مختصر

اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیرِ اہتمام

دانش گاہِ پنجاب، لاہور

UNIVERSITY OF THE PUNJAB

شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ۔ پنجاب یونیورسٹی، لاہور
بارِ دوم
ربیع الاول ۱۴۲۵ھ / مئی ۲۰۰۴ء

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ایم اے، ایم او ایل، پی ایچ ڈی (پنجاب) نگران رئیس ادارہ☆
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب) ایڈیٹر
☆ از ۲ جولائی ۱۹۹۵ء

مجلس انتظامیہ

۱۔ لیفٹیننٹ جنرل (ریٹائرڈ) محمد صفدر، ایم ایس سی، ایچ آئی (ایم)، ایس بی ٹی، این ڈی سی، پی ایس سی (یو کے)، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)
۲۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد افضال بیگ، ایم اے (Pb)، ایم فل (Sussex)، پی ایچ ڈی (Monash)، پرو وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب، لاہور
۳۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (قطر)، سابق چیئرمین، یونیورسٹی گرانٹس کمیشن و وائس چانسلر قائد اعظم یونیورسٹی، اسلام آباد، لاہور
۴۔ جسٹس (ریٹائرڈ) سردار محمد اقبال، سابق وفاقی محتسب اعلیٰ پاکستان، لاہور
۵۔ سید بابر علی شاہ، ۰ے ایس بی سی گلبرگ، لاہور
۶۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)
۷۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)
۸۔ ڈین کلیہ علوم اسلامیہ و شرقیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور
۹۔ ڈین کلیہ سائنس، دانش گاہ پنجاب، لاہور
۱۰۔ ڈین کلیہ قانون، دانش گاہ پنجاب، لاہور
۱۱۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
۱۲۔ خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور
۱۳۔ ڈاکٹر محمود الحسن عارف، نگران صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ (معتمد)

بار دوم: ربیع الاول ۱۴۲۵ھ/مئی ۲۰۰۴ء
زیر نگرانی: ڈاکٹر محمود الحسن عارف، نگران صدر شعبہ

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(۱)

کتب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

[آ = اردو دائرۂ معارف اسلامیہ۔

[آ، ت = اسلام انسائیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، ترکی)۔

[آ، ع = دائرة المعارف الاسلامیة (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، عربی)۔

[آ، لائیڈن ۱ یا ۲ = *Encyclopaedia of Islam* (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، انگریزی)، بار اوّل یا دوم، لائیڈن۔

ابن الأبّار = کتاب تکملة الصّلة، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI)۔

ابن الأبّار: تکملة = M. Alarcón - C. A. González: *Apéndice a la edición Codera de la Tecmila*، در *Misc. de estudios y textos árabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء۔

ابن الأبّار، جلد اوّل = ابن الأبّار: تکملة الصّلة *Texte arabe d'après un ms. de Fès, tome I, complétant des deux vol. édités par F. Codera*، طبع A. Bel و محمّد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء۔

ابن الأثیر ۱ یا ۲ یا ۳ = کتاب الکامل، طبع تورنبرگ C. J. Tornberg، بار اوّل، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلد۔

ابن الأثیر، ترجمۂ فانیان = *Annales du Maghreb et de l' Espagne*، مترجمۂ فانیان E. Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء۔

ابن بشکوال = کتاب الصّلة فی اخبار أئمة الأندلس، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II)۔

ابن بطّوطہ = تحفة النّظار فی غرائب الأمصار و عجائب الأسفار، مع ترجمہ از C. Defrémery و B. R. Sanguinetti، ۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء۔

ابن تغری بردی = النّجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء۔

ابن تغری بردی، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد۔

ابن حوقل = کتاب صورة الأرض، طبع J. H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II، بار دوم)۔

ابن خرداذبه = المسالک والممالک، طبع دخویہ M. J. de Goeje، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI)۔

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر ... الخ، بولاق ۱۲۸۴ھ۔

ابن خلدون: مقدمة = *Prolégomènes d' Ebn Khaldoun*، طبع E. Quatremère، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVIII)۔

ابن خلدون: مقدّمة، مترجمۂ دیسلان = *Prolégomènes d' Ibn Khaldoun*، ترجمہ و حواشی از دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۸ء)۔

ابن خلدون: مقدّمة، مترجمۂ روزنتھال = *The Muqaddimah* مترجمۂ Franz Rosenthal، ۳ جلد، لنڈن ۱۹۵۸ء۔

ابن خلّکان = وفیات الأعیان، طبع وسٹنفلٹ F. Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں)۔

ابن خلّکان، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۵ھ۔

ابن خلّکان، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۳۱۰ھ۔

ابن خلکان، مترجمۂ دیسلان = *Biographical Dictionary*، مترجمۂ دیسلان M. de Slane، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۳ تا ۱۸۷۱ء۔

ابن رُسْتَہ = الأعلاق النفیسۃ، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII)۔

ابن رُسْتَہ، ویت = *Les Atours précieux*، مترجمۂ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

ابن سَعْد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ H. Sachau وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء۔

ابن عِذاری = کتاب البیان المُغرب، طبع کولان G. S. Colin و لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، طبع لیوی پرووانسال، پیرس ۱۹۳۰ء۔

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنین وفات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں)۔

ابن الفقیہ = مختصر کتاب البلدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V)

ابن قُتَیْبَہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء۔

ابن قُتَیْبَہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع ووستنفلد، گوٹنگن ۱۸۵۰ء۔

ابن ہشام = کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع ووستنفلد، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء۔

ابوالفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو J. T. Reinaud و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء۔

ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = *Géographie d' Aboulféda traduite de l' arabe en français*، ج ۱ و ۲/۱ از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء؛ ج ۲/۲ از St. Guyard، ۱۸۸۳ء۔

الادریسی: المغرب = *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، طبع ڈوزی R. Dozy و ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

الادریسی، ترجمہ جوبار = *Géographie d' Édrisi*، مترجمۂ P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء۔

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ھ۔

الاشتقاق = ابن دُرَیْد: الاشتقاق، طبع ووستنفلد، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (اناستاتیک)۔

الاصابۃ = ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء۔

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء۔

الاغانی ^{1}، یا ^{2}، یا ^{3} = ابوالفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ؛ یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد۔

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R. E. Brünnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ۔

الانباری: نزہۃ = نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ۔

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء۔

البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع S. D. F. Goitein و M. Schlössinger، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمیداللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء۔

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

بیہقی: تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ھ ش۔

بیہقی: تتمۃ = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تتمۃ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء۔

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica۔

تاج العروس = محمد مرتضی بن محمد الزبیدی : تاج العروس ۔

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۱۴ جلد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء ۔

تاریخ دمشق = ابن عساکر : تاریخ دمشق، ۷ جلد، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء ۔

تہذیب = ابن حجر العسقلانی : تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء ۔

الثعالبی : یتیمۃ = الثعالبی : یتیمۃ الدہر، دمشق ۱۳۰۴ھ ۔

الثعالبی : یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء ۔

حاجی خلیفہ : جہان نما = حاجی خلیفہ : جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء ۔

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا S. Yaltkaya و محمد رفعت بیلگہ الکیسلی Rifat Bilge Kilisli، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء ۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل Gustavus Flügel، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء ۔

حاجی خلیفہ : کشف = کشف الظنون، ۲ جلد، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ ۔

حدود العالم = *The Regions of the World*، مترجمۂ مینورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS, XI، سلسلۂ جدید) ۔

حمداللہ مستوفی : نزہۃ = حمداللہ مستوفی : نزہۃ القلوب، طبع لیسٹرینج Le Strange، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII) ۔

خواند امیر = حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ و بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء ۔

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی : الدرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ ۔

الدمیری = الدمیری : حیوۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں) ۔

دولت شاہ = دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E. G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء ۔

ذہبی : حفاظ = الذہبی : تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ ۔

رحمٰن علی = رحمٰن علی : تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء ۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری : روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء ۔

السبکی = السبکی : طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا : سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ ۔

سرکیس = سرکیس : معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء ۔

السمعانی = السمعانی : الانساب، طبع عکسی باعتناء مرجلیوث D. S. Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX) ۔

السیوطی : بغیۃ = السیوطی : بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ ۔

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W. Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء ۔

الضبی = الضبی : بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا Codera و ربیرہ J. Ribera، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III) ۔

الضوء اللامع = السخاوی : الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ ۔

الطبری = الطبری : تاریخ الرسل و الملوک، طبع ڈخویہ وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء ۔

عثمانلی مؤلف لری = بروسہ لی محمد طاہر : عثمانلی مؤلف لری، استانبول ۱۳۳۳ھ ۔

العقد الفرید = ابن عبدربہ : العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ ۔

علی جواد = علی جواد : ممالک عثمانیین تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹ء ۔

عوفی : لباب = عوفی : لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء ۔

عیون الانباء = طبع مُلّر A. Müller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء ۔

غلام سرور = غلام سرور، مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ھ۔

غوثی ماندوی: گلزار ابرار = ترجمۂ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگ، بمبئی ۱۸۳۲ء۔

فرہنگ = فرہنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دایرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ ہش۔

فرہنگ آنند راج = منشی محمد بادشاہ: فرہنگ آنند راج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء۔

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیۃ، لکھنؤ ۱۹۶۰ء۔

مارٹن و لنگز = Martin Lings و Alexander S. Fulton: *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*، لندن ۱۹۵۹ء۔

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء۔

ابن القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء۔

الکتبی: فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، بولاق ۱۲۹۹ھ۔

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلد، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ۔

مآثر الامراء = شاہ نواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica۔

مجالس المؤمنین = نوراللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش۔

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ۔

مرآۃ الزمان = سبط ابن الجوزی: مرآۃ الزمان، حیدرآباد (دکن) ۱۹۵۱ء۔

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیای مفصل ایران، ۲ جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش۔

المسعودی: مروج = المسعودی: مروج الذہب، طبع باربیہ د مینار C. Barbier de Meynard و پاوہ د کورتی Pavet de Courteille، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء۔

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ و الاشراف، طبع د خویہ، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII)۔

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع د خویہ، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, VIII)۔

المقری: *Analectes* = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne*، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء۔

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء۔

منجم باشی = منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ۔

میرخواند = میرخواند: روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء۔

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء بعد۔

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر Ritter، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ Dedering، استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳ء۔

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع مُلّر D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء۔

یاقوت = یاقوت: معجم البلدان، طبع ووسٹنفلٹ، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع الاستاتیک، ۱۹۲۴ء)۔

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الادباء، (طبع الاستاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما W. Th. Houtsma، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء۔

یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع د خویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII)۔

یعقوبی، Wiet = ویت *Ya'qūbī Les pays*، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء۔

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghānī : *Tables*=*Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghānī, rédigées par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger = F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan : *Kanunlar* = Ömar Lûtfi Barkan : *XV ve XVI inci Asirlarda Osmanlī, Imparat orluğunda Ziraī Ekonominin Hukukī ve Malī Esaslarī*, I. *Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachère : *Litt.* = R. Blachère : *Histoire de la Littérature arabe*, i, Paris 1952.

Brockelmann, I, II = C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage*, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, S I, II, III = *G. d. A.L.*, *Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband*, Leiden 1937-42.

Browne, i = E.G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi*, London 1902.

Browne, ii = *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di*, London 1908.

Browne, iii = *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv = *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani : *Annali* = L. Caetani : *Annali dell' Islam*, Milano 1905-26.

Chauvin : *Bibliographie* = V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn : *Quellen* = B. Dorn : *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy : *Notices* = R. Dozy : *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51.

Dozy : *Recherches*^{3} = *R. Dozy : Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.* = R. Dozy : *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan : *Extraits* = E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. des Qor. = Th. Nöldeke : *Geschichte des Qorāns*, new edition by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb : *Ottoman Poetry* = E.J.W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen = H.A.R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher : *Muh. St.* = I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher : *Vorlesungen* = I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.

Goldziher : *Vorlesungen*^{2} = 2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher : *Dogme* = *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. J. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall : *GOR* = J. von Hammer (-Purgstall): *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall : *GOR*^{2} = the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall : *Histoire*, *the same*, trans. by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung* = J. von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma : *Recueil* = M.Th. Houtsma : *Recueil des textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*, Leiden 1886-1902.

Juynboll : *Handbuch* = Th. W. Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll : *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint New York 1955-56).

Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed. Cambridge 1930 (reprint, 1966).

Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint 1965).

Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet : *Matériaux* = J. Maspéro et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (*MIFAO*, XXXVI).

Mayer : *Architects* = L. A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.

Mayer : *Metalworkers* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneva 1959.

Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.

Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = A. Mez: *The Renaissance of Islam*, Translated into English by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.

Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.

Pakalin = Mehmet Zeki Pakalín : *Osmanli Tarih deyimleri ve Terimleri Sözlügü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowan = *Realencyklopaedie des klassischen Altertums*.

Pearson = J.D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues : *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid 1898.

Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz : *Iran* = P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.

Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.* = C. Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources inéd. = Henri de Castries : *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905 f.; 2nd. Series, Paris 1922 f.

Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.

Spuler : *Iran* = B. Spuler : *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler : *Mongolen*^{2} = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.

SNR = Stephan and Nandy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.

Storey = C.A. Storey : *Persian Literature : a bio-bibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed. by A. U. Pope, Oxford

1938.

Suter = H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner : *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrslage und das Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Weil : *Chalifen* = G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A.J. Wensinck : *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahabad 1946 (reprint Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب(۱) وغیرہ جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB = Archives Berbèrs.

Abh. G.W. Gött. = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

Abh. K. M. = Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. Ak. W. = Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr. = Bulletin du Comité de l'Afrique française.

Afr. Fr. RC = Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux.

AIÉO Alger — Annales de l'Institute d' Études Orientales de l'Université d'Alger.

AIUON = Annali dell' Istituto Univ. Orient. di Napoli.

AM = Archives Marocaines.

And. = Al-Andalus.

Anth. = Anthropos.

Anz. Wien = Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.

AO = Acta Orientalia.

Arab. = Arabica.

ArO = Archiv Orientální.

ARW = Archiv für Religionswissenschaft.

ASI = Archaelogical Survey of India.

ASI, NIS = the same, New Imperial Series.

ASI, AR = the same, Annual Reports.

AÜDTCFD = Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafia Fakültesi Dergisi.

As. Fr. B. = Bulletin du Comité de l'Asie Française.

BAH — Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR = Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell. = Türk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.

BÉt. Or = Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas.

BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE = Bulletin de l'Institut Egyptien.

BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.

BIS = Bibliotheca Indica series.

BRAH = Boletin de la Real Academia de la Historia de España.

BSE — Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia) 1st ed.

BSE^2 = the same, 2nd ed.

BSL(P) = Bulletin de la Société de Linguistique (de Paris).

BSO(A)S = Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV = Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (van Ned.-Indië).

BZ = Byzantinische Zeitschrift.

COC = Cahiers de l'Orient Contemporain.

CT = Cahiers de Tunisie.

EI^1 — Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

EI^2 = Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

EIM = Epigraphia Indo-Moslemica

ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen.

GJ = Geographical Journal.

GMS = Gibb Memorial Series.

Gr. I. Ph. = Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI = Giornale della Soc. Asiatica Italiana.

Hesp. — Hespéris.

IA = İslâm Ansiklopedisi (Türkish).

IBLA — Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes Tunis.

IC = Islamic Culture.

IFD = Ilahiyat Fakültesi Dergesi.

IG = Indische Gids.

IHQ = Indian Historical Quarterly.

---

(۱) انہیں رومن حروف میں لکھا گیا ہے ۔

IQ = *The Islamic Quarterly.*

IRM = *International Review of Missions.*

Isl = *Der Islam.*

JA = *Journal Asiatique.*

JAfr. S. = *Journal of the African Society.*

JAOS = *Journal of the American Oriental Society.*

JAnthr. I = *Journal of the Anthropological Institute.*

JBBRAS = *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.*

JE = *Jewish Encyclopaedia*

JESHO = *Journal of the Economic and Social History of the Orient.*

JNES = *Journal of Near Eastern Studies.*

JPak HS = *Journal of the Pakistan Historical Society.*

JPHS = *Journal of the Punjab Historical Society.*

JQR = *Jewish Quarterly Review.*

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society.*

J(R)ASB = *Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.*

J(R)Num.S = *Journal of the (Royal) Numismatic Society.*

JRGeog.S = *Journal of the Royal Geographical Society.*

JSFO = *Journal de la Société Finno-ougreine.*

JSS = *Journal of Semetic studies.*

KCA = *Kőrösi Csoma Archivum.*

KS = *Keleti Szemle* (Revue Orientale).

KSIE = *Kratkie Soobshceniya Instituta Étnografiy* (Short Communications of the Institute of Ethnography).

LE = *Literaturnaya Éntsiklopediya* (Literary Encyclopaedia).

Mash. = *Al-Mashrik.*

MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.*

MDVP = *Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins.*

MEA = *Middle Eastern Affairs.*

MEJ = *Middle East Journal.*

MFOB = *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.*

MGG Wien = *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.*

MGMN = *Mitt. z. Geschichte der Medizin und der Naturwissenshaften.*

MGWJ = *Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.*

MI = *Mir Islama.*

MIDEO = *Mélanges de l' Institut Dominicain d' Études Orintales du Caire.*

MIE = *Mémoires de l' Institut d'Égyptien.*

MIFAO = *Mémories publiés par les members de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale du Caire.*

MMAF = *Mémoires de la Mission Archéologique Franç. au Caire.*

MMIA = *Madjallat al-Madjma'al-'ilmi al 'Arabi,* Damascus.

MO = *Le Monde oriental.*

MOG = *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.*

MSE = *Malaya Sovetskaya Éntsiklopediya*—(Small Soviet Encyclopaedia).

MSFO = *Mémoires de la Société Finno-ougrienne.*

MSL = *Mémoires de la Société Linguistique de Paris.*

MSOS Afr = *Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Afr. Studien.*

MSOS As. = *Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Westasiatische Studien.*

MTM = *Milli Tetebbü'ler Medjmü'ası.*

MVAG = *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft.*

MW = *The Muslim World.*

NC = *Numismatic Chronicle.*

NGW Gött. = *Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen.*

OA = *Orientalisches Archiv.*

OC = *Oriens Christianus.*

OCM = *Oriental College Magazine,* Lahore.

OCMD = *Oriental College Magazine, Damima,* Lahore

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
OM = Oriente Moderno.
Or. = Oriens.
PEFQS = Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.
PELOV = Publications de l' École des langues orientales vivantes.
Pet. Mitt. = Petermanns Mitteilungen.
PRGS = Proceedings of the R. Geographical Society.
QDAP = Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.
RAfr. = Revue Africaine.
RCEA = Répertoire Chronologique d'Épigrapie arabe
REI = Revue des Études Islamiques.
REJ = Revue des Études Juives.
Rend. Lin. = Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol..
RHR = Revue de l' Histoire des Religions.
RI = Revue Indigène.
RIMA = Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.
RMM = Revue du Monde Musulman.
RO = Rocznik Orientalistyczny.
ROC = Revue de l' Orient Chrétien.
ROL = Revue de l' Orient Latin.
RRAH = Rev. de la R. Academia de la Historia, Madrid.
RSO = Rivista degli Studi Orientali.
RT = Revue Tunisienne.
SBAK. Heid. = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Heidelberg.
SBAK. Wien = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien.
SBBayr. Ak. = Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.
SBPMS Erlg. = Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen.
SBPr. Ak. W. = Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin.
SE = Sovetskaya Étnografiya (Soviet Ethnography).
SI = Studia Islamica.
SO = Sovetskoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism)
Stud. Isl. = Studia Islamica.
S. Ya. = Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).
SYB = The Statesman's Year Book.
TBG = Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
TD = Tarih Dergisi.
TIE = Trudi instituta Étnografii (Works of the Institute of Ethnography).
TM = Türkiyat Mecmuasi.
TOEM = Ta'rikh-i 'Othmani (Türk Ta'rikhi) Endjümeni medjmu'asi.
TTLV = Tijdschrift v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.
Verh. Ak. Amst. = Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.
Versl. Med. AK. Amst. = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam
VI = Voprosi Istorii (Historical problems).
WI = Die Welt des Islams.
WI, NS = the same, New Series.
Wiss. Veröff. DOG = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.
WMG = World Muslim Gazetteer, Karachi.
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
Zap. = Zapiski.
ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
ZGErdk. Berl. = Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
ZK = Zeitschrift für Kolonialsprachen.
ZOEG = Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte.
ZS = Zeitschrift für Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

علامات

٭ مقالہ ترجمہ از وٓوٓ، لائڈن

[illegible] مدیر مقالہ برائے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

[ ] مقالہ از ادارۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

۲

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجۂ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے :

= f., ff., sq , sqq	ببعد	= op. cit.	کتاب مذکور
= s. v.	بذیل مادّہ (یا کلمہ)	= cf.	قب (قارب یا قابل)
= see ; s	دیکھیے : کسی کتاب کے حوالے کے لیے	= B. C.	ق م (قبل مسیح)
		= d.	م (متوفّٰی)
= q. v.	رکّ بہ (رجوع کنید بہ) یا	= loc. cit.	محلِ مذکور
	رکّ بآں (رجوع کنید بآں) ؛	= ibid.	وہی کتاب
	وٓوٓ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے	= idem.	وہی مصنف
		= A. H.	ھ (سنہ ہجری)
= passim.	بمواضع کثیرہ	= A. D.	ء (سنہ عیسوی)

۳

اعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (ـَ) = a

کسرہ (ـِ) = i

ضمّہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

آ ا = ā (آج کل : āj kal)

ی = ī (سیم : sīm)

و = ū (ہارون الرشید : Hārūn al-Rashīd)

اے = ai (سیر : Sair)

(ج)

ـے = e کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (پن : pen)

ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول : mole)

ـٗ = ŭ کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (گل : Gŭl)

وٗ = ō کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول : Kōl)

ـٖ = ä کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ارجب : ärdjäb

رجب : rädjäb)

ـْ = علامتِ سکون یا جزم (حامل : ḥāmil)

۴

متبادل حروف

ب	=	b	ح	=	ḥ	س	=	s	گ	=	g
بھ	=	bh	خ	=	k̲h̲	ش	=	s̲h̲, ch	گھ	=	gh
پ	=	p	د	=	d	ص	=	ṣ	ل	=	l
پھ	=	ph	دھ	=	dh	ض	=	ḍ	لھ	=	lh
ت	=	t	ڈ	=	ḋ	ط	=	ṭ	م	=	m
تھ	=	th	ڈھ	=	ḋh	ظ	=	ẓ	مھ	=	mh
ٹ	=	ṫ	ذ	=	d̲h̲	ع	=	ʿ	ن	=	n
ٹھ	=	ṫh	ر	=	r	غ	=	g̲h̲	نھ	=	nh
ث	=	t̲h̲	رھ	=	rh	ف	=	f	و	=	w
ج	=	dj	ڑ	=	ṛ	ق	=	ḳ	ہ	=	h
جھ	=	djh	ڑھ	=	ṛh	ک	=	k	ء	=	ʾ
چ	=	č	ز	=	z	کھ	=	kh	ی	=	y
چھ	=	čh	ژ	=	ž, zh						

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

اس سال جبکہ پاکستانی قوم اپنی آزادی کی پچاسویں سال گرہ منا رہی ہے شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ (Shorter Encyclopaedia of Islam) کے نام سے ایک مختصر اور جامع موسوعہ علمیہ اہل علم و ادب کے سامنے پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہے جو مسلمانوں کی عظیم علمی و ادبی تاریخ کا ایک جامع اور خوبصورت مرقع ہے.

مسلمانوں میں موسوعہ نویسی کی روایت

شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کہنے کو تو ۱۹۵۰ء میں قائم ہوا، مگر حقیقت میں یہ ادارہ مسلمانوں کی چودہ سو سالہ سیاسی، علمی، فکری اور ادبی جذبوں کے تابندہ سلسلوں ہی کا ایک تسلسل ہے، اس لیے کہ امت مسلمہ علم و ادب اور فکر و دانش کی ہمیشہ سے امین رہی ہے.

جب دنیا میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم رحمۃ للعالمین بن کر تشریف لائے اس وقت ساری دنیا گمراہی، جہالت اور گروہی تعصبات کے اندھیروں میں بھٹک رہی تھی۔ اس ظلمت کدے میں رحمت دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم و ادب کی روشنی بکھیری اور دنیا کو توحید و رسالت کا درس دیا.

رحمت مجسم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے جو آفاقی اور عالمگیری شان رکھنے والا کلام بطور معجزہ عطا فرمایا، یعنی قرآن حکیم، وہ علم و ادب کا ایسا لافانی اور سرمدی شاہکار ہے کہ انسانی تاریخ اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے.

در حقیقت قرآن کریم علم و ادب اور فکر و دانش کا ایسا جامع "موسوعہ علمیہ" (Encyclopaedia) ہے جس میں ہدایت کے ہر پہلو سے انسانوں کی ہر ضرورت کا کامل و مکمل حل پیش کیا گیا ہے، اسی لیے جن و انس مل کر بھی اس جیسی کتاب، بلکہ اس جیسی کوئی چھوٹی سے چھوٹی سورہ بھی نہیں بنا سکتے...... باری تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"کہہ دو کہ اگر انسان اور جن اس بات پر اتفاق کریں کہ وہ اس جیسا قرآن بنا لائیں تو اس جیسا نہ لا سکیں گے، اگرچہ وہ ایک دوسرے کے مددگار ہوں اور ہم نے قرآن میں سب باتیں طرح طرح سے بیان کر دی ہیں (۱۷[الاسراء]: ۸۸).

خود مہبط وحی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس بھی جملہ علوم و فنون کا سرچشمہ تھی، اسی لیے آپؐ کی احادیث طیبہ نے دنیا میں تہذیبی و اخلاقی پہلو سے تبدیلی کے ساتھ ساتھ ایک عظیم علمی، ادبی اور فکری

انقلاب بھی برپا کیا۔

پھر جب قرآن و سنت کی روشنی میں امت مسلمہ نے اپنا علمی اور فکری سفر شروع کیا تو مسلمان علما نے اپنی تاریخ کے ہر دور میں ایسی ایسی کتابیں اور ایسے ایسے دائرہ ہائے معارف مرتب اور مدون کیے، جن کی اہمیت صدیاں گذرنے کے باوجود آج بھی جوں کی توں برقرار ہے۔

احادیث کی دنیا میں امام ابو عبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری (م ۲۵۶ھ/۸۷۰ء) کی "الجامع الصحیح" کو امت نے "اصح الکتب بعد کتاب اللہ" قرار دیا ہے، یہ کتاب علم الحدیث اور علم الفقہ کا ایسا بیش قیمت ذخیرہ ہے جس نے امت کی ہر دور میں فکری اور ادبی پہلو سے رہنمائی کی ہے۔ صحیح بخاری کے بعد امام مسلم بن الحجاج النیسابوری (م ۲۶۱ھ/۸۷۵ء) کی مرتبہ "الجامع الصحیح"، امام ابو عیسیٰ ترمذی (م ۲۷۵ھ/ ۸۸۸-۸۸۹ء)، امام ابو داؤد السجستانی (م ۲۷۵ھ/۸۸۹ء)، امام ابن ماجہ (م ۲۷۳ھ/۸۸۶ء) اور امام النسائی (م ۳۰۳ھ/۹۱۶ء) کی مدونہ کتب حدیث کو امت نے بشمول (صحیح بخاری) "صحاح ستہ" کے نام سے خصوصی طور پر پذیرائی بخشی ہے۔

فقہ و قانون سازی کی دنیا میں امام شافعی (۲۰۴ھ/۸۲۰ء) کی کتاب الام، فقہ مالکیہ کی المدونہ، فقہ حنفی پر السرخسی (۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء) کی المبسوط، ابوبکر الکاسانی (م ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) کی بدائع الصنائع اور المرغینانی (م ۵۹۳ھ/۱۱۹۷ء) کی ہدایہ اور فقہ حنبلی پر الشوکانی کی نیل الاوطار ایسے دائرہ ہائے معارف ہیں جن کے اثرات قانون سازی کی دنیا میں محتاج تعارف نہیں ہیں۔

علوم و فنون، ادب اور سائنس کی دنیا میں مسلمانوں نے جو عظیم شاہکار مرتب کیے، ان کا بہت بڑا حصہ تاریخی حوادث کی نذر ہو چکا ہے، مگر پھر بھی ان میں سے ابن عبدربہ (م ۳۲۸ھ/۹۴۰ء) کی العقد الفرید، ابوالنصر الفارابی (م ۳۳۹ھ/۹۵۰ء) کی احصاء العلوم، اخوان الصفا (حدود ۳۵۰ھ/۹۶۱ء) کے رسائل، الخوارزمی (م ۳۸۷ھ/۹۹۷ء) کی مفاتیح العلوم، ابوحیان التوحیدی (م ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء) کی المقابسات، ابن الجوزی (۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء) کی تاریخ مرات الزمان اور امام فخرالدین رازی (م ۶۰۶ھ/۱۲۱۰ء) کی تفسیر کبیر وغیرہ محفوظ رہ گئی ہیں، جو اپنے شعبوں میں دائرہ معارف (Encyclopaedia) کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کے علاوہ مختلف ادوار میں امام الغزالی (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء)، النویری (۷۳۲ھ/۱۳۳۲ء) صاحب نہایۃ الارب، ابوالعباس العمری (حیات ۷۴۱ھ/ ۱۳۴۰ء) صاحب مسالک الابصار، امام جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء)، علامہ نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۴ء)، علامہ التفتازانی (م ۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء)، علامہ شریف الجرجانی (م ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء)، یاقوت الحموی، حاجی خلیفہ (م ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۷ء) اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) جیسے زبردست موسوعات نویس منظر عام پر آئے جن کی علمی اور فکری کاوشوں سے پوری دنیا مستفید ہو رہی ہے اور ان کا علمی فیضان دنیائے علم و ادب میں ابھی تک مینارہ نور کا کام دے رہا ہے۔

جدید دور

لیکن بدقسمتی سے جب مغرب میں علمی و فکری بیداری کی لہر اٹھی اور وہاں علم و ادب کی دنیا میں پیش قدمی شروع ہوئی، تو امت مسلمہ، جہاں جدید علوم اور سائنس کی دوڑ میں کافی پیچھے رہ گئی، وہاں موسوعہ نویسی کے میدان میں بھی وقت اور زمانے کی رفتار کے ساتھ قدم نہ ملا سکی..... اس دور میں مختصر وقت میں زیادہ سے زیادہ معلومات کے حصول کے جذبے کے تحت اہل مغرب نے اپنی ہر زبان میں دائرہ ہائے معارف (Encyclopeadias) مرتب کر لیے۔ علاوہ ازیں مشرق کی نسبتاً کم اہمیت کی حامل زبانوں میں بھی کئی کئی جلدوں پر مشتمل دائرہ ہائے معارف مدون ہوئے (مثال کے طور پر بمبئی، مرہٹی، بنگالی اور گورکھی زبانوں میں دائرہ معارف Encyclopaedias موجود ہیں)، مگر خصوصیت کے ساتھ اردو زبان، جسے دنیا میں تیس کروڑ سے زیادہ لوگ بولتے اور سمجھتے ہیں، اس سے تہی دامن چلی آ رہی تھی..... اسی طرح عمومیت کے ساتھ دیگر مسلم زبانوں میں بھی مسلمانوں کے علوم و فنون اور ان کی سیاسی و ادبی تاریخ پر کوئی قابل ذکر دائرہ معارف اسلامیہ مرتب (یا مکمل) نہیں ہوا جس کی بنا پر لوگ حصول معلومات کے لیے مغرب کے تیار کردہ دائرہ ہائے معارف پر انحصار کرنے لگے۔

یہ صورت حال دیکھ کر ڈاکٹر مولوی محمد شفیع (م مارچ ۱۹۶۳ء) کے ایما پر، جو ان دنوں پنجاب یونیورسٹی اوری اینٹل کالج کے پرنسپل تھے، ان کے شاگرد عزیز ڈاکٹر سید محمد عبداللہ (م ۱۴ اگست ۱۹۸۶ء) نے، جو اس وقت شعبہ اردو، اوری اینٹل کالج میں اردو کے لیکچرار تھے، پنجاب یونیورسٹی کی عربی و فارسی کانفرنس منعقدہ ۱۹۴۰ء میں اردو میں دائرہ معارف اسلامیہ کی تدوین کا منصوبہ پیش کیا، مگر اس وقت ملک کی سیاسی اور اقتصادی صورت حال ایسی تھی کہ یہ بیل منڈھے نہ چڑھ سکی۔

قیام پاکستان (۱۴ اگست ۱۹۴۷ء) کے بعد جب ملکی حالات سازگار ہوئے اور جامعہ پنجاب حقیقی معنوں میں مسلمانان پنجاب کے تعلیمی اور فکری جذبوں کی عکاس بنی، تو دوبارہ اس امر کے لیے کوشش کی گئی اور ڈاکٹر سید عبداللہ نے پنجاب یونیورسٹی کی سنڈیکیٹ کے اجلاس منعقدہ ۱۹۴۸ء کے سامنے ایک یادداشت بھیج کر، اس کی توجہ اس اہم کام کی طرف منعطف کرائی، یہ تجویز اس وقت کے وائس چانسلر ڈاکٹر عمر حیات ملک کی ذاتی دلچسپی سے منظور ہو گئی۔ اس طرح ابتدائی مراحل کے بعد ۱۹۵۰ء سے عملی طور پر اس موضوع پر ڈاکٹر مولوی محمد شفیع ہی کی صدارت میں کام شروع ہو گیا۔

نئے "دائرہ معارف اسلامیہ" کی ترتیب و تدوین کی مشکلات، خصوصاً مواد کی عدم فراہمی اور جدید تقاضوں کو سامنے رکھ کر لکھنے والوں کی قلت کے پیش نظر، یہ فیصلہ کیا گیا کہ اساس کار کے طور پر ڈچ رائل اکادیمی (ہالینڈ) کے مطبوعہ دائرہ معارف اسلامیہ (Encyclopaedia of Islam) کو سامنے رکھا جائے، لیکن چونکہ مذکورہ "دائرہ معارف اسلامیہ" کافی حد تک مغربی ذہن کا نمائندہ اور عکاس ہے، اس لیے اسے من و عن چھاپنا بھی نقصان دہ تھا، اس لیے فیصلہ کیا گیا کہ اسے اساس کار کے طور پر سامنے ضرور رکھا جائے گا، مگر جہاں ضرورت پیش آئے گی وہاں اس میں ترمیم و اضافہ کر لیا جائے گا۔

اس اصول کار کو سامنے رکھ کر کام شروع کر دیا گیا۔ ابتداً" کام کی رفتار سست رہی' لیکن ڈاکٹر سید عبداللہ مرحوم کے بطور صدر شعبہ (۱۹۶۶ ـ ۱۹۸۶ء) چارج سنبھالنے کے بعد اس پر بڑی برق رفتاری سے کام شروع ہوا۔ ۱۹۸۶ء میں ڈاکٹر سید عبداللہ کی وفات ہو گئی' مگر کام اسی رفتار سے جاری رہا۔ جس کے نتیجے میں ۱۹۹۱ء میں یہ کام بحمد اللہ مکمل ہو کر اہل علم کے ہاتھوں میں پہنچ گیا۔ جس کے لیے بجا طور شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ اور پنجاب یونیورسٹی خصوصی طور پر تحسین و تحریک کی مستحق ہے۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے اس عظیم الشان تحقیقی علمی کام کو اندرون و بیرون ملک سراہا گیا ہے۔

۲۔ مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ (Shorter Encyclopaedia of Islam) کا منصوبہ

اس میں کوئی شک نہیں کہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تالیف و طباعت علمی' تاریخی' ادبی تحقیقی اور ثقافتی اعتبار سے ایک قابل قدر اور لائق ستائش کارنامہ ہے' لیکن یہ عظیم الشان کتاب چونکہ پورے عالم اسلام کو محیط ہے اور ۲۳ جلدوں' ہزار ہا صفحات اور ہزاروں عناوین و موضوعات کو محیط ہے' اس لیے اس کی خریداری اور اس سے صحیح استفادہ ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہے۔ اس مشکل کے تحت لائیڈن (ہالینڈ) سے بھی انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے ساتھ ساتھ' ایک مختصر دائرہ معارف اسلامیہ (Shorter Encyclopaedia of Islam)) شائع کیا گیا ہے جو ۶۷۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

اسی ضرورت کے پیش نظر اردو میں بھی ایک مختصر دائرہ معارف اسلامیہ مرتب کرنے کی تجویز ہوئی' جسے ستمبر ۱۹۸۴ء میں مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ اور پنجاب یونیورسٹی سنڈیکیٹ نے منظور کر لیا۔

کسی کتاب کے "مختصر" ایڈیشن شائع کرنے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس پوری کتاب کی تلخیص کر دی جائے' بلکہ اس سے مراد اس کے ضروری اور اہم مباحث کی اختصار کے ساتھ' تدوین و تیاری ہے' لہٰذا اب یہ سوال پیش آیا کہ کس اصول کو سامنے رکھ کر "مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ" کی فہرست عنوانات تیار کی جائے؟

کافی غور و خوض اور صلاح مشورے کے بعد ایک مرتبہ پھر لائیڈن کے "Shorter Encyclopaedia of Islam" کو "اساس کار" ٹھہرانا پڑا' جو نامور مستشرقین ایچ آر گب (H.A.R Gibb) اور جی۔ ایچ کرامرز (J.H Karamers) کی نگرانی میں لائیڈن اور لنڈن سے ۱۹۵۳ء میں شائع ہوا۔ چنانچہ یہ کام حسب ذیل مراحل میں مکمل ہوا:

۱۔ فہرست عنوانات کی تیاری

سب سے پہلے Shorter Encyclopaedia of Islam کے عنوانات کو اردو کے قالب میں ڈھال کر ان کو اردو کی الف بائی ترتیب میں مرتب کیا گیا۔

۲۔ اس فہرست کو حتمی شکل کے لیے مندرجہ ذیل دو اصحاب پر مشتمل خصوصی کمیٹی تشکیل دی گئی:

(ا)۔ ڈاکٹر سید عبداللہ

(۲)۔ پروفیسر عبدالقیوم

ان دونوں حضرات نے ایک ایک عنوان پر غور و خوض کیا' فہرست عنوانات کو حتمی شکل دی اور تلخیص کے لیے ماسٹر پلان تیار کیا۔

۳۔ مقالات کی تلخیص اور مسودہ کی تیاری

تیسرا مرحلہ فہرست عنوانات کے مطابق مقالات کی تلخیص اور حتمی مسودہ کی تیاری کا تھا' یہ مرحلہ سب سے اہم اور مشکل ترین مرحلہ تھا۔

شعبے کے "ادارہ تحریر" نے فیصلہ کیا کہ مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے لیے تمام مقالات "اردو دائرہ معارف اسلامیہ" سے ہی لے جائیں گے (اور نئے نہیں لیے جائیں گے)' چنانچہ یہ کام شعبے کے عملہ ادارت نے مکمل کیا۔ لیکن شومیٔ قسمت سے اس دوران میں پروفیسر عبدالقیوم (م ۸ ستمبر ۱۹۸۹ء)' ڈاکٹر عبدالغنی (م ۲۰ فروری ۱۹۸۹ء) اور پروفیسر مقبول بیگ بدخشانی (م ۲۲ مئی ۱۹۹۳ء) یکے بعد دیگرے انتقال فرما گئے' یہ تمام لوگ علم و فضل کی دنیا میں چندے آفتاب و چندے ماہتاب تھے۔ ان لوگوں کے انتقال سے شعبہ یقیناً ان کے تجربے' علمی لیاقت اور ان کے وسیع علم و فضل سے محروم ہو گیا' تاہم تلخیص کا کام جاری رہا۔ مقالات کی یہ تلخیص اس طرح کی گئی کہ اس میں مقالے کے تمام علمی مباحث اختصار کے ساتھ آ گئے ہیں۔

۴۔ طباعت

مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تلخیص کے بعد آخری مرحلہ طباعت کا تھا' لیکن ابھی یہ کام شروع نہ ہوا تھا کہ شعبے کے صدر پروفیسر سید امجد الطاف بیمار پڑ گئے اور پھر ۵ جولائی ۱۹۹۵ء کو انتقال کر گئے۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَ اِنَّا اِلَیْہِ رٰجِعُوْنَ

ان کی وفات سے شعبہ یقیناً ان کے تجربے اور ان کی مہارت علمی سے محروم ہو گیا' لیکن بحمد اللہ ادارۂ تحریر کے باہمی تعاون سے طباعت کا کام شروع کر دیا گیا جو کہ بحمد للہ مشکلات اور سٹاف کی کمی کے باوجود پونے دو برس کے قلیل عرصے میں مکمل کر لیا گیا اور یہ اب آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

۵۔ خصوصیات

ہر کتاب کی قدر و قیمت اور اس کی علمی اور فکری خصوصیات کا اندازہ اس کتاب کے مطالعے سے ہی کیا جا سکتا ہے' اس لیے مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ (Shorter Encyclopaedia of Islam) کی خصوصیات کا حقیقی اندازہ اس کے مطالعے سے ہی کیا جا سکے گا' تاہم "مشتے از خروارے" کے طور پر اس کی چند خصوصیات کا ذکر مناسب ہو گا' تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ تلخیص کرتے وقت "دریا کو کوزے میں بند کرنے" کے محاورے پر عمل کیا گیا ہے اور کم سے کم الفاظ

اور مختصر سے مختصر عبارت میں زیادہ سے زیادہ اظہار مطالب کا طریقہ اپنایا گیا ہے۔

۲۔ ریڈن کے مطبوعہ Encyclopaedia of Islam کی طرز پر مقالات کے آخر میں مآخذ و مصادر (Bibliography) تو دیئے گئے ہیں، مگر مصنفین کے نام حذف کر دیئے گئے ہیں، البتہ Shorter Encyclopaedia of Islam کی ہی طرز پر اس کے آخر میں دی گئی فہرست عنوانات میں ان مصنفین کے ناموں کی تفصیل دی گئی ہے، جن کا مقالہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ سے لیا گیا ہے۔

۳۔ مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں ۶۹۰ عنوانات پر مقالات شامل ہیں، جو کہ اسلام اور مسلمانوں سے متعلق ضروری معلومات کے حصول کے لیے بے حد ضروری ہیں، اس میں بغرض اختصار ممالک، خانوادوں اور ذیلی شاخوں پر مقالات نہیں دیئے گئے۔

۴۔ اس میں عموماً عبوری حوالہ جات (Cross References) سے احتراز کیا گیا، البتہ جہاں ضرورت پیش آئی ہے وہاں بامر مجبوری اس کا ذکر کیا گیا ہے۔ بعض مقالات میں مفصل معلومات کے لیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ (آ آ آ) کے مطالعے کا بھی مشورہ دیا گیا ہے۔

۵۔ اس میں اسلام، علم، فن، قرآن کریم، حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مقالات کی جامع تلخیص بھی دی گئی ہے، جو اصل مقالات سے گو ضخامت میں تو کم ہے، مگر معلومات کے اعتبار سے ان سے کم نہیں ہے۔

۶۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ مضامین و مشتملات کے اعتبار سے اس میں وہ تمام خصوصیات موجود ہیں، جو اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں نظر آتی ہیں، اس پر مستزاد یہ کہ اس کی کمپوزنگ خط نستعلیق میں کرائی گئی ہے، جس سے اردو کے قارئین کے لیے استفادہ زیادہ آسان اور سہل ہے۔

۷۔ ہمارے ہاں اردو کی کمپوزنگ کے جو پروگرام دستیاب ہیں، ان سب میں بعض الفاظ کا نقش (Print) درست طریقے پر نہیں آتا اور تمام تر احتیاط اور پیش بندی کے باوجود غلطیاں اور سقم رہ جاتے ہیں، اس کی کمی کو پورا کرنے کے لیے ایک کاتب کی خدمات حاصل کی گئیں اور کمپیوٹر کی غلطیوں کی تصحیح اس سے کرائی گئی، جس کی بنا پر اس مجموعہ میں غلطیوں کا تناسب نسبتاً کم ہے۔

بہرحال یہ بڑا ہی اہم اور محنت طلب کام تھا، لیکن مقام مسرت ہے کہ ارکان ادارہ کی مساعی مشکور ثابت ہوئیں اور یہ عظیم الشان کام مکمل ہو کر علم و ادب کے قدر دانوں کے سامنے ہے۔

انہی گزارشات کے ساتھ ہم اسے انتہائی عجز و انکسار کے ساتھ ارباب علم و فضل کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں۔

یکم محرم الحرام ۱۴۰۸ھ / ۹ مئی ۱۹۹۷ء

(ڈاکٹر محمود الحسن عارف)
نگران صدر شعبہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ا

آدمؑ علیہ السلام: ابو البشر (یا ابو محمد) ملقب بہ صفی اللہ، مجتبائے اول، مسجود ملائک، خلیفۃ اللہ فی الارض اور پہلے نبی۔

لفظ "آدم" کے اشتقاق کے بارے میں علمائے لغت میں اختلاف ہے کہ یہ عربی ہے یا عجمی۔ ابن دُرید نے "آدم" کا اشتقاق دو طرح سے بیان کیا ہے: (۱) اُدْمَہ (گندم گوں) سے بمعنی بَیِّنُ الْاُدْمَۃ، (۲) آدم (بمعنی مفید)۔ ابو منصور الجوالیقی کے نزدیک جملہ انبیا علیہم السلام کے نام عجمی ہیں ماسوائے آدم، صالح، شعیب اور محمدؐ کے۔ الجوہری نے بھی آدم کو عربی نام بتلایا ہے اور اسے افعل کے صیغے پر قیاس کیا ہے۔ بعض علما کے نزدیک آدم کا اشتقاق ادیم (سطح یا جلد، ادیم الارض = وجہ الارض) سے ہے، یعنی آدمؑ سطح زمین سے پیدا کیے گئے۔ بعض نے اس لفظ کو اُدْم یا اُدْمَۃ سے ماخوذ قرار دیا ہے، جس کے معنی موافقت اور شرکت کے ہیں، چنانچہ اس مفہوم میں آدم کے مختلف قویٰ اور عناصر کی ترکیب داخل ہے، اس لیے کہ ان کا خمیر مٹی اور پانی سے ملا کر اٹھایا گیا تھا۔ بعض نے لفظ "آدم" کو ادمہ سے مشتق گردانا ہے، یعنی قابل اتباع، مگر الزمخشری نے "آدم" کو عجمی قرار دیا ہے۔ آدم کی جمع اوادم اور اس کی تصغیر اویدم ہونا (یعنی دونوں صورتوں میں واؤ کے ساتھ ہونا) اس امر پر دلالت کرتا ہے یہ لفظ عجمی ہے ورنہ جمع اور تصغیر دونوں میں ہمزہ آتا۔

جنات اور ملائکہ کی تخلیق حضرت آدمؑ سے پہلے ہو چکی تھی۔ آدم کا قالب خشک گارے کی کالی مٹی سے تیار کیا گیا تھا، جو ہر طرح کی ترقی قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ پھر پختہ ہونے پر اس میں اللہ کی روح سے جان پھونک دی گئی (دیکھیے نووی، ۱: ۹۶، س ۱۵ بعد)۔ خلقت آدم کی غرض و غایت آدم اور نسل آدمؑ کے ذریعے سے جہانبانی اور وظیفۂ خلافت کا ادا کرنا ہے، چنانچہ جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین پر (اپنا) خلیفہ یا نائب (یعنی "خلیفۃ فی العلم"، محمد عبدہٗ، ۱: ۲۶۱) بنا رہا ہوں تو فرشتوں نے (بطریق استفسار) عرض کیا کہ اے اللہ کیا تو دنیا پر ایسی ہستی کو خلیفہ بنائے گا جو اس میں خون خرابہ کرے گی، حالانکہ ہم تیری حمد و تسبیح کرتے ہیں اور تیری پاکیزگی بیان کرتے ہیں، یعنی ہم تجھی کو ہر قسم کے عیب و نقصان سے پاک و منزا سمجھتے ہیں اور تیرے سوا عیب سے کوئی پاک اور منزّہ نہیں، لہٰذا یہ مخلوق بھی عیب سے پاک نہ ہو گی اور ان میں ضرور مفسد اور خونریز بھی ہوں گے۔ بعض علما کا خیال ہے کہ فرشتوں نے جنّات کے خون خرابے سے، جو وہ دنیا میں کرتے رہے تھے، قیاس کیا کہ یہ نئی مخلوق بھی ویسی ہی سفاکی کرے گی اور فساد برپا کرنے میں مصروف ہو جائے گی۔ بعض کے نزدیک بنو نوع انسان اس خطۂ زمین پر آدمؑ کے ہبوط سے پہلے بھی موجود تھے اور ان میں خون ریزی اور فساد رواج پا چکا تھا (دیکھیے محمد عبدہٗ، ۱: ۲۵۷)۔

تب اللہ نے حضرت آدمؑ کو اشیائے عالم کے نام سکھلا دیے۔ اللہ نے جب فرشتوں سے اشیا کے احوال و اوصاف پوچھے تو انھوں نے اپنی عاجزی کا اعتراف کیا، مگر جب حضرت آدمؑ سے پوچھا گیا اور انھوں نے سب امور ملائکہ کو بتلا دیے تو اللہ نے فرمایا: کیا میں نے نہ کہا تھا کہ میں ارض و سماوات کے جملہ مخفی امور جاننے والا ہوں۔ اس پر فرشتوں کو، جن کے زمرے میں ابلیس بھی، جو ناری الاصل تھا شامل ہو چکا تھا، ("بظاہر جن فرشتوں کی صنف تھے"، محمد عبدہٗ، ۱: ۲۶۵) حکم ملا کہ آدمؑ (بشر) کو سجدہ کریں (سجدۂ عبادت مراد نہیں، سجدہ سے جھکنا، تعظیم اور انقیاد مراد ہے، محمد عبدہٗ، ۱: ۲۶۵)۔ سب نے تعمیل کی صرف ابلیس نے اطاعت سے سرتابی کی۔ اس نے دیکھا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کو جملہ خلائق پر فضیلت اور بزرگی دی ہے، تو وہ آتش حسد سے جل اٹھا اور اس نے کہا کہ میں آگ سے بنا ہوں اور آدم خاک سے۔ میں خاکی کے آگے کیونکر

جھک سکتا ہوں (آگ پر خاک کی برتری کے اثبات کے لیے دیکھیے نووی' ۱ : ۱۶ و ابن القیم : بدائع الفوائد' ۴ : ۱۳۹ تا ۱۴۱)' چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو اس کے انکار پر "جنت" سے نکل جانے کا حکم دیا۔ تب سے علانیہ آدمؑ اور ان کی آل و اولاد کا دشمن ہو گیا۔ ابلیس نے روز قیامت تک کی مہلت مانگی اور کہا: اے اللہ میں تیرے بندوں کو سبز باغ دکھلا کر گمراہ کرتا رہوں گا۔ اللہ تعالیٰ نے مہلت دے دی۔

حضرت آدمؑ اور حضرت حوا "جنت" میں رہتے تھے' مگر انھیں شجرۂ ممنوعہ کے قریب جانے سے روکا گیا تھا۔ ابلیس نے وسوسہ اندازی کر کے آدمؑ اور ان کی زوجہ دونوں کو بہکا دیا اور وہ دونوں ابلیس کے فریب میں آ گئے۔ جونہی انھوں نے شجرۂ ممنوعہ کا پھل چکھ لیا تو ان پر اپنی برہنگی کھل گئی اور وہ "جنت" کے پتوں سے اپنا بدن ڈھانپنے لگے' تب اللہ نے ان سب کو ایک وقت معین کے لیے زمین پر اتار دیا' لیکن اللہ نے پھر آدمؑ پر نوازش کی اور انھیں برگزیدہ کیا اور اپنی رحمت سے چند کلمات انھیں القا کیے اور ان کی توبہ قبول کی' جب سے آدمؑ نبی ہوئے۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ ان کے جسم سے نورانی لباس معاً اتر گیا۔ سر سید احمد خان نے آدمؑ کے سارے قصے کو ایک تمثیل قرار دیا ہے اور "سَوْاٰۃ یعنی برہنگی" کو استعارہ سمجھ کر "برائیوں" سے تعبیر کیا ہے اور "لباس" سے مراد "تقویٰ" لیا ہے (دیکھیے تفسیر' ۲ : ۱۰۶ ببعد حاشیہ)۔ اس قصے کی تمثیلی صورت کی مفصل تقریر کے لیے دیکھیے محمد عبدہ' ۱ : ۱۰۲ ببعد)۔ اس میں سے ایک عبارت کا مختصر ترجمہ درج ذیل ہے' قصے کے ابتدائی امور کی تفسیر کے بعد وہ لکھتے ہیں (۱ : ۲۹۲) کہ اس سے آگے کی تفسیر اس بنا پر ہو سکتی ہے کہ:

جنت سے مراد آرام و راحت کی حالت لینا صحیح ہے' کیونکہ نعمتوں سے پر باغات میں انسان کو راحت و سکون ملتا ہی ہے۔ یا اس سے مراد بے فکری اور خوشی کی کیفیت ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ آدمؑ سے ایک شخص نہیں' تمام نوع انسان مراد لی جائے' جیسے قبیلے کے باپ کے نام سے سارا قبیلہ مراد ہوتا ہے۔ شجرۂ ممنوعہ سے مراد برائی اور ہٹ دھرمی لی جا سکتی ہے' جیسا کہ دوسرے مقام پر کلمہ طیبہ کو شجرہ طیبہ اور کلمہ خبیثہ کو شجرۂ خبیثہ کہا گیا ہے (۱۴ [ابراہیم] : ۲۴ تا ۲۶)۔ جنت میں رہنے اور وہاں سے نکل جانے کے حکم سے مراد امر تکوینی ہو سکتا ہے' یعنی ایسی بات جس کا ہونا مقدر ہو چکا ہے۔

اسی بنا پر جنت میں رہنے کا اور پھر وہاں سے نکالے جانے کا مطلب یہ ہوا کہ انسان اپنی پیدائش میں بہت سی حالتوں' زمانوں اور کیفیتوں میں سے گزرتا ہے' جن میں سے پہلا زمانہ بچپن کا ہے' اس عمر میں رنج و غم پاس نہیں پھٹکتا اور کھیل کود کے سوا اور کوئی کام نہیں ہوتا۔ بچہ گویا ایک ایسے باغ میں ہے جہاں پختہ میوے سے لدے ہوئے گھنے درخت موجود ہیں' نہریں بہہ رہی ہیں' پرندے گا رہے ہیں۔ زوجہ کا ذکر اس لیے کیا کہ تمام بنی نوع انسان اس حکم میں آ جائیں اور معلوم ہو جائے کہ بشریت کے اندر مذکر و مونث سب برابر ہیں۔ آدمؑ و حوا کو جنت میں رہنے کے حکم کا مطلب یہ ہوا کہ نوع انسان میں مذکر و مونث سب ایک حالت میں ہیں۔ کھانے پینے کی اجازت کا مطلب یہ ہوا کہ انسان کے لیے تمام پاکیزہ چیزیں حلال کی گئیں اور وہ فطرۃً ان چیزوں کو پہچان لے گا جو اس کے لیے مفید ہیں۔ ایک خاص درخت سے روکنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں ضرر رساں چیزوں کے پہچاننے کی استعداد ہے اور اس کی فطرت کا تقاضا ہے کہ ان سے ضرور بچے۔ انسان جب سن تمیز کو پہنچ جاتا ہے تو خیر و شر کی معرفت کی استعداد اس میں اپنا کام کرنا شروع کر دیتی ہے۔ شیطان کے وسوسے اور اس کے بہکانے کا مطلب یہ ہے کہ خبیث روح جو انسان کے پیچھے پڑی ہوئی ہے' اسے برائی کی طرف لے جانا چاہتی ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ انسان بالطبع خیر کی طرف مائل ہے اور برائی کی طرف جاتا ہے تو دوسروں کے بہکانے سے جاتا ہے۔ جنت سے نکلنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان فطرت کے قاعدے توڑ کر مشقت اور محنت میں پھنس جاتا ہے۔ آدمؑ کی توبہ اور استغفار سے اشارہ اس طرف ہے کہ انسان اپنی فطرت سلیمہ کی بابت برے کاموں سے برے نتیجے پیدا ہونے کا خوف رکھتا ہے۔ اس لیے اللہ کی طرف رجوع کرتا ہے کہ وہ ان برے نتائج سے اسے بچا لے۔ اللہ کے توبہ قبول کرنے سے ادھر اشارہ ہے کہ نصاریٰ کا یہ عقیدہ غلط ہے کہ بنی آدم فطرۃً گنہگار ہیں اور اسے نجات

دلانے کے لیے ضروری تھا کہ عیسیٰؑ اپنی جان قربان کریں۔ خلاصہ کلام یہ کہ آدمی کی فطری حالتیں تین ہیں: اول بچپن کا زمانہ اور یہ خوشی اور راحت اور بے فکری کا زمانہ ہے۔ دوسرے بھلے برے میں کسی قدر تمیز کا زمانہ۔ اس زمانے میں وہ شیطان کے وسوسے سے خواہشوں کے جنجال میں پھنس سکتا ہے۔ اس کے بعد ایک زمانہ عقل اور ہوش کے کامل ہونے کا آتا ہے۔ اس میں وہ اپنے افعال کے نتائج کا خیال کرتا ہے اور برے کاموں سے بچنا چاہتا ہے۔ پھر جب اپنے آپ کو بے بس پاتا ہے تو عالم الغیب والشہادۃ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ یہی حالتیں ہیں جو ہر فرد پر گزرتی ہیں۔ انسان کی اجتماعی زندگی (تمدن) بھی انہیں حالتوں میں سے گزرتی ہے: ابتدا میں انسان کی اجتماعی حالت سیدھی سادی تھی' اس کا رخ ایک ہی طرف تھا' ضرورتوں کے مہیا کرنے میں اعتدال اور میانہ روی پر عمل تھا' مصیبت میں ایک دوسرے کی مدد کرتے تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جسے انسان کا ہر فرقہ اور گروہ اب تک یاد کرتا ہے اور اس کا نام سنہری زمانہ رکھتا ہے۔ پھر جب انسان کو اپنی یہ مجموعی خوشحالی نہ بھائی تو وہ اپنی حرص و ہوا کی وجہ سے دوسروں کی چیزیں ہتھیانے لگا اور ہر وقت اپنے ہی مزے کی دھن میں رہنے لگا۔ پھر یہاں تک نوبت پہنچی کہ آپس میں کشا کشی ہوئی اور دنگا فساد ہونے لگا۔ یہ اجتماعی زندگی کا دوسرا دور ہے جس کا ذکر انسان کی تاریخ میں آتا ہے۔ اس کے بعد تیسرا دور آتا اور انسان عقل و فکر سے کام لے کر خیر و شر میں پوری تمیز کرنے لگتا ہے اور ہر کام کی مناسب حدود مقرر کر دیتا ہے' تاکہ آپس میں تنازعہ اور فساد نہ ہونے پائے۔ اس دور کی تکمیل دین الٰہی اور وحی کے ذریعے ہو سکتی ہے اور انسان اپنے عروج کے کمال تک پہنچ سکتا ہے' مگر جمہور علما کے نزدیک قصہ حضرت آدمؑ و حواؑ اور اس میں جنت و دوزخ کا ذکر حقیقی صورت میں ہے۔

المواقف اور المقاصد میں ہے کہ آدمؑ کو جنت میں پہلے مرتبۂ نبوت حاصل نہ تھا اور نہ وہاں ان کی امت ہی تھی' مگر بعض کہتے ہیں کہ آدمؑ جنت میں نبی تھے اور ان کی زوجہ ہی ان کی امت تھی' (دیکھیے التفتازانی: شرح العقائد النسفیہ' مع حاشیہ خیالی و شرح بر حاشیہ از عصام' قاہرہ ۱۳۳۵ھ' ص ۱۳۴ حاشیہ' نیز دیکھیے محمد عبدہٗ ۱: ۲۸۰)۔

قصہ آدم اور ابلیس کے متعلق قرآن کریم میں "آدم" کے بجائے "بشر" اور "الانسان" (یعنی عام انسان) کے لفظ بھی استعمال ہوئے ہیں' مثلاً ۱۵ [الحجر]: ۲۶ بعد: یعنی ہم نے "انسان" کو کھنکتے گارے کی کالی مٹی سے پیدا کیا اور اس سے پہلے جنوں کو لو کی آگ سے بنایا اور (یاد کر) جب تیرے پروردگار نے ملائکہ سے کہا کہ میں کھنکھناتے ہوئے گارے سے ایک "بشر" بناؤں گا۔ جب میں اسے ٹھیک کر لوں اور میں اپنی روح سے اس میں جان پھونک دوں تو تم اس کے لیے سجدہ کرتے ہوئے گر پڑنا۔ ایک اور مقام پر فرمایا ہے: "(اللہ) ہی ہے جس نے تمھیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا بنایا' تاکہ اس کے پاس آرام پکڑے" الخ" (۴ [النساء]: ۱)۔ بعض مفسرین نے اس آیت میں "نفس واحدۃ" سے حضرت آدمؑ کو مراد لیا ہے' لیکن امام فخر الدین الرازیؒ اور دیگر کثیر ائمہ نے اسے "عام انسان" پر محمول کیا ہے۔

حضرت آدمؑ جنت سے نکل کر کس ملک میں پہنچے۔ اس کے بارے میں قرآن مجید اور احادیث صحیحہ خاموش ہیں۔ عام روایت یہ ہے کہ وہ سراندیپ (لنکا) میں اتارے گئے اور حضرت حواؑ جدے میں۔ پھر آدمؑ عرب میں آ گئے اور عرفات میں حضرت حواؑ سے ملاقات ہوئی۔ پھر وہ زمین پر ایک مدت تک رہے' ان کے اولاد ہوئی۔ ان کے دو بیٹوں ("ابنی آدم" ۵ (المائدہ): ۳۰) یعنی ہابیل و قابیل کا ذکر بلا تصریح قرآن کریم میں آیا ہے۔

تفاسیر اور قصص الانبیاء کی کتابوں میں قصۂ آدمؑ کے بارے میں جو جزئیات بہم پہنچائی گئی ہیں ان کا بیشتر حصہ اسرائیلیات سے ماخوذ ہے۔ یہودیوں (اور عیسائیوں) کی ان روایات اور اسلامی روایات میں جو قوی تشابہ پایا جاتا ہے اس کی مفصل بحث کے لیے دیکھیے آآ' طبع دوم' مادہ آدم۔

مآخذ: (۱) القرآن الکریم' بامداد اشاریۂ محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم' بذیل مادہ؛ (۲) کتب تفسیر' بالخصوص ابن کثیر' الطبری' تفسیر کبیر' الکشاف' البیضاوی اور المنار وغیرہ' بذیل آیات متعلقہ؛ (۳) صحاح ستہ' بامداد اشاریہ:

A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ آدم؛ (۴) وہی مصنف: Hand book of Muhammadan Tradition، ۱۹۲۷ء، بذیل مادہ؛ (۵) نیز دیکھیے مقالہ آدم، در ۲۲۲ بذیل مادہ۔

○

آزر: نام کی صراحت کے ساتھ اس کا ذکر قرآن مجید میں ایک ہی جگہ آیا ہے، یعنی سورہ ۶ (الانعام): ۷۴، البتہ ضمنی ذکر، یعنی حضرت ابراہیمؑ کے والد کا ذکر، دو جگہ اور بھی آیا ہے، یعنی التوبہ (۹ : ۱۱۴) اور الزخرف (۴۳ : ۲۶) میں۔ بائبل میں ہے کہ ابراہیمؑ کے علاوہ تارح Terah کے اور بیٹے ناحور Nahor اور حاران Haran بھی تھے (التکوین، ۱۱ : ۲۶)۔ آزر نے ۲۰۵ سال کی عمر پائی اور اس کی وفات شام کے مشہور و قدیم شہر حران میں ہوئی (التکوین، ۱۱ : ۳۲)۔ تارح نے جب اپنے بھتیجے لوطؑ کے ہمراہ اور سے ارض کنعان کی طرف ہجرت کی تو ابراہیمؑ اور گھرانے کے دیگر لوگ بھی ان کے ہمراہ تھے (التکوین، ۱۱ : ۳۱)۔ بظاہر یہودی علما کی روایت پر انحصار کرتے ہوئے عرب مؤرخ ابن حبیب نے ان کی عمر ۲۵۰ سال لکھی ہے (کتاب المحبر، ص ۳)۔ عربی توریت میں اس نام کا املا تارح ہے۔ ابن حبیب کی کتاب المحبر میں ہے: کہ تارح ہی آزر ہے اور راغب کی مفردات القرآن میں ہے: ان کے والد کا نام تارح تھا، جسے معرب بنایا گیا تو وہ آزر ہو گیا (تارح اور آزر کے متعلق مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر المنار، ۷ : ۵۲۵ ببعد)۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے مفسروں، مؤرخوں اور اہل لغت کا قول ہے کہ ابراہیمؑ کے باپ کا نام تارخ یا تارح اور آزر لقب تھا یا آزر اس کے بھائی یا باپ یا بت کا نام تھا۔ الزجاج، اور الفراء سے منقول ہے کہ نسابوں اور مؤرخوں میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ والدِ ابراہیمؑ کا نام تارخ یا تارح ہے، لیکن ان اقوال کی اصل جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچتی ہو یا عرب اولین سے منقول ہو، موجود نہیں۔ محدثین اور مؤرخین کے اقوال نقل کرنے کے بعد صاحب المنار کہتے ہیں: اگر ان دو اقوال کو جمع کیا جا سکتا ہو تو فبہا ورنہ ہم مؤرخوں کے قول اور سفر التکوین کو رد کرتے ہیں، اس لیے کہ وہ ہمارے نزدیک حجت نہیں ہیں کہ ہم اس کے اور ظواہر قرآن کے درمیان تعارض کو اہمیت دیں۔ قرآن حکیم سابقہ چیزوں کا محافظ ہے، جس کی وہ تصدیق کرتا ہے ہم اس کی تصدیق کرتے ہیں اور جس کی وہ تکذیب کرتا ہے اس کی تکذیب۔ دو اقوال کو جمع کرتے ہوئے ضعیف ترین قول یہ ہے کہ آزر ابراہیمؑ کے چچا کا نام تھا (دیکھیے سر سید احمد خان: تفسیر القرآن، آگرہ ۱۳۲۲ھ / ۱۹۰۳ء، ۳ : ۵۶؛ ابو الکلام: ترجمان القرآن، دہلی ۱۹۳۱ء، ۱ : ۱۳۱ ح)۔ عرب چچا کو مجازاً باپ کہتے ہیں، مگر یہ مجازی استعمال وہیں صحیح ہوتا ہے جہاں قرینہ موجود ہو جو مراد پر دلالت کرے، آیات میں وہ قرینہ موجود نہیں۔ ضعف میں اس سے قریب تر قول یہ ہے کہ آزر خادم الصنم تھا، مضاف (خادم) حذف ہوا، مضاف الیہ (آزر) کو اس کی جگہ رکھا؛ قوی ترین قول یہ ہے کہ تارح (بمعنی متکاسل) لقب ہے اور آزر علم (بمعنی خطاکار یا اعوج یا اعرج) یا بالعکس (یعنی آزر لقب اور تارح علم)۔ یا شاید آزر تحریف تارح ہو۔ اس سلسلے میں استاذ امین الخولی نے دائرۃ المعارف الاسلامیہ، ۱/۲ : ۳۹ میں لکھا ہے:

> یہ کہنا کہ اس آیت (الانعام): ۷۴) میں آزر مطلقاً ابراہیمؑ کے والد کا نام ہے صحیح نہیں، کیونکہ آیت کی قراءت کئی طرح کی گئی ہے، جس سے لفظ آزر کے معانی اور اعراب بدل جاتے ہیں۔ ان قراءتوں میں سے بعض میں یہ متعین طور پر معلوم ہوتا ہے کہ آزر ابراہیمؑ کے والد کا نام نہیں اور بعض میں احتمال باقی رہتا ہے۔

آزر کی بت پرستی کا ذکر قرآن مجید کے علاوہ بائبل میں بھی ہے (یشوع، ۲۴ : ۲) اور اسلامی اور یہودی دونوں روایتوں میں آتا ہے کہ یہ علاوہ بت پرست ہونے کے بت ساز اور بت فروش بھی تھا (دیکھیے الطبری: تفسیر)۔ قرآن مجید میں ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی فہمائش اور تبلیغ کے باوجود یہ آخر تک ایمان نہ لایا اور حدیث میں اس کے دوزخ میں معذب ہونے کا ذکر بہ تصریح موجود ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید؛ (۲) احادیث نبوی، بمدد اشاریہ؛ (۳) بائبل؛ (۴) Jewish Encyclopaedia، ۲:

۱۰۷؛ (۵) راغب: المفردات فی غریب القرآن، بذیل مادہ؛ (۶) ابن حبیب: کتاب المحبر؛ (۷) ابن منظور: لسان العرب، ۵: ۷۶؛ (۸) طبری: تاریخ، ۱: ۲۵۳ ببعد؛ (۹) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۳۹ھ، ص ۵۱؛ (۱۰) سیوطی: اتقان، ۳۱۸؛ (۱۱) ابن کثیر: البدایہ والنهایہ، ۱: ۱۳۲؛ (۱۲) ابن عساکر: التاریخ الکبیر، ۲: ۱۳۴؛ (۱۳) محمد عبدہ: تفسیر المنار، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۷: ۵۲۵؛ (۱۷) سیل Sale: ترجمہ قرآن حکیم بانگریزی، ۹۵ ح؛ (۱۸) دائرۃ المعارف اسلامیہ (عربی)، ۲/۱: ۳۹.

○

آغا خان: (زیادہ صحیح شکل: آقا خان) نزاری [رکّ بآں] اسماعیلیوں کے امام کا اعزازی لقب، جو سب سے پہلے آقائے حسن علی شاہ کو ملا۔ اس سلسلۂ امامت میں اب تک چار آغا خان ہو چکے ہیں:

(۱) آغا خان اول: حسن علی شاہ (م ۱۸۸۱ء)، جو فتح علی شاہ قاچار (م ۱۸۳۴ء) کے منظور نظر اور داماد تھے، اپنے والد خلیل اللہ کے قتل (۱۸۱۷ء) کے بعد ان کے جانشین ہوئے (شاہ نے انھیں کرمان کے صوبے کا والی مقرر کیا، جہاں انھوں نے بڑی دانشمندی اور میانہ روی مگر مضبوطی سے حکومت کی)۔ محمد شاہ قاچار (م ۱۸۴۸ء) کے عہد حکومت میں درباری سازشوں کے زیر اثر حسن علی شاہ نے ۱۸۳۸ء میں کرمان میں بغاوت کر دی، لیکن انھیں ہزیمت ہوئی اور ۱۸۴۱ء میں وہ سندھ چلے آئے، جہاں انھوں نے سر چارلس نیپیر Sir Charles Napier کو سندھ کی مہم (جنوری ۱۸۴۳ء) میں مدد دی اور بالآخر وہ بمبئی میں آ کر مقیم ہو گئے (۱۸۴۸ء) اور اس کے بعد سے ایک مختصر وقفے کے سوا جب وہ بنگلور چلے گئے تھے، بمبئی اسماعیلی خوجوں [رکّ بآں] کے امام کا مستقر رہا ہے۔

(۲) آغا خان دوم: آغا خان اول کے بیٹے علی شاہ (م ۱۸۸۵ء) ان کے جانشین ہوئے۔

(۳) آغا خان سوم: سر سلطان محمد شاہ ۲ نومبر ۱۸۷۷ء کو کراچی میں پیدا ہوئے۔ وہ اپنے والد علی شاہ آغا خان دوم کے اکلوتے بیٹے تھے۔ باپ کی وفات پر ۱۷ اگست ۱۸۸۵ء کو اپنے والد کے جانشین ہوئے۔ انھوں نے مشرقی اور مغربی طرز کی بہترین تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۹۷ء میں آغا خان علی گڑھ کالج گئے، جہاں سر سید احمد خان نے ان کی خدمت میں سپاسنامہ پیش کیا۔ ۱۸۹۸ء میں آغا خان پہلی مرتبہ انگلستان گئے اور ملکہ وکٹوریا سے ملاقات کی۔ ۱۹۰۲ء میں انھوں نے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس دہلی کے اجلاس کی صدارت کی۔

سر آغا خان کو ہندوستان کے سیاسی معاملات سے گہری دلچسپی رہی۔ ۱۹۰۳ء میں وہ ہندوستان کی Imperial Legislative Council کے رکن نامزد ہوئے۔ ۱۹۰۶ء میں کل ہند مسلم لیگ معرض وجود میں آئی اور ۱۹۰۷ء سے ۱۹۱۳ء تک آغا خان اس کے صدر رہے۔ ۱۹۰۷ء میں انھوں نے تیس لاکھ روپیہ جمع کر کے مسلم کالج علی گڑھ کو یونیورسٹی بنانے کا سامان فراہم کیا۔ سر آغا خان کے اہم کارناموں میں سے ایک یہ ہے کہ انھوں نے ایک وفد کی قیادت کی جو لارڈ منٹو کے پاس ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے جداگانہ حق انتخاب کے مطالبے کے لیے گیا تھا۔ چنانچہ اصلاحات مارلے۔ منٹو (Morley Minto Reforms) میں مسلمانوں کو یہ حق حاصل بھی ہو گیا۔ جنگ عظیم کے بعد حکومت ترکیہ کے خلاف استعماری طاقتوں کے ناجائز رویے پر تقریباً ۱۸٬۰۰۰ ہندوستانی مسلمان بطور احتجاج انگریزی علاقوں سے ہجرت کر کے سرحد پار افغانستان میں چلے گئے۔ سر آغا خان نے انھیں اس مہلک اقدام سے روکنے کی بہت کوشش کی۔ یہ لوگ باہر جا کر سخت پریشان ہوئے اور بالآخر خستہ حال ہو کر واپس آنے پر مجبور ہوئے۔ آغا خان نے انھیں بحال کرنے میں بہت مدد دی۔ ہندوستان کے متعلق گول میز کانفرنسوں میں بھی، جو موجودہ صدی کے تیسرے عشرے میں ہوئیں، انھوں نے مسلمانوں کے حقوق کی پرزور حمایت کی۔ حکومت برطانیہ نے انھیں متعدد خطابات سے نوازا۔

سر آغا خان نے ۱۹۳۲ء میں اور بعد کی بین الاقوامی مجلس کی مؤتمر تخفیف اسلحہ (کانفرنس) میں ہندوستان کی نمائندگی کی۔ ۱۹۳۷ء میں وہ مجمع اقوام عالم (League of Ntions) کے صدر بھی بنے۔ جنگ دوم کے اثنا میں اور اس کے بعد انھوں نے سیاسی مشاغل ترک کر دیے۔

سر آغا خان اپنی وسیع المشربی کی بنا پر عالمی شہری تھے۔

۱۹۲۴ء میں ہندوستان کی کونسل آف سٹیٹ Council of State نے انھیں صلح کا نوبل پرائز (Nobel Prize) دینے کی سفارش کی۔ سر آغا خان کو تمام اسلامی ممالک میں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ ۱۹۳۹ء میں حکومت ایران نے انھیں ایرانی قومیت عطا کی اور "والا حضرت ہمایون" (His Royal Highness) کا اعزاز بخشا۔ ۱۹۴۹ء میں حکومت شام نے انھیں "نشان بنو امیہ" عطا کیا۔ ۱۹۵۳ء میں انڈونیشیا کے سفیر (مقیم لندن) کی وساطت سے انھیں "گل سرخ و گل سفید" کے لقب سے نوازا گیا۔

آغا خان ہمیشہ ایک باوقار تبلیغی مساعی کے حامی رہے ہیں۔ ان کی مساعی جمیلہ سے ہزارہا غیر مسلموں نے اسلام قبول کیا۔ انھوں نے نیچ ذات کے تقریباً ۳۰،۰۰۰ ہندوؤں کو دائرہ اسلام میں شامل کیا۔ آغا خان کے مریدوں کی، جو اسماعیلی کہلاتے ہیں، تعداد تقریباً دو کروڑ ہے اور وہ تمام دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں۔ جنوبی امریکہ، انڈونیشیا، چین، ملایا، مشرقی وسطی اور افریقہ کے مختلف علاقوں میں آباد ہیں۔ افغانستان اور وسط ایشیا میں بھی ان کے معتقدین موجود ہیں۔ پاکستان اور ہندوستان میں ان کے مریدوں کو "خوجہ" کہتے ہیں۔ یہ لوگ آغا خان کو امام حاضر (امام الوقت) مانتے ہیں۔

۱۹۳۵ء میں سر آغا خان کا ۵۰ سالہ جشن گولڈن جوبلی دوبار منایا گیا۔ پہلے بمبئی میں، پھر نیروبی Nairobi میں۔ ان دونوں موقعوں پر انھیں سونے سے تولا گیا۔ مارچ ۱۹۴۶ء میں ان کی الماسی ("ڈائمنڈ") جوبلی یا ۶۰ سالہ جشن بمبئی اور دارالسلام (افریقہ) میں منایا گیا اور انھیں ہیروں سے تولا گیا۔ ان کی ستر سالہ پلاٹینم جوبلی ۳ فروری ۱۹۵۴ء کو منائی گئی اور ان کے مغربی پاکستان میں رہنے والے مریدوں نے انھیں پلاٹینم Platinum (زر سفید) سے، جو دنیا میں سب سے زیادہ بیش قیمت دھات ہے، تولا۔ سر آغا خان نے وہ تمام سونا، جواہرات اور پلاٹینم جن سے انھیں تولا گیا اپنے مریدوں کی فلاح و بہبود کے لیے واپس لوٹا دیئے۔

گھڑ دوڑ سر آغا خان کا دل پسند مشغلہ تھا، بلکہ کاروبار بھی، چنانچہ نسل کشی اسپان کا کام انھوں نے علمی اصولوں پر مبنی کیا تھا۔ سر آغا خان مغرب کے گھڑ دوڑ کے میدانوں کے بادشاہ تھے، مگر کبھی شرط نہیں لگاتے تھے۔ انھوں نے ڈربی Derby کا انعام پانچ مرتبہ جیتا۔ اس کی مثال دنیا میں نہیں ملتی۔ ۱۹۵۲ء میں جب انھوں نے ڈربی کی گھڑ دوڑ میں کامیابی حاصل کی تو انعام کی ساری رقم انھوں نے یورپ کی ایک یونیورسٹی کو اس غرض سے دے دی کہ وہاں علوم اسلامیہ کی تعلیم کے لیے ایک پروفیسر مقرر کیا جائے۔ تفریحی کھیلوں کی حوصلہ افزائی کے لیے انھوں نے دنیا بھر میں چندے کی بڑی بڑی رقمیں دیں۔

سر آغا خان کی چار بیویاں تھیں۔ ان کی پہلی شادی ۲۱ برس کی عمر میں ان کے چچا کی بیٹی سے ہوئی۔ دوسری اور تیسری شادی علی الترتیب تھریسا میلیانو (Theresa Magliano اور آندرے یوزفین لیونی کارون (Mille Andree Josephine Leonie Carron) سے ہوئی۔ ۱۹۴۵ء میں انھوں نے ایوت لابورس (Mlle. Yvette Labouresse) (اسلامی نام: ام حبیبہ) سے آخری شادی کی۔ وہ عام طور پر "ماتا سلامت" کے لقب سے مشہور ہیں۔ دوسری بیوی سے ان کے بڑے بیٹے شہزادہ علی خان (م ۱۹۶۰ء) پیدا ہوئے اور تیسری بیوی کے بطن سے دوسرے بیٹے صدر الدین تولد ہوئے۔ سر آغا خان نے ۱۱ جولائی ۱۹۵۷ء کو سوئٹزرلینڈ میں ورسوا (Versoix) کے مقام پر وفات پائی اور اسوان (مصر) میں دفن کیے گئے۔

(۳) آغا خان چہارم: شہزادہ شاہ کریم، جو شہزادہ علی خان کے بیٹے اور سر آغا خان سلطان محمد شاہ کے پوتے ہیں، سر آغا خان کی وصیت کے مطابق ان کے جانشین ہوئے۔ وہ اپنے دادا کی وفات کے وقت تقریباً بیس سال کے تھے۔ ان کی سکونت فرانس میں ہے۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ آغا خان در آ آ آ بذیل مادہ۔

○

اباضیہ: خوارج [رک بآں] کی بڑی شاخوں میں سے ایک، یہ لوگ موجودہ زمانے میں عمان، مشرقی افریقہ، طرابلس الغرب اور جنوبی الجزائر میں آباد ملتے ہیں۔

ان کا نام عبداللہ بن اباض المری التمیمی کے نام سے

ماخوذ ہے' جسے ان کا سر سلسلہ تسلیم کیا گیا ہے۔ اس نام کی عام طور پر مروجہ شکل اَباضیہ بالفتح ہے' گو ہم عصر اباضی مصنفین کے ہاں اکثر یہ کلمہ اِباضیہ کی صورت میں مستعمل ہے اور اسے وہ زیادہ صحیح قرار دیتے ہیں۔ فرقہ مذکورہ کے دیگر ناموں میں شُراۃ بالخصوص معروف ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اباضیہ کا آغاز ۶۵ھ سے قبل ہو چکا تھا' جب از روے روایت عبداللہ بن اباض نے انتہا پسند خوارج سے علیحدگی اختیار کی۔ اس فرقے کی ابتدائی تاریخ کو غالبًا "قعدۃ" (تسلیم پسند) خوارج کے ان گروہوں سے متعلق سمجھنا چاہیے جو پہلی صدی ہجری کے وسط میں ابو بلال مرداس بن ادیہ التمیمی کے گرد بصرے میں جمع ہو گئے تھے اور جن سے صفریہ خوارج بھی نکلے ہیں۔ ابو بلال کی وفات کے بعد اعتدال پسندوں کی قیادت عبداللہ بن اباض نے سنبھالی' کیونکہ ۶۵ھ ہی سے وہ ازارقہ سے قطع تعلق کر چکا تھا۔ جب ازارقہ نے بنی امیہ کے خلاف اپنے خروج کے موقع پر بصرہ چھوڑ دیا تو ابن اباض اپنے پیروؤں سمیت وہیں مقیم رہا۔ اباضیہ کی تاریخ کے دور اول کو' جو اس واقعے سے شروع ہوتا ہے' "کتمان" کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ مآخذ میں ابن اباض کو بارہا امام التحقیق" یا "امام المسلمین" کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ ایک مخفیہ دینی حکومت یعنی نام نہاد "جماعۃ المسلمین" کے قائد کی حیثیت سے اس کے متعین وظیفے کی جانب اس خطاب میں شاید ایک اشارہ نظر آتا ہے۔

ابن اباض کا جانشین (ابو الشعثاء) جابر بن زید الازدی بنو امیہ کے بارے میں اسی کی حکمت عملی پر بدستور کاربند رہا۔ جابر اباضیہ کا سب سے بڑا عالم اور عمان کے ایک مقام نزوۃ کا رہنے والا تھا۔ وہ ۱۰۰ھ کے لگ بھگ فوت ہوا۔ اسے اس کے زمانے کے سبھی مسلمان بہت احترام کی نظر سے دیکھتے تھے اور اسی نے غالبًا احادیث کے قدیم ترین (مجموعوں میں سے ایک) مجموعہ ترتیب دیا تھا۔ اس نے اباضیہ کے عقائد کو باقاعدہ منضبط کیا اور اسی لیے وہ "عمدۃ الاباضیہ" یا "اصل المذہب" کے نام سے موسوم ہے۔ اسی طرح اس فرقے کی صحیح تنظیم بھی شاید اسی کی مرہون منت ہے۔ عین اس زمانے میں جب الحجاج انتہا پسند خوارج کے ساتھ برسر جنگ تھا وہ اس کے ساتھ مناسب تعلقات قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔

پہلی صدی ہجری کے آخر میں بصرے کے اباضیہ' جن کے روابط آل مہلب سے بھی قائم تھے' زیادہ انتہا پسندانہ ہو گئے اور اسی کے باعث ان کا وہاں کے والی سے بگاڑ پیدا ہو گیا۔ ان کے اکثر سرکردہ افراد' جن میں خود جابر بھی شامل تھا' عمان کی طرف جلا وطن کر دیے گئے۔ اس کا شاگرد اور جانشین ابو عبیدہ مسلم بن ابی کریمہ التمیمی گرفتار ہو گیا' لیکن الحجاج کی وفات (۹۵ھ) کے بعد اباضیہ کی قیادت اس کے سپرد کر دی گئی۔ ابو عبیدہ ممتاز عالم تھا۔ اس نے احادیث کا ایک مجموعہ بھی ترتیب دیا تھا۔ تمام عالم اسلام سے اباضی تعلیم پانے کے لیے اس کے پاس آیا کرتے تھے۔ حضرت عمر ثانیؓ کی وفات کے بعد اباضیہ کے لیے سازگار حالات ختم ہو گئے اور اس زمانے میں ان کے ہاں انقلابی رجحانات نظر آنے لگے۔ شروع شروع میں تو ابو عبیدہ راست اقدام کا مخالف تھا' لیکن جماعت میں تفرقے کے ڈر سے اس نے اپنا رویہ بدل ڈالا۔ تاہم وہ شہر چھوڑنا نہیں چاہتا تھا' جیسا کہ قبل ازیں ازارقہ کر چکے تھے' چنانچہ اس نے خلافت بنی امیہ کے کھنڈروں پر اباضیہ کی ایک عالمگیر امامت قائم کرنے کی خاطر مختلف صوبوں میں بغاوتیں برپا کرانے کا منصوبہ بنایا۔ بصرے میں اس نے ایک تعلیمی مرکز قائم کیا' جہاں (عالم اسلام کے) ہر حصے سے طلبہ آتے تھے اور یہاں انہیں مبلغ بننے کی تربیت دی جاتی تھی۔ ان "حملۃ العلم" کی مختلف جماعتوں کا کام یہ تھا کہ اپنے خیالات و عقائد کی تبلیغ کریں اور جب پیروؤں کی خاصی تعداد جمع ہو جائے تو حالت ظہور (عام بغاوت) کا اعلان کر دیں۔ ابو عبیدہ کا یہ اقدام بے حد کامیاب رہا اور چند ہی سال میں اباضی تعلیمات متعدد اسلامی ممالک میں پھیل گئیں۔

ابو عبیدہ کی وفات کے بعد (اور المنصور کے عہد خلافت ہی میں) بصرے کے فرقہ اباضیہ کا زوال شروع ہو گیا۔

بصرے کے باہر اباضی جماعتیں: عراق (بالخصوص کوفہ) اور الجزیرہ (بالخصوص موصل) میں اباضی جماعتوں کا وجود خاصی مدت تک باقی رہا۔

مکے، مدینے اور وسطی عرب میں یہ جماعتیں دوسری صدی ہجری میں موجود تھیں۔ جنوبی عرب میں اباضیہ کی ایک بغاوت ۱۲۸- ۱۲۹ھ میں برپا ہوئی۔ اس بغاوت سے نہ صرف حضرموت اور صنعاء امویوں کے ہاتھ سے جاتے رہے، بلکہ کچھ عرصے کے لیے یہ بغاوت مکے اور مدینے میں بھی پھیلی رہی۔ ۱۳۰ھ میں وادی القری کے قریب اباضیہ کو قطعی شکست دے دی گئی۔

عمان میں اباضیہ کی ابتدائی تاریخ کا بڑا گہرا تعلق ابو بلال کی جماعت کی فعالیت کے ساتھ نظر آتا ہے، جو اباضیوں سے پہلے وجود میں آ چکی تھی۔ بہرحال دوسری صدی ہجری کے نصف اول میں اباضی دعوت پہلے سے زیادہ شدت کے ساتھ مصروف عمل ہو گئی۔ ۱۳۲ھ میں یہاں ایک بغاوت برپا ہوئی، جس کا قائد اس ملک کے سابق فرمانروا کی نسل میں سے ایک شخص الجلندی بن مسعود نامی تھا، جسے امام منتخب کیا گیا تھا۔ بنو عباس کی ایک مہم کے نتیجے کے طور پر جب چند برس بعد اس امامت کا خاتمہ ہو گیا تو دوسری صدی ہجری کے نصف آخر کے قریب ایک نئی سرگرمی کا آغاز ہوا، جس کا مرکز شہر نزوہ تھا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں کچھ ہی عرصے بعد بصرے کے "مشائخ" نے ڈیرا جمایا اور اس طرح یہ علاقہ اباضیہ کا روحانی مرکز بن گیا۔ ۲۸۰ھ تک عمان کے اباضیہ خود مختار رہے۔ اسی سال بنو عباس نے ملک کو دوبارہ فتح کر لیا۔ ۳۰۰ھ کے بعد عباسیوں کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔ آج کل عمان میں اباضیت غافری اور ہناوی قبائل کی بڑی بڑی شاخوں کا مذہب ہے۔

مشرقی افریقہ میں بیشتر اباضی آج کل زنجبار میں آباد ہیں۔ ایران [جزیرۂ قشم اور خراسان] میں بھی یہ فرقہ قرون وسطیٰ میں پھیل گیا تھا۔ اس زمانے میں اباضیہ عمان میں بیٹھ کر سندھ کو بھی متاثر کرتے رہتے تھے۔

کچھ مدت تک شمالی افریقہ کے اباضیہ نے اپنے فرقے کی تاریخ میں اہم ترین کردار ادا کیا۔ دوسری صدی کے اوائل میں بصرے کا ایک شخص سلامہ بن سعید مبلغ کی حیثیت سے قیروان میں سرگرم عمل رہا۔ اس کے کچھ ہی بعد طرابلس الغرب میں ایک اباضی ریاست قائم ہو گئی، جس کا خاتمہ تو ۱۳۲ھ کے قریب ہو گیا تھا، مگر یہاں کی آبادی بدستور اباضی ہی رہی۔ بصرے کے ساتھ ان بربروں کے بڑے گہرے روابط بدستور استوار رہے۔ ابو عبیدہ کے تربیت کردہ مبلغین کی ایک جماعت کی سرگرمیوں کے باعث ۱۴۰ھ میں طرابلس الغرب میں ایک نیا امام منتخب کیا گیا، یہ ابو الخطاب تھا۔ ہوارہ اور نفوسہ کے بربر قبائل نیز دوسرے قبیلوں نے، جو اس کے زیر قیادت تھے، پورا ملک فتح کر لیا اور ۱۴۱ھ میں ورفجومہ کے الصفریہ سے قیروان بھی چھین لیا۔ ابو الخطاب کی امامت میں ایک وسیع علاقہ شامل تھا لیکن ۱۴۴ھ میں بنو عباس کے ایک لشکر نے تاورغہ کے قریب شکست دے کر اسے ختم کر ڈالا۔ آہستہ آہستہ بنو عباس کے خلاف مقاومت کے نئے نئے مرکز قائم ہونے لگے، چنانچہ قیروان کے ایک سابق اباضی عامل عبدالرحمٰن بن رستم نے سوف اجاج اور بعد ازاں تاہرت میں ایک ریاست قائم کر لی، جہاں کئی اباضی بربروں کے قبیلے اس کے گرد جمع ہو گئے۔ مختلف قائدین کی سرگرمیوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ ۱۵۱ھ میں شمالی افریقہ میں ایک بغاوت برپا ہو گئی، جس میں صفریہ نے بھی حصہ لیا۔ اس تحریک کا سربراہ ابو حاتم تھا، جس نے "امام الدفاع" [دیکھیے نیچے کی سطور] کا لقب اختیار کر رکھا تھا۔ بالآخر ۱۵۵ھ میں اس نے عباسی لشکر سے شکست کھائی۔ اس شکست کے بعد شمالی افریقہ کے اباضیہ کا سب سے بڑا مرکز تاہرت بن گیا، جس کے فرمانروا عبدالرحمٰن بن رستم کو ۱۶۰ھ (یا ۱۶۱ھ) میں امام منتخب کیا گیا تھا۔ دوسری صدی کے اواخر میں ابن رستم کا جانشین عبدالوہاب افریقیہ کے تمام اباضی علاقوں اور قبیلوں کو اپنے تحت متحد کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ بصرے اور عام بلاد مشرق کی اباضی جماعتوں نے رستمی سیادت تسلیم کر لی۔ سیاسی فرقہ بندیاں اور بنو اغلب کی کامیابیاں تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں تاہرت کی امامت کے زوال پر منتج ہوئیں۔ چوتھی صدی ہجری کے نصف اول میں جب بھی بغاوت کی کوشش کی گئی اسے بنو فاطمہ نے پوری طرح کچل ڈالا، چنانچہ اس کے بعد اباضیہ نے حالت "کتمان" کی طرف مراجعت اختیار کر لی۔ المغرب اور افریقیہ میں چھوٹی چھوٹی اباضی، وہبی تنظیمات تشکل پذیر ہوئیں۔ ان میں معروف ترین جماعت جبل نفوسہ کی ہے، جس کے تیسری

صدی ہجری کے نصف آخر سے اپنے ہی سربراہ تھے۔ بعد ازاں یہاں ایک دینی طرز کی حکومت منظر عام پر آئی، جو ان مشیروں پر مشتمل تھی جنہیں "عزابہ" کہتے تھے اور ان کا سربراہ ایک "شیخ" ہوتا تھا۔ بنو ھلال کی لشکر کشی (۴۴۳ھ) کے بعد شمالی افریقہ کے اباضیہ گھٹتے گھٹتے اپنی موجودہ حالت پر آ رہے۔ ساتویں صدی ہجری میں صحرائے اعظم کی بیشتر اباضی آبادیاں ابن غنیہ نے نیست و نابود کر دیں۔ ان میں سے جو اہم ترین جماعتیں باقی رہیں وہ جبل نفوسہ، جزیرہ، بلاد الجرید، ریغ، ورجلان اور مزاب کے نخلستانوں کی ہیں۔ بایں ہمہ افریقہ اور بلاد مشرق کے اباضی علما کے درمیان روابط ہمیشہ قائم رہے۔

مشرقی سوڈان میں بھی اباضی عقائد کو قدم جمانے کے لیے مقام مل گیا۔ پہلے پہل اود غشت میں ان کا مرکز قائم ہوا، جہاں یہ مذہب تاجروں کے ذریعے پہنچا اور کئی صدیوں تک قائم رہا۔ وسطی سوڈان کی شمالی سرحد پر بھی اباضیہ کی بستیاں آباد تھیں۔ کتابوں سے پتا چلتا ہے کہ پانچویں صدی ہجری میں اباضیہ کی آبادیاں اندلس اور صقلیہ میں بھی موجود تھیں۔

عقائد: صفریہ کی طرح اباضیہ بھی خوارج کی اعتدال پسند شاخ ہے۔ وہ غیر خارجیوں کو کفار یا مشرکین نہیں سمجھتے اور اس لیے "استعراض" (سیاسی قتل) کے منکر ہیں۔ غیر اباضیوں کے ساتھ نکاح کی اجازت ہے۔ سیاسی معاملات میں وہ محکّمہ (ابتدائی خوارج، جو تحکیم پر اصرار کرتے تھے) ہی کی طرح امامت کے وجود کو لازمی اور ابدی شرط تسلیم نہیں کرتے۔ بے امام حکومت "کتمان" کہلاتی ہے، جو بروئے عقیدہ، ظہور یعنی اعلان امامت، کی ضد ہے۔ معمولی حالات میں منتخب شدہ امام کو "امام بیعت" کہتے ہیں اور "اہل الکتمان" کے منتخب امام کو "امام الدفاع".

امام کا انتخاب ممتاز عوام یا شیوخ کی ایک مجلس خفیہ طور پر کرتی تھی اور پھر اس کا اعلان عوام کے سامنے کر دیا جاتا تھا۔ بسا اوقات امامت کا حق صرف ایک قبیلے بلکہ ایک خاندان ہی میں محدود کر دیا جاتا تھا۔ امام کا فرض تھا کہ وہ قرآن حکیم، سنت نبویؐ اور پہلے اماموں کے اسوہ کے مطابق حکومت کرے۔ جو شخص امام کے اختیارات کو کسی "شرط" کے ذریعے محدود کرنا چاہتا وہ فاسد العقیدہ ہے۔ نکاریہ کا انشقاق اسی طرح ظہور میں آیا۔ اگر امام اصول دین پر کاربند نہ رہے تو اسے معزول کیا جا سکتا ہے۔ واقعات کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ بیک وقت متعدد ممالک میں میں متعدد اماموں کے ہونے کی اجازت ہے، بایں ہمہ اباضی دنیا میں عالمگیر امامت کی تشکیل کا رجحان موجود ہے۔ تاریخی بیانات سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ (دوسرے مسلمانوں کے ساتھ) ایک طرح کی مشترک حکومت کا وجود بھی ممکن تھا، مگر اس کا مطلب یہ ہے کہ خوارج کے اصول منسوخ کر دیئے جائیں۔ عام طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اباضیہ کے اصول دین اور سیاسی، دینی نظریات اہل السنت والجماعت کے بعض بنیادی تصورات سے قریب ہیں۔ مالکیوں کے ساتھ ان کا اختلاف محض چند ایک امور میں ہے، جن میں ان کا یہ نظریہ بھی شامل ہے کہ قرآن (حکیم) عہد نبوی میں خلق ہوا تھا۔ البکری فرقہ اباضیہ کو "الواصلیہ۔ اباضیہ" کے نام سے یاد کرتا ہے.

اباضی فرقے: دور "کتمان" میں باہمی تفرقہ پڑ جانے سے جو فرقہ بندیاں پیدا ہوئیں وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے محض کلامی تھیں، آگے چل کر سیاسی بحران کے مواقع پیدا ہونے کے باعث مزید فرقے بن گئے۔ دو سیاسی اسباب خاص طور پر اہم ہیں، یعنی مشترک حکومت کا مسئلہ اور "شرط" (دیکھیے سطور بالا).

اباضیہ کے فرقوں میں سب سے بڑا اور سب سے اہم فرقہ "وھبیہ" ہے۔ خوارج کا یہ واحد فرقہ ہے جو ہمارے زمانے تک چلا آ رہا ہے۔ اس کی نسبت بعض اوقات رستمیہ کے امام عبدالوہاب کی طرف سمجھی جاتی ہے، لیکن قیاس غالب یہ ہے کہ اس کا تعلق خوارج کے امام عبداللہ بن وھب الراسبی سے ہے۔ وھبیہ کے علاوہ زمانہ حال میں بعض چھوٹی جماعتیں نکاریہ، خلفیہ اور نفاثیہ ہیں، جو معدودے چند افراد پر مشتمل ہیں۔ نکاریہ کے آغاز کا سراغ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ملتا ہے، جب انہوں نے تاہرت کے دوسرے امام عبدالوہاب کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ شمالی افریقہ کے علاوہ یہ فرقہ عمان اور جنوبی عرب میں بھی ملتا ہے۔ خلفیہ کا آغاز

بلاد الجرید میں تیسری صدی ہجری کے اوائل میں ہوا۔ ان کے بانی نفاث نے رستمیہ کے امام کو مُسَوِّدۃ (بنی المہلب) کے خلاف جنگ کے معاملے میں غفلت برتنے پر ملامت کی۔ نفاث اپنی زندگی کے آخری ایام میں جبل نفوسہ میں گوشہ نشین ہو گیا تھا۔ خَلْفِیَّۃ خلف بن السمح کے پیرو ہیں جس نے دوسری صدی ہجری کے آخر میں طرابلس الغرب کا امام ہونے کا اعلان کیا تھا۔ آج کل بھی وہ بدستور غریان اور جبل نفوسہ میں آباد ہیں۔ مزید براں تاریخ میں (اباضیہ کے) کم از کم بارہ اور فرقوں کے وجود کا پتا چلتا ہے۔ اباضی مصنفین نے ان کی تعداد لکھی ہے اور ان کے نام جزوی طور پر الشہرستانی کی تصنیف میں بھی درج ہیں۔

مآخذ: (۱) الشماخی: کتاب السیر، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۲) الشمالی: کتاب اللمع المضیئۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۳) البرادی: کتاب الجواہر، قاہرہ ۱۳۰۲ھ؛ (۴) وہی مصنف: سِیَر الکتابیۃ؛ مخطوطہ در Lwow؛ (۵) ابو زکریا: Chronique، طبع E. Masqueray، الجزائر، پیرس ۱۸۷۸ء؛ (۶) البارونی: رسالہ سُلّم العامّۃ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ؛ (۷) محمد بن یوسف اطفیاش المیزابی: رسالہ شافیۃ فی بعض التواریخ، الجزائر ۱۲۹۹ھ؛ (۸) الدرجینی: کتاب طبقات المشایخ، مخطوطہ در Lwow؛ (۹) السالمی: تحفۃ الاعیان بسیرۃ اھل عمان، ۲ جلد، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۱۰) Badger: History of the imams and Seyyids of Oman by Salil-ibn Razik، لندن ۱۸۷۱ء؛ مزید براں دیکھیے مستند کتب تواریخ، مثلاً (۱۱) طبری اور خصوصاً (۱۲) ابن خلدون؛ (ب) الاباضیہ کے عقائد کے بارے میں: (۱۳) الشماخی: کتاب الایضاح، طبع سنگی ۱۳۰۹ھ؛ (۱۴) الجیطالی: قناطر الخیرات، طبع سنگی، قاہرہ ۱۳۰۷ھ؛ (۱۵) السدراتی: کتاب الدلیل و البرہان، طبع سنگی، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۶) عبدالعزیز الاثمینی: کتاب النیل، طبع سنگی، قاہرہ ۱۳۰۵ھ (دیکھیے اطفیاش: شرح کتاب النیل) وغیرہ۔

* * *

اَبْدال: (عربی؛ لفظ ’بدل‘ بمعنی ’قائم مقام‘ کی جمع)، صوفیہ کے ہاں اولیاء اللہ کے سلسلۂ مدارج کا ایک درجہ۔ ابدال، عوام کی نگاہوں سے پوشیدہ ("رجال الغیب") رہ کر اپنے زبردست اثر سے نظام عالم کو برقرار رکھنے کے کام میں حصہ لیتے ہیں۔ صوفی ادب میں جو مختلف بیانات پائے جاتے ہیں ان میں اولیاء اللہ کے اس نظام مدارج کے جزئیات پر کوئی اتفاق رائے نظر نہیں آتا۔ اس کے علاوہ ابدال کی تعداد کے بارے میں بھی بہت اختلاف رائے ہے: وہ ۴۰ ہیں، (مثلاً بقول ابن حنبل: مسند، ۱: ۱۱۲ اور الہجویری: کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۲۶۹ وہ ۳۰۰ ہیں (بقول المکی: قوت القلوب، ۲: ۷۹)، وہ ۷ ہیں (بقول ابن عربی: فتوحات، ۲: ۹)۔ سب سے زیادہ مسلمہ رائے کے مطابق اولیاء اللہ کے اس سلسلے میں جو قطب اعظم [رتبہ قطب] سے نیچے کو چلتا ہے، ابدال پانچویں درجے پر آتے ہیں۔ قطب کے بعد اور ابدال سے پہلے یہ لوگ آتے ہیں: (۲) قطب کے ہر دو معاون (الامامان)، (۳) پانچوں الاوتاد [رکن بان] یا العمد یعنی "کھونٹے" یا "ستون"؛ (۴) سات الافراد (بے مثال لوگ)۔ ابدال پانچویں نمبر پر آتے ہیں، ان کے بعد یہ لوگ ہیں: (۶) ستر النجباء (معززین)؛ (۷) تین سو النقباء (سردار)، (۸) پانچ سو العصائب (لشکری)، (۹) الحکماء یا المفردون "حکیم" یا "منفرد" لوگ لا محدود تعداد میں، (۱۰) الرجبیون۔ ان دس اصناف میں سے ہر صنف کسی خاص خطے میں رہتی ہے اور خاص دائرہ عمل پر مامور ہوتی ہے، جب کسی صنف میں کوئی جگہ خالی ہوتی ہے تو اس کے متصل نیچے کی صنف کے کسی رکن کو ترقی دے کر، پر کر دیا جاتا ہے۔ ابدال (جنہیں رقباء [نگران] بھی کہا جاتا ہے) ملک شام میں رہتے ہیں۔ ضرورت پر مینہ کا برسنا، دشمن پر فتح پانا اور عام آفات کا ٹلنا ابدال ہی کی فضیلت اور شفاعت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ابدال میں سے ایک فرد "بدل" کہلاتا ہے، مگر معمولاً لفظ "بدیل" (جس کی جمع قواعد کی رو سے "بدلاء" بنتی ہے) صیغہ واحد کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ترکی، فارسی (اور اردو) میں لفظ ابدال ہی بسا اوقات صیغۂ واحد کی لیے استعمال ہوتا ہے۔

سلطنت عثمانیہ میں درویشوں کے مختلف سلسلے ابدال اور بدلا (بدیل کی جمع) کے الفاظ درویشوں کے لیے استعمال کرتے تھے (مثلاً سلسلۂ خلوتیہ والے، دیکھیے مثلاً یوسف بن یعقوب: مناقب شریف و طریقت نامہ پیران و مشایخ طریقت علیہ خلوتیہ،

استانبول ۱۲۹۰ھ / ۱۸۷۳ء، ص ۳۲۔ اس میں واضح طور پر مذکور ہے کہ شیخ سنبل سنان اپنے درویشوں کو "ابدال" کہہ کر خطاب کرتے تھے)۔ جب درویشی سلسلوں کی وہ قدر و منزلت جو پہلے انھیں حاصل تھی اٹھ گئی تو ترکی زبان میں "ابدال" اور بدلا، کے لفظ، جو بطور واحد استعمال ہوتے تھے، "حقیر"، "بے وقوف" کے معنی میں برتے جانے لگے۔ بدلاء، کو ترکی لفظ "بھد" بمعنی "جسم فربہ" سے مشتق کرنا غلط ہے، کیونکہ بلغاری، سربی اور رومانوی زبانوں میں بھی بدلا اسی مسلمہ مفہوم میں آتا ہے.

مآخذ: G.Flugel در ZDMG، ۲۰: ۳۸ تا ۳۹، (جہاں قدیم تر مآخذ مذکور ہیں)؛ (۲) Vollers: محل مذکور، ۲۳: ۱۱۴ بعد از روے مناوی؛ (۳) حسن العدوی: النفحات الشاذلیہ، ۲: ۹۹ بعد (جہاں مدارج کی وہ تقسیم مذکور ہے جسے اکثر تسلیم کیا جاتا ہے).

○

ابراہیمؑ: خلیل اللہ، علیہ السلام، جن کا سلسلۂ نسب عرب مورخوں (الطبری، ابن حبیب، المسعودی) نے یوں بیان کیا ہے: ابراہیم بن تارح بن ناحور بن ساروغ بن ارغو بن فالغ بن عابر بن شالخ (شالح) بن ارفخشد بن سام بن نوح.

اکثر علما نے لفظ ابراہیم کو عجمی قرار دیا ہے اور اس لفظ کی کئی صورتیں بیان کی ہیں: مثلاً ابراہیم (جو معروف ہے)، ابراھام، ابراہم، ابرھم، براہم اور براھمہ (النووی، الجوالیقی)۔ سفر تکوین (۱۱: ۲۶، بعد) میں یہ نام دو طرح سے آیا ہے: پہلے ابرام یعنی والد عالی، پھر سفر تکوین (۱۷: ۵) میں ہے کہ تیرا نام پھر ابرام نہیں کہا جائے گا، بلکہ تیرا نام ابراھام (ابراہیم) (ابو رھام: گروہ کثیر کا باپ) ہوگا.

ابراہیم کے نام سے قرآن مجید میں ایک سورہ (۱۴) بھی ہے، جو مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی۔ حضرت ابراہیمؑ انبیاے عظام میں سے ہیں۔ اللہ نے انھیں "امہ" اور "امام الناس" کہا ہے اور قرآن میں انھیں بار بار "حنیف" اور "مسلم" کی صفت سے یاد فرمایا ہے اور آل ابراہیم کو "کتاب و حکمت" اور ملک عظیم سے نوازنے کا ذکر فرمایا (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۵۴)۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں خلت (قلبی دوستی) کا شرف بخشا اور سب امتوں میں انھیں ہر دلعزیز بنایا۔ اکثر انبیاے کرامؑ ان کی اولاد سے ہیں.

قرآن مجید میں حضرت ابراہیمؑ کے احوال و اوصاف بالصراحت مذکور ہیں۔ شرک، کوکب پرستی اور بت سازی کے خلاف اپنی قوم اور دوسرے لوگوں کے ساتھ انکا مجادلہ و مقابلہ بڑے زور سے پیش کیا گیا ہے.

حضرت ابراہیمؑ کو اللہ تعالیٰ نے بچپن ہی میں "رشد" (۲۱ [الانبیآء]: ۵۱) عطا کیا اور آپ کو قلب سلیم (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۸۴) بھی عنایت فرمایا تھا۔ تکوینی عجائبات اور ملکوت السمٰوٰت والارض، ان کے سامنے تھے، انھیں کے مشاہدے سے ابراہیمؑ کو یقین کامل حاصل ہوا (۶ (الانعام): ۷۵)۔ احیاے موتی کے راز کو سمجھنا چاہا تو اللہ تعالیٰ نے ان کی تشفی فرمائی (۲ [البقرہ]: ۲۶۰)۔ بت پرستی کے خلاف ابراہیمؑ کے جہاد کا ذکر بھی قرآن کریم میں کئی بار آیا ہے۔ ان کی اور ان کے بزرگ آزر کی بحث اس بارے میں سورۂ مریم میں دی ہے۔ بالآخر انھوں نے ان سے سلام متارکہ کیا اور پھر وہ تمام مشرکین سے الگ ہو گئے (۱۹ [مریم]: ۴۲۔ ۴۷).

حضرت ابراہیمؑ کا سوال یہ تھا کہ یہ تماثیل (مورتیں) جن پر تم اڑے پڑے ہو کیا ہیں؟ انھیں جواب دیا گیا کہ ہم نے تو اپنے آباء و اجداد کو انھیں کی پوجا کرتے پایا۔ اس پر حضرت ابراہیمؑ نے فرمایا: تم اور تمھارے بزرگ صریح گمراہی میں رہے۔ اس تبلیغ کا کم از کم ایک اثر یہ ہوا کہ وہ لوگ متردد ہو گئے۔ انھوں نے حضرت ابراہیمؑ سے پوچھا: تو کیا آپ ہمارے پاس سچی بات لائے ہیں یا یہ محض دل لگی تھی۔ جب حضرت ابراہیمؑ نے عملی طور پر بتوں کی بے چارگی قوم کے ذہن نشین کرنے کی کوشش کی اور انھیں سمجھایا کہ "افسوس ہے تم پر کہ تم اللہ کے سوا ایسے معبودوں کی پرستش کرتے ہو جو تمھیں فائدہ پہنچا سکتے ہیں اور نہ نقصان" اور ان سے کوئی جواب نہ بن پڑا تو بعض نے کہا: "ابراہیم کو قتل کر ڈالو"۔ دوسروں نے کہا: اسے آگ میں جلا کر راکھ کر دو۔ چنانچہ ایک (بھٹی) تعمیر کی گئی

اور اس میں آگ بھڑکائی گئی اور حضرت ابراہیمؑ کو اس میں پھینک دیا گیا، لیکن اللہ تعالیٰ نے حکم دیا: اے آگ تو ابراہیمؑ کے حق میں ٹھنڈک اور سلامتی کا باعث بن جا" چنانچہ حضرت ابراہیمؑ اس سے صحیح و سالم نکل آئے۔

اسی دور میں حضرت ابراہیمؑ سے ایک کافر (نمرود بن کنعان (دیکھیے المنجد، ص ۳۹۳، ۴۶۵-۴۶۶) نے بھی مناظرہ کیا اور کہا کہ میرے معبود نے مجھے ملک و سلطنت بخشی ہے۔ ابراہیمؑ نے کہا: "میرا معبود و پروردگار تو وہ ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے" نمرود نے کہا: میں بھی (جسے چاہوں) زندہ رہنے دوں اور (جسے چاہوں) مار ڈالوں۔ ابراہیمؑ نے جواب دیا: اچھا اللہ تو سورج کو مشرق سے نکالتا ہے، تو اسے مغرب سے نکال دے (تو جانیں)۔ اس پر وہ کافر ھکا بکا ہو کر رہ گیا (۲ [البقرۃ]: ۲۵۸)۔

آگ میں سے سلامت نکل آنے کے بعد حضرت ابراہیمؑ اپنے گھرانے کے لوگوں سمیت، جن میں لوطؑ بھی شامل تھے، ترک وطن کرکے عراق سے شام کو چلے گئے۔ قرآن کریم میں ہے: "بلا شک و شبہ ابراہیمؑ اور ان کی جمعیت میں تمہارے لیے اسوۂ حسنہ ہے" (۶۰ [الممتحنۃ]: ۴)، چنانچہ ضمناً یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ان مہاجرین کی فہرست میں آزر کا نام شامل نہیں تھا، جسے ابراہیمؑ سلام رخصت کر چکے تھے (۱۹ [مریم]: ۴۷)۔ یاقوت الحموی نے بھی آزر کے شام میں وارد ہونے پر شک ظاہر کیا ہے (معجم البلدان، ۱: ۸۰۷)، لیکن تاریخ سے، جو بہت حد تک اسرائیلیات سے ماخوذ ہے، یہ پتا چلتا ہے کہ ابراہیمؑ کے والد تارح کی وفات (دیکھیے المنجد، ص ۴) حران میں واقع ہوئی۔ اس سے اس گمان کی مزید تائید ہوتی ہے کہ آزر اور تارح دو مختلف ہستیاں ہیں (نیز دیکھیے، مادہ آزر)۔

دیار غریب میں پہنچ کر ابراہیمؑ سرگرداں رہے۔ بالآخر وہ (کنعان کے علاقے میں) مقیم ہو گئے۔ انہیں اولاد کی تمنا تھی۔ انہوں نے دعا کی: اے میرے پروردگار مجھے ایک نیک بیٹا عطا فرما (۳۷ [الصافات]: ۱۰۰)، چونکہ ان کی بیوی (سارۃ بنت لابن بن بتوئیل بن ناحور، جو ابراہیمؑ کے گھرانے سے تعلق رکھتی تھیں---- دیکھیے المنجد، ص ۳۹۴، المسعودی، ۱: ۸۵) کی کوئی اولاد نہ تھی اس لیے انہوں نے حضرت ہاجرۃ سے نکاح کر لیا۔ اللہ نے حضرت ابراہیمؑ کو ایک "حلیم بچے" (اسمٰعیل) کی بشارت دی۔ حضرت ابراہیم انہیں کعبۂ معظمہ کے قریب جنگل میدان میں چھوڑ کر چلے گئے تھے (۱۴ [ابراہیم]: ۳۷)۔ جب یہ بچہ بڑا ہوا تو حضرت ابراہیمؑ آئے اور انہوں نے کہا: اے میرے پیارے بیٹے میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں تجھے ذبح کر رہا ہوں، چنانچہ باپ بیٹا دونوں نے اپنے آپ کو اللہ کی رضا پر چھوڑ دیا۔ اس آزمائش میں جب حضرت ابراہیمؑ پورے اترے تو اللہ نے انہیں لوگوں کا امام بنایا (۲ [البقرۃ]: ۱۲۴) اور انہیں ایک اور بیٹے اسحاقؑ کی بشارت دی (۳۷ [الصافات]: ۱۰۱)۔

قرآن مجید میں آیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اور اسمٰعیلؑ نے مل کر جب کعبے کی بنیادوں کو از سر نو اٹھایا تو اس کی قبولیت کی دعا مانگی پھر تعمیر کے بعد مکے کی آبادی کے لیے بھی حضرت حضرت ابراہیمؑ نے دعا مانگی۔

"صحف حضرت ابراہیم" کا ذکر بھی قرآن کریم میں موجود ہے (۵۳ [النجم]: ۳۶، ۳۷، ۸۷ [الاعلیٰ]: ۱۹)۔ اصل تاریخ کے نزدیک یہ متعدد صحیفے تھے، ایک صحیفہ جو ان کی طرف منسوب ہے یونانی سے انگریزی میں ترجمہ ہو کر شائع ہو چکا ہے دیکھیے G.H.Box: Testament of Abraham، لنڈن ۱۹۲۷ء)۔

حضرت حضرت ابراہیمؑ کی اولاد کی تفصیل حسب ذیل ہے: اسمٰعیلؑ (ہاجرہ کے بطن سے سب سے بڑے)، اسحاقؑ (سارۃ کے بطن سے)، نیز کئی اور بچے ایک کنعانی بی بی کے بطن سے (دیکھیے المنجد، ص ۳۹۴)۔

النووی نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اقلیم بابل کے مقام پر کوثا میں پیدا ہوئے اور ان کی والدہ کا نام لونا تھا (نیز دیکھیے معجم البلدان، ۴: ۳۱۷)۔ ایک اور روایت ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کلدانیہ کے شہر از میں پیدا ہوئے اور جب انہوں نے اس دنیا سے رحلت کی تو انہیں جبرون میں مکفیلہ Machphelah کے غار میں دفن کیا گیا۔ اس مقام کو اب

"القلیل" کہتے ہیں (یاقوت، ۲: ۱۹۴)، جو بیت المقدس سے ایک منزل سے کم فاصلے پر ہے (لودی).

مآخذ : (۱) قرآن مجید: متعدد مقامات مع تفاسیر؛ (۲) بائبل؛ (۳) ابن حبیب: المحبر، حیدرآباد ۱۹۴۲ء، متعدد مقامات؛ (۴) الجوالیقی: المعرب، لیپسیگ ۱۸۶۷ء، ۸؛ (۵) الطبری: تاریخ، ۱: ۲۲ ببعد؛ (۶) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۴۳ـ۴۷، ۵۹ـ۶۰؛ (۷) الکسائی: قصص الانبیاء، لائڈن ۱۹۲۲ء، ۱: ۱۲۸ـ۱۳۵، ۱۵۳؛ (۸) المسعودی: مروج الذهب، پیرس ۱۸۶۱ء، ۱: ۸۲ ببعد؛ (۹) ابن قتیبہ: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ۱۰؛ (۱۰) النووی: تہذیب الاسماء، طبع قاہرہ ۱: ۹۸، ۱۰۲؛ (۱۱) محمد باقر مجلسی: حیات القلوب، لکھنؤ ۱۲۹۰ھ، ۱۸۵ـ۲۲۵؛ (۱۲) Jewish Encyclopaedia، نیویارک ۱۹۰۶ء، ۱: ۸۳ـ۹۱؛ (۱۳) Pinnock: Analysis of Scripture History، کیمبرج (بلا تاریخ)، بامدلو اشاریہ؛ (۱۴) سلیمان ندوی: ارض القرآن، طبع چہارم ۱۹۵۶ء.

○

ابراہیم بن ادہم : بن منصور بن یزید بن جابر (ابو اسحٰق) التمیمی العجلی: مشہور زاہد، بلخ کے رہنے والے تھے (مکے میں پیدا ہوئے۔ الکتبی)۔ روایت ہے کہ ان کی وفات اس وقت ہوئی جب کہ وہ یونانیوں کے خلاف ایک بحری مہم میں شریک تھے (حلیۃ الاولیاء، نسخہ لائڈن، ۱: ۱۸۸، و مطبوعہ، ۷: ۳۸۸) مگر ان کے سن وفات کے متعلق اختلاف ہے۔ بہرحال وہ ۱۶۰ھ / ۷۷۶ء اور ۱۶۶ھ / ۷۸۳ء کے درمیان فوت ہوئے۔ اس موقع پر محمد بن کناسہ کوفی (م ۲۰۷ھ / ۸۲۲ء) نے، جس کی والدہ ابراہیم بن ادہم کی بہن تھیں (دیکھیے اغانی)، کچھ اشعار ابراہیم کے زہد اور ذاتی بہادری کی تعریف میں کہے تھے جن میں اس "مغربی قبر" (اَلْجَدَثُ الْغَرْبِی) کا بھی ذکر کیا گیا تھا، جس میں ابراہیم مدفون ہوئے۔

ایک بیان کے مطابق انھیں بلاد روم کے ایک قلعے سوقین میں دفن کیا گیا تھا (یاقوت طبع Wüstenfeld، ۳: ۱۹۶، ص ۱۴)۔ ایک روایت یہ ہے کہ وہ بلاد روم میں ایک بحری جزیرے میں دفن ہوئے (الکتبی)۔ اس واقعے کی تائید کہ صوفی مشرب اختیار کرنے کے بعد وہ وطن چھوڑ کر شام چلے گئے اور اپنی وفات تک وہیں محنت مزدوری پر گزران کرتے رہے، بہت سی حکایات سے ہوتی ہے، جو حلیۃ الاولیاء میں مذکور ہیں۔ ان کی بابت منقول ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن مبارکؒ نے ان سے یہ سوال کیا کہ آپ نے خراسان کیوں چھوڑا تو انھوں نے جواب دیا: "مجھے شام کے سوا کہیں بھی زندگی میں لطف نہیں آتا، جہاں میں اپنا دین لے کر ایک چوٹی سے دوسری چوٹی تک اور ایک پہاڑی سے دوسری پہاڑی تک دوڑتا پھرتا ہوں اور دیکھنے والے مجھے دیوانہ یا کوئی ساربان سمجھتے ہیں."

ابراہیم کے تصوف اختیار کرنے کا قصہ مہاتما بدھ کی کہانی سے بہت کچھ ملتا جلتا معلوم ہوتا ہے۔ اس قصے میں ابراہیم بن ادہمؒ کو بلخ کا ایک شہزادہ بتایا گیا ہے۔ ایک روز وہ شکار کھیل رہے تھے کہ ایک غیر مرئی (شخص کی) آواز (ھاتف غیبی) نے انھیں متنبہ کیا کہ انھیں خرگوشوں اور لومڑیوں کا پیچھا کرنے کے لیے نہیں پیدا کیا گیا ہے۔ یہ سن کر ابراہیم گھوڑے سے نیچے اتر آئے اور اپنے والد کے گڈریوں میں سے ایک گڈریئے کا لباس صوف لے کر پہن لیا، اپنا گھوڑا اور جو کچھ ان کے پاس تھا سب کچھ اسے دے دیا اور "دنیوی شان و شوکت کا راستہ چھوڑ کر زہد و تقویٰ کا راستہ اختیار کر لیا (ان کی توبہ اور ابتدائے زہد سے متعلق دیگر بیانات کے لیے دیکھیے مثنوی معنوی، طبع نکلسن، دفتر چہارم، ص ۳۲۱، ۳۲۷ ببعد، اور فوات الوفیات، بولاق ۱۲۸۳ء، ۱: ۳، ص ۱۹ ببعد)۔ بعد کے زمانے میں "سلطان ابراہیم" کے دنیا ترک کرنے کے موضوع پر عجیب و غریب داستانیں وجود میں آئیں، جن کی ترکی، ہندوستانی اور ملائی روایتیں بھی پائی جاتی ہیں۔

ابراہیم کے متعلق حکایات اور ان کے اپنے مقولات سے جو، ان کے قدیم ترین سوانح نگاروں نے نقل کیے ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصل میں ایک باعمل قسم کے زاہد اور متوکل شخص (Quietist) تھے۔ ان کے ہاں اس نظری (speculative) تصوف کے آثار، جس کی نشوونما ایک صدی بعد ہوئی، تلاش کرنا بے سود ہے۔ بہت سے اور قدیم صوفیوں کی طرح انھوں نے بھی اس کی پوری احتیاط رکھی کہ ان کی

خوراک مذہبی مفہوم میں "حلال" ہو (دیکھیے ابن قتیبہ: عیون الاخبار، ۲: ۳۶۰ / ۳)۔ وہ توکل کے عقیدے کو اس حد تک نہیں لے جاتے تھے کہ اپنی روزی کمانے سے بھی انکار کریں۔ برخلاف اس کے وہ باغبانی ("حفظ بساتین")، فصلوں کی کٹائی اور گیہوں کی پسائی وغیرہ کے ذریعے گزر اوقات کرتے تھے۔ بھیک مانگنے کو وہ صرف اس لحاظ سے اچھا سمجھتے تھے کہ اس سے لوگوں کو خیرات کرنے کی ترغیب ہوتی ہے اور اس طرح ان کے نجات حاصل کرنے کے امکانات میں اضافہ ہو جاتا ہے، لیکن اسے کسب معاش کا ذریعہ بنا لینے کی مذمت کرتے تھے۔ ان کا قول ہے کہ "بھیک مانگنے کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ آدمی لوگوں کے دروازے پر جا کر سوال کرے، دوسری یہ کہ وہ کہے "میں مسجد میں اکثر جاتا ہوں اور نماز پڑھتا ہوں، روزہ رکھتا ہوں، اللہ کی عبادت کرتا ہوں اور جو کچھ مجھے دیا جائے قبول کرلیتا ہوں"۔ ان دونوں میں سے یہ دوسری صورت زیادہ بری ہے اور اس قسم کا آدمی اصرار ("الحاف"" اشارہ بہ آیہ کریمہ ۲ [البقرۃ]: ۲۷۳) کرنے والا بھکاری ہے۔" ان کی ایک مخصوص صلت، جو بمقابلہ اسلامی تصوف کے ہندی اور اہل شام کے زہد سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے، اس حکایت سے ظاہر ہوتی ہے کہ جن تین موقعوں پر انھوں نے خوشی محسوس کی، ان میں سے ایک یہ تھا کہ انھوں نے اس پوستین کے لباس کو، جو وہ پہنے ہوئے تھے، دیکھا تو اس میں اتنی جوئیں تھیں کہ وہ ان کی کثرت کی وجہ سے ان میں اور پوستین کے روؤں میں امتیاز نہ کر سکے (القشیری: رسالہ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۸۳، س ۲۵ ببعد) ان کے صوفیانہ اقوال میں سے نمونے کے طور پر مندرجہ ذیل نقل کیے جا سکتے ہیں (نیز دیکھیے ابن قتیبہ: عیون الاخبار، بمدد اشاریہ؛ ابن عبد ربہ: العقد، طبع ۱۳۲۱ھ، ۱: ۳۴۳ س ۵ ببعد) "فقر ایک خزانہ ہے جسے اللہ نے آسمان میں رکھ چھوڑا ہے اور وہ یہ خزانہ ان لوگوں کے سوا جن سے وہ محبت کرتا ہے کسی کو عطا نہیں کرتا"۔ "اللہ کو پہچاننے والے کی نشانی یہ ہے کہ وہ ہر وقت نیکی اور عبادت کے فکر میں رہتا ہے اور اس کا بیشتر کلام (خدا کی) حمد و ثنا پر مشتمل ہوتا ہے۔" ابو یزید البسطامی کے اس قول کے جواب میں کہ "بڑی سے بڑی چیز، جس کی عبادت گزار بندے خدا سے آخرت میں حاصل کرنے کی امید رکھتے ہیں، جنت ہے" ابراہیمؒ نے کہا: "خدا کی قسم، میں سمجھتا ہوں کہ صوفیوں کے نزدیک سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خدا انھیں اپنے دیدار دل آویز سے محروم نہ کرے"۔ اگرچہ ایسے خیالات زہد سے تصوف کی جانب انتقال کی نشان دہی کرتے ہیں، تاہم یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ ابراہیمؒ بن ادہم وہ شخص تھے جس نے ان دونوں کی درمیانی حد کو عبور کر لیا تھا۔ ترک دنیا اور نفس کشی میں وہ پورا اطمینان قلب اور خوشی پاتے ہیں نہ کہ مراقبے کے وجد و حال یا از خود رفتگی کے ذوق و شوق میں۔ رواۃ حدیث نے بھی انھیں مامون اور ثقہ قرار دیا (الکتبی)۔

ابراہیمؒ بن ادہم کے متعلق ایک عربی رومان جس کا ترجمہ اور اختصار درویش حسن الرومی کی اصل ترکی کتاب سے احمد بن یوسف سنان القرہ مانی الدمشقی (م ۱۰۱۹ھ / ۱۶۱۱ء) نے کیا ہے، برلن میں محفوظ ہے (دیکھیے براکلمان GAL، ۲: ۳۰۱، اس کے مخطوطات کا جائزہ اہلورٹ Ahlwardt: Verz میں لیا گیا ہے)۔ ایک مخطوطے کا ذکر، جس کا عنوان سیرۃ السلطان بن ادھم، تالیف درویش حسن الرومی ہے، حبیب الزیات نے خزائن الکتب فی دمشق و ضواحیہا، ص ۴۹، عدد ۱۳۰، ۲ میں کیا ہے۔ قصہ ولی اللہ ادھم منظوم کا ایک مخطوطہ گوتھا (پرچ Pertsch: Die Arab. Hss.، عدد ۲۷۵۴) میں موجود ہے۔ ابوالحسن (ابوالحسین) محمد نے ابراہیم کی ایک داستان کو اردو میں نظم کیا ہے اور اس کا نام گلزار ابراہیم رکھا ہے (میرٹھ ۱۸۶۵ء، طبع سنگی، لکھنؤ ۱۸۶۹ء، کانپور ۱۸۷۷ء)۔ ملائی زبان میں بھی ایک رومان موجود ہے جس کا خلاصہ ہولانڈر نے ذیل کے الفاظ میں دیا ہے: "عراق کا شہزادہ سلطان ابراہیم چند سال تک خوشحالی کے ساتھ حکومت کرنے کے بعد (فریضہ) حج (کے ادا کرنے) کا ارادہ کرتا ہے اور اپنی غیر حاضری میں حکومت کا انتظام اپنے وزیروں میں سب سے زیادہ قابل اعتماد وزیر کے سپرد کر دیتا ہے۔ کوفے پہنچ کر ابراہیم کا تعارف شریف حسن کی بیٹی ستی صالحہ سے ہو جاتا ہے اور وہ اس سے شادی کر لیتا ہے، لیکن تھوڑے ہی عرصے کے بعد اسے چھوڑ کر چلا جاتا ہے تاکہ اپنا

کے کا سفر جاری رکھے۔ بیس سال بعد اس کا بیٹا محمد طاہر، جو اس شادی سے پیدا ہوا تھا اپنے باپ سے، جو اب تک برابر حرم کعبہ میں عبادت میں مشغول تھا، ملنے کے لیے مکے آتا ہے۔ چونکہ سلطان ابراہیمؒ ہمیشہ کے لیے ترک دنیا کا پختہ ارادہ کر چکا تھا اس لیے وہ اپنے بیٹے کو اپنی مہردار انگشتری دیتا ہے تاکہ وہ عراق کے تخت پر اپنا حق ثابت کر سکے اور اسے اپنے ملک جانے کا حکم دیتا ہے۔ بیٹا حکم تسلیم کر لیتا ہے، لیکن وہ خود حکومت کی باگ ڈور سنبھالنا نہیں چاہتا، اس لیے وزیر کے حق میں دست بردار ہو جاتا ہے اور اسے اپنے باپ کے چھوڑے ہوئے تمام خزانے دے دیتا ہے۔"

مآخذ: ان حوالہ جات کے علاوہ جن کا ذکر متن مادہ میں کیا جا چکا ہے دیکھیے: (۱) ابو عبدالرحمٰن السلمی: طبقات الصوفیہ، موزۂ برطانیہ (Brit. Mus.) کا مخطوطہ، ورق ۳ الف ا؛ (۲) ابو نعیم الاصفہانی: حلیۃ الاولیاء، نسخہ لائڈن، ۱: ۱۸۲ الف (۷: ۳۶۷، ۸۰؛ ۸۵)؛ (۳) القشیری: رسالہ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۹، سطر ۱۲ بعد؛ (۴) الہجویری: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن Nicholson، ص ۱۰۳، بعد؛ (۵) عطار: تذکرۃ الاولیاء، طبع نکلسن، ۱: ۸۵ تا ۱۰۶؛ (۶) جامی: نفحات الانس، طبع لیس Lees، عدد ۱۳۸؛ (۷) الشعرانی: الطبقات الکبریٰ، ۱: ۹۱؛ (۸) ابن خلکان: طبع Wustenfeld، زیارات و اختلافات قرآت ص ۱۳ بعد؛ (۹) الکتبی: فوات الوفیات، ۱: ۳؛ (۱۰) ابراہیمؒ بن ادہم کی داستان کے ایک واقعے کی تصویر کے لیے دیکھیے *Journ. Roy Aisat. Soc.*، ۱۹۰۹ء، ص ۷۵۱ اور ۱۹۱۰ء، ص ۱۴۷.

○

ابلیس : ("علیہ اللعنۃ الی یوم الدین")، ابو مرہ، ملقب بہ عدو اللہ۔ بظاہر قرآن مجید سے پہلے دنیا کے کسی ادب میں لفظ "ابلیس" نہیں ملتا۔ اس لفظ کے اشتقاق کے بارے میں علمائے لغت میں اختلاف ہے کہ یہ عربی ہے یا عجمی۔ ابو عبیدۃ، الزجاج، ابن الانباری، سیبویہ، الزمخشری اور ائمہ لغت و نحو کے ایک گروہ کثیر نے اس لفظ کو عجمی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ "ابلاس" (یعنی مادہ ب ل س) سے مشتق نہیں ہے۔

ابن جریر الطبری نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا ایک قول روایت کیا ہے جس میں لفظ "ابلس" فعل متعدی کی صورت میں آیا ہے: ابلیس ابلسہ اللہ من الخیر کلہ (یعنی ابلیس وہ ہستی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ہر قسم کی فلاح سے مایوس و محروم کر دیا ہے)۔ الطبری نے آگے چل کر السدی کا ایک قول نقل کیا ہے جس میں "ابلس" فعل لازم کی صورت میں وارد ہوا ہے: کان اسم ابلیس الحارث و انما سمی ابلیس حین ابلس متحیرا (ابلیس کا نام الحارث تھا مگر اسے ابلیس اس لیے کہا گیا کہ وہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہو گیا اور حیران و ششدر رہ گیا).

عربی، فارسی، ترکی اور اردو ادب میں "ابلیس" کو "شیطان" [رک بآں] کا مترادف سمجھا گیا ہے۔ فارسی ادب میں "عزازیل" کا لفظ بھی بکثرت آیا ہے اور ابلیس کو زمرۂ ملائکہ میں شامل سمجھا گیا ہے، بلکہ اسے "معلم ملائکہ" بھی کہا گیا ہے (اور عامی زبان میں ابلیس کو "معلم اول" بھی کہتے ہیں) اور سجدۂ آدم سے انکار کو "گستاخیِ فرشتہ" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ابن سعد نے ایک روایت نقل کی ہے: قریش مکہ کے پاس ابلیس ایک نجدی بوڑھے بزرگ کی شکل میں حاضر ہوا (طبقات، ۱: ۱۵۳)۔ چنانچہ تلمیحا فارسی ادب میں بھی "شیخ نجدی"، بمعنی ابلیس (یا شیطان) استعمال ہوتا ہے۔ کتاب الاغانی میں بھی "ابلیس" کے بارے میں کچھ حکایات ملتی ہیں، مثلاً مشہور عرب شاعر عمرو بن ابی ربیعہ ایک بار کوفے گیا تو وہاں عبداللہ بن ہلال "صاحب ابلیس" کے پاس ٹھہرا (الاغانی، ۱: ۶۷)۔ ابراہیم بن میمون الموصلی نے بھی ماخوری راگ (: "الغناء الماخوری") ایک جن سے سیکھا تھا جس نے اپنا نام "ابلیس" بتایا اور پھر غائب ہو گیا.

یہاں یہ ذکر کر دینا بھی غیر مناسب نہ ہو گا کہ فارسی میں ضرورت شعری کے لیے لفظ "ابلیس" کا الف کبھی کبھی گرا دیا جاتا ہے (مولانا روم: مثنوی معنوی، طبع نکلسن، لنڈن ۱۹۲۹ء، دفتر ششم، ۴۱۱۳، ص ۴۹۲).

قرآن کریم میں لفظ "ابلیس" سجدۂ آدم کے قصے کے ساتھ نو بار وارد ہوا ہے۔

سورۂ طٰہٰ میں، جو اوائل دور مکی سے متعلق ہے،

حضرت آدم علیہ السلام و ابلیس کا قصہ بیان ہوا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے آدمؑ)۔ آفرینش آدمؑ کے بعد اللہ تعالی نے تمام ملائکہ کو حکم دیا کہ آدمؑ کو سجدہ کریں (یہاں سجدۂ عبادت مراد نہیں، بلکہ سجدہ برائے تعظیم و تکریم ہے (البیضاوی، ۱ : ۵۰-۵۱)۔ اس بات پر تمام امت کا اجماع ہے کہ ملائکہ نے حضرت آدمؑ کو سجدۂ عبادت نہیں کیا کیونکہ سجدہ برائے غیر اللہ شرک و کفر ہے۔ آدمؑ کا یہ سجدہ تین احوال سے خالی نہیں۔ اول یہ سجدہ برائے اللہ تھا اور آدمؑ محض قبلہ تھے، چنانچہ مسلمان کعبے کی طرف منہ کر کے درحقیقت اللہ تعالی ہی کو سجدہ کرتے ہیں۔ دوم یہ کہ سجود سے مراد انقیاد و خضوع و اطاعت ہے، نہ کہ سجدہ متعارفہ؛ سوم یہ کہ یہ سجدہ حقیقی برائے تعظیم و تکریم آدمؑ تھا اور در اصل اس سے عبادت الٰہی مقصود تھی، کیونکہ فی الواقع یہ سجدہ اسی ذات باری کے حکم سے واقع ہوا۔ جملہ ملائکہ آدمؑ کے سامنے جھک گئے مگر ابلیس نے اطاعت سے سرتابی کی اور از راہ تکبر مادی و عنصری لحاظ سے اپنی برتری کا دعوی کیا اور کہا کہ میں آگ سے بنایا گیا ہوں اور آدم خاک سے۔ میں خاکی کے آگے کیونکر سجدہ ریز ہو سکتا ہوں (دیکھیے ابن القیم: بدائع الفوائد، ۴ : ۱۲۹-۱۳۱، جہاں پندرہ وجوہ سے مٹی کا آگ سے افضل ہونا ثابت کیا گیا ہے، نیز دیکھیے النووی: تہذیب الاسماء، ۹۶-۹۷)۔ پھر اللہ تعالی نے ابلیس کو اس کے انکار و استکبار کی وجہ سے "جنت" سے نکل جانے کا حکم دیا اور تب سے وہ علانیہ آدمؑ اور ان کی آل و اولاد کا دشمن بن گیا۔ ابلیس نے اللہ تعالی سے روز قیامت تک کی مہلت مانگی، جو اسے عطا کر دی گئی۔ ابلیس نے کہا: اے پروردگار! میں تیرے بندوں کو طرح طرح کے داؤ اور فریب سے گمراہ کرتا رہوں گا۔ اللہ تعالی و تبارک نے فرمایا: میرے مخلص بندوں پر تیرا زور نہیں چلے گا (۱۵ [الحجر]: ۴۲، ۱۷)۔

حضرت آدمؑ اور ان کی زوجہ (حوا) "جنت" میں رہتے تھے، مگر انھیں شجرۂ ممنوعہ کے قریب جانے سے روکا گیا تھا۔ "الشیطان" نے وسوسہ اندازی کر کے آدمؑ اور ان کی زوجہ دونوں کو ورغلایا۔ دونوں اس کے دام فریب میں آ گئے۔ جونہی انھوں نے شجرۂ ممنوعہ کا پھل چکھ لیا ان پر اپنی برہنگی کھل گئی اور وہ "جنت" کے پتوں سے اپنا بدن ڈھانپنے لگے۔ اس پر اللہ تعالی نے ان سب کو وقت معین کے لیے زمین پر اتار دیا۔ ایک عرصے کے بعد آدمؑ کے خاکی عنصر نے متوجہ الی اللہ ہو کر فروتنی اور عاجزی کا اظہار کیا۔ پروردگار نے آدمؑ پر نوازش کی اور انھیں برگزیدہ کیا اور اپنی رحمت سے چند کلمات انھیں القا کیے اور ان کی توبہ قبول کی۔

بعض تفاسیر اور قصص الانبیا کی کتابوں میں قصہ آدمؑ و ابلیس کے بارے میں جو جزئیات بہم پہنچائی گئی ہیں ان کا بیشتر حصہ اسرائیلیات سے ماخوذ ہے۔ ایسی روایات کو علم الیقین کی سند حاصل نہیں۔

بعض علما نے ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا ہے (النووی، ۱۰۶)۔ ابن جریر الطبری نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک روایت بیان کی ہے اور کہا ہے کہ ابلیس ملائکہ کے ایک گروہ یا صنف میں سے تھا جنھیں "الجن" [رک بآں] کہتے ہیں۔ اور وہ "نارالسموم" سے پیدا کیے گئے۔ ابلیس کا نام الحارث تھا اور "جنت" کے خازنوں میں سے تھا۔ ملائکہ کی تخلیق نور سے ہوئی۔ الطبری نے ایک اور روایت میں کہا ہے کہ ابلیس اللہ تعالی کی نافرمانی سے پہلے ملائکہ میں سے تھا اور اس کا نام عزازیل تھا اور ساکنان ارض میں سے تھا (تفسیر، ۱ : ۵۰۳)۔ فرقہ امامیہ کے چند علما بھی ابلیس کو ملائکہ میں سے قرار دیتے ہیں۔

ثعلب نے کہا ہے: اگر ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا جائے یا ملائکہ کی ایک صنف سمجھا جائے تو ارشاد باری تعالی "فسجدوا الا ابلیس" میں حرف "الا" استثنائے متصل کے لیے تصور ہو گا ورنہ یہ استثنائے منقطع کے لیے ہے (ص ۷۳)۔

ملائکہ کو سجدہ آدم کا حکم ملا۔ قرآن مجید میں صرف اسی حکم کا ذکر ملتا ہے جو ملائکہ کو دیا گیا؛ لیکن متعلقہ آیات قرآنیہ میں اس تاویل کی بھی گنجائش موجود ہے کہ ابلیس کو علیحدہ اور مستقل طور پر آدمؑ کے حضور میں سجدہ اطاعت بجا لانے کا حکم دیا گیا تھا، چنانچہ (۷ [الاعراف]: ۱۱)، میں اس کی صراحت موجود ہے اور ابلیس نے بھی فرمانِ سجدہ کے ملنے کا اعتراف کیا ہے۔

آدمؑ و ابلیس کے قصے کو بعض علما نے محض تمثیل قرار دیا ہے۔ (اس قصے کی تمثیلی صورت کی مفصل تقریر کے لیے دیکھیے محمد عبدہٗ، ۱: ۲۸۱ ببعد)، چنانچہ شیطان کے وسوسے اور اس کے ورغلانے کا مطلب یہ ہوا کہ خبیث روح، جو انسان کے پیچھے پڑی ہوئی ہے، اسے برائی کی طرف لے جانا چاہتی ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ انسان بالطبع خیر کی طرف مائل ہے، برائی کی طرف جاتا ہے تو دوسروں کے بہکانے اور ورغلانے سے جاتا ہے.

آدمؑ اور ان کی ذریت پر ابلیس کو مسلط نہیں کیا گیا اور ابلیس کو مہلت دے کر اللہ تعالٰی نے اپنے بندوں کو گمراہ کرنے کا سامان پیدا نہیں کیا، کیونکہ قرآن مجید میں ہے: (اے ابلیس) میرے مخلص بندوں پر تیرا زور نہیں چلے گا، (۱۵ [الحجر]: ۴۲، ۱۷ [بنی اسرائیل]: ۶۵)، چنانچہ اللہ تعالٰی نے ابلیس اور اس کے اعوان "شیاطین" کو آدم اور ان کی ذریت پر تسلط اور غلبہ نہیں دیا.

"جنت" سے نکالے جانے کے بعد ابلیس زمین کے کس حصے میں پہنچا، اس کے بارے میں قرآن مجید اور احادیث کچھ خاموش ہیں۔ عام روایت یہ ہے کہ وہ بیسان میں پھینکا گیا۔ عرب مؤرخوں نے ابلیس کی اولاد کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کے نام بھی گنوائے ہیں: (دیکھیے المحبر، ص ۳۹۵؛ الفہرست، ص ۳۱۱).

مآخذ: ان حوالہ جات کے علاوہ جن کا ذکر متن مادہ میں کیا جا چکا ہے: (۱) تفاسیر القرآن (متعلقہ آیات)، مثلاً (الف) الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۷ھ؛ (ب) الزمخشری: الکشاف، بولاق ۱۳۱۸ھ، ۲: ۲۲۷؛ (ج) البیضاوی: انوار التنزیل، طبع Fleischer، لائپزگ ۱۸۴۶، ۱: ۵۰-۵۱، ۳۲۰؛ (د) الرازی: مفاتیح الغیب، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۱: ۵۰ ببعد، ۲۶۱ ببعد، ۳: ببعد؛ (ہ) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ۱: ۲۹۵؛ (و) ابن کثیر: تفسیر، القاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (ز) ابوالکلام احمد: ترجمان القرآن، لاہور ۱۹۳۶ء، ۲: ۳؛ (۲) صحاح الستہ (بمدد اشاریہ)؛ (۳) ابن سعد: الطبقات، طبع زخاؤ، ۱/ ۱: ۱۵۳، ۲/ ۱: ۲۹ و ۳۱؛ (۴) ابوعبیدہ: مجاز القرآن، طبع سزگین، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ۱: ۳۸؛ (۵) محمد بن حبیب: المحبر، حیدرآباد ۱۹۴۲ء، ۳۹۳، ۳۹۵؛ (۶) ابن قتیبہ: تاویل مشکل القرآن، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ۷۸، ۱۸۹، ۴۲۰؛ (۷) وہی مصنف: غریب القرآن، قاہرہ (بذیل متعلقہ آیات)؛ (۸) ثعلب: مجالس، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۴۳، ۴۷۵؛ (۹) الاشعری: الابانہ، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۲۶، ۳۹ ببعد، ۲۱؛ (۱۰) سیبویہ: الکتاب، پیرس ۱۸۸۱ء، ۱۹؛ (۱۱) ابن درید: جمہرۃ اللغۃ، حیدرآباد ۱۳۴۴-۱۳۴۵ھ، ۱: ۲۸۸، ۳: ۲۷۷؛ نیز دیکھیے مقالہ ابلیس در آآآ، بذیل مادہ.

○

ابن اسحٰق: ابو عبداللہ (ابوبکر) محمد (بن اسحٰق) نامور عرب مؤرخ، سیرت نگار، جو علم حدیث پر سند تھے۔ وہ یسار کے پوتے تھے، جسے ۱۲ھ / ۶۳۳ء میں عراق کے مقام عین التمر سے گرفتار کرکے مدینے لایا گیا تھا، جہاں وہ عبداللہ بن قیس کے قبیلے کا مولٰی بن گیا۔ محمد (ابن اسحٰق) نے وہیں پرورش پائی۔ انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کی زندگی کے متعلق قصص و روایات جمع کرنے کی طرف خاص توجہ کی جس کی وجہ سے جلد ہی ان کا تصادم اس دینی اور فقہی روایت کے نمائندوں سے ہو گیا، جو مدینے کی رائے عامہ پر حاوی تھے۔ اس پر انھیں اپنا وطن چھوڑنا پڑا، چنانچہ پہلے وہ مصر چلے گئے اور پھر وہاں سے عراق پہنچے۔ خلیفہ المنصور نے انھیں بغداد آنے کی ترغیب دی، جہاں وہ ۱۵۰ھ / ۷۶۷ء یا ۱۵۱ھ اور یا ۱۵۲ھ میں فوت ہو گئے اور امام ابو حنیفہؒ کی قبر کے پاس دفن کیے گئے۔ انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کی سیرت کا سواد دو جلدوں میں جمع کیا تھا، یعنی کتاب المبتداء (الفہرست، ص ۹۲)، یا مبتداء الخلق (ابن عدی، در ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ۲: viii، ۱: ۲۲) یا کتاب المبدا و قصص الانبیاء (الحلبی: السیرۃ، ۲: ۲۲۵)، جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کی زندگی کے حالات ہجرت تک مذکور تھے اور کتاب المغازی۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی کتاب الخلفاء ابتدا ہی میں ان کی اس بڑی تصنیف کے مقابلے میں دوسرے درجے پر شمار ہونے لگی تھی۔ قرہ باشق Karabacek کا خیال تھا کہ اسے ابن اسحٰق کی سیرت نبی صلی اللہ علیہ و سلم کے اصلی متن کا ایک

ورق قرطاس پر لکھا ہوا Rainer کے مجموعے میں مل گیا ہے (دیکھیے Fuhrer durch die sammlug، شمارہ ۶۶۵)۔ اس کے برعکس استانبول کے کوپرولو مدرسے کے کتب خانے (دفتر، شمارہ ۱۱۴۰) میں ابن اسحٰق کی مزعومہ کتاب المغازی ابن ہشام کی تلخیص ثابت ہو چکی ہے [دیکھیے ہوروویتز Horovitz در Stud. Mitt. des Sem. fur Oient. Sprachen، x. Westas، ص ۴)۔ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ الماوردی کے وقت تک اصلی کتاب دستیاب ہو سکتی تھی، چنانچہ اس نے اپنی کتاب الاحکام السلطانیہ (طبع انگر Enger)، ص ۶۵، س ۱۱ ببعد، ۶۵۔ ۶۶، ۶۷۔ ۶۸، (۲۶۹) پر کتاب المغازی کی وہ روایات نقل کی ہیں جو ابن ہشام (ص ۴۴۵، ۵۱۱، ۷۷۵، ۸۴۱) کی کتاب میں مختصر شکل میں دی گئی ہیں۔ الطبری نے اس کتاب کے جامع اقتباسات نقل کر کے اسے محفوظ کر دیا ہے، لیکن علیحدہ علیحدہ یہ کتاب ابن ہشام [رک باں] کی تلخیص ہی میں محفوظ ہے۔ ابن ہشام کو اس کتاب کا علم ابن اسحٰق کے ایک کوفی شاگرد زیاد بن عبداللہ البکائی کے ذریعے ہوا تھا۔ اس نے اس کے دونوں علیحدہ علیحدہ حصوں کو کتاب سیرۃ رسول اللہ میں جمع کر دیا اور کہیں کہیں عبارت کو بہت مختصر کر دیا۔ چوتھی صدی ہجری میں الوزیر المغربی نے اس کتاب کو اس کی موجودہ صورت دی۔ السہیلی (م ۵۰۸ھ / ۱۱۱۴ء) نے اس کی ایک شرح لکھی اور سطحی طور پر ابوذر مصعب بن محمد بن مسعود المراکشی (م ۶۰۴ھ / ۱۲۰۷ء، در فاس) نے بھی۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۲۴۷؛ (۲) طبری: ذیل المذیل ۱۵۰ھ کے تحت، ۳/ ۳: ۲۵۱۲؛ (۳) ابن خلکان، طبع Wüstenfeld، شمارہ ۶۲۳، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۲: ۶۱۱؛ (۴) یاقوت: ارشاد الاریب، ۶: ۳۹۹ تا ۴۰۱؛ (۵) سپرنگر Sprenger در Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.، ۳: ۲۸۸ تا ۲۹۰؛ (۶) وہی مصنفہ: Leben Mohammeds، ۳: lxx؛ (۷) Noldeke: Geschichte des Qorans، ص xiv؛ (۸) Wellhausen: Mohammed in Medina، ص xi؛ (۹) Ranke: Weltgeschichte، ۳: ۲۵۲؛ (۱۰) Wustenfeld: Geschichtschreiber der Araber، عدد ۲۸؛ (۱۱) M.Hartmann: Der islamische Orient، ۲: ۲۳ ببعد؛ (۱۲) سرکیس: معجم المطبوعات، عمود ۱۳۲۸۔

○

ابن تومرت: (ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ) مراکش کا مشہور مسلمان مصلح، جو الموحدون کا مہدی کہلاتا ہے۔ ابن خلدون کے بیان کے مطابق اس کا اصلی نام امغار تھا، جس کے معنے بربری زبان میں "سردار" کے ہیں۔ اس زبان میں ابن تومرت کا مفہوم "عمر اصغر کا بیٹا" ہے۔ یہ اس کے باپ کا نام تھا، جسے عبداللہ بھی کہتے تھے۔ اس کے آباء و اجداد کے نام بھی بربری ہیں۔ اس کی صحیح تاریخ پیدائش معلوم نہیں، لیکن یہ غالباً ۴۷۰ھ / ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸ء اور ۴۸۰ھ / ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸ء کے درمیان ہوگی۔ وہ سوس کے ایک گاؤں ایجلی این ورغان میں پیدا ہوا۔ اس کا خاندان قبیلہ اسرغین سے تھا، جو کوہ اطلس کے نہایت مشہور قبیلہ ھنتاتہ کی ایک شاخ تھا۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ یہ خاندان اپنی دینداری کے لیے ممتاز تھا، نیز یہ کہ ابن تومرت کو علم کا بڑا شوق تھا اور وہ مسجدوں میں جا کر بڑے اہتمام سے اس قدر موم بتیاں جلایا کرتا تھا کہ اس کا لقب اسفیر (مشعل) مشہور ہو گیا تھا۔ وہ مشرق کی طرف کیوں گیا؟ غالباً محض طلب علم کی خاطر، کیونکہ یہ باور کرنا مشکل ہے کہ جس منصوبے پر اس نے بعد میں عمل کیا وہ پہلے ہی سے اس کے ذہن میں آ چکا تھا، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جن عقائد کی اس نے وہاں تعلیم پائی وہی اصول اس کی آئندہ منصوبہ بندی کی بنیاد بن گئے۔

المرابطون کا خاندان، جو مغرب اور اندلس کے ایک حصے پر حکمران رہ چکا تھا، اب رو بہ زوال تھا۔ فتوحات کے بعد اخلاقی تنزل شروع ہو گیا تھا۔ ان کی ذہنی زندگی کی سطحی نوعیت ان علوم و معارف سے عیاں ہے جن کی وہاں تحصیل کی جاتی تھی۔ ان کے ہاں امام مالک بن انس کا مذہب رائج تھا، جو اسلام میں فقہ کے سب سے زیادہ محتاط مذاہب میں سے ایک ہے۔ تعلیم محض فروع کی چند درسی کتابوں تک محدود تھی، جنھوں نے قرآن و حدیث کی جگہ لے لی تھی، چنانچہ مشرق میں الغزالیؒ نے

اپنی کتاب احیاء علوم الدین کی کتاب اول (کتاب العلم) میں اس طرزِ تعلیم کی سختی سے مخالفت کی تھی، اسی لیے قاضی عیاض [رک بآں] جیسے فقہا بلکہ اشاعرہ، مثلاً الطرطوشی کو، جو اپنے مذہب میں کسی قسم کی آزاد خیالی کو برداشت نہ کر سکتے تھے، اس کتاب سے نفرت ہو گئی، لہٰذا المرابطون کے امرا کے حکم سے الغزالیؒ کی تصانیف جلا دی گئیں۔ ان کے ہاں ایک نہایت بھدی قسم کا عقیدہ تجسیم رائج تھا: قرآن مجید کی آیات متشابہات کا مفہوم لفظاً لیا جاتا اور خدا کا ایک جسمانی وجود بھی مانا جاتا تھا۔

ابن تومرت نے اپنی سیر و سیاحت کا آغاز اندلس سے کیا اور وہیں ابن حزم [رک بآں] کی تصانیف سے اس کے خیالات متاثر ہونا شروع ہوئے۔ اس کے بعد وہ مشرق کی طرف چلا گیا لیکن اس کے سفر کی تاریخیں کچھ یقینی نہیں ہیں۔ اگر، المراکشی کے بیان کے برخلاف، وہ پہلی بار اسکندریہ پہنچنے کے بعد ابوبکر الطرطوشی کے درس میں شریک رہا، جو باوجود اپنے اشعری عقائد کے الغزالیؒ کا مخالف تھا، تو ان درسوں نے ضرور اس پر بہت ویسا اثر ڈالا ہوگا۔ اس کے بعد اس نے حج کیا اور بغداد اور غالباً دمشق میں بھی تعلیم حاصل کی۔ وہاں اس نے الغزالیؒ کے خیالات سے اثر لیا اور بعد کے مصنفین مجازاً اس اثر کا ذکر یوں کرتے ہیں کہ گویا ابن تومرت نے الغزالیؒ کی ترغیب ہی سے اپنے ملک کے مذہبی عقائد کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں کی کبھی ملاقات نہیں ہوئی (لیکن دیکھیے صبح الاعشیٰ، ۵: ۱۹۱)۔

تحصیل علم اور سیر و سیاحت کے ان سالوں کے دوران میں اس مغربی طالب علم کی دنیا ہی بدل گئی۔ اب وہ اپنا ایک اصلاحی منصوبہ تیار کر چکا تھا، با تفصیل نہیں تو ایک مجمل خاکے کی شکل ہی میں سہی۔ جس جہاز سے وہ واپس گیا اس کے ملاحوں اور مسافروں کو اس نے وعظ و نصیحت شروع کی اور انھوں نے اس کی تلقین سے متاثر ہو کر قرآن مجید کی تلاوت اور پابندیِ نماز کو اپنا شعار بنا لیا۔ اس نے اپنے وعظ و نصیحت کا سلسلہ طرابلس اور المہدیہ میں بھی جاری رکھا اور اشعری عقائد کی حمایت کرتا رہا۔ المہدیہ میں سلطان یحییٰ بن تمیم بادشاہ وقت نے جب اسے اپنے عقیدے کے حق میں دلائل دیتے ہوئے سنا تو وہ اس سے بہت تعظیم و تکریم سے پیش آیا۔ اس کی تبلیغ مونستر (Mondstir) اور بالآخر بجایہ (Bougie) میں جاری رہی، جہاں اس نے اخلاق عامہ پر کڑی نکتہ چینی شروع کر دی اور اس قدیم حکم کی لفظ بہ لفظ پیروی کی کہ "جو تم میں سے کوئی بری بات دیکھے تو اسے چاہیے کہ وہ اس برائی کو اپنے ہاتھ سے بدل دے (یعنی بزور بدل دے)، اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو پھر زبان سے، یعنی وعظ و نصیحت سے کام لے، اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دل سے ایسا چاہے، یہ وہ ادنیٰ ترین درجہ ہے جس کا مذہب مطالبہ کرتا ہے"۔ حمودی حکمران اپنے اختیارات پر اس قسم کی دست درازی دیکھ کر برافروختہ ہو گیا اور عوام بھی اس مصلح کے خلاف کھڑے ہو گئے۔ وہ بھاگ کر قریب کے ایک بربری قبیلے بنو وریاگول کے ہاں چلا گیا، جس نے اسے اپنی پناہ میں لے لیا۔ یہاں (برخلاف روض القرطاس کے بیان کے جس کی رو سے ان کی ملاقات تاجرہ میں ہوئی) اس کی ملاقات نُزرزوم کے شمال میں تاجرہ کے ایک غریب طالب علم عبدالمؤمن سے ہوئی، جس کی قسمت میں اس کی تحریک کو جاری رکھنے کا کام لکھا تھا۔ یہ شخص بھی ابن تومرت کی طرح مشرق کی طرف حصول علم کے لیے جا رہا تھا، اس روایت کی رو سے ابن تومرت بعض علامات سے پہچان گیا کہ یہ نوجوان وہی شخص ہے جس کی اسے تلاش تھی، بعینہٖ جس طرح الغزالیؒ نے خود اسے آئندہ زمانے کے مصلح کے طور پر شناخت کر لیا تھا۔ ہمیں صرف اس قدر معلوم ہے کہ عبدالمؤمن سے اس کی کچھ گفتگو ہوئی، جس میں اس نے اس سے بہت سے سوالات کیے اور بالآخر اسے اس بات پر راضی کر لیا کہ وہ سفر مشرق کا ارادہ ترک کر کے اس کے ساتھ ہو لے۔ اس کے بعد وہ وان شَرِیش (Wanseris) اور تلمسان کے راستے مغرب واپس آیا، جہاں سے اسے وہاں کے گورنر نے نکال دیا، اس کے بعد وہ فاس اور مِکناسہ گیا، جہاں کے لوگوں نے اس کے پند و نصائح کا جواب مار پیٹ سے دیا۔ بالآخر وہ مراکش پہنچا، جہاں وہ پہلے سے بھی زیادہ سختی سے عقائد و اخلاق کا مصلح بن گیا۔ بنو لَمتُونہ کی عورتیں بے پردہ پھرا کرتی تھیں، جیسے کہ طوارق (Tuareg) اور قبائل (Kabyls) کی عورتیں اب تک بھی پھرا کرتی ہیں۔ ابن

تومرت اس بنا پر ان کی توہین کیا کرتا تھا' یہاں تک کہ ایک مرتبہ اس نے المرابطون کے امیر علی کی بہن سورۃ (الصورۃ) کو گھوڑے سے کھینچ کر نیچے گرا دیا۔ امیر علی اس مصلح سے زیادہ صابر اور بردبار ثابت ہوا' چنانچہ اس نے اسے وہ سزا نہ دی جس کا وہ مستحق تھا' بلکہ محض ایک اجلاس طلب کرنے پر قناعت کی' جس میں ابن تومرت کو مرابطی فقہا سے مناظرہ کرنا پڑا۔ انہوں نے اس سے ان مسائل پر بحث کی کہ "علم حاصل کرنے کے طریقوں کی تعداد محدود ہے یا نہیں؟ حق و باطل کے چار اصول ہیں: علم' جہل' شک اور ظن"۔ ابن تومرت کو یہ مباحثہ جیتنے میں کوئی دقت نہ ہوئی' اس کے باوجود کہ ان فقہا میں اندلس کا ایک ہوشیار شخص مالک بن وہیب بھی موجود تھا جو ابن تومرت ہی کی طرح غیر متحمل مزاج تھا اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے علی کو ابن تومرت کے قتل کا بے سود مشورہ دیا تھا۔ امیر نے اس کی جان بخشی کی اور ابن تومرت بھاگ کر اَغمات چلا گیا' جہاں اور مباحثے اور مناظرے ہوئے۔ پھر وہاں سے آگابین (Agabio) گیا' جہاں اس نے باقاعدہ طریقے پر تبلیغ و دعوت شروع کر دی۔ ابتدا میں اس نے اپنے آپ کو محض ان رسوم و عادات کے مصلح کے طور پر پیش کیا جو قرآن اور حدیث کے خلاف تھیں' لیکن اپنے حلقے میں کچھ اثر و رسوخ حاصل کرنے کے بعد اس نے اپنے عقائد کی نشر و اشاعت شروع کر دی۔ اس نے حکمران خاندان پر' جو (بقول اس کے) عقائد باطلہ کی پیروی کرتے تھے' سخت حملے کیے اور ہر اس شخص کو جو اس سے اختلاف رکھتا تھا کافر قرار دیا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ نہ صرف کافروں اور مشرکوں کے خلاف جہاد کی ترغیب دیتا تھا' بلکہ دوسرے مسلمانوں کے خلاف بھی۔ اس نے دس ساتھی چنے جن میں عبدالمؤمن بھی شامل تھا اور جب مہدی کی خصوصیات بیان کر کے اس نے راستہ ہموار کر لیا تو اپنے آپ کو اس نے مہدی بھی تسلیم کروا لیا۔ اس کے علاوہ ایک سلسلہ نسب بھی گھڑ لیا' جس میں اس نے اپنے آپ کو حضرت علیؓ بن ابی طالب کی نسل سے بتایا۔ اس کے عقائد اس وقت بھی خالص اشعری نہ رہے تھے بلکہ ان میں شیعی خیالات بھی مخلوط ہو گئے تھے۔ مؤرخین ان طرح طرح کے چالاک حیلوں کا ذکر کرتے ہیں جن کی مدد سے وہ اپنے دعاوی کی تصدیق کرنا چاہتا تھا۔ اس نے ہرغہ کے قبیلے اور مصمودہ کے بیشتر حصے کو اپنے گرد جمع کر لیا' جو ہمیشہ سے لمتونہ کے دشمن چلے آئے تھے اور درحقیقت یوسف بن تاشفین نے مراکش کی بنیاد بھی محض اس لیے رکھی تھی کہ وہ ان لوگوں کی روک تھام کر سکے۔ ابن تومرت نے بربری زبان میں' جس میں اسے بڑی مہارت حاصل تھی' متعدد رسالے ان لوگوں کے لیے لکھے تھے۔ ان میں سے ایک رسالہ بنام توحید عربی ترجمے میں محفوظ ہے اور الجزائر میں ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا۔ وہ لوگ عربی زبان سے اس قدر ناآشنا تھے کہ مصمودہ کے ایک قبیلے کو سورہ فاتحہ پڑھانے کی غرض سے اس نے ان لوگوں کے نام اس سورۃ کے ایک لفظ یا ایک جملے پر رکھ دیے' چنانچہ پہلے شخص کا نام "الحمد للہ" (تعریف اللہ کی ہے) دوسرے کا "ربّ" (رب) اور تیسرے کا "العالمین" (جہانوں کا) رکھا اور انہیں ہدایت کی کہ وہ اپنے نام اس ترتیب سے بتائیں جس ترتیب سے اس نے انہیں رکھا ہے' حتیٰ کہ وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب ہو گیا کہ یہ لوگ قرآن کی پہلی سورۃ دہرا سکیں۔ اس نے اپنے معتقدین کی باقاعدہ تنظیم کی اور انہیں مختلف گروہوں میں تقسیم کر دیا۔ پہلا گروہ ان دس اشخاص کا تھا جنہوں نے اسے سب سے پہلے تسلیم کیا۔ اس کا نام "جماعت" تھا۔ دوسرا گروہ پچاس جاں نثار ساتھیوں کا تھا۔ انہیں وہ مؤمنون یا الموحدون کہہ کر پکارتا تھا' لیکن اس کا اقتدار ہر جگہ تسلیم نہیں کیا گیا۔ کم از کم تینمال (تینملل) کے لوگوں نے اسے قبول نہ کیا۔ ایک چال سے وہ اس شہر کے اندر داخل ہو گیا اور پندرہ ہزار آدمیوں کو قتل کر ڈالا اور ان کے گھروں اور جائیدادوں کو اپنے معتقدین میں تقسیم کر دیا اور ایک قلعہ بھی تعمیر کر لیا۔ ارد گرد کے قبائل یا تو خوشی سے یا دباؤ کی وجہ سے اس کے پیرو بن گئے اور ۵۱۷ھ میں اس نے عبدالمؤمن کی قیادت میں المرابطون کے خلاف ایک فوج بھیجی۔ اسے خوفناک شکست ہوئی اور تینمال میں محصور ہو گیا۔ اس کے بعض معتقدوں نے ہتھیار ڈالنے چاہے' لیکن ابن تومرت نے عبداللہ الوانشریشی کی مدد سے' جسے وہ وانشریش سے لایا تھا' چالیں چلنا شروع کیں اور اپنا گم شدہ وقار دوبارہ حاصل کرنے کے بعد اس نے ان لوگوں کو

قتل کرا دیا جن پر اسے مکمل بھروسا نہ تھا۔ ابن الاثیر کے قول کے مطابق اس طرح کئی ہزار آدمی موت کے گھاٹ اتارے گئے۔ جس حد تک کہ المرابطون کی قوت روز بروز اندلس اور افریقہ میں کمزور ہوتی چلی گئی اسی قدر الموحدون طاقت پکڑتے گئے۔ ۵۲۴ھ / ۱۱۳۰ء (اوروں کے قول کی مطابق ۵۲۲ھ / ۱۱۲۸ء، دیکھیے صبح الاعشیٰ، ۵: ۱۹۱) میں جب مہدی کا انتقال ہو گیا تو عبدالمؤمن، جسے ابن تومرت اپنا خلیفہ قرار دے چکا تھا، جد و جہد کو دوبارہ جاری رکھنے کے لیے تیار ہو گیا۔ ابن تومرت کی قبر اب بھی تینمال میں موجود ہے، لیکن اس کا نام اور اس سے متعلقہ تمام واقعات فراموش ہو چکے ہیں۔

روض القرطاس کے بیان کے مطابق ابن تومرت خوبصورت، ہلکے گندمی رنگ کا شخص تھا۔ اس کی بھویں ایک دوسرے سے دور تھیں، ناک خمدار تھی، آنکھیں اندر کو دھنسی ہوئی تھیں، داڑھی کے بال بہت کم تھے اور اس کے ہاتھ پر ایک سیاہ تل تھا۔ وہ ایک ہوشیار اور قابل آدمی تھا۔ وہ ضمیر کی آواز کو زیادہ وقعت نہ دیتا تھا اور نہ خونریزی ہی میں پس و پیش کرتا تھا۔ وہ حافظ حدیث نبوی تھا، مذہبی مسائل سے بخوبی واقف تھا اور فن مناظرہ میں اسے پوری مہارت حاصل تھی۔ ابن تومرت کی چند تالیفات چھپ چکی ہیں ان کے ناموں کے لیے دیکھیے آآ، بذیل مادہ)۔

مآخذ: ابن الاثیر: کامل (طبع تورن برگ)، ۱۰: ۴۰۰ تا ۴۰۷؛ (۲) عبدالواحد المراکشی: المعجب (تاریخ الموحدین)، طبع ڈوزی Dozy، طبع دوم، ص ۱۲۸ تا ۱۳۹؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان (بولاق ۱۲۹۹ھ)، ۲: ۴۸ تا ۵۳؛ (۴) نامعلوم مصنف: الحلل الموشیۃ (تونس ۱۳۲۹ھ)، ص ۷۸ تا ۸۸؛ (۵) ابن خلدون: کتاب العبر (بولاق ۱۲۸۴ھ)، ۶: ۲۲۵ تا ۲۲۹؛ (۶) ابن ابی زرع: روض القرطاس (طبع تورن برگ)، ۱: ۱۱۰ تا ۱۱۹؛ (۷) ابن الخطیب: رقم الحلل (تونس ۱۳۱۴ھ)، ص ۵۶ تا ۵۸؛ (۸) الزرکشی: تاریخ الدولتین (تونس ۱۲۵۹ھ)، ص ۱ تا ۵؛ (۹) ابن ابی دینار: المونس فی اخبار افریقیہ (تونس ۱۲۸۶ھ)، ص ۱۰۷ تا ۱۰۹؛ (۱۰) السلاوی: کتاب الاستقصاء (قاہرہ ۱۳۱۲ھ)، ۱۳۰ تا ۱۳۹؛ (۱۱) Brockelmann: ۱: ۴۰۰ تا ۴۰۲، (تکملہ ۱: ۶۹۷؛ (۱۲) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، مصر ۱۳۳۳ھ، ۵: ۱۹۱۔

○

ابن تیمیہؒ: تقی الدین ابوالعباس احمد بن شہاب الدین عبدالحلیم بن مجد الدین عبدالسلام بن عبداللہ بن محمد بن الخضر بن محمد بن الخضر بن علی بن عبداللہ بن تیمیہؒ الحرانی الحنبلی، ایک عرب عالم دین اور فقیہ، جو دمشق کے قریب حران میں دوشنبہ کے روز ۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ھ / ۲۲ جنوری ۱۲۶۳ء کو پیدا ہوئے۔ ان کے خاندان میں سات آٹھ پشت سے درس و تدریس کا سلسلہ چلا آتا تھا اور سب لوگ علم و فن میں ممتاز گزرے ہیں۔ ان کے باپ نے مغلوں کے ناجائز مطالبات سے بھاگ کر اپنے تمام خاندان کے ساتھ ۶۶۷ھ / ۱۲۶۸ء کے وسط میں دمشق میں پناہ لی تھی۔ دمشق میں نوجوان احمد نے اپنی توجہ علوم اسلامیہ کے حصول کی طرف مبذول رکھی اور اپنے باپ اور زین الدین احمد بن عبدالدائم المقدسی، نجم (یا مجد، دیکھیے ابن شاکر: فوات، ۱: ۴۴، مصر ۱۲۸۳ھ) الدین بن عساکر، زینب بنت مکی وغیرہم کے درس میں شامل ہوتے رہے۔ ان کے اساتذہ میں دوسرے کئی نام بھی ملتے ہیں۔

امام ذہبی نے لکھا ہے کہ ابن تیمیہؒ نے قرآن، فقہ، مناظرہ و استدلال میں سن بلوغ سے پہلے مہارت پیدا کر لی تھی اور علمائے کبار میں شمار ہونے لگے تھے۔ تذکرۃ (ابن قدامہ) میں ہے کہ انھوں نے سترہ برس کی عمر میں افتاء و تصنیف کا سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ ابن کثیر نے بھی البدایہ میں یہی عمر لکھی ہے۔ ابھی ان کی عمر بیس سال کی بھی نہ ہوئی تھی کہ انھوں نے اپنی تعلیم مکمل کر لی اور ۶۸۱ھ / ۱۲۸۲ء میں اپنے باپ کی وفات پر ان کی جگہ حنبلی فقہ کے استاد مقرر ہو گئے۔ ہر جمعۃ المبارک کے دن وہ قرآن کی تفسیر عالم دین کی حیثیت سے کیا کرتے۔ علوم قرآنیہ، حدیث، فقہ اور علم دین وغیرہ میں ماہر ہونے کی وجہ سے انھوں نے قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی ثقہ روایات کی ایسے دلائل سے حمایت کی جو اگرچہ قرآن و حدیث ہی سے ماخوذ تھے مگر اب تک غیر معروف تھے، لیکن ان کے آزادانہ مناظروں کی وجہ سے دیگر مسالک کے بہت سے علما ان کے دشمن ہو گئے۔ ان کی عمر ابھی تیس سال بھی نہ ہوئی تھی کہ

انھیں قاضی القضاۃ کا عہدہ پیش کیا گیا، لیکن انھوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ۶۹۱ھ / ۱۲۹۲ء میں انھوں نے حج کیا۔ ربیع الاول ۶۹۹ھ / نومبر۔ دسمبر ۱۲۹۹ء یا ۶۹۸ھ میں قاہرہ میں انھوں نے صفات باری تعالیٰ کے متعلق حماۃ سے بھیجے ہوئے ایک سوال کا جواب دیا، جس سے شافعی علما ناراض اور رائے عامہ ان کے خلاف ہو گئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ انھیں مدرس کے عہدے سے برطرف ہونا پڑا، تاہم اسی سال انھیں مغلوں کے خلاف جہاد کی تلقین کا کام سپرد کیا گیا اور اس غرض سے وہ آئندہ سال قاہرہ چلے گئے۔ اس حیثیت میں وہ دمشق کے قریب شُقحَب کی فتح میں شریک تھے، جو مغلوں کے خلاف حاصل ہوئی۔ ۷۰۴ھ / ۱۳۰۵ء میں وہ شام میں جبل کسروان کے لوگوں سے جنگ کرنے کے بعد (جن میں اسماعیلی، نصیری اور حاکمی یعنی دروز بھی شامل تھے) وہ ۱۲ رمضان المبارک ۷۰۵ھ/۱۳۰۶ء کو شافعی قاضی کے ہمراہ قاہرہ چلے گئے، جہاں وہ ۲۲ رمضان کو پہنچے۔ اگلے دن ان قاضیوں اور نامور لوگوں کی مجلس نے، جنھوں نے ان پر مُشبِّہ ہونے کا الزام عائد کیا تھا، سلطان کے دربار میں پانچ اجلاس کیے اور اس کے بعد انھیں اور ان کے دو بھائیوں (عبداللہ و عبدالرحیم) کو پہاڑی قلعے کے قید خانے (جب) میں قید کی سزا دی گئی، جہاں وہ ڈیڑھ سال تک رہے۔ شوال ۷۰۷ھ / ۱۳۰۸ء میں ایک کتاب کے سلسلے میں جو انھوں نے فرقۂ اتحادیہ کے خلاف لکھی تھی، ان سے باز پرس ہوئی، لیکن جو دلائل انھوں نے اپنی صفائی میں پیش کیے ان سے ان کے دشمن یکسر لاجواب ہو کر رہ گئے۔ انھیں ڈاک (برید) کے ہمراہ دمشق واپس بھیجا گیا، لیکن ابھی انھوں نے اپنے سفر کی پہلی منزل ہی طے کی تھی کہ انھیں واپس آنے پر مجبور کیا گیا اور سیاسی وجوہ کی بنا پر قاضی کے قید خانے حارۃ الدیلم میں ۱۸ شوال ۷۰۷ھ یعنی ڈیڑھ سال تک محبوس رکھا گیا۔ یہ زمانہ انھوں نے قیدیوں کو اصول اسلام سکھانے میں گزارا۔ پھر چند دنوں کی آزادی کے بعد انھیں اسکندریہ کے قلعے (برج) میں آٹھ ماہ کے لیے بند کر دیا گیا۔ اس کے بعد وہ قاہرہ واپس آئے۔ یہاں اس کے باوجود کہ انھوں نے سلطان الناصر کو اپنے دشمنوں سے بدلہ لینے کے جواز کا فتویٰ دینے سے انکار کر دیا تھا انھیں اس مدرسے میں جو اسی سلطان نے بنایا تھا مدرس مقرر کر دیا گیا۔

ذوالقعدہ ۷۱۲ھ / فروری ۱۳۱۳ء میں انھیں اس فوج کے ہمراہ جانے کی اجازت دی گئی جو شام کو جا رہی تھی، چنانچہ بیت المقدس سے ہوتے ہوئے وہ سات سال اور سات ہفتے کی غیر حاضری کے بعد دوبارہ دمشق میں داخل ہوئے۔ یہاں پہنچ کر انھوں نے پھر مدرس کی جگہ سنبھال لی، لیکن جمادی الآخرہ ۷۱۸ھ / اگست ۱۳۱۸ء یا بقول ابن حجر ۷۱۹ھ میں انھیں شاہی حکم سے طلاق کی قسم (طلاق بالیمین، یعنی یہ کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو مثلاً کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی صورت میں طلاق دینے کی قسم کھا لے) کے متعلق فتویٰ دینے سے منع کر دیا گیا۔ یہ ایک ایسا مسئلہ تھا جس میں انھوں نے اپنی طرف سے بہت سی رعایتیں دے رکھی تھیں، جنھیں دوسرے تین سنی مسالک تسلیم نہیں کرتے (ابن الوردی: تاریخ، ۲ : ۲۶۷)، بلکہ ان کا یہ خیال ہے کہ جو کوئی بھی اس قسم کی قسم کھاتا ہے تو گو اسے اپنا عہد نکاح پورا کرنا پڑے گا، تاہم اسے قاضی اپنی مرضی کے مطابق کوئی سزا دے سکتا ہے۔

اس حکم کی تعمیل کرنے سے انکار کرنے پر انھیں رجب ۷۲۰ھ / اگست ۱۳۲۰ء میں دمشق کے قلعے میں قید کر دیا گیا۔ پانچ ماہ اور اٹھارہ دن کے بعد سلطان کے حکم سے انھیں رہائی ملی۔ وہ پھر بدستور پڑھنے پڑھانے میں مصروف ہو گئے۔ یہاں تک کہ ان کے دشمنوں کو ان کے اس فتویٰ کا علم ہوا جو انھوں نے دس سال پہلے اولیا اور انبیا کے مزارات پر جانے کے متعلق ۷۱۰ھ / ۱۳۱۰ء میں دیا تھا، چنانچہ شعبان ۷۲۶ھ / جولائی ۱۳۲۶ء میں انھیں سلطان کے حکم سے دمشق کے قلعے میں پھر نظر بند کر دیا گیا، جہاں انھیں ایک الگ حجرہ دے دیا گیا۔ ان کے بھائی شرف الدین عبدالرحمٰن پر اگرچہ کوئی جرم نہ تھا، لیکن وہ اپنی خوشی سے بھائی کے ساتھ ہو لیے، جہاں ۱۳ جمادی الاولیٰ کو ان کا انتقال ہو گیا۔ یہاں ابن تیمیہؒ اپنے بھائی کی رفاقت میں قرآن کی تفسیر، اپنے مخالفین کے خلاف رسائل اور ان تمام مسائل پر مستقل کتابیں لکھنے میں مشغول ہو گئے جن کی وجہ سے وہ قید ہوئے تھے، لیکن جب ان کے مخالفین کو ان کی ان

تصانیف کا علم ہوا تو انھیں ان کی کتابوں، کاغذ اور روشنائی سے محروم کر دیا گیا۔ اس سے انھیں زبردست دھکا لگا۔ انھوں نے نماز اور تلاوت قرآن سے تسکین خاطر چاہی، لیکن وہ بیس دن کے اندر ہی اتوار اور پیر کی درمیانی رات ۲۰ ذوالقعدہ ۷۲۸ھ / ۲۶۔ ۲۷ ستمبر ۱۳۲۸ء کو انتقال کر گئے۔ ائمۂ المحدثین شیخ یوسف المزی وغیرہ نے غسل دیا اور انھیں ان کے بھائی امام شرف الدین عبداللہ (م ۷۲۷ھ) کے پہلو میں مقابر صوفیہ میں عصر سے کچھ قبل دفن کر دیا گیا۔ اس دن دکانیں بند رہیں۔ انکا جنازہ بڑی دھوم دھام سے اٹھا اور اندازہ ہے کہ صوفی قبرستان تک ان کی نماز جنازہ میں دو لاکھ مرد اور پندرہ ہزار عورتیں شریک تھیں (ابن رجب : طبقات)، ابن قدامہ کے ہاں بھی تعداد کا اندازہ دو لاکھ ہے (تذکرہ)۔ ان کی نماز جنازہ چار جگہ ہوئی: پہلے قلعے میں، پھر جامع بنو امیہ دمشق میں، تیسری بار شہر سے باہر ایک وسیع میدان میں اور چوتھی بار صوفی قبرستان میں، لیکن اس آخری موقع پر چند مخصوص اراکین دولت ہی نے نماز جنازہ ادا کی تھی، اس لیے بعض تذکروں میں اس نماز جنازہ کا ذکر نہیں ملتا۔ بزاز فرماتے ہیں کہ ہمیں کوئی ایسا شہر معلوم نہیں جہاں تقی الدین ابن تیمیہؒ کے انتقال کی خبر پہنچی ہو اور نماز جنازہ نہ پڑھی گئی ہو (مجموع الدرر، ص ۳۶)، چین جیسے دور دراز ملک میں بھی جنازے کی نماز ادا کی گئی (ابن رجب)۔ قبرستان صوفیہ کی باقی قبریں مٹ چکی ہیں اور ان پر جامعہ سوریہ کی عمارات تعمیر کر دی گئی ہیں۔ صرف ابن تیمیہؒ کی قبر محفوظ ہے۔

ابن الوردی (م ۷۴۹ھ) نے قصیدہ طائیہ میں اور بہت سے دوسرے لوگوں نے، جن کے نام ابن کثیر نے البدایہ و النہایہ میں اور مرعی الکری نے الکواکب الدریہ میں درج کیے ہیں، جیسے ذہبی، ابن فضل اللہ العمری، محمود بن اثیر، قاسم المقری اور ابن کثیر وغیرہ نے ان کا مرثیہ کہا۔

ابن تیمیہؒ امام احمد بن حنبل کے پیرو تھے، مگر وہ ان کی کورانہ تقلید نہیں کرتے تھے، بلکہ اپنے آپ کو مجتہد فی المذہب سمجھتے تھے (دیکھیے مادہ اجتہاد)۔ ان کے سوانح نگار مرعی نے اپنی کتاب الکواکب (ص ۱۸۳ بعد) میں ایسے مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں انھوں نے نہ صرف تقلید [رک بآں] بلکہ اجماع [رک بآں] کو بھی تسلیم نہیں کیا۔ اپنی بیشتر تصانیف میں وہ قرآن و حدیث کے احکام کی لفظی پیروی کرتے ہیں، لیکن اختلافی مسائل پر بحث کرتے ہوئے (بالخصوص مجموعہ الرسائل الکبریٰ، ۱ : ۳۰۷، میں) وہ قیاس کے استعمال کو ناجائز نہیں سمجھتے، چنانچہ انھوں نے ایک مکمل رسالہ (کتاب مذکور، ۲ : ۲۱۷) اس طریق استدلال کے لیے وقف کر دیا ہے۔

وہ بدعت کے سخت دشمن تھے۔ انھوں نے اولیا پرستی اور مزارات کی زیارت کی شدید مذمت کی ہے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ "صرف تین مسجدوں کا سفر اختیار کرو، مکے کی مسجد حرام، بیت المقدس کی مسجد اور میری مسجد کا" (کتاب مذکور، ۲ : ۹۳)۔ اس کے برخلاف الشعبیؒ اور ابراہیم النخعیؒ کی رائے کا تتبع کرتے ہوئے ان کے نزدیک کسی مسلمان کے مزار پر جانا صرف اس صورت میں معصیت ہو گا جب کہ اس کے لیے سفر اختیار کرنا اور کسی معینہ دن جانا پڑے۔ ان کی پابندیوں کے ساتھ وہ زیارت قبور کو ایک رواجی فریضہ سمجھتے تھے (صفی الدین الحنفی : القول الجلی، ص ۱۱۹ بعد)۔

فقرا کے متعلق آپ کا خیال تھا کہ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو اپنے زہد و فقر، تواضع اور حسن اخلاق کی وجہ سے قابل ستائش ہیں، دوسرے وہ جو مشرک، مبتدع اور کافر ہیں۔ یہ لوگ قرآن و سنت کو ترک کر کے کذب و تلبیس اور مکاذب و حیل سے کام لیتے ہیں (الدرر الکامنہ)۔

ابن تیمیہؒ کے لیے شاعری وجہ فضیلت نہ تھی اور نہ شعر و شاعری سے انھیں کوئی تعلق ہی تھا، لیکن انھیں طبع موزوں ملی تھی اور انھوں نے بعض اوقات اپنے جذبات عبودیت کا اظہار اشعار میں کیا ہے اور اسی رنگ میں بعض علمی سوالات کے جواب دیے ہیں۔ ایک دفعہ ایک یہودی کی طرف سے مسئلہ قدر پر آٹھ اشعار لکھ کر آپ کے سامنے پیش کیے گئے۔ آپ نے فی البدیہہ ۱۹۹ اشعار میں اس کا جواب لکھ دیا (الدرر الکامنہ)، لیکن ابن کثیر نے اشعار کی تعداد ۱۸۳ بتائی ہے)۔ کہا جاتا ہے کہ یہودی کی زبان سے یہ سوال اٹھا کسی

(م ۷۲۱ھ) نے پیش کیا تھا' لیکن امام شعرانی نے اپنی کتاب الیواقیت والجواہر (ص ۱۲۰) میں لکھا ہے کہ یہ سوال صدرالدین قونوی کی طرف سے پیش کیا گیا تھا۔ اسی طرح رشید الدین عمر الفارانی نے شعروں کی ایک منظوم پہیلی لکھی' آپ نے ننانوے اشعار میں اس کا جواب دیا۔ ان کے اشعار البدایہ' طبقات سبکی اور فتاوی ملیہ میں موجود ہیں۔

ابن تیمیہؒ قرآن و حدیث کی ان عبارات کی لفظی تفسیر کرتے تھے جو ذات باری تعالی کے متعلق ہیں۔ یہ عقیدہ ان پر اتنا چھایا ہوا تھا کہ ابن بطوطہ کے بیان کے مطابق ایک دن انہوں نے دمشق میں مسجد کے منبر پر سے کہا "خدا آسمان سے زمین پر اسی طرح اترتا ہے جس طرح میں اب اتر رہا ہوں" اور منبر پر سے ایک سیڑھی نیچے اتر آئے (؟) (دیکھیے بالخصوص مجموعۃ الرسائل الکبریٰ' ۱ : ۳۸۷ بعد)۔

کہا جاتا ہے کہ الصالحیہ میں الجبل کی مسجد کے منبر پر کھڑے ہو کر انہوں نے کہا کہ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے بہت سی غلطیاں کیں۔ علامہ طوفی نے لکھا ہے کہ بعد میں ابن تیمیہؒ نے اس پر اظہار افسوس بھی کیا (الدرر الکامنہ' ۱ : ۱۵۴) اور منہاج السنۃ میں انہوں نے حضرت عمرؓ کی بے حد تعریف و توصیف کی ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ حضرت علیؓ بن ابی طالب نے تین سو (دیکھیے الدرر الکامنہ' ۱ : ۱۵۴' جہاں سترہ خطاؤں کا ذکر ہے) غلطیاں کیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جبل کسروان کے ایک غالی شیعہ نے عصمت حضرت علیؓ پر آپ سے بحث کی۔ آپ نے تاریخ کو پیش کیا اور بتایا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ میں کئی دفعہ بعض مسائل میں اختلاف ہو گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے حق میں یہ فیصلہ دیا۔

ان باتوں سے ابن تیمیہؒ کا مطلب صرف یہ تھا کہ عصمت صرف انبیاؑ کو حاصل ہے' ورنہ وہ صحابہ کا بہت ادب کرتے تھے اور ان کے مقام و عظمت و بلندی کے معترف تھے۔

اسلام چونکہ یہودیت اور عیسائیت کے نعم البدل کے طور پر بھیجا گیا تھا اس لیے ابن تیمیہؒ کو قدرتی طور پر ان دونوں مذہبوں پر جرح کرنے کی طرف توجہ کرنا پڑی۔ یہود و نصاری پر اپنی مقدس کتابوں کے بعض الفاظ کے معانی کو محرف کرنے کا الزام لگانے کے بعد (دیکھیے الجواب الصحیح وغیرہ) انہوں نے یہودیوں کے عبادت خانوں اور بالخصوص گرجاؤں کی دیکھ بھال یا ان کی تعمیر کے خلاف رسالے لکھے (دیکھیے الکنائس' مخطوطہ در کتب خانہ ملیہ پیرس)۔

بعض مسلمان علما ابن تیمیہؒ کی راسخ الاعتقادی کے بارے میں متفق نہیں ہیں۔ تاہم ان کی مذمت کرنے والوں کے مقابلے میں انکی مدح کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے' مثلاً ان کے شاگرد ابن قیم الجوزیہ' الذہبی' ابن قدامہ' ابن کثیرؒ الصرصاری الصوفی' ابن الوردی' ابراہیم الکورانی' علی القاری الہروی اور محمود الآلوسی وغیرہ۔ بعض علما نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ان کی دیانت' ادراک اسلامی اور سیاسی مسائل کی راہ میں کہیں ٹھوکر نہ کھا سکی۔ ابن تیمیہؒ کے متعلق یہ اختلاف رائے آج تک چلا آتا ہے۔ ابو حیان (م ۷۰۲ھ) بھی آپ کے مخالف تھے لیکن وہ بھی کہتے ہیں کہ آپ علم کا وہ سمندر تھے جس کی لہریں موتی اچھالتی رہتی ہیں (القول الجلی)۔ ابن بطوطہ ان کی عظمت سے اس درجہ متاثر تھا کہ اپنی سیاحت میں سالہا سال بسر کرنے کے بعد جب وہ اپنے ملک واپس پہنچا تو اس وقت بھی اس کے ذہن میں ابن تیمیہؒ کی عظمت کے نقوش روشن تھے۔ وہ لکھتا ہے ابن تیمیہؒ شام کی ایک ممتاز ہستی' علوم و فنون کے ماہر اور اہل دمشق کی نظر میں بے حد محترم و مکرم تھے (رحلۃ)۔

ابن تیمیہؒ کا اصول استدلال یہ تھا کہ وہ سب سے پہلے قرآن مجید سے استدلال کرتے۔ زیر نظر مضمون سے متعلق تمام آیات کو یکجا کرتے اور ان کے الفاظ سے معانی کی تعیین کرتے۔ پھر سنت و حدیث سے استنباط کرتے۔ حدیث کے راویوں پر جرح کرتے اور روایت کے لحاظ سے پرکھتے۔ پھر صحابہ کے طریق' فقہائے اربعہ اور دوسرے مشہور اماموں کے اقوال زیر بحث لاتے۔ اسی نقطہ نگاہ سے انہوں نے اپنے زمانے کے علوم متداولہ کو جانچا۔

ابن شاکر نے لکھا کہ وہ بڑے متقی' پرہیزگار' عابد' صائم' ذاکر اور حدود شریعہ کے پابند تھے۔ سراج کہتے ہیں کہ وہ

نہ تو لباس فاخرہ پہنتے نہ علما کے جبے اور عمامے کو پسند کرتے۔ ان کا لباس بالکل عوام کا سا ہوتا، جو مل جاتا پہن لیتے۔ ان کے متعلق ان کی زندگی میں اور وفات کے بعد بہت سے لوگوں نے بہت سے خواب دیکھے۔ ابن فضل اللہ کہتے ہیں کہ اگر یہ تمام خواب جمع کیے جائیں تو ایک ضخیم جلد تیار ہو جائے۔

ابن تیمیہؒ کی قلمی تصویر کھینچتے ہوئے الذہبی نے لکھا ہے کہ وہ خوش شکل اور نیک سیرت تھے، رنگ سفید، کندھے فراخ، آواز بلند اور رسیلی، بال سیاہ اور گھنے اور آنکھیں وہ بولتی ہوئی زبانیں تھیں (الدرر الکامنۃ، ۱: ۱۵۱)۔

انہوں نے عمر بھر شادی نہیں کی۔ ان کے خاندان کے تمام افراد تیمیہؒ کی طرف منسوب ہیں۔ مورخین نے اس کی جو وجوہات بتائی ہیں ان میں سے زیادہ قرین قیاس ابن نجار کی توجیہ ہے، یعنی یہ کہ تیمیہؒ ان کے اجداد میں ابوالقاسم الخضر کی ایک عالمہ فاضلہ دادی تھیں اور تمام خاندان اسی بزرگ خاتون کی طرف منسوب ہو گیا۔ ابن رجب کی اس روایت کی تائید ابن کثیر کی کتاب اختصار علوم الحدیث (ص ۸۶) سے بھی ہوتی ہے۔

ابن تیمیہؒ کے مواعظ میں جم غفیر شامل ہوتا تھا۔ آپ کی پر جوش تصانیف کے نتیجے میں محمد بن عبدالوہاب نجدی کی تحریک ابھری اور دور حاضر میں احیاء سنت کا جذبہ پیدا ہوا۔

ان پانچ سو کتابوں (معجم الشیوخ، الدرر الکامنۃ) میں سے، جو کہا جاتا ہے ابن تیمیہؒ نے لکھیں، اب صرف ۱۵۹ ہیں (بقیہ کے صرف نام معلوم ہیں (دیکھیے ۲۲۲ بذیل مادہ)۔

مآخذ: ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر متن میں ہو چکا ہے (۱) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، حیدرآباد بدون تاریخ، ۴: ۲۸۸؛ (۲) ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۱: ۳۵، (سیرت کے اقتباسات از تذکرۃ الحفاظ، مصنفہ ابن عبد الہادی)، ۱: ۴۲؛ (۳) السبکی: طبقات الشافعیہ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۵: ۱۸۱ تا ۲۱۲؛ (۴) ابن الوردی: تاریخ، قاہرہ ۱۲۸۵ھ، ۲: ۲۵۴، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۹، ۲۸۴ تا ۲۸۹؛ (۵) ابن حجر الہیتمی: الفتاوی الحدیثیہ، قاہرہ ۱۳۰۷ھ، ص ۸۶ ببعد؛ (۶) السیوطی: طبقات الحفاظ، ۲۱: ۷؛ (۷) الآلوسی: جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین اور اس کے حاشیے پر (۸) صفی الدین الحنفی کی القول الجلی فی ترجمۃ الشیخ تقی الدین ابن تیمیہؒ الحنبلی، بولاق ۱۲۹۸ھ؛ (۹) محمد بن ابی بکر بن ناصر الدین الشافعی: الرد الوافر علی من زعم ان من سمی ابن تیمیہ شیخ الاسلام کافر؛ (۱۰) مرعی بن یوسف الکرمی: الکواکب الدریہ فی مناقب ابن تیمیہؒ وغیرہ ایک ہی مجموعے میں شائع شدہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۱۱) ابن بطوطہ: رحلۃ، مطبوعہ پیرس، ۱: ۲۱۵ تا ۲۱۸؛ (۱۲) D.B. Macdonald: *Development of Muslim Theology etc*، ۲۷۰ تا ۲۷۸، ۲۸۳ تا ۲۸۵؛ (۱۳) براکلمان، ۲: ۱۰۰ تا ۱۵۵، تکملہ، ۲: ۱۱۹ تا ۱۲۶؛ (۱۴) Huart: *A History of Arabic Lit.*، ۳۴۴ ببعد؛ (۱۵) ابن حجر: الدرر الکامنۃ، ۱: ۱۴۴ تا ۱۶۰، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ؛ (۱۶) ابن رجب: طبقات الحنابلۃ؛ (۱۷) ابن عماد: شذرات الذہب، ۶: ۸۰؛ (۱۸) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، مصر ۱۳۵۸ھ، ۱۴: ۱۳۵؛ (۱۹) برزالی: معجم الشیوخ؛ (۲۰) ابن خلدون: العبر، ج ۵؛ (۲۱) یوسف بن محمد: الکید الاسلامیہ؛ (۲۲) صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء، کانپور ۱۲۸۹ھ، ۴۰۲ تا ۴۲۱؛ (۲۳) وہی مصنف: الانتقاد الرجیح؛ (۲۴) تقی الدین سبکی: شرح الاتقیہ؛ (۲۵) ابن فضل اللہ: مسالک الابصار؛ (۲۶) الذہبی: تاریخ دول الاسلام؛ (۲۷) ابن عمر شافعی: مناقب ابن تیمیہؒ؛ (۲۸) ابن قیم: ازالۃ الخفاء؛ (۲۹) شبلی: مقالات، ۵: ۶۲ ببعد، اعظم گڑھ ۱۹۳۶ء؛ (۳۰) ابوالکلام آزاد: تذکرہ، طبع فضل الدین احمد، لاہور، ۱۵۸ ببعد؛ (۳۱) غلام رسول مہر: سیرت امام ابن تیمیہؒ، ۱۹۲۵ء لاہور؛ (۳۲) غلام جیلانی برق: امام ابن تیمیہؒ، لاہور؛ (۳۲) محمد یوسف کوکن عمری: امام ابن تیمیہؒ، لاہور؛ (۳۳) محمد ابو زہرہ: ابن تیمیہؒ حیاتہ و عصرہ آراؤہ و فقہہ، مصر ۱۹۵۲؛ اردو ترجمہ از رئیس احمد جعفری، تنقیح و اضافہ از محمد عطاء اللہ حنیف، لاہور ۱۹۶۱ء۔

○

ابن الجوزیؒ: عبدالرحمٰن بن علی بن محمد، ابوالفرج (ابو الفضائل) جمال الدین القرشی البکری الحنبلی البغدادی (لواح ۵۱۰ تا ۵۹۷ھ / ۱۱۱۶ تا ۱۲۰۰ء)، حنبلی مذہب کے مشہور فقیہ، بہت سی تصانیف کے مؤلف اور عرب کے نامور واعظ۔ ان کا سلسلۂ نسب چودہ پشتوں کے بعد حضرت ابوبکر

صدیقؓ سے جا ملتا ہے۔

ان کی نسبت "الجوزی" کے بارے میں مختلف روایتیں ہیں۔ بظاہر درست ترین قول یہ ہے کہ یہ نسبت بصرے کے ایک محلے جوزۃ (یا جوز' در شذرات الذھب' مطبوعہ قاہرہ' ۳ : ۳۳۰) کی طرف ہے اور ان کے ایک بزرگ جعفر اسی محلے کے رہنے والے تھے (ابن رجب الحنبلی : کتاب الذیل علی طبقات الحنابلہ' نسخہ کوپرولو' استانبول' شمارہ ۱۱۱۵' ورق ۱۳۰ الف؛ ابن العماد : شذرات الذھب' محل مذکور)

ابن الجوزی کی پیدائش کا سال بھی مختلف فیہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ خود ابن الجوزی کو بھی قطعی طور پر اپنا سن پیدائش معلوم نہ تھا اور جب اس بارے میں ان سے سوال کیا جاتا تو مبہم سا جواب دے دیتے تھے۔ بہرحال وہ ۵۰۸ھ اور ۵۱۷ھ کے درمیان پیدا ہوئے ہوں گے (ابن رجب : کتاب مذکور' ورق ۱۳۱ ب)۔ سبط ابن جوزی نے ان کا سال پیدائش تقریباً ۵۱۰ھ دیا ہے (مرآۃ الزمان' ص ۲۸۳)۔

ابن الجوزی بغداد میں پیدا ہوئے۔ بچپن ہی میں (جب کہ ان کی عمر تین سال کی تھی) ان کے والد کا انتقال ہو گیا تھا۔ والدہ اور پھوپھی نے ان کی تربیت کی اور اپنے وقت کے مشاہیر علما کی خدمت میں انھیں لے گئیں۔ بظاہر فلسفہ اور علم کلام کے علاوہ باقی تمام علوم متداولہ انھوں نے اکابر علما سے حاصل کیے۔ ان کے اساتذہ میں اکثر بزرگوں کا نام لیا جاتا ہے۔ فقہ' خلاف' جدل اور اصول خاص طور پر ابوبکر الدینوری (م ۵۳۷ھ) سے حاصل کیے (دیکھیے ابن رجب الحنبلی: کتاب الذیل' طبع H. Laoust و سامی دھان' دمشق ۱۹۵۱ء از نشریات المعہد الفرنسی' دمشق' ۱ : ۲۲۸ تا ۲۳۰) اور ادب اور لغت میں بالخصوص ابو منصور الجوالیقی (م ۵۳۲ھ' دیکھیے ابن رجب الحنبلی: کتاب مذکور' ۱ : ۲۲۲-۲۲۶' براکلمان' ۱ : ۲۸۰' تکملہ' ۱ : ۳۹۲ میں تاریخ وفات ۱۵ محرم ۵۳۹ھ درج ہے)۔ چونکہ ان کے خاندان میں تانبے کی تجارت ہوتی تھی اس لیے قدیم اسما کو ضبط کرتے وقت ان کی نسبت الصفار بھی آئی ہے۔

ابن الجوزی بہت تیز فہم شخص تھے' چنانچہ جب ان کے ایک استاد ابن الزاغونی (م ۵۲۷ھ' ابن رجب الحنبلی : کتاب مذکور' ۱ : ۲۱۹ تا ۲۲۰) نے جب وفات پائی تو انھوں نے استاد کی مسند وعظ و تذکیر پر متمکن ہونا چاہا' لیکن نوعمری کی وجہ سے یہ شرف انھیں حاصل نہ ہو سکا' مگر اس کے بعد جب لوگوں نے ان کے وعظ کا نمونہ دیکھا تو انھیں جامع المنصور میں وعظ کرنے کی اجازت مل گئی۔ اب ابن الجوزی نے اپنی تحصیل علم کی سعی کو پہلے سے زیادہ تیز کر دیا۔ چونکہ ان کے نزدیک سب سے اچھی نفل عبادت تحصیل علم تھی' اس لیے وہ تزہد کی طرف چنداں مائل نہ تھے' بلکہ کھانے پینے اور خصوصاً ایسی غذاؤں کا اہتمام کرتے تھے جن سے قوت حافظہ قوی ہو اور لباس پر بھی خاص توجہ دیتے تھے۔

ابن الجوزی نے اپنے مواعظ کی بدولت' جن میں ان کی فصاحت و بلاغت اور ان کے علم نے چار چاند لگا دیے تھے' بڑی شہرت پائی اور ابن ھبیرہ کی وزارت کے زمانے میں اس کے مقرب اور منظور نظر رہے۔ المستنجد باللہ ۵۵۵ھ میں خلیفہ ہوا تو بغداد کے دیگر مشائخ و علمائے بزرگ کے ساتھ ان کے لیے بھی ایک خلعت فاخرہ بھیجا گیا۔ خلیفہ المستضی باللہ (۵۶۶-۵۷۵ھ) کے عہد میں بھی ان پر خاص نگاہ کرم تھی' چنانچہ خلیفہ ہی کے نام پر انھوں نے اپنی کتاب المصباح المضی فی دولۃ المستضی لکھی۔ پھر ۵۶۸ھ میں' یعنی مصر میں فاطمیوں کا سلسلہ ختم ہو جانے اور خلیفہ عباسی کے نام کا خطبہ رائج ہونے کے بعد' انھوں نے ایک اور کتاب بنام النصر علی مصر لکھی اور اسے خلیفہ کی خدمت میں گزارا۔ خلیفہ نے بہت سے انعام کے علاوہ انھیں باب الدرب میں وعظ کہنے کی اجازت بھی مرحمت فرمائی۔

خلفا اور وزرا کے ساتھ ابن الجوزی کے یہ تعلقات کسب مال و زر یا کسی اور دنیوی حاجت کے لیے نہ تھے' بلکہ علم و فضل میں ان کے مرتبے کا یہ طبعی نتیجہ تھا' چنانچہ انھوں نے اپنے ایک فرزند ابوالقاسم کے لیے جو کتاب . . . فی نصیحۃ الولد کے نام سے لکھی ہے (مخطوطہ کتاب خانہ فاتح' استانبول' شمارہ ۵۷۹۳' نیز مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۹ھ) اس میں وہ فرماتے ہیں کہ کسب معاش کے لیے میں نے کبھی کسی امیر کی خوشامد نہیں کی۔

۵۷۰ھ میں ابن الجوزی نے بغداد کے درب دینار میں

ایک مدرسے کی بنیاد رکھی اور وہاں درس دینے کا سلسلہ شروع کیا۔ اسی سال انھوں نے اپنے مواعظ میں قرآن مجید کی تفسیر بھی پوری کردی۔ عالم اسلام میں وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے مجالس وعظ میں پورے قرآن مجید کی تفسیر کی ہو (ابن رجب: مخطوطہ مذکور، ورق ۱۳۳ الف)۔ یہ وہ وقت تھا جب ابن الجوزی کی شہرت اوج کمال کو پہنچ چکی تھی۔ خلیفہ وقت صرف ان کے وعظ میں حاضر ہوتے تھے اور بغداد کے اکثر لوگ پابندی سے ان کی مجالس وعظ میں شرکت کرتے تھے۔ کہتے ہیں کہ پانچ ہزار سے دس ہزار تک لوگ تو ان کے درس میں حاضر ہوا کرتے تھے اور وعظ کی محفلوں میں ایک لاکھ کا مجمع ہو جاتا تھا (ابن رجب: مخطوطہ مذکور، ورق ۱۳۴ ب، ابن جبیر: رحلۃ، طبع دوم، ص ۲۲۰ و ۲).

ان کے مواعظ اس درجہ پر اثر ہوتے تھے کہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں نے ان کے ہاتھ پر اپنے گناہوں سے توبہ کی۔ خود انھوں نے بھی اپنی "کتاب القصاص والمذکرین" میں اس قول کی تصدیق کی ہے۔ یہود و نصاریٰ میں سے بھی بیس ہزار آدمی ان کے ہاتھ پر مشرف باسلام ہوئے.

جیسا کہ اکثر مآخذ میں مذکور ہے، آخری عمر میں ابن الجوزی پر بڑی بڑی مصیبتیں پڑیں۔ ان مصائب کی وجہ یہ ہوئی کہ ان کے اور حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے فرزند کے مابین مخالفت ہو گئی تھی، اس لیے کہ ابن الجوزی ان کے والد ماجد کو نہ ماننے والوں میں سے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ کچھ اور اثرات بھی کارفرما تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابن الجوزی کو شہر واسط میں قید کر دیا گیا۔ اس قید و مشقت میں انھوں نے پانچ سال گزارے اور آخر ۵۹۵ھ میں خلیفہ وقت کے حکم سے انھیں رہا کیا گیا (الیافعی: مرآۃ الجنان و عبرۃ الیقظان، حیدرآباد دکن ۱۳۳۸ھ، ۴ : ۴۷۷ تا ۴۷۸)۔ اس کے بعد وہ بغداد تشریف لے آئے اور رمضان المبارک ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء میں مختصر سی علالت کے بعد وفات پائی۔ اس روز بغداد کی سب دکانیں بند رہیں اوسر تمام شہر ماتم کدہ بن گیا.

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن الجوزی کی بیشتر اور اہم فعالیت وعظ گوئی تھی۔ وہ اپنے مواعظ میں، چاہے وہ مساجد میں ہوں یا گھروں میں یا راہ چلتے، فی البدیہہ ہوں یا باقاعدہ تیاری کر کے، ہمیشہ اپنے مسلک، یعنی مسلک حضرت امام احمد بن حنبلؒ، کی حمایت کرتے تھے۔ اہل بدعت پر وہ اس سختی کے ساتھ نکتہ چینی کرتے کہ خود ان کے ہم مسلکوں کو بارہا فتنے کا خوف ہوا اور انھوں نے ان کو اس سخت روی سے باز رکھنا چاہا۔ یہی سبب ہے کہ انھوں نے (امام) غزالی کی کتاب احیاء علوم الدین کو ضعیف احادیث سے پاک کر کے اس کا ایک نیا نسخہ تیار کیا تھا.

تصنیف و تالیف سے بھی ابن الجوزی کو غیر معمولی شغف تھا۔ وہ جس روانی سے وعظ کہتے تھے ایسی ہی تیزی سے لکھتے بھی تھے۔ وہ خود کہتے ہیں کہ انھوں نے تین سو کتابیں تصنیف کی ہیں، جن میں سے بعض کئی جلدوں پر مشتمل ہیں، اسی لیے کثرت تالیفات کی بنا پر بھی ان کی خاص شہرت ہے۔ ان کے وقت تک کسی مسلم صاحب تصنیف نے اتنی تعداد میں کتابیں تصنیف نہیں کی تھیں۔ ان کتابوں کی یہ فہرست، جو خود ابن الجوزی نے مرتب کی ہے، ابن رجب کی ذیل طبقات الحنابلہ میں مذکور ہے (مخطوطہ مذکور، ورق ۱۳۵ ب تا ۱۳۸ ب)، سبط ابن الجوزی نے بھی مرآۃ الزمان میں مضامین کی ترتیب سے ایک فہرست دی ہے۔ یہ فہرست کوئی اڑھائی سو کتب پر مشتمل ہے)۔ ان میں سے جو کتابیں آج موجود و معلوم ہیں ان کی تعداد سو کے قریب ہے (دیکھیے براکلمان، ۱ : ۵۰۱، تکملہ، ۱ : ۹۱۴ ببعد)۔ چند اہم کتابیں حسب ذیل ہیں:

(۱) المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم: یہ ایک عام تاریخ کی کتاب ہے۔ اس کے ابتدائی ابواب میں ابن جریر الطبری کی تاریخ الرسل والملوک سے انتصار کیا گیا ہے۔ آخری حصے، جن میں ۵۷۳ھ / ۱۱۷۷ء تک کے واقعات ہیں، ابن الجوزی کے زمانے کے متعلق اصلی مآخذ میں شمار ہوتے ہیں اور ان میں بالخصوص سلجوقیان خراسان کے احوال اور عباسی خلفاء کے ساتھ ان کے روابط کے بارے میں معلومات ملتی ہیں۔ اس کے قلمی نسخے کئی کتب خانوں میں محفوظ ہیں.

(۲) کتاب صفۃ (یا صفوۃ، دیکھیے الذہبی: تذکرۃ الحفاظ) الصفوۃ، چار جلدوں میں، مطبوعہ حیدرآباد دکن (دائرۃ المعارف العثمانیہ)، ۱۳۵۵ تا ۱۳۵۶ھ۔ یہ کتاب در اصل

نعیم اصفہانی کی کتاب حلیۃ الاولیاء کا تنقیدی خلاصہ ہے اور اس میں شہروں اور طبقات کے اعتبار سے صوفیہ کے تراجم احوال و اقوال جمع کر دیے گئے ہیں۔

(۳) تلبیس ابلیس (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۲۸ء): وعظ و نصیحت کی کتاب ہے۔ اس میں ابن الجوزی نے عوام الناس کی ان حرکتوں کو جو شریعت اسلامی کے مطابق نہیں ہیں شیطان کی عیاری کا نتیجہ قرار دیا ہے اور یہ کوشش کی ہے کہ لوگوں کو ان حرکات سے روکیں۔ اس میں انہوں نے یہ کوشش بھی کی ہے کہ فلاسفہ، منکران نبوت، خوارج، باطنیوں اور بعض صوفیا کی غلطیاں ثابت کریں اور ان پر شدت کے ساتھ حملے کیے ہیں۔ اس طرح اس کتاب میں مختلف اسلامی فرقوں کی فکری اور اجتماعی تاریخ کی بابت بہت سی تاریخی معلومات فراہم ہو گئی ہیں۔ یہ کتاب ہر اعتبار سے نہایت عمدہ اور مفید ہے۔

(۴) کتاب الاذکیاء (قاہرہ ۱۳۰۴ھ و ۱۳۰۶ھ): اس کتاب کا آغاز ذہانت کی اہمیت کی وضاحت سے ہوتا ہے اور اس کے بعد معاشرے کے ہر طبقے کے ذہین لوگوں کی ذہانت کی چھوٹی چھوٹی کہانیاں نقل کی گئی ہیں۔

(۵) کتاب الحث علی حفظ العلم و ذکر کبار الحفاظ (مخطوطہ کتب خانہ کوپرولو، استانبول، شمارہ ۳ / ۱۱۵۷، نیز دیکھیے GALS، ۱: ۹۱۷، شمارہ ۷۸): اس کتاب میں قرآن مجید اور احادیث نبویہ کے حفظ کرنے کے فوائد پر بحث کی گئی ہے۔ ابن الجوزی کا دعویٰ ہے کہ اقوام اسلامیہ نے اپنی دینی کتابوں کے حفظ کرنے کی وجہ ہی سے دوسری قوموں پر فوقیت حاصل کی۔

(۶) کتاب الحمقیٰ و المغفلین (مطبوعہ دمشق ۱۳۴۵ھ و مخطوطہ کتب خانہ شہید علی پاشا، استانبول، شمارہ ۲۱۴۰، دیکھیے GALS، ۱: ۹۱۶): اس کتاب میں حماقت اور احمقوں کی حکایتوں سے بحث کی گئی ہے۔

(۷) الموضوعات الکبریٰ من الاحادیث المرفوعات (دیکھیے GALS، ۱: ۹۱۷، شمارہ ۲۶): اس کا موضوع نقد حدیث ہے اور اس میں وہ احادیث مذکور ہیں جو لوگوں نے مختلف مسائل کے متعلق وضع کر لی ہیں۔ یہ چار جلدوں کی ضخیم کتاب ہے۔

(۸) ذم الھویٰ (دیکھیے GALS، محل مذکور، شمارہ ۱۰): اس کتاب میں ہوا و ہوس و عشق کی مضرتیں بیان کی گئی ہیں اور ان سے چھٹکارا پانے کی ترکیبوں سے بھی بحث کی گئی ہے۔

(۹) کتاب القصاص و المذکرین (دیکھیے GALS، ۱: ۵۰۳، شمارہ ۱۰): یہ کتاب ابن الجوزی کی نفیس ترین اور مفید ترین تصانیف میں سے ہے۔ اس میں مشہور مذہبی داستان گویوں کا ذکر ہے اور انہوں نے جو بے اصل اور مضحکہ خیز روایتیں گڑھ لی ہیں ان پر بحث کی گئی ہے۔ مثلاً ایک دن ایک قصہ گو نے مسند وعظ پر کہا کہ جس بھیڑیے نے حضرت یوسفؑ کو کھا لیا تھا اس کا یہ نام تھا۔ حاضرین میں سے کسی نے کہا کہ یوسفؑ کو تو کسی بھیڑیے نے نہیں کھایا تھا۔ اس پر وہ قصہ گو فوراً بولا کہ جس بھیڑیے نے یوسفؑ کو نہیں کھایا تھا اس کا نام یہ تھا۔ اس کتاب کی اس اعتبار سے خاص اہمیت ہے کہ اس میں ان کے زمانے کی تمام خرافات اور بے بنیاد عقائد شرکی کی وضاحت کی گئی ہے، جن میں سے اکثر اب تک عوام میں مشہور چلے آتے ہیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ابن الجوزی کے وعظ اور خطبوں کی بعض ایسی کتابوں کے نام بھی دے دیے جائیں جو اپنے اسلوب کی رو سے خاص اہمیت رکھتی ہیں اور جن سے اس میدان میں ان کی مساعی پر مزید روشنی پڑتی ہے:

(۱) کتاب عجب الخطب (مخطوطہ کتاب خانہ فاتح، استانبول، شمارہ ۳ / ۵۲۹۵): اس میں تین خطبے ہیں۔ پہلے خطبے میں سجع کا قافیہ حرف "الف"، دوسرے میں "ب"، تیسرے میں "ج" الخ ہے۔ آخری خطبے میں صرف وہ کلمات استعمال کیے گئے ہیں جن کے حروف بے نقط ہیں۔

(۲) کتاب الیاقوتہ (فی الوعظ یا یاقوت فی الوعظ والموعظہ، (کشف الظنون)، یہ عثمان الطہری کی رونق المجالس کے ساتھ چھپ چکی ہے (دیکھیے GALS، ۱: ۹۱۹، شمارہ ۳۷): اس میں وہ خطبے ہیں جو بطور نمونہ مرتب کیے گئے۔

(۳) اللطف المنظوم من اصل الصمت المعلوم (دیکھیے GALS، شمارہ ۲۲): اس کتاب میں وہ درس مذکور ہیں جو

نباتات، جمادات اور حیوانات انھیں زبان حال سے دیتے ہیں۔ اس ضمن میں قصص دینی اور احادیث نبویہ کا بھی ذکر ہے۔

اگر یہ مطلوب ہو کہ عربی ادب میں ابن الجوزی کا مقام مجملاً متعین کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ خطبہ وعظ میں وہ بے نظیر ہیں۔ اس موضوع پر انکی تمام تصانیف ہمارے اس قول پر گواہ ہیں کہ یہ خطبے اور مواعظ زبان و اسلوب کے اعتبار سے مقامات حریری سے مشابہ ہیں، کیونکہ مصنف سب صنائع لفظی کو باآسانی استعمال کرتا ہے اور اس کے کلام میں تکلف نام کو نہیں۔ اس خوبی کے علاوہ ان مواعظ میں وہ ایسی حکایتیں لاتے ہیں جو دینی اور اخلاقی نصیحتوں کو خوشنما و خوشگوار بنا دیتی ہیں اور ان کے مطالعے سے آدمی تھکتا نہیں۔ لیکن ابن الجوزی کی دوسری کتابوں میں یہ بات نہیں۔ بعض علما کے نزدیک ان کی تمام تصانیف لائق ستائش ہیں، تاہم خود ابن الجوزی معترف ہیں کہ ان علوم میں وہ مصنف نہیں ہیں، صرف مرتب ہیں (ابن رجب: ذیل، مخطوطۂ مذکور، ورق ۱۳۵ ب)۔ یہی وجہ ہے کہ خود ان کے ہم مسلکوں نے ان کی کتابوں پر تنقید کی ہے اور ان میں سے اکثر کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ ابن الجوزی کو احادیث و آثار پر عبور حاصل ہے تاہم وہ متکلمین کی مشکلوں کا حل نہیں جانتے تھے، لیکن یہ بات کہنا ضروری ہے کہ یہ تنقید ان کی ان تصانیف کے متعلق ہے جن کا موضوع علم حدیث ہے، ورنہ ان کی دوسری کتابیں بہت اچھے انداز میں لکھی ہوئی ہیں اور ان میں وسیع و کارآمد معلومات ہیں۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ ان کی یہ کتابیں اپنے موضوع میں اصل ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

مآخذ: علاوہ ان کے جو متن مادہ میں مذکور ہیں: (۱) ابن خلکان: وفیات الاعیان (بولاق ۱۲۹۹ھ)، ۱: ۳۵۰ ببعد؛ (۲) الذہبی: طبقات الحفاظ، طبع Wüstenfeld، ۳: ۳۵؛ (۳) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۴: ۱۳۵ تا ۱۴۱؛ (۴) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۳: ۴۸۹ تا ۴۹۱؛ (۵) السیوطی: طبقات المفسرین، ص ۱۷، شمارہ ۵۰؛ (۶) ابن الجوزی، سبط: مرآۃ الزمان، حیدرآباد دکن ۱۹۵۲ء، ۸/۲: ص ۴۸۱، ۵۴۴؛ (۷) الخوانساری: روضات الجنات، ۴۲۷؛ (۸) طاش کوپرلوزادہ: مفتاح السعادۃ، ۱: ۲۶۰؛ (۹) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۱۳: ۲۸؛ (۱۰) ابن العماد: شذرات الذہب، مصر ۱۳۵۰ھ، ۴: ۳۲۹؛ (۱۱) خیرالدین الزرکلی: الاعلام، ۲: ۲۹۱۔

○

ابن حجر العسقلانیؒ: ابوالفضل شہاب الدین احمد بن علی بن محمد بن محمد بن علی بن احمد الکنانی العسقلانی المصری القاہری، شافعی مذہب کے مشہور و مستند محدث، مورخ اور فقیہ۔ وہ ۱۲ شعبان ۷۷۳ھ / ۱۸ فروری ۱۳۷۲ء کو مصر العتیق (Old Cairo) میں پیدا ہوئے اور بہت بچپن ہی میں ماں اور باپ دونوں کے سائے سے محروم ہو گئے۔ ان کے والد نورالدین مشہور عالم تھے اور انھیں فتوی جاری کرنے اور درس دینے کی اجازت حاصل تھی۔ العسقلانی نے اپنے ایک سرپرست، مشہور تاجر زکی الدین الخروبی، کی نگرانی میں پرورش پائی۔ نو ہی برس کی عمر میں انھوں نے قرآن (مجید) حفظ کر لیا اور تھوڑے عرصے میں فقہ اور صرف و نحو کی ابتدائی کتابوں پر عبور حاصل کر لیا۔ پھر وہ اپنے عہد کے ممتاز ترین اساتذہ سے خاصی مدت تک تعلیم حاصل کرتے رہے، چنانچہ حدیث اور فقہ انھوں نے البلقینی، ابن الملقن (م ۸۰۳ھ) اور عزالدین ابن جماعۃ سے پڑھی، علم قراءت التنوخی سے اور عربی زبان اور لغت محب الدین ابن ہشام (م ۷۹۹ھ) اور فیروز آبادی سے۔ ۷۹۳ھ / آغاز دسمبر ۱۳۹۰ء سے انھوں نے اپنے آپ کو بالخصوص حدیث کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے مصر، شام، حجاز اور یمن کے کئی سفر کیے اور وہاں کئی ماہرین لغت اور ادیبوں سے ملاقات کی۔ انھوں نے مسلسل دس برس تک زین الدین العراقی (م ۸۰۰ھ) سے حدیث پڑھی اور ان کے اکثر اساتذہ نے انھیں فتوی اور درس دینے کی اجازت دی۔

منصب قضا کو قبول کرنے سے کئی مرتبہ انکار کے بعد، بالآخر انھوں نے اپنے دوست قاضی القضاۃ جمال الدین البلقینی کی درخواست پر اس کا نائب بننا منظور کر لیا۔ محرم ۸۲۷ھ / دسمبر ۱۴۲۳ء میں وہ قاضی القضاۃ مقرر ہو گئے اور مجموعی طور پر تقریباً اکیس برس تک اس عہدے پر فائز رہے۔ جس کے دوران میں انھیں بار بار معزول اور بحال کیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی وہ کئی (بقول سخاوی دس) مسجدوں اور مدرسوں میں استاد

کے عہدوں پر مامور رہے اور تفسیر قرآن، حدیث اور فقہ پر درس دیتے رہے۔ اس حافظ العصر (یعنی اپنے زمانے میں علم حدیث کے مستند ماہر) کے حلقۂ درس میں متخصصین بھی ذوق و شوق سے شریک ہوا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ دارالعدل میں مفتی، مدرسہ بیبرسیہ کے ناظر اعلیٰ اور جامع ازہر اور بعد ازاں قبہ المحمودیہ کے خطیب بھی رہے۔

ابن حجر کی ایک شاعر اور نثر نگار کی حیثیت سے بھی بڑی قدر و منزلت تھی اور انھوں نے اپنی زندگی میں خاصی ادبی سرگرمی دکھائی۔ ان کی تصانیف کی، جن میں کئی مطالعہ اسلام کے سلسلے میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں، ان کی زندگی میں بھی بڑی مانگ تھی، بالخصوص فتح الباری فی شرح البخاری کی (بولاق ۱۳۰۰ - ۱۳۰۱ھ، نیز دہلی ۱۸۹۰ء) جو تین سو دینار میں فروخت ہوتی تھی۔ ان کی تصانیف کی تعداد ۱۵۰ بتائی جاتی ہے (دیکھیے آ آ، بذیل مادہ)۔

براکلمان نے کتاب مذکور میں ان تصانیف کی مزید تفصیلات دینے کے علاوہ [illegible]ی کتابوں کا ذکر کیا ہے نیز دیکھیے Landberg: Cat. de Mss. arabes، عدد ۳۱، ۳۲، ۵۳، ۶۷، ۸۸، ۹۸، ۱۰۶، ۲۲۸، ۲۷۹، ۳۴۹؛ Houtsma: Cat. D'une Coll، عدد ۷۴۲، ۷۴۳، (؟) ۷۸۳ و ج ۲: ۱۰۲۶(؟)؛ Vollers: Die islam. Hss. (لائپزگ)، بمدد اشاریہ (اور فہرس مخطوطات دارالکتب الظاہریہ، وضع یوسف العش، دمشق ۱۹۴۷ء اور وہ فہرست جو التہذیب کے ترجمے میں دی گئی ہے۔

ابن حجر نے ۱۸ ذوالحجہ ۸۵۲ھ / ۱۳ فروری ۱۴۴۹ء کو انتقال کیا۔ ان کے شاگرد السخاوی نے ان کی ایک جامع سیرت الجواہر و الدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر کے نام سے لکھی ہے۔

مآخذ: متن مقالہ مذکور حوالہ جات کے علاوہ حالات زندگی کی وہ جزئیات جو (۱) الفتاوی الکبری کے دیباچے میں درج ہیں (۱: ۳ تا ۵)؛ (۲) تراجم در النور السافر، مخطوطہ شمارہ ۱۷۴۲، لائڈن (فہرست، طبع دوم، ۲: ۱۲۳)، بغداد (۱۳۵۳ھ)، ۲۸۷ تا ۲۹۲؛ (۳) الروح الباصر علی بعض وفیات الاعیان اہل القرن العاشر (فہرست، طبع دوم، ۲: ۱۲۳)، لائڈن مخطوطہ، شمارہ ۱۷۴۲، صفحات ۱۳۵ الف تا ۱۳۶ ب؛ (۴) مناقب، بطور ضمیمہ تحفۃ المحتاج، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۵) براکلمان، ۲: ۳۸۷ ببعد، دیکھیے: ۱۹۲ و ۲۶۲ و ۳۶۳ و ۳۹۳ و ۳۹۵ و ۳۹۹، ۲: ۱۵۶ و ۱۵۷، (تکملہ ۲: ۵۲۷) (اضافہ از ضمیمہ آ آ، طبع اول)؛ (۶) ابن العماد: شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰-۱۳۵۱ھ، ۸: ۳۷۰ تا ۳۷۲؛ (۷) الشوکانی: البدر الطالع، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۱: ۱۰۰؛ (۸) سرکیس: معجم المطبوعات، قاہرہ ۱۳۴۶ھ، عمود ۸۱ تا ۸۴۔

○

ابن حجر الہیتمیؒ: شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد بن محمد بن علی بن حجر الہیتمی السعدی (السعدی کی نسبت الشرقیہ کے بنو سعد کی طرف ہے، جہاں ان کا خاندان آباد ہوا تھا)، مشہور شافعی فقیہ۔ وہ الغربیہ کے محلہ ابی الہیتم میں رجب ۹۰۹ھ / ۱۵۰۴ء کے آخر میں پیدا ہوے۔ بچپن میں والد کی وفات کے بعد ان کے والد کے استاد مشہور صوفی شیخ شمس الدین ابن ابی الحمائل (م ۶۳۲ھ) اور ان کے شاگرد شمس الدین محمد الشناوی نے ان کے اخراجات ضروریہ اور ان کی تعلیم و تربیت کو اپنے ذمے لے لیا۔ الشناوی نے انھیں سیدی احمد البدوی کے مقام (زاویے) میں داخل کرادیا اور جب انھوں نے ابتدائی تعلیم سے فراغت پائی تو ۹۲۴ھ میں انھیں تحصیل علوم کے لیے جامع ازہر میں بھیج دیا۔ اپنی نوعمری کے باوجود انھوں نے یہاں زکریا الانصاری [رک بآں]، عبدالحق السنباطی (م ۹۳۱ھ)، شہاب الدین احمد الرملی (م ۹۵۸ھ)، ناصر الدین الطبلاوی (م ۹۶۶ھ)، ابوالحسن البکری (م ۹۵۲ھ) اور شہاب الدین ابن النجار الحنبلی (م ۹۴۹ھ) جیسے فضلائے عصر سے تعلیم حاصل کی۔ وہ بمشکل بیس برس کے تھے کہ انھوں نے دینیات اور فقہ میں بڑا نام پیدا کر لیا اور انھیں افتا اور درس و تدریس کی اجازت مل گئی۔ الشناوی کے کہنے پر انھوں نے ۹۳۲ھ میں ان کی بھتیجی سے نکاح کر لیا اور ۹۳۳ھ میں حج بیت اللہ کی غرض سے مکہ مکرمہ کے لیے رخت سفر باندھا۔ دوسرا سال بھی انھیں وہیں بسر ہوا۔ انھوں نے جس فقیہانہ طرز

تصنیف کی وہاں ابتدا کی تھی اسے مصر میں واپس آکر بھی جاری رکھا، یہاں تک کہ ۹۳۷ھ میں اہل و عیال سمیت پھر حج بیت اللہ کو روانہ ہوئے اور مکہ مکرمہ میں مقیم رہے۔ ۹۴۰ھ میں تیسری مرتبہ حج کرنے کے بعد مکہ معظمہ میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور تالیف و تصنیف اور درس و تدریس میں ہمہ تن مصروف ہو گئے۔ یہاں لوگ دور دراز مقامات سے ان سے فتوے طلب کیا کرتے تھے (Chron.d Stadt، طبع Wüstenfeld، ۳: ۵۴ ببعد)۔ ان کے زبید کے شافعی مفتی ابن زیاد کے ساتھ بحث و مناظرے کے کئی سخت معرکے ہوئے (دیکھیے براکلمان، ۲: ۴۰۳)۔ انھوں نے ۲۳ رجب ۹۷۴ھ/ ۲۳ فروری ۱۵۶۷ء (شذرات، ۸: ۳۷۳ میں رجب ۹۷۳ھ دیا ہے) کو مکہ مکرمہ میں وفات پائی اور المعلاۃ میں دفن ہوئے۔

النووی (رک باں) کی منہاج الطالبین پر ابن حجر کی شرح تحفۃ المحتاج لشرح المنہاج (بولاق ۱۲۹۰ھ) الرملی کی النہایۃ کے ساتھ شافعی مذہب کی مستند درسی کتاب متصور ہوتی تھی۔ ابتدا میں حجریوں (جو زیادہ تر حضرموت، یمن اور حجاز میں تھے) اور رملیوں (مصر اور شام میں) کے درمیان سخت مجادلے اور مباحثے ہوتے رہے، لیکن اس کے بعد عام رائے یہ ہو گئی کہ ابن حجر اور الرملی دونوں امام الشافعیؒ کے صحیح نقطہ نظر کے ناقل ہیں اور دونوں کے بغیر چارہ نہیں (Snouck Hurgronj، ص ۳ ببعد، نیز ZDMG، ۵۳: ۳۲ ببعد)۔ ان کی تصانیف میں سے ہم مندرجہ ذیل کا ذکر بھی کر سکتے ہیں: (۱) الفتاوی الکبری: الہیتمیۃ الفقہیہ (قاہرہ ۱۳۰۸ھ)، جس میں علیحدہ علیحدہ عنوانوں کے کئی طویل رسالے شامل ہیں، مثلاً ابن زیاد سے ان کے دو مناظرے؛ (۲) الفتاوی الحدیثیہ (قاہرہ ۱۳۰۷ھ) (جو الفتاوی الکبری کا ذیل ہے)؛ (۳) الصواعق المحرقۃ فی الرد علی اہل البدع و الزندقۃ، شیعوں کے خلاف ایک مناظرانہ کتاب، جس پر گولٹ تسیہر نے بحث کی ہے۔

مآخذ : الہیتمی کی دیگر کتب اور ان کے قلمی نسخہ جات کے لیے دیکھیے براکلمان، G.E.L، ۲: ۴۰۳؛ (۲) ہوتسمہ، Cat. d'une collection de menuser، شمارہ ۵۰، و ۲۳۴، ۲۹۹، ۳۷۱، ۱۰۹۰ او ۱۱۷ و ۱۱۹۳؛ (۳) حبیب الزیات: خزائن الکتب فی دمشق و ضواحیہا، ص ۵۳، عدد ۹۵، ۹۵، ۹۶، ص ۷۱، عدد ۱۳۶، ص ۹۰، عدد ۳۴، ص ۲۶، عدد ۳۰ تا ۳۲ ص ۷۵، عدد ۶۸؛ (۴) فہرس مخطوطات دار الکتب الظاہریہ، دمشق ۱۹۴۷ء وغیرہ۔

○

ابن حزم : ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم، ایک اندلسی عرب فاضل، جسے کئی علوم و فنون میں دسترس حاصل تھی۔ مشہور عالم دین، مورخ اور ایک ممتاز شاعر۔ ماہ رمضان ۳۸۴ھ کے آخری دن، یعنی ۷ نومبر ۹۹۴ء کو قرطبہ میں پیدا ہوا (لیکن دیکھیے جذوۃ المقتبس، جہاں اس کی ولادت کا سنہ ۳۹۷ھ بیان ہوا ہے، بحوالۂ سرکیس، عمود ۸۵؛ براکلمان نے ۳۰ رمضان ۳۸۴ھ دیا ہے)۔ ابن حزم کا خاندان کورۂ لبلہ Niebla کے موضع Manta Lisham (متبادل شکل منت لیشم، بمطابق ارشاد الاریب، ۵: ۸۸ دریائے اودیل Odiel کے دہانے پر ولبہ Huelva سے نصف فرسخ کے فاصلے پر) میں رہتا تھا اور اس کے پردادا نے عیسائیت چھوڑ کر اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس کے باپ نے، جو منصور الحاجب اور اس کے بیٹے مظفر کا وزیر تھا. . . اپنا سلسلہ یزید بن ابی سفیان کے ایک ایرانی مولی سے جا ملایا ہے۔ ایک اعلیٰ عہدیدار کے فرزند کی حیثیت سے قدرتی طور پر ابن حزم نے بڑی اعلیٰ تعلیم پائی اور وہ درباری فضا، جس میں اس نے اپنی جوانی کے دن گزارے، اس کے مستعد ذہن کو اپنے جملہ رجحانات کے نشوونما سے نہ روک سکی۔ وہ اپنے ایک استاد عبدالرحمٰن (بن محمد) بن ابی یزید الازدی کا (جو خانہ جنگی کے دوران میں اندلس چھوڑ کر مصر واپس چلا گیا تھا، دیکھیے ابن بشکوال، شمارہ ۷۵۳) ذکر کرتا ہے، جس سے اس نے مختلف علوم کی تحصیل کی (طوق الحمامہ، ص ۱۱۰، س ۵، ص ۱۱۸، س ۱۳ ببعد، طبع پتروف، لائڈن ۱۹۱۴ء)۔ ۴۰۰ھ سے پہلے پہلے ابن حزم احمد بن الجسور (م ۴۰۱ھ، ابن بشکوال، شمارہ ۲۷، دیکھیے طوق، ص ۱۳۶، س ۱۹ ببعد) کا شاگرد رہا۔

بنو عامر کا تخت جس انقلاب نے الٹ دیا تھا (نیز دیکھیے

Dozy: Hist. des Musulmans d' Espagne، ۳ : ۲۷۳ و بعد) اس سے باپ اور بیٹے دونوں کی حیثیت پر نمایاں اثر پڑا، چنانچہ ہشام الثانی کو جب دوبارہ تخت پر بٹھایا گیا (ذوالحجہ ۴۰۰ھ / جولائی ۱۰۱۰ء) تو ان دونوں کو بہت سے مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ ابن حزم کے باپ کا انتقال ذوالقعدہ ۴۰۲ھ کے تقریباً آخری ایام میں ہوا۔ محرم ۴۰۴ھ میں اس نے قرطبہ کی اقامت ترک کر دی، کیونکہ خانہ جنگی کے دوران میں یہ شہر شدید آفتوں میں مبتلا رہ چکا تھا اور بلاط المغیث میں اس کے خاندان کا خوبصورت محل بربروں نے تباہ و برباد کر دیا تھا (طوق، ص ۱۰۳، دیکھیے ۸۷ و بعد)۔ اب اس نے المریہ میں سکونت اختیار کی، جہاں وہ بظاہر "امناً" آرام و سکون کی زندگی بسر کرتا رہا، یہاں تک کہ علی بن حمود نے خیران العامری والی المریہ کے ساتھ مل کر سلیمان (الظافر) الاموی کو تخت سے الگ کر دیا (محرم ۴۰۷ھ)۔ خیران کے دل میں یہ شبہ پیدا کیا گیا کہ ابن حزم امویوں کی حمایت میں سازش کر رہا ہے، اس لیے اس نے اسے اور اس کے دوست محمد بن اسحٰق کو پہلے تو چند ماہ قید رکھا اور پھر جلاوطن کر دیا، لہذا دونوں دوستوں نے حصن القصر کی راہ لی، جس کا والی ان سے بڑے لطف و کرم سے پیش آیا، لیکن اس کے چند مہینے بعد جب انھیں یہ معلوم ہوا کہ عبدالرحمٰن الرابع المرتضٰی کو بلنسیہ میں خلیفہ تسلیم کر لیا گیا ہے تو وہ اپنے میزبان سے رخصت ہو کر سمندر کے راستے بلنسیہ روانہ ہو گئے، جہاں ابن حزم کی اپنے کئی دوستوں سے ملاقات ہوئی (طوق، ص ۱۱۰ بعد)۔ مرتضٰی کی فوج میں شامل ہو کر، جس کا وہ وزیر تھا، ابن حزم غرناطہ کے محاذ پر لڑا اور دشمن کے ہاتھ میں قید ہو گیا، جس نے تھوڑے ہی دنوں کے بعد اسے رہا کر دیا (Cat. Cod. Arab.، ۲ : ۲۷۳)۔ چھے سال کی غیر حاضری کے بعد شوال ۴۰۹ھ میں وہ قرطبہ واپس آیا۔ اس وقت یہاں القاسم بن حمود خلیفہ تھا (طوق، ص ۱۰۳، نیز ص ۸۳، س ۲)۔ اس کی معزولی کے بعد مسند خلافت کے لیے عبدالرحمٰن الخامس المستظہر جیسے عالم اور روشن ضمیر بادشاہ کا انتخاب ہوا (رمضان ۴۱۴ھ / دسمبر ۱۰۲۳ء) اور اس نے اپنے دوست ابن حزم کو وزیر منتخب کیا، لیکن یہ دونوں اس نئی صورت حال سے صرف چند دن لطف اندوز ہو سکے، اس لیے کہ عبدالرحمٰن کو سات ہفتے کے بعد قتل کر دیا گیا (ذوالقعدہ ۴۱۴ھ / جنوری ۱۰۲۴ء) اور ابن حزم کو ایک بار پھر قید خانے کا منہ دیکھنا پڑا۔ یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں کہ وہ کب تک قید خانے میں پڑا رہا، لیکن ۴۱۸ھ / ۱۰۲۷ء کے قریب قریب اس کا شاطبہ (Jativa) میں مقیم ہونا محقق ہے۔ جیانی کے قول کے مطابق (در یاقوت) وہ ایک بار پھر ہشام المعتمد کے عہد میں منصب وزارت پر فائز ہوا۔ ابن حزم کی آخری عمر کے متعلق بہت تھوڑی معلومات دستیاب ہوتی ہیں، لیکن اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اب اس نے سیاست سے کنارہ کشی کر لی تھی تاکہ اپنا سارا وقت علوم و فنون اور تصنیف و تالیف نیز اپنے عقائد کی تبلیغ و تائید میں صرف کرے۔

ابن حزم کی سب سے ابتدائی تصانیف میں ایک تو وہ کتاب ہے جس کا تعارف ڈوزی Dozy نے کرایا ہے اور جسے اس نے شاطبہ (ص ۱، س ۸) میں ۴۱۸ھ کے لگ بھگ تصنیف کیا تھا (طوق، ص ۹۷ بعد)۔ دوسری روایت کی رو سے ربیع الثانی ۴۱۷ھ میں اس رسالے کا نام طوق الحمامہ..... ہے۔ اس رسالے میں، جو اس نے عشق اور اس کے مختلف پہلوؤں کے متعلق لکھا ہے۔ ابن حزم نے علم نفس کے بارے میں اپنے نظریات کی وضاحت چھوٹے چھوٹے قصوں اور خود اپنی نظموں سے کی ہے۔ غالباً اس زمانے میں ابن حزم نے ایک اور رسالہ بنام رسالۃ فی فضل الاندلس بھی تصنیف کیا، جو اس کے دوست ابوبکر محمد بن اسحٰق کے منتسب ہے۔ اور اس میں ہسپانیہ کے مسلمانوں کی اہم ترین تصنیفات کا دلچسپ انداز میں جائزہ لیا ہے۔ ابن حزم کی تاریخی تصنیفات میں سے نقط العروس فی تواریخ الخلفاء، غرناطہ ۱۹۱۱ء اور جمہرۃ الانساب (انساب العرب)، جو تقریباً ۴۵۰ھ میں لکھی گئی (اسے Levi-Provencal نے قاہرہ سے ۱۹۴۸ء میں شائع کیا) وغیرہ کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ موخر الذکر کتاب، جس کی ابن خلدون (عبر، طبع ۱۲۸۴ھ، ۶: ۹۷ وغیرہ) نے بہت تعریف کی ہے اور جس کا اس نے اکثر حوالہ دیا ہے، المغرب اور اندلس کے عرب اور بربر خاندانوں کے انساب پر لکھی گئی۔

بہرحال یہ ایک محدث اور عالم دین کی حیثیت تھی جس میں ابن حزم نے اپنی بیشتر ادبی سرگرمیوں کا مظاہرہ کیا ہے۔ پہلے پہل وہ شافعی مذہب کا پرجوش پیرو تھا، لیکن بعد ازاں ظاہری فرقے سے جا ملا۔ اپنے رسالے ابطال القیاس و الرای والاستحسان والتقلید والتعلیل (مخطوطہ، Pertsch: Gotha ......Verg، شمارہ ۶۴۰) میں ابن حزم نے اپنے اس نظریے کی پرزور حمایت کی ہے کہ لغتی استنباط کی ان جزئیات کو جن کی بنیاد قرآن اور حدیث پر نہیں رد کر دینا ضروری ہے۔ اس کی تصنیف کتاب الاحکام فی (ل) اصول الاحکام (مخطوطات، کتب خانہ خدیویہ، فہرست (مطبوعہ ۱۳۰۵ھ)، ۲: ۲۳۶) کے عنوان سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں بھی ابن حزم نے اسی قسم کے مضامین سے بحث کی ہے (دیکھیے فصل، ۳، ص ۷۶)۔ مسائل اصول الفقہ میں اس نام سے اس کی ایک مختصر تصنیف مصر میں ابن الامیر الصنعانی اور القاسمی کے حواشی کے ساتھ چھپی ہے۔ اپنی تصنیف کتاب المحلی بالآثار فی شرح المجلی بالاختصار (اختصار) میں ابن حزم نے ظاہری نظام فقہ کو پیش کیا ہے۔ یہ بظاہر اس کتاب کے ان متعدد نسخوں میں بتمام و کمال شامل ہے، جو کتب خانہ خدیویہ (فہرست، ۳: ۲۹۷ بعد) میں موجود ہیں۔

ابن حزم نے ظاہری اصولوں کو دینی عقائد پر منطبق کرنے میں ایک نیا راستہ اختیار کیا۔ یہاں بھی اس نے مکتوبہ الفاظ اور مسلمہ روایت کے ابتدائی مفہوم ہی کو قول فیصل قرار دیا اور یہی نقطۂ نظر تھا جس کے ماتحت اس نے اپنی سب سے زیادہ مشہور تصنیف کتاب الفصل فی الملل والاھواء والنحل (قاہرہ ۱۳۱۷۔ ۱۳۲۱ھ) میں اسلام کے مذہبی فرقوں پر بڑی تیز اور تلخ تنقید کی ہے، بالخصوص اشاعرہ اور ان کے خیالات پر جو انھوں نے صفات الٰہیہ کے بارے میں ظاہر کیے ہیں، لیکن جہاں تک قرآن کی تشبیہی عبارتوں کا تعلق ہے ابن حزم کو مجبوراً انھیں کسی نہ کسی تعبیر روحانی سے مطابقت دینا پڑی۔

ابن حزم نے عیسائیوں اور یہودیوں کے عقائد پر بھی تنقید کی ہے اور ان کی تحریروں میں متضاد اور متباین بیانات تلاش کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ ان کے خلاف مقدس متون کی تحریف کے الزام کو حق بجانب ثابت کر سکے۔

منطق کی بحث میں ابن حزم نے ایک کتاب التقریب لحدود المنطق تصنیف کی تھی، جو ضائع ہو گئی، لیکن اگر فصل، ۱: ۴، س ۱۰ و فصل، ۳: ۹۰ و فصل، ۵: ۲۰، س ۲ و فصل، ۵: ۷۰ کے بیانات کا مرجع یہی کتاب ذرا مختلف نام کے ساتھ ہے تو ہمیں اس کے مضامین کا کچھ تھوڑا بہت علم ہو سکتا ہے۔ یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ علم کلام میں ابن حزم کے اس رسالے، جو اس کی اپنی تھا (اور پہلی؟) ایسی تصنیف ہے جس کا ذکر اس نے اپنے رسالہ تاریخ ادب میں کیا ہے، مراد یہی کتاب ہے گو از راہ انکسار اس نے اس کا نام نہیں لیا۔ علم کلام میں اس کا استاد (دیکھیے ابن خلکان، الذہبی) محمد بن الحسن المذحجی تھا (ابن الابار: التکملۃ، شمارہ ۳۱۱)، جس کی بحیثیت ایک فلسفی مصنف کے وہ بڑی تعریف و توصیف کرتا ہے، لیکن ابن حزم کی اس تصنیف کو کچھ زیادہ پسند نہیں کیا گیا، بلکہ اسے اس بنا پر قصوروار ٹھہرایا گیا کہ اس میں اس نے ارسطو کی تردید کی تھی، حالانکہ مجموعی اعتبار سے وہ اس کی بلندی مرتبت کا قائل تھا، نیز اس لیے کہ ابن حزم نے اس موضوع پر مروجہ طریقے سے ہٹ کر بحث کی ہے۔ اس ضمن میں یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ ابن حزم نے ادراک حسی (کی اہمیت) پر بالخصوص زور دیا ہے۔

کتاب الناسخ والمنسوخ مطبوعہ قاہرہ (برحواشی نسخہ ہای تفسیر الجلالین، ۱۲۹۷ھ، ۱۳۰۸ھ) اور بعض دوسری کتابوں میں، جو شائع ہو چکی ہیں، ابن حزم نے علوم قرآن اور حدیث سے بحث کی ہے۔ مناظرانہ تحریروں میں ایک طنزیہ قصیدہ (ہجو) کا ذکر باقی ہے (دیکھیے ابوبکر بن خیر: فہرست، طبع Codera و Ribera، ۱: ۳۰۹ بعد) اور جو السبکی کی کتاب طبقات الشافعیہ، ۲: ۱۸۴ تا ۱۸۹ میں محفوظ ہے۔ یہ قصیدہ بوزنطی شہنشاہ Nikephuros II Phokas کی طرف سے ایک منظوم اعتراض کے جواب میں لکھا گیا (دیکھیے السبکی: کتاب مذکور، ۲: ۱۸۷ بعد اور Flügel: Die Arab. Mss. der Hofbibl. Zu Wien، ۳: ۲۲۹ بعد)۔ علم اخلاق میں ابن حزم کا رسالہ کتاب الاخلاق والسیر فی مداواۃ النفوس (قاہرہ، تاریخ طبع ندارد)، اس کی پختہ سالی اور بہت سے تلخ تجربات کا

ثمرہ ہے۔ اس میں اس نے پاکیزگی کی زندگی بسر کرنے کی تلقین کی ہے اور (حضور) نبی (کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) کے اسوۂ حسنہ کو معیار اخلاق ٹھہرایا ہے۔

ابن حزم، جو بالطبع مناظرے پر مائل رہتا تھا، یہودیوں، عیسائیوں اور مختلف فرقوں کے مسلمانوں کو دعوت مناظرہ دیتا رہا۔ وہ ایک زبردست حریف تھا اور جو شخص اس کے مقابلے میں آتا اس طرح "اچھل کر دور جا گرتا جیسے اس نے کسی پتھر سے ٹکر لی ہو" (ابن حیان)۔ ایک مشہور ضرب المثل کے مطابق ابن حزم کا قلم ایسا ہی تیز تھا جیسے حجاج کی تلوار (ابن العریف)، ائمہ سلف مثلاً ابوالحسن الاشعری، امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ جیسے لوگ بھی اس کی تنقید سے نہ بچ سکے۔ بایں ہمہ اس کی ہمیشہ یہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنے مخالفین سے انصاف کرے، چنانچہ ان کے خلاف ارادۃً بے بنیاد الزام لگانا اس کی فطرت کے خلاف تھا۔ اپنے رسالہ علم الاخلاق میں وہ اپنی اس شدت کا سبب ایک علالت کو ٹھیراتا ہے، لیکن بہت کم لوگ ایسے بھی تھے جنھوں نے اس کے خیالات سے اتفاق کیا۔ کچھ عرصے کے لیے اسے احمد بن رشیق کی حمایت حاصل ہو گئی۔ (الضبی، شمارہ ۴۰۰)، جو میورقہ (Majorca) میں مجاہد کی طرف سے والی مقرر تھا اور جسے دینیات اور ادب دونوں سے یکساں شغف تھا۔ ابن رشیق (جو ۴۴۰ھ کے بعد ہی فوت ہو گیا تھا) کے سامنے اس نے ایک نامور عالم دین ابوالولید سلیمان الباجی سے مناظرہ کیا، جو ۴۴۰ھ کے قریب بلاد مشرق سے واپس آیا تھا، لیکن آگے چل کر پھر جب اسی حریف کو میورقہ کے ایک فقیہ نے بلا لیا تو ابن حزم کو وہاں سے رخصت ہونا پڑا (ابن الابار: کتاب ذکر، شمارہ ۴۴۳، دیکھیے Codera: *Estudios criticos* وغیرہ، ص ۲۴۳ تا ۲۹۹)۔ ابن حزم چونکہ ان راسخ العقیدہ ائمہ پر بھی الحاد کا الزام لگاتا تھا جنھیں سند تصور کیا جاتا ہے اس لیے اکثر علمائے دین نے اسے اپنے غیظ و غضب کا نشانہ بنایا، جن میں سے بظاہر بعض اس سے اس کے علم و فضل کی وجہ سے حسد بھی کرتے تھے۔ انھوں نے لوگوں اور بادشاہوں کے دل میں اس کے بارے میں شبہات پیدا کر دیے۔ اس پر تھوڑے ہی دنوں میں یہ حالت ہو گئی کہ انھیں ابن حزم کا اپنی مملکت میں رہنا گوارا نہ رہا۔ بنو امیہ کے ساتھ دلی ہمدردی (تشیع، ابن حیان) کے باعث لوگ اسے اور بھی خطرناک سمجھتے تھے، ان متواتر الجھنوں سے بچنے کے لیے وہ منت لیشم جا کر اپنی خاندانی جاگیر میں گوشہ نشین ہو گیا۔ اپنی گوشہ نشینی میں بھی ابن حزم نے لکھنے پڑھنے کا کام جاری رکھا۔ اس کے بیٹے ابو رافع کے قول کے مطابق اس کی کل تصانیف کی تعداد ۴۰۰ تھی جو ۸۰،۰۰۰ اوراق پر پھیلی ہوئی تھیں، لیکن ان میں سے بیشتر ایسی تھیں جن کی اشاعت اس کے اپنے علاقے تک محدود رہی (ابن حیان)۔ شاگردوں کا ایک مختصر سا حلقہ اس سے تعلیم حاصل کرنے کے لیے یہاں بھی جمع ہو گیا۔ مورخ الحمیدی بھی ان میں شامل تھا۔ ابن حزم کا انتقال اپنے گاؤں میں ۲۸ شعبان ۴۵۶ھ / ۱۵ اگست ۱۰۶۳ء (لیکن دیکھیے جذوۃ المقتبس، جہاں سال وفات ۴۴۴ھ دیا ہے، سرکیس، عمود ۸۵، براکلمان نے ۳۰ شعبان ۴۵۱ھ لکھا ہے) کو ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار منصور الموحد نے اس کے مزار پر کہا تھا: "جب کوئی مشکل پیش آتی ہے تو سب علما کو ابن حزم ہی سے رجوع کرنا پڑتا ہے" (المقری، ۲: ۱۲۰، س ۱۲)۔

اس کے بیٹوں میں سے ابو رافع الفضل (م ۴۷۹ھ) کا ایک فاضل مصنف کی حیثیت سے (ابن بشکوال، شمارہ ۹۹۳) اور ابو اسامہ یعقوب (وہی مصنف، شمارہ ۱۴۰۷) اور ابو سلیمان المصعب (ابن الابار: التکملہ، شمارہ ۱۰۹۷) کا ذکر ملتا ہے، جنھوں نے اپنے باپ کے علم و فضل کی نشر و اشاعت کی۔

مآخذ: (۱) یاقوت: ارشاد الاریب، طبع وقف گب، ۱: ۵، ۸۶ ببعد؛ (۲) ابن خلکان، طبع Wustenfeld، شمارہ ۳۵۹؛ (۳) ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع Lippert، ۲۳۲ ببعد؛ (۴) الضبی: بغیۃ الملتمس، شمارہ ۱۲۰۴ و ۱۳۱۳؛ (۵) عبدالواحد المراکشی: المعجب (طبع ڈوزی)، بار دوم ببعد اشاریہ؛ (۶) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۳: ۳۴۱ ببعد؛ (۷) المقری، طبع ڈوزی، ۱: ۵۱۱، مطبوعہ بولاق، ۱: ۳۶۴ ببعد؛ (۸) ابن خلدون: مقدمہ، طبع پیرس، ۳: ۴؛ (۹) الیافعی: مرآۃ الجنان و عبرۃ الیقظان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ - ۱۳۴۰ء، ۳: ۷۹ تا ۸۱؛ (۱۰) ابن العماد: شذرات الذہب، ۳: ۲۹۹ وغیرہ۔

ابن خلدون: عبدالرحمٰن اور یحییٰ، دو عرب مؤرخ، اشبیلیہ کے ایک خاندان کے فرد، جو ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی میلادی کے وسط کے قریب نقل وطن کر کے تونس آ گئے تھے اور جو عربوں کے قبیلہ کندۃ سے (وائل بن حجر کی اولاد میں سے) تھے۔ ان کا مورث اعلیٰ خالد المعروف بہ خلدون (جس کی وجہ سے خاندان کے سب افراد ابن خلدون کہلانے لگے) تیسری صدی ہجری / نویں صدی میلادی میں یمن سے اندلس کی طرف ہجرت کر گیا تھا۔ وہاں اس کی نسل کے متعدد افراد اہم انتظامی عہدوں پر فائز رہے، بعض قرمونہ Carmona میں اور بعض اشبیلیہ میں۔ اندلس کے الموحدون کی سلطنت کے سقوط اور عیسائیوں کی متواتر فتوحات کے سبب خلدون کا خاندان سبتہ (Ceuta) چلا گیا اور دونوں بھائیوں عبدالرحمٰن اور یحییٰ کا پردادا الحسن حفصیہ خاندان کے حکمران ابو زکریا کی دعوت پر بالآخر بونہ Dona میں سکونت پذیر ہو گیا۔ حفصی امرا اور رؤسا نے الحسن اور اس کے بیٹے ابوبکر محمد پر لطف و عنایات کی بارش کر دی۔ مؤخر الذکر کو، جس کا لقب عامل الاشغال (یعنی محاسب اعلیٰ) تھا، قید خانے میں گلا گھونٹ کر مار ڈالا گیا۔ اس کے بیٹے محمد نے بنو حفص کے دربار میں متعدد اہم عہدے حاصل کیے۔ اس محمد کے بیٹے نے، جس کا نام بھی محمد ہی تھا، تمام سرکاری عہدوں کے قبول کرنے سے انکار کر دیا تاکہ پوری توجہ سے مطالعے اور مراقبے میں مشغول رہ سکے، تاہم وہ تونس ہی میں مقیم رہا اور ۷۵۰ھ / ۱۳۴۹ء کی وبائے طاعون میں فوت ہوا۔ اس نے تین لڑکے چھوڑے، جن میں سے بڑے محمد نے نہ تو علمی مشاغل میں کوئی حصہ لیا اور نہ سیاست میں۔ اس کے برعکس دونوں چھوٹے بھائیوں، یعنی عبدالرحمٰن اور یحییٰ نے سیاست دان اور مؤرخ کی حیثیت سے شہرت حاصل کی۔

(۱) عبدالرحمٰن (ابو زید) الملقّب بہ ولی الدین تونس میں یکم رمضان المبارک ۷۳۲ھ / ۲۷ مئی ۱۳۳۲ء کو پیدا ہوا اور قاہرہ میں ۲۵ رمضان ۸۰۸ھ / ۱۶ مارچ ۱۴۰۶ء کو فوت ہوا۔ قرآن (مجید) حفظ کرنے کے بعد اس نے اپنے والد اور تونس کے سربرآوردہ استادوں سے تعلیم حاصل کی اور بڑے ذوق و انہماک سے نحو، لغت، فقہ، حدیث اور شعر و شاعری کی تحصیل میں مشغول ہو گیا۔ جب ابوالحسن مرینی نے ۷۴۸ھ / ۱۳۴۷ء میں تونس پر قبضہ کر لیا تو عبدالرحمٰن نے ان مغربی علما کے درس سے بھی استفادہ کیا جو اس حکمران کے دربار کے ساتھ منسلک تھے اور منطق و فلسفہ، کلام، قانون شریعت اور علوم عربیہ کی دوسری شاخوں میں اپنے علم کی تکمیل کی۔ اس زمانے میں جو تعلقات اس نے مرینی دربار کے بڑے بڑے عہدہ داروں اور علما سے قائم کر لیے تھے، ان سے بعد میں اسے فاس کے دربار میں اعلیٰ مناصب حاصل کرنے میں مدد ملی۔ ابھی اس کی عمر بمشکل اکیس برس کی ہو گی کہ اسے تونس کے بادشاہ کا کاتب العلامہ مقرر کیا گیا، لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد جب شہر میں بدامنی پھیلی تو وہ اس عہدے کو چھوڑ کر ابن مزنی، حاکم زاب، کے پاس بسکرہ بھاگ گیا۔ جب مرینی ابو عنان نے تلمسان اور بجایہ Bougie تک تمام مشرقی علاقے پر قبضہ کر لیا تو عبدالرحمٰن نے اس کی ملازمت اختیار کر لی اور ایک مرینی سپہ سالار کے ماتحت ایک مہم میں حصہ لیا۔ علما کی درخواست پر سلطان نے اسے فاس آنے کی دعوت دی، چنانچہ ۷۵۵ھ / ۱۳۵۴ء میں وہ وہاں گیا اور ابو عنان کا کاتب بن گیا اور اپنے زمانے کے بہترین اساتذہ کی نگرانی میں اپنی تعلیم کو جاری رکھا۔ ۷۵۷ھ / ۱۳۵۶ء میں وہ مورد عتاب ہوا اور اسے دو مرتبہ قید کیا گیا۔ دوسری بار وہ ابو عنان کی وفات، یعنی ۷۵۹ھ / ۱۳۵۸ء، تک قید میں رہا۔ نئے سلطان ابو سالم نے اسے پھر ۷۶۰ھ / ۱۳۵۹ء میں کاتب اور بعد میں قاضی القضاۃ مقرر کر دیا۔ ابو سالم کے قتل کے بعد بدنام وزیر عمر بن عبداللہ کے عہد میں وہ پھر معتوب ہوا، لیکن اسے غرناطہ جانے کی اجازت مل گئی (۷۶۳- ۷۶۴ھ / ۱۳۶۲- ۱۳۶۳ء)، جہاں وہ بنو الاحمر کے دربار میں مقیم رہا اور مشہور وزیر ابن الخطیب کے ساتھ رابطۂ دوستی استوار کیا۔ دو سال بعد جب یہ دوستی ٹھنڈی پڑ گئی تو وہ بجایہ کے حفصی حاکم ابو عبداللہ کی دعوت پر وہاں چلا گیا۔ ابو عبداللہ نے اسے اپنا حاجب بنا لیا اور اس کے ساتھ ساتھ اسے خطیب کا منصب اور معلمی کی ایک جگہ بھی مل گئی (۷۶۶ھ / ۱۳۶۴ء)۔ جب اس واقعے کے دوسرے سال والیٔ قسنطینہ نے

بجایہ فتح کر لیا تو عبدالرحمٰن بسکرہ واپس چلا گیا۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد اس نے تلمسان کے عبدالوادی خاندان کے بادشاہ ابو حمو ثانی سے خط و کتابت کی اور' جیسا کہ اس نے خود لکھا ہے' اپنے بھائی یحیٰی کو اس کا حاجب بنا کر اس کے پاس روانہ کیا اور اس کے لیے متعدد عربی قبائل کی حمایت حاصل کر لی۔ علاوہ ازیں تونس کے بادشاہ ابو اسحٰق اور اس کے بیٹے اور جانشین خالد کے ساتھ اس کا اتحاد کرا دیا۔ اس کے بعد وہ خود بھی تلمسان چلا گیا اور تھوڑے ہی عرصے بعد جب بدقسمت ابو حمو کو مرینی سلطان عبدالعزیز نے دارالسلطنت سے نکالا تو عبدالرحمٰن نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور عبدالعزیز کو اپنی خدمات پیش کر دیں۔ بسکرہ کی محفوظ جائے پناہ سے' اس زمانے میں جب المغرب جنگوں اور بغاوتوں کی مصیبت میں مبتلا تھا' وہ ابو حمو کے خلاف عبدالعزیز کی مسلسل تائید و حمایت کرتا رہا۔ ۷۷۳ھ / ۱۳۷۲ء میں وہ فاس گیا اور وہاں سے ۷۷۶ھ / ۱۳۷۴ء میں غرناطہ' لیکن غرناطہ کے سلطان نے مرینیوں کے اکسانے پر اسے تلمسان کی بندرگاہ حنین میں بھجوا دیا۔ تلمسان میں ابو حمو نے پھر اس کا دوستانہ طور پر استقبال کیا' مگر اب اس نے بادشاہوں کی مصاحبت سے اجتناب کا عزم کر لیا اور قلعہ ابن سلامہ (تَوغَزُوْتْ) چلا گیا' جہاں اس نے اپنی تاریخ لکھنا شروع کی۔ وہ ۷۸۰ھ / ۱۳۷۸ء تک وہیں مقیم رہا' مگر اس کے بعد بعض کتابوں کے مطالعے کے لیے' جن کی اسے اپنی تصنیف کے سلسلے میں ضرورت تھی' تونس چلا گیا۔ ۷۸۴ھ / ۱۳۸۲ء میں وہ حج کے لیے روانہ ہوا' لیکن راستے میں اسکندریہ (یکم شوال ۷۸۴ھ / دسمبر ۱۳۸۲ء) اور قاہرہ (۹ ذوالقعدہ ۷۸۴ھ / ۴ جنوری ۱۳۸۳ء) میں رک گیا' جہاں اس نے پہلے جامع الازہر میں اور بعد ازاں القمحیّۃ میں درس دیا اور ۷۸۶ھ / ۱۳۸۴ء میں سلطان الظاہر برقوق نے اسے مالکی قاضی القضاۃ مقرر کر دیا۔ اس سے تھوڑے ہی عرصے بعد جہاز غرق ہو جانے سے اس کا پورا خاندان اور اثاثہ (جو تونس سے مصر کو آ رہا تھا) تباہ ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے اپنے آپ کو نیک کاموں کے لیے وقف کر دیا اور ۷۸۹ھ / ۱۳۸۷ء میں اپنا حج بھی مکمل کر لیا۔ جمادی الاولیٰ ۷۹۰ھ / مئی ۱۳۸۸ء کو وہ قاہرہ واپس آ گیا۔ ۷۹۲ھ / ۱۳۷۹ء میں اسے مدرسہ صرغتمش میں مدرس بنا دیا گیا۔ ۸۰۱ھ / ۱۳۹۹ء سے وہ پھر قاہرہ میں تھوڑے وقفے کے ساتھ مالکی قاضی القضاۃ بنایا گیا' مگر اوائل ۸۰۳ھ / اواخر ۱۴۰۰ء میں اسے پھر معزول کر دیا گیا اور ۸۰۳ھ / ۱۴۰۱ء میں وہ سلطان الناصر کے ساتھ دیگر قاضیوں کی ہمراہی میں تیمور کے خلاف جنگ کے لیے دمشق روانہ ہوا۔ ۲۳ جمادی الاولیٰ ۸۰۳ھ / ۱۴ جنوری ۱۴۰۱ء کو ابن خلدون کو قلعۂ دمشق کی فصیل پر سے رسوں کی مدد سے نیچے اتارا گیا اور اس نے تیمور سے ملاقات کی۔ تیمور اس کی گفتگو اور وجاہت سے بہت متاثر ہوا۔ تقریباً ڈیڑھ ماہ بعد ابن خلدون نے تیمور سے دوسری ملاقات کی' مگر اس کے فوراً بعد ابن خلدون کو قاہرہ واپس آنا پڑا۔ قاہرہ واپس پہنچ کر وہ پھر قاضی بنا اور چند وقفوں کے ساتھ اپنی وفات تک اسی عہدے پر فائز رہا۔

عبدالرحمٰن کی زندگی کے مذکورہ بالا حالات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس نے شاید اہم منصبوں کے نظم و نسق میں تو بڑی مدبرانہ قابلیت کا اظہار کیا' لیکن اس نے اپنے ایک آقا کا ساتھ چھوڑ کر کسی دوسرے آقا کی ملازمت اختیار کرنے میں کبھی پس و پیش نہیں کیا جو بالعموم پہلے کا دشمن ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ وہ شمالی افریقہ اور اندلس کی سیاست میں بہت زیادہ حصہ لیتا رہا اور اسے ان واقعات پر جو وہاں رونما ہوئے غور کے بعد رائے دینے کے خاص مواقع حاصل تھے۔ اس کی کتاب العِبَر (قاہرہ ۱۲۸۴ھ' ۷ جلدوں میں) کے مختلف حصوں کی قدر و قیمت یکساں نہیں ہے: تاہم وہ اس کے زمانے کی تاریخ کے متعلق ایک بڑی اہم تصنیف ہے۔ اگرچہ اس جامع تاریخ کے بعض حصوں میں حقائق کے طریق اظہار اور اسنادی قدر و قیمت کے لحاظ سے بہت سی خامیاں رہ گئی ہیں' پھر بھی دوسرے حصوں میں' باوجود طرز تحریر کے بعض نقائص کے' تاریخ کے مطالعے کے لیے بہت سی اہم اسناد موجود ہیں۔ اس کی تاریخ بربر اس چیز کے لیے جو المغرب' عرب اور بربر قبائل اور اس ملک کے ازمنہ وسطیٰ کی تاریخ سے تعلق رکھتی ہے' ہمیشہ کے لیے ایک قیمتی رہنما رہے گی۔ یہ کتاب پچاس سال (چودھویں صدی کے دوسرے نصف) کے براہ

راست مشاہدے اور متعدد کتابوں، وقائع اور اپنے زمانے کی سفارتی اور سرکاری دستاویزوں کے گہرے مطالعے کا ثمرہ ہے۔ اس کا مقدمہ، جس میں عربی علوم اور تہذیب کے تمام شعبوں سے بحث کی گئی ہے، مصنف کے خیالات کی گہرائی، وضاحت بیان اور اصابت رائے کے لحاظ سے یقیناً اپنے زمانے کی سب سے اہم تصنیف ہے اور بظاہر کسی مسلمان کی کوئی بھی تصنیف اس سے سبقت نہیں لے جا سکی۔ مصنف نے یہ مقدمہ ۷۷۹ھ میں ختم کیا (طبع Quatremere، پیرس ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸ء)، کتاب العبر کی متعدد طباعتیں شائع ہو چکی ہیں۔ اس کتاب کا ایک حصہ، جس کا تعلق افریقہ میں بنو اغلب کی حکومت سے ہے، فرانسیسی ترجمے کے ساتھ پیرس (۱۸۴۱ء) میں شائع ہوا۔ کتاب کا آخری حصہ، جس کا تعلق المغرب میں دول اسلامیہ کی تاریخ سے ہے، دیسلان نے تیار کیا اور الجزائر سے ۱۸۴۷ - ۱۸۵۱ء میں شائع ہوا۔ جو حصہ اہل یورپ کی اسلامی ممالک پر یلغار سے تعلق رکھتا ہے، وہ مع لاطینی ترجمہ اوسلو سے ۱۸۴۰ء میں شائع ہوا (فرانسیسی ترجمہ از دیسلان، پیرس ۱۹۲۵ - ۱۹۳۴ء، اردو ترجمہ، تاریخ ابن خلدون، از احمد حسین، الہ آباد ۱۹۰۱ء)۔

کتاب العبر اور مقدمہ کے علاوہ اس کی مندرجہ ذیل تالیفات بھی ہیں: (۱) شرح البردۃ؛ (۲) الحساب؛ (۳) المنطق.

مآخذ : (۱) عبدالرحمٰن کی زندگی کے لیے دیکھیے اس کے خود نوشت سوانح، جسے De Slane نے شائع اور مکمل کیا، JA، ۱۹۴۴ء، Hist de Berberes، ج ۱، اور مقدمہ کے ترجمے، ج ۱، پیرس ۱۹۱۳ء میں چھپی، (اصل متن اس کے مقدمہ کا حصہ ہے۔ نیز W.J. Fischel نے اس خود نوشت سوانح پر دیگر عربی مصادر کی روشنی میں بحث کی ہے، دیکھیے Studi orientalis.، روم، ۲۸۷ تا ۳۰۸؛ (۲) الضوء اللامع، ۴: ۱۴۵؛ (۳) المقری: نفح الطیب، ۲: ۴۱۴؛ (۴) احمد بابا: نیل الابتہاج، ۱۷۰؛ (۵) محمد الخضر: حیاۃ ابن خلدون؛ (۶) طٰہ حسین: فلسفۃ ابن خلدون، مصر ۱۹۲۵ء؛ (۷) ساطع الحصری: دراسات عن مقدمۃ ابن خلدون، مصر ۱۹۵۳ء؛ (۸) یوحنا قمیر: ابن خلدون؛ (۹) عمر فروخ: ابن خلدون؛ (۱۰) احمد بن محمد: ابراز الوھم...؛ (۱۱) عنان: ابن خلدون حیاتہ و تراثہ الفکری اور اس کا انگریزی ترجمہ Ibn Khaldun his life and works ۱۹۴۱ء (دوسرے ابن خلدون، یحیٰ ابو زکریا کے لیے رک بہ آآآ بذیل مادہ).

○

ابن رشد : ابو الولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد، جو یورپ میں Averroes کے نام سے مشہور ہوا، اندلس کا سب سے بڑا عرب فلسفی۔ وہ ۵۲۰ھ / ۱۱۲۶ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا۔ اس کا دادا قرطبہ کا قاضی رہا تھا اور اس نے بعض اہم تصانیف چھوڑی تھیں۔ اس کا باپ بھی قاضی کے عہدے پر فائز رہا۔ قانون اور طب کی تعلیم ابن رشد نے اپنے پیدائشی شہر میں حاصل کی، اس کے اساتذہ میں ایک ابو جعفر ہارون ساکن ترجالہ Truxillo بھی تھا۔ ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ء میں وہ مراکش میں مقیم تھا، جہاں وہ غالباً ابن طفیل کی ترغیب سے گیا تھا۔ ابن طفیل نے اسے ابو یعقوب یوسف الموحد سے متعارف بھی کرا دیا تھا، جس نے اسے اپنی سرپرستی میں لے لیا۔ ابو یعقوب سے اس کی ملاقات کا حال محفوظ ہے۔ خلیفہ نے اس سے عالم کے بارے میں فلاسفہ کا نظریہ دریافت کیا، یعنی یہ کہ آیا وہ ایک جوہر ازلی ہے یا اس کی کوئی ابتدا تھی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ "مجھ پر اس قدر ہیبت طاری ہوئی کہ میں اس کا کوئی جواب نہ دے سکا، لیکن خلیفہ نے اس کے حجاب و تکلف کو دور کیا اور خود مختلف علما کے نظریے بیان کر کے اس موضوع پر اتنی گہری واقفیت اور قابلیت سے بحث شروع کر دی جتنی کہ بادشاہوں کے ہاں شاذ و نادر ہی دیکھنے میں آتی ہے۔ اس کے بعد خلیفہ نے اسے بیش قیمت تحائف دے کر رخصت کر دیا.

یہ ابن طفیل ہی تھا جس نے ابن رشد کو ارسطو کی شرح لکھنے کا مشورہ بھی دیا۔ اس نے کہا کہ امیرالمؤمنین کئی بار اس امر پر اظہار افسوس کر چکے ہیں کہ یونانی فلاسفہ کی زبان، بلکہ ان ترجموں کی بھی جو عموماً دستیاب ہوتے ہیں، بڑی مغلق ہے، لہٰذا اسے (یعنی ابن رشد کو) چاہیے کہ ان کی تشریح و توضیح کا کام اپنے ذمے لے.

۵۶۵ھ / ۱۱۶۹ء میں ابن رشد اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا اور اس کے دو سال بعد قرطبہ کا۔ اس عہدے کی گرانبار

مصروفیتوں کے باوجود یہی زمانہ ہے جب ابن رشد نے اپنی اہم ترین تصانیف مرتب کیں۔ ۵۷۸ھ / ۱۱۸۲ء میں ابن یوسف نے اسے اپنے طبیب کی حیثیت سے مراکش بلایا تاکہ وہ کہن رسیدہ ابن طفیل کی جگہ لے سکے، لیکن تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ اسے قاضی القضاۃ کا عہدہ دے کر قرطبہ واپس بھیج دیا۔

یوسف کے جانشین یعقوب المنصور کے آغاز حکومت میں بھی ابن رشد کو بدستور خلیفہ کا قرب و التفات حاصل رہا، لیکن علمائے دین کی مخالفت کی بنا پر وہ معتوب ہو گیا اور اس پر مختلف ملحدانہ عقائد کا الزام لگا کر اسے قرطبہ کے نزدیک لوسینا Lucena میں جلا وطن کر دیا گیا۔ اسی زمانے (تقریباً ۱۱۹۵ء) میں خلیفہ نے حکم دیا کہ فلاسفہ کی سب کتابیں جلا دی جائیں، ماسوا ان کے جو طب، حساب اور ابتدائی علم ہیئت پر ہوں۔ ڈنکن میکڈانلڈ کا خیال ہے کہ اس موحد فرمانروا کے، جس نے اب تک مطالعات فلسفہ کی ہمت افزائی کی تھی، یہ احکام غالباً اندلس کے مسلمانوں کے پاس خاطر کی بنا پر صادر ہوئے تھے جو بربروں کی بہ نسبت بہت زیادہ راسخ العقیدہ تھے، چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ اس وقت خلیفہ نے اندلس میں عیسائیوں کے خلاف جہاد شروع کر رکھا تھا۔ مراکش لوٹ کر اس نے (فلسفے کی تعلیم پر عائد کردہ) پابندی ہٹا دی اور ابن رشد کو اپنے دربار میں واپس بلا لیا D. B. MacDonald: Development of Muslim Theology، نیویارک ۱۹۰۳ء، ص ۲۵۵)، لیکن ابن رشد اپنے جاہ و ثروت کی بحالی سے زیادہ دیر تک لطف اندوز نہ ہو سکا، کیونکہ مراکش واپس آ کر تھوڑی ہی مدت بعد ۹ صفر ۵۹۵ھ / ۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء کو اس کا انتقال ہو گیا اور شہر کے قریب ہی باب تغزوت کے باہر مدفون ہوا۔

ابن رشد کی اصل عربی تصنیفات کا بڑا حصہ ضائع ہو چکا ہے اور عربی کی جو کتابیں بچ رہی ہیں وہ حسب ذیل ہیں: (۱) تہافت التہافت، جو الغزالی کی مشہور تصنیف تہافت الفلاسفہ کے جواب میں لکھی گئی تھی؛ (۲) ارسطو کی بوطیقا (Poetic) اور ریطوریقا (Rhetoric) کی اوسط حجم کی شرحیں (مرتبہ و مترجمہ از Lasinio)؛ (۳) ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعات پر سکندر الافرودیسی کی تصنیف کے بعض اجزاء کی تشریح؛ (۴) ارسطو کی مابعد الطبیعات کی ضخیم شرح، در لائیڈن (Cat. Cod. orient. شمارہ ۲۸۲۱)؛ (۵) میڈرڈ میں کتاب الجوامع، جس میں مختصر شرحیں ہیں اور آخر میں؛ (۶) مذہب اور فلسفے کے باہمی روابط کے بارے میں دو دلچسپ رسالے (جن پر Leon Gauthier اور Miguel Asin نے بحث کی ہے)۔ ان میں سے ایک رسالے کا عنوان کتاب فصل المقال ہے، جس میں مذہب اور فلسفے کی تطبیق کی پر زور حمایت کی گئی ہے اور دوسرا کشف المناہج وغیرہ کے نام سے مشہور ہے۔ ان دونوں رسالوں کے متن کی تصحیح اور جرمن زبان میں ترجمہ ملر M.J. Muller نے کیا ہے۔ یہ دونوں رسالے کتاب فلسفہ ابن رشد کے مشترکہ نام سے قاہرہ میں طبع ہو چکے ہیں (۱۳۱۳ھ، ۱۳۲۸ھ)، ان کے علاوہ عربی میں، لیکن عبرانی حروف میں بھی چند تصانیف بھی موجود ہیں۔

ابن رشد نے ارسطو کی جو مشہور و معروف شرحیں لکھی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں، یا یوں کہیے کہ ایک ہی شرح تین مختلف نسخوں میں پیش کی گئی ہے، یعنی مطول، اوسط اور مختصر نسخہ۔ یہ سہ گانہ ترتیب اسلامی یونیورسٹیوں کے تین مدارج تعلیم کے مطابق رکھی گئی ہے، اس طرح کہ مختصر شرحیں پہلے سال کے لیے ہیں، اوسط دوسرے سال کے لیے اور مطول تیسرے سال کی لیے۔ عقائد کی توضیح میں بھی یہی ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے۔

ہمارے پاس عبرانی اور لاطینی ترجموں میں ارسطو کے رسائل "انالوطیقا ثانی" (Second Analytics)، "طبیعیات"، "کائنات"، "روح" اور "مابعد الطبیعیات" پر ابن رشد کی لکھی ہوئی تینوں شرحیں موجود ہیں۔ ارسطو کی دوسری تصانیف کی مطول شرحیں موجود نہیں ہیں اور "علم الحیوان" کی کوئی شرح بھی باقی نہیں رہی۔

ابن رشد نے افلاطون کی "کتاب السیاسۃ" (Republic) کی ایک شرح اور الفارابی کی منطق اور اس کی ارسطو کی شرح کی تنقید بھی لکھی تھی اور اسی طرح ابن سینا کے بعض نظریات پر مباحث اور مہدی ابن تومرت کی کتاب العقیدۃ پر حواشی بھی۔ اس نے نقد (کتاب بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد،

قاہرہ ۱۳۲۹ھ (اردو ترجمہ بدایۃ المقتصد' جلد اول' ربوہ ۱۹۵۸ء)' ہیئت اور طب پر بھی متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ "مجموعی فن طب" پر اس کی تصنیف الکلیات' جسے لاطینی ترجموں میں محرف کر کے Colliget کر لیا گیا ہے' قرون وسطی میں کسی حد تک مشہور تھی' لیکن ابن سینا کی القانون کا مقابلہ نہیں کر سکی۔ (ابن رشد کی جو کتابیں اصل عربی یا تراجم کی صورت میں موجود ہیں ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے' محمد یونس: ابن رشد' ص ۱۱۷ تا ۱۳۲)۔ ان کتابوں کے مخطوطے زیادہ تر اسکوریال میں محفوظ ہیں' جن کی تعداد اکتالیس ہے۔ دیگر کتب خانوں میں جو مخطوطے محفوظ ہیں انہیں ملا کر اس وقت دنیا میں ابن رشد کی باون تالیفات اصل یا تراجم کی شکل میں موجود ہیں۔ ابن رشد کے عبرانی تراجم کی اشاعت کا یہ عالم ہے کہ بائبل کے بعد انہیں کا درجہ ہے۔

ابن رشد کی شہرت کا انحصار زیادہ تر اس کے ناقدانہ تجزیے اور شرح نویسی کے فطری ملکے پر ہے۔ یہ ایسی صلتیں ہیں جن کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ ہم آج نہیں کر سکتے' کیونکہ ہمارے اور اس زمانے کے آہنگ فکر' طریق کار اور وسائل علمی میں بہت فرق ہے' لیکن اسی لیے قرون وسطی کے علما کے نزدیک' بالخصوص یہودی اور عیسائی حلقوں میں' انہیں بہت قدر و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا' یہاں تک کہ اس کی شرحوں سے علمائے دین میں بھی تحسین و آفرین کی لہر دوڑ گئی' اس کے باوجود کہ وہ اس کے نظام فلسفہ کو مذہب کے لیے خطرناک سمجھتے تھے۔

مشرق کے اسلامی ملکوں میں علمائے دین پہلے ہی سے دبستان فلسفہ کو ہدف تنقید بنا چکے تھے' چنانچہ الغزالی کی تہافت' جو زیادہ تر الفارابی اور ابن سینا کے خلاف لکھی گئی تھی' مشرق میں اس باہمی کشمکش کی اہم ترین یادگار ہے۔ مغرب میں اس دبستان پر سب سے پہلے اندلس کے مسلم علمائے دین نے تنقید کی اور جب بعد ازاں وہ ابن رشد کی شرحوں سے ترجموں کے ذریعے متعارف ہوئے تو مسیحی علمائے دین نے بھی' چنانچہ تیرھویں صدی میں پیرس' اوکسفورڈ اور کنٹربری کے لاٹ پادریوں (اساقفہ) نے انہیں وجوہ کی بنا پر ابن رشد کی مذمت کی جن کی باعث وہ اندلس کے راسخ العقیدہ مسلمانوں کا ہدف ملامت بن چکا تھا۔

فلسفۂ ابن رشد کے وہ خاص معتقدات جن کی بنا پر اسے ملحد ٹھہرایا گیا۔ ابدیت عالم' اللہ کے علم کی ماہیت' اس کے علم غیب' نفس اور عقل کی کلیت اور معاد سے متعلق ہیں۔ ان معتقدات میں ابن رشد کو بآسانی ملحد قرار دیا جا سکتا ہے' کیونکہ وہ مسلمہ عقائد کا منکر تو نہیں تھا' لیکن انہیں اس طرح پیش کرتا تھا کہ فلسفے سے ان کی تطبیق ہو جائے۔

مثال کے طور پر ابدیت عالم کے مسئلے میں وہ خلق کائنات سے انکار تو نہیں کرتا' لیکن اس کی تشریح دینی نقطہ نظر سے الگ اور مختلف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک کوئی چیز عدم سے ایک ہی بار ہمیشہ کے لیے پیدا نہیں ہوتی' بلکہ اس کی لمحہ بہ لمحہ تجدید ہوتی رہتی ہے' جس کی بدولت دنیا برقرار ہے اور ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے' دوسرے لفظوں میں ایک تخلیقی قوت اس دنیا میں لگاتار کام کر رہی ہے جو اسے قائم رکھتی اور حرکت دیتی ہے۔ اشکال فلکی (صور الکواکب Constellations) بالخصوص حرکت ہی سے قائم ہیں اور اس حرکت کا سرچشمہ وہ قوت محرکہ ہے جو روز ازل سے ان پر عمل کر رہی ہے۔ عالم ابدی ہے' لیکن اس کی یہ ابدیت ایک تخلیقی اور محرک علت کا نتیجہ ہے' برخلاف اس کے اللہ بغیر کسی علت کے ابدی ہے۔

علم الٰہی کے باب میں ابن رشد فلاسفہ کے اس اصول کا اعادہ کرتا ہے کہ "اصل اول کو محض اپنی ہستی کا ادراک ہو) ہے"۔ فلسفیوں کے نزدیک یہ ابتدائی مفروضہ لازمی ہے' تاکہ اصل اول اپنی وحدت کو برقرار رکھ سکے' کیونکہ اگر اسے کثرت وجود کا علم ہو تو وہ خود بھی کثیر ہو جائے گا۔ اس اصل کی بالکل صحیح تعبیر کے مطابق موجود اول کے لیے اپنی ہی ذات کے اندر رہنا ضروری ہے اور اسے صرف اپنے ہی وجود کا علم ہونا چاہیے۔ اس طرح علم غیب کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔ علمائے دین کی یہ کوشش تھی کہ فلاسفہ کو اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور کیا جائے (تاکہ انہیں منکر غیب اور ملحد' قرار دیا جا سکے)۔

لیکن ابن رشد کے نظام میں زیادہ لچک ہے۔ وہ تسلیم

کرتا ہے کہ اللہ خود اپنی ذات میں تمام اشیائے عالم کا علم رکھتا ہے، لیکن اس کے علم کو نہ تو کلی کہا جا سکتا ہے اور نہ جزئی، لہٰذا وہ علم انسانی کے مانند نہیں، بلکہ ایک برتر نوعیت کا علم ہے، جس کا ہم کوئی تصور نہیں کر سکتے (دیکھیے مادہ فلسفہ در کتاب ھذا)۔ اللہ کا علم علم انسانی کے مانند نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر ایسا ہو تو اس کے علم میں اور لوگ بھی شریک ہو جائیں گے اور پھر خدا ایک خدا نہیں رہے گا۔ مزید براں خدا کا علم انسان کے علم کی طرح اشیا سے ماخوذ یا ان کا پیدا کردہ نہیں ہے۔ اس کے برعکس یہ جملہ اشیا کی علت ہے، لہٰذا (بعض) علمائے دین کا یہ الزام کہ ابن رشد کا فلسفہ علم غیب کا منکر ہے، صحیح نہیں ہے۔

(بعض) علما نے ابن رشد پر یہ بھی الزام لگایا ہے کہ اسے حشر اجساد سے انکار تھا، لیکن یہاں بھی اس کی تعلیم میں اس عقیدے کا انکار نہیں بلکہ اس کی توضیح ہے۔ اس کے نزدیک ہمارا جو جسم عالم عاقبت میں ہوگا یہ وہ جسم نہیں ہوگا جو اس دنیا میں ہے، کیونکہ جو شے فنا ہو گئی پھر جوں کی توں پیدا نہیں ہو سکتی، بلکہ زیادہ سے زیادہ کسی اور مماثل صورت میں دوبارہ ظہور کر سکتی ہے۔ مزید براں ابن رشد یہ بھی کہتا ہے کہ ہماری آئندہ زندگی حیات ارضی کی بہ نسبت کہیں زیادہ برتر قسم کی ہوگی، لہٰذا اس دنیا کے مقابلے میں وہاں کے اجسام بھی زیادہ کامل اور مکمل ہوں گے۔ باقی وہ ان فرضی قصوں اور روایتوں کو غیر مستحسن سمجھتا ہے جو آخرت کی زندگی کے بارے میں مشہور ہیں۔

چونکہ اس فلسفی کو اپنے پیش رووں کی بہ نسبت راسخ العقیدہ مذہبی لوگوں کا کہیں زیادہ ہدف ملامت بننا پڑا، لہٰذا اس نے فلسفیانہ تحقیق اور مذہب کے باہمی تعلقات پر زیادہ معین طریقے پر اظہار خیال کیا ہے۔ اس موضوع پر اس نے اپنے نظریات مذکورہ بالا کتابوں، یعنی فصل المقال اور کشف الناہج میں پیش کیے ہیں۔ اس نے پہلا اصول یہ قائم کیا کہ فلسفے کو لازمی طور پر مذہب سے اتفاق کرنا چاہیے اور یہی پورے عربی علم کلام کا مسلمہ اصول ہے۔ ایک طرح سے حق دو قسم کے ہیں یا یوں کہیے کہ وحی کی دو قسمیں ہیں، یعنی حق فیلسوفی اور حق مذہبی اور ان دونوں کا باہم متفق ہونا ضروری ہے۔ فلاسفہ بھی اپنی نوعیت کے انبیا ہیں، جن کا خطاب بالخصوص علما سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ ان کی تعلیم صحیح معنی میں انبیا کی تعلیم کے خلاف نہ ہو، جو بالخصوص عوام سے مخاطب ہوتے ہیں، بلکہ فلسفے کے لیے لازم ہے کہ اسی حق کو ایک بلند تر اور نسبتاً کم مادی شکل میں پیش کرے۔

مذاہب میں لفظی مفہوم اور تشریح کے درمیان امتیاز کرنا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر اگر قرآن مجید میں کوئی ایسی عبارت پائی جائے جو بظاہر فلسفیانہ نتائج کی تردید کرتی ہو تو ہمیں لامحالہ یقین کر لینا چاہیے کہ ظاہری معنی کے بجائے اس کا کوئی اور مفہوم ہوگا اور اس حقیقی مفہوم کو تلاش کرنا چاہیے۔ عام لوگوں کا فرض ہے کہ لفظی مفہوم کے پابند رہیں۔ اس کی صحیح تعبیر کا معلوم کرنا صرف علما کا کام ہے۔ عوام الناس کو چاہیے کہ قصص اور تمثیلات کا وہی مفہوم لیں جس طرح انہیں وحی نے پیش کیا ہے۔ لیکن فلسفی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان کے اندر جو زیادہ گہرے اور پاکیزہ معانی مضمر ہیں انہیں تلاش کرے اور یہ آخر میں اہل علم ہمیشہ اس بات کا خیال رکھیں کہ انہوں نے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ انہیں عوام تک نہ پہنچائیں۔

ابن رشد نے اس امر کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ مذہب کی تعلیم کو ہمیں کس طرح سامع کے معیار ذہنی کے مطابق رکھنا چاہیے۔ ذہنی صلاحیتوں کے اعتبار سے وہ انسانوں کو تین جماعتوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلی اور سب سے بڑی جماعت ان لوگوں کی ہے جو تبلیغ کے نتیجے میں کلام ربانی پر ایمان لاتے ہیں اور تقریباً محض زور خطابت ہی سے متاثر ہو سکتے ہیں۔ دوسری جماعت میں وہ لوگ شامل ہیں جن کے عقائد کا دارومدار استدلال پر ہے، لیکن محض ایسے استدلال پر جو بدیہی مقدمات پر مبنی ہوتا ہے، جنہیں بلا جرح و تنقید فرض کر لیا جاتا ہے۔ تیسری اور سب سے زیادہ قلیل التعداد جماعت ان لوگوں کی ہے جن کے عقائد کی اساس وہ دلائل ہیں جو بجائے خود ثابت شدہ مقدمات کے ایک سلسلے پر قائم ہیں۔ مذہبی تعلیم کو سامع کی ذہنی صلاحیتوں کے مطابق ربط دینے کا یہ طریق ابن رشد کی گہری نفسیاتی بصیرت کا ثبوت ہے، البتہ اس میں یہ اندیشہ ہے

کہ وہ شاید فلسفانہ نہ معلوم ہو اور اس لیے یہ ایک قدرتی بات تھی کہ اس سے پیشہ ور علماے دین میں بے اعتمادی پیدا ہو جائے.

آخر میں ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ابن رشد ایک ایسا کافر یا ملحد تھا جو راسخ العقیدہ مسلمانوں کے حملوں سے بچنے کے لیے کم و بیش ہنرمندانہ تاویلوں سے کام لے رہا ہو، بلکہ ہمارا خیال یہ ہے کہ مشرق کے متعدد ارباب علم کے رویے کی عام مطابقت کرتے ہوے اس نے یہ روش اختیار کر رکھی تھی۔ ابن رشد بھی تلفیقی (Syncretic) عقیدہ رکھتا تھا۔ وہ اس بات پر سچے دل سے یقین رکھتا تھا کہ ایک ہی حقیقت کو مختلف صورتوں میں پیش کیا جا سکتا ہے اور اپنی بے نظیر فلسفیانہ سوچ اور سمجھ کی بدولت وہ ایسے معتقدات کو ایک دوسرے کے مطابق بنانے میں کامیاب ہو گیا جو ان انسانوں کو جن کے ذہن میں نسبتًا کم لچک پائی جاتی ہے، صریحًا متضاد نظر آتے ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن رشد: تہافت التہافت (قاہرہ ۱۳۰۳ھ)؛ (۲) مراکشی: المعجب، ۱۷۴؛ (۳) ابن الابار: تکملہ، ۲۶۹؛ (۴) ابن ابی اصیبعہ: عیون الانباء، ۲: ۷۵؛ (۵) ابن العذاری: البیان المغرب، ۱: ۱۰۳؛ (۶) ابن فرحون: الدیباج المذہب، فاس ۱۳۱۶ھ، ۲۵۱، مصر ۱۳۲۹ھ، ۲۸۴؛ (۷) المقری: نفح الطیب، بامداد اشاریہ؛ (۸) ابن العماد: شذرات الذہب، ۴: ۳۲۰؛ (۹) کتاب فلسفہ ابن رشد، (قاہرہ ۱۳۱۳ھ)؛ (۱۰) وہی مصنف: The History of Philosophy in Islam، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۱۱) D. B. Mac. Donald: Development of Muslim Theology، (نیو یارک ۱۹۰۳ء)، ص ۲۵۵ بعد؛ (۱۲) انطون فرح: ابن رشد و فلسفتہ، (الاسکندریہ ۱۹۰۳ء)؛ (۱۳) براکلمان Brockelmann، ۱: ۴۶۱ بعد، مع الحاق (تکملہ، ۱: ۸۳۳)؛ (۱۴) Encyclopaedia Britannica، بہ تحت Averroes؛ (۱۵) النباہی: تاریخ قضاۃ الاندلس، ۱۱۱؛ (۱۶) تہافت خواجہ زادہ، قاہرہ سے تہافۃ الغزالی اور تہافت التہافت کے ساتھ شائع ہوئی؛ (۱۷) ابن تیمیہ: الرد علی فلسفہ ابن رشد، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۱۸) معشوق حسین خاں: ابن رشد و فلسفہ ابن رشد، حیدر آباد دکن ۱۹۲۹ء، ریناں کی کتاب کا اردو ترجمہ، اسی کتاب کا انگریزی ترجمہ از ڈاکٹر فشی کانٹ، حیدر آباد دکن ۱۹۱۳ء؛ (۱۹) شبلی نعمانی، در رسالہ الندوۃ، ۱۹۰۵ء؛ معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۱۸ء؛ (۲۰) محمد یونس فرنگی محلی: ابن رشد، اعظم گڑھ ۱۳۴۲ھ.

○

ابن سعد : ابو عبداللہ محمد بن سعد بن مَنیع یا منن البصری الزہری بنی ہاشم کا مولی، جو کاتب الواقدی (واقدی کے سیکرٹری) کے نام سے مشہور ہے۔ اس نے حدیث ہُشیم، سفیان بن عیینہ، ابن علیہ (ابو فدیک، معن بن عیسیٰ) الولید بن مسلم بالخصوص محمد بن عمر الواقدی [رک باں] سے پڑھی۔ ابوبکر بن ابی الدنیا اور دیگر محدثین نے اس سے حدیث کی روایت کی ہے۔ (وہ ۱۶۸ھ/ ۷۸۴-۷۸۵ء میں پیدا ہوا اور ۴ جمادی الآخری ۲۳۰ھ/ ۱۶ فروری ۸۴۵ء کو بغداد میں فوت ہوا۔ یحیی بن معین کے سوا عموما حفاظ حدیث نے اسے ثقہ قرار دیا ہے)

اس کی کتاب الطبقات الکبیر بہت مشہور ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، صحابہ (رض) اور تابعین کے حالات مؤلف کے اپنے زمانے تک لکھے ہوے ہیں۔ طبقات الکبیر کے علاوہ ابن خلکان اور حاجی خلیفہ اس کی ایک اور کتاب الطبقات الصغیر کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ جب ابن ندیم الفہرست میں ابن سعد کی کتاب اخبار النبی کا ذکر کرتا ہے تو اس سے مراد غالبا کوئی علیحدہ کتاب نہیں ہے بلکہ کتاب الطبقات الکبیر ہی کا جزو اول ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت بیان کی گئی ہے۔ یہ کتاب متعدد مستشرقین مثلاً براکلمان، ساخاؤ اور ہورٹ وغیرہ کی کوششوں سے پہلی بار لائیڈن سے ۱۹۰۴ تا ۱۹۱۷ء شائع ہوئی۔ اس کے بعد اس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

مآخذ : (۱) الفہرست، ۹۹؛ (۲) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۵: ۳۲۱؛ (۳) ذہبی: تذکرۃ الحفاظ، طبقہ ۸، عدد ۱۴؛ (۴) ابن خلکان، عدد ۶۵۶؛ (۶) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، ۲: ۲۵۸؛ (۷) ابن عماد: شذرات الذہب، ۲: ۶۹؛ (۸) براکلمان، ۱: ۱۳۶ تا ۱۳۷ و تکملہ، ۱: ۲۰۸.

○

ابن العربیؒ: شیخ ابوبکر محی الدین محمد بن علی، جو بالعموم ابن العربی (یا ابن عربی --- بالخصوص بلاد مشرق میں) اور الشیخ الاکبر کے نام سے مشہور ہیں، ۱۷ رمضان ۵۶۰ھ / ۲۸ جولائی ۱۱۶۵ء کو، مرسیہ میں پیدا ہوئے، جو اندلس کے جنوب مشرق میں واقع ہے۔ ان کی نسبت الحاتمی الطائی سے پتا چلتا ہے کہ ان کا تعلق عرب کے قدیم قبیلہ طے سے تھا، جس میں مشہور سخی اور مخیر حاتم گزرا ہے۔ ۵۶۸ھ میں ابن العربی اشبیلیہ میں چلے آئے، جو ان دنوں علم و ادب کا بہت بڑا مرکز تھا۔ یہاں وہ تیس سال تک اپنے زمانے کے مشہور علما سے تحصیل علم کرتے رہے۔ طریق تصوف میں جن شیوخ کے زیر تربیت وہ ابتدا میں رہے ان میں سے اکثر سے ان کی ملاقات بھی یہیں ہوئی۔ اڑتیس برس کی عمر (یعنی ۵۹۸ھ / ۱۲۰۱ - ۱۲۰۲ء) میں بلاد مشرق کی طرف روانہ ہو گئے، جہاں سے وہ اپنے وطن کو پھر کبھی نہ لوٹے۔ پہلے آپ مصر پہنچے اور کچھ عرصے تک وہاں قیام کیا، پھر مشرق قریب اور ایشیائے کوچک کی طویل سیر و سیاحت میں مصروف ہو گئے اور اس سلسلے میں بیت المقدس، مکہ معظمہ، بغداد اور حلب گئے۔ بالآخر انھوں نے دمشق میں مستقل سکونت اختیار کر لی، جہاں وہ ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء میں وفات پا گئے۔ آپ کو جبل قاسیون میں دفن کیا گیا۔ بعد ازاں آپ کے دو صاحبزادے بھی یہیں مدفون ہوئے (الکتبی: فوات الوفیات، ۲ : ۳۰۱؛ ابن الجوزی: مرآۃ الزمان، ۸ : ۷۳۶)۔

ابن العربی کے علاوہ ہمیں ایسے کسی اور شخص کا علم نہیں جس کی وجہ سے پوری ملت اسلامیہ میں اختلاف و افتراق پیدا ہو گیا ہو۔ بعض لوگوں کی رائے میں وہ ولی کامل، قطب زمان اور علم باطنی میں ایسی سند تھے جس میں کلام ہی نہیں ہو سکتا۔ دوسری طرف ایک ایسا گروہ تھا جس کے نزدیک وہ بدترین قسم کے ملحد تھے۔ ان کے بہت سے مداح جلیل القدر علما بھی تھے، جنھوں نے ان کے عقائد کی حمایت میں کتابیں لکھیں، مثال کے طور پر مجد الدین الفیروز آبادی، سراج الدین المخزومی، الفخر الرازی، الجلال السیوطی اور عبدالرزاق الکاشانی کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ متاخرین میں سے عبدالوہاب الشعرانی کے نام کا اضافہ کر لینا کافی ہے۔ آپ کے بعض مشہور و ممتاز مخالفین میں رضی الدین بن الخیاط، الذہبی، ابن تیمیہ، ابن ایاس، ملا علی القاری اور جمال الدین محمد بن نور الدین، صاحب کشف الغطاء عن حقائق التوحید ~~~~ عن مذہ الامہ، شامل تھے۔ آج بھی ابن العربی کی تصنیفات کے بارے میں اسی قسم کا متضاد رویہ اختیار کیا جاتا ہے، یعنی بعض مسلمان انھیں بڑی قدر و وقعت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور طریق تصوف میں قدم رکھنے والے ہر شخص کو ان کے مطالعے کی تلقین کرتے ہیں، لیکن بعض ان کی مذمت کرتے ہیں اور اپنے پیرووں کو ان کی تصنیفات پڑھنے سے منع کرتے ہیں۔

تصنیفات: قدیم و جدید مآخذ میں ابن العربی کی تصنیفات کے بارے میں بہت متضاد بیانات ملتے ہیں، چنانچہ ان کی صحیح تعداد بلکہ بعض کتابوں کی صحیح ضخامت کے بارے میں بھی بظاہر کوئی تیقن نہیں ہے۔ عبدالرحمٰن جامی نے (نفحات، ۶۳۴) ایک بغدادی بزرگ کے حوالے سے ان کی تعداد ۵۰۰ سے زیادہ بتائی ہے۔ یہ تعداد انتہائی مبالغہ آمیز ہے۔ الشعرانی (الیواقیت، ۱۰) جامی کے مآخذ کے اندازے سے تقریباً سو کتابیں کم بتاتا ہے۔ البرہان الازہر فی مناقب الشیخ الاکبر (قاہرہ ۱۳۲۶ھ) کے مصنف (محمد رجب حلمی) نے ۲۸۴ کتابیں گنوائی ہیں۔ یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ ابن العربی نے ۶۳۲ھ میں، یعنی اپنی وفات سے چھ سال پیشتر ایک یادداشت مرتب کی تھی، جس میں اپنی ۲۵۱ سے زیادہ کتابوں کے نام درج کیے تھے۔ اس سے بظاہر ان کا مقصد یہ تھا کہ اگر آگے چل کر بعض لوگ کچھ کتابیں ان کے سر منڈھنا چاہیں تو اس یادداشت کو بطور تحریری شہادت ان کے خلاف پیش کیا جا سکے اور بلاد مشرق میں ان کے مخالفین میں ایسے لوگوں کی کمی نہیں تھی۔ اگر ہم ان تمام کتابوں کو نظر انداز کر دیں جن کی صحت اس یادداشت کی رو سے ثابت نہیں ہوتی تو پتا چلے گا کہ جو کتابیں ان سے عموماً منسوب کی جاتی ہیں ان کی نصف سے کچھ ہی زیادہ تعداد مستند ہے۔ یہ بات کچھ قرین قیاس نظر نہیں آتی کہ ان کے دبستان فکر سے تعلق رکھنے والے متاخر علما نے بہت سی کتابیں لکھ کر ان سے منسوب کر دی ہوں، کیونکہ ان میں وہی انداز فکر اور اسلوب بیان نمایاں ہے جو ان کی مستند تصنیفات کی امتیازی خصوصیت ہے۔

ابن عربی نے اپنی تصنیفات کا جو عظیم ذخیرہ چھوڑا ہے

وہ ان کے زمانے کے تمام علوم اسلامی کا احاطہ کیے ہوئے ہے، لیکن ان کی بیشتر تصانیف کا موضوع تصوف ہے۔ اس وسیع و بسیط موضوع کے علاوہ ابن عربی نے حدیث، تفسیر، سیرۃ النبیؐ، ادب---- جس میں متصوفانہ شاعری بھی شامل ہے--- علوم طبیعی، بالخصوص کیہان شناسی (Cosmography)، ہیئت اور علوم خفیہ (occult sciences) پر بھی قلم اٹھایا ہے۔

ان تصنیفات کو زمانے کے اعتبار سے ترتیب دینا بہت مشکل ہے، لیکن باوجودیکہ ہمیں صرف دس کتابوں کی تاریخ تصنیف یقینی طور پر معلوم ہے، ہم اندازے سے یہ بتا سکتے ہیں کہ فلاں کتاب مصنف نے اوائل عمر میں لکھی تھی جب وہ اندلس اور المغرب میں رہتے تھے، یا آخر عمر کی تصنیف ہے جب کہ انہوں نے بلاد مشرق میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ان کی صرف چند ایک کتابوں کے علاوہ باقی تمام اہم تصنیفات بلاد مشرق خصوصاً مکہ معظمہ اور دمشق میں لکھی گئی تھیں اور فتوحات، فصوص اور تنزلات جیسی کتابیں، جو ان کے پختہ ترین فکر کی آئینہ دار ہیں، ان کی زندگی کے آخری بیس سالوں کی یادگار ہیں، ان کی ابتدائی دور کی تصنیفات کی ایک اور امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ کسی ایک موضوع سے مخصوص رسالوں کی شکل میں ہیں اور ان میں اس فلسفیانہ پختگی فکر کا کوئی نشان نہیں ملتا جو ان کی آخری عمر کی کتابوں میں نظر آتی ہے۔

اسلوب اور انداز فکر: اب عربی کے اسلوب میں یکسانیت نہیں ہے۔ ان کا انداز بیان، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کا انداز فکر بھی، وقتاً فوقتاً بدلتا رہتا ہے۔ اگر وہ چاہیں تو واضح اور سلیس انداز اختیار کر لیتے ہیں، ورنہ وہ بے حد مغلق اور مبہم اسلوب سے بھی کام لے سکتے ہیں۔ در اصل اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ انہوں نے کس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اور وہ مذہبی نقطہ نظر سے کتنی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی طرح ان کے ہاں شاعرانہ رنگین بیانی بھی ملتی ہے اور سادہ نثر بھی۔ ان کی ترجمان الاشواق کی بعض نظمیں عربی کی اعلیٰ ترین متصوفانہ نظموں کے مقابلے میں پیش کی جا سکتی ہیں۔ اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہو گا کہ ان کی آخری تصنیفات، بالخصوص فصوص، مبہم ترین ہیں۔ اس کا اسلوب رمزیہ ہے اور بیان انتہائی اصطلاحی قسم کا۔ یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ ابن عربی نے ان امور کو، جنہیں بڑی سادگی اور سلاست سے بیان کیا جا سکتا تھا، جان بوجھ کر گنجلک اور پیچیدہ بنانے کی کوشش کی اور اس طرح تنگ خیال راسخ العقیدہ اور راہ تصوف سے بے خبر لوگوں کی نظر سے اپنے وحدت الوجودی عقائد کو چھپایا۔ ان کی درست اعتقادی کے بارے میں جو اختلاف رائے دنیائے اسلام میں پایا جاتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ آیات قرآنی اور احادیث نبوی کے پردے میں اپنے اصل خیالات کو چھپانے میں صرف ایک حد تک کامیاب ہو سکے۔ ایک اعتبار سے فصوص کو قرآن مجید کی تفسیر بھی کہا جا سکتا ہے۔ ابن العربی نے تفسیر کے لیے جو آیات منتخب کیں ان کی تاویل اس طرح کی ہے کہ ان سے وہی معنی نکل سکیں جو وہ انہیں پہنانا چاہتے ہیں، بعض اوقات قواعد نحوی و اشتقاقی کے علے الرغم بھی قرآن کو فلسفہ وحدت الوجود کے ایک مسلسل و مربوط نظام فکر کے ساتھ ہم آہنگ کر کے دونوں کو اس طرح ملتبس کر دیا ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ ذرا کمتر درجے تک یہی طریقہ تاویل ان احادیث نبوی کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے جو اس کتاب میں مذکور ہیں۔

وہ بنیادی اصول جس پر ابن عربی کے سارے متصوفانہ فلسفے کا دار و مدار ہے، عقیدہ وحدت الوجود ہے۔ یہ عقیدہ مجمل طور پر ان چند الفاظ میں بیان کر دیا گیا ہے: "بزرگ و برتر ہے وہ ذات جس نے سب اشیا کو پیدا کیا اور جو خود ان کا جوہر اصلی (اعیانہا) ہے" (فتوحات، ۲: ۶۰۴).

یہ عقیدہ وحدت الوجود کی ایک ایسی صورت ہے جس کی رو سے تمام عالم اشیا اس حقیقت کا عکس ایک سایہ ہے جو اس کے پیچھے مخفی ہے، یعنی اس وجود حقیقی کا جو ہر اس شے کی آخری بنیاد ہے جو تھی، یا ہے اور یا آئندہ ہو گی۔ بے توفیق عقل حق اور خلق کی دوئی پر زور دیتی ہے اور ان کے اتحاد جوہری کا ادراک نہیں کر سکتی۔ اس قسم کے اتحاد کے ادراک کا واحد وسیلہ صوفیانہ وجدان یا ذوق ہے۔ پس حقیقت کا مطالعہ دو مختلف پہلوؤں سے کیا جا سکتا ہے۔ بجائے خود تو یہ ایک ایسا ناقابل تقسیم اور غیر متشخص وجود مطلق ہے جو زمان و مکان کی

تمام حدود سے ماورا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ علم انسانی سے بھی پرے ہے، بشرطیکہ علم سے مراد وہ چیز ہو جسے ہم اپنے حواس اور عقل نظری سے حاصل کرتے ہیں، لیکن اس نوع کے علم سے معلوم کی تعیین ہو جاتی ہے اور تعیین عبارت ہے تحدید سے، جو وجود مطلق کے منافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ نے جب خدا کی تنزیہ مطلق پر زور دیا اور وہ یہ سمجھے کہ اس طرح انہوں نے اسے ہر قسم کی تحدید سے مبرا کر دیا ہے تو انہیں دھوکا ہوا، کیونکہ ذات الٰہی کے بارے میں یقین سے کچھ بھی کہنا، خواہ وہ اس کی تنزیہ مطلق ہی کیوں نہ ہو، اس کی تحدید کے مترادف ہے۔ حقیقی تنزیہ دراصل مطلق ہی کا نام ہے۔ ابن عربی اسی کو تنزیہ التوحید کہتے ہیں، یعنی وہ تنزیہ جو وحدت کے باعث ہو اور یہ علمائے کلام کی تنزیہ سے مختلف ہے۔ دوسری طرف حقیقت کو کثرت سے بھی تعبیر کیا سکتا ہے اور اس صورت میں وہ عالم اشیا کے مترادف ہو جاتی ہے۔ اگر ان دونوں پہلوؤں کو بیک وقت سامنے رکھا جائے تو حقیقت خدا بھی ہے اور کائنات بھی، حق بھی اور خلق بھی، واحد بھی اور کائنات بھی، حق بھی اور خلق بھی، واحد بھی اور کثیر بھی، خارج بھی اور داخل بھی، باطن بھی اور ظاہر بھی۔ دوسرے لفظوں میں اگر ہم حسب معمول دوئی کی اصطلاحات میں سوچیں تو ہم حقیقت کے بارے میں ہر قسم کی دو متضاد صفات بیان کر سکتے ہیں، لیکن اگر ہم صوفیہ کی طرح اپنے وجدان کی رہنمائی قبول کر لیں تو حقیقت صرف ایک ہے اور عالم اشیا محض ایک واہمہ.

ابن عربی کے فلسفۂ تصوف کی جڑیں اسلامی تصوف اور الٰہیات کی تاریخ میں گہری چلی گئی ہیں، اگرچہ بحیثیت مجموعی ان کا نظام فکر ان کا اپنا ہی رہتا ہے، گویا ان کا پاؤں ہر خیمے میں ہے اور وہ اپنا مواد ہر ممکن ماخذ سے مستعار کر لیتے ہیں۔ اسلام کے فلسفۂ توحید، یعنی باری تعالیٰ کی وحدت مطلق کے بارے میں ابن عربی نے ہمیشہ یہ تشریح کی ہے کہ اس سے مراد وجود کل کی وحدت مطلق ہے۔ انہوں نے قدیم متصوفین اور الٰہیین سے بھی بہت کچھ اخذ کیا ہے، چنانچہ انہوں نے وحدت و کثرت اور حقیقت واحد کے عالم اشیا کی مختلف شکلوں میں مسلسل ظہور کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ جوہر و اعراض اور اعراض کی ذاتی تخلیق نو کے اشعری نظریے پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ ان کے فلسفے اور نو افلاطونیت میں بنیادی اختلاف موجود ہے، پھر بھی انہوں نے، جہاں تک تصورات و اصطلاحات کا تعلق ہے، رواقیین اور نو افلاطونی فلسفیوں سے بھی بہت کچھ مستعار لیا ہے۔ اگر ہم ان کے نظریہ تجلیات اور افلوطین (Platonus) کے نظریۂ اشراقات میں مطابقت پیدا کریں تو صحیح نہ ہو گا۔ عقل اول، روح کل، فطرت، جسم کل، دراصل واحد حقیقت مطلق کے پہلو یا مظاہر ہیں، یعنی اسے دیکھنے کے مختلف زاویے ہیں نہ کہ، جیسا کہ افلوطین نے بتایا ہے، ایک دوسرے سے جدا اور مختلف وجود، جن کا ذات واحد سے ایک مخصوص ترتیب کے ساتھ نزول ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے ابن عربی کا نظام فکر کچھ ہیگل کی مطلق عینیت سے زیادہ قریب ہے۔ ہمیں اشراق، تجلی، وحدت اور کثرت وغیرہ قسم کی اصطلاحات کی کوئی تاویل نہ کرنا چاہیئے جس سے ذات واحد کی وحدت ختم ہو جائے یا اس کا وجود کثرت میں تبدیل ہو جائے یا اس کے ماسوا کوئی اور شے موجود بالذات بن جائے۔ ابن عربی کے نزدیک اقلیم ہستی ایک دائرے کی صورت میں ہے، جو اسی نقطے پر ختم ہوتا ہے جس سے اس کا آغاز ہوا تھا۔ اس کے برعکس نو افلاطونیوں کے ہاں ہستی ایک خط مستقیم میں حرکت کرتی ہے، جس کا نقطہ انتہا اس کے نقطہ ابتدا سے کبھی نہیں ملتا.

کلام الٰہی / الکلمۃ ابن عربی پہلے مسلمان مفکر ہیں جنہوں نے الکلمۃ کلام الٰہی (the Logos) اور "انسان کامل" کے بارے میں ایک مکمل نظریہ پیش کیا۔ فصوص الحکم اور التدبیرات الالٰہیہ کا مرکزی موضوع یہی ہے، اگرچہ فتوحات اور ان کی دیگر تصانیف میں بھی اس کے بعض پہلو معرض بحث میں آ گئے ہیں۔ مابعد الطبیعی نقطہ نظر سے کلام الٰہی کائنات میں ایک معقول اور زندہ اصل ہے، یعنی وہ کسی حد تک رواقیوں کی عقل کل کے مماثل ہے، جو تمام اشیا میں جلوہ گر ہے۔ اسے ابن عربی حقیقۃ الحقائق کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ متصوفانہ اور روحانی نقطہ نظر سے وہ اسے الحقیقۃ المحمدیہ کا مترادف قرار دیتے ہیں، جس کی اعلیٰ ترین اور مکمل ترین تجلی ان تمام انسانوں میں ملتی ہے، جنہیں ہم انسان کامل کے زمرے میں شمار کرتے

ہیں، جس میں تمام انبیا اور اولیا اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شامل ہیں۔ انسان کامل وہ آئینہ ہے جس میں تمام اسرار الٰہیہ منعکس ہوتے ہیں اور وہ واحد مخلوق ہے جس میں تمام صفات الٰہیہ ظاہر ہوتی ہیں۔ انسان کامل خلاصہ کائنات (عالم اصغر) ہے، اس زمین پر خدا کا نائب ہے، اور وہ واحد ہستی ہے جسے خدا کی صورت میں بنایا گیا۔

مآخذ: (۱) ابن العربی: الفتوحات المکیۃ، قاہرہ ۱۲۹۳ھ؛ (۲) وہی مصنف: فصوص الحکم، مع حواشی، طبع عفیفی A.E. Affifi، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۳) وہی مصنف: انشاء الدوائر؛ (۴) وہی مصنف: التدبیرات الالٰہیہ؛ (۵) وہی مصنف: عقلۃ المستوفز، طبع Nyberg؛ (۶) وہی مصنف: ترجمان الاشواق، متن مع ترجمہ از R.A. Nicholson، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۷) الضبی: بغیۃ الملتمس، طبع کودیرا Codera؛ (۸) ابن الابار: التکملۃ، طبع کودیرا؛ (۹) ابن بشکوال: الصلۃ؛ (۱۰) المقری: نفح الطیب، طبع ڈوزی Dozy، ۱: ۵۶۷ تا ۵۸۳؛ (۱۱) الشعرانی: طبقات الصوفیۃ؛ (۱۲) وہی مصنف: الیواقیت والجواہر، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۶ تا ۱۴؛ (۱۳) ابن شاکر: فوات الوفیات، (۲: ۲۴۱)؛ (۱۴) ابن العماد: شذرات الذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۱۵) جامی: نفحات الانس؛ (۱۶) سبط ابن الجوزی: مرآۃ، طبع Jewett، ص ۴۸۷؛ (۱۷) عفیفی A.E.Affifi: *The Mystical Philosophy of Mohyid Din*، کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۳۹ء؛ (۱۸) عبدالباقی سرور: محی الدین ابن عربی؛ (۱۹) مولانا اشرف علی تھانوی: تنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی، تھانہ بھون ۱۳۲۶ھ۔

○

ابن عطاء اللہ: احمد بن ابو الفضل تاج الدین الاسکندری الشاذلی (المالکی اور شاید شافعی المذہب)، ایک عرب صوفی، جو ابن تیمیہ [رک باں] کا شدید ترین مخالف تھا۔ اس نے بتاریخ ۱۶ جمادی الآخرۃ ۷۰۹ھ / ۲۱ نومبر ۱۳۰۹ء کو قاہرہ کے مدرسے المنصوریہ میں وفات پائی۔ اس کا مزار قبرستان قرافہ میں ہے۔ ابن عطاء اللہ نے تفسیر، حدیث، نحو اور اصول میں درجۂ فضیلت کے علاوہ دوسرے علوم میں بھی کمال پیدا کیا۔ ابتدا میں وہ صوفیہ سے دور دور رہتا تھا، مگر پھر شیخ الشیوخ ابو العباس المرسی کی صحبت نے اسے تصوف کے رنگ میں رنگ دیا۔ اس نے قاہرہ میں سکونت اختیار کر لی اور پھر وہیں الازہر میں حلقۂ درس قائم کیا۔ اس کا کلام بڑا پر اثر تھا، دلوں میں گھر کرتا اور اقوال و آثار سے پر ہوتا۔ حلقۂ ارادت بڑا وسیع تھا۔ تصنیفات میں اسرار و معارف اور رموز علم و حکمت نظم و نثر دونوں میں بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں سے، جیسا کہ براکلمان Brockelmann (۲: ۱۱۷ تا ۱۱۸) نے بیان کیا ہے، مندرجہ ذیل چھپ چکی ہیں: (۱) الحکم العطائیۃ، مع شرح از محمد بن ابراہیم ابن عباد النفزی الرندی، م ۷۹۲ھ / ۱۳۹۰ء، بولاق ۱۲۸۵ھ، قاہرہ ۱۳۰۳ و ۱۳۰۶ھ (مع شرح عبداللہ الشرقاوی، حواشی پر)؛ (۲) تاج العروس و قمع النفوس (یا الحاوی تہذیب النفوس)، قاہرہ ۱۲۷۵ھ، ۱۲۸۲ھ، ۱۳۰۵ھ، ۱۳۲۷ھ؛ (۳) لطائف المنن فی مناقب الشیخ ابی العباس و شیخہ ابی الحسن۔ صوفی بزرگ شہاب الدین احمد المرسی (م ۶۸۶ھ / ۱۲۸۷ء) اور ان کے معلم تقی الدین علی بن عبداللہ الشاذلی (م ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء) کے سوانح حیات، مطبوعہ تونس ۱۳۰۴ھ، چاپ سنگی قاہرہ ۱۲۷۷ھ، مع مفتاح الفلاح و مصباح الارواح، جو الشعرانی کی لطائف المنن، قاہرہ ۱۳۲۱ھ کے حاشیے پر درج ہے؛ (۴) التنویر فی اسقاط التدبیر، ۱۳۲۱ھ میں تاج العروس کے حاشیے پر مصر میں طبع ہوئی۔

مآخذ: السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، ۵: ۱۷۶؛ (۲) السیوطی: حسن المحاضرۃ، ۱: ۳۰۱؛ (۳) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدۃ، ۷: ۷۰؛ (۴) شذرات الذہب، ۱۳۵۱ھ، ۶: ۱۹-۲۰ (بحوالہ ابن حجر: الدرر الکامنۃ)؛ (۶) سرکیس: معجم المطبوعات، ۱۹۲۸ء، ۱۸۳۔

ابن الفارض: رک بہ عمر بن الفارض۔

ابن القاسم: ابو عبداللہ عبدالرحمٰن بن القاسم العُتَقی، امام مالک کے ممتاز ترین شاگرد۔ انھوں نے امام مالک سے بیس سال تعلیم حاصل کی اور ان کی وفات پر انھیں کو سب سے بڑا مالکی شیخ سمجھا جاتا تھا۔ مغرب میں مالکی تعلیم انھیں کے ذریعے پھیلی۔ وہاں اب بھی اس تعلیم کا غلبہ ہے۔ ان کی وفات

قاہرہ میں ۱۹۱ھ / ۸۰۶ء میں ہوئی۔

مالکی مذہب کی بڑی بڑی کتابوں میں سے المدونۃ (الکبریٰ) کو عام طور پر ابن القاسم ہی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اسے دراصل اسد بن الفرات نے مرتب کیا تھا اور وہ ان جوابات پر مشتمل ہے جو ابن القاسم نے مالک بن انس کے مذہب کے بارے میں اسد کے سوالوں کے دیے تھے اور جنھیں سحنون ابو سعید التنوخی (م ۲۴۰ھ / ۸۵۴ء) قاضی قیروان نے بشکل کتاب قلمبند کیا، چنانچہ ۱۸۸ھ / ۸۰۴ء میں جب وہ ابن القاسم سے ملاقات کے لیے گیا تو مؤخرالذکر نے اس کے تیار کردہ نسخے میں متعدد اصلاحات بھی کیں۔ ابن القاسم کی وفات پر سحنون نے ساری کتاب از سر نو مرتب کی، لہٰذا اب ابن القاسم کی مدونۃ (کے موجود نسخے میں) ہمیں امام مالک بن انس کی تعلیمات کا وہ بیان ملتا ہے جس پر سحنون نے نظر ثانی کی تھی۔ تین جلدوں میں یہ کتاب ۱۳۲۳ھ / ۱۹۰۵ء میں قاہرہ میں چھپی۔ مدونۃ کی شرح کئی ایک مالکی علما نے کی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع Wustenfeld، عدد ۳۲۰؛ (۲) ابن خلکان: Biographical Dictionary، ترجمہ دیسلان M.D. de Slane، پیرس ۱۸۴۳ء، ۲: ۸۶ ببعد؛ (۳) ابن الناجی: اسد بن الفرات کی سیرت، در معالم الایمان (تونس ۱۳۲۰ھ، ۲: ۲ تا ۱۷) طبع و ترجمہ از O. Houdas و R. Basset حصہ دوم، ص ۱۰۳ تا ۱۳۳؛ (۴) براکلمان Brockelmann، ۱: ۱۷۶ ببعد۔

○

ابن القیم: شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد الزرعی، ۶۹۱ھ / ۱۰۹۸ء میں دمشق میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد دمشق کے مدرسہ الجوزیہ کے قیم (مہتمم) تھے۔ اس بنا پر ابتدا میں انھیں ابن قیم الجوزیہ کہا جاتا تھا، بعد میں صرف ابن القیم کے نام سے مشہور ہوئے (الدرر الکامنۃ، ۳: ۴۰۰؛ النجوم الزاھرۃ، ۵: ۱۰۵)۔ ان کے والد ابو بکر بن ایوب علم الفرائض کے ماہر تھے جو انھوں نے اپنے بیٹے کو سکھایا۔ ابن القیم نے ایک مدت تک جمیع اصناف علوم و فنون میں اپنے دور کے مشہور شیوخ سے تکمیل کی۔ ۷۱۲ھ / ۱۳۱۲ء میں جب ابن تیمیہؒ مصر سے مراجعت کر کے دمشق میں مقیم ہوئے تو وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ۷۲۸ھ تک، جب ابن تیمیہؒ نے وفات پائی، متواتر ان کے پاس رہے اور ایک لمحے کے لیے بھی ان کی مفارقت گوارا نہ کی (الدرر الکامنۃ، ۳: ۴۰۱؛ البدایۃ والنہایۃ، ۱۴: ۲۳۴)۔ اس طویل صحبت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن تیمیہؒ کا رنگ ان پر غالب آگیا۔ وہ ابن تیمیہؒ کے صحیح جانشین اور ان کے علوم کے صحیح معنی میں حامل تھے۔ ابن تیمیہؒ کی وفات کے بعد ان کی کتابوں کی تہذیب و تبویب اور نشر و اشاعت ان کی بدولت ہی ہوئی (طبقات الحنابلہ، مخطوطہ؛ الدرر الکامنۃ، ۳: ۴۰۱؛ البدر الطالع، ۲: ۱۵۲)۔

مسئلہ شد الرحیل لزیارۃ قبر الخلیل اور مسئلہ طلاق ثلاثہ میں امام ابن تیمیہؒ کی رائے جمہور علما سے مختلف تھی۔ ابن قیم ان مسائل میں اپنے استاد کے ہمنوا تھے۔ علماے وقت نے ان مسائل کی بنا پر کئی دفعہ ان کے خلاف ہنگامے کھڑے کیے اور کئی دفعہ انھیں محبوس ہونا پڑا۔ سب سے آخری بار ۷۲۶ھ / ۱۳۲۶ء میں ابن تیمیہؒ کو دمشق کے قلعے میں قید کر دیا گیا۔ اس قید میں ابن القیم بھی ابن تیمیہ کے ہمراہ تھے۔ چونکہ وہ ابن تیمیہ کے خاص الخاص شاگرد تھے، اس لیے انھیں خاص طور پر نشانہ ستم بنایا گیا اور اونٹ پر سوار کر کے سارے شہر میں مشتہر کیا گیا اور بعد ازاں قلعہ دمشق میں ابن تیمیہؒ سے علیحدہ قید کر دیا گیا۔ ابن تیمیہؒ کی وفات کے بعد انھیں قید سے رہائی نصیب ہوئی، لیکن مسلک ابن تیمیہؒ کی تائید و حمایت کی وجہ سے انھیں دوبارہ پہلی سی مصیبتیں برداشت کرنا پڑیں (طبقات الحنابلہ، مخطوطہ؛ الدرر الکامنۃ، ۳: ۴۰۱، ۱۴۳)۔

ابن القیم تقلید محض کے سخت خلاف تھے۔ بہرحال مسائل میں ان کا میلان اپنے استاد کے طرح امام احمد بن حنبل کی طرف تھا۔ اصول و عقائد میں وہ حنبلی المذہب تھے، لیکن فروع میں آزاد تھے۔ (ابن العماد: شذرات الذہب، ۶: ۱۶۹)۔ اپنے استاد کی طرح وہ فلسفیوں، معتزلیوں، جہمیوں، حشویوں اور وحدت الوجودیوں کے سخت مخالف تھے اور کلام، عقائد اور تصوف کے مسائل میں سلف صالحین کے نقطہ نظر کے حامی تھے۔ وہ بدعات و محدثات کو ناپسند کرتے تھے اور مسلمانوں کو ابتدائی

دور کے سادہ اسلام کی طرف لے جانا چاہتے تھے۔ عیسائیوں اور یہودیوں کے عقائد باطلہ کی تردید میں بھی انہوں نے متعدد کتابیں تحریر کیں۔

ابن القیم نے ۶۰ برس کی عمر میں بروز جمعرات ۱۳ رجب ۷۵۱ھ / ۱۶ اگست ۱۳۵۰ء میں عشا کی اذان کے وقت دمشق میں وفات پائی۔ آئندہ روز بعد نماز ظہر جامع جراح میں نماز جنازہ پڑھی گئی اور انہیں ان کے والد کے پاس باب الصغیر کے قبرستان میں دفن کیا گیا (البدایہ والنہایہ، ۱۴: ۲۳۴؛ طبقات الحنابلہ، مخطوطہ)۔ انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں، جن میں بیشتر دستبرد زمانہ کے باعث نادر الوجود ہو چکی ہیں۔ ابن العماد الحنبلی نے اپنی کتاب شذرات الذہب میں ان کی تصنیفات کی ایک طویل فہرست دی ہے، جس میں مذکورہ کتابوں کی تعداد ۴۵ ہے اور اس کے بعد "وغیرہ ذلک" لکھ دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن القیم نے ان کے علاوہ اور کتابیں بھی لکھیں۔ براکلمان نے اپنی "تاریخ ادبیات عربی" میں ابن قیم کی ۵۲ کتابوں کا تذکرہ کیا ہے (تکملہ، ۲: ۱۲۶ بعد)۔ اغاثة اللہفان من مصائد الشیطان میں (ص ۲۳) ان کی مطبوعہ و غیر مطبوعہ تصانیف کی ایک نسبتاً مفصل فہرست درج ہے، جس کا بیشتر حصہ طبقات الحنابلہ سے ماخوذ ہے۔ چند اہم مطبوعہ تصانیف درج ذیل ہیں:

(۱) اجتماع الجیوش الاسلامیہ، امرتسر ۱۳۱۳ھ، مصر ۱۳۵۰ھ؛ (۲) اعلام الموقعین عن رب العالمین، دہلی ۱۳۱۳-۱۳۱۴ھ، ۲ اجزاء، مصر ۱۳۲۵ھ؛ (۳) اغاثة اللہفان فی حکم طلاق الغضبان، مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۴) اغاثة اللہفان من مصائد الشیطان، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، (فرق المجرمین کے ساتھ)، ۱۳۲۲ھ؛ (۵) التبیان فی اقسام القرآن، مکہ ۱۳۲۱ھ، مصر ۱۳۵۲ھ؛ (۶) تحفة الودود فی احکام المولود، لاہور ۱۳۲۹ھ؛ (۷) حادی الارواح الی بلاد الافراح، اعلام الموقعین کے حاشیے پر (مطبع فرج اللہ الکردی ۱۳۲۵-۱۳۲۶ھ اور علیحدہ بھی چھپ چکی ہے)؛ (۸) زاد المعاد فی ہدی خیر العباد، کانپور ۱۲۹۸ھ، مصر ۱۳۲۴، ۱۳۲۷ھ (اردو ترجمہ از رئیس احمد جعفری، کراچی ۱۹۶۲ء)؛ (۹) شفاء العلیل فی القضاء والقدر والحکمة والتعلیل، مصر ۱۳۲۳ھ (اردو ترجمہ: کتاب التقدیر، مطبوعہ لاہور)؛ (۱۰) الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة، قاہرہ ۱۳۱۷ھ (دیگر کتب کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

مآخذ: ابن آلوسی البغدادی: جلاء العینین، بولاق ۱۲۹۸ھ؛ (۲) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرة فی اخبار مصر و القاہرة، مطبوعہ University of California Press؛ (۳) ابن حجر: الدرر الکامنة فی اعیان المائة الثامنة، حیدرآباد دکن، (۳: ۴۰۰ بعد)؛ (۴) ابن رجب: ذیل طبقات الحنابلہ (مخطوطہ مولانا داؤد غزنوی لاہور کے کتب خانے میں موجود ہے)؛ (۵) ابن العماد: شذرات الذہب، (۶: ۱۶۸)؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، مطبعة السعادة، (۱۴: ۲۳۴)؛ (۷) ابو زہرہ محمد: ابن تیمیہ: حیاتہ و عصرہ، دار الفکر العربی مصر؛ (۸) ابو عبداللہ شمس الدین محمد بن ابی بکر: الرد الوافر، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۹) السیوطی: بغیة الوعاة (قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۲۵)؛ (۱۰) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، قاہرہ ۱۹۳۱ء؛ (۱۱) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، قاہرہ ۱۳۱۱ھ۔

* * *

ابن ماجہ: ابو عبداللہ محمد بن یزید بن عبداللہ بن ماجہ الربعی القزوینی۔ یہ ابن ماجہ کیوں کہلاتے تھے؟ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ ماجہ ان کے والد کا لقب تھا (النووی: تہذیب الاسماء؛ الفیروزآبادی: القاموس، بذیل مادہ م و ج؛ السندی: حاشیہ سنن ابن ماجہ)۔ القاموس میں ہے کہ ماجہ ان کے والد کا نہیں دادا کا لقب تھا، لیکن شاہ عبدالعزیز نے عجالۂ نافعہ (مطبع مجتبائی دہلی، ص ۸ ف) میں اسے غلط بتایا ہے۔ شاہ عبدالعزیز نے بستان المحدثین (ص ۱۱۲) میں اپنی یہ تحقیق درج کی ہے کہ ماجہ ان کی والدہ کا نام تھا۔ ابو الحسن السندی (م ۱۱۳۸ھ) نے اپنی شرح الاربعین اور مرتضی الزبیدی (م ۱۲۰۵ھ) نے تاج العروس میں بھی یہی لکھا ہے کہ ماجہ محمد کی والدہ کا نام تھا۔

محمد فؤاد عبدالباقی نے اپنی طبع سنن ابن ماجہ (قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۱۵۲۰-۱۵۲۳) میں یہ بحث کی ہے کہ ماجہ کے آخر میں "ہ" ہے یا گول "ۃ" اور دونوں کو جائز قرار دیا ہے، مگر اپنی رائے میں "ہ" کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

ابن ماجہ عجمی نژاد تھے۔ ان کی نسبت الربعی اس لیے ہے کہ وہ عرب قبیلہ ربیعہ کے موالی تھے۔

ابن ماجہ ۲۰۹ھ / ۸۲۳ء میں پیدا اور ۲۲ رمضان ۲۷۳ھ / ۱۸ فروری ۸۸۶ء کو فوت ہوئے۔ محمد بن الاسود القزوینی اور الرافعی ایسے شعرا نے ان کے مرثیے لکھے۔

ابن ماجہ کے بچپن کا زمانہ ممالک اسلامیہ میں علوم و فنون کی ترقی کا زمانہ تھا۔ علم دوست مامون الرشید سریر آرائے خلافت تھا۔ جب وہ بڑے ہوئے تو انھوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار جمع کرنے کے لیے عرب، عراق، شام، مصر اور خراسان کے سفر کیے۔ آپ کی یہ رحلت علیہ ۲۳۰ھ کے بعد شروع ہوئی (خلاصہ تذہیب، بذیل ترجمہ اسمٰعیل بن زرارہ)۔ اس وقت جا بجا اسناد و روایت کے دفتر کھلے ہوئے تھے اور بڑے زور شور سے حدیث کا درس جاری تھا۔ یہ واثق باللہ کا عہد تھا، جو مامون اصغر کہلاتا تھا۔

ابن ماجہ کی سب سے اہم تصنیف ان کی سنن ہے، جس میں ۳۰۰۲ حدیثیں تو وہ ہیں جو صحاح کی باقی پانچ کتابوں میں بھی موجود ہیں اور باقی ۱۳۳۹ حدیثیں ایسی ہیں جو زوائد ابن ماجہ ہیں۔

ابن ماجہ کی سنن عموماً صحاح ستہ میں شمار ہوتی ہے۔ کہتے ہیں سب سے پہلے ابو الفضل محمد بن طاہر (م ۵۰۷ھ) نے اس کتاب کو صحاح ستہ میں شمار کیا تھا اور یہی عام متاخرین کا فیصلہ ہے (مقدمہ شرح سنن ابن ماجہ از السندی)، لیکن ابن السکن (م ۳۵۳ھ)، ابن مندہ (م ۳۹۵ھ)، ابو طاہر (م ۵۷۶ھ)، ابن الاثیر (م ۶۰۶ھ)، ابن صلاح (م ۶۴۳ھ)، ایسے علما اسے صحاح ستہ میں شامل نہیں کرتے، بلکہ اس کے بجائے یا تو وہ صحاح خمسہ ہی پر اکتفا کرتے ہیں اور یا بعض لوگ (مثلاً امام رزینؒ وغیرہ) امام مالک (م ۱۷۹ھ) کی موطا کو صحاح ستہ کے زمرے میں شامل کرتے ہیں۔ ابن الاثیر (م ۶۰۶ھ) نے اپنی کتاب جامع الاصول میں امام رزین ہی کی رائے کو ترجیح دی ہے اور یہی رائے ابو جعفر بن زبیر الغرناطی کی ہے (تدریب الراوی، ص ۵۶)۔ جن لوگوں نے سنن ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں شامل نہیں کیا، اس کی وجہ ان کے نزدیک اس میں ضعیف روایات کی موجودگی ہے، مگر شاہ عبدالعزیز نے بستان المحدثین میں ابو زرعہ الرازی (م ۲۶۴ھ) کی شہادت سے لکھا ہے کہ سنن ابن ماجہ کی ضعیف و منکر احادیث کی تعداد بیس سے بھی کم ہے اور بعض لوگوں نے ان کی تعداد دس سے کچھ اوپر بتائی ہے (شروط الائمۃ الستۃ، ص ۳۶)۔ محمد فواد عبدالباقی نے ان کی تعداد بڑھا کر سات سو بارہ تک پہنچا دی ہے (سنن ابن ماجہ، طبع محمد فواد عبدالباقی، ص ۱۵۲۰)۔ بعض علما نے سنن ابن ماجہ کو موطا پر مقدم کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں کتب خمسہ سے بہت سی روایتیں زائد ہیں، برخلاف موطا کے کہ اس میں ایسا نہیں ہے (السخاوی: فتح المغیث، طبع لکھنؤ، ص ۳۳)، ورنہ صحت و قوت روایات کے لحاظ سے موطا کو مسلمہ طور پر سنن ابن ماجہ پر بدرجہا فوقیت حاصل ہے۔ صلاح الدین خلیل علائی (م ۷۶۱ھ) نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ صحاح ستہ میں چھٹی کتاب سنن ابن ماجہ کے بجائے سنن دارمی قرار دی جانا چاہیے (فتح المغیث، ص ۳۳)۔

سنن ابن ماجہ کا متن متعدد بار چھپ چکا ہے، مثلاً دہلی ۱۲۳۳ھ، ۱۲۷۳ھ، ۱۲۸۲ھ، ۱۳۰۷ھ، لاہور ۱۳۱۱ھ، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۱۹۵۲۔ ۱۹۵۳ء طبع، محمد فواد عبدالباقی مع شرح، یہ طباعت غالباً سب سے بہتر ہے۔

سنن ابن ماجہ کی متعدد شرحیں بھی لکھی گئی ہیں (ان کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

احمد بن محمد البوصیری (م ۸۴۰ھ) اور ابن حجر الہیتمی (م ۹۷۳ھ) نے زوائد سنن ابن ماجہ علی کتب الحفاظ الخمسہ کے نام سے علیحدہ علیحدہ کتابیں مرتب کیں۔ ابن عساکر (م ۵۷۱ھ) اور حافظ مزی (م ۵۳۱ھ) نے اس سنن کے رجال و اطراف کو جمع کیا۔ حافظ ذہبیؒ (م ۷۴۸ھ) نے اس کے ان رواۃ پر جن سے شیخین میں کوئی روایت نہیں المجرد فی اسماء رجال ابن ماجہ کلھم سوی من اخرج لہ الشیخین فی احد الشیخین کے نام سے ایک مستقل کتاب لکھی۔ اس کا مخطوطہ کتب خانہ ظاہریہ دمشق میں موجود ہے۔ سنن ابن ماجہؒ اور اس کی شروح اور دیگر متعلقہ کتابوں کے مخطوطے جس جس جگہ محفوظ ہیں براکلمان نے ان کا ذکر کیا ہے۔

سنن ابن ماجہ میں ثلاثیات' یعنی ایسی روایات کی تعداد' جن کی سند میں امام ابن ماجہ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے درمیان صرف تین واسطے ہیں' پانچ ہے' جب کہ سنن ابو داؤد اور سنن الترمذی میں ان کی تعداد ایک ایک ہے اور صحیح مسلم اور سنن النسائی میں ایک بھی نہیں۔

ابن ماجہ نے ایک ضخیم تفسیر بھی مرتب کی تھی' جس میں قرآن مجید کی تفسیر کے سلسلے میں احادیث و آثار کو بالاسناد جمع کیا گیا ہے۔

آپ کی تیسری تصنیف التاریخ ہے۔ یہ صحابہ کرامؓ سے لے کر مصنف کے عہد تک کی تاریخ ہے۔ ابن طاہر المقدسی (م ۵۰۷ھ) نے قزوین میں اس کا نسخہ دیکھا تھا۔

جمال الدین مزی نے تہذیب الکمال اور ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں ابن ماجہ کے تلامذہ کی فہرست میں بہت سے نام گنوائے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن الجوزی: المنتظم' ۵: ۹۰؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان' بذیل مادہ قزوین؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل' مصر ۱۳۰۱ھ' ۷: ۱۷۱؛ (۴) ابن خلکان: وفیات الاعیان' ۱: ۴۸۴؛ (۵) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ' ۲: ۱۸۹ بعد؛ (۶) الیافعی: مرآۃ الجنان' ۲: ۱۱۸؛ (۷) ابن کثیر: البدایۃ و النہایۃ' ۱۱: ۵۱؛ (۸) وہی مصنف: الباعث الحثیث' مصر ۱۳۵۳ھ' ص ۹۰ بعد؛ (۹) الفیروزآبادی: القاموس' بذیل مادہ م' ج' ہ؛ (۱۰) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب' ۹: ۵۳۰؛ (۱۱) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ' ۳: ۷۶ بعد؛ (۱۲) ابن العماد: شذرات الذہب' ۲: ۱۶۴؛ (۱۳) شاہ عبدالعزیز: بستان المحدثین' ۱۲۴ بعد؛ (۱۵) محمد عبدالرشید نعمانی: امام ابن ماجہ اور علم حدیث' کراچی' ۱۳۷۶ھ؛ (۱۶) براکلمان' ۱: ۱۶۳ و تکملہ' ۱: ۲۷۰؛ (۱۷) آ آ' طبع اول' لائڈن' ۲: ۳۰۰۔

* * *

ابن مسعود رضی اللہ عنہ: ابو عبدالرحمٰن عبداللہ بن غافل بن حبیب بن شمخ بن فار بن مخزوم بن صاہلہ بن کاہل بن الحارث بن تمیم (اصابہ: تیم) بن سعد بن ہذیل' صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ۱۲ عام الفیل میں پیدا ہوئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر سب سے پہلے ایمان لانے والوں میں سے بیشتر کی طرح وہ بھی مکہ کے ادنیٰ طبقے میں سے تھے۔ جوانی میں وہ عقبہ بن ابی معیط کے مویشی چراتے رہے' اس لیے بعد کے زمانے میں سعدؓ ابی وقاص نے ایک بحث کے دوران میں انھیں ایک ہذلی غلام کہا تھا (طبری' ۱: ۲۸۱۲)۔ انھیں عام طور پر بنی زہرہ کا حلیف بتایا جاتا ہے اور اسی طرح ان کے باپ کو بھی۔ موخر الذکر کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں۔ عبداللہ کا بھائی عتبہ اور ان کی ماں ام عبد (بنت عبد ود بن سواء) قدیم صحابہ میں سے ہیں' چنانچہ النووی (طبع Wilstenfeld' ص ۳۷۰) عتبہ کو "صحابی ابن صحابیہ" بتاتا ہے۔ ان کے قبول اسلام کو ایک معجزے کا نتیجہ سمجھا گیا ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ مکہ معظمہ سے ہجرت کر رہے تھے (استیعاب میں ہجرت کا ذکر نہیں' بلکہ صرف یہ لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ کے پاس سے گذرے)' تو ان کی ملاقات عبداللہ سے ہوئی' جو بکریوں کا ایک ریوڑ چرا رہے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دودھ مانگا تو انھوں نے اپنی دیانت داری کی بنا پر دودھ پلانے سے انکار کر دیا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بھیڑ کو پکڑ لیا اور اس کے تھنوں پر ہاتھ پھیرا تو تھن بڑے ہو گئے اور ان سے دودھ کی بڑی مقدار نکل آئی۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کے تھنوں کو ویسا ہی کر دیا جیسے وہ پہلے تھے۔ یہ معجزہ دیکھ کر' حضرت عبداللہ مسلمان ہو گئے۔

یہ درست ہے کہ حضرت عبداللہ اولین صحابہ میں سے تھے' چنانچہ وہ فخریہ طور پر اپنے آپ کو "چھے میں سے چھٹا" "سادس ستہ" کہا کرتے تھے۔ (مسلم) دوسری روایات کے مطابق وہ اس وقت اسلام لائے جب کہ ابھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ارقمؓ کے گھر میں نہیں گئے تھے' بلکہ وہ حضرت عمرؓ کے ایمان لانے سے بھی پہلے ایمان لائے۔ قبول اسلام کے وقت ان کی عمر انیس بیس سال تھی۔

مدینے میں وہ مسجد نبویؐ کی پشت پر رہتے تھے اور وہ

اور ان کی والدہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے گھر میں اس قدر کثرت سے آتے جاتے دکھائی دیتے تھے کہ ناواقف لوگ انہیں آپؐ کے گھر کے آدمی سمجھتے تھے، لیکن حضرت عبداللہ محض "صاحب النعلین (والسواک: اصابہ) والوساد والسواد" (استیعاب: بذیل مادہ) کی حیثیت سے رسول اللہؐ کے وفادار خادم تھے۔ وہ ظاہری وضع قطع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تقلید کیا کرتے تھے۔ عبداللہؓ بن مسعود کے بال سرخ اور لمبے تھے اور وہ ان میں خضاب نہ لگاتے تھے۔ وہ زیادہ تر نماز پر زور دیا کرتے تھے اور اس کے برعکس (نفلی) روزے کم رکھتے تھے، تاکہ خدا کی خدمت کے لیے اپنی طاقت کو محفوظ رکھ سکیں۔

وہ تمام غزوات میں موجود تھے۔ بدر کی جنگ میں جب ابوجہل شدید طور پر مجروح ہو گیا تو وہ اس کا سر کاٹ کر فاتحانہ انداز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں لائے۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود ان لوگوں میں سے بھی تھے جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جنت کی بشارت دی تھی۔ ردۃ (فتنہ ارتداد) کے دوران میں جب حضرت ابوبکرؓ نے مدینے کو حفاظت کے خیال سے مستحکم کرنا چاہا تو حضرت عبداللہؓ ان لوگوں میں سے تھے جنہیں آپ نے شہر کے کمزور مقامات کی نگرانی کے لیے منتخب کیا تھا۔ انہوں نے یرموک کی جنگ میں بھی حصہ لیا۔ بقول ابو زید: (المحبر، ص ۱۶۱)، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انہیں "مقتسمین" کے رد کے لیے بھی روانہ فرمایا تھا۔

حضرت عمرؓ نے انہیں کوفے کے بیت المال کے انتظام اور اسلام کی تلقین کے لیے بھیجا۔ قرآن حکیم اور سنت کا عالم ہونے کی وجہ سے لوگ اکثر ان سے مسائل دریافت کیا کرتے تھے۔ ان سے ۸۴۸ احادیث مروی ہیں۔ بعض اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حدیث روایت کرتے وقت ان پر لرزہ طاری ہو جاتا تھا اور یہاں تک کہ ان کی پیشانی سے پسینہ بہنے لگتا تھا۔ جو کچھ وہ بیان کرتے نہایت احتیاط سے کرتے تاکہ کہیں کوئی غلط بات نہ کہہ دیں۔

ان کی وفات کے متعلق متضاد روایات ہیں۔ ایک روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے انہیں ان کے کوفے کے عہدے سے معزول کر دیا تھا۔ جب لوگوں کو یہ خبر ملی تو لوگوں نے انہیں روکنا چاہا، لیکن انہوں نے کہا "مجھے جانے دو کیونکہ اگر فتنے برپا ہونے والے ہیں تو میں ان کا باعث نہیں بننا چاہتا" (استیعاب اور اصابہ میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی معزولی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کی گئی ہے (دیکھیے انساب الاشراف، یروشلم ۱۹۳۶ء، ۳۶۵)۔ ایک روایت کی رو سے وہ مدینہ منورہ واپس چلے آئے اور وہاں ۳۲ یا ۳۳ھ میں ساٹھ سال سے زیادہ عمر میں وفات پائی اور رات کے وقت بقیع الغرقد میں مدفون ہوئے۔

انہوں نے حضرت زبیرؓ کو اپنا وصی مقرر کیا۔۔۔ دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے کوفے میں وفات پائی اور ۳۶ھ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے انہیں سعد رضی اللہ عنہ بن ابی وقاص کے ساتھ معزول نہیں کیا تھا۔

حضرت عبداللہ کی زیادہ تر شہرت بحیثیت محدث و مفسر قرآن ہے۔ مسند احمد (۱: ۳۷۴ تا ۴۶۶) میں ان کی روایت کردہ احادیث کو جمع کر دیا گیا ہے۔

مآخذ: زخاؤ Sachau، ابن سعد کی تیسری جلد کے دیباچے ص xxv بعد میں؛ (۲) طبری: تاریخ، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۳) ابن ہشام، طبع Wustenfeld، اشاریہ بذیل مادہ؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابہ، بذیل مادہ؛ (۵) ابن حجر: اصابہ، بذیل مادہ؛ (۶) النووی، طبع Wustenfeld، بذیل مادہ؛ (۷) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۳: ۱۰۵ بعد؛ (۸) صفۃ الصفوۃ، ۱: ۱۵۴؛ (۱۰) الجاحظ: البیان والتبیین، طبع ہارون، ۲: ۵۶؛ (۱۱) البدء والتاریخ، ۵: ۹۷؛ (۱۲) حلیۃ الاولیاء، ۱: ۱۲۴؛ (۱۳) تاریخ الخمیس، ۲: ۲۵۷۔

○

ابوبکر الصدیقؓ: نامور صحابی رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہ کے والد اور پہلے خلیفہ راشد۔

۱۔ **نام، خاندان اور ابتدائی حالات:** گھر والوں نے عبداللہ نام تجویز کیا، مگر وہ اپنی کنیت ابوبکرؓ سے مشہور ہوئے

(اصابہ' ۲/ ۳: ۸۲۹)۔ ان کے والد قبیلہ قریش کی شاخ تیم کے ابو قحافہ (عثمان) بن عامر تھے۔ اس لیے حضرت ابوبکرؓ کو بعض اوقات ابن ابی قحافہ بھی کہا جاتا ہے۔ اشناق کا منصب اسی خاندان تیم بن مرۃ کے سپرد تھا' یعنی یہ لوگ خون بہا اور تاوان کی رقوم معین کیا کرتے تھے (العقد الفرید' ۳: ۳۷)۔ ان کی والدہ اسی برادری کی ام الخیر سلمٰی بنت صخر تھیں۔ حضرت ابوبکرؓ کو عتیق کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے' جس کی تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمائی کہ وہ جہنم سے آزاد ہیں (ترمذی' ۲: ۲۱۳)۔ قدیم عرب مورخوں نے ان کا نام "عتیق" ہی بتایا ہے اور اہل لغت نے عتیق کو جمیل سے تعبیر کیا ہے (المحبر' ۱۷۵؛ الاشتقاق' ۳۰ و ابن نعیم: المعرفۃ بحوالہ اصابہ)۔ ابن دکین کا قول ہے کہ آپ عتیق اس لیے کہلاتے تھے کہ آپ شروع سے نیک چلے آتے تھے (الاصابہ)۔ بعد میں وہ الصدیق کے لقب سے معروف ہوئے' جس کے معنے سچ بولنے والے' معاملے کے سچے یا تصدیق کرنے والے کے ہیں۔ آخری مفہوم کو اس روایات کی تائید بھی حاصل ہے کہ یہ حضرت صدیق ہی تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معراج و اسرا [رک بآں] کا واقعہ سن کر فی الفور یقین لائے اور آپ کی تصدیق کی' ابن حجر اور محمود العقاد نے عتیق نام کی اور توجیہات بھی بیان کی ہیں۔

حضرت ابوبکرؓ کا سنہ ولادت حدود ۵۷۱ء۔ ۵۷۲ء ہے۔

حضرت ابوبکرؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عمر میں اڑھائی برس چھوٹے تھے' گویا آپ عام الفیل کے اڑھائی برس بعد پیدا ہوئے' یعنی ہجرت سے پچاس برس چھ مہینے پہلے۔

حضرت ابوبکرؓ نے پانچ شادیاں کیں: (۱) کی قبیلہ عامر کی قتیلہ بنت عبدالعزیٰ سے' جن سے عبداللہؓ (بروایت ابن سعد) اور اسماء (جن کی شادی الزبیر بن العوام کے ساتھ ہوئی) پیدا ہوئے۔ یہ مسلمان نہیں ہوئیں اور انہوں نے علیحدگی اختیار کر کے مکہ میں دوسری شادی کر لی۔ ایک موقع پر وہ اپنے خاوند کے ہمراہ مدینے میں بھی گئی تھیں؛ (۲) قبیلہ کنانہ کی ام رومان بنت عمر بن عامر' جن سے عبدالرحمٰن اور ام المومنین حضرت عائشہؓ پیدا ہوئے۔ ایک روایت یہ ہے کہ عبداللہ اس شادی سے پیدا ہوئے۔ اس طرح وہ حضرت عائشہؓ کے اخیافی بھائی تھے؛ (۳) ام بکر' جو قبیلہ کلب سے تھیں' وہ نہ تو مسلمان ہوئیں اور نہ ہجرت کے وقت حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ مدینے گئیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے انھیں طلاق دے دی تھی (بخاری' کتاب مناقب الانصار' ب ۴۵)؛ (۴) قبیلہ خثعم کی اسماء بنت عمیس' جن سے محمد بن ابی بکر پیدا ہوئے۔ حضرت ابوبکرؓ کی وفات کے بعد حضرت علیؓ کے نکاح میں آئیں؛ (۵) مدنی خاندان الحارث بن الخزرج کی حبیبہ بنت خارجہ' جن سے ام کلثوم پیدا ہوئیں۔ آخری دو شادیاں ان کی زندگی کے آخری دور میں ہوئیں۔ پہلی دو شادیاں غالباً ایک ہی زمانے میں ہوئیں' کیونکہ عبدالرحمٰن ان کے سب سے بڑے بیٹے تھے' لیکن مدینے کی طرف سے ہجرت میں صرف ایک بیوی ام رومان ان کے ساتھ تھیں۔

حضرت ابوبکرؓ کے والد اور والدہ دونوں صحابی تھے اور یہ آپ کی خصوصیت ہے کہ آپ کے خاندان کی چار پشتوں نے عہد رسالت کو دیکھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فیض صحبت پایا۔

حضرت ابوبکرؓ کی زندگی کے متعلق ان کے اسلام لانے سے پہلے کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔ اسلام قبول کرنے کے وقت آپ چالیس ہزار درہم کے سرمایے کے تاجر تھے۔ تجارت کے سلسلے میں مختلف مقامات کی آمد و رفت کے باعث مکے سے باہر کے بہت سے لوگوں سے بھی واقفیت رکھتے تھے اور وہ انھیں خوب پہچانتے تھے (بخاری' کتاب مناقب الانصار' ب ۴۵)۔

حضرت ابوبکرؓ کو لکھنا پڑھنا بھی آتا تھا اور آپ عرب قبائل کے انساب کے بھی ماہر تھے۔ زمانہ جاہلیت میں بھی آپ اخلاق حسنہ کا سرچشمہ تھے اور آپ کے اخلاق میں اخلاق محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پرتو نظر آتا تھا' چنانچہ حضرت خدیجہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق آپ پر وحی نبوت کے آغاز کے وقت جو الفاظ استعمال کیے تھے تقریباً وہی الفاظ ابن الدغنہ نے قریش مکہ کے سامنے حضرت ابوبکرؓ کی تعریف کرتے ہوئے استعمال کیے (بخاری' کتاب الکفالہ' ب ۴'

کتاب مناقب الانصار' ب ۴۵)۔ حافظ ابن عبدالبر نے الاستیعاب میں لکھا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے زمانۂ جاہلیت ہی میں اپنے اوپر شراب حرام کر لی تھی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے آپ کے دوستانہ تعلقات آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رسالت سے پہلے ہی قائم ہو گئے تھے۔ رشتے میں وہ حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے چچا زاد بھائی تھے۔ اخلاق و فضائل کی مماثلت نے تعلقات اس قدر بڑھا دیے تھے کہ صبح و شام دونوں وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم آپ کے مکان پر ضرور تشریف لاتے تھے۔ یہ دستور مکی زندگی میں عرصے تک بعد اسلام بھی قائم رہا (بخاری' کتاب مناقب الانصار' ب ۴۵)۔

۲۔ قبول اسلام سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات تک: الطبری (۱: ۱۱۶۵ ببعد)' ابن سعد (طبقات' ۳ / ۱' ۱۲۱) اور ابن حجر (اصابہ) نے تصریح کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر سب سے پہلے ایمان لانے والے حضرت ابوبکرؓ تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ بالغ مردوں میں حضرت ابوبکرؓ' بچوں میں حضرت علیؓ اور عورتوں میں حضرت خدیجہؓ سب سے اول اسلام لائے۔ ایمان لانے کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے اپنی تمام قوت اور قابلیت دین کی راہ میں وقف کر دی۔ قبول اسلام کے بعد ان کی تمام زندگی اطاعت و استقامت کی داستان ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے عرصۂ دراز تک سختیاں برداشت کیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دامن کو نہ چھوڑا' جب انھیں عبادت تک سے روک دیا گیا تو اسلام کے مطابق آزادی سے عبادت بجا لانے کے لیے گھر بار چھوڑ کر براہ یمن حبشہ کی راہ لی۔ پانچ منزلیں طے کر کے برک الغماد تک پہنچے تھے کہ قبیلہ القارہ کے سردار ابن الدغنہ سے ملاقات ہوئی جو حضرت ابوبکرؓ کو اپنی ذمہ داری پر واپس لے آیا۔ آپ مکے ہی میں رہے' تا آنکہ ہجرت مدینہ کا وقت آ گیا۔ حضرت ابوبکرؓ اب بھی اونٹنیاں تیار رہے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب صحابہؓ کو مدینے کی طرف ہجرت کی اجازت دی تو حضرت ابوبکرؓ نے اپنے لیے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے اجازت مانگی (بخاری' کتاب المنازل' ب ۲۸۱)' مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "تم ابھی ٹھیرو' کیونکہ امید ہے کہ مجھے بھی اجازت مل جائے گی۔" چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہمراہ ہجرت فرمائی۔ اور یہ وہی وقت ہے جب سے حضرت ابوبکرؓ کے فضائل کا سب سے درخشاں باب شروع ہوتا ہے (نیز دیکھیے' ۹ [التوبہ] : ۴۰' ۸ [الانفال] : ۳۰)۔ ہجرت کا واقعہ ایک پر خطر راز تھا' لیکن ابوبکرؓ اور آپ کے خاندان کے سینے اس راز کا مدفن بن گئے۔ مدینہ منورہ پہنچنے کے جلد ہی بعد ان کا کنبہ' جو ام رومانؓ' حضرت عائشہؓ' حضرت اسماءؓ اور شاید عبداللہؓ پر مشتمل تھا' ہجرت کر کے مدینے پہنچ گیا۔ مسلمانوں میں ان کی مخصوص حیثیت اس سے اور نمایاں ہو گئی' کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی صاحبزادی حضرت عائشہؓ سے نکاح کر لیا۔ جو آپ کو اپنی تمام ازواج میں سے زیادہ محبوب تھیں۔ علاوہ ازیں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہمراہ تمام غزوات اور مشاہد میں شریک رہے۔ مواخاۃ میں آپ کے انصاری بھائی حضرت خارجہؓ بن زید تھے (اسد الغابہ)' جو بعد میں ان کے خسر بھی ہو گئے۔ مدینہ منورہ میں جو پہلی مسجد تعمیر ہوئی' اس کی اراضی کی قیمت حضرت ابوبکرؓ نے اپنی جیب خاص سے ادا فرمائی۔

۳۔ ابوبکرؓ کا عہد خلافت (۱۱ھ / ۶۳۲ء تا ۱۳ھ / ۶۳۴ء): نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کا دن نوزائیدہ اسلامی ریاست کے لیے ایک نازک ترین دن تھا۔ انصار مدینہ نے اپنے میں سے کسی کو رئیس بنانے کے لیے صلاح و مشورہ شروع کر دیا' لیکن حضرت عمرؓ اور بعض دیگر صحابہؓ نے انھیں حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کرنے پر آمادہ کر لیا۔ انھوں نے "خلیفۃ رسول اللہ" یعنی رسول اللہ کا نائب یا وارث کا لقب اختیار کیا اور چند روز بعد مدینے کے وسط میں ایک مکان میں منتقل ہو گئے۔

زمام خلافت سنبھالنے کے بعد سب سے پہلے سریۂ اسامہؓ بن زیدؓ کا معاملہ سامنے آیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کی وجہ سے یہ مہم رکی رہی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو فتنۂ ارتداد اور مدعیان نبوت کی سرکشی کی وجہ سے

صحابہؓ نے رائے دی کہ بالفعل اسے ملتوی کر دیا جائے، لیکن ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کام کو روکنے کا تصور بھی نہیں کر سکتے تھے جس کا آغاز خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کیا تھا۔ اس لیے صحابہؓ کی رائے کے خلاف، جن میں حضرت عمرؓ بھی تھے، آپ نے یہ مہم روانہ کر دی۔

حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کا زمانہ، جو دو سال تین ماہ اور گیارہ روز تک رہا، زیادہ تر رِدّۃ یا ارتداد کی تحریک سے نبٹنے میں گزرا۔ اس کے باوجود ایسی مختصر سی مدت میں ایسے عظیم الشان کارنامے انجام پائے جن پر اسلام کی تاریخ کو ناز ہے۔ یہ تحریک، جیسا کہ اس نام سے ظاہر ہوتا ہے جو عرب مؤرخین نے اسے دیا، نیم مذہبی اور نیم سیاسی تحریک تھی۔ مدینہ ایک ایسے معاشرتی اور سیاسی نظام کا مرکز بن گیا تھا جس کا ایک جزو لاینفک مذہب بھی تھا، لہٰذا یہ بات ناگزیر تھی کہ اس نظام کے خلاف جو رد عمل پیدا ہو وہ مذہبی رنگ بھی اختیار کر لے۔ اس رد عمل کے چھ بڑے مرکز تھے۔ ان میں سے چار مرکزوں میں تحریک کے قائدین مذہبی کردار کے حامل تھے، جنھیں جھوٹے نبی کہا جاتا ہے۔ ردۃ کی صورتیں ہر مقام پر وہاں کے حالات و کوائف کے مطابق مختلف تھیں۔ ان میں بنیادی طور پر مدینے کو محاصل بھیجنے اور مدینے کے بھیجے ہوئے عاملوں کا حکم ماننے سے انکار بھی شامل تھا۔ جن دنوں مسلمانوں کا بڑا لشکر حضرت اسامہ بن زیدؓ کی سرکردگی میں ملک شام کو گیا ہوا تھا تو بعض نواحی قبائل نے مدینے پر حملہ کرنے کی کوشش کی، لیکن بالآخر ذوالقصہ کے مقام پر انھیں شکست ہوئی۔ اسلامی لشکر شام کی مہم سے واپس آ گیا تو خالد بن الولید کے زیر قیادت ایک بڑی فوج باغیوں کے مقابلے کے لیے بھیجی گئی۔ سب سے پہلے طلیحہ کو بزاخہ کی لڑائی میں شکست دی گئی اور اس علاقے کو از سر نو اسلام کا مطیع و منقاد بنا دیا گیا۔ اس کے بعد جلد ہی قبیلہ تمیم نے سجاح کا ساتھ چھوڑ دیا اور حضرت ابوبکرؓ کی اطاعت اختیار کر لی۔ ردہ کی اہم ترین لڑائی جنگ یمامہ تھی، جو عقرباء کے مقام پر لڑی گئی، جسے طرفین کے مقتولین کی کثرت کی وجہ سے "حدیقۃ الموت" (موت کا باغ) کہا جاتا ہے (اواخر ربیع الاول ۱۲ھ / مئی ۶۳۳ء)۔ اس جنگ میں مسیلمہ مارا گیا اور وسطی عرب کا علاقہ دوبارہ اسلام کے زیر نگیں آ گیا۔ ازاں بعد خود خالد تو عراق کی طرف کوچ کرنے سے پہلے یمامہ میں امن قائم کرتے رہے اور ماتحت سپہ سالاروں کو جنوبی صوبوں پر بحرین اور عمان (بشمول مہرہ) کی طرف روانہ کر دیا گیا۔ یمن اور حضر موت میں اہل ردۃ کو ایک اور سپہ سالار المہاجر بن ابی امیہ نے شکست دی۔ حضرت ابوبکرؓ نے اسیر سرداروں کے ساتھ نہایت نرمی اور ملاطفت کا برتاؤ کیا اور ان میں سے اکثر دین اسلام کے سرگرم حامی اور مؤید بن گئے۔ روایات سے پتا چلتا ہے کہ ردۃ کی تحریک ۱۱ھ کے اختتام / مارچ ۶۳۳ء سے پہلے پہلے دبا دی گئی تھی، لیکن Caetani کا خیال ہے کہ ان سب واقعات کے لیے بہت زیادہ لمبا عرصہ چاہیے، اس لیے ممکن ہے کہ یہ کشمکش ۱۳ھ / ۶۳۳ء تک جاری رہی ہو۔

شام کی طرف جانے والی شاہراہ پر جو پالیسی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اختیار فرمائی تھی، حضرت ابوبکرؓ نے اس کو کامیابی کے ساتھ جاری رکھا۔ چنانچہ آپ کے عہد خلافت کے عظیم الشان کارناموں میں سے ارتداد کی تسخیر کے بعد فتوحات کے اس عظیم الشان سلسلے کا آغاز بھی ہے، جس کے نتیجے میں دنیا کا ایک بیشتر حصہ مفتوح ہو کر اسلامی سلطنت میں شامل ہوا۔

حضرت ابوبکرؓ پندرہ روز علیل رہ کر یوم دو شنبہ گزار کر منگل کی رات کو ۲۲ جمادی الآخرہ ۱۳ھ / ۲۳ اگست ۶۳۳ء کو فوت ہوئے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پہلو میں دفن کیے گئے۔ ان کی انتہائی سادہ زندگی، جس میں دولت، شان و شوکت اور نمود و نمائش کی کوئی جگہ نہ تھی، مسلمانوں کے لیے ہمیشہ مشعل راہ رہی ہے۔

حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت کا ایک نمایاں کارنامہ یہ بھی ہے کہ حضرت عمرؓ کی تحریک سے حضرت ابوبکرؓ نے پورے قرآن مجید کو ایک مجموعے میں پھر سے لکھوا کر محفوظ کر لیا اور خلیفہ وقت کے ارشاد کے تحت حضرت زیدؓ بن ثابت نے شہادتیں لے لے کر قرطاس پر ایک کتاب کی صورت میں اسے لکھا۔ الکتاب کی یہ کاغذی صورت، جو عہد نبوت کے مسودات کے مطابق حفاظ کی مستند شہادتوں کے ساتھ مرتب ہوئی تھی،

حضرت ابوبکرؓ کی زندگی تک آپ کے پاس، پھر حضرت عمرؓ کی پاس، پھر حضرت ام المومنین حفصہؓ کے پاس سرکاری نسخے کی حیثیت سے محفوظ رہی۔

اخلاق و عادات: حضرت ابوبکرؓ ان ممتاز، متمول اور ذی اثر لوگوں میں سے تھے جن سے مسلمانوں کو اخلاقی اور مادی دونوں طرح کی امداد ملی۔ اخلاقی امداد میں اشاعت اسلام ان کا نمایاں کارنامہ ہے۔ اخلاقی امداد کے سلسلے میں ان کا ایک کارنامہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حفاظت ہے۔ مادی امداد میں وہ سرگرمی تھی جس نے سات صحابہ کبار، یعنی بلالؓ، عامرؓ بن فہیرۃ، زنیرۃ، ان کی صاحبزادی نہدیہؓ، جاریہؓ بنت موئل، ام عبیسؓ اور لبینہؓ کو اپنے پاس سے رقم ادا کر کے نجات دلائی۔ قبول اسلام کے وقت آپ کی تجارت میں چالیس ہزار درہم کا سرمایہ لگا ہوا تھا، ان میں پینتیس ہزار درہم مکے ہی میں اسلام پر صرف کر دیے اور باقی پانچ ہزار مدینے پہنچ کر۔ اس عرصے میں مزید جو روپیہ کمایا وہ بھی سب کا گھر کی ضرورت کے علاوہ اس راہ پر قربان کرنے کی سعادت حاصل کی، چنانچہ وفات کے وقت آپ کے پاس کچھ بھی نہیں تھا۔ ان وقیع اخلاقی اور مالی امدادوں کا اعتراف خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے آخری خطبے میں اس طرح فرمایا: "رفاقت اور مال میں مجھ پر سب سے بڑا احسان ابوبکرؓ کا ہے" (بخاری، مناقب الانصار، باب ۴۵)۔

حضرت ابوبکرؓ کا شجاعت و ثبات میں بھی بڑا مقام ہے۔ تمام جنگوں میں آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے شانہ بشانہ ساتھ رہے۔ غزوہ بدر (۲ھ) میں حضرت ابوبکرؓ سے زیادہ کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قریب نہ تھا۔ انھیں اس غزوے میں یہ امتیاز حاصل ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ عریش کے اندر موجود تھے۔ غزوۂ احد (۳ھ) میں جو بارہ صحابیؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں پہاڑی پر موجود تھے ان میں حضرت ابوبکرؓ تھے۔ ابوسفیان نے میدان خالی دیکھ کر سامنے کی پہاڑی پر چڑھ کر آواز دی، کیا محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم موجود ہیں۔ جب آنحضرتؐ ہی کی ہدایت کے مطابق جواب نہ ملا تو تین بار حضرت ابوبکرؓ کا نام پکارا (بخاری، کتاب الجہاد، ب ۱۶۴)، اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کفار آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد ابوبکر صدیقؓ کو رئیس امت سمجھتے تھے۔ غزوۂ حوازن میں دشمنوں کی سخت تیراندازی کی بدولت جب لشکر اسلام میں ابتری پیدا ہوئی تو ان چند جانبازوں میں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پاس رہے حضرت ابوبکرؓ بھی تھے (الطبری، ص ۱۶۶۰)۔

قرآن، حدیث اور فقہ میں غیر معمولی فہم و فراست کے علاوہ انھیں خطابت، شاعری، انساب اور تعبیر رویا میں بھی بڑا کمال حاصل تھا۔ عہد اسلام میں آپ نے شعر کہنے چھوڑ دیے تھے، تاہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات پر آپ نے تین مرثیے کہے، جو طبقات ابن سعد (۲ / ۳: ۸۹ ببعد) میں منقول ہیں۔ بحکم الآباء، خدمت قرآن و حدیث اور اشاعت اسلام کے متعلق ابن سعد (۲ / ۳: ۱۰۹ ببعد)، تذکرۃ الحفاظ (۳: ۱)، الطبری اور الیعقوبی وغیرہ میں جستہ جستہ واقعات ملتے ہیں۔

حضرت عمروؓ بن العاص سریہ ذات السلاسل کے امیر بنائے گئے تو انھوں نے دربار نبوت میں آ کر سوال کیا: "آپ کو مردوں میں سے سب سے زیادہ محبوب کون ہے؟" فرمایا: "ابوبکرؓ" (بخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، ب ۵) اسی لیے حضرت عمرؓ نے سقیفہ بنی ساعدہ میں حضرت ابوبکرؓ کو مخاطب کر کے کہا تھا: آپ ہمارے سردار، ہم سے افضل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ہم سے زیادہ محبوب تھے (بخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی، ب ۵)۔ ۲۲ جمادی الآخرۃ ۱۳ھ کو آپ فوت ہوئے اور بالفاظ محمود العقاد: "وہ زندگی اس دنیا کو خیرباد کہہ گئی جو شرف و مجد اور تاریخ کا ہر مقام طے کر چکی تھی"۔

مآخذ: (۱) حدیث: (الف) بخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی، ب ۵، وغیرہ؛ (ب) مسلم: کتاب الجہاد، باب الامداد بالملائکۃ فی غزوۃ بدر، وغیرہ؛ (ج) ابوداؤد، کتاب الزکوٰۃ، اور دیگر کتب حدیث؛ (۳) ابن ہشام، سیرۃ رسول اللہ، مواضع کثیرہ؛ (۴) واقدی (ترجمہ، برلن ۱۸۸۲ء)، مواضع کثیرہ؛ (۵) ابن سعد، ۳ / ۱: ۱۱۹ تا ۱۵۲، ۲۰۲؛ (۶) الطبری، ۱: ۱۸۱۹ تا

۲۱۴۴ (ذکر خلافت ابی بکرؓ)؛ (۷) البلاذری: فتوح، ۹۲، ۹۸، ۱۰۴، ۳۵۰؛ (۸) محمد بن علی الشاری: فضائل ابی بکر الصدیق، ملتان ۱۹۳۹ء؛ (۹) ابن عبدالبر: الاستیعاب؛ (۱۰) المسعودی: مروج، ۴: ۱۷۳ تا ۱۹۰؛ (۱۱) ابن حجر: الاصابہ، ۲: ۸۲۸ تا ۸۳۵، ۸۳۹؛ (۱۲) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۳: ۲۰۵ تا ۲۲۴؛ (۱۳) ابن قتیبہ: المعارف، طبع اول، قاہرہ ۱۹۳۴ء، ص ۷۳؛ (۱۴) Muhammad at Macca :W. Montgomery Watt، آکسفرڈ ۱۹۵۳ء، بمدد اشاریہ۔

○

ابوجہل: پورا نام ابوالحکم عمرو بن ہشام بن المغیرۃ، قریش کے خاندان بنو مخزوم کا ایک فرد جو اپنی ماں (ام الجلاس) اسماء بنت مخربہ کی نسبت سے ابن الحنظلیہ بھی کہلاتا ہے۔ بنو مخزوم قریش کا ایک ممتاز خاندان تھا۔ قصیؒ بن کلاب سے پہلے قریش کے تمام اعزازات اسے حاصل تھے۔

ابوجہل ۵۷۰ء میں یا اس سے کچھ بعد پیدا ہوا۔ وہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم دونوں نوعمری میں عبداللہ بن جدعان کے مکان پر ایک دعوت میں شریک ہوئے تھے۔ اس کی والدہ اسلام لائیں اور ۱۳ھ / ۶۳۵ء کے بعد تک زندہ رہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت سے چند سال قبل ابوجہل الولید بن المغیرہ کی جگہ بنو مخزوم اور ان کے حلیف قبائل کا سردار بن گیا تھا۔ اسے ایک کامیابی اس وقت حاصل ہوئی جب ابو طالب کے انتقال کے کچھ ہی عرصے بعد بنو ہاشم کی سرداری ابو لہب کے حصے میں آئی اور متوخرالذکر ابوجہل اور عقبہ بن ابی معیط کی ترغیب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو پناہ دینے سے دست کش ہو گیا تھا۔

ہجرت سے ذرا بھی پہلے اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو قتل کرانے کی کوشش کی اور یہ طے کیا کہ قصاص کو ناممکن بنانے کے لیے ہر قبیلے سے ایک شخص اس قتل میں شریک ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے عداوت کی بنا پر مکی دور میں اس نے مسلمانوں پر بے پناہ مظالم کیے، (دیکھیے قرآن مجید، ۱۷ [بنو اسرائیل]: ۶۲، ۴۴ [الدخان]: ۴۳، ۹۶ [العلق]: ۶ اور ان آیات کی تفاسیر)۔ اس نے اور اس کے بھائی الحارث بن ہشام نے اپنے اخیافی بھائی عیاش بن ابی ربیعہ کو مدینہ منورہ سے واپس چلے آنے کی ترغیب دی اور پھر اسے جبراً مکہ معظمہ میں روکے رکھا۔ ابوجہل کا اثر و رسوخ اس کی تجارتی اور مالی قوت پر مبنی تھا۔ ۱ھ / ۶۲۲ء میں حضرت حمزہؓ کی سیف البحر کی مہم ایک بہت بڑے کارواں کے قریب جا پہنچی، جس کی رہنمائی خود ابوجہل کر رہا تھا، مگر الجہنی نے، جو طرفین کا دوست تھا، بیچ بچاؤ کرا دیا اور لڑائی نہ ہونے پائی۔ ۲ھ / ۶۲۴ء میں جب مکے میں یہ خبر پہنچی کہ ابوسفیان کے قافلے کو، جو ارض شام سے آ رہا تھا، مسلمانوں کی تاخت کا خطرہ ہے، تو ابوجہل اپنی قیادت میں ایک ہزار نفوس کی فوج لے کر نکلا اور غزوہ بدر [رک باں] میں (عفراء کے بیٹوں کے ہاتھوں) مارا گیا۔ ابوجہل نے یہ خبر مل جانے کے باوجود کہ قافلہ محفوظ ہے، مسلمانوں سے جنگ کرنے کا فیصلہ کیا، شاید اس امید پر کہ لڑائی جیت کر اسے عسکری ناموری حاصل کرنے کا موقع مل جائے گا، کیونکہ اب تک فوج کی قیادت کا منصب ابوسفیان ہی کو، اگر وہ موجود ہوتا تو، دیا جاتا۔

ابوجہل نے دو شادیاں کیں۔ ام مجالد سے عکرمہؓ پیدا ہوئے اور اروی سے دو لڑکیاں، بڑی جویریہ تھی، جسے حضرت علیؓ نے حضرت فاطمۃ الزہراءؓ کی زندگی ہی میں پیغام نکاح بھیجا تھا اور چھوٹی حنفاء۔ یہ تینوں بچے مشرف باسلام ہوئے۔ ابوجہل کی موت کے بعد بنو مخزوم کے حلیف قبائل کے نامور اشخاص یہ تھے: صفوان بن امیہ (جمح)، سہیل بن عمرو (عامر) اور آخر میں ابوجہل کا بیٹا عکرمہ۔

مآخذ: (۱) دیکھیے ابن ہشام، واقدی، الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن سعد، ۳ / ۱: ۹۳ و ۳ / ۲: ۵۵ و ۸: ۱۴۳، ۲۲۰ ببعد؛ (۳) الیعقوبی، ۲: ۲۷؛ (۴) ابن الاثیر، ۲: ۲۳، ۲۵ ببعد، ۲۲ ببعد، ۲۸، ۳۰، ۳۵ ببعد؛ (۵) عیون الاخبار، ۲: ۲۳۰؛ (۶) السیرۃ الحلبیۃ، ۲: ۴۳؛ (۷) [illegible]، ۵: ۱۸؛ (۸) Caetani: Annali، ۱: ۲۹۳ تا ۲۹۰، ۳۰۹، ۳۷۸، ۳۲۹ وغیرہ؛ (۹) Montomery Watt: Muhammad at Macca، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) الازرقی، طبع Wüstenfeld، ص ۲۵۵، ۳۲۹؛ (۱۱) العبر، بمدد اشاریہ۔

○

ابو حنیفہؒ: حضرت امام اعظمؒ النعمان بن ثابت، بہت بڑے عالم دین، بانی فقہ حنفی۔ حدود ۸۰ھ / ۶۹۹ء میں پیدا اور ۱۵۰ھ / ۷۶۷ء میں بحالت اسیری بغداد میں فوت ہوئے اور وہیں خیزران کے مقبرے کے مشرقی جانب ان کا مزار ہے۔ جس محلے میں یہ مقبرہ واقع ہے وہ اب بھی امام اعظمؒ کے نام پر اعظمیہ کہلاتا ہے۔ ان کے دادا، جن کا اسلامی نام غالباً نعمان تھا، کابل کے رہنے والے تھے۔ خطیب البغدادی نے (تاریخ بغداد، شمارہ ۲۹۷ میں) ایک روایت ان کے نبطی ہونے کی بھی درج کی ہے۔ وہ التیمی اس لیے کہلاتے تھے کہ قبیلہ تیم اللہ بن ثعلبہ کے مولی اور حلیف بن گئے تھے۔ ان کی کنیت ابو حنیفہ حقیقی نہیں، بلکہ وصفی معنے کے اعتبار سے ہے، یعنی "ابو الملة الحنیفة"۔ وہ کوفے میں ایک قسم کا ریشمی کپڑا (خز) بناتے اور اس کی تجارت کرتے تھے۔ دار عمرو بن حریث میں، جو جامع مسجد کے پاس تھا، ان کی دکان اور کارخانہ تھا۔ نامور تابعی حضرت حماد (م ۱۲۰ھ) کے درسوں میں شریک ہوتے تھے۔ بعد کے سوانح نگاروں نے ان کے اساتذہ کے ضمن میں مستند محدثین کی طویل فہرستیں دی ہیں۔ الذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں اور ابو المحاسن نے عقود الجمان میں ان کے اساتذہ کے سیکڑوں نام گنوائے ہیں۔ وہ تابعین میں سے تھے (ابن الندیم، ص ۲۰۱) اور ابن سعد نے انھیں تابعین کے طبقہ پنجم میں شامل کیا ہے۔ انھوں نے حضرت انسؓ بن مالک کو دیکھا اور عبداللہؓ بن ابی اوفی، سہلؓ بن سعد اور ابو الطفیل عامرؓ بن واثلہ کا زمانہ پایا تھا۔ حماد کی وفات کے بعد وہ کوفے میں ان کے جانشین ہو گئے۔ خلیفہ وقت انھیں قاضی بنانا چاہتا تھا، لیکن وہ اس کام کے لیے کسی طرح اپنے آپ کو آمادہ نہ کر سکے، جس پر ۱۴۶ھ میں منصور نے انھیں قید کر دیا۔ ممکن ہے اس کے پیچھے کچھ سیاسی اسباب بھی ہوں اور عباسی حکومت ان کے ان خیالات سے خائف ہو جو وہ اہل بیت، نفس الزکیہ اور ابراہیم کے متعلق رکھتے تھے (خطیب البغدادی، ۱۳: ۳۲۹)۔

امام اعظمؒ کے علم کی طرح ان کی ذہانت اور طباعی بھی ضرب المثل تھی (الذہبی: العبر)۔ اس غیر معمولی ذہانت نے عظیم الشان ذخیرہ علم پر تصرف کر کے آپ کو عظیم بانیان علوم کی صف میں لا کھڑا کیا۔ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کے الفاظ میں آثار اور فقہ فی الحدیث کے لیے ایک "مقیاس" صحیح پیدا کرنا وہ لازوال علمی کارنامہ ہے جو ہمیشہ امام ابو حنیفہؒ کے نام سے منسوب رہے گا۔ اس کو بعض محدثین نے "رائے" کے لفظ سے یاد کیا ہے۔ قلائد عقود العقیان کے مصنف نے کتاب الابانۃ کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے جس قدر مسائل مدون کیے ان کی تعداد بارہ لاکھ نوے ہزار سے کچھ زیادہ ہے۔ امام اعظم نے جس طریق سے فقہ کی تدوین کا ارادہ کیا تھا وہ نہایت وسیع اور دشوار کام تھا، اس لیے انھوں نے اتنے بڑے اور اہم کام کو محض اپنی ذاتی رائے اور معلومات پر منحصر کرنا نہیں چاہا۔ اسی غرض سے انھوں نے اپنے شاگردوں میں سے چالیس نامور اشخاص انتخاب کیے اور ان کی ایک مجلس بنائی۔ الطحاوی نے ان میں سے تیرہ کے نام دیے ہیں، جن میں امام ابو یوسفؒ، اور امام زفرؒ نمایاں شخصیتیں تھیں۔ اس طرح فقہ کا گویا ایک ادارہ علمی تشکیل پذیر ہو گیا، جس نے امام ابو حنیفہؒ کی سرکردگی میں تیس برس تک کام کیا۔ امام اعظم کی زندگی ہی میں اس مجلس کے فتاوی نے حسن قبول حاصل کر لیا تھا۔ جیسے جیسے یہ فتاوی تیار ہوتے جاتے ساتھ ہی ساتھ تمام ملک میں پھیلتے جاتے۔

امام ابو حنیفہؒ اپنے افکار و خیالات کے متعلق اپنے شاگردوں سے بحث کیا کرتے تھے اور انھیں لکھوا دیا کرتے تھے، لہذا انھیں شاگردوں کی چند کتابیں، خصوصاً ابو یوسف کی اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلی اور الرد علی سیر الاوزاعی، الشیبانی کی الحج اور موطا امام مالک کا نسخہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے اہم ماخذ ہیں۔ جو عقائد ابو حنیفہؒ نے حماد سے حاصل کیے ان کے بڑے ماخذ ابو یوسف کی الآثار اور الشیبانی کی الآثار ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے جانشینوں کے ساتھ ان کے پیش رووں کا مقابلہ کر کے ہم ان کے ان کارناموں کا اندازہ لگا سکتے ہیں، جو انھوں نے فقہ اسلامی کے فکر و عقیدے کو نشوونما دینے میں سرانجام دیے۔ مجموعی طور پر امام ابو حنیفہؒ کا فقہی فکر اپنے ہم عصر ابن ابی لیلی (م ۱۴۸ھ) کے فقہی فکر سے بدرجہا ارفع تھا، جو ان کے عہد میں کوفے کے قاضی تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک ابن ابی

لیلیٰ اور اس وقت کے عام کوفی طریق استدلال کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ نے اس بارے میں ایک نظریاتی منظم کا کام انجام دیا اور اصطلاحی فکر فقہ کو بھی معتدبہ ترقی دی۔ چونکہ وہ قاضی نہ تھے' اس لیے ان کا فقہی فکر عملی مصالح سے اس حد تک مقید نہ تھا جس قدر ابن ابی لیلیٰ کا' اس کے ساتھ ہی وہ نظم و نسق عدالت کا اس قدر لحاظ نہ رکھتے تھے۔ عام طور پر ابو حنیفہؒ کا مسلک باقاعدہ اور یک رنگ ہے۔ صرف یہی نہیں کہ ان کا فقہی تفکر اپنے سے بزرگ معاصرین کی بہ نسبت وسیع تر بنیادوں پر قائم ہے اور اس کا عملی انطباق زیادہ مکمل طور پر کیا گیا ہے' بلکہ اصطلاحی اعتبار سے بھی وہ زیادہ بلند' محتاط' جامع اور منجھا ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فقہی مسائل میں رائے اور قیاس کو اسی حد تک استعمال کرتے تھے جس حد تک کہ ان کے زمانے کے دیگر فقہی مذاہب کا دستور تھا۔

علم کلام یا اعتقادی دینیات کا ایک مقبول عام طریقہ ان سے منسوب ہے' جس میں جمعیت اسلامی' اس جمعیت کے اصول اتحاد' یعنی سنت نبوی اور ان مسلمانوں کی اکثریت کے تصورات پر' جو درمیانی راستے پر گامزن ہیں اور افراط و تفریط سے بچتے ہیں' بالخصوص زور دیا گیا ہے اور جو دلائل عقلی سے زیادہ دلائل منصوصہ پر مبنی ہے۔ اس دینی مسلک کی ترجمانی العالم والمتعلم میں اور الفقہ الابسط میں کی گئی ہے۔ یہ دونوں کتابیں امام ابو ابوحنیفہؒ کے شاگردوں کے حلقے میں تصنیف ہوئیں۔ بعد کے ادوار میں اسی مسلک کی ترجمانی حنفی علمائے دین کی کتابوں سے ہوئی۔' جن میں الطحاوی (م ۳۲۱ھ / ۹۳۳ء) کی عقیدہ اور ابواللیث سمرقندی (رک بآں) م ۳۸۳ھ / ۹۹۳ء) کی عقیدۃ' جو سوال و جواب کی شکل میں ہے' بھی شامل ہیں۔ متوخرالذکر کتب ملایا اور انڈونیشیا میں بھی بہت مقبول ہے' حالانکہ یہ وہ علاقہ ہے جو فقہی امور میں مضبوطی سے شافعی مذہب کا پیرو ہے۔ امام رازی (م ۶۰۶ھ) نے مناقب الشافعی میں لکھا ہے کہ ابو حنیفہؒ کی کوئی تصنیف باقی نہیں رہی۔ الفہرست میں ابن الندیم نے آپ کی چار کتابوں کا نام لکھا ہے: الفقہ الاکبر' عثمان البستی (البتی) کے نام خط العالم والمتعلم؛ الرد علی القدریہ' مسند' جو خوارزمی (م ۶۶۵ھ) نے مرتب کی' اس کا ذکر الفہرست میں نہیں ہے۔ حقیقت میں خود امام ابو حنیفہؒ کی واحد مستند تحریر جو ہم تک پہنچی ہے اُن کا وہ خط ہے جو انہوں نے عثمان البتی کو لکھا تھا اور جس میں انہوں نے شائستہ طریقے سے اپنے نظریات کی مدافعت کی ہے (یہ خط العالم والمتعلم اور الفقہ الابسط کے ساتھ قاہرہ ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۹ء میں طبع ہو چکا ہے)۔ ایک اور کتاب جو امام ابو حنیفہؒ کے نام منسوب کی گئی ہے الفقہ الاکبر ہے۔ الفقہ الاکبر کی شراح لکھی گئیں' جن میں سے ملا علی قاری (م ۱۰۰۱ھ) کی شرح زیادہ متداول ہے (مصر ۱۳۲۳ھ)' لیکن نام نہاد الفقہ الاکبر ثانی اور وصیۃ ابی حنیفہؒ حضرت امام کی اپنی تصنیف نہیں ہیں۔ بعض دیگر مختصر متون کی عبارتیں بھی امام ابو ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں' لیکن ابھی تک ان کے مستند ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں تحقیق نہیں ہو سکی۔

دوسرے مسالک کے بڑھتے ہوئے دباؤ سے متاثر ہو کر امام ابو حنیفہؒ کے پیروؤں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وہ حدیثیں جمع کیں جن سے امام موصوف نے فقہی استدلال کے سلسلے میں کام لیا تھا۔ اس کام کی ابتدا امام ابو یوسف کے بیٹے یوسف نے کی۔ اس طرح امام اعظمؒ کے ایک شاگرد حسن بن زیاد لؤلؤی کی مرتبہ ایک کتاب المجرد لابی حنیفہ کی نشان دہی ابن الندیم (ص ۲۰۳) نے کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اعظمؒ کی خالص روایات اس کتاب میں جمع تھیں۔ ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی (م ۶۵۵ھ / ۱۲۵۷ء) نے پندرہ مختلف نسخوں کو ایک کتاب (جامع مسانید ابی حنیفہ' حیدر آباد ۱۳۳۲ھ) میں جمع کر دیا ہے۔ ہم اب بھی ان مختلف نسخوں میں امتیاز اور ان کے درمیان موازنہ کر سکتے ہیں' لیکن ان میں سے کوئی نسخہ بھی خود امام ابو حنیفہؒ کی مصدقہ تصنیف نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے ذیل کی کتب بھی منسوب کی جاتی ہیں: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مدح میں القصیدۃ النعمانیہ' (چاپ سنگی' استانبول) ۱۲۶۸ھ؛ المقصود' علم صرف میں (بولاق ۱۲۴۴ھ' استانبول ۱۲۹۳ھ)؛ المطلوب۔ شرح المقصود کے نام سے اس کی شرح بھی شائع ہو چکی ہے' مصر

۱۲۹۳ھ، اسی طرح ایک کتاب تکملۃ المسند بھی شائع ہو چکی ہے، استانبول ۱۳۴۴ھ، لیکن ان کا انتساب بھی محل نظر ہے۔

آپ کی اولاد میں سے آپ کے بیٹے حماد اور پوتے اسماعیل نے، جو قاضی بصرہ اور قاضی رقہ رہے (م ۲۱۲ھ / ۸۲۷ء)، فقہ اسلامی میں ممتاز حیثیت حاصل کی۔ آپ کے اہم ترین شاگردوں میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں: زفر بن الہذیل (م ۱۵۸ھ / ۷۷۵ء)، داؤد الطائی (م ۱۶۵ھ / ۷۸۱ - ۷۸۲ء)، ابو یوسف [رک بآں]، ابو مطیع البلخی، محمد الشیبانی [رک بآں]، اسد بن عمرو (م ۱۹۰ھ / ۸۰۶ء) اور حسن بن زیاد (م ۲۰۴ھ / ۸۱۹-۸۲۰ء)۔ محدثین میں سے عبداللہ بن المبارک (م ۱۸۱ھ / ۷۹۷ء) حضرت امامؒ کو بڑے احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔

خلافت عباسیہ میں اگرچہ خلفا خود مدعی اجتہاد تھے، تاہم ہارون الرشید کے عہد میں فتاوی ابی حنیفہ ساری قلمرو میں قانون سلطنت کی حیثیت سے نافذ تھے۔ مغلوں کے سیلاب کے بعد جو خاندان برسر اقتدار آئے ان میں سے اکثر حنفی تھے۔ سلجوقی، محمود غزنوی، جس کی فقہ حنفی پر کتاب التفرید مشہور ہے، نورالدین زنگی، مصر کے چرکسی اور ہندوستان کے آل تیمور، سب حنفی المذہب تھے۔ اورنگ زیب کے عہد کی فتاوی عالمگیری فقہ حنفی کی عمدہ کتاب ہے۔ سب سے آخر میں ترکی کے خلفا، جن کی خلافت سوا چھے سو برس تک رہی، عموماً حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر تھے۔ موجودہ افغانستان کی حکومت حنفی المذہب ہے۔ برصغیر ہند و پاکستان میں اکثریت حنفیوں کی ہے۔

بقول امام ابو یوسفؒ وہ نہایت پرہیزگار تھے، منہیات سے بہت بچتے تھے، اکثر خاموش اور سوچتے رہتے، اگر ان سے کوئی مسئلہ پوچھتا اور انھیں معلوم ہوتا تو جواب دیتے، نہایت سخی اور فیاض تھے، کسی کے آگے حاجت نہ لے جاتے، دنیوی جاہ و عزت کو حقیر سمجھتے تھے اور تہمت سے بچتے تھے۔ امام اعظمؒ کی بے نیازی، حق گوئی، دیانت، حلم، حفظ لسان، ذکر و عبادت، عبرت پذیری، والدہ کی خدمت اور استاد کی تعظیم وغیرہ۔ متعدد محاسن اخلاق مستند کتابوں میں مذکور ہیں۔

مآخذ: (۱) الاشعری: مقالات، ص ۱۳۸ ببعد؛ (۲) الفہرست، ص ۲۰۱؛ (۳) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۳: ۳۲۳ تا ۴۵۴؛ (۴) ابو المؤید الموفق بن احمد المکی و محمد بن محمد الکردری: مناقب الامام الاعظم، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ؛ (۵) ابن خلکان، شمارہ ۷۱۹ (ترجمہ de Slane، ۳: ۵۵۵ ببعد)؛ (۶) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۱: ۱۵۸ ببعد؛ (۷) وہی مصنف: دول الاسلام، حیدرآباد ۱۳۳۷ھ، ۱: ۷۹؛ (۸) ابو المحاسن محمد: عقود الجمان؛ (۹) ابن عبدالبر: الانتقاء فی مناقب الثلاثۃ الفقہا، ۱۲۲ ببعد؛ (۱۰) العفیفی: حیاۃ الامام ابی حنیفہ؛ (۱۱) عبدالحلیم الجندی: ابو حنیفہ؛ (۱۲) مقدمۃ الاسلام، ص ۹۰؛ (۱۳) احمد امین: ضحی الاسلام، ۲: ۱۷۶ ببعد؛ (۱۴) محمد ابو زہرہ: ابو حنیفہ، طبع ثانی، قاہرہ ۱۹۴۷ء؛ (۱۵) شبلی نعمانی: سیرۃ النعمان؛ (۱۶) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، مطبوعہ نو لکشور، لکھنؤ، ص ۱۷ تا ۱۰۷۔

○

ابوسفیانؓ بن حرب بن امیہ: قریش کے ایک کنبے "عبد شمس" کے فرد، جو مکے کے ایک ممتاز تاجر اور سرمایہ دار تھے انھیں حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عم زاد بھائی ابو سفیان بن الحارث بن عبدالمطلب سے ملتبس نہ کرنا چاہیے۔ ان کا نام صخر تھا اور ان کی کنیت بعض اوقات ابو حنظلہ بیان کی جاتی ہے (ان کی ولادت عام الفیل سے دس سال قبل مکے میں ہوئی)۔ عبد شمس کا کنبہ پہلے مکے کے سیاسی حلف معروف بہ "مطیبین" میں شامل تھا (بنی ہاشم کا کنبہ بھی اسی حلف میں شامل تھا)، لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت کے وقت وہ اس حلف کو چھوڑ کر بعض معاملات میں حلف مخالف، یعنی مخزوم جمح اور سہم وغیرہ کے ساتھ اشتراک عمل کرنے لگا تھا (حرب فجار میں ابو سفیان اپنے باپ کے جھنڈے تلے لڑے تھے (المحبر، ۱۶۹ ببعد)۔ خاندان عبد شمس کا سردار ہونے کی حیثیت سے ہجرت سے پہلے کے سالوں میں ابو سفیان رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مخالفت میں شریک تھے، لیکن ان کی مخالفت اتنی شدید نہ تھی جتنی کہ ابو جہل کی۔ متعدد مواقع پر وہ بذات خود قافلوں کی قیادت کرتے تھے، بالخصوص ۲ھ / ۶۲۴ء میں، جب کہ انھیں کی قیادت میں ایک ہزار اونٹوں کا وہ قافلہ شام سے مکے کو لوٹ رہا تھا، جس پر مسلمانوں کی

طرف سے اسے حملے کا خیال پیدا ہوا۔ اہل مکہ نے ابوسفیان کی مدد کی درخواست پر ایک ہزار نفوس کا لشکر ابوجہل کی سرکردگی میں بھیجا۔ ابوسفیان قافلے کو اپنی ہشیاری اور مستعدی کی بدولت مسلمانوں کے ہاتھوں سے بچا لے گیا' چنانچہ وہ اہل مکہ پر جنگ بدر کی تباہی لانے کا موجب بنا۔ ابوسفیان کے بیٹوں میں سے حنظلہ اس جنگ میں مارا گیا اور عمرو گرفتار ہوا' جو بعد میں رہا کر دیا گیا۔ ابوسفیان کی بیوی ہند کا باپ عتبہ بھی مارا گیا۔ جنگ بدر کا انتقام لینے کے لیے اہل مکہ نے جو تیاریاں کیں ان کا نگران ابوسفیان ہی تھا اور اس غزوہ احد جو ۳ھ / ۶۲۵ء میں لڑا گیا' کی سپہ سالاری موروثی حق (قیادۃ) کی بنا پر اسی کو دی گئی۔ ابوسفیان جانتا تھا کہ جنگ احد کا نتیجہ قریش کے لیے تسلی بخش نہیں نکلا' لیکن صفوان بن امیہ جمحی نے اسے مدینے کی خاص بستی پر حملہ کرنے سے روک دیا۔ ابوسفیان نے اس بڑے وفاق (الاحزاب) کی تنظیم بھی کی تھی جس نے ۵ھ / ۶۲۷ء میں مدینے کا محاصرہ کیا تھا۔ اس مہم کی ناکامی سے ابوسفیان کی ہمت ٹوٹ گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعے کے بعد کم از کم مکے میں اسلام کی مخالفت کی آئندہ قیادت مقابل جتھے کے رہنماؤں صفوان بن امیہ' سہیل بن عمرو اور عکرمہ ابن ابی جہل کے ہاتھوں میں منتقل ہو گئی' اسی لیے صلح حدیبیہ کے سلسلے میں ابوسفیان کا نام کہیں مذکور نہیں۔ ۸ھ / ۶۳۰ء میں قریش اور ان کے حلیفوں نے علی الاعلان عہد شکنی کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پیش کردہ شرائط کے جواب میں معاہدہ حدیبیہ کی تنسیخ کا اعلان کر دیا۔ بعد ازاں جب قریش کو اپنے اس فیصلے پر ندامت محسوس ہوئی تو انہوں نے ابوسفیان کو آنحضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں بھیجا تاکہ معاہدے کی تجدید ہو جائے' لیکن ابوسفیان کو اس کوشش میں کامیابی نصیب نہ ہوئی اور وہ ناکام ہو کر کے واپس آ گیا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کے بعد جلد ہی مکے پر چڑھائی کی تو ابوسفیان ارز حکیم بن حزام نے شہر سے باہر آ کر (اور علی الاعلان مسلمان ہو کر) اطاعت قبول کر لی۔ بارگاہ رسالت سے یہ اعلان کر دیا گیا کہ جو شخص ہتھیار ڈال دے گا یا ابوسفیان کے ہاں پناہ لے گا یا دروازہ بند کر لے گا یا خانہ کعبہ میں داخل ہو جائے گا اسے امن دیا جائے گا۔ اس طرح مکے کی پر امن تسخیر عمل میں آئی۔ ازاں بعد ابوسفیان نے غزوہ حنین اور پھر محاصرہ طائف میں شرکت کی' جس میں ان کی ایک آنکھ جاتی رہی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بنو ثقیف کا محاصرہ اٹھا کر مراجعت فرمائی اور جعرانہ پہنچ کر مال غنیمت تقسیم فرمایا۔ اس موقع پر مکے کے اکثر نو مسلم روساکو' جن میں ابوسفیان بھی شامل تھے' گرانقدر عطیات ملے۔ جب اہل الطائف نے ہتھیار ڈالے تو ابوسفیان نے' جن کے اس شہر سے خاندانی اور کاروباری تعلقات رہے تھے' اللات کا بت توڑنے میں مدد دی۔ روایت ہے کہ انہیں نجران اور شاید حجاز کا بھی والی مقرر کیا گیا تھا۔ جنگ یرموک (۱۵ھ / ۶۳۶ء) میں وہ حاضر و شامل تھے' اس لڑائی میں انہوں نے جوانوں کو ہمت دلائی۔ اس وقت انکی عمر ستر سال کے قریب تھی۔ اس جنگ میں ان کی دوسری آنکھ بھی جاتی رہی۔ انہوں نے ۳۲ھ / ۶۵۳ء میں وفات پائی جب کہ ان کی عمر ۸۸ سال کی تھی اور ان کے بیٹوں میں سے یزید نے ۱۸ھ / ۶۳۹ء میں فلسطین میں ایک مسلمان سپہ سالار کی حیثیت سے وفات پائی جبکہ معاویہؓ بنو امیہ کے پہلے خلیفہ بنے۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام' واقدی' ابن سعد' طبری دیکھیے اشاریہ' (۲) ابن حجر: اصابہ' ۲: ۷۷ تا ۸۰؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابہ' ۳: ۱۲ تا ۱۳ و ۵: ۲۱۱؛ (۴) الاغانی' ۶: ۸۹؛ (۵) ابن عساکر' ۶: ۳۸۸؛ (۶) نکت الہمیان' ۱۷۳؛ (۷) المحبر' ۲۴۲؛ (۸) البدء والتاریخ' ۵: ۱۰۷؛ (۹) Caetani: Annali' ج ۱ و ۲ (حصہ اول).

○

ابوطالب: عبد مناف بن عبدالمطلب الہاشمی القرشی' رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عم محترم اور حضرت علیؓ کے والد' حدود ۸۵ ق۔ھ / ۵۴۰ء میں مکے میں پیدا اور ۳ ق ھ / ۶۲۰ء میں وہیں فوت ہوئے۔ اصابہ میں حاکم کے حوالے سے لکھا ہے کہ اکثر متقدمین کا خیال تھا کہ ان کا نام ہی کنیت ہے' پھر دو نام اور لکھے ہیں--- عبد مناف' جو مشہور ہے اور عمران---- ایک اور نام شیبہ بھی بتایا گیا ہے۔

ان کا سلسلۂ نسب ددھیال اور ننھیال کی طرف سے قریش کے دو نامور مورثوں تک منتہی ہوتا ہے' یعنی قصی اور مخزوم تک۔ والدہ کا نام فاطمہ بنت عمرو تھا۔ آپ کی ددھیال میں سقایہ اور ننھیال میں قبہ کے مناصب تھے۔ خطابت و شعر میں بھی ابوطالب کا ایک مقام ہے۔ ان کی طرف ایک چھوٹا سا دیوان بھی منسوب ہے' یعنی دیوان شیخ الاباطح ابی طالب' جو طبع ہو چکا ہے' لیکن اس میں شعری سقم اتنے ہیں کہ ابوطالب ایسے قادرالکلام شخص کی طرف اس پورے مجموعے کا انتساب محل نظر ہے۔ سیرۃ النبی از ابن ہشام' حماسہ از ابن شجری اور شرح نہج البلاغہ از ابن ابی الحدید میں بعض ایسے اشعار بھی ان سے منسوب ہیں جو دیوان میں نہیں۔ یہ اشعار حماسہ اور مراثی وغیرہ پر مشتمل ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے تعلق سے ابو طالب کا ذکر سب سے پہلے اس وقت آتا ہے' جب آپؐ کی عمر آٹھ سال کی تھی۔ عبدالمطلب نے اپنی وفات کے وقت آپؐ کی تربیت ابوطالب کے سپرد کی۔ ابوطالب نے اس فرض کو ادا کرنے میں وہ بے مثال کردار ادا کیا کہ تاریخ اسلام ہمیشہ آپ کی مداح رہے گی۔ قریباً بارہ برس کی عمر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ابوطالب کے ساتھ شام کا سفر کیا۔ ابو طالب سفر کی تکلیف یا کسی اور وجہ سے نہیں چاہتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سفر میں ساتھ جائیں' لیکن آپؐ کو ان سے اس درجہ محبت تھی کہ جب ابوطالب چلنے لگے تو آپؐ ان سے لپٹ گئے۔ ابوطالب نے آپؐ کی دل شکنی گوارا نہ کی اور ساتھ لے لیا۔ ابوطالب ہی نے حضرت خدیجہؓ کے ساتھ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے نکاح کا خطبہ پڑھا (الیعقوبی' ۲: ۱۴' نے یہ خطبہ نقل کیا ہے) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اعلان نبوت کے بعد ہمیشہ مخالفوں کے مقابلے میں سینہ سپر رہے۔ یکے بعد دیگرے قریش کی تین سفارشیں ان کے پاس آئیں کہ یا تو اپنے بھتیجے کو تبلیغ اسلام سے روکو یا ہمارے مقابلے پر میدان میں آ جاؤ' ہم اس سے اور تم سے نپٹ لیں گے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یہ جواب سن کر کہ بخدا اگر یہ لوگ میرے داہنے ہاتھ پر سورج اور بائیں پر چاند لا کر رکھ دیں تب بھی میں اس کام کو نہیں چھوڑ سکتا' ابوطالب نے کہا: "بھتیجے! جاؤ اور جس کام میں لگے ہوئے ہو اسے سرانجام دو۔ میں کبھی تمہارا ساتھ نہیں چھوڑوں گا" بعد ازاں انہوں نے قریش مکہ کو بھی ان کی تمام تر ترغیب و ترہیب کے باوجود یہی جواب دیا۔ اب قریش نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور خاندان ہاشم و عبدالمطلب کے مقاطعے کا باہم معاہدہ کیا۔ یہ معاہدہ منصور بن عکرمہ نے لکھا جو عبدالدار بن قصی کی اولاد میں سے تھا اور در کعبہ پر آویزاں کر دیا گیا۔ ابوطالب تمام خاندان ہاشم و عبدالمطلب کے ساتھ ابو قبیس کی پہاڑی کے ایک درے میں محصور ہو گئے' جو شعب ابی طالب کے نام سے موسوم ہے۔ تین سال تک وہ اس میں محصور رہے۔ یہ زمانہ ایسا سخت گزرا کہ افراد خاندان درختوں اور جھاڑیوں کے پتے کھانے پر مجبور ہو گئے۔ آخر خود کفار ہی میں سے ہشام بن عمرو' زہیر بن ابی امیہ' مطعم بن عدی' ابوالبختری' ابن ہشام اور زمعہ بن الاسود وغیرہ کی تحریک سے یہ مقاطعہ ختم ہوا اور مطعم بن عدی نے مقاطعے کی دستاویز چاک کر دی۔ اس کے جلد ہی بعد ابوطالب کا انتقال ہو گیا۔ مرزبانی لکھتا ہے کہ یہ سن ۱۰ نبوی تھا اور ابن سعد نے واقدی سے روایت کی ہے کہ شوال کی چودہ تاریخ تھی۔ تاریخ الخمیس ہی میں ہے کہ جب ابوطالب فوت ہوئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی عمر ۴۹ سال ۸ ماہ اور ۱۱ دن تھی (المعارف' مصر ۱۹۳۵ء' ص ۵۳) اور الحجون کے آبائی قبرستان میں دفن کیے گئے۔ بخاری (کتاب مناقب الانصار' ب ۴۰) میں حضرت مسیبؓ سے یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ ابوطالب کی وفات سے پہلے ان کے پاس اعزہ کا مجمع تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان سے کہا: "چچا! کلمہ لا الہ الا اللہ پڑھ لیجیے" لیکن ان کے آخری الفاظ یہ تھے: "عبدالمطلب کے مذہب پر"۔ ابن حجر (اصابہ' ص ۱۱۶ تا ۱۱۹) کا بیان ہے کہ ابن عساکر نے ابوطالب کے حالات کے ابتدائی حصے میں لکھا ہے کہ وہ اسلام لائے تھے' لیکن یہ بات صحیح نہیں۔ بخاری میں حضرت عباسؓ اور ابو سعید خدریؓ کی روایتوں میں آخرت میں ابوطالب کی سزا اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وجہ سے تخفیف کا ذکر ہے۔

ابن ہشام نے لکھا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب ابو طالب کو تبلیغ اسلام کی تو انہوں نے کہا: اگر مجھے یہ ڈر نہ ہوتا کہ قریش سمجھیں گے کہ میں نے موت کے ڈر سے کلمہ پڑھ دیا تو میں پڑھ دیتا"۔ اس کے بعد یہ الفاظ ہیں: "میں وہ کلمہ تمھیں خوش کرنے کے لیے پڑھتا ہوں"۔ اب جو عباسؓ نے ان کی طرف دیکھا تو ان کے ہونٹ ہل رہے تھے۔ حضرت عباسؓ نے کان لگا کر سنا' پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے کہا: "برادر زادے! بخدا میرے بھائی نے وہ کلمہ پڑھ دیا جو تم پڑھانا چاہتے تھے"۔ ابو طالب کے متعلق شیعی مسلک یہی ہے اور یہی نقطہ نگاہ شبلی نعمانی کا تھا' بلکہ عبدالحسین احمد امینی نے تو لکھا ہے کہ ائمہ اہل بیت ابو طالب کے ایمان پر متفق القول ہیں (الغدیر' ۷: ۳۸۵)۔ بہر حال ابو طالب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جو جو جان نثاریاں کیں ان سے انکار نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنے جگر گوشوں پر آپ کو ترجیح دیتے تھے' آپ کی تائید میں کافروں کو اپنا دشمن بنا لیا تھا' آپ کی خاطر شعب ابی طالب میں محصور ہوئے اور فاقے برداشت کیے' یہ محبت' یہ جوش' یہ جان نثاریاں یقیناً ضائع نہیں جا سکتیں۔

ابو طالب نے دو شادیاں کیں۔ پہلی بیوی' جن کا نام حضرت فاطمہؓ بنت اسد بن ہاشم تھا' مشرف بہ اسلام ہو گئیں۔ ان سے ابو طالب کی حسب ذیل اولاد ہوئی: ۱۔ طالب؛ ۲۔ ام ہانی فاختہ؛ ۳۔ عقیل؛ ۴۔ جعفر؛ ۵۔ جمانہ' ۶۔ علی اور ۷۔ ام طالب ریطہ۔ دوسری بیوی سے ایک لڑکا طلیق پیدا ہوا (دیکھیے ابن سعد)۔ ان آٹھ بچوں میں پیدائش کے لحاظ سے جو ترتیب تھی اس کا اجمالی حال الاستیعاب (حالات حضرت علیؓ) اور المسعودی سے معلوم ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرة رسول اللہ' ص ۱۱۳ تا ۱۱۷' ۱۹۷ تا ۱۷۷؛ (۲) ابن سعد: طبقات' ۱: ۷۵ تا ۷۹' ۱۲۳ بعد' ۱۳۹ بعد؛ (۳) الیعقوبی: تاریخ' بیروت ۱۹۶۰ء' ۱: ۲۵۰' ۲۵۱ و ۲: ۱۲ بعد' ۱۹' ۲۰' ۲۳' ۲۶ بعد' ۸۷؛ (۴) الطبری: تاریخ' ۱: ۱۱۲۳ تا ۱۱۲۶' ۱۷۳ تا ۱۸۵' ۱۱۹۸ تا ۱۱۹۹؛ (۵) ابن الاثیر' ۲: ۳۴؛ (۶) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغہ' مطبوعہ بیروت' ج ۳؛ (۷) القلقشندی: الصبح الاعشیٰ؛ (۸) ابن حجر: اصابہ' ۴: ۲۱۱ تا ۲۱۹؛ (۹) الدیار بکری: الخمیس' ۱: ۲۹۹؛ (۱۰) البغدادی: خزانہ؛ (۱۱) محمد بن علی: مناقب آل ابی طالب؛ (۱۲) شرح الشواہد' ۱۳۵؛ (۱۳) الاغانی' ص ۶۰۔

○

ابو عبیدہؓ: عامر بن عبداللہ بن الجراح' امین الامہ لقب۔ ان کی والدہ کا نام امیمہ بنت غنم بن جابر تھا۔ ان کے باپ عبداللہ بحالت کفر غزوۂ بدر میں انہیں کے ہاتھوں مقتول ہوئے (تہذیب التہذیب)' ماں مسلمان ہو گئی تھیں اور ان کا شمار صحابیات میں ہوتا ہے۔

بروایت واقدی غزوۂ بدر میں حضرت ابو عبیدہؓ کی عمر اکتالیس سال تھی' لہٰذا آغاز اسلام میں ۲۸ سال اور اس طرح وہ گویا حضرت عمرؓ کے ہم سن تھے۔ (الاستیعاب)۔ وہ السابقون الاولون اور عشرۂ مبشرہ میں سے ہیں اور ان کے لقب (امین الامہ) کا ذکر صحیح بخاری میں موجود ہے۔ انہوں نے عثمانؓ بن مظعون' عبدالرحمٰنؓ بن عوف اور ان کے رفقا کے ساتھ اسلام قبول کیا۔ وہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں ہر مشکل وقت میں آپؐ کے ہمراہ رہے۔ ۹ھ میں آپ نے انہیں تبلیغ اسلام کے لیے نجران بھیجا۔ یہی موقع تھا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے' جیسا کہ روایات سے مترشح ہوتا ہے' آپ کو امین الامہ کہا۔ پھر اسی سال ۹ھ میں انہوں نے جزیے کی وصولی کے لیے بحرین کا سفر کیا (بخاری)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات پر جب انصار نے سقیفۂ بنی ساعدہ میں خلافت کا سوال اٹھایا اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ان سے گفتگو کرنے کے لیے تشریف لے گئے تو حضرت ابو عبیدہ بھی ان کے ہمراہ تھے (بخاری)۔ الیعقوبی (۲: ۱۲۷) میں یہ بھی منقول ہے کہ جب زیادہ اختلاف پیدا ہوا اور شور و شغب بڑھا تو وہ اٹھے اور انصار سے فرمایا: "اے گروہ انصار! تم نے سب سے پہلے امداد و اعانت کا ہاتھ بڑھایا تھا' اس لیے تمھیں اختلاف و افتراق کی طرح نہ ڈالو"۔ بالآخر جب حضرت ابوبکرؓ کی بیعت پر اجماع ہوا تو حضرت عبیدہؓ سبھوں سے آگے تھے۔

۱۳ھ کے آغاز میں جب حضرت ابوبکر صدیقؓ نے شام پر لشکر کشی کی تو حضرت ابو عبیدہؓ نے بھی سات ہزار سپاہیوں

کے ساتھ (الطبری) معرّۃ کے راستے (حوالہ سابق) شام کا رخ کیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے انہیں حمص کی فتح کے لیے نامزد فرمایا تھا۔ انہوں نے تھوڑی دور تک پیدل انکی مشایعت بھی کی۔ حضرت ابوعبیدہؓ نے یرموک سے گزرتے ہوئے اول بصریٰ کو محاصرے میں لے لیا اور پھر ادائیگی جزیہ پر صلح کے بعد دمشق روانہ ہوئے، جہاں سب اسلامی فوجیں جمع ہو رہی تھیں تاکہ قیصر کی جنگی تیاریوں کا مقابلہ کریں۔ اول اجنادین کا معرکہ پیش آیا، جس میں حضرت خالدؓ بن الولید بھی حضرت ابوعبیدہؓ کے ساتھ شریک تھے اور جس میں رومیوں کی شکست فاش کے بعد (۱۳ھ) اسلامی فوجوں نے دمشق کا محاصرہ کر لیا۔ یہ محاصرہ جاری تھا کہ حضرت ابوبکرؓ نے وفات پائی (۲۲ جمادی الآخرۃ ۱۳ھ) (ابن سعد)، گویا دمشق حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں فتح ہوا۔ دوران محاصرہ میں جب ایک روز حضرت خالدؓ کمند کے ذریعے فصیل شہر پر چڑھ گئے تو حضرت ابوعبیدہؓ شہر کے دروازے پر فوج لیے کھڑے تھے۔ ادھر حضرت خالدؓ نے نیچے اتر کر دروازہ کھولا اور ادھر حضرت ابو عبیدہؓ شہر میں داخل ہوگئے۔ اب ان کی فوج سارے شہر میں پھیل رہی تھی۔ اہل شہر نے یہ حالت دیکھی تو باقی دروازے بھی کھول دیے اور اطاعت تسلیم کر لی (۱۴ھ)۔ حضرت عمرؓ کی خلافت کا آغاز رجب ۱۳ھ میں ہوا تھا۔ انہوں نے زمام خلافت ہاتھ میں لیتے ہی ایک فرمان جاری کیا جس کی رو سے حضرت ابوعبیدہؓ شام کے سپہ سالار اعظم مقرر ہوئے اور حضرت خالدؓ کو، جو اب تک اسلامی لشکروں کی قیادت فرما رہے تھے، اس عہدے سے معزول کر دیا گیا۔ حضرت ابوعبیدہؓ نے اس منصب کے فرائض، جو اب آپ کے ذمے کیا گیا تھا، بڑی خوبی سے سرانجام دیئے۔ بحیثیت سپہ سالار شام انہوں نے سب سے پہلے اس رومی لشکر کو شکست فاش دی جو فحل میں جمع ہو رہا تھا اور پھر آگے بڑھ کر مرج الرّوم پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد انہوں نے حمص کا رخ کیا اور باوجود شدید سردی اور برف باری کے اسے محاصرے میں لے لیا۔ انہوں نے ادائیگی جزیہ پر صلح کر لی (۱۴ھ)۔ حمص فتح ہوا تو حماۃ، شیزر اور معرۃ النعمان نے بھی یکے بعد دیگرے اطاعت قبول کر لی۔ لاذقیہ بھی ایک معمولی سی مہم کے بعد فتح ہو گیا، جس کی سرداری خود ابوعبیدہؓ نے کی۔ ان کا خیال تھا کہ کیوں نہ ہرقل کے پایہ تخت پر حملہ کر دیا جائے، لیکن بارگاہ خلافت سے حکم پہنچا کہ اس سال مزید پیش قدمی نہ کی جائے، لہٰذا حضرت ابو عبیدہؓ حمص واپس آ گئے اور ۱۵ رجب تک، جب یرموک کی فیصلہ کن جنگ پیش آئی، وہیں مقیم رہے۔ اس جنگ میں، جیسا کہ سب کو معلوم ہے، شام کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔

جب رومی شکست پر شکست کھا کر انطاکیہ پہنچے تو انہوں نے ہرقل سے فریاد کی کہ عربوں نے سارا شام فتح کر لیا ہے، انہیں روکنے کی کوئی تدبیر کی جائے۔ اس پر قیصر نے جملہ مقبوضات سلطنت مثلاً قسطنطنیہ، الجزیرۃ، آرمینیہ، وغیرہ، غرضیکہ ہر کہیں سے فوجیں طلب کیں تاکہ حملہ آوروں کی طاقت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا جائے۔ بہرحال حضرت ابو عبیدہؓ حمص ہی میں تھے جب انہیں ہرقل کے اس ارادے کی خبر پہنچی، لہٰذا باہم مشورہ ہوا اور طے پایا کہ جملہ اسلامی فوجیں دمشق میں جمع ہوں، چنانچہ حمص خالی کر دیا گیا اور حضرت ابو عبیدہؓ دمشق روانہ ہوئے۔ یہی موقع تھا جب اہل حمص کو جزیے کی وہ ساری رقم واپس کر دی گئی جو ان سے وصول کی گئی تھی اور ایسے ہی ان شہروں کو بھی جو خالی کیے جا رہے تھے۔ شرائط معاہدہ کی پابندی اور رواداری کی ایسی کوئی دوسری مثال تاریخ عالم میں شاید ہی ملے، لہٰذا کوئی تعجب نہیں اگر باوجود اختلاف مذہب اہل شام نے مسلمانوں کو اپنے جابر اور مستبد حکمرانوں کے مقابلے میں نجات دہندہ تصور کیا اور جب ہرقل کی جنگی تیاریوں کی خبر پھیلی تو اردن کے بعض اضلاع نے بغاوت کر دی۔ حضرت ابو عبیدہؓ نے جب ان سب واقعات کی اطلاع حضرت عمرؓ کو دی تو جواب ملا کہ اسلامی فوجیں ثابت قدم رہیں۔ انہوں نے حضرت ابو عبیدہؓ کو اطمینان دلایا کہ کمک آ رہی ہے۔ یہ کمک اس وقت پہنچی جب اسلامی فوجیں دمشق سے ہٹ کر دریائے یرموک پر صف آرا تھیں اور طرفین میں جنگ جاری تھی۔ بالآخر جیسا کہ ہر کوئی جانتا ہے، جنگ یرموک کا خاتمہ مسلمانوں کی فتح پر ہوا اور ہرقل رومیوں کی شکست فاش اور مسلمانوں کی اس فتح عظیم کی خبر سن کر شام کو ہمیشہ کے لیے خیرباد کہہ کر

قسطنطنیہ روانہ ہو گیا۔ حضرت ابو عبیدہؓ نے بارگاہ خلافت میں بعد فتح ارسال کیا اور ایک سفارت بھی بھیجی جس میں حضرت حذیفہؓ بھی شامل تھے۔

یرموک کے بعد قنسرین فتح ہوا، پھر حلب اور پھر انطاکیہ۔ اس کے بعد حضرت ابو عبیدہؓ بیت المقدس روانہ ہو گئے، جس کا حضرت عمروؓ بن عاص نے ان کی آمد سے پہلے محاصرہ کر رکھا تھا۔ بیت المقدس، جیسا کہ سب کو معلوم ہے، حضرت عمرؓ کی تشریف آوری پر مسلمانوں کے حوالے کیا گیا۔ ۱۷ھ میں عیسائیوں نے حمص پر دوبارہ فوج کشی کی، لیکن ناکام رہے۔ یہ آخری معرکہ تھا جو حضرت ابو عبیدہؓ کو اپنی زندگی میں پیش آیا۔ بحیثیت امیر لشکر انھوں نے اپنی فوجی اور انتظامی ذمے داریوں کے علاوہ اس امر کا بھی بالخصوص خیال رکھا کہ اسلام کی اشاعت کے ساتھ ساتھ لوگوں کی تعلیم و تربیت سے غافل نہ رہیں، چنانچہ ان کے اشارے سے بعض مفتوحہ شہروں میں حلقہ ہائے درس قائم ہوئے، جن میں صحابہ قرآن پاک کی تعلیم دیتے اور فقہی مسائل حل کرتے تھے۔ عام الرمادۃ میں جب حضرت عمرؓ نے ہر طرف سے امداد طلب کی تو سب سے پہلے حضرت ابو عبیدہؓ ہی نے ان کی آواز پر لبیک کہا اور غلے سے لدے ہوئے چار ہزار اونٹ لے کر خود بارگاہ خلافت میں حاضر ہوئے۔ اسی سال (۱۸ھ) جب عمواس کی وبا پھیلی تو حضرت عمرؓ شام تشریف لے گئے تاکہ حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح اور ان کے رفقا سے مشورے کے بعد یہ طے کر سکیں کہ وبا سے بچنے کے لیے کیا اقدام کرنا چاہیے اور حضرت ابو عبیدہؓ کہاں قیام پذیر ہوں۔ رائے یہ تھی کہ بہتر ہوگا کہ اسلامی فوجیں طاعون زدہ علاقے سے ہٹ جائیں۔ حضرت عمرؓ کو اس رائے سے اتفاق تھا، لیکن حضرت ابو عبیدہؓ کو اختلاف۔ حضرت عمرؓ مدینہ منورہ واپس آگئے اور حضرت ابو عبیدہؓ کو لکھا کہ وہ لشکر کو کسی بلند مقام پر لے جائیں، لیکن اسی اثنا میں خود ان پر وبا کا حملہ ہو چکا تھا اور انھوں نے اسی میں انتقال فرمایا۔ ان کی عمر اس وقت اٹھاون برس تھی۔ حضرت معاذؓ ابن جبل نے تجہیز و تکفین کا سامان کیا اور ایک بڑی پر درد تقریر کی۔

حضرت ابو عبیدہؓ کہاں دفن ہوئے؟ اس کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض روایتوں میں ہے کہ وہ فحل میں، جو اردن کے نواح میں ہے، دفن ہوئے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ ان کی قبر بیسان میں ہے۔ اصابہ میں دونوں روایتیں منقول ہیں۔ اسد الغابہ میں عمواس کا نام بھی آیا ہے، جو رملہ سے بیت المقدس کی جانب چار فرسخ کی مسافت پر واقع ہے۔

حضرت ابو عبیدہؓ کا شمار ان صحابہ میں ہوتا ہے جن کی فطری صلاحیتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے فیض تربیت سے اور زیادہ چمک اٹھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ان کی ذات پر بہت اعتماد تھا وہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے دست راست تھے۔ ان کی وجاہت ذات سے بھی انکار کرنا ناممکن ہے۔ مزید براں سیاسی اور اجتماعی معاملات میں بھی ان کی شخصیت کو بڑا دخل تھا۔ حضرت عمرؓ کے تو وہ معتمد خاص تھے اور ان کی انتظامی اور جنگی قابلیتوں سے ہمیشہ مطمئن رہے۔

مآخذ: (۱) حدیث: (الف) بخاری، فضائل اصحاب النبی، باب ۲۱، المغازی باب ۷۲، واخبار الآحاد، باب ۱؛ (ب) مسلم، فضائل الصحابہ، حدیث ۵۳؛ (ج) ابوداؤد، السنن، باب ۸؛ (د) ترمذی، المناقب، باب ۲۵؛ (ہ) احمد بن حنبل، ۱: ۱۹۳، ۱۹۶؛ (و) ابن ماجہ، المقدمہ، باب ۱۱؛ (۲) ابن ہشام، ۹۹۲؛ (۳) ابن سعد: طبقات، ۳/ ۱: ۲۹۷، ۳۰۱؛ (۴) الیعقوبی: تاریخ، بامداد اشاریہ؛ (۶) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲: ۶۸۹؛ (۷) ابن الاثیر: اسد الغابہ، مصر ۱۲۸۶ھ، ۳: ۸۴؛ (۸) ابن حجر: الاصابہ، ۲: ۲۴۵؛ (۹) وہی مصنف: تہذیب، ۱۵، ۷۳؛ (۱۰) الخمیس، ۲: ۲۴۴؛ (۱۱) حلیۃ الاولیاء، ۱: ۱۰۰؛ (۱۲) البدایۃ والنہایۃ، ۷: ۹۴؛ (۱۳) البدء والتاریخ، ۵: ۸۷؛ (۱۴) ابن عساکر، ۷: ۱۵۷؛ (۱۵) صفۃ الصفوۃ، ۱: ۱۴۲؛ (۱۶) اشہر مشاہیر الاسلام، ص ۵۰۳؛ (۱۷) الریاض النضرۃ، ۲: ۳۰۷۔

* * *

ابولہب: عبدالمطلب اور لبنیٰ بنت ہاجر الخزاعیہ کا بیٹا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے والد ماجد کا سوتیلا بھائی۔ اس کا نام عبدالعزّٰی اور کنیت ابو عتبہ تھی۔ ابولہب ("شعلے کا باپ") اس کا لقب تھا، جو اس کے باپ نے اسے اس

کی خوبصورتی کی بنا پر دیا تھا، لیکن ربیعہ بن عبادؓ کے بیان کے مطابق ابولہب بھینگا تھا اور اس کے پاؤں میں کجی تھی۔ ابن درید نے "ابولہب" کی ایک اور توجیہ کی طرف اشارہ کیا ہے، مگر اسے بیان کرنا پسند نہیں کیا (الاشتقاق، ۲۹)۔ یہ نام، یعنی "ابولہب"، قرآن کریم کی اللہب (یا المسد) نام کی ایک سو گیارھویں سورۃ میں آیا ہے، جو اوائل دور کی سے متعلق ہے۔ (ابولہب کا نام مستہزؤن میں سرفہرست آتا ہے).

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو نبوت ملنے سے قبل ابولہب کے تعلقات آپؐ سے نہایت خوشگوار تھے، چنانچہ اس کے بیٹوں عتبہ اور عتیبہ کا علی الترتیب آنحضرت کی صاحبزادیوں رقیہؓ اور ام کلثومؓ سے نکاح (یا شاید صرف منگنی) ہونا بتایا جاتا ہے (رقیہؓ کا عتبہ سے نکاح ہونا ثابت ہے)، اگرچہ عتبہ نے اپنے باپ ابولہب (یا بروایت، اپنی ماں ام جمیل) کے کہنے پر انھیں طلاق دے دی تھی، عتیبہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پیش گوئی کے مطابق شیر نے مار ڈالا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے دعا کی تھی: اے اللہ اس پر اپنے کتوں میں سے کوئی کتا مسلط فرما دے (ابن حبیب، ص ۵۳؛ ابن قتیبہ: المعارف، ص ۵۵، ۶۲؛ ابن سعد ۸: ۲۴)۔ ام کلثومؓ کے عتیبہ سے نکاح کے متعلق مورخین میں اختلاف ہے.

جس وقت بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب کا قریش کے دوسرے قبائل نے معاشرتی مقاطعہ کیا اور آپ شعب ابی طالب میں محصور ہو گئے تو ابولہب نے بھی (بنو) ہاشم سے علیحدگی اختیار کر لی، غالبًا اس لیے کہ ابولہب کا تعلق اپنی بیوی کے توسط سے، جو حرب بن امیہ کی بیٹی تھی، عبد شمس بنو امیہ سے تھا۔ ابوطالب کے انتقال پر، یعنی مقاطعے کے خاتمے کے (تقریبًا چھ ماہ) بعد، خاندان کی سیادت ابولہب کے حصے میں آئی۔ ابتدا میں اس نے شاید کنبے کی عزت و تحفظ کی خاطر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حفاظت کا وعدہ کیا۔ لیکن وہ آپؐ کی حمایت سے اس وقت دست بردار ہو گیا جب ابوجہل اور عقبہ بن ابی معیط (یا غالبًا عبداللہ بن ابی امیہ بن المغیرۃ) نے اسے اس کا یقین دلا دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کے عبدالمطلب جیسے متوفی اجداد کے بارے میں فرمایا ہے کہ ان کے لیے جہنم مقدر ہو چکی ہے (دیکھیے قرآن مجید، ۹ [التوبہ]: ۱۱۴؛ بخاری: جنائز، ۸۱؛ فضائل اصحاب النبی، ۴۰)۔ حفاظت و حمایت سے ابولہب کی دست کشی کے باعث یا مشرکین مکہ کے پیہم مظالم سے تنگ آ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حضرت زیدؓ بن حارثہؓ کو ہمراہ لے کر بسلسلۂ تبلیغ الطائف چلے گئے۔ اس کے بعد آنحضرتؐ کو مکے میں داخل ہونے سے پہلے (مطعم بن عدی بن نوفل بن عبد مناف کا) جوار حاصل کرنا پڑا۔

ابولہب بدر کی جنگ کے بعد جلد ہی مر گیا، جس میں کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی جگہ ایک ایسے شخص کو بھیج دیا تھا جو اس کا مقروض تھا۔ بدر کی شکست کی خبر کا ابولہب پر جو ردعمل ہوا اس کا ایک طولانی قصہ ہے۔ مشہور روایت کی رو سے ابولہب چیچک کے عارضے سے مرا اور کہا جاتا ہے کہ اس کی لاش کے پاس کوئی نہ جاتا تھا، چنانچہ جس کوٹھری میں وہ مرا وہی اس پر گرا دی گئی۔ اس کی بیوی کو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے راستے میں بچھانے کے لیے کانٹے چن چن کر لایا کرتی تھی، سورۃ اللّھب (یا المسد) میں "حَمَّالَۃَ الْحَطَبِ" کہا گیا ہے، اس کا انجام بھی ایسا ہی عبرت ناک ہوا، یعنی ایک روایت کے مطابق لکڑیوں کے گٹھے کی رسی سے اس کا گلا گھٹ گیا).

ابولہب کے بیٹے عتبہ اور معتب ۸ھ / ۶۳۰ء میں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ اس کا پڑپوتا الفضل ابن العباس بن عتبہ ایک شاعر (اور مغنی) کی حیثیت سے معروف تھا (الاغانی، ۱۵: ۲ تا ۱۱).

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ص ۶۹، ۲۳۱ تا ۲۳۳، ۲۴۴، ۲۳۰، ۳۶۱؛ (۲) ابن سعد، ۱ / ۱: ۵۷ و ۳ / ۱: ۴۱ تا ۴۴؛ (۳) احمد بن حنبل: المسند، ۳: ۴۹۲ ببعد؛ (۴) مصعب الزبیری: نسب قریش، ص ۸۹ تا ۹۰؛ (۵) البلاذری: الانساب، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۲۲۳، ۲۰۱؛ (۶) ابن حبیب: المحبر، ص ۱۱، ۵۳، ۳۰۳؛ (۷) الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۴۲، ۳۵۱؛ (۸) الطبری، بامداد اشاریہ؛ (۹) النووی: تہذیب الاسماء، قاہرہ ۱: ۲۹۷؛ (۱۰) الاصابہ، شمارہ ۵۴۱۳، ۸۱۲۰.

○

ابوالمعالی عبدالملک : رک بہ الجوینی.

○

ابوہریرہؓ : (عُمیر بن عامر بن عبد ذی الشریٰ) الدوسی الیمانی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نامور صحابی۔ ان کا شمار ان صحابہؓ میں ہوتا ہے جو علم حدیث کے اساطین سمجھے جاتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے آپ کے متعلق فرمایا: ابوہریرہ علم کا ظرف ہے (بخاری، کتاب العلم)۔ ان کا نام پہلے عبدالشمس تھا، اسلام لانے پر بدل کر عمیر، عبداللہ یا عبدالرحمٰن کر دیا گیا، لیکن ان ناموں کے علاوہ متعدد دوسرے نام بھی بتائے گئے ہیں۔ انھیں ابوہریرہؓ اس لیے کہا جاتا تھا کہ اپنے قبیلے کی بکریاں چراتے وقت وہ اپنا دل بہلانے کے لیے اپنے ساتھ ایک بلی کا بچہ رکھا کرتے تھے۔ وہ طفیلؓ بن عمر الدوسی کی تبلیغ سے مسلمان ہوے۔ جب ابوہریرہؓ یمن کے اسی خانوادے کے ساتھ مدینہ منورہ پہنچے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خیبر کی مہم (۷ھ/ ۶۲۹ء) پر گئے ہوے تھے (چنانچہ یہ قافلہ حضورؐ سے ملاقات کے لیے خیبر گیا۔ اس وقت حضرت ابوہریرہؓ کی عمر تیس سال سے کچھ اوپر تھی)۔ قبول اسلام کے بعد وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صحبت ہی میں رہے اور آپ ہی کی داد و دہش پر ان کی بسر اوقات ہوتی تھی۔ وہ ان غریب لوگوں میں سے تھے جو اہل صفہ [رک بآں] کہلاتے تھے۔ اپنی والدہ سے انھیں بڑی محبت تھی اور ان کی ترغیب سے وہ بھی اسلام لے آئی تھیں۔ حضرت عمرؓ نے انھیں بحرین کا عامل مقرر کیا، مگر بعد میں انھیں معزول کر کے ان کا بہت سا مال و دولت ضبط کر لیا۔ بعد ازاں جب حضرت عمرؓ نے انھیں ان کے منصب پر بحال کرنا چاہا تو انھوں نے انکار کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ مدینہ منورہ سے اپنی غیر حاضری کے زمانے میں مروان نے انھیں اپنا نائب مقرر کیا تھا، لیکن ایک اور روایت یہ ہے کہ انھیں امیر معاویہؓ نے اس منصب پر مامور کیا تھا۔ ابوہریرہؓ اپنے تقویٰ اور ظرافت طبع کے لیے مشہور تھے۔ ان کا سن وفات ۵۷، ۵۸ یا ۵۹ھ بتایا جاتا ہے، لیکن اگر یہ روایت صحیح ہے کہ وہ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی نماز جنازہ میں شریک تھے (۵۸ھ) تو ان کی وفات ۵۸ھ/ ۶۷۸ء یا ۵۹ھ میں ہوئی ہوگی۔ انھوں نے ۷۸ سال کی عمر پائی۔ ولید نے نماز جنازہ پڑھائی اور وہ جنت البقیع میں دفن ہوے۔

اگرچہ حضرت ابوہریرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال سے چار سال سے بھی کچھ کم عرصہ پہلے اسلام قبول کیا تھا، تاہم وہ بہت سی احادیث کے راوی ہیں اور جو روایات ان سے مروی ہیں ان کی تعداد تقریباً ۵۳۷۵ بتائی جاتی ہے (ان میں سے ۳۲۵ متفق علیہ ہیں۔ تہذیب الکمال، ص ۴۶۳)۔ امام احمدؒ بن حنبل کی مسند میں ان کی روایات ۲۱۳ صفحات پر پھیلی ہوئی ہیں (۲: ۲۲۸ تا ۵۴۱)۔ جن لوگوں نے براہ راست حضرت ابوہریرہؓ سے حدیث روایت کی ہے ان کی تعداد آٹھ سو یا اس سے کچھ زیادہ شمار کی گئی ہے۔ ایک روایت میں، جو تھوڑی بہت مختلف شکلوں میں نقل کی جاتی ہے، حضرت ابوہریرہؓ نے اس امر کی توجیہ بیان کی ہے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ احادیث کے راوی کیوں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب دوسرے لوگ اپنے اپنے کاموں میں معروف ہوتے تو وہ بارگاہ نبویؐ میں حاضر رہتے تھے اور اس لیے انھیں دوسروں کے مقابلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی باتیں سننے کا زیادہ موقع ملتا تھا۔ ایک دفعہ حضرت ابوہریرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے عرض کی کہ میں جو کچھ سنتا ہوں بھول جاتا ہوں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنا جبہ پھیلا دو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کچھ پڑھا اور پھر فرمایا کہ اسے اپنے گرد لپیٹ لو، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے ایسا ہی کیا۔ اس کے بعد سے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے سنی ہوئی کوئی بات نہیں بھولے (بخاری، کتاب العلم)۔ جو روایات حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہیں ضروری نہیں کہ وہ انھیں کی ہوں۔ ممکن ہے کہ بعد کے زمانے میں جو حدیثیں وضع ہوئیں انھیں ابوہریرہؓ سے منسوب کرنا لوگوں کو آسان معلوم ہوا ہو۔

ابوہریرہؓ کی بہت سی روایات صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں درج ہیں۔ (ابوہریرہؓ کو جو حدیثیں یاد تھیں وہ انھوں نے لکھ بھی لی تھیں، حاکم: مستدرک، ۳: ۵۱۱ و بخاری: کتاب

العلم)۔ چند روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض صحابہؓ ان کی بعض روایات پر اعتراض کرتے تھے۔ اس کا سبب یہ نہیں تھا کہ انھیں حضرت ابوھریرہ ؓ کے حفظ و امانت پر شک تھا، بلکہ ان کے تفقہ پر انھیں اعتراض تھا۔ ابوھریرہؓ کچھ فارسی بھی جانتے تھے (ابوداؤدؒ، ۱: ۲۲۷)۔ انھیں توراۃ کے مسائل سے بھی واقفیت تھی------ (اصابہ، ۵: ۲۰۵)۔ ان کے خوف خدا، عبادت و ریاضت، محبت رسولؐ و آل رسول، والدہ کی خدمت، اظہار حق میں جرات، سادگی اور فیاضی کے جستہ جستہ واقعات ماخذ میں ملتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ: المعارف، ص ۱۴۱ ببعد؛ (۲) عیون، ۱: ۵۳؛ (۳) الدولابی: الکنی و الاسماء، حیدرآباد ۱۳۲۲-۱۳۲۳ھ، ۱: ۶۱؛ (۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب، حیدرآباد ۱۳۳۶ھ، ص ۶۹۷ ببعد؛ (۵) ابن الاثیر: اسد، ۵: ۳۲۵؛ (۶) النووی: تہذیب الاسماء، طبع Wustenfeld، ص ۷۶۰ ببعد؛ (۷) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۱: ۳۱ تا ۳۵؛ (۸) ابن حجر: اصابہ، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۹ء، ۴: ۲۶۷؛ (۹) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، ۱۲: ۲۶۲ تا ۲۶۷؛ (۱۰) A.J. Wensinck: Handbook، ص ۷ ببعد؛ (۱۱) صحیفہ، جو ہمام ابن منبہؒ کی طرف منسوب ہے اور جس میں اس نے اپنے استاد ابوھریرہؓ کی روایات جمع کر دی ہیں، طبع محمد حمید اللہ، در MMIA، ۱۹۵۳ء، ص ۹۶ ببعد۔

○

اتحاد: ایک چیز بن جانا۔ متکلمین اسلام نے اتحاد کی دو قسمیں بتائی ہیں: ۱۔ حقیقی اور ۲۔ مجازی۔ اتحاد حقیقی کی پھر دو قسمیں ہیں: اس لحاظ سے کہ اس کا اطلاق: (ا) ایسی دو اشیا پر کیا جائے جو ایک ہو جاتی ہیں، مثلاً عمرو کا زید ہو جانا یا زید کا عمرو، یا (ب) اس شے پر جو کسی ایسی شے کی صورت اختیار کرے جس کا اس سے قبل وجود نہیں تھا، مثلاً زید وہ شخص بن جائے جو پہلے موجود نہیں تھا۔ اس قسم کا حقیقی اتحاد قطعاً خارج از امکان ہے، لہذا یہ مقولہ بن گیا کہ "دو ایک نہیں ہوتے"۔ اتحاد مجازی کی تین قسمیں ہیں اور وہ اس اعتبار سے کہ اس اصطلاح کا مطلب ہو: (الف) فوری یا بتدریج قلب ماہیت کے باعث کسی شے کا دوسری میں بدل جانا، مثلاً پانی کا ہوا میں بدل جانا، یا سیاہ کا سفید ہو جانا (اس صورت میں کسی شے کی ایک صفت معدوم ہو جاتی ہے اور کوئی دوسری صفت اس کی جگہ لے لیتی ہے)؛ یا (ب) کسی شے کا بذریعہ ترکیب کوئی دوسری شے بن جانا، جس سے ایک تیسری شے ظہور میں آ جاتی ہے، مثلاً مٹی میں پانی ملا دیا جائے تو وہ گارا بن جائے گی؛ یا (ج) کسی شخص کا دوسرے کی شکل اختیار کر لینا، مثلاً فرشتے کا انسانی شکل۔ اتحاد مجازی کی ان تینوں قسموں کا فی الواقع ظہور ہوتا رہتا ہے۔

مصطلحات صوفیہ میں اصطلاح اتحاد یا تو صوفی کے اس وصال کے لیے استعمال کی جاتی ہے جس کے ذریعے مخلوق اور خالق ایک ہو جاتے ہیں اور یا اس نظریے کے لیے جس کے ماتحت اس قسم کے اتحاد کو ممکن سمجھا جاتا ہے۔ حالت اتحاد کا یہ تصور بالعموم صوفیہ کے ہاں وہی حیثیت رکھتا ہے جو ایک متوازی عقیدے حلول [رک بآں] کو ملحدین کے ہاں حاصل ہے، یعنی خدا کا کسی مخلوق کی شکل میں جلوہ گر ہونا، جس سے تجانس کا ماننا لازم آتا ہے اور تجانس سے توحید الٰہی کے صحیح اور سچے تصور کی نفی ہوتی ہے، جس کی رو سے خدا کے سوا اور کسی شے کا حقیقی وجود نہیں۔ اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ اتحاد کے لیے دو ایسی ہستیوں کا وجود پہلے سے مستلزم ہے جو بعد میں ایک ہو جائیں، لیکن اس کے برعکس زیادہ راسخ العقیدہ صوفیوں کی رائے میں انسان کی انفرادیت محض ایک مظہر ہے، جو بالآخر ایک واحد ازلی اور ابدی حقیقت میں گم ہو جاتا ہے (انا فی الحق)۔ بعض موقعوں پر اتحاد کی اصطلاح تصوف کی اصطلاح وحدت یا توحید کی طرح اس عقیدے کے لیے بھی استعمال کی جاتی ہے کہ اشیا کا بذات خود کوئی وجود نہیں، وجود کا سرچشمہ خدا ہے، لہذا اس اعتبار سے وہ اور خدا ایک ہی ہیں (عبدالرزاق الکاشی: الاصطلاحات الصوفیہ، طبع شپرنگر Sprenger، ص ۵)۔ علی بن وفا کی رائے میں (جو الشعرانی نے الیواقیت و الجواہر، طبع بولاق ۱۲۷۷ھ، ص ۸۰، س ۱۸ ببعد، میں نقل کی ہے) اتحاد کے معنی "رضائے مخلوق کا رضائے الٰہی میں مدغم ہو جانا ہے"۔

مآخذ: (۱) Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Mussalmans

طبع شپرنگر Sprenger، ص ۱۳۶۸؛ (۲) الجرجانی: تعریفات، طبع فلوگل Fluegel، ص ۲؛ (۳) ہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ از نکلسن، ص ۲۵۴؛ (۴) محمود شبستری: گلشن راز، طبع Wustenfeld، ۱۱: ۲۵۴ تا ۲۵۵؛ (۵) Tholuck: *Sufismus*، ص ۱۳۱ ببعد؛ (۶) Macdonald: *The religious Attitud and life of Islam*، ص ۲۵۸.

○

اثنا عشریہ: (اثنا عشرۃ = بارہ) بمقابلہ سبعیہ [رک بآں]، جو سات اماموں کے قائل ہیں، یعنی وہ شیعی جو دوازدہ اماموں کے سلسلہ امامت کو مانتے ہیں اور جن کے نزدیک امام جعفر الصادقؒ سے سلسلہ امامت ان کے صاحبزادے امام موسیٰ کاظمؒ اور امام موسیٰ کاظمؒ سے ان کے صاحبزادے امام علی الرضاؒ کو منتقل ہو کر ان کے صاحبزادے محمد التقیؒ کو پہنچا، پھر ان سے ان کے صاحبزادے علی النقیؒ اور ان سے ان کے صاحبزادے الحسن العسکری الزکیؒ اور آخر الامر امام محمد المہدی کو جو (سامرا کے غار میں) روپوش ہو گئے اور آخری زمانے میں ظہور فرمائیں گے تاکہ دنیا کو (حق و صداقت اور) عدل و انصاف سے معمور کر دیں۔ ائمہ اثنا عشرۃ کی اس ترتیب کو پانچویں صدی ہجری (یعنی گیارھویں امام الحسن العسکریؒ تک) اگرچہ یقینی تسلیم کیا جاتا تھا، تاہم اس مسئلے میں اس فرقے کے افراد ہمیشہ آپس میں متفق نہیں رہے، چنانچہ ایک زمانے میں ان کے کم از کم گیارہ گروہ بن چکے تھے، جن کے کوئی مخصوص نام نہیں ہیں.

ایران میں بارہ اماموں کے عقیدے نے غیر معمولی اہمیت حاصل کر لی ہے۔ ایرانیوں کا عقیدہ ہے کہ نوع انسانی کا سررشتۂ تقدیر ان اماموں کے ہاتھ میں ہے، وہ اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ ان کی شفاعت اور توسل نجات کے لیے ناگزیر ہے۔ (گویا اثنا عشریوں کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور حضرت علیؓ امام اول، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر سلسلۂ نبوت ختم ہو گیا تو حضرت علیؓ کی ذات سے سلسلۂ امامت کا آغاز ہوا۔ اس فرقے کی رائے میں نبوت کی طرح امامت کے لیے نص و عصمت شرط ہے، یعنی ضروری ہے کہ امام و خلیفہ اپنی اوائل عمر سے آخر حیات تک خطا، لغزش اور غلطی سے محفوظ رہے اور نبی نے یا اس سے پہلے گزرنے والے امام نے صاف طور پر اس کے بارے میں جانشینی کا اعلان کر دیا ہو، لہٰذا امامت کا عقیدہ تمام شیعی فرقوں میں بر بنائے "نص" تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد خدا کے حکم اور آنحضرتؐ کے اعلان کی بنا پر حضرت علیؓ بن ابی طالب (م ۲۱ رمضان ۴۰ھ / ۹ جنوری ۶۶۱ء) خلیفہ بلا فصل اور امام اول قرار پائے۔ پھر انھوں نے (۲) امام الحسنؓ (۲۸ صفر ۵۰ھ / ۲۷ مارچ ۶۷۰ء) کو اپنا خلیفہ بنایا۔ پھر یہ سلسلہ یوں چلا:

(۳) امام الحسینؓ سید الشہداء (م ۱۰ محرم ۶۱ھ / ۱۰ اکتوبر ۶۸۰ء)؛ (۴) امام علی بن الحسین مشہور بہ زین العابدینؒ (م ۲۲ محرم ۹۵ھ / ۲۱ ستمبر ۷۱۳ء)؛ (۵) امام محمد بن علی ملقب بہ الباقرؒ (م ۷ ذوالحجہ ۱۱۴ھ / ۲۸ جنوری ۷۳۳ء)؛ (۶) امام جعفر بن محمد ملقب بہ صادقؒ (م ۱۵ شوال ۱۴۸ھ / ۱۰ جولائی ۷۳۶ء)؛ (۷) امام موسیٰ بن جعفر ملقب بہ کاظمؒ (م ۲۵ رجب ۱۸۳ھ / یکم اکتوبر ۷۹۹ء)؛ (۸) امام علی بن موسیٰ ملقب بہ رضاؒ (م ۲۳ ذوالقعدۃ ۲۰۳ھ / ۲۲ مئی ۸۱۹ء)؛ (۹) امام محمد بن علی ملقب بہ تقیؒ (م آخری تاریخ ذوالقعدہ ۲۲۰ھ / ۲۵ نومبر ۸۳۵ء)؛ (۱۰) امام علی بن محمد ملقب بہ نقیؒ (م ۵ رجب ۲۱۴ھ / ۹ ستمبر ۸۲۹ء)؛ (۱۱) امام حسن بن علی ملقب بہ عسکریؒ (م ۲۶۰ھ / ۸۷۳ء)؛ (۱۲) امام محمد بن حسن ملقب بہ مہدیؒ (دیکھیے یہ سب نام بذیل مادہ).

آخری اور بارھویں امام مہدی آخر الزمان کی ولادت ۱۵ شعبان ۲۵۵ھ / ۳۰ جولائی ۸۶۸ء کو ہوئی اور وہ ۲۶۱ھ / ۸۷۴ء میں لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہو گئے۔ ۳۲۹ھ / ۹۴۰ء تک کا زمانہ غیبتِ صغریٰ کا ہے، جس میں چار نائب خاص (وکلاے اربعہ) مقرر ہوئے: (۱) عثمان بن سعید عمروی (رک بہ عبداللہ مامقانی: تنقیح المقال، ۲: ۲۴۷)؛ (۲) محمد بن عثمان (م ۳۰۴۔ ۳۰۵ھ / ۹۱۵۔ ۹۱۶ء، دیکھیے کتاب مذکور، ۳: ۱۴۹)؛ (۳) ابوالقسم حسین بن روح (م ۳۲۶ھ / ۹۳۷۔ ۹۳۸ء، دیکھیے کتاب مذکور، ۱: ۳۲۸)؛ (۴) علی بن محمد سامری (م

۳۲۹ھ/ ۹۴۰- ۹۴۱ء؛ دیکھیے کتاب مذکور، ۲: ۳۰۵).

ان کے بعد علما و مجتہدین کا دور ہے، جو اب تک چلا جا رہا ہے۔

جہاں تک اصول و فروع دین کا تعلق ہے اثنا عشری صلوٰۃ کی پنج گانہ کے علاوہ زلزلہ، کسوف و خسوف وغیرہ کی نمازوں کو واجب اور بہت سی اور نمازوں کو واجب تخییری، مستحب اور نافلہ قرار دیتے ہیں، روزے وہی ماہ رمضان کے ہیں، حج اور زکوٰۃ کا مفہوم بھی وہی ہے جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے، البتہ اہل سنت والجماعت سے انھیں کچھ فقہی اختلافات ہیں: خمس کا مطلب ہے مال غنیمت، نفع تجارت اور سالانہ بچت میں سے پانچواں حصہ خدا و رسولؐ و امام و سادات کے لیے نکالنا۔ جہاد سے مراد ہے دین کی حفاظت اور دفاع کے لیے شرعی اجازت کے بعد جنگ کرنا۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر عبارت ہے مذہب کی پسندیدہ باتوں کی تلقین اور شرعی ممنوعات کو روکنے سے، تولّا عبارت ہے آل محمدؐ کی محبت اور پیروی سے اور تبرّا مخالفین نبیؐ و ائمہ اثنا عشر سے اعراض و بیزاری سے۔

اثنا عشری عقائد میں شیخ مفید (م ۴۱۳ھ/ ۱۰۲۲- ۱۰۲۳ء) اور شیخ صدوق ابن بابویہ (م ۳۸۱ھ/ ۹۹۱ء) کی کتب عقائد اور علامہ حلی (م ۷۲۶ھ/ ۱۳۲۶ء) کی شرح تجرید الکلام نصیر الدین علی الطوسی؛ دلدار علی (م ۱۲۳۵ھ/ ۱۸۲۰- ۱۸۲۱ء) کی عماد الاسلام، محمد حسین آل کاشف الغطاء کی اصل و اصول شیعہ اور عبداللہ شبر (م ۴۱- ۱۲۴۲ھ/ ۱۸۲۶- ۱۸۲۷ء) کی حق الیقین قابل مطالعہ کتابیں ہیں۔

حدیث میں کتاب المحاسن، کافی از الکلینی، من لا یحضرہ الفقیہ از صدوق، استبصار از صدوق، تہذیب از طوسی اور آخر میں وسائل الشیعہ از حر عاملی و بحار الانوار از مجلسی بہت اہم ہیں۔

فقہی لحاظ سے اثنا عشری فرقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو شارع اور ائمہ اثنا عشرۃ کو شارحین کتاب و سنت مانتے ہیں۔ مجتہد و عالم فقہ وہ ہے جو کتاب و سنت، ادلّہ اور اصول فقہ سے مسائل فقہ کا استنباط کرے۔ غیر فقیہ پر تقلید، لیکن فقیہ پر علم واجب ہے۔ ایک مکتب خیال و عمل یہ ہے کہ اصول فقہ کی دلیلیں قابل اعتماد نہیں۔ صرف حدیث ہی قابل استنباط ہے۔ یہ لوگ اصولی کے مقابلے میں اخباری کہلاتے ہیں۔

اثنا عشری شیعوں کا مرکز علم و علما عراق میں نجف، ایران میں قم اور ہندوستان میں لکھنؤ ہے۔ ان مقامات پر علم و علما کے تاریخی آثار، تصانیف، مدارس اور خصوصی روایات ملیں گی۔

پاکستان کے بڑے بڑے شہروں میں ان کے مدارس، مکاتب اور مذہبی آثار و عمارات و اوقاف قائم ہیں۔

مجموعی طور پر شیعی ثقافت کے امتیازات، جو عرب و عجم میں ہر کہیں مشترک ہیں، یہ ہیں کہ وہ دوست دار اہل بیت ہوتے ہیں۔ حضرت رسالت مآبؐ، جناب فاطمہ الزہراؓ اور ائمہ اثنا عشرہ کو معصوم سمجھتے ہیں۔ ان حضرات کی محبت کے بغیر اعمال باطل و رائگاں مانتے ہیں۔ ان کی ولادت و وفات و شہادت کی تاریخوں میں خوشی و غم مناتے ہیں، خصوصاً محرم کے ابتدائی دس دن سوگ میں گزارتے ہیں۔ مشاہد و مزارات ائمہ کی زیارت کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکورہ کتب کے علاوہ دیکھیے: (۱) کتاب عقائد عموماً، مثلاً عقائد صدوق، عقائد مجلسی، شرح باب حادی عشر (النافع لیوم المحشر)؛ (۲) اصل و اصول شیعہ (عربی، مطبوعہ نجف)، ترجمہ اردو، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۳) شرف الدین عبدالحسین: المراجعات، صیدا ۱۹۵۳ء؛ (۴) ابو المعالی محمد حسینی علوی: کتاب بیان الادیان، طبع عباس اقبال، تہران ۱۳۱۲ھ- ش، طبع مجلس؛ (۵) عبداللہ مامقانی: تنقیح المقال، نجف ۱۳۵۲ھ؛ (۶) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۳: ۲۲۹، قاہرہ ۱۹۱۸ء؛ (۷) الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، ص ۴۷؛ (۸) ابن حزم: الملل والنحل؛ (۹) الشہرستانی: ملل، ص ۱۲۷، ۱۲۸ (ترجمہ Harbrücker).

○

اجتہاد: لغوی معنی کسی مقصد کو حاصل کرنے کی انتہائی کوشش کرنا (دیکھیے کتب لغت: کوشش کرنا، زحمت برداشت کرنا، مشقت اٹھانا)۔ اصطلاحاً اجتہاد عبارت ہے اس

کوشش سے جو کسی قضیے یا حکم شرعی کے بارے میں بحد امکان ذاتی رائے (ظن غالب) قائم کرنے کے لیے کی جائے (کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ص ۱۹۸؛ لسان، ۳: ۱۰۹، س ۱۹ ببعد)۔ اجتہاد کا ذریعہ، خواہ اس کا تعلق قرآن سے ہو یا سنت سے، قیاس ہے، چنانچہ قدیم اصطلاح میں لفظ اجتہاد کو قیاس ہی کے معنوں میں استعمال کیا جاتا تھا، بالخصوص امام شافعیؒ کے ہاں (جیسا کہ الرسالۃ، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۷، س ۷ ببعد، باب الاجماع، میں انہوں نے لکھا ہے) اجتہاد کا یہی مفہوم ہے۔ اہل اجتہاد میں وہ قرآن مجید کی سورہ [البقرہ] کی آیہ ۱۴۵ بطور دلیل پیش کرتے ہیں، لہٰذا مجتہد وہ ہے جو اپنی جدوجہد سے کوئی ذاتی رائے قائم کرے۔ برعکس اس کے مقلد، جیسا کہ السبکی نے جمع الجوامع میں لکھا ہے، وہ ہے جو کسی دوسرے کا قول مان لے، بغیر یہ جانے ہوئے کہ اس کی دلیل کیا ہے۔ اجتہاد کا عمل، جیسا کہ حدیث نبوی میں آیا ہے، بہرحال مستحق ثوابؓ ہے اور مجتہد کا فیصلہ اگر درست ہے تو اسے دہرا ثواب ملے گا۔۔۔۔۔ ایک اس کوشش کا جو اس نے تفقہ دین میں کی، دوسرے اس کی اصابت رائے کا۔ علامہ اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (Reconstruction of Religious thought in Islam ۱۹۶۰ء، خطبہ ۶، ص ۱۴۸) میں نہایت ٹھیک لکھا ہے کہ اسلام میں حرکت قائم ہے تو اجتہاد کی بدولت تاکہ اس مذہب کے اصول، جو اگرچہ دوامی اور ابدی ہیں، حقیقت کے اس پہلو کا ساتھ دے سکیں جو تغیر سے عبارت ہے، جسے قرآن پاک نے اللہ کی ایک بہت بڑی نشانی (آیہ) ٹھیرایا ہے۔ اجتہاد کی بنا اس آیت قرآنی پر ہے: وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (اور جن لوگوں نے ہمارے لیے کوشش کی، ہم ان کو ضرور اپنے راستے دکھا دیں گے) چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ بن جبل کو یمن کا والی مقرر کیا تو فرمایا: "تمہارے فیصلوں کی بنیاد کس چیز پر ہو گی؟" انہوں نے عرض کیا: "کتاب اللہ پر"۔ ارشاد ہوا: "اگر کتاب اللہ کسی معاملے میں خاموش ہو تو پھر؟" انہوں نے عرض کیا: "سنت رسول اللہؐ پر"۔ فرمایا: "اگر سنت رسولؐ میں بھی مسئلہ زیر بحث کی طرف کوئی اشارہ نہ ملے تو تمہارے فیصلہ کیا ہو گی؟" حضرت معاذؓ نے عرض کیا: "میری اپنی رائے، یعنی اجتہاد پر"۔ اس سے ثابت ہوا کہ اجتہاد امت کی ایک مستقل ضرورت ہے ۔۔۔۔ کبھی اصول اور کبھی فروع کے پیش نظر، چنانچہ کہا گیا ہے کہ مجتہد یا تو مجتہد مطلق ہو گا اور اہل سنت و جماعت کے نزدیک یہ مرتبہ ائمہ اربعہؒ کو حاصل تھا، یا مجتہد منتسب، یعنی ایسا مجتہد جو اصول میں تو کسی خاص مذہب فقہ کا پابند ہے لیکن فروع میں آزاد، چنانچہ ائمہ اربعہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام ابن حنبلؒ کے بعد متعدد فقہا کو یہ درجہ حاصل تھا، یا پھر کسی وقت کوئی خاص مسئلہ پیش آ جاتا ہے جس میں کوئی فقیہ اجتہاد پر مجبور ہو جاتا ہے، لہٰذا اجتہاد میں غلطی سے معصوم ہونے کا مفہوم داخل نہیں۔ اس کی حیثیت ظن غالب کی ہے، جس میں غلطی کا امکان ہو سکتا ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ کیا مجتہد غلطی کر سکتا ہے؟ دیکھیے التفتازانی: شرح عقائد النسفی، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۳۵ ببعد۔

اجتہاد گویا ایک فن ہے جس کے لیے فقیہ کا ان جملہ نکات سے واقف ہونا ضروری ہے جن کا تعلق اصول فقہ، قرآن اور سنت، احکام شرعی، فقہا کے اقوال، فیصلوں اور رایوں کے علاوہ خود اپنے زمانے کے احوال و ظروف سے ہے۔ اس کا ان حالات سے باخبر ہونا بھی ضروری ہے جن میں کسی شرعی مسئلے کے متعلق کتاب و سنت کا کوئی حکم قطعی طور پر سمجھ میں نہ آتا ہو اور جس کے لیے خود اس میں غور و فکر اور استدلال و استنباط کی صلاحیتوں کے علاوہ عربی زبان اور اس کے اسالیب بیان، معانی اور لغت سے پوری پوری واقفیت ہونی چاہیے، لہٰذا اجتہاد کے اپنے کچھ اصول اور طریقے ہیں۔ اس کا ایک فنی پہلو ہے جس کے لیے ایک خاص قسم کی قابلیت اور صلاحیت شرط ہے، تاکہ مجتہد ان تفصیلات کا فیصلہ کر سکے جو بصورت اجتہاد اس کے سامنے آتی ہیں۔ وہ جانتا ہو کہ الفاظ میں اشتراک و ترادف ممکن ہے یا نہیں؟ حقیقت و مجاز کی تعیین کس طرح کی جاتی ہے؟ مجمل کسے کہتے ہیں؟ تفصیل کیا چیز ہے؟ الفاظ سے طرح طرح کے مفہوم متبادر ہوتے ہیں تو کیسے؟ عبارۃ النص کیا ہے اور اشارۃ النص اور اقتضاء النص کیا؟ ارکان تعلیل کو اصل، فرع، حکم اور علت میں کس طرح تقسیم کیا جاتا ہے؟ ان

کی شروط کیا ہیں؟ استحسان، استصلاح، قیاس، وغیرہ وغیرہ یعنی جملہ اصطلاحات فقہ کی حدود کیا ہیں، معنی اور مطلب کیا؟ ظاہر ہے کہ اجتہاد کا اہل ہر شخص نہیں ہو سکتا۔ مجتہد کی ذمے داریاں بڑی شدید ہیں۔ اس کی ایک غلطی ساری امت کے لیے نقصان کا سبب بن سکتی ہے اور اس لیے اجتہاد میں انتہائی احتیاط لازم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مرورِ زمانہ کے ساتھ اجتہاد کا تعلق صرف ان جلیل القدر ہستیوں سے رہ گیا جن کے متعلق خیال تھا کہ انھیں بر بنائے فضیلت اور دریافت علم امورِ شرعی میں فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے اور اس لیے ان کے فیصلوں کی اطاعت ضروری ہے، چنانچہ اہل سنت کے نزدیک ائمہ اربعہؒ کو بالخصوص مجتہدین مطلق تسلیم کیا جاتا ہے۔ شیعی فقہ میں ائمہ اثنا عشرہ کو شارحین کتاب و سنت ٹھیرایا جاتا ہے، اس لیے کہ ان کے اقوال و اعمال کو سند کا درجہ حاصل تھا، لیکن ۳۲۹ھ کے بعد، جب امامت کا سلسلہ ختم ہو گیا تو، یہاں بھی ضرورت پیش آئی کہ احکام شرعی کو اجتہادی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، چنانچہ ابن عقیل، ابن جنید، سید مرتضیٰ، شیخ الطائفہ ابو جعفر طوسی ایسے مجتہدین نے اس فن میں گراں قدر خدمات سرانجام دیں اور یہ سلسلہ اس وقت سے اب تک برابر جاری ہے۔ رفتہ رفتہ اجتہاد کا دائرہ محدود ہو گیا اور اس کی جگہ تقلید نے لے لی، لہٰذا وقتاً فوقتاً اس کے خلاف آواز اٹھائی گئی اور کہا گیا کہ محض تقلید ضامن نجات نہیں، دیکھیے مثلاً نضالی: کفاۃ العلوم، بمواضع کثیرہ اور اس کا ترجمہ، در D.B. Macdonald: *Development of Muslim Theology*، ص ۳۱۵ تا ۳۵۱۔ امام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) [رک باں] نے بھی اجتہاد کا دعویٰ کیا اور ایسے ہی آگے چل کر محمد بن عبدالوہاب نجدی اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی، البتہ شیعی اور سنی دنیا میں ایک بڑا فرق یہ ہے کہ شیعی مسلمانوں میں اب بھی مجتہدین مطلق موجود ہیں (گویا ان کے یہاں باب اجتہاد ہمیشہ مفتوح ہے) اور ان کی حیثیت بھی علماے اہل سنت والجماعت سے مختلف ہے، کیونکہ انھیں حاکم وقت کے محاسبے اور اس پر گرفت کرنے کا بھی حق حاصل ہے۔ ان کے نزدیک بادشاہ تو محض قائم مقام ہے۔ اصل حکومت امام غائب کی ہے اور خدا کی طرف سے قائم کردہ، حکمران صرف اس کا نگران ہے۔ سنی دنیا میں بھی اصولاً یہ مان لیا گیا ہے کہ باب اجتہاد کبھی مسدود نہیں ہوا، نہ ائمہ اربعہؒ کو اس کا دعویٰ تھا کہ ان کے بعد اجتہاد نہیں ہو سکتا، البتہ ضرورت اس امر کی ہے کہ اجتہاد اور قول بالراے میں فرق کیا جائے۔ قول بالراے تو کسی شخص کی ذاتی راے ہے، اس کے برعکس اجتہاد نام ہے علما کے باہمی مشورے اور مل کر راے قائم کرنے کا۔ گویا اجتہاد کے خلاف اگر کوئی حوالہ ملتا ہے تو اسی احتیاط کے پیش نظر ورنہ اس کی ضرورت ہمیشہ تھی اور ہمیشہ رہے گی۔

مآخذ: (۱) الشافعیؒ: اصول الفقہ، مصر ۱۳۱۵ھ؛ (۲) الغزالیؒ: المستصفیٰ، مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۳) الجوینی: الورقات فی اصول الفقہ، مع شرح از المحلی، و حاشیہ از الدمیاطی، مصر ۱۳۰۳ھ؛ (۴) البزدوی: کنز الوصول مع شرح از عبدالعزیز البخاری: کشف الاسرار، استانبول ۱۳۰۷ھ؛ (۵) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، مصر ۱۹۱۴ء؛ (۶) القرافی: شرح تنقیح الفصول فی اختصار المحصول، مصر ۱۳۰۷ھ؛ (۷) ابن قیم: اعلام الموقعین، مصر ۱۳۲۵ھ؛ (۸) السبکی: جمع الجوامع، مع شرح از المحلی و تقریرات از الشربینی، مصر ۱۳۰۲ھ؛ (۹) الشاطبی: الاعتصام، مع مقدمہ از رشید رضا، قاہرہ ۱۹۱۳ء؛ (۱۰) وہی مصنف: الموافقات؛ (۱۱) الندوۃ العالمیۃ الاسلامیہ، لاہور ۱۳۷۹ھ: (الف) محمد ابو زھرۃ: الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی، ص ۹۳ ببعد؛ (ب) مصطفیٰ الزرقا: دور الاجتہاد و مجال التشریع فی الاسلام، ص ۱۰۱ ببعد؛ (ج) قران سولیاس: الاجتہاد و التقلید، ص ۱۱۱ ببعد؛ (د) محجوب بن میلاد: نشان الاجتہاد فی الفکر الاسلامی، ص ۱۱۹؛ (ھ) محمد فاضل بن عاشور: حقیقۃ الاجتہاد و ارتباطہ للازم بالتشریع، ص ۱۲۴؛ (و) ابو الاعلیٰ مودودی: اسلام میں قانون سازی کا دائرہ عمل اور اس میں اجتہاد کا مقام، ضمیمہ ۲: ص ۲۱؛ (۱۲) سر محمد اقبال: *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، لاہور ۱۹۶۰ء، ص ۱۳۸۔

○

اِجْمَاع: (لفظی معنی کسی بات پر متفق ہونا)، ان چار اصولوں میں سے ایک جن سے شرع اسلامی ماخوذ ہے۔ اجماع کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ یہ اتفاق ہے مجتہدین کا (یعنی ان کا

جو بر بنائے علم کوئی ذاتی رائے قائم کرنے کا حق رکھتے ہیں' دیکھیے اجتہاد) رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد کسی بھی زمانے میں اور کسی بھی شرعی مسئلے پر۔ چونکہ یہ اتفاق رائے کسی مجلس شوریٰ یا اجتماع علما میں نہیں ہوتا بلکہ غیر شعوری طور پر از خود ظہور میں آتا ہے اس لیے کسی مسئلے میں اس کے وجود کا علم گذشتہ حالات و واقعات پر نظر ڈالنے ہی سے ہو سکتا ہے۔ ایسا اتفاق رائے در حقیقت ہو چکا ہے یا نہیں' اگر ہے تو اسے شعوری طور پر تسلیم کر لیا جاتا ہے اور اجماع کا نام دے دیا جاتا ہے۔ اس طرح اجماع کے ذریعے رفتہ رفتہ وہ مسائل طے ہوتے گئے جو مورد اختلاف رہے تھے اور ہر وہ مسئلہ جو اس طرح طے ہوتا گیا مذہب کا جزو بنتا گیا۔

اجماع کا اظہار الفاظ سے (اجماع بالقول)' افعال سے (اجماع بالفعل) اور یا خاموشی سے' جسے رضامندی تصور کیا جاتا ہے (اجماع بالسکوت یا بالتقریر) ہو سکتا ہے (دیکھیے سنت نبویہ کے بارے میں اسی نوع کی تقسیم) اجماع شرعی سے اجماع عوام کو خاص طور پر خارج سمجھا گیا ہے۔ امام الشافعیؒ کی شروع میں (مصر جانے سے پہلے) یہ رائے تھی کہ تنہا کسی ایک صحابی کا بیان بھی آیندہ نسلوں کے لیے واجب الاتباع ہے' لیکن بعد میں انھوں نے اپنی رائے بدل دی۔

اجماع کا ایک عام اصول ابتدائی عہد اسلامی سے تسلیم کیا جاتا رہا تھا' چنانچہ امام مالکؒ بن انس کا نظام فقہ بہت حد تک شہر نبوی' یعنی مدینہ منورہ کے مسلمان علما کے اتفاق رائے پر مبنی تھا اور اس حیثیت سے یہ اجماع مقامی تھا۔ اسی طرح بصرے اور کوفے کے عسکری شہروں (اَمْصار) کا اجماع بھی' جہاں ابتدائی غزوات کے بہت سے عمر رسیدہ اور آزمودہ کار لوگ موجود تھے' بہت وزنی تصور ہوتا تھا۔ متأخر نسلوں کے لیے قدرتی طور پر اجماع صحابہؓ کی پیروی عملاً واجب سمجھی جاتی تھی' لیکن یہ امام شافعی ہی تھے جنھوں نے اس عام اصول کو ایک معین اصول فقہی" کی شکل دی اور اسے باقی تین اصولوں (قرآن' سنت نبوی اور قیاس) کا ہم پلہ بنا دیا۔ مزید براں ان مسائل کو طے کرنے کے علاوہ جو دوسرے اصولوں کی رو سے طے شدہ نہ تھے اب یہ بھی سمجھا جانے لگا ہے کہ اجماع کے ذریعے ایسے مسائل کے بارے میں جو کسی دوسرے اصول سے طے کیے گئے ہوں مہر تصدیق ثبت کی جا سکتی ہے۔ شافعی فقہ کی کتابوں میں یہ بیان معمولاً پایا جاتا ہے کہ قرآن یا حدیث کی فلاں فلاں عبارت اجماع سے پہلے فلاں فلاں حکم کی بنیاد ہے' لیکن آج کل اہل حدیث (معدوم فرقہ ظاہریہ کے اتباع میں) اس اصول (اجماع) کی عمومیت کو رد کر کے اسے محض اجماع صحابہؓ تک محدود مانتے ہیں اور ظاہر ہے کہ شیعی/امامی ایسے مخصوص فرقے سُنّیوں کے اجماع سے بالکل باہر ہیں' چنانچہ خود اہل سُنّت و الجماعت کا بھی اس بارے میں باہم اختلاف ہے۔ اثنا عشری شیعوں کے نزدیک ہر اجماع میں کسی امام کی موجودگی ضروری ہے' لیکن غیبت کبریٰ کے بعد سے اجماع کا دروازہ بالکل مسدود ہو چکا ہے۔ امامی اپنے مجتہدین کے فیصلوں کو اجماع کا مرتبہ دیتے تھے۔

اجماع کی جو تعریف فقہا نے کی ہے وہ یہی ہے جو اوپر بیان ہوئی' لیکن اجماع کا حقیقی دائرہ عمل اس سے کچھ زیادہ وسیع رہا ہے۔ اس کی بنیاد جس حدیث نبوی پر ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "میری امت کے لوگ کبھی کسی غلطی پر متفق نہ ہوں گے"۔ اس حدیث کے علاوہ قرآن مجید کی دو آیتیں ہیں جن میں سے ایک میں ان لوگوں کی مذمت کی گئی ہے جو مومنوں کے راستے کو چھوڑ کر دوسرے لوگوں کا راستہ اختیار کرتے ہیں (۴ [النسآء]: ۱۱۵)' اسی طرح ۲ [البقرۃ]: ۱۴۳؛ ۱۔ تفسیر البیضاوی۔ گویا عوام کے فکر اور فعل میں نہ صرف اس چیز پر مہر قبول ثبت کرنے کی جو کسی اور طریقے سے طے کی گئی ہو' بلکہ بحیثیت مجموعی قوانین و احکام کی تخلیق کی قوت بھی موجود ہے' چنانچہ بعض ایسی باتیں جو پہلے بدعت (یعنی خلاف سنت) سمجھی جاتی تھیں اجماع کی بدولت جائز تسلیم کر لی گئیں اور ان کے بارے میں قدیم تر عقیدے کو ترک کر دیا گیا ہے۔ بایں ہمہ اجماع حجت نہیں ہے۔ اس طرح اجماع نے محض غیر طے شدہ مسائل کو ہی طے نہیں کیا' بلکہ بعض اہم ترین طے شدہ عقائد میں بھی ترمیم و تبدیلی کر دی ہے اور اسی لیے آج کل مسلمانوں اور غیر مسلمانوں میں بعض لوگ اسے اصلاح کا ایک زبردست ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے مسلمان اسلام

کو مجموعی طور پر جیسا بھی چاہیں بنا سکتے ہیں، گو اس مسئلے میں ابھی تک بہت اختلاف رائے موجود ہے۔ بہرحال یہ صحیح ہے کہ اجماع میں مستقبل کے لیے بہت بڑے امکانات مضمر ہیں اور اگر اسے صحیح اور منظم طور پر استعمال کیا جائے تو ان دشوار مسائل کا تسلی بخش حل نکل سکتا ہے جو آج کل مسلمانوں کو درپیش ہیں یا آئندہ پیش آئیں گے (دیکھیے محمد اقبال: Reconstruction، ص ۱۷۳ تا ۱۷۶).

مآخذ: (۱) الشافعی: الرسالۃ، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۵ ببعد؛ (۲) قرافی: شرح تنقیح الفصول فی الاصول، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۱۴۰ ببعد۔ نیز اس کے حاشیے پر شرح احمد بن قاسم بر شرح محلی بر ورقات جوینی، ص ۱۵۶ ببعد؛ (۳) Dict. of Techn. Terms (کشاف اصطلاحات الفنون)، ص ۲۳۸ ببعد؛ (۴) سر محمد اقبال: Reconstruction of Religious Thought، لاہور ۱۹۶۰ء.

○

اِحْرَام: مادہ ح۔ ر۔ م سے باب افعال کا مصدر، بمعنی منع کرنا، لسان (۱۰ : ۹) میں ہے: "کسی چیز کو حرام قرار دینا" "یا "حرام بنانا"" اس کا متضاد لفظ "احلال" ہے، یعنی کسی چیز کو جائز قرار دینا" اصطلاحاً ارض حرم میں داخل ہونا اور اس حالت میں آنا جس میں ارکان حج ادا کیے جاتے ہیں۔ گویا احرام ایک اصطلاح ہے اور اس لیے جو شخص احرام کی حالت میں آئے اسے "مُحرم" کہتے ہیں، چنانچہ احرام صرف اسی وقت باندھا جاتا ہے جب حاجی سرزمین مکہ، یعنی حرم [رک بآن]، کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے، جہاں سے سفر کرنے والے حاجی (البتہ اکثر جدے پہنچتے ہی) احرام باندھ لیتے ہیں۔ احرام کے لیے (حدود حرم کی رعایت سے) چند "مواقیت" (جمع میقات) مقرر کر دیے گئے ہیں تاکہ یہاں پہنچ کر احرام باندھ لیا جائے، مثلاً ذوالحلیفہ برائے حجاج مدینہ، الجحفہ برائے حجاج عراق وغیرہ...... ان مواقیت کو "محل" بھی کہا جاتا ہے، یعنی وہ مقامات جہاں سے اہلال (آواز بلند کرنا) اور بآواز بلند "لبیک" کہنا شروع ہوتا ہے۔ جو لوگ ان مواقیت کے اندر رہتے ہیں وہ اپنے گھروں ہی سے احرام باندھ کر چلتے ہیں (تنبیہ، طبع A.W.T. Juynboll، ص ۷۲)، البتہ عمرے کے لیے "حل" [رک بآں] کی حدود کے لیے بالعموم تنعیم کو منتخب کیا جاتا ہے۔ احرام کی ابتدا غسل ورنہ وضو سے کی جاتی ہے، پھر جامۂ احرام پہنا جاتا ہے، خوشبو لگائی جاتی ہے اور عازم حج دو رکعت نفل ادا کرتا ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو ظاہری اور باطنی نجاستوں سے پاک کرتا اور اس عظیم فریضے کی ادائگی کے لیے تیار ہو جاتا ہے جس کے لیے وہ حرم کعبہ میں حاضر ہوا۔ جامہ احرام میں کوئی سلا ہوا کپڑا نہیں ہوتا۔ اس میں دو چادریں ہوتی ہیں: ایک ناف سے گھٹنوں تک باندھی جاتی ہے (ازار)، دوسری جسم پر لپیٹ لی جاتی ہے، اس طرح کہ کسی حد تک بایاں کندھا، پشت اور سینہ ڈھک جائے۔ اس دوسری چادر کی دائیں جانب (شانے پر) بعض دفعہ گرہ لگا دی جاتی ہے۔ اسے "رداء" کہتے ہیں۔ جس طریق سے اس میں گرہ لگائی جاتی ہے اس کی وجہ سے اسے وشاح (پٹکا) بھی کہتے ہیں۔ عورتوں کے لیے احرام کا کوئی الگ یا مخصوص لباس نہیں ہے، لیکن وہ بالعموم ایک لمبی رداء سے اپنے آپ کو سر سے پاؤں تک لپیٹ لیتی ہیں (مگر شرط یہ ہے کہ چادر رنگین ہو اور نہ جسم سے چپٹی ہوئی)۔ عرب چونکہ دین ابراہیمی کی پیروی کے مدعی تھے، لہٰذا احرام کی رسم قدیم زمانے سے چلی آئی ہے، اسلام نے البتہ اسے جاہلیت کی آلائشوں سے پاک و صاف کر دیا۔ عازم حج دو رکعت نماز ادا کر کے اپنی نیت کا اظہار کرتا ہے جو یا تو حج کے لیے ہوگی یا عمرے کے لیے اور یا دونوں کے لیے۔ یوں اس کی تین صورتیں قائم ہو جائیں گی: (۱) پہلی صورت افراد (الگ الگ کرنا) ہے، یعنی یا تو حج کیا جائے یا عمرہ؛ (۲) دوسری یہ کہ نیت عمرے کی ہو، لیکن ساتھ حج بھی کیا جائے۔ اسے تَمَتُّع (تَمَتُّع بِالْعُمْرَۃِ اِلَی الْحَجِّ) کہتے ہیں، یعنی عمرے کے بعد حج بھی کرنا؛ (۳) تیسری صورت قران ہے، یعنی عمرے اور حج دونوں کے لیے بیک وقت نیت کرنا.

نیت کر لینے کے بعد تلبیہ (لبیک کہنا) کی ابتدا کی جاتی ہے، جسے جتنی بار بھی ممکن ہو کہا جائے۔ ذوالحجہ کی دسویں تاریخ کو جب بال اتروائے جاتے ہیں تو یہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے.

احرام کی حالت میں چند امور سے پرہیز شرعاً لازم ہے: جماع سے، مخصوص زیب و زینت سے، خون بہانے سے اور شکار

کھیلنے سے، نیز پودوں کا توڑنا بھی منع ہے۔ محرم مکۂ معظمہ پہنچ کر طواف اور سعی [رک باں] کرتا ہے، جی چاہے تو زمزم کا پانی بھی پیتا ہے، بال بھی ترشواتا ہے، بشرطیکہ احرام صرف عمرے کے لیے باندھا گیا ہو، لیکن اگر احرام حج کے لیے باندھا گیا ہے تو اس صورت میں حج کے مناسک ادا کرنے کے بعد ۹ ذوالحجہ کو بال اتروائے یا ترشوائے جاتے ہیں۔ اب حاجی روزمرہ کا لباس پہن سکتا ہے۔ پھر اگر مکۂ معظمہ چھوڑتے ہوئے عمرۃ الوداع بھی ادا کیا جائے تو حاجی اس مقصد کے لیے تنعیم کا رخ کرتا ہے اور وہاں دو رکعت نماز ادا کر کے طواف اور سعی کے لیے پھر مکۂ معظمہ واپس آ جاتا ہے (دیکھیے بخاری: صحیح، ۱: ۲۱۱ تا ۲۱۲).

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بمدد اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی: المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم؛ (۲) کتب احادیث، بمدد اشاریہ A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی؛ (۳) کتب فقہ، بالخصوص المرغینانی: ھدایہ، مطبوعہ مجتبائی دہلی؛ (۳) الکاسانی: بدائع الصنائع؛ (۵) المہذب فی الفقہ الشافعی، مطبوعہ بیروت (وغیرہ).

○

احمد بن حنبلؒ: "امام بغداد" مشہور و معروف عالم دین، فقیہ اور محدث (۱۶۴ تا ۲۴۱ھ / ۷۸۰ تا ۸۵۵ء)، آپ اسلام کی نہایت اولوالعزم شخصیتوں میں سے تھے اور اسلام کے تاریخی ارتقا اور جدید احیا پر آپ کا گہرا اثر پڑا ہے۔ آپ اہل سنت کے چار مسالک میں سے مسلک حنبلی کے بانی ہیں اور اپنے معنوی شاگرد ابن تیمیہؒ [رک بآں] کے ذریعے ان کی تحریک کے مورث اعلی اور کسی حد تک سلفیہ کی قدامت پسندانہ اصلاحی تحریک کے بھی محرک ہیں۔

۱۔ سوانح حیات: احمد بن حنبل نسلاً عرب اور ربیعہ کی ایک شاخ بنو شیبان میں سے تھے، جنھوں نے عراق اور خراسان کی فتح میں سرگرمی سے حصہ لیا تھا۔ ان کے خاندان کی سکونت پہلے بصرے میں تھی، لیکن ان کے دادا حنبل بن ہلال کے زمانے میں، جو بنی امیہ کی طرف سے سرخس کے والی اور عباسیوں کے ابتدائی حامیوں میں سے تھے، یہ خاندان شہر مرو میں چلا گیا تھا۔ وہ ماہ ربیع الثانی ۱۶۴ھ / دسمبر ۷۸۰ء میں اپنے والد محمد بن حنبل کے ہاں، جو خراسانی فوج میں ملازم تھے، بغداد منتقل ہونے کے چند ماہ بعد پیدا ہوئے۔ بغداد آنے کے کوئی تین سال بعد ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ تاہم ان کو ایک چھوٹی سی خاندانی جاگیر ورثے میں ملی، جس سے وہ ایک سادہ مگر آزادانہ زندگی بسر کر سکتے تھے۔ بغداد میں علم لغت، فقہ اور حدیث کی تعلیم پانے کے بعد انھوں نے ۱۷۹ھ / ۷۹۵ء سے اپنے آپ کو علم حدیث کے مطالعہ کے لیے وقف کر دیا اور اس سلسلے میں العراق، حجاز، یمن اور شام کے سفر کیے، مگر ایران، خراسان اور مغرب کے دور دراز ممالک تک سفر کرنے کی روایتیں محض 'افسانہ اور ناقابل اعتنا ہیں۔ ۱۸۳ھ میں وہ کوفے گئے تھے، مگر ان کا زیادہ تر قیام بصرے ہی میں رہا، جہاں وہ پہلے ۱۸۶ھ میں اور بعد ازاں ۱۹۰ھ، ۱۹۴ھ میں اور پھر ۲۰۰ھ میں گئے تھے۔ وہ مکۂ مکرمہ اس سے بھی زیادہ مرتبہ گئے تھے، چنانچہ انھوں نے پانچ دفعہ فریضۂ حج ادا کیا، یعنی ۱۸۷ھ، ۱۹۱ھ، ۱۹۶ھ، ۱۹۷ھ میں (جس کے بعد وہ مدینہ منورہ میں عزلت نشینی (مجاورۃ) سے مشرف ہوئے)۔ پھر ۱۹۸ھ میں حج کر کے دوبارہ مجاورت روضۂ رسولؐ کا شرف حاصل کیا اور وہاں ۱۹۹ھ تک رہے۔ اس کے بعد وہ عبدالرزاق محدث کی ملاقات کے لیے صنعاء گئے (مناقب، ص ۲۲ تا ۲۳، ترجمہ، ص ۱۳ تا ۲۴).

انھوں نے حدیث اور فقہ کی تحصیل بہت سے اساتذہ سے کی، جن کے اسمائے گرامی محفوظ ہیں۔ جن میں قاضی ابو یوسفؒ، ہشیمؒ بن بشیر، سفیان بن عیینہؒ، عبدالرحمن بن مہدیؒ اور وکیع بن الجراح وغیرہ شامل ہیں۔

المامون نے اپنے عہد حکومت کے اواخر میں بشر المریسی کے زیر اثر سرکاری طور پر معتزلہ [رک بآں] کی حمایت کرنے کی حکمت عملی اختیار کر لی اور احمدؒ بن حنبل کے دور محنت و ابتلا کا آغاز ہوا جس کی وجہ سے ان کو آگے چل کر بڑی شہرت حاصل ہوئی (دیکھیے مادہ المامون اور المحنہ)۔ ابن حنبلؒ نے خلق قرآن کے عقیدے کو قبول کرنے سے سختی سے انکار کر دیا، جو کہ راسخ اسلامی عقیدے کے خلاف تھا۔ جب المامون کو، جو اس زمانے میں طرسوس میں مقیم تھا، اس کا علم ہوا تو اس نے

حکم دیا کہ ابن حنبلؒ اور ایک اور معترض محمدؒ بن نوح کو اس کے پاس بھیج دیا جائے، چنانچہ ان دونوں کو پابزنجیر کر کے روانہ کر دیا گیا، لیکن رقّہ سے کوچ کرنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد انھیں خلیفہ کے فوت ہونے کی خبر ملی، اس لیے ان دونوں کو بغداد واپس بھیج دیا گیا۔ ابن نوحؒ تو اسی سفر میں انتقال کر گئے اور ابن حنبلؒ کو بغداد پہنچنے پر پہلے یاسریّہ میں قید کر دیا گیا، پھر دار عمارۃ کے ایک مکان میں اور آخرکار درب الموصلی کے عام قید خانے میں انھیں قید کر دیا گیا (مناقب، ص ۳۰۸ تا ۳۱۷؛ ترجمہ، ص ۴۰ تا ۵۶؛ البدایۃ، ۱۰: ۲۷۲ تا ۲۸۰)۔

اگرچہ نیا خلیفہ المعتصم چاہتا تھا کہ احتساب کو بند کر دے، لیکن معتزلی قاضی احمد بن ابی داؤد نے اسے یہ مشورہ دیا کہ جو موقف سرکاری طور پر اختیار کیا جا چکا ہے اسے ترک کر دینا حکومت کے لیے باعث خطرہ ہے، چنانچہ ابن حنبلؒ کو خلیفہ کے حضور پیش ہونے کا حکم دیا گیا (رمضان ۲۱۹ھ)۔ اب بھی انھوں نے خلق قرآن کے عقیدے کو قبول کرنے سے قطعی طور پر انکار کر دیا۔ اس پر ان کو بہت بری طرح زد و کوب کیا گیا، لیکن مجموعی طور پر کوئی دو سال تک قید میں رکھنے کے بعد ان کو گھر جانے کی اجازت دے دی گئی۔ المعتصم کے پورے عہد حکومت میں وہ گوشہ نشین رہے اور حدیث کا درس دینے سے احتراز کیا کرتے تھے۔ الواثق کی تخت نشینی (کے موقع پر) یعنی (۲۲۷ھ / ۸۴۲ء) سے انھوں نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری کرنے کی دوبارہ کوشش کی، لیکن پھر اسے جلد ہی موقوف کرنا بہتر خیال کیا۔ گو حکومت کی جانب سے کوئی حکم امتناعی جاری نہیں ہوا تھا، لیکن ڈر یہ تھا کہ کہیں معتزلی قاضی کی جانب سے وہ پھر ہدف جور نہ بنا لیے جائیں، لہٰذا آپ کی خلوت نشینی جاری رہی بلکہ (کہتے ہیں کہ) بعض اوقات آپ کو اپنے دشمنوں سے بچنے کے لیے روپوش بھی ہونا پڑتا تھا (مناقب، ص ۳۳۸ تا ۳۳۹)۔

۲۳۲ھ / ۸۴۷ء میں خلیفہ المتوکل کی تخت نشینی کے بعد سنی مذہب (سرکاری طور پر) دوبارہ اختیار کر لیا گیا تو ابن حنبلؒ نے بھی اپنے درس و تدریس کا سلسلہ پھر جاری کر دیا، تاہم ان محدثین میں آپ کا نام نہیں آتا جنھیں ۲۳۴ھ میں خلیفہ نے فرقۂ جہمیہ اور معتزلہ (مناقب، ص ۳۵۶) کی تردید کے لیے نامزد کیا تھا۔

امام احمدؒ بن حنبل کا انتقال مختصر سی علالت کے بعد ربیع الاول ۲۴۱ھ / جولائی ۸۵۵ء میں ہوا۔ انھوں نے ۷۷ برس کی عمر پائی اور شہیدوں کے قبرستان (مقابر الشہداء) میں حرب دروازے کے قریب دفن ہوئے۔

ان کی دو منکوحہ بیویوں کے بطن سے ایک ایک لڑکا (صالح اور عبداللہ) پیدا ہوا اور ایک لونڈی کے بطن سے بھی چھے بچے پیدا ہوئے، جن کے بارے میں اس کے سوا کچھ معلوم نہیں (مناقب، ص ۲۹۸ تا ۳۰۶)۔ صالح ۲۰۳ھ / ۸۱۸۔ ۸۱۹ء میں بغداد میں پیدا ہوئے، جبکہ وہ وہاں کے قاضی تھے، لہٰذا ان کی فقہی تعلیمات کا بہت سا حصہ انھیں کے ذریعے منقول ہوا ہے (طبقات، ۱: ۱۷۳ تا ۱۷۶)۔ عبداللہ (ولادت ۲۱۳ھ / ۸۲۸ء) کو زیادہ تر دلچسپی علم حدیث سے تھی اور ان کے ادبی کام کا بیشتر حصہ انھیں کے واسطے سے ہم تک پہنچا ہے۔ عبداللہ کا انتقال ۲۹۰ھ / ۹۰۳ء میں بغداد میں ہوا اور وہ قریش کے قبرستان میں دفن ہوئے۔

۲۔ تصانیف: امام حنبلؒ کی مشہور و معروف کتابوں میں سے وہ مجموعہ احادیث ہے جسے مسند کہتے ہیں (بار اول قاہرہ ۱۳۱۱ھ / ۱۸۹۳ء؛ طبع جدید، از احمد شاکر، ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۹ء)۔ گو امام موصوفؒ اس کتاب کو غیر معمولی اہمیت دیتے تھے، لیکن اصل میں آپ کے بیٹے عبداللہ نے اس کتاب کے کثیر مواد کو جمع کیا، اسے مسانید کے تحت جمع کیا اور اس میں خود بھی کچھ اضافے کیے۔ عبداللہ کے بغدادی شاگرد ابوبکر القطیعیؒ نے اسی مدوّنہ نسخے میں کچھ اور اضافے کر کے اسے آگے نقل کیا۔ اس عظیم الشان مجموعے میں احادیث کو مضامین کے اعتبار سے ترتیب نہیں دیا گیا، جیسے کہ صحیح بخاری، صحیح مسلم اور دوسری کتب صحاح یا کتب سنن کی ترتیب ہے، بلکہ انھیں سب سے پہلے راوی کے نام کے تحت جمع کیا گیا ہے۔ اس اعتبار سے اس کتاب میں کئی مخصوص مسند احادیث پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔

اسانید کی ترتیب سے علمی دیانت کا ثبوت ملتا ہے، لیکن وہ لوگ جنھیں یہ احادیث حفظ نہ ہوں اس ترتیب کی وجہ

سے بہ مشکل اس کتاب سے کام لے سکتے تھے، چنانچہ بعض اوقات اس کی ترتیب کو بدلا گیا۔ محدث ابن کثیر نے اپنی کتاب فی جمع المسانید العشرۃ میں حروف ابجد کے اعتبار سے صحابہؓ کی ان احادیث کو مرتب کیا ہے جو ابن حنبلؒ کی مسند، صحاح ستہ، الطبرانی کی معجم، بزاز اور ابو یعلی الموصلی کی مسندوں میں آئی ہیں (شذرات، ۶: ۲۳۱)۔ پھر ابن ذکون (م ۸۳۷ھ/ ۱۴۳۳- ۱۴۳۴ء، شذرات، ۷: ۲۲۲- ۲۲۳) نے اپنی تالیف کتاب الدراری میں البخاریؒ کے ابواب کی ترتیب کی پیروی کی ہے۔

علم حدیث کے دائرے کے اندر احمدؒ بن حنبل کو ایک مستقل مجتہد سمجھنا چاہیے، جنھوں نے بقول ابن تیمیہؒ (منہاج، ۴: ۱۴۳) احادیث و اخبار کے اس انبار میں سے، جو آپ کو اپنے بہت سے شیوخ سے ملا تھا، اپنا مسلک خود قائم کیا، اس لیے ان کو الطبری کی طرح کسی صورت بھی محض محدث نہیں کہا جا سکتا اور نہ وہ محض ایسے فقیہ تھے جس کا صرف شرعی اصول و قواعد سے واسطہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ ابن عقیل نے لکھا ہے کہ ابن حنبلؒ کے بعض اختیار کردہ مواقف (اختیارات) ایسے ہیں جنھیں انھوں نے اس خوبی سے حدیثوں پر مبنی کیا ہے کہ اس کی مثال شاذ ہی کہیں ملے گی اور ان کے بعض فتاوی اس بات کے شاہد ہیں کہ ان کی فقیہانہ باریک بینی عدیم النظیر تھی (مناقب، ۶۳ تا ۶۶)۔ اصحاب الحدیث اور اصحاب الرائے کو باقاعدہ طور پر ایک دوسرے کا نقیض نہیں سمجھنا چاہیے، کیونکہ کم سے کم ذاتی رائے کے استعمال کے بغیر حدیثوں کا صحیح مفہوم سمجھنا اور ان کے اختلافات کو دور کرنا یا ان سے پیدا شدہ نتائج کا استخراج کرنا ممکن نہیں ہے۔

ابن حنبلؒ کے اصول و عقائد کے سمجھنے کے لیے دو بنیادی مختصر رسالوں الردّ علی الجہمیۃ و الزّنادقۃ اور کتاب السنۃ (مطبوعہ قاہرہ و بدون تاریخ) کا مطالعہ ضروری ہے۔ پہلے رسالے میں انھوں نے جہم بن صفوان [رک باں] کے عقائد کی وضاحت کر کے ان کی تردید کی ہے۔ کتاب السنۃ میں انھوں نے بعض دینی مسائل پر، جو کتاب الرد میں بھی بیان ہو چکے ہیں، دوبارہ نظر ڈالی ہے اور اپنے مذہب کے تمام بڑے بڑے اصولوں کے متعلق اپنا موقف صاف صاف بیان کر دیا ہے (دیکھیے طبقات، ۱: ۲۴ تا ۳۶)۔ اصول و عقائد کے متعلق ان کی دوسری تصانیف میں سے، جو سلامت رہی ہیں، کتاب الصلوٰۃ (قاہرہ ۱۳۲۳ھ و ۱۳۴۷ھ) ہے، جس میں نماز با جماعت اور اسے صحت کے ساتھ ادا کرنے کی ضرورت تحریر کی ہے۔

کتاب الورع (قاہرہ، ۱۳۴۰ھ، جزوی ترجمہ از G.H. Bousquet و P. Charles Dominique: در *Hesperis*، ۱۹۵۲ء، ص ۹۷ تا ۱۱۴) میں خاص خاص مواقع کے متعلق امام احمدؒ بن حنبلؒ کی رائیں سرسری ترتیب کے ساتھ یادداشتوں کی صورت میں مندرج ہیں، جہاں ان کے نزدیک انتہائی احتیاط (ورع) کی ضرورت ہے۔

مسائل: عقائد، اخلاق اور فقہ غرض ہر قسم کے مسائل میں امام احمدؒ بن حنبل سے متواتر رجوع کیا جاتا تھا۔ بعض روایتوں کی رو سے انھوں نے اپنی آرا کے قلم بند کیے جانے کو منع کر دیا تھا۔ ممکن ہے کہ انھوں نے کوئی ایسی رسمی ممانعت نہ کی ہو، تاہم اتنی بات یقینی ہے کہ وہ اپنے سے فتوی پوچھنے والوں کو ہمیشہ تنبیہ کرتے تھے کہ وہ ان کے افکار مدون کرنے (تدوین الرائے) سے پرہیز کریں، مبادا اس قسم کی تدوین ان احکام کی جگہ لے لے جو قرآن اور سنت سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے برعکس انھوں نے اپنی آرا کو کبھی منظم طور پر عقائد کے مجموعے کی صورت میں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ ان کی تعلیم کا بنیادی مقصد اس رد عمل کی شکل میں واضح ہوا ہے جو احکام فقہ کی تدوین کے خلاف پیدا ہوا۔ ابتدا میں اسلامی قانون بیشتر زبانی روایت کی صورت میں نقل ہوتا آیا تھا، جس میں ایک مشترکہ بنیاد پر انفرادی اختلاف رائے کی بہت کچھ گنجائش موجود تھی، اس لیے قانون کی ایسی باضابطہ تدوین سے جس کے ذریعے کسی خاص عالم کا طرز فکر قانون پر مسلط ہو جائے یا جس سے قانون متعین ہو کر بن جائے یہ اندیشہ ہو سکتا تھا کہ قانون کی باطنی یا حقیقی نوعیت بدل جائے گی۔

ابوبکر المروزیؒ کے ایک شاگرد ابوبکر الخلال محدث (م ۳۱۱ھ/ ۹۲۳- ۹۲۴ء) نے، جو بغداد میں المہدی کی مسجد میں

درس دیتے تھے (طبقات‘ ۲: ۱۲ تا ۱۵)‘ اس تمام منتشر مواد کو کتاب الجامع للعلوم للامام احمدؒ میں جمع کر دیا تھا۔ ابن تیمیہ نے الخلال کی اس خدمت کو بہت سراہا ہے۔

الخلالؒ کے کام کو ان کے شاگرد عبدالعزیز بن جعفرؒ (م ۳۶۳ھ / ۹۷۳- ۹۷۴ء) نے مکمل کیا‘ جو غلام الخلالؒ کے نام سے زیادہ معروف ہیں۔ وہ ابن حنبلؒ کی آرا کے متعلق اپنے استاد کی تشریحات کو ہمیشہ تسلیم نہیں کرتے اور ان کی اپنی تصنیف زاد المسافر اگرچہ کتاب الجامع کے برابر اہم نہیں ہے تاہم کچھ مزید مواد فراہم کرتی ہے جس سے اکثر رجوع کیا جاتا ہے۔

ابن الجوزی (مناقب‘ ۱۹۱) امام احمدؒ بن حنبل کی دوسری تصانیف کے علاوہ ان کی ایک تفسیر کا حوالہ دیتے ہیں جو ایک لاکھ بیس ہزار احادیث پر مبنی تھی‘ مگر یہ تصانیف اب ضائع ہو چکی ہیں (دیکھیے نیز براکلمان‘ ۱: ۱۹۳؛ تکملہ‘ ۱: ۳۰۹ تا ۳۱۰)۔

۳۔ **اصول و عقائد:** حنبلی مذہب کے بعض معتقدین کے درمیان جوش مذہبی کی بنا پر کچھ ہیجان پیدا ہو جانے کی وجہ سے یا ان کے ایک گروہ کی مبالغہ آمیز پابندی الفاظ کے باعث‘ جس کا سبب جہالت یا کج بحثی تھی‘ بعض اوقات حنبلی مذہب کو نقصان پہنچا ہے۔ اپنی ساری تاریخ میں یہ مذہب ان مختلف مذاہب کی زبردست مخالفت کرتا تھا۔ اس کے مخالفین کبھی اسے دانستہ طور پر نظرانداز کرتے اور کبھی اس پر مل کر حملہ کرتے یا اس کے متعلق خفیہ شکوک پیدا کر کے اس کی حقیقت کو دبا دیتے تھے۔

صفات باری تعالیٰ: امام ابن حنبلؒ کے نزدیک "خدا" قرآن کا خدا ہے۔ خدا پر ایمان رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ اسے اسی طرح مانا جائے جیسا کہ "خدا" نے اپنے آپ کو خود قرآن میں بیان کیا ہے‘ اس لیے نہ صرف اللہ تعالیٰ کی صفات‘ مثلاً سماعت‘ بصارت‘ کلام‘ قدرت کاملہ‘ مشیت اور علم و حکمت وغیرہ‘ کو حقیقی (حق) ماننا چاہیے‘ بلکہ اس کے ساتھ ہی ان تمام متشابہات پر بھی ایمان رکھنا ضروری ہے جن میں خدا کے ہاتھ اور عرش اور اس کے حاضر و ناظر ہونے اور مومنین کو حشر کے دن اس کا دیدار نصیب ہونے کا ذکر ہے۔

قرآن مجید: قرآن خدا کا کلام غیر مخلوق ہے۔ صرف یہ مان لینا کہ قرآن کلام الٰہی ہے اور اس کی مزید تشریح نہ کرنا اس کا مرادف ہے کہ کوئی شخص ایک معین موقف اختیار کرنے سے انکار کرتا ہے اور اس طرح فرقۂ واقفیہ‘ یعنی گریز کرنے والوں‘ کے الحاد میں گرفتار ہو جاتا ہے۔

اصول الفقہ: الشافعیؒ کے برعکس ابن حنبلؒ نے اصول فقہ پر کوئی کتاب نہیں لکھی اور بعد کے زمانے میں ان کے مذہب کے بارے میں جو مشہور تصانیف بڑے اہتمام سے اور دوسرے مذاہب سے مباحثے کے رنگ میں لکھی گئی ہیں ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ صحیح طور پر ان کے خیالات کی ترجمانی کرتی ہیں۔ اس بارے میں کتاب المسائل کے مطالعے سے جو کچھ اخذ کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ متأخرین کی مفصل اور مطول تالیفات کے مقابلے میں ان کی اپنی تعلیمات سادہ اور ابتدائی قسم کی تھیں۔ تاہم اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں حنبلی مذہب کے ابتدائی فقہی اصول بیان کر دیے گئے ہیں۔

صحابہؓ کے فتاوی اور اجماع: قرآن اور سنت کا سلسلہ ایک تیسرے مأخذ تک جاتا ہے‘ جسے اختراعی اور تکمیلی ذریعہ سمجھنا چاہیے‘ یعنی صحابہؓ کے فتاوی۔ ابن حنبلؒ کے نزدیک عقیدۂ مذہبی کے اس نئے مأخذ کے جواز کے اسباب بالکل واضح ہیں‘ یعنی یہ کہ صحابہؓ بعد کی نسلوں کی بہ نسبت قرآن پاک اور سنت کو کہیں بہتر جانتے اور سمجھتے تھے اور ان کی تعلیمات پر زیادہ اچھی طرح عمل کرتے تھے‘ نیز وہ سب کے سب قابل احترام ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خود بھی اپنی "وصیت" میں اپنی سنت کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے جانشینوں‘ یعنی خلفائے راشدینؓ کے اتباع کی ہدایت فرمائی ہے اور جملہ نئی اختراعات (بدعات) سے احتراز کرنے کا حکم دیا جہاں کہیں صحابہؓ کے مدارج فضیلت کو مد نظر رکھتے ہوئے کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں (مناقب‘ ص ۱۶۱)۔

ابن حنبلؒ نے استصحاب [رَکْ بآں] کا استعمال وسیع پیمانے پر کیا ہے۔ یہ استدلال کا ایک طریقہ ہے‘ جس کی رو سے جب تک کوئی ایسے نئے حالات پیدا نہ ہو جائیں جن کی بنا پر کسی مقرر کردہ فقہی موقف میں ترمیم ضروری ہو اس موقف کو

قائم رکھنا چاہیے۔ اسی طرح انھوں نے ایک دوسرے طریق استدلال کا استعمال بھی کیا ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی "امر" یا "نہی" خدا کی طرف سے جاری ہو چکا ہو تو ہر وہ چیز جو اس حکم کے اجرا کے لیے ناگزیر ہو یا جس سے اس "نہی" کی خلاف ورزی ہوتی ہو بھی اس کے نتیجے میں مامور یا منہی ہونا چاہیے۔ مصلحت کا مسئلہ بھی، جس کے تحت مفاد عامہ کے پیش نظر کسی فقہی موقف کی تحدید یا توسیع ہو سکتی ہو، ان کے مذہب کے مطابق ہے، گو انھوں نے خود اس طریقے کو نہ تو وسعت دی اور نہ منضبط کیا، جیسا کہ ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد الطوفی نے بعد میں کیا۔

ہم ابن قیم کی ایک تمثیل کو دہراتے ہیں، جس سے یہ امر بخوبی واضح ہو جائے گا کہ ابن حنبلؒ روایت اور حقیقت شناسی دونوں کا کس قدر خیال رکھتے تھے۔ جس طرح ایک طبیب کے لیے لازم ہے کہ وہ علاج کو مریض کی حالت کے مطابق بنائے اسی طرح ایک مفتی کے لیے ضروری ہے کہ وہ ماخذ فقہ سے ایسے اخلاقی نسخے حاصل کرنے کی غرض سے مسلسل اجتہاد کرتا رہے جنھیں قضیۂ معلومہ کے لیے استعمال کرنا چاہیے، اس لیے اگر اکابر حنابلہ نے کبھی اجتہاد کا دروازہ دوبارہ کھولنے کی دعوت نہیں دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک قانون شریعت کے سمجھنے اور اسے صحیح طریق سے استدلال کرنے کے لیے ہر وقت اجتہاد کی ضرورت ہے۔

خلافت اور عرب: ابن حنبلؒ کے سیاسی خیالات کا رخ اصلاً خوارج اور شیعہ روافض کے خلاف تھا، لہٰذا سب سے پہلے وہ اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ صرف قریش ہی خلافت کے حقدار ہیں: "حشر کے دن تک کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ ان کے علی الرغم خلافت کا دعوی کرے یا ان سے بغاوت کرے یا کسی اور شخص کی خلافت تسلیم کرے" (کتاب السنۃ، ص ۳۵)۔

افراد امت پر امام کی اطاعت فرض ہے اور وہ اس کے اخلاق پر معترض ہو کر اس اطاعت سے انکار نہیں کر سکتے۔ "تمام ائمہ کے ساتھ مل کر جہاد کرنا فرض ہے خواہ وہ نیک آدمی ہوں یا بد۔ ظالم کی بے انصافی اور منصف کی انصاف پسندی چنداں لائق اعتنا نہیں۔ جمعے کی نماز، حج اور عیدین کی نماز حکام کے ساتھ ہی ادا کرنا چاہیے، خواہ وہ حاکم نیک، انصاف پسند اور پرہیزگار نہ ہوں۔ زکوۃ شرعی، عشر، خراج اور فے امیر کا حق ہے، خواہ وہ اس کا صحیح استعمال کرے یا نہ کرے" (کتاب السنۃ، ص ۳۵)۔ اگر حکمران احکام خداوندی کے خلاف چلنے (معصیت) کا حکم دے تو اس معاملے میں اس کی اطاعت سے انکار کر دینا چاہیے، لیکن اس میں مسلح بغاوت اس وقت تک ناجائز ہو گی جب تک کہ امام روزمرہ کی نمازیں باقاعدہ ادا کراتا رہے، لیکن ہر مسلمان پر اپنے علم اور ذرائع کے مطابق یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا رہے۔ اسی طرح علماے دین نیابت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بنا پر حاکم سے وفاداری کی حدود کے اندر رہتے ہوئے بھی احیاے سنت کا کام کر سکتے ہیں، راے عامہ کو خبردار رکھ سکتے ہیں اور بادشاہ وقت کو پابند کر سکتے ہیں کہ وہ احکام مذہب کا احترام کرے۔

مآخذ: (۱) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۱۰: ۱۰۸۸-۱۰۸۹ء؛ (۲) ابن الجوزی: مناقب الامام احمد بن حنبلؒ، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/ ۱۹۳۱ء؛ (۳) الذہبی: تاریخ کبیر (بعنوان: ترجمۃ الامام احمد)، قاہرہ ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۶ء؛ (۴) محمد ابو زہرہ: ابن حنبل، قاہرہ ۱۹۴۹ء۔

احمد البدویؒ: (موجودہ مصری لہجے میں البدَوِی)۔ جن کی کنیت ابوالفتیان تھی، مصر میں گزشتہ سات سو سال سے مسلمانوں کے بہت مقبول ولی اللہ چلے آ رہے ہیں۔ عوام الناس انھیں عام طور پر صرف "السید" کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ ایک نظم میں، انھیں البدوی نام کی رعایت سے شیخ العرب کہا گیا ہے اور یہ نام انھیں اس لیے دیا گیا تھا کہ وہ المغرب کے بدوی لوگوں کی طرح منہ پر نقاب ڈالے رہتے تھے۔ بہ حیثیت صوفی کے وہ "القطب" کہلاتے تھے۔

وہ غالباً ۵۹۶ھ/ ۱۱۹۹ - ۱۲۰۰ء میں فاس میں پیدا ہوئے اور اپنے سات آٹھ بھائی بہنوں میں سب سے چھوٹے تھے۔ ان کی والدہ ماجدہ کا نام فاطمہ اور والد کا نام علی (البدوی) تھا۔ ان کے والد کا پیشہ کہیں مذکورہ نہیں۔ ان کا شجرۂ نسب حضرت

علیؓ بن ابی طالب سے جا ملتا ہے۔ نوجوانی ہی میں احمد البدوی اپنے خاندان والوں کے ساتھ حج کے لیے مکہ معظمہ گئے، جہاں وہ چار سال (۶۰۳ تا ۶۰۷ھ / ۱۲۰۶ تا ۱۲۱۱ء) کے سفر کے بعد پہنچے۔ مکہ معظمہ میں ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ وہاں انھوں نے اپنے آپ کو ایک دلیر شہ سوار ثابت کیا اور روایت یہ ہے کہ لوگ ان کو العطاب (عزر شہسوار) اور الغضبان (غضبناک) کے القاب سے یاد کرتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ ان کی کنیت ابوالفتیان کو غلطی سے ابوالعباس لکھا گیا ہو، کیونکہ ابوالفتیان کے معنی قریب قریب وہی ہوتے ہیں جو العطاب کے ہیں۔ بعد میں جن ناموں سے ان کو یاد کیا گیا وہ یہ ہیں: الصمات (خاموش) اور ابو فراج [کذا، فرج] (یعنی رہا کرانے والا)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۶۲۷ھ / ۱۲۳۰ء کے قریب ان کے دل و دماغ میں ایک انقلاب واقع ہوا۔ انھوں نے قراءت سبعہ کے مطابق قرآن پاک پڑھا تھا۔ شافعی فقہ کا بھی کسی قدر مطالعہ کیا تھا۔ بعد ازاں ان سارا وقت عبادت میں گزارنے لگے اور انھوں نے شادی کی ایک پیشکش کو بھی رد کر دیا۔ ان لوگوں سے علیحدہ ہو کر خلوت نشین ہو گئے، خاموشی اختیار کر لی اور صرف اشاروں سے بات چیت کرتے تھے۔ بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ ۶۳۳ھ / ۱۲۳۶ء میں انھوں نے یکے بعد دیگرے تین خواب دیکھے، جن میں ان کو عراق جانے کا اشارہ کیا گیا تھا، چنانچہ انھوں اپنے بڑے بھائی حسن کے ہمراہ عراق گئے، جہاں دونوں بھائیوں نے دو بڑے قطبوں، یعنی احمد الرفاعی اور عبدالقادر جیلانیؒ کے علاوہ دوسرے اولیا اللہ کے مزارات پر بھی حاضری دی۔ ۱۲۳۶-۱۲۳۷ء میں احمد البدویؒ کو پھر خواب میں ہدایت ہوئی کہ مصر کے شہر طنطا کو جائیں۔ ان کے بڑے بھائی حسن عراق سے مکہ معظمہ چلے گئے۔ طنطا میں ان کی زندگی کی آخری اور نہایت اہم منزل طے ہوئی۔ ان کا طرز زندگی اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ وہ طنطا میں ایک مکان کی چھت پر چڑھ گئے اور وہاں بے حس و حرکت کھڑے ہو کر برابر آفتاب کی جانب دیکھتے رہے، یہاں تک کہ ان کی آنکھیں سرخ و پر آشوب ہو گئیں اور انگاروں کی طرح نظر آنے لگیں۔ وہ بعض اوقات طویل عرصے کے لیے عالم سکوت میں رہتے اور بھی برابر چیختے چلاتے رہتے۔ تقریباً چالیس روز تک نہ کچھ کھایا اور نہ کچھ پیا۔

وہ اولیا جن کا طنطا میں ان کے ورود کے وقت احترام کیا جاتا تھا (مثلاً حسن الاخنائی، سالم المغربی اور وجہ القمر) ان کے سامنے ماند پڑ گئے۔ ان کے ہمعصر مملوک سلطان الظاہر بیبرس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ان کا بے حد احترام کرتا تھا اور ان کے قدم چومتا تھا۔ ایک لڑکا عبدالعال اپنی دکھتی ہوئی آنکھوں کے علاج کی تلاش میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ یہ لڑکا بعد میں ان کا رازدار اور خلیفہ بن گیا۔ اسی لیے ان کو عوامی ادب میں ابو عبدالعال کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ انھوں نے ۱۲ ربیع الاول ۶۷۵ھ / ۲۴ اگست ۱۲۷۶ء کو وفات پائی۔

وہ حسب ذیل کتابوں کے مصنف ہیں: (۱) ایک دعاء (حزب)؛ (۲) صلوات، یعنی دعاؤں کا ایک مجموعہ، جس کی عبدالرحمن بن مصطفی العیدروسی نے شرح لکھی اور اس کا نام فتح الرحمن رکھا اور (۳) وصایا، جس میں عام قسم کی تنبیہات ہیں۔

احمد البدوی نسبتاً چھوٹے درجے کے درویشوں میں شمار ہوتے ہیں اور ان کے دماغی اور علمی کمالات بظاہر زیادہ اہم نہ تھے۔

ان کی وفات کے بعد عبدالعال (م ۷۳۳ھ / ۱۳۳۲-۱۳۳۳ء) ان کے خلیفہ ہوئے۔ انھوں نے اپنے شیخ کے مقبرے کے قریب ایک مسجد تعمیر کرائی۔ زیادہ تعلیم یافتہ علما اور پیروں کے مخالفین نے ان کے احترام اور طنطا میں زائرین کے ہجوم کی اکثر مذمت کی ہے۔ ان مخالفین میں سے یا تو بعض وہ لوگ تھے جو ہر قسم کے تصوف کے مخالف تھے یا وہ سیاسی لوگ تھے جو کسی صورت میں بھی یہ بات پسند نہیں کرتے تھے کہ عوام پر صوفیوں کا حکم چلنے لگے۔ روایت ہے کہ دو دفعہ البدوی کے سجادہ نشین قتل ہوئے (ابن ایاس، ۲: ۶۱، ۳: ۷۸)۔ ۸۵۲ھ / ۱۴۴۸ء میں علما اور دین دار ارباب سیاست نے سلطان الظاہر جقمق سے طنطا کی زیارت کو ممنوع کرایا، لیکن اس فرمان کا کچھ اثر نہ ہوا، کیونکہ لوگ اپنے پرانے دستوروں کو ترک نہ کرنا چاہتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے سلطان قایت بے البدوی کے

مداحوں میں سے تھا (ابن ایاس، ۲: ۲۱۷ و ۳۰۱)۔ حکومت عثمانیہ کے وقت میں احمد البدویؒ کے سلسلے کی ظاہری شان و شوکت بہت کچھ کم ہو گئی، کیونکہ ترکوں کے دوسرے طاقتور سلسلے اس سے خار کھاتے تھے، لیکن حکومت کا یہ سیاسی رویہ مصریوں کی عقیدت کو کم نہ کر سکا، چنانچہ احمدیہ کا درویشی سلسلہ، جسے احمد البدویؒ نے قائم کیا تھا، رفاعیہ، قادریہ اور برہامیہ کے ساتھ ساتھ مصر کا مقبول ترین سلسلہ طریقت ہے۔ اس سلسلے کے علم اور عمامے سرخ رنگ کے ہوتے ہیں اور اس کی کئی شاخیں ہیں، مثلاً بیومیہ [رک باں]؛ نیز دیکھیے مادہ طریقہ).

مآخذ : (۱) سوانح از التبریزی (مخطوطہ برلن ۳۳۵، عدد ۲)؛ (۲) ابن حجر العسقلانی (مخطوطہ، برلن ۱۰، ۱۰۱)؛ (۳) السیوطی: حسن المحاضرہ، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱: ۳۹۹ و بعدہ؛ (۳) الشعرانی: طبقات، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱: ۲۳۵ تا ۲۵۱، ۲۵۶؛ (۵) عبدالصمد زین الدین: الجواہر السنیہ فی الکرامات الاحمدیہ؛ (تصنیف ۱۰۲۸ھ/ ۱۶۱۹)ء (کئی بار طبع ہوئی)؛ (۶) علی الحلبی: النصیحۃ العلویہ فی بیان حسن طریقۃ السادۃ الاحمدیہ؛ مخطوطہ برلن شمارہ ۱۰- ۱۳؛ (۷) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ احمد البدویؒ بذیل مادہ.

○

احمد خان : سر، ڈاکٹر (جواد الدولہ، عارف جنگ، خطاب از شاہ دہلی)، انیسویں صدی میں مسلمانان ہند کے ایک عظیم رہنما اور مصنف، نقوی سید، ولادت: دہلی، ذوالحجہ ۱۲۳۲ھ/ ۱۷ اکتوبر ۱۸۱۷ء۔ ان کے اسلاف ہرات سے شاہجہان کے عہد میں ہندوستان آئے اور سلاطین مغلیہ کے ماتحت کئی مناصب پر فائز رہے۔ سرسید کے والد میر تقی ولد سید ہادی، حضرت غلام علی شاہؒ (مجددی) کے خاص مرید اور ننھیال شاہ عبدالعزیز صاحب کی عقیدت مند تھی۔ سید احمد خان کے نانا خواجہ فریدالدین احمد بہادر (دبیر الدولہ، امین الملک، مصلح جنگ) بادشاہ دہلی اکبر شاہ ثانی کے وزیر اور کچھ عرصے تک ایسٹ انڈیا کمپنی کے سفیر رہے۔ سرسید بچپن ہی سے والد کے ہمراہ بادشاہ کے دربار میں جایا کرتے تھے۔ یہ تعلق بعد میں بھی ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی تک قائم رہا۔ تعلیم و تربیت ماں کی نگرانی میں قدیم طریقے کے مطابق ہوئی۔ ان کی استعداد فارسی میں بہت اچھی اور عربی میں متوسط درجے کی تھی۔ انھوں نے عربی کی مزید تحصیل اس زمانے میں کی جب وہ بسلسلہ ملازمت دہلی آئے تھے۔ انھوں نے ہندسہ اور ریاضی اپنے ماموں نواب زین العابدین خان سے اور طب حکیم غلام حیدر سے پڑھی۔ شعر و شاعری سے بھی کچھ عرصے تک لگاؤ رہا، چنانچہ ان کا تخلص آہی تھا، مگر سنجیدہ مقاصد زندگی نے انھیں شاعری کی طرف صحیح معنوں میں متوجہ نہیں ہونے دیا، البتہ وہ زمانے کے نامور ادبا و شعرا سے خوب صحبتیں رہیں.

والد کے انتقال کے بعد (بعمر ۲۲ سال) اپنے خالو خلیل اللہ خان صدر امین دہلی کے پاس عدالت کا کام سیکھ کر انھیں کے پاس سررشتہ دار ہو گئے۔ اس کے بعد آگرے کے کمشنر کے دفتر میں نائب منشی بن گئے (یہاں قوانین متعلقہ منصفی کا خلاصہ تیار کیا)۔ منصفی کا امتحان دینے پر دسمبر ۱۸۴۱ء میں مین پوری میں منصف مقرر ہو گئے اور پھر درجہ بہ درجہ ترقی کرتے ہوئے جج عدالت خفیفہ (Small Cause Court) کے عہدے تک پہنچ گئے۔ اس حیثیت سے وہ فتح پور سیکری، دہلی، رہتک، بجنور، مراد آباد، غازی پور، علی گڑھ اور بنارس میں تھوڑے تھوڑے عرصے تک رہے اور ۱۸۶۹ء میں انگلستان بھی گئے۔ ۱۸۷۶ء میں ملازمت سے علیحدہ ہو کر علی گڑھ میں مقیم ہو گئے۔

سرسید احمد خان ۱۸۷۸ء میں امپیریل کونسل کے رکن نامزد ہوئے۔ ان کے اہم کارناموں میں ایک قانون وقف علی الاولاد کی تجویز اور البرٹ بل کی حمایت ہے۔ اس کے علاوہ ۱۸۸۲ء میں ایجوکیشن کمیشن کے رکن اور ۱۸۸۷ء میں پبلک سروس کمیشن کے رکن نامزد ہوئے۔ ۱۸۸۸ء میں انھیں کے۔ سی۔ ایس۔ آئی۔ کا خطاب ملا اور ۱۸۸۹ء میں ایڈنبرا یونیورسٹی نے ایل۔ ایل۔ ڈی کی ڈگری عطا کی اور مختلف تعلیمی اور سیاسی خدمات انجام دینے کے بعد بتاریخ ۲۷ مارچ ۱۸۹۸ء / ۵ ذوالقعدہ ۱۳۱۵ھ وفات پا گئے اور اگلے روز مدرسۃ العلوم علی گڑھ کی مسجد کے احاطے میں دفن ہوئے (تفصیل کے لیے دیکھیے حالی: حیات جاوید).

سرسید کی زندگی پر تین حیثیتوں سے نظر ڈالی جا سکتی

ہے: ۱۔ بحیثیت مصنف؛ ۲۔ بحیثیت مصلح مذہبی؛ ۳۔ بحیثیت رہنما۔ ان میں سے سب سے پہلے تصانیف کو لیجیے۔

تصانیف اور علمی کام: سرسید کی تصنیفی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (۱) ابتدا سے ۱۸۵۷ء تک؛ (۲) ۱۸۵۷ء سے ۱۸۶۹ء تک۔ پہلے دور کی تصانیف میں اگرچہ نئے اثرات بھی نمودار ہیں، مگر عموماً قدیم رنگ ہی جھلکتا ہے، مثلاً پرانی طرز کی تاریخ نویسی (جام جم، فارسی، مطبوعہ ۱۸۴۰ء، تیمور سے بہادر شاہ ظفر تک تینتالیس بادشاہوں کا مختصر حال)، مذہب، اخلاق اور تصوف پر کچھ رسالے (جلاء القلوب بذکر المحبوب، ۱۲۵۵ھ)، مجالس مولود میں پڑھنے کے لیے صحیح روایات پر مبنی سیرت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایک رسالہ، راہ سنت و بدعت، مؤلفہ ۱۸۵۰ء، طریقہ محمدیہ کی تائید اور اہل تقلید کی تردید میں تحفۂ حسن ۱۲۶۰ھ، تحفۂ اثنا عشریہ کے باب ۱۰، ۱۲ کا ترجمہ رد شیعہ میں، کلمۃ الحق، ۱۸۴۹ء، پیری مریدی کے خلاف، نمیقہ، ۱۸۵۲ء تصور شیخ کے متعلق ایک فرضی خط، کیمیائے سعادت کے چند اوراق کا اردو ترجمہ، ۱۸۵۳ء، ان کے علاوہ انھوں نے ریاضی پر بھی چند کتابیں لکھیں، مثلاً تسہیل فی جر الثقیل (مطبوعہ ۱۸۴۴ء)، اردو ترجمہ معیار العقول از بو علی، فوائد الافکار فی اعمال الفرجار (دو انگریز عالموں کی فرمائش سے پرکار کے متعلق اپنے نانا کی بعض فارسی تحریروں کا ترجمہ)، قول متین در ابطال حرکت زمین (گردش آسمان کے حق میں ایک رسالہ)۔ مندرجہ بالا مذہبی تصانیف میں عموماً حضرت سید احمدؒ بریلوی اور شاہ عبدالعزیزؒ کے اثرات کار فرما ہیں اور ریاضیات میں پرانا مذاق نظر آتا ہے۔

اس زمانے میں دوران ملازمت میں انھیں تاریخ نگاری کے نئے مذاق اور نئے رجحانات سے بھی روشناس ہونے کا موقع ملا۔ اس دور کی اہم یادگار آثار الصنادید ہے، جس میں دہلی کی عمارات کی تحقیق ہے (اشاعت اول ۱۸۴۷ء)۔ عام خیال کے مطابق یہ کتاب امام بخش صہبائی کے تعاون سے مرتب ہوئی یعنی مواد سرسید نے تیار کیا اور اسے تحریری لباس صہبائی کا دیا ہوا ہے۔ پہلی اشاعت میں تحریر کا قدیم رنگ پایا جاتا ہے۔ اشاعت ثانی (۱۸۵۴ء) کا انداز بیان سادہ اور عام فہم ہے۔ جو سرسید کی اپنی تحریر ہے۔ اس محققانہ اور مقبول تصنیف کا فرانسیسی ترجمہ گارساں دتاسی نے کیا۔

اس کے علاوہ اس دور میں انھوں نے تاریخ ضلع بجنور بھی مرتب کی تھی (۱۸۵۵ء کے بعد)، جو "غدر" میں ضائع ہوگئی۔ آئین اکبری کی تصحیح و اشاعت (مطبوعہ ۱۲۷۲ھ دہلی) بھی اسی دور میں ہوئی ("غدر" میں دوسری جلد ضائع ہوگئی، جلد اول و سوم موجود ہے)۔

سرسید احمد خان کے بھائی سید محمد خان نے ۱۸۳۷ء میں (اردو کا دوسرا اخبار) سید الاخبار جاری کیا تھا، جس میں سرسید بھی مضمون لکھا کرتے تھے۔ یہ اخبار سید محمد خان کے انتقال کے بعد کچھ عرصے جاری رہا اور پھر بند ہوگیا۔

اب دوسرے دور کی تصانیف آتی ہیں۔ اس دور میں "غدر" سے پیدا شدہ حالات کے زیر اثر اور وقت کے سیاسی تقاضوں کے ماتحت انھوں نے سیاسی اور ملکی حالات و معاملات پر متعدد رسالے اور کتابیں لکھیں: تاریخ سرکشی بجنور (مئی ۱۸۵۷ء سے اپریل ۱۸۵۸ء تک کے واقعات)، اسباب بغاوت ہند (۱۸۵۹ء)، (Loyal Muammodans of India) تین شمارے ۱۸۶۰ء تا ۱۸۶۱ء۔ اس دور کی مذہبی تالیفات میں مصالحت کا جذبہ کار فرما رہا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے سیاسی تعلقات خوش گوار ہو جائیں، جس کے لیے ضروری تھا کہ پہلے ان دونوں قوموں کی مذہبی وحدت کا اصول تسلیم کرایا جائے، چنانچہ تحقیق لفظ نصاریٰ اور رسالہ احکام طعام اہل کتاب (۱۸۶۸ء) کے علاوہ بائبل کی تفسیر تبیین الکلام بھی اسی زمانے میں لکھی گئی (مراد آباد و غازی پور میں ملازمت کے دوران میں) یہ مکمل نہ ہو سکی۔ اس دور کے خالص علمی کاموں میں ضیاء برنی کی تاریخ فیروز شاہی کی تصحیح بھی شامل ہے، جو اگرچہ ترتیب و تحشیہ کے لحاظ سے معیاری کوشش نہیں کہلا سکتی، تاہم اس سے ان کی محنت اور ذوق کا پتا ضرور چلتا ہے (مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ۱۸۶۲ء، اس خدمت کے اعتراف میں سرسید کو رائل ایشیاٹک سوسائٹی کا فیلو نامزد کیا گیا)۔ ۱۸۶۴ء میں انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی کا (جو بزمانۂ قیام غازی پور قائم کی گئی تھی) اخبار جاری کیا۔ بعد میں یہی

اخبار علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے بڑی مدت تک نکلتا رہا۔ کچھ عرصے تک پراگریس اخبار بھی اس گزٹ میں مدغم ہو کر چلتا رہا۔

سرسید کے علمی کاموں کا دور سوم بڑا نتیجہ خیز تھا۔ اس میں انھوں نے میور Sir William Muir کی 'Life of Mahomet ۱۸۶۱ء کے جواب میں، بزمانہ قیام انگلستان (۱۸۶۹ء۔ ۱۸۷۰ء) 'خطبات احمدیہ' تصنیف کی۔ اس کے بعد تفسیر القرآن لکھی، جو ناتمام رہی (جلد اول مطبوعہ ۱۲۹۷ھ، بعد میں اس کی مزید جلدیں وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہیں)، لطف قرآن سے کچھ زیادہ (سترھویں پارے تک) لکھ پائے تھے کہ انتقال ہو گیا (چھے مطبوعہ جلدیں آخر سورۂ بنی اسرائیل تک اور ایک جلد غیر مطبوعہ سورۂ انبیاء تک)، نیز چند چھوٹے چھوٹے رسالے، مثلاً ازالۃ الغین اور تفسیر السموات وغیرہ)۔ اس دور میں اس کے علاوہ پرچہ تہذیب الاخلاق کا بھی اجرا ہوا (یکم شوال ۱۲۸۷ھ / ۲۴ دسمبر ۱۸۷۰ء)، دور اول چھے سال یکم رمضان ۱۲۹۳ھ تک، دور دوم: دو سال پانچ ماہ از جمادی الاولی ۱۲۹۴ھ، دور سوم: از شوال ۱۳۱۱ھ، تین برس جاری رہ کر بند ہو گیا)۔ اس پرچے میں مولوی چراغ علی، محسن الملک، وقار الملک، ذکاء اللہ، مولوی فار قلیط اللہ، وغیرہ کے علاوہ سرسید کے اپنے مضامین بھی چھپتے تھے۔ یہ مضامین اب مضامین تہذیب الاخلاق (جلد دوم) اور آخری مضامین سرسید میں شامل ہیں۔ ان کے علاوہ سفرنامۂ لندن (ناتمام) سائنٹفک سوسائٹی اخبار میں اور ہنٹر Hunter کی کتاب Our Indian Mussulmans کا "ریویو" پہلے اخبار پائنیر Pioneers میں بزبان انگریزی اور پھر اردو ترجمہ سائنٹفک سوسائٹی اخبار (۲۴ نومبر ۱۸۷۱ء سے ۲۳ فروری ۱۸۷۲ء تک کی چودہ اشاعتوں) میں شائع ہوا۔

سرسید صلاحیتوں کے اعتبار سے تحقیق کے دل دادہ اور مورخ بھی تھے، چنانچہ ان کی تاریخی تصانیف اس کا کافی ثبوت مہیا کرتی ہیں، مگر سیاسی اور مذہبی و تعلیمی سرگرمیوں کے سبب وہ اپنے خالص تحقیقی اور تاریخی مشاغل جاری نہ رکھ سکے، تاہم ان کی تاریخی تحقیقات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ آثار الصنادید اور بعض تاریخی متون (آئین اکبری وغیرہ) کی تصحیح ان کے مورخانہ کمالات اور محنت کے قابل داد نمونے ہیں۔ تاریخ میں ان کی غایت صداقت کی جستجو اور بادشاہوں کے واقعات سے زیادہ انسانی معاشرت کی تاریخ اور تہذیب کی مصوری ہے (مثل: المامون، دیباچہ، طبع ثانی)۔ وہ تاریخی جزئیات و تفصیلات کی عمدہ تنظیم و ترتیب کے علاوہ یہ بات بھی ضروری سمجھتے تھے کہ طرز بیان دلچسپ اور دل نشین ہو۔

سرسید کا اردو ادب کی ترقی میں بھی بڑا حصہ ہے۔ وہ جدید نثر اردو کے بانی ہیں۔ انھوں نے سادہ و سلیس طرز بیان کو مقبول بنایا۔ اگرچہ ان کی تحریر میں ناہمواری بھی ہوتی ہے اور وہ الفاظ کے انتخاب اور ترتیب میں احتیاط سے کام نہیں لیتے، تاہم ان کے بیان کی تاثیر اور دلکشی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ انھوں نے طرز ادا میں سادگی کی حمایت میں اور منشیانہ تکلفات کے خلاف آواز بلند کی اور اردو نثر کو قصوں کہانیوں کی حد سے نکال کر سنجیدہ علمی خیالات کے اظہار کا آلہ بنایا۔

سرسید کے طرز بیان سے آئندہ دور کا اردو ادب بے حد متاثر ہوا۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے نثر نگاری کے بعض انداز مرزا غالب سے سیکھے، مگر حقیقت میں اردو میں علمی اور سنجیدہ نثر نگاری کے بانی وہ خود ہی تھے، جسے ان کے رفقا اور ان کے متبعین نے بہت کچھ ترقی دی اور اسالیب اور مباحث کے اعتبار سے بعد کے سارے ادب نے ان کا گہرا اثر قبول کیا، چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ انیسویں صدی کے ادب اردو کو تنہا سرسید احمد خان نے جتنا متاثر کیا اتنا کسی اور اکیلے شخص نے نہیں کیا۔ اردو میں مضمون نگاری (Essay) کا مذاق، جس میں Addison اور سٹیل Steel کی مثال ان کے سامنے تھی، انھوں ہی نے پیدا کیا۔ اس کے علاوہ علم کلام، تاریخ نگاری، سیرت نگاری اور شاعری، غرض علم و ادب کی متعدد شاخیں ان کے اثر اور عملی نمونے سے فیض یاب ہوئیں۔ ادب میں حقیقت، سچائی اور فطرت کی تحریک صحیح معنوں میں انھوں ہی نے اٹھائی۔ ادب اور شاعری پر محمد حسین آزاد کے وہ لیکچر جو انھوں نے انجمن پنجاب کے لیے لکھے زمانے کے لحاظ سے مقدم ہیں، مگر اس تحریک میں قوت اور وسعت سرسید ہی کے طفیل پیدا ہوئی۔

اردو ادب میں سرسید کے علمی اور ادبی کارنامے اتنے اہم اور دوررس اثرات رکھتے تھے کہ ان سے ادب کا ایک خاص دبستان قائم ہوا، جس کے خصائص میں عقلیت، مقصدیت اور مادیت، یعنی خیال پر مادے کی ترجیح، نمایاں حیثیت رکھتی ہے۔ اسلوب میں سادگی، بے ساختگی اور مطلب نگاری اس دبستان کا ایک اہم وصف ہے، جس میں سرسید کے علاوہ ان کے رفقا بھی برابر کے شریک ہیں۔

تصنیف و تالیف کے علاوہ سرسید کا ایک اہم کارنامہ ان کی تعلیمی تحریک ہے۔ ہنگامہ "غدر" کے بعد مسلمانوں پر جو مصیبتیں آئیں ان میں سرسید نے مسلمانوں کی ہر موقع پر مدافعت کی، مگر قومی انتشار اس حد تک پہنچ چکا تھا کہ انھیں یہ محسوس ہوا کہ قومی پستی کا واحد علاج تعلیمی ترقی ہے، لہٰذا انھوں نے تعلیم کی ترویج کا ارادہ کر لیا اور جب لنڈن گئے تو انھیں اس مسئلے پر اور بھی غور و فکر کا موقع ملا اور وہ انگریزی طریقہ تعلیم و تربیت اور طرز معاشرت سے بہت متاثر ہوے۔

سرسید نے، جو پہلے ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے، "انڈین نیشنل کانگرس" کے جواب میں علی گڑھ میں "پیٹریاٹک ایسوسی ایشن" قائم کی، جو مسلمانان ہند کے سیاسی خیالات کی نمایندہ سمجھی جاتی تھی۔ سرسید نے اردو ہندی کے قضیے میں اردو کی زبردست حمایت کی۔ اس کے علاوہ مسلمانان ہند کی جداگانہ حیثیت اور ان کے لیے جداگانہ سیاسی حقوق کا مطالبہ کیا۔ علی گڑھ تحریک صرف تعلیمی ہی نہیں، فکری اور تہذیبی تحریک بھی تھی، جو معاشرت، تعلیم علوم اور ادب میں بعض خاص رجحانات کی نمایندہ تھی۔ زندگی کے متعلق علی گڑھ تحریک کا نظریہ ترقی پسندانہ تھا، مگر عملی امور میں احتیاط اور اعتدال اس کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ علی گڑھ تحریک کے اولین علم بردار سرسید اور ان کے رفقاے خاص حالی، شبلی، ذکاء اللہ، نذیر احمد، چراغ علی، محسن الملک، وقار الملک، سید محمود، مولوی سمیع اللہ خان، مولوی اسمٰعیل خان اور رئیس رتاولی وغیرہ تھے۔ بعد میں علی گڑھ کی روایات کو برقرار رکھنے والوں اور بڑھانے والوں میں بہت سے نامور افراد، مثلاً صاحبزادہ آفتاب احمد خان، مولانا محمد علی، ڈاکٹر مولوی عبدالحق، راس مسعود، سجاد حیدر یلدرم اور حسرت موہانی وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (الف) سوانح حیات: (۱) حالی: حیات جاوید؛ (۲) کرنل گراہم Graham: life of Syed Ahmad؛ (۳) نور الرحمٰن: حیات سرسید؛ (۴) عبدالرزاق کانپوری: یاد ایام؛ (۵) اقبال علی: سرسید کا سفر نامۂ پنجاب؛ (ب) عام: (۶) شیخ محمد اکرام: موج کوثر؛ (۷) طفیل احمد منگلوری: مسلمانان ہند کا روشن مستقبل؛ (۸) C.F.Smith: Modern Islam in India؛ (۹) سید عبداللہ: The Spirt and Substance of Urdu Prose under the influence of Sir Syed؛ (۱۰) رام بابو سکسینہ: تاریخ ادب اردو؛ (۱۱) سید سلیمان: حیات شبلی؛ (۱۲) محمد یحیٰی: تنہا: سیر المصنفین۔

○

اِخْتِلَاف: (ع)، آزادی راے کے سبب راے کا اختلاف، اس لیے کہ امت کا مزاج جمہوری اور شورائی ہے، تاکہ باہم مل کر معاملات طے کیے جائیں۔ یہ اجماع [رک بآں] کے مقابل میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد علماے شرع و اصول کی آرا کا وہ اختلاف ہے جو فقہی احکام و کلیات کی عملی تفصیلات میں ہو اور اس کی زد مہمات اصول پر نہ پڑے، خصوصاً اول الذکر (یعنی فقہی معاملات) میں۔ اس اختلاف سے مراد مذاہب اربعہ (رک بہ فقہ) کا باہمی اختلاف نیز وہ اختلاف ہے جو خود کسی مذہب کے اندر پایا جاتا ہے۔ ان لوگوں کے نظریات کے برخلاف جو اتحاد عمل پر زور دیتے ہیں، اختلاف بہر حال ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ ان اختلافات کو کتابی شکل میں مدون کرنے کی بنا پر علم فقہ کی تحصیل کے ابتدائی زمانے سے لے کر آج تک علوم اسلامیہ کی کتابوں کا بڑا ذخیرا جمع ہو گیا ہے۔ Fr.Kern نے نہایت جامعیت کے ساتھ ان کی یادداشتیں مرتب کی ہیں۔

مآخذ: (۱) F.Kern، در Z. DMG، ۵۵، ۶۱-۷۳؛ (۲) اسی کا عربی دیباچہ جو اس نے اپنی طبع طبری: اختلاف الفقہا کے ساتھ شائع کیا (قاہرہ ۱۹۰۲ء)۔

○

اِخلاص : (ع) صاف اور خالص رکھنا یا کرنا، ملاوٹ سے پاک رکھنا۔ بر بنائے محاورہ عبارت اِخلاصُ الدّین للہ کے قرآنی استعمال (دیکھیے قرآن، ۴ [النسآء]: ۱۴۵؛ ۷ [اعراف]: ۲۸؛ ۱۰ [یونس]: ۲۲، ۳۹ [الزمر]: ۱۴ و ۱۹ وغیرہ) یعنی اللہ کی تعظیم و تکریم اور خالصۃً عبادت کرنے کے ضمن میں خود لفظ اخلاص کے معنی (دیکھیے ۲ [البقرہ]: ۱۳۹) مطلق اللہ کی طرف رجوع کرنے کے ہو گئے اور وہ اشراک یا شرک یعنی اللہ کے ساتھ اور معبودوں کو شریک کرنے کے مقابلے میں استعمال ہونے لگا۔ چنانچہ سورہ ۱۱۲ [الاخلاص] جس میں خدا کی وحدت و یکتائی پر زور دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ کسی کے شریک ہونے سے انکار کیا گیا ہے، سورۃُ الاخلاص (نیز سورۃُ التوحید) کہلاتی ہے۔ اخلاص کا ارتقا کسی حد تک تصور شرک کے ارتقا کے دوش بدوش ہوا ہے جس میں ہر وہ عبادت الٰہی شامل ہے جو مقصود بالذات نہ ہو اور اسی طرح اعمال مذہبی میں ذاتی اغراض کو ملحوظ رکھنا بھی (دیکھیے Goldiher: Vorlesungen، ص ۳۶)۔ الغزالیؒ کے نزدیک اخلاص کے صحیح معنی مذکورہ بالا اصطلاحی مفہوم کے علاوہ یہ ہیں کہ ایک شخص کے اعمال کا محرک صرف ایک ہی مقصد ہو۔ مثلاً یہ لفظ وہاں بھی استعمال ہو سکتا ہے، جہاں کوئی شخص صرف اس لیے خیرات کرتا ہو کہ لوگ اسے دیکھیں۔ مذہبی اخلاقیات کی رو سے، یعنی خصوصاً جس طرح صوفیہ نے اس علم کی تشکیل کی ہے، اخلاص سے خاص طور پر مراد خدا سے قریب تر ہونے کی کوشش ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس نصب العین کو ہر قسم کے ذیلی خیالات سے مبرا رکھا جائے۔ اس مفہوم میں یہ ریا (دیکھے جانے کی خواہش) کی ضد ہے۔ اخلاص کا تقاضا ہے کہ انسان دینی اعمال میں بے غرض ہو اور خود غرضی کا عنصر فنا کر دے جو اللہ کی خالص عبادت میں خلل ڈالتا ہے۔ اخلاص کا بلند ترین مرتبہ یہ ہے کہ اپنے اخلاص کا احساس بھی انسان کے دل سے جاتا رہے اور دنیا اور آخرت میں ثواب کا کل تصور دل سے نکال دیا جا سکے۔

مآخذ : (۱) القشیری: الرسالۃ فی علم التصوف، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۱۱۲ تا ۱۱۳؛ (۲) الہروی: منازل السائرین، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۹ ببعد؛ (۳) الغزالی: احیاء، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۴: ۳۲۲ تا ۳۲۴؛ (۴) وہی کتاب، مع شرح المرتضیٰ، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱۰: ۴۲ ببعد۔

○

ادریسؑ : ایک قدیم پیغمبر، جن کا قرآن مجید میں دو جگہ ذکر آیا ہے۔ ایک جگہ ارشاد ہے "اور ذکر کر (اس) کتاب میں ادریس کا، بے شک وہ ایک صدیق نبی تھا۔ اور چڑھا لیا ہم نے اس کو مکان بلند میں" (۱۹ [مریم]: ۵۶، ۵۷)۔ دوسری جگہ فرمایا: اور اسمٰعیل کو اور ادریس کو اور ذوالکفل کو ہدایت دی۔ ہر ایک تھا صبر کرنے والوں سے (۲۱ [الانبیآء]: ۸۵)۔ سورۂ مریم اور سورۂ النسآء میں دونوں جگہ حضرت ابراہیمؑ کے ذیل میں ان کا ذکر دیکھ کر گمان ہو سکتا ہے کہ ادریسؑ ان کے بعد کے نبی ہوں گے، لیکن ہمیں معلوم ہے کہ قرآن کسی موضوع کے بیان میں ہمیشہ ترتیب زمانی کی پابندی ضروری نہیں سمجھتا۔ دوسری طرف بائبل میں حضرت ادریسؑ کا زمانہ حضرت ابراہیمؑ سے بہت پہلے بتایا گیا ہے (دیکھیے آیندہ سطور)۔ لہٰذا آیات محولہ بالا سے یہ مطلب [illegible] ہے کہ ادریسؑ صدق و صبر کی صفات سے متصف نبی تھے۔ "صدیق" لغوی اعتبار سے نہایت سچے آدمی (صدق کا اسم مبالغہ، راغب: المفردات فی غرائب القرآن، تحت مادہ) اور اصطلاح قرآن میں مومن کامل (نبی کے بعد سب سے برگزیدہ ولی) کو کہتے ہیں۔

الطبری نے چند احادیث موقوفاً (یعنی جن کی سند صرف کسی صحابی تک جاتی ہے) اور ایک قتادہؓ کے واسطے سے حضرت انسؓ بن مالک سے مرفوعاً (یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک) نقل کی ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی معراج میں حضرت ادریسؑ سے چوتھے آسمان پر ملاقات کا ذکر ہے۔ یہ حدیث صحیحین (باب الاسراء و المعراج) میں مالکؓ بن صعصعہ اور ابوذر غفاریؓ دو صحابیوں سے حضرت انسؓ بن مالک نے مرفوعاً روایت کی ہے۔ حضرت ابوذرؓ کی روایت میں آسمانی منازل کی صراحت نہیں، لیکن انبیاء کے نام مع حضرت ادریسؑ، جن سے ملاقات ہوئی، دونوں حدیثوں میں یکساں ملتے ہیں، تاہم حضرت ادریسؑ کے زندہ آسمان پر اٹھائے جانے کا ان احادیث میں مطلق ذکر نہیں ہے، لہٰذا عہد حاضر کے مفسرین، کی

یہ رائے قرین صواب معلوم ہوتی ہے کہ بعد کی روایات' جو مسلمانوں میں حضرت ادریسؑ کے متعلق مشہور ہوئیں' اسرائیلیات میں شامل ہیں اور یہودیوں کی غیر مستند اساطیر سے لی گئی ہیں۔ قرآن و حدیث صحیح میں ان کی کوئی جگہ نہیں پائی جاتی' لیکن یہ اوصاف کہ ان پر تیس صحیفے نازل ہوئے اور کتابت' علم نجوم و حساب انھیں کی ایجاد ہیں (دیکھیے البیضاوی اور الکشاف' تفسیر ۱۹ [مریم] ۵۷) نیز یہ کہ خیاطی یا سینے کا ہنر انسانوں کو انھوں نے ہی سکھایا' ورنہ پہلے وہ کھالیں پہنتے تھے (الکشاف' محل مذکور)' سب اسرائیلی روایات سے ماخوذ ہیں۔

مسلم اہل تصنیف میں جمال الدین بن القفطی نے حضرت ادریسؑ کے نام اور حالات پر خاص توجہ کی اور اپنی کتاب اخبار الحکماء (طبع J.Lippert' لائپزگ ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۳ء' ترجمہ اردو' از غلام جیلانی برق)' کا آغاز انھیں کے تذکرے سے کیا ہے: مصنف کا دعویٰ ہے کہ وہ اہل التواریخ و القصص و اہل التفسیر کے اقوال بیان کرے گا۔ ان حکما کے نام یا کتابوں کا اس نے حوالہ نہیں دیا' مگر بظاہر حکمائے یونان قدیم مراد ہیں' جن سے وہ بالواسطہ اور ممکن ہے بلاواسطہ استفادہ کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ قرآن مجید میں حضرت ادریسؑ اسے موسوم کیا گیا ہے جو عبرانیوں میں "خنوخ" اور اس کا معرب "اخنوخ" ہے۔ یہ بزرگ مصر قدیم کے دارالحکومت میں پیدا ہوئے اور یا عراق کے شہر بابل سے نقل وطن کرکے مصر میں آبسے تھے۔ اصل نام ہرمس الہرامسہ' نیز اوریں یا لورین تھا (دیکھیے Wensinck' در آآ لائیڈن' بذیل مادہ ادریس)۔ وہ بہتر زبانیں جانتے تھے۔ انھوں نے بہت سے شہر آباد کرائے۔ ان کی شریعت دنیا میں پھیل گئی۔ اسی شریعت کو فرقہ صابئین "القیمۃ" کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اس ادریسی دین کا قبلہ خط نصف النہار کے ٹھیک جنوب کی طرف تھا۔ اس کی عیدیں اور قربانیاں ستاروں کے عروج و رجوع کے اوقات کے مطابق مقرر کی گئی تھیں اور سورج کے مختلف بروج میں داخلے کے وقت منائی جاتی تھیں (کتاب مذکور' ص ۴ ببعد' ترجمہ' ص ۲۲)۔ حضرت ادریسؑ توحید و آخرت' خدا کی عبادات (صوم و صلوٰۃ)' اعمال صالحہ اور اخلاق حسنہ کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے مواعظ و حکم نقل کیے گئے ہیں' نیز ان کے حلیے اور بعض لباسی جزئیات کا ذکر بھی ملتا ہے۔ زیادہ اہم بات یہ لکھی ہے کہ زمین میں ان کی مدت قیام بیاسی سال تھی (ص ۵' س ۱۵)۔ آخر میں عربی مصنفین کے حوالے سے انھیں حکمت (طب)' ہیئت نیز نقاشی کا بانی' سب سے پہلا کتابی درس دینے والا اور کپڑا سی کر پہننے والا بتایا ہے۔ ان پر تیس آسمانی صحیفے نازل ہوئے اور خدا نے انھیں اپنے پاس مکان بلند پر اٹھالیا۔

حضرت ادریسؑ کو توراۃ کا Enoch (حنوک' اخنوخ) مان لیا جائے' جس کا کوئی منصوص و معقول ثبوت ہمارے سامنے نہیں' تو کتاب تکوین' (اصحاح ۵' آیات ۲۲-۲۴)' میں حنوک کا زمانہ قریب تین ہزار قبل مسیح اور جملہ ایام حیات ۳۶۵ سال تحریر ہیں۔ انھیں روایات کے رواج پانے سے عام مسلمانوں میں رفتہ رفتہ یہ عقیدہ پھیل گیا کہ حضرت ادریسؑ (حضرت عیسیٰؑ کی طرح) چوتھے آسمان پر زندہ ہیں جس طرح حضرت الیاسؑ اور حضرت خضرؑ زمین پر زندہ جاوید ہیں۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید؛ (۲) تفسیر ابن جریر' طبع ثانی مصر ۱۳۸۳ھ' جز ۱۶ و ۱۷؛ (۳) البیضاوی: انوار التنزیل' قاہرہ ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۵ء؛ (۴) الزمخشری: الکشاف' کلکتہ ۱۲۷۶ھ؛ (۵) عبدالماجد دریابادی: تفسیر ماجدی' لاہور ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۶ء؛ (۷) مشکوٰۃ المصابیح' کانپور ۱۳۳۶ھ؛ (۸) Holy Bible' مستند سرکاری نسخہ مطبوعہ' لنڈن ۱۸۸۴ء؛ (۹) آآ' طبع اول' لائڈن ۱۹۲۷ء' بذیل مادہ ادریس' از A.J.Wensinck' و فہرست ماخذ؛ (۱۰) دائرۃ المعارف الاسلامیہ' عربی' جلد اول' [illegible] تا [illegible]' مع حاشیہ فرید وجدی' قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء۔

○

اذان : (ع) اعلان کرنا' خبردار کرنا' نماز کے وقت کی اطلاع دینا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب مدینہ منورہ تشریف لائے تو مسلمانوں کو نماز کے وقت کی اطلاع دینے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ آپ نے صحابہ سے مشورہ فرمایا۔ آخر وحی کی بنا پر ہر نماز سے پہلے اذان دینے کا حکم فرمایا۔

اذان سات کلموں پر مشتمل ہے۔ یہ سات کلمے جن میں چھٹا پہلے کی تکرار ہے' بہ ترتیب ذیل دہرائے جاتے ہیں:

(۱) اَللّٰهُ اَكْبَرُ (۲) اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ (۳) اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ (۴) حَيَّ عَلَى الصَّلٰوةِ (۵) حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ (۶) اَللّٰهُ اَكْبَرُ (۷) لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ ۔ پہلا کلمہ چار مرتبہ دہرایا جاتا ہے۔ باقی سب کلمات دو مرتبہ، لیکن آخری کلمہ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ صرف ایک مرتبہ، جس پر اذان ختم ہو جاتی ہے۔ فجر کی اذان میں پانچویں کلمے کے بعد اَلصَّلٰوةُ خَيْرٌ مِّنَ النَّوْمِ دو مرتبہ کا اضافہ کیا جاتا ہے۔ شیعی مذہب میں سات مذکورہ کلموں میں ایک اور کلمے حَيَّ عَلٰى خَيْرِ الْعَمَلِ کا اضافہ کر لیا گیا ہے۔

اقامت صلوۃ میں بھی اذان ہی والے کلمات دہرائے جاتے ہیں البتہ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ کے بعد دو مرتبہ قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوةُ کا اضافہ کیا جاتا ہے۔

اذان سننے والوں کو چاہیے کہ مؤذن کے ساتھ ساتھ اذان کے کلمات کو آہستہ آہستہ دہراتے جائیں، لیکن حَيَّ عَلَى الصَّلٰوةِ اور حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ کے بجائے لَاحَوْلَ وَ لَاقُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ (یعنی طاقت و قوت کا سرچشمہ صرف اللہ تعالیٰ ہے) کہیں۔ فجر کی اذان میں اَلصَّلٰوةُ خَيْرٌ مِّنَ النَّوْمِ سننے پر صَدَقْتَ وَ بَرَرْتَ کہنا چاہیے۔

اذان سننے کے بعد یہ دعا پڑھنی چاہیے: اَللّٰهُمَّ رَبَّ هٰذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ وَ الصَّلٰوةِ الْقَائِمَةِ اٰتِ مُحَمَّدَ نِ الْوَسِيْلَةَ وَالْفَضِيْلَةَ وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَّحْمُوْدَ نِ الَّذِيْ وَعَدْتَّهٗ نیز ہر مسلمان بچے اور بچی کی پیدائش پر اس کے کان میں اذان کہی جاتی ہے۔

ماخذ : دیکھیے مقالہ اذان، در ۲۲۲، بذیل مادہ۔

○

اَلْاَرْقَمْ (رضی اللہ عنہ): رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شروع زمانے کے ایک صحابی، جو عام طور سے الارقم بن ابی الارقم کے نام سے معروف ہیں اور جن کی کنیت ابو عبداللہ ہے۔ ان کے والد کا نام عبد مناف تھا اور وہ مکے کے مشہور اور بااثر قبیلہ مخزوم سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی والدہ کے نام میں اختلاف ہے، مگر عام خیال یہ ہے کہ وہ قبیلہ بنو خزاعہ سے تھیں۔ چونکہ ان کا سال وفات ۵۳ھ/ ۶۷۳ء بتایا جاتا ہے اور ان کی عمر اسی سال سے زیادہ کہی جاتی ہے، اس لیے ان کا سال پیدائش لازما ۵۹۳ء کے قریب ہوگا اور وہ بہت ہی کم عمری میں مسلمان ہوئے ہوں گے، کیونکہ وہ قدیم ترین مسلمانوں میں سے تھے، یعنی ایک روایت کے مطابق وہ ساتویں مسلمان تھے اور دوسری روایت کے مطابق بارھویں۔ انھیں تقریباً ۶۱۴ء میں اپنا مکان، جو کوہ صفا پر واقع تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سکونت کے لیے پیش کرنے کی سعادت حاصل ہوئی اور یہی مکان حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اسلام لانے کے وقت تک نو زائیدہ ملت اسلامیہ کا مستقر رہا۔ ابن سعد نے کئی جگہ کچھ لوگوں کے دائرہ اسلام میں داخل ہونے اور دیگر ایسے واقعات کا ذکر کیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے الارقم کے گھر میں تشریف لانے یا وہاں آنے سے پہلے پیش آئے تھے، لیکن ابن ہشام نے ان باتوں کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ الارقم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مدینہ منورہ کو ہجرت کی اور غزوہ بدر اور دوسری اہم جنگوں میں شریک ہوئے۔ الارقم کا گھر، جس میں ایک عبادت گاہ (مسجد یا قبہ) بھی تھی، ان کے خاندان کے قبضے میں رہا، تا آنکہ خلیفہ المنصور نے اسے خرید لیا پھر یہ خلیفہ ہارون الرشید کی والدہ الخیزران کے قبضے میں چلا گیا اور "بیت الخیزران" کے نام سے مشہور ہوا۔

ماخذ : (۱) ابن سعد، ۳/ ۱: ۱۷۲ تا ۱۷۳؛ (۲) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۱: ۵۹ بعد؛ (۳) ابن حجر: الاصابہ، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء، ۱: ۲۰۵؛ (۴) ابن ہشام، ص ۲۵۷؛ (۵) الواقدی (ترجمہ ولہاوزن J.Wellhausen بعنوان Muhammad in Medina، برلن ۱۸۸۲ء، ص ۶۷؛ نیز دوسری کتب سیرت۔

○

اِرَمَ ذَاتُ الْعِمَاد : قرآن مجید میں صرف ۸۹ (الفجر) ۷ میں اس کا ذکر آیا ہے۔ ارشاد ہے: کیا تو نے نہیں دیکھا کہ تیرے رب نے عاد ارم ذات العماد کے ساتھ کیا کیا، جن کی مانند شہروں میں کوئی پیدا نہیں کیا گیا: ان آیات میں عاد اور ارم کے باہمی تعلق کی تشریح کئی طریقے سے کی جا سکتی ہے، جیساکہ تفاسیر میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔ اگر ارم کو عاد کے مقابلے میں لیا جائے تو بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ارم کو بھی قبیلے کا نام سمجھا گیا ہے۔ اس صورت میں عماد سے مراد خیمے کی

چوب لی جا سکتی ہے۔ دوسروں کے نزدیک عماد سے مراد ارم کا دیو ہیکل قد و قامت ہے، جس پر اس طریق سے بالخصوص زور دیا گیا ہے۔ اگر ارم اور ذات العماد دونوں باہم مضاف اور مضاف الیہ ہوں تو اغلب یہ ہے کہ ارم ذات العماد کوئی جغرافیائی اصطلاح ہو، یعنی "ستونوں والا ارم"۔ یاقوت کے بیان کے مطابق عام رائے یہ ہے کہ ذات العماد کو دمشق (رک بآن) کی سلطنت سمجھا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ جیرون بن سعد بن عاد (دیکھیے دمشق) یہاں آکر آباد ہو گیا تھا اور اس نے ایک شہر تعمیر کیا، جو سنگ مرمر کے ستونوں سے آراستہ تھا۔ لوتھ Loth نے یہ روایت اپنی اس رائے کی تائید میں استعمال کی ہے کہ ارم کے ساتھ محض آرامی روایات کا تعلق ہے۔

تاہم مسلمانوں نے ارم کا تعلق اکثر جنوبی عرب، یعنی یمن و حضرموت، سے بتایا ہے جہاں کا عاد بھی تھا۔ عاد کے دو بیٹے تھے شداد اور شدید۔ شدید کی موت کے بعد شداد نے روے زمین کے بادشاہوں کو مسخر کیا۔ جب اس نے جنت کا ذکر سنا تو اس نے عدن کے سرسبز میدانوں میں جنت کے نمونے کا ایک شہر تعمیر کرایا۔ اس کے پتھر سونے اور چاندی کے تھے اور اس کی دیواروں میں جواہرات وغیرہ جڑے گئے تھے۔ جب شداد نے حضرت ہودؑ رک بآن کی تنبیہ کی پروا نہ کرتے ہوئے اس شہر کو دیکھنا چاہا تو وہ مع اپنے خدم و حشم کے ارم سے ایک دن اور رات کی مسافت پر ایک زبردست طوفان سے ہلاک ہوگیا اور تمام کا تمام شہر ریت میں دب گیا۔

ایک اور روایت میں، جو المسعودی (۲: ۴۲۱) نے نقل کی ہے، اس قصے کا خاتمہ ایسے المناک طریقے پر نہیں ہوتا۔ اس کی رو سے جب شداد ارم بنا چکا تو اس نے اسکندریہ کی جاے وقوع پر اس کا مثنیٰ تعمیر کرنا چاہا، چنانچہ جب سکندر اعظم اس مقام پر اسکندریہ کی بنیاد رکھنے کے لیے آیا تو اس نے یہاں ایک بڑی عمارت کے آثار اور بہت سے سنگ مرمر کے ستون دیکھے۔ ان میں سے ایک ستون پر شداد بن عاد بن شداد بن عاد کا کتبہ تھا۔ المسعودی کے بیان کردہ قصے میں جس حیلہ کا ذکر کیا گیا ہے وہ اسکندری افسانے کے عام رنگ کے عین مطابق ہے۔ لہذا ہمیں یہاں کسی ایسی روایت کی امید نہ رکھنا چاہیے جو حقیقۃً ارم کے محل وقوع سے متعلق ہو۔ تاہم یہ بات قابل ذکر ہے کہ الطبری نے بھی اپنی تفسیر قرآن میں اسی خیال کا ذکر کیا ہے کہ ارم اور اسکندریہ ایک ہی مقام کے دو نام ہیں۔

مزید براں بیان کیا جاتا ہے کہ عبداللہ بن قلابہ نامی ایک شخص دو گم شدہ اونٹوں کی تلاش میں اتفاقاً اس مدفون شہر تک آ پہنچا اور اس کے کھنڈروں میں سے مشک، کافور اور موتی لے کر حضرت امیر معاویہؓ کے پاس گیا، لیکن جب ان تمام چیزوں کو ہوا لگی تو یہ خاک ہو گئیں۔ اس پر امیر معاویہؓ نے کعب الاحبار [رک بآن] کو اپنے پاس بلایا اور اس سے اس شہر کی نسبت دریافت کیا تو کعب نے فورا جواب دیا "یہ شہر ضرور ارم ذات العماد ہوگا، جسے تمہاری خلافت میں ایک ایسے شخص کا دریافت کرنا مقدر تھا جس کا حلیہ یہ ہے"۔ اور بیان کردہ حلیہ ہو بہو عبداللہ کا سا تھا۔ المسعودی کے بیان کا تمسخر آمیز لہجہ، جسے وہ چھپا نہیں سکا، قابل ذکر ہے (مروج، ۴-۸۸) نیز دیکھیے ابن خلدون: مقدمہ، ۱: ۲۲۷ تا ۲۲۸، جو اس قصے کو فرضی تصور کرتا ہے۔

مسلمان علما کے نزدیک یہ ارم ذات العماد عدن کے قریب تھا، یا صنعاء اور حضرموت کے درمیان، یا عمان اور حضرموت کے درمیان۔ واضح رہے کہ ارم کے نام کی صورت جنوبی عرب کی ہے، چنانچہ الھمدانی جنوبی عرب میں ارم نام کی ایک پہاڑی اور ایک کنویں کا ذکر کرتا ہے۔ یہ واقعہ لوتھ Loth کی رائے کی تردید کرتا ہے، جس نے صرف آرامی ماخذ ہی پر غور کیا ہے۔

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ قبیلہ ارم = ارم اور ارم ذات العماد کا وہ باہمی تعلق جسے مسلمانوں کی بعض روایات میں فرض کر لیا گیا ہے قابل قبول نہیں ہے۔

مآخذ: (۱) تفاسیر بر سورۃ الفجر، آیت ۶؛ (۲) المسعودی (طبع پیرس)، ۲-۳: ۳، ۴: ۲۷۱، ۴: ۸۸؛ (۳) الطبری: Annales، ۱: ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۳۱، ۲۴۸؛ (۴) قزوینی: آثار البلاد، طبع Wustenfeld، ص ۹ ببعد؛ (۵) یاقوت: معجم، بذیل مادہ؛ (۶) دیار بکری: تاریخ الخمیس (قاہرہ ۱۲۸۳ھ)، ۱: ۷۶؛ (۷) الثعلبی: قصص الانبیاء (قاہرہ ۱۲۹۰ھ)، ص ۱۲۵ تا ۱۳۰؛ (۸)

الہمدانی: (طبع Muller)، اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۹) ابن خلدون، طبع عبدالواحد وافی، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۰) سید سلیمان ندوی: ارض القرآن، طبع اول، ۱ - ۱۲۹ و بعد۔

○

اَرمیا (علیہ السلام): عربی زبان میں ان کے نام کا تلفظ اِرمیا اور اُرمیا بھی ہے (دیکھیے تاج العروس، ۱: ۱۵۷)؛ نیز بعض اوقات آخر میں مد کا بھی اضافہ کر دیا جاتا ہے (ارمیاء)۔

وھب بن منبہ نے ان کے حالات بیان کیے ہیں۔ اس بیان کی موٹی موٹی باتیں وہی ہیں جو عہد نامۂ عتیق میں (سیدنا) ارمیا (Jeremiah) کی بابت وارد ہوئی ہیں، یعنی آپ کا منصب نبوت پر فائز ہونا، یہودا Judah کے بادشاہ کی طرف مبعوث ہونا، آپ کا لوگوں کی طرف مبعوث ہونا اور آپ کا تأمل اور پھر ایک غیر ملکی جبار کی آمد کی اطلاع، جو یہودا پر حکومت کرنے والا تھا۔ اس پر حضرت ارمیا اپنے کپڑے چاک کر دیتے ہیں، اس دن پر لعنت بھیجتے ہیں جس دن آپ پیدا ہوئے اور موت کو اس بات پر ترجیح دیتے ہیں کہ اپنی زندگی میں یہ سب کچھ دیکھیں۔ اس پر خدائے تعالیٰ نے آپ سے وعدہ کیا کہ جب تک آپ خود درخواست نہیں کریں گے اس وقت تک یروشلم تباہ نہیں کیا جائے گا۔

اس کے بعد بخت نصر شہر پر حملہ کرتا ہے، کیونکہ وہاں کے باشندوں کی معصیت کاری روز افزوں تھی۔ اس وقت خدائے تعالیٰ نے اپنا ایک فرشتہ ایک معمولی اسرائیلی کی صورت میں حضرت ارمیا کے پاس بھیجا کہ یروشلم کے سقوط کی بابت آپ اپنا خیال ظاہر کریں۔ آپ نے اس فرشتے کو دوبارہ یہ دیکھنے کے لیے بھیجا کہ شہر کے لوگوں کا رویّہ کیسا ہے۔ فرشتہ بہت بری خبریں لے کر لوٹا اور حضرت ارمیا کو بتائیں۔ آپ اس وقت دیوار بیت المقدس پر بیٹھے ہوئے تھے، چنانچہ آپ نے دعا کی "خدایا یہ لوگ اگر بری راہ پر چل رہے ہیں تو انھیں تباہ کر دے"۔ یہ الفاظ آپ کی زبان پر ابھی تمام بھی نہ ہوئے تھے کہ خدائے تعالیٰ نے آسمان سے گرج کے ساتھ بجلی (صاعقہ) گرائی، جس نے قربان گاہ اور اس کے ساتھ شہر کا ایک حصہ تباہ کر دیا۔ حضرت ارمیا پر یاس کی کیفیت طاری ہوئی اور آپ نے اپنے کپڑے پھاڑ ڈالے اس پر وحی آئی "خود تمھیں نے تو فتوی دیا تھا"۔ اس وقت انھیں معلوم ہوا کہ شخص معلوم فرشتہ تھا، جو انسانی بھیس میں آیا تھا، چنانچہ آپ صحرا کی طرف بھاگ گئے (الطبری، ۱: ۶۵۸ بعد)۔

حضرت ارمیا کے اسلامی قصے کا دوسرا واقعہ آپ کی اور بخت نصر کی ملاقات سے متعلق ہے۔ بادشاہ نے ان کو یروشلم کے قید خانے میں دیکھا، جہاں ان کو اس لیے ڈال دیا گیا تھا کہ انھوں نے بدبختی کی پیش گوئیاں کی تھیں۔ بخت نصر نے ان کو فوراً رہا کر دیا اور ان کے ساتھ تعظیم و تکریم سے پیش آیا، چنانچہ وہ یروشلم کی تباہ شدہ بقیہ آبادی ہی کے ساتھ رہنے لگے۔ جب ان لوگوں نے ان سے استدعا کی کہ وہ اللہ سے ان کی توبہ و استغفار قبول کر لینے کی دعا کریں تو اللہ نے فرمایا "آپ ان لوگوں سے کہیں کہ بدستور یہیں ٹھیرے رہیں"، لیکن ان لوگوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور حضرت ارمیا کو (زبردستی) اپنے ساتھ لے کر مصر چلے گئے (الطبری، ۱: ۶۶۹ بعد)۔

الیعقوبی کا کہنا ہے کہ بخت نصر کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے حضرت ارمیا نے کشتی (لوح) ایک غار میں چھپا دی تھی۔

تیسرا قصہ اس طرح ہے کہ جب یروشلم تباہ ہو گیا اور فوج وہاں سے ہٹ گئی تو حضرت ارمیا اپنے گدھے پر سوار ہو کر واپس تشریف لائے۔ ان کے ایک ہاتھ میں عرق انگور کا پیالہ تھا اور دوسرے میں انجیروں کی ایک ٹوکری۔ جب وہ ایلیا Aelia کے کھنڈروں پر پہنچے تو انھوں نے تعجب کیا اور فرمایا "خدا کس طرح اسے دوبارہ زندگی بخشے گا" اس پر خدا تعالیٰ نے ان کی اور ان کے گدھے کی جان لے لی۔ سو برس گزر جانے کے بعد اللہ نے ان کو بیدار کیا اور فرمایا "تم کتنی دیر سوتے رہے" انھوں نے جواباً عرض کیا "ایک دن"۔ تب خدا نے ان کو تمام احوال سے مطلع فرمایا اور ان کی آنکھوں کے سامنے ان کے گدھے کو زندگی بخشی۔ اس عرصے میں اس عرق انگور اور ان انجیروں کی تازگی باقی رہی۔ پھر اللہ نے ان کو طویل عمر عطا

کی ان کی زیارت بیابانوں اور دیگر مواضع میں لوگوں کو ہوتی رہتی ہے (طبری، ۱: ۶۶۲)۔

پہلے دونوں قصوں کی بابت تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ توریت کے بیانات پر مبنی ہیں، لیکن تیسرے قصے کی بنیاد غالبًا ایک غلط فہمی پر ہے جو ۲ [البقرۃ] ۲۵۹ سے متعلق ہے جہاں اسی قسم کا واقعہ مذکور ہے۔

مفسرین قرآن نے اس شک کرنے والے شخص کی تعیین میں توریت کے متعدد افراد کا نام لیا ہے۔ ان میں حضرت ارمیا بھی ہیں۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ اس آیت میں حضرت حزقیل نبیؑ کے ایک مکاشفے کا ذکر ہے، جو بائبل میں حزقیل، باب ۳۷ کے آخر میں بیان ہوا ہے، لیکن ہم جانتے ہیں کہ مشرق کی اس روایت کا تعلق عبدملک Ebed Melek سے ہے جن کا ذکر ارمیا کے قصے میں آتا ہے۔ ارمیا کو عبدملک کے ساتھ ملتبس کر دینے سے ایک اور التباس بھی پیدا ہو گیا ہے۔ اسرائیلی روایت کے مطابق عبدملک ان لوگوں میں سے ہیں جو زندہ جاوید ہیں، بعض روایات میں ایسے ہی زندہ جاوید انسانوں میں حضرت خضرؑ بھی ہیں۔ غالبًا یہی وجہ ہے کہ وہبؒ بن منبہ نے الخضر ("سبز") کو حضرت ارمیاؑ ہی کا ایک لقب بتایا ہے۔ اسی سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ان کی بابت اس بات پر کیوں زور دیا جاتا ہے کہ وہ بیابان چلے گئے، جہاں وہ خضروں کی طرح کبھی کبھی لوگوں کو مل جاتے ہیں، اس لیے کہ یہی بات دوسری جگہ الخضرؑ سے متعلق بیان ہوئی ہے، بخلاف حضرت الیاسؑ [رک بآں] کے، کہ عوام میں انھیں سمندر کا پشتی بان سمجھا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن مجید، بذیل ۲ [البقرۃ]: ۲۵۹؛ (۲) مجیر الدین الحنبلی: الانس الجلیل (قاہرہ ۱۲۸۳ھ)، ۱: ۱۳۸ ببعد؛ (۳) مطہر بن طاہر المقدسی: کتاب البدء و التاریخ، طبع Huart، ۳: ۱۱۳؛ (۴) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۲۹۲ ببعد؛ (۵) الیعقوبی، ۱: ۷۰۔

○

اَلْاَزْہَر : الجامع الازہر، قاہرہ کی بہت بڑی مسجد، معروف علمی مرکز اور دنیاے اسلام کی عظیم الشان دانش گاہ۔

فاطمی خلفا کے زمانے میں چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں اس کی بنیاد رکھی گئی۔ ابتدا میں اسماعیلی فقہ و دینیات کا مرکز تھی۔ سلطان بیبرس کے عہد میں یہ اہلسنت والجماعت کا علمی مرکز بن گئی۔ جامعہ کے عالمگیر اثر و رسوخ کی وجہ شہر قاہرہ کی جغرافیائی اور سیاسی حیثیت نیز مسجد کی وسعت اور شہر کے اس حصے میں اس کا واقع ہونا ہے جو انیسویں صدی تک قاہرہ کا مرکز تھا۔ ترکان آل عثمان کے زمانے میں عربی زبان اور علوم اسلامیہ کی درس و تدریس کے لحاظ سے اس نے بڑی ترقی کی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی سے یہ ایک مدرسے اور ایک یونیورسٹی کا کام دینے لگی اور دنیاے اسلام کی سب سے بڑی دینی جامعہ بن گئی۔ بیسویں صدی میں اپنی مسجد کی حدود سے باہر اس نے اسلامی تعلیم کی متعدد درسگاہوں کو اپنے ساتھ ملحق کر لیا، قاہرہ میں یونیورسٹی کے درجے کی کلیات قائم کر لیں اور مصر میں جابجا ابتدائی اور ثانوی درجوں کے مدارس کھل گئے۔ مصر سے باہر بھی بعض درسگاہیں الازہر کے دائرہ اثر کے اندر کام کرتی ہیں۔ یونیورسٹی کا کام اس کے اساتذہ چلا رہے ہیں۔ اثر و نفوذ بالذات ملکی اور غیر ملکی شاگردوں اور طُلّاب کے ذریعے جاری ہے۔

عمارات اور سامان: جامع الازہر کی تعمیر عبادت گاہ کی غرض سے فاطمی خلیفہ ابو تمیم المعز لدین اللہ کے زمانے میں ۲۴ جمادی الاولی ۳۵۹ھ / ۳ اپریل ۹۷۰ء کو شروع ہوئی جو دو سال تک جاری رہی اور تکمیل کے فی الفور بعد ۷ رمضان المبارک ۳۶۱ھ / ۲۲ جون ۹۷۲ء کو افتتاحی تقریب ادا کی گئی۔ فاطمی عہد میں یہ جامع اسی حیثیت و اہمیت کی حامل تھی جو مصر (فسطاط) میں عمروؓ بن العاص کی مسجد اور القطائع میں ابن طولون کی مسجد کو حاصل تھی۔ تینوں مساجد اپنے اپنے محلوں کا دینی مرکز تھیں۔ کئی فاطمی خلفا الازہر کی ترقی کے لیے کوشاں رہے۔ خلیفہ العزیز نزار (۳۶۵ھ / ۹۷۶ء تا ۳۸۶ھ / ۹۹۶ء) نے شاید تین تین دالانوں کے دو ایوانوں کا اضافہ کیا۔ اسی دور میں ایرانی وضع کی محرابوں کی ڈیوڑھیوں والا وسیع مرکزی صحن تعمیر ہوا۔ پانچ متوازی دالانوں والا ایوان عبادت بھی اسی عہد کی یادگار ہے۔

مسجد کی توسیع اور تزئین و آرائش میں کئی خلفا کی

کارگزاری قابلِ تعریف ہے۔ سلطان صلاح الدین ایوبیؒ نے بعض آرائشی چیزیں اتروادیں اور اسی مسجد میں اپنا خطبہ پڑھوایا۔ اس مسجد کو فرنگیوں نے کچھ عرصے کے لیے گرجا بنالیا تھا۔ سلطان صلاح الدین ایوبی نے از سر نو اسلامی عبادت جاری کی۔ بے توجہی کی وجہ سے اس کی عمارت خستہ حالت میں تھی۔ مملوک سلاطین کے برسر اقتدار آنے پر مرمت کے بعض کام ہوئے اور سنی معلم رکھنے کے لیے اوقاف مخصوص کر دیے گئے۔ اس طرح رونق اور آبادی میں اضافہ ہوا۔ سنگ مرمر کا استعمال کر کے عجب شان پیدا کی گئی اور تین نئے مدارس کی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ انتظامی معاملات کی طرف بھی توجہ دی گئی اور وہ بلند و بالا مینار بنا جس کی وجہ سے الازھر کو دور سے پہچانا جا سکتا ہے۔ عبدالرحمن کتخدا (م ۱۱۹۰ھ) نے اس کی کئی عمارتیں بنوائیں۔ غریبوں کو کھانا کھلانے اور درس و تدریس کے لیے مستقل سرمائے کا بندوبست کیا گیا۔ نپولین بوناپارٹ کے جانے کے بعد مصر کے خدیو اور پھر بادشاہ الازھر کے مربی بن گئے اور تعمیرات کا سلسلہ جاری رہا۔ طلبہ کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ کے باعث ۱۹۳۵ء سے الازھر کو گرد و نواح کی مسجدوں کی عمارات سے بھی کام لینا پڑا۔ ۱۹۵۶ - ۱۹۵۷ء میں غیر ملکی طلبہ کے لیے میدان الفتیر میں شہر جامعہ کی تعمیر کا منصوبہ بنا۔

الازھر بطور عبادت گاہ و ملجائے عوام: اس میں دن کی پنج وقتہ فرض نمازیں اور غیر معمولی مواقع کی نمازیں بھی پڑھی جاتی ہیں۔ مصیبت کے وقت لوگ قرآن پاک یا صحیح البخاری کی قرات سننے کے لیے بھی جمع ہو جاتے تھے۔ نیز یہ جامعہ مہاجرین کے لیے جائے پناہ کا کام بھی دیتی تھی۔ عصر حاضر میں قومی اہمیت کے بعض واقعات کی تنظیم بھی یہیں ہوئی۔ الازھر غریبوں کے لیے گھر کا کام بھی دیتی تھی۔ پندرھویں صدی کے آغاز میں قاہرہ کے لوگ بالخصوص ماہ رمضان المبارک میں یہاں رات بسر کرنے اور عبادت کرنے کے لیے آجاتے تھے۔ قریبی عہد تک شمالی افریقہ اور کوہستان اطلس کے پیدل آنے والے غریب عازمین حج عام طور پر رمضان المبارک کا مہینہ الازھر ہی میں گزارتے تھے۔ اگرچہ الازھر کا رجحان فقہا اور ان کے مسالک کی طرف زیادہ تھا، مگر اس کے دروازے ازمنۂ وسطی میں صوفیہ کے لیے بھی کھلے رہتے تھے۔ اساتذہ کو بھی اس میں رہنے کے لیے جگہ مل جاتی تھی۔ ایسے اوقاف بھی تھے جن کی آمدنی معلمین یا مخصوص طلبہ پر صرف کی جاتی تھی۔

ازمنۂ وسطی اور ادوار مابعد کی تعلیم و تدریس: ابتدائی دور میں الازھر میں اسماعیلی فقہ کا درس دیا جاتا تھا اور مسجد عمرو بن العاص میں بھی اسماعیلی عقائد کی تعلیم دی جاتی تھی۔ الحاکم نے ۳۹۵ھ / ۱۰۰۵ء میں دارالحکمہ کی بنیاد رکھی جو اس عہد میں قاہرہ کا ثقافتی مرکز بن گیا۔ ایوبیوں کے عہد میں شیعی مدارس کے بجائے سنی مدارس شروع ہوئے۔ مملوکوں کے عہد حکومت میں الازھر کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ ۶۶۵ھ میں شافعی فقہ کا درس بھی شروع ہوا۔ ۷۶۱ھ / ۱۳۶۰ء میں حنفی فقہ کا نصاب تعلیم جاری کر دیا گیا۔ المقریزی نے لکھا ہے کہ ۸۱۸ھ / ۱۴۱۵ء میں الجامع الازھر میں المغرب سے لے کر ایران تک کے ۷۵۰ پردیسی طلبا اپنے اپنے مخصوص رواقوں میں رہتے اور قرآن، فقہ، حدیث، تفسیر اور نحو کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ المقریزی پندرھویں صدی عیسوی میں قاہرہ میں ستر سے زیادہ مزید علمی مراکز کا ذکر بھی کرتا ہے۔ اس دور میں خانقاہوں کے اندر تصوف کی تعلیم بھی رائج تھی۔ اور بعض مساجد میں چاروں فقہی مسالک کی کتب پڑھائی جاتی تھیں۔ انیسویں صدی عیسوی کے خاتمے تک علم و فضل کا دار و مدار کتب متداولہ کے مواد کو از بر کر لینے پر منحصر ہو گیا۔ ثقافت عموی معدوم تھی۔ حساب اور ہیئت کی بالکل معمولی تعلیم دی جاتی تھی۔

ازمنۂ وسطی میں الازھر کا ایک اونچے درجے کا مہتمم اور ہر تعلیمی شعبے کا الگ الگ رئیس ہوتا تھا۔ عثمانی عہد کے وقت سے ایک شیخ الازھر (امیر جامعہ) ہوتا ہے۔ الجبرتی نے ان شیوخ کی ایک نامکمل فہرست دی ہے (دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ)۔ علی پاشا مبارک نے ۱۸۷۵ء میں الازھر کے حالات قلمبند کیے ہیں۔ طلبہ حلقوں، یعنی نصابی جماعتوں، میں منقسم ہوتے تھے اور اپنے اپنے معلم کے گرد چٹائیوں پر بیٹھتے تھے، معلم ذرا اونچی کرسی پر بیٹھتا تھا جو کسی ایک ستون کے نیچے رکھی ہوتی تھی اور ہر ستون کسی ایک فقہی مسلک کے معلم کے

لیے مخصوص ہوتا تھا۔ صبح کے وقت تفسیر، حدیث اور فقہ، دوپہر کے وقت عربی زبان اور عصر کے بعد دیگر مضامین کے درس ہوتے تھے۔ طالب علموں کی گزراوقات الازہر کی خوراک، گھر کی مدد یا ساتھ کوئی کام کرنے سے ہوتی تھی۔ قواعد و ضوابط کی پابندی کرانے اور روزمرہ کے دیگر معمولات کی نگرانی کے لیے ایک منتظم (Proctor) ہوتا تھا۔ طلبہ ہزاروں کی تعداد میں اور اساتذہ سیکڑوں کی تعداد میں الازہر کی رونق رہے ہیں۔ اساتذہ اور شیوخ ازہر میں بڑے بڑے نامور اور بلند مرتبہ علما شامل رہے ہیں جن کی علمی حیثیت بین الاقوامی شہرت کی حامل ہے۔ تحصیل علم کے بعد رخصت ہونے والوں کو تعلیمی استعداد کی ایک سند دی جاتی تھی۔

الازہر کی اصلاح: نپولین بوناپارٹ کی مہم سے مصر کو بڑا دھکا لگا اور تہذیب جدید کی طرف توجہ شروع ہوئی۔ الازہر کی حیثیت دینی دارالعلوم کی تھی۔ اسے ایسی مکمل جامعہ نہیں کہا جاسکتا تھا جس میں عصر حاضر کے تمام علوم کی تعلیم دی جاتی ہو۔ اس لیے الازہر کو اصلاح کا راستہ اختیار کرنا پڑا اور ازہریوں میں سے مصر جدید کے فعّال لوگ سامنے آئے، مثلاً مفتی محمد عبدہٗ اور سعد زغلول پاشا۔ کچھ ازہریوں کو تخصّص کی سند دینے کے لیے ۱۸۷۲ء میں اعلیٰ تعلیم کا ایک دارالعلوم قائم ہوا۔ دیگر اصلاحات کے علاوہ ۱۸۹۶ء میں نصاب میں عصر حاضر کے مضامین مثلاً ابتدائی حساب، الجبر والمقابلہ، تاریخ اسلام، انشاء اور مبادی جغرافیہ وغیرہ مضامین شامل کیے گئے۔ ۱۹۰۸ء میں مغربی طرز کی آزاد قاہرہ یونیورسٹی قائم ہوئی جس سے الازہر کے لیے تکلیف دہ مقابلے کا آغاز ہوا۔ ۱۹۲۱ء میں اعلیٰ ترین درجہ تعلیم کا نام تخصّص رکھا گیا جس کی متعدد شاخیں تھیں اور الازہر سے متعدد وفود تحصیل علم کے لیے یورپ بھیجے گئے تاکہ واپس آکر الازہر میں درس دیں۔ ۳ محرم ۱۳۵۵ھ / ۲۰ مارچ ۱۹۳۶ء کو جو قانون بنا وہ عصر حاضر کی تعلیم کا حقیقی منشور بن گیا اور قدیم مضامین کے علاوہ کئی اور مضامین نصاب syllabus میں شامل کیے گئے، لیکن ان جدید مضامین کو درس و تدریس میں ثانوی حیثیت دی جاتی ہے۔ الازہر کے میزانیے کے سلسلے میں بھی قانون بنے اور طلبہ کے وظائف کے متعلق بھی کئی باتیں طے پائیں۔ مسجد کے کتاب خانے میں بیس ہزار مخطوطات ہیں جن کی مطبوعہ فہرست موجود ہے اور بعض رواقوں کے کتاب خانوں میں بھی بڑے قیمتی مخطوطات ہیں۔ مجلّۃ الازہر اساتذہ کا سرکاری ترجمان ہے اور شعبہ وعظ وارشاد کا ترجمان نور الاسلام ہے۔

اصلاحات کے نتائج: مذکورہ بالا اصلاحات کے باوجود خود الازہر کے بہت سے اساتذہ اپنے بچوں کو تعلیم کے لیے سرکاری درسگاہوں میں بھیج رہے ہیں۔ دیگر امور کے علاوہ اساسی طور پر مسئلہ یہ ہے کہ جو علمی مرکز ذہنی اور اخلاقی تعلیمات کا کفیل ہے وہ بیسویں صدی عیسوی کے مسلم معاشرے کی ضروریات پوری کرتا ہے یا نہیں؟ اس لیے لامذہب لوگوں سے قطع نظر مخلص مسلمان بھی، جن میں الاخوان المسلمون کے ارکان بھی شامل ہیں، الازہر میں دور رس اصلاحات چاہتے ہیں۔ وہ عصر حاضر کے تاریخی طریقوں سے استفادہ کر کے جدید افکار کے رجحان کے زیر اثر مطالعات میں وسعت پیدا کرنا چاہتے ہیں، لیکن جامعۃ الازہر اس مقام پر زور دیتی ہے جو مصر اور عالم اسلام میں اسے ہمیشہ سے حاصل رہا ہے۔ میدان علم و فضل میں یہ مرکز عظیم اسلامی قدروں کا علمبردار رہا ہے۔ تصورات اسلامی اور زندگی کے متعلق ایک سنجیدہ اور مذہبی روش کو یہ برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ یہ علم و فضل مجموعی حیثیت سے کروڑوں مسلمانوں کی ضروریات کے عین مطابق ہے جن کے سادہ اور غیر متزلزل عقاید اجنبی خیالات سے متاثر نہیں ہوئے اور ان لوگوں کی ضروریات کے مطابق ہے جو آج کل کے ایک شیخ الازہر کے الفاظ میں فطرت سے زیادہ قریب ہیں اور جن میں اسلام (جیسے کہ افریقہ میں) برابر ترقی کر رہا ہے۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ الازہر، در آآآ، بذیل مادہ۔

○

استحسان: (لغوی معنی کسی بات یا کسی امر کو اچھا جاننا)۔ اسلامی فقہ کی ایک اصطلاح، جسے مذہب حنفی میں بمقابلہ قیاس جلی قیاس خفی پر محمول کیا جاتا ہے اور جس کی حیثیت ایک ایسی دلیل کی ہے جو مجتہد کے دل پر تو منقش ہوتی ہے، لیکن وہ لفظوں میں اسے ظاہر نہیں کرسکتا۔ لہٰذا السرخسی نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "قیاس کی جگہ کوئی ایسی بات

اختیار کرنا جو انسانوں کے لیے زیادہ نفع بخش ہو" (دیکھیے المبسوط، ۱۰: ۱۴۵)؛ گویا استحسان وہ دلیل شرعی ہے جسے خاص خاص حالات میں قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے، لیکن ان خاص حالات کی تعیین اگر ذاتی رائے سے ہوئی، جس میں ظاہر ہے طرح طرح کے رجحانات کارفرما ہوں گے، تو اسے دلیل شرعی کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے؟ یہی سبب ہے کہ مذہب شافعی میں اسے دلیل شرعی تسلیم نہیں کیا گیا اور اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ دلائل شرعیہ میں صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں کہا جائے کیونکہ شریعت میں تو ہر کہیں استحسان ہی استحسان ہے، لہٰذا دلائل شرعیہ میں ایک نئی دلیل کا اضافہ بے محل ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ استحسان کا تعلق قیاس سے ہے تو بقول ابن قیمؒ شریعت میں کوئی شے خلاف قیاس نہیں اور اگر ہے تو دو حالتوں سے خالی نہیں یا تو قیاس فاسد ہو گا یا کوئی ایسا حکم شرعی ہو گا جو نص سے ثابت نہیں ہوتا (ابن قیم: اعلام الموقعین، ۱: ۳۳۵).

امام الشافعی کہتے ہیں: مَنِ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَّعَ (الخضری، اصول الفقہ، ص ۳۲۵)۔ گویا امام موصوف کے نزدیک استحسان عبارت ہے شریعت اسلامیہ میں ایک نئی تشریع سے، جو ظاہر ہے ناقابل قبول ہو گی۔ متکلمین میں بھی علمائے اصول امام صاحب سے متفق الرائے ہیں اور اسے دلیل فاسد ٹھہراتے ہیں، لہٰذا اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ دراصل امام موصوف کو یہ اندیشہ تھا کہ ایسا نہ ہو استحسان حدود شریعت سے تجاوز کا ذریعہ بن جائے۔ یوں ایک ہی مسئلے میں مختلف اور من مانے فیصلوں کا راستہ کھل جائے گا، مفتیان شرع جیسا چاہیں گے فتوی دیں گے اور ہم ان کی اطاعت پر مجبور ہوں گے، حالانکہ اطاعت کا حق تو اسی کو پہنچتا ہے جس کی اطاعت کا اللہ اور اس کے رسول نے حکم دیا ہے، خواہ صراحۃً اور خواہ ایسے دلائل کی بنا پر جن سے یہ حکم ثابت ہو جائے (دیکھیے الشافعیؒ، کتاب الام)۔ امام الغزالیؒ نے بھی، جو شافعی المذہب ہیں، استحسان پر اعتراض کیا ہے۔ ان کے نزدیک استحسان کا مطلب یہ ہو گا کہ باوجود ایک دلیل قوی کے ہم قیاس کو ترک کر رہے ہیں (دیکھیے المستصفی)۔ الآمدی، البیضاوی (م ۱۲۸۳ء) اور السبکی (م ۱۳۷۰ء) ایسے شافعی فقہا بھی، جنھوں نے اس بحث کو باقاعدہ جاری رکھا، امام صاحب کے ہم خیال ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ استحسان کی اجازت صرف اس صورت میں دی جا سکتی ہے جب اسے تخصیص کے تحت لایا جا سکے، یعنی کسی جزئی حکم کو کلی حکم پر ترجیح دی جائے، لیکن تخصیص چونکہ نظریۂ قیاس میں پہلے ہی سے شامل ہے اس لیے استحسان غیر ضروری ہے۔ بقول الآمدی (الاحکام، ۴: ۲۱۰) اختلاف اس میں نہیں کہ لفظ استحسان کا اطلاق جائز ہے یا نہیں، کیونکہ وہ کتاب و سنت میں موجود ہے اور اہل لغت بھی اسے استعمال کرتے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے جو ائمہ سے اس بارے میں منقول ہے۔ چنانچہ استحسان کی سند میں قرآن پاک کی آیت: اَلَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ (۳۹ [الزمر]: ۱۸) اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث مارآہ المومنون حسنا فھو عند اللہ حسن کو بھی پیش کیا جاتا ہے، لیکن مخالفین استحسان اس قسم کے دلائل کو بآسانی غیر وزنی قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ یہاں بحث لفظ استحسان سے نہیں، بلکہ استحسان سے بطور ایک اصطلاح فقہ، یعنی دلیل شرعی کے ہے۔ آگے چل کر امام مالکؒ (م ۱۵۹ھ / ۷۷۵ء) نے بھی ان قانونی فیصلوں کے سلسلے میں جن کی سند احادیث میں نہیں ملی یہی لفظ استعمال کیا ہے (المدونۃ، القاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۱۴: ۲۱۷؛ نیز ۱۳: ۱۳۳)۔ وہ کہتے ہیں: اِنَّمَا هُوَ شَیْءٌ اِسْتَحْسَنَّاهُ، یعنی یہ ایک ایسا امر ہے جس کے بارے میں ہمیں سلف سے کوئی ہدایت نہیں ملی۔ تقریباً اسی زمانے میں فقہ حنفی کے مشہور امام قاضی ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ / ۷۹۸ء) کا یہ قول ملتا ہے: اَلْقِیَاسُ کَانَ اِلَّا اَنِّیْ اِسْتَحْسَنْتُ (قیاس چاہتا تھا کہ ایسا ہو، لیکن میں نے اسے بہتر جانا، کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ، ص ۱۱۷)۔ لہٰذا خیال ہوتا ہے کہ بہت ممکن ہے اس اصطلاح سے کوئی ایسا طریق استنباط مراد ہو جو قیاس کی عام شکل کے خلاف تھا۔

لیکن مذہب حنفی میں استحسان کا وہ مطلب نہیں جو مخالفین نے سمجھا ہے کہ یہ محض ایک بے دلیل قول یا ایسا قول ہے جو ہوائے نفس پر مبنی ہے، بلکہ وہ ایک ایسا قیاس ہے جو کسی دوسرے قیاس سے متعارض ہو، لہٰذا فقہ حنفی میں جب قیاس سے انحراف کیا جاتا ہے تو کسی ذاتی رجحان رائے کی وجہ سے نہیں، بلکہ بعض ایسی مضبوط اور ٹھوس دلیلوں کی بنا پر جن کی

گنجائش قانون میں موجود ہے، یعنی ایک ظاہری قیاس (جلی) سے ایک باطنی اور مشروط بالذات قیاس کی طرف انحراف اور وہ بھی اس صورت میں جب استحسان کی بنا کسی ایسی علت پر ہو جو کتاب و سنت اور اجماع میں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس مسئلے میں زیادہ غور و خوض سے کام لیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ استحسان میں نہ تو حدود شریعت سے تجاوز کا امکان ہے، جیسا کہ مخالفین استحسان کو اندیشہ تھا، نہ اس امر سے انکار کیا جاسکتا ہے کہ اس قسم کا استدلال دوسرے مذاہب فقہ نے بھی جائز ٹھہرایا ہے، مثلاً استصلاح [رک باں] جو استحسان ہی سے ملتی جلتی ایک دلیل ہے۔ اس لیے یہ نزاع محض لفظی ہے۔ امام الغزالیؒ کہتے ہیں کہ اس نوع کی دلیل سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا، انکار ہے تو اس امر سے کہ کیا اسے استحسان کہا جائے یا کچھ اور (الخضری: اصول الفقہ، ص ۳۲۷)۔ الشوکانیؒ کے نزدیک بھی استحسان قیاس ہی کی ایک شکل ہے، ورنہ اگر کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہے تو اس میں استحسان کام نہیں دے گا اور اگر مختلف فیہ نہیں تو وہ پہلے ہی سے از روے کتاب و سنت اور اجماع ثابت ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ارشاد الفحول، ص ۲۴، مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۲۷ھ)۔

حنفی فقہا کے نزدیک استحسان اور قیاس میں فرق ہے تو یہ کہ قیاس سے مقصود ہے روکنا (حظر) اور استحسان سے اجازت (اباحت)، لہٰذا استحسان ایک ایسی دلیل شرعی ہے جسے کسی ہی کسی دوسری دلیل شرعی کے مقابلے میں ترجیح دی جائے۔ استحسان گویا قیاس خفی ہے بمقابلہ قیاس جلی کے۔ قیاس جلی کی علت تو ظاہر ہے، ہمارے سامنے ہوتی ہے۔ اور قیاس خفی کی پوشیدہ، بقول السرخسی: استحسان فی الحقیقت دوگونہ قیاس ہے ایک جلی، مگر اثر میں ضعیف، اسے قیاس کہتے ہیں۔ دوسرا خفی، لیکن اثر میں قوی، اسے استحسان کہتے ہیں، یعنی قیاس مستحسن۔ اب ترجیح جو حاصل ہے تو اثر کو نہ کہ خفا یا ظہور کو۔ بعض صورتوں میں قیاس کا اثر قوی ہوتا ہے، لہٰذا اسے اختیار کرلیا جاتا ہے (الخضری: اصول الفقہ، ص ۳۲۵)۔

یوں استحسان بھی دو قسموں میں منقسم ہو جاتا ہے، ایک وہ جس کی تاثیر مخفی ہے دوسرا وہ جس کی صحت تو ظاہر ہے، لیکن فساد مخفی، ایسے ہی قیاس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک جس کی تاثیر میں ضعف ہے دوسرا وہ جس کا فساد تو ظاہر ہے، لیکن صحت مخفی، لہٰذا جب یہ چاروں شکلیں باہم متعارض ہوں تو استحسان کی پہلی قسم کو سب سے زیادہ قوی سمجھا جائے گا، پھر قیاس کی شکل اول، پھر اس کی شکل ثانی اور پھر استحسان کی دوسری شکل کو۔ حاصل کلام یہ کہ استحسان کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے، جب کوئی قیاس اس سے متعارض ہو۔ قیاس کے بغیر استحسان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ ہم اسے ایک ایسے قیاس پر جو موجود (جلی) ہے اس لیے ترجیح دیتے ہیں کہ ایک دوسرا قیاس (خفی) اس سے متعارض ہے اور بسبب صحت و اثر قیاس جلی سے بہتر ہے۔ اندریں صورت یہ اندیشہ غلط ہے کہ استحسان کے باعث شریعت کی مقررہ حدود سے تجاوز کا امکان پیدا ہو جاتا ہے، البتہ شروع شروع میں اس امر کی پیش بندی ضروری تھی اور اسی لیے استحسان کی مخالفت بھی کی گئی، کہ ایسا نہ ہو کہ دلائل شرعیہ میں کسی ایسی دلیل کا اضافہ ہو جائے جس کا ثبوت کتاب و سنت سے نہیں ملتا، یہی وجہ ہے کہ فقہا نے اس باب میں بڑی احتیاط سے کام لیا چنانچہ ابن الہمام (م ۱۴۵۷ء)، ابن امیر الحاج (۱۴۷۳ء)، محب اللہ بہاری (۱۷۰۸ء) اور بحرالعلوم (۱۸۱۰ء)، ایسے علما نے اس پر بڑی شرح و بسط اور دقت نظر سے بحث کی ہے۔

مآخذ : (۱) الشافعی: رسالہ، (کتاب الام کے شروع میں، بولاق ۱۳۲۱ھ)، ص ۶۹ بعد؛ (۲) الغزالی: المستصفٰی (بولاق ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۴ھ)، ۱: ۲۷۴ تا ۲۸۳؛ (۳) البیضاوی: منہاج الوصول مع شرح نہایۃ السول، از جمال الدین الاسنوی (بر حاشیہ التقریر و التحبیر، از ابن امیر الحاج، بولاق ۱۳۱۶ تا ۱۳۱۷ھ)، ۳: ۱۳۰ تا ۱۳۷؛ (۴) تاج الدین السبکی: جمع الجوامع، مع شرح از جلال الدین المحلی و حواشی از بنانی (القاہرہ ۱۲۹۷ھ)، ۲: ۲۸۸؛ (۵) البزدوی: کنز الوصول، مع شرح کشف الاسرار، از عبدالعزیز البخاری (استانبول ۱۳۰۷ تا ۱۳۰۸ھ)، ۴: ۲ تا ۱۴، ۳۰، ۸۳؛ (۶) ابو البرکات النسفی: کشف الاسرار (شرح منار الانوار) مع شرح از ملا جیون و حل لغات از محمد عبدالحلیم لکھنوی (دو جلدوں میں، بولاق ۱۳۱۶ھ)، ۲: ۱۶۴ تا ۱۶۸؛ (۷) ملا خسرو: مرقاۃ

الوصول الی علم الاصول، استانبول ۱۳۰۷ھ، جزو ۲۳؛ (۸) محب اللہ بن عبدالشکور (بہاری): مسلم الثبوت، مع شرح (فواتح الرحموت)، از محمد عبدالعلی نظام الدین (بحرالعلوم)، جو الغزالی کی المستصفی کے ساتھ چھپی ہے (بولاق ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۴ھ)، ۲: ۲۳۰ تا ۲۳۳؛ (۹) ابن تیمیہ: مجموعۃ الرسائل و المسائل (القاہرہ ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۹ھ)، ۲: ۱۱۶ تا ۱۸۹؛ (۱۰) الشیخ محمد الخضری بک: اصول الفقہ (طبع ثانی، القاہرہ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء)، ص ۳۱۲ تا ۳۱۶۔

○

استخارہ : کسی ایسے امر میں جس کا تعلق اصول و عقائد یا مسائل محررہ و مسلمہ کی بجائے زندگی کے عام معاملات سے ہو انسان کا تذبذب کے باعث اللہ سے دعا کرنا تاکہ وہ اس بارے میں صحیح فیصلہ کر سکے۔ اس کی سند احادیث مبارکہ سے ملتی ہے، (دیکھیے بخاری، کتاب الدعوات، باب ۴۸)۔ راوی لکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تمام معاملات میں استخارہ سکھاتے تھے کہ جب کوئی ایسی ضرورت پیش آ جائے تو وہ نماز پڑھے اور پھر یہ کہے "اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُکَ بِعِلْمِکَ وَ اَسْتَقْدِرُکَ بِقُدْرَتِکَ وَ اَسْئَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ فَاِنَّکَ تَقْدِرُ وَلَا اَقْدِرُ وَ تَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ وَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ۔ اَللّٰھُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ھٰذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَاشِیْ وَ عَاقِبَۃِ اَمْرِیْ فَاقْدِرْہُ لِیْ وَیَسِّرْہُ لِیْ ثُمَّ بَارِکْ لِیْ فِیْہِ وَاِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ھٰذَا الْاَمْرَ شَرٌّ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَاشِیْ وَ عَاقِبَۃِ اَمْرِیْ فَاصْرِفْہُ عَنِّیْ وَ اصْرِفْنِیْ عَنْہُ وَاقْدِرْ لِیَ الْخَیْرَ حَیْثُ کَانَ ثُمَّ اَرْضِنِیْ بِہٖ" دعا میں جہاں ھذا الامر آیا ہے، وہاں دونوں جگہ اپنے مطلوب کام کی نیت کرے۔ اسی طرح البخاری (کتاب التوحید، باب ۱۰) میں یہ دعا کسی قدر زیادہ تفصیل سے مذکور ہے، لیکن زیادہ مختصر الفاظ میں ابن ماجہ (باب الاستخارہ، ص ۴۴۰ میں، سنن، ج ۱، مرتبہ محمد فؤاد عبدالباقی) ہیں تقریباً یہی شکل اس دعا کی شیعہ امامیہ کے یہاں ملتی ہے، (دیکھیے ابو جعفر القمی: من لا یحضرہ الفقیہ، ۱: ۳۵۵، نجف ۱۳۷۷ھ)۔ یہ استخارے کی شرعی صورت ہے، جس میں دو رکعت نماز کے بعد اللہ تعالیٰ سے طلب خیر کی دعا کی جاتی ہے اور جس پر اہل سنت کی نسبت شیعہ حضرات کا عمل بہت زیادہ ہے۔

استخارے پر، جیسا کہ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے، مسلمانوں کا قدیم عمل چلا آتا ہے۔ استخارہ جب بھی کیا جاتا ہے ایک معین مقصد کے لیے، یہ نہیں کہ صبح سے شام تک جو کام درپیش ہوں سب کے لیے ایک ہی مرتبہ دعا کر لی جائے۔ استخارے میں امتداد زمانہ سے بعض ایسی باتیں بھی شامل ہو گئی ہیں جن کی شرعاً کوئی سند نہیں، مثلاً یہ کہ استخارے کے لیے مسجد میں جانا ضروری ہے یا یہ خیال کہ نماز استخارہ کے بعد خواب میں القاے ربانی ہو گا۔ نیز یہ رسم کہ دعاے استخارہ کو قرعہ اندازی سے تقویت دی جائے، یعنی دو متبادل صورتوں کو الگ الگ کاغذوں پر لکھ کر (الطبرسی: مکارم الاخلاق، القاہرہ ۱۳۰۳ھ، ص ۱۰۰)، جس کی اہل سنت نے سختی سے مخالفت کی ہے (العبدری: مدخل، ۳: ۹۲۱ ببعد)۔ استخارہ قرآن مجید کھول کر بھی کیا جاتا ہے (ابن بشکوال، ص ۲۴۳، آخری سطر؛ الفرج بعد الشدۃ، ۱: ۴۳)۔ اس موضوع پر القزوینی (طبع Wüstenfeld، ۲: ۱۱۳، س ۱۸ ببعد) نے ایک قصہ بیان کیا ہے)۔ اس غرض سے بعض اور کتابیں (دیکھیے السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، ص ۱۰، ۱۷) بھی استعمال کی جاتی ہیں جیسے کہ ایرانیوں کے ہاں دیوان حافظ یا مثنوی مولانا روم، مگر ان سب باتوں کی اہل سنت کے ہاں سختی سے ممانعت کی جاتی ہے (دیکھیے الدمیری، بذیل مادہ طیر، ۲: ۱۱۹، س ۸ ببعد، طبع بولاق ۱۲۸۴ھ)۔ ایک ضرب المثل ہے: مَا خَابَ مَنِ اسْتَخَارَ وَلَا نَدِمَ مَنِ اسْتَشَارَ (الطبرانی: معجم الصغیر، مطبوعہ دہلی، ص ۳۰۴ ببعد)، یعنی جس نے استخارہ کیا وہ کبھی نادم نہیں ہوا اور جس نے مشورہ کیا وہ کبھی ناکام نہیں ہوا۔ چوتھی/ دسویں صدی کی ابتدا میں ابو عبداللہ الزبیری نے کتاب الاستشارۃ والاستخارۃ لکھی (النووی: تہذیب، ص ۷۴۳، س ۳)۔

جہاں تک روایت کا تعلق ہے استخارے کی رسمی شکل کی سب سے پہلی مثال الاغانی (۱۹: ۹۲، س ۳ ببعد) میں ملے گی۔ شاعر العجاج (دیوان، قصیدہ ۱۲، شعر ۸۳؛ اراجیز العرب، ص ۱۲۰) حجاج کی مدح میں کہتا ہے کہ "وہ خدا سے استخارہ کیے بغیر کوئی کام نہیں کرتا"۔ جب عبداللہ بن طاہر عراق کا عامل

مقرر ہوتا ہے تو اس کا باپ ناصحانہ انداز میں اسے بار بار تاکید کرتا ہے کہ حکومت کے ہر کام میں استخارہ کر لیا کرے (طیفور: کتاب بغداد، ص ۴۹، س ۷، ۵۲ س ۳)۔ اسی طرح مختلف کتابوں میں اس رسم کی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ مسلمان ہر اہم یا غیر اہم کام کا ارادہ کرتے، ایسے ہی نجی اور عام مہمات کو سر انجام دیتے، نیز فاتحین کہیں حملہ کرنے سے پہلے استخارے کے ذریعے خدا کی منظوری حاصل کرنے کا اہتمام کیا کرتے تھے۔ اس میں شک نہیں بعض اوقات اس عادت کو ان کی طرف غلط طور پر منسوب کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثالوں کی بھی کمی نہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض مشکل فقہی مسائل کا فیصلہ کرنے کے لیے عقلی دلائل کی تائید استخارے کے ذریعے کی جاتی تھی (مثلاً النووی: تہذیب، طبع Wüstenfeld، ص ۲۳۷، س ۳ از تحت)۔ ایک قصے میں، جو در حقیقت تاریخ کے بالکل خلاف ہے، عمر ثانی بن عبدالعزیز کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے اہرن بن اعین کی کتاب کی، جو ان کے کتب خانے میں تھی، اشاعت کی اجازت کتاب کو چالیس دن تک اپنے مصلے پر کھلا رکھنے اور استخارہ کرتے رہنے کے بعد دی (ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۱۶۳ ببعد)۔

مآخذ : (۱) بخاری، ابن ماجہ اور دیگر کتب حدیث؛ (۲) ابو جعفر القمی: من لا یحضرہ الفقیہ، نجف ۱۳۷۷ھ؛ (۳) الغزالی: احیاء العلوم (بولاق ۱۲۸۹ھ)، ۱: ۱۹۷؛ (۴) المرتضی: اتحاف، ۳: ۴۶۷ تا ۴۶۹؛ (۵) فقہ کی کتابوں میں متعلقہ ابواب؛ (۶) دیکھیے ZDMG، ۱۸۶۲ء، ۱: ۲۰۱، حاشیہ ۲ و ۱۸۶۶ء، ۲۰: ۴۳۷.

○

اِسْتِسْقَاء : (پانی طلب کرنا)، امساک باران کی صورت میں بارش کی دعا، جس میں دو رکعت نماز باجماعت ادا کی جاتی ہے۔ صلوٰۃ استسقاء حدیث سے ثابت ہے۔ البخاری، ابواب الاستسقاء میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے صلوٰۃ استسقاء ادا کی اور جیسا کہ ان ابواب میں مذکور ہے آپ نے لوگوں (ابواب ۳، ۱۱) حتی کہ مشرکین کی درخواست (باب ۱۲) پر بھی بارش کے لیے دعا فرمائی، بلکہ قحط کے آثار کو دیکھتے ہوئے خود بھی (باب ۲)۔ پھر یہ بھی ثابت ہے کہ آپ نے مختلف موقعوں پر طرح طرح سے یہ دعا کی ہے، مثلاً خطبۂ جمعہ میں (باب ۸)؛ یا بر سر منبر (باب ۷)؛ علیٰ ہذا آبادی سے باہر کھلے میدان میں (ابواب ۱۵ و ۱۶)، جہاں آپ قبلہ رو ہو کر اول تحویل ردا (چادر) کرتے، یعنی اپنی چادر کے دائیں کنارے کو بائیں اور بائیں کو دائیں سے بدل دیتے (ابواب ۱۷ و ۱۸)، پھر دو رکعت نماز ادا کرتے اور اس میں بلند آواز سے قراءت فرماتے (ابواب ۱۶ و ۱۷)۔ آپ نے دعاے استسقاء میں ہاتھ بھی اٹھائے ہیں (باب ۲۰)، بلکہ ایک روایت یہ ہے کہ آپ نے ہاتھ اٹھائے ہیں تو صرف اسی دعا میں (۲۱).

صلوٰۃ استسقاء کی مروجہ شکل یہ ہے کہ کسی امام کی اقتدا میں نماز کے بعد بارش کے لیے دعا کی جائے۔ احادیث میں دعاے استسقاء کے الفاظ بھی مذکور ہیں (دیکھیے البخاری، ابواب الاستسقاء، ۲۲ النسائی، سنن، کتاب الاستسقاء) جس میں صلوٰۃ استسقاء اور اس میں دعا کا تفصیلی بیان موجود ہے، ابن ماجہ (ابواب صلوۃ الاستسقاء اور دعا فی الاستسقاء، جس میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس موقعے پر تواضع، انکسار اور خشوع و خضوع کے ساتھ ساتھ ٹھہر ٹھہر کر دو رکعتیں پڑھیں)، جیسے عید میں ایک روز آپ استسقاء کے لیے نکلے اور ہمارے ساتھ دو رکعتیں ادا کیں بغیر اذان اور بغیر اقامہ کے۔ پھر خطبہ دیا اور دعا کی، قبلہ رو ہو کر ہاتھ اٹھائے اور اپنی چادر کو دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں بدل دیا۔

یہ خیال کہ صلوۃ الاستسقاء واجب ہے صحیح نہیں، البتہ سنت ضرور ہے۔ اسی طرح اس کی ادائیگی میں نہ صبح کی قید ہے، نہ کسی خاص لباس کی۔ ضرورت ہے تو صرف خضوع و خشوع اور اللہ تعالی کے حضور تضرّع کی، نہ دو خطبوں، نہ کسی روحانی یا جسمانی ریاضت، نہ کسی خاص گانے اور نغمے کی۔ اسلام میں یہود و نصاری اور مجوس کو بھی کسی کھلی جگہ میں نماز استسقاء پڑھنے کی اجازت ہے۔ اگر وہ ایسا کریں تو مضائقہ نہیں، لیکن نماز میں ناقوس بجانے یا کوئی اور خلاف شرع رسم ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ چنانچہ ابن حزم کہتے ہیں نصاریٰ کو استسقاء کے لیے خروج میں کوئی ممانعت نہیں، مگر شرط یہ ہے کہ صرف

دعا کے لیے انھیں ناقوس نکالنے کی اجازت ہے، نہ کسی ایسی شے کی جو دین اسلام کے خلاف ہو۔

صلوۃ استسقاء کے بارے میں مذاہب اربعہ کے درمیان اختلافات کے لیے دیکھیے عبدالرحمن الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، جزو اول، قسم العبادات، ص ۱: ۳۵۸ تا ۳۶۲، مختصراً یہ کہ اسلام نے انسان کی اس جائز خواہش کو کہ رزق کی خاطر اللہ تعالیٰ کے حضور طلب باراں کی دعا کرے ہر قسم کے کفر و شرک سے پاک رکھا ہے، خواہ دوسری قوموں یا ایام قدیمہ میں لوگوں کا اس بارے میں کچھ بھی عمل رہا ہو، مثلاً دیکھیے آآ، ترکی، بذیل مادہ، جہاں دعا استسقاء سے متعلق بعض ایسی رسموں کا ذکر ہے، جو اندلو کے عوام میں رائج رہی ہیں۔

مآخذ: (۱) کتب حدیث؛ (۲) النووی: المجموع؛ (۳) ابن حزم: المحلی؛ (۴) الشوکانی: نیل الاوطار؛ (۵) آآ، طبع لائڈن، بذیل مادہ؛ (۶) آآ، ترکی، بذیل مادہ؛ (۷) ابن حجر: بلوغ المرام؛ (۸) عبدالرحمن الجزیری: کتاب الفقہ، مطبوعہ قاہرہ۔

○

اِسْتِصْحَاب : ایک فقہی اصطلاح، لغوی معنی باقی رکھنا، یعنی از روے استدلال یہ طے کرنا کہ کسی چیز کا وجود یا عدم وجود علی حالہ قائم رہے تا آنکہ تبدیلی حالات سے اس میں تبدیلی پیدا نہ ہو جائے۔ یہ گویا وہ دلیل عقلی ہے جس کی بنا نص پر ہے نہ اجماع اور نہ قیاس پر۔ جیسا کہ الآمدی نے کہا ہے (الاحکام، ۴: ۱۷۲)۔ پھر استدلال کی دو قسمیں ہیں: ایک استدلال منطقی، جس کو مثلاً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ بیع ایک معاملہ ہے اور ہر معاملے کا سب سے بڑا جز رضامندی ہے، جسے اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ ایک ایسا قول ہو گا جس کے ساتھ ایک دوسرا قول بھی تسلیم کرنا پڑے گا اور وہ یہ کہ بیع کا سب سے بڑا جز رضامندی ہے، کیونکہ یہ قول اول کا منطقی نتیجہ ہے جس پر از روے عقل کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا، لہذا اسے من و عن صحیح ماننا پڑے گا۔ اس کی دوسری قسم ہے استدلال عقلی، جسے اصطلاحاً استصحاب الحال کہا جاتا ہے اور جس کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ یہ وہ دلیل عقلی ہے کہ اگر کوئی اور دلیل (یعنی نص، اجماع یا قیاس) موجود نہیں ہے تو پھر اسی سے کام لیا جائے کا، مثلاً اس صورت میں جب کسی چیز کے وجود یا عدم وجود کو باقی رکھنا مقصود ہو (جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) تا آنکہ حالات بدل جائیں۔ امام شافعیؒ کے متبعین میں سے اکثر، مثلاً المزنیؒ، الصیرفیؒ اور الغزالیؒ، ایسے ہی امام احمد ابن حنبلؒ اور ان کے اکثر پیرو اور اسی طرح شیعہ امامیہ خاص خاص صورتوں میں استصحاب کے قائل ہیں۔ البتہ احناف میں سے بعض کو اور متکلمین کی ایک جماعت کو اس سے انکار ہے۔

ابن قیم نے استصحاب کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: اس سے مراد "جو ثابت ہے اس کا اثبات اور جس کی نفی ہو چکی ہے اس کی نفی کو قائم رکھنا ہے" اور اس کی تین قسمیں ہیں:

قسم اول اِسْتِصْحَابُ الْبَرَاءَةِ الْاَصْلِيَّةِ کا مطلب ہے براءۃ کو باقی رکھنا۔ مطلب یہ ہے کہ کسی شخص پر کوئی ذمہ داری اس وقت تک عائد نہیں ہوتی جب تک کوئی دلیل شرعی اسے اس کا ذمہ دار نہ ٹھہرائے، لہذا علماے اصول اور فقہ میں سے بعض، مثلاً حنفیہ کی راے ہے کہ اندریں صورت استصحاب "رفع" (ذمہ داری دور کرنے) کے لیے ہے نہ کہ "ابقاء" (ذمہ داری باقی رکھنے) کے لیے۔

قسم ثانی اِسْتِصْحَابُ الْوَصْفِ الْمُثْبِتِ الشَّرْعِيِّ حَتّٰى يُثْبِتَ خِلَافُهُ سے مطلوب ہے کسی ایسی کیفیت کو جو شرعاً ثابت ہے قائم اور برقرار رکھنا تاوقتیکہ اس میں تبدیلی ثابت نہ ہو جائے۔ یوں ماضی کا حکم حال میں باقی رکھا جاتا ہے، جسے المحمصانی نے استصحاب الماضی بالحال، سے تعبیر کیا ہے۔ بقول ابن قیم الجوزیہؒ (دیکھیے اعلام الموقعین) یہ استصحاب ایک حجت ہے جب تک اس کی نفی کسی دوسری حجت سے نہ ہو جائے، مثلاً نکاح کے معاملے میں، کہ جب تک اس کی نفی نہ ہو جائے وہ باقی رہے گا۔

قسم ثالث اِسْتِصْحَابُ حُكْمِ الْاِجْمَاعِ فِىْ مَحَلِّ النِّزَاعِ کے بارے میں علماے اصول کی دو رائیں ہیں: بعض کے نزدیک حکم اجماع حجت ہے، مثلاً المزنیؒ، الصیرفیؒ، ابن شاقلاؒ اور ابو عبداللہ الرازیؒ وغیرہ کے نزدیک حجت ہے۔ بعض مثلاً ابو حامد، ابو الطیب اور قاضی ابو یعلیؒ وغیرہم اسے حجت تسلیم

نہیں کرتے، لیکن اس اختلاف میں دیکھنے کی بات صرف یہ ہے کہ جس اجماع کے بارے میں نزاع ہے اس کی صورت کیا تھی۔ گویا اس میں فیصلہ کن امر خود اس اجماع کی نوعیت ہے کہ اسے حجت سمجھا جائے یا نہیں۔

(۴) اِسْتِصْحَابُ الْعُمُوْمِ اِلٰى اَنْ يَّرِدَ تَخْصِيْصٌ اور اِسْتِصْحَابُ النَّصِّ اِلٰى اَنْ يَّرِدَ النَّسْخُ (الخضری، دیکھیے اوپر؛ المحمصانی، ص ۱۳۴)۔ شق اول سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی وجہ تخصیص موجود نہیں تو حکم عام کی عمومیت برقرار رہے گی۔ بالفاظ دیگر عام نص کا حکم عام ہی ہوگا، تاوقتیکہ کوئی دوسری نص بعض افراد کی تخصیص نہ کر دے، لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا کہ ایک ایسے حکم میں جو عام ہے بلاوجہ کوئی استثنا کر دیا جائے۔

شق ثانی کا مطلب یہ ہے کہ جو بھی نص ہے اس کا حکم علیٰ حالہ باقی رکھا جائے تاوقتیکہ کوئی دوسری نص اسے منسوخ نہ کر دے۔

اِسْتِصْحَابُ الْمَقْلُوْبِ یا اِسْتِصْحَابُ الْحَالِ فِی الْمَاضِیْ سے (جو المحمصانی کے نزدیک استصحاب کی پانچویں قسم ہے) مراد یہ ہے کسی ایسی چیز کے وجود یا عدم وجود کو جو زمانۂ حال میں ثابت ہے زمانۂ ماضی میں بھی ثابت ٹھہرایا جائے، مثلاً ہمارے سامنے ایک مروّج الوقت دستوری ضابطہ ہے اور سوال یہ کہ آیا یہ ضابطہ حضور رسالتماب صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کے زمانے میں بھی مروّج تھا تو اس کا جواب اثبات میں ہوگا، تاوقتیکہ ہمیں اس کے خلاف کوئی دلیل نہ مل جائے، لیکن بقول المحمصانی اس قسم کے استصحاب کو دلیل ترجیحی ٹھہرانا غلط ہوگا۔

یہاں ضمناً ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ شریعت اسلامی کیا سابقہ شرائع کی ناسخ ہے؟ علمائے اسلام، مثلاً الآمدی وغیرہ نے اس مسئلے پر طویل بحث کی ہے (الاحکام، ۴: ۱۸۷)۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سوائے ان احکام کے جن کو شریعت اسلام نے برقرار رکھا باقی سب احکام منسوخ تصور ہوں گے۔ علمائے اصول کا یہی قول ہے۔

سطور بالا سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ استصحاب الحال سے فقہا کی مراد کیا ہے: مختصراً یہ کہ جو امر جس حالت میں ہے ور از روئے شرع بھی اس کے لیے ایک خاص حکم ہے، اسے علیٰ حالہ باقی رکھا جائے گا، جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس حالت میں تغیر واقع ہو گیا ہے۔ ایسے ہی جس امر کے حکم کی نفی ثابت ہے، نہ تھا تو استصحاب الحال کا تقاضا ہے کہ اسے برقرار رکھا جائے، کیونکہ اس دوسری حالت کے باعث اس کا وجود قائم رکھنا فرض ہو جاتا ہے، جب تک اس میں تبدیلی کی کوئی دلیل نہ ملے اور اگر ایسی دلیل مل جائے تو حکم بھی بدل جائے گا، جیسے مثلاً مفقودالخبر (لاپتہ) کا معاملہ ہے کہ ہمیں نہیں معلوم وہ زندہ ہے یا مردہ، لہٰذا اسے زندہ ہی ماننا فرض ٹھہرا ہے جب تک اس کی موت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، لہٰذا استصحاب الحال میں کوشش یہ ہوتی ہے کہ حکم اور حال میں ربط قائم رکھا جائے، یہ بھی ایک طریقہ ہے حجت اور برہان کے ذریعے احکام کو قائم کرنے کا، اگرچہ چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ البتہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کی اساس "ظن" پر ہے، ان معنوں میں جب ظن کا تقاضا ابقائے حکم ہو، جیسا کہ الآمدی نے کہا ہے: جس کا وجود اور عدم کسی حالت میں بھی متحقق نہ ہو سکے تو از روئے ظن اس کو باقی رکھنا لازم آتا ہے اور ظن شریعت میں حجت معتبر ہے (الآمدی: الاحکام، ۴: ۱۷۲)۔

مآخذ: (۱) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۳۲ھ/ ۱۹۱۴ء؛ (۲) الغزالی: المستصفیٰ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۳) ابو زہرہ: ابن تیمیہ، طبع اول، دار الفکر العربی؛ (۴) ابن القیم الجوزیہ: اعلام الموقعین، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ؛ (۵) الخضری: اصول الفقہ، بار سوم، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۸ء؛ (۶) المحمصانی: فلسفۂ شریعت اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۷) السیوطی: الاشباہ و النظائر، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۸) ابن نجیم: الاشباہ و النظائر، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۹) الکاظمی: مختارین الاصول، بغداد ۱۳۴۳ھ۔

○

استصلاح: رک بہ استحسان و استصحاب۔

○

اسحٰق (علیہ السلام): حضرت ابراہیم علیہ السلام کے صاحبزادے۔ وہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام سے عمر میں ۱۳ یا

۱۴ برس چھوٹے تھے، جن کی پیدائش کی بشارت انھیں اور ان کی بیوی سارہؑ کو پیرانہ سالی میں ملی۔ معلوم ہوتا ہے ان کی ولادت جبرون (الخلیل) میں ہوئی، جہاں مصر سے واپسی پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اقامت اختیار کرلی تھی۔ (ابن خلدون، ۲: ۵۲)۔ اسحٰق کا عبرانی تلفظ یصحق ہے اور یصحق کا عربی مترادف یضحک ہے اور یہ ان کی والدہ ماجدہ کا رکھا ہوا نام ہے، اس بنا پر کہ حضرت سارہ نے کہا تھا "اللہ نے مجھے ہنسایا اور سب سننے والے میرے ساتھ ہنسیں گے" (تکوین، ۲۱: ۶)۔ قرآن مجید میں ہے وَامْرَاَتُهٗ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ (۱۱ [ھود] ۷۱)، یعنی جب حضرت ابراہیمؑ کو حضرت اسحٰقؑ کے پیدا ہونے کی بشارت دی گئی تو حضرت سارہ جو پاس ہی کھڑی تھیں، خوشی سے ہنسنے لگیں۔ اہل فرنگ کے یہاں اسحٰقؑ کو اگرچہ ایساک (Isaac) کہا جاتا ہے، لیکن مستشرقین کا یہ خیال کہ توراۃ میں بھی حضرت اسحٰقؑ کا یہی نام مذکور ہے، صحیح نہیں۔ رہیں ان کی پیدائش کے بارے میں اسرائیلی اور اسلامی روایات کہ وہ عید الفصح کے روز پیدا ہوئے یا عاشورے کی رات کو (جیسا کہ الثعلبی، ص ۹۰، اور الکسائی، ص ۱۰۰، نے لکھا ہے) تو ان کا تاریخ سے کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ تکوین باب ۲۵ میں اتنا مذکور ہے کہ حضرت اسحٰق علیہ السلام کی ولادت سے ایک سال پہلے حضرت سارہؑ سے ان کی ولادت کا وعدہ کیا گیا تھا۔ اسرائیلی روایات میں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام بھوکوں اور ناداروں کو اپنے ساتھ کھانا کھلائے بغیر کھانا نہیں کھاتے تھے۔ ایک مرتبہ پندرہ دن تک کوئی مہمان نہ آیا تا آنکہ تین اجنبی اشخاص وارد ہوئے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے لیے ایک بھنا ہوا بچھڑا لے آئے۔ جس پر انھوں نے کہا کہ ہم قیمت ادا کیے بغیر کوئی چیز نہیں کھائیں گے جو یہ ہے کہ شروع میں اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرو، آخر میں اس کی حمد کرو اور پھر انھیں ایک بیٹے کی بشارت دی۔ قرآن مجید میں بھی یہ واقعہ منقول ہے، مگر قدرے مختلف انداز میں---مذکور ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس کچھ لوگ (اجنبی) مہمان آئے تو وہ ان کے لیے ایک بھنا ہو بچھڑا لے آئے اور انھیں کھانے کی دعوت دی، مگر انھوں نے ہاتھ روک لیا، جس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کچھ ڈر سے گئے۔ انھوں نے کہا: "ڈرو نہیں، ہمیں لوط (علیہ السلام) کی بستی کی طرف بھیجا گیا ہے" (۱۱ [ھود]: ۶۹) اور اس کے بعد انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ایک بیٹے کی بشارت دی، یعنی حضرت اسحٰقؑ کی پیدائش کی، جن کا نام بھی سورۂ ھود کی آیات میں صاف صاف مذکور ہے، لہٰذا اگر اسرائیلی روایات سے قطع نظر کرلیں تو حضرت اسحٰق علیہ السلام کی ولادت کے بارے میں قرآن مجید ہی کا بیان از روے تاریخ صحیح ہے۔ پھر جب مستشرقین نے مدراش کی بعض عبارتوں کے حوالے سے یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ ذبیح اللہ حضرت اسماعیلؑ نہیں، حضرت اسحٰق علیہ السلام تھے، تو وہ درست نہیں، کیونکہ اس خیال کی توریت اور قرآن مجید سے تردید ہو جاتی ہے۔ (ذبیح اللہ کی بحث کے لیے رک بہ اسماعیل علیہ السلام)۔

حضرت اسحٰقؑ کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ اسرائیلی روایات میں بھی زیادہ تر واقعۂ ذبح کا ذکر آیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ چالیس برس کی عمر میں ان کی شادی رفقا (ربقہ Rebecca) سے ہوئی (الیعقوبی: تاریخ، ۱: ۲۸) مگر دیر تک اولاد نہیں ہوئی۔ آخر بیس برس کے بعد دو بیٹے، عیصو (یا عیص) اور یعقوب، پیدا ہوئے (حوالۂ مذکور، ص ۲۹ اور ابن خلدون، ۱: ۵۸)، دونوں توام تھے۔ کہا جاتا ہے اول عیصو کی ولادت ہوئی پھر حضرت یعقوبؑ کی۔ روایات میں ہے کہ دونوں میں عمر بھر چشمک رہی۔ والد حضرت یعقوب کی طرف مائل تھے اور والدہ عیصو (یا عیص) کی طرف، لیکن ہمیں ان باتوں کو زیادہ اہمیت نہیں دینا چاہیے۔

دائرۃ المعارف یہودیہ میں ہے کہ جب اس مقام میں جہاں حضرت اسحاقؑ کی سکونت تھی قحط پڑا، تو حضرت اسحاق علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم پر مصر جانے کی بجائے وہیں قیام پذیر ہو کر کھیتی باڑی سے روزی کمانے کا فیصلہ کرلیا۔ جلد ہی اللہ تعالیٰ نے انھیں اتنی برکت اور وسعت دی کہ مقامی لوگ ان سے حسد کرنے لگے۔ حضرت اسحٰقؑ نے یہیں ایک خدا کا گھر (بیت ایل) تعمیر کیا اور اتنا اثر و رسوخ حاصل کرلیا کہ فلسطینی حکمران ان سے اتحاد کا خواستگار ہوا۔ بڑھاپے میں حضرت اسحٰق علیہ السلام کی بینائی زائل ہوگئی تھی۔ ان کا انتقال جبرون

(الخلیل) میں ہوا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت سارہؓ کے پہلو میں دفن ہوئے۔

مآخذ : (۱) الزمخشری، ۱: ۲۳۳؛ (۲) البیضاوی: انوار التنزیل، ۱: ۳۳۳؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ص ۳۸ تا ۴۰؛ (۴) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۱۳۶ تا ۱۴۰؛ (۵) الطبری، طبع لائیڈن ۱: ۲۷۲ تا ۳۰۳؛ (۶) ابن الاثیر: ۱: ۸۷ تا ۸۹؛ (۷) الیعقوبی: تاریخ، جلد اول، بیروت، ۱۳۷۰ھ؛ (۸) ابن خلدون: تاریخ، جلد اول، مصر ۱۹۳۰ء۔

○

اسراء : (ع)، لفظی معنی رات کو چلنا یا سفر کرنا، چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ آلہ وسلم کا یہ حیرت انگیز معجزانہ سفر بھی رات کے وقت پیش آیا تھا، اسی لیے اس کو اسراء کہتے ہیں۔ پھر چونکہ اس سفر مبارک میں آپ کو ملکوت السمٰوات کی سیر بھی کروائی گئی تھی، اسی لیے اسے معراج بھی کہا جاتا ہے۔

اسراء و معراج کی تاریخ میں "علماے سیرت" کے مابین قدرے اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن جمہور علما کے نزدیک یہ دونوں واقعات ایک ہی شب میں پیش آئے اور وہ شب ۲۷ رجب ۱۰ نبوی کی تھی (دیکھیے الزرقانی: شرح المواہب، ۱: ۲۵۵)۔

بعض عقل پرست فرقوں نے واقعہ اسراء و معراج کو محض ایک روحانی واقعہ قرار دیا ہے اور اسے خواب یا کشف کے ساتھ مشابہت دی ہے، لیکن صحابہ کرامؓ اور جمہور امت کا قطعی مسلک یہ ہے کہ یہ واقعی حالت بیداری میں جسم و روح دونوں کے ساتھ پیش آیا، چنانچہ قرآن و سنت سے بھی یہی موقف ثابت ہوتا ہے۔ اَسْریٰ بِعَبْدِہٖ میں عبد کا لفظ جسم اور روح دونوں کا متقاضی ہے۔

یوں تو اسراء و معراج کو ایک ہی واقعہ بیان کیا جاتا ہے، تاہم یہ واقعہ حسب ذیل متعدد چھوٹے چھوٹے واقعات پر مشتمل ہے: (۱) بلاوا: روایات کے مطابق حضرت جبریلؑ اس سفر مبارک کا بلاوا لے کر تشریف لائے، اس وقت آپؐ مسجد حرام کے اندر حطیم میں آرام فرما رہے تھے؛ (۲) شق صدر: البخاری کے مطابق "اسراء" کے لیے روانگی سے قبل آپؐ کا شق صدر کیا گیا اور یوں آپؐ کے سینۂ مبارک کو آب زمزم سے دھو کر اس میں ایمان و حکمت بھرنے کے بعد برابر کر دیا گیا، تاکہ آپؐ ان دیکھی دنیا کے مناظر کے متحمل ہو سکیں؛ (۳) براق کا سفر: روایات کے مطابق مسجد حرام سے لے کر مسجد اقصٰی (القدس) تک کے سفر کے لیے آپ کے سامنے ایک سواری کا جانور پیش کیا گیا، جسے "براق" کہا جاتا ہے۔ محققین کے مطابق براق کا لفظ برق (بجلی) سے ماخوذ ہے، گویا وہ جانور برق رفتار تھا اور تا حد نظر اس کا ایک قدم ہوتا تھا؛ (۴) دو پیالوں کا پیش کیا جانا: البخاری کی روایت کے مطابق جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس (ایلیاء) میں پہنچے، تو حضرت جبریلؑ نے آپؐ کو دو پیالے پیش کیے، ان میں سے ایک میں دودھ اور دوسرے میں شراب تھی۔ آپؐ نے دودھ کو پسند فرمایا جس پر حضرت جبریلؑ نے ملت اسلامیہ کے صراط مستقیم پر گامزن رہنے کی بشارت سنائی؛ (۵) امامت انبیاؑ: صحیح روایات کے مطابق جب آپؐ بیت المقدس میں پہنچے تو وہاں تمام انبیا علیہم السلام کی ارواح حاضر تھیں، اور آپؐ کی تشریف آوری کی منتظر تھیں۔ آپؐ پہنچے، تو حضرت جبریلؑ نے آپ کو امامت کے لیے آگے کر دیا، جس پر آپؐ نے جملہ انبیاے کرامؑ کو دو رکعت نماز پڑھائی۔ بعض سیرت نگاروں کے مطابق بنی اسرائیل کے اس قبلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلایا جانا اور انبیاؑ کو نماز پڑھانا اس بات کی علامت تھا کہ اب بنی اسرائیل اور بنی اسماعیل کے دونوں سلسلوں کی زمام امامت ایک کر دی گئی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں سلسلوں کے مشترک وارث و امین ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذو قبلتین ہونا بھی اسی مفہوم کی غمازی کرتا ہے؛ (۶) آسمانوں کی سیر: یہاں سے آپؐ کا آسمانی سفر شروع ہوا، جسے اصطلاح شریعت میں "معراج" کہا جاتا ہے۔ روایات کے مطابق جب آپ پہلے آسمان پر پہنچے تو سوال و جواب کے بعد دروازہ کھولا گیا۔ اس آسمان پر آپ کی ملاقات حضرت آدمؑ سے ہوئی، جنہوں نے آپ کو مرحبا کہا۔ اسی طرح مختلف آسمانوں پر حضرت ادریسؑ، حضرت صالحؑ، حضرت عیسٰیؑ، حضرت موسیٰؑ اور حضرت ابراہیم علیہم السلام نے آپ کا استقبال کیا اور آپؐ کو مرحبا کہا؛ (۷) ملاقات: آسمانوں کو عبور کر گئے پھر آپ حظیرۃ القدس میں پہنچے، جہاں روایات کے

مطابق حضرت جبرئیل علیہ السلام بھی آپ کے ہمراہ نہ جاسکے، یہاں آپ کو قلم چلنے کی آواز سنائی دیتی تھی اور پھر عبد و معبود اور حامد و محمود کے مابین ملاقات ہوئی، جس کے معانی کو ایسے الفاظ بیان کرنے سے قاصر ہیں، اسی ملاقات میں اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ پر پہلے پچاس نمازیں فرض فرمائیں اور پھر تخفیف کرکے پانچ فرمادیں، تاہم یہ اعلان فرمادیا کہ جو کوئی پانچ نمازیں ادا کرے گا، اسے ثواب پچاس نمازوں جتنا ملے گا۔ سورۃ البقرہ کی آخری دو آیات بطور تحفہ عنایت کی گئیں۔ جن میں تکلیف مالا یطاق اٹھانے کا حکم مذکور ہے؛ (۸) رویت باری تعالیٰ: یہاں علمائے سیرت کے مابین اس بارے میں بھی اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آیا اس سفر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوا تھا یا نہیں؟ ایک گروہ، جس کی قیادت ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کرتی ہیں، اس نظریے کا پرزور رد کرتا ہے اور قرآن مجید کی آیت: لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ، (۶ [الانعام]: ۱۰۳)، نگاہیں اس کا ادراک نہیں کرسکتیں اور وہ نگاہوں کا ادراک کرسکتا ہے، سے ہے۔ تاہم دوسرا گروہ، جس میں بعض صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور نامور علما شامل ہیں، رویت باری تعالیٰ کا حامی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ مذکورہ آیت مبارکہ اس دنیا کے متعلق ہے، جبکہ یہ واقعہ ملاء اعلیٰ کا ہے اور جو خدا اپنے پیغمبرؐ کو عرف و عادت کے برعکس ساتوں آسمانوں سے اوپر بلا سکتا ہے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں اپنا دیدار کرانے پر بھی قادر ہے۔ ان کا استدلال سورۃ النجم کی بعض آیات سے ہے؛ (۹) جنت دوزخ کا مشاہدہ: روایات کے مطابق اس سفر معراج میں آپ کو جنت اور دوزخ کا مشاہدہ بھی کرایا گیا، جس کے بعض احوال کی آپ نے امت کو آکر خبر دی؛ (۱۰) واپسی اور قریش مکہ کا انکار: پھر جب آپؐ واپس تشریف لائے اور آپؐ نے صبح اٹھ کر لوگوں کو اس محیر العقول واقعے کی خبر دی تو مسلمانوں کے ایمان و یقین میں اور اضافہ ہوگیا البتہ معاندین اسلام قریش مکہ نے اس کی پرزور مخالفت کی۔ انھوں نے جب آپؐ کا یہ دعویٰ سنا کہ آپؐ بیت المقدس تشریف لے گئے تھے تو انھوں نے جمع ہو کر پوچھا کہ بیت المقدس کی عمارت کس قسم کی ہے؟ وغیرہ۔ آپؐ فرماتے ہیں، کہ میرے ذہن میں عمارت کی پوری تفصیل موجود نہ تھی، تاہم جیسے ہی میں نے نگاہ اٹھائی، تو اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کو میری آنکھوں کے سامنے کر دیا۔ یوں میں قریش مکہ کے ہر سوال کا تسلی بخش جواب دیتا رہا، مگر قریش مکہ بدستور انکار پر مصر رہے۔ بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے قریش مکہ کو یہ بھی بتایا کہ تمہارا فلاں قافلہ مجھے فلاں مقام میں ملا تھا، چنانچہ اہل قافلہ جب واپس آئے، تو انھوں نے آپؐ کی خبر کی تصدیق کی۔

واقعۂ معراج انسانی شرف و کمال کی معراج ہے۔ اسی سفر میں اللہ تعالیٰ نے اہل اسلام کو بنی اسرائیل کے احکام عشرہ کی جگہ احکام دوازدہ عنایت فرمائے، جس کی تفصیل سورہ بنی اسرائیل میں مذکور ہے۔ نیز مسلمانوں کو کامیاب ہجرت کی خوشخبری اور کفار و مشرکین کو ناکامی و نامرادی کی خبر سنائی۔

مآخذ: (۱) کتب تفسیر، بذیل سورہ ۱۷ [الاسراء] و سورہ ۵۳، [النجم] و سورہ ۸۱ [التکویر]، خصوصاً ابن جریر الطبری، کشاف، روح المعانی، بحر محیط اور تفسیر کبیر؛ (۲) البخاری: کتاب الصلوٰۃ، باب ۱، کتاب الحج، باب ۷۶، کتاب المناقب، باب ۴۲ وغیرہ۔

○

اسرائیلؑ: یہودیوں کے جد اعلیٰ حضرت یعقوبؑ کا نام، جو قرآن کریم میں صرف ایک جگہ آیا ہے، اگرچہ یہودیوں کے لیے اسرائیل کا نام بار بار آتا ہے، یعنی ۳ [آل عمران]: ۹۳ میں، جہاں ارشاد ہوا ہے ہر قسم کا کھانا بنی اسرائیل کے لیے حلال تھا، سوا ان چیزوں کے جنھیں اسرائیل نے تورات نازل ہونے سے پہلے اپنے اوپر حرام کر رکھا تھا۔

اس کے سوا قرآن مجید میں اسرائیلؑ کی بابت جو کچھ کہا گیا ہے وہ یعقوبؑ کے نام سے ہے، چنانچہ جس آیت میں حضرت سارہؑ کو اولاد کی خوشخبری دی گئی اس میں کہا گیا فَبَشَّرْنٰهَا بِاِسْحٰقَ وَمِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ يَعْقُوْبَ (۱۱ [ھود]: ۷۱)۔ ہم نے اسے اسحٰقؑ کی بشارت دی اور اسحٰق کے بعد (ان کی اولاد سے) یعقوب کی۔

قرآن مجید میں حضرت یعقوبؑ کی بابت یہ بھی کہا گیا ہے کہ انھوں نے بستر مرگ پر اپنے بیٹوں کو دین ابراہیمی پر قائم

رہنے کی وصیت کی (۲ [البقرہ]: ۱۳۲ ببعد)، نیز یہ کہ اکثر پیغمبروں کی طرح ان پر بھی وحی نازل ہوئی (۲ [البقرہ]: ۱۳۰ وغیرہ).

اسلامی روایات میں سیرت یعقوب کے وہ سب بڑے بڑے واقعات موجود ہیں جو تورات میں بیان کیے ہیں اور ان کے علاوہ چند ایسے واقعات بھی جو تورات میں نہیں ہیں.

مآخذ : (۱) جن آیات قرآنی کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے ان کی تفسیر؛ نیز دیکھیے: (۲) الطبری، تاریخ، ۱: ۳۵۳ ببعد؛ (۳) الیعقوبی (طبع Houtsma)، ۱: ۲۶ ببعد؛ (۴) الثعلبی: قصص الانبیاء (قاہرہ ۱۲۹۰ھ)، ص ۸۸ ببعد.

○

اسرافیلؑ : ایک رئیس فرشتے کا نام ہے۔ جس کی اصل غالباً عبرانی سیرافیم ہے، جیسا کہ اس کی دیگر شکلوں سرافیل اور سرافین (تاج العروس، ۷: ۳۷۵) سے ظاہر ہوتا ہے۔ روایات کی رو سے حضرت اسرافیلؑ کو اللہ تعالٰی نے قیامت کے دن صور پھونکنے کی ذمہ داری سونپ رکھی ہے، جو اللہ تعالٰی کے حکم و اشارے کے منتظر ہیں۔ مجموعی طور پر، ان کا شمار ان چار بڑے فرشتوں میں ہوتا ہے، جو تمام فرشتوں کے سردار سمجھے جاتے ہیں (نیز دیکھیے A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ).

کہتے ہیں کہ ارض ظلمات میں پہنچنے سے پہلے ذوالقرنین کی اسرافیلؑ سے ملاقات ہوئی۔ وہ وہاں ایک پہاڑی پر کھڑے تھے اور صور منہ میں تھا، گویا بجا رہے ہیں اور آنکھوں سے آنسو جاری تھے.

مآخذ : (۱) الکسائی: عجائب الملکوت، مخطوطہ لائڈن، شمارہ Warner ۵۳۸، ورق ۳ ببعد؛ (۲) الطبری: تاریخ، ۱: ۱۲۲۸ ببعد، ۱۲۵۵؛ (۳) الغزالی: الدرۃ الفاخرۃ، ص ۴۲.

○

الاسکندر : اسکندر اعظم، فاتح عالم، قدیم تر عرب مؤرخین کے بیانات کے مطابق اس کے باپ کا نام فلپ تھا جسے بگڑی ہوئی شکل میں اکثر فیلقوس، فیلقیس لکھا جاتا ہے۔ اس کی والدہ کا نام اولمپیاس اور بعض مؤرخین نے دادا کا نام آنتاس دیا ہے۔ قدیم ترین مؤرخین کے ہاں یہ بیان بھی ملتا ہے کہ وہ داراب ایرانی بادشاہ کا بیٹا تھا اور اس طرح آخری ایرانی بادشاہ دارا کا علاتی بھائی تھا۔ داراب نے فیلقوس پر فتح پائی، ہر سال کے لیے سونے کے انڈوں کی ایک معین تعداد بطور خراج مقرر ہوئی۔ داراب نے فیلقوس کی بیٹی سے شادی کر لی، مگر اس کی نفرت انگیز بدبو کی وجہ سے اسے طلاق دے دی۔ شہزادی کے ہاں بچہ پیدا ہوا جس کا نام الاسکندریس رکھا گیا۔ اس کی پرورش نانا کے دربار میں ہوئی۔ ارسطو اس کا اتالیق مقرر ہوا۔ فیلقوس کی وفات پر اسکندر اس کی جگہ تخت شاہی پر متمکن ہوا۔ دارا نے خراج کا مطالبہ کیا تو اسکندر نے کہلا بھیجا۔ وہ مرغی نہیں رہی جو سونے کے انڈے دیا کرتی تھی۔ چنانچہ ایک بڑی فوج اکٹھی کر کے وہ پہلے مصر گیا جہاں اس نے بہت ی عمارتوں کی بنیاد رکھیں۔ پھر وہ دارا کی طرف بڑھا اور دریاے فرات پر اسے شکست دی۔ راہ فرار اختیار کرنے پر دارا کو اس کے دو ساتھیوں نے قتل کر دیا۔ مرتے وقت اسکندر نے اس سے ملاقات کی۔ دیگر وصیتوں کی علاوہ دارا نے کہا کہ میری لڑکی رشنک سے شادی کر لینا۔ اس شادی سے اسکندر ایران کا جائز حکمران بن گیا۔ ہندوستان کا رخ کر کے اسکندر نے دارا کے حلیف راجا پورس کو شکست دی۔ اسکندر نے ہندوستان کے برہمنوں سے فلسفیانہ مسائل کی خاطر بڑی دلچسپی لی۔ اس کے بعد اسکندر نے تمام دنیا کا فاتحانہ دورہ شروع کیا اور چین اور تبت بھی گیا۔ چھتیس سال کی عمر میں تیرہ یا چودہ سال حکومت کرنے کے بعد ایران واپس آکر اسکندر کی موت شہرزور یا بابل میں ہوئی۔ فلسفیوں نے اس کی لاش پر دنیا کی بے حقیقی کے متعلق باری باری تقریریں کیں.

مشہور اسکندر نے بارہ شہر آباد کیے۔ ہر ایک کا نام اسکندریہ تھا۔ وہ ایسا بطل شجاع تھا جو دنیا کی آخری حدود تک پہنچا۔ اسے حصول علم کا فتوحات کی نسبت زیادہ شوق تھا۔ ہر جگہ فلسفی اس کے ساتھ ہوتے تھے۔ بعض علما اسے قرآن کریم کا ذوالقرنین [رک بآں] کا مصداق قرار دیتے ہیں جس کا ذکر قرآن مجید کی سورۃ الکہف میں آیا ہے۔ قصۂ اسکندر کے ساتھ

بہت سے اور قصوں اور بعض قدیم مشرقی تصورات اور اساطیر کا ذکر بھی ملتا ہے۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ الاسکندر، در ۲۲۲، بذیل مادہ۔

○

اسلام: مادہ س ل م (سلم سلما) سے، جو ظاہری و باطنی آلائشوں سے پاک و صاف ہونے، صلح و احسان، سلامتی، اطاعت و فرمانبرداری اور سپردگی کے معنوں میں مستعمل ہے، باب افعال کا مصدر ہے۔ اس پس منظر میں اسلام کے معنی عبادت، دین اور عقیدے کو اللہ کے لیے خالص کرنے اور اطاعت و فرمانبرداری کے ہے۔

قرآن مجید میں اس مادے کے متعدد مشتقات بکثرت استعمال ہوئے ہیں۔ ایک حدیث میں اسلام کے لغوی اور اصطلاحی معنی کو یوں مربوط کیا گیا ہے: مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ ہوں۔

اسلام کے شرعی و اصطلاحی معنی علمائے لغت کے مطابق اسلام کے شرعی معنی لغوی ہی سے نکلے ہیں، یعنی اطاعت و تسلیم، اظہار شریعت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے تمسک ہے (لسان العرب)۔ امام فخرالدین رازیؒ نے اسلام کے چار معانی بیان کیے ہیں: اطاعت و فرمانبرداری میں داخل ہونا، (۲) دین اور عقیدے کا خالص کرنا، (۳) عرف شریعت کی رو سے ایمان کا دوسرا نام ہی اسلام ہے، (۴) فرمانبرداری و اطاعت۔

حدیث میں اسلام کے شرعی معنوں کی تفصیل حدیث جبریلؑ میں بیان کی گئی ہے، جس میں حضرت جبریلؑ کے سوال اسلام کیا ہے؟ کے جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی تشریح کرتے ہوئے کلمۂ شہادت پڑھنے، نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ ادا کرنے، رمضان المبارک کے روزے رکھنے اور استطاعت کی صورت میں حج بیت اللہ کرنے کو اسلام قرار دیا (البخاری، ۵۹: ۶، ۲۰: ۱ وغیرہ)۔ بعض دیگر روایات میں بھی انھی امور خمسہ جنھیں ارکان خمسہ اسلام کہا جاتا ہے، کو ہی اسلام سے تعبیر کیا گیا ہے۔

اسلام و ایمان: قرآن حکیم (۴۹ [الحجرات]: ۱۴) اور مذکورہ بالا حدیث جبریلؑ میں مذکور بعض اشارات سے یہ بحث بھی اٹھائی گئی ہے کہ آیا اسلام و ایمان ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں، یا ان میں فرق ہے۔ اس بارے میں گو بعض دوسرے اقوال بھی ملتے ہیں، مگر جمہور کا مسلک جو قرآن و حدیث کی نصوص پر مبنی ہے، یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ باہم مترادف ہیں اور یہ کہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جا سکتے۔ ان میں جہاں فرق کیا گیا ہے (کہ اسلام کا مفہوم اعمال جوارح اور ایمان کا تصدیق قلب ہے)، وہاں یہ فرق محض عملی ہے، کیونکہ حقیقتاً یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی کو مسلم کہیں اور مومن نہ کہیں، یا بالعکس۔

شیعی مکتب فکر کے نزدیک ان میں عموم و خصوص کا فرق ہے، ان کے نزدیک اسلام تو اقرار توحید اور تصدیق رسالت کا نام ہے اور ایمان، جو اس سے بلندتر درجہ ہے، ہدایت اور اسلام کی صفت کے دل میں بیٹھ جانے اور اظہار عمل سے عبارت ہے، اسلام ایمان میں شامل ہے، مگر ایمان لازماً اسلام میں شامل نہیں۔

احادیث میں بعض مواقع پر خصائل اسلام کو بھی اسلام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مثلاً آپؐ نے کھانا کھانے اور باہم سلام کرنے کو اسلام قرار دیا۔ اس کے علاوہ اسلام ایک دین اور ایک جامع ترین کلمہ ہے۔ دین کے لغوی معنی تو انقیاد و اخلاص کے ہیں، مگر اصطلاحاً اس سے دین و شریعت مراد لیے جاتے ہیں، چنانچہ متعدد مقامات قرآنیہ میں اسلام کی جگہ دین کا کلمہ مستعمل ہوا ہے۔ بنابریں بقول امام ابو حنیفہؒ دین کا اطلاق ایمان، اسلام اور جملہ احکام شرعیہ پر ہوتا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسلام ایک مکمل دستور زندگی اور ضابطۂ حیات ہے، جس میں عملی زندگی کے جملہ پہلو، خواہ وہ انفرادی زندگی سے تعلق رکھتے ہوں، یا حزبی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی اور عسکری و عدالتی زندگی سے، سب اس کے دائرۂ کار میں شامل ہیں۔

قرآن حکیم میں بعض سابقہ انبیا کی شریعتوں پر بھی اسلام کا اطلاق کیا گیا ہے، جس سے عقیدے اور عبادت کے اصول مراد ہوتے ہیں، جو جملہ شرائع میں شامل رہے ہیں، البتہ فروعات میں اختلاف اس کے منافی نہیں ہے۔

اسلامی عقائد و عبادات: اسلامی عقائد و عبادات سے ایک طرف تو تعلق باللہ کا رشتہ مستحکم ہوتا ہے اور دوسری طرف اس سے زندگی سے نباہ کرنے کی خاطر کردار و اخلاق کی تعمیر ہوتی ہے۔ یہی حسن کردار انفرادی و اجتماعی زندگیوں میں امن و سکون کا باعث بنتا ہے، اسلام کا نصب العین تزکیۂ نفس، تسکینِ قلب، عدل گستری اور اُخروی نجات ہے۔

اسلامی عقائد میں عقیدۂ توحید مرکزی حیثیت رکھتا ہے، ایک اللہ کے نظریے سے زندگی میں سر بلندی اور بے خوفی پیدا ہوتی ہے اور مشرکہ عقائد کی تردید کا جذبہ بھی ابھرتا ہے۔ اس سے فرد کی داخلی اور اجتماعی زندگی میں نظم و ضبط اور انسانی اخوت کا تصور مستحکم ہوتا ہے۔ اسی سے اللہ تعالیٰ پر بندے کا اعتماد بڑھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام پیغمبروں نے سب سے زیادہ اسی پر زور دیا۔ قرآن حکیم، بالخصوص مکی سورتوں کا یہی موضوع ہے۔

اللہ تعالیٰ کی جملہ صفات، جو اسماے حسنیٰ کے ذریعے بیان کی جاتی ہیں، ذہن انسانی کے لیے سکون اور رہنمائی کا باعث ہیں۔

رسالت کا عقیدہ بھی ایک مسلم کے لیے بنیادی اہمیت رکھتا ہے، اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی غیر مرئی ہستی سے انسان کا رشتہ مستحکم ہوتا ہے۔ اسلامی تعلیمات کے مطابق علم و معرفت کا صحیح ترین ذریعہ وحی الٰہی اور نبوت و رسالت ہے، انبیاے کرام سعادتِ دارین حاصل کرنے کے طریقوں کے علاوہ انسانوں کو نیک و بد کی پہچان سکھاتے ہیں اور مرنے کے بعد پیش آنے والے حالات و مسائل سے آگاہ کرتے ہیں، عقیدہ رسالت سے اللہ تعالیٰ کی ذات پر یقین پیدا ہوتا ہے۔

نبوت و رسالت کا بابرکت سلسلہ حضرت آدمؑ سے شروع ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ختم ہو جاتا ہے، آپ قافلۂ رسالت کے آخری اور سب سے معظم بالشان شہسوار ہیں، آپؐ کے بعد قیامت تک کوئی نبی نہیں آئے گا۔ آپ کی شریعت آخری شریعت ہے اور آپ کا قانون آخری قانون ہے۔

انبیا کے ساتھ ملائکہ پر اعتقاد اور تقدیر خیر و شر کے ساتھ قیامت کا عقیدہ انسانی زندگی کے لیے ایک غایت متعین کرتا ہے، اور نیک اعمال کی ترغیب دیتا ہے۔

اسلام میں زندگی کا ایک بڑا مقصد آخرت کی کامیابی ہے۔ اسلام نے اُخروی زندگی کو بڑی اہمیت دی ہے۔ نیک لوگوں کے لیے جنّت اور بدکاروں کے لیے جہنّم کا عذاب ہے۔ اس تصور کے ساتھ گناہ اور استغفار کا نظریہ بھی اسلامی خصائص میں سے ہے، اسلام میں بتایا گیا ہے کہ گناہ گاروں کے لیے توبہ کا دروازہ ہر وقت کھلا رہتا ہے، بشرطیکہ صدق دل سے کی جائے۔

عبادات میں نماز کے ذریعے انفرادی تزکیۂ نفس کے علاوہ اجتماعی نظم و ضبط اور یک جہتی پیدا ہوتی ہے۔ زکوٰۃ دولت میں پاکیزگی پیدا کرتی ہے اور باہمی ہمدردی و تعاون کا ایک ذریعہ ہے، اسلامی عبادات کا مقصد تزکیہ، تطہیر اور محاسبۂ نفس ہے، جس سے انفرادی و اجتماعی زندگی میں تقویٰ (= جزئیات تک ان چیزوں سے بچنا جو خدا کو ناپسند ہیں)، طہارت اور توازنِ اعمال پیدا ہوتا ہے۔

مستشرقین کا یہ کہنا درست نہیں کہ اسلام ایک خوف کا مذہب ہے، کیونکہ اسلام میں خوف الٰہی کے ساتھ رحمت و محبت کا غلبہ بھی ملحوظ رکھا گیا ہے، چنانچہ قرآن حکیم میں بکثرت اللہ تعالیٰ کی صفت رحمت کا ذکر کیا گیا ہے، علاوہ ازیں اسماے حسنیٰ مثلاً رحمٰن، رحیم اور ارحم الراحمین وغیرہ بھی اللہ تعالیٰ کی اپنے بندوں پر محبت و شفقت کو نمایاں کرتے ہیں۔

اسلامی اخلاق: اسلام میں دین چونکہ ایک کلی حقیقت ہے، اسی لیے آداب و اخلاق کی پاسداری بھی عبادت میں شامل ہے۔ اسلام میں یوں تو ہر اچھا عمل عبادت ہے، تاہم امور و افعال میں قانون کا جبر نہیں چلتا، بلکہ ان کا صدور برضا و رغبت ہوتا ہے۔ اگر قلب انسانی روحانی طور پر صحت مند ہے، تو اسے یہ افعال خوشگوار محسوس ہوں گے، ورنہ نہیں۔ اسی بنا پر متعدد احادیث میں "وجدان سلیم" کو نیکی اور برائی میں تفریق کا معیار قرار دیا گیا ہے۔ اس سے بجا طور پر یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ اخلاق عادات کے ظاہری حسن کا نام نہیں، بلکہ یہ اندرونی پاکیزگی اور باطنی طہارت نفس سے عبارت ہے، جہاں سے اچھے اخلاق کا صدور طبیعت کی ایک عادت ثانیہ کے طور پر ہوتا ہے اور

دوسرے افراد بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں اور اس طرح اچھے اخلاق سے معاشرے کی عمومی زندگی میں حسن و اعتدال پیدا ہوتا ہے، اسلامی نقطۂ نظر سے اخلاق کے مفہوم میں دین، طبیعت اور عادات تینوں شامل ہیں۔

اسلامی اخلاق کے بنیادی مآخذ دو ہی ہیں: (۱) قرآن مجید، جہاں بندۂ مومن کے اوصاف میں "اخلاق حسنہ" کو بھی شامل کیا گیا ہے، ایک مقام پر "عباد الرحمان" (بندگان خدا) کے اوصاف کا ذکر ہے؛ (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ حسنہ: قرآن مجید میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جو الفاظ و کلمات استعمال کیے گئے ہیں، ان سے درحقیقت اخلاق نبوی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے اور آپ کی ذات طیبہ کو اخلاق حسنہ کا ایک مثالی نمونہ بتایا گیا ہے۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اخلاق حسنہ کی تعلیم پر خاص زور دیا ہے۔ ایک موقع پر آپؐ اپنی بعثت کا مقصد حسن اخلاق کو کمال تک پہنچانا بیان فرماتے ہیں۔ آپؐ کے نزدیک بہترین انسان وہ ہے، جس کے اخلاق اچھے ہوں۔ ایک مقام پر اچھے اخلاق کی تکمیل کو ایمان کا معیار قرار دیا گیا ہے، جبکہ ایک اور ارشاد میں آپؐ نے اچھے اخلاق کو نماز اور روزے کا درجہ دیا ہے۔

قرآن و حدیث میں بعض اہم اخلاقی خصائل پر زور دیا گیا ہے ان میں بالخصوص صفت عدل کو خاص اہمیت دی گئی ہے، جس کا مفہوم توازن، مساوات، ظلم سے اجتناب اور ہر کسی کو اس کا حق دینا ہے۔ توازن کی یہ صفت کردار میں بھی حسن اور عظمت پیدا کرتی ہے۔

مصائب اور ناموافق حالات میں صبر اور خوشی و خوشحالی میں اللہ تعالیٰ کے انعامات کا شکر ادا کرنا اعلیٰ اخلاق کا حصہ ہے، اس کے علاوہ ایثار، رحم دلی، ہمدردی، صلہ رحمی، وقار نفس اور احترام آدمیت وغیرہ بھی اسلامی اخلاق کے نمایاں اصول ہیں، اسلام میں ایفائے عہد کو دینی فرائض میں شامل کیا گیا ہے، کیوں کہ اسی پر تمام معاشرے کی ساکھ اور معاملات انسانی کی کامل تنظیم موقوف ہے۔

ان اخلاقی صفات کی اساس پر مسلمانوں میں علم اخلاق کی بنیاد پڑی، جس میں رفتہ رفتہ دوسرے عناصر بھی شامل ہوتے گئے۔ خلاصہ یہ کہ اسلام کا تصور اخلاق اعلا روحانی اور دینی ہے، مگر اس کا دائرہ عملی اور عمرانی بھی ہے۔ ان اخلاقی اصولوں کی پاسداری سے ایک طرف معاشرتی زندگی میں نکھار پیدا ہوتا ہے تو دوسری جانب اس سے افراد کی نجی زندگی میں بھی راحت و سکون پیدا ہوتا ہے اور وہ رضائے الٰہی کا مستحق ٹھہرتا ہے۔

اسلامی قانون: اسلامی قانون کے سرچشمے الہامی ہیں، لیکن ان کی روح انسانی، عقلی، عملی اور تمدنی ہے۔ اسلامی قانون میں تعزیر ہے، لیکن اس سے پہلے خود اپنی اصلاح اور احتساب نفس کے کئی مراحل ہیں، اسی بنا پر اسلامی قانون میں تزکیہ نفس اور توبہ پر بہت زور دیا گیا ہے۔

اسلامی قانون کے تین بڑے مقاصد ہیں: (۱) اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کا قرآن و حدیث کی روشنی میں نفاذ؛ (۲) حقوق اللہ کے ساتھ حقوق العباد کا قیام، بذریعہ اولی الامر؛ (۳) نفوس کی پاکیزگی اور اعلیٰ معاشرتی زندگی کی خاطر صفات خیر و عدل کی حفاظت کرنا۔

اسلامی قانون کی تشکیل چار مراحل میں مکمل ہوئی: پہلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے شروع ہو کر آپؐ کے وصال پر ختم ہوتا ہے، دوسرا دور خلافت راشدہ کے اختتام تک جاری رہا؛ تیسرے دور میں اہل سنت کے مسالک فقہ کی بنیاد پڑی، چوتھے دور میں فقہا نے اپنے اپنے ائمہ کے مسالک کی تشریح و توضیح کی۔

اسلامی قانون کی تشکیل میں تین اصول بنیادی طور پر مدنظر ہیں: (۱) عدم حرج، (تنگی کو دور کرنا)؛ (۲) قلت تکلیف، یعنی احکام کی ایسی صورت جس پر باآسانی عمل ہو سکے؛ (۳) تدریج: رائج رسموں کو تدریجاً ختم کرنا اور احکام اسلامیہ کا نفاذ کرنا۔

اسلامی قانون کا پہلا اور حقیقی مآخذ قرآن مجید ہے، اس کے ساتھ دوسرا مآخذ سنت نبوی ہے، تیسرا مآخذ قیاس اور چوتھا اجماع ہے۔ یہ آخری دو اصول اس لیے ہیں کیوں کہ ہر زمانے میں حالات بدلتے رہتے ہیں اور ان تبدیلیوں کے بارے میں شرعی فیصلے کی ضرورت رہتی ہے۔

اسلام کا تصور معاشرت: اسلام میں معاشرت کی بنیاد دو

اصولوں پر ہے: (۱) یہ کہ تمام انسان حضرت آدمؑ کی اولاد ہیں' لہٰذا سب برابر ہیں' (۲) اس اخوت کا قیام و دوام تعلق باللہ پر ہے۔ نسل انسانی کو وحدت کے اس استحکام کے لیے روحانی دعوت خاص اہمیت رکھتی ہے' کیونکہ صرف روحانی عقیدے کے ذریعے ہی یہ پختہ شیرازہ بندی کی جا سکتی ہے۔ اسلامی معاشرے کی ابتدا مدینہ منورہ میں ہوئی' جہاں انصار و مہاجرین کو اخوت اسلامی کے ناطے ایک تنظیم کی شکل دی گئی۔ اس سے جس معاشرے کی تاسیس ہوئی' اس کے تین امتیازات ہیں: (۱) مساوات یعنی رنگ اور ذات پات کو ختم کر کے صرف تقویٰ کو معیار فضیلت ٹھہرانا' (۲) بنیادی انسانی ضرورتوں میں سب کے ساتھ برابری کا سلوک کرنا' (۳) انسانی حاکمیت کی جگہ خدا کی حاکمیت قائم کر کے سب کے لیے عدل و انصاف مہیا کرنا.

اسلام نے ان اصولوں پر مسلم معاشرے کی جو تشکیل کی وہ ہر قسم کی افراط و تفریط سے محفوظ ہے۔ اسلام میں ذات پات کی کوئی تمیز نہیں۔ اسلام نے داخلی طور پر جذبۂ اخوت اسلامی پر بڑا زور دیا ہے تاکہ صالح معاشرے کے قیام و استحکام میں مدد ملے۔ اخوت کی یہ روح معاشرے کے تمام اعمال و افعال میں ظاہر ہے۔ اس سے وہ مساوات پیدا ہوئی' جس کی نظیر دنیا میں نہیں ملتی' چنانچہ یہ اسی کا اثر تھا کہ عہد فاروقی میں جب ایک شامی رئیس جبلہ بن الایہم غسانی (نومسلم) نے ایک بدو کو طیش میں آ کر تھپڑ مارا تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اس کی پاداش میں جبلہ کو اسی بدو سے ایک جوابی تھپڑ لگوانے کا فیصلہ کر دیا.

اسلامی معاشرے کا دوسرا اہم اصول احترام آدمیت ہے۔ اسلام نے انسان کی بحیثیت انسان عزت و حرمت تسلیم کرائی ہے' چنانچہ جملہ افراد خاندان کو جذباتی اور انسانی بنیادوں پر اہم رتبہ دیا۔ مرد کو جہاد زندگانی کا نقیب اور عورت کو اس کا مونس و ساتھی قرار دیا.

احترام آدمیت کا ایک خوشگوار پہلو یہ بھی ہے کہ اسلام نے غلامی کے مسئلے کو کامیابی کے ساتھ حل کیا۔ متعدد مذہبی عبادتوں اور قانونی احکام میں غلاموں کی آزادی لازمی قرار دی۔ عام معاشرتی زندگی میں انھیں برابر کے حقوق مرحمت فرمائے۔ ان سے اچھا سلوک کرنے کی ترغیب دلائی۔ مواخات کے وقت متعدد غلاموں کو آزاد اور رئیس صحابہ کا بھائی بنایا۔ اسلام کی انھی تعلیمات کا یہ اثر تھا کہ عہد اسلامی میں غلام اہم عہدوں اور بلند مناصب پر فائز کیے جاتے تھے' ہندوستان اور مصر میں ممالیک (غلاموں) کی سلطنتیں اس اہم معاشرتی رتبے کی نمایاں مثالیں ہیں۔ اسلام نے غیر مسلموں سے نیک سلوک کرنے کی بھی تاکید کی اور ان کی جان و مال کی حفاظت کا ذمہ لیا' چنانچہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں جو علاقے فتح ہوئے (بالخصوص بیت المقدس) ان علاقوں کے رہنے والوں سے جو معاہدات کیے گئے انھیں ان حقوق کی پوری پوری صراحت کی گئی ہے.

مجموعی طور پر اسلامی معاشرہ تقویٰ اور اصلاح کے دو اصولوں پر استوار ہوتا ہے' تقویٰ سے مراد انسان کے باطن کی وہ صفت ہے' جس سے فرد کی زندگی پاکیزگی اور معاشرے میں نیکی پیدا ہوتی ہے اور صالح افراد کے ذریعے زندگی کے تمام انفرادی اور اجتماعی اعمال میں حسن و توازن پیدا ہوتا ہے.

اسلام کا تصور ریاست: اسلام کا تصور ریاست دو اصولوں پر قائم ہے: اللہ تعالیٰ اس کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اولی الامر کی اطاعت' جبکہ دوسرا اصول شورائیت ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اسلامی نقطہ نظر کے مطابق اصل حاکمیت تو اللہ تعالیٰ کی ہے' جس کی نیابت میں خلفا خدا کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے احکام کے مطابق مملکت کا انتظام کرتے ہیں ان معنوں میں اسلامی ریاست ہر حال میں ایک دینی ریاست ہے' لیکن یہ دینی ریاست مذہبی پیشوائیت (Theocracy) سے مختلف ہے' جس میں نیک و بد کا معیار مذہبی پیشواؤں کے اقوال ہوتے ہیں.

سنی نقطہ نظر کے مطابق اسلامی ریاست کا سربراہ مشاورت کے کسی طریقے سے منتخب کیا جاتا ہے' جسے خلیفہ یا امیر المومنین کہا جاتا ہے۔ یہ انتخاب مدت العمر کے لیے ہوتا ہے اور معقول وجہ کے بغیر اسے معزول نہیں کیا جا سکتا' جبکہ اہل تشیع امامت کے قائل ہیں' ان کے نزدیک امام اہل بیت میں سے ہوتا ہے اور وہ معصوم ہوتا ہے.

اسلامی ریاست کا نصب العین احکام خداوندی کے تحت ایک صالح معاشرے کا قیام و استحکام ہے، جس میں حقوق اللہ اور حقوق العباد کی تحدید اور اصول عدل و مساوات پر مبنی خوشحال معاشرے کی تشکیل کی جاتی ہے، قرآن مجید میں جابجا اسلامی ریاست کے رہنما اصول بیان کیے گئے ہیں جن پر اسلام پوری انسانی زندگی استوار کرنا چاہتا ہے۔

اس سلسلے میں احادیث نبویہ کے علاوہ خلفائے راشدین کے فیصلوں اور خطبات و ہدایات سے ان اصولوں کا پتہ چل سکتا ہے، جو اس ابتدائی اسلامی دور میں مدنظر تھے۔ ان میں سے ایک اہم امر یہ تھا کہ خلیفۃ المسلمین عام حقوق میں سب کے برابر تھا، چنانچہ حضرت عمر فاروقؓ لوگوں کو کہا کرتے تھے کہ اگر وہ لوگوں کے حقوق کے بارے میں تساہل سے کام لیں تو اس بارے میں ان سے مواخذہ کیا جائے، یہ اسی کا اثر تھا کہ لوگ سرعام حضرت عمر فاروقؓ سے مختلف معاملات کے سلسلے میں باز پرس کرتے اور وہ ان تمام اعتراضات کا جواب دیتے تھے نیز حج کے موقع پر وہ عمال حکومت کی شکایات سنتے تھے۔

اس ابتدائی عہد میں امت کے حقوق پر دست درازی کرنے والا کسی قسم کی رعایت کا مستحق نہ سمجھا جاتا تھا، چنانچہ حضرت علیؓ کو اپنے ایک عہدے دار کے بارے میں، جو ان کا قریبی رشتہ دار بھی تھا، یہ اطلاع ملی کہ وہ بیت المال میں خیانت کا مرتکب ہوا ہے تو اسے ایک سخت تہدیدی خط لکھا اور تمام مال واپس کرنے کا حکم دیا۔

اسلامی تصور ریاست میں دیگر مذاہب کے لوگوں کو عبادت کی پوری آزادی اور شہریت کے تمام حقوق حاصل ہیں۔ اس کا نتیجہ عملی طور پر اس معاہدے میں نظر آتا ہے جو حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کے عیسائیوں کے ساتھ کیا۔

مملکت کے امور میں دفاع کے مسئلے کو بھی مرکزی اہمیت حاصل ہے، اسلام نے جو قوانین صلح و جنگ پیش کیے ہیں، ان کا مقصد آزادی، انصاف اور امن و سلامتی کی حفاظت ہے اور جنگ کو ایک آخری صورت حال قرار دیا گیا ہے۔

حضرت علیؓ نے اپنے ایک حکم نامے میں مصر کا والی مقرر کرتے وقت نہایت اختصار کے ساتھ حکمرانی اور سیاست کے اصول بیان فرمائے ہیں، ان سے پتہ چلتا ہے کہ ریاست کی بنیاد کن فکری، اخلاقی، تمدنی، معاشی، سیاسی اور دینی اصولوں پر رکھی گئی ہے (دیکھیے نہج البلاغہ، طبع عیسیٰ البابی، ۲: ۲، (رک بہ اسلام، در آآآ بذیل مادہ)۔

ذمیوں کی حفاظت کا انتظام اور اہتمام اہل اسلام نے نہایت عمدگی کے ساتھ کیا ہے اور ان سے تمام شہری سہولتوں کے عوض ایک نہایت قلیل رقم بصورت جزیہ وصول کی۔ اگر ذمیوں سے فوجی خدمات لی گئیں تو انھیں جزیہ سے مستثنیٰ رکھا گیا۔ جنگ یرموک میں جب مسلمانوں کو حمص سے پیچھے ہٹ آنا پڑا تو وہاں کے باشندوں کو جزیے کی رقم واپس کر دی گئی۔ پھر عورتیں، بچے، پادری، غلام، نادار، بے کس اور معذور ذمی جزیے سے مستثنیٰ تھے، بلکہ بعض صورتوں میں بیت المال سے ان کی کفالت کی جاتی تھی۔

ذمیوں کی اسلامی معاشرے میں پوری آزادی اور حقوق حاصل تھے، چنانچہ مدینہ منورہ کی ایک عدالت میں جب حضرت علیؓ اور ایک ذمی کا مقدمہ پیش ہوا تو عدالت نے ذمی کے حق میں فیصلہ دے دیا، جسے دیکھتے ہوئے ذمی نے اسلام قبول کر لیا۔

دنیا میں معاشی مساوات پیدا کرنے کے لیے جو نقشہ اسلام نے پیش کیا ہے نہ صرف معقول اور قابل عمل ہے، بلکہ حد درجہ موثر بھی ہے۔ اسلام نے مال کو زندگی کی ایک "اہم بنیاد"، "خیر" اور "اللہ کا فضل" قرار دے کر اس کے کسب و حصول کو ضروری، بلکہ بابرکت ٹھہرایا اور کسب مال کے لیے بددیانتی، خود غرضی اور انسان کشی کی صورتوں کو مذموم اور قابل نفرت بیان کر کے ان سے اجتناب کی تاکید کی۔

اسلام نے روزی کے کسی جائز ذریعے پر پابندی نہیں لگائی، بشرطیکہ اس میں مندرجہ بالا خرابیاں نہ پیدا ہوں، عام انسانی ضرورتوں کے لیے قرض حسنہ پر زور دیا اور ربوا یعنی سود کو حرام قرار دیا، قرآن مجید میں مالداروں کے مال میں ناداروں اور غریبوں کا حق مقرر فرما دیا۔ احادیث میں بھی اس مضمون کی تاکید ملتی ہے، قرآن مجید میں اس زمرے میں مقروض اور مسافر کو بھی شامل کر دیا، تاکہ وہ بھی مالی پریشانیوں سے

نجات پا سکیں اور اس مقصد کے لیے زکوٰۃ' صدقات اور کفارہ کے مختلف طریقے رائج کیے' انفاق فی سبیل اللہ پر زور دیتے ہوئے یہ تصور دیا کہ تمام مال اللہ کا ہے' ایک مسلمان تو اس مال کا محض امین ہے.

قانون وراثت کے ذریعے جائیداد کی تقسیم اور زکوٰۃ کے ذریعے ضرورت مند کی عام امداد کا اصول نافذ کیا اور اس طرح امیر و غریب میں باہمی فرق اور طبقاتی منافرت کو ختم کیا' نظام وراثت کے ذریعے یہ کوشش بھی کی گئی ہے کہ دولت صرف چند ہاتھوں میں سمٹ کر نہ رہ جائے.

معاشرے کی غذائی اور معاشی ضرورتوں کی کفالت کے لیے زکوٰۃ و صدقات کے علاوہ بھی کئی طریقے اختیار کیے' بقول ابن حزمؒ اگر مذکورہ وسائل سے ضرورت مندوں کی امداد نہ کی جا سکتی ہو تو شہر کے مالداروں سے مزید امداد بھی لی جا سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اوقات خیریہ (رفاہ عامہ کے کاموں کے لیے اوقات) بھی معاشرے کی اجتماعی اور رفاہی ضرورتوں کو پورا کرنے کا ایک عمدہ ذریعہ ہیں جس کی اسلام میں ترغیب دلائی گئی ہے۔ دمشق میں بیمار اور ناکارہ حیوانات کے لیے ایک وقف چراگاہ کا قیام اور دور صلاح الدین ایوبی میں ماؤں کو ان کے بچوں کی غذائی ضرورتوں کے پیش نظر ہفتے میں دو دن دودھ اور چینی کی فراہمی کے طریقہ کار سے اس مضمون پر بخوبی روشنی پڑتی ہے۔

اس سلسلے میں فقر کے تصور کا ذکر بھی لازمی ہے' قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ غنی ہیں اور باقی سب لوگ فقیر ہیں۔ اس طرح انسان کی فطری ضرورت مندی کے حوالے سے سب کو فقیر کہا گیا۔ خدا کو غنی مان لینے سے دولت پرستی اور سرمایہ پرستی کے مرض کی جڑ کٹ جاتی ہے.

ذاتی ملکیت اسلام میں جائز ہے' مگر یہ احتیاط ضروری ہے کہ دولت و سرمایہ کو معاشرے کے چند افراد کی ملکیت بن جانے سے روکا جائے۔ نفع عام کی چیزیں افراد کے بجائے جماعت کی ملکیت قرار دیں۔ ملوکیت یا شہنشاہی کے بجائے جمہور اور اہل حق کی حکومت قائم کی۔ اسی طرح زمین اور محنت کے سرمائے میں ہمیشہ ایک توازن و اعتدال ملحوظ رکھا.

اشاعت اسلام: ظہور اسلام کے وقت دنیا کی روحانی' اخلاقی اور تمدنی حالت پست تھی۔ تمام بڑے بڑے مذاہب بے روح اور بڑی بڑی تہذیبیں بے جان ہو چکی تھیں۔ اس اثنا میں آفتاب نبوت طلوع ہوا' جس سے تمام عالم حقیقی معنوں میں منور ہو گیا.

رسالت کا بنیادی فرض پیغام الٰہی لوگوں تک پہنچانا تھا' چنانچہ آپؐ نے اپنی حیات طیبہ میں اس فرض کو نہایت خوش اسلوبی سے انجام دیا' یہ اسی کا اثر تھا کہ جب آپؐ کے وصال کا وقت آیا تو پورا جزیرہ عرب مشرف با اسلام ہو چکا تھا' پھر چونکہ اسلام کسی مخصوص قوم کے لیے نہیں' بلکہ کل عالم کے لیے پیغام ہدایت ہے' اسی بنا پر آپؐ کے وصال کے بعد اشاعت اسلام اور دعوت حق کی کوششیں نہایت مستعدی اور جوش و جذبے سے جاری رہیں' یہ اسی کا اثر تھا کہ ایک نہایت قلیل عرصے میں دنیا کے ایک بڑے حصے میں اسلام بڑی تیزی کے ساتھ پھیلا' اسلام کی اس حیران کن کامیابی کا راز تبلیغ نبوی کے حسب ذیل اصولوں میں مضمر ہے: (۱) قول لیّن' یعنی نرم و شگفتہ گفتگو؛ (۲) تیسیر و تبشیر' یعنی آسانی پیدا کرنے اور نوید آمیز بات چیت؛ (۳) تدریج: غیر قوم کو دعوت دیتے وقت تمام احکام کا بوجھ آہستہ آہستہ ڈالنا؛ (۴) تالیف قلب' غیر مسلموں اور متذبذب افراد سے لطف و محبت سے پیش آنا اور ان کی امداد و اعانت کرنا؛ (۵) عقلی طریق دعوت' اسلام کو پیش کرتے وقت عقل اور غور و فکر کو دعوت دینا؛ (۶) زبردستی اور سختی سے اجتناب' مذہب کے معاملے میں جبر و اکراہ سے پرہیز کرنا؛ (۷) مبلغوں کی تعلیم و تربیت' مبلغین اسلام کو تبلیغ کے تحت پڑھانا اور مختلف ضروری امور کی ترغیب دینا.

اسلام کا اثر دنیا کے دینی و علمی فکر پر: اسلام کے تین عقیدوں نے انسانی تہذیب پر خاص اثر ڈالا: (۱) عقیدۂ توحید؛ (۲) عقیدۂ اخوت نسل انسانی؛ (۳) عملی اور معقول تصور زندگی.

مارٹن لوتھر کی تحریک تطہیر عیسائیت اور طامس اکوئناس کے مسیحی افکار پر اسلام کا اثر مسلمہ ہے' اسلام کے عقیدہ اخوت نسل انسانی نے عجم کے علاوہ یورپ' ہندوستان' جاوا' اساٹرا اور چین تک کے لوگوں کو متاثر کیا۔ ہندوستان میں جتنی

اصلاحی تحریکیں (مثلاً کبیر کی بھگتی اور نانک کی سکھ تحریک) اٹھیں، ان پر اسلام کا اثر ثابت شدہ ہے۔ اس کے علاوہ اسلام نے جدید دنیا کو اخلاق، تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کے راستے سے بھی بہت متاثر کیا ہے۔

اسلامی تہذیب و تمدن کی روح شروع سے ہی آفاقی اور بین الاقوامی ہے، اس سے پوری انسانیت متاثر ہوئی ہے اور اس کے اثرات مشرق و مغرب میں ہر جگہ نمایاں ہیں، لہٰذا یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ دنیا نے اسلام سے جو اثرات قبول کیے ان کا تعلق صرف ماضی سے نہیں، بلکہ مستقبل میں بھی اس سے ویسے ہی اثرات مرتب ہوتے رہیں گے۔

مسلم آبادی: مسلمان کرہ ارض کے ہر گوشے میں موجود ہیں، تاہم ایشیا اور افریقہ کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے، جسے مسلم اکثریت کا علاقہ کہا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ دنیا میں شاید ہی کوئی ملک ایسا ہو، جس میں مسلمان تھوڑی بہت تعداد میں موجود نہ ہوں۔

سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کی آبادی کی یوں تقسیم کی جا سکتی ہے: اول تو وہ اسلامی ممالک ہیں، جو آزاد اور خود مختار ہیں، دوم: وہ ممالک جو ابھی تک آزادی کی نعمت سے محروم ہیں، سوم: غیر مسلم ممالک جہاں مسلمان ایک اقلیت کے طور پر آباد ہیں (اعداد و شمار کے لیے دیکھیے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ اسلام)۔ متوتر عالم اسلامی کے جدید اندازے کے مطابق دنیا میں مسلمانوں کی کل آبادی ایک ارب سے زائد ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ اسلام، در آآآ، بذیل مادہ۔

○

اسمٰعیل علیہ السلام : حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سب سے بڑے صاحبزادے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جد امجد۔ ان کی والدہ کا نام ہاجرہ تھا۔ اسمٰعیل عبرانی الاصل لفظ ہے جو "اسمع" اور "ایل" سے مرکب ہے۔ جس کے معنی ہیں: خدا کا سن لینا، چونکہ اللہ تعالٰی نے اولاد کے لیے حضرت ابراہیم اور حضرت ہاجرہ کی دعا سن لی تھی اس لیے ان کا یہ نام رکھا گیا۔

حضرت ابراہیمؑ کی بڑی بیوی حضرت سارہؓ اور چھوٹی حضرت ہاجرہؓ تھیں۔ ان کے ہاں بچے کی پیدائش سے وہ حضرت ابراہیمؑ کی توجہ کا مرکز بن گئیں۔ یہ امر حضرت سارہؓ کو ناگوار گزرا، اس لیے حکم خداوندی سے حضرت ابراہیمؑ شیر خوار بچے اسمٰعیلؑ سمیت ان کی والدہ کو اس جگہ چھوڑ گئے جہاں آج کعبہ معلی ہے۔ بخاری شریف کے مطابق جب حضرت ابراہیمؑ اہل و عیال کو وہاں چھوڑ کر جانے لگے، تو انہوں نے بیت اللہ شریف کی طرف منہ کر کے وہ دعا مانگی جو قرآن مجید کی سورۃ ابراہیم (۱۴: ۳۷) میں مذکور ہے۔ حضرت اسمٰعیلؑ کی ولادت کے وقت حضرت ابراہیمؑ کی عمر چھیاسی برس تھی۔

فاران کے بیاباں کو، جہاں حضرت ابراہیمؑ اپنے شیر خوار فرزند ارجمند اور ان کی والدہ کو چھوڑ گئے تھے، قرآن مجید میں بجا طور پر "وادی غیر ذی زرع" (بے آب و گیاہ وادی) کہا گیا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کھانے پینے کے لیے جو کچھ دے گئے تھے وہ جلد ہی ختم ہو گیا تو حضرت ہاجرہ بالخصوص اپنے فرزند کے لیے سخت بیتاب ہو گئیں، چنانچہ انہوں نے بیتابی اور اضطراب میں صفا و مروہ پہاڑیوں کے مابین سات چکر لگائے، جو اللہ تعالٰی کو اتنے پسند آئے کہ انہیں حج و عمرہ کی عبادات میں شامل کر دیا۔ آخر خدا کا فرشتہ جبریلؑ آیا۔ اس نے اپنا پیر اس جگہ مارا جہاں چاہ زمزم ہے۔ اس جگہ سے پانی ابلنے لگا۔ فرشتے نے حضرت ہاجرہؓ کو بشارت دی کہ اللہ تعالٰی تجھ کو اور اس بچے کو ضائع نہ کرے گا۔ اس طرح اس بیابان میں پانی کا انتظام ہو گیا۔ جلد ہی بنی جرہم کا ایک قبیلہ اس وادی میں آکر ٹھیرا جنہیں حضرت ہاجرہ نے اس شرط پر قیام کی اجازت دے دی کہ وہ پانی کی ملکیت میں حصہ دار نہیں ہوں گے۔ حضرت اسمٰعیلؑ نے جوان ہو کر اسی قبیلے میں شادی کی۔

قرآن مجید کی سورۃ الصافات میں حضرت اسمٰعیلؑ کے ذبح ہونے کا ذکر موجود ہے۔ جس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ حضرت ابراہیمؑ حضرت ہاجرہ اور حضرت اسمٰعیل کی خبر گیری کے لیے آتے رہتے تھے۔ اکلوتے بیٹے جب دوڑنے کی عمر کو پہنچے اور ماں باپ کی توجہات کا مرکز بن گئے، تو حضرت ابراہیمؑ نے مسلسل تین راتوں تک یہ خواب دیکھا کہ وہ اپنے اکلوتے بیٹے

(اسمٰعیل) کو ذبح کر رہے ہیں۔ تیسرے دن حضرت ابراہیمؑ نے اپنے بیٹے سے اس کا ذکر کیا تو وہ فوراً رضائے خداوندی کے لیے ذبح ہونے کے لیے تیار ہوگئے۔ اس پر حضرت ابراہیمؑ نے انھیں وادی منیٰ میں لے جاکر پیشانی کے بل پچھاڑا اور ذبح کرنا چاہا، تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ندا آئی۔ "اے ابراہیمؑ تو نے اپنا خواب سچ کر دکھایا"۔ اس کے بعد، قدرت نے ایک مینڈھا بھیج دیا جس کو ذبح کیا گیا۔ عیدالاضحیٰ کے موقع پر قربانی اسی کی یاد میں کی جاتی ہے۔ یہودیوں نے تحریف کرکے اسحٰق (حضرت اسحٰقؑ) کو ذبیح ثابت کرنا چاہا ہے، مگر قرآن مجید کے علاوہ خود تورات کی نصوص بھی اس کے خلاف ہیں (دیکھیے شبلی نعمانی: مقالات و سیرۃ النبی؛ مولانا حفظ الرحمان سیوہاروی: قصص القرآن).

ایک مرتبہ جب حضرت ابراہیمؑ حضرت ہاجرہ اور اسمٰعیل کو دیکھنے کے لیے مکہ مکرمہ آئے ہوئے تھے، انھیں اللہ تعالیٰ کا حکم ہوا کہ بیت اللہ کی تعمیر کریں۔ وحی الٰہی نے انھیں سابقہ تعمیر کی بنیادیں بتا دیں۔ جن پر دونوں باپ بیٹوں نے مل کر بیت اللہ کی تعمیر کی۔ حضرت اسمٰعیلؑ پتھر دیتے اور حضرت ابراہیمؑ تعمیر کرتے جاتے۔ یہی یادگار آج مقام ابراہیمؑ کہلاتی ہے۔ حجر اسود اپنی موجودہ جگہ پر حضرت جبریلؑ کی رہنمائی میں نصب ہوا۔ تعمیر بیت اللہ، حضرت ابراہیمؑ و اسمٰعیلؑ کی اس وقت مناجات اور بیت اللہ کے مرکز توحید ہونے کا قرآن عزیز نے جگہ جگہ ذکر کیا ہے۔

حضرت اسمٰعیلؑ کے بارہ لڑکے ہوئے، جو بارہ سردار کہلائے۔ ان میں سے قیدار سب سے زیادہ مشہور ہوئے۔ قیدار ہی بواسطۂ عدنان ہمارے نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جدامجد ہیں۔ حضرت اسمٰعیلؑ کا ۱۳۷ سال کی عمر میں انتقال ہوا۔ عرب مورخین کہتے ہیں کہ وہ اور ان کی والدہ حضرت ہاجرہؑ بیت اللہ کے قریب حرم کعبہ کے اندر مدفون ہیں ان کا سلسلہ نسل حجاز، شام، عراق، فلسطین اور مصر تک پھیلا۔

مآخذ: قرآن مجید، بمدد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (۲) کتب احادیث، بمدد اشاریہ A.J.Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ؛ (۳) حمیدالدین فراہی: مقدمہ تفسیر نظام القرآن نیز مقالہ الرای الصحیح فی من ھو الذبیح، اردو ترجمہ از امین احسن اصلاحی، مکتبۂ تعمیر انسانیت، لاہور؛ (۴) ابن خلدون: تاریخ، طبع امیر شکیب ارسلان، ج ۱؛ (۵) الیعقوبی: تاریخ، بیروت ۱۹۶۰ء۔

* * *

اسمٰعیلیہ (فرقہ): مشہور شیعی فرقہ جو امام جعفرالصادقؒ کے فرزند اکبر اسمٰعیل کے نام سے منسوب ہے۔ چونکہ اس فرقے کے نزدیک وہ ساتویں امام تھے، لہٰذا اس کو "سبعیہ" بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے دیگر نام قرامطہ، دروزیہ اور باطنیہ بھی ہیں۔ اس فرقے کے لوگوں کو فارس میں مریدین آغاخان محلاتی، وسط ایشیا میں ملائی یا مولائی، ہندوستان میں خوجے (نزاری) اور داودی یا سلیمانی بوہرے (مستعلیاں) وغیرہ کہا جاتا ہے۔

۱۔ اسمٰعیلی تحریک کی تاریخ: دوسری صدی ہجری کے وسط میں ہر جگہ موجود دیگر برادریوں کی طرح یہ فرقہ بھی "مہدی منتظر" کا قائل تھا۔ اس فرقے نے محمد ابن اسمٰعیل بن جعفر الصادقؒ پر اماموں کے لگاتار سلسلے کو موقوف ٹھیرا دیا۔ محمد بن اسماعیل امام جعفرؒ کی وفات کے تھوڑے دن بعد غائب ہوگئے (حالانکہ ایک قول کی رو سے ان کا امام جعفر صادقؒ کی وفات سے پانچ سال قبل ہی ۱۳۳۔ ۷۶۱ء/ ۷۶۳ھ میں انتقال ہوگیا تھا)۔ اس فرقے کا دعویٰ ہے کہ اسمٰعیل حضرت امام جعفرؒ کی وفات سے پانچ سال بعد بھی زندہ تھے۔ اسمٰعیل کے حامی جنوبی عراق، عرب شام اور یمن میں پھیلتے رہے۔ ۲۷۶ھ/ ۸۸۹ء کے قریب اپنے قائد احمد بن قرمط کی نسبت سے ان کا نام قرامطہ پڑ گیا۔ ۲۸۰ھ/ ۸۹۳ء کے لگ بھگ اس فرقے نے امامت کے تسلسل دائمی کا اثنا عشری عقیدہ اختیار کیا اور یہ عقیدہ ترک کر دیا کہ محمد بن اسمٰعیل امام غائب مہدی موعود بن کر واپس آئیں گے۔ اسمٰعیلی اسی طرح قرامطہ سے علیحدہ ہوگئے اور ایک پر زور تحریک کے ذریعے ۲۹۷ھ/ ۹۰۹ء میں شمالی افریقہ میں فاطمیوں کی خلافت کی بنیاد ڈالی۔

تیسری صدی ہجری کے اواخر تک اسمٰعیلی فرقہ جنوبی

مستحکم ہو چکا تھا۔ اس کے عقیدے کی اشاعت بڑے زور سے کی گئی اور اسمٰعیلی بحر اوقیانوس سے لے کر ماوراء النہر، بدخشاں اور ہندوستان میں پھیل گئے۔ ایران میں انھیں بالخصوص استحکام حاصل ہوا اور ایران ہی میں چوٹی کے اسمٰعیلی فلاسفہ پیدا ہوئے۔

اسمٰعیلی تحریک کو پیشواؤں کے طبقے کے باہمی اختلافات سے بڑا ضرر پہنچا۔ فاطمی خلیفہ الحاکم کی زندگی میں ہی دروز کا اختلاف شروع ہوا تھا جو الحاکم کے ۴۱۱ھ / ۱۰۲۱ء میں غائب ہونے پر بڑا مستحکم ہو گیا۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ الحاکم کی وفات نہیں ہوئی۔ خلیفہ المستنصر (م ۴۸۷ھ / ۱۰۹۴ء) کی وفات پر اس کے بڑے بیٹے نزار کو تخت سلطنت سے محروم کر کے قید خانے میں قتل کر دیا گیا۔ اسی طرح نزاری شقاق کا آغاز ہوا۔ پھر المستعلی تخت پر قابض ہو گیا، جس کے حامی مستعلی کہلائے۔ ان میں بھی تفرقے پھوٹ پڑے۔ ہندوستان میں انھوں نے اہمیت حاصل کر لی، تو داعیوں کی قیام گاہ یہاں منتقل ہوئی، یعنی جماعت سلیمان بن حسن سے وابستہ ہو جانے کی وجہ سے سلیمانی کہلانے لگی اور یہاں داؤد بن قطب شاہ کے تابع فرمان ہو جانے کے باعث "داؤدی فرقے" کا آغاز ہوا، لیکن داؤدیوں اور سلیمانیوں میں حقیقی اصولی اختلاف کوئی نہیں۔

نزار کا فرزند الہادی اپنے باپ کے ساتھ قتل کر دیا گیا تھا، لیکن اس کے شیرخوار بیٹے المہتدی کو وفادار خدام ایران میں بمقام الموت لے آئے، جہاں حسن بن صباح نے اس کی ایک خفیہ جگہ میں پرورش کی۔ المہتدی کے وفات پانے پر اس کا فرزند القاہر باحکام اللہ حسن علانیہ طور پر تخت نشین ہو گیا۔ اس نے اپنے متبعین پر باطنی عبادت فرض کی اور اس کی ظاہری اہمیت کو گھٹا دیا۔ شام میں نزاریوں کی کثیر تعداد موجود تھی۔ اپنے قائد رشید الدین سنان کی سرکردگی میں صلاح الدین ایوبی کی جانب سے صلیبی جنگوں میں انھوں نے خاصا حصہ لیا۔

رکن الدین خورشاہ کا بیٹا شمس الدین محمد ابھی بچہ ہی تھا کہ اسے چھپا دیا گیا۔ اس کی اولاد کی شادیاں صفوی بادشاہوں کے درمیان ہوئیں۔ شمس الدین محمد کے جانشینوں میں سے آگے جا کر حسن علی شاہ کی شادی فتح علی شاہ قاچار کی ایک بیٹی سے ہوئی اور وہ کرمان کا گورنر مقرر ہوا، لیکن درباری سازشوں کی وجہ سے اسے ہندوستان آنا پڑا، جہاں ۱۲۹۸ھ / ۱۸۸۱ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کا جانشین آقا علی شاہ ہوا جس نے بمبئی میں سکونت اختیار کی۔ اس کا فرزند سلطان محمد شاہ آغا خان ۱۹۵۷ء میں فوت ہوا۔ آج کل سلطان محمد شاہ کے پوتے آغا کریم خان جانشین ہیں۔ ہندوستان کی نزاری یا خوجے تقریباً آٹھویں / چودھویں صدی میں ہندو سے مسلمان ہوئے تھے۔ پاکستان میں نزاری اسمٰعیلی چترال، گلگت، ہنزہ اور سندھ میں پائے جاتے ہیں۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق دنیا میں ان کی مجموعی تعداد ڈھائی لاکھ سے زیادہ ہے۔

بوہرے یا ہندوستان کے مستعلی زیادہ تر گجرات، وسط ہند اور بمبئی میں مقیم ہیں۔ مشرقی افریقہ میں بھی ان کی نوآبادیاں ہیں۔ چند سو سلیمانیوں کو چھوڑ کر باقی سب کے سب داودی ہیں۔ یمن میں اکثریت سلیمانیوں کی ہے۔

اسمٰعیلی نظام فقہ کی معیاری کتاب قاضی نعمان (م ۳۶۳ھ / ۹۷۳ء) کی "دعائم الاسلام" ہے جو اثنا عشریہ روایات کے بہت ہی قریب ہے۔

ان کے عقائد کا ارتقا چوتھی / دسویں صدی تک عمل میں آ چکا تھا، ان کے نزدیک ظاہر سے مراد لفظی ترجمہ اور لفظی مطلب لینا مناسب ہے، جبکہ باطن سے رموز و اشارات جو امام کی مستند تشریحات ہی سے سمجھ آ سکتے ہیں۔ بہت سے باطنی تصورات اور نظریات خفیہ باتیں ہیں۔ اسمٰعیلیوں کی قلمی کتابیں مثلاً حمید الدین کرمانی کی راحۃ العقل، ابراہیم الحامدی کی کنز الولد، علی بن محمد بن الولید کی ذخیرۃ اور عماد الدین ادریس کی زہر المعانی سے ثابت ہو جاتا ہے کہ اعلیٰ ترین باطنی عقاید کے بنیادی اصول وہی ہیں جو اسلام کے اساسی امور سمجھے جاتے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت، حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رسالت اور قرآن مجید کی وحی الٰہی ہونے پر غیر متزلزل ایمان۔

اسمٰعیلیوں کے باطنی عقائد یا تو تاویل سے تعلق رکھتے ہیں یا حقائق عالیہ سے۔ تاویل کے ذریعے گہرے اندرونی معانی کا انکشاف فقط اماموں ہی کا حق ہے۔ حقائق عالیہ علوم سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں "احد مطلق" کے بعد "عقل کل" اور "نفس الکل" کا ذکر ہے۔ افلاطون کا نظریہ "اعیان" بھی ان

میں شامل نظر آتا ہے۔ انسان مخلوقات کا سرتاج ہے۔ انسانیت کا سرتاج "انسان کامل" ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہیں۔ "نفس الکل" کے مثل دنیا میں رسولؐ کے سوا وصی یعنی علی مرتضیٰ ہیں۔ کرہ ارض کا انتظام عقل فعال کے ذمے ہے۔ اور ائمہ اس کے مثل ہیں۔ امام سے تعلق قائم کر کے انسان اپنے مصدر اعلی کی طرف مراجعت کرتا ہے اور نجات اخروی حاصل کر سکتا ہے۔ یہ نظام سنعلیوں کے ہاں مکمل طور پر متعین ہو چکا ہے۔

نزاریوں نے روحانی زندگی پر زور دیا اور ظاہر کی اہمیت گھٹادی اور نور امامت کو بدترین اصول قرار دیا، کیونکہ دنیا کبھی امام کے بغیر نہیں رہی اور امام نہ ہو تو دنیا فوراً تباہ ہو جائے۔ نزاریوں نے عقاید میں کسی قدر مزید ترمیم سے بھی کام لیا ہے۔ اسمٰعیلیوں میں سات کے عدد کا شمار پراسرار اعداد میں ہوتا رہا ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ اسماعیلیہ در آ آ، بذیل مادہ۔

○

الاشعری : ابوالحسن علی بن اسمٰعیل، ایک مشہور عالم دین اور اہل سنت کے ایک فرقہ علم کلام کے بانی، جو انھیں کی طرف منسوب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۲۶۰ھ / ۸۷۳ـ۸۷۴ء میں بصرے میں پیدا ہوئے اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کی نویں پشت میں تھے۔ ایک روایت میں ان کا شجرۂ نسب یوں بیان کیا گیا ہے: علی بن اسمٰعیل بن اسحٰق بن سالم بن اسمٰعیل بن عبداللہ بن موسیٰ بن ابی بردہ (دیکھیے Ritter در آ آ، ترکی، بذیل مادہ)۔ ان کی زندگی کے حالات بہت ہی کم معلوم ہیں۔ وہ بصرے کے رئیس المعتزلہ الجبائی کے بہترین تلامذہ میں سے تھے اور اگر وہ معتزلہ کو چھوڑ کر قدیم طریقے والوں (اہل السنۃ) کی جماعت میں شامل نہ ہو جاتے تو یقیناً اس کے جانشین ہوتے۔ اس تبدیلی رائے یا انقلاب عقائد کی تاریخ ۳۰۰ھ / ۹۱۲ـ۹۱۳ء (یا اس سے ایک دو سال قبل) بیان کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس کا اعلان انھوں نے جامع بصرہ کے منبر سے کیا تھا۔ زندگی کے آخری دنوں میں انھوں نے بغداد میں سکونت اختیار کر لی تھی اور ۳۲۴ھ / ۹۳۵ـ۹۳۶ء میں وہیں وفات پائی۔

الاشعری کے تبدیل عقائد کی جو داستان بیان کی جاتی ہے اس کی تفصیلات میں کئی اختلافات نظر آتے ہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ وہ خواب میں رمضان المبارک کے مہینے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زیارت سے تین مرتبہ مشرف ہوئے۔ آپؐ نے انھیں حکم دیا کہ صحیح سنت کی پیروی کریں۔ انھیں یقین ہو گیا کہ یہ خواب سچا ہے اور چونکہ اہل سنت عقلی دلائل (علم الکلام) کو ناپسند کرتے تھے، اس لیے انھوں نے بھی اسے (یعنی کلام) کو چھوڑ دیا۔ تاہم تیسرے رویا میں انھیں حکم ملا کہ وہ صحیح سنت پر قائم رہیں، مگر "کلام" کو نہ چھوڑیں۔ اس روایت کی حقیقت اور اصلیت کچھ بھی ہو، بہر حال الاشعری کے موقف کا یہ ایک نہایت مختصر، لیکن مکمل خاکہ ہے کہ انھوں نے معتزلہ کے اعتقادی نظریات کو خیرباد کہا اور ان کے مخالفین، مثلاً امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک اختیار کیا، جن کا وہ اپنے آپ کو علی الاعلان پیرو کہتے تھے اس کے ساتھ ہی اپنے ان نئے عقائد کا اسی قسم کے عقلی دلائل و براہین سے ثبوت بہم پہنچایا جن سے معتزلہ کام لیتے تھے۔

وہ بڑے بڑے مسائل جن میں انھوں نے معتزلہ کی مخالفت کی حسب ذیل ہیں: (۱) انھوں نے رائے قائم کی کہ اللہ کی صفات، مثلاً علم، بصر اور کلام، ازلی و ابدی ہیں اور انھیں کے ذریعے وہ عالم ہے، بصیر ہے، متکلم ہے۔ اس کے برعکس معتزلہ کا اعتقاد یہ ہے کہ خدا کی صفات اس کی ذات سے جدا نہیں ہیں یعنی اس کے لیے فقط ذات ہے، صفات نہیں ہیں؛ (۲) معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن مجید میں جو اللہ کے ہاتھ اور چہرے (وجہ) وغیرہ کا ذکر آیا ہے اس میں ان الفاظ سے مراد اس کا فضل اور اس کی ذات وغیرہ ہے۔ الاشعری اگرچہ اس امر سے اتفاق کرتے ہیں کہ ان الفاظ سے مراد کوئی جسمانی چیز نہیں ہے، تاہم یہ سب چیزیں اس کے لیے حقیقتہً ثابت ہیں، گو ہمیں ان کی اصلی اہمیت معلوم نہیں۔ وہ خدا کے "استواء علی العرش" (تخت پر بیٹھنے) کو بھی انھیں معنی میں تسلیم کرتے ہیں؛ (۳) معتزلہ کے اس عقیدے کے خلاف کہ قرآن مخلوق ہے الاشعری کا عقیدہ یہ ہے کہ "کلام" اللہ کی ازلی صفت ہے اور اس لیے قرآن غیر مخلوق ہے؛ (۴) معتزلہ کے اس عقیدے کے خلاف کہ خدا کو

حقیقی معنی میں دیکھا نہیں جا سکتا' کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ جسم رکھتا ہے' الاشعری یہ مانتے ہیں کہ اللہ کا دیدار آخرت میں یقیناً حاصل ہوگا' مگر اس کی صورت اور کیفیت سے ہم نا آشنا ہیں؛ (۵) معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنے افعال میں اختیار کا مالک ہے۔ اس کے مقابلے میں الاشعری اس پر زور دیتے ہیں کہ ہر چیز اللہ کے ارادے اور اس کی قدرت کے تحت ہے۔ ہر خیر و شر خدا کی مشیت سے ہے۔ وہ انسان کے فعل کا خالق ہے' اس حیثیت سے کہ وہ اس کے اندر فعل کی قوت پیدا کر دیتا ہے (عقیدہ "کسب" کا)' جو بعد میں اشعریہ کی ایک خصوصیت قرار پایا' موجد بالعموم خود الاشعری کو قرار دیا جاتا ہے' لیکن گو وہ اس نظریے سے واقف تھے تاہم خود ان کا یہ عقیدہ معلوم نہیں ہوتا۔ دیکھیے *JRAS*' ۱۹۴۳ء' ص ۲۴۶ ببعد)؛ (۶) معتزلہ اپنے اصول "المنزلة بين المنزلتين" کی بنا پر قائل ہیں کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب مسلمان رہتا ہے نہ کافر۔ الاشعری اس پر معترض ہیں کہ وہ مومن تو رہتا ہے' لیکن اپنے جرم کی پاداش میں عذاب جہنم کا مستحق ہو سکتا ہے؛ (۷) الاشعری معاد کے مختلف احوال و کیفیات' مثلاً حوض کوثر' پل صراط' المیزان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت کی حقیقت و اصلیت کے قائل ہیں' لیکن معتزلہ یا تو اس کا انکار کرتے ہیں یا ان کی عقلی توجیہ کرتے ہیں۔

الاشعری وہ پہلے شخص نہیں' جنھوں نے قدیم اہل السنۃ کے عقاید کی تائید اور ان کے اثبات کے لیے علم کلام سے کام لیا۔ ان لوگوں میں جنھوں نے اس سے پہلے اس قسم کی کوشش کی الحارث بن اسد المحاسبی بھی ہے۔ الاشعری کو البتہ اس بات میں اولیت حاصل ہے کہ انھوں نے طریقہ کلامیہ سے اس طرز سے کام لیا جو جمہور اہل السنۃ کی نظر میں قابل قبول تھی۔ انھیں یہ امتیاز بھی حاصل تھا کہ وہ معتزلہ کے عقائد و آرا کا گہرا اور تفصیلی مطالعہ کر چکے تھے (جیسا کہ ان کی بیانیہ تصنیف مقالات الاسلامیین' استانبول ۱۹۲۹ء' سے پتا چلتا ہے' دیکھیے R.Strothmann در *Islam*' ۱۹-۱۹۳ تا ۲۴۲)۔ ان کے کثیر التعداد پیرو الاشعریہ (واحد: اشعری) یا اشاعرہ کے نام سے مشہور ہوے' اگرچہ ان میں سے اکثر بعض جزئیات میں اپنی الگ رائے رکھتے تھے۔

کسی یورپی طالب علم کو بادی النظر میں ان کا طرز استدلال امام احمد بن حنبلؒ کے متبعین سے' جو انتہا درجے کے قدامت پسند ہیں' زیادہ مختلف نہیں معلوم ہوتا' کیوں کہ ان کے بہت سے دلائل قرآن و حدیث کی تعبیر پر مبنی ہیں (دیکھیے A.J.Wenisinck: *Muslim Creed*' کیمبرج ۱۹۳۲ء' ص ۹۱)۔ اگرچہ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے مخالفین' بشمولیت معتزلہ' خود اس قسم کے دلائل استعمال کرتے تھے اور الاشعری ہمیشہ مخالف کے طرز استدلال ہی سے کام لیتے تھے' تاہم جب مخالفین کسی خاص عقلی مفروضے کو تسلیم کر لیتے تو الاشعری ان کی تردید میں اسے بھی بے دھڑک استعمال کرتے تھے۔ آخر کار جب عقلی دلائل کا جواز قبول کر لیا گیا تو اشعریہ یا کم سے کم الاشعری کے بہت سے متبعین کے لیے اس قسم کے طریق استدلال کو آگے بڑھانا یا ترقی دینا بالکل آسان ہو گیا' تاآنکہ بعد کی صدیوں میں علم کلام بالکل معقولات ہی پر مبنی رہ گیا' حالانکہ یہ خیال الاشعری کی افتاد طبع سے کوسوں دور تھا۔

۳۰۰ھ تک تالیف شدہ اپنی چونسٹھ کتابوں کے ناموں کی فہرست خود الاشعری نے اپنی العمد (العُمَد) نامی کتاب میں دی ہے۔ ۳۰۰ھ اور ۳۲۴ھ کے درمیان تالیف شدہ اکیس کتابوں کے نام ابن فورک نے ذکر کیے ہیں اور ابن عساکر نے ان پر تین کتابوں کے ناموں کا اضافہ کیا ہے (تبیین' ص ۱۲۸ تا ۱۳۶؛ قوام الدین' ص ۱۶۳ تا ۱۶۸؛ Spitta' ص ۶۳ ببعد)۔ قاضی ابوالمعالی بن عبدالملک کا دعوی ہے کہ ان کی کتابوں کی تعداد تین سو ہے (تبیین' ص ۱۳۸)۔ یہ تالیفات چند قسموں میں بانٹی جا سکتی ہیں: (۱) وہ کتابیں جو معتزلی دور میں لکھیں' مگر بعد میں خود انھیں ترک کر دیا یا ان کا رد لکھا؛ (۲) ملحدوں' دہریوں' براہمہ' یہود' نصاریٰ' مجوس' ارسطو اور ابن الراوندی کے عقائد کے رد میں لکھیں؛ (۳) وہ کتابیں جو خوارج' جہمیہ' شیعہ اور معتزلہ کے خلاف لکھیں؛ (۴) وہ کتابیں جن میں مسلموں اور غیر مسلموں کے مقالات کی طرح کی چیزیں نقل کی گئی ہیں؛ (۵) خود ان سے مختلف مقامات کے لوگوں نے پوچھے تھے۔ ان کتابوں میں سے ہم تک مندرجہ ذیل پہنچی ہیں:

۱۔ بڑی کتابوں میں سے ہم تک صرف مقالات الاسلامیین نامی کتاب پہنچی ہے (طبع C.H.Ritter، در BI، استانبول ۱۹۲۸ء - ۱۹۳۳ء)۔

۲۔ الابانہ عن اصول الدیانۃ: الاشعری نے اس کتاب میں اپنے، یعنی اصحاب حدیث کے، عقیدے کو چھوڑ کر دیگر مختلف اسلامی عقائد کے رد میں دلائل پیش کیے ہیں۔

۳۔ اللمع: یہ دس ابواب پر مشتمل تالیف ہے، جس میں قرآن، مشیت الٰہی، رویت باری تعالیٰ، قدر، استطاعت، تعدیل، تجدید ایمان، جزء و کل، وعد و وعید اور امامت سے بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب ابھی تک نہیں چھپی۔

۴۔ رسالۃ الایمان: Spitta نے اس رسالے کا جرمن میں ترجمہ کیا ہے (ص ۱۰۱ تا ۱۰۳)۔

۵۔ رسالہ کتب بہا الی اہل الثغر بباب الابواب: اس رسالے میں اہل سنت و جماعت کے عقیدے کی مفصل وضاحت کی ہے۔ قوام الدین برسالان نے اسے ترکی ترجمے کے ساتھ نشر کر دیا ہے۔

۶۔ قول جملۃ اصحاب الحدیث و اہل السنۃ فی الاعتقاد: (چھپا نہیں ہے)۔

۷۔ رسالۃ استحسان الخوض فی علم الکلام: (حیدرآباد ۱۳۴۴ھ): یہ کتاب خصوصاً اہل حدیث کے رد میں ہے، جو اصول علم کلام کا عقلی دلائل سے، یعنی دینی عقائد کا بطریق حجت ثابت کرنا پسند نہیں کرتے۔

مآخذ: (۱) اللمع و رسالۃ استحسان الخوض فی علم الکلام، طبع و ترجمہ از R.C.McCarthy: The Theology of al Ash'ari، بیروت ۱۹۵۳ء؛ (۲) الابانہ، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ، وغیرہ، و قاہرہ ۱۳۴۸ھ، مترجمہ W.C.Klein: نیو ہیون ۱۹۴۰ء؛ (۳) ابن عساکر: تبیین کذب المفتری، دمشق ۱۳۴۷ھ (تلخیص از McCarthy، کتاب مذکور و A..F.Mehren، در (Travaux) سوم بین الاقوامی اجتماع مستشرقین، ۲: ۱۲۷ تا ۳۳۲)؛ (۴) D.B.Macdonald: Development of Muslim Theology، نیویارک ۱۹۰۳ء؛ (۵) W.Montgomery Watt: Free Will and Predestination in Early Islam، لنڈن ۱۹۴۸ء، ص ۱۳۵ تا ۱۵۰؛ (۶) ابن الندیم: فہرست، ص ۱۸۱؛ (۷) ابن خلکان: عدد ۴۴۰؛ (۸) الخطیب: تاریخ بغداد، ۱۱: ۳۴۶ ببعد؛ (۹) السبکی: طبقات الشافعیہ، ۲: ۲۴۵ تا ۳۰۱؛ (۱۰) الخوانساری: روضات الجنات، ص ۲۷۳ تا ۲۷۶؛ (۱۱) براکلمان: طبع ثانی، ۱: ۲۰۶ تا ۲۰۸؛ (۱۲) تکملہ، ۱: ۳۴۵ ببعد۔

○

الاشعری، ابوموسیٰؓ: ... بن قیس الاشعری، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نامور صحابی اور سپہ سالار، جو ۶۱۴ء میں پیدا ہوئے۔ ان کا اصلی وطن یمن تھا۔ وہ اپنے بہت سے رشتے داروں اور افراد قبیلہ الاشعر کے ساتھ جنوبی عرب سے سمندر کے راستے روانہ ہوئے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بارگاہ میں اس وقت حاضر ہوئے جب آپؐ ۷ھ/ ۶۲۸ء میں یہود کے خلاف خیبر کے مشہور نخلستان میں صف آرا تھے، چنانچہ وہ بیعت کر کے خدام رسالت پناہ کی صف میں شامل ہو گئے (بعض مآخذ، مثلاً ابن حجر: تہذیب، ۲: ۱۳۶۵، میں جو کہا گیا ہے کہ وہ ان مہاجرین میں سے تھے جنھوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی، بوجب ظن غالب صحیح نہیں ہو سکتا، دیکھیے ابن عبدالبر: الاستیعاب، حیدرآباد ۱۳۱۸ھ، ص ۳۹۲، عدد ۱۹۲۲ و ص ۶۷۸ تا ۶۷۹، عدد ۶۷۸)۔ ۸ھ/ ۶۳۰ء میں وہ غزوۂ حنین میں شریک ہوئے (الطبری، ۱: ۱۶۶۷)۔ ۱۰ھ/ ۶۳۱ - ۶۳۲ء میں انھیں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے ساتھ یمن میں اشاعت اسلام کے لیے بھیجا گیا اور اسی علاقے کے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی جانب سے اور آپ کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے عامل رہے۔ ۱۷ھ/ ۶۳۸ء میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مغیرہؓ بن شعبہ [رک باں] کو معزول کرنے کے بعد انھیں بصرے کا عامل مقرر کر دیا (الطبری، ۱: ۲۵۲۹، نیز دیکھیے ص ۲۳۸۸)۔ اہل کوفہ کی درخواست پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ۲۲ھ/ ۶۴۲ - ۶۴۳ء میں انھیں وہاں کا عامل مقرر کیا۔ اس عہدے پر وہ چند ماہ تک مامور رہے۔ پھر جب حضرت مغیرہؓ کو ان کے منصب پر بحال کر دیا گیا تو انھیں دوبارہ (الطبری، ۱: ۲۶۷۸ ببعد) بصرے کی ولایت

(گورنری) پر واپس بھیج دیا گیا۔ (قاضی کے فرائض کے متعلق ان کے نام حضرت عمر فاروق نے جو خط لکھا اس کے لیے دیکھیے JRAS، ۱۹۱۰ء)۔

بحیثیت والی بصرہ ابو موسیٰ نے خوزستان کی تسخیر کی تیاری کی (۱۷ھ/ ۶۳۸ء تا ۲۱ھ/ ۶۴۲ء) اور اسے پایۂ تکمیل تک پہنچایا اور انھیں کو اس کا فاتح سمجھنا چاہیے (Caetani: Annali، بذیل ۱۹ھ، پارہ ۲۶۱)۔ خوزستان کا دارالسلطنت سوق الاھواز (یا صرف الاھواز) تو ۱۷ھ/ ۶۳۸ء ہی میں فتح ہو گیا تھا، لیکن جنگ جاری رہی، جس میں بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ متعدد مستحکم اور مضبوط قلعہ بند شہروں کا یکے بعد دیگرے مسخر کرنا تکمیل فتح کے لیے ضروری تھا اور ان میں سے بعض کو خوزستان کے دوسرے صدر مقام تستر (= شستر یا ششتر) کی تسخیر کے بعد از سر نو فتح کرنا پڑا۔ ابو موسیٰ نے الجزیرہ کی تسخیر میں بھی حصہ لیا (اواخر ۱۸ھ/ ۶۳۹ء تا ۲۰ھ/ ۶۴۱ء) اور اس مقصد کے لیے اپنی فوجوں کو حضرت عیاضؓ بن غنم کی فوجوں کے ساتھ ملا دیا۔ علاوہ ازیں وہ ایرانی سطح مرتفع کی فتح میں شریک ہوئے، چنانچہ نہاوند کے معرکے میں ان کا موجود ہونا مذکور ہے۔ اس علاقے کے بہت سے شہروں کی تسخیر انھیں کی طرف منسوب ہے (مثلاً الدینور، قم، قاشان وغیرہ)۔

۲۳ھ/ ۶۴۳ - ۶۴۴ء میں ایک نہایت ہی خون ریز مگر فیصلہ کن جنگ میں انھوں نے بہت سے کرد قبائل کو شکست دی، جو مخالفانہ ارادے کے ساتھ (الاھواز کے صوبے میں) بیروذ کے مقام پر جمع ہو گئے تھے اور جنھوں نے اس علاقے کے بہت سے باشندوں کو بھی اپنے ساتھ ملا لیا تھا۔ انھوں نے شہر کا محاصرہ کر لیا، جہاں باغیوں کے باقی ماندہ سپاہی پناہ گزین ہو گئے تھے، پھر باقی ماندہ ملک کو فتح کرنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ اسی موقع پر مال غنیمت کی تقسیم کے بارے میں ان کے خلاف دربار خلافت میں شکایت پہنچائی گئی اور انھیں امیرالمومنین کے سامنے اپنی صفائی پیش کرنا پڑی (الطبری، ۱: ۲۷۰۸ تا ۲۷۱۳)۔ اس کے بعد الاشعری نے فارس پر چڑھائی کی (اواخر ۲۳ھ/ ۶۴۴ء) اور بہت سے معرکوں میں عثمانؓ بن ابی العاص کی مدد کی، جنھوں نے اس صوبے کی فتح کا آغاز بحرین اور عمان سے کر دیا تھا (البلاذری: فتوح البلدان، ص ۳۸۷)۔

اس موقع پر ایک ضمنی حادثے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو موسیٰؓ کے خلاف پہلے ہی سے (۲۶ھ/ ۶۴۶ - ۶۴۷ء) عدم اطمینان کا طوفان اٹھ کھڑا ہوا تھا۔ (الطبری نے بذیل ۲۹ھ ان کی فوجوں میں عدول حکمی کی تحریک برپا ہونے کا ذکر کیا ہے (دیکھیے ۱: ۲۸۲۹)، جو در حقیقت ۲۶ھ میں معرض ظہور میں آئی تھی Caetani: Annali، ۲۶ ہجری، پارہ ۳۸)، لیکن ان کی مزعومہ کوتاہیوں کے خلاف نہایت سنگین احتجاج وہ تھا جو اہل بصرہ کے ایک وفد نے ۲۹ھ/ ۶۴۹ - ۶۵۰ء میں مدینۂ منورہ میں حاضر ہو کر کیا (الطبری، ۱: ۲۸۳۰)، جس پر حضرت عثمانؓ نے ان کی جگہ عبداللہ بن عامر کو مامور کرنے کا فیصلہ کیا۔ بایں ہمہ ابو موسیٰؓ کوفے کے لوگوں کے دلوں میں اس قدر گھر کر چکے تھے کہ انھوں نے ۳۴ھ/ ۶۵۴ - ۶۵۵ء میں وہاں کے والی سعید بن العاص کو شہر سے نکال دینے کے بعد وہاں ابو موسیٰؓ کی دوبارہ تقرری کا مطالبہ کیا (الطبری، ۱: ۲۹۳۰؛ الاغانی، ۱۱: ۳۱)، چنانچہ الاشعریؓ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت تک برابر وہاں کے والی رہے۔ حضرت علیؓ کے انتخاب پر ابو موسیٰؓ نے کوفیوں کی طرف سے ان کی بیعت کی (الطبری، ۱: ۳۰۸۹؛ المسعودی: مروج، ص ۲۹۶ وغیرہ) اور وہ اپنے منصب پر بحال رہے، جب کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقرر کردہ دوسرے تمام عمال معزول کر دیے گئے (الیعقوبی، ۲: ۲۰۸)، لیکن جب حضرت علیؓ کی حضرت سیدہ صدیقہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جنگ چھڑ گئی تو ابو موسیٰؓ نے اپنی رعایا کو غیر جانب دار رہنے کا حکم دیا (الطبری، ۱: ۳۱۳۹؛ الدینوری، ص ۱۵۳ بعد وغیرہ) اور باوجود پورا دباؤ پڑنے کے انھوں نے اپنے رویے میں کوئی تبدیلی نہ کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شیعان علیؓ نے انھیں اولین موقع پر شہر بدر کر دیا (الطبری، ۱: ۳۱۳۵ تا ۳۱۳۹، ۳۱۵۲ تا ۳۱۵۴) اور امیرالمومنین نے انھیں نہایت ہی تہدید آمیز الفاظ میں معزولی کا حکم بھیج دیا، مگر چند ماہ بعد انھیں امان دے دی گئی (نصر بن مزاحم المنقری: وقعۂ صفین، طبع عبدالسلام محمد ہارون، قاہرہ ۱۳۶۵ھ، ص ۱۵۷۲؛ الطبری، ۱: ۳۳۴۳)۔

ابو موسیٰؓ ان دو حکموں میں سے تھے جو جنگ صفین (۳۷ھ/ ۶۵۷ء) میں حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ کے مابین تنازع چکانے کے لیے مقرر کیے گئے تھے، بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ انھیں حضرت علیؓ کی طرف سے ثالث مقرر کیا گیا تھا، اس بنا پر کہ ان کے طرف داروں نے اصرار کیا تھا کہ ثالث ایک غیر جانب دار شخص ہونا چاہیے، کیوں کہ انھیں اپنے موافق فیصلے کا پورا پورا یقین تھا (تحکیم کی تفصیل کے لیے دیکھیے مادہ علیؓ بن ابی طالب)۔ اذرح کی مجلس کے بعد جہاں تحکیم کے لیے نمایندے جمع ہوئے تھے ابو موسیٰؓ مکہ معظمہ چلے گئے، پھر جب حضرت معاویہؓ نے بسر بن ابی ارطاۃ کو ۴۰ھ/ ۶۶۰ء میں حرمین پر قبضہ کرنے کے لیے بھیجا تو ابو موسیٰؓ کو خوف ہوا کہ کہیں مجھ سے انتقام نہ لیا جائے کیونکہ انھوں نے اذرح میں حضرت معاویہؓ کے انتخاب کی مخالفت کی تھی۔ بعض مآخذ کی رو سے وہ وہاں سے چلے گئے۔ بسر نے انھیں از سر نو اطمینان دلایا اور ان کا خدشہ دور کیا (اس واقعے کی مختلف و متضاد بیانات کے لیے دیکھیے Caetani: *Annali*، ۴۰ھ، پارہ ۸، حاشیہ ۳)۔ اس کے بعد حضرت ابو موسیٰؓ نے ملکی سیاسیات میں کوئی حصہ نہیں لیا اور یہ اس سے بھی ظاہر ہے کہ ان کی تاریخ وفات یقینی طور پر معلوم نہیں (۴۱، ۴۲، ۵۰، ۵۲، ۵۳ھ، مگر ۴۲ھ سب سے زیادہ قابل وثوق ہے)۔

ابو موسیٰؓ کو ان کی قراءت قرآن و صلوٰۃ کی بنا پر بڑی عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، ان کی آواز بہت دلکش تھی (ابن سعد: طبقات، ۲/ ۴: ۱۰۶)، لیکن ان سب چیزوں سے زیادہ ان کا نام علوم قرآنیہ کے ساتھ وابستہ چلا آیا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۳، ۲۸۷ تا ۲۸۸۹، ۲۹۳ بعد و ۴: ۱۹۹ بعد، ۲۳۷۔

* * *

اصحابؓ : دیکھیے صحابہؓ

* * *

اصحاب الاخدود : "خندق والے" ایک لقب، جو قرآن مجید کی سورہ ۸۵ (البروج) کے شروع میں آیا ہے اور جس کی تفسیر میں مختلف اقوال مروی ہیں۔ آیات ۴ تا ۷ میں یوں ہے: "مارے گئے اس خندق والے جو ایندھن والی تھی جب وہ اس (آگ) کے پاس بیٹھے تھے تو اس کو جو وہ ایمان والوں کے ساتھ کر رہے تھے آنکھوں سے دیکھ رہے تھے۔" قرآن مجید کے قدیم مفسر اور مؤرخ ان آیات کے مختلف محمول بتاتے ہوئے یہ بھی لکھتے ہیں کہ ان کا اشارہ نجران میں عیسائیوں کی اس عقوبت کی طرف ہے جو یہودی بادشاہ ذو نواس [رک بآں] کے زمانے میں اور، جہاں تک تاریخ سے ثابت ہو سکا ہے، ۵۲۳ء میں عمل میں آئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ عیسائی شہدا کو ایک خندق میں، جو اسی غرض کے لیے کھودی گئی تھی، زندہ جلا دیا گیا تھا۔ کبھی کبھی اس قرآنی عبارت کو اس قصے سے بھی مربوط کیا گیا ہے جو آخر میں دانیال Daniel، باب ۳، تک جاتا ہے ("جلتی بھٹی میں کے آدمی")۔

تاہم حقیقت میں اس عبارت کا مفہوم کرم Grimme نے بیان کیا ہے اور Horovitz نے بھی اسی کی زیادہ تفصیل طور پر تشریح کی ہے، یعنی ان آیات میں روز جزا کا ایک منظر کھینچا گیا ہے۔ جیسے کہ قرآن میں اکثر بیان ہوا ہے، گویا اصحاب الاخدود گنہگار لوگ ہیں، جو اس سلوک کی پاداش میں جو انھوں نے مومنوں سے کیا تھا جہنم کی آگ میں ڈالے جائیں گے (آیت ۷)۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید، ۸۵ (البروج): ۴ تا ۷، کی تفاسیر، خصوصاً الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۳۰: ۷۲ تا ۷۵ [دیکھیے Loth، در *ZDMG*، ۱۸۸۱ء، ص ۶۱۰ تا ۶۲۲]؛ (۲) ابن ہشام: طبع Wüstenfeld، ص ۲۴ بعد؛ (۳) الطبری: تاریخ، ۱: ۹۲۲ تا ۹۲۵؛ (۴) Noldeke: *Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden*، ۱۸۷۹ء، ص ۱۸۲ تا ۱۸۷؛ (۵) المسعودی: مروج، ۱: ۱۲۹ بعد؛ (۶) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ص ۳۸۰ تا ۳۸۲۔

* * *

اصحاب الأیکہ : (بن کے لوگ) جن کی طرف حضرت شعیبؑ [رک بآں] مبعوث ہوئے۔ قرآن مجید میں اصحاب الایکہ کا ذکر چار بار آیا ہے، یعنی ۱۵ [الحجر]: ۷۸؛ ۲۶ [الشعراء]: ۱۷۶؛ ۳۸ [صٓ]: ۱۳ اور ۵۰ [قٓ]: ۱۴۔

نافع، ابن کثیر اور ابن عامر نے سورۃ الشعراء او سورۃ ص میں "الایکہ" کے بجائے "لیکہ" (غیر منصرف) پڑھا ہے، جو بظاہر علم ہونے کے باعث کسی مقام کا نام ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ الجوھری کا قول ہے کہ ایکہ سے مراد بیشہ گھنا جنگل ہے اور لیکہ ایک گاؤں کا نام ہے (الصحاح، ۴: ۱۵۷۴)۔ ابو حیان الاندلسی نے ایک اور تصریح بھی کی ہے کہ لیکہ ایک خاص مقام کا نام ہے اور ایکہ تمام ملک کا نام ہے (البحر المحیط، ۷: ۳۷).

بعض مفسرین کا خیال ہے کہ اصحاب الایکہ اور اصحاب مدین [رک بآن] ایک ہی امت کے دو نام ہیں: یہ دو الگ الگ قومیں نہ تھیں (مثلاً دیکھیے الطبری: تاریخ، ۱: ۳۶۷ تا ۳۶۹، ابن کثیر، ۲: ۲۳۱)۔ الحاکم نے بھی ایک روایت وہب بن منبہ سے منقول بیان کی ہے کہ اصحاب الایکہ اہل مدین ہی ہیں (المستدرک، ۲: ۵۶۸).

لیکن اکثر مفسرین اس طرف گئے ہیں کہ اہل مدین اور اصحاب الایکہ دو جداگانہ امتیں تھیں اور حضرت شعیبؑ کو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کی طرف مبعوث فرمایا۔ مفسرین کا استدلال یہ ہے کہ ان دونوں امتوں کے حضرت شعیبؑ سے سوال و جواب اور ان کا طرز خطاب مختلف ہے اور انجام کار عذاب اور طریق عذاب بھی مختلف ہے۔ مزید یہ کہ اہل مدین خود حضرت شعیبؑ کی اپنی قوم تھی، چنانچہ قرآن کریم میں ہے: والی مدین اَخَاهُمْ شُعَیْبًا (۷ [الاعراف]: ۸۵) اور (اہل) مدین کی طرف ان کے بھائی شعیبؑ کو (مبعوث کیا)، مگر اصحاب الایکہ سے حضرت شعیبؑ کی نسبت واضح نہیں، چنانچہ یہ دونوں الگ الگ امتیں ہی تصور کی جاسکتی ہیں.

مدین (Madiau) در اصل حضرت ابراہیمؑ کے ایک بیٹے کا نام تھا، جو قطورا (Xettovpa) کے بطن سے پیدا ہوا۔ مدین نے خلیج عقبہ کے کنارے سے کسی قدر فاصلے پر حجاز عرب میں کوہ سینا کے جنوب مشرق میں کھلے راستے پر وَاِنَّهُمَا لَبِاِمَامٍ مُّبِیْنٍ (۱۵ [الحجر]: ۷۹) سکونت اختیار کرلی۔ رفتہ رفتہ وہاں ایک بستی آباد ہوگئی اور وہ مدین کے نام سے مشہور ہوگئی۔ بطلیموس کے جغرافیے (لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۹۷) میں اس کا نام موڈیانا Modiava لکھا ہے۔ یہ شہر اب ویران ہے۔ کچھ کھنڈرات اب بھی وہاں موجود ہیں۔ یہ مقام اب سعودی عرب میں شامل ہے.

مفسرین نے بیان کیا ہے کہ اس شہر کے قریب گھنے درختوں کا بن تھا، جہاں کے باسی تجارت میں ناپ تول پورا نہ کرتے تھے، لوگوں کو خسارہ پہنچاتے تھے اور افساد فی الارض پر تلے رہتے تھے۔ حضرت شعیبؑ نے انھیں سمجھایا اور اللہ سے ڈرنے کو کہا، مگر انھوں نے شعیبؑ کو "مسحر" (= مسحور) کہہ کر ٹال دیا اور کہا کہ اگر آپ سچے ہیں تو آپ ہم پر آسمان کا ٹکڑا لا گرایئے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر عذاب یوم الظُّلّة (سائبان والے دن کا عذاب) نازل فرمایا۔ پہلے تو ان پر گرمی اور تپش مسلط کر دی، پھر عذاب بادل کی شکل میں بھیج دیا۔ جب بادل قریب ہوا تو یہ لوگ تسکین پانے کی خاطر اس کی طرف بڑھے۔ جیسے ہی وہ اس کے نیچے پہنچے تو بادل میں سے آگ برسنے لگی.

اصحاب مدین پر بھی عذاب نازل ہوا۔ اصحاب مدین شرک میں مبتلا تھے اور ان کے ہاں بھی ڈنڈی مارنا اور کم تولنا رواج پا چکا تھا۔ حضرت شعیبؑ نے انھیں بھی بہت سمجھایا، مگر وہ استکبار اور سرکشی سے باز نہ آئے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا عذاب ان پر رجفہ (زلزلے) اور صیحہ (= چیخ) کی صورت میں اترا.

مآخذ: (۱) تفسیر کی کتابوں (مثلاً تفسیر الطبری، تنویر المقباس، الکشاف، انوار التنزیل، معالم، البحر المحیط، روح المعانی، تفسیر ابن کثیر، التفسیر المظہری اور تفسیر المنار، وغیرہا بذیل آیت محولہ بالا) کے علاوہ؛ (۲) لغت کی کتابیں (مثلاً راغب الاصفہانی کی المفردات، الصحاح للجوھری، القاموس، تاج العروس، لسان العرب، وغیرہا بذیل مادہ ایک)؛ نیز دیکھیے: (۳) النووی، تہذیب الاسماء، ص ۳۳۶؛ (۴) الذہبی: میزان الاعتدال، ص ۱۸۱، عدد ۱۹۱۷؛ (۵) البدایۃ والنہایۃ، ۱: ۱۸۹ تا ۱۹۰؛ (۶) فتح الباری، ۶: ۳۲۳ تا ۳۲۴؛ (۷) عمدۃ القاری، ۷: ۳۱۶، ۹: ۷۸؛ (۸) المسعودی: مروج، پیرس ۱۹۱۷ء، ۱: ۹۳ و ۳: ۱ تا ۳۰۳.

○

اصحاب بدر: (یا اہل بدر، یا بدریون = بدر والے) وہ صحابہ کرامؓ جنھوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کے ساتھ شامل ہو کر مکہ مکرمہ کے شمال مغرب اور مدینہ منورہ کے جنوب مغرب کی طرف ینبوع کے قریب مقام بدر [رک بان] میں ۱۷ رمضان ۲ھ/ ۱۳ مارچ ۶۲۴ء کو مشرکین مکہ کا مقابلہ کیا اور اللہ تعالیٰ کی نصرت و امداد سے مظفر و منصور ہوئے۔

اصحاب بدرؓ کا ذکر قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ ایک بار ۳ [آل عمران]: ۱۲۳ میں وارد ہوا ہے اور قرآن کے ساتھ بدر اور اصحاب بدرؓ کا ذکر متعدد بار آیا ہے (مثلاً سورہ ۸ [الانفال]: میں بار بار آیات ۷ تا ۱۲، ۱۷، ۲۵، ۴۱ تا ۴۲؛ سورہ ۵۴ [القمر]: ۴۵، سورہ ۵۷ [الحدید]: ۱۰)۔

غزوۂ بدر کو "یوم الفرقان" (۸ [الانفال]: ۴۱، یعنی فیصلے کا دن) سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، کیوں کہ اس روز حق و باطل کی کش مکش کا کھلا فیصلہ ہوگیا۔ اسے "البطشۃ الکبریٰ" (بڑی گرفت) (۴۴ [الدخان]: ۱۶) بھی کہا گیا ہے (دیکھیے الطبری: تفسیر، ۲۵: ۶۴ تا ۶۷، ۷۰؛ ابن قتیبہ: تفسیر غریب القرآن، ص ۴۰۲؛ الزمخشری، ۴: ۲۷۴)۔ بعض مفسروں نے "السابقون الاوّلون" (۹ [التوبہ]: ۱۰۰) سے مراد اصحاب بدر کو لیا ہے (الطبری، بذیل آیت مذکورہ؛ الزمخشری، ۲: ۳۰۴)۔

اللہ تعالیٰ نے اصحاب بدر سے وعدہ کیا کہ دو میں سے ایک گروہ (بعیر یا نفیر) پر وہ انھیں فتح و غلبہ عطا کرے گا، حق بات ثابت کر دے گا اور کافروں کی جڑ کاٹ دے گا (۸ [الانفال]: ۷)۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ایک ہزار ملائکہ اصحاب بدرؓ کی مدد کے لیے بھیجنا منظور فرمایا (۸ [الانفال]: ۹) بلکہ یہ بھی فرمایا کہ تین ہزار ملائکہ (۳ [آل عمران]: ۱۲۳ تا ۱۲۵) قرآن کریم میں ایسی کوئی نص ناطق موجود نہیں کہ ملائکہ نے واقعی بدر میں جنگ کی۔ ابوبکر الاصمؒ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ملائکہ کے آسمان سے اتر کر مقابلے میں شرکت کرنے سے انکار کیا ہے۔ سرسید احمد خان اور شیخ محمد عبدہ کا بھی یہی نظریہ معلوم ہوتا ہے (سرسید، ۲: ۶۹ تا ۷۱؛ تفسیر المنار، ۴: ۱۱۳)۔ اللہ جل شانہ نے ملائکہ کو حکم دیا کہ وہ اصحاب بدر کے دلوں کو ثابت و مضبوط کر دیں اور اللہ تعالیٰ نے خود کفار کے دلوں میں وحشت اور رعب ڈال دیا۔ ملائکہ کو مزید حکم دیا کہ اہل بدر کے ساتھ ہو کر کفار کی گردنوں پر تلوار ماریں اور ان کی پور پور کاٹ ڈالیں (قرآن مجید، ۸ [الانفال]: ۱۲)۔

بعض مفسروں نے (اِذْ اَنْتُمْ قَلِیْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِی الْاَرْضِ الخ" (۸ [الانفال]: ۲۶) کو بھی غزوۂ بدر سے متعلق بتایا ہے۔ ان کے نزدیک اصحاب بدرؓ کو علم ہو چکا تھا کہ وہ طاقت اور تعداد میں قلیل ہیں اور ضعیف و مغلوب سمجھے جاتے ہیں۔ وہ ملک (یا مکہ) میں ڈرتے پھرتے ہیں، کہیں انھیں لوگ اچک نہ لے جائیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے انھیں ٹھکانا دیا اور اپنی مدد سے انھیں قوت عطا کی اور پاکیزہ چیزیں عنایت فرمائیں۔

اصحاب بدر کی تعداد میں اختلاف ہے۔ عام روایت یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس موقع پر تین سو تیرہ کے قریب مجاہدین لے کر چلے، جن میں سے ۷۷ مہاجر اور باقی انصار تھے۔ ان میں سے آٹھ کو انھوں نے پیچھے چھوڑ دیا۔ ان کے نام یہ ہیں: عثمانؓ بن عفان (جنھیں ان کی اہلیہ محترمہ، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صاحبزادی رقیہؓ کی تیمارداری کے لیے مدینے میں چھوڑ دیا گیا)، طلحہؓ بن عبیداللہ اور سعیدؓ بن زید (جنھیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو سفیان کے قافلے کی ٹوہ لینے کے لیے شام کی طرف روانہ کیا)، ابو لبابہ رفاعہؓ بن عبدالمنذر (جنھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے الروحاء کے مقام پر پہنچ کر مدینہ منورہ واپس بھیج دیا)، عاصمؓ بن عدی البلوی (جنھیں قبا اور عوالی کا امیر بنا کر پیچھے چھوڑ دیا گیا)، الحارث بن الصمۃ (جنھیں چوٹ لگ جانے کی وجہ سے الروحاء سے مدینے کو لوٹا دیا گیا) اور خواتؓ بن جبیر (جن کے صفراء پہنچ کر پاؤں میں پتھر لگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انھیں مدینے واپس بھیج دیا)۔ ان سب کو مال غنیمت کا حصہ دیا گیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ و آلہ نے فرمایا کہ انھیں شرکت کا اجر و ثواب بھی ملے گا۔

بعض نے کہا ہے کہ اصحاب بدر اصحاب طالوت کی تعداد میں تھے، یعنی ۳۱۳، بعض نے ۳۱۴ بتائے ہیں اور بعض نے ۳۵۰ سے بھی اوپر نام گنوائے ہیں۔ اس معرکے میں چودہ صحابہ شہید ہوئے، چھ مہاجر اور آٹھ انصار۔

اصحاب بدر کا درجہ سب سے بلند و ارفع ہے، ان کا

مرتبہ کسی اور کو نصیب نہیں (۵۷ [الحدید]: ۱۰)۔ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اہل بدر سے فرمایا: "بے شک اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے جنت واجب کر دی ہے" (البخاری، ۵: ۷۸) چنانچہ اصحاب بدرؓ مغفور ہیں۔ اللہ نے ان کے اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیے۔ ۸ھ/۶۲۹ء میں جب مکے پر حملے کی تیاریاں ہو رہی تھیں اور غنیم کو بے خبر رکھنے کے لیے تمام احتیاطی تدابیر عمل میں لائی جا رہی تھیں تو حاطب بن ابی بلتعہ نے مکے میں مقیم اپنے احباب کو ایک خط لکھا کہ خبردار رہو کہیں لشکر اسلام کی زد میں نہ آ جانا اور یہ خط ایک عورت کے ذریعے بھیجا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فی الوقت بتا دیا کہ کوئی خبر مکے کو جا رہی ہے۔ انہوں نے حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ، الزبیرؓ بن العوام اور المقدادؓ بن الاسود کو تلاش کا حکم دیا۔ ان اصحاب نے بہت جستجو کے بعد حمراء الاسد کے قریب روضۂ خاخ میں ایک عورت کو جا لیا اور اس سے خط برآمد کر لیا۔ جب معاملہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے حضور میں پیش ہوا تو حاطبؓ نے عرض کی "یا رسول اللہ! میرے معاملے میں عجلت نہ فرمایئے۔ قریش مکہ کے چند افراد کے ساتھ میرے روابط عرصہ قدیم سے ہیں اور میں ان کا احسان مند ہوں۔ اب تک دیگر مہاجر بھی اپنے کئی اعزہ و اقارب کی حمایت و مساعدت کرتے رہے ہیں، اس لیے میں نے بھی اس احسان کا معاوضہ ادا کرنے کی خواہش کی جو میرے کئی دوست میرے عزیزوں کے ساتھ روا رکھتے ہیں ورنہ ان سے میرا کوئی نسبی تعلق نہیں اور نہ میں ارتداد کا مرتکب ہوا ہوں نہ میں نے کفر کو اسلام پر ترجیح دی ہے"۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے انہیں خائن اور منافق قرار دے کر اجازت چاہی کہ ان کی گردن اڑا دی جائے، مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "کیا حاطب معرکۂ بدر میں شریک نہ تھے؟ کیا اللہ تعالیٰ نے اصحاب بدرؓ سے جنت کا وعدہ نہ کیا تھا اور ان کے اگلے پچھلے گناہ معاف نہ کر دیے تھے؟" اس پر حضرت عمرؓ الفاروق کی آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے۔ حضرت حاطبؓ سے پھر کسی نے تعرض نہیں کیا، البتہ مسطح بن اثاثہ نے بھی غزوۂ بدر میں شرکت کی تھی، لیکن وہ منافقوں کے دام فریب میں آگئے اور قصۂ افک میں ماخوذ ہوئے، چنانچہ ان پر حد جاری ہوئی۔

مشہور علما نے اصحاب بدر کے فضائل، ان کے ناموں کی برکات و کرامات اور اس ضمن میں اپنے ذاتی تجربات کا ذکر کیا ہے۔ حضرت عمرؓ الفاروق اصحاب بدرؓ کا بہت احترام فرماتے اور انہیں حد درجہ محبوب جانتے تھے، چنانچہ جب انہوں نے "دیوان" مرتب کروایا تو ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے بعد اصحاب بدر کو سر فہرست رکھا، اسی طرح حضرت علیؓ بن ابی طالب بھی اصحاب بدرؓ کو بہت محبوب رکھتے تھے، چنانچہ حضرت عثمانؓ بن عفان کی شہادت کے بعد مسند خلافت تین دن تک خالی رہی۔ لوگوں نے حضرت علیؓ سے بار بار درخواست کی اور اس منصب کو قبول کرنے کے لیے سخت اصرار کیا، لیکن انہوں نے اس بار گراں کو اٹھانے سے انکار کیا، پہلے تو یہ کہا کہ میں کیونکر آپ لوگوں سے بیعت لوں جب کہ میرا بھائی ابھی تک خون میں لت پت پڑا ہے۔ اس پر لوگ حضرت عثمانؓ کی تجہیز و تکفین اور تدفین میں مصروف ہوگئے۔ اس کے بعد لوگوں نے پھر درخواست کی تو حضرت علیؓ نے کہا "میں ان لوگوں سے کیسے بیعت قبول کر سکتا ہوں جو میرے بھائی کے قاتل ہیں"۔ تیسرے روز شدید اصرار کی تاب نہ لا کر حضرت علیؓ نے اصحاب بدر کو طلب کیا اور پہلے انہیں سے بیعت لی، پھر دوسروں کو بیعت کی اجازت دی گئی۔ جنگ جمل میں لشکر علیؓ کے چار سو صحابہ میں سے ستر بدری تھے۔ واقعہ صفین میں حضرت علیؓ کی طرف سے ستاسی بدری شریک ہوئے، جن میں سترہ مہاجر اور ستر انصار تھے۔ اس موقع پر تینتیس بدری شہید ہوئے۔

بعض علما کا قول ہے کہ لفظ "بدریون" (یا اہل بدر) کا اطلاق ان مشرکین مکہ پر بھی ہوتا ہے جنہوں نے ۱۷ رمضان ۲ھ کو صحابہ کرام کے خلاف جنگ آزمائی کی، بدر کے مقامی لوگ بھی "بدری" کی نسبت سے معروف ہیں۔

مآخذ: قرآن مجید کی مشہور و متداول تفاسیر بذیل آیات مذکورہ؛ (۲) صحاح ستہ، بمدد اشاریہ، از Wensinck و محمد فؤاد عبدالباقی؛ (۳) تاریخ کی مشہور کتب، بذیل حوادث سنہ ۲ھ؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۲: ۱: ۶ بعد و ۳: ۱: ۳، ۲۱۲ و مواضع

کثیرہ؛ (۵) الواقدی: کتاب المغازی، برلن ۱۸۸۲ء، ص ۵۴ بعد و مواضع کثیرہ؛ طبقات، ص ۶۹؛ (۶) الازرقی: اخبار مکہ (طبع Wustenfeld)، ص ۸۸، ۹۳، ۳۸۵، ۳۶۲؛ (۷) احمد بن حنبل: مسند، ۳: ۳۱۵؛ (۸) محمد بن حبیب: المحبر، حیدر آباد ۱۹۴۲ء، ص ۷، ۱۰، ۱۳۰؛ (۹) کتاب المنمق، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۳۰۳؛ (۱۰) ابن قتیبہ: المعارف (مطبوعہ مصر)، ص ۹۵، ۲۷۸؛ (۱۱) الترمذی: الجامع، ۲: ۳۲۶؛ (۱۲) الطبری: تاریخ (طبع رحمانیہ)، ۱: ۲۵۰ بعد، ۹۳۰ تا ۹۳۵۔

○

اصحاب کہف : قرآن کریم میں اصحاب کہف کا قصہ مختصراً سورہ ۱۸ [الکہف]: ۹ تا ۲۶ میں مذکور ہے اور اسی بنا پر یہ سورۃ الکہف کہلاتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ قریش نے مدینے کے احبار (علما) یہود سے کہا کہ وہ انہیں چند ایسی باتیں بتائیں جن سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا امتحان لیں۔ یہود نے تین امور کے متعلق استفسار کرنے کو کہا: (۱) اصحاب کہف؛ (۲) ذوالقرنین اور (۳) روح۔ اصحاب کہف اور ذوالقرنین (آیات ۸۳ تا ۹۸) کا ذکر اس سورہ میں ہے جبکہ روح کے متعلق سورہ ۱۷ [بنی اسرائیل]: ۸۵ میں ارشاد موجود ہے۔

اصحاب کہف کو قرآن حکیم میں "اصحاب الکہف و الرقیم" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کہف عربی میں غار کو کہتے ہیں اور اس معنی میں کسی کو اختلاف نہیں۔ رقیم کے لغوی معنی ایسی لوح یا تختی کے ہیں جس پر کوئی تحریر ہو۔ گویا رقیم بمعنی مرقوم ہے۔ اکثر اہل لغت اور مفسرین کی یہی رائے ہے کہ اس آیت میں رقیم کے معنی ایسی لوح اور تحریر ہی کے ہیں۔ ثعلب اور فراء کی بھی یہی رائے ہے، بلکہ فراء نے اس آیت کی تفسیر میں صراحت کی ہے کہ رقیم ایک رصاص کی تختی تھی، جس پر اصحاب کہف کے اسماء، انساب اور قصہ منقوش تھا (ابن الاثیر، ۱: ۲۰۶؛ معجم البلدان: "ہو لوح رصاص" نیز لسان)۔ دوسرا نظریہ رقیم کے متعلق یہ رہا ہے کہ یہ کسی جگہ کا نام ہے۔ زجاج نے کہا ہے کہ یہ اس پہاڑی کا نام ہے جہاں وہ غار تھا۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ اس گاؤں کا نام تھا جہاں اصحاب کہف رہتے تھے۔ ایک موقع پر ابن عباسؓ نے بھی یہی کہا ہے (لسان)، ایک اور موقع پر انہوں نے اعتراف کیا کہ مجھے علم نہیں کہ رقیم تحریر تھی یا جگہ (معجم البلدان، بذیل مادہ رقیم)۔ اس میں شبہ نہیں کہ رقیم یا رقیم Rekem یا Rakam سے مشابہ ایک جگہ کا نام تورات میں مذکور ہے (یسعیا، ۱۸: ۲۷ - عربی تورات میں راقم ہے، جو زیادہ صحیح نہیں، کیونکہ عبرانی میں اس کی جو املا ہے اسے رقم پڑھا جا سکتا ہے۔ یہ رقم ایک غیر متعین جگہ ہے (*Dictionary Black Bible*).

اس سے قبل کہ یہ فیصلہ کیا جائے کہ قرآن کریم میں رقیم سے کیا مراد ہے، مناسب ہے کہ اصحاب کہف کا قصہ، جیسا کہ قرآن کریم میں مذکور ہے، بیان کر دیا جائے، لیکن اس قصے کے سمجھنے کے لیے (جیسا کہ اور قصص قرآنی کے فہم کے لیے) یہ ضروری ہے کہ حکایت قصص کے لیے جو قرآنی اسلوب بیان ہے اسے مد نظر رکھا جائے اور ساتھ ہی اس مقصد کو بھی پیش نظر رکھا جائے جس کی خاطر وہ قصہ بیان کیا گیا ہے۔ اگر مقصد کو سمجھ لیا جائے تو اسلوب بیان آسانی سے سمجھ میں آ جاتا ہے کیوں کہ موخر الذکر اول الذکر کا تابع ہے۔

قرآن حکیم میں کوئی قصہ محض داستان گوئی کے لیے بیان نہیں کیا گیا، بلکہ اس سے سبق آموزی اور عبرت انگیزی مقصود ہوتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس قصے میں سے تمام غیر ضروری تفاصیل حذف کر دی جاتی ہیں اور اس مقصد کے پیش نظر فقط اہم جزئیات بیان کی جاتی ہیں، اس طرح تمام حشو و زوائد کے حذف کے بعد قصے میں نہایت ایجاز پیدا ہو جاتا ہے۔ دوسرے دوران قصہ میں چونکہ موقع بموقع انسان کو عبرت آموز امور کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے، اس لیے اس قصے میں بحیثیت قصہ تسلسل قائم نہیں رہتا۔ قرآن کریم سے جو قصہ استنباط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ چند نوجوان تھے، جو اللہ تعالی پر ایمان لے آئے تھے، اللہ تعالی نے ان کی ہدایت میں اضافہ کر دیا تھا اور انہیں استقامت عطا فرمائی تھی۔ ان کے برعکس ان کی قوم نہ صرف کفر و شرک میں مبتلا تھی، بلکہ ایمانداروں پر طرح طرح کے مظالم کرتی تھی (آیت ۲۰) چنانچہ انہوں نے یہ طے کیا کہ اپنے ایمان کی سلامتی کی خاطر ان لوگوں اور ان کے

معبودوں سے کنارہ کشی اختیار کی جائے اور وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت پر بھروسا کرتے ہوئے ایک غار میں پناہ گزیں ہو جائیں۔ پھر جب وہ غار میں پناہ گزیں ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے ان پر نیند طاری کر دی اور وہ اس حالت میں رہے کہ کوئی دیکھنے والا گمان کرتا کہ وہ حالت بیداری میں ہیں۔ ایک مدت کے بعد اللہ تعالیٰ نے جب انھیں بیدار کیا تو انھیں یہ محسوس ہوا کہ وہ ایک دن یا اس سے بھی کم سوتے رہے۔ انھیں اس کی صحیح مدت کا اندازہ اس وقت ہوا جب انھوں نے اپنے ایک آدمی کو وہ سکے جو ان کے پاس تھے اور جو اب پرانے ہو چکے تھے دے کر شہر میں اشیائے خوردنی لانے کے لیے بھیجا' اس طرح شہر والوں کو ان کی خبر ہو گئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اب اس ملک میں ایمان والوں کا غلبہ ہو چکا تھا' کیوں کہ انھوں نے اصحاب کہف کے مرنے کے بعد اس غار کے قریب ایک عبادت گاہ تعمیر کر دی۔

اللہ تعالیٰ نے اس قصے کو اپنی نشانیوں (آیات) میں سے ایک عجیب نشانی قرار دیا ہے' ایک تو اس لیے کہ اس اصحاب کہف کو برسوں کی نیند سلا دیا' اتنے عرصے کے لیے کہ حکومت بدل گئی' نئے سکے رائج ہو گئے اور ایمان والوں کا غلبہ ہو گیا۔ دوسرے اس طویل مدت میں ان کے اجسام کو صحیح و سالم رکھا۔ غالباً وہ جس حالت میں عبادتؔ میں مصروف تھے ان کی وہی حالت برقرار رکھی گئی۔ جب وہ اس طویل عرصے کے بعد بیدار ہوئے تو وہ آپس میں گفتگو کرتے تھے اور نقل و حرکت بھی کر سکتے تھے' چنانچہ ان میں سے ایک آدمی بازار گیا' وغیرہ۔

اللہ تعالیٰ نے اس خرق عادت قصے کا مقصد بھی واضح کر دیا ہے۔ وہ یہ کہ جو لوگ قیامت پر ایمان نہیں لاتے وہ جان لیں کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ قیامت کی متعلق برحق ہے اور یہ کہ انسان پر موت کی سی کیفیت خواہ کتنی ہی مدت طاری کیوں نہ رہے وہ زندہ ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کبھی کبھی اپنا یہ کرشمہ اس دنیا میں بھی انسانوں کو مشاہدہ کرا دیا ہے (دیکھیے قصہ ابراہیم علیہ السلام' (۲ [البقرہ]: ۲۶۰' قصہ حضرت عزیر (۲ [البقرہ]: ۲۵۹)۔ دوسرے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح اصحاب کہف نے برسوں کی نیند کے بعد جاگنے پر یہ محسوس کیا کہ وہ ایک دن یا اس سے بھی کم سوئے ہیں' اسی طرح عام لوگ روز حشر انسان میں بھی یہی محسوس کریں گے (دیکھیے ۲۳ [المومنون]: ۱۱۳).

معلوم ہوتا ہے کہ اہل کتاب میں اس پر بہت بحث ہوتی رہی کہ اصحاب کہف کی تعداد کیا تھی' مگر قرآن حکیم نے اسے کوئی اہمیت نہیں دی' بلکہ ایسی قیاس آرائیوں سے جن کا کوئی فائدہ نہ ہو منع فرمایا(۱۸ [الکہف]: ۲۲)۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق اصحاب کہف کی تعداد سات تھی۔ کئی اور مفسرین نے بھی سات کی تعداد اختیار کی ہے (الرازی' البغدادی وغیرہ)۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اصحاب کہف کتنی مدت غار میں سوتے رہے۔ اس کے متعلق اگرچہ متعدد اقوال ہیں' لیکن قرآن کریم نے تعداد اصحاب کہف کی طرح تعیین مدت کو بھی زیادہ اہمیت نہیں دی' کیونکہ مقصد قصہ کے لیے یہ دونوں امور غیر ضروری ہیں۔ البتہ سرسری طور پر فرمایا کہ وہ غار میں تین سو نو سال تک رہے۔ بعض مفسرین اور ابوریحان البیرونی نے نو سال کے اضافے سے ایک نکتہ نکالا ہے (الرازی' البغدادی' البیرونی: آثار)' وہ یہ کہ ۳۰۰ سال شمسی سال کے ۳۰۹ قمری سال بنتے ہیں' کیونکہ ہر ۱۰۰ سال شمسی کے بعد قمری سالوں میں تین سال کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ جس زمانے کا اور جس ملک کا یہ واقعہ ہے وہاں شمسی سال رائج تھا اور چونکہ عرب میں قمری سال رائج تھا اس لیے قرآن حکیم نے اس حساب سے بھی مدت کا تعین کر دیا۔

بعض مفسرین نے اس امر سے بھی بحث کی ہے کہ اصحاب کہف کا واقعہ قبل از مسیح' یعنی قصص بنی اسرائیل میں سے ہے یا بعد از مسیح اور آیا اصحاب کہف مسیحی تھے یا کسی اور مذہب کے پیرو۔ جو لوگ اس قصے کو اسرائیلیات میں شمار کرتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ ان تین سوالات میں سے ہے جو یہودیوں نے آپ سے کیے تھے' لیکن مذکورہ روایت سے' جیسا کہ اوپر بیان ہوا' یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نصاریٰ نے بھی آپ سے اس کے متعلق استفسار کیا تھا۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ آیا یہ قصہ یا اس سے مشابہ کوئی قصہ کسی زمانے میں عیسائیوں یا یہودیوں میں رائج تھا اور تھا تو کس طرح روایت کیا جاتا تھا؟ بہر حال اس وقت جس صورت

میں یہ قصہ محفوظ ہے وہ مسیحی روایات کا ایک جز ہے اور اس روایت کے اہم اجزا قرآنی قصہ اصحاب کہف سے اتنے مشابہ ہیں کہ یہ نتیجہ اخذ کرنا نامناسب نہ ہوگا کہ قرآن کریم کا اشارہ اسی روایت کی طرف ہے جو اس وقت شام کے نصاریٰ میں رائج تھی اور جس سے یہود بھی واقف تھے۔ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اسی قصے کے متعلق استفسار کیا ہوگا جو ان میں رائج تھا اور قرآن کریم نے بھی ان کو اسی سے آگاہ کیا ہوگا۔

قرآن کریم نے اس قصے میں ایک اضافہ کیا ہے، یعنی اصحاب کہف کے کتے کا ذکر کیا ہے، جو مسیحی روایتوں میں مذکور نہیں ہے۔ ممکن ہے مسیحی روایتوں نے اسے غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر دیا ہو یا ان کی نظروں سے قصے کا یہ جز اوجھل ہو گیا ہو، لیکن علام الغیوب سے کوئی جز بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتا۔

یاقوت نے معجم البلدان میں (بذیل مادہ رقیم) اس قسم کے اور غاروں کا بھی ذکر کیا ہے، مثلاً نواح دمشق میں، اندلس میں، قسطنطنیہ کے قریب وغیرہ۔ البیرونی نے خلیفہ معتصم کے زمانے کا ایک واقعہ روایت کیا ہے کہ اس نے علی بن یحییٰ منجم کو اصحاب کہف کا غار دیکھنے کے لیے بھیجا، چنانچہ اس نے ان کی لاشوں کو دیکھا بھی اور چھوا بھی، لیکن البیرونی کا خیال ہے کہ وہ اصلی اصحاب کہف کی لاشیں نہیں تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ عیسائی راہبوں کی لاشوں کو غاروں میں رکھ دیا جاتا تھا اور وہ مدت تک تقریباً اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہتی تھیں (البیرونی: آثار)۔

یہ ظاہر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں جو قصہ یہود و نصاریٰ میں رائج تھا انھوں نے اسی کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ و آلہ سے استفسار کیا ہوگا۔ اب تک جو تاریخی ثبوت محفوظ ہیں ان میں افسوس Ephesus کے سات سونے والوں ہی کا قصہ مذکور ہے، بلکہ جس شکل میں محفوظ ہے اس سے اس نام کی پوری وضاحت بھی ہو جاتی ہے جس سے قرآن کریم نے ان سونے والوں کو تعبیر کیا، یعنی اصحاب کہف و الرقیم۔

قرآن کریم نے جس انداز بیان سے اس قصے کو شروع کیا ہے۔ اس سے ایک نکتہ اور نکلتا ہے کہ یہ قصہ اللہ تعالیٰ کی ایک عجیب نشانی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی اس سے بھی زیادہ عجیب بے شمار نشانیاں کائنات میں موجود ہیں (الطنطاوی، المراغی اور الخازن)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ؛ (۲) Encyclapaedia Relegious and Ethics؛ (۳) Gibbon: Decline and Fall of the Roman Empire، باب ۳۳؛ (۴) البغوی: تفسیر، ۵: ۲۵۲؛ (۵) ابن الاثیر: تاریخ، ۱: ۲۰۶؛ (۶) المراغی: تفسیر، ۱۵: ۱۱۸ وغیرہ۔

○

اصول: علم عروض میں اصول سے مراد ہے سبب (یعنی دو متحرک حروف یا ایک متحرک اور ایک ساکن حروف کا مجموعہ)، وتد [رکن ثانی]، اور فاصلہ [رکن ثالث] (یعنی تین یا چار حروف صحیح کا مجموعہ، جس کے بعد ایک حرف ساکن آئے)، انھیں سے ارکان ترکیب پاتے ہیں، نیز دیکھیے مادہ عروض۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ عروض بذیل مادہ۔

○

اعتقاد: یہ ماننا کہ فلاں بات یوں ہے۔ اس (اصطلاح) کا مفہوم محض وہ بھی ہو سکتا ہے جو انگریزی لفظ "Thinking" یا جرمن "glauben" (= سمجھنا، خیال کرنا) سے ادا ہوتا ہے اور اس سے مراد ایسا وجدان بھی ہو سکتا ہے جس میں مکمل وثوق پایا جائے، لہٰذا یہ لفظ بالخصوص تعلیمات مذہبی میں عقیدے کے لیے استعمال ہوتا ہے (Dozy و Lane: Supplement)۔ اس صورت میں یہ کلیۃً تصدیق کا مترادف ہے، یعنی کسی چیز کو دل سے بالکل صحیح مان لینا۔ اس میں اور ایمان میں یہ فرق ہے کہ ایمان میں بعض کے نزدیک کام (عمل) اور اعتراف (اقرار) (دونوں) شامل ہیں۔ التفتازانی نے اپنی شرح عقائد النسفی (قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۷) میں اس کی یوں تشریح کی ہے کہ بعض احکام شرعیہ کا تعلق کیفیات عمل کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو فرعیہ اور عملیہ کہلاتے ہیں اور بعض کا تعلق تصدیق قلبی (اعتقاد) کے ساتھ ہوتا ہے اور انھیں اصلیہ اور

اعتقادیہ کہتے ہیں (دیکھیے الباجوری: حاشیہ علی شرح ابن قاسم، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۲۰ حاشیہ، علی متن السنوسیہ، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ص ۱۱ بعد، "Dict. of Techn. Terms" بذیل مادہ حکم)۔ اسی بنا پر الاعتقادات کا لفظ بہت حد تک العقائد (قوانین شرعیہ) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اعتقاد کی ٹھیک ٹھیک تعریف بیان کرنے میں بظاہر متکلمین کو دشواری پیش آئی۔ کشاف اصطلاحات الفنون (ص ۱۵۳) میں اس لفظ کے دو الگ الگ استعمال بتائے گئے ہیں: ایک تو عام مشہور معنی ہیں، یعنی "ایسی بات جو دل میں کم و بیش راسخ ہو" اور دوسرے نادر معنی، یعنی "ایمان و یقین"۔ پہلے معنی ایک حکم ذہنی ہے، جو قطعی (جازم) ہے، لیکن اس میں شک کی گنجائش رہتی ہے (بمقابل التشکیک) اور دوسرے معنی ایسا حکم ذہنی ہے جو مطلق یا راسخ ہوتا ہے اور اس میں علم بھی شامل ہے۔ (گویا) وہ ایک ایسا حکم ذہنی ہے جس میں شک یا گمان یا ظن کی کوئی گنجائش نہیں۔ بعض اوقات دوسرے مفہوم کو علم الیقین کہتے ہیں، جس سے جہل مرکب خارج ہے، یعنی ایسی جہالت جو اپنی نادانی سے بے خبر ہو۔ دوسرے لوگ اعتقاد کی دو قسمیں کرتے ہیں۔ ایک وہ اعتقاد جو حقیقت کے مطابق ہو اور دوسرا وہ جو حقیقت کے مطابق نہ ہو۔ دیکھیے مادہ "ایمان"۔

مآخذ: متن مادہ میں مذکور ہیں۔

○

اعتکاف: (ع) (عکف سے باب افتعال کا مصدر، جس کے لغوی معنی ہیں ایک جگہ پابند ہو کر ٹھیرا رہنا)، شرعی اصطلاح میں عبادت کی ایک شکل، جس کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مومن کچھ مدت کے لیے دنیا سے علیحدگی اختیار کر کے مسجد میں بیٹھ جاتا ہے۔ اعتکاف ایک مستحسن فعل (سنت) سمجھا جاتا ہے اور اس کا شمار ان نیک اعمال میں ہوتا ہے جن کا ماہ رمضان کے آخری دس دنوں کے اندر بجا لانا بے حد مستحسن قرار دیا گیا ہے، تاکہ انسان لیلۃ القدر کی برکات سے بہرہ یاب ہو سکے (بعض فقہا کے نزدیک اعتکاف مسنون کی مدت کم سے کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ رمضان کا آخری عشرہ ہے)۔ ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم طور بھی ماہ رمضان کا آخری عشرہ مدینے کی مسجد میں بحالت صوم گزارا کرتے تھے۔ لیلۃ القدر کے لیے دیکھیے قرآن مجید، ۴۴ [الدخان]: ۳؛ ۹۷ [القدر]: ۱ تا ۵۔ قرآن و حدیث میں لیلۃ القدر کی تعیین نہیں کی گئی، لیکن اکثر روایات کی رو سے یہ رمضان کی آخری دس راتوں (بالخصوص پانچ طاق راتوں، یعنی ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷ اور ۲۹) میں سے کوئی سی ایک رات ہے۔ دیگر علما کا خیال ہے اور یہی امام ابو حنیفہؒ کی رائے تھی کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ لیلۃ القدر سال کے اس حصے ماہ رمضان سے مخصوص ہے۔

اعتکاف رمضان کی کس تاریخ کو بیٹھنا چاہیے؟ مشہور قول کی رو سے اکیسویں شب کو غروب آفتاب سے۔ محل، اپنی اعتکاف والی جگہ میں بیٹھ جانا چاہیے۔ اہل حدیث اور ظواہر کے مطابق بیس رمضان المبارک کی صبح کو نماز فجر کے بعد اعتکاف میں بیٹھنا چاہیے۔

مآخذ: (۱) حدیث اور فقہ کی کتابوں میں رمضان اور اعتکاف کا باب؛ (۲) الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۵۰۔

○

الاعراف: (عربی) عرف کی جمع، "اونچی جگہ" "چوٹی"۔ قرآن مجید (۷ [الاعراف]: ۴۶) میں حشر کے دن جزا و سزا کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے، اس میں ایک پردے حجاب کا ذکر ہے، جو اصحاب الجنۃ کو اصحاب النار سے جدا کرتا ہے، نیز ان لوگوں کا "جو اعراف میں ہیں اور دونوں کو ان کی علامات سے پہچانتے ہیں" (آیہ ۴۸: اصحاب الاعراف)۔ اس عبارت کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بعض علما کی رائے میں "اصحاب الاعراف" غالباً جنت کے سب سے اونچے درجات میں رہنے والے ہیں، "جو وہاں سے نیچے دوزخ اور جنت دونوں کو دیکھ سکتے ہیں"۔ ممکن ہے یہ اشارہ خاص طور پر اللہ تعالی کے رسولوں کی طرف ہو، جو قیامت کے دن اخیار کو اشرار سے الگ الگ کرنے میں دوبارہ برسر عمل ہوں گے (اس جگہ ان کے لیے رجال کا لفظ استعمال کرنا ان معنی کی تصدیق کرتا ہے، کیونکہ رسالت مردوں سے مخصوص ہے)۔ لسان العرب میں بھی ایک قول درج ہے کہ

اصحاب الاعراف انبیا کا گروہ ہیں۔ گویا اعراف بلند مقاموں کا نام ہے۔ اس سے ان لوگوں کے مرتبے اور معرفت کی بلندی کا اظہار ہوتا ہے۔

روایتی تفسیر کے مطابق اس آیت (۷: ۴۶) کے آخر میں "لم یدخلوھا" کے الفاظ نیز اگلی آیہ ۴۷ میں (قَالُوْا رَبَّنَا --- الایہ) کا فاعل مقدر "اصحاب الاعراف" ہے۔ اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ اصحاب الاعراف ---- کم سے کم عارضی طور پر ---- نہ جنت میں ہوں گے نہ دوزخ میں، بلکہ دونوں کے درمیان کسی جگہ یا حالت میں ہوں گے۔ (دیکھیے مادہ برزخ)۔ الاعراف قرآن مجید کی ساتویں سورۃ کا نام بھی ہے جس میں خصوصیت کے ساتھ نبوت پر بحث ہے اور بتایا گیا ہے کہ کتاب اللہ کے نزول کی کیا ضرورت ہے، کس طرح وحی الٰہی انسان کو شیطان کے حملوں سے محفوظ کر سکتی ہے، کس طرح حق کی مخالفت کرنے والے آخر نامراد رہتے ہیں، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت عامہ کا ذکر ہے اور میثاق شریعت سے میثاق فطرت کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری: تفسیر، قاہرۃ ۱۳۲۱ھ، ۷: ۱۲۶ تا ۱۲۹؛ (۲) بل R.Bell: The Men of the A'raf در MW، ۱۹۳۲ء، ص ۴۳ تا ۴۸)؛ (۳) Tor Andrae: 'Der Usrprung des Islams Uppsala and des Christienum ۱۹۲۶ء، ص ۷۷ ببعد۔

○

اِقامہ: (ع) ایک طرح کی دوسری اذان [رک بآن] جس سے یہ اعلان مقصود ہوتا ہے کہ نماز باجماعت شروع ہو رہی ہے۔ اقامہ صف بندی کے وقت کہی جاتی ہے، جو حتی الوسع مؤذن ہی کہتا ہے، جیسے حدیث میں ہے من اَذَّنَ فھو یقیم (احمد: مسند، ۴: ۱۶۹) جو اذان دے وہی اقامت کہے۔ مسلم کے الفاظ ہیں المؤذن یقیم (کتاب صلوۃ المسافرین)، لیکن اسے کوئی دوسرا مقتدی بھی کہہ سکتا ہے۔ اقامہ کے کلمات احناف کے نزدیک یہ ہیں: اَللّٰہُ اَکْبَرُ (چار مرتبہ) اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہُ (دو مرتبہ) اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہِ (دو مرتبہ) حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ (دو مرتبہ) حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ (دو مرتبہ) قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوۃُ (دو مرتبہ) اَللّٰہُ اَکْبَرُ (دو مرتبہ) لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہُ (ایک مرتبہ)۔ دوسرے فقہی مسالک میں کلمات اقامہ تو یہی رہتے ہیں البتہ جس تعداد میں انھیں دہرایا جاتا ہے اس میں کچھ فرق ہے، مثلاً اس کی ایک صورت یہ ہے: اَللّٰہُ اَکْبَرُ (دوبار)، اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہُ (ایک بار)، اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہِ (ایک بار) حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ (ایک بار) حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ (ایک بار) قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوۃُ (دوبار)، اَللّٰہُ اَکْبَرُ (دو بار)، لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہُ (ایک بار)۔ مالکیوں کے نزدیک اقامہ اس طرح کہی جاتی ہے: اَللّٰہُ اَکْبَرُ (دو بار)، اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہُ (ایک بار)، اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہِ (ایک بار)، حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ (ایک بار)، اَللّٰہُ اَکْبَرُ (دوبار)، لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہُ (ایک بار)۔ اکیلے نماز پڑھنے والے کے لیے بھی کتب فقہ میں اقامہ کا کہنا سنت قرار دیا گیا ہے (دیکھیے الفقہ علی المذاهب الاربعۃ، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ۱: ۲۳۵)۔ بعض مستشرقین کا یہ خیال بالکل بے ہودہ ہے کہ اسلام میں اقامہ کا تصور یہود کی نماز سے لیا گیا ہے حالانکہ بخاری، ا ج، (کتاب الاذان، باب ۱)؛ احمد بن حنبل (مسند، ۳: ۴۴ ببعد) نے صراحت سے یہ روایت درج کی ہے اور بتایا گیا ہے کہ کس طرح یہ کلمات یہود، نصاری اور مجوس کی طریق کے خلاف اور اسے چھوڑتے ہوئے اختیار کیے گئے (نیز دیکھیے آ آ عربی، ۲: ۲۵۵، تعلیقہ از محمد عرفی)۔

مآخذ: (۱) احادیث کے مجموعوں اور فقہ کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ۱: ۱۶۷، ص ۱۳ ببعد؛ (۲) باجوری (بولاق ۱۳۰۷ھ)، ۱: ۱۶۷۔

○

اقبالؒ: ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء/ ۲۰ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ کو سیالکوٹ میں پیدا ہوئے (بلدیہ سیالکوٹ کے اندراجات پیدائش و اموات، شائع کردہ روزنامہ انقلاب مورخہ ۷ مئی ۱۹۳۸ء) اور فقیر سید وحیدالدین کی رائے میں ۳ ذوالقعدہ ۱۲۹۳ھ/ ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو (دیکھیے روزگار فقیر، طبع دوم، ۱۹۶۳ء، ص ۲۳۷)۔

اقبال کے والد بزرگوار شیخ نور محمد اگرچہ دستکاری سے

روزی کماتے تھے اور بہ لحاظ معاش فارغ البال نہ تھے، لیکن ان کا کردار نہایت پاکیزہ اور مزاج صوفیانہ تھا، جس کی وجہ سے اہل شہر ان کی بہت عزت کرتے تھے۔

عرفان و تقویٰ اور آداب اخلاق کی پر سعادت فضا میں اقبال نے تربیت پائی اور اس تربیت سے ان کے خداداد جوہر چمک اٹھے۔

دو بھائیوں اور چار بہنوں میں اقبال سب سے چھوٹے تھے۔ ابتدائی تعلیم مکتب میں شروع ہوئی۔ پھر سکاچ مشن سکول میں داخل ہو گئے۔ پرائمری، مڈل اور میٹرک کے امتحانوں میں وظیفہ حاصل کیا۔ ایف اے کا امتحان سکاچ مشن کالج سیالکوٹ سے پاس کر کے گورنمنٹ کالج لاہور میں داخل ہوئے۔ بی۔اے کے سالانہ امتحان میں انگریزی اور عربی کے لیے دو طلائی تمغے ملے۔ عربی کے امتحان میں پنجاب بھر میں اول رہے۔ ۱۸۹۹ء میں ایم۔اے (فلسفہ) کا امتحان پاس کیا اور تمغہ پایا۔

گورنمنٹ کالج لاہور میں اقبال کا خاص تعلق پروفیسر ٹی ڈبلیو آرنلڈ، استاد فلسفہ، سے پیدا ہوا، جو عربی کے فاضل تھے اور اپنی کتاب *The Preaching of Islam* کے باعث شہرۂ آفاق ہیں۔

ایم۔اے کرنے کے بعد اقبال ۱۸۹۹ء میں اورینٹل کالج لاہور میں بطور میکلوڈ عربک سکالر (ریڈر) مقرر ہوئے۔ اسی دوران میں عارضی طور پر اسلامیہ کالج اور گورنمنٹ کالج میں انگریزی اور فلسفے کے استاد بھی رہے۔ اسی زمانے میں اقبال نے علم الاقتصاد پر ایک کتاب لکھی، جو ان کے اپنے قول کے مطابق اس مضمون پر "اردو میں سب سے مستند کتاب تھی" (مکتوب اقبال، در شاد اقبال، ص ۳۵)۔

۱۸۹۵ء میں حکیم امین الدین بیرسٹر کے مکان (بازار حکیماں، اندرون بھاٹی دروازہ) پر ایک مشاعرے کی طرح ڈالی گئی۔ اس مشاعرے کی ایک مجلس میں اقبال نے طرحی غزل پڑھی۔

اقبال نے بعض دوستوں کے ایما پر انجمن حمایت اسلام کے لیے اپنی مشہور نظم "نالۂ یتیم" لکھی۔ جو ۱۹۰۰ء کے سالانہ اجلاس میں نماز عصر کے بعد پڑھی گئی۔ یہ نظم بے حد مقبول ہوئی۔ اس کے بعد یکم اپریل ۱۹۰۱ء سے مخزن کا اجرا ہوا اور اس میں اقبال کی نظم "ہمالہ" چھپی۔ اس کے ساتھ ہی نئے انداز کی نظموں اور غزلوں کی اشاعت کا سلسلہ جاری ہو گیا۔ یوں انجمن کے جلسوں اور مخزن کے صفحات کے ذریعے اقبال شعرائے ہند کی صف اول میں ممتاز مقام پر فائز ہو گئے۔

اگست ۱۹۰۵ء میں وہ ولایت گئے اور تین سال وہاں گزارے۔ فلسفے میں اعلیٰ ترین امتحانات کیمبرج (انگلستان) اور میونخ (جرمنی) کی یونیورسٹیوں سے پاس کیے۔ پی ایچ۔ڈی کے لیے جو مقالہ لکھا تھا وہ *Development of Metaphysics in Persia* ("ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا") کے نام سے کتابی صورت میں چھپ گیا ہے۔ چھ ماہ کے لیے لنڈن یونیورسٹی میں پروفیسر آرنلڈ کی جگہ عربی کے پروفیسر رہے۔ رہنمائی ملت کا جو مقام بلند اقبال کے لیے روز ازل سے مقرر ہو چکا تھا یہ اس کی ابتدائی جھلک تھی۔

پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کرنے کے علاوہ وہ ولایت سے بیرسٹر بن کر آئے اور گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے پروفیسر مقرر ہو گئے۔ حکومت نے انھیں کالج کے کام کے ساتھ وکالت کی بھی اجازت دے دی۔ چونکہ وہ کالج میں مشغول ہونے کے باعث اول وقت میں کچہری نہ جا سکتے تھے، لہٰذا ہائی کورٹ کے ججوں نے اجازت دے رکھی تھی کہ ان کے مقدمات دن کے پچھلے حصے میں پیش ہوا کریں۔ اٹھارہ ماہ بعد انہوں نے پروفیسری چھوڑ دی اور وکالت ہی کو بطور پیشہ اختیار کر لیا (مکاتیب اقبال، حصہ دوم، ص ۱۴۷)۔

دو تین سال کی خاموشی کے بعد ان کی قومی و ملی نظموں کا زریں سلسلہ پھر جاری ہو گیا۔ ان میں سے "شکوہ"، "شمع اور شاعر"، "خضر راہ" اور "طلوع اسلام" انجمن حمایت اسلام کے مختلف جلسوں میں پڑھی گئیں۔ "جواب شکوہ" موچی دروازے کے باہر ایک جلسہ عام میں سنایا گیا۔ ۱۹۱۵ء میں فارسی مثنوی اسرار خودی شائع ہوئی، جو ان کی خاص تعلیمات کا پہلا جامع اور منظم مرقع تھی۔ تین سال بعد رموز بیخودی منظر عام پر آئی، جسے اسرار خودی کا تتمہ سمجھنا چاہیے۔

لفظ "خودی" سے اقبال کی مراد قوت نفس" اور

"رفعت روح" تھی، لیکن اس کے مروجہ مفہوم سے بعض حلقوں میں غلط فہمی پیدا ہوئی۔ اقبال کی رائے تھی کہ جب انسان میں خوے غلامی رائج ہو جاتی ہے تو وہ ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوت نفس اور رفعت روح ہو۔ اسلام نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین کرتا ہے، اس تعین کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الٰہی ہے۔

اقبال کے نزدیک خودی کے تین مراحل ہیں۔ اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی، خودی کے ارتقاء میں پیکار لازم ہے اور عشق کی قوت تسخیر کی بھی بڑی اہمیت ہے، خودی قوی سے قوی تر بھی ہوتی ہے مگر سوال اور خوف جیسی بیماریاں خودی کو ضعیف بھی کرتی ہیں۔ رموز بے خودی میں فرد و ملت کے روابط اور ملت اسلامیہ کی زمانی و مکانی لا انتہائیت سے بحث کی ہے.

اس کے بعد اقبال کی فارسی اور اردو نظموں کے مجموعے یکے بعد دیگرے شائع ہوئے۔ آخری مجموعہ ارمغان حجاز ان کی زندگی میں تیار ہو چکا تھا، لیکن وفات کے بعد چھپا۔ ۱۹۲۹ء میں انہوں نے چھ خطبے انگریزی زبان میں لکھے تھے، جو مدراس، میسور اور حیدرآباد (دکن) میں پڑھے گئے۔ بعد میں ایک کا اضافہ کیا.

اقبال نے عملی سیاسیات میں بہت کم حصہ لیا۔ ہندوستان میں اسلام کا مستقبل انہیں پیہم مضطرب رکھتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ روحانی اعتبار سے مسلمانوں پر وہی زمانہ آ رہا ہے جس کی ابتدا یورپ کی تاریخ میں لوتھر کے عہد سے ہوئی.

سیاسیات میں ان کا نصب العین اسلامی مقاصد کے تحفظ اور مسلمانوں کی بہبود کے سوا کچھ نہ تھا۔ ان کی پختہ رائے تھی کہ جو اسلامی جماعت مسلمانوں کی بہبود کی ضامن نہ ہو عوام کے لیے باعث کشش نہیں ہو سکتی (مکاتیب اقبال، حصہ دوم، ص ۱۴)۔ مسلم لیگ کا مستقبل بھی ان کے نزدیک اس امر پر موقوف تھا کہ وہ مسلمانوں کو افلاس سے نجات دلانے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے (مکاتیب اقبال، حصہ دوم، ص ۱۵)۔ پنجاب کی اہمیت ان کے نزدیک بہت زیادہ تھی، محض اس لیے کہ انہیں یقین تھا، اسلام کے لیے جو لڑائیاں آئندہ لڑی جائیں گی ان کی رزم گاہ پنجاب ہی ہوگا (مکاتیب اقبال، حصہ دوم، ص ۷۹).

۱۹۲۶ء کے انتخابات میں وہ پنجاب کی مجلس قانون ساز کے رکن بنے۔ ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس الٰہ آباد کے لیے صدر چنے گئے، جہاں انہوں نے ایک شہرۂ آفاق خطبہ پڑھا اور حصول پاکستان کے لیے اس سرزمین میں پہلی مرتبہ صدا بلند کی۔ گول میز کانفرنس کے آخری دو اجلاسوں میں بھی شریک رہے۔ مسلم کانفرنس کے صدر کی حیثیت سے اسلامی نصب العین کے تحفظ اور مسلمانوں کے قومی حقوق کے حصول کے لیے انہوں نے انتہائی استقامت سے کام لیا۔ ان کے نزدیک ہندی مسلمانوں کے کام اس وجہ سے بگڑتے رہے تھے کہ یہ قوم ہم آہنگ نہ ہو سکی تھی (مکاتیب اقبال، حصہ اول، ص ۲۹۷)۔ دسمبر ۱۹۳۳ء میں پنجاب یونیورسٹی نے اور اس سے اگلے سال علی گڑھ یونیورسٹی نے ان کو ڈی۔ لٹ (D.Litt) کی اعزازی ڈگری عطا کی.

۷ جنوری ۱۹۳۵ء کو عیدالفطر کے دن زکام ہوا۔ بہی دانہ پینے سے زکام جاتا رہا تو گلا بیٹھ گیا (مکاتیب اقبال، حصہ اول، ص ۳۱۳)۔ علاج کے باوجود گلا صاف نہ ہوا تو ڈاکٹروں نے رائے دی کہ جو رگ حلق سے دل کی طرف جاتی ہے اس میں رسولی پیدا ہو گئی ہے، لہٰذا عمل جراحی ضروری ہے یا بجلی کا علاج کرایا جائے۔ بجلی کے علاج سے تھوڑا بہت فائدہ ضرور ہوا، لیکن مرض کا ازالہ نہ ہو سکا۔ ۲۳ مئی ۱۹۳۵ء ساڑھے پانچ بجے شام کو ان کی بیگم کا انتقال ہوا۔ دو کم سن بچوں کی تربیت کی پریشانی نے صحت پر بہت برا اثر ڈالا۔ انہیں کھانسی اور دمہ شروع ہو گیا۔ کھانسی اٹھتی تو بیہوش ہو جاتے (مکاتیب اقبال، حصہ اول، ص ۳۱۵)۔ گلا بیٹھتے ہی وکالت ختم ہو چکی تھی۔ والی بھوپال نے مئی ۱۹۳۵ء میں ان کے لیے پانسو روپے ماہانہ کا وظیفہ مقرر کر دیا (مکاتیب اقبال، حصہ اول، ص ۳۶۲).

صحت کی طرف سے جب مایوسی ہو گئی تو انہوں نے بچوں کی تولیت بعض عزیزوں اور دوستوں کو سونپ دی۔ دسمبر ۱۹۳۷ء سے بیماری زور پکڑ گئی۔ ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو طلوع آفتاب سے کچھ دیر پہلے علم و حکمت اسلامی کا یہ آفتاب ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا۔ شاہی مسجد کے بیرونی احاطے میں صدر

دروازے کے قریب انھیں سپرد خاک کیا گیا اور اس پر ایک خوب صورت مقبرہ تعمیر ہوا۔ تعویذ حکومت افغانستان نے تین لاکھ روپے کے صرف سے تیار کرا کے بطور خراج عقیدت بھیجا۔

اقبال کی پوری زندگی انتہائی سادگی، خودداری اور استغناء میں بسر ہوئی، کبھی کسی سے سوال نہیں کیا، کبھی کسی کا احسان نہ لیا۔ اس لحاظ سے وہ فقر غیور کا ایک نادر پیکر تھے۔ ان کی مجلس کے دروازے سب کے لیے کھلے رہتے تھے۔ ادنیٰ و اعلیٰ، امیر و غریب، شناسا و ناشناسا کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ وہ مسلمان نوجوانوں سے مل کر بہت خوش ہوتے تھے۔ ان کی آرزو تھی کہ اسلام کے لیے اپنی دلی تڑپ کو نوجوانوں میں منتقل کر دیں۔ اسلام کی حقانیت کا یقین اور ملت اسلامیہ کا درد ان کے رگ و پے میں جاری و ساری تھا۔ ان کے ہاں افکار کی جو ثروت پائی جاتی ہے اس کی مثال اسلامی شعور ادب میں کم ہی ملے گی۔ اقبال سے سات سو سال قبل رومیؒ نے شرق و غرب، ایران و یونان اور اسلام و عرب کے بہترین افکار کو اپنی مثنوی اور دیوان میں منتقل کر دیا تھا۔ اس کے بعد پچھلے سات صدیوں میں جتنے جدید زاویہ ہائے نگاہ اور افکار پیدا ہوئے اقبال ان سے بوجہ اتم بہرہ مند ہوئے اور انھوں نے ایک بالغ نظر محقق کی حیثیت سے اس سرمائے سے فائدہ اٹھا کر حقیقی اسلامی زندگی کی قدریں انتہائی پر تاثیر انداز میں اس طرح واضح کر دیں کہ وہ آنے والی نسلوں کے لیے صدیوں تک روشنی کا بلند ترین مینار بنی رہیں گی۔

تصانیف: (۱) بانگ درا (منتخب اردو نظموں کا مجموعہ)؛ (۲) بال جبریل (اردو)؛ (۳) ضرب کلیم (اردو)؛ (۴) اسرار خودی (فارسی) اس کا منظوم اردو ترجمہ ترجمان اسرار کے نام سے مسٹر جسٹس ایس۔ اے۔ رحمٰن نے اور انگریزی ترجمہ ڈاکٹر نکلسن نے شائع کیا؛ (۵) رموز بیخودی (فارسی)؛ (۶) پیام مشرق (فارسی) جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے Goethe کے "مغربی دیوان" کا جواب؛ (۷) زبور عجم (فارسی): مع گلشن راز جدید و بندگی نامہ؛ (۸) جاوید نامہ (فارسی): اطالوی شاعری دانتے Dante کی Divine Comedy ("طربیہ خداوندی") کا جواب؛ (۹) مسافر (فارسی): سفر نامہ افغانستان، پہلی بار آرٹ پیپر پر تھوڑی سی تعداد میں چھاپی گئی؛ (۱۰) پس چہ باید کرد اے اقوام شرق (فارسی): یہ مثنوی پہلی مرتبہ ۱۹۳۶ء میں مع مسافر شائع ہوئی؛ (۱۱) ارمغان حجاز (فارسی): اس کے ساتھ ابلیس کی مجلس شوریٰ اور چند دیگر اردو نظمیں بھی شامل ہیں؛ (۱۲) The Development of Metaphysics in Persia (فلسفۂ عجم): پہلی مرتبہ لنڈن میں چھپی (۱۹۰۸ء)؛ (۱۳) The Reconstruction of Religious thought in Islam (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ): یہ چھے لیکچروں کا مجموعہ ہے اور (۱۴) مکاتیب کے مختلف مجموعے۔

ان کے علاوہ اقبال کے متعدد انگریزی اور اردو مضامین اور کئی لیکچر مختلف رسالوں میں شائع ہوئے اور بعض کتابوں کے خاکے ان کے ذہن میں تھے۔

مآخذ : متن میں مندرجہ کتابوں کے علاوہ: (۱) اقبال کی اپنی تصانیف؛ (۲) مولوی عبدالرزاق حیدر آبادی: کلیات اقبال، حیدر آباد (دکن)، ۱۳۲۲ھ؛ (۳) انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں کی روئدادیں؛ (۴) کشمیری میگزین کی جلدیں، بابت ۱۹۰۸ و ۱۹۰۹ء؛ (۵) شاد اقبال، مرتبہ سید محی الدین قادری زور، حیدر آباد (دکن) ۱۹۴۲ء؛ (۶) اقبالنامہ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، ۲ جلد، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۷) چراغ حسن حسرت: اقبالنامہ، تاج کمپنی، لاہور؛ (۸) محمد طاہر فاروقی: سیرت اقبال، لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۹) احمد الدین: اقبال، لاہور ۱۹۲۶ء؛ (۱۰) مقالات یوم اقبال، مرتبہ انٹر کالجیٹ بردر ہڈ، لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۱۱) مقالات یوم اقبال، مرتبہ انٹر کالجیٹ بردر ہڈ، لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۱۲) محمود نظامی: ملفوظات اقبال، لاہور؛ (۱۳) یوسف حسین: روح اقبال، حیدر آباد (دکن) ۱۹۴۱ء؛ نیز دیکھیے مقالہ اقبال، در آ آ آ بذیل مادہ۔

○

اقرار : (ع) اقبال و اعتراف۔ اگر ملزم کسی مقدمے میں قاضی کے سامنے اقرار کرلے کہ مستغیث سچ کہتا ہے تو شریعت اسلامیہ کے مطابق کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں رہتی، قاضی اپنا فیصلہ فوراً دے سکتا ہے۔ تاہم اقرار صرف اسی وقت قابل قبول سمجھا جائے گا جب اقرار کرنے والا بالغ اور

سلیم الحواس ہو اور بغیر کسی دباؤ کے قاضی کے سامنے اقرار کرے۔ کسی سے جبرًا اقرار لینے کی تدابیر سے کام لینا قطعًا ممنوع ہے۔ افعال میں مختار ("رشید") ہونا چاہیے۔ اگر کسی مقدمے میں کسی الزام کی صحت ایک بار تسلیم کی جا چکی ہے تو بعد میں اس اقرار کی تنسیخ ناجائز ہوگی۔

شریعت میں اپنی بلا نکاح اولاد کو تسلیم کرنے کی کوئی وقعت نہیں، حدیث میں ہے: لڑکا خاوند ہی کا ہے اور بدکار کے لیے پتھر ہیں (البخاری، کتاب البیوع، باب ۳)۔ اگر کسی ولد حلال کی ولدیت مشتبہ ہو جائے اور خاوند واضح الفاظ میں اسے اپنا بیٹا مان لے تو کسی اور ثبوت کی ضرورت نہیں۔

دوسری صورتوں میں بھی مخصوص نسب "اقرار" کے ذریعے سے مسلم ہو جاتا ہے اور بعض حالات میں کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں رہتی، مثلاً کوئی بالغ مسلمان مرد بیان کرے کہ فلاں شخص اس کا باپ یا بھائی یا چچا ہے، لیکن رشتے کا یہ دعوی اگر کسی ایسے شخص کے متعلق کیا گیا ہو جو ابھی زندہ ہے تو ضروری ہے کہ وہ (زندہ انسان) اس "اقرار" کی تصدیق کرے، بشرطیکہ وہ عدم بلوغ یا ضعف دماغی کے باعث تصدیق سے معذور نہ ہو۔ اگر اقرار ذرا دور کے رشتہ داروں کے بارے میں ہو (مثلاً بھائی یا چچا) تو یہ ضروری ہے کہ جن لوگوں کے واسطے سے رشتے کا دعوی کیا گیا ہے (مثلاً باپ، دادا) وہ مر چکے ہوں۔

مآخذ : (۱) فقہ کی کتابوں میں باب الاقرار۔

○

اللہ : (ع) خداوند تعالٰی کا نام۔ قرآن حکیم میں یہ لفظ ۲۶۹۷ بار مذکور ہوا ہے۔ دنیا کی ہر زبان میں اللہ تعالٰی کے وجود و ہستی کو بیان کرنے کے لیے مختلف اسماء و صفات پائے جاتے ہیں، مگر اس مقصد کے لیے عربی اور مسلم زبانوں میں مستعمل لفظ "اللہ" ان سب میں منفرد ہے۔ اپنی بے مثال معنویت کی بنا پر کسی دوسری زبان میں اس کا مترادف لفظ موجود نہیں ہے۔ "راغب" کے نزدیک یہ لفظ "اللہ تعالٰی کا ذاتی نام جامد للمفرد (نہ کسی سے مشتق اور نہ اس سے کوئی مشتق)

دورِ جاہلی کے ذخیرہ اشعار کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ لفظ اس دور میں بھی اللہ تعالٰی کی ذات مطلق کے لیے مستعمل تھا۔ بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ جاہلی عربوں کے ہاں لفظ "الٰہ" تو مطلق معبود کے معنوں میں مروج تھا، مگر لفظ اللہ صرف اور صرف ذات باری کے لیے مخصوص تھا۔ تاہم قرآنی تعلیمات کے زیر اثر اس کے سلبی و ایجابی مفہوم کا تعین ہوا۔

سلبی اعتبار سے اولاً تو یوں کہ اسلام نے آکر ہر قسم کے شرک (انسان، شجر و حجر اور حیوان پرستی) کی مذمت کی اور واضح کیا کہ اس ایک یکتا و منفرد ذات کے سوا کوئی ہستی بھی عبادت و پرستش کے لائق نہیں، ثانیًا اللہ تعالٰی کی ذات اقدس کے متعلق، جو طرح طرح کی غلط فہمیاں اور اوہام و خیالات فاسدہ پائے جاتے تھے، ان کا رد کیا اور بتلایا کہ وہ ذات ہر قسم کے عیوب و نقائص سے پاک و برتر ہے، وہ ابتدا اور انتہا کی حدود و قیود سے پاک و مبرا ہے۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، نہ وہ کسی کی اولاد ہے اور نہ اس کی کوئی اولاد، اس جیسا کوئی اور نہیں ہے۔ وہ نہ جسم ہے نہ عرض، نہ جوہر ہے اور نہ مصور (کسی خاص و متعین شکل و صورت والا)، نہ محدود ہے اور نہ معدود، نہ متحیز (خاص جگہ گھیرنے والا) ہے اور نہ مترکب۔ اس کے اعضا ہیں نہ جسم کے حصے۔ اس کی تعریف ماہیت (اشیا کی مجانست) سے کی جا سکتی ہے اور نہ رنگ، ذائقہ وغیرہ سے اسے متمیز کیا جا سکتا ہے۔ اسے کوئی نہیں دیکھ سکتا، مگر وہ سب کو دیکھتا ہے کوئی جگہ اور کوئی شے اس کے علم اور قدرت سے باہر نہیں ہے۔ نہ اسے نیند آتی ہے اور نہ اونگھ، اسے تھکان ہوتی اور نہ تعب۔ وہ اپنی سب مخلوق سے بے نیاز ہے، مگر مخلوق اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔ اصطلاح شریعت میں ذات باری کے متعلق عقیدے کے اس سلبی پہلو کو تسبیح (ہر عیب سے پاک سمجھنا) اور تنزیہ (ہر عیب و نقص سے مبرا ثابت کرنا) کہا جاتا ہے، یہ تسبیح و تنزیہ بھی تصور باری کا اہم ترین حصہ ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اللہ رب العزت کا جو ایجابی تصور ہے، اسلام نے اس کے بھی خط و خال واضح کیے ہیں اور بتلایا ہے کہ وہ ذات مطلق کائنات کی بے مثال تخلیق کنندہ (فاطر،

بدیع، مبدع، خالق، خلاق) ہے، وہ واجب الوجود ہے (ہمیشہ سے موجود، از خود موجود اور از خود قائم)، ہمیشہ سے زندہ (الحی) اور ہر چیز کی حیات و بقا اور فنا و زوال کا سبب (محیی و ممیت)، وہی تمام کائنات (بشمول انسان، حیوان، شجر و حجر) کا مربی اور اس کے نظم و نسق کو چلانے والا (مدبر) ہے۔ وہ ہر آن نئی شان میں ہوتا ہے۔ وہ قادر و قدیر، علیم (کہ کوئی ذرہ بھی اس کے علم سے باہر نہیں)، السمیع (سننے والا) البصیر (دیکھنے والا) اور الشائی والمرید (آزاد ارادے کا مالک) ہے، اس کا حکم پل بھر میں پایۂ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے، وہ ازل سے متکلم ہے، قرآن مجید لفظاً و معناً کلام اللہ ہے۔ الغرض وہ ہر قسم کے کمالات سے متصف ہے، توحید باری کے اس حصے کو "تکبیر" "تقدیس" اور "تحمید" کے الفاظ میں مختصرا بیان کیا گیا ہے۔ اسلام کا ذات باری سے متعلق یہ تصور بلاشبہ اس کے وجود و ہستی کے شایان شان ہے، نیز کائنات کے عمیق مشاہدے اور وسیع غور و فکر کا آئینہ دار بھی ہے۔

صفات باری کا مسئلہ: قرآن حکیم اور احادیث مبارکہ میں اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق کا جو تصور پیش کیا گیا ہے۔ اس کا نمایاں ترین وصف اللہ تعالیٰ کے لیے صفات خیر کا اثبات ہے۔ اسے عقائد کی کتابوں میں مختصرا یوں بیان کیا جاتا ہے کہ "اللہ تعالیٰ صاحب صفات ازلیہ ہے "جو ازل سے اس کے ساتھ قائم ہیں" انھی صفات باری کو اسمائے حسنیٰ (اللہ تعالیٰ کے اچھے اچھے نام) بھی کہا جاتا ہے، اسمائے حسنیٰ کی نسبت قرآن حکیم کی یہ صراحت معنی خیز ہے کہ "اللہ تعالیٰ سے انھی اسمائے مبارکہ کے ذریعے دعا مانگنی چاہیے۔

اسمائے حسنیٰ یوں تو لامحدود ہیں اسی بنا پر قرآن حکیم میں تمثیلی پیرایۂ بیان میں واضح کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات (کلمات) کو قلمبند کرنے کے لیے زمین کے تمام سمندروں کا پانی (اگر سیاہی بن جائے تو) بھی ناکافی ہے، مگر ان میں سے بڑی بڑی اور اہم صفات کو قرآن حکیم کے چیدہ چیدہ مقامات کے علاوہ بعض احادیث میں بھی یکجا کر دیا گیا ہے۔ "سنن ترمذی کی روایت میں اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام جمع ہیں۔ ان اسمائے حسنیٰ سے اللہ تعالیٰ کی صفات کمال کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے اور واضح ہوتا ہے کہ وہ نہ تو کسی اولیٰ سے اولیٰ درجے میں بھی مجبور ہے اور نہ عاجز و درماندہ۔ اس کی قدرت طرح طرح کے پہلوؤں سے انسان اور دوسری مخلوقات کی مدد اور دستگیری کرنے کے لیے ہر گھڑی آمادہ و مستعد ہے۔ صفات باری کا یہ مسئلہ ہمیشہ معرکۃ الآراء بحث رہا ہے۔ فلاسفۂ یونان صفات باری کے منکر تھے، معتزلہ اسے خدا سے الگ تصور کرتے تھے، جبکہ اشاعرہ نے "لاھو ولا غیرہ" کا مسلک اختیار کیا۔

تعطیل و تشبیہ کی حکمت: قرآن حکیم میں ایک طرف تو ذات الٰہیہ کے سلسلے میں تعطیل اور تجرید دونوں کی نفی کی گئی ہے، کیونکہ ان دونوں کا انجام اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی نفی پر ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض "بت پرست" مذاہب اور یہود و نصاریٰ کی اختیار کردہ تجسیم (جسم و تحیز) کی بھی مکمل طور پر تردید کی گئی ہے، مگر دوسری جانب بعض صفات الٰہیہ کے بیان کے لیے تشبیہ کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، جس کی حکمت اس کے سوا کچھ نہیں کہ انسان اپنے محسوسات اور مشاہدات کی بنیاد پر اس ماورائی قوت کا ادراک کر سکے، جو اپنی کامل و مکمل صورت میں اس کائنات میں موجود ہے، بالفاظ دیگر اس کا مقصد افہام و تفہیم میں سہولت پیدا کرنا ہے، ورنہ قرآن حکیم میں صاف لفظوں میں اللہ تعالیٰ کے لیے مثالیں بیان کرنے سے روکا گیا ہے، اور واضح کیا گیا ہے کہ قرآنی مثالوں کو حقیقت پر محمول نہ کیا جائے۔

اس سلسلۂ تشبیہ کی ایک خوبی یہ ہے کہ جوں جوں انسانی ذہن میں اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی کا شعور پختہ ہوتا ہے، یہ جملہ تشبیہات اور ترکیبیں ایک ہی ذات میں مرتکز ہوتی نظر آتی ہیں اور انسان پکار اٹھتا ہے کہ یہ سب صفات ایک ہی ذات، یعنی اللہ سے وابستہ ہیں، توحید فی الذات بلکہ توحید فی الصفات کی یہ کامل و مکمل شکل ہے، جو انسانی ذہن میں پیدا ہو سکتی ہے اس کے ساتھ چونکہ ہمارے ذہن میں تنزیہ کا جذبہ اس سے پہلے سے موجود ہوتا ہے، لہٰذا اس تشبیہ سے انسانی فکر و نظر صحیح راستے سے بھٹکنے نہیں پاتے، یوں تشبیہ و تنزیہ کا یہ عمل حمد و ثنا کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔

کائنات میں خداوند تعالیٰ کی کارفرمائیاں: ذات الٰہیہ

"حق" یا منطق و فلسفہ کی زبان میں ذات مطلقہ ہے' حق کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس کا کوئی عمل بھی حکمت سے خالی نہیں ہے' لہٰذا اس نے انسانوں کی تخلیق میں تسویہ' تسویہ میں تقدیر اور تقدیر میں ہدایت کا عنصر شامل کر دیا ہے۔ یوں اس کی مشیت ایک عالمگیر قانون کی طرح ہر جگہ کار فرما ہے' اشیا کے انہی خواص کو' جس سے ظاہر بیں آنکھیں دھوکا کھا جاتی ہیں' قرآن حکیم میں "سنت الٰہیہ" قرار دیا گیا ہے' جس میں کوئی رد و بدل نہیں۔ اس قانون قدرت نے' ہر شے کو ایک خاص فطرت پر پیدا کر کے' کائنات میں ایک خاص نظم و ربط اور حسن و جمال پیدا کر دیا ہے' یہی "عدل و صدق" ہے' جو سنت الٰہیہ کا ایک اہم پہلو ہے۔ اس سے خداوند تعالیٰ اور اس کے قانون کے متعلق پھیلے ہوئے "جبریت" کے غلط تصور کی بھی نفی ہو جاتی ہے' گو یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت رحمت کو پیش نظر رکھنے کے ساتھ اس کے قہر و غضب کا تصور بھی ضروری ہے' اس سے انسانی اعمال میں توازن و اعتدال اور توافق پیدا ہوتا ہے۔

اسی پس منظر میں قرآن حکیم میں مستعمل لفظ "انا" اور "نحن" کا عقدہ کھلتا ہے' وہ یوں کہ "انا" کا اشارہ ذات باری کی احدیت و یکتائی کی طرف اور نحن سے ذات حق کا جلال و جمال اور اس کی کبریائی مراد ہوتی ہے۔ یہ "انا" ہی کا شعور و ارادہ ہے' جو عالم خلق و امر کی صورت میں ہمارے سامنے ہے اور جس کا مرجع و مآل خود اسی کی ذات ہے۔ اگرچہ واقعہ اس کی غیر متناہی انا کا تصور نہیں کیا جا سکتا' مگر ہم مجبوراً اسے اپنے متناہی علم و شعور کی روشنی میں سمجھ سکتے ہیں۔

دلائل قدرت و توحید: اللہ تعالیٰ کی ذات احد کو سمجھنے کے لیے منطقیانہ یا فلسفیانہ استدلالات کے بجائے ہمیں خود کائنات اور اس کے مظاہر کی طرف رجوع کرنا چاہیے' کائنات ہی کا مطالعہ ہمارے علم اور فکر کی اساس ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر قرآن حکیم میں مظاہر قدرت کے بیان پر خاص زور دیا گیا ہے۔ انہی کو قرآن حکیم میں آفاق و انفس کی آیات (نشانات) کہا گیا ہے' گویا کائنات کے گوشے گوشے میں بکھرے ہوئے مظاہر اس کی آیات حوادث و تغیرات اس کی آیات' تمام تاریخ اس کی آیات تمام عالم انسانی' انفرادی اور اجتماعی زندگی' قوموں کا عروج و زوال اس کی آیات' غرض یہ کہ زمین کے ذرے ذرے سے لیکر فلک الافلاک تک سب اس کی آیات ہیں۔ مختصراً تمام عالم خلق و امر اس کی آیت ہے۔

مظاہر قدرت پر غور و فکر کی دعوت کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ اپنے علم اور عقل کے ذریعے اس حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کریں' جو کائنات اور اس کے مظاہر کے پیچھے کام کر رہی ہے' کیونکہ یہی حقائق علم کا مدلول اور وسیلہ ہیں نہ کہ محض مجرد تصورات اور منطقی قیاسات۔

اس غور و فکر اور مطالعے سے بہت جلد ہم پر یہ حقیقت منکشف ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خلق و امر میں ایک تدبیر اور ایک حکمت ہے' اسی غایت اور حکمت نے تمام کائنات کو ایک سوچے سمجھے منصوبے کی شکل میں ڈھال دیا ہے' جس کا اپنا ایک انداز ہے' جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نہ کوئی حادثہ یونہی رونما ہوتا ہے اور نہ کوئی عمل بے نتیجہ رہتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی تخلیق و تکوین کا مسلسل عمل: جو کائنات کو ایک نئی آفرینش کے لیے تیار کر رہا ہے اور جس کا نتیجہ ہے' حرکت' اقدام اور آمادگی یہ اس امر کی دلیل ہے کہ خلق اور تسویہ' تقدیر اور ہدایت کائنات کا تار و پود ہیں۔ دراصل عالم فطرت کی یہی خصوصیت ہے' جس کی بنا پر علم کی عمارت قائم ہے اور ہم پورے اعتماد سے اس کے عمل اور کردار کے سہارے اس سے اور زیادہ قریب ہونے اور اسے سمجھنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔

اگر کائنات کا وجود ربط و نظم سے خالی ہوتا' تو حصول علم بھی ممکن نہ ہوتا اور نہ زندگی کو قائم رکھنے کا کوئی راستہ ملتا۔ گو اس سے جبریت کا وہ مفہوم اخذ کرنا نادانی ہے' جو گذشتہ صدی میں مادہ پرست یورپ نے اخذ کیا تھا' کیونکہ ہمارا علم اور ہماری فہم محدود ہے' ہم بسا اوقات وہ حکمت و مصلحت نہیں جان سکتے جو قدرت کو اپنے قوانین میں ملحوظ ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کے وجود ہستی پر پوری کائنات ایک عظیم الشان دلیل پیش کرتی ہے۔ یہ کائنات کیسی دل کش ہے اور کتنا حسین منظر ہے' عالم جمادات' نباتات و حیوانات' دریا' پہاڑ

سمندر، لہریں، وادیاں اور پھل پھول، ہرے بھرے کھیت، چرند و پرند ہمارا لباس، ہمارے مساکن، ہماری گزر گاہیں، ہمارے پالتو جانور بیشک یہ ایک عظیم الشان منصوبہ ہے جس کی انتہائے غایت اور حکمت کو سمجھنا ہمارے فہم و ادراک سے باہر ہے۔

اس کائنات میں سے "عالم انسانی" اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ وہ ایک مشاعر بالذات، بامقصد اور بامعنی ہستی ہے، لہٰذا وہی اس تخلیق کا ایک مقصد اور غایت ہے، اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے براہ راست اسے مخاطب کیا اور اسے مکلف ٹھیرایا۔ اللہ تعالیٰ کی اسی قدرت اور حکمت کے ذریعے مسئلہ تقدیر اور جزا و سزا کو سمجھا جاسکتا ہے، اسی سے قیامت اور حشر و نشر نیز جنت و دوزخ کا عقیدہ مفہوم ہوتا ہے۔

الٰہیات اسلامیہ کے مختلف مسالک: الٰہیات اسلامیہ کے مسالک میں مذہب اعتزال کا نام سرفہرست ہے۔ اسلامی عقائد کی تشریح میں ہر پہلو سے ایک ایجابی پہلو اختیار کیا اور خود کو "اصحاب" توحید و عدل کے نام سے موسوم کیا، لیکن ان کا تمام نقطۂ نظر منطقی تھا، جس کی بنا پر اسلام محض ایک عقیدہ سا بن کر رہ گیا تھا، چنانچہ فقہا اور محدثین نے قرآن و حدیث کے زیر اثر ان کے خلاف آزادانہ آواز اٹھائی اور ڈٹ کر ان کی مخالفت کی۔ بعد ازاں معتزلہ کے خلاف ایک عقلی رد عمل شروع ہوا، جس کی قیادت امام ابو الحسن الاشعری نے کی، جو پہلے معتزلی رہ چکے تھے۔ انہوں نے معتزلہ کے برخلاف صفات باری کو عین ذات مانا نہ عین غیر۔ اشاعرہ کا واسطہ چونکہ عقل پرستوں سے تھا، اسی بنا پر انہوں نے انہی کے حربوں سے کام لیکر مخالفین کی تردید کی، مگر رفتہ رفتہ اس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی کہ انہیں شاید عقل کا رد منظور ہے، حالانکہ اشاعرہ عقل کے خلاف نہ تھے۔ البتہ انہوں نے "یونانیت" کے خلاف جس کامیابی اور خوبی سے احتجاج کیا، اس کا اعتراف اہل مغرب بھی کرتے ہیں۔ بقول علامہ اقبال اشاعرہ کے مسلک کی جدید تعبیر سے الٰہیات جدید کی تدوین کی جاسکتی ہے۔

ابوالحسن علی اشعریؒ کے زمانے ہی میں ابومنصور الماتریدیؒ نے مذہب ماتریدیہ کی بنیاد رکھی، جنہوں نے زیادہ تر مسلک احناف کی ترجمانی کی۔ مشہور قول کے مطابق اہل سنت والجماعت کے ان دونوں مسالک میں الٰہیات سمیت ۳۰ کے قریب مسائل مختلف فیہ ہیں۔

الٰہیین کی طرح حکمائے اسلام کے غور و فکر کا مرکزی نقطہ بھی ذات الٰہیہ تھی، اس سلسلے میں الکندی، الفارابی، ابن سینا، ابن طفیل، ابن باجہ اور ابن رشد وغیرہ کے نام سامنے آتے ہیں، جنہوں نے قدیم فلسفہ یونان اور نئے مذہبی نظریات کو ملا کر فلسفے کی ایک نئی روایت کو پروان چڑھایا۔ انہیں مسیحی فلاسفہ کے برخلاف مذہب اسلام کے عقائد کی فلسفیانہ تطبیق و ہم آہنگی میں زیادہ دقت محسوس نہیں ہوئی، چنانچہ ابن رشد کا قول ہے کہ عقل ایمان کی ضد نہیں، بلکہ دراصل ایک ہی صداقت ہے۔ حکمائے اسلام نے علم کے ایک اور ذریعے وجدان (Intuition) کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ ان کے ہاں متصوفانہ رجحانات بھی ملتے ہیں، چنانچہ الفارابی کے متعلق یہ ثابت ہے کہ وہ بایزید بسطامیؒ کے ہاں آیا جایا کرتا تھا اور وہ متصوفانہ زندگی بسر کرتا تھا۔

"اخوان الصفا" کے رسائل میں فلسفہ، مذہب، اخلاق اور سیاست سب باہم گڈمڈ ہیں۔ خیال ہے کہ اسماعیلیہ کی الٰہیات میں یہی رسائل بطور ماخذ مد نظر رہے ہونگے، اسی طرح شیخ مقتول شہاب الدین السہروردیؒ نے حکمت اشراق میں حکمائے یونان و ایران تک سبھی سے فائدہ اٹھایا۔

صوفیہ کا طریقہ گو جذب و محبت پر مبنی ہے، مگر وہ بھی یکسر قیاسات منطق اور مجرد فکر سے عاری نہیں۔ مثال کے طور پر الجیلی (صاحب الانسان الکامل) اور ابن عربی کی تحریریں، بلکہ یہ حقیقت ہے کہ اسلامی فلسفے کا اہم اور بڑا حصہ صوفیائی تحریروں میں ملتا ہے۔ عقلی اور صوفیانہ دونوں طرح کے نظریات ابن عربیؒ کے نظریہ "وحدت الوجود" میں انتہا کو پہنچ جاتے ہیں، اس نظریئے کی رو سے اصل وجود اور ہستی صرف اللہ تعالیٰ کی ہے، باقی سب اس کا ظہور و تمثل ہیں، لیکن چونکہ اس فلسفے کی بعض تعبیرات غیر اسلامی نظریات و عقائد سے ہم آہنگ ہو جاتی ہیں، اسی بنا پر جلد ہی اس کے خلاف رد عمل پیدا ہوا۔ اس رد عمل کی ابتدا تو ابن عربی کے زمانے ہی سے ہو چکی تھی مگر اس کے خلاف باقاعدہ اور منظم طریقے پر حضرت مجدد الف ثانیؒ نے

کام کیا اور وحدۃ الوجود کی جگہ وحدۃ الشہود کا نظریہ پیش کیا۔

الٰہیات اسلامیہ کی تاریخ کے اس مجمل خاکے میں ہم الغزالی، الشہرستانی، ابن حزم اور ابن تیمیۂ کا ذکر کیے بغیر نہیں رہ سکتے، جنھوں نے الگ بندھے طریقے سے ہٹ کر اس موضوع پر کام کیا۔

متاخر دور میں ملا صدرا اور ملا باقر داماد کا کام بھی قابل ذکر ہے، مگر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کو ان میں امتیاز حاصل ہے، جنھوں نے زیادہ تر تطبیق و توفیق پر زور دیا ہے۔ الٰہیات جدیدہ میں شاعر مشرق علامہ اقبال کا نام سرفہرست ہے، جنھوں نے قدیم و جدید خیالات کو ملا کر الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل نو کی بنیاد رکھی۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ اللہ، در آ آ آ، بذیل مادہ۔

○

الہام : الہام کے لغوی معنی ہیں نگلنا، نگلوانا یا گلے سے نیچے اتارنا یا (کسی چیز کو دوسری چیز میں) جذب کر دینا۔

قرآن مجید میں یہ لفظ صرف ایک بار وارد ہوا ہے، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (۹۱ [الشمس]: ۸)۔ الطبری (۳۰: ۱۵ بعد) نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اللہ تعالٰی نے نفس کو فجور اور تقوی کا طریقہ سمجھا دیا، اسی طرح الفراء کا قول ہے وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (= ہم نے نفس کو دونوں راستے بتا دیئے) اور ابن عباسؓ کا قول ہے کہ نفس کے لیے نیک راہ اور بد راہ دکھا دی۔

الحاکم نے المستدرک میں ابن جابر سے حدیث نقل کی ہے کہ اللہ نے اسمٰعیل کو عربی زبان الہام کی۔ شرح العقائد النسفیہ (ص ۳۱) میں بھی ایک حدیث ہے، الهمنی ربی (میرے رب نے میرے دل میں یہ بات ڈالی)، مگر الجندی، جس نے شرح العقائد کی ہر حدیث کی تخریج کا التزام کیا ہے، اس حدیث پر خاموش ہے۔

ابن خلدون نے الہام کو وجدان (intuition) کی ایک صورت خیال کیا ہے (مقدمہ، ۲: ۳۳۱)۔ ابن حزم کے نزدیک الہام جبلت کا مترادف ہے (الفصل، ص ۱۷۵)۔ عہد حاضر کے مسلمان مفکرین بھی الہام کی تعبیر اسی رنگ میں کرتے ہیں۔

امام راغب نے لکھا ہے کہ الہام کے معنی ہیں کسی کے دل میں کوئی بات ڈال دینا اور القا کرنا، لیکن یہ لفظ ایسی بات کے القا کے ساتھ مخصوص ہو چکا ہے جو اللہ تعالٰی کی طرف سے کسی کے دل میں ڈالی جاتی ہے۔ اسے لمّۃُ الملک یا نفث فی الروع سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: ایک لمہ (وسوسہ) فرشتے کا ہوتا ہے اور ایک لمہ (وسوسہ) شیطان کا۔ امام راغب لکھتے ہیں کہ ایک دوسری حدیث میں ہے: روح القدس نے میرے دل میں یہ بات ڈال دی (مفردات، تحت مادہ ل ہ م)۔ لسان العرب میں ہے: الہام کے معنی ہیں جو دل میں ڈالا جائے (تحت مادہ ل ہ م) اور پھر یہ حدیث نقل کی ہے کہ الٰہی میں تیری رحمت کا خواستگار ہوں، میرے دل میں ایسی بات ڈال دے جو میری رشد و ہدایت کا موجب ہو۔ گویا الہام سے مراد اللہ تعالٰی کی طرف سے دل میں کسی شے یا بات کا القا ہے۔ السیوطی کے نزدیک یہ ایسا القا ہے جو انسان کو کسی کام پر آمادہ کر دے یا اس سے روک دے اور ابن الاثیر اور السیوطی نے لکھا ہے کہ الہام وحی کی ایک قسم ہے جس سے اللہ تعالٰی اپنے بندوں میں سے جسے چاہے سرفراز فرماتا ہے (دیکھیے ابن الاثیر: النہایہ، السیوطی: الدر المنثور، تحت مادہ ل ہ م)، صاحب تاج العروس نے الہام کے معنی بیان کیے ہیں: فیض الٰہی کے طور پر کسی فکر و خیال کا دل میں اتار دینا۔

قرآن مجید کی آیت (۹۱ [الشمس]: ۸) کے معنی ابن عباسؓ سے بیّن، علم اور عرف مروی ہیں (ابن جریر، ۳۰: ۱۱۲، قاہرہ ۱۳۲۱ھ) گویا اس آیت میں دو مضمون بیان ہوئے ہیں: ایک تو یہ کہ اللہ تعالٰی نے انسان کو طرح طرح کی قوتوں اور طاقتوں کے ساتھ پیدا کر کے اس کی فطرت کو ایک جامع قانون پر مبنی کر دیا ہے اور اس کی پیدائش ہی میں کچھ اس قسم کی خاصیت رکھ دی ہے کہ جب وہ کسی کام میں غور و تدبر کرتا ہے تو اس کے لیے مناسب تدبیریں اسے سوجھ جاتی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے انسانوں کو الہام کے ذریعے بتا دیا ہے کہ فجور کی راہیں کونسی ہیں اور تقوٰی کی کونسی۔ گویا اللہ

تعالٰی نے ایک تو انسان کے اندر فکری قویٰ رکھے ہیں، پھر اللہ تعالٰی کا نور بھی اسے مل جاتا ہے، آنکھ کی بینائی سے مل کر رہبری کا سامان کرتی ہے۔ غرض الہام خدائی نور ہے جو ان قلوب کو ملتا ہے جن کی فطرتیں صالح ہوتی ہیں۔ شیطانی وسوسے کو ہم فیضان الٰہی سے تعبیر نہیں کر سکتے اور الہام فیضان الٰہی ہے۔ پھر الہام کا ذریعہ فرشتہ ہے اور وسوسہ شیطان کی طرف سے ہوتا ہے (احیاء، ۳ : ۱۹).

الہام علم و ادراک کا سرچشمہ بھی ہے۔ علم بذریعہ اکتساب اور علم بذریعۂ الہام میں امام غزالیؒ نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ علم بذریعۂ اکتساب میں تو ہم خود تمہید قواعد کی رو سے کسی علمی حقیقت کو حاصل کرتے ہیں اور الہام میں وہ حجاب جو قلب اور حقائق علمیہ میں حائل ہوتا ہے از خود رفع ہو جاتا ہے۔

محی الدین ابن عربیؒ نے اپنی تفسیر میں آیۂ قرآنی وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَآ اِبْرٰهِيْمَ بِالْبُشْرٰى (۲۹ [العنکبوت]: ۳۱) کے ذیل میں لکھا ہے کہ نفس ناطقہ انسانی، جو فطرۃً نہایت لطیف واقع ہوا ہے، جب بذریعۂ مجاہدات و ریاضت تصفیہ و تزکیہ حاصل کرلیتا ہے تو اسی سے مبادی مجردہ عالیہ (یعنی فرشتوں) کے ساتھ اتصال قوی یا ضعیف ہوتا ہے۔ اسی نسبت سے اللہ تعالٰی ایسے حقیقی علوم کے دروازے اس پر کھول دیتا ہے جو دوسروں کی قدرت سے باہر ہوتے ہیں۔ اس کے بعد انھوں نے علوم غیب کے حصول کے پانچ ذرائع پر روشنی ڈالی ہے، جن میں سے پہلا ذریعہ الہام ہے۔ دراصل الہام میں نفس انسانی کو عالم غیر مادی سے تعلق پیدا ہوتا ہے جس سے وہ ان معارف و حقائق کو حاصل کرتا ہے جن کے ادراک کے لیے عام حواس کام نہیں دیتے، چنانچہ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ انبیا فطرۃً ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بشریت سے ملکیت کی طرف منقلب ہونے کا خاصہ موجود ہوتا ہے۔ وہ آن کی آن میں روحانیت کے افق اعلیٰ میں پہنچ کر ملائکہ کی حقیقت کو حاصل کر لیتے ہیں اور خطاب الٰہی کو سنتے ہیں۔ اسی حالت کا نام حالت وحی ہے۔ یہ حالت کسبی نہیں اور نہ محنت و کوشش سے حاصل ہو سکتی ہے (المقدمۃ السادسہ، ۱: ۳۳۵ بعد، طبع علی عبدالواحد وافی، ۱۹۵۷ء)۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید (۹۱ [الشمس]: ۸)، مع تفاسیر مختلفہ، بالخصوص؛ (۲) الطبری، ۳۰: ۱۱۵ بعد؛ (۳) الزمخشری: الکشاف، طبع Lees، ص ۱۶۱۲؛ (۴) الرازی: مفاتیح، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۸: ۳۳۸؛ (۵) البیضاوی، طبع فلائشر، ۲: ۴۰۵؛ (۶) عربی لغت کی کتب متداولہ؛ (۷) علی الہجویری: کشف المحجوب، ص ۲۷۱؛ (۸) الراغب: المفردات، ص ۴۷۱؛ (۹) ابن حزم الاندلسی: الفصل، ۵: ۱۷؛ (۱۰) الغزالی: احیاء، ۳ : ۱۹ بعد.

○

الیاس (علیہ السلام) : ایک نبی۔ قرآن مجید نے آپ کا تذکرہ انبیا میں کیا ہے اور وہاں یہ نام دو جگہ آیا ہے (۶ [الانعام]: ۸۵ اور ۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۲۳ تا ۱۳۲)، جہاں آپ کو "الیاسین" بھی کہا گیا ہے۔ مذکورہ بالا آیات میں حضرت الیاسؑ کی رسالت کا اعلان ہے۔ انھیں بنی اسرائیل کے ان انبیا میں شمار کیا گیا ہے، جنھوں نے اپنی پوری زندگی دولت و ثروت اور جاہ و جلال سے بے نیاز رہ کر بسر فرمائی۔ ان کی قوم اللہ تعالٰی سے برگشتہ ہو کر بعل نامی بت کی پرستار ہو گئی تھی۔ انھوں نے لوگوں کو اصنام پرستی سے روکا اور دین حق کی دعوت دی۔ سورۃ الانعام میں حضرت الیاسؑ کو حضرت نوحؑ کی ذریت میں سے قرار دیا گیا ہے.

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ الیاسؑ حضرت ادریسؑ ہی کا نام ہے (کتاب الانبیا، باب ۴)، حضرت ادریسؑ کو حضرت آدمؑ کے بعد پہلا نبی بھی قرار دیا گیا ہے ---- (ابن سعد: طبقات، ۱/ ۱: ۱۶)۔ اس طرح ان کا زمانہ حضرت نوحؑ سے پہلے متعین ہوتا ہے۔ اور حاکم نے مستدرک میں لکھا ہے کہ حضرت نوحؑ اور حضرت ادریسؑ کے زمانے میں ایک ہزار سال کا فرق تھا۔ ابوبکر ابن عربی نے لکھا ہے کہ حضرت ادریسؑ حضرت نوحؑ کے اجداد میں سے نہیں، بلکہ انبیاے بنی اسرائیل میں سے تھے۔ یہ بھی مدنظر رہنا چاہیے کہ قرآن مجید نے الیاسؑ اور ادریسؑ کا تذکرہ جدا جدا ناموں سے اور علیحدہ علیحدہ کیا ہے.

لفظ الیاسؑ کی ایک قراءت الیاسین بھی ہے۔ ابن کثیر نے لکھا ہے : "لفظ الیاسؑ میں دوسرا لغت الیاسین ہے، جیسے

اسمٰعیل میں اخمین۔ توراۃ میں الیاس کا ذکر سلاطین کی دونوں کتابوں میں ہے۔

بقول الجوالیقی الیاس ایک عجمی کلمہ ہے' لیکن بعض لوگوں کو اس سے اختلاف ہے' کیونکہ عرب عام طور پر غیر عربی الفاظ کو معرب کر لیا کرتے تھے (دیکھیے آآ' عربی' بذیل مادہ)۔ بہرحال اس میں شبہہ نہیں کہ یہ کلمہ عبرانی نام ایلیا یا ایلیجاہ ہی ہے' جس کے معنی ہیں "یہوہ" (YHWH = میرا رب)' یہودیوں کے ہاں یہ لفظ اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

توراۃ میں ایلیا کو تشبی کہا گیا ہے' جس سے قیاس ہوتا ہے کہ ان کا تعلق تشبہ نام کے کسی مقام یا گھرانے سے تھا۔ انھوں نے جلعاد میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ولہاؤزن (Wellhausen) نے ان کے بارے میں لکھا ہے: وہ تن تنہا پورے جاہ و جلال کے ساتھ اپنے دور پر چھائے ہوئے ہیں' لیکن ان کی شخصیت تاریخ کے بجائے افسانوی روایات میں محفوظ ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید' ۶ الانعام: ۸۴ تا ۸۶ و ۳۷ الصّٰفّٰت: ۱۲۳ تا ۱۳۲' نیز مختلف تفاسیر' بالخصوص: (۲) تفسیر ابن کثیر (اردو ترجمہ' مطبوعہ کراچی' پارہ ۲۳' ص ۲۳ ببعد)؛ (۳) تفسیر فتح المنان' المشہور بہ تفسیر حقانی' طبع یازدھم' لاہور ۱۹۵۱ء' ۶: ۱۵۶ ببعد؛ (۴) ابن جریر' تحت آیات متعلقہ؛ (۵) البخاری' کتاب الصلوۃ' باب ۱؛ (۶) مسلم' کتاب الایمان' حدیث ۲۵۹؛ (۷) احمد: مسند' ۳: ۲۶' (۸) عہد نامہ قدیم' الملوک الاول و الثانی؛ (۹) الجوالیقی: المعرب' طبع زخاؤ' لائپزگ ۱۸۶۷ء' ص ۸؛ (۱۰) الطبری' طبع ڈخویہ' ۱: ۳۱۵' ۵۴۰ ببعد؛ (۱۱) دیار بکری: تاریخ الخمیس' ۱: ۷۱' (۱۲) الثعلبی: قصص الانبیاء' قاہرہ ۱۲۹۰ھ' ص ۲۳۱' (۱۳) محمد عزہ: تعلیقات' بذیل مادہ الیاس' در آآ (عربی)' ۲: ۶۰۵ ببعد؛ (۱۴) محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن' دہلی ۱۹۴۳ء' ۲: ۱۲۴ ببعد۔

○

اِمَام: مادہ ا م م سے "اَمّ" بر وزن فِعَال' بمعنی من یؤتمّ بہ' یعنی جس کا قصد کیا جائے اور جس سے ہدایت پائی جائے یا جس کی پیروی کی جائے' خواہ وہ انسان ہو یا کتاب۔۔ امام کے معنی راستے کے بھی ہیں (دیکھیے ۱۵ [الحجر]: ۷۹)۔ یہاں امام کے لفظ میں اس شارع عام کا ذکر ہے جو یمن سے بحر احمر کے ساحل کے ساتھ ساتھ حجاز اور مدین سے ہوتی ہوئی خلیج عقبہ کے کنارے سے گھوم کر شام کو کاٹتی ہوئی غزہ پہنچتی تھی اور جس کے کنارے اصحاب الایکہ اور قوم لوط کی بستیاں آباد تھیں۔ قدیم زمانے سے ہند' یمن' مصر' شام اور روم کے سفر کا یہی راستہ تھا۔ امام کے اور معنی بھی ہیں: ساہول کا تاگا' دیوار کے ردوں کو سیدھا کرنے کے لیے معمار کی تختی' مثال اور حدی خوان' پیش نماز (لسان العرب) نیز تسبیح کا وہ لمبا دانہ جو شمار کے دانوں سے الگ سرے پر گندھا ہوتا ہے (نور اللغات) راہبر اور سپہ سالار کے لیے بھی امام کا لفظ استعمال ہوتا ہے (تاج العروس)' چنانچہ ابوداؤد کی حدیث (کتاب الجہاد' باب ۳۲) میں امام سے سپہ سالار بھی مراد لے سکتے ہیں۔ تفسیر' حدیث' فقہ' تصوف' کلام اور لغت وغیرہ علوم کے عظیم ماہروں کو بھی امام کہا گیا ہے' (تاج)' خصوصاً اس سے قرآن مجید کے وہ نسخے مراد ہیں جو حضرت عثمانؓ نے حضرت ابوبکرؓ کے عہد کے تیار کردہ نسخے سے نقل کروا کر اسلامی مملکت کے مختلف حصوں میں بھجوائے تھے۔ الامام سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات بابرکت بھی مراد لی گئی ہے۔ اسی طرح خلیفہ کو بھی امام کہا گیا ہے۔ ملوک یمن بھی اب تک امام کہلاتے ہیں (تاج)۔ امیر کو بھی امام کہتے ہیں۔

شیعہ (اثنا عشری) امام کا خطاب حضرت علیؓ اور ان کی اولاد میں سے پہلے گیارہ افراد سے مخصوص سمجھتے ہیں (رک بہ اثنا عشریہ)' مگر فرقۂ سبعیہ کے نزدیک اس کے مستحق صرف پہلے سات امام ہیں۔ شیعوں کے نزدیک امام تمام مسائل سے آگاہ ہونا اور معصوم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک امامت کا ثبوت صرف نص سے ہوتا ہے اور حضرت علیؓ اس نص کے اعتبار سے امام اول مقرر ہوئے' جو غدیر خم کے مقام پر نازل ہوئی۔ وہ امام کا ہاشمی ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ امامیہ کے نبی اکرمؐ کے بعد پہلے امام حضرت علی کرم اللہ وجہہ تھے اور ان کے نزدیک اس پر نص ظاہری موجود ہے۔ ان کے نزدیک امام کی نامزدگی رفع اختلاف کے لیے ضروری ہے' لیکن چار اماموں کی امامت کی

تعیین کے بعد امامیہ میں اختلاف پیدا ہو گیا۔

اشاعرہ، جبائیہ اور بعض دوسروں کے نزدیک امام کا قرشی ہونا شرط ہے، لیکن خوارج اور بعض معتزلہ اس کے خلاف ہیں۔ (جبائیوں کے تصور امامت کے بارے میں دیکھیے الشہرستانی : الملل، ص ۱۰۷)۔ اہل السنہ و الجماعۃ کے نزدیک امامت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نص سے یا اجماع امت سے یا اہل الحل والعقد کی منظوری سے ہوتی ہے۔ امامت کے لیے مفتی محمد عبدہ، نے الولایۃ العامہ کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور لکھا ہے کہ اس کے لیے انتخاب ضروری ہے (تفسیر، ۸ : ۱۰۲)۔ متکلمین نے امام کے لیے کم و بیش آٹھ شرائط بیان کی ہیں (البستانی : دائرۃ المعارف، ۴ : ۳۵۲)۔ امام کے فرائض اور ذمے داریوں کے متعلق دیکھیے البخاری، کتاب الاحکام، باب ۱؛ ابو داؤد، کتاب الخراج و الامارۃ، باب ۱۲؛ الترمذی، کتاب الدیات، باب ۹؛ احمد : مسند، ۲۸:۳، ۹۳ و ۶ ۲۳؛ شاہ ولی اللہ : حجۃ اللہ البالغۃ، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۲ : ۱۶۰ ببعد۔

ماخذ : ان کتب کے علاوہ جن کا ذکر متن مقالہ میں آچکا ہے: (۱) الماوردی : الاحکام السلطانیہ، ص ۳ تا ۲۳؛ (۲) الشہرستانی : الملل، ۱۲۲؛ (۳) المسعودی : مروج، مطبوعہ پیرس، ۱ : ۷۰ ببعد و ۶ : ۲۴ ببعد؛ (۴) الراغب الاصفہانی : المفردات، بذیل مادہ؛ (۵) ابوعبیدہ : مجاز القرآن، قاہرہ ۱۳۷۴ھ، ۱ : ۳۵۳، ۳۸۲؛ (۶) ابن قتیبہ : تفسیر غریب القرآن، ص ۲۳۹، ۲۵۹؛ (۷) السرخسی : المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۴-۱۳۳۱ھ، بمواقع کثیرہ؛ (۸) محمد اعلی التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۹۲، ۲۳۱؛ (۹) محمد صدیق حسن خان : اکلیل، بھوپال ۱۲۹۳ھ۔

○

امام باڑہ : (اماموں کا احاطہ)، برصغیر پاک و ہند میں جس عمارت میں محرم کی مجالس منعقد ہوتی ہیں اور وہاں اس وقت تعزیے بھی رکھے جاتے ہیں جب انھیں جلوس میں نکالنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بعض اوقات اس عمارت کو اس کے بانی اور اس کے خاندان کے لیے مقبرے کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ مشہور ترین امام باڑے لکھنؤ، مرشد آباد اور لاہور وغیرہ میں ہیں۔

ماخذ : (۱) Mrs. Mir Hassan Ali: *Observations on the Mussulmauns of India*، آکسفرڈ ۱۹۱۷ء، ص ۱۹؛ (۲) H.G. Keene: *Handbook of Lucknow*، کلکتہ ۱۸۷۵ء، ص ۱۰۲ تا ۱۰۳۔

○

امام الحرمین : دیکھیے الجوینی۔

○

امام شاہ : گجرات بھارت کے ست پنتھی فرقے کا بانی۔ اس کا پورا نام امام الدین عبدالرحیم بن حسن تھا۔ وہ تقریباً ۸۵۶ھ/۱۴۵۲ء میں اچ میں پیدا ہوا اور احمد آباد کے قریب بمقام پرانہ ۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء میں فوت ہوا۔ اس کے حالات زندگی پر داستان و افسانہ کی فضا چھائی ہوئی ہے اور ان کے متعلق ہندوانہ انداز کی بہت سی کرامتیں مشہور ہیں۔ مختصر یہ کہ جب اسے اپنے باپ کے جانشین کی حیثیت سے پیر تسلیم نہ کیا گیا تو وہ پنجاب چھوڑ کر گجرات چلا آیا، جہاں شاہ محمود بیکرا کے عہد (۸۶۳ھ/ ۱۴۵۸ء تا ۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء) میں اس نے زراعت پیشہ لوگوں میں اپنی تبلیغ میں بڑی کامیابی حاصل کی اور ایک طرح کے سلسلے کی بنیاد رکھی، لیکن یہ سلسلہ جلد ختم ہو گیا اور اس نے دعوے داروں کے ایک بڑے کنبے کی صورت اختیار کر لی، جو ہر وقت آپس میں یا کاکاؤں، یعنی نو مسلموں کے نمایندوں اور مذہبی اوقاف کے مہتمموں کے ساتھ لڑنے جھگڑنے میں مصروف رہتا تھا۔ امام شاہ کو ست پنتھ کی کئی کتابوں کا مصنف سمجھا جاتا ہے، جو ہندوانہ طرز میں گجراتی زبان میں لکھی ہوئی ہیں، اس کے بعد اس کا بیٹا نر محمد شاہ (جسے اسلامی صورت میں بعض اوقات نور محمد بھی کہا جاتا ہے) اس کا جانشین ہوا، جسے مظہر امام قرار دیا گیا۔ اس نے ۹۴۰ھ/ ۱۵۳۳ء میں وفات پائی۔ مسلسل ہندو مت کے اثرات قبول کرنے کے باعث اس پنتھ نے ایران کے نزاری اماموں سے تعلق منقطع کر لیا اور وہ اسلامی عناصر جو ابتداءً اس کے عقائد میں شامل تھے بڑی حد تک ختم ہوتے چلے گئے، نیز دیکھیے Gazetteer

of the Bombay Presidency، ۴ : ۲۸۷ تا ۲۹۰ و ۲/
۹.

○

اُمَّۃ : (ع) اس کے عمومی معنے قوم اور جماعت ہیں، مگر خاص طور سے وہ جماعت جس میں کوئی امر مشترک پایا جائے (مفردات)۔ یہ لفظ حالت، نعمت، شان، طریق، حین، وقت، زمانہ، مدت اور شریعت کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ الاخفش نے تصریح کی ہے کہ امۃ باعتبار لفظ واحد ہے اور باعتبار معنی جمع (عمدۃ القاری، ۵ : ۱۴۸).

امۃ کے لفظ میں امر مشترک لازمی ہے، خواہ یہ اشتراک مذہبی وحدت کی بنا پر ہو یا جغرافیائی یا نسلی وحدت کی وجہ سے، خواہ اس امر مشترک اور رابطے میں امۃ کے اپنے اختیار کو دخل ہو یا نہ ہو، اسی بنا پر مدینے پہنچ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو "میثاق" تیار کیا اس میں مسلمان اور ان کے غیر مسلم حلیف قبائل شامل تھے (ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۳۴۱).

امۃ کے معنی بے نظیر انسان کے بھی ہیں اور معلم خیر کے بھی (لسان).

لغوی لحاظ سے امۃ کا مادہ ا م م ہے اور لفظ اُمّ (=والدہ) کا بھی یہی مادہ ہے اور تمام مستند اصحاب لغت نے یہی لکھا ہے (دیکھیے لسان العرب، تاج العروس)۔ قرآن میں وارد ہوا ہے: ہم نے ایک امۃ معدودہ کے لیے ان کا عذاب ملتوی کر دیا (۱۱ [ہود]: ۷)، (۱۲ [یوسف]: ۴۵)۔ یہاں اس کے معنی وقت اور مدت ہیں۔ ابن درستویہ نے لکھا ہے کہ جہاں بھی امۃ کے معنی مدت کے ہوں گے وہاں اس کا مضاف محذوف ہوگا اور مضاف الیہ مضاف کے قائم مقام لکھا جائے گا (الشوکانی: فتح القدیر، ۳ : ۲۹، مصر ۱۳۵۰ھ)۔ اسی طرح قرآن مجید (۴۳ [الزخرف]: ۲۱ بعد) میں ہے: ہم نے اپنے آباؤ اجداد کو ایک امت پر پایا، یعنی طرز عمل یا رواج پر۔

قرآن مجید میں لفظ امۃ (جمع: امم) مختلف معنوں میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد کل قوم ہے مگر قوم کے کسی جزو پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے۔ انسانوں پر ہی نہیں جنوں کے لیے بھی حتی کہ چرند پرند کی بھی امتیں (۶ [الانعام]: ۳۸) ہوتی ہیں۔ غرض ہر جگہ اس سے جماعت مراد ہے، لیکن ایک جگہ استثنائی طور پر اس کا اطلاق ایک فرد واحد پر بھی ہوا ہے: حضرت ابراہیمؑ ایک امت تھے (۱۶ [النحل]: ۱۲۰)۔ بعض لغت نویس یہاں امۃ سے امام مراد لیتے ہیں۔ الزمخشری نے اس کی دو توجیہات پیش کی ہیں: ایک یہ کہ حضرت ابراہیمؑ کو تمام کمالات و فضائل کا جامع ہونے کی وجہ سے امۃ کہا گیا ہے، یعنی اللہ تعالی کے لیے یہ مشکل نہیں کہ تمام جہان کی خوبیاں ایک شخص میں جمع کر دے۔ دوسری توجیہ یہ کہ امۃ کا لفظ بمعنی ماموم ہو، یعنی حضرت ابراہیمؑ تعلیم خیر میں لوگوں کے مقتدی اور امام تھے۔ اسی طرح ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ معاذؓ بن جبل ایک امہ ہیں، کیونکہ امۃ اسے کہا جاتا ہے جو لوگوں کو خیر کی تعلیم دے (الکشاف، ۲ : ۶۳۲، قاہرہ ۱۳۱۵ھ)۔ ایک توجیہ یہ ہے کہ یہاں امۃ کے معنی بے نظیر انسان ہیں۔

قرآن مجید میں نسل انسانی کی وحدت پر بار بار زور دیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ظہور اسلام کے بعد جب امت محمدیہ کی تشکیل ہوئی تو اس میں بلا امتیاز نسب و وطن دنیا بھر کے انسانوں کو شامل ہونے کی دعوت دی گئی، لہٰذا امت محمدیہ ایک عالمگیر انسانی امت ہے، جس میں عرب و عجم کی تفریق ہے نہ مشرق و مغرب کی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب مکہ معظمہ سے مدینہ منورہ میں تشریف لائے تو آپؐ نے جو ریاست قائم کی اس میں مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلم بھی باوجود اختلاف مذہب و قومیت ریاست کا جزو بن گئے۔ اس کی بنا میثاق مدینہ، یعنی اس معاہدے، پر تھی جو مسلمانوں اور یہود و نصاری کے مابین طے پایا تھا۔ یہ گویا اتحاد انسانی کے تصور کو عملی شکل دینے کی تمہید تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اسلامی ریاست کا دائرہ وسیع ہوا، حتی کہ اس کی حدود تین براعظموں میں پھیل گئیں، تو امت اسلامیہ صرف عربوں تک محدود نہ رہی، بلکہ ہر مسلمان، خواہ اس کی قومیت کچھ بھی ہو، عرب یا ایرانی، ترک یا بربر یا کچھ اور، اس میں شامل ہوتا چلا گیا۔ نیز اسلامی ریاست نے بھی ہر مذہب و ملت کے افراد کو، خواہ یہود ہوں یا نصاری، بدھ ہو یا زرتشتی، اپنے نظام سیاست میں ہر طرح کے حقوق اور

آزادی دے کر جگہ دی۔ یہ امر ایک عالمگیر انسانی معاشرے کے تصور کی تقویت کا باعث ہوا (نیز دیکھیے مادہ قوم، ملت، ملل)۔

مآخذ: (۱) کتب تفسیر و حدیث کے علاوہ عربی لغات، مثلاً لسان العرب، تاج العروس وغیرہ میں بذیل "امۃ"؛ (۲) الراغب الاصفہانی: مفردات، بذیل مادہ؛ (۳) E.W.Lane: *An Arabic English Lexicon*، ۱: ۹۰؛ (۴) A.J.Wensink: *A Handbook of Early Muhammondan Traditions*، لائڈن ۱۹۲۷ء، بذیل مادہ Community؛ نیز اس کا عربی ترجمہ: مفتاح کنوز السنۃ، بذیل "امۃ"؛ (۵) وہی مؤلف: المعجم المفہرس، بذیل "امۃ"؛ (۶) ابن الاثیر: النہایۃ، بذیل مادہ۔

○

اُمّ الکتاب: قرآن مجید میں ام الکتاب کا کلمہ تین دفعہ استعمال ہوا ہے [۳ [آل عمران]: ۷؛ ۱۳ [الرعد]: ۳۹؛ ۴۳ [الزخرف]: ۴]۔ ام ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کسی دوسری چیز کے وجود یا آغاز یا تربیت کے لیے بطور اصل ہو۔ مشہور ماہر لغت خلیل بن احمد (م ۱۷۰ھ/۷۸۶ء) کا قول ہے کہ ہر وہ چیز جس میں اس کے جملہ متعلقات سما جائیں وہ ان کی اُمّ کہلاتی ہے (مفردات، تحت مادہ)۔ علاوہ ازیں اُمّ وہ مرکز اور مرجع ہے جہاں بہت سی چیزیں آکر مل جاتی ہیں (تاج، تحت مادہ؛ روح المعانی، ۳: ۸۰)۔ گویا ام درحقیقت وہ اصل، اساس، بنیاد اور جڑ ہے جس سے کوئی چیز پیدا ہوتی یا جس سے دوسری چیزیں متفرع ہوتی ہیں اور جو اس کا اہم ترین حصہ ہوتا ہے۔ پس اُمّ الکتاب سے مراد شریعت اور دین کے اصول و مبانی ہیں۔ محکم کی تشریح روح المعانی میں یہ دی گئی ہے: یعنی جس کے مطالب واضح، جس کی دلالت عیاں اور جس کی عبارت محکم ہو اور جس کا مفہوم متعین کرنے میں کسی اشتباہ کی گنجائش نہ ہو۔ امام راغب نے اس کی تشریح میں لکھا ہے: جس میں نہ لفظاً کوئی شبہہ وارد ہو سکتا ہو اور نہ معنیً (مفردات، تحت ح ک م) اور حاکم کو حاکم اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ لوگوں کو ظلم و فساد سے روکتا ہے، پس ظلم اور فساد کو روکنے پر یہ لفظ بولا جاتا ہے۔ پس اُمّ الکتاب وہ آیات ہیں جو اپنے مطالب کی توضیح کے لیے کسی دوسری چیز کی محتاج نہ ہوں، اپنی جگہ راسخ اور مستحکم ہوں، فساد و خلل سے روکنے والی ہوں، جن میں الفاظ و معانی کی جہت سے کوئی شبہہ وارد نہ ہو سکے۔

قرآن مجید کی سورۃ الفاتحہ کو بھی اُمّ الکتب کہا گیا ہے، جس کا دوسرا نام اُمّ القرآن بھی ہے (ابن جریر، ۱: ۱۰۷)۔ یہ نام اس وجہ سے ہے کہ سورۃ الفاتحہ قرآن کا مبدا، متن، دیباچہ اور مقدمہ ہے، وہ اس کے مضامین کی جامع ہے، یا اس لیے کہ ہر نماز میں پہلے اسے پڑھا جاتا ہے (لسان)۔ ام الکتب سے مراد لوح محفوظ بھی لی گئی ہے، کیوں کہ وہ تمام علوم کا منبع ہے اور اسی کی طرف تمام علوم منسوب ہوتے ہیں اور وہ سب کتب سماوی کے لیے بطور اُمّ ہے (روح المعانی)۔ ام الکتب سے علم ازلی بھی مراد لیا گیا ہے (روح المعانی)۔ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ام الکتب قرآن مجید ہے، از اول تا آخر (لسان: ۲: ۳، ابن جریر، تحت ۳ [آل عمران]: ۵)۔

مآخذ: (۱) ابن جریر الطبری: جامع البیان، طبع احمد شاکر، ۶: ۱۷۰؛ (۲) حاشیۃ القاضی علی تفسیر البیضاوی، تحت آیت بالا؛ (۳) الرازی: مفاتیح الغیب، تحت آیت؛ (۴) ابو السعود: تفسیر، تحت آیت؛ (۵) الآلوسی: روح المعانی، دمشق، ۳: ۸۰؛ (۶) طنطاوی جوہری: الجواہر، قاہرہ ۱۳۴۳ھ، ۲: ۳۹ بعد۔

○

ام کلثومؓ: حضرت خدیجہ الکبریٰؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی جو عمر میں حضرت رقیہؓ سے چھوٹی اور حضرت فاطمہؓ سے بڑی تھیں (ابن ہشام، ص ۱۲۱)۔ ابن حجر نے الاصابہ میں لکھا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ حضرت فاطمہؓ سے چھوٹی تھیں یا بڑی۔ اولاد نہ تھی، لیکن مشہور ام کلثوم کے نام سے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت سے چار برس قبل ولادت ہوئی۔ یہ روایت کہ آپ کی شادی صغر سنی میں عتبہ (طبقات، ۸: ۱۲۵، میں عتیبہ) بن ابو لہب سے ہوئی، صحیح نہیں اور نہ یہ درست ہے کہ بعثت سے پہلے یہ شادی ہوئی کیونکہ درست یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادیوں میں سے سب سے بڑی

حضرت زینب تھیں (الاستیعاب) اور بعثت کے وقت ان کی عمر صرف دس سال تھی۔ جب سب سے بڑی بیٹی اتنی کم سن تھیں تو ظاہر ہے کہ حضرت ام کلثوم کی عمر تو بہت ہی کم ہو گی (الاصابۃ)، یعنی صرف چار سال۔ کہا جاتا ہے کہ جب سورۃ لہب نازل ہوئی تو عتیبہ نے ابو لہب کے کہنے سے انھیں طلاق دے دی (الاصابہ)۔ طبقات میں اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی مذکور ہے کہ رخصتی نہیں ہوئی تھی اسی طرح حضرت عثمانؓ سے شادی کے ذکر میں لکھا ہے کہ وہ دوشیزہ تھیں اور یہی ابن منیرہ کی تحقیق ہے (الاصابہ، ۸: ۱۲۵)۔ بالفاظ دیگر شادی نہیں صرف نسبت کر دی گئی تھی مگر اس میں بھی کلام ہے، اس لیے کہ سورۃ لہب کی تفسیر میں مفسرین نے اس واقعے کا کہیں ذکر نہیں کیا۔ یہ صرف علماے انساب ہیں جو اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں، مگر اس کی کوئی سند نہیں دیتے، چنانچہ ابن حجر العسقلانی نے بھی اس کی صحت تسلیم نہیں کی (الاصابہ، ۴: ۴۶۶)۔

حضرت ام کلثومؓ نے والد ماجد اور والدہ ماجدہ کی آغوش شفقت میں تربیت پائی، تا آنکہ ہجرت کا زمانہ آیا تو آپ بھی حضرت سودہؓ اور حضرت فاطمہؓ کے ساتھ مدینہ منورہ تشریف لائیں (الطبری، ۳/۳: ۲۴۴)۔ حضرت رقیہؓ کے انتقال کے بعد آپ کا نکاح ربیع الاول ۳ھ / ستمبر ۶۲۴ء میں حضرت عثمانؓ سے ہو گیا، رخصتی اسی سال جمادی الآخری میں ہوئی۔ اس وقت آپ کی عمر انیس سال تھی۔ نبی اکرمؐ نے حضرت عثمانؓ سے آپ کی شادی منشاے الٰہی کے مطابق کی تھی (الاصابہ)۔

حضرت عثمانؓ سے شادی کے ساڑھے چھے سال بعد شعبان ۹ھ میں، کہ آپ کا سن صرف ۲۵-۲۶ برس تھا، آپ کا انتقال ہو گیا۔ حضرت عثمانؓ کے گھر میں آپ نے بڑے آرام سے زندگی گزاری۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو آپ کی وفات سے بڑا صدمہ ہوا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی نے نماز جنازہ پڑھائی۔ جب حضرت ام کلثومؓ کو قبر میں اتارا گیا تو آپ اشک بار تھے۔ قبر میں اتارنے والوں میں حضرت ابو طلحہؓ بھی تھے۔ حضرت اسماءؓ بنت عمیس اور حضرت صفیہؓ نے غسل دیا (طبقات، ۸: ۲۵)۔ کلثوم کے لفظی معنی ہیں جس کا چہرہ گول اور بھرا ہوا ہو (لسان)۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، طبع لائڈن ۱۹۰۴ء، ۸: ۲۵؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wustenfeld ۱۸۶۰ء؛ (۳) الطبری، طبع دخویہ ۱۸۹۰ء، مع اشاریہ؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، مصر ۱۲۸۶ھ؛ (۵) البخاری: صحیح، طبقۃ المیمنیۃ، مصر ۱۳۰۶ھ؛ (۶) ابن حجر: الاصابہ، مصر ۱۳۵۸ھ / ۱۹۳۹ء، ۴: ۴۶۶؛ (۷) ابن عبدالبر: الاستیعاب، مصر ۱۳۵۸ھ / ۱۹۳۹ء، ۴: ۴۹۳؛ (۸) شبلی: سیرۃ النبی، اعظم گڑھ؛ (۹) سعید انصاری: سیر الصحابیات، اعظم گڑھ ۱۳۳۱ھ۔

○

اُمُّ المُؤمِنِین : (مومنوں کی ماں، جمع: اُمّہاتُ المؤمنین)، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ازواج مطہرات میں سے ہر ایک کے لیے یہ الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں (بخاری، کتاب العمرۃ (باب ۳)، کتاب التفسیر (باب ۸)، کتاب النکاح، باب ۱۲؛ ابو داود، کتاب البیوع (باب ۸۹)؛ ابن ماجہ، کتاب الاحکام، باب ۱۳)۔

"امّ المؤمنین" کا لقب پہلی بار حضرت زینبؓ بنت جحشؓ کے ولیمہ نکاح (یکم ذوالقعدہ ۵ھ / ۲۴ مارچ ۶۲۷ء) کے موقع پر استعمال ہوا۔

ام المؤمنین سے مراد ہے مومنوں کی (دینی) ماں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات امہات المؤمنین ہیں اور ان کی تعظیم و احترام اور احکام شریعت میں ان کا تتبع مسلمانوں کے لیے واجب ہے۔ اولاد کی تربیت میں ماں کے عقائد اور اس کے اعمال کو بہت دخل ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے "نساء النبی"، یعنی امہات المؤمنین کو خطاب کرتے ہوئے ان پر بعض ذمہ داریاں بھی عائد کی ہیں: فرمایا کہ تمھاری حیثیت اور تمھارا مرتبہ عام عورتوں کی طرح نہیں۔ اگر تم غیر مردوں سے بات کرو تو معقول اور باوقار طریقے پر بات کرو۔ تمھیں چاہیے کہ گھر میں ٹھیرو، پردے میں رہو، صلوٰۃ و زکوٰۃ کی پابندی کے علاوہ اللہ تعالیٰ تمھاری تطہیر، یعنی تہذیب نفس، تصفیۂ قلب اور تزکیۂ باطن چاہتا ہے۔ امہات المؤمنین کو یہ حکم بھی دیا گیا کہ نبیؐ کے قرب اور صحبت میں رہ کر تم پر واجب ہے کہ

تمھارے گھروں میں اللہ کی اور دانائی کی جو باتیں پڑھی جاتی ہیں انھیں سیکھو، یاد کرو اور دوسروں کو سکھاؤ۔ آخر میں یہ فرمایا کہ یہ قطعاً جائز نہیں کہ نبی کریمؐ کے بعد آپؐ کی ازواج میں سے کوئی کسی اور سے نکاح کرے (دیکھیے ۳۳[الاحزاب]: ۳۰ تا ۳۴ و ۵۳)، چنانچہ تاریخ سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ازواج مطہرات میں سے کسی نے بھی آپؐ کے بعد کسی اور شخص سے نکاح نہیں کیا (انفرادی طور پر امہات المؤمنین کے حالات کے لیے دیکھیے، بذیل مادہ).

"امہات المؤمنین" کے عنوان سے متقدمین کی چند مؤلفات ملتی ہیں (امہات المؤمنین کی فہرست کے لیے دیکھیے ابن ہشام، ابن سعد، ابن حبیب، ابن درید وغیرہم).

مآخذ: (۱) قرآن مجید (سورۃ الاحزاب، مع تفاسیر مختلف؛ (۲) الصحاح السّتہ، مع شروح؛ (۳) ابن حبیب: المحبّر، ص ۷۷ ببعد؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۸: ۷۱ ببعد، ۱۰۱ تا ۱۱۳، ۱۴۱ ببعد، ۱۳۶، ۱۳۹؛ (۵) الطبری: تاریخ، بمدد اشاریہ؛ (۶) البلاذری: انساب، ۱: ۴۵۶؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴: ۳۴۲-۳۴۳؛ (۸) ابن قتیبہ: المعارف، طبع Wüstenfeld، بمدد اشاریہ؛ (۹) ابن درید: الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۲۱ ببعد.

○

اُمّ وَلَد: لغوی معنی = بچے (لڑکے یا لڑکی) کی ماں۔ اصطلاح میں ام ولد اس باندی کو کہتے ہیں جس سے مالک نے نکاح کر لیا ہو اور اس کے بطن سے مالک کا بچہ پیدا ہوا ہو۔ خواہ صحیح و سالم اور پورے دنوں کا ہو اور خواہ ساقط، شوہر کی وفات سے پہلے ہو یا اس کے بعد.

یہ اصطلاح قرآن مجید میں موجود نہیں، لیکن بعض آیات سے اس کی توجیہ نکلتی ہے، (۴[النساء]: ۳)، یعنی "اگر (تم نکاح کرنا چاہو اور) تمھیں اندیشہ ہو کہ یتیم لڑکیوں کے معاملے میں انصاف نہ کر سکو گے تو انھیں اپنے نکاح میں نہ لاؤ (بلکہ) جو عورتیں تمھیں پسند آئیں ان سے نکاح کر لو (دوسری عورتوں سے جو تمھیں پسند آئیں نکاح کر لو۔ ایک وقت میں) دو دو، تین تین، چار چار تک کر سکتے ہو، بشرطیکہ ان میں انصاف کر سکو (یعنی سب کے حقوق ادا کر سکو اور سب کے ساتھ ایک ہی طرح کا سلوک کر سکو)، اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ انصاف نہیں کر سکو گے تو پھر چاہیے کہ ایک بیوی سے زیادہ نہ کرو، یا پھر جو عورتیں (لڑائی کے قیدیوں میں سے) تمھارے ہاتھ آگئی ہیں (انھیں بیوی بنا کر رکھو)، بے انصافی سے بچنے کے لیے ایسا کرنا زیادہ قرین صواب ہے" بعض لوگوں کا یہ خیال کہ نکاح کے بغیر لونڈیوں سے مقاربت جائز ہے، اسلامی شریعت (قرآن و سنت) کی روح کے خلاف ہے.

البیضاوی نے مذکورہ بالا دوسری آیت کی تفسیر کرتے ہوے لکھا ہے: اس آیت سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ لونڈیوں اور غلاموں کا نکاح کر دینا فرض ہے۔ لونڈیوں کے نکاح کی تائید مزید قرآن مجید کی دوسری آیتوں سے بھی ہوتی ہے (دیکھیے ۲[البقرۃ]: ۲۲۲ و ۴[النساء]: ۳، ۲۵).

اسلام نے غلامی کے مسئلے کو جس طرح حل کیا وہ اپنی مثال آپ ہے۔ اسلام نے آزاد و غلام کا فرق بڑی حکمت سے مٹایا اور برے طریقوں کی، جو رائج ہو چکے تھے، آہستہ آہستہ مگر مؤثر انداز سے اصلاح کی۔ ان طریقوں میں ایک لونڈیوں کا نکاح بھی ہے۔ اس کے علاوہ ان کی آزادی اور ماں بن جانے پر ان کے حقوق کا اعلان بھی اسی کی تائید کرتا ہے.

اسلام نے اُمّ ولد کو جو غیر معمولی حقوق دیے ان میں ایک یہ ہے کہ اُمّ ولد (خاوند کی وفات کے بعد) آزاد قرار پاتی ہے، خواہ بچے کا اسقاط ہی ہوا ہو۔ اس کی آزادی اس حد تک مسلّم ہو جاتی ہے کہ اسے نہ فروخت کیا جا سکتا ہے نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے.

اُمّ ولد کی اولاد بشرائط آقا کے ترکے کی وارث ہوتی ہے۔ گویا اس لونڈی کو بیوی ہی سمجھا جاتا ہے ورنہ وارث کا حق کیسے ملتا؟ طبقات ابن سعد کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ تراجم کے سلسلے میں حرائر اور امہات الولد کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ حدیث اور فقہ کی کتابوں میں اور بھی بہت سی جزئیات مل جاتی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اُمّ ولد اور اس سے پیدا ہونے والے بچے کو اسلام نے غیر معمولی حقوق دیے ہیں۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید اور مختلف تفاسیر، بالخصوص البیضاوی، تحت آیات مذکورہ بالا؛ (۲) کتب حدیث میں بالخصوص کتاب الطلاق، کتاب النکاح، کتاب العتق، وغیرہ؛ (۳) راغب : المفردات، بذیل "ملک"؛ (۴) الدمشقی : البدایہ والنهایہ، ۳ : ۱۵۹، ۱۶۲، ۲۰۵؛ (۵) الشوکانی : نیل الاوطار، ۶ : ۲۲۳؛ (۶) ابن قدامہ : المغنی، ۱۲ : ۳۸۸؛ (۷) فرید وجدی : الدائرۃ المعارف، ج ۷، بذیل الرق؛ (۸) چراغ علی : اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام؛ (۹) مفتی عبدالقیوم : اسلام اور غلامی؛ (۱۰) سعید احمد : اسلام میں غلامی کی حقیقت، مطبوعہ دھلی.

○

اُمّی : رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ایک لقب جو قرآن مجید میں دو بار وارد ہوا (نیز دیکھیے السیوطی: الجامع الصغیر، ۱ : ۸۳) اور ارشاد نبوی ہے: میں نبی امی، صادق اور زکی ہوں (الجامع الصغیر، ۱ : ۸۹).

مفسرین کے ایک طبقے نے لفظ "امی" سے "نا خواندہ، ان پڑھ" کے معنی مراد لیے ہیں، بعض نے کہا ہے کہ امی وہ شخص ہے جو لکھنا خوب نہ جانتا ہو.

اس لقب کی اصل کے سلسلے میں علما نے کئی توجیہات پیش کی ہیں۔ الزجاج نے تصریح کی ہے کہ امی وہ ہے جو امت عرب کی صفت پر ہو۔ چونکہ لکھنے پڑھنے سے ناواقفیت (نزول قرآن کے زمانے تک) عربوں کی مخصوص صفت تھی اور اسی بنا پر وہ دوسری امتوں سے جدا تھے، بعض نے امی کو عامی کی طرح سمجھا ہے، کیونکہ عامی وہ ہے جو عامۃ الناس کی صفت پر ہو۔ بعض علما نے امی کو ام (=ماں) سے منسوب خیال کیا ہے، یعنی وہ شخص جو بچپن سے باپ کے سائے سے محروم ہو کر ماں یا دایہ کے پاس پرورش پاتا رہا اور اسے کوئی علم و فن یا نوشت و خواند سیکھنے کا موقع نہ ملا۔ اس طرح مجازاً ناخواندہ کو بھی امی کہا جانے لگا.

"امی" آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا لقب ہے اس اعتبار سے کہ آپ نے کسی استاد سے لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا اور نہ کسی اور انسان ہی کے آگے زانوے تلمذ تہ کیا۔ اللہ تعالٰی نے تصریحاً قرآن مجید میں آپ کی یہ صفت بیان فرمائی ہے، ارشاد ہے: اس سے پہلے نہ تو تم کوئی کتاب ہی پڑھتے تھے اور نہ اپنے داہنے ہاتھ سے کچھ لکھ سکتے تھے ورنہ یہ باطل پرست یقینا شبہے میں پڑ جاتے۔ (۲۹ [العنکبوت]: ۴۸) ابن قتیبہ نے اس آیت کے ذیل میں بیان کیا ہے : وہ آپ کو اپنی کتابوں میں امی (کے نام سے مذکور) پاتے ہیں۔ (تفسیر غریب القرآن، ۳۳۸)۔ اس میں ایک حکمت الٰہیہ یہ بھی تھی کہ استاد کی تعلیمات آپ پر ثابت نہ ہو، نیز یہ کہ کلام اللہ کو مخالف لوگ آپ کے اکتسابی علوم و فنون کا نتیجہ نہ سمجھ لیں، چنانچہ امی ہونا آپ کے حق میں صفت مدح ہے جو دوسروں کے حق میں نہیں (روح المعانی، ۹ : ۷۰).

ابن حجر العسقلانی نے اس پر بحث کی ہے اور دلائل سے ثابت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم امی محض تھے (فتح الباری، قاهرہ ۱۳۴۸ھ، ۷ : ۳۰ ببعد)۔ شبلی نعمانی نے لکھا ہے : "آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو لکھنا نہیں آتا تھا، اسی بنا پر آپ کو اُمّی کہتے ہیں۔ بے شبہہ امی ہونا آپ کا فخر ہے اور خود قرآن مجید میں یہ وصف شرف و عزت کے موقع پر استعمال ہوا ہے".

مولانا ابوالکلام آزاد نے لکھا ہے کہ "عربی میں امی ایسے آدمی کو کہتے ہیں، جو پیدائشی حالت پر ہو، لکھنے پڑھنے اور علم و فن کی باتوں سے آشنا نہ ہو، چنانچہ عرب کے باشندے بھی امی کہلائے، کیونکہ تعلیم و تربیت سے آشنا نہیں ہوئے تھے (ترجمان القرآن، ۲ : ۳۸ تا ۳۹).

مآخذ : (۱) متن میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ: (۲) صحاح ستہ، بمدد اشاریہ A.J. Wensinck: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ؛ (۳) ابن ہشام، ص ۲۰۳ ببعد، ۸۰۳ ببعد؛ (۴) وہی مصنف : تفسیر، طبع محمود شاکر، ۲ : ۲۵۸ و ۳ : ۳۲۲ ببعد و ۹ : ۲۸۱، ۲۸۲، ۵۲۲؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، ۲ : ۲۲۲؛ (۶) ابن کثیر: تفسیر، قاهرہ ۱۹۶۳ء، ۱ : ۱۱۹؛ (۷) السہیلی : الروض الانف، ۱ : ۲۳۰؛ (۸) تاج، ۸ : ۱۹۱؛ (۹) السیوطی : الجامع الصغیر، قاهرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۱۰) الطنطاوی : جواهر القرآن.

○

امیر المؤمنین : (مومنوں کا امیر یا حاکم)۔ یہ لقب سب سے پہلے حضرت عمرؓ بن الخطاب نے خلیفہ منتخب ہونے پر اختیار فرمایا------ (مقدمہ ابن خلدون، طبع وافی، ۲ : ۵۷۸ ببعد)، "امیر" [حاکم] سے مراد وہ شخص ہے جسے "امر" یعنی حکم یا قیادت تفویض کی جائے۔ (اس میں فوجی قیادت بھی شامل ہے) اور اسی عام مفہوم کے مطابق اسے کلمہ "المؤمنین" کی طرف مضاف کر کے اس سے وہ "امیر" مراد لیے جاتے تھے جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں اور آپؐ کے بعد مختلف اسلامی مہموں کی قیادت سپرد کی گئی، جیسے حضرت سعد بن ابی وقاص [رک بآں] کو "امیر" کہا گیا۔ وہ جنگ قادسیہ میں ایرانیوں کے خلاف اسلامی افواج کے امیر تھے، لیکن حضرت عمرؓ نے جو اپنے لیے "امیر المؤمنین" کا لقب اختیار کیا تو گمان غالب ہے کہ یہ قرآن مجید کے تابع ہو گا، ارشاد ہے: اللہ تعالیٰ، اس کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اپنے اولوالامر کی اطاعت کرو (۴ [النساء]: ۵۸)۔ عہد فاروقی سے خاتمہ خلافت تک، یعنی جب تک خلافت کو ایک منظم ادارے کی حیثیت حاصل رہی، امیر المؤمنین کا امتیازی لقب صرف خلفا کے لیے مخصوص رہا۔ اگر کوئی بادشاہ اسے اختیار کر لیتا تھا تو اس سے یہی سمجھا جاتا تھا کہ وہ مدعی منصب خلافت بھی ہے (دیکھیے مادۂ خلافت، خلیفہ)، خواہ خلافت کے عام مفہوم میں، جیسے بنو امیہؓ، بنو عباس اور فاطمی خلفا تھے، یا مستقل اسلامی حکومت کے معنی میں۔ جیسے اندلس میں ۳۱۶ھ / ۹۲۸ء سے بنو امیہ تھے (دیکھیے عبدالرحمٰن ثالث) یا المغرب میں بنو مومن۔ ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء میں جب عباسی خلافت ختم ہو گئی تو مصر کے مملوک سلاطین نے تکمیل فریضہ کے لیے اسے خلافت مطلقہ کی حیثیت سے تسلیم کر لیا، یہاں تک کہ قاہرہ میں خود انہوں نے عباسی خلفا کا ایک جدید سلسلہ قائم کر لیا (دیکھیے بنو العباس)۔ المغرب میں بنو حفص کا دعویٰ بنو مرین نے تسلیم نہیں کیا اور آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں اپنے لیے امیر المؤمنین کا لقب اختیار کر لیا۔ بعد کے تمام مراکشی شاہی خاندانوں نے بھی ان کا تتبع کیا۔

شیعوں کا فرقہ امامیہ "امیر المؤمنین" کا لقب صرف حضرت علیؓ بن ابی طالب سے مخصوص سمجھتا ہے۔ اسمٰعیلیوں کا ہر فرقہ اسے اپنے اپنے مسلمہ خلفا کے لیے استعمال کرتا ہے۔ زیدی شیعوں کے نزدیک ہر وہ علوی جو بزور شمشیر اپنے اقتدار کو منوا لے طور کو امیر المؤمنین کہلوا سکتا ہے، مثلاً یمن کے زیدی امام۔

لفظ امیر المؤمنین کا استعمال خوارج کے ہاں تاہرت کے رستمیوں کے سوا بہت شاذ ہے۔

کبھی کبھی اس اصطلاح کا اطلاق کسی لحاظ سے ممتاز بعض بڑے بڑے علما پر بھی کیا گیا ہے، مثلاً مشہور محدث شعبہ بن الحجاج کو "امیر المؤمنین فی الروایۃ" کہا گیا (ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، ۷: ۱۴۴)، اسی طرح مشہور نحوی ابو حیان غرناطی کو "امیر المؤمنین فی النحو" (المقری، نفح الطیب، ص ۸۲۶)۔

مآخذ : (۱) البخاری، کتاب الاداب، (۲) الماوردی: الاحکام السلطانیۃ، مطبع الوطن ۱۲۹۸ھ؛ (۳) ابن خلدون: مقدمہ، طبع علی عبدالواحد: وافی، ۱۳۷۸ھ / ۱۹۵۸ء؛ (۴) شبلی نعمانی: الفاروق، نیز دیکھیے عام مآخذ، تحت مقالہ خلافت و خلیفہ۔

○

انجیل : نصاریٰ کی کتاب مقدس کا نام جس کا ذکر قرآن مجید میں متعدد بار آیا ہے۔

نام اور وجہ تسمیہ: بعض لغت نویسوں نے لفظ انجیل کو مادہ ن۔ ج۔ ل سے (بمعنی اصل، ابھار) سے اخراج کر کے عربی الاصل قرار دیا ہے، اس کا دوسرا تلفظ انجیل (بفتح الہمزہ) بھی ہے (بمعنی ایسی کتاب جس میں سطریں ہوں)، مگر اس کا عربی الاصل ہونا درست نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ یہ لفظ یونانی الاصل کلمہ ہے، جس کی معنی خوش خبری اور بشارت کے ہیں۔ چنانچہ متعدد عرب محققین، مثلاً صاحب منتہی الارب، الثعالبی، الزمخشری اور [illegible] اس کے حق میں ہیں۔ چونکہ قدیم ترین اجزائے انجیل سریانی سے ترجمہ ہو کر عربی میں آئے، اس لیے زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ کلمہ سریانی کی وساطت سے عربی میں آیا۔

انجیل اصلاً عبرانی زبان میں تھی، مگر موجودہ نام سے جس

طرح عبرانی متن ناپید ہو گیا ہے، اسی طرح یہ بھی پتہ نہیں چلتا ہے کہ عبرانی میں اس کا نام کیا تھا۔ انجیل کو عہد نامہ جدید (New Testament) کا نام عیسائیوں نے دوسری صدی میں دیا۔

انجیل سے مراد بنیادی طور پر وہ چار کتب ہیں، جو حضرت عیسیٰؑ کے حالات و اقوال پر متی، مرقس، لوقا اور یوحنا نے لکھیں (یا ان کی طرف منسوب ہیں)۔ مسیحیت کی ابتدائی تاریخ میں بہت سی اناجیل موجود تھیں، مگر اثناسیوس (Athanasius = ۲۹۷ـ۳۷۱ء) کی کوششوں سے مجلس نیقیا (Nicace) کے بعد، اس کے فیصلے کے مطابق باقی سب اناجیل متروک (Apocry Phal) ہو گئیں (متروک اناجیل کے لیے رک بہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ)۔

اناجیل کے علاوہ عیسوی ادب میں ایک بڑی تعداد ایسے مکتوبات کی بھی ہے جو حواریوں کی طرف منسوب ہیں اور ہر فرقہ اپنے خیالات کی تائید میں انھیں پیش کرتا ہے۔ ان تمام خطوط کی تعداد ایک سو تیرہ تک شمار کی جاتی ہے۔ مسیحیت کا یہ تمام ذخیرۂ ادب باہم دگر مختلف ہے، بلکہ ان کے زمانے کی تعیین پر بھی اتفاق نہیں۔

خود حضرت عیسیٰؑ اور ان کے حواری اپنے لیے بائبل (عہد نامہ قدیم) کو کافی گمان کرتے تھے۔ حضرت عیسیٰؑ کے بیس سال بعد تک کسی کو نئی کتاب کا خیال تک نہ آیا۔ جب آیا تو عہد نامہ قدیم کا نمونہ سامنے رکھ کر عہد نامہ جدید کی تکمیل کر لی گئی۔ اس کی تکمیل میں اثناسیوس کو بڑی مرکزیت حاصل ہے، اسی کی کوشش سے مجلس نیقیا میں فیصلہ ہوا کہ حضرت عیسیٰؑ کی شخصیت جامع الوہیت و ناسوتیت ہے، اسی نے ۳۶۷ء میں عہد نامہ جدید کو موجودہ شکل دی۔ ۳۸۲ء میں اس کے اجزائے ترکیبیہ کا فیصلہ ہوا۔ جس کے مطابق عہد نامہ جدید میں اناجیل اربعہ کے علاوہ، رسولوں کے اعمال، پولس کے تیرہ مکتوبات، عبرانیوں کے نام خط (محرر غیر معلوم)، یعقوب، پطرس، یوحنا اور یہوداہ کے آٹھ خطوط اور آخر میں مکاشفہ یوحنا وغیرہ شامل کیے گئے۔ تاہم اس کا معین تصور قائم ہونے میں مزید ایک صدی لگ گئی، جبکہ دو مزید صدیوں میں اس میں بعض کتابوں کے اضافے اور نکالے جانے کا سلسلہ جاری رہا۔ ۶۹۲ء میں جاکر مسیحی دنیا کے سواد اعظم نے ایک مکمل کتاب پر اتفاق کیا۔ گو تعداد اجزا کے اعتبار سے آج بھی مختلف فرقوں کی اناجیل میں فرق پایا جاتا ہے، مثلاً کیتھولک بائبل ۷۲ اور پروٹسٹنٹ ۶۶ اجزائے کتب پر مشتمل ہوتی ہے۔

تحریف انجیل: بعض مسیحی علما نے انجیل کے متن کی تصحیح کے لیے جان توڑ کوششیں کیں، تاکہ مسیحی دنیا کو ایک انجیل پر متفق کیا جا سکے، مگر اس تحقیق و تفتیش کا نتیجہ برعکس نکلا۔ چند قدیم نسخوں کے ساتھ جب موجودہ انجیل کے نسخوں کا موازنہ کیا گیا تو ایک جرمن محقق ڈاکٹر مل (Mill) کے مطابق تیس ہزار اور جان جیمس و بلنسٹین کے مطابق دس لاکھ اختلافات پائے گئے۔ ان میں سے بعض اختلافات تو شدید نوعیت کے تھے، بعض حصے الحاقی ثابت ہوئے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ انجیل میں تحریف ہوئی ہے، چنانچہ ڈاکٹر مل (Mill) نے ۱۷۰۷ء اور ویٹ شٹائین (Wetstein) نے ۱۷۵۱ء میں بڑی تحقیق سے تحریف انجیل کا اثبات کیا ہے۔ تحقیق نگاروں کے مطابق تحریف بائبل کی حسب ذیل وجوہ ہیں:

(۱) ناقلوں کی غفلت؛ (۲) غلط نسخوں سے نقل؛ (۳) محض قیاساً تصحیح کی کوششیں؛ (۴) بعض مسیحی فرقوں نے اپنے عقائد و خیالات کو تقویت پہنچانے کے لیے بھی تحریف کا سہارا لیا ہے، چنانچہ تحریف اناجیل کی بابت یہودی نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ مسیحیت کے ہر لحظہ بدلنے والے رویے اور مزاج نے نوشتوں کو ہر مرحلے پر متاثر کیا ہے۔ اناجیل اربعہ کے قدیم ترین مخطوطات میں بھی، جو بوزنطی، اسکندری اور مغربی نامی تین اقسام میں منقسم ہیں، متعدد جگہ شدید اختلافات پائے جاتے ہیں۔

انجیل کی حیثیت کے متعلق اس وقت مسیحیوں میں تین نقطۂ نگاہ پائے جاتے ہیں: (۱) قدامت پرست مسیحی بائبل و انجیل کو خدا کا بے خطا اور غلطی سے منزہ کلام سمجھتے ہیں؛ (۲) جدت پسند مسیحیوں کا خیال ہے کہ بائبل کا تاریخی انکشافات، طبیعیات اور سائنس کی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے اور بائبل بھی عام کتابوں کی طرح ایک کتاب ہے، جو تنقید سے بالا تر نہیں؛ (۳) آزاد خیال مسیحیوں کا جن میں سے ایک جماعت "لوبنگی سکول"

کے نام سے معروف ہے' یہ کہتا ہے کہ عہد نامہ جدید زیادہ تر پولس کے خیالات کا عکس ہے۔

انجیل کی اصلی زبان: اب تک یہ بات طے نہیں ہو سکی کہ انجیل کی اصلی زبان کون سی تھی۔ عام قیاس یہ ہے کہ اس کی زبان عبرانی' سریانی یا آرامی میں سے کوئی ایک ہو گی۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قدیم ترین جو اجزا دریافت ہوئے ہیں وہ یونانی ترجمے کی صورت میں ہیں' جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی اصل گم ہو چکی ہے۔

انجیل کے تراجم: مسیحی دنیا میں انجیل کے یونانی ترجمے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے' یونانی' لاطینی اور سریانی میں ترجمے ہوئے۔ اسی سے عربی ترجمہ (نواح اواخر چہارم صدی عیسوی) ہوا۔ ۱۶۰۰ء تک اس کا آٹھ زبانوں میں ترجمہ ہو چکا تھا۔ پندرھویں صدی تک بیس' اٹھارھویں صدی تک اکثر' انیسویں صدی تک ۵۶۷ اور ۱۹۲۸ء تک ۸۵۶ زبانوں (بولیوں) میں اس کا ترجمہ ہو چکا تھا۔

انجیل کی متعدد شروح لکھی گئیں' مگر آبائے کلیسا کا لکھا ہوا تشریحی مواد بڑی حد تک ضائع ہو چکا ہے' جو باقی بچا ہے اسے محفوظ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

انجیل کی نسبت اسلامی نظریہ یہ ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تصدیق (و بشارت) کے لیے اتاری گئی۔ قرآن حکیم میں جہاں انجیل کا ذکر آیا ہے' وہاں بیشتر علما (مثلاً القرطبی صاحب الاحکام' امام فخر الدین رازی وغیرہ) نے وہ تعلیم مراد لی ہے' جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی' موجودہ انجیل نہیں' بعض شیعی مجتہدین کا بھی یہی فتویٰ ہے۔

بہت سے مسلم علما اناجیل سے واقف تھے' چنانچہ تاریخ نویسوں میں سے الیعقوبی' المسعودی اور البیرونی وغیرہ نے اور عام مسلم علما و محققین میں سے علامہ ابن تیمیہؒ ابن حزمؒ اور ابن کثیرؒ وغیرہ نے نہ صرف اناجیل کا مطالعہ کیا' بلکہ اس کے واقعات و قصص پر تنقید بھی کی ہے۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ انجیل' در "آ آ آ" بذیل مادہ۔

○

انسؓ بن مالک: بن النضر بن ضمضم بن زید بن حَرام بن جُندب بن عامر بن غَنم بن عدی بن النجّار' مشہور صحابی' خادم رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم' امام' مفتی' قاری و معلم قرآن' محدث' جلیل القدر اور نامور راوی' انصاری' خزرجی' مدنی' ابو ثمامہ اور ابو حمزہ کنیت' ہجرت سے نو دس برس پہلے پیدا ہوئے۔ ان کا باپ' مالک' اسلام سے محروم رہا' لیکن ان کی والدہ ام سلیمؓ بنت ملحان مشرف بہ اسلام ہو کر مدینے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرا بیٹا (انسؓ بن مالک) بطور خادم قبول فرمائیے۔ یہ آپؐ کی خدمت کرے گا' چنانچہ وہ مدینے میں نو دس برس تک آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت کرتے رہے (اعلام النبلاء)۔ حضرت ام سلیمؓ نے ابو طلحہ انصاریؓ کے اسلام لانے کے بعد ان سے شادی کر لی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ام سلیمؓ کے لیے جنت کی بشارت بھی دی تھی (احمد: مسند' ابو داؤد الطیالسی)۔

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ عمر بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نہ تو کبھی مجھ پر ناراض ہوئے اور نہ برا بھلا کہا' یہاں تک کہ کبھی یہ بھی نہ فرمایا کہ یہ کام کیوں کیا یا یہ کیوں نہیں کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کے لیے دعا کی تو ان کے مال و جان میں بڑی برکت ہوئی۔ انھوں نے لمبی عمر پائی اور اولاد کی تعداد سو سے تجاوز کر گئی (البخاری؛ مسلم' اعلام النبلاء)۔ حضرت انسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور کبار صحابہ کرامؓ سے بکثرت احادیث روایت کی ہیں اور تقریباً ایک سو راویوں نے ان سے روایت کی ہے۔ حضرت انسؓ کی مرویات کی تعداد ۲۲۸۶ ہے۔ جن میں سے متفق علیہ احادیث ۱۸۰' البخاری میں منفرداً ۸۰ اور مسلم میں منفرداً ۷۰ ہیں۔ ان کی اولاد سے بھی احادیث کی بکثرت روایت ہوئی۔ مشہور بصری محدث ابو عمیر عبدالکبیر بن محمد بن عبداللہ بن حفص بن ہشام (م ۲۹۱ھ) بھی انھیں کی اولاد میں سے ہیں (جمہرۃ انساب العرب)۔ حضرت انسؓ جب حدیث روایت کر چکتے تو احتیاطاً کہا کرتے تھے: او کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (یا جیسے رسول خداؐ نے فرمایا' احمد: مسند)۔

حضرت انسؓ نے آٹھ جنگوں میں شرکت کی۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت انسؓ کو بحرین کا محصّل بنا کر بھیجا تھا (البخاری، کتاب الزکوۃ)۔ محمد بن سیرینؒ فارس میں ان کے کاتب رہے (المحبر، ص ۳۷۹)۔ حضرت عمرؓ نے انھیں اور ان کے بھائی البراءؓ بن مالک کو بصرے میں حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کے ساتھ مغیرہؓ بن شعبہ کے خلاف ابوبکرہؓ کے الزامات کی تحقیق کے لیے مقرر کیا تھا (انساب الاشراف)۔ حضرت ابن زبیرؓ کے عہد میں کچھ دن بصرے کی امامت بھی کرائی۔ حجاج نے سختی کی تو خلیفہ عبدالملک نے معذرت کی اور حجاج کو ڈانٹا اور معافی مانگنے کا حکم دیا (اعلام النبلاء)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انھیں ابوحمزہ کی کنیت عطا کی (اعلام النبلاء)۔ حضرت انسؓ نے ایک سو تین سال کی عمر پائی اور ۹۳ھ (بقول بعض ۹۱ یا ۹۲ھ) میں بمقام بصرہ وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، ۷: ۱۰؛ (۲) ابن عساکر: تہذیب، ۳: ۱۳۹؛ (۳) ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۷۱؛ (۴) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، ۱: ۳۷۶، حیدرآباد ۱۳۲۵ھ؛ (۵) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۱: ۱۳۵؛ (۶) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۱: ۱۲۷؛ (۷) ابن قتیبہ: کتاب المعارف (طبع Wüstenfeld)، ص ۱۵؛ (۸) ابن خلکان: وفیات الاعیان؛ (۹) ابن الجوزی: صفۃ الصفوۃ، ۱: ۲۹۸؛ (۱۰) ابن حزم: جوامع السیرۃ (بمدد اشاریہ)؛ (۱۱) وہی مصنف: جمہرۃ انساب العرب (بمدد اشاریہ)، مطبوعہ مصر؛ (۱۲) البلاذری: انساب الاشراف، جلد اول (بمدد اشاریہ)، مطبوعہ مصر؛ (۱۳) وہی مصنف: فتوح البلدان (بمدد اشاریہ)؛ (۱۴) الطبری: تاریخ (بمدد اشاریہ)؛ (۱۵) احمد بن حنبلؒ: مسند، ۳: ۹۹، ۱۰۸ ۱۲۵، ۱۱۳، ۲۲۸ و ۲۹، ۲۳۰؛ (۱۶) ابو داؤد الطیالسی: مسند، حدیث ۱۹۸۷، ۲۰۲۷؛ (۱۷) البخاری، کتاب الزکوۃ، کتاب الصوم، کتاب الوصایا؛ (۱۸) وہی مصنف، التاریخ الکبیر، حیدرآباد ۱۳۶۱ھ؛ (۱۹) مسلم، کتاب الفضائل، کتاب فضائل الصحابہ؛ (۲۰) الترمذی، کتاب المناقب۔

○

اَلْاِنْسَانُ اَلْکَامِل: اس اصطلاح کو، جس کے لغوی معنی مکمل انسان کے ہیں، مسلمان صوفی اعلیٰ ترین نمونۂ انسانیت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اس سے مراد وہ مرد خدا شناس ہے جس نے ذات باری تعالیٰ سے اپنی بنیادی وحدت کا احساس پورے طور پر کر لیا ہو۔ ابو یزید بسطامیؒ (م ۲۶۱ھ / ۸۷۴ء)، جن کا حوالہ القشیری نے اپنے رسالہ (قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۱۳۰ س ۱۲ ببعد) میں دیا ہے، کہتے ہیں کہ جو صوفی بعض اسماے الٰہیہ سے متصف ہو جاتا اور آگے بڑھ جاتا ہے وہ کامل اور تام ("الکامل التام") بن جاتا ہے۔ اس قسم کے صوفی کو ہم "الانسان الکامل" بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ اصطلاح غالباً سب سے پہلے ابن العربی نے اپنی تحریروں میں استعمال کی (دیکھیے فصوص الحکم، باب ۱)۔ عبدالکریم (بن ابراہیم) الجیلیؒ (م قریب ۸۲۰ھ / ۱۴۱۷ء) کی ایک مشہور و معروف تصنیف کا نام بھی الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر و الاوائل ہے (اردو ترجمہ، از فضل میراں، کراچی ۱۹۶۲ء)۔ صوفیہ اپنے نظریہ انسان کامل کی بنیاد عقیدۂ وحدت الوجود پر رکھتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ وجود کا اطلاق صرف خدا پر ہو سکتا ہے۔ باقی جو کچھ ہے یا نظر آتا ہے محض اعتباری و اضافی ہے۔ اسی قسم کا، لیکن اس سے کچھ مختلف نظریہ حلاج نے بھی پیش کیا (دیکھیے کتاب الطواسین، طبع Massignon، ص ۱۲۹ ببعد)۔ ابن العربیؒ کہتے ہیں: "انسان اپنی ذات میں صورت خداوندی اور صورت کائنات دونوں کو جمع کر لیتا ہے۔ وہی ذات احد کا اس کے جملہ اسماء و صفات کے ساتھ مظہر ہے۔ ہمارا وجود اس کی موجودگی کی صرف خارجی شکل ہے۔ جس طرح خدا کا وجود ہمارے وجود کے لیے ضروری ہے، بعینہٖ ہمارا وجود بھی اس کے لیے ضروری ہے تاکہ وہ خود اپنا مشاہدہ کر سکے"۔

الجیلیؒ نے، گو بعض تفصیلات میں ابن العربیؒ سے اختلاف ہے، اس نظریے کو بڑے مکمل اور باضابطہ طریقے سے پیش کیا ہے۔ اس کا استدلال کچھ یوں ہے: ذات وہ ہے جس کی طرف اسما و صفات منسوب ہوتے ہیں، مگر حقیقت میں ذات اور صفات میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ وجود مطلق یا وجود محض عبارت ہے صفت ذات سے۔ انکشاف اسما و صفات لوازم سے ہے اور عمل انکشاف کا مطلب ہے باطنیت کے درجے سے نیچے اترنے کا عمل، جس کی تین منزلیں ہیں: (۱) احدیہ، (۲) ہویہ اور (۳)

انہیں۔ مکمل انکشاف ہی وہ نقطہ ہے جہاں اسما و صفات ظاہر ہوتی ہیں اور ہمیں ان سے ذات کا علم ہوتا ہے۔ ان کے اظہار کا ذریعہ ہے انسان کامل کی تجلی، جو ذات مطلق سے اپنے صدور اور پھر اسی میں اپنے رجوع کا مثالی نمونہ ہے۔ بالآخر ذات الٰہی میں مدغم ہو جاتا ہے۔ پہلے درجے کا نام تجلی اسما اور دوسرے درجے کا نام تجلی صفات ہے۔ سالک کو یہ تجلیات حسب استعداد و ظرف، یعنی جتنا اس کا علم وسیع اور ارادہ قوی ہو، حاصل ہوتی ہیں۔ بعض انسانوں پر خدا اپنے آپ کو اپنی صفت حیات کے ذریعے ظاہر کرتا ہے، بعض پر صفت علم اور بعض پر صفت قدرت اور ایسے ہی دوسری صفات کے ذریعے۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی صفت کا اظہار مختلف صورتوں میں ہو جاتا ہے، آخری درجہ تجلی ذات کا ہے، جس سے انسان کامل میں الوہیت کے انداز پیدا ہو جاتے ہیں۔ اب وہ کائنات کا قطب اور اسے قائم و برقرار رکھنے کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ لہذا بنی نوع انسان کا فرض ہے کہ اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دے، کیونکہ وہ "خلیفۃ اللہ فی الارض" ہوتا ہے (دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۲۸)۔ یوں خدائی اور انسانی دونوں قسم کی صفات سے متصف ہو کر وہ خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان ایک رابطہ بن جاتا ہے۔ الجیلی نے صفات الٰہیہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں: (۱) ذات (احدیت، ابدیت، ثابتیت اور اسی طرح کی دوسری صفات)، (۲) صفات جمال، (۳) صفات جلال اور (۴) صفات کمال۔ جمال، جلال اور کمال کی صفات کا ظہور اس دنیا میں بھی ہوتا ہے اور آخرت میں بھی۔ یہ صرف انسان کامل ہے جس سے صفات الٰہیہ کا نمایاں اظہار ہوتا ہے اور وہی ہے جسے حیات الٰہیہ سے پورا پورا حصہ ملتا ہے۔ قرآن پاک کی ایک آیت (۳۳ [الاحزاب]: ۷۲) کی صوفیانہ تفسیر کی رو سے عالم اصغر کے درجے تک پہنچنے کا یہ فریضہ انسان نے خود برضا و رغبت بطور ایک امانت خدا کے ہاتھ سے قبول کر لیا تھا۔ اس کی ذات میں روحانی اور مادی ہر شے کا نمونہ موجود ہے۔ یہ امر ناگزیر تھا کہ اسلامی عقائد کی بنا پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو انسان کامل کا مثالی نمونہ تصور کیا جائے، کیونکہ راسخ العقیدہ مسلمان یہ مانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تخلیق روز ازل ہی سے ہو چکی تھی۔ الجیلی نے صاف صاف لفظوں میں وضاحت کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اکمل ترین انسان ہیں اور جتنے بھی انبیا اور اولیا ہیں ان کا مرتبہ آپ سے کم ہے۔ اس عقیدے میں بھی اسلام کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے کہ انسان کامل کے لیے شریعت کی پابندی ضروری ہے۔

مآخذ: (۱) متن مادہ میں مذکورہ حوالوں کے علاوہ (۱) محمود شبستری: گلشن راز، طبع Whinfield، اشعار ۳۱۲ تا ۵۷۱؛ (۲) Tholuck: Sufismus، باب ۴؛ (۳) Palmer: Oriental Mysticism، باب ۳؛ (۴) ڈاکٹر محمد اقبال: The Development of Metaphysics in Persia جس میں الجیلیؒ کے فلسفیانہ نظریات کا بہترین اور مفصل ترین بیان ملتا ہے، (اس سلسلے میں اقبال کے مرد کامل کا تصور بھی قابل مطالعہ ہے، دیکھیے (۵) یوسف حسین خان: روح اقبال؛ (۶) خلیفہ عبدالحکیم: فکر اقبال وغیرہ)؛ (۷) نکلسن: The Mystics of Islam، باب ۶۔

○

الانصارؓ: مدینے کے بنو اوس و خزرج اسلام لانے کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور مسلمانوں کے حامی و ناصر بن گئے۔ اوس اور خزرج دونوں حارثہ بن ثعلبہ بن عمرو مزیقیاء الازدی القحطانی کے بیٹے تھے، ان کی والدہ قیلہ بنت الارقم تھی۔ اسی وجہ سے اوس و خزرج کو بنو قیلہ بھی کہتے ہیں (فتوح البلدان، ص ۲۳؛ جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۸۱)۔ ان کی آمد سے پہلے مدینے میں یہود آباد تھے۔ جب ارم کے سیلاب سے سد مارب میں شگاف آ گیا تو قبیلہ ازد کے لوگ یمن سے نکلے۔ ان میں سے اوس و خزرج مدینے میں آ بسے (فتوح البلدان، ص ۲۳)۔ اوس مدینے کے جنوب میں اور خزرج مدینے کے اندر وسط آبادی میں۔ یہ قبائل ایک عرصے تک یہود کے زیر تسلط رہے اور زراعت، تجارت اور صنعت و حرفت میں ان کے کارندے بنے رہے۔ بعد ازاں غسانی امداد حاصل کر کے قبائل اوس و خزرج نے یہود سے نجات حاصل کی، مگر ایک اور مصیبت میں گرفتار ہو گئے۔ آپس میں لڑائیاں ہو گئیں۔ کچھ یہودی قبائل نے اوس کی پشت پناہی کی اور کچھ

سے بنو خزرج کی (تفاصیل تاریخ ابن خلدون میں دیکھیے)۔ ان معرکوں میں یوم الدرک، یوم الربیع اور یوم بعاث زیادہ مشہور ہیں۔

بنو قیلہ کسی صاحب کتاب نبی پر ایمان لانے کے خواہشمند تھے۔ انہوں نے یہود سے یہ بھی سن رکھا تھا کہ ایک نبی آنے والا ہے۔ ان کی یہ تمنا تھی کہ وہ دوسرے لوگوں سے پہلے اس آنے والے نبی پر ایمان لا کر یہود کی طرح اہل کتاب بن جائیں، نیز اس نبی کی بدولت دونوں متحارب قبیلوں میں دوستی اور محبت لوٹ آئے اور آئے دن کی لڑائیوں سے نجات مل جائے۔ جب نبوت کے نویں سال بنو خزرج کے چھ آدمی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایمان لائے تو یہ انہیں خواہشات کی ایک کڑی کی تکمیل تھی۔

حضرت مصعبؓ بن عمیر اور اسعدؓ بن زرارہ کی کوششوں سے اسلام کا پیغام مدینے کے ہر گھر میں پہنچنے لگا۔ حضرت مصعبؓ قرآن مجید پڑھاتے اور تبلیغ کرتے اور حضرت اسعد امامت کراتے تھے۔

نبوت کے گیارھویں سال تہتر انصاری مسلمانوں نے حج کے موقع پر عقبہ میں، ایام تشریق کی درمیانی شب کا ایک تہائی حصہ گزرنے کے بعد، چھپکے چھپکے آ کر آپؐ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ان کے ساتھ دو انصاری عورتیں بھی تھیں (جوامع السیرۃ، ص ۷۵؛ ابن خلدون، ۱: ۳۰۸)۔ ایک بنو مازن ابن النجار کی ام عمارہ نسیبہ بنت کعب بن عمرو تھیں اور دوسری بنو سلمہ کی ام منیع اسماء بنت عمرو بن عدی (الطیالسی، ۲: ۹۳؛ زاد المعاد، ۲: ۵۱)۔ اول الذکر خاتون بڑی فاضلہ، مجاہدہ، بہادر، نڈر اور جانباز تھیں۔ احد، حدیبیہ، حنین اور یمامہ کی جنگوں میں شرکت کی۔ جنگ احد میں اپنے خاوند اور دو بیٹوں سمیت شریک ہوئیں۔ مشکیزہ اٹھائے زخمیوں کو پانی پلاتیں، مرہم پٹی کرتیں اور لڑائی میں حصہ لیتے ہوئے بہادری کے جوہر دکھاتی تھیں۔

بیعت عقبۂ ثانیہ میں انصار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہاتھ پر یہ عہد کیا کہ وہ آپؐ کی اسی طرح حفاظت کریں گے جس طرح اپنی عورتوں اور بچوں کی کرتے ہیں۔ یہ بھی طے پایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ انصار کی درخواست پر یثرب ہجرت کر جائیں گے۔

رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان میں سے بارہ نقیب مقرر فرمائے، نو بنو خزرج سے اور تین بنو اوس سے (انساب، ۱: ۲۵۳)۔

اسلام نے اوس و خزرج کی دیرینہ عداوت و دشمنی کو محبت و اخوت میں تبدیل کر دیا اور یہود کی اقتصادی اجارہ داری اور سیاسی تفوق کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ انصار نے اسلام کی حمایت و نصرت میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ اپنی بے مثال قربانی اور نصرت سے اسلام کی شان و شوکت کو دوبالا کر دیا۔ ان کی جاں نثاری اور فداکاری کی داستانوں سے تاریخ بھری پڑی ہے۔ غزوۂ بدر میں دو سو تیس سے زائد انصار نے شرکت کی، جن میں بنو خزرج کے ایک سو ستر جاں نثار تھے، باقی بنو اوس کے۔ کل ستر اونٹوں میں سے اکیلے حضرت سعدؓ بن عبادہ الانصاری الخزرجی نے بیس اونٹ دیئے تھے (الاستبصار فی نسب الانصار، بحوالہ الانصار و الاسلام، ص ۹۹)۔ بدر کے چودہ شہدا میں آٹھ انصاری تھے (جوامع السیرۃ، ص ۱۲۶)۔ غزوۂ احد میں مہاجرین کے دوش بدوش انصار بھی بکثرت شریک ہو کر بڑی بے جگری سے لڑے، ستر شہدا میں چھیاسٹھ انصاری تھے۔ بعض کے جسموں پر ستر ستر زخم تھے۔ شہدا کی فہرست ابن ہشام، جوامع السیرۃ، انساب الاشراف اور سیر اعلام النبلاء وغیرہ میں موجود ہے۔ یوم بئر معونہ کے شہدا میں بھی انصار نمایاں ہیں۔ انصاری خاتون حضرت عفراء بنت ثعلبہ النجاریہ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ ان کے سات بیٹے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ جنگ بدر میں شریک ہوئے۔ چھ مختلف غزوات میں شہید ہوئے اور ان کی نسل صرف ایک لڑکے عوف سے چلی (المحبر، ص ۳۹۹ ببعد)۔ یہ شرف بھی ایک انصاری حضرت عبداللہ بن زید الخزرجی کے حصے میں آیا کہ انہیں خواب میں اذان بتائی گئی (جمہرۃ، ص ۳۶۱)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انصار کے جود و کرم کی تعریف فرمائی (کتاب البخلاء، ۲: ۱۰۶)۔ حضرت ابیؓ بن کعب انصاریؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پہلے کاتب بننے کا شرف حاصل ہوا (انساب الاشراف،

۱: ۵۳۱)۔ کعب ابن اشرف یہودی اور دیگر شرپسند دشمنان اسلام کے سر کچلنے کا شرف بھی انصار کے حصے میں آیا (انساب، ۱: ۳۴۷، ۳۰؛ سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۶۶)۔ حضرت حنظلہ بن ابی عامر (شہید احد) کو "غسیل الملائکہ" کا لقب ملا، حضرت عاصم بن ثابت بن ابی الاقلح (شہید یوم رجیع) کو "حَمِیُّ الدَّبر" کا (ابن خلدون)، حضرت المنذر بن عمرو بن خنیس (شہید بئر معونہ) کو "المُعنق لیموت" کا (جمہرۃ)، حضرت خزیمہ بن ثابت بن الفاکہ کو "ذوالشہادتین" کا (انساب، ۱: ۵۰۹)، حضرت سعدؓ بن معاذ کی شہادت پر عرش الٰہی سے مسرت و فرحت کا اظہار کیا گیا۔ انصار میں تھا حضرت اوس بن خولی بن عبداللہ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تدفین کے وقت قبر میں اترے (جمہرۃ، ص ۳۵۵)۔ حضرت ابوبکر الصدیقؓ کے انتخاب کے وقت انصار کو وزرا کا لقب دیا گیا (انساب، ۱: ۵۸۲)۔ انصار میں سب سے پہلے حضرت اسیدؓ بن الحضیر (یا بشیرؓ بن سعد) نے حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کی (حوالۂ مذکور)۔ حضرت سہل بن مالک انصاریؓ نے مدینے میں صحابہؓ میں سے سب سے آخر وفات پائی (جمہرۃ، ص ۳۶۶)۔ انصار نے مہاجرین کو اپنے کاروبار اور باغات کے پھلوں میں شریک کر لیا۔ اخوت کی بنا پر مہاجرین کو انصار کا ورثہ ملنے لگا، لیکن بعد میں قرآن مجید نے اس وراثت کو ختم کر دیا (البخاری، کتاب الکفالۃ)۔ مہاجرین نے بھی خوب محنت سے کام کیا اور انصار سے جو کچھ لیا تھا واپس کر دیا (البخاری، کتاب الہبۃ)۔ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پیش نظر یہ بھی تھی کہ انصار کو بحرین کی آمدنی اور جاگیر عطا کر دی جائے (البخاری، کتاب الجزیۃ)۔

کتب تراجم سے معلوم ہوتا ہے کہ انصار میں عظیم المرتبت اور جلیل القدر محدث، فقیہ، راوی، شاعر، قاضی، قاری اور مفتی پیدا ہوئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے شعرا میں حضرت عبداللہؓ بن رواحہؓ، حضرت حسان بن ثابتؓ اور حضرت کعب بن مالکؓ کے اسما خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انصار کے کئی خاندان مشرق و مغرب کے ممالک اسلامیہ میں جا بسے۔ اس سلسلے میں ابن حزم نے جمہرۃ انساب العرب میں مفید معلومات بہم پہنچائی ہیں۔ اندلس کے مختلف علاقوں میں انصار کے آثار ملتے ہیں۔ اشبیلیہ میں شوش الانصار کے نام سے ایک بستی آباد تھی۔ ابن منظور صاحب لسان العرب بھی ایک انصاری خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ انصار کے کارناموں کی داد شعرا نے بھی دی ہے، من جملہ ان قصائد کے کعبؓ بن زہیر نے بھی ایک قصیدہ رائیہ فی مدح الانصار لکھا ہے (بروکلمان، تعریب عبدالحلیم النجار، ۱: ۱۵۷)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو بھی انصار سے بڑی محبت تھی۔ آپؐ ان کی خدمات و ایثار و قربانی کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انصار کی محبت کو آپؐ نے جزو ایمان قرار دیا۔ آپؐ نے فرمایا کہ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والا شخص انصار سے بیر نہیں رکھ سکتا۔ انصار سے بغض رکھنے کو منافقت قرار دیا ہے۔ آپؐ نے انصار، ان کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے لیے رحمت و مغفرت کی دعا فرمائی ہے (البخاری، کتاب مناقب الانصار؛ ابو داؤد الطیالسی، ۲: ۱۳۲-۱۳۸)۔

اسلام سے پہلے انصار کی عادت تھی کہ حج سے واپسی پر گھروں میں دروازوں سے داخل نہ ہوتے، بلکہ پچھواڑے سے آتے، اس پر قرآن مجید کی آیت: "اور یہ نیکی نہیں کہ تم گھروں کے پچھواڑے سے آؤ، بلکہ نیکی تو اس شخص کی ہے، جس نے تقویٰ اختیار کیا اور گھروں میں ان کے دروازے سے آؤ"۔ (۲: البقرۃ: ۱۸۹) نازل ہوئی (مسلم: کتاب التفسیر)۔

مآخذ: (۱) القرآن المجید، ۲ [البقرۃ]: ۱۸۹؛ ۸ [الانفال]: ۷۲، ۷۴؛ ۹ [التوبہ]: ۱۰۰، ۱۱۷؛ ۵۹ [الحشر]: ۹؛ ۶۱ [الصف]: ۱۴؛ (۲) ابو داؤد الطیالسی: المسند (تبویب، منحۃ المعبود فی ترتیب مسند الطیالسی ابی داؤد، تالیف احمد عبدالرحمٰن البنا الساعاتی)، ۲: ۹۳، ۱۳۲ تا ۱۳۸، مصر ۱۳۷۲ھ؛ (۳) البخاری، کتاب الایمان، کتاب مناقب الانصار، کتاب العمرۃ، کتاب الحرث و المزارعۃ، کتاب الہبۃ، کتاب الجزیۃ، کتاب المظالم و الغصب، کتاب الکفالۃ؛ (۴) مسلم: کتب التفسیر؛ (۵) ابن سعد: الطبقات، ۱/۱: ۱۳۵ ببعد، ۱/۲: ۱ ببعد، ۳/۲: ۲۱ (نیز بامداد اشاریہ)؛ (۶) ابن حبیب: المحبر، ص ۲۶۸ (نیز بامداد اشاریہ)، حیدر آباد دکن ۱۳۶۱ھ؛ (۷) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب (طبع عبدالسلام ہارون)، ص

۳۳۲ تا ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۷۲ تا ۳۷۲، ۳۸۱، مصر ۱۹۶۲ء؛ (۸) ابن حزم: جوامع السیرۃ (طبع احسان عباس)، ص ۷۵، ۷۶، (نیز بامداد اشاریہ)، مصر ۱۹۵۶ء؛ (۹) ابن درید: کتاب الاشتقاق، ص ۲۶۰؛ (۱۰) ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، ۲: ۳۵ ببعد؛ (۱۱) وہی مصنف: اسد الغابہ، قاہرہ ۱۲۸۶ھ؛ (۱۲) ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۳: ۵۱ ببعد؛ (۱۳) ابن کثیر: البدایۃ والنہایہ، ۳: ۱۴۵ ببعد، قاہرہ ۱۳۵۸ھ؛ (۱۴) ابن القیم: زاد المعاد، ۲: ۵۰ ببعد، مصر ۱۳۴۷ھ / ۱۹۲۸ء؛ (۱۵) ابن منظور: لسان العرب، (مادہ: نصر، اوس، خزرج)؛ (۱۶) ابوالفداء: تاریخ، ۱: ۱۰۷؛ (۱۷) البلاذری: انساب الاشراف (طبع محمد حمید اللہ)، ۱: ۲۳۸ ببعد (نیز بامداد اشاریہ)، مصر ۱۹۵۹ء؛ (۱۸) وہی مصنف: فتوح البلدان، ص ۹ تا ۲۳، قاہرہ ۱۳۱۹ھ؛ (۱۹) السہیلی: روض الانف، ۱: ۱۳ ببعد، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۲۰) صبحی الصالح: النظم الاسلامیہ (بامداد اشاریہ)، بیروت ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۵ء؛ (۲۱) الطبری: تاریخ، ۲: ۲۳۳ (نیز بامداد اشاریہ)؛ (۲۲) عبدالدائم البقری: الانصار والاسلام، قاہرہ ۱۳۶۴ھ / ۱۹۴۵ء؛ (۲۳) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، الجزء الاول (مادہ، اوس، خزرج) دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۲۴) القسطلانی: المواہب اللدنیہ، ۱: ۷۹ ببعد؛ (۲۵) امین دویدار: صور من حیاۃ الرسول، ص ۲۱۸ تا ۲۳۱، ۲۵۰ تا ۲۵۵، ۳۶۱، مصر ۱۹۵۸ء۔

○

اوتاد : (ع، واحد: وَتِد)، لغوی معنی: میخیں، (وَتَدتُہٗ کے معنی ہیں کسی چیز میں میخ لگا کر میں نے اسے مضبوط کیا۔ قرآن مجید میں پہاڑوں کو اوتاد کہا گیا ہے (۷۸ [النبا]: ۷)، نیز فرعون کو ذوالاوتاد لکھا ہے۔ مفسرین نے اس کی مختلف توجیہیں کی ہیں، دیکھیے روح المعانی، البیضاوی، کشاف، ابن جریر)۔

صوفیہ کے ہاں رجال الغیب کے نظم مراتب میں تیسرے طبقے کے لوگ۔ یہ نظام چار مقدس افراد پر مشتمل ہوتا ہے، جنھیں العمود (= ستون) بھی کہا جاتا ہے [رک بہ ابدال]۔ اوتاد میں سے ہر ایک کے ذمے (دنیا کے) چار بنیادی نقطوں میں سے ایک کی نگرانی ہوتی ہے اور اس کی اپنی جائے سکونت اسی نقطے کے مرکز میں ہوتی ہے (نیز رک بہ اولیا؛ نیز تھانوی: کشاف، بذیل مادہ وتد۔ علم عروض میں اس اصطلاح کے لیے رک بہ عروض)۔

○

الاوس : مدینہ منورہ کے دو بڑے عرب قبیلوں میں سے ایک، دوسرا قبیلہ خزرج ہے۔ عہد قبل از اسلام میں یہ دونوں قبیلے اپنی ماں (قیلۂ بنت الارقم) کے نام پر بنو قیلہ اور ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد انصار رسول یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مددگار کہلائے (رک بہ الانصارؓ)۔

لفظ "الاوس" کے معنی عطیہ ہیں (لسان) (نیز اس کے معنی ہیں عوض۔ اوس بھیڑیئے کو بھی کہتے ہیں۔ اوس لغوی لحاظ سے آس یوس کا مصدر ہے۔ جاہلیت میں اوس اللات (لسان) اور اوس مناۃ (جمہرۃ انساب العرب) مشہور تھے۔ اسلامی عہد میں اسے بدل کر اوس اللہ کر دیا گیا (لسان)۔ اب اوس کا لفظ بنو واقف، خطمہ، وائل اور امیہ بن زید (قبائل) کے لیے مخصوص سا نظر آتا ہے، لیکن بظاہر ان چاروں قبیلوں کو مدینے کے "دستور" میں صرف بنو الاوس کہا گیا ہے (ابن ہشام، ص ۳۴۱ تا ۳۴۳)۔

حسب روایت قصہ یوں ہے کہ عمرو مزیقیاء جب اپنے ساتھیوں کو لیکر یمن سے نکلا تو کچھ عرصے کے بعد اس کی اولاد میں پھوٹ پڑ گئی۔ الاوس اور الخزرج غسّان سے الگ ہو کر یثرب (یعنی مدینے) میں فروکش ہو گئے۔ اس وقت اس شہر کا نظم و نسق یہودی قبائل کے ہاتھ میں تھا۔ ایک زمانے تک بنو قیلہ یہودیوں کے ماتحت رہے۔ پھر الخزرج کی شاخ سالم (قواقل) کے ایک شخص مالک ابن عجلان کے زیر قیادت خود مختار ہو گئے اور کھجور کے کچھ درخت نیز بعض قلعے (آطام، واحد: اُطُم) ان کے حصے میں آئے۔ مالک کا ہم عصر اور اس کا مد مقابل ایک اور شخص احیحہ بن الجلاح تھا، جس کا تعلق بنو اوس کی ایک شاخ بنو عمرو بن عوف سے تھا۔

اس میں شبہہ ہے کہ اس زمانے میں الاَوس (یا الخزرج) کوئی مستقل قبائلی وحدت رکھتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا

ہے کہ عملاً ان دونوں قبیلوں کی شاخیں مستقل اور مؤثر وحدت رکھتی تھیں، جنھیں بطون (Claus) کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ ہجرت سے پہلے کی دہائیوں میں مدینے میں جو باہمی جھگڑے تھے وہ عموماً انھیں دو قبیلوں اوس اور خزرج کے درمیان تھے، لیکن مآخذ میں ان جھگڑوں کا بھی ذکر ہے جو ان کے بطون کے یا بطون کے ذیلی خاندانوں کے درمیان ہوتے رہتے تھے۔ گمان غالب یہ ہے کہ الاوس اور الخزرج کا بطور قبائل تصور اس لیے پیدا کیا گیا تھا کہ ان بطون کے درمیان، جو ایک دوسرے کے حلیف تھے، زیادہ قریبی تعلقات قائم کیے جائیں۔ یہ تصور ہجرت سے کچھ عرصہ پہلے معرض وجود میں آیا تھا اور ہجرت کے بعد اور زیادہ مضبوط ہو گیا۔

اوس اور خزرج کی باہمی عداوت کا نتیجہ جنگ بعاث کی صورت میں برآمد ہوا۔ الاوس اور ان کے حلفا کو فتح ہوئی، لیکن ان کا قائد حضیر مارا گیا۔ اس جنگ کے بعد صلح تو نہیں ہوئی، لیکن بڑے پیمانے پر مزید لڑائیوں کا سلسلہ بند ہو گیا۔

یہ صورت حال تھی جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے پہلے الخزرج اور اسکے بعد الاوس سے گفت و شنید شروع کی۔ الخزرج تقریباً سب کے سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ ہو گئے، لیکن اوس کے بہت سے لوگ، یعنی خطمہ، وائل، واقف اور امیہ بن زید کے بطون اور عمرو بن عوف کے کچھ افراد کنارہ کش رہے۔ بایں ہمہ عبدالاشہل کے سردار سعدؓ بن معاذ بن النعمان کا قبول اسلام مدینے میں فروغ اسلام کے لیے ایک فیصلہ کن واقعہ ثابت ہوا۔ سعدؓ جنگ بدر سے اپنی وفات (۵ھ/ ۶۲۷ء) تک بنو قیلہ، یعنی انصار [رک باں] میں سرکردہ مسلمان رہے۔ اوس اور خزرج کے درمیان ناچاقی رفتہ رفتہ ختم ہو گئی، اور حضرت ابوبکرؓ کے منصب خلافت پر فائز ہونے کے بعد تو اس کا ذکر بھی سننے میں بھی نہیں آتا۔ قبیلہ اوس کی تعداد خزرج سے کم تھی لیکن قوت اور بہادری میں اوس ہی کا لوہا مانا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے اسلامی جنگوں میں بھی اوس کی تعداد کم رہی۔ جنگ بدر میں دو سو تیس انصار میں سے صرف اکسٹھ اوسی تھے۔ بنو الاوس مدینے کے باہر کچھ فاصلے پر سکونت پذیر تھے (جوامع السیرۃ، ص ۱۲۹، ۱۳۰)۔

مآخذ: (۱) السمہودی: وفاء الوفاء، قاہرہ ۱۹۰۸ء، ۱: ۱۱۶ تا ۱۳۰؛ (۲) وہی مصنف: خلاصۃ الوفاء، مکہ ۱۳۱۶ھ؛ (۳) ابن الاثیر، ۱: ۴۹۲ تا ۵۱۱؛ (۴) Nicholson: *A Literary History of the Arabs*، ص ۱۷۰؛ (۵) لسان العرب، بذیل اوس؛ (۶) ابن سعد: طبقات، ۳/ ۲، (۷) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۷، ۳۲۹ تا ۳۳۲، ۳۷۰، ۳۷۱؛ (۸) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۹) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام؛ (۱۰) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، ۱: ۵۰، ۵۱، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۱۱) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۱: ۳۱۹، (۱۲) وہی مصنف: نہایۃ الارب، مطبوعہ بغداد؛ (۱۳) ابن درید: الاشتقاق، ۴۶۰؛ (۱۴) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، ۲۱۱؛ (۱۵) ابن خلدون: تاریخ، اردو ترجمہ از ڈاکٹر عنایت اللہ، ۱: ۱۸۵، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۶) الزبیدی: تاج العروس، بذیل اوس؛ (۱۷) الاغانی بمدد اشاریہ۔

○

اوقاف : رک بہ وقف۔

اہل حدیث : کبھی اہل الحدیث [رک بآں] (اصحاب الحدیث)، اہل السنۃ [رک بآں]، اہل الاثر، سلفی اور اثری کا ہم معنی ہو کر، کبھی ایک معین مخصوص مسلک اور تحریک کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس خاص نام، یعنی اہل حدیث (نہ کہ اہل الحدیث) کی ابتدا تقریباً دو صدی قبل ہوئی، مگر اہل حدیث علما اپنا سلسلہ قدیم اصحاب الحدیث اور اہل الحدیث سے ملاتے ہیں۔ ابراہیم میر سیالکوٹی نے تاریخ اہل حدیث میں لکھا ہے کہ امام شافعیؒ اور حافظ ابن حجرؒ اور دوسرے متقدمین نے بھی اس مسلک کا ذکر کیا ہے (ص ۱۳۱-۱۳۲)؛ بلکہ یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ یہ مخصوص مسلک خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں بھی موجود تھا اور بعد میں ہر دور میں ہمیشہ موجود رہا (کتاب مذکور، ص ۱۲۶) (المقدسی، م ۳۷۵ھ: احسن التقاسیم) تاہم بطور ایک منظم و معین و مخصوص گروہ اہل حدیث کا لقب یا اصطلاح اس زمانے میں (خصوصاً برصغیر پاک و ہند میں) اختیار کی گئی جب بعض مخالف جماعتوں نے اس جماعت کو بعض

مشترک عقائد کی بنا پر محمد بن عبدالوہاب نجدی کی طرف منسوب کر کے وہابی کہنا شروع کیا۔ ابراہیم میر نے لکھا ہے کہ اہل حدیث کو وہابی کہنا اس لیے غلط ہے کہ اول الذکر کو جس امر میں حنفی اور شافعی مقلدین سے اختلاف ہے اسی امر میں وہ شیخ محمد بن عبدالوہاب سے بھی اختلاف کرتے ہیں (کتاب مذکور' ص ۱۲۷)۔ ان کا خیال ہے کہ لقب اہل حدیث -بمعنی عاملین بالحدیث و السنۃ، ہر دور میں استعمال ہوتا رہا۔ عملی اور نظری اعتبار سے سید نذیر حسین معروف بہ شیخ الکل حضرت میاں صاحب (م ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء) نے ہندوستان میں اس مسلک کی تنظیم کی اور اس کے استحکام کے لیے بہت کام کیا۔ پھر ان کے تلامذہ نے اسے بطور تحریک ملک کے گوشے گوشے میں پھیلا دیا۔

اہل حدیث مسلک کے مورخ شاہ ولی اللہ' بلکہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کو بھی اہل حدیث' میں شامل کرتے ہیں (تاریخ اہل حدیث' ص ۱۵۰)' اسی طرح شاہ اسمٰعیل شہیدؒ اور سید احمد بریلویؒ کو بھی اہل حدیث سے منسلک قرار دیتے ہیں' مگر یہ رائے اختلافی ہے' تاہم اس میں کچھ شبہ نہیں کہ ان بزرگوں نے دین میں حدیث کی مخصوص اور قطعی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے' اگرچہ حدیث کی طرح تفسیر بھی خاندان شاہ ولی اللہ کا خاص موضوع رہا ہے۔

اہل حدیث خود کو اہل السنۃ میں شامل کرتے ہیں۔ ابراہیم میر کے نزدیک چونکہ ان کی روش سنت نبوی اور سیرت صحابہ کی پابندی ہے اس لیے اس کا نام اہل حدیث ہو گیا (ص ۷۹)۔ ان کا عقیدہ ہے کہ قرآن مجید کے ساتھ حدیث و سنت اسلامی شریعت کا حقیقی سر چشمہ ہیں۔ وہ دین و شریعت کے معاملات میں تقلید شخصی کے قائل نہیں۔ محمد بن عبدالوہاب نجدی کا ہم مسلک ہونے سے انکار کرتے ہیں' کیونکہ موخرالذکر امام احمدؒ ابن حنبل کے مقلد ہیں' مگر اہل حدیث کسی ایک امام کی تقلید کو ضروری خیال نہیں کرتے۔

بہر حال اہل حدیث تقلید شخصی کے علاوہ توحید کے مسئلے میں ایک خاص تجریدی نظریہ رکھتے ہیں۔ وہ خدا کی خدائی میں کسی جن و انس کو دخیل نہیں سمجھتے' انبیائے کرامؑ کی عصمت اور عبودیت و بشریت کے بشدت قائل ہیں اور علم غیب صرف خدائے تعالی کے لیے جانتے ہیں۔ ان کے نزدیک مجالس میلاد' زیارت مقابر اور انعقاد عرس سب بدعت میں داخل ہیں۔

عبادات کے ظاہری امور میں وہ قراءت سورہ فاتحہ خلف الامام اور آمین بالجہر کے قائل اور اس پر عامل ہیں اور جہری نمازوں میں بسم اللہ بھی بالجہر پڑھ لیتے ہیں۔ ماہ رمضان میں بسلسلہ قیام اللیل آٹھ رکعت تراویح ادا کرتے ہیں۔ نماز جنازہ جہری کے قائل و عامل ہیں۔ ایک مجلس میں تین طلاقوں کے قائل نہیں۔ اللہ تعالی کے سوا کسی کو عالم الغیب نہیں جانتے۔ انبیاءؑ کو ان کی ظاہری قبور میں زندہ نہیں مانتے اور نہ کسی نبی کو حاضر و ناظر جانتے ہیں۔ اذان میں ترجیع و تثویب کے قائل ہیں۔ نماز میں ہاتھ سینے پر باندھتے ہیں' رفع یدین ان کا معمول ہے۔

بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں" اہل حدیث کا مسلک برصغیر پاک و ہند میں ایک تحریک کی صورت میں پھیل گیا' چنانچہ دہلی میں آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس کے نام سے ایک ملک گیر تنظیم قائم ہوئی' جس نے مکتبوں اور درس گاہوں کے قیام' مبلغوں کے وعظ و ارشاد اور جلسوں کے انعقاد کے ذریعے پورے ملک میں تحریک و مسلک اہل حدیث کو عام کیا۔ ۱۹۴۷ء میں قیام پاکستان کے ساتھ مسلکی تنظیم و تبلیغ کے لیے دو بڑے ادارے معرض وجود میں آئے۔ ایک مغربی پاکستان میں جمعیت اہل حدیث مغربی پاکستان اور دوسرا مشرقی پاکستان میں جمعیت اہل حدیث مشرقی پاکستان کے نام سے۔ قیام پاکستان سے پہلے موخرالذکر ادارے کا نام "کل بنگال آسام اہل حدیث جمعیت" تھا۔

مآخذ : (۱) احمد بن حنبل: المسند' ۱: ۲۹۳' عدد ۳۱۷' و ۶: ۹۲' عدد ۲۱۵۷' وغیرہ (طبع احمد محمد شاکر' قاہرہ)؛ (۲) البخاری' کتاب الرقاق' باب ۵۱؛ (۳) الدارمی: السنن' مقدمہ' دمشق ۱۳۴۹ھ؛ (۴) ہمام بن منبہ: الصحیفہ (طبع محمد حمید اللہ)' حیدر آباد (نیز محمد حمید اللہ: اقدم تدوین فی الحدیث النبوی' طبع المجمع العلمی' دمشق ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء)؛ (۵) حاکم: معرفۃ علوم

الحدیث، طبع معظم حسین، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۶) ابن حزم: اسماء الصحابہ الرواۃ (مطبوع مع جوامع السیرۃ، مصر)؛ (۷) یحیٰی العامری الیمنی: الریاض المستطابہ فی جملۃ من روی فی الصحیحین من الصحابہ، مطبوعہ ہند، ۱۳۰۳ھ؛ (۸) ابن الجوزی: اخبار اہل الرسوخ فی الفقہ و التحدیث، مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۹) ابن عبدالبر: جامع بیان العلم و فضلہ، مطبوعہ المطبعۃ المنیریہ، مصر (اردو ترجمہ عبدالرزاق ملیح آبادی: العلم و العلماء، مطبوعہ ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۵۳ء)؛ (۱۰) وہی مصنف: تذکرۃ الحفاظ، ۱: ۷۰، ۷۲، ۷۶، وغیرہ.

○

اہل السنۃ و الجماعۃ: مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں (سنی اور شیعہ) میں سے مقدم الذکر کا نام۔ علمائے اہل سنت اس کی تشریح یوں کرتے ہیں: سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم پر عمل پیرا ہونے والے لوگ۔ باقاعدہ شکل میں یہ مسلک چوتھی صدی ہجری میں عباسی خلیفہ المتوکل علی اللہ (۲۳۲ھ/۸۴۷ء تا ۲۴۷ھ/۸۶۱ء) کے عہد میں رائج ہوا (دیکھیے البشبیشی: الفرق الاسلامیہ، بحوالہ محمد علی الزعبی: لاسنۃ و لا شیعۃ، ص ۶۷).

امام راغب فرماتے ہیں کہ "سنۃ النبی" حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وہ طریق ہے جس پر آپ عملی زندگی میں کاربند رہے۔ سنت کی ضد بدعت ہے (آآ، عربی، ۱۲: ۲۸۱)۔ سنت میں خلفائے راشدین کی سنت بھی شامل ہے (ابو داؤد، ۴: ۲۸۱)۔ اہل السنۃ و الجماعۃ کی ترکیب کے بارے میں سلیمان ندوی نے لکھا ہے: "رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرز زندگی اور طریق عمل کو سنت کہتے ہیں۔ جماعت کے لغوی معنے تو گروہ کے ہیں، لیکن یہاں جماعت سے مراد جماعت صحابہ ہے"۔ البغدادی نے اہل السنۃ و الجماعہ ہی کو تہترواں فرقہ۔ یعنی "فرقۂ ناجیہ" قرار دیا ہے، جس میں اہل الرای اور اہل الحدیث، ہر دو گروہوں کے فقہا، قرا، محدثین اور متکلمین شامل ہیں، جو اللہ کی وحدانیت، اس کی صفات، نیز نبوت، امامت، آخرت اور دیگر اصول دین پر متفق ہیں۔ بڑے بڑے ائمہ، مثلاً امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام ابو حنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام ثوریؒ وغیرہ اسی جماعت میں شامل ہیں (الفرق بین الفرق، ص ۲۰).

اہل السنۃ و الجماعۃ تمام صحابہ کرام (مہاجرین و انصار) کو عادل اور مومن تسلیم کرتے ہیں اور ان کے خلاف لب کشائی یا حرف گیری سے قطعی اجتناب کرتے ہیں (الفرق، ص ۳۰۹)۔ ان کے نزدیک بدری صحابہؓ سب کے سب جنتی ہیں۔ عشرہ مبشرہ کی شان میں گستاخی کو حرام سمجھتے ہیں۔ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تمام ازواج مطہرات اور اولاد امجاد کے احترام و محبت کے قائل ہیں۔ حضرت امام حسنؓ، امام زین العابدینؒ، امام باقرؒ، امام جعفر صادقؒ، امام موسیٰؒ اور امام علی رضاؒ اور تابعین کے احترام و محبت کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں (الفرق بین الفرق، ص ۳۵۲ تا ۳۵۴)۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت اور جنگ جمل اور صفین کے واقعات نے امت کے اتحاد کو زبردست نقصان پہنچایا۔ اس کے علاوہ دوسرے ادیان اور فلسفیانہ افکار رکھنے والی اقوام سے اختلاط کے باعث اسلام میں بحث و مناظرہ کی ابتدا ہوئی، افکار میں ایک اضطراب کا معرکہ اٹھ کھڑا ہوا اور کئی ایک فرقے پیدا ہو گئے۔ اس دور پر فتن میں جمہور امت الگ تھلگ رہے اور ان متخاصم گروہوں کے فعل کو اجتہادی غلطی اور اشتباہ پر محمول کرتے ہوئے ان کے بارے میں لب کشائی سے بھی اجتناب کرتے رہے اور ان کے معاملے کو اس ذات کے سپرد کیا جو نیتوں کی حقیقت اور دلوں کے بھید سے آگاہ ہے۔

مصلحین امت نے ہر دور میں ملت اسلامیہ کو افتراق سے بچانے کی کوشش کی ہے۔ ایسی ہی ایک کوشش اہل السنۃ و الجماعہ کی جامع اصطلاح ہے، جس کے دائرے میں زیادہ سے زیادہ مسلمانوں کو لانے کی کوشش کی گئی۔ اہل السنۃ و الجماعۃ کی اصطلاح لفظی اعتبار سے اگرچہ دیر کے بعد ظہور میں آئی، مگر عملی طور پر ملت کی غالب اکثریت آغاز ہی سے اس پر کاربند تھی اور ایسے مصلحین کی بھی کمی نہیں رہی جو ملت کی وحدت کے لیے ہمہ تن سرگرم رہے، مثلاً الاشعری سے پہلے المحاسبی (م ۲۴۳ھ/۸۵۷ء) نے اہل سنت کے عقائد کی تائید کی اور اس کے لیے علم کلام کو استعمال کیا [رک بہ الاشعریؒ و المحاسبی]۔ ہر

کلمہ گو کو تکفیر سے محفوظ رکھنے کا خیال بھی ہمیشہ موجود رہا (الشہرستانی: الملل و النحل، ص ۱۰۵).

تیسری/چوتھی صدی ہجری میں اہل السنۃ والجماعۃ کی تائید و حمایت کے لیے اور معتزلہ کے رد عمل کے طور پر دو طاقتور تحریکیں اٹھیں۔ ان میں سے ایک تو اشاعرہ کی تحریک تھی، جس کے بانی ابوالحسن الاشعریؒ [رک بآں] تھے۔ دوسری تحریک ماتریدیہ کی ہے، جس کے بانی ابو منصور الماتریدیؒ (م ۳۳۳ھ/۹۴۴ء) [رک بہ ماتریدیہ] تھے۔ دونوں تحریکوں کا مقصد ایک ہی تھا، یعنی اہل السنۃ و الجماعۃ کے عقیدے کی حمایت۔ الماتریدی کے کلامیہ مسلک کی تائید و حمایت جن ممتاز حنفی علما نے کی ان میں علی بن محمد البزدویؒ (م ۴۱۳ھ)، علامہ تفتازانیؒ (م ۷۹۳ھ)، علامہ النسفیؒ (م ۵۳۷ھ) اور علامہ ابن الہمامؒ (م ۸۶۱ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اسی طرح امام اشعری کے کلامیہ مسلک کی تائید میں بھی علما کی ایک بڑی جماعت میدان میں آئی۔ ان میں امام ابوبکر الباقلانیؒ (م ۴۰۳ھ)، عبدالقاہر البغدادیؒ (م ۴۲۹ھ)، علامہ ابن عساکرؒ (م ۳۹۲ھ)، امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) اور امام فخرالدین الرازیؒ (م ۶۰۶ھ) کے نام بڑی اہم اور ممتاز حیثیت رکھتے ہیں (فکر الاسلام، ۴: ۷۳).

اہل السنۃ و الجماعۃ کے عقائد کو خلفا و سلاطین کی حمایت و سرپرستی بھی حاصل رہی۔ عباسی خلفا میں سے خلیفہ المتوکل علی اللہ کے دور میں اہل سنت کے مسلک کا فروغ ہوا اور اس مسلک کو سرکاری سرپرستی اور حمایت حاصل ہوئی۔ مصر اور شام میں سلطان صلاح الدین ایوبی (م ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء) اور ان کے وزیر القاضی الفاضل نے مسلک اہل السنۃ و الجماعۃ کو سرکاری مذہب کی حیثیت دی۔ بدعات کو ختم کرنے کے لیے فرمان جاری کیے گئے اور مدارس میں مالکی و شافعی فقہ کی تدریس کا سلسلہ شروع ہوا (فکر الاسلام، ۴: ۹۷)۔ اسی طرح شمالی افریقہ اور اندلس میں بھی مسلک اہل السنۃ والجماعۃ کو سرکاری حمایت حاصل ہوئی۔ محمد بن تومرت (۵۲۴ھ/۱۱۲۸ء) الموحدون کا سربراہ تھا اور اس نے امام غزالیؒ کی خدمت میں زانوے تلمذ تہ کیا تھا۔ جب خدا نے اسے اقتدار بخشا تو اس نے جو کچھ اپنے استاد سے سیکھا تھا اسے عملی طور پر نافذ کیا (فکر الاسلام، ۴: ۹۸)۔ دولت غزنویہ کے سربراہ اور فاتح سومنات سلطان محمود غزنوی نے بھی مسلک اہل السنۃ و الجماعۃ کی پر زور حمایت کی اور اسے سرکاری مسلک کی حیثیت دے کر تقویت و تائید بخشی (فکر الاسلام، ۴: ۹۹).

مآخذ: (۱) لسان، بذیل اہل، سنت، جمع؛ (۲) تاج، بذیل اہل، سنۃ، جمع؛ (۳) الراغب: مفردات القرآن، بذیل اہل و سنۃ؛ (۴) ابوالحسن الاشعری: مقالات الاسلامیین، بمدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: کتاب اللمع، بیروت ۱۹۵۲ء؛ (۶) البغدادی: الفرق بین الفرق؛ (۷) النسفی: العقائد النسفیہ؛ (۸) شیخ زادہ: نظم الفرائد و جمع الفوائد، ۱۳۲۳ھ؛ (۹) کمال الدین البیاضی: اشارات المرام، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۱۰) الغزالی: عقیدۃ اہل السنۃ؛ (۱۱) محمد ابو زہرۃ: المذاہب الاسلامیہ؛ (۱۲) فخرالدین الرازی: تاسیس التقدیس؛ (۱۳) سید سلیمان ندوی: رسالۃ اہل السنۃ والجماعۃ، اعظم گڑھ ۱۳۳۶ھ؛ (۱۴) ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت، اعظم گڑھ ۱۹۵۵ء؛ (۱۵) النسفی: عمدۃ العقائد؛ (۱۶) ملا علی قاری: شرح فقہ الاکبر، لاہور ۱۳۰۰ھ؛ (۱۷) D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology*، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۱۸) P.K. Hitti: *History of the Arabs*، لنڈن ۱۹۳۰ء.

◆

اہلُ الصُّفَّہ: یا اصحابُ الصفہ۔ صفہ کے معنی ہیں سائبان (دیکھیے شبلی: سیرۃ النبی) یا وہ چبوترہ جس پر گھاس پھوس کی چھت ہو (لسان، تحت ص ف ف)۔ الصفہ، (جس کی طرف اہل الصفہ منسوب ہیں)، مدینے کی مسجد نبویؐ کے شمالی سرے پر واقع تھا۔ اس میں وہ مہاجرین پناہ لیتے تھے جن کا کوئی گھر بار تھا نہ ذریعۂ معاش۔ احادیث میں ان کے لیے "اضیاف الاسلام" کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں (البخاری، کتاب الرقاق، باب ۱۷؛ الترمذی، کتاب القیامۃ، باب ۳۶؛ احمد: المسند، ۲: ۵۱۵)۔ یہ لوگ اپنا زیادہ وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صحبت میں بسر کرتے تھے اور ذکر و فکر میں مصروف رہتے تھے۔ تصوف و زہد کی کتابوں میں انھیں زہد و تقویٰ کی مثال کے طور پر پیش

کیا گیا ہے۔

شبلی نے سیرۃ النبی (۱: ۲۹۲) میں لکھا ہے کہ اکثر صحابہؓ مشاغل دینی کے ساتھ ہر قسم کا کاروبار کرتے تھے، مگر کچھ ایسے بھی تھے جنھوں نے اپنی زندگی صرف عبادت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تربیت پذیری کے لیے وقف کر دی تھی۔ یہ لوگ دن کو بارگاہ نبوت میں حاضر رہتے اور حدیثیں سنتے اور رات کو اسی چبوترے پر سو رہتے۔ حضرت ابو ہریرہؓ بھی انھیں لوگوں میں تھے۔ مرتضیٰ زبیدی نے تحفۃ اہل الزلفۃ فی التوسل باہل الصفۃ کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ اس میں تراسی اصحاب صفہ کا ذکر تھا (تاج، تحت ص ف ف)۔ ابو عبدالرحمن محمد بن حسین السلمی الازدی النیسابوری (م ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء) نے بھی ان کی ایک تاریخ مرتب کی ہے (براکلمان، ۱: ۲۱۷)۔ السلمی کو صوفیہ کے حالات، ان کی روایات اور ان کے ماثور اقوال جمع کرنے کا بہت شوق تھا، مگر حافظ ذہبیؒ کے نزدیک یہ روایات ضعیف ہیں۔ السیوطی نے بھی ایک مختصر سا رسالہ اس موضوع پر لکھا ہے۔ اس میں سو نام ہیں (شبلی: سیرۃ النبی)۔

اصحاب الصفہ میں خصوصاً حضرت ابو ہریرہؓ، ابو لبابہؓ، واثلہؓ بن الاسقعؓ، ابو ذر غفاریؓ، قیسؓ، غفاریؓ، عبدالرحمنؓ بن کعب الاصمؓ، جرہدؓ بن رزاح الاسلمی، اسماءؓ بنت حارثہ، اسلمی، ابو طلحہؓ بن عبداللہ النضری اللیثی اور البراءؓ بن مالک وغیرہ کے نام ملتے ہیں (ابن سعد، طبقات؛ الہجویری: کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۹۷ تا ۹۹)۔ متاخرین کی کتابوں میں بعض نام ایسے بھی ملتے ہیں جو دراصل اصحاب صفہ میں سے نہ تھے، مثلاً اوسؓ بن اوس ثقفی، ثابت الضحاک، ثابتؓ بن ودیعہ، حبیبؓ بن زید۔ اصحاب صفہ نے بھیک کبھی نہیں مانگی، کسی کے سامنے دست سوال دراز نہیں کیا، جو کچھ ملا کھا لیا۔ ایک ٹولی بھی جنگل جاتی اور لکڑیاں چن کر لاتی اور بیچ کر اپنے بھائیوں کے لیے کھانا مہیا کرتی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کرام سے فرمایا کرتے تھے: جس کے پاس دو شخص کا کھانا ہے وہ اصحاب صفہ میں سے ایک کو اپنے ساتھ شامل کر لے۔ آپؐ صدقہ و خیرات اور ہدایا انھیں بھجوا دیا کرتے تھے۔ کھانے کے وقت کوئی صحابی ان میں سے ایک کو، کوئی دو کو اپنے ساتھ کھانے کے لیے لے جاتا تھا۔ سعدؓ بن عبادہ ان میں سے اسی اسی آدمیوں کو لے جایا کرتے تھے (حلیۃ الاولیاء، ۱: ۳۴۱)۔ دراصل یہ گروہ معاش کے دھندوں سے یکسو ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تربیت کا آرزومند تھا، اسی لیے صحابہ ان کی خدمت کو اپنا فرض جانتے تھے۔

تصوف کی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ صوفی سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے کردار میں اصحاب صفہ سے مشابہ ہو (الکلاباذی: التعرف، قاہرہ ۱۹۳۳ء، باب اول، ص ۵)۔ یہ نقطہ نگاہ تو درست ہے، لیکن صوفی اور صفہ کے تلفظ کی مشابہت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صوفی کا لفظ (اصحاب) صفہ سے مشتق ہے۔

مآخذ: (۱) البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۵۸ و کتاب مواقیت الصلوٰۃ، باب ۴۱ و کتاب البیوع، باب ۱ و کتاب الحدود، باب ۱۷ و کتاب المناقب، باب ۲۵ و کتاب الاستئذان، باب ۱۴ و کتاب الرقاق، باب ۱۷؛ (۲) مسلم، کتاب الاشربۃ، حدیث ۱۷۶ و کتاب النکاح، حدیث ۹۳ و کتاب الامارۃ، حدیث ۱۳۷؛ (۳) احمد بن حنبل: المسند، ۱: ۲۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۵۷، و ۲: ۵۱۵ و ۳: ۲۷۰، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۷۹، ۲۸۷، ۲۹۰، ۳۳۰ و ۴: ۱۲۸، و ۵: ۲۵۲، ۳۳۶، ۳۳۷ و ۶: ۱۸؛ (۴) الترمذی: کتاب الزہد، ۳۹ و کتاب القیامۃ، باب ۳۶ و کتاب التفسیر، سورۃ ۲، باب ۳۳؛ (۵) ابوداؤد: کتاب الادب، باب ۹۵؛ (۶) ابن ماجہ: کتاب المساجد، باب ۶؛ (۷) ابن سعد، ۱/۲: ۱۳ بعد؛ (۸) الہجویری: کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۹۷ تا ۹۹۔

○

اَہْلُ الْکِتَاب: اہل کا لفظ عربی زبان میں ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جن میں باہم اتحاد و یک جہتی کا کوئی رنگ پایا جائے، مثلاً وہ دین، نسب، پیشہ، مکان اور شہر وغیرہ میں مشترک ہوں (مفردات)۔ الکتاب کا لفظ قرآن مجید کے لیے، عموماً کسی آسمانی کتاب کے لیے، بحیثیت مجموعی تمام سابقہ وحیوں کے لیے (۱۳ [الرعد]: ۴۳)، خود اللہ تعالیٰ کی طرف

سے تمام نازل شدہ کتب کے لیے اختیار کیا گیا ہے (۲[البقرۃ]: ۲۱۳، ۳[آل عمران]: ۱۸۴).

قرآن مجید میں الہامی کتابوں کا ذکر تین ناموں کے تحت کیا گیا ہے: (۱) صحف، جو صحیفہ کی جمع ہے اور جس کے معنی ہیں کوئی چیز جو پھیلائی جائے اور جس پر لکھا جائے (مفردات)، (۲) زُبُر زبور کی جمع ہے اور زبور کا لفظ قرآن مجید میں تین دفعہ آیا ہے: (۴[النساء]: ۱۶۳، ۱۷[بنی اسرائیل]: ۵۵، ۲۱[الانبیاء]: ۱۰۵)۔ زُبُر کے معنی ہیں کَتَبَ = اس نے لکھا۔ زبور = کوئی تحریر یا کتاب یا وہ کتاب جس میں عقل و حکمت کی باتیں ہوں (نہ کہ احکام شریعت، تاج)۔ خاص طور پر حضرت داؤدؑ کی کتاب کو زبور کہا گیا ہے (۴[النساء]: ۱۶۳)، (۳) تیسرا نام کتاب ہے۔ قرآن مجید میں کتب انبیہ اس نام سے بھی موسوم ہوئی ہیں (۳[آل عمران]: ۷۹).

اس صورت میں اہل کتاب سے اصطلاحًا مراد ہے کسی الہامی اور آسمانی کتاب کے ماننے والے لوگ، یعنی اہل مذاہب اور اہل ادیان۔ خصوصًا توراۃ و انجیل کے ماننے والے.

قرآن مجید میں اہل کتاب کو مشرکین سے الگ گروہ قرار دیا گیا ہے، صابیوں کے متعلق اسحٰق بن راہویہ کہتے ہیں: وہ اہل کتاب کا ایک فرقہ ہے (ابن کثیر، ۱: ۱۹۰)۔ صابیوں کا دعوی تھا کہ وہ حضرت نوحؑ کے دین پر ہیں (ابن کثیر، ۱: ۱۹)۔ سورۂ توبہ (۹: ۲۹) میں اہل الکتاب سے جزیہ لینے کا حکم ہے اور ابتدا میں یہود و نصارٰی سے اس کے مطابق جزیہ لیا گیا (یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج، ص ۷۳)، لیکن آگے چل کر خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مجوس سے بھی جزیہ لے کر انہیں ذمی بنایا (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۷۳)۔ اسی طرح حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بحرین کے مجوس سے جزیہ لیا (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۷۵)۔ اس کے بعد صحابہ کرام نے بالاتفاق بیرون عرب کی تمام قوموں پر اسی حکم کو عام کر دیا۔ خود حضرت عمرؓ نے اہل السواد پر جزیہ لگایا (یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج، ص ۵)۔ غرض اہل الکتاب سے اولًا یہود و نصارٰی، پھر مجوس، صابی اور دیگر اہل مذاہب مراد ہیں (الشہرستانی)۔ مشرکین اور وہ لوگ جو کسی الہامی کتاب کو نہیں مانتے اہل کتاب کے زمرے میں شامل نہیں، اور الشہرستانی نے یہود و نصارٰی کو اہل کتاب اور مجوسیوں اور مانویہ وغیرہ کو شبہ اہل کتاب قرار دیا ہے (الشہرستانی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۲۳) اور ان لوگوں کا الگ ذکر کیا ہے جو کسی الہامی کتاب کے منکر ہیں، مثلًا صابی یا ایسے جو احکام و حدود شرعی کو مانتے ہی نہیں، مثلًا فلاسفۂ دہریہ (وہی کتاب).

اہل کتاب کے بارے میں اسلامی تصور یہ ہے کہ ان کے مذاہب اپنی اپنی جگہ سچے تھے اور ان کے نبی اپنی قوم کی اصلاح کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث ہوئے تھے اور کسی مسلمان کا ایمان مکمل نہیں ہوتا جب تک وہ تمام انبیا پر ایمان نہ لائے ان میں وہ بھی شامل ہیں جن کے نام قرآن مجید میں مذکور ہیں اور ان پر نام بنام ایمان لانا ضروری ہے اور وہ بھی جن کے نام مذکور نہیں۔ ان کی صداقت پر مجملًا ایمان لانا ضروری ہے۔ اس طرح ہر مسلمان تمام انبیا کا مصدق اور ان کا من جانب اللہ ہونا مانتا ہے (۵[المائدۃ]: ۴۸)، لیکن اس کے ساتھ ہی قرآن مجید یہ بھی بتاتا ہے کہ اب ان کی کتابیں محرف و مبدل اور منسوخ ہو چکی ہیں (روح المعانی، ۱: ۲۹۸)۔ یہ لوگ گو اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے کے مدعی ہیں، لیکن ان کے اصلی عقائد میں اب فرق آگیا ہے۔ قرآن مجید نے بعثت نبوی کے وقت ان کے اخلاقی و مذہبی انحطاط پر بھی روشنی ڈالی ہے (مثلًا ۲[البقرۃ]: ۱۴۶)، اب قرآن مجید کتب سابقہ کی تمام ضروری اور صحیح تعلیم کا محافظ ہے، اسی لیے فرمایا: فِيْهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ (۹۸[البینۃ]: ۳)، یعنی قرآن مجید میں تمام ضروری اور قائم رہنے والی تعلیمات موجود ہیں۔ توراۃ اور انجیل میں بعثت نبوی کی پیشین گوئیاں موجود ہیں۔ اسی طرح تمام دوسرے الہامی صحیفوں میں آپؐ کی آمد کا ذکر کیا گیا ہے (عبدالحق و دیارتھی: میثاق النبیین اور اس کا انگریزی ترجمہ)۔ اہل کتاب کے بارے میں حکم ہے کہ اہل کتاب کی باتوں کی نہ تصدیق کی جائے نہ تکذیب (البخاری، کتاب الشہادات، باب ۲۹)۔ اب فیصلے کا حق قرآن مجید ہی کو حاصل ہے (۵[المائدۃ]: ۴۸، ۱۶[النحل]: ۶۴)۔ اہل کتاب کے ساتھ موالات کے مضمون کو بھی قرآن مجید نے بیان کیا ہے اور انہیں صلح و اتحاد کی دعوت دی ہے،

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان اپنی حفاظت کے خیال سے غافل ہو جائیں۔ ان سے موالات محدود اور جزوی ہے، حکم ہے کہ انھیں مددگار نہ بناؤ، وہ (تمھاری مخالفت میں) ایک دوسرے کے مددگار ہیں اور دیکھو تم میں سے جو انھیں رفیق و مددگار بنائے گا وہ انھیں میں سے سمجھا جائے گا۔

یہودی شریعت میں غیر یہود سے نکاح بالکل ناجائز تھا۔ لکھا ہے: "ان سے بیاہ نہ کرنا۔ اس کے بیٹے کو اپنی بیٹی نہ دینا اور نہ اپنے بیٹے کے لیے اس کی کوئی بیٹی لینا کیونکہ وہ تیرے بیٹے کو میری پیروی سے پھرا دینگے" (استثناء، ۷: ۳ ببعد)، لیکن اسلام نے غیر مسلم اہل کتاب عورتوں سے شادی جائز قرار دی ہے، مگر اس جواز کے غیر معتدل استعمال کے برے عواقب کو دیکھ کر حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ کسی قدر حد بندی کے حق میں تھے (ابن کثیر، ۱: ۵۰۷، ۳: ۷۱)۔ بعض علما نے کہا ہے کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں (الاصول، ۳: ۸۰) یا یہ کہ اسی طرح کتابی مرد سے مسلمہ کی شادی نہیں ہو سکتی (روح المعانی، ۲: ۱۲۰)۔

قرآن مجید میں اہل کتاب کے ساتھ مناکحت کے علاوہ کھانے پینے کے احکام بھی موجود ہیں اور ان کا ذبیحہ اور ان کا کھانا جائز قرار دیا ہے۔ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اگر اہل کتاب اللہ تعالی کے نام پر ذبح نہ کریں تو وہ جائز نہیں، کیونکہ وہ ایک دوسرے قرآنی حکم کے خلاف ہے اور کوئی چیز جو اصولاً اسلام نے حرام قرار دی ہے وہ کسی وجہ سے حلال نہیں ہو سکتی۔

قرآن مجید میں اہل کتاب کا ذکر تین طرح آیا ہے: ایک تاریخی شواہد کے طور پر، اس سلسلے کا آغاز حضرت آدمؑ اور حضرت نوحؑ سے ہوتا ہے، ان بیانات میں مسلمانوں کو بتایا ہے کہ جو روش تم سے پہلے کے اہل مذاہب اپنے رسولوں کے مقابلے میں اختیار کر کے برا انجام دیکھ چکے ہیں وہ روش اگر تم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مقابلے میں اختیار کی تو تمھارا بھی وہی حشر ہوگا۔ اسی طرح ان کا ذکر کر کے منہاج نبوت کا ذکر کیا ہے اور ان کے واقعات سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراضات کا ابطال کیا ہے اور سنن الٰہیہ کی طرف توجہ دلائی ہے۔ ان کے ذکر کا دوسرا موقع دعوت اسلام کے سلسلے میں ہے اور تیسرا مسلمانوں کے ساتھ ان کے تعلقات کی قانونی اور معاشرتی نوعیت سے متعلق ہے۔

اسلامی حکومت میں ذمی اہل کتاب کے حقوق و فرائض کے لیے رک بہ ذمی، یہود اور نصاری کو جزیرہ عرب سے نکال دینے کا مسلمانوں کو حکم ہے (البخاری، کتاب الجزیۃ، باب ۶؛ احمد: مسند، ۱: ۲۹، ۳۲ و ۲: ۳۵۱ و ۳: ۳۴۵ و ۶: ۲۷۳)۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ متوقع سازشوں کے پیش نظر اس گہوارۂ اسلام کو ایسے عناصر سے ہر طرح پاک و صاف رکھا جائے اور یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ علمائے اسلام نے اہل کتاب کے مذاہب کا گہرا مطالعہ کیا ہے، چنانچہ تفاسیر میں بھی اہل کتاب کی روایات آگئی ہیں، مگر ابن حزمؒ نے ان پر علم کلام کے نقطۂ نظر سے کڑی تنقید کی ہے۔ المسعودی یہودیت کے آغاز اور اس کی عہد بہ عہد تاریخ سے خوب آگاہ تھا۔ وہ ان کے علوم کو سمجھنے کے لیے گرجاؤں میں بھی جایا کرتا تھا، چنانچہ اس نے مسیحی عقائد کے متناقض اور مشکوک حصوں پر گرفت کی ہے (مروج الذہب، ۲: ۲۹۷ ببعد)۔ ان مذاہب کے بارے میں البیرونی کی معلومات المسعودی سے بھی زیادہ معلوم ہوتی ہیں (اس ضمن میں مزید معلومات کے لیے رک بہ انجیل)۔

مآخذ: قرآن مجید کی تفاسیر (تحت آیات جس کا حوالہ متن میں ہے اور جن میں اہل کتاب، یہود، بنی اسرائیل اور نصاری کا ذکر ہے)؛ (۲) الماوردی: الاحکام السلطانیۃ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۱۲۷ ببعد؛ (۳) یحیی بن آدم: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابو یوسف: کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ، بمدد اشاریہ؛ (۵) الشہرستانی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۲۴۴؛ (۶) البلاذری: فتوح البلدان، بمدد اشاریہ؛ (۷) الراغب: مفردات، بذیل اہل و کتاب؛ (۸) لسان، بذیل اہل و کتاب؛ (۹) آآ، لائڈن، طبع دوم بذیل مادہ اہل کتاب۔

○

الایجیؒ: عضد الدین عبد الرحمٰن بن احمد بن عبد الغفار الایجی الشافعی (۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء تا ۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء)، ایک بڑا ماہر علم الکلام، ۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء کے کچھ عرصے بعد فارس

کے قصبہ ایک (معرب: ایج) میں پیدا ہوا (۷۰۰ تا ۷۰۸ھ کی تاریخیں جو بعض ماخذ میں نظر آتی ہیں قابل قبول نہیں)۔ سلسلۂ نسب حضرت ابوبکر صدیقؓ تک پہنچتا ہے۔ مشہور اساتذہ سے تحصیل علم کرنے کے بعد اس نے درس و تدریس اور قضا کا مشغلہ اختیار کیا۔ ان دنوں جب (۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء میں) وزیر و مؤرخ رشید الدین فضل اللہ (رکّ باںّ) کا بیٹا غیاث الدین محمد سلطان ابو سعید ایلخانی کا وزیر تھا، الایجی شہر سلطانیہ میں سلطان مذکور کے استاد اور اتالیق کی حیثیت سے اپنے فرائض انجام دے رہا تھا۔ اس زمانے میں لوگ اسے مشرق کے اسلامی ممالک میں شوافع کا رئیس تصور کرتے تھے اور یوں بھی الایجی کو غیر معمولی اعتبار اور رسوخ حاصل تھا۔

اس کے بعد الایجی کی زندگی میں ایک تاریک دور آتا ہے، جس کی مدت پندرہ سال ہے۔ اس دور میں شاید اسی وقت جب غیاث الدین محمد قتل ہوا (۲۱ رمضان ۷۳۶ھ/۳ مئی ۱۳۳۶ء) وہ سلطانیہ چھوڑ کر شیراز آگیا اور درس و تدریس اور قضا کا مشغلہ اختیار کر لیا۔ اپنی شہرہ آفاق کتاب المواقف اس نے یہیں تالیف اور یہیں فرماں روائے شیراز شاہ شیخ ابو اسحاق اینجو (=انجو) کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کی۔ اس کے کچھ دنوں بعد الایجی شبانکارہ چلا گیا تو اس کے حکم ران اردشیر نے اسے گرفتار کر کے اوریمیان کے قلعے میں قید کر دیا۔ عربی ماخذ اس بات پر متفق ہیں کہ الایجی نے اسی قلعے میں وفات پائی (۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء)، لیکن ایرانی مؤرخوں کے نزدیک جس سال الایجی کی وفات ہوئی وہ شبانکارہ میں شاہ شجاع کے استقبال کے لیے گیا، جو شیراز سے لوٹ رہا تھا اور اس سے ملاقات بھی کی۔ اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو ممکن ہے الایجی نے اپنی عمر کے آخری دنوں میں زنداں سے رہائی پالی ہو۔

الایجی بڑا دولت مند تھا۔ یہ دولت اس نے ملوک الطوائف، یعنی قبائلی حکم رانوں اور ان کے وزیروں، کے عطیات سے جمع کی تھی۔ چونکہ سخی اور نیک دل تھا اس لیے طلبہ کی مدد کرتا اور ان لوگوں سے جو اس سے ملنے آتے حسن سلوک سے پیش آتا۔ اس کا شہرہ اور اعتبار زندگی ہی میں سارے عالم میں پھیل گیا تھا۔ علما اور شعرا اس کی قدر و منزلت کا اعتراف کرتے تھے، مثلاً حافظ شیرازی، جس کی یقیناً اس سے ملاقات ہوئی اور جس نے غائبانہ اس کا درس بھی سنا۔

گویا حافظ، اعتراف کرتا ہے کہ الایجی اس کے وطن کے لیے باعث فخر ہے۔ الایجی کا شارح التفتازانی بھی، جو بلند پایہ عالم اور ادیب تھا، اس کی مخلصانہ تعریف کرتے ہوئے لکھتا ہے: "ہمارے لیے اس کے بغیر چارہ نہیں کہ ہم اس کے نقش قدم پر چلیں، اس کے پوشیدہ اسرار کو عیاں کریں تاکہ اس کے خوشہ چین بنیں اور یوں اس کے انوار سے ہمیں بھی روشنی اور ضیا حاصل ہو"۔

الایجی کی متعدد تصانیف ہیں، جن میں اس نے کئی مرتبہ شروح، حواشی اور ضمیموں کا اضافہ بھی کیا ہے۔

ذیل کی تصانیف بالخصوص قابل ذکر ہیں:

(۱) تحقیق التفسیر فی تکثیر التنویر (GAL، شمارہ ۱)۔ یہ تفسیر اس نے البیضاوی کی انوار التنزیل و اسرار التاویل کی تنقیح و تکمیل کے لیے لکھی؛ (۲) الرسالۃ العضدیہ فی علم الوضع (اس رسالے کی شرح و حواشی اور ترتیب کے لیے دیکھیے GAL، شمارہ ۳)۔ یہ رسالہ اپنے موضوع کے اعتبار سے کتنی کے چند نوادر میں ہے؛ (۳) المواقف فی علم الکلام (GAL، شمارہ ۴)۔ علم الکلام کی نہایت اہم کتابوں میں سے ایک ہے، جس کی مختصر سی توضیح آگے آئے گی؛ (۴) العقائد العضدیہ (GAL، شمارہ ۸)۔ یہ رسالہ السکاکی کی مفتاح العلوم کی بعض فصلوں کا، جو بیان و معانی سے متعلق ہیں، خلاصہ ہے۔ مفتاح السعادۃ کے مصنف طاش کوپرولوزادہ نے اس رسالے پر نہایت عمدہ شرح لکھی ہے؛ (۵) شرح مختصر ابن الحاجب (GAL، شمارہ ۹)۔ یہ ابن الحاجب کی مختصر المنتہٰی پر ایک شرح ہے، جس کا شمار چند بہترین شرحوں میں ہوتا ہے؛ (۶) اشراق التواریخ (GAL، شمارہ ۱۰)۔ یہ کتاب ایک مقدمے، تین فصلوں، اور خاتمۂ کتاب پر مشتمل ہے۔ مقدمے میں حضرت آدمؑ سے لے کر حضرت عیسیٰؑ تک جملہ انبیاے کرام کے حالات درج ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ کتاب ان تاریخی یادداشتوں کی ساتھ جو ایک متکلم کے لیے ضروری ہیں تاریخ سے مشابہ ہے۔ ایک ترکی مؤرخ عالی نے اس میں کچھ اضافے اور ترمیمیں کرتے ہوئے اس کا ترجمہ ترکی زبان

میں کیا اور زبدۃ التواریخ نام رکھا؛ (۷) رسالۃ الاخلاق (GAL، شمارہ ۵)۔ یہ ایک چھوٹا سا رسالہ ہے، جو اخلاق کی تینوں قسموں یعنی علم اخلاق، علم تدبیر منزل اور علم سیاست پر مشتمل ہے اور محمد امین بن محمد اسعد کے قلم سے ترکی میں اس کا ترجمہ شائع ہو چکا ہے (استانبول ۱۲۸۱ھ)۔ اس سے پہلے طاش کو پرولزادہ نے اس کی شرح لکھی تھی۔

الایجی کی ممتاز ترین تصنیف بلاشبہہ کتاب المواقف فی علم الکلام ہے، جو دولت عثمانیہ کے مدارس میں بطور نصاب داخل تھی اور الازہر اور تونس کے مدارس میں اب تک مخصوص درسی کتابوں کی طرح پڑھائی جاتی ہے۔ الایجی نے اس کتاب میں الآمدی کی ابکار الافکار اور فخرالدین الرازی کی المحصل، نہایۃ العقول اور الملخص سے استفادہ کیا ہے۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد الایجی نے اصل موضوع کو چھے فصلوں (مواقف) پر تقسیم کر دیا ہے اور اس کی بہترین شرح سید شریف الجرجانی نے لکھی۔ الایجی کی اس کتاب میں علم منطق کے جملہ اصول سے استفادہ کیا گیا ہے۔ وہ فلسفے کی ان آرا کو جو دینی عقائد سے متعارض ہیں رد کرتا ہے اس لحاظ سے دیکھا جائے تو المواقف "طریقہ متاخرین" میں علم کلام کی بہترین اور مرتب ترین کتاب ہے، چنانچہ اس زمانے کے دو معاصر مصنفوں نے لکھا ہے کہ یہ کتاب علم کلام میں عقل کی فتح ہے۔

مآخذ: (۱) ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنہ (حیدر آباد (دکن) ۱۳۴۹ھ)، ۲: ۳۲۲ بعد؛ (۲) السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبری (قاہرہ ۱۳۲۴ھ)، ۶: ۱۰۸ بعد؛ (۳) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ (قاہرہ ۱۳۲۶)، ص ۲۹۶؛ (۴) ابن العماد: شذرات الذہب، قاہرہ ۱۳۱۵ھ، ۶: ۱۷۴ بعد؛ (۵) طاش کوپرولوزادہ: مفتاح السعادۃ، حیدر آباد (دکن) ۱۳۲۸ھ، ۱: ۱۶۹ بعد، و ترکی ترجمہ از کمال الدین: موضوعات العلوم، استانبول ۱۳۱۳ھ، ۱: ۳۳۹ بعد، ۷۳۳، ۶۳۲؛ (۶) الشوکانی: البدر الطالع، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۱: ۳۲۶ بعد؛ (۷) حمد اللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ، طبع E.G.Brown، لنڈن ۱۹۱۰ء، ص ۶۵۲ بعد، ۷۶۳؛ (۸) خواند امیر: حبیب السیر، بمبئی ۱۸۵۷ء، جلد ۳: جزء ۱: ص ۱۷۵ بعد، جزء ۲: ص ۳۱۔

ایوب (علیہ السلام): ایک نبی کا نام، جن کا ذکر قرآن مجید میں چار بار آیا ہے۔ ان آیات سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ حضرت ایوبؑ بڑے دکھ درد اور مصیبت میں مبتلا ہوئے، مگر انھوں نے صبر و شکر کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیا اور بارگاہ رب العزت میں بالحاح و زاری اس اذیت سے نجات کی دعا کی، جو قبول ہوئی۔ اس طرح ان کی زندگی عالم انسانیت کے لیے ایک ذکری (موعظہ یا مثال) بن گئی۔

عہد نامہ قدیم میں بھی قرآنی شخصیت سے مماثلت رکھنے والی ایک شخصیت کا ذکر آیا ہے۔ انگریزی بائبل میں ان کا نام Job آیا ہے اور ان کی طرف ایک صحیفہ منسوب ہے (Book of Job) (دیکھیے کتاب ملوک ثانی، باب ۱۳، آیت ۱۴ و بعد)، لیکن بائبل میں جو کتاب ایوبؑ کے نام سے منسوب ہے وہ بعد کی تصنیف ہے۔ اس بات پر تقریباً سبھی لوگ متفق ہیں کہ حضرت ایوبؑ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نسل سے تھے۔ ابن عساکر کا قول ہے کہ حضرت ایوبؑ کی ماں حضرت لوطؑ کی بیٹی تھیں۔ حضرت ایوبؑ کی دولت فراواں کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ آپ بے حد مخیّر تھے اور غریبوں، مصیبت زدوں، مسافروں اور اجنبیوں پر بڑی شفقت فرماتے۔ ان کی اس پرہیز گاری اور خدا ترسی سے ابلیس کے سینے میں دشمنی کی آگ بھڑک اٹھی اور اس نے اللہ تعالی سے حضرت ایوبؑ کو آزمانے کی اجازت طلب کی۔ اللہ کی جانب سے تین مراحل میں ان کی آزمائش کی اجازت دی گئی: مال میں، خاندان میں اور جسم میں۔ حضرت ایوبؑ کو ان کے تمام عزیزوں نے چھوڑ دیا، صرف ایک وفادار بیوی باقی رہ گئیں جو ان کی دیکھ بھال کرتی تھیں، حتی کہ جب ان کو گھورے پر پھینک دیا گیا تو اس وقت بھی بیوی نے ان کا ساتھ نہ چھوڑا۔ دوستوں کی غلط فہمی ایوبؑ کی تکالیف میں مزید اضافے کا باعث ہوئی۔ جب اس ابتلا سے بھی ان کے پائے استقلال میں تزلزل پیدا نہ ہوا تو شیطان نے ان کو اس طرح بہکانے کی کوشش کی جیسے اس نے حضرت حوا کے ذریعے سے حضرت آدمؑ کو بہکایا تھا، لیکن وہ اس کی چال کو سمجھ گئے اور قسم کھائی کہ اگر ان کی بیوی نے شیطان کی بات پر کان دھرا تو وہ اسے پیٹیں گے۔

بالآخر حضرت جبریلؑ یہ بشارت لائے کہ وہ ایک کراماتی چشمے کے ذریعے ابتلا سے نجات پائیں گے۔ چنانچہ انھوں نے اس کا پانی پیا، اس میں غسل کیا اور شفایاب ہوئے۔ ان کا مال، ان کی بیوی کی جائداد، ان کے بیوی بچے پہلے سے دو چند ہو کر ان کو واپس مل گئے۔ اسی مقام پر جہاں انھوں نے اپنی زندگی بسر کی تھی ستر (بقول الطبری ۹۳) سال کی عمر پا کر خالق حقیقی سے جا ملے۔

روایت ہے کہ وہ سلسلۂ انبیا میں حضرت یوسفؑ کے بعد مبعوث ہوئے۔ ایک قول جبہ ہے کہ وہ حضرت سلیمانؑ کے بعد ہوئے (روح المعانی)۔ ابن الکلبی نے ان کو حضرت یونسؑ کے بعد رکھا ہے۔ وہ صاحب رسالت تھے اور انھوں نے بمقام حوران اپنی قوم میں دین حق کی تبلیغ فرمائی۔ سفر ایوب میں ہے کہ وہ عوص کے علاقے میں رہتے تھے۔ جملہ جغرافیائی معلومات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ عرب میں ہوگا۔ غالباً یہ وہی مقام ہوگا جو قوم عاد کا مسکن تھا۔ روایتوں میں ہے کہ جب لوگوں کے مختلف گروہ جنت میں داخل ہو رہے ہوں گے تو وہ "صبر کرنے والوں" کے سردار ہوں گے۔ المسعودی (مروج، ۱: ۹۱) نے لکھا ہے کہ (۳۳۲ھ میں) دمشق کے نزدیک نوی میں ان کا مقبرہ زیارت گاہ خاص و عام تھا۔ یہاں وہ چٹان اب تک دیکھی جا سکتی ہے جہاں بیٹھ کر انھوں نے زمانۂ ابتلا بسر کیا تھا اور وہ چشمہ بھی جس میں غسل کر کے انھوں نے شفا پائی تھی۔ علالت و ابتلا کے زمانے میں حضرت ایوبؑ نے جس صبر و تحمل کا ثبوت دیا اس سے صبر ایوب کی ترکیب نکلی جو ادب میں بطور ضرب المثل رائج ہے۔ یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ جب محمد بن قاسم نے ملتان کو فتح کیا تو اس وقت وہاں کے بڑے مندر کا بت حضرت ایوبؑ کے نام سے منسوب کیا جاتا تھا (البلاذری: فتوح، ۴۴۰)۔ ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے بشر ذوالکفل کے لقب سے نبی مبعوث ہوئے۔

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن بر ۲۱ [الانبیاء] و ۳۸ [ص]، مثلاً ابن جریر، ابن کثیر، الرازی، ابن حیان، آلوسی، تھانوی وغیرہ؛ (۲) الطبری: تاریخ، ۱: ۳۶۱ تا ۳۶۴؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۴۰ھ، ص ۱۰۶ تا ۱۱۳؛ (۴) الکسائی (: کتاب بدء خلق الدنیا و قصص الانبیاء) (طبع Eisenberg، ص ۱۷۹ تا ۱۹۰)؛ (۵) ابن عساکر: التاریخ الکبیر، ۳: ۱۹۰ تا ۲۰۰؛ (۶) ابن الکثیر: البدایہ و النہایہ، ۱: ۲۲۰ تا ۲۲۵؛ (۷) ابو الفداء: تاریخ، ۱: ۱۶؛ (۸) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۲: ۳۵۳؛ (۹) الاعلام، ۱: ۳۷۹، ۳۸۰؛ (۱۰) جورج پوسٹ: قاموس الکتاب المقدس، ۱: ۱۸۸ تا ۱۹۱۔

○

* * *

ب

باب : علی محمد شیرازی، گذشتہ صدی میں ایران کی ایک متنازعہ دینی و سیاسی شخصیت۔ وہ شیراز کے ایک شیعہ گھرانے میں محرم الحرام ۱۲۳۶ھ / ۹ اکتوبر ۱۸۲۰ء کو پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیم کے بعد اس نے اپنے ماموں کے ساتھ "بزّازی" کا کام شروع کر دیا۔ علی محمد کو شروع میں ریاضتوں اور مراقبوں کا شوق تھا۔ کربلا کے ایک سفر کے دوران میں، وہ شیخی عقیدے کے رہنماؤں اور مریدوں سے ملا اور ان کی تعلیمات کا حلقہ بگوش بن گیا۔ کوفہ کی ایک مسجد میں ریاضت اور مراقبہ کرنے کے بعد ۵ جمادی الاولیٰ ۱۲۶۰ھ / ۲۳ مئی ۱۸۴۴ء کو اس نے "باب" ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ شوال المکرم ۱۲۶۰ھ / اکتوبر ۱۸۴۴ء کو اس نے حرمین الشریفین کا سفر کیا اور وہیں اس نے "صحیفہ بین الحرمین" کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی، جس میں اپنی دعوت کا خلاصہ پیش کیا۔

باب کے داعی سارے ایران میں گھوم رہے تھے اور ان کی پراسرار سرگرمیوں پر حکومت کو بھی نظر تھی، چنانچہ ان کی سرگرمیوں سے خائف ہو کر پہلے حکومت نے باب کو شیراز میں نظربند کر دیا اور بعد ازاں اسے آذربائیجان کے ایک کوہستانی قلعے میں قید کر دیا۔ اس اثنا میں بابیوں کی مسلح جھڑپیں فوج سے ہونے لگیں اور انہوں نے شہروں کے گرد و نواح کی آبادیوں کو لوٹنا شروع کر دیا۔ اس زمانے میں بابیوں نے عوام پر ظلم و ستم کی انتہا کر دی، چنانچہ اس تحریک کے سرغنہ یعنی علی محمد باب کو بغاوت کے الزام میں ایک شاہی جرگے کے سامنے پیش کیا گیا اور اس سے متعدد علمی سوالات کیے گئے۔ ان کے جواب میں باب نے اپنے بعض جوابات پیش کیے۔ آخر کار کافی غور و خوض کے بعد باب کو بتاریخ ۲۸ شعبان ۱۲۶۶ھ / ۹ جولائی ۱۸۵۰ء تبریز چھاؤنی کے ایک چوراہے میں قتل کر دیا گیا۔ باب کے مریدوں میں صبح ازل، بہاء اللہ اور قرۃ العین طاہرہ نمایاں رہے۔

بابیت: باب کے مرنے کے بعد بابی تحریک کی زمام اقتدار صبح ازل کے بھائی مرزا حسین علی نوری (بہاء اللہ) کے ہاتھ آ گئی۔ صبح ازل معتدل مزاج شخص تھا اور وہ حکومت سے الجھنا نہیں چاہتا تھا، لیکن جب ایک سر پھرے بابی نے شاہ ایران پر قاتلانہ حملہ کر دیا تو حکومت نے بابیوں کی گرفتاری کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس دار و گیر سے بچنے کے لیے بابیوں نے اپنی تحریک کا مرکز پہلے بغداد اور بعد ازاں ادرنہ (ترکیہ) منتقل کر دیا، لیکن ترکی حکومت نے انہیں بالآخر عکّہ (فلسطین) بھجوا دیا۔ صبح ازل اور بہاء اللہ کے درمیان بہت سے اختلافات رہے۔ آخر کار صبح ازل نے فاما گوستا (قبرص) میں ۲۹ اپریل ۱۹۱۲ء کو انتقال کیا، لیکن بہائی تحریک آہستہ آہستہ چلتی رہی۔ بہائیوں کے عقائد بڑی حد تک اسمٰعیلیوں سے ملتے جلتے ہیں۔ ان کے عقائد مغلق اور مبہم اصطلاحوں میں مستور ہیں۔ حروف اور ان کی عددی قیمت بابی ادب میں بہت اہمیت رکھتی ہے۔ بہاء اللہ کے نزدیک باب کے دعویٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دور نبوت کو ۱۲۶۰ھ / ۱۸۴۴ء میں (نعوذ باللہ) ختم کر دیا ہے اور بابی شریعت نے قرآن مجید اور کتب سابقہ کی تکمیل کی ہے۔ بابی مکہ معظمہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھتے اور نماز جنازہ اور تجہیز و تکفین کے علاوہ دوسری اجتماعی عبادتوں کو متروک سمجھتے ہیں۔

مآخذ : ان کتب کے علاوہ جن کا ذکر متن میں ہو چکا ہے دیکھیے: ماخذ مقالہ باب، علی محمد، بہاء اللہ، بہائیت، احمد احسائی، قرۃ العین، بذیل مادہ در ۲۲۲

○

بارہ وفات: یہ اصطلاح پاکستان اور بھارت میں ۱۲ ربیع الاول کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ اس کے بارے میں عموماً یہ خیال ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یوم وفات ہے (لیکن دیکھیے سیرۃ النبی، حصہ اول، ۲: ۱۷۳، حاشیہ از سید سلیمان: آپ کا یوم وفات یکم ربیع الاول ۱۱ھ ہے)۔ جیسا کہ ظاہر ہے یہ لفظ "بارہ" اور "وفات" سے مرکب ہے۔ اس دن گھروں اور مسجدوں میں فاتحہ خوانی ہوتی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت پاک بیان کی جاتی ہے اور شیرینی تقسیم کی جاتی ہے۔ بارہ وفات کی تقریب تمام عالم اسلام میں منائی جاتی ہے (دیکھیے آآ، عربی بذیل مادہ)۔ مسلمان اب اس دن کو خوشی کی تقریب کے طور پر مناتے ہیں اس لیے کہ عام خیال کے مطابق ۱۲ ربیع الاول آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یوم وفات ہونے کے علاوہ یوم ولادت بھی ہے اور اسی لیے اسے عید میلاد النبیؐ بھی کہتے ہیں اور پاکستان میں اس دن سرکاری چھٹی ہوتی ہے (لیکن دیکھیے سیرۃ النبی، حصہ اول، ص ۱۷۱، جہاں شبلی نے محمود فلکی کے حوالے سے آپؐ کا یوم ولادت دو شنبہ ۹ ربیع الاول/ ۲۰ اپریل ۵۷۱ء قرار دیا ہے)۔

مآخذ: (۱) البلاذری: انساب الاشراف، طبع محمد حمید اللہ، ۱: ۵۶۸ (یوم وفات: ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ)؛ (۲) فیض الدین: بزم آخر؛ (۳) Hughes: *Dictionary of Islam*، (۴) Herklot: *Qanun-i-Islam*، ۱۸۳۲، ص ۲۳۳ ببعد؛ (۵) Sell: *The Faith of Islam*، طبع دوم، ص ۳۱۳ ببعد؛ (۶) *Islam in India*، طبع G.A.Herklots، اس کتاب کا ترمیم شدہ نسخہ، از W. Crooke، *OUP*، ۱۹۲۱، ص ۱۸۸؛ (۷) فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ۔

○

باطل: رک بہ فاسد۔

○

باطنیہ: اسمٰعیلیوں کو یہ نام خصوصاً اس لیے دیا گیا کہ وہ قرآن مجید اور احادیث کے ظاہری الفاظ کے "باطنی" معنوں پر زور دیتے تھے۔

(الف) اسمٰعیلیہ [رک بآں] اور ان سے ملتے جلتے شیعہ گروہوں میں ایک خاص قسم کی تاویل [رک بآں] کا ارتقا ہوا، جسے "باطنی تفسیر" کہہ سکتے ہیں۔ یہ اسلوب کے اعتبار سے رمزی یا تمثیلی ہوتی ہے اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے اپنے فرقے کے مخصوص اعتقادات کو پیش کیا جائے۔ اسے ائمہ کی سند سے روایت کیا جاتا ہے اور یہ چیز اسرار میں داخل سمجھی جاتی ہے۔ یہ قول ابو منصور العجلی کی طرف منسوب ہے کہ "السمٰوات" سے مراد امام ہیں اور "الارض" سے مراد امام کے پیرو۔ ابو الخطاب (م ۱۳۸ھ/ ۷۵۵- ۷۵۶ء) کے متبعین میں تمثیلی تاویل خاص طور پر مروج معلوم ہوتی ہے۔ ان میں سے بعض کا خیال تھا کہ ہر پشت میں ایک "ناطق" ہوتا ہے، جس کا فرض یہ ہے کہ مذہبی حقائق کا اعلان عوام کے سامنے کرے اور ایک "صامت"، جس کا فرض یہ ہے کہ حقائق کی تاویل خواص کو بتائے۔ باطنی نظام کے چار بنیادی تصورات ہیں: (۱) باطن؛ (۲) تاویل؛ (۳) خاص و عام اور (۴) تقیہ۔ یہ سب بنیادی تصورات کسی بھی عقیدے کی تبلیغ کے وقت لازماً پیش نظر رہتے ہیں۔

ان کا نظریہ یہ تھا کہ ہر مقدس متن کے کچھ باطنی معنی ہوتے ہیں، جو ظاہری یا لفظی معنوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ نہ صرف ان صورتوں میں جن میں استعارہ استعمال ہوا ہے، بلکہ تاریخی بیانات، اخلاقی وعظ و نصیحت اور شرعی احکام و عبادات میں بھی ہر فرد، ہر فعل اور ہر چیز کا ذکر رمزی و علامتی ہے۔ ان کے ہاں اعداد و حروف کی رمزیت کا استعمال بے تکلف کیا جاتا ہے۔ یہی طریق کار غیر مسلموں کی مقدس کتابوں، بلکہ بلاشبہہ تمام کائنات کے بارے میں بھی مستعمل تھا، کیونکہ ان کا نظریہ یہ ہے کہ باطن ایک ایسی مخفی دنیائے اسرار ہے جو ظاہری عام مشاہدے میں آنے والی دنیا کے متوازی موجود ہے اور مقدس کتاب کا اصل کام یہ ہے کہ وہ مخفی دنیا کی طرف اشارہ کرے۔

ہر نبی کے لیے، جسے عام لوگوں کے سامنے پیش کرنے کے لیے کتاب دی گئی، ایک وصی کا ہونا ضروری ہے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصی حضرت علیؓ تھے،

جنہیں متقابل تاویل ملی ہے۔

اس نظام کی رو سے انسانوں کی تقسیم دو حصوں میں کی گئی ہے: ایک خواص، جو باطن کے جاننے والے ہوتے ہیں، دوسرے عوام۔ خواص سے مراد وہ لوگ ہیں جو رسوم کی بجاآوری کے ساتھ باضابطہ طور پر جماعت میں داخل ہوئے ہوں، یعنی امام کی اطاعت کرتے ہوں جو کہ ہر نسل میں حضرت علیؓ کا نمائندہ اور تاویل کا جائز و مختار ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔

باطن محض اس لیے باطن نہیں کہ وہ غیر ظاہر ہے، بلکہ اس لیے بھی کہ وہ بھید ہے۔ اس کا علم وحی کی ظاہری پیروی کرنے والے عام لوگوں کو نہیں دیا جاتا تھا کہ اسے غیر مستند ہونے کی وجہ سے اس کا غلط استعمال نہ کرنے لگیں، چنانچہ شیعوں کے اصول تقیہ (رک بآں) کی تشریح میں بھی اس فرض کی طرف اشارہ ہے۔

بعض اوقات ایک ہی مصنف اپنی ایک ہی کتاب میں ایک بات کی مختلف تشریحات کرتا ہے۔ مثال کے طور پر فرض زکوٰۃ کے باطنی معنوں سے یہ مراد لی گئی ہے کہ امام کو آمدنی کا پانچواں حصہ دیا جائے یا یہ کہ آدمی اپنی تمام فاضل آمدنی غریبوں میں تقسیم کر دے یا پھر یہ کہ حقیقت میں اصلی دولت علم ہے۔ اس قسم کی تاویل کا نتیجہ یہ تھا کہ اس نے سیدھے سادے قرآنی نظریات کو الجھا دیا۔ اسمٰعیلیوں نے تاویل کو تین بڑے اور ایک دوسرے سے مربوط اور ہم رشتہ مقاصد کے لیے استعمال کر کے اس میں ہم آہنگی پیدا کی اور علم کائنات کا ایک ایسا تصور پیش کیا جو نو فلاطونی خیالات سے ملتا جلتا ہے۔ ظاہر کی پابندی سے آزاد ہونے کی خواہش نے باطن کو ان کے ہاں بے حد اہمیت اور عظمت بخش دی۔ فاطمی اسمٰعیلیوں کا سرکاری عقیدہ یہ تھا کہ جہاں تک رسوم اور قوانین پر عمل کا تعلق ہے، ظاہر اور باطن دونوں جائز ہیں اور اپنی اپنی جگہ واجب العمل ہیں۔ اس کے باوجود باطنیوں کا یہ عقیدہ بار بار ابھرتا رہا ہے کہ جو لوگ امام کے صحیح منصب اور باطن کی حقیقت سے باخبر ہیں ان کے لیے شریعت اور اس کے ظواہر کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ مثال کے طور پر مندرجہ بالا عقیدہ ۵۵۹ھ / ۱۱۶۴ء کے بعد کے نزاری اسمٰعیلیوں کے یہاں مروج تھا۔ یہ لوگ ظاہر سے مکمل انکار کرتے تھے اور ان کے نزدیک تاویل کا مرتبہ تنزیل سے بلند تر تھا، چنانچہ نصیریوں کا رویہ یہی تھا۔

باطنی تحریک کے آثار بعد کے گروہوں، مثلاً حروفیوں، روشنیوں اور بابیوں میں ملتے ہیں، جو انہیں کی طرح رمزی تشریحات کرنے کے عادی ہیں۔ اس قسم کی تاویل نے جو مختلف صورتیں بدلیں اس کا خاص اثر اہل سنت پر یہ ہوا کہ وہ ہر قسم کی تمثیلی تاویل کو مشکوک سمجھنے لگے، چنانچہ امام غزالیؒ نے اپنی کتاب القسطاس المستقیم میں عام تاویل کی قانونی حد بندی کے تجزیے میں اسمٰعیلی باطنیہ کے خیالات سے مختلف راستہ اختیار کیا ہے۔

(ب) بعد کے سنی مصنفین نے باطنیہ کی اصطلاح کو مخالفانہ طور پر ان مصنفین کے لیے استعمال کیا ہے جو ظاہری معنوں کی تردید میں باطنی معنوں کی کلی حمایت پر بہت زور دیتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس اصطلاح کو نہ صرف باطنی شیعوں کے لیے استعمال کیا، بلکہ اس میں انہوں نے صوفیوں اور ابن رشد جیسے فلسفیوں کو بھی شامل کر لیا۔ صوفیوں کی رائے میں قرآن مجید کے بہت وسیع باطنی معنی ہیں، جن کی شرح غور و خوض کرنے والوں پر کھلتی ہے۔ مثال کے طور پر ابن العربیؒ نے قرآن مجید کی تشریح میں اکثر آزاد تفکر سے کام لیا ہے، لیکن چونکہ وہ باطنی معنوں کے ساتھ ظاہری معنوں کو بھی مانتے ہیں، لہذا انہیں باطنی نہیں کیا گیا۔

مآخذ : دیکھیے مقالات اسمٰعیلیہ و نصیریہ، نیز در ناصر خسرو: کتاب جامع الحکمتین، طہران و پیرس ۱۹۵۳ء۔

○

بالغ : (ع) لغوی معنی پہنچنے والا، جو جوانی کو پہنچ چکا ہو، بلوغ اسی مادے سے ہے۔ بالغ کی ضد صغیر (اردو میں نابالغ، بچپن کا زمانہ) ہے اور مونث بالغہ۔ اسلامی قانون میں بلوغ عورت اور مرد دونوں کے لیے جسمانی قویٰ کی تکمیل پر موقوف ہے۔ اگر بلوغ قویٰ کے آثار ظاہر میں موجود نہ ہوں تو ایک خاص عمر کو سن بلوغ قرار دیا جاتا ہے، جو احناف کے ہاں پندرہ سال ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ مرد کے لیے اٹھارہ سال اور عورت کے لیے بارہ سال، مالکیوں کے ہاں اٹھارہ

۔ سال اور حنبلیوں اور شافعیوں کے ہاں پندرہ سال (عبدالرحمن الجزیری: کتاب الفقہ، بار سوم، ۲: ۳۵۰ ببعد)۔ اسلام میں پورے قانونی حقوق کے لیے بلوغ شرط ہے۔ نابالغوں کو مستقلاً اور بالذات قانونی حقوق حاصل نہیں ہوتے (دیکھیے مباحث الحجر، دیکھیے کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۲: ۳۴۹ ببعد) اور وہ اپنے باپ یا قانونی ولی (دیکھیے ولایۃ) کے زیر نگرانی ہوتے ہیں۔ ہر بالغ کو، جو صحیح الدماغ (عاقل) ہو، مکلف تصور کیا جاتا ہے، یعنی اس پر مذہبی فرائض کی انجام دہی لازم ہوتی ہے اور وہ حدود و قصاص میں مسئول ہے، لیکن معاملات اور ملکیت کے حقوق و فرائض کے سلسلے میں محض عاقل بالغ ہونا کافی نہیں، مثلاً اپنی ملکیت (جائداد) کو فروخت کرنے یا منتقل کرنے کے معاملے میں، کیونکہ اس کے لیے رُشد یعنی صلاحیت اور قول و فعل میں ذمہ داری کا احساس بھی ضروری ہے۔ باپ یا قانونی ولی کا فرض صرف یہی نہیں کہ وہ نابالغ کو مذہبی عبادات کی باقاعدہ انجام دہی کا عادی بنائے، بلکہ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اس کے رشد کا امتحان بھی لے اور اس کے ذاتی مال پر اسے تصرف کا موقع صرف اس حالت میں دے جب اس میں رشد کی علامات نظر آ جائیں اور وہ سفیہ نہ رہے۔ احناف کے علاوہ دوسرے مذاہب فقہ نے عاقل بالغ کو اس کے مال پر قابض بنا دینے کی عمر کی کوئی حد مقرر نہیں کی۔ مالکیوں نے عورت کے لیے اپنے مال پر متصرف ہونے کی شرط علاوہ بلوغ اور رشد کے یہ بھی مقرر کی ہے کہ وہ کسی کے عقد نکاح میں آ جائے یا باپ یا قانونی ولی اسے باضابطہ اس کی اجازت دے دے یا وہ غیر شادی شدہ رہ کر بوڑھی (آنسہ) ہو جائے۔ اسی سے ملتی جلتی رائے بعض حنبلیوں کی بھی ہے۔ اسلامی قانون صغر سنی سے بلوغ تک پہنچنے میں درجات ملحوظ رکھتا ہے، مثلاً صبی الممیِّز (= نفع نقصان کی سمجھ بوجھ رکھنے والا لڑکا یا لڑکی) اور مراہق (= قریب البلوغ)۔

مآخذ : (۱) عبدالرحمن الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ (طبع دارالمامون)؛ (۲) L. Milliot: *Introduction*، ص ۲۱۵ ببعد؛ (۳) فقہ و اختلاف کی کتب میں باب حجر (و فیمن یجب علیہ الصلوٰۃ)، مثلاً (الف) الشافعی: کتاب الام؛ (ب) سحنون: المدونۃ الکبریٰ؛ (ج) ہدایہ وغیرہ۔

○

بَحِیرا : بعض کے نزدیک بَحِیرٰی (ابن کثیر)، ایک عیسائی راہب، تورات و انجیل کا بڑا عالم، شام کے شہر بصریٰ کے ایک مشہور گرجا کا پادری جو عیسائی علما کا بڑا تبلیغی اور دینی مرکز تھا (ابن سعد)۔ دیگر یہودی اور عیسائی علما کی طرح بحیرا نے بھی نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بابت بہت سی بشارات اور علامات اپنی کتابوں میں پڑھی تھیں اور اسی وجہ سے اہل کتاب کے باخبر حلقے ایک نبی موعود کے منتظر تھے (دیکھیے ابن سعد، ۱/۱: ۱۰۳ ببعد؛ البخاری، کتاب، باب ۱)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بارہ برس کی عمر میں اپنے چچا ابوطالب کے ہمراہ ملک شام کو گئے۔ ان کا قافلہ بصریٰ میں فروکش ہوا۔ ان کی منزل کے قریب بُحیرا راہب کا گرجا تھا۔ بُحیرا اکثر وہاں سے گزرنے والے قافلوں سے بات چیت کا روادار نہ تھا، مگر اس مرتبہ خلاف معمول یہ قافلہ اس کی توجہ کا مرکز بن گیا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ بحیرا نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر بادل سایہ افگن ہیں۔ یہ حیرت ناک بات دیکھ کر بُحیرا نے ان کی دعوت کا انتظام کیا۔ کھانا تیار کیا اور قافلے والوں سے درخواست کی کہ تمام لوگ میرے ہاں تشریف لا کر عزت افزائی کریں۔ چنانچہ قریش اس کے ہاں جمع ہوئے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو کم سنی کی وجہ سے پیچھے چھوڑ گئے۔ جب بحیرا نے نگاہ دوڑائی تو ان علامات میں سے کوئی علامت نہ پائی جس کے لیے وہ سب کچھ کر رہا تھا"۔ بحیرا نے آپ کو بلانے پر زور دیتے ہوئے کہا: "کتنی بری بات ہے کہ تم میں سے ایک آدمی پیچھے رہ جائے"۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو دسترخوان پر بٹھا دیا گیا۔ بادل بھی آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ چلا آیا۔ بحیرا آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو بغور دیکھتا رہا۔ اس نے آپؐ کے جسم اطہر پر سب علامات و صفات موجود پائیں جن سے وہ آگاہ تھا۔ جب لوگ کھانا کھا کر چل دیئے تو بحیرا آپؐ کے پاس آیا اور لات و عزّٰی کا واسطہ دے کر پوچھنے لگا۔ آپؐ نے لات و عزّٰی سے بیزاری کا اظہار کیا تو اس نے اللہ کا واسطہ دے کر بہت سی

باتیں دریافت کیں، حتی کہ نیند تک کا حال پوچھ لیا اور آپؐ کے جوابات کو اپنی معلومات کے مطابق پایا۔ پھر دونوں آنکھوں کے درمیان دیکھا، نیز کپڑا اٹھا کر پشت مبارک پر دونوں کندھوں کے درمیان مہر نبوت دیکھی اور اپنے ہاں کی پیش گوئیوں کے مطابق پا کر اس کو بوسہ دیا۔ قریش یہ دیکھ کر چہ میگوئیاں کرنے لگے۔ ابو طالب نے بھی خدشہ سا محسوس کیا۔ بحیرا نے انھیں وطن واپس جانے اور یہودیوں سے محتاط رہنے کا مشورہ دیا اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بتایا کہ یہ لڑکا بڑا بلند اور عظیم الشان انسان ہو گا، اس کے حالات و علامات ہماری کتابوں میں موجود ہیں، یہودیوں کے حسد سے اسے بچایئے۔ ابو طالب آپؐ کو واپس لے آئے اور پھر کبھی سفر میں ساتھ نہ لے گئے (ابن سعد، ۱/۱: ۹۹ تا ۱۰۱)۔

ابن سعد کی یہ اہم روایت باختلاف الفاظ و تفصیلات الطبری، ابن الاثیر، ابن ہشام، السہیلی، ابن خلدون، زاد المعاد، اصابہ اور حجۃ اللہ البالغۃ میں موجود ہے۔ امام ترمذی نے روایت درج کرنے کے بعد اسے "حسن غریب" کہا ہے۔ ان کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی بصریٰ سے واپسی کے سلسلے میں حضرت ابوبکرؓ اور بلالؓ کا نام آیا ہے جو بقول ابن القیم غلط ہے، باقی حصہ درست ہے۔ مسند بزاز کی روایت میں حضرت ابوبکرؓ و بلالؓ کی جگہ رجل (ایک آدمی) کا ذکر آیا ہے (زاد المعاد، ۱: ۱۷)۔ حافظ ابن حجر کے نزدیک ترمذی کی اس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں، البتہ کسی راوی کی غلطی سے حضرت ابوبکرؓ اور بلالؓ کے نام اس روایت میں درج ہو گئے ہیں، حالانکہ وہ دوسری روایت کے الفاظ ہیں، جس کے مطابق آپ نے بیس برس کی عمر میں حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ شام کی طرف تجارتی سفر کیا تھا۔ اس سفر میں بھی بحیرا راہب سے ملاقات اور علامات و آثار نبوت کا ذکر آتا ہے (اصابہ، ۱: ۳۵۱)۔ امام ذہبی نے امام ترمذی کی روایت کو موضوع خیال کیا ہے اور بعض حصوں کو باطل ٹھیرایا ہے (تلخیص المستدرک، ۲: ۵۱۲)۔ شبلی نعمانی کے نزدیک بھی یہ روایت مرسل ہونے کی وجہ سے قابل اعتبار نہیں (سیرۃ النبی، ۱: ۱۳۱) حالانکہ حافظ عراقی ایسے ماہر علماے حدیث کے نزدیک "مراسیل صحابہ" صحیح مذہب کی رو سے موصول کے حکم میں ہیں"۔ امام ترمذیؒ کی روایت میں بحیرا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لیے "سید العالمین"، "رسول رب العالمین" اور "رحمۃ للعالمین" کے القاب استعمال کیے ہیں، نیز پتھروں اور درختوں کا سجدہ کرنا علامت نبوت بتایا ہے۔ مزید براں حضرت طلحہؓ بن عبیداللہ کا قصہ بھی اس پر روشنی ڈالتا ہے کہ وہ سُوق بُصریٰ میں شریک ہوے تو راہب نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کے اعلان کے بارے میں استفسار کیا، جس کے باعث وہ مکے واپس آ کر حضرت ابوبکرؓ کی وساطت سے اسلام لے آئے (ابن سعد، ۳/۱: ۱۵۳)۔

مؤرخین و محدثین کی کثرت کے پیش نظر بحیرا راہب سے ملاقات کا واقعہ تو درست ہے، البتہ بعض تفصیلات غلط فہمی کی وجہ سے شامل ہو گئی ہیں جن کی علماے کرام نے وضاحت اور تصحیح کر دی ہے۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۶۳، ۱۰۳ تا ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۹۹ تا ۱۰۱ و ۳/۱: ۱۵۳؛ (۲) الترمذی: الجامع (ابواب المناقب، باب ۳: ما جاءَ فِی بَدْءِ نُبُوَّۃِ النَّبِیّ)، اردو ترجمہ از بدیع الزمان: جائزۃ الشعوذی بترجمۃ جامع الترمذی، طبع مرتضوی، دہلی ۱۲۹۹ھ؛ (۳) ابن ہشام: السیرۃ، مصر ۱۹۵۵ء، ۱: ۱۸۰ تا ۱۸۲؛ (۴) ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۳۵۱؛ (۵) ابن القیم: زاد المعاد، مصر ۱۹۲۸ء، ۱: ۱۷؛ (۶) ابن الاثیر: الکامل، بیروت ۱۹۶۵ء، ۲: ۳۷؛ (۷) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، مطبعۃ السعادۃ، مصر ۱۹۳۲ء، ۲: ۲۸۳ تا ۲۸۶؛ (۸) السہیلی، روض الانف؛ (۹) الذہبی: میزان الاعتدال، ۲: ۱۰۳؛ (۱۰) محمد خضری: نور الیقین، مصر ۱۹۳۰ء، ص ۱۰؛ (۱۱) ابن خلدون: تاریخ، ۱: ۲۹۱، اردو ترجمہ از شیخ عنایت اللہ، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۲) الطبری: تاریخ، ۱: ۱۱۲۳ بعد؛ (۱۳) الواقدی: فتوح الشام، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۱: ۹ تا ۱۲؛ (۱۴) امین دویدار: صور من حیاۃ الرسول، مطبوعہ دار المعارف، مصر ۱۹۵۸ء، ص ۷۳ تا ۷۴۔

○

البخاریؒ : امام ابو عبداللہ محمد بن اسمٰعیل بن المغیرہ بن بردزبہ البخاری فارسی الاصل نامور محدث تھے۔ ان

کا خاندان یمان الجعفی کے ہاتھ پر ایمان لایا تھا، چنانچہ اس نسبت ولاء سے وہ بھی الجعفی کہلائے (تاریخ الادب العربی، ۳: ۱۴۳)۔ امام بخاری کی پیدائش بخارا میں بعد از نماز جمعہ، ۱۳ شوال ۱۹۴ھ/ ۸۰۹ء کو اور وفات خرتنک میں جمعہ و ہفتہ کی درمیانی شب، یکم شوال ۲۵۶ھ / ۳۱ اگست ۸۷۰ء کو بعمر تیرہ دن کم باسٹھ برس ہوئی اور تدفین عید الفطر کے روز ہوئی۔ ان کے والد بچپن میں فوت ہو گئے تھے۔ ماں کے زیر نگرانی تربیت پائی۔ بچپن میں امام بخاری کی آنکھیں جاتی رہی تھیں، لیکن ماں کی دعا اور گریہ و زاری کی بدولت ان کی بصارت پھر لوٹ آئی۔ حافظہ بلا کا پایا تھا اور ذہانت میں ضرب المثل تھے۔ ابتدائی تعلیم بخارا کے جلیل القدر شیوخ، مثلاً محمد بن سلام بیکندی، محمد بن یوسف بیکندی، عبداللہ بن محمد مسندی اور ابراہیم بن الاشعث سے حاصل کی۔ سولہ برس کی عمر میں عبداللہ بن المبارک (م ۱۸۱ھ) اور وکیع بن الجراح (م ۱۹۷ھ) کی کتابوں کو حفظ کر لیا۔ طالب علمی کے زمانے میں سولہ روز تک بغداد میں قیام کیا اور اس دوران میں پندرہ ہزار سے زائد احادیث حفظ کر لیں (طبقات الحنابلہ، ۱: ۲۷۶)۔ امام بخاری نے شام، مصر اور جزیرہ کا دو دو مرتبہ سفر کیا اور بصرے کا چار مرتبہ۔ حجاز میں چھے سال مقیم رہے۔ کوفے اور بغداد میں تو آمد و رفت بکثرت رہی۔ امام بخاری کو ایک لاکھ صحیح حدیثیں ازبر تھیں اور دو لاکھ غیر صحیح (طبقات الحنابلہ، ۱: ۲۷۵)۔ امام بخاری نے ایک ہزار سے زائد اساتذہ و شیوخ سے حدیث لکھی۔ انہوں نے اپنے سے بڑے، اپنے برابر اور اپنے سے کمتر راویوں سے حدیث کی روایت و کتابت کی ہے۔ اس اعتبار سے ان کے شیوخ پانچ طبقات میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں: (۱) وہ جو تابعین سے روایت کرتے ہیں؛ (۲) وہ جو ان کے زمانے میں تھے، لیکن ثقات تابعین سے نہیں ملے؛ (۳) وہ جو کبار تبع تابعین سے روایت کرتے ہیں، (۴) امام بخاری کے رفیق اور ان سے ذرا بڑے، (۵) وہ جو سن و اسناد میں امام بخاری کے شاگردوں کے برابر ہیں، لیکن ان سے فائدے کے لیے سنا، اگرچہ اس طبقے سے بہت کم روایات ہیں۔

علوم و فنون حدیث کے شیوخ و ماہرین نے امام بخاری کی ذہانت، فقاہت اور حافظے کا اعتراف کیا ہے۔ امام بخاری کی زیادہ تر شہرت ان کی کتاب الجامع الصحیح کی وجہ سے ہے۔

صحیح بخاری: جب امام بخاریؒ نے اپنے پیشرو محدثین کے مجموعوں کو پڑھا اور روایت کیا تو محسوس کیا کہ ان کتابوں میں صحیح، حسن اور ضعیف سب قسم کی احادیث موجود ہیں، چنانچہ انہوں نے ایک ایسی کتاب جمع کرنے کا ارادہ کیا جس میں سب حدیثیں صحیح ہوں۔ یہ ارادہ اور بھی قوی تب ہوا جب امام بخاری نے ایک مجلس میں اپنے شیخ الحدیث اسحٰق بن راہویہ (۱۶۱ تا ۲۳۸ھ، دیکھیے الاعلام، ۱: ۲۸۳) سے سنا کہ تم ایک ایسی مختصر کتاب جمع کرو جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صرف صحیح احادیث ہوں۔ یہ بات امام بخاری کے دل میں گھر کر گئی۔

امام بخاری سفر و حضر میں ہر جگہ برابر اپنی کتاب الجامع الصحیح کی تالیف کرتے تھے، البتہ تراجم ابواب کی ترتیب و تہذیب اور ہر باب کے تحت احادیث کے اندراج کا کام ایک مرتبہ تو حرم پاک میں انجام دیا اور دوسری مرتبہ مسجد نبوی میں منبر و محراب کے درمیان، اور یہ وہ جگہ ہے جسے رَوْضَۃٌ مِّن رِّیَاضِ الْجَنَّۃِ (=جنت کے باغات کا ایک حصہ) کہتے ہیں۔ سولہ برس کی مسلسل محنت کے بعد کتاب تیار کی جس میں صرف صحیح احادیث درج کیں اور اسے امام احمد بن حنبلؒ، علی بن مدینیؒ اور یحیٰی بن معینؒ ایسے مشہور و مسلم شیوخ حدیث کے سامنے پیش کیا۔ سب نے بنظر استحسان دیکھا اور کتاب کی صحت کی گواہی دی۔ کتاب کا نام "الجامع الصحیح المُسْنَدُ مِنْ حَدِیثِ رَسُولِ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم و سننہ و ایامہ" رکھا۔ کتاب کو ہر طرف سے حسن قبول حاصل ہوا۔ نوے ہزار آدمیوں نے امام بخاری سے اس کتاب کو سنا (طبقات الحنابلہ، ۱: ۲۷۴)۔

صحیح بخاری میں فقہی فوائد اور حکیمانہ نکات بکثرت موجود ہیں۔ امام بخاریؒ صرف صحیح حدیث ہی بیان نہیں کرتے بلکہ بقول امام نوویؒ ان کا مقصد احادیث سے استنباط مسائل ہے، وہ ان سے قائم کردہ ابواب کی تائید و تشریح کا کام لیتے ہیں۔

بعض ابواب میں بہت سی صحیح احادیث مندرج ہیں اور بعض میں صرف ایک ہی حدیث۔ بعض میں آیات قرآن مجید

اور بعض میں کچھ بھی نہیں ہے۔ امام بخاری نے یہ اسلوب قصداً اختیار کیا ہے اور مقصد یہ ہے کہ اس باب میں کوئی حدیث بخاری کی شرط پر نہیں ملی۔

امام بخاری ایسی صحیح حدیث بیان کرتے ہیں جس کو ثقہ راوی نے ثقہ راوی سے روایت کیا ہو اور اس کا سلسلہ مشہور صحابی تک پہنچایا ہو اور قابل اعتماد و ممتاز ثقہ راویان حدیث اس حدیث میں اختلاف نہ کرتے ہوں۔ اس کا اسناد متصل ہو اور غیر منقطع۔ اگر صحابی سے دو شخص راوی ہوں، تو بہتر، ورنہ ایک ہی معتبر (ثقہ، عادل اور ضابط) راوی کافی ہے۔ امام بخاری نے حدیث صحیح کے ضمن میں اتصال سند، اتقان رجال اور عدم علل کا بڑا خیال رکھا ہے۔

صحیح بخاری کی ایک خصوصیت اس کے تراجم ابواب ہیں، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ امام بخاری کی فقاہت ان کے ابواب کے عنوانوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ عظیم المرتبت شارحین نے اپنی شروح بخاری میں اور جلیل القدر محدثین نے مستقل تصانیف میں تراجم کے مقاصد و مطالب کی تشریحات قلمبند کی ہیں۔ اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا اہم، مفید اور جامع رسالہ شرح تراجم ابواب صحیح البخاری (طبع دائرۃ المعارف، حیدر آباد، دکن) خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

علماے امت نے صحیح بخاری کو اصح الکتب بعد کتاب اللہ، یعنی قرآن مجید کے بعد شریعت اسلامیہ میں صحیح ترین کتاب کا معزز لقب دیا (طبقات الحنابلہ)۔ موطا امام مالک، صحیح مسلم اور صحیح بخاری کے موازنے کے لیے دیکھیے ابن الصلاح کی کتاب علوم الحدیث۔

صحیح بخاری کی قبولیت و اہمیت کا اندازہ اس کی شروح، تعلیقات اور حواشی کی کثرت سے باسانی لگایا جا سکتا ہے۔ اس مجموعہ احادیث کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ہر دور کے علما مساعی جمیلہ کو بروئے کار لاتے رہے۔ کسی نے مختصر شرح لکھی اور کسی نے مطول و مفصل، کسی نے رجال پر بحث کی اور کسی نے تراجم ابواب پر، کسی نے اس کی تجرید کی اور کسی نے انتخاب و اختصار، کسی نے اس کی تعلیقات کو موصول کیا اور کسی نے مشکل و غریب الفاظ کے لغات لکھے۔ تیسری صدی ہجری سے لےکر آج تک صحیح بخاری پر علماے اسلام کی توجہ مرکوز رہی (تفصیلات کے لیے دیکھیے کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۱ء، ۱: ۵۴۵ تا ۵۵۵؛ تیسیل القاری، ۱: ۳۰ تا ۳۲؛ سیرت البخاری، ص ۲۰۶ تا ۲۲۸؛ تاریخ الادب العربی [تعریب براکلمان]، ۳: ۱۶۷ تا ۱۷۸) کتب سیر و تراجم میں جن شروح و حواشی کا ذکر آتا ہے، ان کی کل تعداد دو سو سے زائد ہے۔ ابن خلدون کی تمنا تھی کہ صحیح بخاری کی ایک ایسی ہی عمدہ شرح لکھی جائے جس میں اس کا پورا حق ادا کیا جائے، کیونکہ اس نے اپنے اکثر اساتذہ سے سن رکھا تھا کہ ایسی شرح بخاری امت کے ذمے قرض ہے (مقدمہ، ص ۴۴۳)۔ حافظ ابن حجر العسقلانی کی شرح فتح الباری کے بعد یہ قرض ادا ہو گیا، کیونکہ علماے حدیث نے اس شرح کو بہترین قرار دیا ہے (صبحی الصالح: علوم الحدیث، ص ۳۹۷)۔

مختلف زبانوں میں صحیح بخاری کے ترجمے کیے گئے۔ برصغیر پاک و ہند کے علما کی عربی، فارسی اور اردو شروح کے لیے دیکھیے الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند، ص ۱۵۰ تا ۱۵۱، نیز محمد اسحٰق: *India's Contribution to Hadith Liteature* لاہور ۱۹۵۵ء۔

امام بخاری کی تصانیف میں بیس پچیس کتابوں کے نام ملتے ہیں (دیکھیے سیرۃ البخاری، ص ۱۲۲ تا ۱۷۳)، جن میں کچھ تو ناپید ہیں، کچھ مخطوطات کی شکل میں مختلف کتب خانوں میں محفوظ ہیں اور کچھ طبع ہو چکی ہیں: (۱) التاریخ الکبیر میں امام بخاری نے صحابہؓ سے لے کر اپنے عہد تک کے چالیس ہزار راویان حدیث کے حالات قلمبند کیے ہیں۔ علمی اور فنی لحاظ سے کتاب بڑی قیمتی اور مستند ہے۔ حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کی گئی ہے؛ (۲) التاریخ الصغیر، اسماء الرجال پر مختصر مگر مستند کتاب ہے۔ سنین کے تحت حالات قلمبند کیے گئے ہیں (طبع الٰہ آباد ۱۳۲۵ھ)؛ (۳) کتاب الضعفاء الصغیر (طبع الٰہ آباد ۱۳۲۵ھ)؛ (۴) کتاب الکنٰی میں ایک ہزار راویان حدیث کی کنیتوں سے بحث کی گئی ہے (طبع حیدر آباد، دکن ۱۳۶۰ھ)؛ (۵) کتاب خلق افعال العباد میں فرقہ جہمیہ وغیرہ کا رد کیا ہے۔ آیات و احادیث کے ساتھ آثار صحابہ اور اقوال تابعین بھی

درج کیے ہیں (طبع شمس الحق عظیم آبادی، دہلی ۱۳۰۶ھ)؛ (۶) کتاب الادب المفرد (آگرہ ۱۹۰۶ء، بعد میں بھی کئی مرتبہ شائع ہو چکی ہے، اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے)؛ (۷) قضایا الصحابۃ والتابعین، اٹھارہ برس کی عمر میں لکھی، لیکن اب ناپید معلوم ہوتی ہے۔

مآخذ : (۱) ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۳۰؛ (۲) ابن ابی یعلی: طبقات الحنابلۃ، طبع محمد حامد الفقی، مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۲ء، ۱: ۲۷۱ تا ۲۷۹؛ (۳) ابن خلدون: مقدمہ (الباب السادس: الفصل السادس فی علوم الحدیث) المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ، مصر، ص ۴۴۲ تا ۴۴۳؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: ہدی الساری (مقدمہ فتح الباری)، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، مصر ۱۳۴۷ھ؛ (۶) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۲: ۱۶۷ تا ۱۶۹؛ (۷) ابن الصلاح: علوم الحدیث (المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح)؛ (۸) السیوطی: ذیل طبقات الحفاظ، ص ۲۱؛ (۹) وہی مصنف: تدریب الراوی؛ (۱۰) السبکی: طبقات الشافعیۃ؛ (۱۱) احمد امین: ضحی الاسلام، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ۲: ۱۱۰ تا ۱۹۹؛ (۱۲) سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، عمود ۵۳۴؛ (۱۳) دائرۃ المعارف اسلامیۃ، ۳: ۴۱۹ تا ۴۲۶؛ (۱۴) ترجمہ جامع صحیح البخاری، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، مصر ۱۳۴۸ھ؛ (۱۵) عبدالسلام مبارکپوری: سیرۃ البخاری (بزبان اردو)، بار دوم، الہ آباد ۱۳۶۷ھ؛ (۱۶) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب عبدالحلیم النجار)، دارالمعارف، مصر ۱۹۶۲ء، ۳: ۱۶۳ تا ۱۷۹؛ (۱۷) کل ما فی البخاری صحیح (جمعیۃ الاصلاح الاجتماعی)، الکویت ۱۳۸۶ھ/ ۱۹۶۶ء؛ (۱۸) محمد اسحٰق: India's Contribution of Hadith Literature، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۹) امام بخاری کے حالات زندگی پر ایک کتاب الدراری اسمٰعیل بن محمد بن عبدالہادی العجلونی (م ۱۱۶۲ھ/ ۱۷۴۸ء) نے لکھی، دوسری کتاب ترجمۃ البخاری عفیف الدین علی بن عبدالمحسن ابن الدوالیبی (م ۸۵۸ھ/ ۱۴۰۳ء) نے اور تیسری رسالہ فی مناقب البخاری عبدالقادر بن عبداللہ العیدروس (م ۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۸ء) نے لکھی۔

○

بداء : (ع ب)، ایک شیعی عقیدہ، بر وزن سماء، مصدر ہے، بمعنی ظاہر ہونا یا وجود میں آنا، ہمزہ کے ساتھ (بداء) اور ہمزہ کے بغیر (بدا) دونوں طرح لکھا جاتا ہے۔ اصطلاحاً کسی امر کے سلسلے میں نئی یا دوسری رائے کا خیال پیدا ہونا۔

فارسی کتب لغت میں بداء کی تشریح بھی قابل غور ہے: بداء (بفتح با) ظاہر اور ہویدا ہونا، یا کسی رائے کا پیدا ہونا، یا کسی معاملے میں دوسری رائے یا نئے خیال کا ظہور پذیر ہونا (فرہنگ عمید، بذیل مادہ)، یا کسی ایسی بات کا دل میں آنا جو اس سے پہلے کبھی نہ آئی تھی۔ الٰہیات کی بحث میں باری تعالیٰ کا ایسا ارادہ یا ایسی رائے ظاہر ہونا جو پہلے والی رائے اور ارادے سے مختلف ہو (فرہنگ فارسی، بذیل مادہ)۔

قرآن کریم میں بھی یہ لفظ کئی مقامات پر استعمال ہوا ہے مگر اللہ تعالیٰ کے متعلق نہیں (مثلاً ۱۲ [یوسف]: ۳۵)۔ اس آیت کی تشریح کے ضمن میں مفسرین و علماے لغت (مثلاً تاج العروس، بذیل مادہ بدا) نے سیبویہ کا جو قول نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بداء بمعنی "رائے تبدیل کرنا" استعمال ہوا ہے (نیز دیکھیے الشہرستانی: الملل والنحل، ص ۶۷ و ۶۸)۔

شیعہ علم کلام اور عقائد کی رو سے بداء سے مراد افعال باری تعالیٰ میں ایسے افعال کا ظہور پذیر ہونا جو کسی مصلحت سے پہلے پوشیدہ تھے (اصول الکافی، تہران، ص ۱۳۶، حاشیہ)۔ بعض کے نزدیک بداء بفتح با و الف ممدودہ باب نصر سے مصدر ہے اور کئی ایک معنوں میں استعمال ہوتا ہے: (۱) بداء جب اللہ کی طرف منسوب ہو تو اس کے معنی ہیں کسی چیز کا صادر ہونا اور جب اللہ کی جانب سے ہو، بایں طور کہ پہلے اس کے ظہور پذیر ہونے کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہ تھا، اس صورت میں بداء کا مقصد امام زمان کے ظن (گمان) کو زائل کرنا یا علم کو پختہ کرنا ہے (صافی، ص ۲۲۷)۔ بداء کے اس معنی کی تائید حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے کہ مخلوق کا ارادہ یہ ہے کہ دل میں ایک خیال ابھرے اور پھر اس کے بعد فعل کا ظہور ہو، لیکن اللہ کے ارادے سے مراد صرف فعل

کا ظاہر ہوتا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۱۰)۔ شیعہ علما کے نزدیک اللہ کے ارادے میں بداء کے اثبات سے ایک تو یہود کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ اللہ تعالٰی تمام امور قضاء و قدر سے فارغ ہو چکا ہے اور اب اس کے پاس کچھ نہیں (۵ [المائدۃ]: ۶۴)، اور دوسرے اس سے اسلام کے بنیادی اصولوں کی تائید بھی ہوتی ہے، مثلاً یہ کہ اللہ کی قدرت بے پناہ اور غالب ہے اور یہ کہ یہ کائنات حادث نو پیدا کردہ ہے اور اس کا بنانا اور مٹانا خدا کے قبضۂ قدرت میں ہے (صافی، ص ۲۲۷)؛ (۲) کسی شخص کو ایسا معاملہ پیش آ جائے جس کا علم پہلے سے امام زمان کو بھی نہ تھا (کتاب مذکور، ص ۲۲۷)؛ (۳) کسی شخص کے لیے کوئی ایسا عجیب و غریب امر ظہور پذیر ہو جو اس سے پہلے اکثر لوگوں کے وہم و گمان میں بھی نہ ہو۔ اس کی ایک مثال یہ روایت ہے: ابو محمد کے بارے میں ابو جعفر کے بعد اللہ نے ایک ایسی صورت نکالی جو پہلے کسی کو معلوم نہ تھی (کتاب مذکور، ص ۲۲۸)؛ (۴) کسی شخص کے لیے ایسی شے کا ظہور پذیر ہونا جو پہلے اس سے پوشیدہ ہو، اس ظاہر ہونے والی شے میں کسی امر کی مصلحت ہو یا فساد (کتاب مذکور)۔

شیعہ عقائد میں بداء کی بڑی اہمیت ہے (دیکھیے الکلینی: الکافی، ص ۶۸)، مثلاً امام ابو عبداللہؒ سے روایت ہے کہ اس وقت تک کوئی نبی نہیں بھیجا گیا جب تک اس نے اللہ کے لیے ان پانچ باتوں کا اقرار نہ کر لیا: بداء، مشیت، سجود، عبودیت اور اطاعت (الکافی، ص ۶۸)۔

بعض مستشرقین نے یہ دعوٰی کیا ہے کہ مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ بداء کو بطور عقیدہ سب سے پہلے مختار نے پیش کیا، جو بعد میں اس کے پیروکاروں یعنی شیعہ کیسانیہ کا دینی عقیدہ بن گیا۔ اگرچہ بعد میں وہ کئی فرقوں میں بٹ گئے مگر دو بنیادی عقیدے سب میں مشترک رہے: ایک امام محمد بن الحنفیہؒ کی امامت اور دوسرا اللہ تعالٰی کے لیے بداء کا جواز۔ اس عقیدے میں وہ حد سے اس قدر تجاوز کر گئے کہ اسی کی بنیاد پر بداء کو جائز نہ سمجھنے والے تمام لوگوں نے کیسانیہ کو کافر قرار دیا (الفرق، ۲۷)۔

بداء کے مسئلے میں ایک شیعی عالم ہشام بن الحکم اور اس کے پیروکاروں نے کچھ غلو سے کام لیا۔ ہشام بن سالم الجوالیقی نے بھی اپنے ہم نام کی طرح اس مسئلے میں حد سے تجاوز کیا۔ یہ دونوں ہشام کئی باتوں میں مشترک تھے، مثلاً ان دونوں سے الگ الگ فرقے منسوب ہیں (الفرق، ص ۴۷)، اللہ کے علم و ارادے کے بارے میں دونوں کا عقیدہ بھی ایک تھا (کتاب مذکور، ص ۵۱ وغیرہ)، ہشام بن الحکم کو، جس کے پیرو ہاشمیہ کہلاتے تھے، علم الٰہی کے بارے میں فاسد عقائد رکھنے کی بنا پر شیعہ امامیہ اور ابن حزم نے کافر گردانا ہے (الفرق، ص ۵۰؛ الفصل، ۱۳۲)۔

مسئلہ بداء کا تعلق مسئلہ تقدیر سے بھی گہرا ہے۔ تقدیر کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں: مبرم اور معلق، پہلی قسم اٹل ہے اور اس میں تبدیلی نہیں، دوسری قسم اٹل نہیں، بلکہ مشروط ہے اور اس میں تبدیلی ممکن ہے۔ بداء بھی تقدیر معلق کی ایک قسم ہے اور اس کے مویدین میں علمائے اہل سنت بھی شامل ہیں اور ان کے پاس اس کے بہت قوی دلائل ہیں، مثلاً اس شر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا پناہ مانگنا جو خدا کی طرف سے مقدر ہو یا آپ کا شدید طوفانی راتوں میں یہ فرمانا کہ مجھے ڈر ہے کہ قیامت نہ آ جائے، حالانکہ اس کے لیے شرائط ظاہر نہیں ہوئی تھیں۔ اس طرح اگر تقدیر میں تبدیلی ممکن نہ ہو تو دعا کا بھی کوئی فائدہ نہیں رہتا (دیکھیے روح المعانی، ۱۳: ۱۷۰ تا ۱۷۲؛ ابن القیم: کتاب التقدیر، اشرف علی تھانوی: مسئلہ تقدیر)۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، (بذیل مادہ)؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس، (بذیل مادہ)؛ (۳) فرہنگ عمید، طہران ۱۳۳۷ھ ش؛ (۴) فرہنگ فارسی، طہران ۱۳۴۲ھ ش؛ (۵) الرازی: مفاتیح الغیب (= تفسیر کبیر)، ج ۵؛ (۶) الآلوسی: روح المعانی، ج ۱۳؛ (۷) شاہ عبدالقادر: موضح القرآن، کراچی ۱۹۵۹ء؛ (۸) ابوالحسن الاشعری: مقالات الاسلامیین؛ (۹) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۱۰) ابن حزم: کتاب الفصل فی الملل و الاہواء والنحل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۱۱) الشہرستانی: الملل والنحل، بمبئی ۱۳۱۳ھ؛ (۱۲) المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف؛ (۱۳) الکلینی: الکافی، ایران ۱۳۸۱ھ؛ (۱۴) ملا شیرازی: صافی شرح اصول الکافی، بمبئی؛ (۱۵)

بدارعی: مرآۃ العقول فی علم الاصول، لکھنؤ ۱۳۱۸-۱۳۱۹ھ۔

○

بدوی: رک بہ احمد البدوی۔

○

بدویہ: رک بہ احمد البدوی۔

○

البُراق: (ع) ب ر ق سے مشتق ہے، وہ سواری جس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم شب اسراء [رک بہ اسراء] تشریف لے گئے تھے۔ سفید بے عیب، رنگ اور چمک دمک نیز اپنی برق رفتاری کے باعث اسے البراق کہا گیا ہے (لسان العرب، نیز النہایہ، بذیل مادہ)۔ قرآن مجید کی آیت ذیل کے ضمن میں مفسرین نے البراق کا ذکر کیا ہے (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۱): وہ پاک ذات ہے جو اپنے بندے (حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) کو راتوں رات مسجد حرام (یعنی مسجد کعبہ) سے مسجد اقصیٰ (یعنی بیت المقدس) تک جس کے گردا گرد ہم نے برکتیں کر رکھی ہیں، لے گیا تاکہ ہم ان کو اپنی نشانیاں دکھلائیں۔

الطبری نے اپنی تفسیر قرآن میں اسراء کے بارے میں بہت سی احادیث نقل کی ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سواری کا جانور محض ایک گھوڑا بیان کیا گیا ہے (۱۵: ۲ بعد)، تاہم ابتدائی دور کی اکثر احادیث میں اسے البُراق کہا گیا ہے اور اس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ خچر اور گدھے کے بین بین جسامت کا ایک جانور تھا، بعض اوقات اس کی مزید تفصیل یہ بتائی جاتی ہے کہ اس کا رنگ سفید تھا۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ یہ لمبا تھا (مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۲۵۹)، اس کی کمر اور کان لمبے تھے (ابن سعد، ۱/ ۱: ۱۴۳)، اس کے کان ہلتے تھے (الطبری: تفسیر، ۱۵: ۱۰) اور یہ زین اور لگام سے مزین تھا (کتاب مذکور، ص ۱۲)۔ رجز گو شاعر العجاج نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سلسلے میں "لگام والے" البراق کا ذکر کیا ہے (طبع Ahlwardt، ۳۵: ۴۹-۵۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے قبل دوسرے انبیا کی بھی اس طرح کی سواری کا ذکر آیا ہے (الطبری: تفسیر، ۱۵: ۱۰، ابن ہشام، ص ۲۶۳)۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی معمولی رفتار یہ تھی کہ اس کا ہر قدم اس کی حد نظر تک کا فاصلہ طے کرتا تھا (ابن کثیر: تفسیر، ۵: ۱۰۹، ابن ہشام، ص ۲۶۴، ابن سعد، ۱/ ۱: ۱۴۳، الطبری، تفسیر (۱۵: ۳) میں یہ بھی درج ہے کہ البراق کی "پنڈلیوں پر پر تھے جن کے ذریعے وہ اپنی ٹانگیں آگے بڑھاتا تھا (نیز دیکھیے امیر علی: مواہب الرحمن، ۱۵: ۱۰-۳۰)۔ ان الفاظ کا مطلب در حقیقت یہ ہے کہ البراق اپنی ٹانگیں بہت سرعت سے چلا سکتا تھا۔ صرف متأخر زمانے میں اسے حقیقی پروں سے مزین بتایا گیا ہے، قلمی تصویروں (یا مرقعوں) میں اسے بالعموم پردار حیوان کی صورت میں پیش کیا گیا ہے، نحوی اعتبار سے البُراق کے لیے صیغہ تذکیر اور صیغہ تانیث دونوں مستعمل ہیں۔

بعض احادیث میں آیا ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس پر سوار ہونے لگے تو اس نے منہ زوری میں دم ہلائی، اس پر حضرت جبرائیلؑ نے کہا کہ اے بُراق بخدا، ایسا بلند مرتبت انسان تم پر کبھی سوار نہیں ہوا (ابن ہشام، ص ۲۶۳؛ ابن کثیر: تفسیر، ۵: ۱۱۲)۔ بیت المقدس پہنچ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس سے اترے اور اسے ایک چٹان ("صخرۃ"، الطبری: تفسیر، ۱۵: ۷) یا اس "کنڈے" سے باندھ دیا جس سے انبیا اسے باندھا کرتے تھے (مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۲۵۹؛ الترمذی، ابواب تفسیر القرآن، سورۃ بنی اسرائیل)؛ الطبری: تفسیر، ۱۵: ۱۰؛ ابن سعد ۱/ ۱: ۱۴۳ بعد) بخاری اور مسلم سے مروی بعض احادیث کی رو سے سفر معراج میں البراق ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سواری تھا۔ قدیم زمانے ہی میں اسراء اور معراج دونوں کے بارے میں روایات باہم مل جل گئی ہیں۔ روایات کے اس اختلاط کا اثر "البراق" کے تصور پر بھی پڑا جو آہستہ آہستہ ایک "اڑنے والا گھوڑا" بن کر رہ گیا۔

براق کے تصور نے آگے چل کر جو ارتقائی مراحل طے کیے ان کا پتا ادبی تصنیفات سے زیادہ اس کی تصویروں میں ملتا ہے۔ البراق کی جو قدیم ترین تصویر ہمیں مل سکی ہے وہ ۱۳۱۴ھ کی ہے (یہ رشید الدین کی جامع التواریخ کے ایک مخطوطے میں

ہے)۔ بہرحال یہ بات واضح ہے کہ اس تصور میں جو تبدیلی پیدا ہوئی وہ ان فنون کی مرہون منت ہے جن کا تعلق بصریات سے ہے۔ فارسی منظومات بالخصوص نظامی کی مثنویات کی تصویروں میں البراق اپنے سوار اور رہنما جبرائیلؑ کے ساتھ نہایت مقبول موضوع بن گیا تھا۔ نظامی کے قلمی مخطوطے (Or. ۲۲۶۵، موزۂ بریطانیہ) میں جو شاندار تصویر تیار کی گئی ہے اسے کمال فن سمجھا جا سکتا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام، ص ۲۶۳ تا ۲۶۵؛ (۲) ابن سعد، ۱/۱: ۱۴۳ ببعد؛ (۳) البخاری، بدء الخلق، ص ۶، مناقب الانصار، ص ۴۲؛ (۴) مسلم، کتاب الایمان، ص ۲۲۹، ۲۶۳؛ (۵) النسائی، کتاب الصلوۃ؛ (۶) احمد بن حنبل: المسند، ۳: ۱۴۸ و ۴: ۲۰۷، ۲۰۸؛ (۷) الطبری: تفسیر، قاہرہ، ۱۳۲۱ھ، ۱۵: ۳ تا ۱۲؛ (۸) ابن کثیر: تفسیر، بذیل ۱۷ (بنی اسرائیل): ۱؛ (۹) امیر علی: تفسیر مواہب الرحمٰن، ۱۵: ۱ تا ۳۰؛ (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۲۵۵؛ (۱۱) ابن القیم: زاد المعاد، ۲: ۳۰۷، مصر ۱۳۴۷ھ؛ (۱۲) المقریزی: الامتاع، ص ۲۹؛ (۱۳) الترمذی، ابواب تفسیر القرآن، باب سورۃ بنی اسرائیل؛ (۱۴) النووی: شرح مسلم، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۲۲۳ ببعد؛ (۱۵) ابن البلخی: فارس نامہ، طبع G. Le Strange و R.A. Nicholson، لندن ۱۹۲۱ء، بسلسلۂ یادگار گب، ۱: ۱۲۶ ب، ترجمہ لیسترینج، در JRAS، ۱۹۱۲ء، ص ۲۶ ببعد۔

○

برزخ : (ع، ف) اس کے معنی ہیں مانع، رکاوٹ، افتراق (شاید فارسی لفظ فرخ [فرک یا فرَک] کا مرادف جو فاصلے کا ایک ناپ ہے۔ قرآن حکیم میں اس کا ذکر تین موقعوں پر آیا ہے: (۲۳ [المؤمنون]: ۱۰۰؛ (۲۵ [الفرقان]: ۵۳) اور ان موقعوں پر ان کا مفہوم کبھی روحانی لیا جاتا ہے اور کبھی مادی۔ سورۃ المؤمنون (۲۳، ۱۰۰) میں گنہ گار یہ التجا کرتے ہیں کہ انھیں دنیا میں واپس جانے کی اجازت دی جائے تاکہ وہ اس نیکی کو مکمل کر لیں جو انھوں نے اپنی زندگی میں نہیں کی تھی، لیکن ان کے پیچھے ایک برزخ ہے جو راستہ روکے ہوئے ہے۔ الزمخشری نے اس موقع پر برزخ کا مفہوم "حائل" کے لفظ سے ادا کیا ہے اور اس سے ایک روحانی مفہوم مراد لیا ہے، یعنی خدا کی طرف سے ممانعت۔ دوسرے مفسر اس کے ظاہری معنوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس سے مراد وہ پردہ لیتے ہیں جو جنت اور دوزخ کے درمیان ہے۔ یا پھر قبر جو اس زندگی اور آئندہ زندگی کے درمیان حائل ہے۔ کلام پاک کی باقی دو آیتوں میں دو سمندروں یا دو بڑے دریاؤں کا ذکر ہے، جن میں سے ایک میٹھا ہے اور دوسرا کھاری، اور ان دونوں کے درمیان ایک برزخ ہے جو انھیں ملنے نہیں دیتا۔ سورہ ۲۷ [النمل]: ۶۱ میں بھی اس چیز کا ذکر موجود ہے۔ اس آیۂ مبارکہ میں "برزخ" کی جگہ لفظ "حاجز" استعمال ہوا ہے (وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا)۔ مفسرین کا خیال ہے کہ یہ اشارہ شطّ العرب کے میٹھے پانی کی طرف ہے جو کھاری سمندر میں ملے بغیر دور تک بہتا چلا گیا ہے۔ یہاں رکاوٹ وہ قانون فطرت ہے جو خدا کا قائم کردہ ہے۔

مسائل معاد کے سلسلے میں لفظ برزخ اس حد فاصل کے اظہار کے لیے استعمال ہوتا ہے جو انسانی دنیا کو جس میں آسمان، زمین اور عالم سفلی شامل ہیں خدا اور پاکیزہ روحوں کی دنیا سے جدا کرتی ہے، دیکھیے ابراہیم حقی کی کتاب معرفت نامہ (بولاق ۱۲۵۱ تا ۱۲۵۵ھ)۔

صوفیہ بھی اس لفظ کو مادی دنیا اور پاک روحوں کی دنیا کے درمیانی خلا کے لیے استعمال کرتے ہیں، اسی لیے اس کے ساتھ مختلف قسم کے کئی مفہوم وابستہ ہو گئے ہیں (دیکھیے C.E. Wilson: The Masnavi، کتاب ثانی، ج ۲، حاشیہ ۴۰)۔

یہی لفظ اس فلسفے میں بھی ملتا ہے جو "اشراقی" (الحکمۃ المشرقیۃ) کے نام سے معروف ہے۔ وہاں اس سے سیاہ اشیا یا اجسام مراد ہوتے ہیں، یعنی برزخ یا جسم فطرۃً تاریک ہے اور صرف روح سے روشنی حاصل کرنے پر روشن ہوتا ہے۔ آسمانی کرے "جاندار" یا "زندہ" برزخ ہیں اور اس کے برعکس بے جان اجسام "مردہ" برزخ ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

برصیصا : ایک نیم افسانوی، نیم تاریخی شخصیت،

ایک راہب، جس کا زمانہ مابعد کی تاویلات کی رو سے وہی زمانہ قرار دیا جا سکتا ہے جو سینٹ انطونی St. Antony کا ہے.

الطبری نے ایک خاص شخص (انسان) کے معنی میں جو چار روایات پیش کی ہیں ان کا تعلق ایک تارک الدنیا شخص سے ہے، جو یا تو کوئی راہب ہے (الطبری، ۲۸: ۳۳۲) یا عابد (رجل من بنی اسرائیل)، یا کوئی عیسائی پادری ("قس")۔ اس شقی شخص کی کہانی تقریبا یکساں چلی آتی ہے۔ تین بھائی اپنی بیمار بہن کو اس کے سپرد کر کے سفر پر روانہ ہوتے ہیں۔ راہب شیطان کے بہکانے میں آ جاتا ہے پھر کوشش کرتا ہے کہ اپنی معصیت کے نتیجے سے چھٹکارا پا لے اور اپنی معصیت کے ثبوت کو مٹانے کے لیے اسے ہلاک کر ڈالتا ہے اور ایک پوشیدہ مقام میں (اپنے گھر کے اندر ایک درخت کے نیچے) دفن کر دیتا ہے۔ جب بھائی واپس آتے ہیں تو شروع شروع میں اس بات کا یقین کر لیتے ہیں کہ ان کی بہن طبعی موت مری ہے، لیکن پھر شیطان خواب میں آ کر ان پر عابد کا جرم ظاہر کرتا ہے۔ عابد کو جب علم ہوتا ہے کہ اس کے جرم کا پردہ فاش ہو گیا ہے تو وہ بے انتہا خوفزدہ ہو جاتا ہے۔ تب شیطان ایک بار پھر اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اسے کہتا ہے کہ اگر تو میرے سامنے سجدہ کر لے اور خدا سے انکار کر دے تو میں تجھے بچا لوں گا۔ جب یہ بدبخت انسان گر کر گناہ کے اس آخری درجے تک پہنچ جاتا ہے تو شیطان اس کا تمسخر اڑاتا ہے۔ الطبری کے بعد برصیصا کا نام راویوں کے ہاتھ لگا اور انھوں نے اسے کہانی کے مرکزی کردار پر چسپاں کر دیا۔ D. B. Macdonald نے ان سب ماخذ کا حوالہ دیا ہے (آآ، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ برصیصا)۔ ابواللیث سمرقندی (م ۹۸۵ یا ۹۹۳ء) بظاہر وہ پہلا مصنف ہے جس نے اپنی کتاب تنبیہ الغافلین میں برصیصا کے نام کا ذکر کیا ہے۔ پھر البغوی (م ۱۱۲۲ء) نے اس کی تقلید کی.

یورپ میں برصیصا کا قصہ خواہ ہسپانیہ سے پہنچا ہو یا کتاب الوزراء الاربعین کے ترجمے کی وساطت سے، لازمی طور پر راہب لیوس Lewis کے قوطی رومان Ambrosio or the Monk کا ماخذ ہو گا، جس میں تمام جزئیات پوری تفصیل کے ساتھ اور اپنے زمانے کے مذاق کے مطابق اصل کر

پیش کی گئی ہیں.

مآخذ: (۱) D.B. Macdonald، در آآ، لائڈن بار اول و *Handworterbuch des Islam*، بذیل برصیصا و تعلیقہ، در آآ ت، بذیل برصیصا.

○

برگویؒ: (برکوی، برگلی، برگلی)، محمد بن پیر علی، ایک ترک عالم، جس کی شہرت اب بھی عوام میں باقی ہے۔ وہ ۹۲۸ھ / ۱۵۲۲ء (یا ۹۲۹ھ) میں (یا اگر کاتب چلبی کا یہ بیان، کہ وہ پچپن سال کی عمر میں فوت ہوا صحیح ہے، تو ۹۲۶ھ / ۱۵۲۰ء میں) بالی کسری (ایک قصبہ) میں پیدا ہوا۔ اس نے ابتدائی تعلیم گھر میں پائی، لیکن جلد ہی اس نے اپنے ہم عمروں میں امتیاز حاصل کر لیا۔ اور پھر وہ استانبول چلا گیا، جہاں وہ پہلے اخی زادہ محمد افندی سے منسلک ہوا اور اس کے بعد قاضی عسکر عبدالرحمن افندی سے۔ تکمیل تعلیم کے بعد وہ استانبول کے مدارس میں پڑھاتا رہا اور اس دوران میں شیخ عبدالرحمن قرہ مانی نے اسے سلسلہ بیرامیہ میں مرید کیا۔ اپنے پیر عبدالرحمن افندی کے اثر و رسوخ کی مدد سے اس نے اورنہ کی فوج میں قسام کا عہدہ حاصل کر لیا، لیکن جلد ہی اس نے اس عہدے اور تعلیم و تدریس کے کام سے سبکدوش ہونا چاہا، مگر اس کے شیخ (= پیر) نے اسے تبلیغ و تعلیم کا مشغلہ یکسر ترک کرنے کی اجازت نہ دی، چنانچہ جب خود اس کے ایک ہم وطن عطاء اللہ افندی نے، جو سلطان سلیم ثانی کا اتالیق تھا، اسے برگی میں اپنے بنا کردہ مدرسے میں مدرس کا عہدہ پیش کیا تو محمد علی نے اسے قبول کر لیا۔ برگی میں (جس کی نسبت سے وہ برگوی کہلاتا ہے) اس کا تعلیم و تدریس، تالیف و تصنیف اور اشاعت و تبلیغ کا شغل ۹۸۱ھ / ۱۵۷۳ء میں مرض طاعون سے اس کی وفات ہی پر ختم ہوا.

وہ امام ابن تیمیہ [رک بآں] کی طرح قانون شریعت کی حمایت میں ہر قسم کی بدعت کا جم کر مقابلہ کرتا رہا اور کسی منصب و مرتبہ کی پاس داری سے وہ احکام دین کے ترک کرنے میں چشم پوشی نہ کرتا تھا، حتی کہ اپنی زندگی کے آخری ایام میں اس نے وزیر اعظم محمد پاشا کو بعض گزشتہ بے قاعدگیوں کی

اصلاح کے لیے تلقین و نصیحت کرنے کی خاطر برگی سے استانبول تک کا سفر بھی کیا۔ مذہبی معاملات میں شدت پسند ہونے کی وجہ سے وہ شریعت سے ذرا سا انحراف بھی برداشت نہ کرتا تھا۔ اس نے اس موضوع پر جو رسالے لکھے، کہ روپے کی خاطر قرآن مجید کی تعلیم دینا یا کسی عبادت کے کام کا کوئی معاوضہ قبول کرنا حرام ہے، انھوں نے اسے ہم عصر اہل علم کے ساتھ بحث و مناظرہ میں الجھا دیا، اس کا بڑا چرچا ہوا۔ اس زمانے کا ایک نہایت مشہور قاضی بلال زادہ اس کا سب سے بڑا حریف نکلا اور اس نے ایسے رسائل لکھے جن میں برگوی کی آرا رد کرنے کی کوشش کی گئی۔ شیخ الاسلام ابو السعود افندی نے بھی اس نزاع میں حصہ لیا اور اس خیال سے کہ اگر برگوی کے نظریات (بالخصوص اس کا یہ نظریہ کہ مضروب سکے اور دوسری منقولہ جائداد کو وقف کرنا جائز نہیں ہے) پھیل گئے تو اوقاف کو بہت خسارہ ہوگا اس کے خلاف ایک فتوی صادر کر دیا۔ اس کے بعد بلال زادہ نے یہاں تک کہہ دیا کہ برگوی منافقت سے کام لیتا رہا ہے۔

برگوی کی تصانیف میں ایک ترکی کتاب وصیت نامہ کے نام سے ہے جس نے اب تک اس کا نام زندہ رکھا ہے۔ یہ کتاب دینیات کے مبادی پر مشتمل ہے اور مذہبی مسائل کے بارے میں اب بھی عوام کی ضروریات کو پورا کرتی ہے۔ قاضی زادہ احمد افندی اور قونیہ کے شیخ علی افندی نے اس کتاب پر شرحیں لکھیں اور مؤخر الذکر شرح کی شرح عثمان بازاری کے مفتی اسمعیل نیازی نے لکھی۔ وصیت نامہ بارہا طبع ہوتا رہا اور قوتمش اوغلو نے اس کا شمالی ترکی میں ترجمہ بھی کیا (مطبوعہ قازان ۱۸۰۲ و ۱۸۰۶ء)۔ صرف و نحو پر اس کی دو کتابیں اظہار (الاسرار) اور العوامل برسوں تک مدرسوں میں پڑھائی جاتی رہیں اور اپنے وقت میں ان سے عربی کی تعلیم میں بہت آسانی ہو گئی۔ اس کی تصنیف الطریقة المحمدیة نے، جس میں اس کے عربی مواعظ اور خطبے ہیں، اہل علم کے طبقے میں بڑی قدر و منزلت پائی۔ علی القاری نے ایک طولانی قصیدہ لکھا، جس میں اس نے علمائے اسلام میں برگوی کی حیثیت کو واضح کیا ہے۔ خادم لی محمد افندی اور عبدالغنی النابلسی نے الطریقة المحمدیة کی شرحیں لکھیں۔ امین افندی نے اسے دستور العمل کی حیثیت سے اختیار کیا، جس کے نتیجے میں اس کا عرف ہی "طریقت چی" ہو گیا تھا، بلکہ اس کے انتقال کے بعد ایک سلسلۂ طریقت بھی اسی کے نام سے معرض وجود میں آگیا تھا۔

مآخذ: (۱) عطائی: حدیقة الحقائق، ۱۲۶۸ھ، ۱: ۱۲۹؛ (۲) علی بن بلال: العقد المنظوم (ابن خلکان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۲: ۴۳۰ کے حواشی پر)؛ (۳) کاتب چلبی: میزان الحق (=Lewis G. L.: *The Balance of Truth*، لنڈن ۱۹۵۷ء، باب ۲۰)؛ (۴) نخل عثمانی؛ (۵) عثمانی مؤلف لری، ۱: ۲۵۵؛ (۶) سامی: قاموس الاعلام؛ (۷) براکلمان، ۲: ۴۴۰ ببعد و بمدد اشاریہ۔

○

بَسْط: (ع) صوفیوں کی ایک اصطلاح، جس کا اطلاق اس روحانی کیفیت (حال) پر ہوتا ہے جو مقام امید (رجا) میں طاری ہوتی ہے۔ اس کی ضد "قبض" ہے [رک باں]۔ قبض و بسط کی تائید میں یہ قرآنی آیت پیش کی جاتی ہے: وَاللّٰهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ ... الآیة (۲ [البقرة]: ۲۴۵) (= قبض و بسط دونوں حالتیں اللہ ہی طاری کرتا ہے)۔ چونکہ بسط محض ایک "حال" ہے، لہٰذا اس کا شخصی اعمال سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ وہ ایک احساس مسرت و فرحت ہے جو صوفی کو اللہ کی طرف سے عطا ہوتا ہے۔ اسی لیے بعض صوفی اس مقام کو مقام "قبض" سے ارفع تصور کرتے ہیں۔ اس بنا پر کہ جب تک آخر کار خدا کا وصل حاصل نہ ہو اور انسان کی انفرادی ہستی اس کی ذات میں گم نہ ہو جائے یاس کے سوا کوئی اور احساس نامناسب ہے۔ اس نکتے کی وضاحت جنیدؒ بغدادی کے اس بیان سے ہوتی ہے: "خوف خدا مجھ میں "قبض" پیدا کرتا ہے اور اس کی بارگاہ سے امید مجھ میں بسط پیدا کرتی ہے۔ جب وہ خوف کے ذریعے مجھ میں "قبض" پیدا کرتا ہے تو میں اپنی خودی سے باہر ہو جاتا ہوں لیکن وہ رجا کے ذریعے مجھ میں "بسط" پیدا کرتا ہے تو میں اپنی خودی میں واپس آ جاتا ہوں" (القشیری: الرسالة، ص ۳)۔ (دیکھیے دیوان ابن الفارض، بیروت ۱۹۵۷ء، ص ۱۰۶، س آخر) کے اشعار صوفیا کے تصور بسط کی خوب ترجمانی کرتے ہیں؛ وہ

کہتا ہے: ترجمہ: بسط کے حال میں جو رحم ہے میں اس میں سراپا خواہش بن جاتا ہوں، اس کی وجہ سے تمام دنیا کی خواہشات وسیع ہو جاتی ہیں۔ "قبض" کی حالت میں جو دہشت ہوتی ہے اس میں مجسم ہیبت بن جاتا ہوں اور جس کسی پر میری نظر پڑتی ہے اس کی گردن میرے سامنے احتراماً جھک جاتی ہے (دیکھیے نکلسن: Studies in Islamic Mysticism، ص ۲۵۶)۔ (حضرت علی) ہجویریؒ لکھتے ہیں: "قبض" سے مراد ہے حالت حجاب میں دل کا سکڑ جانا اور "بسط" سے مراد ہے حالت کشف میں اس کا پھیل جانا۔

مآخذ: (۱) الرسالۃ القشیریہ؛ (۲) کشف المحجوب، تہران، ص ۴۸۹؛ (۳) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بیروت ۱۹۶۶ء، ۱: ۱۲۶ تا ۱۲۷۔

○

البسطامیؒ: بایزید (ابویزید) طیفور بن عیسیٰ بن سروشان، معروف ترین مسلم صوفیہ کرام میں سے ایک۔ چند مختصر وقفوں کے سوا، جن میں وہ راسخ العقیدہ علماے دین کی مخالفت کے باعث اپنے شہر سے بہت دور جا کر رہنے پر مجبور ہوے، بایزیدؒ نے اپنی ساری زندگی ولایت قومس کے شہر بسطام میں بسر کی اور وہیں ۲۶۱ھ/ ۸۷۴ء یا ۲۶۴ھ/ ۸۷۷-۸۷۸ء میں وفات پائی۔ مشہور یہ ہے کہ ایلخانی سلطان الجایتو محمد خدابندہ نے ۷۱۳ھ/ ۱۳۱۳ء میں ان کے مزار پر ایک قبہ تعمیر کرایا تھا۔ انھوں نے کوئی کتاب نہیں لکھی، لیکن ان کے تقریباً پانچ سو اقوال نقل کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے بعض بدرجہ غایت دلیرانہ ہیں اور ایک ایسی نفسیاتی کیفیت کا اظہار کرتے ہیں جس میں صوفی اپنے متعلق یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اللہ کے ساتھ ایک ہے، بلکہ وہ خود معبود حقیقی میں تبدیل ہو گیا ہے ("عین الجمع")۔ یہ اقوال بایزیدؒ کے حلقے کے افراد نے اور ان لوگوں نے جو ان سے ملے تھے جمع اور نقل کیے ہیں اور ان لوگوں میں اولیت کا شرف ان کے شاگرد اور مصاحب ابو موسیٰ (اول) عیسیٰ بن آدم کو حاصل ہے، جو شیخ موصوف کے بڑے بھائی آدم کا بیٹا تھا۔ بغداد کے مشہور و معروف صوفی جنیدؒ نے اس قسم کے اقوال اسی سے فارسی زبان میں سنے اور ان کا ترجمہ عربی میں کر دیا (نور، ص ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۲)۔ ابو موسیٰ سے ان اقوال کا اہم راوی اس کا بیٹا موسیٰ بن عیسیٰ ہے، جو "عمی" کے لقب سے معروف تھا۔ اس سے طیفور بن عیسیٰ "الاصغر" نے روایت کی، جس کا مقام خاندان کے نسب نامے میں واضح نہیں۔ اس کے علاوہ دیگر راویوں نے بھی عمی سے روایت کی۔ ان کے زائرین میں سے، جنھوں نے ابویزیدؒ کے اقوال نقل کیے، بدرجہ اول ابو موسیٰ (الثانی) الدبیلی، باشندہ دبیل (آرمینیہ، نور، ص ۵۵) اور ابراہیمؒ بن ادہم کے ایک شاگرد ابو اسحٰق ابراہیم الہروی المعروف بہ استنبہ (ستنبہ) (حلیۃ، ۱۰: ۴۳، ۴۴) نیز مشہور و معروف صوفی احمد بن خضرویہ قابل ذکر ہیں، جن میں سے متاخر الذکر نے حج کے موقع پر ان سے ملاقات کی تھی۔ ابویزیدؒ ذوالنونؒ المصری کے دوست تھے۔ جنیدؒ نے ان کے ملفوظات کی ایک شرح لکھی تھی، جس کے بعض حصے السراج کی کتاب اللمع میں محفوظ ہیں۔ ابویزیدؒ کی زندگی اور ان کے اقوال کے بارے میں سب سے زیادہ مفصل ماخذ ابو فضل محمد بن علی احمد بن الحسین بن سہل السہلگی البسطامیؒ (۳۸۹ھ/ ۹۹۸-۹۹۹ء تا ۴۷۶ھ/ ۱۰۸۳-۱۰۸۴ء) کی تالیف کتاب النور فی کلمات ابی یزید طیفور ہے (شطحات الصوفیہ، ج ۱، قاہرۃ ۱۹۴۹ء، طبع عبدالرحمٰن بدوی، جو چنداں تسلی بخش نہیں)۔ السہلگیؒ نے جن اسناد سے استفادہ کیا ہے ان میں سے اہم ترین (۱) الحلاج کا مشہور سوانح نگار ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الشیرازی ابن باکویہ (م ۴۴۲ھ/ ۱۰۵۰ء) جس سے السہلگی نے ۴۱۹ھ یا ۴۱۶ھ میں ملاقات کی (نور، ص ۱۳۸) اور (۲) شیخ المشائخ ابو عبداللہ محمد بن علی الداستانی (ہجویری: کشف المحجوب، باب ۱۳) ہیں۔

تصوف میں ابویزیدؒ کے استاد ابو علی السندی نامی ایک ایسے صوفی تھے جو عربی نہیں جانتے تھے۔ ابویزیدؒ نے انھیں قرآن (پاک) کی وہ آیات سکھائی تھیں جو نماز کے لیے ضروری ہوتی ہیں، لیکن انھوں نے اس کے بدلے میں ابویزیدؒ کو وحدت سری سے متعارف کرایا۔ یہ بات غیر ممکن نہیں کہ ابویزیدؒ ان کی وساطت سے ہندی اثرات سے متاثر ہوے ہوں۔ ابویزیدؒ بعد کے صوفیہ، مثلاً ابو اسحاق الکازرونیؒ اور ابو سعید بن ابی الخیرؒ کے برعکس محض باطنی (introvert) صوفی تھے، یعنی ان کی طرح وہ

معاشرتی سرگرمیوں (خدمۃ الفقراء) میں حصہ نہیں لیتے تھے، تاہم نوعِ انسانی کو جہنم کی آگ سے بچانے کے لیے ان کی جگہ خود تکلیف اٹھانے کے لیے آمادہ تھے، بلکہ بعض ملفوظات میں انھوں نے عقوبت جہنم پر، جو مردودین کو ملے گی، نکتہ چینی بھی کی ہے، کیونکہ یہ گنہگار بھی بہر حال ایک مشت خاک ہی ہیں۔ ان میں (مسیحی اصطلاح میں) خدائیت ("numinous") کا احساس بہت بڑھا ہوا ہے اور اسی کے ساتھ معبود حقیقی کی بارگاہ جلال میں خشیت و خوف کا، جس کے حضور وہ اپنے آپ کو ہمیشہ ایسا کافر محسوس کرتے ہیں جو زنّار کو ابھی ابھی اتارنے والا ہو۔ ان کی والہانہ آرزو یہ ہے کہ باقاعدہ ریاضت نفس کے ذریعے ("انا حداد نفسی" — میں اپنی ذات کا آہنگر ہوں) ان تمام رکاوٹوں (حجب) سے جو انھیں اللہ سے جدا کر رہی ہیں نجات کلی حاصل کر لیں تاکہ اسے پا سکیں۔ اس عمل کو انھوں نے اپنے احوال کی ترجمانی کرنے والے اقوال میں کسی قدر پر شکوہ تعبیرات کے ساتھ بیان کیا ہے، جو بدرجہ غایت دلچسپ ہیں۔ ان کے نزدیک دنیا، زہد (ترک دنیا)، عبادات، کرامات، ذکر، حتیٰ کہ مقامات سلوک بھی سب کے سب صرف ایسے حجابات ہیں جو انھیں اللہ سے دور رکھتے ہیں۔ جب بالآخر وہ اپنی "انا" کو فنا میں اس طرح اتار پھینکتے ہیں جس طرح کہ "سانپ اپنی کینچلی اتار دیتا ہے" اور مطلوبہ مقام پر جا پہنچتے ہیں تو ان کا تبدیل شدہ شعور خودی ان مشہور متضاد اقوال (شطحات) کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جن پر ان کے معاصرین بہت معترض اور برہم ہوے۔ مراقبات میں انھوں نے ماورائے ادراک فضاؤں میں پرواز کی۔ انھیں کی بدولت ان پر یہ الزام وارد ہوا کہ وہ اسی طرح کی معراج کے تجربے کا ادعا کرتے ہیں جیسی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوئی تھی۔ ان روحانی پروازوں کے دوران میں اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی وحدت انانیت سے مشرف کیا، اپنی انانیت کا لباس پہنایا، لیکن انھوں نے اس حال میں لوگوں کے سامنے آنے سے احتراز کیا، یا یہ کہ انھوں نے دیمومیت کے بازوؤں کے ساتھ "لاکیفیت" کی فضا کے پار پرواز کی اور "ازلیت" کی سرزمین میں پہنچے اور وہاں احدیت کے شجر کی زیارت کی، جس سے یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ یہ سب مشاہدات دھوکا تھے، یا یہ سب کچھ وہ "خود ہی تھے" وغیرہ۔ یہ اقوال ظاہر کرتے ہیں کہ وہ تصوف کے ہر انتہائی عقدے تک پہنچ گئے تھے۔ بعد کے زمانے کے ایک قصے میں آتا ہے کہ کسی مسیحی خانقاہ میں ان کے سامنے جو (روحانی) معمے پیش کیے گئے انھیں بایزیدؒ نے نہایت آسانی سے حل کر دیا، نتیجہ یہ ہوا کہ جملہ اہل خانقاہ نے دین اسلام قبول کر لیا۔

مآخذ: (۱) سراج: اللمع، طبع نکلسن، ص ۳۸۰ تا ۳۹۳ و اشاریہ؛ (۲) السلمی: طبقات الصوفیہ، قاہرۃ ۱۹۵۳ء، ص ۶۷ تا ۷۴؛ (۳) انصاری ہروی: طبقات الصوفیہ، مخطوطہ نافذ پاشا، شمارہ ۴۲۵، ورق ۳۸ الف تا ۴۱ ب؛ (۴) جامی: نفحات الانس، طبع Nassau Lees، ص ۶۲ ببعد؛ (۵) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، ۱۰: ۳۳ تا ۴۲؛ (۷) ہجویری: کشف المحجوب، باب ۱۱، شمارہ ۱۲؛ (۸) عبدالرحمٰن بدوی: شطحات الصوفیہ، ج ۱: ابو یزید البسطامی، قاہرۃ ۱۹۴۹ء، اس میں السہلگی کی کتاب النور، سبط ابن الجوزی کی مرآۃ الزمان، نفحات الانس اور طبقات سلمی کے اقتباسات درج ہیں اور عیسائی خانقاہ کے راہبوں کا قصہ بھی مذکور ہے (نیز دیکھیے آآآ بذیل مادہ).

○

بَسْمَلَة: (عربی)، لغوی اعتبار سے اسم مصدر ہے، جس کے معنی ہیں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا یا لکھنا۔ کبھی کبھی بسملہ کے بجائے تسمیہ بھی کہا جاتا ہے اور دونوں کا مطلب اللہ کا نام لے کر کوئی کام شروع کرنا ہے۔

قرآن کریم میں سورہ براءۃ کے سوا ہر سورت کا آغاز بسم اللہ... سے ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ متن قرآن مجید میں یہ آیت دو جگہ اور وارد ہوئی ہے، ایک جگہ مکمل شکل میں اور وہ حضرت سلیمانؑ اور ملکہ سبا کے ضمن میں: اِنَّهٗ مِنْ سُلَيْمٰنَ وَاِنَّهٗ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ (۲۷ [النمل]: ۳۰) (یہ خط سلیمان کی جانب سے ہے اور یہ اللہ کے نام سے شروع ہوتا ہے جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے) اور دوسری جگہ اختصار کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور وہ حضرت نوحؑ کے قصے میں: وَقَالَ ارْكَبُوْا فِيْهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا (۱۱ [ہود]: ۴۱) (= حضرت نوحؑ نے لوگوں سے کہا اس کشتی میں سوار ہو جاؤ اس کا چلنا اور

نظر انداز ہونا اللہ کے نام سے ہے)۔

بسملہ کے سلسلے میں فقہائے اسلام میں یہ بحث ہے کہ جن قرآنی سورتوں کے آغاز میں بسم اللہ۔۔۔ آیا ہے یہ ان سورتوں کی ایک آیت اور جز ہے یا نہیں؟ پھر یہ مستقل آیت اور جز ہے یا دوسری آیات کا جز ہے؟ اسی طرح اس اختلاف رائے سے مترتب ہونے والے مسائل میں بھی اختلاف ہے' مثلاً بسم اللہ کو نماز میں بلند آواز سے پڑھنا یا نہ پڑھنا اور اس کے بغیر نماز کا مکمل ہونا یا نہ ہونا وغیرہ (دیکھیے جصاص: احکام القرآن' ۹:۱ بعد' النشر فی القراءات العشر' ۲۶۳:۱ بعد)۔ ابوبکر جصاص (احکام القرآن ۸:۱) نے صراحت کی ہے کہ اس بات پر امت اسلامیہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ بسم اللہ قرآن کریم کی آیت اور اس کا جز ہے' کیونکہ یہ سورۃ النمل میں قرآن کے متن کے حصے کے طور پر وارد ہوئی ہے۔ البتہ اس مقام پر بسم اللہ مستقل آیت نہیں بلکہ آیت کا حصہ ہے (کتاب مذکور' ۱۲:۱)۔

سورتوں کے اوائل میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ان کا جز ہے یا نہیں اس سلسلے میں فقہائے اسلام میں امام مالکؒ' امام اوزاعیؒ' داؤد ظاہریؒ اور ابن جریر الطبریؒ کی رائے یہ ہے کہ سورۂ النمل کے متن میں واقع بسم اللہ کو چھوڑ کر باقی تمام سورتوں کے شروع میں بسم اللہ سورت کا جز نہیں (احکام القرآن' ۹:۱ تا ۱۱)۔ امام احمدؒ اور ایک روایت میں امام شافعیؒ اور فقہائے کوفہ و مکہ اور علمائے عراق کے نزدیک بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا تو جز ہے' مگر باقی سورتوں کا جز نہیں (کتاب مذکور اور نصب الرایہ' ۳۲۷:۱ بعد)۔ امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک سورۂ براءۃ کو چھوڑ کر باقی تمام سورتوں کے شروع میں بسم اللہ بطور ایک آیت اور جز کے واقع ہوئی ہے (احکام القرآن' ۹:۱ تا ۱۱؛ نصب الرایہ' ۳۲۷:۱ بعد؛ النشر فی القراءات العشر' ۲۵۸:۱ بعد)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بسم اللہ چونکہ سورہ فاتحہ کا جز ہے اس لیے جو شخص نماز میں اسے نہیں پڑھے گا اسے نماز کا اعادہ کرنا پڑے گا (احکام القرآن' ۸:۱)۔

ائمہ قراءت بالاجماع بسم اللہ کو سورہ براءۃ کے سوا ہر سورۃ کے شروع میں ضروری قرار دیتے ہیں اور کسی قاری نے بھی اس کے بغیر قراءت کی ابتدا کو جائز نہیں سمجھا (النشر فی القراءات العشر' ۲۶۳:۱ بعد)۔ آج بھی عالم اسلام کے قاریوں کا یہی معمول ہے' بلکہ کسی رکوع یا آیت کی تلاوت کا آغاز بھی استعاذہ اور بسملہ سے ہوتا ہے۔ البتہ جب مسلسل تلاوت قرآن کے دوران ایک سورت ختم ہو اور دوسری سورت شروع ہو تو اس صورت میں بسملہ پڑھنے یا نہ پڑھنے کے سلسلے میں قرّاء میں اختلاف ہے۔ قاری ابن کثیرؒ' عاصمؒ' کسائیؒ اور قالونؒ وغیرہ کے نزدیک بسم اللہ پڑھ کر ایک سورت کو دوسری سورت سے الگ (فصل) کرنا ضروری ہے۔ سورۃ الانفال اور براءۃ کے سوا کہ ان کے درمیان بسملہ نہیں ہے (النشر فی القراءات العشر' ۲۵۸:۱)' لیکن قاری حمزہؒ اور خلفؒ کا مشہور مسلک یہ ہے کہ دوران تلاوت بسم اللہ پڑھ کر دونوں سورتوں کو الگ (فصل) نہیں کرنا چاہیے' بلکہ بسم اللہ کے بغیر دونوں سورتوں کو ملا دینا (وصل) چاہیے (کتاب مذکور)۔ ابو عمروؒ' ابن عامرؒ اور ورشؒ کے مسلک کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔

نماز میں بسملہ کے متعلق امام ابو حنیفہؒ' ابن ابی لیلیٰؒ' حسن بن صالحؒ' ابو یوسفؒ' محمدؒ' زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ استعاذہ کے بعد اور سورۂ فاتحہ سے قبل بسم اللہ پڑھنا چاہیے۔ جہری نمازوں میں بلند آواز سے بسم اللہ پڑھنے کے بارے بھی اختلاف رائے ہے۔ حنفی علما اور امام ثوریؒ کا قول ہے کہ اخفا کیا جائے' ابن ابی لیلیٰؒ کا قول ہے کہ چاہے تو بالجہر پڑھے چاہے تو اخفا کرے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بسم اللہ بھی بالجہر پڑھنی چاہیے اور یہ اختلاف صرف اسی صورت میں ہے جب جہری نمازیں باجماعت پڑھی جائیں (احکام القرآن' ۱۵:۱)۔

بسملہ کے سورۃ الفاتحہ کے جز ہونے کے بارے میں بھی دو مسلک ہیں: ایک یہ کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورۃ الفاتحہ کی ایک آیت ہے' اس لیے جہاں سورۃ الفاتحہ کی قراءت واجب ہوگی وہاں بسملہ بھی واجب ہے۔ دوسرا مسلک جسے امام زیلعیؒ صحیح ترین مسلک قرار دیتے ہیں یہ ہے کہ الفاتحہ اور دیگر سورتوں میں کوئی فرق نہیں' اس لیے بسملہ کی جو

حیثیت دیگر سورتوں کے اوائل میں ہوگی، وہی الفاتحہ کے شروع میں بھی ہوگی۔

اسلامی تعلیمات میں اس بات کی بڑی تاکید ہے کہ ہر جائز اور صحیح کام کا آغاز بسم اللہ سے کیا جائے، کیونکہ یہ بات اللہ کی رحمت و برکت اور اعانت کو اپنے شامل حال کرنے کے مترادف ہے۔ قرآن کریم کی سب سے پہلے نازل ہونے والی آیت میں بسم اللہ، یعنی اللہ کے نام سے آغاز کا حکم دیا گیا: اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ (۹۶ [العلق]: ۱)، اور ذبیحہ کے لیے بھی حکم دیا گیا کہ آغازِ ذبح اللہ کے نام سے ہو اور جس کا آغازِ ذبح اللہ کے نام سے نہ ہو اس کے کھانے سے منع کر دیا گیا، اسی طرح طہارت، وضو، اکل و شرب اور تمام جائز و صحیح اعمال کا آغاز اللہ کے نام سے باعث ثواب و برکت قرار دیا گیا ہے (احکام القرآن، ۱: ۸) بلکہ حدیث میں تو یہاں تک آتا ہے کہ جس اہم کام کا آغاز بسم اللہ سے نہ ہو وہ ادھورا اور بے برکت ہو جاتا ہے (احمد: المسند، ۲: ۳۵۹)۔ ابوبکر الجصاص صاحب احکام القرآن (۱: ۱۷) کا بیان ہے کہ امور زندگی کا اللہ کے نام سے آغاز کرنے کا مقصد باعث برکت ہونے کے ساتھ ساتھ اللہ عز و جلّ کی تعظیم کا بھی اظہار ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ جب بندہ کھانے پر اللہ کا نام لیتا ہے تو شیطان اس میں سے کچھ نہیں پا سکتا اور اگر وہ اللہ کا نام نہ لے تو شیطان اس کھانے میں سے لے لیتا ہے۔

مآخذ : (۱) احمد: المسند، ۲: ۳۵۹؛ (۲) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، ص ۹۳ بعد، طبع مطبع احمدی؛ (۳) ملا علی القاری: شرح الوقایہ، ص ۴۷ بعد، مطبوعہ دہلی؛ (۴) المرغینانی: ہدایہ، ص ۱۰۵ بعد (مطبوعہ لکھنؤ)؛ (۵) ابن الجزری: النشر فی القراءات العشر، ۱: ۲۵۸ بعد؛ (۶) الجصاص: احکام القرآن، ۱: ۶ بعد، استانبول ۱۳۳۵ھ؛ (۷) الزیلعی: نصب الرایہ، ۱: ۳۲۷ بعد؛ (۸) الباجوری: حاشیہ.... علی جوہرۃ التوحید، قاہرہ ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۳ء؛ (۹) القیروانی: الرسالہ، بولاق ۱۳۱۹ھ۔

○

البغدادیؒ : عبدالقاہر بن طاہر، ابو منصور التمیمی (م ۴۲۹ھ/ ۱۰۳۷ء)۔ باپ تو اسے صرف تعلیم کے لیے نیشاپور لے گیا تھا، مگر عبدالقاہر نے وہیں سکونت اختیار کر لی۔ خراسان کے اکثر علما و فضلا اس کے شاگرد تھے۔ وہ سترہ مضامین کی تعلیم دینے کی صلاحیت رکھتا تھا، جن میں سے فقہ، اصول، حساب، قانون وارثت (= فرائض) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ترکمانوں کے فتنہ و فساد کی وجہ سے اس نے نیشاپور کو خیرباد کہا اور اسفرائن چلا گیا اور تھوڑے عرصے کے بعد وہیں فوت ہو گیا۔ وہ خاصا دولت مند تھا اور اہل علم کی امداد کیا کرتا تھا۔ فقہ، حساب اور وراثت پر اس کی کتابیں بہت مقبول تھیں (حساب پر ایک کتاب محفوظ رہ گئی ہے)۔ اس نے الٰہیات پر بھی متعدد کتابیں لکھیں؛ کتاب الملل و النحل مفقود ہو گئی ہے، اصول الدین ترتیب و تدوین کے اعتبار سے بہت عمدہ رسالہ ہے، جس کے شروع میں علم کی ماہیت، تخلیق عالم، خالق کائنات کی معرفت کا طریقہ، اس کی صفات وغیرہ بیان کی گئی ہیں۔ یہ کتاب محمد بن عمر الرازی کی المحصّل سے بہت مشابہت رکھتی ہے، لیکن اس میں ہر مسئلے کے بارے میں تمام مختلف فرقوں کی آرا بیان کر دی گئی ہیں۔ السبکی نے جن کتابوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے کوئی کتاب بھی اس سے مطابقت نہیں رکھتی۔ اس کتاب کا انداز تحریر شروع سے آخر تک محققانہ ہے۔ یہ بات اس کی دوسری کتاب الفرق بین الفرق میں نظر نہیں آتی، جس میں ہر فرقے کا ذکر الگ الگ کرتے ہوئے ان سب کا جائزہ مسلمہ عقائد اہل سنت کی روشنی میں لیا گیا ہے اور جو فرقے (اس کے نزدیک) صراط مستقیم سے منحرف ہیں ان سب کی مذمت کی گئی ہے۔ یہ کتاب الشہرستانی کی کتاب الملل و النحل کی طرح محض حقائق کا بیان نہیں، بلکہ مناظرانہ تنقید کی حامل ہے۔ اس کتاب میں اگرچہ سقراط اور افلاطون کے عنوان سے ایک باب موجود ہے، لیکن اس کا عام موضوع اسلام ہی ہے۔ کتاب کی خاتمے پر مسلمانوں کے مسلّمہ عقائد کی تشریح کی گئی ہے۔ دو کتابیں اغلاط ابی الہذیل اور اغلاط ابن کرام، جو بظاہر زیادہ مشرح اور مفصل تھیں، محفوظ نہیں رہیں۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اس نے ان نظریات سے جن کی وہ مذمت کرتا ہے ایسے نتائج اخذ کیے ہیں جو انہیں پہلی بار پیش کرنے والوں کے بھی

پر منحصر نہ تھے۔

مآخذ : (۱) السبکی: طبقات الشافعیہ، ۲: ۲۳۸ ببعد؛ (۲) ابن خلکان، شمارہ ۴۰۲؛ (۳) ZDMG، ص ۱۵، ۳۲۹ ببعد؛ (۴) MO، ص ۱۹، ۱۸۷ ببعد؛ (۵) براکلمان، ۱: ۲۸۵؛ تکملہ، ۱: ۶۶۲؛ (۶) الزرکلی: الاعلام، ۳: ۱۷۳؛ (۷) مفتاح السعادۃ، ۲: ۱۸۵؛ (۸) انباہ الرواۃ، ۲: ۱۸۵.

( )

بقاء و فنا : یہ دونوں صوفیانہ اصطلاحات ہیں۔ یہ اصطلاحات، یعنی فنا اور بقا جو بظاہر ایک دوسرے کی ضد ہیں، در حقیقت ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں۔ اسلامی تصوف میں اس نوع کی اور اصطلاحات بھی ہیں، مثلاً صحو و سکر، جمع و تفرقہ۔

مسلمان صوفیہ نے فنا کی دو تعریفیں کی ہیں، جن کا ایک دوسرے کے ساتھ واضح تعلق ہے: (۱) صوفی کا صفات و کمالات الٰہی کے مشاہدے میں اتنا مستغرق ہو جانا کہ اس شعور کے سامنے کائنات کے وجود کے شعور اور خود صوفی کا اپنے ذاتی ہستی کے شعور کو کھو بیٹھنا، یہاں تک کہ یہ شعور بھی ضائع ہو جائے کہ صوفی اس شعور کو کھو بیٹھا ہے۔ صوفی کی اس حالت کو "فنا فی اللہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے؛ (۲) صوفی کی بشری اور اختیاری صفات کا محو ہو جانا اور جناب قدسی کی کامل صفات کا ان کی جگہ حاصل ہو جانا، یعنی وہ صفات جو جناب الٰہی کے خاص فیض سے صوفی پر نازل ہوتی ہیں۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل نکات کا ملحوظ رکھنا لازمی ہے:

(۱) معاملہ صرف صفت کا ہے، ذات کا نہیں۔ اس ذوق میں صوفی کی بشری ذات منتقل ہو کر ذات الٰہی میں جذب نہیں ہو جاتی، نہ ذات الٰہی حلول کر کے جسم انسانی میں اتر آتی ہے۔ حقیقت صرف یہی نہیں کہ ذات بشری فنا نہیں ہوتی، بلکہ انسانی "انا" کی صفات میں تبدیلی آنے کی وجہ سے اس "انا" کی ایک نئی تشکیل و توسیع ہوتی ہے، جیسا کہ حضرت علی ہجویری اور دیگر صوفیہ کہتے ہیں۔ صفات کا مورد انسانی "انا" ہی رہتا ہے۔ اتحاد اور حلول صوفیہ کے ذوق کی بنا پر دونوں غلط تعبیریں قرار دی گئی ہیں، حتی کہ وہ صوفیہ بھی جو اس ذوق کی بنا پر صوفی کی ذات کے عالم ظاہر (Phenomenal world) سے چھٹکارا پا کر عالم باطن میں داخل ہونے کے قائل ہیں، اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان اپنے ذاتی وجود سے نکل کر خدا کے لامتناہی وجود میں شامل نہیں ہو سکتا اور نہ وہ اپنی ذات اور ذات الٰہی کی عینیت کا اعلان کر سکتا ہے۔ "قطرہ اگر سمندر میں شامل بھی ہو جائے تو بھی وہ سمندر کے ساتھ عینیت حاصل نہیں کر سکتا"۔

(۲) فنا کا ذوق صوفی کے لیے ایک شخصی یا نفسیاتی کیفیت ہے، کوئی لاہوتی حقیقت نہیں۔ جو فوائد اس سے صوفی کو حاصل ہوتے ہیں وہ اخلاقی اور روحانی ہیں، لاہوتی نہیں، اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ صوفی کی ذات حقیقت میں عین حق ہو گئی ہے اور دائمی ہے۔

(۳) صوفی کے حقیقی فوائد، جو اسے اس ذوق سے حاصل ہوتے ہیں، صفاتی ہیں۔ اس کی بشری سلبی صفات، مثلاً جہالت، خود غرضی، طمع وغیرہ، اعلیٰ اور اثباتی صفات میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اس سے ایک تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ صوفی کے اخلاق و اعمال میں ایک انقلابی تغیر رونما ہوتا ہے اور یہ اخلاق اور اعمال اسلام کے روحانی نظام کی جان ہیں۔ بلاشبہ اخلاق طیبہ اور اعمال حسنہ ہی وہ عناصر ہیں، جنھوں نے تصوف کو اسلام کے اندر ایک باوقار جگہ دی ہے، حتی کہ صوفی یہ کہنے کے قائل ہوئے کہ تصوف نہ صرف یہ کہ اسلام کا مخالف نہیں بلکہ اس کے بالکل مطابق ہے۔

بقا ذوق فنا کا دوسرا (اثباتی) پہلو ہے۔ فنا کی مذکورہ بالا دونوں تعریفوں کے پیش نظر بقا کا مطلب ہے: (۱) ان صفات کو برقرار رکھنا جو فیض الٰہی سے صوفی پر نازل ہو کر اس کی پہلی صفات کی جگہ لے چکی ہیں، لہٰذا اس کو بقا باللہ کے نام سے پکارا جاتا ہے اور (۲) کائنات کی کثرت اور اس کے تشخص کے شعور کا، جو وحدت الٰہی کے شعور کے تحت زائل ہو چکا تھا، لوٹ آنا۔ اکثر صوفیہ کے نزدیک یہ حالت فنا کی حالت سے برتر ہے اور صوفیوں کے مشہور قول کا کہ "صحو سکر کے بعد طاری ہوتا ہے" یہی مطلب ہے۔ درحقیقت بقا کے دوسرے معنی پہلے معنی سے نکلتے ہیں، کیونکہ اگر صوفی "خدا کے ساتھ" ہے تو اسے یقیناً خدا کی مخلوق کے ساتھ بھی ہونا چاہیے۔ خود ابن عربی بھی،

جنہیں وحدۃ الوجود کے نظریے سے متہم قرار دیا گیا ہے' کہتے ہیں کہ عالم کثرت عالم وحدت' خدا کی حقیقت علی الاطلاق کے دو پہلو ہیں۔

صوفی کا یہ "رجوع" الی الخلق یقیناً ان سلبی صفات کی طرف رجوع نہیں جو اس میں قبل از فنا موجود تھیں۔ دراصل اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مخلوقات کے نقائص پر نظر کرے اور ان نقائص کو اپنے ذوق سے حاصل شدہ علوم کی روشنی میں ایک اخلاقی جہاد کی شکل میں دور کرنے کی کوشش کرے تاکہ مخلوق ان کمالات کو حاصل کر سکے جو اس کے خالق نے اسے ودیعت کیے ہیں۔ اسلامی تصوف کے اس نظریۂ بقا سے ایک عام صوفی کے شعور اور ایک نبی کے شعور کے بنیادی فرق پر ایک نئی روشنی پڑتی ہے۔ اکثر صوفی فنا کی حالت سے بقا کی حالت کی طرف پلٹ کر نہیں آتے اور پلٹنا چاہتے بھی نہیں۔ یہ ایک رسول ہی کا منصب ہے کہ وہ بیک وقت خدا کے ساتھ بھی ہو اور مخلوق کے ساتھ بھی اور جو دینی اور اخلاقی معرفت اس کو خدا کے ساتھ رہنے میں حاصل ہوتی ہے وہ اسے انسانیت کی بہتری کے لیے عمل میں لاتے ہوئے انسانی تاریخ کو نئے سانچوں میں ڈھال دے۔

فنا و بقا کے مربوط نظریے کا ارتقا خاص طور سے منصور الحلاج کے قتل (۹۲۲ء) کے بعد کے دور میں واقع ہوا جب کہ مسلمان صوفیوں نے باطنی ذوق کو دین کے قریب لا کر اسے نئے اسلوب میں بیان کرنا شروع کیا تاکہ تصوف کے خلاف اہل ظاہر کی غلط فہمیوں کو رفع کیا جائے' تصوف کے لیے نظام اسلام میں ایک باوقار اور ضروری جگہ حاصل کی جائے اور الحلاج کے قول "انا الحق" (= میں حق یا خدا ہوں) کو ظاہری معنوں سے مبرّا قرار دیا جائے۔ اگرچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ کئی اور صوفی بھی اپنے سکر کی شدت میں اس قسم کی باتیں کہتے رہے ہیں' خصوصاً اشعار میں' تاہم اکابر صوفیہ ذات انسانی اور ذات الٰہی کی عینیت کو قطعاً غلط قرار دیتے چلے آئے ہیں۔

مآخذ : معروف کتب تصوف کے علاوہ: (۱) جن میں ابو نصر السراج کی کتاب اللمع اور (۲) علی ہجویریؒ کی کشف المحجوب اس موضوع کے لیے سب سے زیادہ اہم ہیں؛ (۳) مغربی زبانوں میں *The Mystics of Islam*: R.A.Nichlson' لنڈن ۱۹۱۴ء' اور خصوصاً اس کا آخری باب بہت مفید ہے۔

○

بکتاشیہ : ترکی کا ایک سلسلۂ درویشاں۔ اس سلسلے کے سرپرست حاجی بکتاش ولی ہیں۔ ان کی زندگی کے حالات افسانوی رنگ میں ہیں۔ یہ امر قطعاً خارج از بحث ہے کہ بکتاش کا عثمان یا اورخان [رک بآں] سے بھی کوئی تعلق رہا تھا یا انہوں نے ینی چری دستے کے لیے دعائے خیر و برکت کی تھی (جو سب سے پہلے مراد اول کے عہد میں قائم ہوا)' جیسا کہ بکتاشی روایات اور بعض ایسی تاریخی تصانیف میں مذکور ہے جو ان کے زیر اثر لکھی گئیں۔

بہر حال یہ تو وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی میں حاجی بکتاش خراسانی کا ظہور آناطولیا کے زمرۂ درویشاں میں ہوا۔ غالباً وہ بابا اسحاق کے مرید تھے' جنہوں نے ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء میں' بغاوت کی۔ ان کے حریف سلسلۂ مولویہ کے معتبر متوسلین نے آگے چل کر اس پر بہت زور دیا ہے۔ محمد فؤاد کوپرولو کی تحقیق یہ ہے کہ یہ سلسلہ ان کے اپنے حلقۂ مریدین سے معرض وجود میں آیا' لیکن حاجی بکتاش کے مقالات میں' جو دراصل عربی میں لکھے گئے اور جن کا خطیب ارغلو نے منظوم ترکی ترجمہ کیا اور پھر ترکی نثر میں بھی ترجمہ ہوا' ان مخفی رسوم و عقائد پر کوئی خاص زور نہیں دیا گیا جو سلسلۂ بکتاشیہ کی خصوصیت میں سے ہیں۔ بہرکیف یہ سلسلہ' جس کے بلا فصل اسلاف ابدالان روم معلوم ہوتے ہیں' آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں موجود تھا۔ دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں شیخ سلسلہ بالم سلطان "پیر دوم" نے اسے اس کی معینہ شکل دی۔

ترک درویشوں کے اداروں کو ان کے مخصوص خد و خال مغربی ترکستان میں احمد یسوی (م ۵۶۲ھ/ ۱۱۶۶ء) نے دیے تھے۔ آناطولیا میں ان اداروں کا حلقہ وسیع ہوتا رہا' لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں نے بدعتی رجحانات بھی اختیار کر لیے تھے' چنانچہ سلسلہ بکتاشیہ میں بہت سے جاہلی اور بدعتی عناصر پر جے

رہنے کا مادہ موجود تھا۔ جن علاقوں میں یہ سلسلہ مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کو اپنے طریق میں داخل کرنے لگا وہاں آبادی کا بڑا حصہ اس میں شامل ہو گیا، مثلاً جنوبی آناطولیا میں اور خصوصاً البانیا میں، جہاں ایک قسم کا مخلوط مذہب پیدا ہو گیا جو اسلامی اور عیسائی دونوں عناصر پر مشتمل تھا۔ اس کے علاوہ اور فرقے بھی، جن کے مذہبی رسوم و عقائد باہم ملتے جلتے تھے، ان میں شامل ہو گئے، خاص طور پر وہ گروہ جو قزلباش کہلاتا تھا ان سے ایک طرح کی وابستگی رکھتا تھا۔

بکتاشیوں کے عوام پسند تصوف کی خصوصیات اور اسلامی رسوم و عبادات حتیٰ کہ نماز تک سے ان کی نہایت درجہ بے تعلقی دونوں ہی ایسی باتیں ہیں جن سے اسلام کی جانب ان کے رویے کا اظہار ہوتا ہے۔ اندرونی عقائد کی رو سے وہ شیعی ہیں، بارہ اماموں کے قائل ہیں اور خصوصیت کے ساتھ امام جعفر الصادقؓ کا بڑا احترام کرتے ہیں۔ ان کی عبادت کا مرکز حضرت علیؓ کی ذات ہے۔ یہ لوگ حضرت علیؓ کو اللہ اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ملا کر ایک طرح کی تثلیث کے قائل ہیں۔ یکم محرم سے ۱۰ محرم تک وہ "ماتمی ایام" (ماتم گیجلری) مناتے ہیں، نیز دوسرے علوی شہدا اور بالخصوص معصوم پاک (جن کی وفات بچپن میں ہوئی) کا بہت زیادہ احترام کرتے ہیں (معصوم پاک سے مراد غالباً حضرت علی اصغر ہیں)۔ نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں ان میں "حروفیوں کے اعداد رمزیہ" کے قیاسات دخل پا گئے، فضل اللہ حروفی کی تالیف جاویدان (نامہ) کا ترمیم شدہ فارسی نسخہ اور اس فرقے کے عقائد کی ترکی زبان میں تشریح موسومہ عشق نامہ، جو فرشتہ اوغلو نے لکھی ہے، دونوں ان کے نزدیک قانون شرعی کا مرتبہ رکھتی ہیں۔ مزید براں یہ لوگ تناسخ کے قائل بھی ہیں۔

ان کی پوری جماعت پر چلبی کی حکومت تھی۔ وہ حاجی بکتاش کی مرکزی خانقاہ (پیر اوی) میں رہتا تھا جو ولی موصوف کی قبر پر (قیر شہر اور قیصری کے درمیان) بنائی گئی تھی۔ چلبی کا منصب اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے دوران میں (بالعموم) باپ سے بیٹے کو ورثے میں پہنچتا رہا، تاہم یہ ہمیشہ موروثی نہیں ہوتا تھا۔ اہل تجرد کا مرشد اعظم (=دده) علیحدہ ہوتا ہے۔ کسی ایک تنہا خانقاہ (تکیہ) کے صدر کو بابا (Baba) کہتے ہیں، پورے طور پر داخل سلسلہ رکن کو درویش، جس نے صرف پہلی سوگند کھائی ہو اسے محب اور جو ابھی صرف وابستگی رکھتا ہو اور داخل سلسلہ نہیں ہوا اسے عاشق کہتے ہیں۔ ضبط و نظم بیشتر اس تعلق سے قائم رہتا ہے جو مرشد کا اپنے مریدان خاص یا نووارد چیلوں سے ہوتا ہے۔

بکتاشی سفید ٹوپی پہنتے ہیں، جس میں چار یا بارہ گوشے ہوتے ہیں۔ چار کے عدد سے اشارہ "چار ابواب" یعنی شریعت، طریقت، معرفت، حقیقت اور ان کے مطابق لوگوں کے چار طبقات، یعنی عابد، زاہد، عارف اور محب کی طرف ہے، بارہ کا عدد بارہ اماموں کی تعداد کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس فرقے سے دو اور چیزیں بھی مخصوص ہیں، ایک تو بارہ چالیوں (گول ابھری ہوئی لکیروں) کا "تسلیم طاشی" (سنگ تسلیم) جو گلے میں پہنا جاتا ہے اور دوسرے تبر (دو پھل والی کلہاڑی)۔ ان کی تصویریں J.K.Birge کی تالیف میں ملیں گی (دیکھیے مآخذ)۔

بڑی بڑی خانقاہیں (تکیے) چار حصوں پر مشتمل ہوتی ہیں: (۱) میدان اوی، اصل خانقاہ جس میں عبادت گاہ بھی ہوتی ہے؛ (۲) اتلک اوی، یعنی تنور خانہ اور مستورات کے رہنے کی جگہ؛ (۳) آش اوی، یعنی باورچی خانہ؛ (۴) مہمان اوی، یعنی مہمان خانہ۔

درویشی مذہب کی بکتاشی شکل نے ترک عوام کے دینی رجحانات پر گہرا اثر کیا۔ اس فرقے کی خاص تالیفات تصوف کے بعد بکتاشی شاعروں کی ولولہ انگیز اور پر لطف غنائی شاعری کو اطراف و جوانب میں بڑا عروج حاصل ہوا۔

اس سلسلے کی سیاسی اہمیت کا باعث اس کی ینی چری سے وابستگی تھی۔ عثمانی ترکوں کے شروع زمانے کے دیگر سیاسی اداروں کی طرح ینی چری بھی شروع ہی سے مذہبی جمعیتوں کے زیر اثر تھے اور اگر پہلے نہیں تو نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں بکتاشیوں کو ان پر بلا شرکت غیرے اقتدار حاصل ہو گیا تھا۔ ینی چریوں میں بکتاشی عقائد کی مقبولیت کا سبب شاید یہ تھا کہ وہ خود عیسائی الاصل تھے۔ اس

نہایت منظم جماعت کے ساتھ تعلق سے ینی چری دستہ فوج کو ایک مربوط جمعیت کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ بکتاشیوں نے عثمانی حکومت کے خلاف درویشوں کی متعدد بغاوتوں میں بھی حصہ لیا، ۱۲۴۱ھ / ۱۸۲۶ء میں جب سلطان محمود ثانی نے ینی چری فوجیوں کو تباہ کر دیا تو اس سے وہ جماعت بھی متاثر ہوئی جس سے وہ منسلک تھے، چنانچہ بہت سی خانقاہیں اسی زمانے میں برباد کر دی گئیں۔ انیسویں صدی کے وسط میں اسی سلسلے کی تجدید ہوئی اور خانقاہوں کی دوبارہ تعمیر شروع ہوگئی۔ بکتاشیوں میں پھر جان پڑی، جس کا اظہار ان کی تالیفی و تصنیفی سرگرمیوں سے ہوتا ہے جو انیسویں صدی کے اختتام سے ۱۹۰۸ء کے بعد تک بھی جاری رہیں۔

۱۹۲۵ء کے موسم خزاں میں تمام درویشی سلسلوں کی طرح سلسلۂ بکتاشیہ کو بھی ختم کر دیا گیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ بکتاشی ہی تھے، جنھوں نے جمہوریہ ترکیہ کے لیے متعدد اقدامات کا دروازہ کھول دیا تھا۔ آج کل بکتاشی جزیرہ نمائے بلقان خصوصاً البانیا میں، جہاں ان کی بڑی خانقاہ تیرانہ میں واقع ہے، اپنی ہستی باقی رکھے ہوئے ہیں۔ بعض سرکاری دستاویزات کے مطابق ترکی میں ۱۹۵۲ء تک بھی تیس ہزار بکتاشی تھے (دیکھیے COC، ۱۹۵۲ء ص ۲۰۶).

مآخذ : محققانہ جستجو کا راستہ دکھانے والی تحریریں G.Jacob اور کوپرولو زادہ محمد فؤاد اور ان کے دبستان کے مطالعات ہیں۔ ان تحریروں اور باقی ماندہ کتابیات کا ذکر ذیل کی کتاب میں ہے: (۱) J.K.Brige: The Bektashi Order of Derwishes، لنڈن و ھارٹفرڈ ۱۹۳۷ء؛ (۲) H.H.Schaeder، در OLZ، ج ۳۱ (۱۹۲۸ء)، ص ۱۳۰۸ تا ۱۰۵۷.

* * *

بلالؓ بن رَبَاح : جنھیں بعض دفعہ ان کی والدہ کی نسبت سے ابن حمامہ بھی کہا جاتا ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے صحابی تھے اور حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مؤذن کی حیثیت سے معروف و مشہور ہیں۔ بلالؓ حبشی (افریقی؟) نژاد تھے۔ مکہ مکرمہ میں قبیلہ بنو جمح کے درمیان (مقام) سراۃ میں غلام پیدا ہوئے۔ بعض روایتوں میں ان کا آقا امیہ بن خلف بتایا گیا ہے، لیکن کہیں کہیں اس قبیلے کے کسی گمنام مرد یا عورت کو بھی ان کا آقا کہا گیا ہے۔ وہ سب سے پہلے ایمان لانے والوں میں سے تھے۔ بعض روایات میں ہے کہ بالغوں میں حضرت ابوبکرؓ کے بعد وہی مسلمان ہوئے۔ غلام ہونے کی وجہ سے ان پر بہت سختیاں اور ظلم کیے گئے، خصوصاً امیّہ بن خلف نے انھیں سخت ایذائیں پہنچائیں، لیکن انھوں نے تمام مصائب بڑے صبر سے برداشت کیے اور اسلام کو نہیں چھوڑا۔ بالآخر حضرت ابوبکرؓ ان کی نجات کا سبب بنے۔ آپ نے حضرت بلالؓ کو خرید لیا یا اپنے ایک تندرست غلام سے بدل لیا جو مسلمان نہیں ہوا تھا۔ اس کے بعد حضرت بلالؓ ہمیشہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت اقدس میں رہے۔

مدینہ منورہ کو ہجرت کرنے کے بعد حضرت بلالؓ حضرت ابوبکرؓ اور بہت سے کئی مسلمان بخار میں مبتلا رہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت بلالؓ اور ابو رویحہؓ الخثعمی کے درمیان رشتۂ مواخاۃ قائم کر دیا۔ یہ وہی ابو رویحہؓ ہیں جنھیں بلالؓ نے شام کی مہم پر جاتے وقت اپنا وظیفہ لینے کا مجاز منتخب کیا تھا۔ اس رشتہ مواخاۃ کی بنا پر حضرت عمرؓ نے افریقہ کے وظیفہ لینے والوں کی فہرست قبیلہ خثعم کے ساتھ منسلک کر دی تھی۔ ابن اسحٰق کی روایت کے مطابق اس کے زمانے میں شام میں بھی یہی صورت حال تھی۔

ہجرت کے پہلے سال جب نماز سے پہلے اذان دینے کا فیصلہ ہوا تو حضرت بلالؓ مؤذن مقرر ہوئے۔ وہ تمام غزوات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ شریک ہوئے۔ غزوہ بدر [رک بآں] میں انھوں نے امیّۃ بن خلف اور اس کے بیٹے کو قتل کر دیا۔

حضرت بلالؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن ہی کی حیثیت سے زیادہ مشہور و معروف ہیں، تاہم وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عصا بردار [رک بہ عَنَزہ]، خازن اور ذاتی خادم بھی تھے اور بعض اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے معاون و پیش کار بھی ہوتے تھے۔ مؤذن کی حیثیت سے انھیں اس وقت ممتاز حیثیت حاصل ہوئی

جب مسلمانوں نے مکہ مکرمہ کو فتح کر لیا اور حضرت بلالؓ نے پہلی مرتبہ کعبے کی چھت پر سے مومنوں کو نماز کی طرف بلایا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال کے بعد حضرت بلالؓ نے حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں بھی مؤذن رہنا منظور کر لیا، لیکن جب حضرت عمرؓ نے ان سے اس منصب پر قائم رہنے کو کہا تو وہ راضی نہ ہوئے اور شام کی مہموں میں جا ملے اور زندگی کا باقی حصہ وہیں بسر کیا۔ بعض مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال کے بعد ہی مؤذن کا منصب چھوڑ دیا تھا اور اس کے بعد صرف دو موقعوں پر اذان دی۔ پہلا موقع وہ تھا جب حضرت عمرؓ جابیہ تشریف لے گئے اور دوسرا وہ جب خود بلالؓ باز دید کے لیے مدینے آئے اور امام حسنؓ اور امام حسینؓ نے ان سے اذان دینے کے لیے کہا۔ یہ دونوں مواقع رقت انگیز تھے۔

حضرت بلالؓ کو ان کی زندگی ہی میں بڑی عزت حاصل ہو گئی تھی.... اور جب حضرت عمرؓ نے خالد بن ولیدؓ کے خلاف تحقیقات کرنے کے لیے اپنا نمائندہ شام بھیجا تو حضرت بلالؓ نے خلیفہ کے نمائندے اور مقامی سالار ابوعبیدۃ [رک بآں] دونوں کی مدد کی (بقول الطبری، ۱: ۲۵۲۷)۔

ان کی تاریخ وفات روایتوں میں ۱۷ھ / ۶۳۹ء، ۱۸ھ / ۶۴۱ء، ۲۰ھ / ۶۴۲ء یا ۲۱ھ / ۶۴۳ء بیان کی گئی ہے اور ان کا مدفن حلب یا بگمان غالب دمشق یا داریا بتایا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن سعد: طبقات، ۳/ ۱: ۱۶۵ بعد؛ (۳) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۴) البلاذری، ۲: ۳۵؛ (۵) ابن الاثیر، الکامل، بمدد اشاریہ؛ (۶) الیعقوبی، ص ۱۱، ۲۷، ۴۳، ۵۱، ۶۲، ۱۵۸، ۱۲۸؛ (۷) المسعودی: مروج، ۱: ۱۳۶ تا ۱۳۷، ۳: ۱۳۷ و ۱۵۵؛ (۸) ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۳۳۶ بعد؛ (۹) اسد الغابۃ، ۱: ۲۰۶؛ (۱۰) النووی (: تہذیب الاسماء)، ص ۱۷۶ تا ۱۷۸۔

○

بِلْقِیس : با اور قاف کی زیر کے ساتھ، لیکن بعض اوقات با پر زبر بھی پڑھی جاتی ہے (=بَلقیس)۔ ایک خوبصورت اور ذہین عورت کا نام جو ملک سبا کی ملکہ تھی (دیکھیے تاج العروس، فرہنگ آنندراج، بذیل مادہ)۔ عرب علمائے لغت اور مفسرین کا خیال ہے کہ اس کا باپ شراحیل بن مالک سرزمین یمن کا بادشاہ تھا (الاعلام، بذیل مادہ)۔

"عہد قدیم" میں ملکۂ سبا کا مختصر تذکرہ نام لیے بغیر ملتا ہے۔ جب وہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی نبوت کا ذکر سن کر تحفے لیے جلوس کی شکل میں یروشلم میں داخل ہوتی ہے اور ان سے سوالات کرتی ہے اور وہ ہر بات کا تسلی بخش جواب دیتے ہیں۔ ملکۂ سبا حضرت سلیمانؑ کے خدام و مصاحبین اور جاہ و حشم سے متاثر ہوتی ہے اور ان کی حکمت اور ان کے پروردگار کی عظمت کی قائل ہو جاتی ہے اور پھر حضرت سلیمانؑ اسے عطیات اور تحائف دیتے ہیں اور وہ اپنے خدام کے ساتھ اپنے وطن لوٹ جاتی ہے (دیکھیے الکتاب المقدس، ملوک اول، باب ۱۰، آیات ۱ تا ۱۰ و ۱۳)۔

ملکۂ بلقیس ان تاریخی شخصیات میں سے ہے، جن کا نام لیے بغیر قرآن مجید نے ذکر کیا ہے۔ قرآن کریم نے ملکہ سبا (بلقیس) کا قصہ بڑے اختصار اور جامعیت کے ساتھ بیان کیا ہے (۲۷ [النمل]: ۲۲ تا ۴۴)۔ بعد میں مسلم مفسرین نے اسرائیلیات اور دیگر روایات کی بنیاد پر اس قصے کی مختلف تفاصیل بیان کی ہیں۔ قرآن کریم نے ملکہ بلقیس کی جو تصویر ہمارے سامنے پیش کی ہے اس سے وہ ایک اعلیٰ درجے کی ذہین، مدبر اور دوراندیش حکمران خاتون ہونے کے ساتھ ساتھ تواضع اور خوش خوئی سے بھی متصف نظر آتی ہے۔ پرندہ ہدہد حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس سبا کے بارے میں یقینی خبر لے کر آتا ہے اور بتاتا ہے کہ اس ملک پر ایک عورت حکمران ہے اور وہ سب اللہ کو چھوڑ کر سورج کی پرستش کرتے ہیں، یہ لوگ بڑے خوش حال ہیں اور ان کی ملکہ کے پاس سب کچھ موجود ہے اور اس کے پاس ایک بہت بڑا تخت ہے۔ مسلم مفسرین کے بیان کے مطابق یہ تخت سونے کا بنا ہوا تھا جو تیس ضرب تیس گز لمبا چوڑا اور تیس گز ہی بلند تھا، پائے قیمتی جواہرات اور سرخ و سبز یاقوت کے تھے۔ (دیکھیے روح المعانی، ۱۹: ۱۹۰؛ الکشاف، ۳: ۳۶۰)۔ حضرت سلیمان علیہ السلام ہُدہُد کو ایک خط لکھ کر دیتے ہیں، جس میں ملکۂ سبا اور اس کی قوم کے لوگوں کو دعوت

اسلام دی جاتی ہے۔ پرندہ خط حسب حکم سلیمانی ملکہ کی خوابگاہ میں ڈال دیتا ہے جس کے تمام دروازے اور کھڑکیاں اندر سے مقفل تھیں۔ ملکہ اس خط کو اپنی خوابگاہ میں دیکھ کر حیرت میں پڑ جاتی ہے کہ یہ اندر کس طرح پہنچ گیا؟ اس موقع پر ملکہ اپنے انتہائی حزم و احتیاط اور کمال دوراندیشی کا ثبوت دیتی ہے اور اپنے مصاحبوں سے مشورہ لیتی ہے اور اگرچہ وہ سب اپنی طاقت و شجاعت کے گھمنڈ میں جنگ کا مشورہ دیتے ہیں، لیکن ملکہ پہلے پرامن طریق سے اس مسئلے کو حل کرنے کا عزم کرتی ہے اور ایک پتے کی بات یہ کہتی ہے کہ جنگ میں شکست کی صورت میں مفتوحین کو تباہی اور ذلت سے دو چار ہونا پڑتا ہے (مفاتیح الغیب، ۶: ۴۴۴؛ الکشاف، ۳: ۳۶۴؛ روح المعانی، ۱۹: ۱۹۳)۔ ملکہ یہ جانچنے کے لیے کہ آیا سلیمان علیہ السلام کی دعوت نبوت بھی ہے یا نہیں، بے قیمتی تحائف بھیجتی ہے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام لونڈیوں اور غلاموں میں تمیز کرنے اور تحائف کو مسترد کر دینے کے علاوہ ایسے عظیم الشان لشکر کے ذریعے چڑھائی کی دھمکی بھی دیتے ہیں جس کی ان لوگوں میں قوت مقاومت نہیں ہوگی (الکشاف، ۳: ۱۶۵ تا ۱۶۶؛ روح المعانی، ۱۹: ۱۹۹)۔ مفسرین کا خیال ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو بذریعۂ وحی یہ علم ہو چکا تھا کہ ملکۂ سبا بغرض آزمائش آنے والی ہے، چنانچہ اعجاز ربانی سے اسے لاجواب کرنے کے لیے اس کا تخت منگوانا چاہا جسے وہ سات مقفل دروازوں میں محفوظ کر کے ان کے پاس روانہ ہوئی تھی۔ ایک زور آور جن (عفریت من الجن) نے جو قوت و امانت سے بھی متصف تھا، حضرت سلیمان علیہ السلام کے اپنی جگہ سے اٹھ کھڑے ہونے کی دیر میں تخت حاضر کرنے کو کہا، مگر ان کے وزیر آصف بن برخیا نے (جس کے پاس علم الکتاب، یعنی اللہ کا اسم اعظم یا روحانی قوت تھی) آنکھ جھپکنے کی دیر میں لا دینے کا کہا (الکشاف، ۳: ۳۶۷)۔ بہرحال ملکہ سے پہلے ہر ممکن تیزی کے ساتھ اس کا تخت لایا گیا اور بطور آزمائش اس کی شکل میں کچھ تبدیلی کر دی گئی۔ ذہین و زود فہم ملکہ امتحان میں پورا اتری اور اعتراف کیا کہ ہم تو آپ کی عظمت اور دعوت توحید کو پہلے ہی معلوم کر کے مسلمان ہو چکے تھے اور یوں حضرت سلیمان علیہ السلام نے اسے اور اس کی قوم کو غیر اللہ کی پرستش سے روک دیا۔

ملکہ بلقیس کی آمد سے پہلے سلیمان علیہ السلام نے جنات کو سفید شیشے کا صاف و شفاف محل تعمیر کرنے کا حکم دیا اور محل کے نیچے سے پانی جاری کرا دیا جس میں ہر قسم کے آبی جانور تیرتے ہوئے نظر آنے لگے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ملکہ کو اس محل میں داخل ہونے کو کہا، مگر وہ پانی کو دیکھ کر گھبرا گئی کہ شاید یہ گہرا پانی ہے اور شاید سلیمان علیہ السلام مجھے بطور سزا اس میں غرق کرنا چاہتے ہیں، مگر سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ یہ تو ایک محل ہے جو شیشے سے ہموار بنایا گیا ہے (دیکھیے الکشاف، ۳: ۳۷۰؛ روح المعانی، ۱۹: ۲۰۸)۔

بعض روایات کے مطابق حضرت سلیمان علیہ السلام نے ملکہ بلقیس سے شادی کر لی اور اسے اپنے ملک پر بطور حکمران برقرار رکھا، وہ اس سے محبت کرتے، ہر ماہ ایک دفعہ اس سے ملنے کے لیے جاتے تھے، اس سے اولاد بھی ہوئی اور جنات کو حکم دے کر سیلحین اور غمدان کے محل نما قلعے بھی اس کے لیے تعمیر کروائے (دیکھیے الکشاف، ۳: ۳۷۰، الصحاح، تحت مادہ غمد)، مگر بعض روایات کی رو سے ملکہ کی مرضی کے مطابق ہمدان کے بادشاہ کے ساتھ اسے بیاہ دیا اور یمن کا اقتدار بھی اسے ہی سونپ دیا اور ایک زوبعہ نامی جن اس کی اطاعت میں دے دیا (الکشاف، ۳: ۳۷۰)، مگر صحیح بات یہ ہے کہ ان تمام روایات کی حیثیت اسرائیلیات کی ہے اور معتبر روایات اس ضمن میں خاموش ہیں۔

مآخذ : (۱) القرآن (۲۷: ۲۰ تا ۴۴)؛ (۲) الزمخشری: الکشاف؛ (۳) الرازی: مفاتیح الغیب؛ (۴) الآلوسی: روح المعانی، ج ۱۹، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) البیضاوی: انوار التنزیل و اسرار التاویل؛ (۶) الخفاجی: حاشیہ علی البیضاوی؛ (۷) محمد علی لاہوری: بیان القرآن، لاہور ۱۳۴۲ھ؛ (۸) تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۹) فرہنگ آنند راج، بذیل مادہ؛ (۱۰) الکتاب المقدس (ملوک اول، باب ۱۰، آیات ۱ تا ۱۰ و ۱۳)۔

○

بُوْہْرَہ : '(Buhrah 'Bohras Bohoras) مغربی ہند کا ایک مسلم فرقہ (جو زیادہ تر ہندو نسل سے ہے اور

جس میں کسی قدر یمنی عربوں کے خون کی آمیزش ہے۔ یہ لوگ بیشتر اسمٰعیلی فرقے کے شیعہ ہیں اور اس جماعت سے تعلق رکھتے ہیں جو مصر کے فاطمی خلفا میں سے المستعلی (۴۸۷ھ/ ۱۰۹۴ء تا ۴۹۵ھ/ ۱۱۰۱ء) کے اس دعوے کی حمایت کرتی ہے کہ وہی اپنے باپ المستنصر کے بعد تخت نشینی کا جائز حقدار تھا۔ بوھرہ کے معنی تاجر یا بیوپاری کے ہیں۔ اس لفظ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ (ہندوستان کے) جو لوگ دائرہ اسلام میں سب سے پہلے داخل ہوئے ان کا پیشہ کیا تھا۔ یہ بات ایک عربی تصنیف التبصرۃ الباہرۃ...... میں صاف طور پر مذکور ہے، مگر یہ نام مسلمانوں ہی تک محدود نہیں ہے۔ ۱۹۰۱ء کی مردم شماری کے کاغذات میں چھے ہزار چھے سو باون ہندوؤں اور پچیس جین مت کے پیروں نے بھی اپنے آپ کو بوہرہ لکھوایا۔ ان کی صحیح تعداد کسی قدر مشکوک ہے، کیونکہ ہندو بوھروں، سنی بوھروں (جو گجرات میں اور خاص طور پر راندیر میں پائے جاتے ہیں) اور جینی بوھروں کو کبھی کبھی اسمٰعیلی بوھروں کے ساتھ ملتبس کر دیا جاتا ہے۔ ۱۹۰۱ء میں مسلم بوھروں کی تعداد ایک لاکھ چھیالیس ہزار دو سو چھپن بتائی گئی تھی، جن میں سے ایک لاکھ اٹھارہ ہزار تین سو سات بمبئی پریذیڈنسی (بھارت) میں رہتے تھے۔ آبادی کی فطری افزائش کا لحاظ رکھتے ہوئے پاک و ہند میں ان کی تعداد ڈیڑھ لاکھ اور تمام دنیا میں دو لاکھ کے قریب ہوگی، جن میں سیلون اور مشرقی افریقہ کے کاروباری لوگ داخل ہیں۔

بوھرے دو بڑی جماعتوں میں منقسم ہیں، ان میں سے بڑی جماعت، جو سب کے سب تاجر ہیں، شیعوں کی ہے، دوسری جماعت سنیوں کی ہے، جس میں زیادہ تر کسان اور کاشتکار ہیں۔ راندیر (گجرات) کے کچھ سنی بوھرے برما میں کاروبار کرتے ہیں اور وہاں انھوں نے خوب دولت اکٹھی کر لی ہے۔ اسمٰعیلی بوھروں کے کچھ خاندان اس بات کے مدعی ہیں کہ وہ ان لوگوں کی اولاد ہیں جنھوں نے عرب اور مصر سے نکل کر ہند میں پناہ لی تھی۔ اس دعوے کا ثابت کرنا مشکل ہے۔ لیکن باہمی رشتہ ناتا، خصوصاً یمن کے مستعلیہ لوگوں سے شادی بیاہ کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ حال ہی میں سلیمانی بوھروں کے ہاں سنیوں، اثنا عشری شیعوں، ہندوؤں یہاں تک کہ یورپ والوں سے بھی باہمی شادی بیاہ کے رشتے قائم ہوئے ہیں، لیکن بوھروں کی اکثریت اپنے گروہ کے باہر شادی نہیں کرتی۔

اس میں شک نہیں کہ بوھروں کی غالب تعداد ہندو نسل سے ہے، جن کے آبا و اجداد کو اسمٰعیلی مبلغوں نے اسلام میں داخل کیا تھا۔ عام روایت یہ ہے کہ ان میں سے پہلا مبلغ عبداللہ نامی ایک شخص تھا، جسے فرقۂ مستعلیہ کے امام نے یمن سے بھیجا تھا۔ وہ ۴۶۰ھ/ ۱۰۶۷ء میں کھمبایت (Cambay، جنوبی ہندوستان) میں اترا اور سرگرمی کے ساتھ اپنے مذہب کی اشاعت کرنے لگا۔ یہ قصہ مختلف صورتوں میں بیان کیا گیا ہے۔ دیگر روایات کے مطابق مستعلیوں کے پہلے مبلغ کا نام محمد علی تھا، جس کی قبر آج تک کھمبایت میں موجود ہے (م ۵۳۲ھ/ ۱۱۳۷ء)۔ اس وقت انہلواڑہ کا چالوکیہ خاندان گجرات پر حکومت کر رہا تھا۔ ۱۲۹۷ء میں یہاں کی مقامی ہندو حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور ایک صدی تک گجرات کم و بیش دہلی کی حکومت کے زیرِ نگین رہا۔ بہر حال گجرات کے آزاد حکمرانوں کے زمانے میں (۱۳۹۶ تا ۱۵۷۲ء)، جو سنی عقائد کی اشاعت کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے تھے، بوھروں کو چند موقعوں پر سخت دار و گیر سے دوچار ہونا پڑا۔

۹۴۶ھ/ ۱۵۳۹ء تک اس فرقے کا پیشوا یمن میں رہتا تھا اور بوھرے اس کی زیارت کرنے وہاں جاتے تھے، آمدنی کا عشر اسے ادا کرتے تھے اور اپنے معاملات فیصلے کے لیے اس کے سامنے پیش کرتے تھے۔ اس کے بعد ۹۴۶ھ میں یوسف بن سلیمان ترکِ وطن کر کے یمن سے ہندوستان آ گیا اور سدھ پور (ریاست بمبئی) میں سکونت اختیار کی۔ اس کے تقریباً پچاس سال بعد جب ۹۹۶ھ/ ۱۵۸۷-۱۵۸۸ء میں داعی داؤد بن عجب شاہ کا انتقال ہو گیا تو اس فرقے میں کچھ باہمی اختلاف پیدا ہو گیا۔ گجرات کے بوھروں نے، جو اس فرقے کی اکثریت تھے، داؤد بن قطب شاہ کو اس کا جانشین منتخب کیا اور اس کے تقرر کی خبر اپنے ہم مذہبوں کو یمن بھیج دی۔ مگر موخر الذکر نے، جن کے ساتھ اس فرقے کے تھوڑے سے ہندوستانی بھی شامل تھے، ایک شخص سلیمان نامی کے دعاوی کی تائید کی، جو کہتا تھا کہ

جانشینی کا حق اسے پہنچتا ہے' سلیمان کی وفات احمد آباد میں ہوئی' جہاں اس کی قبر کا اور اس کے حریف داؤد بن قطب شاہ کی قبر کا ان دونوں کے ماننے والے اپنے اپنے طور پر احترام کرتے ہیں۔ جو لوگ سلیمان کے دعاوی کو تسلیم کرتے ہیں' وہ سلیمانیہ کہلاتے ہیں اور ان کا داعی یمن میں رہتا ہے۔ ہندوستان میں اس کا کارندہ "منصوب" کہلاتا ہے اور سلیمانی "دعوت" کا صدر مقام بڑودہ ہے جہاں اسمٰعیلی مخطوطات کا ایک بڑا کتب خانہ ہے۔ ان دونوں میں ایک اور فرق یہ ہے کہ داؤدی گجراتی زبان کی ایک شکل استعمال کرتے ہیں' جو عربی الفاظ اور جملوں سے معمور ہے۔ یہ لوگ اس زبان کو عربی خط میں لکھتے ہیں اور اسی میں اپنے انتظامی فرامین جاری کرتے ہیں اور خطبے دیتے ہیں۔ اس کے برعکس سلیمانی ان تمام اغراض کے لیے اردو استعمال کرتے ہیں۔

داؤدی بوھروں کا پیشوا عموماً بمبئی میں رہتا ہے' لیکن اس کا صدر مقام سورت میں ہے اور "ڈیوڑھی" کے نام سے مشہور ہے۔ دونوں جگہ اسمٰعیلی مخطوطات کا بہت اچھا ذخیرہ ہے۔ یہ لوگ اپنے پیشوا کا بڑا احترام کرتے ہیں اور لوگوں کی بڑی تعداد اس کے سامنے مخصوص انداز میں اظہار عجز و نیاز کرتی ہے' جسے "تقبیل الارض" (زمین بوسی) کہتے ہیں۔ شادی اور موت کی رسموں اور مقررہ نمازوں کے ادا کرنے میں مقامی عہدے دار عوام کی جزوی رہنمائی کرتے ہیں۔ یہ عہدے دار "عامل" کہلاتے ہیں' جنھیں مُلّا جی صاحب (روحانی پیشوا صاحب) مقرر کرتے ہیں اور "دعوت" کے ملازم ہوتے ہیں۔ ان کے فرائض وہی ہیں جو سنیوں کے ہاں "قاضی" انجام دیا کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ ملا جی صاحب کے سامنے مختلف جھگڑے فیصلے کے لیے پیش کرتے ہیں اور ان کا اپنے حلقے والوں پر بہت زیادہ اثر و رسوخ ہے۔ بوھرہ جماعت کی ایک خصوصیت' جو پاک و ہند اور دیگر مقامات میں پائی جاتی ہے' یہ ہے کہ یہ پیشوں (یا گلوں) کے لحاظ سے اپنے الگ الگ جتھے (guilds) بنا لیتے ہیں اور دوسروں کے ساتھ تعلقات کم رکھتے ہیں۔ یہ دوسرے مسلمانوں کے ساتھ شادی بیاہ نہیں کرتے اور دیگر مذاہب کے متبعین کے ساتھ تو ایسے تعلقات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور عوامی امور میں بہت کم حصہ لیتے ہیں۔ عام طور پر یہ لوگ تجارت پیشہ ہی ہیں' لیکن پاک و ہند' سیلون اور مشرقی افریقہ کے کچھ حصوں میں خصوصاً سلیمانی فرقے کے لوگ عوامی زندگی میں داخل ہونے لگے ہیں اور سرکاری ملازمت بھی قبول کرنے لگے ہیں۔

بوھرے اپنی مذہبی کتابوں کو قلمی رکھتے ہیں' لیکن حال ہی میں ان کی بعض فقہ کی (جیسے دعائم الاسلام و کتاب الاقتصار)' تاریخ کی (جیسے سیرۃ سیدنا المؤید) اور فلسفے کی (جیسے راحۃ العقل اور الرسالۃ الجامعۃ) کتابیں چھاپ دی گئی ہیں۔ اس کی مزید تفصیل ان ماخذ میں ملے گی جن کا ذکر W.Ivanow کی 'Guide to Ismaili Literature' لنڈن ۱۹۳۳ء' میں کیا گیا ہے' ان کے مذہب اور عقائد کے لیے دیکھیے: زاہد علی: ہمارا اسمٰعیلی مذہب اور اس کی حقیقت (اردو) حیدر آباد (دکن)' ۱۳۷۳ھ / ۱۹۵۴ء۔ اس کتاب میں "حقائق" (یعنی اسماعیلیہ کی مخفی تعلیم) کی پوری تشریح خود اس فاضل بوھرے نے کی ہے۔ حال ہی میں آصف فیضی نے متعلقہ اسمٰعیلی فرقے کے مخطوطات کا ایک مجموعہ بمبئی یونیورسٹی کے کتب خانے کو دیا ہے۔ ان کتُب کی تعداد ایک سو ساٹھ ہے۔

مآخذ: عام تصانیف: (۱) نور اللہ بن شریف الشستری: مجالس المؤمنین (مجلس دوم الخ)؛ (۲) علی محمد خان: مرآتِ احمدی' بمبئی ۱۳۰۷ء' ۲: ۸۷؛ (۳) A.K.Forbes: Ras Mala or Hindoo Annals of the Province of Goozerat' ۱: ۳۲۳ تا ۳۲۴ (لنڈن ۱۸۵۶ء)؛ (۴) Gazeetteer of the Bombay Presidency' ج ۹' بمبئی ۱۸۹۹ء' حصہ ۲: ص ۲۴ ببعد؛ (۵) مقالات "فاطمیہ"' "اسمٰعیلیہ" اور "قاضی نعمان"؛ (۶) Sh. T. Lokhandwalla: The Bohoras' a Muslim Community of Gujrat' در St.Islamica' ۱۹۵۵ء' ص ۱۱۷ تا ۱۳۵؛ (۷) عباس حسین الحمدانی: The Ismaili Da,wa in Northern India' قاہرہ ۱۹۵۶ء۔

○

بہاء الدین زکریاؒ : عام طور سے بہاء الحق کے نام سے مشہور ہیں، سہروردی سلسلے کے ایک درویش ولی۔ فرشتہ کے بیان کے مطابق وہ ۵۷۸ھ / ۱۱۸۲-۱۱۸۳ء میں ملتان کے قریب کوٹ کرور کے مقام پر پیدا ہوئے۔ وہ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ [رک بآں] کے نہایت ممتاز خلفا میں سے تھے اور ہندوستان میں سہروردی سلسلے کے بانی ہیں۔ کوٹ کرور میں قرآن مجید کی ساتوں قراءتوں کی تکمیل کے بعد انہوں نے مروجہ علوم کی تکمیل کی غرض سے خراسان، بخارا، مدینہ منورہ اور فلسطینؒ کے بڑے بڑے علمی مرکزوں کا سفر کیا۔ مدینہ منورہ کے قیام کے دوران میں اپنے زمانے کے نہایت ممتاز محدث شیخ کمال الدین یمنی سے حدیث کی تکمیل کی اور پھر کئی سال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روضۂ مطہرہ پر ذکر و فکر میں گزارے۔ فلسطین میں انبیاے بنی اسرائیلؑ کی قبور کی زیارت کے بعد وہ بغداد گئے اور شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوگئے۔ اس وقت ان کی حالت بقول اپنے مرشد کے ایک چوب خشک کی سی تھی جو آگ پکڑنے کے لیے مستعد تھی اور اس لیے صرف سترہ دن کی تربیت کے بعد شیخ نے انھیں اپنا خلیفہ مقرر کر دیا اور ملتان میں ایک سہروردی خانقاہ قائم کرنے کا حکم دیا۔ وہ ملتان میں نصف صدی سے کچھ زائد عرصے تک کام کرتے رہے۔ ان کی خانقاہ جو ایک شاندار عمارت ہے اور جس میں مقیمین اور زائرین کے رہنے کے لیے الگ الگ جگہیں ہیں، قرون وسطی کے ہندوستان میں صوفیانہ تلقین کا ایک بہت بڑا مرکز بن گئی تھی۔ ان کا انتقال ۷ صفر ۶۶۱ھ / ۲۱ دسمبر ۱۲۶۲ء کو ملتان میں ہوا۔

شیخ بہاء الدینؒ کے سلسلے کو زیادہ تر سندھ اور پنجاب میں فروغ حاصل ہوا، اگرچہ ان کے مریدین ہرات، ہمدان اور بخارا میں بھی تھے۔ بطور صوفی ان کی شہرت ان کے "نفس گیرا" (وجدانی ذہانت) کی بنا پر تھی جس سے وہ اپنے مریدوں کے دلوں کو مسخر کر لیتے تھے۔ وہ بہت سی باتوں میں اپنے ہم عصر چشتی صوفیہ سے مختلف تھے: (۱) وہ ہر طرح کے لوگوں کو اپنے گرد جمع نہیں ہونے دیتے تھے اور جوالقوں اور قلندروں کی شاذ ہی ان تک رسائی ہوتی تھی، چنانچہ ان سے یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ مجھے عام لوگوں سے کوئی واسطہ نہیں؛ (۲) وہ امیرانہ ٹھاٹھ سے رہتے تھے اور ان کی خانقاہ میں غلے کے ذخیرے بھی تھے اور مال و دولت بھی؛ (۳) وہ مسلسل روزے رکھنے کے عادی نہ تھے؛ (۴) گو سلسلۂ چشتیہ میں زمین بوسی عام تھی، مگر وہ کسی کو اپنے سامنے جھکنے نہیں دیتے تھے؛ (۵) وہ فرمانرواؤں اور ان کے عہدہ داروں سے گہرے روابط رکھنے کے قائل تھے؛ (۶) وہ سماع کے قائل نہیں تھے۔

بہاء الدین زکریاؒ کا قرون وسطی کی سیاسیات پر گہرا اثر و رسوخ تھا، چنانچہ ملتان پر اقتدار قائم رکھنے میں انھوں نے التتمش (۶۰۷ھ / ۱۲۱۰ء تا ۶۳۳ھ / ۱۲۳۵ء) کو بڑی مدد دی اور اس کا دیا ہوا اعزازی لقب "شیخ الاسلام" بھی قبول کیا۔ ۶۴۴ھ / ۱۲۴۶ء میں جب منگولوں نے ملتان کا محاصرہ کر لیا اور ہرات کا حکمران بھی ان کے ساتھ مل گیا تو شیخ نے اپنے پاس سے حملہ آوروں کو ایک لاکھ دینار کی رقم پیش کی اور انھیں محاصرہ اٹھا لینے پر راضی کر لیا۔

مآخذ : (۱) شیخ جمالی: کتاب سیر العارفین (دہلی)؛ (۲) حسن سجزی: فوائد الفؤاد، مطبوعہ نول کشور ۱۳۰۲ھ، ص ۵، ۶، ۱۰، ۲۹ بعد؛ (۳) حمید قلندر: خیر المجالس، طبع کے۔ اے نظامی، علیگڑھ ۱۹۵۶ء، ص ۱۳۱، ۱۳۷، ۲۸۳؛ (۴) میر خورد: سیر الاولیاء، دہلی ۱۳۰۲ھ، ص ۷۷، ۹۱، ۱۵۸؛ (۵) سیف بن محمد: تاریخ نامہ ہرات (طبع محمد زبیر صدیقی)، کلکتہ ۱۹۴۳ء، ص ۵۹ تا ۱۵۸؛ (۶) جامی: نفحات الانس، نو لکشور ۱۹۱۵ء، ص ۳۵۲؛ نیز دیکھیے (۷) عبدالحق محدث: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۰۹ھ، ص ۲۶ تا ۲۷ [اردو ترجمہ از اقبال الدین احمد، کراچی ۱۹۶۳ء، ص ۵۸ بعد)؛ (۸) غوثی: گلزار ابرار، طبع Ivanow، مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، ص ۹۸ بعد؛ ۱۸، (۹) E.D.Maclagan : *Gazetteer of the Multan District*، لاہور ۱۹۰۲ء، ص ۲۳۹ بعد۔

○

اَلْبَیْضَاوِیؒ : (امام) عبداللہ بن عمر بن محمد بن علی، ابوالخیر (نیز ابوسعید)، ناصر الدین، شافعی مذہب سے تعلق رکھتے تھے اور شیراز کے قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز رہے۔

ان کی شہرت ایک جید اور متبحر عالم کی حیثیت سے بھی ہے، انھوں نے تفسیر قرآن، قانون، فقہ، علم الکلام اور صرف و نحو جیسے متعدد موضوعات پر کتابیں لکھی ہیں۔ عام طور پر ان کی تصنیفات کی بنیاد دوسرے مصنّفین کی تصنیفات پر ہے۔ البتہ ان کی شہرت اس بنا پر ہے کہ انھوں نے مختلف موضوعات پر جو کچھ لکھا ہے وہ اختصار اور ایجاز سے لکھا ہے۔ ان کی بہت مشہور تالیف ان کی تفسیر انوار التنزیل و اسرار التاویل ہے، جو زیادہ تر زمخشری کی الکشاف کی تلخیص اور ترمیم شدہ صورت ہے۔ الکشاف گو زبردست علمیت کی آئینہ دار ہے، لیکن اس پر معتزلی نظریات کا رنگ چڑھا ہوا ہے، جن میں اصلاح پیدا کرنے کی کوشش میں البیضاوی نے بعض اوقات انھیں مسترد اور بعض اوقات حذف کر دیا ہے، لیکن کہیں کہیں البیضاوی نے ان تصورات کی اہمیت کو غالباً نظر انداز کرتے ہوئے انھیں جوں کا توں بھی رہنے دیا ہے۔ اپنے مقدمے میں (فاضل مفسّرؒ) نے اس کے اوریجنل ہونے کا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ یہ لکھا ہے کہ میری مدت سے آرزو تھی کہ میں کوئی ایسی کتاب لکھوں جو ان بہترین افکار کا مجموعہ ہو جو میں نے نامور صحابہ کرامؓ، مقتدر علماے تابعین اور دیگر سلف صالحین سے حاصل کیے ہیں۔ اس کتاب میں وہ ان عمدہ نکات اور دلچسپ لطائف کو بھی شامل کرنا چاہتے تھے جو ان کے پیش رووں اور خود ان کی تحقیقات کا حاصل تھے۔ اس کتاب میں انھوں نے آٹھ مشہور اماموں (کیونکہ البیضاوی، قرآن کے قاریوں کی سات کی مروجہ تعداد میں یعقوب البصری کا بھی اضافہ کر لیتے ہیں) کی بعض قراءتوں اور مستند قاریوں کی ان قراءتوں کو بھی شامل کیا ہے جو کسی نہ کسی قراءت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس کا نتیجہ ایک ایسی کتاب کی صورت میں ظاہر ہوا جو ہمیشہ بے حد مقبول رہی ہے اور اسی بنا پر کئی بار شائع ہو چکی ہے۔ اس پوری کتاب کی یا اس کے مختلف حصوں کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں۔ براکلمان نے ان کی تعداد تراسی بتائی ہے اور ان کی فہرست مرتب کی ہے۔ اس کے بعد وہ دو کتابوں کا ذکر کرتا ہے جن میں ان دو مقامات کی طرف توجہ دلائی گئی ہے جہاں البیضاوی نے الزمخشری کے اعتزال کا رد نہیں کیا۔ یہ کتاب کئی بار شائع ہو چکی ہے اور جس پر البیضاوی کی دیگر مطبوعہ یا مخطوطہ شکل میں موجود تصانیف میں سے منہاج الوصول الی علم الاصول (فقہ)، الغایۃ القصوی (دستاویز قانون)، لبّ الالباب فی علم الاعراب (صرف و نحو)، مصباح الارواح اور طوالع الانوار من مطالع الانظار (علم کلام) ہیں۔ انھوں نے ایک کتاب نظام التواریخ (مرتبہ سید منصور مع اردو حواشی، حیدر آباد (دکن) ۱۹۳۰ء) فارسی میں بھی لکھی ہے، جو ۶۷۴ھ/۱۲۷۵ء تک کی تاریخ عالم سے بحث کرتی ہے۔ السیوطیؒ نے الصفدی کے حوالے سے لکھا ہے کہ البیضاویؒ نے ۶۸۵ھ/۱۲۸۶ء میں وفات پائی۔ وہ کہتا ہے کہ السبکی نے سنہ وفات ۶۹۱ھ/۱۲۹۲ء لکھا ہے، لیکن السبکی اپنی طبقات میں کوئی تاریخ نہیں لکھتا، الیافعی کے نزدیک ۶۹۲ھ/۱۲۹۳ء ہے۔ ریو Rieu (تتمہ فہرس مخطوطات عربی، در موزہ برطانیہ، ص ۶۸) ایک قول کا حوالہ دیتا ہے، جس کی رو سے ان کا انتقال ۷۱۶ھ/۱۳۱۶ء میں ہوا.

مآخذ: (۱) السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۵: ۵۹؛ (۲) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۲۸۶؛ (۳) الیافعی: مرآۃ الجنان، حیدر آباد (دکن) ۱۳۳۷ تا ۱۳۳۹ھ، ۴: ۲۲۰؛ (۴) براکلمان، ۱: ۵۳۰ ببعد، تکملہ، ۱: ۷۳۸ ببعد؛ (۵) سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۰ء، ص ۶۱۶ ببعد؛ (۶) طاش کوپرو زادہ: مفتاح السعادۃ، ۱: ۴۳۶؛ (۷) العباس الموسوی: نزہۃ الجلیس، ۲: ۸۷۔

○

بَیْع: (ع)، لسان میں ہے: کہ بیع (فروخت کرنا)، شراء (خریدنا) کی ضد ہے، اور بیع شراء کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور یہ اضداد میں سے ہے، یعنی دو متضاد معنے دیتا ہے، لیکن باب افتعال سے ابتیاع کے معنی فقط خریدنے کے ہوتے ہیں۔ اسی طرح لفظ شراء بھی اضداد میں سے ہے، اس کے معنی خریدنے کے علاوہ فروخت کرنا بھی ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ)۔

قرآن مجید میں لفظ بیع اور متعلقہ مشتقات پندرہ مرتبہ وارد ہوئے ہیں (دیکھیے محمد فؤاد عبدالباقی: المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

بیع کے اصل معنی معاہدے کے اختتام پر ہاتھ ملانے کے ہیں اور بیعت بھی اسی سے ہے۔ اور شری کے معنی منڈی کی چہل پہل کے ہیں۔

بیع اسلامی قانون کی ایک اصطلاح ہے جس کا مطلب خرید و فروخت کا معاہدہ یا معاملہ ہے' اس کے لیے ایجاب و قبول ضروری ہے۔ قرآن مجید میں بیع بمعنی تجارت [کَ ہاں] بھی آیا ہے مثلاً ۹ [الجمعۃ]: ۱۲ میں تجارت کو ملتوی کرنے کا ذکر آیا ہے اور ۲۴ [النور]: ۳۷ میں تجارۃ اور بیع کے الفاظ میں ترادف بھی ہو سکتا ہے یا ترادف مع معنی زائد بھی۔ اسی طرح ۲ [البقرۃ]: ۲۷۵ میں بیع عمومی طور پر بمعنی تجارت ہے اور خصوصی طور پر بمعنی خرید و فروخت۔ شریعت میں معاہدہ بیع سے باہمی رضامندی سے مال کا مبادلہ مال سے مراد ہے۔ اس لحاظ سے بیع کی بحث دو طرح ہو سکتی ہے: (۱) محدود معنی میں تملیک کا معاہدہ؛ (۲) تجارت کے سلسلے میں معاہدہ اور اس کی صورتیں؛ اگرچہ دونوں میں معاہدے کی اخلاقی بنیادیں یکساں ہیں' یعنی فریقین کی طرف سے ایسا معاملہ جو فرد یا جماعت کی نقصان رسانی اور فریب دہی کے شوائب سے پاک ہو اور اس میں ایسی قطعیت ہو کہ بعد کے جھگڑے کا ہر امکان رفع ہو جائے۔ بیع کا تملیک کے تین ذرائع احراز (جیسے احیاے موات)' وراثت اور نقل میں سے متوخرالذکر سے تعلق ہے اور یہ معاہدات اور عقد سے متعلق ہے اور اس میں علل اربعہ' یعنی علت فاعلی' علت مادی' علت صوری اور علت غائی پائی جاتی ہیں۔ اسلام میں دیگر تمدنی معاہدوں کی طرح تملیکی یا تجارتی عہد و پیمان بھی ایک دینی فریضہ ہے اور اس کی اساس بھی معاملات میں سچائی' خوف خدا اور خلق خدا کے ساتھ دیانتدارانہ سلوک اور قانون عدل پر رکھی گئی ہے تاکہ باہمی تعلقات کی فضا خوشگوار رہے اور اجتماعی زندگی میں خلل اور فساد واقع نہ ہو۔

بیوع کی تفصیلات جملہ کتب فقہ میں موجود ہیں۔ ان کی چند اہم انواع یہ ہیں: (الف) سامان تجارت کو پیش نظر رکھا جائے تو فقہا نے ایسی بیع کی چار اقسام بیان کی ہیں: (۱) مقایضہ (barter' یعنی سامان کے بدلے سامان' (۲) صرف تبادلہ (exchange)' یعنی نقد کا نقد سے تبادلہ' جیسے سونے کا سونے سے یا چاندی کا چاندی سے اس طرح تبادلہ کیا جائے کہ تعداد کے لحاظ سے دونوں طرف کی اشیا یکساں ہوں جسے اصطلاح میں "مبادلہ" کہتے ہیں اور اگر دونوں طرف کی اشیا میں وزن میں برابری کو مد نظر رکھا جائے تو اسے اصطلاح میں "مراطلہ" کہتے ہیں؛ (۳) سلم جسے بعض فقہا نے سلف کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے' جس میں قیمت نقد وصول کر لی جاتی ہے اور جنس بعد میں ادا ہوتی ہے؛ (۴) بیع مطلق' یعنی دست بدست قیمت (ثمن) اور مال تجارت موجود ہو تو وہ بیع حاضر کہلاتی ہے ورنہ بیع غائب۔

(ب) باعتبار صحت و عدم صحت بیع کی چار اقسام ہیں (۱) بیع صحیح؛ (۲) بیع باطل؛ (۳) بیع فاسد؛ (۴) بیع مکروہ۔

فقہا نے شروط بیع کو چار اقسام پر منقسم کیا ہے اگر وہ نہ پائی جائیں تو بیع باطل یا فاسد یا مکروہ ہو جاتی ہے۔

۱۔ شروط انعقاد بیع' مثلاً بائع اور مشتری کے لیے ضروری ہے کہ وہ عاقل ہوں' یا مبیع معدوم نہ ہو۔ فقہ حنفی میں ان شروط کی بارہ اقسام ہیں' جن میں سے تین کا تعلق بائع اور مشتری کے ساتھ ہے' ایک کا بیع کے عقد و قیام کے ساتھ' پانچ کا مال تجارت کے ساتھ' ایک کا ثمن اور سلعہ' یعنی مال تجارت کے ساتھ' ایک کا سماع کلام کے ساتھ' یعنی سودے کے وقت جو گفتگو ہو رہی ہے وہ فریقین سن اور سمجھ رہے ہوں اور ایک کا مقام بیع کے ساتھ ہے۔

۲۔ شروط انفاذ بیع' مثلاً یہ کہ مال تجارت پوری طرح فروخت کنندہ کی ملکیت اور قبضے میں ہو' مثلاً بیع الطیر فی الھواء' ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے یا سمندر میں پڑی ہوئی مچھلی کا سودا نہیں ہو سکتا۔

۳۔ شروط صحت بیع' مثلاً بیع موقت نہ ہو' ثمن اور مبیع یعنی مال تجارت کی مکمل تعیین ہو (المبیع معلوماً والثمن معلوماً)۔

۴۔ شروط لزوم بیع' مثلاً ہر قسم کا خیار (خیار مجلس' خیار شرط' خیار عیب' خیار رؤیت' خیار تغریر) کالعدم نہ قرار دے دیا جائے یا مثلاً سودا کرنے والا مجبور نابالغ نہ ہو۔

بیع کی وہ صورت جو تجارت کہلاتی ہے وہ بھی انھیں پاکیزہ اصولوں کی پابند ہے جن کا ذکر محدود انفرادی لین دین کے سلسلے میں اوپر ہو چکا ہے۔ قرآن مجید کی رو سے تجارت طیب عمل ہے، لیکن وہ عام طریقے جن سے تمدن کو نقصان پہنچتا ہے، مثلاً احتکار وغیرہ، یا ایسے سودے جن میں سُود اور قمار کا دخل ہوتا ہے ممنوع ہیں۔

تجارت میں بھی فریقین کی رضامندی ضروری ہے، جب معاملہ طے ہو جائے تو ضروری ہے کہ اسے بائع یا مشتری نبھائیں، گو بعض شرائط کے ماتحت وہ اسے فسخ بھی کر سکتے ہیں۔ تجارت میں قسمیں کھانے کو بھی منع کیا گیا ہے، حجت و تکرار اور جھگڑے کو بھی ناپسند کیا گیا ہے۔ کم تولنے کی تو سخت ممانعت اور وعید ہے اور ملاوٹ کے لیے سخت وعید آئی ہے۔ شراب، خنزیر، بت اور میتہ کی تجارت کو بھی منع کیا گیا ہے۔ پانی کو انسانوں کا مشترک مال سمجھا گیا ہے اس کا بیچنا بھی درست نہیں۔ غرض وہ تمام سودے جن میں مذکورہ بالا شرائط کو مدنظر نہ رکھا جائے ممنوع ہیں (تفصیل کے لیے رک بہ تجارت)۔

مآخذ: (۱) کتب لغت، مثلاً لسان العرب، بذیل مادہ ب ی ع؛ تاج العروس، بذیل مادہ؛ راغب: مفردات؛ ابن الاثیر: نہایۃ؛ (۲) کتب حدیث، مثلاً صحاح ستہ، صحاح اربعہ؛ مالک: موطا، بذیل کتاب البیوع؛ (۳) کتب فقہ، مثلاً الشافعی: کتاب الام؛ المتون: المدونۃ الکبری، الہدایۃ، درالمختار؛ عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۲: ۱۴۷؛ (۴) الغزالی: کیمیاے سعادت، مطبوعہ تہران، ۱: ۲۵۹؛ (۵) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ، بذیل طلب الرزق، المبادلہ؛ (۶) نذیر احمد: الحقوق والفرائض، ۳: ۲۶۳، آداب البیع؛ (۷) عبدالرحیم: *Muhammaden Jurisprudence*، لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۲۹۰، Sale (اردو ترجمہ: اصول فقہ اسلامی)؛ (۸) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل بیع۔

○

بَیْعَۃ: (ع)، (اردو: بیعت) اصطلاح میں اس سے ایسا عمل مراد ہے جسے انجام دے کر کوئی شخص یا جماعت کسی دوسرے شخص کے اقتدار کو تسلیم کر لے، چنانچہ خلیفہ کی بیعت وہ عمل ہے جس سے اس امر کا اعلان و اعتراف مقصود ہوتا ہے کہ وہ اسلامی حکومت کا سربراہ ہے۔

۱۔ اشتقاق: "بیعت" کی اصطلاح بیع سے نکلی ہے، جس کے لغوی معنی ہیں بیچ دینا۔ بیعت دراصل اس حرکت جسمانی کو کہتے ہیں جو عرب قدیم میں دو شخصوں کے مابین کسی معاہدے کے طے پا جانے کی علامت تھی اور جس میں ہاتھ سے ہاتھ ملایا جاتا تھا۔ کسی کام کے لیے تَبایَعَ عَلَی الْاَمْر کے معنے "کسی کام میں معاہدہ طے پا جانے" ہی کے ہیں۔ بیعت میں معاہدے کی علامت مصافحہ تھی اور چونکہ ایک سردار کا انتخاب (اور اس کی حاکمیت کو تسلیم کر لینے کا عہد) ہاتھ سے ہاتھ ملا کر کیا جاتا تھا، لہٰذا اس کے لیے وہی لفظ (بیعت) بولا جانے لگا اور بیعت کرتے وقت بھی بیعت لینے والا اپنا ہاتھ بیعت کرنے والے کے ہاتھ پر رکھتا ہے۔ بلکہ صوفیہ کے بعض سلسلوں میں پیر مرید کا ہاتھ تھام کر بیعت لیتا ہے۔

بیعت کے دو بڑے مقاصد ہیں: ایک تو اصولاً کسی عقیدے سے وابستگی اور کسی شخص کی تعلیم کو قبول کرنا۔ دوسرے معنی کسی کی حاکمیت کو تسلیم کرنا۔ وہ بیعت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور ان پر ایمان لانے والوں کے مابین ہوئی تھی وہ اسی قسم کی تھی (۴۸ [الفتح]: ۱۰ و ۱۸، ۶۰ [الممتحنۃ]: ۱۲)۔ بیعت کا یہ مقصد بھی ہوتا تھا کہ کسی شخص کی قائم شدہ حکومت کو تسلیم کر کے اس کی اطاعت کی جائے۔ کسی نئے خلیفہ کے حق میں بھی اسی قسم کی بیعت ہوتی تھی۔

(۲) قانونی نوعیت: قانونی نظریے کا تجزیہ کریں تو بیعت ایک قرارداد اور ایک معاہدہ ہے۔ اس میں ایجاب و قبول اور باہمی رضامندی ضروری ہے، یعنی ایک طرف انتخاب کرنے والوں کی رضامندی یا ارادہ جس کا امیدوار کو نامزد کرنے میں اظہار ہوا اور جس میں ان کی استدعا بھی شامل ہے اور دوسری طرف منتخب ہونے والے کا اظہار رضامندی، جسے اس کی طرف سے "قبولیت" سمجھنا چاہیے، مگر بیعت کے انتخاب کے ساتھ غیر مشروط پر اطاعت لازمی نہیں، کیونکہ ایسا کرنے سے آزادیِ فیصلہ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ تاہم اکثر اوقات بیعت میں اطاعت کا مفہوم بھی شامل ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ انتخابی بیعت میں انتخاب کرنے والوں (اہل الاختیار) کی کتنی تعداد ہونی چاہیے، جس سے عمل بیعت شرعاً درست ہو جائے۔ اس باب میں متعدد رائیں ہیں جن میں باہم وسیع اختلاف ہے اور ایک انتہا سے دوسری انتہا تک پہنچتی ہیں۔ ایک طرف یہ نظریہ ہے کہ بیعت کا پوری سلطنت کے تمام صالحین کی طرف سے اظہار ضروری ہے اور دوسری طرف خیال یہ ہے کہ صرف ایک فرد کا بیعت کر لینا بھی کافی ہے۔

بیعت کی تکمیل صرف "قبول" سے ہو جاتی ہے۔ اس کے جواز یا محض ثبوت کے لیے نہ تو جسمانی اشارۂ و حرکت (Manumissio) کی شرط ہے اور نہ حلف اٹھانے کی۔ اظہار رضامندی کے لیے کسی خاص رسم کی انجام دہی بھی ضروری نہیں۔ اتنا ہی کافی ہے کہ اس کا اظہار کسی واضح اور قطعی صورت میں کر دیا جائے۔

ایک ہی شخص کی بیعت کے عمل کی رسم کو دو یا زیادہ جلسوں میں سرانجام دیا جا سکتا ہے، چنانچہ بعض دفعہ اس کا پہلا قدم بیعت الخاصہ کے ذریعے اٹھایا جاتا ہے، جس میں نہایت محدود تعداد میں حکومت کے مقتدر عمال (اہل العقد) حصہ لیتے ہیں، بعد ازاں بیعۃ العامہ ہوتی ہے۔ مزید براں بیعت کے لیے بعض اوقات باضابطہ اجلاس منتخب صوبوں کے مرکزی مقامات میں منعقد کیے جاتے ہیں۔

عہد بنو امیہ سے ایک اور رسم "تجدید البیعۃ" کا رواج ہوا، جس کے ذریعے خلیفہ یا بادشاہ اپنے عہد حکومت میں از سر نو بیعت لے کر اپنے یا اپنے ولی عہد کے حق میں تائید حاصل کرتا تھا۔ یہ بیعت دو یا زیادہ مرتبہ بھی ہوتی تھی۔ حکمران وقت اسے رعایا کے دل میں وفاداری کے جذبے کو مستحکم کرنے کی غرض سے استعمال کرتا تھا۔

بیعت قطعی طور پر بیعت کرنے والوں اور ان کے متبوعوں کو پابند کر دیتی ہے۔ بیعت نے دور عباسیہ کی ابتدا ہی سے مذہبی رنگ اختیار کر لیا تھا۔ اس نے اس پابندی کو اور بھی سخت کر دیا۔ اس کی وجہ سے اقتدار کا مسئلہ دینی نوعیت اختیار کر گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اولوالامر کے ساتھ بیعت (معاہدہ) کو خدا کے ساتھ معاہدہ سمجھا جانے لگا۔ پھر چونکہ بیعت کی خلاف ورزی کی دنیوی انتہائی سزا (یعنی موت) رکھی گئی اس لیے بیعت ایک نازک ذمے دارانہ دینی عمل بن گئی۔ بیعت کی پابندی شخصی اور مدت العمر کے لیے ہوتی ہے۔ در اصل محدود الوقت بیعت کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ تاہم شریعت نے ایک طرح خلفا کی معزولی پر ایک شرط بھی لگا دی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کی بیعت کی جائے وہ احکام الٰہی پر پوری طرح پابند رہے گا جس کے یہ معنے ہیں کہ اگر صاحب امر ان احکام الٰہی پر قائم نہ رہے تو بیعت کرنے والے بھی پابندی سے آزاد ہو جائیں گے، لیکن اس فسخ بیعت کے لیے تقویٰ، عدل اور محض لوجہ اللہ اور لدین اللہ کی شرط ہے اور اس میں بڑی چھان بین کی ضرورت ہے تاکہ فسخ بیعت اور بغی میں امتیاز رہے۔ نیز بیعت لینے والا خود بھی اپنے آپ کو معزول کر سکتا ہے، جیسا کہ حضرت امام حسنؓ نے کیا یا حضرت علیؓ نے تحکیم کے فیصلے کے مطابق معزول ہونے پر آمادگی کا اظہار فرما دیا۔

مآخذ: (۱) الفراء: الاحکام السلطانیۃ، قاہرہ، ۱۹۳۸ء؛ (۲) فیروز آبادی: القاموس المحیط، بذیل مادہ بیع؛ (۳) ابن خلدون: المقدمۃ، بیروت ۱۹۰۰ء، (ترجمہ انگریزی از Rosenthal، نیویارک ۱۹۵۹ء، ۱: ۴۲۸ ببعد)؛ (۴) الماوردی: الاحکام السلطانیۃ؛ (۵) Doxy: Suppl.، بذیل مادہ بیع (بیعۃ کے سلسلے میں مزید تاریخی، دینی اور شرعی نوعیت کی معلومات کے لیے مفتاح کنوز السنۃ (مصر، ۱۹۳۴ء) تعریب محمد فواد عبدالباقی، ص ۸۵ تا ۸۶ (مادہ البیعۃ) کے حوالے دیکھیے) نیز رک بہ بیعہ در آآآ، بذیل مادہ۔

بیمارستان: (اکثر بالتخفیف "مارستان")، فارسی کلمہ "بیمار" اور لاحقہ "ستان" (بمعنی جگہ) سے مرکب ہے، بمعنی ہسپتال۔ جدید محاورے میں بیمارستان کا اطلاق خصوصاً پاگل خانے پر ہوتا ہے۔

(۱) ابتدائی دور اور اسلامی مشرق: خود عربوں کے قول کے مطابق المقریزی: الخطط، ۲: ۴۰۵ (مصر ۱۳۲۶ھ، ۳: ۲۵۸)، سب سے پہلے ہسپتال کی بنیاد یا تو مصر کے ایک اساطیری قبطی بادشاہ مناقیوش نے رکھی تھی، یا بقراط نے۔ بقراط کے متعلق کہا

جاتا ہے کہ اس نے اپنے گھر کے پاس ایک باغ میں بیماروں کے لیے ایک قیام گاہ آخندوکین Xenudokeion بنائی تھی۔ عہد عتیق میں ہسپتال چونکہ لوگوں کی زندگی میں کوئی نمایاں حیثیت نہ رکھتے تھے، لہٰذا مذکورہ بالا حوالوں سے ان کے آغاز کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ اسلامی دور میں خلیفہ الولید ابن عبدالملک (۸۶ھ/ ۷۰۵ء تا ۹۶ھ/ ۷۱۵ء) پہلا شخص تھا جس نے عالم اسلام میں بیمارستان تعمیر کیا، اس میں اطبا رکھے اور ان کے لیے وجہ معاش (ارزاق) مقرر کی (المقریزی، محل مذکور)۔ بقول الطبری (۲: ۱۱۹۵)، الولید نے کوڑھیوں کو علیحدہ رکھنے کا حکم دیا اور ان کے لیے عام لوگوں سے اختلاط ممنوع قرار دیا اور ان کے لیے مدد معاش مقرر کر دی۔ الطبری (۲: ۱۲۷۱) لکھتا ہے کہ الولید نے کوڑھیوں کو بیٹھے رہنے اور بھیک مانگنے سے منع کیا۔ اس نے ہر اپاہج کے لیے ایک خادم اور ہر اندھے کے لیے ایک عصاکش (رہنما) مقرر کر دیا تھا (نیز دیکھیے الذہبی: تاریخ اسلام، ۴: ۶۷)۔ تقریباً اسی طرح جیسا کہ بعد میں مسلم ہسپانیہ میں کیا گیا، جہاں قرطبہ کا پورا ایک محلہ "ربض المرضیٰ" (بیماروں کی بستی) کے طور پر معروف تھا (دیکھیے E.Levi Provencal: Hist Esp. mus.، ۳: ۳۸۱ تا ۳۸۲، ۳۳۳)۔

اسلام میں ہسپتالوں کے قیام میں خوزستان میں جندیشاپور کے مدرسۂ طب اور ہسپتال کا اثر بھی پڑا۔ اس ادارے نے، جس کی بنیاد ساسانیوں نے رکھی تھی، اپنی شامی، ایرانی اور ہندی اور آخر میں یونانی روایات کو عربوں کے عہد تک برقرار رکھا اور جس وقت دارالحکومت العراق میں منتقل ہو گیا، اس نے طب عربی کے ارتقا پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ جہاں تک ہسپتالوں کا تعلق ہے، جندیسابور سے رابطے کے ثمرات ہارون الرشید (۱۷۰ھ/ ۷۸۶ء تا ۱۹۳ھ/ ۸۰۹ء) کے عہد حکومت میں ظاہر ہوئے، جس نے جبرائیل بن بختیشوع کو، جو اس (جندیسابور) کے مدرسے کا عیسائی طبیب تھا، بغداد میں ایک بیمارستان کے قائم کرنے کا کام سپرد کر دیا۔ اسی موقع پر جندیسابور کے بیمارستان کے ایک ماہر دواساز کو بغداد بھجوا دیا گیا (ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ Lippert، ص ۳۸۳ تا ۳۸۴؛ ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۱۲۳ تا ۱۲۵)۔ بغداد کا اصلی ہسپتال جنوب مغربی مضافات شہر میں نہر کرخایا پر واقع تھا۔

یہ بات واضح نہیں کہ ہارون کا بیمارستان کب تک چلتا رہا۔ بہرحال ہم یہ سنتے ہیں کہ چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے شروع سے یا اس سے ذرا پہلے سے بغداد میں نئے بیمارستانوں کا سیلاب امڈ آیا۔ ایک بیمارستان کی بنیاد بدرالمعتضد (۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء تا ۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء) کے غلام المعتضدی نے دریائے دجلہ کے مشرقی کنارے پر الحرم کے علاقے میں رکھی تھی (ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۲۱، دیکھیے ۲۱۳)۔ ایک اور بیمارستان علاقہ الحربیہ میں، شہر المنصور کے شمال میں تھا جس کے لیے ۳۰۲ھ/ ۹۱۴ء میں نیک وزیر (ابوالحسن) علی بن عیسیٰ نے ایک وقف مقرر کر دیا تھا۔ اسی وزیر نے نہ صرف اس ہسپتال کی، بلکہ بغداد، مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے تمام ہسپتالوں کی نگرانی ابو عثمان سعید بن یعقوب الدمشقی کے سپرد کی تھی (ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۳۳)، بیمارستان السیدہ دجلہ کے مشرقی کنارے پر تھا جسے سنان بن ثابت نے محرم ۳۰۶ھ/ جون ۹۱۸ء میں بنایا تھا۔ وہ غالباً بغداد اور دیگر مقامات کے ہسپتالوں کے منتظم عمومی کی حیثیت سے ابو عثمان الدمشقی کا جانشین مقرر ہوا تھا (ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۲۱ تا ۲۲۲)، البیمارستان المقتدری، باب الشام میں (۳۰۶ھ) کے قریب ہی کے عہد میں تعمیر ہوا (ابن ابی اصیبعہ، ۱، ۲۲۲) اور بیمارستان ابن الفرات، درب المفضل میں۔ کہتے ہیں کہ اسے ۳۱۳ھ/ ۹۲۵ء میں ثابت بن سنان کی نگرانی میں دے دیا گیا تھا (ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۲۳)۔ ان ہسپتالوں کی آمدنی کا ذریعہ وہ اوقاف ہوتے تھے جنہیں ارباب اقتدار اور اہل ثروت اس مطلب کے لیے قائم کر دیا کرتے تھے۔ یہ اوقاف متولیوں کے ہاتھوں میں ہوتے تھے جو شاید بعض صورتوں میں اپنے فرائض کا پورا خیال نہیں رکھتے تھے (دیکھیے ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۲۱)۔

صوبائی ہسپتالوں کے متعلق ہماری معلومات نسبتاً کم ہیں، لیکن کچھ ہسپتال چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی سے پہلے یقیناً موجود تھے۔ رے کا بیمارستان، جس کا الرازی بغداد آنے سے پہلے ناظم تھا، جہاں اس نے ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء کے قریب ایک ہسپتال کے ناظم کی حیثیت میں وفات پائی (ابن القفطی، ص

۲۷۲)' ایک بڑا ادارہ تھا (ابن القفطی' ص ۲۷۳' ابن ابی اصیبعہ' ۱: ۳۱۰ تا ۳۱۱) اور غالباً کچھ عرصے سے قائم تھا' ایک پاگل خانہ باسط اور بغداد کے درمیان دیر ہزقل کے مقام پر تھا' جسے المبرد نے المتوکل کے عہد خلافت میں دیکھا تھا' یعنی ۲۳۲ھ / ۸۴۷ء اور ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء کے درمیان (المسعودی: مروج' ۷: ۱۹۷ بعد).

سنان بن ثابت (م ذوالحجہ ۳۳۱ھ / ۹۴۳ء' الفہرست' ص ۳۰۲)' کے زمانے میں علی بن عیسیٰ مذکور کے حکم کے مطابق اطبا روزانہ جیل خانوں کا معائنہ کرتے تھے۔ بیمار قیدیوں کی دوا دارو کی جاتی تھی اور حسب ضرورت ان کے لیے مزورات بھی (یعنی طعام بے گوشت کہ جس میں دھنیا وغیرہ ڈال کر بیماروں کے لیے پکاتے ہیں) تیار کیے جاتے تھے (ابن ابی اصیبعہ' ۱: ۲۲۱)۔ اسی زمانے میں اطبا اور ان کے ہمراہ ایک گشتی شفاخانہ کو سواد (یعنی عراق زیریں) کے دیہات میں بھیجا جاتا تھا۔ اس گشتی شفاخانے سے متعلق سنان اور وزیر کے درمیان خط و کتابت سے مترشح ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بلا امتیاز غیر مسلموں اور مسلموں دونوں کا علاج بیمارستانوں میں ہوتا تھا (ابن ابی اصیبعہ' کتاب مذکور).

عضدالدولہ بویہی نے دریائے دجلہ کے موڑ پر مغربی بغداد میں جب "بیمارستان عضدی" کی بنیاد رکھی تھی تو اس وقت بغداد کے مذکورہ بالا بیمارستانوں میں سے کم از کم کچھ بہرحال موجود تھے۔ عضدالدولہ کا یہ ہسپتال عضدالدولہ کی وفات سے تھوڑا عرصہ پہلے' یعنی ۳۷۲ھ / ۹۸۲ء میں قائم ہوا' (الذہبی: دول الاسلام' ۱: ۱۹۷) اور بغداد کا سب سے زیادہ شاندار ہسپتال سمجھا جاتا تھا اور الرازی کا نام اس ہسپتال کے سلسلے میں بار بار لیا جاتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ الرازی نے اس ہسپتال کی جگہ اس طریقے سے منتخب کی کہ اس نے بغداد کے دونوں حصوں کے ہر ناحیے میں گوشت کا ایک ایک ٹکڑا لٹکوا دیا' اور جہاں گوشت میں بدبو نسبۃً دیر میں پیدا ہوئی وہ جگہ ہسپتال کے لیے منتخب کر لی' نیز یہ کہ عضدالدولہ نے الرازی کو ایک سو سے زائد اطبا میں سے اس نئے ادارے کا مہتمم اعلیٰ منتخب کیا تھا (ابن ابی اصیبعہ' ۱: ۳۰۹ تا ۳۱۰)' لیکن الرازی پچاس برس پہلے فوت ہو چکا تھا۔ اس اختلاف زمانی کی توجیہ' جس کی طرف ابن ابی اصیبعہ (۱: کتاب مذکور) پہلے ہی توجہ دلا چکا ہے' یہ ہو سکتی ہے کہ بیمارستان عضدی اور بیمارستان معتضدی کے املا میں مماثلت پائی ہے' بیمارستان معتضدی کی بنیاد المعتضد نے الرازی کی زندگی ہی میں رکھی تھی (دیکھیے اوپر).

جب عضدالدولہ نے بغداد میں بیمارستان بنایا تو اس میں چوبیس اطبا تھے (ابن القفطی' ص ۲۳۵ تا ۲۳۶)۔ ماہرین خصوصی کی متعدد جماعتوں کا بھی ذکر آتا ہے (ابن ابی اصیبعہ' ۱: ۳۱۰)۔ جبرائیل بن عبیداللہ کے کام کرنے کے مقررہ اوقات ہفتے میں دو دن اور دو راتیں ہوتی تھیں اور اس کی تنخواہ ماہانہ تین سو درہم تھی (ابن القفطی' ص ۱۳۸)۔ عضدی ہسپتال میں لیکچر دیے جاتے تھے (ابن ابی اصیبعہ' ۱: ۲۳۹' ۲۴۳)' اور اس طریقے سے جو کتابیں پڑھائی جاتی تھیں ان میں سے بعض کا ہمیں علم ہے' ابن التلمیذ بعد میں عضدی ہسپتال کا صدر بنا (ابن ابی اصیبعہ' ۱: ۱۱۱' ۲۵۹)۔ جب ۵۸۰ھ / ۱۱۸۴ء میں ابن جبیر بغداد آیا تو یہ جگہ ایک بڑے قلعے کی مانند تھی' جس میں آب رسانی کا انتظام دریائے دجلہ سے تھا اور شاہی محلات کا پورا ساز و سامان موجود تھا (رحلہ' طبع دخویہ De Goeje' ص ۲۲۵ تا ۲۲۶).

مسلمانوں کے ازمنۂ وسطیٰ کے بڑے بڑے ہسپتالوں کے سلسلے کے ایک اور ہسپتال کی بنیاد نورالدین بن زنگی (۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء تا ۵۶۹ھ / ۱۱۷۵ء) نے دمشق میں رکھی تھی۔ (المقریزی: خطط' ۲: ۴۰۸' مصر ۱۳۲۶ھ' ۴: ۲۶۲) ہسپتال کے ملازمین رجسٹروں میں مریضوں کے نام اور وہ اخراجات بھی درج کرتے تھے جو ہر ایک مریض کی غذا اور دواؤں وغیرہ کے لیے روزانہ خرچ کیے جاتے تھے۔ حلب میں بھی ایک نوری ہسپتال تھا (راغب الطباخ: تاریخ حلب' ۲: ۷۷).

جب احمد بن طولون نے ۲۵۹ھ / ۸۷۲ء تا ۲۶۱ھ / ۸۷۴ء میں بیمارستان بنایا' تو اس وقت تک مصر میں کوئی بیمارستان موجود نہ تھا (المقریزی: خطط' ۲: ۴۰۵' مصر ۱۳۲۶ھ' ۴: ۲۵۸)۔ اس ادارے میں مردوں اور عورتوں کی آسائش کے لیے وافر سامان مہیا تھا۔ بیمارستان ناصری سلطان

صلاح الدین نے تعمیر کیا تھا، لیکن المنصور قلاؤن کا عظیم الشان بیمارستان جو ۶۸۳ھ/ ۱۲۸۴ء میں گیارہ ماہ اور کچھ دن میں مکمل ہوا (خطط، طبع مصر ۱۳۲۶ھ، ۴: ۲۶۰)، مصر میں اپنی قسم کا سب سے زیادہ شاندار ہسپتال تھا، اور شاید ان سب ہسپتالوں سے زیادہ مکمل جو دنیاے اسلام میں اس وقت تک دیکھنے میں آئے تھے (المقریزی، خطط، ۲: ۴۰۶، مصر ۱۳۲۶ھ محل مذکور)۔ اس میں مردوں اور عورتوں دونوں کو داخل کیا جاتا تھا۔ منصوری ہسپتال میں جو پہلے فاطمیوں کا محل تھا، آٹھ ہزار نفوس کے لیے جگہ تھی، علیحدہ علیحدہ ایوان یا وارڈ تھے، جن میں حمیات (یعنی بخاروں کے لیے)، آشوب چشم، سوارد عمل جراحی اور اسہال کے مریضوں کے لیے الگ الگ ایوان تھے؛ جہاں مریضوں کا علیحدہ علیحدہ علاج ہوتا تھا، اس میں ادویہ سازی کا شعبہ، نسخے بنانے کا کمرہ اور مخازن تھے، ہر دو صنف کے خدمت گزار، کثیر التعداد انتظامی عملہ، لیکچروں کے لیے انتظامات، غرض وہاں بیماروں کی شفایابی کے لیے ہر وہ چیز موجود تھی جو اس عہد کے بہترین تجارب کی رو سے ضروری تھی (خطط، ۲: ۴۰۶ تا ۴۰۸).

(۲) المغرب کے اسلامی ممالک: شمالی افریقہ میں پہلا بڑا ہسپتال، جس کے متعلق کوئی شہادت موجود ہے، قاہرہ کے بڑے ہسپتال کے قیام سے تقریباً ایک صدی پہلے سلطان یعقوب المنصور الموحدی (۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ تا ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۹ء) کے ہاتھوں مراکش میں تعمیر ہوا تھا۔ اس سلطان کو عمارتیں بنانے کا بہت شوق تھا (دیکھیے المعجب، طبع محمد الفاسی، ۱۹۳۸ء، ص ۱۷۶ تا ۱۷۷۔ (= طبع ڈوزی ص ۲۰۹)۔ اسی سلطان نے اپنی سلطنت کے مختلف حصوں میں پاگلوں، کوڑھیوں اور اندھوں کے لیے بھی ہسپتال تعمیر کیے (دیکھیے القرطاس، مطبوعہ فاس، ۱۳۰۵ھ، ص ۱۵۴، ترجمہ Beaumier، ص ۳۰۶).

عظیم مرینی سلطانوں [رک باں]، مثلاً ابو یوسف یعقوب، ابوالحسن اور ابو عنان نے ان ہسپتالوں کو بدستور قائم رکھا بلکہ ان کی تعداد میں اضافہ بھی کیا (القرطاس، فاس ۱۳۰۵ھ، ص ۲۱۴)۔ زمانہ بعد کے سلاطین نے ان محاصل کو جو ہسپتالوں پر صرف ہونے چاہییں تھے اپنے تصرف میں لے لیا، نتیجہ یہ ہوا کہ ہسپتالوں کی حالت خراب ہو گئی یا بند ہو گئے.

کوڑھیوں کو، جنھیں حسن تعبیر سے جذامی کے بجاے "مرضیٰ" کہتے تھے، شہروں سے باہر "الحارہ" نام کے ایک خاص محلے میں رکھا جاتا تھا (القرطاس، رباط ۱۹۳۶ء، ۱: ۵۳ تا ۵۴)۔ مراکش میں "حارہ" ابتدا میں باب آغمات کے باہر تھا۔ یہاں تک کہ دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی کے اختتام پر سلطان المنصور السعدی نے انھیں باب دکالہ کے باہر منتقل کر دیا۔

تونس میں، سلطان ابو فارس الحفصی نے "مفلس، غریب الدیار اور بیمار مسلمانوں" کے لیے پہلے ہسپتال کی بنیاد رکھی، جو ۸۲۳ھ/ ۱۴۲۰ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ غرناطہ میں بنو نصر کے سلطان محمد پنجم نے "بیمار اور غریب مسلمانوں" کے لیے ایک شاندار ہسپتال بنایا، جو ۷۶۸ھ/ ۱۳۶۷ء میں مکمل ہوا۔ المغرب اور بلاد اسلامیہ میں جن بادشاہوں نے اکثر ہسپتال تعمیر کیے، انھوں نے ایسی منازل بھی بڑے بڑے شہروں کے باہر بنائیں جن کا نام "زاویہ" [رک باں] ہو گیا.

۳۔ ترکیہ: پہلا سلجوقی دارالشفاء (ہسپتال) اور مدرسہ ۶۰۲ھ/ ۱۲۰۶ء میں قیصری کے مقام پر قائم ہوا۔ اس کے بعد دوسرے شہروں اور علاقوں میں ہسپتال بنے۔ آناطولی کے ہسپتالوں کو آج کی طرح اس وقت بھی بیمارستان، مارستان، بیمارخانہ، دارالشفاء یا دارالعافیہ کہتے تھے۔ وہ عام ہسپتال تھے، اس معنی میں کہ ان میں ہر قسم کے مریضوں کو داخل کر لیا جاتا تھا، اور ان کے عملے میں جراح، اطباء، دواساز اور امراض چشم کے ماہر ہوا کرتے تھے۔ ان کے مصارف کے لیے علیحدہ روپیہ رہتا تھا، اور ان کی تنظیم ان کی جاے وقوع کی وسعت، اہمیت اور مخصوص ضروریات کے مطابق ہوا کرتی تھی.

آناطولی میں پہلا عثمانی بیمارستان، بروسہ کا دارالشفاے یلدرم تھا۔ جب عثمانیوں نے ۷۲۶ھ/ ۱۳۰۶ء میں بروسہ کو سر کیا، تو اس میں کوئی ہسپتال نہ تھا۔ پہلے عثمانی سلطانوں (سلطان اور خان مراد اول، یلدرم بایزید) نے شہر کو بھی وسعت دی اور کچھ ادارے قائم کیے جن میں سے ایک دارالشفاے یلدرم تھا، جس کا افتتاح ۸۰۲ھ/ ۱۳۹۹ء میں ہوا۔ اب یہ شکستہ ہو چکا ہے.

وہ کوڑھی خانہ جو مراد دوم (۸۲۴ھ/ ۱۴۲۱ء (

۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء) کے عہد میں اورنہ میں تعمیر ہوا تقریباً دو صدیوں تک چلتا رہا۔ اس کوڑھی خانے سے پہلے، ترک آناطولی میں سیواس (Sivas)، قسطمونی (Kastamonu) اور قیصری کے مقامات پر دوسرے کوڑھی خانے بنا چکے تھے۔

دارالشفاے فاتح، جس کا افتتاح ۸۷۵ھ/ ۱۴۷۰ء میں ہوا، محمد دوم الفاتح (۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء تا ۸۸۶ھ/ ۱۴۸۱ء) نے تعمیر کیا تھا اور وہ اس کے کلیہ (کالج) کا ایک حصہ تھا۔ اگرچہ خود بڑی بڑی آتش زدگیوں کے باعث یہ ہسپتال اب کھنڈر ہو گیا ہے، تاہم اس کی عمارتوں سے گزشتہ صدی تک کام لیا جاتا رہا تھا۔

اسی صدی میں بایزید دوم (۸۸۶ھ/ ۱۴۸۱ء تا ۹۱۸ھ/ ۱۵۱۲ء) میں اورنہ میں دریاے تنجہ کے کناروں پر ایک اور "عمارت" قائم کی۔ اس ادارے کا ایک حصہ ہسپتال تھا، جو اس سلطان کے نام سے موسوم تھا۔ اس کی تعمیر ۸۹۱ھ/ ۱۴۸۶ء میں شروع ہوئی اور آٹھ برس میں مکمل ہوئی۔ اب یہ ادارہ کھنڈر بن چکا ہے، اس کا وسیع عملہ اس صدی کے آغاز تک عوام کی خدمت بہت خوبی سے کرتا رہا۔

سولھویں صدی کے دوران میں بڑے بڑے تین ہسپتال استانبول میں قائم ہوئے اور ایک مسیسہ میں، خاصکی کا بیمارخانہ ۹۴۶ھ/ ۱۵۳۹ء میں، خرم سلطان زوجہ سلطان سلیمان اعظم کے نام پر استانبول میں تعمیر ہوا تھا۔ حافظہ سلطان کا دارالشفاء ۹۴۶ھ/ ۱۵۳۹ء میں سلطان کی والدہ کے اعزاز میں مسیسہ کے مقام پر تعمیر ہوا۔

چوتھا ہسپتال، طوپ طاشی (Toptasi) کا بیمارخانہ ۹۹۱ھ/ ۱۵۸۳ء میں نور بانو سلطان، والدۂ مراد ثالث (۹۸۲ھ/ ۱۵۷۴ء تا ۱۰۰۳ھ/ ۱۵۹۵ء) کے نام پر استانبول میں تعمیر ہوا، یہ ادارہ ہسپتال کے طور پر ۱۹۲۷ء تک کام کرتا رہا۔

سترھویں صدی میں، احمد اول (۱۰۱۲ھ/ ۱۶۰۳ء تا ۱۰۲۶ھ/ ۱۶۱۷ء) نے اپنی مشہور مسجد کے قریب، پولی گھڑدوڑ کے میدان (Hippodrome) کے عقب میں ایک بہت وسیع ہسپتال تعمیر کرایا۔ ہسپتال کا افتتاح ۱۰۲۵ھ/ ۱۶۱۶ء میں ہوا تھا، اور ابھی حال ہی میں ایک نئے سکول کے لیے جگہ بنانے کی خاطر اسے مسمار کر دیا گیا ہے۔

ان کے علاوہ بھی ترکوں نے بہت سے ہسپتال اور ادارے قائم کیے جن کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے پانچ صدیوں میں صرف استانبول ہی میں تقریباً ستر ہسپتال تعمیر کیے۔

مآخذ : مآخذ متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

بیّومیّۃ : ایک مصری طریقہ (مسلک تصوف) جس کی بنیاد علی بن الحجازی بن محمد البیّومی الشافعی نے رکھی تھی، جو ۱۱۰۸ھ/ ۱۶۹۶ء میں قاہرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں ۱۱۸۳ھ/ ۱۷۶۹ء میں وفات پائی۔ احمدیہ اور خلوتیہ (مؤخرالذکر بذریعہ دمرداشیہ) طریقوں کو جمع کرنے کے بعد بیّومی نے ایک ایسے "ذکر" کی بنیاد رکھی جس کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ اسے بلند آواز میں اور زور دے کر ادا کیا جاتا تھا۔ بیّومی کے طریقے کی ایک دوسری خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے غریب طبقوں کو حد سے زیادہ متاثر کیا اور رہزنوں کو راہ راست دکھانے میں خاص کردار ادا کیا، چنانچہ رہزنوں کی ایک بہت بڑی جماعت بیّومی کے ہاتھ پر تائب ہوئی اور پھر اس مسلح جماعت میں شامل ہو گئی جو ہمیشہ ان کے ساتھ رہتی تھی، جب وہ کبھی کبھار باہر نکلتے تھے، لیکن بیومی کے اثر و رسوخ کی ایک بڑی وجہ ان کے تشنج و جمود کی وہ شدتیں تھیں جو "ذکر" کے دوران میں ان پر وارد ہوتی تھیں۔ علما نے ان کی مجالس "ذکر" کو (جو حسینی مشہد میں ہر منگل کو منعقد ہوتی تھیں)، ممنوع قرار دینے کی جو کوشش کی، اسے ناکام بنانے میں شیخ شبروی شیخ الجامع الازہر کے عزم نے بڑا کام کیا اور اس مسئلے پر ان کی ثابت قدمی ان کی عام کمزور روش کے برعکس تھی (تاریخ الجبرتی، ۱: ۱۹۵)۔ بیّومی کی تصانیف میں دمرداشیہ اور بیومیۃ پر اس کے رسالے اور جیلی کی الانسان الکامل کی شرح شامل ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بیّومی کو "علم حدیث" میں بڑی دسترس حاصل تھی کیوں کہ جب شبروی نے انھیں جامع ازہر کے مدرسہ سیرسیہ میں مدعو کیا تو انھوں نے

حدیث کے موضوع پر خطبے دیے۔ جس مسجد میں وہ مدفون ہیں اسے مصطفیٰ پاشا والی مصر نے غالباً ۱۷۵۷ سے ۱۷۶۰ء کے درمیان تعمیر کیا۔ بیّومی نے کوئی ممتاز خلیفہ نہیں چھوڑا، لیکن لین Lane کے زمانے تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یوم پیدائش کے موقع پر اس کا طریقۂ ذکر خاصا عام تھا۔

مآخذ : (۱) براکلمان، ۲: ۳۴۲، تکملہ، ۱: ۷۸۳، ۲: ۱۳۶، ۴۷۸، (۲) رسالۃ العزیہ المشتمل لمن لہ الوجود الکامل (مخطوطہ)؛ (۳) مرکیس، محور ۲۲۲، (۴) تاریخ الجبرتی، ۱: ۳۳۹، (۵) Lane: *Modern Egyptians*، ص ۲۳۹، ۳۶۱م۔

○

☆ ☆ ☆

☆ ☆

☆

پ

پنج پیر: (پانچ پیر) پانچ پیروں کا عقیدہ جو پاک و ہند کے ان پڑھ مسلمانوں اور نیچ ذات ہندوؤں میں مروج ہے۔ یہ تصور کسی ایک پیر سے ارادت پر مبنی نہیں' بلکہ بحیثیت مجموعی تمام پنج کڑی پر اعتقاد سے عبارت ہے۔ ان میں سے اکثر سے منسوب مخصوص روحانی قوتیں' ان کی انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی تصور کی جاتی ہیں۔

۲۔ بنگالی بہار اور صوبجات متحدہ (موجودہ اتر پردیش) میں انھیں "پانچ پیر" اور پنجاب اور شمالی مغربی سرحدی صوبے میں "پنج پیر" کہا جاتا ہے۔ پنج' کا لفظ آریائی "پنچ" سے بنا ہے یا پھر یہ فارسی لفظ ہے' جبکہ پیر کا معنی "بوڑھا" ہے۔ اس سے مقدس انسان اور ولی اللہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔ پنج پیر کی اصطلاح "پنج تن" کے مماثل ہے جو ایران اور ہندوستان کے مسلمانوں میں رائج ہے اس طرح پنج پیر وہ پانچ مقدس بزرگ ہیں جو بڑے بابرکت ہیں اور عوام الناس میں مرنے کے بعد بھی ان کی روحانی قوت کا اثر برقرار سمجھا جاتا ہے۔

۳۔ پنج پیری کے ارکان خمسہ: پنج پیری کیش کے ارکان خمسہ کا ٹھیک تعیّن دشوار ہے کیوں کہ اپنے معتقدین کے مختلف حلقوں میں یہ مختلف خیال کیے جاتے ہیں۔ بعض اوقات ایک ہی صوبے میں ان کی کئی فہرستیں ملتی ہیں۔ ان میں مشہور مشائخ کے نام بھی ملتے ہیں اور ان میں بعض شخصیتیں ان سے منسوب حکایات کی وجہ سے افسانوی معلوم ہوتی ہیں۔ پنجاب میں بعض اوقات پنج کڑی میں خواجہ قطب الدینؒ' خواجہ معین الدین چشتیؒ' شیخ نظام الدین اولیاؒ دھلوی' نصیرالدین ابو الخیرؒ اور سلطان ناصرالدین محمودؒ کے اسما شامل ہیں۔ دوسری فہرست میں حضرت خواجہ بہاؤالدین زکریا ملتانیؒ شاہ عالمؒ' حضرت لکھنویؒ' شاہ شمس تبریز ملتانیؒ' شیخ جلال الدین مخدوم جہانیاں جہاں گشتؒ اور خواجہ فریدالدین شکر گنجؒ کے اسمائے گرامی شامل ہیں۔ اسی طرح بعض لوگوں کے ہاں اس فہرست میں سخی سرورؒ اور غازی میاںؒ کے نام بھی ملتے ہیں۔ غازی میاںؒ سے مراد سالار مسعود غازیؒ ہیں' جنھوں نے شمالی ہند میں تقریباً نیم افسانوی حیثیت اختیار کر رکھی ہے۔ بھارت کے صوبہ اتر پردیش میں پنج پیر کی فہرست میں نسبتاً کم درجے کی ہستیاں شامل ہیں۔ ایک فہرست میں غازی میاں' امینہ ستی' ہیرون' بڑھنا اور بندے کے نام شامل ہیں۔ ایک اور فہرست کی رو سے شاہ مراد' سلطان شہید اور شیخ سدو کو بھی ان میں شامل کیا گیا ہے۔ سارے مغربی بنگال بالخصوص بیربھوم اور بنکورا اور بردوان کے ضلعوں میں' جو بہار سے ملحق ہیں' پانچ پیری فہرستوں کی یہی کیفیت ہے۔ یہاں اس فہرست میں غازی میاںؒ' پیر بدرؒ' زندہ غازیؒ' شیخ فریدؒ اور خواجہ خضرؒ بلکہ شیخ سدوؒ بھی شامل ہیں۔ شمالی مغربی سرحدی صوبے کے علاقہ یوسف زئی میں ایک پہاڑی کا نام پنج پیر ہے جہاں پنج پیر کے نام سے ایک زیارت ہے' جو ایک معمولی سے مکان پر مشتمل ہے۔

بنگلہ دیش دریاؤں کی سرزمین ہے۔ یہاں کے ملاحوں اور کشتی رانوں نے ایک بزرگ شاہ بدرؒ کو پانچ پیری فہرست میں شامل کر لیا ہے۔ جسے چاٹگام اور اس کے نواحی علاقوں کے کشتی ران اپنا محافظ ولی سمجھتے ہیں۔ اس ملک میں ستار گاؤں کی طرف پنج پیروں کی ایک اور فہرست ملتی ہے جس میں وہاں کے تین بادشاہوں' یعنی شمس الدین الیاس شاہ (۱۳۴۳ تا ۱۳۵۷ء)' سکندر شاہ (۱۳۵۷ تا ۱۳۹۳) اور غیاث الدین اعظم شاہ (۱۳۹۳ء تا ۱۳۷۰ء) کے نام بھی ہیں۔

پنج پیری کیش کے عقائد اور اعمال بھی مختلف ہوتے ہیں۔ بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اگرچہ پنج پیر جسمانی طور پر مردہ ہیں' مگر وہ روحانی طور پر زندہ اور مافوق الفطرت قوتیں رکھتے

ہیں اور مشکل اوقات میں اپنے ماننے والوں کی مدد کرتے ہیں: ماننے والوں نے ان کے لیے جو مختلف مقامات قائم کیے ہوتے ہیں وہاں ان کے نام کے چڑھاوے چڑھاتے ہیں، شیرینی بانٹتے ہیں یا بکروں اور مرغوں کی قربانی پیش کرتے ہیں اور بیماریوں وغیرہ کے لیے منتیں مانی جاتی ہیں۔

مختلف پنج پیری فہرستوں کا مطالعہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ خواجہ خضرؑ کے علاوہ ان میں سے کسی پیر کا تعلق بیرونی ممالک سے نہیں، لہٰذا بعض فہرستوں میں جو خواجہ خضرؑ کا نام آیا ہے، اسے بھی اتفاق ہی سمجھنا چاہیے۔ پنج تن اور پنج پیروں کے متعلق عقیدے بیک وقت برصغیر میں پہلو بہ پہلو رائج چلے آتے ہیں۔ ان پانچ پیری فہرستوں میں افسانوی پیروں، (ب) تاریخی شخصیت کے حامل اولیا، (ج) سلاطین اور (د) ہندوؤں کے خلاف جہاد کرنے والے غازیوں کے نام شامل ہیں۔ ان میں تیرھویں صدی سے سولھویں صدی عیسوی تک کے اولیا اور وہ افراد شامل ہیں جنہیں لوگوں نے الوہیت کا درجہ دے دیا۔ محققین کا خیال ہے کہ پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں ہندی اور اسلامی ثقافت کے امتزاج کی جو کوششیں ہوئیں اور جن کے نتیجے میں بھگتی وغیرہ قسم کی تحریکیں پیدا ہوئیں، یہ تصور بھی اسی دور مفاہمت کی یادگار ہے۔

دنیاے قدیم میں پانچ کا عدد اپنے اندر ایک طلسماتی تصور رکھتا تھا۔ اور اسے مقدس اور روحانی طور پر پراسرار خیال کیا جاتا تھا۔ پنج تن اور پنج پیری عقیدے کی ہمہ گیری کی اصل تخریج یہی ہے، لیکن مذہبی اصلاحی تحریکوں اور جدید تعلیم کی اشاعت سے اب اس عقیدے میں تزلزل پیدا ہو چکا ہے۔

ماخذ : دیکھیے مقالہ پنج پیر، در آآآ، بذیل مادہ۔

○

پنگولو : یا (پنگلو؛ جاوی)، پنگولو pangbulu (سنڈی)، لغوی معنی: سربراہ، مکھیا، کارفرما، سابق (ولندیزی) مجمع الجزائر شرق الہند میں دینی و غیر دینی امور کے ناظم اعلیٰ کو کہتے تھے، مگر جزائر جاوا اور مادورا میں مسجد کے ایک عہدے دار، یعنی اپنے علاقے میں حاکم، کا نام تھا۔ مذہب کے سرکاری نمائندوں کی وہاں اسی قاعدے کے مطابق تنظیم کی جاتی تھی جس طرح مقامی انتظامیہ کے عملے کی۔ نائب حکومت (regent) سب سے اعلیٰ انتظامی حاکم ہوتا تھا، جس کے پہلو بہ پہلو اس نیابت (regency) کا پنگولو ہوتا۔ حاکم ضلع کے پہلو بہ پہلو، ضلع کا پنگولو کہلاتا تھا، جو "پنگولو نائب" یا مختصراً "نائب" کہلاتا تھا، وقس علیٰ ہذا۔ مسجد کے عمال کی درجہ وار طبقہ بندی کی گئی تھی: ولایت کے صدر مقام کا پنگولو سارے علاقے کی مساجد کے تمام عملے کا صدر تھا، لیکن دیہات میں نماز کا انتظام کرنے والا بالکل دوسری قسم کا کارکن ہوتا تھا۔ وہ گاؤں کی حکومت کا ایک رکن ہوتا تھا اور گاؤں کی مذہبی ضروریات کی خبرگیری اس کا فرض تھا، مگر مسجد کے عملے سے اس کا تعلق نہیں تھا۔ یہ شخص بانتن - (مغربی جاوا) میں مستثنیٰ طور پر باہلو کہلاتا تھا اور اس کے علاوہ ہر جگہ اس کے دوسرے نام ہوتے تھے۔ پنگلو مسجد کا ناظم اور اس کے عملے کا سردار ہوتا تھا۔ قانون "ادت" کے مطابق مسجد کے اور اہلکاروں کی طرح اس کا تقرر بھی قائم مقام حکمران کرتا تھا۔ معمولاً یہ اسی یا کسی دوسری مسجد کے عملے میں سے منتخب کرلیا جاتا تھا۔ اس طریق تقرر میں یہ بھی لازمی نہیں تھا کہ وہ شخص خاص طور پر اس کام کی قابلیت رکھتا ہو (دیکھیے ایل میں).

پنگولو کے فرائض منصبی گوناگوں تھے، لیکن سارے علاقے میں یکساں نہیں تھے۔ مسجد کے ناظم کا فرض منصبی پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ زیادہ بڑے مواضع، خصوصاً ملک کے صدر مقام، میں بڑا عملہ ہوتا۔ وہاں پنگولو بذات خود کام میں حصہ نہیں لیتا تھا۔ پنگولو کے ذمے نکاح کا بھی انتظام تھا جو اس کی موجودگی میں ہوتا۔ وہ "طلاق" اور "رجوع" کا فیصلہ صادر کرتا اور نکاحوں کو رجسٹر میں درج کرتا تھا۔ جب ممتاز خاندانوں کا معاملہ ہوتا تو فقط ملک کا صدر پنگولو ہی یہ فرض ادا کرتا۔ اس صورت میں دستور یہ تھا کہ نکاح خوانی کی مجلس اس خاندان کے مکان میں ہوتی۔ پنگولو اس وقت بھی نکاح کی رسم انجام دیتا تھا جب دلہن کا "والی" (=ولی) اسے "وکیل" نامزد کرتا، عام رسم یہی تھی، جس پر اکثریت عمل کرتی تھی، اگرچہ اس کا کوئی سبب صاف طور پر نہیں جاتی۔ عوام کے خیال میں پنگولو ہی وہ شخص تھا جو عقد نکاح میں فریقین کو منسلک کرتا تھا، اسی لیے یہ بہت

پرانی رسم تھی کہ نکاح مسجد میں پنگولو سے پڑھوایا جائے۔ اس ان لکھے دستور کو، جو ۱۸۹۵ء سے جاری تھا، ایک قانون کی حمایت حاصل ہو گئی، جو ۱۹۲۹ء میں نافذ ہوا۔ اس قانون کی رو سے وہ اجرتیں (فیسیں) بھی منضبط ہو گئیں جو نکاح، طلاق اور رجوع کے اعلان کے وقت ادا کی جاتی تھیں۔ ان قاعدوں میں پرانے دستور کو ملحوظ رکھا گیا۔ یہ اجرتیں پنگولو اور اس کے عملے کی آمدنی کا سب سے بڑا حصہ ہوتی تھیں.

صرف صدر مقام کا پنگولو قاضی بھی ہوتا تھا، لیکن اس کا دائرہ اختیار عائلی قانون اور "وکپ" (عربی: وقف) جائدادوں تک محدود تھا۔ قاضی کا عہدہ اس کا خاص دائرہ کار ہوتا تھا۔ پنگولو کے ان عدالتی فرائض کی تاریخ عجیب سی ہے۔ نو آبادیاتی حکام نے مسجد کے ملازموں کی سرکاری حیثیت سے یہ خیال کیا کہ وہ سب مولوی، بلکہ ایک جماعت افتا کے رکن ہیں، کیونکہ پنگولو عدالتی اجلاس کے وقت اپنی مدد کے لیے چند ماتحتوں کو ساتھ بٹھا لیتا تھا، چنانچہ اس غلط فہمی کو نو آبادیاتی قانون میں مستقل صورت دی گئی۔ پنگولو کو مفتیوں کی ایک جماعت کا صدر بنا دیا گیا۔ اس کے جج حکام کی طرف سے نامزد اور پنگولو کے ماتحتوں اور غیر سرکاری ماہرین قانون سے منتخب ہوتے تھے۔ اس طریقے سے ایک ادنےٰ درجے کا پنگولو جماعت علما کا رکن ہو سکتا تھا۔ پھر یہ قانون وضع کیا گیا کہ قدیم طریق کار کو بحال کیا جائے، جماعت افتا موقوف کی جائے اور اس کی جگہ پنگولو کی عدالت قائم کی جائے، جس میں وہ اپنے معاونوں کے ساتھ اجلاس کرے اور بلا شرکت غیرے فیصلے صادر کرے۔ جماعت افتا کے جلسے مسجد کے ایک کمرے میں ہوتے تھے۔ یہ مقدمات عام تھے۔ مشرقی جاوا اور مادورا میں "فسخ" کی ایک آسان شکل "تعلیق" کی جگہ لے لیتی تھی۔ ہمیں ایسے واقعات بھی جاوا کے باقی حصوں میں ملتے تھے جہاں جماعت افتا فسخ کے مسائل طے کرتی تھی۔ اگر جماعت افتا کا فیصلہ قاعدے کے مطابق صحیح ہوتا تو عدالت ہمیشہ توثیق کر دیتی تھی اور اس کی مادی صحت کو نہیں جانچا جاتا تھا۔ فیسیں اسی وقت ادا کرنی ہوتی تھیں جب عرضی جماعت کو پیش کی جائے۔ ایک معقول آمدنی جائدادوں کی تقسیم سے ہوتی تھی، کیونکہ ایسے مقدموں میں "جماعت" کو مابہ النزاع املاک کا اکثر دس فی صد ملتا تھا۔ اس سے وہ "اسر" (عربی: عشر) کہلانے لگا.

سابق جزائر شرق الہند کے ولندیزی مقبوضات کے قانون کی رو سے پنگولو کی حاضری اس وقت ضروری ہوتی تھی جب مسلمان دیوانی یا فوجداری مقدموں میں بطور ملزم سرکاری عدالتوں میں حاضر ہوتے تھے۔ ایسے امدادی پنگولوؤں کی ایک تعداد ہر عدالت سے اس کی ضرورتوں کے مطابق منسلک رہتی تھی۔ یہ لوگ حکومت کی طرف سے مقرر اور مسجدوں کے عملے میں سے منتخب ہوتے تھے۔ یہ بات پہلے سے طے تھی کہ مسجد کا ناظم لازماً جج (assessor) کا فرض ادا کرے گا۔ اس طرح پنگولوؤں کے تقرر کا حق قائم مقام حکمرانوں کے ہاتھوں سے نکل کر نو آبادیاتی انتظامیہ کے حکام کے ہاتھ میں چلا گیا۔ چونکہ پنگولو عموماً نچلے درجے کے اہلکاروں میں سے منتخب ہوتا تھا، لہٰذا حکومت اپنا اثر ان چھوٹے افسروں کے تقرر پر اس حد تک ڈال سکتی تھی کہ وہ پنگولو بنائے جانے کے اہل ضرور ہوں۔ مقصد یہ تھا کہ جہاں تک ممکن ہو لائق لوگ چنے جائیں۔ ولندیزی حکومت کا منشا یہ تھا کہ عدالت کو "ادت" (رواجی) قانون کی بابت مشورہ دیا جائے۔ اس کام کے لیے پنگولو کا انتخاب کرنا غلطی تھی کیونکہ متوخر الذکر فقہ کی کتابوں پر چلتا تھا.

لفظ پنگولو مسجد کے عہدے دار کے معنی میں جزائر جاوا و مادورا کے باہر نامعلوم نہیں۔ بعض مقامات میں ایسے پنگولو موجود تھے جن کا کام جاوا، مثلاً پالم بانگ (سماترا) کی سابقہ سلطنت کے مرکز کے پنگولوؤں سے مشابہ ہے۔ نو آبادیاتی حکام نے یہ نام قائم رکھا، بلکہ عدالت کے پنچوں کا بھی یہی نام رکھ دیا، جنھیں وہ ایسے اضلاع میں مقرر کرتے تھے جہاں یہ نام پہلے مستعمل نہ تھا.

مآخذ : (۱) C. Snouck Hargronje: Geschriftne Verspreide، ۴/۱: ۲۷۹ ببعد، ۸۹ ببعد و ۴/۲: ۳۶۶ ببعد؛ (۲) C. van Vollenhoven: Het Adatrecht van Nederlandesh-Indie، ۲: ۱۶۰ ببعد.

○

ت

تابع : عربی (جمع) تابعون۔ پیرو، کسی امیر کا نوکر یا چاکر، کسی اُستاد کا شاگرد، کسی عقیدے کا معتقد۔ باب مفاعلۃ کا فعل تَابَعَ ہے، مثلاً تَابَعَ جَالِینُوسَ، یعنی اس نے (علم طب میں) جالینوس کی پیروی کی.

یہ کلمہ علم حدیث میں خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ ان اشخاص کے لیے استعمال ہوتا ہے جو رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اصحاب کے بعد ہوئے۔ اصحاب یا صحابہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زیارت کی اور آپؐ سے براہ راست استفادہ کیا.

تابعین، صحابہ کے بعد کے، یعنی دوسرے طبقے میں شامل ہیں۔ ان میں سے فرد واحد کو "تابع" یا "تابعی" کہتے ہیں۔ ان کے بہت سے درجے ہیں: بعض تو ایسے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے، لیکن انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو نہیں، بلکہ آپؐ کے اصحاب کو دیکھا تھا، بعض لوگ آپؐ کے زمانے کے بعد ہوئے، لیکن صحابہؓ میں سے ایک یا چند ایک سے ملے، کچھ ایسے بھی ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حیات میں پیدا ہوئے اور کم سنی کے باعث براہ راست آپؐ سے روایت کو یاد رکھنے کے قابل نہ تھے، ایسے تابعین کی تمام روایت صحابہؓ سے ہے.

دوسرے طبقے والے "تبع التابعین" کہلاتے ہیں، جو تابعین میں سے کسی کو جانتے تھے و علیٰ ہٰذا القیاس۔ احادیث کی قدر و قیمت بیش و کم اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ زیادہ متقدم یا کم متقدم طبقے کے واسطے سے پہنچی ہوں اور اس اعتبار سے بھی کہ تابعی، جو حدیث کا پہلا راوی ہے، وہ زیادہ صاحب اعتبار اور مشہور ہے یا کم، اس لیے "مشہور" حدیث وہی سمجھی جاتی ہے جو پہلے طبقے کے کسی تابعی تک پہنچے اور دوسرے طبقے کے کئی تابعین اور جانشینوں کے ذریعے سے پہنچ کر روایت ہوئی ہو (دیکھیے مادہ حدیث).

اسی طرح جو حدیث، تابعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے روایت کرے، یعنی براہ راست آپؐ سے منسوب کرے اور جس صحابی سے سنی ہے اس کا نام نہ لے، اس حدیث کو "الحدیث المُرسَل" کہتے ہیں۔ اس حدیث کے حجت ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض علما کا یہ مسلک رہا ہے کہ ایسی حدیث اس وقت حجت ہوگی جب یہ تابعی اونچے درجے کے تابعین میں سے ہو جس کی ملاقات صحابہؓ کی ایک کثیر تعداد سے ثابت ہو اور اسی حدیث کو کسی اور تابعی نے بھی روایت کیا ہو تاکہ اسے قوت حاصل ہو جائے۔ انھیں علما میں امام شافعیؒ بھی شامل ہیں، چنانچہ انھوں نے یہ مسئلہ بالتفصیل بیان کیا ہے، یہاں اس کے بیان کا موقع نہیں، اس کے لیے امام شافعیؒ کی کتاب الرسالۃ کے فقرات ۱۲۶۳ تا ۱۳۰۸ ملاحظہ کیجیے۔ اکثر علماے حدیث نے امام شافعیؒ سے اس بارے میں اختلاف کیا ہے، ان کی قطعی رائے ہے کہ حدیث مرسل کسی حالت میں بھی حجت نہیں۔ اس مسئلے کی توضیح کتاب الرسالہ، ص ۴۶۵ کے حاشیے میں کی گئی ہے۔ (نیز دیکھیے ابن الصلاح: کتاب علوم الحدیث [مع شرح الحافظ العراقی]، ص ۵۵ تا ۶۴).

مآخذ : (۱) محدثین، بخاری، مسلم وغیرہ؛ (۲) کارا ڈوو: *Les Penseurs de l' Islam*، پیرس ۱۹۲۳ء، ۴: ۱۷۹ و ۲۸۲ ببعد؛ (۳) الہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ آر۔ اے۔ نکلسن، لائیڈن و لنڈن ۱۹۱۱ء.

○

تاریخ : (عربی) مصدر (ءرخ)، حساب، تعیین وقت (Date) وغیرہ.

لفظ تاریخ مادہ و۔ ر۔ خ سے مشتق ہے جو سامی زبانوں میں مشترک ہے، اس مشابہت کی بنا پر تاریخ کے معنے ہوں گے: "مہینے اور وقت کی تعیین کرنا"۔ چنانچہ ایک طرف تو تاریخ کے معنی ہوے کسی واقعے کا زمانہ معیّن کرنا اور روداد وقائع اور دوسری طرف وقائع کے وقتوں (dates)، اعصار (era) اور ترتیب زمانی کی تعیین (chronology) کرنا وغیرہ (الآثار الباقیہ، طبع زخاؤ ص ۲۹)۔

اس معنی و مفہوم کے اعتبار سے تاریخ کا اطلاق مہینوں اور ہفتے کے دنوں وغیرہ کے لیے ہوا ہے۔ اہل عرب قدیم عرصے سے تاریخ کے اس مفہوم سے آشنا تھے۔ اسی لیے ان کے ہاں مہینوں کے نام قدیم زمانے سے چلے آتے تھے (دیکھیے البیرونی: آثار، طبع زخاؤ، ص ۶۰ تا ۶۲)۔

ہفتے کے سات دنوں کے پرانے عرب ناموں کے متعلق دیکھیے Fisher: در Z.D.M.G، ۵۰: ۲۲۰ تا ۲۲۶۔ ایک دن کو جو ۲۴ گھنٹوں کی ایک اکائی ہوتا ہے یوم کہتے ہیں اور لیل سے امتیاز کرنے کے لیے نہار۔ "یَوْم و لَیْلَہ" کی ترکیب میں "یوم" کا لفظ ہمیشہ "لیلہ" پر مقدم ہوتا ہے مگر "نہار" کا لفظ ہمیشہ "لیل" کے بعد آتا ہے۔

ہجرت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اسلامی سنہ کے بارے میں، جس کی ابتدا اس واقعے سے ہوئی، دیکھیے مادہ ہاے "ہجرت" و "ہجری ء" (در آآآ، بذیل مادہ)۔ تاہم اس بات کا فیصلہ اب تک قطعی طور پر نہیں ہو سکا کہ یکم محرم ۱ھ کو کونسا دن تھا۔ بابنجر (Babinger): G.O.W. (دیکھیے نیز M.O.G.، ۲: ۲۶۹) کی تقلید کرتے ہوے مایر (J. Mayr) اس راے کا اظہار کرتا ہے کہ در اصل ہجری سال کا پہلا دن ۱۵ جولائی ۶۲۲ء تھا۔ بعد میں علم ہیئت کی رو سے مشکلات پیدا ہو گئیں تو اس تاریخ کو ۱۶ جولائی میں تبدیل کر دیا گیا۔ بابنجر ایک تعلیقے میں یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ سلیم اول کے وقت تک ۱۵ تاریخ ہی کو یکم محرم کی تاریخ مانا جاتا رہا۔ عاشق پاشازادہ (ص ۲۷۳، س ۹ میں) جو جمعرات کا دن لکھتا ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ مصر کی فتح کے بعد ۱۶ تاریخ سے شمار کرنا شروع کر دیا گیا، لیکن اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ Wüstenfeld اور ماہلر کی جداول (Vergleichungstabellen) میں ہجری سال ۱۶ جولائی سے شروع ہوتا ہے جسے ماہلر خود درست تسلیم نہیں کرتا (دیکھیے طبع دوم ۱۹۲۶ء کا دیباچہ)۔

ہر مہینے کی ابتدا اگر رویتِ ہلال سے کی جائے تو کشاف اصطلاحات الفنون (طبع Sprenger)، بذیل مادہ "تاریخ"، کے مطابق زیادہ سے زیادہ چار مہینے تو تیس تیس دنوں کے اور تین مہینے انتیس انتیس دنوں کے ایک دوسرے کے بعد علی الترتیب آنا ممکن ہیں۔ مالیے کی وصولی کے لیے شمسی سال جاری کرنے کی جو کوششیں ہوئی ہیں ان کے متعلق دیکھیے البیرونی، ۳۱ بعد و ۶۸۔

طوفان نوح سے سن (تاریخ) کی ابتدا کرنے کے قول کے مطابق ہیئت دانوں نے اس سنہ کی ابتدا کو زُحل اور مشتری کے پہلے قِران کے حساب سے مقرر کیا ہے جو طوفان نوح سے ۲۲۹ سال اور ۱۰۸ دن قبل ہوا تھا۔ بزعم ابو معشر طوفان نوح اس وقت آیا تھا جب تمام کواکب آخر حوت اور اول حمل میں تھے، یعنی ۲،۷۹۰ کبیسہ والے (یعنی شمسی) سال، ۷ مہینے اور ۲۶ دن تاریخ سکندری سے پہلے۔ البیرونی (ص ۲۵) دونوں حسابوں کے درمیان فرق بتاتا ہے۔ اگر مذکورہ بالا ۲،۶۰۳ سال کا حساب زحل اور مشتری کے قِران سے کیا جائے (یعنی طوفان ۲،۶۰۳-۲۲۹ = ۲،۳۷۵ سال قبل از بخت نصر) تو نتیجہ تقریباً یکساں ہی نکلتا ہے۔

تاریخ بخت نصر [رک بآں] کو تاریخ قدیم قبط بھی کہتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۵۹، س ۱۲)۔ اس سنہ کی ابتدا تاریخ سلوقی کی ابتدا (یعنی ۲۶ فروری ۷۴۷ قبل مسیح، دیکھیے گنزل، ۱: ۱۴۳) بقول بیرونی ۴۰۲، ۵۹، ۱ دن پہلے اور بقول شرام ۴۳۶، ۵۹، ۱ دن پہلے ہوئی، یعنی مطابق ۴۳۶ سال مذکورہ بالا۔ اس سنہ میں مہینوں کے نام قبطی ہیں۔

تاریخ اسکندر کو جدید قبطی سن بھی کہتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۵۸)۔ اس کا مبدا تاریخ سلوقی سے ۲۹۱، ۱۷، ۲ دن، مگر بقول البیرونی، آثار (ص ۱۳۷) ۴۴۲، ۱۹، ۲ دن و تفہیم (ورق ۱۷۳)، ۳۱۵، ۱۷، ۲۱ دن اور بقول شرام Schram، ۳۱، ۱۷، ۲ دن بعد ہے۔ اس صورت میں اس کا

مبدا ۱۳ فروری ۲۷ قبل از مسیح ہے۔

تاریخ سلوقی کا مبدا بقول کشاف اصطلاحات الفنون (۱: ۵۷)، ۳،۴۰،۷۰۰ دن اور بقول البیرونی ۳،۴۰،۷۰۱ دن، بقول شرام ۳،۴۰،۷۳۱ دن قبل از ہجرت تھا اور بقول گنزل ۳: ۳۱، اس دن یکم اکتوبر ۳۱۲ ق۔ م اور بقول شرام یکم ستمبر ۳۱۱ ق۔ م (دیکھیے سطور بالا) تھا۔ یہ تاریخ سکندر کی وفات (۳۲۳) سے پورے بارہ شمسی سال کے بعد ایک دوشنبے کے دن شروع ہوئی، مگر بقول دیگران یہ سکندر کی تخت نشینی سے چھے سال بعد شروع ہوئی۔

ایرانی تقویم کی تشریح ابھی کافی طور پر نہیں ہو سکی۔ یہ یقینی بات ہے کہ قدیم ایرانی سال بھی بارہ ہی مہینوں کا شمسی سال تھا جس میں بارہ مہینے تیس تیس دن کے ہوتے تھے اور ان کے علاوہ پانچ دن لوند کے بھی شامل ہوتے تھے، یعنی سال کل ۳۶۵ دن کا ہوتا تھا۔ ہر مہینے کے دنوں کے نام مقرر تھے۔ ناموں کی ژندی اور پہلوی صورتیں گنزل، ۱: ۲۸۱ میں درج ہیں اور موجودہ ایرانی نام البیرونی (الآثار الباقیۃ، ص ۴۵) میں موجود ہیں۔ ہر مہینے کے آٹھویں، پندرھویں اور تیئیسویں دن کا ایک ہی نام ہوا کرتا تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے مادہ تاریخ، در ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

اسلام میں علم ترتیب تاریخ (Chronology) بہت حد تک علم الہیئۃ [رک بآں] کے ارتقا کے مطابق ہے۔ آثار طبیعی کا علم جو قرآن سے مستخرج ہوتا ہے، اس کا مطالعہ ابھی خاص طور پر نہیں ہوا۔ علم ہیئت اور تقاویم سنین کے حوالے نلینو (Nallino) کی تالیف علم الفلک تاریخہ عند العرب فی القرون الوسطی (روما ۱۹۱۱ء) ۸۲، ۱۰۴ اور ۱۱۲ میں تفصیل سے دیے گئے ہیں۔

عالمی تاریخوں کی تمہید میں بھی کچھ مواد اس قسم کا ملتا ہے، مثلاً الطبری، ۱: ۳ ببعد میں، اس سے زیادہ مختصر بیان ابن الاثیر، ۱: ۹ ببعد میں ہے۔ ان تاریخوں میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ ابتدائے آفرینش سے جو زمانہ اب تک گزر چکا ہے اس کا اندازہ یہودیوں کے نزدیک ۳،۴۲۲ سال کا ہے، لیکن یہ اندازہ یہودیوں کی تقویم کے مطابق درست نہیں ہے۔ یونانیوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ابتدائے آفرینش سے لے کر ہجرت تک ان کا اندازہ ۵،۹۹۲ سال اور ایک مہینے کا ہے اور مجوس کے نزدیک گیومرت سے لے کر ہجرت تک کے زمانے کا اندازہ ۴،۱۳۹ سال کا ہے۔

گیتی شناسی (cosmography) کی کتابوں میں بھی اچھا خاصا مواد موجود ہے، مثلاً القزوینی کی عجائب المخلوقات، طبع Wüstenfeld، ۷۲ تا ۸۷ میں، النویری کی نہایۃ الارب، ۱: ۱۵۷ تا ۱۹۷ میں بھی ادبی اور علمی اعتبار سے دلچسپ معلومات ملتی ہیں، مثال کے طور پر نہایہ (ص ۱۶۷ و ۱۶۸) میں ۸ھ اور ۹۳ھ کے درمیانی (سات) سالوں کی ایک فہرست ہے، جنہیں بعض واقعات کی بنا پر جو ان سالوں میں پیش آئے تھے، خاص نام دیے گئے ہیں وہ یقینی اطلاعات، جو حسابات میں خصوصاً موسموں کے متعلق حسابات میں درکار ہیں، رسائل اخوان الصفاء، ۱: ۱۰۵ ببعد، ۲: ۱۲ ببعد میں ملیں گی۔

۳۔ علم التاریخ یا تاریخ نگاری: جس میں سالنامے (وقائع سالیانہ، حولیات) اور سیر دونوں شامل ہیں، لیکن معمولاً اس میں تاریخ ادب کو شامل نہیں کرتے۔ عربی اور فارسی تاریخ نگاری کے ارتقا کا حال ایجاز کے ساتھ ذیل کے چار شعبوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(ا) ابتدائے تاریخ نگاری سے تیسری صدی ہجری تک۔
(ب) تیسری صدی ہجری سے چھٹی صدی ہجری تک۔
(ج) چھٹی صدی کے آخر سے لے کر دسویں صدی کے آغاز تک۔
(د) دسویں صدی ہجری سے تیرھویں صدی تک۔

(الف) عربی میں تاریخ نگاری کی ابتدا کیونکر ہوئی، یہ مسئلہ ابھی تک قطعی طور پر حل نہیں ہو سکا۔ زمانۂ جاہلیت کے اہل عرب کی اساطیری اور زبان زد عوام کی روایتوں اور داستانوں اور دوسری صدی ہجری کی نیم علمی اور وقتی تاریخ نگاری کے درمیان ایک وسیع خلیج حائل ہے، جسے ابھی تک پر نہیں کیا جا سکا۔ زمانۂ حال کے متعدد مصنفین کا ایک نظریہ یہ ہے کہ اس ارتقا کے سلسلے میں فارسی کی کتاب شاہ نامے کے نمونے کا قطعی اثر پڑا، لیکن غالب گمان یہ ہے کہ عربی میں تاریخ

نگاری مختلف قسم کے تاریخی اور نیم تاریخی نگارش کے دھاروں کی آمیزش اور اختلاط کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ زیادہ آسانی اس میں رہے گی کہ ہم ان پر یہاں علیحدہ علیحدہ بحث کریں:

(۱) زمانۂ جاہلیت کی تاریخی روایت: توقع تو یہ تھی کہ یمن میں، جو ایک قدیم تہذیب و تمدن کا گہوارہ رہ چکا ہے اور جس کی یادگاریں اب تک معینی (Minean)، سبائی اور حمیری کتبوں کی صورت میں محفوظ چلی آتی ہیں، کسی نہ کسی قسم کی تحریری تاریخی روایت دستیاب ہو گی، لیکن جو کچھ اس سلسلے میں ہم تک پہنچا ہے اس پر صرف زبانی روایت کے نقوش موجود ہیں، یعنی چند پرانے بادشاہوں کے نام، زمانۂ بعد کی مبہم اور مبالغہ آمیز داستانیں اور اسلام سے قبل کی آخری صدی کے واقعات کی مقابلتاً صحیح تر، لیکن دھندلی سی یاد۔ پہلی صدی ہجری میں ان زبانی روایات کو تخیل کے زور سے بڑھا چڑھا کر داستانوں کی صورت میں بیان کیا جاتا تھا اور یہی داستانیں قدیم تاریخ عرب سمجھی جاتی تھیں۔ اس قسم کی داستانوں کو وہب بن منبہ [رک بآں] اور عبید (عُبَیْد) بن شریہ کے ناموں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ بایں ہمہ بعد کی نسلیں ان بیانات کو عموماً صحیح تسلیم کرتی رہیں اور مورخین اور مصنفین نے انہیں واقعات کو اپنی تصانیف میں شامل بھی کر لیا۔ ابن اسحٰق [رک بآں، نیز دیکھیے در ذیل] عبید کے راویوں میں سے تھا اور عبدالملک بن ہشام [رک بآں] نے وہب کی کتاب التیجان کو اس کی موجودہ صورت میں نشر کرنے کے لیے مرتب کیا۔ اور تاریخ طبری جیسی عظیم تاریخ ہند میں بھی اس سے جا بجا استفادہ کیا گیا۔ یہ سچ ہے کہ ابن خلدون نے ان میں سے بعض یمنی روایات کی بیہودگیوں کو پوست کندہ طریق سے واضح کیا ہے (۱: ۱۳، ۱۴)، لیکن پھر بھی وہ انہیں روایات کو اپنے نظریوں کے اثبات میں پیش کیے چلا جاتا ہے۔ الغرض اس قسم کی روایات کا مواد عربوں کی تاریخ نگاری میں برابر شامل رہا اور حس تنقیدی کے نشوونما اور قدیم تاریخ کے مسائل کو واضح طور پر سمجھنے میں مانع رہا۔

قبائلی روایات میں دوسرا عنصر یہ تھا کہ قبیلے کے انساب محفوظ رکھے جائیں، مگر بنو امیّہ کے ابتدائی دور میں، محکمہ دیوان کی وجہ سے اور حریف عرب گروہوں کے حامیوں کی انگیخت کے باعث علمائے انساب کی سرگرمیوں سے یہ حالت پیدا ہو گئی کہ علم الانساب میں عجیب قسم کی الجھن پیدا ہو گئی۔

دوسری صدی ہجری میں قبائلی روایت کا میدان، جو اس وقت تک راوی اور نسّاب ہی کے لیے مخصوص تھا، ماہرین لسانیات کی جولان گاہ بن گیا، جنھوں نے یہ کوشش کی کہ قدیم شعر و سخن کے سلسلے میں جو کچھ باقی رہ گیا ہے، اسے جمع کریں اور اس کی تشریح کریں۔ اس عظیم الشان مواد کے جمع کرنے اور اسے علیحدہ علیحدہ کرنے اور ترتیب دینے میں انھوں نے علم تاریخ کی شاندار خدمات انجام دیں۔ اس قسم کی سرگرمیوں کا نمونہ ابوعبیدہ [رک بآں] (۱۱۰ھ تا ۲۰۹ھ / ۷۲۸ء تا ۸۲۴ء) نے پیش کیا۔

کچھ اسی قسم کا کام ہشام بن محمد الکلبی (م۔ لواح ۲۰۴ھ / ۸۱۹ء) نے بھی سرانجام دیا۔ جو مواد اس کے اپنے والد (م۔ ۱۴۶ھ / ۷۶۳ء)، عوانہ اور ابو مخنف نے جمع کیا تھا، ہشام نے اسے ترتیب دیا اور اسے پھیلایا۔ علمی تاریخ نویسی کی جانب یہ ایک اہم اقدام تھا اور گو اس کے مواد کے صرف اقتباسات ہی محفوظ رہ سکے، تاہم اس کی روایت کی عام صحت موجودہ تحقیق و تدقیق سے ثابت ہو چکی ہے۔

۲۔ صدر اسلام: ہشام الکلبی نے حیرۃ کے مآخذ سے جو استفادہ کیا، اس کے علاوہ عربی زبان میں علمی تاریخ نویسی کی ابتدا آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت اور سرگرمیوں کے مطالعے سے وابستہ ہے، اسی لیے اس علم کے منابع کا پتا احادیث نبویؐ کے مجموعوں میں ملتا ہے (دیکھیے مادہ حدیث) اور بالخصوص اس کا تعلق ان حدیثوں سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے غزوات سے متعلق ہیں۔ ان مطالعات کا مرکز اولین مدینہ تھا اور کہیں دوسری صدی میں جا کر مغازی پر لکھنے والے مصنف دوسرے مراکز میں بھی نظر آنے لگے۔ چونکہ علم المغازی کا ارتباط علم حدیث سے تھا، اس لیے تاریخ نویسی کے اسلوب تالیف پر اسناد کے استعمال کی وجہ سے بڑا گہرا اثر پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ اس وقت سے عربوں کے تاریخی معلومات کی اختصاصی صنفات میں اور ان معلومات کی تنقیدی

صحت میں عظیم الشان تبدیلی پیدا ہو گئی۔

اس ارتقا کے اعتبار سے مسلمانوں کے دوسرے قرن کے لوگ اتنے جامعین مواد نہیں ہیں، جتنے وہ ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں، البتہ ایسے لوگوں میں سے دو اشخاص ابان بن عثمان اور عروہ بن الزبیر "کتب مغازی" کے مصنف بھی بتائے جاتے ہیں، لیکن بعد کے مصنفوں کی کتابوں میں ان کتابوں کے اقتباسات ناپید ہیں۔ بعد کے قرن میں کئی محدث ایسے گزرے ہیں جو احادیث مغازی کے جمع کرنے میں مشہور تھے، خصوصاً محمد بن مسلم ابن شہاب الزہری [رک باں] جنہوں نے عمر ثانیؒ یا ہشام کی درخواست پر احادیث کو قلمبند کیا۔ تاریخی مواد کے پیش کرنے کے سلسلے میں یہ بھی ترقی کی جانب ایک قدم تھا، مگر اس میں یہ خطرہ ضرور تھا کہ کم محتاط محدثین اس سے ناجائز فائدہ اٹھا سکتے تھے۔

اس سے بعد کی صدی کے تین مؤلفوں نے مغازی پر کتابیں لکھیں جو زہری کی جمع کردہ احادیث پر مبنی ہیں۔ ان تصانیف میں سے دو کتابیں اور دو مزید کتابیں جو احادیث زہری پر مبنی نہ تھیں یا تو بالکل ضائع ہو چکیں یا ان کے صرف چند متفرق اجزا ملتے ہیں۔ البتہ تیسری مشہور کتاب یعنی سیرۃ محمد ابن اسحٰق بن یسار [رک بہ ابن اسحٰق، م ۱۵۱ھ/ ۷۶۸ء] اپنے پیش رووں اور معاصرین کی تصنیف کے مقابلے میں ایک وسیع تر تصور کا نتیجہ تھی۔ افسوس یہ ہے کہ وہ تمام نسخے جو بعد کے عراقی مؤلفین نے استعمال کیے اور اس اعتبار سے بظاہر بہتر نسخے تھے ضائع ہو گئے اور اس طرح سے میدان تلخیص کے لیے خالی رہ گیا، جسے ایک مصری مؤلف عبدالملک ابن ہشام [رک باں، م نواح ۲۱۸ھ/ ۸۳۳ء] نے مرتب کیا۔

اس سے بعد کی صدی میں تاریخ کے مطالعے اور تاریخ نویسی کے کام کا نطاق اور وسیع ہو جاتا ہے۔ خود ابن اسحٰق کی طرف ایک کتاب الخلفاء بھی منسوب ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک مختصر اور موجز سی تصنیف تھی۔ اس کے مشہور جانشینوں میں سے محمد بن عمر الواقدی [رک باں، ۱۳۰ھ تا ۲۰۷ھ/ ۷۴۷ء تا ۸۲۳ء] نے نہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مغازی کے موضوع پر کتابیں لکھیں، بلکہ اس نے بعد کی اسلامی تاریخ کے کئی حوادث پر بھی کچھ نہ کچھ لکھا اور اس کے علاوہ عہد ہارون تک کی ایک بڑی تاریخ کتاب التاریخ الکبیر بھی لکھی۔ اس طرح علم تاریخ، جو علم حدیث پر قائم ہوا تھا، اب اس تاریخی مواد سے بھی متمتع ہونے لگا، جو فقہائے لغت نے جمع کیا تھا۔ الواقدی کی تصانیف میں سے صرف اس کی کتاب المغازی ہی اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہ سکی ہے، لیکن واقدی کے مواد کا بہت بڑا حصہ اس کے اپنے کاتب محمد ابن سعد [رک باں، م ۲۳۰ھ/ ۸۴۴-۸۴۵ء] نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، آپؐ کے صحابہؓ اور تابعین کی سیرت نگاری میں استعمال کیا ہے۔ اس کی کتاب طبقات ابن سعد کے نام سے مشہور ہے۔

اس طرح ایک قسم کے مقبول عوام ادب کی طرف مراجعت ہوئی جو وہب بن منبہ کی تصانیف کی جنس کا تھا۔ سیرۃ نے جو نئی جہت اختیار کی (جس کی تقلید بعد کے زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے تمام سیرت نگاروں نے کی)، اس سے ظاہر ہے کہ اس قسم کے ادب کی تخلیق سے سیرت نگاری نے اسلوب تاریخ کے ارتقا میں جو حصہ لیا تھا، اس کا خاتمہ ہو گیا۔

۳۔ تاریخ خلافت: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال کے بعد سے مختلف وقائع کے متعلق مفرد رسائل لکھنے کا جو رواج ہو گیا تھا، اس کی تفصیل سابقہ سطور میں آ چکی ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ سرگرمی عراق تک ہی محدود تھی۔ شام، عرب یا مصر میں پہلی دو صدیوں کے دوران میں علما نے اس قسم کا کوئی رسالہ نہیں لکھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عراق اور اس کی روایات کو بعد کی تاریخی تصانیف میں اولیت کا مقام حاصل ہو گیا۔ عہد خلفائے راشدین کی تاریخ کے لیے البتہ مدینے کی احادیث و روایات کی بدولت مصنفین (مثلاً واقدی) کو ایسا مواد میسر ہوتا رہا، جس کا تعلق مدینے کے دبستان حدیث سے تھا۔

تیسری صدی ہجری کے آغاز میں ادبی سرگرمیوں میں مادی تہذیب و تمدن کے مسلسل بڑھتے ہوئے معیار اور کاغذ کی ایجاد نے ایک نئی جان ڈال دی اور اس کا اثر ادب کے ہر شعبے

پر پڑا۔ کاغذ سازی کا پہلا کارخانہ بغداد میں ۱۷۸ھ / ۷۹۴ء- ۷۹۵ء) میں قائم ہوا تھا۔ قدیم ترین ادبی تصانیف کے قدیم ترین مخطوطات جو ہم تک پہنچے ہیں، اسی زمانے سے متعلق ہیں، لیکن تحریر کے اس دور کے باوجود زبانی روایت سے مواد کے مجموعوں کو منتقل کرنے کا سلسلہ فوراً ختم نہیں ہوا، بلکہ اس صدی کے آخر تک جاری رہا۔ اس لیے یہ بات یقینی نہیں کہ بصرے کے علی بن محمد المدائنی (م ۲۲۵ھ / ۸۴۰ء) کے نام سے جو دو سو تیس مفرد رسالے منسوب کیے جاتے ہیں ان میں سے کتنے اس کے عین حیات قید کتابت میں آ گئے تھے۔ ان میں سے بہت سے تو غالباً ابوعبیدہ ہی کے مجموعوں کی فقط اصلاح شدہ نقل تھے۔ البتہ ان رسالوں سے زیادہ اہم اس کی وہ بڑی تصانیف تھیں جو خلافت کی تاریخ سے متعلق تھیں یا اس کے وہ مفرد رسالے جو اس نے بصرے یا خراسان کی تاریخ پر لکھے۔

اس زمانے کے بعد سے تاریخ نویسی اسلامی تہذیب و تمدن کا ایک جزو لاینفک بن گئی۔ بحیرۂ روم کے ممالک میں پرانی تاریخی روایات کی جگہ یا تو نئے مواد نے لے لی ہے یا انہیں روح اسلامی کے مطابق نئے قالب میں ڈھالا گیا ہے اور ان مہذب مشرقی ممالک میں جہاں کوئی تحریری تاریخ موجود نہ تھی اور غیر مہذب افریقہ میں جہاں علم و ادب کا نام و نشان تک نہ تھا، دونوں میں جہاں اسلام کے قدم جمے وہیں تاریخی ادبیات کو فروغ حاصل ہونے لگا۔

۳۔ وسیع معنوں میں تاریخی تالیفات کی ابتدا تیسری صدی کے وسط سے ہوئی۔ اس صنف کا سب سے پہلا مؤلف احمد بن یحییٰ البلاذری (م ۲۷۹ھ / ۸۹۲ء) تو "کلاسیکی" یعنی قدیم روایات کو جاری رکھتا ہے، وہ ابن سعد اور المدائنی دونوں کا شاگرد تھا اور اس کی دو تصانیف جو موجود ہیں، ان سے نہ صرف ان اساتذہ کے اثر کا اظہار ہوتا ہے، بلکہ اس زمانے کے تنقیدی مذاق کا بھی بہترین مظاہرہ ہو جاتا ہے۔

اس منزل پر پہنچ کر پہلی مرتبہ (صرف ہشام الکلبی کی تصنیف اس سے مستثنیٰ ہے) عربی تاریخ نویسی کی رو میں ایرانی روایات بھی آ کر شامل ہو جاتی ہیں، گو اس میں شک نہیں کہ ایرانی خداے نامہ کا ترجمہ کوئی ایک صدی سے زیادہ مدت پہلے ابن المقفع (م نواح ۱۳۹ھ / ۷۵۶ء) عربی زبان میں کر چکا تھا۔ جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے۔ اسرائیلیات یعنی یہودی اور نصرانی الماثوری مواد بہت عرصہ پہلے سے تفسیر کے پردے میں عربی تاریخ میں شامل ہو چکا تھا، جو پوری طور پر اس کے لیے سود مند بھی ثابت نہ ہوا۔

اسی قسم کے مآخذ سے وہ مواد حاصل کیا گیا جو اسلامی تاریخ کے مجموعہ تصانیف میں ابوحنیفہ الدینوری (م ۲۸۲ھ / ۸۹۵ء) اور ابن واضح الیعقوبی (م ۲۸۴ھ / ۸۹۷ء) جیسے مؤلفین نے شامل کر دیا، مگر الیعقوبی کی کتاب کا نطاق تو اتنا وسیع ہے (اس نے شمالی علاقے کے باشندوں اور چینیوں تک کو شامل کر لیا ہے) کہ ہم اس کی تصنیف کو تاریخ عالم کے بجائے ایک قسم کا تاریخی دائرۃ المعارف قرار دے سکتے ہیں۔ اسی صنف کی تصانیف میں محدث ابن قتیبہ (رک بآں، م ۲۷۶ھ / ۸۸۹ء) کا "کتابچہ تعلیقات" معروف بہ کتاب المعارف اور اس سے اگلی صدی میں حمزۃ الاصفہانی (م نواح ۳۶۰ھ / ۹۵۶ء) اور المسعودی (م نواح ۳۴۵ھ / ۹۰۶ء) کے باقی ماندہ آثار بھی شامل ہیں۔ المسعودی کے متعلق بلاشبہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ عربی میں لکھنے والے اکابر مؤرخین میں سے تھا، لیکن اس کی بڑی تصانیف ضائع ہو گئیں اور موجودہ تصانیف صرف ان کا خلاصہ ہی ہیں، اس لیے اس کے صحیح طریقہ تالیف و تصنیف کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔

تاہم محمد بن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ / ۹۲۳ء) کی مشہور و معروف تصنیف تاریخ الرسل والملوک اس قسم کے مخل ہونے والے عناصر سے پاک ہے (بشرطیکہ اس میں سے تاریخ ایران کو علیحدہ کر دیں)۔ اس میں قدیم تاریخی روایات اپنے نقطۂ عروج پر نظر آتی ہیں۔

لیکن الطبری کی تصنیف کے آخری حصے کی تہی دستی اور کم مائیگی سے یہ استنباط بھی لازم آیا کہ تاریخ نگاری کے لیے محض محدثانہ روایات پر اعتماد کرنے کا زمانہ ختم ہو گیا۔ دفتری نظام حکومت کی وجہ سے اہل کار اور درباری ان لوگوں کی صف اول میں آ گئے جن کی طرف سیاسی تاریخ مرتب کرنے کے لیے رجوع لازم ہو گیا۔ اس نظام نے علمائے مذہب کو میدان تاریخ

نویسی میں صف دوم میں ڈال دیا۔ اس وجہ سے بھی تیسری صدی ہجری وہ زمانہ ہے جب عربی تاریخ نویسی کا ایک دور ختم ہو گیا اور دوسرا شروع ہوا۔

(ب) جب علم تاریخ کو بجائے خود ایک مستقل علم کی حیثیت حاصل ہو گئی تو اب اس کی توسیع بڑی تیزی سے ہونے لگی اور تیسری اور چھٹی صدی کے درمیان جو تصانیف معرض وجود میں آئیں ان کی تعداد اتنی زیادہ ہو گئی کہ اس زمانے کے عام رجحانات کا جائزہ لینے کے سوا زیادہ تفصیلات میں جانا ہمارے لیے ناممکن ہے:

۱۔ تیسری صدی ہی میں یہ رواج جاری ہو گیا تھا کہ مختلف علاقوں کے فضلا اپنی مقامی روایات کو جمع کرنے لگے تھے۔ تاریخ مکہ (دیکھیے الازرقی) کو چھوڑ کر، جو لازمی طور پر تالیفات سیرت کے دائرے میں آتی ہے، قدیم ترین علاقائی تاریخ وہ کتاب ہے جو مصر اور اور فتوحات مغرب کے حالات میں عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۵۷ھ/ ۸۷۱ء) نے لکھی تھی۔ یہی اسلوب عبدالملک بن حبیب (م ۲۳۸ھ/ ۸۵۳ء) کی طرف منسوب کتاب اور الہمدانی (م ۳۳۴ھ/ ۹۴۵۔ ۹۴۶ء) کی الاکلیل میں نظر آتا ہے جو یمنی عتیقات کا دائرہ معارف ہے۔ زیادہ سنجیدہ اور حقائق پر مبنی غالباً مختلف شہروں کی مقامی تاریخیں تھیں جو تیسری صدی میں لکھی گئیں، لیکن یہ ساری کتابیں تاریخ بغداد کی ایک جلد کے سوا ضائع ہو چکی ہیں۔ بعد کی صدیوں میں اس قسم کی مقامی تاریخوں کی مفرط فراوانی ہو گئی، جن میں مصنف کے ذوق اور رجحان کے مطابق یا تو تراجم پر زور دیا جاتا تھا یا تاریخی وقائع پر۔

۲۔ تاہم چوتھی صدی کے وسط کے بعد عام تاریخ اور مقامی تاریخ میں کوئی امتیاز قائم رکھنا مشکل ہو گیا۔ اس زمانے سے خالص تاریخی تالیفات کی عام طرز اپنے اپنے زمانے کے ایک وقائع نامہ سالیانہ کی شکل اختیار کر گئی جس کے ساتھ اکثر اوقات تاریخ عالم کا ایک خلاصہ بھی دیباچے کے طور پر بڑھا دیا جاتا تھا۔ اس قسم کے سالناموں میں مصنف کی دلچسپیاں اور معلومات کسی صورت میں بھی "عالمگیر" نہیں ہو سکتی تھیں، بلکہ اس سیاسی ماحول میں محدود نظر آتی تھیں، جہاں مصنف کی سکونت ہے اور وہ شاذ ہی ایسے واقعات سے بحث کر سکتا ہے جو دور دراز علاقوں میں پیش آئے ہوں۔ اس طرح سے نظر کے محدود ہو جانے کو ذاتی زندگی میں کس حد تک اسلامی سیاسی اتحاد کے فقدان کا شبیہ و نظیر قرار دیا جا سکتا ہے، یہ ایک ایسا سوال ہے جو قابل بحث ہے اور رہے گا۔

معاصر سالنامے جو ابن مسکویہ (م ۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء) یا ھلال الصابی (م ۴۴۸ھ/ ۱۰۵۶ء) نے لکھے ان سے ظاہر ہے کہ انھوں نے سخت کوشش کے ساتھ معیار صحت کو بلند اور سیاسی تعصّب سے اپنے آپ کو نسبۃً آزاد رکھا اور یہ بات کہ اس معیار کو سب سے تسلیم بھی کیا گیا۔ ان اجزا سے ثابت ہے جو عبیداللہ بن احمد المسبّحی (م ۴۲۰ھ/ ۱۰۲۹ء) اور ابن الحیان القرطبی (م ۴۶۹ھ/ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷ء) کی تاریخ مصر و اندلس میں سے اب باقی ہیں۔

۳۔ گو سیاسی تاریخ نویسی کے لیے محدثین اور فقہا نے اپنی جگہ عمّال حکومت کے لیے خالی کر دی تھی، لیکن ان کے لکھنے میں سیرت نگاری کا وسیع میدان ابھی تک باقی تھا۔ یہ موضوع بھی، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، کلاسیکی روایات کی ایک شاخ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب سیاسی تاریخ نویسی کو بادشاہی خاندانوں کے سالناموں کی شکل میں تبدیل کر دیا گیا، تو کتب سیر نے تاریخ نگاری کے قدیم تصوّرات کو زیادہ دیانت داری اور صداقت کے ساتھ محفوظ رکھا، کیونکہ اہل علم کی نظروں میں "ورثۃ النبی" یعنی علما کے تذکرے زود گزر سیاسی اداروں کے ذکر کے مقابلے میں امت کی صحیح اور حقیقی تاریخ زیادہ سچائی کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔ مختلف مذاہب کے محدثین اور فقہا کی طبقہ وار فہرستوں کے ساتھ ساتھ، نمایاں شخصیتوں کے متعلق ضروری مواد بھی قدیم سے علیحدہ مجموعوں کا موضوع بنتا رہا ہے۔ اس قسم کی قدیم تین تصانیف میں سے، جو اب تک محفوظ چلی آئی ہیں، خلیفہ عمر (ثانی) بن عبدالعزیزؒ کی سیرت ہے جو مذکورہ بالا ابن عبدالحکم کے بھائی نے لکھی تھی اور اس کا مواد مصنف کے بیان کے مطابق، کچھ تو تحریری دستاویزات سے حاصل ہوا اور کچھ ان متقی بزرگوں کی روایات سے، جو زیادہ تر مدینے کے رہنے والے تھے۔ اس دور کی ایک ممتاز تصنیف

صنف علما و مشاہیر کے تراجم کے مجموعے ہیں، جو کسی ایک شہر یا قصبے سے تعلق رکھتے تھے، مثال کے طور پر الخطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ / ۱۰۷۱ء) ہی کی تصنیف کو لے لیجیے جو چودہ مطبوعہ جلدوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے اکثر تصانیف تلف ہو چکی ہیں، لیکن ابن عساکر (م ۵۷۱ھ / ۱۱۷۶ء) کی تصنیف "تاریخ دمشق" جو غالباً عربی ادبیات میں اپنی قسم کی نہایت ہی جامع کتاب ہے، اب تک محفوظ ہے اور اسی طرح اندلس والوں کے تراجم (دیکھیے ابن الفرضی، ابن بشکوال اور ابن الآبار) کا ایک سلسلہ اور چند مختصر معاجم بھی موجود ہیں۔

۴۔ شروع ہی زمانے میں سیرت اور تاریخ کی آمیزش سے "سیرت پر مبنی تاریخیں" لکھی جانے لگیں، یہ طرز وزرا کی تاریخوں کے لیے نمایاں طور پر موزوں تھا، مثلاً ان کتابوں کے لیے جو محمد بن عبدوس الجہشیاری (م ۳۳۱ھ / ۹۴۲-۹۴۳ء)، ہلال الصابی (م ۴۴۸ھ / ۱۰۵۶ء) اور علی بن منجب الصیرفی (م ۵۴۲ھ / ۱۱۴۷-۱۱۴۸ء) نے تحریر کیں۔ ان میں سے صیرفی نے فاطمی خلفا کے زمانے کی تاریخ الوزراء لکھی۔ اسی طرح یہ طرز قاضیوں کے تراجم کے لیے بھی موزوں تھا۔ اس موضوع پر قدیم ترین تصانیف میں سے قضاۃ مصر پر محمد بن یوسف الکندی (م ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء) کی کتاب اور قضاۃ قرطبہ پر محمد بن حارث الخشنی (م ۳۶۰ھ / ۹۷۰-۹۷۱ء) کی کتاب الاوراق، جو عہد عباسیہ کی تاریخ ہے، سیاسی اور ادبی تراجم کے اختلاط کا ایک عجیب نمونہ ہے۔ جب شاہی خاندانوں نے عروج پایا تو ان کے متعلق بھی یہی طریق عمل اختیار کیا گیا، البتہ پانچویں اور چھٹی صدی میں اس قسم کے شاہی خاندانوں کی تاریخوں نے عملی طور پر روایتی سالناموں کی جگہ لے لی اور کم از کم مشرقی ولایات میں سالناموں کو بالکل ہی ختم کر دیا۔ اس نئی طرز کی تاریخ نویسی کا موجد بظاہر ابراہیم الصابی (م ۳۸۴ھ / ۹۹۴ء)۔ تھا جس نے آل بویہ کی تاریخ التاجی کے نام سے لکھی جو اب ناپید ہے، اس طرز کو عام مقبولیت اس کے مشابہ کتاب الیمینی کی وجہ سے حاصل ہوئی جو العتبی نے (م نواح ۴۲۷ھ / ۱۰۳۵ء) سلطان سبکتگین اور محمود غزنوی کے متعلق لکھی تھی۔

۵۔ اس ناموافق ماحول میں تاریخی کتابیں پھر فارسی زبان میں لکھی جانے لگیں۔ ان میں سے بہت ہی قدیم ترین کتابیں عربی تصانیف کے ترجموں اور خلاصوں پر مشتمل تھیں اور اس سلسلے کی ابتدا الطبری کی کلاسیکی تاریخ کے اپنی پسند کے خلاصے سے ہوئی جو ۳۵۲ھ / ۹۶۳ء میں وزیر ابو علی البلعمی نے مرتب کیا تھا، تاہم اس زمانے میں جو مقامی اور حکمران خاندان کی تاریخیں فارسی میں لکھی گئیں، ان میں سے شاذ ہی کوئی محفوظ رہی ہو اور نہ ان میں کوئی وجہ امتیاز ہی ہے، جس کے ذریعے ان میں اور اسی زمانے کی عربی تاریخوں میں، جو ولایات شرق میں لکھی گئیں، کوئی فرق ظاہر ہو۔

۶۔ اس سے اگلے دور کا تذکرہ شروع کرنے سے پہلے ادبی سرگرمیوں کی دو اور شاخوں کا مختصر سا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جن کا تاریخ سے اتصال ہے۔ ترتیب سنین کی دریافت کے سلسلے میں علم ریاضی اور علم ہیئت کے استعمال کی ضرورت بھی پیش آتی ہی۔ ایسی بحثوں کے آثار ابتدائی زمانے کی متعدد کتابوں میں ملتے ہیں، مگر اس سلسلے میں ایک نہایت ممتاز تصنیف الآثار الباقیہ ابو ریحان البیرونی [رک بہ البیرونی، م ۴۴۰ھ / ۱۰۴۸ء] نے یادگار چھوڑی۔ دوسری قسم کی وہ کتابیں جن کا میلان تاریخ کی نسبت آثار قدیمہ کی طرف زیادہ ہے۔ ان کا موضوع ہے عرب قبائل کی بستیاں جو انہوں نے نئے ممالک میں بسائیں۔ موضع نگاری کی وہ کتابیں جنہیں "ادبیات خطط" کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، بظاہر عراق سے شروع ہوئیں (ان میں سے سب سے بڑی تصنیف جو اب ناپید ہے ہیثم بن عدی (م ۲۰۷ھ / ۸۲۲-۸۲۳ء) کی تھی)، لیکن خطط نویسی کی توسیع و ترقی پر خاص توجہ مصر میں ہوئی۔

(ج) چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی میلادی) سے عربی اور فارسی زبان کی تاریخ نویسی میں بعد زیادہ نمایاں ہونے لگا۔ اول تو مغول کی فتوحات کی وجہ سے اس عمل کی تکمیل ہوئی، جس سے ایرانی ترکی ثقافت کے علاقے میں ادبی زبان کی حیثیت سے عربی کی جگہ فارسی لے رہی تھی، پھر اسی زمانے میں ہندوستان میں بھی توسیع اسلامی کی وجہ سے فارسی رواج پا گئی، اس طرح سے ان تمام ممالک میں فارسی تاریخ نگاری کا رواج بڑی تیزی سے شروع ہو گیا۔ بایں ہمہ عربی زبان میں بھی تاریخ

نویسی کے کام میں خاصا اضافہ ہوتا رہا۔

سالناموں میں نمایاں بات جس سے اس نئے دور کا آغاز ہوا یہ تھی کہ اس میں تاریخ عالم (از ابتدائے آفرینش) اور اکثر اوقات تاریخ عالم (از ابتدائے ظہور اسلام) کا احیا ہوا۔ اس طرح سے یہ قدیم اور نسبۃً زیادہ ادبیاتی (humanistic) نظریہ کی تاریخ' جو تاریخ الامۃ ہی کے حولیات کا نام ہے' بازیافت ہو گیا۔ بعض تاریخوں میں (دیکھیے ابن الجوزی' الذہبی' ابن دقاق) اخبار وفیات سیاسی وقائع کے بیان پر اس قدر چھائی ہوئی نظر آتی ہیں کہ وقائع کا بیان صرف چند ناموں اور بے ربط جملوں تک ہی محدود رہ جاتا ہے' لیکن عزالدین ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ/ ۱۲۳۳ء) کی مشہور و معروف تصنیف الکامل میں یہی تناسب معکوس ہے۔ یہ تصنیف اس اعتبار سے بھی قابل توجہ ہے کہ اس میں مصنف نے یہ کوشش کی ہے کہ تاریخ کو کم جامد طریق سے پیش کرنے کی غرض سے سالنامہ ڈھانچے کے اندر وقائع کی داستان بندی کی جائے۔

اس بعد کے زمانے کی عمومی عربی تاریخوں میں سے وہ تاریخیں جو عام تاریخ نویسی کے لحاظ سے سب سے زیادہ دلچسپ ہیں اندلس اور المغرب میں تصنیف ہوئیں' اگر ان کا مقابلہ مشرق اور مغرب کے مصنفین سے کیا جائے تو یہ ظاہر ہوگا کہ المغرب کے مصنفین اکثر اوقات تاریخ کے قدرے وسیع تر تصور پیش کرتے ہیں اور ان میں جانب داری کا رجحان کم ہے۔ ابن سعید المغربی (م ۶۷۳ھ/ ۱۲۷۴ء) کی بہت سی تصانیف میں سے لے دے کر چند اجزا باقی رہ گئے ہیں جن سے یہ بخوبی ثابت ہے کہ یہ تصانیف سابقہ کتابوں کی مفصل اور صحیح نقلوں پر مبنی تھیں۔ ابن خلدون [رک باں' م ۸۰۸ھ/ ۱۴۰۶ء] کی شہرۂ آفاق تاریخ کے متعلق کما حقہٗ مفصل گفتگو کرنا یہاں ممکن نہیں۔ مؤرخ کی حیثیت سے تو اس کی تصنیف بعض اوقات کچھ مایوس کن بھی ہو جاتی ہے' لیکن فلسفۂ تاریخ کا ماہر ہونے کی حیثیت سے ابھی یقینی طور پر اس کے متعلق بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے' گو بہت کچھ لکھا بھی جا چکا ہے۔

عمومی تاریخوں کے ساتھ ساتھ ایسی تاریخوں میں بہت زیادہ اضافہ ہوا جو علاقوں اور خاندانوں کی تاریخ اور تراجم پر مبنی تھیں اور جنہیں اکثر انہیں مصنفوں نے مرتب کیا جنہوں نے عمومی تاریخیں لکھی تھیں۔ ایران اور عراق میں عربی ثقافت مغلوں کے حملوں کے نیچے تقریباً دب ہی کر رہ گئی چنانچہ وہاں تاج الدین ابن الساعی (م ۶۷۴ھ/ ۱۲۷۵ء) کی تاریخ عباسیہ کے بعد جو ناپید ہو گئی ہے سوائے چند چھوٹی قسم کی تاریخوں کے خلاصوں کے کوئی خاص قابل ذکر چیز باقی نہیں رہی (دیکھیے ابن الطقطقی)' لیکن اس سے پہلے ہی عربی تاریخ نویسی کا مرکز ملک شام میں منتقل ہو چکا تھا' جہاں زنگی اور ایوبی خاندانوں کے عروج کی وجہ سے تاریخ نویسی کا ایک مستقل سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ اس میدان کی طرف جن لوگوں نے کشش محسوس کی ان میں سے عماد الدین الاصفہانی (م ۵۹۷ھ/ ۱۲۰۱ء) بھی تھا۔ یہ شخص ایران و عراق کے دبستان سجع نگاری کا آخری نمائندہ تھا' لیکن شامیوں نے اس مسجع اسلوب کی جگہ سیدھی سادی فنی نثر نویسی کو ترجیح دی جس کے ذریعے آئندہ زمانے کی عربی تاریخ کو بڑا فائدہ پہنچا۔ بہاء الدین ابن شداد (م ۶۳۲ھ/ ۱۲۳۴ء) اور ابوشامہ (م ۶۶۵ھ/ ۱۲۶۸ء) کی اسی موضوع کی تصانیف عمادالدین کی تصانیف سے بدرجہا بہتر ہیں۔

تاریخ نویسی کی جو سرپرستی ایوبیوں کے زمانے میں ہوئی وہ ان کے جانشین مملوک سلاطین کے عہد میں جاری رہی۔ دمشق اور اس کے بعد حلب تاریخ نویسی کی نہایت پرعمل سرگرمیوں کے مرکز تھے' جن کا باہمی تعلق قاہرہ کے مراکز سے تھوڑا بہت تھا تو سہی' لیکن یہاں بالخصوص تراجم نگاری میں ان سے انفرادی شان ہویدا تھی۔ مملوک سلاطین کے عہد کی آخری صدی میں کہیں جا کر مصریوں کے دبستان تاریخ نے ایک امتیازی اور انفرادی حیثیت اختیار کی۔ اس دبستان نے مؤرخین کی ایک براق عقد ثریا پیدا کی جو اپنے شاندار کارناموں کی چمک دمک دکھانے کے بعد آنکھوں سے اچانک اوجھل بھی ہو گئی۔ یہ سلسلۂ تاریخ نویسی' کثیر التصانیف فاضل تقی الدین المقریزی (م ۸۴۵ھ/ ۱۴۴۲ء) اور اس کے حریف العینی (م ۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء) سے شروع ہوا اور مقریزی کے شاگرد ابوالمحاسن ابن تغری (تنگری) بردی (م ۸۷۴ھ/ ۱۴۶۸ء) اور اس کے ہم چشم علی بن داؤد الجوہری (م ۹۰۰ھ/ ۱۴۹۵ء)' شمس الدین

السخاویؒ (م ۹۰۲ھ/ ۱۴۹۷ء)، جلال الدین السیوطیؒ (م ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء) اور اس کے شاگرد ابن ایاسؒ (م تواح ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۴ء) نے جاری رکھا۔ اس سے اگلی پشت میں عثمانی فتوحات وغیرہ کا دوسرا مؤرخ احمد بن زنبل (م بعد ۹۵۱ھ/ ۱۵۴۴ء) بالکل مختلف دبستان سے تعلق رکھتا تھا۔ گو ان مؤرخین میں بہت سے ایسے شخص پائے جاتے ہیں جو ابتدائی دور کے سیاسی وقائع لکھنے والوں میں موجود تھے، لیکن یہ مؤرخ ایک وقت عالم تھے تو دوسرے وقت نرے درباری، یہی وجہ تھی کہ وہ زیادہ وسیع الفکر اور صائب الرّاے ہو گئے اور انھیں محض قصیدہ خوانوں میں شمار نہیں کیا جا سکتا.

ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی میلادی) کے پہلے نصف میں اس سے پہلے دو کے متقدمانہ رجحانات نے تراجم کے متعدد مجموعوں میں اپنا اوج کمال پایا، جنھیں خاص اہمیت حاصل ہے۔ عربی ادبیات کی چھے صدیوں پر مکمل تبصرہ یونانی الاصل یاقوت الرّومی (م ۶۲۶ھ/ ۱۲۲۹ء) کی تصنیف ارشاد الاریب میں موجود ہے۔ ابتدائی زمانے کی تمام سرگرمی جو اسلامی علوم اور طب پر صرف ہوئی، اس کی آئینہ دار وہ معاجم ہیں جو ابن القفطی المصری (م ۶۴۶ھ/ ۱۲۴۸ء) اور ابن ابی اصیبعۃ الدمشقی (م ۶۶۸ھ/ ۱۲۷۰ء) نے مرتب کیں۔ علاقائی کتب تراجم کا سلسلہ تاریخ حلب مؤلفہ قاضی کمال الدین ابن العدیم (م ۶۶۰ھ/ ۱۲۶۲ء) اور تاریخ غرناطہ مؤلفہ ابن الخطیب اور ایسے ہی دوسرے مجموعوں میں جاری رہا، جو اس فن کی سابقہ تصانیف کا تتمہ اور تکملہ تھیں۔ ان کتابوں کے علاوہ فقہا وغیرہ کے رسمی طریق کے "طبقات" ہیں اور اثری تحقیق و تدقیق کی کتابیں بھی ہیں، مثلاً مؤرخ ابن الاثیر کی تصنیف اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ۔ اسی ذیل میں ابن الفوطی (م ۷۲۳ھ/ ۱۳۲۳ء) کی مجمع الآداب فی معجم الالقاب ہے جس میں القاب کو ترتیب معجم دے کر ہر زمانے کے مشاہیر کے حالات دیے ہیں، جو ان القاب سے موسوم تھے۔ یہ نایاب کتاب پچاس جلدوں میں تھی (حاجی خلیفہ)۔ خود مصنف ہی نے بعد میں تلخیص مجمع الاداب فی معجم الالقاب کے نام سے سات جلدوں میں کتاب کی باجدول تلخیص شائع کی۔ کتاب کا نہایت قیمتی حصہ وہ ہے جو چھٹی اور ساتویں صدی کے مشاہیر سے متعلق ہے.

اس قسم کی متخصصانہ تصانیف کے علاوہ شام میں دو نئی قسم کی جامع معاجم تراجم منصّۂ ظہور پر لائی گئیں اور رواج پذیر ہوئیں۔ پہلی ہمہ گیر قسم کا موجد ابن خلکان (م ۶۸۱ھ/ ۱۲۸۲ء) تھا۔ اس تصنیف کو اپنی صحت اطلاعات اور ذوق سلیم کی بدولت عظیم اور بجا شہرت حاصل ہوئی۔ بایں ہمہ اس کتاب میں ابن شاکر الکتبی (م ۷۶۴ھ/ ۱۳۶۳ء) کے ضمیمے کو بھی شامل کر لیں، تب بھی حجم اور احاطہ تراجم میں خلیل ابن ایبک الصفدی (م ۷۶۴ھ/ ۱۳۶۳ء) کی کتاب اس پر بہت زیادہ فوقیت رکھتی ہے۔ پھر صفدی کی تصنیف پر بھی مؤرخ ابو المحاسن نے ایک ذیل لکھا، جس کا نام المنہل الصافی ہے۔ دوسرے نئے نمونے کی معجم تراجم نے بھی اپنا جال تو دور دور تک پھیلا، مگر واسطہ ایک محدود زمانے سے رکھا۔ یہ طریق عمل غالباً الذہبی کی تاریخ عمومی سے مربوط ہے، جس میں تراجم کو ساتویں صدی کے آخر تک دس دس سال کے طبقات میں مرتب کیا گیا ہے اور اصل تاریخ سے اسے ایک مستقل تصنیف کی صورت میں علیحدہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ اسی قسم کے سو سو سال کے طبقات کے مرتب کرنے کا خیال سب سے پہلے غالباً الذہبی کے معاصر البرزالی (م ۷۳۹ھ/ ۱۳۳۹ء) کو آیا۔ ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ/ ۱۴۴۹ء) کی کتاب الدرر الکامنہ کے وجود میں آنے سے یہ نیا طریقہ بخوبی رائج ہو گیا۔ اس میں آٹھویں صدی کے تمام مشہور و معروف مردوں اور عورتوں کو ابجدی ترتیب میں مرتب کیا ہے۔ اسی طرح نویں صدی کی معجم ابن حجر کے شاگرد مذکورہ بالا السخاوی (م ۹۰۲ھ/ ۱۴۹۷ء) نے الضوء اللامع کے نام سے مرتب کی اور یہ سلسلہ بعد کی نسلوں نے بارھویں صدی تک جاری رکھا۔ السخاوی ہی نے الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ التاریخ (قاہرۃ ۱۳۴۹) لکھی جو اسلامی زمانے کی تاریخ نویسی کی تاریخ ہے.

ایرانی دبستانہاے تاریخ نویسی میں، جو ساتویں اور دسویں صدی تک کے درمیان وجود میں آئے، بہت رنگا رنگی ہے، مگر ان سب میں ایک مشترکہ اساس ضرور موجود ہے، یعنی عمومی تاریخ اسلام جو روایت پر مبنی ہے، لیکن فارسی تاریخوں کی

اہمیت اور انفرادیت کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ انہوں نے اس مشترکہ اساس پر کیا عمارت کھڑی کی۔ عمومی تاریخ کی کتابیں، خواہ وہ ایران میں لکھی گئی ہوں یا ہندوستان میں جن میں صرف ابتدائی ماخذ کے خلاصوں کے ساتھ کچھ زائد مواد اپنے زمانے تک کا درج کر دیا جاتا تھا، ایسی ہی تقلیدی اور ثانوی قسم کی تاریخیں ہیں جیسی کہ عربی زبان کی، بلکہ اکثر ان میں تنقیدی ملکہ اور بھی کم پایا جاتا ہے۔ ایسی تصانیف، مثلاً منہاج الدین جوزجانی (م بعد ۶۶۴ھ/ ۱۲۶۵ء) کی کتاب مقامی تاریخ کی حیثیت سے کچھ قدر و قیمت کی حامل ضرور ہیں، لیکن اصول علم تاریخ کے اعتبار سے وہ کچھ زیادہ دلچسپ نہیں.

مغربی ایشیا میں سلطنت مغول کا قیام ایسے ممتاز سلسلۂ تصانیف کا محرک اول بنا جس کا پیش خیمہ علاء الدین عطاء ملک جوینی (م ۶۸۱ھ/ ۱۲۸۳ء) کی منفرد اور طبع زاد تاریخ تھی، مگر جو بذات خود "کاتبوں کی تاریخوں" کی صنف کے ساتھ مربوط تھی جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ خاص "دبستان" مغول کی ابتدا وزیر فضل اللہ رشید الدین طبیب (م ۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸ء) کی تصنیف جامع التواریخ سے ہوتی ہے جو ایلخانوں کے مسلمان ہو جانے کا براہ راست نتیجہ تھی۔ رشید الدین کی یہ کتاب فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں بتدریج تصنیف ہوئی۔ اس دور کے بعض مصنفین (بشمول قزوینی) نے یہ کوشش کی کہ وہ طویل حماسی تاریخیں، شاہنامے ہی کی بحر میں لکھ کر فردوسی سے بھی سبقت لے جائیں۔ اس کے علاوہ صرف ایک ممتاز تصنیف نثر میں لکھی گئی۔ یہ عبداللہ بن فضل اللہ وصاف (م بعد ۷۱۲ھ/ ۱۳۱۲ء) کی بلیغانہ و پر صنعت تصنیف اور پرانے نمونے کی ایک "سرکاری تاریخ" ہے۔ یہ کتاب بھی انہیں تاریخوں کی طرح درجہ اول کا نمونہ بن کر رہ گئی تاکہ وہ مستقبل کے مؤرخوں کی نسلوں کو لفاظی کی بادیہ پیمائی میں مصروف رکھے.

دبستان مغول کے خاتمے اور تیمور کے زمانہ عروج کے درمیانی عرصے میں تاریخ نویسی سست و بے حال رہی۔ تیمور کے ساتھ منشیوں (سکرٹریوں) کا باقاعدہ عملہ رہا کرتا تھا، جن کا کام یہ تھا کہ وہ اس کے جنگی کارناموں کی تاریخ مرتب کرتے رہیں اور وہ خود ان کی مکمل تصانیف کو پڑھوا کر سنا کرتا تھا، چنانچہ اس کے عہد کی ایک تاریخ ترکی زبان میں تاریخ خانی کے نام سے نظم ہوئی اور نظام الدین شامی نے ایک تاریخ فارسی زبان میں لکھی۔ اسے خاص طور پر تاکید کر دی گئی تھی کہ وہ لفاظی اور صنائع بدائع کے استعمال سے احتراز کرے، بایں ہمہ اس کا ظفر نامہ اسی نام کی ایک اور تصنیف کے مقابلے میں جو شرف الدین علی یزدی (م ۸۵۸ھ/ ۱۴۵۴ء) نے صنائع بدائع سے آراستہ کر کے لکھا، تقریباً طاق نسیاں میں دھرا رہ گیا۔ یہ تاریخی سرگرمیاں تیمور کے جانشینوں کے عہد میں بالخصوص "دبستان ہرات" میں اوج کمال کو پہنچیں۔ اس دبستان نے آل تیمور کی سرپرستی میں رشید الدین کی قائم کردہ روایات کو از سر نو تازہ کیا۔ شاہ رخ نے حافظ ابرو (م ۸۳۳ھ/ ۱۴۳۰ء) کو مامور کیا کہ جامع التواریخ کا جدید ایڈیشن مرتب کرے اور اس کا ذیل لکھے۔ اسی قسم کی متانت فصیح الخوافی کی مجمل (تصنیف حدود ۸۴۵ھ/ ۱۴۴۱ء) اور فاضل اجل ہمہ دان سلطان الغ بیگ (م ۸۵۳ھ/ ۱۴۴۹ء) کی تصنیف تاریخ الوس اربعہ میں بھی غالباً پائی جاتی ہے جو بظاہر اب صرف ایک قصص کی صورت میں محفوظ ہے، لیکن جس طرز کی رنگین اور مرصع نثر حسین کاشفی کی طرح کے معاصر مصنفوں نے لکھی اسے بھی تاریخ نگاری کے لیے ممنوع قرار دینا ممکن نہ تھا، چنانچہ تیموری عہد کے عام مصنفین مقلدانہ طور پر اسی طرز تحریر کے دام میں پھنس کر رہ گئے اور دبستان ہرات کے بعد کے دور کی تصانیف تو لفاظی اور صنائع بدائع کے سمندر میں اور بھی زیادہ ڈوبی ہوئی نظر آتی ہیں۔ عبدالرزاق سمرقندی (م ۸۸۷ھ/ ۱۴۸۲ء) نے نسبۃً اعتدال سے کام لیا، لیکن اس کی تصنیف کو میر خواند (۹۰۳ھ/ ۱۴۹۸ء) کی روضۃ الصفاء کے پر صنعت اسلوب بیان کی سی مقبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ میر خواند کا نواسہ خواند امیر (م ۹۴۲ھ/ ۱۵۳۵- ۱۵۳۶ء) دبستان ہرات کا یہ متاخر اسلوب بیان ہندوستان لے گیا اور وہ سرزمین بھی اس اسلوب کو بہت موافق آئی.

ہندوستان میں فتوحات غوریہ اور دہلی میں سلاطین کا مستقر قائم ہو جانے کی وجہ سے ایرانی طرز تاریخ نویسی کی جو ابتدا ہوئی وہ محتاج تعارف نہیں۔ بعد کی صدیوں میں ہندی

فارسی سالناموں کا بڑا سلسلہ اسی قسم کے اسلوب بیان اور طرز روایت سے مربوط ہے۔ تاج المآثر مصنفہ حسن نظامی (حدود ۶۱۴ھ / ۱۲۱۷ء) کے بعد اہم تصنیف ضیاء الدین برنی (م بعد ۷۵۸ھ / ۱۳۵۷ء) کی ہے جس نے تاریخ جوزجانی کا ذیل لکھا۔ اس کے علاوہ سوائے چند تاریخوں کے جو تراجم پر مبنی او "تکلفات منشیانہ اور تصنعات مترسلانہ" سے پر ہیں اور کچھ بھی نہیں، البتہ صوبہ سندھ میں مقامی روایات کے بعض آثار موجود ہیں جو پہلی صدی ہجری (آٹھویں صدی میلادی) کی عرب فتوحات تک پہنچتی ہیں۔ غالباً اس تاریخ نما افسانے کا جسے ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی میلادی) میں چچ نامے کے نام سے شائع کیا گیا تھا، پس منظر یہ ہے۔

اس سارے دور میں ادبیات کا میدان ترکی اور عثمانی مملکت میں بدستور فارسی روایات ادب کے قبضے میں رہا۔ ادبی نقطۂ نظر سے منثور تصانیف اور منظوم حماسی کتابیں جو اناطولیہ کے سلجوقیوں کے متعلق ہیں بجائے خود کسی طرح بھی قابل ملاحظہ نہیں، لیکن اس لحاظ سے دلچسپ ضرور ہیں کہ انھوں نے نوخیز ترکی تاریخ نویسی کے لیے نمونے کا کام دیا۔ ادریس بن علی بدلیسی (م ۹۲۶ھ / ۱۵۲۰ء) کی تصنیف "ہشت بہشت" میں، جو بایزید ثانی کے حکم سے لکھی گئی تھی، لفاظی اور صنائع بدائع کا استعمال انتہا پر جا پہنچا۔ اس کے ساتھ ہی لفاظی اور کلام مصنوعی کو مبتذل اور غیر علمی تحریروں کے برابر گردانتا ایک قسم کا سطحی اندازہ ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ بدلیسی کی تصنیف میں تاریخ وصاف نیز کئی دیگر منشیانہ تاریخوں کی طرح لفاظی کے غبار کے نیچے سنجیدہ اور تاریخی اعتبار سے بہت قیمتی روایت موجود ہے۔

عربی اور فارسی تاریخ نویسی میں نہایت نمایاں فرق یہ ہے۔ فارسی تصانیف میں ادبی تذکرہ نگاری کی ترقی تو بلاشک بڑے وسیع پیمانے پر ہوئی ہے، مگر تاریخی تراجم نسبۃً کالعدم ہیں، ہاں متعدد عمومی تاریخوں میں معمول طرز کی وفیات او تراجم بھی درج ہیں یا ایسی کتابوں میں ایک علیحدہ فصل مشاہیر، بالخصوص وزرا، شعرا اور مصنفین کے لیے مخصوص کر دی گئی ہے۔ ان کے بعد سیر اولیا و متصوفین کی باری آتی ہے۔ ان سیر کی دو قسمیں ہیں: (۱) افراد کے تراجم، ان میں سے زیادہ قابل ذکر سیرت شیخ صفی الدین ہے، جسے توکل بن بزاز نے (۷۵۰ھ / ۱۳۴۹ء میں) قلمبند کیا؛ (۲) عام یا خاص گروہوں یا سلسلوں کے تراجم (دیکھیے عطار، جامی، مولوی)۔ "دبستان ہرات" کے دو مصنفوں نے وزرا کے تراجم پر تصانیف لکھی ہیں، سیف الدین عقیلی نے آثار الوزراء (جو ۸۸۳ھ / ۱۴۷۸ء میں لکھی گئی) اور خواند امیر نے دستور الوزراء (جو ۹۱۵ھ / ۱۵۰۹ء میں لکھی گئی)، لیکن بعد کے دور تک یہ نوبت نہ آئی کہ فارسی زبان میں ایسی تصانیف لکھی جانے لگیں، جن کا مقابلہ عربی زبان کے ہم عصر معاجم تراجم سے ہو سکے۔

(د) دسویں صدی ہجری (پندرھویں صدی میلادی) کے پہلے ربع میں تقریباً تمام اسلامی دنیا میں ایک سرے سے دوسرے تک طاقتوں کی تقسیم جدید عمل میں آئی۔ ان تحریکات کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ نئی ثقافتی جماعت بندیاں عمل میں آئیں اور امور کے رخ نئے سرے سے پھیرے گئے، جس کا اثر ہر قسم کے ادب اور بالخصوص علم تاریخ پر پڑا۔

چند اوّل درجے کی عمومی تاریخیں (دیکھیے البکری، الدیار بکری، الجنابی) اور کچھ مقامی تاریخیں یا کتب سیر جو قدر و قیمت میں متفاوت ہیں، اس دور میں مصر، شام، عراق اور عرب کی خالص تاریخ نویسی کی کل کائنات ہیں اور یہ حالت تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی میلادی) تک قائم رہی اور اس زمانے میں قدیم طرز کی عربی تاریخ نویسی کا پورے طور پر خاتمہ ہو گیا، البتہ دو قابل ذکر مصنف ضرور پیدا ہوئے، یعنی عبدالرحمن الجبرتی (م ۱۲۳۷ھ / ۱۸۲۲ء) مصر میں اور حیدر احمد الشہابی (م ۱۲۵۱ھ / ۱۸۳۵ء) لبنان میں، تاہم وسطی، مشرقی اور جنوبی عرب میں اس قسم کی تاریخ نویسی کا سلسلہ اس صدی کے آخر تک جاری رہا۔ مغرب میں بھی الناصری السلاوی (م ۱۳۱۵ھ / ۱۸۹۷ء) اس آخری طرز کا فاضل مؤرخ ضرور پیدا ہوا، گو وہاں متذکرہ بالا قسم کے چھوٹے درجے کے مؤرخین کا ایک سلسلہ (دیکھیے الوفرانی، الزیانی) اس سے پہلے بھی تھا۔ اس سلسلے کے مؤرخین سے الگ ہونے والی شخصیتوں میں ایک ہی برجستہ اور ممتاز شخصیت نظر آتی ہے اور وہ ہے المقری التلمسانی (م ۱۰۴۱ھ / ۱۶۳۲ء) صاحب نفح الطیب کی۔ اس کی

تاریخ اندلس (Analects) اور سیرت ابن الخطیب اندلسی اسلامی ادب کے آخری شاہکار ہیں، جن پر اس شاندار روایت کا خاتمہ بالخیر ہوا۔

عربی تاریخی روایت اپنے ارمغان میں زوال پذیر ہوئی، مگر اس کی تلافی دو طرح سے ہو گئی، کچھ تو اس طرح کی ترکی زبان میں تاریخ نویسی کا محدود ارتقا عمل میں آیا۔ چنانچہ منجم باشی (م ۱۱۱۳ھ/ ۱۷۰۲ء) کی قابل قدر تاریخ عمومی اسی ارتقا کا جزو ہے، کچھ اس طرح کہ تاریخ اب دور دراز اسلامی ممالک میں بھی پہنچ گئی جہاں اسلام نسبتہً قریب زمانے میں پہنچا تھا۔ ہماری مراد خصوصیت سے مغربی افریقہ سے ہے۔ ان ممالک میں متعدد مقامی تاریخیں لکھی گئیں جن میں اہم ترین تصنیفیں دو ہیں، یعنی عہد سنغوئی (Songhoy) کی تاریخ مصنفہ عبدالرحمن السعدی (م بعد ۱۰۶۶ھ/ ۱۶۵۶ء) اور مائی ادریس والی بورنو (Bornu) (دور حکومت ۹۱۰ھ تا ۹۳۲ھ/ ۱۵۰۳ تا ۱۵۲۶ء) کے عہد کی تاریخ مصنفہ امام احمد۔ مشرقی افریقہ میں کلوہ کی قدیم تاریخ اور ملک حبشہ میں احمد گراں (Ahmad Gran) کی لڑائیوں کا حال محفوظ رہ گیا ہے۔ احمد والی کتاب فتوح ۹۵۰ھ/ ۱۵۴۳ء میں شہاب الدین عرب فقیہ نے لکھی تھی ان کے علاوہ عمان کے دبستان اباضیہ میں بھی بعد کے زمانے میں چند تاریخی کتابیں لکھی گئیں۔

ان تصانیف کے ساتھ ساتھ مصر اور شام میں متکلفانہ اور مغلق نثر میں تراجم نگاری کا کام بھی جاری رہا۔ ان تصانیف کا تعلق مذکورہ بالا تصانیف سے تقریباً وہی تھا جو مسجع تاریخوں کا سلیس کتب سیرت سے تھا۔ اس دبستان کا نمائندہ شہاب الدین الخفاجی المصری (م ۱۰۶۹ھ/ ۱۶۵۹ء) تھا۔ اس کی تصنیف کی مقبولیت اس حقیقت سے واضح ہے کہ ۱۰۸۲ھ/ ۱۶۷۱ء میں علی خان بن معصوم نے اس پر ہندوستان میں ایک ذیل لکھا، جس کا اقتباس المحبی مذکور (م ۱۱۱۱ھ/ ۱۶۹۹ء) نے دیا ہے اور خود المحبی نے بھی اس پر دوسرا ذیل لکھا تھا۔

ترکی اور ایرانی علاقوں تک میں بھی اہم تاریخیں عربی زبان میں لکھی گئیں۔ احمد بن مصطفی طاش کوپری زادہ (م ۹۶۸ھ/ ۱۵۶۱ء) قاضی استانبول کی کتاب الشقائق النعمانیہ ترکوں کے اسلامی دور کی تاریخ پر ایک بنیادی تصنیف ہے جس پر بعد کے زمانے میں عربی اور ترکی دونوں میں ذیل لکھے گئے۔ جو تعلقات مختلف عرب شیعہ جماعتوں اور ایران و ہندوستان کے شیعوں کے درمیان تھے ان کا عکس ان شیعہ معاجم میں نظر آتا ہے، جن کے مصنف نہ صرف عرب تھے، مثلاً الحر العاملی، بلکہ ایرانی محمد باقر موسوی (خوانساری) اور ان کے ہندوستانی ہم عصر سید اعجاز حسین کنتوری (م ۱۲۸۶ھ/ ۱۸۶۹ء) بھی تھے۔ انہوں نے بھی تراجم پر کئی کتابیں ہندوستان میں لکھیں۔

مغرب میں تراجم نگاری کا سلسلہ بدستور جاری رہا (دیکھیے الوفرانی)۔ وہاں سے اس کا رواج مغربی سوڈان میں جا پہنچا جہاں احمد بابا (م ۱۰۳۶ھ/ ۱۶۲۷ء) تنبکتی ایک اچھا تراجم نگار گذرا ہے۔ مشرقی سوڈان میں بھی سلطنت فنج کے صلحا و علما کا ذکر خیر محمد واد (ولد) ضیف اللہ (م ۱۲۲۴ھ/ ۱۸۰۹ء) نے اپنی تصنیف طبقات میں ہمیشہ کے لیے باقی رکھا۔

اس عہد میں عمومی تاریخیں، خواہ وہ ایران میں لکھی گئیں یا ہندوستان میں، بیشتر جدت اور تناسب سے عاری ہیں اور وہ صرف اپنے اپنے زمانے کے حالات کے لیے مفید ہیں۔ ان کی ترتیب عام طور پر شاہی خاندانوں کی ترتیب پر مبنی ہوتی ہے، پھر بھی ان میں سے بعض ایسی ہیں جن میں ایک جلد یا ایک فصل تراجم نگاری کے لیے مخصوص کر دی گئی ہے اور بعض اوقات ان میں جغرافیائی ضمیمے بھی ہوتے ہیں۔ ان کتابوں میں سے، جو کسی اور اعتبار سے جالب نظر نہیں، مثلاً ذیل تصانیف قابل ذکر ہیں: نظام شاہی (م ۹۷۳ھ/ ۱۵۶۵ء) کی تاریخ، تاریخ الفی ایک مخلوط قسم کی تاریخ ہے، جو اکبر کے حکم سے ہجرت کے ہزار سال ختم ہونے کی یادگار میں لکھی گئی، صبح صادق، مصنفہ محمد صادق آزادانی وقائع نویس (م ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۱ء)، خلد برین از محمد یوسف والہ (تصنیف ۱۰۵۸ھ/ ۱۶۴۸ء)، تصانیف محمد بقا سہارنپوری (م ۱۰۹۴ھ/ ۱۶۸۳ء)، تحفۃ الکرام، مصنفہ میر علی شیر قانع (م بعد ۱۲۰۲ھ/ ۱۷۸۷ء)، جس کے ساتھ تاریخ سندھ کے متعلق بھی ایک ذیل (جلد سوم) شامل ہے اور پچھلی صدی کی تین فارسی تصانیف (دیکھیے رضا قلی خان، سپہر، محمد حسن خان)، مصلح الدین لاری (۹۷۹ھ/ ۱۵۷۲ء) کی مرآۃ

الآدوار اس حیثیت سے دلچسپ ہے کہ وہ فارسی زبان میں سلطنت عثمانیہ کے متعلق آخری تصنیف ہے اور اسی طرح حیدر بن علی رازی کی تاریخ' جو ۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۹ء میں لکھی گئی' اپنی ترتیب کی جدت اور غیر سرکاری تصنیف ہونے کی وجہ سے قابل توجہ ہے۔ وسط ایشیا کی ترکمانی ریاستوں میں بھی سرکاری تاریخ نویسی کے لیے فارسی زبان استعمال ہوتی تھی۔ ان کتابوں میں بہت سی ہم تک پہنچی ہیں (دیکھیے ابوالخیر)۔

ایران میں صفوی خاندان کے برسراقتدار آنے کی وجہ سے قدرتی طور پر شاہی خاندانوں کے متعلق تاریخ نویسی کے سلسلے کی پھر سے تجدید ہوئی' جن میں سے اہم حسن روملو کی احسن التواریخ ہے' جو مقابلتاً زیادہ ضبط اور احتیاط کے ساتھ لکھی گئی اور ۸۹۵ھ / ۱۵۷۷ء میں پایہ تکمیل کو پہنچی۔ اس کے علاوہ دو تاریخیں شاہ عباس کے عہد (۹۹۵ھ تا ۱۰۳۷ھ / ۱۵۸۷ء تا ۱۶۲۷ء) کے متعلق بھی ہیں' یعنی تاریخ عباسی از محمد منجم یزدی اور تاریخ عالم آرای عباسی از اسکندر بیگ منشی [ترک بان]' جو بہت ہی مفصل تاریخ ہے۔ اسی طرح نادر شاہ کے ذکر کو بھی مہدی خان استرآبادی (م بعد ۱۱۷۳ھ / ۱۷۶۰ء) نے دو تصنیفوں کے صفحوں میں دوام بخشا ہے۔ ان میں سے دوسری تصنیف کا نام درۂ نادرہ ہے جو مہدی خان کے اپنے قول کے مطابق اس نے وصاف کے تتبع میں لکھی۔ اس کے علاوہ اس کے عہد کی ایک بہت بڑی تاریخ تین جلدوں میں محمد کاظم (وزیر مرو) نے لکھی' نادر شاہ کے مستوفی محمد محسن نے بھی ایک تاریخ عمومی لکھی جس میں نادر کا حال بھی دیا ہے۔ کم از کم تین شاہی خاندانوں کی تاریخیں اور ایک تاریخ عمومی فتح علی شاہ (۱۲۱۲ھ تا ۱۲۵۰ھ / ۱۷۹۷ء تا ۱۸۳۴ء) کی فرمائش پر لکھی گئی' تاہم یہ فہرست کسی معنی میں بھی اس دور کی مقامی اور خاندانی تاریخوں کی مکمل فہرست نہیں۔

عہد مغول کی ابتدا میں ہم ہندوستان میں تین مختلف ادبی دھاروں کا اتصال پاتے ہیں۔ ان میں سے ایک تھا ہندی' فارسی روایت کا دھارا' یہ روایت دو قسم کی تھی' مقامی اور عمومی اور دور ماضی سے مسلسل چلی آ رہی تھی۔ تیسرا نئی طرزوں کا دھارا' جنہیں خود سلاطین مغول نے جاری کیا۔ ان تینوں کی اتصال سے ایک امتیازی ہندی تاریخی روایت قائم ہو گئی۔ بارھویں صدی ہجری (اٹھارھویں صدی میلادی) کے آخر سے ایک نیا مؤثر عنصر ان انگریز فضلا اور مستشرقین کی صورت میں ظاہر ہونے لگا' جو ہندوستان میں سکونت رکھتے تھے' لیکن اس کے نتیجے میں جو طرز عمل کی تبدیلی ظہور میں آئی وہ صرف آہستہ آہستہ ہی نمودار ہوئی۔

بظاہر شہنشاہ اکبر کے عہد (۹۶۳ھ تا ۱۰۱۴ھ / ۱۵۵۶ء تا ۱۶۰۵ء) ہی میں یہ ہندی روایت اسلامی ہند کی ان عمومی تاریخوں میں پہلی مرتبہ واضح طور پر شکل پذیر ہوئی' جن کا آغاز عہد غزنویہ سے کیا گیا اور نظام الدین احمد اور عبدالقادر بدایونی نے لکھی تھیں (یہ دونوں مصنف ۱۰۰۳ھ / ۱۵۹۵_۱۵۹۶ء میں فوت ہوئے)۔ تاریخ بدایونی خاص طور پر قابل ذکر ہے' کیونکہ یہ تصنیف ایک ابتکار پسند اور اپنے رنگ میں نقاد دماغ کی کاوش کا نتیجہ ہے۔ پھر یہ ایک غیر سرکاری تصنیف ہے اور اس میں مشاہیر ہند کی تراجم نگاری اور سیاسی وقائع نویسی دونوں چیزیں موجود ہیں۔ اس کے جانشین محمد قاسم فرشتہ (م بعد ۱۰۳۳ھ / ۱۶۲۳ء) نے ہندوستان کی اسلامی تاریخ کے میدان کو وسیع تر کر دیا' گو اس میں تحقیق و تدقیق کی صلاحیت نسبۃً کم ہے۔

ان مساعی کے ساتھ ہی ساتھ مختلف بادشاہوں کے عہد کی انفرادی تاریخیں بھی سرکاری طور پر قلمبند ہوتی رہیں اور یہ دستور بھی اکبر ہی کے زمانے میں شروع ہوا تھا۔ ان میں سے صرف بڑی بڑی تصانیف کا ذکر کر دیا جاتا ہے: اکبر نامہ تصنیف ابوالفضل علامی (م ۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۲ء) خصوصیت سے اپنی تیسری جلد (آئین اکبری) کی وجہ سے شایان توجہ ہے کہ اس میں اکبر کی سلطنت کے اداری نظام کو تفصیلاً بیان کیا ہے۔ جہانگیر کے عہد کے واقعات خود اس کی خودنوشت تزک میں درج ہیں اور اس کے وزیر معتمد خان (م ۱۰۴۹ھ / ۱۶۳۹ء) نے بھی قلمبند کیے ہیں۔ عہد شاہجہان کی تاریخ تین دہ سالہ دفتروں میں لکھی گئی۔ پہلے دو دفتر عبدالحمید لاہوری (م ۱۰۶۶ھ / ۱۶۵۶ء) نے مرتب کیے اور تیسرا دفتر اس کے شاگرد محمد وارث (م ۱۰۹۱ھ / ۱۶۸۰ء) نے۔ اورنگ زیب کے عہد کے حالات محمد کاظم (م ۱۰۹۲ھ / ۱۶۸۱ء) اور محمد ساقی مستعد خان (م ۱۱۳۶ھ / ۱۷۲۳ء)

نے لکھے ہیں۔ مغلیہ خاندان کے زوال اور انگریزوں کے عروج کی تاریخ غلام حسین خان (حدود ۱۱۹۵ھ / ۱۷۸۱ء) نے لکھی، اور خیرالدین محمد الٰہ آبادی (م بعد ۱۲۱۱ھ / ۱۷۹۶ء) نے شاہ عالم ثانی کے عہد کے واقعات کو زیور تحریر سے آراستہ کیا۔ اصلاحی نقطہ نظر سے زیادہ تسلی بخش آل تیمور کی وہ تاریخ ہے جو محمد ہاشم خوافی خان (م۔ نواح ۱۱۴۵ھ / ۱۷۳۲ء) نے لکھی۔ عہد اکبر کے تمہیدی حالات جو اصلی ماخذ پر مبنی ہیں، امیر حیدر حسینی بلگرامی نے نواح ۱۲۰۰ھ / ۱۷۸۵ء میں سوانح اکبری کے نام سے لکھے۔

ہر خود مختار یا نیم خود مختار خاندان شاہی اور بنگال سے لے کر کرناٹک تک ہندوستان کے ہر صوبے سے متعلق اسی قسم کی تاریخوں کا سلسلہ موجود ہے اور گو وہ تاریخیں زیادہ مفصل نہیں تاہم بحیثیت مجموعی مغل تاریخ نویسی کی خصوصیات کی حامل ہیں۔ ہم ان میں سے صرف افغانوں ہی کی تاریخوں کا ذکر کر دیں تو کافی ہو گا جو نعمت اللہ بن حبیب اللہ ہروی (نواح ۱۰۲۱ھ / ۱۶۱۲ء) اور امام الدین حسینی (نواح ۱۲۱۳ھ / ۱۷۹۸ء) نے تصنیف کیں اور جن پر بعد کے زمانے کی تاریخ مصنفہ محمد عبدالکریم (م بعد ۱۲۶۳ھ / ۱۸۴۷ء) مبنی ہے۔ تاریخ افغانستان شمالی ملوکات کے نقطہ نظر سے بھی لکھی گئی۔ اس تاریخ کا مصنف عبدالکریم بخاری (م بعد ۱۲۴۶ھ / ۱۸۳۰ء) ہے، گو اس نے دول خوانین وسط ایشیا کے متعلق اپنی تاریخ در اصل استانبول میں بیٹھ کر لکھی تھی۔

ہندی فارسی تاریخ نویسی کی ابتکاری خصوصیت ان بے شمار تزوکات سے ظاہر ہوتی ہے جو اس زمانے میں مرتب ہوئیں۔ ان میں اور رسمی تاریخوں میں نہایت بین فرق ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دستور تیموریوں ہی نے شروع کیا تھا۔ سب سے ابتدائی مثال تزوک بابری ہے، جو ترکی زبان میں لکھی گئی، لیکن بابر کے عم زاد بھائی میرزا حیدر دوغلات (م ۹۵۸ھ / ۱۵۵۱ء) کی تزوک، جس کے ساتھ بعد کے زمانے کے چغتائیوں کی تاریخ بھی شامل ہے، تاریخ رشیدی کے نام سے فارسی زبان میں لکھی گئی تھی۔ ہمایوں (م ۹۶۳ھ / ۱۵۵۶ء) کی سرگزشت آفتابچی جوہر نے لکھی تھی، لیکن ہمایوں کی سوتیلی بہن گلبدن بیگم (م ۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۳ء) کا ہمایوں نامہ اس سے بہت بہتر ہے، جو اس نے اکبر کی فرمائش پر لکھا تھا اور جو اسلامی تاریخ کی ان معدودے چند کتابوں میں سے ہے جو ذاتی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہیں۔ جہانگیر (م ۱۰۳۷ھ / ۱۶۲۷ء) نے اپنے عہد کے پہلے سترہ سال کی تاریخ تزوک جہانگیری کے نام سے لکھی، جسے اس کے جانشین (شاہجہان) نے ترمیم و تنقیح کے بعد دوبارہ شائع کیا۔ غالباً اسی زمانے میں تزوکات تیموری کے نام سے ایک جعلی تصنیف ہندوستان میں تیمور کے عہد کی مصدقہ اور مستند تزوک کے پیرائے میں نشر کی گئی۔

صرف شاہی خاندان کے افراد ہی نے اس قسم کی تزوکات نہیں لکھیں، بہت سے غیر سرکاری لوگوں نے بھی اس قسم کی تاریخیں اور سرگزشتیں لکھی ہیں، جن میں بالکل سادہ زبان اور بے تکلف انداز سے ایسے واقعات کا ذکر کیا ہے، جو ان کے چشم دید تھے۔ ان میں زیادہ مشہور و معروف تصانیف شیخ محمد علی حزین (م ۱۱۸۰ھ / ۱۷۶۶ء) کی تصنیف تذکرۃ الاحوال اور مرزا محمد بن معتمد خان کا عبرت نامہ ہے، جو نواح ۱۱۳۱ھ / ۱۷۱۸۔ ۱۷۱۹ء میں مرتب ہوا۔ باقی کتابوں میں سے اکثر سفرنامے ہیں جن میں تاریخی اہمیت کا مواد کم ہے۔

اس دور کی فارسی تراجم نگاری میں سابقہ دور کی نسبت کچھ ترقی پائی جاتی ہے۔ پہلے زمانے کی طرح اس دور میں بھی ادبی تراجم نگاری (تذکرہ نویسی) کو پہلا مقام حاصل ہے، جو کثیر تعداد میں ایران اور ہندوستان کے شعرا کے تذکروں پر مشتمل ہے۔ چند تصانیف تاریخی تراجم کے متعلق بھی ہیں، بالخصوص مآثر الامراء، جو میر عبدالرزاق اورنگ آبادی (م ۱۱۷۱ھ / ۱۷۵۸ء) کی تصنیف ہے۔ فارسی زبان کی تراجم نگاری میں سب سے زیادہ وسیع النطاق تصنیف ہفت اقلیم ہے، جو امین احمد رازی کے زور قلم کا نتیجہ ہے۔ اسی قسم کی ایک اور کتاب جس میں ہندوستان کے حوالے خاص طور پر دیے گئے ہیں، مرتضیٰ حسین بلگرامی نے بارھویں صدی کے اواخر میں حدیقۃ الاقالیم کے نام سے تالیف کی تھی، جس میں مصنف نے اپنی زندگی کے بعض حالات اور شمالی ہند کے بعض واقعات کا ذکر کیا ہے، جو اس کی زندگی میں پیش آئے۔

اس کے برعکس وسیع الذیل معاجم تراجم جس طرح عربی زبان میں پائی جاتی ہیں، فارسی میں بالکل مفقود ہیں۔ ان سے مشابہت میں قریب ترین وہ تصانیف ہیں، جو اہل تشیع اور شیعہ علما یا صوفیہ اور اولیاء اللہ کے متعلق فارسی زبان میں لکھی گئیں۔ پہلی صنف کی تصانیف میں مجالس المؤمنین، نور اللہ بن شریف المرعشی (م ۱۰۱۹ھ / ۱۶۱۰ء) کی تصنیف ہے جو ہندوستان ہی میں لکھی گئی۔ اس میں اہل تشیع کی تراجم نگاری کی عربی روایت کو نشوونما دینے کی سعی کی گئی ہے۔ محمد بن صادق بن مہدی نے نجوم السماء ۱۲۸۶ھ / ۱۸۶۹ء میں لکھی تھی۔ اس کتاب میں گیارھویں، بارھویں اور تیرھویں صدی کے شیعہ علما کا ذکر ہے۔ اولیا اللہ اور متصوفین کے تراجم، جیسا کہ توقع ہو سکتی تھی، صرف ہندوستان ہی میں لکھے گئے اور خاص طور پر ان بزرگوں کا شرح حال دیا گیا جو ہندوستانی تھے یا ہندوستان سے ان کا تعلق تھا۔ ایسی کثیر التعداد کتابوں میں سے، جو کسی ایک ولی اللہ کی زندگی یا سلسلوں یا گروہوں کے متعلق ہیں، سب سے زیادہ اہم یہ ہیں: محمد بن مبارک کرمانی (آٹھویں صدی ہجری) کی سیر الاولیا (دہلی ۱۳۰۲ھ)، حامد بن فضل اللہ (جمالی) (م ۹۴۲ھ / ۱۵۳۵-۱۵۳۶ء) کی سیر العارفین، محمد غوثی کی گلزار ابرار، عبدالحق بخاری دہلوی (م ۱۰۵۲ھ / ۱۶۴۲ء) کی اخبار الاخیار، عبداللہ خویشگی قصوری کی معارج الولایہ، تصنیف ۱۰۹۴ھ / ۱۶۸۳ء، چھوٹی کتابوں میں سے جن میں ہر زمانے کے صوفیوں کا حال درج ہے، خاص دلچسپی کی تصنیف سکینۃ الاولیا ہے جو داراشکوہ (م ۱۰۶۹ھ / ۱۶۵۹ء) نے لکھی تھی۔

مآخذ : (۱) السخاوی: الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ (قاہرۃ ۱۳۴۹ھ)؛ (۲) براکلمان: *G.A.L.*، ج ۱ (Weimar)، ۱۸۹۸ء، ج ۲، طبع برلن ۱۹۰۲ء، تکملہ، لائیڈن ۱۹۳۴ء ببعد؛ (۳) C.A.Storey: *Persian Literature, A Bio-bibliographical Survey*، ج ۲ (لنڈن ۱۹۳۵ء ببعد)؛ (۴) E.G.Browne: *A Literary History of Persia*، (کیمبرج ۱۹۳۰ء)؛ (۵) Sir H.Elliot اور J.Dowson: *The History of India as told by its own Historians* (لنڈن ۱۸۶۷ء تا ۱۸۷۷ء)؛ (۶) مشرقی خزائن مخطوطات کی بڑی بڑی فہرستیں (Catalogues)؛ (۷) انفرادی مؤرخین پر مفرد رسائل کے نام ان مؤرخین کے تراجم کے مآخذ کے ذیل میں ملیں گے؛ (۸) مؤرخین کے خاص گروہوں کے متعلق دیکھیے جوزف ہورووٹز (J.Horovitz) کا مقالہ *The Earliest Biogaphies of the Prophet*، در *Islamic Culture*، (حیدر آباد ۱۹۲۸ء).

* * *

تاوِیل : اس عربی لفظ کے مادے "اول" (اَوْل یؤل) کے لغوی معنی "اپنی اصل کی طرف لوٹنا" ہیں، لہٰذا لفظ "تاویل" کے لغوی معنی "اصل کی طرف لوٹانا" ہوے۔ کلام عرب میں اور خصوصاً قرآن مجید میں یہ لفظ بیان حقیقت، حقیقی معنوں کی طرف رجوع کرنے، توضیح معانی یا تعبیر یا اس کے مترادف معنی کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اس لحاظ سے "تفسیر" اور "تاویل" مترادف ہوے اور کچھ عرصے تک (غالبا تیسری چوتھی صدی تک) لفظ "تاویل" تفسیر کے معنوں میں استعمال ہوتا رہا، چنانچہ ابن قتیبہ (م ۲۶۷ھ) کی کتاب تاویل مشکل القرآن اور ماتریدی (م ۳۳۳ھ) کی تاویلات القرآن تفسیر کی معروف کتابیں ہیں، جو سند کے طور پر پیش کی جا سکتی ہیں۔ یہ دعویٰ بالکل بے بنیاد ہے کہ قرآن کریم میں یہ لفظ اس وحی کے لیے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر نازل ہوتی تھی (بالفاظ دیگر خود قرآن کریم کے لیے) استعمال ہوا۔ قرآن کریم میں یہ لفظ یا تو آیات قرآنی کے حقیقی معنوں کے لیے استعمال ہوا ہے (۳ [آل عمران]: ۷)، یا کسی واقعے کی اصل حقیقت کے لیے (سورہ ۱۸ [الکہف]: ۷۸) یا تعبیر رؤیا کے لیے (سورہ ۱۲ [یوسف]: ۴۵) وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ ان آیات کریمہ میں یہ لفظ اصلی لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ جب تک لفظ 'تاویل' تفسیر کے تقریبا مترادف رہا عام طور پر علماء ان دونوں لفظوں کے مفہوم میں تھوڑا سا یہ فرق کرتے تھے کہ لفظ 'تفسیر' کا استعمال مشکل الفاظ اور مفردات کی تشریح کے لیے اور تاویل کا استعمال جملوں اور معانی کی توضیح کے لیے ہوتا تھا۔ لیکن یہ فرق سب علما کے نزدیک مسلم نہیں، جیسا کہ ابن تیمیہ کی مذکورہ بالا

کتاب سے ظاہر ہے، کیونکہ اس کتاب کا موضوع اکثر و بیشتر مشکل الفاظ کی تشریح ہے۔ بعد میں فقہا وغیرہ نے "تاویل" کے معنی کچھ اور ہی مقرر کر لیے، یعنی کسی آیت یا حدیث کے ایسے معنی استنباط کرنا جو الفاظ کے ظاہری معنی سے مختلف ہوں۔ لہذا علما کی عبارات میں اکثر اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں، جیسے "یہ آیت یا حدیث اتنی صریح ہے کہ اس میں تاویل کی گنجائش نہیں" یعنی اس کے کوئی ایسے معنی، جو اس کے الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف ہوں، ہو نہیں سکتے۔ اس لیے کسی کلام کے ظاہری معنی اور اس کے تاویلی معنوں میں یہ فرق ہوا کہ مؤخرالذکر کے لیے کسی دلیل یا قرینے کی ضرورت ہے۔ قرینے کی موجودگی میں اگر ظاہری معنوں سے گریز کیا جائے تو یہ معنی مجازی معنوں سے مشابہ ہو جاتے ہیں۔ بعد میں مسلمانوں میں ایسے فرقے پیدا ہوگئے جو حق کی راہ سے ہٹ گئے، یہ لوگ تاویل کے مفہوم اور استعمال میں صحیح حد سے تجاوز کر گئے اور خاص کر آیات متشابہات کی طرح طرح کی تاویلیں کرنے لگے۔ ان کا دعوی یہ تھا کہ قرآن مجید کا ایک مطلب ظاہری ہے اور ایک باطنی اور ان پر باطنی معنی منکشف ہو گئے ہیں۔ یہ وہ لوگ تھے جنھیں عجیب و غریب مطالب بیان کرنے کا شوق تھا تاکہ انھیں شریعت سے روگردانی کرنے کا بہانہ ملے۔ ان کی اکثر آرا اسلام کے منافی تھیں، لیکن وہ اس قسم کی تاویلیں کر کے ان آرا کو اسلام پر چسپاں کرنا چاہتے تھے۔ یہیں سے صوفیہ کے بعض فرقوں نے تاویلات کے ماورا اپنے لیے علیحدہ علیحدہ مسلک بنا لیے، یہاں تک کہ بعض نے احکام قرآنی کی پابندی کو بھی غیر ضروری قرار دے دیا، حالانکہ اسلام ایک واضح اور روشن دین ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مسلمانوں کو ایک صاف اور کھلی شاہراہ دکھا دی ہے جو اس شاہراہ سے ہٹا، اس نے یقینا صراط مستقیم سے انحراف کیا۔

مآخذ : (۱) لسان العرب، ۱۳: ۳۴ ببعد؛ (۲) تاج العروس، ۷: ۲۱۵؛ (۳) لین (Lane): An Arabic English Lexicon، ص ۱۲۶ ببعد؛ (۴) سیوطی: الاتقان، ج ۲، قاہرۃ ۱۲۸۷ھ، ص ۲۰۳ تا ۲۰۶؛ (۵) کلیات ابی البقاء، ۱۸۷، طبع آستانہ ۱۲۸۷ھ؛ (۶) کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۱۱۶ تا ۱۱۱۷، طبع ہند؛ (۷) لسان العرب، ۱۳: ۳۴ - ۳۵؛ (۸) شریف مرتضی: حقائق التاویل، طبع بغداد ۱۳۵۵ھ، ص ۷ تا ۱۴ اور دیگر کتب تفسیر وغیرہ.

○

تجانیہ : (تجانی اور تیجنی بھی لکھتے ہیں): صوفیوں کا ایک طریقہ، جس کا بانی ابوالعباس احمد بن محمد بن المختار بن سالم التجانی (۱۱۵۰ھ تا ۱۲۳۰ھ / ۱۷۳۷ء تا ۱۸۱۵ء) تھا جو اصلاً بنو توجین، امرائے تاہرت میں سے تھا (تحفۃ الزائر، ۱: ۸۰).

۱۔ سر سلسلہ کے حالات زندگی: احمد مذکور عین ماضی میں پیدا ہوا تھا۔ شیخ کے خاندان کو "اولاد سیدی شیخ محمد" کہتے تھے۔ اس کے والدین ۱۱۶۶ھ / ۱۷۵۳ء میں بعارضۂ طاعون فوت ہوگئے۔ وطن ہی میں کچھ تعلیم پا کر وہ ۱۱۷۱ھ / ۱۷۵۸ء میں تکمیل تعلیم کے لیے پہلے فاس، پھر ابیض گیا، جہاں وہ پانچ سال تک مقیم رہا۔ وہاں سے ۱۱۸۱ھ / ۱۷۶۸ء میں تلمسان اور ۱۱۸۶ھ / ۱۷۷۳ء میں مکہ (معظمہ) اور مدینہ (منورہ) چلا گیا۔ بعد ازاں قاہرہ آیا۔ ان تمام مقامات میں وہ نامور شیوخ سے مستفید ہوا اور آخری مقام میں اس نے ایک شخص محمود الکردی کے ایما پر ایک نئے سلسلے کی بنیاد رکھی، گو اس سے پہلے وہ قادریہ، طیبیہ اور خلوتیہ سلسلوں میں داخل ہو چکا تھا۔ اس کا نیا سلسلہ طریقۂ خلوتیہ ہی کی ایک شاخ سمجھا جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ المغرب میں لوٹ آیا اور فاس و تلمسان سے ہوتا ہوا ۱۱۹۶ھ (۱۷۸۲ء) میں صحرا کے مقام بو سمغون (Bu Semghun) میں پہنچا۔ یہ ایک نخلستان ہے، جو البیض (Geryville) کے جنوب میں واقع ہے۔ یہاں اس کے خیال کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرف سے اشارہ ہوا کہ وہ اپنے سلسلے کی اشاعت جاری رکھے۔ ان کے ایک مرید علی حرازم نے اسے یہ مشورہ دیا کہ وہ فاس واپس چلا جائے، چنانچہ ۱۲۱۳ھ / ۱۷۹۸ء میں وہ وہاں چلا گیا۔ فاس میں اسے "حوش المرابات" کا محل عطا ہوا۔ اپنی بقیہ عمر کا بہت سا حصہ اس نے اپنے سلسلے کے معاملات کی تنظیم کی غرض سے سفر میں گزارا، تاہم اس کی وفات تک اس کا صدر مقام فاس ہی رہا اور بعد وفات وہیں اس

کے زاویے میں اسے دفن کیا گیا۔

۲۔ سلسلے کے عقائد اور اعمال و اشغال: اس طریقے والوں کو "احباب" کہتے ہیں۔ ان کا ذکر حسب معمول چند کلمات کو بار بار (عام طور پر سو بار) دہرانے پر مشتمل ہے۔ ان کا سب سے اہم اصول یہ ہے کہ اولوالامر کی اطاعت کی جائے۔

۳۔ تاریخ سلسلہ: ۱۲۳۰ھ میں بانی سلسلہ کی وفات کے بعد اس کے دو بیٹے (محمد الکبیر اور محمد الصغیر) محمود بن احمد التولسی کی اتالیقی میں رہے۔ اس کے بعد الحاج علی بن عیسیٰ ان کا سرپرست بنا۔ یہ شخص تماسین (Temasin) کے تجانی زاویے کا شیخ تھا، جسے خود سر سلسلہ نے اپنا خلیفہ نامزد کیا تھا۔ التولسی انھیں قریہ عین ماضی میں لے آیا، کیونکہ اس محل پر، جس میں ان کا باپ فاس میں رہا کرتا تھا، ایک نئے امیر یزید بن ابراہیم نے قبضہ کر لیا تھا۔ کچھ مدت کے بعد علی بن عیسیٰ انھیں عینِ ماضی کے زاویے کی تحویل میں چھوڑ کر خود تماسین میں واپس آ گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود سر سلسلہ کی زندگی ہی میں سلسلے میں افتراق پیدا ہو گیا تھا اور اس نے مخالف فریق کو، جنھیں تجاجنہ کہتے تھے، عینِ ماضی سے نکال دیا تھا۔ ۱۲۳۵ھ/ ۱۸۲۰ء میں ان مخالفین نے والی (بای) وہران (Oran) حسن سے امداد طلب کی۔ اس نے عین ماضی کا محاصرہ کر لیا، لیکن حملہ بول کر اسے فتح نہ کر سکا اور اس بات پر راضی ہو گیا کہ ایک رقم خطیر لے کر واپس چلا جائے۔ اس کے دو سال بعد والی (بای) تیطری (Titteri) نے اس آبادی پر حملہ کر دیا، لیکن ناکام رہا۔ ان فوجی کامیابیوں سے بانی سلسلہ کے دونوں بیٹوں کا حوصلہ بڑھ گیا اور انھوں نے معسکر Mascara کے ترکوں پر حملہ کر دیا، مگر وہ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲ھ/ ۱۸۲۶ء اور ۱۸۲۷ء میں دونوں مرتبہ ناکام رہے اور آخری موقع پر محمد الکبیر مارا گیا (اور اس کا سر شہر الجزائر کے دروازے پر لٹکا دیا گیا، (تحفہ).

سیدی علی بن عیسیٰ تماسین ہی میں رہتا تھا، مگر اس کی ہدایت کے مطابق محمد الصغیر جو اب عین ماضی کا مدبر کل تھا، اپنے سلسلے کی اشاعت و تبلیغ میں مصروف ہو گیا۔ یہ کوششیں خوب بار آور ہوئیں اور سلسلے کی دولت اور طاقت میں اضافہ ہو گیا، تاہم علی اور محمد نے اب فوجی کارروائی کی جرأت نہ کی۔ ۱۸۳۶ء/ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲ھ میں امیر عبدالقادر نے، جو فرانسیسیوں کو ملک سے نکالنا چاہتا تھا، ان کی خدمات حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر وہ کامیاب نہ ہو سکا اور بالآخر اس نے ۱۲۵۴ھ/ ۱۸۳۸ء میں شیخ کے شہر کا محاصرہ کر لیا، جو ناکام رہا۔ شیخ تجانیہ نے بعد میں اس کے مقابلے میں فرانسیسی حکمرانوں کی مدد کی۔ علی بن عیسیٰ کا انتقال ۱۸۴۴ء میں ہوا اور وہ سلسلے کی تنظیم کا کام بانی سلسلہ کے فرزند باقی کے سپرد کر گیا، جس کا انتقال ۱۸۵۳ء میں ہوا۔ اس کے بعد علی بن عیسیٰ کا پوتا محمد العائد سلسلے کا شیخ بنا۔

سلسلے کے تیسرے شیخ کے بیٹے، احمد اور البشیر، اس کی وفات کے وقت خورد سال تھے، چنانچہ ایک شخص ریان الشری ان کا اتالیق بنا۔ اس کا منشا یہ تھا کہ عین ماضی کا زاویہ مستقل حیثیت حاصل کر لے اور تماسین کے زاویئے کے ماتحت نہ رہے اور اس طرح دونوں کے باہمی تعلقات کشیدہ ہو گئے، مگر قطع علائق تک نوبت نہ پہنچی۔ ۱۸۶۹ء میں فرانسیسیوں کو دونوں بھائیوں پر بے وفائی کا شبہہ ہوا، لہٰذا دونوں کو گرفتار کر کے الجزائر بھیج دیا گیا، مگر وہ فرانسیسیوں سے مصالحت کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس کے بعد شیوخ سلسلہ کے تعلقات فرانسیسیوں سے دوستانہ رہے۔

۴۔ اشاعت طریقہ: اگرچہ سلسلے کے مبلغین نے اپنے عروج کے زمانے میں مصر، عرب اور ایشیا کے دوسرے حصوں میں بھی مرید بنائے، لیکن طریقہ کو حقیقی ترقی فرانسیسی افریقہ میں نصیب ہوئی اس کے علاوہ مراکش اور فرنچ گنی میں بھی اس سلسلے کی بھرپور اشاعت ہوئی۔

۵۔ مصنفات طریقہ: ان کے عقائد اور ان کے اعمال و اشغال کے نہایت اہم مجموعے کا نام جواہر المعانی و بلوغ الامانی فی فیض الشیخ التجانی ہے۔ اسے الکناش بھی کہتے ہیں (قاہرہ ۱۳۴۵ھ)۔ روایت ہے کہ کناش، بانی سلسلہ نے حرازم کو املا کرائی تھی۔ بانی سلسلہ کے سوانح حیات کا سب سے بڑا ماخذ یہی ہے۔ اس سلسلے کے مشہور و معروف بزرگوں کے تراجم کی مجم کا نام کشف الحجاب عمن تلاقی مع التجانی من الاصحاب ہے، جسے ابوالعباس احمد بن احمد العیاشی سکیرج نے تصنیف کیا (فاس

۱۳۲۵ھ و ۱۳۳۲ھ).

مآخذ : (۱) محمد پاشا بن الامیر عبدالقادر: تحفۃ الزائر، اسکندریہ ۱۹۰۳ء، ۱: ۸۰، نیز دیکھیے ''۲۲۲'' بذیل مادہ.

○

تَجْوِید : (ع)، تجوید قراءت قرآن کا فن ہے۔ لفظ التجوید کے لغوی معنی ہیں التحسین (عمدگی پیدا کرنا) اصطلاح میں فن قراءت کا نام ہے۔ جس سے حروف قرآن کی قراءت درست ہو جاتی ہے۔ اس طرح کہ ہر حرف صحیح مخرج سے اپنی مکمل صورت میں بغیر افراط و تفریط اور بلا تکلف نرمی و سہولت کے ساتھ ادا ہونے لگتا ہے اور ادا کرنے میں آواز نہ زیادہ زور کی ہوتی ہے اور نہ کمزور، نہ بیجا طور پر کرخت اور نہ سست اور نہ اس میں کوئی لحن یعنی لغزش اور غلطی ہوتی ہے نہ بیجا تفخیم و ترقیق۔ تجوید کی تین صورتیں ہیں: (۱) ترتیل؛ (۲) حدر اور (۳) تدویر.

(۱) ترتیل: الفاظ کو باہستگی مطالب پر غور کرتے ہوئے ادا کرنا؛ (۲) حدر: جلدی اور تیزی سے پڑھنا؛ (۳) تدویر: اعتدال کے ساتھ پڑھنا، جس میں نہ آہستگی ہو نہ تیزی (توسط میان ترتیل و حدر).

تجوید ("حلیۃ القراءت") سے غرض یہ ہوتی ہے کہ کتاب اللہ کی تلاوت کے وقت زبان لحن سے بچی رہے۔ اس میں پہلے تو حروف صامت (consonants) کے صحیح مخارج بتائے اور سکھائے جاتے ہیں اور حروف کو ان سے نکالنے کی مشق کرائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اصول و قواعد وقف (ٹھہراؤ)، امالہ (الف کو یا کی طرف جھکا کر تلفظ کرنا) اور ادغام کے قواعد بھی بتائے جاتے ہیں.

حروف صامت کی مخارج کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

(۱) حروف مستعلیہ (اونچے): وہ حروف جن کے ادا کرنے میں زبان اوپر تالو کی طرف اٹھ جاتی ہے۔ وہ حروف یہ ہیں: خ، ص، ض، ط، ظ، ع، غ اور ق.

(۲) حروف مستفلہ (نیچے): وہ حروف جن کے ادا کرنے میں زبان تالو سے نیچے رہتی ہے۔ حروف مستفلہ سب کے سب ترقیق کے ساتھ ادا ہوتے ہیں (یعنی پر کر کے نہیں پڑھے جاتے)، بجز راء کے اور اسم اللہ کے لام کے جو چند صورتوں میں قاعدے سے مستثنیٰ ہیں.

ادغام کی دو قسمیں ہیں: (۱) کبیر: دونوں حرف صحیح ایک سے ہوں (یا متجانس یا متقارب ہوں) اور دونوں متحرک ہوں؛ (۲) صغیر: جب پہلا حرف صحیح ساکن اور دوسرا متحرک ہو۔ اسے خیال میں رکھنا چاہیے کہ لام تعریف کا صرف حروف شمسیہ کے ساتھ ادغام ہوتا ہے۔ الف، واؤ یا یاء، جب ساکن ہوں اور ماقبل کی حرکت ان کے موافق ہو، تو یہ حروف مدہ ہو جاتے ہیں اور کھینچ کر نکالے جاتے ہیں۔ اگر واو یا یای ساکنہ سے پہلے فتحہ (زبر) ہو تو یہ حرف لین ہو جاتے ہیں اور کھینچ کر نہیں ادا کیے جاتے.

اگرچہ آیات قرآنی بذریعہ علامات اوقاف قطعہ قطعہ ہوتی ہیں، لیکن پڑھتے وقت ضروری نہیں کہ ہر علامت وقف پر ٹھہرا جائے۔ وقف تام وہاں ہوتا ہے، جہاں عبارت کا مفہوم مکمل ہو جائے اور مابعد سے لفظاً یا معناً کوئی تعلق نہ رہے (دیکھیے الاتقان، ص ۱۲۲، س ۷). مطبوعہ معتبر قرآنی نسخوں میں علامات وقف کا قاعدہ یہ ہے کہ جہاں ٹھہرنا منع ہوتا ہے وہاں نشان "لا" بنا دیتے ہیں، جس کے معنی ہیں وقف جائز نہیں (دیگر مسائل پر بحث کے لیے دیکھیے مآخذ).

مآخذ : (۱) سیوطی: الاتقان (مطبع احمدی دہلی ۱۲۸۰ھ، ص ۱۳۵)؛ قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ۱: ۸۶ و ۱۰۵؛ (۲) علی بن سلطان القاری: المنح الفکریہ علی متن الجزریہ؛ (۳) سلیمان الجمزوری: فتح الاقفال بشرح تحفۃ الاطفال، قاہرہ ۱۳۳۳ھ؛ (۴) شیخ طاہر الجزائری: تدریب اللسان علی تجوید البیان، ۱۳۲۱ھ میں تمام ہوئی، بیروت، تاریخ طباعت ندارد؛ (۵) شیخ متولی: فتح المعطی و غنیۃ المقری فی شرح مقدمہ ورش المصری، قاہرہ ۱۳۰۹ھ؛ (۶) ابوریمۃ: ہدایۃ المستفید فی احکام التجوید، قاہرہ ۱۳۳۳ھ؛ (۷) جرجانی: تعریفات، بذیل مادہ ترتیل؛ (۸) بستانی: محیط المحیط، بذیل مادہ، ۱: ۳۱۳؛ (۹) عبدالحئی بن عبدالرسول: جامع العلوم، حیدرآباد ۱۳۲۹ھ، ۱: ۲۷۳؛ (۱۰) ابن القاصح: سراج القاری المبتدی و تذکار القاری المنتہی، شرح حرز الامانی و وجہ التہانی للشاطبی، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، خصوصاً ص ۳۶ تا ۱۲۰؛ (۱۱) پیر محمد بن

خداداد سمرقندی: فوائد القرآن (فارسی، تالیف بنام ابو الغازی عبیداللہ بہادر خان)، مخطوطہ، لاہور۔

○

تراویح : (عربی) شاذ مفرد ترویحہ کی جمع، وہ نماز جو ماہ رمضان کی راتوں میں پڑھی جاتی ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان نمازوں کو بڑا کار ثواب سمجھتے تھے، لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی واضح فرما دی تھی کہ تراویح فرض نہیں (بخاری، تراویح: حدیث ۳)۔ حدیث ہی میں ہے کہ مدینے کی مسجد میں لوگ فرداً فرداً یا گروہوں میں تراویح ادا کیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے سب سے پہلے ایک قاری کی امامت میں باجماعت نماز تراویح کا رواج دیا (کتاب مذکور، حدیث ۲)۔

فقہا کے نزدیک تراویح کو عشا کی نماز کے تھوڑی دیر بعد پڑھنا چاہیے۔ نماز تراویح میں دس سلام ہوتے ہیں اور ہر سلام سے پہلے دو رکعتیں یعنی کل بیس رکعتیں۔ ہر چار رکعتوں کے بعد کچھ دیر ٹھیرتے اور آرام کرتے ہیں، اسی سے نماز کا نام "تراویح" ہے، یعنی وہ نماز جس کے بیچ میں تھوڑی تھوڑی دیر ٹھیر کر آرام لیا جائے۔ مالکی مذہب کے مطابق تراویح میں چھتیس رکعتیں ہوتی ہیں۔ یہ نماز سنت نمازوں میں سے ہے اور رمضان کی متعلقہ عبادات میں اسے اتنی ہی اہمیت حاصل ہے جتنی اور شعائر کو جو رمضان میں ادا کیے جاتے ہیں۔ شیعہ فقہ میں نافلہ ماہ رمضان کے طور پر پورے مہینے میں ہزار رکعت نفل ادا کرنا مستحب ہے۔ اس نماز میں تلاوت قرآن مجید کو اہم مقام حاصل ہے۔ زیادہ مصروف آدمی کے لیے جائز ہے کہ وہ نماز تراویح تھوڑے ہی سے وقت میں ادا کر لے۔ دوسرے لوگ امام کے پیچھے ماہ رمضان کی راتوں میں ایک یا کئی دفعہ پورے قرآن کی تلاوت سنتے ہیں، بلکہ تراویح کے بعد بھی بہت سے لوگ (تزکیۂ نفس کی خاطر) اوراد و وظائف میں مشغول رہتے ہیں۔

مآخذ : (۱) بخاری: ذیل تراویح، مع شروح بخاری؛ (۲) مالک: موطأ، الصلوۃ فی رمضان، مع شرح زرقانی؛ (۳) ابو اسحٰق الشیرازی: تنبیہ، طبع Juynboll، ص ۲۷؛ (۴) الرملی: نہایۃ، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۱: ۵۰۳ ببعد؛ (۵) ابن حجر الہیتمی: تحفۃ، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ۱: ۲۰۵ ببعد؛ (۶) ابو القاسم الحلی: شرائع الاسلام، کلکتہ ۱۲۵۵، ص ۵۱ طبع تہران سنہ؟، کتاب الصلاۃ، رکن ۳، فصل ۵؛ (۷) محمد یوسف الحنفی: تنویر المصابیح فی رکعات التراویح، لاہور، بدون تاریخ۔

○

الترمذیؒ : ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ سورۃ بن موسیٰ السُلمی (بجائے موسیٰ بعض روایات میں سورۃ) صحاح ستہ میں سے ایک صحیح کے مصنف۔ کلمہ ترمذی منسوب بہ ترمذ ہے۔ یہ شہر آمو دریا کی بالائی گزرگاہ پر، بلخ سے ۶ فرسنگ کے فاصلے پر واقع ہے (لیسترنج: The lands of the Eastern Caliphate، ص ۴۴۰ ببعد و نقشہ ۹، مقابل ص ۴۳۳)۔ اسی جگہ ۲۷۹ھ/ ۸۹۲ ـ ۸۹۳ء میں آپ کا وصال ہوا (میزان الاعتدال و شرح الشمائل لملّا علی القاری)۔ دوسرے مآخذ کے مطابق آپ ۲۷۵ھ/ ۸۸۸ ـ ۸۸۹ء میں قریہ بوغ میں فوت ہوئے، جو کہ ترمذ سے چھ فرسخ کے فاصلے پر واقع تھا (سمعانی و یاقوت: معجم)۔ اسی قریے سے ان کی نسبت بوغی ماخوذ ہے، یا تو وہ اس قریے سے تھے یا اپنی وفات تک اس میں سکونت پذیر رہے (سمعانی، دیکھیے یاقوت: معجم)۔

ان کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔ کہتے ہیں کہ وہ مادر زاد نابینا تھے اور یہ بھی روایت ہے کہ وہ اپنی زندگی کے بعد کے دور میں نابینا ہوئے۔ انھوں نے خراسان، عراق اور حجاز میں احادیث جمع کرنے کے لیے طویل سفر کیے۔ البخاری [رک بآں] اور ابو داؤد السجستانی [رک بآں] آپ کے اساتذہ میں سے تھے۔

آپ کی دو تصانیف چھپ چکی ہیں: جامع ترمذی، اور شمائل، جس میں آنحضرتؐ کی ذات مبارک اور آپ کی صفات کے متعلق احادیث جمع ہیں۔ طبع مکہ، مع اخراج و تعلیق محمد عفیف الزعبی، ۱۹۹۰ء (دیگر طباعتوں اور شروح کے لیے دیکھیے براکلمان: G. A. L.، ۱: ۱۶۲؛ تکملہ، ۱: ۲۶۸)۔ براکلمان محل مذکور میں چہل حدیث کے ایک مجموعے کا بھی ذکر کرتا ہے، مگر یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ آپ ہی کا انتخاب ہے یا دوسرے

مختلف مضامین، مثلاً زہد، اسماء و کنی، فقہ اور تاریخ پر تصانیف بھی ان سے منسوب کی گئی ہیں، مگر ان میں سے بظاہر ایک بھی ہم تک نہیں پہنچی۔

ان کا مجموعۂ احادیث، طبع قاہرہ جامع اس لیے کہلاتا ہے کہ اس میں فقہی احادیث کے علاوہ دوسرے مضامین کی حدیثیں بھی ہیں۔ اس کتاب کے ابواب پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً نصف کتاب مسائل علم کلام (قدر، قیامت، جنت، جہنم، ایمان، قرآن)، اعتقادات (فتن، رویت)، عبادات (زہد، ثواب القرآن، دعوات)، ترتیب و آداب (حصول اجازت، ادب) اور سیر صحابہ (مناقب) سے تعلق رکھتی ہے۔

اس تصنیف میں بخاری اور مسلم کے مقابلے میں احادیث بہت کم ہیں، مگر تکرار بھی ان سے کم ہے۔ اس میں دو باب البتہ خاص طور پر وسیع اور مفصل ہیں، یعنی مناقب، اور تفسیر القرآن، یہ ابواب باقی تین سنن میں مفقود ہیں۔ جامع ترمذی میں گو ایسی احادیث جو حضرت علیؓ کے حق میں ہیں، شاذ نہیں، تاہم ان احادیث کی بھی کمی نہیں جو (حضرت) ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے حق میں ہیں۔

لیکن دو خصوصیات کی بنا پر جامع الترمذی ممتاز ہے: اسناد کے متعلق تنقیدی ملاحظات اور مذاہب فقہ کے مواضع خلاف کی تفصیل، جو ہر حدیث کے بعد دی گئی ہے۔ آخری خصوصیت کے لحاظ سے ترمذی کی تصنیف وجوہ خلاف کے متعلق قدیم ترین کتاب ہے جو ہم تک پہنچی ہے۔ اس موضوع پر امام شافعی کے ملاحظات کتاب الام میں نسبۃً کم مکمل ہیں۔

بقول صاحب تقریب مخطوطات سنن ترمذی میں ترمذی کے ملاحظات در باب اسناد (صحیح، حسن، غریب، حسن صحیح، حسن غریب، صحیح غریب) یکساں طور پر درج نہیں ہوئے۔ آپ نے اس بات کی تشریح نہیں کی کہ احادیث کو ایک دوسرے سے اس طرح تمیز کرنا کن اصول پر مبنی ہے۔ جامع الترمذی کے آغاز میں مکمل سند درج ہے اور اسے اس راوی تک پہنچایا گیا ہے جس سے کتاب مروی ہے اور اس کے خاتمے پر ایک مختصر سا بیان اور دیا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ندیم: الفہرست، ص ۳۲۵؛ (۲) الحازمی: شروط الائمۃ الستۃ؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع Wüstenfeld، عدد ۶۲۳؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، ۷: ۱۲۳ تا ۱۲۵؛ (۵) ولی الدین ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الخطیب: اکمال فی اسماء الرجال، لاہور ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۷ء، ص ۱۵۳؛ (۶) الصلاح الصفدی: نکت الہمیان، ص ۲۱۳ تا ۲۶۵؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب (حیدر آباد ۱۳۲۶ھ)، ۹: ۳۸۷ تا ۳۸۹، عدد ۶۳۶؛ (۸) وہی مصنف: تقریب التہذیب، طبع تکی، دہلی، بدون تاریخ، ص ۲۳۰؛ (۹) ابن عماد: شذرات الذہب، ۲: ۱۷۳ تا ۱۷۵؛ (۱۰) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، ۳: ۸۱ تا ۸۲؛ (۱۱) الذہبی: طبقات الحفاظ، طبع Wüstenfeld، ۲: ۵۷، عدد ۳۔

○

ترویہ: رک بہ حج۔

○

تشبیہ: (ع) علم الٰہیات کی ایک معروف اصطلاح۔ ذات الٰہی کے بارے میں مسلّمہ عقائد کے مخالف فرقے دو ایسے متضاد نظریات کے حامل ہیں، جو صحیح العقیدہ مسلمانوں کے نزدیک صریحاً گمراہی شمار ہوتے ہیں (۱) تشبیہ، یعنی تمثیل اور تجسیم، یعنی خدا کو انسان جیسا سمجھنا اور (۲) تعطیل، جس سے مراد خدا کی صفات کی قطعی نفی کرنا ہے۔ ان دونوں تصورات کے بارے میں تند و تیز مناقشات ہوتے رہے ہیں۔ اور اس سے قرآن مجید کے متعلق مسلمانوں کا عقیدہ بھی متاثر ہوا ہے۔ ان دونوں متنازع فرقوں نے قرآن مجید کی ایسی آیات سے استدلال کیا ہے، جن میں ذات باری تعالٰی کے لیے تشبیہی الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ صحیح العقیدہ مسلمان تو ایسی آیات کو مجاز پر محمول کرتے ہیں، لیکن یہ دونوں گروہ اسے حقیقت پر محمول کرتے ہوئے، باری تعالٰی کے لیے بے تکلف چہرے، ہاتھ، آنکھ وغیرہ کا اور اس کے انسانوں کی طرح کلام کرنے اور بیٹھنے وغیرہ کا اثبات کرتے ہیں۔ جبکہ راسخ العقیدہ مسلمانوں، یعنی اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالٰی کو کسی مخلوق کے مشابہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے وہ ان صفات کے مقابلے میں

ذات باری تعالٰی کے لیے تنزیہ اور تقدیس کا اثبات کرتے ہیں۔

عقیدۂ تعطیل کی اشاعت کرنے والوں میں جعد بن درہم اور جہم بن صفوان الراسبی سرفہرست ہیں۔ ان کے خلاف علماے اہلسنت، مثلاً امام احمد بن حنبلؒ وغیرہم نے یہ درمیانہ راستہ اختیار کیا ہے کہ اللہ تعالٰی کے 'ہاتھ'، چہرہ اور استواء علی العرش کو 'بلا کیف' تسلیم کر لینا چاہیے۔ ماتریدیوں کا مسلک بھی اس ضمن میں اشاعرہ سے مختلف نہیں ہے۔ ان کے ہاں اللہ تعالٰی محدود ہے اور نہ معدود، منقسم ہے اور نہ مرکب۔ ابن تیمیہؒ کی یہ دائمی کوشش رہی کہ خدائے تعالٰی سے متعلق تمام تشبیہی عبارتوں کو اللہ تعالٰی کے ساتھ خاص قرار دیا جائے اور اسے اپنی صفات میں عدیم النظیر سمجھا جائے۔ وہ تشبیہ اور تعطیل کے خلاف ہمیشہ آمادۂ پیکار رہے۔

اثنا عشریوں نے تعطیل کے خلاف سخت جنگ کی ہے اور اثبات صفات الٰہی پر زور دیا ہے، مگر اس کے ساتھ ہی وہ معتزلہ کی طرح تشبیہ کو مشکوک نظروں سے دیکھتے ہیں، کیونکہ اس سے باری تعالٰی کی تنقیص لازم آتی ہے (نیز رک بہ اللہ)۔

○

تشریق : رک بہ حج۔

○

تشہد : (ع) مادہ ش، ہ، د سے مشتق ہے۔ اس کے اصطلاحی معنی کلمۂ شہادت کی تلاوت کے ہیں۔ بالخصوص نماز میں، تاہم اس صورت میں اس کے معنی صرف کلمتین ہی نہیں، بلکہ پوری التحیات کا ورد مراد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور دیگر حضرات کی روایات تشہد میں قدر مشترک کے طور پر یہ الفاظ آتے ہیں، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہمیں تشہد اسی طرح سکھایا کرتے تھے جس طرح کہ وہ ہمیں قرآن حکیم کی کوئی سورت سکھایا کرتے تھے۔ اس سے تشہد کی اہمیت کا پتا چلتا ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک ہر قعدے میں تشہد کا پڑھنا واجب ہے کہ اس کے ترک سے سجدۂ سہو لازم آتا ہے۔ بعض دیگر ائمہ نے اسے مسنون قرار دیا ہے۔

تشہد اور درود کے بعد ذاتی حاجات کے لیے دعائیں مانگی جا سکتی ہیں اور دائیں بائیں سلام (تسلیمتین) کے ساتھ نماز کا اختتام ہو جاتا ہے۔

تشہد کے کلمات میں معمولی سا اختلاف ہے مگر الفاظ کی تبدیلی کا معانی پر چنداں اثر نہیں پڑتا۔ اس اختلاف کی وجہ صحابہ کرامؓ سے اس کے الفاظ میں اختلاف کا پایا جانا ہے۔ اس ضمن میں احناف کے حضرت عبداللہ بن مسعود کے تشہد پر اعتماد کیا جاتا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے روایت کردہ تشہد پر عمل ہے۔

مآخذ : (۱) دیکھیے کتب حدیث۔ بمدد A. J. Wensinck: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ تشہد؛ (۲) کتب فقہ، بالخصوص المرغینانی کی ہدایہ، السرخسی کی المبسوط، الکاسانی کی بدائع الصنائع، اور اسحاق الشیرازی، وغیرہ کی کتب۔

○

تصوف : (ع) (مادہ صوف = اون)، لغوی معنی اونی لباس کو عادۃً پہن لینا، یا صوفی بن کر خود کو متصوفانہ زندگی کے لیے وقف کر دینا، بعض علمائے کرام نے تصوف کو اہل الصفہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ بعض بو صوفہ (ایک بدوی قبیلے) یا صوفۃ القفا (گدی پر بالوں کا گچھا وغیرہ) کی جانب اس لفظ کی نسبت کرتے ہیں، مگر یہ تمام نسبتیں درست نہیں ہیں۔ لفظ الصوفی کو پہلی مرتبہ آٹھویں صدی کے نصف آخر میں کوفے کے ایک کیمیاگر جابر بن حیان کے نام کے ساتھ، جو زہد میں ایک خاص مسلک رکھتا تھا استعمال کیا گیا۔ اس اصطلاح کے نصیبوں میں ایک شاندار مستقبل تھا، چنانچہ نصف صدی کے اندر یہ لفظ خراسان کے ملامتیہ متصوفین کے مقابلے میں عراقی صوفیوں کے لیے مستعمل ہونے لگا۔ بعد ازاں اس میں مزید عموم پیدا ہوا اور ہر قسم کے صوفیا کو اس سے متصف کیا جانے لگا۔

صوفیائے کرام کے نزدیک صحابہ کرامؓ میں حضرت ابوذر غفاریؓ اور حضرت حذیفہؓ کو تصوف کے دو حقیقی پیش رو تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان کے بعد وہ لوگ پیدا ہوئے جنہیں طبقات و تراجم کی کتابوں میں نساک، زہاد اور بکاؤن کہا جاتا ہے۔ ان کے بڑے مرکز عراق میں بصرہ اور کوفہ تھے۔

بصرے کے لوگ معتزلی اور قدری رجحانات کے ساتھ سنت کے دلدادہ تھے۔ ان کے شیوخ تصوف میں خواجہ حسن بصری (م ۱۱۰ھ/ ۷۲۸ء) شامل تھے۔

کوفے کے باشندے مثالیت پسند، کلام میں شیعی، مگر مرجئہ کی طرف مائل تھے۔ ان کے شیوخ تصوف میں ربیع بن خثیم (م ۶۷ھ/ ۶۸۶ء) ابو اسرائیل ملائی (م ۱۴۰ھ/ ۷۵۷ء) منصور بن عمار اور ابوالعتاہیہ جیسے لوگ شامل تھے۔

۲۵۰ھ/ ۸۶۳ء کے بعد بغداد اسلامی تصوف کا مرکز بن گیا۔ اسی زمانے میں ارباب تصوف اور فقہا کے درمیان پہلی مرتبہ تصادم ہوا اور ذوالنون مصری، ابوالحسن نوری، ابو حمزہ البغدادی البزاز اور منصور حلاج پر مقدمے قائم ہوئے۔

صوفیائے متقدمین عوام سے الگ تھلگ رہ کر گوشہ نشینی کی زندگی بسر کیا کرتے تھے۔ اس سے ان کی غرض تزکیۂ نفس اور قرب الٰہی کا حصول تھا۔ فقہا اور متصوفین کے مابین فکری نزاع و کشمکش کی بڑی وجہ یہ تھی کہ فقہا لوگوں کے ظاہری اعمال پر محاسبے اور تعزیر کے دعویدار تھے، جبکہ صوفیہ کے نزدیک نیت عمل سے مقدم ہے اور سنت فرض سے اور اطاعت عبادت سے بہتر ہے۔ اس تصادم کی وجہ یہ بھی تھی کہ بعض صوفیائے کرام نے ایسے ایسے خیالات کی تشہیر شروع کر دی تھی جو بظاہر اسلامی تعلیمات سے متصادم تھے اور اگر اس رجحان کو کھلے بندوں روکا نہ جاتا تو اس کے تباہ کن اثرات نکلتے۔

اسلامی فرقوں میں تصوف کی سب سے زیادہ مخالفت خارجیوں اور ان کے بعد فرقہ ہائے امامیہ نے کی۔ اہل سنت والجماعت نے تصوف کے بارے معتدل رویہ اختیار کیا۔ ان کے لیے ابو طالب مکی (م ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء) کی قوت القلوب، امام غزالی کی احیاء علوم الدین سرچشمہ ہدایت و رہنما رہی ہیں۔ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ بادہ تصوف کے ذوق شناسا تھے، مگر ابن عربی اور ان کے شاگردوں اور متبعین کے عقیدۂ وحدت الوجود کے شدید مخالف تھے۔

ابتدائی صدیوں میں بھی تصوف ذیل کے دو اصولوں پر مبنی تھا، (۱) ذوق و شوق کی عبادت گزاری؛ (۲) علم القلوب۔ صوفیوں کے نزدیک علم القلوب، میں ایک محرک قوت موجود ہے۔ یہ علم قلوب کے سفر الٰہی اور اللہ تعالیٰ کے قرب کی منزلوں کا سراغ دیتا ہے اور اس سفر کے بارہ مقامات اور احوال متعین کرتا ہے۔ مقامات و احوال کی تفصیل و تشریح میں متصوفین نے بہت سی اصطلاحیں استعمال کی ہیں، مثلاً معرفت و فنا، صبر و توکل، زہد و استغناء، ایثار و سخاوت، ادب و حیا، خشوع و خضوع، انابت و تضرع، دعا کے وقت دل شکستگی، دنیا پر آخرت کو ترجیح، رضائے الٰہی اور دیدار کا شوق وغیرہ۔

چوتھی صدی ہجری میں یونانی فلسفہ کے زیر اثر تصوف کی مندرجہ بالا مصطلحات میں مابعد الطبیعیاتی اصطلاحیں بھی شامل ہو گئیں، نفس، روح اور عقل کے بارے میں فلسفیانہ بحثیں ہونے لگیں، ان مباحث کے بارے میں اخوان الصفاء، ابن سینا، السہروردی، ابن رشد، دوانی اور صدر الدین شیرازی وغیرہ کے مختلف افکار و خیالات ملتے ہیں۔

تصوف کے ارتقا کے آخری دور کا آغاز ساتویں صدی عیسوی/ تیرھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ بقول ابن تیمیہؒ ابن عربی (م ۶۷۸ھ/ ۱۲۸۰ء) نے سب سے پہلے مذہب وحدت وجود کے اصول منضبط کیے۔ ابن عربی کے نزدیک "مخلوقات کا وجود عین وجود خالق ہے"۔ ابن عربی کی رائے یہ ہے کہ اشیا لازماً علم باری سے ایک فیض کی شکل میں صدور کرتی ہیں۔ جو پانچ مراتب یا ادوار میں جلوہ گر ہوتا ہے اور مختلف مراحل طے کرتے ہوئے ذات الٰہی سے جا ملتی ہیں۔

مابعد کے صوفیوں میں فرغانی اور الجیلی نے اس نظریے میں چند جزئیات کا اضافہ کیا ہے۔ فارسی شعرا نے اس نظریے کو اپنے اشعار میں بیان کیا ہے۔ عطار کے خیالات کے مطابق "اللہ ہی وجود ہے، اس اعتبار سے کہ کل ہے، قائم بالغیر نہیں ہے"۔ جس طرح سمندر اپنی موجوں کے پیچھے بہتا چلا جاتا ہے، اسی طرح یہ افراد کائنات کی چلتی پھرتی صورتوں کے اندر رواں دواں ہیں جبکہ موجودات، اپنے تمام افعال میں جو ان سے صادر ہوتے ہیں، جلوہ گاہ ایزدی ہیں اور اس کی مستحق کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت اس کے توسط سے کی جائے۔

تصوف میں حدیث کی طرح اسناد کو بھی اہمیت حاصل ہے۔ اس کے ماتحت یہ تصور کیا جاتا ہے کہ مشائخ صوفیہ کا

روحانی سلسلہ براہ راست تعلیمات نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جا ملتا ہے۔ یہ سلسلہ حسب ذیل ہے، جنیدؒ (۷) سقطیؒ (۶) معروف کرخیؒ (۵) فرقدؒ (۴) حسن بصریؒ (۳) اور انس بن مالک رحمہم اللہ اجمعین۔ بعض اہل علم حسن بصریؒ کے بعد حضرت علیؓ کے نام کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔

تصوف کے مضامین کی جھلک صوفی شعرا کے کلام میں بھی نظر آتی ہے۔ فارسی میں رباعیات ابو سعید اور عطار اور رومی کی طویل مثنویاں، حافظ اور جامی کی غزلیں اور عربی میں ابن الفارض کے عقائد متصوفانہ ادب میں خاص مقام رکھتے ہیں۔ اس میں شبہہ نہیں کہ دوسرے علوم کی طرح اس علم میں بھی غیر مسلم کے علوم و فنون کے اثرات منتقل ہوئے، لیکن یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ قرآن و حدیث میں ایسے بے شمار ارشادات موجود ہیں جو حقیقی اسلامی تصوف کی اساس ہیں۔ چنانچہ علمائے امت نے حدیث جبرئیل میں موجود لفظ "احسان" کو اس کی تعبیر قرار دیا ہے اور چونکہ قرآن مجید میں تصوف کے تمام بنیادی تصورات پائے جاتے ہیں اس لیے لفظ احسان کو ان سب کا جامع قرار دیا ہے۔ بعض اکابر صوفیہ نے بھی تصوف کے لیے احسان کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ جن میں تفسیر مظہری کے جلیل القدر مولانا قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی بھی شامل ہیں۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ تصوف در آآآ بذیل مادہ۔

○

تعزیر : (الف) وہ سزائیں جو کتاب اللہ یا سنت نبویہ سے ثابت اور متعین ہیں، انھیں شریعت میں حد کہتے ہیں (دیکھیے حد)، اور ان میں حاکم یا قاضی کی رائے کا دخل نہیں ہوتا، جیسے حد زنا یا حد شراب نوشی، (ب) وہ سزائیں جنھیں کتاب و سنت نے متعین نہیں کیا، بلکہ حاکم وقت یا اس کی طرف سے قاضی موقع کے اعتبار سے یا ضرورت کے مطابق انہیں متعین کر سکتا ہے، گویا اس قسم کی سزاؤں کے بارے میں حکومت کو حق قانون سازی حاصل ہے، اس قسم کی سزاؤں کو شریعت میں تعزیر کہتے ہیں، بالفاظ دیگر حد اور قصاص (دیکھیے قصاص) کے سوا جو سزائیں حاکم وقت مقرر کرے وہ تعزیر ہوگی۔

حد اور تعزیر میں ایک اور فرق بھی کیا جاتا ہے، یعنی اول الذکر حق اللہ شمار کی جاتی ہے اور مؤخر الذکر حقُ العبد۔ یہ اس اعتبار سے ہے کہ حد میں بندہ تصرف نہیں کر سکتا اور تعزیر میں اس طرح بندہ تصرف کر سکتا ہے ایک تو سزا کم و بیش ہو سکتی ہے، اور اس کی نوعیت بدل جا سکتی ہے (مثلاً کوڑوں کی تعداد یا سزائے حبس وغیرہ) باعتبار موقع و شخصیت مجرم وغیرہ، دوسرے چونکہ یہ حق العبد ہے، لہٰذا مظلوم کو حق ہے کہ مجرم کو معاف کر دے اور اس طرح وہ سزا سے بری ہو جائے، اس لحاظ سے قصاص بھی حد شمار نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بھی حق العبد ہے اور بندے کو اختیار ہے کہ مجرم کو معاف کر دے، حالانکہ قصاص قرآن کریم میں صراحۃ مذکور ہے (البحرالرائق، ۵: ۲)۔

شریعت اسلامی میں عقوبت (سزا) کا مقصد اولین یہ ہے کہ عباد اللہ کو مجرم کی شر انگیزیوں سے محفوظ رکھا جائے (شرح فتح القدیر، ۴: ۱۱۱)، کیونکہ اسلام فساد فی الارض اور معاشرہ اسلامی میں فتنے کو نہایت ناپسند کرتا ہے، دوسرا مقصد انسان کی اپنی اصلاح ہے، تاکہ مجرم کا میلان جرم راسخ نہ ہو جائے (ایضاً: ص ۲۱۱)، جہاں تک اصلاح کا تعلق ہے تو اس مقصد میں مسلم اور غیر مسلم دونوں شریک ہیں، لیکن شرعی عقوبت سے مسلمان کی عاقبت بھی درست ہو جاتی ہے کیونکہ اس سے تطہیر عن الذنب بھی ہو جاتی ہے اور یوم حساب میں اس سے اس کے متعلق باز پرس بھی نہ ہوگی، یہی وجہ تھی کہ ابتدائے اسلام میں اگر کسی مسلمان سے گناہ سرزد ہوتا تھا تو وہ اعتراف جرم کر کے خود سزا کا مطالبہ کرتا تھا۔ قصاص اور تعزیر میں عقوبت کا ایک اور پہلو بھی نکلتا ہے، وہ یہ کہ انسان کی فطرت میں جو انتقامی جذبہ ہے اس کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے، لیکن اس انتقامی جذبے کو عفو میں تبدیل کر کے اسلام نے مکارم اخلاق کی طرف بڑا قدم اٹھایا ہے۔ الغرض اسلامی عقوبت میں وہ تینوں مقاصد شامل ہیں جنھیں علم الاخلاق (Ethics) تسلیم کرتا ہے، یعنی اسلامی عقوبت میں بیک وقت انتقامی (Retributive)، امتناعی (Deterrent) اور اصلاحی (Reformative) (ذاتی و نیز بین الناس) تینوں مقاصد مضمر ہیں۔

مآخذ : (علاوہ ان کے جو متن میں مذکور ہیں)

(۱) کتاب الحدود' در کتب حدیث و فقہ بالخصوص کاسانی: بدائع الصنائع' قاہرہ ۱۹۱۰ء' ۷: ۶۳ ببعد؛ (۲) خلیل: مختصر' ترجمہ از Santillana' میلان ۱۹۱۹ء' ۲: ۷۴۲؛ (۳) ماوردی: الاحکام السلطانیہ' طبع Enger' بون Bonn ۱۸۵۳ء' ص ۳۹۹ ببعد؛ (۴) شعرانی: میزان' قاہرہ ۱۹۲۵ء' ۲: ۱۷۵ ببعد' احادیث کے لیے دیکھیے Wensinck: *Handbook of Early Muhammadan Tradition*' لائیڈن ۱۹۲۷ء' بذیل *Punishment*.

○

تعزیہ : (ع) مادہ ع۔ ز۔ ی سے مصدر (بروزن تفعلة) مصیبت پر تلقین صبر کرنا' تسلی دینا اور پرسا دینا۔ اردو میں تعزیہ کے معنی حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تربت یا ضریح' عمارت روضہ کی شبیہ' کے ہیں جسے اہل تشیع سونے' چاندی' لکڑی' بانس' کپڑے اور کاغذ وغیرہ سے بناتے ہیں۔ یہ شبیہ کبھی جلوس کی شکل میں لے کر نکلتے ہیں اور کبھی گھروں' امام باڑوں اور چبوتروں پر رکھتے ہیں۔ حیدر آباد میں "تعزیہ" ماتم داری اور سینہ کوبی کو کہتے ہیں۔ اس لیے وہاں تعزیہ دار سے مراد ماتم دار ہے۔

تعزیے عموماً ۲۹ ذوالحجہ سے ۱۰ محرم تک عزا خانوں یا امام باڑوں میں رکھے جاتے ہیں وہاں مجلس ماتم' سوز خوانی اور مرثیہ خوانی ہوتی ہے اور واعظ یا ذاکر فضائل اہل بیت' مصائب اور واقعات کربلا کا ذکر کرتے ہیں' پھر بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر سینہ کوبی یا ماتم بھی ہوتا ہے۔ بعض لوگ تعزیہ سال میں دو مرتبہ بناتے ہیں۔ اس لیے ان کے نام بھی مختلف ہوتے ہیں' مثلاً ضریح' بنگلہ' سوتی تعزیہ اور جو کے تعزیے وغیرہ۔

عزا داری کا سب سے پہلے رواج ۳۵۲ھ/ ۹۶۳ء میں بغداد میں دیلمیوں کے تسلّط کے زمانے میں شروع ہوا' پھر فاطمیوں کے عہد میں عزیز باللہ فاطمی کے زمانے میں ۳۶۶ھ/ ۹۷۷ء میں یوم حسین منایا گیا۔ ایران میں تعزیہ کے بجائے شبیہ یا تمثیل رائج ہے۔

ہندوستان میں جہاں قدیم زمانے سے تعزیہ داری کو فروغ ہوا۔ شاہان اودھ کے زمانے سے اس کو سرکاری سرپرستی حاصل ہو گئی۔ انگریزی عہد میں لکھنؤ' رام پور اور حیدر آباد دکن تعزیہ داری کے مشہور مراکز تھے۔ پاکستان میں لاہور' ملتان' سرگودھا اور کراچی میں اہل تشیع بڑے جوش و خروش اور نہایت عقیدت سے تعزیہ داری کرتے ہیں۔

○

تعطیل : رک بہ تشبیہ۔

○

تفسیر : (ع' جمع: تفاسیر) کھولنا' پردہ اٹھا دینا اور کسی عبارت کے مطالب و مفہوم کو واضح کرنا۔ اصطلاحی طور پر تفسیر کلام اللہ کے مطالب کی توضیح و تشریح کا نام ہے۔ الہامی کتابوں میں قرآن مجید کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ نہ صرف یہ کہ قرون اولیٰ میں اس کی تشریح و توضیح کے کام کا بھی آغاز ہو گیا تھا۔ بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پوری زندگی قرآن مجید کی عملی تفسیر ہے۔ احادیث سے پتا چلتا ہے کہ آپ نے بعض ایسی آیات کی تشریح بھی کی ہے' جن کے بارے میں کسی صحابی نے کوئی اشکال یا دشواری محسوس کی تھی۔ علاوہ ازیں آپؐ مجمل کی تفصیل بیان فرمایا کرتے تھے اور ناسخ و منسوخ کی تمیز صحابہ کرامؓ کو بتا دیتے تھے۔ گویا اہل زبان ہونے کے باوجود صحابہ کرامؓ کو قرآن فہمی میں جو دشواری محسوس ہوئی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا نہ صرف ازالہ فرمایا' بلکہ قرآن اور تفسیر نگاری کے لیے ضروری اور بنیادی باتیں بھی بیان فرما دیں' جن کی بنیاد پر آئندہ صدیوں میں تفسیر قرآن کی بنیاد پڑی۔ قرآن مجید لغت عرب میں نازل ہوا تھا اور اس کے مخاطب اولین' یعنی صحابہ کرامؓ بیشتر مفردات اور مرکبات کو سمجھ لیتے تھے' لیکن ان میں بھی تمام لوگ قرآن مجید کے غریب اور متشابہ الفاظ کے سمجھنے میں برابر نہ تھے۔ فہم قرآن کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود کو تفوق حاصل تھا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تفسیری اقوال "مجموعہ تنویر المقباس من تفسیر عباس" کے نام سے مشہور ہیں جنہیں مجدالدین فیروز آبادی نے ایک مجموعہ میں مدون کیا ہے۔ علم تفسیر کی باقاعدہ تدوین و تالیف کا سنہری زمانہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری ہے۔ اس زمانے میں الفراء (م

۲۰۷ھ) ابو عبیدہ معمر بن مثنیٰ (۲۰۹ھ) اور الزجاج (م ۳۱۱ھ) نے معانی القرآن اور مجاز القرآن کے نام سے تفسیریں لکھیں۔ ان میں لغوی اور نحوی مشکلات کو کلام عرب کی روشنی میں حل کیا ہے۔

اسی زمانے میں امام ابن جریر طبری (م ۳۱۰ھ) نے اپنی مشہور و معروف تفسیر لکھی، جو زمانہ مابعد کے مفسرین کا ماخذ بن گئی۔ الطبری نے بسلسلۂ اُسناد تمام علوم قرآنیہ کو اس میں جمع کر دیا ہے۔

چھٹی صدی ہجری کی مشہور ترین تفسیر الزمخشری (م ۵۳۹ھ) کی کشاف ہے، جو وجوہ اعراب اور قرآن مجید کے اعجاز کے بیان میں خاص اہمیت کی حامل ہے۔ اسی زمانے کے لگ بھگ (البغوی) نے معالم التنزیل لکھی۔ اس دور کی یادگار تفسیر امام فخرالدین الرازی (م ۶۰۶ھ) کی "تفسیر کبیر" ہے، جس کا نام "مفاتیح الغیب" ہے امام الرازی ہر آیت کی تفسیر نحوی ترکیب اور مشکل الفاظ اور شان نزول سے متعلق اقوال سلف کو پوری وضاحت سے دلنشین انداز میں بیان کرتے ہیں۔ تفسیر کبیر کی ایک بڑی خصوصیت ربط آیات کا بیان ہے۔

ساتویں صدی ہجری میں امام ناصرالدین بیضاوی (م ۶۸۵ھ) نے مشہور تفسیر انوار التنزیل و اسرار التاویل لکھی، جو کشاف، تفسیر کبیر اور راغب اصفہانی کی مفردات سے ماخوذ ہے۔ اہل السنت و الجماعت کے حلقوں میں یہ تفسیر آج تک مقبول چلی آرہی ہے۔

نویں صدی ہجری کے مشہور مفسر علامہ جلال الدین السیوطی (م۔ ۹۱۱ھ) کی کتاب "الدر المنثور فی التفسیر بالماثور" تفسیری احادیث کا مخزن ہے، ان کی مختصر تفسیر، جلالین جس کی تالیف میں ایک دوسرے فاضل جلال الدین محلی بھی شریک تھے، مدارس عربیہ میں صدیوں سے زیر درس ہے۔

آخری زمانے میں تفسیر کی امامت علامہ سید محمد الآلوسی (م ۱۲۷۰ھ) پر ختم ہوتی ہے، جن کی تفسیر روح المعانی متقدمین اور متاخرین کی کتابوں کا خلاصہ اور نچوڑ ہے اور اہل السنۃ و الجماعت خصوصاً احناف میں نہایت قدر و منزلت سے دیکھی جاتی ہے۔

اندلس: اندلسی علما نے تفسیر کی خدمت میں اپنے مشرقی علماؤں کے برابر حصہ لیا ہے۔ ان میں سرآمد روزگار ابو محمد عبدالحق بن عطیہ الغرناطی (م ۵۴۱ھ) ہیں۔ ابن خلدون کے مطابق ان کی تفسیر المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز" کشاف سے بھی افضل اور اعلیٰ ہے۔ مراکش وزارت امور مذہبی کے اہتمام میں یہ تفسیر شائع ہو رہی ہے اور آدھی سے زیادہ چھپ چکی ہے۔

صرفی نحوی اور لغوی مباحث کے اعتبار سے ابو حیان غرناطی (م ۷۴۵ھ) (کی تفسیر) خاص طور پر قابل ذکر ہے اس کے علاوہ ابو عبداللہ قرطبی (م ۶۷۱ھ) کی الجامع لاحکام القرآن بھی حسن تالیف اور جامعیت میں امتیازی خصوصیات کی حامل ہے۔ وہ آیتوں کی تشریح، مشکل الفاظ کی توضیح کے علاوہ قرآن مجید سے فقہی احکام و مسائل کا استخراج کرتے ہیں۔

موجودہ تفاسیر: دور حاضر میں نئے تقاضوں اور نئی ضروریات کے پیش نظر بہت سی تفسیریں لکھی گئی ہیں۔ ان میں محمد رشید رضا کی تفسیر المنار سرفہرست ہے جو نامکمل ہے۔ دوسری تفسیر "طنطاوی جوہری کی الجواہر فی تفسیر القرآن" ہے، جو بیسویں صدی کی تفسیر کبیر ہے اور سائنسی علوم کی روشنی میں لکھی گئی ہے۔ جمال الدین القاسمی کی محاسن التاویل قدیم رنگ کی ہے۔ مصطفیٰ المراغی کی تفسیر المراغی آسان اور عام فہم زبان میں ہے۔ سید قطب کی "فی ظلال القرآن" دور حاضر کی مقبول ترین تفسیر ہے اور نئی نسل کے ذہن و قلب کو متاثر کرتی ہے۔

پاکستان و ہندوستان میں تفسیر نویسی: (۱) عربی تفسیریں: ہندوستان کی پہلی عربی تفسیر نظام الدین کی "غرائب القرآن و رغائب الفرقان" ہے جو دولت آباد (دکن) میں مکمل ہوئی یہ تفسیر کبیر اور کشاف کا ملخص ہے۔ دوسری تفسیر شیخ زین الدین علی المہائمی (م ۸۳۵ھ) کی تبصیر الرحمٰن و تیسیر المنان بعض ما اشار الی اعجاز القرآن، ہے جس میں ربط آیات اور سورتوں کے تسلسل کا بیان ہے۔

تیسری قابل ذکر تفسیر فیضی (م ۱۰۰۴ھ) کی غیر منقوط تفسیر بنام سواطع الالہام ہے۔ چوتھی مشہور تفسیر قاضی، محمد ثناء اللہ پانی پتی (م ۱۲۲۵ھ) کی التفسیر المظہری، ہے جو حدیث و فقہ

اور علوم تصوف نیز اقوالِ سلف جامع ہے۔ نواب صدیق حسن (م ۱۲۸۸ھ) کی فتح البیان فی مقاصد القرآن بھی قابل ذکر ہے جو مشہور کتب تفسیر کا خلاصہ ہے۔ موجودہ زمانے میں حمید الدین فراہی (م ۱۹۳۰ء) اور ثناء اللہ امرتسری (۱۹۴۸ء) کی تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن نے علمی حلقوں میں بڑا نام پایا ہے۔

(۲) فارسی تفسیریں: ہندوستان کی فارسی تفسیروں میں مشہور ترین تفسیر قاضی شہاب الدین دولت آبادی کی "بحر مواج" ہے۔ شاہجہان اور اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں فارسی میں کئی تفسیریں لکھی گئیں۔ شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۷۶۲ء) نے فتح الرحمٰن بترجمۃ القرآن کے نام سے فارسی ترجمہ و تفسیر، ان کے صاحب زادے شاہ عبدالعزیز (م ۱۸۲۴ء) نے فتح العزیز معروف بہ تفسیرِ عزیزی لکھی "جو نامکمل رہ گئی۔ اس کا اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔

(۳) اردو تفسیریں: اردو میں قابل ذکر ترجمہ شاہ عبدالقادر دہلوی (م ۱۷۹۰ء) کا "موضح القرآن" ہے جو سلاست زبان اور فصاحت بیان کے اعتبار سے ادبی شاہکار ہے۔ ان کے بھائی شاہ رفیع الدین (م ۱۸۱۸ء) کا لفظی ترجمہ صحت زبان کا ضامن ہے۔

امیر علی کی تفسیر مواہب الرحمٰن نہایت مبسوط اور جامع تفسیر ہے۔ عبدالحق حقانی (م ۱۹۱۶ء) کی تفسیر حقانی قدیم رنگ کی مقبول تفسیر ہے۔ اس کے بعد وحید الزمان خان حیدرآبادی، مرزا حیرت اور فتح محمد خان جالندھری نے اردو میں ترجمہ و حواشی لکھے۔ نذیر احمد دہلوی (م ۱۹۱۲ء) نے بھی ترجمہ اور مختصر تفسیر لکھی جو بہت پسند کی گئی۔

برصغیر میں مولانا محمود حسن (شیخ الہند) اور شبیر احمد عثمانی کا ترجمہ و حواشی اختصار و جامعیت کی بنا پر بے حد مقبول ہوا۔ اس کا فارسی اور پشتو میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ۱۹۲۲ء میں محمد علی احمدی کی اردو تفسیر "بیان القرآن" شائع ہوئی۔ اسی زمانے میں مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۹۴۳ء) نے اپنی تفسیر بیان القرآن شائع کی۔

نئے علم و فکر اور جدید رجحانات اور تقاضوں کے پیش نظر مولانا ابوالکلام آزاد، حمید الدین فراہی اور مولانا عبیداللہ سندھی نے قرآن مجید کی بعض سورتوں کی تفسیریں لکھیں۔ ابوالکلام آزاد کی تفسیر ترجمان القرآن نا تمام رہی۔ عصر حاضر میں سید ابوالاعلیٰ مودودی کی تفہیم القرآن، مولانا عبدالماجد دریابادی کی تفسیر ماجدی اور مفتی محمد شفیع کی معارف القرآن نے بڑی مقبولیت پائی ہے۔ یہ ترجمے اور تفسیریں عصری رجحانات اور دلنشین طریق افہام و تفہیم پر مبنی ہے۔

انگریزی تفسیریں: مسلمانوں کی طرف سے انگریزی تراجم کا آغاز بیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ہوا۔ ۱۹۰۵ء میں عبدالحکیم خان پٹیالوی اور ۱۹۱۱ء ابوالفضل الہ آبادی کے لفظی ترجمہ مختصر حواشی کے شائع ہوئے۔ ۱۹۱۹ء میں علی احمدی کی انگریزی تفسیر شائع ہوئی۔ عبداللہ یوسف علی کا ترجمہ و مختصر حواشی زبان و بیان کے اعتبار سے قابل قدر رہیں۔

۱۹۳۸ء میں محمد مارڈیوک پکتھال کا ترجمہ و حواشی حیدرآباد دکن سے شائع ہو کر بہت مقبول ہوا۔ عبدالماجد دریابادی کی تفسیر بھی قابل ذکر ہے۔ حال ہی میں پروفیسر احمد علی نے قرآن پاک کا ترجمہ کر کے کراچی سے شائع کیا ہے۔

پشتو، سندھی اور کشمیری زبان میں بھی قرآن مجید کے تراجم پائے جاتے ہیں۔ ہندی، بنگالی، تامل، مرہٹی، گجراتی اور تیلگو میں بھی ترجمے اور تفسیریں موجود ہیں۔ پنجابی میں محمد بن بارک اللہ کی تفسیر محمدی مقبول خواص و عوام ہے۔

مآخذ: (۱) A.G.Elles: Catalogue of arabic Books in the British Museum، لنڈن ۱۸۹۴ء، مواضع عدیدہ؛ (۲) C.A.Storey: Persian Literature، ج ۱، ص ۱ بعد؛ (۳) زبیر احمد: The contribution of India to Arabic Literature، الہ آباد حدود ۱۹۴۶ء؛ (۴) سید سبط الحسن ہنسوی: مختلف ممالک میں قرآن کی اشاعت اور اس کے تراجم، در مجلہ الواعظ، لکھنؤ، دسمبر ۱۹۵۱ء؛ (۵) نواب صدیق حسن خان: اکسیر فی اصول التفسیر، کانپور، ۱۲۹۰ھ، ۱۸۷۳ء؛ (۶) محمد حسین الذہبی: التفسیر والمفسرون.

○

تقدیر: رک بہ قدر.

تقلید: (عربی)، "کسی چیز کا گردن کے گرد یا کندھے پر لٹکانا"۔ یہ کلمہ اصطلاح کے طور پر مندرجہ ذیل تین معنوں میں مستعمل ہے:

۱۔ تقلید: عربوں کی وہ پرانی رسم جو صدر اسلام اور بعد کے زمانے میں بھی باقی اور مروج رہی، جس کی رو سے حرم مکہ میں ذبح کیے جانے والے قربانی کے جانور (ھَدی) کی گردن کے گرد کوئی شے بطور قلادہ (جمع قلائد) لٹکا دی جاتی ہے (دیکھیے قرآن مجید، سورۃ ۵ (المائدۃ): ۲، ۹۸ میں قلائد اور ھدی، دونوں کا ذکر) اللہ (تعالٰی) کے مقرر کردہ مناسک حج میں آیا ہے۔ صدر اول کے مسلمانوں میں اس باب میں عملاً اختلاف تھا کہ جو شخص قلادے والی ھدی کو مکے بھیجے اور خود اس کے ہمراہ جا کر حج نہ کرے تو اس کے عمل پر کیا نتائج مترتب ہوں گے، متعدد احادیث کی رو سے حج کے بغیر صرف قربانی بھیجنے والے پر اس وقت سے واجبات احرام عائد ہو جاتے ہیں جب سے وہ تقلید ھدی کرے اور اس وقت تک عائد رہتے ہیں جب تک کہ وہ ھدی ذبح نہ ہو جائے۔

۲۔ تقلید: فوجی محکمے میں کسی شخص کو کسی عہدے پر نصب کرنا۔ اس تقرر کی یہ صورت تھی کہ اس شخص کی کمر سے تلوار باندھ دی جاتی تھی۔ اس کے بعد اس کا مفہوم عام ہو گیا، یعنی حکومت کے انتظامی محکمے میں کسی کو کوئی عہدہ دینا جس میں قاضی کا منصب بھی شامل ہے۔

۳۔ پھر تقلید کے معنے یہ بھی ہیں کہ کسی قول کو اس کی دلیل سمجھے بغیر قبول کر لیا جائے۔ تاج الدین السبکی (م ۷۷۱ھ): جمع الجوامع، منقول در التقریر و التحبیر، ۳: ۳۴۱، قاھرۃ ۱۳۱۷ھ۔ یا یوں کہیں کہ تقلید یہ ہے کہ انسان کسی غیر کے قول یا فعل کو صحیح مان کر اس کی دلیل (حجت) پر غور و تامل کیے بغیر اس کا اتباع کرے۔ اس معنے میں "تقلید" "اجتہاد" [رک بآن] کی ضد ہے۔

تاریخی طور پر تقلید کا آغاز ٹھیک اسی زمانے میں ہوا جس میں مذاہب فقہ کی تدوین ہوئی اور کم از کم ایک حد تک اس کا تصور بالخصوص اکابر فقہا کے اتباع سے ہوا۔ جب مجتہد کے متعلق تصورات متعین ہو گئے (یعنی وہ شخص جو اصلی مآخذ سے فقہی احکام کے استنباط کا بذات خود اہل ہو) اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی مان لیا گیا کہ تیسری صدی کے بعد اجتہاد مطلق ختم ہو گیا تو فقہائے متاخرین یا عوام کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ اکابر متقدمین کی تقلید کے قائل ہو جائیں۔ چنانچہ جمہور اہل سنت کے عقیدے کی رو سے ہر فرد اس بات کا پابند ہے کہ سلف نے جو باتیں مستند طور پر قرار دیں انھیں تسلیم کرے۔ اب کوئی مقلد اپنے آپ کو اس بات کا اہل سمجھنے کا مجاز نہیں کہ فقہی امور میں کسی سابق مجتہد کے فیصلے کی طرف رجوع کیے بغیر اپنی رائے سے کوئی فیصلہ صادر کرے۔ بعد کے آنے والے ایسے لوگ مقلد یعنی تقلید کرنے والے کہلاتے ہیں۔

اگرچہ یہ ایک متفقہ رائے ہے کہ عامی اور خاصی دونوں تقلید کے پابند ہیں، لیکن ایک عالم کی یہ علمی اور فقہی ذمہ داری سمجھی جاتی ہے کہ وہ اپنے مجتہد کے اجتہاد کی صحت کے دلائل سے واقف ہو۔ اگر مجتہد ایک سے زیادہ ہوں، جیسا کہ امر واقعہ ہے، تو مقلد اپنی مرضی کے مطابق کسی ایک مجتہد کی تقلید کر سکتا ہے (بشرطیکہ اجماع کی حدود سے باہر نہ نکل جائے، یعنی ایسے اجتہاد کا انتخاب نہ کرے جو اب اجماع کے نزدیک مسلم نہیں، وجوب تقلید کا مسئلہ بھی اجماع ہی پر مبنی ہے)۔ امام احمد بن حنبلؒ کی رائے ہے کہ مقلد کو یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ کس مجتہد کو ترجیح دے کر اس کی تقلید کرے، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ اختلاف رائے دراصل اصطلاح ہی تک محدود ہے اور نظری طور پر ہر مقلد ہر نئے مسئلے میں، جو اس کے سامنے آئے، ایک نئے مجتہد کو اختیار کر سکتا ہے لیکن عملی طور پر وہ بالعموم چار مسلم مجتہدوں میں سے کسی ایک کے مذہب میں ہمیشہ کے لیے داخل ہو جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ (م ۱۱۷۶ھ) نے عقد الجید میں تقلید کی دو قسمیں واجب اور حرام بتا کر ہر ایک کی تفصیل دی ہے اور بتایا ہے کہ جو شخص کتاب و سنت سے ناواقف ہو اور تتبع و استنباط کے ناقابل ہو، وہ کسی متدین و متقی عالم سے پوچھے کہ فلاں مسئلے میں حکم رسول اللہؐ کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس قسم کی تقلید کی علامت یہ ہے کہ کسی مجتہد کے قول پر گویا اس شرط سے عمل کیا

جائے کہ وہ قول سنت کے مطابق ہو اور پھر تا حد امکان وہ سنت کی تلاش کرتا رہے، جب اسے یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اس کے مجتہد کا قول کسی قطعی حدیث سے مطابقت نہیں رکھتا تو اس قول کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کرے۔

یہ سب کچھ مسائل فقہ کے اندر تقلید کے بارے میں ہے۔ عقلیات، یعنی مسائل اصول دین (جیسے وجود باری تعالیٰ) میں تقلید کے وجوب و جواز کے علاوہ ایک اور رائے بھی بہت جوش و خروش سے پیش کی جاتی ہے، یعنی عدم جواز تقلید، مثلاً ان مسائل میں جن میں علم کی ضرورت ہے، جو محض تقلید سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس رائے کی اشاعت، جو اصل میں معتزلہ کی رائے ہے، اشاعرہ نے اسلام میں کی ہے۔

مسائل فقہ میں بھی تقلید کا اصول اہل سنت میں بغیر مخالفت کے جاری نہیں ہوا۔ زمانۂ متاخر میں بھی ایسے عالم پیدا ہوتے رہے ہیں جو اس بات کے قائل تھے کہ ہر زمانے میں مجتہد کا ہونا لازمی ہے۔ تقلید کی مخالفت کرنے والوں میں جو لوگ شامل تھے ان میں داؤد بن علی، ابن حزم اور دیگر ظاہریہ کا نام البتہ آتا ہے، جو تقلید کی پرزور مذمت کرتے تھے۔ ان کے نزدیک متاخر فقہا کے لیے بھی واجب ہے کہ اجتہاد کریں۔ یہی کیفیت سلفیہ کی اصلاحی تحریک کی ہے۔ قیود سے آزادی کے اعتبار سے ان کا اجتہاد ارتقاے فقہ کے ابتدائی دور کی انتہائی آزادی سے بھی بدرجہا آزادتر ہے۔ اس کے برعکس حال کے مصری قانون سازوں کا، جو شریعت میں مستقیماً ترمیمات کرتے ہیں، مطمح نظر گو جدید ہے، مگر ان کا دعوی یہ ہے کہ تا حد امکان ان کی قانون سازی کی بنا علماے سلف کے فتووں پر ہے، مگر ان کا طریق کار تقلید کے روایتی طریق سے بہت ہی مختلف ہے۔ اباضیہ نے بھی وہابیہ سے ملتی جلتی وجوہ کی بنا پر تقلید کو رد کر دیا، ان کے مجتہدین مجالس مذاکرہ میں جو فیصلے کرتے ہیں انھیں اجماع [رک بآں] کے منظور شدہ فیصلے تصور کیا جاتا ہے۔ پھر شیعہ ہیں جو اہل سنت کے عقیدۂ تقلید سے اختلاف رکھتے ہیں، اثناعشریوں کے نزدیک "امام غائب" کی غیبوبت کے زمانے میں مجتہدین ہدایت مؤمنین کے فرائض بجاے امام انجام دیتے ہیں اور چونکہ مسائل دین کے متعلق مؤمنین کے سامنے ہر وقت زندہ امام موجود ہوتے ہیں، لہٰذا مجتہد میت کی تقلید ان کے لیے ممنوع ہے۔ ان مسائل کے جزئیات بالکل حال ہی کے زمانے تک شوق و ذوق سے زیر بحث لائے جاتے رہے ہیں (اسمعیلیوں کے متعلق دیکھیے مادہ اسمعیلیہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہے۔

○

تقیہ : (عربی) مصدر، مادہ و ـ ق ـ ی وقی یقی، حذر، خوف، بچاؤ (لسان العرب، بذیل مادہ)، فقہ شیعہ کی اصطلاح میں "غیر کے خوف ضرر سے خلاف اعتقاد قولاً یا فعلاً کچھ کہنا یا کرنا" (طبرسی: مجمع البیان، ۱: ۱۴۳)، اس اجازت یا عمل کے جواز پر اہل تشیع چند آیات قرآنی سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

بایں ہمہ جواز تقیہ کے لیے چند شرائط ہیں: پہلی شرط یہ ہے کہ خوف ضرر و دفع مضرت مقصود ہو، خواہ وہ جان و مال کا ضرر ہو یا آبرو کا۔ فقط حصول منفعت کے لیے اس قسم کے قول و فعل کو تقیہ نہیں کہا جائے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ان اعمال و اقوال کا تعلق حقوق اللہ و فرائض دین سے ہو، لیکن حقوق العباد میں، خصوصاً قتل مؤمن کے وقت تو تقیہ نہیں ہے۔ اسی طرح اپنی آبرو کے لیے دوسرے کی آبرو ریزی کرنے یا اپنے مال کے لیے دوسرے کے مال کو ضائع کرنے کے لیے تقیہ درست نہیں۔ تیسری شرط یہ ہے کہ تقیہ سے اصل دین کو نقصان نہ پہنچے، مثلاً کسی فقیہ یا رہنماے دین کا ایسا عمل انجام دینا جو عوام کے لیے حجت و سند بن جائے، چنانچہ فقہا نے انھیں اسباب و شرائط کے پیش نظر مقامات وجوب و حرمت، استحباب و کراہت اور اباحت سے بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ حالت تقیہ کے اعمال و احکام کیا ہیں (شیخ مرتضیٰ: ملحقات المکاسب، ۳۲۲، مبحث تقیہ)۔

تقیے کا تعلق اعتقاد سے قطعاً نہیں، بلکہ احکام فقہ میں سے ایک حکم ہے، جس کے لیے قرآن مجید کے علاوہ اصول فقہ، سنت، احادیث اور عقل سے اپنے اپنے طرز پر استدلال کیا جاتا ہے۔

کبھی تقیے کو مدارات و موالات بھی کہا گیا ہے (سفینۃ البحار، ج ۲، مادہ وقی)۔

تاریخی لحاظ سے تقیہ شیعوں کے ساتھ خصوصی نسبت اس لیے رکھتا ہے کہ غیر شیعی حکومتوں میں انھیں بعض صورتوں میں برا سمجھا جاتا رہا ہے۔ عوام کے طعن و تشنیع اور متعصب لوگوں کی وجہ سے انھیں اپنے معتقدات و اعمال میں آزادی سے اظہار میں خوف جان و مال و آبرو رہا؛ لہٰذا ائمہ اہل بیت کی تعلیمات میں "تقیہ" نے نمایاں حیثیت حاصل کر لی۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ نیز رک بہ آآآ (بذیل مادہ)۔

○

تکبیر : (ع) مادہ ک۔ ب۔ ر سے باب تفعیل کا مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں کلمہ اللہ اکبر کہنا۔ تکبیر ان معنوں میں قرآن مجید ہی میں مستعمل ہے (مثلاً سورۃ ۷۴[المدثر]: ۳ اور سورۃ ۱۷[الاسراء]: ۱۱۱) اسم جلالت کے ساتھ جو تکبیر کے ساتھ مخصوص ہے صیغۂ افعل "اکبر" کی مختلف تفاسیر کے متعلق دیکھیے لسان العرب (بذیل مادہ ک۔ ب۔ ر)۔

یہ کلمہ، جو خدائے واحد کی عظمت کے اظہار کے لیے مختصر ترین کلمہ ہے، اسلامی زندگی کے مختلف حالات میں، جہاں اللہ، اس کی عظمت، رحمت اور اس کی عنایت کا تصور مسلمانوں کے ذہن میں جلوہ گر ہو، استعمال کیا جاتا ہے۔ عام نمازوں کے علاوہ نماز جنازہ میں بھی چار مرتبہ تکبیر کہی جاتی ہے۔ اہل تشیع کے نزدیک پانچ تکبیروں کا معمول ہے۔

روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حج کے دوران میں کئی بار تکبیریں کہتے تھے، یعنی طواف کے شروع میں (احمد بن حنبل: مسند، ۲: ۱۴۴)، طواف کے دوران میں (بخاری، کتاب الجہاد، باب ۱۳۲ و ۱۳۳)، لیکن بہت زیادہ بلند آواز سے نہیں (کتاب مذکور، باب ۱۳۱)، طواف کے خاتمے پر (ابن حنبل، ۲: ۵)، کعبہ دکھائی دینے پر (ابن حنبل، ۳: ۳۲۰)، حجر اسود کے پاس (ابن حنبل، ۱: ۲۶۴)، منٰی اور عرفات کے درمیان (بخاری، کتاب الجہاد، باب ۸۶) اور صفا اور مروہ پر (ابن حنبل، ۳: ۳۲۰) وغیرہ۔

نماز شروع کرنے سے پہلے تکبیر پڑھنا شریعت میں منصوص ہے (اسے تکبیرۃ الاحرام کہتے ہیں)۔ پانچوں نمازوں کے دوران میں تکبیر (متعدد دفعہ) کہی جاتی ہے، رکوع میں جانے، سجدہ کرنے اور سجدے سے اٹھنے کے وقت وغیرہ؛ اسی طرح تکبیر کے اور بھی مواقع ہیں۔ چار تکبیر کے لیے جو کسی چیز کے ترک سے کنایہ ہے دیکھیے فرہنگ آنند راج، بذیل مادہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

تَلْبِیَہ : (عربی)، فعل لبی سے باب تفعیل کا مصدر، جو کلمہ لبیک سے بنا ہے اور جس کے معنی ہیں لبیک کا کلمہ ادا کرنا وغیرہ۔ لبّیک کے معنی ہیں "میں آپ کی طاعت پر مقیم ہوں" "حاضر جناب!"۔ عرب نحویوں کے نزدیک لبّی تثنیہ ہے، جو تاکید کے لیے بنایا گیا ہے۔

تلبیہ مختلف صیغوں میں اور مختلف موقعوں پر استعمال ہوتا ہے۔ آنحضرت اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا تلبیہ یہ تھا: لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ، لَبَّیْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ، اِنَّ الْحَمْدَ وَ النِّعْمَۃَ لَکَ وَ الْمُلْکَ، لَا شَرِیْکَ لَکَ (بخاری: حج، باب ۲۶)، لیکن تلبیہ کی اس سے مختصر صورتیں بھی ہیں، مثلاً: لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ وَسَعْدَیْکَ وغیرہ۔ عام طور پر تلبیہ میں خطاب اللہ سے ہوتا ہے۔ یہ کلمہ زمانہ قدیم کے اہل تقوی مثل (حضرت) آدمؑ اور (حضرت) نوحؑ نے بھی استعمال کیا ہے۔ تلبیہ خاص طور پر حج [رک بآں] کے موقع پر اور احرام باندھنے کی ابتدا میں کہا جاتا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے لوگ احرام باندھنے کے وقت یہ کلمات کہا کرتے تھے: "لَبَّیْکَ بِحَجَّۃٍ وَ عُمْرَۃٍ" (بخاری: حج، باب ۳۴)، یا "لَبَّیْکَ بِعُمْرَۃٍ وَ حَجَّۃٍ" (ترمذی: حج، باب ۱۱)، یا محض حج کے لفظ کے ساتھ (یعنی "لَبَّیْکَ بِالْحَجِّ" کہہ کر) (بخاری: حج، باب ۳۵)۔ (حضرت) عائشہؓ کی بابت مذکور ہے کہ عمرۃ کی ابتدا میں آپ نے یہ کلمات ادا کیے: لَبَّیْکَ بِالْعُمْرَۃِ (ابو داؤد: مناسک، باب ۲۳)

حج کے دوران میں رمی جمار تک تلبیہ بار بار کہا ہوتا ہے (احمد بن حنبل، ۱: ۱۱۴) اور یہ ذکر بلند آواز سے ہوتا ہے (احمد بن حنبل، ۵: ۱۹۲)۔

اس مسئلے کے بارے میں [illegible] ہے یا سنت،
ملاحظہ ہو شرح مسلم از نووی، کتاب الحج، حدیث ۲۲۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

تمتُّع : رک بہ احرام و حج۔

○

تناسُخ : آواگون، جون بدلنا یا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف نفس ناطقہ کا انتقال" (تھانوی)۔ ہندوستان میں اس اعتقاد کے لوگ عام ہیں اور اسلامی دنیا میں بھی متعدد فرقے اس کے معتقد ہیں۔ مسلمان مصنّفین، جو تناسخ کا ذکر کرتے ہیں، اسے پیروان فیثاغورث سے منسوب کرنے کی طرف اتنے مائل نہیں جتنے اہل ہند کی طرف منسوب کرنے کی طرف مائل ہیں۔

شہرستانی اپنی فصل متعلقہ "اصحاب التناسخ" میں اس لفظ کو اس کے وسیع معنوں میں لیتا ہے۔ اس کے نزدیک تناسخ سے مراد وہ عقیدہ ہے جس کی رو سے دنیا کے پے در پے ادوار حیات اور یکے بعد دیگرے نئے وجود اختیار کرنے کو مانا جاتا ہے یعنی تناسخ ادوار و اکوار کو۔ اس کے نزدیک دنیا کی تمام قوموں میں سے ہند کے تناسخی دوسروں کی نسبت اس عقیدے کو زیادہ شدت سے مانتے ہیں۔ وہ دیپک کی کہانی بیان کر کے کہتے ہیں کہ دنیا کا بھی یہی حال ہے، حرکات افلاک دوری ہیں، ایک چکر پورا ہوتا ہے تو دوسرا اسی خط پر شروع ہو جاتا ہے۔ کیا افلاک اور کیا ستارے اسی نقطے پر دوبارہ آجاتے ہیں جہاں سے شروع ہوئے تھے اور کائنات کی زندگی کا نیا دور پہلے کی طرح دوبارہ شروع ہو جاتا ہے۔ ہند کے اکثر لوگوں کے نزدیک اس دورۂ کبریٰ کی میعاد تیس ہزار سال ہے اور بعض کے نزدیک تین لاکھ ساٹھ ہزار سال، مسعودی (مروج، ۱: ۱۵۱) بھی اس دورۂ کبریٰ کا ذکر کرتا ہے اور اس کی میعاد ستر ہزار سال قرار دیتا ہے: اس خیال سے یونانی ہیئت دان بھی آشنا تھے اور وہ اس دور کو "سال کبیر" کہا کرتے تھے۔

ایک اور معنوں میں تناسخ سے مراد ہے روح الٰہی کا دنیا کی مخلوق میں حلول کر جانا اور تقسیم ہو جانا۔ غلاۃ، جو انتہا پسند شیعہ تھے، بقول شہرستانی تناسخ کے قائل تھے اور بعض اشخاص میں جزء الٰہی کے کلی یا جزئی حلول کو مانتے تھے۔ اسی قسم کے تناسخ کے ماننے والے بہت سے شعوب ہیں، جنھوں نے یہ خیال مزدکیہ مجوس، براہمہ ہند، فلاسفہ اور صابئہ سے لیا۔ ہجویریؒ صوفیوں کے ایک گروہ کا ذکر کرتے ہیں، جنہیں وہ حلولی کہتے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ایک ہی روح فاعل و مدبر اشیا ہے جو "روح الالٰہ" اور "لم یزل" ہے، یہی روح مختلف اجسام کی مدبّر ہے اور ایک شخص سے دوسرے شخص میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ بقول ہجویریؒ یہی عقیدہ سب عیسائیوں کا بھی ہے، گو وہ اس عقیدے کا بیان اس طرح سے کرتے ہیں جو اس عقیدے کے خلاف ہے۔ سب اہل ہند تبتی، چینی (ماچینی) بھی اسی عقیدے کے حامی ہیں۔ یہ عقیدہ شیعہ، قرامطہ اور اسمٰعیلیہ فرقے کے لوگوں میں بھی موجود ہے۔ تناسخ کے چار درجے ہیں: نسخ، مسخ، فسخ اور رسخ (شہرستانی) (ان اصطلاحوں کی تشریح کے لیے دیکھیے تھانوی: ۱۳۱۰)۔

تناسخ کا عقیدہ اپنے عام معنی میں، یعنی روح کے ایک شخص سے دوسرے شخص میں منتقل ہونے کے معنی میں، متعدد شیعی فرقوں میں موجود ہے۔ بقول شہرستانی معتزلہ میں سے احمد بن حائط کے مریدوں کی یہ تعلیم تھی کہ اول اول خدا نے ہر قسم کی مخلوق پیدا کر کے ایک قسم کو اس دار دنیا سے، جس میں وہ اب ہے، کسی اور دار میں رکھا ہے۔ اس کے بعد جس کسی نے کچھ نافرمانی کی اسے اس کے گناہوں کے مطابق انسان یا جانور کی شکل میں اس دنیا میں بھیجا۔ اس کے بعد وہ ایک شکل سے دوسری شکل میں منتقل ہوتے رہیں گے، تا آنکہ ان کے گناہوں کے اثرات زائل ہو جائیں۔

اسمٰعیلی یہ بات نہیں مانتے تھے کہ روح جانوروں کے اجسام میں منتقل ہو جاتی ہے، لیکن وہ یہ ضرور مانتے تھے کہ عالم حیات و ممات میں زندگی متعاقب اور پے بہ پے ہوتی ہے، جن میں روحیں محو عمل رہتی ہیں تا آنکہ انھیں معرفت امام حاصل ہو، اس کے بعد یہ روحیں عالم نور میں پہنچ جاتی ہیں۔

نصیریوں کا عقیدہ ہے کہ ان کی ملت کا گنہگار آدمی یہودی، سنی مسلمان یا عیسائی کی شکل میں اس دنیا میں واپس

آئے گا اور وہ سر جو حضرت علیؓ کو نہیں پہچانتے اونٹ، چیڑ، گدھے، کتے اور اسی قسم کے دوسرے جانور بن جاتے ہیں، مگر قرآن و حدیث کی رو سے تناسخ ارواح کے نظریے کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اسلام نے اس کے برعکس اخروی زندگی کا نظریہ دیا ہے۔ جو اس سے بدرجہا بہتر اور برتر ہے۔

السمرقندی مسخ (جو نسخ کی ایک صورت ہے) کے متعلق عجیب و غریب اساطیر بیان کرتا ہے، جن کی رو سے بندر، سور اور دوسرے جانور ان لوگوں کی نسل میں سے ہیں جن کی صورتیں مسخ ہو گئیں۔ آخر میں مسخ کے متعلق ان کہانیوں کا ذکر بھی کر دینا چاہیے جو الف لیلہ اور دوسرے قصوں میں ملتی ہیں۔

مآخذ: (۱) البیرونی: مافی الہند، ترجمہ سخاؤ Sachau، لنڈن ۱۹۱۰ء، باب ۵؛ (۲) شہرستانی: کتاب الملل والنحل، طبع کیورٹن Cureton، لنڈن ۱۸۴۲ - ۱۸۴۶ء، ۲۲۹ و دیگر مواضع کثیرہ؛ (۳) ہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ نکلسن، در G.M.S.، لائڈن و لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۲۶۰ ببعد؛ (۴) شیخ نصر بن محمد ابراہیم السمرقندی: بستان العارفین، مکہ ۱۳۰۰ھ، ص ۲۳۰۔

○

تنزل: رک بہ وحی۔

○

توبہ: (ع، از مادہ تاب، تَوْبٌ) لغوی معنی لوٹنا اور رجوع کرنا وغیرہ۔ اس لفظ کا اطلاق بیک وقت اللہ تعالیٰ اور بندوں دونوں کے لیے ہوتا ہے۔ اگر لفظ توبہ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب ہو، تو اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں پر گناہوں کی معافی کے ساتھ متوجہ ہونا ہے۔ اس صورت میں اس کا صلہ "علیٰ" آتا ہے اور اگر یہ بندے کی طرف منسوب ہو تو اس کا صلہ "الیٰ" کرتا ہے اور اس سے مراد بندے کا کسی ایسے فعل سے، جو شریعت میں مذموم ہو، اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹنا اور رجوع کرنا ہے۔

قرآن کریم اور احادیث کی رو سے عبادات میں توبہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اس سے کوئی شخص بھی مستثنیٰ نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مومنین صالحین کے لیے توبہ اپنے رب سے مقرب [illegible] اور ان کا شمار صدیقین میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جو بندہ جتنا خداوند تعالیٰ کے نزدیک ہوگا وہ اتنا ہی مقرب بارگاہ ہوگا۔ اسی بنا پر انبیاؑ اور اولیاؒ اکثر توبہ و استغفار کیا کرتے تھے۔ یہ بات ضروری نہیں کہ ان کی توبہ واقعہ کسی خطا ہی کی بنا پر ہوتی تھی، بلکہ یہ خطا کے عمومی شعور کا نتیجہ ہوتی تھی اور اللہ تعالیٰ کے یہ پاک بندے خطا کے تصور سے بھی اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرتے تھے اور اس طرح اپنے رب سے قریب تر ہو جاتے تھے۔

امام الغزالیؒ کے نزدیک توبہ ہر مومن پر تادم مرگ واجب ہے، کیونکہ کوئی بشر معصیت سے خالی نہیں اور معاصی نفس ایمان کے لیے خطرات کا باعث ہیں۔

توبہ کے لیے جو ضروری کیفیات ہیں ان میں سے ایک یہ ارادہ ہے کہ گناہ کو ترک کیا جائے، دوسری کیفیت عزم ہے کہ آئندہ کے لیے یہ عزم کیا جائے کہ وہ اس کا ارتکاب نہ کرے گا، بہرحال اللہ تعالیٰ بندے کی ہر صحیح توبہ قبول فرماتا ہے، البتہ علمائے اہلسنت کو معتزلہ کے اس خیال سے اتفاق نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ پر بندے کی توبہ کا قبول کرنا واجب ہے۔

امام الغزالیؒ نے تائبین کو چار طبقوں میں تقسیم کیا ہے (۱) وہ تائبین جو مرتے دم تک اپنی توبہ پر کاربند ہیں ان کی اس توبہ کو توبۃ النصوح اور ان کے نفس کی کیفیت کو نفس مطمئنۃ کہا جاتا ہے؛ (۲) تائب اہمات اطاعات پر عمل کرے اور کبائر و فواحش سے اجتناب؛ (۳) تائب مدت تک توبہ پر قائم رہنے کے بعد معاصی سے مغلوب ہو جائے اور بار بار گناہ اور اس پر توبہ کرے، ایسے نفس کو النفس المسولۃ کہتے ہیں؛ (۴) توبہ کے بعد تائب دوبارہ گناہوں میں اس طرح منہمک ہو جائے کہ اسے گناہوں کا خیال بھی نہ رہے، اسے النفس الامّارہ کہتے ہیں۔ اگر ایسے شخص کا انجام نیکی پر ہو تو وہ آخرکار عذاب دوزخ سے نجات پا سکتا ہے۔ نامور صوفی بزرگ القشیری کے نزدیک توبہ سالکین طریقت کی پہلی منزل اور طالبان حقیقت کا پہلا مقام ہے۔

تلافی مافات کے لیے عمل صالح لازمی ہے، کیونکہ نیکی بدی کو زائل کر دیتی ہے۔ جو شخص توبہ کرے اور نیک عمل

بھی کرے، وہ حقیقت میں خدا کی طرف رجوع کرتا ہے۔ قرآن مجید سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر نادانستہ گناہ ہو جائے اور فورا بعد توبہ کرلی جائے تو اللہ تعالیٰ توبہ قبول فرماتا ہے، لیکن اگر کوئی شخص گناہوں کا عادۃً مرتکب ہو اور موت کے وقت توبہ کرنا چاہے تو اس کی توبہ قبول نہیں ہوگی۔ اللہ تعالیٰ صحیح توبہ کرنے والوں کے گناہ بخش دیتا ہے اور اپنی رحمت سے اسے نیکیوں میں بدل دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خود توبہ کو گناہوں کی مغفرت کا ذریعہ بنایا ہے، لہٰذا جو شخص توبہ کی شرائط پورا کرے گا، اس سے اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ وہ اس کی توبہ قبول کریگا۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بمدد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (۲) کتب حدیث، بمدد اشاریہ، محمد فواد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ؛ (۳) متصوفانہ کتب، مثلاً الغزالی، الرازی، الہجویری، القشیری وغیرہ کی کتب۔

○

تَوحِید: (۱) توحید کے معنی ہیں اللہ کو ایک ماننا، اس پر ایمان لانا۔ اس کا فعل احد اور وحد ہے۔ توحید کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ کی ذات اور صفات میں کسی کو شریک نہ مانا جائے (التفتازانی: المقاصد، طبع آستانہ، ۲: ۴۷)۔ ابن خلدون کی رائے ہے کہ توحید کے بارے میں فقط ایمان یا تصدیق معتبر نہیں ہے۔ کمال توحید یہ ہے کہ نفس میں ایک ایسی کیفیت پیدا ہو جائے جس سے وہ بے اختیار اللہ کو اپنی ذات، صفات اور افعال میں یکتا جان لے۔

(۲) اہل اسلام میں توحید کی تعریف علم مشہور ہونے کی حیثیت سے یہ ہے کہ توحید عقائد دینیہ کا وہ علم ہے جو یقینی دلائل سے اکتساب کیا جاتا ہے۔ ابن خلدون وغیرہ علما نے جو اس کی مختلف تعریفیں کی ہیں ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ وہ علم ہے جس میں اللہ عزوجل اور اس کی صفات سے بحث کی جاتی ہے، رسولوں کا اور ان کی ضروری خصوصیات کا پتا لگایا جاتا ہے، آخرت اور اس کے احوال کی تفتیش کی جاتی ہے اور آخر میں ان امور سے بحث کی جاتی ہے جو ان مسائل سے متعلق کر دیے گئے ہیں، مثلاً مسئلہ امامت وغیرہ۔

علم التوحید کو (i) اصول الدین؛ (ii) الفقہ الاکبر (یہ نام اسے امام ابو حنیفہؒ نے دیا ہے)؛ (iii) علم النظر و الاستدلال؛ (iv) علم الکلام بھی کہا جاتا ہے، لیکن ان سب میں زیادہ مشہور (v) علم التوحید ہے اور (vi) علم الکلام ہے۔

(۳) اگرچہ متاخرین کی کتابوں میں اس علم کے مسائل فلسفۂ الٰہیات کے مسائل سے اس قدر مخلوط ہو گئے ہیں کہ دونوں پر ایک ہی علم ہونے کا گمان ہوا، علم کلام اور فلسفۂ الٰہیات میں بہت بڑا فرق ہے، کیونکہ الٰہیات میں عقل اپنی خاص روشنی میں مسائل سے بحث کرتی ہے اور جو چیز دلیل سے ثابت ہو جائے اسے بالکل درست سمجھتی ہے اور اس بات کا کچھ لحاظ نہیں کرتی کہ شرع میں اس کی بابت کیا وارد ہوا ہے اس کے برخلاف علم کلام کا مبحث عقائد دین ہوتا ہے۔

(۵) اس علم کا طبعی تقاضا ہے کہ اس میں دین اور دینی عقائد سے متعلق بہت سے مسائل میں اختلاف رائے ہو۔ پھر بھی، جیسا خوارزمی نے کہا ہے، ان مختلف فیہ مسائل کو بارہ مسائل اصلیہ کے تحت جمع کیا جاسکتا ہے۔

(۶) مسائل مذکورہ بالا میں سے بیشتر پر اختلاف ہونے کے باعث اسلام میں مختلف فرقے پیدا ہو گئے، جو علم کلام کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ یہ فرقے بہت سے ہیں۔ ان میں سے بعض کبھی کبھی ایک ہی لقب کے تحت آ جاتے ہیں اور کبھی کبھی انھیں الگ الگ لقب دیا جاتا ہے۔ کبھی بہت سے فرقے سمٹ کر ایک ہی نام کے تحت جمع ہو جاتے ہیں۔ اس بنا پر ان اصولی فرقوں کی تعداد چھے ہوگئی ہے: (۱) اہل السنہ؛ (۲) مشبہ مجسمہ؛ (۳) معتزلہ؛ (۴) مرجئہ؛ (۵) خوارج اور (۶) شیعہ۔ ان فرقوں کی بابت پوری معلومات حاصل کرنے کے لیے دیکھیے شہرستانی: کتاب الملل و النحل؛ ابن حزم: الفصل فی الملل و النحل؛ الاشعری: مقالات الاسلامیین؛ خوارزمی: مفاتیح العلوم (طبع مذکور) ۲۴ ببعد۔

علم کی نشو و نما: یہ علم ایک ہی دفعہ نشو و نما پا کر مکمل نہیں ہو گیا، بلکہ ابتدا میں اس کا دائرہ محدود تھا، اس کے بعد یہ نشو و ارتقا کے قانون کے مطابق رفتہ رفتہ پھولنا پھلنا شروع ہوا اور اس کی پیدائش اور ارتقا مختلف اسباب کے زیر اثر ہوے،

یہاں تک کہ بڑھتے بڑھتے کمال کی اس حد تک پہنچ گیا جو ہم آج دیکھ رہے ہیں۔ ان اسباب مؤثرہ میں سے بعض کا تعلق تو قرآن و حدیث سے ہے، بعض ان نو مسلم امتوں کے باہمی اختلاط سے جو عقلیت اور ثقافت میں ایک دوسرے سے مختلف تھیں پیدا ہوئے اور کچھ یونانی اور غیر یونانی فلسفے کے عربی میں ترجمہ ہو جانے کی وجہ سے رونما ہوئے، (تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

تورات : تورات موجودہ بائبل (کتاب مقدس) کا ایک حصہ ہے۔ کتاب مقدس کے دو اہم حصے ہیں: (۱) عہد نامہ قدیم (Old Testament)، (۲) عہدنامہ جدید (New Testament)۔ علمائے یہود نے عہد قدیم کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

تورات (قانون یا شریعت Law)، (۲) صحائف انبیا (Prophets)، (۳) صحائف مقدسہ (Hagographa)، یا محض Writing اس طرح تورات نہ تو کل عہد نامہ قدیم ہے اور نہ ہی کل بائبل ہے، بلکہ وہ اس کا محض ایک حصہ ہے۔ عہد نامہ قدیم یہودیوں کی مقدس کتاب ہے، مگر وہ عہد نامہ جدید کو تسلیم نہیں کرتے۔

اصل تورات پانچ صحیفوں پر مشتمل ہے جنہیں صحائف موسیٰ علیہ السلام کہتے ہیں، تفصیل درج ذیل ہے: (۱) تکوین (Genesis) اس میں حضرت موسیٰؑ سے پہلے زمانے پر بحث کی گئی ہے، (۲) خروج (Exodus) یہ صحیفہ ولادت موسیٰؑ سے شروع ہوتا ہے اور اس میں بنی اسرائیل کے مصر سے خروج اور "اخذ میثاق" تک کے واقعات ہیں؛ (۳) لاویین: (Levvitkus) اس میں عبادات سے متعلقہ احکام ہیں؛ (۴) اعداد (Numbers) اس میں خروج کے بعد کے واقعات فتح اردن تک بیان ہوئے ہیں، نیز جستہ جستہ احکام بھی ہیں؛ (۵) تثنیہ (Deuteronono) اس میں تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی گئی ہے اور ایک مجموعہ قوانین پیش کیا گیا ہے۔

قرآن مجید میں تورات کو بنی اسرائیل کے لیے امام اور رحمت قرار دیا گیا ہے۔ قرآن مجید سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تورات حضرت موسیٰ علیہ السلام پر چالیس روز میں کوہ طور پر بصورت الواح نازل ہوئی، نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان الواح پر ان کی ضرورت سے متعلقہ ہر شے کے متعلق پند و نصائح اور ہر امر کی تفصیل کر دی تھی، مگر افسوس کہ یہودی علما زیادہ عرصے تک اس اہم نعمت کی حفاظت نہ کر سکے اور رفتہ رفتہ یہ آسمانی کتاب یہود و نصاریٰ کی طبع آزمائیوں کا نشانہ بن گئی اور اس میں بے شمار زیادات ہونے لگیں۔ اگرچہ یہود و نصاریٰ کا ہمیشہ سے یہ عقیدہ رہا کہ تورات مع صحائف قدیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے لفظاً لفظاً کی نازل کردہ وحی ہے۔

دوسری صدی عیسوی میں بعض عیسائی علما پر منکشف ہوا کہ بائبل، خصوصاً عہدنامہ قدیم میں بعض عبارتیں ایسی ہیں جو یا تو معنوی اعتبار سے صحیح نہیں یا اخلاقی معیار سے پست و مذموم ہیں۔ بعد ازاں قرآن کریم نے بھی عملاً یہ بیان کر دیا ہے کہ یہود الفاظ کو اپنی جگہ سے بدل دیا کرتے تھے اور بعض دفعہ صحیفے خود لکھ دیتے تھے اور بعض دفعہ وہ آیات کو چھپا لیتے تھے۔

۵۸۶ ق۔ م میں بخت نصر نے یروشلم (بیت المقدس) کو تباہ کر دیا اور اس تباہی میں تورات خاکستر ہو گئی۔ اس کے بعد عزرا نبی نے موجودہ صحائف تورات مرتب کیے۔

کتاب مقدس کا عبرانی متن، جو اس وقت مخطوطات اور مطبوعات کی شکل میں موجود ہے، چھٹی اور آٹھویں صدی میلادی کے درمیان مدون ہوا، عبرانی متن میں ایسے آثار بھی پائے جاتے ہیں، جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اوائل زمانے میں مختلف وجوہ کی بنا پر متن میں رد و بدل کرنا جائز سمجھا جاتا تھا۔ پھر جدید تحقیق و تنقید نے بھی ثابت کر دیا ہے کہ تورات میں یہود نے بہت سے تحریفات کیں اور بعض حصے خود بھی تصنیف کر کے بڑھا دیے ہیں۔

زمانہ تصنیف: ہمارے پاس کوئی ایسا مستند تاریخی ثبوت موجود نہیں ہے، جس سے ثابت ہو کہ موجودہ صحائف تورات کب مرتب ہوئے اور کس طرح مستند تسلیم کیے گئے، عام خیال یہ ہے کہ عزرا نبی (Ezra) انھیں دوبارہ معرض وجود میں لائے اور انھیں از سر نو مرتب کر کے، مستند قرار دیا۔ ایک مروجہ

روایت کی رو سے عزرا نبی نے ۹۴ صحائف ۴۰ روز میں پانچ کاتبوں کو دوبارہ لکھوائے، یعنی ۲۴ صحائف و عہد قدیم اور ۷۰ صحائف، جو بعد میں غیر مستند (Apocsyphal) قرار دیے گئے۔ تاہم یہ روایت تاریخی اعتبار سے محض ایک افسانہ ہے۔ اس کے بجائے اصل حقیقت یہ ہے کہ عزرا نبی تلف شدہ صحائف کو دوبارہ ضبط تحریر میں لائے۔

اس بیان سے یہ بھی عیاں ہو گیا کہ یہودیوں کے اصل صحائف مقدسہ حوادث زمانہ کی نذر ہو گئے اور موجودہ تورات بعد میں مرتب ہوئی۔ پھر اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عزرا نبی نے انھیں روایۃً نقل کیا ہوگا نہ کہ اصل منزل من اللہ صحائف کی شکل میں۔ یہ دعوٰی اس وقت ایک حقیقت بن کر ہمارے سامنے آتا ہے، جب ہم عہدنامۂ قدیم کا مطالعہ کرتے ہیں، کیونکہ عہد قدیم کی اندرونی شہادت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ اصل صحف انبیا کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس میں بے شمار ازدیادات و تحریفات بھی مرور ایام سے اس میں ہو گئی ہیں۔ جس سے قرآنی بیانات کی تائید و توثیق ہوتی ہے۔

مآخذ: The Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ Jews, Bible؛ (۲) The Encyclopaedia Americana، بذیل مادہ؛ (۳) An Encyclopaedia of World History (Harrap)، بذیل مادہ Pelestine؛ (۴) Rev Cohu: The old Testament in the light of mdern research، آکسفورڈ، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۵) The Bible Today، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۶) Emill a. Kraeling: The reformation the old Testament since، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (نیز آآآ، بذیل مادہ)۔

○

تہجّد: مادہ ہ۔ ج۔ د سے باب تفعّل ہے۔ بمعنی "سونا" اور "جاگنا"، لیکن تہجد میں عموماً سلبی مفہوم یعنی ترک نوم پایا جاتا ہے، گویا تہجّد کے معنی نیند کو نماز کے لیے چھوڑنے کے ہیں (لسان؛ تحت مادہ، کشاف، ۱: ۶۸۷)۔ اس طرح تہجّد کچھ دیر سونے کے بعد جاگنے کو کہتے ہیں (تفسیر طبری، ۱۵: ۸۹)۔ شرعی اصطلاح میں قیام لیل اور خصوصاً نصف رات اور فجر کے درمیان نماز (نوافل) پڑھنے کو تہجّد کہتے ہیں، یہ معنی قرآن کریم (۱۷ [الاسرا]: ۷۹) سے ماخوذ ہیں۔

قرآن کریم اور احادیث نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوتا ہے کہ زمانۂ رسالت میں صحابہ کرام کا عام دستور قیام لیل تھا۔ ابتدائے اسلام ہی میں جب سورۂ مزمل کی شروع کی آیتیں نازل ہوئیں (۷۳ [المزمل]: ۱، ۲) تو مسلمانوں نے قیام لیل کو فریضہ سمجھا اور وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اتنا قیام لیل کرتے تھے کہ ان کے پاؤں متورم ہو جاتے تھے (ابو داؤد، ۲: ۵۶)۔ پھر اللہ تعالی نے مسلمانوں پر مہربانی کی اور اس سورۃ کی آخری آیتیں نازل فرمائیں۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ یہ آیتیں پہلی آیتوں کے تقریباً ایک سال بعد نازل ہوئیں (ابو داؤد، ۳: ۹۳)۔ اس طرح قیام لیل میں مسلمانوں کے لیے تخفیف کر دی گئی۔ حضرت ابن عباسؓ (تفسیر ابن جریر، ۲۹: ۶۸ ببعد) سے بھی تقریباً اسی طرح کی روایت مروی ہے۔ ایک روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ مسلمان دس سال قیام لیل کے پابند رہے، یہاں تک کہ تقریباً تین سال قبل ہجرت بوقت معراج پانچ نمازیں فرض ہوئیں اور قیام لیل کو مسلمانوں کے لیے نفل قرار دے دیا گیا (ابن جریر، نیز نسائی، ۳: ۲۰۰؛ مسلم، ۱۰: ۲۷۸) اس بات پر اکثر مفسرین کا اتفاق ہے کہ سورۂ مزمل کی آخری آیتوں کے نازل ہونے کے بعد قیام لیل اگرچہ عام مسلمانوں کے لیے تطوع ہو گیا، لیکن نبی کریمؐ کے لیے خصوصیت کے ساتھ فریضہ رہا۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ قیام لیل نبی کریمؐ پر فرض تھا۔ قیام لیل کے متعلق احادیث کو بنظر غائر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تین مدارج تھے: (۱) قیام لیل سورۂ مزمل کی شروع کی آیتوں کے نازل ہونے کے بعد تمام مسلمانوں کے لیے فریضہ بن گیا اور مسلمان اس شدت سے اس پر عمل پیرا ہوئے کہ رات رات بھر قیام لیل کرتے تھے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا؛ (۲) سورۂ مزمل کی آخری آیتوں کے نزول کے بعد قیام لیل میں تخفیف ہوئی، لیکن فرضیت قائم رہی؛ (۳) نماز پنجگانہ کی فرضیت کے بعد (بعد از معراج جو تقریباً تین سال قبل ہجرت کا واقعہ ہے) قیام لیل

امت کے لیے تطوّع ہو گیا، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے فرض رہا۔

اس کے باوجود کہ قیام لیل مسلمانوں کے لیے تطوّع کر دیا گیا ہے، احادیث میں اس کی بڑی تاکید آئی ہے اور اسے افضل الاعمال کہا ہے (ابو داؤد، ۲: ۹۳)۔ اس طرح ترک قیام لیل کو آپ نے ناپسند فرمایا۔ غرض قیام لیل کی اتنی تاکید و ترغیب قرآن کریم اور احادیث میں آئی ہے کہ بعض علما کا خیال ہے کہ قیام لیل خواہ وہ تھوڑا ہی ہو ہر مسلمان پر فرض ہے۔ سعید بن جبیرؒ تابعیؒ، ابن سیرینؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک تھا۔ اگر فقہی اعتبار سے نماز تہجّد فرض نہ بھی ہو تو بھی چونکہ اتباعِ سنت ہر دیندار مسلمان کا شیوہ ہے، لہٰذا ہزارہا مسلمان ہر زمانے میں قیام لیل کے پابند رہے ہیں۔

حضرت عائشہؓ سے بہت سی احادیث مروی ہیں جن سے نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قیام لیل کا اندازہ ہوتا ہے۔ آپ کبھی تیرہ رکعتیں (بخاری، ۱: ۲۸۷) اور کبھی گیارہ رکعتیں (ابو داؤد، ۲: ۵۳) پڑھتے تھے۔ وہ اس طرح کہ نماز عشاء کے بعد فجر سے قبل آپ بعض وقت آٹھ اور بعض دفعہ دس رکعتیں تہجّد کی اور تین رکعت وتر کی پڑھتے تھے۔ عام طور پر تہجّد آپ دو دو رکعتیں کرکے اور بعض دفعہ چار چار کرکے بھی پڑھتے تھے۔ آپ کا قیام، رکوع اور سجدے نہایت طویل ہوتے تھے۔ آپ بارگاہ رب العزت میں اتنے عرصے تک سر بسجود رہتے تھے جتنے عرصے میں کوئی قرآن کریم کی پچاس آیتیں تلاوت کر لے (ابو داؤد، ۲: ۵۴)۔ آپ وتر نوافل تہجد کے بعد پڑھا کرتے تھے اور اسی کی ترغیب بھی دیتے تھے۔ عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ وتر کو نماز تہجّد کا آخری جز بناؤ۔ پھر آپ ذرا سی دیر کے لیے استراحت فرماتے تھے اور جب مؤذن صبح کی اذان دیتا تھا تو آپ دو مختصر رکعتیں نماز فجر کی پڑھتے تھے، بعد ازاں آپ مسجد میں نماز فجر کی سنتوں کو ادا فرماتے تھے۔

نماز تہجّد عام طور سے دو دو رکعت کرکے پڑھی جاتی ہے، حدیث میں مسلمانوں کے لیے اسی طرح تاکید آئی ہے۔ اگرچہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا آپ نے چار چار رکعتیں بھی پڑھی ہیں، لیکن آپ نے ارشاد فرمایا ہے: رات کی نماز دو دو رکعات ہے (ابو داؤد، ۲: ۵۰)۔ کتب فقہ میں زیادہ سے زیادہ آٹھ رکعتیں اور کم از کم دو رکعتیں پڑھنے کا جواز مذکور ہے (فتاوی عالمگیری، ۳۰)۔

امام غزالیؒ نے احیاء العلوم (۱: ۲۲۸) میں اورادِ لیل اور احیاء لیل اور فضیلت قیام لیل کی تفصیل کئی بابوں میں نہایت دل نشین انداز میں بیان کی ہے اور طول قیام لیل کے سات مراتب بیان کیے ہیں، جن میں سے اعلیٰ تو تمام رات کا قیام ہے، جو اتقیاء اور صوفیہ کا مسلک رہا ہے۔ ان بزرگوں کا شیوہ تھا کہ نماز عشا کے وضو سے نماز فجر ادا کرتے تھے۔ اوسط یہ مرتبہ یہ ہے کہ ایک تہائی رات قیام لیل کیا جائے۔ شب کا نصف اول اور آخری چھٹا حصہ سوئے اور درمیان میں قیام لیل کرے اور کم تر رتبہ یہ ہے کہ چار رکعت جیسی توفیق ہو یا دو رکعت قیام لیل کرے۔

مآخذ : (۱) بخاری: صحیح، طبع Krehl، ۲: ۴۸؛ (۲) مسلم: صحیح، بشرح النووی، قاہرہ، ۶: ۱۶؛ (۳) ابی داؤد: سنن، (ابواب قیام اللیل) قاہرہ، ۱۹۳۵ء، ۲: ۳۲؛ (۴) نسائی: سنن (مصر ۱۳۴۸ھ)، ۳: ۱۹۹؛ (۵) تفسیر ابن جریر طبری، طبع میمنیہ مصر (سورہ اسراء و مزمل)؛ (۶) ابو حیان الاندلسی: البحر المحیط (قاہرہ ۱۳۲۹ھ)، ۸: ۳۶۶؛ (۷) خازن: لباب التاویل فی معانی التنزیل، قاہرہ، ۳: ۳۳۹؛ (۸) الغزالی: احیاء العلوم، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ج ۱ (تفصیل احیاء اللیل)؛ (۹) نظام: فتاوی عالمگیری، کلکتہ ۱۲۴۳ھ، ۱: ۱۵۷؛ (۱۰) القمی: غرائب القرآن، بر حاشیہ طبری (المطبعۃ المیمنیۃ)، ۲۹: ۶۸۔

* * *

تیمُّم : (ع) (لغوی معنی : قصد کرنا اور اصطلاح میں عبادت کی نیت سے بجائے وضو خاک کو ہاتھوں اور منہ پر ملنا)۔ تیمّم کی اباحت کا ذکر قرآن مجید کی سورہ ۴ [النساء]: ۴۳ اور سورہ ۵ [المائدہ]: ۶ میں آیا ہے۔ ارشاد ہے: مسلمانو!..... اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی جائے ضرورت سے (ہو کر) آیا ہو یا تم نے عورتوں سے صحبت کی ہو اور تم کو پانی میسر نہ ہو تو ستھری مٹی لے کر اس سے تیمم

یعنی اپنے مونہوں اور ہاتھوں کا مسح کر لو، اللہ تم پر کسی طرح کی تنگی کرنی نہیں چاہتا، بلکہ تم کو صاف ستھرا رکھنا چاہتا ہے اور (نیز) یہ (چاہتا ہے) کہ تم پر اپنا احسان پورا کرے تاکہ تم (اس کا) شکر کرو"۔ سورۃ ۴ [النساء]: ۴۳ میں زیادہ مختصر ذکر ہے، لیکن وہاں بھی یہ جواز تقریباً انھیں الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اس کے سوا کہ "اس سے اپنے مونہوں اور ہاتھوں کا مسح کر لو" والے جملے میں لفظ "مِنْهُ" (یعنی "اس سے") حذف کر دیا گیا ہے۔ شافعیوں کے نزدیک (دیکھیے ۴ [النساء]: ۴۳ پر بیضاوی) مِنْهُ کے معنے یہ ہیں کہ ہاتھ میں کچھ مٹی ضرور ہو، اس کے برعکس احناف کے نزدیک اگر کسی صاف پتھر سے ہی ہاتھ کو چھو لیا جائے تو تیمم درست ہو جاتا ہے۔

اس مسئلے کے متعلق شعرانیؒ نے اپنی کتاب المیزان الکبریٰ (قاہرہ ۱۲۷۹ھ، ۱: ۱۳۳ ببعد) میں بیان کیا ہے کہ تیمم سے متعلق چودہ مسئلے ہیں جن میں مذاہب کا اختلاف ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

اس بات پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ تیمم صرف ہاتھ اور منہ تمام ہی کا ہونا چاہیے خواہ تیمم غسل [رک باں] کے بعد ہو وضو کے عوض میں ہو (النووی علی صحیح مسلم، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۳۰۶)، مختلف احادیث سے یہ ظاہر ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور (حضرت) عمرؓ کو غسل جنابت کے عوض تیمم سے نماز کے جواز میں شک تھا (مثلاً بخاری، تیمم، باب ۷؛ مسلم، حیض، حدیث ۱۱۰)، اس کے برعکس حضرت ابوذرؓ (الغفاری) کو بھی اسی قسم کے شبہات تھے، مگر ان سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ فرما کر ان کے شکوک کو رفع فرما دیا تھا کہ جب پانی دستیاب نہ ہو سکے تو صاف ستھری (مٹی) طہارت کا ایک ذریعہ ہے، خواہ کسی کو پانی دس برس تک نہ ملے (احمد بن حنبل: مسند، ۵: ۱۳۶ ببعد)۔

وضو کی جگہ تیمم کی یہ اجازت اس وقت نازل ہوئی تھی جب ایک مہم کے موقع پر (حضرت) عائشہؓ کا ہار تلاش کرنے میں لوگوں کو اتنی دیر لگ گئی کہ پانی کا ذخیرہ ختم ہو گیا تھا۔

مآخذ: (۱) دیکھیے نیز تفاسیر قرآن، سورۃ ۴ [النساء]: ۴۳ اور ۵ [المائدۃ]: ۶؛ (۲) نیز فقہ، ابواب التیمم۔

○

☆ ☆ ☆
☆ ☆
☆

ث

ثَمُود: عرب کی ایک قدیم قوم کا نام ہے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے قوم عاد ارم (Aram) اور وبار (Jobarite?) کی طرح معدوم ہو چکی تھی۔ حوالوں کے ایک قدیم تر سلسلے سے، جو غیر عربی مآخذ میں ملتے ہیں، ثمود کے نام اور اس قوم کے تاریخی وجود کی تصدیق ہوتی ہے، مثلاً ۷۱۵ قبل مسیح کے (آشوری فرمان روا) سارگون (ثانی) (Sargon(II)) کے کتبے میں تمود (ثمود) کا ذکر بھی ان اقوام کے سلسلے میں ملتا ہے جو مشرقی اور وسطی عرب میں آباد تھیں اور جنھیں آشوریوں نے مطیع کیا تھا۔ ارسطو (Aristo) بطلیموس (Ptolemy) اور بلینیاس (Pliny) کی تصانیف میں بھی Thamudaei اور Thamudenes، یعنی ثمودیوں کا ذکر آتا ہے۔ بلینیاس Domatha اور Hegra میں ثمودیوں کی بستیوں کا ذکر کرتا ہے، جن کی تطبیق موجودہ زمانے میں غالبا جوف کے دومۃ الجندل اور الحجر سے ہوتی ہے۔ جو العلا کے شمال میں حجاز ریلوے کا سٹیشن ہے (چھٹی صدی میلادی میں بوزنطی افواج کے ثمودی سواروں کا ذکر ملتا ہے (دیکھیے نکلسن: *Lit. Hist. of the Arabs*، ص ۳)۔ پرانی عرب روایات میں بھی ثمود کا وطن مذکورالذکر مقام (یعنی الحجر) ہی بتایا گیا ہے۔ قدیم شعرا ثمود اور عاد کا ذکر دنیوی شان و شوکت کی بے ثباتی کے سلسلے میں کرتے ہیں۔ زوال ثمود کی عربی روایت کو قدیم ترین مفسرین نے قرآنی اشارات کی بنا پر اور زیادہ پھیلا لیا تھا۔

جس طرح قوم عاد میں ایک نبی آئے تھے، جن کا نام ہود تھا، اسی طرح قوم ثمود کی طرف بھی (حضرت) صالح بن عبید بن عامر بن سام [رک بآن] مبعوث ہوئے تھے۔ آپ کے مخالفین نے، جن کا سردار جندع بن عمرو تھا، (حضرت) صالح سے بطریق تحدّی کہا کہ وہ اپنی نبوت کے ثبوت میں کوئی معجزہ دکھائیں، چنانچہ آپ نے ایک چٹان سے ایک حاملہ اونٹنی نکال دکھائی۔ "ناقۃ اللہ" (اللہ کی اونٹنی) ہونے کی وجہ سے اس کی حرمت و حصانت مسلّم تھی، لیکن مسخرہ اڑانے والوں نے اس کی اور اس کے بچے کی کونچیں کاٹ ڈالیں۔ اس کی سزا میں اس قوم کو اللہ نے ہلاک کر دیا۔ جس طریق سے وہ ہلاک ہوئی اس کی تفصیل سورۃ ۷ [اعراف]: ۷۶ میں یہ ہے کہ "بھونچال نے انھیں آ لیا" اور سورۃ ۴۱ [فصّلت]: ۱۲، ۱۶ میں بجلی گرنے کا ذکر ہے۔ ان بیانات سے جو قرآن مجید میں وارد ہیں یہ کہنا جائز معلوم ہوتا ہے کہ ثمود کی تباہی کی روایت کا تعلق ان آتش فشاں پہاڑوں کی کسی آتش فشانی سے ہوگا جن سے لاوے (آتش فشاں پہاڑ کے پگھلے ہوئے مادے) کی وسیع ندیاں بہیں اور کم و بیش وسیع میدانوں پر پھیل گئیں، جن میدانوں کو عرب میں حَرّۃ کہتے ہیں۔ اس قسم کے بہت بڑے حرّوں میں سے ایک الحجر کے مغرب میں موجود ہے۔ گلازر E.Glaser کی رائے یہ ہے کہ ثمود اور لحیان (بلینیاس کے ہاں لیخینی Lechieni) کا آپس میں گہرا تعلق تھا اور یہ کہ لحیان کا پرانا نام ثمود تھا، بعد میں ان کا نام لحیان ہوا۔ آج بھی بنو ہذیل کے دو ایسے بطن موجود ہیں جنھیں لحیان کہا جاتا ہے (دیکھیے Wüstenfeld: *Register*، ص ۲۷۵)، نیز یہ کہ ثمود کا زوال ۳۰۰ اور ۶۰۰ء کے درمیان مملکت لحیان کے خاتمے کے ساتھ ساتھ ہی ہوا تھا۔ چٹانوں پر کھدے ہوئے وہ کتبے جو ہیوبر Huber، اوائے تنگ Euting اور دوسروں کو العلا، الحجر اور اس کے نواح میں ملے تھے ماہرین علم کتبات کے ہاں لحیانی یا ثمودی کتبے کہلاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) آیات محولہ بالا پر تفاسیر؛ (۲) طبری:

(تاریخ) (Annales)، ۱: ۲۱۹۰، بعد، ۲۴۳، بعد؛ (۳) المقدسی: (کتاب الخلق و البدء)، طبع ابو آر Huart، ۳: ۳۹، بعد؛ (۴) مسعودی: مروج، طبع Barbier de Meynard، ۳: ۸۴ بعد؛ (۵) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاهرة ۱۲۹۰ھ، ص ۵۸ بعد؛ (۶) البسوی: الرحلة الحجازیہ، بار دوم، مصر ۱۳۲۹ھ، ص ۲۱۲ بعد؛ (۷) Sand NR: Canucise Enc.، ص ۵۲۴.

○

ثنویّہ: (Dualism، دو خدا ثنائی)؛ ایک عقیدہ ہے جس کی تعلیم یہ ہے کہ نور اور ظلمت دو مساوی اور دوامی اصل خلق کنندہ ہیں۔ اسلام میں کوئی باقاعدہ ثنوی فرقہ یا مذہب ثنوی موجود نہیں۔ ایک خاص مکتب خیال کے اصطلاحی نام کی حیثیت سے یہ اصطلاح تین غیر مسلم افراد ابن دیصان، مانی، مزدک اور ان کے پیرووں تک محدود ہے۔

ایرانی جب فوج در فوج اسلام میں داخل ہوے تو (ان میں سے بعض) لوگوں کے میلان ثنویت سے اسلام کی صفوں میں بھی انتشار کا خطرہ پیدا ہو گیا، مثلاً یہ صورت عباسی دور کی ابتدا میں پیدا ہوئی، جب ابن المقفع کی فتنہ انگیز شخصیت سامنے آئی، چنانچہ اس کے رد میں اور لوگوں کے علاوہ القاسم بن ابراہیم طباطبا زیدی معتزلی نے بھی (الرد علی الزندیق ابراہیم المقفع، طبع M Guidi، روم ۱۹۲۷ء) لکھی (دائرۃ المعارف الاسلامیہ، ۶/ ۲: ۲۱۹ عمود ۲ میں ابن المقفع کی سوا کئی اور نام متکلمین و شعرا وغیرہ کے گنوائے ہیں جن پر ثنویت کا الزام لگا تھا)۔ پھر جوں جوں اصول و عقائد کے متعلق بحث و نظر کا دروازہ کھلتا گیا مباحثہ کرنے والے جدلی ثنویت کا الزام دوسرے لوگوں پر اکثر عائد کرنے لگے اور یہ کسی ایک فرقے کی خصوصیت نہ تھی، یہاں تک کہ آپس ہی میں ایک دوسرے کو ثنویت سے مطعون کرنے کی نوبت بھی آئی۔

تین افراد ابو حفص الحداد، ابن زرا صیرفی اور ابو عیسی الوراق پر الزامات بالا الخیاط کی تصنیف سے لیے گئے ہیں، لیکن الخیاط کی رایوں کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس کی یہ رائیں ابن الرّاوندی کے ان حملوں کے رد میں ظاہر کی گئی تھیں جو اس نے اپنی کتاب فضیحۃ المعتزلہ میں کیے تھے اور جس میں اس نے معتزلہ [رک بآن] کے متعدد ائمہ کو ثنویت سے متہم کیا تھا۔ ابن الراوندی نے الجاحظ کے استاد ابراہیم النظام کو، جس نے ثنویت کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۷، س ۱۲)، خاص طور پر پکا ثنوی، مانوی اور دیصانی کہہ ڈالا ہے، لیکن جب تک النظام کی اصل تصنیفات نہیں ملتیں ہمیں نہ تو ابن الراوندی کی ان عبارتوں پر بدون احتیاط اعتماد کرنا چاہیے جو تحریف اس نے اپنے مخالف سے منسوب کی ہیں جو النظام کے عقائد پر مشتمل ہیں اور نہ ان کے متعلق الخیاط کی گریز آمیز شرح و تفسیر پر توجہ دینا چاہیے۔

اسلام نے چونکہ توحید پر زور دیا ہے لہٰذا اس کے نزدیک ثنویت کا مطلب خدا کے تصور کی نفی ہے (دیکھیے ۱۴ [النحل]: ۵۳ کی تفسیر) اس طرح سے لفظ ثنویہ اہانت و خواری کا کلمہ بن کر رہ گیا، لیکن ان معنوں میں وہ ابہام سے کلیۃً خالی نہیں تھا اور کسی حد تک زندیق کا مترادف تصور کیا جاتا تھا، جو عام تر اور وسیع تر اصطلاح ہے اور جس کا اطلاق ملحدوں پر ہوتا تھا اور یہی تعلیم دہریت، مذہب طبیعت naturalism کی بھی ہے، جو یہ سمجھ میں آ سکتا ہے "گو اس کے غلط ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ منطقی کہتے ہیں کہ دنیا قدیم ہے، لیکن اس کے باوجود وہ ایک صانع کا وجود بھی مانتے ہیں۔ یہ قضیہ متناقض بالذات ہے، جس کی تردید کی ضرورت ہی نہیں"۔ الغزالی اس امر پر زور دیتا ہے کہ مشائی، جو اصحاب تجربیت ہیں (اور دانش کو آزمائش و تجربہ سمجھتے ہیں)، جب اخوان الصفا کی طرح نوافلاطونیوں کے نظریۂ صدور (از ذات خداوندی) کا سہارا لیتے ہیں اور ایک ایسی ہستی کا وجود تسلیم کرتے ہیں جو خدا اور کائنات کے درمیان واسطے کا حکم رکھتی ہو تو اس سے یہ مسئلہ سلجھتا نہیں، بلکہ اور زیادہ الجھ جاتا ہے (دیکھیے تہافۃ الفلاسفۃ، قاہرۃ ۱۳۱۹ھ، ص ۳۳، س ۲۷)، ساتھ ہی (ص ۳۵) الغزالی نے شد و مد سے یہ بات بھی کہی ہے کہ الفارابی یا ابن سینا کے ارسطاطالیسی نوافلاطونی نقطۂ نظر سے توحید کا ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ ابن سینا نے "دوسرے واجب الوجود" کے خطرے کو ٹالنے کے لیے، جس کا خود اسے بھی احساس تھا، جو کوششیں کی ہیں الغزالی ان سے بالکل متاثر نہیں۔

اسلام کا تصور توحید غیر اسلامی ثنویت سے جس طرح خلط ہوا اشاعرہ کا رد عمل اس پر کیا ہوا؟ اس کی ایک مثال ہمیں عبدالقاہر البغدادی کے یہاں ملتی ہے۔ الفرق بین الفرق (قاہرہ ۱۳۲۸ھ) میں وہ ابن الراوندی (دیکھیے الخیاط، ص ۳۰، س ۱) سے بھی زیادہ طنزیہ انداز میں تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ النظام نے مانوی (الفرق، ص ۱۲۰ و ۱۲۱) ہونے کے باوجود ثنویہ اور مانویہ کا رد لکھا (الفرق، ص ۱۱۷، س ۵ و ۱۲۰، س ۱۲، ص ۱۲۳ س آخر، ص ۱۳۳، س ۸)۔ البغدادی نے اصول الدین (استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۵۴) میں صاف طور پر النظام کا شمار راست ان ثنویوں کے ساتھ کیا ہے جو اسلام سے خارج ہیں، لیکن بے احتیاطی سے اس نے کتب ملل پر لکھنے والے دیگر مصنفین کے خلاف مرقیونیہ (Marcionites) کو بھی ان میں شامل کر لیا ہے۔ وہ باطنیہ [رک بآن] کو بھی کسی قید و شرط کے بغیر ثنوی قرار دیتا ہے (ص ۲۲۲)۔ ثنویوں کے عقیدۂ نور و ظلمت کا حل اور مجوس کے اصول یزدان و اھرمن کا جوہر بھی یہی ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

☆ ☆ ☆

☆ ☆

☆

ج

جالوت : بنی اسرائیل کے ایک مخالف حکمران کا نام، یہ لفظ عجمی ہے اور غیر منصرف ہے (لسان العرب، بذیل مادہ ج۔ ل۔ ت)، اسے بائبل میں گولیتھ (Goliath) اور قرآن حکیم (۲[البقرۃ]: ۲۴۸ تا ۲۵۱) میں جالوت نام سے یاد کیا گیا ہے۔ اسے حضرت داؤد علیہ السلام نے قتل کیا تھا۔ قرآن حکیم کی ایک اور آیت میں، اس کا تذکرہ نام لیے بغیر کیا گیا ہے (۵[المائدۃ]: ۲۵)، جس کی تفسیروں میں اس کا نام کہیں کہیں ثانوی حیثیت سے آیا ہے۔ بائبل میں مذکور طالوت Saul اور حضرت داؤدؑ کی لڑائیوں (سموئیل نبی، کتاب اول، باب ۲۷) کو جدعون Gideon کی اہل مدین پر فوج کشی کے بارے میں بعض اشارات (سفر القضاۃ، باب ۷، بالخصوص مبارزین کے چناؤ کے لیے شرب آب میں آزمائش کا واقعہ) کے ساتھ ملا دیا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) کتاب التیجان، حیدر آباد ۱۳۴۷ھ/ ۱۹۲۸ء، ص ۱۷۸ ببعد؛ (۲) الیعقوبی: تاریخ، ص ۵۱ ببعد؛ (۳) الطبری، ۱: ۴۷۰ تا ۴۷۶، قب ص ۴۷۸ تا ۴۸۰؛ (۴) المسعودی، مروج، ۱: ۱۰۵ تا ۱۰۸، ۳: ۲۲۱؛ (۵) الکسائی: قصص الانبیاء، ۲۵۰ تا ۲۵۳؛ (۶) مختصر العجائب، ترجمہ از Carra de Vaux، ص ۱۰۱؛ (۷) البستانی: دائرۃ المعارف، بذیل مادہ جلیت.

○

اَلْجَامِع : رک بہ مسجد.

○

جَاهِلِيَّة : (ع)، ایک اصطلاح جو مادہ ج ہ ل سے مشتق اور اسم فاعل جاہل سے صیغہ نسبت ہے۔ جاہلیۃ سے مراد ہے زمانہ قبل اسلام کے عربوں کی حالت (لسان العرب) اور دعوت اسلام سے پہلے بالخصوص قبل از ہجرت نبوی کا زمانہ، کیونکہ اس عہد کے جزیرۃ العرب میں مشرکین عرب کا اجتماعی اور سیاسی قانون متوارث تھا جو کسی وحی و الہام کے تابع نہ تھا، اس لیے وہ زمانہ "جہل و ہویٰ" کا تھا (الکشاف، بذیل تفسیر ۵: ۵۰)۔ قرآن مجید میں جاہلیۃ کا لفظ چار مرتبہ استعمال ہوا ہے: (دیکھیے ۳[آل عمران]: ۱۵۴؛ ۵ المائدۃ: ۵۰؛ ۳۳ الاحزاب: ۳۳؛ ۴۸ الفتح: ۲۶).

جہل سے مراد لاعلمی کے علاوہ درشتی، سختی، بربریت، خشونت، اکھڑپن، قوانین الٰہیہ، خدا سے ناواقفیت اور حالت کفر و بت پرستی ہے۔ جہل کی ضد علم بھی ہے اور حلم بھی۔ حلم سے مراد تحمل، بردباری اور برداشت ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں عرب اوصاف حلم سے عموماً عاری تھے۔ جاہلیت کا پہلا دور تو حضرت آدمؑ سے حضرت نوحؑ تک، بقول جمہور حضرت عیسیٰؑ سے پہلے کے زمانے تک شمار کیا گیا ہے اور جاہلیت کا آخری دور حضرت عیسیٰؑ سے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کے آغاز تک کا زمانہ اور بعض کے نزدیک ہجرت نبوی تک کا زمانہ ہے (دیکھیے الکشاف، بذیل تفسیر ۳۳[الاحزاب]: ۳۳)۔ بعض نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ڈیڑھ سو سال پہلے تک کے زمانے کو عہد جاہلیت قرار دیا ہے.

مؤرخین ثقافت و حضارت کا کہنا ہے کہ حمورابی عہد تک تمدن عروج پر رہا، لیکن اس کے بعد دور تنزل شروع ہو گیا۔ عہد جاہلیت کے عرب زیادہ تر بادیہ نشین تھے اور ان کی بھاری اکثریت لکھنے پڑھنے سے عاری تھی۔ وہ قبائلی زندگی بسر کرتے تھے۔ سخاوت و شجاعت کے ساتھ ان میں کینۂ و عداوت اور بغض و حسد پایا جاتا تھا۔ باہمی جنگ و قتال اور قتل و غارت کا دور دورہ تھا۔ بعض قبائل میں لڑکیوں کو زندہ درگور کر دینے کا رواج بھی تھا اور اس کی طرف قرآن مجید میں بھی اشارہ کیا

گیا ہے: (۸۱ [التکویر]: ۸، ۹)' عرب سرداروں میں غرور و نخوت' اور قبائلی عصبیت بڑی نمایاں تھی۔ ظلم و عدوان' خون کا بدلہ خون' قمار بازی' شراب نوشی اور توہم پرستی جاہلی معاشرے کی امتیازی خصوصیت تھی۔ نکاح مقت' یعنی سوتیلی ماں سے شادی کا رواج بھی تھا۔ یہ سب عہد جاہلیۃ کے امتیازی اوصاف و خصائل تھے' جن کی اسلام (عہد العلم والحلم) نے باحسن وجوہ اصلاح کی اور تہذیب انسانی کو اعلیٰ شرافت کے اصولوں پر استوار کیا۔

بایں ہمہ عہد جاہلیت میں مخصوص علوم و آداب بھی تھے۔ ان میں سے لغت و شعر' خطابت و انساب اور امثال و اخبار و قصص قابل ذکر ہیں۔ علوم طبیعیۃ میں طب' معالجہ حیوانات' نجوم' قیافہ شناسی' کہانت' ہوا کے رخ اور بارش کے اوقات کے علم سے عربوں کو خاص دلچسپی تھی۔ زمانۂ جاہلیت میں شعر و شاعری کا بڑا چرچا تھا۔ جاہلیت کی مہمان نوازی بھی مشہور تھی۔ عزّت و ناموس کی حفاظت کے لیے قوت کا استعمال اور رعب اور دبدبے کے اظہار کے لیے عدوان و تشدد (=ظلم) سے بھی گریز نہ کرتے تھے۔ سردار قبیلہ کی اطاعت و فرماں برداری بڑی ضروری تصور کی جاتی تھی' لیکن اس کے ساتھ ہی جماعتی اصرار اور تقاضوں کے سامنے سردار کو بھی سر تسلیم خم کرنا پڑتا تھا۔

بیرونی ممالک سے جاہلی عربوں کے تجارتی و اقتصادی تعلقات قائم تھے۔ ایران و ہندوستان اور شام و یمن میں ان کے تجارتی قافلے آتے جاتے رہتے تھے۔ سخاوت و مہمان نوازی' جرات و دلیری اور شجاعت و حماست کی بدولت زمانہ جاہلیت میں "مُرُوءۃ" (=جوان مردی) کا تصور قائم ہو چکا تھا۔ اسی تصور کی وجہ سے عرب جود و کرم میں بعض اوقات اسراف کی حد تک پہنچ جاتے تھے۔ گانے بجانے کا بڑا رواج تھا۔ عرب عورتوں کے علاوہ ایرانی اور افریقی عورتیں بھی گانے بجانے میں مہارت اور شہرت رکھتی تھیں۔ زمانہ جاہلیت میں غلاموں اور لونڈیوں کی خرید و فروخت کا رواج تھا۔ منڈیاں اور بازار (=اسواق) لگتے تھے اور بیت اللہ کا طواف لوگ برہنہ کرتے تھے۔ بت پرستی زوروں پر تھی۔ ہر قبیلے کے جدا جدا بت تھے۔ اسلام نے آکر ان تمام جاہلی برائیوں کو ختم کر دیا (نیز رک بہ العرب' عربیت' وغیرہ در آآ بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) عمر فروخ: تاریخ الجاہلیۃ' بیروت ۱۹۶۴ء؛ (۲) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام؛ (۳) جرجی زیدان: العرب قبل الاسلام' قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۴) ناصرالدین الاسد: القیان والغناء فی العصر الجاہلی' بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۵) وہی مصنف: مصادر الشعر الجاہلی و قیمتہا التاریخیۃ' قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۶) محمد عبدالجواد الاصمعی: طور العرب والعربیۃ فی اطوار الجاہلیۃ' قاہرہ؛ (۷) علی الاعظمی: تاریخ ملوک الحیرۃ' قاہرہ ۱۹۲۰ء؛ (۸) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب' مصر ۱۹۶۲ء؛ (۹) عبداللہ عفیفی: المرأۃ العربیۃ فی جاہلیتہا واسلامہا' الجزء الاول مصر ۱۹۲۱ء؛ (۱۰) اسرائیل ولفنسون: تاریخ الیہود فی بلاد العرب فی الجاہلیۃ و صدر الاسلام' قاہرہ ۱۹۲۷ء۔

○

جائز: ایک دینی فقہی اصطلاح' جس سے مراد وہ افعال ہیں جن کے کرنے کی اجازت ہے' یعنی وہ افعال جو اسلامی شریعت کے خلاف نہ ہوں۔ علمائے اصول فقہ نے افعال کی جو پانچ قسمیں (الاحکام الخمسۃ' دیکھیے تھانوی: کشاف' ۱: ۳۷۹ ببعد) ٹھہرائی ہیں ان میں جن افعال کے کرنے کی اجازت ہے انھیں عام طور پر مباح کہا گیا ہے۔

چنانچہ جائز کی اصطلاح واجب اور مندوب سے اسی طرح نمایاں طور پر ممیّز و مختلف ہے جس طرح حرام اور مکروہ سے' کیونکہ جس فعل کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے یا جس کا کرنا ضروری ہے وہ واجب ہے (دیکھیے الآمدی: الاحکام' ۱۲۷ تا ۱۲۹)۔

التھانوی (۱: ۲۰۷) نے بعض علما کے اقوال کی بنیاد پر جائز کے معانی و مفہوم کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جائز کا اطلاق بہت سے معانی پر ہوتا ہے: (۱) مباح؛ (۲) جو شرعاً ممتنع و ناممکن نہ ہو' خواہ مباح ہو یا واجب یا مندوب و مکروہ؛ (۳) جو عقلاً ممتنع و ناممکن نہ ہو' خواہ واجب ہو یا راجح؛ (۴) جس میں دونوں باتیں برابر ہوں' خواہ یہ مساوات شرعی نقطہ نظر سے ہو جیسے مباح' یا عقلی نقطہ نظر سے جیسے بچے کا فعل' (۵) جو

مشکوک ہے اور جسے مُہمل بھی کہتے ہیں اور یہ ایسا فعل ہے کہ جس کے بارے میں انسان کی عقل یہ کہے کہ اس میں دونوں باتیں برابر ہیں، یا جو نفس الامر اور شریعت کے اعتبار سے ممتنع نہ ہو۔ یہ بات آسانی سے واضح ہو جاتی ہے کہ جائز وہ ہے جسے قانون شریعت نے جاری و نافذ کیا ہے اور اس پر عمل بلا خوف و خطر صحیح ہے۔

جائز و مباح میں ایک فرق یہ ہے کہ جائز پر عمل کرنے والا "مطیع" اور مستحق ثواب ہوگا، کیوں کہ اس نے شریعت کے جاری و نافذ کردہ قانون پر عمل کیا، لیکن شریعت نے جس فعل کو مباح قرار دیا ہے اس کا کرنا اور چھوڑ دینا دونوں برابر ہیں اور تارک یا فاعل کسی ذمت یا مدح (ثواب و عذاب) کا مستحق نہیں ہوتا (الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۷)۔

فقہاے اسلام نے جائز کی اصطلاح خاص معنوں میں استعمال کی ہے۔ ان کے نزدیک اس سے مراد ہے ہر وہ قانونی فعل ہے جو باطل یا فاسد نہیں۔ علماے احناف کے نزدیک ایسے فعل کو (جو باطل یا فاسد نہ ہو) "صحیح" کہا جاتا ہے۔ یہ فعل قانون شریعت کے عین مطابق ہوتا ہے، اس لیے ایسے فعل کو انجام دینے پر ہر قسم کے (شرعی) اثرات مرتب ہوں گے۔ اس قسم کا فعل ہے تو بلا شبہ جائز، لیکن اس کی درست تعبیر لفظ "صحیح" سے ہوتی ہے۔

بایں ہمہ حنفی فقہا اس امر کو ترجیح دیتے ہیں کہ لفظ جائز کو ہر درست کام کے لیے استعمال کرنے کے بجاے اس فعل کے لیے استعمال کیا جائے جو از روے شریعت درست و روا ہو، چنانچہ وہ اپنی تصنیفات میں ہر معاہدے پر نظر ڈالتے ہوے ایک تمہید سے ابتدا کرتے ہیں جس میں مصنف کسی نص، یا عرف یا اجماع یا معاہدے کی عملی افادیت کا حوالہ دیتے ہوے بڑی کاوش سے ثابت کرتا ہے کہ یہ معاہدہ جائز ہے۔ کبھی کبھی جائز کے بجاے مشروع کی اصطلاح بھی استعمال کی جاتی ہے، مثلاً "عقد مزارعۃ" (الکاسانی، ۶: ۱۷۵)، اور "عقد مشارکہ" میں (وہی کتاب، ۵: ۲۲۰)۔ در حقیقت جائز کام کے صحیح معنی شرعی نقطۂ نظر سے مشروع فعل ہے۔ جب فقہاے اسلام فروع پر قلم اٹھاتے ہیں تو جائز کے معنی ایک طرح سے وہی ہو جاتے ہیں جو مباح کے ہیں، جیسا کہ علماے فقہ نے کتب اصول میں اسے استعمال کیا ہے۔

پھر اگر جائز کو مشروع کے مفہوم میں استعمال کیا جائے تو یہ ان افعال کی حدود سے بھی تجاوز کر جائے گا جن سے قضاے شرعی کا تعلق ہے۔ یہاں بھی امر مشروع سے مراد لازماً وہ عمل ہے جس سے قانوناً جواز کا پہلو نکلتا ہو، خواہ اپنی جگہ وہ ضروری کیوں نہ ہو۔

آخر میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ غیر حنفی علما کے ہاں جائز نے غیر متوقع طور پر ایک دوسرے ہی معنی اختیار کر لیے ہیں، چنانچہ مالکی، نیز شافعی اور حنبلی تصنیفات میں جائز سے مراد ایسا عقد ہے جو قابل فسخ ہو۔ اس بنا پر کوئی عقد کسی ایک فریق کے لیے جائز ہوگا کیونکہ وہ اسے فسخ کر سکتا ہے، لیکن دوسرے فریق کے لیے ناجائز یعنی ناقابل فسخ ہوگا، نیز فریقین کے لیے جائز کیونکہ دونوں کو اسے فسخ کرنے کا حق حاصل ہے (العلوی: بغیۃ المسترشدین، ص ۱۱۲)۔

فن منطق میں جائز وہ فعل ہے جو ناقابل تصور نہ ہو، خواہ وہ ضروری ہو، قیاسی ہو، غیر عقلی ہو یا ممکن (تھانوی: کشاف، ۱: ۲۰۷ ببعد)۔

مآخذ : تصنیفات اصول فقہ، مثلاً: (۱) ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام، مصر ۱۳۴۶ھ، ۳: ۷۱، ۷۷؛ (۲) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، مصر ۱۹۱۴ء، ص ۱۳۷ تا ۱۸۰؛ (۳) الغزالی: المستصفی، مصر ۱۹۳۷ء، ۱: ۷۴؛ (۴) الکاسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۳۲۷ھ؛ (۵) السرخسی: المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

○

جبروت : رک بہ عالم۔

○

جبریلؑ : (= جبرائیل) ایک مقرب و مرسل فرشتے کا نام، جس کے معنی عبرانی میں "اللہ کا بندہ" ہیں، نیز یہ لفظ عربی و عبرانی دونوں زبانوں میں خدا کے ایک نام "ایل" اور "جبر" سے مرکب ہے۔ جبر کے معنی ہیں کچھ قوت صرف کر کے کسی چیز کی اصلاح کرنا اور "کم و بیش بزور چنگی پر لانا"

(المفردات' بذیل مادہ)' ٹوٹی ہوئی ہڈی درست کرنا (لسان' بذیل مادہ)' پھر جبر کا لفظ صرف اصلاح کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے (المفردات)۔ عربی زبان میں اس کی قراءت جبریل' جبرئیل اور جبرین تینوں طرح ہے۔ چونکہ یہ ہستی اللہ تعالٰی اور پیغمبروں کے درمیان سفارت اور اللہ کے اوامر و نواہی اور وحی کی تبلیغ پر مامور تھی' اس لیے مسلمانوں میں صلوۃ و سلام کے لائق ایک پاک اور مقدس شخصیت مانی جاتی ہے۔ مکّے کے پاس کوہ حرا کے غار میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تفکر و عبادت میں تنہا مشغول تھے تو پہلی بار آپ کو سورۃ العلق کی ابتدائی پانچ آیتیں حضرت جبریلؑ نے تلقین فرمائیں اور یہ پہلی وحی تھی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر نازل ہوئی۔

سورۃ النجم (۵۳) کے بارے میں قوی روایت ہے کہ یہ مکی دور میں پانچویں سال میں اتری اور آنحضرت نے پہلی مرتبہ حرم کعبہ [رک بآں] میں مشرکوں کے سامنے پڑھ کر اس کا اعلان فرمایا۔ جس میں اس جلیل القدر فرشتے کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس دور کے وسط میں نازل شدہ سورۃ (۲۶ [الشعراء]: ۱۹۳) میں بتایا گیا ہے کہ رب العالمین کی وحی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قلب پر اتارنے والا فرشتہ الرُّوح الامین ہے۔ سورۃ النحل (۱۶) میں' جو مکی دور کی آخری سورتوں میں شمار ہوتی ہے' اس فرشتے کی صفت میں روح القدس بھی فرمایا گیا ہے (آیۃ ۱۰۲)۔ کلمہ روح' جس کے معنی عربی میں نفس' حیات و حرکت' منافع کا حصول اور مضرات سے بچاؤ وغیرہ کے ہیں' قرآن مجید میں بعض دفعہ ضمناً تعظیم کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ اسی لحاظ سے قرآن مجید کو اور ملائکہ مقربین کو بھی روح کہا گیا ہے (۴۲ [الشوریٰ]: ۵۲ و ۹۷ [القدر]: ۴)۔ اس پر کلمۂ قدس کا اضافہ' جو معنوی طہارت کے معنی میں آتا ہے' عزت و احترام کی تلقین کرنے کے لیے ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں وحی الٰہی لانے والے فرشتے کو روح القدس کی صفت سے متصف کرنا بھی اسی استعمال کے مطابق ہے۔ سورۃ البقرۃ (۲: ۸۷) میں' جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو اس سے تائید حاصل ہوئی (وَاَیَّدْنٰهُ بِرُوْحِ الْقُدُسِ) روح القدس سے مراد بھی یہی فرشتہ معلوم ہوتا ہے۔ ہجرت کے ابتدائی برسوں میں نازل شدہ سورۃ البقرۃ (۲: ۹۷ تا ۹۸) میں جہاں سوال کے جواب میں اللہ اور رسول کے درمیان متوسط ذات کا تذکرہ ضروری تھا (السیوطی: لباب النقول' مطبوعہ مصر' ص ۶ ببعد) حضرت جبریلؑ کا نام دو دفعہ بصراحت آیا ہے۔ ہجرت کے نویں سال میں نازل شدہ سورۃ التحریم (۶۶: ۴) میں تیسری بار جبریلؑ کا نام آیا۔ مکی سورتوں میں فرشتۂ وحی کو نام سے نہیں' بلکہ صفات سے یاد کیا گیا ہے' مگر مدنی سورتوں میں فرشتے کا نام' جو بعض فرقے (یہود) جانتے تو تھے' مگر اس سے چڑتے تھے' باصرار مذکور ہوا ہے۔ اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ حضرت جبریلؑ کے متعلق جو خرافات مشہور تھیں' اس سے ان کی تردید مقصود تھی (الکشاف' بذیل ۲ [البقرۃ]: ۹۷)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

جَبرِیَّۃ : ایک مذہب جس کا عقیدہ ہے کہ حوادث ارادۂ انسان کے تابع نہیں' بلکہ اللہ کی طرف سے پہلے سے اٹل ہو چکے ہیں اور چونکہ ہر شے امر الٰہی کے تابع ہے' اس لیے کوئی شے ارادہ بشری سے بدل نہیں سکتی۔ اللہ تعالٰی زمانہ مستقبل سے آگاہ ہے' اس لیے آئندہ حادثات اسی سے ارادۂ الٰہی کے بموجب ثابت و مستحکم ہو چکے ہیں۔ اس مذہب کی رو سے بندوں کے افعال ان کے اپنے ارادوں کے تابع نہیں بلکہ خواہی نخواہی ارادہ الٰہی سے وابستہ ہیں' یعنی بندوں سے صادر ہونے والے افعال سچ مچ افعالِ الٰہی ہیں۔ مذہب جبریہ (Fatalism) مذہب قدریہ کی عین ضد ہے جو بندوں کو مستقل خالق افعال تسلیم کرتا ہے

اہل سُنّت والجماعت گو یہ مانتے ہیں کہ بندوں کے اختیاری و غیر اختیاری سارے افعال اللہ کی طرف سے صدور پاتے ہیں' لیکن ساتھ ہی وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ وہ اللہ کے بخشی ہوئی قوت ارادہ کو ہر کام میں صرف کر سکتے ہیں اور یہ صورت جبریہ کے عقیدے کے برخلاف ہے۔ جبریہ کا ایک فرقہ مکمل طور پر جبر کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک انسان اور جمادات کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔ جہم بن صفوان [رک بآں] اس گروہ کا نمائندہ ہے جو جبریہ خالصہ کے نام سے موسوم

ہے۔ دوسرا زمرہ جبریہ متوسطہ کہلاتا ہے۔ اس سے نسبت رکھنے والے یہ تو مانتے ہیں کہ بندے میں قدرت ہے، مگر وہ یہ نہیں مانتے کہ یہ قدرت فعل پر کوئی تصرف کر سکتی ہے۔ خواہ یہ لوگ محض کسب کا اثبات کرتے ہوں، پھر بھی جبر کے پھیر سے نہیں نکل سکے، کیونکہ اس کسب کے معنی میں جبر کے خلاف کوئی مفہوم شامل نہیں ہے۔

نجاریہ، ضراریہ اور کلابیہ وغیرہ فرقے بھی ان میں شمار ہوتے ہیں۔

مآخذ : (۱) الشہرستانی: الملل والنحل (مصر ۱۳۱۷ھ، برحاشیہ کتاب الفصل)، ۱: ۱۰۸؛ (۲) ابوالبقاء العکبری: کلیات؛ (۳) السید الشریف الجرجانی: التعریفات۔

* * *

جِزْیَہ : (ع؛ ج: جزی) لفظ کے عربی یا معرب ہونے سے علمائے لغت و مفسرین نے بحث کی ہے۔ الجوہری اور الفیروز آبادی نے اس کی اصل سے بحث نہیں کی۔ ابن منظور (لسان، بذیل مادہ ج ز ی) کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک جزیہ اصل میں جزاء سے مشتق ہے، اس لیے خالص عربی لفظ ہوا۔ مفسرین میں سے الزمخشری کے نزدیک اس کی اصل جزاء ہے اور یہ جزیہ اس لیے کہلاتا ہے کہ اہل الذمہ کے فرائض میں سے ایک حصہ (فریضہ) ہے جو وہ ادا کرتے ہیں (الکشاف، قاہرہ ۱۹۳۶ء، ۲: ۲۶۲)۔

ابن الاثیر نے جزیے کی تعریف یوں کی ہے کہ جزیہ عبارت ہے اس مال سے جس پر اہل کتاب سے حفاظت جان کی ذمے داری کا معاہدہ طے کیا جائے، گویا یہ ذمی کی جان کا بدل ہے (النہایۃ، ۱: ۱۹۰)۔ ابن منظور نے کہا ہے کہ ذمی کا جزیہ وہ مال ہے جس پر وہ حفاظت اور ذمے داری میں آنے کا معاہدہ طے کرے (لسان، بذیل مادہ)۔ تھانوی (ص ۲۶۸) کے نزدیک جزیہ (بکسر جیم و سکون زا) وہ مال ہے جو ذمی پر عائد کیا جاتا ہے جسے خراج یا خراج الراس بھی کہتے ہیں۔

اسلام کے ابتدائی زمانوں میں خراج اور جزیہ ایک دوسرے کے مترادف رہے ہیں۔ لسان (بذیل مادہ ج ز ی) میں جزیہ کا لفظ زمین کے مالیہ (خراج) کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ اور خراج مطلقاً بمعنی ٹیکس یا مالیہ استعمال ہوتے رہے ہیں۔ فقہ اسلامی و مالیات کی کتب میں جو اختلاف اصطلاحات واقع ہوا ہے اس کا سبب یہی تھا کہ مسلمان مورخین اور کتب مالیات کے مصنفین نے "جزیۃ علی الارض" اور "خراج علی الروس" اور کہیں اس کے بالعکس الفاظ استعمال کیے ہیں، لیکن ان کی مراد اس سے ہمیشہ یہی رہی کہ زمین کے ذکر کے ساتھ خواہ خراج کا لفظ آئے یا جزیہ کا، اس سے مراد صرف مالیہ زمین (Land Revenue) ہی ہوتا تھا۔ اسی طرح راس کے ساتھ جزیہ کا لفظ آئے یا خراج کا، اس سے مقصود ہمیشہ محصول سری ہوتا تھا (الجزیۃ والاسلام، ص ۴۲)۔

جزیہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب غیر مسلم دشمن ہتھیار ڈال دے اور مسلمانوں کے ساتھ اس کا معاہدہ مذکورہ اسلامی اصولوں کے مطابق طے پا جائے اور وہ اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے اللہ اور اس کے رسول کی حفاظت و ذمے داری میں آنا قبول کر لے۔ جزیے کی وصولی پورا سال گزرنے کے بعد واجب ہوتی ہے، اس سے پہلے نہیں۔ اگر کوئی ذمی مسلمان ہو جائے تو اس کا جزیہ معاف ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر ذمی فوت ہو جائے تب بھی جزیہ ساقط ہو جاتا ہے۔ ذمی کے اسلام لانے کی بنا پر جزیے کی معافی صرف حنفی اور مالکی علما کے نزدیک ہے اور امام شافعی کو اس میں اختلاف ہے۔

جزیے کی حکمت کے بارے میں اہل علم نے بہت سے نکات بیان کیے ہیں، مثلاً چونکہ ذمی لوگ ایک طرف کفر پر مصر ہیں اور دوسری طرف وہ اپنی جان و مال کی حفاظت تو چاہتے ہیں لیکن مسلمانوں کے ساتھ مل کر دارالاسلام کے دفاع میں اور دارالحرب کے خلاف جہاد میں شریک ہونے کے لیے تیار نہیں ہوتے، اس لیے ان کے سامنے ایک آسان متبادل صورت رکھی گئی ہے اور وہ یہ کہ شہری حقوق کے بدلے وہ مالی ذمے داری قبول کریں، چنانچہ ایک شہری کے طور پر جزیے کی مناسب مقدار انہیں ادا کرنا پڑتی ہے۔

حضرت عمرؓ بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جب اسلامی فوجیں حمص (شام) سے ہٹ آئیں تو حضرت ابوعبیدہؓ نے وہاں کے یہودیوں اور عیسائیوں کو بلا کر کئی لاکھ کی

رقم جزیہ یہ کہہ کر واپس کردی کہ چونکہ اب ہم تمھاری حفاظت نہیں کرسکتے اس لیے یہ جزیے کی رقم بھی نہیں رکھ سکتے (البلاذری، ص ۱۳۷؛ الجزیۃ والاسلام، ص ۱۰۲)۔ اس سے ثابت ہوا کہ جزیہ ان شہری حقوق کے جواب میں ایک ٹیکس ہے جو جان و مال کی حفاظت کی ذمے داری کی شکل میں انھیں حاصل ہوتے ہیں۔ مسلم آبادی اپنے حقوق کے لیے دوسری طرح کے فرائض بجا لاتی ہے، یعنی فوجی خدمات، جبکہ غیر مسلم اس سے مستثنیٰ ہوکر صرف ٹیکس کے مکلف ہوتے ہیں.

جزیہ عائد کرنے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ کافر مسلمانوں کی قوت سے ٹکرانے کی جرأت نہ پائیں اور برضا و رغبت غلبہ اہل اسلام قبول کرلیں۔ اس صورت میں جزیے کی مقدار وہی رہے گی جو طرفین قبول کرکے معاہدہ طے کرلیں گے اور اس میں اضافہ جائز نہ ہوگا، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بنو نجران سے ایک ہزار دو سو حلے ادا کرنے پر معاہدہ کیا تھا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جنگ میں شکست کھا کر کافر غلبۂ اہل اسلام قبول کریں اور امام وقت انھیں اپنے مذہب اور اپنی املاک پر برقرار رہنے کی اجازت دے دے اور ان پر جزیہ عائد کردے۔ اس صورت میں رقم جزیہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دولت مند پر ۴۸ درہم، متوسط الحال پر ۲۴ درہم اور محنت کش غریب پر ۱۲ درہم سالانہ ہے۔ یہ رقم سال کے ختم ہونے پر بھی وصول کی جاسکتی ہے اور مناسب مقدار کے مطابق ہر ماہ کے آخر پر بھی لی جاسکتی ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک جزیے کی کوئی مقدار متعین نہیں، بلکہ امام وقت کی صوابدید پر موقوف ہے، کیونکہ جزیے کی مقدار کے بارے میں روایات مختلف ہیں (اہل الذمہ فی الاسلام، ص ۲۳۸)۔ امام مالکؒ کے نزدیک جزیے کی مقدار چار دینار یا چالیس درہم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک امیر و غریب سب پر ایک دینار ہے (حوالۂ سابق)۔ امام شافعی کے نزدیک ہر بالغ ذمی پر جزیہ ضروری ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، حتی کہ پاگل، بوڑھے، اندھے اور راہب بھی جزیہ ادا کریں گے (کتاب الام، ۴: ۹۸)۔ حنفی علما کے نزدیک غیر اہل جنگ، یعنی عورت، بچہ، لنگڑا، لولا، اندھا، غلام، پاگل، محتاج (مسکین) اور راہب جزیے سے مستثنیٰ ہیں (سابقہ حوالے، نیز ابو یوسف، ص ۶۹ بعد؛ الشعرانی، ۲: ۱۶۰ بعد؛ الجصاص، ۳: ۹۶)، ان سے کچھ نہیں لیا جائے گا (ابو یوسف، ص ۷۰)۔ حضرت عمرؓ صرف ان لوگوں سے جزیہ وصول کرتے تھے جو بالغ تھے اور عورتوں اور بچوں سے جزیہ نہیں لیتے تھے۔ ابو عبید نے جزیے کے سلسلے میں ایک عام اصول مقرر کردیا ہے کہ اس کی مقدار ایسی ہونی چاہیے کہ اہل الذمہ کی استطاعت کے بھی مطابق ہو اور مسلمانوں کے بیت المال کو بھی نقصان نہ پہنچتا ہو (ص ۴۱)۔ یہی وجہ ہے کہ جزیے کی وصولی کے سلسلے میں ذمیوں کو عذاب دینے سے منع کردیا گیا ہے اور ان سے نرمی کے برتاؤ کا حکم دیا گیا ہے (حوالۂ سابق، ص ۴۲)، چنانچہ امام محمدؒ نے ایسے لعراقی محنت کش کو بھی جزیے سے مستثنیٰ قرار دیا ہے جس کے پاس اہل و عیال کے اخراجات کے بعد کچھ نہ بچتا ہو (الجصاص، ۳: ۹۲).

جزیے کے سلسلے میں علما کے درمیان ایک دلچسپ اختلاف یہ بھی ہے کہ مذہب کے لحاظ سے جزیہ دے کر حفاظت میں آنے کے مستحق کون لوگ ہیں۔ اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) اور مجوس سے جزیہ لینے پر تو سب متفق ہیں، کیونکہ یہ دونوں کتاب و سنت سے ثابت ہیں (قرآن مجید، ۹ [التوبہ]: ۲۹؛ ابو عبید، ص ۳۲ و ۳۳)، مگر اس کے بعد اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشرکین عرب کے سوا ہر کافر و مشرک سے جزیہ قبول کیا جاسکتا ہے خواہ مجوسی ہوں یا صابی یا بت پرست (روح المعانی، ۱۰: ۷۹)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ اہل کتاب و مجوس (عربی ہوں یا عجمی) سے خاص ہے (حوالۂ سابق)۔ امام مالکؒ کے نزدیک مرتد کے سوا ہر کافر سے جزیہ لیا جاسکتا ہے (حوالۂ سابق)۔ امام ابو یوسف کے نزدیک جزیہ اہل عجم سے خاص ہے، خواہ اہل کتاب ہوں یا مشرک۔ اہل عرب خواہ اہل کتاب ہو یا مشرک، ان سے صرف اسلام یا تلوار قبول ہے (حوالۂ سابق؛ نیز الجصاص، ۳: ۹۶).

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے یہود و نصاریٰ (اہل کتاب) اور مجوس (جو اہل کتاب کے مشابہہ قرار دیے گئے) سے جزیہ قبول فرمایا اور انھیں مذہبی آزادی عطا کی، البتہ بت پرست اور مشرک عربوں سے صرف اسلام ہی قابل قبول

تھا' جزیئے سے ان کی جان و مال کی حفاظت کی ذمے داری (اہل الذمہ سے) کبھی قبول نہیں کی۔ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عہد میں یمن کے حاکم (گورنر) تھے۔ آپؐ نے انہیں ہدایت فرمائی کہ "یہود و نصاریٰ کو اپنا دین چھوڑنے کی آزمائش میں نہ ڈالا جائے اور ان پر جزیہ عائد کیا جائے۔ ہر بالغ مرد' عورت' غلام اور لونڈی پر ایک دینار یا اس کا مساوی (یمنی کپڑا) واجب ہے۔ ہجر کے مجوسیوں سے بھی آپ نے جزیہ قبول کیا' البتہ ان کے ہاتھ کا ذبیحہ اور ان کی عورتوں سے نکاح حرام قرار دیا (وہی کتاب' ص ۲۷' ۳۱).

بحرین کے بعض مجوسیوں کے نام آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے ایک خط میں فرمایا: "اگر تم لوگ نماز قائم کرو' زکوٰۃ دو' اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خیر خواہی کرو' کھجور کا دسواں حصہ ادا کرو' غلے کا پانچواں حصہ دو' اور اپنی اولاد کو مجوسی نہ بناؤ تو اسلام لاتے وقت جو کچھ تمہارے پاس تھا وہ تمہارا ہے اور اگر تم انکار کرو تو تم پر جزیہ عائد ہوگا" (البلاذری' ص ۹۶)۔ مجوسیوں نے اور ان کے ساتھ یہود و نصاریٰ نے بھی اسلام قبول کرنا پسند نہ کیا اور جزیہ ادا کرنے پر راضی ہو گئے' البتہ جو مشرکین عرب موجود تھے وہ سب حلقہ بگوش اسلام ہوگئے (وہی کتاب' ص ۹۵' اہل الذمہ فی الاسلام' ص ۲۲۰)۔ غزوۂ تبوک سے واپسی پر جب آپؐ مدینے تشریف لائے تو مدینے' خیبر' یمن اور نجران کے تمام اہل الذمہ پر جزیہ عائد کیا اور اس میں نقدی کے علاوہ اسلحہ اور دیگر سامان ادا کرنے کی بھی اجازت دی (اہل الذمہ فی الاسلام' ص ۲۲۱).

حضرت ابوبکرؓ نے بھی سنت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پابندی کی۔ ان کے عہد میں جزیرۂ عرب سے باہر سب سے پہلا مفتوح شہر بصریٰ تھا۔ انہوں نے اس کے باشندوں کو جزیہ یا اسلام دونوں کا اختیار دیا اور جب وہ جزیہ دینے پر راضی ہوگئے تو ہر بالغ مرد پر ایک دینار نقد اور ایک جریب گندم سالانہ کے حساب سے جزیہ عائد کیا (ابو عبید' ص ۳۲ و ۳۴؛ البلاذری' ص ۱۳۴؛ اہل الذمہ فی الاسلام' ص ۲۲۱؛ الجزیہ والاسلام' ص ۱۰۲)۔ حضرت خالدؓ بن ولید نے اہل دمشق پر جو جزیہ عائد کیا اس کی مقدار ایک دینار نقد' ایک جریب گندم اور کچھ تیل اور سرکہ تھا' لیکن ابو عبیدہؓ نے اہل شام کے کچھ لوگوں پر جزیئے کی ایک معین مقدار عائد کردی.

حضرت عمرؓ کے عہد میں فتوحات کا دائرہ سرعت سے وسیع ہوتا گیا اور مختلف شہروں کے لوگوں نے جس شرط پر ہتھیار ڈالے' خون خرابے سے باز آئے اور اسلامی حکومت کی رعایا بننے پر رضامندی ظاہر کی وہ مسلمان قائدین نے قبول کرلی۔ شام' عراق' مصر اور ایران کے لوگوں پر جزیہ عائد کرنے کی مقدار اور طریق کار میں اختلاف ملتا ہے۔ ایک دوسری روایت (حوالہ سابق) میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ حضرت عمرؓ نے شام کے لوگوں پر جو جزیہ عائد کیا اس کی مقدار یہ تھی: سونا رکھنے والوں پر چار دینار' مسلمانوں کے اخراجات کے لیے فی کس ماہانہ دو مُد (پیمانہ) گندم اور تین قسط (پیمانہ) تیل اور چاندی رکھنے والوں پر چالیس درہم اور پندرہ صاع (ایک پیمانہ)۔ مصر والوں سے غلے کی مقدار ایک اردب (قدیم مصر کا پیمانہ غلہ) تھی' اس کے علاوہ تیل اور شہد کی بھی کچھ مقدار تھی۔ اسی طرح دوسری روایتوں (حوالہ سابق' ص ۴۰) کی رو سے حضرت عمرؓ کا عائد کردہ جزیہ ۴۸ درہم' ۲۴ درہم اور ۱۲ درہم تھا اور اس اختلاف کی وجوہات وہی ہیں جو اوپر بیان ہوئیں.

حضرت عثمانؓ نے بھی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور سنت ابی بکرؓ و عمرؓ پر عمل کیا اور جب ان کے عہد میں افریقہ کے بعض خطے فتح ہوئے تو انہوں نے بربروں سے جزیہ قبول کرلیا اور انہیں اہل الذمہ کی حیثیت عطا کردی (ابو عبید' ص ۳۳)۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اہل حرفہ سے ان کے ہاتھ کی بنی ہوئی چیزیں قبول کرلیتے تھے اور ذمیوں کو اس بات پر مجبور نہیں کرتے تھے کہ وہ انہیں فروخت کرکے نقد پیسہ بطور جزیہ ادا کریں (ابو عبید)۔ عہد رسالت اور دور خلفائے راشدین میں جزیئے کے بارے میں پتا چلتا ہے کہ مشرکین عرب (غیر اہل کتاب) سے تو سوائے اسلام یا تلوار کے اور کچھ قبول نہ تھا' مگر اہل کتاب' یہود و نصاریٰ' مجوسیوں اور صابئین سے جزیہ قبول کیا جاتا تھا۔ اسی طرح اہل عجم سے بھی' خواہ مشرک

ہوں یا اہل کتاب، جزیہ قبول کیا گیا.

کرتے ہوئے اپنے عمال کو حکم جاری کیا کہ جو توحید و رسالت کا اقرار کرے، ہمارے قبلے کی طرف منہ کر کے نماز پڑھے اور ختنہ کرائے (یعنی مسلمان ہو جائے) تو اس پر جزیہ ہرگز نہیں (الجصاص، ۳: ۱۰۱)۔ مجوسی اہل الذمہ ماں اور بہن سے نکاح جائز سمجھتے تھے، مگر اس کے باوجود حضرت حسن بصریؒ کے مشورے پر انھوں نے ان سے تعرّض نہ کیا اور ان سے جزیہ لے کر جان و مال کی حفاظت کی ذمے داری قبول کرلی (ابو عبید، ص ۳۶).

عباسی دور حکومت میں مالیات کے نظام کی تنظیم ہوئی اور چار عظیم الشان کتابیں تصنیف کی گئیں، یعنی ابو یوسف: کتاب الخراج؛ ابو عبید بن سلام: کتاب الاموال؛ یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج اور الماوردی: الاحکام السلطانیہ۔ اس کے علاوہ فقہ اسلامی کی تدوین بھی مکمل ہوگئی۔ خراج صرف محصول زمین اور جزیہ صرف ذمی سے محصول سر کے لیے استعمال کیا گیا، البتہ اس عہد میں جزیے کی مقدار کم ہوگئی تھی، کیونکہ اہل الذمہ کی اکثریت نے اسلام قبول کر لیا تھا اور پہلے عباسی خلیفہ نے یہ اعلان کر دیا تھا کہ جو ہمارا دین قبول کر لے گا اور ہماری طرح نماز قائم کرے گا اس پر جزیہ نہیں ہوگا (الجزیہ والاسلام، ص ۳۹)۔ اس عہد میں جزیے کی ادائی میں اہل الذمہ کو سہولتیں بھی دی گئیں، مثلاً عراق کے لوگوں پر حضرت عمرؓ نے جزیے کی ایک معین مقدار عائد کی تھی، مگر خلیفہ المہدی نے اس میں یہ تبدیلی کی کہ آمدنی کی کم یا زیادہ مقدار اور افراد کی تعداد کے مطابق جزیہ وصول کرنے کا حکم دیا (کتاب مذکور، ص ۴۰).

دولت عثمانیہ: عثمانی خلافت میں دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی کے دوران میں مالیے کے لیے جزیے کے بجائے خراج کا لفظ زیادہ مقبول تھا، لیکن بعد میں جزیہ یا جزیۂ شرعی عام ہو گیا.

سلطانِ وقت کا یہ فرض ہوتا تھا کہ شیخ الاسلام کے فتوے کی بنیاد پر ہر سال کے شروع میں جزیے کی مقدار کا اعلان کرے جو شرعی مقدار کو سامنے رکھ کر معین کی جاتی تھی۔ اس مقدار کے تین درجے تھے: اعلیٰ، اوسط اور ادنیٰ، جو بالترتیب چاندی کے اڑتالیس، چوبیس اور بارہ درہم یا سونے کے چار، دو اور ایک دینار ہوتے تھے اور یہ رقم ظاہر الغنی (جو بظاہر غنی ہو)، متوسط الحال اور فقیر محتمل (محنت کش غریب) پر واجب تھی۔ عثمانی حکومت میں بعض گروہوں یا افراد کو جزیے سے مستثنیٰ بھی کیا جاتا تھا۔ اسی طرح سرحدی علاقوں میں رہنے والوں، یا میدان جنگ کے قریب رہنے والوں اور جنگ سے بے گھر ہونے والوں کو خاص رعایت بھی دی جاتی تھی (حوالۂ سابق، ص ۱۰۲).

دولت عثمانیہ کے عہد میں جزیہ ایک شرعی محصول سمجھا جاتا تھا اور اس کی وصولی اور خرچ کے سلسلے میں بڑی احتیاط کی جاتی تھی، جزیہ چونکہ شرعی محصول ہے، جو بیت المال المسلمین کا حصہ ہے، اس لیے اس کی نگرانی بھی شرعی قاضیوں کے سپرد تھی اور اس کی وصولی بھی ان کی نگرانی میں ہوتی تھی.

جب مفتوحہ علاقے کو ایک عثمانی صوبے کی حیثیت سے منظم کیا جاتا تھا تو ایک شرعی قاضی کا تقرر عمل میں آتا تھا، جس کی نگرانی میں وہاں کی نفوس شماری کی جاتی اور "دفتر جزیہ گیراں" کے نام ایک رجسٹر میں جزیہ دینے والوں کے نام درج کیے جاتے تھے۔ ہنگری کی ذمی رعایا کی درخواست پر جزیے کی جگہ ان سے ایک فلوری (Flori، سونے کا سکہ) فی کنبہ قبول کر لیا گیا، جو وہ اس سے پہلے شاہان ہنگری کو ادا کرتے تھے (O.L.Barken: *Kaneenlar*، ص ۳۰۳، ۲۲۰).

برصغیر پاک و ہند کی اسلامی سلطنتوں میں جزیے کا رواج شاذ شاذ ہی نظر آتا ہے۔ البلاذری (طبع صلاح الدین منجد، قاہرہ ص ۵۳۶) نے بیان کیا ہے کہ جب محمد بن القاسم نے مہران سے اس طرف کے ایک دریا کو عبور کیا تو "سربیدس" کے بت پرست ان کے پاس آئے اور اپنے لوگوں کی جانب سے ان کے ساتھ معاہدۂ صلح طے کیا اور انھوں نے ان پر جزیہ (خراج) عائد کر دیا۔ پھر المامون کے عہد میں عمران بن موسیٰ جب سندھ کا والی بنا تو اس نے دریائے رور (نہرالرور) پر پڑاؤ ڈالا اور وہاں موجود جاٹوں کو بلایا، ان کے ہاتھوں پر مہریں لگائیں اور ان سے جزیہ وصول کیا (وہی کتاب، ص ۵۴۳)۔ اسی طرح برہمن آباد کے لوگوں کو ذمی کی حیثیت دے کر ان پر

تین طبقات کے لحاظ سے ۴۸، ۲۴ اور ۱۲ درہم کے حساب سے جزیہ وصول کیا گیا (چچ نامہ، ص ۲۶۱ تا ۲۶۲).

دہلی کی اسلامی سلطنت میں جزیہ عائد کرنے کا تذکرہ شاذ و نادر ہی ملتا ہے تاہم جزیہ اور خراج کے الفاظ اس عہد سے متعلق کتب تاریخ میں ملتے ہیں، لیکن شرعی لحاظ سے نہیں، بلکہ عرفی لحاظ سے مالیے کا مفہوم ادا کرنے کے لیے، مثلاً امیر حسن سجزی (م ۷۲۴ھ)، صاحب فوائد الفواد (طبع دہلی ۱۸۶۵ء، ص ۷۶، طبع لکھنؤ ۱۹۰۸ء، ص ۸۱)، کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عہد میں اس ٹیکس کو بھی جزیہ کہا جاتا تھا جو ہندو راجا مسلمانوں سے وصول کرتے تھے، البتہ فیروز شاہ تغلق نے اپنے عہد حکومت میں یہ حکم دیا تھا کہ بیت المال کی آمدنی کے ذرائع صرف وہی ہوں گے جو شرع محمد مصطفٰی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہیں اور دینی کتابیں ان پر شاہد ہیں: (۱) خراج، عشر و زکوۃ؛ (۲) جزیہ ہنود؛ (۳) ترکات اور (۴) مال غنیمت و معادن کا خمس (دیکھیے فتوحات فیروز شاہی، طبع علی گڑھ ۱۹۵۴ء، ص ۶)۔ شمس الدین سراج عفیف کے بیان کے مطابق فیروز شاہ نے علما سے جزیہ عائد کرنے کا فتوٰی حاصل کیا اور ہندو برہمنوں پر ۱۰، ۲۰ اور ۴۰ تنکا کے حساب سے جزیہ لگا دیا، جو بعد میں کم کرکے صرف ۱۰ تنکا ۵۰ جیتل رہنے دیا گیا (تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۸۲ تا ۳۸۴).

شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیرؒ نے جب ہندوستان میں شریعت اسلامی کی ترویج کی کوششیں شروع کیں تو ۱۰۹۰ھ میں ہندوؤں پر جزیہ عائد کرنے کا حکم صادر کیا (مآثر عالمگیری، ص ۱۷۴)۔ اندھے، لنگڑے، لولے اور سرکاری ملازم و خادم جزیے سے مستثنٰی قرار دیے گئے۔ اڑھائی ہزار روپے کی جائداد والوں پر سولہ روپے، اڑھائی سو روپے کی جائداد والوں پر ساڑھے چھ روپے اور ۵۲ روپے کی جائداد والوں پر سوا تین روپے عائد کیے گئے (فتوحات عالمگیری، مخطوطہ موزہ بریطانیہ، عدد ۲۳۸۸۴، ورق ۴۷ الف و ب) آخری مرتبہ سلطان فرخ سیر نے ہندوؤں پر جزیہ عائد کرنے کی کوشش کی، مگر اس میں کامیابی نہ ہو سکی۔ (سیر المتاخرین).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

جعفر الصادقؒ : ابو عبداللہ (و ابو اسمٰعیل) جعفر الصادق بن محمد باقر بن علی زین العابدین بن حسینؓ بن علیؓ بن ابی طالب الہاشمی العلوی المدنی، شیعہ امامیہ کے بارہ اماموں میں سے چھٹے امام، جنھیں اسمٰعیلیہ بھی قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے اور اپنا چھٹا امام مانتے ہیں۔ وہ جلیل القدر تبع تابعین میں سے تھے۔ حضرت امام کی والدہ ام فروہ فاطمہؒ بنت القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیقؓ ایک بہت بڑے خانوادہ علم و فضل سے تعلق رکھتی تھیں اور نانی اسماء بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر الصدیقؓ تھیں۔ اس طرح امام جعفر صادقؒ کو والدہ کی طرف سے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے دوگونہ قرابت حاصل تھی۔ ام فروہ، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، قاسم بن محمد بن ابوبکر الصدیقؓ کی صاحبزادی تھیں۔ یہ قاسم وہ تھے جنھیں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی تربیت نصیب ہوئی اور ان سے حدیث روایت کی اور جن کا شمار مدینے کے فقہائے سبعہ میں ہوتا ہے.

تاریخ پیدائش میں اختلاف ہے، امام بخاریؒ اور علامہ محسن الامین (اعیان الشیعہ) کے نزدیک ان کی ولادت ۱۷ ربیع الاول ۸۰ھ / ۲۴ مئی ۶۹۹ء کو ہوئی۔ اسی کو النووی نے تہذیب الاسماء میں اور ابن خلکان نے وفیات الاعیان (۱: ۱۵۰) میں اختیار کیا ہے، امام جعفر صادقؒ کی عمر چودہ سال کی تھی جب ان کے دادا حضرت زین العابدینؓ نے انتقال کیا.

وہ چودہ سال اپنے دادا امام زین العابدینؓ اور چونتیس سال اپنے والد امام محمد باقرؒ اور ستائیس سال اپنے نانا حضرت قاسم (م ۱۰۷ھ / ۷۲۵ء) کے سایۂ تربیت میں رہے۔ اس طرح انھیں ان تینوں سرچشموں سے سیراب ہونے کا موقع ملا۔ امام جعفر صادقؒ نے اس علمی ماحول میں آنکھ کھولی، تعلیم و تربیت حاصل کی، سن رشد کو پہنچے اور اس مرتبۂ عالی پر فائز ہوئے کہ بلاد اسلامیہ کے فضلا و علما ان کی بارگاہ پر حاضر ہوتے تھے۔ وہ صبر و شکر، تسلیم و رضا، زہد و تقوٰی اور عبادت و ریاضت کا نمونہ تھے۔ ہر دور کے علما نے ان کی پاکیزہ اور بلند شخصیت کے متعلق اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے۔ ابن حجر مکی کے نزدیک تمام بلاد اسلامیہ میں ان کے علم و حکمت کا شہرہ تھا۔ الشہرستانی کے نزدیک وہ علم دین و ادب کا سرچشمہ، حکمت کا بحر زخار، زہد،

و تقویٰ میں کامل تھے اور عبادت و ریاضت میں بلند پایہ رکھتے تھے۔ آتا تھا کہ وہ شجرِ نبوت کا ثمرِ شیریں ہیں۔

صادق کہلانے کے بارے میں ابن خلکان اور بہت سے دوسرے مورخوں نے لکھا ہے کہ راست بازی اور حق گوئی کی وجہ سے انھیں صادق کہا جاتا تھا۔ ایک وجہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی پیدائش کی بشارت دی تھی اور فرمایا تھا کہ وہ کلمۂ حق اور پیکرِ صداقت ہوگا (زندگانی چہاردہ معصومین، ص ۲۳۶)۔ بعض کے نزدیک خلیفہ منصور نے انھیں یہ لقب دیا تھا (خاندانِ پیغمبر، ص ۲۴۱)۔

علم حدیث اور روایت حدیث ان کے خاندان کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ حضرت امام جعفر صادقؒ سے بھی احادیث بکثرت مروی ہیں ائمہ حدیث و سنن کی ایک جماعت نے ان سے روایت کی ہے، مثلاً مسلم، مالک، ابوداؤد، السجستانی، الترمذی، النسائی، ابن ماجہ، الدار قطنی؛ اصول مذہب شیعہ میں چار کتابیں بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں: (۱) الکلینی (م ۳۲۹ھ): الکافی؛ (۲) ابن بابویہ القمی (م ۳۸۱ھ): من لا یحضرہ الفقیہ؛ الطوسی (م ۴۶۰ھ): التہذیب، (۴) وہی مصنف: الاستبصار۔ ان سب جامعین نے امام جعفر صادقؒ سے حدیث روایت کی ہے۔

امامیہ کے نزدیک فقہ میں بھی امام جعفر صادقؒ کا پایہ بہت بلند ہے۔ فقہی مذہب کے اعتبار سے اثنا عشری شیعہ اپنے آپ کو جعفریہ کہتے ہیں۔

امام جعفر صادقؒ کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اخذ علم میں وہ کسی طرح کا تعصب روا نہ رکھتے تھے۔ وہ اہل مدینہ اور اہل عراق دونوں سے کسب علم کے قائل تھے۔ وہ اختلاف فقہا سے خوب آگاہ تھے، لیکن بے تعصبی ان کا شیوہ تھا۔

علم کلام میں بھی امام جعفر صادقؒ کا مقام بلند ہے۔ انھیں زنادقہ سے بھی مناظرے پیش آئے اور انھوں نے حریف کو ساکت و صامت کر دیا۔ علم کیمیا، طب، فال اور جفر وغیرہ کے علوم بھی آپ کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔ امام جعفر کی طرف کچھ اشعار (خاندانِ پیغمبر، ص ۲۵۹) اور بہت سی کتابیں بھی منسوب ہیں، جن کی تعداد پانچ سو تک پہنچتی ہے (ان میں سے چند کتابوں کی فہرست کے لیے دیکھیے: براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۰۴، اعیان الشیعہ؛ خاندانِ پیغمبر، ص ۲۶۸)، مشہور کیمیا دان جابر بن حیان کو ان کا شاگرد بتایا گیا ہے۔

امام جعفر صادقؒ نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ مدینہ منورہ میں بسر کیا، گو عباسیوں کے طلب و اصرار پر انھیں بعض دفعہ سرکاری بدگمانیوں کے ہجوم میں عراق بھی جانا پڑا۔ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ماہ شوال (یا ماہ رجب) ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء میں ہوئی۔

امام جعفر صادقؒ کی مختلف ازواج سے سات صاحبزادے اور تین صاحبزادیاں ہوئیں: اسمٰعیل، عبداللہ، موسیٰ کاظم، اسحٰق، محمد، عباس، ام فروہ، اسماء، فاطمہ الصغریٰ۔

مآخذ : (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، لائڈن ۱۸۷۹ء، ۳: ۲۵۰۹ ببعد؛ (۲) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع محی الدین عبدالحمید، قاہرہ ۱۳۶۷ھ / ۱۹۴۸ء، ۱: ۲۹۱ ببعد؛ (۳) الحسن بن موسیٰ النوبختی: فرق الشیعہ، طبع بحرالعلوم صادق علی، نجف ۱۳۵۵ھ / ۱۹۶۰ء، ص ۶۲ ببعد؛ (۴) الیعقوبی: تاریخ، بیروت ۱۳۷۹ھ / ۱۹۶۰ء، ۲: ۳۸۱؛ (۵) المسعودی: مروج الذہب، طبع عبدالحمید، ۱۹۴۸ء، ۳: ۲۶۸؛ (۶) ابن الاثیر: تاریخ، بیروت ۱۹۶۵ء، ۵: ۵۸۹؛ (۷) النووی: تہذیب، طبع ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، ۱: ۱۴۹؛ (۸) ابن کثیر: البدایہ، الریاض ۱۹۶۶ء، ۱۰: ۱۰۵؛ (۹) ابن حجر: تہذیب التہذیب، حیدر آباد دکن ۱۳۲۵ھ، ۲: ۱۰۳؛ (۱۰) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، مصر ۱۹۳۳ء، ۳: ۱۹۲؛ (۱۱) ابن الجوزی: صفۃ الصفوۃ، حیدر آباد دکن ۱۳۵۵ھ، ۲: ۹۴؛ (۱۲) ابن العماد: شذرات الذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ھ، ۱: ۲۲۰؛ (۱۳) محمد ابو زہرہ: الامام الصادق، مطبوعہ عابدین؛ (۱۴) رئیس احمد جعفری: امام جعفر صادق (اردو ترجمہ محمد ابو زہرہ: الامام الصادق)، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۱۵) الذہبی: تاریخ۔

○

جلال الدین رومیؒ : مولوی اور مولانا کے عرف سے بھی مشہور ہیں۔ والد کا نام بہاء الدین سلطان العلما ولد تھا۔ وہ ۶۰۴ھ / ۱۲۰۷ء میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی، بعد کی تربیت شیخ بہاء الدین کے ایک مرید خاص سید برہان الدین محقق نے کی۔ اٹھارہ برس کی

عمر میں اپنے والد کے پاس قونیہ آ گئے۔ والد کی وفات کے بعد ۶۲۹ھ میں حلب اور دمشق کا سفر کیا۔ حلب میں کمال الدین بن عدیم حلبی اور بعض دوسرے فضلا سے علوم حاصل کیے۔

مولانا کی زندگی کا اہم اور غیر معمولی واقعہ شمس تبریز سے ان کی ملاقات ہے۔ اس واقعے کے بارے میں بے شمار روایات ہیں، لیکن یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ مولانا کے دل میں شمس کی عقیدت عشق کی حد تک تھی، چنانچہ انہوں نے اپنی غزلیات کا دیوان اپنے اس مرشد روحانی کی نام سے مرتب کیا ہے۔

شمس سے تعلق اور جدائی کی بنا پر مولانا کے دل میں جذبات کی جو آگ بھڑک اٹھی تھی، اسی جذبے نے ان کے دل میں شاعری کا ولولہ پیدا کیا۔

شمس تبریز کی جدائی کا انہیں جو صدمہ ہوا اس کی کچھ تلافی صلاح الدین زرکوب کی رفاقت سے ہو گئی اور ان کی وفات کے بعد حسام الدین چلپی کی صحبت سے۔ موخرالذکر کے ایما سے مولانا کو مثنوی کی تحریک ہوئی۔

مولانا کی وفات ۵ جمادی الآخرہ ۶۷۲ھ/ ۱۷ دسمبر ۱۲۷۳ء میں بمقام قونیہ ہوئی، جہاں آپ کا مزار اب بھی مرجع عام و خاص ہے۔ مولانا کے دو فرزند تھے: علاء الدین محمد اور سلطان ولد۔ موخرالذکر کی مثنوی ولد نامہ بڑی شہرت رکھتی ہے اور مولانا کے حالات و کوائف پر بھی بڑی روشنی ڈالتی ہے۔

مولانا کے سلسلہ طریقت کو جلالیہ اور مولویہ کہا جاتا ہے۔ اس فرقے کی خصوصیت سماع اور رقص کا ایک خاص انداز ہے۔ سلسلہ مولویہ کا اصل آغاز سلطان ولد سے ہوتا ہے۔ انہوں نے سلسلے کی اولیں شاخیں قائم کیں اور انہیں کی کوششوں سے اس سلسلے کی عزت و توقیر زیادہ ہوئی (افلاکی، ۱: ۳۳۴) ان کی تصانیف کی فہرست یہ ہے:

(۱) دیوان، مشتمل بر غزلیات و رباعیات: اس میں ترکی اشعار بھی موجود ہیں، (۲) مثنوی معنوی، اخلاقی منظوم تصنیف، جو مثنوی کی صورت میں چھ دفتروں میں ہے۔ ساتواں دفتر، جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ رسوخی اسمٰعیل دده نے دریافت کیا تھا، جعلی ہے۔ اس طویل نظم کا محرک حسام الدین تھا، جس نے مولانا کو مشورہ دیا کہ وہ سنائی اور عطار کی مثنویات کی قسم کی کوئی چیز تخلیق کریں۔ یہ سلسلہ ۶۶۲ھ/ ۱۲۶۳ء میں شروع ہوا۔ مولانا پر جس وقت شعر وارد ہوتے، بلا تکلف ہر حالت میں لکھواتے جاتے۔ بعض اوقات رات کو یہ سلسلہ شروع ہوتا اور صبح تک جاری رہتا تھا۔ بعد میں حسام الدین لکھے ہوئے اشعار پڑھ کر سناتے اور ان میں ضروری تصحیح کر لی جاتی۔ پوری مثنوی بہت غیر رسمی انداز میں، پہلے سے سوچے سمجھے ڈھانچے کو پیش نظر رکھے بغیر، لکھی گئی ہے۔ افکار ایک آزاد تلازمے کے واسطے سے باہم مربوط ہیں۔ بیچ بیچ میں آنے والی حکایات اکثر نامکمل رہ جاتی ہیں اور خاصا آگے جا کر ان کا تسلسل پھر سے قائم کر دیا جاتا ہے، (۳) فیہ ما فیہ: مولانا کے اقوال کا مجموعہ (عنوان ابن العربی کے ایک شعر سے ماخوذ ہے)، (۴) مواعظ مجالس سبعہ، مولانا تک ے اغورو دور، دوز لتن احمد رمزی آقیورق؛ (۵) مکتوبات مولانا تیک مکتوبلری، دوز لتن احمد رمزی آقیورق، استانبول ۱۹۳۷ء،

مولانا رومؒ ایک عظیم با عمل صوفی بھی تھے اور صاحب عرفان و بصیرت مفکر بھی۔ انہوں نے اپنا روحانی سلسلہ سنائی اور عطار سے ملایا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی عارفانہ فکر صدیوں کی دینی اور صوفیانہ حکمت کا نچوڑ تھی۔ علامہ اقبالؒ جو رومیؒ سے بڑی حد تک فیض یاب ہوئے، رومیؒ کے عرفان کے اسی بنا پر معترف ہیں کہ انہوں نے وجدان کو عقل کی ایک اعلیٰ قسم قرار دیا ہے۔

مولانا روم کے کلام میں حکمت اور علم کلام کے بڑے بڑے مسائل شعری زبان میں ادا ہو گئے ہیں صفات باری، نبوت، روح، معاد، جبر و قدر، تصوف، توحید، اور علمی موضوعات میں سے تجدد امثال اور مسئلہ ارتقاء جیسے اہم مسائل کی تعبیر موجود ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) شبلی: سوانح مولانا روم، مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور؛ (۲) خلیفہ عبدالحکیم: Metaphysics of Rumi، ۱۹۳۳ء۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ صدیوں سے فکر انسانی پر مولانا کے افکار اثر انداز ہیں، چنانچہ ہر دور میں مثنوی کا مطالعہ جاری رہا۔ بے شمار شرحیں اور قریب ترین دور میں

ایران، پاکستان اور ہند میں ترجمے ہوئے اور کتابیں لکھی گئی ہیں (دیکھیے سید عبداللہ: مطالعہ رومی کی تحریک میں اقبال کا مقام، در مقالات اقبال، مطبوعہ لاہور)۔

اردو میں مثنوی کے متعدد منثور و منظوم تراجم ہو چکے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

جمال الدین افغانیؒ : السید محمد بن صفدر،

تیرھویں صدی ہجری/ انیسویں صدی عیسوی کے عالم اسلام کی ممتاز ترین شخصیتوں میں سے ایک، وہ مفکر و حکیم بھی تھے اور عالم و رہنما بھی۔ بقول محمد عبدہٗ وہ بلند حوصلہ اور زبردست قوت ارادی کے مالک تھے۔ وہ ہمیشہ ایسے کاموں کے لیے آمادہ رہتے جو عزم و ہمت اور جرأت و دریادلی کے متقاضی ہوتے۔ وہ علم و حکمت کے شیدائی، مادیت سے گریزاں اور روحانیت کے دلدادہ تھے۔

وہ دیگر چیزوں کے علاوہ اتحاد عالم اسلامی اور جدید استعماریت دشمن تحریکوں کے بانی کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہیں اور زیادہ تر اسی وجہ سے لوگوں کو آپ سے بہت عقیدت و محبت ہے۔ تحریک اصلاح، جس نے پہلے سلفیہ اور پھر بعد میں اخوان المسلمین کو پیدا کیا، انھیں کی ذات کی مرہون منت ہے۔ انھوں نے تقریر و تحریر کے ذریعے مسلمانوں کے فکر و عمل کی نشاۃ ثانیہ کی اہمیت پر بہت زور دیا۔ انھوں نے تمام عمر شادی نہیں کی اور نہایت سادہ اور پاکیزہ زندگی بسر کی۔

ان کے اپنے بیان کے مطابق وہ حنفی گھرانے میں ۱۲۵۴ھ / ۱۸۳۸ - ۱۸۳۹ء میں ضلع کابل (افغانستان میں مشرق کی جانب Konar کے نزدیک سعد آباد) میں پیدا ہوئے۔ کابل میں انھوں نے مروجہ تعلیم حاصل کی اور اس کے علاوہ انھوں نے فلسفے اور علوم طبیعی کی طرف بھی توجہ دی۔ بعد ازاں وہ ہندوستان چلے گئے، جہاں انھوں نے ایک برس قیام کیا اور جدید تعلیم حاصل کی۔ پھر وہ حج کے لیے مکہ معظمہ چلے گئے (۱۲۷۳ھ / ۱۸۵۷ء)، واپسی پر وہ افغانستان پہنچے اور امیر دوست محمد خان کی ملازمت اختیار کر لی، اور ہرات کے خلاف مہم میں اس کے ہم رکاب رہے۔ امیر کے انتقال پر جانشینی کے سوال پر اس کے لڑکوں کے درمیان خانہ جنگی چھڑ گئی۔ جمال الدین افغانی نے ان بھائیوں میں سے شہزادہ محمد اعظم کی حمایت کی اور اس کے وزیر کی حیثیت سے کام کیا۔ جب حریف گروہ نے شیر علی کے ماتحت انجام کار فتح پائی تو انھوں نے یہ ملک چھوڑ دینے ہی میں مصلحت سمجھی۔ بعد ازاں وہ قسطنطنیہ گئے (۱۲۸۷ھ / ۱۸۷۰ء)، چونکہ ان کی شہرت پہلے ہی بام عروج کو پہنچی ہوئی تھی اس لیے دارالحکومت کے خواص و عوام نے ان کا بڑے جوش و خروش سے استقبال کیا۔ انھیں جلد ہی محکمہ تعلیم کی طرف سے ایا صوفیا اور مسجد سلطان احمد میں خطبہ دینے کی دعوت دی گئی۔ ان کی غیر معمولی کامیابی دیکھ کر بہت سے لوگ ان سے حسد کرنے لگے۔ ان پر ایک الزام یہ تھا کہ وہ روایت پر درایت کو ترجیح دیتے ہیں۔

مارچ ۱۸۷۱ء میں جمال الدین افغانی قاہرہ (مصر) روانہ ہوئے۔ اگرچہ ان کا وہاں مستقل قیام کرنے کا ارادہ نہ تھا، لیکن ان کا تعلیم یافتہ طبقے کی طرف سے بالخصوص اس قدر عقیدت و محبت سے خیر مقدم کیا گیا کہ انھوں نے یہاں قیام کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ یہاں انھوں نے اپنے خیالات کی اشاعت کی اور نوجوان جوق در جوق ان کے حلقۂ اثر میں آنے لگے، جن میں مصر کے مستقبل کے مفتی اعظم محمد عبدہٗ اور آزادی مصر کے مستقبل کے بطل عظیم سعد زغلول پاشا بھی تھے۔ ان کی ساری کوشش نوجوانوں کے فکر و نظر میں وسعت پیدا کرنا اور ان میں قومی سود و زیاں کا شعور پیدا کرنا تھا تاکہ وہ غیر ملکی تسلط سے نجات حاصل کریں اور ان کے عالمگیر اسلامی اتحاد کے تصور کو عملی جامہ پہنا سکیں۔ مصر کے قرضے کے مسئلے پر جب یورپی حکومتوں نے مداخلت کی تو انھوں نے اس کے خلاف زبردست تحریک چلائی اور لوگوں کے جذبات کو ابھارا۔ مصر کا قدامت پسند طبقہ اور حکومت برطانیہ بالخصوص جمال الدین افغانیؒ کی مقبولیت اور ان کی سرگرمیوں سے خائف تھی، چنانچہ حکومت برطانیہ نے زور دے کر جمال الدین افغانیؒ کو ستمبر ۱۸۷۹ء میں ملک بدر کرا دیا۔ بعد ازاں وہ ہندوستان چلے آئے، جہاں حکومت برطانیہ کی کڑی نگرانی میں انھوں نے پہلے حیدر آباد میں اور پھر

کلکتے میں دن گذارے۔ حیدر آباد میں انہوں نے دھریوں کے بطلان میں رد دھریین کے نام سے فارسی میں ایک کتاب لکھی جس کا عربی ترجمہ مفتی محمد عبدہٗ نے کیا۔

اس عرصے میں مصر کے سیاسی حالات بہت زیادہ نازک صورت اختیار کر گئے تھے۔ ۱۸۸۱ء میں عرابی پاشا نے خدیو مصر اور فوج میں غیر ملکی افسروں کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا۔ برطانیہ کی ۱۸۸۲ء میں مداخلت کے باعث یہ بغاوت ناکام ہو گئی اور اس نے مصر پر قبضہ کر لیا۔ جمال الدین افغانی کو ہندوستان چھوڑنے کی اجازت مل گئی اور ۱۸۸۳ء کے موسم بہار میں ہم اسے لندن میں دیکھتے ہیں، پیرس کے قیام میں ان کا امتیازی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے محمد عبدہ سے مل کر عربی میں ہفتہ وار اخبار عروۃ الوثقیٰ نکالا۔ یہ اخبار اسی نام کی ایک خفیہ جماعت کا نمائندہ تھا جو اس کے مصارف برداشت کرتی تھی، جس کے نتیجے میں اسے بند کر دیا گیا۔ بہرحال، اس کا اثر و نفوذ بہت زیادہ تھا۔ ۱۸۸۶ء میں انہیں تہران میں شاہ ناصرالدین کے دربار میں بذریعۂ تار بلایا گیا، ان کا پرتپاک خیر مقدم کیا گیا اور اعلیٰ عہدہ پیش کیا گیا، لیکن ان کی روز افزوں ہر دلعزیزی اور اثر و نفوذ سے گھبرا کر شاہ نے جلد ہی انہیں "خرابی صحت کی بنا پر" ایران سے چلے جانے پر مجبور کر دیا۔ اس کے بعد وہ روس گئے، جہاں انہوں نے اہم سیاسی روابط قائم کیے اور روسی مسلمانوں کی طرف سے زار سے قرآن مجید اور دیگر کتب دینی شائع کرنے کی اجازت حاصل کی۔ وہ ۱۸۸۹ء تک وہاں ٹھیرے۔ جمال الدین افغانی پھر ایک برس کے لیے لندن گئے، جہاں انہوں نے ایران کی حکومت وقت کی بدعنوانیوں کے خلاف خطبات اور مضامین کے ذریعے بڑی زبردست مہم چلائی۔ وہ خاص کر دو زبانوں (عربی اور انگریزی) میں چھپنے والے ماہنامہ ضیاء الخافقین میں مضمون لکھتے تھے، جس کی تاسیس میں انہوں نے مدد دی تھی (۱۸۹۲ء)۔ انہوں نے شاہ کی تخت سے معزولی کا مطالبہ بھی کیا۔ ان کا روئے سخن زیادہ تر علمائے دین کی طرف ہوتا تھا، جنہیں وہ اس بات کا احساس دلاتے تھے کہ وہ یورپی منصوبوں کے خلاف اسلام کے دفاعی حصار ہیں۔ انجام کار ان کی تبلیغی سرگرمیوں کا یہ اثر ہوا کہ ایران میں اصلاحات کی ایک زبردست تحریک کا آغاز ہوا، جسے علمائے دین کی حمایت حاصل تھی۔

جمال الدین افغانی کی زندگی کے آخری ایام اندوہ ناک تھے۔ انہوں نے یہ دن قسطنطنیہ کے "طلائی قفس" میں بسر کیے۔ جمال الدین افغانی جب قسطنطنیہ پہنچے تو انہیں یلدز کے قصر شاہی کے قریب کوہ نشانتاش پر ایک خوبصورت مکان میں اتارا گیا، مگر جب انہوں نے سلطان کے کہنے پر شاہ ایران کے خلاف اپنی تحریک ختم کرنے سے انکار کیا، تو اس سے شکر رنجی کا آغاز ہوا۔ جمال الدین افغانیؒ نے ملک چھوڑنے کی متعدد بار درخواست کی، لیکن ہر بار اس کا جواب نفی میں دیا گیا۔ وہ آگئی آزادی اور اسلام پر اپنے خیالات کی ترویج و اشاعت کرتے رہے، جن پر اتحاد عالم اسلامی کی بنیاد رکھی جا سکتی تھی۔ ۱۱ مارچ ۱۸۹۶ء کو جب شاہ ایران کو ان کے ایک وفادار پیرو کار نے قتل کر دیا تو ان پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس میں ان کا بھی ہاتھ ہے۔ انہوں نے اسی الزام کے خلاف اپنی برءت ثابت کرنے کی کوشش کی، لیکن اس سے معاملے کی صورت حال اور زیادہ مخدوش ہو گئی۔

آخر ۹ مارچ ۱۸۹۷ء کو ٹھوڑی کے سرطان کی بیماری سے ان کا انتقال ہو گیا۔ بعض لوگوں کا خیال تھا کہ ان کی موت کی وجہ علاج سے غفلت یا زہر خورانی تھی۔ بہرحال، انہیں نشانتاش کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔ دسمبر ۱۹۴۴ء کے اواخر میں ان کی نعش کو افغانستان لے جایا گیا، جہاں ۲ جنوری ۱۹۴۵ء کو کابل کے مضافات میں علی آباد کے قریب انہیں دفن کیا اور ان کا مقبرہ تعمیر کیا گیا۔

جمال الدین افغانی کی زندگی ان کے افکار سے مکمل طور پر ہم آہنگ رہی، یعنی ان کے قول و فعل میں پوری مطابقت پائی جاتی تھی۔ وہ اپنے عہد کی دہریت اور اس کے اثرات کو تمام ادیان عالم، خصوصاً اسلام، کے لیے فتنۂ عظیم خیال کرتے تھے، لہٰذا اس کے خلاف انہوں نے زبردست قلمی جہاد کیا۔

جمال الدین افغانیؒ کے نزدیک بنی نوع انسان کی بقا و ارتقا اور اس کی سعادت و مسرت کا انحصار مذہب پر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہب قوموں کا ہیولیٰ اور انسانی مسرتوں کا سرچشمہ

ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جمال الدین افغانیؒ ایک روشن خیال اور عقلیت پسند مسلمان تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کے تمام فرقوں سے استدعا کی کہ عقلی اصولوں کو، جو اسلام کی امتیازی خوبی ہے، اپنائیں۔ وہ فرماتے تھے کہ "تمام مذاہب عالم میں صرف اسلام ہی ایسا دین ہے جو برہان کی روشنی میں بھی اپنی حقانیت کو ثابت کر سکتا ہے۔

جمال الدین افغانیؒ تحریک اتحاد عالم اسلامی کے، جسے مغربی اہل قلم زیادہ تر مذمت کی خاطر "پان اسلامزم" کہتے ہیں، علمبردار تھے۔ اس تحریک کا مقصد تمام اسلامی حکومتوں کو ایک خلافت کے جھنڈے تلے متحد و منظم کرنا تھا تاکہ وہ غیر ملکی تسلط سے چھٹکارا حاصل کر سکیں۔ ترکی، ایران، برصغیر پاک و ہند اور مصر میں زندگی کی روح پھونکنے کے لیے انھوں نے اسلام کے احیا کی کوشش کی، کیونکہ اسلام ہی نے مختلف اسلامی ممالک کی سیاسی اور معاشرتی زندگی پر نہایت گہرا اثر ڈالا تھا۔

جمال الدین افغانیؒ کا معزز و محترم نام لوگوں کے حافظے میں اب بھی زندہ ہے اور ان کی دعوت اب بھی مسلمانوں کے لیے ایک کشش رکھتی ہے۔ علامہ اقبال نے بھی جمال الدین افغانیؒ کو زمانہ حال کے مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا مؤسس قرار دیا ہے (عطاء اللہ: اقبال نامہ، حصہ دوم، لاہور، ص ۲۳۲)۔ علامہ اقبالؒ نے جاوید نامہ میں بھی افغانی کے بارے میں جابجا اظہار خیال کیا ہے اور انھیں عالم اسلام اور مشرق کا عظیم مفکر قرار دیا ہے۔

مآخذ: (۱) جمال الدین افغانی: الرد علی الدہریین (تردید مادیئین)، بار اول، بیروت ۱۸۸۶ء؛ (۲) وہی مصنف: مقالات جمالیہ، طبع لطف اللہ اسد آبادی، تہران (بدون تاریخ)؛ (۳) محمد عبدہٗ: العروۃ الوثقٰی، قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ (۴) محمد المخزومی پاشا: خاطرات جمال الدین، بیروت ۱۹۳۱ء؛ (۵) احمد امین: زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۵۹ تا ۱۲۰؛ (۶) عباس محمود العقاد: علی الاثیر (تقریر ریڈیو)، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۷) رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہٗ، قاہرہ ۱۹۳۱ء، اس میں دستاویزات، سوانح حیات سے اقتباسات، مقالات جمال الدین افغانی اور العروۃ الوثقٰی کے مطبوعہ مقالات کو یکجا کر دیا گیا ہے، اس مجموعے کو کتابی صورت میں کئی بار شائع کیا جا چکا ہے، بار اول، بیروت ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء؛ (۸) عبدالقادر المغربی: جمال الدین، قاہرہ، مجموعہ اقراء، عدد ۶۸؛ (۹) عطاء اللہ: اقبال نامہ، دوم، لاہور ۱۹۵۱ء، ص ۲۳۲۔

○

الجمرۃ: (ع)، لغوی معنی کنکری (جمع: جمار)۔

یہ نام وادی منٰی کے ان تین مقامات کو دیا گیا ہے جہاں حجاج حج کے موقع پر عرفات سے واپس آتے ہوئے ٹھیرتے ہیں اور وہاں شرعی حکم کے مطابق کنکریاں پھینکنے میں شریک ہوتے ہیں۔ عرفات سے چل کر حاجی الجمرۃ الاولٰی (یا جمرۃ الدُّنیا) پر پہنچتا ہے، پھر وہاں سے ۱۵۰ میٹر اور آگے بڑھ کر الجمرۃ الوسطٰی پر آتا ہے۔ یہ دونوں منٰی کے بڑے بازار کے بیچ میں واقع ہیں جو وادی ہی کے رخ پر گیا ہے، پھر پتھر کی چنائی کا ایک چھوٹا ستون، اور اس کے گرد ایک چھوٹا سا حوض بنا ہوا ہے جس میں کنکریاں گرتی ہیں۔ ۱۱۵ میٹر اس سے آگے دائیں ہاتھ کو جہاں سڑک منٰی سے نکل کر پہاڑوں پر چڑھتی ہوئی مکے کی طرف بڑھتی ہے، حجاج جمرۃ العقبہ پر پہنچتے ہیں (جس کو حدیث میں "جمرۃ الکبرٰی" بھی کہا گیا ہے)۔ اس میں ایک دیوار ہے اور ایک حوض جو زمین میں کھدا ہوا ہے۔ پہلے دو کے ستون اور تیسرے کی دیوار کو عوام ابلیس یا شیطان کہتے ہیں۔ ان تینوں جمروں کو بعض اوقات "النصب" کہہ دیتے ہیں جو منٰی اور مکے کے درمیان میدان کا نام ہے۔ رمی الجمار کو چاروں مذاہب فقہ واجب قرار دیتے ہیں اور ہر ایک مذہب میں رمی کے طریقے کی جزئی ہدایات دی گئی ہیں۔ ان سے ذرا بھی خلاف چلنے پر کفارہ دینا پڑتا ہے جو ایک محتاج کو کھانا کھلانے سے لے کر ایک جانور کی قربانی تک ہو سکتا ہے۔

۱۰ ذوالحجہ کو عید کی قربانی سے پہلے ہر حاجی کو سات سات کنکریاں جمرۃ العقبہ پر پھینکنا پڑتی ہیں۔ ۱۱ کو، عموماً زوال اور غروب آفتاب کے مابین، وہ ہر جمرہ پر باری باری جاتا ہے اور الجمرۃ الاولٰی سے شروع کر کے ہر جمرہ پر سات سات کنکریاں پھینکتا ہے۔ پھر یہی عمل ۱۲ کو بھی کرتا ہے (اور کوئی گروہ منٰی

میں ٹھیرا رہے تو پھر ۱۳ کو بھی ایسا ہی کرتا ہے)۔ یہ کنکریاں حسب دستور مزدلفہ سے لائی جاتی ہیں۔ ان میں سے ہر کنکری کھجور کی گٹھلی یا سم کے بڑے بیج کے برابر ہوتی ہے۔ کنکری پھینکتے وقت ہر پھینکنے والا بسم اللہ، اللہ اکبر کہتا ہے۔ سعودی عرب کے حکام نے حال ہی میں جمرۃ العقبہ تک پہنچنے کے ذرائع بہتر بنا دیئے ہیں اور جمرات کو دو منزلہ کر کے آمد و رفت کو آسان کر دیا ہے۔ عرب ممالک میں سنگ ریزے بکثرت موجود ہیں اور کنکریاں پھینکنا دشمنی کا اظہار کرتا ہے۔ الجمرۃ پر کنکریاں پھینکنا دراصل شیطان کو مارنا ہے۔ جمرات ثلاثہ وہ تین مقام بتائے جاتے ہیں جہاں حضرت ابراہیمؑ کو شیطان کا سامنا ہوا جو حضرت اسمٰعیلؑ کی قربانی سے انھیں باز رکھنا چاہتا تھا۔ انھوں نے ہر وسوسے کو دفع کیا اور شیطان کو پتھر پھینک کر بھگا دیا۔ تمام کتب سیر نبوی اور احادیث میں رسوم منیٰ اور الجمرات کا ذکر بالتفصیل پایا جاتا ہے (دیکھیے مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ الجمار)۔ ان میں سے بعض رسوم کا سلسلہ زمانہ جاہلیت میں بھی تھا، جنھیں اسلام نے اپنے طریقے پر بدل کر بہتر بنایا۔

مآخذ : (۱) ابراہیم رفعت پاشا: مرآۃ الحرمین، قاہرہ ۱۹۲۵ء جس میں تصاویر بھی ہیں؛ (۲) المقدسی، در BGA، ۳: ۷۱؛ (۳) البکری: معجم مستعجم، طبع Wüstenfeld، ۲: ۲۲۶ تا ۲۲۷، ۵۰۸؛ (۴) البخاری: کتاب الحج، باب رمی الجمار؛ (۵) Wensinck: مفتاح کنوز السنہ، ترجمہ از محمد فؤاد عبدالباقی، بذیل مادہ الجمار، نیز معجم المفہرس، بذیل مادہ جمر؛ (۶) الازرقی: اخبار مکہ۔

○

الجُمُعہ : (یوم)، (جیم پر پیش کے ساتھ، جبکہ میم پر پیش، زبر اور جزم تینوں جائز قرار دیئے ہیں، اس کی جمع جُمَع اور جمعات ہے)۔ اسلامی تقویم میں ہفتے کا ساتواں دن، جسے زمانہ قبل اسلام میں یوم العروبہ کہتے تھے، مگر جب اسلام آیا تو اس کا نام الجمعہ رکھا گیا کیوں کہ اس دن مسلمان مسجد میں جمع ہوتے اور نماز ادا کرتے ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ جمع؛ مفردات القرآن، بذیل مادہ)۔

السیوطی کی روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابھی مکہ مکرمہ ہی میں تھے کہ جمعے کی اجازت ہو گئی تھی مگر وہاں نماز جمعہ ادا نہ کی جا سکی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہجرت کے بعد سب سے پہلا جمعہ بنو سالم بن عوف کی بستی میں پڑھا (سیرۃ ابن ہشام، ۲: ۱۳۸ ببعد؛ الدر المنثور ۶: ۱۱۰، امام بخاری ۱: ۱۱۰) کے بیان کے مطابق مسجد نبوی کے بعد دوسری مسجد جس میں سب سے پہلے جمعہ پڑھا گیا وہ بحرین کے علاقے میں جواثی نامی شہر میں مسجد عبدالقیس تھی۔

حدیث میں نماز جمعہ کی بڑی تاکید آئی ہے، ابن ماجہ کی روایت ہے کہ ایک دن آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خطبہ جمعہ میں فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تم پر آج اس جگہ، اس دن، اس ماہ اور اس سال نماز جمعہ فرض کر دی ہے جو یوم قیامت تک فرض رہے گی، لہٰذا جس کسی نے اس نماز کو سہل انگاری سے چھوڑ دیا یا اس کا انکار کیا تو خدائے تعالیٰ اس کی حالت کو کبھی مجتمع نہیں کرے گا اور نہ اس کے کام میں برکت دے گا (الدر المنثور ۶: ۲۱۸)۔ ایک اور جگہ آپؐ نے فرمایا: جس نے بلا عذر تین بار نماز جمعہ ترک کی اللہ تعالیٰ اس کے دل کو آلودہ کر دے گا (حوالہ مذکور)۔

جمعے کی فضیلت کے بارے میں بھی بکثرت احادیث وارد ہوئی ہیں، ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا: سب سے افضل وہ دن جس پر سورج طلوع ہوتا ہے جمعے کا دن ہے، اسی دن اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کو پیدا کیا، اسی دن وہ جنت سے اتارے گئے، اسی دن ان کی توبہ قبول ہوئی اور اسی دن قیامت آئے گی، اور اس دن میں ایک وقت ایسا بھی ہے جسے بندہ مومن پا لے تو وہ اللہ سے جو دعا مانگے گا قبول ہو گی (مسلم، کتاب الجمعہ، حدیث ۱۷ و ۱۸)۔

نماز جمعہ کے جواز و وجوب کے بارے میں ائمہ اسلام کے مختلف اقوال ہیں، ابوبکر الجصاص (احکام القرآن، ۳: ۴۴۵) نے ان اقوال اور آرا کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ فقہائے احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمعہ بڑے شہروں کے ساتھ مخصوص ہے اور دیہات میں جمعہ پڑھنا صحیح نہیں، امام مالکؒ کے نزدیک نماز جمعہ ہر اس بستی میں صحیح ہے جہاں متصل مکانات بنے ہوئے ہوں اور ضروری اشیا کے لیے بازار موجود

ہوں' امام شافعیؒ کا مسلک ہے کہ جب کوئی گاؤں اس قسم کا ہو جہاں مکانات و عمارات کا ایک سلسلہ ہو اور وہاں کے باشندے غیر ضروری طور پر ترک وطن نہ کرتے ہوں اور وہاں چالیس یا اس سے زائد آزاد' عاقل' بالغ مرد ہوں' تو وہاں جمعہ فرض ہے۔ اکثر علماے اہل حدیث چھوٹے یا بڑے شہروں کی قید کے خلاف ہیں اور ہر جگہ نماز جمعہ کی فرضیت کے قائل ہیں۔

نماز جمعہ میں رکعات کی تعداد دو ہے' جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے امت نے قولاً و عملاً متواتر نقل کی ہے' چنانچہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ "نماز سفر اور نماز فجر دو دو رکعات ہیں' نماز جمعہ بھی دو رکعت ہے جس میں قصر نہیں بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زبان سے یونہی ارشاد ہوا ہے" (الجصاص' ۳: ۴۴۶)۔

اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ نماز جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت بالکل حرام ہے (ابن العربی' ص ۱۷۹۳)' بلکہ اذان کے بعد "سعی" واجب ہے' جو مسلمان ندا (اذان) سنے یا جامع مسجد سے تین میل کے فاصلے کے اندر ہو اس پر نماز جمعہ کے لیے سعی (تیزی اور مستعدی) واجب ہے (کتاب مذکور' ص ۱۷۹۳)۔

نماز جمعہ کی فرضیت کے لیے سات شرطیں ہیں: (۱) عقل' (۲) ذکوریت (مرد ہونا)' (۳) حریت' (۴) بلوغ' (۵) قدرت' (۶) اقامت اور (۷) قریہ یعنی بستی یا شہر' جب یہ شرائط پوری ہو جائیں گی تو اس صورت میں نماز جمعہ فرض ہوگی اور اگر یہ شروط نہ پائی گئیں تو نماز جمعہ کی فرضیت ساقط ہو جائے گی (ابن العربی' ص ۱۷۹۱)۔

نماز جمعہ کی بجاآوری کی شرط (شروط الاداء) یہ ہیں: (۱) اسلام' (۲) خطبہ (خطبے کی مقدار اور مسائل کے لیے دیکھیے الجصاص' ۳: ۴۴۶)' (۳) امام مقیم ہو مسافر نہ ہو' (۴) تعداد' جس کی مقدار مقرر نہیں بس اتنے لوگ ہوں کہ جن سے قریہ (بستی یا شہر) کی شرط پوری ہوتی ہو' (۵) غسل' (۶) صاف لباس اور خوشبو وغیرہ (ابن العربی' ص ۱۷۹۱)۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سلطان یا اس کا نمائندہ بھی جمعے کی شرائط میں سے ہے (کتاب مذکور' ص ۱۷۹۳؛ الجصاص' ص ۴۴۶ بعد)۔ نماز جمعہ کی شرائط و لوازم پر غور کرنے سے اس کی گوناگوں عباداتی اور اجتماعی مصلحتیں خود بخود واضح ہو جاتی ہیں' لہذا جمعہ محض شخصی عبادت نہیں بلکہ اس کا تعلق تنظیم امت اور تمدنی مصالح امت سے بھی ہے۔ اس سے اسلامی معاشرے کے استحکام کی ایک صورت پیدا ہوتی ہے اور نظام امت کا رعب و دبدبہ قائم ہوتا ہے۔ ان حکمتوں کے بارے میں جدید زمانے کے کئی علما و مفکرین نے اظہار خیال کیا ہے۔

مآخذ: (۱) لسان العرب' بذیل مادہ؛ (۲) ابن الاثیر: النہایۃ' قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ (۳) الراغب: المفردات' قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۴) السہیلی: الروض الانف' قاہرہ ۱۹۱۳ء؛ (۵) البخاری' قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ (۶) الجصاص: احکام القرآن' قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۷) الآلوسی: روح المعانی' قاہرہ بدون تاریخ؛ (۸) فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنۃ' قاہرہ ۱۹۳۴ء بذیل مادہ جمعہ؛ (۹) البیضاوی: انوار التنزیل؛ (۱۰) ابن العربی: احکام القرآن۔

○

اَلْجِنّ: (ع)' یہ لفظ قرآن مجید میں کئی مرتبہ آیا ہے۔ عربی مادہ ج ن ن سے مختلف الفاظ میں (مشاہدہ و حواس سے) چھپے ہوئے ہونے یا چھپانے' یا پردہ پڑ جانے کا مفہوم پایا جاتا ہے' مثلاً جنون' جنین' جنان' جنہ' جنت میں (دیکھیے لسان العرب' بذیل مادہ' راغب: مفردات' بذیل مادہ)۔

قرآنی اصطلاح میں جن ایک غیر مرئی مخلوق ہے۔ غیر مرئی مخلوق کی تین انواع بیان کی گئی ہیں: (۱) اخیار' (۲) اشرار اور (۳) اوساط۔ یہ جن ہیں جن میں نیک بھی ہیں اور بد بھی (مفردات' بذیل مادہ)۔

البیضاوی (انوار التنزیل) کے بیان کے مطابق یہ بخار یا آگ سے بنے ہوئے ذوی العقول' ہمارے حواس سے غیر محسوس' مختلف شکلوں میں ظاہر ہونے والے اور عظیم و دشوار کاموں کے انجام دینے کے قابل اجسام ہیں (۷۲ [الجن]: ۱)' انہیں ناری شعلہ بے دخان سے پیدا کیا گیا (۵۵ [الرحمٰن]: ۱۵)' اور ان کے ساتھ کی دوسری ذوی العقول ہستیوں کو مٹی اور نور سے تخلیق کیا گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کے لیے بھی اسی طرح مبعوث ہوئے ہیں جیسے بنی نوع انسان کے

لیے۔ ایک آیت (۱۸ [الکہف]: ۵۰) کی رو سے ابلیس بھی جنوں میں سے تھا (مذکورہ بالا دوسری آیت کے لیے دیکھیے: البیضاوی، بذیل ۱۸ [الکہف]: ۵۰ و ۲ [البقرۃ]: ۳۴؛ الرازی: مفاتیح، قاہرہ ۱۳۰۷ھ، ۱: ۲۸۸ بعد).

جنات کی بحث بنیادی طور پر تین عنوانات کے تحت منقسم ہوتی ہے، اگرچہ یہ ادوار ایک دوسرے میں متداخل ہو جاتے ہیں:

(۱) زمانۂ قبل از اسلام میں جن، صحرا کی پریوں اور بھوتوں کا تصور عام تھا، جو طبعی زندگی کے اس پہلو کی نمائندگی کرتے تھے جس پر انسان کا اب تک تصرف نہ ہو سکا تھا اور یہ مخلوق انسان کی معاند خیال کی جاتی تھی۔ کفار مکہ کا دعوی تھا کہ جن اور اللہ کے درمیان نسب (رشتہ) ہے (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۵۸)، وہ انھیں اللہ کا مصاحب بتاتے تھے (۶ [الانعام]: ۱۰۰)۔ جنوں اور انسانوں کے تعلقات کے لیے دیکھیے (۶ [الانعام]: ۱۲۸) اور ان سے مدد طلب کرتے تھے (۷۲ [الجن]: ۶)۔

(۲) اسلامی عقائد میں: اسلام میں جنات کا وجود مسلّم طور پر مانا جاتا ہے (جیسا کہ اوپر بیان ہوا)، یہ عقیدہ آج بھی قائم ہے، البتہ ان کے وجود سے متعلق جو مسائل پیدا ہوتے تھے ان میں سے بعض واضح ہیں اور بعض مبہم۔

ابن خلدون ان تمام قرآنی آیات کو جن میں جنات کا ذکر آیا ہے متشابہات میں شامل کرتا ہے جن کا علم اللہ نے فقط اپنے لیے مخصوص رکھا ہے (۳ [آل عمران]: ۷)۔ ان مختلف نقطہ ہاے نظر سے تھانوی نے کشاف اصطلاحات الفنون (۱: ۲۷۲ بعد) میں بہت خوبی سے بحث کی ہے، نیز دیکھیے الرازی: مفاتیح، ص ۱۲۸.

مقبول عوام کہانیوں میں جنات سے عجیب و غریب افسانے اور قصے منسوب کیے گئے ہیں، جو اکثر بے سروپا ہیں، اس موضوع پر الفہرست (ص ۳۰۸) میں ایسی سولہ کہانیوں کے نام گنوائے گئے ہیں، جو اس موضوع سے متعلق ہیں۔ نادر ادبیوں کے علاوہ الف لیلہ کی شروع سے آخر تک ایسی کہانیوں سے الف لیلہ میں، بالخصوص اس کے پہلے حصے میں، جن خبیث نفس کی بنا پر کسی انسانی ہستی کے پیچھے پڑ جاتے ہیں اور اسے زیر کرنے کی کوشش کرتے ہیں، رات کے وقت دنیا میں گھومتے ہوئے (الف لیلہ، عدد ۷۶) کوئی جن (یا پری) ایک آدمی کو ایک جگہ سے اٹھا کر دور لے جاتا ہے اور اس کا راستہ کھوٹا کر دیتا ہے، اس کے علاوہ کبھی کبھی جن اور پری کسی نیک کام کرنے پر باہم یکجا کر لیتے ہیں (عدد ۷۸)، دوسری طرف آدمی اپنے بچاؤ کے لیے جن کو مکر و فریب سے اپنے بس میں کر لیتا ہے (جیسے کہ مچھیرے نے اسے بوتل میں بند کر لیا تھا، عدد ۱۱).

ان کہانیوں میں مختلف اقوام کے اساطیری عناصر عام مسلم ماحول پر غالب آ گئے ہیں۔ ان کہانیوں کا تخیل بیشتر یعنی الہند، مصر، شام، ایران اور ترکی کے باشندوں کی خصوصیات کا حامل ہے نہ کہ عرب یا اسلام کا۔ اس کے علاوہ ان میں عوامی اعتقادات اور رسم و رواج بھی دخیل ہیں، جو بہت کم اکٹھے کیے گئے ہیں۔ مصری عوام کا اعتقاد ہے کہ جو شخص ظلم و ستم سے مارا جائے وہ مرنے کے بعد عفریت بن جاتا ہے اور اپنے مرنے کے مقام پر منڈلاتا پھرتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو آدمی کسی گناہ کبیرہ کی حالت میں مر جائے وہ عالم برزخ میں ایک جن بن جاتا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۲۶۵).

مآخذ: (۱) الدمیری: الحیوان، لفظ جن، سعلاۃ، عفریت، غول کے لیے (نیز دیکھیے ترجمہ Jayakar، لنڈن اور بمبئی ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۸ء)؛ (۲) القزوینی: عجائب، طبع Wüstenfeld، ص ۳۶۸ بعد؛ (۳) احمد امین: قاموس العادات..... المصریہ، ص ۱۳۱ بعد؛ (۴) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۵) لسان العرب؛ (۶) تاج العروس، بذیل مادہ.

○

جنازہ: (ع) جَنَزَ کے معنی ہیں اس نے چھپایا، ڈھانپا۔ چارپائی پر ڈالی ہوئی نعش، میت، تابوت، یا میت مع تابوت اور پھر تجہیز و تکفین کو جنازہ کہتے ہیں۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب حدیث و فقہ.

مآخذ: احادیث اور کتب فقہ میں باب الجنائز؛ (۲) ابن سعد: طبقات، ۲/ ۲: ۶۰ بعد (نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تدفین).

جَنّۃ : (ع)، باغ۔ اس مقام کا نام جو نیک اور برگزیدہ انسانوں کا دائمی گھر ہوگا۔ جنون، جنین اور جن [رک بآں] بھی اسی مادہ سے ہے، ان سب میں مرکزی مفہوم ڈھکے ہونے کا ہے۔ جنۃ بھی وہ مقام ہے جو درختوں یا سبزے سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے یا ہوگا، یا اخروی گھر کو اس لیے جنت کہا ہے کہ اس کی نعمتیں ہماری نگاہوں سے چھپی ہوئی ہیں۔

قرآن مجید میں صیغۂ واحد و تثنیہ و جمع میں یہ لفظ ایک سو انچاس مرتبہ آیا ہے۔ اضافتوں کے ساتھ بھی آیا ہے اور بغیر اضافت کے بھی۔ اس کے لیے بعض دوسرے لفظ بھی استعمال ہوتے ہیں مثلاً فردوس، روضہ، دارالخلد، دارالمقامہ، دارالسلام۔ مفردات میں ہے: جنات (جمع) کا اطلاق سات جنتوں پر ہوتا ہے، یعنی جنت الفردوس، جنت عدن، جنت النعیم، دارالخلد، جنت الماوٰی، دارالسلام اور علیین۔ قرآن مجید میں آنے والی زندگی کے اس دائمی و غیر فانی گھر کو، جو ہر قسم کے آزار اور پریشانی سے پاک ہوگا باغ (جنت) کہا گیا ہے اور اس کے ساتھ بعض ایسے لوازم کا ذکر بھی کیا گیا ہے جن سے اس مادی زندگی میں انسان مانوس ہیں: باغ، مرغزار، آب رواں، گل و ثمر، عمدہ مشروبات و ملبوسات اور دیگر مرغوبات۔ مفسرین کا ایک گروہ ان کی لفظی تعبیر کرتا ہے، دوسرا اسے مجاز و استعارہ سمجھتا ہے، یعنی بقول سید سلیمان ندوی "ان کی حقیقت بالکل وہی نہیں جو ان لفظوں سے سمجھنے کے ہم عادی ہیں، بلکہ ان اخروی اشیا کو ان دنیوی الفاظ سے اس لیے ادا کیا گیا ہے کہ وہ ان سے خاص مناسبت رکھتی ہیں ورنہ از روے حقیقت ان الفاظ کے لغوی مفہوم و معنی سے ان کی اخروی حقیقتیں بدرجہا بلند و اتم ہوں گی (سیرۃ النبی، طبع سوم، ۴: ۸۲۳)۔ اس سلسلے میں مختلف تعبیرات آگے آتی ہیں۔

قرآن حکیم کی دی ہوئی معلومات کی جو تعبیریں ہوئیں ان کو کم و بیش پانچ انواع میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) حدیث کی اور ان تفاسیر کی روایات جو احادیث سے استناد کرتی ہیں؛ (۲) علم الکلام کی تعبیرات؛ (۳) فلسفۂ و تصوف کی توجیہات؛ (۴) تطبیق کی کوششیں اور مناہجی انداز؛ (۵) دور جدید کے مصنفین کی توجیہات۔

احادیث و تفاسیر کی حسی تفصیلات سے جو تصویر بنتی ہے وہ یوں ہے: جنت کے مختلف طبقات یا مقامات تک پہنچنے کے لیے آٹھ بڑے بڑے دروازے ہیں، ان میں ہر ایک کے طول و عرض اور فاصلوں کا حال بیان کیا گیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس میں سب سے پہلے داخل ہوں گے۔ مومنین سے غریب امیروں کے آگے آگے جائیں گے۔ فرشتے نہایت عمدہ اور سریلے نغموں کے ساتھ مقربین الٰہی کا استقبال کریں گے۔ اس میں صرف عربی کو جنت کی زبان کہا گیا ہے۔ یہاں ان کی ضیافت ہوگی، پھر ایک ایک کھانے کا حال بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔ انھیں ایسے مکانوں کی طرف لے جایا جائے گا جو پہلے ہی سے ان کے لیے تیار کیے گئے ہیں اور ان کے ہمراہ ان کی بیویاں وغیرہ ہوں گی۔ گو جنت پہلے ہی سے موجود ہے، لیکن اس اخروی گھر کے یہ کوائف ہمیشہ نشر اجساد ہی سے متعلق کیے جاتے ہیں۔ حشر و نشر اور حساب کے بعد ہی جنت کے ابدی ایوانوں میں مہمانوں کا استقبال کیا جائے گا۔

۲۔ علم الکلام: اس سلسلے میں متکلمین کے خیالات تین طرح ہیں: (الف) معتزلہ کے خیالات، الزمخشری کی تفسیر الکشاف معتزلی تعبیر کی نمائندگی کرتی ہے، مثلاً وہ کہتے ہیں کہ جنت کے پھل اس دنیا کے پھلوں کی طرح ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ بعد کے علما (الاشعری، البغدادی، الشہرستانی، الخیالی وغیرہ) نے، جنھوں نے اہل الحاد کا رد کیا، یہ ملحوظ رکھا کہ ابوالہذیل جنت کی جسمانی لذتوں (جسمیات) کو تسلیم تو کرتا ہے، لیکن اپنے دبستان (معتزلہ) کے باقی ماندہ اہل فکر کی طرح وہ ان کے ساتھ "روحانی مسرتوں" (روحانیات) کو شریک کرتا ہے۔ دوسری طرف تمام معتزلہ "لقا" یا رؤیت الٰہی کا انکار کرتے ہیں اور معقول تعبیر کے ذریعے ان آیات قرآنی کی مختلف تاویل کرتے ہیں جن میں اس کا ذکر آیا ہے۔ اسی طرح وہ اس بات کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ جنت اس وقت موجود ہے، بلکہ ان کے خیال میں جنت صرف قیامت کے وقت تخلیق کی جائے گی۔

اشاعرہ جنت کے مفہوم کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس حقیقت پر سوال (کیف) کو درست نہیں سمجھتے، کیوں کہ نہ صرف یہ کہ جنت کی لذتوں کا دنیوی خوشیوں کے ساتھ کوئی

مشترکہ معیار نہیں' بلکہ وہ ان کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتیں اور وہ ایک مختلف نوعیت کی ہیں۔

(ج) متأخر اشاعرہ (جنھیں ابن خلدون "جدید اشاعرہ" کے نام سے موسوم کرتا ہے) ایسی تاویل اختیار کرتے ہیں جو شاید معتزلہ سے زیادہ (عقلی) فلسفے سے متأثر ہے۔ سب سے زیادہ نمایاں مثال فخر الدین الرازی نے اپنی کتاب اساس التقدیس (طبع قاہرہ ۱۳۲۷ھ) میں اپنے اصول تعبیر بیان کیے ہیں اور ان کا اطلاق مفاتیح الغیب میں تفصیل سے کیا ہے۔ رازی جنت کی حسی نعمتوں سے انکار نہیں کرتے' لیکن اس پر سوال (کیف) کی اجازت نہیں دیتے' "خدا کی پر جلال حضوری پر زور دیتے ہیں' جو روح کو تقدس و روحانیت سے معمور کر دیتی ہے"۔

۳۔ فلسفہ و تصوف: حکما کے نزدیک حیات اخروی کا آغاز قیامت کے ساتھ نہیں' بلکہ انفرادی موت کے ساتھ ہو جاتا ہے اور روح انسانی اپنے جسم سے جدا ہو کر اپنی فطرت کے مطابق نقطۂ کامل ادراک خوشیوں کو پا سکے گی۔ ابن سینا نے اپنی عام فہم تصانیف میں احتیاطاً قیامت کا انکار نہیں کیا اور یہی بات ابن رشد پر صادق آتی ہے' ابن سینا اپنے رسالہ اضحویہ فی امر المعاد (قاہرہ ۱۹۴۹ء) میں بصراحت کہتا ہے کہ لوگوں کو چاہیے کہ قیامت کو درس سمجھیں اور کہا کہ عقل مند آدمی یقیناً اسے ایک مثال یا مجاز کا پیرایہ سمجھے گا' لیکن بو علی سینا کا خیال ہے کہ قرآنی بیانات کے ظاہری معنی کو کلیۃً نظر انداز نہیں کرنا چاہیے' بلکہ وہ اپنے لفظی معنی کے اعتبار سے کم علم والے سادہ لوگوں ("بلہ") کے لیے مفید ہیں جنھوں نے اس زمین پر اگرچہ خداوند تعالٰی کے احکام کی پابندی تو کی' لیکن وہ اعلٰی عقلی زندگی تک ترقی نہیں کر پائے۔ بو علی سینا کے ان خیالات کا اثر صوفیوں پر بھی ہوا۔ اسی لیے پہلے صوفیہ جنت کے متعلق بیانات کا لفظی مفہوم لیتے تھے' لیکن بعد کے صوفی ان سے رؤیت الٰہی کی اعلٰی ترین مسرت اور اجر مراد لینے لگے۔ رابعہؒ بصری کی یہ تمثیل مشہور و معروف ہے کہ جنت کو جلا دو اور دوزخ کو غرق کر دو' تاکہ خدا سے صرف اس کی ذات کے واسطے محبت کی جائے' نہ کہ اس کے انعام کی خاطر اور اس سے صرف اسی کی خاطر ڈرنا چاہیے نہ کہ اس کی سزاؤں کے خوف سے۔ حلّاج کے نزدیک ہر شے "رؤیت باری" کی طرف رجوع کرتی ہے' جو آنکھوں کو خیرہ کر دینے والی لیکن وقفوں کے ساتھ واقع ہونے والی ہے اور اس کے وقوع کے بعد ہی اہل جنت صحیح مسرت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ المحاسبیؒ کا خیال اس بارے میں قابل غور ہے' ان کی بعض عبارات میں موعودہ مسرت کا روحانی مفہوم ہے۔

متأخر صوفیوں نے اس بات کی احتیاط کی کہ جنت کی خوشیوں کی حسی خصوصیت کو خارج نہ کیا جائے' تاہم انھوں نے اعلٰی روحانی مفہوم کو جس کا ادراک کشف سے ہوتا ہے اکثر بہت پھیلا کر بیان کیا۔ سب سے زیادہ قابل ذکر بیان ابن العربی کا ہے' جو ان کی کتاب الفتوحات المکیہ میں موجود ہے اور وہ یہ کہ جنت "دار الحیوان" ("زندگی کا مسکن") ہے جو حسی اور روحانی دونوں قسم کی نعمتوں سے سراسر معمور ہے' الفتوحات (۱: ۳۵۳ ببعد) میں وہ تین باغات یا جنات کا ذکر کرتے ہیں۔ سب سے ارفع باغ عدن (جس کے پہلے فردوس ہے) اور عدن کا ارفع ترین درجہ الماوی ہے' جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لیے وقف ہے (۲: ۹۶)۔ الفتوحات کی دوسری جلد میں کئی روایتیں درج ہیں جن کی تشریح کرتے ہوئے خواہش' مسرت اور ارادے میں امتیاز کیا گیا ہے۔

(۴) تطبیق کی کوششیں: حسی تعبیر اور عقلی و مجازی تعبیر کے یہ مسلک متوازی چلتے رہے' لیکن ان میں تطبیق کی کوششیں بھی ہوئیں۔ ان میں امام ابو حامد الغزالیؒ کا نام نمایاں ہے۔ الغزالی الاقتصاد اور احیاء میں رؤیت الٰہی کے متعلق اشعری نظریے کی حمایت کرتے ہیں۔

(۵) دور جدید کے مصنفین: محمد عبدہ' (رسالۃ التوحید' قاہرہ ۱۳۵۳ھ' ص ۲۰۲ تا ۲۰۳)' تفسیر جزء عم..... (طبع اول قاہرہ ۱۳۲۲ھ/ ۱۹۰۳ء) کے نزدیک رؤیت الٰہی ممکن ہے' لیکن اس نوعیت کی نہیں جیسی اس دنیا میں چشم ظاہر سے ہوتی ہے' خدا اپنے برگزیدہ بندوں کے ملکہ بصارت کی ماہیت بدلنے کے بعد ہی انھیں اپنا جلوہ دکھائے گا۔

جنت کی خوشیوں کو بیان کرنے والی مصطلحات سے مقصد

خوشی کے متعلق عظیم ترین تصور پیدا کرتا ہے، لہٰذا ہمیں ان اصطلاحات کے لفظی مفہوم کو سمجھنا ہوگا، لیکن یہ سمجھ کر کہ وہ آخرت کے ایسے حقائق کی مظہر ہیں جو موجودہ دنیوی حقائق سے مختلف ہیں۔ یہ ہے وہ طریقہ جس سے ہمیں ان خوشیوں کے سمجھنے میں مدد ملے گی جن کا وعدہ صالحین سے کیا گیا ہے؛ نتیجے میں جنت کی ضیافتوں کی خوشیاں ایک ایسی حقیقت کی مصوری کرتی ہیں جو محسوس اصطلاحوں کے بغیر انسانی سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ مصنف آخر میں کہتا ہے کہ یہ اس کی اپنی تعبیر ہے اور ہر مسلمان کو اس پر کسی دوسری تعبیر کو ترجیح دینے کا اختیار حاصل ہے۔

مصری عالم سید القطب، امین الخولی اور خصوصاً محمد احمد خلف اللہ جو اول الذکر کا شاگرد ہے، قرآن مجید کے ادبی اسالیب کے مطالعے اور تعبیرات میں شیخ المراغی سے بھی آگے نکل جاتے ہیں۔ ہندوستان میں لکھی ہوئی تفاسیر بھی مندرجہ بالا چار تعبیروں میں سے کسی ایک کی تقلید کرتی ہیں۔

مآخذ: متن میں درج کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) اشرف علی تھانوی: بیان القرآن، (۲) سرسید احمد خان: تفسیر القرآن، (۳) محمد علی لاہوری: بیان القرآن؛ (۴) ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، (۵) سید سلیمان ندوی: سیرة النبی (اردو) جلد سوم، (۶) ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، (۷) عبدالماجد دریابادی: تفسیر ماجدی، (۸) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ الجنۃ

○

الجُوَینی: ابوالمعالی عبدالملک، مشہور (شافعی) عالم عبداللہ بن یوسف ابو محمد الجوینی کے فرزند، الملقب بہ امام الحرمین، ۱۸ محرم ۴۱۹ھ/ ۱۷ فروری ۱۰۲۸ء کو بشتنقان میں، جو نیشاپور کے نواح میں ایک گاؤں ہے، پیدا ہوئے۔ وہ علم الکلام کے اس دبستان سے تعلق رکھتے ہیں جسے چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ابوالحسن الاشعریؒ نے قائم کیا تھا، لیکن طغرل بیگ سلجوق کے وزیر عمید الملک الکندری نے اس "بدعت" کی کھلم کھلا مخالفت کی اور اشاعرہ وغیرہ کی منبروں پر سے مذمت کرائی۔ ابوالقاسم القشیری کی طرح الجوینی نے بھی فوراً ترک وطن کیا اور بغداد چلے گئے۔ اس کے بعد ۴۵۰ھ/ ۱۰۵۸ء میں وہ حجاز پہنچے اور مکۂ معظمہ اور مدینہ منورہ میں چار سال تک درس دیتے رہے، اسی وجہ سے ان کا امتیازی لقب "امام الحرمین" پڑ گیا۔ جب سلجوقی مملکت میں وزیر نظام الملک کو اقتدار حاصل ہوا تو اس نے اشاعرہ کی حمایت کی اور تارکین وطن کو واپس بلا لیا، چنانچہ جو لوگ نیشاپور واپس آئے ان میں الجوینی بھی تھے۔ اور نظام الملک نے اسی شہر میں ان کے لیے ایک خاص مدرسہ قائم کیا، جس کا نام بغداد کے مشہور مدرسے کے نام پر مدرسۂ نظامیہ رکھا۔ الجوینی یہاں مرتے دم تک پڑھاتے رہے۔ الجوینی آخر میں بیمار ہوئے تو اپنے پیدائشی گاؤں چلے گئے کہ شاید وہاں جانے سے صحت عود کر آئے اور انھوں نے وہیں ۲۵ ربیع ۴۷۸ھ/ ۲۰ اگست ۱۰۸۵ء کو وفات پائی۔ السبکی نے طبقات الشافعیہ میں ان سے متعلق ایک طویل مدحیہ مقالہ لکھا ہے اور علی الاعلان کہا ہے کہ ان کی ادبی تصنیفات کی کثرت کی توجیہ بجز کرامت کہنے کے اور کسی طرح ممکن نہیں۔

الجوینی کی تصنیفات فقہ (زیادہ صحیح طور پر اصول الفقہ) اور علم الکلام کے درمیان بٹی ہوئی تھیں۔

فقہ: ان کے سب سے بڑے رسالے کتاب الورقات فی اصول الفقہ کی شرحیں گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں عیسوی تک برابر لکھی جاتی رہیں۔ ان کے منہاجیات کی بعض صراحت کتاب البرہان فی اصول الفقہ میں ملتی ہے۔

علم الکلام: مسلمانوں کے افکار پر الجوینی نے سب سے گہرا اثر ایک ماہر کلام کی حیثیت سے ڈالا ہے اور انھیں یہ شرف حاصل ہے کہ وہ اس مخصوص صنف ادب میں وہ ابو حامد الغزالیؒ کے استاد ہیں۔ بدقسمتی سے ان کی عظیم تصنیف الشامل ابھی تک طبع نہیں ہو سکی۔ دوسری جانب اس کا خلاصہ کتاب الارشاد الی قواطع الادلۃ فی اصول الاعتقاد طبع ہو چکا ہے، جس کا بکثرت مطالعہ کیا جاتا اور اس سے اقتباسات نقل کیے جاتے ہیں۔ اس کی متعدد اشاعتیں ہو چکی ہیں۔

الجوینی کی ذات اس وجہ سے بھی اہم ہے کہ انھوں نے اس دور میں قلم اٹھایا جو قدیم دبستان اشعریہ اور اس دبستان کے درمیان کا زمانہ تھا، جسے آگے چل کر ابن خلدون

نے دلچسپی جدید قرار دیا۔ الجوینی سے مخصوص منہاجی رسالات ضرور موجود ہیں، لیکن ان کا انحصار زیادہ تر مسائل کے پیش کرنے میں، بحث کے انداز میں اور ان اسباب کو اہمیت دینے میں ہوتا ہے جن سے نتائج پر پہنچا گیا ہے۔ فقہ کی طرح علم کلام میں بھی سب سے بڑھ کر اصول کا سوال تھا اور اسی سے امام الحرمین کو دلچسپی تھی۔

مآخذ : متن مقالہ میں جو حوالے دیے گئے ہیں ان کے علاوہ: (۱) ابن خلکان، قاہرہ، عدد ۳۵۱؛ (۲) السبکی: طبقات، ۳: ۱۷۵، و ۳: ۲۴۹ تا ۲۸۲؛ (۳) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱۰: ۷۷ (بذیل ۴۸۵ھ)؛ (۴) ابن تغری بردی، ۵: ۱۲۱۔

○

جِہاد : (ع) مادہ ج ہ د سے، لغوی معنی: وہ کوشش اور محنت جو کسی معین مقصد کے لیے کی جائے (اللسان، بذیل مادہ)؛ مجاہدہ اور اجتہاد بھی اسی مادے سے ہیں۔

یہ لفظ قرآن مجید میں لغوی معنوں میں بھی اصطلاحی معنوں میں متعدد مرتبہ آیا ہے (دیکھیے الراغب: المفردات، بذیل مادہ)۔

اصطلاح میں اس کے معنی ہیں وہ محنت اور کوشش جو اللہ کے لیے، اللہ کی راہ میں، اسلام کے لیے، نظام ملت کے لیے، یا اس کے استحکام کے لیے کی جائے، خواہ وہ مال سے ہو، جان سے ہو، یا کسی اور طریقے سے۔ اپنے نفس سے جہاد کرنے کو بعض احادیث (اور کتب اخلاق) میں جہاد اکبر کہا گیا ہے، لیکن زیادہ معین معنوں میں جہاد اسلام کا ایک اجتماعی فریضہ ہے اور اس کی انجام دہی میں بطور عبادت ہر وہ کوشش اور محنت شامل ہے جو ملت کے استحکام میں، جملہ اجتماعی امور میں، عام مجاہدہ سے لے کر ملت کے معین مصالح، مثلاً حق کی سربلندی، اعلاے کلمۃ اللہ، مظلوموں کی حمایت، حملہ آوروں کا مقابلہ اور اس میں آگے بڑھ کر ان کی کمین گاہوں، رسد گاہوں، چھاؤنیوں، سلسلۂ رسل و رسائل اور ان کی مرکزی قوت کو ختم کرنے وغیرہ کے لیے کی جائے۔

اس سے یہ ظاہر ہوا کہ جہاد صرف قتال کا نام نہیں، بلکہ استحکام ملت کی ہر کوشش کو جہاد کہا گیا ہے۔ علم کے لیے جدوجہد، اپنے مال کو اسلام کے استحکام پر خرچ کرنے کی کوشش، بلکہ سلطان جابر کے سامنے کلمۂ حق کہنا بھی جہاد میں شامل ہے (دیکھیے سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبیؐ، ۵: ۲۰۳ تا ۲۱۸)؛ قتال جہاد میں شامل ہے اور اس کی ایک آخری اور انتہائی صورت ہے جو دعوت والی قوموں کے لیے ناگزیر ہوتی ہے۔

جیسا کہ بیان ہوا، اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ جہاد میں قتال بھی شامل ہے، لیکن ہر قتال (جنگ) کو جہاد نہیں کہا جا سکتا۔ جہاد اپنے مقصد، طریق کار اور نصب العین کے اعتبار سے محض اعلاے کلمۃ اللہ اور تحفظ غایات اسلامی کے لیے ہوتا ہے۔ یہ اندھا دھند جنگ و جدال نہیں، بلکہ مقاصد ملت کی خاطر ایک با اصول جنگ ہے، جو معین اصولوں، پابندیوں اور احتیاطوں کے ساتھ لڑی جاتی ہے اور ان احتیاطوں کا ذکر بتصریح قرآن و حدیث میں موجود ہے۔ جنگ کے باوجود صلح و آشتی کی اہمیت، جنگ میں بھی عدوان اور زیادتی سے بچنے کی تلقین، معاہدات کی سختی سے پابندی، عورتوں، بچوں، بوڑھوں سے نیک سلوک، عبادت گاہوں کا احترام، درختوں، فصلوں اور پانی کے چشموں کی حفاظت کرتے ہوئے دشمنوں سے نرمی، قیدیوں سے حسن سلوک اور دیگر امور، سب اس امر کی توثیق کرتے ہیں کہ وہ قتال جو جہاد کی ایک صورت ہے ایک تعمیری اور حد درجہ اصولی قسم کی جنگ ہے، اس کی اخلاقی حدود متعین ہیں اور ان میں بھی اشتعال اور ناجائز تجاوز سے منع کیا گیا ہے۔ یہ احکام و ہدایات قرآن مجید، احادیث اور کتب فقہ میں بتفصیل موجود ہیں۔

اس طریقے سے اسلام میں جہاد کی ہر صورت (بشمول قتال) ایک عبادت قرار دی گئی، کیوں کہ یہ تطہیر حیات کی مہم کہی گئی ہے (دیکھیے البخاری: کتاب الجہاد، المغازی وغیرہ)۔

کسی اعلیٰ مقصد کے لیے معمولی قول و فعل کی استقامت سے لے کر قتال تک سب ذرائع جائز ہیں اور اس میں جارحانہ و مدافعانہ صورتوں کا فرق اکثر اوقات غیر متعلق ہو جایا کرتا ہے، کیوں کہ تطہیر حیات کی پیکار میں حمل بھی ایک اہمیت رکھتی ہے۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے غزوات و

سرایا کی ساری تاریخ اور ان کے سلسلے میں تدریجی مجبوری جس سے معاملہ جنگ تک پہنچا اور دوسرے احوال اور پس منظر اس امر کی شہادت کے لیے کافی ہیں کہ اسلام میں تبلیغ کے لیے جنگ پہلا اور آخری وسیلہ نہیں، اس سے پہلے کے جملہ ذرائع و وسائل، جو کلمۃ اللہ کے اعلاء اور تحفظ کے لیے ضروری ہوتے ہیں، سب قرآن و حدیث میں مذکور ہیں، لیکن اللہ کا بول بالا کرنے اور کلمۃ اللہ کے اعلاء میں باطل کی قوتوں کی طرف سے حملہ بھی ناگزیر ہے۔ ان معنوں میں مومن کو ہر وقت اس حملے کے خدشے سے اس آخری ناگزیر صورت کے لیے تیار رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ملی استحکام کے لیے قوۃ اور رباط الخیل کی تنظیم، یعنی افرادی طاقت اور آلات جنگ کی فراہمی ایک بنیادی ضرورت ہے۔

جہاں تک اسلام کی عالمگیر اشاعت کا تعلق ہے اس میں اسلام کی پاکیزہ تعلیم اور مسلمانوں کے اخلاق حسنہ دونوں نے بھی نمایاں حصہ لیا ہے، چنانچہ ان ملکوں میں اسلام کے ماننے والے بڑی تعداد میں نظر آتے ہیں جہاں فاتح نہیں پہنچے، بلکہ عام تاجر اور عالم و صوفی ہی پہنچے اور انہوں نے اسلام پھیلایا۔

اس سلسلے میں دارالحرب کی بحث بھی آتی ہے۔ چونکہ اعلائے کلمۃ اللہ کی آخری ذمے داری مسلمانوں پر ڈالی گئی ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ دین اسلام سب دینوں پر غالب رہے گا، اس لیے اس صورت حال کے لیے احکام بھی ہیں جس میں اتفاقاً یا بامر مجبوری مسلمانوں کا کوئی گروہ دوسروں کا غلام بن جاتا ہے۔ اسلام اور آزادی لازم و ملزوم ہیں، اس لیے غلام ہو جانے کی صورت میں آزادی کے لیے جدوجہد لازمی ہے۔

مولانا آزاد نے مسئلہ خلافت اور قول فیصل میں اس موقف کا تجزیہ کیا ہے اور غلامی سے نکلنے کی جدوجہد کو فرض قرار دیا ہے۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید، بمدد اشاریہ؛ (۲) کتب تفسیر، مثلاً القرطبی: جامع لاحکام القرآن، الرازی: مفاتیح الغیب (= تفسیر کبیر)؛ الشوکانی: فتح القدیر؛ رشید رضا: المنار؛ القاسمی: تفسیر القاسمی؛ بذیل آیات قتال و جہاد؛ (۳) کتب احادیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ الجہاد؛ (۴) وہبہ الزحیلی: آثار العرب فی الفقہ الاسلامی، دمشق ۱۹۶۳ء؛ (۵) ابن قیم الجوزیہ: احکام اہل الذمہ، دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۵) ابن تیمیہ: رسالۃ القتال، در مجموعہ رسائل ابن تیمیہ، مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۹۴۹ء؛ (۶) سید قطب: السلام العالمی و الاسلام، بار دوم، قاہرہ؛ (۷) عبدالوہاب خلاف: السیاسۃ الشرعیہ، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) صبحی صالح: النظم الاسلامیہ، بیروت ۱۹۶۵ء، ص ۵۱۳ تا ۵۲۵؛ (۹) Majid Khadduri: Warr and peace in law of Islam؛ آرنلڈ: The Peaching of Islam، اردو ترجمہ: اشاعت اسلام اور عربی ترجمہ: الدعوۃ الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۷ء۔

○

جَہْم بن صَفْوان : ابو مُحرِز، قدیم زمانے کے علمائے الٰہیات میں سے ایک۔ اسے بعض اوقات الترمذی اور السمرقندی بھی کہا گیا ہے۔ وہ راسب کا (جو ازد کا ایک بطن یا خاندان ہے) مولی تھا اور اس کا ذکر الحارث بن سریج "صاحب الرایۃ السوداء" (کالے جھنڈے والے)، کے کاتب کے طور پر آتا ہے، جس نے بنو امیہ کے خلاف بغاوت کی تھی اور ۱۱۶ھ/ ۷۳۴ء سے ۱۲۸ھ/ ۷۳۵ - ۷۳۶ء تک مشرقی خراسان کے ایک حصے کا، بعض اوقات ترکوں کے اشتراک میں، فرمانروا بھی رہا تھا۔ الحارث کی گرفتاری سے چند روز پہلے ۱۲۸ھ/ ۷۳۵ - ۷۳۶ء میں جہم کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا۔ اس تحریک بغاوت کا، جس کی ذاتی قیادت جہم نے کی، بنیادی مطالبہ یہ تھا کہ حکومت اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کے مطابق ہونی چاہیے (الطبری، ۲: ۱۵۷۰ ببعد، ۱۵۷۷، ۱۵۸۳، وغیرہ)، اسی وجہ سے اس تحریک کو المرجئہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے (النوبختی: فرق الشیعہ، ص ۶)۔ جہم کی ذاتی آرا کی بابت اس سے زیادہ کچھ اور یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے بدعتی فرقہ سمنیہ کے رد میں اللہ کی ہستی پر دلائل عقلیہ پیش کی تھیں (احمد بن حنبل: الرد علی الجہمیہ، در دارالفنون الٰہیات فاکولتہ سی مجموعہ سی، ج ۵-۶ (۱۹۲۷ء): ص ۳۱۳ تا ۳۲۷)۔ دیگر آرا جو اس کی طرف منسوب کی گئی ہیں وہ فرقہ جہمیہ کی ہیں، جس کا ذکر اس کی وفات کے ستر سال بعد سننے میں

آتا ہے اور جس کا تعلق جہم کے ساتھ واضح نہیں ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری، مطبوعہ لنڈن، ۲: ۱۹۱۸ ببعد؛ (۲) الشہرستانی: الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۳۰ ببعد۔

○

جَہَنَّم: (ع)، جہنّام کے معنی ہیں: بہت زیادہ گہرائی؛ جہنم کا لفظ اسی سے ہے۔ الجوہری کے نزدیک جہنم دوزخ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔

لوگوں کے مرنے کے بعد پر ان کے حشر میں جمع ہونے کا عقیدہ بہت پرانا ہے۔ اسلام آخرت اور آخرت میں مکافات و عقوبت کے عقیدے کو بے کم و کاست اور نہایت صاف الفاظ میں ارکان ایمان میں شمار کرتا ہے۔ قرآن مجید نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بشیر و نذیر بنا کر بھیجے جانے کا بار بار ذکر کیا ہے اور قرآن میں جنت کی طرح جہنم کی بھی جیتی جاگتی تصویریں نظر آتی ہیں۔ قرآن مجید میں جہنم کا اس طرح ذکر آیا ہے کہ وہ بے ایمانی کی حالت میں مرنے والوں اور ایسے گنہگاروں کا ٹھکانہ ہے جن کے جرم ناقابل عفو ہیں۔ جہنم کا سب سے نمایاں وصف آگ ہے، حتی کہ بعض جگہوں پر آگ کے معنی میں آنے والا کلمہ "نار" ہی جہنم کے بجائے استعمال ہوا ہے۔

قرآن مجید میں جہنم کے جو اوصاف بیان ہوئے ہیں وہ بیشتر آگ کی صفات سے متعلق ہیں۔ وہ سورتیں اور آیتیں جو مکی دور کے شروع یا وسط میں نازل شدہ ہیں ان میں اس دار عذاب کو بعض دفعہ خالص شعلہ، جلتی آگ، سرخ آگ، اتھاہ گڑھا اور دلوں پر چھانے والے آتشیں غم سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ جن آیتوں میں جہنم کی ہولناکی اور اس کے عذاب کی شدت کا نقشہ کھینچا گیا ہے وہ اکثر و بیشتر مکی سورتوں میں ہیں۔

جہنم کے بارے میں متعدد حدیثیں بھی مروی ہیں، یہ حدیثیں مذکورہ بالا آیتوں اور دوسری آیتوں کے معنی کی متوضح ہیں۔ قرآن و حدیث میں جہنم کے بارے میں جو بیانات آئے ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ آخرت میں، جو گویا اس زندگی کا آئینہ ہے، دنیوی بد اعمالیوں کی پاداش میں جن سخت سزاؤں اور عقوبتوں کا درجہ بدرجہ سامنا کرنا ہوگا ان کی جیتی جاگتی تصویریں پیش کی جائیں۔ ان لفظی تصویروں میں، اپنے ظاہری الفاظ کی وجہ سے، سزائیں بہت حد تک مادی نظر آتی ہیں۔ بایں ہمہ، یہ تمام سزائیں موجودہ عالم طبیعی کے ماوراء نافذ ہوں گی، اس لیے ان کی حقیقت و ماہیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنا ہمارے بس سے باہر ہے، معتزلہ اور خوارج تو اس بات کے قائل ہیں کہ جہنم میں داخل ہونے والے پھر باہر نہیں نکلیں گے، مگر ان کے سوا اشعریہ اور دیگر فرق و مذاہب اور بہت سے نامور اکابر سلف کا اس بارے میں قریب قریب اتفاق ہے (دیکھیے ابن قیم الجوزیہ: حادی الارواح، ۲: ۱۹۷ تا ۲۲۵، مطبوعہ مصر) کہ صاحب ایمان لوگ جہنم میں تا ابد ہرگز نہیں رہیں گے، بلکہ یہ بھی کہ جنہیں اللہ چاہے گا وہ وہاں رہے بغیر ہی نجات پا جائیں گے۔ ایک مدنی سورہ (۴ [النسآء]: ۱۱۶) جو یہ ارشاد ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسے چاہے گا بخش دے گا۔ اس کے پیش نظر بھی یہ بات قابل یقین ہے۔ ایسے شواہد موجود ہیں جو عذاب کے ختم ہو جانے کی بشدت مدافعت کرتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ناقابل عفو قطعی گناہوں کی پاداش میں نہ مردہ نہ زندہ رہ کر ایک معین مدت تک عذاب بھگتنے کے بعد رحمت الٰہی عذاب پر غالب آ جائے گی۔ اکابر ائمہ تصوف میں سے شیخ ابن العربی نے اس عقیدے کی مدافعت کی ہے (دیکھیے فتوحات مکیہ، ۱: ۳۹۵، مطبوعہ مصر)۔ ایک رائے یہ ہے کہ جہنم قید خانہ نہیں، بلکہ شفا خانہ ہے اور بعض علما کے بقول اس کا منشا یہ ہے کہ روح انسانی اپنی غلط کاریوں کے نتائج بد کو دور کرنے کے لیے جدّوجہد میں مصروف ہوگی اور جونہی وہ ان سے عہدہ برآ ہوگی خدا کی رحمت سے سرفرازی پا کر اس عذاب سے نکل کر اپنی موروثی بہشت میں داخل ہوگی (سیرۃ النبی، ۴: ۷۷۰)۔

مآخذ: متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) الترمذی: الجامع (ورق ۶۲ تا ۶۹، عمومی کتاب خانہ، عدد ۱۰۳۵)؛ (۲) ابو منصور ماتریدی: تاویلات اہل السنۃ (کتابخانہ فیض اللہ، عدد ۴۷)؛ (۳) النسفی: عقائد (استانبول ۱۳۲۶ھ)، ص ۱۳۸؛ (۴) السیوطی: الاتقان (قاہرہ)، ۲: ۲۵۲؛ (۵) رک بہ جہنم، در آآ۔

چ

چشتی : خواجہ معین الدین حسن سجزیؒ، اجمیری،

اسلامی تصوف کی تاریخ میں برگزیدہ ترین بزرگوں میں سے ایک اور ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کے بانی [رک بہ چشتیہ]۔ ۵۳۶ھ/ ۱۱۴۱ء میں یا اس کے قریب سجستان میں پیدا ہوے۔ سمرقند اور بخارا کی درس گاہوں میں اس زمانے کے ممتاز علما سے مذہبی علوم کی تحصیل کی، عراق جاتے ہوے قصبہ ہرون سے گزرے، جو ضلع نیشاپور میں ہے۔ یہاں خواجہ عثمان سے ملاقات ہوئی اور ان کے مریدوں کے حلقے میں داخل ہو گئے۔ تعلیم و تربیت کی غرض سے بیس برس تک وہ اپنے مرشد کے ہمراہ سیر و سیاحت کرتے رہے۔ اس کے بعد بطور خود سیاحت پر کمر باندھی اور اس اثنا میں مشاہیر مشائخ و علما سے ملاقات کی، حضرت خواجہؒ نے مملکت اسلامیہ کے تقریباً تمام بڑے مرکزوں کی، جو اس عہد میں موجود تھے، مثلاً سمرقند، بخارا، بغداد، نیشاپور، تبریز، اوش، اصفہان، سبزوار، مہنہ، خرقان، استرآباد، بلخ اور غزنہ وغیرہ کی سیاحت کی اور قرون وسطی کے مسلمانوں کی مذہبی زندگی کے تقریباً تمام اہم رجحانات سے واقفیت حاصل کی۔ اس کے بعد ہندوستان کا رخ کیا اور کچھ دن لاہور میں ٹھہر کر اپنا کچھ وقت شیخ علی الہجویریؒ کے مزار پر مراقبے میں صرف کیا، اس کے بعد اجمیر پہنچے، جسے اس وقت تک غوریوں نے فتح نہیں کیا تھا۔ یہیں انھوں نے بڑی عمر میں شادی کی۔ خواجہ معین الدینؒ کی وفات اجمیر میں ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۶ء میں ہوئی۔ ان کے مزار کا ہندو اور مسلم دونوں احترام کرتے ہیں اور ان کے عرس کے موقع پر وہاں پاکستان و ہند سے لاکھوں آدمی جمع ہوتے ہیں.

خواجہ معین الدینؒ نے ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کی بنیاد رکھی اور اجمیر میں، جو اس وقت چوہان حکومت کا مرکز تھا، اس کے اصول مرتب کیے۔ ان کے بعض ملفوظات سے، جس طرح سے وہ سیر الاولیاء میں محفوظ ہیں، پتا چلتا ہے کہ وہ صاحب دل، وسیع المشرب، نہایت دردمند دل والے انسان اور عمیق جذبۂ انسانیت کے علم بزرگ بردار تھے۔ ان کے نزدیک مذہب کے معنی خدمت خلق کے تھے۔ وہ اپنے مریدوں کو یہ تعلیم دیتے تھے کہ "وہ اپنے اندر دریا کی سی فیاضی، سورج جیسی گرمجوشی اور زمین جیسی مہمان نوازی پیدا کریں"۔ سب سے اعلی عبادت ("طاعت") کی شکل ان کے نزدیک یہ تھی کہ "مصیبت زدہ لوگوں کے دکھوں کو دور کیا جائے، بے یار و مددگار لوگوں کی ضرورتیں پوری کی جائیں اور بھوکوں کو کھانا کھلایا جائے"۔ سلسلۂ چشتیہ کے بلند نظریات انھیں کے قائم کیے ہوے ہیں، جن کی شیخ نظام الدین اولیا کے ارشادات (فوائد الفواد) اور ساتویں آٹھویں صدی ہجری کی ان تصانیف میں شرح کی گئی ہے جن کا تعلق چشتیہ مسلک سے ہے.

مآخذ : (۱) ابوالفضل: آئین اکبری، طبع سرسید، ص ۲۰۷؛ (۲) غوثی ماندوی: گلزار ابرار، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، مخطوطہ ڈی ۲۶۳، ورق ۸۷ تا ۱۰۰؛ (۳) تاریخ فرشتہ، نو لکشور ۱۲۸۱ھ، ۲: ۳۷۵ تا ۳۷۸؛ (۴) علی اصغر چشتی: جواہر فریدی، لاہور ۱۳۰۱ھ، ص ۱۳۶ تا ۱۴۳؛ (۵) عبدالحق دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۰۹ھ، ص ۲۲ تا ۲۴؛ (۶) خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۵۳ء، ص ۱۲۲ تا ۱۳۷.

○

چشتیہ : ہندوستان کے بڑے مقبول اور بااثر صوفیہ کے سلسلوں میں سے ایک۔ نام کی نسبت چشت سے ہے، جو ہرات کے قریب ایک گاؤں ہے (بعض نسخوں میں اسے خواجہ چشت لکھا ہے)، جہاں اس سلسلے کے حقیقی بانی خواجہ ابو

ابو اسحٰق شامیؒ اپنے روحانی پیشوا خواجہ ممشاد علوی دینوری کے ایما پر آکر آباد ہوئے۔ یہ سلسلہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ (م ۱۷۶۳ء) نے اس روایت کی صحت پر شک کیا ہے جو حسن البصریؒ کو حضرت علیؓ کا روحانی جانشین بتاتی ہے (الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ، دہلی ۱۳۱۱ھ، ص ۸)۔ خواجہ معین الدین سجزی چشتیؒ اس سلسلے کو بارھویں صدی عیسوی میں ہندوستان میں لائے اور اجمیر میں چشتی صوفیہ کا مرکز قائم کیا، جہاں سے یہ سلسلہ ہندوستان کے اطراف و اکناف میں پھیل گیا اور ہندوستانی مسلمانوں کی روحانی زندگی میں ایک سر چشمۂ قوت بن گیا.

(الف): سلسلۂ چشتیہ کی تاریخ: ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کی سرگرمیوں کے چار دور ہیں: (۱) مشائخ عظام کا دور (تقریباً ۵۹۷ھ/ ۱۲۰۰ء تا ۷۵۷ھ/ ۱۳۵۶ء)؛ (۲) صوبائی خانقاہیں (آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی)؛ (۳) سلسلۂ صابریہ کا عروج (نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی سے آگے تک) اور (۴) سلسلۂ نظامیہ کا احیا (بارھویں صدی ہجری/ اٹھارھویں صدی عیسوی سے آگے تک).

پہلے دور کے صوفیہ نے اپنی خانقاہیں زیادہ تر راجپوتانے، یوپی اور پنجاب میں قائم کیں۔ ان میں سے بعض، جیسے حمیدالدین صوفیؒ نے چشتی صوفی اصولوں کو دیہی علاقوں میں پھیلایا۔ بعض صوفی قصبوں اور شہروں میں رہتے تھے اور بہ بنائے احتیاط سیاسی مرکزوں سے دور رہنا پسند کرتے تھے، جاگیریں اور سرکاری ملازمتیں قبول کرنے سے انکار کر دیا کرتے تھے اور روحانی جانشینی کو اپنے خاندانوں کے اندر محدود کر دینے کے مخالف تھے۔ وہ علم کو روحانی ترقی کے لیے ناگزیر سمجھتے تھے۔ شیخ فرید گنج شکرؒ اور شیخ نظام الدین اولیاؒ کے تحت اس سلسلے کا اثر و نفوذ سارے ہندوستان میں پھیل گیا اور لوگ ملک کے دور و دراز حصوں سے جوق در جوق ان کی خانقاہوں میں آنے لگے.

سلسلۂ چشتیہ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں زیادہ تر شیخ نظام الدین اولیاؒ کے مریدوں کے ذریعے پھیلا۔ ان میں سے بعض نے تو اپنے مرشد کے ایما پر صوبائی راجدھانیوں میں سکونت اختیار کر لی تھی اور بعض محمد بن تغلق کے دباؤ کی وجہ سے وہاں آباد ہونے پر مجبور ہوئے.

شیخ سراج الدین المعروف بہ اخی سراجؒ نے بنگال میں اس "سلسلے" کی بنیاد رکھی۔ ان کے خلیفہ شیخ علاء الدینؒ بن اسعد اس بات میں خوش نصیب ہیں کہ ان کے دو ممتاز خلیفہ ہوئے، یعنی سید نور قطب عالمؒ اور سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ جنھوں نے سلسلۂ چشتیہ کو بنگال، بہار اور مشرقی یو۔ پی میں ہردلعزیز بنانے میں بڑا حصہ لیا.

شیخ برہان الدین غریب نے سلسلۂ چشتیہ کو دکن میں رائج کیا۔ وہ دولت آباد میں مقیم ہوئے اور چشتیہ کے صوفیانہ اصولوں کو پھیلایا۔ ان کے مرید شیخ زین الدینؒ علاء الدین حسن شاہ (۱۳۴۷ تا ۱۳۵۹ء) بہمنی سلطنت کے بانی کے روحانی پیشوا تھے۔ آگے چل کر شیخ نصیرالدین چراغ دہلیؒ کے ایک مرید سید محمد گیسو درازؒ نے گلبرگہ میں ایک مرکز چشتیہ قائم کیا۔ وہ ایک پرنویس مصنف اور کئی زبانوں کے عالم تھے ان کے ذریعے اس سلسلے کی دکن اور گجرات میں اشاعت ہوئی.

گجرات میں اس سلسلے کو خواجہ قطب الدینؒ اور شیخ حمیدالدینؒ نے رواج دیا۔ بعد میں شیخ نظام الدین اولیاؒ کے تین مرید سید حسنؒ، شیخ حسام الدین ملتانیؒ اور شیخ بارک اللہؒ وہاں پہنچے، لیکن اسے موثر طور پر منظم کرنے کا کام علامہ کمال الدینؒ نے سنبھالا، جو شیخ نصیرالدین چراغ دہلیؒ کے بھتیجے تھے۔ ان کے بیٹے سراج الدین نے فیروز شاہ بہمنی (۱۳۹۷ تا ۱۴۲۲ء) کی اس درخواست کو، کہ وہ دکن میں آباد ہوں، ٹھکرا دیا اور گجرات میں اس سلسلے کی توسیع کے کام میں منہمک ہو گئے.

شیخ نظام الدین اولیاؒ کے مندرجہ ذیل تین مریدوں نے مالوے میں سلسلۂ چشتیہ کو منظم کیا: شیخ وجیہ الدین یوسفؒ، شیخ کمال الدینؒ اور مولانا مغیث الدینؒ۔ وجیہ الدینؒ تو چندیری میں آباد ہو گئے، شیخ کمال الدینؒ اور مولانا مغیثؒ مانڈو میں جا بسے.

صابریہ شاخ کے بانی کے متعلق بہت کم حالات معلوم ہیں۔ اس شاخ نے نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں شہرت پائی، جب شیخ احمد عبدالحقؒ نے ردولی میں تصوف کا

ایک بڑا مرکز قائم کیا۔ شیخ عبدالقدوسؒ شاخ صابریہ کے عظیم ترین فرد تھے۔ انہوں نے مشہور افغانی امیر عمر خان کے ایما پر ۱۴۹۱ء میں ردولی کو چھوڑ دیا اور دہلی کے قریب شاہ آباد میں بس گئے۔ ۱۵۲۶ء میں جب بابر نے شاہ آباد کو تاخت و تاراج کر ڈالا تو وہ گنگوہ چلے گئے اور وہیں آباد ہو گئے۔ صابریہ صوفیوں کے تعلقات مغل شہنشاہوں سے بہت زیادہ خوشگوار نہ تھے۔ اکبر (۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ء) نے بلا شبہہ شیخ جلال الدین فاروقیؒ کی تھانیسر میں زیارت کی تھی' لیکن جہانگیر (۱۶۰۵ تا ۱۶۲۷ء) ان کے مرید شیخ نظام الدین فاروقیؒ کا دشمن بن گیا' کیونکہ انہوں باغی شہزادے خسرو سے جب وہ تھانیسر میں سے گزر رہا تھا ملاقات کی تھی۔ جہانگیر نے انہیں ہندوستان چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ دارالشکوہ تو شیخ محب اللہ کا بڑا احترام کرتا تھا اور ان سے خط و کتابت رکھتا تھا' لیکن اورنگ زیب ان کے مذہبی خیالات پر بڑی کڑی نکتہ چینی کرتا تھا۔ شاہ عبدالرحیمؒ سید احمد شہیدؒ کی تحریک میں داخل ہو گئے اور ۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ کے مقام پر لڑتے ہوئے شہید ہو گئے۔ حاجی امداد اللہؒ ۱۸۵۷ء میں ہندوستان سے ہجرت کر گئے اور مکہ معظمہ میں آباد ہو گئے۔ انہوں نے علمائے شریعت کی ایک بہت بڑی تعداد کو اپنے حلقے کا گرویدہ بنا لیا۔

سلسلہ چشتیہ کی نظامیہ شاخ کا احیا شاہ کلیم اللہ جہاں آبادیؒ نے کیا۔ وہ ماہران تعمیرات کے اس مشہور گھرانے سے تعلق رکھتے تھے جس نے آگرے کا تاج محل اور دہلی کی جامع مسجد بنائی تھی' لیکن انہوں نے اپنی زندگی تصوف کے لیے وقف کر دی اور سلسلۂ چشتیہ کو' جو تقریباً مردہ ہو چکا تھا' نئے سرے سے زندہ کیا۔ شیخ نصیرالدین چراغ دہلیؒ کے بعد وہ سب سے بڑے چشتی صوفی تھے' جنہوں نے پرانی روایات کو زندہ کیا اور اس سلسلے کے ایک مرکزی نظام کو استوار کرنے کی کوشش کی۔ شاہ نور محمدؒ کے مریدوں نے پنجاب میں کئی مقامات پر خانقاہیں قائم کیں۔

(ب): تصورات و نظریات: ہندوستان کے قدیم چشتی صوفیہ شہاب الدین سہروردیؒ کی کتاب عوارف المعارف کو اپنا سب سے بڑا ہدایت نامہ سمجھتے تھے۔ ان کی خانقاہوں کی تنظیم اسی کتاب پر مبنی تھی اور شیوخ صوفیہ نے اپنے مریدوں کو پڑھایا کرتے تھے۔ شیخ ہجویریؒ کی کشف المحجوب بھی بڑی مقبول عام کتاب تھی۔ ان دو تصنیفات کے علاوہ' شیخ نظام الدین اولیاء' شیخ نصیرالدین چراغ دہلوی' شیخ برہان الدین غریبؒ اور سید محمد گیسو درازؒ کے ملفوظات چشتی سلسلے کے نظریات کا صحیح تصور پیش کرتے ہیں:

(۱) چشتی تصورات و نظریات کا بنیادی تصور "وحدت الوجود" تھا۔ یہ تصور ان کی تبلیغی سرگرمیوں کے لیے قوت محرکہ مہیا کرتا اور ان کے معاشرتی نظریے کی تعیین کرتا تھا' لیکن چشتی سلسلے کے متقدمین نے وحدت الوجود کے بارے میں کچھ نہیں لکھا۔ بعد کے زمانے میں' شیخ عبدالقدوسؒ نے ابن العربیؒ کی کتابوں کی شرح لکھی' انہیں کے تتبع میں شیخ نظام الدین تھانیسریؒ نے عراقیؒ کی کتاب لمعات کی دو شرحیں لکھیں۔ ان کے خلفا میں سے ایک شیخ عبدالکریم لاہوری نے فصوص الحکم کی فارسی میں شرح لکھی۔ شیخ محب اللہ الہ آبادیؒ نظریہ وحدت الوجود کے زبردست شارح تھے۔ اورنگ زیب نے' جو شیخ احمد سرہندیؒ کے دبستان سے نسبتہً زیادہ متاثر تھا' شیخ محب اللہ الہ آبادیؒ کی کتابوں کو جلا دینے کا حکم دیا؛ (۲) ذاتی جائداد پر قبضہ رکھنے کو چشتیہ توکل علی اللہ کے منافی سمجھتے ہوئے نفرت کی نگاہوں سے دیکھتے تھے۔ وہ تمام دنیوی ساز و سامان اور مادی شہوات کو ترک کرتے تھے (ترک دنیا) اور "فتوح" پر گزارہ کرتے تھے' جنہیں خیرات کے طور پر نہیں مانگا جاتا تھا؛ (۳) وہ امن و صلح اور عدم تشدد پر اعتقاد رکھتے تھے اور انتقام اور بدلے کو حیوانی دنیا کا طریقہ خیال کرتے تھے۔ وہ تمام تنازعات و امتیازات سے آزاد ایک صحت مند معاشرتی نظام کے لیے جیتے اور کام کرتے تھے؛ (۴) حکومت سے راہ و رسم رکھنے کی کسی صورت بھی اجازت نہ تھی؛ (۵) صوفیانہ زندگی کی غایت چشتیوں کے خیال میں فقط اللہ تعالیٰ کے لیے جینا ہے۔ صوفی کو نہ تو جنت کی تمنا کرنی چاہیے اور نہ دوزخ سے ڈرنا چاہیے۔ انسان کی خدا سے محبت کی تین قسمیں ہیں: (الف) "محبت اسلامی" یعنی وہ محبت جو نو مسلم کو نئے دین قبول کر لینے کے باعث خدا سے پیدا ہوتی ہے؛ (ب) "محبت مراہی" یعنی وہ محبت جو انسان کے دل میں سنت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم

پر عمل کرنے کی کوشش سے پیدا ہوتی ہے اور (ج) "محبت خاص" جو کائناتی جذبے کا نتیجہ ہے۔ صوفی کو آخری نوع کی محبت پیدا کرنی چاہیے؛ (۶) چشتی صوفی صوفیانہ ریاضت کی ابتدا کرنے کے لیے رسمی طور پر اسلام قبول کرنے کا مطالبہ ضروری شرط کے طور پر نہیں کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ رسمی طور پر اسلام قبول کرنے سے پہلے جذباتی زندگی میں انقلاب پیدا ہونا ضروری ہے۔ اس لحاظ سے چشتی طریقہ، سہروردی اصولوں کے بالکل متناقض ہے۔

ج۔ ریاضتیں: چشتیہ اللہ سے تعلق قائم کرنے کے لیے تمام احساسات و جذبات پر قابو پالینا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس کی خاطر مندرجہ ذیل ریاضتوں کو اپنا شعار بناتے ہیں: (۱) ذکر جہر: مقررہ اوقات میں، معین کردہ طریقے سے بیٹھ کر اللہ کے نام کا بلند آواز سے ذکر؛ (۲) ذکر خفی: اللہ کا نام خاموشی سے لینا؛ (۳) پاس انفاس: سانس کو منضبط کرنا؛ (۴) مراقبہ: تصوفانہ تفکر میں استغراق؛ (۵) چلہ: کسی گوشے، خلوت یا کنج تنہائی میں عبادت و تفکر کے لیے چالیس روز ایک طرف توجہ کر کے مشغول ہو جانا۔ صوفی کے دل کو لامحدود و قدیم مقدس ذات کے ساتھ متحد کرنے کے لیے سماع پر بھی زور دیا جاتا تھا۔ بعض چشتی صوفیہ "چلہ معکوس" پر بھی اعتقاد رکھتے تھے۔ جو شخص اس پر عمل کرتا تھا وہ اپنے پاؤں میں رسی باندھ کر کنوئیں میں الٹا لٹک جاتا تھا اور چالیس رات تک اسی حالت میں عبادت کرتا رہتا تھا (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ چشتیہ در ۲۲۲ بذیل مادہ)۔

مآخذ: ان مصنفات کے علاوہ جو مقالے میں مذکور ہیں دیکھیے: (۱) عبدالحق محدث: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۰۹ھ؛ (۲) غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، لکھنؤ ۱۸۷۳ء؛ (۳) مشتاق احمد: انوار العاشقین، حیدر آباد ۱۳۳۲ھ؛ (۴) عاشق الٰہی: تذکرۃ الخلیل (میرٹھ)؛ (۵) عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدر آباد؛ (۶) اشرف علی تھانوی: السنۃ الجلیۃ فی الچشتیۃ العلیۃ، دہلی ۱۳۵۱ء؛ (۷) محمد حبیب: *Shaykh Nasirral-Din Cirragh as a great Historical Personality*، در *Islamic Culture*، اپریل ۱۹۴۶ء؛ (۸) وہی مصنف: *Cishti Mystic Recorrds of the Sultanate Period*، در *Medieval India Quarterly*، جلد ۱، شمارہ ۲؛ (۹) خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، دہلی ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) وہی مصنف: *The life and Time of Shaykh Farid al-Din Gandj-i-Shakar*، علی گڑھ ۱۹۵۵ء۔

* * *

ح

حاج (حاجی) : رک بہ حج۔

○

حال : (ج: احوال) لغوی معنی صفت، حالت کے بھی یہی معنی ہیں، زمانے کی موجودہ گھڑی جو وقت کو ماضی اور مستقبل سے جدا کرتی ہے اور ذوالحال کے لیے صفت بنتی ہے۔ حکما کی اصطلاح میں نفس اور ذی نفس کی وہ کیفیت مخصوص جو اس کے لیے ناگزیر ہے، حال کہلاتی ہے۔

متکلمین کے نزدیک حال وجود کی وہ صفت ہے جو نہ تو موجود ہے اور نہ معدوم، یعنی وجود اور عدم کی درمیانی کیفیت ہے۔ نحویوں کے نزدیک حال سے فاعل یا مفعول بہ کی کیفیت یا حالت مراد ہوتی ہے۔ جس کی حالت معلوم ہوتی ہے اسے ذوالحال کہتے ہیں۔ حال اسم صفت، اسم فاعل یا اسم مفعول اور صیغۂ واحد ہوتا ہے۔ نحو کی اس اصطلاح کا علم کلام کے فلسفیانہ ذخیرۂ الفاظ پر براہ راست اثر ہوا۔ علم معانی میں حال کے معنی ہیں: طریق خاص سے تکلم کا تقاضا کرنے والا امر یا واقعہ اور وجہ مخصوص سے بیان کی اس صورت کو مقتضی الحال کہتے ہیں۔ حال طب کی بھی ایک اصطلاح ہے، اس کے معنی ہیں کسی ذی نفس وجود کے اعضا کا جسمانی توازن، جس کی تین حالتیں ہوتی ہیں: صحت، مرض اور حالت متوسط، ملکہ حالت راسخہ کا نام ہے اور حال عارضی صفت ہوتی ہے۔

تصوف میں یہ اصطلاح شاید طب سے آئی ہے۔ بہرحال تصوف میں یہ ایک روحانی کیفیت کا نام ہے۔ اس کے معنی ہیں وہ الوہی کیفیت جس سے روحانی توازن پیدا ہو کر ایک کیفیت حاصل ہوتی ہے۔ حالیہ صوفیوں کا ایک گروہ ہے جس کے نزدیک رقص و سماع جائز ہے اور ان کا خیال ہے کہ اس رقص و سماع سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ شیخ کے تصرف سے پیدا ہوتی ہے (دیکھیے کشاف اصطلاحات الفنون)۔

اصطلاحات صوفیہ میں "حال وہ کیفیت ہے جو دل میں بغیر تصنع و اجتناب و اکتساب پیدا ہوتی ہے، کبھی طرب، کبھی حزن یا قبض یا بسط اور کبھی ہیبت و خوف کی صورت میں۔ اور نفس کی دوسری صفات زائل ہو کر یہ کیفیت چھا جاتی ہے، مگر اصلاً عارضی ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسری کیفیت اس کے بعد آئے یا نہ آئے، لیکن اگر یہ کیفیت دائمی ہو جائے اور ہر وقت رہے تو اسے مقام کہیں گے"۔

سب سے پہلے ذوالنون مصری (م ۲۴۵ھ/۸۵۹ء) نے احوال اور مقامات کا فرق بیان کیا ہے، جسے بعد میں کلاسیکی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ایک بہتر تشریح ہمیں ان کے بغدادی معاصر حارث المحاسبی (۱۶۵ھ/۷۸۱ء تا ۲۴۳ھ/۸۵۷ء) کے ہاں ملتی ہے۔

تصوف کی کتابوں میں حال بسا اوقات "مقام" یا "وقت" یا "تمکین" کا متضاد معلوم ہوتا ہے، بہرحال ان میں بنیادی معنوی وحدت کے باوجود کچھ فرق بھی ہے، جو یہ ہے کہ:

۱۔ حال اور مقام: "مقامات" وہ منازل ترقی ہیں جو اللہ تعالیٰ کی جستجو میں روح کے مد نظر ہیں۔ عام طور سے مصنفین "مقامات" تک پہنچنے کے لیے روح کی "جد و جہد" پر زور دیتے ہیں۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حال ایک عارضی اور فوری کیفیت ہے اور وہبی ہے، اس کے برعکس مقام میں استحکام ہے اور اکتساب سے اس میں بقا و دوام کی کیفیت آ جاتی ہے۔ مقامات ایک سے زیادہ ہیں اور ان میں کیفیتوں کا تدریج اور ریاضتوں کا بھی فرق ہے (دیکھیے الکلاباذی: التعرف؛ نکلسن: *Mysticism of Islam*)۔ ریاضتوں اور روح کی رفعت کے بیانات میں مقامات بالعموم احوال سے پہلے ہوتے ہیں، لیکن

اصل میں یہ فرق پس منظر کا فرق ہے۔ دونوں ہی کو منازل یعنی "راستے میں مسافر کے رکنے کی جگہیں، آرام کرنے کی جگہیں کہا جاتا ہے۔ مقام منازل کی یاد تازہ کرتا ہے، جو برابر دستیاب رہتی ہیں۔ ایک نئے مقام پر پہنچنے سے اس سے پہلے کا مقام برباد نہیں ہو جاتا، اس کے برعکس حال "فوری" ہوتا ہے، احوال کا تواتر یا تبادلہ ہوتا ہے، کسی ایک میں استحکام بھی ہو سکتا ہے، لیکن کئی احوال اکٹھے نہیں ہوتے۔ جس دل پر ایک حال کا قبضہ ہوتا ہے وہ مکمل طور پر اس کی گرفت میں ہوتا ہے، اگرچہ یہ حال ایک دوسرے حال کا اس طرح باعث بنتا ہے گویا دونوں بیک وقت ہوں، اور دوسرا حال آخر کار پہلے حال کو تکمیل کی طرف لے آتا ہے اور اسے ختم کر دیتا ہے۔

۲۔ حال اور وقت: وقت، حال کی کیفیت کے لمحہ موجود کا نام ہے۔ اصطلاحات صوفیہ میں ہے: وقت وہ ہے کہ جس میں درویش ہو۔ وقت حال کے اندر کی وہ کیفیت ہے جو حال سے بھی زیادہ گریز پا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ایک حدیث ہے: "بعض اوقات اللہ تعالی کے ساتھ مجھے ایسا روحانی قرب حاصل ہوتا ہے کہ اس خلوت میں نہ کوئی مقرب فرشتہ بار پا سکتا ہے اور نہ کوئی نبی مرسل"۔ امام شافعیؒ کا یہ قول مشہور ہے، وقت تیغ قاطع ہے (اس کی فلسفیانہ تشریح کے لیے دیکھیے: اقبال: اسرار خودی)۔

۳۔ حال اور تمکین (تمکین منزل وصول میں مستقل قیام)۔ "حضور دوامی" یہ تلوین کی ضد ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک بندہ سلوک کی منزلیں طے کر رہا ہوتا ہے تلوین میں ہوتا ہے، یعنی ایک حال سے دوسرے حال میں پہنچتا اور ترقی کرتے کرتے (تلوین کی حالتوں سے گزر کر) تمکین تک جا پہنچتا ہے اور یہ حال مستقل ہوتا ہے (دیکھیے اصطلاحات صوفیہ، الجرجانی: التعریفات)۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔

○

حام : (Cham)، حضرت نوحؑ [رک بآں] کا بیٹا، جس کا ذکر قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ نہیں آیا۔ مسلم مورخین نے لکھا ہے کہ سام کا رنگ سفید، یافث کا سرخ اور حام کا سانولا تھا، لیکن حضرت نوحؑ کی بد دعا سے اولاد حام کا رنگ سیاہ اور بال گھنگریالے ہو گئے (دیکھیے کتاب پیدائش، ۹: ۱۸ تا ۲۷)۔ حضرت نوحؑ نے یہ دعا بھی کی تھی کہ سب پیغمبر سام کی اولاد سے اور سب بادشاہ یافث کی اولاد سے ہوں اور حام کی اولاد ان دونوں کی اولاد کی خدمت گزار ہو۔ تورات کی رو سے حام کے چار بیٹے تھے: کوش، مصرایم (یا مصرام)، فوط اور کنعان۔ کوش کا بیٹا نمرود بابل کا بادشاہ ہوا اور اس کی باقی اولاد مشرق و مغرب کے ساحلی علاقے، یعنی نوبہ، حبشہ اور فزان وغیرہ میں آباد ہو گئی۔ قبطی اور بربر مصرایم کی نسل سے ہیں۔ فوط نے اپنے خاندان سمیت سندھ کا رخ کیا، چنانچہ سندھی اور ہندی اس کی اولاد ہیں (الطبری، لائڈن ۱۸۷۹ء۔ ۱۸۸۱ء، ۱: ۱۹۹ تا ۲۲۳)۔ حام کے بیٹوں کے سلسلۂ اولاد کے لیے دیکھیے کتاب پیدائش، ۱۰: ۶ تا ۲۰۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: طبقات، ۱/ ۱: ۱۸ ببعد؛ (۲) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع عکاشہ، ص ۲۳ ببعد؛ (۳) الیعقوبی: تاریخ، ص ۱۲ ببعد (طبع Smit، ص ۱۲ ببعد)؛ (۴) الطبری (طبع لائڈن)، ۱: ۱۸۷ تا ۲۱۶ (Chorrnique de Tabari، ۱: ۱۱۲ تا ۱۱۳)؛ (۵) المسعودی: مروج، ۱: ۷۵ تا ۸۰ (طبع Pellat، ۱: ۳۲، فصل ۶۶ تا ۶۸) و ۳: ۲۲۰ و ۲: ۱۵۴؛ (۶) (منسوب بہ) البلخی: البدء و التاریخ، ۲: ۲۶ ببعد/ ۲۷ ببعد و ۳: ۱۲۳ تا ۱۲۹۔

○

حج : (ع): لغوی معنی قصد کرنا، کسی جگہ ارادے سے جانا (لسان العرب)۔ اسلامی شریعت کی اصطلاح میں مکہ مکرمہ میں جا کر بیت اللہ، عرفات، مزدلفہ اور منٰی وغیرہ کا قصد کرنے اور طواف و دیگر مناسک حج ادا کرنے اور مقررہ آداب و اعمال بجا لانے کا نام حج بیت اللہ ہے۔

حج اسلام کے ارکان خمسہ، یعنی پانچ بنیادی ارکان میں سے اہم اور آخری رکن ہے [رک بہ اسلام]۔

حج کے لیے اللہ تعالی نے بیتُ اللہ (کعبہ) کو مرکز اجتماع قرار دیا، یہ خدا کا پہلا گھر تھا جو نوع انسانی کے لیے قبلہ مقرر کیا گیا۔ قرآن مجید کی رو سے اس کا محل وقوع مکہ مکرمہ میں ہے۔

حج کن پر فرض ہے؟ حج ہر اس مسلمان پر فرض ہے جو: (۱) عاقل ہو، لہٰذا مجنون مکلف نہیں؛ (۲) بالغ ہو، بچوں کے لیے ضروری نہیں؛ (۳) اس کے پاس اتنا مال ہو جو نہ صرف اس کے مصارف حج کے لیے کافی ہو، بلکہ ان تمام افراد کے لیے بھی کافی ہو جن کی معاشی ذمے داری اس کے کندھوں پر ہے؛ (۴) تندرست اور صحت مند ہو اور اس کے بدن میں اتنی طاقت ہو کہ حج کا سفر کر سکے اور احکام بجا لا سکے؛ (۵) اس کے لیے راستہ پرامن ہو؛ (۶) ذریعہ سفر میسر ہو، خواہ بری، خواہ بحری، خواہ ہوائی؛ (۷) کوئی عملی روک ٹوک اور بندش نہ ہو، مثلاً حکومت وقت نے حج پر جانے والوں کی تعداد مقرر کر رکھی ہو اور اس میں اس کا نام نہیں آ سکا یا روپیہ تو موجود ہے لیکن زرمبادلہ میسر نہیں۔

حج کب فرض ہے؟ جب کسی شخص میں یہ تمام شرائط پائی جائیں تو امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس پر اسی وقت حج فرض ہو جاتا ہے اور امام الشافعیؒ نے تاخیر کرنے والے کو گناہ گار قرار دیا ہے۔

حج کتنی بار فرض ہے؟ حج کے لیے چونکہ کافی روپیہ، مشقت اور وقت درکار ہے اور اگر تمام احکام ملحوظ رکھ کر صحیح طور پر حج کر لیا جائے تو ساری عمر کے لیے کافی تربیت ہو جاتی ہے، اس لیے شریعت نے عمر بھر میں ایک ہی دفعہ حج فرض قرار دیا ہے۔

حج بدل: اگر کسی شخص پر حج فرض ہو چکا ہو، مگر وہ کسی وجہ سے حج نہ کر سکے، مثلاً اس کے لیے راستہ پرامن نہیں، یا اسے سواری میسر نہیں، یا اس کی صحت کمزور ہے تو وہ اپنی طرف سے کسی دوسرے شخص کو حج کروا سکتا ہے۔

حج کا وقت: حج کے معین ایام تو صرف چھ ہیں، یعنی اسلامی قمری تقویم کے مطابق آٹھ ذوالحجہ سے لے کر ۱۳ ذوالحجہ تک، لیکن اس کا احرام یکم شوال سے آٹھ ذوالحجہ تک جب چاہیں باندھا جا سکتا ہے۔

حج کے مواقیت: شریعت نے اطراف عالم کے لیے چند مقامات متعین کر دیے ہیں کہ جو شخص حج کے ارادے سے مکہ مکرمہ جانا چاہے وہ ان مقامات سے بغیر احرام کے نہ گزرے گویا یہ مقامات اس شاہی دربار کی حدود ہیں، یہیں سے ظاہری طور پر بھی تذلل، انکساری اور تواضع کی حالت ضروری ہے۔ ان مقامات کو اصطلاح میں مواقیت کہتے ہیں، جو میقات کی جمع ہے (رک بہ میقات)۔

لہٰذا جو شخص یہاں سے یا ان ملکوں سے گزرے جو ان کے آس پاس یا آمنے سامنے پڑتے ہیں اور اس کی نیت حج کرنے کی ہو تو اس پر فرض ہے کہ یہاں سے بغیر احرام باندھے نہ گزرے، جو لوگ ان مواقیت کے اندر رہتے ہیں وہ اپنے گھروں سے احرام باندھیں، حتی کہ جو لوگ مکے ہی میں رہتے ہیں وہ بھی اپنے گھروں ہی سے احرام باندھیں۔

احرام: حج کے لیے احرام باندھنا اسی طرح ہے جس طرح نماز کے لیے تکبیر تحریمہ۔ حج کے موقع پر کمال اتحاد اور یک رنگی اور اس کے ساتھ ہی انتہائی عجز و انکسار کے اظہار کے لیے ایک معمولی سا مخصوص لباس پہننے کا حکم دیا گیا ہے، یعنی بن سلی، بے رنگی، صرف دو چادریں، جن میں سے ایک بطور تہبند باندھ لی جاتی اور دوسری جسم کے اوپر کے حصے پر اوڑھ لی جاتی ہے۔ یہ لباس مردوں کا ہے۔ عورتیں اپنے عام، لیکن سادہ اور حتی الوسع سفید لباس میں رہ سکتی ہیں۔ احرام باندھنے کے بعد خوشبو یا تیل وغیرہ لگانا، بال بنوانا، ناخن ترشوانا، حرم کے درختوں، پودوں اور (باستثنائے اذخر) گھاس وغیرہ کاٹنا، شکار کرنا، شکار کو بھگانا، ڈرانا یا کسی شکاری کی کوئی امداد کرنا، بیوی سے متمتع ہونا، واہیات کتابیں پڑھنا اور بے ہودہ باتیں کرنا منع ہے۔ گویا احرام ہی سے اصل عبادت حج شروع ہو جاتی ہے۔ احرام باندھنے کے بعد بکثرت درود پڑھنا اور استغفار و ذکر الٰہی کرنا چاہیے، خاص طور پر تلبیہ بلند آواز سے کہنا چاہیے۔

تلبیہ: لَبَّيْكَ اَللّٰهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ، لَا شَرِيْكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ، لَا شَرِيْكَ لَكَ " اے میرے اللہ! میں حاضر ہوں، میں حاضر ہوں۔ تیرا کوئی شریک نہیں، میں تیرے دربار میں حاضر ہوں۔ ہر قسم کی حمد اور نعمت تیرے لیے ہے، حکومت بھی تیری ہی ہے۔ تیرا کوئی شریک نہیں) ان الفاظ سے جذبۂ عبادت و اطاعت کی تعبیر ہوتی ہے اور ان کے بار بار کہنے سے اس کا استحضار ہوتا رہتا ہے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہؒ اور

دوسرے بزرگوں نے لکھا ہے۔

حج کی صورتیں: حج کی تین صورتیں ہیں: ۱۔ حج مفرد، ۲۔ حج قران اور ۳۔ حج تمتع۔

حج مفرد سے مراد یہ ہے کہ حاجی احرام باندھتے وقت صرف حج کی نیت کرے، حج قران میں حج و عمرہ دونوں کی ایک ساتھ نیت کی جاتی ہے اور حج تمتع یکے بعد دیگرے عمرہ اور حج کی نیت کرنے اور عمرہ کرنے کے بعد احرام کھول دینے کا نام ہے۔

ایام حج: ان کی تفصیل اس طرح ہے: (۱) یوم الزینۃ: ذوالحجہ کی ساتویں تاریخ کو یوم الزینہ کہتے ہیں۔ اس دن آدمی کو چاہیے کہ صاف کپڑے پہنے، غسل کرے، خوشبو لگائے اور اگلے دن حج کے فریضے کے لیے باقاعدہ تیار ہو جائے۔ اس دن ظہر کے بعد امام مسجد حرام میں خطبہ پڑھتا ہے، جس میں مسائل حج بیان کرتا ہے۔ یہ خطبہ مسنون ہے، اس کا سننا مستحب ہے؛ (۲) یوم الترویہ: ذوالحجہ کی آٹھویں تاریخ کو یوم الترویہ کہتے ہیں، اس دن حاجی نماز فجر ادا کرنے کے بعد اپنی قیام گاہ سے حج کا احرام باندھے اور بہتر ہے کہ اس کے بعد دو رکعت نفل پڑھ لے اور منیٰ کے لیے روانہ ہو جائے۔ ظہر، عصر، مغرب، عشا اور فجر یعنی پانچ نمازیں منیٰ ہی میں ادا کرے؛ (۳) یوم الحج: ذوالحجہ کی نویں تاریخ کو یوم الحج کہتے ہیں۔ اسی کا نام یوم العرفہ بھی ہے۔ اگر اس دن کوئی شخص عرفات میں نہ پہنچ سکے تو اس کا حج نہیں ہوتا۔ اس دن حاجی سورج نکلنے کے بعد منیٰ سے عرفات کے لیے روانہ ہو جاتے ہیں جو منیٰ سے تقریباً چھے میل کے فاصلے پر ہے۔ عرفات ایک وسیع میدان ہے۔ اس جگہ مسجد نمرہ میں جبل رحمت پر خطبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد اذان دی جاتی ہے اور ظہر و عصر کی دونوں نمازیں قصر کر کے سورج ڈھلتے ہی پڑھ لی جاتی ہیں۔ اس کے بعد شام تک کے چار پانچ گھنٹے حج کا لبّ لباب ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: حج عرفات میں ٹھہرنے کا نام ہے۔ اس تمام وقت کو دعا، استغفار، تسبیح، تہلیل، تکبیر، تحمید اور ہر طرح کے ذکر الٰہی، درود اور تلاوت قرآن مجید میں گزارے اور بیچ بیچ میں احرام کے خاص شعار، یعنی تلبیہ کی صدا بھی لگاتا جائے۔ اس موقع پر ادعیہ مسنونہ کے علاوہ اپنی زبان میں دعائیں مانگے۔ حتی الوسع یہ وقت کھڑے ہو کر گزارا جائے۔ پھر جب سورج غروب ہو جائے اور شفق کی سرخی زائل ہونے لگے تو اسی وقت عرفات سے واپس مزدلفہ روانہ ہو جائے۔ سورج غروب ہونے سے پہلے عرفات سے نکلنا منع ہے۔ مزدلفہ پہنچ کر مغرب اور عشا کی نمازیں جمع کر کے ادا کرے اور صرف فرض رکعتیں پڑھے اور بقیہ رات مزدلفہ میں بسر کرے، ہاں آدھی رات کے بعد کمزوروں، بیماروں، بچوں اور عورتوں کو منیٰ کے لیے روانہ ہو جانے کی اجازت ہے۔ یہاں نماز فجر بالکل اول وقت میں ادا کرے۔ اس نماز کے بعد سے حج کی خاص تکبیر شروع ہو جائے گی اور تیرہ تاریخ کی عصر تک ہر نماز کے بعد یہ تکبیر کہی جائے گی؛ (۴) یوم النحر: ذوالحجہ کی دسویں تاریخ کو یوم النحر کہتے ہیں، یہ وہی دن ہے جس میں حج کی یادگار کے طور پر دنیا کے سب مسلمان عیدالاضحیٰ مناتے ہیں۔ اس دن حاجی کو چاہیے کہ اول وقت میں نماز فجر ادا کر کے مشعر الحرام میں کھڑا ہو کر ذکر الٰہی اور دعاؤں میں مصروف ہو جائے۔ اس کے بعد جب طلوع فجر کے بعد خوب روشنی ہو جائے اور سورج نکلنے کے قریب ہو تو منیٰ کے لیے کوچ کرے، جو یہاں سے جانب مکہ مکرمہ تین میل کے فاصلے پر ہے اور وادی محسر سے چلتے چلتے رمی جمار کے لیے ستر کنکریاں اٹھا لے۔ یہ کنکریاں کم و بیش چنے کے دانے کے برابر ہوں۔ آگے جا کر وادی محسر، جو تین سو گز لمبی ہے، تیزی سے قطع کرے، منیٰ پہنچ کر سب سے پہلے صرف جمرۃ العقبہ پر سات کنکریاں پھینکے۔ یہ رمی جمار (کنکریاں مارنا) قیام منیٰ کے پہلے دن یوم الاضحیہ کو عمل میں آتی ہے۔ اس کے بعد دوسرے اور تیسرے (یعنی ۱۱ اور ۱۲ ذوالحجہ) تینوں جمروں پر اسی طرح رمی کرے، سات کنکریوں کے حساب سے یہ ۵۱ کنکریاں ہوئیں۔

رمی جمار کا طریقہ: رمی جمار کا طریقہ یہ ہے کہ جمروں کے سامنے کھڑے ہو کر منیٰ کو اپنے دائیں ہاتھ رکھے اور کعبے کو بائیں ہاتھ اور ایک ایک کنکری کو انگوٹھے اور ساتھ والی انگلی میں پکڑ کر دعائیں پڑھتا اور تکبیریں کہتا ہوا پھینکے۔ بیمار اور کمزور لوگوں کی طرف سے دوسرا آدمی بھی رمی جمار کر سکتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: رمی جمار کا

یہ فائدہ ہے کہ ہر کنکری کے عوض اللہ تعالیٰ ہر وہ گناہ معاف فرماتا ہے جو ہلاکت کا موجب ہوتا ہے۔

اس سنگ باری سے دیو نفس کو رام کرنے کی تربیت ملتی ہے اور برائی کے راستوں سے دور رہنے کا سبق حاصل ہوتا ہے۔

قربانی: رمی جمار کے بعد قربانی کا جانور صحت مند اور تندرست ہونا چاہیے۔[نیز رک بہ قربانی]۔

حج کے سلسلے میں اگر بعض کوتاہیاں ہو جائیں، مثلاً احرام میں سلے ہوئے کپڑے پہن لینا، سر ڈھانک لینا، بال کتروا لینا، ناخن ترشوا لینا، خوشبو کا استعمال، حرم کا درخت یا سبزی کاٹنا وغیرہ تو بھی قربانی دینا پڑتی ہے۔ یہ قربانی بھی مکہ مکرمہ میں دی جاتی ہے۔ اس قربانی میں سے خود کھانا منع ہے۔

حجامت: منیٰ میں دسویں ذوالحجہ کو قربانی کے بعد سر کے بال منڈوانے یا ترشوانے چاہییں، منڈوانا افضل ہے۔

طواف: حجامت کے بعد حاجی منیٰ سے تھوڑی دیر کے لیے مکہ مکرمہ میں بیت اللہ کا طواف کرنے کے لیے آ جائے۔ اس طواف کو طواف افاضہ یا طواف زیارت کہتے ہیں۔ طواف افاضہ بارہ ذوالحجہ کی شام تک کسی وقت بھی ہو سکتا ہے۔ طواف کے بعد دو رکعت نماز مقام ابراہیم پر ادا کرے، ملتزم پر آ کر دعا کرے۔ چاہ زمزم پر خوب سیر ہو کر پانی پیئے۔ اس کے بعد صفا و مروہ کی سعی کرے۔ اب احرام کی تمام پابندیاں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس کے بعد منیٰ واپس آ جائے اور یہیں باقی دن بسر کرے۔ اس کے بعد جب مکے سے آخری روانگی کا وقت آئے تو طواف وداع کیا جائے۔ یہ حج کے مناسک کا اختتام ہے۔ یہ تمام وقت ذکر و تہلیل، درود و سلام اور دعاؤں میں بسر کرنا چاہیے، ادعیۂ ماثورہ کی قبولیت کی زیادہ امید ہے، لیکن ان کے علاوہ اگر کوئی شخص کوئی اور دعا بھی مانگنا چاہے اور اپنی زبان میں مانگنا چاہے تو وہ بھی ناجائز نہیں۔ (ان ایام کو ایام تشریق کیوں کہتے ہیں؟ اس کے لیے دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ ح ج ج)۔

طواف کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی حجر اسود کے مقابل اس طرح کھڑا ہو کہ حجر اسود کے بائیں کنارے پر اس کا دایاں کاندھا ہو۔ (آج کل حجر اسود کی سیدھ میں لائن لگا دی گئی ہے)۔ مطلب یہ ہے کہ پورا حجر اسود طواف کے چکر میں شامل ہو جائے اور پھر ہو سکے تو حجر اسود کے قریب جا کر اس کے کناروں پر دونوں ہاتھ رکھ کر اسے بوسہ دے اور یہ کہے بِسْمِ اللّٰہِ وَ اللّٰہُ اَکْبَرُ وَ لِلّٰہِ الْحَمْدُ (اللہ کا نام لے کر میں یہ طواف شروع کرتا ہوں، وہی سب سے بڑا ہے اور وہی ہر طرح کی حمد و ستائش کا سزاوار ہے)۔ اگر زیادہ مجمع کی وجہ سے ایسا نہ ہو سکے تو حجر اسود کو صرف ہاتھ ہی لگا کر ہاتھ کو چوم لے۔ اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو صرف اشارہ کافی ہے۔ اور بیت اللہ کو اپنے بائیں پہلو میں رکھ کر طواف شروع کر دے، پہلے تین چکروں میں رمل کرے (رمل یہ ہے کہ جلدی جلدی چھوٹے چھوٹے قدم اٹھائے اور اپنے بازو اور کاندھے ہلائے۔ یہ حکم عورتوں کے لیے نہیں اور یہ طواف واجب میں ہوتا ہے، نفل میں نہیں)۔ باقی چار چکروں میں معمول کے مطابق چلے۔ ہر چکر میں جب رکن یمانی کے سامنے آئے تو اگر ممکن ہو تو اپنے دائیں ہاتھ یا دونوں ہاتھوں سے اسے صرف چھو لے۔ اور حجر اسود کے سامنے آ کر اسے بوسہ دے ورنہ صرف ہاتھ لگا کر ہاتھ کو بوسہ دے لینا یا اشارہ ہی کر لینا کافی ہے۔ اس طرح کل سات چکر پورے کرے۔ یہ ایک طواف ہوگا۔ یہ تمام وقت تلبیہ اور ذکر الٰہی میں صرف کرے۔ طواف سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم پر آ جائے اور وہاں یا جہاں جگہ مل جائے دو رکعت نماز ادا کرے، پھر ملتزم پر آ جائے۔ ملتزم بیت اللہ کی دیوار کے اس حصے کا نام ہے جو حجر اسود سے لے کر بیت اللہ کے دروازے تک ہے۔ وہاں بازو پھیلا کر لپٹ جائے اور الحاح و زاری سے دعائیں کرے۔ اگر یہاں جگہ نہ ملے تو اس دیوار پر کسی جگہ لپٹ جائے اگر اس کا بھی موقع نہ ہو تو اس کی طرف منہ کر کے پیچھے ہٹ کر کسی جگہ کھڑا ہو جائے۔ یہاں سے فارغ ہو کر چاہ زمزم پر آ جائے اور قبلے کی طرف منہ کر کے خوب سیر ہو کر اس کا پانی پیے اور کچھ پانی چہرے اور سینے پر بھی ڈال لے، اس کے بعد باب الصفا سے نکل کر کوہ صفا پر جائے اور اس پر کھڑے ہو کر قبلے کی طرف منہ کر کے سعی کی نیت کرے اور تین دفعہ اللہ اکبر کہے اور ہر مرتبہ کانوں تک ہاتھ اٹھا کر گرا دے اور

مروہ کی طرف چلنا شروع کر دے۔ راستے میں ذکر الٰہی کرنا چاہیے اور جب وادی کے نشیب میں پہنچے تو دوڑے۔ اس نشیب کی تعیین کے لیے آج کل دونوں طرف سبز رنگ کے ستون نصب کر دیے گئے ہیں، کیونکہ اب نشیب نہیں ہے۔ اس حصے میں دوڑنے کو ہرولہ کہتے ہیں۔ یہ ہرولہ مردوں کے لیے ہے عورتوں کے لیے نہیں۔ مروہ پہنچ کر ایک چکر ہو گیا، جسے شوط کہتے ہیں۔ اسی طرح وہ ہر چکر صفا سے شروع کرے اور مروہ پر ختم کرے۔ اسی طرح سات مرتبہ کرے۔ اس کے بعد حلق یا قصر کروا کر احرام کھول دے۔ یہ تمتع اور عمرے کی صورت میں ہے، لیکن اگر قران یا افراد کا احرام تھا تو حجامت نہ کروائی جائے۔

حج کے آداب: شریعت کے ہر حکم اور اسلام کے ہر رکن کے ساتھ کچھ آداب بھی وابستہ ہیں۔ انھیں بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔ (ان کے لیے دیکھیے کتب حج و فقہ)۔

حج مرکز اسلام کی تقویت کا ذریعہ ہے۔ یہ ایک عالمگیر اسلامی کانفرنس کے مواقع مہیا کرتا ہے۔ محلے محلے کے مسلمان باہم ہر روز پانچ نمازوں میں ملتے ہیں۔ پورے شہر کے اجتماع کے لیے جمعے کا دن ہے، شہر اور اس کے مضافات کے لیے عیدین ہیں اور تمام بلاد اسلامیہ کے مسلمانوں کے لیے حج کا موقع ہے۔ اس کے ذریعے انھیں وہ مرکز حاصل ہوتا ہے جس کے گرد وہ اکناف عالم سے آ کر جمع ہوتے ہیں۔ ہر ملک کے تاجر تجارت کے معاملات پر گفتگو کر سکتے ہیں اور یہ ان کے لیے ایک بین الاقوامی ایوان تجارت کا کام دیتا ہے۔ یہی حال دینی، معاشی، معاشرتی اور قومی و ملی ضروریات کا ہے۔ غرض اسلام میں بین الاقوامی کانفرنس کا یہ ایک عجیب سامان ہے اور ایسے روحانی محرکات اس میں موجود ہیں جن کے باعث اس کانفرنس کے برہم ہونے کا کوئی خطرہ نہیں۔

الغرض حج فلاح و سعادت دارین کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ اس بابرکت اجتماع میں مسلمان اپنے سیاسی، اقتصادی، معاشی اور دینی مسائل کے بارے میں غور و خوض کر کے مفید اور صحیح قدم اٹھا سکتے ہیں۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، ۲[البقرۃ]: ۱۵۸، ۱۸۹، ۱۹۶، ۱۹۷؛ ۳[آل عمران]: ۹۷؛ ۹[التوبۃ]: ۳، ۱۹، ۲۷ کے تحت تفاسیر قرآن، مثلاً (الف) ابن جریر؛ (ب) الکشاف؛ (ج) تفسیر کبیر؛ (د) روح المعانی؛ (ہ) البحر المحیط؛ (۲) کتب احادیث: بحوالہ مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ حج؛ (۳) کتب فقہ و فتاوی، بذیل مادہ حج؛ (۴) ابن منظور: لسان العرب، بذیل ح ج ج؛ (۵) ونسنک: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ ح ج ج؛ (۶) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ، ج ۱، باب ۱۳، ج ۲، ابواب الحج؛ (۷) احتشام الحسن: تجلیات کعبہ، دہلی ۱۹۵۲ء؛ (۸) الیاس برنی: صراط الحمید (سفرنامہ مقامات مقدسہ)، دکن ۱۳۴۶ھ؛ (۹) امیر احمد علوی: سفر سعادت، لکھنؤ ۱۹۳۳ء؛ (۱۰) رہنمائے حج، پاکستان انٹروڈکشن لیگ، کراچی؛ (۱۱) رشید احمد گنگوہی: زبدۃ المناسک، لاہور و کراچی ۱۹۶۲ء؛ (۱۲) سعید احمد: معلم الحجاج، سہارنپور ۱۳۵۵ھ؛ (۱۳) محمد زکریا: فضائل حج، کراچی؛ (۱۴) ابو الکلام آزاد: حقیقت الحج، لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۱۵) سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، ۵: ۳۲۹ تا ۴۰۳ (بار سوم اعظم گڑھ ۱۹۵۲ء)۔

○

حجاب: (ع) مادہ ح ج ب سے، مصدر نظر سے پوشیدہ ہونا، چھپنا، چھپانا، رکاوٹ یا علیحدگی کی غرض سے کسی ایک شے اور دوسری شے کے درمیان رکھنا [نیز رک بہ ستر]۔ قرآن مجید میں یہ لفظ سات بار آیا ہے۔ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے موت کو حجاب (علیحدہ کرنے والا پردہ) قرار دیا (النہایہ، ۱: ۲۳۴)۔ غرض حجاب میں رکاوٹ، پوشیدگی اور علیحدگی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

حجاب بطور ایک اصطلاح: قرآنی آیات سے دو قسم کے احکام کا پتا چلتا ہے: (۱) جن کا تعلق خصوصی طور سے ازواج مطہرات سے ہے؛ (۲) جن کا تعلق عام خواتین سے ہے؛ (۳) ان احکام کے تحفظ کے لیے بعض دوسرے آداب و احکام۔

ازواج مطہرات سے متعلق احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ انھیں (۳۳[الاحزاب]: ۳۳ کی رو سے) حکم دیا گیا کہ وہ گھروں میں جمی رہیں اور زمانۂ جاہلیت کی طرح کے بناؤ سنگھار سے بچی رہیں اور غیر آدمی سے بات کرتے وقت اپنی آواز میں اس طرح کا گداز نہ پیدا کریں جو کسی (کھوٹ والے) کے دل میں

کچھ توقع پیدا کر دے۔ سیدھے سادے طریق سے گفتگو کو کام کی بات تک محدود رکھیں۔

ایک عام حکم، جس میں ازواج مطہرات کے علاوہ آپ کی بیٹیوں اور نساء المؤمنین کو یکساں خطاب ہے، یہ ہے کہ وہ (جب باہر جائیں تو) اپنے اوپر چادروں کے گھونگھٹ (جلباب) ڈال لیا کریں تاکہ وہ پہچانی جائیں اور انھیں ستایا نہ جائے (۳۳ [الاحزاب]: ۵۱)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں عورتوں کو کے لیے گھروں سے باہر نکلنے کی ضرورت کو تسلیم کیا گیا ہے اور اس کے لیے جلباب کا حکم دیا گیا ہے۔

باہر نکلنے کی صورت میں یہ بھی حکم دیا گیا ہے ۲۴[النور]: ۳۱) کہ عورتیں اپنی نگاہیں نیچی رکھیں۔ غض بصر کا یہ حکم مردوں کے لیے بھی ہے (۲۴ [النور]: ۳۰)۔

اس کے بعد گھر کے اندر اور باہر کے لیے کچھ آداب سکھائے گئے ہیں۔ ان آداب میں عورتوں کے لیے اخلاقیات کا ایک خاص ضابطہ تجویز ہوا ہے جو یہ ہے کہ عورتیں سوائے قریبی عزیزوں کے کسی کے سامنے بناؤ سنگھار والے مقامات کو ظاہر نہ کریں اور چلتے وقت نگاہ نیچی رکھیں (دیکھیے ۲۴[النور]: ۳۱)۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ اسلامی معاشرے میں مرد و زن کے میل جول کے سلسلے میں کچھ آداب اور پابندیاں ہیں۔ ان میں سے بعض عام ہیں، جو گھر اور باہر دونوں جگہوں کے لیے ہیں اور بعض خاص ہیں، جو باہر نکلنے کے سلسلے میں ہیں۔

اس کے علاوہ دوسروں کے گھروں میں بلا اذن داخل ہونے کی بھی ممانعت ہے اور اس سلسلے میں اجازت لینے کا ضابطہ تعلیم دیا گیا ہے، جس کی رو سے گھروں میں داخل ہوتے وقت اجازت لینا ضروری ہے، ماسوا اس صورت کے، کہ اس مکان میں رہائش کے بجائے سامان وغیرہ پڑا ہو۔ مرد و زن کے مابین فاصلہ قائم رکھنے کے ضمن میں یہ احکام واضح ہیں اور ان پر عملدرآمد کے سلسلے میں احادیث کے بہت سے شواہد موجود ہیں (دیکھیے ابو الاعلیٰ مودودی: پردہ، لاہور ۱۹۵۹ء، ص ۱۹۰ تا ۲۵۰)۔

گھر سے باہر نکلنے پر یہ پابندی تو ضرور ہے کہ اس کا مقصد اگر درست نہیں یا نسوانی وقار و عفت اور فرائض حیات کے خلاف ہے تو یہ پابندی تسلیم شدہ ہے، لیکن اگر گھر سے باہر نکلنے کا مقصد جائز ہے اور تمدنی معاشرتی ضرورتوں کے مطابق ہے یا ذاتی مجبوریوں کی وجہ سے ہے تو ان پر کوئی پابندی نہیں۔

ان احتیاطوں کے مد نظر اسلام میں مرد و زن دونوں کے لیے کچھ ضابطے مقرر ہیں، مثلاً عصمت کے تحفظ پر زور، (آمنا سامنا ہو جانے پر) غض بصر، عورتوں کے لیے زینت کا چھپانا اور جلباب کا استعمال، محرم و نامحرم کا امتیاز، باہر سے کسی کے گھر میں داخل ہونے سے پہلے استئذان (اجازت لینا) لمبے سفر (تین دنوں یعنی اڑتالیس میل) سے زیادہ کے لیے کسی محرم یا خاوند کی ہمراہی کا ضروری ہونا۔ ان احتیاطوں کے باوجود تمدنی اور انسانی مجبوریوں کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے: ضرورت کے لیے گھروں سے باہر جانا، طبی ضرورتوں کے تحت معالج کے سامنے پردہ نہ کرنا، رشتے کے انتخاب کے وقت لڑکے کا لڑکی کو دیکھنا، وغیرہ ایسے امور ہیں جن کی شرع میں ممانعت نہیں ہے۔

جن امور میں حجاب کا حکم ہے ان میں عمر کے مطابق بعض احکام ساقط ہیں، اسی طرح ان معاملات میں بھی جن میں حیا اور عصمت کے خلل کا کوئی امکان نہیں۔ کم عمر بچوں اور بچیوں نیز بکثرت آمدورفت رکھنے والے گھریلو خدام اور خادمات پر جلباب کی پابندی والے پر حجاب کا اطلاق نہیں ہوتا۔

تمدنی ضرورت کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ حیا اور عفت کی پاسداری کے ساتھ کام کاج میں اپنے مردوں کا ہاتھ بٹانے والی خواتین آج بھی ہیں اور ہمیشہ رہی ہیں۔ بیکار رہنا کوئی اسلامی رسم نہیں، بلکہ بعض اجتماعی احوال کی پیدا کردہ ہے، جس کی ذمے داری اسلام پر نہیں بلکہ معاشی احوال کی ناہمواری پر ہے۔

صوفیوں کی نظر میں ہر وہ چیز حجاب ہے جو مقصود حقیقی پر پردہ ڈال دے (الجرجانی: التعریفات، ص ۸۶)، یعنی ہر وہ چیز جس کی وجہ سے انسان حقیقت ربانی محسوس کرنے کے قابل نہ رہے، بقول الحلاج "حجاب ایک پردہ ہے جو سالک اور اس کی خواہش یا نشانۂ باز اور اس کے نشانے کے مابین حائل کر دیا جائے"۔

ترکیہ، ایران اور ہندوستان (پاکستان) میں اس کے زیر اثر نسائی ادب کا بڑا سرمایہ پیدا ہوا، چنانچہ عربی کی طرح ترکی،

فارسی اور اردو میں بہت سے رسالوں اور کتابوں کے علاوہ شعر و ادب کا بڑا ذخیرہ اس موضوع پر موجود ہے۔ ان سارے اثرات کے باوجود شرعی نقطۂ نظر اپنی جگہ قائم ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام (قرآن مجید) نے عورتوں (اور مردوں) کے لیے ایک معاشرتی اخلاق تجویز کیا ہے اور اس میں بے محابا خلط ملط اور بے ضرورت اختلاط کی حوصلہ شکنی کی ہے۔ [نیز رک بہ آآآ بذیل مادہ]۔

مآخذ: لغوی: (۱) لسان العرب؛ (۲) Lane؛ (۳) دوزی: Suppl؛ (۴) وہی مصنف: Dict.des ventements (۵) البخاری: الصحیح، بہ قرآن حکیم (۳۳ [الاحزاب]: ۵۳)؛ (نیز البیضاوی و الطبری، تفسیر آیات مذکورہ در متن)؛ (۷) ابن سعد: الطبقات، طبع صادر، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۸) البلاذری: انساب الاشراف، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۹) علی الہاشمی: المرأۃ فی الشعر الجاہلی، بغداد ۱۹۶۰ء؛ (۱۰) قاسم امین: تحریر المرأۃ، قاہرہ ۱۸۹۹ء؛ (۱۱) المقریزی: الخطط، بولاق ۱۲۷۰ھ؛ (۱۲) الجرجانی: کتاب التعریفات، طبع Flugel، ۱۸۴۵ء؛ (۱۳) الہجویری: کشف المحجوب، اردو تراجم، نیز انگریزی ترجمہ R.A.Nicholson، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۱۴) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون.

○

اَلْحِجْر: جنوبی عرب کا ایک شہر جو تیماء [رک باں] کے جنوب میں وادی القری سے ایک دن کی مسافت پر واقع تھا۔ یہ قدیم زمانے کا ری تجارتی شہر ہے جس کا بطلیوس Evpa اور پلینی Pliny نے Egra کے نام سے ذکر کیا ہے۔ یہ شہر اب موجود نہیں ہے۔ موجودہ زمانے میں اس نام کا اطلاق بدوی اس سپاٹ وادی پر کرتے ہیں جو مبرک الناقہ (مزحم) اور بیرالغنم کے درمیان کئی میل تک پھیلی ہوئی ہے۔ اس کی زرخیز زمین میں بہت سے کنویں ہیں، جہاں بدوی بڑی تعداد میں اپنے گلوں سمیت آکر خیمہ زن ہوتے ہیں۔ الحجر سے دو سڑکیں کے کی طرف جاتی ہیں، ایک تو نجد کی سڑک، جس سے آج کل حاجی گزرتے ہیں اور دوسری شاہراہ مرو، جس سے قدیم زمانے میں زائرین کے جایا کرتے تھے۔ الحجر کے مغرب میں ایک پہاڑ ہے، جو ریت کے پتھر کی پانچ منفرد چٹانوں پر مشتمل ہے، جن پر بہت ہی خوش وضع یادگاریں تراش کر بنائی گئی ہیں۔ مکے جانے والے زائرین ایک دن کے لیے جبل اثالث پر قیام کرتے اور نماز ادا کرتے ہیں۔ قدیم زمانے میں یہاں کچھ بے دین اور متکبر قسم کے لوگ موسوم بہ ثمود آباد تھے، جن کے متعلق قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ وہ چٹانوں کو کاٹ کر وہاں اپنے مسکن بناتے تھے۔ ان لوگوں کو راہ راست پر لانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ان کے ایک ہم قوم صالح علیہ السلام [رک باں] کو پیغمبر بنا کر ان کے پاس بھیجا اور اونٹنی کو بطور نشان پیش کیا کہ اگر اسے نقصان پہنچایا گیا تو عذاب نازل ہوگا، لیکن جب ان لوگوں نے اپنی بت پرستی جاری رکھی اور اس اونٹنی کو مار ڈالا، حالانکہ حضرت صالحؑ ان سے اسے ضرر نہ پہنچانے کے لیے کہتے رہے، تو خدائے تعالیٰ نے ان پر ایک زلزلہ نازل کیا، جس سے وہ نیست و نابود ہو گئے۔ الحجر کی ریتیلے پتھر کی چٹانوں کو مع ان یادگاروں کے جو ان کے اندر تراش کر بنائی گئی ہیں صالحؑ کے نام پر "مدائن صالحؑ" یعنی "صالح کے شہر" بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسمٰعیل علیہ السلام یہاں اپنی والدہ کے پہلو میں مدفون ہیں۔ سیرت نبوی میں بھی الحجر کا ذکر آتا ہے، جب ۹ھ / ۶۳۱ء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تبوک کی طرف تشریف لے جا رہے تھے تو الحجر میں سے آپؐ کا گزر ہوا، سپاہیوں نے چاہا کہ یہاں آرام کریں اور یہاں کے کنووں پر اپنے آپ کو تازہ دم کر لیں، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انھیں اس کی اجازت نہیں دی کہ وہ ایسی جگہ ٹھہریں جہاں قہر الٰہی نازل ہو چکا تھا۔ زمانۂ حال میں امیر سعود یہاں ایک شہر بسانا چاہتا تھا، لیکن ایک ایسے مقام پر جو مخاب اللہ مورد لعنت و عذاب ہو چکا تھا، از سر نو ایک شہر آباد کرنے پر علمائے دین کے شدید اعتراضات کی وجہ سے یہ منصوبہ پورا نہ ہو سکا۔ C.Huber نے دوبار الحجر کی سیاحت کی ہے۔ ایک مرتبہ ۱۸۷۹ء میں اور دوسری دفعہ (Euting کے ہمراہ) ۱۸۸۴ء میں۔

مآخذ: (۱) الطبری: تاریخ (طبع دخویہ)، ۱: ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۴۴ تا ۲۵۱، ۲۷۸ تا ۲۷۹، ۳۵۲؛ (۲) ابن

ہشام: سیرۃ (طبع Wüstenfeld)، ۱: ۸۹۸ تا ۸۹۹؛ (۳) الھمدانی: جزیرۃ العرب (طبع Muller)، ص ۱۳۱ سطر ۱۳ تا ۱۵؛ (۴) یاقوت: معجم، ۲: ۲۰۸؛ (۵) Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، ۱: ۲۳، ۸۱ تا ۸۳، ۹۳ تا ۹۹، ۱۰۴ تا ۱۲۳، ۱۳۳ تا ۱۳۶، ۱۸۰ تا ۱۸۸؛ اور فہرست بذیل مادہ الحجر (*el-Hejr*)؛ و مدائن صالح۔

○

حدّ: (ع)، اس کے لغوی معنی ہیں دو چیزوں کے درمیان کی روک، جو ایک کو دوسری سے ملنے نہ دے یا ایک کو دوسری سے جدا کر دے؛ (۲) کسی شے کی انتہا، مثلاً زمینوں کی حد؛ (۳) دو چیزوں کے درمیان فاصل، ان میں سے ہر ایک کی انتہا اس کی حد ہے۔ ان کے علاوہ کچھ اور معنی بھی ہیں (جو آگے آتے ہیں)۔ ان میں سے ایک اصطلاحی معنی سزا بھی ہے۔ سزا کو حد اس لیے بھی کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے مجرم کو جرم کے دوبارہ ارتکاب سے روکا جاتا ہے۔ حدود اللہ سے مراد اللہ کے احکام (اوامر و نواہی) یا حقائق معانی احکام الٰہی ہیں (دیکھیے المفردات)۔

فقہا کے نزدیک حد کے معنی ہیں: وہ سزا جو حق اللہ میں تجاوز کرنے کی وجہ سے (خدا کی طرف سے یا شارع علیہ السلام کی طرف سے) متعین ہے۔ حد اور تعزیر میں یہی فرق ہے، وہ یہ کہ حد میں سزا مقرر شدہ ہے اور قاضی یا حاکم کی رائے کا اس میں دخل نہیں اور تعزیر وہ سزا ہے جس کی تعیین قاضی یا حاکم حسب حالات خود کرتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغۃ میں لکھا ہے کہ بعض جرائم ایسے ہیں جن پر عذاب آخرت کی وعید ہے، مگر بعض ایسی ہیں جو نظام تمدن میں خلل انداز ہونے کی وجہ سے انسان کے اطمینان و سکون اور معاشرے کے امن و امان پر بھی اثر انداز ہوتی ہیں۔ ان کے لیے شریعت نے حد مقرر کی ہے، یعنی (مخصوص) سزا تجویز کی ہے، تاکہ اس دنیا میں ان افعال کے ارتکاب کی حوصلہ شکنی ہو اور نظام تمدن یا عام انفرادی انسانی امن و سکون قائم رہ سکے (کتاب مذکور، ص ۱۳۵)۔

شاہ ولی اللہؒ نے اسلامی سزاؤں کے تطہیری پہلو پر بہت کچھ لکھا ہے۔ اسی طرح بعض دیگر علما کے خیال میں اسلامی تاریخ کا یہ پہلو قابل غور ہے کہ اس میں حد کے نفاذ میں غلطی سے بچنے کے لیے بڑی احتیاطیں ملحوظ رہی ہیں۔

بعض فقہا کے نزدیک حد شریعت کی رو سے جملہ مقررہ سزائیں ہیں۔ اس کے تحت بقول بعض قصاص بھی حد ہے، لیکن اکثر فقہا کی رائے میں حدود، یعنی جن کی سزا اللہ تعالیٰ یا شارع علیہ السلام نے خود مقرر کر دی ہے، یہ ہیں: (۱) زنا؛ (۲) قذف؛ (۳) سرقہ اور (۴) رہزنی۔

فتح الباری میں مذکور ہے کہ حد سترہ وجوہ سے لازم آتی ہے۔ ان میں زنا، شراب نوشی اور سرقے کے علاوہ ارتداد، حراب اور قذف بھی شامل ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغۃ میں قتل وغیرہ کو مظالم میں شمار کیا ہے، لیکن پھر حدود شرعیہ میں بھی ضمناً اس کا ذکر کیا ہے۔

شریعت کی طرف سے مقرر کردہ سزاؤں (حدود) کی مختلف صورتیں ہیں، مثلاً (۱) چوری کے لیے ہاتھ کاٹ دینا، مگر معمولی چوریوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا؛ (۲) غیر محفوظ چیز کی چوری (التقاط)، اسی طرح نہب اور اختلاس (= خیانت، مال کا لوٹ لینا یا جھپٹا مار کر لے جانا) کی سزا قطع ید نہیں، بلکہ اس سے نرم ہے؛ (۳) رہزنی (قطع الطریق): اس کی سزا سخت اور عبرت انگیز ہونی چاہیے (دیکھیے حجۃ اللہ البالغۃ، کتاب الحدود)، یعنی یہ کہ اسے اس کی پاداش میں قتل یا پھانسی یا مخالف سمت سے ہاتھ اور پاؤں کا کاٹنا یا جلاوطنی کی سزا دی جائے؛ (۴) زنا کی سزا رجم (سنگسار کرنا) ہے۔ غیر شادی شدہ کے لیے سو کوڑوں مارنے کی سزا ہے اور اس کے علاوہ ایک سال کے لیے جلاوطن کرنے کا بھی حکم ہے، جس میں قاضی کی صوابدید سے تخفیف بھی ہو سکتی ہے (دیکھیے حجۃ اللہ البالغۃ، بحوالہ سابق)، مگر ان سزاؤں سے پہلے اس جرم کا قطعی ثبوت درکار ہے؛ (۵) شراب نوشی کی بھی سزا ہے، اس کی کئی صورتیں ہیں: کم سے کم چالیس ضربات تک اور زیادہ سے زیادہ اسی کوڑے تک (حوالہ سابق)؛ (۶) قذف (تہمت زنا): اس کے لیے اسی کوڑوں کی سزا مقرر ہے۔ اسی طرح قاذف کو ہمیشہ کے لیے

مردود الشہادۃ قرار دیا گیا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے ان سزاؤں کے ساتھ دو اور سزاؤں کا بھی ذکر کیا ہے: (۱) دین حق کی ہتک کی سزا اور (۲) خلافت اسلامیہ کے مخالفین اور باغیوں کی سزا۔

اسلام میں سزاؤں کا مقصد: مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہے کہ اسلام میں حدود کا نفاذ انتقام یا بے رحمی کی بنا پر نہیں۔ چونکہ حد مانع اور زاجر کی حیثیت رکھتی ہے اور وہ تمام لوگوں کی مصلحت کے لیے مقرر کی گئی ہے اس لیے وہ حقوق اللہ میں داخل ہے، یعنی اس کا اصلی مقصد ان باتوں سے منع کرنا ہے جو بندوں کے لیے نقصان رساں ہیں۔

جرائم کا معاشرے کے روحانی، اخلاقی اور اقتصادی حالات سے گہرا تعلق ہے، اس لیے اسلام نے جرائم کی روک تھام کے لیے سزاؤں کے نفاذ کے مناسب طریقے اختیار کیے ہیں، بہرحال شریعت اسلامی میں جو حدود رکھی گئی ہیں، ان کا مقصد گناہ گاروں سے انتقام لینا نہیں، جیسا کہ اکثر قدیم قوانین (رومی قانون وغیرہ) میں سمجھا جاتا تھا، بلکہ ذاتی کردار میں اصلاح پیدا کرنے کے علاوہ یہ مقصد بھی ہے کہ انسانی زندگی میں عدل قائم ہو اور ظلم و جور کی بیخ کنی ہو اور لوگوں کے جان و مال اور عزت کا تحفظ کیا جائے، ظلم کے خلاف آواز بلند ہو سکے اور فتنے کا استیصال ہو۔

اسلام میں حد کی سزا سب کے لیے یکساں ہے اور اسے مملکت کے ادنیٰ ترین آدمی سے لے کر مملکت کے سربراہ تک سب پر یکساں نافذ کیا جانا چاہیے کسی کے لیے بھی اس میں امتیازی سلوک کی کوئی گنجائش نہیں۔

مآخذ : (۱) متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ کتب حدیث و کتب فقہ، نیز بحر محیط، روح المعانی، تفسیر کبیر میں تفسیر قرآن مجید کے وہ حصے جن میں حدود کا لفظ استعمال یا ان کا بیان ہوا ہے؛ (۲) لسان العرب؛ (۳) تاج العروس؛ (۴) الراغب: المفردات؛ (۵) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۶) درمختار؛ (۷) البحرالرائق، مآخذ کے حوالوں کے ساتھ؛ (۸) الاشارات و التنبیہات، متن طبع Forget، ص ۱۷ تا ۲۱ (مترجمہ Goischon؛ ابو عبداللہ الخوارزمی: مفاتیح العلوم، اور (۹) السید الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات اسی قسم کی کتاب ہے۔

○

حَدَث : (ع)، ناپاکی، از روے شرع۔ ناپاکی کی دو قسمیں ہیں، جن میں سے ایک حدث اکبر ہے اور ایک حدث اصغر۔ کوئی مسلمان جو حالت حدث میں ہو مقررہ شرعی طریقے پر اپنے بدن کو دھونے سے طہارت حاصل کر سکتا ہے۔ حدث اکبر کی صورت میں بذریعہ غسل اور حدث اصغر کی صورت میں بذریعہ وضو (نیز دیکھیے جنابہ، غسل، وضو)۔ محدث، یعنی وہ شخص جو حدث اصغر کی حالت میں ہو، اسے نہ صرف نماز پڑھنے کی ممانعت ہے، بلکہ اسے طواف کعبہ کی بھی اجازت نہیں اور نہ وہ قرآن ہی کو چھو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں محدث کی نماز اور طواف دونوں شرعی طور پر باطل ہیں۔ وضو کرنے سے حدث اصغر اور غسل کرنے سے حدث اکبر (جنابت کا اثر) رفع ہو جاتا ہے۔ حدث اکبر پر بھی یہی قواعد عائد ہوتے ہیں، لیکن اس لیے کچھ مزید احکام بھی مقرر ہیں؛ دیکھیے جنابہ۔

مآخذ : دیکھیے کتب حدیث و فقہ، بذیل کتاب الوضوء و کتاب الغسل۔

حَدِیث : (۱) (ع، جمع: احادیث)۔ لفظ حدیث کے بنیادی معنی ہیں کوئی خبر یا کوئی بیان (یا کوئی نئی بات) خواہ وہ مذہب سے متعلق ہو یا دنیوی معاملات سے (اسی سے حدوث، حادثہ، حادث جیسے الفاظ بنے ہیں)، لیکن مسلمانوں میں یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم یا آپؐ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال کے لیے مختص ہو گیا ہے۔ اس آخری مفہوم میں دینی روایات کا پورا مجموعہ حدیث کہلاتا ہے اور اس کا علم "علم الحدیث" (حدیث کے مفہوم میں اثر، خبر اور سنت کے الفاظ بھی استعمال کیے جاتے ہیں) [نیز رک بہ سنت]۔

(۱) حدیث کی ابتدا، ماہیت اور موضوع: اول تو صحابہؓ آپؐ کے ارشادات و افعال (سنت) کے متعلق معلومات کے لیے بہترین سند ہیں، انہوں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ارشادات سنے تھے اور آپؐ کے افعال کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ ان کے بعد تابعین کا دور آیا جنہوں نے

اپنی معلومات صحابہ سے حاصل کی تھیں اور پھر آگے چل کر تبع تابعین کا عہد آیا جن کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملنے کا موقع ملا تھا' وعلی ھذا القیاس۔

کئی نسلوں تک حدیث راویوں کی روایت کی صورت میں قائم رہی' گو لکھنے اور انھیں کتابی صورت میں مرتب کرنے کا سلسلہ بھی عہد نبوی سے شروع ہو گیا تھا' لیکن اس زمانے میں محدثین زیادہ تر زبانی روایت کو ترجیح دیا کرتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے آغاز اسلام میں احادیث کی کتابت سے عارضی طور پر منع کر دیا تھا' لیکن جب قرآن و حدیث کی زبان میں امتیاز کا ملکہ راسخ ہو گیا تو آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو حدیث لکھنے کی خود اجازت دے دی۔ چنانچہ کئی ایک صحابہ بلکہ صحابیاتؓ نے بھی حدیث کے اپنے اپنے مجموعے تیار کیے۔ رفتہ رفتہ ان روایتوں کی' مع قید اسمائے رواۃ' تدوین ہونے لگی۔

یہ اصول ہمیشہ مسلّم رہا ہے کہ اسلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سنت اور قرن اول کا تعامل ہی مسلمانوں کے لیے چراغ راہ اور مشعل ہدایت ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اقوال و افعال کی مزید جستجو ہوئی تاکہ نئے حالات میں ان سے رہنمائی حاصل کی جائے۔ اس طرح حدیث کی تدوین کی تحریک شروع ہوئی اور بڑھی اور مجموعے تیار ہونے لگے اور صحیح اور غلط کا تفحص ہوا' یعنی علم درایت حدیث کا آغاز ہوا۔ اس لیے کہ ملت کو بگاڑنے والے مفسد اور غیر مذاہب کے غرض مند لوگوں کی طرف سے ملاوٹ کا بھی اندیشہ تھا۔

جوں جوں زمانہ گزرتا گیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اقوال و افعال کے متعلق روایات تعداد اور ضخامت کے لحاظ سے برابر بڑھتی گئیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے انتقال کے بعد اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ملت اسلامیہ میں مختلف نوعیت کے مسائل میں تھوڑا بہت اختلاف رائے بھی پیدا ہوا' مگر مجموعی طور پر امت ہمیشہ ہر دور میں صراط مستقیم پر گامزن رہی۔

اسلامی شریعت میں قرآن مجید کے بعد حدیث نبوی کو دوسرا ماخذ سمجھا جاتا ہے۔ احادیث کی دو قسمیں ہیں۔ عام احادیث اور وہ احادیث جن حدیثوں میں عام طور پر "قال اللہ" (خدا نے کہا) کے الفاظ سے آغاز ہوتا ہے' علما نے ان کا نام "حدیث قدسی" (یا حدیث الٰہی یعنی خدائی احادیث) رکھا ہے۔

(۲) تنقید حدیث: اسلامی نقطۂ نظر سے کوئی حدیث اسی وقت قابل اعتبار سمجھی جا سکتی ہے جبکہ اس کے اسناد میں راویوں کا ایک غیر منقطع سلسلہ موجود ہو' اسی لیے علمائے حدیث نے اسناد کے ناقدانہ مطالعے کی خاطر مکمل تحقیقات کی ہیں' انھوں نے نہ صرف یہ کوشش کی کہ راویوں (رجال) کے نام اور حالات دریافت کیے جائیں' بلکہ یہ بھی کہ ان کی اعتباری صلاحیت اور متن حدیث کی روایت میں ان کی قوت حافظہ' صداقت اور صحت کا جائزہ لیا جائے' تاکہ یقینی طور پر یہ پتا چل سکے کہ ان میں سے کون کون قابل اعتماد (ثقہ) تھے۔ رجال کی یہ تنقید "الجرح والتعدیل" کہلاتی ہے۔

اصطلاحی طور پر راویوں کی یہ جانچ پڑتال (معرفۃ الرجال) حدیث کے ہر طالب علم کے لیے ضروری سمجھی جاتی تھی۔ اسی لیے حدیث کے اکثر مجموعوں کی شرحوں میں اسناد (رجال) کے متعلق بڑی تفصیلات پائی جاتی ہیں۔ اس موضوع پر خاص تصانیف بھی ہیں' جن میں بہت سی تصانیف از قسم طبقات ہیں۔

ان راویوں (رجال) کے ثقہ یا غیر ثقہ ہونے کے متعلق بھی علما میں اختلاف رائے بھی رہا۔ تاہم زمانہ مابعد میں جب عبادات' عقائد' اہم سیاسی اور معاشرتی مسائل دوسری اور تیسری صدی ہجری میں ایک معینہ شکل اختیار کر چکے تو اکثر راویان حدیث کے قابل اعتماد ہونے اور ان بیانات کی قدر و قیمت کے متعلق ایک طرح اتفاق رائے (اجماع) پیدا ہو گیا۔ اکثر بنیادی عقائد اور اصول امام مالکؒ بن انس اور امام الشافعیؒ اور دوسرے ائمہ کی تصانیف میں منضبط ہو چکے تھے' جنھیں مختلف حلقوں میں قابل اعتماد سمجھا جاتا تھا اور ان عقائد کی بنیاد زیادہ تر حدیث نبوی کی سند ہی پر رکھی گئی تھی۔ جب کچھ زمانہ اور گزر گیا تو کوئی شخص بھی ان احادیث کی صحت میں شک و شبہ

کرنے کی جرات نہ کرتا تھا۔

(۳) اقسام حدیث: (الف) سب سے پہلے ذیل کی تین اصناف ملاحظہ ہوں: (۱) صحیح: یہ نام اس بے عیب حدیث کے لیے مخصوص ہے جس کے اسناد متصل ہوں اور عادل و ضابط راوی نقل کریں اس میں کوئی علت (یعنی کمزوری) نہ ہو اور وہ جمہور محدثین کے خلاف نہ ہو؛ (۲) حسن: وہ حدیث ہے جس کے راوی صدق و امانت میں مشہور ہوں، ان پر کبھی روایت حدیث میں کذب کا اتہام بھی نہ لگا ہو، لیکن وہ حدیث صحیح کے رجال کے درجہ اتقان و حفظ تک نہ پہنچتے ہوں؛ (۳) (الف) برخلاف اس کے ہر وہ حدیث ضعیف (یعنی کمزور) سمجھی جاتی ہے جس میں نہ تو صحیح حدیث کی صفات موجود ہوں اور نہ حسن کی، بلکہ اس کے متعلق شک و شبہ کی گنجائش ہو؛ (ب) علاوہ ازیں بعض اوقات کوئی روایت اس لیے بھی غیر یقینی ہو جاتی ہے کہ راوی کے اپنے الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے الفاظ کے درمیان داخل ہو گئے ہوں اور متن کے ان دونوں حصوں کو صحیح طور الگ کرنا ممکن نہ ہو۔ ایسی حدیث کو مدرج کہتے ہیں؛ (ج) سب حدیثوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے افعال اور اقوال مذکور نہیں ہوتے، بلکہ بعض حدیثوں میں ہمیں صحابہؓ اور تابعین کے متعلق بھی معلومات ملتی ہیں۔ اس ضمن میں ذیل کی اقسام حدیث میں امتیاز کیا جاتا ہے: (۱) مرفوع، یعنی وہ حدیث جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ذکر ہو یا اس کی سند آپؐ تک پہنچے؛ (۲) موقوف جس میں محض صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال کا بیان ہو اور (۳) مقطوع جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد مسلمانوں کی پہلی نسل سے آگے نہ جاتی ہو، یعنی جس کا اسناد صرف کسی تابعی تک پہنچتا ہو، یا جس میں صرف تابعین کے اقوال و افعال کا ذکر ہو۔

(د) اسناد کی تکمیل کے لحاظ سے مندرجہ ذیل اقسام حدیث بیان کی جاتی ہیں: اگر کوئی حدیث ثقہ راویوں کے غیر منقطع سلسلے کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچائی جا سکے تو اسے عام طور پر مسند کہتے ہیں۔ اگر سب کے سب راویوں کے متعلق اس میں کوئی خاص ملاحظات ہوں تو وہ حدیث مسلسل کہلاتی ہے۔ اگر اسناد مکمل ہو، لیکن بہت مختصر ہو، اس لیے کہ آخری راوی نے اس روایت کو ابتدائی راوی سے صرف چند اشخاص کے واسطے سے حاصل کیا ہو، تو وہ حدیث عالی کہلاتی ہے۔ اسے بہت اچھا سمجھا جاتا ہے۔ اگر سلسلہ رواۃ غیر منقطع اور مکمل ہو تو حدیث کو متصل کہا جاتا ہے، اگر اس کے برعکس ہو تو منقطع کہلاتی ہے، لیکن عام قاعدے کی رو سے منقطع سے وہ حدیث مراد ہے جس کے سلسلہ رواۃ میں درمیان کا کوئی راوی غیر معلوم یعنی مفقود ہو۔ مُرسَل اس حدیث کو کہا جاتا ہے جسے کوئی محدث متصل اسناد سے تابعی تک لے جائے اور پھر تابعی کسی صحابی کا نام لیے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے روایت کرے۔

(ہ) طرق (یعنی راویوں کے مختلف سلسلوں) کے اعتبار سے حسب ذیل اصناف حدیث ممیز کی گئی ہیں: (۱) متواتر: وہ حدیث ہے جو (روایت کے ہر مرحلے میں) کئی اسناد سے منقول ہو (اور راویوں کی تعداد ہر مرحلے میں اتنی رہے جن کا جھوٹ پر جمع ہونا عقلاً محال ہو) اور بہت قدیم زمانے سے معروف ہو اور اس کی صحت کے متعلق کبھی کوئی اعتراض نہ اٹھایا گیا ہو؛ (۲) مشہور وہ حدیث ہے جو (روایت کے مرحلے میں) کم از کم تین معتبر راویوں سے منقول ہو یا بعض کے نزدیک وہ حدیث ہے جو اگرچہ بعد میں بکثرت رائج ہو گئی ہو، لیکن ابتدا میں قرن اول کے صرف ایک راوی سے نقل کی گئی ہو؛ (۳) عزیز: اس حدیث کا نام ہے جو (روایت کے ہر مرحلے میں) کم از کم دو راویوں سے منقول ہو، لیکن اسے متواتر یا مشہور احادیث کی طرح رواج عام حاصل نہ ہو؛ (۴) احاد: وہ حدیثیں ہیں جنہیں (روایت کے ہر مرحلے میں) صرف ایک راوی نے نقل کیا ہو؛ (۵) غریب: عام طور پر کسی ایسی حدیث کو کہتے ہیں جس میں غرابت اور عام توقع کے خلاف کوئی بات پائی جاتی ہو۔ اسناد کے اعتبار سے غریب مطلق وہ حدیث ہے جو قرن ثانی میں صرف ایک تابعی سے مروی ہو۔ اگر کوئی حدیث قرون متاخرہ کے کسی ایک فرد معین سے منقول ہو تو اسے اس شخص کے اعتبار سے غریب کہا جاتا ہے۔ وہ حدیث بھی جس کے متن میں کسی غیر زبان کے الفاظ یا نادر (غیرمانوس) عبارتیں

ہوں (بلحاظ موضوع حدیث کے) غریب کہلاتی ہے۔

(۴) تدوین حدیث: یہ تاریخی حقیقت ہے کہ حدیث کی کتابت عہد نبوی میں شروع ہو چکی تھی اور عہد صحابہ کرامؓ اور عہد تابعین و تبع تابعین میں مسلسل جاری رہی۔ پہلی صدی ہجری کے گزر جانے کے بعد تدوین اور تالیف و تصنیف حدیث کی ضرورت محسوس کی گئی۔ مختلف علما نے حدیث کے متعدد مجموعے مرتب کیے ہیں جن میں سے بعض بہت مستند حیثیت رکھتے ہیں۔

ابتدا میں حدیثوں کو ان کے مضمونوں کے اعتبار سے مرتب نہیں کیا جاتا تھا، بلکہ محض راویوں کے لحاظ سے (علم الرجال) ایسے مجموعے کو ان کامل الاسناد احادیث کے نام پر جو اس میں مندرج ہوں مسند کہا جاتا تھا۔ اس طرح یہ نام ایک اکیلی حدیث سے پورے مجموعے کی طرف منتقل کر دیا گیا۔ بعض صحابہؓ کی مسند حدیثیں بکثرت موجود تھیں، جنھیں کتب مسانید میں کئی علما نے جمع کر دیا ہے۔ ان تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ/ ۱۸۸۵ء) کی مسند ہے۔

اس قسم کی مسانید بعد کے زمانے میں بھی مرتب کی گئیں، مثلاً بعض علما نے ان حدیثوں کو جو بڑے بڑے مجموعوں میں شامل تھیں زیادہ سہولت کے خیال سے حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کیا، بعض نے ان حدیثوں کو جو امام مالک بن انسؓ کی موطا میں یا اور ایسی ہی دیگر تصانیف میں مذکور تھیں، علیحدہ مجموعوں میں شامل کر لیا، وغیرہ۔

لیکن متاخر زمانے کے تقریباً تمام مجموعات، احادیث کے مضمون کے اعتبار سے مرتب ہوئے، ایسا مجموعہ جو حدیث کے معانی و موضوع کے پیش نظر ابواب کے تحت (علی الابواب) مرتب کیا گیا ہو مصنف (یعنی ترتیب) کہلاتا ہے۔ موجودہ مجموعوں میں اولیت کا شرف مصنف ابن ابی شیبہ (۱۵۹- ۲۳۵ھ) کو حاصل ہے۔ اس قسم کے چھے مجموعوں کو کچھ عرصے کے بعد تمام صحیح العقیدہ مسلمانوں نے عام طور پر مستند تسلیم کر لیا۔ یہ سب کے سب تیسری صدی ہجری میں مدون ہوئے، ان کے مؤلفوں کے نام یہ ہیں: (۱) البخاری (م ۲۵۶ھ/ ۸۷۰ء)؛ (۲) مسلم (م ۲۶۱ھ/ ۸۷۵ء)؛ (۳) ابوداؤد (م ۲۷۵ھ/ ۸۸۹ء)؛ (۴) الترمذی (۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء)؛ (۵) النسائی (م ۳۰۳ھ/ ۹۱۵ء)؛ (۶) ابن ماجہ (م ۲۷۳ھ/ ۸۸۶ء)۔ یہ کتابیں عام طور پر مختصراً الکتب الستۃ (یعنی چھے کتابیں) یا "الصحاح الستۃ" (یعنی چھے قابل اعتماد مجموعے) کہلاتی ہیں۔ قرآن مجید کے بعد جو خدا کا کلام ہے صحاح ستہ دوسرے درجے کی نص تصور ہوتی ہیں۔

اگرچہ تیسری صدی میں اور بھی بعض مشہور مجموعے شائع ہوئے، مگر یہ مجموعے اسلامی دنیا میں مستقل طور پر بھی وہ شہرت حاصل نہیں کر سکے جو صحاح ستہ کو حاصل ہے، بلکہ ان متاخر تصانیف کو قبول عام بھی بتدریج حاصل ہوا۔

اس کے بعد کے زمانے میں بھی بہت سے علما نے مجموعے تیار کیے، لیکن ان متاخر مؤلفین حدیث کا کام زیادہ تر ایسے کم و بیش جامع مجموعے تیار کرنے تک محدود رہا جس میں انھوں نے کتب ستہ اور بعض دفعہ اس کے ساتھ ساتھ بعض اور مشہور مجموعوں، مثلاً مسند احمد بن حنبل سے حدیثیں انتخاب کر کے انھیں مختلف طریق سے از سر نو مرتب کر دیا، ان میں سے ایک مجموعہ امام بغوی (م ۵۱۰ھ/ ۱۱۲۶ء) کا ہے، جس کا نام مصابیح السنہ ہے، جو کہ مسلمانوں میں ہمیشہ مقبول اور ہردلعزیز رہا ہے، اس میں ایسی منتخب حدیثیں درج ہیں جو قدیم مجموعوں سے لی گئی ہیں، اس مجموعے کی وہ تلخیص جو ولی الدین التبریزی نے تیار کی تھی، خاص طور پر مشہور ہے، اس کا نام مشکوٰۃ المصابیح ہے۔

احادیث کی تشریح اور وضاحت: استنباط مسائل و احکام کے پیش نظر کئی علما نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ حدیث کے مجموعوں کی شرحیں تیار کی جائیں، متروک الفاظ اور عبارت کی تشریح ضروری تھی۔ بیشتر شارحین ان احکام اور ہدایات سے بھی بحث کرتے رہے ہیں جو احادیث سے مستنبط ہوتی ہیں اور ان مختلف آرا کی جن کی اس ضمن میں مختلف علما تائید و حمایت کرتے رہے ہیں۔ سب سے زیادہ معروف ضخیم شرحوں میں سے، ہم ابن حجر (م ۸۵۲ھ/ ۱۴۴۸ء) اور القسطلانی (م ۹۳۲ھ/ ۱۵۱۷ء) کی شرح صحیح البخاری اور النووی (م ۶۷۶ھ/ ۱۲۷۷ء) کی شرح صحیح مسلم کا ذکر کر سکتے ہیں

(براکلمان، ۱: ۱۵۲ بعد) (شروح حدیث کی تفصیلات کے لیے دیکھیے براکلمان: تاریخ الادب العربی، ۳، الباب السابع علم الحدیث، ص ۱۶۷ تا ۱۹۹).

شیعہ حدیث کو اپنے نقطۂ نظر سے جانچتے تھے اور صرف ان حدیثوں کو قابل اعتماد سمجھتے تھے جو حضرت علیؓ یا ان کے ساتھیوں کی سند پر مبنی ہوں، اس لیے اس موضوع پر ان کی اپنی علیحدہ کتابیں ہیں اور مندرجہ ذیل پانچ تصانیف کو وہ خاص طور پر قابل احترام سمجھتے ہیں (۱) الکافی، از محمد بن یعقوب الکلینی (م ۳۲۸ھ/ ۹۳۹ء)؛ من لا یحضرہ الفقیہ از محمد بن علی بن بابویہ القمی (م ۳۸۱ھ/ ۹۹۱ء)؛ (۳) تہذیب الاحکام؛ (۴) الاختصار فیما اختلف فیہ الاخبار (متقدم الذکر کا انتخاب) از محمد الطوسی (م ۴۵۹ھ/ ۱۰۶۷ء) اور (۵) نہج البلاغہ (جو حضرت علیؓ کے اقوال کہے جاتے ہیں) از علی بن طاہر الشریف المرتضی (م ۴۳۶ھ/ ۱۰۵۵ء) یا ان کے بھائی رضی الدین البغدادی (دیکھیے براکلمان، ۱: ۱۸۷، ۴۰۳).

۵۔ اصول روایت و درایت کی بنیاد خود قرآن مجید نے قائم کی ہے، اور حکم دیا ہے کہ روایت کی خوب چھان بین کر لیا کرو (۴۹ [الحجرات]: ۵)۔ اس میں روایت و درایت دونوں جہتوں سے اچھی طرح تحقیق کرنے کی ہدایت موجود ہے.

علم درایت حدیث کی ایک شاخ علم الجرح و التعدیل ہے، جس کے معنی ہیں وہ علم جس میں راویوں کے کردار اور دیگر احوال کی کمزوری اور ان کے اوصاف (جن سے ان کا ثقہ یا غیر ثقہ ہونا ثابت ہوتا ہے) بیان ہوتا ہے.

چنانچہ محدثین نے بتایا ہے کہ حسب ذیل صورتوں میں روایت مجروح ہو جاتی ہے اور قابل اعتماد و اعتبار نہیں رہتی: (۱) جب وہ عقل و فہم سے منافی و معارض ہو؛ (۲) کسی اصول مسلمہ سے معارض ہو؛ (۳) محسوسات اور مشاہدات سے معارض ہو؛ (۴) قرآن مجید سے معارض ہو؛ (۵) سنت نبویؐ سے معارض ہو؛ (۶) حدیث متواتر سے معارض ہو؛ (۷) اجماع قطعی و یقینی سے معارض ہو؛ (۸) معمولی فروگزاشت پر ابدی اور سخت عذاب کی دھمکی پر مشتمل ہو؛ (۹) رکیک المعنی ہو اور اس میں شائبہ لغویت پایا جاتا ہو؛ (۱۰) اسے صرف ایک راوی روایت کرے، حالانکہ اس میں کوئی ایسا قابل اعتنا واقعہ بیان کیا گیا ہو کہ اگر وقوع میں آیا ہوتا تو بہت سے لوگوں کو اس سے واقف و آگاہ ہونا چاہیے تھا، روایت کے مندرجہ بالا اصولوں کی علامہ ابن الجوزی نے تصریح کی ہے: (فتح المغیث، ص ۱۱۴، مطبوعہ لکھنؤ)؛ (۱۱) اس میں ایسی فضول باتیں ہوں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زبان مبارک سے نہیں نکل سکتیں؛ (۱۲) وہ انبیا علیہم السلام کے کلام سے مشابہت نہ رکھتی ہو؛ (۱۳) اس میں آئندہ کے واقعات کی بقید تاریخ و وقت بے پردہ کھلی کھلی پیشین گوئی بیان کی گئی ہو کیونکہ یہ منصب نبوت کے منافی ہے؛ (۱۴) حضرت خضرؑ کے متعلق باتیں۔

اصول درایت ہی کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ موٹی سمجھ کے آدمی اور ایک نکتہ رس اور ذہین و فطین شخص کی روایتیں ایک معیار کی نہیں قرار پائیں گی اور مثلاً ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ و علیؓ کی روایتیں ایک عام بدوی کی روایت کے برابر نہیں سمجھی جا سکتیں.

اصول روایت: اصول درایت کی طرح محدثین نے اصول روایت کی طرف بھی پوری توجہ کی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ (م ۱۸۱ھ) فرمایا کرتے تھے: یہ احادیث دین کا ایک حصہ ہیں پس جن سے روایت کرو ان لوگوں کی اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو اور انھیں بخوبی پرکھ لیا کرو (الجرح والتعدیل، ۱: ۱۵)۔ محمد بن سیرینؒ نے فرمایا: بے شک حدیث دین کا حصہ ہے۔ اسی طرح ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) نے یہ روایت نقل کی ہے: محدثین کا اصول تھا کہ وہ جب کسی شخص سے حدیث لینا چاہتے، تو اس کی نماز اور اس کی ظاہر ہیئت و اخلاق پر بھی نظر رکھتے تھے۔ (الجرح والتعدیل، ۱: ۱۶).

سب سے مقدم اور بلند پایہ احادیث کا وہ سلسلہ ہے جسے صحیح کہا جاتا ہے۔ یہ وہ ہے جس کا اسناد ثقہ اور عادل راویوں سے بیان ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچا ہو۔ پھر صحیح کی دو قسمیں ہیں: (۱) صحیح لذاتہ؛ (۲) صحیح لغیرہ۔ حدیث کی متعدد اقسام اس سے قبل آ چکی ہیں۔ ان کی تعریف و تعبیر کے لیے ملاحظہ ہو صبحی الصالح: علوم الحدیث، ص ۱۳۶۔

کتب اصول حدیث: علامہ ابن حجر نے نزہۃ النظر (ص ۱) میں لکھا ہے کہ اصول حدیث میں سب سے پہلی تالیف قاضی ابو محمد حسن بن عبدالرحمٰن بن خلاد الرامہرمزی (م ۳۶۰ھ) کی ہے۔ جس کا نام المحدث الفاصل بین الراوی والواعی ہے۔ الرامہرمزی سے پہلے فوت ہونے والے محمد بن حبان بن احمد البستی (م ۳۵۴ھ) نے ایک کتاب التقاسیم والانواع کے نام سے لکھی تھی، لیکن وہ غالباً دست برد زمانہ کی نذر ہو چکی ہے۔ اس وقت ہمارے پاس اصول حدیث پر سب سے پہلی مستقل کتاب المحدث الفاصل ہی ہے۔ یہ ابھی تک طبع نہیں ہوئی، لیکن اس کے مخطوطے خوش قسمتی سے ابھی تک محفوظ ہیں۔ الرامہرمزی ہی کے عہد میں ایک کتاب الثواب فی الحدیث کے نام سے عبداللہ بن محمد بن جعفر بن حیان الاصفہانی (م ۳۶۰ھ) نے تالیف کی۔ ان کے بعد الحاکم ابو عبداللہ النیسابوری (م ۴۰۵ھ) کی کتاب المعرفۃ علوم الحدیث (بار اول، قاہرہ ۱۹۳۷ء، طبع معظم حسین) ہے۔ ان کے بعد دوسرے محدثین اور علما نے اس عنوان پر داد تحقیق دی۔ جن میں سے بطور خاص تقی الدین ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمٰن المعروف بہ ابن الصلاح (م ۶۴۳ھ) کی تالیف علوم الحدیث، المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح قابل ذکر ہے، جس کا منظوم نظم الدرر فی علم الاثر کے نام سے زین الدین عراقی نے کیا جو الفیۃ العراقی کے نام سے مشہور ہے۔ ان کے علاوہ ابن حجر کی نخبۃ الفکر کو بھی بڑی پذیرائی ملی (دیکھیے حدیث، بذیل مادہ، در آآآ)۔

مآخذ: (۱) مفصل مآخذ کے لیے دیکھیے صبحی الصالح: علوم الحدیث، بار دوم، دمشق ۱۹۶۳ء، ص ۲۸۹ تا ۲۹۶؛ (۲) الحاکم: معرفۃ علوم الحدیث، طبع معظم حسین؛ (۳) ابن الصلاح: مقدمہ؛ (۴) احمد بن فرح: قصیدۃ غرامیہ؛ (۵) العراقی: الفیہ؛ (۶) شریف جرجانی: الرسالہ اللبیہ اور اس کی شرح ظفر الامانی از عبدالحی لکھنوی؛ (۷) ابن خلدون: مقدمہ؛ (۸) ابن حجر: نزہۃ النظر اور اس کی شرح از الہروی؛ (۹) وہی مصنف: فتح الباری، مقدمہ؛ (۱۰) السخاوی: فتح المغیث؛ (۱۱) السیوطی: تدریب الراوی؛ (۱۲) وہی مصنف: الفیہ؛ (۱۳) براکلمان، ان مصنفین کے تحت جن کا ذکر متن مقالہ میں ہے؛ (۱۴) سرکیس: معجم المطبوعات، ان مصنفین کے تحت جن کا ذکر متن مقالہ میں ہے؛ (۱۵) الاعلام، ان مصنفین کے تحت جن کا ذکر متن مقالہ میں ہے؛ (۱۶) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین۔

○

حرام : رک بہ حلال و حرام۔

○

حرم : (ع) اس کے معنی ہیں ذات حرمہ یعنی قابل عزت شے۔ قرآن مجید میں ہے وَمَنْ يُّعَظِّمْ حُرُمٰتِ اللّٰهِ (۲۲ [الحج]: ۳۰)۔ حدیث میں حرمۃ نساء المجاہدین علی القاعدین میں ان کی حرمت اور عزت ہی کا ذکر ہے۔ ابن ماجہ کی ایک حدیث (کتاب الفتن) میں کلمہ طیبہ کی عظمت کا ذکر ہے۔ بخاری کی ایک حدیث میں ہے "میں تجھے بیت اللہ کی عزت کی قسم دیتا ہوں" (کتاب المغازی نیز دیکھیے ترمذی، باب البر؛ ابن ماجہ، کتاب المناسک)، ان سب جگہوں میں حرمت سے عزت و تعظیم مراد ہے۔

حرم کے دوسرے معنی ہیں ممنوع۔ اسلامی اصطلاح میں مکے، مدینے اور ان کے گرداگرد کے چند میل تک کے علاقے کو حرم کہتے ہیں۔ انھیں اکثر بصیغۂ تثنیہ الحرمین کہا جاتا ہے۔ انھیں حرم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی عزت قائم کی ہے اور ان مقامات پر بعض افعال اور اقدامات ممنوع ہیں، مثلاً ان کے اندر جنگ نہیں ہو سکتی، ان کے درختوں وغیرہ کو نہیں کاٹا جا سکتا اور ان مقامات میں داخل ہونے والا ہر گزند سے محفوظ ہو جاتا ہے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ان جگہوں کے حرم ہونے سے یہ مراد نہیں کہ مجرم اور قاتل اگر بھاگ کر حرم میں چلا جائے تو اسے گرفتار نہیں کیا جائے گا۔ مکے اور اس کے ماحول کی حرمت اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ذریعے قائم فرمائی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں: "الٰہی تو نے مکے کی حرمت حضرت ابراہیمؑ کے ذریعے نافذ کی تھی اب میں تیرے ہی حکم سے مدینے کی حرمت کا اعلان کرتا ہوں۔ آئندہ سے مدینہ اپنے گرداگرد حرۃ تک حرم ہے۔" اسی طرح بخاری کی حدیث میں ہے "جیسے کہ ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو حرم قرار دیا تھا۔ میں اس کے دونوں کناروں کے درمیانی

علاقے کو حرم قرار دیتا ہوں" (کتاب البحار)۔ قرآن مجید میں بھی حرم کا ذکر ہے: کیا ہم نے ان کے لیے امن والا حرم نہیں بنا دیا۔

حرم کا لفظ زنانخانے کے لیے، جہاں غیر لوگ نہ جا سکیں اور اس کے مکینوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس آخری مفہوم میں یہ حریم کا مترادف ہے۔ حدیث میں ہے "گھر حرم ہے، سو جو شخص تیرے حرم میں (بلا اجازت) داخل ہو، تو اس کو قتل کر دے"۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حُروفی: (حروفیہ) باطنی۔ قبالی رجحانات کا حامل ایک بدعتی اسلامی فرقہ، جس کی بنیاد آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں ایران میں فضل اللہ استرابادی نے رکھی تھی۔

اس فرقے کا بانی ۷۴۰ھ/ ۱۳۴۰ء میں استراباذ میں پیدا ہوا، اس کا نام عبدالرحمن رکھا گیا، اس نے اپنی زندگی کا آغاز ایک صوفی کی حیثیت سے کیا اور وہ بالخصوص اس احتیاط کی وجہ سے مشہور تھا جو وہ حرام غذا کھانے سے اجتناب برتتا تھا، حتی کہ لوگ اسے "حلال خور" کہنے لگے تھے۔ اٹھارہ سال کی عمر میں اس نے مکے کا پہلا حج کیا اور واپسی پر کچھ عرصہ خوارزم میں مقیم رہا۔ بعد ازاں اس نے دوسرا حج کرنے کا ارادہ کیا، لیکن وہ خواب میں اشارہ پا کر مشہد میں امام علیؑ الرضاؒ کے مزار کی زیارت کو گیا اس کے بعد وہ مکے گیا اور پھر دوبارہ خوارزم چلا گیا۔ کئی اور خواب دیکھنے کے بعد اسے ایک خاص طور پر معنی خیز خواب میں یہ معلوم ہوا کہ اس کا مقصد حیات کیا ہونے کو ہے۔ جب وہ بیدار ہوا تو فضل اللہ نے پرندوں کو گاتے ہوئے سنا اور وہ ان کی زبان کسی حد تک سمجھنے لگا۔ اس نے ابتدا میں خوابوں کی بصیرت افروز تعبیروں کے ذریعے ہی اپنے مرید بنائے، پھر فضل اللہ خراسان گیا، جہاں اسے ایک اور مرید مل گیا۔ بعد ازاں وہ اصفہان گیا، جہاں وہ تولچی کی مسجد میں مقیم ہو گیا۔ آہستہ آہستہ اس گروہ کی تعداد بڑھتی گئی اور کئی دوسرے ملکوں کے لوگ بھی فضل اللہ کی تعبیر رؤیا میں قابلیت اور اس کی اور اس کے پیروؤں کی سادہ اور دیانت دارانہ زندگی سے متاثر ہو کر کشاں کشاں آنے لگے۔ قرآن مجید کے علاوہ فضل اللہ کو یہودیوں اور عیسائیوں کی مقدس کتابوں (توراۃ، زبور اور انجیل) کا بھی کامل علم تھا، جن کا حوالہ وہ اپنے جاویدان نامہ میں اکثر دیتا ہے۔ فضل اللہ کی تعبیر رؤیا زیادہ تر خوابوں کے ذریعے مافی الضمیر معلوم کر لینے کے مختلف مظاہر پر مشتمل تھی۔ وہ اکثر خواب دیکھنے والے کو، قبل اس کے وہ اپنے خواب سنائے، اس کے خیالات بتا دیتا تھا۔ چالیس سال کی عمر میں، جب وہ تبریز میں تھا، اسے ایک نیا تجربہ ہوا، یعنی اسے حروف کے خفیہ معانی اور نبوت کی اہمیت کا علم حاصل ہو گیا۔ اب صوفی سے بڑھ کر فضل اللہ ایک نئی مذہبی تحریک کا بانی بن گیا۔ اصفہان واپس آ کر وہ کچھ عرصہ ایک غار میں تنہا رہا۔ مصادر میں فضل اللہ کی ذات میں اس ظہور خداوندی کی مختلف تاریخیں دی گئی ہیں، جن میں سب سے زیادہ قرین قیاس ۷۸۸ھ/ ۱۳۸۶ء یا ۷۸۹ء ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی سال فضل اللہ نے اپنی بڑی کتاب جاویدان نامہ کبیر لکھی تھی۔ بقول ابن حجر العسقلانی (انباء الغمر فی ابناء العمر) اس نے تیمور لنگ کو اپنا مذہب قبول کرنے کی دعوت دی تھی، اس نے اپنی زندگی کا آخری حصہ شروان (اب باکو) میں بسر کیا، جہاں اس نے تیمور لنگ کے بیٹے میران شاہ کے پاس تیمور کے اس فیصلے سے بچنے کے لیے پناہ لے لی تھی جو اس نے سمرقند میں اس شہر کے راسخ العقیدہ فقہا سے ملاقات کے بعد صادر کیا تھا، لیکن میران شاہ نے بجائے اس کی مدد کرنے کے اسے گرفتار کروا دیا۔ شروان سے، جہاں بحالت اسیری اس نے اپنا وصیت نامہ لکھا، اسے نخجوان کے قریب قلعہ النجق میں لے جایا گیا اور وہاں ۷۹۶ھ/ ۱۳۹۴ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ اس کے قتل ہونے کی جگہ (مقتل) کچھ عرصے تک اس کے پیروؤں کا مکہ بن گیا اور میران شاہ اس کے نئے مذہب کا دجال کہلانے لگا (حروفی کتابوں میں اس کا ذکر ماران شاہ = سانپوں کا بادشاہ کے طور پر لیا جاتا ہے)۔

فضل اللہ کا پہلا خلیفہ اس کا مرید علی الاعلیٰ ہوا، جو حروفی مذہب سے متعلق کئی کتابوں کا مصنف ہے اور جس کی بڑی خواہش یہ تھی کہ قرہ قویونلو کے بادشاہ یوسف کو، جس نے

میران شاہ کو شکست دی تھی، حروفی مذہب کا پیرو بنا لے۔ اسے ۸۲۲ھ/ ۱۴۱۹ء میں قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد کہ اس نے آناطولی میں حروفی عقیدے کی اشاعت کی، جہاں وہ ۸۰۲ھ/ ۱۴۰۰ء تک میں چلا گیا تھا اور بکتاشیہ [رک باں] میں حروفی خیالات داخل کرنے میں مدد کرتا رہا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ قیر شہر میں حاجی بکتاش کے تکیے کی زیارت کو گیا تھا۔ ۸۴۸ھ/ ۱۴۴۴ء میں ایک حروفی مبلغ ادرنہ میں ولی عہد شہزادہ محمد (آئندہ فاتح قسطنطنیہ) کا مہمان رہا، جس نے اسے ملحد قرار دے کر زندہ جلوا دیا۔ آناطولی میں حروفی عقائد، دیگر عقائد کے پہلو بہ پہلو، بکتاشیوں کی عجیب و غریب برادری میں باقی رہے اور ترکی ادب میں کئی اچھے حروفی شاعر شامل ہیں، بالخصوص نسیمی [رک باں در۱۱۱] جسے ۸۰۷ھ/ ۱۴۰۴ء میں حلب میں زندہ جلوا دیا گیا تھا۔

باوجود اس نسبۃً قلیل مدت کے جس کے دوران میں یہ ایک منظم تحریک کی شکل میں قائم رہا، حروفی فرقے کو کئی مذہبی افتراقات اور اختلافات کا سامنا کرنا پڑا، جن میں سے سب سے بڑا فرقہ نُقطَوِیَّہ تھا، جسے فضل اللہ کے ایک سابق مرید محمود پسیخانی نے قائم کیا تھا، جو گیلان کا رہنے والا تھا اور جسے حروفی برادری سے خارج کر دیا گیا تھا۔

فضل اللہ کی تین اہم تصانیف ہیں: (۱) جاویدان نامہ، جو نثر میں ہے اور نصف فارسی میں اور نصف استرآباد کی فارسی بولی میں لکھا گیا ہے؛ (۲) محبت نامہ اور (۳) عرش نامہ (منظوم)؛ تینوں ابھی تک صرف مخطوطوں کی شکل میں موجود ہیں۔ یہ تصانیف مقامی بولی کے لحاظ سے بھی دلچسپ ہیں۔ فرقے کے مختلف پیرووں کے تحریر کردہ بہت سے حروفی رسائل، مختصر کتابچے اور نظمیں موجود ہیں، لیکن ان میں سے وہ خاص طور پر اہم ہیں جو اس کے خلیفہ اور مستند شارح علی الاعلیٰ کی تصنیف ہیں، یعنی استوا نامہ، محشر نامہ (نثر میں) اور چار مثنویاں، بشارت نامہ (تحریر کردہ ۸۰۳ھ/ ۱۴۰۱ء)، توحید نامہ، کرسی نامہ (تحریر کردہ ۸۱۰ھ/ ۱۴۰۸ء) اور قیامت نامہ (تحریر کردہ ۸۱۴ھ/ ۱۴۱۲ء)۔

عقائد: حروفی مذہب میں حروف کی باطنی خصوصیت پر زور دیا گیا ہے اور اس کا نام درحقیقت اس کی اسی خصوصیت سے ماخوذ ہے (حرف، جمع: حروف)۔ حروفیہ کے سب سے اہم مسائل نبوت اور انسان کے بارے میں اس کے عقائد ہیں، جن میں سے پہلا مسئلہ واضح طور پر اس طریقے سے پیدا ہوا: محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو واقعی خاتم النبیین کہہ سکتے ہیں، کیونکہ آپ پر نبوت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد نیا دور، جو دور نبوت سے برتر ہے، شروع ہوتا ہے، یعنی دورِ ولایت اور یہ بھی فضل اللہ میں خدا کے ظہور والے دور سے مرتبے میں پیچھے رہ گیا۔ کائنات قدیم ہے، کیونکہ تخلیق (تجلّی) کا عمل دائمی ہے۔ اس کے عقائد میں ہندووں کے عقیدہ تناسخ (آواگون) کی جھلک پائی جاتی ہے۔ گو اس کی تعبیر مختلف ہے۔

حروفی انسان (اور بالخصوص انسان کامل فضل اللہ) میں خدا کے ناقابل رسائی خزانے (کنز مخفی) کے صحیح، مسلسل اور مرئی ظہور کے عقیدے کی مدد سے خدا اور انسان کی باہمی تعلق کے مسئلے کو حل کرتے ہیں جس کے چہرے پر درحقیقت صاف حروف میں خدا کا اسم ذات اللہ لکھا ہوا ہے۔

اس سے ہمیں حروفی باطنیت کا سراغ ملتا ہے۔ اللہ (جو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اپنی ذات میں ناممکن الادراک ہے) اپنے آپ کو کلمے میں ظاہر کرتا ہے۔ پھر کلمہ آوازوں سے مرکب ہے اور آوازیں، اسلامی روایت میں، ہمیشہ حروف سے مطابقت رکھتی ہیں، لہٰذا حروف کا (اور ابجد کے مطابق ان کی عددی قیمت کا بھی) پورا مجموعہ خدا کی قدرتِ تخلیق و تجلّی کے امکانات کا مجموعہ اور خود خدا ہے، جو جلوہ گر ہو گیا ہے، اسی لیے حرفوں کو اتنی اہمیت دی گئی ہے، نیز ان "تعبیری" حسابوں کو بھی جو ان سے کیے جاتے ہیں۔ اس حساب کے مختلف طریقے اس قدر پیچیدہ ہیں کہ یہاں ان کی مثالیں نہیں دی جا سکتیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے قرآن حکیم کی اپنی ایک باطنی تفسیر کر لی۔

جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، شروع میں حروفیوں کی ایک خود مختار مذہب کی حیثیت سے اپنی ایک الگ تنظیم تھی اور ان کی اپنی رسوم اور نمازیں تھیں، جنھیں علی الاعلیٰ کے ایک اہم باب میں بیان کیا گیا ہے۔ اس جگہ کا حج جہاں فضل اللہ کو قتل

کیا گیا تھا' ذوالقعدہ کے مہینے میں کیا جاتا تھا (یعنی اسی مہینے میں جس میں اسے قتل کیا گیا تھا) اور مذکورہ استوا نامہ کی رو سے' مقتل کے دروازے کا اٹھائیس مرتبہ طواف کرنے کے بعد حروفی دنیا کے مشرق و مغرب کے چالیس عارفان حق کے نام لیتے ہیں اور دیگر رسوم بجا لاتے ہیں' الغرض حروفی مذہب مکمل طور پر ایک جداگانہ مذہب ہے' اس لیے امت مسلمہ نے اس مسلک کے حاملین کو ہمیشہ مرتد خیال کیا ہے۔

مآخذ : (۱) صادق کیا: نقطویان یا پسیخیان' تہران ۱۳۲۰ھ / ۱۹۴۱ء۔ مذکورہ بالا فصل میں حروفیت پر تمام بنیادی مآخذ مل جائیں گے (نیز رک بہ حروفیہ' در ۲۲' بذیل مادہ)۔

○

حریم : (ع) مادہ ح ر م (اسی سے حرم' احرام' حرام' حرمہ ہے)۔ عربی میں اس کے متعدد مفہوم ہیں' جو اصل مفہوم سے مربوط ہیں۔ لسان میں ہے: "جسے چھونا منع ہو اور جس کے قریب جانے کی اجازت نہ ہو وہ حریم ہے"۔ محرم کے کپڑوں کو بھی حریم کہتے ہیں جنھیں ایام جاہلیت میں عرب طواف کرتے وقت اتار دیتے تھے۔ البتہ اگر کوئی قریشی انھیں پہننے کے لیے کپڑے مہیا کر دیتا تو وہ کپڑے پہنے جا سکتے تھے' اس لیے ایسے قریشی کو حرمی کہتے تھے اور عرب کے اشراف عموماً قریش میں اپنے اپنے لیے حرمی رکھتے تھے۔ حدیث میں ہے کہ عیاض بن حمار المجاشعی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے حرمی تھے۔ محل شاہی کے اردگرد کی اس جگہ کو بھی حریم کہتے ہیں جہاں داخلہ ممنوع ہو اور اس کی حفاظت کی جاتی ہو۔ بیوی کو بھی حریم کہتے ہیں کیونکہ خاوند اس کی حفاظت اور مدافعت کرتا ہے۔ خانہ کعبہ کے اردگرد چار دیواری کے اندر کے حصے اور پھر ہر مقدس مقام کو بھی حریم کہتے ہیں۔

فارسی میں اس لفظ کے استعمال نے تو یہی صورتیں اختیار کیں' گرداگرد کعبہ' مقدس مقام' وہ مقام جس کی حفاظت و مدافعت فرض ہو' ایک اصطلاح جو کسی مکان کے اس حصے کے لیے مستعمل ہے' جہاں نامحرموں کا داخلہ ممنوع ہو' اسی سے ان سب مستورات کو بھی "حریم" (جمع: حرم) کہتے ہیں جو حرم کے اندر مقیم ہوں۔ کلمہ حریم کا اطلاق اس اراضی پر بھی ہوتا ہے جو زراعت یا تعمیر کی غرض سے مالک کی مرضی کے بغیر استعمال میں لائی جائے' فارسی میں کلمہ حریم عام مکان' احاطے اور مکان کی چار دیواری کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔

اپنی ترکی شکل حرم Harem میں یہ لفظ کئی یورپی زبانوں میں داخل ہو چکا ہے۔

مآخذ : (۱) احمد امین: ضحی الاسلام ....؛ (۲) ابوالاعلی مودودی: پردہ؛ (۳) ابوالکلام (ترجمہ المراۃ المسلمہ) نیز رک بہ حجاب' نکاح' وغیرہ۔

○

حِزْب : مادہ ح ز ب' بمعنی (۱) طائفہ جماعت؛ (۲) نصیب و حظ یعنی حصہ' (۳) جندالرجل یعنی فوجی دستہ (تاج العروس)؛ (۴) ہم خیال اور ہم رائے لوگ' خواہ وہ ایک جگہ اکٹھے نہ بھی ہوئے ہوں (لسان العرب)۔ حزب کا لفظ نیک اور بد' اچھی اور بری دونوں قسم کی جماعتوں پر یکساں استعمال ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں اس کے دونوں استعمال موجود ہیں۔ اچھے لوگوں کے متعلق (۵ [المآئدۃ]: ۵۶) اور برے لوگوں کے متعلق (۵۸ [المجادلہ]: ۱۹)۔ اسی طرح جنگ خندق کے موقع پر قریش' غطفان اور بنو قریظہ وغیرہ کے جو لشکر صحابہ کی جماعت (حزب اللہ) کے خلاف مدینے پر حملہ آور ہوئے تھے انھیں قرآن مجید نے احزاب کہا ہے (۳۳ [الاحزاب]: ۲۲)۔

حزب کے معنی وِرد اور قرآن مجید کی حصے کے بھی ہیں۔ صاحب تاج العروس نے سب سے پہلے اس کے یہی معنی دیے ہیں' یعنی کسی حصہ کتاب' عبارت یا دعا کا وظیفہ۔ درویشوں کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ لفظ خاص طور سے ان سے وابستہ ہو گیا' چنانچہ مصر میں ہر طریقۂ تصوف ایک حزب ہے (Lane: Modern Egyptians' باب ۱۸)۔ اس لفظ کا استعمال ہر طریقے کی رسمی دعا کے لیے بھی ہوتا ہے' جو باقاعدہ طور پر نماز جمعہ کے بعد زاویے یا تکیے یا مسجد ہی میں کی جاتی ہے اور جس میں قرآن مجید کے اقتباسات بھی شامل ہوتے ہیں [رک بہ ذکر]۔ اس دستور سے بظاہر اس لفظ کا ایک اور محدود استعمال وجود میں آیا' یعنی لفظ حزب کا استعمال دعاؤں کے ان

مجموعوں کے لیے بھی ہونے لگا جنھیں بعض سربرآوردہ بزرگان دین نے ترتیب دیا۔ الغزالی نے احیاء' کتاب ۹ (کتاب الاذکار) کے آخری حصے میں ایسی مشہور ادعیہ جمع کی ہیں جنھیں حضرت آدمؑ سے لے کر متفرق صوفیۂ کرام تک مختلف لوگوں نے مرتب کیا ہے' (نیز دیکھیے الجاحظ: کتاب البیان' ۲: ۱۲۷ بعد' قاہرہ ۱۳۱۳ھ)۔ ادعیۃ القرآن' ادعیۃ الرسول اور ادعیۂ ماثورہ کے نام سے دعاؤں کے کئی مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔ جن احزاب کا ذکر حاجی خلیفہ (۲: ۵۶ تا ۶۰) اور براکلمان (۲: ۱۲۲) نے کیا ہے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسے مجموعوں پر حزب کے لفظ کا اطلاق چھٹی صدی ہجری سے پہلے نہیں ہوا۔ تاریخ میں سب سے پہلے حزب کے نام سے دعاؤں کے جس مجموعے کا ذکر ملتا ہے وہ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۵۶۱ھ) کا مجموعہ ہے۔ اس کے بعد اور بہت سی احزاب لکھی گئی ہیں۔ الشاذلی (م ۶۵۶ھ) کی حزب البحر کی بھی بڑی شہرت ہے' جسے الحزب الصغیر بھی کہتے ہیں تاکہ اسے اسی مصنف کی ایک طویل تر حزب سے ممیز کیا جاسکے' جو نسبۃً کم مشہور ہے۔ الحزب الصغیر ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۷ء میں لکھی گئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ کتاب حزب البحر رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرف سے مؤلف کو القا ہوئی تھی۔ اس کا مکمل متن ابن بطوطہ کے سفرنامے (۱: ۳۰) میں مندرج ہے۔

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ گروہ یا طائفے کے معنی میں اس لفظ کا استعمال تو بہت پرانا ہے' لیکن سیاسی جماعت کے معنی میں اس کا استعمال نیا ہے۔ Badger نے انگریزی عربی لغت (English Arabic Lexicon 1881) میں حزب کا ترجمہ جماعت کیا ہے اور Hava نے عربی انگریزی لغت میں اس کا ترجمہ آدمیوں کی جماعت' انسانوں کا جتھا اور گروہ یا شاخ کر دیا ہے۔ (سیاسی جماعت کے معنی میں حزب کے لیے رک بہ سیاست' سیاسی تحریکیں' جماعت' انجمن' جمعیہ' دستور در آآ؛ نیز دیکھیے آآ لائڈن' بار دوم' مقالہ حزب (سیاسی)۔

○

حزقیل ۲ : (= حزقیال' حزقی ایل Ezekiel) بن بوزی' ان کی والدہ جب بہت عمر رسیدہ ہو گئیں تو انھوں نے اللہ سے اولاد کے لیے دعا مانگی جو قبول ہو گئی۔ حزقیل کالب کے جانشین تھے۔ ان کا ذکر قرآن مجید میں نام کے ساتھ نہیں آیا' مگر عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ سورۃ البقرہ کی آیۃ ۲۴۳: [اے پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم! کیا تم نے ان لوگوں کے حال پر نظر نہیں کی جو اپنے گھروں سے موت کے ڈر سے نکل کھڑے ہوئے اور وہ ہزاروں ہی تھے۔ پھر اللہ نے انھیں کہا کہ تم مر جاؤ پھر اللہ نے انھیں جلا اٹھایا] میں حزقیل (۳۷: ۱-۱۰) کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح قرآن مجید (۲۱[الانبیاء]: ۸۵) میں ذوالکفل کا ذکر ہے۔ یہ ذوالکفل کون تھے؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ یہود کے نزدیک ذوالکفل سے مراد حزقیل ہی ہیں۔

الثعلبی (ص ۱۴۸) اور الطبری (۱: ۵۳۰ و ۵۳۸) میں حزقیل کے متعلق مختلف روایتیں ہیں جو بڑی حد تک بائبل اور بابلی تالمود سے ماخوذ ہیں (دیکھیے البغوی: تفسیر معالم التنزیل اور تفسیر ابن کثیر' بذیل ۲[البقرۃ]: ۲۴۳)۔

الثعلبی (ص ۱۰۱) کے بیان کے مطابق فرعون مصری مجلس مشاورت کے ایک رکن کا نام بھی حزقیل تھا' مگر الکسائی کے نزدیک اس کا نام حزنیل (= حزبیل) ہے۔ وہ ابتدا میں ایک بڑھئی تھا' حضرت موسیٰؑ کی والدہ نے اس سے ایک چھوٹا سا صندوق بنانے کی درخواست کی تاکہ وہ اس کے اندر اپنے نوزائیدہ بچے کو بند کر کے سمندر میں ڈال دیں' لیکن وہ آدمی فوراً شاہی پولیس کے پاس اس بات کی اطلاع کرنے کے لیے چلا گیا' مگر اس کی زبان مفلوج ہو گئی اور اس کی قوت گویائی جاتی رہی۔ اس کی گویائی نے اس وقت عود کیا جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس راز کو ظاہر نہیں کرے گا۔ اس کے بعد وہ حضرت موسیٰؑ کی پوشیدہ طور پر عزت کرنے لگا اور تمام خطرات سے ان کی حفاظت کی (۴۰[المؤمن]: ۲۹)۔

مآخذ : (۱) الطبری: تاریخ' طبع ڈخویہ' ۱: ۵۳۵ تا ۵۳۸؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء' قاہرہ ۱۳۱۲ھ' ص ۱۰۱ و ۱۴۸؛ (۳) الکسائی: قصص الانبیاء' ص ۲۰۲۔

○

حَسَنُ البصریؒ : ابو سعید بن ابی الحسن یسار

البصری (۲۱ھ / ۷۲۸ء)، اموی عہد میں بصرے کے مشہور واعظ اور صوفی جو تابعین [رک بآں] کے طبقے سے تھے۔ ان کے والد یسار، عراق میں میسان کی فتح کے موقع پر اسیر ہو گئے تھے۔ انھیں مدینے لایا گیا، جس کے بعد ان کی مالکہ نے انھیں آزاد (معتق) کر دیا اور پھر انھوں نے حسن کی والدہ خیرۃ سے شادی کر لی۔ ایک روایت کی رو سے حسنؒ بصرے میں ۲۱ھ / ۶۴۲ء کو پیدا ہوئے۔ ان کی پرورش وادی القری میں ہوئی اور جنگ صفین کے بعد وہ بصرے چلے گئے۔ اپنی نوجوانی میں انھوں نے مشرقی ایران کی فتوحات میں حصہ لیا (۴۳ھ / ۶۶۳ء اور بعد کے سال)۔ بعد ازاں وہ اپنے انتقال (۱۱۰ھ / ۷۲۸ء) تک بصرے ہی میں رہے۔ ان کی شہرت کا انحصار ان کی انتہائی دینداری اور دیانت داری بطور راوی حدیث شہرت پر ہے، جس نے ان کے معاصرین کو بہت متاثر کیا (Ritter، ص ۱۴ ببعد، ۳۳، حاشیہ ۵) اور سب سے بڑھ کر ان کے مشہور مواعظ اور اقوال پر، انھوں نے اپنی پوری زندگی ایک باعمل صوفی کے طور پر گزاری، جو وہ خود کرتے، اسی کی تلقین کرتے تھے۔ یہ مواعظ، جن کے محض کچھ اجزا محفوظ رہ گئے ہیں، ابتدائی عربی نثر کے باقی ماندہ بہترین نمونوں میں سے ہیں۔ یہ بلا وجہ نہیں تھا کہ مؤلفین، مثلاً الجاحظ اور المبرد نے انھیں اموی عہد کے سیاسی رہنماؤں کی مشہور تقریروں کے ساتھ اسلوب کے مثالی نمونوں کے طور پر نقل کیا ہے اور ان کے بعض اقوال لغت کی اہم کتابوں میں بھی درج کیے گئے ہیں (المبرد: الکامل، طبع Wright، ص ۱۵۸)۔ انھوں نے اپنے زمانے کے حکمرانوں، یعنی عراق کے والیوں پر بیباکی سے نکتہ چینی کی ہے۔ ان کی بےباکی کا یہ عالم تھا کہ ۸۶ھ / ۷۰۵ء میں انھوں نے الحجاج کی جانب سے شہر واسط کی تعمیر پر اعتراض کر دیا۔ وہ ان سے ناراض ہو گیا آخر انھیں الحجاج کی وفات تک روپوش ہو جانا پڑا (Schaeder، ص ۵۵، ۶۳؛ Ritter، ص ۵۳ تا ۵۵)۔ تاہم حسن ان لوگوں کو بنظر استحسان نہ دیکھتے تھے جو بدعنوان والیان ملک کو برطرف کرنے کے لیے بغاوتوں کی کوشش میں حصہ لیتے تھے۔ جب ابن الاشعث (۸۱ھ / ۷۰۰ء) کے حامیوں نے انھیں اپنے ساتھ شامل ہونے کو کہا تو انھوں نے یہ کہہ کر معذرت کی کہ ظالموں کے تشددانہ افعال خدا کی طرف سے عذاب ہیں جس کا مقابلہ تلوار سے نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اسے صبر سے برداشت کرنا چاہیے (Schaeder، ص ۵۶-۵۷؛ Ritter، ص ۵۱)۔ اپنے مواعظ میں وہ برابر دنیوی رجحانات اور مال و دولت سے محبت کے خلاف تنبیہ کرتے رہے (Ritter، ص)۔ جو لوگ مال و دولت جمع کرتے، انھیں وہ شک و شبہہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ انھوں نے ایک شخص کو، جو ان کی بیٹی سے شادی کرنا چاہتا تھا اور اپنی دولت مندی کی وجہ سے مشہور تھا، محض اس کی دولت کی وجہ سے رد کر دیا (Ritter، ص ۲۵)۔ وہ گناہوں کو بڑی سختی سے جانچتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ گناہگار اپنے افعال کا پوری طرح ذمہ دار ہے۔ وہ یہ کہہ کر اپنے آپ کو بری الذمہ نہیں کر سکتا کہ سب افعال خدا نے پیدا کیے ہیں۔ یہ قدریہ کا نقطۂ نظر ہے۔ ان کا ایک مداح شاعر الفرزدق [رک بآں] بھی تھا، جس نے انھیں اپنی بیوی نوار کی طلاق کے ایک شاہد کی حیثیت سے طلب کیا تھا (الکامل، ص ۷۰)۔

حسن کی تصانیف اب نہیں ملتیں۔ مذکورہ بالا مواعظ کے شذرات کے علاوہ، عمر بن عبدالعزیز کے نام ایک زاہدانہ و واعظانہ نوعیت کا رسالہ ملتا ہے (Ritter، ص ۱۶ ببعد)، ایک رسالہ مکے میں ایک "بھائی" کے نام، جسے انھوں نے مجاورت، یعنی مکے میں سکونت کی تلقین کی ہے (Ritter، ص ۸-۹) اور (۵۴) فرائض پر ایک کتاب، جس کے مستند ہونے کا ابھی ثبوت نہیں ملا (Ritter، ص ۷-۸)۔ الفہرست (۱/۳۴) کی رو سے حسن نے ایک تفسیر لکھی تھی۔ L.Massignon نے در *Essai*، ص ۱۶۲-۱۶۳)۔ اس تفسیر قرآنی کی بعض جزئیات کا ذکر کیا ہے۔ G.Bergstrasser نے (در *Islamica*، ۲: ۱۱ ببعد)، حسن کی ان قرآنی قراءتوں سے بحث کی ہے جنھیں دیکھنے کے لوگ مشتاق تھے۔ حدیث کے ناقدوں نے حسن پر کڑی نکتہ چینی کی ہے، ان کا خیال ہے کہ حسن روایت حدیث میں غیر محتاط تھے۔ الذہبی نے المیزان (ذیل مادہ) میں انھیں بہت "غیر محتاط" کہا ہے (Ritter، ص ۲-۳)۔

ان کا نام کئی صوفی سلسلوں کی بھی ایک کڑی نظر آتا ہے اور اخلاقی پند و نصیحت کی تصانیف میں ان کے اقوال بے

شمار بار نقل کیے گئے ہیں۔ ان کے زہد و تقشف کا اثر بصرے میں تا دیر قائم رہا۔ بصرے کی صوفی مسلک کی بڑی کتاب، یعنی ابو طالب المکی کی قوت القلوب، میں کہا گیا ہے کہ حسن اس علم میں جس کی ہم نمائندگی کرتے ہیں، ہمارے امام ہیں، ہم ان کے نقش قدم پر چلتے ہیں، ان کے طور طریقوں کی پیروی کرتے ہیں اور ان کے چراغ سے روشنی حاصل کرتے ہیں (قوت، ۱: ۱۴۹)۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: طبقات، ۷/ ۱: ۱۱۴ ببعد؛ (۲) الفہرست، ص ۱۸۳؛ (۳) ابن قتیبہ: عیون الاخبار، قاہرہ ۱۹۲۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن خلکان: وفیات، عدد ۱۵۵؛ (۶) الشہرستانی: کتاب الملل والنحل، طبع Cureton، ص ۳۲؛ (۷) ابو طالب المکی: قوت القلوب، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، مواضع کثیرہ؛ (۸) فرید الدین عطار: تذکرۃ الاولیاء، طبع Nicholson، ۱: ۲۳ ببعد؛ (۹) ابن الجوزی: آداب الحسن البصری، قاہرہ ۱۹۳۱ء؛ (۱۰) اخبار حسن البصری، مخطوطہ ظاہریہ، دمشق، دیکھیے فہرس؛ (۱۱) احسان عباس: الحسن البصری، قاہرہ ۱۹۵۲ء۔

* * *

الحسن بن الصباح : (= حسن صباح) فرقہ حشیشین کا بانی۔ روضۃ الصفا وغیرہ کی بعض عبارتوں کی رو سے، جو سرگذشت سیدنا (دیکھیے مادہ حشیشون) پر مبنی ہیں، حسن حمیری بادشاہوں کی نسل سے ہونے کا دعوی رکھتا تھا، لیکن اس سلسلے میں میرخواند نے نظام الملک کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کے آبا و اجداد اپنے وطن میں دہقان تھے۔ ابن الاثیر میں اسے صرف الرازی یعنی ری کا باشندہ کہا گیا ہے۔ اس کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں، لیکن جب اسے فاطمی دعوت کی تبلیغ میں سعی کرنے پر مائل کیا گیا تو وہ نوجوان تھا۔ اس وقت ایران میں داعی اعظم (عبدالملک) ابن عطاش تھا۔ ابن عطاش نے اسے ۴۶۴ھ/ ۱۰۷۱- ۱۰۷۲ء میں اپنا نائب مقرر کیا اور ۴۶۹ھ/ ۱۰۷۶- ۱۰۷۷ء میں فاطمی خلیفہ المستنصر کے پاس قاہرہ جانے پر مامور کیا، چنانچہ وہ ایران، عراق عرب اور شام کا سفر کرتا ہوا ۴۷۱ھ/ ۱۰۷۸ء میں وہاں پہنچا۔ المستنصر کی جانشینی کے سلسلے میں جو کشمکش ہوئی اس میں وہ نزار کا طرفدار ہو گیا، جبکہ بعض اور اشخاص المستنصر کے بیٹوں میں سے ایک اور کو ترجیح دیتے تھے اور وہی اپنے والد کی وفات پر عملی طور پر المستعلی کے لقب سے مصر کے تخت پر متمکن ہو گیا۔ اس کے بعد الحسن مشرق میں واپس آ گیا اور اشتیاق کے ساتھ مختلف مقامات میں نزار کے دعوے کی تائید کرنے لگا۔ بالآخر ۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰- ۱۰۹۱ء میں اس نے الموت [رک باں] کے مستحکم قلعے پر تصرف حاصل کر لیا، اگرچہ جو روایات اس ضمن میں (سرگذشت سیدنا اور تاریخ گزیدہ میں) درج ہیں وہ محض افسانے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اسی طرح، دیگر تدابیر سے، اس نے دوسرے قلعوں پر بھی (غالبًا ابن عطاش کے حکم سے) قبضہ کر لیا۔ جب تک متوخر الذکر زندہ رہا، حسن نے کوئی نمایاں کام نہیں کیا، مشہور و معروف سلجوقی وزیر نظام الملک پہلے ہی ایک عرصے سے اسے شک کی نگاہوں سے دیکھ رہا تھا، اس خطرناک مخالف (یعنی نظام الملک) کو بے ضرر بنا دینے کے لیے حشیشین نے قتل کا طریقہ اختیار کیا، یہ ایک ایسا حربہ تھا جسے آئندہ سالوں میں وہ بکثرت استعمال کرنے والے تھے۔ جن لوگوں کو قتل کرنے کا منصوبہ بنایا گیا اس فہرست میں نظام الملک کا نام سرفہرست تھا، چنانچہ ۴۸۵ھ/ ۱۰۹۲ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ غالبًا اسی زمانے میں حشیشین کی جماعت نے ایک خفیہ انجمن کی صورت اختیار کی۔ یہ بات واضح ہے کہ اس وقت کے حالات ان کے ہمنوا تھے، اور برکیاروق کی وفات کے بعد ہی اس بات کا امکان پیدا ہوا کہ سلطان محمد حشیشین کی دہشت گردی کا خاتمہ کرنے پر سنجیدگی سے غور کر سکے۔ جب ۵۰۰ھ/ ۱۱۰۶- ۱۱۰۷ء میں شاہ دژ فتح ہو گیا اور ابن عطاش کو قتل کر دیا گیا تو ان کے دوسرے ٹھکانے بھی ایک ایک کر کے سرنگوں ہو گئے اور بالآخر الموت کی باری بھی آ گئی۔ لیکن اس قلعے کے محاصرے کے دوران میں سلطان محمد فوت ہو گیا (۵۱۱ھ/ ۱۱۱۷- ۱۱۱۸ء)، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی فوج منتشر ہو گئی۔ اس طرح حسن، جسے بظاہر ابن عطاش کی موت کے بعد حشیشین کا داعی اعظم تسلیم کر لیا گیا تھا، بچ گیا۔ اس کے سات سال بعد وہ (۵۱۸ھ/ ۱۱۲۴ء) میں حسن، کیا بزرگ امید رودباری کو اپنا جانشین بنانے کے بعد فوت ہو گیا۔

حسن نے بظاہر خلوت نشینی اور زہد کی زندگی بسر کی،

اور روزبار میں اخلاقی معاملات میں ایک سخت گیرانہ روش اختیار کی۔ اس نے اپنے دونوں بیٹوں کو سزائے موت دی، ایک کو قتل کے جرم میں اور دوسرے کو شراب نوشی کی وجہ سے۔ وہ فلسفیانہ طبیعت رکھتا تھا۔ اس نے بڑی معقولیت سے تصنیف کا کام کیا۔ ہمارے پاس اس کی خود نوشت سوانح حیات کا ایک جز، علم کلام پر اس کے ایک رسالے کا ایک قطعہ اور بعض اور تصانیف ہیں جو اس کی طرف منسوب ہیں اور بہت ممکن ہے کہ اس کی ہوں۔ اس نے فارسی میں شیعی نظریۂ تعلیم کی ایک نہایت منطقی قسم کی تشریح کی کہ مذہبی عقیدے میں مطلق اختیار کو ضرور تسلیم کرنا چاہیے۔ نظریے کی اس صورت کو اس زمانے کی نزاری تعلیمات میں مرکزی حیثیت حاصل ہو گی۔

متاخر نزاریوں میں حسن کو "دعوۃ جدیدۃ" کی اہم ترین شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ اصلاح یافتہ اسمٰعیلی تحریک مصری حکومت کے ادبار کے زمانے سے شروع ہوئی۔ نزار کی وفات کے بعد وہ حجت، مستوری امام کا زندہ ثبوت اور اماموں کے سلسلے میں ہار کڑی تھا، جو بعد میں الموت میں ظہور پذیر ہوئے۔ اسے سیدنا (= ہمارا آقا) کہا جاتا تھا، اور اس کی قبر مزار بن گئی۔ باہر کے لوگوں نے پوری نزاری تحریک کی تنظیم کو اور بالخصوص فدائیوں کی تنظیم اور تربیت کو، جنھوں نے ممکن ہے بعد میں ایک خاص فوجی دستہ بنا لیا ہو، اس سے منسوب کر دیا۔

متاخر نزاری علم کلام میں سے مختصر حوالوں اور شاید خلاصوں کے علاوہ حسن کی تصانیف میں سے جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ الشہرستانی اور رشید الدین: جامع التواریخ اور الجوینی (جو کم مکمل ہے) میں محفوظ ہے، مئوخرالذکر دو اس کی زندگی کی بابت بنیادی مواد دیتے ہیں۔ بحث اور ماخذ کے لیے دیکھیے Marshall G. S. Hodgson: *The Order of Assassins: the struggle of the early Nizai Ismailis against the Islamic world.* (ہیگ ۱۹۵۵ء)۔ اسمٰعیلیہ پر ایک غیر انتقادی لیکن دلچسپ جدید بحث کے لیے دیکھیے جواد المسقطی: حسن (بار دوم، اسمٰعیلیہ تنظیم پاکستان، کراچی ۱۹۵۳ء یا ۱۹۵۸ء)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

الحسن بن علیؓ: (بن ابی طالب بن عبدالمطلب بن ہاشم)، ابو محمد، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بڑے نواسے، حضرت فاطمہؓ اور حضرت علیؓ کے پہلے صاحبزادے۔ ۱۵ رمضان المبارک ۳ھ / یکم اپریل ۶۲۵ء کو مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے (الذہبی نے رمضان کے بجائے شعبان کو زیادہ صحیح تسلیم کیا ہے: سیر اعلام النبلاء، ۳: ۲۴۶)۔ حضرت علیؓ نے حرب نام رکھا تھا، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بدل کر حسن رکھا (الاستیعاب، ۱: ۱۴۲)۔

ان کی کنیت (ابو محمد) بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے تجویز فرمائی، لیکن اس نام کا ان کا کوئی فرزند نہ تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا: "یہ میرا بیٹا سردار ہے اور امید ہے کہ خدا اس کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان صلح کرائے گا (البخاری)۔

ابتدائی زندگی اپنے نانا اور والدین کے سایۂ عاطفت میں اطمینان سے گزری۔ عہد صدیقی میں حضرت حسنؓ کی صغر سنی کا زمانہ تھا اور موصوف کے بارے میں حضرت صدیقؓ کا طرز عمل ان کے ارشادات سے واضح ہے۔ ان کا عام ارشاد یہ تھا کہ اہل بیت کے معاملے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا خیال کرو (البخاری)۔

حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں جب دیوان (دفتر) اور بیت المال قائم کیا اور مسلمانوں کے لیے ان کے درجات کے مطابق سالانہ وظیفے مقرر کیے تو ان کے لیے بھی بدری صحابہ کے برابر یعنی پانچ ہزار وظیفہ مقرر فرمایا (البلاذری: فتوح البلدان، ذکر العطاء فی خلافۃ عمر بن الخطابؓ)۔

حضرت عثمانؓ کا برتاؤ بھی حضرت حسنؓ کے ساتھ شفقت آمیز تھا۔ ان کے عہد خلافت میں وہ جوان ہو چکے تھے، اس لیے جنگوں میں بھی شریک ہوئے، چنانچہ ۳۰ھ میں سعید بن العاصؓ کی ماتحتی میں طبرستان پر فوج کشی ہوئی تو حضرت حسنؓ نے بھی اس میں حصہ لیا۔

حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنے کا طوفان اٹھا اور باغیوں

نے مدینہ منورہ میں ان کے مکان کا محاصرہ کر لیا تو حضرت علیؓ نے حضرت حسنؓ کو حضرت عثمانؓ کی حفاظت کے لیے متعین کر دیا۔ اس مدافعت میں حضرت حسنؓ زخمی ہوئے اور باغی اس دروازے سے داخل نہ ہو سکے، جہاں حضرت حسنؓ کا پہرہ تھا، تاہم وہ ایک دوسری دیوار پھاند کر اندر پہنچ گئے اور حضرت عثمانؓ کو بہ حالت تلاوت قرآن پاک شہید کر دیا (السیوطی: تاریخ الخلفاء)، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جانشینی کے متعلق رائیں مختلف تھیں، اکثریت حضرت علیؓ کے حق میں تھی اور انھیں سے قبول خلافت کے لیے زیادہ اصرار ہو رہا تھا۔ حضرت حسنؓ نے اس موقع پر والد ماجد کو مشورہ دیا کہ جب تک تمام ممالک اسلامیہ کے لوگ آپ سے قبول خلافت کی درخواست نہ کریں، اس وقت تک آپ اسے قبول نہ فرمائیں۔

حضرت علیؓ کی بیعت کے بعد جنگ جمل پیش آئی۔ اس جنگ میں شرکت کے لیے حضرت حسنؓ نو ہزار چھے سو پچاس کوفیوں کو ساتھ لے کر مقام ذی قار پہنچے جہاں حضرت علیؓ ٹھہرے ہوئے تھے۔ اور جنگ جمل میں شرکت فرمائی۔

اس کے بعد ۳۷ھ میں جنگ صفین پیش آئی۔ اس میں بھی بجز شرکت کے کوئی خاص عملی حصہ مستند روایات سے ثابت نہیں ہوتا۔

رمضان المبارک ۴۰ھ میں حضرت علیؓ کے زخمی ہو جانے کے بعد ان سے حضرت حسنؓ کی جانشینی کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: "نہ میں حکم دیتا ہوں اور نہ روکتا ہوں"۔ حضرت علیؓ کی تجہیز و تدفین سے فراغت کے بعد کوفے کی مسجد جامع میں حضرت حسنؓ کے لیے بیعت خلافت ہوئی (بقول المسعودی حضرت علیؓ کی وفات سے دو روز بعد) بیعت کرنے والوں کی تعداد بیس ہزار سے اوپر تھی۔

بیعت سے چار ماہ بعد حضرت حسنؓ اہل عراق کو ساتھ لے کر اور حضرت معاویہؓ اہل شام کو ساتھ لے کر جنگ کے لیے نکلے۔ دونوں لشکر بمقام مسکن آمنے سامنے ہوئے، اس وقت حضرت حسنؓ نے اندازہ فرما لیا کہ دونوں میں کسی فریق کی شکست اس وقت تک ممکن نہیں جب تک دوسرا فریق برباد نہ ہو جائے۔ یہی امر صلح کا محرک ہوا اور حضرت حسنؓ نے حضرت معاویہؓ کو صلح کے لیے لکھا (الاستیعاب، ۱: ۱۴۰)۔ حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت حسنؓ کی تمام شرائط مان لیں، پھر حضرت معاویہؓ اور حضرت حسنؓ ساتھ ساتھ کوفے میں داخل ہوئے۔ حضرت حسنؓ قصر میں اترے اور حضرت معاویہؓ نخیلہ میں (الاصابہ، بحوالہ ابن سعد، ۱: ۳۲۹)۔

کوفے میں داخلے کے بعد حضرت معاویہؓ کی بیعت ہوئی۔ حضرت معاویہؓ نے حضرت حسنؓ سے تقریر کی درخواست کی۔ چنانچہ آپ نے مجمع عام میں اپنی دست برداری اور امیر معاویہؓ سے صلح کا اعلان کیا۔

یوں حضرت حسنؓ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پیشگوئی پوری ہو گئی کہ "میرا یہ بیٹا سردار ہے، امید ہے خدا اس کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں میں صلح کرائے گا"۔ یہ سال مسلمانوں میں "عام الجماعۃ" کے نام سے مشہور ہوا، اس لیے کہ ان کا تفرقہ مٹ گیا تھا اور وہ متحد ہو کر ایک جماعت بن گئے تھے۔

مدت خلافت کے متعلق روایتوں میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں چار ماہ کی مدت بتائی گئی ہے اور بعض میں آٹھ ماہ سے کچھ اوپر۔ صحیح یہ ہے کہ آپ کی بیعت ۲۰ رمضان ۴۰ھ کو ہوئی اور ۱۵ جمادی الاولی ۴۱ھ کو آپ دست بردار ہو گئے۔ اس طرح کل مدت سات ماہ اور چھبیس روز ہے۔

حدود خلافت کے متعلق المسعودی نے صرف سواد عراق اور جبل کا نام لیا ہے۔ الاستیعاب میں عراق کے علاوہ خراسان کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ اسد الغابہ میں حجاز اور یمن وغیرہ کے نام بھی آتے ہیں۔ مگر حجاز کا نام اس لیے درست نہیں کہ ۴۰ھ میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے امارت حج کے فرائض ادا کیے تھے اور انھیں کسی نے امیر نہ بنایا تھا گویا اس وقت تک حجاز میں حضرت معاویہؓ کا دخل تھا اور نہ حضرت حسنؓ کا۔

صلح کے بعد حضرت حسنؓ مدینہ منورہ چلے گئے اور باقی عمر روضہ نبویؐ کے جوار میں گزار دی۔ وقت کا بڑا حصہ عبادت الٰہی میں صرف ہوتا تھا۔

وہ صدقہ و خیرات میں بڑے دریا دل تھے۔ تین مرتبہ کل مال کا نصف حصہ خدا کی راہ میں دے دیا، یہاں تک کہ اگر

دو جوڑے ہوتے تو ایک پاس رکھا اور دوسرا خیرات کر دیا (اسد الغابہ)۔ دو بار پورا مال اسباب اٹھا کر بانٹ دیا (حوالہ سابق)۔

۱۵ ہجری سے آپ کے لیے پانچ ہزار درہم سالانہ وظیفہ مقرر تھا۔ اس وقت عمر مبارک بارہ برس کی تھی یہ وظیفہ ۴۰ھ تک جاری رہا۔

وفات ربیع الاول ۵۰ھ میں بمقام مدینہ منورہ ہوئی (البدایۃ)۔ حافظ ابن حجر نے اسی قول کو اصح کہا ہے (تہذیب)، اس کے علاوہ ۴۴ھ، ۴۹ھ، ۵۱ھ، ۵۶ھ، ۵۸ھ اور ۵۹ھ کے اقوال بھی ملتے ہیں۔ یہ بھی مذکور ہے کہ آپ کی وفات زہر وغیرہ سے ہوئی (اس سلسلے میں روایتیں مختلف ہیں۔ بعض میں زہر دینے یا دلانے والے یا والی کا نام نہیں۔ بعض میں یہ روایت ضعیف انداز میں بیان ہوئی ہے)۔

بعض روایتوں میں ہے کہ کئی بار زہر دیا گیا (الاستیعاب اور المسعودی)۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ آخری علالت چالیس روز رہی۔ آخری بار جو زہر دیا گیا وہ فیصلہ کن تھا (المسعودی)۔ نماز جنازہ مدینہ منورہ میں سعید بن العاصؓ الاموی نے پڑھائی۔ امام حسینؓ نے خود انھیں آگے کیا اور فرمایا کہ سنت یہی ہے کہ امیر شہر نماز پڑھائے۔ جنازے پر بے شمار لوگ جمع ہو گئے تھے۔

بیویوں میں سے ام بشیر بنت ابو مسعود انصاری اور خولہ کے نام یقینی طور پر معلوم ہیں۔ جعدۃ بنت الاشعث کا نام زہر خورانی کے سلسلے میں آیا ہے۔ ان تینوں کے علاوہ دو اور بیویوں کا ذکر آتا ہے، لیکن ان کے نام معلوم نہیں۔ صرف اتنا معلوم ہے کہ ایک فزاری قبیلے کی تھی اور دوسری اسدی قبیلے سے۔

تاریخ الیعقوبی میں آپ کے بیٹوں کے نام یہ آئے ہیں: الحسن، زید، عمر، القاسم، ابوبکر، عبدالرحمن، طلحہ اور عبداللہ۔

آپ نے چند حدیثیں بھی روایت کیں، فتوے بھی دیتے تھے، لیکن اعلام الموقعین کی تصریح کے مطابق جزوؤں کی تعداد بہت کم ہے۔ جو تقریریں آپ سے منقول ہیں ان سے واضح ہے کہ جوہر خطابت سے بھی آپ کو خاصا حصہ ملا تھا۔ کتاب العمدۃ (فی الشعر لابن رشیق القیروانی) میں آپ کا ایک شعر بھی نقل ہوا ہے۔ تاریخ الیعقوبی میں آپ کے متعدد حکیمانہ اقوال مذکور ہیں۔

حضرات شیعہ کے نزدیک وہ بارہ اماموں میں سے دوسرے امام تھے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حسنی : رک بہ سید شریف۔

○

الحسینؓ بن علیؓ : بن ابی طالب بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی القرشی الہاشمی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نواسے، حضرت فاطمہ زہرا اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے فرزند، سید الشہداء، امامیہ اثنا عشریہ کے تیسرے امام۔ امام حسینؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی آغوش میں پرورش پائی۔ آپؓ مدینہ منورہ میں ۳ شعبان ۴ھ / جنوری ۶۲۶ء پیدا ہوئے (بحار الانوار، ۱۰: ۱۳۶)۔ بعض حضرات نے ۵ شعبان ۴ھ کو ترجیح دی ہے (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳: ۱۸۸)۔

امام حسینؓ اپنے بھائی حضرت امام حسنؓ سے کچھ ہی چھوٹے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم دونوں سے یکساں محبت فرماتے تھے۔ دونوں فرزند اپنے نانا کی تصویر تھے (سیر اعلام النبلاء، ۳: ۱۸۸؛ ارشاد، ص ۱۸۰)۔

۱۱ھ / ۶۳۲ء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رحلت فرمائی۔ ۳ جمادی الآخرہ ۱۱ھ کو امام حسینؓ کی والدہ ماجدہ حضرت فاطمہؓ زہرا نے رحلت کی (منتہی الآمال، ۱: ۹۹)۔ دونوں حادثے براہ راست اہل بیت کے لیے انتہائی سخت تھے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کو حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ سے جو محبت تھی، اس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ حضرت عمر الفاروقؓ نے اپنے عہد خلافت میں حضرت امام حسینؓ اور حضرت امام حسنؓ کے لیے پانچ پانچ ہزار درہم کا وظیفہ مقرر کیا۔

۳۵ھ / ۶۵۵ء میں حضرت علیؓ کی بیعت عام ہوئی۔

۳۶ھ / ۶۵۷ء میں آپ کا بصرے کا پڑاؤ۔ کوفے کو دارالخلافہ بنانے کے بعد امام حسینؓ مدینے سے کوفے تشریف لے آئے۔ جنگ جمل (میں حضرت امام حسین میسرہ (بائیں بازو) کی کمان کر رہے تھے (سیر اعلام النبلاء، ۳: ۱۹۳) جنگ صفین اور دوسرے معرکوں میں بھی وہ اپنے والد کے ہمراہ رہے۔

۲۱ رمضان ۴۰ھ کو حضرت علیؓ دنیا سے رخصت ہوئے تو امام حسینؓ کوفے میں موجود تھے اور والد بزرگوار کی تجہیز و تکفین میں امام حسنؓ کے ساتھ رہے۔ اس کے بعد امام حسنؓ اور امیر معاویہؓ کے مابین صلح کے معاملات پیش آئے۔ اس تمام روداد میں بھی امام حسینؓ اپنے بڑے بھائی کے ہمراہ رہے۔ صلح کے بعد تمام اہل بیت کوفے سے مدینے تشریف لے آئے۔

مدینے میں امام حسینؓ اپنے بڑے بھائی کے زمانے میں خاموشی کے ساتھ دینی خدمات بجا لاتے رہے، تاآنکہ ۲۸ صفر ۵۰ھ میں آپ نے شہادت پائی۔

امام حسینؓ کا وہ کارنامہ جس نے بین الاقوامی شہرت حاصل کی وہ عاشورہ ۶۱ھ میں آپ کی شہادت ہے (عقبہ بن سمعان: مقتل الحسین، مطبوعہ لکھنؤ؛ ضحاک: مقتل الحسین، مطبوعہ راولپنڈی ۱۹۵۳ء)۔

امام حسین رضی اللہ عنہ نے اسلام کے ارتقاء کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا، اسلامی تاریخ کے جملہ واقعات ان کے سامنے ہوئے۔ اس لیے جب یزید کو ولی عہد نامزد کیا گیا تو امام حسینؓ نے سخت مخالفت کی۔ اس پر شام سے ان کی جواب طلبی ہوئی۔ اس کے جواب میں انہوں نے حکومت پر سخت تنقید کی اور اپنے خیالات واضح کرتے ہوئے یزید کی ولی عہدی کے ناجائز ہونے کا اعلان کیا (بلاغۃ الحسین، مطبوعہ ہند، ص ۱۵۳)۔ اس کے بعد رجب ۶۰ھ / ۶۸۰ء میں یزید نے اپنی حکومت کا اعلان کر دیا اور مدینہ منورہ میں اپنے والد کی وفات کا خط لکھا اور ایک مختصر حکم بھیجا: "حسین اور عبداللہ بن عمر و عبداللہ بن زبیر کو بیعت پر مجبور کرو اور پوری سختی کرو یہاں تک کہ یہ لوگ بیعت کر لیں (الطبری، ۶: ۱۸۸؛ ابن الاثیر، الکامل، مصر ۱۳۰۳ھ، ۴: ۲۶۳)۔ ولید بن عتبہ بن ابی سفیان اس زمانے میں مدینے کا گورنر تھا۔

ولید سے حضرت امام حسینؓ کی ملاقات ۲۷ رجب کو ہوئی۔ ۲۸ رجب کو حضرت امام حسینؓ نے مدینہ منورہ سے مکہ معظمہ کا رخ کیا۔ آپ کے ہمراہ آپ کے فرزند، بھتیجے اور دوسرے اہل بیت تھے۔

امام حسینؓ پہلے رسول اللہ کے مزار اور والدہ کی قبر پر آئے اور زیارت کی (ابو مخنف، ص ۱۵)۔ اس کے بعد وہ مدینے سے عام شاہراہ سے ہوتے ہوئے مکہ مکرمہ میں ۳ شعبان ۶۰ھ کو داخل ہوئے۔ ادھر عراق میں یزید کی حکومت کے خلاف بددلی پھیل گئی، کوفے کے لوگوں نے امام حسینؓ کو طلب کے خط لکھنا شروع کیے۔ اب کوفے والوں کے مطالبے اور وقت کی نزاکت کا تقاضا کچھ اور تھا، اس لیے انہوں نے ابتدا میں حضرت مسلم ابن عقیل کو عراق روانہ کیا۔ حضرت مسلم کوفے پہنچے تو وہاں ان کا زبردست استقبال ہوا اور لوگوں نے ان کے ہاتھ پر امام حسینؓ کے لیے بیعت کی، مگر یزید نے ابن زیاد کو بھیج کر ان کے حامیوں کو بے حد خوف زدہ کیا، بلکہ خاص خاص آدمیوں کو قید کر لیا اور حضرت مسلم بن عقیل اور ہانی بن عروہ کو شہید کر دیا۔ حضرت امام حسینؓ نے صورت حال کا اندازہ فرمانے کے بعد عین ۸ ذوالحجہ کو اپنا حج عمرے سے بدلا۔ طواف کے بعد، جب حاجی عرفات و منیٰ کے لیے نکلے تو وہ عراق جانے کے لیے مکے سے باہر آئے (الارشاد، ص ۲۰۱؛ الاخبار الطوال، ص ۲۴۵)۔ اس موقع پر ابن عباس، فرزدق اور عبداللہ بن جعفر وغیرہ نے انہیں واپس چلنے کو کہا تو آپ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو خواب میں دیکھا ہے اور اب میں ان کا حکم پورا کروں گا (الارشاد، ص ۲۰۲)۔ چنانچہ آپ کوفے کے ارادے سے روانہ ہو گئے۔ زبالہ میں ایاس کے ہاتھوں محمد بن اشعث کا وہ خط ملا جس میں جناب مسلم کی وصیت کے مطابق حضرت حسینؓ کو کوفے آنے سے منع کیا گیا تھا۔ انہوں نے وہ خط اور قیس بن مسہر کی خبر شہادت لوگوں کو سنائی اور انہیں بتایا کہ مسلم اور ہانی دونوں شہید ہو چکے ہیں۔ اس خبر کے بعد کم ہمت لوگ رخصت ہو کر چلے گئے اور وہ مخلصین کو لے کر وادی عقیق کی طرف بڑھے۔ غالباً امام حسینؓ قادسیہ کا راستہ بدل کر ۲ محرم ۶۱ھ / ۶۸۰ء کو کربلا میں جا پہنچے (دیکھیے

سید علی نقی: شہید انسانیت، ص ۲۵۵ ببعد)۔

کوفے کی ناکہ بندی تھی اور حر بن یزید تمیمی ایک ہزار سپاہیوں کے ساتھ امام کو گھیرے میں لے چکا تھا، ۲ محرم (یکم محرم) کو امام حسینؓ کربلا میں اترنے پر مجبور ہو گئے، ۳ محرم کو عمر بن سعد چار ہزار سواروں کے ساتھ آ گیا (الاخبار الطوال، ص ۲۵۳؛ اردو ترجمہ، لاہور، ص ۳۴۱ تا ۳۴۲)۔

عمر بن سعد اور امام حسینؓ کے درمیان متعدد ملاقاتیں ہوئیں مگر یہ تمام ملاقاتیں بے نتیجہ رہیں۔ حضرت حسینؓ نے عمر بن سعد کے ذریعے ابن زیاد کو کہلوایا کہ وہ حضرت حسینؓ کو (۱) یا واپس مکہ مکرمہ لوٹ جانے دے؛ (۲) یا آپ کو مملکت اسلامیہ کی سرحد پر جانے دے، تاکہ آپ وہاں جا کر دشمنوں سے جنگ کریں اور یا (۳) پھر وہ انھیں یزید کے پاس روانہ کر دے، تاکہ وہ اس سے اپنا معاملہ خود طے کر لیں، مگر ابن زیاد نے اصرار کیا کہ ان کے ہاتھ پر ہی بیعت یزید کی جائے۔ حضرت امام حسینؓ نے اسے تسلیم نہ کیا۔

روایات کے مطابق عمر بن سعد کی فوج نے ۹ محرم کو حملہ کرنے کی غرض سے پیش قدمی کی، مگر حضرت امام حسینؓ نے ایک رات کی مہلت طلب کی، جس کے بعد دشمن کی فوج واپس چلی گئی۔

امام حسینؓ اور ان کے تمام ساتھی رات بھر نماز و دعا اور خضوع و خشوع کے ساتھ عبادت میں مصروف رہے (الطبری، ۶: ۲۴۰؛ الارشاد، ص ۲۱۶)۔

۱۰ محرم کو صبح سے ظہر تک یکے بعد دیگرے جان نثاران امام میدان میں آئے اور داد شجاعت دے کر جام شہادت پیا۔ محققین کا خیال ہے کہ اس معرکے میں کم و بیش پچاس حضرات نے جام شہادت پیتے رہے (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے عبدالرزاق المقرم: مقتل الحسین، ص ۲۶۰؛ شہید انسانیت، ص ۳۶۲)۔

آخر میں حضرت حسینؓ تنہا رہ گئے۔ آپ نے اس موقع پر کمال پامردی اور ہمت و شجاعت کا مظاہرہ کرتے ہوئے نہایت بہادری سے جنگ کی اور تقریباً نماز عصر کے وقت زخموں سے نڈھال ہو کر جام شہادت نوش کیا (۱۰ محرم ۶۱ھ)۔

حضرت امام حسینؓ کی یہ عظیم الشان قربانی تاریخ اسلام میں ہمیشہ یادگار رہی ہے۔ اہل تشیع ہر سال محرم کے دس دنوں میں، اس واقعے کی یاد میں سوگ مناتے اور محافل عزا منعقد کرتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حشویہ: (حشویہ، حشویہ یا اہل الحشو)، ظواہر پر انحصار کر کے تجسیم کا قائل گروہ۔ السبکی نے شرح الاصول لابن الحاجب میں حشویہ کو راہ راست سے بھٹکا ہوا ایسا گروہ قرار دیا ہے جو آیات مقدسہ کو ظاہری معنوں پر محمول کرتے ہیں اور عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس سے یہی مراد ہے۔ یہ لوگ ظاہری کلمات کو قابل ترجیح سمجھتے تھے اور ان کی عقلی تاویل کرتے تھے۔ ان لوگوں میں سے بعض کے نام الشہرستانی (طبع Cureton، ص ۷۷) نے بیان کیے ہیں، جنھوں نے اس بنا پر ایک شہرت مذموم حاصل کر لی تھی اور بعض تو کرامیہ جماعت سے متعلق تھے اور وہ اس تشبیہی فرقے سے جس کا یہی مسلک تھا۔ سالمیہ بھی انھیں لوگوں میں شامل ہیں۔ معتزلہ اصحاب الحدیث کی پوری جماعت کو حشویہ کہتے تھے، اس لیے کہ وہ ایسے کلمات کا استعمال جائز سمجھتے تھے جن میں خدا کی طرف اعضاے انسانی منسوب کیے گئے ہیں۔ اگرچہ حشویہ کی مخصوص جماعت کے برعکس اہل سنت اور دیگر سلف صالحین یہ کہتے تھے کہ صفات الٰہیہ کے بارے میں ظواہر کلمات سے وہی مراد ہے جو صحیح طور پر اللہ تعالیٰ کا مقصود ہے۔ وہ ان کلمات کا استعمال بالعموم لفظ "بلا کیف" کے ساتھ کرتے تھے۔

مآخذ: (۱) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۳۹۲ تا ۳۹۷؛ (۲) الخفاجی: شفاء؛ (۳) A.N.Nadir: معتزلہ؛ (۴) A.S.Halkin: در JAOS، عدد ۵۴ (۱۹۳۴ء): ۱ ببعد۔

○

الحشیشیہ: * الحشیشیون، الحشاشون، الحشاشین، یہ نام ازمنۂ متوسطہ میں اسمٰعیلی فرقے کی نزاری شاخ کے شام میں رہنے والے پیروؤں کا پڑ گیا تھا۔ صلیبیوں نے اس نام کو

شام سے یورپ میں پہنچا دیا۔ صلیبیوں کے مغربی ادب نیز یونانی اور عبرانی کتابوں میں یہ نام مختلف شکلوں کے ساتھ ملتا ہے۔ فدائی کی شکل میں اس نے آخر کار فرانسیسی اور انگریزی میں راہ پائی اور اس کی مترادف شکلیں اطالوی، ہسپانوی اور دوسری زبانوں میں۔ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل یہ لفظ دین دار یا جوشیلے کے معنی میں استعمال ہوتا تھا، اس طرح فدائی کے ساتھ مطابقت رکھتا تھا۔ بارھویں صدی عیسوی میں بھی پروونسل (Provencal) شعرا خواتین کے ساتھ اپنی جان نثارانہ محبت میں اپنا موازنہ فدائیوں کے ساتھ کرتے تھے، لیکن جلد ہی نزاریوں کی سفاکانہ تدبیروں، نہ کہ ان کی فدائیت نے، یورپی زائرین کو مشرق کی طرف کھینچا اور اس لفظ کو نئے معنی دیے اور شام میں ایک پر اسرار فرقے کا نام ہونے کی وجہ سے فدائی قاتل کے معنی میں ایک اسم نکرہ بن گیا۔ دانتے پہلے ہی اسے استعمال کر چکا ہے اور چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اس کے شارح (Francesco da Buti) نے اس کی یہ توضیح کی ہے کہ فدائی سے مراد وہ شخص ہے جو روپیہ لے کر (اجیر بن کر) کسی دوسرے کو قتل کر دے.

حشیش درحقیقت اردو کے لفظ بھنگ (cannabis Sativa) کا عربی متبادل ہے اور حشاش بھنگ پینے والے کا ایک عام نام ہے، تاہم De Sacy بہت سے متاخر مصنفین کی اس رائے کو تسلیم نہ کرتے ہوئے کہ فدائیوں کو یہ نام اس لیے دیا جاتا تھا کہ وہ اس کے عادی تھے، کہتا ہے کہ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس فرقے کے رہنما حشیش کا خفیہ استعمال کرتے تھے اور ان کے خیال میں یہ اس لیے کیا جاتا تھا کہ وہ اپنے داعیوں کو اس بہشت کی نعمتوں کا پہلے سے زائقہ چکھا دیں، جو ان کے مقاصد کی تکمیل کے بعد ان کی منتظر ہے۔ وہ اس توجیہ کا تعلق مارکوپولو کی بیان کردہ کہانی کی جنت کے خفیہ باغات سے قائم کرتا ہے جن میں مدہوش فدائیوں کو داخل کیا جاتا تھا۔ اس قسم کے اشارے مشرقی اور مغربی ادب کی دوسری کتابوں میں بھی پائے جاتے ہیں (مارکوپولو، طبع A.C.Moule و P. Pelliot، لنڈن ۱۹۳۸ء، ۱: ۴۰ ببعد)۔ اس نے ایک عربی حشیشیہ داستان بھی نقل کی ہے، جس میں استعمال کی جانے والی نشہ آور چیز کو بنج (= بھنگ) کہا گیا ہے۔ یہ کہانی قدیم ہے اور اس کی قدیم ترین روایت (یعنی Lubeck کے آرنلڈ والی) یقینا بارھویں صدی عیسوی کے اواخر کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان کا سردار انھیں خود خنجر دیتا ہے، جو اس مخصوص کام کے لیے پہلے سے تیار ہوتا ہے۔ اس قصے کو، جو حشیش کے خوابوں کی قدیم ترین سرگزشت ہے، متاخر مصنفین نے مختلف روایتوں کے ساتھ دہرایا ہے۔ تاہم یہ یقینی طور پر ایک عوامی کہانی ہے، جو شاید حشیشیہ کے نام کا سبب ہونے کے بجائے ایک نتیجہ ہے۔ اس زمانے میں حشیش کا استعمال اور اس کے اثرات معلوم تھے اور خفیہ نہ تھے، کسی فرقے کی جانب سے حشیش کے استعمال کی تصدیق نہ تو اسمٰعیلی کرتے ہیں اور نہ ثقہ سنی مصنفین۔ حشیشیہ کا نام بھی شام تک محدود ہے اور شاید غلط استعمال کی وجہ سے ہے۔ معاصر ایرانی یا کسی اور غیر شامی اسمٰعیلی نے یہ نام کبھی استعمال نہیں کیا، شام میں خود اسمٰعیلی اسے استعمال نہیں کرتے تھے (ماسوا ایک مناظراتی رسالے کے جسے فاطمی خلیفہ الآمر نے اپنے نزاری مخالفوں کے خلاف شائع کرایا (A.A.A. Fyzee: الھدایۃ الآمریۃ، لنڈن و بمبئی ۱۹۳۸ء، ص ۲۷) اور غیر اسمٰعیلی مصنفین نے بھی کبھی کبھی استعمال کیا ہے، چنانچہ المقریزی، حشیش کی اصل اور اس کے استعمال کے متعلق ایک نسبۃً لمبی بحث میں کسی ایرانی اسمٰعیلی کا ذکر کرتا ہے، جو آٹھویں صدی ہجری کے تقریباً آخر میں قاہرہ آیا اور اس نے حشیش کا ایک خاص آمیزہ تیار کر کے فروخت کیا۔ وہ اسمٰعیلیوں کو حشیشیہ نہیں کہتا اور نہ اس فرقے ہی کا حشیش سے کسی خاص تعلق کا ذکر کرتا ہے (الخطط، طبع بولاق، ۲: ۱۲۶ تا ۲۹)۔ اس طرح 'حشیشی' اسمٰعیلیوں کے ضمن میں شام تک محدود مقامی نام معلوم ہوتا ہے (شاید نفرت کے اظہار کے لیے۔ اس کے ذریعے وہ ان کے کردار پر تنقید کرتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ یہ ان کی خصوصیت ہے).

مآخذ: (۱) B.Lewis: *The Sources for the history of the Syrrion assassins*، در Speculum، ۲۷ (۱۹۵۲ء): ۳۷۵ تا ۳۸۹؛ (۲) وہی مصنف: *The Ismailities and the Assassins*، در

A history of the Crusades طبع اوّل 'The first lundred years' ج ۱ 'K.M. Setton طبع 'M.W. Baldwin' فلاڈلفیا ۱۹۵۵ء، ص ۹۹ تا ۱۳۲۔

○

حضرۃ : صوفیہ کے نزدیک خدا تعالیٰ کی جناب میں قلباً حاضر ہونے کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ غیبت اس کا متلازم ہے، یعنی ماسوی اللہ سے غیاب، اس بحث کے متعلق کہ اللہ سے اپنی اسی نسبت کے اظہار کے لیے حضرۃ یا غیبت میں سے کس اصطلاح کو ترجیح دینا چاہیے یا بالفاظ دیگر ان میں سے کون سا عنصر زیادہ مکمل اور افضل ہے (دیکھیے کشف المحجوب، انگریزی ترجمہ از نکلسن، ص ۲۴۸ ببعد)۔ آگے چل کر ابن العربی نے اپنے فلسفۂ وحدت الوجود کی تشکیل کرتے ہوئے اس اصطلاح کو وسعت دے کر "پانچ حضرات ربانی" یعنی نو افلاطونی سلسلے میں وجود مطلق کے مدارج یا مراتب پر حاوی کردیا۔ جرجانی کی التعریفات، ص ۶ قاہرہ ۱۳۲۱ھ میں ان کے متعلق ایک مختصر سا بیان ملتا ہے (دیکھیے ابن العربی: فصوص الحکم؛ نیز Hughes: Dict. of Islam، ص ۱۲۹)۔ یہی وجہ ہے کہ افلاطونیوں نے صدورات کا جو نقشہ پیش کیا تھا مسلمانوں نے اسے مذہبُ الحضرات سے موسوم کیا ہے۔ درویش جب اپنی باقاعدہ نماز جمعہ ادا کرتا ہے تو اسے بھی حضرۃ ہی کہتا ہے (کتاب ہذا، ۱: ۴۵۸)۔ لغت میں حضرۃ (حضرت) کا لفظ ایک تعظیمی خطاب کے طور پر خدا، اولیا، انبیاً اور تعلیم یافتہ اشخاص کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ حضرت کا لفظ چوتھی پانچویں صدی ہجری ہی میں خصوصاً فارسی کی کتابوں میں دارالخلافہ کے معنوں میں استعمال ہونے لگا تھا۔ چہار مقالہ نظامی عروضی سمرقندی میں حضرت غزنین وغیرہ کے الفاظ ملتے ہیں (دیکھیے طبع عبدالوہاب قزوینی)۔ اردو میں شعرا کے لیے تعظیمی خطاب کے لیے بھی استعمال کر لیتے ہیں، اور بطور تنزل وذم کے معنوں میں بھی آتا ہے۔

مآخذ : متن میں درج کتب تصوف کے علاوہ دیکھیے فرہنگ آنند راج (فارسی)؛ فرہنگ آصفیہ (اردو)؛ نور اللغات (اردو)۔

○

حَفْصہؓ : امُّ المومنین، حضرت حفصہ بنت عمرؓ بن الخطاب بن نفیل (ابن سعد: الطبقات، ۸: ۵۶)، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی چوتھی زوجہ مطہرہ، جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بعد آپ کے نکاح میں آئیں (البدایہ و النہایہ، ۵: ۳۰۰) ان کی اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ماں زینبؓ بنت مظعون حضرت عثمانؓ بن مظعون کی بہن تھیں (ابن سعد: طبقات، ۸: ۵۶)، ان کی پیدائش بعثت نبوی سے پانچ سال اور ہجرت نبوی سے اٹھارہ سال پہلے ہوئی تھی جبکہ قریش مکہ خانہ کعبہ کی تعمیر میں مشغول تھے (الاصابہ، ۳: ۲۶۵)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عقد میں آنے سے پہلے وہ حضرت خُنیس بن حذافہ (صرف ابن حجر نے الاصابہ، ۳: ۲۶۴ میں حصن بن حذافہ لکھا ہے) بن قیس السّہمی رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں جو مہاجرین اولین میں سے تھے۔ دونوں میاں بیوی ایک ساتھ اسلام لائے اور ایک ساتھ مدینہ کو ہجرت کی۔ ان کے شوہر جنگ بدر میں زخمی ہوئے اور بعد میں مدینے میں وفات پا گئے (الاصابہ، ۳: ۲۶۴) وہ سنہ ۲ ہجری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عقد میں آئیں (زرقانی، ۲: ۲۷۰)، مگر حافظ ذہبی، ابن حجر اور ایک روایت میں حافظ ابن عبدالبر کا قول ہے کہ ان کے شوہر جنگ احد میں شہید ہوئے اور وہ اسی سال (۳ھ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں آئیں (الاصابہ، ۳: ۲۶۵) (علامہ شبلی (۲: ۳۰۷) نے ابن حجر کے اس قول کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ حضرت حفصہؓ کے شوہر جنگ بدر میں زخمی ہو کر فوت ہوئے اور وہ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں آئیں۔

ایک روایت کے مطابق (ابن سعد، ۸: ۵۷) حضرت حفصہؓ بیوہ ہو گئیں تو حضرت عمرؓ نے پہلے حضرت عثمانؓ سے ان کے نکاح کی خواہش ظاہر کی۔ ان کے انکار کے بعد حضرت ابوبکرؓ سے کہا کہ اگر آپ کی خواہش ہو تو میں حفصہؓ کو آپ کے نکاح میں دے دوں، مگر انھوں نے خاموشی اختیار کی اور کوئی جواب نہ دیا بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان سے نکاح کا پیغام دیا۔ چنانچہ وہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم

کے حصے میں آ گئیں (نیز دیکھیے الاصابہ، ۲: ۲۶۳)، ابن ہشام (۲: ۶۳۵) نے تصریح کی ہے کہ دیگر امہات المؤمنینؓ کی طرح حضرت حفصہؓ کا مہر بھی چار سو درہم مقرر ہوا تھا۔ ابن حزم نے جوامع السیرۃ (ص ۳۷) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ہر زوجہ کا مہر پانچ سو درہم لکھا ہے۔

تمام مؤرخین نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت حفصہؓ کو ایک طلاق دی اور پھر رجوع فرما لیا تھا (ابن سعد، ۸: ۵۸)۔

حضرت حفصہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رحلت کے بعد اپنی وفات تک مدینے ہی میں مقیم رہیں (الاعلام، ۲: ۲۹۲)۔ حافظ ابن حجر (الاصابہ، ۴: ۲۶۵) اور حافظ ابن عبدالبر (الاستیعاب، ۲: ۷۳۴) کے قول کے مطابق حضرت حفصہؓ کا انتقال جمادی الاولیٰ ۴۱ھ میں ہوا۔ ایک اور روایت کے مطابق ان کی وفات شعبان ۴۵ھ میں ہوئی (حوالۂ سابق و ابن سعد، ۸: ۶۰)۔ ان کی نماز جنازہ مروان بن الحکم والی مدینہ نے پڑھائی اور پھر انھیں جنت البقیع میں سپرد خاک کر دیا گیا (ابن سعد، ۸: ۶۰)۔ حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ (اور ان کے فرزندان سالم، عبداللہ اور حمزہ) اور عاصم بن عمرؓ نے انھیں قبر میں اتارا (حوالۂ سابق و شبلی، ۲: ۴۰۹)۔

بقول الذہبی (سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۴۳) بقی بن مخلد کی مسند میں ان کی احادیث کی تعداد ساٹھ ہے۔ مسلم اور بخاری نے ان سے دس احادیث روایت کی ہیں (الاعلام، ۲: ۲۹۲)، حضرت زیدؓ بن ثابت کا بیان ہے کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ کے حکم سے چمڑے، ہڈیوں اور چھلکوں پر قرآن کریم لکھا تھا۔ ان کی وفات کے بعد جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انھوں نے ایک صحیفے میں قرآن لکھوایا جو ان کی وفات کے بعد حضرت حفصہؓ کے پاس رہا اور حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد خلافت میں مصحف کے نسخوں کا مقابلہ اسی نسخے سے کیا اور پھر انھیں واپس کر دیا تھا (حلیۃ الاولیاء، ۲: ۵۱)۔

حضرت حفصہؓ اکثر روزہ سے رہتی تھیں اور نماز اور یاد خدا میں مشغول رہتی تھیں (ابن سعد، ۸: ۵۹؛ الاصابہ، ۴: ۲۶۵)۔ وفات سے قبل اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن عمرؓ سے اس وصیت کی تجدید کی جو حضرت عمرؓ نے انھیں کی تھی کہ کچھ مال صدقہ کیا جائے اور مضافات مدینہ میں کچھ جائداد اللہ کی راہ میں وقف کر دی (الاستیعاب، ۲: ۷۳۴)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حق : (ع)، ح ق ق سے، لغوی معنی: مطابقت اور مکمل موافقت، جیسے دروازے کی چول اس کے گڑھے میں اس طرح بیٹھ جائے کہ استقامت کے ساتھ اس میں گھومتی رہے (المفردات)، لسان میں ہے: کہ حق باطل کا متضاد لفظ ہے۔

عربوں کی امثال میں یہ لفظ صدق کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے (المیدانی: کتاب الامثال، طبع Freytag، عدد ۸۵، ۱۲۳/۲: ۲)[آ آ ۲، لائڈن]۔

عربی میں اس کے بنیادی معنی امر ثابت کے ہیں، لہٰذا صدق کے معنی ثانوی ہیں (الجرجانی: التعریفات، ص ۶۱، طبع قاہرہ ۱۳۲۱ھ)۔ بعض لغت نویس اس کے ثانوی معنی سے شروع کرتے ہیں (دیکھیے Lane : Lexicon، بذیل مادہ)۔ بہر حال الحق کے معنی ہیں وہ جو ثابت، دائمی اور حقیقی ہو، یہی وجہ ہے کہ تفاسیر قرآن مجید میں اس کے معنی "الثابت" لیے جاتے ہیں، چنانچہ قرآن مجید، ۲۲ [الحج]: ۶، کی تفسیر کرتے ہوئے البیضاوی (۱: ۶۲۸، س ۲) نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ ثابت بالذات ہے اور اسی سے اشیاء کو تحقق حاصل ہوتا ہے۔ اس آخری عبارت کی امام فخرالدین الرازی (مفاتیح، ۶: ۱۴۴، س ۳، ۱۳۰۸ھ) نے یوں تشریح کی ہے، "کہ اللہ تعالیٰ موجود اور ثابت" ہے۔ صحاح (بذیل مادہ) میں حق کی تعریف کرتے ہوئے صرف اتنا کہا گیا ہے کہ یہ باطل کی ضد ہے اور اس کا یہی مفہوم قرآن مجید اور دیگر کتب میں متعین ہے۔ حق اسماے حسنی میں سے بھی ہے۔

زمانۂ قبل اسلام میں بھی اس کے یہی معنی تھے، جیسا کہ لبید کے ایک مصرع سے ثابت ہوتا ہے (= یاد رکھو، اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے) لہٰذا عربی میں باطل کا لفظ حق کی کامل ضد ہے اور "حق" اللہ تعالیٰ کا مناسب ترین نام ہے، کیونکہ اس کی

ذات موجود مطلق ہے۔ اللہ تعالٰی ثابت فی نفسہ اور واجب لذاتہ ہے (البیضاوی: تفسیر، ۲۲ [الحج]: ۶۱؛ ۱: ۶۳۸، س ۱۵)۔ اس کے برعکس باقی موجودات اپنے وجود اور تحقق کے لیے اس کے محتاج ہیں (دیکھیے البیضاوی: تفسیر ۲۲ الحج: ۶)، لہٰذا جب لفظ حق کا استعمال اللہ تعالٰی کے اسماء الحسنٰی کے طور پر ہو تو اس کا سب سے اچھا اور قریب ترین ترجمہ حقیقی (Real) یا "حقیقت" (Reality) ہے اور اس کا ترجمہ "صدق" (The Truth) سے کرنا، جیسا کہ عام طور پر کیا جاتا ہے، شاید صحیح نہیں، چنانچہ اہل زبان میں جو لوگ سند ہیں انھوں نے حق اور صدق کے درمیان، جو کذب کی ضد ہے، بڑی احتیاط سے امتیاز کرتے ہوئے یہ اصول قائم کیا ہے کہ حق اور صدق کو صرف اس موقع پر مترادف سمجھنا چاہیے جب ان کا استعمال "حکم" کے سلسلے میں ہو، لہٰذا اگر کوئی واقعہ در حقیقت پیش آیا ہو تو اسے حق کہا جائے گا، لیکن اس واقعے کے متعلق جو حکم لگایا جائے یا بیان دیا جائے گا وہ صدق ہوگا۔

"حق" کے مذکورہ بالا معنوں کے علاوہ، جہاں اسے اللہ کے لیے اصلاً اور خلق کے لیے ضمناً استعمال کیا جاتا ہے اور بیان واقعہ کی صداقت کے لیے برتا گیا ہے، حق کے معنی "حق" اور فرض کے بھی ہوتے ہیں، جس میں پھر "حکم" کا تصور شامل ہو جاتا ہے، لہٰذا حق کا مطلب ہوگا، وہ حق جو مجھے حاصل ہے اور "حق علیّ" کا وہ فرض جو مجھ پر عائد ہوتا ہے۔ اس سے "حقوق العباد" کے مقابلے میں "حقوق اللہ" کا تصور پیدا ہوا۔ مزید براں جیسا کہ صوفیہ کے نزدیک سلوک کی آخری منزل "حقیقت" ہے اور اس کا مقام "معرفت" سے بھی کہیں آگے ہے، اسی طرح حق الیقین یقین کی آخری منزل ہے، جو اہل حال کو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ عینُ الیقین (یعنی یقین از روے بصر) اور علم الیقین (یعنی یقین از روے علم) کے بعد حقیقت میں فنا ہو جاتے ہیں (دیکھیے الہجویری: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن، ص ۳۶ ببعد)۔ صوفیہ کے نزدیک حقوق النفس وہ امور ہیں جو زندگی کے قیام و بقا کے لیے ضروری ہیں۔ ان کے مقابلے میں حظوظ وہ اشیا ہیں جن کی نفس خواہش کرتا ہے، لیکن جو اس کی بقاے وجود کے لیے ضروری نہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۱۱، ۳۳۰ و ۳۴۷ س ۱۰) حقوق کی تقسیم یوں بھی کی جاتی ہے: (۱) حقوق اللہ؛ (۲) حقوق العباد۔ ان کی تشریح کے لیے رک بہ، شریعت، اسلام، قانون، تعزیر اور حدود وغیرہ۔

مآخذ: (۱) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۲۹؛ (۲) الہجویری: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن، بمدد اشاریہ؛ (۳) کتاب الطواسین، طبع Massignon، بمدد اشاریہ؛ (۴) الراغب: المفردات، ص ۱۲۴ ببعد؛ (۵) Horton: Theologie des Islam، ص ۱۵۲ ببعد، نیز حوالے جو متن میں مذکور ہیں۔

○

حقیقۃ: (ع)، جمع: حقائق، کسی شی کی اصلیت، کنہ، ماہیت، داخلی مطلب اور جوہر وغیرہ، لہٰذا اس لفظ کے مفہوم مختلف ہیں، زیادہ عام معانی میں سے ایک ماہیت (reality) ہے، یعنی کسی موجود شے کا معقول مرکز (intelligible nucleus)، یا کسی شے کی ماہیت (nature)، یا کسی موجود شی کی ماورائی حقیقت۔ حق کے برعکس یہ اصطلاح قرآنی نہیں ہے۔ حق اسماے باری تعالٰی میں سے ایک ہے، جس سے حقیقۃ کو ممیز کرنا چاہیے (دیکھیے نیچے)۔ بقول الجرجانی (التعریفات، لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۹۳) حقیق (جو خود حق سے مشتق ہے) کو وصفیت سے اسمیت کے معنی میں بدلنے کے لیے اس کے آخر میں ۃ کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اس لفظ کے مختلف معنوں کو زیادہ صحت سے سمجھنے کے لیے نحو، فلسفہ اور تصوف کی لغات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

لغت (اور تفسیر) میں الحقیقۃ سے مراد کسی لفظ یا عبارت کا بنیادی مفہوم ہے اور اسے ممیز کرنا چاہیے: (الف) مجاز، یعنی استعارے اور استعاری و کنائی مفہوم سے اور (ب) کیفیت سے، جس کا تشبیہاً عام معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ جب مجاز استعمال میں اتنا عام ہو جائے کہ بنیادی مفہوم کی صورت اختیار کرے تو اسے "الحقیقۃ العرفیۃ" کہتے ہیں۔ اس طرح حقیقت ایک "بنیادی، رواجی اور قطعی معنی" بن جاتی ہے۔

۲۔ فلسفے میں (بالخصوص ابن سینا کے استعمال میں)

حقیقۃ کے دو معانی ہیں، وجودیاتی اور منطقی: (الف) وجودیاتی معنی (حقیقۃ الشیء) "ہر شے کی ایک حقیقت ہوتی ہے، جس سے وہ ہوتی ہے جو ہے۔ یہ وہی ہے جسے ہم نے الوجود الخاص کہا ہے، اس سے مقصود اثباتی (concrete) وجود نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہر شے کی اپنی ایک حقیقت ہوتی ہے، جو اس کی ماہیت ہوتی ہے" (ابن سینا: الشفاء، الالٰہیات، قاہرہ ۱۳۸۰ھ/ ۱۹۶۰ء، ص ۳۱، ص ۳۵)۔ یا یوں کہیے کہ "حقیقت وجود کی وہ خاصیت ہے جو ہر شے کے لیے ضروری ہوتی ہے" (النجاۃ، قاہرہ ۱۳۵۷ھ/ ۱۱۳۸ء، ص ۲۹۹)؛ الاشارات (طبع Forget، لائڈن ۱۸۹۲ء، ص ۳۹) میں بھی یہی تصور پایا جاتا ہے۔ ابن سینا کے تصور کے تتبع میں الجرجانی نے آگے چل کر حقیقۃ الشیء کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ ذات الشیء ہے (التعریفات، ص ۹۵)، لہٰذا حقیقۃ کو اس مفہوم میں نہ لینا چاہیے کہ وہ کوئی شے موجود ہے، بلکہ اس سے مراد ہے کسی شے کا من حیث الوجود جوہر، یعنی اس کی مطلق معقولیت اور اصلی ماہیت۔ اس سے جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ جوہر کے مطابق ہے، لیکن اس کے ساتھ ماہیت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، ذہن کے اندر یا اس سے خارج میں (دیکھیے الشفاء، ص ۳۲)۔ بعض کتابوں میں حقیقۃ کو ماہیت یا ذات کا مترادف مانا گیا ہے، لیکن انھیں محض ہم معنی الفاظ نہیں سمجھنا چاہیے۔ بظاہر حقیقۃ کا، حالات کے پیش نظر، بہترین ترجمہ یا تو "فطرت" (nature) ہونا چاہیے اور یا "حقیقت ذاتیہ" (دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

۳۔ تصوف میں اصطلاح حقیقۃ کے فلسفیانہ مفہوم کو کسی گہرے عقلی تجربے (معرفۃ) کی صف میں داخل کر دیا جاتا ہے۔ بقول نکلسن (The idea of personality in Sufism، کیمبرج ۱۹۲۳ء، ص ۵۹) حقیقۃ ایک ٹھوس واقعیت (reality) ہے، جس تک رسائی وصال باللہ سے ہو سکتی ہے، (دیکھیے الانصاری: کتاب المنازل، حقائق سے متعلق دس ابواب)۔ مختلف مکاتب تصوف کے مطابق دو مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں: وحدۃ الشہود کے صوفیہ، مثلاً الحلاج وغیرہ، حقیقۃ کے لیے اشیا کی مطلق معقولیت کا مفہوم مخصوص کرتے ہیں، جسے صوفی کی روح ہی کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے، جو حق کی طرف، رہنمائی کرتی ہے، لیکن خود حق نہیں ہے۔ الحلاج کا قول ہے کہ کسی شے کی حقیقت حق کے "اس طرف دون الحق) ہے (دیکھیے Louis Massignon: Passion، ص ۵۶۸)۔

(ب) ابن العربی سے لے کر متاخر صوفیہ کے ہاں حقیقۃ کا مفہوم وحدۃ الوجود میں خود حق کی حقیقۃ ثنائیہ ہو گیا اور عالم کی حقیقۃ اللہ ہے، جس کا ظہور اس کی صفات میں ہوتا ہے (دیکھیے ابن العربی کی فصوص الحکم کا مرکزی نظریہ)، بعض صوفیانہ اقوال، جن میں یہ دوسرے معنی لیے گئے ہیں (الجرجانی: کتاب مذکور، ص ۹۵): حقیقۃ الحقائق: یہ ترکیب اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال کی جاتی ہے، یعنی تمام حقائق کی واحد کلی حقیقت، جسے "حضرۃ الجمع" "حضرۃ الوجود" بھی کہتے ہیں، حقائق الاسماء: اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنٰی کی حقیقت، ذات کے تعینات اور اس کا عالم شہود سے تعلق، یہی وہ صفات ہیں جن کے ذریعے انسان ایک دوسرے سے ممیز کیے جاتے ہیں، الحقیقۃ المحمدیہ، ان مظاہر میں سے سب سے پہلے ذات الٰہی کا ظہور ہے، یہی "اسم اعظم" ہے۔

حقیقۃ کے مفہوم کی تعیین ہم دو لازم و ملزوم امتیازات مقابل سے بھی کر سکتے ہیں، جن سے اس کی توضیح میں اکثر کام لیا جاتا ہے: (الف) حقیقت ممیز از حق۔ جو تجزیے اوپر دیے گئے ہیں وہ پہلا قدم ہیں۔ حقیقت اور حق میں بطور مجرد اور مجسم بھی فرق کیا جا سکتا ہے: "اصلیت" (reality) اور "اصل" (real)، یعنی معبود اور خدا (Louis Massignon: Passion، ص ۵۶۸) اب اگر حقیقت حق کے اس طرف (دون الحق) ہے (دیکھیے اوپر) تو ہر حقیقی چیز کی، بقول الحلاج، ایک ذاتی حقیقت ہے (کتاب مذکور، ص ۸۰۱، حاشیہ ۱)۔ نیز "اسمائے باری تعالیٰ" ہمارے ادراک کے نقطۂ نظر سے وہ ایک واحد (نام) ہیں، اور حق (الحق = اللہ) کے نقطۂ نظر سے وہ الحقیقۃ ہیں"۔ تعریف باللام سے "الحق" صوفیہ کی اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کا سب سے زیادہ عام نام ہے، لہٰذا اسے حقیقۃ سے ملتبس نہیں کیا جا سکتا، لیکن بغیر تعریف باللام کے حق کا مفہوم محض تجریدی ہو جاتا ہے، جو اسے حقیقت کے بہت قریب لے آتا ہے۔ بعد ازاں (متاخر صوفیوں کے ہاں) الحقیقۃ کے مفہوم میں ایک موثر اور عمیق تجربہ شامل ہو گیا۔ ان کے نزدیک حقیقۃ سے مراد اللہ

تعالٰی کے وصل کے محل میں بندہ کا قیام اور تنزیہ کے محل میں اس کے راز سے واقفیت ہے (دیکھیے الہجویری: کشف المحجوب (طبع ژوکوفسکی، ص ۵۰۰؛ انگریزی ترجمہ از Nicholson، لائڈن ـ لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۳۸۴)۔ اسی مفہوم میں لفظ الحق ذات الٰہیہ کو ظاہر کرتا ہے اور لفظ الحقیقۃ صفات باری تعالٰی کو ان کی ذاتی حقیقت میں (دیکھیے کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۳۳ ببعد)۔ وحدۃ الوجودی صوفیہ اپنے آپ کو اہل حقیقت کہتے ہیں، لیکن اہل سنۃ والجماعۃ لقب اہل حق کے مدعی ہیں۔

(ب) حقیقت کا امتیاز (یا تضاد) شریعۃ سے: یہ الہجویریؒ کی کشف المحجوب کا ایک موضوع بحث ہے۔ یہاں حقیقت کا مفہوم بہت حد تک تقریباً وہی ہو جاتا ہے جو الغزالی کے ہاں ہے، یعنی حقیقت جو ظہور آدمؑ سے عالم کے فنا تک غیر متغیر ہے، اسی طرح جیسے کہ اللہ کی معرفت یا وہ مذہبی معمولات جو صرف خلوص نیت سے صحیح ہوتے ہیں۔ شریعت بھی حقیقت ہے، جس میں احکام و اوامر کی طرح نسخ روا ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں دو غلطیوں سے بچنا ضروری ہے: پہلی ان فقہا کی جو حقیقت اور شریعت میں کوئی امتیاز نہیں کرتے اور دوسری غلاۃ اور قرامطہ وغیرہ کی، جس کا یہ عقیدہ ہے کہ جب حقیقت کا حال منکشف ہوا تب شریعت اٹھ گئی۔ الہجویریؒ کا قول ہے کہ دراصل حقیقۃ کے وجود کے بغیر شریعت کو قائم رکھنا ناممکن ہے، اور نہ پابندی شریعت کے بغیر حقیقت ہی کو قائم رکھا جا سکتا ہے (کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۴۹۹)۔ ان میں سے ہر ایک تین ارکان پر مبنی ہے: چنانچہ حقیقت سہ گانہ علم ہے (الف) ذات اور اللہ تعالٰی کی وحدانیت کا؛ (ب) اس کی صفات کا؛ (ج) اس کے افعال اور حکمت کا، اور شریعت سہ گانہ علم ہے: (الف) قرآن حکیم کا؛ (ب) سنت کا؛ اور (ج) اجماع کا (کتاب مذکور، ص ۱۴)۔ القصہ حقیقت اور شریعت کا باہمی تعلق ایسا ہی ہے جیسا کہ روح اور بدن کا (کتاب مذکور، ص ۴۹۹)۔

اس طرح لفظ حقیقت باطنی یا ذاتی حقیقت کے مفہوم میں، یا ایک ماورائی صداقت کے معنوں میں آگے چل کر بہت سے مختلف لغات میں استعمال ہونے لگا۔ البربہاری حنبلی (طبقات، ۲: ۲۲) نے حقیقۃ الایمان کا ذکر کیا ہے، جو تمام مذہبی فرائض کی پابندی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ فلسفے میں یہ علم الاشیاء اور منطق کی ایک خاص اصطلاح بن گئی، اور تصوف میں اسے بہت سے مختلف معنوں میں استعمال کیا جانے لگا جس کا انحصار اس پر تھا کہ کوئی مخصوص باطنی تجربہ خدا اور عالم کے باہمی تعلق سے وحدۃ الوجود عقیدے کے اندر واقع ہوتا ہے یا اس کے باہر۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور حوالوں کے علاوہ: (۱) الراغب: المفردات، ص ۱۲۵؛ (۲) Lane: Lexicon؛ (۳) القشیری: الرسالۃ، مع شرح از عروسی و زکریا، ۲: ۹۲ ببعد؛ (۴) انصاری ہروی: کتاب المنازل، متن و فرانسیسی ترجمہ از S. de Laugier de Beaurecueil، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ص ۹۲ تا ۱۰۱/۱۲۱ تا ۱۲۸۔

○

حُکم: (۱) (ع؛ جمع: احکام) ح ک م سے مصدر، جس کے اصل معنی روکنے، باز رکھنے اور منع کرنے کے ہیں۔ اس مقالے میں اس لفظ کے مختلف اصطلاحی مفہوم دیے جا رہے ہیں: یعنی علوم حکمت (فلسفہ و منطق) میں پھر عربی نحو میں اور آخر میں اس کا جو شرعی مفہوم ہے، وہ آئے گا (حکم کی عمومی بحث کے لیے دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۷۲ ببعد)۔

حکمت و فلسفہ میں حکم کے معنی اس تصدیق یا ذہنی فعل کے ہیں جس کی رو سے ذہن ایک شے کا دوسری شے سے تعلق کا اقرار یا انکار کر کے دونوں کو متحد یا جدا کر دیتا ہے۔ سید شریف الجرجانی (التعریفات، ص ۹۷) کے مطابق دو چیزوں کے درمیان ایجابی یا سلبی تعلق قائم کرنے کا نام حکم ہے، جسے نسبت حکمیہ یا خبریہ اور نسبت کا وقوع یا عدم وقوع بھی کہتے ہیں (تھانوی، ۱: ۳۷۲)۔

اخوان الصفا نے اس لزوم منطقی (یا نسبت حکمیہ) پر اس طرح رائے ظاہر کی ہے کہ اشیا پر حکم لگانا عقل و فہم کا کام ہے۔ ایک شخص جو کچھ جانتا ہے وہ اس کے برعکس کہہ سکتا ہے، لیکن جو کچھ وہ کہتا ہے اس کے برعکس نہیں جان سکتا۔

لفظ حکم، تصدیق اور تکذیب دونوں معنوں پر حاوی ہے۔ کسی خبر کے متعلق حکم لگانا کہ یہ خبر سچی ہے اور اس کا قبول کرنا تصدیق ہے اور کسی خبر کی تغلیط اور اس کا انکار تکذیب ہے۔

عربی منطق میں حکم، یعنی اس بیان کا جو تصدیق کا مظہر ہو، مطالعہ بلحاظ قضیہ کیا جاتا ہے۔ ابن سینا نے قضیہ کی اس طرح تشریح کی ہے: "یہ وہ بیان ہے جس میں دو چیزوں کے درمیان اس طرح نسبت قائم کی جائے کہ اس سے صادق یا کاذب ہونے کی تصدیقات پیدا ہو جائیں" (ابن سینا: النجاۃ، ص ۱۷)۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے: "قضیہ حملیہ یہ ہے کہ ہم اس کے الفاظ کے بیان سے کسی شے کا اقرار یا انکار کر کے یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ فلاں چیز یہ ہے یا یہ نہیں" (دانش نامہ، ص ۵۲)۔

حکم (یا نسبت حکمیہ یا خبریہ) کا ظہور ان قضایا میں ہوتا ہے جہاں اقرار یا انکار کا سوال پیدا ہو اور جن کی بنا پر قائل کو صادق یا کاذب کہا جا سکے۔ اس سے وہ شخص خارج ہے جو سوال پوچھتا ہے، عذر کرتا ہے یا کسی تمنا یا آرزو کا اظہار کرتا ہے۔ تین قسم کے قضایا سے تصدیق پیدا ہوتی ہے، کیونکہ وہ احکام جن کا تعلق تصدیق سے ہے، تین ہی قسم کے ہیں۔ حکم یا تو مفرد کے متعلق ہوتا ہے جو سادہ صفت ہے اور حکم حملی یعنی قضیۂ حملیہ، کی مانند ہے، جیسے جسم حادث ہے یا حادث نہیں، یا حکم کا انحصار کسی شرط پر ہوتا ہے اس صورت میں اسے قضیہ شرطیہ کہتے ہیں (منطق المشرقین، ص ۶۰ تا ۶۱، ۶۲)۔ یہ عبارت منجملہ ان قلیل التعداد عبارتوں کے ہے جن میں حکم کو تشریح کا مرکزی نقطہ مانا گیا ہے، لیکن اس کا ذکر مذکورہ بالا کتاب (یعنی منطق المشرقین) میں نہیں آیا (الاشارات، ص ۲۲ تا ۲۳)۔ شرطیہ تصدیقات کا نظریہ اور قضایا و قیاس کے نظریات جو اس سے پیدا ہوتے ہیں، ارسطو کے اثرات کا نتیجہ نہیں۔ دیگر علامات سے پتا چلتا ہے کہ یہ نظریات دوسرے ذرائع سے ماخوذ ہیں، جن میں رواقی حکما خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

قضیۂ حملیہ کی چار قسمیں ہیں: اگر قضیہ کا اطلاق مثبت طور پر تمام اشیا پر ہو تو وہ قضیہ کلیہ موجبہ کہلاتا ہے، اگر اس کا اطلاق سلبی طور پر تمام اشیا پر ہو، تو قضیہ کلیہ سالبہ کہلائے گا اور اگر اس کا اطلاق بعض پر اثباتاً یا سلباً ہو تو قضیہ موجبہ جزئیہ یا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ علاوہ ازیں جن قضیوں کی مقدار متعین نہیں ہوتی انھیں جزئیہ قضایا تصور کیا جاتا ہے۔ ایک اور امتیاز کے لحاظ سے تصدیقات کو جب قضایا میں ظاہر کیا جاتا ہے تو وہ ضروریہ، امکانیہ یا غیر امکانیہ بن جاتی ہیں۔ کسی حد تک ضروریہ کا شمار امکانیہ میں ہوتا ہے۔

حکم حسی وجدان کے معنوں میں بھی آتا ہے، جہاں کہ ذہنی اذعان تصور کے فوراً بعد پیدا ہوتا ہے، مثلاً یہ تصدیق کہ "آگ گرم ہوتی ہے" یا مشاہداتی تصدیق، جو متواتر حسی وجدانیات کا نتیجہ ہے، جیسے ہماری یہ تصدیق کہ "لکڑی کی ضرب تکلیف دہ ہوتی ہے" یا عملی تصدیق کہ "سورج موجود ہے"، یا وہ تصدیق جو دماغی شعور کی تخلیقی صلاحیت کا نتیجہ ہوتی ہے (سائنسی تشریح کی دریافت کا اصول) یا وہ تصدیق جو ہمارے شعور و فہم پر دباؤ کے بغیر تعلیم و تربیت کے مبادیات کا نتیجہ ہوتی ہے، مثلاً یہ تصدیق کہ "کسی کا مال چرانا گناہ ہے"۔ جن قضایا کا تعلق انسانی ذہن میں لازمی طور پر اصول اولیہ سے ہے، انھیں الگ کرنے کے لیے ابن سینا قضایا کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جس کا عمل کسی لزوم کا مظہر ہے، مثلاً ہمارا یہ حکم لگانا کہ کل، جز سے بڑا ہوتا ہے (الاشارات، ص ۷۶ تا ۸۰)۔ جہاں تک قضیہ حملیہ کا تعلق اور تصدیق کی تکوین کا معاملہ ہے، عربی، فارسی اور مغربی زبانوں میں نمایاں فرق ہے۔ فارسی اور مغربی زبانوں میں لفظ رابطہ (امدادی فعل یا فعل ناقص جیسے است = ہے) واضح ہوتا ہے جبکہ عربی زبان میں یہ محذوف ہوتا ہے۔ تاہم یہ لفظ ذہن میں موجود ہوتا ہے اور دو اجزا پر مشتمل جملے کو اسی صورت میں تصدیق کہا جا سکتا ہے جبکہ لفظ رابطہ کو فعل یا ضمیر کی صورت میں بطور کنایہ سمجھ لیا جائے (الاشارات، ص ۲۷، ترجمہ، ص ۱۲۶ تا ۱۲۷)۔ اس کے علاوہ حکم علم النحو کی بھی ایک اصطلاح ہے، جس کی رو سے بعض قواعد کے مطابق الفاظ و کلمات یا ان کے مجموعے پر خاص حکم لگایا جاتا ہے (دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) ابن سینا: النجاۃ، قاہرہ ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۳ء؛ (۲) وہی مصنف: کتاب الاشارات والتنبیہات، طبع فارگیٹ، لائڈن ۱۸۹۲ء؛ (۳) دانش نامہ، تہران ۱۳۳۱ ھش؛ (۴) منطق

الشرقیین' قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء؛ (۵) کتاب الشفاء' مطبوعہ قاہرہ کا وہ حصہ جو قیاسی منطق سے تعلق رکھتا ہے؛ (۶) رسائل اخوان الصفا' ۱۹۵۷ء' ۲: ۳۲۶؛ (۷) ابن رشد: کتاب النفس' طبع الاہوانی' قاہرہ ۱۹۵۰ء' ص ۶۸؛ (۸) کتاب الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین البصریین والکوفیین' ص ۱ تا ۹۳.

○

حلال و حرام : (ع)' یہ دونوں لفظ خالص عربی الاصل ہیں اور معنوی اعتبار سے متضاد' اسی طرح ان دونوں لفظوں سے تعلق رکھنے والے اسماء' مصادر اور مشتقات بھی ایک دوسرے کے متقابل اور متضاد الفاظ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں' مثلاً حرمت و حلت' تحلیل و تحریم اور حلال و حرام وغیرہ باہم متضاد و متقابل الفاظ ہیں۔ حرام کے لفظی معنی ہیں: ممنوع' محفوظ' معزز و محترم۔ حرمت کے معنی ہیں: حرام یا ممنوع ہونا' تحریم اور احرام کی جگہ بطور مترادف الحرم (جمع الحرمات بمعنی حرام کردہ) بھی استعمال ہوتا ہے۔ المحارم (حرام کردہ اشیا) سے مراد وہ چیزیں ہیں جو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دی ہیں۔ اسی طرح حلال کے معنی ہیں: مباح' جائز' روا یا غیر ممنوع وغیرہ حلت کے معنی حلال یا جائز ہونا اور تحلیل و احلال کا مطلب ہے حلال قرار دینا (تفصیل کے لیے دیکھیے لسان العرب اور تاج العروس' کشاف اصطلاحات الفنون' ۱: ۳۶۸).

حلال شریعت اسلامی کی رو سے وہ شے ہے جس کی حلت یا جواز کتاب و سنت کی رو سے بصراحت ثابت ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اکل حلال کے سلسلے میں وارد ہونے والی حدیث نبوی میں کہا گیا ہے کہ "جس نے چالیس دن تک رزق حلال کھایا اللہ تعالیٰ اس کے قلب کو منور کر دے گا اور اس سے حکمت کے سرچشمے پھوٹیں گے (کشاف اصطلاحات الفنون' ۱: ۳۴۷)۔ بعض فقہا نے حلال کے بجائے مباح کو حرام کے متضاد اور متقابل لفظ کے طور پر استعمال کرنا پسند کیا ہے' کیونکہ حلال کی نسبت یہ لفظ جامع تھا جس کے ضمن میں حلال اور جائز بھی آ جاتے ہیں' مثلاً حلال اشیا تو وہ ہیں جن کی حلت کتاب و سنت کی رو سے بصراحت ثابت ہے اور بندے کے لیے یہ لازم نہیں قرار دیا گیا کہ وہ ہر حلال چیز کھائے' بلکہ یہ اس کی مرضی اور اختیار پر موقوف ہے' لیکن وہ اشیا جن کی حلت و حرمت صراحت کے ساتھ ثابت نہیں اور مشتبہ (تعریف آگے آتی ہے) کے درجے میں بھی نہیں آتیں تو سوال پیدا ہوا کہ انھیں کس زمرے میں رکھا جائے؟ فقہا نے اس مشکل کو دور کرنے کے لیے مباح بمعنی جائز و روا کا جامع لفظ منتخب کیا ہے جو حلال اور جائز کو بھی شامل ہے (الخضری: اصول الفقہ' ص ۵۳ بعد).

مباح کی اقسام تین ہیں: (۱) شارع نے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے دیا ہے چاہو تو کرو اور چاہو تو نہ کرو؛ (۲) شارع کی طرف سے اختیار دینے کی کسی دلیل تو نہیں' لیکن شارع نے "حرج" یا "اثم" کی نفی کر دی ہے؛ (۳) شارع کی طرف سے جس چیز کے بارے میں کچھ وارد نہیں ہوا' یہ اپنی اصلی حالت' یعنی اباحت پر رہے گا اور یہیں سے ہمارے فقہا نے یہ اصول وضع کیا ہے۔

حرام وہ فعل ہے جس کی حرمت' یعنی اسے نہ کرنے کا شریعت نے صریح حکم دیا ہو اور جس کا مرتکب خدا کا نافرمان اور عتاب و سزا کا مستوجب قرار پائے۔ حرمت کے حکم کو تحریم بھی کہتے ہیں' بعض کا قول ہے کہ "حرمت" اور "تحریم" املاً اور ذاتاً تو ایک (متحد) ہیں' مگر اعتبارا مختلف ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون' ۱: ۳۶۷)' علامہ الخضری (اصول الفقہ' ص ۵۲ بعد) نے حرام کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے: حرام وہ ہے جس کے کرنے پر سزا یا عقوبت کی آگاہی بندے کو دے دی گئی ہو)۔ شیخ ابو زہرہ (اصول الفقہ' ص ۴۲) نے لکھا ہے کہ جمہور علما کے نزدیک حرام وہ فعل ہے جس سے شارع نے حتماً و لازماً قطعی یا ظنی دلیل سے منع کر دیا ہو' لیکن علمائے احناف کے نزدیک جہاں اجتناب کا حکم کتاب اللہ' سنت متواترہ اور اجماع امت کی قطعی نصوص سے ثابت ہو وہ تحریم کا مقتضی ہے اور یہ فرض کے درجے میں آتا ہے' اگر خبر واحد اور قیاس سے ثابت ہو تو کراہت تحریمی کا مقتضی ہے اور یہ واجب کی حیثیت رکھتا ہے اور اگر کسی چیز سے منع تو کیا گیا ہو' مگر اس کے ارتکاب پر سزا یا عقوبت نہ بتائی گئی ہو تو وہ مکروہ تنزیہی ہے اور یہ سنت کے درجے میں آتا ہے (ابو زہرہ: اصول الفقہ' ص ۴۲ بعد).

حرام کی دو قسمیں ہیں: (۱) حرام لعینہٖ یا حرام لذاتہٖ'

یعنی شارع نے اسے کسی ایسی وجہ سے حرام قرار دیا ہے جو اس کی اصل یا حقیقت میں داخل ہو اور اس سے پانچ ضروریات، یعنی جسم، نسل، مال، عقل اور دین متاثر ہوتے ہوں (یعنی انھیں نقصان پہنچتا ہو)، جیسے مردار کھانا، شراب پینا، زنا کرنا وغیرہ؛ (۲) حرام لغیرہ، یعنی جو اصلاً اور ذاتاً تو حلال ہے اور نہی کسی ذاتی سبب کے باعث وارد نہیں ہوئی، بلکہ کسی خارجی سبب کے باعث حرام ہے، مثلاً وہ کسی ایسی چیز کے ارتکاب کا وسیلہ اور سبب بن سکتی ہے جو اصلاً اور ذاتاً حرام ہے، مثلاً ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنا، اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت اور چوری کا حلال جانور (بکری، گائے وغیرہ) ذبح کر کے کھانا بھی حرام لغیرہ کے ضمن میں آئے گا (ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۲ ببعد)۔

حلال بین وہ ہے جس کی حلت یا تحلیل کتاب و سنت کی نص قطعی یا اجماع امت سے ثابت ہو، اسی طرح حرام بین وہ ہے جس کی حرمت یا تحریم کتاب و سنت کی نص قطعی یا اجماع امت سے ثابت ہو، لیکن جس چیز کی حلت یا حرمت بین، یعنی واضح نہ ہو اسے مشتبہ کہا جائے گا (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۳۷ ببعد)۔

فقہاے اسلام کا یہ اصول کہ اشیا کی اصل حلت و اباحت ہے تاوقتیکہ حرمت یا کراہت کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، اس کی بنیاد آیت (۳۱[لقمٰن]: ۲۰؛ ۲[البقرہ]: ۲۹) پر ہے: "اللہ وہ ذات ہے جس نے تمام زمینی اشیاء تمھارے لیے پیدا فرما دی ہیں" (نیز دیکھیے القرضاوی، ص ۱۶)، یہی وجہ ہے کہ اسلام میں محرمات کا دائرہ بہت تنگ ہے، لیکن حلال و مباح کا دائرہ بے حد وسیع ہے (حوالۂ سابق)۔

شریعت اسلامی نے ان اشیا کو حرام قرار دیا ہے جن میں انسانیت کے لیے نجاست اور ضرر موجود ہے۔ جن اشیا میں کچھ نفع بھی ہے، مگر ان کا ضرر اور نقصان نفع سے زیادہ ہے، انھیں بھی حرام قرار دیا گیا ہے (۲[البقرہ]: ۲۱۹)۔

اسلامی شریعت کی رو سے جو چیزیں حرام قرار پائی ہیں ان کے تین دائرے ہیں: پہلے دائرے میں وہ محرمات آتی ہیں جن کا تعلق ہر مسلمان کی انفرادی زندگی سے ہے، جیسے مردار، دم مسفوح (جو ذبح کرتے وقت جانور کی شہ رگ سے جاری ہوتا ہے)، خنزیر کا گوشت، ایسی نذر و نیاز جس میں شرک کا شائبہ ہو، شراب اور جوا وغیرہ (۲[البقرہ]: ۱۷۳؛ ۵[المائدہ]: ۳؛ ۶[الانعام]: ۱۳۵) یا لباس، رہن سہن، کسب معاش وغیرہ سے متعلق (القرضاوی، ص ۳۲ ببعد)، دوسرے دائرے میں وہ محرمات آتی ہیں جن کا تعلق خانگی یا ازدواجی زندگی سے ہے جیسے زنا سے اجتناب، شرعی محرمات (یعنی جن سے نکاح حرام ہے) سے نکاح نہ کرنا، نکاح، طلاق اور اولاد سے متعلقہ مسائل میں ناجائز راستہ اختیار کرنا (کتاب مذکور، ص ۱۳۰ ببعد) تیسرے دائرے میں وہ محرمات آتی ہیں جن سے مسلمانوں کو عام معاشرتی زندگی میں واسطہ پڑتا ہے، جیسے رسم و رواج، لین دین کا کاروبار، کھیل کود، معاشرتی تعلقات اور مسلمان کے غیر مسلموں سے تعلقات وغیرہ کے مسائل (کتاب مذکور، ص ۱۸۳ ببعد)۔

مآخذ: (۱) القرآن الکریم (موضوع سے متعلقہ آیات)؛ (۲) الترمذی: الجامع الصحیح، دہلی ۱۹۳۵ء؛ (۳) الشافعی: کتاب الام، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۴) وہی مصنف: الرسالہ، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۵) ابن منظور: لسان العرب، بذیل حرم، حل؛ (۶) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۷) الخضری: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۸) ابوبکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۹) محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۰) یوسف القرضاوی: الحلال والحرام، قاہرہ ۱۹۶۲ء۔

○

الحلبی: نور الدین بن برہان الدین علی بن ابراہیم بن احمد بن علی بن عمر القاہری الشافعی، ایک عرب مصنف، جو قاہرہ میں ۹۷۵ھ / ۱۰۶۷ء میں پیدا ہوا، وہاں مدرسہ صلاحیہ میں مدرس (پروفیسر) رہا اور ۳۰ شعبان ۱۰۳۳ھ / ۱۷ فروری ۱۵۳۳ء کو انتقال کر گیا۔ اس کی بہت سی تصانیف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت انسان العیون فی سیرۃ الامین المامون، المعروف بہ سیرۃ الحلبیہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔ یہ کتاب شمس الدین الصالحی الشامی (م ۹۳۲ھ / ۱۳۳۶ء) کی ایک تصنیف السیرۃ الشامیہ کی تلخیص ہے، جس میں مؤلف نے متعدد اضافے کیے ہیں۔ یہ کتاب ۱۰۳۳ھ / ۱۶۳۳ء میں مکمل ہوئی

اور قاہرہ میں طبع ہوئی۔ الحلبی کی تصانیف میں سے تصوف پر ایک رسالہ النسیمہ العلویہ فی بیان حسن طریقۃ السادۃ الاحمدیہ ہے، جو اب تک موجود ہے۔ اس کی ایک اور کتاب مقتد الریحان فیما یتعلق بالجان ہے۔ یہ السیوطی کے اس شخص کی تلخیص ہے جو اس نے شبلی کی اصل تصنیف کا کیا تھا (دیکھیے بولدکہ، ۶۵: ۱۵۵، فہرست الکتب العربیہ المحفوظۃ فی دار الکتب الخدیویہ، ۶: ۱۵۷ و ۷: ۳۰۲، ان متعدد شروح اور شرح الشروح میں، جو اس نے اپنے زمانے کی مروجہ درسی کتابوں پر لکھیں، صرف ایک باقی رہ گئی ہے، یعنی وہ شرح جو اس نے النووی کی منہاج الطالبین کی شرح، مشروحہ زکریا الانصاری، پر لکھی ہے، (دیکھیے دیسلان: فہرست مخطوطات عربیہ، کتاب خانہ ملی، پیرس، عدد ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶) المحبی (۳: ۱۲۳ س ۸ میں) اس کے بجائے حاشیہ علی منہج القاضی زکریا کا ذکر ملتا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) المحبی: خلاصۃ الاثر، ۳: ۱۲۲ بعد؛ (۲) براکلمان، ۲: ۳۰۷۔

○

الحلاّج : ابوالمغیث الحسین بن منصور بن محمی البیضاوی، ایک معروف صوفی اور عالم (۲۴۴ھ/ ۸۵۷ء تا ۳۰۹ھ/ ۹۲۲ء) جس کی شخصیت متنازع فیہ ہے۔

الحلاج، جسے فارسی، ترکی اور اردو ادب میں منصور بھی کہا گیا ہے، ۲۴۴ھ/ ۸۵۷۔ ۸۵۸ء میں صوبہ فارس میں البیضاء کے شمال مشرق میں الطور (جس کے باشندے ایک ایرانی بولی بولتے تھے) کے مقام پر پیدا ہوا۔ اس کا باپ، جو غالبًا ایک دھنیا تھا (جس سے اس کی نسبت حلاج ہوئی) طور چھوڑ کر اس خطے میں چلا گیا جو تستر سے (دریائے فرات پر) واسط تک پھیلا ہوا ہے، جہاں پارچہ بافی کی صنعت عام تھی۔ یہاں قراء کا ایک اہم مدرسہ تھا۔ اس جگہ بارہ برس کی عمر سے پہلے ہی اس نے قرآن مجید حفظ کر لیا۔ وہ کم سنی ہی میں سورتوں کے باطنی معانی تلاش کرنے کی کوشش کرتا تھا، اس نے اپنے آپ کو سہل التستری کے مدرسۂ تصوف سے وابستہ کر لیا۔

بیس سال کی عمر میں وہ سہل التستری کو چھوڑ کر بصرے چلا گیا۔ وہاں وہ عمرو بن عثمان المکی کے سلسلۂ طریقت سے وابستہ ہو کر خرقے سے مشرف ہوا، اس نے ابو یعقوب الاقطع کی بیٹی ام الحسین سے شادی کر لی۔ وہ اور اس کی یہ بیوی پوری زندگی اکٹھے رہے، ان کے تین بیٹے اور ایک بیٹی تھی۔ اس شادی کی وجہ سے عمرو بن عثمان المکی اس سے حسد کرنے لگا اور اس کا مخالف ہو گیا۔ کرنبائی سے تعلق کی وجہ سے الحلاج پر بھی شیعی ہونے کا الزام لگا، مگر اکثر مآخذ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ حلاج ساری عمر عقیدۃً سنی ہی رہا (دیکھیے، سینوں کا مقالہ الحلاج در تاریخ فلسفہ اسلام (انگریزی) مرتبہ ایم۔ ایم۔ شریف، ۱: ۳۴۶)۔ حلاج کے مشہور صوفی جنید سے بھی تعلقات تھے۔ ان سے مشورہ کرنے کے لیے وہ بغداد گیا۔ مگر ان کی نصیحت کے باوجود، اپنے خسر الاقطع اور عمرو المکی کے باہمی جھگڑے سے تنگ آ کر، بغاوت زنج کے کچلے جانے کے فورًا بعد مکے چلا گیا اور پہلا حج کیا اور صوم و سکوت کی حالت میں ایک سال حرم میں معتکف رہنے کی قسم کھائی۔

خوزستان واپس آ کر اس نے صوفیانہ لباس پہننا چھوڑ دیا، اور عام آدمی کی وضع اختیار کر لی، یعنی قبا پہننی شروع کر دی (دیکھیے تذکرۃ الاولیاء) تاکہ وہ زیادہ آزادی سے بول سکے۔ مگر اس کی دعوت کے انداز نے اسے شک و شبہہ اور عناد کا نشانہ بنا دیا۔ اس کی دعوت کا بڑا مقصد ہر ایک کو اس قابل بنانا تھا کہ وہ اپنے ہی دل کے اندر اللہ تعالٰی کو تلاش کر سکے، اس کی وجہ سے اس کا لقب حلّاج الاسرار، "بھیدوں کا دھنکنے والا" پڑ گیا، مگر اقاویل مختلفہ کی وجہ سے وہ بدنام ہو گیا۔ کچھ سنی، سابق عیسائی، جن میں سے بعض بعد میں بغداد میں وزیر بنے، اس کے مرید ہوئے، مگر عمومًا سبھی جماعتوں میں وہ غیر مقبول ہو گیا۔ سنی، شیعہ اور معتزلہ نے اس پر دھوکا دہی اور جھوٹی کرامات دکھانے کا الزام لگایا اور عوام کو اس کے خلاف بھڑکایا۔ اس پر وہ مشرقی ایران کی عرب نو آبادیوں میں تبلیغ کرنے کے لیے خراسان چلا گیا اور وہاں پانچ سال رہا، شہروں میں تبلیغ کرتا اور کچھ وقت کے لیے سرحدوں پر بعض قلعہ بند خانقاہوں میں ٹھہر جاتا۔ پھر وہ تستر واپس آ گیا اور معتمد ریاست حمد قنائی کی مدد سے اس قابل ہوا کہ اپنے خاندان کو بغداد میں مقیم کر سکے۔

اپنے چار سو مریدوں کے ساتھ اس نے دوسرا حج کیا،

جہاں اس کے بعض سابقہ دوستوں اور صوفیہ نے اس پر جادو، فسوں طرازی اور جنات کے ساتھ رابطہ رکھنے کا الزام لگایا۔ اس حج کے بعد ہی اس نے ہندوستان اور ترکستان کا طویل دورہ کیا، جہاں اسے ہندو مت، بدھ مت، اور مانی مذہب کے لوگوں سے واسطہ پڑا (دیکھیے تذکرۃ الاولیاء، مقالہ حسین بن منصور الحلاج)۔

۲۹۰ھ/ ۹۰۲ء کے قریب الحلّاج نے تیسرا اور آخری حج کیا۔ اب کی دفعہ ایک گدڑی کندھوں پر تھی اور فطا، یعنی ہندوستانی وضع کا تہہ بند باندھے ہوئے تھا۔ عرفات کے میدان میں اس نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی: "اے خدا مجھے فنا کر دے، اور دنیا کی نظروں میں مجھے مردود بنا دے"۔

اس حج سے فارغ ہو کر وہ بغداد واپس آیا تو اس نے اپنے گھر میں کعبے کا نمونہ بنالیا، رات کے وقت مزاروں پر عبادت کرتا اور دن کے وقت بازاروں یا گلیوں میں اللہ تعالیٰ سے اپنے والہانہ عشق کا اظہار کرتا اور خود اپنے لیے قوم کی نظروں میں مردود ہو کر مرنے کی خواہش کا اعلان کرتا اور کہتا: "اے مسلمانو! مجھے اللہ سے بچاؤ"---- اللہ نے میرے خون کو تمہارے لیے جائز کر دیا ہے، مجھے مار دو"----- اس قسم کے اظہار خیال نے اس کی خلاف عوام کے جذبات کو ابھارا اور پڑھے لکھے طبقوں میں تشویش پیدا ہو گئی۔ الحلاج کے اس اعلان سے محمد بن داؤد الظاہری بہت مشتعل ہوا۔ اس نے عدالت میں الحلاج کو مجرم ٹھیرایا اور اسے سزائے موت دینے کا مطالبہ کیا، لیکن شافعی فقیہ ابن سریج کا خیال تھا کہ صوفی کا حال و مقام عدالتوں کے دائرہ اختیار سے خارج ہے۔ اسی زمانے میں بصرے کے نحویوں کے مخاصمانہ بیان کے مطابق، الحلاج نے المنصور کی مسجد میں الشبلی کو یہ مشہور شطحیہ جملہ کہا: "انا الحق" = میں حق (خدا) ہوں، کیونکہ خدا کے سوا میرے پاس کوئی انا نہیں۔ بعض لوگوں کے خیال میں اس کا سیاسی پس منظر بھی تھا۔

۳۰۱ھ/ ۹۱۳ء میں وزیر ابن عیسیٰ نے، جو الحلاج کے ایک مرید کا چچا زاد بھائی تھا، اس کے خلاف مقدمے کو ختم کر دیا (دیکھیے فتوی ابن سریج) اور الحلاج کے حامیوں کو، جو قید میں تھے، رہا کر دیا گیا۔ تاہم اس کے دشمنوں کے دباؤ اور شرطہ (پولیس) کے افسر اعلیٰ کے اثر کی وجہ سے، جو وزیر کا دشمن تھا، الحلاج تین دن شکنجے میں کسا رہا، جس کے اوپر لکھا تھا "قرملی کارندہ"۔ اس کے بعد اسے محل میں نظر بند کر دیا گیا، جہاں وہ عام قیدیوں کو تبلیغ کرتا رہا۔ ۳۰۳ھ/ ۹۰۵ء میں اس نے خلیفہ کے عارضۂ بخار کا کامیاب علاج کیا اور ۳۰۵ھ میں ولی عہد کے طوطے کو "دوبارہ زندہ کر دیا"۔ معتزلیوں نے اس کی "عطائیت" اور فسوں کاری پر اس کی مذمت کی۔ اس اثنا میں ۳۰۴ - ۳۰۶ھ میں وزیر ابن عیسیٰ کی جگہ (جو الحلاج کا طرفدار تھا) ابن الفرات کو مقرر کر دیا گیا، جو الحلاج کا مخالف تھا، لیکن خلیفہ کی والدہ نے الحلاج پر دوبارہ مقدمہ نہ چلنے دیا۔ شیعہ عالم الشلمغانی اور اس کے حریف النوبختی کے اثر سے مقدمہ دوبارہ شروع ہو گیا اور ۳۰۸ - ۳۰۹ھ/ ۹۲۱ - ۹۲۲ء میں اس پر بحث ہوئی۔ اس کے پس منظر میں وزیر حامد (بن العباس) کی مالیاتی حکمت عملی بھی کار فرما معلوم ہوتی ہے جس کی ابن عیسیٰ نے مخالفت کی تھی مگر ناکام رہا تھا۔

عام خیال یہ ہے کہ حامد نے ابن عیسیٰ کے اثر کو زائل کرنے کے لیے ہی الحلاج کا مقدمہ دوبارہ شروع کرایا اور اس سلسلے میں ابن مجاہد نے اس کی مدد کی، جو قراء کا معزز قائد تھا اور صوفی ابن سالم اور الشبلی کا دوست، لیکن الحلاج کا مخالف تھا۔

الغرض حامد اور مالکی قاضی ابو عمر بن یوسف، جو ہمیشہ اس زمانے کے مقتدر لوگوں کی حمایت کرتا تھا، دونوں مقدمے پر اثر انداز ہوئے۔ اس پر ایک قرملی ہونے اور قرملی بغاوت میں شریک ہونے کا الزام لگایا گیا۔ مقدمے کی سماعت میں کوئی شافعی موجود نہ تھا اور حنفی قاضی نے فیصلہ دینے سے انکار کر دیا تھا، لیکن قاضی کا معاون ابو عمر اس کی حمایت کرنے کے لیے رضامند ہو گیا اور گواہوں کا یہ افسر تحقیقات چوراسی دستخط کنندگان پیش کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ قاضی کی کرسی پر بیٹھ کر، حامد کے زور دینے پر، ابو عمر نے یہ فیصلہ سنایا: "تمہارا خون بہانا جائز ہے"۔

اس کے بعد دو دن تک میر حاجب نصر اور خلیفہ کی والدہ خلیفہ سے الحلاج کے حق میں سفارش کرتے رہے، آخر

خلیفہ نے، جو بخار میں مبتلا تھا، شش و پنج کی حالت میں پھانسی کی سزا کی منسوخی کا حکم دے دیا، لیکن وزیر کی سازشوں نے خلیفہ المقتدر کی قوت فیصلہ پر فتح حاصل کر لی، جس نے ایک خاص دعوت سے رخصت ہوتے وقت الحلاج کی سولی کے وارنٹ پر دستخط کر دیے۔ ۲۳ ذوالقعدہ کو بگل بجا کر اعلان کر دیا گیا کہ الحلاج کو عنقریب سولی دی جائے گی۔ الحلاج کو پولیس کے افسر اعلیٰ کے حوالے کر دیا گیا اور شام کے وقت اس نے قید خانے کی کال کوٹھری میں اپنے آپ کو حوالہ بہ تقدیر کر دیا اور اپنے "شاندار" انجام کی پیش گوئی کی۔ ۲۴ ذوالقعدہ کو باب خراسان میں، الحلاج کو، جس کے سر پر ایک تاج رکھا ہوا تھا، "ایک بے پناہ ہجوم کے سامنے" پیٹ پیٹ کر ادھ موا کیا گیا اور پھر سولی پر لٹکا دیا گیا۔ ابھی اس میں زندگی کی رمق باقی تھی کہ بلوائیوں نے دکانوں کو آگ لگا دی۔ جس وقت وہ دار پر لٹکا ہوا تھا دوستوں اور دشمنوں نے اس سے سوالات کیے، جن کے کچھ جوابات کتابوں میں محفوظ ہیں۔ اس کا سر قلم کرنے کے متعلق خلیفہ کا حکم رات گئے آیا۔ دراصل اس کی سولی کے آخری مرحلے کو اگلے دن تک ملتوی کر دیا گیا تھا۔ التوزری کے بیان کے مطابق صبح کے وقت وہ لوگ جنھوں نے اس کی سزا کے حکم پر دستخط کیے تھے، ابن مکرم کے گرد جمع ہوے اور بلند آواز میں کہنے لگے: "یہ جو کچھ ہوا ہے اسلام کے خاطر ہوا ہے، اس کے خون کا بار ہمارے سروں پر آنے دیجیے"۔ الحلاج کا سر قلم کر دیا گیا، پھر اس کے جسم پر تیل چھڑک کر اسے جلایا گیا اور ایک مینار کے اوپر سے اس کی راکھ دریاے دجلہ میں بہا دی گئی (۲۷ مارچ ۹۲۲ء)۔

تصانیف: (۱) ۲۹۰ھ / ۹۰۲ء کے قریب، اس کے شاگردوں کی جمع کی ہوئی ستائیس روایات کا عربی متن اخبار الحلاج، بار سوم، میں ہے؛ (۲) کتاب الطواسین، گیارہ مختصر تصانیف کا سلسلہ (مع طاسین الازل)، عربی متن اور البقلی کا فارسی ترجمہ، طبع L.Massignon، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۳) دیوان الحلاج میں جمع شدہ کچھ نظمیں عربی متن اور فرانسیسی ترجمہ۔

(الحلاج کی دوسری تصانیف اور ان کی صحت پر بحث کے لیے دیکھیے: L.Massignon: کتاب الطواسین، دیباچہ ۱ [

۴)، (الحلاج پر الزامات اور ان پر بحث کے لیے، دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

سلسلۂ الحلاجیہ اور اس کے فرقے: ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۳۰۹ھ / ۹۲۲ء میں الحلاج کے مرید ایک خاص طریقہ اختیار کر چکے تھے۔ وہ اپنے آقا کے مصلوب ہو جانے کے بعد چھپ گئے یا منتشر ہو گئے، لیکن ان پر تشدد جاری رہا، اور ۳۱۱-۳۱۲ھ / ۹۲۳-۹۲۵ء میں بغداد میں الحلاج کے کئی پیرووں کے سر قلم کر دیے گئے۔ کچھ پیرو خراسان بھاگ گئے، جہاں انھوں نے حنفی ماتریدی تحریک اصلاح میں حصہ لیا۔ ابن بشر اور خاص طور پر فارس ابن عیسیٰ (حلاجیہ حلولیہ کا بانی) نے الحلاج کی تعلیمات کو اپنایا اور خراسان میں صوفیہ کے حلقوں میں ان کی اشاعت کی۔ یہی تعلیمات الکلاباذی کی کتاب التعرف کا سرچشمہ ہیں۔ السلمی اور الخطیب کے بیان کی رو سے پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی میں بھی نیشاپور میں کچھ "انتہا پسند" حلاجی موجود تھے۔ ان میں ابن ابی الخیر (نکلسن کا موضوع مطالعہ) اور فارمذی کو شامل کیا جا سکتا ہے، جو الغزالی کا "شیخ" تھا۔ یہی وجہ ہے کہ الغزالی کی راے الحلاج کے حق میں ہے۔

دوسرے مریدوں مثلاً ابن خفیف نے (جو الحلاج کی آخری عمر میں اس کا دوست رہا، نہ کہ مرید) الاشعری کی تحریک اصلاح میں کچھ سالمیہ عناصر بھی داخل کر دیے۔

اہواز اور بصرے میں حلاجیہ کے ایک فرقے کے متعلق، جو بہت تھوڑا عرصہ زندہ رہا، کہا جاتا ہے کہ اس نے انتہائی اہم حیثیت اختیار کر لی تھی۔ اس کے بڑے نمائندے الہاشمی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے نبی ہونے کا اعلان کیا، جسے اس "روح" سے الہام حاصل ہوا تھا جو الحلاج میں "ڈالی" گئی تھی اور اس کے بعد اس کے بیٹے میں منتقل ہوئی اور جو اسمٰعیلی اثرات سے بچی رہی۔

بغداد میں دوسرے حلاجیہ، جن کا ذکر عطار نے کیا ہے، اپنے آپ کو سنیوں کی حیثیت میں پیش کرتے تھے، لیکن بڑے آزاد مفہوم میں اور اپنے آقا کے الفاظ "انا الحق" اور "جلنے والی جھاڑی" سے خدا کے موسیٰ سے مخاطب ہونے والے لفظ انا اللہ میں ایک تعلق قائم کرتے تھے (۲۰ [۱] ۱۳)۔

البغدادی الفَرق میں الحلاجیہ کا ذکر ان فرقوں میں کرتا ہے جنھیں قانوناً مرتد سمجھا جاتا تھا۔ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں مناظرانہ استدلال شروع ہو چکے تھے۔

اس کے معاصرین اور اخلاف کی آرا: مسلمانوں میں بہت کم اشخاص پر اتنی بحث ہوئی ہے جتنی کہ الحلاج پر۔ ان قاضیوں کے اجماع [رک باں] کے باوجود جنھوں نے اسے رد کیا علما اور عوام میں اس کے فدائی موجود تھے۔ یہاں ان اہم علما کے ناموں کی مع ان کی آرا کے فہرست دی جاتی ہے جنھوں نے اس مشہور بحث میں حصہ لیا تھا۔ مختلف آرا کو تین انواع میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (الف) مذمت، جس کی ذیلی تقسیم رد (محض تردید) اور تکفیر (اسلام سے خارج کرنا) ہے؛ (ب) ترحم (اولیا کی فہرست میں شامل کرنا) یا ولایہ (اس کی ولایت کی توثیق)، اسے احتراز (جواز یا عذر) اور قبول (بھرپور اور مکمل قبولیت) میں مزید تقسیم کیا گیا ہے؛ (ج) توقف (فیصلے کو روکنا، احتراز)۔

الحلاج کی "حیات بعد الممات" رفتہ رفتہ قصہ بن گئی، بعض اوقات عالمانہ (عربی، فارسی، ترکی، اردو، ملائی اور جاوی میں) اور بعض اوقات عوامی۔ دیکھیے L.Massignon: کتاب مذکور، باب ۲۔ ۱۰، ص ۳۳۰ → تا → ۳۶۰۔

مغرب میں بھی الحلاج کے متعلق اتنا ہی اختلاف آرا پایا جاتا ہے جتنا مشرق میں۔ مغرب میں قدیم مصنفین کی آراء سطحی ہیں، لیکن L. Massignon کی بلند پایہ تحقیقات نے اس بے مثال شخصیت کو اس کے ماحول اور اسلامی فکر کے ارتقا میں اس کا جائز مقام دلا دیا ہے۔ بعد ازاں اسلامی ممالک کی ثقافت پر بمشکل ہی کوئی ایسی تصنیف ہو گی جو الحلاج کے ذکر کو نظرانداز کر دے، جب کہ اس کے متصوفانہ طریقے اور اس کی زندگی اور اس کی موت کے مشاہدے کی قدر و قیمت کی مسلسل توثیق پائی جاتی رہی ہے۔ ماہرین کی تصانیف کے علاوہ، یہ کہا جا سکتا ہے کہ الحلاج کی شہرت عالمگیر ثقافت کا ایک جز بن چکی ہے (مثال کے طور پر دیکھیے P. Marechal کے مقالات جو ۱۹۲۳ء میں لکھے گئے تھے اور حالیہ تصنیف (۱۹۶۳ء) از (R.Arnaldez).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حلول: (ع)، ایک فلسفیانہ اصطلاح، مادہ "ح ل ل" سے، اس کے لغوی معنی ہیں ڈھیلا کرنا، گرہ کھولنا، کسی مقام (محل) میں بس جانا (لسان، Lane)۔ اسلامی علوم اور فلسفے میں اس کے مختلف معانی ہیں: (۱) نحو میں اعراب کا واقع ہونا، (۲) شریعت میں حکم (حد) کا اطلاق؛ (۳) یونانی فلسفے میں اس سے مراد ہے: (الف) کسی عرض کا کسی موضوع میں بس جانا (inhesion)، دیکھیے A.M.Goichon؛ (ب) روح اور بدن کا حقیقی اتحاد: حلول الروح فی البدن (الفارابی: آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ، قاہرہ ۱۹۰۶ء، ص ۸۰)، حلول اللاھوت فی الناسوت (قب الحلاج؛ (۴) کلام اور تصوف میں حلول کے معنی اللہ تعالیٰ کا اپنی کسی مخلوق میں سما جانا (رک بہ اباحہ، تناسخ)، یہ اکثر اتحاد [رک باں] کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا ہے (آآ، لائڈن، بار دوم)۔

علما نے اس کی مختلف تعریفیں تحریر کی ہیں: (۱) ایک شے کا کسی دوسری شے سے اس طرح متحد ہونا کہ ایک کی طرف اشارہ کیا جائے تو دوسری بھی اس اشارے میں شامل ہو۔ یہ تطبیق یا تو حقیقی ہو سکتی ہے، جیسے پودوں اور پانی میں، جو پودوں میں سرایت کرتا ہے، یا اعراض اور اجسام میں۔ حکما کے نزدیک حال کا انحصار صورت اور غرض پر ہے جب کہ یہ تعریف پودے میں پانی اور پتھر میں آگ کے وجود (اتحاد کے بجائے انتقاد کے طریق پر حلول) پر بھی صادق آتی ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ اشارے کے اتحاد سے مراد اتحاد دائمی ہے، کیونکہ وہ فرد کامل ہے۔ چنانچہ حال اور محل کا علیحدہ طور پر اپنا منفرد وجود نہیں ہوتا اور یہ صورت، ہیولی، عرض اور موضوع کے سوا کسی میں متصور نہیں ہو سکتی؛ (۲) ایک شے کسی دوسری شے میں اس طرح رچ بس جائے کہ اس کا وجود بعینہٖ وہی ہو جائے جو دوسری شے کا ہے (ملا صدرا)؛ (۳) ایک شے دوسری شے میں اس طرح حاصل (مختص) ہو کر ان کی طرف اشارے میں یا حقیقی (تحقیقاً) اتحاد پایا جائے، جیسا کہ اجسام

میں اعراض کا حلول، یا تقدیرا، جیسے مجردات میں علوم کا حلول مان لیا جائے؛ (۴) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ "حلول اختصاص ناعت" ہے، یعنی ایک خاص تعلق، جس سے دو متعلق اشیا میں سے ایک شے دوسری شے کے لیے نعت بن جاتی ہے، اور دوسری منعوت۔ ناعت کو حال کہتے ہیں اور منعوت کو محل، جیسے سپیدی اور جسم کا باہمی تعلق؛ (۵) بعض متکلمین کے نزدیک حلول حیزیہ کے طریق پر حصول ہے، اس لیے جمہور متکلمین کا قول ہے کہ اللہ تعالٰی کی ذات اور صفات دونوں میں سے کسی کا بھی کسی مخلوق میں حلول نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے وجوب ذاتی کی نفی ہوتی ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ حلول)۔ حلول کی چار اقسام میں امتیاز کیا جاتا ہے: (۱) الحلول الحیزی (جیسے اجسام کا احیاز، یعنی مقام و جگہ میں حلول)، (۲) الحلول الوصفی، جیسے جسم میں سپیدی یا سیاہی کا حلول، (۳) الحلول السریانی، جیسے ہیولی میں صورت کا حلول، اور (۴) الحلول الجواری، یعنی ایک جسم دوسرے کے لیے ظرف کی حیثیت رکھتا ہو، جیسے پیالے میں پانی کا حلول۔ ارسطو نے بھی عیسائیوں کے عقیدۂ حلول کی طرح یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ کوئی جوہر روحانی ایک معینہ صورت میں مادے سے متحد ہو جاتا ہے، اس کی مثال وہی ہے جو اپنے دائرہ عمل میں قوت توانائی کی ہے۔ متکلمین اسلام میں سے تقریبا ہر ایک نے اس عقیدے کی تردید کی ہے۔ البتہ نظریہ جوہریت کے ماننے والوں نے الاشعری سے اتفاق کرتے ہوئے اسے جسم اور روح کے اتحاد کی صورت میں تسلیم کیا ہے کیونکہ ان کے یہاں روح ایک جسم لطیف ہے، خواہ وہ جنوں اور فرشتوں ہی کی کیوں نہ ہو، لیکن اللہ تعالٰی نے اپنی کسی مخلوق میں حلول کو رد کر دیا۔ اس لیے کہ اس طرح جوہر الہیہ کا تجزیہ لازم آتا ہے، خدا واجب الوجود نہیں رہتا اور دو ابدی ہستیاں ایک خدا اور دوسری حلول کرنے والی کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اسی وجہ سے اہل السنت اور اہل تشیع دونوں نے فرقوں کو عیسائیوں کی طرح حلولیہ ٹھہراتے ہوئے خارج از اسلام قرار دیا ہے۔ جو حلول کے قائل ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

مآخذ : (۱) السلمی: غلطات الصوفیہ، مخطوطہ قاہرہ، ج ۷، عدد ۱۷۸، بعد: ص ۷۷ تا ۷۹؛ (۲) الہجویری: کشف المحجوب، ص ۳۲۳ تا ۳۳۱، اردو ترجمہ از مولوی محمد حسین مناظر، ص ۳۱۵ تا ۳۲۱؛ (۳) الغزالی: المقصد الاسنی فی اسماء اللہ الحسنی، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ص ۷۶؛ (۴) الداعی: تبصرہ، چاپ [illegible] تہران، ص ۴۰۶، ۴۱۹؛ (۵) ابن تیمیہ: کواکب، مخطوطہ دمشق، ج ۲۶ (اس کا اقتباس الآلوسی: جلاء ص ۵۴ تا ۶۱ میں شائع ہوا ہے)؛ (۶) الہیتمی: الفتاوی الحدیثیہ، ص ۲۲۸، ۲۲۹؛ (۷) قاضی عیاض: الشفاء بتعریف حقوق المصطفی، باب ۳، ص ۳، حاشیہ ۵، الدلجی اور الخفاجی کی شروح کے ساتھ؛ (۸) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع شپرنگر Sprenger، ص ۳۴۹ تا ۳۵۲؛ (۹) عبدالقاہر بن طاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء، ص ۲۴۱ تا ۲۵۰۔

○

حمدان قرمط : بن الاشعث ایک اسمٰعیلی داعی، جس نے قرمطی فرقے کی بنا ڈالی۔ وہ نواح کوفہ کا ایک دیہاتی تھا۔ اس کا لقب قرمیٹا اس آرامی زبان کا ہے جو اس ضلع میں بولی جاتی تھی اور بظاہر اس کا مفہوم "سرخ یا آتشیں آنکھوں والا انسان" ہے (طبری: تاریخ، ۳: ۲۱۲۵)۔ وہ عبداللہ بن میمون کے داعی حسین الاہوازی کی تلقین سے اسمٰعیلی فرقے میں داخل ہوا اور اس کے مرنے کے بعد اس کا جانشین ہوا۔ بغداد کے قریب کلواذا کے مقام پر اس نے سکونت اختیار کی، جہاں سے وہ باسانی خراسان کے تبلیغی حلقے اور داعی الدعاۃ یعنی داعی اعظم کے ساتھ، جو عسکر مکرم (۲۶۱ھ/ ۸۷۵ء) میں رہتا تھا، نامہ و پیام کر سکتا تھا۔ کوفے کے قریب اس نے اپنے لیے ایک سرکاری قیام گاہ بنائی، جو دارالہجرۃ (جائے پناہ) کہلاتی تھی۔ یہ مقام اس کے پیروؤں کا مرکز بن گیا، جس کے ارد گرد وہ آباد ہو گئے اور جہاں سے وہ ادھر ادھر حملے کرتے رہے (۲۷۷ھ/ ۸۹۰ء)۔ وہ بہت تیز فہم شخص تھا اور کبھی حیران یا پریشان نہ ہوتا تھا۔ اس کا اخلاق دلفریب تھا، ہر کام کی قابلیت اور صلاحیت اس میں موجود تھی اور بہت بلند ہمت آدمی تھا۔ عبداللہ بن میمون کی وفات پر اس نے اس کے بیٹے احمد کو شیخ الاعظم (داعی اعظم) ماننے سے انکار کر دیا اور امام محمد بن اسمٰعیل کا ساتھ نہ

چھوڑا مگر وہ شام چلا گیا جہاں جلد ہی اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد اس کا بہنوئی عبدان بھی، جس نے اس فرقے کی اکثر مذہبی کتابیں تصنیف کی تھیں، احمد کے پیرووں میں سے ایک شخص ذکرویہ کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ روپے کی فراہمی کے لیے قرمط نے پے در پے کئی لگان عائد کیے، جن میں سے ہر ایک پہلے سے زیادہ بھاری تھا، چنانچہ پہلے تو فطر کے نام سے ایک ٹیکس لگایا، جو فی کس ایک درہم (چاندی کا سکہ) ہوتا تھا اور پھر ہجرہ یعنی ایک دینار (سونے کا سکہ) فی کس، جسے بعد میں بلغہ یعنی سات دینار فی کس سے تبدیل کر دیا گیا اور آخر میں اس نے الفہ یعنی اشتراک املاک و ازواج کا مطالبہ کیا۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ قرامطہ۔

○

اَلْحَمْدَلَہ : یعنی الحمدُ للہ کہنا۔۔۔ "حمد" "ذم" کی ضد ہے اس سے مراد کسی ایسی چیز کی تعریف ہے جو ستودہ شخص کے ارادے پر موقوف ہو اور اس لحاظ سے وہ "مدح" سے مختلف ہے جو اس طرح مقید نہیں ہے، اسی طرح وہ "شکر" سے بھی مختلف ہے اگرچہ اس سے شکر کا (جس کا عکس کفران ہے) اظہار ہو سکتا ہے۔ لفظ "ثناء"، جس کا ترجمہ اکثر مدح کیا جاتا ہے، لیکن جو زیادہ صحیح طور پر لحاظ کرنے یا رعایت رکھنے کے معنی میں ہے، مدح اور ذم دونوں کے لیے استعمال ہو سکتا ہے، یہ جملہ (الحمد للہ) از روے قاعدہ اخباری یا خبری ہے، مگر استعمالاً انشائی ہے، اس لیے کہ متکلم اسے اس تعریف کے اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے جسے بولتے وقت وہ خدا کی جانب کرتا ہے (محمد عبدہ، در تفسیر سورۂ فاتحہ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۸)۔ چونکہ یہ جملہ قرآن میں، علاوہ کچھ اور شکلوں کے مثلاً "لہ الحمد"، چوبیس مرتبہ آیا ہے، اس لیے مسلمان اسے بکثرت استعمال کرتے ہیں۔ سب چیزیں اللہ ہی کی طرف سے آتی ہیں، اس لیے ہر شے کے لیے خواہ وہ خوشی کی ہو یا رنج کی، اسی کی ستائش ہونی چاہیے۔ بعض احادیث مبارکہ میں اس کی خصوصی تاکید کی گئی ہے اس لیے دیندار لوگوں کے ہاں اس جملے کا استعمال عام ہے، اس کے علاوہ یہ صلوۃ اور تسبیح کا بھی یہ ایک جزء ہے اور تسبیح میں تینتیس بار دہرایا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں سبع مثانی صحیح احادیث میں بھی سورہ فاتحہ کی برکات کو کئی مقامات پر واضح کیا گیا ہے (دیکھیے: بخاری (کتاب التفسیر، باب فاتحہ الکتاب) میں ایک شخص کا قصہ آیا ہے جو اسے سانپ کے کاٹنے پر ایک تعویذ (رقیہ) کے طور پر استعمال کرتا تھا اور رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اسے بنظر استحسان دیکھا۔ ایک حدیث نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی ہے "جو اہم بات یا کوئی اہم چیز خدا کی حمد سے شروع نہ کی جائے وہ ناقص رہ جاتی ہے" دیکھیے بسملہ۔ اس طرح حمدل ان تین جملوں میں سے ایک جملہ بن گیا جن کا استعمال ہر دینی تحریر کے شروع میں ضروری ہے۔ اس کے علاوہ بسمل کا یہ استعمال بھی قدیم ترین زمانے سے موجود چلا آتا ہے (کتاب الاذکار)۔

مآخذ : (۱) مذکورہ بالا حوالے نیز (۲) بیضاوی (طبع فلائشر Fleischer، ۱: ۵، ۲: ۲۱، ببعد؛ (۳) طبری: تفسیر، ۱: ۴۵ ببعد، قاہرہ ۱۳۰۷ھ؛ (۴) فخر الدین الرازی: مفاتیح الغیب، ۱: ۱۱۵ ببعد، قاہرہ ۱۳۰۷ھ۔

○

حمزہؓ بن عبدالمطلب : نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے چچا، عبدالمطلب اور ہالہ بنت وہب کے بیٹے تھے۔ انھوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شادی کے لیے حضرت خدیجہؓ کے والد خویلد بن اسد کے ساتھ بات چیت میں حصہ لیا اور اسلام قبول کرنے کے بعد اسلام کے سب سے بہادر حامیوں میں سے ہو گئے۔ غزوات میں شرکت کر کے خوب داد شجاعت دی۔ انھوں نے ابو جہل کے توہین آمیز سلوک کے خلاف نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مدافعت کی، یہودیوں کے قبیلہ بنو قینقاع کے خلاف کارروائی میں حصہ لیا، اور ساحل سمندر کی طرف العیص کے مقام پر تیس مہاجروں کے ساتھ ایک مہم کی قیادت کی۔ راستے میں ابو جہل کے ساتھیوں سے ان کی مڈبھیڑ ہو گئی، لیکن مجدی ابن عمرو الجہنی کی مداخلت کی بدولت کوئی لڑائی نہ ہوئی۔ حضرت حمزہؓ غزوہ بدر (۲ھ / ۶۲۳ء) میں بڑی بہادری سے لڑے، کئی مشرکین پر مبارزت میں فوقیت حاصل کی، لیکن اگلے سال جب وہ احد کے مقام پر بڑی دلیری سے لڑ رہے تھے ایک حبشی غلام وحشی نے

انھیں شہید کر دیا۔ وحشی کو یہ لالچ دیا گیا تھا کہ اس کے صلے میں اسے آزاد کر دیا جائے گا۔ جب وہ گر گئے تو ہند بنت عتبہ نے ان کی لاش کا وحشیانہ طور پر مثلہ کیا اور ان کا کلیجہ چبایا۔ یہ واضح طور پر زمانۂ جاہلیت کی عداوت کا اعادہ تھا۔ بعد میں وحشی اور ہند دونوں مسلمان ہو گئے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انھیں معاف کر دیا۔

حضرت حمزہؓ کے متعلق ان کے بارے میں جو کہانیاں عربی، فارسی، ترکی اور اردو زبانوں میں ملتی ہیں۔ وہ سب فرضی کہانیاں ہیں۔ ان میں حضرت امیر حمزہ کو ایک بطل (ہیرو) کے طور پر پیش کیا گیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے آآآ، بذیل مادہ).

مآخذ : (۱) ابن ہشام، ص ۶۹، ۱۲۰، ۱۸۴، ۲۴۴، ۳۲۲، ۳۴۴، ۴۱۹، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۸۵، ۵۱۶، ۵۱۳، ۵۶۷، ۵۸۴، ۶۰۷؛ (۲) ابن سعد، ۳/ ۱: ۳ تا ۱۱؛ (۳) ابن حجر: الاصابہ (مطبوعہ قاہرہ)، ۱: ۳۵۳ تا ۳۵۴؛ (۴) الاغانی، ۴: ۲۵، ۱۳: ۱۵، ۲۲، ۱۹: ۸۱ تا ۸۲.

حمزہ بن علی بن احمد : دروزی عقائد کا بانی اور کئی ایسے رسائل کا مصنف جو اب دروز کی مقدس کتابوں میں شمار ہوتے ہیں۔ اس کی زندگی کے متعلق یقین سے کوئی بات معلوم نہیں۔ النویری کا بیان ہے کہ وہ ایرانی الاصل اور زوزن کا باشندہ تھا اور اس کا پیشہ نمدہ سازی تھا۔ یہ بھی یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ مصر میں کب آیا؟ ممکن ہے کہ ۴۰۵ یا ۴۰۶ھ میں آیا ہو۔

فاطمی خلیفہ الحاکم بامراللہ [رک باں] کے اسمٰعیلی متبعین کی یہ عام رائے تھی کہ وہ امام قائم ہے۔ اوائل ۴۰۸ھ / ستمبر ۱۰۱۷ء میں الحسن الاخرم نے باقاعدہ اس کی الوہیت کا اعلان کر دیا اور ممتاز عمال حکومت کو یہ عقیدہ قبول کرنے کی دعوت دی۔ اسے الحاکم کی حمایت حاصل تھی، چنانچہ اسے سرکاری طور پر امتیازات عطا کیے گئے، تاہم رمضان ۴۰۸ھ / جنوری۔ فروری ۱۰۱۸ء میں جب اسے قتل کر دیا گیا تو خلیفہ نے اس کی تحریک سے قطع تعلق کر لیا۔ حمزہ بن علی بھی اسی تحریک میں شریک تھا، لیکن وہ اب تک پس منظر میں رہا تھا۔ محرم ۴۱۰ھ / مئی ۱۰۱۹ء میں الحاکم نے اس میں پھر دلچسپی ظاہر کی تو حمزہ نے امام اور قائم زمان کی حیثیت سے اس تحریک کی قیادت سنبھال کر ہادی المستجیبین کا لقب اختیار کیا اور قاہرہ کی شہر پناہ سے باہر باب نصر کے قریب جامع ریدان میں اپنی سرگرمیوں کا آغاز کر دیا۔ ۱۲ صفر ۴۱۰ھ / ۱۹ جون ۱۰۱۹ء کو اس نے قاضی القضاۃ کے پاس ایک وفد بھیجا اور اسے اپنی جماعت میں شریک ہونے کی دعوت دی۔ اس پر فساد شروع ہو گیا۔ لوگوں نے جامع ریدان کا محاصرہ کر لیا، لیکن وہ وہاں سے بھاگ نکلا اور چند روز تک لوگوں کی نظروں سے چھپا رہا۔ ربیع الآخر ۴۱۰ھ / اگست ۱۰۱۹ء میں الحاکم کی سرپرستی میں اس نے اپنے عقائد کی دعوت کے لیے ایک زبردست تنظیم قائم کی، جسے بالخصوص شام میں بہت کامیابی نصیب ہوئی۔ شوال ۴۱۱ھ / جنوری ۱۰۲۱ء میں الحاکم غائب ہو گیا تو حاکمی عقائد کے لوگ تشدد کا نشانہ بننے لگے۔ یہ دیکھ کر حمزہ کو بھی ایک بار پھر فرار ہونا پڑا۔ اس کے بعد اس کا کیا حشر ہوا، اس بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ بقول یحیٰی بن سعید وہ اپنے فرار کے کچھ عرصے بعد مارا گیا تھا، لیکن اس کے جانشین بہاء الدین المقتنٰی کا دعویٰ تھا کہ اس کا حمزہ کے ساتھ رابطہ قائم ہے، حتی کہ ۴۳۰ھ / ۱۰۳۸ء میں اس نے اعلان کیا کہ وہ بہت جلد ظاہر ہونے والا ہے۔

حمزہ بن علی کو دروز کے مذہبی نظام میں بحیثیت قائم الزمان اور مظہر عقل کل بڑی اہمیت حاصل ہے۔ بقول الشیخ الحسین بن الحمید و دیگر مصنفین وہ عام طور پر الہادی، یعنی ہادی المستجیبین (= ان لوگوں کا رہنما جو دعوت باری تعالیٰ کو لبیک کہتے ہیں) کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے مذہبی عقائد کے لیے رک بہ دروز در آآآ.

مآخذ : (۱) ابن ظافر: اخبار الدول المنقطعۃ، گوٹنگن ۱۸۸۱ء، ص ۲۰۲ ببعد؛ (۲) یحیٰی بن سعید الانطاکی: تاریخ، طبع شیخو، Carra de vaux و حسن الزیات، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۲۲۰ ببعد، ۲۳۷؛ (۳) الکندی: کتاب الولاۃ و کتاب القضاۃ، طبع Guest، لنڈن ۱۹۱۲ء، ص ۶۱۲؛ (۴) آآ، لائڈن، بار دوم، بذیل مادہ.

○

حَنابِلہ : (ع)، حنبلی کی جمع، امام احمد بن حنبلؒ

[رک بآں] کے فقہی مسلک کے پیرو۔ امام صاحب سے جن بزرگوں نے ان کے مذہب کی روایت کی ہے ان میں مشہورترین ابوبکر احمد بن محمد بن ہانی المعروف بالاثرم، کتاب السنن کے مصنف احمد بن محمد بن الحجاج المروزی (انھوں نے بھی کتاب السنن مدون کی) اور اسحٰق بن ابراہیم المعروف بہ ابن راہویہ المروزی (ان کی کتاب کا نام بھی کتاب السنن ہے) ہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ کے دو بیٹوں، صالح اور عبداللہ، نے امام صاحب کی مسند کی روایت میں بڑا حصہ لیا۔

بہت سے مشہور راویوں نے امام احمد بن حنبلؒ سے مسائل و فتاوی کی روایت کی۔ ان میں ابو داؤد السجستانی (م ۲۷۵ھ/ ۸۸۸-۸۸۹ء) اور ابو حاتم الرازی (م ۲۷۷ھ/ ۸۹۰-۸۹۱ء) اہمیت رکھتے ہیں۔

حنبلی مسلک کی تاریخ میں ابوبکر الخلال (م ۳۱۱ھ/ ۹۲۳-۹۲۴ء) کا نام امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ الخلال ابوبکر المروزی کے شاگرد تھے اور بغداد میں انھیں کی مسجد میں درس دیا کرتے تھے۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب الجامع میں امام احمد بن حنبلؒ کی کتاب المسائل کو شامل کر کے اس کی تنقیح و تہذیب کی۔ آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں امام ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن القیمؒ نے اس کتاب سے بہت استفادہ کیا۔

حنبلی فقہ کی شاید سب سے پہلی کتاب بھی الخلال نے مرتب کی، جسے عبدالعزیز بن جعفر (م ۳۶۳ھ/ ۹۷۳-۹۷۴ء) المعروف بہ "غلام الخلال" نے مکمل کیا۔

یہاں دو اور بلند پایہ اور معروف حنبلی مصنفوں کا ذکر بے جا نہ ہوگا۔ ایک تو مشہور محدث ابو داؤد السجستانی کے فرزند ابوبکر السجستانی (م ۳۱۶ھ/ ۹۲۸ء)، مصنف کتاب المصاحف، ہیں اور دوسرے ابو محمد بن ابی حاتم الرازی، جن کا ذکر پہلے آچکا ہے، اپنی مستند کتاب کتاب الجرح و التعدیل کی وجہ سے بہت شہرت رکھتے ہیں۔

خلافت کی مذہبی و سیاسی تاریخ میں حنابلہ نے جو نمایاں کردار ادا کیا ہے وہ کسی تاریخ دان سے پوشیدہ نہیں۔ اس سلسلے میں البربہاری (م ۳۲۹ھ/ ۹۴۰-۹۴۱ء) کی سرگرمیاں قابل ذکر ہیں جنھوں نے معتزلہ اور دوسرے فرقوں کے اثر سے مرکز خلافت کو محفوظ رکھنے کی بھرپور کوشش کی اور اس معاملے میں اتنا جوش دکھایا کہ ۳۲۳ھ/ ۹۳۵ء میں خلیفہ الراضی کو حنبلی مسلک کے خلاف ایک فرمان جاری کرنا پڑا۔

البربہاری کے ایک نامور ہم عصر ابوالقاسم الخرقی (م ۳۳۴ھ/ ۹۴۵-۹۴۶ء)، مصنف کتاب المختصر، نے آل بویہ کی آمد پر بغداد کو خیرباد کہہ کر دمشق میں پناہ لی۔ بغداد میں بنو بویہ کی حکومت کے قیام کے وقت حنبلی مسلک اس شہر میں خاصا مضبوط تھا۔ حنبلیوں نے بیک وقت امامیہ مسلک کے فروغ (جو بنو بویہ کے مد نظر تھا)، فاطمیین مصر کے نفوذ اور اسمٰعیلیت کی ترقی کا بڑی مستعدی کے ساتھ مقابلہ کیا۔

حنبلی فقہ کے ممتاز نمائندوں میں چند خاص الخاص بزرگوں کا سرسری تذکرہ یہاں بے محل نہ ہوگا۔ ان میں ابوبکر النجاد (م ۳۴۸ھ/ ۹۵۹-۹۶۰ء) ہیں، جنھوں نے مسند امام احمد بن حنبلؒ کی تدوین نو کے علاوہ کتاب السنن اور کتاب اختلاف الفقہاء لکھی۔ ابوبکر الآجری (م۔ ۳۶۰ھ/ ۹۷۱ء) کی کتاب الشریعہ اس لحاظ سے انفرادیت رکھتی ہے کہ اس میں وہ علم الکلام (یہاں تک کہ اشعریت) سے بھی احتراز کر کے چلتے ہیں۔ یہ اصول میں حنبلی تھے اور فروع میں شافعی۔ پھر ابوالقاسم الطبرانی (م ۳۶۰ھ/ ۹۷۱ء) آتے ہیں۔ یہ کتاب السنۃ، کتاب مکارم الاخلاق کے مصنف ہیں۔

ابوالحسین بن سمعون (م ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء) حنبلی ہونے کے ساتھ ساتھ تصوف کی طرف بھی میلان رکھتے تھے۔ بغداد میں مذہبی موضوعات پر وعظ کیا کرتے تھے اور بہت مقبول تھے۔ باقی اکابر میں العکبری (م ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء) عقائد پر دو مشہور کتابوں (الابانۃ الکبیرہ اور الابانۃ الصغیرہ) کے مصنف ہیں۔ ابن حامد خلیفہ القادر باللہ کے قریبی حلقے کے بزرگ تھے۔

قاضی ابو یعلی ابن الفراء (م ۴۵۸ھ/ ۱۰۶۶ء) نے ایک کتاب الاحکام السلطانیہ لکھی۔ ابو یعلی نے القائم کے زمانے میں اہل السنت کے مسلک کی پر زور تائید کی۔ خلافت بغداد کی آخری دو صدیوں میں طرح طرح کے سیاسی حوادث پیش آئے۔ اہل السنۃ کے مسلک کے فروغ کے لیے جو کام ہو رہا تھا

واقعات نے قدرتی طور پر اس کی تائید کی۔ طغرل بیگ نے ۴۴۷ھ/ ۱۰۵۵ء میں بغداد پر قبضہ کر لیا اور ۴۶۷ھ/ ۱۰۷۴-۱۰۷۵ء میں اتسز [رکّ بآں] نے دمشق میں عباسی خطبہ قائم کر دیا۔ اس طرح کے چند اور واقعات سے اہل السنت کے غلبے کے لیے راستہ ہموار کیا۔ المقتفی (۵۳۰ھ/ ۱۱۳۶ء تا ۵۵۵ھ/ ۱۱۶۰ء) کی خلافت اور شام میں زنگیوں اور ایوبیوں کے عروج نے یہ میلان اور بھی نمایاں کیا۔ کہا جاسکتا ہے کہ یہ دو صدیاں حنبلی مسلک کے لیے بڑی مقبولیت کی تھیں۔

اس زمانے میں شریف ابو جعفر الہاشمی (م ۴۷۰ھ/ ۱۰۷۷ء)، جو بغداد کی کئی اصلاحی تحریکوں میں سرگرم رہے اور ابو الخطاب الکلوذانی (م ۵۱۰ھ/ ۱۱۱۶- ۱۱۱۷ء)، جو ہر سیاسی ہنگامے سے دور اپنا کام کر رہے تھے، حنبلی فقہ کی حمایت و تبلیغ میں بہت پیش پیش نظر آ رہے ہیں۔

اب تین نامور اور آتے ہیں۔ ان میں وزیر ابن ہبیرہ (م ۵۶۰ھ/ ۱۱۶۵ء) تھے، جو خلیفہ المقتفی اور المستنجد کے زمانے میں منصب وزارت پر فائز رہے۔ ان کا سیاسی مسلک یہ تھا کہ خلافت کو سلجوقیوں کے اثر سے آزاد کرائیں اور فاطمیین مصر کے اقتدار کا خاتمہ کر دیں۔ انہوں نے صحیح مسلم اور صحیح بخاری کی شرح کتاب الافصاح کے نام سے لکھی۔ یہ کتاب خاصی مقبول ہوئی۔

دوسرے نامور شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۵۶۱ھ/ ۱۱۶۶ء) تھے۔ طریقت میں سلسلہ قادریہ [رکّ باں] ان سے منسوب ہے، مگر اصول میں حنبلی مسلک کی پیروی کی۔

ابوالفرج ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ/ ۱۲۰۰ء) فقیہ، محدث، مؤرخ اور سب سے بڑھ کر واعظ اور مبلغ تھے۔ وہ بھی المقتفی اور المستنجد کے دور میں اپنے عروج پر تھے، مگر الناصر کے زمانے میں ان کا اثر کم بلکہ ختم ہو گیا۔ ۵۹۰ھ/ ۱۱۹۴ء میں وہ گرفتار کر لیے گئے اور واسط میں پانچ سال تک نظر بند رہے اور رہائی کے تھوڑے عرصے بعد فوت ہوگئے۔ ان کی سبھی کتابیں عزت و تکریم سے دیکھی جاتی ہیں۔ الحلاج [رکّ باں] اور خلیفہ الناصر کے خیالات کی تردید میں بھی رسالے لکھے۔ اگلے پچاس برسوں میں بغداد میں حنبلی مسلک کے کئی نمائندے افق پر ابھرے (تفصیل کے لیے دیکھیے '۲۲۲' بذیل مادہ)۔ یہ سب علما و فقہا حنبلی مسلک کی اشاعت کا باعث بنے۔ زنگیوں اور ایوبیوں کے عہد حکومت میں حنبلی علما کے دو اور خاندان مشہور تھے: بنو منجا اور بالخصوص بنو قدامہ۔ دوسری طرف قصبہ حران بھی قدیم زمانے سے حنبلی مذہب کا اہم مرکز تھا جس کی نمائندگی المنتقیٰ اور المحرر کے مصنف مجدالدین ابن تیمیہ (م ۶۵۲ھ/ ۱۲۵۴- ۱۲۵۵ء) نے کی۔ بحری ممالیک اور عثمانیوں کے دور میں بھی حنبلی مسلک کا خاصا اثر نظر آتا ہے۔ اس زمانے کے عظیم ترین نمائندے احمد بن تیمیہ (م ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء) [رکّ بہ ابن تیمیہ] تھے۔ ان کا خاندان منگولوں کے حملے کے خطرے کے پیش نظر ۶۶۶ھ/ ۱۲۶۷- ۱۲۶۸ء میں دمشق میں آ گیا تھا۔ ابن تیمیہ نے یہیں تعلیم پائی، انہوں نے فکر دینی کی تاریخ پر محکم نقش ثبت کیے۔

ان کے بڑے شاگرد ابن قیم الجوزیہ (م ۷۵۱ھ ۱۳۵۰- ۱۳۵۱ء) اپنے گرامی قدر استاد کے قدم بہ قدم چلے اور محجوب ہوتے رہے۔ [رکّ بہ ابن قیم] ان کے شاگرد عبدالرحمٰن بن رجب (م ۷۹۵ھ/ ۱۳۹۳ء) حنبلی مسلک کی تاریخ ذیل علی طبقات الحنابلہ کی بدولت مشہور ہوئے۔ ان کی کتاب قواعد بھی اہمیت رکھتی ہے۔

ممالیک کے دور میں آگے چل کر حنبلی مسلک شام اور فلسطین میں زوال پذیر ہوتا گیا جس کی ایک وجہ ابن عربی کے خیالات کی اشاعت بھی تھی، لیکن حنبلی خاندان جو سرکاری مناصب پر فائز چلے آتے تھے خاصے بااثر تھے، اس لیے ان کا اثر پھر بھی باقی رہا۔ قاضی القضاۃ برہان الدین ابن المفلح (م ۸۸۴ھ/ ۱۴۷۹- ۱۴۸۰ء) ایک ایسے ہی خاندان سے تعلق رکھتے تھے جس میں کئی بلند پایہ علما پیدا ہوئے۔

عثمانیوں کے عہد میں حنبلی مسلک کی تاریخ کا اہم واقعہ یہ پیش آیا کہ شیخ محمد بن عبدالوہاب (م ۱۲۰۶ھ/ ۱۷۹۲ء) کے زیر قیادت ایک مذہبی تحریک نے "وہابیت" کے نام سے فروغ پایا۔ یہ نام دراصل شیخ محمد بن عبدالوہاب کے معتقد کے مخالفین کا دیا ہوا ہے۔ شیخ کے طرفدار اور متبعین کا دعوی فقط یہ ہے کہ وہ حنبلی مسلک کے پیرو ہیں۔ بہر حال بعض حنبلی عقائد

میں شدت اختیار کرنے کی وجہ سے شیخ کی سخت مخالفت ہوئی' تاہم انھوں نے درعیہ کی مقام پر امیر محمد بن سعود کو اپنا ہم خیال بنا لیا۔ چنانچہ ۱۱۵۷ھ/ ۱۷۴۴ء میں سعودی ریاست وجود میں آئی جو شیخ کی تحریک کا مرکز و محور بن گئی۔ شیخ کی اہم تصنیف کتاب التوحید ہے جو کئی مرتبہ چھپ چکی ہے۔ شیخ اور ان کے پیرووں نے امام ابن تیمیہ کی کتابوں سے خاص استفادہ کیا خصوصاً السیاسۃ الشرعیہ' اور منہاج السنہ' لیکن یہ امر ملحوظ رہے کہ سب حنابلہ شیخ کے خیالات سے متفق نہ تھے۔ تاہم اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دور آخر کی بہت سی اصلاحی و انقلابی تحریکوں میں جو عالم اسلام میں پیدا ہوئیں' اس نئی دعوت کے اثرات کا سراغ لگایا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ابی یعلیٰ (م ۵۲۶ھ/ ۱۱۳۲ء): طبقات الحنابلہ' طبع محمد حامد الفقی' ۲ جلدیں' قاہرہ ۱۳۷۲ھ/ ۱۹۵۳ء؛ (۲) ابن رجب: ذیل علی طبقات الحنابلہ' طبع محمد حامد الفقی' ۲ جلدیں قاہرہ' ۱۳۷۲ھ/ ۱۹۵۳ء؛ (۳) النابلسی (م ۷۹۷ھ/ ۱۳۹۵ء): کتاب الاختصار' طبع احمد عبید' دمشق ۱۳۵۰ھ/ ۱۹۳۲ء؛ (۴) ابن العماد (م ۱۰۸۹ھ/ ۱۶۷۹ء): شذرات الذھب' ۹ جلدیں' قاہرہ ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۳ء؛ (۵) جمیل الشطی: مختصر طبقات الحنابلہ' دمشق ۱۳۳۹ھ/ ۱۹۲۱ء' اس موضوع کا ایک مفید تعارف؛ (۶) ابن بدران: مدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل' دمشق' تاریخ ندارد۔

○

الحنفیہ: فقہ اسلامی میں اہل السنت والجماعہ کا ایک مکتب' نسبت امام ابو حنیفہ نعمانؒ بن ثابت[رک باں] کے نام سے ہے' حنفی کی جمع احناف ہے۔

فقہ کی تدوین امام ابو حنیفہؒ کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ امام صاحبؒ سے پہلے صحابہ میں سے بعض اکابر نے استنباط او اجتہاد سے کام لیا اور مجتہد یا فقیہ کہلائے۔ ان میں سے چار ممتاز صحابہ حضرت عمرؓ' حضرت علیؓ' حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ فقہ میں بہت نامور ہوئے۔ ان میں سے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود زیادہ تر کوفے میں رہے۔ اس کی وجہ سے کوفہ ایک مرکز بن گیا۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود باقاعدہ حدیث و فقہ کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے فیض یافتہ حضرات میں قاضی شریح (م ۷۸ھ/ ۶۹۷ء) اور علقمہ (م ۶۲ھ/ ۶۸۱ء) نے خاص شہرت پائی۔ ان کے بعد ابراہیمؒ النخعی (م ۹۶ھ/ ۷۱۳ء) اور ان کے شاگرد حمادؒ (م ۱۲۰ھ/ ۷۳۷ء) فقہ کے ماہر سمجھے گئے۔ امام ابو حنیفہؒ انھیں حمادؒ کے شاگرد تھے اور پورے اٹھارہ سال ان کی صحبت میں رہے اور کئی مرتبہ حج کر کے فقہائے مدینہ سے بھی کسب فیض کیا۔ حماد کے انتقال کے بعد انھوں نے مسند فقہ پر بیٹھ کر درس و تدریس اور فتوی کے ذریعے دین کی بے نظیر خدمات انجام دیں۔ ان سے سات آٹھ سو شاگردوں نے تحصیل علم کی۔ اس زمانے میں انھوں نے تراسی ہزار یا کم و بیش مسائل فقہ پر اپنی رائے پیش کی۔ یہ آرا یا فتاوی ان کی زندگی ہی میں مختلف عنوانات کے تحت مرتب ہو گئے تھے۔ ان کے شاگردوں میں کم و بیش پچاس نامور افراد ان کے بعد سلطنت عباسیہ میں منصب قضا پر فائز ہوئے۔

فقہ حنفی کے اولین ماخذ تین ہیں: (۱) امام صاحب کی اپنی کتب و فتاوی؛ (۲) اس مجلس فقہ کے فیصلے جو امام صاحبؒ نے غیر سرکاری طور سے شریعت کی تدوین کے لیے قائم کی تھی اور (۳) ان کے نامور ترین شاگردوں' مثلاً قاضی ابو یوسفؒ' امام محمدؒ بن الحسن اور امام زفرؒ کی تصانیف و آرا۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف تین کتابیں منسوب ہیں: (۱) فقہ الاکبر؛ (۲) العالم و المتعلم اور (۳) مسند' لیکن ان کتابوں کے انتساب کے بارے میں اختلاف ہے' محتاط رائے یہ ہے کہ ان تصانیف میں بھی کچھ نہ کچھ مواد ایسا موجود ہے جسے امام صاحبؒ کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ مستند ترین مواد وہ ہے جو امام صاحبؒ کی مجلس فقہ میں مرتب ہوا اور اس میں کم و بیش تراسی ہزار مسائل طے کیے گئے۔ ایک روایت کے مطابق یہ مجلس امام صاحبؒ کے چھتیس شاگردوں پر مشتمل تھی۔ وہ سب بلند پایہ لوگ تھے۔ ابن البزاز الکردری (م ۸۲۷ھ/ ۱۴۲۴ء) صاحب فتاوی بزازیہ' نے لکھا ہے کہ اس مجلس میں "امام صاحب کے شاگرد ایک مسئلے پر دل کھول کر بحث کرتے اور ہر فن کے نقطہ نظر سے گفتگو کرتے۔ اس دوران میں امام صاحب خاموشی کے

ساتھ ان کی تقریریں سنتے رہتے تھے۔ پھر جب امام صاحب زیر بحث مسئلے پر اپنی تقریر شروع کرتے تو مجلس میں ایسا سکوت ہوتا جیسے یہاں ان کے سوا کوئی اور نہیں بیٹھا ہے" (الکردری، ۲: ۱۰۸)۔ غرض اس طریقے سے مسائل زیر بحث آتے اور امام ابو یوسفؒ جدا جدا عنوانات کے تحت ابواب کی شکل میں فیصلے مرتب کرتے جاتے۔

فقہ کی اس تدوین نے شرعی فیصلوں کے بارے میں استحکام پیدا کیا اس نے ایک منضبط نظام قانونی کی صورت اختیار کی۔ اس نظام فقہ کو دور دور تک مقبولیت حاصل ہوئی۔

امام صاحبؒ کے تلامذہ کبار میں امام ابو یوسفؒ نے حنفی فقہ کے استحکام و تدوین میں بڑا حصہ لیا۔ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں ان کی چند تصانیف کا ذکر کیا ہے، جن میں سے کتاب الخراج بڑے معرکے کی کتاب ہے۔

فقہ حنفی کی عملی تدوین میں جس بزرگ نے سب سے زیادہ حصہ لیا اور جن کی کتابیں بھی محفوظ ہیں وہ امام محمدؒ بن حسن الشیبانی (م ۱۸۹ھ / ۸۰۳ء) ہیں۔

ان کی کتابیں دو طرح کی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن کی ان سے روایت کی گئی ہے۔ یہ کتابیں ظاہر الروایہ کہلاتی ہیں۔ دوسری وہ ہیں جن کی روایت انھیں سے ہے، مگر ان کا وہ درجہ نہیں جو اول الذکر کا ہے۔

ظاہر الروایہ میں ان کی کتاب الجامع الصغیر ہے۔ اس میں وہ مسائل ہیں جن کو امام محمدؒ سے ان کے دو شاگردوں (عیسیٰؒ بن ابان اور محمدؒ بن سماعہ) نے روایت کیا ہے۔ امام محمدؒ مسائل کی روایت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے کرتے ہیں۔ دوسری کتاب الجامع الکبیر ہے۔ تیسری المبسوط ہے، جو امام محمدؒ کی تصانیف میں سے بڑی ہے۔ دیگر کتابیں کتاب الاصل، السیر الصغیر اور السیر الکبیر وغیرہ ہیں (دیکھیے الخضری: تاریخ فقہ اسلامی، بحوالۂ سابق)۔

امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں میں ایک مصنف حسنؒ بن زیاد لولوئی ہیں، جن کی بہت سی کتابوں میں ایک کتاب ادب القاضی بہت اہم ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے اور بھی شاگرد ہیں (دیکھیے شبلی: سیرۃ النعمان) اور تلامذہ کبار کے نامور تلامذہ بھی ہیں۔ فقہ میں امام زفرؒ کا رتبہ بعض کے نزدیک امام محمدؒ سے بھی بلند ہے، مگر ان کی کوئی تصنیف موجود نہیں اور ان کے حالات بھی بہت کم معلوم ہیں۔ فقہ حنفی کی بنیادیں مذکورہ بالا بزرگوں ہی نے رکھیں۔

چوتھی صدی ہجری میں اور اس کے بعد جو بڑے بڑے فقہائے احناف صاحب تصنیف ہوئے ہیں ان کی فہرست الخضری (تاریخ فقہ اسلامی) نے دی ہے۔ یہ فہرست تیس حضرات پر مشتمل ہے۔ ان میں ابو الحسن الکرخی (م ۳۴۰ھ)، ابوبکر الرازی الجصاص (م ۳۷۰ھ)، ابو اللیث السمرقندی (م ۳۷۳ھ)، ابو الحسین القدوری البغدادی (م ۴۲۸ھ)، شمس الائمہ السرخسی (م ۴۸۳ھ / ۱۰۹۰ء)، شمس الائمہ البخاری (م ۴۴۸ھ)، ابوبکر الکاسانی (م ۵۸۷ھ)، قاضی خان (م ۴۴۸ھ) اور علی بن ابی بکر الفرغانی المرغینانی (م ۵۹۳ھ)، صاحب الہدایہ اہم ہیں۔

حنفی فقہ کا آغاز عراق سے ہوا تھا اور خلفائے عباسیہ بھی ان کے حامی و مداح تھے۔ اصلی وطن (عراق) کے علاوہ شام میں بھی حنفیوں کی مؤثر تعداد پائی جاتی ہے۔ شروع ہی میں فقہ حنفی مشرق میں خراسان، ماوراء النہر، افغانستان (جہاں کہ فقہ حنفی کو سرکاری سرپرستی حاصل ہے)، برصغیر ہند و پاکستان اور وسطی ایشیا میں ترکستان اور چین تک رائج ہو گیا تھا۔ حنفی مذہب کے بہت سے فقہا کا تعلق خراسان اور ماوراء النہر سے تھا۔ پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی سے لے کر مغلوں کے زمانے تک بنو مازہ کا خاندان حنفیوں کے پشتینی مذہبی رئیس (سربراہ) ہونے کی وجہ سے [illegible] کا بخارا میں بڑا سیاسی اثر و رسوخ تھا۔ انھیں صدر الشریعہ کا خطاب حاصل تھا۔ خراسان میں تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی سے ادھر حنفیوں نے آبپاشی کا مخصوص قانون وہاں کے نہری نظام آبپاشی کی مناسبت سے وضع کیا تھا (دیکھیے گردیزی: زین الاخبار، ص ۸)۔ اسلام کی چند ابتدائی صدیوں میں بالخصوص اغالبہ [رکّ باں] کے عہد حکومت میں المغرب (شمالی افریقہ) میں مالکیوں کے ساتھ حنفی مذہب کے حلقہ بگوش بھی پائے جاتے تھے۔ سسلیہ میں

حنفی کثیر التعداد تھے (المقدسی، ۲۳۶ ببعد)۔ آخر میں فقہ حنفی ترکیہ کے سلجوقی فرمانرواؤں اور عثمانی سلاطین کا مرجع مذہب رہا ہے، بلکہ سلطنت عثمانیہ میں صرف فقہ حنفی کو سرکاری سرپرستی حاصل تھی۔ بعض ایسے ملکوں میں بھی جہاں ملکی آبادی کی اکثریت غیر حنفی تھی (مثلاً مصر، سوڈان، اردن، اسرائیل، لبنان اور شام میں)، عثمانی دور فرمانروائی کے ورثے کے طور پر فقہ حنفی کو بڑی اہمیت حاصل رہی۔

جن قدیم حنفی علما کی گراں قدر تصانیف زمانے کی دستبرد سے بچ گئی ہیں ان میں ابوبکر احمد بن عمر الشیبانی الخصاف (م ۲۶۱ھ/ ۸۷۵ء)، الطحاوی (م ۳۲۱ھ/ ۹۳۳ء)، الحاکم الشہید (م ۳۳۴ھ/ ۹۴۵)، ابواللیث السمرقندی (م ۳۷۵ھ/ ۹۸۵ء)، ابوالحسین احمد بن محمد القدوری (م ۴۲۸ھ/ ۱۰۳۷ء) شمس الائمہ السرخسی (م ۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰ء) اور الکاسانی (م ۵۸۷ھ/ ۱۱۹۱ء)، شامل ہیں۔

متاخرین علمائے حنفیہ میں المرغینانی (م ۵۹۳ھ/ ۱۱۹۷ء) صاحب الہدایہ، ابوالبرکات النسفی (م ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء) صاحب کنزالدقائق و کتاب الاشباہ والنظائر، ملا خسرو (م ۸۸۵ھ/ ۱۴۸۰ء) صاحب دررالحکام و شرح غررالاحکام، ابراہیم الحلبی (م ۹۵۶ھ/ ۱۵۴۹ء)، جو صاحب ملتقی الابحر اور مفتی استانبول عمر نسوحی بلکن صاحب حقوق اسلامیہ و اصطلاحات فقہیہ قاموسو وغیرہ کے اسما قابل ذکر ہیں۔ ہندوستان میں الہدایہ کے بعد فقہ حنفی کی مستند ترین کتاب فتاوی عالمگیریہ ہے۔ یہ فتاوی کا مجموعہ نہیں، بلکہ حنفی مذہب کی معتبر کتابوں کے اقتباسات کا ضخیم دفتر ہے، جس کی تالیف مغل شاہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر (۱۰۶۷ھ/ ۱۶۵۸ء تا ۱۱۱۸ھ/ ۱۷۰۷ء) کے فرمان پر عمل میں آئی تھی۔

علم اصول پر حنفیوں کی مشہور تصانیف فخرالاسلام بزدوی (م ۴۸۲ھ/ ۱۰۸۹ء) کی کنزالوصول الی معرفۃ الاصول، شمس الائمہ السرخسی (مذکورہ بالا) کی کتاب الاصول، ابوالبرکات النسفی کی منارالانوار، عبیداللہ بن مسعود المحبوبی المعروف بہ صدر الشریعہ الثانی (م ۷۴۷ھ/ ۱۳۴۶ء) کی التوضیح، جس کی شرح شافعی مصنف التفتازانی (م ۷۹۳ھ/ ۱۳۹۸ء) نے التلویح کے نام سے لکھی ہے، ابن الہمام (م ۸۶۱ھ/ ۱۴۵۷ء) کی التحریر اور اس کی شرح التقریر والتحبیر، جو ابن امیر الحاج (م ۸۷۹ھ/ ۱۴۷۴ء) کے قلم سے ہے، اور ملا خسرو (م ۸۸۵ھ/ ۱۴۸۰ء) کی مرقاۃ الوصول ہیں۔

طبقات حنفیہ پر تصانیف: عبدالقادر بن محمد (م ۷۷۵ھ/ ۱۳۷۳ء): الجواہر المضیۃ، ابن قطلوبغا (م ۸۷۹ھ/ ۱۴۷۴ء): تاج التراجم (طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۶۲ء)، کمال پاشا زادہ (م ۹۴۰ھ/ ۱۵۳۴ء) طبقات المجتہدین، طاش کبری زادہ (م ۹۶۸ھ/ ۱۵۶۰ء): الشقائق النعمانیہ، محمد عبدالحی لکھنوی: (۱۳۰۴ھ/ ۱۸۸۶ء) الفوائد البہیہ اور التعلیقات السنیہ ہیں۔

۱۷۷۲ء سے برطانوی ہندوستان میں انگریزوں کے قانونی افکار اسلامی قانون کی تعبیر پر اثر انداز ہونے لگے۔ پہلے تو مقامی طور پر اسلامی قانون کے مطابق عدل و انصاف ہوتا تھا۔ اس کے بعد ایک آزاد قانونی نظام معرض وجود میں آیا جو اسلامی شریعت یعنی مروجہ حنفی اور شیعی (شیعوں کے مقدمات کا فیصلہ شیعی فقہ کے مطابق ہوتا تھا) فقہ سے سراسر مختلف تھا۔ اس نئے قانون کو اینگلو محمڈن لاء *Anglo-Muhammadan Law* کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اینگلو محمڈن لاء پر بہت سی مختصر کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں ایک ابتدائی لیکن عالمانہ تصنیف اے، اے، فیضی کی *Outlines of Muhammadan Law* طبع سوم، لنڈن ۱۹۶۴ء ہے۔ اس کا تکملہ انھوں نے *Cases in the Muhammadan law of Indian and Pakistan* کے نام سے ۱۹۶۵ء میں اوکسفرڈ سے شائع کیا تھا۔

اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مملکت عثمانیہ نے فقہ حنفی کی رو سے معاہدات، واجبات، دیوانی طریق کار کا ایک قانونی ضابطہ وضع کیا جو عثمانیوں کا ضابطہ دیوانی یا مجلّہ [رک بآں] کہلاتا تھا۔ قدیم اسلامی قانون کو ضابطے کی شکل میں بیان کرنا مشکل ہے اس لیے مجلّہ جس کی تدوین میں یورپی اثرات کارفرما تھے درحقیقت اسلامی ضابطہ قانون کے بجائے دیوانی مجموعہ قوانین ہے۔ اس مجلّے میں حنفی مذہب کے بعض احکام کو ترمیم شدہ صورت میں بیان کر کے اصلی احکام کو حذف کر دیا گیا ہے۔ مجلّے کے ذریعے حنفی مذہب نے مشرق قریب کے بہت

سے ممالک کو شدید طور پر متاثر کیا ہے۔ تقریباً اسی زمانے میں مصر میں محمد قدری پاشا نے حنفی فقہ کے مطابق خاندان، وراثت، جائداد اور اوقاف کے احکام کا قانونی مجموعہ تیار کیا تھا۔ ان میں سے صرف عائلی قوانین کو سرکاری طور پر نافذ کیا گیا تھا۔ باقی ماندہ قوانین سرکاری سرپرستی سے محروم رہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں (نیز رک بہ ۲۲۲ بذیل مادہ).

○

حواری: (ع) اس کا مادہ ح و ر ہے۔ الحور کے معنی پلٹنے کے ہیں، خواہ وہ پلٹنا بلحاظ ذات کے ہو یا بلحاظ فکر۔ اسی سے محور اور محاورہ کے الفاظ ہیں۔ پھر تحویر کے معنی ہیں تبییض، یعنی سفید کرنا (مفردات)۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے انصار و اصحاب کو حواریون کہا جاتا ہے (۳ [آل عمران]: ۵۲)۔ حواری نام کی وجہ تسمیہ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ ابن الاثیر اور امام راغب وغیرہ کے نزدیک لفظ حواری عربی کے مادہ ح و ر سے مشتق ہے۔ اکثر ماہرین لغت کا خیال ہے کہ انھیں یہ نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ حوری دھوبی (= قصار) کو کہتے ہیں، جو کپڑے دھو کر انھیں سفید کرتا ہے اور حضرت مسیح کے حواری دھوبی تھے۔ بعض کے نزدیک یہ نام حضرت مسیح ؑ کے برگزیدہ اصحاب پر اسی لیے بولا گیا ہے کہ وہ لوگوں کو گناہوں کے میل سے پاک و صاف کرتے تھے۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ اپنی خلوص نیت اور سیرت کی پاکیزگی کی وجہ سے حواری کہلائے۔ الزجاج کا قول لسان العرب میں منقول ہے: حواری کے معنی ہیں انبیا کے خالص اور منتخب دوست.

بقول صاحب لسان اپنے نبی کی بڑھ چڑھ کر مدد و نصرت کرنے والے کو حواری کہتے ہیں، چنانچہ لفظ الحواریوں ان بارہ اشخاص کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے جنھیں بیعت "عقبہ ثانیہ" کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہل مدینہ کا نقیب مقرر کیا تھا.

جن میں سے نو آدمی قبیلہ خزرج کے تھے اور تین قبیلہ اوس کے۔ (دیکھیے ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۷۵ تا ۷۷). تاہم ایک اور بیان کے مطابق حواریون صرف قریش کے قبیلے سے تھے (دیکھیے قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۹۰ھ، ص ۴۴۴)۔ ایک روایت کے مطابق حضرت زبیرؓ بن العوام کو حواری کا لقب دیا گیا.

متعدد مسلم مصنفین کی تالیفات میں حضرت عیسیٰؑ کے حواریوں کے بارے میں بیانات موجود ہیں جو زیادہ تر صحیفہ اعمال الرسل (The Apostles) سے ماخوذ ہیں۔ قرآن مجید نے حواریوں کی ان کمزوریوں کا ذکر کہیں نہیں کیا جن کا بیان اناجیل میں موجود ہے بلکہ ان کی خوبیوں کا تذکرہ کیا ہے.

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

حوالہ: ایک مالیاتی اصطلاح، بمعنی تفویض، اسلامی مالیات میں یہ اس حوالگی کا نام ہے جو کسی فرمانروا کے حکم سے مناقشے کی صورت میں تیسرے فریق کو عطا ہوتا ہے۔ یہ اصطلاح ادائی کے فرمان اور ادا کی جانے والی رقم دونوں کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ عباسی مالیات میں بھی ان معنوں میں یہ اصطلاح استعمال ہوتی تھی (دیکھیے F.Lokkegaard، '*Islamic taxation in the classic period*' کوپن ہیگن ۱۹۵۰ء، ص ۹۳ تا ۹۵)۔ عباسی سلطنت میں سرکاری اور نجی دونوں قسم کے مالی معاملات میں حوالے کا استعمال بہت کیا جاتا تھا تاکہ نقدی کے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے میں جو خطرات اور تاخیر ممکن ہوتی ہے اسے دور کیا جا سکے۔ ان فرامین کو سفتجہ یا صک کہتے تھے، چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ اہواز، فارس اور اصفہان کے محصل (عمال) سفتجے کے ذریعے جمع شدہ محاصل مرکزی حکومت کو منتقل کرتے تھے۔ سفتجہ کو نقدی کی صورت میں منتقل کرنے اور حوالے سے متعلق تمام معاملات میں بنیادی کردار جہبذ ادا کرتا تھا.

معلوم ہوتا ہے کہ سلجوقی مالیات میں حوالے کا استعمال وسیع پیمانے پر ہوتا تھا۔ خیال ہے کہ بعض حالات میں یہ کسانوں سے براہ راست سرکاری مالیہ وصول کرنے کی صورت اختیار کر لیتا تھا، لیکن یہ حوالے کی خصوصیت نہیں۔ (رشید الدین فضل اللہ: جامع التواریخ، طبع بہمن کریمی، تہران ۱۳۳۸

کشّی، ۲: ۱۰۲۴ تا ۱۰۳۰، ۱۰۶۸ تا ۱۰۷۵)۔ ایلخانی مالیاتی دفاتر میں حوالہ (حوالہ) سے متعلق اندراجات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حکم کے ذریعے سے کھیت کی آمدنی سے محصول کی ادائی (مال مقاطعہ: اصل مال جو دفتر میں دیا گیا ہے) ہی کو حوالہ کہتے تھے جو عامل (محاصل کے وصول کنندہ) کے ذمے واجب الادا ہوتا تھا۔ مرکزی دیوان کے ماہانہ اور سالانہ دفاتر محاسبہ (دفتر تحویلات اور دفتر جامع الحساب) میں ان تفویضات کو ہمیشہ المقرریہ اور الاطلاقیہ کی مدوں کے تحت منضبط کیا جاتا تھا۔ المقرریہ کے تحت باقاعدہ (مقرر) ادائیاں آتی تھیں، جو ہر سال حکمران کے حکم سے دیوان اعلیٰ سے قضاۃ، شیوخ، سادات، طلبہ، افسران مالیات کو اور "یامچیوں" (منازل کا عملہ) یا امور عامہ کے لیے کی جاتی تھیں۔ الاطلاقیہ کے تحت وہ ادائیاں آتی تھیں جو دربار کے اراکین، محل کے خدم و حشم اور فوج کو کی جاتی تھیں۔ بنیادی فرق یہ ہے کہ ایلخانی ریاست میں فوجی انتظام دفتری نظم و نسق سے جداگانہ تھا۔ محصول ادا کرنے والے صوبائی عاملوں کو یہ تمام تفویضات برات، یا فتجہ اور حوالے کے ذریعے کی جاتی تھیں (رسالہ فلکیہ، ص ۱۴۲ تا ۱۴۵)۔

مقاطعہ اور حوالہ ایلخانی مالیات کی اساس تھے، لیکن بدعنوانیوں کے عام ہو جانے سے غازان خان کو چند اصلاحات کرنی پڑیں۔ غازان خان نے سب سے پہلے ہر علاقے کے مالیے کے وسائل کو متعین کرنے کے لیے ایک عام جائزہ تیار کرایا، پھر اس نے وصولی کے طریقے میں اصلاح کی (کتاب مذکور، ص ۱۰۳۱ تا ۱۰۳۴)۔ اب سرکاری افسر مالیہ براہ راست وصول کرنے لگے اور فوج کو نقد تنخواہیں سرکاری خزانے سے ملنے لگیں۔ آخر میں سرکاری اراضی کو اقطاع کی صورت میں فوج میں تقسیم کر دیا گیا۔ مگر غازان کی مذکورہ اصلاحات کے دیرپا اثرات مرتب نہیں ہوئے (دیکھیے جامع التواریخ، ۲: ۱۰۳۸)۔ بعد ازاں خواجہ غیاث الدین اور مولانا شمس الدین نے یہ اصول مقرر کیا کہ دیوان کے محصل یہ محاصل وصول کریں، نیز یہ کہ وظائف دوبارہ براہ راست خزانے سے ادا کیے جائیں، لیکن یہ اصلاحات بھی ناکام ہو گئیں (ایران میں مقاطعے اور حوالے کی متاخر تاریخ کے لیے دیکھیے تذکرۃ الملوک، طبع V.Minorsky، لنڈن ۱۹۴۳ء، ص ۷۹)۔

سلطنت عثمانیہ میں، دوسری اسلامی ریاستوں کی طرح، مقاطعہ اور حوالہ مالی نظام کی اساس تھے۔ مالیے کا اہم سرچشمہ، جو مقاطعے کے ذریعے کام میں لایا جاتا تھا اور جس پر تفویضات عمل میں لائی جاتی تھیں، "خواص ہمایوں" کہلاتا تھا اور یہ دفتردار کے زیر انتظام آ گیا تھا۔ عام طور پر ادائیاں اسی جگہ کی جاتی تھیں جہاں محصول ادا کرنے والے کسان سے تفویضات کے ذریعے مالیہ وصول کیا جاتا تھا۔ بعض عوامل، مثلاً نقدی منتقل کرنے کی مشکلات اور تجارتی کاروبار پر بالخصوص شہروں میں محصول کی بازیابی کی سست رفتاری، اس نظام کے حق میں تھے۔ مرکزی حکومت کے مقاطعات کے دفاتر میں اندراجات کی بدولت دفتردار دور دراز کے صوبوں میں محاصل کے انتظام کی کڑی نگرانی کر سکتا تھا۔ محاصل کی دوسری اقسام جن میں اعشار بھی شامل تھے اور جو جنس کی صورت میں ادا کی جاتی تھیں، تمار کے طور پر فوج کو تفویض کر دی گئی تھیں۔ تماریت Timariot کے ذریعے ان محاصل کو براہ راست وصول کیا جاتا تھا۔ عطائے جاگیرداری کے اس نظام کو حوالے کے اصول سے انحراف ہی سمجھنا چاہیے۔ اس قسم کے تحت آنے والے محاصل اب حوالے کے معاملات کے تحت نہ تھے، بلکہ عثمانی نظام میں یہ نشانجی کے تحت انتظامیہ کی ایک بالکل الگ شاخ تھے۔

حوالے کا حکم سلطان کا فرمان ہوتا ہے۔ اس میں وضاحت کی جاتی ہے کہ کس قدر رقم ادا کی جائے گی، کیسے ادا کی جائے گی اور کس وسیلے سے۔ فرمان حوالہ کی تین بڑی اقسام ہیں: (۱) وعیداروں کے نام براہ راست صادر ہونے والے احکام، جو صوبوں میں فوج کو وظائف (سالیانہ، علوفہ، مواجب) ادا کرنے کے لیے ہوتے تھے؛ (۲) وہ تفویضات جو صوبائی امور عامہ یا باب عالی کی ضروریات کے سلسلے میں ایک امین کے اختیار میں دے دی جاتی تھیں؛ (۳) خزانہ عامرہ کے لیے سلطان کے سفیر (قل) کو رقوم حوالے کرنے کے احکام۔

گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں صدی عیسوی کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ عاملوں کے محاصل اہم قصبوں کے صرافوں کی وساطت سے تبادلے کے مسودے (Police) کے ذریعے مرکزی

خزانے میں منتقل کر دیے گئے، تاہم حوالہ برابر استعمال ہوتا رہا، لیکن ۱۸۳۹ء میں تنظیمات کے اعلان کے بعد مقاطعے کے خاتمے پر حوالے کی اہمیت جاتی رہی۔ تنظیمات نے مرکزی مالیات کی حکمت عملی کو رائج کیا۔ سرکاری افسر، جنھیں وسیع اختیارات دے کر صوبوں میں مقرر کیا جاتا تھا، براہ راست مالیہ وصول کرتے تھے۔ وہ تنخواہیں ادا کرنے اور دوسرے مقامی اخراجات کو پورا کرنے کے بعد بقیہ رقم مرکزی خزانے کو بھیج دیتے تھے۔

فقہ میں حوالہ ایک علیحدہ باب کا موضوع ہے۔ عثمانی مفتیوں کے فتاوی کے مجموعوں میں بعض اوقات کتاب الحوالہ میں حوالے کے ایسے معاملات پر فتوے بھی شامل ہوتے تھے جو ریاست سے متعلق یا بعض افراد کے درمیان، یا افراد اور اوقاف کے مابین ہوتے تھے (دیکھیے فتاوی ابوالسعود، طوپ قپی سرای، مخطوطہ احمد سوم، عدد ۷۸۶، ورق ۲۵۱ تا ۲۵۲؛ فتاوی یحیی آفندی، مخطوطہ احمد سوم، عدد ۷۸۸، ورق ۱۴۱ تا ۱۴۲).

عثمانی ترکی میں حوالہ ایک اور معنی میں بھی استعمال ہوتا تھا، یعنی دفاعی اہمیت کے مقام پر بنایا ہوا مینار۔ بعض اوقات "حوالہ مینار" ناکہ بندی کے لیے ان قلعوں کے قریب تعمیر کیے جاتے تھے جن سے طویل مزاحمت کی توقع ہوتی تھی۔ یہ طریقہ آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں برسہ کی ناکہ بندی کے لیے استعمال کیا گیا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

حُوْر : (ع)، ح و ر مادہ سے جمع ہے، مفرد= احور، (مؤنث= حوراء)، لغوی معنی نہایت گوری چٹی عورت جس کی آنکھ کی سفیدی خوب سفید اور پتلی خوب سیاہ ہو۔

قرآن مجید کی متعدد آیات میں حوران بہشتی کا ذکر آیا ہے جن سے مراد بہشت کے پیکران جمال ہیں۔ قرآن میں ان پیکران جمال کے مختلف اوصاف بیان ہوے ہیں، مثلاً یہ پیکر ہر آلودگی سے پاک ہوں گے جو انسانی دنیا میں بشر کے ساتھ وابستہ ہیں۔ یہ پیکر پاکیزہ ہوں گے۔ اسی طرح کے اوصاف حدیث میں بھی آئے ہیں۔

حوروں کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں: (۱) حوران انس اور (۲) حوران جن ------، اسی طرح مختلف جنتوں میں مختلف طرح کی حوریں ہوں گی یعنی اوصاف میں مختلف۔

ان جنتی پیکروں کی تعبیر کے سلسلے میں مفسرین میں اختلاف ہے۔ بعض ان کے حقیقی معنی لیتے ہیں اور بعض مجازی، یعنی حوروں کا ذکر بطور تمثیل کے ہے، ورنہ دراصل ان سے مراد جنت کی مسرتیں اور لذتیں ہیں جن کے لیے یہ مادی اور جسمانی استعارے استعمال ہوے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ تعبیر کا یہ اختلاف صرف ان جنتی پیکروں تک محدود نہیں، بلکہ بعد الموت کے جملہ واقعات و احوال میں بھی، یہاں تک کہ جنت، دوزخ اور برزخ وغیرہ کی تعبیریں بھی متعدد ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ "حشر کے جملہ واقعات از قبیل تمثیل ہیں"۔ وہاں کی مسرتیں ایسی ہیں جو تخیل سے ماوری ہیں۔ بعض علما جنت وغیرہ کے سلسلے میں مجازی تعبیر کے بارے میں احتیاط کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں اکثر علما نے امام احمدؒ بن حنبل کے مسلک کی پیروی کی ہے۔ یہ دراصل مجاز اور حقیقت کے درمیان ایک مفاہمتی عقیدہ ہے اور ظاہریہ اور معتزلہ کے مخالف مسلکوں کے مابین نقطۂ واسطہ ہے۔ آیات میں جو اوصاف بیان کیے گئے ہیں وہ مکی اور مدنی دونوں سورتوں میں بیان ہوے ہیں۔ مشہور تابعی حسن بصریؒ نے حُور کے یہ معنے بیان کیے ہیں: "بنو آدم کی نیک عورتیں"۔ حُور کا ذکر قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ہے اور قرآن نے ان کی ایسی عظیم الشان صفات بیان کی ہیں جو ہر اس تصور سے بلند ہیں جو انسان کے دماغ میں بے نظیر حسن، بلند فطرت اور انتہا کی لطافت کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ صفات ان میں ہمیشہ رہیں گی.... دراصل حُور جنت کی نعمتوں میں سے ایک نعمت ہے۔ جس طرح جنت کے پھلوں کو یہاں کے پھلوں پر، جنت کے پانی، دودھ اور نہروں پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح جنت کی حُوروں کو بھی دنیا کی عورتوں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ پھر جس طرح جنت کی دوسری نعمتیں پھل، شہد اور دودھ وغیرہ مردوں اور عورتوں کے لیے یکساں ہیں، اسی طرح جنت کی حوریں بھی مردوں اور عورتوں کے لیے یکساں ہیں اور حور کا ذکر حسن و خوبصورتی یا

لذت و سرور کے لیے بطور تمثیل ہے۔ جنت کی اس نعمت کو شہوانیات سے متعلق کرنا معترضوں کی پست خیالی ہے۔

مآخذ : کتابوں کا ذکر متن مقالہ میں آچکا ہے۔

○

حوض : (جمع احواض، حیاض) پانی کا خزانہ جمع کرنے کے حوض یا مصنوعی تالاب کا عربی اور پھر فارسی، ترکی (Havuz mod) اور اردو نام۔ یہ پانی پینے کے ٹب یا نہانے کی چلمچی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ ہندوستان میں یہ لفظ بعض اوقات ہر اس تالاب کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جسے سلطان عوام کے استعمال کے لیے تعمیر کراتا یا کھدواتا تھا۔ یہاں اپنے مقصد کے لیے ہم صرف تعمیراتی حوضوں پر بحث کریں گے۔

حوض کی تاریخ بھی یقیناً اتنی ہی پرانی ہے جتنا کہ اسلامی فن تعمیر کا آغاز پرانا ہے، جو ابتدائی مساجد کی تعمیر سے ہوا؛ چونکہ نماز سے قبل وضو کرنے کے لیے پانی کی ضرورت تھی اس لیے حوض شروع ہی سے اتنا ضروری تھا جتنے ضروری مسجد کے دوسرے عناصر ہیں۔

وضو کرنے کے قدیم ترین تالابوں کے متعلق بہت کم معلومات محفوظ ہیں۔ شاید وہ پہلے پہل مسجد کے صحن میں تعمیر کیے گئے، کیونکہ جب احمد بن طولون کی مسجد نماز کے لیے پہلے پہل کھلی (۲۶۵ھ / ۸۸۰ء) تو اس پر کیے جانے والے اعتراضات میں سے ایک یہ تھا کہ اس کے صحن میں وضو کرنے کی جگہ مفقود تھی، جس کا جواب معمار نے یہ دیا کہ اس نے دانستہ طور پر اسے نظر انداز کیا تھا، کیونکہ اس کی وجہ سے غلاظت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن وہ مسجد کے عقب میں دوسری جگہ حوض تعمیر کردے گا۔ بعد کے زمانوں میں وضو کرنے کے حوض اکثر صحن میں ملتے ہیں، لیکن بعض اوقات مسجد کے باہر بھی۔ اس کا باعث غالباً ترکوں کا یہ نظریہ تھا کہ مسجد کا گنبد دار اندرونی حصہ ہی اصل عبادت گاہ ہے۔ ان کے نزدیک بیرونی صحن کی وہ حیثیت نہ تھی جو اسے ابتداے اسلام میں حاصل تھی، بلکہ وہ اسے یونانی artium کے مطابق قرار دیتے تھے۔ وضو کرنے کا مخصوص ترکی حوض مثمن شکل کا ایک تالاب ہے، جو ستونوں اور محرابوں پر کھڑے مثمن شکل کے گنبد سے ڈھکا ہوتا ہے، اور اس کی اونچی چوٹی ہے۔

اسلامی فن تعمیر میں، وضو کے تالابوں کے ساتھ ساتھ فوارے والے تالابوں کو بھی ترقی دی گئی، پہلے پہل مساجد میں، اور پھر محلات اور باغات میں بھی۔ ایسے تالاب کی قدیم ترین مثال وہ تالاب ہے جو دمشق کی جامع مسجد کے صحن میں گنبددار عمارت کے انتہائی مغربی جانب نظر آتا ہے۔ یہ مثمن شکل کا تھا جس کے چاروں طرف ایک چھوٹا سا دمدمہ اور ایک فوارہ تھا۔ اس عہد کی دیگر مساجد اور محلات میں بھی اس نقطۂ نظر کی پیروی کی گئی۔

تالاب کو ایران میں خاص طور پر ترقی ملی اور اس کے زیر اثر پاکستان و ہند میں بھی۔ باغ کے اندر پانی کا جو تالاب بنا دیا جاتا تھا وہ نہ صرف ایران میں زمانۂ قبل از اسلام کے باغات کے نقشے میں مقبول تھا، بلکہ مٹی کے برتنوں اور دھات کے کام میں ان کی تصاویر بنا دی جاتی تھیں۔ ایرانی تالاب بہت مختلف اقسام کے ہیں: مستطیل شکل کے تالاب زیادہ عام ہیں، لیکن مربع، مثمن اور ترچھی شکل کے تالاب بھی کم نہیں۔ بعض نفیس اور مخصوص تالابوں میں دہرے انحنا پائے جاتے ہیں اور یہ زیادہ تر کثیرالاضلاع ہیں۔ بڑے تالابوں میں پانی ساکن ہوتا ہے، اور حوض کو عموماً لبالب بھر لیا جاتا ہے، لیکن بعض تالابوں میں رواں پانی نلوں میں سے پتلی دھار یا موٹی دھار کے ساتھ گرتا ہوا یا مترنم آبشار کی صورت میں بہتا آتا ہے، ایسے بہت سے فوارے تھے، مثلاً کوئی پانچ سو "ہزار جریب" میں۔ پاکستان و ہند میں، تالابوں کے نقشے کو تقریباً من و عن نقل کیا گیا ہے، لیکن ان کے وسط میں مختلف قسم کے فوارے زیادہ عام تھے۔ ایسے تالابوں کی بہترین مثالیں آگرے میں تاج محل کے باغ (گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کا دوسرا ربع) اور لاہور میں شالیمار باغ (۱۰۴۳ھ / ۱۶۳۴ – ۱۶۳۸ء) میں ملتی ہیں۔

کھلے تالاب ہندوستان میں پائے جاتے ہیں اور ان میں سے بعض، جیسے دہلی میں حوض شمسی اور حوض خاص، بداؤن میں حوض شمسی اور لاہور کے نزدیک شیخوپورہ میں ہرن مینار تعمیر کردہ جہانگیر کا بڑا تالاب بہت مشہور ہیں۔ ان میں سے بیشتر

تالاب اب ویران ہیں، حوض خاص میں اب پانی نہیں ہے۔ یہ پتھروں کے بنے ہوئے ہیں (آخری کے سوا جو اینٹوں سے بنا ہوا ہے) اور غالباً مربع یا مستطیل ہیں، ان کے چاروں طرف سیڑھیاں ہیں، کبھی ان کے وسط میں ایک برجین ہوتی تھی۔

اسی طرح کے کھلے تالاب، جو پینے کے پانی کے لیے اس قدر نہیں ہیں جس قدر کہ سجاوٹ کے لیے ہیں، برصغیر کے دوسرے حصوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہاں زیادہ توجہ تالاب کے بجائے وسطی ساخت پر دی گئی ہے، جس سے مقصود یہ تھا کہ یہ بیٹھنے کے لیے ایک تفریحی مقام بن جائے۔ فتح پور سیکری (۹۷۶ھ/ ۱۵۶۸ء تا ۹۹۳ھ/ ۱۵۸۵ء) میں انوپ تلاؤ، بیجاپور میں "ست منزل" (۹۹۱ھ/ ۱۵۸۳ء) کے سامنے جلمندر (پانی کی برجین) اور کنکی میں رنگ دار برجین کے سامنے دو منزلہ عمارت میں ایسے چبوترے موجود ہیں۔

یادگاری قسم کے متعلق ہمیں رملہ کے تالاب میں ایک اچھی مثال ملتی ہے، جو ۱۷۲ھ/ ۷۸۹ء میں ہارون الرشید کے عہد حکومت میں تعمیر ہوا۔ مراکش میں سیدی بو عثمان کا تالاب، جو بظاہر چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کا ہے اور شام میں Saone کا تالاب، جو صلیبی جنگوں کے زمانے کا ہے، اس قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس قسم کی ایک اور دلچسپ مثال، جو شکل میں مختلف ہے لیکن شاید شامی رواج کی نقل ہے، ہسپانیہ میں Merida کے Alcazaba میں ملتی ہے۔ یہ پتھروں سے بنی ہوئی T کی شکل کی عمارت ہے اور تین حصوں پر مشتمل ہے: ایک داخلی راستہ، جس میں اندر آنے اور باہر نکلنے کے دروازے لگے ہوئے ہیں (T کا سرا)، چڑھائی یا اترنے کی گیلریاں یا گذرگاہیں، جن کے وسط میں تقسیم کرنے والی دیوار ہے اور پانی کا کمرہ (T کا تنا)۔ تینوں نیچے زمین دوز محرابوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔

ہندوستان میں مسقّف حوضوں کی دلچسپ مثالوں میں سے بعض بیجاپور میں آبی مینارں (دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں صدی عیسوی) میں ملتی ہیں۔ وہ پتھر سے بنی ہوئی مربع شکل کی بلند عمارتیں ہیں، اور وہ نلوں کے ذریعے سے تقسیم کرنے والے مراکز کے طور پر اور ریت کو روکنے اور نلوں کو (ریت یا مٹی سے) اٹ جانے سے بچانے کے لیے، نیز نلوں میں دباؤ کم کرنے کے لیے استعمال ہوتی تھیں۔

مآخذ: (۱) E. Braunlich: The Well in Ancient Arabia، در Islamica (۱۹۲۴ء – ۱۹۲۵ء): ۴۱ تا ۷۶، ۲۸۸ تا ۳۴۳، ۴۵۴ تا ۵۲۸؛ (۲) K.A.C. Creswell: Early Muslim Achievement، ۱، آکسفرڈ ۱۹۳۲ء: ۱۲۲، ۲۲۸، ۲۲۵؛ (۳) وہی مصنف: A Short account of early Muslim architecture، Penguin Books، لنڈن ۱۹۵۸ء، ص ۵۸ تا ۵۹، ۱۵۱، ۲۲۸ تا ۲۳۰، ۲۹۱ تا ۲۹۲؛ (۴) وہی مصنف: Architecture، اوپر؛ (۵) Illustrated London Newas، ۲۲ جون ۱۹۳۵ء۔

پاک و ہند کے لیے: (۶) سر سید احمد خان: آثار الصنادید، دہلی ۱۲۹۳ھ، ص ۷۳ تا ۷۴، ۸۴ تا ۸۵؛ (۷) احمد ربانی: ہرن مینارہ، در Muhammad Shafi Presentation Volume، لاہور ۱۹۵۵ء، ص ۱۸۱ تا ۱۹۱؛ (۸) Annual Reports of A.S.I.، ۱۹۰۲ء، ص ۳۷، تیس جلدوں میں (ان میں سے بیشتر میں تالابوں کے متعلق مواد ہے)۔ نیز دیکھیے "آب" بذیل مادہ۔

○

الحوض: وہ حوض جہاں رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حشر کے روز اپنی امت سے ملیں گے (البخاری)۔ قرآن مجید کی سورہ الکوثر (۱۰۸) میں بھی اسی طرف اشارہ ہے۔ احادیث میں بہت سی تفصیلات ملتی ہیں، جن میں سے چند ایک درج ہیں:

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اپنی امت کے نقیب (فرط) ہیں۔ حشر کے روز امت اس حوض پر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ملے گی اور ان میں بھی سب سے پہلے غربا ملیں گے جو زندگی کی مسرتوں سے محروم رہے ہیں (البخاری، کتاب الجنائز، باب ۷۳)۔

حوض کے پیالے ستاروں کی طرح بے شمار ہیں۔ حوض

کا پانی دودھ سے زیادہ سفید، شہد سے زیادہ میٹھا اور مشک و عنبر سے زیادہ معطر ہے (احمد: مسند، ۲: ۱۳۲؛ ۳: ۲۲۳)۔ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ الکوثر سے ایک نہر اس حوض میں کھول دی جائے گی (احمد: مسند، ۱: ۲۹۹)۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: حضرت ابوبکر صدیقؓ کو جس طرح غار ثور میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مصاحبت کا شرف حاصل ہوا، اسی طرح حوض پر بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مصاحبت کا شرف حاصل ہوگا۔

مآخذ: متعدد احادیث کے مجموعوں میں بیانات بحوالہ اشاریہ؛ نیز (۱) محمد فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ الحوض؛ (۲) ونسنک: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ الحوض؛ (۳) الطبری: تفسیر، ۳۰: ۱۷۶ بعد، عقائد کے مقالات، در (۴) ونسنک: The Muslim Creed، اشاریہ بذیل مادہ Basin؛ (۵) الغزالی: احیاء، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۴: ۳۷۸۔

○

حَوَّاءؑ: حضرت آدمؑ کی زوجہ جو بہشت میں اپنے سوتے ہوئے شوہر کی ایک پسلی سے پیدا کی گئیں، لیکن اس عمل سے حضرت آدمؑ کو کوئی تکلیف محسوس نہیں ہوئی۔ پیدائش کے اس طریقے سے میاں بیوی کی زندگی میں خوش گواری اور ہم آہنگی پیدا کرنا مقصود تھا (الثعلبی، ص ۱۸؛ الکسائی، ص ۳۱)۔ چونکہ وہ ایک زندہ ہستی سے پیدا کی گئی تھیں اس لیے حضرت آدمؑ نے انھیں حواء کہا (کتاب مذکور، نیز الطبری، ۱: ۱۰۹؛ ابن الاثیر، ۱: ۲۴)۔ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک حواء اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ ہر بشر کی ماں ہے (ابن سعد: الطبقات، ۱: ۳۹ بعد)۔ اللہ تعالی نے حضرت آدمؑ اور حواء کو جنت میں رہنے کا حکم دیا، البتہ انھیں شجر ممنوعہ کے قریب جانے سے ممانعت کر دی۔ ابلیس نے اکسایا اور ان دونوں کو بہلا پھسلا کر شجرۂ ممنوعہ کا پھل کھانے پر آمادہ کر لیا، چنانچہ انھوں نے پھل کھا لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انھیں اپنی برہنگی (= سوأۃ) کا احساس پیدا ہو گیا۔ وہ جنت کے پتوں سے اپنا جسم ڈھانپنے لگے۔ اس کے بعد اللہ تعالی نے آدمؑ و حواء کو جنت سے زمین پر بھیج دیا (۷[الاعراف]: ۱۹ تا ۲۴)۔ ابن سعد کی روایت کے مطابق حضرت آدمؑ سرزمین ہند میں اترے اور حضرت حواء جدہ میں، اور دونوں کی ملاقات مزدلفہ میں ہوئی (الطبقات، ۱: ۴۰)۔

بہشت سے نکالے جانے کے بعد حضرت آدمؑ اور حضرت حواء نے مکے جا کر حج کیا اور بہت سی دوسری دینی رسوم ادا کیں۔ حضرت حواء نے حضرت آدمؑ کے دو سال بعد وفات پائی اور ان کے پہلو میں دفن ہوئیں۔ بنی نوع انسان انھیں دونوں کی اولاد ہیں۔ حضرت حوا اور آدمؑ کے دو بیٹوں (ہابیل اور قابیل) کا قصہ قرآن مجید (۵[المآئدۃ]: ۲۷ تا ۳۱) میں آیا ہے۔ [نیز رک بہ آدم]۔

مآخذ: (۱) القرآن، ۲[البقرۃ]: ۳۰ تا ۳۸، ۷[الاعراف]: ۱۹ تا ۲۷؛ (۲) الطبری، ۱: ۱۰۹؛ (۳) ابن الاثیر، ۱: ۲۴ تا ۳۶؛ (۴) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۸ تا ۲۹؛ (۵) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۳۰ تا ۷۸؛ (۶) ابن سعد: الطبقات، ۱: ۳۹ تا ۴۰۔

○

حَیض: وہ خون جو اٹھائیس تیس دن میں چند دنوں کے لیے عورتوں کے رحم سے خارج ہوتا ہے۔ حیض کے لیے فقہا نے جو شرعی مدت مقرر کی ہے اگر اس کے بعد بھی خون آتا رہے تو اسے استحاضہ کہتے ہیں۔ قرآن حکیم (۲[البقرۃ]: ۲۲۲) اس عورت کے ساتھ جنسی تعلقات رکھنے سے منع کرتا ہے۔ غسل [رک بآں] حالت پاکیزگی کو دوبارہ لانے کے لیے ضروری ہے۔ نماز اور رمضان کے روزے حیض والی عورتوں کے لیے معاف ہیں۔ نفاس [رک بآں] کے متعلق بھی ضوابط تقریباً وہی ہیں جو حیض کے ہیں۔ اس موضوع پر مختلف مکاتب فقہ میں اجتہادی اختلاف ہیں، جنھیں یہاں نظرانداز کیا جاتا ہے (ان تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب فقہ)۔

طلاق کے معاملے میں بھی حیض فیصلہ کن عنصر ہے۔ عدت کی مقررہ مدت بھی اسی سے متعین ہوتی ہے۔ بعض بچوں کے حلالی ہونے کے سلسلے میں بھی حیض کے ایام سے مدد ملتی

ہے، مگر فقہ میں اس بات کی رعایت کی گئی ہے کہ حمل کی مدت طویل ہو سکتی ہے اور اس کا تعلق بھی مسائل حیض سے ہے۔

ایام حیض سے پاک ہونے کو طہر کہا جاتا ہے۔ عورت میں حالت طہر وہ ہے جس میں استقرار حمل ہو سکتا ہے، اس لیے کو حالت حیض میں عورت بذاتہ نجس و ناپاک نہیں ہو جاتی تاہم اس کی اس حالت پر طہر کا لفظ اس لیے استعمال نہیں ہوتا کہ ان دنوں میں وہ نماز اور روزے جیسی عبادتوں کے قابل نہیں ہوتی، جن میں ہر قسم کی پاکیزگی کی ضرورت ہوتی ہے اور حالت حیض میں جسمانی آلودگی ہوتی ہے۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید، ۲ البقرۃ : ۲۲۲؛ (۲) احادیث کے مجموعوں (دیکھیے ونسنک Wensinck: *Hand book*) اور (۳) تمام کتب فقہ میں اس مسئلے پر بحث موجود ہے۔

○

* * *

خ

خارجی : (ع، جمع: خوارج)، اسلام کے قدیم ترین فرقے کے پیرو، جن کی اہمیت خاص طور پر مذہبی عقیدے کے ارتقائی نقطۂ نظر سے یہ ہے کہ انھوں نے خلافت اور تصویب بالایمان یا بالافعال کے نظریوں کے متعلق سوالات وضع کیے۔ اسلام کی سیاسی تاریخ میں ان کا کردار یہ تھا کہ انھوں نے متواتر بغاوتیں کیں، جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر پورے کے پورے صوبے عارضی طور پر ان کے قبضے میں آگئے؛ چنانچہ انھوں نے حضرت علیؓ کی خلافت کے آخری دو برسوں میں اسلامی سلطنت کے مشرقی حصے کے امن و امان میں خلل ڈال کر حضرت علیؓ کے مقابلے میں امیر معاویہؓ کو غیر ارادی طور پر فتح دلائی اور پھر اسی طرح عباسیوں کو بنی امیہ پر فتح دلانے میں ان کے مددگار ہوئے۔

امیر معاویہؓ نے حضرت علیؓ کے سامنے جو تجویز جنگ صفین (صفر ۳۷ھ / جولائی ۶۵۷ء) میں پیش کی تھی اس سے خوارج کا ایک علیحدہ فرقہ پیدا ہوا۔ اس تجویز کا مدعا یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت سے مسلمانوں میں جو اختلاف پیدا ہوا اس کو دو حاکموں کے سپرد کر دیا جائے تاکہ وہ قرآن مجید کے مطابق فیصلہ کریں۔ حضرت علیؓ کی فوج کی اکثریت نے اس تجویز کو بلا تامل قبول کر لیا، مگر سپاہیوں کے ایک گروہ نے، جو بیشتر بنو تمیم میں سے تھے، اس امر کی شدید مخالفت کی کہ کسی انسانی محاکمے کو احکام الٰہی سے بالاتر جگہ دی جائے اور بطور احتجاج یہ آواز بلند کی کہ "سوائے اللہ کے اور کوئی حکم نہیں لگا سکتا"۔ انھوں نے فوج کا ساتھ چھوڑ دیا اور حروراء کے گاؤں میں جا کر، جو کوفے سے زیادہ فاصلے پر نہ تھا، ایک گمنام سپاہی عبداللہ بن وہب الراسبی کو اپنا سردار چن لیا۔ یہ لوگ جنھوں نے سب سے پہلے اختلاف کیا الحروریہ یا المحکمہ کہلائے، پھر اس نام کے وسیع مفہوم میں بعد کے تمام خوارج شمار ہونے لگے۔ یہ چھوٹا سا گروہ بعد کے انحرافات کی وجہ سے رفتہ رفتہ بڑھتا رہا، خاص طور پر جب محاکمے کا فیصلہ قراء کی توقعات کے بالکل برعکس ہوا (یہ واقعہ غالباً رمضان یا شوال ۳۷ھ / فروری۔ مارچ ۶۵۸ء کا ہے)۔ اس موقع پر حضرت علیؓ کے طرفداروں میں سے بہت سے لوگ، جن میں بعض قراء بھی شامل تھے، خفیہ طور پر کوفے سے (جہاں عارضی صلح کے دوران حضرت علیؓ کی فوج واپس آگئی تھی) باہر نکل آئے اور ابن وہب کی فوج میں شامل ہو گئے۔ اس اثنا میں ابن وہب جوخا کے علاقے میں دریائے دجلہ کے بائیں کنارے پر ایک ایسے مقام پر چلا گیا تھا جہاں سے فارس سے آنے والے راستوں پر کڑی نگرانی رکھی جا سکتی تھی اور یہاں اس زمانے میں بغداد کا چھوٹا سا گاؤں آباد تھا، جو بعد میں پوری سلطنت کا مستقر بننے والا تھا۔ باغیوں کا پڑاؤ نہروان کی نہر کے کنارے تھا۔ ان کے کوفے سے باہر نکلنے (خروج) کی وجہ سے اس فرقے کا نام "خوارج" ہو گیا (یعنی وہ لوگ جنھوں نے خروج کیا یا باہر نکلے)۔ ایک اور نام جو ان ابتدائی خوارج کو دیا جاتا ہے الشُراۃ (الشاری کی جمع) ہے، جس کے معنی ہیں "بیچنے والے" یعنی وہ لوگ جنھوں نے اپنی جانوں کو خدا کے راستے میں بیچ ڈالا۔

خوارج نے جلد ہی اپنے انتہائی تعصب اور تنگ نظری کا اظہار پے بہ پے انتہا پسند اعلانات اور دہشت ناک افعال کی صورت میں کیا۔ انھوں نے اعلان کیا کہ حضرت علیؓ کا دعویٰ خلافت باطل ہے، مگر ساتھ ہی اسی شد و مد کے ساتھ انھوں نے حضرت عثمانؓ کے مسلک کی بھی مذمت کی اور ان کی شہادت کا انتقام لینے کے ارادے سے بھی اپنی برأت کا اظہار کیا۔ وہ اس سے بھی تجاوز کر کے ہر اس شخص کو جو ان کے نظریے کو تسلیم

نہیں کرتا تھا کافر اور دین سے خارج قرار دینے لگے۔ وہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ دونوں کی خلافت کے منکر تھے۔ اس کے بعد انہوں نے بہت سے لوگ قتل کیے، یہاں تک کہ عورتوں کے خون سے بھی ان کے ہاتھ رنگین ہوئے۔ رفتہ رفتہ خارجی فوج کی قوت تشدد پسند اور فتنہ انگیز عناصر کے شامل ہونے سے بڑھتی گئی۔ بہت سے غیر عرب بھی ان میں شامل ہو گئے۔ حضرت علیؓ نے ابھی تک باغیوں سے تعرض نہیں کیا تھا، جب خوارج کے ساتھ ان کی ابتدائی گفت و شنید ناکام رہی تو انہیں اس بڑھتے ہوئے خطرے کو دور کرنے کے لیے مجبورا کارروائی کرنی پڑی، چنانچہ انہوں نے خوارج کے کیمپ پر حملہ کیا اور ان کو بری طرح شکست دی، جس میں ابن وہب اور اس کے پیرووں میں سے بیشتر لوگ مارے گئے (جنگ نہروان ۹ صفر ۳۸ھ / ۱۷ جولائی ۶۵۸ء)۔ یہ فتح حضرت علیؓ کو بہت مہنگی پڑی، نہ صرف اس لحاظ سے کہ بغاوت کا قطعی طور پر خاتمہ نہ ہو سکا اور ۳۹ھ اور ۴۰ھ میں مقامی بغاوتوں کا سلسلہ جاری رہا، بلکہ بعد میں خود حضرت علیؓ ایک خارجی عبدالرحمن ابن ملجم المرادی کے خنجر سے شہید ہو گئے [رک بہ علیؓ] ابن ملجم کے سسرال میں بہت سے لوگ نہروان کی جنگ میں قتل ہو چکے تھے۔ اسی موقع پر ایک دوسرے حملہ میں حضرت امیر معاویہؓ زخمی ہو گئے، جبکہ حضرت عمرو بن العاص کی جگہ نماز پڑھانے والے خارجہ بن حذافہ مارے گئے۔

۳۔ خوارج کی جنگیں عہد اموی میں: امیر معاویہؓ کے حسن تدبر اور سیاسی بصیرت کے باعث خوارج کی سازشوں کو پھیلنے کا موقع نہ مل سکا، لیکن وہ خوارج کو ختم کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ ہمارے تاریخی ماخذ میں کئی بغاوتوں کا حال مذکور ہے جو کوفے اور بصرے میں امیر معاویہؓ کی بیس سالہ (۴۰ھ / ۶۶۰ء تا ۶۰ھ / ۶۸۰ء) حکومت میں ہوئیں۔ ان بغاوتوں نے، جن میں سب سے زیادہ خوفناک بغاوت ابوبلال مرداس بن ادیہ التمیمی کی تھی، خوارج کے طریقہ جنگ کو متعین کر دیا، کیونکہ ان کے حملے اب چھاپا مار (گوریلا) طرز جنگ اختیار کر رہے تھے اور ان کی کامیابی کی وجہ خاص طور سے ان کی سوار فوج کی سریع حرکت تھی، جو جلد ہی ایک افسانہ بن گئی (ان کے بعض گھوڑوں کے نام عربی زبان کی کتب الخیل میں درج ہیں)۔ وہ آناً فاناً جمع ہو جاتے اور کسی علاقے میں تیزی سے یلغار کرتے، غیر محفوظ شہروں پر اچانک حملہ کر دیتے، اس کے بعد وہ اسی تیزی سے واپس چلے جاتے تاکہ سرکاری فوج کے تعاقب سے بچ نکلیں۔ خوارج کے اجتماع کے مراکز بصرے کے اطراف میں بطائح کا دلدلی علاقہ تھا یا دریائے دجلہ کے بائیں کنارے پر جوخا کے اطراف کا علاقہ، جہاں ان کی تحریک کی ابتدا ہوئی تھی۔ شکست کی صورت میں وہاں سے یہ لوگ بسرعت تمام ایرانی سطح مرتفع کے پہاڑی علاقوں میں واپس چلے جاتے تھے۔

یزید اول کے مرنے کے بعد جو خانہ جنگی ہوئی اس کے خلفشار میں خارجی تحریک نے بہت زیادہ زور پکڑا اور ملک کی صورت حال نازک ہو گئی۔ ان کی وجہ سے حضرت عبداللہ بن الزبیر [رک بآں] کا قبضہ اس علاقے پر متزلزل ہو گیا جسے انہوں نے پہلے فتح کر لیا تھا۔ ان کی شکست کے بعد اموی گورنروں کو ان ناقابل تسخیر باغیوں کے خلاف [illegible] جد و جہد کرنی پڑی جو فاتح اور مفتوح دونوں کے یکساں دشمن تھے۔ اسی زمانے میں ہم پہلی بار خوارج کی مختلف شاخوں اور جماعتوں میں تمیز کر سکتے ہیں جو نیم سیاسی اور نیم مذہبی تھیں، بہر صورت ہم اس کے بعد یہی دیکھتے ہیں کہ خوارج سلطنت کے مشرقی حصوں میں برابر خروج کرتے رہے۔ ان کے سرداروں کی نسبت سے ازارقہ [رک بآں] یا اباضیہ [رک بآں] یا صفریہ [رک بآں] کہلاتے تھے۔ ان سب تحریکوں میں اسلامی سلطنت کے استحکام کے لیے جو تحریک سب سے زیادہ خطرناک اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے سب سے شدید اور غیر مصالحانہ تھی وہ بلاشبہ نافع بن ازرق کی سرکردگی میں ابھری، جس کی وجہ سے خوارج کو کچھ عرصے کے لیے کرمان، فارس اور دوسرے مشرقی صوبوں پر تسلط حاصل ہو گیا اور بصرے اور اس کے آس پاس کے علاقے کا امن مستقل طور پر خطرے میں پڑ گیا۔ اس بغاوت پر پہلے المہلب بن ابی صفرہ اور پھر حجاج بن یوسف [رک بآں] ۷۸ یا ۷۹ھ / ۶۹۸ یا ۶۹۹ء میں کئی سال کی جد و جہد کے بعد ہی قابو پا سکے اور اس کا خاتمہ ازرقی سرداروں میں سب سے آخری اور مشہور ترین بہادر

سردار قطری بن الفجاءۃ کی شکست اور قتل پر ہوا۔ اس سے اہمیت میں کم تر اور اپنی وسعت اور مدت کے اعتبار سے محدود تر لیکن اتنی ہی سخت جان اور سرکش تحریک وہ تھی جو شبیب بن یزید الشیبانی (۷۶ تا ۷۷ھ / ۶۹۵ تا ۶۹۶ء) کے نام سے منسوب ہے' اگرچہ اس کی ابتدا شبیب کی طرف سے نہیں ہوئی تھی' مگر وہ اس کا سب سے اہم قائد ضرور تھا۔ اس کی ابتدا دجلے کے اس بلند علاقے سے ہوئی جو ماردین اور نصیبین کے درمیان واقع تھا۔

الحجاج کی سرگرمی اور ہمت نے بظاہر خارجی تحریک کا قطعی طور پر خاتمہ کر دیا۔ اس تحریک کی ناکامی کا باعث باغیوں کی تشدد پسندی اور ان کی عدم رواداری بھی تھی۔ ان کے باہمی دینی اختلافات کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود ان کی جماعت میں افتراق پیدا ہو گیا اور کبھی کبھی ان کے قابل ترین سرداروں کو اپنی جگہ سے اس الزام میں الگ ہونا پڑا کہ کسی موقع پر انہوں نے اپنے اصولوں کی شدت کو ملحوظ نہ رکھا تھا۔ خوارج کی کمزوری کی ایک اور وجہ یہ تھی کہ عربوں اور موالی کے درمیان ہمیشہ جھگڑے رہتے تھے جن سے مہلک نتائج پیدا ہوئے۔ خاص طور سے ان ازارقہ کو جو قطری بن الفجاءۃ کی موت کے بعد باقی بچ رہے تھے بدترین نتائج کا سامنا کرنا پڑا۔ جب اموی عہد کے اواخر میں مرکزی حکومت میں ناقابل تدارک انحطاط آیا تو خوارج نے پھر سر اٹھایا اور دوبارہ غارت گری شروع کر دی۔ اس بار انہوں نے چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے بجائے بہت بڑے پیمانے پر بغاوت برپا کی' جس میں بہت سے لوگ شریک ہوئے۔ اگرچہ اس دور کی دو بہت بڑی بغاوتیں یعنی الضحاک بن قیس الشیبانی کی بغاوت الجزیرہ اور عراق میں اور عبداللہ بن یحییٰ المعروف بہ طالب الحق او ابو حمزہ کی بغاوت عرب میں (جس کے دوران انہوں نے خود مدینے پر قبضہ کر لیا) ناکام رہی' تاہم اس میں شک نہیں کہ انہوں نے جو فتنہ و فساد برپا کیا اس سے اموی حکومت کی مشرقی فصیل برباد ہو گئی اور عباسی باغیوں کو اس بات کا موقع مل گیا کہ وہ آسانی سے سلطنت کے قلب تک پہنچ سکیں۔

عباسی خلفا کے عہد میں خارجی تحریک عراق اور آس پاس کے علاقے میں عملی طور پر ختم ہو گئی۔ چند مقامی بغاوتیں ضرور ہوئیں' لیکن انہیں فوراً ہی دبا دیا گیا۔ خارجی تحریک کی طرف سے کوئی خاص خطرہ باقی نہ رہا اور اس کی حیثیت محض ایک مذہبی فرقے کی سی رہ گئی' اس کے برخلاف مشرقی عرب اور شمالی افریقہ میں اور بعد ازاں افریقہ کے مشرقی ساحل پر خوارج کی ایک خاص شاخ یعنی اباضیہ نے سیاست میں بہت اہم حصہ لیا اور ان کی تگ و دو کے ختم ہو جانے کے بعد بھی اس کی اہمیت مذہبی نقطہ نظر سے باقی رہی اور ہمارے زمانے میں آج بھی وہ اپنے عقائد' مذہبی رسوم اور خاص قوانین کے ساتھ باقی ہیں [رک بہ اباضیہ]۔

۳۔ خوارج کے سیاسی اور مذہبی نظریات: جس طرح خوارج اپنی صفوں میں کبھی صحیح طور پر فوجی اور سیاسی لحاظ سے اتحاد عمل قائم نہ کر سکے' اسی طرح ان کے مذہبی عقائد میں بھی کوئی یکسانی نہ تھی۔ ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے متعدد اور مستقل فرقوں کے اپنے اپنے خاص عقائد تھے۔ مسئلہ خلافت کے بارے میں خوارج کے تمام فرقوں میں اتفاق ہے۔ اس مسئلے پر خوارج شیعوں کے حق وراثت کے نظریے کے اتنے ہی مخالف ہیں جتنے کہ مرجئہ کے نظریہ رضاء بالقضاء کے۔ ایک طرف انہیں عامۃ الناس سے اختلاف ہے' یعنی ان کا عقیدہ ہے کہ مومنوں کا یہ فرض ہے کہ وہ ایسے امام کے خلاف شروع ہونے کا اعلان کریں جو صحیح راستے سے بھٹک گیا ہو اور اس کو اس بنا پر معزول کر دیں' دوسری طرف وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہر مرد مومن جس کا کردار اخلاقی اور مذہبی اعتبار سے ناقابل ملامت ہو اس بات کی اہلیت رکھتا ہے کہ وہ جماعت کی متفقہ رائے سے امامت کے بزرگ ترین عہدے کے لیے منتخب کر لیا جائے' "خواہ وہ کوئی سیاہ غلام ہی کیوں نہ ہو"۔ اپنے خلفا کے علاوہ جن خلفا کو وہ برحق تسلیم کرتے ہیں وہ صرف حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ہیں (متوخر الذکر کی وہ خاص طور سے عزت کرتے ہیں)۔ حضرت عثمانؓ کو وہ ان کے عہد حکومت کے ابتدائی چھے سال تک خلیفہ مانتے ہیں اور حضرت علیؓ کو صفین کی جنگ تک۔

خوارج کا ایک بڑا عقیدہ یہ ہے کہ اعمال صالحہ کے بغیر

صرف ایمان حصولِ نجات کے لیے کافی نہیں۔ وہ اپنی اخلاقی تشدد پسندی میں اس حد تک مبالغہ کرتے ہیں کہ اگر کسی سے کوئی گناہ کبیرہ سرزد ہو جائے تو اس کے مؤمن ہونے سے انکار کرتے ہیں، بلکہ اسے مرتد تصور کرتے ہیں اور ان کی جماعت کا انتہا پسند حصہ، جس کی نمائندگی ازارقہ کرتے ہیں، یہ کہتا ہے کہ جو کوئی اس طرح سے کافر ہو جائے وہ اسلام کے دائرے میں دوبارہ داخل نہیں ہو سکتا اور اسے اس کے ارتداد کے جرم میں اس کی بیویوں اور بچوں سمیت قتل کر دینا چاہیے۔ خوارج کے بعض فرقے یہودیوں یا عیسائیوں کو ہر طرح کا امن دے کر ان کے گھروں تک بحفاظت تمام پہنچانے کا ذمہ لیتے تھے۔

خوارج میں شاعری اور خطابت کا ذوق بھی پایا جاتا تھا، جس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے اکثر سردار، خصوصاً ابتدائی زمانے میں، کوفے اور بصرے کے فوجی کیمپوں کے بدوی عناصر سے تعلق رکھتے تھے۔ خارجی سرداروں نے جو خطبے دیے ان کے مجموعے تیار کیے گئے تھے، ان میں جو خطبے باقی بچ رہے ہیں ان سے نہ صرف ان کے عقائد کا پتا چلتا ہے، بلکہ ان کی خطیبانہ ذہانت اور قابلیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ ہمارے پاس ان کے شاعرانہ کلام کے بھی بہت سے قطعات ہیں (جنھیں مخصوص دیوانوں کی صورت میں جمع کیا گیا تھا)، الجاحظ (البیان، مطبوعہ ۱۳۱۳ھ، ۱: ۲: ۱۲۹ تا ۱۴۷) نے خارجی خطیبوں، شاعروں اور فقیہوں کی ایک طویل فہرست تیار کی تھی۔

جب سے عربی زبان میں تاریخ نگاری کی ابتدا ہوئی ہے اسی زمانے سے متعدد تاریخوں میں خوارج کی جنگوں کا ذکر آیا ہے۔ ان میں سے زیادہ اہم تالیفات ابو مخنف، ابو عبیدہ اور المدائنی کی ہیں۔ ان کے لب لباب سے ہم ان اقتباسات کی بدولت واقف ہیں جو مندرجہ ذیل تاریخی مصادر میں محفوظ ہیں۔

مآخذ: جز ۱ تا ۴: (۱) المبرد: الکامل، طبع Wright، باب الخوارج کے علاوہ بمواضع کثیرہ؛ (۲) الطبری، طبع دخویہ، ۱: ۳۳۳۱ بعد، ۲: بمواضع کثیرہ؛ (۳) البلاذری: انساب الاشراف، R.S.O.، ۹: ۲۸۸ تا ۲۹۷؛ (۴) وہی مصنف، طبع Ahlwardt، ص ۷۸ تا ۹۹، ص ۱۲۵ تا ۱۵۱ (خلیفہ عبدالملک کے عہد کے لیے)، (۵) المسعودی: مروج الذھب، طبع Barbier de Meynard، ج ۳ تا ۶، بمواضع کثیرہ؛ (۶) الشہرستانی: الملل والنحل، طبع Cureton، ص ۸۵ تا ۱۰۳؛ (۷) ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۴: ۱۸۸ تا ۱۹۲؛ (۸) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۵۳ تا ۹۲ اور ۲۶۳ تا ۲۶۵۔

○

خالدؓ بن الولید: بن المغیرۃ بن عبداللہ بن عمر (حافظ ابن حجر نے الاصابہ، ۱: ۴۱۳ میں عمرو لکھا ہے، لیکن زیادہ صحیح عمر ہے) بن مخزوم القرشی (جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۴۳، ۱۴۷)، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جلیل القدر صحابی، ایک عظیم سپہ سالار اور تاریخ ساز فاتح، ان کی کنیت ابو سلیمان اور ابو الولید اور لقب سیف اللہ (اللہ کی تلوار) تھا، سلسلۂ نسب ساتویں پشت (یعنی مرہ بن کعب بن لؤی) میں حضرت ابوبکرؓ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے جا ملتا ہے (حوالۂ سابق)، ان کا باپ الولید بن المغیرۃ قریش کے شرفا اور سرداروں میں سے تھا اور مکے کے بڑے دولتمندوں میں اس کا شمار ہوتا تھا، ان کا قبیلہ شرافت و خوشحالی کے علاوہ شجاعت و جنگجوئی میں بھی ممتاز اور نامور تھا (تاریخ خالد بن الولید، ص ۲۰ بعد)، حضرت خالدؓ کے دس (بعض روایات میں تیرہ اور سات بھی آیا ہے) بھائی تھے، لیکن ان سب میں جو مرتبہ انھیں نصیب ہوا وہ ان کے کسی دوسرے بھائی کو میسر نہ آسکا۔ حضرت خالدؓ شروع ہی سے بڑے محنتی، جفاکش اور سخت کوش واقع ہوئے تھے۔ اگرچہ ان کے والد مکے کے امیر ترین آدمی تھے، لیکن انھوں نے راحت و آرام کی کاہل زندگی کے بجائے ہمت و جوان مردی کی حیات دوام کو ترجیح دی۔ چنانچہ کشتی (مصارعۃ) اور فنون حرب میں کمال حاصل کرنے کو اپنا مطمح نظر بنا لیا اور یوں خالد نے سیف اللہ کی حیثیت سے شہرت عام اور بقائے دوام حاصل کر لی (عبقریۃ خالد، ص ۳۱ بعد)۔

جب اسلام کا ظہور ہوا تو خالدؓ قبیلۂ قریش کے ان لوگوں میں سے تھے جنھوں نے پیغمبر اسلام اور اہل اسلام کی شدید عداوت و مخالفت کو اپنا شیوہ بنایا۔ صلح حدیبیہ تک کفار مکہ

نے اہل اسلام کے خلاف جتنی جنگیں لڑیں ان میں وہ شریک تھے۔ جنگ احد میں ان کا سپاہیانہ کردار اسلام کی حربی تاریخ میں ایک اہم واقعہ ہے۔ اس جنگ میں وہ قریش مکہ کے ایک شہسوار دستے کی قیادت کر رہے تھے جس نے عقب سے آکر لشکر اسلام پر حملہ کیا تھا اور جس سے جنگ کا پانسا پلٹ گیا (تاریخ خالد بن الولید' ص ۴۳ ببعد)' اس کے بعد غزوۂ خندق کے موقع پر بھی وہ لشکر کفار کے شہسوار دستے کی قیادت کر رہے تھے اور اہل اسلام کو ضرر پہنچانے کے لیے عمرو بن العاص کے ساتھ مل کر مختلف منصوبے بناتے رہے' مگر ناکام ہوئے (حوالۂ سابق)' پھر حدیبیہ کے موقع پر وہ ایک شہسوار دستہ لے کر مسلمانوں کے خلاف نکلے۔ العقاد (عبقریۃ خالد' ص ۳۶ ببعد) نے لکھا ہے کہ خالد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عسکری نظم و ضبط اور دفاعی حکمت و تدبر سے اتنے متاثر ہوئے کہ پیغمبر اسلام کی شخصیت ان کے دل میں گھر کر گئی' جو بعد میں اسلام سے مشرف ہونے کا نقطۂ آغاز ثابت ہوئی۔

عمرۃ القضاء کے موقع پر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اپنے صحابہ کرام کے ہمراہ مکے میں داخل ہوئے تو خالد بن ولید بھی اسلام کے منظر کو دیکھنے کی تاب نہ لاتے ہوئے مکے سے باہر چلے گئے تھے' اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خالد کے باہر چلے جانے پر افسوس کا اظہار کیا اور ان کے قبول اسلام کے لیے دعا فرمائی (تاریخ خالد بن الولید' ص ۵۳)۔ چنانچہ وہ اپنے ایک ساتھی حضرت عثمان بن طلحہ العبدری کے ہمراہ تلاش حق کے لیے مکے سے نکل کر مدینے کی راہ پر چل پڑے (عبقریۃ خالد' ص ۵۸ ببعد)۔ حضرت عمروؓ بن العاص نجاشی شاہ حبشہ کے ہاں سے صداقت اسلام کا یقین کر کے راہ یثرب پر جا رہے تھے' راستے میں حضرت خالدؓ کی حضرت عثمانؓ سے ملاقات ہو گئی اور تینوں ایک ساتھ حلقہ بگوش اسلام ہونے کے لیے چل پڑے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب ان تینوں کو دیکھا تو بہت خوش ہوئے اور صحابہ کرامؓ سے فرمایا کہ مکے نے اپنے جگر گوشے تمہاری جانب پھینک دیے ہیں (الاصابہ' ۱: ۴۱۳ ببعد)۔ حضرت خالدؓ کے قبول اسلام کی تاریخ میں مؤرخین کو اختلاف ہے' لیکن صحیح ترین قول یہ ہے کہ آپ ماہ صفر ۸ھ میں مؤتہ سے دو ماہ اور فتح مکہ سے چھ ماہ قبل حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔

قبول اسلام کے بعد حضرت خالدؓ نے عہد نبوت' عہد صدیقی اور عہد فاروقی میں مختلف معرکوں میں لشکر اسلام کی قیادت کی اور شاندار جنگی کارنامے انجام دیے۔ جمادی الاولیٰ ۸ھ میں غزوہ مؤتہ میں آپ نے شرکت کی اور یکے بعد دیگرے تین سپہ سالاروں کی شہادت کے بعد لشکر اسلام کی قیادت سنبھالی' اس موقع پر پہلی بار حضرت خالدؓ کی جنگی مہارت و صلاحیت اسلام کے کام آئی (تاریخ خالد بن الولید' ص ۵۹ ببعد)۔

فتح مکہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت خالدؓ کو مختلف مہمات پر ارسال کیا۔ جن میں حضرت خالدؓ کامیاب ہو کر لوٹے۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں حضرت خالدؓ نے پہلے جزیرۂ عرب کے سرکش مرتدین کے خلاف اور پھر روم و ایران کے مقابلے میں انہوں نے حیرت انگیز جنگی کارنامے انجام دیے۔ مرتدین کے خلاف حضرت ابوبکرؓ نے جو افواج روانہ فرمائیں ان میں سے ایک فوج کی قیادت حضرت خالدؓ کے سپرد فرمائی۔ اس فوج نے جھوٹے مدعی نبوت طلیحہ الاسدی اور مالک بن نویرۃ الیربوعی کی سرکوبی میں شاندار کامیابیاں حاصل کیں۔ طلیحہ بھاگ گیا اور مالک قتل ہوا۔ بعد ازاں وہ مسیلمہ کذاب کے خلاف جنگ یمامہ کے لیے روانہ کر دیے گئے (تاریخ خالد بن الولید' ص ۹۱ تا ۱۱۵)۔ شدید جنگ کے بعد مسیلمہ قتل ہو گیا اور اس کی قوم بنو حنیفہ داخل اسلام ہو گئی (الطبری' ۳: ۲۲۸' الکامل' ۲: ۲۴۷)۔ مسیلمہ کذاب کا قتل دراصل حروب ردہ کا خاتمہ تھا اور یوں خالدؓ کے ہاتھوں خلافت اسلامیہ کو ایک ہولناک داخلی فتنے سے مکمل نجات مل گئی (صادق ابراہیم عرجون: خالد بن الولید' ص ۱۶۵ ببعد)۔

داخلی فتنوں کو کچلنے کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جہاں رومیوں کے مقابلے میں شام و عراق میں افواج روانہ کیں وہاں "اللہ کی تلوار" (سیف اللہ) کا رخ ایرانی سرکشوں کی طرف موڑ دیا (عرجون: خالد بن الولید' ص

۲۲۵ بعد)۔ الابلہ کے مقام پر ایرانی افواج اور مجاہدین اسلام کے درمیان حضرت خالدؓ کی قیادت میں سب سے پہلا معرکہ برپا ہوا، جس میں اللہ تعالیٰ نے لشکر اسلام کو فتح عطا فرمائی۔ اس کے بعد المذار، الولجہ، الیس اور امغیشیا کے مقامات پر مقابلے میں خالدؓ کے ہاتھوں شکست ہوئی جو الحیرہ کی فتح کا پیش خیمہ ثابت ہوئی (تاریخ خالد بن الولید، ص ۷۱ بعد)۔ الحیرہ کو مستحکم کرنے کے بعد حضرت خالدؓ کو حضرت عیاضؓ بن غنم کی امداد کا حکم ملا، جو فتح عراق کے لیے روانہ کیے گئے تھے، چنانچہ حضرت خالدؓ نے پیش قدمی کر کے الانبار کا محاصرہ کیا اور اسے فتح کرنے کے بعد متعدد شہر فتح کرتے ہوئے فاتحانہ آگے بڑھتے چلے گئے۔ الفراض کی فتح کے بعد خالدؓ عام لشکر کو بتائے بغیر برق رفتاری سے فریضۂ حج ادا کر کے واپس آگئے (الطبری، ۳: ۲۶ بعد، تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۳۶ بعد)۔ وہ ایک سال دو ماہ (محرم ۱۲ھ سے صفر ۱۳ھ تک) عراق میں رہے اور پندرہ جنگیں لڑیں اور سب میں کامیاب ہوئے (حوالہ سابق)۔ یہاں سے انھیں یرموک پہنچنے کا حکم ملا اور وہ حیرت انگیز برق رفتاری سے پیش قدمی کرتے ہوئے یرموک پہنچے، جہاں انھیں تمام امرائے لشکر نے قائد اعلیٰ منتخب کیا اور رومی شہنشاہیت کے خلاف مجاہدین اسلام نے فیصلہ کن معرکہ سر کیا۔ اسی جنگ کے دوران میں حضرت خالدؓ کو دربار فاروقی سے معزولی کا حکم ملا، لیکن کسی قسم کے ملال کا اظہار کیے بغیر امین الامہ حضرت ابوعبیدہؓ کی قیادت میں شریک جہاد رہے (عرجون: خالد بن الولید، ص ۲۵۹ بعد)۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں وہ فتوح الشام میں ایک سپاہی کی حیثیت سے شریک جہاد رہے اور دمشق کے علاوہ فحل، مرج الروم، حمص، الحاضر، قنسرین اور مرعش وغیرہ فتح ہوئے (تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۷۳ بعد)۔

جنگی مہارت و صلاحیت کے سلسلے میں حضرت خالدؓ بن الولید کو دنیا کے تمام سوانح نگاروں نے خراج تحسین ادا کیا ہے۔ ان کے جنگی کارنامے اور تدابیر نہ صرف اسلام کی حربی تاریخ بلکہ دنیا کے عسکری قائدین اور ماہرین فنون کے سوانح کا ایک سنہرا اور قابل مطالعہ باب ہے (عبقریۃ خالد، ص ۲۱۹ تا ۲۳۰)۔ وہ اگرچہ فنون حرب کی کسی باقاعدہ درسگاہ کے تربیت یافتہ نہ تھے، مگر میدان جنگ میں ان کی مہارت، تدبر اور صف آرائی پر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ عسکری قائدانہ اوصاف میں سے کوئی وصف ایسا نہ ہوگا جو خالدؓ میں نہ ہو۔ شجاعت، جواں مردی، حاضر دماغی، پھرتی اور قوت تاثیر میں لاثانی تھے اور دم کے دم میں جنگ کا پانسا پلٹ دینا ان کے لیے ایک کھیل تھا (عبقریۃ خالدؓ، ص ۲۱۸ بعد)۔

حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی وفات ۲۱ھ/ ۶۴۲ء میں ہوئی۔ اس وقت آپ کی عمر ساٹھ سال تھی (الاعلام، ۱: ۵۵)، بعض روایات کی رو سے آپ حمص میں فوت ہوئے اور بعض کے نزدیک مدینہ منورہ میں۔

مآخذ : حضرت خالد کے بارے میں عربی، اردو اور انگریزی میں متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں: (۱) ابو زید شلبی: تاریخ خالد بن الولید، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۲) عباس محمود العقاد: عبقریۃ خالد، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۳) صادق ابراہیم عرجون: خالد بن الولید، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۴) محمد سعید الرفی: موجز سیرۃ خالد بن الولید، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۵) طٰہٰ الہاشمی: خالد بن الولید، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) عمر رضا کحالہ: خالد بن الولید، دمشق بلا تاریخ؛ (۷) جنرل محمد اکبر خان: خالد بن ولید سیف اللہ، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۸) سید امیر احمد: خالد بن ولید، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۹) نذیر احمد سیماب: سیف اللہ لاہور ۱۹۴۷ء؛ (۱۰) عاصم قاسمی: خالد بن ولید، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) محمد احمد پانی پتی: خالد اور ان کی شخصیت (عربی سے ترجمہ)، لاہور بلا تاریخ؛ (۱۲) صوفی کرم الٰہی: خالد بن ولید، حالات زندگی، لاہور بلا تاریخ؛ (۱۳) خورشید احمد: Khalid bin Welid لاہور ۱۵۹۷ء؛ (۱۴) فضل احمد: Khalid bin Welid، لاہور ۱۹۵۷ء۔

* * *

خبیبؓ بن عدی الانصاری : الاوسی، نامور صحابی۔ غزوۂ بدر اور احد میں شرکت کی۔ اسلام کے اولین شہداء میں سے ہیں۔ وہ اس تبلیغی وفد میں شامل تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے صفر ۳ھ میں قبیلہ عضل اور قارہ کے چند معززین کی درخواست پر ان قبیلوں کے لوگوں کو اسلام

سکھانے کے لیے بھیجا۔ جب دس صحابہ کی یہ چھوٹی سی جماعت مکہ مکرمہ اور عسفان کے درمیان الرجیع کے مقام پر پہنچی تو بنو لحیان کے دو سو آدمیوں نے، جن میں ایک سو تیر انداز تھے، ان کو گھیر لیا۔ نرغے میں گھری ہوئی اس چھوٹی سی جماعت کے قائد حضرت عاصم بن ثابت الانصاریؓ نے جرأت و بہادری سے کام لیتے ہوئے مقابلے کی ٹھان لی۔ بعض راویوں کے قول کے مطابق قائد کا نام مرثد تھا۔ وہ اور چھ دوسرے افراد مقابلہ کرتے ہوئے شہید ہو گئے، مگر حضرت خبیبؓ، زیدؓ بن الدثنہ اور ایک تیسرے شخص عبداللہؓ بن طارق نے کفار کے امن و سلامتی کے وعدوں پر اعتبار کرتے ہوئے ہتھیار ڈال دیے۔ مگر کفار نے بد عہدی کی اور ان صحابیوں کو گرفتار کر کے مکے لے چلے۔ راستے میں مرالظہران کے مقام پر حضرت عبداللہؓ بن طارق نے اپنا ہاتھ ہتھکڑی سے نکال کر تلوار تھام لی، مگر کفار نے پتھر مار کر انھیں شہید کر دیا۔ باقی دونوں صحابیوں کو مکے میں لے جا کر فروخت کر دیا گیا۔ حضرت خبیب کو الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف کے وارثوں کے سپرد کر دیا گیا۔ ان لوگوں نے انھیں سولی پر لٹکا کر بے بسی کی حالت میں اس بات کا انتقام لینے کے لیے شہید کر دیا تھا کہ انھوں نے جنگ بدر میں الحارث کو قتل کر دیا تھا۔

سولی پر لٹکائے جانے سے پہلے حضرت خبیبؓ نے دشمنوں سے اجازت لے کر دو رکعت نماز ادا کی جو شہدا کے لیے سنت بن گئی۔ انھوں نے اللہ سے اپنے دشمنوں سے انتقام لینے کی درخواست کی۔ جو لوگ وہاں موجود تھے، انھوں نے حضرت خبیبؓ کی اس بد دعا کو سن کر بہت خوف و ہراس کا اظہار کیا۔ یہ بھی روایت ہے کہ ابوسفیان نے کم سن معاویہ کو اس بد دعا کے اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے جلدی سے کھینچ کر زمین پر بٹھا دیا اور سعید بن عامر کو جب کبھی یہ منظر یاد آ جاتا تو اس پر دیر تک غشی طاری رہتی تھی۔

انتقال سے پہلے حضرت عاصمؓ اور حضرت خبیبؓ نے اللہ سے دعا مانگی کہ وہ مدینے میں اپنے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اس واقعے کی خبر کر دے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اس سارے واقعے کی اطلاع کر دی۔

ابن ہشام نے ایک پوری نظم حضرت خبیبؓ سے منسوب کی ہے۔ اسی مصنف نے (ص ۶۴۳ بعد) ان کے مرثیے بھی درج کیے ہیں (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے الطبری: ۱: ۱۴۳۱ تا ۱۴۴۰؛ الاصابہ: ۱: ۸۶۲؛ ابن حزم: جوامع السیرۃ ۱۷۶ تا ۱۷۸)۔

مآخذ: (۱) روایت الزہری یا ابوہریرہ در مسند احمد بن الحنبل، ۲: ۲۹۴ بعد، ۳۱۰ بعد، اور در البخاری، کتاب الجہاد، باب ۱۷۰؛ (۲) روایت ابن اسحٰق، ص ۶۳۸ بعد، جس کی سند عاصم بن عمر بن قتادہ تک پہنچتی ہے؛ (۳) الواقدی: کتاب المغازی، ترجمہ ولہاؤزن Wellhausen، ص ۱۵۶ بعد (دیکھیے ص ۲۲۶ بعد)، جس نے پورا واقعہ مختلف ماخذ کی مدد سے مرتب کیا ہے؛ (۴) ابن سعد: کتاب الطبقات، طبع Horovitz، ۲: ۳۹ بعد، طبع زخاؤ Sachau، ۳/ ۲: ۳۳ بعد۔

* * *

خِتان: (ع)، بمعنی ختنہ (لسان العرب، بذیل مادہ خ ت ن)۔ ختنہ کا ذکر قرآن مجید میں نہیں آیا، البتہ اس کا ذکر حدیث میں موجود ہے۔ قدیم زبان میں غیر مختون کے لیے بھی ایک مخصوص لفظ موجود ہے، یعنی اغرل (= عبرانی arel)۔ ابن سعد نے ایک حدیث نقل کی ہے جس کی رو سے حضرت ابراہیمؑ کا ختنہ تیرہ سال کی عمر میں ہو چکا تھا (الطبقات، ۱/ ۱: ۲۳)۔ اس حدیث سے بظاہر اس بات کا پتا چلتا ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ختنہ کی رسم رائج تھی۔ یہ بات مسلم ہے کہ ختنہ قبل از اسلام کی ان رسوم میں سے ہے جو حضرت ابراہیمؑ و حضرت اسمٰعیلؑ کی باقیات میں سے ہیں۔ احادیث میں جہاں دین فطرت کے خصائل کا بیان آیا ہے وہاں دوسرے امور کے ساتھ ختنہ کا بھی ذکر موجود ہے (البخاری، لباس، باب ۶۳)۔ النووی کا بیان ہے کہ امام الشافعیؒ اور بہت سے دوسرے علما کے نزدیک ختنہ واجب ہے، مگر امام مالکؒ اور اکثر علما کے نزدیک سنت ہے۔ صحیح صورت جس سے ہمارے اصحاب کی اکثریت کو اتفاق ہے یہ ہے کہ ختنہ بچپن میں جائز

ہے، مگر واجب نہیں اور ہمارے ہاں ایک قول یہ ہے کہ ولی پر واجب ہے کہ بچے کے سن بلوغ کو پہنچنے سے پہلے اس کا ختنہ کر دے۔ ایک دوسری رائے یہ ہے کہ دس سال کی عمر سے پہلے بچے کا ختنہ نہیں کرانا چاہیے۔ صحیح صورت یہ ہے کہ ولادت کے بعد ساتویں دن ختنہ کرانا مستحب ہے" (دیکھیے شرح مسلم، کتاب الطہارۃ، حدیث ۵۰، طبع قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۲۲۸)۔

جاوا میں ختنہ کی رسم کو عام طور پر دائرہ اسلام میں داخل ہونے کی علامت سمجھا جاتا ہے (دیکھیے Snouck hurgonje: The Achehnese، ۱: ۳۹۸)۔ ختنہ کو جو اہمیت حاصل ہے وہ اس حدیث سے بھی مترشح ہوتی ہے جس کی رو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مختون پیدا ہوئے تھے (ابن سعد: الطبقات، ۱/ ۱: ۶۴)۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی صورت حال کم و بیش یہی ہے اور ختنہ کو "مسلمانی" کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ مکے میں جہاں رسم ختنہ کو طہار کہا جاتا ہے، بچوں کا ختنہ تین سے سات سال کی عمر میں ہو جاتا ہے۔ شمالی افریقہ میں بچوں کا ختنہ پیدائش کے بعد ساتویں دن سے لے کر تیرہ سال تک مختلف عمروں میں حجام کرتا ہے۔ یہی صورت حال باقی اسلامی ممالک میں بھی ہے۔

ختنہ کے وقت مختلف ممالک میں مختلف قسم کی تقریبات ہوتی ہیں۔ ختنہ کرنے کے لیے عموماً حجام عمل جراحی انجام دیتا ہے۔ زخم عموماً ایک ہفتے میں مندمل ہو جاتا ہے۔ اس عرصے میں بچے کی سلامتی کی دعائیں مانگی جاتی ہیں۔ آج کل بعض لوگ ڈاکٹروں سے بھی ختنہ کراتے ہیں جو کھال کو سن کر کے عمل جراحی کر دیتے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

ختم : (ع)، (از ختم)، شروع سے آخر تک قرآن مجید کی تلاوت کا اصطلاحی نام ہے۔ یہ اسم مصدر ہے جو "ختم" سے بنا ہے، اور ایک عجمی لفظ "خاتم"، بمعنی مہر یا مہر کی انگوٹھی سے ماخوذ ہے، اس لیے کہ کسی دستاویز کے خاتمے پر مہر ثبت کر دی جاتی تھی۔ قرآن مجید کی مکمل تلاوت بڑا کار ثواب ہے، خصوصاً اگر اس کی تکمیل ایک قلیل مدت کے اندر ہو جائے، مثلاً آٹھ راتوں میں (ابن سعد، ج ۳، جز ۲، ص ۶۰، س ۲۲) سلیمان الاعمشؒ کے بارے میں روایت ہے (Lane، بذیل مادہ) کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی ترتیب قرآن کے جلد ہی بعد "ختم" تلاوت کیا اور اسی طرح ابن مسعودؓ کی ترتیب کے بعد بھی۔ کسی متوفی شخص کے لیے قاریوں سے "قراءۃ الختمات" یعنی ختم قرآن کی فرمائش کی جاتی تھی۔ مصر میں سماؤں کی تکریم کے لیے ختمہ کا انعقاد ہوتا تھا۔ موجودہ زمانے میں مکے میں جب کوئی لڑکا پورا قرآن پڑھ لیتا ہے، تو ایک تقریب کی جاتی ہے جو "اقلاب" کہلاتی ہے۔ جنوبی عرب میں پہلی مرتبہ قرآن شریف ختم کرنے والے کو ایک خاتم یعنی انگوٹھی بطور تحفہ دی جاتی ہے۔ بعض دوسرے اسلامی ممالک کی طرح پاکستان میں بھی جب بچہ پہلی مرتبہ قرآن مجید ختم کرتا ہے تو حسب حیثیت تقریبات منعقد ہوتی ہیں اور کم از کم شیرینی ضرور تقسیم کی جاتی ہے۔

مآخذ : (۱) Snouck Hurgronje: Mekka، ۲: ۱۴۶ و ۲۴۷؛ (۲) Goldziher، در Isl.، ۱۹۱۵ء، ۶: ۲۱۴ بر ختم البخاری۔

○

خدیجہؓ : ام المؤمنین حضرت خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا، مکے کی نہایت معزز اور دولت مند خاتون، طاہرہ لقب، ام ہند کنیت، رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پہلی زوجہ محترمہ، قریش کے ممتاز خاندان اسد بن عبدالعزی سے تھیں۔

حضرت خدیجہؓ کے والد خویلد بن اسد حرب فجار میں اپنے قبیلے کے قائد اور صاحب اولاد تھے۔ ان کے سب سے بڑے بیٹے حزام تھے۔ ان کے صاحبزادے حضرت حکیم تھے۔ (۲) دوسری اولاد خود حضرت خدیجہؓ تھیں؛ (۳) عوام، جو حضرت زبیرؓ کے والد تھے۔ عوام کو حضرت صفیہؓ بنت عبدالمطلب، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پھپھی اور حضرت حمزہؓ کی حقیقی بہن منسوب تھیں؛ (۴) حضرت ہالہؓ حضرت ابوالعاص (حضرت زینب کے شوہر) بن ربیع کی والدہ ماجدہ؛ (۵) رقیقہ حضرت خدیجہؓ، ان کی بہن حضرت ہالہ اور ان

کی بھانجی حضرت امیہ بنت رقیقہ نے قبول اسلام کی سعادت حاصل کی۔

ولادت: حضرت خدیجہؓ عام الفیل سے پندرہ سال قبل پیدا ہوئیں۔ اس لیے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے اسی قدر عمر میں بڑی تھیں۔

حضرت خدیجہؓ کا پہلا نکاح ابو ہالہ ہند بن زرارۃ بن النباش بن عدی التمیمی سے ہوا (ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب' ص ۲۱۰)۔ اس شوہر سے حضرت خدیجہؓ کی تین اولادیں ہوئیں: دو لڑکے ہند اور الحارثؓ اور ایک لڑکی زینب۔

حضرت خدیجہؓ کے شوہر کی وفات پر ان کا دوسرا نکاح عتیق بن عائذ بن عبداللہ بن عمر بن مخزوم سے ہوا اور ان کی ایک لڑکی حضرت خدیجہؓ کے بطن سے پیدا ہوئی' جو ام محمد کی کنیت سے مشہور ہوئی (جمہرۃ انساب العرب' ص ۱۴۲)۔

تجارتی کاروبار: قریش کی طرح حضرت خدیجہؓ کا ذریعہ آمدنی بھی تجارتی کاروبار تھا۔ ان کا مال شام جایا کرتا تھا اور تنہا ان کا سامان تمام قریش کے سامان کے برابر ہوتا تھا۔ کاروبار کی اس وسعت سے ان کی دولت کی فراوانی کا اندازہ ہوتا ہے۔

والد کا انتقال: حضرت خدیجہؓ کی عمر تقریباً پینتیس برس تھی کہ ان کے والد خویلد کا انتقال ہوا۔ ابن سعد میں ہے کہ انہوں نے جنگ فجار میں وفات پائی۔

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے جب دوسرے شوہر بھی فوت ہو گئے اور گھر میں کوئی کام چلانے والا نہ رہا تو انہوں نے معاوضے پر دوسرے لوگوں سے تجارت کا کام لینا شروع کر دیا اور غالباً ان کے غلام میسرہ کی نگرانی میں بھی کاروبار انجام پاتا رہا۔

انہی دنوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام بطور دیانت دار اور ذمہ دار تاجر کے مشہور ہوا تو حضرت خدیجہؓ نے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے صدق و دیانت کا ذکر سن کر آپؐ کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ "میرا مال تجارت لے کر شام جائیں' جو معاوضہ میں آپ کے ہم قوموں کو دیتی ہوں' آپ کو اس کا دگنا (مضاعف) دوں گی"۔ آپؐ نے حامی بھر لی اور بُصریٰ کی جانب روانہ ہو گئے۔ اس سفر میں بڑا نفع ہوا۔ حضرت خدیجہؓ نے اس آمدنی سے خوش ہو کر جو معاوضہ ٹھیرایا تھا اس کا دگنا ادا کیا۔

چنانچہ واپس آنے کے تقریباً تین ماہ بعد حضرت خدیجہؓ نے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پاس شادی کا پیغام بھیجا' تاریخ معین پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ابو طالب اور تمام روسائے خاندان' جن میں حضرت حمزہؓ بھی تھے' حضرت خدیجہؓ کے مکان پر آئے' ابو طالب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا خطبہ نکاح پڑھا اور پانچ سو درہم طلائی مہر قرار پایا۔

اس وقت حضرت خدیجہؓ چالیس سال کی تھیں' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پچیس سال کے تھے (سیر اعلام النبلاء' ۲: ۸۲)۔

حضرت خدیجہؓ ۲۴ سال آپؐ کے ساتھ رہیں (الاستیعاب' اسد الغابہ)' اور حضرت ابراہیم کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ساری اولاد انہیں کے بطن مبارک سے پیدا ہوئی (ابن سعد)۔ یہ شرف بھی انہیں کو حاصل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کی۔

بخاری شریف کی آغاز وحی سے متعلق طویل روایت سے جو ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے' پتا چلتا ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے اولین وحی کا تذکرہ سن کر فوراً ہی اسے قبول کر لیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ڈھارس بندھائی تھی۔ بقول ابن الاثیر مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ سب سے پہلے حضرت خدیجہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایمان لائیں' (الذہبی: سیر اعلام النبلاء' ۲: ۸۵)۔ الزہری' قتادہ' موسیٰ بن عقبہ' ابن اسحٰق' الواقدی اور سعید بن یحییٰ کی بھی یہی رائے ہے (حوالۂ سابق)۔

حضرت خدیجہؓ کے قبول اسلام سے اسلام کی اشاعت پر بڑا خوشگوار اثر پڑا۔ ان کے خاندان اور اعزہ و اقارب میں سے بہت سے لوگ اسلام لے آئے۔ حضرت خدیجہؓ کے اس وقت پندرہ رشتہ داروں میں سے دس مشرف بہ اسلام ہوئے صرف پانچ نے اسلام قبول نہ کیا (دیکھیے آآ' بذیل مادہ)۔

قبول اسلام کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کی

دولت و ثروت تبلیغ دین و اشاعت اسلام کے لیے وقف ہو گئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم تجارتی کاروبار چھوڑ کر عبادت الٰہی اور تبلیغ اسلام کے کاموں میں مصروف ہو گئے تھے۔

جیسے جیسے زمانہ گزرتا جاتا تھا اور کفار قریش سے مخالفت بڑھتی جاتی تھی، حضرت خدیجہؓ کی پریشانیوں میں اضافہ ہوتا جاتا تھا، مگر وہ صبر و استقامت سے زیادہ کام لیتی تھیں۔ الاستیعاب (ص ۷۱۹) میں ہے: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کو مشرکین کی تردید یا تکذیب سے جو کچھ صدمہ پہنچتا، حضرت خدیجہؓ کے پاس آکر دور ہو جاتا تھا، کیونکہ وہ آپکو تسلی دیتی اور حوصلہ افزائی کرتی تھیں، آپ کی باتوں کی تصدیق کرتی تھیں اور مشرکین کی بدسلوکیوں کو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے سامنے ہلکا کر کے پیش کرتی تھیں۔

ہجرت حبشہ کے بعد سے کفار کا سلوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے ساتھ بہت ہی سخت ہو گیا تھا اور اذیتیں بڑھ گئی تھیں۔ محرم ۷ نبوی میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کو شعب ابی طالب میں محصور ہونا پڑا۔ تین سال تک یہاں قیام رہا۔ کھانے پینے کی چیزیں چھپا کر بڑی مشکل سے وہاں پہنچتی تھیں۔ حضرت خدیجہؓ کے تین بھتیجے حکیم بن حزام، ابو البختری اور زمعہ بن الاسود، جو قریش کے رؤسا میں تھے، غلہ پہنچانے کے کار خیر میں غیر مسلم ہونے کے باوجود حصہ لیتے تھے۔ پچاس سے اوپر مصیبت زدہ انسانوں نے بڑی تکلیف کی حالت میں بسر کی۔

دشمنوں ہی کو رحم آیا اور خود انھیں کی طرف سے اس معاہدے کے توڑنے کی تحریک ہوئی" چنانچہ "مطعم بن عدی، عدی بن قیس، زمعہ بن الاسود، ابو البختری، زہیر سب ہتھیار باندھ کر بنو ہاشم کے پاس گئے اور ان کو درے سے نکال لائے۔ یہ ۱۰ نبوت کا واقعہ ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن ہشام، ۱: ۳۷۵؛ ابن سعد، ۱/۱: ۱۳۹؛ الطبری، ۲: ۲۲۵)"۔

وفات: شعب ابی طالب سے نکلنے کے چند روز بعد اور نماز فرض ہونے یعنی واقعہ معراج سے قبل، ۱۰ رمضان ۱۰ نبوی کو حضرت خدیجہؓ نے بعمر پینسٹھ برس وفات پائی۔ یہ ہجرت سے تین سال پہلے کا واقعہ ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے حجون میں ان کو دفن کیا۔ خود قبر میں اترے۔ تین دن بعد ابو طالب بھی فوت ہو گئے۔ ان دونوں کی وفات سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کو سخت مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔

عمر: وفات کے وقت حضرت خدیجہؓ کی عمر الاستیعاب میں چونسٹھ سال چھ ماہ بیان کی گئی ہے۔ ابن سعد اور البلاذری نے پینسٹھ سال لکھی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے نکاح میں آنے کے بعد حضرت خدیجہؓ کے چھ اولادیں ہوئیں: دو صاحبزادے اور چار صاحبزادیاں۔ ترتیب یہ تھی: قاسمؓ، زینبؓ، رقیہؓ، ام کلثومؓ، فاطمہؓ، عبداللہؓ (ان کا لقب طیب اور طاہر تھا)، کیونکہ بعد نبوت پیدا ہوئے تھے۔ دونوں صاحبزادے صغر سنی میں فوت ہوئے۔ قاسمؓ کے نام پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی کنیت ابوالقاسم تھی۔

مآخذ : (۱) البخاری: الصحیح، کتاب بدء الوحی؛ (۲) ابن سعد: الطبقات، ۸: ۳۵؛ (۳) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۹۶ تا ۴۰۶، طبع حمید اللہ؛ (۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۳: ۱۷۱؛ (۵) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۳۱ تا ۳۲؛ (۶) وہی مصنف: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۱۰؛ (۷) ابن حبیب: المحبر، ص ۷ بعد؛ (۸) ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱: ۹۲۹؛ (۹) ابن سید الناس: عیون الاثر، ۲: ۳۰۰؛ (۱۰) ابن : البدایۃ و النہایۃ، ۵: ۲۹۳ بعد؛ (۱۱) ابن القیم: زاد المعاد، ۱: ۵۱۔

○

خذلان : (ع)، اسم مصدر، اس کا مادہ ہے خ۔ ذ۔ ل۔ بمعنی "بے یار و مددگار چھوڑ دینا"۔ یہ ایک اصطلاح بھی ہے اور صرف اس وقت استعمال ہوتی ہے جب اللہ تعالیٰ کسی انسان کو اپنے فضل اور اپنی مدد سے محروم کر دے (تو انسان بے چارہ رہ جائے)۔

اس اصطلاح کے متعلق اختلاف اس وقت پیدا ہوا جب "قدر" کے بارے کا جھگڑا اٹھا۔ بحث سورہ آل عمران کی آیہ ۱۶۰ سے شروع ہوئی جہاں ارشاد ہے "اگر وہ تمھیں چھوڑ دے تو کون ہے جو پھر تمھاری مدد کر سکے لہٰذا اہل ایمان کو چاہیے کہ اللہ ہی پر بھروسا رکھیں"۔ اس کی تفسیر میں امام رازیؒ فرماتے

ہیں "اسی آیت سے صحابہ کرامؓ نے یہ استنباط کیا کہ ایمان کا حصول صرف اللہ کی مدد پر منحصر ہے اور ایمان سے محرومی کا سبب اللہ کی طرف سے خذلان ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کیوں کہ آیت مذکورہ صاف بتا رہی ہے کہ (ایمان کا) معاملہ بالکل اللہ کے ہاتھ میں ہے"۔

اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ ابن حزم نے بیان کیا ہے (ج ۳، ص ۵۰، بعد) "صحیح ہدایت و تائید اسی وقت ممکن ہے جب اللہ کی طرف سے (تیسیر) ہوتی ہے اور مؤمن کو ان اچھے کاموں کی توفیق ہوتی ہے جن کے لیے اللہ نے اسے پیدا کیا ہے۔ اسی طرح خذلان کا مطلب ہے کہ فاسق کے دل میں برے کام کرنے کا میلان پیدا ہوجاتا ہے۔ لغت، قرآن، منطقی استدلال، فقہا کی روش، محدثین کا منہاج، صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین، بلکہ تمام امت مسلمہ، سوا ان لوگوں کے جنھیں ان کی ذہانت نے گمراہ کر دیا، یعنی وہ لوگ جو معتزلی اور مطرودیہ ہیں، باقی سب لوگ اس مسئلے میں متفق ہیں۔

اس طرح ابن حزم کے نزدیک "خذلان" کی اصطلاح اور "توفیق" کی ضد ہے، اس کا تصور "اضلال" کے قریب قریب ہے۔ معتزلہ (جیسا کہ ابن حزم کی تقریر سے ظاہر ہے) اس تصور کو اللہ کے عدل کے خلاف سمجھتے ہیں۔ ان کا نظریہ ہے کہ اللہ کسی انسان کو برے کام کی رغبت نہیں دلاتا، چنانچہ ان کی اصطلاح میں "خذلان" کا مفہوم ہے: اللہ کا (کسی بندے کو) اپنے فضل سے اس کے اپنے اعمال کی وجہ سے محروم کر دینا (منع اللطف)۔ اشعریوں کے نزدیک خذلان کا مطلب ہے "نافرمانی کرنے کا میلان عطا کرنا"۔

مآخذ: (۱) فخرالدین الرازی: مفاتیح الغیب، ۲: ۲۹۲؛ (۲) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع Sprenger، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۳۳۹۔

○

خَراج: (عربی)، یہ لفظ قرآن مجید (۲۳ [المؤمنون]: ۷۲) میں (بمعنی اجر، صلہ) استعمال ہوا ہے۔ لفظ خراج بوزنطیوں کے ہاں بھی مروج تھا۔ دراصل اس کے معنی عام لگان یا محصول کے تھے (جیسے کہ لفظ جزیہ [رک بآں] کے معنی تھے)، جو دارالاسلام میں غیر مسلموں سے لے لیا جاتا تھا۔ زمانہ مابعد کی فقہی کتابوں میں اب بھی کہیں کہیں اس کے یہی عام معنی لیے جاتے ہیں (دیکھیے مثال کے طور پر فتح القریب، طبع van deo Berg، ص ۱۲۰)، مگر چونکہ اسے ایک خالص عربی لفظ تصور کر کے اس کے معنی کھیتوں کی پیداوار، یعنی زرعی لگان، کے سمجھے گئے، اس لیے پہلی صدی ہجری ہی میں اس کے معنی خاص اس لگان کے ہو گئے جو اراضی پر عائد کیا جاتا ہے (دیکھیے ابو یوسف: کتاب الخراج)۔

فتوحات عظیمہ کے وقت جب نئے مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کو ان کی مملوکہ اراضی پر بلا شرکت غیرے قابض رہنے دیا گیا تو ساتھ ہی یہ حکم بھی دیا گیا کہ زمین پر محصول عائد ہونا چاہیے۔ اس کے بعد سے وہاں کے باشندوں کو فصل کا ایک مقررہ حصہ بطور خراج اسلامی خزانے میں داخل کرنا پڑتا تھا اور خراج کی ادائی قبول اسلام کے بعد بھی ان کے لیے ہمیشہ کے لیے لازم ہو گئی۔

اس سے پہلے بھی ان ملکوں میں بوزنطی اور ایرانی حکومت کے زمانے میں وہ لوگ اس قسم کی مال گزاری ادا کرنے کے عادی تھے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ عہد عباسی کے ابتدائی دور میں مختلف علما (مثلاً امام ابو یوسفؒ، الخصاف اور یحیٰی بن آدم) خراج کے متعلق احادیث اور احکام شرعی جمع کرنے اور انھیں اپنی تصانیف کے مخصوص ابواب میں ترتیب دینے میں مصروف رہے۔ خراج کی وصولی کے قواعد کو ان دنوں بھی ایک بہت اہم موضوع سمجھا جاتا تھا، مگر جب مفتوحہ علاقوں کے باشندوں نے عام طور پر اسلام قبول کر لیا تو انہوں نے رفتہ رفتہ خراج کی ادائی سے ہاتھ روک لیا اور یہ سمجھا جانے لگا کہ اپنی زمین کی پیداوار کا عشر [رک بآں] ادا کرنا ہی کافی ہے، چنانچہ ہر جگہ خراج کی ادائی آخر کار متروک ہو گئی۔ زمانہ مابعد کی فقہی کتابوں میں صرف جزیے کے بارے میں ہمیں تفصیلی احکام ملتے ہیں اور خراج سے متعلق احکام یا تو بہت سرسری طور پر مذکور ہوئے ہیں یا بالکل مفقود ہیں، صرف الماوردی کی کتاب میں جو خاص طور پر مسلم نظام حکومت کے متعلق لکھی گئی ہے، خراج

کے بارے میں بہت تفصیلی قواعد درج کیے گئے ہیں۔

مآخذ : مقالے میں جن تصانیف کا ذکر آیا ہے، ان کے علاوہ (۱) Agnides : *Financial Theories of the Muhammadans*؛ (۲) ابو عبید القاسم بن سلام: کتاب الاموال، طبع حامد فقی، قاہرہ ۱۳۵۳ (نیز اردو ترجمہ، مطبوعہ اسلام آباد)؛ (۳) یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج، طبع احمد شاکر، قاہرہ ۱۳۴۷ھ۔

○

خُرَّمِیّہ : ایک فرقہ، جس کا نام بقول سمعانی فارسی لفظ خرّم (بمعنی خوش) سے ماخوذ ہے، اس لیے کہ اس فرقے کے لوگ اباحت کے قائل تھے۔ وہ ہر خوشگوار شے کو حلال سمجھتے تھے، لیکن زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ نام خرم سے منسوب ہے، جو اردبیل کا ایک ضلع ہے اور جہاں ممکن ہے کہ یہ فرقہ پیدا ہوا ہو۔ بروایت المسعودی (مروج، ۶: ۱۸۶) ان لوگوں نے ۱۳۶ھ میں ابو مسلم خراسانی کے قتل کے بعد شہرت پائی، لیکن جہاں ان میں سے بعض لوگ اس کی وفات کے منکر تھے اور "دنیا میں امن و امان کا دور دورہ قائم کرنے کے لیے" اس کی رجعت کی پیشگوئی کرتے تھے وہاں بعض لوگ اس کی بیٹی فاطمہ کی امامت کے مدعی تھے، جس کی بنا پر وہ مسلمیہ اور فاطمیہ کہلانے لگے۔ ان میں سے ایک شخص سنبذ نامی نے ابو مسلم کے انتقام کا مطالبہ کرتے ہوئے خراسان میں بغاوت کا آغاز کیا، لیکن اس بغاوت کو ستر دن کے اندر فرو کرا دیا گیا۔ اس کے بعد ان کا ذکر المامون کے عہد میں آتا ہے جب بابک خرمی نے اسلامی حکومت کے خلاف سرکشی اختیار کی اور آذربیجان اور اران کے درمیان ایک گاؤں بذ (نیز بشکل صیغۂ تثنیہ بذان) میں مورچہ بند ہو کر بیٹھ گیا اور ۲۰۱ھ سے لے کر ۲۲۳ھ تک اپنی جگہ پر قائم رہا۔ موخر الذکر سال میں اس کا قلعہ المعتصم کے ایک افسر افشین نے فتح کر لیا اور اسے گرفتار کر کے سامرا بھیج دیا گیا۔ وہاں اسے ہلاک کیا گیا، جس کے دوران میں اس نے حیرت انگیز صبر و استقامت کا ثبوت دیا (نشوار المحاضرة، ص ۷۵)۔ المسعودی کے زمانے (۳۳۲ھ / ۹۴۳ء) میں اس فرقے کے لوگ، رَی، اصفہان، آذربیجان، کرج، برج اور مسبذان میں پائے جاتے تھے۔ المسعودی کی تصنیف سے کچھ عرصہ پہلے بعض قلعوں کو، جن پر وہ متصرف تھے، علی بن بویہ نے (جس نے بعد ازاں ۳۲۱ھ میں عماد الدولہ کا لقب اختیار کیا، ابن مسکویہ، ۱: ۲۷۸) یورش کر کے فتح کر لیا اور اس کے چالیس سال بعد وہ جز اور مکران کے نواح میں جن قلعوں پر قابض تھے انھیں عضد الدولہ کے نائب عابد بن علی کے حوالے کر دیا گیا (کتاب مذکور، ۲: ۲۲۱)۔

خرمیہ کے عقائد کے متعلق بظاہر سب سے اچھا بیان مطہر بن طاہر کا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "یہ لوگ مختلف فرقوں اور جماعتوں میں منقسم ہیں، لیکن یہ سب "رجعت" (یعنی کسی برگزیدہ ہستی کی دنیا میں واپسی) کے مسئلے پر متفق ہیں، ان کا یہ دعوٰی ہے کہ سب کے سب پیغمبر خواہ ان کی شریعت اور مذہبی طریقے ایک دوسرے سے مختلف ہوں ایک ہی جذبے سے متاثر ہوتے ہیں، نیز یہ کہ الہام اور وحی کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہوتا، ان کے خیال میں تمام مذاہب کے پیرو راستی پر ہیں جب تک کہ وہ دل میں جزا کی امید اور سزا کا خوف رکھیں۔ وہ یہ پسند نہیں کرتے کہ کسی شخص کو بدنام کیا جائے یا اسے کوئی ضرر پہنچایا جائے جب تک کہ وہ ان کی جماعت کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ کرے یا ان کے نظام دینی پر حملہ کرنے کا خواہاں نہ ہو۔ وہ بہت سختی کے ساتھ خونریزی سے احتراز کرتے ہیں، اس کے سوا کہ وہ علانیہ بغاوت کریں۔ وہ ابو مسلم کی بہت تعظیم و تکریم کرتے ہیں اور المنصور پر اس لیے لعنت بھیجتے ہیں کہ اس نے اسے قتل کروا دیا تھا۔ وہ اکثر اوقات مہدی بن فیروز کے لیے فضل ربانی کی التجا کرتے رہتے ہیں، اس لیے کہ وہ ابو مسلم کی بیٹی فاطمہ کی اولاد میں سے تھا۔ ان میں ایسے مبلغین بھی ہیں جو ان کے درمیان دورہ کرتے رہتے ہیں اور جنھیں وہ ایرانی نام "فرشتہ" سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں خمر (انگوری شراب) اور دوسری شرابیں دیگر سب چیزوں سے بڑھ کر خوشی اور برکت کا موجب ہیں۔ ان کا دینی نظام نور اور ظلمت کے تصور پر مبنی ہے۔ ان میں سے بعض لوگ اشتراک ازواج کو ممنوع تصور نہیں کرتے، بشرطیکہ عورتیں اس پر راضی ہوں، بلکہ ان کا خیال ہے کہ انسان کا وہی قدرتی طور پر جن

چیزوں کی خواہش کرتا ہے ان سے متمتع ہونا بیجا نہیں' بشرطیکہ اس سے کسی اور کو گزند نہ پہنچے"۔ عبدالقاہر (الفرق بین الفرق' ص ۲۵۲) کا بیان ہے کہ بابک کے پیرو یہ دعوٰی کرتے ہیں کہ ان کے مذہب کا بانی انہیں کا ایک امیر تھا' جو زمانہ قبل اسلام میں ہوا اور شروین کے نام سے موسوم تھا اور جس کا باپ ایک زنگی تھا اور ماں ایک ایرانی بادشاہ کی بیٹی تھی۔ بظاہر یہ اسی حکایت کی' جو اسفندیار نے بیان کی ہے (ترجمہ از E.G.Browne' ص ۲۲۷)' ایک دوسری شکل ہے' یعنی باو خاندان کا ایک آدمی شروین (جسے الطبری ۳: ۱۲۹۵' س ۵ نے شروین بن سرخاب بن باب لکھا ہے) وہ پہلا شخص تھا جس نے ملک الجبال کا لقب اختیار کیا۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ پہاڑوں میں ایک جشن مناتے ہیں' جس کی خصوصیت بے حجابانہ عیاشی ہوتی ہے' لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ ظاہری طور پر بعض اسلامی رسوم کی پابندی کرتے ہیں۔ قدیم ایرانی مزدکیوں سے ان کے تعلق کے لیے رک بہ بابک (در آآ بذیل مادہ)۔ یہ واقعہ ہے کہ بہت سے عقائد میں ان میں باہمی مماثلت پائی جاتی ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں درج ہیں' نیز دیکھیے مآخذ بذیل مادہ بابک (در اآآ بذیل مادہ)۔

○

خِرْقہ : (ع)' کپڑے کا پھٹا ہوا ٹکڑا' کسی صوفی کا موٹا جھوٹا اونی لبادہ' کیونکہ ابتدا میں یہ لباس ٹکڑوں کو جوڑ کر بنایا جاتا تھا (مترادف: مرقع)۔ الہجویریؒ کو مقولہ ہے: "صوفی وہ ہے جو دل میں خرقہ (سوز و دروں) رکھتا ہو' نہ کہ وہ جو تن پر خرقہ (ظاہری لباسِ درویشی)"۔ یہ لباس صوفی کے فقر و قناعت کی ظاہری علامت تھا۔ ابتدا میں بالعموم وہ نیلے رنگ کا ہوتا تھا' جو ماتمی رنگ ہے' تاہم بعض اہل تصوف کوئی خاص لباس پہننا پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ اگر اس قسم کا امتیازی نشان خدا کے لیے اختیار کیا جائے تو وہ بے سود ہوگا' اس لیے کہ ہر آدمی کا اصل حال اللہ کو بہتر معلوم ہے۔ بصورت دیگر اگر یہ انسانوں کے لیے سمجھا جائے تو پھر یہ کہنا پڑتا ہے کہ اگر درویش سچے دل سے اپنے مسلک پر گامزن ہے تو اس صورت میں یہ محض دکھاوا ہے اور اگر اس کی درویشی بناوٹی ہے تو اس صورت میں لباس محض ریاکاری ہے۔ جب تک کوئی نو آموز صوفی اپنی تعلیم کے تین سال لازمی طور پر پورے نہیں کر لیتا تھا اس وقت تک وہ یہ لباس حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ کسی مرید کو اپنے استاد (شیخ یا پیر) کی طرف سے خرقہ عطا کیا جانا ایک رسمی تقریب ہوتی تھی' چنانچہ سہروردی اپنی کتاب عوارف المعارف میں لکھتے ہیں: "خرقہ پہن لینا اس بات کا پتا دیتا ہے کہ اس کے پہننے والے نے سچائی کا راستہ' یعنی صوفیہ کا طریقہ' اختیار کر لیا ہے۔ خرقے دو قسم کے ہوتے ہیں "خرقۃ الارادۃ" (یعنی ارادت یا عقیدتمندی کا خرقہ)' جس کا کوئی شخص اپنے شیخ سے خواستگار ہوتا ہے اور اسے اس بات کا پورا احساس ہوتا ہے کہ اس کے پہننے سے اس پر کیا فرائض عائد ہوتے ہیں۔ دوسرا خرقہ "خرقۃ تبرک" (یعنی دعا و برکت کا خرقہ) کہلاتا ہے' جسے شیخ اپنی منصبی حیثیت سے ایسے آدمیوں کو عطا کرتا ہے جن کے متعلق اسے خیال ہو کہ ان کو طریقہ تصوف پر ڈالنا کارآمد ہوگا' اس کا لحاظ کیے بغیر کہ وہ اس عطیے کی اہمیت کو پورے طور پر سمجھ سکتے ہیں یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ پہلی طرز کا خرقہ دوسری قسم کے خرقے پر فوقیت رکھتا ہے اور زیادہ اہم ہوتا ہے' نیز وہ سچے صوفیوں کو "ان لوگوں سے ممیز کرتا ہے جو صرف حیثیت ظاہری میں ان سے مشابہت رکھتے ہیں"۔

مآخذ : (۱) الہجویری: کشف المحجوب' مترجمہ نکلسن Nicholson' ص ۴۵ ببعد؛ (۲) S. de Sacy: پندنامہ' ص lxiii؛ (۳) N. E.' ۱۲: ۳۰۵۔

○

الخَضِرؑ : (= الخضر' الخضر)' ایک مشہور بزرگ شخصیت کا لقب جن کا روایات اور حکایات میں اکثر ذکر آتا ہے۔ الخضر اصل میں ایک صفت ہے (یعنی وہ شخص جو سبز یا ہرا بھرا ہو)۔ کہا جاتا ہے کہ وہ جہاں کہیں بیٹھتے وہ جگہ ہری بھری اور سرسبز ہو جاتی (تفسیر القاسمی' ۱۱: ۴۰۹۱)۔ اردو میں الخضر کی نسبت خضر زیادہ مروج ہے۔ ان کا نام بلیا بن ملکان بتایا جاتا ہے۔

حضرت خضرؑ کے متعلق جو روایتیں اور حکایتیں مشہور ہیں' ان کا تعلق قرآن مجید کے اس بیان سے ہے جو سورۃ

الکہف (۱۸: ۶۰ تا ۸۲) میں مذکور ہے۔ امام بخاریؒ نے اس آیت کی تفسیر میں ایک طویل روایت نقل کی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت خضر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ہم عصر تھے۔ اور ان کے علاقے کے لوگ انھیں بخوبی جانتے تھے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں بعض مخفی امور کا علم بخشا تھا۔ اس قصے میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا پیغام صرف بنی اسرائیل تک محدود نہیں۔ سلسلہ اسرائیلی کے عظیم الشان نبی حضرت موسیٰؑ صرف ایک قوم کے لیے ہدایت لے کر آئے تھے، لیکن ان کے علاوہ بھی اللہ تعالیٰ کے بعض بندے ایسے تھے جنھیں اللہ تعالیٰ نے دوسری اقوام کے لیے نبی اور رسول بنا کر بھیجا تھا (حضرت خضر کے رسول ہونے کے متعلق دیکھیے الاصابہ، ص ۸۸۲ بعد) اور وہ بعض علوم باطن و معرفت میں موسیٰؑ سے بھی بڑھ کر تھے۔ النووی نے تہذیب الاسماء میں لکھا ہے کہ خضر بادشاہوں کے خاندان سے تھے۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ حضرت موسیٰؑ اپنی تمام تر عظمت و برتری کے باوجود تمام دنیا کے نجات دہندہ نہ تھے، بلکہ ان کا علم محدود اور صرف ایک قوم کے لیے تھا اور جامع کمالات صرف نبی آخرالزمان حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہی ہیں۔

بعض علما کا خیال ہے کہ حضرت خضرؑ نبی تھے اور بعض انھیں ولی قرار دیتے ہیں۔ حضرت خضر کے نبی ہونے کے ثبوت میں عام طور پر سورۃ الکہف کی آیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ (تفصیلی بحث دیکھیے تفسیر مواہب الرحمن، ۱۶: ۱۰؛ تفسیر المراغی، ۱۵: ۱۷۳)۔

حضرت خضرؑ کی حیات و وفات کے بارے میں بھی اختلاف رائے ہے۔ اکثر صوفیہ اور اہل معرفت ان کی حیات کے قائل و معتقد ہیں۔ وفات کے قائل مکتب فکر کا کہنا ہے کہ اگر حضرت خضرؑ عہد نبوی میں زندہ ہوتے تو ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایمان لاتے اور آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رفاقت میں جہاد میں شریک کرتے۔ جبکہ مستند روایات سے ثابت ہے کہ حضرت خضرؑ نہ کسی صحابی کو ملے اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن، ۱۵: ۳۲۹ تا ۳۳۰ و ۱۶: ۱۰ تا ۱۲)۔

مآخذ : (۱) تفاسیر قرآن، بذیل ۱۸ [الکہف]: ۶۰ تا ۸۲، اور حدیث و تاریخ کی وہ کتابیں جن کا حوالہ اوپر آ چکا ہے؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۱۲۵، ۱۹۰ بعد؛ (۳) الدیار بکری: تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۱۰۶؛ (۴) ابن حجر: الاصابہ، مطبوعہ کلکتہ، ص ۸۸۲ بعد؛ (۵) الدمیری: حیوۃ الحیوان، مطبوعہ قاہرہ، ۱۲۸۳ھ، ۱: ۳۱۷ بعد؛ (۶) النووی: تہذیب الاسماء، طبع Wustenfeld، ص ۲۲۸ بعد؛ (۷) ابو حاتم السجستانی: کتاب المعمرین، طبع Goldziher؛ (۸) المسعودی: مروج الذہب، مطبوعہ پیرس، ۳: ۲۱۲؛ (۹) محمد حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن، مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی؛ (۱۰) ابن تیمیہ: الرد علی المنطقیین۔

○

خطاء : مادہ خ ط ی، اس کی ضد عمد اور صواب ہے۔ المفردات میں ہے: = صحیح سمت یا راستے سے منحرف ہو جانا خطا ہے۔ خطا کی کئی صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ ارادہ کچھ اور کیا تھا عمل کچھ اور ہو گیا، ایک یہ بھی ہے کہ ارادہ ابھی نہیں کیا تھا مگر عمل سرزد ہو گیا۔ ابن الاثیر نے النہایہ میں لکھا ہے: خطا وہ عمل ہے جو بالارادہ نہ کیا گیا ہو۔ خطا کے معنی گناہ اور اثم کے ہیں۔ بعض کے نزدیک خطئ کے معنی ہوں گے: کوئی کام بلا ارادہ اس سے ہو گیا۔

اس کے مشتقات بہت سے ہیں جن کے لیے کتب لغت ملاحظہ ہوں۔ ان میں ایک خطیئہ [رک بآں] ہے، جس کی جمع خطایا و خطیئات ہے اور یہ تینوں قرآن کے الفاظ ہیں۔ اس کے علاوہ خاطئین، الخاطئون اور خاطئہ بھی قرآن مجید میں استعمال ہوئے ہیں۔

لغت نویسوں میں یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ خطا کو غیر ارادی سمجھنا چاہیے یا ارادی، جیسا کہ خطیئہ اور خطاء (گناہ) کی صورت میں۔ خطا اور خطأ مترادفات (یا ایک ہی لفظ کی صوتی اعتبار سے دو مختلف صورتیں) ہیں۔ ہم نے جو باتیں اوپر بیان کی ہیں ان کے اندر محدود رہتے ہوئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ ان

افعال کے معنی کی قطعی تعریفات کے بارے میں لغت نویس بڑی مختلف اور متضاد آرا کا اظہار کرتے ہیں.

ایک علمی اصطلاح کے طور پر خطا کا استعمال اس کے عام معنوں (صواب کی ضد) ہی میں ہوتا ہے اور اس کی بڑی بڑی صورتیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ کوئی منطقی غلطی (صواب کی ضد اور باطل کے مترادف)، ناقابل قبول (حق کی ضد) مقدم الذکر کا استعمال مسائل اجتہاد میں اور متوخر الذکر کا استعمال اعتقاد میں ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہے قرآن میں اس مادے کے انھیں معنوں کے مطابق استعمال کا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام اور دوسرے مذاہب کا موازنہ از روے حق و باطل کیا جاتا ہے اور فروع فقہ [رک بہ فقہ] میں جو نظریات باہم متضاد ہوں گے وہ خطا اور صواب سے تعبیر ہوں گے، جہاں تک دوسرے اصناف علم کا تعلق ہے ان میں خطا اور باطل کے الفاظ ملے جلے آتے ہیں، کچھ یہی سلسلہ صواب اور حق کا بھی ہے.

۲۔ فعل غیر ارادی: (عمد کے برعکس)، اس اصطلاح کا استعمال قرآن مجید ہی سے شروع ہو گیا تھا (۴ [النساء]: ۹۲) ہمیں اس پر صرف اس کے غیر قانونی ہونے کے نقطۂ نظر سے غور کرنا ہے۔ صحیح لفظوں میں ہم اس کی تعریف یوں کریں گے کہ اس سے مراد وہ فعل ہے جو خلاف قانون تو ہے، لیکن جو اس نیت سے نہیں کیا گیا کہ قانون کی خلاف ورزی کی جائے خواہ یہ فعل عمداً ہی کیوں نہ سرزد ہو، گو قانونی نقطۂ نظر کے مطابق غفلت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ معتزلہ کا دعوی یہ ہے کہ اس قسم کے افعال پر بارگاہ الٰہی سے کوئی سزا نہیں مل سکتی، کیونکہ سزا صرف اس فعل پر ملتی ہے جس میں عمداً قانون کی خلاف ورزی کی جائے۔ اس کے برعکس اہل السنت کا نظریہ یہ ہے کہ اگرچہ خطا کو اثم (گناہ) نہیں ٹھیرایا جا سکتا، غفلت بہر حال ایک فعل ارادی ہے، لہذا جو خطا اس طرح سرزد ہو گی اس کی سزا بھی مل سکتی ہے (وہ کہتے ہیں خطا کا تعلق عوارض کسبیہ سے ہے، یعنی ان افعال سے جو عمداً نہیں کیے جاتے، لیکن جن میں گویا بالواسطہ نیت کو دخل ہے، لہذا انسان کو ان کا ذمہ دار ٹھیرایا جا سکتا ہے)، البتہ اگلے جہاں میں اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے کام لے کر اس سزا کو معاف کر دے گا.

مآخذ : (۱) الراغب: المفردات؛ (۲) ابن الاثیر: النہایہ؛ (۳) البزدوی: کشف الاسرار، ج ۴؛ (۴) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۴۰۱ تا ۴۰۲؛ (۵) زیادہ تفصیلات کے لیے اصول اور فقہ کی کتابوں کا مطالعہ از بس ضروری ہے [نیز رک بہ دیت و قتل، بذیل مادہ].

○

اَلْخُطْبَہ : (ع)، مادہ خ ط ب، جمع: خطباء و خطب، بمعنی وعظ و نصیحت، خطیب کی تقریر، باہم گفتگو کرنا، ایک دوسرے کی طرف بات لوٹانا؛ اسی سے خُطبہ (وعظ) اور خِطبہ (پیغام نکاح)۔ خُطبہ کا اسم فاعل خاطب اور خطیب ہے اور خِطبہ کا صرف خاطب۔ قرآن مجید میں اس کے دوسرے مشتقات بھی ہیں (نیز دیکھیے ابن الاثیر: النہایہ).

لسان کے مطابق اس لفظ میں مجمع عام کو خطاب کرنے اور لوگوں کو (خصوصاً احتجاج یا خروج و مظاہرہ کے لیے) ابھارنے کرنے کا مفہوم شامل ہے۔ عام معنوں کے علاوہ اس لفظ کے یہ معنی ہیں: (۱) وہ خطاب یا تقریریں جو دینی عبادتوں کے ساتھ وابستہ ہیں، مثلاً خطبہ نماز جمعہ، خطبہ نماز عیدین وغیرہ؛ (۲) وہ تقریریں جو سامعین میں ہیجان پیدا کرنے کے لیے کی جاتی ہیں اور ان میں خطابت [رک بہ خطیب] کے جوہر دکھائے جاتے ہیں، (۳) منثور و مسجع کلام؛ (۴) مناسب طوالت رکھنے والی کوئی تحریر؛ (۵) عام وعظ.

عرب میں اسلام سے پہلے خطبے کی اہمیت: دور جاہلیت کے عرب اپنی خطابت، طلاقت لسانی اور شعر گوئی میں بلند مقام رکھتے تھے، خطابت ان کے نزدیک شعر کا درجہ رکھتی تھی۔ وہ اس سے قبائل میں جوش پیدا کرتے تھے اور بلاغت کے زور سے مخاطبوں کو بڑے بڑے کاموں پر ابھارتے تھے۔ خطیبوں کو قبائل میں قائدین اور حکما کی حیثیت حاصل ہوتی تھی۔ ان کے خطبے تاریخی اور ادبی اہمیت کے حامل ہیں (دیکھیے جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ۱: ۱۶۲)، ان کی تقریریں (خطبے) دلنشین اسلوب، سحر بیان، سلیس محاوروں، خوشنما الفاظ، چھوٹے چھوٹے ہم وزن جملوں اور ضرب الامثال کی حامل تھیں۔ ہر

قبیلے کا اپنا خطیب ہوتا تھا۔ ایام جاہلیت کے خطیبوں میں قس بن ساعدہ (م ۶۰۰ء) اور سحبان وائل الباہلی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

اسلام میں خطبوں کو بڑی اہمیت دی گئی ہے، بلکہ یہ بعض عبادتوں کا جزو ہیں۔ جرجی زیدان نے صدر اسلام کی خطابت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسلام میں آکر خطابت میں بلاغت اور حکمت دونوں کا اضافہ ہو گیا۔ اسلوب قرآن نے شاعری کو بھی بہت متاثر کیا، لیکن خطابت میں اس کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ اسلام کی آمد کے بعد خطابت کی طاقت و تاثیر بڑھ گئی۔

مسلمان عسکری قائدین اور سالاروں کے خطبوں نے جنگ کے پانسے پلٹ ڈالے۔ ناساز گار حالات میں بھی قائد لشکر کے ایک خطبے نے شکست کو فتح میں تبدیل کر دیا۔ تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔

اسلامی عبادتوں میں سے مثلاً جمعے اور عیدین کی نمازوں میں خطبے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ حج میں عرفات کے خطبے کا ایک خاص مقام ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان نمازوں کے علاوہ بھی بکثرت خطاب فرمایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا خطبہ حجۃ الوداع ادب عالیہ کی دستاویز، انسانی حقوق اور آزادی کا عدیم النظیر منشور اور اثر و تاثیر کے اعتبار سے ایک عظیم شاہکار ہے۔ ابن اسحٰق نے اسے مسلسل خطبے کے طور پر نقل کیا ہے (تفصیل کے لیے رک بہ محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم و خطیب، بذیل مادہ)۔

جمعے کی نماز میں دو خطبے نماز سے پہلے پڑھے جاتے ہیں، باقی نمازوں میں صلوۃ پہلے اور خطبہ بعد میں ہوتا ہے۔ جمعے کے اجتماع میں سامعین کی جو تعداد شرعاً ضروری ہے وہ موجود ہونی چاہیے، بجائے خود خطبے کے واجبات یہ ہیں: حمد باری تعالیٰ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر درود و سلام، دونوں خطبوں میں دینداری کی تلقین، جمہور کے لیے دعائے خیر، پہلے خطبے میں قرآن کے ایک جزو کی تلاوت یا بعض فقہا کے نزدیک دونوں خطبوں میں۔ خطیب کے لیے یہ بات مستحسن ہے کہ وہ کسی منبر یا اونچی جگہ پر کھڑا ہو، منبر پر قدم رکھنے کے بعد حاضرین کو السلام علیکم کہے، مؤذن کے اذان ختم کرنے تک بیٹھ جائے۔ کسی کمان یا تلوار یا عصا کے سہارے سے کھڑا ہو۔ اپنے سامعین کی طرف فوراً متوجہ ہو جائے، اہل اسلام کی طرف سے دعا مانگے اور اپنے خطبے کو مختصر کرے۔

عیدین [رک بآں] کے خطبے مندرجہ ذیل باتوں کے سوا خطبہ جمعہ کی طرح ہوتے ہیں: خطیب اپنے خطبے کا آغاز تکبیروں (اَللّٰهُ اَكْبَرُ، اَللّٰهُ اَكْبَرُ، لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اللّٰهُ اَكْبَرُ، اَللّٰهُ اَكْبَرُ وَ لِلّٰهِ الْحَمْدُ) سے کرتا ہے۔ عیدالفطر کے موقع پر اسے اپنے سامعین کو صدقۂ فطر کے فوائد و قواعد سے آگاہ کرنا چاہیے اور عید الاضحیٰ کے دن اس روز کی قربانی کی شرائط سے۔

گرہن کے دوران نماز [رک بہ صلوۃ] کے خطبے کے متعلق الشیرازی (ص ۳۳) نے کہا ہے کہ واعظ کو چاہیے کہ اپنے سامعین کو خشیت الٰہی کی تلقین کرے اور خشک سالی کے زمانے میں نماز استسقا پڑھے اور اسے چاہیے کہ عفو الٰہی کا طلبگار ہو۔ پہلے خطبے کے آغاز میں نو مرتبہ، دوسرے میں سات مرتبہ تکبیر کہے۔ علاوہ ازیں اسے کئی مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر درود بھیجنا اور استغفار کو دہرانا چاہیے (۶۶ [سورۃ التحریم] کی آیت ۹ کی تلاوت کرے) اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کر کے دعائے مسنونہ (جو الشیرازی نے پوری نقل کی ہے) پڑھنی چاہیے۔ اس کے علاوہ دوسرے خطبے کے وسط میں اسے اپنا رخ قبلے [رک بآں] کی طرف کر لینا چاہیے اور اپنی چادر یا قمیص کا رخ بدل کر اس طرح پہن لینا چاہیے کہ سیدھی طرف الٹی ہو جائے اور الٹی طرف سیدھی اور چادر کا اوپر کا حصہ نیچے چلا جائے۔

خطبہ جمعہ میں مسلمانوں کے لیے دعا (دعاء للمومنین) کا دستور ہے۔ اس طریقے کو جو اہمیت دی جاتی تھی اس کی مثالوں سے تاریخ اسلام کے اوراق پر ہیں۔

عیدین کے خطبوں کے سلسلے میں بہت سی جزئیات احادیث میں مل جاتی ہیں، مثلاً حضرت ابو سعیدؓ الخدری کی سند پر ایک حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ "عیدین کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نماز کا آغاز صلوۃ سے کرتے تھے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خطبہ دیتے تھے اور آپ کے خطبے کا موضوع بالعموم لوگوں کو کسی وفد یا مہم میں شرکت کا حکم

رہا ہوتا تھا (احمد بن حنبل، ۳: ۵۶ ببعد)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے وقت جب صحابہ کرامؓ پر غم و اندوہ کا پہاڑ ٹوٹ پڑا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خلافت کے متعلق فیصلہ ان کے لیے مشکل ہو گیا اور انصار و مہاجرین میں اختلاف کی خلیج پیدا ہونے لگی تو اس وقت حضرت ابوبکرؓ صدیق کا وہ عظیم الشان خطبہ ہی تھا جس نے مسلمانوں کی منجدھار میں گھری ہوئی کشتی کو باد مخالف سے بچا لیا اور اطمینان و سکون ان کے دلوں میں پیدا کر دیا۔

خلفاے راشدین (حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علی رضی اللہ عنہم) کے علاوہ متعدد دوسرے صحابہ بھی فن خطابت کے شہسوار تھے۔ ان میں اکثر کبار صحابہ کے نام شامل ہیں۔ بعض صحابیات میں بھی خطابت کے جوہر نمایاں تھے جیسے حضرت عائشہؓ، خولہؓ، ہندؓ بنت عبداللہ، ام سعد، اسماء بنت عمیس۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد خلافت پر ملوکیت کا رنگ غالب آگیا اور زمام اقتدار بنو امیہ کے ہاتھ میں آگئی۔ اس عہد کے خطبا میں قدیم عربی انداز قائم رہا۔ سیاسی معرکوں اور جنگوں میں اس سے کام لیا جاتا رہا۔

دور حاضر میں خطابت نے پھر رنگ نکالا ہے اور مساجد کے علاوہ سیاسی پلیٹ فارموں پر اس کی آہنگ سنائی دینے لگی ہے۔ اس عہد کے عربی خطیبوں میں سید عبداللہ ندیم (م ۱۸۹۶ء)، جمال الدین افغانی (م۔ ۱۸۹۷ء)، مفتی محمد عبدہ (م ۱۹۰۵ء)، سعد زغلول پاشا (م ۱۹۲۷ء) اور طٰہٰ حسین کے نام سر عنوان ہیں۔

مآخذ: (۱) شیخ نظام: الفتاوی العالمگیریہ، کلکتہ ۱۸۲۸ء، ۱: ۲۰۵ ببعد، ۲۱۰ ببعد، ۲۱۳ ببعد؛ (۲) ابوالقاسم الحلی: کتاب شرائع الاسلام، کلکتہ ۱۸۹۳ء، ۱: ۳۳، ۳۸؛ (۳) براکلمان: G. A. L.، ۱: ۹۲۔

○

اَلْخَطَّابِیَّہ: ایک فرقے کا نام، جس کا شمار انتہا پسند (غلاۃ) شیعوں میں ہے۔ یہ فرقہ ابو الخطاب محمد بن ابی زینب الاسدی الاجدع کے نام سے منسوب ہے، جس کے متعلق یہ مروی ہے کہ اس نے شروع میں امام جعفر الصادقؓ (۸۳ھ / ۷۰۲ء تا ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء) اور بعد ازاں خود اپنے اندر خدا کے حلول کا دعوی کیا تھا۔ کوفے کے کچھ لوگ اس کے پیرو بن گئے اور وہیں عیسی بن موسی نے، جو چند سال (۱۴۷ھ / ۷۶۴ء۔ ۷۶۵ء تک) کوفے کا والی رہا اس پر حملہ کیا۔ ابو الخطاب نے اپنے معتقدین کو پتھروں، نرکلوں اور چھریوں سے مسلح کر کے انہیں یقین دلایا کہ یہ ہتیار دشمن کی تلواروں اور نیزوں پر غالب آجائیں گے، لیکن یہ وعدہ غلط ثابت ہوا اور اس کے ساتھی، جن کی تعداد ستر تھی، سب کے سب قتل ہو گئے۔ وہ خود بھی فرات کے کنارے دارالرزق میں گرفتار ہو گیا، جس کے بعد اسے بڑے اذیت ناک طریق سے موت کے گھاٹ اتار کر اس کا سر بغداد بھیج دیا گیا۔ بہر حال اس تباہی سے اس فرقے کا وجود ختم نہیں ہوا، بلکہ اس کے بعض افراد اس بات پر مصر رہے کہ دراصل نہ تو خود ابو الخطاب اور نہ اس کا کوئی ساتھی مارا گیا، کیونکہ جو کچھ ظاہر میں دکھائی دیا وہ محض ایک دھوکا تھا۔ ۳۰۰ھ کے قریب اس فرقے کے لوگوں کی تعداد سب سے زیادہ باخبر مصنف کے قول کے مطابق ایک لاکھ تھی اور وہ سواد الکوفہ اور یمن میں آباد تھے، لیکن انہیں کوئی قوت اور اقتدار حاصل نہیں تھا۔ ابن قتیبہ کی کتاب المعارف میں ان کے عقائد کا مختصر طور پر ضمناً ذکر ہے اور یہ قدیم ترین ماخذ ہے۔ اس کے پچاس سال بعد اسی طرح کا ایک حوالہ مطہر بن طاہر کی تصنیف میں ملتا ہے، لیکن اس اثنا میں اس فرقے کے لوگوں نے کوئی ایسی بات نہیں کی جو مؤرخین کی توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ خم غدیر کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنا منصب نبوت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو منتقل کر دیا تھا اور غالباً ابو الخطاب نے یہ دعوی کیا ہوگا کہ اسی طرح امامت امام جعفر الصادقؓ سے اس کی طرف منتقل ہو گئی، تاہم سنی اور شیعہ مؤرخین دونوں بہت وثوق سے یہ لکھتے ہیں کہ امام جعفرؓ نے ان دعاوی کی تردید کر دی تھی جو ابو الخطاب نے ان کے بارے میں کیے تھے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ان سے مفروضہ تعلق اسی نوعیت کا تھا جیسا کہ المختار بن ابی عبید کا ابن الحنفیہ سے۔

بد کی فرقوں پر لکھنے والے متاخر مؤرخین کو ابتدائی مؤرخین کے مقابلے میں اس فرقے کے متعلق زیادہ معلومات حاصل ہیں۔ المطہر نے بازیغ کو ایک الگ فرقہ بتایا ہے، لیکن الشہرستانی انھیں فرقۂ خطابیہ کی ایک شاخ قرار دیتا ہے۔ مؤخرالذکر مصنف نے ایک اور شاخ عمیریہ کا تذکرہ بھی کیا ہے، جو عبدالقاہر البغدادی کی کتاب الفرق بین الفرق میں جناحیہ کی ایک شاخ کے طور پر مذکور ہے۔ الشہرستانی کے قول کے مطابق معمریہ بھی الخطابیہ کی ایک شاخ ہے، لیکن یہ صاف طور پر ظاہر ہے کہ ابن حزم ان کی ایک جداگانہ حیثیت تسلیم کرتا ہے۔ المقریزی کے وقت تک ان شاخوں کی تعداد پچاس تک پہنچ گئی تھی۔ ابوالخطاب کے باپ کی کنیت کوئی تو ابو ثور اور کوئی ابو یزید بتاتا تھا، جو غالبًا نام زینب کو غلط پڑھنے کا نتیجہ تھا۔ اس فرقے پر یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ وہ تمام قوانین اخلاق اور شریعت اسلام سے منکر ہو گیا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے پیرو تناسخ کا عقیدہ رکھتے تھے۔ چونکہ بظاہر اس فرقے کی کوئی بھی کتاب موجود نہیں، اس لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ یہ بیانات کہاں تک صحیح ہیں۔

مآخذ : (۱) ابو محمد الحسن بن موسی النوبختی: کتاب فی مذاہب فرق اہل الامامۃ؛ (۲) ابن حزم: الفصل، ۵: ۱۸۷ ببعد؛ (۳) الشہرستانی، ترجمہ Haarbrucker، ۱: ۲۰۶؛ (۴) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، ص ۲۴۲؛ (۵) الکشی: معرفۃ اخبار الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ، ص ۱۸۷؛ (۶) المقریزی: الخطط، ۲: ۳۵۲؛ (۷) عضدالدین الایجی: المواقف، طبع Sorensen، ص ۳۴۵۔

○

خَطِیْب : (ع) ج: خطباء، مادہ خ ط ب سے اسم فاعل [رک بہ خطبہ]۔ خطیب کے لفظ میں وہ اکثر معنی آتے ہیں جن کا ذکر خطبے میں آ چکا ہے، مثلًا وعظ کہنے والا، جمعہ و عیدین وغیرہ کا خطبہ پڑھنے والا اور فصیح البیان مقرر۔ قدیم عربوں میں خطبا قبیلے کے زعما اور حکما ہوتے تھے (الموجز فی الادب العربی و تاریخہ، ص ۲۸)۔ اسی لیے شاعر کے ساتھ اکثر خطیب کا بھی ذکر آتا ہے (ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۹۳۳، س ۱ نیچے سے)۔ اس کے عہدے کی نوعیت و اہمیت کی الجاحظ نے صاف طور پر تشریح کی ہے (کتاب البیان والتبیین، قاہرہ ۱۳۳۲ھ، ص ۱ تا ۳)۔ کہا جاتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں خطیب کے مقابلے میں شاعر کی قدر و منزلت زیادہ تھی، لیکن جب شاعروں کی تعداد بتدریج بڑھتی گئی اور ان کا فن روبہ تنزل ہوتا گیا تو خطیب کی وقعت میں اضافہ ہو گیا (۱: ۱۳۶؛ ۲: ۲۲۷)۔ خطیب کو قصہ گو اور اصحاب الاخبار و الآثار کے زمرے میں بھی شمار کیا جاتا ہے (الجاحظ، ۱: ۱۶۷ ببعد و بمواضع کثیرہ)۔ اس کا عہدہ بعض مرتبہ کسی ایک خاندان میں موروثی ہو جاتا تھا، تاہم خطبا کی کوئی الگ جماعت یا برادری نہیں تھی، بلکہ وہ ایسے لوگ ہوتے تھے جو ترجمان یا نمائندہ بننے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ وہ نہ صرف اپنے قبیلے کے نمائندوں کے طور پر گفت و شنید کی غرض سے کسی وفد کی قیادت کرتے تھے، جیسا کہ سیرۃ سے ظاہر ہوتا ہے، بلکہ شاعروں کی طرح دشمنوں سے ہنر و دانش کے مقابلے (مفاخرہ) میں بھی وہ اپنے قبیلے کے قیادت کرتے تھے۔ خطیب کے فن کو خطابت کہا جاتا ہے۔ یہ بیان [رک بآں] کی ایک قسم ہے۔ الجاحظ بلغا، خطبا اور بینا (ابیناء، جمع بین) کو ایک ہی سطح پر رکھتا ہے، یعنی وہ لوگ جن کی تقریر شستہ اور استادانہ ہو۔ اس لحاظ سے خطابت بیان و بلاغت کی ایک صورت ہے (زہر الآداب، ۲: ۲۷۶)۔ دراصل بیان ایک وسیع لفظ ہے، جو نظم و نثر اور تقریر پر حاوی ہے اور خطابت اس کا ایک حصہ ہے۔ ابن القریہ (م ۸۴ھ/ ۷۰۳ء) نے اسے بیان کے نظام میں شاید سب سے پہلے داخل کیا ہے۔ پھر تقریر کی بھی کئی صورتیں ہیں: عام مکالمہ، مجلسی گفتگو اور اجتماع کا خطاب۔ ان سب کے آداب مختلف ہیں۔ خطابت (Rhetoric) قاری یا سامع دونوں پر مطلوبہ اثر ڈالنے کا فن ہے، جس کا مقصد جذبات انگیزی ہے۔ یہ نری منطق نہیں۔ اس میں منطق کا استعمال تو ہوتا ہے، مگر اس میں تاثیر جذباتی وسائل (شاعرانہ اور ادبی زبان) سے آتی ہے۔

ارسطو نے اپنے رسالے *Rhetoric* میں اسے اثر انگیزی کا فن قرار دے کر اس کے چند مقاصد بیان کیے ہیں۔ الجاحظ وغیرہ پر ان خیالات کا بڑا اثر معلوم ہوتا ہے۔ اس کی

کتاب البیان و التبیین میں کامیاب خطابت کے معیار و شرائط بیان ہوئے ہیں اور خطابت کی مختلف اقسام کی مناسبت سے مزایا و خصائص کا تذکرہ کیا ہے۔ اس میں یہ بتایا ہے کہ خطیب کو حسن کلام کے علاوہ مناسب لباس کی کیوں ضرورت ہے۔ تقریر کے وقت اشارات و حرکات و سکنات کا کتنا حصہ ہے اور سامعین اور مخاطبین کے افہام و عقول کے مطابق خطاب کرنے کے کیا اسالیب ہیں، موضوع کا خطیب کی تقریر سے کیا تعلق ہے، آواز کے زیر و بم کا تاثیر میں کتنا حصہ ہے، طول کلام اور قلت کلام کے مقامات کیا کیا ہیں، سامعین سے بلند تر جگہ پر کھڑے ہونے سے کیا نتائج مترتب ہوتے ہیں، اشعار کے استعمال کے کون کون سے مواقع ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ اس نے اپنے زمانے تک کے نامور خطبا کا تذکرہ کر کے ان کے اقوال نقل کیے ہیں۔

خطابت کا ایک اہم میدان وعظ و تذکیر تھا۔ واعظوں میں بڑے بڑے بلند پایہ خطیب پیدا ہوئے ہیں، جن کی تاریخ اگر مرتب کی جائے تو بڑے بڑے خوش بیان، شعلہ نوا، ساحر خطیب سامنے آئیں گے۔ خطیب اور واعظ میں یہ فرق ہے کہ خطیب بعض خاص مواقع پر زور خطابت دکھاتا ہے اور وعظ کسی واقعے یا خاص محل کا پابند نہیں، دونوں کے مقصد اور نصب العین میں بھی فرق ہے (چند بڑے بڑے واعظوں کے ناموں کے لیے دیکھیے مواعظ، وعظ در آآآ بذیل مادہ)۔

عربوں میں خطیب کے لیے یہ بات ضروری تھی کہ وہ اپنے قبیلے کے شاندار کارناموں اور نجیبانہ اوصاف کی بڑھ چڑھ کر تعریف کر سکے اور انھیں فصیح زبان میں بیان کر سکے اور اسی طرح اپنے مخالفین کی خامیوں اور کمزوریوں کا پردہ فاش کرنے کا سلیقہ رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے اس کے لیے فصیح ہونا اور بلاغت کا استعمال جاننا ضروری تھا تاکہ وہ اپنے حریفوں پر غالب آ سکے۔

اسلام کے بعد خطابت کا سابقہ میدان یعنی مفاخرہ، ہجو اور محض ناصحانہ انداز ختم ہو گیا۔ اب امام اور اس کے نمائندے جمہور سے خطاب کرتے، ان میں وعظ و تذکیر اور پند و نصائح کے ساتھ احکام بھی ہوتے تھے، تاہم خاصے عرصے تک کچھ پرانی خصوصیات برقرار رہیں۔

مکہ مکرمہ کی فتح کے بعد خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بطور خطیب لوگوں کے سامنے آئے۔ یہ صورت حال پہلے چار خلفا اور بنو امیہ کے عہد میں قائم رہی (دیکھیے الجاحظ، ۱: ۱۹۰) اور ان کے مقرر کیے ہوئے حکام بھی خطبا کے فرائض انجام دیتے تھے۔ خطبے اور نماز کی دینی اہمیت نے خطیب کو ایک مخصوص مذہبی حیثیت دے دی، نتیجہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور خلفاے راشدینؓ کے زمانے کی طرح امام (امیر المومنین) کے لیے خطبہ دینا ضروری نہ رہا اور عہد اسلام کی پہلی چند پشتوں کی باہمی جنگوں کے خاتمے پر یہ بات اور بھی نمایاں ہو گئی۔ عباسیوں کے زمانے میں ہارون الرشید کے عہد ہی سے خلیفہ نے نماز کے موقع پر خطبہ پڑھنے کا کام قضاۃ پر چھوڑ دیا اور خود سامعین میں شامل ہو گیا (الجاحظ، ۱: ۱۶۱)، لیکن مساجد جامعہ میں امامت کرنے والے اصولاً خلیفہ کے نمائندے ہوتے ہیں (دیکھیے ابن خلدون: مقدمہ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۱۷۳)۔

اس کے بعد بھی مصر کے فاطمی خلفا بعض موقعوں پر (از پس نقاب) خود وعظ کہتے رہے، یعنی تین مرتبہ ماہ رمضان میں اور بڑے تہواروں (عیدین) پر (ابن تغری بردی، طبع Juynboll، ۲: ۴۸۲ تا ۴۸۶)۔ ایسے موقعوں پر ان کے سب سے بلند پایہ امرا منبر کی سیڑھیوں پر کھڑے ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ۳۲۷ و ۳۲۹)۔ اس کے برخلاف اندلس میں بالعموم یہ دستور تھا کہ جب کوئی خطیب خطبہ پڑھتا تھا تو وہاں کا رئیس (حاکم) خطبے کے دوران میں منبر پر کھڑا رہتا تھا، اگرچہ بعد میں اس دستور کو ان حکام نے، جو سختی پسند تھے، اخلاقی نقطۂ نظر سے مذموم قرار دیا (ابن الحاج: کتاب المدخل، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۲: ۴۷)۔ ہر جگہ خاص خطیب مقرر کیے جاتے تھے۔ عام قاعدے کے بموجب قاضی کو اعزازی طور پر خطیب کا عہدہ دے دیا جاتا تھا۔ (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۲۲۳، س ۸ نیچے سے)۔ قاہرہ میں عید غدیر کے موقع پر ایک خاص خطیب حرم حسینی میں ایک نہ پایہ منبر پر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھتا تھا اور قاضی القضاۃ نماز پڑھاتا تھا (المقریزی: خطط، ۲: ۲۲۳ ببعد)، بعض تقریبات پر خطیب کو خلعت اور نقد انعام ملتا تھا (کتاب مذکور، ۲: ۳۸۷)۔ جمعے کی نماز میں خطبہ پڑھنے کے علاوہ بالعموم خطیب امامت بھی

کرتا تھا۔ روز مرہ کی نمازیں عام طور پر دوسرے امام پڑھاتے تھے (الماوردی: الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، ص ۱۸۱ س ۳ نیچے)۔

القلقشندی (صبح الاعشی، قاہرہ، ۴: ۳۹) کا بیان ہے کہ مملوک سلاطین کے عہد میں ہر مسجد کا اپنا ایک خطیب ہوتا تھا اور صرف بڑی مساجد کے معاملات سے سلطان واسطہ رکھتا تھا۔ اہم مساجد کے خطبا کی حیثیت بہت معزز ہوتی تھی، چنانچہ ابن عبدالظاہر کا بیان ہے کہ قلعہ قاہرہ کی بڑی مسجد کا خطیب خود شافعی قاضی القضاۃ تھا (دیکھیے P. Ravaisse: [زبدۃ کشف الممالک، ۱۸۹۴ء، ص ۹۲)۔ جب بیت المقدس کی فتح کے بعد سلطان صلاح الدین نے قاضی محی الدین ابوالمعالی کو مسجد اقصیٰ میں خطیب اول کے فرائض انجام دینے کے لیے مقرر کیا تو یہ ایک ایسا مخصوص اعزاز تصور کیا گیا جس کے بہت سے لوگ بے چینی سے متمنی تھے (شہاب الدین: کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، قاہرہ ۱۲۸۸ھ، ۲: ۱۰۸ ببعد)۔ ممالیک کے عہد میں ایک خاص فرمان کے ذریعے خطیب کے تقرر کی تصدیق ہوتی تھی، اس سے بھی خطابت کی قدر و منزلت کی مزید شہادت ملتی ہے (دیکھیے القلقشندی: کتاب مذکور، ۲: ۲۲۲ تا ۲۲۵)۔ قدرتی طور پر یہ بات بھی خطیب کے اقتدار منصبی سے متعلق ہے کہ نو مسلم اس کے سامنے اپنے قبول اسلام کا اعلان کرتے تھے (ابن الحاج، کتاب المدخل، ص ۷۶؛ کتاب المیزان، ۱: ۱۶۹)۔ بقول الماوردی (ص ۱۸۵) خطیب کے لیے بہتر یہ ہے کہ سیاہ لباس پہنے اور الغزالی کے خیال میں سفید، بلکہ وہ مقدم الذکر (یعنی سیاہ لباس) کا پہننا بدعت تصور کرتے ہیں (احیاء، قاہرہ ۱۳۲۲ھ ص ۱۳۱)۔ اس کے خاص نشان عودان (دو لکڑی کی چیزیں) ہیں، یعنی منبر اور عصا یا لکڑی کی تلوار، جسے وعظ کے دوران میں اپنے ہاتھ میں رکھنا کتب فقہ کی رو سے بھی اس کے لیے ضروری ہے۔ ۱۹۱۱ء کے قانون کے مطابق، جس کا اطلاق دفعہ ۵۹ کے ماتحت الازہر پر بھی ہوتا ہے، جو کوئی بھی اس درسگاہ کے تین درجوں میں سے دوسرے درجے کی سند حاصل کر لے وہ خطیب بن سکتا ہے۔ خاص الازہر میں ایک خطیب مقرر کیا جاتا ہے (الزیات: تاریخ الازہر، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۲۰۷)۔ اس کے مقابلے میں مسجد نبوی میں، جو مدینہ منورہ میں ہے، ۱۹۳۰ء میں ۳۶ خطیب تھے اور مکہ معظمہ میں ۱۲۲ بشمول ائمہ مذاہب اربعہ۔ یہ خطیب بعض اوقاف سے مستفید ہوتے اور بالعموم ان کا منصب موروثی ہوتا تھا (البتنونی: الرحلۃ الحجازیۃ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۱۰۱ و ۲۴۲) مگر اس وقت حکومت سعودیہ نے مذاہب اربعہ کے ائمہ اور خطباء کا سلسلہ بند کر دیا ہے اور حرم میں صرف مسلک حنبلی سے تعلق رکھنے والے ائمہ متعینات ہیں، جو باری باری خطبہ جمعہ اور خطبہ عیدین دیتے ہیں، جبکہ میدان عرفات میں حکومت خود سے کسی خطیب کا تقرر کرتی ہے۔ جو ۹ ذوالحجہ کو مسجد نمرہ میں خطبہ دیتا ہے.

مآخذ : (۱) E. W. Lane: *Manners and customs of the Modern Egyptians*، مطبوعہ Every Mans Library، ص ۸۳؛ (۲) کتب فقہ بذیل صلوۃ الجمعہ اور (۳) الشعرانی: کتاب المیزان، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۱: ۱۶۴ تا ۱۷۱؛ (۴) ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۲: ۱۲۸ ببعد.

○

خَطِیْئَۃ : (ع)، (جمع: خطایا و خطیئات) = ذنب، اثم (= گناہ)۔ اس کا مادہ وہی ہے جو خطا [رک بآں] کا ہے، جس کے معنی ٹھوکر کھانا یا غلطی کرنا ہیں۔ خطیئہ کے معنی ہیں "وہ گناہ جو عمداً کیا جائے" (لسان العرب)۔ امام راغب نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کا قول ہے کہ خطیئہ قریب سیئہ کے ہم معنی ہے۔ نیز بقول ان کے خطیئہ کا استعمال اس فعل کے متعلق ہوتا ہے جو بذات خود مقصود نہ ہو، بلکہ کسی دوسری چیز کا ارادہ اس فعل کے صدور کا سبب بنتا ہو، مثلاً کسی نے شکار کو گولی ماری مگر گولی خطا کر کے انسان کو جا لگی۔ گویا خطیئہ سے وہ فعل مراد ہے جو بلا قصد سرزد ہوا ہو (اس کی مثال کے لیے دیکھیے ۲۶ [الشعراء]: ۸۲) اور خطا (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۳۱) محض وہ فروگذاشت ہے جو سہواً ہوئی ہو، بالارادہ نہ ہو۔ قرآن میں خطیئہ اور اثم کے الفاظ ایک جگہ آئے ہیں (۴ [النساء]: ۱۱۲)۔ مندرجہ بالا آیت میں سیئہ اور خطیئہ کے الفاظ یکجا استعمال ہوئے ہیں۔ مختصر یہ کہ خطیئہ کا لفظ بڑا جامع ہے، کبھی یہ عمداً سرزد

ہونے والے گناہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، کبھی بلا قصد سرزد ہونے والے گناہ کے لیے اور کبھی معمولی لغزش، غلطی اور قصور کے لیے۔ قرآن مجید اور احادیث میں ان سب معانی کے لیے اس کا استعمال ملتا ہے۔

○

خلافت : (ع)، مادہ خ ل ف سے، بمعنی جانشینی، نیابت، خاص معنوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نیابت۔ یہ نیابت کسی کی غیر حاضری کی وجہ سے بھی ہو سکتی ہے، موت کے سبب بھی ہو سکتی ہے اور عجز و معذوری کے سبب بھی، محض نائب کو شرف بخشنے کی غرض سے بھی ہو سکتی ہے (مفردات)، لفظ خلیفہ نائب اور جانشین کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ (دیکھیے الطبری بمدد اشاریہ وغیرہ)۔ صوفیا کے ہاں خلیفہ، شیخ طریقہ کا نمائندہ ہوتا ہے اور اسے شیخ کے بہت سے اختیارات ودیعت کر دیے جاتے ہیں، جو مقامات اصل زاویے سے فاصلے پر ہوتے ہیں، وہاں وہ شیخ کی نمائندگی کرتا ہے۔ تیجانیہ طریقے میں بانی طریقہ کی روحانی قوت یا برکت کا وارث خلیفہ کہلاتا ہے۔ شیخ کا لقب بانی طریقہ کے لیے مخصوص ہے۔

اس لفظ کے عام مختلف استعمالات کی بحث کے بعد اب اس کے خاص اور اصطلاحی معانی کی تحقیق درج کی جاتی ہے جسے چند عنوانوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(الف) قرآن مجید میں لفظ خلیفہ و دیگر اشتقاقات کی تشریح۔

(ب) منصب خلافت کی حیثیت و اہمیت مختلف ادوار تاریخ میں۔

خلیفہ اور استخلاف قرآن مجید میں: قرآن مجید میں اس مادے سے بہت سے الفاظ آئے ہیں، مثلاً خلف، خلف، خلیفہ، خلفاء، خلائف، استخلاف اور خلفہ وغیرہ، لفظ خلافت قرآن مجید میں نہیں آیا، لیکن خلیفہ اور خلائف وغیرہ میں یہ مفہوم آگیا ہے۔

خلیفہ کے لغوی معنی ہیں پیچھے آنے والا یا نائب۔ قرآن مجید میں مذکورہ مفہوم کے ضمن میں ایک نیا مفہوم خلافت بمعنی نیابت الٰہی نکلا ہے اور استخلاف کے معنی ہیں حکومت بطور نیابت الہیہ جس کے ساتھ تمکن فی الارض کے الفاظ بھی آئے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ استخلاف (نیابت الہیہ) صرف روحانی نہیں، بلکہ اس میں تمکن (= عملی قبضہ و اقتدار) برائے مصالح انسانی بھی شامل ہے۔

قرآن مجید کی رو سے انسان کو خلافت الٰہی یعنی زمین پر خدا کی نیابت بخشی گئی۔ سب سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کے وقت فرشتوں کو مخاطب کر کے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ میں زمین میں اپنا ایک نائب بنانے والا ہوں (۲ [البقرۃ]: ۳۰)۔ یہ نیابت مختلف انبیا کے ذریعے مختلف اقوام میں قائم ہوتی رہی اور وہ وقتاً فوقتاً اس سے مستفید ہوتی رہیں۔ انبیا علیہم السلام میں سے حضرت داؤد علیہ السلام کو بھی دنیا میں اللہ تعالیٰ کا خلیفہ قرار دیا گیا (۳۸ [ص]: ۲۶)۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو زمین میں نیابت و خلافت کی بشارت دی (۲۴ النور: ۵۵)۔

خلافت ارضی کا یہ مژدہ مسلمانوں کے لیے اطمینان و سکون کا پیغام تھا، لیکن اس کے ساتھ وہ فرائض بھی بتا دیے گئے جو استخلاف کے ساتھ لازم ہیں یعنی اقامت صلوٰۃ و ادائے زکوٰۃ (۲۲ [الحج]: ۴۱)۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے بعد کے آنے والوں کے لیے خود لفظ خلفا استعمال فرمایا ہے: "تمھیں میری اور (میرے) خلفاے راشدین کی سنت پر عمل کرنا چاہیے" (ابن ماجہ)۔

منصب خلافت کا تاریخی ارتقا:

تاریخی ارتقا میں سب سے پہلا دور خلافت راشدہ کا دور ہے۔ خلافت راشدہ (الخلافۃ الراشدۃ) ایک عربی ترکیب ہے جس کے لفظی معنی ہیں: رشد سے بہرہ ور اور راہ حق پر چلنے والی نیابت اور جانشینی، اسلامی تعلیمات کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ خلافت ہے جسے امت محمدیہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اجماعی تائید و حمایت حاصل تھی اور جس نے عدل اور حق کے اصولوں پر قائم رہتے ہوئے دین اسلام کے تمام ظاہری، باطنی دنیوی اور اخروی تقاضے پورے کیے۔ اہل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک خلفاے راشدین سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ

وسلم کے خلفائے اربعہ مراد ہیں جو رشد و ہدایت سے بہرہ مند اور راہ عدل و حق پر گامزن تھے اور آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے برحق اور جائز جانشین تھے انہوں نے کتاب اللہ اور سنت رسول پر عمل کرتے ہوئے اسلام کی اشاعت اور امت اسلامیہ کی دینی و دنیوی فلاح کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ان خلفا کے متعلق ارشاد نبوی کے لیے دیکھیے ابو داؤد: السنن' ۴: ۲۱۱' طبع قاہرہ' تاریخ ندارد)۔ بعض ائمہ مجتہدین نے حضرت عمرؒ بن عبدالعزیزؒ کی خلافت کو بھی خلافت علی منہاج النبوۃ تسلیم کیا ہے اور انہیں پانچواں خلیفہ راشد قرار دیا ہے' (مفتاح کنوز السنہ' ص ۲۱۱؛ سنن ابی داؤد' ۴: ۲۰۸ ببعد)۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دو حیثیتیں: ایک مبلغ وحی ہونے کی حیثیت سے احکام ربانی کی تبلیغ اور منصب رسالت کی ذمے داریاں' دوسری حیثیت امام المسلمین' یعنی ملت اسلامیہ کے قائد و رہنما کی جس کا مقصد افراد امت میں نظام خیر کا قیام' نیکی کی دعوت دینا اور بدی سے منع کرنا تھا' نیز عدل و انصاف اور اخوت پر مبنی معاشرہ قائم کرنا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال کے ساتھ پہلی حیثیت کا سلسلہ بطور نبوت تو منقطع ہو گیا' البتہ دوسری حیثیت قائم و دائم رہی اور اس کا سلسلہ آگے بڑھا۔ اس سلسلے کا نام خلافت ہے۔ اسلامی مآخذ میں خلافت کے ساتھ ساتھ امامت کا لفظ بھی متداول و مروج ہے اور مسلمانوں کے حکمرانوں کے لیے کبھی خلیفہ' کبھی امام' کبھی امیر اور کبھی اُولی الامر (اور حضرت عمرؓ کے وقت سے امیر المومنین) کے الفاظ استعمال ہوتے رہے ہیں۔ اہل تشیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جانشین کے لیے عموماً امام کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں (ابن الجوزی: خواص الامۃ فی معرفۃ الائمہ' ص ۴ ببعد)' مگر یاد رہے کہ خلافت کی جگہ امامت اور خلیفہ کی جگہ امام کا لفظ اہل تشیع ہی استعمال نہیں کرتے' بلکہ علمائے اہل السنۃ و الجماعۃ بھی استعمال کرتے ہیں (دیکھیے: ابن خلدون: مقدمہ' ص ۱۴۰)۔

آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال کے بعد مسئلہ خلافت: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے وقت صحابہ کرامؓ میں دو قسم کے مکتب فکر ظاہر ہوئے: ایک نظریہ یہ تھا کہ کی نیابت کا منصب خاص ہے' دوسرا یہ تھا کہ یہ منصب عام ہے اور ہر مسلمان جو لازمی اوصاف سے متصف ہو بلا امتیاز رنگ و نسل خلیفہ بن سکتا ہے۔ مؤخرالذکر نظریہ انصار کا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے اور حضرت سعدؓ بن عبادہ انصاری نے انصار کا استحقاق خلافت ثابت کیا۔ مہاجرین کی ایک بہت بڑی جماعت خلافت کو قریش میں مختص سمجھتی تھی اور بعض مہاجرین کا خیال تھا کہ یہ منصب قرابت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اساس پر حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ یا حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کو بحیثیت وارث (العاصب) ملنا چاہیے' لیکن اس موقع پر اکثریت نے مہاجرین کی عظیم جماعت کے اس موقف کی تائید کی جو یہ کہتا تھا کہ نیابت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خاندانی موروثی ہونے کے بجائے' شوریٰ اور بیعت عامہ کی بنیاد پر ہونی چاہیے' چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے سقیفہ بنی ساعدہ میں مجلس انصار میں اوس و خزرج کی عظیم اسلامی خدمات کو خراج تحسین پیش کرنے کے ساتھ یہ استدلال پیش کیا کہ قبائل عرب کو اطاعت کا پابند بنانے کے لیے اس وقت یہ ضروری ہے کہ خلیفہ قریش میں سے ہو' مگر وزارت و مشاورت کا منصب انصار میں رہے اور سب مہاجرین و انصار اتفاق و اتحاد سے فیصلے کریں۔ چنانچہ اسی پر تمام صحابہ نے اتفاق کیا اور حضرت عمرؓ نے موقع کا اندازہ کرتے ہوئے آگے بڑھ کر حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کر لی۔ اس کے بعد دیگر زعمائے انصار و مہاجرین نے بیعت کی جو بیعت خاصہ کہلائی' پھر بعد میں مسجد نبوی میں بیعت عامہ ہوئی' (سیرۃ ابن ہشام ۲: ۱۰۱۳' تاریخ الامم الاسلامیہ' ۱: ۱۵۹ ببعد)۔ پھر حضرت ابوبکرؓ نے اپنی وفات کے وقت جلیل القدر صحابہ کے مشورے سے حضرت عمرؓ کا نام خلافت کے لیے تجویز کیا اور ان کے لیے خود ہی سب کی تائید حاصل کی۔ جب امیر المومنین حضرت عمرؓ زخمی ہوئے اور بچنے کی امید نہ رہی تو بعض صحابہ نے جانشین نامزد کرنے کا مشورہ دیا تو انہوں نے نمائندہ حیثیت کے سات اصحابؓ کی ایک انتخابی مجلس شوریٰ نامزد کی جس کے ذمے خلیفہ کا انتخاب تھا۔ اس مجلس نے کثرت رائے سے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ منتخب کیا

اور عامۃ المسلمین نے ان کی بیعت کی (حوالہ سابق)۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد لوگوں نے مجمع عام میں حضرت علیؓ کی بیعت کر لی۔ بیعت خلافت کے بعد چند صحابہؓ نے حضرت علیؓ سے اصرار کیا کہ قاتلین عثمانؓ سے قصاص لیا جائے' مگر ان پر حضرت علیؓ کا قابو نہ تھا (الطبری' ج ۶)۔ اس سے اختلاف پیدا ہو گیا جس کے نتیجے میں جنگ جمل واقع ہوئی۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد حضرت امام حسنؓ نے امیر معاویہؓ سے مفاہمت کر لی (مزید معلومات کے لیے دیکھیے الماوردی: الاحکام السلطانیہ)۔

خلافت کی اصولی و تاریخی بحث: سید محمدؒ رشید رضا کے نزدیک خلافت' امامت عظمٰی اور امارۃ المومنین تینوں کا مفہوم ایک ہے' یعنی حکومت اسلامیہ کی ایسی ریاست جو دینی اور دنیوی مصالح کی نگہداشت کرے (الخلافۃ' قاہرہ ۱۳۴۱ھ' ص ۱۰)۔ اسی طرح سعد الدین التفتازانی (م ۷۹۱ھ) نے اپنی کتاب مقاصد الطالبین فی اصول عقائد الدین (الفصل الرابع) میں امامت کی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امامت دینی اور دنیوی امور کی نگہداشت کے لیے ایک ریاست عامہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نیابت کے طور پر قائم کی جاتی ہے۔ بہر حال یہ حقیقت ہے کہ اسلام جوں جوں پھیلا گیا' نئی اقوام جن میں سے بعض قبائلی قوت سے غالب آجاتی رہی ہیں' کبھی خلافت کے نام سے' کبھی ملوک و سلاطین کے لقب سے عالم اسلام کی سیاست کا رخ موڑ دیتی رہیں اور سیاسی سطح پر کسی مرکزی دعوت کے فقدان کی وجہ سے حکومتیں غلبے کے اصول پر قائم ہوتی رہیں اور خلافت علی منہاج النبوۃ قائم نہ ہو سکی۔ لیکن داخلی دینی قوت کی وجہ سے خلافت کے بعض بنیادی مقاصد پورے ہوتے رہے' مثلاً مسلمانوں کی اخوت کا عقیدہ' اسلام کے غلبے کا عقیدہ' اسلام کے لیے ایک امامت کے فرائض ادا کرنے کی رسم کو جاری رکھا' تاہم (باستثنائے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ) بنو عباس کے زمانے میں بنو امیہ کے اکثر فرمانروا دینی پیشوائی سے زیادہ ملکی اور سیاسی پیشوائی کے خصائص کے حامل رہے۔ امیر معاویہؓ نے بہت حد تک عرب سرداروں (امرا) کے سیدھے سادے اور بے تکلف طور و طریق کو باقی رکھا تھا اور وہ دوسرے قبائلی سرداروں کے درمیان بڑی حد تک مساویانہ حیثیت سے رہتے سہتے تھے مگر نئے دارالسلطنت (بغداد) میں ایرانی بادشاہت کا رنگ ڈھنگ پیدا ہو گیا' چنانچہ عباسی خلیفہ اپنے تخت پر شان و شوکت سے اپنے محافظوں کے درمیان بیٹھتا تھا اور اس کے ایک جانب جلاد ننگی تلوار لیے کھڑا ہوتا تھا' بایں ہمہ وہ اپنے منصب کی دینی اہمیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ردا پہن کر نمایاں کرتا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے اس کی جو قرابت تھی اس کا ذکر سرکاری دستاویزوں اور مداحوں اور درباری شعرا کے قصائد میں بار بار ہوتا تھا۔

نویں صدی عیسوی کے بعد انتظامی معاملات میں خلیفہ کا براہ راست اقتدار کمزور ہونا شروع ہو گیا' کیونکہ زیادہ تر اختیارات وزیر کے سپرد کر دیے گئے۔ سرکاری دفتروں کی پیچیدگی میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ اس زمانے میں خلیفہ کے دنیوی اختیارات کم ہونے شروع ہوئے جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ کئی نئی سلطنتیں اطراف ملک میں ابھر آئیں۔ یہ حکومتیں کم و بیش خود مختار تھیں۔ ۳۲۵ھ/۹۳۶ء میں ایسا وقت بھی آیا کہ خلیفہ کے ہاتھ سے ساری طاقت اور اختیارات نکل گئے اور بغداد میں بیک وقت تین ایسے خلیفہ موجود تھے جو کسی زمانے میں اس منصب عظیم پر فائز تھے' مگر اب ان کے اختیارات سلب ہو چکے تھے۔ ۳۲۵ تا ۴۴۷ھ/۹۳۶ سے ۱۰۵۵ء تک کی خلفا یکے بعد دیگرے بویہی اور سلجوق حکمرانوں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن کر رہ گئے تھے' مگر اس کے باوجود کہ ان کے ہاتھ سے انتظامی اختیارات بالکل ہی نکل گئے تھے پھر بھی لوگ اس عظیم منصب کی تکریم کرتے تھے اور عالم اسلام میں خلیفہ ہی کو پیشوا سمجھا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے بہت سے خود مختار حکمران خلفا سے خطابات اور اعزازات یا سند اختیارات کے طالب ہوتے تھے۔

بغداد کے خلیفہ کو اس طرح تمام اختیارات کا جائز سرچشمہ تسلیم کیے جانے کے باوجود دو اور مد مقابل خلافتوں کا قیام بھی عمل میں آیا۔ ۳۱۶ھ/۹۲۸ء میں عبدالرحمٰن الثالث (الناصرلدین اللہ) نے اندلس میں خلیفہ کا لقب اختیار کیا' جو اس کی اولاد میں برابر چلتا رہا۔ اندلس کے یہ اموی خلفا اپنے دمشق

کے پیشرووں کی طرح سنی تھے، مگر مصر کے فاطمی خلفا جن کے مورث اعلیٰ نے سب سے پہلے اپنے آپ کو ۲۹۲ھ/۹۰۹ء میں المہدیہ میں خلیفہ کہلوایا، شیعہ تھے اور وہ بغداد کے عباسی خلفا کے حریف اور مد مقابل رہے، یہاں تک کہ ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے اس خاندان کو ختم کر دیا۔

۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں ہلاکو نے بغداد پر قبضہ کر کے خلیفہ المستعصم کو شہید کر دیا اور اس کے بعد اس کا کوئی وارث باقی نہ بچا۔ یہ حادثۂ عظیم تاریخ اسلام میں اس لحاظ سے منفرد واقعہ تھا کہ اسلامی دنیا میں پہلی بار کوئی ایسا پیشوا باقی نہ رہا جس کا نام دینی عقیدے کی بنیاد پر مسجدوں میں جمعے کے خطبے میں لیا جاسکتا۔ عباسی خاندان کے دو افراد نے جو بغداد میں قتل عام سے بچ رہے تھے، یکے بعد دیگرے مصر کے مملوک سلاطین کے ہاں پناہ لی۔ ان میں سے پہلا المستعصم کا چچا تھا، جسے بیبرس نے قاہرہ بلا لیا، وہاں ۶۶۰ھ/۱۲۶۱ء میں اسے بڑے تزک و احتشام کے ساتھ خلیفہ بنایا گیا۔ مگر وہ جلد ہی منظر سے غائب ہو گیا۔ خلافت کا دوسرا دعویدار قاہرہ میں ۶۶۱ھ/۱۲۶۲ء میں پہنچا اور اس کو بھی اسی طرح مسند خلافت پر بٹھایا گیا، مگر اس مرتبہ بغداد پر دوبارہ قبضہ کرنے کی کوشش نہیں کی گئی اور خلیفہ کو قاہرہ ہی میں رکھا گیا۔ اگرچہ ظاہری طور پر اس کی بے حد عزت کی جاتی تھی، تاہم وہ بے اختیار ہی تھا۔ ڈھائی سو برس سے زائد عرصے تک اس کی اولاد کے افراد یکے بعد دیگرے قاہرہ میں اس برائے نام عہدے پر فائز رہے، مگر بے اختیار۔ مملوک سلاطین ان کا احترام کرتے تھے، مگر انہیں اقتدار حاصل نہ تھا۔ اس عزت و تکریم کی وجہ سے ممالیک کو خود بھی فائدہ تھا۔ اس سے ان کے اپنے اقتدار کو تقویت حاصل ہوتی تھی۔ خلیفہ ہر نئے سلطان کی تاجپوشی بہت سی رسموں کی پابندی کے ساتھ کرتا تھا اور سلطان اس سے وفاداری کا عہد کرتا تھا، مگر ان میں سے المستعین کے سوا (جسے مختلف حریف جماعتوں نے کٹھ پتلی بنا لیا تھا اور ۱۴۱۲ء میں صرف چھے مہینے تک وہ سلطان کہلاتا رہا) کسی ایک نے بھی حکومت کا کوئی کام انجام نہیں دیا اور نہ اسے کسی قسم کا کوئی سیاسی اقتدار حاصل ہوا۔ المقریزی نے خلیفہ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ وہ اپنا وقت امرا اور حکام کے درمیان گزارتا تھا اور ان کے یہاں آیا جایا کرتا تھا، مگر اسے خلیفہ کے منصب کے شایان شان درجہ حاصل نہ تھا۔ تیرھویں صدی سے مغرب میں بھی سنی خلیفہ نظر آنے لگے، اسلامی دنیا کے مشرقی حصے میں بھی وقتاً فوقتاً بہت سے امیروں نے اس لقب کو اختیار کر لیا تھا، جیسے سلجوق، تیموری، ترکمان، ازبک اور عثمانی حکمران (مگر انہیں بھی وہ مرکزی اہمیت نہ مل سکی)۔ چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے اورنہ اور فیلیپوپلس وغیرہ کی فتح کے بعد مراد اول نے اپنے آپ کو خلیفۃ اللہ المختار (= خدا کا منتخب خلیفہ) کہلوانا شروع کر دیا (فریدون، ۱: ۹۳ ص ۲۲) اور اس کے بعد عثمانی سلاطین نے خلیفہ کا لقب اختیار کر لیا اور ان کی رعایا اور دوسرے ملکوں میں ان کے وقائع نگار یا دوسرے خط و کتابت کرنے والے لوگ ان کے اس دعوے کو تسلیم کر لیتے تھے۔ اس زمانے تک پہنچتے پہنچتے امام کے لیے قرشی ہونے کی شرط نظرانداز ہو چکی تھی اور قرآن مجید کی آیات مثلاً (۳۸[ص]: ۲۶)۔ (ہم نے تجھ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے) سے جواز حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ چنانچہ جب سلطان سلیم اول جنوری ۱۵۱۷ء میں فاتحانہ قاہرہ میں داخل ہوا اور وہاں کی عباسی خلافت کو ختم کر کے اس خاندان کے آخری نمائندے المتوکل کو اپنے ساتھ قسطنطنیہ لے گیا تو اس وقت وہ پہلے ہی سے نہ صرف اپنے آپ کو خلیفہ کہلواتا تھا بلکہ اپنے آباء و اجداد کو بھی، جو ڈیڑھ سو برس قبل گزرے تھے، خلیفہ کہلوا رہا تھا۔ ایک روایت یہ ہے کہ المتوکل نے اپنا منصب سلیم کو منتقل کر دیا تھا۔ المتوکل سلطان سلیم کی زندگی میں قسطنطنیہ میں بعزت و احترام رہا۔ سلیم کی وفات کے بعد المتوکل کو مصر واپس جانے کی اجازت مل گئی تھی اور وہ وہاں اپنی وفات (۱۵۴۳ء) تک خلیفہ رہا۔ بہر حال بیسویں صدی کے آغاز تک عثمانی سلاطین ہی منصب خلافت پر فائز رہے، اگرچہ صفوی اور دوسرے ایرانی بادشاہوں اور ہندوستان کے مغل شہنشاہوں نے یا تو انہیں اپنا ہم مرتبہ تصور کیا یا حریف خیال کیا۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں مغل سلطنت کے زوال کے بعد اسلامی دنیا میں عثمانی سلاطین بظاہر سب سے بڑے حکمران رہ گئے تھے، مگر ان کی طاقت کو بھی اپنے دراز دست شمالی ہمسائے کی طرف سے

خطرہ پیدا ہو چلا تھا۔ روس سے ان کی جنگ (۱۷۶۸ء-۱۷۷۴ء) کے بعد انھیں بحر اسود کے شمالی ساحل والے علاقوں کو روس کے حوالے اور قریم کے تاتاریوں کی خود مختاری کو تسلیم کرنا پڑا۔ اس پر کیتھرائن دوم نے عثمانی مملکت کی حدود میں بسنے والے ان عیسائیوں کی سرپرستی کا دعوی کیا جو راسخ العقیدہ کلیسا کے پیرو تھے، مگر عثمانی وکلاے مختار نے، جنھوں نے کوچک قینارجہ کا صلح نامہ ۱۷۷۴ء میں مکمل کیا، خلیفہ کے خطاب سے فائدہ اٹھاتے ہوے اسی قسم کا دعوی سلطان کی طرف سے بھی پیش کر دیا کہ مسلمان جہاں بھی ہیں ان پر سلطان کا مذہبی اقتدار تسلیم کیا جائے، چنانچہ صلح نامے میں ایک دفعہ بڑھا دی گئی جس کی رو سے خلیفۃ المسلمین کا مذہبی اقتدار ان تاتاریوں پر تسلیم کر لیا گیا جو دنیوی حیثیت سے اسے اپنا بادشاہ تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ میں خلیفہ اسی طرح مسلمانوں کا مذہبی پیشوا سمجھا جانے لگا جس طرح کہ پوپ تمام عیسائیوں کا مذہبی پیشوا ہے اور اس کا روحانی اقتدار اس کے سب ہم مذہبوں پر ہے، خواہ بطور سلطان ترکیہ وہ اس کی دنیوی حکمرانی اور سیاسی اقتدار کے تابع ہوں یا نہ ہوں۔ عثمانی سلاطین کو خود بھی اپنے اس منصب کا احساس تھا اور سلطان عبدالحمید ثانی (۱۸۷۶ [۱۹۰۹ء) کے زمانے میں تو انھیں تمام عالم اسلام کا خلیفہ تسلیم کیے جانے پر زور دیا گیا اور ان کے عہد میں جو آئین نشر کیا گیا اس میں اس بات کی تائید کی گئی کہ "اعلی حضرت سلطان خلیفہ کی حیثیت سے اسلام کے محافظ (حامی) اور علمبردار ہیں"۔ سلطان عبدالحمید نے اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے سفیر بھیجے تاکہ خلیفۃ المسلمین کی حیثیت سے جملہ مسلمانان عالم کی طرف سے تعظیم و تکریم حاصل کی جائے اور یہ کوشش کسی حد تک بار آور بھی ہوئیں، کیونکہ بعض مفکر اور صاحب نظر مسلمانوں نے (خاص طور سے ان ارباب علم نے جو اسلامی دنیا میں یورپی طاقتوں کے بڑھتے ہوے اثر سے پریشان تھے) یہ تسلیم کیا کہ صرف ترکیہ ہی ایک ایسی خود مختار مسلم سلطنت ہے جس کا دنیا میں احترام باقی ہے، مگر سلطان عبدالحمید کو داخلی طور پر اپنے ہی ملک کے اصلاح پسندوں اور تجدد پسندوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور جب ۱۹۰۹ء میں اسے تخت سے اتارا گیا تو ترکیہ کے معاملات ایسی تجدد پسند جماعت کے ہاتھوں میں آگئے جو حکومت کی دینی اساس ہی کے قائل نہ تھے۔ نومبر ۱۹۲۲ء میں ترکیہ ایک جمہوریہ بن گیا۔ خلیفہ کا بحیثیت سلطان سارا دنیوی اختیار و اقتدار چھین لیا گیا، مگر اس سے قبل کہ اس امر کا فیصلہ ہوتا کہ اس جمہوریہ میں خلیفہ (یا سلطان) کے منصب کی کیا نوعیت ہوگی، مارچ ۱۹۲۴ء میں اس منصب کو بے ضرورت قرار دیا گیا اور خلافت بھی ختم ہو گئی۔

شیعوں کی طرف سے وقتاً فوقتاً علویوں کے لیے اقتدار اور امامت حاصل کرنے کی جو کوشش ہوتی رہی اسے کم ہی کامیابی نصیب ہوئی۔ صرف مصر کے فاطمیوں نے شیعی خلافت کی نمائندگی کرتے ہوے کچھ اہمیت حاصل کی۔ ایران میں صفوی خاندان کی حکومت قائم ہوئی (۱۵۰۲ء)، لیکن وہاں شیعہ مذہب اس وقت تک سرکاری مذہب قرار نہ پاسکا جب تک اس ملک میں بہت بعد کے زمانے میں امام کی غیبت کا اصول شیعہ عقیدے کا بنیادی اصول نہ بن گیا۔

مآخذ : (۱) الطبری: تاریخ؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل؛ (۳) السیوطی: تاریخ الخلفاء اور (۴) حسن المحاضرۃ؛ (۵) المقریزی: السلوک لمعرفۃ دول الملوک؛ (۶) المقری: نفح الطیب؛ (۷) الازرقی: اخبار مکہ، طبع وستنفلت؛ (۸) رشیدالدین: جامع التواریخ؛ (۹) احمد فریدون بے: منشآت السلاطین؛ (۱۰) مصطفے صبری التوقاری: النکیر علی منکر النعمۃ من الدین والخلافۃ والامۃ، بیروت ۱۹۲۴ء۔

○

خلق : (ع)، خ ل ق مادے سے، بمعنی وجود میں لانا، مخلوق، خلقت، فطرت، قضا و قدر الٰہی، یا خلق الثوب = کپڑا پرانا ہو گیا، بعض اوقات بمعنی کذب و جعل بھی آتا ہے، خلق بھی اسی مادے سے ہم معنی ہے، اس فرق کے ساتھ کہ خلق (بمعنی خلقت) عام ہے اور خلق کا تعلق عادات و خصائل سے ہے۔ خلیقہ اور خلق ہم معنی الفاظ ہیں، بعض کے نزدیک خلق بمعنی انسان اور خلیقہ بمعنی بہائم ہے۔

یہ مادہ قرآن مجید میں مختلف صورتوں میں استعمال ہوا ہے، مفردات راغب (۱: ۳۴۳، طبع قاہرہ، ۱۳۱۸ھ) میں ہے:

اصل میں اس کے معنی التقدیر المستقیم (یعنی کسی چیز کو بنانے کے لیے پوری طرح اندازہ لگانا) ہیں اور کسی مادے یا مثل کے بغیر وجود میں لانے کے ہیں۔ تخلیق کا لفظ عام ہے، لیکن کسی موجود شے سے کسی چیز کے بنانے کو بھی خلق کہہ دیتے ہیں، امام راغب (بذیل مادہ خلق) کے نزدیک خلق اللہ میں خلق بمعنی دین اور فطرت آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ایک نام خالق ہے، قرآن مجید (۲۳[المومنون]: ۱۴) میں اللہ تعالیٰ کو احسن الخالقین کہا گیا ہے۔ (نیز دیکھیے تھانوی نے کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۴۳۶)۔ بہر حال قرآنی اصطلاحات میں اس کا تعلق خدا کی صفت تخلیق سے ہے (۲[البقرۃ]: ۱۶۴؛ ۴۰[المومن]: ۵۷؛ ۶۷[الملک]: ۳)۔ خلق کے معنی صرف عدم سے آفرینش کے نہیں، بلکہ وہ دنیا اور انسان اور ان سب کی آفرینش پر، نیز جو کچھ ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے یعنی موجودات اور واقعات سب پر حاوی ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے جو اسماے حسنیٰ (۵۹[الحشر]: ۲۴) بیان کیے گئے ہیں، ان میں خالق (۶[الانعام]: ۱۰۲ و بمواضع کثیرہ)، خلّاق (۱۵[الحجر]: ۸۶؛ ۳۶[یٰس]: ۸۱)، باری (۵۹[الحشر]: ۲۴ کے علاوہ ۲[البقرۃ]: ۵۴) اور مصور بھی شامل ہیں۔ قرآن مجید میں بڑی تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ انسان کی آفرینش مٹی (تراب اور طین) یا گارے اور بعد میں نطفے اور جمے ہوئے خون (علقہ) (۲۲[الحج]: ۵) سے ہوئی۔ قیامت کے دن حشر اجساد کی صورت میں اس کی پھر تخلیق (خلق جدید) ہو گی، لیکن یہ خلق اول سے زیادہ عجیب نہیں (۲[البقرۃ]: ۲۸ و بمواضع کثیرہ)۔

احادیث میں بھی ان حقائق کی طرف بکھرے ہوئے اشارے آتے ہیں، مثلاً آفرینش عالم سے پہلے اللہ بادلوں میں تھا (الترمذی: تفسیر سورۃ ھود، باب ۱) اور اس نے جو کچھ خلق کیا تاریکی میں کیا (دیکھیے کتاب مذکور، الایمان، باب ۱۸)، فعل خلق سے پہلے اس نے ایک کتاب لکھی (البخاری: التوحید، باب ۵۵)۔

انسان کے علاوہ زندگی کا یہ دائرہ باقی کائنات میں بھی ہے، پیدائش، طفولیت، شباب، پیری (اور پھر موت) فطرت کا قانون مسلم ہے۔

جس طرح جسم کی تخلیق میں ایک اندازہ اور ایک تناسب ہے اسی طرح قواے باطنی و معنوی میں بھی ایک اندازہ (تقدیر) ہے (۲۵[الفرقان]: ۲)۔ تقدیر سے مراد اندازہ بھی ہے اور قانون فطرت بھی، جو تمام خلقت پر حاوی ہے۔ ہر شے اپنے وجدان سے (جسے قرآنی زبان میں ہدایت کہا گیا ہے) اپنے اپنے دائرے میں وقت مناسب تک، حد مناسب کے اندر چلتی رہتی ہے اور اس بارے میں یہ ہدایت (وجدان) ہی اس کا رہنما ہے۔

قرآن مجید میں تخلیق کے مراتب و مدارج کا ذکر کئی موقعوں پر آیا ہے۔ تکوین وجود کے چار مرحلے ہیں: (۱) تخلیق؛ (۲) تسویہ؛ (۳) تقدیر؛ (۴) ہدایت...، غور کیا جائے تو یہ سب مدارج تخلیق کے سلسلۂ عمل ہی کے مختلف حصے ہیں۔

اللہ تعالیٰ خالق بھی ہے، الباری بھی اور المصوّر بھی۔ انھیں صفات کی بنا پر علم جمالیات کے بعض ماہرین نے کہا ہے کہ خدا کو اپنی تخلیق کے ذریعے حسن و جمال اور نظم و تناسب کی نمود منظور تھی۔

خلق کا عقیدہ اس بات پر بھی شاہد ہے کہ مخلوق فانی ہے اور خالق ہمیشہ باقی رہنے والا ہے۔ اس نظریے کی حمایت میں کہ کائنات جو خدا کی مخلوق ہے، اس میں ہر کہیں خدا کی قدرت کاملہ علت کے طور پر کام کر رہی ہے۔ انسان کی قوت اختیار قدرے دب جاتی ہے، اس لیے جبریوں نے اپنے عقیدے کے حق میں اس دلیل پر اعتماد کیا ہے۔ جہم نے جو اولین جبریوں میں سے تھا، خدا کی تعریف محض اس طرح کی ہے کہ وہ خالق ہے پس ہر شے کی قدرت رکھتا ہے۔ ابن حزم (الفصل فی الملل، ۱: ۳۹ و ۲: ۱۶۱ ببعد) کا دعویٰ ہے کہ خدا کی نسبت صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ اول ہے، واحد ہے، حق ہے، خالق ہے، کیونکہ یہی صفات ہیں جن کی بنا پر دنیا اور اس کے درمیان قطعی طور سے امتیاز کیا جا سکتا ہے۔

اس معاملے میں معتزلہ، متصوفین اور حکما نے دوسری سمت اختیار کی ہے۔ معتزلہ نے کائنات کی تخلیق میں خدا کی قدرت کاملہ اور ارادے کے بجاے اس کی حکمت عملی کو کہیں زیادہ ترجیح دی ہے۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ خدا وہی کچھ خلق

کرتا ہے جو خیر ہو؛ علیٰ ھذا یہ کہ انسان اپنے دائرے میں اپنے اعمال کا خود خالق ہے۔ نظام کی رائے تھی کہ خدا صرف اچھی چیز پیدا کرتا ہے، اور اس کا فعل محض اس کا ارادہ ہے نہ کہ کوئی حقیقی عمل۔ دوسرے علما مثلاً ابوالہذیل اور معمر کے نزدیک خدا کا ارادہ خالق اور عالم مخلوق کے درمیان ایک قسم کا واسطہ ہے۔

حکما کے دو مذاہب ہیں: ایک قدیم اور نسبۃً زیادہ نو افلاطونی (مثلاً اخوان الصفاء کا)، جن کا نظریہ یہ تھا کہ اس مادی عالم کی تخلیق سے ایک سلسلۂ ارواح کا ظہور ہوا؛ دوسرا نسبۃً ارسطا طالیسی (ابن سینا اور بالخصوص ابن رشد) جن کا کہنا یہ تھا کہ ذات الٰہیہ سے جب عقل اول کا ظہور ہو گیا تو اس عقل اور مادی عالم کا نشو و نما بغیر کسی ابتدا یا مثال کے درجہ بدرجہ ہوتا رہتا ہے۔ دونوں مذہبوں کے نزدیک خدا محض علت اولیٰ ہے، جس کی فعالیت اور اس عالم کے درمیان متعدد واسطے موجود ہیں۔

ان رجحانات کے متعلق رائج العقیدہ مسلمانوں کا نظریہ مختلف زمانوں میں مختلف شکلیں اختیار کرتا رہا۔ معتزلہ کا عقیدہ خلق الافعال صرف ترمیم شدہ صورت ہی میں قبول کیا جا سکتا تھا۔ انسان کی طرف خلق کے بجائے کسب (اشاعرہ) یا اختیار (بقول الماتریدی) کی ایک صفت منسوب کی گئی۔ فلاسفہ کا یہ مفروضہ کہ کوئی عالم، بغیر ابتدا کے بھی ممکن ہے، قطعاً رد کر دیا گیا، البتہ اس سے متعلق کرات یا سپہروں کا جو نظریہ ہے، اسے تسلیم کر لیا گیا اور ارواح نجوم کی تعبیر ملائکہ آسمانی کی شکل میں کی گئی۔ برعکس اس کے تصوف سے رشتہ جوڑنا آسان تھا، کیونکہ تصوف نے ہمیشہ اس امر پر زور دیا ہے کہ خدا کے سوا کوئی خالق نہیں۔

معتزلہ اور حکما کی اس کشمکش کے درمیان اہل السنت کے عقائد کی نشو و نما ہوئی اور جس میں ایک حد تک اس نے تصوف کی حمایت کی۔ اس کی سب سے زیادہ کامیاب شکل وہ ہے جسے مذہب اشاعرہ [رک بہ الاشعری، ابوالحسن] سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک اللہ شروع ہی سے قادر مطلق ہے، وہ اپنی مشیت کے مطابق جو چاہے اور جب چاہے پیدا کر سکتا ہے، لیکن ضروری نہیں کہ اسے پیدا کرے۔ اس نے جب مادی دنیا کو خلق کیا تو اس کے ساتھ ہی زمان و مکان کی پابندیاں اس پر عائد کر دیں، وہ ہر لمحے دنیا کو نئے سرے سے خلق کرتا رہتا ہے۔ پھر جہاں تک لفظ خلق کا تعلق ہے (بالخصوص قرآن کے لفظ خلق کا) اللہ خالق ازلی ہے، لیکن اگر معتزلہ کے برعکس یہ کہا جائے کہ لفظ خلق قدیم ہے تو اس کے باوجود فعل خلق کے اعتبار سے خدا کے متعلق یہ ماننے میں تامل ہوتا ہے کہ وہ ازل ہی سے خالق تھا، لہٰذا صفات الفعل (خلق وغیرہ) کو جن کی حیثیت محض زمانی روابط کی ہے، ذات الٰہیہ کی صفات ازلی سے ممیز کیا جاتا تھا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو الماتریدی کا نظام الٰہیات مذہب اشاعرہ سے مختلف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تکوین کی صفت وجود باری تعالیٰ کی صفت ازلی میں شامل ہے۔ بالفاظ دیگر یہ بڑی حد تک فلاسفہ ہی کی تعلیم ہے، اس لیے کہ کوئی علت معلول سے خالی نہیں، خدا نے چونکہ علت اولیٰ کی حیثیت سے دنیا کو ازل ہی میں پیدا کر دیا تھا، لہٰذا وہ خالق ازلی ہے جس کے وجود اور افعال میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔ اس عقیدے سے جو اشکال پیدا ہوتا ہے اس کو بعض فلاسفہ اور بہت سے صوفیہ نے تو یقیناً اس مفروضے کے ذریعے دور کر لیا تھا کہ اپنی مخلوق کے ظہور سے پہلے "خالق ازلی" کی صفت اللہ تعالیٰ میں موجود تھی (دیکھیے Massignon، کتاب مذکور، ص ۶۵۷)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

خلیفہ: رک بہ خلافت۔

○

خمر: (ع)، مادہ خ م ر کے مشتقات میں ڈھانپ دینے، چھپا دینے اور کسی چیز میں خلط ملط ہو کر خلل کا باعث ہونے کے معنی پائے جاتے ہیں، اسی مناسبت سے "شراب" کو بھی خمر کہا گیا ہے، کیونکہ یہ عقل پر چھا جاتی ہے اور خلل کا باعث بنتی ہے (دیکھیے تاج العروس بذیل مادہ خمر)، لیکن عربی زبان میں خمر کا لفظی اطلاق صرف اسی "شراب" پر ہوتا ہے جو انگور سے کشید کی گئی ہو اور نشہ آور ہو (القرطبی، ۲: ۵۲)، البتہ ابو حنیفہ الدینوری سے منقول ہے کہ خمر کا اطلاق ہر اس کشید

شدہ شے پر ہو سکتا ہے جو غلے کے دانوں (الحبوب) سے تیار کی گئی ہو، لیکن ابن سیدہ نے اس قول کو تسامح قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ خمر دراصل وہی "شراب" ہے، جو انگوروں سے کشید کی جاتی ہے، اسی لیے خمر بول کر عِنَب (انگور) مراد لیے جاتے ہیں، (الدر المنثور، ۱: ۲۵۵؛ مفردات، ۱: ۳۳۷)۔ امام راغب نے یہ بھی کہا ہے کہ بعض کے نزدیک خمر ہر نشہ آور چیز کو کہتے ہیں، مگر بعض کے نزدیک خمر صرف انگور یا کھجور کے کشید کو کہتے ہیں کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انگور اور کھجور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ خمر (شراب) ان سے تیار ہوتی ہے (مفردات، ۱: ۳۳۷)۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ خطبے میں فرمایا کہ: "اے لوگو! شراب کی تحریم نازل ہو چکی ہے اور شراب پانچ چیزوں سے بنتی ہے: انگور، شہد، کھجور، گندم اور جو سے، خمر وہ ہے جو عقل کو ڈھانپ دے اور اس میں خلل پڑ جائے" (القرطبی، ۱۰: ۱۳۱؛ تاج العروس، مادہ خمر)۔

فقہا کی اصطلاح میں خمر سے کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف آرا ہیں۔ انگور سے کشید کردہ "شراب" تو بالاجماع "خمر" ہے اور مطلقاً حرام ہے، مگر اس کے بعد اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک ہر نشہ آور چیز خمر کی تعریف میں آتی ہے اور حرام ہے، مگر امام ابو حنیفہؒ اور علماے کوفہ کے نزدیک کشمش اور کھجور کا شیرہ اگر اتنا پکایا جائے کہ اس کا ایک تہائی اڑ جائے تو اس میں سے اس قدر پینا حلال ہے جس سے نشہ نہ چڑھے۔ جمہور علما کا مسلک یہ ہے کہ "خمر" عام ہے اور اس کا اطلاق ہر اس شے کی کشید پر ہوگا جو نشہ آور ہو اور عقل میں خلل اور فتور کا باعث ہو (فتاوی عالمگیری، ۶: ۴۰۳ ببعد؛ الزرقانی: شرح موطا، ۳: ۲۶)۔

دور جاہلیت میں عربوں کے ہاں شراب (خمر) نوشی عام تھی، عرب شعرا اپنے قصائد میں خمر کی تعریف کرتے اور یہ خیال کرتے تھے کہ یہ انھیں کیف و سرور بخشنے کے علاوہ جری اور بہادر بھی بناتی ہے (مثلاً دیکھیے دیوان حسان، ص ۱۱)۔ عربوں کے ہاں شراب سے متعلق عجیب عادات و روایات مشہور تھیں، مثلاً دشمن سے انتقام لینے کے لیے وہ اپنے اوپر اس وقت تک شراب حرام کیے رکھتے جب تک انتقام نہ لے لیتے (دیکھیے بلوغ الارب، ۳: ۲۲)۔

ظہور اسلام کے وقت بھی عرب کے لوگ شراب پیتے تھے اور اسلام کے زمانے میں شراب کی قطعی تحریم کے نزول تک کچھ لوگ شراب نوشی کرتے رہے (القرطبی، ۶: ۲۸۷؛ مسلم، کتاب الاشربہ، حدیث ۱ و ۲)، اس لیے شریعت اسلامی میں مستحسن حکمت عملی سے کام لیا گیا اور شراب کو تدریجاً حرام قرار دیا گیا (عبدالسلام ندوی: تاریخ فقہ اسلامی، ص ۲۱)، چنانچہ شراب کے متعلق نازل ہونے والی چار آیات میں سے پہلی آیت (۱۶[النحل]: ۶۷) میں شراب کو رزق حسن کے مقابلے میں رکھ کر اس کی ناپسندیدگی کا اعلان کر دیا گیا، مگر پھر بھی بعض مسلمان اسے حلال سمجھ کر پیتے رہے (القرطبی، ۶: ۲۸۷)۔ پھر مدنی آیات میں سے پہلی آیت نازل ہوئی: (۲[البقرۃ]: ۲۱۹) جس میں بتایا گیا کہ شراب کے نقصانات فائدوں سے زیادہ ہیں۔ جب اس آیت کے نزول کے بعد صحابہؓ میں شراب کے نقصانات اور گناہ کا احساس پیدا ہو گیا تو مزید نفرت دلانے کی خاطر نمازوں کے اوقات میں شراب پینے سے روک دیا گیا (۴[النسآء]: ۴۳)۔ اس آیت میں اکثر صحابہؓ نے محسوس کر لیا کہ یہ ایک قبیح امر ہے۔ لہذا انھوں نے اسے ترک کر دیا اور جب شراب کی قباحت، نقصان اور گناہ اچھی طرح ذہن نشین ہو گئے اور نفسیاتی طور پر کامل آمادگی پیدا ہو گئی تو قطعی تحریم کی آیت نازل ہوئی: (۵[المآئدۃ]: ۹۰-۹۱)۔ جس میں شراب سے مکمل طور پر روک دیا گیا۔

احادیث نبوی اور اسلامی تعلیمات میں شراب کی مذمت کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے، حتّٰی کہ اسے ام الخبائث (برائیوں کی جڑ) قرار دیا گیا ہے اور اس کی خرید و فروخت کی تحریم پر امت اسلامیہ کا اجماع ہے (روح المعانی، ۲: ۱۱۱، ۷: ۱۵؛ مسند احمد، ۵: ۲۳۸)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا: ایمان اور شراب نوشی دو متضاد چیزیں ہیں (البخاری، کتاب الاشربہ، باب اول)، ایک اور موقع پر فرمایا: ان لوگوں پر اللہ کی لعنت ہے جو شراب پیتے ہیں اور اسے بیچتے ہیں اور پلاتے ہیں (ابو داؤد، کتاب الاشربہ، باب

ثانی)۔ شراب کو بطور دوا استعمال کرنے سے بھی روک دیا اور فرمایا کہ شراب خود ایک بیماری ہے، (مسند احمد، ۵: ۲۹۲)۔ مردار، خون اور خنزیر کو حرام قرار دینے کے بعد انتہائی اضطراری حالت میں کھانے کی اجازت قرآن مجید میں موجود ہے، لیکن شراب کے لیے ایسی کوئی رعایت موجود نہیں۔

عہد نبوی اور عہد صدیقی میں شراب خوار کی سزا کھجور کی شاخ یا جوتے کی چالیس ضربیں تھی (البخاری، کتاب الحدود، باب ثانی)۔ عہد فاروقی میں صحابہ کرامؓ کے مشورے سے شرابی کی سزا، حد قذف کے برابر (۲۴[النور]: ۴) ۸۰ کوڑے مقرر ہوئی (حوالہ سابق)۔ اکثر فقہا نے اسی پر عمل کیا ہے، مگر امام شافعیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے طریقے کو اختیار کیا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے ہدایہ اخیرین، ۴۸۹ ببعد؛ روح المعانی، ۲: ۱۱۱ ببعد)۔

مآخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب، مادہ خمر؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس، مادہ خمر؛ (۳) ابن الاثیر: النہایہ؛ (۴) راغب: مفردات فی غریب القرآن، بذیل مادہ؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۶) البیضاوی: انوار التنزیل؛ (۷) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۸) الاصفہانی: کتاب الاغانی، طبع بولاق؛ (۹) الآلوسی: بلوغ الارب، قاہرہ ۱۹۲۵ء؛ (۱۰) الآلوسی: روح المعانی، قاہرہ؛ (۱۱) المرغینانی: ہدایہ، مجتبائی دہلی ۱۹۳۷ء؛ (۱۲) البخاری: الجامع الصحیح، قاہرہ؛ (۱۳) مسلم: الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۴) الزرقانی: شرح موطا مالک، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۱۵) النووی: شرح مسلم، قاہرہ؛ (۱۶) ابن الاخوۃ: معالم القربہ فی احکام الحسبہ، طبع لیوی، کیمبرج ۱۹۳۷ء، ص ۳۲ تا ۳۴۔

○

خُوجَہ : (ف: خواجہ)، برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کا ایک فرقہ، جس کے اکثر افراد عقائد کے اعتبار سے اسمٰعیلیوں کی نزاری شاخ سے تعلق رکھتے ہیں اور آغا خاں کے پیرو ہیں۔ یہ لوگ زیادہ تر پاکستان میں پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ، کشمیر، گلگت، ہنزہ، چترال، سندھ اور بھارت میں گجرات (کاٹھیاواڑ)، بمبئی اور مغربی ساحل پر آباد ہیں۔ برصغیر کے خوجوں کی تاریخ خاصی طویل ہے۔ اس کی تفصیلات کے لیے رک بہ اسمٰعیلیہ، نیز W. Iranow: Brief Survey of the Evolution of Istailism، لائڈن ۱۹۵۲ء، ص ۱۹ ببعد۔ ۱۹۲۱ء کی سرشماری کی رو سے برصغیر میں ان کی آبادی ساٹھ ہزار کے قریب تھی۔

پنجاب کے خوجے آغا خان کے پیرو نہیں اور ان کے مذہبی عقائد بمبئی کے خوجوں سے ملتے جلتے ہیں (Census of India، ۱۹۰۱ء، ۱۷: ۱۵۰ ببعد)۔ یہ بھی بمبئی کے خوجوں کی طرح ہندوؤں سے مسلمان ہوئے ہیں اور زیادہ تر تجارت پیشہ ہیں۔ وہ اپنا حساب کتاب ہندی میں کرتے ہیں اور ہندوانہ رسم و رواج کے پابند ہیں۔ پراچے بھی انھیں کے ہم عقیدہ ہیں، جن کی تعداد پنجاب میں چار ہزار کی قریب ہے۔ ان کی ابتدا حاجی سید صدرالدین سے ہوئی، جو پندرھویں صدی میلادی میں اسمٰعیلی عقائد کی تبلیغ کے لیے خراسان سے آئے اور ریاست بہاولپور کی ہیکاری گوٹھ چنی کے مقام ترنڈہ گورگج میں مدفون ہیں۔ انھوں نے اپنے عقائد ہندوؤں کے سامنے ایسی شکل میں پیش کیے جو ان کی ہندوانہ روایات سے مناسبت رکھتے تھے۔ مشہور ہے کہ وہ دس اوتار کے مصنف تھے، جس میں وشنو کے اوتاروں کا سلسلہ اسلام سے اس طرح ملایا گیا ہے کہ پہلے نو اوتار تو ہندو تھے اور دسویں اوتار (سنسکرت: نِش کلنک کا= بے داغ)، جن کے بارے میں ہندوؤں کا عقیدہ تھا کہ اس کا ظہور کسی آئندہ زمانے میں ہو گا، اسمٰعیلیوں کے امام غائب ہیں۔ پنجابی خوجے، برصغیر میں آغا خان کے پیرو، نیز مشرقی افریقہ کے اسمٰعیلی آج تک دس اوتار اور صدرالدین کی مناجات دونوں کتابیں استعمال کرتے ہیں۔ عملی ہدایت کے لیے پنجابی خوجے قادریہ اور چشتیہ فرقوں کے درویشوں اور دوسری پیروں کی طرف رجوع کرتے ہیں، اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ ان کے اور ان کے عقائد یکساں ہوں۔

خوجے زیادہ تر رواجی قانون کے پابند ہیں۔ بمبئی کی عدالت عالیہ کے ایک فیصلے (۱۸۴۷ء) کی رو سے ان پر اسلامی قانون وراثت کا اطلاق نہیں ہوتا، چنانچہ ہندو قانون کی طرح ان کے یہاں بھی عورتیں فوری وراثت کے حق سے محروم ہیں

(مقدمہ سرجن میر علی)

بمبئی کے خوجوں کے یہاں پیر صدرالدین سے پہلے کے ایک مبلغ نورست گر یا پیرست گرنور کے متعلق یہ روایت چلی آتی ہے کہ وہ بارھویں یا تیرھویں صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ ۱۹۵۴ء کے قریب ان کے امام آغا عبدالسلام نے ہندوستانی خوجوں کی ہدایت کے لیے فارسی زبان میں ایک کتاب پند یاد جوانمردی لکھی، جس کے قدیم سندھی نسخے کو پچیسویں خوجہ پیر یا ولی کا درجہ دے کر قابل تعظیم و تکریم سمجھا جاتا ہے۔

بمبئی کے خوجوں کے یہاں شادی، طلاق اور تجہیز و تکفین کی رسوم عام اسلامی دستور اور شریعت سے مختلف ہیں۔ ان کی شادی کی رسوم پر قدیم ہندوانہ رنگ غالب ہے۔ نکاح کی مخصوص رسم زمانہ حال تک سنی قاضی ادا کیا کرتے تھے۔ گجراتی زبان میں شادی کی ایک سند دی جاتی ہے، جس کے چاروں کونوں پر چار بڑے فرشتوں، یعنی جبرائیل، اسرافیل، عزرائیل اور میکائیل کے نام لکھے ہوتے ہیں۔ جماعت کی اجازت کے بغیر طلاق نہیں دی جا سکتی، تاہم بالعموم پہلی بیوی کے گزارے کی لیے دو ہزار روپے جمع کرا دینے پر اس کی اجازت مل جاتی ہے۔ ایک عجیب رسم، جو مرتے وقت ادا کی جاتی ہے، "سرچھاٹا" ہے، یعنی مقدس پانی کا چھڑکنا اور اس کے ساتھ کتاب دس اوتار کی تلاوت۔

اس جماعت کی تنظیم میں مالی اعتبار سے آغا خان کی مقدس ذات کو مرکزیت حاصل ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی انتظامی امور میں کامل جماعتی آزادی حاصل ہے۔ ہر جماعت کا اپنا علیحدہ "جماعت خانہ" ہوتا ہے، جو مجلس اور مسجد دونوں کا کام دیتا ہے۔ اس کے عہدیدار "مکھی" (مکھیا، خازن و صدر) اور "کامڑیہ" (معتمد، محاسب) کہلاتے ہیں۔ اکثر انھیں منتخب کیا جاتا ہے، لیکن بعض اوقات خود آغا خان بھی انھیں نامزد کرتے ہیں۔ امام کے لیے نذریں انھیں کی وساطت سے جمع کی جاتی ہیں۔ یہ نذریں دسوندھ (=عشر) کے علاوہ ایسی رقوم پر مشتمل ہوتی ہیں جو ہر سال مقررہ اوقات پر، مثلاً نوچندی کے موقع پر اور بعض اوقات ولادت، نکاح اور تجہیز و تکفین کی رسوم کے موقعوں پر ادا کی جاتی ہیں۔ سولھویں صدی عیسوی میں مومنوں کی جماعت سے علیحدگی دسوندھ کی ادائی کے سوال ہی پر ہوئی تھی۔

آغا خان کے جو پیرو ایران، وسط ہند یا شمالی مغربی ہمالیہ کی سرحد پر رہتے ہیں ان کی تنظیم کے بارے میں ہمیں بہت کم علم ہے۔ جہاں تک عقیدے کا تعلق ہے وہ اسمٰعیلیوں کی نزاری شاخ کے مذہب کے پابند ہیں [رک بہ اسمٰعیلیہ] عرب اور مصر کے مستعلیوں اور ہندوستانی بوہروں (جو انھیں کی نسل سے ہیں) کے عقائد ان سے مختلف ہیں۔

مآخذ: (۱) *Gazetteer of the Bombay Presidency*، بمبئی ۱۸۹۹ء، ۹/ ۲: ۳۶ تا ۵۰؛ (۲) جعفر رحمت اللہ: *History of the Khojas*، بمبئی ۱۹۰۵ء؛ (۳) *Judgement by the Honourable Sir Josep Arnould in the Khoja case delivered 12th November 1866*، بمبئی ۱۸۶۶ء؛ (۳) *Census of India*، ج ۱۷ : پنجاب، ص ۱۵۰ تا ۱۵۱، شملہ ۱۹۰۲ء پنجابی خوجوں کا حال)؛ (۴) J. Biddulph: *Tribes of the Hindoo Koosh*، کلکتہ ۱۸۹۸ء (سرحدی اسمٰعیلیوں کے سرسری حالات)؛ (۵) میرزا محسن فانی: دبستان مذاہب، کلکتہ، بدون تاریخ، ص ۳۴۸ ببعد۔

خیار: (ع) عام طور پر کسی "اقرار" یا "اعلان" یا سودے کے واپس لے لینے کا اختیار، اصطلاح میں "خیار" کہلاتا ہے لفظی معنی ہیں دو صورتوں میں سے بہتر صورت کا اختیار کرنا۔ خاص طور پر اس کا اطلاق کسی یک طرفہ معاہدے کے فسخ (منسوخ کرنا) یا امضا اور اجازۃ (جاری کرنا) کے حق پر ہوتا ہے۔ یہ حق یا تو خود قانون دیتا ہے یا معاہدہ کرنے والے فریق آپس میں طے کر لیتے ہیں۔ اس کی اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ بعد میں تخاصم و تنازع اور بغض و کینہ نہ پیدا ہو اور شر و فساد کا دروازہ بند ہو جائے۔

قانوناً خیار اس وقت ہے جب کوئی چیز خریدنے یا کرائے پر دینے کے لیے پیش کی جائے اور خریدار یا کرایہ دار اسے دیکھے، یہ "خیار الرؤیۃ" کہلاتا ہے، یعنی دیکھتے وقت کا

اختیار۔ دوسری صورت یہ ہے کہ چیز عیب دار نکلے، اسے خیار العیب کہتے ہیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ مال کے لیے جس قسم کی شرط تھی اس پر مال پورا نہ اترے یا کوئی خامی رہ گئی ہو، یہ خیار التغریر الفعلی ہے۔ یا دھوکا دیا گیا ہو، یہ خیار الغبن ہے۔

یہ خاص صورتیں ہیں جن میں کسی معاہدے کے بروئے کار لانے یا نہ لانے کا اختیار ہوتا ہے، لیکن اگر کسی کاریگر کو اجرت پر ملازم رکھا جائے تو اس وقت خیار نہیں۔ عموی حیثیت سے قانونی منشا یہ نظر آتا ہے کہ معاہدے ایسی حالت میں فسخ کیے جا سکتے ہیں کہ ان میں نقائص نکلیں یا فریق ثانی معاہدے کی پابندی نہ کرے، اگرچہ ہر جگہ اسے خیار نہیں کہا جاتا۔ نکاح فسخ کرنے کا معاملہ بھی ایسا ہے کہ اس کے لیے خیار کی اصطلاح مستعمل ہے۔

حنفی مذہب کے مطابق اگر کسی عورت کا نکاح اس کے نابالغ ہونے کے زمانے میں کسی غیر ولی نے کر دیا ہو تو بالغ ہونے پر اسے یہ حق ہے کہ وہ اس نکاح کو فسخ کر دے۔ یہ خیار البلوغ ہے (دیکھیے نکاح)۔ اسی طرح قانوناً اس وقت بھی معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہے جب معاہدہ کوئی ایسا شخص کرے جسے معاہدہ کرنے کا اختیار نہ دیا گیا ہو، یعنی فضولی۔

چیز کو فروخت کرتے یا کرائے پر دیتے وقت فریقین میں سے ایک کو یا دونوں کو یا ان کے بجائے کسی تیسرے شخص کو ایک مدت معینہ کے اندر، جو لازماً بہت تھوڑی ہوتی ہے، معاہدہ فسخ کرنے کا جو حق ہے وہ خیار الشرط کہلاتا ہے، اس کے علاوہ خریدتے وقت خریدار کو حق ہوتا ہے کہ متعدد پیش کردہ چیزوں میں سے وہ اپنی پسند کی چیز لے لے، اسے خیار التعیین کہتے ہیں۔ پھر بیچنے والے کو مدت معینہ کے اندر رقم کی ادائی نہ ہونے پر بیع فسخ کرنے کا حق ہے، اسے خیار النقد کہا جاتا ہے۔ ایک حدیث کے الفاظ میں البیعان بالخیار مالم یتفرقا، یعنی بائع اور مشتری دونوں کو اسی وقت تک بیع کو فسخ کرنے کا اختیار ہے جب تک وہ الگ الگ نہ ہو جائیں۔ اس میں بعض فقہا جسمانی علیحدگی مراد لیتے ہیں اور بعض سودے اور گفتگو کا اختتام۔

آخر میں خیار عورت کے اس حق کو بھی کہتے ہیں جب اس کا خاوند اسے اختیار دے دے کہ وہ جب چاہے طلاق لینے کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ (تفویض الطلاق)۔

مآخذ : (۱) الشافعی: کتاب الام؛ (۲) امام مالک: الموطا؛ (۳) ہدایہ؛ (۴) مدونۃ الکبری؛ (۵) المذاہب الاربعہ، ان پانچوں کتابوں میں دیکھیے بذیل کتاب البیع اور کتاب النکاح؛ (۶) Hooper: The Civil Law of Palestine and Trans-jordan، ۲: ۱۱۳؛ جلد (۸) Dictionary of the Terms used in the Science of the Musalmans (Bibliotheca Indica)، ۱: ۴۲۱؛ (۹) دیکھیے مقالہ بیع۔

○

☆ ☆ ☆
☆ ☆
☆

دارُالاسلام: (ع) لفظی ترجمہ اسلام کا گھر یا وطن، لیکن فقہائے اسلام کی اصطلاح میں دارالاسلام سے مراد ایک ایسی باقاعدہ منظم ریاست یا ملک ہے جس کا سربراہ مسلمان ہو، جسے امام المسلمین، امام وقت یا صرف الامام بھی کہا جاتا ہے اور جس میں بقول الماوردی (: الاحکام السلطانیہ، ص ۶ ببعد) سات شرائط، یعنی عدالت، علم، سلامت حواس، سلامت اعضاء، اصابت رائے، شجاعت اور قرشیت پائی جائیں۔ صاحب الدرالمختار (۲: ۵۳، ۲۸۶) اسے امامت کبریٰ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان شرائط کے علاوہ اشراف و اعیان کی بیعت اور رعب و دبدبے کے ساتھ رعیت پر احکام اسلام نافذ کرنے کی صلاحیت بھی ضروری ہے، جہاں اسلامی شریعت کے احکام عملی طور پر نافذ ہوں، نیز وہاں کی رعایا مسلمانوں اور ایسے غیر مسلموں پر مشتمل ہو جو اہل الکتاب یعنی یہود و نصاریٰ وغیرہ میں سے ہوں اور بت پرست اور مشرک نہ ہوں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۶۶).

دارالاسلام یا اسلامی ریاست کی غیر مسلم رعایا نے اگر برضا و رغبت اسلامی ریاست کی تشکیل میں حصہ لیا ہو اور دارالاسلام کے دفاع کے لیے اپنے مسلمان ہم وطنوں کے ساتھ بقائے باہمی کے اصول پر ایک ساتھ زندگی بسر کرنے کا عہد و پیمان کیا ہو تو شہریت میں ان کے حقوق و فرائض مسلمانوں کے برابر ہوں گے، جس طرح کہ عہد نبوت میں مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان میثاق مدینہ طے پایا تھا (سیرہ ابن ہشام، ۲: ۳۴؛ محمد حمید اللہ: Muslim Conduct of State)، لیکن اگر ایسی صورت نہ ہو اور غیر مسلم شوکت اسلام اور مسلمانوں کی عدل گستری سے متاثر ہو کر یا مفتوح قوم کی حیثیت سے اسلامی ریاست کی رعایا ہونا قبول کریں تو انھیں اہل الذمہ یا ذمی [رک بہ ذمہ] کہا جائے گا اور ان حقوق و فرائض میں اور عام مسلمانوں کے حقوق و فرائض میں بجز اس کے کچھ فرق نہ ہوگا کہ ذمی شہریوں کے جان و مال کی حفاظت اسلامی ریاست کا فرض ہوگا، لیکن وہ اسلامی ریاست کے دفاع کے فریضے سے مستثنیٰ ہوں گے اور اس کے بدلے میں ان کا فرض ہوگا کہ وہ جزیہ [رک بآں] کے ذریعے اسلامی ریاست کی مالی معاونت کریں، لیکن بنیادی شہری حقوق (آزادی مذہب، آزادی معاش، آزادی رائے اور حق انصاف وغیرہ) میں ان کے ساتھ کسی قسم کا امتیازی سلوک نہیں کیا جاتا (Muslim conduct of State، ص ۹۵؛ الاحکام السلطانیہ، ص ۲۵).

علامہ ابن القیم نے لکھا ہے کہ جمہور فقہائے اسلام کے نزدیک دارالاسلام وہ جگہ ہے جہاں مسلمان آباد ہوں اور وہاں شریعت اسلامی کے احکام عملی طور پر نافذ ہوں، لیکن اگر احکام اسلام کا اجرا نہ ہو تو وہ جگہ دارالاسلام نہیں کہلائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک میں دارالہجرۃ مدینہ منورہ دارالاسلام تھا، لیکن جب دوسرے علاقوں کے لوگ اسلام لے آئے تو وہ بھی بلاد اسلام قرار پائے (احکام اہل الذمہ، ۱: ۵، ۳۶۶)، تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۶۶) نے فتاوی قاضی خاں اور فتاوی عالمگیری وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ جس ملک میں مسلمان رہتے ہوں اور آزاد ہوں اور اس میں اسلام کے احکام میں سے ایک حکم بھی نافذ ہو تو اسے دارالمسلمین کہا جائے، دارالکفر نہ کہا جائے، لیکن فقہا کی اکثریت کا اصرار ہے کہ دارالاسلام صرف احکام شریعت کو نافذ کرنے والی حکومت کی شرط پر قائم ہوتا ہے۔

دارالاسلام کے داخلی استحکام اور بیرونی دفاع کے متعلق فقہائے اسلام نے تفصیل سے بحث کی ہے اور السیر والجہاد کے

ضمن میں مختلف موضوعات پر قیمتی معلومات موجود ہیں' اس لیے دارالاسلام میں دشمن کو زیادہ دیر ٹھیرنے اور گھومنے کی اجازت نہیں دی گئی' مثلاً دارالحرب [رک بآں] کا کوئی باشندہ (حربی) اگر حاکم مجاز کی اجازت سے اور امان لے کر داخل ہو تو اسے ایک ماہ یا دو ماہ سے زیادہ قیام کی اجازت نہیں' کیونکہ ہو سکتا ہے وہ داخلی حالات معلوم کر کے ملک کے لیے ضرر کا باعث بن جائے' اس لیے اگر ایسا باشندہ زیادہ مدت کے لیے قیام کرنا چاہے تو اسے امام وقت کی طرف سے کہا جائے گا کہ وہ جزیہ ادا کرے' اگر وہ یہ شرط خوشی سے قبول کر لے تو اسے ذمی کا درجہ حاصل ہو جائے گا اور دارالاسلام کے ذمی شہری کی حیثیت سے وہ جزیہ ادا کرے گا (الدرالمختار' ۲: ۲۷۳)۔ دارالاسلام کے برحق قانونی سربراہ کے خلاف اگر کوئی فرد یا گروہ خروج کرے یا شورش برپا کرے تو اطاعت کی دعوت دی جائے گی اور انکار کی صورت میں ان سے قتال (جنگ) واجب ہے' جس میں شریک ہونا جہاد فی سبیل اللہ کی طرح ہر مسلمان پر فرض ہے (الدرالمختار' ۲: ۲۸۶)۔

اگر مسلمانوں پر ظلم ہو یا دارالاسلام پر مشرکین اور کفار چڑھ دوڑیں تو اس صورت میں امام وقت اعلان جہاد کرے گا اور جہاد بالسیف فرض ہو جائے گا۔ اگر وہ صلح پر آمادہ ہو جائیں تو صلح کرنے کا حکم ہے' اگر کوئی ایسی صورت ہو کہ کفار و مشرکین فتنے کا باعث بن سکتے ہوں تو ان پر حملہ کر کے ان کی سرکوبی کر دینا ضروری ہے (السرخسی: المبسوط' ۱۰: ۲ ببعد؛ الاحکام السلطانیہ' ص ۳۵ ببعد)۔ الماوردی نے صراحت سے لکھا ہے کہ اگر داخلی طور پر دارالاسلام کو خطرہ ہو تو اس وقت بھی جہاد فرض ہے' مثلاً کوئی گروہ یا خطہ دارالاسلام کی مرکزی قانونی حکومت کو چیلنج کرتے ہوئے فرائض اسلام یا بیت المال کے واجبات ادا کرنے سے انکار کرے' جیسا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوۃ اور مرتدین کے خلاف جہاد کا حکم دیا تھا (الاحکام السلطانیہ' ص ۵۵ ببعد) تو اس صورت میں بھی جہاد فرض ہے۔ اسلامی ممالک پر مغربی استعمار کے غلبے کے زمانے میں دارالاسلام اور دارالحرب کے غرض مندانہ تصورات پر بہت سا مواد موجود ہے' انیسویں بیسویں صدی میں اس سلسلے میں بہت سی تاویلیں استعماریوں کے مفاد کی تقویت کے لیے کی گئیں' لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی اصلی روح کے مطابق دارالاسلام وہی ہے جہاں مسلمانوں کی اپنی حکومت ہو اور اس میں اسلامی شریعت نافذ ہو۔

مآخذ : (۱) الماوردی: الاحکام السلطانیہ' قاہرہ ۱۹۲۶ء؛ (۲) ابوبکر السرخسی: کتاب المبسوط (جلد دہم فقط)' قاہرہ ۱۳۲۴ھ؛ (۳) وہی مصنف: شرح السیر الکبیر' حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ؛ (۴) امام الشافعی: کتاب الام' قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۵) یحیی بن آدم: کتاب الخراج' لائڈن ۱۸۹۶ء؛ (۶) ابن ہشام: السیرۃ النبویہ' قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۷) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' کلکتہ؛ (۸) ڈاکٹر محمد حمید اللہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیاسی زندگی' کراچی ۱۳۶۹ھ؛ (۹) وہی مصنف: Muslim Conduct of State' حیدرآباد دکن ۱۹۴۱ء؛ (۱۰) وہی مصنف: عہد نبوی کے میدان جنگ' حیدرآباد دکن؛ (۱۱) سید ابوالاعلی مودودی: الجہاد فی الاسلام' لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۲) ابن القیم: احکام اہل الذمہ' دمشق ۱۹۶۱ء۔

○

دَارُالْحَرْب : لفظی معنی لڑائی کی جگہ یا سرزمین جنگ۔ فقہائے اسلام کی علمی اصطلاح میں دارالحرب سے مراد دشمنان اسلام کا وہ علاقہ یا ملک ہے جس کے باشندے دعوت اسلام کو مسترد کر کے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف سرکشی اور عداوت کا اظہار کریں اور جہاں اہل اسلام اور اہل ذمہ کی عبادت گاہیں محفوظ نہ ہوں۔ اسی طرح دارالاسلام کا کوئی علاقہ دوبارہ کفار کے قبضے میں چلا جائے تو وہ بھی دارالحرب بن جاتا ہے' بشرطیکہ وہاں اسلامی شریعت کے بجائے کافرانہ قانون نافذ ہو اور وہ علاقہ اہل اسلام کے علاقے کے قریب ہو اور وہاں اہل اسلام اور ان کے اہل ذمہ کا جان و مال اور دین محفوظ نہ ہو۔ بعض علما تو اسلام کی عملداری سے نکل جانے والے علاقے کو اس وقت تک دارالحرب کہنے سے احتیاط برتتے ہیں جب تک اس میں اسلام کا ایک حکم بھی نافذ رہے (تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' ۱: ۳۶۶؛ احکام اہل الذمہ' ۲: ۵۱۷ ببعد)' مگر اس سے یہ دارالاسلام نہیں بن جاتا۔

دین اسلام کی حقیقی روح چونکہ امن و سلامتی ہے اس لیے دنیا کو اسلام کے دامن میں پناہ لینے کی دعوت ضروری ہے۔ یہ دعوت دو طریقے سے قبول کی جا سکتی ہے: حلقہ بگوش اسلام ہو کر' یا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے احکام کے تابع یعنی مسلمانوں کے ساتھ مشترک شہریت و ریاست قبول کر کے (یعنی اھل الذمہ بن کر)' لیکن کفر و شرک کی جس سرزمین سے اس دعوت حق کے خلاف عناد کا اظہار ہو اور وہاں کے لوگ سرکشی و فساد پر اتر آئیں تو ان کے خلاف طاقت کا استعمال واجب ہو جاتا ہے۔ یہیں سے جہاد کی فرضیت کا سر حقیقی عیاں ہوتا ہے اور شرک و عناد کی سرزمین دارالحرب قرار پاتی ہے (اسلام کا نظریہ جہاد' ص ۹۰ ببعد؛ اسلام کا نظام امن' ص ۱۵۲)' امام ابن قیم نے لکھا ہے کہ دارالحرب پر بلاوجہ حملہ جائز نہیں' پہلے دعوت اسلام واجب ہے اور مسترد ہو جانے پر جہاد فرض ہوگا' لیکن اگر دارالحرب دارالاسلام پر حملہ آور ہو تو اس وقت دعوت اسلام کی شرط کے بغیر ہی جہاد فرض ہو جاتا ہے (احکام اہل الذمہ' ۱: ۵)' کفار کی سرزمین جب دارالحرب قرار پا جائے تو اس کے باشندے حربی یا اھل الحرب کہلائیں گے (شرح السیر الکبیر' ۱: ۱۵۲ ببعد؛ المبسوط' ۱۰: ۳۳ ببعد)۔

دارالحرب میں مسلمانوں پر ظلم ہو یا مشرکین دارالحرب حملہ آور ہوں تو جہاد بالسیف فرض ہے۔ اگر کوئی ایسی صورت ہو کہ مشرکین فتنے کا باعث بن سکتے ہوں تو ان کی سرکوبی کے لیے جارحانہ حملہ بھی ضروری ہے (المبسوط' ۱۰: ۲ تا ۴)۔ اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اسوہ حسنہ کی پیروی کا حکم ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو پہلے حکمت و موعظت کے ساتھ دعوت اسلام دینے اور احسن طریق سے دلائل پیش کر کے صداقت اسلام منوانے کا حکم ہوا (۱۶ [النحل]: ۱۲۵)' پھر ظالموں کے خلاف جہاد کا حکم ہوا (۲۲ [الحج]: ۳۹)' دارالاسلام مدینہ منورہ میں اسلامی حکومت کے قیام کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قرب و جوار کے لوگوں کے علاوہ اس وقت کے بادشاہوں کو بھی قبول اسلام کی دعوت دی اور ان میں سے جس جس نے دعوت اسلام کو مسترد کیا اور سرکشی کی اس کا علاقہ یا ملک دارالحرب اور وہاں کا حکمران طاغی یعنی سرکش قرار پایا اور ان کے خلاف جہاد کا حکم ہوا (سیرۃ ابن ہشام' ۲: ۳۷۳؛ ابن کثیر: السیرۃ النبویۃ' ۳: ۴۹۳؛ صبح الاعشی' ۶: ۱۵ ببعد؛ البخاری' ۶: ۸ تا ۹)۔

بلاد اہل الحرب پر اگر لشکر اسلام بزور شمشیر قبضہ کر لے تو ان پر جزیہ عائد کیا جائے گا' وہ اہل الذمہ یا ذمی کی حیثیت سے دارالاسلام کی شہری قرار پائیں گے۔ اگر مغلوب ہونے سے قبل ہی اہل الحرب صلح کی پیشکش کریں تو جو شرائط بھی طے پائیں گی ان پر عمل واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اہل حرب مال کی جس مقدار پر صلح کریں وہ جزیے کی مقدار سے کم نہیں ہونی چاہیے (کتاب الام' ۴: ۱۸۱ تا ۱۸۴؛ المبسوط' ۱۰: ۷۲ ببعد)۔ اہل ذمہ میں سے کوئی شخص بھاگ کر دارالحرب میں چلا جائے تو وہ بھی حربی قرار پائے گا اور اس پر اہل الحرب کے قوانین کا اطلاق ہوگا (المغنی' ۹: ۳۵۵)۔ اگر دارالحرب کا کوئی باشندہ مسلمان ہو جائے تو دارالحرب کے فتح ہونے پر اس کی جائیداد مال غنیمت میں شامل نہیں ہوگی' بلکہ اس کی ملکیت میں رہے گی (المغنی' ۹: ۳۵۷؛ شرح السیر الکبیر' ۲: ۹۶ ببعد)۔ اگر کوئی مسلمان امان کی صورت میں دارالحرب میں داخل ہو تو وہاں کسی کافر کا خون بہانا' مال لوٹنا یا کسی عورت سے تعرض کرنا حرام ہے (الدرالمختار' ۳: ۲۷۳؛ شرح السیر الکبیر' ۲: ۱۰۲)۔

مآخذ: (۱) ابن قدامہ: المغنی' قاہرہ' بلا تاریخ؛ (۲) مفتی علاء الدین: الدرالمختار' لکھنؤ ۱۲۹۳ھ؛ (۳) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۴) امام شافعی: کتاب الام' قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۵) ابن القیم: احکام اھل الذمہ' دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۶) السرخسی: المبسوط' قاہرہ ۱۳۲۴ھ؛ (۷) وہی مصنف: شرح السیر الکبیر' حیدرآباد دکن ۱۳۳۵ھ؛ (۸) ابن ہشام: السیرۃ النبویۃ' قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۹) محمد ظفرالدین: اسلام کا نظام امن' اعظم گڑھ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) حیدر زماں صدیقی: اسلام کا نظریہ جہاد' لاہور ۱۹۴۹ء۔

○

دارالصلح: یعنی صلح کا علاقہ یا سرزمین' فقہائے

اسلام کی علمی اصطلاح میں دارالصلح سے مراد وہ علاقے یا ممالک ہیں جن کے باشندے امام وقت یا اس کے نائب کے ساتھ بعض شرائط پر صلح کر لیں۔ یہ شرائط ایسی بھی ہو سکتی ہیں جو یک طرفہ ہوں، مثلاً دارالصلح کے باشندے اپنے اوپر بعض مالی ذمے داریاں یا پابندیاں قبول کر لیں یا ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ شرطیں طرفین یعنی امام وقت یا اس کے نائبین کے ذمے بھی ہوں اور اہل دارالصلح کے ذمہ بھی ہوں مثلاً اہل دارالصلح کچھ مالی ذمے داریاں اور پابندیاں قبول کر لیں اور امام وقت بعض صورتوں میں ان کی حفاظت اور معاونت کی ذمے داری قبول کر لے (کتاب الام، ۴: ۱۸۱؛ الاحکام السلطانیہ، ص ۳۳ ببعد؛ فتوح البلدان، ۱: ۳۱، ۳۳، ۶۶)۔ جب تک دارالصلح کے باشندے مقررہ شرائط کی پابندی کرتے رہیں اس وقت تک ان سے کسی قسم کا تعرض جائز نہیں، لیکن جب وہ کسی شرط کی خلاف ورزی کریں یا دارالاسلام کے خلاف دارالحرب سے تعاون کریں تو اس وقت ان کا ملک دارالصلح نہیں رہے گا، بلکہ دارالحرب بن جائے گا اور ان سے کیا ہوا معاہدہ صلح ختم ہو جائے گا، جیسا کہ صلح حدیبیہ کے سلسلے میں ہوا۔

صلح حدیبیہ کے علاوہ دارالصلح کی کئی ایک تاریخی مثالیں ملتی ہیں، پہلی مثال خود عہد رسالت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ہے۔ خیبر سے واپسی پر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت محیصہ بن مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کو اہل فدک کی جانب دعوت اسلام دے کر بھیجا، مگر انھوں نے یوشع بن نون یہودی کی قیادت میں اپنی اراضی اور کھجوروں کے باغات میں سے نصف پر صلح کر لی (فتوح البلدان، ۱: ۳۳ ببعد)، اسی طرح عہد رسالت میں نجران کے یہود و نصاری نے بھی صلح قبول کی، نجران کے دو مذہبی پیشوا مدینہ منورہ میں حاضر ہوئے تو آپ نے انھیں دعوت اسلام دی، پھر دعوت مباہلہ دی، لیکن وہ صلح پر راضی ہو گئے اور دربار نبوت سے صلح کا عہد نامہ لے کر واپس چلے گئے (فتوح البلدان، ۱: ۷۴)۔ حضرت عبداللہ بن سعد بن ابی سرح مصر کے والی بن کر آئے تو اہل نوبہ نے بعض شرائط پر صلح قبول کر لی، صلح کا یہ معاہدہ بعض تبدیلیوں کے ساتھ عباسی خلفا مہدی اور متوکل کے عہد تک قائم رہا (فتوح البلدان، ۱: ۲۸۰ ببعد)۔ اسی طرح عہد عثمانی میں الرہا اور ارمینیہ کے باشندوں نے بھی حضرت عیاض بن غنم سے کچھ گندم اور ایک دینار فی آدمی دینے پر صلح کی تھی (فتوح البلدان، ۱: ۲۰۵)۔

امام ابو حنیفہؒ اور بعد کے حنفی فقہا نے دارالاسلام اور دارالحرب کے درمیان دارالصلح یا دارالعہد کو ایک مستقل قسم کے طور پر قبول نہیں کرتے، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور بعد کے شافعی فقہا اسے تسلیم کرتے ہیں، لیکن وہ دارالصلح اور دارالعہد میں کوئی فرق بیان نہیں کرتے، تاہم امام شافعیؒ کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دارالعہد کو عام معنی میں لیتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک دارالصلح اس کی ایک خاص صورت ہے، یعنی دارالعہد تو ہر وہ زمین ہے جس کے باشندے دارالاسلام سے کوئی باہمی معاہدہ کر لیں، لیکن دارالصلح وہ زمین ہے جس پر لشکر اسلام حملہ آور ہو اور مغلوب ہونے سے قبل ہی وہاں کے باشندے بعض شرائط پر صلح کر لیں (کتاب الام، ۴: ۱۸۱ تا ۱۸۲)۔ الماوردی نے دارالاسلام کے زیر اقتدار آنے والے تین قسم کی ممالک میں سے تیسری قسم (یعنی جو کسی عہد نامے کی رو سے مسلمانوں کے زیر اقتدار آئے) کی دو صورتیں بیان کی ہیں: وہاں کی اراضی یا تو عام مسلمانوں کے قبضہ ملکی میں آجائیں، یا وہ اصلی مالکوں کے قبضے میں رہیں۔ پہلی صورت میں وہاں کے اصلی باشندے ذمی کی حیثیت سے خراج ادا کر کے ان زمینوں کو کاشت کر سکتے ہیں۔ دوسری صورت میں وہ زمینوں کو بطور مستاجر اپنی ملکیت میں رکھ سکتے ہیں اور پیداوار کی ایک مقررہ مقدار جو جزیے کی مقدار سے کسی طرح کم نہ ہو ادا کرتے رہیں گے اور ان کی زمین کو دارالصلح یا دارالعہد کی حیثیت حاصل ہوگی (الاحکام السلطانیہ، ص ۳۵ ببعد، ۱۳۱ ببعد؛ کتاب الام، ۴: ۱۸۲)۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح البلدان، بیروت ۱۹۵۶ء؛ (۲) الماوردی: الاحکام السلطانیہ، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۳) امام شافعی: کتاب الام، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۴) السرخسی: المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۴ھ؛ (۵) وہی مصنف: شرح السیر الکبیر، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۵ھ؛ (۶) ابن القیم: احکام اہل الذمہ، دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۷) مفتی علاء الدین: الدر المختار، لکھنؤ ۱۳۲۴ھ؛ (۸)

تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۹) ابو محمد عبداللہ بن قدامہ: المغنی، طبع قاہرہ، بلا تاریخ؛ (۱۰) محمد نظیر الدین ملتانی: اسلام کا نظام امن، اعظم گڑھ ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) محمد حمید اللہ: Muslim conduct of State، لاہور ۱۹۵۳ء۔

○

الدارمیؒ : ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمن بن الفضل بن بہرام بن عبدالصمد التمیمی السمرقندی، تمیم کی ایک شاخ بنو دارم بن مالک سے تعلق رکھتے تھے۔ انھوں نے احادیث کی تلاش میں سفر کیے اور انھیں عراق، شام اور مصر کے متعدد مستند علما سے حاصل کیا۔ ان لوگوں میں جنھوں نے ان کی سند پر احادیث روایت کیں، مسلم بن الحجاج اور ابو عیسیٰ الترمذی تھے۔ الدارمی سادگی اور تقویٰ کی زندگی بسر کرتے تھے، جو مطالعے کے لیے وقف تھی۔ وہ اپنے علم حدیث، ثقاہت، صداقت اور اصابت رائے کی وجہ سے مشہور تھے۔ انھیں سمرقند میں قاضی کے عہدے کی پیش کش کی گئی مگر انھوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ سلطان کے اصرار پر یہ عہدہ قبول تو کر لیا، لیکن ایک ہی فیصلہ دینے کے بعد معذرت کی، جسے قبول کر لیا گیا۔ وہ ۱۸۱ھ/ ۷۹۷ء میں پیدا ہوے اور ۲۵۵ھ/ ۸۶۹ء میں ان کا انتقال ہوا۔ ان کی تحریریں زیادہ تر حدیث سے متعلق تھیں، لیکن تفسیر قرآن لکھنے کا بھی انھیں امتیاز حاصل ہوا۔ الخطیب البغدادی کہتا ہے کہ دارمی نے المسند اور الجامع تالیف کیں، لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی کتاب کے مترادف نام ہوں۔ براکلمان نے المسند الجامع لکھا ہے (تعریب، ۳: ۲۰۰)۔ دارمی کے مجموعۂ احادیث کو عام طور پر المسند کہتے ہیں (طبع کانپور ۱۲۹۳ھ، حیدر آباد ۱۳۰۹ھ، دہلی ۱۳۳۷ھ، دمشق ۱۳۴۹ھ)، لیکن یہ نام فقط اسی صورت میں موزوں ہو سکتا ہے جب اسے اس وسیع مفہوم میں لیا جائے، جو قدیم زمانے میں رائج تھا ورنہ اسے السنن کہنا چاہیے اور عام طور پر سنن الدارمی کے نام سے مشہور بھی ہے کیونکہ اس میں احادیث کو موضوع کے اعتبار سے مرتب کیا گیا ہے نہ کہ رواۃ کے ناموں کے اعتبار سے مطبوعات میں اس کا نام الجامع الصحیح.... فی السنن تحریر کیا ہے۔ اس تالیف کو صحاح ستہ کے برابر کی حیثیت نہیں دی گئی، لیکن ابن حجر العسقلانی نے اسے ابن ماجہ کی سنن سے افضل قرار دیا ہے۔ یہ صحاح ستہ کی ہر کتاب سے کہیں چھوٹی ہے۔ حاجی خلیفہ ان کی دیگر تین تصنیفات کا ذکر کرتا ہے، ان میں سے دو الدارمی کی مسند کے اقتباسات ہیں، لیکن وہ محفوظ نہیں ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن ابی حاتم: کتاب الجرح و التعدیل، حیدر آباد ۱۳۷۲ھ/ ۱۹۵۳ء، ۲: ۲، ۹۹؛ (۲) تاریخ بغداد، ۱۰: ۲۹ تا ۳۲؛ (۳) السمعانی، ص ۲۱۸، الف ب؛ (۴) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۲: ۱۰۵ بعد؛ (۵) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۵: ۲۹۴ تا ۲۹۶؛ (۶) ابن الصلاح: علوم الحدیث، حلب ۱۳۵۰ھ/ ۱۹۳۱ء، ص ۳۲؛ (۷) ابن العماد: شذرات، ۲: ۱۳۰؛ (۸) حاجی خلیفہ، طبع فلوگل Flugel، ۲: ۴۹۴، ۴۲۸: ۲، ۵: ۱۰۹ بعد، ۵۳۰، ۵۲۹ بعد؛ (۹) سرکیس: معجم المطبوعات، قاہرہ ۱۹۲۸۔ ۱۹۳۰ء ص ۸۵۷ بعد؛ (۱۰) براکلمان ۱: ۱۶۷ بعد، تکملہ، ۱: ۲۷۔

○

دَاعی : (داعیہ) "وہ شخص جو (کسی مسلک کی طرف) بلاتا ہے"۔ یہ لقب سواد اعظم سے الگ دعوت دینے والے فرقوں نے اپنے بڑے بڑے مبلغین کو دیا۔ بظاہر سب سے پہلے یہ لقب متقدمین معتزلہ[رک بآں] نے استعمال کیا، لیکن زیادہ غالی شیعیوں میں یہ نام خصوصیت کے ساتھ استعمال کیا گیا۔ خراسان میں عباسیوں کے حامیوں میں بھی مستعمل ہوا نیز بعض موقعوں پر اسے زیدیوں نے بھی استعمال کیا۔ ابو الخطاب کے متبعین کو بھی یہ لقب دیا گیا تھا۔ اسمٰعیلیوں اور ان کے ساتھ کی تحریکوں میں اسے خاص اہمیت دی گئی (ان تحریکات کا نام "دعوی" رکھا گیا تھا) جہاں یہ لقب ہر اس عہدیدار کو دیا جاتا تھا جو "امام" کا منظور کردہ نمائندہ ہوتا تھا۔

جب اسمٰعیلی تحریک اپنے عروج پر تھی تو اسمٰعیلیوں میں "دعاۃ" (داعیوں) کی تنظیم مذہبی عہدے داروں کے طور پر کی گئی (انھیں عیسائی اسقفوں کے مماثل بیان کیا گیا ہے)۔ مختلف عہدے داروں کو ان کے درجے کے مطابق جو لقب دیے جاتے تھے وہ موقع محل کے لحاظ سے کئی قسم کے ہوتے تھے (اور غالباً درجہ مقرر کرنے کے طریقے کی پابندی سختی کے ساتھ نہیں کی

جاتی تھی)۔ داعیوں کا سردار، جو امام کی طرف سے بولنے کا مجاز ہوتا تھا باب یا داعی الدعاۃ کہلاتا تھا۔ بڑے بڑے داعیوں کو رسماً کم سے کم بارہ چوٹی کے داعیوں کو "حجہ" یعنی صداقت کی دلیل اور شاید ابتدائی زمانے میں "نقیب" لقب ملتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے ان میں سے ایک کے ماتحت ایک ضلع (جزیرہ) ہوتا تھا جہاں "دعوے" کی تبلیغ کی جاتی تھی۔ بعض تصانیف میں حجہ کو "لاحق" اور "داعی" کو "جناح" کہا گیا ہے (دیکھیے W.Ivanow: Studies in Early Persian Islamism، لائڈن ۱۹۴۸ء، بار دوم، بمبئی ۱۹۵۵ء، باب ۲)۔

اس جگہ کے علاوہ جہاں امام کی حیثیت بااختیار خلیفہ کی ہوتی تھی، باقی مقامات پر دعوے کی تلقین پوشیدہ طور پر خفیہ تحریک کے ذریعے کی جاتی تھی۔ اس لیے اس علاقے میں جو اسمٰعیلیوں کے تسلط میں ہوتا داعی کا درجہ بلند ہوتا تھا (داعی الدعاۃ تمام سرکاری مذہبی امور کے محکمے کا سربراہ ہوتا تھا اور بظاہر اس کا مرتبہ وزیر کے برابر ہوتا تھا، بشرطیکہ داعی الدعاۃ اور وزیر کا عہدہ ایک ہی شخص کے پاس نہ ہو)۔ بعض داعی فوجی قائد کے فرائض بھی انجام دیتے تھے، خاص کر فاطمیوں کی حکومت قائم ہونے سے پہلے (مثلاً قرمطی قائد ابو عبداللہ الشیعی، جس نے بربر کو اس بغاوت پر آمادہ کیا تھا جس سے مغرب میں المہدی کا اقتدار قائم ہوا)۔ آگے چل کر بھی داعیوں کو سیاسی ساز باز میں مہارت رکھنی پڑتی تھی، چنانچہ بعض نے اس کی کوشش بھی کی کہ مقامی دربار سلطنت کے سربر آوردہ لوگوں، بلکہ خود امیر کو بھی اپنے فرقے میں داخل کریں۔ اس کے باوجود داعی عموماً آزاد علما ہوتے تھے اور باہم بڑے زور دار مذہبی اور فلسفیانہ مجادلے اور مناظرے کرتے رہتے تھے۔ کلاسیکی فاطمی اسمٰعیلیوں میں جو مختلف فرقے پیدا ہوئے، ان سب میں داعی کا مفہوم مختلف رہا ہے۔ شروع شروع کے دروزیوں میں داعی ایک ہی قسم کے فرائض انجام دیتے تھے، اور ان کا درجہ "حدود عظمٰی" کی پانچویں حد "تالی" (بہاء الدین) سے براہ راست تعلق رکھتا تھا۔ کائناتی نظام کے لحاظ سے وہ "جد" (کوشش) کا جسمانی مظہر تھا۔ آگے چل کر ان کی ضرورت باقی نہ رہی۔ ایران کے عہد سلجوقیہ میں "نزاری" (حشیشین) اسمٰعیلی نظام کے وارث ہوئے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظام داعی اصفہان کے تحت تھا۔ داعی اس فرقے کے بڑے سردار کا معمولی لقب ہو گیا، جس کا صدر مقام حسن بن صباح کے زمانے سے الموت ہوا۔ یہاں تک کہ ۵۵۹ھ/ ۱۱۶۴ء میں اس وقت داعی نے اپنے اصلی امام ہونے کا اعلان کر دیا۔ یمن کا طیبی "دعوی" سرکاری فاطمی نظام سے علیحدہ ہو کر ایک الگ نظام کی صورت میں قائم ہوا اور داعی مطلق کے تحت جو اپنے آپ کو ان اصلی اماموں کا نمائندہ کہتا تھا، جو اب نظروں سے غائب ہیں، ایک علیحدہ فرقہ وجود میں آیا۔ یہ داعی پوری برادری پر مکمل اختیار رکھتا تھا اور فیصلوں میں اس کے شخصی طور پر متعین کرنے کے سلسلے میں بارہا اختلاف پیدا ہوئے۔ بیسویں صدی کے درمیانی عرصے میں دو بڑے داعی پیدا ہو گئے جو آپس میں رقابت رکھتے تھے۔ ایک تو مقررہ رسم کی بنا پر یمن میں مقیم ہے (سلیمانی) اور دوسرا بمبئی میں رہتا ہے (داؤدی)۔

مآخذ: مآخذ کے لیے دیکھیے مقالہ اسماعیلیہ بذیل مادہ۔

○

داؤد علیہ السلام: اللہ تعالٰی کے اولوالعزم پیغمبر، جو بنی اسرائیل کی ہدایت و رہنمائی کے لیے مبعوث ہوئے اور جن کا ذکر قرآن کریم میں سولہ مقامات پر نو سورتوں میں وارد ہوا ہے (دیکھیے النجار، ص ۳۰۳ و سیوھاروی، ۲: ۱۵۵)، آپ کا سلسلۂ نسب گیارہ پشتوں سے حضرت ابراہیمؑ سے جا ملتا ہے (البدایۃ والنہایۃ، ۲: ۹)۔

بنو اسرائیل کا جو لشکر طالوت کی قیادت میں جالوت کے خلاف برسرپیکار تھا اس میں ایک نوجوان بھی تھا، جس نے جالوت اور طالوت کی جنگ میں نمایاں بہادری دکھائی (الثعلبی، ص ۲۰۷) یہ جری اور باہمت نوجوان حضرت داؤدؑ ہی تھے۔ قتل جالوت کے بعد اللہ تعالٰی نے حضرت داؤدؑ کو شہرت و عظمت کے ساتھ سلطنت اور حکمت (نبوت) بھی عطا کر دی (۲ [البقرۃ]: ۲۵۱، البدایۃ والنہایۃ، ۲ تا ۱۰)۔

حضرت داؤد علیہ السلام پر اللہ تعالٰی نے جو خاص فضل اور انعام فرمایا تھا قرآن مجید نے اس کا خصوصی اہمیت کے ساتھ

ذکر کیا ہے (۳۴ سبا: ۱۰)' ان انعامات خاصہ کی قرآن کریم نے تفصیل بھی بیان کی ہے: (۱) اللہ تعالٰی نے پہاڑوں اور پرندوں کو ان کا مطیع بنا دیا تھا' جو صبح و شام ان کے ساتھ اللہ تعالٰی کی حمد و ثنا بیان کرتے تھے (۳۴[سبا]: ۱۰؛ ۳۸ [ص]: ۱۷ تا ۱۹)؛ (۲) اللہ تعالٰی نے حضرت داؤدؑ اور ان کے بیٹے حضرت سلیمانؑ کو پرندوں کی بولیوں (منطق الطیر) کی تعلیم اور علم عطا کیا تھا (۲۷ [النمل]: ۱۷)؛ (۳) اللہ تعالٰی نے لوہے کو ان کے لیے موم کی طرح نرم کر دیا تھا اور وہ اسے جس طرح چاہتے موڑ لیتے تھے (۳۴[سبا]: ۱۰' البدایہ والنہایہ' ۲: ۱۱؛ النجار' ص ۳۱۰)؛ (۴) اللہ تعالٰی نے انھیں زرہ سازی کا فن عطا کیا جس سے وہ اپنی روزی اپنے ہاتھ سے کماتے تھے' چنانچہ حدیث نبوی میں وارد ہوا ہے کہ "انسان کا بہترین رزق وہ ہے جو وہ اپنے ہاتھ سے کما کر کھائے اور اللہ کے نبی داؤد اپنے ہاتھ کی محنت سے اپنی روزی کماتے تھے (۲۱[الانبیاء]: ۸۰' ۳۴[سبا]: ۱۰' البدایہ والنہایہ' ۲: ۱۱؛ البخاری' ۲: ۵)۔ مؤرخین نے بیان کیا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کو خدا نے ساری اقوام کے تمام خطوں کی حکومت عطا کی تھی جس میں شام' عراق' فلسطین اور جزیرہ عرب کے بعض حصے بھی شامل تھے (البدایہ والنہایہ' ۲: ۱۲؛ الثعلبی' ص ۲۱۲؛ سیوہاروی' ۲: ۱۵۷)؛ (۶) خدا نے انھیں حکمت اور فصل الخطاب یعنی منصب نبوت اور خطابت کی فصاحت اور صحیح فیصلے کی قوت بخشی تھی (۳۸[ص]: ۱۹)؛ (۷) قرآن کریم نے جن کتب سماویہ کا ذکر کیا ہے ان میں زبور بھی ہے' جو اللہ تعالٰی نے داؤد علیہ السلام پر نازل فرمائی تھی (۴[النساء]: ۱۶۳؛ ۱۷[بنی اسرائیل]: ۵۷) اور اسی زبور میں اللہ تعالٰی نے ذکر کے بعد یہ لکھ دیا تھا کہ زمین کے وارث اس کے نیک بندے ہوں گے (۲۱[الانبیاء]: ۱۰۵) اور ایک روایت کی رو سے زبور' جو مواعظ و حکم کا مجموعہ تھا' رمضان میں نازل ہوئی تھی (البدایہ والنہایہ' ۲: ۱۲)؛ (۸) زہد و عبادت میں اللہ تعالٰی نے انھیں اشتراک بخشا تھا' جو انسانیت کے لیے ایک نمونہ قرار دیا گیا ہے' چنانچہ وہ نصف شب تک آرام کرتے' تہائی رات عبادت میں بسر کرتے اور ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن افطار کرتے تھے' اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "اللہ کے نزدیک پسندیدہ نماز داؤدؑ کی نماز ہے اور اللہ کے نزدیک پسندیدہ روزہ داؤد کا روزہ ہے (البدایہ والنہایہ' ۲: ۱۰؛ الثعلبی' ص ۲۱۲)؛ (۹) حضرت داؤدؑ کو اللہ تعالٰی نے خوش گلو بنایا تھا' چنانچہ لحن داؤدی ضرب المثل بن چکا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب ابو موسٰی اشعری کی شیریں آواز کو سنتے تو فرماتے کہ ابو موسٰی کو اللہ تعالٰی نے لحن داؤدی عطا فرمایا ہے (البدایہ والنہایہ' ۲: ۱۱؛ الثعلبی' ص ۲۱۰؛ النجار' ص ۳۱۱)۔

قرآن کریم میں حضرت داؤد علیہ السلام کی ایک آزمائش کا بھی ذکر ہے (۳۸[ص]: ۲۱ تا ۲۶)' جس کے مطابق دو شخص مقدمہ لے کر آئے ایک کی ننانوے دنبیاں تھیں اور دوسرے کی ایک دنبی تھی اور ننانوے والا وہ ایک بھی لینا چاہتا تھا۔ حضرت داؤدؑ نے مدعی کی بات سنتے ہی فیصلہ سنا دیا اور اس راہ بری پر اللہ تعالٰی کے حضور سجدہ شکر بجا لائے (البدایہ والنہایہ' ۲: ۱۳ بعد؛ الثعلبی' ص ۲۱۳ بعد)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

داؤد بن علی بن خلف : الاصفہانی' ابو سلیمان' فرقہ ظاہریہ جسے داؤدیہ بھی کہا جاتا ہے' کا امام فقہ۔ یہ اس گروہ کا انتہا پسند نمائندہ ہے جو عقل و استدلال کو بالکل چھوڑ کر فقط ظاہر قرآن مجید اور حدیث پر اعتماد کرتا ہے۔ داؤد نے ذاتی رائے ہی کا انکار نہیں کیا' جیسے الشافعی [رک بآں] نے کیا تھا' بلکہ جہاں تک اس کا بس چلا' باقاعدہ تمثیلی استدلال (قیاس) کو بھی' جسے الشافعی نے قبول کیا تھا اور اس کے قواعد مرتب کرنے کی کوشش کی تھی' رد کر دیا اور اپنا مسلک یہ مقرر کیا کہ قرآن حکیم اور حدیث کے صرف ظاہری یا لغوی معنی لینے چاہییں' اس نے اجماع کے تصور کو بھی صحابہؓ کے اتفاق رائے تک محدود کر دیا اور کسی ایک ہی امام کی تقلید کو بھی' جو دیگر مذاہب فقہ میں ان دنوں عام ہو گئی تھی' رد کر دیا۔ ان تمام امور میں اس کا مسلک امام الشافعی اور ان کے مذہب فقہ کے صرف ایک پہلو کو اتمام و اکمال کے ساتھ پیش کرتا ہے۔

داؤد کا گھرانا اصفہان کے قریب کے ایک گاؤں سے تعلق رکھتا تھا' وہ ۲۰۰۔ ۲۰۲ھ/ ۸۱۵۔ ۸۱۸ء میں کوفے میں

میں پیدا ہوا۔ اس نے بصرے، بغداد اور نیشاپور کے مشہور اساتذہ سے حدیث پڑھی اور اس کے بعد بغداد میں سکونت اختیار کر لی، جہاں معلم اور مفتی کی حیثیت سے اس کی بڑی قدر کی جانے لگی۔ اس کے تذکرہ نویس اس کے زہد و تقوی اور عجز و انکسار کی بڑی مدح کرتے ہیں۔ خاص فقہ میں اس کے اساتذہ کے نام معلوم نہیں۔ اس کا باپ حنفی تھا اور خود اسے امام الشافعیؒ کا ایک "متعصب" مقلد قرار دیا گیا ہے اور یہ تعریف اس کے اپنے مسلک کی ابتدا اور اس کے بعد کے ارتقا دونوں سے مطابقت رکھتی ہے۔ مذہب شافعی کے علما کے تذکروں میں اسے ایک معزز مقام حاصل ہے۔

دینیات میں اس کی یہ رائے بیان کی جاتی ہے کہ قرآن مجید، جو لوح محفوظ کے اندر موجود ہے، غیر مخلوق ہے باستثنا ان نقول کے جو وقتاً فوقتاً معرض وجود میں آتی رہتی ہیں۔ کہتے ہیں کہ امام احمدؒ بن حنبل نے اسی بنا پر اس سے ملاقات کرنے سے انکار کر دیا۔

داؤد متعدد رسائل کا مصنف ہے (اس کی تصنیفات کی کم و بیش ہم عصر فہرست کتاب الفہرست میں دیکھیے)، جن میں سے بعض تو بہت ہی طویل تھے (جن کے ورق تین ہزار تک ہیں)۔ ان میں اصول شرح اور قانون موضوع کے تمام شعبے (فروع) درج ہیں۔ ان میں سے کوئی کتاب باقی نہیں رہی۔ اب ان کے عقیدے کی تفصیلی توضیحات ہمیں صرف متاخرین کی تصنیفات ہی میں مل سکتی ہیں۔ ایک حنبلی مصنف محمد الشطی (۱۳۰۷ھ/ ۱۸۸۹۔ ۱۸۹۰ء) نے دمشق کے مفتی محمود بن حمزہ الافندی الحمزاوی (م ۱۳۰۵ھ/ ۱۸۸۷۔ ۱۸۸۸ء) کے ایما پر ان میں سے بہت سی آرا کو ایک جگہ جمع کیا اور ان کا موازنہ مشابہ حنبلی عقائد کے ساتھ کیا ہے (رسالہ فی مسائل الامام داؤدی الظاہری، دمشق ۱۳۳۰ھ)۔ مرور زمانہ سے ظاہریہ مکتب فکر نابود ہو گیا اور یہی وجہ ہے کہ اجماع علما کا تعین کرتے وقت ظاہریہ فرقے اور ان کے امام داؤد کی آرا کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا، اگرچہ بعض علمائے شافعیہ، کم از کم نظریاتی اعتبار سے، ان کی بابت زیادہ مصالحانہ رویہ رکھتے ہیں (دیکھیے النووی اور زیادہ تفصیل کے لیے السبکی)۔ داؤد کا انتقال بغداد میں ۲۷۰ھ/ ۸۸۴ء میں ہوا اور وہیں اسے دفن کیا گیا۔ اس کا بیٹا محمد بن داؤد ایک مشہور ادیب تھا۔

مآخذ : (۱) الفہرست، ۱: ۲۱۶ ببعد؛ (۲) تاریخ بغداد، ج ۸، عدد ۴۴۷۳؛ (۳) السمعانی، بذیل مادہ الظاہری؛ (۴) ابن الجوزی: المنتظم، ۵/ ۲، عدد ۱۶۴؛ (۵) النووی: 'Biographical Dictionary'، طبع وستنفلٹ، ص ۲۳۶ ببعد؛ (۶) ابن خلکان، بذیل مادہ؛ (۷) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۲: ۱۸۴ ببعد؛ (۸) السبکی: طبقات الشافعیہ، ۲: ۴۲ ببعد؛ (۹) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۱۱: ۴۷۔

○

اَلدَّجَّال : (ع) مادہ دجل، صیغہ مبالغہ، بمعنی حقیقت کو چھپانے والا، سب سے بڑا دھوکے باز اور چالباز (لسان العرب، بذیل مادہ دجل)۔ مادہ دجل کے اصل معنی ہیں: (۱) خلط (یعنی خلط ملط کر دینا)؛ (۲) تلبیس (شیطانی چالوں سے دوسروں کو دھوکے اور التباس میں ڈالنا)؛ (۳) تمویہ (ملمع سازی کرنا، حقیقت کو چھپانا)؛ (۴) کذب (جھوٹ بولنا اور غلط بیانی کرنا)، گویا دجال میں یہ تمام اوصاف بہ پائے جاتے ہیں۔ دجال کی جمع دجالون اور دجاجلہ آتی ہے (لسان العرب، مادہ دجل؛ الفائق، ۱: ۳۸۶؛ ابن الاثیر، ۲: ۱۳)۔

اسلامی اصطلاح میں دجال سے مراد جھوٹا مسیح (المسیح الدَّجّال) ہے اور اس کا دجل اس کی جادوگری اور کذب و فریب ہے (لسان العرب، مادہ دجل)۔ بقول ابن الاثیر (۲/ ۱۳) دجال وہ ہے جو آخری زمانے میں ظاہر ہوگا اور الوہیت کا دعوی کرے گا۔ ابن خالویہ کے نزدیک دجال کے مفہوم کی بہترین تشریح وہ ہے جو ابو عمرو نے کی ہے یعنی المموّہ الکذاب (حقیقت کو چھپانے والا سب سے بڑا جھوٹا انسان)۔

بقول ابن سیدہ مسیح دجال ایک یہودی ہوگا (لسان العرب، مادہ دجل)۔ بعض احادیث کے مطابق دجال کا خروج و ظہور علامات قیامت میں سے ہے (دیکھیے بخاری و مسلم) اور زمانے کے لحاظ سے یہ امام مہدی کے ظہور کے بعد ظاہر ہوگا اور ان سے اس کا مقابلہ ہوگا۔ مکان کے لحاظ سے دجال کا ظہور اولاً عراق و شام کے درمیان ہوگا اور وہ نبوت کا دعوی کرے

گا۔ پھر وہ اصفہان کی طرف جائے گا جہاں وہ خدائی کا دعویٰ کرے گا اور ستر ہزار یہودی اس کی پیروی کریں گے (صحیح مسلم، ص ۲۲۵۲ و ۱۲۶۶)۔ دجال کا ظہور مشرق کے کسی علاقے سے ظاہر ہوگا (سنن ابن ماجہ، کتاب الفتن، باب ۳۳) جن میں خراسان اور اصفہان کا نام بھی آتا ہے (مسند احمد، ۱: ۴ تا ۷، ۳: ۲۲۴، ۶: ۱۲۵)، اور اس کے ظہور سے پہلے بڑی قحط سالی ہوگی اور لوگوں کو تنگی کا سامنا ہوگا (مسند احمد، ۶: ۷۵ ببعد)۔

دجال کی علامات بھی احادیث میں بیان ہوئی ہیں مثلاً وہ کانا ہوگا اور اس کی آنکھ میں پھلی ہوگی، جو سبز رنگ کے شیشے کی بنی ہوئی معلوم ہوگی، اس کے بال حبشیوں کی طرح گھنگریالے ہوں گے اور گلا چوڑا چکلا ہوگا اور اس کی پیشانی پر "کافر" لکھا ہوگا (البخاری، کتاب الانبیاء، باب ۳، ۸؛ صحیح مسلم، ص ۲۲۴۸ ببعد؛ ابو داؤد طیالسی: مسند، حدیث نمبر ۵۴۴، ۲۵۳۲)۔ دجال کے پاس ایک باغ ہوگا جسے وہ جنت کہے گا، اور آگ ہوگی جسے وہ دوزخ کا نام دے گا اور اس کے ہاتھ سے خرق عادات ظاہر ہوں گے، جیسے آسمان سے مینہ برسانا، درختوں کو پھل لگانا، شیاطین کو لوگوں کے مردہ ماں باپ کی شکل میں زمین کے اندر سے نکالنا اور یوں تیزی سے دنیا میں ادھر سے ادھر جانا جس طرح ہوا پر بادل تیرتے جاتے ہیں وغیرہ (شاہ رفیع الدین، ص ۹ ببعد؛ صحیح مسلم، ص ۲۲۵۲ ببعد)۔

دجال کی فتنہ پردازی کی مدت چالیس دن (یا چالیس سال) ہوگی، پہلا دن ہمارے عام سال کے برابر ہوگا، دوسرا دن ایک ماہ کے برابر، تیسرا دن ایک ہفتے کے برابر، اور باقی دن عام دنوں کی مانند ہوں گے (صحیح مسلم، ص ۲۲۵۲)، دجال تمام دنیا پر فتح پالے گا مگر مکے اور مدینے میں داخل نہیں ہو سکے گا (حوالۂ سابق)۔ دجال کی فوج جب مدینے کے قریب آئے گی تو شہر میں تین مرتبہ زلزلہ آئے گا جس کے باعث بد عقیدہ اور منافق لوگ خائف ہو کر نکلیں گے اور دجال کے پھندے میں گرفتار ہو جائیں گے۔

دجال کے پیروکاروں میں زیادہ تر یہودی، بد عقیدہ، منافق، کافر اور عورتیں ہوں گی (صحیح مسلم، ص ۲۲۶۶؛ مسند احمد، ۲/ ۶۷، ۲۳۸)۔

احادیث کی رو سے دجال کا دور حکومت گزارنے کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام دمشق کی جامع مسجد کے مشرقی منارے پر نازل ہوں گے، جہاں امام مہدی اپنی فوج کے ساتھ موجود ہوں گے جن کی اقتدا میں حضرت عیسیٰ نماز پڑھیں گے اور ان کی قیادت میں شریک لشکر ہو کر لُدّ کے مقام پر اپنے ہاتھوں سے دجال کو قتل کر دیں گے (لُد بیت المقدس کے قریب ایک شہر ہے)۔ اس کے بعد اس کے متبعین، جو اکثر یہودی ہوں گے، ادھر ادھر پناہ کی تلاش میں بھاگیں گے، مگر انہیں کہیں پناہ نہیں ملے گی (مسند احمد، ۲: ۶۷)۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فتنہ مسیح دجال سے بچنے کے لیے دعا بھی سکھائی ہے۔

مآخذ : (۱) مسلم: الجامع الصحیح، ج ۴، کتاب الفتن، باب ذکر الدجال؛ (۲) ابو داؤد: سنن ابی داؤد؛ (۳) ابن ماجہ، سنن؛ (۴) البستانی: دائرۃ المعارف، ۷: ۲۲۳ ببعد، بیروت ۱۸۸۳ء؛ (۵) المسعودی: مروج الذہب، ۳: ۲۸؛ (۶) شاہ رفیع الدین: علامات قیامت، کراچی ۱۹۴۷ء؛ (۷) البخاری: الجامع الصحیح، کتاب الفتن، باب ۲۶ (ذکر الدجال) و باب ۲۷ (لا یدخل الدجال المدینۃ)؛ (۸) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ۔

○

الدَّرْزی : (=الدُّرْزی)، ابو عبداللہ محمد بن اسمٰعیل، ان لوگوں کے حلقے کا ایک فرد جنہوں نے فرقہ دروز کی بنیاد رکھی۔ وہ عرب نہیں تھا اور دروز کی مذہبی کتابوں میں اس کا نام نشتکین لکھا ہے۔ بقول النویری (جو اسے انُوش تکین کہتا ہے) وہ مخلوط ترکی نسل کا تھا اور بخارا سے آیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۴۰۷ - ۴۰۸ھ / ۱۰۱۷ - ۱۰۱۸ء میں مصر آیا اور اسمٰعیلی "داعی" تھا (رک بہ داعی، اسمٰعیلیہ)۔ وہ خلیفہ الحاکم کا بہت ہی منظور نظر تھا، یہاں تک کہ لوگ کہتے ہیں کہ اعلیٰ عہدیداروں کو بھی اس کی نظر عنایت کا طلبگار ہونا پڑتا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ ٹکسال میں ملازم رہا ہو۔ مزید الزام دیتا ہے کہ اس نے سکوں میں بدعنوانیاں کیں۔

اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے برملا الحاکم کی الوہیت کا اعلان کیا۔ اس پر یہ الزام بھی لگایا جاتا

ہے کہ وہ عقیدۂ تناسخ اور شراب خوری اور نکاح محرمات کی بابت "اباحت" (antinomianism) کی تعلیم دیتا تھا، گو مؤخر الذکر کا بہت ہی کم امکان ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے کلیدی رسالے کی تعلیم یہ تھی کہ (اللہ کی) روح، جو حضرت آدمؑ میں حلول کر گئی تھی، حضرت علیؓ میں اور پھر (اماموں کے ذریعے) الحاکم میں منتقل ہوئی ہے۔ حمزہ نے بذات خود الدرزی کو یہ بات جتانا ضروری خیال کیا کہ باطنی صداقت اور اس کی ظاہری صورت ہمیشہ اکٹھی پائی جاتی ہیں۔ وہ اسے یہ الزام بھی دیتا ہے کہ اس نے الحاکم کی فقط انسانیت کو تو پہچانا ہے، لیکن نعوذباللہ اس کی الوہیت کو نہیں، جو حمزہ کی نظر میں الحاکم کو حضرت علیؓ کا عین سمجھنے کا نتیجہ ہوگی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الدرزی نے الحاکم کے مداحوں میں سے، بظاہر خود الحاکم کی رضامندی سے، اپنے متعدد پیرو بنا لیے تھے۔ حمزہ، جو کھلم کھلا الحاکم کی درگاہ میں افضلیت کا دعویدار تھا، الدرزی کو نافرمان اور اپنی مرضی سے بے سوچے سمجھے کام کرنے والا خیال کرتا تھا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الدرزی نے غالباً ۴۰۸ھ/۱۰۱۷-۱۰۱۸ء میں الحاکم کی خفیہ (نہ کہ علانیہ) رضامندی سے، الحاکم کی الوہیت پر ایمان لانے کا علی الاعلان مطالبہ کیا۔ بقول سبط ابن الجوزی یہ مطالبہ اس نے قاہرہ کی بڑی مسجد جامع میں اپنا رسالہ پڑھنے کے ذریعے کیا۔ اس سے متعدد بلوے ہوگئے، جنھوں نے حمزہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیا اور بظاہر اس پوری تحریک کو لوگوں کی نظروں سے گرا دیا۔ غالباً یہی بات تھی جس نے حمزہ کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنی تبلیغ کو ۴۰۹ھ کے دوران میں ملتوی کر دے۔ دروزی بیانات رمزی ہیں اور دیگر بیانات میں کئی واقعات کو بظاہر خلط ملط کر دیا گیا ہے اور ان میں بلوؤں اور الدرزی کی موت کو مبہم چھوڑ دیا ہے۔ حمزہ کے خطوط، بابت ۴۱۰ھ/۱۰۱۹-۱۰۲۰ء، میں اس کی موت کسی گزشتہ واقعے کے طور پر مذکور معلوم ہوتی ہے۔ دروزی شارح اسے ۴۱۰ھ میں بتاتا ہے اور بین السطور اس کا یہ مطلب ہے کہ یہ خود حمزہ تھا جس نے الدرزی اور دوسروں کو الحاکم کے سامنے مجرم قرار دیا اور الحاکم کے حکم سے اسے مروا ڈالا۔ اس کے بعد حمزہ نے اس کے مریدوں کو اپنا مرید بنانے کی کوشش کی اور وعدہ کیا کہ وہ بعض ان لوگوں کے لیے جو قید میں تھے الحاکم سے سفارش کرے گا۔

سبط ابن الجوزی کے نزدیک الدرزی الحاکم کے حکم سے چپکے سے شام چلا گیا تھا تاکہ وہاں تبلیغ کرے، کیونکہ وہاں کے لوگ نئی باتوں کو قبول کر لیتے ہیں۔ یہ قول دروزی فرقے کے ملک شام میں جگہ بنا لینے کی ایک بعد از وقت توجیہ معلوم ہوتا ہے، پھر اسی الدرزی کا نام "دروزی" (بہ ضمہ اول کی صورت میں) پورے "دروزی" فرقے پر عائد کر دیا گیا، غالباً اس لیے نہیں کہ اسی نے سب سے پہلے ان اہل شام کا مذہب تبدیل کروایا (واقعہ یہ ہے کہ مقامی روایت اس کام کو دوسروں کی طرف منسوب کرتی ہے)، بلکہ اس لیے کہ پوری تحریک شروع میں عوام کے دلوں میں اسی کے نام سے وابستہ تھی۔ اسی وجہ سے انطاکی "درزیہ" کے نام کا اطلاق خود حمزہ کے متبعین پر کرتا ہے۔ بعض اوقات یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جو مخرب اخلاق تعلیمات یا بدکاریاں مابعد کے دروز میں رائج تھیں، ان کی ابتدا کا سراغ الدرزی تک پہنچتا ہے، مگر اس کی تائید نہیں ہوتی۔

مآخذ : (۱) کامل الغزی: نہر الذہب، ۱: ۲۱۳، طب ۱۹۲۶ء؛ (۲) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، ۴: ۱۸۴؛ (۳) المحبی: خلاصۃ الاثر، ۳: ۲۶۸؛ (۴) ابراہیم الاسود: تنویر الاذہان، ۲: ۱۱۰ تا ۱۲۲، بیروت ۱۹۲۵ء؛ (۵) بندلی جوزی: تاریخ الحرکات الفکریہ فی الاسلام، ۱: ۸۹ تا ۱۲۱؛ (۶) کرد علی: خطط الشام، ۶: ۲۶۸ تا ۲۷۳، حمزہ کے خطوط میں بہ خصوصیت قابل لحاظ یہ ہیں: (۷) الغایۃ والنصیحۃ؛ (۸) الرضا والتسلیم؛ (۹) الصیحۃ الکائنہ۔

* * *

دَرْقاوی : (ج: درقاوہ)، ایک دینی برادری، جو اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں ایک ادریسی شریف مولای العربی الدرقاوی نے شمالی مراکش میں قائم کی۔ درقاوی کی وجہ تسمیہ کی بابت یہ خیال کیا گیا ہے کہ اس کے اجداد میں ایک شخص ابو درقہ کہلاتا تھا، جس کے معنی ہیں چمڑے کی ڈھال والا۔ یہ ادریسی ایک اور ادریسی شریف علی بن عبدالرحمن الجمل کا فاس میں شاگرد رہا تھا جو صوفیہ کے سلسلہ شاذلیہ کا متبع

پیر تھا اور جس کے انتقال کے بعد ادریسی نے اسی کی تعلیم سے متاثر ہو کر یہ برادری قائم کی۔ شروع میں اس کا مرکز زاویہ بوبریح تھا، جو قبیلہ بنو زروال کے علاقے میں اود ورغہ Oued wargha ندی کے دائیں کنارے پر واقع تھا۔ پھر ۱۸۴۳ء کے بعد یہ مرکز زاویہ امجوط AmadjdJut میں منتقل ہوگیا، جہاں وہ آج تک موجود ہے اور جہاں ہر سال ستمبر کے آخر میں اس برادری کے افراد سالانہ عرس ("موسم") مناتے ہیں۔ اس موقع پر یہاں بہت سے زائرین آتے ہیں۔

درقاوہ برادری سب سے زیادہ مراکش کے شمالی اور مشرقی حصے میں اور الجزائر کے مغرب میں پھیلی ہوئی ہے۔ مراکش میں خاص طور پر معاشرے کے ہر طبقے کے لوگ اس کے ارادات مندوں میں موجود ہیں، جن میں شاہی شریفی خاندان بھی شامل ہے، چنانچہ سلطان مولاے عبدالرحمن (۱۸۲۲ تا ۱۸۵۹ء) اور مولاے یوسف (۱۹۱۲ تا ۱۹۲۷ء) اسی سلسلے سے تعلق رکھتے تھے۔ انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں الجزائر میں درقاوہ کی تعداد کا اندازہ ساڑھے چودہ ہزار لگایا گیا تھا اور مراکش میں یہ ۱۹۳۹ء میں تقریباً چونتیس ہزار کی تعداد میں تھے۔

درقاوہ عقائد میں کلیتہً راسخ الاعتقاد سنی معلوم ہوتے ہیں۔ وہ زیادہ زور اس پر دیتے کہ آدمی جہاں تک ہو سکے اپنی توجہ ذات باری تعالٰی کی طرف مرکوز کر دے اور اللہ عزوجل کے ساتھ باطنی تواصل حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہے۔ اس مقصد کے لیے لازم ہے کہ سالک بقدر امکان بہ کثرت ذکر کرے اور نماز پڑھے، بالخصوص مجالس ذکر کے دوران جو سلسلے کے مقررہ مقامات پر باقاعدہ منعقد ہوتی رہتی ہیں ذکر الٰہی میں مصروف رہے۔

اس کے باوجود چند مواقع پر درقاوہ نے سیاسیات میں کچھ نہ کچھ حصہ لیا، چنانچہ ان میں سے ایک ابن الشریف نے اوران Oran کے ترکی صوبے میں اچھی خاصی شورش برپا کی، جو کئی برس جاری رہی (۱۸۰۳ تا ۱۸۰۹ء)۔ اگر مولاے سلیمان (۱۷۹۲ تا ۱۸۲۲ء) اعتدال پسند نہ ہوتا تو ممکن ہے کہ اس شورش کا انجام یہ ہوتا کہ مغربی الجزائر کا مراکش کے ساتھ الحاق ہوجاتا۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد درقاوہ کے متفرق گروہوں نے مولاے سلیمان کی حکومت کے آخری برسوں میں بربر قبائل کی بغاوت میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ اس سلسلے کے سرگروہ کو کچھ روز کے لیے قید بھی کر دیا گیا تھا۔ مولاے سلیمان کی وفات کے بعد درقاوہ نے مراکش کی سیاسیات میں بمشکل ہی کوئی حصہ لیا، یہاں تک کہ بیسویں صدی کے شروع کے پرآشوب زمانے میں بھی وہ الگ تھلگ رہے۔ دوسری جانب، فرانس کی الجزائر کی فتح کے پہلے چند برسوں میں انہوں نے کسی قدر سیاسیات میں حصہ لیا، یعنی امیر عبدالقادر کی مخالفت کی، جس پر یہ الزام قائم کیا گیا کہ وہ دیمشلز Desmichels (۱۸۳۴ء) اور تفنہ Tafna (۱۸۳۷ء) کے عہد ناموں کے بعد فرانس سے مل گیا تھا۔

مآخذ : (۱) مولائی العربی الدرقاوی: رسائل، طبع سنگی، فاس ۱۳۱۸ھ / ۱۹۰۰ـ ۱۹۰۱ء؛ (۲) محمد بن جعفر الکتانی: سلوۃ الانفاس، طبع سنگ، فاس ۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۸ـ ۱۸۹۹ء، بمواضع کثیرہ اور بالخصوص ۱: ۱۷۶، ۲۷۶، ۳۵۸؛ (۳) ناصری: کتاب الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ / ۱۸۹۴ـ ۱۸۹۵ء، ۴: ۱۴؛ (۴) زیانی: ترجمان المعرب، طبع Houdas، پیرس ۱۸۸۶ء، ص ۱۰۰ تا ۱۰۲۔

○

درویش : (ف)۔ اس لفظ کی اصل کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک یہ در + وش یا واش یا وش بمعنی گداگر، دروازوں پر جانے والا اور بھیک مانگنے والا وغیرہ ہے۔ بعض اسے در آویز قرار دے کر مخفف درویز اور پھر مبدل بہ درویش بمعنی دریوزہ گر کہتے ہیں، فرہنگ انندراج کی رو سے درویش دریوش کا جزوی قلب ہے جو دریوز (=گدائی) میں تبدیل ہوا۔ غیاث اللغات کی رو سے درویش (سوالی کی طرح کا بمعنی خدا رسیدہ آدمی ہے)، لیکن اس توجیہ کی کوئی سند نہیں دی گئی۔

بہر حال درویش کی اصل کچھ بھی ہو، کسی وجہ سے درویش میں باخدا آدمی ہونے اور بے نیاز یا بے برگ و نوا ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اس کا اطلاق وضع و عادات پر بھی ہوتا ہے۔

یہ لفظ فارسی کے علاوہ ترکی اور اردو میں بھی تقریبا

انھیں معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مگر تاریخ کے ایک خاص مرحلے میں درویش اور گدا ہم معنی الفاظ ہو کر رہ جاتے ہیں، جس طرح عربی لفظ فقیر (ج فقرا) گداگر اور بے نوا کے معنوں میں عام طور سے استعمال ہو رہا ہے۔

عموماً درویش کسی سلسلۂ طریقت سے متعلق کسی ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے جو کسی شیخ کے زیر تربیت، کسی خانقاہ یا تکیے سے متوسل ہو۔ الجزائر اور مراکش میں اسی وسیع تر مفہوم میں "اخوان" استعمال ہوتا ہے۔ اس کے لیے مزید معلومات کے لیے رک بہ تصوف، طریقہ، فقر۔

مآخذ: متن میں آگئے ہیں۔ نیز مقالہ درویش آآ، لائڈن، طبع جدید۔

○

الدُّسُوْقِی: (= الدسوقی)، برہان الدین ابراہیم بن ابی المجد عبدالعزیز بن قریش بن محمد معروف بہ ابو العینین، بانی سلسلہ دسوقیہ جسے برہانیہ یا برھامیہ بھی کہتے ہیں اور جس کے پیرو عموماً براھمہ کہلاتے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ ان کی ولادت قریہ مرقس میں جو زیریں مصر کے ضلع غربیہ میں ہے، ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء میں ہوئی، جیسا کہ الشعرانی نے لواقح میں کہا ہے (مگر المقریزی کی کتاب السلوک میں سال پیدائش ۶۴۴ھ/ ۱۲۴۶ء دیا گیا ہے اور حسن بن علی شمہ، جس نے الدسوقی کی حزب کی شرح لکھی ہے، ۶۵۳ھ/ ۱۲۵۵ء بتاتا ہے)۔ الدسوقی نے اپنی عمر کا زیادہ حصہ اپنے قریب کے ایک گاؤں دسوق کے گرد و نواح میں گزارا اور وہیں ۴۳ سال کی عمر میں ان کی وفات ہوئی اور وہیں دفن ہوئے۔ ان کے والد (جو مرقس میں مدفون ہیں) ایک مشہور مقامی ولی تھے اور ان کے نانا ابوالفتح الواسطی ضلع غربیہ میں رفاعی فرقے کے سربرآوردہ خلیفہ اور امام تھے (الشعرانی: لواقح، ۱: ۱۷۶)۔ فقہ شافعی کا مختصر مطالعہ کرنے کے بعد ابراہیم صوفی بن گئے۔ انھوں نے کوئی اولاد نہیں چھوڑی اور ان کی وفات کے بعد ان کے جانشین ان کے بھائی شیخ موسیٰ ہوئے۔

ان کی تصانیف یہ ہیں: الجواہر (جس کے طویل اقتباسات الشعرانی کی لواقح میں دیے گئے ہیں)، جو زیادہ تر مبتدیوں کے لیے ہدایات اور عملی احکام کا مجموعہ ہے۔ الجوھرۃ میں ان کی کرامات کا بیان ہے اور الحقائق میں وہ مناجاتیں درج ہیں جو انھوں نے اللہ سے کیں۔ ابراہیم چند قصیدوں کے مصنف بھی ہیں جن میں سے دو لواقح میں نقل کیے گئے ہیں (نیز دیکھیے دارالکتب، قاہرہ، فہرست تصوف، عدد ۳۱۹ مجامیع) اور انھوں نے ایک صلوٰۃ اور ایک حزب بھی لکھی ہے۔ ان کی سب سے بڑی کتاب الجواہر ہے جس میں حقیقت اور شریعت کے درمیان محکم دلائل سے تطبیق دی گئی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ صرف غلبۂ حال کے وقت شریعت کی پیروی ساقط ہو جاتی ہے۔ صفائے باطن کتاب کا اصل موضوع ہے۔ شریعت کی پیروی فقط زبانی اقرار نہیں ہے۔ اسی طرح تصوف ظاہری لباس اور زاویہ نشینی کا نام نہیں ہے۔ یہاں باطنی کام ("عمل جوانی") کو دیکھا جاتا ہے، صوفی کے لیے حقیقی راستہ محبت، تسلیم (خدا پر کامل اعتماد) اور نفس کشی کا ہے۔ یہ واضح ہے کہ ابراہیم نے کسی اور صوفی سے "بیعت" نہیں کی۔ جوھرۃ میں وہ بیان کرتے ہیں کہ سات سال کی عمر ہی میں وہ باستثنائے شیخ عبدالقادر (جیلانی)، باقی تمام اولیا سے رتبے میں بڑھ گئے تھے (اس سے انھوں نے اس بات کی توثیق کر دی کہ وہ رفاعی اور بدوی کی پیروی سے آزاد ہیں)، مگر آگے چل کر وہ بیان کرتے ہیں کہ ایک آسمانی تقریب میں اللہ نے انھیں حکم دیا کہ وہ تمام اولیا کو "خرقہ" عطا کرے اور فرمایا کہ "اے ابراہیم تو ان سب کے اوپر "نقیب" ہے۔ اس تقریب میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پہلو میں تھے اور شیخ عبدالقادر ان کے پیچھے اور الرفاعی شیخ عبدالقادر کے پیچھے تھے۔ سلطان قایت بای ابراہیم کی بہت تعظیم و تکریم کیا کرتا تھا، کیونکہ وہ ۸۸۴ھ/ ۱۴۷۹ء میں ان کی خانقاہ کی زیارت کے لیے گیا (مذکور کتاب، ۲: ۱۸۹)۔ الشعرانی نے لواقح (۱: ۱۴۳ تا ۱۵۸) میں ابراہیم کے لیے اتنی زیادہ جگہ وقف کی ہے کہ اور کسی بزرگ کو اتنی جگہ نہیں دی۔ ۱۱۶۸ھ/ ۱۷۵۴ء میں حسن بن علی شمہ نے ابراہیم کے حزب کی سب سے پہلی شرح لکھی اور اس کا نام مسرۃ العینین بشرح حزب ابی العینین رکھا (قاہرہ، فہرست تصوف، ۱۸۴ مجامیع اور سرکیس، ۷۶۴)۔ اس کے بعد متعدد لوگوں نے اس کی

شروح لکھیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ابراہیم کی شہرت بڑی حد تک اس کی حزب پر مبنی ہے جو مرادیں بر لاتے، جنات کے بھگانے اور عموماً شفا بخشی اور حفظ و امان کی تاثیر رکھنے میں مشہور ہے۔ الدسوقی اپنی کتاب سلسبیل المبین میں اس سلسلے کی شے وہ برہانیہ کے نام سے موسوم کرتا ہے، خصوصیات گنواتا ہے جو حسب ذیل ہیں: الذکر الجہری، مجاہدات نفس کشی اور "یا دائم" کا ورد۔

ماخذ: (۱) متن میں مذکورہ کتب کے علاوہ محمد البلقیسی: طبقات الشیخ احمد الشرنوبی، قاہرہ ۱۲۸۰ھ؛ (۲) صالح بن مہدی: العلم الشامخ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۳۷۶؛ (۳) توفیق الطویل: التصوف فی مصر، قاہرہ ۱۹۴۶ء، بمواضع کثیرہ؛ (۴) Lane: *Modern Egyptians*، ۱: ۳۰۳ تا ۳۰۷۔

○

دعویٰ: (ع؛ جمع دعاوی، دعاوی، قانونی چارہ جوئی) لغوی معنی وہ قول جس سے انسان کسی شخص کے مقابلے میں اپنا حق ثابت کرے۔ اقرار اس کا عکس ہے، یعنی اپنے خلاف کسی غیر کے حق کو ماننا۔ فقہا کی اصطلاح میں دعویٰ سے مراد قاضی یا حکم (ثالث) کے سامنے کسی شخص کا کسی دوسرے شخص کے مقابلے میں اور اس غیر شخص کی موجودگی میں اپنے حق کی اطلاع کرنا ہے۔ اگر یہ اطلاع قاضی یا حکم کے سامنے اور اس غیر شخص کی موجودگی میں نہ ہو تو اسے دعویٰ نہیں کہا جائے گا۔ اصل کی نیابت ولی، وصی یا وکیل کر سکتا ہے (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ دعویٰ)۔ ایک مشہور ضابطے کے مطابق اس کی تعریف یہ کی گئی ہے: "قاضی (حاکم عدالت) کے سامنے کسی شخص کا دوسرے شخص کے مقابلے میں اپنے حق کا مطالبہ (مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۱۶۱۳)۔ اسی طرح اس مقدمے کو بھی جو فیصلے کے لیے کسی ثالث (حکم) کے سامنے پیش کیا جائے دعویٰ کہتے ہیں۔ نالش کرنے والا مدعی اور اس کا متقابل مدعیٰ علیہ کہلاتا ہے، مطالبہ کا مقصد مدعیٰ کہلاتا ہے، جس کے لیے زیادہ رائج نام "مدعیٰ بہ" ہے، اگرچہ بعض مصنفین کے نزدیک یہ زیادہ صحیح نہیں۔ مدعی وہ ہوتا ہے جس کی بات اثبات حق پر مشتمل ہو اور مدعیٰ علیہ وہ ہوتا ہے جس کی بات نفی پر مشتمل ہو۔ مدعی سے مراد وہ شخص جو غیر ظاہر (ظاہری حالت کے برعکس) کا مطالبہ کرتا ہے اور مدعیٰ علیہ سے مراد وہ شخص جو ظاہر کو متمسک ہے۔ مدعی وہ فریق ہے جو اپنے دعوے کو ثابت کیے بغیر کامیاب نہیں ہو سکتا اور مدعیٰ علیہ وہ فریق ہے جس کے حق میں بغیر شہادت پیش کیے فیصلہ صادر ہو سکتا ہے (التھانوی، ھدایہ)۔ امام محمدؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ وہ فریق ہے جو دعویٰ سے منکر ہو (عبدالرحیم: *The principles of Muhammanden jurisprudence*، لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۳۶۶) مقدمے کے فریق، اگر دونوں طرف ایک ایک ہوں تو خصمان، اور زیادہ ہوں تو خصوم یا خصما (یعنی مقدمے میں ایک دوسرے کے حریف، مخالفین) کہلاتے ہیں (واحد: خصم)، یوں کہنا چاہیے کہ عملاً ایک دوسرے فریق کا خصم ہے فریقین کا باہمی اختلاف "خصومہ" کہلاتا ہے (اس کے اور مترادف، الفاظ جو اتنے اصطلاحی نہیں، نزاع، منازعہ اور تنازع ہیں)۔

دعویٰ کے لفظ میں دو باہم جھگڑنے والے فریقوں کا تصور اس کے مفہوم سے اس حاکم عدالت کی ایسی کارروائی کو خارج کر دیتا ہے جس کے ذریعے وہ اپنی منصبی حیثیت کی بنا پر اپنے کچھ اختیارات استعمال کرتا ہے، مثلاً وہ اقدامات جو وہ عوام کی بہبود کی حفاظت کے لیے کرتا ہے۔

صحتِ دعویٰ، یعنی دعویٰ کو صحیح ماننے کے لیے چند شرائط درکار ہوتی ہیں، مثلاً مدعیٰ بہ کی پوری پوری تعیین، اگر مدعیٰ بہ عدالت میں موجود ہے تو اس کی طرف اشارہ کافی ہے اگر موجود نہ ہو تو اس کی توصیف و تعریف اور اس کی قیمت بیان کرنا ضروری ہے، فریقین مقدمہ کا مشخص ہونا اور ان کی قابلیت معلوم ہونا ضروری ہے۔ جس شخص میں قانون کے سمجھنے کی عام قابلیت نہ ہو، لیکن اس میں امتیاز کرنے کی صلاحیت ہو، وہ قانونی چارہ جوئی کر سکتا ہے، مگر ایسا کرنے کے لیے اس کے سرپرست، ولی یا قاضی کی اجازت ضروری ہے۔ اصلی چارہ جوئی میں ضروری ہے کہ فریق مخالف متنازع فیہ شے پر حقیقۃً قابض (صاحب الید) ہو (صحت دعویٰ کے شرائط کی بابت دیکھیے، مثلاً مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۱۶۱۶ ببعد)۔ جس صورت میں دعویٰ دائر

کرتے وقت جملہ شروط مکمل نہ ہوں تو انہیں دعوی دائر کرنے کے بعد مکمل کیا جاسکتا ہے۔ اس تکمیل کا اصطلاحی نام "تصحیح الخصومہ" ہے۔ یہ تکمیل صرف مدعی کی درخواست پر قاضی کے حکم سے کی جاسکتی ہے۔

مقدمہ میں فریقین خود بالا مسالہ بھی پیش ہو سکتے ہیں اور اپنے بجائے اپنا مختار بھی بھیج سکتے ہیں۔ یہ مختار فریق مقدمہ کا خود مقرر کردہ وکیل بھی ہو سکتا ہے یا جو اہلیت نہیں رکھتے ان کا حسب اقتضائے قانون وصی یا ولی بھی ہو سکتا ہے۔ جو چیزیں عوام الناس کے استعمال کے لیے آزاد ہیں، مثلاً سمندر کا پانی یا شاہراہ عام، ان میں ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے حق استعمال کی محافظت کے لیے قانونی چارہ جوئی کرے۔ اگر محدود اور معین گروہوں کے درمیان باہم نزاع ہو، مثلاً ایک گاؤں کا دوسرے گاؤں سے مشترک چیزوں، جیسے جنگل "چراگاہ" وغیرہ، کے استعمال کے بابت جھگڑا ہو تو ایک گروہ کا کوئی فرد، سارے گروہ کی طرف سے بحیثیت مدعی یا مدعی علیہ قانونی چارہ جوئی کرسکتا ہے، بشرطیکہ اس گروہ کے افراد کی تعداد غیر محدود ہو (قوم غیر محصور)، عام رائے کے مطابق "غیر محصور گروہ" وہ ہوتا ہے جس کے افراد کی تعداد ایک سو سے زیادہ ہو۔

بعض جاگیروں کی صورت میں، جیسے کہ اوقاف، جنہیں قانوناً ایک مستقل حیثیت حاصل ہے، قانونی کارروائی میں خاص نمائندے پیش ہوتے ہیں۔ یہی حکم منقسم شدہ میراث کا بھی ہے۔ دعوی ایسی عدالت میں دائر کیا جاسکتا ہے جو اس علاقے میں واقع ہو جہاں مدعی علیہ کی مستقل یا عارضی سکونت ہے۔ املاک غیر منقولہ کے بارے میں بھی یہ ضابطہ اسی طرح قابل عمل ہے، لیکن مالکی مذہب میں یہ روا رکھا گیا ہے کہ غیر منقولہ املاک سے متعلق اس جگہ کی عدالت میں جہاں وہ جائداد واقع ہے مقدمہ دائر کیا جائے۔ جب ایک ہی مقام پر متعدد قاضی موجود ہوں، یا جہاں ایک عام قاضی ہو اور ایک ایسا قاضی ہو جسے فوجیوں کے مقدمات سننے کے لیے مقرر کیا گیا ہو (قاضی عسکر) تو عدالت مجاز کو پسند کرنے کا اختیار مدعیٰ علیہ کو ہے، تاہم عدالت کے مجاز ہونے کے متعلق قواعد قطعی نوعیت کے نہیں، فریقین کی باہم رضامندی سے انہیں انداز کیا جاسکتا ہے۔

فریقین کا حاضر ہونا مقدمے کی کارروائی کے لیے اصولاً ضروری شرط ہے، اسلامی قانون کے تحت کوئی فیصلہ کسی فریق کی غیر حاضری کی حالت میں نہیں ہو سکتا۔ مزید براں حاضری سے بچنے والے مدعیٰ علیہ کو حاضر ہونے پر مجبور کرنے کے مختلف طریقے مقرر ہیں۔ انتہائی اقدام کے طور پر قاضی مدعیٰ علیہ کے بجائے اس کا ایک سرکاری نمائندہ مقرر کرے گا۔

اصولاً مقدمہ کی کارروائی زبانی ہوتی ہے۔ ہر چند کہ فریقین کو اپنے دلائل تحریری طور پر پیش کرنے کی اجازت ہے تاہم جب تک کہ فریق مقدمہ حاکم کے سامنے اس کے صحیح ہونے کا زبانی اقرار نہ کر لے اس کے تحریری بیان کو سند نہ مانا جائے گا۔

کسی دعویٰ کے جواب اور رد کے لیے اصطلاح "دفع" استعمال کی جاتی ہے۔ پھر اس لفظ کو وسعت دے کر ہر جواب کو، جو ایک فریق اپنے مقابل فریق کے کسی مخالف استدلال کو رد کرنے کے لیے دے، "دفع" کہنے لگے۔

دعوی کا بار ثبوت مدعی پر ہوتا ہے۔ قانونی ثبوت کے طریقے یہ ہیں: اقبال یا اقرار، گواہی (شہادت)، حلف (یمین)، طرز تحریر (خط) اور قانونی قرائن۔

اثبات دعوی کی تیسری دلیل قسم (یمین) ہے۔ اگر مدعی شہادت (بینہ) پیش نہ کر سکے تو وہ مدعی علیہ سے قسم لینے کا مجاز ہے، لیکن قسم فوجداری مقدمات میں جائز نہیں۔ اگر مدعیٰ علیہ اپنے بری الذمہ ہونے کی قسم کھا لے تو مدعی کا دعوی خارج کر دیا جائے گا۔ اس پر تمام فقہا متفق ہیں، لیکن اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لینے کے بعد مدعی گواہی پیش کر سکتا ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک شہادت قبول ہوگی، کیونکہ شہادت اصل ہے اور قسم اس کی قائم مقام ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کی گواہی قسم لینے کے بعد قابل قبول ہوگی بشرطیکہ اسے قسم لینے سے قبل یہ علم نہ ہو کہ اس کے پاس گواہ موجود ہے۔ البتہ مذہب ظاہری کے نزدیک قسم لینے کے بعد مدعی کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی۔

شہادت کی ایک خاص شکل تواتر ہے۔ تواتر کے معنی یہ

ہیں کہ کثیر التعداد اشخاص گواہی دیں (ایک عام مسلمہ رائے کے مطابق یہ تعداد اتنی بڑی ہو جس سے عقلی طور پر فریب اور جھوٹ کا امکان زائل ہو جائے۔ تواتر کی صورت میں یہ ضروری نہیں کہ گواہی کی سخت شرطوں کا اعتبار کیا جائے۔

فیصلہ کی حسب ذیل صورتیں ہوں گی: ایسے مقدمے میں جہاں فریقین، جن میں سے ہر ایک کسی چیز کے واحد مالک ہونے کا دعوی کرتا ہے، اپنے اپنے دعوے کے ثبوت میں باقاعدہ قابل قبول دلائل پیش کر دیں تو قاضی کا فرض ہوگا کہ یہ فیصلہ کر دے کہ یہ دونوں اس چیز میں برابر کے حصہ دار اور مالک ہیں، یا ایک رائے یہ بھی ہے کہ ایسی صورت میں قرعہ اندازی ضروری ہو جائے گی اور جس کے نام قرعہ نکلے گا اسے اس چیز کا مالک قرار دیا جائے گا (مگر یہ فریقین کی رضامندی سے ہوگا)۔

قاضی القضاۃ کی عدالت میں مرافعہ کے لیے گنجائش ملتی ہے، لہٰذا عدالتوں کے درجات اور مرافعہ اسلام میں روا ہیں۔

مآخذ: (۱) کتب فقہ میں "باب الدعوی"؛ (۲) ابن عبدالرحمٰن: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، مصر ۱۳۷۹ھ/ ۱۹۶۰ء، ص ۳۱۷ تا ۳۲۸؛ (۳) مجلۃ، دفعہ ۱۶۱۳ ببعد؛ (۴) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ؛ (۵) البستانی: دائرۃ المعارف، بذیل مادہ؛ (۶) صبحی محمصانی: فلسفۃ التشریع فی الاسلام، بار دوم، ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۲ء، ص ۲۲۳ تا ۲۶۱؛ اردو ترجمہ از مولوی محمود احمد رضوی، لاہور بدون تاریخ، ص ۲۵۳ تا ۳۰۲؛ (۷) عبدالرحیم: The Principles of Muhammadan Jurisprudence، لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۳۶۴ تا ۳۸۲؛ اردو ترجمہ از مولوی مسعود علی، ص ۳۰۶ تا ۳۲۰۔

○

دَوْسَہ: (دوسہ) لفظی معنی روندنا، ایک رسم، جو پہلے قاہرہ میں صوفیوں کے طریقہ سعدیہ کے شیخ ادا کیا کرتے تھے۔ یہ رسم قاہرہ کے ایک مشہور ولی اللہ کے سلطان حنفی مولد یا محافل میلاد کے موقع پر دن کے وقت ادا کی جاتی تھی، ایک ایسی ہی رسم شیخ البکری، جو مصر کے طریقوں کے امام تھے الدشطوطی کے مولد کی موقع پر رات کے وقت ادا کرتے تھے۔ اس رسم کو لین Lane نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مختصر طور پر اس رسم کی کیفیت یہ ہے کہ طریقہ مذکورہ کے تین سو مرید زمین پر اوندھے منہ لیٹ جاتے تھے اور شیخ گھوڑے پر سوار ہو کر ان کے اوپر سے گزرتا تھا۔ لوگوں کے عقیدے میں طریقے کی خاص کرامت یہ تھی کہ اس سے کسی کو کبھی کوئی بدنی نقصان نہیں پہنچا اور ادھر اس جسمانی رابطے کے ذریعے شیخ کی برکت (= "نسبت") اس کے مریدوں میں ہر ایک کو پہنچ جاتی تھی۔ یہی رسم اور مقامات پر بھی ادا کی جاتی تھی۔ دوسرے طریقوں میں شیخ کے پاؤں یا محض اس زمین کی خاک، جس پر سے شیخ گزرا ہو، بدن پر ملنے سے "برکت" حاصل ہوتی تھی۔ مصر میں دوسہ کی ابتدا ٹھیک معلوم نہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ جب سعدالدین الجباوی، بانی طریقہ سعدیہ، کے فرزند شیخ یونس مصر میں آئے تو ان کے مریدوں نے درخواست کی کہ وہ ان کے لیے کوئی ایسا طریقہ جاری کریں جو اپنی کرامت کی وجہ سے ان کے مرتبہ ولایت کا ثبوت ہو۔ اس پر انھوں نے کہا کہ میرے راستے میں شیشے کے گول چکنے برتن پھیلا دو پھر وہ گھوڑے پر سوار ہو کر ان برتنوں پر سے گزر گئے اور ان میں سے ایک برتن بھی نہ ٹوٹا۔ یہ بات ان کے جانشینوں سے نہ ہو سکی، اس لیے شیشے کے برتنوں کے بجاے آدمیوں کو اوندھا لٹایا جانے لگا (محمد رشید رضا: تاریخ... محمد عبدہ، ۲: ۱۴۷ ببعد و بار دوم، ۲: ۱۳۹ ببعد)۔ شیخ یونس کی بابت بعض لوگوں نے کہا کہ وہ باب النصر کے باہر مدفون ہیں [Goldziher، کتاب مذکور؛ خطط جدیدہ، ۲: ۷۲)۔ سعدالدین کو عام طور پر ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کا بزرگ بتایا گیا ہے، لیکن یہ تاریخ غیر یقینی ہے اور غالباً ان کو کسی حد تک شیخ یونس الشیبانی کے ساتھ، جو ایک "مجذوب" اور یونسی طریقے کے بانی تھے، ملتبس کر دیا گیا ہے (المقریزی: خطط، بولاق ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۴ء، ۲: ۴۳۵) دوسہ کی رسم کو مصر کے مفتی اعظم کے فتوی دینے کے بعد کہ یہ "بدعت قبیحہ" ہے اور اس میں مسلمانوں سے تحقیر کا برتاؤ ہوتا ہے، ۱۸۸۱ء میں خدیو محمد توفیق نے بند کرا دیا۔ اس کے بعد کچھ زمانے تک مذکورہ بالا محافل میلاد کے بعد صبح کو سعدیہ طریقے

کے پیرو اپنے شیخ کے دروازے کے آگے لیٹ جاتے تھے کہ وہ ان پر پاؤں رکھ کر گزرے، مگر پھر اس کی بھی ممانعت کر دی گئی۔

مآخذ : جو حوالہ جات متن مقالہ میں دیے جا چکے ہیں ان کے علاوہ: (۱) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدہ، ۳: ۱۱۲۔

○

دہریہ : دہر سے منسوب، وہ گروہ جو دہر کو قدیم مانتا ہے اور اسی کو حوادث کا باعث جانتا ہے۔ کشاف اصطلاحات الفنون کی رو سے یہ لفظ اسم جمع ہے اور بحیثیت مجموعی ایک فرقے کا مظہر ہے۔ ان مفاہیم نے آگے چل کر اس کے مفہوم کے ارتقائی مدارج پر اثر ڈالا اور اس لفظ کا ایک فلسفیانہ مفہوم متعین ہوگیا جو اصلی معنی سے بالکل مختلف ہے۔ یہ سب دین کہتے ہیں: "ہماری تو یہی دنیا کی زندگانی ہے اور بس کہ یہیں مرتے ہیں اور یہیں جیتے ہیں اور زمانہ ہی ہم کو مار دیتا ہے۔ اس وقت تک اس کا کوئی فلسفیانہ مفہوم مقرر نہیں ہوا تھا، البیضاوی اور الجلالین کی تفاسیر کے مطابق دہر سے مرور زمانہ مراد ہے۔ الزمخشری نے ۴۵[الجاثیہ]: ۲۴ کی تفسیر کرتے ہوئے اس سے زمانے کی گزرنے والی مدت (دہرٌ یمرّ) مراد لی ہے (الکشاف، ص ۲۴)، اور سورۃ ۷۶[الدہر]:۱ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس سے زمانے کی طویل مدت کا ایک وقفہ مراد ہے (دیکھیے وہی کتاب، ۴: ۱۶۵)۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ "زمانے کی ایک طویل مدت" کا مفہوم غالب ہوتا چلا گیا اور آخر کار زمانے کی غیر متناہی مدت کو دہر کہنے لگے (لین، بذیل مادہ دہر؛ نیز دیکھیے کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۴۸۰)۔ رسائل اخوان الصفاء کی طبع جدید ۱۳۷۶ھ / ۱۹۵۷ء، ۳/ ۹: ۳۵۵ میں اس کا تلفظ دہریہ لکھا ہے۔ اس خیال کو ماہرین لسانیات کی تائید حاصل ہے اور انہوں نے اسے ان تغیرات کے تحت داخل کیا ہے جو اسمائے نسبت کے حرکات و سکنات میں ہوتے رہتے ہیں (السیبویہ، طبع Derenbourg، ۲: ۲۳، ۱۹ تا ۲۱)۔

البیضاوی کی تشریح کے مطابق مادی دنیا کے ساتھ اس کے معنوی تعلق کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔ اس کا کہنا ہے کہ دہر بنیادی طور پر وہ عرصہ زمانی ہے جس میں سے دنیا گزر رہی ہے اور جو رفتار زمانہ پر غالب ہے، آگے چل کر اس لفظ کو دہریہ کے عقیدے کی تعبیر کے لیے استعمال کیا گیا۔ اس لحاظ سے اسم نسبت یعنی دہری کے دو فلسفیانہ مفہوم ہو سکتے ہیں: اس سے ایک تو وہ شخص مراد ہے جو دنیا کو ماضی اور حال دونوں میں قدیم اور دائمی جانتا ہے اور اس عقیدے کی رو سے قیامت اور آخرت کی زندگی سے انکار کرتا ہے، اس کے دوسرے معنی ملحد یعنی اس شخص کے ہیں جو صحیح عقیدے سے انحراف کرتا ہے۔ ادب میں یہ لفظ سب سے پہلے اس مفہوم میں الجاحظ کی کتاب الحیوان (قاہرہ ۱۳۲۵ھ / ۱۹۰۶ء تا ۱۳۲۶ھ / ۱۹۰۷ء) میں استعمال ہوا ہے اور دہری کی تشریح اس طرح کی گئی ہے۔ "دہری وہ شخص ہے جو رب الارباب (اللہ)، خلق، ثواب و عذاب، دین اور قانون سب سے انکار کرتا ہے، اپنی نفسانی خواہشات کے سوا کسی اور چیز کی طرف توجہ نہیں کرتا اور بدی صرف اس چیز میں ہے جو اس کے خواہشات کی تکمیل میں حائل ہو۔ اس کے نزدیک انسان، پالتو جانوروں اور وحشی درندوں میں کوئی فرق نہیں اور مسئلہ صرف لذت و الم کا ہے، خیر اس کے نزدیک صرف وہ چیز ہے جو اس کے مفاد کے حصول میں مدد دے، چاہے اس میں ہزار آدمیوں کی جان بھی چلی جائے (کتاب الحیوان، ۷: ۵ تا ۶)۔ دہریوں کے ان مسلمہ اصول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ اوہام العوام کو تسلیم نہیں کرتے، فرشتوں اور شیطانوں کے وجود کے قائل نہیں، خوابوں اور ساحروں کی قوت کو کوئی اہمیت نہیں دیتے (الجاحظ: کتاب مذکور، ۲: ۵۰)، لیکن ان میں سے بعض عقلی قیاسات کی بنا پر بظاہر مسخ یعنی آدمی کے جانور کی شکل میں بدل جانے کے قائل معلوم ہوتے ہیں (کتاب مذکور، ۲: ۲۴)۔

ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر البغدادی اپنی کتاب الفرق بین الفرق میں دہریہ کا شمار مسلمان فرقوں میں نہیں کرتا، لیکن منکرین خدا کے زمرے میں بار بار ان کا ذکر کرتا ہے۔ خصوصاً ان فلسفیوں کے ساتھ جو افلاک و نجوم کو ایسا پانچواں طبقہ قرار دیتے تھے جو فساد و ہلاک سے محفوظ ہے اور قدم عالم کا قائل تھا (طبع بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۲، ۱۰۶)۔ وہ انہیں عیسائیوں کا مماثل بھی قرار دیتا ہے، لیکن اس کی وجہ بیان نہیں

کرتا (ص ۱۵۷)۔

الغزالی بھی دہریہ کو فلسفیوں کا ایک گروہ بتاتا ہے جنھوں نے صدیوں تک خیالات کی ایک نوع کو پھیلایا، جس سے متاثر ہونے والے کسی نہ کسی تعداد میں ہر زمانے میں ملتے ہیں۔ وہ ان کے متعلق ہمیشہ ایک سے خیالات ظاہر نہیں کرتا۔ (المنقذ من الضلال باب ۳، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ص ۹۲ تا ۹۷)۔ دہریہ کی طرف ذیل کے نظریات منسوب کیے گئے ہیں: وہ کسی ایسے سبب سے منکر ہیں جو مسبب الاسباب بھی ہو (ص ۹۵، س ۳ تا ۴)، عالم قدیم ہے اس کا کوئی سبب ہے نہ خالق، سبب فقط حوادث جدیدہ کا ہوتا ہے (ص ۱۳۳، س ۶ اور ص ۲۰۶، س ۵)۔ عالم میں فلاسفہ کے صرف دو گروہ ہیں۔ اول اہل الحق اور دوم دہریہ (ص ۱۳۳، س ۴)۔ حقیقت یہ ہے کہ کچھ فلسفی ایسے بھی ہیں جو سمجھتے ہیں کہ عالم قدیم ہے، لیکن وہ ایک صانع کا کارنامہ ہے۔ الغزالی کے نزدیک اس بات میں بدیہی تضاد ہے (ص ۱۳۴، س ۴ بعد)۔ ابن سینا نے اس بحث کو بار بار چھیڑا ہے اور اسے اپنے استدلال کی قوت پر یقین ہے۔ الغزالی اس استدلال سے مطمئن نہیں۔ وہ فلاسفہ اور دہریہ کا موازنہ و مقابلہ کرتے ہیں (ص ۹۵ س ۱)۔ وہ اس استدلال کو مبہم قرار دیتے ہیں جس سے فقط یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ اللہ خالق عالم ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس نے پہلے سے عالم کی تخلیق کا کوئی منصوبہ تیار نہ کیا ہو، بلکہ عالم بطور ایجاب اس سے صادر ہوا ہے۔ کم و بیش یہی نظریہ ہے جس کا ابن سینا قائل تھا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر اللہ نے عالم کو کسی پہلے سے تیار کیے ہوئے منصوبے کے مطابق پیدا کیا تو اس کا فعل ایک خارجی عامل کا محتاج ہوا اور یہ بات قابل تسلیم نہیں۔

ابن حزم اور الشہرستانی نے اس لفظ کی جو تعریف کی ہے اس کی رو سے دہریہ محض ایک فرقہ ہے۔ ابن حزم قدم عالم کو دہریہ کا عقیدہ بتاتا ہے جس سے لازم آتا ہے کہ عالم پر کوئی حکمران نہیں۔ اس کے مقابلے میں دوسرے تمام فرقوں کا عقیدہ یہ ہے کہ عالم حادث اور مخلوق (محدث) ہے (کتاب الفصل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۹)۔ ابن حزم دہریہ کی ان پانچ دلیلوں کا ذکر کرتا ہے جن کی رو سے دہریہ کو "القائلون بالدہر" کہتے ہیں (ص ۱۱، س ۹)۔ ان دلائل کو ترتیب وار رد کرنے کے بعد ابن حزم اپنے پانچ دلائل، جو ان کے معارض ہیں، پیش کرتا ہے اور پھر اس بحث کو اس کے آگے کے باب میں جاری رکھتا ہے جو تمام کی تمام ان لوگوں سے بحث کے لیے وقف ہے جو عالم کو قدیم کہنے کے باوجود اس کا ایک قدیم خالق بھی مانتے ہیں۔

الشہرستانی اپنی کتاب الملل والنحل کا دوسرا باب، جس میں فلاسفہ کے گروہوں کا بیان ہے، ان لوگوں کے بیان سے شروع کرتا ہے جو اس عالم محسوسات کے علاوہ کسی اور عالم کو نہیں مانتے۔ یہ گروہ "الطبیعیون والدہریون" یعنی ان لوگوں کا ہے جو طبیعہ (نیچر) کے قائل ہیں اور دہر پر اعتقاد رکھتے ہیں اور کسی عالم معقول کو ثابت شدہ نہیں مانتے۔ (۱۷۹۸ء ایک عثمانی فرمان میں انقلاب فرانس کے دہری نظریے کو رد کیا گیا ہے اس کے لیے دیکھیے امیر حیدر احمد شہاب: تاریخ احمد پاشا الجزار، طبع شبلی اور خلیفہ، بیروت ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۵ بعد)، مادیت کا مسئلہ ہندوستان میں بڑے شدید انداز میں اٹھایا گیا۔ ضمیر اور نیچر کے تصورات کا گہرا اثر قبول کر کے سر سید نے اصول فیصلہ کو دلیل اقتدار کا معیار قرار دے دیا۔ علما نے اس نظریے کی سخت مخالفت کی اور اس کے رد میں کتابیں لکھیں۔

۱۲۹۸ھ / ۱۸۷۸ء میں جمال الدین الافغانی نے فارسی میں اس کا ایک سخت رد لکھا اور اسے بطور ضمیمہ اپنی کتاب الرد علی الدہریین (Refutation of the materialists) میں شائع کیا، اس کا ترجمہ اردو میں ۱۸۸۳ء میں کلکتے میں چھپا۔ اصل نسخے میں اس کے نام میں لفظ النیچریین شامل تھا، جس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک دہری کے معنی کیا تھے اور اس لیے اس کا ترجمہ "نیچری مادہ پرست" کیا گیا۔ اس مختصر سی تصنیف میں جمال الدین اس نظریے کا سلسلہ یونانی فلاسفہ تک پہنچاتے ہیں اور وہ اصطلاحات استعمال کرتے ہیں جن سے الغزالی کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

ایک طرف تو مادیت پھیلتی چلی جارہی تھی، خصوصاً یورپ کی کتابوں کے عربی ترجموں کے ذریعے اور دوسری طرف اس کے خلاف ایک تحریک پیدا ہو رہی تھی۔ ان دو متخالف

تصورات کی تاریخ نزاع ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اس کے لیے بہت زیادہ جستجو اور تحقیق ضروری ہے، لیکن اس کی یہاں گنجائش نہیں۔ ان مختلف تصانیف میں جن کا ذکر اوپر ہوا مادیہ اور مادیون کے الفاظ ہمیشہ دہریہ اور دہریان کے معنی میں استعمال کیے گئے ہیں۔ انجام کار دہریہ اور دہریوں کے الفاظ ختم ہو گئے اور ان کی جگہ زیادہ صحیح الفاظ نے لے لی۔ مصر میں جو الفاظ استعمال ہو رہے ہیں ان میں یہ الفاظ نظر نہیں آتے۔ دوسرے ممالک کے متعلق ہماری معلومات مکمل نہیں ہیں، لیکن ہم برصغیر پاک و ہند کے متعلق ضرور یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہاں کی تصانیف میں یہ الفاظ اب زیادہ استعمال نہیں ہوتے اور اگر ہوتے بھی ہیں تو قدرے غیر معین مفہوم میں۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

* * *

دیۃ (دیت): خوں بہا، زر نقد یا مال کی وہ معین مقدار جو کسی کو قتل کرنے یا ظالمانہ طور پر کسی کو جسمانی ضرب پہنچانے کی صورت میں واجب الادا ہو۔ یہ ذاتی بدلہ لینے کا قائم مقام ہے۔ دیت کو، نسبۃً بہت شاذ طور پر "عقل" بھی کہتے ہیں۔

محدود مفہوم، یعنی اس مفہوم میں، جو قانون میں زیادہ تر لیا جاتا ہے، دیت وہ معاوضہ ہے جو قتل کے عوض واجب الادا ہو اور جسم کو دوسری قسم کا ضرر پہنچانے کے عوضانے کو خصوصی طور پر "ارش" کہتے ہیں۔

آئین دیت کی تاریخی اصل زمانۂ قبل اسلام کے رواجی دستور میں پائی جاتی ہے جب کہ یہ عرب کے معاشرتی نظام کے ساتھ لازم و ملزوم تھا۔

اسلام نے اس رواج کی اصل بنیاد میں مداخلت نہیں کی، قرآن مجید کی مختلف عبارتیں اس کی صراحۃً تصدیق کرتی ہیں، لیکن ان آیات میں بعض ترمیمات پائی جاتی ہیں، جن میں سب سے زیادہ اہم یہ ہے کہ قتل خطا میں بھی دیۃ ادا کرنا واجب قرار دیا گیا۔

دوسری جانب اس قدیم دستور کے وحی قرآنی میں آجانے کا اثر یہ ہوا کہ وہ لا محالہ ایک معین قانون کی صورت میں آگیا اور آئندہ نظری طور پر اس میں اصلاح و ترمیم کی گنجائش نہ رہی۔

دیت کہیں اختیاری ہے کہیں واجب۔ اختیاری دیت تو وہاں ہوتی ہے جہاں ضرر رسانی کا عمداً ارتکاب کیا گیا ہو۔ قتل عمد کی صورت میں ارادے کی تعریف چند قیود سے مقید کی گئی ہے: نمایاں قید یہ ہے کہ قتل کا ارتکاب ایسے آلے سے کیا گیا ہو جو بذاتہ مہلک ہو۔ اگر یہ آلہ جان سے مارنے کے لیے استعمال نہیں ہوتا تو اس قتل کو قتل شبہ عمد قرار دیا جائے گا اور اس صورت میں دیت اختیاری نہیں رہتی۔ مالکی مذہب میں قتل کی اس تفریق کو نہیں مانا گیا۔ وہ کہتے ہیں جب قتل کا ارادہ ثابت ہو جائے تو خواہ مارنے کے لیے کوئی سا آلہ استعمال کیا جائے، دیت اختیاری رہے گی۔

لیکن چند صورتیں ایسی ہیں جہاں قتل عمد میں قصاص کا حق نہیں دیا جاتا اور ان صورتوں میں دیت اختیاری نہ رہے گی، مثلاً بچے کا قتل، یا ایسا قتل جس میں موت فوری اور براہ راست حملے کے اثر سے واقع نہ ہوئی ہو وغیرہ۔ قتل عمد کی اس صورت کے سوا جہاں حق قصاص ثابت ہو جاتا ہے، دیگر صورتوں میں دیت واجب ہے۔

مختلف مسالک میں اس مسئلے کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے کہ اختیاری قصاص کی جگہ دیت قبول کرنے کا حق فقط مقتول یا اس کے ورثہ کا ہے یا اس اختیار کے نافذ ہونے میں قاتل کی رضامندی بھی ضروری ہے۔

اگر فریقین میں اس کے خلاف کوئی باہمی سمجھوتا نہ ہو جائے تو دیت کی مقدار کا ایک معین اور محدود پیمانہ مقرر ہے۔ اصولاً اس میں مختلف صورتوں میں مختلف عمر اور جنس کے اونٹوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے۔ قتل نفس کی صورت میں اونٹوں کی تعداد سو مقرر ہے جو برابر تعداد کے پانچ گروہوں میں منقسم ہے: ۲۴ سالہ، ۲۳ سالہ، ۲۲ سالہ مادہ اونٹ اور ۲۱ سالہ، نر اونٹ، لیکن اس تقسیم میں مختلف فقہی آرا کے اعتبار سے اگر قتل عمد یا شبہ عمد ہے تو دیت کی قیمت میں زیادتی کر دی جائے (دیت مغلظہ)، یعنی چار پہلی انواع میں نر اونٹ کے بجائے صرف مادہ اونٹ دینا پڑیں گے۔

ہر اس صورت میں بھی جہاں کسی پورے عضو کے

کاٹ دینے یا جسمانی یا ذہنی وظیفے کے معطل کر دینے کا نتیجہ اتفاقی موت ہو تو پوری دیت واجب الادا ہوگی۔ اگر موت نہ واقع ہو تو دیت ہر ضائع شدہ عضو کے متناسب ہوگی، ایک بازو، ٹانگ، آنکھ یا اس کے ڈھیلے کے بدلے کامل دیت کا نصف واجب الادا ہوگا، پلکوں کے ضائع کر دینے کے عوض چوتھائی دیت دینا ہوگی، ہاتھ یا پاؤں کی ایک انگلی کاٹ ڈالنے کے بدلے دیت کا دسواں حصہ دینا ہوگا، ایک دانت کے عوض دیت کا بیسواں حصہ واجب الادا ہوگا وغیرہ۔

باقی ماندہ جسمانی ضرر کے لیے دیت یا ارش مقرر ہے جس کی مقدار دیت قتل کا کوئی حصہ مقرر کی جاتی ہے، (دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

دیت یا ارش کی یہ مقداریں جن کا اوپر ذکر ہوا پوری پوری اس صورت میں واجب ہوتی ہیں جب ضرر رسیدہ شخص مسلم مرد اور رتبے میں آزاد ہو۔ عورت کی دیت مرد سے آدھی ہوتی ہے۔ مالکیہ، جن کے اس مسئلے میں شافعیہ بھی پیرو ہیں، کہتے ہیں کہ آدھی دیت انہیں صورتوں میں ہوگی جہاں دیت پوری دیت کے تیسرے حصے سے بڑی ہوئی ہو، لیکن مثال کے طور پر جہاں جرم کی نوعیت پوری دیت کے فقط چوتھائی حصے کی متقاضی ہو تو عورت کے لیے بھی وہی چوتھائی دیت دینا ہوگی جو مرد کے لیے مقرر ہے۔

ذمی اور مستأمن (وہ غیر مسلم اجنبی جو اسلامی علاقے میں عارضی طور پر اجازت لے کر آیا ہو وہ اجنبی غیر مسلم جو اجازت سے نہ آیا ہو اس کے لیے کوئی دیت مقرر نہیں) کے لیے اکثر فقہا کی رائے میں شرح دیت ایک تہائی یا نصف دیت ہے، اگرچہ حنفی مساوی شرح کے قائل ہیں۔ ہر صورت میں دیت، جبھی واجب الادا ہوگی جب ارتکاب جرم مسلم علاقے میں ہوا ہو۔

اگرچہ اصل قاعدے کی رو سے دیت میں اونٹ دینا چاہییں، لیکن سونے کے سکوں میں (۱۰۰۰ دینار) یا چاندی کے سکوں میں (۱۰۰۰۰ یا ۱۲۰۰۰ درہم، اس میں اختلاف رائے ہے جس کی بنا بلاشک و شبہہ سونے اور چاندی کے سکوں کی شرح مبادلہ مختلف ہونے پر ہے) ادا کرنا بھی بالکل انہی کے برابر ہے۔

شروع سے دیت کے ادا کرنے کی ذمے داری مجرم کے سارے قبیلے پر عائد ہوتی تھی اور ان حالات میں اس کے قبیلے کو عاقلہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس بات سے دیت کی رقم بہت زیادہ ہونے کی وجہ سمجھ میں آتی ہے۔ اجتماعی ذمے داری کا قاعدہ نظری حیثیت سے تو ضرور قائم رکھا گیا، لیکن آہستہ آہستہ لوگ اس کی صحیح اہمیت کا احساس کھو بیٹھے اور آخر کار بالکل متروک ہو گیا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جرم بالعمد میں اس کو سراسر نظر انداز کیا گیا ہے۔ عاقلہ کی ذمے داری جو پہلے اولین درجہ رکھتی تھی، خود مجرم کی ذمے داری کے سامنے ماند پڑ گئی۔ اس کی وقعت ایک ایسے خیراتی کام سے زیادہ نہ رہی جو ایک مفلس قرضدار کی مدد کے لیے عمل میں لایا جائے۔ اس کے بعد ترقی یافتہ اسلامی معاشرے میں قبیلے کی ذمے داری کا خاتمہ مان لیا گیا تو عاقلہ کی جگہ حکومت نے ذمے داری سنبھال لی، مگر اس کی ذمے داری بھی آخر کار ختم ہو گئی، جس جرم کے ارتکاب میں بہت سے مجرم شریک ہوں تو دیت کی رقم ہر شخص پر اس کے حصے کے مطابق مساوی عائد ہوگی۔

دیت کی موجودہ صورت: موجودہ زمانے میں دیت کا نظام دو خاص شکلوں میں، مقامی حالات کے مطابق، باقی نظر آتا ہے:

زیادہ ترقی یافتہ اور سیاسی حیثیت سے زیادہ منظم قوموں میں بھی دیت وراثۃً اس لیے باقی رہی کہ اس کی نوعیت مذہبی حکم کی سی ہو گئی تھی۔ اس کی مخصوص مثال حکومت عثمانیہ میں ملتی ہے۔ اگرچہ وہاں انیسویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب زمانہ حال کے مطابق قانون کی اصلاح ہو چکی تھی اور نقصان رسیدہ کے معاوضے کا قانون (معاوضے کے صحیح معنوں کے لحاظ سے) نافذ کر دیا گیا تھا اور اس کے مطابق قانون عامہ باقاعدہ معمول بہ ہو چکا تھا، پھر بھی اہل مقدمہ کے قصاص کا اور آگے چل کر دیت کے مطالبے کا حق باقی رکھا گیا۔ خاص طور پر ۱۸۶۳ء کے قانون تعزیرات میں، سرکاری طور پر دیت کی مقدار دو سو چوبیس ترکی پونڈ معین کی گئی تھی۔

بعض ممالک، جیسے شام میں عدالتیں اگرچہ قانون کی ظاہرا و باطنا پابند ہیں اور دیوانی اور فوجداری قوانین زمانہ حال

کے تقاضے کے مطابق ۱۹۲۹ء سے جاری ہیں پھر بھی وہ دیات ادا کرنے کا فیصلہ کرلی ہیں جس کی مقدار قتل انسان کی صورت میں ہمیشہ رقم ہوتی ہے اور اس کی کمی بیشی قتل عمد یا قتل خطا کے لحاظ سے متعین کی جاتی ہے۔

قانون دیت کی تمدنی حکمت کے لیے رک بہ قصاص۔

مآخذ : (۱) شیخ زادہ: مجمع الانہر، طبع احمد بن عثمان، ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء، ج ۲: ص ۶۱۳ ببعد؛ (۲) دردیر بر حاشیہ دسوقی؛ یعنی حاشیہ مختصر الخلیل، ص ۱۴، ۲۵۸ ببعد؛ (۳) ابن عبدالرحمن الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمہ، طبع عبدالحمید، قاہرہ، ص ۲۵۵ ببعد؛ (۴) ابن الہمام: فتح القدیر، قاہرہ، ۸: ۲۴۳ ببعد؛ (۵) ابن قدامہ: المغنی، بار سوم، طبع رشید رضا، قاہرہ ۱۳۶۷ھ / ۱۹۴۷ء، ۷: ۶۳۶ ببعد، ۸: ۱ ببعد؛ (۶) خرشی: شرح مختصر الخلیل، ۸: ۲ ببعد؛ (۷) امام الشافعیؒ: کتاب الام، قاہرہ ۱۹۰۳ء، ۶: ۲ ببعد؛ (۸) ابو حنیفہ: الدیۃ، (فرانسیسی سے عربی ترجمہ)، قاہرہ ۱۹۳۲ء۔

( )

☆ ☆ ☆
☆ ☆
☆

ذ

ذِکر : ذکر بالقلب کے معنی ہیں "یاد کرنا اور یاد رکھنا" اور ذکر باللسان کے معنی ہیں "نام لینا یا بیان کرنا" اور صوفیہ کی اصطلاح میں ذکر اللہ کی حمد و ثنا خاص طور پر سانس لیتے ہوئے اور جسم کو ایک انداز سے حرکت دیتے ہوئے معینہ کلمات کو معینہ طریقے کے ساتھ بار بار باواز بلند یا دل میں دہرانے کا نام ہے۔ کلمات کو باواز دہرایا جائے تو اسے ذکر جلی اور دل میں دہرایا جائے تو اسے ذکر خفی کہتے ہیں۔ اس میں بڑا اختلاف ہے کہ دونوں میں کون سا ذکر افضل ہے۔ ایک حدیث میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ذکر کرنے والوں کو ذکر کی جزا کے طور پر جنت عطا کرتا ہے، دوزخ سے پناہ دے دیتا ہے اور ان کے گناہ بخش دیتا ہے، حتی کہ کوئی بڑا گنہگار بھی اس مجلس میں شریک ہو تو اس مجلس کی برکت سے اس کے گناہ بھی اللہ تعالیٰ بخش دیتا ہے۔

جب دور ما بعد کے درویشی سلسلہ ہائے طریقت پیدا ہوئے اور ان کے آداب و مشاغل معین ہوگئے تو ذکر ہر طریقے (سلسلے) کے اہم ارکان میں سے ایک رکن قرار پایا۔ یہ اذکار لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ، سُبْحَانَ اللّٰہِ، اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ، اَللّٰہُ اَکْبَرُ، اَسْتَغْفِرُ اللّٰہَ ایسے کلمات اور اللہ تعالیٰ کے متعدد اسمائے حسنیٰ بکثرت دہرانے پر مشتمل ہیں۔

بعض صوفیہ ذکر کے ساتھ رقص بھی کرتے ہیں اور مختلف قسم کے ڈھول وغیرہ بھی استعمال کرتے ہیں۔ تکیے یا زاویے میں ہر جمعہ کو ذکر کی باقاعدہ محفل (حضرۃ) منعقد ہوتی ہے، جس میں تمام درویش شامل ہوتے ہیں۔

اس موقع پر لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کا ذکر کیا جاتا ہے، جسے "ذکر الجلالہ" کہتے ہیں اور ہر سلسلے میں اس کا خاص "حزب" [رک بآن] یعنی وظیفہ پڑھا جاتا ہے۔ یہ "حزب" بہت سی ادعیۂ ماثورہ پر مشتمل ہوتا ہے، جو عموماً قرآن مجید سے لی گئی ہوتی ہیں اور ان میں بعض دوسری دعائیں بھی شامل کر لی جاتی ہیں۔ اس سے سادہ تر ذکر "اوقات" یا "ساعات" کہلاتا ہے۔ یہ معین کلمات ہوتے ہیں، جو ہر نماز کے بعد یا کم از کم دن میں دو مرتبہ متعدد بار دہرائے جاتے ہیں۔ اس سے متعلق ایک اور اصطلاح "ورد" بھی ہے، جس کی تشریح صوفیہ نے وسیلہ قرب الٰہی یا ذریعہ وصول الی اللہ سے کی ہے۔ اہل طریقت کی ہر جماعت اپنا مخصوص ذکر یا طریقہ رکھتی ہے، جو اس کے بانی کا وضع کردہ یا ترتیب دیا ہوا ہوتا ہے۔ لفظ ذکر جن اٹھارہ معنوں میں قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے ان کے لیے (نیز اس کے معانی کی مزید توضیح کے لیے دیکھیے: تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۵۱۲ بعد۔ الکلاباذی نے التعرف میں ذکر کی تین اقسام بتائی ہیں: اول ذکر القلب، دوم ذکر اوصاف المذکور اور سوم شہود المذکور، یعنی مذکور کا آئینہ قلب میں مشاہدہ۔

مآخذ : (۱) جلال الدین السیوطی: اعمال الفکر فی تفضیل الذکر؛ (۲) وہی مصنف: نتیجۃ الفکر فی الجہر فی الذکر؛ (۳) الدرر المنتظم فی الاسم الاعظم؛ (۴) کتاب التعلیم و الارشاد، مطبوعہ قاہرہ، ص ۶۳ تا ۶۷؛ (۵) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۵۱۲ بعد۔

○

ذِمَّہ : (ع)، بمعنی عہد، کفالت، حرمت، ذمے داری، حق۔ رَجُلٌ ذِمِّیٌّ کے معنی ہیں وہ شخص جس سے کوئی عہد و پیمان کیا گیا ہو۔ اس لیے اَھْلُ الْعَھْد اور اَھْلُ الذِّمَّہ مترادف الفاظ ہیں، چنانچہ ایک حدیث "یَسْعٰی بِذِمَّتِھِمْ اَدْنَاھُمْ" میں ذمہ کے معنی امان ہی لیے گئے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ قوم میں سے کوئی ایک شخص بھی کسی کو امان دے دے تو پوری قوم پر فرض ہے

کہ جسے امان دی گئی ہے اس کی حفاظت کرے اور اسے گزند نہ پہنچائے۔ چنانچہ ایک غلام نے دشمن کے ایک لشکر کو امان دے دی تھی تو حضرت عمرؓ نے اس کے وعدے کو قائم رکھا تھا۔ معاہد کو ذمی اسی لیے کہا جاتا ہے کہ وہ مسلمانوں کی حفاظت، امان، ذمے داری اور معاہدے میں ہوتے ہیں۔ یہاں ذمہ سے عہد مراد ہے (لسان العرب)۔ اصطلاح میں یہ وہ ذمے داری ہے جو اسلامی حکومت اپنی غیر مسلم رعایا کی جان، مال، عزت و حرمت کے تحفظ کے سلسلے میں اپنے اوپر لیتی ہے۔ اسلامی ریاست کی غیر مسلم رعایا کو ذمی یا اہل الذمہ کہا جاتا ہے۔ گویا یہ وہ لوگ ہیں جن کے جان و مال اور عزت و آبرو اور شہری حقوق کی حفاظت کا اسلامی حکومت نے ذمہ لیا ہے۔ یہ ذمے داری بڑی ہی مقدس ہے۔

اسلامی قانون میں غیر مسلم رعایا کی دو اقسام تجویز ہوئی ہیں: اول وہ لوگ جو کسی صلح نامے یا معاہدے کے ذریعے اسلامی حکومت کے تحت آئے ہوں۔ ایسے ذمیوں کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جن کے مطابق ان سے صلح ہوئی ہوگی اور ان کے ساتھ تمام معاملات ان شرائط کے تابع ہوں گے جو ان سے طے ہوئی ہوں اور ان شرائط سے سرمو تجاوز نہیں کیا جائے گا۔ دوسرے وہ لوگ جنھیں بزور شمشیر فتح کیا گیا ہو۔ ان لوگوں کی طرف سے بیگانگی، شورش اور بغاوت کے امکانات کو ختم کرنے کے لیے قوانین بنائے جاسکتے ہیں اور یہ ہر حکومت کا فرض ہے کہ اپنی مملکت میں امن و سلامتی کی فضا قائم رکھنے کے لیے حسب ضرورت قوانین بنائے، لیکن عمومی رنگ میں کم سے کم جو حقوق اسلام نے انھیں دیے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ مذہبی آزادی: اہل ذمّہ کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ جو مذھب بھی چاہیں اختیار کر لیں، ان کے مذھب سے کچھ تعرض نہیں کیا جائے گا۔ وہ اپنی مذہبی رسوم ادا کرنے میں آزاد ہوں گے۔ ان کے عبادت خانے منہدم نہیں کیے جائیں گے اور اپنی مذہبی ضروریات کے لیے وہ نئی عبادت گاہیں بھی بنا سکیں گے۔ البتہ اگر پرانی یا نئی عبادت گاہیں شورش یا سازش کا مرکز بن جائیں اور اس کے لیے حکومت کو انتہائی تدابیر اختیار کرنی پڑ جائیں تو مسئلے کی صورت اور ہو جاتی ہے۔

حضرت خالد بن ولید نے جب حیرہ فتح کیا تو وہاں کے باشندوں کے حقوق کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: میں نے انھیں یہ حق بھی دیا ہے کہ اگر کوئی بوڑھا شخص کام کاج سے معذور ہو جائے یا اس پر کوئی آفت آجائے یا جو دولت مندی کے بعد غریب ہو جائے اور اپنے ہم مذہبوں کی بھیک کا محتاج ہو، اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اور جب تک وہ اسلامی مملکت میں رہے اس کی اور اس کے اہل و عیال کی کفالت مسلمانوں کے بیت المال کے ذمے ہوگی (کتاب الخراج؛ نیز دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

۲۔ ذمیوں کے سلسلے میں اسلامی حکومت دوسری ذمے داری یہ لیتی ہے کہ جب کوئی دشمن ان پر حملہ کرے گا تو حملہ آور کی مزاحمت کی جائے گی اور ان ذمیوں کی حفاظت کی جائے گی (البلاذری؛ فتوح البلدان، ص ۵۹)۔

۳۔ ذمی کی جان محفوظ رہے گی اور اس بارے میں اس کی حیثیت قانوناً دوسرے شہریوں کے برابر ہوگی، مثلاً حقوق میں سب سے مقدم قصاص کا حق ہے۔ امام شافعیؒ کی روایت ہے کہ قبیلہ بکر بن وائل کے ایک مسلمان نے حیرہ کے ایک عیسائی کو قتل کر دیا، چنانچہ حضرت عمرؓ کے فیصلے کے مطابق اس قاتل کو جان سے مار ڈالا گیا (الزیلعی: نصب الرایہ، ص ۳۳۸، مطبوعہ دہلی)۔ حضرت علیؓ نے اس فیصلے کو عملاً نافذ کیا (الزیلعی، ص ۲۸)۔

۴۔ ذمی کا مال محفوظ رہے گا، اور اس کے مال و جائداد کے حقوق مسلمان شہریوں کے برابر ہوں گے۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں کسی شخص نے گھوڑ پال سکیم کے مطابق دجلہ کے کنارے ایک رمنہ بنانا چاہا۔ حضرت عمرؓ نے وہاں کے گورنر حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ اگر وہ زمین کسی ذمی کی نہ ہو اور اس میں سے ذمیوں کی نہروں اور کنوؤں کا پانی نہ گزرتا ہو تو زمین اسے دے دی جائے (البلاذری، ص ۳۵۱)۔ دراصل آغاز اسلام ہی میں یہ مسئلہ طے پا گیا تھا کہ مسلمان حکومت کی غیر مسلم رعایا کی مقبوضہ زمینیں انھیں کے قبضے میں رہیں گی (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۱۴)۔ اس بنا پر فقہ کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ اسلامی حکومت کو ذمیوں کی اراضی ان سے چھیننے کا کوئی

حق حاصل نہیں۔

۵۔ ذمیوں کی عزت و ناموس کی حفاظت کی جائے گی۔ حضرت علیؓ پر خود ان کے عہد خلافت میں ایک یہودی نے اسلامی عدالت میں دعویٰ دائر کر دیا تو حضرت علیؓ کو جواب دعویٰ کے لیے ایک عام فریق مقدمہ کی حیثیت سے عدالت میں حاضر ہونا پڑا۔ ایسا ہی واقعہ اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک کو پیش آیا (العیون والحدائق، ص ۱۰)۔ حضرت عمرؓ ذمیوں کے معاملات ذمیوں کے مشورے سے طے کرتے تھے۔ جب عراق اور مصر کے بندوبست اراضی کا معاملہ پیش آیا تو انھوں نے ذمیوں کے نمائندوں کو بلا کر مال گزاری میں مشورہ لیا (المقریزی: الخطط، ۱: ۷۷)۔ ذمیوں کے متعلق کسی قسم کی تحقیر کا لفظ استعمال کرنا ناپسند خیال کیا جاتا تھا۔ عمیر بن سعد حمص کے حاکم تھے۔ ایک موقع پر ان کے منہ سے ایک ذمی کے متعلق یہ الفاظ نکل گئے: اللہ تعالیٰ تجھے رسوا کرے، اس پر انھیں اس قدر تأسف اور ندامت ہوئی کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں آکر ملازمت سے استعفا دے دیا اور کہا کہ میں اس ملازمت میں نہ ہوتا تو میرے منہ سے ایسے الفاظ نہ نکلتے (شاہ ولی اللہ: ازالۃ الخفاء)۔

بہر حال ذمیوں کو مذہبی آزادی اور جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت دی گئی ہے۔ یہ تمام حقوق قرآن مجید کی عمومی تعلیم اور اسوۂ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مطابق ہیں۔

حضرت عمرؓ نے بوقت وفات خلافت کے بارے میں جو وصیت کی اسے امام بخاریؒ کے علاوہ بہت سے مورخین نے بھی نقل کیا ہے، اس میں یہ الفاظ آتے ہیں: ذمیوں کے بارے میں بھی میں وصیت کرتا ہوں۔ ان سے جو عہد کیے گئے ہیں وہ پورے کیے جائیں، ان کی طرف سے دفاع کیا جائے اور انھیں ان کی طاقت سے زیادہ مکلف نہ کیا جائے۔

اسلام کا اصول حکمرانی یہ ہے کہ ہر شخص کو بوقت ضرورت فوجی خدمت کے لیے بلایا جاسکتا ہے، لیکن ذمیوں کے ساتھ یہ رعایت ہے کہ فوجی خدمت پر ان کے لیے لازمی نہیں، یعنی فوجی خدمت انھیں مجبور نہیں کیا جا سکتا، اس کے بدلے ان سے صرف جزیہ ورک بان کی معمولی رقم لی جاتی ہے۔ یہ قطعاً غلط ہے کہ جزیہ ایک ایسا جبر ہے جس سے بچنے کے لیے اسلام کا قبول کرلینا بھی گوارا کر لیا جاتا تھا، پھر کمزور، بوڑھے، بچے، عورتیں، بیمار اور بے روزگار لوگوں کو جزیے سے مستثنیٰ ٹھہرایا اور جزیے کی وصولی کے وقت نرمی کا حکم دیا گیا، اور ناروا سلوک اور سختی سے منع کر دیا گیا۔ جزیہ کا لفظ جزا سے ہے اور اس کے معنی خراج اور ٹیکس جو فوجی خدمت سے مستثنیٰ ہونے کی بنا پر اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندوں کو ادا کرنا پڑتا ہے۔

شروع شروع میں یہود اور نصاریٰ ہی کا شمار ذمیوں کے زمرے میں ہوتا تھا، مگر زرتشتی اور بعد ازاں چھوٹے چھوٹے مذاہب کے پیرو بھی بالخصوص وہ جن کا تعلق وسط ایشیا سے ہے، اس میں شامل کر لیے گئے۔ زرشتیوں نے تو اوستا کو معرض تحریر میں لا کر، جو پہلے زبانی ہی ان تک پہنچی تھی، اہل الکتاب کا درجہ حاصل کر لیا، لیکن مسلمانوں نے عام طور پر اس قسم کے اقدامات کا انتظار کیے بغیر یا قطع نظر اس امر کے کہ کسی ملت میں ایسا کوئی پیشوا موجود ہے جو ان کی طرف سے معاہدات کی مسلسل پابندی کا ضامن ہو، اکثر مذاہب کے ماننے والوں کو وہی درجہ عطا کر دیا جو ان لوگوں کو حاصل تھا جنھیں فی الواقعہ ذمی کہا جاسکتا تھا۔

اسلام نے ذمیوں سے بڑی رواداری برتی۔ انھیں پوری مذہبی آزادی دے رکھی تھی اور ان کے عقائد، عبادات اور رسم و رواج پر کوئی پابندی نہیں لگائی گئی تھی، بلکہ نئی عبادت گاہوں کی تعمیر بھی عام طور پر ممکن تھی۔

ذمیوں کو سرکاری عہدوں اور منصبوں پر فائز ہونے کے مواقع میسر تھے۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانے میں اہم مالی عہدوں پر ذمیوں کا تقرر ہوتا رہا۔ یہود اور نصاریٰ نے فاطمیوں کے تحت مصر میں اہم خدمات سرانجام دیں۔ ہسپانیہ میں بھی بعض موقعوں پر ایسی ہی صورت حال پیدا ہوگئی، حتیٰ کہ مشرق میں بھی الماوردی جس کا نظریہ خلافت کا احیا تھا، ماضی کی بعض مثالوں کو پیش کرتے ہوئے تسلیم کرتا ہے کہ ذمی وزارت کا عہدہ بھی سنبھال سکتا ہے۔

مآخذ : (۱) شبلی: مقالات شبلی، ۱: ۴۲ ببعد؛ (۲) ابن القیم: احکام اہل الذمہ، طبع صبحی صالح، دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۳) ابو یعلی: الاحکام السلطانیہ، طبع حامد الفقی، مصر ۱۹۳۸ء؛ (۴) ابو عبید القاسم: کتاب الاموال، قاہرہ ۱۳۵۳ھ؛ (۵) یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ص ۵۵، ۵۶، ۷۱ تا ۷۷؛ (۶) محمد ضیاء الدین الریس: الخراج و النظم المالیہ، مصر ۱۹۶۱ء، ص ۱۲۴ ببعد؛ (۷) صبحی صالح: النظم الاسلامیہ، بیروت ۱۹۶۵ء، ۳۶۳ تا ۳۶۵؛ نیز دیکھیے مآخذ بذیل جزیہ، خراج.

○

ذِمّیہ : رک بہ ذِمّہ.

○

ذُوالقَرنَین : (ع، بمعنی دو سینگوں والا)۔ اس بات پر تو تاریخ، لغت اور تفسیر سب کا اتفاق ہے کہ یہ کسی طاقتور و صاحب فتوحات بادشاہ کا نام یا لقب تھا۔ اس لقب کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے کئی اقوال نقل کیے جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ (۱) وہ دنیا کے شرق و غرب (قرنی الدنیا) تک پہنچا؛ (۲) اس کی دو زلفیں (= قرنین) تھیں، (۳) اس نے دو بڑے طاقتور ملکوں یعنی روم و فارس پر حکومت کی؛ (۴) الزمخشری کا خیال ہے کہ اسے ذوالقرنین شجاعت اور بہادری کی وجہ سے کہا گیا ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ اس کے تحت دو سلطنتیں تھیں، جن کی علامت کے طور پر اس نے اپنے تاج پر دو سینگ (قرن) بنوا لیے تھے۔ تاہم عام خیال یہی ہے کہ وہ اپنی طاقت، سطوت اور شجاعت کی وجہ سے ذوالقرنین مشہور ہوا۔ رہی یہ بات کہ وہ کونسا اور کس ملک کا بادشاہ تھا، کس زمانے میں تھا اور یہ نام یا لقب اس کا کیسے پڑا؟ یہ سب سوالات الجھے ہوئے ہیں اور بجز قرائن و قیاسات کے ان میں سے کسی سوال کا قطعی جواب ممکن نہیں.

عرب میں اس سے چار مختلف شخصیتوں کی جانب اشارہ سمجھا گیا: (۱) یمن کے ملوک حمیر (جو تبع کہلاتے تھے) کے سلسلے کا ایک طاقتور بادشاہ، جس کا نام الصعب بن قرین بن الہمال بیان کیا جاتا ہے؛ (۲) ملوک حیرہ (عرب کی ایرانی سرحد) کے خاندان لخم کا فرمانروا منذر بن امری القیس، المعروف بہ منذر الاکبر۔ اس کی مدت سلطنت انچاس سال رہی۔ اس کی پیشانی کے دونوں طرف گھونگریالی زلفیں تھیں اور اسی سے اس کا یہ لقب پڑا۔ اس کے علاوہ ایک آدھ اور بھی وجہ تسمیہ ہو سکتی ہے، (۳) مشہور یونانی فاتح و کشور کشا سکندر بن فیلقوس (۳۵۶ تا ۳۲۳ ق م) کو اکثر مفسرین اور مؤرخین نے قرآنی ذوالقرنین کا مصداق بتایا ہے اور امام رازیؒ نے تو شک و شبہ کے ساتھ نہیں بلکہ جزم و یقین کے ساتھ اسی سکندر یونانی ہی کو ذوالقرنین قرار دیا ہے: التفسیر الکبیر، البیضاوی، بحر المحیط، معالم، مدارک وغیرہ سب میں اسی قسم کے قول نقل ہوئے ہیں اور مؤرخوں میں الطبری اور ابن ہشام بھی اسی طرف گئے ہیں۔ یہی شرح اہل لغت نے بطور ایک مسلمہ کے درج کر دی ہے: (لسان العرب)، القاموس، تاج العروس، النہایہ، تینوں میں یہی تشریح اختیار کی گئی ہے۔ حال میں قرآن کے انگریزی مترجم و مفسر عبداللہ یوسف علی نے اپنی تفسیر کے ایک مستقل ضمیمے میں شرح و بسط کے ساتھ اسی قول کو تاریخی و جغرافیائی دلائل سے مدلل کیا ہے؛ (۴) خورس، شاہ ایران، بلکہ بانی سلطنت ایران (م ۵۲۹ ق م): اس کے نام مختلف زبانوں میں سائرس، کوروش اور کیخسرو آئے ہیں۔ سائرس فارس اور سوریا دونوں کا متحدہ بادشاہ تھا۔ وہ اپنے زمانے کا ایک زبردست کشور کشا اور عادل فرمانروا ہوا ہے۔ زمانہ حال کے بعض مفسرین نے شد و مد کے ساتھ اسے قرآنی ذوالقرنین کا مصداق ٹھیرایا ہے (دیکھیے ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، بذیل سورۃ الکہف)؛ (۵) بعض مفسرین (مثلاً ابن کثیر) نے ایک اور سکندر کا نام لیا ہے، جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا معاصر اور موحد اور صاحب ایمان تھا اور اس مشہور سکندر یونانی سے دو ہزار سال قبل گزرا ہے، لیکن تاریخ میں اس سکندر کا تذکرہ نہیں ملتا.

قرآن مجید میں ذوالقرنین کا نام تین جگہ قریب قریب ہی آیا ہے۔ شروع جس طرح کیا ہے (۱۸ [الکہف]: ۸۳)۔ اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ نام یا لقب قرآن کا دیا ہوا نہیں بلکہ پہلے سے موجود تھا۔

اس کے متعلق الراغب اصفہانی نے بھی صرف اتنا لکھا ہے کہ ذُوالقرنین کو سب جانتے ہیں، "یاجوج ماجوج"؛ غالباً

منگول قبیلے تھے جو پہاڑوں کی دوسری جانب آباد تھے اور کبھی کبھی موقع پا کر یلغار کرتے ہوئے ترکوں کے درمیان گھس آتے تھے۔ دربند میں ایک آہنی دیوار سد سکندر کے نام سے مشہور چلی آتی تھی اور اس کا پھاٹک باب الحدید کہلاتا تھا۔ یہ دربند وسط ایشیا کے مشرقی علاقے میں ضلع حصار میں بخارا سے ۱۵۰ میل جنوب و مشرق میں ۳۸ درجے عرض بلد شمالی اور ۶۷ درجے طول البلد مشرقی پر واقع ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

ذوالکفلؑ : آپ کا اسم مبارک قرآن مجید میں پیغمبروں کے سلسلے میں دو بار آیا ہے: ۲۱[الانبیآء]: ۸۵ و ۳۸[ص]: ۴۸)۔ ان دونوں مقامات پر ان کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں ملتی، البتہ ان کے صبر اور نیکی کی تعریف کی گئی ہے۔ احادیث صحیحہ بھی تفصیلات سے خالی ہیں۔ ذکر جو کچھ ملتا ہے وہ یا تو عہد نامہ عتیق اور اور اس کی بعض شروح میں ملتا ہے، یا عربی کے عام تذکروں اور کتب لغت میں (بذیل مادہ کفل)

بڑی بحث نام سے متعلق ملتی ہے: کسی نے کہا کہ یہ یوشع نبی تھے، کسی نے کہا کہ الیاس نبی تھے اور کسی نے کہا کہ ذکریا نبی تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ نبی نہیں تھے، مگر یہ قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیات کے مفہوم سے مطابقت نہیں رکھتا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ کنعان نام کے جس ہم عصر بادشاہ کو آپ نے دعوت ایمان دی تھی اس کے لیے آپ جنت کے "کفیل" (ضامن) ہوگئے اور اسے آپ نے جنت کا کفالت نامہ (ضمانت نامہ) لکھ کر دے دیا تھا، چنانچہ اسی مناسبت سے آپ کا لقب ذوالکفل (صاحب ضمانت) پڑ گیا، لیکن راجح اور نسبۃً معتبر قول یہ ہے کہ آپ کا شمار انبیاے بنی اسرائیل میں ہے، آپ کا نام حزقیل کا معرب ہے اور زمانہ چھٹی صدی قبل مسیح کا ہے۔

ذوالکفل کا سال پیدائش تخمیناً ۶۲۲ ق۔ م قرار دیا گیا ہے، ممکن ہے کہ اس سے بھی قبل کا ہو۔ والد کا نام عہد نامہ عتیق میں بوزی Buzi آیا ہے، جو بیت المقدس میں ہیکل مقدس کے مجاوروں، یا اسرائیلی اصطلاح میں کاہنوں کے خاندان سے تھے۔ ۵۹۷ ق۔ م میں جب بابل کے مشہور تاجدار بخت نصر نے فلسطین پر حملہ کیا تو ہزارہا قیدی وہاں سے لایا اور انہیں اپنے ملک میں آباد کیا۔ انہیں میں حضرت حزقیل بھی تھے۔ آپ کو نبوت اسی اسیری کے پانچویں سال عطا ہوئی، جب کہ آپ کی عمر تیس سال سے یقیناً متجاوز ہو چکی تھی۔ بعض اسرائیلی روایتوں میں آتا ہے کہ بوزی دراصل یرمیاہ نبی ہی کا دوسرا نام تھا۔ اگر یہ صحیح ہے تو آپ نبی ہی نہ تھے بلکہ نبی زادے بھی تھے۔ بابل آکر آپ کا قیام تل ابیب میں نہر کبار (Chebar) کے کنارے پر رہا، جو اس زمانے میں ایک چھوٹی سی ندی تھی، لیکن موجودہ نقشوں میں اس کا پتا نہیں چلتا۔ آپ کی زوجہ محترمہ بھی تھیں، جن کا بعد کو انتقال ہوگیا۔

آپ کی وفات کس طرح ہوئی؟ بعض اسرائیلی روایتوں کے مطابق دشمنوں نے آپ کو شہید کیا۔ انہیں روایتوں کے مطابق آپ کا مزار بغداد میں بز نمرود کے قریب قریہ کفل میں ہے اور صدیوں تک مرجع عوام اور زیارت گاہ خلائق رہ چکا ہے، لیکن تاج العروس میں ثعلبی کے حوالے سے لکھا ہے کہ مزار ملک شام کے علاقہ نابلس میں قریہ کفل میں ہے۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید؛ (۲) عہد نامہ عتیق؛ (۳) تاج العروس؛ (۴) *Jewish Encyclopaedia*؛ (۵) Hastings: *Encyclopaedia Biblica* (*Dictionary of the Bible*).

○

☆ ☆ ☆

☆ ☆

☆

ر

رابطہ : رکن بہ رباط۔

○

رابعہ العدویہؒ : بصرے کی ایک مشہور عارفہ، جن کا شمار اولیا میں ہوتا ہے، قبیلہ قیس بن عدی کی ایک شاخ العتیق کی آزاد شدہ کنیز، جو القیسیہ بھی کہلاتی تھیں۔ وہ ۹۵ھ/ ۷۱۳ - ۷۱۴ء یا ۹۹ھ/۷۱۷ - ۷۱۸ء میں پیدا ہوئیں اور انہوں نے ۱۸۵ھ/۸۰۱ء میں بمقام بصرہ وفات پائی اور وہیں دفن ہوئیں۔ ان کے چند اشعار ان کی یادگار ہیں۔ تصوف کے بارے میں لکھنے والے ان کا اور ان کی تعلیمات کا اکثر ذکر کرتے ہیں۔

وہ ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ بچپن میں کسی شخص نے انہیں پکڑ کر فروخت کر دیا تھا، لیکن ان کی پاک طینت نے انہیں رہائی دلوا دی اور انہوں نے گوشہ گزینی اور تجرد کی زندگی بسر کرنے کے لیے صحرا میں عزلت اختیار کر لی۔ بعد میں وہ بصرے چلی آئیں، جہاں ان کے گرد بہت سے معتقدین اور رفقا جمع ہو گئے، جو ان سے مشورہ یا دعائے خیر حاصل کرنے، یا ان کی تعلیم سے مستفید ہونے کی غرض سے ان کے پاس آتے تھے۔ ان لوگوں میں مشہور صوفی مالکؒ بن دینار، درویش صفت رباح القیسیؒ، محدث سفیان الثوریؒ اور صوفی شقیق البلخیؒ شامل تھے۔ انہوں نے انتہائی زہد و تقویٰ کی زندگی بسر کی۔ دیگر اولیا کی طرح ان سے بھی کرامات منسوب کی جاتی تھیں، مثلاً یہ کہ ان کے لیے اور ان کے مہمانوں کے کھانے کا سامان بذریعہ کرامت مہیا ہو جاتا تھا۔ جب وہ حج کرنے جا رہی تھیں تو ایک اونٹ جو راستے میں مر گیا تھا، ان کے لیے دوبارہ زندہ ہو گیا۔ گھر میں چراغ نہ ہونے کی کمی اس روشنی سے دور ہو جاتی تھی جو اس بزرگ خاتون کے اردگرد پھیلی رہتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ جب ان کا وقت آخر تھا، تو انہوں نے اپنے رفقا سے کہا کہ وہ ان کے پاس سے ہٹ جائیں اور خدا تعالیٰ کے قاصدوں کے لیے راستہ چھوڑ دیں۔ جونہی وہ باہر نکلے، انہوں نے انہیں کلمہ شہادت پڑھتے ہوئے سنا اور فوت ہو گئیں۔ رابعہؒ کی وفات کے بعد کسی نے انہیں خواب میں دیکھا اور ان سے پوچھا: "جب منکر و نکیر نے آپ سے یہ سوال کیا تھا کہ تمہارا رب کون ہے؟ تو آپ نے کیا جواب دیا تھا؟" تو انہوں نے کہا: "میں نے ان سے کہا، واپس چلے جاؤ اور اپنے مالک سے کہو، اپنی ہزار در ہزار مخلوق کے ہوتے ہوئے تو نے ایک ناتواں بڑھیا کو فراموش نہیں کیا۔ میں، جو تمام جہان میں صرف تجھے ہی اپنا رب سمجھتی تھی، تجھے کسی روز بھولی ہوں کہ تو مجھ سے یہ سوال کرتا ہے کہ تیرا رب کون ہے؟"

رابعہؒ کی جو دعائیں منقول ہیں ان میں ایک وہ بھی ہے جو معمولاً وہ رات کے وقت اپنے مکان کی چھت پر جا کر مانگا کرتی تھیں: "اے میرے مالک! ستارے چمک رہے ہیں اور آدمیوں کی آنکھیں نیند میں بند ہیں اور ہر کوئی اپنی اپنی خلوت میں ہے، اور میں ہوں کہ یہاں اکیلی ہوں، تیرے ساتھ"۔ توبہ کے بارے میں، جو طریقہ تصوف کی ابتدا ہے: انہوں نے کہا ہے: "کوئی آدمی کس طرح توبہ کر سکتا ہے، جب تک اس کا مالک اسے اس کی توفیق عطا نہ کرے اور اسے قبولیت نہ بخشے؟ اگر وہ تمہاری طرف رخ کرے گا تو تم بھی اس کی جانب رخ کرو گے۔" ان کا عقیدہ تھا کہ تشکر و امتنان کا جذبہ، عطا کرنے والے کو دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے، نہ کہ اس چیز سے جو اس نے عطا کی۔

وہ اللہ تعالیٰ سے محبت اور انس کے بارے میں اپنے اقوال کی وجہ سے مشہور ہیں، اللہ سے محبت اور انس اللہ کے

کے عاشق کو غیر اللہ سے بیگانہ کر دیتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ ہر حبیب اپنے محبوب کے قرب کا متمنی ہوتا ہے (احیاء، ۴: ۳۵۸ حاشیہ)۔ بے غرضانہ محبت اور خدمت کا نمونہ پیش کرنے کے لیے انھوں نے اپنے ایک ہاتھ میں پانی لیا اور دوسرے ہاتھ میں آگ، اور ایسا کرنے کا سبب دریافت کیے جانے پر انھوں نے کہا: "میں بہشت میں آگ روشن کرنا چاہتی ہوں اور دوزخ پر پانی ڈالنا چاہتی ہوں تاکہ جو لوگ خدا تک پہنچنے کے لیے کوشاں ہیں ان کی آنکھوں سے یہ دونوں پردے دور ہو جائیں اور ان کا نصب العین واضح ہو جائے اور وہ کسی بات کی توقع یا کسی چیز کے خوف کے بغیر اپنے مالک کی جانب رخ کر سکیں۔ اگر جنت کی امید اور دوزخ کا خوف موجود نہ ہو تو یہ ہوگا کہ ایک آدمی بھی اپنے مالک کی عبادت یا فرماں برداری نہیں کرے گا (افلاکی: مناقب العارفین، مخطوطہ، انڈیا آفس، عدد ۱۶۷۰، ورق ۱۱۴).

دوسرے اہل تصوف کی طرح، رابعہؒ بھی خدا سے جا ملنے (وصل) کی متمنی تھیں۔ رابعہؒ بصریہ معرفت حقیقی رکھتے ہوئے ایک والہانہ محبت سے سرشار تھیں۔ وہ ان اولین اہل تصوف میں سے جنھوں نے خالص محبت، یعنی اللہ سے محض اس کی ذات کی خاطر بے غرض محبت، کی تلقین کی اور اس تعلیم کو نظریہ کشف کے امتزاج کے ساتھ پیش کیا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

راتب : (ع، جمع: رواتب) کوئی مقررہ چیز، اسی لیے اس کو بعض (نفل) نمازوں یا وظیفوں اور دعاؤں کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ لفظ قرآن مجید میں وارد نہیں ہوا اور اصطلاح کے طور پر حدیث میں بھی نہیں ملتا۔ اس معنی کے لیے [رک بہ نافلہ]۔ اس کے دوسرے معنی ہیں ذکر، خواہ کوئی شخص تنہا کرے یا حلقہ باندھ کر جماعتی صورت میں کیا جائے۔

مآخذ : (۱) C. Snouck Hurgronje: *De Atjehers*، بٹاویا و لائڈن ۱۸۹۳ـ ۱۸۹۴ء، ۲: ۲۲۰ بعد و انگریزی ترجمہ از O'Sullivan: *The Achehnese*، لائڈن ۱۹۰۶ء، ۲: ۲۱۶ بعد.

○

راحیل : (اسرائیلی روایات میں Rachel) حضرت یعقوبؑ کی بیوی، حضرت یوسفؑ اور بنیامین کی ماں کا نام ہے۔ قرآن مجید میں یہ نام مذکور نہیں ہے۔ مشہور روایات کے مطابق راحیل لیّہ کی بہن تھیں، جو حضرت یعقوبؑ کی بیوی تھیں۔ اسلامی روایت میں عموماً یہ خیال اختیار کیا گیا ہے کہ یعقوب علیہ السلام نے راحیل سے شادی لیّہ کی وفات کے بعد کی تھی۔ یہی صورت، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، الطبری، ۱: ۳۵۵، الزمخشری، البیضاوی اور ابن الاثیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ الکسائی کا تو یہ خیال ہے کہ یعقوب علیہ السلام نے لیّہ اور اپنی دو کنیزوں کے انتقال کے بعد راحیل سے شادی کی تھی۔

اسرائیلی روایات، میں راحیل کی اہمیت حضرت یوسف علیہ السلام کے قصے میں بھی ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کو حسن راحیل سے ورثے میں ملا ہے۔ ان میں تمام دنیا کے حسن کا نصف، بعضوں کے نزدیک دو تہائی، یا یہودیوں کی مذہبی روایات کے قدیم داستانی حصے (Haggadiah) کے مطابق (قدوشین، ورق ۴۹ ب) دس میں سے نو حصے (الثعلبی، ص ۹۹) حسن تھا۔ اسرائیلی روایت یہ بھی ہے کہ جب یوسفؑ کو ان کے بھائی بیچ ڈالتے ہیں اور یوسفؑ راحیل کی قبر کے پاس سے گزرتے ہیں تو وہ اپنے آپ کو اپنے اونٹ سے اس قبر پر گرا دیتے ہیں اور اس طرح بین کرتے ہیں: "اے ماں! اپنے بچے کو تو دیکھو، میرا کرتہ چھین لیا گیا، مجھے ایک گڑھے میں پھینک دیا گیا، مجھے پتھر مارے گئے اور اب ایک غلام کی طرح بیچ دیا گیا۔" پھر وہ ایک آواز سنتے ہیں: "خدا پر بھروسا کرو۔" قدیم یہودی داستان میں یہ ایک درد انگیز منظر کہیں مذکور نہیں، مگر اس حصے کو عہد وسطی کی حکایات یعنی سفر ہیاشر (طبع Goldschmidt، ص ۱۵۰) میں جگہ مل گئی ہے۔ یہودی نژاد ایرانی شاعر شاہین (چودھویں صدی) نے اس مضمون کو اپنی "کتاب پیدائش" میں فردوسی کی یوسف زلیخا سے اخذ کر کے اپنایا ہے۔

مآخذ : (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۳۵۵ تا ۳۶۰ و ۳۷۱؛ (۲) وہی مصنف: تفسیر، ۱۳: ۲۱۰؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۶۹، ۷۳؛ (۴) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱: ۹۰؛ (۵) الکسائی: قصص الانبیاء، طبع

'Eisenberg' ص ۱۵۵ بعد' ۱۹۰ء.

◆

الرازی فخر الدین : ابو عبداللہ محمد بن عمر بن الحسین، اسلام کے مشہور ترین علماے دین و مفسرین میں سے ایک سربرآوردہ عالم، جو ۵۴۳ھ/۱۱۴۹ء (یا شاید ۵۴۴ھ) میں بمقام رے پیدا ہوے۔ ان کے والد ضیاء الدین ابوالقاسم اپنے شہر کے خطیب تھے، اسی لیے بیٹے کا لقب ابن الخطیب ہوگیا۔ ضیاء الدین ابوالقاسم علم کلام کے بھی عالم تھے۔ السبکی، جس نے طبقات الشافعیۃ (۴: ۲۸۵ تا ۲۸۶) میں ان کے مختصر حالات لکھے ہیں، فخر الدین کے اساتذہ کی فہرست میں ابوالقاسم انصاری تلمیذ امام الحرمین کا نام بھی لیتا ہے۔ ان کی اساتذہ میں ان کے والد کے علاوہ ان کے استاد فلسفہ مجد الدین الجیلی (جن کے ساتھ وہ مراغہ گئے تھے) اور استاد فقہ الکمال السمنانی بھی شامل ہیں۔

ادب اور علوم دینی کی تحصیل سے فراغت اور بقول القفطی کیمیا میں کسی قدر تحقیقات میں ناکامی کے بعد، فخر الدین خوارزم گئے، جہاں وہ معتزلہ کے خلاف مناظروں میں مسلسل مشغول رہے، جنھوں نے انھیں ملک چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ ماوراء النہر پہنچے تو وہاں بھی ایسی ہی مخالفت کا سامنا ہوا، چنانچہ رے واپس آکر انھوں نے سلطان شہاب الدین غوری، سلطان غزنہ، سے تعلقات استوار کیے، جس نے ان پر اعزازات اور دولت کی بارش کر دی۔ بعد ازاں علاؤالدین خوارزم شاہ محمد بن تکش نے بھی ان کے ساتھ ایسا ہی سلوک کیا اور اس کے ساتھ وہ کچھ عرصے تک خراسان میں رہے، اس بادشاہ نے ان کی حد درجہ تعظیم و تکریم کی اور ان کے لیے ایک مدرسہ بھی بنوایا۔

سمرقند، بخارا اور ہندوستان (یہاں شاید وہ کسی خاص کام سے بھیجے گئے تھے) اور متعدد دیگر مقامات کی سیاحت کے بعد وہ ہرات میں اقامت گزیں ہوگئے اور عمر کا بڑا حصہ وہیں گزارا۔ ہرات میں وہ شیخ الاسلام کے لقب سے ملقب ہوے۔ کہا جاتا ہے کہ اس زمانے میں ان کی شان و شوکت عروج پر تھی، چنانچہ جب ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتے تھے تو ان کے تین سو سے زیادہ شاگرد اور متبعین ان کے ہم رکاب ہوتے تھے۔

آغاز زندگی میں دو تنگ دستی دیکھنے کے بعد آخر میں وہ بڑی خوش حالی سے بہرہ ور ہوے۔ انھوں نے اپنے دو بیٹوں کی شادی رے کے ایک انتہائی مالدار طبیب کی دو بیٹیوں سے کی تھی۔ اس طبیب کے انتقال پر اس کی دولت سے بھی انھیں وافر حصہ ملا۔

ان کی ذکاوت، ان کی دراک عقل، ان کے زبردست حافظے (کہتے ہیں نوجوانی میں انھوں نے الجوینی کی الشامل تمام و کمال زبانی یاد کر لی تھی)، ان کے ضابطہ پسند ذہن اور سلامت عقل و فکر نے انھیں ایک ایسا معلم بنا دیا تھا جسے سارے وسط ایشیا میں شہرت حاصل تھی، چنانچہ ہر جگہ سے لوگ گوناگوں مسائل کے بارے میں ان سے استفسار کرنے کے لیے آتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ بہترین خطیب بھی تھے۔ ان کے وعظ نے بہت سے کرامیوں کو سنی بنا دیا۔ فلسفے میں گہری مہارت اور مناظراتی مشغلے کے باوجود وہ حد درجہ متدین تھے۔ آخر عمر میں موت کو اکثر یاد کیا کرتے تھے انھوں نے اپنی وصیت میں لکھا: "میں نے کلام کے تمام طریقوں اور فلسفے کی تمام راہوں کو آزمایا، لیکن میں نے ان میں اطمینان پایا نہ مجھے ان سے سکون قلب حاصل ہوا، یہ دولت مجھے تلاوت قرآن ہی میں ملی" (ابن ابی اصیبعہ، ۲: ۲۷).

مسلک اہل السنت والجماعت کے دفاع میں الرازی نے غیر معمولی انہماک دکھایا، جس کی وجہ سے ان کے بہت سے دشمن پیدا ہوگئے۔ معتزلہ کے علاوہ انھیں کرامیہ سے بھی واسطہ پڑتا تھا۔ کرامیہ رک باں تفسیر قرآن میں تشبیہ کے قائل تھے اور اپنے مخالفین کی تذلیل میں سب و شتم اور بہتان تراشی سے بھی احتراز نہ کرتے تھے۔ ۵۹۹ھ/۱۲۰۲ء میں جب وہ فروکوہ میں مقیم تھے تو کرامیہ نے ان کے خلاف باقاعدہ شورش برپا کر دی اور ان پر الزام لگایا کہ وہ اسلام کی تعلیمات پر ارسطو، الفارابی اور ابن سینا کی تعلیمات کو ترجیح دے کر اسلام کی صورت مسخ کر رہے ہیں۔ ان پر یہ الزام بھی تھا کہ انھوں نے مخالفین اسلام کے دلائل کا اتنا طومار نقل کر دیا ہے کہ ان کی سب خطرناک دلیلیں یکجا جمع ہوگئی ہیں، جن کے جواب اطمینان بخش

نہیں۔

الرازی ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء میں سخت بیمار پڑے اور موت کی آمد آمد محسوس کر کے انھوں نے (بروز اتوار ۲۱ محرم/۲۶ جولائی) اپنے شاگرد ابراہیم ابن ابی بکر کو اپنی وصیت لکھوادی۔ الرازی کے بعض سوانح نگاروں کا خیال ہے کہ انھیں کرامیہ نے زہر دے دیا تھا۔ اس کے علاوہ ابن العبری (Barhebraeus) اور ابن ابی اصیبعہ نے یہ افواہ بھی نقل کی ہے کہ وہ خفیہ طور پر اپنے گھر ہی میں دفن کیے گئے تاکہ عوام ان کی میت کی بے حرمتی نہ کر سکیں۔ ان دونوں روایتوں میں سے شاید کوئی بھی صحیح نہیں، کیونکہ ہرات میں الرازی کا مزار اب بھی قابل احترام سمجھا جاتا ہے۔

الرازی نے الفارابی کا غائر مطالعہ کیا تھا اور ابن سینا کی اشارات اور عیون الاخبار کی شرحیں بھی لکھی تھیں۔ فلسفے کے گہرے علم نے انھیں اس قابل بنا دیا تھا کہ مسائل فلسفہ اور مسائل دین میں تطبیق کر سکیں (دیکھیے مباحث المشرقیہ کا اکثر حصہ)، لیکن ایسا کرتے وقت انھوں نے اپنی آزادی رائے کو قائم رکھا، چنانچہ جہاں کہیں وہ ابن سینا کا تتبع نہیں کرنا چاہتے وہاں پر وہ ابن سینا پر سختی سے تنقید کرتے ہیں۔ کراوس Kraus، جو واضح طور پر الرازی کی ندرت فکر سے بہت متاثر ہے، لکھتا ہے کہ الرازی کے خیال میں مذہب اور فلسفے کی تطبیق صرف ایک افلاطونی نظام کی سطح پر کامیاب ہو سکتی ہے، جو بالآخر طیماؤس Timaeus کی ایک خاص تعبیر پر مبنی ہے۔

تصنیفات: یوں تو فخرالدین الرازی کی تصنیفات کی تعداد بہت ہے اور وہ ایک دائرۃ المعارف کی وسعت رکھتی ہیں، لیکن ان کی اکثر تصانیف کلام، فلسفہ یا تفسیر سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان تصنیفات کی فہرست جن کے مخطوطے ہم تک پہنچے ہیں براکلمان (تکملہ، ۱: ۹۲۰ تا ۹۲۳، بار دوم، ص ۶۶۶ تا ۶۶۹) میں ملتی ہے، جس نے انھیں تیرہ عنوانوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) تاریخ؛ (۲) فقہ؛ (۳) قرآن؛ (۴) عقائد؛ (۵) فلسفہ؛ (۶) نجوم؛ (۷) علم خطوط الید؛ (۸) معانی؛ (۹) دائرۃ المعارف؛ (۱۰) طب؛ (۱۱) قیافہ؛ (۱۲) کیمیا اور (۱۳) معدنیات۔ علی السامی النشار نے الرازی کی علمی تخلیقات کے بارے میں ان کے سوانح نگاروں کی فراہم کردہ تمام معلومات کو یکجا کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کی تصنیفات کو مندرجہ ذیل طور پر تقسیم کیا ہے: (۱) قرآن (تفسیر) ۵ کتابیں؛ (۲) کلام (۴۰)، حکمت و فلسفہ (۲۶)؛ (۳) عربی زبان و ادب (۷)؛ (۴) فقہ و اصول فقہ (۵)؛ (۵) طب (۷)؛ (۶) طلسمات و نیرنجات اور ہندسہ (۵)؛ (۷) تاریخ (۲) دیکھیے الرازی کے مختصر رسائل اعتقادات المسلمین والمشرکین، طبع علی السامی النشار کا مقدمہ (قاہرہ ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۸ء، ص ۲۶ تا ۳۴)، لیکن یہ فہرست کسی طرح بھی اطمینان بخش اور مکمل نہیں۔ الرازی کی تصنیفات کا غائر مطالعہ ہنوز باقی ہے۔

الرازی کی اہم ترین مطبوعہ تصنیفات کی فہرست مندرجہ ذیل ہے جس کے ساتھ ہر کتاب کے مضامین پر بھی مختصر سی نظر ڈالی گئی ہے: (۱) اساس التقدیس فی علم الکلام (قاہرہ ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء، صفحات ۱۹۷) اس رسالے کا موضوع علم باری تعالی کے حصول کا بالواسطہ طریقہ ہے؛ (۲) لوامع البینات فی الاسماء و الصفات (طبع امین الخانجی، قاہرہ ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء، صفحات ۲۷۰): اسماے باری تعالی پر ایک رسالہ اور ان کی اہم دینی تصنیفات میں سے ایک؛ (۳) شرح الاشارات (قسطنطینیہ ۱۲۹۰ھ/۱۸۷۳ء مع شرح الطوسی)، یہ ابن سینا کی کتاب الاشارات و التنبیہات کے حصہ طبیعیات و الٰہیات کی شرح ہے؛ (۴) لباب الاشارات (قاہرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء، بار دوم قاہرہ ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء، صفحات ۱۳۶)، ابن سینا کی مشہور تصنیف کا خلاصہ ہے؛ (۵) محصّل افکار المتقدمین والمتاخرین من العلماء والحکماء والمتکلمین (قدیم و جدید علما و فلاسفہ و متکلمین کے افکار کا خلاصہ)؛ (۶) المعالم فی اصول الدین۔ اس کتاب کے مقدمے میں الرازی لکھتے ہیں کہ اس تالیف میں پانچ قسم کے علوم سے بحث کی گئی ہے: (۱) علم اصول الدین؛ (۲) اصول فقہ؛ (۳) فقہ؛ (۴) وہ اصول جو خلافیات کی بنیاد ہیں یا خلافیات میں مدنظر رہتے ہیں (الاصول المعتبرۃ فی الخلافیات)؛ (۵) اصول مناظرہ و مجادلہ۔ ان پانچ حصوں میں سے صرف پہلا حصہ چھپا ہے (برحاشیہ المحصل۔ دیکھیے اوپر، عدد ۵)، (۷) مفاتیح الغیب یا کتاب التفسیر الکبیر (مطبوعہ بولاق ۱۲۷۹ تا ۱۲۸۹ھ، ۶ جلدیں، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۸ جلدیں، بار دوم ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۷ء، ۱۳۲۷ھ، ۸

جلدیں، تازہ ترین اور انتہائی احتیاط سے مرتبہ نسخے کے لیے دیکھیے، طبع محی الدین، قاہرہ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء، جو ۳۲ اجزا میں ہے اور ہر جز تقریباً ۲۲۵ صفحات کا ہے)۔ یہ یقیناً الرازی کی اہم ترین تصنیف ہے (دیگر کتب کے لیے دیکھیے ماخذ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکورہ کتب کے علاوہ: (۱) ابن ابی اصیبعہ: عیون الانباء، ۲: ۲۳ تا ۳۰؛ (۲) ابن القفطی: تاریخ الحکما، قاہرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء، ص ۱۹۰ تا ۱۹۲؛ (۳) ابن خلکان، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء، ۱: ۶۰۰ تا ۶۰۲؛ (۴) الصفدی: الوافی، طبع Dedering، ۴: ۲۴۸ تا ۲۵۸؛ (۵) الذہبی: تاریخ الاسلام، مخطوطہ پیرس مورخہ ۱۵۸۲ء، ورق ۱۵۳ ب تا ۱۵۶ الف و بعد؛ (۶) السبکی: طبقات الشافعیہ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء، ۳: ۲۸۵ و ۵: ۳۳ تا ۴۰؛ (۷) ابن الساعی: الجامع المختصر، طبع مصطفیٰ جواد، بغداد ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ۹: ۴ تا ۶، ۱۷۱ تا ۱۷۲، ۳۰۶ تا ۳۰۸؛ (۸) ابن العبری: مختصر الدول، ص ۴۱۹؛ (۹) ابن حجر: لسان المیزان، ۴: ۴۲۶ تا ۴۲۹؛ (۱۰) طاش کوپرولی زادہ: مفتاح السعادۃ، حیدرآباد ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء، ۱: ۴۴۵ تا ۴۵۱؛ (۱۱) ایم ایم شریف: *History of Muslim Philosophy*؛ (۱۲) شبلی: علم الکلام؛ (۱۳) عبدالسلام ندوی: امام رازی، اعظم گڑھ ۱۹۵۰ء، [نیز رک بہ تفسیر]

○

رَاہِب: (ع، جمع: رُہْبان، رَہَابِین، رَہَابِنَۃ)، بمعنی سادھو، زاہد، تارکُ الدُّنیا، اسلام سے پہلے کی شاعری اور قرآن اور حدیث راہب کی شخصیت سے آشنا ہے۔ زمانۂ جاہلیت کے شعرا راہب کا ذکر کرتے ہیں، جس کے صومعہ (عبادت گاہ) کی روشنی رات کے وقت مسافر کو دور سے نظر آتی تھی اور اس کے سامنے ملجا و ماوی کا تصور لے آتی تھی۔

قرآن مجید میں راہب اور قسیس اور بعض جگہ احبار کا لفظ آیا ہے، ان الفاظ سے عیسائیوں کے مذہبی پیشوا مراد ہیں۔ ایک مقام پر یہ کہا گیا ہے کہ ربّی (قرآنی لفظ ربیون، ربی کی جمع)، یعنی یہودیوں کے علما اور راہب دوسروں کا مال ناجائز طریقے پر حاصل کرتے ہیں (۹ [التوبہ]: ۳۴) اور یہ کہ عیسائیوں نے خدا کے بجائے اپنے احبار اور راہبوں نیز مسیح ابن مریمؑ کو اپنا مالک و خدا سمجھ لیا ہے (۹ [التوبہ]: ۳۱)۔ ایک موقع پر عیسائیوں کی اس بات پر تعریف کی گئی ہے کہ وہ اپنے ہم عقیدہ بھائیوں سے محبت کرتے ہیں، اور یہ اس لیے ہے کہ ان کے درمیان مذہبی پیشوا اور راہب ہیں (۵ [المآئدۃ]: ۸۲)۔ حدیث میں راہب کا لفظ اکثر قصص الانبیاء، (دیکھیے البخاری، کتاب الانبیاء، باب ۵۳) وغیرہ میں آیا ہے۔

اس حقیقت سے کہ قرون اولیٰ کی اسلامی تصانیف میں مختلف پرہیزگار افراد کے لیے راہب کا لفظ استعمال ہوا ہے یہ پتا چلتا ہے کہ اس کی نسبت کسی طرح کی کراہت یا تنفر کا اظہار نہیں کیا جاتا تھا، رک بہ رہبانیہ۔

مآخذ: دیکھیے بذیل رہبانیہ۔

○

رِبٰوا: (ع، تلفظ: رِبا) لغت میں اس کے معنی ہیں "زیادتی"۔ اور فارسی و اردو میں اس کا اصطلاحی ترجمہ "سود" کیا جاتا ہے، اسے "ربٰوا" اور "ربا" دونوں طرح لکھا جاسکتا ہے (الرازی: تفسیر مفاتیح الغیب، ۲: ۳۵۱، حسینیہ مصر)۔

اسلامی کتابوں میں لفظ "ربا" کا استعمال پانچ قسم کے معاملات پر کیا گیا ہے، ایک سودی قرض کے لین دین پر (۲ [البقرۃ]: ۲۷۵)؛ دوسرے "ربا الفضل" پر جس کی تشریح آگے آئے گی، تیسرے بعض مرتبہ بیع و شرا کے ہر ناجائز معاملے پر بھی "ربا" کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، (القسطلانی: فتح الباری، مصر ۱۳۲۸ھ، ۴: ۲۵۰) اور بعض مفسرین نے سورۃ نساء کی آیت (۴ [النسآء]: ۱۶۱) کو بھی اسی معنی پر محمول کیا ہے (القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، مصر ۱۹۳۶ء، ۳: ۳۴۸)؛ چوتھے یہ لفظ لوتہ (یعنی جوابی تحفہ کے لالچ میں کسی کو تحفہ دینے) کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے، اکثر مفسرین کے نزدیک (۳۰ [الروم]: ۳۹) میں یہی معنی مراد لیے گئے ہیں (ابن جریر: تفسیر جامع البیان، مصر، ۲۱: ۲۷) اور پانچویں کبھی ہر ناجائز اور حرام کام کے لیے بھی "ربا" کا لفظ مستعار لے لیا گیا ہے (علی المتقی: کنز العمال، دکن ۱۳۱۲ھ، ۲: ۲۱۴، حدیث ۳۶۳۲)۔

آخری تین معنی میں اس لفظ کا استعمال مجازی بھی ہے اور شاذ و نادر بھی، شیعہ علمی اور فقہی اصطلاح کے طور پر پہلے

وہ معنی ہی مراد لیے جاتے ہیں۔

ربا النسیئۃ: ربا کی سب سے پہلی اور سب سے اہم قسم "ربا النسیئۃ" (قرض کا سود) ہے، اور چونکہ قرآن کریم کی آیات نے براہ راست ربا کی اسی قسم کو ممنوع قرار دیا ہے، اس لیے اسے "ربا القرآن" بھی کہتے ہیں، اور زمانۂ جاہلیت میں بھی اسی قسم کو ربا سمجھا جاتا تھا، اس لیے اس کا ایک نام "ربٰو الجاہلیہ" بھی ہے، امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے اس کی جامع و مانع قانونی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: قرض کا وہ معاملہ جس میں ایک مخصوص مدت ادائی اور قرض دار پر مال کی کوئی زیادتی معین کر لی گئی ہو (الجصاص: احکام القرآن، مصر ۱۳۴۷ھ، ۱: ۵۵۷)۔

ایک حدیث میں بھی "ربا النسیئۃ" کی قریب قریب یہی تعریف منقول ہے، (السیوطی: الجامع الصغیر، مصر ۱۳۵۸ھ، ۱: ۹۳، حدیث ۶۳۳۲)۔

"ربوا النسیئۃ" کی حرمت ان مسائل میں سے ہے جو تمام انبیا علیہم السلام کی معروف شریعتوں میں مسلم رہے ہیں۔ قرآن کریم نے بھی متعدد مقامات پر ربا کی حرمت بیان کی ہے، اسے "اللہ کے ساتھ جنگ" کے مترادف قرار دیا ہے، اور بیسیوں احادیث میں سود کا لین دین کرنے والے، اس معاملہ کو لکھنے والے اور اس پر گواہ بننے والے کے حق میں سخت وعیدیں بیان کی گئی ہیں، اور بعض احادیث میں اس کی شدید سے شدید الفاظ میں مذمت کی گئی ہے۔

"ربا النسیئۃ" کی جو تعریف اوپر بیان کی گئی ہے اس کی رو سے قرض کے بدلے میں ہر اضافہ یا زائد رقم جو معاہدہ طے کر کے لی اور دی جائے، سود میں داخل ہے، خواہ اس کی شرح کم ہو یا زیادہ، لیکن دوسری احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کئی موقعوں پر قرض لے کر ادائی کے وقت کچھ زیادہ عطا فرمایا (مسلم: صحیح، ۲: ۳۰، اصح المطابع، دہلی)، لیکن چونکہ یہ اضافہ معاہدے میں طے شدہ نہ تھا اس لیے اسے "ربا" نہیں کہا جا سکتا (النووی: شرح صحیح مسلم، دہلی، ۲: ۳۰)۔

اسی طرح قرآن و حدیث میں ادنیٰ غور و فکر سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ "ربا" کے معاملے میں یہ بات قطعی غیر متعلق ہے کہ قرض کس غرض کے لیے حاصل کیا گیا ہے، عہد رسالت اور عہد صحابہؓ میں ہر قسم کے قرض پر اضافہ وصول کرنا "ربا" کہلاتا تھا، اور اسے حرام سمجھا جاتا تھا، خواہ قرض کسی عام صرفی ضرورت کے واسطے لیا گیا ہو یا کسی تجارتی یا پیداواری ضرورت کے لیے۔ لہذا یہ خیال غلط ہے کہ جو قرض تجارتی اغراض کے لیے حاصل کیا گیا ہو اس پر مقروض سے معین شرح پر سود وصول کرنا "ربا" میں داخل نہیں، کیونکہ عہد رسالت میں صرفی اغراض کے لیے قرضے رائج تھے، تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا۔

وجہ یہ ہے کہ جب قرآن و حدیث اور آثار صحابہؓ کے رو سے "ربا النسیئۃ" کی یہ تعریف کہ ہر "وہ قرض جس پر معاہدہ کے ذریعہ کوئی اضافہ مقرر کیا گیا ہو" متعین ہو گئی تو اس کے بعد یہ تحقیق بالکل غیر ضروری ہے کہ قرض کس مقصد کے لیے حاصل کیا جا رہا ہے، اور اس میں تجارتی اور صرفی اغراض کا فرق نکالنا قرآن و حدیث کے مفہوم میں ایک بے دلیل زیادتی کے مترادف ہے، دوسرے یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ عہد رسالت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور عہد صحابہؓ میں تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا، روایات میں اس دور کے کئی تجارتی قرضوں کا ثبوت ملتا ہے، چند مثالیں درج ذیل ہیں:

(۱) تفسیر ابن جریر میں روایت ہے کہ بنو عمرو بن عمیر بن عوف، بنو المغیرہ سے قرض لیا کرتے تھے (السیوطی: الدر المنثور، ۱: ۳۶۶)۔ یہ شخصی قرضے نہ تھے جنہیں صرفی کہا جائے، بلکہ اجتماعی قرضے تھے، کیونکہ قبائل عرب کی حیثیت مشترک سرمایہ کی کمپنیوں جیسی تھی، جن کے ذریعے قبیلے کے افراد مشترک تجارت کیا کرتے تھے، لہذا یہ قرضے شخصی ضروریات کے بجائے تجارتی اغراض ہی کے لیے ہوا کرتے تھے۔

(۲) حضرت زبیر بن العوامؓ کے بارے میں صحیح روایات سے ثابت ہے کہ وہ لوگوں کی امانتیں اپنے پاس اس شرط پر رکھتے تھے کہ انہیں یہ قرض قرار دے دیا جائے، تاکہ اس سے رقم کے مالک کا یہ فائدہ ہو کہ اس کا مال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائے اور اپنا یہ فائدہ ہو کہ اسے تجارت میں لگا

کر اس سے نفع حاصل کیا جا سکے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی شہادت کے وقت بائیس لاکھ کی رقم چھوڑی، یہ ساری رقم کاروبار میں لگی ہوئی تھی (البخاری: الصحیح، کتاب الجہاد، باب برکۃ الغازی فی مالہ، دہلی ۱۳۵۷ھ، ۱: ۴۴۱)۔ تجارتی قرض کی واضح مثال بینکنگ کی وہ شکل ہے جو عہد صحابہؓ میں رائج تھی۔ (نیز دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

ان واقعات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ عہد رسالت اور عہد صحابہ میں تجارتی قرضوں کا رواج موجود تھا۔

(۳) ربا الفضل: "ربا" کی دوسری اہم قسم "ربا الفضل" ہے اور چونکہ ربا کی اس قسم کی حرمت سنت سے ثابت ہوئی ہے اس لیے اسے "ربا السنۃ" بھی کہتے ہیں۔ ربا الفضل دراصل اس اضافے کو کہا جاتا ہے جو کچھ مخصوص اجناس کے ہم جنس تبادلے پر لی جائے، لیکن وہ مخصوص اجناس کیا ہیں؟ اس کی مکمل قانونی تعریف ہر فقیہ کے یہاں جدا ہے۔

اس اختلاف کا اصل سبب یہ ہے کہ جس حدیث کے ذریعے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے "ربا الفضل" کو حرام قرار دیا اس کے الفاظ یہ ہیں: "سونے کو سونے کے بدلے میں برابر سرابر بیچو، چاندی کو چاندی کے بدلے برابر سرابر بیچو، کھجور کو کھجور کے بدلے برابر سرابر بیچو، نمک کو نمک کے بدلے برابر سرابر بیچو، جو کو جو کے بدلے برابر سرابر بیچو، لیکن جو شخص اضافے کا لین دین کرے وہ ربا کا معاملہ کرے گا، ہاں سونے کو چاندی کے بدلے جس طرح چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ دست بدست ہو، اور جو کو کھجور کے بدلے جس طرح چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ دست بدست ہو۔ (علی المتقی: کنز العمال، دکن ۱۳۱۲ھ، ۲: ۲۱۵، عدد ۳۶۹۹ بحوالہ الترمذی)۔

اس حدیث میں صرف چھ چیزوں کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ ان کا ہم جنس تبادلہ دست بدست اور برابر سرابر ہونا چاہیے، اور کمی، اضافہ یا ادھار خرید و فروخت دونوں ربا ہیں، ان چھ چیزوں کو فقہ میں "اموال ربویہ" کہا جاتا ہے۔ حدیث میں یہ تفصیل نہیں کہ یہ حکم صرف انھیں چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا کچھ اور اجناس بھی اسی حکم میں داخل ہیں، چنانچہ طاؤسؒ اور قتادہؒ سے منقول ہے کہ وہ "ربا الفضل" کو صرف انھیں چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص سمجھتے تھے۔ باقی فقہا کا کہنا یہ ہے کہ کچھ اور اجناس بھی اس حکم میں داخل ہیں، لیکن پھر اس میں اختلاف ہے کہ کون کون سی اجناس اس حکم کے تحت آئیں گی؟ ایسے فقہا نے یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ ان چھ چیزوں میں کیا چیز مشترک ہے جسے حکم کا دار و مدار قرار دیا جائے؟ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ وہ مشترک چیز "کیل" اور "وزن" ہے، یعنی یہ چیزیں برتن سے ناپ کر یا تول کر بیچی جاتی ہیں، لہٰذا ہر وہ چیز جو کیلی یا وزنی ہو، اس کے ہم جنس تبادلے میں کمی بیشی یا ادھار ربا ہوگا۔ امام الشافعیؒ نے قدر مشترک "طعم و ثمنیت" کو سمجھا، یعنی یہ چیزیں یا خوردنی ہیں یا ان میں زر بننے کی فطری صلاحیت پائی جاتی ہے، لہٰذا ہر اس چیز کا یہی حکم ہوگا جو کھانے کے لائق ہو یا زر (Money) بن سکے۔ امام مالکؒ نے "غذائیت" اور "قابل ذخیرہ اندوزی" ہونے کو قدر مشترک سمجھا، لہٰذا یہ کہا کہ جو چیز بھی "غذا" کے کام آتی ہو یا اسے "ذخیرہ" کرکے رکھا جا سکتا ہو وہ اموال ربویہ میں شامل ہوگی۔ امام احمدؒ سے اس معاملے میں تین اقوال مروی ہیں: ایک امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہے، ایک امام الشافعیؒ کے اور تیسرا یہ ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ دوسری چیزوں میں سے صرف وہ اشیا اموال ربویہ میں شامل ہوں گی جن میں "طعم" (خوردنی ہونا) اور "وزن" (تول کر بیچا جانا) کی صفت بیک وقت پائی جاتی ہو (ابن قدامہ: المغنی، مصر ۱۳۶۷ھ، ۴: ۴)۔

"ربا الفضل" کی حرمت در حقیقت ایک انسدادی نوعیت کا حکم ہے۔ اہل عرب میں چونکہ اشیا کے ہم جنس تبادلے کا دستور تھا اور اس میں کمی بیشی رائج تھی اور خطرہ تھا کہ یہ چیز "ربا النسیئہ" کے ارتکاب کا پیش خیمہ بنے گی اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔

ربا اور انٹرسٹ" Interest: انٹرسٹ interest ایک معاشی اصطلاح ہے، اور بکثرت ربا کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے، لیکن دونوں اصطلاحوں میں ایک علمی فرق ہے: "انٹرسٹ" جس کا اردو ترجمہ "سود" اور عربی ترجمہ "فائدہ" ہے، معاشیات میں دراصل اس صلے کو کہا جاتا ہے جو کسی عمل

پیدائش میں سرمایہ لگانے والے کو سرمایہ لگانے کے معاوضے میں ملتا ہے، خواہ وہ سرمایہ کسی شکل میں ہو، اس کے برخلاف ربا اس رقم کو کہتے ہیں جو قرض دینے والا قرض کے معاوضے میں طے کر کے وصول کرتا ہے.

اس تشریح سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جو "انٹرسٹ" بینک اپنے قرض داروں سے لیتا اور امانت داروں کو دیتا ہے وہ ربا میں داخل ہے، اسی لیے عہد حاضر کے علما میں یہ سوال زیر بحث رہا ہے کہ اسلامی نظام معیشت میں بینکنگ کا طریق کار کیا ہو گا؟ جب کہ آج کل بینکوں کا سارا نظام انٹرسٹ پر قائم ہے.

اس سوال کے جواب میں اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ تفصیلی جزئیات سے قطع نظر، اصولی طور پر غیر سودی بینکاری کی جتنی تجویزیں اب تک سامنے آئی ہیں ان میں یہ بات مشترک ہے کہ اسلامی نظام معیشت میں بینکاری ربا کے بجائے شرکت اور مضاربت کے اصولوں پر قائم ہو گی.

اسلام نے سود کو ممنوع قرار دے کر ان تمام خرابیوں کی بنیاد منہدم کر دی ہے۔ اسلامی نظام میں ہر روپیہ لگانے والا کاروبار اور اس کی پالیسی میں شریک ہوتا ہے، نفع و نقصان کی اسے داریاں بھی اٹھاتا ہے اور اس طرح کسی فرد واحد کی کاروباری مرضی بے لگام نہیں ہو پاتی.

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔ نیز دیکھیے مقالہ ربوٰ، در ۲۲۲، بذیل مادہ.

○

رِبَاط : (ع)، قلعہ بند اسلامی خانقاہ۔ مادہ ربط: "باندھنا، منسلک کرنا" ہے۔ اس لفظ کے جو مختلف معانی دیے گئے ہیں، ان میں سے ایک کی سند قرآن مجید (۸ [الانفال]: ۶۰) میں پائی جاتی ہے: "ان کے (= اللہ کے دشمنوں) کے خلاف جتنی قوت اور گھوڑوں کے مقامات (رباط الخیل) تمھارے لیے ممکن ہوں پوری طرح تیار کرو...."۔ اصل میں رباط وہ مقام ہے جہاں سواری کے گھوڑے اکٹھے کیے جاتے ہوں اور ان کے پچھلے پاؤں باہم باندھ کر انھیں کسی مہم کے لیے تیار رکھا جاتا ہو۔ لفظ رباط میں ہرکارے کے لیے گھوڑوں کی ڈاک چوکی یا کارواں سرائے کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ بہر حال یہ لفظ ابتدا میں ایک ایسے اہتمام کے لیے استعمال ہوتا تھا جو بیک وقت مذہبی بھی تھا اور فوجی بھی اور یہ خصوصیت کے ساتھ، اسلامی دور کا سلسلہ ہے۔

رباط کی تاسیس جہاد کے نظریے سے تعلق رکھتی ہے جس کا مقصد اسلامی ملکوں کا دفاع ہے۔ رباط اصلی معنوں میں اسلامی سرحد کے غیر محفوظ مقامات پر اجتماع افواج کے اڈے اور قلعے تھے۔ یورپ کی گڑھیوں کی طرح، خطرے کے موقع پر یہ مقامات نواحی دیہات کے باشندوں کے لیے جائے پناہ بن جاتے تھے۔ ان سے دیدبان کا کام بھی لیا جاتا تھا، جہاں سے حملے کی زد میں آئی ہوئی آبادی کو اور سرحد اور اندرون ملک کی محافظ فوجوں کو خبردار کیا جا سکتا تھا اور وہ مدافعت کی کوششوں میں مدد دے سکتے تھے۔ ان وجوہ سے رباط میں ایک مستحکم مورچہ بند فصیل، اقامتی کمرے (بارکیں)، اسلحہ خانہ، رسد خانہ اور خطرے سے ہوشیار کرنے کے لیے ایک برج شامل تھا۔ یہ تعمیری نقشہ جس کے ارتقا کا ذکر آگے آتا ہے ہر جگہ مکمل نہ ہوتا تھا۔ اکثر صورتوں میں رباط کو ایک دیدبان اور ایک چھوٹے سے قلعے کی حد تک محدود کر دیا جاتا، جیسا کہ بوزنطی اپنی سرحدوں پر کیا کرتے تھے۔ اس واقعے سے رباطوں کی اس غیر معمولی تعداد کی توضیح ہوتی ہے جو جغرافیہ نویسوں نے بیان کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ صرف ماوراء النہر میں دس ہزار کے قریب رباط تھے (ابن خلکان، ترجمہ de Slane، ۳: ۱۵۴، عدد ۳)۔ ساحلوں پر رباط کثرت سے تعمیر کیے جاتے تھے چنانچہ فلسطین اور افریقیہ کے پورے ساحل پر رباط موجود تھے۔ کہا جاتا ہے کہ آگ کے برج جو رباط سے ملحق یا علیحدہ ہوتے تھے ان کے ذریعے ایک رات میں سکندریہ سے سبتہ (Ceuta) تک پیغامات بھیجے جا سکتے تھے۔ ممکن ہے یہ مبالغہ ہو تاہم یہ معلوم ہے کہ خبررسانی کا ایک خاصا زوردار نظام سکندریہ میں موجود تھا جس کا روشنی کا منار (pharos) روایت کے مطابق رباط کا کام دیتا رہا ہے۔ اندلسی ساحل پر بھی وہاں کے رباط موجود تھے اور اسی طرح مسیحی سلطنتوں کی سرحدوں پر بھی، خصوصاً المرابطون کی آمد کے بعد، کیونکہ اس دور میں جہاد زور پکڑ گیا تھا۔ صقلیہ کی بابت ابن حوقل نے بعض عجیب معلومات درج کی ہیں جن میں پارسو

Palermo کے قریب رباطوں کا ذکر ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ مالٹا کے مجمع الجزائر میں جزیرہ گوزو Gozo میں رباتو Rabato نام کا ایک چھوٹا شہر ہے۔ دفاعی ضرورتوں کے پیش نظر مسلمانوں نے ہر جگہ ایسی عمارات بڑی تعداد میں بنائیں، خصوصاً افریقیہ میں طرابلس اور سفاقس Sfax جیسے شہروں کے نواح میں۔ ذاتی صرفے پر رباط کی تعمیر یا اس کے مورچوں کا استحکام ثواب سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح لوگوں کو دین اسلام کی خدمت کے لیے رباط میں رہنے کی ترغیب دینا، وہاں کی محافظ فوج کو رسد پہنچانا اور سب سے بڑھ کر بذات خود وہاں رہ جانا بھی کار ثواب تھا۔

المقدسی نے ساحل فلسطین سے متعلق رباطوں کے ایک اور پاکیزہ مقصد کا ذکر کیا ہے۔ ان پر آگ اس لیے روشن کی جاتی تھی کہ اس کے ذریعے ان عیسائی جہازوں کی آمد کی اطلاع مل جائے جن میں ایسے مسلمان اسیر لائے جا رہے ہوتے تھے جن کے تبادلے کا انتظام طے پایا تھا۔ ہر شخص اپنے مقدور بھر اس کام میں حصہ لینے کی کوشش کرتا تھا۔ بڑی بڑی رباطوں اور بڑی تعداد میں چھوٹی رباطوں کی تعمیر لازماً ملک کے فرمانرواؤں کا کام تھا۔

اگرچہ رباطوں کی اکثریت کو سرکاری حیثیت حاصل تھی تاہم ان میں لڑنے والے جو خدمات بھی انجام دیتے تھے وہ بغرض ثواب رضاکارانہ ہی تھیں اور کسی حیثیت سے جبری معلوم نہیں ہوتیں۔ اہل رباط یعنی مرابطون وہ دین دار رضاکار تھے جو اسلام کے دفاع کے لیے وقف رہنے کی قسم کھاتے تھے۔ ممکن ہے بعض لوگ رباط میں محض خانقاہ کی حیثیت سے داخل ہوتے ہوں تاکہ زندگی کے بقیہ ایام وہاں پورے کر دیں، لیکن بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی تھی جو زیادہ یا تھوڑی مدت کے لیے ان میں ٹھیرتے تھے۔ چنانچہ محافظ فوجیں ان رباطوں میں ایک برس کے اندر کئی کئی مرتبہ تبدیل ہو جاتی تھیں۔ ارزلہ کی رباط میں محافظ افواج کا یہ تبادلہ یوم عاشورہ (۱۰ محرم) سے اور آغاز رمضان اور عید الکبیر سے وقوع میں آتا تھا۔ اس موقع پر ایک بڑا میلہ لگتا تھا۔ خطرے کی صورت میں صحت مند اشخاص نواحی دیہات سے ڈھنڈورا پٹوا کر بلائے جاتے اور محافظ افواج کو کمک پہنچائی جاتی تھی (فلسطین حسب بیان المقدسی).

رباط کے اندر زندگی فوجی ورزشوں میں، پاسبانی میں اور اس کے ساتھ عبادت گزاری میں بھی صرف کی جاتی تھی۔ مرابطون کسی بزرگ شیخ کے زیر ہدایت طویل عبادات کے ذریعے اپنے آپ کو شہادت کے لیے تیار کرتے تھے۔

سوسہ کی رباط ہمیں اس گزشتہ عہد شجاعت کی یاد دلاتی ہے جب یہ رباطیں واضح طور پر جنگجویانہ نوعیت کی حامل تھیں اور یہ سرحدی چوکیاں اسلامی ممالک کی حدود پر ایک حربی خدمت انجام دیتی تھیں۔ رباط مذکور نے اپنی یہ خصوصیت مغرب اقصیٰ میں گیارھویں اور بارھویں صدی عیسوی کے دوران میں برقرار رکھی، جہاں اندلس کے عیسائیوں کے ساتھ کش مکش نے جہاد کی روایات کو زندہ رکھا تھا۔ ہمیں علم ہے کہ زیریں سینیگال میں ایک جزیرے پر وہ رباط بنائی گئی تھی جو لمتونہ کے بربروں کی نشو و نما کا نقطہ آغاز تھی اور اسی سے ان کا نام المرابطون [ترک بہ المرابطون] ہو گیا اور اسی نام سے انھیں تاریخ میں شہرت ملی۔ الموحدون بھی جو المرابطون کے جانشین ہوئے، اپنی رباطیں رکھتے تھے۔ ان میں سے کم از کم دو رباطیں قابل ذکر ہیں۔ تازا کی رباط ۵۲۸ھ/ ۱۱۳۳-۱۱۳۴ء میں عبد المؤمن نے اس وقت تعمیر کرائی تھی جب وہ المرابطون کے خلاف اپنی مہم چلا رہا تھا جس سے پوری طرح جہاد کی شان ظاہر ہوتی تھی۔ رباط الفتح کو جس کا نام شہر رباط کی صورت میں اب تک سلامت ہے، اگر جہازوں کے روانہ ہونے کی بندرگاہ نہ شمار کیا جائے تو کم از کم ایک بڑا پڑاؤ ضرور ماننا پڑے گا جہاں وہ فوجیں جو سمندر عبور کر کے اندلس جانے کی تیاری کرتی تھیں، مجتمع ہوا کرتی تھیں۔

چوتھی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی سے یا غالباً اس سے بھی پہلے تصوف کے نشو و نما اور ارباب تصوف کی گروہ بندی نے ان فوجی بیوت کو خانقاہوں کی شکل دے کر ان کا ایک اور ہی مقصد بنا دیا تھا۔ رباطوں کی یہ تبدیلی ایران سے جہاں اس کا آغاز ہوا تھا، بہت جلد دنیائے اسلام میں پھیل گئی۔ مشرق میں رباطیں ایرانی خانقاہوں میں ضم ہو گئی تھیں۔

ممالک بربر بھی جہاں مشرقی تصوف کی لہر گیارھویں بارھویں صدی ہجری میں پہنچ چکی تھی لفظ رباط اسی طرح رائج

تھا، مگر اس کا اطلاق زاویے ورک باں پر ہوتا تھا جس میں زہاد کسی شیخ یا اس کے مزار کے گرد جمع ہو جاتے تھے۔ ابن مرزوق اس ضمن میں ضرور ایک امتیاز قائم کرتا ہے، مگر وہ بھی مبہم ہی سا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ اس کے زمانے میں موخر الذکر معنوں میں عام طور سے مستعمل تھا۔ رباط العباد ان مذہبی اوقاف کی عمارات کا مجموعہ ہے جو تلمسان کے قریب مشہور صوفی سیدی بومدین کے مزار کے چاروں طرف بن گئی ہیں۔ تسکدلت Teskedelt کی رباط جو وہران کے جنوب مغرب میں ہے بنو ازناسن کے ایک ولی کے نام سے منسوب ہے۔ وادی سعو کی حدود پر تا قرطاست کی رباط میں دو مرینی بادشاہوں کے مقبروں کے ساتھ مسجدیں ہیں ان میں "طلبہ" (قرآن خوانوں) کے لیے حجرے بنے ہوئے ہیں۔

اندلس میں جو جہاد کی آخری سرزمین تھی، ہم فرض کر سکتے ہیں کہ سرحدوں پر جابجا رباطیں بنی ہوئی ہوں گی اگرچہ نصرانیوں کی جارحانہ کارروائیوں کی وجہ سے یہ اسلامی سرحدیں برابر بدلنا پڑتی تھیں۔ الغرض اندلس میں رباطوں کی تعداد بڑھتی رہی اور ان کی یاد Rapita، Ravita، Rabida کی شکل میں مقامی ناموں میں محفوظ ہے۔ لفظ رابطہ ممالک بربر میں بھی متعارف تھا۔ اس کے معنی تھے "ایک گوشۂ عزلت جس میں کوئی صالح شخص سکونت پذیر ہو اور جہاں وہ اپنے مریدوں اور عقیدتمندوں میں گھرا ہوا رہتا ہو" (دیکھیے المقصد، ترجمہ ص ۲۳۰ اور مادہ زاویہ)۔ جملہ قرائن بتاتے ہیں کہ جزیرہ نمائے اندلس میں بھی رابطہ اسی نوعیت کا ہوتا تھا۔ اندلس میں رابطات کی تعداد میں اضافہ اور رباطوں کے ساتھ ان کا امکانی خلط ملط دینی تصوف کی اس عظیم الشان تحریک کے ساتھ مربوط ہے جس نے ایران سے شروع ہو کر مشرق میں خانقاہوں کو اور ممالک بربر میں زاویوں کو ایسی عمارتوں کی حیثیت دے دی تھی، جو اسلام کے دور شجاعت کی عمارات میں دینی سے زیادہ جنگی حیثیت کی حامل تھیں۔

مآخذ: (۱) ابوالعرب؛ (۲) البکری: المغرب فی ذکر بلاد افریقیہ و المغرب، طبع و ترجمہ de Slane، الجزائر ۱۹۱۱ء تا ۱۹۱۳ء؛ (۳) الادریسی: صفۃ المغرب و السودان، طبع و ترجمہ Dozy و de Goeje، لائڈن ۱۸۶۶ء؛ (۴) ابن حوقل، مترجمہ de Slane، در J.A.، ۱۸۴۲ء، ۱: ۱۶۸؛ (۵) ابن خلکان، مترجمہ de Slane: Biographical Dictionary، ۱: ۱۵۹، عدد ۳؛ (۶) ابن مرزوق: المسند، طبع و ترجمہ E. Levi Provencal در Hesperis، ج ۵، ۱۹۲۵ء۔

○

رَبّ: یہ لفظ عربی میں تین معنوں میں بولا جاتا ہے (۱) مالک اور آقا؛ (۲) مربی، پرورش کرنے والا اور (۳) فرمانروا، مدبر، منتظم، حاکم۔ مفردات میں ہے: فی الاصل التربیة و ھوانشاء الشّیی حالًا فحالًا الی حد التّمام، چنانچہ کہا جاتا ہے: ربّاہ و ربَّبہ، یعنی درجہ بدرجہ تربیت کی، پرورش کی، نشو و نما دی۔ اسی سے جدید زمانے کے مصنفین نے ارتقائی نظریے کے حق میں استدلال کیا۔ رب مطلق استعمال میں صرف خدا تعالٰی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں کے ساتھ مل کر صاحب، مالک وغیرہ کے معنی میں بھی آجاتا ہے۔ ربُّ البیت، ربُّ الفرس وغیرہ۔ لفظ رب میں کثرت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے اشتقاقات کئی مرتبہ آئے ہیں (دیکھیے مفردات) اس کی جمع ارباب - بمعنی الٰہ بھی ہے، عربوں کے بتوں اور دیوتاؤں کے لیے اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ قرآن مجید میں آیا ہے۔ ربان اور ربانی، ربانیون بھی ایک رائے کے مطابق اسی سے ہے (مفردات)۔ قرآن مجید میں یہ لفظ پہلی مرتبہ سورۂ فاتحہ میں آیا ہے۔ ان آیتوں میں ربوبیت، رحمت اور عدالت تینوں صفات خداوندی کا ایک ترتیب کے ساتھ ذکر ہے جس کی تفسیر میں مفسرین نے بڑے وقیع نکتے پیدا کیے ہیں۔ لفظ رب قرآنی دعاؤں (ادعیہ) میں بڑی اہمیت کا حامل مانا گیا ہے۔ قرآن مجید کی سب سے پر تاثیر دعائیں اسی لفظ سے شروع ہوتی ہیں۔ وجہ ظاہر ہے اور وہ یہ کہ اس میں جملہ اثرات شفقت اور کثرت رحم کا مفہوم پایا جاتا ہے جو پکار، فریاد اور دل کی جملہ آرزوؤں کی تکمیل کی فضا رکھتا ہے۔ ربوبیت کے معنی پالنے کے ہیں، لیکن جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اس کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ ربوبیت کے معنی ہیں ایک حال سے دوسرے حال تک، مختلف حالتوں اور ضرورتوں کے مطابق اس

طرح نشو و نما دینا کہ شے اپنی حد کمال تک پہنچ جائے (مفردات)۔

مولانا ابو الکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں اللہ تعالی کے نظام ربوبیت پر مفصل بحث کرتے ہوے لکھا ہے کہ ربوبیت اور عام بخشش و احسان میں فرق ہے۔ مؤخر الذکر تو کبھی کبھی کا اور جزوی اہتمام ہوتا ہے، مگر اللہ تعالی کی ربوبیت مکمل ہے اور اس میں ایک مقررہ انتظام اور ایک منضبط ترتیب و مناسبت پائی جاتی ہے، صحیح مقدار، صحیح وقت میں اور پورے نظم کے ساتھ پرورش کا انتظام ربوبیت کہلاتا ہے۔ قرآن کی اصطلاح میں اس انتظام کے لیے قدر اور مقدار کے الفاظ آئے ہیں (۱۵[الحجر]: ۲۱، ۱۳[الرعد]: ۸)۔ اس نظم و ترتیب اور مقدار کے علاوہ نظام ربوبیت عالمگیر ہے، جس سے ہر شے اپنی اپنی استعداد اور فطرت کے مطابق مکمل فیض حاصل کرتی ہے اور اپنی اپنی ساخت جسمانی کے مطابق تربیت پاتی رہتی ہے۔

نظام ربوبیت معنوی طور سے دو بڑی حکمتوں پر مبنی ہے: (۱) تقدیر اور (۲) ھدایت۔ تقدیر کے معنی ہیں اندازہ۔ خدا نے کائنات کی ہر چیز کی زندگی کے لیے ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے۔ ہدایت کے معنی راہ دکھانا۔ خدا نے ہر شے میں "وجدان کا فطری الہام اور حواس و ادراک کی قدرتی استعداد" رکھی ہے، جس کے مطابق ہر شے وجدانی طور سے اپنے کمال مقدر کی طرف بڑھتی جاتی ہے۔

یہ در اصل ربوبیت الٰہی کی وحی ہے جو ہر مخلوق کے لیے راہ عمل کھول دیتی ہے۔

بہر حال نظام ربوبیت میں خدا کی طرف سے کائنات کی کفالت عمومی اور انسانوں کی کفالت خصوصی کا ایک تصور پایا جاتا ہے اور جدید زمانے کے بہت سے مصنفین (محمد علی، آزاد، سید قطب اور مودودی وغیرہ) نے اس کا رشتہ اسلامی تصور معاشیات سے ملایا ہے اور مغرب کے بہت سے نظریات کے مقابلے میں یہ ثابت کیا ہے کہ رزق اور وسائل تربیت سب خدا کے نظام ربوبیت کا حصہ ہیں لہذا ان کی تنظیم میں سب انسانوں کے یکساں حقوق کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور یہ کفالت خدا کی طرف سے انسان کی ذمے داری ہے۔

صوفیانہ ادب میں لفظ ربوبیت خوب مستعمل ہے جہاں اسے صوفیانہ تصورات کے مطابق رحمت حق کے تصور سے وابستہ کیا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) راغب: مفردات؛ (۲) لسان؛ (۳) فخر رازی: تفسیر؛ (۴) الزمخشری: کشاف؛ (۵) اشرف علی تھانوی: بیان القرآن؛ (۶) محمد علی: بیان القرآن؛ (۷) ابو الکلام آزاد: ترجمان القرآن (تفسیر سورۃ فاتحہ)؛ (۸) مودودی: تفہیم القرآن؛ (۹) سید قطب شہید: اسلام کا نظام عدل اجتماعی (اردو ترجمہ از نجات اللہ صدیقی)۔

○

رَجَب : (ع) اسلامی تقویم کے ساتویں مہینے کا نام۔ یہ مہینہ حرمت والے مہینوں میں سے ہے۔ قدیم زمانے میں اسی مہینے میں عمرہ [رک بآں] ادا کیا جاتا تھا جو ظہور اسلام سے پہلے حج کے ان لازمی ارکان میں سے تھا جو کہ مضر سے متعلق تھے، اسی لیے اسے خدائی امن عام کا مہینہ سمجھا جاتا ہے اور اسی بنا پر اس جنگ کو، جو رجب کے مہینے میں قریش اور ہوازن میں لڑی گئی تھی اور جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے باختلاف چودہ یا بیس برس کی عمر میں شرکت فرمائی تھی، حرب الفجار کہتے ہیں۔

جیسا کہ مادہ المحرم میں بیان کیا جا چکا ہے قرآن مجید میں صرف "حرمت والے مہینے" الشہر الحرام (۲[البقرۃ]: ۱۹۴؛ ۵[المائدۃ]: ۹۷) کا ذکر آیا ہے اور چار حرمت والے مہینوں (اربعہ حرم (۹[التوبۃ]: ۳۶) کے نام نہیں آئے، جنھیں قرآن مجید کے اس تنہا حوالے سے روایتی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔

اس مہینے نے اسلام میں شب معراج کی وجہ سے، جس کی تاریخ وقوع ۲۷ رجب قرار دی جاتی ہے، زیادہ اہمیت حاصل کر لی ہے۔ اسی وجہ سے رجب کی ستائیسویں شب کو لیلۃ المعراج کہتے ہیں۔ مسلمان اس تقریب کو مناتے وقت معراج کے واقعات اور روایات کا ذکر کرتے ہیں۔

مآخذ : (۱) البیرونی: آثار، طبع زخاؤ Sachau، ص ۶۰ ببعد؛ (۲) وہ تصانیف جن کا ذکر ان مقالوں اور کتابوں میں ہے جن کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔

رجم : (ع)، لغت عرب میں اس کے لفظی معنی ہیں سنگسار کرنا، پتھر مارنا۔ ابن سیدہ سے منقول ہے کہ رجم اصل میں رجمہ کی جمع ہے جس کے معنی موٹے اور بھاری پتھر کے ہیں، لیکن اس کے علاوہ یہ لفظ جب مصدر کے طور پر استعمال ہو تو اس کے اصلی معنی پتھر پھینکنا ہے، مگر مجازاً قتل کرنے کو بھی رجم کہتے ہیں، کیونکہ قدیم عرب جب کسی کو قتل کرنا چاہتے تو اسے پتھر مارتے چلے جاتے، حتی کہ وہ مر جاتا۔ پھر استعارے کے طور پر رجم کا لفظ گمان، ظن، توہم کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے رَجْمًا بِالْغَيْبِ (۱۸ [الکہف]: ۲۲) (یعنی دیکھے بغیر وہم و گمان کی بنیاد پر بات کرنا)، سب و شتم یا گالی دینا، دھتکارنا اور لعنت بھیجنا، اسی سے شیطانٌ رَجِیمٌ مشتق ہے یعنی دھتکارا ہوا ملعون، کیونکہ اسے خیرات، اعمال صالحہ اور ملا اعلی کی بلند منازل سے دور کیا گیا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ رجم شرعی حدود کے سلسلے میں رجم سے مراد سنگساری (پتھر مار مار کر جان نکال دینا) کی وہ سزا (حد) ہے جو کسی محصنہ (شادی شدہ عورت) اور محصن (شادی شدہ مرد) کو زنا [رک بآں] کے ارتکاب پر دی جاتی ہے۔ احصان یا محصن اور محصنہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ بالغ ہونے پر اور نکاح صحیح انجام پانے کے بعد جب زنا شوئی کے تعلقات قائم ہو گئے ہوں تو اس کے بعد عورت یا مرد (بشرطیکہ وہ آزاد ہوں، مسلمان یا اہل الذمہ سے ہوں) غلام اور لونڈی پر رجم کی سزا لاگو نہیں ہوتی، کیونکہ اللہ کے ارشاد کی رو سے ان پر نصف سزا ہے اور رجم کا نصف ہو نہیں سکتا، البتہ کوڑے مارنے کی سزا کا نصف ہو سکتا ہے۔ اگر زنا کا ارتکاب کریں تو ان پر رجم کی حد لاگو ہوگی اور انہیں سنگسار کیا جائے گا۔ مرنے کے بعد غسل، تکفین، جنازہ اور تدفین کی رسوم ادا ہوں گی (الام، ۶: ۱۴۳ ببعد، مختصر المزنی، ۵: ۱۶۶ ببعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک شادی شدہ یہودی مرد اور شادی شدہ یہودی عورتوں کو زنا کا مرتکب ہونے پر رجم کی سزا دی۔ احادیث میں ایک مسلمان عورت کا قصہ بھی مذکور ہے کہ اسے سنگسار کیا گیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے عہد خلافت میں ایک شادی شدہ زانیہ کو سنگساری کی سزا دی تھی (حوالۂ سابق و نیز امام شافعیؒ: الام، ۶: ۱۴۲) فقہا نے زنا کی حد ثابت ہونے کے لیے دو شرائط (علاوہ بلوغ اور احصان کے) بیان کی ہیں: یا تو چار معتبر گواہ اس بات کی شہادت دیں، یا زانی یا زانیہ خود بقائمی ہوش و حواس اس بات کا اقرار و اعتراف کریں۔ گواہوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ زانی اور زانیہ کا نام لے کر بتائیں کہ ہم نے فلاں مرد کو فلاں عورت کے ساتھ بدکاری کرتے ہوئے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے (الام، ۶: ۱۴۳)۔ حضرت ابن عباسؓ نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ایک قول نقل کیا ہے جس میں انہوں نے فرمایا رجم یا سنگساری کی سزا از روئے کتاب اللہ برحق ہے۔ محصن اور محصنہ جب زنا کا ارتکاب کریں اور گواہ اس بات کی شہادت دیں یا زانی اور زانیہ کی جانب سے اعتراف ہو تو ان پر رجم کی سزا لاگو ہوگی (حوالۂ سابق)۔

اعتراف کے سلسلے میں اگر ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ زانی یا زانیہ میں سے ایک تو ارتکاب زنا کا اعتراف کرے، مگر دوسرا اس سے انکار کرے تو اعتراف کرنے والے پر حد زنا قائم ہوگی، لیکن انکار کرنے والے پر قائم نہیں ہوگی، حتی کہ گواہ میسر آ جائیں یا وہ خود اعتراف کر لے (کتاب الام، ۶: ۱۴۳ ببعد)۔ اس کے برعکس اگر ایک عورت یہ کہے کہ فلاں مرد یہ کہتا ہے کہ اس نے مجھ سے زنا کیا ہے، یا کوئی مرد یہ کہے کہ فلاں عورت یہ کہتی ہے کہ اس نے مجھ سے برا کام کروایا ہے تو اس صورت میں یہ اعتراف نہیں سمجھا جائے گا اور دونوں میں سے کسی پر بھی زنا کی حد قائم نہیں کی جائے گی (حوالۂ سابق)۔ امام شافعیؒ نے لکھا ہے کہ اگر مرتکب زنا اعتراف کرے، پھر انکار کر دے تو اس کا انکار قابل قبول ہوگا اور حد لاگو نہیں ہوگی، حتی کہ اگر کوئی زانی یا زانیہ کوڑے برسانے یا سنگسار کرنے کے دوران میں بھی انکار کر دے تو یہ انکار بھی قابل قبول ہوگا اور حد فوراً موقوف کر دی جائے گی (کتاب الام، ۶: ۱۴۳)۔

شہادت کے سلسلے میں یہ بات خصوصیت سے قابل ذکر ہے کہ چاروں گواہوں کی شہادت میں زمان و مکان، یعنی وقت اور جگہ میں موافقت اور مطابقت پائی جائے، اختلاف کی صورت میں شہادت مشکوک ہو جائے گی اور حد قائم نہیں ہوگی۔ اسی

طرح احصان (نکاح صحیح کے ساتھ شادی شدہ ہونے) کے سلسلے میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اگر کوئی زانی احصان سے انکار کرے اور اس کی بیوی اور اولاد ہو تو حد لاگو ہوگی' ورنہ نہیں۔ احناف کے نزدیک اگر ایک مرد اور دو عورتیں کسی مرتکب زنا کے بارے میں اس بات کی شہادت دیں کہ وہ محصن یا محصنہ ہے تو قابل قبول ہے' لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک قابل قبول نہیں (کتاب الام' ۶: ۱۴۴)۔

بعض اوقات بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے کچھ سزائیں زیادہ سخت تجویز کی ہیں' لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ شریعت کے پیش نظر تو اجتماعی فوائد اور معاشرتی امن و سکون ہے۔ ان سزاؤں سے شریعت کا مقصود یہ ہے کہ چند بدکردار اور معاشرے میں بگاڑ اور فساد پیدا کرنے والوں کو ایسی عبرتناک سزا دی جائے کہ عوام خوف و ہراس اور دہشت کے احساس کو ختم کر کے امن و سکون اور اطمینان کی زندگی بسر کر سکیں۔ معاشرے کی اجتماعی عزت و عصمت اور خاندانی نجابت و وقار کو برقرار رکھنے کے لیے زنا جیسے فواحش کا سدباب مقصود ہے۔ ایسی سزاؤں کا مقصد انتقامی نہیں' بلکہ اصلاحی و تعمیری ہے۔

مآخذ : (۱) المرغینانیؒ: الہدایہ اخیرین' لکھنؤ ۱۳۱۴ء؛ (۲) امام شافعیؒ: الرسالہ' قاہرہ ۱۳۵۸ء؛ (۳) وہی مصنف: کتاب الام' قاہرہ ۱۳۲۴ء؛ (۴) ابن حجر الہیتمی: الفتاوی الکبری' ۴: ۲۲۲' قاہرہ ۱۳۰۶ء؛ (۵) شمس الدین ابن حمزہ: فتاوی الرملی' قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) اسمٰعیل بن یحیٰی المزنی: مختصر المزنی' قاہرہ ۱۳۲۴ء؛ (۷) ابن منظور: لسان العرب' بذیل مادہ؛ (۸) الزبیدی: تاج العروس' بذیل مادہ؛ (۹) امام راغب: مفردات' قاہرہ ۱۳۰۶ء؛ (۱۰) ابن الاثیر: النہایہ فی غریب الحدیث و الاثر' قاہرہ' ۱۳۰۶ھ' تفاسیر قرآن بذیل سورۃ النور' بالخصوص: (۱۱) ابن جریر الطبری؛ (۱۲) القرطبی؛ (۱۳) ابن کثیر؛ (۱۴) جمال الدین القاسمی؛ (۱۵) امیر علی: مواہب الرحمٰن (و دیگر اردو تفاسیر)۔

○

الرِّدَّۃ : (ع) لغوی معنی پھیرنا' لوٹانا' اسی طرح ارتداد کے لغوی معنی ہیں پھر جانا' ہٹ جانا' لوٹ جانا' چنانچہ عرب کہتے ہیں ردہ' فارتد' یعنی اسے پھیرا تو وہ پھر گیا (یا لوٹایا تو وہ لوٹ گیا)۔ شریعت اسلامی کی اصطلاح میں الردۃ یا ارتداد سے مراد ہے اسلام سے پھر جانا اور دوبارہ کفر اختیار کر لینا (دیکھیے لسان العرب' بذیل مادہ) ردّ۔ قرآن مجید اور کتب حدیث میں یہ لفظ لغوی اور اصطلاحی دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے (دیکھیے المعجم المفہرس لالفاظ القرآن' بذیل مادہ' مفردات القرآن' ۲: ۶۲)۔ امام راغب (محل مذکور) نے ردۃ اور ارتداد دونوں کے معنی اسلام سے پھر جانا بتائے ہیں' لیکن کچھ باریک سا فرق بھی بتایا ہے۔

تاریخ اسلام میں خلافت صدیقی کے دوران میں الردۃ کا واقعہ مشہور و معروف ہے۔ اس زمانے میں بعض بدوی قبائل اسلام سے منحرف ہوگئے تھے' جن کے خلاف حضرت ابوبکرؓ کو اعلان جہاد کرنا پڑا۔ جزیرۂ عرب کے باشندوں کی اکثریت ایسے لوگوں پر مشتمل تھی جو خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے تھے اور کسی قسم کے سیاسی قانون کے عادی نہ تھے۔ علاوہ ازیں دین اور تہذیب سے انہیں بہرہ ور ہونے کا موقع پہلے کبھی نصیب نہ ہوا تھا۔ وہ کفر و شرک کی زندگی کو چھوڑ کر نئے نئے اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ انسانی طبیعت کا یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے قدیم مالوف طریق زندگی کی طرف والہانہ رجوع کے لیے تیار رہتی ہے۔ اسلام نے انہیں ایک سیاسی نظام' عمدہ ضابطہ اخلاق اور قوانین زندگی کا پابند بنا دیا تھا' وہ ابھی تک اسلام کے احکام' اس کے مزاج اور تقاضوں سے پوری طرح واقف نہ ہونے پائے تھے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم وفات پاگئے۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد چند عرب قبائل نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا۔ دشمنان اسلام نے اس کو بہت ہوا دی۔ کچھ مدعیان نبوت بھی آ نمودار ہوئے۔ اس قسم کے عناصر مل کر قبائل کے ارتداد کا باعث ہوئے' یہاں تک کہ سارا جزیرہ عرب ایک آتش فشاں کی طرح پھٹ پڑا اور چاروں طرف الحاد و ارتداد اور دین قیم سے انحراف کا غلغلہ بلند ہونے لگا (الطبری: تاریخ' ۳: ۲۱۲؛ صادق عرجون' ص ۱۲۳ ببعد)۔

اس موقع پر ایک ایسے حکمران کی ضرورت تھی جو حزم

و تدبر کے ساتھ قطعی ارادے اور فیصلہ کن عزیمت کا مالک ہو اور اس کے علاوہ وہ اسلام پر پختہ ایمان اور اللہ کی نصرت پر پورا یقین بھی رکھتا ہو۔ خدا نے دین اسلام کی خاطر خلیفۂ رسول اللہ حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کی شخصیت میں ایسا ہی حکمران مہیا کر دیا تھا۔ ایک ایسے زمانے میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے باعث صحابہ (جن میں عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی بھی شامل تھے) کے ہوش و حواس گم تھے اور روم و ایران کے حملوں کا خطرہ در پیش تھا، حضرت ابوبکرؓ انتہائی جرءت و تدبر کے ساتھ خارجی خطرات اور داخلی فتنوں کے مقابلے میں ڈٹ گئے (الصدیق ابوبکر، ص ۸۱ بعد؛ تاریخ خالد بن ولید، ص ۹۲).

مرتدین تین قسم کے تھے: ایک تو وہ تھے جنھوں نے اسلام کو ترک کر کے اپنے پرانے مذھب کفر و شرک کو اپنا لیا، دوسرا گروہ ایسا تھا جو دین اسلام کو چھوڑ کر جھوٹے مدعیان نبوت کی پیروی کرنے لگا تھا اور اپنا نیا مذھب اختیار کر لیا تھا، مرتدین کا تیسرا گروہ ایسا تھا جو اسلام سے کلی طور پر تو منحرف نہ ہوا، لیکن اس نے ارکان اسلام میں سے ایک رکن زکوۃ کا انکار کیا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالی عنہ نے سب کے خلاف جہاد کا حکم دے دیا (الطبری: تاریخ، ۳: ۲۲۷ بعد، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۲)،

فتنۂ الردۃ کے پس منظر میں تین بڑے اسباب کارفرما تھے: سب سے پہلا اور اہم سبب تو یہ تھا کہ دور الذّہ قبائل عرب کے بدووں کے دل میں اسلام نے پوری طرح گھر نہیں کیا تھا اور وہ حقیقت اسلام اور اس کی تعلیمات سے پوری طرح واقف نہیں ہوے تھے۔ ان میں سے ایک طبقہ ان لوگوں کا بھی تھا جنھوں نے جزیرۂ عرب میں فتنۂ یہود کی سرکوبی اور فتح مکہ سے متاثر و مرعوب ہو کر طوعاً و کرھاً نئے نظام زندگی کو قبول کر لیا تھا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اچانک وفات کے بعد ان کے کمزور عقائد متزلزل ہو گئے۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ عرب کا ہر قبیلہ اپنے آپ کو قیادت و سیادت کا حق دار تصور کرنے لگا تھا اور چاہتا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد یہ شرف قبیلہ قریش سے نکل کر اسے میسر آجائے، چنانچہ بعض قبائل کے قائدین تو نبوت کے جھوٹے دعوے کرنے سے بھی باز نہ آئے۔ فتنۂ ارتداد کا تیسرا سبب یہ تھا کہ روم و ایران کی سلطنتوں کے سرحدی علاقوں میں جو عرب قبائل آباد تھے وہ یہ سمجھ بیٹھے تھے کہ منظم حکمرانی صرف روم و ایران کا کام ہے، عربوں کے لیے یہ ممکن نہیں اور اگر عرب میں منظم حکمرانی کی کوئی کوشش ہوئی تو اسے رومی و ایرانی کچل دیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے آخری ایام میں روم و ایران کی طرف سے حملے کے جو خطرات نمودار ہوے تھے ان سے بھی جاہل عربوں کے اس خیال کو تقویت ملی تھی (الصدیق ابوبکر، ص ۸۳ بعد)۔ بہر حال خلیفۂ اسلام نے کئی لشکر تیار کر کے مرتدین کے مقابلے کے لیے روانہ کیے اور سنہ ہجری کا گیارھواں سال (رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ میں فوت ہوے) ابھی ختم نہ ہونے پایا تھا کہ خلیفۂ رسول اللہ بیرونی و اندرونی فتنوں کا قلع قمع کرنے کے بعد ایران، عراق اور شام پر فاتحانہ یلغار کے قابل ہو گئے تھے (الطبری، ۳: ۲۱۷ بعد، ۲۲۷ بعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۳؛ الصدیق ابوبکر، ص ۱۱۰ بعد).

مآخذ : (۱) محمد حسین ہیکل: الصدیق ابوبکر، قاہرہ ۱۳۶۲ھ؛ (۲) العقاد: عبقریۃ الصدیق، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳) وہی مصنف: عبقریۃ خالد، مطبوعہ قاہرہ؛ (۴) ابو زید شبلی: تاریخ خالد بن ولید، قاہرہ ۱۳۵۲ھ؛ (۵) صادق ابراہیم عرجون: خالد بن ولید، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۶) الطبری: تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۷) ابن الاثیر: الکامل، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) ابن ھشام: السیرۃ النبویۃ، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۹) الواقدی: کتاب المغازی، اوکسفرڈ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ ردد.

○

رسول : (ع، جمع: رسل)، لغوی معنی: جو اپنے بھیجنے والے کے احوال و واقعات کی مطابقت کرے (لسان العرب، بذیل مادہ ر س ل)؛ عام استعمال میں یہ لفظ قاصد، ایلچی یا پیغام لانے والے کے لیے بولا جاتا ہے، شریعت اسلامی کی اصطلاح میں رسول سے مراد اللہ کا وہ برگزیدہ بندہ ہے جسے اللہ تعالی انسانوں تک اپنا پیغام پہنچانے کے لیے مبعوث فرماتا ہے،

قرآن مجید نے رسالت کا بہت واضح مفہوم پیش کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، مادہ ر س ل)۔

الوالعزم رسول (۴۶[الاحقاف]: ۳۵) پانچ ہیں: حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم (تھانوی، ص ۵۸۴؛ نیز دیکھیے الکشاف، ۴: ۳۱۲) اور یہی صاحب شریعت بھی ہیں۔ ان کے علاوہ قرآن مجید نے حضرت لوط، حضرت اسمٰعیل، حضرت موسیٰ، حضرت شعیب، حضرت ہود، حضرت صالح اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام کو بھی رسول کا لقب دیا ہے۔

رسول اور اس کی امت کے درمیان ایک قریبی تعلق ہوتا ہے۔ وہ اللہ کا پیغام اپنی امت کو پہنچاتا ہے۔ سب سے پہلے وہ خود وحی الٰہی پر ایمان لاتا ہے۔ اس کے ماننے والے (= مومن) بھی اللہ کے بھیجے ہوئے کلام اور احکام پر ایمان لاتے ہیں۔ رسول خود بھی احکام الٰہی پر عمل کرتا ہے اور اپنے ماننے والوں کو بھی احکام الٰہی پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کرتا ہے۔

اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ انبیا بشری گناہ سے پاک تھے۔

رسول اپنے منصب اور عقل و فکر کے اعتبار سے عام انسانوں سے بہت بلند ہوتا ہے۔ مہبط وحی ہونے کے باعث وہ زمام قیادت و سیادت اپنے ہاتھ میں لے کر انسانی فلاح کے لیے روحانی بنیادوں پر انقلاب بپا کرتا ہے۔ رسولوں کی بعثت کا مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نیکی کی تلقین کریں۔ اللہ واحد کی عبادت کی دعوت دیں۔ انسانی معاشرے میں عدل و تقویٰ کو استوار کریں۔ جن جن قوموں نے رسولوں پر ایمان لانے سے انکار کیا وہ مبتلائے عذاب ہوئیں اور آخرت کا عذاب اس کے علاوہ ہے۔ رسول کا وجود مستقل ہدایت اور روشنی ہوتا ہے۔ وہ اپنی تعلیم اور اپنے عمل سے لوگوں کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اللہ کے آخری رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی توصیف قرآن مجید میں کئی مقامات پر کی گئی ہے، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم دنیا کے لیے روشنی کا مینار ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ایسے رسول ہیں جو لوگوں کے سامنے اللہ کی آیات تلاوت کرتے ہیں، ان کو کتاب و حکمت (= سنت) کی تعلیم دیتے ہیں اور ان کو شرک و گناہ کی گندگی سے پاک و صاف کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ رسول دنیا میں نیکی اور اچھائی پھیلاتے ہیں اور تزکیۂ نفوس کر کے لوگوں کو پاکباز اور نیک کردار بناتے ہیں۔ رسول بذریعۂ الہام اطلاع پا کر احوال آخرت اور موت کے بعد کے کوائف و حالات اور جنّت و دوزخ کی خبریں بھی بتاتے ہیں۔ وہ یہ تلقین بھی کرتے ہیں کہ اعتدال و توازن قائم رکھا جائے اور عدل و انصاف کی راہ اختیار کر کے ظلم و تعدی کو ختم کیا جائے۔ ہر رسول نے اپنے زمانے میں غریبوں اور مسکینوں کو اٹھایا، ان کی دستگیری اور داد رسی کی اور اپنے عہد کی طاغوتی قوتوں سے ٹکر لی۔ اسلام میں رسول کی اطاعت فرض ہے اور سنت رسول حجت شرعی اور اسلامی فقہ کا دوسرا اہم مآخذ ہے۔

مآخذ : (۱) علی بن محمد الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت ۱۰۶۹ء، ص ۱۱۵؛ (۲) عبدالنبی احمد نگری: جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ھ، ۲: ۱۳۵ و ۳: ۳۹۴؛ (۳) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۹۲ء، ص ۵۸۴، ۱۳۵۸؛ (۴) الجوینی: کتاب الارشاد، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۵) ابوبکر محمد بن الطیب بن الباقلانی: کتاب التمہید، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۶) ابن تیمیہ: الجواب الصحیح، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، بمدد اشاریہ؛ (۷) عضدالدین الایجی: کتاب المواقف، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۸) ابوالحسن علی الندوی: النبوۃ و الانبیاء فی ضوء القرآن، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۹) الشریف المرتضی: تنزیہ الانبیاء، نجف ۱۹۶۰ء۔

○

رِضَاع : (ع)، رَضَاع اور رَضَاعَت کے لغوی معنی ہیں ماں کا دودھ پینا۔ فقہی اصطلاح میں اس سے مراد وہ دودھ پینا ہے جس کی بنا پر دودھ کے رشتہ داروں کا باہمی نکاح ناجائز ہو جاتا ہے۔ قیاس ہے کہ رضاعی رشتہ داری کا تصور پہلے سے قدیم عربوں میں موجود تھا۔ دیگر شہادتوں کے علاوہ اس کا ثبوت ان احادیث سے بھی ملتا ہے جن میں قرآنی احکام رضاعت کی وضاحت کی گئی ہے۔ سورہ النساء میں جن رشتے دار عورتوں سے نکاح ناجائز ہے ان میں رضاعی ماں اور رضاعی بہن بھی

شامل ہے (سورۃ [النسآء]: ۲۳)۔ سورہ بالا میں خونی رشتوں کے علاوہ بعض اور رشتے بھی محرمات کے دائرے میں شامل ہیں، احادیث میں رضاعی رشتوں کے مسائل کی بنا اس اصل پر رکھی گئی ہے کہ رضاع نکاح سے مانع ہے۔ چنانچہ اس کی تائید میں حدیث میں بارہا ایک عبارت آئی ہے کہ حرمت نکاح کے بارے میں رضاعی اور خونی رشتوں کی حیثیت بالکل ایک سی ہے۔ وہ منفرد مثال جو اس اصول کے لیے (کہ برادر رضاعی کی لڑکی سے نکاح ممنوع ہے) فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرف مرفوع ہے۔ اس کی رو سے رشتۂ مناکحت بھی رضاعی رشتے میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس حدیث میں جو قرآن مجید کی مذکورہ آیت کی تفسیر کرتی ہے رضاعی رشتے کو ان موانع میں سے شمار کیا گیا ہے جو مصاہرت کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔ اس حرمت کی یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ لقاح (باپ کا مادۂ منویہ جس سے ماں کا دودھ پیدا ہوتا ہے) ایک ہی ہے۔ رضاعی رشتہ پیدا کرنے کے لیے رضاعت کی کمیت کی تعیین ایک پرانا نزاعی مسئلہ ہے۔ بعض احادیث کی رو سے کبھی کبھار ایک آدھ چسکی یا ایک دفعہ دودھ پی لینا کافی نہیں۔ بعض علما کا خیال ہے کہ کم از کم سات دفعہ دودھ پیا جائے۔ بعض یہ اضافہ کرتے ہیں کہ اس سے بچے کے بدن کو حقیقۃً بالیدگی حاصل ہو۔ اس کے برعکس متعدد احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے دس رضعات پر رضاعت کا حکم نازل کیا گیا تھا۔ پھر انھیں منسوخ کر کے پانچ کر دیا گیا۔ یہ روایت جس سے بلا شبہہ اس رائے کی تائید مقصود ہے قابل اعتبار نہیں (کنز العمال، ج ۳: عدد ۳۹۲۳ ببعد)۔ کئی احادیث کی رو سے رضاعی رشتہ ثابت کرنے کے لیے صرف رضاعی ماں کا حلفی یا غیر حلفی بیان یا شہادت یا صرف ایک عورت کی شہادت یا ایک زائد مرد یا زائد عورت کی شہادت کافی ہے۔ اس شاذ صورت کے خلاف، جس کی بظاہر ایک وقت اجازت تھی، بعض اور احادیث میں شہادت کے عام طریقے کے مطابق دو مردوں یا ایک مرد یا دو عورتوں کی شہادت درکار ہے۔ ان مسائل پر قدیم فقہا نے مختلف آرا کا اظہار کیا ہے۔ اکابر علما کی رائیں الشوکانی: نیل الاوطار (مصر ۱۳۴۵ھ، ۶: ۱۱۳ ببعد) میں مذکور ہیں۔ نہایت اہم نیا اختلافی نقطہ جس پر بعد کے زمانے میں بحث و تمحیص ہوئی اس عرصے کی تعیین ہے جس میں ایک بچے کا رضاعی رشتہ قائم ہو سکتا ہے۔ کبھی رضاعت کا سارا زمانہ دودھ چھڑانے تک، کبھی بچپن کا سارا عہد بغیر معین تحدید کے، کبھی دو یا اڑھائی یا تین یا سات سال کی معین مدت۔ دو سال کے عرصے کی تائید میں قرآن (۲ [البقرۃ]: ۲۳۳) کا حوالہ دیا جاتا ہے: "مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں۔ یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو پوری مدت تک دودھ پلوانا چاہتا ہے" (تفصیل کے لیے دیکھیے الشوکانی: کتاب مذکور، ۶: ۱۲۰)۔ اہل سنت کے چاروں مسلک اس بات پر متفق ہیں کہ رضاعی رشتہ ایک طرف تو مرد اور اس کی نسل سے، اور دوسری طرف انا، اس کے رضاعی اور خونی رشتے داروں سے قائم ہو جاتا ہے، لیکن مرد اور اس کے رضاعی بھائی بہنوں کے اجداد اور جانبی رشتے داروں نیز انا اور اس کے رضاعی بچے کے اجداد اور جانبی رشتہ داروں سے کوئی رشتہ قائم نہیں ہوتا۔ احناف اور مالکی کسی کم از کم عرصہ کی تعیین کے قائل نہیں، البتہ شافعیوں کے یہاں کم از کم پانچ دفعہ دودھ پلانے کی تعیین ہے۔ رضاعت کی مدت مالکیوں کے ہاں (بشرطیکہ دودھ پیشتر نہ چھڑا دیا جائے) اور شافعیوں اور حنبلیوں کے ہاں دو سال اور احناف کے ہاں اڑھائی سال ہے۔ ظاہری بھی رضاعت بعد از بلوغ کو جائز سمجھتے ہیں۔ رضاعی رشتے کے قیام کے لیے شافعی چار عورتوں کی شہادت کو، مالکی دو کی، بشرطیکہ واقعہ خاصی شہرت حاصل کر چکا ہو اور احناف دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو کافی سمجھتے ہیں (بدائع الصنائع، ۱: ۱۴)۔

زمانہ قبل از اسلام سے اب تک شرفائے مکہ میں بچوں کے لیے بدوی انا رکھنے کی رسم چلی آ رہی ہے۔ ابتدائے اسلام میں روٹی اور کپڑے کے عوض بچوں کو دودھ پلانے کا جو رواج تھا یہ رسم اس کا لازمی نتیجہ ہے، جو بذات خود قانونی تقاضوں سے مطابقت نہیں رکھتی۔

مآخذ: (۱) کتب تفاسیر (عربی و اردو)، بذیل ۲ [البقرۃ]: ۲۳۳) اردو تفاسیر میں بالخصوص تفسیر مواہب الرحمٰن، جلد ۲، بذیل آیت مذکور؛ (۲) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ،

ذیل مادہ الرضاع؛ (۳) شروح کتب حدیث، بالخصوص ابن حجر: فتح الباری اور الشوکانی: نیل الاوطار؛ نیز دیکھیے کتب فقہ، کتاب الرضاعہ.

○

الرفاعی، احمد بن علی ابوالعباس : طریقہ

رفاعیہ کے بانی، جنھوں نے ۲۲ جمادی الاولیٰ/۲۳ ستمبر ۱۱۸۲ء (یہ صحیح ۱۱۸۲ء) کو ام عبیدہ (ضلع واسط) میں وفات پائی۔ بعض متقدم مؤرخوں نے ان کی تاریخ ولادت محرم ۵۰۰ھ/ستمبر ۱۱۰۶ء بیان کی ہے اور بعض نے رجب ۵۱۲ھ/اکتوبر۔ نومبر ۱۱۱۸ء اور "قریات حسن" مقام پیدائش ظاہر کیا ہے، جو ضلع بصرے کا ایک موضع ہے۔ چونکہ یہ مقامات اس خطے میں واقع ہیں جو البطائح کہلاتا ہے، اس لیے الرفاعی کی دوسری نسبت البطائحی بھی ہے۔ الرفاعی کی نسبت عموماً ان کے ایک بزرگ رفاعہ سے کی جاتی ہے، لیکن بعض کے نزدیک رفاعہ کسی بزرگ کے بجائے قبیلے کا نام ہے.

اگرچہ بعض بیانات کے مطابق الرفاعی کی ولادت باپ کے مرنے کے بعد بیان کی جاتی ہے، تاہم اکثریت کی روایت کے مطابق اس کے باپ کی تاریخ وفات ۵۱۹ھ اور مقام وفات بغداد ہے اور اس وقت احمد (الرفاعی) کی عمر سات سال تھی۔ اس کے بعد ان کی پرورش ان کے ماموں منصور البطائحی نے کی، جو بصرے کے نواح میں نہر دقلہ پر سکونت رکھتے تھے۔ اس منصور کو (جن کا ذکر شعرانی کی لواقح الانوار، ۱: ۱۷۸ میں ہے) ایک مذہبی فرقے کا امام ظاہر کیا گیا ہے، جسے احمد (الرفاعی) نے (اگر اس کے پوتے کی روایت صحیح ہے، قلادۃ، ص ۸۸) الرفاعیہ کہا ہے۔ غرض منصور نے اپنے بھانجے کو تعلیم کے لیے واسط میں ایک شافعی علامہ ابوالفضل علی الواسطی اور ایک ماموں ابوبکر الواسطی کے پاس بھیج دیا۔ الرفاعی کی تعلیم ستائیس برس کی عمر ہونے تک جاری رہی۔ تب انھیں ابوالفضل کی طرف سے "اجازہ" اور اپنے ماموں منصور کی طرف سے خرقہ ملا۔ منصور نے انھیں ہدایت کی کہ وہ ام عبیدہ میں قیام کریں، جہاں معلوم ہوتا ہے ان کی ماں کے خاندان کی جاگیر تھی اور ان کے نانا یحییٰ النجاری الانصاری دفن تھے۔ اگلے سال، یعنی ۵۴۰ھ، میں منصور کا انتقال ہو گیا اور وہ اپنے فرقے (شیو) کی مشیخت سے اپنے بیٹے کو محروم کر کے اسے احمد (الرفاعی) کے لیے چھوڑ گئے.

بظاہر احمد الرفاعی کی سرگرمیاں ام عبیدہ اور ان نواحی دیہات تک محدود رہیں، جن کے نام جغرافیہ نویسوں کو معلوم نہیں۔ ام عبیدہ کا ذکر یاقوت نے نہیں کیا، گو مراصد الاطلاع کے ایک نسخے میں یہ نام ملتا ہے۔ ابوالہدیٰ نے الرفاعی کے مریدین اور خلفا کی کثیر تعداد بیان کی ہے اور ان کے شاہانہ ٹھاٹھ اور ان عالیشان عمارات کا ذکر کیا ہے جن میں وہ اپنے مریدوں اور خلفا کی مدارات کیا کرتے تھے، لیکن متذکرہ بالا حقیقت کی بنا پر اس کا یہ بیان ناقابل اعتبار ٹھیرتا ہے.

الرفاعی کے متبعین الرفاعی سے کوئی رسالہ منسوب نہیں کرتے، لیکن ابوالہدیٰ نے حسب ذیل تالیفات و رسائل الرفاعی سے منسوب کیے ہیں: (۱) مجلسان، دو مواعظ جو الرفاعی نے ۵۷۷ھ (۳ رجب) اور ۵۷۸ھ میں دیے؛ (۲) دیوان القصائد؛ (۳) مجموعۃ من الادعیۃ والاوراد والاحزاب؛ (۴) مجموعہ ملفوظات، جو بعض اوقات وعظ کی حد تک طویل ہو گئے اور بکثرت تکرار کی وجہ سے ان کا حجم بڑھ گیا، مگر ان تحریروں کی صحت شک و شبہہ سے بالا قرار نہیں دی جا سکتی.

شذرات الذہب (۴: ۲۶۰) میں بیان کیا گیا ہے کہ جو حیرت انگیز خوارق رفاعیوں کے ساتھ منسوب کیے گئے ہیں، مثلاً جلتے تنور پر بیٹھنا، شیر پر سوار ہونا، وغیرہ (جن کا ذکر لین Lane: 'Modern Egyption، ۱: ۳۰۵ میں آیا ہے)، ان سے بانی طریقہ واقف نہ تھے۔ ان چیزوں کا رواج مغول کے حملے کے بعد ہوا۔ خواہ کوئی صورت بھی ہو یہ خوارق الرفاعی کی ایجاد نہ تھے، اس لیے کہ اسی قسم کی باتیں چوتھی صدی ہجری میں التنوخی نے بیان کی ہیں۔ جو روایات الذہبی نے بیان کی ہیں (جنھیں السبکی نے طبقات، ۴: ۴۰ میں دہرایا ہے) وہ اس عقیدے کی طرف اشارہ کرتی ہیں جو ہندوستانی عقیدہ اہنسا سے ملتا جلتا ہے، یعنی جاندار مخلوقات، حتیٰ کہ جوں اور ٹڈی تک کو مار ڈالنے یا دکھ دینے پر راضی نہ ہونا۔ الرفاعیؒ کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انھوں نے فقر اور زہد اختیار کرنے اور

معصیت و گزند کے مقابلے میں مدافعت نہ کرنے، یعنی عدم تشدد کی تعلیم دی تھی۔ اپنے ہم عصر شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ کے ساتھ الرفاعی کے تعلقات کی نسبت متضاد روایات پائی جاتی ہیں۔ بہجۃ الاسرار میں ایسی اسناد کے ساتھ، جو بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہیں، الرفاعی کے دو بھتیجوں اور ایک ایسے شخص کی روایت پر جس نے الرفاعی کو ام عبیدہ میں ۵۷۶ھ میں دیکھا تھا، یہ بیان درج کیا گیا ہے کہ جب شیخ عبدالقادرؒ نے بغداد میں اعلان کیا کہ ان کا قدم ہر ولی کی گردن پر ہے تو الرفاعی کو ام عبیدہ میں یہ کہتے ہوئے سنا گیا کہ "اور میری گردن پر بھی"؛ تاہم اغلب یہ ہے کہ ان دونوں نے ایک دوسرے سے بے نیاز رہ کر اپنا اپنا کام کیا ہوگا۔

الرفاعی کے خاندان کی تفصیلات الفاروقی: النفحۃ المسکیہ سے نقل کی گئی ہیں، جو ان کے ایک مرید عمر کا پوتا تھا۔ اس کے بیان کے مطابق الرفاعی نے پہلے منصور کی بھتیجی خدیجہ سے شادی کی۔ اس کے انتقال کے بعد خدیجہ کی بہن ربیعہ سے اور اس کی وفات پر نفیسہ بنت محمد بن القاسیہ سے عقد کیا۔ الرفاعی کی بہت سی لڑکیاں اور تین لڑکے تھے، یہ سب باپ کے سامنے وفات پا گئے۔ اس سلسلے کی گدی پر ان کے بعد ان کے بھانجے علی بن عثمان بیٹھے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں؛ نیز دیکھیے الزرکلی: الاعلام، ۱: ۱۹۹۔

○

رقیہؓ: بنت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم۔ حضرت رقیہؓ حضرت خدیجہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دوسری صاحبزادی اور تیسری اولاد تھیں (دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۶؛ نیز رکّ بہ فاطمہؓ)۔

حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا حضرت زینبؓ کے بعد ۳۳ عام الفیل میں، مکہ معظمہ میں اپنی والدہ ماجدہ کے مکان میں پیدا ہوئیں، جو بیت اللہ کے قریب الحزم میں واقع تھا۔ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا سن مبارک تینتیس سال تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر وحی نازل ہوئی تو حضرت رقیہؓ کی عمر سات سال تھی۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نبوت سے قبل مکہ معظمہ کے ممتاز تاجروں میں سے تھے۔ ام المومنین حضرت خدیجہؓ کا بھی اسلام سے پیشتر تمام مکے میں دولت و ثروت اور پاکیزہ نفسی کے لحاظ سے شہرہ تھا، اس لیے حضرت رقیہؓ کے لیے مناسب اور موزوں گھرانہ تلاش کیا گیا۔ ابولہب کے دو لڑکے تھے، ان میں سے عتبہ کے ساتھ حضرت رقیہؓ کی منگنی اور پھر نکاح ہو گیا (ابن سعد، ۸: ۲۴)، لیکن یہ رشتہ زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکا۔

عتبہ کی طرف سے طلاق مل جانے یا نکاح سے بے تعلق ہو جانے کے بعد حضرت رقیہؓ کا نکاح حضرت عثمانؓ سے ۳ بعثت میں ہوا۔ اس وقت ان کی عمر دس سال تھی۔

ہجرت حبشہ: حضرت رقیہؓ کی عمر بارہ برس کی تھی کہ رجب ۵ بعثت میں ان کو اپنے شوہر نامدار کے ساتھ حبشہ کا سفر پیش آیا۔ یہ پہلا قافلہ تھا جو حق و صداقت کی خاطر وطن اور اعزہ و اقارب کو خیرباد کہہ کر جلا وطن ہوا۔ حضرت رقیہؓ کے قیام حبشہ کا ذکر رجال و تاریخ کی تمام کتابوں میں آیا ہے (دیکھیے ابن ہشام، ص ۲۰۸)۔ حضرت رقیہؓ نے حبشہ میں ۵ بعثت تا ۱۲ بعثت تقریباً آٹھ سال قیام فرمایا۔ ۸ بعثت میں وہ پندرہ سال کی ہو چکی تھیں۔ اس سال یا اس کے کچھ بعد ان کا ایک بچہ ساقط ہوا (ابن سعد، ۸: ۲۴)۔

۱۰ بعثت میں ان کی عمر کا سترھواں سال تھا کہ ان کی والدہ ماجدہ حضرت خدیجہؓ نے ماہ رمضان میں بمقام مکہ وفات پائی۔ حضرت رقیہؓ کو اس حادثۂ جانکاہ کی خبر بہت دیر میں ہوئی ہوگی کیونکہ وہ بہت دور تھیں۔ سفر کی حالت میں ماں کا داغ مفارقت دینا ان کے لیے بہت ہی روح فرسا تھا۔

تقریباً ۱۱ بعثت میں جب کہ ان کی عمر اٹھارہ سال تھی حضرت رقیہؓ کے ہاں لڑکا پیدا ہوا۔ انہوں نے اس مبارک مولود کا نام اپنے دادا عبداللہ بن عبدالمطلب کے نام پر عبداللہ رکھ دیا۔ نانا نے اپنے پیارے نواسے کو سال ڈیڑھ سال کے بعد دیکھا۔ حضرت عثمانؓ کی کنیت ابوعبداللہ انھیں حضرت عبداللہ سبط رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نام نامی پر ہے۔

۱۲ بعثت میں، جبکہ حضرت رقیہؓ انیس برس کی ہو چکی تھیں، حبشہ سے واپس آئیں۔ کفار مکہ کے اسلام لانے کی غلط خبر حبشہ پہنچ گئی تھی جسے سن کر مہاجرین چل کھڑے ہوئے، لیکن کچھ رہ بھی گئے۔ جو مکہ معظمہ آ گئے تھے انہوں نے تھوڑے عرصے بعد ۱ھ میں مدینہ منورہ کو ہجرت کی، جو رہ گئے تھے وہ کئی برس کے بعد ۷ھ میں آئے۔

ہجرت مدینہ: حضرت عثمانؓ ان مہاجرین میں تھے جو حبشہ سے مکہ معظمہ چلے آئے اور پھر مدینہ منورہ کی ہجرت کا شرف بھی حاصل کیا (البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، باب ۷)۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ہجرت کے بعد مدینہ منورہ پہنچیں۔

مدینہ منورہ میں حضرت عثمانؓ نے حضرت اوسؓ بن ثابت انصاری (برادر حضرت حسانؓ) کے مکان میں قیام فرمایا تھا (ابن ہشام، ص ۳۲۳)۔ یہ بنو نجار سے تھے۔ حضرت رقیہؓ بھی وہیں آ کر ٹھہریں۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت رقیہؓ کے درمیان مثالی مناسبت پائی جاتی تھی، اسی لیے عرب میں ضرب المثل کے طور پر یہ مقولہ رائج تھا: میاں بیوی کے جوڑوں میں سب سے بہتر جوڑا، جو کسی انسان کی آنکھ نے دیکھا، وہ حضرت رقیہؓ اور ان کے شوہر حضرت عثمانؓ ہیں (شرح المواہب اللدنیہ، ۳: ۱۹۸)۔ حسن معاشرت کی اس سے بڑھ کر کیا مثال پیش کی جا سکتی ہے۔

حضرت رقیہؓ کا سن شریف اکیس سال کا تھا۔ ۲ ہجری اور رمضان المبارک کا مہینا تھا کہ آپ کے دانے (کھسرا) نکل آئے۔ یہ زمانہ غزوۂ بدر کی تیاریوں کا تھا۔ ۱۲ رمضان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم صحابہ کرامؓ کو لے کر بدر کی طرف چلے۔ ۱۷ رمضان کو معرکہ پیش آیا (ابن سعد و الطبری)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم گھر میں ان کی تیمارداری کے لیے ان کے شوہر حضرت عثمانؓ (البخاری، کتاب المغازی، ب ۱۳، ۱۹) اور حضرت اسامہؓ بن زید (الاصابہ، ۴: ۲۹۸) کو چھوڑ گئے تھے۔ جس دن حضرت زیدؓ بن حارثہ فتح کی خوشخبری لے کر مدینہ منورہ پہنچے اسی روز حضرت رقیہؓ کا انتقال ہوا تھا (کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، باب ۷، مناقب عثمانؓ)۔ الاصابہ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رقیہؓ کی وفات حضرت زیدؓ کی آمد سے پہلے ہوئی تھی، چنانچہ جب وہ مدینے پہنچے تو حضرت رقیہؓ کی تدفین عمل میں آ رہی تھی۔

حضرت رقیہؓ کی علالت کا زمانہ تقریباً بیس دن ہے۔ وفات کی تاریخ بالتصریح مذکور نہیں، تاہم بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رقیہؓ نے ۱۹ رمضان یک شنبہ کے دن انتقال فرمایا (الطبری، ۱ / ۳: ۸۳، ۸۴، ۱۲۸۴، ۱۳۱۸)۔

اولاد: حضرت رقیہؓ اٹھارہ برس کی تھیں کہ ان کے ایک صاحبزادے پیدا ہوئے۔ ان کا اسم مبارک حضرت عبداللہ تھا۔ ان کی ولادت حبشہ میں ۱۱ بعثت میں، ہجرت سے دو سال پہلے ہوئی۔ مدینے کی ہجرت کے وقت یہ صاحبزادے دو سال کے تھے۔ تقریباً چار سال کی عمر تھی کہ آپ کی مادر مہربان حضرت رقیہؓ نے رمضان ۲ھ میں انتقال فرمایا۔ اس کے بعد تقریباً نو ماہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی آغوش تربیت میں پلے اور خالہ (حضرت ام کلثومؓ) پرورش کرتی رہیں۔ جب ربیع الاخر ۳ھ میں حضرت ام کلثومؓ کا نکاح حضرت عثمانؓ سے ہوا اور جمادی الآخرہ میں وہ رخصت ہو کر سسرال آئیں تو حضرت عبداللہؓ ان کے ساتھ پدر بزرگوار کے مکان میں آ گئے۔ خالہ نے، جو اب ماں بھی تھیں، پورے ایک سال تک انہیں بڑے ناز و نعمت سے پالا۔ جمادی الاولی ۴ھ میں کہ چھٹے سال کا سن شریف تھا، مرغ نے آنکھ میں چونچ ماری، جس کے صدمے سے چہرۂ مبارک پر ورم آ گیا اور بیمار پڑ کر انتقال فرما گئے۔

مآخذ: (۱) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ؛ (۲) ابن سعد: طبقات (طبع زخاؤ)، ۸: ۲۴ ببعد؛ (۳) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۴: ۲۹۲ ببعد؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۵: ۴۵۶؛ (۵) ابن حجر: الاصابہ، ۴: ۲۹۷؛ (۶) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۷۱ ببعد؛ (۷) الدیار بکری: تاریخ الخمیس، ۱: ۲۷۳؛ (۸) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۴؛ (۹) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۰۱؛ (۱۱) الطبری، ۳: ۲۳۴۰؛ (۱۲) ابن ہشام:

السیرۃ (طبع Wüstenfeld)، ص ۱۲۱، ۲۰۸ ببعد، ۲۲۳؛ (۱۳) الزرقانی: شرح المواہب اللدنیہ، بمواضع کثیرہ۔

○

رکعۃ : رک بہ صلاۃ۔

○

رکوع : رک بہ صلاۃ۔

○

رَمَضَان : (ع)، مادہ ر م ض سے، جو سخت گرمی اور تپش کی طرف اشارہ کرتا ہے، ہجری تقویم کا نواں مہینہ اس نام کی وجہ تسمیہ پر اہل لغت نے بحث کرتے ہوے لکھا ہے کہ جب ابتدا میں مہینوں کے نام وضع کیے گئے تو یہ مہینا سخت گرمی کے موسم میں آیا ہوگا، یا اس لیے کہ روزوں (صوم) کی وجہ سے روزہ دار بھوک اور پیاس کی حدت اور شدت محسوس کرتا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔

رمضان ہی وہ بابرکت مہینا ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے "رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن مجید نازل کیا گیا" (۲ [البقرۃ]: ۱۸۵) اس مہینے کے بڑے فضائل ہیں، اس مہینے میں ایک رات (لیلۃ القدر) ایسی آتی ہے جو ہزار راتوں سے افضل و بہتر ہے (۹۷ [القدر]: ۳)۔ فضائل و احکام کی تفصیلات کے لیے رک بہ صوم۔

مآخذ : (۱) الزمخشری: الکشاف، بذیل آیت ۲ [البقرۃ]: ۱۸۵؛ (۲) البیضاوی: تفسیر، بذیل آیت؛ (۳) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ رمضان؛ (۴) الراغب: المفردات، بذیل مادہ ر م ض؛ (۵) احادیث کے لیے دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ رمضان۔

○

روح : رک بہ نفس۔

○

رَهْبَانِيَّة : (ع)، خانقاہی زندگی، اسم فاعل راہب [رک بآں] یہ اصطلاح مادہ رھب سے مشتق ہے۔ یہ لفظ قرآن حکیم میں صرف ایک بار آیا ہے (۵۷ [الحدید]: ۲۷)۔ امام راغب نے مفردات میں ترھّب کے معنی تعبّد کیے ہیں، یعنی عبادت گزاری میں خوف سے کام لینا، رہبانیت اسی تعبّد، یعنی فرط خوف سے عبادت گزاری میں غلو کا نام ہے، اسی سے رہبان کا لفظ ہے۔ اسی وجہ سے اسلام میں شادی کے قابل مردوں اور عورتوں کے لیے نکاح ضروری قرار دیا گیا ہے۔ حدیث میں ہے اسلام رہبانیت کا قائل نہیں۔

جب حضرت عثمانؓ بن مظعون کی بیوی نے اپنے شوہر کی بے التفاتی اور بے توجہی کی شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی (بیوی) کی حمایت کی اور فرمایا: رہبانیت ہمارے لیے تجویز نہیں کی گئی (احمد بن حنبل، ۶: ۲۲۶؛ الدارمی، نکاح، باب ۳)۔ ذیل کی حدیث اس سے عام تر ہے "اپنے آپ کو تکلیف نہ دو اور خدا تمہیں تکلیف نہ دے گا" بعضوں نے اپنی جانوں کو تکلیف دی ہے، خدا نے انھیں تکلیف نہیں دی ہے، ان کے اخلاف صومعوں اور خانقاہوں میں ہیں۔ یہ ایک ایسا رواج ہے جو ہم نے ان کے لیے تجویز نہیں کیا ہے (ابو داؤد، کتاب الادب، باب ۴۴)۔

اس طرح اسلام نے رہبانیت کو رد کرکے اس کے بجاے جہاد کا حکم دیا ہے: "ہر پیغمبر نے کسی نہ کسی قسم کی رہبانیت کی تعلیم دی ہے، مگر اس امت کی رہبانیت جہاد ہے" (احمد بن حنبل، ۳: ۲۶۶)۔ اسلام ایک کامل ضابطۂ حیات ہے، اس میں ترک دنیا نہیں، بلکہ معاشی اور معاشرتی زندگی اور ارتفاقات کے بارے میں مفصل احکام دیے ہیں۔

مآخذ : (۱) تفاسیر (۵۷ [الحدید]: ۲۷)؛ (۲) ابن سعد، طبقات، طبع Sachau، ۳/۱: ۲۸۷؛ (۳) الزمخشری: الفائق، حیدرآباد، ۱۳۲۴ھ، ۱: ۲۶۹؛ (۴) ابن الاثیر: نہایہ، بذیل مادہ۔

○

ز

زاویہ : دراصل کسی عمارت کا کونا' جو شروع میں کسی چھوٹی مسجد یا عبادت خانے کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ مشرق کے اسلامی ممالک میں اب بھی اس لفظ کے یہی معنی ہیں اور یہ کسی بڑی (یا جامع) مسجد سے فرق دکھانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف شمالی افریقہ میں "زاویہ" کی اصطلاح نے اپنا وسیع تر مفہوم قائم رکھا ہے اور اس کا اطلاق ایسی عمارت یا مجموعۂ عمارات پر ہوتا ہے جو کسی خانقاہ اور مدرسے کے مشابہ ہوں۔ کسی زاویے میں مندرجہ ذیل حصے کلی یا جزوی طور پر پائے جاتے ہیں: نماز کے لیے ایک حجرہ مع محراب' کسی مرابط یا شریفی ولی کا مقبرہ' جس کے اوپر قبہ ہو' ایک کمرہ' جو تلاوت قرآن کے لیے مخصوص کیا گیا ہو' ایک مکتب یا مدرسہ قرآن خوانی' آخر میں زاویے کے مہمانوں' یعنی زائرین' مسافروں اور طالب علموں کے حجرے۔ زاویے سے متصل عموماً ایک قبرستان ہوتا ہے' جس میں ان لوگوں کی قبریں ہوتی ہیں جنہوں نے اپنی زندگی ہی میں وہاں دفن کیے جانے کی وصیت کی ہو۔ Daumas کہتا ہے: "مختصر یہ کہ زاویہ ایک مذہبی مدرسہ اور مفت کا اقامت خانہ ہوتا ہے اور ان دو باتوں میں یہ قرون وسطی کی خانقاہ (Monastery) سے بہت کچھ مشابہ ہے"۔

معلوم ہوتا ہے قرون وسطی کے بعد زاویے کے مفہوم میں' کم از کم المغرب میں وہاں کے خاص مذاق کے مطابق' کسی حد تک تبدیلی ہوگئی ہے۔ اس کے برخلاف مشرق میں اس لفظ نے بہت جلد ایک خاص مفہوم پیدا کر لیا اور اس کا اطلاق محض چھوٹی چھوٹی مساجد پر ہونے لگا' وہاں اسے دیر' خانقاہ اور تکیے کی معین اصطلاحات کے بدل کے طور پر استعمال نہیں کرتے۔ یہ اصطلاحیں خاص طور پر ان خانقاہوں کے لیے مستعمل ہیں جو اپنے قیام کے لیے بھی تصوف کی مرہون منت ہیں۔ بخلاف اس کے المغرب میں تیرھویں صدی عیسوی کے قریب زاویے کی اصطلاح بظاہر رابطہ' یعنی ایسے تکیہ درویش کے ہم معنی ہوگئی جہاں کوئی عبادت گزار بزرگ عزلت گزین ہو کر اپنے شاگردوں اور مریدوں کے درمیان زندگی بسر کرتا ہو (الہادی: المنصور' مترجمہ G.S.Colin' در AM' ۲۹ (۱۹۲۶ء): ۲۲۰' بذیل مادہ)' لیکن زاویے یا رابطے کو ہمیشہ بعینہٖ رباط نہیں سمجھنا چاہیے' جو ایک اور کام کے لیے ہوتا تھا اور جس کی نوعیت زیادہ تر فوجی تھی۔ بہر حال اس سلسلے میں ہمیں ابن مرزوق تلمسانی (م ۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء) کے بیان کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ اس نے مرینی سلطان ابوالحسن علی کے متعلق ایک کتابچہ المسند الصحیح الحسن لکھا ہے' جس کا بیالیسواں باب ان زوایا کے لیے وقف کیا گیا ہے جو اس سلطان نے تعمیر کرائے تھے۔ وہ کہتا ہے کہ زاویہ وہی چیز ہے جسے مشرق میں رباط یا خانقاہ کہتے ہیں۔ اس میں شبہہ نہیں کہ زاویے کی قسم کے پہلے تکیے بہت جلد ترقی کر گئے اور صرف دنیا سے کنارہ کشی کرنے والوں کا گوشہ عافیت ہی نہیں رہے' بلکہ مذہبی اور درویشانہ زندگی کے مرکز بھی بن گئے' جہاں سے تصوف کو عوام الناس کے قریب تر لانا ممکن ہوگیا' جو اب تک بلا شرکت غیرے شہری عالموں کی ملکیت تھا۔ اب یہ زاویے مرجع عوام ہوگئے اور دینی درس گاہیں اور کسی حد تک ایسے اقامت خانے بن گئے جن میں روحانی تعلیم کی تکمیل کے مسافر طلبہ بلا حرج آکر ٹھہر جاتے تھے۔

غرناطہ کے ملوک بنو نصر سے پہلے ہمیں اندلس میں کہیں زاویے نہیں ملتے۔ ان کا تعلق اسی زمانے سے ہے جس میں مرینی سلطان ابوالحسن کے زاویے تعمیر ہوئے اور ان کی تاسیس میں بھی لازماً انہیں ضروریات کو ملحوظ رکھا گیا ہوگا۔

آج کل شمالی افریقہ کے اہم ترین زاویے' خواہ شہروں

میں ہوں خواہ دیہات میں (جہاں ان کے گرد ہمیشہ چھوٹی چھوٹی بستیاں آباد ہوتی رہتی ہیں)، مرابطون یا شرقی درویشوں کے فرقوں کی بڑی اقامت گاہیں یا ان کی شاخیں ہیں۔

المغرب کے ایسے خطوں میں جو مرکزی حکومت کے صدر مقام سے دور ہیں، زاویے اپنے مذہبی اور ذہنی اثرات کے علاوہ، دیہاتی آبادی پر براہ راست سیاسی اثر بھی ڈالتے رہے ہیں۔ اس کی سب سے نمایاں مثال (وسطی مراکش میں ام ربیع کے کنارے، تادلہ کے ضلع میں) زاویہ الدّلاء ہے، جہاں کے سربراہوں نے سعدی خاندان کے زوال کے بعد (سترھویں صدی کے نصف آخر میں) پرآشوب زمانے سے فائدہ اٹھایا اور اس ضلع کے بیشتر حصے میں، جو فاس کے تابع تھا، اپنا دنیوی اقتدار بڑھا لیا۔ قریب تر زمانے میں تازَرْوالْت کے اطلس اور وسطی اطلس کے اَحَنْصَال نامی بربر زاویوں کی مثال پیش کی جاسکتی ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

زَبُوْر : (ع)، جمع زُبُر، الزُّبْرَة: لکھت، زبور بمعنی مزبور یعنی لکھی ہوئی چیز، وہ کتاب جو جلی خط میں لکھی ہوئی ہو، لیکن عرف عام میں زبور کا لفظ اس آسمانی کتاب کے لیے مخصوص ہو چکا ہے جو حضرت داؤد علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ یہ خیال کہ عبرانی یا سریانی مادہ زمر اور اس کا مشتق مزمور، عربی میں زبر اور مزبور ہو گیا اور اسی سے زبور ہے (جیفرے، ص ۱۴۹)، بداہۃً غلط ہے، کیونکہ عربی میں زبر اور زمر، دونوں مادے اور ان سے مشتق مزبور اور مزمور موجود ہیں، جبکہ عبرانی و سریانی میں صرف زمر اور مزمور ہے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ ابدال، عبرانی اور سریانی میں ہوا ہے۔

سورۂ النحل میں ہے کہ رسولوں کو البینات والزبر دے کر بھیجا گیا (۱۶ [النحل]: ۴۴؛ ۲۶ [الشعرآء]: ۱۹۶)، یہاں زبر کے معنے کتابیں ہیں۔ دوسرے مقامات پر وَالزُّبُرِ وَالْكِتٰبِ الْمُنِيْرِ آیا ہے (۳ [آل عمران]: ۱۸۴؛ ۳۵ [فاطر]: ۲۵)۔

امام راغب فرماتے ہیں: "بعض کا قول ہے کہ زبور اس کتاب کا نام ہے جو صرف عقلی حکمتوں کو شامل ہو، اس میں شرعی احکام نہ ہوں اور کتاب وہ ہے جس میں احکام اور حکمتیں ہوں۔ حضرت داؤدؑ کی زبور میں کوئی حکم شرعی نہ تھا"، گویا صحیفۂ حکمت ہونے کی رعایت سے اسے زبور کہا گیا۔

زمانۂ جاہلیت اور اسلام کے ابتدائی عہد کے اشعار میں لفظ زبور بکثرت استعمال ہوا ہے۔ جاہلی شعرا نے اسے شاہی فرمان کے معنی میں استعمال کیا ہے، چنانچہ الفرزدق کے ہاں یہ لفظ اسی مفہوم میں ملتا ہے (النقائض، قصیدہ ۷۵، شعر ۱)۔

جاہلی شعرا کے ہاں یہ لفظ زبور کی صورت میں ملتا ہے اس کی جمع زبر بھی آئی ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے مزامیر کو قرآن مجید میں زبور کہا گیا ہے۔ ۲۱ [الانبیآء]: ۱۰۵ میں صحیفہ داؤدؑ کا ایک حوالہ بھی دیا گیا جو کہ زبور ۲۹/۳۷ میں ملتا ہے۔ موجودہ صحیفہ پانچ دیوانوں کا مجموعہ ہے، اس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے علاوہ دوسرے عبرانی شعرا کا کلام بھی شامل ہے۔ اس طرح الہامی اور غیر الہامی کلام مخلوط ہو گیا ہے۔ قرآن مجید نے زبور صرف حضرت داؤد علیہ السلام کے کلام کو کہا ہے۔

قرآن مجید میں وَاٰتَيْنَا دَاوٗدَ زَبُوْرًا (۴ [النسآء]: ۱۶۳) میں جس زبور کا ذکر ہے مفسرین کے نزدیک اس سے مراد داؤد علیہ السلام کا صحیفہ ہے۔ البتہ بعض کوفی مفسرین کی رائے میں اسے بطور جمع زبور (پیش کے ساتھ) بمعنی "فرامین" پڑھنا چاہیے۔ الطبری اس خیال کی تردید کرتا ہے (الطبری: تفسیر، ۶: ۱۸)۔ احمد بن عبداللہ بن سلام مولی خلیفہ ہارون سے یہ منقول ہے کہ زبور سے مراد وہی مزامیر ہیں جو یہود و نصاریٰ کے ہاں متداول ہیں، جن کی تعداد ڈیڑھ سو ہے۔

زبور کے ترجمے کا ایک جز جو دوسری صدی ہجری/ آٹھویں صدی عیسوی کا تحریر کردہ ہے اور جو مسیحی عربی ادب میں قدیم ترین سمجھا جاتا ہے اور جسے B. Violet نے دمشق میں دریافت کیا تھا، اس میں زبور ۷۸، آیات ۲۰ تا ۳۱، ۵۱ تا ۶۱ کا عربی ترجمہ یونانی جلی (Majuscular) حروف میں لکھا گیا ہے۔ الکندی نے اپنی تصنیف اَلرِّسالہ (تصنیف تقریباً ۲۰۴ھ/ ۸۱۹ء) میں اور ابن قتیبہ نے، جیسا کہ ابن الجوزی نے الوفاء میں بیان کیا ہے، زبور کی آیات کا لفظی ترجمہ نقل کیا ہے۔ تورات [رک بآن] کی طرح زبور میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ

و آلہ وسلم کی تشریف آوری کی پیشگوئیاں موجود ہیں۔ ابن تیمیہ کے نزدیک مزامیر کی متعدد آیات کے مصداق سرور کائنات حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہیں۔ علی بن ربن نے بھی بشارت داؤدؑ دربارہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے باب میں اسی قسم کے حوالے جمع کیے ہیں۔ دوسری طرف ابن حزم نے مزامیر پر سخت نکتہ چینی کی ہے اور بائبل کی دوسری کتابوں پر بھی۔ ان کا قول ہے کہ ان کی بہت سی عبارتیں موضوعہ ہیں جنھیں وہ غلط ترجمے کی بنا پر ملحدانہ قرار دیتے ہیں۔

مآخذ : (۱) تفاسیر قرآن مجید؛ (۲) لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۳) امام راغب: مفردات، بذیل مادہ Arthur's The foreign vocabulary of Quran : Jeffery

○

اَلزُّبَیرؓ بن العَوّام : بن خُوَیلد بن اَسَد بن عبدالعُزّی بن قصیّ بن کلاب، ابو عبداللہ الملقب بہ الحواری۔ ان کی والدہ حضرت صفیہؓ بنت عبدالمطلب تھیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پھپی تھیں، چنانچہ رشتے میں وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ابن عم (چچا کے بیٹے) اور حضرت خدیجہؓ بنت خویلد کے بھتیجے تھے۔

حضرت زبیرؓ السابقون الاولون میں سے تھے۔ حدیث کے مطابق وہ پانچویں شخص تھے جنھوں نے اسلام قبول کرنے میں سبقت کی۔ وہ بچپن ہی میں (بعمر آٹھ سال) حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت پر ایمان لے آئے تھے۔ وہ ان دس حضرات میں سے ہیں جن کے جنتی ہونے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بشارت دی تھی۔

ان کی ازواج میں سے حضرت اسماءؓ بنت ابی بکرؓ اپنے عزم اور ہمت کی وجہ سے مشہور ہیں جس کا اظہار انھوں نے اپنے بیٹے عبداللہؓ کے بارے میں کیا تھا۔ ان کے بطن سے زبیر کے دوسرے بیٹے عروۃ پیدا ہوئے۔ حضرت زبیرؓ کے تیسرے بیٹے، جنھوں نے تاریخ اسلام میں نمایاں کارنامے دکھائے، مصعبؓ تھے۔

حضرت زبیرؓ انتہائی مصائب اور تکالیف کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دامن سے وابستہ رہے۔ انھوں نے حبشہ کی دونوں ہجرتوں میں شرکت کی۔ ہجرت مدینہ کے بعد آپ کا رشتہ مؤاخات ابن مسعودؓ اور بعض روایات کی رو سے طلحہؓ یا کعبؓ بن مالک کے ساتھ باندھا گیا۔ بعد ازاں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زندگی میں تمام بڑی بڑی لڑائیوں میں حصہ لیتے اور داد شجاعت دیتے رہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت زبیرؓ کو الحواری کا لقب ان خدمات کے سلسلے میں عطا فرمایا تھا جو انھوں نے بنو قریظہ [رک بآں] سے جنگ کے دوران میں بطور مخبر انجام دی تھیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس موقع پر یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے: "ہر نبی کا ایک حواری ہوتا ہے اور میرا حواری الزبیر ہے"۔ غزوۂ خندق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت زبیرؓ کو بنو قریظہ کے حالات معلوم کرنے کے لیے تین مرتبہ بھیجا اور اسی جنگ کے موقع پر انھوں نے تیراندازی کے خوب جوہر دکھائے۔ فتح مکہ کے دن حضرت زبیرؓ کے ہاتھ میں دو جھنڈے تھے۔ ان کا شمار بڑے بہادر اور دلیر صحابہ کرام میں ہوتا ہے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۱)۔ انھوں نے جنگ جمل کے موقع پر شہادت پائی۔ اس وقت ان کی عمر مختلف مؤرخین نے ۶۰ اور ۶۷ کے درمیان بتائی ہے۔

احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نظروں میں ان کی بڑی وقعت تھی۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک بار جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان سے گفتگو کے دوران میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے: "تجھ پر میرے ماں باپ قربان"۔ کہا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انھیں ایک ریشمی قبا عطا کی تھی جسے وہ جنگ کے وقت پہنا کرتے تھے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۳)۔ حضرت زبیرؓ بڑے مالدار اور سخی تھے۔ ان کے ایک ہزار مملوک تھے، جو انھیں خراج ادا کرتے تھے اور وہ خراج کا سارا روپیہ خیرات کر دیتے تھے، پھر بھی وفات کے بعد لاکھوں روپوں کی جائداد اور نقدی چھوڑ گئے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۴۲)۔ ان کی وصیت کے لیے دیکھیے ابن سعد ۳/۱: ۷۵ ببعد؛ البخاری، کتاب الخمس، باب ۱۳۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، بعدد اشاریہ؛ (۲) الواقدی، مترجمہ Wellhausen، برلن ۱۸۸۲ء، بعدد اشاریہ؛ (۳) الیعقوبی، طبع Houtbsama، بعدد اشاریہ؛ (۴) الطبری، طبع ڈخویہ، بعدد اشاریہ؛ (۵) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۳/ ۱: ۱۰۷ تا ۸۰؛ (۶) البلاذری، بعدد اشاریہ؛ (۷) المسعودی: مروج، بعدد اشاریہ؛ (۸) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۳: ۵ ببعد، شمارہ ۲۷۷۳؛ (۹) ابن الاثیر: اسد الغابہ، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۲: ۱۹۶ ببعد؛ عبارات حدیث کے لیے: (۱۰) A.J.Wensinck: مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ۔

○

زکوٰۃ: (ع)، مادہ ز ک و، زَکَا، زَکَاۃً و زَکْوًا، بمعنی بڑھنا، پھلنا پھولنا۔ زکوٰۃ کے اصل معنی نمو (بڑھنے اور افزونی) ہیں۔ علاوہ ازیں لغت میں زکوٰۃ کے معنی طہارت اور برکت بھی ہیں۔ شریعت میں اس سے مراد شرائط مخصوصہ کے ساتھ کسی مستحق آدمی کو اپنے مال کے ایک معین حصے کا مالک بنا دینا ہے۔ صدقۃ التطوع کے برعکس زکوٰۃ صدقۃ مفروضہ (لازمی) ہے اور ارکان خمسہ اسلام میں ایک اہم رکن ہے۔ اسے زکوٰۃ اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں برکت کی امید ہوتی ہے اور اس سے نفس پاکیزہ ہوتا ہے۔ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کسی نہ کسی صورت میں سابقہ امتوں میں بھی رائج تھی۔ عہد نامہ قدیم میں بھی اس کا ذکر آتا ہے۔

زکوٰۃ کا لفظ عام صدقات (انفاق) کے معنوں میں ابتدائے اسلام ہی سے مروج ہوگیا تھا، لیکن اس کا پورا نظام آہستہ آہستہ فتح مکہ کے بعد قائم ہوا۔ ۸ ہجری میں زکوٰۃ کی فرضیت کی تصریح مل جاتی ہے۔ بہر حال محرم ۹ھ میں زکوٰۃ کے تمام قوانین و احکام مکمل ہو کر نافذ ہو گئے تھے۔

نصاب: مال کی وہ خاص مقدار ہے جس پر شریعت نے زکوٰۃ فرض کی، مثلاً اونٹ کے لیے پانچ اور پچیس وغیرہ عدد، بکری کے لیے چالیس اور ایک سو اکیس وغیرہ کا عدد، چاندی کے لیے دو سو درہم یعنی ساڑھے باون تولے اور سونے کے لیے بیس مثقال یعنی ساڑھے سات تولے۔

زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لیے مسلمان ہونے کی شرط ہے۔ کافر پر زکوٰۃ نہیں۔ اسی طرح آزاد، بالغ اور عاقل ہونا، دارالسلام میں رہنا اور زکوٰۃ کی فرضیت سے باخبر ہونا، نیز ایسی چیز کے نصاب کا مالک ہونا جو ایک سال تک قائم رہتی ہو، مذکورہ مال پر ایک سال کامل گذر جانا (سال گذرنے کے بغیر زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی)، اس مال کا قرض (حق اللہ و حقّ العباد) سے بری ہونا، اس مال کا اپنی ضرورتوں سے زائد ہونا، مال کا خود اپنے یا اپنے وکیل کے قبضے میں ہونا، مال میں ان تین وصفوں میں سے ایک وصف کا پایا جانا: (۱) نقدیت؛ (۲) سوم، (سوم = سائمہ جانوروں میں پایا جاتا ہے۔ سائمہ کے معنی وہ جانور ہیں جو سال کا اکثر حصہ باہر چر کے گزر کرتے ہیں، گھر میں نہیں کھاتے انھیں گھر میں کچھ نہیں دیا جاتا، وہ غیر ممنوع چراگاہ سے گھاس چرتے ہوں، دودھ کے لیے یا افزائش نسل کی غرض سے رکھے گئے ہوں)؛ (۳) نیت تجارت، یہ شرط بھی ہے کہ اس مال پر کوئی دوسرا حق مثل عشر یا خراج کے نہ ہو، کیونکہ ایک مال پر دو حق فرض نہیں ہوتے، لہٰذا جس مال پر عشر یا خراج ہوگا اس پر زکوٰۃ فرض نہ ہوگی۔

زکوٰۃ کا مال مستحقین کو دیتے وقت نیت بھی ضروری ہے کہ یہ مال خدا کی خوشنودی کے لیے دے رہا ہوں۔ زکوٰۃ کے مال پر مستحق کو قابض کر دینا بھی ضروری ہے اور یہ بھی لازم ہے کہ زکوٰۃ مستحقین ہی کو ملے۔

زکوٰۃ چار قسم کے اموال پر فرض ہے: (۱) سائمہ (چرنے والے) جانوروں پر؛ (۲) سونے چاندی پر؛ (۳) ہر قسم کے تجارتی مال پر؛ (۴) کھیتی اور درختوں کی پیداوار پر، (اگرچہ اصطلاحاً اس قسم کو عشر کہتے ہیں)۔ ان اقسام کے نصاب اپنے اپنے ہیں۔ چاندی سونے اور تمام تجارتی مال میں چالیسواں حصہ زکوٰۃ فرض ہے۔ چاندی کا نصاب دو سو درہم ہے جس کے ساڑھے باون تولے اور بقول بعض ۳۶ تولے ساڑھے پانچ ماشے بنتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ، کراچی ۱۹۶۳ء؛ عبدالشکور: علم الفقہ، جلد چہارم، کراچی ۱۹۶۵)۔ اس سے کم چاندی پر زکوٰۃ نہیں۔ سونے کا نصاب بیس مثقال ہے، جس کے ساڑھے سات تولے (اور بقول بعض پانچ تولے ڈھائی ماشے) بنتے ہیں۔ اس پر چالیسواں ۱/۴۰

حصہ زکوٰۃ فرض ہے۔ سونے چاندی کی قیمت بڑھتی رہتی ہے۔ زکوٰۃ ادا کرتے وقت سونے چاندی کی جو قیمت ہو، اس کے حساب سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ زکوٰۃ ادا کرتے وقت نقد رقم کے بجائے سونے یا چاندی کی زکوٰۃ اسی جنس میں بھی ادا کی جا سکتی ہے۔ تجارتی مال کا نصاب بھی یہی ہوگا۔ تجارتی مال وہ مال ہے جو فروخت کرنے کی نیت سے لیا ہو۔ اس کا نصاب مال کی قیمت کے اعتبار سے ہوگا، یعنی اگر کل مال کی قیمت ساڑھے باون تولے چاندی یا ساڑھے سات تولے سونے کی قیمت کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو تو سال گذر جانے پر اس کی زکوٰۃ چالیسواں حصہ دینا فرض ہے۔

چاندی سونے میں اگر کسی اور چیز کی ملاوٹ ہے مگر وہ غالب نہیں تو وہ کالعدم ہوگی۔ اگر غالب ہے تو اس میں زیر نصاب جنس کی مالیت کی زکوٰۃ ہوگی (دیکھیے مفتی محمد شفیع و عبدالشکور، کتب مذکورہ).

سائمہ جانوروں کے بارے میں شرط ہے کہ وہ جنگلی نہ ہوں اور یہ کہ تجارت کی نیت سے پالے جائیں۔ پانچ اونٹوں یا ان سے زائد پر زکوٰۃ فرض ہے۔ تفصیل کے لیے رک بہ زکوٰۃ، در ۲۲۲، بذیل مادہ).

اگر حاکم وقت عادل مسلمان ہے تو اسے ہر قسم کے مال کی زکوٰۃ لینے کا حق ہے۔ وہ لوگوں کو زکوٰۃ لے کر مستحقین میں صرف کرے گا، لیکن اگر وہ ظالم یا غیر مسلم ہے یا زکوٰۃ کو مستحقین میں صرف نہیں کرتا تو لوگوں کو چاہیے کہ دوبارہ زکوٰۃ نکالیں اور خود مستحقین میں تقسیم کریں۔ اگر کوئی شخص زکوٰۃ نہ دیتا ہو تو حاکم وقت کا فرض ہے کہ اسے قید کر دے اور اسے مجبور کرے۔ (مانعین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کی بحث آگے آتی ہے)۔ اسی طرح اگر حلال مال میں حرام ملا دے تو سب کی زکوٰۃ دینی پڑے گی۔

عشر کے واجب ہونے میں کسی نصاب کی شرط نہیں۔ غلہ (یا پیداوار)، درختوں کا پھل کم ہو یا زیادہ، سب پر عشر ۱/۱۰ واجب ہے، بشرطیکہ ایک صاع سے کم نہ ہو۔ اس میں ایک سال تک باقی رہنے کی قید بھی نہیں۔ یہ ہر پیداوار پر واجب ہے، خواہ پیداوار سال میں دو مرتبہ ہو یا ایک مرتبہ۔ عشر کے ادا کرنے والے کے لیے بالغ عاقل ہونے کی شرط بھی نہیں۔ پہاڑ اور جنگل کی پیداوار میں بھی عشر ہے۔ مسلمان پر عشر ہی لگانا چاہیے، خراج نہیں، کیونکہ عشر عبادت ہے اور خراج محصول، لیکن اگر کسی مسلمان نے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہو جائے گا۔ زمین کی تین قسمیں ہیں: عشری، خراجی اور تغلبی۔ ان کے لیے الگ الگ احکام ہیں [رک بہ عشر، خراج]۔ زکوٰۃ اور عشر کا بیت المال الگ اور خراج اور جزیے کا الگ ہوتا تھا۔ جس شخص کو زکوٰۃ کی تحصیل کے لیے مقرر کیا جاتا تھا اسے ساعی کہتے تھے۔ وہ مسلمانوں کے گھروں میں جا کر زکوٰۃ وصول کرتا تھا۔ اسے زکوٰۃ کے مال سے تنخواہ دی جاتی تھی۔ عام شاہراہوں پر بیٹھ کر تاجروں سے رقم وصول کرنے والے کو عاشر کہتے ہیں۔ یہ امام وقت یا حاکم وقت کی طرف سے مقرر ہوتا تھا۔

زکوٰۃ کی تاکید کا ایک بہت بڑا ثبوت یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اپنے دور خلافت میں منکرین زکوٰۃ سے جہاد کیا اور صحابہ کرامؓ نے ایسے لوگوں کو مرتد خیال کیا۔ انھوں نے فرمایا خدا کی قسم جو صلوٰۃ اور زکوٰۃ میں فرق کرے گا اس سے میں ضرور لڑوں گا (بحوالہ صحیح بخاری).

پہلے ذکر آ چکا ہے کہ زکوٰۃ کے احکام بتدریج نازل ہوئے۔ تفصیلی احکام نازل ہونے سے پہلے حکم یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضروریات سے جو بچ جائے، خرچ کر دیا جائے (العفو کے یہی معنی ہیں)۔ تفسیر مظہری میں یہی لکھا ہے کہ تفصیلی احکام سے پہلے صحابہ کی یہ عادت تھی کہ ضروریات سے جو کچھ بھی بچ جاتا تھا وہ صدقہ کر دیتے تھے۔ بعد میں سورۃ التوبہ کی آیت متعلقہ نازل ہونے پر اس کی وصولی اسلامی حکومت کا فریضہ قرار پائی (یہ جزئیات تفسیر قرطبی اور الجصاص: احکام القرآن میں بھی مذکور ہیں).

نصاب زکوٰۃ بھی بڑی عقلی اور تمدنی بنیادوں پر قائم کیا گیا ہے اور اس میں انسانی ضرورتوں اور مجبوریوں کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔

دور حاضر میں زکوٰۃ کے تمدنی مصالح پر نہایت پر مغز بحثیں ہوئی ہیں۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے اسلام اور جدید معاشی

نظریات میں اسے "اجتماعی سوشل سیکورٹی" کا ایک نظام قرار دیا ہے جس کے ذریعے معاشرے کے نادار لوگوں کے لیے کفالت عمومی کا بندوبست کیا گیا ہے۔ یہی خیال سید قطب شہید نے اپنی کتاب اسلام کا عدل اجتماعی میں ظاہر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جدید اسلامی ریاست میں 'کفالت عمومی کے اس خدائی قانون سے' افلاس اور ناداری کا تسلی بخش حل ہو سکتا ہے (نیز دیکھیے مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ اور اسلام میں تقسیم دولت کا اصول)۔

مآخذ: تفصیل جزئیات کے لیے دیگر تفاسیر قرآن اور کتب احادیث کے علاوہ دیکھیے (۱) الجصاص: احکام القرآن؛ (۲) کتب فقہ و حدیث: عبدالشکور فاروقی: علم الفقہ، جلد ۴، زکوٰۃ؛ (۳) الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ، بحث زکوٰۃ وغیرہ۔

○

زَکَرِیَّا: علیہ السلام (غیر عربی اسما میں سے ہے، ابو یحییٰ) حضرت زکریاؑ و یحییٰؑ انبیاے بنی اسرائیل میں سے ہیں اور ان کا تذکرہ قرآن مجید میں موجود ہے (۳ [آل عمران]: ۳۷ تا ۳۸)، (۶ [الانعام]: ۸۵)۔ (۱۹ [مریم]: ۲، ۷) اور (۲۱ [الانبیاء]: ۸۹) میں حضرت زکریا علیہ السلام کا ذکر آتا ہے۔ وہ اور ان کے فرزند حضرت یحییٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ معاصر تھے۔ انبیاے بنی اسرائیل میں زکریا نام کے دو نبی ہوئے ہیں، ان میں سے ایک زکریا بن برخیا ہیں جو انبیاے تورات میں سے تھے۔ ان کا ظہور ایران کے بادشاہ دارا بن گشتاسپ کے عہد میں ہوا، دوسرے زکریا ابو یحییٰؑ ہیں، جو حضرت مریمؑ کے خالو اور حضرت عیسیٰؑ کے معاصر تھے۔ اول الذکر زکریا کا تذکرہ قرآن مجید میں نہیں، لیکن مجموعہ تورات کے صحیفہ زکریا میں ان کا ذکر موجود ہے۔ دونوں میں تقریباً چار سو سال کا عرصہ حائل ہے (قصص الانبیاء، ص ۳۶۸؛ قصص القرآن، ۲: ۳۶۶ بعد)۔

حضرت زکریاؑ اولاد سلیمانؑ بن داؤدؑ میں سے تھے (تفسیر المراغی، ۳: ۱۳۸)، "لاوی" ہونے کی حیثیت سے وہ ہیکل کے کاہنوں یا خادموں میں شامل تھے۔ ہیکل کا کاہن (یہ کاہن عربوں کے کاہنوں سے بالکل الگ اور ارفع ہوتے تھے) یا خادم ہونا بنی اسرائیل میں ایک بہت معزز عہدہ تصور ہوتا تھا (قصص الانبیاء، ص ۳۶۸؛ قصص القرآن، ۲: ۳۶۶ بعد)۔ حضرت زکریاؑ کے والد کے بارے میں مختلف روایات ہیں: زکریا بن اذن، زکریا بن شُبری، زکریا بن لَدُن، اور بعض نے زکریا بن برخیا بھی لکھا ہے اور انجیل برناباس سے بھی اس آخری قول کی تائید ہوتی ہے (فتح الباری، ۶: ۳۶۶)؛ قصص القرآن کے مؤلف الثعلبی نے زکریا بن یوحیا بھی لکھا ہے۔ حضرت زکریاؑ اور حضرت مریمؑ کے والد عمران بن ماثان ہم زلف تھے (الطبری، ۱: ۵۸۵)۔ زکریا کی بیوی کا نام ایشاع بنت فاقوذہ اور عمران کی بیوی کا نام حَنّہ بنت فاقوذہ تھا۔

انجیلوں میں بھی ان کا تذکرہ آتا ہے (دیکھیے انجیل لوقا باب ۱، آیت ۵ تا ۶)۔

گزشتہ تفاصیل سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ صحیفہ زکریا میں مذکور شخصیت اور قرآن مجید میں جس ہستی کا ذکر ہے، دونوں الگ الگ ہیں اور دونوں میں کئی صدیوں کا فاصلہ حائل ہے۔ حضرت زکریاؑ اور ان کے ہم زلف عمران بن ماثان (والد مریمؑ) کا اولاد سلیمان بن داؤد میں سے ہونا بھی اہل کتاب اور اہل اسلام دونوں کی روایات کی بنیاد پر ثابت اور مسلم ہے۔ الطبری (۱: ۵۸۵) کے بیان کے مطابق حضرت زکریاؑ کے فرزند حضرت یحییٰؑ کی پیدائش بابل پر سکندر کے حملے کے تین سو تیس سال بعد اور حضرت مسیحؑ کی ولادت سے صرف چھے ماہ قبل ہوئی۔ ابن الاثیر نے یہ وضاحت لکھا ہے کہ سب سے پہلے حضرت یحییٰؑ نے نبوت مسیحؑ کی تصدیق کی اور انھیں بپتسما بھی حضرت یحییٰؑ ہی نے دیا تھا۔ حضرت یحییٰؑ اور زکریاؑ کا قتل رفع مسیحؑ سے ایک سال قبل ہوا (الکامل، ۱: ۱۹۹ تا ۱۷۰)۔ ابن الاثیر نے یہ بھی لکھا ہے کہ بابل سے واپسی کے بعد بنی اسرائیل نے بیت المقدس کی تعمیر کی اور اللہ تعالیٰ نے ان کے پاس اپنے رسول بھیجے، مگر انھوں نے سب کو یا تو قتل کیا یا تکذیب کی۔ آخری انبیاے مرسلین زکریاؑ، یحییٰؑ اور مسیحؑ تھے جن میں سے دو اول الذکر قتل کیے گئے (الکامل، ۱: ۱۹۹ تا ۱۷۴)۔

قرآن مجید میں حضرت زکریاؑ کا قصہ دو جگہ زیادہ تفصیل سے آیا ہے، ایک جگہ کفالت مریمؑ کے ضمن میں، جہاں ارشاد

ربانی کے مطابق حضرت مریمؑ کی والدہ اپنی نذر کو پورا کرنے کے لیے خانۂ خدا میں حاضر ہوتی ہیں اور اپنی بچی کو خدمت کے لیے وقف کرنا چاہتی ہیں۔ ہیکل کے کاہنوں میں سے ہر ایک کی خواہش تھی کہ وہ حضرت مریم کی کفالت اپنے ذمے لے۔ حضرت زکریاؑ چونکہ ان کے خالو تھے اس لیے انھوں نے اس استحقاق کا دعوی کیا، مگر فیصلہ قرعہ اندازی سے ہوا (۳ [آل عمران]: ۳۷ تا ۴۴) اور حضرت زکریاؑ کی کفالت و نگرانی میں ان کی تربیت ہوئی۔ حضرت زکریاؑ جب بھی ان کے عبادت والے کمرے میں داخل ہوتے، بے موسمی پھل پاتے اور تعجب سے پوچھتے تو وہ فرماتیں کہ یہ سب کچھ اللہ کے ہاں سے آتے ہیں۔ تب حضرت زکریاؑ کو اپنے بے اولاد ہونے کا احساس ہوا اور پیری (وہ اس وقت بقول ابن کثیر ستر برس کے اور الثعلبی کے بیان کے مطابق ۹۰، ۹۲ یا ۱۲۰ سال کے تھے، دیکھیے قصص القرآن، ۲: ۳۶۹ تا ۳۷۵) کے باوجود اولاد کی خواہش پیدا ہوئی اور وہیں انھوں نے اللہ سے دعا کی جس کی قبولیت کی بشارت اور علامات سے انھیں آگاہ کر دیا گیا (۳ [آل عمران]: ۳۸ تا ۴۳)، دوسری جگہ سورۂ مریمؑ کے شروع میں ذکر آیا ہے، جہاں یہی قصہ مذکور ہے۔

حضرت زکریاؑ کی شہادت کے سلسلے میں ابن الاثیر (الکامل، ۱: ۱۶۹ تا ۱۷۴) نے بیان کیا ہے کہ بعثت مسیحؑ سے جو احکام تورات منسوخ ہوئے ان میں سے ایک بھتیجی سے نکاح بھی تھا۔ بنی اسرائیل کا ایک بادشاہ هیرودس اپنی ایک بھتیجی سے نکاح کرنا چاہتا تھا۔ حضرت یحییٰؑ چونکہ شریعت عیسوی پر ایمان رکھتے تھے، اس لیے مانع آئے: تب بادشاہ کے حکم سے انھیں عبادت خانے میں ذبح کر دیا گیا۔ اس واقعے سے حضرت زکریاؑ بھاگ کر ایک باغ میں پہنچے اور ایک درخت کے تنے میں پناہ لی، بادشاہ کے آدمیوں نے درخت کو حضرت زکریاؑ سمیت آرے سے چیر دیا۔ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کے نبی زکریاؑ اپنی روزی کمانے کے لیے بڑھئی کا کام کرتے تھے (فتح الباری، ۶: ۳۶۶ ببعد؛ قصص القرآن، ۲: ۳۶۸)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

الزمخشری: ابوالقاسم محمود بن عمر، مشہور ایرانی الاصل عالم فقہ و کلام و لسانیات، ۲۷ رجب ۴۶۷ھ/۸ مارچ ۱۰۷۵ء میں خوارزم میں پیدا ہوا اور ایک طالب علم کی حیثیت سے مختلف مقامات کا سفر کرتا ہوا مکے پہنچا، جہاں اس نے کچھ عرصہ ابن وثّاب کے شاگرد کی حیثیت سے اقامت اختیار کی اور اسی وجہ سے اس کا لقب جار اللہ (اللہ کا ہمسایہ) قرار پایا، لیکن معلوم ہوتا ہے وہ اس سے پہلے ہی ادبی شہرت حاصل کر چکا تھا، کیونکہ سفر حج کے دوران میں جب اس کا گزر بغداد سے ہوا تو مشہور علوی عالم ھبۃ اللہ بن الشَّجَری نے اس کا خیر مقدم کیا تھا۔ علم کلام میں اس نے معتزلہ کی پیروی کی۔ ایرانی الاصل ہونے کے باوجود وہ عربی زبان کی فضیلت کا علمبردار تھا اور اپنی مادری زبان (فارسی) میں صرف مبتدیوں کو پڑھاتا تھا۔ وہ عرفہ (۹ ذوالحجہ ۵۳۸ھ / ۱۴ جون ۱۱۴۴ء) کو خوارزم کے شہر جرجانیہ میں فوت ہو گیا۔ جب ابن بطوطہ (مطبوعہ پیرس، ۳: ۶) جرجانیہ پہنچا تو اس کا مقبرہ ابھی وہاں موجود تھا۔

الزمخشری کی اہم ترین تصنیف قرآن مجید کی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل ہے جو ۵۲۸ھ/۱۱۳۴ء میں مکمل ہوئی۔ باوجودیکہ اس کا نقطۂ نظر معتزلی ہے اور ابتدا ہی میں وہ اپنے اس عقیدے کا اعلان کرتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے، پھر بھی راسخ العقیدہ مسلمانوں میں خاصی مقبول ہوئی۔ اس کی ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ مصنف کی توجہ زیادہ تر عقائد کی فلسفیانہ تفسیر پر ہے؛ دوم: خالص نحوی تشریحات کے علاوہ فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے قرآن کے ادبی محاسن کی طرف توجہ دلائی ہے اور یوں عقیدۂ اعجاز قرآن کی حمایت کی ہے؛ سوم: تفسیر کے لغوی پہلو کا اس نے خاص طور پر خیال رکھا ہے اور قرءت کی پوری پوری تحقیق کی اور اپنی تشریحات کی تائید میں قدیم شاعری کے حوالے کثرت سے دیے ہیں۔ ان سب باتوں کے ساتھ ساتھ اس میں یہ خامی ہے کہ وہ حدیث سے کم سے کم استفادہ کرتا ہے۔ بہر حال ان وجوہ سے کشاف کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور ادب میں اس کا درجہ اس زمانے میں بھی مسلم تھا جب البیضاوی نے عقائد صحیحہ کی روشنی میں گویا اس کا رد لکھا تھا اور کوشش کی کہ نحوی تشریحات کی صحت اور مختلف

قراءتوں کے حوالوں میں الزمخشری سے بھی آگے بڑھ جائے۔ المغرب میں بھی، جہاں الزمخشری کے عقائد سے مالکیوں کے جذبات کو خاص طور پر ٹھیس لگتی تھی، ابن خلدون نے اسے دوسرے مفسرین پر فضیلت دی ہے، تاہم یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ اس کتاب کے قلمی نسخے مشرق کی نسبت المغرب میں بہت کم دستیاب ہوئے ہیں۔ الکشاف کو سب سے پہلے W. Nassau lees، مولوی خادم حسین اور مولوی عبدالحی نے شائع کیا (کلکتہ ۱۸۵۶ء دو جلد) اور پھر یہ بولاق (۱۲۹۱ھ) اور قاہرہ (۱۳۰۷ھ، ۱۳۰۸ھ) میں طبع ہوئی۔

قواعد عربی میں الزمخشری کی تصنیفات میں سے المفصل کو جو ۵۱۳ھ/۱۱۱۹ء تا ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء میں لکھی گئی، خوب خوب شہرت حاصل ہوئی، کیونکہ یہ کتاب مختصر ہونے کے باوجود بڑی جامع ہے اور اس کا اسلوب بیان بے حد صاف اور واضح ہے۔ اسے بروخ J.B.Broch نے Christiania سے ۱۸۵۹ء اور ۱۸۷۹ء میں شائع کیا۔ GAL، ۱: ۲۹۱ میں اس کی جن شرحوں کا ذکر ہے ان میں سب سے زیادہ مشہور ابن یعیش (م ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء) کی شرح (طبع G.Jahn، لائپزگ ۱۸۸۲ء، دو جلدوں میں) ہے۔

علم النحو میں ایک رسالہ اَلْمُفْرَد وَ الْمُؤَلَّف فی النحو کے علاوہ، جس کی اشاعت محدود تھی اور جس کا پتا صرف مخطوطات استانبول، کوپرولو، شمارہ ۱۳۹۳ و لالہ لی [= لاللی] شمارہ ۳۷۳۰ (دیکھیے Rescher، در M S O S.، ۱۴: ۳۱) سے چلا، اس نے ایک مختصر رسالہ الانموذج فی النحو کے نام سے بھی لکھا تھا، جو بے مقبول ہوا۔ نحوی متنوں میں ایک تصنیف اور علم عروض میں ایک اور تصنیف کے لیے دیکھیے GAL، ۱: ۲۹۱ و تکملہ، ۱: ۵۱۱۔ یہاں الشنفری کے قصیدے لامیۃ العرب کی شرح اعجب العجب شرح لامیۃ العرب کا ذکر بے محل نہ ہوگا، جو المبرد کی شرح کے ساتھ ۱۳۰۰ھ میں استانبول (الجوائب) سے، الگ خالی متن ۱۳۲۴ھ میں قاہرہ سے اور بعض دوسری شرحوں کے ایک سلسلے کے ساتھ ۱۳۲۸ھ میں قاہرہ سے شائع ہوئی (دیکھیے معجم المطبوعات، عمود ۹۷۳؛ براکلمان: GAL، ۱: ۱۰۷ ببعد)۔

الزمخشری نے مقدمۃ الادب اور فارسی میں اس کی شرح لکھ کر اہل علم کے لیے عربی زبان کا ایک وسیع ذخیرۂ الفاظ مہیا کر دیا۔ یہ کتاب سپہ سالار اتسز =[آتسز] بن خوارزم شاہ کے نام معنون کی گئی تھی۔ الزمخشری کی اساس البلاغۃ، دو جلدیں، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱۳۴۱ھ (دارالکتب المصریہ) و لکھنؤ ۱۳۱۱ھ، قدیم زبان کی لغت اور اپنی باقاعدہ تقسیم و ترتیب کے اعتبار سے بے حد ممتاز درجہ رکھتی ہے۔ لغت حدیث کے سلسلے میں الزمخشری نے کتاب الفائق (حیدرآباد ۱۳۲۴ھ) لکھی، اس کی جغرافیائی لغت کتاب الامکنۃ و الجبال و المیاہ (طبع M. Salverda de Grave، باہتمام T.G.J.Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۶ء)، البتہ الدر الدائر المنتخب فی کنایات و استعارات و تشبیہات العرب کا صرف ایک جز ہی لائپزگ Vollers، شمارہ i/۸۷۳) میں دستیاب ہوتا ہے حال ہی میں الدر الدائر المنتخب... کا ایک عمدہ ایڈیشن بہجۃ الحسنی کی تحقیق و تصحیح سے بغداد میں طبع ہوا۔

عربی زبان کے بارے میں الزمخشری کو جو حیرت انگیز معلومات حاصل تھیں ان کے لیے مشہور و مقبول امثال کے ان مجموعوں کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوگا جو اس نے تالیف کیے۔ اس کی کتاب المستقصی فی الامثال، جو حیدرآباد سے دو جلدوں میں طبع ہو چکی ہے، قدیم ضرب المثال کا ایک مجموعہ ہے۔ یہ کتاب متعدد قلمی نسخوں میں استانبول کے علاوہ کئی اور مقامات میں بھی موجود ہے، علاوہ ان کے جن کا ذکر GAL، ۱: ۲۹۲ میں آتا ہے۔ الزمخشری نے خود بھی امثال کے تین مجموعے مرتب کیے تھے اور اس سلسلے میں وہ خاص احتیاط اور صنعت کلام کے ہر اسلوب کو بروے کار لایا تھا: (۱) نوابغ الکلم، عربی متن، طبع C.Barbier de Meynard، در JA، سلسلہ ۷، ۶: ۲۱۳ ببعد؛ قاہرہ ۱۲۹۲ھ؛ دیگر مصادر سے پھر اضافوں کے ساتھ ربیع کا خلاصہ محمد بن الخطیب قاسم (م ۹۴۰ھ/۱۵۳۳ء، دیکھیے GAL، ۲: ۴۲۹) نے بھی روض الاخیار کے نام سے تیار کیا (بولاق ۱۲۷۹ھ، ۱۲۸۸ھ، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ۱۳۰۶ھ، ۱۳۰۷ھ)؛ (۳) اطواق الذہب، وی انا ۱۸۳۵ء۔

الزمخشری نے مکالموں کے انداز میں متعدد اخلاقی رسائل بھی تصنیف کیے۔ ان کا آغاز "یا ابا القاسم" یعنی خود اپنے

آپ کو خطاب کرتے ہوئے کیا گیا ہے۔ ان کی شہرت مقامات (اس لفظ کے قدیم معانی کے مطابق) کے نام سے ہوئی اور وہ النصائح الکبار بھی کہلاتے ہیں۔ ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء میں ایک شدید علالت سے صحت یاب ہونے پر الزمخشری نے ان میں بالکل مختلف قسم کے پانچ اور رسائل کا اضافہ کر دیا، جو صرف و نحو، عروض اور ایام عرب سے متعلق تھے (مطبوعہ مع شرح مصنف، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۱۳۲۵ھ)۔ کتاب نزہۃ المستأنس و نزہۃ المقتبس بھی ادبی تصنیف ہے، جو فقہ اللغۃ کی قسم کی ایک کتاب ہے اور آیا صوفیا (شمارہ ۴۳۳۱) میں مخطوطہ ہے (دیکھیے Rescher، در ZDMG، ۶۴: ۵۰۸)۔

الزمخشری کی نظموں میں سے، جن کا ایک دیوان مرتب ہو چکا ہے (فہرست قاہرہ، بار دوم، ۳: ۱۳۱)۔ اس کے استاد ابو مضر کا مرثیہ الغزی کی مضنون (طبع یہودا، ص ۴۹ ببعد) میں چھپ گیا ہے۔

حدیث میں اس نے صرف دو کتابیں تصنیف کیں: (۱) مختصر الموافقۃ بین آل البیت والصحابۃ، مخطوطہ در کتاب خانہ احمد تیمور، دیکھیے RAD، ۱۰: ۳۱۳؛ (۲) خصائص العشرۃ الکرام البررۃ، دیکھیے Ahlwardt، مخطوطات برلن، شمارہ ۹۶۵۴؛ Hesperis، ۱۲: ۱۱۷، ۹۹۱۔

مآخذ : (۱) الانباری: نزہۃ الالباء، ص ۴۶۹ تا ۴۷۳؛ (۲) ابن خلکان: وفیات، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۲: ۱۰۷؛ (۳) یاقوت: ارشاد الاریب، طبع Margoliouth، ۷: ۱۴۷ تا ۱۵۱؛ (۴) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، ص ۳۸۸؛ (۵) طاش کوپری زادہ: مفتاح السعادۃ، ۱: ۴۳۱؛ (۶) محمد عبدالحی لکھنوی: الفوائد البہیۃ، ص ۸۷؛ (۷) جمیل بک: عقود الجوہر، ۱: ۲۹۳ ببعد؛ (۸) ابن تغری بردی، طبع Popper، ۲: ۳۴، ص ۷ تا ۱۷؛ (۹) Brockelmann: GAL، ۱: ۲۸۹ ببعد؛ تکملہ، ۱: ۵۰۷ تا ۵۱۳؛ (۱۰) سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، عمود ۹۷۳ ببعد؛ الصادی الجوینی: منہج الزمخشری فی تفسیر القرآن، قاہرہ۔

○

زَمْزَم : اس کے بارہ ناموں میں سے ایک رکضۃ جبریل بھی ہے، مکۂ معظمہ کا متبرک کنواں جسے بئر اسمٰعیل بھی کہتے ہیں۔ یہ حرم شریف میں کعبے کی جنوب مشرقی سمت میں اس مقدس مقام کے بالمقابل واقع ہے جہاں حجر اسود نصب ہے۔ یہ کنواں ایک سو چالیس فٹ گہرا ہے اور اس کا پانی صحت بخش ہے، حجاج اسے پیتے ہیں اور بطور تبرک گھروں میں لے جاتے ہیں۔ عربی میں زمزم کے معنی ہیں "وافر پانی" اور زمزم کے معنی ہیں "چھوٹے چھوٹے جرعوں میں پینا" نیز "دانت بھینچ کر بولنا"۔

اسلامی روایات کی رو سے اس کنویں کی ابتدا کا سلسلہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے ملتا ہے۔ اسے اللہ تعالیٰ نے حضرت ہاجرہؑ اور آپ کے فرزند حضرت اسمٰعیلؑ کی جان بچانے کے لیے جاری کیا تھا، جب وہ صحرا میں فرط تشنگی سے جان بلب ہو رہے تھے۔ حضرت ہاجرہؑ نے سب سے پہلے اس کے ارد گرد پتھر کی دیوار تعمیر کی تاکہ اس کا پانی محفوظ ہو جائے اور ادھر ادھر بہہ نہ جائے۔ یہ امر یقینی ہے کہ انتہائی قدیم زمانے میں بھی لوگ اس کنویں کو مقدس سمجھتے تھے۔ زمانۂ جاہلیت میں ایرانی بھی یہاں آیا کرتے تھے، جیسا کہ زمانہ قدیم کے ایک شاعر کے مصرع سے پتا چلتا ہے۔ ایک دوسرے شاعر کا قول ہے کہ آل ساسان کا جد امجد ساسان بن بابک اس کی زیارت کے لیے گیا تھا۔

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: "حضرت ابراہیمؑ، اسمٰعیلؑ اور اسمٰعیلؑ کی والدہ کو لے کر نکلے۔ ساتھ پانی کا ایک مشکیزہ تھا۔ ام اسمٰعیلؑ مشکیزے سے پانی پیتی تھیں اور اس سے بچے کے لیے دودھ بنتا تھا۔ یہاں تک کہ حضرت ابراہیمؑ اس جگہ پہنچے جہاں اب مکہ ہے اور ایک جھاڑی کے نیچے بچے کو رکھ دیا۔ پھر حضرت ابراہیمؑ اپنے گھر واپس آنے لگے۔ واپسی پر حضرت ہاجرہؑ نے حضرت ابراہیمؑ سے پوچھا کہ آپ ہمیں یہاں اللہ تعالیٰ کے حکم سے چھوڑے جا رہے ہیں حضرت ابراہیمؑ نے اثبات میں جواب دیا۔ ام اسمٰعیلؑ نے کہا پھر اللہ تعالیٰ ہمیں ضائع نہیں کرے گا۔ لوٹ کر آئیں اور مشکیزے سے پانی پیتی رہیں اور بچے کے لیے دودھ ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ پانی ختم ہو گیا۔ دل میں کہا: جا کر دیکھوں، شاید کوئی نظر آ جائے۔ کوہ صفا پر چڑھیں، کوئی نظر نہ آیا۔ وادی میں

پہنچیں تو دوڑ کر کوہ مروہ پر آئیں۔ اسی طرح سات پھیرے کیے (اس کی یادگار میں صفا اور مروہ کے درمیان حاجی سات بار سعی کرتے ہیں)۔ اس کے بعد ایک آواز آئی۔ ام اسمٰعیلؑ نے کہا: اگر نیکی تمھارے پاس ہو تو میری فریاد رسی کرو۔ دیکھا تو جبریلؑ نے اپنی ایڑی کو زمین پر مارا تو پانی بہنے لگا۔ ام اسمٰعیلؑ متحیر ہو کر پانی جمع کرنے لگیں۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ ام اسمٰعیلؑ اگر پانی کو اپنے حال پر چھوڑ دیتیں تو پانی جاری رہتا (البخاری: الصحیح، کتاب الانبیاء)۔

کسی زمانے میں نائلہ بت زمزم پر رکھا ہوا تھا (ابن ہشام، طبع مصطفی السقا ۱۹۳۶ء، ۱: ۸۴)۔ اسی زمزم اور بعض دوسرے کنووں کا پانی حاجیوں کو پلانے کے لیے قریش نے السقایا کے نام سے ایک مستقل محکمہ قائم کر رکھا تھا (ابن ہشام، ۱: ۱۳۱، عبدالمطلب کے بعد زمزم کن لوگوں کے زیر تصرف رہا اس کے لیے دیکھیے الازرقی: اخبار مکہ، ۱: ۷۰)۔ زمانۂ جاہلیت میں بنو جرہم نے اسے پاٹ دیا تھا اور اپنا سارا خزانہ بھی اسی میں ڈال دیا تھا، لیکن المسعودی کی رائے میں بنو جرہم چونکہ تنگدست تھے، اس لیے جو خزانہ اس میں دفن کیا گیا تھا وہ بنو جرہم نہیں بلکہ ایرانی لائے ہوں گے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دادا عبدالمطلب نے جو چھٹی صدی کے وسط میں موجود تھے اس کنویں کو پھر سے دریافت کر کے کھدوایا اور اس کے گرد اینٹوں کی دیواریں تعمیر کرا دیں۔ انھیں اس میں سے دو طلائی ہرن، کچھ تلواریں اور زرہ بکتر بھی دستیاب ہوئیں۔ تلواروں سے تو انھوں نے خانہ کعبہ کا دروازہ بنوایا اور اس پر سونے کی پتریاں لگوا دیں، جس میں ایک طلائی ہرن کام آیا۔ دوسرا طلائی ہرن انھوں نے حرم پاک میں رکھوا دیا۔ کنویں کا پانی مکے کے باشندوں میں تقسیم ہوتا تھا۔ [عبدالمطلب کو کس طرح رؤیا میں زمزم کو دوبارہ جاری کرنے کی طرف متوجہ کیا گیا اس کے لیے دیکھیے ابن ہشام، ۱: ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۰؛ عہد اسلامی میں زمزم کے حالات کے لیے دیکھیے اخبار مکہ، ۱: ۳۳۳]۔

۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا جو اس سے پہلے کبھی رونما نہیں ہوا تھا اور وہ یہ کہ چاہ زمزم چھلک کر بہہ نکلا اور متعدد حاجی اس میں ڈوب گئے۔ [فی الوقت حکومت سعودیہ نے چاہ زمزم میں متعدد طاقت ور نلکے یا پائپ نصب کر رکھے ہیں، جن کے ذریعے زمزم کا پانی ہمہ وقت کثیر مقدار میں دستیاب ہے، بلکہ مدینہ منورہ میں مسجد نبوی میں آنے والے زائرین کے لیے بھی مہیا کیا جاتا ہے] (الازرقی: اخبار مکہ، ۱: ۶۹، ۳۳۶)۔

مآخذ: (۱) آ آ، لائیڈن، بار اول، بذیل کعب؛ (۲) المسعودی، طبع و ترجمہ Barbier de Meynard، بمدد اشاریہ؛ (۳) متعدد ابن ہشام: سیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۴) الازرقی: اخبار مکہ، بمدد اشاریہ؛ (۵) یاقوت: معجم البلدان؛ (۶) ابن خلدون، ۲: ۳۶۔

○

زِنا: (ع)، زنا کے معنی ہیں وہ تکلیف یا تنگی جو پیشاب کی شدت کے باعث محسوس ہوتی ہے۔ شریعت اسلامی میں زنا سے مراد ایسی عورت کے ساتھ صحیح اور مکمل قسم کے جنسی تعلقات ہیں جو (۱) شرعاً صحیح نکاح کے ذریعے مرد کی زوجیت میں نہ ہو؛ (۲) اپنی مطلقہ بائنہ ہو؛ (۳) عقد فاسد سے نکاح میں لایا ہو، مثلاً بغیر گواہوں کے عقد ہوا ہو؛ (۴) محرمات میں سے ہو، حتی کہ نکاح کے بعد بھی محرمات سے مجامعت یا جنسی تعلقات زنا میں شامل ہیں۔ تمام شرائع سماویہ اور ملت اسلامیہ کے تمام فرقوں کے نزدیک زنا حرام ہے۔ زنا چونکہ دیگر معاشرتی خرابیوں کے علاوہ عصمت اور انسانی حسب و نسب پر دست درازی ہے، اس لیے اس کی حد (یعنی سزا) بھی اشد الحدود (سب سے سخت) ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے تین گناہوں کو اکبر الکبائر (سب سے بڑے کبیرہ گناہ) قرار دیا جن میں شرک اور قتل اولاد کے علاوہ زنا بھی ہے (مغنی المحتاج، ۴: ۱۴۳ تا ۱۵۵؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۴۳)۔

قرآن مجید میں اس فعل قبیح سے شدید نفرت کا اظہار کیا گیا ہے اور اس کے لیے تین مختلف الفاظ استعمال ہوئے ہیں، ان میں سے ایک زنا ہے (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۳۲)، دوسرا لفظ

فاحشہ (بدکاری' جمع فواحش' ۴ [النسآء]: ۱۵)' تیسرا لفظ ابغاء (۲۴ [النور]: ۳۳) ہے جس کے معنی ہیں عصمت فروشی یا بدکاری کا پیشہ۔ ان آیات قرآنی میں اس مسئلے کے مختلف پہلو واضح کر دیے گئے ہیں۔ سورۃ الفرقان (۲۵: ۶۸) میں اہل ایمان کی جو صفات بیان ہوئی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ زنا کے فعل بد سے بھی بچتے ہیں۔ سورۃ بنی اسرائیل (۱۷: ۳۲) میں اللہ تعالٰی نے اپنے بندوں کو جو احکام دیئے ہیں ان میں سے ایک زنا سے دور رہنے کا بھی حکم ہے سورۃ الممتحنۃ (۶۰: ۱۲) میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے کہ جب مومنات آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے بیعت کرنے کے لیے آئیں تو انھیں زنا سے بچنے کی بھی تلقین کیجیے۔ سورۃ النور (۲۴: ۱۹) میں ان لوگوں کے لیے دنیا و آخرت میں عذاب الیم کی وعید آئی ہے جو اسلامی معاشرے میں بدکاری کو پھیلانے کے مرتکب ہوتے ہیں۔ سورۃ الطلاق (۶۵: ۱) میں ارشاد ہوا ہے کہ اگر کوئی مطلقہ عدت کے دوران بدکاری کا ارتکاب کرے تو اس کے حقوق ساقط ہوجاتے ہیں۔ سورۃ النور (۲۴: ۳۳) میں بھی اللہ تعالٰی نے عصمت فروشی اور بدکاری کی لعنت سے منع فرمایا ہے۔ سورۃ النور (۲۴: ۳) ہی میں زانی کو مشرک اور زانیہ کو مشرکہ کے برابر ٹھیرا کر زنا کو بھی شرک کی طرح اکبر الکبائر قرار دیا گیا ہے (روح المعانی' ۱۹: ۷۸).

زنا کی سزا: زنا کی حد یا سزا (جس کی تفصیل آگے آتی ہے) کے سلسلے میں بھی قرآن مجید کی حکمت تدریج پوری طرح کارفرما ہے۔ سب سے پہلے تو یہ حکم ہوا کہ زانی اور زانیہ کو اذیت اور تنگی دی جائے اور اگر وہ تائب ہو کر نیک بن جائیں تو ان سے تعرض نہ کیا جائے۔ ساتھ ہی ان عورتوں کو موت تک گھروں میں مقید رکھنے کا حکم ہوا جن کے بدکار ہونے پر چار گواہ شہادت دے چکے ہوں (۴ [النسآء]: ۱۵ تا ۱۶)' پھر سورۃ النور میں زانی اور زانیہ کو درے مارنے کا حکم ہوا (۲۴ [النور]: ۲ تا ۳).

اس مسئلے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے بھی بہت سی احادیث مروی ہیں جو اس کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ہیں۔ ایک موقع پر آپ نے فرمایا: اگر کنوارا مرد اور کنواری عورت زنا کریں تو ان کی سزا سو سو درے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے اور اگر شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت زنا کریں تو سو درے اور سنگساری یا رجم [رک بآں] کی سزا ہے (مسلم: الصحیح' ص ۱۳۱۶)۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے بھی لکھا ہے کہ قتل میں قصاص' زنا میں رجم اور سرقے میں قطع ید ہماری طرح ہم سے پہلے کی آسمانی شریعتوں میں معمول تھا' تمام انبیاے کرامؑ اور تمام امتوں نے اس پر عمل کیا ہے (حجۃ اللہ البالغۃ' ۲: ۱۱۸)۔ علامہ الالوسی کے مطابق "صحابہ کرامؓ' اسلاف' علماے امت اور ائمہ مسلمین کا اس بات پر اجماع ہے کہ شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا جائے (روح المعانی' ۱۸: ۷۸ بعد)۔ یہی بات علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں کہی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ماعز بن مالک کو رجم کی سزا دی تھی۔ جبکہ اس نے چار مرتبہ آپ کے سامنے اقرار کیا تھا۔ بنو جہینہ کی ایک حاملہ عورت نے زنا کا اقرار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حکم دیا کہ بچہ پیدا ہو جائے تو اس عورت کو سنگسار کیا جائے۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک یہودی اور یہودیہ کو بھی رجم کی سزا دی اور فرمایا کہ تورات میں بھی اس جرم کی سزا یہی ہے' لیکن یہود نے بعد میں اس حکم کو قائم نہ رکھا اور تحریف کی (مسلم' ص ۱۳۱۸' ۱۱۳۲۰' ۱۳۲۳' ۱۳۲۴' ۱۳۲۶).

فقہاے اسلام نے اس مسئلے کے تمام پہلوؤں سے بحث کی ہے۔ اس سلسلے کے اہم مباحث یہ ہیں: (۱) اثبات زنا کی صورت؛ (۲) زنا کے مرتکبین کی حیثیت کے اختلاف سے احکام میں کیا اختلاف پیدا ہوتا ہے؛ (۳) حد زنا (یعنی کوڑے مارنے اور سنگسار کرنے) کی کیفیت؛ (۴) تحریم زنا اور اس کی سخت سزاؤں میں کیا حکمت ہے۔ اثبات زنا کی تین صورتیں ہیں: (۱) شہادت' یعنی جب چار ایسے مرد جن کا عادل و صادق ہونا ظاہر و باطن میں ثابت ہو' اس بات کی گواہی دیں کہ فلاں مرد یا عورت کو ہم نے اس طرح زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے جس طرح سرمے کی سلائی سرمہ دانی میں داخل کی جاتی ہے۔ قاضی وقت کا یہ فرض ہوگا کہ وہ گواہوں سے زنا کی ماہیت' کیفیت' مقام' وقت اور زانی و زانیہ کی تعیین کے سلسلے میں واضح الفاظ

میں بیان سے (ھدایہ اولین' ۱: ۴۸۵)؛ (۲) اثبات زنا کی دوسری صورت اقرار ہے، اس میں حنفی فقہا کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اقرار چار مرتبہ ہو اور مختلف چار مجالس میں ہو (ھدایہ' ۱: ۴۸۸ ببعد)۔ شیعی فقہا بھی حنفیوں کی تائید کرتے ہیں (فقہ الامام جعفر الصادق' ۶: ۲۵۶ تا ۲۷۴)؛ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اقرار صرف ایک مرتبہ کافی ہے (کتاب الام' ۶: ۱۱۹ ببعد)؛ (۳) زنا کے اثبات کی تیسری صورت حمل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت صرف عورت کے ساتھ مختص ہے (المغنی' ۹: ۲)۔

جب زنا ثابت ہو جائے تو اس کی حد کا مسئلہ شروع ہوتا ہے۔ اگر زانی یا زانیہ کنوارے ہیں تو حنفی فقہا کے نزدیک قرآن مجید کی آیت (۲۴[النور]: ۲، ۳) کے مطابق صرف سو سو درے لگائے جائیں گے (ھدایہ اولین' ۱: ۴۸۵ ببعد)؛ لیکن امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بعض روایات میں بیان شدہ سزا کے مطابق سو سو دروں کے علاوہ ایک سال کے لیے جلا وطن بھی کرنا چاہیے۔ امام مالکؒ کے نزدیک صرف مرد کو جلا وطن کیا جائے گا، عورت کو نہیں (التشریع الجنائی الاسلامی' ۱: ۶۳۹)۔ اگر زانی یا زانیہ شادی شدہ ہوں تو خوارج کو چھوڑ کر تمام فقہائے اسلام کے نزدیک ان پر رجم یا سنگساری کی حد لاگو ہوگی۔ خوارج کے نزدیک زنا کی حد صرف سو درے ہے، جو قرآن مجید سے ثابت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک احصان، یعنی شادی شدہ ہونے، کے لیے چھے شرائط ہیں: (۱) اسلام؛ (۲) حریت؛ (۳) عقل؛ (۴) بلوغ؛ (۵) نکاح صحیح کے ساتھ شادی؛ (۶) دخول صحیح۔ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف آخری پانچ شرطیں جس میں پائی جائیں گی وہ محصن ہے اور اس پر رجم کی سزا لاگو ہوگی (کتاب الام' ۶: ۱۱۹ ببعد؛ الکشاف' ۳: ۲۰۹) (نیز دیکھیے رجم)۔

اسلامی شریعت میں زنا کی تحریم کا مقصد عصمت و نسب کی حفاظت اور معاشرے کو گندگی اور تباہی سے پاک کرنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایسے لوگوں کو ملعون قرار دیا ہے جو نسب کی پاکیزگی کا خیال نہیں رکھتے (النووی: شرح مسلم' ۳: ۳۴۶؛ التشریع الجنائی الاسلامی' ۱: ۶۴۱ ببعد)۔

زنا کی سزاؤں میں سختی کا مقصد یہ ہے کہ جرائم کا خاتمہ کیا جا سکے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ گناہ کے محرکات کا مقابلہ ان چیزوں کے ذریعے کیا جائے جو ان محرکات کا ختم کر سکتی ہیں۔

شریعت اسلامیہ اس سلسلے میں نہایت نازک اور سب سے زیادہ عادلانہ اصول پر قائم ہے۔ شادی شدہ زانی قطع نظر اس کے کہ اس کا فعل عصمت و نسب پر حملہ ہے، معاشرے میں ایک بہت بری مثال ہے، جس کے باقی رہنے کا کوئی جواز نہیں۔ اسلام نے انسان کی مادی ضرورت (مثلاً تسکین شہوت) کو تسلیم کیا ہے اور حلال طریقے سے اس کی تسکین کے لیے نکاح کو واجب قرار دیا۔ جو شخص نکاح سے اعراض کرتا ہے اور پھر زنا کا بھی مرتکب ہوتا ہے تو اس کے لیے کوڑوں کی سزا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آج کا انسانی معاشرہ جس بے اطمینانی اور بے راہ روی کا شکار ہے اس کا علاج صرف اسلامی سزاؤں کے نفاذ ہی سے ممکن ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

زندقہ: رک بہ زندیق

○

زِندِیق: (جمع: زَنادِقَہ، اسم کیفیت: زَنْدَقَہ) فقہ اسلامی میں یہ اصطلاح اس فاسد العقیدہ بددین کے لیے استعمال ہوتی ہے جس کی تعلیم حکومت کے لیے خطرہ بن جائے۔ یہ جرم سزائے موت اور عذاب جہنم کا مستوجب ہے (بخلاف حنفیوں کے)، تکفیر، جو عموماً نظری صورت کو ظاہر کرتی ہے، زندقہ جیسی سخت اصطلاح نہیں ہے۔ زندیق حق تعالیٰ اور آخرت پر ایمان نہیں رکھتا اور اگر ایمان ظاہر بھی کرے تو درحقیقت باطن میں کافر ہوتا ہے۔ شرح مقاصد میں ہے کہ زندیق وہ کافر ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کا اعتراف کرنے کے باوجود کافرانہ عقائد رکھتا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون' ۳: ۶۱۷)۔ درحقیقت یہ لفظ عراق میں پہلی دفعہ ۱۲۵ھ/۷۴۲ء میں، جعد بن درہم کے قتل کے سلسلے میں استعمال ہوا ہے، پھر ۱۶۷ھ/۷۸۳ء سے ۱۷۰ھ/۷۸۶ء تک جب کہ عباسی خلیفہ نے ایک

خاص قاضی "عارف" (صاحب الزنادقہ) کے تحت محکمہ تفتیش قائم کیا اور بشار بن برد اور صالح بن عبدالقدوس اس زمانے میں قتل کیے گئے تھے۔ پھر یہ لفظ ایک خاص اصطلاح بن گیا اور ادبی روایات میں تین مشہور مصنفوں ابن الراوندی، توحیدی اور المعری کو اسلام کے تین زندیقوں کے نام سے یاد کیا گیا ہے، لیکن عام استعمال میں اس کلمے کا معین مفہوم جاتا رہا۔ خلیفہ مہدی کے قول کے مطابق (الطبری، طبع ڈخویہ، ۳: ۵۸۸) زندیق کی سرکاری تعریف یہ تھی: ثنویت کا معتقد زاہد، پھر وہ مسلمان جو خفیہ طور پر مانی کا پیرو ہو، لیکن جب ابتدائی زمانے ہی میں زندیق کی تعریف کے متعلق یہ بے احتیاطی ہونے لگی کہ اس کا اطلاق مذکورہ بالا تین اشخاص پر ہوا، جنھیں سزائے موت دی گئی تھی، تو ظاہر ہے کہ اس سے "اسلام کے زنادقہ ثلاثہ" کی اصلی نفسیاتی کیفیت کا پتا نہیں چل سکتا۔ مثلاً قدامت پسند لوگ مناظرانہ تحریروں میں ہر اس شخص کو زندیق یا آزاد خیال بتا دیتے ہیں، جو ان کے نزدیک دین کا ظاہری اقرار کرنے میں کافی خلوص نہ رکھتا ہو۔ المعری نے اپنے رسالۃ الغفران میں اس کلمے کو بہت پہلے انھیں معنوں میں استعمال کیا ہے۔

اس کلمے کی سیاسی نوعیت سے اس کے ارتقا کی تشریح ہوتی ہے۔ یہ اس بدعت و الحاد سے مؤاخذہ کرتا ہے جو حکومت اسلامی کو خطرے میں ڈالے۔ یہ امر منصور الحلاج کے مقدمے سے واضح ہو جاتا ہے۔ فقہا نے زندقہ کو بتدریج ایک ایسی ذہنی بغاوت قرار دیا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی عزت کا استخفاف ہوتا ہے۔ علمائے کرام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو سب و شتم کرنے والے کی سزا موت قرار دی ہے (دیکھیے ابن تیمیہ: الصارم المسلول علی شاتم الرسول)۔ مختلف اسلامی دبستانوں نے کلمہ زندقہ کی جو تعریفیں کی ہیں ان کا لب لباب پیش کرنے سے اس ارتقا کے مدارج پیش از پیش نزدیک تر کیے جا سکتے ہیں، یہ دعویٰ تحقیق اور گرفت کے لائق ہے۔

خشیش (م ۲۵۳ھ / ۸۶۷ء) کے قول کے مطابق حنبلیوں کے نزدیک زندیقوں کے پانچ فرقے ہیں: (۱) معطلہ، جو خلق و خالق کے منکر ہیں، اور دنیا کو عناصر اربعہ کی ایک غیر مستقل معجون مرکب خیال کرتے ہیں؛ (۲) مانویہ اور (۳) مزدکیہ، جو ثنوی ہیں؛ (۴) عبدکیہ (کوفے کے سبزی خور امامی زہاد)؛ (۵) روحانیہ (وجد و حال کے ماننے والے چار فرقے) جو عشق کے ذریعے روح کو خدا سے واصل کر کے اپنے آپ کو شرعی قیود و قوانین سے نجات دلوانا چاہتے ہیں۔ خود امام ابن حنبلؒ جہم کو اس لیے زندیق کہتے ہیں کہ اس کے نزدیک روح ایک غیر مادی نفس ہے، اس لیے ربانی ہے۔

مغرب (ہسپانیہ اور مراکش) کے مالکیوں نے زندقہ کے باعث بالخصوص پیغمبر علیہ السلام کی شان میں بے ادبی کرنے پر مقدمات چلائے (الحکم ثانی کے عہد حکومت میں قرطبہ میں ابوالخیر کا مقدمہ، طلیطلہ میں ۴۵۷ھ / ۱۰۶۴ء میں ابن حاتم الازدی کا مقدمہ اور بعد ازاں فاس میں ابن ذکور کا مقدمہ)۔ اسی طرح حنفیوں نے بھی ایسا ہی کیا خصوصاً سلطنت عثمانی کے زمانے میں (قابض کا مقدمہ ۹۳۴ھ / ۱۵۲۷ء میں، دیکھیے النابلسی: غایۃ المطلوب، فارسی مخطوطہ، ورق ۷۷)۔

بعض صوفیہ اپنے عقیدۂ حلول کی وجہ سے قدیم سے زنادقہ کہلائے، اور انھیں سزائیں دی جاتی رہی ہیں، (۲۶۲ھ / ۸۷۵ء میں نوری کا مقدمہ، حلاج کا قتل)۔ ایک عجیب و غریب نفسیاتی تجزیے کے دوران میں الحلاج (دیکھیے الطواسین، ۵: ۴) خود تسلیم کرتا ہے کہ قلب ماہیت کرنے والے وصال کے آستانے پر پہنچ کر تصوف میں عین ذات (خدا) ہونے کا احساس پیدا ہو جاتا ہے، جو زندقہ ہے (اخبار الحلاج، عدد ۵۲، ص ۸۰ ی ۷)۔

اعتدال پسند شیعی، غالی شیعوں کو اسی وجہ سے زنادقہ کہتے ہیں، زیدی امام قاسم سے زندیق ابن المقفع کا رد لکھنے کا فخر منسوب کیا جاتا ہے جسے Guidi نے طبع و ترجمہ کیا ہے۔

مختصراً یہ کہ زندیق کا اطلاق قرآن و سنت کی فاسد اور غلط تاویل کرنے والوں پر بھی ہوتا ہے اور اہل بدعت و الحاد پر بھی۔ بعض کے نزدیک وہ مانی کے پیروکار یا مزدک کے ماننے والے ہیں (الخوارزمی: مفاتیح العلوم، ص ۲۵ ببعد)، المسعودی انھیں ثنویت کا معتقد کہتا ہے (مروج، ۲: ۱۶۷)، الغزالی کے نزدیک وہ اللہ اور آخرت کے منکر ہیں (المنقذ من الضلال،

قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۸ تا ۹)، المعری انھیں نبوت اور آسمانی کتابوں اور بنیادی عقائد کا منکر ٹھیراتا ہے (رسالۃ الغفران، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۳).

مآخذ: (۱) ابن حنبل: رد علی الزنادقۃ، طبع استانبول یونیورسٹی ۱۹۳۱ء؛ (۲) خشیش النسائی: الاستقامۃ، طبع الملطی؛ (۳) المسعودی: مروج ۲: ۱۴۷؛ (۴) الخوارزمی: مفاتیح، طبع van Vloten، ص ۳۷؛ (۵) السراج: اللمع، طبع نکلسن، ص ۴۳۱؛ (۶) الہجویری: کشف، ترجمہ نکلسن؛ (۷) الغزالی: فیصل التفرقۃ بین الاسلام و الزندقۃ، طبع القبانی، ص ۳۱ و ۵۳ تا ۵۵؛ (۸) ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، قاہرہ ۱۳۴۰ھ، ص ۱۱۸؛ (۹) ابن حجر الہیتمی: الصواعق المحرقۃ فی رد علی اہل البدع والزندقۃ، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۱۰) ابن کمال پاشا: فی تصحیح معنی الزندیق (مخطوطہ کوپریلی، عدد ۱۵۸۰، جس کا Huart نے حال لکھا ہے).

○

زہد: (ع)، تصوف کی ایک اصطلاح، ابتدائی استعمال میں گناہ سے پرہیز، بعد میں ہر فالتو چیز سے پرہیز، پھر اس چیز سے پرہیز جو خدا سے بیگانہ کر دے۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ اس کے معنی "ہر فانی چیز سے دل ہٹانا" ہو گئے (تصوف کی حد یہاں سے شروع ہوتی ہے)، تقشف تام، جملہ مخلوقات سے قطع تعلق، اس طرح زہد کے لفظ نے نسک کی جگہ لے لی نسک کے معنی اجتناب کامل ہیں، اس لیے اس کے معنی قناعت (اعتدال اور ضبط شہوات) ہی نہیں، بلکہ ورع بھی ہیں، یعنی ان چیزوں سے کامل اجتناب جو شرع کے لحاظ سے مشکوک ہیں۔ اس لحاظ سے یہ ورع سے بھی آگے کا ایک درجہ ہے۔

مدارج فضائل کی ترتیب دیتے ہوئے بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ مرتبہ ورع سالک کو مرتبہ زہد کی جانب لے جاتا ہے۔ امام غزالیؒ اس کو فقر کے بعد اور توکل سے پہلے رکھتے ہیں۔

دوسری تیسری صدی ہجری میں زہد کا تخیل، جو حسن البصریؒ سے لے کر الدارانی تک عمیق سے عمیق تر ہوتا چلا آ رہا تھا، آخر کار محدود اور معین کر دیا گیا۔ یہ صرف ترک لباس، ترک مکان اور ترک طعام لذیذ ہی نہیں بلکہ ترک نساء بھی ہو گیا (الدارانی)۔ اس کے بعد جب المحاسبی کا (اور ملامتیہ) کا باطنی طریق ترقی کر گیا تو داخلی اور باطنی اجتناب اور ترک خواہشات و شہوات پر زور دیا گیا جس سے توکل کے تصور کی طرف راستہ کھلتا ہے۔

اکثر مشاہیر صوفیہ کی سیرتوں سے اللہ کی ہولی زہد کی دل چسپ مثالیں ابن الجوزی کے ہاں ملیں گی جو طنز آمیز اور معاندانہ انداز میں پیش کی گئی ہیں اور ابن عباد الرندی الشاذلی کے ہاں بڑی احتیاط سے جمع کیے ہوئے تقشف کے احوال اور بیانات موجود ہیں (نیز دیکھیے السلمی: طبقات الصوفیہ)۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے زہد محمود کو زہد مذموم سے ممیز کیا ہے۔ شریعت نے اس قسم کے اعمال کو پسند نہیں کیا جو بعض اوقات زاہدوں پر غالب آ جاتے ہیں۔

انھیں وجوہ سے علما نے زہد میں غلو کی ہمیشہ مخالفت کی ہے اور اس کی انتہاپسندانہ صورتوں کو قاطع حیات قرار دیا ہے۔ مسلمانوں کی صوفیانہ شاعری میں بعض اوقات اس انتہا پسندانہ زہد کی جھلک ملتی ہے، لیکن وسیع المشرب کی شاعری میں اس قسم کے زہد پر گہرا طنز بھی ملتا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے شاہ ولی اللہ دہلوی: حجۃ اللہ البالغہ)

مآخذ: (۱) المکی: قوت القلوب، ۱: ۲۴۳ تا ۲۷۱؛ (۲) خرگوشی: تہذیب، مخطوطہ برلن، عدد ۲۸۱۱، ورق ۵۳ ب؛ (۳) القشیری: رسالہ، ص ۶۷؛ (۴) الہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ نکلسن Nicholson، بمدد اشاریہ بذیل مادہ؛ (۵) الغزالی: احیاء علوم الدین، طبع ۱۳۲۲ھ، ۴: ۱۵۳ تا ۱۷۱، (خلاصہ از Asin Palacios، در M.F.O.، ج ۷، ۱۹۱۴ء)؛ (۶) ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، طبع ۱۳۴۰ھ، ص ۳۱۴ تا ۳۱۵ (الدارانی)، ص ۳۷۳ تا ۳۸۸؛ (۷) ابن عربی: فتوحات مکیہ، بار اول، ۳، ص ۱۹۷؛ (۸) ابن عباد الرندی: رسائل، چاپ سنگی، فاس۔

○

زیارۃ: (عربی) بمعنی ملاقات اور رویت، مذہبی اصطلاح میں مدینہ منورہ میں مسجد نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے روضہ اقدس پر

حاضر ہونا' کسی متبرک مقام یا کسی ولی کے مقبرے پر حاضری دینا۔ جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روضۂ اقدس پر حاضری کا تعلق ہے' تو اس کا مسلمانوں میں سے کسی بھی شخص نے انکار نہیں کیا۔ البتہ بزرگوں اور اولیاے کرام کے مزارات پر بعض علما نے لوگوں کو جانے سے روکا ہے جس کی وجہ ان کے خیال میں یہ ہے کہ لوگ اولیا کے مزارات پر جائز طرح طرح کی بدعات کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں ابن تیمیہؒ کے بعض رسائل اور شیخ محمد بن عبدالوہاب کی تحریرات کو پیش کیا جا سکتا ہے' تاہم اگر زائر کا مقصد محض ان کے لیے فاتحہ خوانی اور دعا ہو' تو اکثریت کے نزدیک اس میں حرج کی کوئی بات نہیں ہے۔ زیارت قبور اور اس کی متعلقہ رسوم کے جواز پر محمد بن عبدالوہاب سے پہلے بھی اعتراض کرنے والے موجود رہے ہیں۔ اس کی تائید میں وہ مواد پیش کیا جا سکتا ہے جو حدیث میں موجود ہے' لیکن آخری دور میں خصوصاً اسلامی ہند میں یہ نزاع' خاص طور سے ابھر کر سامنے آئی' خصوصاً سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید کے سلسلے میں' اس موضوع پر بہت سی کتابیں فارسی' اردو اور چند عربی میں لکھی گئیں؛ نیز رک بہ وہابیہ۔

مآخذ : دیکھیے A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی' بذیل مادہ قبر (۲)؛ ابن تیمیہ' کی کتب وغیرہ۔

○

زیانیہ : شاذلی فرقے کی ایک شاخ' جس کا صدر مقام قنازی ہے۔ اس کے شیوخ کی فہرست Rinn' Dupont اور Coppolani نے دی ہے۔ ان کے عقائد دوسرے شاذلیوں سے صرف فروعات میں مختلف ہیں۔ ان کا معمولی "ذکر" Rinn (ص ۲۱۱) نے نقل کیا ہے۔ یہ ذکر چند کلمات کی تکرار پر مشتمل ہے' جن میں سے بعض سو بار اور بعض ہزار مرتبہ دہرائے جاتے ہیں۔ ان کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مسافروں اور قافلوں کو رہزنوں کے ہاتھ سے بچاتے اور ان کی رہبری کرتے ہیں۔ Rinn کے زمانے (۱۸۸۴ء) میں کوئی تاجر اس وقت تک جنوبی علاقے میں اپنا مال تجارت برآمد کرنے کی ہمت نہیں کر سکتا تھا جب تک وہ کسی زیانی سوار کی خدمات حاصل نہ کرلے۔ اس سوار کے پاس مقدم کا ایک سربمہر خط ہوتا تھا' جسے ناراض کرنے کی کسی رہزن میں جرأت نہ تھی۔

اس فرقے کی بنیاد محمد بن عبدالرحمن بن ابی زیان (م ۱۱۴۵ھ / ۱۷۳۳ء) نے رکھی تھی۔ محمد بن عبدالرحمن قنازی (مراکش میں فجیج کے جنوب مغرب میں) کے قریب ۵۸ کے مقام پر پیدا ہوا تھا۔ اس نے سجلماسہ میں سیدی مبارک بن عزۃ سے تعلیم حاصل کی اور اس کی وفات کے بعد فاس چلا گیا۔ یہاں اس نے آٹھ سال تک محمد بن عبدالقادر الفاسی (م ۱۱۱۶ھ / ۱۷۰۴ء)' احمد بن الحاج (م ۱۱۰۹ھ / ۱۶۹۷ء) اور دیگر اساتذہ کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ Rinn کے بیان کے مطابق سلطان نے اسے جادو کرنے کے الزام میں فاس سے نکل جانے کا حکم دے دیا۔ یہاں سے فرار ہو کر وہ تافیلات چلا گیا جہاں فرقہ شاذلیہ کی ناصریہ شاخ کے مقدم نے اسے اپنے فرقے میں شامل کرلیا۔ اس کے بعد اس نے مکہ معظمہ جا کر حج کیا اور وہاں سے واپس آکر قنازی میں سکونت اختیار کر لی۔ یہیں اس نے اپنا زاویہ قائم کیا۔ اس نے نہ صرف شاذلی رسوم میں ترمیمیں کیں اور اپنے زہد و اتقا کے باعث شہرت حاصل کی' بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کنویں کھدوائے اور آبپاشی کا انتظام درست کیا۔ اس کی سب سے مشہور کرامت جس نے اس کے فرقے کا مستقبل بنا دیا' یہ تھی کہ اس نے رہزنوں کا قلع قمع کر دیا۔ اس کی شہرت اور اوصاف بہت سے زائرین کو قنازی کھینچ لائے اور تھوڑی ہی مدت میں انہوں نے یہاں ایک خوشحال نو آبادی کی صورت اختیار کر لی۔ دوسرے مسلمان اولیا کے مانند وہ بھی اپنے قبیلے کا شیخ تھا۔ اس نے اپنے فرقے کی سرداری وراثت میں اپنے بیٹے کو دی۔

مآخذ : متن میں درج ہیں۔

○

زیدؓ بن حارثہ : بن شراحیل الکلبی' بچپن ہی میں بنوقین کے غارتگروں نے انہیں چرا کر بازار میں بطور غلام فروخت کے لیے پیش کر دیا۔ حضرت خدیجہؓ کے بھتیجے حکیم بن حزام نے انہیں خرید لیا اور لے کر حضرت خدیجہؓ کے ہاتھ

فروخت کر دیا۔ حضرت خدیجہؓ نے ان کو زمانۂ بعثت سے قبل حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا۔ زیدؓ کے والد حارثہ مکے پہنچے تاکہ انھیں آزاد کرائیں، لیکن حضرت زیدؓ نے حضور رسالت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے علیحدگی گوارا نہ کی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انھیں آزادی عطا کی اور اپنا متبنّٰی بنا لیا۔ یوں ان کا نام زید بن محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مشہور ہو گیا اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے تجارتی کاروبار میں اکثر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ساتھ دیتے رہے۔

زیدؓ رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے صرف دس برس چھوٹے تھے۔ ان کا شمار السّابقون الاولون میں ہوتا ہے اور موالی میں سب سے پہلے انھوں ہی نے اسلام قبول کیا۔

مکے میں ان کا رشتۂ مؤاخات حضرت حمزہؓ بن عبدالمطلب کے ساتھ استوار کیا گیا تھا۔ ہجرت مدینہ کے بعد پہلے ہی سال وہ مکے گئے تاکہ ام المؤمنین حضرت سودۃ بنت زمعہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صاحبزادیوں کو اپنے ساتھ مدینے لے آئیں۔

حضرت زیدؓ کی شادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پھوپھی زاد بہن حضرت زینبؓ بنت جحش سے ہوئی، لیکن ناموافقت کے باعث طلاق ہو گئی [رک بہ زینبؓ]۔ حضرت زینبؓ کے بعد زیدؓ نے ام کلثوم بنت عقبہ سے شادی کی، جن کے بطن سے زید اور رقیہ پیدا ہوئے اور پھر درۃ بنت ابی لہب سے، لیکن ان دونوں کو بھی انھوں نے طلاق دے دی۔ علاوہ ازیں انھوں نے ہند بنت العوام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی آزاد کردہ حبشی کنیز ام ایمنؓ سے بھی شادی کی تھی۔ ام ایمن سے ان کے ہاں اسامہؓ پیدا ہوئے۔ مؤخر الذکر کے علاوہ ان کی اولاد زندہ نہیں رہی اور زید اور رقیہ بچپن ہی میں فوت ہو گئے۔

حضرت زیدؓ ایک بہادر سپاہی تھے اور تیراندازی میں کمال رکھتے تھے۔ بدر سے مؤتہ تک تمام اہم غزوات میں پامردی اور شجاعت سے شریک کارزار ہوئے۔ غزوہ مریسیع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انھیں مدینہ منورہ میں اپنی جانشینی کا فخر بخشا تو اس مہم میں حصہ نہ لے سکے۔ بیشتر سرایا ان کی سپہ سالاری میں سر ہوئے۔ ۸ھ میں حضرت زیدؓ نے پچپن سال کی عمر میں شہادت پائی۔ اس وقت وہ غزوہ مؤتہ میں مسلمانوں کی قیادت اور علمبرداری کر رہے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ان کی شہادت کا بیحد صدمہ ہوا اور ان کا قصاص لینے کی کوشش بھی کی۔

حضرت زیدؓ کے صحیفۂ اخلاق میں وفا شعاری کا باب سب سے نمایاں ہے۔ آقائے نامدار صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رضاپسندی ان کا مقصد حیات تھا اور اسی بات نے انھیں اور ان کی اولاد کو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نگاہ میں محبوب بنا دیا تھا۔ حدیث میں بھی ان کا مقام بڑا بلند ہے اور اس کا ایک سبب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا قرب تھا۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، طبع Sachau، ۳/ ۱: ۲۶ تا ۳۱؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۱۶۰، ۱۶۱، ۸۰۱، ۸۰۲؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۲: ۲۲۴ تا ۲۲۷؛ (۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۶۰ تا ۱۶۵، قاہرہ ۱۹۰۶ء؛ (۵) معین الدین ندوی: مہاجرین (بسلسلہ سیر الصحابہ)، اعظم گڑھ ۱۹۵۱ء، ۱: ۲۰۱ ببعد۔

○

زید بن عمرو: بن نُفَیل العدوی القُرَشی، ان جویان حق میں سے ہیں جنھیں "حنیف" (جمع: حنفاء) کہا جاتا تھا۔ ان کا انتقال بعثت نبویؐ سے قبل ہی ہو گیا تھا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی عمر ابھی پینتیس برس کی تھی۔ زید نے اگرچہ بت پرستی سے کنارہ کشی کر لی تھی، لیکن وہ نہ تو عیسائی ہوئے، نہ یہودی۔ دختر کشی کی رسم کے وہ شدت سے مخالف تھے اور ان جانوروں کا گوشت بھی نہیں کھاتے تھے جو بتوں کے لیے قربان کیے جاتے یا اللہ کا نام لیے بغیر ذبح کیے جاتے تھے۔ وہ اپنے آپ کو مکے کا واحد مؤمن اور دین ابراہیمی کا پیرو تصور کرتے تھے۔ وہ حضرت عمرؓ بن الخطاب کے عم زاد بھائی تھے اور انھوں نے صفیہ بنت الحضرمی اور فاطمہ بنت بعجہ سے شادی کی۔ ان کے ہاں ایک بیٹا پیدا ہوا، جس کا نام سعید بن زید تھا، ان کے بارے میں اسی نے روایات بیان کی ہیں۔

اپنے خاندان کے مذہبی تشدد سے مجبور ہو کر وہ سچے دین کی تلاش میں چل کھڑے ہوئے اور موصل تک سفر کیا۔ وہ شام پہنچے تو بلقاء (ضلع دمشق) میں ایک راہب نے انہیں کے میں ایک نبی کے پیدا ہونے کی بشارت دی۔ زید یہ سنتے ہی بڑی تیزی سے واپس ہوئے، لیکن ابھی اس علاقے ہی میں پہنچے تھے جہاں بنو لخم آباد تھے کہ ان پر حملہ ہوا اور وہ مارے گئے۔ ابن اسحٰق نے بعض ایسے اشعار نقل کیے ہیں جو ان سے منسوب ہیں، لیکن ان کا مستند ہونا مشکوک ہے۔ اگرچہ زید ظہور اسلام سے پہلے ہی رحلت پا گئے تھے، تاہم ان کی بڑی فضیلت بیان کی جاتی ہے۔ ان کے بیٹے حضرت سعید بن زیدؓ مشرف بہ اسلام ہوئے اور ان کا شمار عشرہ مبشرہ میں ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، طبع زخاؤ، ۱ / ۱۰۵؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۱۴۳ تا ۱۴۶، ۱۴۹؛ (۳) ابن حزم: جمہرۃ، ص ۱۵۰؛ (۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۸۲، ۸۹، ۹۰؛ (۵) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، ۱: ۵۲ ببعد۔

○

الزَّیدِیَّۃ: شیعوں کی ایک شاخ جسے زید بن علی کو امام تسلیم کرنے کی بنا پر اثنا عشریہ اور سبعیہ سے ممتاز کیا جاتا ہے۔ زید بن علیؓ کی وفات کے بعد زیدیہ نے علویوں کی بہت سی بغاوتوں میں حصہ لیا، لیکن ان کی کوئی متحد جماعت نہ تھی۔ چنانچہ ملل و نحل پر کتابیں لکھنے والوں نے انہیں آٹھ مختلف ملل میں تقسیم کیا ہے۔ یہ ملتیں ابو الجارود سے شروع ہو کر، جس کے ہاں جنگی سرگرمیوں کے ساتھ عقیدۂ الوہیت امام اور مہدی پر اعتقاد دونوں جمع ہیں، سلمہ بن کہیل پر جس کی زیدیت گھٹتے گھٹتے صرف سادہ شیعی نظریہ رہ گئی ہے، ختم ہوتی ہیں۔ عقائد دینی کے لحاظ سے متوخر زیدی اور شیعہ دونوں ایک ہیں۔ زیدیہ صرف اس وقت جا کر ایک متحد فرقہ بنے جب علوی مدعیان امامت نے روحانی قیادت خود اپنے ہاتھ میں لے لی۔ جہاں تک تحقیق کی جا سکتی ہے یہ دو آدمیوں کا کام تھا: (۱) الحسن بن زید جنہوں نے ۲۵۰ھ / ۸۶۴ء میں بحر خزر کے جنوب میں ایک زیدی حکومت کی بنا ڈالی اور (۲) القاسم الرسّی بن ابراہیم طباطبا بن اسمٰعیل (م ۲۴۶ھ / ۸۶۰ء)۔ الحسن بن زید کی تصانیف کا علم ہمیں فقط بعض اقتباسات کے ذریعے ہوتا ہے، مگر القاسم کی بعض تصانیف ہمارے پاس موجود ہیں۔ یہ القاسم سیاسی میدان میں بالکل ناکام رہے، گو ان کا نام ابھی زمانہ حال ہی میں عیسائیوں کے ساتھ اور ابن المقفّع کے ساتھ مناظروں کے سلسلے میں زیادہ مشہور ہو گیا ہے۔ وہ فرقہ جس کی بنیاد القاسم نے ڈالی اور اس کے جانشینوں نے اسے ترقی دی اور جو آج کل زیدیوں کا تنہا ایک باقیماندہ فرقہ ہے یہ فرقہ عقیدہ توحید کے اعتبار سے معتزلی ہے، اخلاقیات میں مرجئہ کے خلاف ہے اور ساتھ ہی تصوف کو رد کرتا ہے جس سے ان کی سلفیّت سے وابستگی ظاہر ہوتی ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ موجودہ زیدی مملکت میں صوفیوں کے مشہور سلسلوں میں سے کسی میں شامل ہونا قطعًا ممنوع ہے۔ عبادت میں دیگر شیعی فرقوں سے ملتی جلتی ان میں بھی کچھ فرقہ وارانہ خصوصیتیں ہیں، مثلاً اذان میں "حی علیٰ خیر العمل" کہنا، نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہنا، مسح علی الخفین کا انکار، نماز کے لیے غیر متقی امام کو قبول نہ کرنا اور غیر مسلم کا ذبیحہ ناجائز قرار دینا۔ عائلی قوانین میں وہ ایک خاندان کی دوسرے خاندان میں شادی سے منع کرتے ہیں، دوسری طرف وہ متعہ [رکَ بآں] کی بھی اجازت نہیں دیتے۔ ان کے مد مقابل چونکہ تقریبًا سب کے سب دوسرے خیال کے لوگ تھے اس لیے وہ ان سے باغیوں کے قانون کے ماتحت سلوک کیا جانا روا رکھتے تھے، کیونکہ وہ خروج علی الامام کے مرتکب ہیں۔ لیکن چونکہ یہ مخالف مسلمان، مسلمان ہونے کے علاوہ، معتزلی اور سنی کے القاب سے بالعموم باہم ممتاز تھے، اس لیے ان سب کے مقابلے میں زیدی اپنے آپ کو محض مومن کہتے ہیں۔ اسی طرح وہ ان کے ساتھ قتال کو باقاعدہ جہاد تصور کرتے ہیں، جس میں تمام احکام جہاد نافذ کیے جاتے ہیں۔ اس طرز عمل کی وجہ سے زیدی مذہب چار سنی مذاہب کے علاوہ عملی طور پر ایک پانچواں مذہب بن گیا ہے۔ ابو الحسن عبداللہ بن مفتاح زیدی نے اپنی کتاب المنتزع المختار من الغیث المدرار (ج ۱، قاہرہ ۱۳۲۸ء) میں اس بات کو پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ آج کل کی زیدی ریاست (یمن) میں ظاہر ہے کہ پہلے سے بہت زیادہ یک

جتی پائی جانا چاہیے۔ اس کے پیدا کرنے کا ذریعہ احمد بن یحییٰ بن المرتضیٰ (نیچے دیکھیے) کی الازھار فی فقہ الائمۃ الاطہار (براکلمان: G.A.L.، ۲: ۱۸۷ س ۶ = ۲۴۹ س ۱) اور الروض النضیر (دیکھیے مآخذ) کا بطور سرکاری درسی نصاب کے مقرر اور رائج کیا جاتا ہے۔

زیدیوں کے ہاں امام کے لیے مندرجہ ذیل بنیادی شرائط ہیں: (الف) اہل بیت میں سے ہونا، خواہ وہ حسنی ہو یا حسینی، یعنی حق جانشینی وراثۃً حاصل نہیں ہو سکتا؛ (ب) بوقت ضرورت جارحانہ یا مدافعانہ جنگ کے قابل ہونا۔ چنانچہ کسی طفل نابالغ یا مخفی مہدی کو امامت کا اہل نہیں سمجھا جا سکتا؛ (ج) علوم ضروریہ سے آراستہ ہونا، زیدیہ میں اس صفت کی اہمیت اس حقیقت سے واضح ہو جائے گی کہ شروع سے اب تک ہر زمانے میں زیدی امام وسیع پیمانے پر صاحب تصنیف و تالیف چلے آئے ہیں۔ اگر امام میں شرائط امامت مکمل طور پر نہ پائی جاتی ہوں تو اسے مکمل امام تسلیم نہیں کیا جا سکتا، البتہ وہ خاص شعبوں کا امام ہو سکتا ہے، جیسے جنگ میں ماہر صرف امام حرب اور علم میں ماہر صرف امام علم ہو گا۔ ایسے رہنما جن میں فقط اتنی قوت ہے کہ زیدی ادعا کو برقرار رکھ سکتے ہیں داعی، محتسب، مقتصد وغیرہ کہلاتے ہیں۔ اس امر میں تذبذب کہ در حقیقت کس شخص کو امام سمجھا جائے ان علوی مدعیان خلافت کی فہرست سے ظاہر ہوتا ہے جنھیں متاخر زیدیوں نے اس لیے منتخب کر لیا تھا کہ اصلی شیعی فرقے کے ساتھ ان کا تعلق قائم رہے۔ ان میں سب سے پہلی فہرست میں، جو آج موجود ہے اور یمن میں زیدی حکومت کے بانی کی بنائی ہوئی ہے، ہمیں یہ نام اس طرح ملتے ہیں: (۱) علیؓ؛ (۲) الحسنؓ اور؛ (۳) الحسینؓ اس کے بعد؛ (۴) زید بن علیؓ اور ان کے بیٹے؛ (۵) یحییٰ، اس کے بعد تین بھائی؛ (۶) محمد بن عبداللہ؛ (۷) ابراہیم، نیز؛ (۸) یحییٰ، جو؛ (۹) الحسین بن علی بن الحسن کے پہلو بہ پہلو جنگ میں شامل ہونے کے بعد دیلم میں نمودار ہوئے، سب سے آخر میں (۱۰) محمد بن ابراہیم طباطباء جنھوں نے ابو السرایا کے ساتھ مل کر بغاوت کی اور (۱۱) ان کے بھائی القاسم الرسی، جن کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ ان کے بعد کی فہرستوں میں مزید نام دیے گئے ہیں جن کی تعداد دس تک پہنچتی ہے۔

دو جگہ زیدیوں کے سیاسی ارمان پورے ہوئے: الحسن بن زید سے لے کر ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء تک بحر خزر کے علاقے میں بے قاعدہ وقفوں سے اور بعض اوقات ایک دوسرے کے مخالف تقریباً بیس امام اور داعی ظاہر ہوئے۔ بعد میں وہاں کے زیدی 'نکتویہ' میں، جو ایک چھوٹا سا فرقہ تھا، مدغم ہو گئے۔ یمن میں زیدی حکومت کا بانی القاسم الرسی کا پوتا الہادی الی الحق یحییٰ بن الحسین تھا۔ یمن کی تمام سلطنتوں میں سے صرف یہی اب تک باقی ہے اگرچہ کئی بار اسے اس کے نقطۂ ابتدا صعدۃ تک واپس دھکیلا گیا، جیسے کہ چوتھی/دسویں صدی کی ابتدا میں الہادی کے بیٹے اور دوسرے جانشین الناصر احمد کی وفات پر ہوا اور اس صدی کے دوران میں اس احمد کے بیٹوں اور پوتوں اور نیز ان کے ہم جد اقارب کی جانب سے، جو الہادی کی نسل سے تو نہ تھے، لیکن القاسم کی اولاد تھے، توسیع مملکت کے لیے بجز معمولی کوششوں کے اور کچھ نہ ہو سکا۔ انھیں ہم جد اقارب میں سے وہ فرقہ تھا جو حُسَینانی کہلاتا تھا۔ اس فرقے کے ایک کثیر التصانیف امام المہدی الحسین بن المنصور القاسم کی وفات (۴۰۴ھ/۱۰۱۳ء) سے مایوس کن آثار کے زیر اثر ان میں تفرقہ پیدا ہو گیا، چنانچہ ان میں سے ایک گروہ، جو ہزار سالہ دور کے اختتام پر ظہور مہدی کا متوقع تھا، جماعت سے الگ ہو گیا۔ تقریباً ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں الناصر ابوالفتح بن الحسین صلیحیوں کے خلاف جنگ کرتے ہوئے مارا گیا۔ ۵۳۲ھ/۱۱۳۸ء میں کہیں جا کر الہادی کے خاندان میں سے المتوکل احمد بن سلیمان (م ۵۶۶ھ/۱۱۷۰ء) اس کے جانشین کی حیثیت سے منظر عام پر آیا۔ اپنی فوجی مہموں کے علاوہ جو اسے نجران تک لے گئیں اس نے مطرفیہ کے ملحدانہ خیالات کے خلاف ایک ادبی مہم شروع کی۔ امام المہدی احمد بن الحسین، کو جو دس سال سے امام چلا آتا تھا، ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں اس کی اپنی قوم نے قتل کر دیا۔ المہدی ابراہیم بن تاج الدین احمد کا حریف امام ایک شخص یحییٰ بن محمد تھا، جو السراجی کے ایک بالکل غیر معروف حسنی خاندان کا فرد تھا۔ خود المہدی کا اپنا خاتمہ المظفر یوسف الرسولی [رک بہ الرسولیہ، در آآآ] قید خانے واقع تعز میں ہوا۔ اسی زمانے

میں الہادی کے خاندان کا ایک اور شخص المتوکل المطہر بن یحییٰ (م ۶۹۹ھ/۱۲۹۹ء) المظلل بالغمامہ کے نام سے مشہور ہوا' امامت میں جانشینی کا حق اس کے بیٹے المہدی محمد اور اس کے پوتے المطہر کو پہنچتا تھا' لیکن اس حق کو سلب کرنے کے لیے چند امیدوار آ موجود ہوئے' مثلاً جب بہت سے امام آپس میں اور نیز طاہریہ کے خلاف زمار اور صنعاء کے لیے لڑ چکے تو اس کے پوتے المتوکل یحییٰ شرف الدین کو مصری مملوک سپہ سالاروں کے حملے (۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء) کی وجہ سے بھاگ کر کچھ عرصے کے لیے ثلا جانا پڑا۔ اس کا بیٹا المطہر عارضی طور پر اس قابل ہوا کہ اپنے کھوئے ہوئے علاقے کو التہامہ تک دوبارہ حاصل کر لے۔ اس اثنا میں حکومت عثمانیہ قائم ہو چکی تھی' چنانچہ اس کے پوتے کی موت استانبول کے قید خانے میں واقع ہوئی۔ اسی طرح ۱۰۰۴ھ/ ۱۵۹۵ء میں الناصر الحسن بن علی' جو الہادی کے اخلاف کی ایک اور شاخ میں سے تھا' الاہنوم میں سات سال تک امام رہنے کے بعد استانبول کے قید خانے میں فوت ہوا۔

الہادی کے خاندان کے ایک اور شخص المنصور القاسم بن محمد نے اس سال کے آخر میں تلوار سنبھالنے کی دعوت دے کر زیدیوں کی تاریخ کے ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ اس کی وفات ۱۰۲۹ھ/۱۶۲۰ء میں ہوئی اور یہ مرتے دم تک کامیابی کے ساتھ لڑتا رہا۔ اس کے بیٹے المؤید محمد (م ۱۰۵۴ھ/۱۶۴۴ء) کے عہد میں ترکوں نے یمن چھوڑ دیا (۱۰۴۵ھ/۱۶۳۵ء)۔ اس وقت سے لے کر امام عموماً اسی القاسم کے خاندان سے ہوتے رہے' گو صدیوں کے بعد اصل زیدی خاندان' جس میں کسی زمانے میں امام پیدا ہوا کرتے تھے' پھر کامیابی کے ساتھ میدان میں نمودار ہوا۔ تاہم کثرت کے ساتھ خانہ جنگیاں ہوئیں' جن میں ذاتی مفاد کی خاطر مختلف عرب قبائل کو ایک دوسرے سے لڑوایا گیا۔ المہدی عباس بن المنصور الحسین (م ۱۱۸۹ھ/ ۱۷۷۵ء) کے عہد میں پھر امن و امان کا دور دورہ ہوا۔ صنعاء آج تک تعمیرات کے سلسلے میں اس کی سرگرمی کی شہادت دیتا ہے۔ اگرچہ اس کا بیٹا المنصور علی (م ۱۲۲۴ھ/۱۸۰۹ء)' جس کے عہد میں وہابی التہامہ تک پہنچ گئے' نااہل تھا' لیکن اس کا پوتا المتوکل احمد صنعاء میں امن قائم رکھنے میں کامیاب رہا' گو التہامہ شریف مکہ کے قبضے میں چلا گیا۔ اس نے ایک خزانہ اور ایک کتب خانہ تعمیر کیا تھا۔ المتوکل احمد کے پوتے المنصور علی بن المہدی عبداللہ (از ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء) کا ذکر خود زیدیوں نے مذمت کے ساتھ کیا ہے۔ ۱۲۶۳ھ/ ۱۸۴۷ء میں ترک محمد بن یحییٰ کی دعوت پر صنعاء میں داخل ہو گئے۔ لیکن وہاں کے لوگوں نے بغاوت کر کے انہیں وہاں سے باہر نکال دیا۔ قبیلوں کی بغاوتوں اور قرامطہ کے حملوں نے عام بدامنی میں اضافہ کر دیا۔ اس کے بعد تین برطرف شدہ امام' جو دراصل ایک دوسرے کے دشمن تھے' امام المتوکل محسن بن احمد کے خلاف باہم متحد ہو گئے اور ۱۹ صفر ۱۲۸۹ھ/۲۵ اپریل ۱۸۷۲ء کو ترکوں کو صنعاء پر قبضہ دوبارہ کرنے کا موقع دے دیا' جب کہ محسن کا بیٹا محمد ترکوں کی رضامندی سے ان کا تنخواہ دار بن کر صنعاء میں امام بننا چاہتا تھا۔ الہادی شرف الدین محمد الحسینی نے الاہنوم اور صعدہ میں ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء تا ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء اپنی بالکل الگ امامت قائم رکھی تھی۔ اس کے بعد المنصور محمد بن یحییٰ حمید الدین نے صعدہ اور الاہنوم سے اپنی کاروائی شروع کی اور بہت سی لڑائیاں لڑ کے' نیز ترکوں سے سیاسی گفت و شنید کر کے' یہ مطالبہ پیش کیا کہ یمن میں زیدیوں کو عام طور پر زیدی شریعت کے مطابق رہنے کا حق دیا جائے۔ اس کے بیٹے المتوکل یحییٰ نے' جو ۲۰ ربیع الاول ۱۳۲۲ھ/ ۴ جون ۱۹۰۴ء کو اس کا جانشین ہوا' اس سے بھی زیادہ سختی کے ساتھ اس مطالبے پر اصرار کیا۔ اس کی دعوت پر لبیک کہتے ہوئے قبائل نے ایک دم ترکوں کے قلعوں پر حملہ کر دیا۔ ۱۹۰۴ء میں صنعاء اس کے حوالے کر دیا گیا اور اسے دوبارہ فتح کرنے کی سوا باقاعدہ جنگ کے اور کوئی صورت نہ رہی۔ یحییٰ نے جنگ طرابلس کے بعد ترکوں کی مشکلات سے فائدہ نہ اٹھایا' لیکن صفر ۱۳۳۷ھ/نومبر ۱۹۱۸ء میں وہ اس قابل ہو گیا کہ صنعاء پر قبضہ کر لے۔ ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء میں اس نے عسیر کے ادریسیوں کے خلاف التہامہ کے لیے پھر جنگ شروع کر دی اور کامیاب ہو گیا۔ عدن کی محروسہ ریاست سے اس قدر قرب نے یمن کے نئے بادشاہ یعنی زیدی امام اور امیر المؤمنین کو بین الاقوامی سیاست کے وسیع تر حلقے میں الجھا دیا۔ اس کی سب سے آخری توسیع مملکت کی کوشش قرامطہ

نجران سے جنگ تھی، بعینہٖ اسی طرح جس طرح کہ اس کے ابتدائی شاعروں میں سے ایک شاعر نواح صناعہ کے قرامطہ کا ایک داعی تھا۔ اس جنگ کی نوعیت کی اور ایسے ہی اور بہت سے دیگر جزئی امور کی وجہ سے، یہاں تک کہ اس کے جاری کردہ گشتی منشوروں (دیکھیے در عبدالواسع، دیکھیے ماخذ) رنگ ڈھنگ سے بھی، موجودہ امامت یحیٰی الماری کی امامت کی یاد دلاتی ہے جو سب سے پہلی امامت تھی۔ زمانہ حال میں امام کو معزول کرکے یمن میں جمہوری حکومت قائم کر دی گئی ہے اگرچہ امام اپنے حق سے دست بردار نہیں ہوا اور اپنا گمشدہ اقتدار دوبارہ حاصل کرنے کی جد و جہد کر رہا ہے۔

مآخذ: اصل مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) RSO، ج ۱ (۱۹۱۰ء)، ص ۲۵۴ تا ۳۶۸، اور ج ۲ (۱۹۱۱ء)، ص ۴۹ تا ۷۸؛ اس کے بعد یہ کتاب طبع ہو چکی ہے: (۲) الحسین ابن احمد السیاغی الصنعانی: الروض النضیر (مجموع الفقہ الکبیر کی شرح)، ۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۷ تا ۱۳۴۹ھ؛ (۳) یورپ میں زیدی مخطوطات کے مجموعوں کے لیے جن کی تعداد کئی سو ہے دیگر فہرستوں کے ساتھ وہاں کے مخطوطات کی فہرست اور ای۔ گرفنی E. Griffini (در R.S.O.، ج ۲، ۱۹۰۸ء میں سے) کی میلان Milan کے مخطوطات کی فہرست بھی دیکھیے۔ نیز رک بہ مشاہ الطروش، المنصور باللہ القاسم (دو امام)، الہادی لدین اللہ احمد (تین امام)، زید بن علی اور وہ حوالے جو ان میں دیے گئے ہیں۔ متوخر الذکر کے لیے خاص طور پر دیکھیے (۴) الاشعری: مقالات الاسلامیین، طبع رٹر Ritter، بمدد اشاریہ؛ (۵) الشہرستانی، طبع کیورٹن Cureton، ص ۱۱۵ تا ۱۲۱؛ (۶) ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۴: ۱۷۹ تا ۱۸۸؛ (۷) امین الریحانی: ملوک العرب، بیروت ۱۹۲۴ء، ص ۹۹ تا ۱۹۲؛ (۸) عبدالواسع بن یحیٰی الواسعی الیمنی: تاریخ الیمن، قاہرہ ۱۳۴۶ھ؛ (۹) محمد بن محمد ابن یحیٰی زبارہ الحسنی الیمنی الصنعانی: نیل الوطر من تراجم رجال الیمن فی القرن الثالث عشر، قاہرہ ۱۳۴۸ھ۔

○

زینبؓ بنت جحش: بن رئاب، اپنی ماں امیمہ بنت عبدالمطلب کی طرف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حقیقی پھوپھی زاد اور باپ کی طرف سے قبیلہ اسد بن خزیمہ سے نسبت رکھتی ہیں جو قریش (رک) کا بنی عم تھا۔ مورخوں نے ان کا جو آبائی نسب نامہ درج کیا ہے اس میں یقیناً کئی درمیانی پشتیں چھوٹ گئی ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ بعثت نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وقت جحش کا انتقال ہو چکا تھا، مگر ان کے سارے بچوں نے اسلام قبول کر لیا تھا اور ابتدا ہی میں سارا کنبہ ہجرت کرکے مدینہ منورہ چلا گیا تھا اور ان کے خالی مکانوں پر قریش نے قبضہ کر لیا۔ اس سلسلے میں کہی ہوئی کئی نظمیں مشہور ہیں۔

ہجرت کے بعد ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم جناب زینبؓ کے پاس گئے اور (تفسیر الطبری کے مطابق) فرمایا کہ تم چاہو تو تمہارا نکاح کرا دوں۔ بی بی نے جواب دیا کہ آپ جو چاہیں کریں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کا نکاح اپنے آزاد کردہ غلام حضرت زیدؓ بن حارثہ سے کر دیا۔

حضرت زیدؓ نے اولاً ام ایمنؓ سے نکاح کیا تھا جو غالباً عمر میں ان سے بڑی تھیں اور اسامہؓ بن زیدؓ کی ماں تھیں۔ اس کے بعد حضرت زینبؓ سے نکاح کیا جن کے مزاج کی تیزی (حدت) کا النسائی اور الطبری وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ تفسیر ابن کثیر کے مطابق نکاح کے کوئی ایک سال بعد حضرت زیدؓ شکایت لے کر آئے: "یارسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم! آپ کی پھوپھی زاد بہن زبان درازی کرتی اور مجھے ایذا دیتی ہیں"۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سمجھانے کی کوشش کی، مگر شکایتوں کا سلسلہ وقتاً فوقتاً جاری رہا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت زیدؓ ہی کو سمجھاتے رہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر واضح ہو گیا کہ ان دونوں کے تعلقات آپس میں زیادہ دیر تک خوشگوار نہ رہیں گے، لہذا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس تلخ باب کو بند کرنے کی تدبیر سوچنے لگے اور دل ہی دل میں اس کے حل کی جستجو میں رہے۔

قتادہ اور الواقدی کے قول کے مطابق حضرت زیدؓ کی طرف سے حضرت زینبؓ کو طلاق دینے کا قصہ ۵ھ کا اور بقول ابو عبیدہ ۳ھ کا واقعہ ہے اور شاید دوسری روایت ہی صحیح

ہے۔

حضرت زیدؓ نے آئے دن کے جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے حضرت زینبؓ کو طلاق دے دی اور چند دن بعد انھوں نے اس کی اطلاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی دے دی۔ آپ نے دو وجوہ سے حضرت زینبؓ سے نکاح کا ارادہ کر لیا: ایک وجہ تو یہ کہ قرآن مجید کے حکم ۳۳ [الاحزاب]: ۳۸) کے مطابق اس میں منشاے ایزدی بھی نظر آیا، دوسرا اس وجہ سے کہ عربوں کی اس جاہلانہ رسم کو مٹایا جائے کہ وہ متبنّٰی کی مطلقہ سے شادی نہ کرتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنی مثال سے یہ رسم مٹائی۔ عدت گزرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت زیدؓ ہی کو حضرت زینبؓ کے پاس بھیجا کہ نکاح کا پیام دیں۔

بہرحال حضرت زینبؓ سے آپ کا نکاح ہوگیا اور اس میں وہ مصلحتیں کارفرما تھیں جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ اس سلسلے میں مشرکین و منافقین نے بہت کچھ افسانہ بافی کی، لیکن قرآن مجید کی آیات نے تمام معاملہ صاف کر دیا۔

حضرت زینبؓ کا چار سو درہم مہر بندھا۔ آیت حجاب (۳۳ [الاحزاب]: ۵۳) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی کے ولیمے کی ضیافت کے بعد نازل ہوئی اور مسلمانوں کو تعلیم دی گئی کہ کھانے کے بعد میزبان کے ہاں بے ضرورت بیٹھ کر گپ شپ نہ کیا کریں۔

حضرت زینبؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کی عبادت و ریاضت کے باعث بہت محبوب رکھتے تھے (النسائی)۔ اس کی وجہ سے بتقاضاے نسوانیت حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ نے کچھ رشک بھی کیا، جس کے باعث آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طبیعت پر کچھ اثر بھی پڑا اور بعض احکام بھی نازل ہوئے۔

حضرت زینبؓ سے اس قدر محبت کے باوجود جب انھوں نے ایک دن حد سے بڑھ کر حضرت صفیہؓ پر چوٹ کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس پر ناراضی کا اظہار فرمایا (ابن عبدالبر)۔

بقول ابن سعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے نکاح کے وقت حضرت زینبؓ کی عمر ۳۵ سال کی تھی۔ اس حساب سے ۱ھ میں حضرت زیدؓ سے نکاح کے وقت آپ کی عمر کم از کم ۳۰ (یا ۳۳) سال کی ہونا چاہیے۔

حضرت زینبؓ اتنی فیاض تھیں کہ وفات کے وقت ایک درہم تک گھر میں نہ چھوڑا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اس پیشین گوئی کا آپ ہی مصداق تھیں کہ "مجھ سے میری بیویوں میں سب سے پہلے وہ آ ملے گی جس کے ہاتھ سب سے لمبے ہوں گے" ہاتھوں کی لمبائی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد فیاضی تھی۔ ابن سعد کے مطابق وہ ہاتھ کی محنت میں اعتقاد رکھتی تھیں اور چمڑوں کی دباغت اور منکوں کے ہار پرونے سے جو آمدنی ہوتی وہ راہ خدا میں خیرات کر دیتی تھیں۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں جب بارہ ہزار درہم سالانہ ان کا وظیفہ آیا تو انھوں نے اس رقم کو ہاتھ تک نہ لگایا اور سب خیرات کر دی۔ ان کی وفات ۲۰ھ میں شدید گرمی کے زمانے میں ہوئی۔ اس وقت ان کے لیے حبش والوں کی طرح ڈولا استعمال ہوا اور اس پر ایک چادر بھی ڈالی گئی تاکہ ام المؤمنین پر کسی کی نظر نہ پڑے (ابن سعد)۔

آپ سے گیارہ روایتیں کتب حدیث میں محفوظ ہیں (ابن حزم)۔

مآخذ : ابن سعد: طبقات، ۸: ۷۱ تا ۸۲، ۱۵۱؛ (۲) الحاکم: المستدرک، "کتاب الفضائل" مطبوعہ حیدرآباد دکن؛ (۳) ابن ہشام: السیرۃ، ص ۱۰۰۴؛ (۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب، مطبوعہ حیدرآباد دکن، عدد ۱۳۰؛ (۵) الطبری: التفسیر، ج ۲۲، ۲۳ (سورۃ ۳۳، آیات ۳۶ تا ۴۰ وغیرہ)؛ (۶) ابن کثیر: تفسیر، ج ۳، سورۃ الاحزاب؛ (۷) ابن حزم: جوامع السیرۃ (مطبوعہ قاہرہ)، ص ۲۸۵؛ (۸) ابن حبیب: المحبر، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ص ۸۵ تا ۸۸؛ (۹) وہی مصنف: المنمق، مخطوطہ ناصر حسین لکھنؤ، ص ۱۸۵، حلف جحش بن رئاب؛ (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۳۳ تا ۴۳۷ (طبع محمد حمیداللہ)؛ (۱۱) البخاری: الصحیح، کتاب ۶۵، باب سورہ ۳۳ و ۶۶، کتاب ۶۷ باب ۶۷، کتاب ۶۸/ ۸، ۸۳/ ۲۵، ۹۷/ ۲۲؛ (۱۲) مسلم: صحیح، کتاب ۱۶، عدد ۹۵ تا ۹۸، کتاب ۱۸ عدد ۸۷ تا ۸۸؛

(۱۳) الترمذی: الجامع، کتاب ۴۴، ۳۳؛ (۱۴) النسائی، ۲۶/ ۲۶، ۳۵/ ۲، ۳؛ (۱۵) ابوداؤد: سنن، ۲۵/ ۱۱؛ (۱۶) السہیلی: الروض الانف، مصر ۱۳۳۲ھ، ۱: ۲۸۵ ببعد۔

○

زینبؓ بنت خزیمہ : بن الحارث بن عبداللہ، الہلالیہ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زوجہ مطہرہ۔ فقرا اور مساکین کی خدمت کی وجہ سے زمانہ جاہلیت ہی میں آپ کا نام ام المساکین مشہور ہوگیا تھا۔ آپ کے پہلے شوہر طفیل بن الحارث نے آپ کو طلاق دے دی اور دوسرے شوہر عبداللہ بن جحش غزوۂ احد میں شہید ہوئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رمضان ۳ھ میں آپ سے شادی کی اور ۴۰۰ درہم مہر ادا کیا، لیکن دو تین ماہ بعد آپ رحلت کر گئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خود نماز جنازہ پڑھائی اور جنت البقیع میں دفن کی گئیں۔

مآخذ : (۱) ابن سعد، طبع زخاو، ۸: ۸۲؛ (۲) کاتانی، ۳ھ، فصل ۱۲ و ۲۲؛ (۳) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۱۷۷۵ تا ۱۷۷۶؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۵: ۴۶۶ تا ۴۶۷؛ (۵) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۵۴، قاہرہ ۱۹۵۷ء۔

○

زینبؓ : بنت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم؛ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صاحبزادی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ عمر میں سب صاحبزادیوں سے بڑی تھیں۔ ان کی شادی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت سے پہلے ہی اپنے عم زاد بھائی ابوالعاص بن الربیع کے ساتھ ہوگئی تھی۔

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہجرت فرمائی تو اس وقت وہ طائف میں تھیں اور مدینہ منورہ ہجرت نہیں فرمائی۔ ان کے شوہر، جو ابھی تک مشرک تھے، جب غزوہ بدر میں گرفتار ہوگئے تو حضرت زینبؓ نے اپنا ہار، جو حضرت خدیجہؓ کی ملکیت تھا، بطور فدیہ ارسال کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس شرط پر انھیں رہا کردیا کہ وہ حضرت زینبؓ کو مدینے بھیج دیں، لیکن اثنائے راہ میں انھیں ایک حادثہ پیش آگیا جس کے نتیجے میں وہ ایسی بیمار پڑیں کہ بالآخر وہ فوت ہوگئیں (بعض مصنفین کی رائے میں یہ حادثہ ۸ھ میں پیش آیا اور وہ اسی کو ان کے انتقال کا سبب ٹھیراتے ہیں)۔

سریۂ عیص یعنی ۶ھ میں ان کے شوہر دوسری بار گرفتار ہوئے اور ان کی سفارش پر پھر رہا کر دیے گئے۔ انھوں نے ۷ھ میں اسلام قبول کرلیا اور ان کی شادی دوبارہ ان سے کر دی گئی۔

حضرت زینبؓ کا انتقال ۸ھ میں مدینہ منورہ میں ہوا۔ ان کی دو اولادیں تھیں۔ ایک بچہ تو کمسنی ہی میں فوت ہوگیا تھا، دوسری بچی امامہ تھیں جن سے حضرت علیؓ بن ابی طالب نے حضرت فاطمہؓ کے انتقال کے بعد شادی کی۔

مآخذ (۱) ابن سعد، طبع زخاو، ۸: ۲۰ تا ۲۴؛ (۲) الطبری، طبع ڈخویہ، ۳: ۲۳۰۳ تا ۲۳۰۷؛ (۳) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۷۳ تا ۱۷۷، قاہرہ ۱۹۵۷ء۔

○

زین الدین : ابوبکر محمد بن محمد الخوافی، ایک سلسلہ (تصوف) کے بانی، جو ان کی نسبت سے زینیہ کہلایا اور جو اپنا روحانی رشتہ (حضرت) جنیدؒ سے جا ملاتا ہے۔ زین الدین خراسان کے شہر خواف میں (بوشنج اور زوزن کے درمیان) ۷۵۷ھ/ ۱۳۵۶ء میں پیدا ہوئے اور ۸۳۸ھ/ ۱۴۳۴ء میں ایک گاؤں مالین (ہرات سے دو فرلانگ کے فاصلے پر) میں سپرد خاک کر دیے گئے۔ یہیں سے آپ کی میت اول درویش آباد اور پھر ہرات کی عیدگاہ میں منتقل ہوئی، جہاں ان کے مزار پر ایک مسجد تعمیر کر دی گئی ہے۔ زین الدین نے مصر پہنچ کر نورالدین عبدالرحمن المصری سے اجازہ حاصل کیا (نفحات الانس، عدد ۵۰۵) اور اس کے بعد وسط ایشیا واپس چلے آئے، لیکن وہ ایک بار پھر مصر گئے اور وہاں سے ۸۲۲ھ/ ۱۴۱۹ء میں خواجہ محمد پارسا کے لیے جن کا انتقال مدینے میں ہوگیا تھا، سنگ لحد بھجوایا۔ خواجہ صاحب موصوف ہی کے ایک خط سے محققین زین الدین کے بارے میں بعض معلومات اخذ کرتے ہیں۔ مصر ہی میں عبدالرحیم بن الامیر المرزیفونی ان کے مرید ہوئے جنھیں وہ اپنے ساتھ وطن لے گئے تھے۔ بیت المقدس میں عبداللطیف بن عبدالرحمن المقدسی اور عبدالمعطی المغربی نے ان کی بیعت

کی۔ ان کے چوتھے مرید سعد الدین کاشغری تھے جو اس شہر کی سب سے زیادہ نامور شخصیت ہیں۔ زین الدین نے متعدد کتابیں تصنیف کیں: رسالۃ الوصایا القدسیہ جو بیت المقدس میں مرتب ہوا، پھر الاوراد الزینیہ اور زہد پر ایک رسالہ۔ ان کے ایک پوتے کا نام بھی زین الدین تھا۔ وہ بابر کا درباری تھا اور اس نے تزک بابری کا ترجمہ فارسی میں کیا تھا۔

مآخذ: (۱) نفحات الانس، عدد ۵۰۶؛ (۲) الشقائق النعمانیہ، مترجمہ O. Rescher، قسطنطنیہ ۱۹۲۷ء، ص ۳۸ تا ۴۱؛ (۳) براکلمان: G.A.L.، ۲: ۲۰۶.

س

سالمیہ : متکلمین کا ایک فرقہ، جس کے عقائد میں تصوف کے رجحانات پائے جاتے ہیں اور جس کا آغاز تیسری اور چوتھی ہجری میں بصرے کے مالکی سنیوں میں ہوا۔

اس فرقے کے بانی ابو محمد سہل بن عبداللہ التستری [رک بآں] تھے، جن کی وفات ۲۸۳ھ / ۸۹۶ء میں ہوئی، لیکن اس فرقے کا نام تستری کے مرید اعلیٰ ابو عبداللہ محمد بن سالم (م ۲۹۷ھ / ۹۰۹ء) اور ان کے بیٹے ابوالحسن احمد بن محمد بن سالم (م ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء) کے نام پر مشہور ہوا، جو یکے بعد دیگرے اس فرقے کے امام بنے۔ یہ دوسرے محمد بن سالم، جو مفسر قرآن ابن مجاہد کے دوست تھے، اپنی اس مدح و ستائش کے سبب سے بہت مشہور ہوے جو ان کے شاگرد اور جانشین ابو طالب المکی (م ۳۸۰ھ / ۹۸۷ء) نے کی ہے، نیز اس تنقید کی وجہ سے بھی جو کتاب اللمع (طبع نکلسن) میں ان پر کی گئی ہے۔

سالمیہ کے اہم عقائد ان کے حنبلی مخالفوں نے ہمارے لیے محفوظ کر دیے ہیں، بالخصوص ابو یعلی بن الفراء (م ۴۵۸ھ / ۱۰۶۶ء) نے، جس نے ان عقائد میں سے سولہ کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے دس کا ذکر غنیۃ الطالبین میں ہے، جو شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ کی طرف منسوب ہے۔

(الف) خداے تعالیٰ کا فعل خلق ہر لحظہ جاری ہے۔ یہ ایک لمحے کے لیے بھی نہیں رکتا، اسی لیے وہ اپنی ذاتی قدرت (تفصیل) غیر مخلوقہ کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے، خاص طور پر قرآن مجید کے ہر قاری کی تلاوت میں۔

(ب) خداے تعالیٰ میں مشیت غیر مخلوقہ (=غیر حادثہ) اور ارادۂ مخلوقہ (حادثہ) دونوں پائے جاتے ہیں۔ ارادۂ مخلوقہ مخلوقات کے افعال قبیحہ (=معاصی) کے وجود کا سبب بنتا ہے، اگرچہ اس کی مشیت ذاتی ان افعال کے قبح کی متقضی نہیں ہے، شیطان نے انجام کار خدا کی اطاعت قبول کر لی تھی، خداے تعالیٰ بروز حشر بہ تبدیل صورت ایک انسانی شکل میں تجلی فرمائے گا اور اسے بلا حجاب تمام مخلوق دیکھ سکے گی (رک بہ تجلیہ در آآ)۔

(ج) شریعت پر عمل، اپنے اختیاری ارادے کے ساتھ اس کی مطابقت کی کوشش، یعنی اکتساب سے حاصل ہوتا ہے (یہ نظریہ کرامیہ کے نظریے کے خلاف ہے، جو کہتے ہیں کہ یہ صفاے باطن اور مراقبے سے حاصل ہوتا ہے)، صبر و تحمل کا درجہ لذت امروزی سے بلند ہے، انبیا کا درجہ اولیا سے بلند ہے، حکمت اور ایمان ایک ہی شے ہے۔

(د) مؤمن کے لیے اپنی اصل کے ساتھ وصال (=اتحاد) باطنی حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے اپنی شخصیت کا شعور حاصل کرے، پھر ذات باری تعالیٰ کی اس قدر معرفت حاصل کرے جس قدر ازل میں اس کے لیے اس کی استعداد کے مطابق مقرر ہو چکی ہے (سر الربوبیت)۔

ابن الفراء سے لے کر ابن الجوزیؒ اور ابن تیمیہؒ تک جتنے بھی حنبلی علما گذرے ہیں انھوں نے بڑی شدت کے ساتھ ان نیم معتزلی رجحانات اور ان کے وحدۃ الوجودی (monistic) میلانات کی تردید کی ہے جن پر شروع ہی سے الحلاج، الاشعری اور ابن خفیف مختلف مدارج میں تنقید کر چکے تھے۔

چونکہ سالمیہ (بشمول کرامیہ) ہی علماے اہل السنت کا ایک ایسا گروہ ہے جو بدن سے جدا ہو جانے کے بعد روح کی تا قیام قیامت (عالم برزخ میں) بالاستقلال بقا کا قائل ہے، اس لیے سنی متصوفین کی اکثریت ابوبکر الواسطی سے لے کر انھیں کی طرف مائل رہی ہے۔ الغزالیؒ نے اپنی زندگی کے دوسرے دور میں کتاب احیاء علوم الدین کو سالمیہ کے مشہور مصنف ابو طالب

المکی کی قوت القلوب کی طرز پر لکھا ہے۔ ابن برجان (م ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱ء) اور ابن قسّی سے لے کر ابن عربی [رک بآں] تک چھٹی صدی ہجری کے اندلسی صوفیہ کے نیم اسمٰعیلی فرقے نے، ابن تیمیہ کے بیان کے مطابق، وحدۃ الوجود سے متعلق اپنے بہت سے عقائد سالمیہ سے اخذ کیے ہیں۔ سالمیہ کے دیگر مقالات بروایۃ سلسلہ شاذلیہ [رک بآں] میں محفوظ چلے آتے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

السّامری : اس شخص کا نام جس کا قرآن پاک (۲۰ [طٰہٰ]: ۸۷، ۹۰، ۹۶) میں ذکر آیا ہے کہ اس نے بنی اسرائیل کو سنہری بچھڑے کی پرستش کرنے پر آمادہ کیا تھا۔ اس کے اس جرم کا قرآن مجید میں دو مرتبہ ذکر آیا ہے: پہلی مرتبہ یہ واقعہ قرآن حکیم (۷ [الاعراف]: ۱۴۶ تا ۱۵۳) میں آیا ہے جس میں بنی اسرائیل کے جرم کا ذکر ہے۔ اس کا ذکر توراۃ کی کتاب خروج، باب ۳۲ میں بھی آیا ہے، صرف اس اضافے کے ساتھ کہ بچھڑا دھات سے بنایا گیا تھا اور اس میں سے آواز نکلتی تھی، دوسری مرتبہ یہ واقعہ قرآن حکیم (۲۰ [طٰہٰ]: ۸۵ تا ۹۷) میں بیان ہوا ہے۔ اسلامی روایات کی رو سے یہ سورت مکی ہے (الاتقان، ص ۱۱)۔ یہاں السامری کو بنی اسرائیل کا گمراہ کنندہ بتایا گیا ہے۔ السامری کے کہنے پر بنی اسرائیل نے اپنے زیورات آگ میں ڈال دیے اور اس نے ان زیورات سے ایک بچھڑا بنا کر کھڑا کیا جس میں سے آواز نکلتی تھی اور جس کی ان لوگوں نے عبادت شروع کر دی اگرچہ حضرت ہارون علیہ السلام انھیں منع کرتے رہے۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے السامری کو ڈانٹا تو اس نے اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اس کا جرم ثابت ہونے پر موسیٰ علیہ السلام نے اس کی سزا کا اعلان کیا "سو جب تک تو زندہ رہے گا تو جس سے بھی ملے گا اس سے کہے گا "مجھے مت چھوو"۔ مغرب میں السامری کی اصلی شخصیت کو سب سے پہلے Goldziher نے نمایاں کیا ہے (دیکھیے نیچے)۔ وہ السامری کو سامریوں کے ارتداد کی داستان کے حوالے سے سامری مذہب کا نمائندہ ثابت کرتا ہے۔ ہمارے پاس پہلے ہی سے میراخ، ۲۵ میں اور لوقا انجیل، ۵۲:۹ میں اور یوحنا کی انجیل، ۴:۹ میں اس ارتداد کی شہادت موجود ہے۔ الزمخشری لکھتا ہے کہ السامری یہودی قبیلہ سامرہ سے تعلق رکھتا تھا جن کا مذہب یہودی مذہب سے قدرے مختلف تھا، السامری کو لوگوں کے ساتھ کسی قسم کا معاشرتی اور تجارتی تعلق رکھنے سے روک دیا گیا تھا۔ کہتے ہیں کہ اس کی قوم ابھی تک اس امتناع کو ملحوظ رکھتی ہے۔ الثعلبی بھی بچھڑے کے واقعے کو اسی طرح ختم کرتا ہے۔

مآخذ : (۱) الطبری: تفسیر؛ (۲) الزمخشری: الکشاف، تفسیر قرآن حکیم (۲۰ [طٰہٰ]: ۸۷ تا ۹۷)؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ص ۸۲؛ (۴) 1,Goldziher : La Misasa، در Revue Africaine، شمارہ ۲۶۸، الجزائر ۱۹۰۸ء، ص ۲۳، ۲۸۔

○

سُبحَہ : (عربی)، اس کا تلفظ "سُبحَہ" بھی ہے۔ بہ معنی تسبیح (تاگے میں پروئے ہوئے دانوں پر مشتمل ایک چیز) جسے مسلمان اسماے الٰہی کے شمار کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ راسخ العقیدہ مسلمانوں کا ایک گروہ اس استعمال کو بدعت قرار دیتا ہے۔ اس امر کی شہادت موجود ہے کہ ابتدائیہ حلقہ صوفیہ میں مروج ہوئی اور پیچھے کے طبقات میں بھی سیوطی نے اس کے جواز میں لکھا ہے۔ اسے تمام پرہیزگار اور درویش آج کل بھی ہاتھ میں رکھتے ہیں۔

عموماً تسبیح میں لکڑی، ہڈی، سیپ وغیرہ سے بنے ہوئے دانوں کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ ان کو دو ذرا بڑی جسامت کے یا کسی دوسری طرح کے ممتاز دانے عرضاً علیحدہ کرتے ہیں۔ اور ایک ان سے بھی بڑا دانہ امام [= کل سبحہ] ہوتا ہے جو ایک دستے (ید) کا کام دیتا ہے۔ ہر حصے میں دانوں کی تعداد یہ ہوتی ہے (۳۳+۳۳+۳۳) ایک سو کی میزان اللہ تعالیٰ اور اس کے ننانوے اسماے حسنیٰ کی تعداد کے مطابق ہے، تسبیح پر یہ اسما شمار کیے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ حمد و ثنا، اذکار اور نماز (صلوۃ) کے اختتام پر اوراد کے شمار کے کام بھی آتی ہے۔ تسبیح کے استعمال سے قبل ایسی روایات ملتی ہیں جن میں کنکریوں، کھجور کی گٹھلیوں وغیرہ سے تکبیر، تہلیل، تسبیح کے شمار

کیے جانے کا ذکر ہے۔

مثلاً ایک روایت ہے "سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں کہ وہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی معیت میں ایک ایسی عورت کے پاس گئے جو اپنے اذکار حمد و ثنا میں شمار کے لیے گٹھلیوں یا کنکریوں کو استعمال کرتی تھی' جو اس کے سامنے پڑی ہوئی تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس عورت سے پوچھا: کیا میں تمھیں ایسی ترکیب بتاؤں جو آسان تر اور زیادہ سود مند ہے (ابو داؤد' کتاب الصلوۃ' باب التسبیح بالحصی)۔ ایک اور موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خواتین مدینہ سے فرمایا' تسبیح' تہلیل اور تقدیس کا ورد کیا کرو اور اپنے اوراد کو اپنی انگلیوں پر شمار کیا کرو کیونکہ ان (انگلیوں) کو بھی حساب دینا ہوگا (ابو داؤد' وتر' باب ۲۴' ترمذی' دعوات' باب ۱۲۰)۔ اسی طرح ایک حدیث میں ہے جسے ابن سعد (۸: ۳۲۸) نے محفوظ کیا ہے' کہ فاطمہؓ بنت حسینؓ اپنے اوراد میں دورا استعمال کیا کرتی تھیں جس میں وہ گرہیں لگا رکھتی تھیں (: "بِخُيُوطٍ مُعَقَّدٍ فِيهَا")۔

مستند احادیث میں "سبحہ" کی اصطلاح بمعنی تسبیح استعمال نہیں ہوئی' اکثر اوقات یہ صلوۃ نفل کے معنی میں آئی ہے' مثلاً سُبحۃ الضحی (شرح صحیح مسلم' قاہرہ ۱۲۸۳ھ' ۲: ۲۰۳)۔ ابن الاثیر: النہایۃ' بذیل مادہ' میں "نافلہ اور سبحہ کی مفہوم میں ترادف پر شک کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اوراد (سبحہ) فرض نمازوں کے ساتھ اضافہ نافلہ ہیں اس لیے صلوۃ نافلہ کو بھی "سبحہ" کہا جانے لگا۔

اسلامی ادبیات (خصوصاً شاعری) میں سُبحہ اور تسبیح کا استعمال بطور ایک معاشرتی علامت کے بھی بکثرت آتا ہے جس پر اسے زاہدوں اور واعظوں سے وابستہ کر کے بعض اوقات طنز بھی کی جاتی ہے۔

مآخذ: (۱) ابو داؤد' کتاب الصلوۃ' باب التسبیح بالحصی؛ (۲) ترمذی: دعوات' باب ۱۱۳؛ (۳) شرح صحیح مسلم' قاہرہ ۱۲۸۳؛ (۴) بہاء الدین زکریا: الاوراد' مخطوطہ؛ (۵) فاطمہ الیشروطیہ: رحلۃ الی الحق' بیروت' ص ۲۲۷ تا ۲۳۵۔

○

سُبْعِیَّہ: (سات والے)' شیعہ کے وہ مختلف گروہ سبعیہ کہلاتے ہیں جن کے ہاں ظاہری اماموں کی تعداد سات تک محدود ہے۔ جن شیعہ فرقوں کے نزدیک امامت موروثی ہے اور باپ سے بیٹے کو من جانب اللہ پہنچتی ہے۔ ان میں انتشار اس وقت پھیلا جب چھٹے امام جعفر الصادقؓ [رک باں] کی زندگی ہی میں' ان کے فرزند اسمٰعیل نے ۱۴۵ھ/۷۶۲ء میں وفات پائی۔ اکثریت نے تو اسمٰعیل کی جگہ اثنا عشریہ [رک باں] کے آئمہ ظاہری میں ساتویں امام کی حیثیت سے امام جعفر کے ایک اور فرزند موسیٰ الکاظمؓ کو چن لیا اور دوسروں نے محمد' عبداللہ اور علی کو' جو چنداں نامور نہیں تھے' لیکن جو لوگ نصّ کے ساتھ وراثت کے قائل تھے' ان کی وفاداری بدستور اسمٰعیل ہی سے وابستہ رہی۔ انھوں نے اس بات سے انکار کیا کہ اسمٰعیل اپنے باپ سے پہلے فوت ہو گئے تھے۔ اس نظریے کی حمایت میں جو دلائل پیش کیے گئے ان سے' ان کے مخالف بھی' متاثر ہوے۔

شروع ہی سے سبعیہ کی تحریک متحد نہیں تھی۔ مبارکیہ کا ایک فرقہ "استقامت کے ساتھ" اسمٰعیل سے وابستہ تھا۔ ان کے نزدیک وہی آخری امام اور مہدی ہیں، لیکن ان میں سے بیشتر لوگوں نے امامت کو ان کے فرزند محمد تک منتقل کر دیا' اس طرح وہ قائم الزمان بن گئے اور ان کا خطاب ہُو التام (یعنی ختم کرنے والا)۔ یہ خطاب' بعض نسبتاً چھوٹے طریقوں میں مستعمل ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے' کیونکہ محمد کے بعد ایسے ائمہ مستورین کا دور شروع ہو گیا جن کا علم صرف وابستگان سلسلہ ہی کو ہوتا تھا۔ محمد التام کے منصب کے باوجود بڑے بڑے گروہ بدستور اسمٰعیل ہی کے نام سے منتسب ہیں۔ گویا باطنی سلسلۂ امامت کے نظریے میں سبعیہ بھی فرقہ واقفیہ (استوار در وفا) کے بہت سے افراد کے ہم نوا ہیں۔ اس کی توجیہ قدرتی طور پر ایک حد تک اس زمانے کی سیاسی حالت سے بھی ہوتی ہے۔ ۱۴۵ھ میں عباسی خلیفہ المنصور نے مدینے میں اس تحریک کو دبایا جو النفس الزکیہ محمد بن عبداللہ بن الحسن نے شروع کی تھی' اس کے ایک سال بعد ان کے بھائی ابراہیم البصری بھی کام آ گئے۔ اسی طرح وقتی طور پر علویہ کا مسئلہ ختم ہو گیا اور وہ بھی اس کامیابی کے ساتھ کہ جو فعال حلقے علویوں میں سے صرف اصحاب سیف اور

ارباب عزیمت افراد ہی کو اپنا امام منتخب کیا کرتے تھے ان میں سے ایک فرقہ الباروریہ نے خود کو النفس الزکیہ سے "وابستہ" کر کے انہیں "مہدی مستور" تسلیم کر لیا۔ رجعت کی آس لگائے رکھنے کا جذبہ اس سے بھی زیادہ ان میں بڑھا' جو "حق مشروع موروثی" کے قائل تھے اور اپنے عقیدے کے تحت متعین افراد سے وابستہ رہنے پر مجبور۔ کچھ ایسے بھی تھے جو "استقامت کے ساتھ" اسمٰعیل کے بھائیوں میں سے ایک نہ ایک کے ساتھ وابستہ رہے۔ ان میں سے جن لوگوں نے کچھ اہمیت حاصل کی وہ موساویہ الملقب بہ ممطورہ ہیں' یعنی جن پر نزول باراں ہوتا ہو۔ انہیں کو سادہ طریقے پر واقفیہ کہہ دیا جاتا ہے۔ اگر بدقت نظر دیکھا جائے تو اس قسم کے گروہ بھی آتے تو ہیں سبعیہ ہی کے تحت' لیکن عموماً سبعیہ کی اصطلاح اسمٰعیلیہ/ترک باتن/ہی کے مرادف سمجھی جاتی ہے۔

بجائے خود سبعیہ کی تحریک جتنی مذہبی ہے اور مذہب بھی وہ جو مستقل ہو' اتنی ہی سیاسی بھی ہے۔ یہ غور طلب صورت حال کہ بیک وقت امام جعفرالصادق کے مختلف فرزندوں کے ہاں' اماموں کے لیے سات ہی کا عدد متعین ہوا' اس وقت بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے جب ہم مذکورہ بالا سیاسی احوال کی تائید مزید میں وہ زاویہ نگاہ بھی فرض کر لیں جس کے تحت تمام کائناتی اور تاریخی واقعات کے لیے سات ہی کے عدد کے مطابق ادوار تجویز ہوتے ہیں۔ خطابیہ کی مثال سے' جو اسمٰعیل کے والد امام جعفر صادقؒ کی الوھیت کے قائل ہیں' یہ معلوم ہوتا ہے کہ اماموں کی الوھیت کا جو تصور سبعیہ کے ہاں رو پذیر ہوا وہ قرون اولیٰ میں بالکل ہی مفقود نہ تھا۔ ہم دعوے سے کہہ سکتے ہیں کہ سبعیہ اس بارے میں منفرد ہیں کہ انہوں نے علم دین میں "اسرار کائنات" داخل کیے۔ اس ذیل میں جو اسما اور اشیا مذکور ہیں وہ بہر حال ایک ہی معنی میں مستعمل نہیں۔ ان کے ہاں مدارج ظہور یہ ہیں: (۱) خدا؛ (۲) عقل کل؛ (۳) نفس کل؛ (۴) ھیولیٰ یا مادہ اولیٰ؛ (۵) مکان (Pleroma)؛ (۶) زمان (Kenoma)؛ (۷) عالم ارضی و انسانی۔ سات کا یہی عدد پھر عالم ناسوت میں آتا ہے' یعنی سرگذشت نجات بیان کرتے وقت ان سات رسولوں کے ذکر میں جو "ناطق" ہیں۔ ان ناطقوں کے نام یہ ہیں: (۱) حضرت شیثؑ (جس سے شیثیوں کے علم باطن کی یاد تازہ ہوتی ہے)؛ (۲) حضرت سامؑ؛ (۳) حضرت اسمٰعیلؑ (سیدہ ھاجرہؑ کے فرزند)؛ (۴) حضرت ھارونؑ؛ (۵) (قدیس) پطرسؑ؛ (۶) حضرت علیؓ اور ساتواں وہ ہے' جو خاص اس زیر بحث فرقے کا (یعنی سبعیہ کا) بانی ہے' مثلاً عبداللہ بن المیمون۔ صامت کے ساتھ ساتھ پھر روحانیوں کا ایک ذیلی سلسلہ بھی ہے۔ ترتیب کے اعتبار سے یہ لوگ کہیں سات سات ہیں اور کہیں بارہ بارہ۔ ان میں نمایاں حجۃ اور داعی ہیں۔ بہر حال "حلول" کے تصور نے اس سلسلے میں بڑی ابتری پیدا کر دی ہے' کیونکہ ساتواں امام واقعتاً خدائے تعالیٰ کا ہم پلہ اور کفو قرار پاتا ہے' بعض گروہ ایسے ہیں' مثلاً ہندوستان کے اسمٰعیلی' کہ ان کے ہاں اسرار تخلیق اور سات کے مقدس عدد سے "ادوار زمانہ" کا وابستہ ہونا پس پشت ڈال دیا گیا ہے اور حضرت علیؓ کو بطور امام اول خدا بنا دیا گیا ہے۔ اس طرح یہ راہ ہمیں سبعیہ سے لے کر علی الٰہی (علی اللّٰہی) تک پہنچا دیتی ہے۔ حضرت علیؓ سے شروع کر کے یہ لوگ اپنے سینتالیسویں امام آغا خان محمد شاہ تک پہنچ جاتے ہیں۔ امام کے بعد دوسرے درجے پر ہے حجۃ۔ تاریخ میں بسا اوقات اس کی اہمیت امام سے زیادہ ہوتی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کی حجت سیدنا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں' لیکن بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر ان کے بجائے حضرت سلمان فارسیؓ کا نام رکھ دیا گیا ہے اور دراصل اس سے مراد بھی وہی ہیں۔ باطنی مذہب میں باقاعدہ داخلہ اس وقت ہوتا ہے جب سات یا نو ابتدائی مدارج طے کر لیے جائیں (دیکھیے عبدالقاہر البغدادی: الفرق' ص ۲۸۲ بعد)۔

قالب ظاہری برقرار رکھنے کے لیے اس پورے نظام کی تائید میں قرآنی عبارتوں سے عمداً استناد کیا گیا ہے۔ کتاب مبین میں آیات متشابہات کی موجودگی نے گویا یہ کام آسان کر دیا' چنانچہ ماہر جب قرآن مجید میں اپنے رب کی پرستش کرتا رہ تاآنکہ تجھے یقین یعنی موت آجائے (۱۵[الحجر]:۹۹) پڑھتا ہے تو ششدر رہ جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کی سابقہ عبادت تو محض ایک ابتدائی درجہ تھا۔ وہ عبارتیں جہاں لفظ باطن آیا ہے'

وہ ایسے لوگوں کے لیے نصوص بن گئی ہیں جو انہیں تمثیلی رنگ دینے میں حد اعتدال سے گزر جاتے ہیں اور وہ بھی ایسے طریقے پر جس میں کچھ ندرت نہیں۔ اس میں انہوں نے اسرار علم حروف بھی داخل کر دیئے ہیں اور انحصار نہ ان حروف مقطعات پر کیا ہے جو سور قرآنیہ کی ابتدا میں وارد ہوئے ہیں، نہ ائمہ کے اسما یا اصول و عقائد پر۔

بحالات موجودہ سبعیہ کے نظریات و تصورات کے اصل منبع کا غیر مسلموں کو بھی شاید اس سے زیادہ علم نہیں جتنا مسلمانوں کو ہے، لیکن ان کی رائے قبول کرنے میں خاص احتیاط درکار ہے۔

سبعیہ کو بڑا انتہا پسند سمجھا جاتا ہے، یعنی غلاۃ بعض علمائے معالم سرے سے ان کا ذکر ہی نہیں کرتے۔ کہا جاتا ہے کہ خدا کی الوہیت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کی خاتمیت انہوں نے نظر انداز کر دی ہے۔ بحالات ذاتیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں دھریہ [رک بآں] بھی کہا جاتا ہے۔

اگرچہ مسلمان مصنفوں نے چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں ان لوگوں کا تمام عالم اسلام میں پھیل جانے اور ان کی تبلیغی سرگرمیوں کا ذکر کیا ہے، لیکن مدت سے ان کے قدیم گروہوں پر جمود طاری ہو چکا ہے۔ ان کے خیالات البتہ متوثر انداز میں جاری و ساری رہے۔ ایران سے لے کر منتہائے شمال تک اور ہندوستان سے لے کر خصوصیت کے ساتھ مشرقی افریقہ تک ان کی تعلیم پھیل گئی، تاہم قدیم سبعیہ سے وابستگی کے احساس کے باوجود ان کے عقائد میں بنیادی تبدیلی آچکی ہے۔ تحریک کی سیاسی حیثیت مفقود ہے اور مذہبی پہلو بھی چنداں جارحانہ نہیں۔

مآخذ : عبدالقادر بن طاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۶۵ بعد؛ (۲) ابن حزم: الملل و النحل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۲: ۱۱۶؛ (۳) الشہرستانی، طبع Cureton، ص ۱۴، ۱۲۶ بعد، ۱۳۵ بعد، نیز دیکھیے ترجمہ از ہاربروکر Haarbrucker، ۲: ۴۱۵؛ (۴) مطہر بن طاہر الاسفرائنی (مخطوطہ برلن، عدد ۲۸۰۱)، ذیل الامیہ، در باب ۸: الخطبیہ، مبارکیہ و باب ۱۳: باطنیہ؛ (۵) الایجی: مواقف، طبع sen Soeren، ص ۳۴۸ بعد۔

○

سبیل اللہ : رک بہ جہاد۔

○

سُترہ : غلاف، حفاظت، مأمن (پناہ گاہ)۔ لفظ ستر بھی اسی مادے سے ہے، بالخصوص نماز کے وقت۔ سترہ نماز سے مقصود وہ چیز ہوتی ہے جو نمازی اپنے سامنے قبلے کی جانب رکھ لے، یا کھڑی کر لے تاکہ آگے سے گزرنے کی وجہ سے نمازی کی توجہ ادھر نہ ہو جائے۔ چونکہ نماز میں حضور قلب اور توجہ الی اللہ بے حد ضروری ہے، اس لیے سترے کی بڑی اہمیت ہے اور سخت مجبوری کے سوا آگے سے گزرنے کی ممانعت کی گئی ہے (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۱۰۰)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سترے کے انتخاب پر کسی خاص چیز کی پابندی نہیں لگائی۔ حدیث میں باربرداری کے اونٹ، گھوڑے، زین (البخاری: کتاب الصلوۃ، باب ۹۸)، پالکی (حوالہ مذکور، باب ۹۹)، نیزہ (حربہ، باب ۹۲)، عصا (عنزہ، باب ۹۳)، مسجد کے ستون (باب ۹۵) وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔

بعض حدیثوں میں نہایت قطعیت کے ساتھ اس فاصلے کا ذکر کیا گیا ہے جو سترے اور نمازی کے مابین چھوڑنا چاہیے۔ حدیث میں یہ فاصلہ ممر الشاۃ ہے، یعنی اتنا فاصلہ جس میں سے ایک بکری گزر سکے (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۹۱)۔ ایک اور حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہدایت فرمائی ہے کہ کوئی شخص بھی نمازی اور اس کے سترے کے درمیان سے نہ گزرے (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۱۰۰ و ۱۰۱)۔ فقہائے اربعہ میں سے کسی نے بھی سُترہ نصب کرنے کو واجب نہیں قرار دیا۔ احناف کے نزدیک سُترے کو مستحبات میں شمار کیا جاتا ہے (الحصکفی: الدر المختار، دہلی ۱۲۸۰ھ، ص ۸۳)۔ احناف کی کتب فقہ میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ جب صحرا وغیرہ (یعنی عام گزرگاہ) میں نماز باجماعت پڑھی جائے تو فقط امام کے لیے اور تنہا پڑھے تو منفرد کے لیے مستحب ہے کہ وہ اپنے آگے سترہ نصب کر لے (کتاب مذکور)۔ مالکی فقہا بھی احناف کی طرح

سترے کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ البتہ شافعی اور حنبلی فقہا نے سترہ نصب کرنے کو سنت کہا ہے (الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۲۷۰)، لیکن الجزیری نے وضاحت کی ہے کہ شوافع اور حنابلہ، مندوب (مستحب) اور سنت میں فرق نہیں کرتے۔ لہذا جس طرح وہ یہ کہتے ہیں کہ سترہ اختیار کرنا سنت ہے، اسی طرح وہ اسے مندوب بھی کہتے ہیں۔ بہر نوع، ترک سترہ کسی امام کے نزدیک گناہ نہیں (کتاب مذکور)۔ یہاں یہ ذکر بے محل نہ ہوگا کہ نماز میں امام کا سترہ مقتدیوں کے لیے بھی کافی ہوتا ہے (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۹۰)۔ سترے کے تفصیلی احکام کے لیے دیکھیے عبدالشکور: علم الفقہ؛ الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ؛ الشوکانی: نیل الاوطار۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سَجَاح : اُمّ صادر بنت اوس بن حریز بن اُسامہ، (یا بنت الحارث بن سوید بن عقفان)، عرب کی ایک کاہنہ، ان چند مدعیان نبوت اور قبائلی سرداروں میں سے تھی جو عرب میں ردّہ سے تھوڑی مدت پہلے یا اس کے دوران میں نمودار ہوئے تھے۔ اس کا شجرہ نسب (دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۲۶، ۲۲۷) ظاہر کرتا ہے کہ وہ بنو تمیم کے قبیلے میں سے تھی۔ ماں کی طرف سے اس کی قرابت داری بنو تغلب سے تھی، جو ایک عیسائی قبیلہ تھا۔ وہ خود عیسائی مذہب رکھتی تھی، یا کم از کم اپنے اعزہ و اقربا سے عیسائیت کے متعلق بہت کچھ سیکھ چکی تھی۔ اس کے جھوٹے الہامات و معتقدات کے مقصد و مفہوم سے ہم بے خبر ہیں۔ وہ منبر سے مقفّی نثر میں پرچار کیا کرتی تھی اور ایک منادی اور ایک حاجب اس کی خدمت میں حاضر رہا کرتا تھا۔ اس کے نزدیک خدا کا لقب یا بہت سے القاب میں سے، ایک لقب رب السحاب تھا۔

وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد (۱۱ ہجری) میں منظر عام پر آئی۔ اس کی مہمات کے ایک تذکرے میں اسے ایک تغلبی نو دولت بیان کیا گیا ہے۔ وہ عراق سے مریدوں کے ساتھ آئی تھی۔ یہ مرید ربیعہ، تغلب، بنو النمر، بنو ایاد اور بنو شیبان سے تعلق رکھتے تھے۔ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد مرتدین و مذبذبین کی گہری اندرونی مناقشت کی وجہ سے بنو تمیم کا شیرازہ بکھرا ہوا پایا تو اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنی چرب زبانی سے انھیں اپنا پیرو بنانے اور حنظلہ (بنو مالک اور بنو یربوع) کی دونوں شاخوں کو اپنے حلقۂ قیادت میں لانے کی کوشش کی، جنھیں وہ مدینے کے خلاف مہم میں لے جانا چاہتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کا اثر بنو تمیم پر اس سے کہیں زیادہ تھا۔ یہ جھوٹی دعویدار نبوت کوئی اجنبی نہ تھی، بلکہ فی الحقیقت بنو تمیم کے خاندان میں سے تھی، جیسا کہ اس کی زندگی کے آخری زمانے سے ظاہر ہوتا ہے اور غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات سے کچھ عرصہ پہلے تھوڑی دیر کے لیے اس نے اپنے تمام قبیلے کی حمایت حاصل کر لی تھی، جو زیادہ تر حلقۂ اسلام لے آئے تھے۔

سجاح کی فوجوں نے اس کے ایک من گھڑت الہام کی متابعت میں بنو رباب پر حملہ کیا، لیکن انھیں سخت ہزیمت ہوئی۔ النباج (یمامہ) کو مراجعت کرتے ہوئے انھوں نے بنو عمرو کے ہاتھوں ایک دوسری شکست کھائی اور سجاح یہ عہد کرنے پر مجبور ہوگئی کہ وہ بنو تمیم کے علاقے کو چھوڑ دے گی۔ بنو یربوع کی پیروی میں اس نے مسیلمۂ کذاب سے رشتہ جوڑنے کی ٹھان لی، جو اب بھی یمامہ کے بیشتر حصے پر تصرف رکھتا تھا اور یہ اس نے اپنے وسائل اور ذرائع کو اس کے وسائل اور ذرائع کے ساتھ متحد کرنے یا کم از کم اپنے وسائل کو قائم اور بحال کرنے کے لیے کیا تھا۔ ان دونوں کا آمنا سامنا اَلْاَمواہ یا ہجر کے مقام پر ہوا۔ اسلامی فوج مسیلمۂ کذاب پر حملہ آور ہوری تھی اور قرب و جوار کے قبائل اس کا تختہ الٹنے کا ارادہ کر رہے تھے کہ ایک ہزیمت خوردہ، جاہ طلب اور طالع آزما عورت بے شمار مسلح مریدوں سمیت اس کے ساتھ آملی۔ اس کی آمد یقیناً خطرناک تھی۔ ایک بیان کے مطابق اس عجیب و غریب جوڑے کا آپس میں سمجھوتا ہوگیا۔ انھوں نے ایک دوسرے کے نصب العین کا اعتراف کیا اور اپنے دینی اور دنیوی مفاد کو مشترک بنانے کا تہیہ کر لیا۔ ان کی آپس میں شادی ہوگئی اور سجاح مسیلمہ کے گھر میں اس کی دردناک موت کے وقت تک آباد رہی۔ الطبری

نے اس شادی کے متعلق تفصیلات بیان کی ہیں۔ روایات کی رو سے اس شادی کا جشن اسی چار دیواری والے باغ میں رچایا گیا جہاں مسیلمہ کی موت واقع ہوئی تھی۔

ان کے ازدواج کی دوسری تفصیلات یہ ہیں: مسیلمہ نے سجاح کو اپنے حبالۂ عقد میں لا کر اس سے قطع تعلق کر لیا اور وہ اپنے مریدوں کے پاس لوٹ آئی۔ سجاح کے مسیلمہ سے تعلقات کا کچھ بھی نتیجہ ہو، اس کی اپنی زندگی یا تو مسیلمہ کی زندگی میں مدغم ہو گئی یا ہزیمت کی وجہ سے قبل از وقت اس کا خاتمہ ہو گیا۔ یقیناً اس کے احوال حیات کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں۔ جملہ روایات کے مطابق وہ اپنے عیسائی قبیلے کی طرف مراجعت کر گئی اور ان میں گمنامی کی زندگی بسر کرنے لگی۔

ابن الکلبی کی روایات کے مطابق اس نے تائب ہو کر اس وقت مذہب اسلام اختیار کیا جب اس کے خاندان نے بصرے میں آباد ہونے کا فیصلہ کیا، جو بنو امیہ کے تحت تمیم کا صدر مقام بن گیا تھا۔ وہاں اس نے سکونت اختیار کی اور مسلمان ہونے کی حالت میں وہیں وفات پائی اور باقاعدہ اسلامی طریق پر اس کی تجہیز و تکفین ہوئی۔

مآخذ: (۱) الطبری (طبع ڈخویہ)، ۱: ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۰؛ (۲) البلاذری (طبع ڈخویہ)، ص ۹۹ تا ۱۰۰؛ (۳) الاغانی، ۱۸: ۱۶۵؛ (۴) ابن خلدون: العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۲: ۷۳؛ (۵) تاریخ الخمیس، ۲: ۱۵۹؛ (۶) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ۔

○

سجادہ: (ع، جمع: سجادات و سجاجید)، مصلّٰی، جاے نماز۔ یہ لفظ نہ تو قرآن مجید میں ملتا ہے اور نہ صحاح ستہ میں ہے، تاہم اس چیز سے لوگ ابتدائی عہد ہی سے متعارف تھے، جیسا کہ ان احادیث سے پتا چلتا ہے جن کا حوالہ آگے آئے گا۔ حدیث میں اکثر اس کا ذکر آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے اصحاب سمیت مدینہ منورہ کی مسجد مبارک کے فرش پر موسلادھار بارش کے بعد نماز ادا فرمائی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ناک اور سر مبارک کیچڑ سے لت پت ہوگئے (مثلاً البخاری، کتاب الاذان، باب ۱۳۵ و ۱۵۱)۔ کئی احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی مذکور ہے (کہ بخلاف دوسرے پیغمبروں کے) ساری زمین میرے لیے مسجد (اور طاہر و مطہر) بنا دی گئی ہے (مثلاً البخاری: کتاب التیمم، باب ۱)۔ الترمذی (کتاب الصلوۃ، باب ۱۳۰) سے بھی ہمیں پتا چلتا ہے کہ بعض فقہا خشک و خالی زمین پر نماز ادا کرنے کو ترجیح دیتے ہیں اور عصر جدید اور مراکش میں چھوٹے فرقوں کے لوگ نماز کے لیے چٹائیاں قطعاً استعمال نہیں کرتے۔

ایک صحیح حدیث ہمارے سامنے مندرجہ ذیل تصویر پیش کرتی ہے: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اپنے لبادہ (مبارک) پر یوں نماز ادا کرتے ہیں کہ سجدے کے دوران میں اپنے بازوؤں کو زمین کی تمازت سے بچانے کے لیے لبادے کی ایک آستین کو استعمال کرتے ہیں اور اپنے گھٹنوں کو لبادے کے ایک سرے سے اور اپنی پیشانی مبارک کو عمامہ یا قلنسوہ کے ذریعے بچاتے ہیں (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۲۲ و ۲۳)۔ مسلم کی بیان کردہ عبارت کے ضمن میں النووی کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کسی کا اپنے پہننے کے کپڑوں پر سجدہ کرنا منع ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ (الصحیح، کتاب الصلوۃ، باب ۲۲) فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے "فراش" پر نماز ادا فرمائی۔

حدیث سے ہمیں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ نماز چٹائیوں پر بھی ادا کی جاتی تھی۔ مثلاً الترمذی، کتاب الصلوۃ، باب ۱۳۱" جہاں ایک بساط کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد کی عبارت میں یہ دکھایا گیا ہے کہ یہ بساط کھجور کے پتوں (جرید النخل) سے بنی جاتی تھی۔ الترمذیؒ نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ بہت سے علما نماز طنفسہ یا بساط پر پڑھنا جائز قرار دیتے ہیں، کھجور کے پتوں کی بنی ہوئی اسی طرح کی ایک چٹائی جس پر نماز ادا کی جاتی تھی، حصیر کہلاتی ہے (مثلاً البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۲۰)۔ النوویؒ فرماتے ہیں فقہا کا یہ عام فتوی ہے کہ ہر اس چیز پر جو زمین سے اگتی ہے، نماز ادا کرنا جائز ہے۔ بہر حال ابوداودؒ سے یہ چیز صاف ظاہر ہے (کتاب الصلوۃ، باب ۹۱) کہ تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی کے آخر میں جانوروں کا رنگا ہوا چمڑا استعمال ہونے لگا تھا، جسے فروۂ مدبوغہ کہتے تھے۔

لیکن ساتھ ہی ساتھ ہم اس کا ذکر اکثر سنتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے الخمرۃ پر بھی نماز پڑھی (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۲۱؛ مسلم، کتاب المساجد، حدیث ۲۷۰)۔ معلوم ہوتا ہے کہ الخمرۃ اور حصیر میں اس جنس کی وجہ سے کوئی فرق نہیں، جس کے وہ بنے ہوئے ہوتے تھے، بلکہ فرق صرف ناپ کا تھا۔ محمد بن عبداللہ العلوی نے ابن ماجہ کے حواشی میں جو کچھ لکھا ہے، اس کی رو سے (کتاب الاقامہ، باب ۶۳، ۶۴) الخمرۃ پر صرف اسی قدر گنجائش ہوتی تھی کہ اس پر سجدہ ہو سکے، جب کہ حصیر کی لمبائی قد آدم کے برابر ہوتی تھی۔ لفظ سجادہ صحاح کی تدوین کے سو سال بعد دیکھنے میں آیا ہے۔ الجوہری نے الصحاح (بذیل مادہ) میں وضاحت سے بیان کیا ہے کہ سجادہ اور الخمرۃ دو مترادف الفاظ ہیں۔ Dozy نے اپنے تکملہ میں الف لیلہ اور ابن بطوطہ سے کئی اقتباسات پیش کیے ہیں، ابن بطوطہ نے قاہرہ کے کسی "زاویئے" کے رہنے والوں کے رسم و رواج کے بارے میں لکھا ہے کہ جمعے کے روز وہ تمام کے تمام مسجد میں چلے گئے، جہاں ایک ملازم نے ان میں سے ہر ایک کی جاے نماز بچھا رکھی تھی (طبع پیرس، ۱: ۷۳، دیکھیے ۷۲)۔ کوئی وقت تھا کہ مکے میں ہر شخص مسجد حرام میں مصلے پر نماز پڑھتا تھا۔ عام طور پر یہ ایک چھوٹا سا قالین ہوتا تھا جس پر آسانی سے سجدہ ہو سکے۔ نماز کے بعد اسے لپیٹ کر کندھے پر رکھ کر لے جاتے تھے۔ امیر لوگ بعض اوقات اپنے اپنے مصلے مسجد کے ملازم کی تحویل میں دے دیتے تھے، لیکن یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں تھا۔ بعض اوقات جاے نماز کے بجاے تولیا بھی استعمال کر لیا جاتا تھا، مثلاً وہ تولیا جس سے وضو کے بعد ہاتھ منہ کو خشک کیا جاتا ہے۔ قالینوں کی دھاریاں یا خطوط کسی خاص تناسب (Symmetry) سے نہیں بنائے جاتے، البتہ ان کا رخ ان کے چھوٹے ضلع کی طرف ہوتا ہے اور وہ طرف قبلے [رک بآں] کا رخ بتاتی ہے۔

مراکش میں معمولی درجے کے لوگ جاے نماز استعمال نہیں کرتے، اوسط درجے کے لوگ نرم گدے (اللبدہ) جیسے نمدے پسند کرتے ہیں، جن کا ناپ اتنا ہو کہ ان پر سجدہ ہو سکے، فقہا انہیں خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جو ان کا امتیازی نشان بن گئے ہیں، وہ انہیں دہرا کر کے اپنے بازوؤں کے نیچے دبا کر جہاں جاتے ہیں بڑے ٹھاٹھ سے اٹھائے پھرتے ہیں اور ان پر بیٹھ جاتے ہیں۔ الجزائر میں مصلی شاذ ہی استعمال ہوتا ہے، مگر شیوخ طریقت اور مرابطون کے ہاں استعمال کیا جاتا ہے۔ یہاں عام طور پر بکریوں اور بھیڑوں کی معمولی کھالوں کے سجادے استعمال میں آتے ہیں۔ گاہے گاہے حاجی لوگ مکے سے اس قسم کے سجادے اپنے ساتھ لے آتے ہیں جن کا ذکر C.Snouck Hurgronje کی زبانی اوپر ہو چکا ہے۔ آج کل اکثر ان نمدوں کی درآمد یورپ سے ہوتی ہے۔

Snouck Hurgronje نے جزائر شرق الہند (انڈونیشیا) وغیرہ کے عام رسم و رواج کا ذکر کیا ہے۔ بہت سی لمبی مگر کم چوڑی چٹائیاں اور قالین نماز کے شروع ہونے سے پہلے مسجد کے فرش پر چوڑائی کے رخ بچھا دیے جاتے ہیں۔ نماز ختم ہونے کے بعد انہیں لپیٹ کر ایک طرف رکھ دیا جاتا ہے، لیکن یہاں کا یہ بھی عام دستور ہے کہ ہر شخص اپنی چٹائی مسجد میں لے کر آتا ہے۔

مذہبی اداروں اور درویشوں کے سلسلوں میں سجادے نے ایک خاص اہمیت اختیار کر لی ہے۔ سلسلہ ہاے طریقت میں، کم از کم مصر میں تو لفظ شیخ السجادہ کا اطلاق کسی حد تک بالالتزام سلسلے کے شیخ پر ہوتا ہے۔ پاک و ہند میں بھی سجادہ نشین امیر طریقت کے لیے مستعمل ہے۔

ان معاشروں کی اصطلاح میں سجادہ (دیکھیے اوپر) بساط اور اس قسم کے دوسرے الفاظ کا بدل واقع ہوا ہے جو دوسری زبانوں میں بھی استعمال کیے گئے ہیں۔ شیخ رسم الشد کے دوران میں اس سجادے پر بیٹھتا ہے اور بساط الطریقہ کی ترکیب بتاتی ہے کہ سجادے سے مراد کسی حد تک تمام سلسلے کا تخت ہے۔ رسم الشد کے شروع ہونے سے پہلے نقیب اسے بچھا دیتا ہے، جس کا یہ فرض منصبی ہے۔ شیخ حسب آداب سلسلہ اس پر بیٹھ جاتا ہے، گویا اس لپٹے ہوئے سجادے کی مہر ٹوٹ گئی اور وہ رسمی طور پر صاحب سجادہ کے لیے قابل استعمال ہو گیا۔ اس کے برعکس وہ امیدوار جس کی خاطر یہ رسم ادا کی جا رہی ہو بساط الجمع پر کھڑا ہوتا ہے۔

متصوفانہ تاویلات کے تمام سلسلے کا سجادے یا بساط سے بڑا تعلق ہے۔ ایک جاندار کی طرح اس کی طرف بھی سر اور پاؤں وغیرہ منسوب کیے جاتے ہیں۔ اس کے چار حروف ہیں، جن کا تعلق عناصر سے ہے۔ سجادے کو راہِ نجات اور اقرار توحید کو سجادہ ایمان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس جنس کی تفصیلات جس سے مختلف لوگوں کے سجادے تیار ہوتے تھے یا ہوتے ہیں اور ان کے رنگوں کی تفاصیل بھی کتابوں میں موجود ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سحر : رک بہ علم سحر و [illegible]

○

سعد بن ابی وقاص (رضی اللہ عنہ) : ابو اسحٰق، القرشی، الزہری المکی، عشرہ مبشرہ میں شامل ایک صحابی اور نامور سپہ سالار۔ ان کے والد کا پورا نام مالک بن وہیب یا اہیب بن عبد مناف بن زہرہ بن کلاب بن مرۃ تھا۔ سعد سترہ سال کی عمر میں اسلام لے آئے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قدیم ترین اور محبوب اصحاب میں سے تھے، (احمد بن حنبل، ۱۹۳۱ء ۲، ۲۲۲)۔ وہ نہ صرف غزوۂ بدر اور غزوۂ احد میں شریک ہوئے، بلکہ بعد کے تمام غزوات میں بھی شریک ہوتے رہے۔ جب حضرت خالدؓ بن الولید کے جانے کے بعد الحیرہ میں المثنی بن حارثہ نے فوج کی قیادت سنبھالی اور اہل ایران کے ساتھ تصادم کے خطرے کی بنا پر حضرت عمرؓ سے کمک کا مطالبہ کیا تو حضرت عمرؓ پہلے خود فوج کی کمان اپنے ہاتھ میں لینے پر آمادہ ہوگئے، مگر آخر کار حضرت عمرؓ نے سعدؓ کو سپہ سالار اعظم کا عہدہ سونپ دیا۔ حضرت سعدؓ نے ایک بہت بڑی فوج کے ساتھ ایرانیوں پر چڑھائی کی اور القادسیہ کے مقام پر، جو ایران اور عرب کی سرحد پر واقع تھا، خیمہ زن ہوگئے۔ یہاں غالباً ۱۶ھ کے نصف اول (۶۳۷ء کے موسم گرما) میں بڑے گھمسان کا رن پڑا۔ یہ لڑائی کئی دن جاری رہی۔ حضرت سعدؓ بیماری کی وجہ سے اس جنگ میں ذاتی طور پر حصہ لینے سے معذور رہے، لیکن وہ جنگی نقل و حرکت کے متعلق برابر ہدایات دیتے رہے، جو عربوں کے دستور کے لحاظ سے بالکل نئی بات تھی۔ ساسانی سردار رستم کے قتل کے بعد لڑائی ختم ہوگئی اور ایرانیوں کو شکست ہوئی۔ اس کے بعد مسلمان تمام عراق عرب پر قابض ہوگئے۔ ایرانی زیادہ عرصے تک المدائن پر بھی قابض نہ رہ سکے جو دریائے دجلہ کے مشرق میں واقع صوبوں کا دارالحکومت تھا۔ نوجوان ساسانی بادشاہ یزدگرد کو راہ فرار اختیار کرنا پڑی اور وہ اپنا دارالحکومت سعدؓ کے لیے خالی چھوڑ گیا۔ جب حضرت سعدؓ شہر میں داخل ہوئے تو انہوں نے بے شمار مال غنیمت حاصل کیا اور وقتی طور پر المدائن کو اپنا صدر مقام بنایا۔ اسی سال کے آخر میں ان کے بھتیجے ہاشم بن عتبہ بن ابی وقاص نے ایرانیوں کو بار دیگر جلولاء کے مقام پر تباہ کن شکست دی، نیز کوفے کا سنگ بنیاد بھی اسی زمانے میں رکھا گیا۔ ۲۰ھ/۶۴۰-۶۴۱ء میں سعدؓ کو ان کے منصب سے برخاست کر دیا گیا، کیونکہ متلون مزاج اور شورش پسند اہل کوفہ نے مل کر ان پر جابر اور متشدد ہونے کا الزام لگایا تھا، تاہم خلیفۃ المسلمین کے حکم سے محمد بن مسلمہ جب سعدؓ کے منصبی کام اور طرز عمل کی تحقیق کے لیے کوفے گئے تو صرف ایک یا دو آدمیوں نے ان کے خلاف کچھ کہنے کی جرات کی۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے حضرت سعدؓ کی عظیم الشان فوجی اور انتظامی خدمات کا شایان شان اعتراف کیا، پھر جب حضرت عمرؓ بستر مرگ پر تھے اور آپ نے تین دن کے اندر اندر نئے خلیفہ کے انتخاب کے لیے چھ اصحاب کبار کو منتخب کیا تو ان میں سے ایک حضرت سعدؓ بھی تھے۔ حضرت عمرؓ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر خود سعدؓ کو نہ چنا گیا تو وہ ہونے والے خلیفہ سے سفارش کریں گے کہ تلافی مافات کے طور پر سعدؓ کو پھر حاکم بنا دیا جائے، کیونکہ وہ نااہلیت یا غداری کی بنا پر اپنے عہدے سے معزول نہیں کیے گئے تھے۔ اس اشارے پر عمل کرتے ہوئے حضرت عثمانؓ نے ۲۵ھ/۶۴۵-۶۴۶ء میں انہیں کوفے کی گورنری پر بحال کر دیا، لیکن اس عہدے پر تھوڑے عرصے مامور رہنے کے بعد پھر برخاست کر دیا گیا اور ان کی جگہ الولید بن عقبہ بن ابی معیط کو دے دی گئی۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد حضرت سعدؓ سے درخواست کی گئی کہ وہ بھی دعوی خلافت کریں، مگر انہوں نے انکار کر دیا، کیونکہ وہ اب سکون کی زندگی بسر کرنے کے خواہشمند تھے۔ وہ حضرت عثمانؓ کے قاتلوں

سے قصاص لینے کے لیے بھی کسی اقدام کی طرف مائل نہ ہوئے۔ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ منتخب ہوئے، تو حضرت سعدؓ سیاسی اور عسکری زندگی سے کنارہ کش ہو کر اپنی جاگیر واقع العقیق میں خانہ نشین ہو گئے، جہاں انہوں نے تا دم وفات سیاست سے الگ تھلگ رہ کر زندگی بسر کی (مسلم: زہد، حدیث ۱۱)۔ عام روایت کی بنا پر انہوں نے ۵۰ھ/۶۷۰-۶۷۱ء میں تقریباً ستر برس کی عمر میں وفات پائی۔ وہ مدینہ منورہ کے قبرستان جنت البقیع میں دفن ہوئے۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: الطبقات، طبع Sachau، ۳/۱: ۹۷ ببعد، ۲: ۶؛ (۲) ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، بمدد اشاریہ؛ (۳) البلاذری، طبع دخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۴) الطبری، طبع دخویہ، بمواضع کثیرہ؛ (۵) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، بمدد اشاریہ؛ (۶) وہی مصنف: اسد الغابہ، ۲: ۲۹۰؛ (۷) ابن حجر: الاصابہ، ج ۲، عدد ۳۰۸۱؛ (۸) عبدالحمید السحار: سعدؓ بن ابی وقاص.

○

سَعدؓ بن عُبادۃ: بن دُلَیم بن حارثہ بن ابی خزیمہ بن ثعلبہ بن طریف ابو قیس الانصاری الخزرجی، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مشہور اور سخی و جُوّاد صحابی۔ سعدؓ بڑے نامور اور متمول آدمی تھے اور ان چند افراد میں سے تھے جو زمانۂ جاہلیت میں عرب میں لکھنا جانتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ ایک عمدہ تیراک اور تیر انداز کی حیثیت سے بھی مشہور تھے۔ تاریخ اسلام میں ان کے نام کا ذکر پہلی بار العقبہ کے دوسرے اجلاس کی کاروائی میں آتا ہے۔ وہ ان نو خزرجیوں میں سے ایک جو اس موقع پر نو مسلموں کے نقیب منتخب ہوئے تھے۔ پھر وہ مکے والوں کے ہتھے چڑھ گئے اور انہوں نے ان کے ساتھ بہت برا سلوک کیا۔ وہ کچھ دوستوں کی مداخلت سے ان کی رہائی ہوئی۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم الابواء کے خلاف مہم پر تشریف لے گئے تو سعدؓ آپ کے نائب کی حیثیت سے مدینے میں پیچھے رہے۔ ایک صحیح روایت کے مطابق انہوں نے جنگ بدر میں شرکت نہ کی تھی۔ وہ جنگ احد میں موجود تھے، جہاں انہوں نے سعد بن معاذؓ سے مل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تیمارداری کی، جو مجروح ہو گئے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دوسرے غزوات میں بھی وہ اسلام کے نہایت پرجوش مجاہد ثابت ہوئے اور کئی مرتبہ علم برداری کے فرائض سرانجام دیئے۔ انہیں سخاوت میں امتیاز خصوصی حاصل تھا۔ قبیلہ بنو نضیر کے محاصرے کے دوران میں انہوں نے اپنے خرچ پر مسلمانوں میں کھجوریں تقسیم کیں۔ بنو قریظہ کا محاصرہ کرنے والی فوجوں کو انہوں نے سامان رسد بہم پہنچایا تھا اور غزوۂ تبوک میں مسلمانوں کی امداد کے لیے خاص طور پر بڑا عطیہ دیا تھا۔ وہ ہر قیمت پر اسلام کی سربلندی کے خواہاں تھے اور جان پر کھیل جانے کے لیے بالکل تیار رہتے تھے۔ عبداللہ بن ابی کی وفات کے بعد حضرت سعدؓ خزرجیوں کے بلا مقابلہ سردار بن گئے۔ پھر جونہی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کی خبر مدینے میں مشہور ہوئی اوس اور خزرج کے قبائل جمع ہوئے۔ سعد نے انہیں خطاب کر کے یہ ہدایت کی کہ انصار میں سے کسی ایک کو چن لیا جائے۔ حاضرین میں سے کثرت رائے ان لوگوں کی تھی جو فوراً ان کی بیعت کر لینے پر تیار تھے۔ پھر دوسرے صحابہ کرام بالخصوص حضرت ابوبکر صدیقؓ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح بھی وہاں تشریف لے گئے اور خاصی بحث و تمحیص اور تمام معاملات پر غور و خوض کرنے کے بعد حضرت ابوبکرؓ کی بیعت خلافت کی گئی۔ اس کے بعد سعدؓ سیاسی زندگی سے کنارہ کش ہو گئے اور بعد میں الحوارن شام کی طرف چلے گئے، جہاں آپ نے حضرت عمرؓ کے مسند خلافت پر بیٹھنے کے اڑھائی سال بعد، یعنی ۱۵ھ/۶۳۶-۶۳۷ء کے قریب وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: الطبقات (طبع Sachau)، ۳/۲: ۱۴۲ و ۵/۲: ۱۱۵ ببعد؛ (۲) ابن ہشام (طبع Wüstenfeld)، بمدد اشاریہ؛ (۳) الطبری (طبع دخویہ)، بمواضع کثیرہ؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، بمدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: اسد الغابہ، ۲: ۲۸۳ تا ۲۸۵؛ (۶) ابن حجر: الاصابہ، ۲: ۳۶۶؛ (۷) الواقدی، مترجمہ Wellhausen، بمدد اشاریہ؛ (۸) الیعقوبی (طبع Houtsma)، ۱: ۲۶۷ و ۲: ۱۳۶، ۱۳۷؛ (۹) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، بمدد

اشاریہ۔

○

سعدؓ بن معاذ : بن النعمان بن امرؤ القیس بن زید بن عبدالاشہل بن جشم الانصاری الاوسی، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جلیل القدر صحابی اور مدینہ منورہ میں اوس کے ایک بڑے قبیلے بنو عبدالاشہل کے نامور اور معزز سردار تھے۔ حضرت مصعبؓ بن عمیر نے حضرت سعدؓ کو اس وقت مشرف باسلام کیا جب اول الذکر یثرب کے بارہ حضرات کی بیعت میں بیعت عقبۂ اول کے بعد تبلیغ اسلام کے لیے یثرب میں تشریف لائے۔ مسلمان ہونے کے بعد حضرت سعدؓ نے اسلام کی نشر و اشاعت کے لیے بھرپور کوشش کی اور اپنے سارے قبیلے کو دائرۂ اسلام میں داخل کر لیا۔ ابتدا ہی سے انھوں نے اسلام کے لیے بڑی گرم جوشی کا اظہار کیا اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم غزوۂ بواط پر روانہ ہوئے تو آپ نے حضرت سعدؓ (یا ایک دوسری روایت کے مطابق، السائب بن عثمان بن مظعون) کو مدینے میں اپنا نائب مقرر کیا۔ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ جنگ بدر میں قبیلہ اوس کے علم بردار تھے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم جنگ احد میں زخمی ہوگئے تو سعد بن عبادہؓ کی معیت میں وہ بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی امداد کے لیے روانہ ہوئے۔ سعد بن عبادہؓ اور اسید بن حضیرؓ کی طرح حضرت سعد بن معاذؓ نے بھی غزوۂ خندق میں غطفان سے گفت و شنید کے خلاف رائے دی، لیکن اس کے فوراً بعد ہی ایک مشرک کے تیر سے ان کا ہاتھ بری طرح زخمی ہوگیا۔ حضرت سعدؓ اس زخم سے کچھ مدت بیمار رہے۔ بالآخر اسی زخم سے وہ شہید ہوگئے۔ قریش مکہ اور ان کے حلیف قبائل کی پسپائی کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے شمع فساد قبیلہ قریظہ کو سزا دینے کی ٹھان لی، کیونکہ ان لوگوں نے عہد شکنی اور غداری کی تھی۔ جب آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کے خلاف اقدام کرنا چاہا تو بنو قریظہ نے حضرت سعدؓ بن معاذ کو ثالث تسلیم کر کے یہ اعلان کر دیا کہ وہ جو فیصلہ کریں انھیں منظور ہوگا۔ اس موقع پر حضرت سعدؓ بن معاذ زخموں سے گھائل صاحب فراش تھے، حضرت سعدؓ کو بیماری کی حالت میں بنو قریظہ میں پہنچایا گیا۔ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور تمام حاضرین سے یہ وعدہ لینے کے بعد کہ ان کا فیصلہ غیر مشروط طور پر مانا جائے گا، یہ اعلان کیا کہ بنو قریظہ کے مردوں کو قتل کر دیا جائے، عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جائے اور ان کی جائداد تقسیم کر دی جائے۔ اس فیصلے کی دوسرے دن ہی تعمیل کر دی گئی۔ سعدؓ بن معاذ بھی اس کے جلد بعد اپنے زخم کی وجہ سے جاں بحق ہوگئے۔ احادیث میں انھیں ایک بڑے مجاہد کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے اور ان کا شمار اہل فتویٰ صحابہ میں ہوتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ حضرت سعدؓ کی موت سے عرش عظیم جنبش میں آگیا ہے۔ حضرت سعدؓ کے بھائی حضرت عمرو بن معاذ غزوۂ احد میں شہید ہوئے تھے۔

مآخذ : (۱) ابن سعد (طبع Sachau)، ۳/۲، ۲ تا ۱۳؛ (۲) ابن ہشام (طبع Wüstenfeld)، ص ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۶۸۷؛ (۳) الطبری (طبع ڈخویہ)، بمواضع کثیرہ؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، بمدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: اسد الغابہ، ص ۲۹۶ بعد؛ (۶) ابن حجر: الاصابہ، ج ۲، عدد ۳۰۹۹ (۳: ۸۷)؛ (۷) النووی (طبع Wüstenfeld)، بذیل مادہ؛ (۸) البلاذری: انساب الاشراف، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۹) ابن حزم: جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ (بالخصوص ص ۱۹۳)؛ (۱۰) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۲۰۲ تا ۲۱۵.

○

سَعْدِیہ : (یا جَباویہ)، درویشوں کا ایک فرقہ، اپنے بانی سعد الدین الجباوی (یعنی المتوطن بہ جبا) کے نام سے موسوم ہوا (جبا، حوران اور دمشق کے درمیان واقع تھا)۔ الجباوی کی تاریخ وفات کہیں ۷۰۰ھ اور کہیں ۷۳۶ھ بیان کی جاتی ہے۔ اس کے متعلق جو تفصیلات معلوم ہوئی ہیں وہ سراسر افسانوی ہیں۔ خلاصۃ الاثر (۱: ۳۴)، کے مطابق اس کے والد شیخ یونس الشیبانی ایک متقی بزرگ تھے۔ الجباوی نے اپنے عہد شباب میں والد سے سرتابی کی اور حوران میں ڈاکوؤں کی جماعت کا سرغنہ بن گیا۔ آخر کار والد کی دعا سے کشف ہوا، جس سے اس کی

اصلاح احوال ہو گئی۔ ایک مصنف کے مطابق، الجباوی نے انتہائی زہد و تقشف کی زندگی اختیار کر لی تھی۔ اس نے بیت اللہ اور متعدد دوسرے مقامات مقدسہ کی زیارت کی اور شام واپس آ کر دمشق میں ایک سلسلۂ طریقت کی بنیاد رکھی، جو اگرچہ اسی کے نام سے موسوم ہے تاہم اس کا سلسلہ حضرات جنیدؒ، سری السقطیؒ اور معروف الکرخیؒ سے ہو کر ائمہ اہل بیت تک پہنچ ہے.

خلاصۃ الاثر سے یہ پتا چلتا ہے کہ ہو سعد الدین دمشق میں ایک (طائفے) کی حیثیت میں نمودار ہوئے۔ وہ اپنے تقویٰ کی وجہ سے بہت مشہور تھے اور مسجد اموی میں جمعہ کی نماز کے بعد ذکر کیا کرتے تھے۔ محلہ قبیبات میں ان کا ایک زاویہ تھا، جس کی نسبت سے بانی سلسلہ کے جانشینوں نے جیبانی (۱: ۳۳ اور ۲: ۲۰۸) کا نام اختیار کیا تھا۔ ۹۸۶ھ میں محمد المعروف بہ ابن سعد الدین اس فرقے کا شیخ تھا (کتاب مذکور، ۳: ۱۹۰ ببعد)۔ اس کی سوانح حیات میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے کہ اس سلسلے کا آغاز اسی کی ذات سے ہوا، کیونکہ اس میں درج ہے کہ اس نے تاجر کی حیثیت سے اپنی زندگی کا آغاز کیا تھا۔ اس کے بعد مکہ معظمہ میں محیرالعقول طریق سے اس کی زندگی میں انقلاب پیدا ہو گیا۔ اس کا ایک بھائی بھی اس کا شریک کار تھا اور انھوں نے آپس میں اپنے فرائض بانٹ لیے تھے، لیکن بہت جلد خانگی تنازعات کی وجہ سے محمد بلا شرکت غیرے اس فرقے کا شیخ بن گیا۔ اس حیثیت سے اس نے بے شمار دولت اکٹھی کر لی اور دمشق میں اس کا غیر معمولی اثر و رسوخ بھی پیدا ہو گیا۔ اس نے ۱۰۲۰ھ میں وفات پائی۔ اس کا بیٹا سعد الدین اس کا جانشین ہوا، جس نے ۱۰۳۶ھ میں حج کو جاتے ہوئے داعی اجل کو لبیک کہا۔ Depont اور Coppolani نے قسطنطنیہ اور اس کے قرب و جوار میں اس فرقے کے زاویوں کی ایک طویل فہرست دی ہے۔ وہ سعدیہ کو رفاعیہ کی ایک شاخ تصور کرتے ہیں، لیکن براؤن J.P.Brown کے مآخذ اسے اصل فرقہ بتاتے ہیں، اگرچہ یہ ٹھیک ہے کہ زمانی ترتیب میں یہ رفاعیہ کے بعد آتا ہے۔ اس کی روایت ہے (ص ۵۶) کہ فرقۂ سعدیہ کی ٹوپیوں میں بارہ ترک Turks ہوتے ہیں، وہ زرد رنگ کی پگڑیاں باندھتے ہیں اور پاپیادہ رسم ادا کرتے ہیں، اس ٹوپی کے کپڑے کی چھ کلیاں ہوتی ہیں (ص ۲۱۴)، وہ سر پر لمبے لمبے بال رکھتے ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ان کے پاس سانپوں کو مسخر کرنے کے لیے کوئی خاص طاقت موجود ہوتی ہے.

یہ فرقہ مصر میں خاصی تعداد میں موجود تھا اور "مولد" کی رات سے ایک دن پہلے ایک رسم ادا کی جاتی تھی، جسے دوسہ dosa کہا جاتا تھا۔ اس میں اس فرقے کا شیخ ایک گھوڑے پر سوار ہوتا، جو درویشوں کی پشت پر چلتا تھا۔ یہ درویش اس مقصد کے لیے زمین پر منہ کے بل لیٹ جاتے تھے۔ عام خیال یہ تھا کہ ان میں سے کسی کو بھی اس کی وجہ سے کوئی تکلیف نہیں پہنچتی تھی۔ اس رسم کو خدیو توفیق نے بند کر دیا۔ دوسہ کے بعد ذکر کیا جانے لگا. جس میں الفاظ کی مقررہ ترتیب "اللہ حی" اور "یا دائم" تھی۔

رسم دوسہ بہت قدیم عہد کے صوفیوں کی کرامات کے مشابہ ہے، جو مختلف طریقوں سے خرق عادت باتوں کا اظہار کرتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ الجبرتی کے سوا کسی مصری مؤرخ نے اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا۔

تصوف پر لکھنے والوں نے اس فرقے کی طرف بہت ہی کم توجہ کی ہے، اگرچہ کتاب جامع الاصول میں اس کے اصول و ضوابط اور رسوم کی تفصیل دیے بغیر اس کا اجمالی طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس فرقے کا آغاز ترکی سے ہوا ہوگا اور پھر بتدریج یہ صوفیوں کا ایک فرقہ بن گیا ہوگا.

مآخذ: (۱) المحبی: خلاصۃ الاثر، قاہرہ ۱۲۸۴ھ؛ (۲) E.W.Lane : *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ (۳) J.P.Brown : *The Dervishes*، لنڈن ۱۸۸۹ء.

○

سَعْی: (ع)، سعی۔ یسعی سے مصدر سَعْیٌ ہے۔ سَعْیٌ کے متعدد معانی ہیں تیز چلنا، آہستہ آہستہ دوڑنا (مگر بہت دوڑنے سے کم تر رفتار)۔ الزُجاج کے نزدیک ہر کام میں ذوق و شوق، کوشش، عمل اور سرگرمی کو سعی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لفظ سعی، عام طور پر مجازاً اچھے یا برے کام کے لیے کوشش اور

سرگرمی کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن اکثر اوقات افعال محمودہ کے لیے آتا ہے اور اہل فضل و شرف کے آثار اور کارہائے نمایاں کو مساعی کا نام دیا جاتا ہے (الراغب: المفردات، لسان العرب، تاج العروس، بذیل مادہ)۔ لفظ سعی اصطلاحی معنوں میں عمرہ یا حج کے مناسک کے سلسلے میں صفا اور مروہ کے درمیان تیز چلنے کے لیے مخصوص ہے۔ جب عمرہ یا حج کرنے والا کعبہ کا طواف کر چکے، حجر اسود کو آخری بوسہ دے چکے اور آب زمزم پی چکے تو وہ مسجد الحرام سے باہر جانے کے لیے باب الصفا میں سے نکلتے وقت اپنا بایاں قدم باہر رکھے۔ بعد ازاں وہ صفا کی سیڑھیوں پر چڑھے جو باب الصفا سے تقریبا پچاس گز کے فاصلے پر ہیں۔ سیڑھیوں پر کھڑے ہو کر وہ قبلہ رو ہو جائے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو کندھوں کے برابر اٹھا کر اور ہتھیلیوں کو آسمان کی طرف کر کے دعا کرے۔ صفا اور ایک دوسری چھوٹی سی پہاڑی مروہ کے درمیان ایک دو رویہ چوڑی سی سڑک ہے۔ یہ سعی یعنی دوڑنے کی جگہ ہے، جہاں حجاج دوڑنے کے مناسک ادا کرتے ہیں۔ سعی کرنے والا اپنی معمولی رفتار سے چل کر وادی کے ساتھ نشیب (میل) تک آتا ہے، جس کی نشان دہی کے لیے سبز رنگ کے چار ستون بنے ہوئے ہیں اور ان پر سبز رنگ کی ٹیوب لائٹس نصب ہیں۔ اس مقام کو عبور کرنے کے لیے اسے اپنی رفتار قدرے تیز کرنا پڑتی ہے، جسے ہرولہ کہتے ہیں (ہرولہ طواف کے رمل کی طرح ہے۔ یہ حکم مردوں کے لیے ہے، عورتوں کے لیے نہیں)۔ پھر آہستہ آہستہ چل کر وہ مروہ پر پہنچ جاتا ہے، جس پر صفا کی مانند دعا کرتا ہے۔ اب اس نے سعی کے سات چکروں (اشواط) میں سے ایک چکر (شوط) پورا کر لیا کہ سعی ایسے ہی سات چکروں پر مشتمل ہے۔ عام طور پر سعی کے بعد احرام کھول دیتے ہیں اور بال کتروا دیتے یا منڈوا دیئے جاتے ہیں۔

حضرت ہاجرہ، جنہیں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہاں بسایا تھا اپنے ننھے بچے حضرت اسمٰعیلؑ کو پیاس سے تڑپتا دیکھ کر عالم یاس و اضطراب میں پانی کی تلاش میں صفا پہاڑی سے مروہ پہاڑی تک تیز تیز چلتے اور کبھی دوڑتے ہوئے سات مرتبہ آئی گئیں۔ ان کا یہ فعل اللہ تعالیٰ کو اتنا پسند آیا کہ حج کے ارکان میں سات مرتبہ صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا ضروری قرار دیا گیا (تفصیلات کے لیے رک بہ حج و کعبہ)۔

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن مجید، بذیل ۲ [البقرۃ]: ۱۵۸؛ (۲) کتب احادیث بحوالہ مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ؛ (۳) مختلف سفرنامے؛ (۴) کتب متعلقہ حج۔

○

اَلسَّکِیْنَۃ: عربی، عبرانی اور سریانی کا ایک مشترک لفظ، جس کے معنی عربی میں اطمینان، سکون اور وقار کے ہیں۔ عبرانی میں "شکینا" سے مراد (خالص روحانی معنوں میں) "ذات باری تعالیٰ کی موجودگی" ہے، جس کا اظہار بعض اوقات آگ، بادل یا روشنی ایسی علامت سے ہوتا ہے اور اس کا ادراک حواس سے ہو سکتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے کہ طالوت کی بادشاہی کا ایک نشان تابوت ہے: (۲ [البقرۃ]: ۲۴۸)، اس میں تمہارے رب کی طرف سے سکینہ (تسلی کا سامان) ہے۔ امام راغب کہتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ سکینہ ایک فرشتہ ہے، جو مومن کے دل کو تسکین دیتا ہے اور حفاظت کرتا ہے، جیسے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: فرشتہ سکینہ حضرت عمرؓ کی زبان سے بولتا ہے۔ بقول امام راغب "عقل کو بھی سکینہ کہا جاتا ہے"، جب یہ شہوات کے میلان کو کم کر دیتی ہے (المفردات)۔ بعض مفسرین سکینہ کو حیوان ایسی مخلوق سمجھتے ہیں (دیکھیے الطبری: تفسیر، ۲: ۳۸۵ بعد، لسان العرب)، مگر امام سیوطی اور سید رشید رضا کہتے ہیں کہ یہ بات غلط نظر آتی ہے، اور اسے صحیح نہیں سمجھنا چاہیے۔ حدیث میں سکینہ سے مراد سکینت اور وقار ہے (مثلاً البخاری: الصحیح، کتاب بدء الخلق، باب ۱۵)، پھر سکون و طمانیت بوقت نماز (البخاری، کتاب الجمعہ، باب ۱۸) یا بوقت "افاضہ" (البخاری، کتاب الحج، باب ۹۴)۔ جب قرآن مجید کی تلاوت کی جائے تو اس کی برکت سے سکینہ و ملائکہ کا نزول ہوتا ہے (البخاری، کتاب فضائل القرآن، باب ۱۱، ۱۸)۔ مستشرقین کا یہ خیال کہ قرآن مجید میں یہ لفظ عبرانی سے مستعار ہے، صحیح نہیں۔ عربی میں اس لفظ کا استعمال عام ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ سکن)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

سَلَام : عربی زبان کا مصدر ہے، جو مصدری معنی ہونے کے علاوہ بطور اسم بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کے متعدد معنی ہیں: (۱) براءت؛ (۲) متارکہ (ترک جنگ) یا صلح؛ (۳) سلامت روی و اعتدال وغیرہ (لسان العرب و تاج العروس، زیر مادہ سلم)، سلام کے دیگر مترادف سلامۃ، سَلَام، سَلَم اور سِلْم ہیں، جو بطور مصدر یا اسم مندرجہ بالا معانی میں سے اکثر کے لیے مستعمل ہیں، اسی سے اسلام اور تسلیم مشتق ہیں۔ عربی میں سلام کرنے یا نماز کے اختتام پر سلام کو تسلیم کہتے ہیں۔

قرآن مجید میں یہ لفظ ۳۵ آیات میں تنکیر (سلام) اور تعریف (السلام) دونوں شکلوں میں مختلف معانی کے لیے وارد ہوا ہے: (۱) تحیہ کے لیے، جیسے (۱۰ [یونس]: ۱۰)، یعنی اہل جنت ایک دوسرے کو لفظ سلام سے تحیہ پیش کریں گے؛ (۲) بطور تبریک یا خوش آمدید، جیسے (۱۳ [الرعد]: ۲۴)، یعنی دنیا میں صبر کرنے والوں کو بطور تبریک یا خوش آمدید کہا جائے گا کہ تم پر سلام ہو کہ تم نے صبر کیا اب دار آخرت تمہارے لیے بہت عمدہ ٹھکانا ہوگا؛ (۳) السلام اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ایک اسم کے طور بھی آیا ہے: (۵۹ [الحشر]: ۲۳) اور علما نے اس کے معنی یہ بتائے ہیں کہ "وہ ذات جو ان لواحق حادثہ سے پاک ہے جو مخلوق کو لاحق ہوتے رہتے ہیں جیسے عیوب، آفات اور فنا وغیرہ" (النہایہ، ۲: ۱۹۱ بعد؛ مفردات القرآن، ۲: ۱۷ بعد)۔

سلام کا احسن طریقہ یہ ہے کہ جب ایک شخص دوسرے سے کہے "السلام علیکم" (تم پر سلامتی ہو) تو جواب میں کہا جائے "وعلیکم السلام و رحمۃ اللہ" (تم پر سلامتی اور اللہ کی رحمت ہو)۔ اور اگر پہلا شخص "ورحمۃ اللہ" کا اضافہ بھی کر دے تو دوسرا شخص بھی کہے "وبرکاتہ" (اور اللہ کی برکتیں بھی تم پر ہوں)، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فرمان (۴ النساء: ۸۶۔ اگر تمھیں سلام کیا جائے تو اس سے بہتر کلمے سے اس کا جواب دو) کا بھی یہی منشا ہے اور اس لیے بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جب ایک صحابی نے کہا "السلام علیک" تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا "وعلیک السلام و رحمۃ اللہ" اور جب ایک صحابی نے السلام علیک و رحمۃ اللہ کہا تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جواب میں "وعلیک السلام و رحمۃ اللہ و برکاتہ" فرمایا، لیکن جب ایک شخص نے کہا "السلام علیک و رحمۃ اللہ و برکاتہ" تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جواب میں صرف "وعلیک" فرمایا۔ وہ شخص سورہ نساء کی مذکورہ آیت پڑھنے کے بعد کہنے لگا: یا رسول اللہ! آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے تو مجھے ناقص جواب دیا ہے! آپ نے فرمایا چونکہ تم نے میرے لیے کوئی لفظ فضیلت باقی نہیں چھوڑا اس لیے میں نے ویسے ہی جواب دے دیا ہے (الکشاف، ۱: ۵۴۳) اور مناسب یہی ہے کہ سلام ہمیشہ ضمیر جمع کے ساتھ ہو (یعنی "علیک" کی بجائے "علیکم" کہا جائے) خواہ مخاطب واحد ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس کے ساتھ ملائکہ (کراماً کاتبین) ہوتے ہیں اور ویسے بھی یہ طریقہ جمعیت امت اور اتحاد کا عکس پیش کرتا ہے (حوالۂ سابق)۔ اگر کوئی شخص کسی کا سلام لائے تو سلام بھیجنے والے اور لانے والے دونوں کو جواب میں شامل کیا جائے کیونکہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ میرے والد آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو سلام کہتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جواب میں فرمایا "علیک و علی ابیک السلام" (تجھ پر اور تیرے والد پر سلام ہو) (تفسیر القرطبی، ۵: ۳۰۱ بعد)۔

شرعی نقطۂ نظر سے سلام کرنا سنت ہے اور اس کا جواب فرض کفایہ ہے، یعنی اگر خطاب جماعت سے ہو تو ان میں سے بعض (یا ایک) کا جواب کافی ہے اور اگر مخاطب ایک ہو تو جواب فرض عین ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ سے یہی منقول ہے (الکشاف، ۱: ۵۴۳؛ روح المعانی، ۵: ۱۰۲ بعد)۔ ابن العربیؒ نے بیان کیا ہے کہ جان پہچان ہو تو سلام فرض ہے اور اگر واقفیت نہ ہو تو سنت ہے۔ حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "کیا میں تمھیں ایسی چیز نہ بتاؤں جس سے تمہاری باہمی محبت میں اضافہ ہوگا؟ آپس میں سلام کو عام کرو!" (تفسیر القرطبی، ۵: ۱۹۹)،

مآخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ سلم؛ (۲) مرتضی الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ سلم؛ (۳) ابن درید: جمہرۃ اللغۃ، حیدر آباد دکن ۱۹۳۳ء؛ (۴) ابن الاثیر: النہایہ، زیر مادہ سلم؛ (۵) الزمخشری: الفائق، قاہرہ بلا تاریخ،

(۶) وہی مصنف: الکشاف، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۷) البیضاوی: تفسیر، لائپزگ ۱۸۴۳ء؛ (۸) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۹) الطبری: تفسیر، قاہرہ بدون تاریخ؛ (۱۰) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۷ء۔

○

سَلْسَبِیل: بہشت کے ایک چشمے کا نام، جس کا ذکر صرف ایک دفعہ قرآن مجید میں آیا ہے (۷۶ [الدھر]: ۱۷، ۱۸)۔

اس لفظ کے اشتقاق کے بارے میں ماہرین صرف و نحو کا اختلاف ہے۔ بعض اسے ثلاثی مجرد مادہ س۔ ب۔ ل سے مشتق سمجھتے ہیں اور بعض ایک خماسی مادہ سے مشتق خیال کرتے ہیں جس کا (اس کی اپنی صورت تانیث کے ماسوا) یہ واحد اشتقاق ہے۔ بعض اس لفظ کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ "وہ جو گلے میں پھسل کر یا چپکے سے چلا جائے" (ینسل) گویا کہ اس کے اصلی حروف صرف س اور ل ہی تھے۔ ایک خیال یہ ہے کہ سلسبیل سل سبیلاً سے مشتق ہے (جس کے معنی ہیں راستا دریافت کر) اس لفظ کی تشریح "سہل" یا "صاف و نرم" (جیسے کوئی مشروب) کے الفاظ سے کی گئی ہے، یعنی "جس میں کدورت نہ ہو" "حلق میں آسانی سے اتر جائے۔" یہ لفظ دودھ، پانی اور شراب کی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے، لیکن قرآن مجید میں اس کا اشارہ اس مشروب کی طرف سمجھا جاتا ہے جو مسلمانوں کو جنت میں ملے گا۔

مآخذ: متعدد لغات اور تفاسیر قرآن مجید۔

○

سَلْمَان فارسیؓ: ایک مشہور صحابی، کنیت ابو عبداللہ، معروف بہ سلمان الخیر (ابن سعد: طبقات، ۴: ۷۵؛ اسد الغابۃ، ۲: ۳۲۸)۔ وہ اپنا نام سلمان بن اسلام بن اسلام بتایا کرتے تھے۔ ابن الاثیر نے سلسلۂ نام و نسب یہ لکھا ہے: ابہ ابن بوذخشان بن مورسلان بن بہبوذان بن فیروز بن سہرک۔ اولاد "آب الملک" سے تھے (اسد الغابۃ، ۲: ۳۲۸)۔ سلمان اصفہان کے قریہ "جی" (جیان، در یاقوت، ۲: ۱۷۰) یا رام ہرمز کے مضافات میں رہتے تھے (ابن سعد، ۴: ۷۵)۔ ان کے والد ایک آتش کدے کے مہتمم اور اچھی خاصی جاگیر کے مالک تھے۔ قصبے ہی کے لوگ آتش پرست تھے اور بچھڑے گھوڑے کی پوجا بھی کرتے (صفۃ الصفوۃ، ۱: ۲۱۵)، لیکن سلمان فارسی نے نہ آگ کی پرستش کی، نہ گھوڑے کو پوجا (اکمال الدین، ص ۱۶۵)۔

سلمان کی پرورش میں بڑی احتیاط برتی گئی، ان کے والد ان سے بہت محبت کرتے تھے اور انھیں گھر ہی میں رکھ کر تربیت کرتے تھے۔ ایک مرتبہ وہ تعمیر مکان میں الجھ گئے (صفۃ الصفوۃ، ۱: ۲۱۱)، اپنی اراضی پر جانا ضروری تھا، اس لیے والد نے سلمان کو بھیجا اور جلد ہی واپس آنے کی تاکید کی۔ سلمانؓ نے راستے میں گرجے کے اندر عیسائیوں کو عبادت کرتے دیکھا۔ وہ اس میں کچھ یوں محو ہوے کہ گھر کی خبر نہ رہی۔ پھر ان لوگوں سے پوچھا کہ اس مذہب کی تعلیمات حاصل کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ ان لوگوں نے بتایا کہ عیسائیت کا مرکز شام ہے اور وہیں علما رہتے ہیں۔ یہ جواب سن کر سلمان گھر واپس آئے اور والد سے اراضی پر نہ جانے اور راستے میں گرجا جانے نیز اپنے تاثرات کا تذکرہ کیا۔ ان کے والد ناراض ہوے اور گھر سے ان کا نکلنا بند کر دیا۔ سلمان نے عیسائیوں کو اپنے سفر شام کے ارادے کی اطلاع دی اور پیغام بھجوایا کہ جب کوئی قافلہ شام جائے تو اطلاع دی جائے، میں بھی شریک سفر ہوں گا۔ عیسائیوں نے موقع پر اطلاع دی اور سلمان فارسیؓ اس قافلے کے ہمراہ عیسائیت کے مرکز (شام) پہنچے۔ متعدد راہبوں کی ریاضت دیکھی، ان کے علوم سیکھے اور علم و دانش کے تجربے حاصل کیے۔ انھیں یہ بھی معلوم ہوگیا کہ عیسائیوں کی کتابوں میں ایک پیغمبر کی آمد کا تذکرہ ہے۔ اس پیغمبر کے ظہور کا خطہ ارض حجاز ہوگا۔ سلمان کے دل میں اس پیغمبر کی زیارت کی آرزو جاگزیں ہوگئی۔ وہ موصل (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۷۷)، نصیبین و عموریہ (صفۃ الصفوۃ، ۲: ۲۱۳) کے مختلف علاقوں سے ہوتے ہوے "تہامہ" کے شوق میں حجاز کے لیے بنو کلب کے ایک قافلے کے ہمراہ روانہ ہوگئے۔ ان تاجروں نے نیک نفس، پرہیزگار سلمان کو کسی یہودی کے ہاتھ فروخت کر دیا۔

وادی القریٰ اور مدینے کے ارد گرد سلمان کو کھجور کے باغ نظر آئے تو راہبوں کی وہ پیشین گوئیاں بھی یاد آگئیں اور

امید کی راہ دکھائی دی کہ یہیں نبی آخر الزماں مبعوث ہوگا۔ آخر ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی قبا میں آمد کی خبر سنی۔ سلمان کچھ صدقے کی کھجوریں لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اور علامات نبوت دیکھنے کے بعد، ایمان لے آئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سلمانؓ کے خلوص و ایمان سے متاثر ہو کر انہیں یہودی کی غلامی سے معاوضہ ادا کر کے آزاد کرایا۔

الذہبی نے سلمانؓ کے یہودی مالک کا نام عثمان بن اشہل القرظی لکھا ہے اور آزادی کی تاریخ دو شنبہ ماہ جمادی الاولیٰ ہجرت کا پہلا سال بتائی ہے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۰۳)۔

سلمانؓ کو "مؤاخات" کے موقع پر ابوالدرداءؓ کا بھائی بنایا گیا تھا (ابوالدرداءؓ اور سلمانؓ کی مراسلت کے لیے دیکھیے الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۴۸)۔

۵ھ میں غزوۂ خندق کے موقع پر سلمان فارسیؓ ایک سرگرم مجاہد کی حیثیت سے تاریخ میں ابھرے۔ اس موقع پر سلمانؓ فارسی کے مشورے سے (ابن ہشام، الطبری، المسعودی، ابن سعد) خندق کھودنے کا اہتمام ہوا۔

سلمانؓ اصحاب صفہ کے رکن تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان سے طویل گفتگو فرماتے تھے، کبھی کبھی رات کی نشست میں غیر معمولی دیر بھی ہو جاتی تھی (اسد الغابہ، ۲: ۳۳۱)۔

حضرت عمرؓ نے حذیفہؓ بن یمان کے بعد سلمانؓ فارسی کو مدائن کا گورنر بنایا تھا (حیات القلوب، ج ۲، ص ۸۰۷؛ المسعودی، ۲: ص ۳۱۴)۔ سلمانؓ نے حضرت عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں مدائن ہی میں وفات پائی۔

ان کی تاریخ وفات ۳۵ھ کے آخر یا ۳۶ھ میں بیان کی جاتی ہے۔ حضرت سلمانؓ کا مزار مدائن میں اب تک موجود ہے اور اس علاقے کو "سلمان پاک" کہتے ہیں۔ سلمان پاک کی بستی طاق کسریٰ سے (تقریباً) میل بھر دور ہے۔ مزار میں حضرت حذیفہؓ یمانی کی قبر حضرت سلمانؓ کی قبر کے پہلو میں ہے اور کاظمین و عراق کے زائرین مزار سلمانؓ کی زیارت کے لیے ضرور جاتے ہیں۔

حضرت سلمانؓ کی اولاد کا سلسلہ اب تک باقی بتایا جاتا ہے۔

حضرت سلمانؓ نے مختلف مذاہب کے علوم حاصل کیے اور وہ لکھنا بھی جانتے تھے۔ حضرت سلمان زاہد تھے۔ ان کی غذا معمولی اور لباس سادہ تھا۔ وہ عموماً خیمے میں رہتے تھے۔ ساز و سامان اور گھر کا اثاثہ برائے نام تھا۔ وہ مدائن کے امیر (حاکم) بن کر آئے تو لوگوں کو ان کی سواری اور حالت دیکھ کر تعجب ہوا۔ زمانہ امارت میں بھی وہ ٹوکرے بناتے اور محنت مزدوری کرتے تھے۔ ان کے نصیحت آمیز اور حکیمانہ اقوال حلیۃ الاولیاء، صفۃ الصفوۃ، حیات القلوب اور سیر اعلام النبلاء وغیرہ میں ملتے ہیں۔

مآخذ: مذکورہ بالا مصادر کے علاوہ: (۱) ابن سعد: طبقات، ج ۴، بیروت ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء؛ (۲) شمس الدین محمد بن احمد الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ج ۱، طبع معہد المخطوطات مصر؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ج ۲، تہران ۱۳۷۷ھ؛ (۴) ابو نعیم الاصفہانی: حلیۃ الاولیاء، جلد ۱، مطبوعہ مصر؛ (۵) ابن الجوزی: صفۃ الصفوۃ، طبع حیدر آباد دکن ۱۳۵۵ھ؛ (۶) ابو جعفر ابن بابویہ قمی الصدوق: اکمال الدین و اتمام النعمۃ، تہران ۱۳۹۲ھ،

○

السُّلَمیؒ: ابو عبدالرحمٰن محمد بن الحسین بن موسیٰ الازدی النیشاپوری، تصوف کی کئی اہم کتابوں کے مصنف، ۳۳۰ھ/۹۴۱ء میں پیدا ہوئے، اپنے نانا حضرت ابن نجید (م ۳۶۶ھ/۹۷۶ء) سے تربیت پائی، خرقۂ خلافت انہیں حضرت ابوالقاسم نصر آبادی سے ملا، وفات شعبان ۴۱۲ھ/نومبر ۱۰۲۱ء میں ہوئی۔

آپ قبیلہ بنو سلیم کی نسبت سے سلمی کہلاتے ہیں (السمعانی: کتاب الانساب، ورق ۳۰۳ الف)۔

ابن العماد کا بیان ہے کہ السلمی کی جو کتابیں محفوظ رہ گئی ہیں ان کی تعداد ایک سو ہے (شذرات الذہب، ۳: ۱۹۶؛ نیز دیکھیے براکلمان، ۱: ۲۱۸ و تکملہ، ص ۳۶۱)۔

قرآن مجید پر ان کی ایک ضخیم تفسیر (حقائق التفسیر) اس اعتبار سے نہایت اہم ہے کہ اس میں متصوفانہ تاویلات سے

کام لیا گیا ہے (ابن العماد، ۳: ۱۹۷)۔ اس میں الحلاج کی بابت اقتباسات L. Massignon نے شائع کر دیے ہیں (*Essaisur les origines*، ضمیمہ، ص ۴۳ تا ۷۶).

ان کی سب سے بڑی تصنیف طبقات الصوفیین صوفیہ کی تاریخ پر ہے۔ اس کے کچھ ابتدائی صفحات ۱۹۳۸ء میں پیرس سے شائع ہوئے تھے۔ اسی کتاب کو بنیاد قرار دے کر انصاری نے فارسی میں اپنی طبقات مرتب کی۔ پھر انصاری کی طبقات کی بنیاد پر جامی نے نفحات الانس مرتب کی۔ فرقہ ملامیہ پر السلمی کا ایک رسالہ اصول الملامتیہ ہے۔ اس رسالے کا جو قلمی نسخہ قاہرہ میں ہے اس کے ساتھ ایک ضمیمہ بھی ہے، جو السراج کی کتاب سے لیا ہوا ہے۔ روحانی تربیت پر بھی ان کا ایک رسالہ عیوب النفس خاصا مقبول ہے، جس میں روحانی معاصی مذکور ہیں۔ ابن زروق (م ۸۹۹ھ/۱۴۹۳ء) نے اس کی منظوم تشریح کی ہے اور الغزولی (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء) نے اس پر حواشی لکھے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک تذکرہ نگار کی حیثیت سے تاریخ تصوف میں السلمی کی شخصیت بڑی اہم ہے، لیکن ان کی طرف اب تک قرار واقعی توجہ نہیں کی گئی۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سُلُوک: (عربی: سفر کرنا)، صوفیہ کے نزدیک اس اصطلاح کے معنی راہ طریقت پر وہ سفر ہے جس کی ابتدا صوفی کسی طریقے میں داخل ہونے پر اپنے شیخ کے زیر ہدایت کرتا ہے اور جس کی انتہا اس وقت ہوتی ہے جب اپنی استعداد کے مطابق وہ بلند سے بلند روحانی درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ سلوک سے مراد وہ تعلق باللہ کی جستجو ہے جو عمداً اختیار کی جاتی ہے اور جسے باقاعدہ جاری رکھا جاتا ہے۔ سالک کے لیے ضروری ہے کہ وہ ذکر، توکل، فقر، عشق، معرفت، وغیرہ ہر مقام سے گزرے اور اس میں کمال پیدا کرے اس سے پہلے کہ وہ ذات الٰہی سے واصل ہو جائے، لہٰذا سلوک کو جذب کی ضد خیال کیا جاتا ہے۔

مآخذ: مقالہ مجذوب میں مندرجہ کتابوں کے علاوہ (۱) جامی: نفحات الانس، کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۷ ببعد؛ (۲) R. A. Nicholson: *The Mystics of Islam*، ص ۲۸ ببعد؛ (۳) E.H.Palmer: *Oriental Mysticisum*، ص ۶۵ ببعد.

○

سلیمان بن داؤد: (علیہما السلام) حضرت داؤدؑ کے جانشین اور بنی اسرائیل کے مشہور پیغمبر اور بادشاہ، وہ نبوت اور سلطنت کے جامع ہیں۔ قرآن مجید میں آپ کا ذکر کئی سورتوں میں آیا ہے۔ انھوں نے بنی اسرائیل کے اردگرد کے دشمنوں کو زیر کر کے ایک زبردست سلطنت قائم کر لی اور ہیکل بیت المقدس کی، جس کی بنیاد حضرت داؤدؑ نے ڈالی تھی، تکمیل کی۔ وہ علم و حکمت اور فہم و فراست میں یکتائے زمانہ تھے اور اقتدار بھی ایسا عطا ہوا تھا کہ ان کے بعد بنی اسرائیل میں پھر کسی کو میسر نہ ہوا۔ ہوا، وحوش و طیور اور جن و انس سب ان کے تابع فرمان تھے۔ خصومات کے فیصلے کرنے میں انھیں ید طولیٰ حاصل تھا۔ عدل و انصاف قائم کرنے میں پوری کوشش صرف کرتے تھے۔ وہ منطق الطیر سے واقف تھے۔ شریعت توراۃ کے مطابق ان کی عبادات، ان کے معاملات اور جملہ انتظام ملکی سر انجام پاتے تھے۔ بعد میں ان کی بابت کچھ غلط بیانیاں کر کے خود غرض مذہبی اور سیاسی لوگوں نے اپنا اقتدار جمانا اور مطلب نکالنا چاہا۔ قرآن مجید نے ان کو جملہ الزامات سے بری ٹھیرا کر آپ کا وہی درجہ قائم کیا ہے جو انبیا کے شایان شان ہے۔ بقول مؤرخین وہ حضرت داؤدؑ کی وفات کے بعد ۱۳ سال کی عمر میں تخت سلطنت کے مالک ہوئے اور بقول بعض ۲۲ سال کی عمر میں تخت نشین ہوئے۔ انھوں نے ۴۰ سال حکومت کی (عہد نامہ عتیق، کتاب التواریخ ثانی، باب ۹: ۳۰) اور ۵۳ یا ۶۲ سال کی عمر میں ان کی وفات ہوئی اور حضرت داؤدؑ کے شہر میں دفن ہوئے (وہی کتاب: ۳۱)۔

بائبل میں حضرت سلیمانؑ کی بابت جو قصے درج ہیں وہ ایک پیغمبر کی شان کے سراسر منافی ہیں۔ پیغمبروں کے بارے میں اسلام کا موقف بڑا واضح ہے۔ پیغمبر نہ تو گمراہی کا شکار ہوتے ہیں اور نہ کبھی شرک و بت پرستی اختیار کرتے ہیں۔ ان کا مقصد تو گمراہی اور شرک کو ختم کر کے رشد و ہدایت اور توحید

کو پھیلایا ہوتا ہے۔ قرآن مجید اس قسم کے قصوں سے حضرت سلیمانؑ کو پاک اور مبرا قرار دیتا ہے (تفصیل کے لیے، رک بہ ۲۳ ا بذیل)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکورہ کتب کے علاوہ الثعلبی و الکسائی: قصص الانبیاء؛ تفاسیر قرآن کے سلسلے میں دیکھیے: جمال الدین القاسمی: تفسیر القاسمی؛ امیر علی: تفسیر مواہب الرحمٰن، صدیق حسن خان: ترجمان القرآن، اشرف علی تھانوی: بیان القرآن، سر سید احمد خان: تفسیر القرآن، ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن۔

○

سنّۃ : (ع)، بمعنی طریقہ، نہج، سیرت، راستہ وغیرہ متعدد معنوں میں مستعمل رہا ہے۔ لسان العرب میں (بذیل مادہ سنن) طویل تفصیل دی گئی ہے۔ اصلاً اچھا طریقہ اور برا طریقہ، ہر دو اس مادے سے لفظ سن (بصیغہ ماضی) بھی مستعمل ہوتا ہے، جب کسی شخص کا عمل دوسروں کے لیے نمونہ بھی بن جائے، یا کسی شخص نے اس غرض سے ایک عمل کیا ہو کہ دوسرے لوگ بھی اس میں اس کی پیروی کر لیں۔

قرآن مجید میں یہ کلمہ (بصیغہ مفرد) کئی مقامات پر وارد ہوا ہے (مثلاً ۸ [الانفال]: ۳۸؛ ۱۵ [الحجر]: ۱۳)۔ (نیز دیکھیے معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

ان تمام آیات میں کلمہ سنت مضاف ہے جس کا مضاف الیہ لفظ "اللہ" ہے یا "الاولین" اور یا "من قد ارسلنا" (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۷۷) ہیں۔ ان آیات میں سنت اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ قاعدہ اور قانون ہے جو اس نے ہمیشہ اپنے پیغمبروں کے بارے میں جاری رکھا۔ وہ یہ ہے کہ جو لوگ ان پیغمبروں پر ایمان لائے، ان کی نصرت اور تائید کرتے اور ان کی اطاعت اور احکام الٰہی کی پیروی کرتے رہے وہ کامیاب قرار پائے اور جو لوگ پیغمبروں کی مخالفت کرتے اور ان کی ایذا رسانی پر آمادہ ہو جاتے تو ان پر قہر اور عذاب نازل ہوتا اور وہ صفحۂ ہستی سے نیست و نابود کر دیے جاتے ہیں۔

علوم دینیہ کی اصطلاح میں سنت کے تین معنی بیان کیے گئے ہیں:

(۱) سنت، اس نظام (عقائد و اعمال) کا نام ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بتایا اور اس کے پابند رہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خلفائے راشدینؓ بھی اس کے پابند رہے اور ان کے بعد امت مسلمہ کی اکثریت بھی اس پر کاربند رہی۔ اس اصطلاحی معنی کی رو سے سنت کے مقابلے پر کلمۂ بدعت استعمال ہوتا ہے جس کا مطلب ہے: اپنے پاس سے، ثواب کی غرض سے گھڑی ہوئی کوئی شے، عمل۔ بالفاظ دیگر سنت وہ منہاج ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ذریعے دنیا میں رائج ہوا۔

اللہ تعالیٰ کے اس نازل کردہ اور حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اس جاری کردہ نظام پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خلفائے راشدین بھی کاربند رہے۔ سنت کے اس معنی کی تائید و تاکید میں حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی احادیث مبارکہ سے بھی ہوتی ہے (ابو داؤد، باب لزوم السنۃ)۔

اس اصطلاح کے مطابق سنت (بہ مقابلہ بدعت) اس طریق کار کا نام ہے جو حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رائج فرمایا اور جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بتائی ہوئی راہ سے منحرف نہیں، چاہے اس طریق کار کا ثبوت قرآن مجید کی آیت سے ہو یا حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حدیث سے یا طریقہ خلفائے راشدین سے۔

محدثین کے ایک خاص طبقے نے کتاب و سنت کے ان نصوص کو جو اشاعرہ و متکلمین کے نزدیک متشابہ سمجھے جاتے ہیں اپنے ظاہری معنوں میں تسلیم کرنا سنت قرار دیا اور ان کی تاویل کو بدعت شمار کیا۔ اسی طرح قدر اور عذاب قبر وغیرہ سے متعلق نصوص کو بلا تاویل تسلیم کرنا سنت اور ان سے انکار یا ان کی تاویل کو بدعت قرار دیا۔ ایسی تمام احادیث کو ایک جگہ مدون کیا اور اپنی مدون کتاب کا نام کتاب السنۃ رکھا۔

امام البخاری نے اپنی الجامع الصحیح میں جہاں ان مسائل سے متعلق احادیث کو یکجا کیا ہے اس کا عنوان "کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ" رکھا ہے۔ اور ابو داؤد نے اپنی سنن میں ان مسائل کا عنوان "کتاب السنۃ" رکھا ہے۔ امام شاطبیؒ نے اس

موضوع سے متعلق الاعتصام بالکتاب والسنۃ کے نام سے مستقل کتاب لکھی اور امام ابن تیمیہ [رک بآں] نے اسی اصطلاح کو پیش نظر رکھا۔ اہل السنۃ والجماعۃ [رک بآں] کا دعوی ہے کہ ہم سنت (اسی معنی) کے پابند ہیں۔

اصول فقہ میں سنت سے مراد وہ امور ہیں جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کتاب اللہ کے علاوہ منقول ہوے ہیں۔ اصول فقہ کی اس اصطلاح کی طرف اشارہ کرتے ہوے امام راغب فرماتے ہیں: نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سنت ان کا وہ طریق کار تھا جو وہ سوچ سمجھ کر اختیار فرمایا کرتے تھے۔

الشاطبی (م ۷۹۰ھ) نے الموافقات میں سنت کے تین معنی بیان کیے ہیں: سنت بمقابلہ بدعت' سنت بمعنی اقوال و افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور تیسرے معنی یہ کہ "سنت وہ احکام ہیں جن پر صحابہ کرامؓ کا عمل رہا ہو' چاہے ان کا ذکر کتاب و سنت میں ہو یا نہ ہو۔

امام شاطبی کی اس اصطلاح کی رو سے حدیث موقوف یعنی کسی صحابی کا قول' فعل یا تقریر بھی سنت میں شامل ہو جاتی ہے۔ وہ بعد میں فرماتے ہیں کہ ہمارے گزشتہ بیان سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ سنت کا اطلاق چار اشیا پر ہوتا ہے: (۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا قول؛ (۲) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فعل؛ (۳) آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اقرار (اجازت)' چاہے یہ اشیا بذریعہ وحی آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچی ہوں یا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اجتہاد کا نتیجہ ہوں بشرطیکہ یہ قول صحیح ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اجتہاد بھی کیا کرتے تھے؛ (۴) ان تین اشیا کے ساتھ چوتھی شے وہ احکام ہیں جو صحابہ کرامؓ یا خلفا سے منقول ہوں۔ اگرچہ اس چوتھی قسم کو بھی حسب سابق تین انواع (قول' فعل اور اقرار) میں تقسیم کیا جاسکتا ہے' لیکن اسے اس بنا پر ایک ہی وجہ شمار کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ سے منقول احکام میں وہ تفصیلات بیان نہیں کی گئی ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حدیث سے متعلق علما نے بیان کی ہیں۔

حجیت سنت: جمہور اہل اسلام کا اس امر پر اتفاق رہا ہے کہ کتاب و سنت شریعت اسلامی کے دو بنیادی ہیں' یعنی جو احکام حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول' فعل یا تقریر کے ذریعے ثابت ہوتے ہیں وہ بھی اسی طرح واجب التعمیل ہیں جس طرح خود قرآن مجید کے ذریعے ثابت شدہ احکام۔

سنت کو فقہ اسلامی کا ماخذ قرار دینے کے لیے بہت سے آیات اور احادیث و آثار و اقوال صحابہ سے استدلال کیا جاتا ہے (دیکھیے ۲۲۲' بذیل مادہ)۔

حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ نے ایک دن ایک حدیث سنائی۔ کسی شخص نے درمیان میں کہا کہ کتاب اللہ میں اس کے خلاف ایک بات ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ میں تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بات سناؤں اور تم اس میں کتاب اللہ کے نام سے اعتراض پیدا کرو۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تم سے زیادہ کتاب اللہ کے عالم تھے (الدارمی: السنن' مقدمہ' باب ۳۸)۔

سنت اور حدیث: لغوی معنوں کے لحاظ سے حدیث حکایت اور واقعے کو کہتے ہیں اور سنت کے معنی ہیں طریقہ۔ اس لحاظ سے حدیث اور سنت کے معنوں میں اختلاف ہے' تاہم محدثین کے ہاں سنت اور حدیث میں صرف یہ فرق ہے کہ سنت اس حدیث کو کہتے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچی ہو' یعنی حدیث مرفوع اور حدیث کا اطلاق تابعین اور تبع تابعین کے اقوال و افعال اور تقاریر پر بھی ہوتا ہے' جسے محدثین حدیث موقوف اور مقطوع کہتے ہیں۔ اسی لیے السنن کے نام سے احادیث کے جو مجموعے تیار ہوے ہیں ان کا مقصد صرف مرفوع احادیث کو مرتب کرنا ہے۔

ابن ہمام کے نزدیک متن حدیث سنت کہلاتی ہے اور سند اس کی حکایت کا طریقہ ہے (گویا حدیث سنت اور اسناد کا مجموعہ ہے)۔ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ اصولیین کے ہاں سنت اور حدیث ہم معنی ہیں اور جو (اصولیین) حدیث کو اقوال رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں ان کے نزدیک سنت حدیث سے عام ہے۔

علما کے نزدیک پیغمبر کو وحی کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وحی حقیقی' یعنی وہ علم جو اللہ

تعالیٰ خاص الفاظ میں پیغمبروں پر نازل کرتا ہے‘ جیسے قرآن مجید؛ (۲) وہ علم جو پیغمبر کے ملکۂ نبوت کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ اس سے احکام شریعت کی صحیح تشریح کرتا ہے۔ یہ حدیث کی صورت میں ہے جسے اصطلاحات سنت کہتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے سلیمان ندوی: سیرۃ النبی‘ بارسوم‘ اعظم گڑھ ۱۳۷۱ھ‘ ۴: ۷۵ تا ۸۰ بعد).

"سنت کو کتاب کا بیان بھی کہا جاتا ہے.

پھر سنتِ قولی کی تین اقسام ہیں: متواتر‘ مشہور اور خبر واحد۔ متواتر سنت اثبات حکم کے لحاظ سے یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے اور کتاب اللہ کی طرح اس کا منکر بھی کافر ہے۔ مشہور حدیث (جو عہد صحابہ کرامؓ میں چند افراد کی روایت ہو اور تابعین یا تبع تابعین کے عہد میں متواتر کی طرح عام ہو چکی ہو اور امت نے اسے قبول کر لیا ہو) پر بھی عمل لازم ہے اور سب ائمہ کے نزدیک اس کے ذریعے کتاب اللہ کے کسی حکم میں تخصیص کرنا جائز ہے‘ مگر اس کے منکر کو کافر نہیں ٹھیرائیں گے۔ متواتر اور مشہور کے بعد ان احادیث کا درجہ ہے جنھیں خبر واحد کہتے ہیں جس کے راوی صحابہ کرامؓ کے بعد قرن ثانی و ثالث میں بھی معدودے چند ہوں۔ خبر واحد سے جو فروعی احکام ثابت ہوں ان پر عمل کرنا کچھ شروط کے ساتھ لازم ہے‘ مثلاً یہ کہ سند متصل ہو‘ راوی ثقہ ہوں‘ اگر وہ روایت بالمعنی ہو تو خبر کے معنی اصل الفاظ کے معنی سے بدلنے نہ پائیں‘ خبر کے معنی عقلاً محال نہ ہوں‘ یہ خبر کسی ایسے واقعے کی حکایت نہ کرتی ہو کہ اگر وہ حقیقۃً وقوع پذیر ہو چکا ہوتا تو زبان زد خاص و عام ہوتا۔ تاہم چونکہ کتاب اللہ اور حدیث متواتر سے حاصل شدہ علم یقینی ہوتا ہے اور خبر واحد سے صرف ظن غالب حاصل ہوتا ہے اس لیے خبر واحد کے ذریعے نہ قرآن مجید کے کسی حکم میں تخصیص ہو سکتی ہے اور نہ سنت متواترہ کی تخصیص یا نسخ کے لیے خبر واحد کافی ہے۔ خبر واحد کے ذریعے کسی اصولی عقیدے کو بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ حدود سے متعلق کوئی خبر واحد ہو تو امام کرخی اس پر بھی عمل کرنا جائز نہیں سمجھتے‘ اس لیے خبر واحد میں شبہہ ہوتا ہے اور حدود شبہے سے ساقط ہو جاتی ہیں (تسہیل الوصول‘ ص ۱۴۲ بعد)۔ بعض محدثین کا خیال ہے کہ خبر واحد اگر البخاری و مسلم کی روایت کردہ ہو تو اس سے قطعی علم حاصل ہوتا ہے۔ بعض علما کا قول ہے کہ خبر واحد اگر صحیح ہو تو وہ حدیث متواتر کی طرح یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے۔ ابن حزم کا قول ہے: "ایک صاحب العدالت راوی جب دوسرے اصحاب العدالت سے روایت کرتا ہے تو ایسی حدیث واجب العلم والعمل ہوتی ہے".

مرسل حدیث، جس میں راوی درمیان کے واسطے کو چھوڑ کر براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتا ہو‘ اگر کسی صحابی نے روایت کی ہو تو بالاجماع مقبول اور واجب العمل ہے اور اگر اس کا راوی تابعی یا تبع تابعی ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں حجت ہے۔ شافعیہ اسے بھی حجت تسلیم کرتے ہیں جب اس کی تائید کسی آیت یا سنت سے ہوتی ہو (حوالۂ سابق).

حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سنت فعلی کے بارے میں یہ علم ہو جائے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی تو وہ اس پر عمل کرنے کے لیے حجت نہیں۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے طبعی اعمال بھی ہمارے لیے مباح ہیں (ہاں بہ نیت تشبہ اس میں ثواب کا پہلو پیدا ہو سکتا ہے) اور اگر حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا فعل کسی مجمل حکم کا بیان ہو تو حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے فعل کا حکم وہی ہوگا جو اصل (مجمل) حکم کا ہے اور اگر فعل رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اقسام بالا کے علاوہ ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے اس کے وجوب یا استحباب کا علم ہو سکے تو امت کے حق میں بھی اس کا وہی حکم ہوگا۔ ورنہ امت کے لیے وہ عمل مباح ہوگا اور بعض صحابہ کرامؓ کے طرز عمل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہر عمل کی پیروی میں استحباب کے قائل تھے.

سنت تقریری کا حکم یہ ہے کہ جو کام کسی مسلمان نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے کیا ہو یا کسی مسلمان کے کسی کام کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچی ہو اور حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس کو منع فرما سکتے تھے‘

مگر منع نہیں فرمایا' بلکہ سکوت اختیار کیا تو وہ فعل جائز ہے۔ اگر اس فعل کے وجوب یا استحباب کو کوئی قرینہ ہو تو ٹھیک' ورنہ (کم از کم) مباح سمجھا جائے گا۔

صحابہ کرامؓ کے قول یا عمل کا حکم یہ ہے کہ اگر اس پر اجماع منعقد ہو تو وہ قول و عمل واجب التسلیم بن جاتا ہے۔ مگر جب تک اجماع نہ ہو اس وقت تک صحابہ کرامؓ کے اقوال و اعمال کو حجت شرعی تسلیم کرنے میں اختلاف ہے۔ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"اگر کسی مسئلے میں کسی صحابیؓ کا قول ہو اور کسی اور صحابیؓ سے اس کے خلاف منقول نہ ہو اور اس مسئلے میں اجتہاد کی گنجائش ہو تو وہ قول (بقول امام احمدؒ) حجت ہے اور یہی قول حنفیہ میں سے محمد بن الحسن' البردعی' الرازی اور الجرجانی کا اور امام مالکؒ' اسحق بن راہویہ اور امام شافعیؒ کا ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ قول صحابیؓ حجت نہیں۔ کرخی حنفی اکثر شافعیہ' معتزلہ' اشاعرہ اور امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) اس کے قائل ہیں"۔

پھر امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب صحابہ کرامؓ کے کئی اقوال ہوں تو میں انہیں میں سے ایک قول اختیار کرتا ہوں' مگر ان کے اقوال کو یکسر چھوڑ کر ان سے باہر جانے کی کوشش نہیں کرتا۔

تشریع سنت کی حکمت: سنت سے مراد قول و فعل اور اسوہ حسنۂ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے جس میں اخلاقی ، عملی' انفرادی اور اجتماعی پہلو سب مجتمع تھے' اس لیے قرآن مجید کے بعد اسلامی قانون کا دوسرا ماخذ سنت ہے۔ قرآنی تعلیمات کی صحیح تفسیر صرف سنت ہی کے ذریعے کی جاسکتی ہے۔ قرآن مجید کے معانی کئی طریقوں سے بیان کیے جاسکتے ہیں اور کثیر مقام پر معانی میں اجمال ہے' جن کی تعیین یا تفصیل صرف سنت ہی کے ذریعے کی جاسکتی ہے۔

احادیث کو تاریخی طور پر قابل اعتماد ثابت کرنے سے سنت کا قانونی پہلو واضح ہوتا ہے۔

سنت کے ذریعے قانون الٰہی کی توضیح کے نتیجے میں آئین الٰہی کی تکمیل بذریعہ تفصیل ہوئی۔ اس سے معاشرے میں اختلاف و تفرقے کے امکانات کم ہوے۔

عہد حاضر میں عقلیت نے غلبہ کیا تو سنت کو حجت شرعی ماننے سے انکار کرنے والے کچھ لوگ بھی نمودار ہوگئے۔ زمانۂ قدیم کی طرح کچھ اصحاب ایسے نکل آئے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات کو تشریع سے خارج سمجھتے ہیں اور الرسول کا ترجمہ اللہ کی کتاب ہی کرتے ہیں۔ معدودے چند ایسے بھی ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے احکام کی تعمیل کو ان کے زمانۂ حیات تک محدود قرار دیتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تشریع کا حق تو دیتے ہیں' مگر ذخیرۂ احادیث کو اس لیے رد کرتے ہیں کہ ان کی روایت ان کے نزدیک ثابت نہیں۔ اس متاخرالذکر طبقے کی پشت پناہی ان مستشرقین کی کتابوں سے ہوتی ہے جو احادیث کے ثبوت کو مشکوک قرار دینے میں پیش پیش ہیں۔

حال ہی میں ایک اور نقطۂ نظر یہ پیش ہونے لگا ہے کہ سنت سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سنت ہی نہیں' بلکہ سنت ایک حرکی عمل ہے جس کی بنیاد پر ہر دور کی سنت گزشتہ دوروں سے اختلاف پذیر رہی۔ ان آرا میں سے کسی کو بھی ملت اسلامیہ کے سواد اعظم میں فروغ حاصل نہ ہوسکا۔

۳۔ کلمہ سُنّت کا تیسرا استعمال احکام شریعت کے لحاظ سے ان مستحسن امور میں ہوتا ہے جو فرض اور واجب نہیں۔ پھر سنت کی بھی دو قسمیں ہیں: سنن ہدیٰ اور سنن زوائد۔ سنن ہدیٰ کا ترک کرنا برا اور مکروہ ہے۔ جیسے جماعت (کی نماز) اور اذان و اقامت وغیرہ اور سنن زوائد کے چھوڑنے میں کوئی کراہت نہیں۔ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا طریقہ لباس اور نشست و برخاست میں۔

سنن زوائد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وہ مستحب اعمال بھی شامل ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بطور عبادت اختیار کیے اور ان کی عادات کا جزو بن گئے۔ جیسے قیام و سجود کی تطویل وغیرہ۔ ان کو اس لیے سنن زوائد کہا گیا کہ یہ دین کے شعائر میں شامل نہیں اور سنن ہدیٰ دین کے شعائر میں شامل اور واجب احکام کے قریب قریب

ہیں۔ جن کا مستقل چھوڑ دینا ایک گونہ دین کے بارے میں لا اُبالی پن اور گمراہی ہے۔ نفل کے کرنے والے کو ثواب ملے گا اور ترک کرنے والے پر کوئی ملامت نہیں۔ مندوب، یعنی مستحب بھی نفل کی ایک قسم ہے۔ نفل حکم کے لحاظ سے سنن زوائد کی طرح ہے۔ نفل کا درجہ سنت زوائد کے بعد ہے کہ وہ فرض واجب اور سنت سے زائد احکام ہیں۔ نفل وہ امور ہیں جن پر نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے دوام نہیں کیا، مگر ان کے بارے میں استحباب کی کوئی عمومی یا خصوصی دلیل موجود ہو۔ بعض اوقات سنن کو بھی نفل کہہ دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہ وہ لازم امور کے علاوہ ہیں (رد المحتار، ۱: ۱۰۲ تا ۱۰۳).

مآخذ : (۱) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ؛ (۲) الشافعی: کتاب الام، بولاق ۱۳۲۵ھ، ۷: ۲۵۰ تا ۲۶۲؛ (۳) وہی مصنف: الرسالہ، قاہرہ ۱۳۱۲ھ؛ (۴) الشاطبی: الاعتصام بالکتاب والسنۃ؛ (۵) وہی مصنف: الموافقات، مطبوعہ قاہرہ، ۴: ۳ تا ۸۶؛ (۶) ابن قتیبہ: تاویل مختلف الحدیث، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۷) ابن عبدالبر: جامع بیان العلم و فضلہ، مطبوعہ مدینہ منورہ، ۲: ۱۸۰ بعد (نیز مختصر اردو ترجمہ)؛ (۸) ابن حزم: الاحکام، قاہرہ ۱۳۴۵ھ، ۱: ۹۶ تا ۱۵۰ و ۲: تا ۱۲۹؛ (۹) الغزالی: المستصفیٰ الاصول، بولاق ۱۳۲۲ھ، ۱: ۱۲۹ تا ۱۸۰؛ (۱۰) البہاری: مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت (بر ذیل مستصفی الاصول مندرجۂ بالا).

○

اَلسَّنُوسِی : ابو عبداللہ محمد بن یوسف بن عمر بن شعیب، تلمسان کا ایک اشعری فقیہ جو تلمسان میں پیدا ہوا اور ۶۳ سال کی عمر میں ۱۸ جمادی الآخرہ ۸۹۵ھ/۹ مئی ۱۴۹۰ء کو اس نے وہیں وفات پائی۔

اس نے علوم اسلامی، ریاضی اور علم ہیئت کی تحصیل اپنے قصبے میں ان اساتذہ سے کی: اس کا اپنا والد ابو یعقوب یوسف، اس کا برادر حقیقی علی التالوتی، ابو عبداللہ الحباک، ابوالحسن القلصادی، مشہور و معروف عالم ابن مرزوق اور قاسم العقبانی، وغیرہ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ الجزائر بھی گیا تھا، جہاں اس نے عبدالرحمن الثعالبی سے تحصیل علم کی۔ علمائے المغرب جو اسے نویں صدی ہجری کا مجدد تسلیم کرتے ہیں اس کے علم و فضل، خصوصاً اس کے تقشف، زہد و تقویٰ اور جوش عمل کی تحسین و توصیف میں متفق اللسان ہیں۔

اس کے تلامذہ میں سے ابن الحاج الیبدری، ابن العباس الصغیر، ابن صعد اور ابوالقاسم الزواوی قابل ذکر ہیں۔ اس کی تصانیف، جن میں سے بعض شمالی افریقہ میں نہایت ممتاز اور مستند سمجھی جاتی ہیں، حسب ذیل ہیں: (۱) عقیدۃ اہل التوحید المخرجۃ من ظلمۃ الجہل و ربقۃ التقلید یا العقیدۃ الکبریٰ؛ (۲) عمدۃ اہل التوفیق و التسدید جو اول الذکر کی شرح ہے اور اصل کے ساتھ قاہرہ میں ۱۳۱۷ھ میں طبع ہوئی؛ (۳) عقیدۃ اہل التوحید الصغریٰ یا ام البراہین یا مختصراً السنوسیہ، جو قاہرہ اور فاس میں کئی بار چھپ چکی ہے؛ (۴) شرح علی ام البراہین، در کتاب خانہ ملی، الجزائر، عدد ۶۵۳ تا ۶۶۲ وغیرہ؛ (۵) العقیدۃ الوسطیٰ یا السنوسیۃ الوسطیٰ (باقی کتب کے لیے دیکھیے آآ، بذیل مادہ؛ نیز دیکھیے مآخذ)

مآخذ : (۱) الملالی محمد بن عمر التلمسانی: المواہب القدوسیۃ فی مناقب السنوسیۃ، الجزائر، عدد ۱۷۰۶؛ (۲) ابن عسکر: دوحۃ الناشر، فاس ۱۳۰۹ھ، ص ۸۹؛ (۳) احمد بابا: نیل الابتہاج، فاس ۱۳۰۹ھ، ص ۳۲۶ (منقول در الحفناوی: تعریف الخلف برجال السلف، الجزائر ۱۹۰۷ء، ۱: ۱۷۶)؛ (۴) وہی مصنف: کفایۃ المحتاج (مدرسہ الجزائر کا قلمی نسخہ)، ورق ۱۸۱ ب؛ (۵) ابن مریم: البستان، الجزائر ۱۹۱۰ء، ص ۲۷۰.

○

اَلسَّنُوسِی : سیدی محمد بن علی السنوسی المجاہری الحسنی الادریسی: مستغانم (الجزائر) کے قریب ترش میں ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۱ء میں پیدا ہوئے۔ وہ زیانی بربر نسل کے خطابیہ (اولاد سیدی یوسف) کے خاندان (دوار) سے تعلق رکھتے تھے۔ انھوں نے ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء میں جغبوب (برقہ) کے مقام پر وفات پائی۔ وہ زمانۂ حال کی مشہور دینی اور عسکری جماعت سنوسیہ کے بانی تھے.

انھوں نے پہلے اپنے وطن مالوف میں ابوراس (م ۱۸۲۳ء) اور سیدی محمد بن الکندوز (القندوز) (م ۱۸۲۹ء) سے تعلیم پائی اور پھر ۱۸۲۱ء سے ۱۸۱۸ء تک فاس میں تفسیر القرآن، حدیث اور اصول فقہ کا درس لیا۔ زاں بعد انھوں نے جنوبی

تونس اور قاہرہ کے راستے سے مکہ مکرمہ پہنچ کر حج کیا۔ وہ ۱۸۳۰ء سے ۱۸۴۳ء تک (ایک مختصر سے سفر کے سوا جو انھوں نے صبیا تک کیا) مکہ معظمہ میں مقیم رہے۔ یہاں انھوں نے ادریسیہ سلسلے کے بانی احمد بن عبداللہ بن ادریس الفاسی کے ہاتھ پر بیعت کی اور اجازۂ خلافت حاصل کیا؛ ۱۸۳۷ء میں انھوں نے جبل ابو قبیس پر اپنے سلسلے کا پہلا زاویہ قائم کیا۔

المغرب کی طرف واپسی پر وہ قاہرہ میں قیام نہ کر سکے بلکہ برقہ چلے گئے۔ یہاں انھوں نے علوم شرعیہ کی تعلیم اور اسلام کی تبلیغ کے لیے پہلے رقامہ کے زاویے کی بنیاد رکھی، پھر ورشہ (جبل الخضر) کے قریب البیضا کے زاویے کی، پھر تحت کے اور سب سے آخر میں جغبوب کے زاویے کی جہاں انھوں نے ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء میں وفات پائی۔

ان کے دو بیٹے تھے: ان کا جانشین سیدی محمد المہدی (۱۸۴۴ تا ۱۹۰۱ء) تھا۔ اس نے دو بیٹے چھوڑے: سیدی محمد ادریس (ولادت ۱۸۸۳ء) اسے ۱۹۰۹ء میں المغرب میں ایک جاگیر دے دی گئی جہاں وہ اطالوی اقتدار کے ماتحت ۱۹۱۶ سے ۱۹۲۳ء تک جماعت کے امیر رہے۔ سیدی الرضا و اصغر کے بھی بیٹے تھے: سیدی احمد شریف (ولادت ۱۸۸۰ء) ۱۹۰۱ء سے لے کر ۱۹۲۵ء تک جماعت کے امیر رہے۔ انھوں نے جنگ عظیم اول میں جرمنی کا ساتھ دیا۔ اس کے بعد وہ ترکیہ چلے گئے اور ۱۹۲۱ء سے الترہ سے برابر عالمگیر اسلامی اخوت کی دعوت دیتے رہے؛ سیدی محمد العابد (انھیں جنوب میں فزان میں ۱۹۰۹ء میں ایک جاگیر دے دی گئی۔ وہ ۱۹۱۶ء سے لے کر ۱۹۱۸ء تک فرانس کے خلاف صحرا والوں کی بغاوت کی قیادت کرتے رہے؛ سیدی علی الخطاب؛ سیدی صفی الدین، ۱۹۲۱ء میں برقہ کی اطالوی مجلس شوریٰ کے صدر رہے؛ سیدی الہلال اور سیدی الرضا۔

سلسلے کا صدر مقام ۱۸۵۵ء سے ۱۸۹۵ء تک جغبوب میں رہا، پھر ۱۸۹۵ء میں کفرہ میں منتقل کر دیا گیا؛ ۱۸۹۹ء میں قورو میں اور ۱۹۰۲ء میں پھر کفرہ میں۔ زاویوں کی تعداد ۱۸۵۹ء میں ۲۲ تھی اور بڑھتے بڑھتے ۱۹۲۲ء میں تین سو ہو گئی۔

تصانیف: السید محمد علی بن السنوسی اگرچہ مالکی مذہب کے مقلد تھے، لیکن اجتہاد کے بھی داعی تھے۔ ان کی دعوت کا مدار توحید خالص قرآن مجید اور سنت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر تھا۔ اس کے علاوہ وہ الغزالیؒ اور ابن تیمیہؒ کے افکار سے بھی متاثر تھے، چنانچہ ان کی تصانیف شریعت اور طریقت کا خوشگوار امتزاج ہیں (محمد فؤاد شکری: السنوسیہ، دین و دولہ، ص ۳۰ تا ۵۳، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۲) N.A Ziadah: Sanusiyah، ص ۱۰۳ تا ۱۳۵، لائیڈن، ۱۹۵۸ء)۔ (۱) الدرر السنیہ فی اخبار السلالۃ الادریسیہ (قاہرہ ۱۳۴۹ھ)، جو ادریس کی تاریخ اور سنوسی اکابر و مشائخ کے حالات پر مشتمل ہے؛ (۲) الشموس الشارقہ من اسانید المغاربۃ والمشارقہ، معجم الشیوخ ہے جس میں السنوسی نے اپنے اساتذہ اور ان سے حاصل کردہ اجازوں کی تفصیل بیان کی ہے؛ (۳) کتاب المسائل العشر المسمی بغیۃ المقاصد فی خلاصۃ الراصد (قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء): سلف صالحین کے مذاہب، فتاوی اور فقہا کے بارے میں ہے۔ مزید برآں اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نماز کی کیفیت بھی مذکور ہے؛ (۴) السلسبیل المعین فی الطرائق الاربعین (مسائل العشر کے حاشیے پر بھی چھپی ہے)۔ اس میں چالیس سلاسل تصوف کے نام اور ان کے معمول بہا اوراد و اذکار مندرج ہیں؛ (۵) ایقاظ الوسنان فی العمل بالحدیث و القرآن (قاہرہ ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء) اگرچہ اصول حدیث پر ہے، لیکن فاضل مصنف نے ثابت کیا ہے کہ قرآن و حدیث کے مدلولات میں کوئی تعارض نہیں، قرآن متن ہے اور حدیث اس کی شرح ہے۔

مآخذ: (۱) D.B. Macdonald، در *Encyclopaedia of Religion & Ethics*، سنوسی، ص ۱۹۴ تا ۱۹۹؛ (۲) شکیب ارسلان: حاضر العالم الاسلامی، ج ۲، قاہرہ ۱۳۵۲ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۳) محمد فؤاد شکری: السنوسیہ، دین و دولہ، قاہرہ ۰ء، بمواضع کثیرہ۔

○

سودۃؓ رضی اللہ عنہا (ام المؤمنین): حضرت سودہؓ بنت زمعہ بن قیس بن عبد شمس بن عبدود، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دوسری بیوی، حضرت خدیجہؓ کے بعد اور حضرت

عائشہ صدیقہؓ سے پہلے کاشانہ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں آئیں۔ ان کا خاندان عامر بن لؤی کے بیٹے حسل سے چلا ہے۔

پہلے حضرت سودہؓ کا نکاح السکرانؓ بن عمرو سے ہوا۔ وہ ان کے ساتھ اسلام لائیں اور انھیں کے ساتھ حبشہ کی طرف ہجرت کی۔ حضرت سکرانؓ بن عمرو سرزمین حبشہ سے جب واپس آئے تو ان کے ساتھ ان کی بیوی سودہؓ بنت زمعہ بھی تھیں۔ حضرت سکرانؓ چند دنوں کے بعد مکہ مکرمہ میں اور بقول ابن حزم (جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۶۶) حبشہ میں وفات پاگئے۔ حضرت سودہؓ نبوت کے دسویں سال حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد اور حضرت عائشہ صدیقہ سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں آئیں۔

حضرت خدیجہؓ نے ۱۰ رمضان ۱۰ نبوی میں وفات پائی۔ ان کی وفات کے بعد بچوں کا کوئی نگرانی کرنے والا نہ تھا۔ رشتے داروں میں سے حضرت عثمانؓ بن مظعون کی بیوی حضرت خولہؓ بنت حکیم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو مشورہ دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حضرت سودہؓ بنت زمعہ کو اپنے نکاح میں لے لیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے منظوری دی تو انھوں نے پیغام دیا۔ جب سب مراحل طے ہوگئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خود تشریف لے گئے اور حضرت سودہؓ کے والد نے نکاح پڑھا دیا۔ وہ بچوں کی تربیت اور گھر کی نگرانی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دلجوئی کے لیے فوراً رخصت کردی گئیں۔ اس طرح حضرت خدیجہؓ کے بعد گویا وہ حضرت علیؓ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صاحبزادیوں کی مربیہ تھیں۔ انھیں نے سب کی پرورش اور پرداخت کی۔

حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عقد میں وہ ہجرت سے تقریباً تین سال قبل آئی تھیں۔ اس طرح انھیں رمضان ۱۰ نبوی تا ربیع الاول ۱۱ھ تقریباً ساڑھے بارہ سال تک آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رفاقت کا شرف حاصل رہا۔ رفیق زندگی کی حیثیت سے رمضان ۱۰ نبوی تا شوال ۱ ہجری وہ تنہا کاشانۂ نبوی کی سربراہ اور نگران رہیں۔ پھر رفتہ رفتہ دیگر ازواج مطہراتؓ آ گئیں اور حضرت سودہؓ کی ذمے داری کم ہو گئی۔

حضرت سودہؓ نے صحیح روایت کے مطابق ۲۲ھ بقول البلاذری ۲۳ھ میں مدینہ منورہ میں وفات پائی تھی۔

پہلے شوہر حضرت سکرانؓ سے حضرت سودہؓ کے ہاں ایک صاحبزادے حضرت عبدالرحمٰنؓ پیدا ہوئے جنھوں نے جنگ جلولاء میں شہادت پائی۔ ان کے بطن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ ازواج مطہراتؓ میں حضرت سودہؓ بلند قامت اور قدرے بھاری جسم رکھتی تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت سودہؓ کی معاش کا خیبر میں انتظام فرمایا تھا۔ ابن سعد کے مطابق ان کو وہاں سے ۸۰ وسق کھجور اور ۲۰ وسق جو یا گیہوں ملتے تھے۔

ان کے اخلاق کی بلندی کا اندازہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے اس قول سے ہوتا ہے "سودہؓ کے سوا کسی عورت کو دیکھ کر مجھے یہ خیال نہیں آیا کہ اس کے قالب میں میری روح ہوتی" (ابن سعد)۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: الطبقات، ۸: ۳۵؛ (۲) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲: ۷۱۷؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابۃ؛ (۵) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ۲: ۱۶۶ و ۱۶۷؛ (۶) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۹۰ تا ۱۹۳؛ (۷) ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۱۲: ۴۲۹؛ (۸) محمد سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، جلد دوم؛ (۹) سعید احمد انصاری: سیر الصحابیات، نیز کتب احادیث۔

* * *

سُورۃ: سُورۃ کے معنی بقیہ یا ایک قطعہ کے ہیں، تو گویا سورۃ القرآن کے معنی ہوئے قرآن مجید کا ایک ٹکڑا یا حصہ۔ کثرت استعمال کے باعث سُورۃ کا ہمزہ ساقط ہو گیا اور سورۃ باقی رہ گیا۔ خود قرآن مجید میں مکی اور مدنی دونوں قسم کی سورتوں میں اس لفظ کا مفہوم وحی کے وہ مختلف اجزا ہیں جو پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام پر وقتاً فوقتاً نازل ہوتے رہے، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مخالفین کو دعوت دی گئی ہے کہ وہ ان سورتوں جیسی ایک سورت ہی بنا لائیں (۲ [البقرۃ]: ۲۳)۔

قرآن مجید ۱۱۴ سورتوں پر مشتمل ہے، جن میں سب سے پہلی الفاتحہ اور آخری والناس ہے۔ قرآن مجید کی ۱۱۴

سورتوں میں سے ہر ایک (سواے سورۃ التوبہ کے) بسم اللہ سے شروع ہوتی ہے جو پہلی سورۃ کے اختتام اور نئی سورۃ کے افتتاح کی علامت ہے۔ سورۃ کی کم سے کم آیات تین قرار دی گئی ہیں۔ ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے اللہ تعالی نے تورات، کی جگہ السبع الطوال (البقرہ، آل عمران، النسآء، المائدہ، الانعام، الاعراف اور الکہف)، زبور کی جگہ المئین (یعنی سو آیات یا اس سے زیادہ آیات والی سورتیں) اور انجیل کی جگہ المثانی (وہ چھوٹی سورتیں جن کی آیات سو سے کم ہوں) عطا کی ہیں، المفصل (مختصر سورتیں) عطا کر کے مجھے سب پر فضیلت دی گئی ہے۔ اسی حدیث کی اساس پر علما نے قرآن مجید کی سورتوں کو چار زمروں میں تقسیم کیا ہے، طویل ترین سورتوں کو الطوال، ان سے چھوٹی (سو آیات یا زیادہ والی) کو المئون، ان سے کم آیات والی کو المثانی اور ان سے کم آیات والی کو المفصل کہا گیا ہے، پھر آخری اور چوتھی قسم کو تین زمروں میں تقسیم کیا گیا ہے، ابتدا تک طوال مفصل، الضحیٰ تک مفصل اور الضحیٰ سے آخر تک والی سورتوں کو قصار مفصل کہا گیا ہے (تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۵۸ تا ۶۶۰)۔ ہجرت سے قبل نازل ہونے والی سورتوں کو مکی اور ہجرت کے بعد نازل ہونے والی سورتوں کو مدنی کہا گیا ہے، تاہم بعض مکی سورتوں میں مدنی آیات اور مدنی سورتوں میں مکی آیات بھی موجود ہیں، بعض ائمہ کی تصریح کے مطابق مکے میں سب سے پہلے سورۃ العلق اور سب سے آخر میں سورۃ النصر نازل ہوئی، تاہم سورتوں کے مکی و مدنی ہونے کے بارے میں علما میں اختلاف موجود ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے السیوطی: الاتقان، ۱: ۱۰ بعد)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سہل التستری: ابو محمد سہل بن عبداللہ بن یونس، ایک نامور سنی متکلم اور صوفی، جن کی زبان عربی تھی۔ وہ ۲۰۳ھ/۸۱۸ء اور بقول ابن خلکان ۲۰۰ھ/۸۱۵ء میں تستر (الاہواز) کے مقام پر پیدا ہوے اور ۲۸۳ھ/۸۹۶ء میں بحالت جلا وطنی بصرے میں وفات پائی۔

سہل اپنے شیخ محمد بن سوار کے توسط سے الثوری اور ابو عمرو بن العلاء جیسے سنی علما کے شاگرد اور زہد و تقشف میں بڑے کڑے ضابطہ اخلاق کے پابند تھے۔ علماے متکلمین میں ان کا بہت اونچا مقام ہے۔

ان کی زندگی کا، جو بہت خاموشی اور عزلت گزینی میں بسر ہوئی، صرف ایک واقعہ مشہور ہے، جو بغاوت زنج (۲۶۱ھ/۸۷۴ء) کے وقت پیش آیا: اہواز کے علما نے ان کے رسالہ عقائد کی، جو فرضیت توبہ سے متعلق تھا، شدید مذمت کی، چنانچہ انھیں جلا وطن کر دیا گیا۔

سہل نے خود کچھ نہیں لکھا، لیکن ان کے "ایک ہزار ملفوظات" میں، جنھیں ان کے شاگرد محمد بن سالم (م ۲۹۷ھ/۹۰۹ء) نے جمع کر کے مرتب کیا، عقائد کے اعتبار سے اتنا تسلسل اور باہمی ربط ضرور تھا کہ ان کی اساس پر الگ مذہب، یعنی سالمیہ، وجود میں آگیا۔ اس مذہب کی تمام خصوصیات سہل ہی سے اخذ کی گئی ہیں، یعنی اعمال عبادت کے دوران میں مراقبہ باطن اور نیم عارفانہ توحیدی اصطلاحات کا استعمال۔

سہل کے دلائل متکلمین کی طرح خالصۃً مناظرانہ (استدلال، اصل، فرع) ہیں۔ وہ یونانیوں کی طرح قیاس منطقی کے ذریعے استدلال نہیں کرتے، جیسا کہ ان کے قدیم شاگرد الحلاج [رک باں] نے ان سے الگ ہونے کے بعد شروع کر دیا تھا۔ علم النفس و البدن (psycho-physics) کے سلسلے میں ان کا کہنا یہ ہے کہ انسان نے اربع عناصر، یعنی حیات، روح، نور اور طین (مٹی) سے ترکیب پائی ہے اور ان میں روح نفس سے اعلیٰ ہے (فلاسفہ یونان کی راے کے برعکس)، روح موت کے بعد بھی زندہ رہتی ہے (المبرد کے نظریے کے علی الرغم)۔

خدا کی صحیح معنوں میں عبادت کرنے والے کو سب سے پہلے حکومت وقت کی اطاعت اور فرائض و سنن کی بجا آوری لازمی ہے۔ محبت سے مراد جذبہ اطاعت کی توسیع ہے، اسے ایسے اعمال کرنے چاہییں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کی کامل پیروی ہو ("اکتساب" کا نیم معتزلی تصور، جو شقیق اور ابن کرام کے زاہدانہ "توکل" کی ضد ہے)، لیکن صوفی کو چاہیے کہ ہمیشہ اللہ تعالی کو "قبلہ نیت" قرار دے

(اللہ قبلہ انیہ) اور یہ اقرار کرتا رہے کہ توبہ ہر وقت فرض ہے (التوبۃ فرض فی کل وقت)۔ عمل بالارادہ کا جو تجزیہ سہل نے پیش کیا ہے وہ المحاسبی سے ماخوذ اور الغزالی کا اختیار کردہ ہے اور اسے عقیدہ راسخ قدیمہ کی حیثیت حاصل ہے۔ تارک الدنیا زاہد کے لیے سب سے اعلٰی مقام منزل یقین ہے' جو مراسم عبادات سے ماورا ہے (غیب بالمذکور عن الذکر)' اس میں داستان حلاج کے صوفیانہ نظریہ اتحاد کا عکس نظر آتا ہے۔

شیخ سنوسیؒ نے سہل سے جو اذکار منسوب کیے ہیں (سلسبیل' بذیل مادہ سنوسیہ) وہ زمانہ حال کی اختراع ہیں۔

مآخذ : (۱) سہل التستری' تفسیر' طبع السعادۃ' قاہرہ ۱۳۲۶ھ (پر تکلف اور پر تصنع تفسیر)؛ (۲) ابوالقاسم السقلی (سال تصنیف: ۳۹۰ھ/۹۹۹ء' بمقام القیروان' نیز صاحب صفۃ الاولیاء): شرح و بیان لما اشکل من کلام سہل و کتاب المعارضۃ و الرد علی اہل الفرق من کلام سہل' مخطوطہ کوپرولو' عدد ۷۲۷' استانبول؛ (۳) الہجویری: کشف المحجوب' اردو کے کئی تراجم کے علاوہ نکلسن والا انگریزی ترجمہ بھی موجود ہے؛ (۴) طبقات الصوفیہ؛ (۵) وفیات الاعیان؛ (۶) حلیۃ الاولیاء' ۱۰: ۱۸۹۔

○

السیّد : (ع) مادہ ساد' سوداً سے اسم صفت' یعنی سردار' مالک' آقا' قرآن کریم میں یہ لفظ تین جگہ آیا ہے۔ دو جگہ بصیغہ واحد اور ایک جگہ بصورت جمع (دیکھیے معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم)۔ ان میں سے ایک جگہ (۱۲ [یوسف]: ۲۵) جہاں اس کا مفہوم خاوند ہے اور دوسری دونوں جگہ اس سے "سردار" مراد ٹھہرایا گیا ہے۔

مرور ایام سے یہ لفظ حضرت فاطمہؓ سے حضرت علیؓ کی اولاد کے لیے استعمال ہونے لگا۔ جس کی بظاہر اس کے سوا کوئی اور توجیہ نہیں کی جا سکتی کہ مسلمانوں نے ایسا اس خاندان کے ادب و احترام کے طور پر کیا۔ احادیث مبارکہ میں ایک جگہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت حسن کو سید قرار دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ "یہ میرا بیٹا سردار ہے اللہ تعالٰی اس کے ذریعے مسلمانوں کے دو گروہوں کو متحد کرے گا" (البخاری' کتاب المناقب) اس طرح حضرت حسن و حضرت حسین رضی اللہ عنہما کو ایک حدیث مبارکہ میں جنتی نوجوانوں کے سردار قرار دیا گیا ہے۔ ممکن ہے اس کی بنا پر بھی اس خاندان کے لیے یہ لفظ استعمال ہونا شروع ہوا ہو (نیز رک بہ شریف' بذیل مادہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سِیْرۃ : (ع' ج: سِیَر)۔ لفظ سیرۃ دراصل سَارَ یَسِیْرُ سَیْرًا و مَسِیْرًا سے نکلا ہے اور اس کے معنی ہیں: (۱) جانا' روانہ ہونا' چلنا' (۲) طریقہ و مذہب' (۳) سنت' (۴) ہیئت' (۵) حالت' (۶) کردار' (۷) کہانی' پرانے لوگوں کے قصے اور واقعات کا بیان' (۸) خصوصیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مغازی کا بیان اور بعد میں (۹) آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے طریقے کا بیان جو غیر مسلموں کے ساتھ جنگ (اور صلح) میں آپ نے روا رکھا اور آخری صورت میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے تمام حالات کا بیان' بمعنی سوانح عمری' بیوگرافی؛ لیکن توسیعی صورت میں ابطال کے کارناموں کا بیان (سیرۃ عنتر اور سیرۃ سیف بن ذی یزن) اور اکابر کے حالات زندگی' (اول الذکر چند معانی کے لیے دیکھیے لسان العرب' تاج العروس اور لین Lane وغیرہ)۔

یہ لفظ قرآن مجید میں بھی (بمعنی ہیئت و حالت) آیا ہے: "ہم اسے پہلی حالت پر لوٹا دیں گے"۔ سیرۃ کے اصطلاحی مفہوم کے سلسلے میں تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون' ص ۶۶۳) کا بیان ہے: اصل میں سَیْر (بمعنی چلنا اور جانا) تھا' اس سے طریقہ کی طرف انتقال معنی ہوا۔ پھر شرع میں اس پر خاص معنی غالب ہوگئے اور فتح القدیر کی رو سے کفار سے غزا کے طریقے سے مخصوص ہے اور الکفایہ کے مطابق اس کے مخصوص معنی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا مغازی میں طریقہ و روش ہوگئے' لیکن اس کے عام معنی طریقہ فی الامور اور سنت فی المعاملات بھی ہیں۔

بہر حال سیرۃ کے اولین اصطلاحی معنی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مغازی اور سوانح حیات ہیں۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے شمائل و اخلاق و

عادات سے متعلق احادیث ہی کو سیرة کہتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مستند ہونے کے لحاظ سے حدیث کا درجہ بہت بلند ہے۔ سیرة کی روایتیں اس کے مقابلے میں کمتر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے جرح و تعدیل نے ارباب حدیث اور ارباب سیرة کو دو الگ (بلکہ بعض اوقات مخالف) گروہ قرار دیا ہے، کیونکہ اصحاب سیرة نے اتنی احتیاط روا نہیں رکھی جو ارباب حدیث نے ملحوظ رکھی۔ تاہم یہ سمجھنا بھی صحیح نہیں کہ سیرة کی کتابیں بالجملہ مستند نہیں۔ ان کی روایات کا خاصا حصہ ایسا بھی ہے جو جرح و تعدیل کے اصولوں کے مطابق درست ہے۔ سیرة کی الگ ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ حدیث کی کتابوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اخلاق و عادات و دیگر سوانح بکھری ہوئی صورت میں ملتے ہیں۔ ان میں تاریخی ترتیب نہیں۔ سیرة میں ایک خاص ترتیب ملحوظ ہوتی ہے۔ اس لیے یہ ایک الگ فن ہے۔ محدثین کے ہاں خاص غزوات کو مغازی کے علاوہ سیرة کہتے تھے، مثلاً ابن اسحٰق کی کتاب کو مغازی بھی کہا جاتا ہے اور سیرة بھی۔ کتب مغازی کا موضوع بھی در حقیقت اکثر سیرت ہوتا تھا۔ آگے چل کر فقہ میں سیرت کے لفظ سے غزوات اور جہاد کے احکام مراد لیے گئے۔ یہ خیال بھی غلط ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اقوال کا سرمایہ تیسری صدی تک زبانی ہی محفوظ رہا۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سی احادیث آغاز ہی سے تحریر میں لائی گئی تھیں، مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ یا حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ نے جو حدیثیں لکھ لی تھیں، یا فرامین (ہدایات)، معاہدات و احکام جو لکھ لیے گئے تھے نیز وہ خطوط جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سلاطین و امرا کو لکھے؛ یہ سرمایہ بتدریج بڑھتا گیا اور خلافت بنو امیہ کے دور اول میں کتابیں لکھوائی گئیں اور بعد میں تو تصنیف و تالیف کا سلسلہ عام ہوگیا۔

بہر حال بنو امیہ کے عہد میں اس فن نے ترقی کی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے مغازی کی طرف خاص توجہ کی۔ ان کے حکم سے عاصم بن عمر بن قتادہ (م ۱۲۱ھ) مسجد دمشق میں مغازی و مناقب کا درس دیا کرتے تھے۔ اسی زمانے میں ابن شہاب الزہریؒ (م ۱۲۴ھ) نے مغازی پر ایک مستقل کتاب لکھی۔ ان کے زیر اثر اس فن کا ذوق عام ہوا، چنانچہ کئی لوگ ایسے تھے جنھیں صاحب المغازی کہا جاتا تھا۔ ابن اسحٰق (م ۱۵۱ھ/ ۷۶۸ء) بھی الزہریؒ کے شاگرد تھے اور موسیٰ بن عقبہ الاسدی (۱۴۱ھ/ ۷۵۸ء) بھی۔ ثانی الذکر نے فن مغازی میں نقد و جرح کا اصول برتا اور ابن اسحٰق نے تو اتنی شہرت حاصل کی کہ انھیں امام فن مغازی کہا جانے لگا۔ اگرچہ امام بخاریؒ وغیرہ نے ان سے اعتنا نہیں کیا۔ ابن اسحٰق کی کتاب المغازی آج کم دستیاب ہے۔ صرف سیرة النبی ابن ہشام (م ۲۱۸ھ/ ۸۳۳ء) کی منقح اور اضافہ شدہ شکل میں موجود ہے۔ البتہ الطبری نے اپنی تاریخ اور تفسیر میں ابن اسحٰق کی روایات کو بکثرت نقل کیا ہے۔ ابن ہشام کی سیرت بہت مشہور ہے۔ ابن ہشام نے سیرت سے متعلق اصطلاحات کی تشریح بھی کی ہے۔ ابن اسحٰق کی کتاب سیرة رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم و المغازی کا مخطوطہ بروایت یونس بن بکیر (م ۱۹۹ھ/ ۸۱۳ء) مکتبہ القرویین، فاس میں موجود ہے [احمد امین: ضحی الاسلام، ۲: ۳۳۰؛ بروکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳: ۱۱ تا ۱۲)۔

سیرة ابن ہشام شاید پہلی کتاب ہے جسے مغازی کی بجائے سیرة کہا گیا ہے۔

الواقدی (م ۲۰۷ھ/ ۸۲۳ء) کے شاگرد ابن سعد کی کتاب طبقات کی دو جلدیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرة کے بارے میں ہیں (پوری کتاب پروفیسر زخاؤ نے ۱۲ جلدوں میں لائیڈن سے شائع کی)۔

شبلی نے مقدمہ سیرة النبی (طبع ششم، ۱: ۲۸ بعد) میں علمائے سیرت کی ایک طویل فہرست دی ہے (دیکھیے مقالہ سیرة، ۲۲۲، بذیل مادہ) جن میں چند اہم کتب سیرة کے نام درج ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

ش

شاذلیّہ : یا شاذلیہ جس کا تلفظ افریقیہ میں شادلیہ ہے۔ یہ تصوف کا ایک سلسلہ ہے، جس نے ابوالحسن علی بن عبداللہ الشاذلی (۵۹۳ھ تا ۶۵۶ھ) کی نسبت سے یہ نام پایا۔ الشاذلی کا لقب کبھی تاج الدین بیان کیا جاتا ہے اور کبھی تقی الدین۔

الشاذلی کا طریقہ: معلوم ہوتا ہے کہ الشاذلی نے کوئی ضخیم کتاب نہیں لکھی، البتہ کئی ایک ملفوظات، متعدد ادعیہ و اوراد اور ایک نظم ان سے منسوب ہے۔ ملفوظات میں سے بعض چونکہ ان کے ایک مرید در مرید تاج الدین الاسکندری کی ایک کتاب میں، جس کا زمانۂ تصنیف ۶۹۳ھ ہے، محفوظ ہیں لہٰذا ان کا مستند ہونا ایک حد تک یقینی ہے۔ الشاذلی کی تصنیفات میں سب سے زیادہ مشہور حزب البحر ہے۔ حاجی خلیفہ (۳: ۵۸) نے اس حزب سے کئی غیر معمولی خواص منسوب کیے ہیں اور اس کے مصنف کا خیال تھا کہ اس سے شاید بغداد کو تباہی سے بچایا جا سکتا تھا۔ حزب البحر کی متعدد شرحوں کا ذکر بھی کیا جاتا ہے۔ لطائف (۲: ۴۷ تا ۶۲) اور مفاخر (ص ۱۳۵ بعد) میں حزب کے نام کے کئی ایک اور وظائف اور دعائیں بھی درج ہیں۔ معلوم ہوتا ہے مؤخرالذکر سے الشاذلی کا اصل مقصد یہ تھا کہ اخلاق عالیہ کی تلقین کریں، جیسا کہ ان کے نزدیک پسندیدہ تصانیف، مثلاً احیاء علوم الدین اور قوت القلوب میں کیا گیا ہے، چنانچہ اس سلسلے کے پانچ اصول یہ ہیں: (۱) ظاہر و باطن میں خدا سے ڈرنا؛ (۲) قول و فعل میں سنت کی پابندی؛ (۳) فقر و فنا میں دنیا سے نفرت؛ (۴) چھوٹی بڑی ہر بات میں رضائے الٰہی پر قانع رہنا؛ (۵) غم ہو یا مسرت اللہ تعالیٰ ہی سے رجوع کرنا۔

وہ چاہتے تھے کہ ان کے پیرو اپنے اپنے کام اور پیشے میں لگے رہیں اور ممکن ہو تو اپنی روزمرہ کی باتوں کے ساتھ ساتھ عبادت میں بھی مشغول رہیں۔

اس میں شک نہیں کہ دوسرے صوفیہ کی طرح الشاذلی کا منتہائے نظر بھی فنا ہی تھا اور اس کے حصول کا طریقہ بھی وہی مروجہ ریاضتیں تھیں جنہیں اوراد و اذکار سے موسوم کیا جاتا ہے۔ حسب معمول چند کلمات ذکر منتخب کر لیے جاتے تھے اور پھر مقررہ تعداد میں ان کے ورد کی تاکید کر دی جاتی تھی۔ ان اوراد اور ان سے متعلقہ اعمال کی فہرست مفاخر (ص ۱۳۵ و ۱۳۶) میں موجود ہے۔ کہا جاتا ہے کہ شیخ ہر مرید کے لیے جو اوراد تجویز کرتا وہ اس کے حوائج اور ضروریات کے مطابق تجویز کرتا۔ اگر کوئی مرید کسی دوسرے شیخ کے طریقے کو زیادہ موثر سمجھتا تو اسے اجازت ہوتی کہ اس شیخ کی بیعت کر لے۔ ان اوراد کے استعمال کو ان مافوق الفطرت قوتوں سے بآسانی الگ کرنا ممکن نہیں جن کے متعلق خیال تھا کہ یوں حاصل ہو جاتی ہیں اور جن کا حال مفاخر (محل مذکور) میں درج ہے۔

اس سلسلے پر چلنے والوں کا دعوی تھا کہ ان کی امتیازی خصوصیات تین ہیں: ایک تو یہ کہ ان سب کا انتخاب لوح محفوظ سے ہوا، یعنی ان کے لیے روز اول ہی سے مقدر ہو چکا تھا کہ اس حلقے میں شامل ہو جائیں؛ (۲) دوسرے یہ کہ ان کی وجدانی کیفیت فوراً ہوش میں بدل جاتی ہے، یعنی ان کے مشاغل روحانی انھیں مستقل طور پر عملی زندگی سے خارج نہیں کر دیتے؛ (۳) اور تیسرے یہ کہ ہر زمانے میں جو بھی قطب ہوگا انھیں میں سے ہوگا۔

سلسلے کی اشاعت: شروع شروع میں مذہبی عمارتوں کی عدم موجودگی کے باعث ہمارے اس فرقے کی توسیع اور اشاعت کا کھوج لگانا مشکل ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے ان کی اولین

جماعت تونس میں قائم ہوئی، تاہم الشاذلی کے خلیفہ ابو العباس المرسی (م ۱۲۸۷ء) ۳۶ سال تک اسکندریہ میں رہے، جہاں "اس عرصے میں انھوں نے نہ کسی والی اسکندریہ کی صورت دیکھی، نہ اسے کوئی نامہ و پیام بھیجا (لطائف' ۱: ۱۲۸) اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں "نہ کبھی اعتاب پر اعتبہ رکھی" لیکن اس کے باوجود علی پاشا مبارک (الخطط الجدیدۃ' ۷: ۶۱) نے سکندریہ میں ان کے اور ان کے مریدوں کے نام سے بعض مساجد کا ذکر کیا ہے کہ یہ گمان غالب یہ ہے کہ کوئی بھی زمانہ ہو الشاذلی کے مرید زیادہ تر مصر کے مغرب ہی میں پائے جاتے تھے' گو 'Fifty three Years in Syria:H.H.Jessup ۲: ۵۳۷) کا دعوی ہے کہ اس زمانے میں ان کی ایک بہت بڑی تعداد شام میں بھی موجود تھی۔ ایسے ہی بعد ازاں S.de Sacy : Chrest. Arabe' ۲: ۲۷۲) نے جہاں نما کی ایک عبارت کے حوالے سے لکھا ہے کہ ۶۵۶ھ میں کسی طرح شاذلی عرب آئے اور انھوں نے متعدد کرامتیں دکھائیں جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ موخا میں قہوے کی پیداوار نے سب سے بڑے کاروبار کی صورت اختیار کر لی۔

اس سے پتا چلتا ہے کہ سلسلہ شاذلیہ کا اصل مرکز افریقہ کا وہ علاقہ تھا جو مصر کے مغرب میں واقع ہے، بالخصوص الجزائر اور تونس۔ موجودہ زمانے میں اس علاقے کی مذہبی تاریخ کے بارے میں بہت ہی کم مواد ملتا ہے، ایک مخطوطے سے، جس کا عنوان ہے "طبقات ود ضیف اللہ" اور جو ۱۸۰۵ء میں لکھا گیا، میک مائیکل Mac Michael نے ایک شیخ خوجلی بن عبدالرحمٰن بن ابراہیم کا جو ۱۸۰۵ء میں فوت ہوا، ذکر کیا ہے اور اس کے حالات لکھے ہیں (A History of the Arabs of the Sudan' ۲: ۲۵۰)۔

انیسویں صدی میں سیدی معصوم محمد بن احمد کی کوشش سے اس سلسلے کی بہت توسیع ہوئی۔ سیدی معصوم ۱۲۳۶/۱۸۲۰ء کے لگ بھگ قبیلہ غریب میں پیدا ہوا۔ بعض مقامی اساتذہ سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ مزونہ Mazuna چلے گئے، جو الجزائر میں ان دنوں اسلامی تعلیمات کا مرکز تھا۔ وہاں جن علوم کی تحصیل کر سکتے تھے ان سے فارغ ہو کر وہ بنو غریب میں واپس چلے آئے، جن کے لیے انھوں نے دو مسجدیں تعمیر کیں۔ ان میں سے ایک میں وہ قرآن اور فقہ کا درس دیتے تھے اور دوسری میں صرف و نحو اور منطق کا۔ ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۰ء میں وہ الجزائر کے قریب عبدالرحمٰن الثعالبی کے مزار پر حاضر ہوئے۔ یہ بزرگ چونکہ سلسلۂ شاذلیہ سے تعلق رکھتے تھے لہٰذا سیدی معصوم کا رجحان ان کے عقائد کی طرف ہو گیا، جس پر اس سلسلے کے ایک رکن نے انھیں مشورہ دیا کہ سلسلۂ شاذلیہ میں داخل ہو جائیں اور ولد لکرود (Walad Lakroud) میں جبل الع پہنچ کر شیخ ماہنہ اودہ سے ملاقات کریں۔ جہاں کچھ مدت قیام کر کے سیدی معصوم پھر اپنے قبیلے بنو غریب میں لوٹ آئے۔ انھیں اس سلسلے میں شامل ہونے کے تھوڑی ہی مدت کے بعد شیخ کے رتبے پر فائز کر دیا گیا۔ تقریباً ۱۸۶۵ء میں انھوں نے بگری (Bogari) میں ایک زاویہ قائم کیا۔ اب وہ اپنا وقت کبھی بنو غریب میں گزارتے اور کبھی بگری میں، آخر کار انھوں نے مستقل طور پر بگری میں اقامت اختیار کر لی۔ ۱۸۷۶ء میں شیخ اودہ کے انتقال پر وسطی الجزائر کے شاذلیوں نے انھیں اپنا شیخ تسلیم کر لیا۔ گو شروع میں انھیں اس کے لیے شیخ اودہ کے بیٹے کا مقابلہ کرنا پڑا۔ انھیں الجزائر کے ایک سرکاری مدرسے کی صدارت بھی پیش کی گئی، لیکن انھوں نے اس عرصے میں قبول نہیں کی، تاہم اس پیشکش کی بدولت یورپی حکام سے ان کی شناسائی ہو گئی، جو ان کی وفات (۱۸۸۳ء) تک برابر ان کا احترام کرتے رہے۔ اسے تمام مغربی الجزائر اور تل اورینس Tell Oranais کا بیشتر حصہ ان کے حلقہ اثر میں آ چکا تھا۔ ان کے انتقال پر ان کے بعض خلفا اپنی اپنی جگہ پر آزاد ہو گئے اور یوں اس تنظیمی وحدت کا جو انھوں نے قائم کی تھی، خاتمہ ہو گیا۔

Depont اور Coppolani (ص ۴۵۴) نے پچھلی صدی کے جو اعداد و شمار جمع کیے ہیں، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ الجزائر اور قسطنطین میں شاذلیوں کی تعداد ۱۵۰۰۰ تک نہیں پہنچی تھی، اور زاویے گیارہ تھے۔ پھر سلسلۂ شاذلیہ سے جو شاخیں نکلیں، بیان کیا جاتا ہے کہ وہ صرف ۱۳ تھیں، جن میں شیخیہ، طیبیہ اور درقاویہ کے پیرو سب سے زیادہ تھے۔

تصنیفات در بارہ سلسلہ: معلوم ہوتا ہے الشاذلی یا ان

کے خلیفہ ابو العباس المُرسی نے اپنی کوئی تصنیف شائع نہیں کی۔ البتہ بظاہر الشاذلی کے مرید یا قوت العرشی نے مناقب تصنیف کی۔ اسی طرح ان دونوں کے مرید تاج الدین الاسکندری متعدد کتابوں کے مصنف تھے، جن میں سے لطائف المنن (جس میں سلسلے کے پہلے دو شیوخ کا تذکرہ ہے) اور مفتاح الفلاح و مصباح الارواح، الشعرانی کی کتاب لطائف المنن، (قاہرہ ۱۳۲۱ھ) کے حواشی پر طبع ہوئیں۔ اول الذکر شاذلی کی زندگی کے بارے میں ہمارا سب سے بڑا مآخذ ہے۔ ان کی ایک سوانح عمری جس کا زمانہ تصنیف بہت زیادہ متوخر نہیں ہو سکتا، محمد بن القاسم الحمیری بن الصباغ کی درۃ الاسرار ہے۔ جس کا خلاصہ مفاخر میں موجود ہے۔ ایک دوسری سوانح عمری الکواکب الزاہرہ، جس کا خلاصہ Haneberg: (Z. D. M. G، ۷: ۱۴ بعد) نے کیا۔ ابو الفضل عبدالقادر بن معیزل (م ۸۹۴ھ) نے لکھی۔ سلسلے کے عام حالات میں مفاخر العلیہ فی مآثر الشاذلیہ (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۴ھ) از ابن عیاد السیوطی سے متوخر زمانے کی ہے۔

مغربی مصنّفین کی بڑی بڑی کتابوں کا ذکر اوپر آچکا ہے۔
مآخذ : متن میں درج ہو چکے ہیں۔

◆

اَلشَّافِعیؒ : الامام ابو عبداللہ محمد بن ادریس بن العباس بن عثمان (البیہقی: مناقب الشافعی، ۱: ۸۳)، اہل السنت کے ائمہ اربعہ میں شمار ہوتے ہیں اور شوافع کا فقہی مسلک انھیں سے منسوب ہے۔ امام شافعیؒ کے اجداد میں سے السائب بن عبید غزوۂ بدر میں کفار کی طرف سے لڑتا ہوا مسلمانوں کے ہاتھوں گرفتار ہوا (جمہرۃ انساب العرب، ص ۷۳؛ جوامع السیرۃ، ص ۱۴۹)۔

امام شافعیؒ ۱۵۰ھ/۷۶۷ء میں غزہ (فلسطین) اور بقول دیگر عسقلان میں پیدا ہوئے، بچپن میں یتیم ہو گئے تھے۔ (مناقب الشافعی، ۱: ۸۵)۔ ان کی والدہ فاطمہ بنت عبیداللہ انھیں دو سال کی عمر میں مکہ مکرمہ لے گئیں۔ وہاں اعزہ و اقارب سے راہ و رسم قائم کی، پھر دوبارہ جب گئے دس برس کے تھے۔ اب کی مرتبہ مکہ مکرمہ میں باقاعدہ سکونت اختیار کر لی۔ اس کے باوجودیکہ ان کی ابتدائی زندگی بڑی عسرت و تنگی میں گزری، تحصیل علم کا ذوق و شوق کبھی ماند نہ پڑا۔ سات سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر چکے تھے۔ دس برس کے تھے کہ امام مالکؒ کی الموطا یاد کر لی۔ پندرہ برس کی عمر میں فتوٰی دینے کی اجازت مل گئی، امام شافعیؒ نے خاصا عرصہ بدوی قبائل میں گزارا، اس لیے ان کو عربیت میں بڑا رسوخ اور زبان پر بڑی قدرت اور دستگاہ حاصل ہو گئی۔ الاصمعی جیسے ماہرین ادب و زبان امام شافعیؒ کے شاگردوں میں نظر آتے ہیں۔ وہ بیس برس اور بقول البیہقی (مناقب الشافعی، ۱: ۱۰۱) تیرہ برس کے تھے کہ امام مالکؒ بن انس (م ۱۷۹ھ/۷۹۶ء) کے سامنے زانوے تلمذ تہ کرنے کے لیے مدینہ منورہ میں حاضر ہوئے اور ان کی وفات تک مدینے میں قیام پذیر رہ کر ان سے الموطا پڑھتے رہے۔ امام مالکؒ کی وفات کے بعد مکہ مکرمہ واپس آئے اور وہاں مسلم بن خالد الزنجی (م ۱۸۰ھ/۷۹۶ء)، سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ/۸۱۳ء) اور دیگر علماے حدیث و فقہ سے تحصیل علم کی (ان کے اساتذہ کے ناموں کے لیے دیکھیے: الفخر الرازی: مناقب الشافعی، ص ۱۱ تا ۱۳)۔ قیام مکہ کے دوران میں حاکم یمن امام الشافعیؒ کے تبحر علمی اور ادبی ذوق سے بڑا متاثر ہوا اور اس نے امام شافعیؒ کو یمن میں ایک سرکاری عہدہ پیش کر دیا، مگر مقامی رقابتوں اور سازشوں کی وجہ سے امام شافعیؒ اس منصب پر زیادہ عرصہ فائز نہ رہ سکے اور گرفتار ہو کر خلیفہ ہارون الرشید کے سامنے پیش کیے گئے۔ خلیفہ نے امام شافعیؒ کے دلائل و براہین سن کر انھیں بے قصور قرار دیتے ہوئے رہا کر دیا (۱۸۷ھ/۸۰۳ء)، وہاں امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ (م ۱۸۹ھ/۸۰۵ء) ایسے نامور حنفی فقیہ اور محدث سے ان کے گہرے مراسم ہو گئے تھے، جن کی کتابیں انھوں نے اپنے لیے خود نقل کی تھیں۔ یہاں عراقی فقہا سے تبادلۂ خیالات اور بعض اوقات مناظروں نے امام شافعیؒ کے فکر و عمل پر گہرے نقوش مرتسم کیے۔ وہ عراق کو اپنے قیام کے لیے ناموزوں قرار دیتے ہوئے ۱۸۸ھ/۸۰۳ء میں حران اور شام ہوتے ہوئے مکہ مکرمہ چلے گئے۔ یہاں اول اول حضرت امام مالکؒ کا شاگرد ہونے کی حیثیت سے ان کا پرتپاک خیر مقدم کیا گیا۔ بیت اللہ شریف میں انھوں نے درس دینا

شروع کیا جس سے بہت سے مالکیؒ ان سے مایوس بلکہ بدظن ہوگئے۔ ۱۹۵ھ/۸۱۰-۸۱۱ء میں وہ بغداد آکر مقیم ہوگئے اور کامیابی سے ایک حلقۂ درس قائم کیا۔ اس وقت تک امام شافعیؒ میں فقہی لحاظ سے بڑی پختگی آچکی تھی۔ قیامِ بغداد کے دوران میں انھوں نے مصر کے نئے والی عباس بن موسیٰ کے بیٹے عبداللہ سے وابستگی پیدا کر لی تھی۔ ۲۸ شوال ۱۹۸ھ/۲۱ جون ۸۱۴ء (الکندی، طبع Guest، ص ۱۵۴) کو مصر چلے گئے۔ فسادات کی وجہ سے وہ بہت جلد وہاں سے مکہ مکرمہ چلے گئے اور ۲۰۰ھ/۸۱۵-۸۱۶ء میں مصر واپس آکر وہاں مستقل طور پر مقیم ہوگئے اور یہیں فسطاط میں انھوں نے رجب ۲۰۴ھ کی آخری تاریخ/۲۰ جنوری ۸۲۰ء کو وفات پائی اور المقطم کے دامن میں بنو عبدالحکم کے مثمّن قبّے میں جو قرافۂ صغریٰ میں ہے مدفون ہوئے۔ مشہد امام کے مقابل میں سلطان صلاح الدین نے ایک بہت بڑا اور وسیع مدرسہ تعمیر کرایا تھا (ابن جبیر: الرحلۃ، ص ۴۸)۔ مقبرے کا گنبد الملک الکامل ایوبی نے ۶۰۸ھ/۱۲۱۱-۱۲۱۲ء میں تعمیر کرایا تھا۔ یہ بڑی مقبولِ عام زیارت گاہ ہے۔

امام الشافعیؒ نے فقہی اجتہاد اور حدیث دونوں کو اپنایا۔ انھوں نے نہ صرف اس فقہی مواد پر کاملاً عبور حاصل کیا جو موجود تھا، بلکہ اپنی کتاب الرسالہ میں اصول و طریقِ استدلالِ فقہ کی تحقیق کی۔ انھیں (بجا طور پر) اصولِ فقہ کا مؤسس و بانی سمجھا جاتا ہے۔ انھوں نے قیاس کے باقاعدہ قواعد و ضوابط وضع کرنا چاہے (کتاب الرسالہ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۶۶، ۷۰)۔ انھیں اصولِ استصحاب کے متعلق خیال ہے کہ اسے متأخر شوافع نے داخلِ مذہب کیا۔ امام الشافعیؒ میں دو تخلیقی دور نمایاں طور پر نظر آتے ہیں: متقدم (عراقی) دور اور متأخر (مصری) دور، مثلاً الحاکم (م ۴۰۵ھ) ان کے الرسالہ کے متعلق یہی کہتا ہے (القسطلانی، ص ۷۷)، لیکن یہ کتاب صرف اپنی آخری تصحیح شدہ شکل ہی میں باقی رہ سکی ہے (قاہرہ میں ۱۳۲۱ھ وغیرہ میں طبع ہوئی)۔ یہ دونوں دور اکثر کتاب الام میں، نیز متأخرین شوافع کی متبادل تصانیف میں نمایاں ہیں۔

ان کی تصانیف مکالمے کی صورت میں ہیں وہ مخالفین کا رد کرتے ہوئے ان کا نام نہیں لیتے۔ یہ تصانیف ان کے شاگرد الربیع بن سلیمان (م ۲۷۰ھ/۸۸۴ء) کی روایت سے ہم تک پہنچی ہیں۔ ان تصانیف کی ایک فہرست الفہرست، ص ۲۱۰ پر ہے، دوسری البیہقی (م ۴۵۸ھ) سے مروی ہے اور القسطلانی نے اس کی تفصیل ۷۸ صفحے پر دی ہے، تیسری یاقوت: معجم الادباء (۶: ۳۹۶ تا ۳۹۸) میں ہے۔ "وہاں جس قدر عنوانات دیے گئے ہیں وہ زیادہ تر کتاب الام (قاہرہ، ۱۳۲۱-۱۳۲۵ھ، ۷ جلدیں) کے اجزا ہیں جو امام الشافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف کا مجموعہ ہے۔ اس ایڈیشن کا کچھ حصہ معروف و مشہور شافعی سراج الدین البلقینی کے نسخے پر مبنی ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ نے امام شافعیؒ کے علم و فضل کی یوں داد دی ہے: اس قرشی نوجوان سے زیادہ کتاب اللہ کا فقیہ میری نظر سے آج تک نہیں گزرا۔ دوسری جگہ یوں فرمایا: فقہ کا قفل بے کلید لوگوں پر جس شخص نے کھولا وہ شافعیؒ ہی تو تھے۔

امام شافعیؒ نے وسیع مطالعہ کیا۔ مختلف مکاتبِ فکر کے افکار و مسائل کو امعانِ نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد اصول کی کسوٹی پر پرکھا جو چیز ان کے نزدیک کتاب و سنت اور اجماع کے مطابق تھی اسے قبول کیا اور جس بات سے اختلاف ہوا، اس پر کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی۔ اس سلسلے میں وہ بعض صحابہ کے مسلک کے خلاف بھی گئے ہیں۔ بعض اوقات امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے خلاف اور بعض اوقات الواقدی اور الاوزاعی کے خلاف بھی۔

امام شافعیؒ نے مختصر مدت اور بالخصوص آخری عمر میں بکثرت لکھا اور املا کرایا۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ربیع الراوی کی روایت کے مطابق امام شافعیؒ نے مصر میں چار سال تک قیام کیا اور ڈیڑھ ہزار ورق (تین ہزار صفحات) املا کرائے۔ امام البیہقی کے مطابق امام شافعیؒ کی تصانیف میں تین خوبیاں نمایاں ہیں: (۱) حسن ترتیب؛ (۲) مسائل کے بیان میں دلائل و براہین؛ (۳) ایجاز و اختصار۔ دراصل امام شافعیؒ نے اپنے قیام مصر کے دوران میں مسائل و احکام کے مختلف عنوانوں پر اپنے شاگردوں کو املا کا سلسلہ شروع کیا، جو ان کی وفات تک جاری

رہا۔ اس املا میں چھوٹے چھوٹے رسائل بھی شامل ہیں اور ضخیم کتابیں بھی۔ ان کے اکثر و بیشتر رسائل و کتب کتاب الام میں جمع کر دیے گئے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بعض مسائل پر ان کے مختصر افکار تو کتاب الام میں آ گئے ہوں، لیکن تفصیلی معلومات الگ کتاب میں مندرج ہوں۔

اصول میں امام شافعیؒ نے سب سے پہلے الرسالہ تصنیف کیا جو مصر آنے سے پہلے عبدالرحمن بن مہدی کے لیے لکھا گیا تھا۔ مصر آ کر اسے از سر نو لکھا۔ اس میں امام شافعیؒ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے اصول فقہ کی بنیاد ڈالی۔ ان سے پہلے فقہا کے لیے استنباط کے اصول اور حدود مرسومہ مربوط و مدون صورت میں موجود نہیں تھے۔ علما اور فقہا اصول فقہ پر گفتگو تو کرتے تھے، استدلال سے کام بھی لیتے تھے، لیکن دلائل شرعی کی معرفت کے لیے ان کے پاس قواعد کلیہ نہیں تھے۔ امام شافعیؒ نے اصول فقہ وضع کیا اور ایک ایسا قابل قبول قانون کلی مدون شکل میں پیش کیا کہ ادلہ شرعی کے مراتب کی معرفت آسان ہو گئی۔

امام شافعیؒ کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے کہ انھوں نے مصادر شریعت اور اصول حدیث و فقہ کی تعیین و تحدید کی اور کتاب و سنت کے قانونی اور فقہی پہلو واضح طور پر پیش کیے، نیز اجماع و قیاس کا مقام بھی بیان فرما دیا۔

امام شافعیؒ سے پہلے علما و فقہائے اسلام دو نمایاں گروہوں میں منقسم تھے: ایک اہل الحدیث اور دوسرے اہل الرائے اور دونوں کے طرز عمل میں خاصی شدت پائی جاتی تھی۔ امام شافعیؒ کے انداز فکر اور طرز عمل سے دونوں جماعتوں کے درمیان مخالفت اور بعد کم ہو گیا اور یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے قریب آنے لگے۔ ایک طرف اہل الحدیث نے رائے کے مسئلے پر سنجیدگی سے غور کرنا شروع کیا، دوسری طرف حدیث کے عام چرچے ہونے لگے اور حدیث سے استفادہ سب زیادہ ہونے لگا، چنانچہ یہ حضرات اہل الحدیث سے قریب ہو گئے۔

امام الشافعیؒ کی سرگرمیوں کے دو بڑے مرکز بغداد اور قاہرہ تھے۔ ان کے مشاہیر تلامذہ میں سے یہ تھے: المزنی (م ۲۶۴ھ)، البویطی (م ۲۳۱ھ)، الربیع بن سلیمان المرادی (م ۲۷۰ھ)، الزعفرانی (م ۲۶۰ھ)، ابوثور (م ۲۴۰ھ)، الحمیدی (م ۲۱۹ھ)، امام احمدؒ بن حنبل (م ۲۴۱ھ) اور الکرابیسی (م ۲۴۸ھ)، وغیرہ۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری/نویں و دسویں صدی عیسوی میں ان دو شہروں میں شافعی مذہب کے مقلدین کا اضافہ ہونے لگا، حالانکہ ابتدا ہی سے بغداد میں جو اس وقت اہل الرائے کا مرکز تھا، انھیں بڑی مشکلات در پیش رہیں۔ چوتھی صدی ہجری میں مصر کے بعد مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ ان کے بڑے مرکز تھے۔ تیسری صدی ہجری کے اختتام/دسویں صدی عیسوی کے آغاز تک انھوں نے شام میں اوزاعیوں کے مقابلے میں کافی کامیابی حاصل کی، چنانچہ ابو زرعہؒ (م ۳۰۲ھ/۹۱۵ء) سے شروع ہو کر دمشق میں قاضی کا عہدہ ہمیشہ انھیں کے پاس رہا۔ المقدسی کے زمانے میں شام، کرمان، بخارا اور خراسان کے بڑے حصے میں قاضی کا عہدہ شوافع ہی کے پاس تھا۔ شمالی الجزیرہ (اقور) اور دیلم میں انھیں زبردست قوت حاصل ہو چکی تھی (Snouck Hurgronje: Verspr. Geschr.، ۲: ۳۰۶)۔ مصر میں سلطان صلاح الدین (۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء) کے عہد حکومت میں ان کا مذہب پھر غالب آ گیا، لیکن ۶۶۳ھ/۱۲۶۵-۱۲۶۶ء میں ملک الظاہر بیبرس نے شوافع کے ساتھ باقی مذاہب ثلاثہ کے قاضی بھی مقرر کر دیے (دیکھیے السبکی، ۵: ۱۳۴)۔ آل عثمان کے عروج سے پہلے کی آخری صدیوں میں اسلام کے مرکزی ممالک میں انھیں کامل غلبہ حاصل تھا۔ ابن جبیر (الرحلۃ، ص ۱۰۲) کے وقت میں بھی خود مکہ مکرمہ میں شافعی امام نمازوں میں امامت کراتا تھا۔ عثمانی (ترک) سلاطین کے عہد میں دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں قسطنطینیہ سے شوافع کی جگہ حنفی قاضی مقرر ہو کر آنے لگے اور وہی امامت کرانے لگے۔ ادھر وسطی ایشیا میں صفویوں کے عروج (۱۵۰۱ء) کے ساتھ قضاۃ شیعہ نے شوافع کی جگہ لے لی، تاہم مصر، شام اور حجاز میں عوام شافعی مذہب ہی کے پابند رہے (Snouck Hurgronje: Verspr. Geschr.، ۲: ۳۷۸ و ۳۷۹)۔

اہم اور مشاہیر شوافع میں سے چند ایک یہ ہیں: النسائی

محدث (م ۳۰۳ھ/۹۱۵ء)؛ الاشعریؒ (م ۳۲۴ھ/۹۳۵ء)؛ الماوردی (م ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء)؛ الشیرازیؒ (م ۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء)؛ امام الحرمین (م ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء)؛ الغزالیؒ (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء)؛ الرازی (م ۶۰۶ھ/۱۲۱۰ء)؛ الرافعیؒ (م ۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء)؛ النوویؒ (م ۶۷۶ھ/۱۲۷۷ء)؛ دیگر تفصیلات دیکھیے ان پر جداگانہ مقالات اور Verspr. Gedchr.: Snouck Hurgronje، ۴/۱: ۱۰۵۔

مآخذ: (۱) فخر الدین الرازی: مناقب الشافعی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) البیہقی: مناقب الشافعی (طبع احمد صقر)، دو جلدیں، قاہرہ ۱۹۷۰ء - ۱۹۷۱ء؛ (۳) عبدالرحمن بن ابی حاتم الرازی: آداب الشافعی و مناقبہ، طبع الکوثری، قاہرہ ۱۳۷۲ھ؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: توالی التاسیس بمعالی ابن ادریس، بولاق ۱۳۰۱ھ؛ (۵) مصطفیٰ عبدالرزاق: الامام الشافعی، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ (۶) محمد ابو زہرۃ: الشافعی، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۷) داؤد بن سلیمان البغدادی: مناقب الامام الشافعی، مکہ ۱۳۲۸ھ؛ (۸) محمد الخضری: اصول الفقہ، بار دوم، قاہرہ ۱۳۵۲ھ؛ (۹) محمد مصطفیٰ: کتاب الجواہر النفیس فی تاریخ حیاۃ الامام ابن ادریس، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۱۰) علی عبدالرازق: الاجماع فی الشریعۃ الاسلامیہ، قاہرہ ۱۹۴۷ء؛ (۱۱) J.Schacht: Origins of Muhammadan Jurisprudence، اوکسفرڈ ۱۹۵۰ء؛ (۱۲) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۷۳۔

○

شاہد: (عربی، جمع شہود)، گواہ؛ شہادت، کسی گواہ کا وہ بیان جو وہ کسی قانونی دعوے میں کسی دوسرے شخص کے حق میں اور تیسرے شخص کے خلاف دے اور وہ بیان واقعات و حالات کے نہایت صحیح علم پر مبنی ہو اور قاضی کے روبرو ایک خاص معین قول (اَشْہَدُ بِکَذَا وَکَذَا) میں دیا جائے نیز [رک بہ عدالہ]۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل اصول ہیں جو قرآن مجید اور حدیث شریف پر مبنی ہیں اس سلسلے میں مزید تفصیلات و کوائف مختلف مسالک کی کتب فقہ میں موجود ہیں جو اساساً تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔ البتہ تفصیلات میں بہت سے اختلافات ہیں۔

گواہی (شہادت) لینا اور دینا فرض علی الکفایہ ہے، لیکن اگر موقع پر کوئی ایک ہی شخص موجود ہو تو اس پر گواہی دینا فرض عین ہو جاتا ہے۔ اب شہادت کے گواہ کو لازماً (۱) اس چیز کا جو وہ بیان کر رہا ہے، صحیح علم ہونا چاہیے اور اسے اس نے اپنی آنکھوں سے دیکھا یا کانوں سے سنا ہو دیکھیے [المائدۃ]: ۸)؛

(۲) مکلف یعنی عاقل و بالغ ہونا چاہیے؛ (۳) آزاد ہونا چاہیے؛ (۴) مسلمان ہونا چاہیے، (جب کہ وہ کسی مسلمان کے خلاف مقدمے میں شہادت دے رہا ہو) (۵) قوائے ذہنی سے پورا پورا بہرہ مند ہو؛ (۶) عدل ہو؛ (۷) پاکیزہ اخلاقی زندگی بسر کرتا ہو (مروۃ)، اور ایسے گواہ کی گواہی مسترد ہو جائے گی جو ناشائستہ اور سبک وقار ہو، مثلاً ایسا جو حمام میں برہنہ داخل ہو جاتا ہے، یا جوا (شطرنج، نرد) کھیلنے کا عادی ہو یا شارع عام میں کھاتا ہو؛ (۸) اس کا کردار شک و شبہہ سے بالاتر ہو، اسے اپنی اس گواہی سے کوئی ذاتی منفعت مقصود نہ ہو یا اپنے سے کسی مضرت کو دور کرنے کا خیال نہ ہو۔ اگر وہ ملزم کے خلاف شہادت دے رہا ہے تو اس کے ساتھ اس کی کوئی مناقشت یا عداوت نہ ہو اور وہ لوگ بھی ایک دوسرے کے خلاف گواہی نہیں دے سکتے جن کا گزارا ایک دوسرے پر منحصر ہے، مثلاً ماں باپ اور اولاد، میاں اور بیوی، آقا اور خادم۔

مندرجہ ذیل قواعد گواہوں کی تعداد اور ان کی جنس سے متعلق ہیں:

(۱) زنا میں چار مرد گواہ درکار ہیں (دیکھیے ۲۴ [النور]: ۴ ببعد)؛

(۲) تمام دوسری صورتوں، مثلاً چوری، قتل، شادی، طلاق، غلاموں کی آزادی وغیرہ میں دو مرد گواہ ضروری ہیں (۲ [البقرۃ]: ۲۸۲)؛

ان صورتوں میں جن میں عموماً عورتیں ہی معاملات کو سلجھانے کی اہل ہیں (بچے کی پیدائش، عورتوں میں بدچلنی وغیرہ) شافعیؒ فقہ کی رو سے چار عورتوں کی شہادت کافی ہے (مالکیوں کے ہاں دو عورتیں اور حنفیوں اور زیدیوں کے ہاں صرف ایک عورت کافی ہے)؛ (۳) ان صورتوں میں جو مال سے متعلق ہیں، مثلاً معاہدے، اقرار نامے، اتفاقی (بے ارادہ) قتل نفس وغیرہ

میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں بطور گواہ کے درکار ہوں گی ان صورتوں میں عام طور سے مدعی کے حلف کے ساتھ ایک مرد گواہ بھی کافی ہو جاتا ہے۔

فوجداری مقدمات کے سوا اصلی اور حقیقی گواہ (شاہد الاصل) کی جگہ پر دو نائب گواہ (شہود الفرع) قائم مقام کیے جا سکتے ہیں۔ اسے "شہادۃ علی شہادۃ" کہتے ہیں، لیکن اس کی اجازت صرف اسی صورت میں ہے کہ جب شاہد الاصل (اصلی گواہ) مرچکا ہو، یا بوجہ شدید علالت کے عدالت میں حاضر ہونے سے قاصر ہو، یا مقام عدالت سے تین دن کی یا تین سے زیادہ دنوں کی مسافت پر رہتا ہو۔

گواہ قاضی کے روبرو اپنی دی ہوئی شہادت کو واپس لینے کے بھی مجاز ہیں، لیکن اگر حکم سزا سنایا جا چکا ہو تو وہ اس ضرر کے لیے ان کی شہادت کی وجہ سے ملزم کو پہنچا ہو مستوجب سزا ہوں گے۔ اگر ایسا بیان دیا جائے جس میں زنا کی تصدیق کی گئی تھی تو گواہوں پر قذف (اتہام) کی حد عائد ہو جائے گی۔ چنانچہ جھوٹی گواہی (شہادۃ الزور) کے بارے میں قرآن مجید میں فرمایا کہ عباد الرحمٰن جھوٹی گواہی نہیں دیتے (۲۵[الفرقان]: ۷۲)، دوسری جگہ گواہی چھپانے کو گناہ قرار دیا، (۲[البقرۃ]: ۲۸۳)۔

جملہ قواعد مذکورہ بالا میں بلا شک و شبہہ سب سے زیادہ دشوار سوال عدالت کا ہے۔ گواہوں کے عدل کے متعلق یا تو قاضی کو ذاتی طور پر علم ہونا چاہیے یا سب سے پہلے ان کی عدالت پایۂ ثبوت کو پہنچ جانا چاہیے۔ دوسری صدی ہجری/ آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر سے قاضی کے ساتھ ایک معاون (صاحب المسائل یا مزکّی) مقرر کر دیا جاتا تھا جس کا کام اس قسم کی تحقیقات کرنا ہوتا تھا۔ چونکہ مسلم ضابطہ صرف دستاویزی شہادت کو کافی نہیں سمجھتا، بطور ثبوت اس کے ہمراہ یا صرف عینی شاہدوں کی زبانی شہادت کو تسلیم کرتا ہے، اس لیے قانونی امور کی تصدیق و توثیق کے لیے صرف ان لوگوں کو ترجیح دی جاتی تھی جن کی عدالت پہلے سے پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہو۔ اس طرح ایک خاص پہلو یہ پیدا ہو گیا کہ مستقل "گواہ" وجود میں آگئے۔ بعض اوقات ان کی تعداد ہزاروں تک پہنچ جاتی تھی، لیکن عام طور سے وہ گنتی کے چند آدمی ہوتے تھے۔ وہ قاضی کے اہل کار ہوتے تھے اور ان کا عزل، نصب بھی قاضی ہی کرتا تھا۔ یوں گویا رجسٹری شدہ گواہوں کی جماعت وجود میں آگئی، جن میں مشرق یعنی قاہرہ اور بغداد میں تو "شہود" کہا جاتا تھا اور المغرب میں "عدول" کہتے تھے۔ قانونی امور و معاملات کی تصدیق و توثیق کرنے کے علاوہ وہ لوگ معمولی تنازعات کا فیصلہ بطور خود کر لیتے تھے۔ یہ لوگ عام طور پر نوجوان قانون دان (فقیہ) ہوتے تھے، جنھیں آگے چل کر عدالتوں ہی میں ملازمتیں مل جاتی تھیں۔ بعض مصنفین نے ان لوگوں کی بدعنوانیوں کی شکایت کی ہے۔ ان کا نمو دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں شروع ہوا (پہلا حوالہ ان کے متعلق قاہرہ میں ۱۷۴ھ کا ملتا ہے، الکندی: الولاۃ و القضاۃ، طبع Guest، ص ۳۸۹) اور انھیں چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں ختم کر دیا گیا۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے ربع اول کی صورت حال کے لیے دیکھیے Lane: کتاب مذکور، ۱: ۱۱۷؛ Vassel: Uber marokkanische Processpraxis، در MSOS. As، ۱۹۰۲ء، ۵: ۱۷۵ ببعد؛ نیز رک بہ شہید۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

اَلشِّبْلِیؒ: ابوبکر دلف بن جحدر، ایک جلیل القدر اور مالکی المذہب صوفی بغداد میں ۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں (ایک ایسے گھرانے میں جو ماوراءالنہر سے منتقل ہو کر یہاں آیا تھا) پیدا ہوئے اور ۸۷ برس کی طویل عمر پاکر بغداد ہی میں ذوالحجہ ۳۳۴ھ/ ۹۴۶ء میں وفات پائی اور قبرستان خیزران میں دفن ہوئے۔ پہلے وہ ایک سرکاری ملازم اور علاقہ دنباوند کے والی تھے۔ خلیفہ الموفق عباسی کے حاجب بھی رہے۔ ان کے والد بھی حاجب الحجاب کے عہدے پر فائز رہ چکے تھے۔ بعد میں وہ سرکاری ملازمت ترک کر کے عبادت و زہد کی زندگی بسر کرنے لگے اور جنید بغدادی کے حلقہ ارادت میں منسلک ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ ۴۰ سال کی عمر میں انھوں نے خیر النساج کی مجلس میں جو جنیدؒ بغدادی کے دوست تھے، تائب ہو کر تصوف اختیار کیا۔ جنید بغدادی کے علاوہ انھوں نے اپنے زمانے کے دیگر مشائخ سے

بھی فیض حاصل کیا یہاں تک کہ علم و معرفت کے اعتبار سے یگانۂ روزگار ٹھیرے۔ مسلک مالکی کے سربرآوردہ فقیہ اور عالم تھے (طبقاتُ الصّوفیہ، ص ۳۴۰)، حدیث بکثرت لکھتے رہے اور شعر بھی خوب کہتے تھے۔

انھوں نے کوئی تصنیف نہیں چھوڑی، مگر ان کے بعض اقوال (یا اشارات) [رک بآں] مستند مجموعوں میں ملتے ہیں۔ ابو عبداللہ الرازی کا قول ہے کہ مشائخ عراق کہا کرتے تھے کہ اقلیم تصوف میں تین عجائب بغداد ہیں: اشارات شبلی، نکتِ مرتعش، حکایات جعفر الخلدی (طبقات الصوفیہ، ص ۳۵۶)۔ شبلی کے نزدیک تصوف تآلف و تعطّف کا نام ہے۔ شبلی سے زہد کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ دل کو اشیا سے ہٹا کر ربّ الاشیاء کی طرف پھیر دینا زہد ہے۔ شبلی کا ایک قول یہ ہے کہ جس نے اللہ کو پہچان لیا، ہر چیز اس کے تابع ہو گئی، نیز فرمایا کہ جس نے اللہ کو پہچان لیا، کبھی غم سے دوچار نہیں ہوتا۔ یہ بھی کہا کہ اہل معرفت کی اللہ سے ایک لمحے کی غفلت شرک باللہ کے مترادف ہے (طبقات الصوفیہ)۔ انتقال خرقہ کے مستند دستور [رک بہ طریقہ] کی رو سے شبلی حضرت جنیدؒ اور نصرآبادی کے مابین ایک کڑی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مؤخر الذکر فی الواقع شبلی کے شاگرد تھے۔

ان کا مزار بغداد میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مزار کے قریب ہے، جسے اب تک عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) السراج: کتاب اللُّمَع، طبع نکلسن، ص ۳۹۵ تا ۴۰۶ و بمدد اشاریہ (دیکھیے الشبلی: شطحیات)؛ (۲) القشیری: الرسالۃ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۳۰؛ (۳) المعرّی: الغفران، قاہرہ، ص ۲۰۶؛ (۴) الہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ نکلسن، ص ۱۵۵ تا ۱۵۶ و بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، قاہرہ ۱۳۴۰ھ، ص ۲۱۶، ۲۹۸، ۳۶۱ تا ۳۶۲، ۳۸۳ تا ۳۸۶؛ (۶) العطار: تذکرہ، طبع نکلسن، ۲: ۱۶۰ تا ۱۸۲؛ (۷) L. Massignon: Al-Hallaj: passion، ص ۳۱ تا ۴۳، ۳۰۶ تا ۳۱۰ و بمدد اشاریہ؛ (۸) وہی مصنف: Mission en Mesoptamie، قاہرہ ۱۹۱۲ء، ۲: ۸۰ تا ۸۱ (قبر کی موجودہ حالت

کے لیے)۔

○

شَدّ : (یا رَبْطُ الحِزام) "بند" "کمر" پٹی جو باندھی جاتی ہے۔ یہ حلقہ ارادت میں باقاعدہ داخلے کی تقریب کی اہم ترین رسم ہے جس پر کم سے کم بارھویں صدی عیسوی سے تمام پیشہ ور برادریوں (guilds) حرفہ میں، نیز بعض تصوف کے سلسلوں (دیکھیے طریقہ) میں، عمل کیا جاتا رہا ہے۔ ادخال کی اس رسم میں امیدوار (مشدود) اگر وہ مسلمان ہے، پہلے سے داخل شدہ ارکان کے سامنے، سورۂ فاتحہ، سات سلاموں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شان میں نشائد (نعتوں) کی قرأت میں شریک ہوتا ہے، اور آخر الذکر سے پہلے اسے ایک ابتدائی حلف بھی اٹھانا پڑتا ہے۔ اس کے بعد شدّ کی رسم آتی ہے، امیدوار جھک جاتا ہے اور داخل کنندہ (نقیب، شاد) اس کے بدن، یا سر، یا کندھوں کو کسی چیز مثلاً ریشم یا اون کی چادر (shawl)، کپڑے کے رومال، (فوطہ، مندیل، قُنبہ) یا کسی معمولی رسی (مفتول) کے ٹکڑے سے باندھ دیتا ہے۔ بند میں کئی ایک بل، گرہیں یا پیچ عموماً ۳ (بعض اوقات ۳، ۷، یا ۸) دیئے جاتے ہیں اور ہر ایک گرہ پر دعائیں پڑھی جاتی ہیں۔ یہ رسم سلسلے میں داخل ہونے والے کو پوری جماعت یا انجمن یا ادارے سے وابستہ کر دیتی ہے، جیسے کہ صوفیہ کا عہد الخرقہ کسی شخص کو سارے سلسلے سے مربوط کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس "مخاوی" یعنی وہ معاہدہ جو گرہ بندی کے بغیر کیا جاتا ہے، مواخات کا ذاتی معاہدہ ہے جو اسے ایک فرد واحد سے ایک قسم کے رضائی بھائی کے طور پر وابستہ کرتا ہے (عہد الید والاقتداء یا تلقین، نئے مرید کے لیے)۔

شد کے بعد نووارد کا بعض اوقات جزوی طور پر مونڈن کر دیا جاتا ہے (ماتھے کی لٹ ناصیہ، مونچھیں یا داڑھی)۔ تب وہ پرانی ہم پیشہ برادریوں میں خاص طرز کے کپڑے (لباس، سراویل) پہن لیتا ہے اور اجتماعات میں کندھوں پر خرقہ اور سر پر تاج (کلاہ یا قرص، بقلی کے بیان کے مطابق ۵۷۰ھ/۱۱۷۴ء کے قدیم زمانے میں یا طاقیہ) پہنتا ہے۔ اس کے بعد نووارد سے اقرار صالح (عہد، بیعت، مبایعت، میثاق الاخا) لیا جاتا ہے۔ اس

کے جدید فرائض سے متعلق چند عملی ہدایات دی جاتی ہیں جن سے فائدہ اٹھانے کی اسے اجازت ہو جاتی ہے۔ تب وہ اپنے بھائیوں کے ساتھ روایتی کھانے (تملیح، ولیمہ) میں شامل ہونے کے لیے اس غالیچے (بساط، سجادہ) پر بیٹھ جاتا ہے جہاں اسے جماعت (سلسلہ برادری) میں داخل کیا گیا تھا۔

گزشتہ پچاس ساٹھ سال میں پرانی برادریوں اور سلسلوں کے بتدریج ختم ہونے کے ساتھ ساتھ یہ رسم بھی مفقود ہوتی جارہی ہے۔ بعض سلسلوں (رفاعیہ، بکتاشیہ) نے شد کی سنجیدہ رسم کو آج تک محفوظ رکھا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

شراب : (ع)، بمعنی خمر؛ [رک بآں] زیادہ مشہور ہے۔ شراب (ج: اشربہ) کے لغوی معنی پینے کی چیز (مشروب) ہیں۔ اسلام نے پانی، دودھ وغیرہ کے پینے کے آداب سے بحث کی ہے، جن کی جزئیات احادیث اور فقہ کے مجموعوں میں موجود ہیں۔

حدیث میں آیا ہے کہ بسم اللہ پڑھ کر کھانا پینا شروع کرنا چاہیے اور کھانے پینے سے فارغ ہو کر دعائیہ کلمات کا پڑھنا پسندیدہ ہے جن میں خدا کی تعریف اور شکر نعمت کا مفہوم پایا جاتا ہے (ابوداؤد، "کتاب الاشربہ"، باب ۲۱)۔ پیالہ دائیں ہاتھ میں لینا چاہیے، بائیں سے نہیں اٹھانا چاہیے۔ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس بات کو پسند فرماتے تھے کہ جب کوئی شخص کھانا کھائے تو دائیں ہاتھ سے کھائے اور اسی طرح اگر وہ کچھ پیے تو دائیں ہاتھ سے پیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بائیں ہاتھ سے کھانے پینے کی ممانعت فرمائی ہے (مسلم، "کتاب الاشربہ"، حدیث ۱۰۵ و ۱۰۶)۔

کھڑے ہو کر پانی پینے کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ ایک طرف ایسی احادیث کی بہت بڑی تعداد ہے جن سے یہ ممنوع معلوم ہوتا ہے (مثلا مسلم، "کتاب الاشربہ"، حدیث ۱۲ تا ۱۱۶)۔ دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو آب زمزم دیا اور آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اسے کھڑے کھڑے نوش فرمایا (مسلم، کتاب الاشربہ، حدیث ۱۱۷ تا ۱۲۰)۔ حضرت علیؓ نے یہ کہہ کر کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو کھڑے ہو کر پیتے دیکھا ہے، اس بارے میں تمام شبہات کو دور فرمادیا ہے (دیکھیے احمد بن حنبل: المسند، ۱: ۱۰۱ ببعد)۔ شراح حدیث میں اس بحث کی وضاحت یوں ہے کہ بالعموم رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بیٹھ کر پیتے اور اسی کو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پسند فرماتے۔ البتہ کبھی ضرورت اور مجبوری سے کھڑے ہو کر بھی پی لیتے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہدایت فرماتے تھے کہ مشکیزے کے منہ سے منہ لگا کر پانی نہ پیا جائے (دیکھیے ابو داؤد، کتاب الاشربہ، باب ۱۴) اور اس سے بھی روکتے کہ پانی پینے کی غرض سے مشکیزے کو اندر کی طرف جھکا کر پیا جائے (ابن ماجہ، کتاب الاشربہ، باب ۲۰)؛ بعض احادیث میں اس کی رخصت بھی موجود ہے (الترمذی، کتاب الاشربہ، باب ۱۸)۔

پیتے وقت کتے کی طرح لپ لپ نہیں کرنا چاہیے (ابن ماجہ، کتاب الاشربہ، باب ۲۵)؛ نیز پینے کی چیز میں منہ یا ناک سے پھونکنا نہیں چاہیے (مسلم، کتاب الاشربہ، حدیث ۱۲۱؛ ابو داؤد، کتاب الاشربہ، باب ۱۶ و ۲۰)؛ دوسری جانب پینے والے کو سانس اندر کھینچنے اور نکالنے کی اجازت ہے (ابو داؤد، کتاب الاشربہ، باب ۱۰؛ ابن سعد: طبقات، طبع زخاؤ (Sachau)، ۱/۲: ۱۰۳) اور پورا پانی ایک ہی سانس میں نہ پینا چاہیے (ابو داؤد، کتاب الاجارۃ، باب ۱۸)۔ اگر کوئی شخص دوسرے لوگوں کے ہمراہ پی رہا ہو، تو پیالے کو دائیں جانب سے گھمانا چاہیے (البخاری، کتاب الشرب، باب ۱)۔

مآخذ : کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ الاشربہ و الشرب۔

○

شُراۃ : (ع، واحد: شاری)، وہ نام جس سے غالی خوارج [رک بآں] اپنے آپ کو موسوم کرتے ہیں۔ یہ مذہبی توصیف کا نام قرآن مجید (۴ [النسآء]: ۷۴) سے لیا گیا ہے، اور اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنھوں نے دشمنان اسلام کے خلاف جنگ میں جام شہادت نوش کرنے کا عہد کر کے اپنی جان خدا

کے ہاتھ بیچ دی ہے۔

جنگ نُخیلہ کے موقع پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شُراۃ کے پہلے گروہ کا استیصال کر دیا۔ ان کے مقتولوں میں سے قبیلہ ربیعہ کا ابو بلال مرداس بن جدور سب سے زیادہ مشہور ہے۔ انھوں نے اس وقت بھی جب امید کی کوئی کرن باقی نہیں رہی تھی انصاف کو قائم رکھنے کی خاطر لڑنے کا حلف اٹھایا یہاں تک کہ "ان میں سے صرف تین باقی رہ جائیں"۔ اس غالی سیاسی جذبے کی حالت یا شُریٰ کے بالمقابل خارجی مصطلحات میں ظہور (= غلبہ)، دفع (= دفاع) اور کتمان قابل غور ہیں: اس کے مفہوم کو وسیع کر کے شُراۃ کی اصطلاح کا اطلاق عمان، سجستان، آذربیجان، شہر زور اور مکرا کے ان خارجی فقہا پر بھی کیا جاتا ہے جنھوں نے شُریٰ کے مسلک کے جواز میں لکھا ہے، مثلاً جبیر بن غالب اور قرطلوس.

ملایا کا دستور "اموک" amuck (احمق) بعض اوقات ملایائی مسلمانوں میں شُریٰ کی صورت اختیار کر لیتا ہے.

مآخذ : (۱) المبرد: الکامل، طبع Wright، ص ۵۷۷؛ (۲) ابن الندیم: الفہرست، طبع فلوگل Flugel، ص ۲۳۴ تا ۲۳۷؛ (۳) ابو زکریا الشماخی: Chronique، ترجمہ Masqueray، الجزائر ۱۸۷۸ء، ص ۲۷۲ تا ۲۵۵؛ (۴) ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۱۹ھ، ۲: ۱۳۸.

○

شرک : بمعنی ساجھی بنانا، خصوصاً خدا کے ساتھ کسی کو ساجھی بنانا (تھانوی: کشاف، نیز دیکھیے لسان العرب) زیادہ اصطلاحی معنوں میں مذکورہ بالا معانی کے علاوہ خدا کے ساتھ کسی اور کی بھی ایسی تعظیم و تکریم کرنا جس کی حق دار صرف خدا کی ذات ہے، یا خدا کی صفات کو خدا کی ذات کے علاوہ کسی اور سے منسوب کر دینا.

قرآن مجید میں شرک اور مشرکین کا جن مختلف نوعیتوں سے بار بار ذکر آیا ہے۔ اس کی رو سے علمائے مفسرین نے شرک کی چار قسمیں بتائی ہیں: (۱) الشرک فی الالوہیۃ؛ (۲) الشرک فی وجوب الوجود؛ (۳) الشرک فی التدبیر اور (۴) الشرک فی العبادۃ۔ الوہیت، وجود قدرت اور حکمت میں شرک کرنے والے ثنوی ہیں، کیونکہ وہ خیر کے خدا کو یزدان اور شر کے خدا کو اہرمن (= شیطان) کہتے ہیں، عبادت اور تدبیر میں شرک کرنے والے کواکب پرست ہیں۔ بعض وہ ہیں جو صانع حقیقی کا سرے سے انکار کرتے ہیں اور افلاک و کواکب کو مدبر الامور مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ قائم بالذات اور واجب الوجود ہیں۔ یہ لوگ خالص دہریہ ہیں۔ بعض وہ ہیں جو کسی نہ کسی طور پر غیر اللہ کو خدائی میں شریک کرتے ہیں (مثلاً نصاریٰ عیسیٰ علیہ السلام کو اور یہود عزیرؑ کو ابن اللہ کہتے ہیں)۔ اصنام اور بتوں کی پرستش کرنے والے واضح طور سے مشرک ہیں۔

قرآن مجید نے بڑی سختی سے شرک کی مذمت کی ہے اور مشرک کے لیے سخت سزا پر زور دیا ہے۔ شرک کو سب سے بڑا اور قبیح گناہ قرار دیا ہے۔ اس کا باعث یہ ہے کہ قرآن مجید نے توحید کو اسلام کی اور جملہ نیکیوں کی بنیاد قرار دیا ہے۔ بنا بریں جو امر توحید کے عقیدے میں ضعف پیدا کرتا ہے وہ اسلام کی اصل الاصول (توحید) کے لیے قاطع اور مہلک ہے۔ شرک توحید کی ضد کامل ہے، اس لیے اس کی مذمت و عقوبت بھی زیادہ بیان کی گئی ہے، کیونکہ شرک کے بعد اسلام رہتا ہی نہیں اور دین کی جملہ مصلحتوں اور نیکیوں کی جڑ کٹ جاتی ہے۔ شرک کی بحث توحید کی بحث کے بغیر سمجھ میں آ ہی نہیں سکتی۔ اس لیے خدا کی خدائی میں گہرا اعتقاد رکھنے کے لحاظ سے اور تکمیل نفس انسانی کے لیے اس اساسی عقیدے کی ضرورت کے لحاظ سے (اور اس کے ضمن میں صدہا اجتماعی اور معاشرتی معاملات میں اس کے اثرات فاضلہ کے نقطۂ نظر سے) توحید کی حکمتوں اور فضیلتوں کا جاننا ضروری ہے تاکہ یہ سمجھ میں آ جائے کہ عقیدۂ توحید کے انکار یا اس میں ضعف آ جانے سے (جس کا دوسرا نام شرک ہے) انسان کیسے ہولناک ذہنی، نفسیاتی، اجتماعی اخلاقی اور معاشرتی مہالک و خطرات سے دو چار ہو جاتا ہے (اس کی حکیمانہ بحث کے لیے دیکھیے امام ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی کتابوں کے علاوہ امین احسن اصلاحی: حقیقت توحید، لاہور ۱۹۵۶ء).

شرک کی ایک قسم یہ ہے کہ ایک انسان دوسرے انسانوں میں سے کسی ایک یا زیادہ کو کسی عارضی اعتباری شرف

و کمال کی وجہ سے ایسی صفات اور قدرتوں سے متصف سمجھنے لگے جو صرف خدائے تعالٰی کی ذات سے مخصوص ہیں، مثلاً قدرت کاملہ اور عظمت و جلال مطلق، تدبیر و تصرف اور حقیقی معنوں میں نافذ الحکم ہونا الوہیت کی شان ہے، مگر کوئی انسان ان صفات میں سے کسی ایک کو یا سب کو کسی انسان سے منسوب کر کے اس پر یقین کر لے تو شرک ہے۔

شرک کی ماہیت و تعریف کے سلسلے میں دینی کتابوں میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور اس کی تعبیر کے سلسلے میں بڑے دقیق اور اہم نکتے بھی پیدا ہوئے ہیں جن پر طرح طرح کی تعبیر و تدقیق کی عمارتیں کھڑی کی گئی ہیں۔ بقول شاہ ولی اللہ" دہلوی شرک کے شائبے تک سے بچنے کے ساتھ ساتھ، کسی کو فوراً مشرک کہہ دینے میں تأمل یا تاویل کی صورت نکل سکے تو یہ زیادہ مناسب ہوگا، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ شرک تک لے جانے والے اقدامات بھی قابل احتراز ہیں۔ بہرحال نیت کا معاملہ بھی ضرور قابل لحاظ ہے، یعنی اگر نیت میں عبودیت کا ارادہ یا انداز نہیں پایا جاتا تو اس کے بارے میں نرم رویہ ممکن ہے، لیکن یہاں یہ امر پھر قابل غور ہے کہ شرک اتنا نازک معاملہ ہے اور اس کے جلی و خفی اتنے پہلو ہیں کہ معمولی سے معمولی شعوری و غیر شعوری لغزش پر بھی شرک کا حکم لگ سکتا ہے۔

انسان فطرۃً توہم پرست ہے، اسی وجہ سے وہ بہت جلد خوف غیر اللہ میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ غیر اللہ کے سہارے ڈھونڈنے لگتا ہے، اسی وجہ سے غیر اللہ سے تمسک و توسل کی صورتیں بھی دقیق اور بے شمار ہیں، چنانچہ شرک کی بہت سی انواع و اقسام ہیں، مثلاً (۱) مشرکین کا شرک (ملائکہ پرستی، جنات پرستی، کواکب پرستی، آبا پرستی، خود پرستی وغیرہ)؛ (۲) اہل کتاب کا شرک (احبار پرستی، حضرت مسیحؑ کو رب بنانا)؛ (۳) اپنی تقدیس و برتری کا دعوی، خود پرستی وغیرہ؛ (۴) منافقین کا شرک (تحاکم الی الطاغوت وغیرہ)۔ اسی طرح کی اور قسمیں بھی ہیں جن کا شمار اس مقالے میں ممکن نہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے امین احسن اصلاحی: حقیقت شرک، لاہور ۱۹۵۲ء، ص ۱۰۹ تا ۱۱۰، نیز تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ شرک)۔

ابن القیم نے مدارج السالکین (۱: ۳۳۹) میں شرک کی دو قسمیں بتائی ہیں: شرک اکبر اور شرک اصغر۔ اول کو خدا معاف نہیں کرتا، دوسرے کے بارے میں گنجائش ہے۔ شرک اکبر تو واضح ہے، لیکن شرک اصغر کی جزئیات بہت ہیں۔ زمانے کے حالات کے مطابق ان میں کبھی نرمی اور کبھی بہت سختی کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں مناظرانہ تالیفات بہت ہیں۔

شرک کے سلسلے میں جو اہم نزاعات اسلام کی تاریخ دینی کے مختلف ادوار میں ابھریں ان میں ایک شرک فی الصفات ہے جو معتزلہ اور دوسرے عقل پرستوں اخوان الصفا وغیرہ کی تصانیف میں ملتا ہے (دیکھیے تھانوی: کشاف، بذیل مادہ شرک)، لیکن بعض پہلو ایسے ہیں، جو مسلمانوں کی دوسری جماعتوں سے منسوب ہیں، جو یوں راسخ العقیدہ سمجھی جاتی ہیں، لیکن قرآنی آیات و احادیث کی تعبیر کرتے وقت وہ بعض ایسی تشریحات کر جاتی ہیں جن میں شائبہ شرک پایا جاتا ہے اور نتیجۃً شرک ہیں۔ ان کے بارے میں تاویل کی گئی ہے، لیکن غلو پسند طبائع کی شدت اور افراط و تفریط کے باعث یہ بحثیں بہت کچھ الجھ گئی ہیں۔ راسخ العقیدہ حلقوں کی نظر میں یہ تاویلیں توحید خالص کے نقطۂ نظر سے بے اثر ہیں۔ شرک کے سلسلے میں بعض اختلافی مسائل یہ ہیں: وسیلے کا عقیدہ، شفاعت کا مسئلہ، زیارت قبور کا مسئلہ، اہل القبور اور اولیاء اللہ سے استعانت، نذر و نیاز، کسی کے نام پر قربانی، کسی بزرگ ہستی کو خطاب کر کے اس سے مدد مانگنا وغیرہ۔

وسیلہ کا لفظ قرآن مجید میں آیا ہے۔ اس کے معنی ہیں: اللہ تعالٰی کا قرب چاہنا (مدارک)۔

اس موضوع پر امام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب الوسیلۃ میں جامع تبصرہ کیا ہے۔

ابن تیمیہؒ کے نزدیک توسل سے تین معنی مراد لیے جاتے ہیں، جن میں دو معنی مسلمانوں میں متفق علیہ ہیں: پہلے معنی ہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایمان اور آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اطاعت کے ذریعے وسیلہ چاہنا، یہ ایمان و اسلام کی بنیاد ہے؛ دوسرے معنی ہیں آپ کی دعا چاہنا

اور تیسرے معنی ہیں آپ کی شفاعت چاہنا اور لکھا ہے کہ یہ بھی نافع ہے، لیکن شفاعت کے سلسلے میں اس امر پر زور دیا ہے کہ یہ مشرکین کے حق میں نہ ہوگی۔ قیامت کے روز آپ اپنی امت کے لوگوں کے لیے (خواہ وہ اہل کبائر ہی سے کیوں نہ ہوں) شفاعت کریں گے، لیکن یہ شفاعت اللہ تعالی کی مرضی اور اجازت سے ہوگی۔

توسل کا مسئلہ نہایت نازک ہے۔ کیونکہ رفتہ رفتہ دین و دنیا کے سلسلے میں توسّل کا دائرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے علاوہ دوسرے صلحا و اولیا تک وسیع ہوگیا اور تصرفات روحانی کے عقیدے کی توسیع کے ساتھ ساتھ زندہ اور مرحوم بزرگان امت بھی اس میں شامل کر لیے گئے اور اس پر بڑی شدید اور سخت بحثیں ہوئیں، جو بعض اوقات پھیل کر تحریکیں بن جاتی رہیں۔ چنانچہ محمد بن عبدالوہاب نجدی کی تحریک عرب میں، سید احمد بریلویؒ اور شاہ اسمٰعیل شہیدؒ وغیرہ کی تحریک ہندوستان میں اسی نوعیت کی تھیں۔

شرک کے کچھ مقامات اور بھی ہیں، یہ اکثر صوفیانہ فکر (وحدت الوجود) میں ہیں۔ صوفیوں کے نزدیک توحید اضافات اور نسبتوں سے انکار ہے (التوحید اسقاط الاضافات)۔ موجود صرف خدا کی ذات ہے باقی کچھ نہیں۔ کچھ غلو پسند لوگ اس انتہا پر ہیں کہ خدا کے سوا کوئی وجود موجود ہی نہیں اور اس سے مغالطہ انگیز نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو کچھ کائنات میں نظر آتا ہے وہ اس کی ذات سے الگ کوئی شے نہیں۔ اس طرح خدا کی ہستی کو ثابت کرتے کرتے وہ ہر شے کو خدا بنا دیتے ہیں اور اس کا نام انھوں نے وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت رکھا ہے۔

حضرت مجددؒ سرہندی نے اس موقف کی شدید مخالفت کی ہے اور توحید وجودی وحدت الوجود کو خلاف شرع قرار دے کر توحید شہودی کی تبلیغ کی ہے (دیکھیے برہان احمد فاروقی: *The Mujaddid's Conception of Tawhid*، لاہور ۱۹۴۰ء؛ نیز ایم۔ ایم شریف: *A History of Muslim Philosophy*، ۲: ۸۷۹)۔

حضرت مجددؒ نے اس پر خاص زور دیا ہے کہ مخلوق کو رب نہ بنائے، مخلوق کے لیے خالق کی صفات تجویز نہ کرے، غیر اللہ سے حاجتیں نہ مانگے، کلمات شرکیہ ادا نہ کرے.... غرض اللہ کے سوا کسی سے استعانت نہ کرے۔ وحدت وجودی کی تو انھوں نے اتنی شد و مد سے مخالفت کی ہے کہ اس سے دینی فکر کا ایک نیا سلسلہ شروع ہوگیا ہے (ان نزاعات کے بارے میں دیکھیے خواجہ میر درد: علم الکتاب، خلیق نظامی: تاریخ مشائخ چشت)۔ شیخ اکبر محی الدین ابن العربی نے وحدت وجود کو مسلمانوں کی فکریات کا جزو اعظم بنا دیا تھا۔

غرض شیخ مجددؒ اثبات توحید میں اتنے شدید اور سخت نظر آتے ہیں کہ شرک کی طرف پھرنے والے ہر رجحان کی مخالفت کرتے ہیں، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا دائرہ امکان میں ہونا نہ کہ دائرہ وجوب میں، سجدہ تعظیمی کا منع ہونا، نیاز، زیارت قبور، استمداد غیر اللہ غرض ہر ذمنہ کے معاملے میں واضح اور قطعی رائے ظاہر کرتے ہیں۔

اقبال نے بھی وحدۃ الوجود کی (اپنے خطبات میں) تردید کی ہے۔ حق یہ ہے کہ یہ مسئلہ بڑا دقیق ہے۔ شبستری کی گلشن راز سے لے کر شاہ کلیم اللہ دہلوی کی قران القرآن تک اس کے مباحث پھیلے ہوئے ہیں، لیکن شرک و توحید پر قول فیصل صرف قرآن مجید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حدیث ہے، باقی اقاویل کو انھیں کے معیار پر دیکھنا لازم ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

شریعۃ : رک بہ قانون شریعہ۔

○

شریف : (ع، جمع: اشراف، شرفاء) "عالی نسب، رفیع المنزلت"؛ اس کے مادے میں رفعت اور بلندی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اس سے مراد ایسا آزاد آدمی ہے جو عالی مرتبت اسلاف کی نسل میں سے ہونے کے باعث ایک نمایاں اور ممتاز حیثیت کا حامل ہو (دیکھیے لسان العرب، بذیل شرف)۔ ظاہر ہے کہ یہاں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ آباء و اجداد کی صفات حسنہ اولاد میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ بہت سے معزز اور ممتاز بزرگوں کا وجود شرف نسَم (نیز حسب نسَم) "یعنی مضبوط و

"مستحکم" نجابت کے لیے ایک ضروری شرط ہے۔ اگرچہ اسلام میں تمام عربوں کی مساوات اور بالآخر تمام مسلمانوں کی مساوات کا اصول رائج ہوگیا تھا جو قرآن مجید کی آیت (۴۹ [الحجرات]: ۱۳)، پر مبنی تھا، تاہم کچھ تو اسلام کے اصول کفو [رک بہ نکاح] کے مطابق اور کچھ قدیم تصورات و عقائد کی بنا پر ممتاز سلسلہ نسب کے قدیم احترام کو بھی ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

ابتدائی زمانہ اسلام میں اشراف، ممتاز خاندانوں کے سربراہ تھے اور ان کے ذمے قبائلی معاملات کا انصرام یا شہروں کا باہمی اتحاد و ارتباط تھا (دیکھیے ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۲۲۷، ۲۹۵ س ۱۷)۔ اشراف اپنے آپ کو صاحب فضیلت (اہل الفضل) سمجھتے تھے (الطبری، ۲: ۱۳۱ س ۷)۔ شریف اس شخص کو بھی کہتے ہیں جو بمقابلہ ایک ادنٰی معاشرتی حیثیت کے آدمی (ضعیف، وضیع) (البخاری، بدء الوحی، باب ۶؛ الحدود، باب ۱۱ و ۱۲) اہمیت اور عظمت رکھتا ہو۔ ان معنوں میں یہ لفظ پرانے اسلامی ادب میں بکثرت ملتا ہے، مثلاً خود البلاذری کی تاریخ کا نام: انساب الاشراف وغیرہ اس کی مثال ہیں۔

اسلام میں پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خصوصی احترام کے زیر اثر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے گھرانے کا رکن ہونا خاص امتیاز کی علامت ہوگیا۔ اہل بیت کی ترکیب قرآن مجید کی آیت (۳۳ [الاحزاب]: ۳۳)، میں وارد ہوئی ہے اس خطاب سے اہل بیت کی ایک گونہ فضیلت ثابت ہوتی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے سیرت نویسوں اور مصنفین کتب انساب نے بنو ہاشم کے قبیلے کو سب سے مقدم رکھا ہے۔ مشیت الٰہی نے تمام خاندانوں میں سے بنو ہاشم کے گھرانے کو اس امر کے لیے منتخب فرمایا کہ اس میں خدا کا رسول پیدا ہو۔

بنو ہاشم کی یہ مخصوص حیثیت، جن میں سے بنو طالب کو عباسی دور کے آخر میں (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے قریب) الشریف کے اعزازی لقب کو حضرت عباسؓ اور ابو طالب کی اولاد تک محدود کرنے کا باعث بن گئی۔ کہتے ہیں کہ یہ حضرت علیؓ کا بھی مخصوص لقب تھا (محب الدین الطبری: الریاض النضرۃ، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۲: ۱۵۵)، الطبری (۳: ۱۳۵ س ۶) بنو ہاشم کے ساتھ ساتھ اشراف کا بھی ایک مخصوص جماعت کی حیثیت سے ذکر کرتا ہے۔

الماوردی (الاحکام السلطانیہ، طبع Bonn Enger، ۱۸۵۳ء، ص ۱۲۵ س ۷) نے اشراف کو طالبیوں (بنو طالب) اور عباسیوں (بنو عباس) میں تقسیم کیا ہے۔ السیوطی: رسالہ السلالۃ الزینبیہ، ورق ۳ الف ببعد (القبان، ص ۱۸۳ ببعد) کے بیان کے مطابق صدر اول میں الشریف کا نام ان تمام لوگوں کے لیے استعمال ہوتا تھا جو اہل بیت سے تعلق رکھتے تھے، خواہ وہ حسنی ہوں یا حسینی یا علوی، یعنی محمد بن الحنفیہ کی اولاد سے ہوں یا حضرت علی کے دوسرے بیٹوں میں سے کسی ایک کی اولاد سے یا جعفری یا عقیلی یا عباسی۔

مورخین کے ہاں شریف کا لقب سب سے پہلے سلطنت عباسیہ کے زوال کے وقت علویوں کے لیے استعمال ہوا جب کہ علوی ہر جگہ بغاوت کر رہے تھے اور طبرستان اور عرب میں طاقت پکڑ رہے تھے (Snouck Hurgronje: Mekka، ۱: ۵۱ ببعد).

لفظ سید بھی شریف ہی کے مترادف استعمال ہوتا رہا۔ سید کے معنی آقا و مالک کے ہیں اور یہ لفظ غلام کی ضد ہے (دیکھیے مثلاً البخاری، کتاب الاحکام، باب ۱، وغیرہ؛ الترمذی، کتاب البر، باب ۵۲) اور خاوند بھی اپنی بیوی کا سید ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے (۱۲ [یوسف]: ۲۵)۔ قوم یا قبیلے کے سردار کو بھی عام طور سے سید کہتے تھے (نیز دیکھیے ابن ہشام، ص ۲۹۵، س ۱۷)، جس کا اثر و اقتدار صرف ذاتی اوصاف پر مبنی ہوتا تھا، مثلاً علم، سخاوت، اور خطابت (دیکھیے ابن قتیبہ: عیون الاخبار، ۱: ۲۲۳ ببعد)۔ بعض جسمانی صفات بھی سید کی علامات سمجھی جاتی تھیں (ابن قتیبہ: محل مذکور)۔ عباسی دور میں اشراف (عباسی اور طالبی) عام طور سے نقیب الاشراف کے زیر اقتدار ہوتے تھے، جسے وہ خود چنتے تھے۔ اس عہدے کی تاریخ کے سلسلے میں بہت کم تحقیق و تدقیق کی گئی ہے۔ بنو ہاشم کی دونوں شاخیں غالباً ابتدا ہی سے ایک نقیب (امیر) کے ماتحت

تھیں؛ جیسا کہ ۳۰۱ھ/۹۱۳ء-۹۱۴ء کے قریب صورت حال تھی۔ (عریب، طبع de Goeje، ص ۳۷)۔ یا پھر ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں بقول الطبری (۳: ۱۵۱۶ س ۱۰) طالبیوں کے تمام معاملات کا مہتمم یا مختار کار (بقول امراء الطالبین) ایک شخص عمر بن فرج (الرخجی) تھا جو بظاہر ہاشمی نہیں تھا۔ علی بن محمد بن جعفر الحمانی العلوی (م ۲۶۰ھ/۸۷۳-۸۷۴ء) کوفے میں نقیب تھا (المسعودی: مروج الذہب، پیرس ۱۸۶۱-۱۸۷۷ء، ۷: ۳۳۸)۔ شاید اسی زمانے میں اور اس کے بعد بھی بڑے شہروں میں شرفاء کے نقیب ہوتے تھے، جو نقیب النقباء کے ماتحت ہوتے تھے۔

سبز دستار کی ابتدا جو عام طور سے اشراف کا ایک مخصوص نشان بن گئی، سلطان الاشرف شعبان (۷۶۴ھ/۱۳۶۳ء تا ۷۷۸ھ/۱۳۷۶ء) کے ایک فرمان سے ہوئی جس نے ۷۷۳ھ/۱۳۷۱-۱۳۷۲ء میں حکم دیا کہ اشراف کو ایک سبز پٹی (شُطفہ) پہننا چاہیے جو ان کی پگڑیوں سے بندھی ہوئی ہو اور انہیں دوسرے لوگوں سے ممتاز کرے اور ان کے اعلیٰ مقام کے لیے باعث عزت بھی ہو (ابن ایاس: بدائع الزہور، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱: ۲۲۷؛ علی ددہ: محاضرۃ الاوائل و مسامرۃ الاواخر، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۸۵).

اس کے برعکس عرب میں اشراف سفید دستار کے سوا شاذ و نادر ہی کوئی دوسرا عمامہ پہنتے تھے۔ سبز رنگ کو ایران میں ترجیح دی جاتی تھی۔ ہندوستان میں سید سبز لباس پہنتے تھے، اسی لیے انہیں بعض اوقات سبز پوش کہا جاتا تھا۔ النبہانی کے بیان کے مطابق قسطنطینیہ میں سبز دستار نجابت خاندانی کی علامت متصور نہیں ہوتی، وہاں سبز دستار صرف علما اور طلبہ ہی نہیں پہنتے، بلکہ تمام اصحاب حرفت اور گلیوں میں چکر لگانے والے بیوپاری بھی پہنتے تھے، بالخصوص موسم سرما میں کیونکہ اس پر گرد و غبار جلد ظاہر نہیں ہوتا۔ اس بنا پر بہت سے اشراف سبز رنگ سے گریز کرتے تھے۔

چونکہ اہل بیت حسب و نسب کے لحاظ سے شریف ترین لوگ ہیں، اس لیے نکاح کے معاملے میں اس خاندان کی خواتین کا کوئی کُفو (یعنی حسب و نسب میں مساوی) نہیں ہے۔ تاہم ان کے ہاں عموماً صدیقی، فاروقی اور عثمانی سادات میں بیاہ شادی کو معیوب نہیں سمجھا جاتا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا مندرجہ ذیل ارشاد خاص طور سے اہل البیت سے متعلق ہے: "حسب اور نسب کے تمام رشتے قیامت کے دن ٹوٹ جائیں گے، سوا میرے تعلق کے" یعنی اہل البیت ہی ایسے لوگ ہیں جنہیں ان کے خاندانی تعلق سے فائدہ پہنچے گا (النبہانی، ص ۲۲، ۳۰، ۳۹ ببعد، ۴۷).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

ششتری سید نور اللہ: بن السید شریف المرعشی الحسینی ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء میں پیدا ہوئے۔ وہ مرعشی سادات کے نامور خاندان سے تھے جو ششتر میں آ کر آباد ہو گیا تھا۔ وہ ہندوستان کی خاطر اپنے وطن کو خیرباد کہہ کر لاہور میں آ کر مقیم ہو گئے جہاں ان کو حکیم ابوالفتح (م ۹۹۷ھ/۱۵۸۸-۱۵۸۹ء) کا تقرب حاصل ہو گیا، جس نے انہیں شہنشاہ اکبر (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء تا ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) کی خدمت میں پیش کیا۔ اکبر نے انہیں شیخ معین (م ۹۹۵ھ/۱۵۸۶-۱۵۸۷ء) کی جگہ لاہور کا قاضی مقرر کر دیا۔ عبدالقادر بدایونی (۳: ۱۳۷) نے لکھا ہے "کہ اگرچہ وہ شیعہ تھا، لیکن ایک منصف مزاج، پرہیزگار اور عالم شخص تھا"۔ بعض مذہبی الزامات کی بنا پر شہنشاہ جہانگیر (۱۰۱۴ھ/۱۱۰۵ تا ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷-۱۶۲۸ء) کے حکم سے انہیں ہلاک کر دیا گیا۔ شیعہ اصحاب انہیں "شہید ثالث" کا درجہ دیتے اور ان کے مقبرے کی زیارت کے لیے ہندوستان کے ہر حصے سے اکبر آباد آتے ہیں۔

قاضی نور اللہ ششتری نے بہت سی کتابیں لکھیں، جن میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے: (۱) حاشیہ علی البیضاوی، البیضاوی کی تفسیر قرآن مجید، بعنوان انوار التنزیل، کی شرح دیکھیے Asiatic Society of Bengal MSS. *List of the Government Collection*، ص ۱۱)، ______ (۲) حاشیہ شرح جدید علی التجرید، نصیرالدین طوسی کی تجرید الکلام کی شرح از قوشجی کا فرہنگ (دیکھیے Loth کی فہرست مخطوطات

انڈیا آفس، عدد ۴۷۱، ۱۵: ۳)؛ (۳) احقاق الحق و ازہاق الباطل: فضل بن روزبہانی کی کتاب ابطال الباطل کے جواب میں سنی مذہب کے خلاف ایک مناظرانہ رسالہ روزبہانی کی یہ کتاب حسن بن یوسف بن علی الحلی کی تصنیف کشف الحق و نہج الصدق کی تردید میں لکھی گئی تھی؛ (۴) مجالس المؤمنین، شیعہ مشاہیر کا تذکرہ، فارسی زبان میں، از ابتداے اسلام تا اقتدار خاندان صفویہ (دیکھیے فہرست کتاب خانہ بانکی پور، ص ۲۶۶، فہرست انڈیا آفس، عدد ۷۰۳، ریو: Cat. of Persian MSS. in the Brit. Mus. ص ۳۳۷-۱)۔ یہ کتاب ۱۲۶۸ھ میں تہران سے شائع ہوئی۔

مآخذ : (۱) محمد بن حسن الحر العاملی: امل الآمل فی علماء جبل آمل، ص ۷۳؛ (۲) محمد باقر بن زین العابدین الموسوی: روضة الجنات فی احوال العلماء والسادات، ۴: ۲۳۰؛ (۳) عبدالقادر البدایونی: منتخب التواریخ، ۳: ۱۳۷؛ (۴) ریو: Cat. of Persian MSS. in the Brit. Mus، ص ۳۳۷۔

( )

شَطْح : و شطحیات، (ع؛ جمع: شطحات، یا کلمات شطحیات)، تصوف کی ایک اصطلاح جس سے عالم سکر میں کہے گئے الفاظ مراد ہیں، نیز خلاف شرع کلمات زبان پر لانا (منتخب) اور بروے کشف یہ وہ کلمات ہیں جو ذوق و مستی کی حالت میں بے اختیار بعض واصلین کی زبان پر آجاتے ہیں، مثلاً منصور الحلاج کا کلمہ "انا الحق"، جنید کا کلمہ "لیس فی جبتی سوا اللہ" اور ابو یزید بسطامی کا کلمہ "سبحانی ما اعظم شانی"۔ علما نے ایسے خلاف شرع کلمات کو قبول نہیں کیا ہے۔ شطح کی اصطلاح کو صوفیوں نے دسویں صدی عیسوی میں اختیار کیا۔ اس سے پہلے اس سے "جلوۂ لاہوتی کے یکایک نفوذ سے حالت شعوری کا تحلل ہو جانا" مراد لیا گیا اور بعد میں اس کے معنی ہو گئے: "اللہ کی طرف سے ملہم قول جو کسی ایسے فوق العادة وجد کی وجہ سے کسی شخص کے منہ سے نکلے"۔

مسلم صوفیہ بالاتفاق شطح کے اندر اس تزکیۂ نفس کی ایک علامت دیکھتے ہیں، جو ابتدائی متصوفانہ واردات (خطرات، فوائد، نکات) کے ظہور کے بعد، صوفی کی روح تک پہنچ جاتی ہے، لیکن ان میں سے اہل علم (theorists) کی اکثریت نے اولاً پابندی شرع کے خیال سے اور ثانیاً اپنے عقیدۂ توحید کی بنا پر اسے ایک عارضی حالت اور محض ایک ایسی منزل قرار دیا ہے جس سے ہر سالک کو سکینۃ الالٰہیہ میں فناے ذات کے مقام تک پہنچنے سے قبل گزرنا پڑتا ہے۔ دوسری جانب بعض صوفیہ کا، جن میں المحاسبی اور حلاج پیش پیش ہیں، خیال ہے کہ یہ الطاف الٰہیہ عاشق کی تأمل آمیز آواز کی صورت بدل دیتے ہیں۔ اسے ٹھیر ٹھیر کر خلعت الٰہیہ سے ملبوس کرتے ہیں، جس سے وہ ہمیشہ کے لیے "تیرے اور میرے درمیان" محادثۂ عشق پر راضی ہو جاتے ہیں۔ سب سے پہلے "اقوال عالم وجد و سکر" کو بعض لوگوں نے حدیث قدسی کا درجہ دینا چاہا جو بوجوہ صحیح نہیں۔ شطحیات تو عالم بے خودی اور بے شعوری کی واردات و کیفیات میں سے ہیں اور اس کے مقابلے پر حدیث قدسی کا منبع وحی الٰہی ہے جو صرف انبیا علیہم السلام کے ساتھ مختص ہے۔ انبیا علیہم السلام صاحب کمال ہوتے ہیں اور صاحب کمال کبھی بے خودی سے مغلوب نہیں ہوتا، لہٰذا اللہ کے رسول پر اس قسم کا عالم سکر کبھی طاری نہیں ہوتا۔

شطحیات کے ذیل میں مندرجہ لوگوں کے اقوال کا ذکر کیا جاتا ہے: ابو یزید بسطامی (م ۲۶۱ھ/۸۷۵ء)، حلاج (م ۳۰۹ھ/۹۲۲ء)، ابوبکر نساج طوسی (م ۴۸۷ھ/۱۰۹۳ء)، احمد غزالی (م ۵۱۷ھ/۱۱۲۳ء)، ابن سہل تستری (م ۲۸۳ھ/۸۹۶ء)، الواسطی (م ۳۲۰ھ/۹۳۲ء)، الشبلی (م ۳۳۴ھ/۹۴۶ء)، خرقانی (م ۴۲۶ھ/۱۰۳۳ء)، ابن ابی الخیر (م ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء)، غزالی اکبر (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء)، ابن عربی (م ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء)، علی حریری (م ۶۴۵ھ/۱۲۴۷ء)، ابن سبعین (م ۶۶۸ھ/۱۲۶۹ء) اور عفیف التلمسانی (م ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء)۔

اس قسم کے مقولات کے متعلق اہل نظر کی راے یہ ہے کہ اول تو اس بات کا ثبوت ملنا مشکل ہے کہ یہ مقولات خود ان بزرگوں کے ہیں یا نہیں، کیونکہ اکثر کلمات جو کسی بزرگ کے نام سے لوگوں میں مشہور تھے، تحقیق کی رو سے پایۂ ثبوت کو نہ پہنچ سکے۔ دوسرے یہ کہ یہ اقوال سننے والوں نے انھیں ان کے سیاق و سباق سے علیحدہ کر کے لوگوں کے سامنے پیش

کیے اور ان میں سے اکثر قابل اعتراض ٹھیرے، لیکن جب ان کا سیاق و سباق، موقع و محل معلوم ہوا تو وہ ذرا بھی قابل اعتراض ثابت نہ ہوے۔ آخر میں اگر یہ ثابت بھی ہو جائے کہ یہ بات فلاں بزرگ نے واقعی کہی ہے تو پھر اس کو شوق و محبت، وجد و حال اور سکر و مستی کے غلبے کا اثر قرار دیا جائے گا اور جو کلام بے خودی اور غیر شعوری حالت سے منسوب ہو اس پر غور کرنا چاہیے اور نہ اسے سن کر کسی کے سامنے بیان کرنا چاہیے، کیونکہ اس سے نہ دنیا کا فائدہ وابستہ ہے نہ آخرت کا۔ شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے "کلام العشاق یطوی ولا یروی" (التفہیمات الالٰہیہ، مطبوعہ المجلس العلمی ڈابھیل (سورت)، ۱: ۲۰۸، ص ۱۳) یعنی محبت سے سرشار لوگوں کی بات لپیٹ کر رکھ دینی چاہیے اور کسی کے سامنے اس کا ذکر نہ کرنا چاہیے۔ اوپر کے ملاحظات کے لیے دیکھیے سراج: کتاب اللمع، ڈوزی، ابن خلدون: مقدمہ۔

مآخذ: (۱) سراج: اللمع، طبع نکلسن، لنڈن ۱۹۱۴ء، ص ۳۷۵ تا ۴۰۹ (جس میں شطحیات بسطامی کی تشریح از جنید جو غالباً دوری سے نقل کی ہے شامل ہے)؛ (۲) خرگوشی: تہذیب، مخطوطہ برلن، شپرنگر ۸۳۲، ورق ۲۳۰؛ (۳) السلمی: غلطات، مخطوطہ قاہرہ ۷: ۲۲۸؛ (۴) البقلی: الشطحیات، مخطوطہ شاہد علی پاشا ۱۳۴۲ (اقتباس در حلاج: کتاب الطواسین، طبع Massignon، پیرس ۱۹۱۳ء)؛ (۵) کورانی: مسلک جلی فی حکم شطح الولی، مخطوطہ استانبول، ولی الدین ۱۸۱۵ (دیکھیے مخطوطہ فصل ۹، ۱۸۲۱ اسی کتاب خانے میں)۔

○

شطاریہ: صوفیہ کا ایک سلسلہ، منجملہ ان ۱۶۱ سلسلوں کے جن کی فہرست قسطنطینیہ کے درویشوں کی مجلس اعلٰی نے S. Anderson کے لیے مہیا کی (Moslem World، ۱۹۲۲ء، ص ۵۶)۔ فارسی کی اس کتاب میں جس کا ذکر ذیل میں آتا ہے، اسے مذہب شطّار (یا شُطّار) کہا گیا ہے۔ چونکہ صوفیہ کرام کے تاریخی تذکروں میں شطار نامی کسی شخص کا کوئی ذکر نہیں ملتا، اس لیے سابق تلفظ (شطار) ہی صحیح معلوم ہوتا ہے جو شاطر کی جمع ہے، جس کے معنی Redhouse کے قول کے مطابق "وہ صوفی جو علائق دنیوی سے کاملاً قطع تعلق کر چکا ہو" ہیں، اگرچہ سامی پاشا اس کے اس مفہوم کو تسلیم نہیں کرتا۔ ابوالفضل نے اس سلسلے کا ذکر (آئین اکبری، مترجمہ Jarrett، ۳: ۳۲۲) اس طرح پر کیا ہے کہ اس کے والد کے استاد اس سلسلے کے لوگ تھے، اگرچہ اس نے صوفی سلسلوں کی اس فہرست میں جو اس نے دی ہے، ان کا کوئی ذکر نہیں کیا (کتاب مذکور، ص ۳۴۹ تا ۳۶۰)۔ اس نے خیال ظاہر کیا ہے کہ ہندوستان میں اس سلسلے کا صدر مقام جونپور تھا (کتاب مذکور، ص ۳۷۳)۔ صوفیہ کی کتابوں میں اس سلسلے کا ذکر شاذ و نادر ہی آتا ہے۔

اس سلسلے کے عقائد کا کچھ ذکر شیخ محمد ابراہیم "گزر الٰہی" کی ارشادات العارفین میں ملتا ہے، جو اورنگ زیب عالمگیر کے معاصر تھے۔ اس کی خاص خاص عبارات حسب ذیل ہیں:

شطاریوں کا فرقہ نفی کو غیر ضروری سمجھ کو ترک کر دیتا ہے اور صرف اثبات سے غرض رکھتا ہے۔ مراقبے میں نفی کی طرف متوجہ ہونا تضیع اوقات ہے کیونکہ جو شے پہلے ہی معدوم ہے اس کی نفی فعل عبث ہے۔ شطاریوں کے مذہب میں خود کی نفی بیکار کام ہے، جبکہ سوا "میں ہی ہوں" کے اور کچھ موجود ہی نہیں۔

توحید ایک سمجھنا، ایک کہنا، ایک دیکھنا اور ایک ہونا ہے: "میں ایک ہوں اور میرا کوئی شریک (ساتھی) نہیں ہے۔"

شطاریہ کے ہاں نفس سے نہ مقابلہ ہے نہ مجاہدہ۔ ان کے ہاں نہ فنا ہے نہ فناء الفنا، کیونکہ فنا کے لیے دو شخصیتوں کا ہونا لازمی ہے: ایک وہ جسے فنا کرتا ہے اور دوسری وہ جس کے اندر فنا ہوتا ہے اور یہ نظریہ توحید کے منافی ہے۔ شطاریہ توحید کا اثبات کرتے ہیں اور ذات مع صفات کا تمام تنزلات اور منازل تجلیات میں مشاہدہ کرتے ہیں۔

شطاریہ کبھی کوئی شکوہ شکایت نہیں کرتے۔ انھیں جو ملتا ہے کھا لیتے ہیں اور منعم حقیقی پر ہر وقت نگاہ رکھتے ہیں۔

اپنی ذات، صفات اور افعال کو خدا کی ذات، صفات اور افعال سمجھو اور ایک ہو جاؤ، شطاریوں کا طور طریقہ ہے۔ وہ دوسرے عارفوں (ابرار، اخیار) کی طرح نہیں ہیں جو

مختلف اشغال و مجاہدات اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "اپنے نفس کو فنا کے طریقے پر اور خدا کو بقا کے طریقے پر سمجھو' اپنے نفس کو عبودیت کے مرتبے میں اور خدا کو ربوبیت کے مرتبے میں تصور کرو۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

شَعبان : (ع)' قمری سال کے آٹھویں مہینے کا نام۔ مستند حدیث میں بھی اس کا مقام "رجب مضر" کے بعد متعین ہے۔ برصغیر پاکستان و ہندوستان میں یہ مہینہ شب برات کے لیے مشہور ہے۔ حدیث کی رو سے رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نفلی روزے ترجیحاً شعبان ہی میں رکھا کرتے تھے (البخاری' کتاب الصوم' باب ۵۲)۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا شعبان ہی میں ایسے روزے رکھا کرتی تھیں جو بوجہ جسمانی عذر گزشتہ ماہ رمضان میں ان کے رہ جاتے تھے (الترمذی' کتاب الصوم' باب ۶۵)۔ اسلام سے پہلے جب ملک عرب میں شمسی سال کا رواج تھا تو شعبان کا کچھ حصہ جون میں اور کچھ حصہ جولائی میں آ تا تھا (Lane' Arabic English Lexicon)۔

قرآن مجید میں جس لیلۂ مبارکہ کا ذکر آیا ہے اور جس کے بارے میں ارشاد ربانی ہے کہ یہ وہ رات ہے جس میں ہر معاملے کا حکیمانہ اور محکم فیصلہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے صادر کیا جاتا ہے (۴۴[الدخان]: ۴)' اس کے متعلق حضرت عکرمہ جیسے مفسر کا خیال ہے کہ یہ لیلۂ مبارکہ نصف شعبان کی رات ہے۔ اس کے بالمقابل حضرت ابن عباسؓ' ابن عمرؓ' مجاہدؒ' قتادہؒ' حسن بصریؒ اور دیگر بہت سے مفسرین نے لیلہ مبارکہ کو لیلۃ القدر ہی قرار دیا ہے جو ماہ رمضان المبارک میں آتی ہے۔ اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اور قاضی ابوبکر ابن العربی نے احکام القرآن میں مذکورہ بالا آیت کے ضمن میں اس بات کی تردید کی ہے کہ نصف شعبان کی رات میں قسمتوں کے فیصلے ہوتے ہیں۔

اچے (Atcheh) میں بھی نصف شعبان کی رات خاص طور سے مقدس سمجھی جاتی ہے' شعبان بوتیس نے ایا۔ فیصلے کا نام بھی ہے اور اس سے نسبت رکھنے والے شعبانی کہلاتے ہیں (السمعانی: کتاب الانساب' بذیل مادہ الشعبانی)۔ یمن کے قبیلہ ہمدان کی ایک شاخ (بطن) کا نام بھی شعبان ہے (لسان العرب' بذیل مادہ شعب' عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب' بذیل مادہ شعبان)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج کتب کے علاوہ دیکھیے: ا۔ تفاسیر قرآن بذیل تفسیر سورۃ الدخان؛ (۲) معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی' بذیل مادہ شعبان۔

○

شعیب علیہ السلام : ایک پیغمبر جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ وہ حضرت ہودؑ' صالحؑ اور لوط علیہم السلام کے بعد مبعوث ہوئے (۱۱[ھود]: ۸۹)۔ وہ اصحاب الایکہ کی طرف بھیجے گئے تھے (۲۶[الشعراء]: ۱۷۶ تا ۱۸۹)۔ اصحاب الایکہ کا ذکر قرآن مجید میں تین جگہ اور بھی آیا ہے (۱۵[الحجر]: ۷۸' ۳۸[ص]: ۱۳' ۵۰[ق]: ۱۴)۔ دوسری کئی سورتوں (۷[الاعراف]: ۸۵ تا ۹۳' ۱۱[ھود]: ۸۴ تا ۹۵' ۲۹[العنکبوت]: ۳۶ تا ۳۷) میں وہ اہل مدین میں ان کے ہم قوم کی حیثیت سے ظاہر ہوتے ہیں۔ صرف بعد کے مفسرین انھیں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا خسر تصور کرتے ہیں' حالانکہ قرآن مجید نے حضرت موسیٰؑ کے خسر کا کوئی نام نہیں بتایا۔ صرف دو لڑکیوں کی زبانی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا باپ بہت بوڑھا تھا (۲۸[القصص]: ۲۳) احادیث صحیحہ سے بھی حضرت شعیبؑ کا حضرت موسیٰؑ کا خسر ہونا ثابت نہیں ہے۔ یہ صرف تفسیری روایات کا کرشمہ ہے۔ اشاعت توحید کے علاوہ انھوں نے اپنی قوم کو ناپ تول میں ایمانداری برتنے کی تاکید فرمائی' اور حقوق العباد ادا کرنے اور امن عامہ میں خلل اندازی سے انھیں ڈرایا اور انھیں ان مومنین کو' جو آپ کی متابعت میں صراط مستقیم پر قائم تھے' ملک بدر کرنے پر سخت دھمکایا' لیکن قوم کے امرا نے ان کی دعوت کو قبول نہ کیا اور انھیں اور ان کے پیروؤں کو نکال دینے کی دھمکی دی۔ قوم کے دلوں میں ان کی مطلقاً عزت نہ تھی' اور اگر قوم کو ان کے خاندان کا لحاظ نہ ہوتا تو قوم انھیں سنگسار کر دیتی (۱۱ ھود ۹۱)۔ بالآخر ان گناہوں کی پاداش میں وہ ایک زلزلے کی لپیٹ میں آ گئے اور وہ تمام

لوگ اپنے اپنے گھروں میں مردہ پائے گئے۔

بہت بعد کی روایت سے حضرت شعیبؑ کا مزار حطین میں بتایا جاتا ہے۔ شاید یہ خربۂ مدین یعنی قدیم مدون Madon اور مدین میں التباس کا نتیجہ ہے۔

مآخذ : تفاسیر قرآن' بذیل آیات مذکورہ اور متن؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء' بعد فہرست؛ (۳) الکسائی: عرائس المجالس؛ (۴) سیوہاروی: قصص القرآن (وغیرہ)۔

○

شفاعت : (ع) بمعنی' دعا' سفارش' میانجی گری' توسّط' میانجی کو شافع اور شفیع (جمع: شفعاء) کہتے ہیں۔ یہ اصطلاح امور دنیا و آخرت کے لیے استعمال ہوتی ہے' مثلاً بادشاہ یا حکمران کے ہاں کسی کی حاجت روائی' عفو گناہ یا جرم کے لیے سفارش کرنا (لسان العرب' بذیل مادہ شفع)؛ عدلیہ اور قضا کے سلسلے میں سفارش کے متعلق بہت کم ذکر ہوا ہے۔ شفاعت کی اصطلاح عام طور پر دینی مفہوم میں اور خاص کر قیامت کے سلسلے میں مستعمل ہے اور قرآن مجید میں بھی یہی مفہوم ملتا ہے۔

قرآن مجید میں لفظ شفاعت زیادہ تر ایک منفی سیاق و سباق میں ملتا ہے۔ قیامت وہ دن ہوگا جس میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے گی (۲[البقرۃ]: ۲۵۴)۔ یہ منفی اعلان' جیسا کہ قرآن مجید (۱۰[یونس]: ۱۸) سے ظاہر ہے' مشرکوں کے متعلق ہے۔ وہ اللہ کو چھوڑ کر ایسے معبودوں کی عبادت کرتے ہیں جو نہ انھیں نقصان پہنچاتے ہیں نہ نفع۔

اسلام میں شفاعت کو امکان سے کاملاً خارج قرار نہیں دیا گیا۔ قرآن مجید (۳۹[الزمر]: ۴۴) میں ہے کہ شفاعت تو ساری اللہ کے اختیار میں ہے۔ ایسی کئی آیات ہیں جن میں مفہوم مذکورہ ہی کی وضاحت یوں کی گئی ہے' یعنی یہ سمجھ لیا جائے کہ شفاعت صرف اللہ کی اجازت سے ہی ممکن ہے' مثلاً اس کے پاس کون شفاعت کر سکے گا بجز اس کی اجازت کے؟ (۲[البقرۃ]: ۲۵۵؛ ۱۰[یونس]: ۳)۔ وہ کون لوگ ہیں جن کو شفاعت کی اللہ نے اجازت دی ہے؟ اس سوال کا جواب بھی دیا گیا ہے' چنانچہ (وہاں لوگ کسی کی) سفارش کرنے کا اختیار نہ رکھیں گے سوا اس کے جس نے (خدا سے) رحمٰن سے وعدہ لیا ہے (۱۹[مریم]: ۸۷)۔

اسلام میں قابل قبول شفاعت' مشروط بہ شرائط اور محدود بہ حدود ہے۔ کتب حدیث میں بھی انھیں تصورات کا عکس ملتا ہے اور مواد کثیر ہے۔ ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اکثر رات کو جنت البقیع کے قبرستان میں جایا کرتے تھے تاکہ فوت ہونے والوں کے لیے اللہ سے دعائے مغفرت کریں (مسلم' کتاب الجنائز' عدد ۱۰۳' نیز دیکھیے الترمذی کتاب الجنائز' باب ۵۹)۔

روز حساب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت کبریٰ کا ذکر ایک حدیث میں ہے جو اکثر مصادر میں منقول ہے (مثلاً بخاری' کتاب التوحید' باب ۱۹' مسلم)۔

اس حدیث کی بنا پر' جس کے الفاظ میں مختلف روایتوں میں خفیف سا فرق بھی ہے' سب کا اتفاق ہے کہ شفاعت (کبریٰ) تمام انبیا علیہم السلام میں سے صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے۔ بعض احادیث میں شفاعت کو ان پانچ فضیلتوں میں شامل کیا گیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ شفاعت کا ایک خاص منصب' شفاعت کبریٰ کہلاتا ہے۔ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ خاص ہے جس کی رو سے قیامت کے دن سب سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہاتھ پر باب شفاعت کھلے گا۔ اس کے بعد دیگر انبیا علیہم اسلام بلکہ عام صالحین تک کے لیے شفاعت کا حصہ ہے (دیکھیے البخاری' کتاب الصلاۃ' باب ۵۶)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت پر سب کا اجماع ہے اور اسے قرآن مجید کی اس آیت پر مبنی کیا گیا ہے: "قریب ہے کہ تیرا رب تجھے مقام محمود میں پہنچائے" (۱۷[بنی اسرائیل]: ۷۹)۔

جہنمی اپنی ہولناک حالت سے جس طرح نجات پائیں گے اس کا ذکر حدیث میں بہت بلیغ اور پر اثر طریقے سے کیا گیا ہے' چنانچہ بعض کو دوزخ کی آگ سے کم تکلیف ہوگی اور بعض جل کر ایک حد تک کوئلہ ہو جائیں گے' جب بعد از

میات ان پر چشمۂ حیات عفو الہی کا پانی چھڑکا جائے گا تو ان کے جسم کی تازگی نکھر آئے گی (مثلاً صحیح مسلم، کتاب الایمان، ۳۲۰)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت کے علاوہ احادیث میں انبیا، ملائکہ، شہدا، قرآن اور صیام وغیرہ کی شفاعت کا بھی ذکر آتا ہے۔

آخر میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کن لوگوں کے حق میں شفاعت قبول ہوگی، یعنی بالفاظ دیگر شفاعت میں عموم ہوگا یا وہ گنہگار مسلمانوں کے ساتھ خاص ہوگی؟ بعض احادیث میں اس سوال کا جواب یوں بھی ملتا ہے کہ شفاعت صرف ان لوگوں کے حق میں کار آمد ہوگی جو مشرک نہ رہے ہوں (البخاری، کتاب التوحید، باب ۱۹؛ ترمذی، کتاب صفۃ القیامہ، باب ۱۳)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور کتابوں کے علاوہ: (۱) الغزالی، الدرۃ الفاخرۃ (طبع و مترجمہ Gautier، ۱۸۷۸ء Geneva، Basle و Lyons متن: ص ۲۲، ترجمہ: ص ۵۶؛ (۲) ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ؛ (۳) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۶۲، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۴) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنہ۔

○

شمسیہ : درویشوں کا ایک سلسلہ، منسوب بہ شمس الدین ابو الثناء احمد بن ابی البرکات محمد سیواسی (یا سیواسی زادہ)، جنہیں قرہ شمس الدین اور شمسی بھی کہتے ہیں (م ۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰-۱۶۰۱ء)۔ مورخ نعیما (قسطنطینیہ ۱۲۸۱ھ، ۱: ۳۷۲) اور پیچوی Pecewi (قسطنطینیہ ۱۲۸۳ھ، ۲: ۲۹۰) نے سلطان محمد ثالث کے عہد حکومت کے اولیا میں ان کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان مورخوں کا بیان ہے کہ ارلاؤ (Erlau) کی تسخیر کے وقت (۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء) یہ بزرگ بھی لڑائی میں شامل تھے۔ وہ ترکی زبان میں بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں، جنہیں حاجی خلیفہ نے گنوایا ہے، مگر اس نے انہیں بعض اور اشخاص سے ملتبس کر دیا ہے۔ ان میں سے ایک منازل العارفین ہے جس کا ایک نسخہ برطانوی عجائب خانے میں موجود ہے، اور دوسری گلشن آباد، وی انا کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ بانی سلسلہ مدینہ منورہ میں مقیم رہے اور وہیں انہوں نے بحالت تقدس وفات پائی۔ ترکی شاعری پر اپنی بعد کی تصنیف (کتاب مذکور) میں von Hammer لکھتا ہے کہ وہ سیواس میں خلوتیوں کے سر سلسلہ تھے، اور قاموس الاعلام میں بذیل سیواسی انہیں خلوتی سلسلے کا پیرو کہا گیا ہے۔ سلسلوں کے ایک شجرے میں جو ایک نقشبندی نے تیار کیا ہے اور جسے Le Chatelier نے Confreries میں (ص ۵۰ پر) نقل کیا ہے، شمسیہ کو خلوتیہ کی ایک شاخ بتایا گیا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف سیواس ہی تک محدود تھے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

شُوافع : (ع)، مسلک اہل السنۃ والجماعۃ میں امام محمد بن ادریس الشافعیؒ [رک بآں] کے متبعین۔ دوسری صدی ہجری کے وسط میں فقہ اسلامی کے دو بڑے مراکز قائم ہو چکے تھے: کوفے میں حنفی فقہ اور مدینہ منورہ میں مالکی فقہ۔ دونوں کے قیام کے کوئی نصف صدی بعد امام شافعیؒ نے ان دونوں مرکزوں سے استفادہ کرنے کے بعد ایک نئی فقہ کی تدوین کی جسے حنفی اور مالکی مکتب فکر کے بین بین قرار دیا جا سکتا ہے۔ مکہ معظمہ میں قیام کر کے امام شافعیؒ نے مسلم بن خالد الزنجیؒ سے علم فقہ حاصل کیا، مدینے میں امام مالکؒ سے اکتساب علم کیا اور بغداد میں امام محمدؒ (شاگرد رشید امام ابو حنیفہؒ) سے مستفید ہوئے، لیکن ان کی فقہ نہ تو تمام تر فقہ اہل مدینہ پر مبنی تھی، نہ تمام تر فقہ اہل عراق پر، بلکہ وہ ان دونوں کا امتزاج ہے اور اس میں علم کتاب و سنت، علم عربیت، اخبار الناس اور قیاس و رائے سموئے ہوئے ہیں (دیکھیے محمد ابو زہرہ: الشافعی)۔

اصول فقہ کی تدوین کے سلسلے میں امام شافعیؒ کو اولیت حاصل ہے۔ انہوں نے اصول میں سب سے پہلے الرسالہ لکھا جو مصر میں آنے سے پہلے عبدالرحمٰن بن مہدی کے لیے تحریر کیا تھا۔ پھر مصر آ کر اسے از سر نو مدون کیا اور یہی نسخہ آج کل مروج ہے۔

امام شافعیؒ کے ہاں دو فقہی دور نمایاں نظر آتے ہیں، یعنی فترۃ متقدمہ (عراقی دور) اور فترۃ متاخرہ (مصری دور)۔ یہ دونوں دور ان کی کتاب الام اور متاخرین شوافع کی تعلیمات میں

واضح طور پر نظر آتے ہیں اور شافعی فقہا کے اقوال میں یہ حقیقت بصراحت ملتی ہے۔ ان ادوار کی تقسیم امام شافعیؒ کے قول جدید اور قول قدیم یا طریقۂ جدیدہ و طریقۂ قدیمہ کے الفاظ سے بھی کی جاتی ہے۔ امام شافعیؒ شروع میں امام مالکؒ کے مسلک پر تھے، لیکن اپنے سفر کے تجربات سے متاثر ہو کر انہوں نے اپنے لیے ایک خاص مذہب منتخب کیا اور یہی ان کا عراقی یا قدیم مذہب تھا۔ بعد میں جب وہ مصر میں مقیم ہوئے تو اپنے بعض اقوال سابقہ کو ترک کر دیا اور اپنے تلامذہ کو نئے مصری مذہب کی تلقین کی اور یہ ان کا جدید مذہب کہلایا۔ اگرچہ مسلک قدیم کے بارے میں روایت نہ کرنے کی ممانعت خود امام شافعیؒ سے ثابت ہے، لیکن اس کے باوجود متقدمین و متاخرین شافعیہ کی کتابوں میں ابواب فقہ کے متعلق ان کے قدیم اقوال شائع ہوئے اور ان اقوال کی کثرت نے ترجیح و تخریج اور تصحیح کے مختلف دروازے کھول دیئے اور بعد میں آنے والے علما ان کے مابین موازنہ، تطبیق و توافق کرنے میں مصروف رہے۔ فقہائے شافعیہ میں سے کئی ایک نے ایسے متعدد مسائل پر عمل کرنے کا فتویٰ دیا جو مذہب قدیم سے تعلق رکھتے تھے اور انہیں جدید پر ترجیح دی۔ فقہ شافعی کی تاریخ میں یہ بھی ایک نمایاں باب ہے۔ قدیم و جدید کے اس اختلاف کی طرف امام نووی نے بھی اشارہ کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابو زہرۃ: الشافعیؒ)۔

فقہ شافعی کی نقل و تسوید اور عروج و ارتقا کا کام دو طریقوں سے انجام پایا: ایک خود امام شافعی کی تصانیف کے ذریعے جو انہوں نے خود لکھیں یا اپنے تلامذہ کو قیام مصر کے دوران میں املا کرائیں، دوسرے ان کے تلامذہ کے ذریعے جنہوں نے فقہی مسائل و احکام پر امام الشافعیؒ کے افکار کی نشر و اشاعت کی۔ اس طرح ان کا مذہب خود ان کے زمانے میں مصر میں رائج ہو گیا۔

تلامذہ: امام شافعیؒ کے تلامذہ کی صف میں مندرجہ ذیل مشہور فقہا و علما نظر آتے ہیں: ابوبکر الحمیدی (م ۲۱۹ھ) امام شافعیؒ کے ساتھ مصر بھی گئے، لیکن ان کے انتقال کے بعد مکے واپس چلے گئے اور وہیں انتقال کیا، ابو اسحٰق ابراہیم بن محمد (م ۲۳۷ھ)، ابوبکر محمد بن ادریس، ابوالولید موسیٰ بن ابی الجارود وغیرہ۔

تلامذۂ بغداد: ابو ثور ابراہیم بن خالد الکلبی (م ۲۴۰ھ)، امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ)، حسن بن محمد الزعفرانی (م ۲۵۹ھ)، حدیث کے ثقہ راوی ہیں، ابو علی الحسین بن علی الکرابیسی (م ۲۴۸ھ)، احمد بن یحییٰ البغدادی المتکلم۔

تلامذۂ مصر: یوسف بن یحییٰ البویطی (م ۲۳۱ھ) امام شافعی کے مصری تلامذہ میں سب سے نمایاں ہیں۔ امام صاحب نے انہیں اپنا جانشین بنایا تھا۔ وہ فتنۂ خلق قرآن میں قید ہوئے اور بغداد میں وفات پائی، ابو ابراہیم اسمٰعیل بن یحییٰ المزنی (م ۲۶۴ھ) امام شافعی کے مذہب کا دار و مدار زیادہ تر انہیں کی تصانیف پر ہے، ان کے بے شمار تلامذہ تھے۔ ان کی المختصر الکبیر اور المختصر الصغیر مشہور ہیں، ربیع بن سلیمان المرادی (م ۲۷۰ھ)، امام شافعی کی متعدد کتابوں کے راوی ہیں۔ اگر مزنی اور ربیع میں امام شافعیؒ سے روایت کرنے میں اختلاف ہو تو شوافع ربیع کی روایت کو مقدم سمجھتے ہیں، حرملہ بن یحییٰ التجیبی (م ۲۴۳ھ)، کہا جاتا ہے کہ امام شافعی جب مصر میں وارد ہوئے تو انہیں کے ہاں قیام کیا تھا۔ انہوں نے امام صاحب سے کتاب الشروط اور کتاب النکاح وغیرہ روایت کیں، یونس بن عبدالاعلی الصدفی (م ۲۶۴ھ)، مصر کے نامور فقیہ، عالم اور محدث تھے۔ ان کے تلامذہ کثیر التعداد تھے۔

فقہ شافعی کی اشاعت: امام شافعیؒ نے چونکہ آخری عمر میں مصر میں قیام کیا تھا اور یہیں زیادہ تر ان کے عظیم المرتبت تلامذہ جمع ہو گئے تھے، اس لیے ان کا مذہب مصر میں زیادہ تر رائج ہوا اور پھر یہاں سے نکل کر مختلف اسلامی ممالک میں پھیل گیا۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں بغداد اور قاہرہ میں شوافع کو عروج حاصل رہا۔ چوتھی صدی میں مصر کے بعد مکہ اور مدینہ شوافع کے اہم مراکز تھے۔ تیسری صدی کے خاتمے تک شام میں شوافع نے امام اوزاعی کے مکتب فکر کی جگہ بڑی کامیابی کے ساتھ لینا شروع کر دی تھی اور پھر دمشق کا منصب قضا انہیں کے لیے مختص ہو کر رہ گیا۔ بقول تاج الدین السبکی (طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، ج ۱) جامع بنی امیہ میں ظہور مذہب شافعی کے بعد سے وہاں صرف شافعی علما ہی امامت کراتے اور

خطبہ دیتے رہے۔ مصر میں بھی قضاء و خطبہ انہیں کے پاس رہا۔ السبکی کے زمانے میں حجاز میں بھی قضا و خطابت شوافع کے ہاتھ میں تھی۔ مزید یہ کہ اہل فارس میں شافعیہ اور ظاہریہ کو نمایاں مقام ملا۔ فارس میں ان کا عملی مرکز شیراز تھا۔ اقالیم ماوراء النہر، مازندران، خوارزم، غزنہ، کرمان الی بلاد السند، ماوراء النہر الی الصین وغیرہ میں بھی شوافع کا اثر و رسوخ تھا۔ مصر شافعی مسلک کا سب سے بڑا مرکز رہا ہے اور اس کے ارباب علم و فضل یہیں گزرے ہیں۔ صلاح الدین ایوبیؒ اور اس کے خاندان کے تمام حکمران (ماسوائے عیسٰی بن العادل ابوبکر جو حنفی تھا) شافعی المذہب تھے۔ ممالیک بھی تقریبا سبھی امام شافعیؒ کی فقہ کے پیرو تھے (فقط سیف الدین بیبرس حنفی تھا)۔ مدت دراز تک جامعۃ الازہر کے شیخ کا منصب بھی شافعی علما کے لیے مخصوص رہا ہے۔ مصر میں اب بھی شوافع کی کثرت ہے، بالخصوص ریف کے علاقے میں، فلسطین، اردن، سوریا اور لبنان میں بھی (خصوصاً بیروت کے شہر میں) شوافع بکثرت ہیں۔ جنوبی بلاد العرب، بحرین، جزیرہ نما ملایا، مشرقی افریقہ میں بھی انہیں غلبہ حاصل رہا اور برصغیر پاک و ہند میں بمبئی اور مدراس میں شوافع موجود ہیں۔ عثمانیوں کے ظہور سے پیشتر تمام بلاد اسلامیہ وسطی میں شافعیت کی شہرت تھی، جب کہ سلاطین آل عثمان کے عہد میں (آغاز دسویں صدی ہجری سے) احناف نے شوافع کی جگہ لینا شروع کی اور حنفی قضاۃ آستانے سے روانہ کیے جانے لگے۔ بقول پروفیسر ماسینیوں "امام شافعیؒ کے مقلدین کی تعداد آج کل تقریبا دس کروڑ ہے" (المحمصانی: فلسفۃ التشریع فی الاسلام، ص ۴۴)۔

طبقات شافعیہ: تاج الدین السبکی (طبقات الشافعیۃ الکبری) نے شوافع کو بلحاظ زمانہ سات طبقات میں تقسیم کیا ہے، یعنی طبقۂ اولیٰ: وہ لوگ جنہیں امام شافعیؒ کی صحبت و رفاقت کا شرف حاصل رہا۔ اس طبقے میں انہوں نے اکتالیس نام گنوائے ہیں اور آخر میں لکھا ہے کہ شافعی سے روایت کرنے والوں کی تعداد بہت ہے، لیکن ہم نے صرف انہیں علما کا ذکر کیا ہے جنہوں نے شافعی کا مذہب اختیار کیا، باقیوں کو ہم نے چھوڑ دیا (طبقات، ۱: ۲۶۵)، طبقۂ ثانیہ: وہ لوگ جو ۲۰۰ھ کے بعد فوت ہوئے اور جنہیں امام صاحب کی صحبت کا موقع نہیں ملا، طبقۂ ثالثہ: جنہوں نے ۳۰۰ اور ۴۰۰ ہجری کے درمیان وفات پائی، طبقۂ رابعہ: ۴۰۰ اور ۵۰۰ ہجری کے مابین انتقال کرنے والے، طبقۂ خامسہ: ۵۰۰ ہجری کے بعد فوت ہونے والے، طبقۂ سادسہ: ۶۰۰ اور ۷۰۰ ہجری کے درمیان راہی ملک بقا ہونے والے اور طبقۂ سابعہ: وہ علما جنہوں نے ۷۰۰ ہجری کے بعد کا زمانہ دیکھا۔

فقہائے شافعیہ کی ایک درجہ بندی اجتہاد مطلق اور تخریج مسائل کے طریقے سے بھی کی گئی ہے۔ اور اس طرح فقہائے شافعیہ کو چار طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے، یعنی طبقۂ اولیٰ: مجتہد منتسب جنہوں نے اجتہاد مطلق سے کام لیا اور ان کی نسبت امام شافعیؒ سے محض اس وجہ سے ہوئی کہ وہ ان کے طریق اجتہاد کے پیرو تھے، طبقۂ ثانیہ: وہ مجتہدین جو مذہب شافعی کی پابندی کرتے تھے، طبقۂ ثالثہ: وہ علما جو امام شافعیؒ کے مسلک و مذہب کے حافظ تھے، لیکن استنباط مسائل میں انہیں وہ مہارت اور اصول کی معرفت حاصل نہ تھی جو پہلے دو طبقوں کے مجتہدین کو حاصل تھی، طبقۂ رابعہ: فقہائے مذہب کے اقوال و مسائل کو حفظ و نقل کرنے والے، گویا اب اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو گیا تھا اور فقہا صرف متقدمین کے اقوال میں ترتیب و تدوین اور ان کی تصانیف سے استخراج احکام میں محدود ہو کر رہ گئے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ خود شافعی فقہا میں سے بہت سے ایسے بھی تھے جنہوں نے اصول میں امام شافعیؒ سے اختلاف کیا، گو وہ فروع میں ان کے مقلدین ہی میں شمار کیے جاتے ہیں۔ ان لوگوں نے فروع میں تو امام کی آرا کا اتباع کیا، لیکن بعض اصول میں ان کی مخالفت کی اور رد و نقد سے کام لیا۔

مشہور اکابر شافعیہ: مختلف ادوار کے مشہور و معروف فقہا و علمائے شافعیہ کے سلسلے میں تفصیلی معلومات کے لیے دیکھیے السبکی کی طبقات الشافعیۃ الکبری اور ابن خلکان کی وفیات الاعیان (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے '۲۲۲' ذیلی مادہ)۔

مآخذ: (۱) البیہقی: مناقب الشافعی، قاہرہ ۱۹۷۱ء؛ (۲) ابن حجر العسقلانی: توالی التاسیس بمعالی ابن ادریس، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۳) وہی مصنف: رفع الاصر عن قضاۃ مصر، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۳) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، مطبوعہ حیدر آباد

(دکن)؛ (۵) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ؛ (۶) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، بمواضع کثیرہ، مطبوعہ حیدر آباد (دکن)؛ (۷) ابن خلکان: وفیات الاعیان، بمواضع کثیرہ، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) ابن ندیم: الفہرست (اردو ترجمہ از محمد اسحٰق بھٹی، لاہور ۱۹۶۹ء)؛ (۹) صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء المتقین باحیاء الفقہاء المحدثین، کانپور ۱۲۸۸ھ؛ (۱۰) عبدالرحمن الرازی: آداب الشافعی و مناقبہ، قاہرہ ۱۳۷۲ھ؟؛ (۱۱) تاج الدین السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ (۶ اجزا)، مطبوعہ قاہرہ۔

○

شَہادۃ : (ع)، اَلشُّہود و الشَّہادۃ۔ بالعموم اس سے مراد وہ بیان ہوتا ہے جو اس علم کی بنا پر ہو جو مشاہدۂ بصیرت یا مشاہدۂ بصر کے ذریعے حاصل ہوا ہو۔ امام راغب نے شہادۃ کے معنی لکھے ہیں: وہ بات جو کامل علم و یقین سے کہی جائے، خواہ وہ علم مشاہدۂ بصر سے ہوا ہو یا بصیرت سے۔ ایک حدیث ہے: لِیُبَلِّغَ الشَّاھِدُ الْغَائِبَ (البخاری، کتاب العلم، باب ۹، ۱۰، ۳۷؛ مسلم، کتاب القسامہ، باب ۳۹، ۴۰) یعنی حاضر شخص غائب تک یہ باتیں پہنچاتا رہے۔

(۱) شریعت کی اصطلاح میں ایک مسلمان کی بلاشرکت غیرے اللہ تعالٰی کی اطاعت اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رسالت کے اقرار کو شہادت کہا جاتا ہے۔ روے زمین پر کلمۃ اللہ کی اشاعت اور اللہ تعالٰی کی حاکمیت قائم کرنے کی غرض سے ایک مسلمان کا میدان جنگ میں اپنی جان دے دینا بھی شہادت ہے۔ ایسے مسلمان کو شہید کہتے ہیں۔ شہید کا لفظ شہادت ہی سے مشتق ہے۔ اسی لیے شہید بمعنی شاہد قرآن مجید میں آیا ہے۔ اللہ تعالٰی کے اسما میں سے ایک شہید بھی ہے۔ شاہد بمعنی گواہ شہادۃ سے ماخوذ ہے اور اسم فاعل واحد مذکر کا صیغہ ہے۔ یہ نبی اکرم علیہ الصلوۃ والسلام کے اسماے گرامی میں سے ایک ہے۔

(۲) اسلامی شریعت میں شہادۃ کا لفظ خالص قانونی معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے شہادت اس قطعی اور فیصلہ کن بیان کا نام ہے جو قانونی عدالت میں حاضر ہو کر کسی ایسے معاملے کے متعلق دیا جاتا ہے جسے بیان کرنے والے، یعنی شاہد [رک بآں] نے صاف طور پر دیکھا ہو (العینی: عمدۃ القاری، ۶: ۱۱۱)۔ شاہد (قانونی گواہ) وہ شخص ہے جو کسی واقعے کو دیکھنے کے بعد عدالت میں یا ان لوگوں کے سامنے جو عدالت کی طرف سے مجاز ہوں، حاضر ہو کر سچا بیان دے دے (کتاب مذکور، ۱: ۳۲۲)۔

اسلام کا قانون شہادت اس کے قانون ضابطہ (Procedural Law) کا اہم ترین حصہ ہے۔ قانون ضابطہ سے متعلق اسلامی نظریہ یہ ہے کہ قاعدے (Method) اور تکنیک (Technique) میں خط امتیاز کھینچا جائے۔ قواعد ضابطہ (Procedural Method) وہ اصول ہیں جن کے ذریعے شرعی قوانین (Substantive Laws) نافذ کیے جاتے ہیں۔ تکنیک ضابطہ (Procedural Technique) وہ طریقے ہیں جن کی مدد سے ضوابط کو زیادہ سے زیادہ مؤثر بنایا جاتا ہے اور ان میں تکمیل یا حسن پیدا کیا جاتا ہے (Good و Hatt: *Methods in Social Research*، ص ۷۹)۔ قرآن مجید نے قاعدے کو منہاج کے لفظ سے تعبیر کیا ہے؛ مغربی منطقیوں نے بھی قاعدے اور تکنیک کے اس امتیاز کو روا رکھا ہے۔

قرآن مجید کے ضابطہ شہادت کا ایک اصول یہ ہے: "اے ایمان والو اگر کوئی ایسا شخص تمہارے سامنے کوئی بات کرے جس کا دینی و اخلاقی کردار درست نہ ہو تو اس کی بات کی اچھی طرح چھان پھٹک کر لیا کرو" (۴۹ [الحجرات]: ۶)۔ چھان پھٹک کو زیادہ سے زیادہ مؤثر بنانے کے لیے جو تکنیک استعمال کی جائے گی، وہ مسلمان خود طے کریں گے، مثلاً جرح کے ضوابط (Cross Examination)۔ دیگر امور، گواہ کو بلانے، اس سے عدالت میں سوال و جواب یا کسی قاضی کی اپنے طور سے پوچھ گچھ وغیرہ کے ضوابط وضع کیے جا سکتے ہیں۔ ایسے تکنیکی امور کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے عمل سے اور صحابہ کرام اور فقہا نے عہد بہ عہد، اپنے تجربے، تدبیر اور عقل سے ہمیں بہت کچھ بتا دیا ہے۔

امام نوویؒ (شارح صحیح مسلم) نے اس حدیث پر جو باب لکھا ہے، اس میں وہ ان امور کو "من معائش الدنیا علی سبیل الرای" کہتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے ان کو

"تجربیات" کہا ہے اور تجربہ و سائنس کا میدان قرار دے کر انھیں شرعیات سے الگ شمار کیا ہے۔

قانون شہادت (=البیّنۃ Evidence) کی اقسام: اسلامی قانون شہادت (Law of Evidence) کی تین اقسام ہیں: (۱) شہادت؛ (۲) اقرار؛ (۳) حلف یا یمین۔ اختصار کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر سہ اقسام کے خدوخال قرآن مجید سے بیان کیے جاتے ہیں:

الف۔ شہادت (Testimony): ایک مسلمان کے لیے گواہی دینا واجب ہے اور شہادت کو چھپانا حرام ہے، خواہ وہ اپنے ہی خلاف جاتی ہو۔

مسلمانوں کے معاملات میں غیر مسلم کو گواہ بنانا صرف اس حالت میں درست ہے جب کہ کوئی مسلمان گواہ میسر نہ آ سکے۔ جہاں گواہ بنانا اختیاری ہو، وہاں مسلمان صرف مسلمان ہی کو گواہ بنائیں۔ البتہ ذمیوں کے گواہ ذمی بھی ہو سکتے ہیں۔ گواہ قابل اعتبار ہو۔ جھوٹا ثابت نہ ہو چکا ہو۔ خائن نہ ہو۔ سزا یافتہ اور ملزم سے دشمنی نہ رکھتا ہو۔

شہادت بالقرائن (Circumstantial Evidence) بھی معتبر ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کی عصمت شہادت بالقرائن سے بھی ثابت ہوئی تھی جیسا کہ قرآن مجید میں آیا ہے: (۱۲ [یوسف] ۲۶، ۲۷).

گواہوں کی تعداد کم از کم تعداد دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہے۔ جن جرائم میں حدود نافذ ہوتی ہیں ان میں عورت کی گواہی قبول نہیں۔

ایک نظام کے جملہ اجزا آپس میں ایک تنظیم کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں، اس لیے اس نظام کی ہر چیز کو اس کے پورے ماحول اور سیاق و سباق (Context) کو مدنظر رکھ کر سمجھنا چاہیے۔ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ باب شہادت میں عورت کو مرد کا نصف کیوں قرار دیا گیا؟ اس کے بعض عمرانی اور جسمانی اسباب ہیں۔ اس سے دو باتیں قطعی طور پر ثابت ہوتی ہیں: اول یہ کہ عورت شہادت دے سکتی ہے۔ یہ اثبات ہے نہ کہ نفی، مگر شرائط کے ساتھ، جس طرح مرد شہادت دے سکتے ہیں، مگر شرائط (عدل، اعتماد، رازداری اور وثوق) کے ساتھ، اسی طرح عورت کو حق و اہلیت شہادت سے محروم نہیں کیا، مگر شرائط کا پورا کرنا ضروری ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ ایک عورت ہی دوسری عورت کی تصدیق کرے۔ شہادت کے لیے دو عورتوں کی گواہی کا یہی فلسفہ ہے۔

عدالت (Court) کے لیے حقیقت کا ذاتی علم ضروری نہیں۔ شہادتوں سے اخذ شدہ علم کافی ہے۔ حلفیہ بیان Affidavit پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور اسے درست ہی تسلیم کیا جائے گا (یہ Presumption of Truth کا اصول ہے)، جب تک کہ یہ غلط ثابت نہ ہو جائے۔ ذاتی اور درون خانہ باتوں کے بارے میں عورت کی شہادت معتبر سمجھی جائے گی۔

ب۔ اقرار (Admission):

کسی شخص کے اپنے اقرار سے بھی ایک واقعے کی حقیقت ثابت ہو سکتی ہے:

جرائم حدود میں اقرار چار مرتبہ، صریح، بلا اکراہ اور بقائی ہوش و حواس ہونا ضروری ہے۔ انحراف شدہ اقرار (Retracted confession) کی بنا پر سزا نہیں دی جا سکتی۔ اقرار الزام کے شریک جانی Co-accused کو مستوجب سزا نہیں بناتا (السیوطی: الاشباہ، ص ۹۷)۔ اس بارے میں پاکستان کا رائج الوقت قانون شہادت مختلف ہے۔

تحریری شہادت Written evidence) بھی اقرار کے ضمن میں آتی ہے۔ یہ ثبوت کا بنیادی طریقہ (Primary method) نہیں ہے، بلکہ ایک قسم کا تحریری اقرار ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں معاملات کو ضبط تحریر میں لانے کو کہا گیا ہے:

ج۔ یمین (Oath):

دیوانی معاملات (Civil matters) میں حلف یا یمین بھی قابل اعتبار ہے۔ مغرب کا قانونی ذہن بھی ادھر ہی گیا ہے، چنانچہ فرنچ سول کوڈ بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ بہر حال اسلامی قانون میں حلف کا بھی ایک مقام ہے اور اس سے بھی ثبوت کی ایک ضرورت پوری ہوتی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے: البیّنۃ علی المدعی والیمین علی من انکر (رواہ البیہقی والطبرانی باسناد صحیح) یعنی شہادت مدعی کے ذمے ہے اور حلف اٹھانا مدعا علیہ کے ذمے (یا ثبوت) اگرچہ بعض قوانین

مغرب کے نزدیک حلف ثبوت کا ایک کمزور طریقہ ہے' یعنی اگر ایک طرف قابل اعتبار (trustworthy) شہادت ہو اور دوسری طرف حلف تو متوخرالذکر کو رد کر دیا جائے گا' لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ارشاد مبارک میں حلف کی جس ضرورت کا ذکر آیا ہے اس کی عظیم قانونی حکمت نزاعات کی ایک بڑی ضرورت کو پورا کرتی ہے۔ یہ اصول بہر حال اپنی جگہ ہے کہ مدعی صرف شہادت کے ذریعے اپنا دعوی ثابت کر سکتا ہے اور مدعا علیہ حلف سے اپنی ذمے داری سے بری ہو سکتا ہے.

اگر مدعا علیہ کو حلف اٹھانے کے لیے کہا جائے تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ قسم کھا لے گا یا انکار کر دے گا اور یا مدعی پر ڈال دے گا۔ قسم سے انکار بھی اقرار ہی کی ایک صورت ہے' لیکن یہ اقرار اتنا کمزور سمجھا جاتا ہے کہ اس کے ساتھ مدعی (Plaintiff) کی قسم بھی شامل (corroborate) کرنی ضروری ہو جاتی ہے' خواہ مدعا علیہ ((defendant) اس کا تقاضا کرے یا نہ کرے (ابن قدامہ: المغنی' مطبع المنار' ۱۲: ۱۲۴)۔ نیز رک بہ قذف' لعان.

ماخذ : متن میں مذکور ہیں.

○

شَہِید : (ع)' جمع: شُہَدا بمعنی گواہ' راہ حق میں جان دینے والا۔ قرآن مجید میں اس کا استعمال اکثر (جیسا کہ شاہد رک بآں' جمع: شہود کا جس سے یہ قطعی طور پر ممیز نہیں) اس لفظ کے بنیادی اور ابتدائی معنوں میں ہوا ہے' یعنی گواہ کے معنوں میں' مختلف سیاق و سباق رکھنے والی متعدد آیات میں جن میں یہ لفظ وارد ہوا ہے' امتیازی حیثیت رکھتی ہیں: (دیکھیے ۲۲۲' بذیل مادہ).

'' اسی طرح ہم نے تمھیں ایک درمیانی اور عادل امت بنا دیا تاکہ تم تمام انسانوں پر (سچائی کی) گواہی دینے والے بن جاؤ اور اللہ کا رسول تم پر گواہی دے' یعنی وہ تو ہر چیز کو دیکھنے والا اور اس کی نگہبانی کرنے والا ہے۔ (البقرۃ).

پھر شہید بھی اللہ کے اسماے حسنی میں سے ہے[رک بہ اللہ]' انبیاء کے لیے مثلاً ہر نبی اپنی امت کے بارے میں گواہی دے گا' شہید بمعنی مقتول فی سبیل اللہ کی جہاں دوسری وجوہات بیان ہوئی ہیں وہاں ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شہید (اللہ کی راہ میں مرنے والے یا قتل ہونے والے) کو اس لیے شہید کہتے ہیں کہ جاں فروشی کے صلے میں وہ یہ عزت و شرف پائے گا کہ قیامت کے دن نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مل کر وہ بھی گزشتہ امتوں کے بارے میں گواہی دے گا.

قرآن مجید میں لفظ شہید بمعنی مقتول فی سبیل اللہ صرف ایک ہی مرتبہ بصورت جمع (شہداء) استعمال ہوا ہے:

احادیث میں تو یہ لفظ بمعنی مقتول فی سبیل اللہ بکثرت آیا ہے (دیکھیے معجم المفہرس' بذیل مادہ شہد؛ مفتاح کنوز السنۃ' بذیل مادہ الشہید).

قرآن مجید میں شہید (بمعنی مقتول فی سبیل اللہ) کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے ہمیشہ ایک توضیحی طریقہ اختیار کیا گیا ہے (۳ [آل عمران]: ۱۵۷.

شہید کے معنوں میں جو ارتقا نظر آتا ہے وہ شاہد کے معنوں میں موجود نہیں۔ اس کے معنی عدالت کے سامنے گواہی دینے والے کے ہیں[رک بہ شاہد] حدیث کی کتابوں میں شہید کی اصطلاح خصوصی طور سے اس شخص کے لیے آئی ہے' جو کفار کے ساتھ جنگ کر کے اپنی جان دے دیتا ہے اور اس طرح اپنے ایمان پر سچائی کی مہر لگا دیتا ہے۔ کئی حدیثوں میں ان انعامات کا ذکر آیا ہے جو جنت میں اس کی منتظر ہیں۔ اپنی اس قربانی سے شہید قبر میں سوال کرنے والے فرشتوں منکر اور نکیر کے امتحان سے بچ جاتا ہے' نہ اسے "گناہوں سے پاک کرنے والی آگ" سے (اور برزخ) میں سے گزرنا پڑے گا۔ شہدا جنت کے مختلف درجوں میں سے بلند ترین درجے پر پہنچ جاتے ہیں جو عرش الٰہی سے قریب ترین ہے (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ' بذیل مادہ الشہید).

فقہ کی کتابوں میں شہید کی بحث باب الصلوۃ کے تحت.

جس کی رو سے اگر شہید کا میدان جنگ میں انتقال ہو جائے تو اسے غسل نہیں دیا جاتا بلکہ اپنے خون آلود کپڑوں میں اسے دفن کر دیا جاتا ہے۔ البتہ اس پر نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور اگر اس کا انتقال کچھ کھانے یا پینے یا کچھ عرصہ گزرنے کے بعد ہوا تو

اگرچہ وہ حکماً شہید ہی ہے لیکن اس کو غسل اور کفن دیا جائے گا۔ اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی (دیکھیے کتب فقہ)۔ نماز جنازہ کے سلسلے میں دوسری طرف وسیع معنوں کے لحاظ سے شہدا کی کئی قسمیں پائی جاتی ہیں۔ جن کی تفصیل ذیل میں دی گئی ہے: اگر کوئی شخص زخم کھانے کے باوجود لڑائی کے اختتام تک زندہ رہے اور مرنے سے پہلے اپنے بعض امور کو سرانجام دے لے تو قانونی اعتبار سے اس پر شہید کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

شہادت کی اس فضیلت سے شہید کی موت میں بھی ایک خاص عظمت و جلالت پیدا ہو گئی ہے۔ خود شہید کے تصور میں بھی ایک اہم وسعت پیدا ہو گئی ہے جس کا پتا جزوی طور پر احادیث سے بھی ملتا ہے، یہاں تک کہ آخرکار ہر وہ شخص جو خارجی تشدد کے باعث غیر طبعی موت کا شکار ہوا ہو اور جس پر دیکھنے اور سننے والوں کو رحم آئے، عامۃ المسلمین کے نزدیک شہید متصور ہونے لگا۔ ان معنوں کو ہر وہ شخص جو کسی (شدید) مرض از قسم طاعون وغیرہ سے مرجائے یا "پیٹ کی بیماریوں" میں مبتلا رہ کر فوت ہو، شہید متصور ہوتا ہے، ہر شخص جو خارجی تشدد سے غیر طبعی موت مرے، مثلاً فاقہ کشی، پیاس، غرقابی، زندہ درگور ہونا، زہر خورانی، یا بجلی کے گرنے سے موت واقع ہونا، یہ سب شہادت کی موتیں ہیں، مزید براں اگر کوئی شخص اپنی نفسانی خواہشوں کا مقابلہ کرنے کے جہاد اکبر میں ختم ہو جائے تو وہ بھی شہید ہے۔

ایسے شہید کی قبر کو مشہد سمجھا جاتا ہے، پارسا اور دیندار لوگ اسے احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور وہ لوگوں کی زیارت گاہ بن جاتی ہے۔

قاہرہ میں شہیدوں کی یاد میں ایک میلہ لگتا تھا جو آٹھویں صدی ہجری تک مرجع خلائق تھا۔ شہدا سے عقیدت کا بے پایاں اظہار پاکستان اور بھارت کے بعض حصوں میں بہت نمایاں ہے۔

مآخذ : (۱) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ؛ (۲) ابراہیم الحلبی الحنفی: ملتقی الابحر (مع شروح: مجمع الانہر اور الدر المنتقی)، قسطنطنیہ ۱۳۲۸ھ، ۱: ۱۸۸؛ (۳) الباجوری الشافعی: حاشیہ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۲۶۵؛ (۴) خلیل بن اسحٰق المالکی: المختصر فی الفقہ المالکی، ترجمہ از Guidi و Santillana، میلان ۱۹۱۹ء، ۱: ۱۵۳؛ (۵) ابن جعفر البغدادی: مجموع الفقہ (زیدی فقہ)، طبع Griffini، ص ۷۰ و ۲۳۷؛ (۶) الشعرانی: میزان، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۱۹۷؛ (۷) ابن الحاج: المدخل، ۲: ۱۱۲ ببعد۔

○

الشَّیْبانی : ابو عبداللہ محمد بن الحسن بن فرقد، جو شیبان کے ایک مولیٰ، نامور بزرگ، حنفی فقیہ، جو ۱۳۲ھ/۷۴۹-۷۵۰ء میں واسط میں پیدا ہوئے، انھوں نے کوفے میں پرورش پائی اور چودہ سال کی عمر میں حضرت امام ابو حنیفہؒ سے تعلیم حاصل کی۔ انھیں کے زیر اثر اپنے آپ کو علم فقہ کی تحصیل کے لیے وقف کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ بیس سال کی عمر میں وہ مسجد کوفہ میں خطبہ دیا کرتے تھے۔ انھوں نے علم حدیث حضرت سفیان الثوری (م ۱۶۱ھ)، الاوزاعی (م ۱۵۷ھ) اور دیگر حضرات بالخصوص حضرت امام مالکؒ بن انس (م ۱۷۹ھ) سے حاصل کیا۔ حضرت امام مالکؒ کے درس میں وہ برابر تین سال تک مدینہ منورہ میں حاضر ہوتے رہے۔ فقہ میں ان کی تعلیم و تربیت زیادہ تر امام ابو یوسفؒ کی مرہون منت ہے، مگر اول الذکر (امام ابو یوسفؒ) نے انھیں مصر یا شام کی قضا دلوانا چاہی، تو انھوں نے صاف انکار کر دیا۔ ۱۷۶ھ/۷۹۲-۷۹۳ء میں خلیفہ ہارون الرشید نے زیدی امام یحییٰ بن عبداللہ کے بارے میں ان سے مشورہ کیا۔ اس موقع پر انھوں نے (الطبری، ۳: ۶۱۹) خلیفہ کی مرضی کے خلاف رائے دی۔ خلیفہ چاہتا تھا کہ یحییٰ کو سزا دی جائے۔ امام محمد شیبانی کا موقف یہ تھا کہ امان دینے کے بعد نقض عہد کر کے یحییٰ کو سزا دینا کسی صورت جائز نہیں۔ اس فتوے کی وجہ سے خلیفہ نے ناراض ہو کر انھیں عہدۂ قضا سے برطرف کر دیا اور آئندہ افتا سے بھی روک دیا (الکردری: ۲: ۱۴۲ ببعد)۔ بعض مؤرخین مذہب نے لکھا ہے کہ وہ مرجئی تھے۔ (ابن قتیبہ: معارف، ص ۲۰۱؛ الشہرستانی، طبع Cureton، ص ۱۰۸)، لیکن انھوں نے اپنے آپ کو مرجئی سرگرمیوں سے الگ تھلگ رکھا، (الفہرست، ص ۲۰۳)۔ ۱۸۰ھ/۷۹۶ء میں ہارون نے الرقہ کو اپنا دار الخلافہ بنایا (الطبری، ۳: ۶۴۵) اور انھیں

الرقّہ کا قاضی مقرر کر دیا۔ اپنی برطرفی (۱۸۷ھ/ ۸۰۳ء) کے بعد وہ بغداد ہی میں مقیم رہے، یہاں تک کہ خلیفہ نے انھیں اپنے ساتھ خراسان کے سفر پر چلنے کا حکم دیا (۱۸۹ھ/۸۰۳ء) اور انھیں خراساں کا قاضی مقرر کر دیا (الکردی ۲: ۱۴۷) اسی سال وہ رنبویہ کے مقام پر، جو الرے کے قریب ہے، وفات پا گئے۔

وہ اصحاب الرائے میں اعتدال پسند تھے اور اپنی تعلیم کو حتی الامکان حدیث پر مبنی رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ وہ ایک قابل نحوی بھی مانے جاتے تھے۔ ان کے شاگردوں میں امام شافعیؒ [رک بآں] تھے جنھوں نے اپنے استاد سے کئی مسائل میں اختلاف کیا ہے (کتاب الرد علی محمد بن الحسن، در کتاب الام، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۷: ۲۷۷ بعد)۔ حنفی مذہب کی نشر و اشاعت کا سہرا ابو یوسف اور الشیبانی کے سر ہے۔ ان کی تصانیف جن پر بکثرت شرحیں لکھی گئی ہیں، قدیم ترین مواد فراہم کرتی ہیں جس سے ہمیں امام ابو حنیفہؒ کی تعلیمات کے متعلق رائے قائم کرنے میں مدد مل سکتی ہے، اگرچہ بہت سے امور میں انھیں حضرت امامؒ کے خیالات سے اختلاف ہے۔ ان میں سے اہم یہ ہیں: کتاب الاصل فی الفروع یا المبسوط، الجامع الکبیر، قاہرہ ۱۳۵۶ھ، الجامع الصغیر (طبع بولاق ۱۳۰۲ھ ابو یوسف کی کتاب الخراج کے حاشیے پر، نیز طبع دہلی ۱۲۹۱ھ، ۱۳۱۰ھ)، کتاب السیر الکبیر (السرخسی کی شرح کے ساتھ ۴ جلدوں میں چھپی ہے، (حیدر آباد ۱۳۳۵/۱۳۳۶ھ، طبع استانبول ۱۲۲۱ھ)، کتاب (کئی مرتبہ چھپی ہے)۔

امام الشیبانی نے امام مالکؒ کی الموطا کا ایک نسخہ مع ناقدانہ حواشی اور اضافوں کے بھی مرتب کیا ہے جو عام مروج نسخوں سے مختلف ہے۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: الطبقات، طبع Sachau، ۷/ ۲: ۷۸ (خاکہ)، در ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ Wustenfeld، ص ۲۵۱؛ (۲) الطبری، طبع ڈخویہ، ۳: ۲۵۲۱؛ (۳) النووی: تہذیب الاسماء واللغات، ص ۱۰۳؛ (۴) الفہرست، ص ۲۰۳ ببعد۔ بعد کے مآخذ زیادہ تر اضافے کی قسم کے ہیں: (۵) الخطیب البغدادی: تاریخ، در السمعانی: کتاب الانساب، سلسلۂ یادگار گب، ورق ۳۳۲ ب؛ (۶) السرخسی: شرح السیر الکبیر، مقدمہ؛ (۷) ابن خلکان: وفیات، ۱: ۴۵۳ ببعد؛ (۸) الکردری: مناقب الامام اعظم، حیدر آباد ۱۳۲۱ھ، ۲: ۱۳۶ تا ۱۴۷ (قدیم مآخذ کو استعمال کرتا ہے)؛ (۹) ابن قطلوبغا، طبع فلوگل، عدد ۱۵۹۔

○

شُیبَہ (بنو): قریش مکہ کا ایک خاندان جو حضرت شیبہؓ بن عثمان بن ابی طلحہ عبداللہ بن عبدالعزیٰ بن عثمان بن عبدالدار بن قصی کی اولاد ہیں۔ اس خاندان کو حاجب کعبہ ہونے کا شرف حاصل رہا ہے۔ بیت اللہ کی کلید برداری اور پاسبانی بنو شیبہ کے سپرد رہی۔ یہ سعادت اس خاندان کو زمانۂ جاہلیت میں بھی حاصل تھی۔ یہ نظام قصی بن کلاب نے قائم کر کے اپنے بیٹے عبدالدار کے سپرد کر دیا۔ عبدالدار کے بعد اس کے بیٹے عثمان کو سونپا گیا۔ عثمان کے بعد حجابت و سدانت بیت اللہ اس کے بیٹے عبدالعزی کے سپرد ہوئی۔ عبدالعزی کے بعد ابو طلحہ عبداللہ کو، اس کے بعد اس کے بیٹے طلحہ کو اور اس کے بعد عثمان بن طلحہ کو حاجب کعبہ ہونے کا شرف نصیب ہوا۔ یہ عثمان بن طلحہ حضرت شیبہ بن عثمان کے عمزاد تھے اور دونوں مشترکہ طور پر حجابت کعبہ اور پاسبانی بیت اللہ کے فرائض انجام دیتے تھے۔ حضرت عثمان بن طلحہ نے حضرت خالدؓ بن ولید اور حضرت عمروؓ بن العاص کی رفاقت میں مدینے حاضر ہو کر اسلام قبول کر لیا (سیر اعلام النبلاء، ۳: ۸)، لیکن شیبہ فتح مکہ کے بعد حلقہ بگوش اسلام ہوئے (کتاب مذکور، ۳: ۹)۔ حضرت عثمانؓ بن طلحہ کے مدینہ منورہ چلے جانے کے بعد حجابت کعبہ شیبہ کے سپرد رہی۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مکہ فتح کیا تو آپ نے کلید کعبہ اسی خاندان کے سپرد کر دی۔ عہد اسلام میں اس وقت سے یہ سعادت بنو شیبہ کے خاندان میں چلی آ رہی ہے (انساب الاشراف، ۱: ۵۳)۔ قبیلہ بنی عبدالدار نے جنگ احد میں اسلام کے خلاف نمایاں کردار ادا کیا اور اس قبیلے کے ایک ہی گھرانے کے کئی آدمی اسلام کے خلاف لڑتے ہوئے مارے گئے۔ طلحہ اور عثمانؓ کے علاوہ طلحہ (بن ابی طلحہ) کے چار بیٹے اور ایک بھائی ابو سعید بھی اس جنگ میں قتل ہوئے

(جوامع السیرۃ' ص ۱۷۳).

بنو شیبہ کو ان مختلف فرائض کی تفویض اب اس قدر مسلّم ہو چکی ہے کہ وہ مطلقاً جالب توجہ نہیں رہی۔ پرانے مصنّفین اور بالخصوص حجاج کے لیے وہ زیادہ دلچسپی کا موضوع بنے رہے ہیں۔ اس بارے میں دو اہم بیانات ہیں: ایک تو ۱۱۸۳ء میں ابن جبیر کا اور دوسرا ۱۲۷۶ء میں ناصر خسرو کا۔ زیارت کعبہ کے ساتھ دو رکعت نماز کی ادائی اگر ممکن ہو تو ٹھیک اسی جگہ پر جہاں رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد نماز ادا فرمائی تھی' بہت ہی کار ثواب ہے۔ یہ گو مناسک حج میں سے نہیں' لیکن حجاج اسے مزید ثواب کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ بیت اللہ شریف کی کلید صرف زعیم ہی کے پاس رہتی ہے۔ جس کا حال آگے چل کر بیان کریں گے۔

وہ روایت جس کی رو سے بنو شیبہ کو بیت اللہ کی حجابت ملی تھی' بہت ہی قدیم ہے۔ اس کو اب تک بھی اس محرابی دروازے کے نام سے حیات دوام حاصل ہے جو زمزم کے پاس مسجد الحرام کی دیوار کی قدیم حد کا پتا دیتا ہے۔ جب مقدم الذکر محرابی دروازے کو بڑا کیا گیا' تو جدید دروازہ جسے اب باب سلام کہتے ہیں اور جو کعبہ اللہ اور قدیم سقف راستے کے ساتھ ایک سیدھ میں تھا' باب بنی شیبہ کہلانے لگا۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: طبقات' ۲/۱: ۹۹؛ (۲) احمد بن حنبل' المسند' ۳: ۶۸؛ (۳) البخاری: الصحیح' کتاب الصلوۃ' باب ۸۱؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف' ۱: ۵۳؛ (۵) الذہبی: سیر اعلام النبلاء' ۳: ۸' ۹؛ (۶) ابن حزم: جوامع السیرۃ' ۱۷۳' ۲۳۳ ببعد؛ (۷) الازرقی: اخبار مکہ' ۱: ۶۳ و بمواضع کثیرہ؛ (۸) الفاسی: شفاء الغرام باخبار البلد الحرام' قاہرہ ۱۹۵۶ء' ص ۱۲۹' ۱۳۸ ببعد و بمواضع کثیرہ؛ (۹) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب' بذیل مادہ شیبہ بن عثمان۔

○

شیث : (عبرانی: شیث Sheth)' سیث Seth جس کے معنی ہیں "عبد اللہ" یا اللہ کی بخشش (دیکھیے تاج العروس' بذیل مادہ)' حضرت آدم علیہ السلام کے تیسرے بیٹے جو قتل ہابیل کے پانچ سال بعد پیدا ہوئے جب کہ ان کے والد بزرگوار کی عمر ایک سو تیس سال تھی۔ چونکہ قابیل کے ہاتھوں ہابیل قتل ہو گیا تھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کا نعم البدل عطا فرمایا اور اسی مناسبت سے ان کا نام شیث' یعنی اللہ کا عطیہ رکھا گیا (الکامل' ۱: ۲۸ تا ۲۹)' ابن الاثیر (محل مذکور) کی تصریح کے مطابق وہ اللہ کے نبی تھے جن پر پچاس صحیفے نازل فرمائے گئے۔ جب حضرت آدمؑ فوت ہوئے تو انھوں نے اپنا وارث اور وصی مقرر کیا۔ انھوں نے دن اور رات کے اوقات سکھائے' آنے والے سیلاب (طوفان نوحؑ) کی خبر دی اور انھیں تاکید کی کہ وہ دن کی ہر ساعت میں عزلت نشین ہو کر خدا کی عبادت کیا کریں۔

یہ شیث ہی ہیں جن سے نسل انسانی چلی' کیونکہ ہابیل نے اپنا کوئی وارث نہیں چھوڑا تھا اور قابیل کے ورثہ سیلاب (طوفان نوحؑ) میں غرق ہو گئے تھے۔ کہتے ہیں کہ وہ مکے میں رہتے تھے' اور تازیست حج کی رسوم ادا کرتے رہے (الکامل' ۱: ۳۱)۔ انھوں نے ان صحائف کو' جو حضرت آدمؑ اور ان پر نازل ہوئے تھے (اور تعداد میں ۵۰ تھے) اکٹھا کیا اور اپنے طرز عمل کو ان کے مطابق منضبط کیا۔ انھوں نے خانہ کعبہ کو پتھر اور چکنی مٹی سے بنایا۔ ان کے فوت ہونے کے بعد ان کے بیٹے انوش (Enoch) ان کے جانشین ہوئے۔ وہ کوہ ابو قبیس کے غار میں اپنے والدین کے پاس دفن ہوئے۔ انھوں نے ۹۱۲ سال کی عمر پائی تھی۔ ابن اسحٰق کے قول کے مطابق ان کی شادی ان کی بہن حزورہ سے ہوئی تھی۔

الطبری' اپنی تاریخ میں انھیں شث اور شاث لکھتا ہے (۱: ۱۵۲) اور بیان کرتا ہے کہ شیث اس نام کی سریانی شکل ہے۔ یہ نام بدل کر عطیہ (خداوندی) کا ہم معنی ہے' کیونکہ وہ ہابیل کی جگہ عطا ہوئے تھے (بائیبل ۴ سفر التکوین: ۲۶).

مآخذ : (۱) الطبری: تاریخ' ۱: ۱۵۲ تا ۱۶۸' ۱۱۲۲' ۱۱۲۳؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل' طبع Tornberg' ۱: ۳۵' ۳۹؛ (۳) ثعالبی: عرائس المجالس' طبع مکی ۱۲۷۷ھ' ص ۴۲؛ (۴) عبدالوہاب النجار: قصص الانبیاء' مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) ابو الفداء؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ' الریاض ۱۹۶۶ء.

○

شیخ : (ع) اس لفظ کے دو مفہوم ہیں: (۱) خاص

اور (۲) عام۔ تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) کسی دینی یا روحانی سلسلے کا بانی، مگر اس کے جانشین کو جو اس سلسلے کی گدی سنبھالے یا ان لوگوں کو جو اس کی مختلف شاخوں کے رئیس ہوں، بھی شیخ کہہ دیا جاتا ہے.

شیخ الطریقۃ۔ اپنے سلسلے کا دینی اور دنیوی دونوں امور میں رہنما ہوتا ہے، اس میں لازمی طور پر تمام اخلاق حسنہ پائے جانے چاہئیں۔ اسے عالی ظرف، زہد کیش اور تمام اوصاف حمیدہ کا حامل ہونا چاہیے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ اسے علم وافر حاصل ہو، وہ اللہ کا برگزیدہ بندہ ہوتا ہے اور اللہ اس پر اپنی برکت نازل کرتا ہے، اس لیے وہ بندے کو اللہ تک پہنچانے کا وسیلہ ہوتا ہے۔ اسے قانون الٰہی یا شریعت کا مکمل علم ہوتا ہے۔ وہ وساوس نفسانیہ اور ان کے علاج سے واقف ہوتا ہے۔ اپنے طریقے کی مخصوص تعلیمات کا بانی یا وارث ہونے کی وجہ سے وہ صاحب سِرّ ہوتا ہے (یعنی اس کی رضا قادر مطلق کی مشیت سے فیض یاب ہوتی ہے).

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے۔ کہ مرید [رک بہ طریقہ] متعدد شیوخ کی پیروی کرتے ہیں یا کر چکے ہوتے ہیں۔ ان شیوخ کو ان سالکوں کے رہنما ہونے کی حیثیت سے ایک خاص خطاب دیا جاتا ہے جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس نئے سالک کو تصوف کی تعلیم دینے میں انہوں نے کیا اور کس قدر حصہ لیا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے سب سے پہلے (۱) شیخ الارادۃ ہے جو طریقۂ صوفیہ کا سب سے زیادہ بلند مرتبہ شخص ہوتا ہے، جس کی رضا کے ساتھ صوفیہ کے خیال میں قضائے الٰہی ہوتی ہے اور جس سے یا جس کی ہدایت کی بدولت مرید جسمانی اور روحانی دونوں حیثیتوں سے سلسلے میں داخل ہوتا ہے؛ (۲) شیخ الاقتداء وہ شخص ہے جس کے طریق کار پر مرید کو چلنا چاہیے، اور جس کی تقلید قولاً و فعلاً دونوں طرح ہونی چاہیے؛ (۳) شیخ التبرک وہ ہے جس کے پاس مرید اس لیے جاتے ہیں کہ وہ برکت سے مالا مال ہو جائیں؛ (۴) شیخ الانتساب وہ ہے جس کی سفارش سے مرید کو جماعت میں داخل کیا جاتا ہے، اور جس کا وہ خادم ہو کر رہتا ہے اور دنیوی امور میں اسی کی فرماں برداری کرتا ہے؛ (۵) شیخ التلقین روحانی استاد ہوتا ہے، جو جماعت کے ہر فرد کے پڑھنے کے لیے اوراد و وظائف کی تعداد و مقدار معین کرتا ہے؛ (۶) شیخ التربیۃ وہ ہے جس کے ذمے ابتدائے سلوک میں سالکوں کی تربیت ہوتی ہے۔ ان مختلف عہدوں کا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، حامل ایک شخص ہو سکتا ہے یا متعدد اشخاص علیحدہ علیحدہ بھی ہو سکتے ہیں.

جس جگہ کسی سلسلے کا شیخ رہتا ہے، اسے زاویہ [رک بآن] کہتے ہیں۔ اس کے پاس زاویے کا انتظام کرنے کے لیے کچھ مددگار اور خادم ہوتے ہیں: "خلیفہ" یا نائب جو اس کا قائم مقام یا خاص مددگار ہوتا ہے؛ "مقدم" جماعت کے ایک گروہ کے کسی ضلع کا ناظم، طریقے کا اصلی ناشر الدعوۃ، عموی معلم؛ "راکب یا شاویش" قاصد جس کا کام شیخ کے احکام اور شیخ یا اس کے مقدم کی زبانی اور تحریری ہدایات کا ادھر ادھر لے جانا ہے؛ "صیاف" جو موسم گرما میں دورہ کر کے متعلقہ قبائل سے نذرانے اور صدقات جمع کرتا ہے۔ ان عہدے داروں کے نیچے بہت سے چھوٹے عہدے دار بھی ہوتے ہیں، جو ضلع یا برادری کے لحاظ سے خوان یا فقیر (جمع: فقرا) یا اصحاب، یا خادم (جمع: خدام)، یا درویش کہلاتے ہیں.

شیوخ کی دینی اور دنیوی جانشینی کی بابت شریفی جمعیوں میں تو یہ دستور ہے کہ بانی طریقت شیخ کی براہ راست صلبی اولاد اس کی وارث (گدی نشین) ہوتی ہے کیونکہ ان کے ہاں یہ اصول مسلّم ہے کہ سرِّ خداوندی ایک پشت سے دوسری پشت کی طرف براہ راست منتقل ہوتا ہے۔ طریقت کے وہ سلسلے جن کی بنیاد شریفوں کے علاوہ دیگر متورع لوگوں نے رکھی ہو، ان میں طریقے کے اعلیٰ طبقے کے معزز لوگ شیخ کا تقرر کرتے ہیں، لیکن یہ صورت کم دیکھنے میں آتی ہے۔ ان شیوخ کے نام جو کسی سلسلۂ طریقت کے یکے بعد دیگرے گدی نشین بنے ہوں ایک شجرے کی شکل میں جمع کر دیے جاتے ہیں.

مآخذ: الغزالی: احیاء، ج ۳، ص ۲۴۴ (وسط میں)؛ (۱) محمد الفاسی، المعروف بہ میارہ: مختصر الدرا لثمین، قاہرہ، تاریخ ندارد، ص ۶۹.

○

شَیْخُ الْاِسْلام : ان اعزازی القاب میں سے ایک جو پہلے پہل چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر میں دینی شخصیتوں کے لیے اختیار کیے گئے۔ شیخ الاسلام کا لقب صرف علما اور کبھی کبھی صوفیہ کے لیے مخصوص رہا ہے، جس طرح کہ وہ دوسرے اعزازی القاب، جن کا پہلا جز لفظ شیخ ہے (مثلاً شیخ الدین؛ شیخ الفقہاء کا لقب ابن خلدون نے اسد بن الفرات فقیہ کو دیا ہے، دیکھیے مقدمہ، ترجمہ de Slane، ا: ۷۸)۔ ان تمام القاب میں سے صرف شیخ الاسلام کا لقب بہت کثرت سے استعمال ہوتا رہا ہے، چنانچہ پانچویں صدی ہجری میں خراسان میں شافعی علما کے سرخیل اسمٰعیل بن عبدالرحمٰن کو (وہاں کے) سنی خصوصیت سے شیخ الاسلام کہتے تھے (نیز دیکھیے الجوینی: جہان کشای، ۲: ۲۳، جہاں شیخ الاسلام خراسان کا حوالہ ملتا ہے) اور اسی زمانے میں صوفی ابو اسمٰعیل الانصاری (۱۰۰۶ تا ۱۰۸۸ء) کے مرید ان کے لیے اسی لقب کے دعویدار تھے [السبکی: طبقات، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۳: ۱۱۷؛ جامی: نفحات الانس، طبع Lees، کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۳۳، ۳۷۶)۔

لیکن اس لقب کو زیادہ شہرت اس وقت حاصل ہوئی جب اس کا اطلاق مخصوص طور پر قسطنطینیہ کے مفتی اعظم پر ہونے لگا۔ جس کے عہدے کو سلاطین عثمانیہ کی مملکت میں ایک وقت ایسی مذہبی اور سیاسی اہمیت حاصل ہو گئی جس کی نظیر دوسرے اسلامی ممالک میں ناپید تھی۔ سلطنت عثمانیہ کی ابتدائی صدیوں میں صوفی مشرب شیوخ کا اثر و رسوخ علما کے اثر و رسوخ سے بہت زیادہ بڑھ گیا تھا۔ محمد اول کی ہاتھوں سلطنت کا نیا آئین بن جانے کے بعد راسخ العقیدہ سنی اثرات اور متصوفانہ شیعی اثرات کے درمیان کشمکش دیکھنے میں آئی ہے (مثلاً بدرالدین محمود کا واقعہ)، یہ کشمکش سلطان سلیم اول کے عہد حکومت میں راسخ العقیدہ علما کی فتح کی صورت میں ختم ہوئی۔ ان تاریخی بیانات میں، جو واقعات کے صرف انفرادی پہلوؤں کے پیش نظر دیے گئے ہیں، اس صورت حال کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، اور اس لیے انھیں خاصے حزم و احتیاط کے ساتھ قبول کرنا ہو گا۔ دیگر ماخذ اس بارے میں بہت کم معلومات دیتے ہیں۔ چنانچہ سوانح کا مجموعہ، الشقائق النعمانیہ (جو سلیمان اول کے عہد میں تالیف ہوا) صرف راسخ العقیدہ زاویہ نگاہ کی ترجمانی کرتا ہے، لیکن اس کے دیکھنے سے اس بات کا صاف پتا چل جاتا ہے کہ ممالک عثمانیہ کے پرانے فقہا یا تو مصر و ایران کے تعلیم یافتہ تھے اور یا ان کے اساتذہ عرب اور ایرانی تھے۔ خود قسطنطینیہ کے بعض اولین مفتی غیر ملکی تھے، جیسے فخرالدین العجمی (مفتی ۱۴۳۰ تا ۱۴۶۰ء) اور علاء الدین العربی۔ بعد کی روایات میں شیخ ادہ بالی (عثمان کے خسر) کو ممالک عثمانیہ کا پہلا مفتی قرار دیا گیا ہے (علمیہ سالنامہ سی، ص ۳۱۵)۔ ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ایک مفتی الانام سلطان مراد ثانی کے عہد حکومت ہی میں مامور ہو چکا تھا، جو مملکت کے تمام دیگر مفتیوں پر بالا دست تھا (کامل عثمانی، ص ۲۰۱) اور یہ کہ محمد ثانی نے قسطنطینیہ فتح کرنے کے بعد سرکاری طور پر شیخ الاسلام کا خطاب نئے دارالخلافہ کے مفتی، خضر بیگ چلبی کو عطا کیا تھا اور ساتھ ہی اسے وہ قاضی عسکروں (d'Ohsson و von Hammer) پر حاکم اعلیٰ بنا دیا تھا۔ لیکن اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ مفتی وقت اس وقت ایسی اہم شخصیت بن چکا تھا۔ حقائق کے بیان کے مطابق یہ خضر بیگ صرف استانبول کا قاضی تھا، اور فخرالدین العجمی مفتی تھا (کتاب مذکور، ص ۱۱۱، ۱۸۱)۔ اگر ہم بعد میں یہ دیکھتے ہیں کہ روضۃ المشائخ (دیکھیے ماخذ) میں شیخ الاسلام کا سوانح نگار اپنے سوانح کو مفتی محمد شمس الدین فناری (م ۱۴۳۰ء) کے ذکر سے شروع کرتا ہے، تو یہ محض ایک رسمی بات معلوم ہوتی ہے۔ صرف سلیم اول کے عہد حکومت میں قسطنطینیہ کے مفتی کا ان ۲۳ سالوں میں زبردست اثر ظاہر ہونا شروع ہوا، جن میں اس عہدے پر نامی گرامی زنبیلی علی جمالی افندی [رک باں] مامور رہا۔

قسطنطینیہ کے مفتی کی اہمیت میں ترقی اور اضافہ خود بخود ہوا اس میں سلاطین کی منشا کو کوئی دخل نہ تھا، البتہ شیخ الاسلام کا خطاب عطا ہوا، جو اس عہد میں کئی مفتیوں کو ملا ہوا تھا۔ (دیکھیے نیچے) اس ارتقا کی توضیح کے لیے ہمیں کئی سمتوں میں تحقیق کرنا ہو گی۔ ایک نہایت جاذب توجہ مفروضہ M. Goudefroy Demomhynes کا ہے، جسے قسطنطینیہ کے مفتی کے منصب اور ترکوں کی فتح مصر سے پہلے مصر کے مملوک سلاطین کے دربار میں عباسی خلیفہ کی حیثیت کے مابین

نمایاں مماثلت نظر آتی ہے (La Syrie' پیرس ۱۹۲۳ء' ص ۱۲۲.

سلطنت میں شیخ الاسلام کی حیثیت کی عظمت سرکاری تقریبات کی رسوم میں نمایاں ہوتی تھی۔ رسوم و آداب کے قانون کے مطابق شیخ الاسلام کو وقت کا ابوحنیفہ سمجھا جاتا تھا۔ مفتی کے لیے صرف صدر اعظم کے ہاں حاضری دینا ضروری تھا۔ صدر اعظم یا سلطان سے اس کی ملاقات کے آداب و ضوابط ادنیٰ سے ادنیٰ جزئیات سمیت منضبط تھے۔ مذہبی تقریبات' سلطان کی تدفین' نئے سلطان سے بیعت اور مؤخرالذکر کی رسم تاجپوشی کے موقع پر مفتی کے حقوق و وظائف صاف و واضح طور پر معین کر دیئے گئے تھے۔ شیخ الاسلام کے علاوہ اس کے اور بھی بہت سے القاب اور خطابات تھے.

علما کی اعلیٰ جماعت کا رئیس ہونے کی حیثیت سے مفتی کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ سلطان کی خدمت میں محکمۂ عدلیہ کے بعض اعلیٰ ترین عہدے داروں کے ناموں کی سفارش کرے۔ وہ خود شاذ و نادر ہی قاضی کی حیثیت سے کام کرتا تھا۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں جب سلطنت عثمانیہ کا نظم و نسق جدید طرز پر لایا جانے لگا تو آہستہ آہستہ ایک انتظامی محکمہ بھی وجود میں آیا' جس کا رئیس شیخ الاسلام تھا۔ اس وقت بہت سے اشخاص ایسے تھے جو مفتی کے طرح طرح کے فرائض میں اس کا ہاتھ بٹاتے تھے' مثلاً "کدخدا" یا "کیا" جو مفتی کی نمائندگی کر سکتا تھا' "تلخیص چی" جو اس کی طرف سے حکومت میں وکیل ہوتا' "مکتوب چی" یا معتمد عمومی اور "فتویٰ امینی" جس کا کام یہ تھا کہ عوام کی طرف سے جو فتاویٰ مطلوب ہوں' انھیں تیار کر کے اعلان کرے۔ ان تمام عہدے داروں کے اپنے اپنے دفاتر تھے۔ تنظیمات کے زمانے میں یہ محکمانہ بندوبست مستحکم کر دیا گیا۔ شیخ الاسلام کو اس کی سرکاری سکونت کے لیے وہ جگہ دے دی گئی جو پہلے ینی چریوں کے "آغا" کی تھی اور اس وقت سے اس دفتر میں' جسے شیخ الاسلام قپی سی یا باب فتویٰ کہتے تھے اس کے محکمانہ دفاتر قائم کیے گئے جو اس محکمے کی منسوخی تک برابر قائم رہے۔ یہ محکمۂ اوقاف کے سوا ان تمام اداروں کے نظم و نسق کا کام سرانجام دیتا تھا' جو اساساً مذہبی حیثیت کے تھے۔ اس طرح شیخ الاسلام ان تمام دوسرے وزارتی محکموں کے افسران بالا کا ہم پلہ ہو گیا جو انیسویں صدی عیسوی میں معرض وجود میں آئے۔ وہ وزارت کا رکن سمجھا گیا اور یوں اس کے منصب کی میعاد اس وزارت کی میعاد تک محدود ہو گئی' جس کا وہ رکن ہوتا۔ تاہم دوسرے وزرا پر اس کا ایک تفوق بحال رہا۔ یہ فضیلت مدحت پاشا کے ۱۸۷۶ء کے بنائے ہوئے آئین کی دفعہ ۲۷ میں واضح کر دی گئی تھی' جس میں اس امر کو قانونی حیثیت دے دی گئی کہ صدر اعظم اور شیخ الاسلام کا تقرر سلطان براہ راست کرے گا۔ اٹھارھویں صدی تک صرف صدر اعظم اور شیخ الاسلام کے دونوں عہدے ایسے تھے جن کے تفویض مناصب کی رسم سلطان کی موجودگی میں ادا ہوتی تھی.

جوں جوں سلطنت عثمانیہ کے اداروں میں دنیویت (Seceulari sm) آتی گئی' ریاست میں شیخ الاسلام کا اثر و رسوخ کم ہوتا گیا۔ ۱۸۳۹ء میں شورائے دولت (کونسل آف سٹیٹ) کے قیام نے داخلی سیاست پر اس کے اثر و اقتدار کو بہت بڑی حد تک زائل کر دیا۔ پھر ۱۸۷۹ء میں جدید نظارت عدلیہ کے ماتحت دیوانی اور تعزیری عدالتوں کے قیام سے اس کے اثر کا ایک اور معتدبہ حصہ کم ہو گیا۔ بعض قوانین کے بعد دیگرے ایسے منظور کیے گئے جن کی رو سے اختیارات سماعت کو شرعیہ اور نظامیہ عدالتوں کے اعتبار سے متعین کر دیا گیا۔ نوجوان ترکوں کی مذہبی اصلاحات میں اس ترقی کا بہت بڑا حصہ تھا اس کے منطقی نتیجے میں جملہ "محاکم شرعیہ" کے نظم و نسق کو وزارت عدلیہ کی تحویل میں منتقل کر دیا گیا۔ اس اقدام کا حق بجانب ہونا جدید قانون عامہ کی رو سے ثابت ہے' ایسا قدم اٹھانے کا واضح مقصد ان غلطیوں سے بچنا تھا جو تنظیمات کے وقت کی گئیں تاکہ مشیخت اسلامیہ کو خالص مذہبی معاملات کا محکمہ بنا دیا جائے (دیکھیے مثلاً ۳۱ اکتوبر اور ۲ نومبر ۱۹۱۶ء) یہی جذبہ تھا جس کے ماتحت ۱۹۱۷ء میں ادارہ شیخ الاسلام میں دارالحکمۃ الاسلامیہ کے نام سے نشر و تبلیغ کی نوعیت کا ایک دفتر قائم کیا گیا۔ لیکن مدروس Modros کی عارضی صلح کے بعد ۲ نومبر ۱۹۱۸ء کو نئی حکومت نے نوجوان ترکوں کی جملہ اصلاحات کو منسوخ کر دیا۔ تاہم اس وقت تک ادارہ شیخ الاسلام اپنے

اختتام کے بہت قریب پہنچ چکا تھا' کیونکہ نومبر ۱۹۲۲ء کو ترکی تحریک وطنیت کی فتح کے بعد سلطنت عثمانیہ کے تمام سرکاری ادارے' جو اس وقت تک قسطنطنیہ میں باقی تھے' سب کے سب موقوف کر دیے گئے اور ان کے تمام وظائف انقرہ کی نئی حکومت کے عہدے داروں نے سنبھال لیے۔ اس حکومت میں ادارہ مذکور کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی۔ اس میں کلام نہیں کہ نئی حکومت کے آئین میں "شرعیہ وکالتی" کا محکمہ قائم کرنے کی گنجائش رکھ لی گئی تھی' لیکن مجلس ملی کبیر کے لادینی رجحانات نے شیخ الاسلام لیقی کی اس نقل کو جاری رکھنے کی اجازت نہ دی اور ۳ مارچ ۱۹۲۴ء کو' جب کہ خلافت کو ختم کیا گیا' ایک قانون منظور کر کے اس کی جگہ ایک کم درجے کا محکمہ "دیانت ایشلری رئیسلی" دینی امور کی ریاست کے نام سے قائم کر دیا گیا.

شیخ الاسلام کے دفتر کا اس کے خاتمے کے وقت کا کامل ترین تذکرہ اسلامیہ سالنامہ سی میں ملے گا' جسے ادارہ شیخ الاسلام نے جو اس وقت مصطفیٰ خیری افندی کی کڑی نگرانی میں تھا' ۱۳۳۴ھ/۱۹۱۶ء میں شائع کیا تھا.

مآخذ : (۱) رفعت افندی: دوحۃ المشائخ' چھاپ سنگی' استانبول؛ (۲) سوانح عمری عمر حسام الدین افندی (م ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء) سالنامہ سی' ص ۳۲۲ تا ۶۳۱؛ (۳) وینس میں ایک مخطوطہ مستقیم زادہ کی دوحۃ المشائخ کا موجود ہے (فلوگل' ۲: ۲۰۹)۔

○

شَیْخِیَّہ : شیخ احمد احسائی سے منسوب فرقہ شیخی یا شیخیہ (شیخیہ کے عمل کی اساس قرآن کریم' سنت نبوی اور ضرورت اسلام پر ہے) شیخ کے پیرو ایران اور عربستان کے اکثر علاقوں میں ہیں۔ عراق میں ان کی تعداد نسبتاً کم ہے۔ کچھ کویت اور آذربیجان میں بھی ہیں (دیکھیے ابوالقاسم ابن زین العابدین: فہرست' ۱: ۲۱۷' چاپخانہ سعادت کرمان)۔ میرزا محمد باقر نے کسی اشتباہ میں فرقہ بابیہ کو بھی پیروان شیخ قرار دیا ہے (روضات الجنات)۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ چند طلبہ شیخیہ سید کاظم رشتی کی مجلس درس میں شامل ہوتے تھے۔ اسی مجلس میں میرزا علی محمد (باب) بھی شامل تھا۔ میرزا علی محمد نے اسلامی عقائد میں اختلاف کا اظہار کیا تو ان چند طلبہ شیخیہ نے باب کی پیروی اختیار کر لی اور قرآن کریم کی بعض آیات اور احادیث میں جس کی وہ تعلیم پاتے تھے' تاویلیں کرنے لگے۔ لیکن فرقہ شیخیہ من حیث الجماعت باب کے پیرو نہ تھے۔ فرقے کا یہ نام خود شیخیہ نے اپنے لیے اختیار نہیں کیا تھا' بلکہ خاص و عام نے انھیں اس نام سے موسوم کیا۔ جو شخص شیخ احمد سے عقیدت کا اظہار کرتا ہے اسے شیخی کہہ دیتے ہیں (دیکھیے ابوالقاسم: رسالہ فلسفیہ' بار سوم' شمارہ ۱۲' ص ۲۵۰).

علماے شیخیہ کا اس امر پر اعتقاد ہے کہ امر دین جزئی اور کلی طور پر اللہ تعالی کی طرف سے ہے' امر و نہی سب اسی کی طرف سے ہے۔ اللہ تعالی نے پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اوصیا کے وسیلے سے تمام جزئی اور کلی اوامر دین کو لوگوں تک پہنچایا اور انھوں نے راویان حدیث اور محدثین کے ذریعے ہم تک پہنچایا (وادی الاسلام' ص ۹)۔ علماے شیخیہ ولایت امیرالمومنین حضرت علیؑ اور آل محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قائل ہیں اور وہ آں محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے علوم و آثار کی نشر و اشاعت کرتے ہیں (رسالہ فلسفیہ' ص ۲۰).

عقائد شیخیہ: خداے عز و جل' ذاتی' بے مثال اور بے ہمتا ہے' اس کی بے ہمتائی انسانی ادراک سے بالا ہے۔ تمام صفات اس کی ذات میں ہیں' جو شمار سے بالا ہیں۔ عدل بھی ان صفات میں سے ایک ہے' کسی بھی صفت خداوندی سے انکار کفر ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم' پیغمبر اور رسول خدا ہیں' جنھیں پروردگار عالم نے مخلوقات کے لیے بھیجا۔ وہ خاتم انبیا ہیں اور روز قیامت تک ہم ان کی امت ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو جو معراج ہوا وہ جسمانی تھا' روحانی نہ تھا اور معراج جسمانی کا منکر----- خارج از دین ہے (رسالہ مذکور' ص ۶۳)۔ دوازدہ امام کہ جن میں سے پہلے حضرت امیرالمومنین علیؑ اور آخری ابن الحسن العسکریؑ ہیں' جو پردہ خفا میں ہیں' حجت خداوندی اور پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جانشین ہیں۔ یہ بہترین خلق خدا ہیں اور معصوم ہیں۔ ان کا امر خدا و رسول صلی اللہ علیہ و آلہ

وسلم کا امر اور ان کی نہی خدا کی نہی ہے۔ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، فاطمۃ الزہراؓ، دوازدہ امام مقدس و معصوم ہیں، کوئی مخلوق ان سے ملحق نہیں ہو سکتی (رسالۂ مذکور، ۲۳۰)۔ شیخیہ کے بنیادی عقاید چار ہیں: (۱) معرفت خدا؛ (۲) معرفت پیغمبر؛ (۳) معرفت امامت، جو ائمہ اطہار اور محافظان دین ہیں؛ (۴) دوستداروں کی دوستی، دوستداروں کے دشمنوں سے دشمنی۔ اس بات پر ان کا یقین ہے کہ خدا قیامت کے دن سب بندوں کو زندہ کرے گا اور ان کی روحوں کو ان کے اجسام میں لوٹا دے گا۔ ثواب و عذاب اجسام پر بھی ہوگا اور ارواح پر بھی۔۔۔۔ (رسالۂ فلسفیہ، ص ۱۸)۔

صدور افعال کے متعلق شیخیہ کا عقیدہ ہے کہ خدا خالق موجودات و مخلوقات ہے (وحدہ لا شریک لہ) (رسالۂ فلسفیہ، ص ۹۷)۔ اس کا کوئی شریک نہیں، کیا مقام حقیقت میں اور کیا مقام بشریت میں۔ علمائے شیخیہ کے نزدیک صفات سے مراد پروردگار کی صفات فعلی ہیں، نہ صفات ذاتی، کیونکہ صفات ذاتی عین ذات ہوتی ہیں (رسالۂ مذکور، ص ۱۰۳) جہاں تک صفات خلق کا تعلق ہے وہ مشیت، ارادہ، خالقیت، رزاقیت، زندہ کرنا اور مارنا وغیرہ ہیں، خود اللہ تعالٰی نے فرمایا ہے "اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ"۔ اللہ تعالٰی کی صفات کمالیہ وہ ہیں جن میں نہ کمی ہوتی ہے نہ بیشی؛ نہ وہ سلب ہی ہو سکتی ہیں۔ علیم، حکیم، سمیع، بصیر ہونا صفت ذاتی ہے، جن میں نہ نفی ہے نہ اثبات اور نہ ان کی کوئی ضد ہے (رسالۂ مذکور، ص ۱۰۵)۔ خداوند تعالٰی کی مشیت اور فعل کے لیے اپنی ذات میں مشیت ہے اور کسی سابقہ مادے کے بغیر موجودات کو عدم سے وجود میں لایا ہے (رسالۂ فلسفیہ، ص ۱۱۱)۔ پس مشیت خلقی ہے اور تمام کمالات و قویٰ کی مالک ہے۔ اہل تشیع کا اجماع اس بات پر ہے کہ آل محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی نفس پیغمبر ہیں اور ان سے ملحق ہیں اور معصومین سے امر پروردگار کے خلاف کوئی بات سرزد نہیں ہوتی۔ پس سب کام ان کے خدا سے نسبت رکھتے ہیں، بلکہ ان کی مشیت کو خدا سے نسبت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ کوئی بات ایسی نہیں کرتے، جو خدا نہ چاہے۔ جب یہ کہتے ہیں کہ افعال خدائی ان سے سرزد ہوتے ہیں، تو اس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ خدا کے امر و فعل کے نمائندے ہو جاتے ہیں اور ان کا فعل اس موقع پر ہر چیز میں نافذ و مؤثر ہو جاتا ہے۔ مؤثر جو ہوتا ہے، وہ امر خدا ہے، نہ امر بشر (رسالۂ فلسفیہ، ص ۱۲۵ تا ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۷)۔ پس چونکہ امام معصوم تمام مراتب فعل پروردگار پر رضامند ہوتا ہے پس اس کا فعل، فعل خدا بن جاتا ہے اور فعل پروردگار کے آثار و صفات اس میں جمع ہو جاتے ہیں (رسالۂ فلسفیہ، ص ۱۴۳)۔

مآخذ: (۱) ابوالقاسم ابن زین العابدین: فہرست، بار اول، چاپخانہ سعادت کرمان؛ (۲) وہی مصنف: وادی السلام، بار دوم، چاپخانہ مذکور؛ (۳) وہی مصنف: رسالۂ فلسفیہ، بار سوم، شمارہ ۱۲، چاپخانہ مذکور۔

○

شَیطان: (ع)، (جمع: شَیاطین)، لفظی معنی خبیث، سرکش، خود سر، دور ہونے والا، شَطَنَ بمعنی دور ہوا، مخالفت کی، سرکشی دکھائی اور اس کا وزن فَیعال ہے، بعض کے نزدیک شاط (وہ ہلاک ہوا، برباد ہوا)، سے مشتق ہے اور اس کا وزن فَعلان ہے، لیکن شاید پہلا بیان صحیح ہے۔ اہل لغت اور علمائے تفسیر کی اکثریت اسی طرف مائل نظر آتی ہے۔ اس پر سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اس کی جمع شَیاطین ہے (اگر شاط سے فعلان کے وزن پر مشتق ہوتا تو اس کی جمع شَیاطیٰ ہوتی، جس طرح سَکران کی جمع سکاری ہے، چونکہ ابلیس نے سرکشی کی اور اللہ کی رحمت سے دور ہوا، اس لیے یہ نام دیا گیا (لسان العرب، بذیل مادہ، تاج العروس، بذیل مادہ، الجامع لاحکام القرآن، ۱: ۹۰ ببعد) عربی میں شیطان ایک قسم کے سانپ کو بھی کہتے ہیں جو بڑا سرکش اور خبیث ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اہل عرب جن و انس اور حیوانات میں سے جو بھی باغی و سرکش ہو، اسے شیطان کہتے ہیں، (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ شطن؛ الجامع لاحکام القرآن، ۱: ۹۰ ببعد)، اسی بنا پر الجرجانی (کتاب التعریفات، ص ۱۳۵)، شیطنت کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ شیطنت ایک عام اور کلی مرتبہ ہے، جو مجسم گمراہی کے مختلف مظاہر کے لیے مستعمل ہے۔ اسی لیے تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۸۸) نے لکھا ہے کہ شیطان دو جنس کے ہیں: ایک وہ جو جنوں کو گمراہ

کرتے ہیں، انھیں شیاطین الجن کہتے ہیں، دوسرے وہ جو انسانوں کو گمراہ کرتے ہیں، انھیں شیاطین الانس کہتے ہیں۔ تھانوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ شیطان ایک "غیر صاف" آگ (نار غیر صافی) ہے جس میں کفر کی تاریکیاں شامل ہیں اور اولاد آدم کے جسم میں خون کی طرح گردش کرتی ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۸۸)۔

بعض روایتوں کے مطابق ابلیس [رک بآں] ملائکہ کے ایک گروہ میں سے تھا۔ اس صنف ملائکہ کو الجنّ یا الجن کہتے ہیں۔ نیز وہ جنت کے خازنوں میں سے تھا۔ ابلیس کا نام عزازیل تھا، اللہ تعالیٰ نے اسے حسن خلق اور شرف سے نوازا تھا۔ آسمان دنیا کی عملداری اسی کے سپرد تھی۔ اللہ کی عبادت و تقدیس میں بھی تمام ملائکہ پر سبقت لے گیا تھا، مگر اللہ کی نافرمانی اور تکبر سے شیطان لعین قرار پایا۔ ملعون قرار پانے کے تین اسباب تھے: (۱) غرور زہد و عبادت؛ (۲) ملک و اقتدار کا غرور؛ (۳) سجود آدمؑ کے سلسلے میں حکم ربانی سے انکار اور رد گردانی (ابن الاثیر: الکامل، ۱: ۱۵ تا ۱۷؛ الجامع لاحکام القرآن، ۱: ۹، ۲۹۴؛ تفسیر المراغی، ۱: ۸۴؛ روح المعانی، ۱: ۷۷)۔

قرآن مجید میں شیطان ایک بدی کی زبردست قوت کی حیثیت سے مذکور ہوا ہے، جو ازل سے آدمؑ اور اولاد آدمؑ کے خلاف برسرپیکار ہے، وہ آدمؑ کی عظمت کا اعتراف بھی نہیں کرتا، وہ آدمؑ و حوا علیہما السلام کے جنت سے نکالے جانے کا سبب بنتا ہے، شیطان نے اولاد آدمؑ کو گمراہ کرنے کی قسم کھائی ہوئی ہے، وہ اولاد آدمؑ کا کھلا دشمن ہے، اب شیطان اور اس کی ذریت کا یہی کام ہے کہ انسان کو بدی پر ابھارا جائے، اس کے لیے دنیا و آخرت کی رسوائی کا سامان پیدا کیا جائے اور اللہ کی یاد سے دور کیا جائے (۵[المآئدۃ]: ۹۰ تا ۹۱؛ ۵۸[المجادلۃ]: ۱۹)، اللہ تعالیٰ نے بھی انسان کو آگاہ کر دیا کہ شیطان اس کا کھلا دشمن ہے۔ انسان بھی چاہیے کہ وہ شیطان کو اپنا دشمن سمجھے۔ اس کی باتوں میں نہ آئے۔ وہ تو انسان کو گمراہ کرنے پر تلا ہوا ہے، لٰہذا اس سے بچتے رہنا چاہیے (۳۶[یٰسٓ]: ۶۰؛ ۴۳[الزخرف]: ۶۲؛ ۲[البقرۃ]: ۲۰۸)، قیامت کے دن شیطان اپنے گمراہ کن کردار اور اللہ کی حقانیت کا اعتراف کرے گا (۱۴[ابراہیم]: ۲۲)، منافقین کے گمراہ کن قائدین کو بھی قرآن مجید میں شیاطین کہا گیا ہے (۲[البقرۃ]: ۱۴)، حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ سے کہا: کیا تو نے جن و انس کے شیاطین سے اللہ کی پناہ مانگی ہے؟ تو وہ کہنے لگے: کیا انسانوں کے بھی شیطان ہوتے ہیں، فرمایا: ہاں اور وہ جنوں کے شیاطین سے بھی زیادہ برے اور خطرناک ہوتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۸۸)۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۳) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۴) الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۵) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۶) عبدالوہاب النجار: قصص الانبیاء، مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) الثعالبی: عرائس المجالس، قاہرہ ۱۲۷۷ھ؛ (۸) ابن کثیر: البدایۃ و النہایۃ، الریاض ۱۹۶۶ء؛ (۹) مسلم: الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۱۰) الطبری: تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۲) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۵ء؛ (۱۳) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۱۴) روح المعانی، قاہرہ۔

○

شِیْعَہ: (مادہ شَیَعَ)، شایع، یشایع، مشایعۃ، متابعت، کسی کے پیچھے چلنا۔ شیعہ اسم، بمعنی دوست، پیروکار، جماعت، گروہ، رفقا، کسی کے پیچھے چلنے والے، دوست داران علیؑ و اولاد علی علیہم السلام، اثنا عشری، امامت بالنص کے قائل۔ عموماً شیعہ واحد و جمع اور مذکر و مؤنث کے لیے یکساں مستعمل ہے۔ یوں اس کی جمع شِیَع و اشیاع قرآن مجید میں موجود ہے (نیز دیکھیے صحاح اللغۃ، مفردات، القاموس، مجمع البحرین، سفینۃ البحار، تاج العروس، منتہی الارب، بذیل مادہ)۔

ابن خلدون کے بقول شیعہ کے معنی ہیں ساتھی اور پیروکار، سلف سے اب تک فقہا اور متکلمین کے روزمرہ میں حضرت علی و اولاد علی رضی اللہ عنہم کے پیروکاروں کو شیعہ کہا جاتا ہے۔

در حقیقت شروع ہی سے حامیان حضرت علیؓ شیعہ کہلاتے تھے، مگر جنگ جمل اور جنگ صفین نے حضرت علیؓ کے

طرف داروں کو خصوصی طور پر نمایاں کر دیا۔

شیعہ عقائد و فقہ میں قرآن و سنت اور تمام مسائل میں ائمہ اہل بیت سے رجوع کرتے ہیں۔ شیعہ نقطۂ نظر سے اسلام چند عقائد و اعمال کا مجموعہ ہے جس کے اساسی عقائد کو اصول اور بنیادی اعمال کو فروع اور ارکان اسلام کہا جاتا ہے۔ شیعہ نقطۂ نظر سے اصول کو تقلیداً مان لینا کافی نہیں ہے، بلکہ عقل کی رہنمائی سے ان کی صحت کا علم و یقین حاصل کرنا ضروری ہے اور وہ پانچ ہیں: (۱) توحید؛ (۲) عدل؛ (۳) نبوت؛ (۴) امامت اور (۵) معاد۔

توحید: اسلامی تعلیمات میں سب سے اہم توحید ہے، یعنی اس امر کا اعتراف کہ خالق کائنات ایک ہے، جو ہر اعتبار سے یکتا و یگانہ ہے، نہ اس کی الوہیت میں کوئی شریک ہے اور نہ ربوبیت۔

عدل یہ ہے کہ اللہ نہ ظلم کا مرتکب ہوتا ہے نہ شر کا اور نہ اس سے کوئی ایسا فعل سرزد ہوتا ہے جو قبیح یا عبث ہو، بلکہ اس کا ہر فعل صحیح و درست، حکمت و مصلحت سے وابستہ اور مقصد کا حامل ہوتا ہے۔

نبوت: انسان کو الٰہی تعلیمات سے آگاہ کرنے کے لیے جو رہنما اللہ کی جانب سے مامور ہوتے ہیں انھیں نبی یا رسول کہا جاتا ہے اور ان کی تعلیمات کو شریعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ زمین کا کوئی خطہ اور بنی نوع انسان کا کوئی طبقہ ایسا نہیں ہے جہاں کوئی نبی یا رسول ہدایت خلق کے لیے نہ آیا ہو۔ مشہور قول یہ ہے کہ ان انبیا کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے۔

امامت: اس منصب کا نام ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نیابت میں دینی و دنیوی تنظیم کا واحد مرکز ہے اور امام کے فرائض میں اسلامی مفاد کا تحفظ، شرعی احکام کا نفاذ اور مسلمانوں کی عملی تربیت داخل ہے۔ نصب امام کے وجوب میں خوارج کے علاوہ کسی مکتب فکر نے اختلاف نہیں کیا، البتہ طریق نصب میں اختلاف ہے۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ نصب امام امت پر دلیل شرعی کی رو سے واجب ہے۔ معتزلہ اور زیدیہ کہتے ہیں کہ نصب امام امت پر دلیل عقلی کی بنا پر واجب ہے۔ امامیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام کا تقرر خدا کی جانب سے رسول کے ذریعے ہوتا ہے، اس میں جمہور کی رائے کا دخل نہیں ہے۔

شیعہ اگرچہ امامت کو اصول میں جگہ دیتے ہیں، مگر ائمہ اثنا عشر کی امامت کے عدم اعتراف کو کفر سے تعبیر نہیں کرتے اور نہ ان کے نزدیک جو ان کی امامت کا قائل نہ ہو دائرہ اسلام سے خارج ہوتا ہے۔

معاد: شیعہ حشر و نشر، حساب و کتاب، سوال و جواب، برزخ، صراط، میزان، اعراف، دوزخ، بہشت اور اس سلسلے کی جو چیزیں قرآن و حدیث سے ثابت ہیں ان پر ایمان لانا ضروری سمجھتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ مرنے کے بعد نشأۃ ثانیہ کا ایک دن ہے جس میں خداوند عالم تمام خلق کو اسی روح و جسم کے ساتھ محشور کرے گا اور ان کے اعمال کے لحاظ سے جزا و سزا دے گا (دیکھیے محمد رضا الطبسی: درر الاخبار؛ وہی مصنف: الشیعۃ و الرجعۃ)۔

فروع دین، یعنی وہ ارکان اسلام جن پر عمل پیرا ہونا ضروری ہے، وہ یہ ہیں: نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، خمس اور جہاد (محمد حسین آل کاشف الغطاء: اصل الشیعۃ و اصولہا، مطبوعۂ نجف)۔

زکوٰۃ: ایک مالی فریضہ ہے جو مقررہ مقدار میں ہر صاحب نصاب پر عائد ہوتا ہے۔ شیعہ نو چیزوں پر زکوٰۃ واجب سمجھتے ہیں۔ گیہوں، جو، خرما، کشمش، گائے، بھینس، بھیڑ، بکری، اونٹ، سونا اور چاندی پر۔

احکام فقہ کے مآخذ چار ہیں: (۱) قرآن مجید؛ (۲) حدیث؛ (۳) عقل؛ (۴) اجماع۔ قرآن مجید اسلامی احکام کا سب سے اہم مآخذ اور شرعی قوانین کے بنیادی اصولوں پر حاوی ہے۔ قرآن مجید کی وہ آیتیں جن کے معنی واضح و ظاہر ہیں، ان کے ظاہر مفہوم پر عمل کیا جائے گا، لیکن وہ آیتیں جن کے معنی مجمل یا محتاج تاویل ہیں ان کی تاویل و تفسیر احادیث کی روشنی میں کی جائے گی۔ قیاس و رائے سے تفسیر صحیح نہیں ہے۔

تمام اسلامی مکاتب فکر کی طرح شیعوں کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ قرآن مجید تحریف و تبدیل اور حذف و اضافہ سے محفوظ ہے۔

حدیث: اس قول و فعل کا نام ہے جو رسول اللہ صلی

اللہ علیہ و آلہ وسلم یا ائمہ اہل بیت میں سے کسی امام تک منتہی ہو۔ قرآن مجید کے بعد حدیث قانون اسلام کا سرچشمہ ہے اور ہر وہ حدیث، جو باعتبار سند متواتر ہو یا اس کے رواۃ ثقہ راست گو ہوں یا ایسے قرائن موجود ہوں جن سے اس کی صحت کا یقین ہو جائے تو وہ حجت و سند ہے، البتہ وہ حدیث جو مشہور قول کے خلاف ہو یا علما نے اس سے اعراض کیا ہو یا اس کے رواۃ پایۂ اعتبار سے ساقط ہوں، وہ حکم شرعی کے استنباط کے سلسلے میں بے وزن ہے۔

شیعہ کتب احادیث کا تذکرہ کیا جاتا ہے جو استنباط و اخذ احکام میں ماخذ مدرک کا درجہ رکھتی ہیں:

الکافی: اس کے جامع ابو جعفر محمد ابن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ھ) ہیں۔ انھوں نے تیس برس کی محنت شاقہ کے بعد اس کی تکمیل کی، **من لا یحضرہ الفقیہ:** اس کے جامع شیخ ابو جعفر صدوق (م ۳۸۱ھ) ہیں۔ یہ کتاب چار حصوں پر مشتمل ہے اور روایات کی جانچ پرکھ کے اعتبار سے امتیازی حیثیت رکھتی ہے، **تہذیب الاحکام:** اس کے جامع شیخ الطائفہ ابو جعفر طوسی (م ۴۶۰ھ) ہیں۔ اس میں تیرہ ہزار پانچ سو نوے احادیث درج ہیں، **الاستبصار:** اس کے جامع بھی ابو جعفر طوسی ہیں۔ اس کتاب کے تین حصے ہیں اور روایات کی تعداد چھے ہزار پانچ سو اکتیس ہے۔

عقل: جن شرعی احکام تک عقل کی رسائی نہیں ہوتی وہ تعبدی احکام کہلاتے ہیں، جیسے نمازوں اور ان کی رکعتوں کی تعداد، قیام و قعود اور رکوع و سجود کی کیفیت۔ انھیں تعلیمات شارع کے ذریعے معلوم کیا جائے گا اور جن چیزوں میں عقل رہنمائی کا کام دے سکتی ہے ان میں عقل کو بے دخل نہیں کیا جا سکتا، بلکہ عقل کا فیصلہ قطعی سند سمجھا جائے گا۔

اجماع: اگر کسی حکم شرعی پر تمام اہل حل و عقد متفق ہوں تو یہ اتفاق سند سمجھا جائے گا، اگرچہ کتاب و سنت سے اس حکم کا مآخذ معلوم نہ ہو سکے۔ تاہم کسی طرح سے یہ یقین ہونا چاہیے کہ امام بھی ان سے متفق ہیں اور اجماع کے اعتبار کا اصل محور یہی اتفاق امام ہے (زین الدین: معالم الاصول، ترجمہ اردو از مرتضی حسین)۔

اجتہاد و تقلید: مذکورہ ماخذوں کے حکم شرعی کے سمجھنے کی انتہائی کاوش کا نام ہے۔ شیعوں میں اجتہاد کا دروازہ ہر دور میں کھلا رہا ہے اور آج بھی کھلا ہوا ہے اور اسلام کی حکمت پسندی کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اجتہاد پر قدغن نہ لگائی جائے تاکہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور روز افزوں ضروریات کا حل اسلامی اصولوں کی روشنی میں تلاش کیا جا سکے اور فکری تعطل اور فقہی جمود پیدا نہ ہونے پائے۔

تقلید: دنیا کے ہر شعبے میں یہ طریق کار جاری و ساری ہے کہ ناواقف، واقف کار سے دریافت کرتا ہے اور اس کی بات پر اعتماد ہوتا ہے تو اس پر عمل بھی کرتا ہے۔ اسی طرح اس شخص کے لیے جو حکم شرعی سے ناواقف اور اخذ و استنباط کی قوت نہ رکھتا ہو صحیح صورت عمل یہی ہے کہ وہ اس شخص کی طرف رجوع کرے جو اخذ و استنباط کی قوت رکھتا ہے۔ اس رجوع کا نام تقلید ہے۔ شیعہ نقطۂ نظر سے تقلید اس مجتہد کی جائز ہوگی جو عادل اور شرائط اجتہاد کا جامع ہو۔ اصول اور ضروریات دین جیسے نماز، روزہ اور اس طرح کے مسلّمہ احکام میں تقلید نہیں ہے (دیکھیے محمد تقی البروجردی: بحث فی الاجتہاد و التقلید فی نہایۃ الافکار، ج ۴؛ محمد حسین محقق ہندی: القول المفید فی مسائل الاجتہاد و التقلید)۔

شیعیت کا نشو و ارتقا: شیعیت کے نشو و ارتقا کے بنیادی عوامل وہی ہیں جو اسلام کے نشر و فروغ میں کارفرما رہے، اس لیے کہ شیعیت اسلام سے الگ کوئی دین نہیں ہے، اس کی اساس قرآن و سنت اور تعلیمات اہل بیت پر استوار ہے۔ شیعیت کے فروغ میں اموی حکمرانوں کی جارحانہ روش خصوصاً واقعۂ کربلا نے مؤثر کردار ادا کیا جس کے نتیجے میں اموی حکمرانوں کے خلاف غم و غصہ اور اہل بیت سے ہمدردی کا جذبہ ابھر آیا اور اسی ہمدردی کی آڑ لے کر بنو عباس اموی حکومت کے مقابل آ گئے اور آل رسول کے حقوق کا اعلان کر کے انقلاب کی تحریک کو کامیاب بنایا۔

۱۳۲ھ میں اموی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا اور ابوالعباس السفاح، خلافت کے نام پر برسر اقتدار آ گیا۔ اس اموی و عباسی حکومت کے درمیانی وقفے میں امام جعفر الصادق [رک بآں] کو

موقع مل گیا کہ وہ آزادانہ ترویج مذہب اور نشر علوم و معارف کر سکیں، اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوا کہ تدوین و تالیف کا کام وسیع پیمانے پر شروع ہو گیا اور چار سو کتابوں میں سے جنہیں شیعی اصطلاح میں اصول اربع مائتہ کہا جاتا ہے۔ زیادہ تر انہیں کے دور میں مدون ہوئیں اور شیعہ محدثین نے انہیں اصول اربع مائتہ کو ماخذ قرار دے کر حدیث کے ضخیم مجموعے مرتب کیے اور ان علمی ذخائر کو ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا۔

سلطنت عباسیہ کا مرکز عراق تھا اور عراق حضرت علیؓ کا پاے تخت رہ چکا تھا جس کی وجہ سے شیعیت کے قدم پہلے سے وہاں پر جمے ہوے تھے اور بنو عباس کے معاندانہ رویے کے باوجود شیعوں کی آبادی میں نمایاں طور پر اضافہ ہی ہوتا رہا، بلکہ دارالخلافہ بغداد میں بھی شیعیت ہر دور میں موجود رہی ہے اور بغداد کا محلہ کرخ خالص شیعہ آبادی پر مشتمل تھا، جہاں کے علما و فقہا بھی کافی تعداد میں تھے جو تصنیف و تالیف کے علاوہ تدریس کے فرائض بھی انجام دیتے تھے۔

ایران میں شیعیت کی رفتار اوائل میں انتہائی سست رہی۔ صرف قم میں شیعہ تھے جو اصلاً عرب تھے اور حجاج بن یوسف کے مظالم سے تنگ آ کر کوفے سے قم چلے آئے تھے اور تشیع کو اپنے ساتھ لائے تھے۔ ان کی وجہ سے اہل قم نے شیعہ مذہب اختیار کر لیا اور جب مامون الرشید کے دور میں امام علی الرضا خراسان میں تشریف فرما ہوے تو خراسان میں شیعیت تیزی سے پھیلنے لگی۔ ۳۲۰ھ میں دیالمہ نے ایران کے بعض شہروں کو فتح کیا تو انہوں نے اپنے اثر و نفوذ سے مرکزی خلافت میں وزارت عظمیٰ کا درجہ حاصل کر لیا۔ یہ دیالمہ شیعہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے شیعہ علما کی سرپرستی کی اور شیعی عقائد کی ترویج میں نمایاں حصہ لیا۔ پھر حکومت صفویہ میں، جس کا بانی شاہ اسمٰعیل صفوی تھا، شیعیت نے فروغ حاصل کیا اور دولت صفویہ کے زوال کے بعد سلاطین زندیہ اور قاچاریہ شیعیت کے لیے پشت پناہ ثابت ہوے اور اس کی ترویج میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اب ایران شیعیت کا سب سے بڑا مرکز ہے اور قم، مشہد، تہران، نیشاپور، نہاوند اور دوسرے شہروں میں ان کے بلند پایہ علمی مراکز اور دینی مدارس قائم ہیں۔

پاکستان و ہند میں شیعیت ان علما و مبلغین کے ذریعے پھیلی جو وقتاً فوقتاً برصغیر میں آتے رہے اور پھر یہیں کے ہو کر رہ گئے۔ ۶۱۷ھ میں جب چنگیز خان ایران پر حملہ آور ہوا اور فتنوں اور ہلاکتوں کا دروازہ کھولا تو جو سادات اموی حکمرانوں کے مظالم سے تنگ آکر ایران میں آباد ہو چکے تھے انہوں نے بھی ادھر کا رخ کر لیا اور پھر یہیں پر مستقل ڈیرے ڈال دیے۔ جب حسن گنگو بہمنی ۷۴۸ھ میں دکن کا فرمانروا ہوا اور سلطنت بہمنیہ کی بنیاد رکھی، تو یوسف عادل شاہ نے ۸۹۵ھ میں بیجاپور میں حکومت قائم کی اور سلطان قلی قطب شاہ کے نام سے ۹۱۸ھ میں برسر اقتدار آیا، گولکنڈے میں قطب شاہیہ حکومت کا سنگ بنیاد رکھا اور نظام شاہ تاجدار دکن نے ۹۴۳ھ میں طاہر شاہ کی تبلیغ سے مذہب شیعہ اختیار کیا تو ان شیعی حکومتوں میں شیعوں کو آزادانہ مراسم دینی بجا لانے اور دینی شعائر قائم کرنے کے وسیع مواقع ملے۔ بارھویں صدی ہجری میں سلطنت اودھ کی بنیاد قائم ہوئی۔ اودھ کے فرمانروا شیعہ تھے، جن کے دور میں مسجدیں اور عزا خانے تعمیر ہوے۔ شیعی کتب کی اشاعت کے لیے مطبع سلطانی قائم ہوا اور مدارس دینیہ کی تاسیس عمل میں آئی۔ علماے شیعہ میں سے سید دلدار علی غفران مآب اور ان کے اخلاف و تلامذہ نے اصلاح رسوم، ترویج علم اور تبلیغ مذہب کے سلسلے میں بیش بہا خدمات انجام دیں۔ شیعی تعلیمات کے نشر اور عزاداری کے قیام میں رامپور، بنگن پلی، جاورہ اور مرشد آباد وغیرہ شیعہ ریاستوں اور نوابین بنگال، میرانِ تالپور (سندھ) اور قزلباشانِ لاہور (پنجاب) نے بھی نمایاں حصہ لیا۔ تقسیم ہند سے پہلے جونپور، حیدر آباد، لکھنؤ وغیرہ میں شیعوں کو عروج حاصل رہا اور تقسیم کے بعد جہاں اور مسلمانوں نے ہجرت کی وہاں شیعوں کی بھی ایک بڑی تعداد ترکِ وطن کر کے پاکستان میں آباد ہو گئی ہے اور کراچی، حیدر آباد، خیرپور، ملتان، لاہور اور سرگودھا میں ان کے معیاری مدارس دینیہ بھی قائم ہو چکے ہیں۔

ماخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

ص

اَلصَّابِئَۃ : (= الصابئون) دو بالکل مختلف فرقے: (۱) المندائیۃ (Mandaeans) = مندویون، مغتسلہ) یا الصبّۃ (صبّہ Subbas) عراق کا ایک یہودی عیسائی فرقہ جو رسم اصطباغ کا پابند ہے (یوحنا اصطباغی کے عیسائی پیرو)؛ (۲) صابئہ حران، یعنی وہ مشرک فرقہ جو اسلامی عہد میں بھی عرصے تک باقی رہا۔ یہ فرقہ اپنے عقائد اور ان فضلا کی اہمیت کے سبب جو اس میں پیدا ہوے، جاذب توجہ ہے۔

وہ صابئون جو قرآن مجید میں مذکور ہیں اور جن کا تین مقامات پر، یعنی ۲ البقرۃ ۶۲، ۵ المائدۃ ۶۹ و ۲۲ الحج ۱۷ میں یہودیوں اور عیسائیوں وغیرہ کے ساتھ ذکر ہوا ہے، بظاہر المندائیۃ (مغتسلہ) فرقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ الصابئون کے بارے میں کئی اقوال ہیں: (۱) یہ ایک قوم تھی جو غالبا طور پر اپنے آپ کو دین نوح علیہ السلام سے منسوب کرتی تھی؛ (۲) ان کا دین نصاری کے دین سے ملا جلتا تھا؛ (۳) ایک دین کو چھوڑ کر دوسرے دین میں داخل ہونے والوں کو بھی صابئون کہتے تھے (لسان العرب، بذیل مادہ ص ب ا)؛ (۴) بعثت نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے مشرکین عرب کا ایک گروہ تھا (فی ظلال القرآن، ۱: ۹۵)۔

چوتھی صدی ہجری اور اس کے بعد کے عرب مؤرخ اکثر حران کے صابئون کا ذکر کرتے ہیں۔ الشہرستانی نے ان کے اور ان کے معتقدات کی تشریح کے لیے ایک بہت طویل فصل مخصوص کی ہے۔ وہ انھیں الروحانیون، یعنی ان لوگوں میں شمار کرتا ہے جو خصوصاً عظیم ارواح کواکب کے قائل ہیں۔ وہ دو فلسفی پیغمبروں، عاذیمون Agathodemon (پاکیزہ روح) اور ہرمس Hermes کو اپنے معلم اول مانتے ہیں، جنھیں علی الترتیب شیث اور ادریس علیہم السلام سے منطبق کیا گیا ہے۔ وہ ایسے خالق کائنات پر ایمان رکھتے ہیں جو حکیم ہے اور داغ حدوث سے پاک ہے، جس کے جلال تک پہنچنے کے لیے ہم پر عجز کا اعتراف واجب ہے، جس کا تقرب مقرب وسیلوں ہی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ یہ روحیں (= مقرب وسیلے) اپنے جوہر، افعال اور حالت کے اعتبار سے پاک اور مقدس ہیں اور اپنے جوہر کے لحاظ سے وہ مواد جسمانی سے پاک، قواے طبیعی سے مبرا اور حرکات مکانی اور تغیر زمانی سے منزہ ہیں۔ وہ روحوں کو اپنا رب، اپنا دیوتا اور اللہ رب الارباب کے پاس اپنا سفارشی اور وسیلہ مانتے ہیں۔

الشہرستانی نے الصابئون کے گروہوں میں اس طرح فرق کیا ہے: ایک وہ جو ستاروں کی، جنھیں معابد کہتے ہیں، براہ راست پرستش کرتے تھے اور دوسرے وہ جو ہاتھ سے بنی ہوئی مورتیوں (اشخاص) کی پوجا کرتے تھے، جنھیں انسان کے تعمیر کردہ معابد میں رکھا جاتا تھا اور جو ستاروں کی نمائندگی کرتی تھیں (الدمشقی: نخبۃ الدھر فی عجائب البر و البحر)۔ یہودی فلسفی ابن میمون کا بیان ہے کہ اس نے ایسے بت دیکھے تھے جو الدمشقی کے بیان کردہ بتوں کے مشابہ تھے۔ الشہرستانی ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ سب صابئون تین نمازیں پڑھتے تھے، کسی میت کو چھونے کے بعد وہ اپنے آپ کو غسل کے ذریعے پاک کرتے تھے، سوروں، کتوں، نیز پنجے والے پرندوں اور کبوتروں کا گوشت ان کے ہاں حرام تھا، ختنے کی رسم موجود نہ تھی، طلاق صرف قاضی کے حکم سے واقع ہو سکتی تھی اور ایک آدمی کے نکاح میں دو عورتیں نہیں ہو سکتی تھیں۔

الصابئون ابتدا میں سارے شمالی عراق میں پھیلے ہوے تھے اور ان کا صدر مقام حران تھا، جسے قدما کاری یا Carrhac کہتے تھے۔ ان کی عبادت کی زبان سریانی تھی۔ حدود ۲۵۹ھ/۸۷۲ء میں مشہور صابی ثابت بن قرۃ کا اپنے ہم مذہبوں سے اختلاف ہو گیا، چنانچہ اسے حران کی صابی جماعت سے خارج کر

دیا گیا اور وہ بغداد آ گیا، جہاں اس نے صابیت کی ایک اور شاخ قائم کر لی۔ کچھ عرصے بعد خلیفہ القاہر کے عہد حکومت میں ثابت کے بیٹے سنان نے اسلام قبول کر لیا۔ تقریباً ۳۶۴ھ/ ۹۷۵ء میں خلیفہ المطیع اور خلیفہ الطائع کے کاتب ابواسحٰق بن ہلال صابیؒ نے حران، رقہ اور دیار مضر میں رہنے والے اپنے ہم مذہبوں کے حق میں ایک فرمان رواداری جاری کرالیا جس کی رو سے اس کے بغدادی ہم مذہبوں کو بھی اہل ذمّہ میں شمار کر لیا گیا۔ گیارھویں صدی عیسوی میں بغداد اور حران میں بہت سے صابی موجود تھے، مگر ۴۲۴ھ/۱۰۳۳ء میں حران میں صرف ایک چاند کا معبد باقی رہ گیا تھا، جو ایک قلعے کی شکل میں تھا۔ سال مذکور میں اس معبد پر مصری علویوں فاطمیوں نے قبضہ کر لیا۔ گیارھویں صدی کے وسط کے بعد حران کے صابیون کا کوئی سراغ نہیں ملتا، مگر اس صدی کے آخر تک وہ بغداد میں پائے جاتے تھے.

جن ممتاز ہستیوں نے اس فرقے کو چار چاند لگائے، وہ حسب ذیل ہیں: ثابت بن قرہ ایک ممتاز مہندس، بہت بلند ہیئت دان، مترجم اور فلسفی، سنان بن ثابت، طبیب اور ماہر علم کائنات جوی، اسی خاندان کے دوسرے اطبا اور ہیئت دان، ثابت بن سنان اور ہلال بن محسن، مورخین، ابواسحٰق بن ہلال وزیر اور اس کے خاندان کے دیگر افراد، البتانی. (Albategnus)، مشہور و معروف ہیئت دان، ابو جعفر الخازن، ریاضی دان۔ آخر میں یہ ذکر کر دینا بھی مناسب ہے کہ الدمشقی نے علم المعادن کے باب میں ان صابی فضلا کا حوالہ دیا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حضرت صالحؑ: ایک پیغمبر، جو عرب کی قوم ثمود میں بھیجے گئے تھے۔ آپ کا حال تمثیل و تحذیر کے طور پر قرآن مجید کی مخصوص طرز میں بیان ہوا ہے۔ وہ ثمود کو اپنی طرف بلاتے تھے اور خدائے واحد کی پرستش کی تاکید کرتے تھے (۷[الاعراف]: ۷۳، ۱۱[ھود]: ۶۱، ۲۶[الشعراء]: ۱۴۲)۔ انھوں نے انھیں کہ وہ نعمتیں (آلاء الٰہی) یاد دلائیں جو خدا کی جانب سے انھیں پہنچی تھیں (۷[الاعراف]: ۷۴، ۵۱[الذّٰریٰت]: ۴۳)، اور انھیں اس پر فخر تھا کہ وہ ان سے اپنے کام کا کوئی اجر نہیں چاہتے (۲۶[الشعراء]: ۱۴۵)۔ لیکن ان لوگوں نے حضرت صالحؑ کی پوری بات ہی نہ سنی، بلکہ انھیں جھٹلایا، سحرزدہ بتایا اور کہا کہ وہ انھیں جیسے آدمی ہیں، لہٰذا وحی آنے کا دعوی نہیں کر سکتے (۵۴[القمر]: ۲۴)۔ انھوں نے کہا کہ ہم اپنے آباو اجداد کے دین سے دست بردار نہیں ہو سکتے (۱۱[ھود]: ۶۲) اور یوم جزا کے خیال کی تکذیب کی (۶۹[الحاقۃ]: ۴)۔ حضرت صالحؑ کے ظہور سے لوگوں کے دو گروہ ہو گئے (۲۷[النمل]: ۴۵) کیونکہ صرف کمزور لوگ ان پر ایمان لائے اور طاقتور لوگوں نے ان کا مذاق اڑایا (۷[الاعراف]: ۷۸)۔ اس بیان میں صرف ایک نئی بات یہ تھی کہ قوم ثمود کو تبلیغ سے قبل حضرت صالحؑ سے بڑی امیدیں تھیں، لیکن تبلیغ سے قوم برافروختہ ہو گئی (۱۱[ھود]: ۶۲)۔ اس کے بعد ان کا خاص قصہ آتا ہے۔ اللہ نے انھیں نشانی کے طور پر ایک اونٹنی عطا کی (۱۷[بنی اسرآءیل]: ۵۹) اور حضرت صالحؑ نے لوگوں سے کہا کہ اسے بے ضرر چرنے دیں اور اسے پینے کے پانی میں شریک کریں (۷[الاعراف]: ۷۳)، لیکن لوگوں نے الٹا اس اونٹنی کی کونچیں کاٹ دیں (۹۱[الشمس]: ۱۴)، اور حضرت صالحؑ سے استہزا کے طور پر کہا کہ تم جس عذاب سے ڈراتے ہو اسے اب ہم پر لے آؤ (۷[الاعراف]: ۷۷)۔ انھوں نے لوگوں سے کہا کہ وہ اپنے گھروں میں تین دن مزے کر لیں (۱۱[ھود]: ۶۵)، پھر ایک زبردست طوفان زور کی آواز، صیحۃ آ گیا (۱۱[ھود]: ۶۷)، یا (۷[الاعراف] ۷۸ کے مطابق) ایک زلزلہ آیا (دیکھیے نیز ۵۴[القمر]: ۳۱، ۶۹[الحاقۃ]: ۵) اور اگلی صبح کو وہ اپنے گھروں میں مردہ پڑے تھے۔ بعد کے مسلم قصص الانبیاء میں ان مختصر جزئیات کو مختلف طریقوں میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے، مگر اس قصے کی ایک تاریخی بنیاد ہے، کیونکہ ۷[الاعراف]: ۷۴ کی رو سے ثمود، جو عاد کے جانشین تھے، ایک قدیم عرب قبیلہ تھا، جس کا ذکر دیگر مآخذ میں بھی ملتا ہے [رک بہ ثمود]۔ وہ گھر جو ثمود نے چٹانیں کھود کھود کر بنائے تھے (۸۹[الفجر]: ۹، ۷[الاعراف]: ۷۴، ۲۶[الشعراء]: ۱۴۹) اور جن کا ذکر اکثر کتابوں میں آیا ہے

اور جن کے آثار اب تک باقی ہیں، یقیناً وہ مقبرے ہیں جن میں انسانی ہڈیوں کے بقیات موجود ہیں اور جنہیں العلا [رک بہ الحِجر] کی چٹانوں کو کھود کر بنایا گیا تھا......۔ حضرت صالحؑ کا نام اور اونٹنی کا قصہ قرآن مجید اور دیگر اسلامی کتب میں موجود ہے۔

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن، سورۃ الاعراف؛ (۲) المسعودی، مروج الذہب، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء، ۳: ۸۵ تا ۹۰؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، یا عرائس المجالس، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۵۸ بعد؛ (۴) محمد حفظ الرحمٰن: قصص القرآن، ۱: ۱۰۵ تا ۱۳۱، دہلی ۱۹۵۸ء؛ (۵) غلام نبی: قصص الانبیاء، ص ۲۰ تا ۲۳، لاہور، بدون تاریخ؛ (۶) عبدالماجد دریابادی: اعلام القرآن، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱، لکھنؤ.

○

صحابہؓ : (ع واحد صاحب)، لفظی معنی رفیق، ساتھی، ایک ساتھ زندگی گزارنے والے یا صحبت میں رہنے والے؛ اسلامی اصطلاح میں صحابہ سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے رفقائے کرام ہے، یعنی وہ بزرگ ہستیاں جنہوں نے حالت ایمان میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ملاقات کا شرف حاصل کیا اور اسلام کی حالت میں وفات پائی (لسان العرب، بذیل مادہ صحب؛ دستور العلماء، ۲: ۲۳۲)۔ صاحب کی جمع اور بھی کئی اوزان پر آتی ہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھیوں کے لیے بطور جمع صحابہ کے علاوہ اصحاب (چنانچہ حافظ ابن عبدالبر نے اپنی کتاب کا نام الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب رکھا) اور صحب بھی استعمال ہوئے ہیں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ صحب جہاں صاحب کی جمع کے دیگر صیغے بھی موجود ہیں)۔ واحد کے لیے صاحب کے علاوہ صحابی بھی استعمال ہوتا ہے جو "صحابہ" کی طرف نسبت ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۸۰۷)۔ مندرجہ بالا تعریف میں صحابہ کے زمرے میں شامل ہونے کے لیے تین شرطیں موجود ہیں: (۱) آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایمان؛ (۲) اسی ایمان کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ملاقات (التقاء)؛ (۳) اسلام کی حالت میں وفات (موت علی الاسلام)، ان میں سے کوئی ایک نہ ہو تو کوئی شخص اس زمرے میں نہیں آتا۔ حضرت سعید بن المسیب کا قول ہے کہ صحابی ہونے کے لیے شرط ہے کہ سال دو سال صحبت یا ایک دو غزوات میں شرکت میسر آئی ہو، کیونکہ سفر اور طویل صحبت سے اخلاقی اثرات مرتب ہو سکتے ہیں تاہم جمہور اہل علم اس بات کے قائل ہیں کہ صرف حالت ایمان میں ملاقات شرط ہے، خواہ طویل ہو یا مختصر.

علما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ایک ایسا شرف ہے جس کے برابر اور کوئی شرف و بزرگی نہیں۔ شرف صحبت کے علاوہ استحکام دین، تبلیغ اسلام اور خدمت شریعت کے سلسلے میں اپنی جانفشانیوں کی بدولت مسلمانوں کی نظر میں، صحابہ کرام کو خاص تقدس اور علوِ مرتبت حاصل ہے۔ اسی لیے بعض اہل علم کے نزدیک منتقص صحابہ زندیق ہے اور بعض کے نزدیک یہ قابل تعزیر جرم ہے (الاستیعاب، ۱: ۱ بعد؛ الاصابہ، ۱: ۱۸ بعد)۔ اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام کی مطلقاً مدح فرمائی ہے (۴۸ [الفتح]: ۲۹؛ الاستیعاب، ۱: ۲ بعد؛ الاصابہ، ۱: ۱۸ بعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ "میری امت میں میرے صحابہ کا مرتبہ وہی ہے جو کھانے میں نمک کا ہوتا ہے اور کوئی کھانا نمک کے بغیر اچھا نہیں ہو سکتا"۔ ایک اور موقع پر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ "میرے صحابہ ستاروں کے مانند ہیں، ان میں سے جس کی اقتدا کرو گے راہ ہدایت پاؤ گے"۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے صحابہ کو گالی دینے سے منع فرمایا (الاصابہ، ۱: ۱۹ بعد؛ الاستیعاب، ۱: ۲ بعد).

جمہور اہل اسلام کے نزدیک جس طرح رسولوں میں سے بعض افضل ہیں (۲ [البقرۃ]: ۲۰۳) اسی طرح بعض صحابہ کو بھی بعض پر فضیلت حاصل ہے (۵۷ [الحدید]: ۱۰)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بیعتِ رضوان اور جنگ بدر میں شریک ہونے والوں کے بارے میں فرمایا کہ یہ ہرگز آگ میں داخل نہ ہوں گے (الاستیعاب، ۱: ۴ بعد)، اسی طرح آپ صلی

اللہ علیہ و آلہ وسلم نے عشرہ مبشرہ کو جنت کی قطعی بشارت دی ہے' قرآن کریم نے السابقون الاولون کی تعریف کی ہے (۹[التوبہ] ۱۰۰)' اور علما کے نزدیک ان میں صلاۃ القبلتین والے اور بیعت الرضوان والے شامل ہیں (الاستیعاب' ۱: ۳ ببعد)' اسی طرح بعض خاص باتوں میں صحابہ ایک دوسرے سے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زبانی ممتاز تھے (دیکھیے کتب حدیث' بذیل مناقب)۔

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مختلف طبقات میں تقسیم کیے جاتے ہیں۔ قرآن مجید میں وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ (۹ [التوبہ] ۱۰۰) فرما کر صحابہ کے ایک ایسے بزرگ طبقے کی نشاندہی فرمائی جو ایمان و اسلام لانے میں سبقت لے گئے۔ اس بزرگ طبقے کے چیدہ اور نامور صحابہ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ' حضرت علیؓ' حضرت عثمانؓ' حضرت عمرؓ' حضرت بلالؓ اور حضرت خدیجہ الکبریٰؓ کے اسمائے گرامی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایک طبقہ ان صحابہ کرامؓ کا ہے جنہوں نے حبشہ کو ہجرت کی تھی۔

صحابہ کے ایک طبقے کو العقبی کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے - یہ وہ صحابہ کرام تھے جنہوں نے عقبہ کے مقام پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بیعت کی۔ پہلی بیعت ہجرت کی نویں سال ہوئی اور اس میں چھے آدمیوں نے شرکت کی۔ دوسری بیعت نبوت کے گیارھویں سال میں ہوئی اور اس میں تہتر آدمیوں نے شرکت کی۔ دراصل بڑے طبقے دو ہیں: مہاجرین اور انصار' مہاجرین تو وہ صحابہ تھے جو دین کی خاطر اپنا گھربار' اعزہ و اقارب اور مال و دولت سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر مدینہ منورہ میں جا بسے۔ اہل مدینہ میں سے جو اسلام لائے اور انہوں نے مہاجرین سے بھرپور تعاون کیا' وہ انصار [رک بآں] کہلائے۔

غزوۂ بدر میں شرکت کرنے والوں کا الگ طبقہ قرار دیا گیا جو البدری یا اصحاب بدر کہلائے۔ ایک طبقہ عشرہ مبشرہ کہلایا۔ یہ طبقہ ان دس صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہے جنہیں جنت کی بشارت دی گئی۔ ایک طبقہ ان صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہے جنہوں نے حدیبیہ کے مقام پر ایک درخت کے نیچے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بیعت کی۔ انہیں اہل بیعت رضوان کہتے ہیں۔

صحابہ کرامؓ میں ایک طبقہ ان حضرات کا ہے جنہوں نے حدیث رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو روایت کیا۔ ان کی روایات مسند احمد ابن حنبلؒ' مسند ابوداود الطیالسی اور دیگر مسانید میں محفوظ ہیں۔ راوی صحابہ کرامؓ کے نام ابن حزم نے ایک رسالے اسماء الصحابۃ الرواۃ وما لکل واحد من العدد میں محفوظ کر دیے ہیں۔ اس رسالے میں ہزاروں احادیث روایت کرنے والے صحابہ کرام سے لے کر ایک ایک حدیث روایت کرنے والے صحابہ کے نام درج ہیں۔

اسی طرح کچھ صحابہ اپنے فتووں کی وجہ سے مشہور ہوئے۔ ان کے نام بھی محفوظ ہیں (ابن حزم: اصحاب الفتیا من الصحابہ......' طبع مصر مع جوامع السیرۃ)۔

ایک طبقہ ان صحابہؓ کا ہے جنہوں نے عالم طفولیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زیارت کی (الصغار من الصحابہ)۔ ان میں بھی ایسے صحابہؓ ہیں جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے آپ کو دیکھنے کا شرف حاصل کیا۔ کچھ وہ صحابہ ہیں جنہیں فتح مکہ کے موقع پر شرف زیارت ملا اور کچھ وہ جنہوں نے حجۃ الوداع میں پہلی مرتبہ یہ سعادت حاصل کی۔

صحابہؓ کا معاشرہ ایک مثالی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ لوگ اپنے کردار و عمل کے لحاظ سے بہترین نمونہ ہیں۔ زندگی کے ہر معاملے میں ان کی دیانت' شرافت' ایثار اور حسن سلوک بے مثال ہے۔ وہ ایک دوسرے کے حد درجہ ہمدرد اور غمگسار تھے۔ غریبوں اور محتاجوں کی ضرورتوں اور حاجتوں کو ہمیشہ ترجیح دیتے تھے۔ شجاعت' اور جواں مردی میں بے نظیر' اتباع رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کی زندگی کا مقصد' ان کا جینا اور مرنا اسلام کی خاطر تھا۔

صحابہؓ کے خصوصی فضائل و کمالات: رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جس بے مثال اور برتر معاشرے کی بنیاد رکھی تھی اس کے اولین نمونہ صحابہ کرامؓ ہی تھے۔ یہ ایسے افراد تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے فیض صحبت سے شرف انسانی کی جیتی جاگتی تصویر تھے جن کا ہر فرد عدل'

تقویٰ، دیانت، احسان اور خوف خدا کا پیکر تھا، جسے اپنی اس ذمے داری کا احساس تھا کہ اسلام دنیا بھر میں کلمۃ اللہ کو بلند کرنے اور نسل انسانی میں مساوات اور عدل پھیلانے کے لیے آیا ہے اور اسے خلافت الٰہی کا امین بن کر خدا کا منشا پورا کرنا ہے۔

صحابہ کرام کے دینی و علمی کمالات، ان کی خدمات، قرآن حکیم اور دیگر فنون اسلامیہ کی اشاعت و تبلیغ اور ان کے بلند اور پر عزیمت کارناموں کی تفصیل کے لیے رک بہ صحابہ در آآآ (بذیل مادہ).

مختلف ادوار میں صحابہ کرامؓ کے حالات و سوانح محفوظ کرنے پر اہل علم توجہ فرماتے رہے ہیں۔ قرآن مجید اور کتب حدیث میں صحابہؓ کے مناقب و فضائل مذکور ہیں۔ سیرت و سوانح پر تفصیلی معلومات کے لیے چند کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں:

(۱) ابن سعد [رک بآں] (۱۶۸ تا ۲۳۰ھ) نے کتاب الطبقات الکبیر میں صحابہ کرامؓ کے حالات تفصیل سے بیان کیے، یہ کتاب یورپ اور مصر میں طبع ہو چکی ہے۔

(۲) ابن عبدالبر القرطبی (م ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) نے الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب کے نام سے کتاب صحابہ کے حالات پر لکھی، حیدر آباد دکن سے دو جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔

(۳) عزالدین ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ/۱۲۳۲ء) نے صحابہ کرامؓ کے حالات و سوانح پر اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ کے نام سے ایک کتاب تالیف کی جو کئی بار طبع ہو چکی ہے۔ اس کا اختصار الذہبی نے تجرید اسد الغابۃ (طبع دکن) کے نام سے کیا۔

(۴) شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان الذہبی (م ۷۴۸ھ) نے سیر اعلام النبلاء (پہلی تین جلدیں، طبع مصر) میں صحابہ کرامؓ کے حالات قلمبند کیے ہیں۔

(۵) ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ/۱۴۴۹ء) نے الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ تالیف کی، یہ کتاب بھی کئی بار طبع ہو چکی ہے۔

ان بلند پایہ کتابوں کے علاوہ اور بہت سی کتابوں میں صحابہ کرامؓ کے حالات مل جاتے ہیں۔ اطالوی زبان میں کیتانی Caetani نے ایک ضخیم کتاب *Annali dell. Islam* لکھی۔ اس موضوع پر اردو میں سعید انصاری، معین الدین ندوی کی سیر الصحابہ، سیر الصحابیات اور عبدالسلام ندوی کی اسوہ صحابہ قابل ذکر ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں، نیز رک بہ مقالہ صحابہ در آآآ، بذیل مادہ۔

○

صَدَقہ: (ع) انفاق فی سبیل اللہ، خیرات، ص د ق مادے سے۔ صدق کے معنی ہیں سچائی۔ اس کی ضد ہے کذب۔ دونوں لفظ عموماً قول کے متعلق استعمال ہوتے ہیں۔ اس کے مفہوم میں دل اور زبان کی ہم آہنگی اور کسی قول کا امر واقعہ کے مطابق ہونا شامل ہے۔ کوئی شخص جنگ میں حق شجاعت ادا کرے اور جو کچھ اور جیسا کہ اس پر واجب ہے اسے کر گزرے تو اس کے متعلق کہا جاتا ہے صَدَقَ فی القتال۔ اصطلاحاً صدقہ اس مال کو کہا جاتا ہے جو سچے دل سے رضائے الٰہی کے لیے خرچ کیا جائے۔ یہ اصطلاح قرآن اور حدیث میں زکوٰۃ کے لیے بھی استعمال ہوئی ہے اسے صدقہ واجب کہا گیا ہے، لیکن اس کا استعمال عام بھی ہے۔ اس کے علاوہ زکوٰۃ، عشر اور صدقۃ الفطر کو بھی صدقہ کہا گیا ہے، اور نفلی طور پر بغرض ثواب جو کچھ بھی خرچ کیا جائے اسے صدقہ کہا جاتا ہے، بلکہ ہر نیک کام کو جس میں قربانی و ایثار کا کوئی پہلو ہو یہاں تک کہ عام تحمل اور بردباری کو بھی، جس میں اپنے جذبات غم و غصہ کو برداشت کیا جائے، صدقہ کہا گیا ہے۔ اس عام استعمال کی مثالیں خود قرآن مجید میں ص د ق کے دوسرے اشتقاقات صداق، صدق اور تصدق کی صورت میں موجود ہیں (دیکھیے راغب: مفردات، بذیل صدق).

علمائے اسلام لفظ صدقہ کو دو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں، یعنی ایک زکوٰۃ [رک بآں] کے معنوں میں جس کی ادائی فرض اور جس کی شرح معین ہے، چنانچہ قرآن (۹ [التوبہ]: ۶۰، ۱۰۳، ۱۰۴) میں اسے اسی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔

امام مالکؒ بن انس کی کتاب الموطا میں بھی اسے انھیں معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔

تاہم لفظ صدقہ کا عام استعمال جیسا کہ لکھا جا چکا ہے رضاکارانہ طور پر خیرات کرنے کے معنوں میں ہے۔ اس مفہوم میں اسے برائے تمیز صدقۃ التطوع (اپنی خوشی کی خیرات) کہا جاتا ہے۔ ابن العربی اس صدقے کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: صدقۂ تطوع ایک عملی عبادت ہے جو بلحاظ خطر جس کے ساتھ استطاعت (قدرت) شامل ہو صادر ہوتا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو وہ صدقۂ تطوع نہیں رہتا، اس لیے کہ انسان اپنے پر واجب کر لیتا ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ اپنے لیے ان لوگوں پر رحم کرنا واجب کر لیا ہے جو توبہ کر لیں (۶ الانعام: ۵۴) وہ انھیں راہ راست پر لاتا ہے جو نادانستہ طور پر بدی کے نزدیک ہوتے ہیں (۴ النسآء ۱۷)۔

ان دو جگھوں کے سوا جن کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے قرآن مجید کی دیگر آیات میں جہاں کہیں بھی لفظ صدقہ آیا ہے وہاں اکثر وہ بظاہر اسی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔

صدقاتِ تطوع، جن کی مقدار دینے والے کی مرضی پر چھوڑ دی گئی تھی، ان میں سے یہ بھی تھا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ملاقات سے پہلے دے دیئے جائیں، لیکن اگر یہ ملاقات کرنے والے پہلے ہی زکوۃ ادا کر چکے ہوں تو صدقہ تطوع دیا جا سکتا ہے (۵۸ [المجادلۃ]: ۱۲، ۱۳)۔ صدقہ کسی اور تکلیف شرعی، مثلاً حج کے بعد سر منڈوانے کا بدلہ بھی ہو سکتا ہے (۲ [البقرۃ]: ۱۹۶)۔ امام مالکؒ بن انس اپنی تصنیف الموطا کی کتاب الزکوۃ میں حضرت عمرؓ بن الخطاب کے ایک خط کا حوالہ دیتے ہیں جو زکوۃ سے متعلق ہے، لیکن بدقسمتی سے یہ خط صرف صدقہ بمعنی زکوۃ کے بارے میں ہے۔ خود امام مالکؒ نے بھی اپنی تصنیف کے آخری حصے میں اور مختلف نوعیت کی باتوں کے ساتھ لفظ صدقہ کی اشتقاقی اور تعریفی شکل سے بحث کی ہے۔

صدقے میں کیا کیا چیزیں مکروہ ہیں؟ اس عنوان کے تحت امام مالکؒ لکھتے ہیں کہ "اہل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لیے صدقہ قبول کرنا ناجائز ہے، جو محض انسانوں کا میل کچیل (اوساخ الناس) ہے"۔ (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل الصدقات)۔

الغزالی احیاء العلوم کی "کتاب اسرار الزکوۃ" میں خیرات کی بحث لاتے ہیں، خصوصاً آٹھویں وظیفے میں جس میں انھوں نے صحیح معنوں میں مستحق زکوۃ شخص کی تعریف بیان کی ہے۔ اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ زاہد، عالم، صادق القول، قانع و صابر، محتاج اور دینے والے کا رشتہ دار ہو۔ چوتھی فصل میں وہ صدقۃ التطوع کا ذکر کرتے ہیں اور ایسی احادیث و اقوال نقل کرنے کے بعد جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور دیگر اکابر کی طرف منسوب ہیں۔ وہ اس مسئلے کی جانب رجوع کرتے ہیں جو قرآن حکیم میں اٹھایا گیا ہے کہ کب خیرات کا خفیہ طور پر دینا بہتر ہے اور کب علانیہ طریقے پر دینا؟ خفیہ طور پر دینا اس لیے مناسب ہے کہ اس طرح لینے والے کی خود داری قائم رہتی ہے اور لوگوں کو باتیں بنانے کا موقع نہیں ملتا اور نہ دوسروں کے دل میں رشک پیدا ہوتا ہے۔

ابن العربی اس موضوع پر الفتوحات المکیۃ کے سترھویں باب میں، جو اسرار الزکوۃ پر ہے، بحث کرتے ہیں۔ وہ بھی خفیہ اور علانیہ خیرات کے مسئلے کو زیر بحث لاتے ہیں۔ صدقۂ تطوع کی انھوں نے جو تعریف کی ہے وہ اوپر درج ہو چکی ہے۔

صدقے اور زکوۃ کے بارے میں شیعی نظریات عموماً سنی عقائد کے مماثل ہیں اور دونوں فرقے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اہل بیت کو زکوۃ سے مستفید ہونے سے محجوب مانتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں صدقات (بشمول زکوۃ) کی تین مصلحتیں بیان فرمائی ہیں: اول تزکیۂ نفس، طبیعت میں حرص اور بخل ہے، اس کی تطہیر انفاق فی سبیل اللہ سے ہوتی ہے۔

صدقات کا دوسرا مقصد یہ بتایا ہے کہ اس سے نظام مدنیت کے قیام میں مدد ملتی ہے، جس کا نصب العین یہ ہے کہ

انسانی تمدن کی برکتوں سے ایسی تنظیم وجود میں آئے جو انسانوں کو زیادہ سے زیادہ سعادت اور برکت سے متمتع کر سکے۔ صدقات کا تیسرا مقصد مالی تنظیم ہے جس سے نظام مدنیت میں معروف منصب داروں اور اہل کاروں کو معاوضہ مل سکے اور وہ اپنے فرائض خوش اسلوبی سے انجام دیں۔ ان مقاصد کا تعلق عمومی طور سے زکوۃ سے ہے، لیکن اختیاری صدقات کا مقصد بھی کم و بیش یہی ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ زکوۃ کے برعکس صدقات میں فرد اپنے اختیار سے، اپنے ارد گرد کے محروم لوگوں کی احسان جتانے اور ایذاء دینے کے بغیر، کھلم کھلا یا خفیہ طریقے سے) اس طرح مدد کرتا ہے کہ ان کی عزت نفس کو ٹھیس نہ لگے۔ مجموعی طور پر صدقات کا نظام اسلام کے تصور کفالت کا حصہ ہے۔ جس کے تحت نادار، مفلس اور ضرورت مندوں کی مدد کی ترغیب دی گئی ہے۔

اس کے علاوہ اسلام کے تصور کفالت کی بنیاد ریاضت کے ذریعے حاصل کیے ہوئے اطمینان نفس پر ہے، جس کی مدد سے حیوانی خواہشات اور مسرفانہ عادات پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ جو معاشرہ نفس کی ترغیبات کو محدود کیے بغیر، فلاح عمومی (یعنی عام معاشی و ذہنی اطمینان(Satis faction) کا دعوی کرتا ہے اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اس اطمینان کے لیے ایک اخلاقی نظام بھی درکار ہے، جس کے بغیر فلاحی معاشیات موثر ہی نہیں ہو سکتی(مطبوعہ آکسفرڈ پریس ۱۹۵۰ء)۔ غرض یہ ہے کہ اسلام میں کفالت کا ایک منظم (Planned) نظام ہے، مثلاً عشر اور زکوۃ وغیرہ میں۔ اس کے علاوہ ایک اور انفرادی اختیاری (Un-planned) بھی ہے، مثلاً اختیاری صدقات میں۔ اس طرح معاشرے میں ایک وسیع فلاحی عمل وجود میں آتا ہے جس سے نظام مدنیت کی کامیابی یقینی ہو جاتی ہے مزید تفصیل کے لیے رک بہ زکوۃ نیز فلاح، معاشیات (اسلامی)۔

مآخذ: (۱) مالک بن انس: الموطا (فاس ۱۳۱۸ھ)، حصہ ۱: ورق ۱۹ اور حصہ ۳: ورق ۲۳؛ (۲) البخاری: الصحیح (طبع Krehl)، ۱: ۳۵۲ ببعد؛ (۳) الغزالی، احیاء علوم الدین (قاہرہ ۱۳۲۶ھ)، ۱: ۱۴۹ ببعد؛ (۴) ابن العربی: الفتوحات المکیۃ (قاہرہ ۱۳۲۹ھ)، ۱: ۵۶۲؛ (۵) المرغینانی: ہدایہ مع شرح الکفایہ، طبع عبدالمجید وغیرہ (کلکتہ ۱۸۳۴ء)، ۱: ۳۸۱ ببعد (باب صدقۃ السوائم)؛ (۶) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ (اردو ترجمہ، طبع دوم ۱۹۶۲ء)؛ (۷) مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوۃ، طبع ادارۃ المعارف، ۱۹۶۳ء کراچی؛ (۸) ابوالاعلی مودودی: اسلام اور جدید معاشی نظریات، ۱۹۶۹ء لاہور، قومی کتب خانہ لاہور۔

○

صدیق: رک بہ ابوبکر صدیق۔

○

الصفا: مکے میں ایک پہاڑی، جو اب سطح زمین سے کچھ ہی بلند ہے۔ اس نام کے معنی المروہ کی پہاڑی کی طرح جو اس کے بالمقابل واقع ہے، "حجر" یا "احجار" ہیں (دیکھیے الطبری: تفسیر سورہ ۲ [البقرۃ]: ۱۵۸)۔

جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے مسلمان حج اور عمرہ کے موقع پر الصفا اور المروہ کی مابین سعی کرتے ہیں۔ یہ رسم از روے روایت (مثلاً البخاری، الانبیا، باب ۹) اس واقعے کی یادگار ہے کہ ان دونوں پہاڑیوں کی درمیان حضرت ہاجرہؑ اپنے پیاسے بیٹے (حضرت اسمٰعیلؑ) کی لیے چشمے کی تلاش میں سات مرتبہ ادھر سے ادھر دوڑی تھیں۔ یہ بات یقینی ہے کی جاہلی دور تک الصفا اور المروہ میں دینی شعائر ادا کیے جاتے تھے۔ اکثر روایتوں کے مطابق وہاں پتھر کی دو بُت تھے، الصفا میں اساف اور المروہ میں نائلہ، جنہیں بت پرست عرب اپنی سعی کے دوران چھوتے تھے۔ نیشاپوری روایت کی رو سے وہاں تانبے کی مورتیاں تھیں۔

مآخذ: کتب حدیث بامداد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ؛ (۲) کتب حج و عمرہ؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۳: ۳۹۷۔

صفتہ: یہ لفظ قرآن میں نہیں آیا، لیکن مصدر "وصف" ایک موقع پر استعمال کیا گیا ہے اور ثلاثی مجرد کا صیغہ مضارع یصفون تیرہ مرتبہ "منسوب کرنے" یا بطور صفت بیان کرنے، حالت بیان کرنے کے مفہوم میں آیا ہے جس کے ساتھ

کذب کا کنایہ پایا جاتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کے متعلق قرآن میں (۶ [الانعام]: ۱۰۰، ۲۳ [المؤمنون]: ۹۱، ۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۵۹، ۱۸۰، ۴۳ [الزخرف]: ۸۲) سب اسی طرح کے معین کلمات آئے ہیں۔ اس مستقل کنایے سے مفردات راغب الاصفہانی (ص ۵۳۶، بذیل مادہ) میں یہ مطلب لیا گیا کہ اللہ کی تعریف کامل طور پر بیان نہیں ہو سکتی۔

(الف) صرف و نحو میں صفت اسم وصفی کے معنوں میں آتا ہے اور "الفیۃ" (طبع Dieterici، ص ۲۲۵ س ۳) میں اس کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ ایک شے جس سے ذات کے ساتھ کوئی خیال (معنی) ظاہر ہوتا ہے اور "المفصل (طبع Broch، ص ۳۶ س ۹) میں ہے کہ "ایسا اسم جو کسی ذات کے احوال میں کسی ایک پر دلالت کرتا ہو"۔ اپنے وسیع ترین معنوں میں یہ لفظ معروف و مجہول صفات فعلی اور الصفات المشبہ کو شامل ہے (Wright، طبع ثالث، ص ۱۳۳ ببعد، المفصل، ص ۱۰۱ س ۵ ببعد)۔ علم نحو میں معنی متعین کرنے والا جملہ جس کا مرجع واضح نہ کیا گیا ہو اور جس کے ساتھ کوئی اسم موصول استعمال نہ ہوا ہو اسے عرب علماے صرف و نحو "صلہ" نہیں شمار کرتے بلکہ اسے جملہ وصفیہ یا صفت کہتے ہیں۔

(ب) فلسفہ اور علم الکلام میں خواص و کیفیات کی منطقی تحلیل کے اصول پر ایک تفصیلی بحث کشاف اصطلاحات الفنون میں موجود ہے (ص ۱۴۸۶ تا ۱۴۹۲، بذیل وصف)، جہاں مختلف راسخ العقیدہ اور الحادی مذاہب کے مطابق ان خواص کی قسمیں تحریر کی گئی ہیں۔

(ج) اللہ تعالیٰ کی صفات اور اس کے اسماء (الاسماء الحسنٰی) میں امتیاز کرنا چاہیے۔ اسمائے الٰہی وہ اوصاف ہیں جو مذکورہ بالا صفات کی طرح قرآن میں اللہ تعالیٰ کے لیے بیانیہ معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی "صفات" صحیح معنوں میں مجرد کیفیات ہیں جو ان اوصاف کے پس پشت ہیں، جس طرح کہ قدرت قدیر کے پیچھے اور علم علیم کے پیچھے۔ اسی طرح صفات کا ذات سے تعلق علم الٰہیات کا بہت ہی معرکۃ الآرا مسئلہ ہے۔ طول طویل مناقشے کا نتیجہ فرقہ اہل السنت و الجماعت کا یہ قول ہے کہ صفاتِ الٰہیہ ابدی اور اس کی ذات میں موجود ہیں اور یہ کہ (وہ خود وہ) نہیں ہیں اور نہ اس کے سوا کچھ اور (لا ہو و لا غیرہ) ہیں (دیکھیے التفتازانی: شرح عقائد النسفی، مع حواشی، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۶۷ ببعد؛ اور الجرجانی: شرح مواقف الایجی، بولاق ۱۲۶۶ھ، ص ۴۷۹ ببعد)۔ یہ کشاکش فلاسفہ، معتزلہ اور خود راسخ العقیدہ مسلمانوں، یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کے درمیان جاری رہی ان سب تحریروں کی تہ میں وہی مفردات کا (دیکھیے اوپر) دعوی کارفرما تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا بیان بہتر سے بہتر کیا جائے تو بھی لازماً ناقص رہ جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کے اپنی صفات کے ذریعے اپنی ذات کے صوفیانہ اظہار جلوہ پر (دیکھیے Massignon، ص ۵۱۳ اور R.A.Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

( )

الصُّفریہ: خوارج [رک بآن] کے بڑے فرقوں میں سے ایک فرقہ، جسے تاریخی روایت کی رو سے ابو مخنف نے شروع زمانے ہی میں تقریباً ۶۵ھ، میں دوسری صدی ہجری کے وسط میں، قائم کر دیا تھا (الطبری: التاریخ، ۲: ۵۱۷ ببعد)۔ جب بصرے کے ایک خارجی عبداللہ بن الصفار التمیمی نے اپنے ساتھی نافع بن الازرق سے استعراض (مخالفین اور ان کے بال بچوں کے قتل) کے مسئلے پر، جسے موخر الذکر نے پیش کیا تھا، علیحدگی اختیار کر لی اور بعد میں عبداللہ بن اباض سے بھی، جس کا یہ قول تھا کہ غیر خارجی مسلمانوں کو مشرک نہ سمجھنا چاہیے۔ ابو مخنف کے بیان سے نظریہ عملیت (Pragmatism) کا اظہار ہوتا ہے اور اس کی رو سے خوارج کے تینوں بڑے فرقے، صفریہ، ازارقہ اور اباضیہ (= اباضیہ) اپنے اصولوں کے تصادم کے باعث بیک وقت ظہور میں آئے تھے۔ ایک اور مورخ البلاذری (طبع Ahlwardt، ص ۸۲ تا ۸۳) صفریہ کا بانی عبیدہ بن قیس کو بتاتا ہے۔ دوسری طرف فقہی مآخذ میں یہ حیثیت یا تو زیاد بن الاصفر کو دی گئی ہے، جس کے نام پر صفریہ

کو زیادیہ بھی کہا جاتا ہے (البغدادی: الفرق، ص ۷۰؛ الشہرستانی، طبع Cureton، ص ۱۰)، یا النعمان بن صفر کو (المقریزی: الخطط، ۲: ۳۵۴ بعد، بار دوم ۳: ۱۷۸ بعد)، جو کہ سب کے سب یکساں غیر معروف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صفریہ نے ماہ صفر ۷۶ھ میں خارجی تحریک میں حصہ لینا شروع کیا جب کہ صالح بن مسترح یا مُسَرّح (دیکھیے الطبری، ۲: ۸۸۱، حاشیہ) کی برپا کردہ بغاوت مشتعل ہوئی، جس کی قیادت اس کی وفات کے بعد شبیب بن یزید الشیبانی کرتا رہا (دیکھیے اوپر)۔ صالح بن مسرح ایک ایسے درویشانہ رجحانات رکھنے والے دیندار شخص کا نمونہ پیش کرتا ہے جو ایک مبلّغ تھا اور باوجود اپنی امن پسند طبیعت کے انجام کار ایک خونریز جنگ کی کشاکش میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس کا ایک ہمعصر، جس کا معتبر ہونا ہر طرح اغلب ہے (الطبری، ۲: ۸۸۶)، اس کے متعلق لکھتا ہے کہ وہ ازارقہ کے تشدّد پسندانہ طریقوں کا مخالف تھا، اور یہ ایک ایسی بات ہے جو ہمیشہ صفریہ نظریے کی خصوصیت رہی ہے، اگرچہ اس نظریے کو ماننے والوں نے عملاً اسے ہمیشہ ملحوظ نہیں رکھا۔

شبیب بن یزید کی شکست کے بعد اموی دور کے قریب ضحاک بن قیس کی بغاوت میں صفریہ دوبارہ شریک کار نظر آتے ہیں۔ اسی زمانے میں وہ پوری اسلامی دنیا میں دیکھے جاتے ہیں۔ المغرب میں ان کا ذکر ۱۱۷ھ سے شروع ہوتا ہے (ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۵: ۱۵۳ بعد)، جہاں چند سال بعد اپنے قائد ابو قرہ کی رہنمائی میں انھوں نے ۱۵۳ھ میں عباسی حاکم عمر بن حفص کو قتل کر دیا (الطبری، ۳: ۳۷۰ تا ۳۷۱) اور شہر سجلماسہ پر قابض ہو گئے اور وہاں عرصے تک انھوں نے اپنی خود مختاری کو قائم رکھا (ابن عذاری: البیان المغرب، طبع Dozy، ۱: ۵۸ بعد؛ ابن الاثیر، ۶: ۴ بعد)۔ وہ بربروں کی بغاوت عام میں اباضیوں کے ساتھ شریک ہوئے اور انجام کار انھیں میں جذب ہو گئے۔ اباضیہ اور صفریہ کے مابین ایک تصادم عمان میں واقع ہوا، جس میں مؤخر الذکر کو شکست ہوئی۔ امیر خازم بن خزیمہ سے شکست کھانے کے بعد صفریہ وہاں پناہ گزین ہو گئے تھے (الطبری، ۳: ۷۸)۔

صفریہ کی اہمیت خاص طور پر خارجی عقیدے کے مفسرین کی حیثیت سے ہے۔ بظاہر سب سے پہلے انھیں نے اپنے مذہبی عقائد کی باقاعدہ توضیح کرنے کا اقدام کیا اور ان کے اولین زعما میں سے شاعر عمران بن حطان (م ۸۴ھ) بطور ایک فقیہ مشہور ہے۔ الجاحظ نے علماے خوارج کی فہرست میں بعض اور نام بھی درج کیے ہیں (البیان، ۱: ۱۳۱ تا ۱۳۳ و ۲: ۱۲۶ تا ۱۲۷)۔ جو اہم عقائد صفریہ کو انتہا پسند ازارقہ سے ممیز کرتے ہیں، وہ اباضیوں کی اعتدال پسندی کا مقابلہ نہیں کر سکتے اور عبدالقاہر البغدادی اور الشہرستانی کے منظم رسائل کے مطابق یہ ہیں: قعود (دوسرے مسلمانوں سے عارضی طور پر جنگ بند کر رہنا) اور تقیّہ (اخفاے عقیدہ) کا ماننا، استعراض اور کفار کے بچوں کے دوزخی ہونے کے متعلق عقائد سے انکار۔ اخلاقی عقیدے میں بھی صفریہ دیگر خوارج کی نسبت زیادہ متشدّد نہ تھے۔ ان کی ایک شاخ کبائر کا ارتکاب کرنے والوں کو مشرک اور کافر نہیں سمجھتی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ جن گناہوں کی حد مقرر نہیں کی گئی ان کا مرتکب بے شک کافر ہے۔ صفریہ کی دیگر خصوصیات کا تعلق عبادات اور احکام شرعی سے ہے۔

ایک مذہبی جماعت کی حیثیت سے صفریہ کو بظاہر اسلامی دنیا کے مشرقی نصف حصے میں غلبہ حاصل تھا، جہاں انھوں نے نسبتاً قریب کے زمانے تک اپنی حیثیت کو برقرار رکھا۔ ابن حزم (م ۴۵۶ھ) کا بیان ہے کہ اس کے زمانے میں اباضیوں کے علاوہ خوارج کی یہی ایک جماعت موجود تھی (الفصل فی الملل، ۴: ۱۹۰ تا ۱۹۱)۔ اس سے ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ خوارج کے دوسرے فرقے رفتہ رفتہ صفریہ میں جذب ہوتے گئے تھے، جس کی تائید بظاہر اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن حزم ثعالبہ، عجاردہ اور بیسیہ فرقوں کو مع ان کی شاخوں کے صفریہ ہی کی صف میں جگہ دیتا ہے، بحالیکہ عبدالقاہر البغدادی اور الشہرستانی انھیں جدا جدا فرقے تصور کرتے ہیں۔

المقریزی (الخطط، ۲: ۳۵۴ نیچے؛ بار دوم، ۳: ۱۷۹) کے قول کے مطابق صفریہ کا ایک نام النُکّار (= انکار کرنے والے) بھی تھا، اس لیے کہ (اور سب خوارج کی طرح) وہ

حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ کے طرز عمل کے بعض پہلوؤں کی مذمت کرتے ہیں، لیکن ڈوزی کی نقل کردہ عبارتوں (Supplement، ۲: ۷۲۲ ب، جو بلا استثنا المغرب سے متعلق ہیں) سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ الکار ایک اہانت آمیز خطاب تھا، جس کا اطلاق عموماً سب خوارج پر کیا جاتا تھا۔

مآخذ : دیکھیے بذیل مادہ خوارج۔

○

حضرت صفیہؓ : ام المؤمنین حضرت صفیہؓ بنت حیی بن اخطب مدینے میں پیدا ہوئیں اور والد کی طرف سے مدینے کے ممتاز یہودی قبیلے، بنو النضیر سے تھیں۔ آپ کی والدہ کا نام برّۃ بنت سموال تھا۔ سموال، یہود مدینہ کے ایک اور ممتاز قبیلے، بنو قریظہ کا رئیس تھا۔

حضرت صفیہؓ کا والد بنو نضیر کا رئیس تھا۔ وہ ربیع الاوّل ۳ھ میں غزوہ بنو نضیر کے بعد، مدینے سے خیبر چلا گیا اور اسے وہاں کا رئیس تسلیم کر لیا گیا۔ اس نے جب غزوۂ احزاب میں شرکت کے لیے بنو قریظہ کو آمادہ کیا، تو یہ شرط کی تھی کہ اگر قریش حملے سے دستبردار ہو گئے، تو میں خیبر چھوڑ کر مدینے آرہوں گا، چنانچہ اس نے یہ وعدہ وفا کیا۔ بنو قریظہ نے غزوہ احزاب میں علانیہ شرکت کی اور شکست کھا کر ہٹ آئے تو حیی بن اخطب کو بھی ساتھ لے آئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے احزاب سے فارغ ہو کر ان کا محاصرہ کیا اور آخر حضرت سعدؓ بن معاذ رئیس انصار کے فیصلے کے مطابق انھیں قتل کر دیا گیا۔ یہ ذوالقعدۃ ۵ھ کا واقعہ ہے۔

حضرت صفیہؓ کا اصلی نام زینب تھا۔ صفیہ کے نام کی توجیہ یہ ہے کہ عرب میں مال غنیمت کا جو حصہ امام یا بادشاہ کے لیے مخصوص ہو جاتا تھا اسے صفیہ کہتے تھے۔ چونکہ وہ جنگ خیبر میں اسی دستور کے موافق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں آئی تھیں، اس لیے صفیہؓ کے نام سے مشہور ہو گئیں (الزرقانی)۔

حضرت صفیہؓ کی شادی سلام بن مشکم رئیس قریظہ سے ہوئی تھی، لیکن جب اس نے طلاق دے دی تو کنانہ ابن الربیع بن ابی الحقیق کے نکاح میں آئیں، جو ابو رافع سلام بن ابی الحقیق تاجر حجاز کا بھتیجا اور بنو نضیر کا سردار تھا۔ کنانہ جنگ خیبر (محرم ۷ھ) میں کام آیا۔

خیبر میں چھے قلعے تھے۔ ان سب میں القموص کا قلعہ نہایت محفوظ اور مضبوط تھا۔ مرحب اسی قلعے کا رئیس تھا۔ بنی ابی الحقیق کا خاندان (حضرت صفیہؓ کا سسرال) انھوں نے مدینے سے ترک وطن کر کے خیبر کی ریاست حاصل کر لی۔ جب القموص پر اسلام کا علم لہرایا، تو حضرت صفیہؓ اسیر ہو کر لشکر اسلام میں آئیں۔ ان کے باپ، چچا، شوہر سب اسلام کے مد مقابل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے خصومت رکھتے تھے اور سب کے سب مارے گئے تھے۔ جب حضرت صفیہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچیں تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان پر اپنی ردا مبارک ڈال دی۔ یہ اس بات کی علامت تھی کہ وہ آپ کے لیے مخصوص ہیں۔ آپ نے ان کے سامنے اسلام پیش کیا۔ وہ مسلمان ہوگئیں اور آپ نے انھیں آزاد کر کے ان سے نکاح کر لیا (الطبری ۱: ۱۷۷۳)۔

حضرت صفیہؓ کا والد، رئیس کفار اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جانی دشمنوں میں سے تھا، شوہر بھی مخالفت اسلام میں کسی سے پیچھے نہ تھا، سارا خاندان اسلام کا مد مقابل اور اس کی بیخ کنی میں پورا زور لگا چکا تھا، حضرت صفیہؓ کو ان حالات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے کسی اچھے سلوک کی توقع نہیں ہو سکتی تھی، لیکن آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کے ساتھ جو سلوک کیا، وہ ان کی امید سے بہت زیادہ تھا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انھیں انتہائی عزت دی اور ازواج مطہرات رضی اللہ عنھن کے زمرے میں داخل فرمایا، جس سے وہ سب مسلمانوں کی ماں بن گئیں، ان سے انتہائی حسن خلق اور یگانگت برتی گئی۔

حضرت صفیہؓ دیگر ازواج مطہراتؓ کی طرح علم و فضل کا مرکز تھیں۔ دور دور سے لوگ مسائل دریافت کرنے کے

لیے ان کی خدمت میں آتے تھے۔

محاسن اخلاق کے لحاظ سے ان کا درجہ بہت بلند تھا۔ وہ بڑی عاقلہ تھیں، حلم و بردباری اور فضیلت میں بھی ان کا چرچا تھا اور صبر و تحمل ان کے باب فضائل کا سب سے جلی عنوان تھا۔ وہ بہادری، ایثار، قناعت، صاف دلی، سادگی، سچائی، فیاضی اور سیر چشمی میں مشہور تھیں۔

مآخذ: (۱) البخاری، کتاب الصلوۃ، ب ۱۲، کتاب صلاۃ الخوف ب ۶، کتاب البیوع ب ۱۰۸ و ۲۱۱، کتاب المغازی ب ۳۸، طبع لائڈن ۱۸۶۲ء؛ (۲) مسلم: الصحیح، کتاب النکاح، ۸۴ و ۵۸ و ۸۸، قاہرہ ۱۲۹۰ھ؛ (۳) ابن ہشام: سیرۃ رسول اللہ، ص ۷۶۳، ۷۶۶، ۱۰۰۳، گوٹنگن ۱۸۶۰ء؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۴۲ تا ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۶۷، ۵۱۵، ۵۳۶، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۵) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۰۳، ۱۵۱، ۱۸۰، ۲۹۲، ۱۹۵۷ء، قاہرہ۔

○

صَلٰوۃ: (ع)، مادہ ص ل و (بعض کے نزدیک ص ل ی)، (جمع: صلوات)، اس کے لغوی معنی ہیں دعا و تسبیح، استغفار، رحمت، ثناء، ترحم (طلب رحم)، لفظ صلوۃ جب اللہ تعالیٰ سے منسوب ہو تو اس کے معنی رحمت ہیں اور جب مخلوق، یعنی ملائکہ اور جن و انس سے منسوب ہو تو اس کے معنی قیام اور رکوع و سجود ہیں اور جب پرندوں اور کیڑے مکوڑوں سے نسبت ہو تو اس کے معنی تسبیح ہیں (لسان العرب، مفردات، النہایہ، الفائق)۔

اصطلاحاً صلوۃ اس مخصوص عبادت کا نام ہے جو ارکان اسلام میں سے ہے۔ اس کو صلوۃ اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کے اصلی معنی تعظیم ہیں اور یہ مخصوص عبادت خدا تعالیٰ کی تعظیم کے لیے فرض کی گئی ہے۔

قرآن مجید میں یہ لفظ تقریباً سو مرتبہ آیا ہے اور مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے: بمعنی دعا: ۹ [التوبۃ]: ۱۰۳؛ دعائے خیر کرنا، ۳۳ [الاحزاب]: ۵۶؛ رحمۃ: ۲ [البقرۃ]: ۱۵۷، اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے صلوۃ کے معنی دعا اور رحمت کے علاوہ ان کا تزکیہ، یعنی ان کی تعظیم و تکریم، عزت افزائی اور نیک شہرت ہے (راغب: مفردات؛ روح المعانی، ۱: ۲۴۳، بار اول)۔

نماز کی فرضیت و فضیلت کا ذکر: صلوۃ اسلام کا وہ فریضہ ہے جو ہر عاقل و بالغ پر فرض ہے۔ توحید کے بعد سب سے پہلا حکم جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ملا وہ نماز کا تھا۔ یہ وہ فرض ہے جو آغاز اسلام سے ادا کیا جاتا رہا اور شب معراج میں اس کی باقاعدہ فرضیت کا حکم ہوا۔ قرآن مجید میں اکثر موقعوں پر نماز کی تاکید آئی ہے، مثلاً (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۴؛ ۱۴ [ابراہیم]: ۳۱)،

نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے پوچھا گیا کون سا عمل بہترین اور افضل ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: نماز وقت مقررہ پر ادا کرنا۔ اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث میں نماز کی اہمیت اور اس کی تاکید کے بیان کو مؤثر طریقے پر بیان کیا گیا ہے۔

نماز کی برکات: اپنی اصل حقیقت میں نماز دعا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: دعا عبادت کا مغز ہے۔ اسی لیے نماز ہجوم مصائب میں انسان کے لیے وسیلۂ اطمینان ثابت ہوتی ہے۔ انسان آزمائشوں کے وقت نماز کی برکت سے اپنی فطری گھبراہٹ اور مایوسی سے بچ نکلتا ہے۔ نماز کی ایک برکت قرآن مجید میں یہ بیان ہوئی ہے کہ یہ برائیوں اور بے حیائیوں سے روکتی ہے: (۲۹ [العنکبوت]: ۴۵)۔

نماز دراصل ایک مرکزی عبادت ہے، یعنی صرف جوارح کا عمل نہیں، بلکہ ایک ایسی روحانی کیفیت ہے جس میں نماز گزار کی پوری شخصیت جذب ہو جانی چاہیے تاکہ زندگی کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق عقائد سے ہو یا عبادات سے یا معاملات سے اس کے مطابق خود بخود صحیح نتائج کی سمت نمودار ہوتا جائے۔

نماز کی ایک غایت پاکیزگی کا ذوق دوام پیدا کرنا اور پاکیزہ لوگوں میں اجتماعی نظم کی ایک صورت کی تشکیل ہے۔ تعیین اوقات کا مقصد بھی یہی ہے، کیونکہ بصورت دیگر نماز کا کوئی اجتماعی اسلوب قائم نہ ہو سکتا۔ تعیین اوقات میں جو

دوسری حکمتیں ہیں وہ اس کے علاوہ ہیں (دیکھیے سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، بار سوم، ۵: ۱۱۳)۔ قبلہ رخ ہونے میں بھی یہی اجتماعی مقاصد کارفرما ہیں (دیکھیے حوالہ مذکور).

نماز کے اخلاقی، تمدنی اور معاشرتی فوائد بے شمار ہیں۔ بقول سید سلیمان "آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ذریعے اخلاق و تمدن و معاشرت کی جتنی اصلاحیں وجود میں آئیں ان کا بڑا حصہ نماز کی بدولت حاصل ہوا۔ اسی کا اثر ہے کہ اسلام نے ایک بدوی، وحشی اور غیر متمدن ملک کو، جس کو پہننے اوڑھنے کا بھی سلیقہ نہ تھا، چند سال میں ادب و تہذیب کے اعلیٰ معیار پر پہنچا دیا" (سیرۃ النبی، بار سوم، ۵: ۱۷۳).

نماز کے فوائد میں پہلی چیز ستر پوشی کا اہتمام ہے۔ نماز کے لیے لباس کی بعض خاص احتیاطیں ملحوظ رکھنا لازم ہیں۔ اس کے بعد طہارت جسمانی و مکانی ہے، جس کے بغیر نماز نہیں ہو سکتی۔ صفائی بھی اس کے ساتھ لازمی ہے، استنجا کرنا، دانتوں کو صاف کرنا، ناک اور کان کو صاف کرنا، ہاتھ منہ پاؤں کا دھونا وغیرہ امور وضو کا حصہ ہیں۔ سحر خیزی اور پابندیٔ وقت کا ذوق بھی نماز کا ناگزیر نتیجہ ہے۔ سب سے زیادہ یہ ہے کہ نماز سے باقاعدگی، مستعدی اور وقار جیسے اوصاف پیدا ہوتے ہیں اور سستی اور سہل انگاری کو دور کرنے کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اجتماعی نمازوں میں صف بندی، نظم و ضبط اور اطاعت امام کے ذریعے عبادت کی سطح پر، فریضۂ جہاد کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے.

باجماعت نمازوں کے ذریعے الفت و محبت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور ان میں پانچ مرتبہ اپنے محلے کے افراد سے ملنے، ان کے حالات سے باخبر ہونے اور ان سے ہمدردی کرنے کا موقع ملتا ہے۔ اس میں اجتماعیت کا مظاہرہ بھی ہوتا ہے اور اخلاق و عادات کی تربیت بھی ہوتی ہے۔ یہ مساوات کا عملی نمونہ ہے جس میں "محمود و ایاز" ایک ہی صف میں کھڑے ہو جاتے ہیں اور وہ نظم و ضبط پیدا ہو جاتا ہے جو تفاوت کے ہر خیال کو دور کر دیتا ہے.

شرائط نماز: نماز کے صحیح ہونے کی چند ابتدائی شرطیں ہیں: (۱) طہارت بدن و لباس و مکان و مقام؛ (۲) ستر عورت (یعنی نماز پڑھتے وقت اس حصۂ جسم کو چھپانا فرض ہے جس کا ظاہر کرنا شرعاً حرام ہے)؛ (۳) استقبال قبلہ یعنی نماز کے وقت قبلہ (کعبہ اللہ) کی طرف رخ کرنا؛ (۴) نیت، دل میں نماز پڑھنے کا قصد کرنا (زبان سے بھی کہنا بہتر ہے)؛ (۵) تکبیر تحریمہ یعنی نماز شروع کرتے وقت اللہ اکبر کہنا [تفصیلات کے لیے دیکھیے الجزیری: کتاب الفقہ اور عبدالشکور: علم الفقہ، جلد دوم).

انواع الصلوٰۃ: باعتبار درجہ نماز کی چند انواع ہیں: (۱) صلوٰۃ مفروضہ، (الف) فرض عین، مثلاً پنجگانہ نمازیں؛ (ب) فرض کفایہ، مثلاً نماز جنازہ؛ (۲) واجب نمازیں، مثلاً وتر و عیدین؛ (۳) سنت مؤکدہ و غیر مؤکدہ؛ (۴) نفل [تشریحات کے لیے رک بہ نافلہ).

اوقات نماز: فجر کا وقت صبح صادق (پو پھٹنے) سے شروع ہوتا ہے اور طلوع آفتاب تک رہتا ہے.

ظہر: آفتاب ڈھلنے کے بعد شروع ہوتا ہے اور جب تک ہر چیز کا سایہ دو مثل نہ ہو جائے ظہر کا وقت رہتا ہے۔ بعض ائمہ کے نزدیک جن میں صاحبین بھی شامل ہیں ایک مثل تک ہے.

عصر: ظہر کے ختم ہونے کے بعد سے لے کر دھوپ میں زردی آ جانے تک.

مغرب: سورج کے غروب ہونے کے بعد سے لے کر شفق کے غائب ہونے تک.

عشاء: شفق کے غائب ہو جانے کے وقت سے لے کر آدھی رات تک اور بعض کے نزدیک صبح صادق تک.

توقیت کی حکمت: نمازوں کے لیے اوقات کا تعین اس لیے کیا گیا ہے کہ اول تو دنیا کا کوئی کام قید زمان سے آزاد نہیں، اس لیے ہر کام کے وقت کی تعیین مناسب، بلکہ ضروری ہے؛ دوم یہ کہ انسان کی فطرت اللہ تعالیٰ نے ایسی بنائی ہے کہ جس کام میں مداومت مطلوب ہوتی ہے جب تک اس کے اوقات مقرر نہ ہوں، وہ اسے باقاعدگی اور مستعدی سے انجام

نہیں دے سکتا۔ پابندی اوقات میں قدرتی تاثیر ہوتی ہے۔ معین وقت آنے پر انسان کے دل میں اپنا فرض منصبی ادا کرنے کے لیے بے اختیار توجہ، جذب اور میلان پیدا ہو جاتا ہے، سوم یہ کہ باجماعت نماز کے لیے متفرق لوگوں کا اکٹھا ہونا ضروری ہے جس کا بہترین طریق ہے یہ کہ اوقات مقرر کر دیے جائیں تاکہ سب ایک وقت میں جمع ہو سکیں، پھر اس تعیین میں طبع انسانی کے میلان عبادت کے مواقع اور اوقات کا بھی خاص خیال رکھا گیا ہے اور ساعات میں تعیین کے بجائے وقت کا اندازہ سورج کے طلوع و غروب سے وابستہ کر دیا ہے تاکہ ہر ملک اور ہر جگہ کے لوگ اپنے اپنے جغرافیائی حالات کے تحت نماز کا اہتمام کر سکیں۔

نماز پنجگانہ مسجد میں باجماعت ادا کرنی چاہیے۔ احادیث میں بھی اس کی بڑی تاکید آئی ہے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ تنہا نماز سے نماز باجماعت کا ثواب ستائیس گنا زیادہ ہے۔ ائمہ میں سے امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ فرض عین ہے، اگرچہ نماز کے صحیح ہونے کی شرط نہیں۔ امام شافعیؒ کے بعض متبعین اسے فرض کفایہ کہتے ہیں اور حنفیہ میں سے ابو جعفر الطحاوی کا بھی یہی مسلک ہے، مالکیوں میں سے بعض کے نزدیک سنت مؤکدہ اور بعض کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔ احناف میں سے علامہ ابن الہمام، حلبی اور صاحب بحر الرائق کے نزدیک واجب، اور احناف کے دوسرے فقہا کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، مگر واجب کے حکم میں، اس حد تک کہ اگر کسی شہر میں لوگ جماعت چھوڑ دیں اور کہنے سے بھی اختیار نہ کریں تو ان سے لڑنا درست ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالشکور: علم الفقہ، ۲: ۹۷؛ الجزیری: کتاب الفقہ، ۱: ۴۰۵ ببعد)۔ عورت عورتوں کو نماز پڑھا سکتی ہے، لیکن وہ پہلی صف کے درمیان میں کھڑی ہو، صف سے آگے نہیں۔ عورتوں کو مسجد میں نماز پڑھنے کے لیے جانا ضروری نہیں، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جمعہ اور عیدین کے لیے اجازت دی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالشکور: علم الفقہ، ۲: ۹۱ ببعد)۔

قبلہ: پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قبلہ شرائط صحت صلوۃ میں سے ہے بموجب ارشاد خداوندی (۲ البقرۃ ۱۴۹) یعنی نماز کے لیے اپنا منہ مسجد حرام کی طرف کر لیا کرو۔ خاص حالات میں جن میں قبلے کا تعین مشکل ہو، یہ شرط ساقط بھی ہو سکتی ہے۔

طریق نماز: نماز ادا کرنے کا طریق یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا پہلے وضو [رک بآں] کرے۔ اگر کسی عذر کی بنا پر وضو نہیں کر سکتا تو تیمم [رک بآں] کر لے، پھر قبلہ کی طرف منہ کر کے کھڑا ہو اور اپنی نیت کرے، دونوں ہاتھ کانوں کی لو یا کندھوں تک اٹھائے اور ہتھیلیاں قبلہ کی طرف کر لے، تکبیر تحریمہ یعنی اللہ اکبر کہہ کر دونوں ہاتھ ناف کے نیچے باندھ لے، اہل حدیث سینے پر ہاتھ باندھتے ہیں، اس کے بعد ثناء و تعوذ اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھ کر سورۃ الفاتحہ [رک بآں] پڑھے۔ سورۃ الفاتحہ کے بعد قرآن مجید کی کوئی سورت چھوٹی یا بڑی یا کم سے کم تین آیات ہی پڑھ لے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآن مجید کی کم از کم ایک آیت پڑھنا فرض ہے، خواہ بڑی آیت ہو یا چھوٹی۔ صاحبین کے نزدیک بڑی ایک آیت اور چھوٹی تین آیتوں کا پڑھنا فرض ہے (علم الفقہ، ۲: ۵۸)، پھر اللہ اکبر کہہ کر رکوع میں چلا جائے اور حالت رکوع میں تسبیح پڑھے، جب اطمینان سے رکوع کر چکے تو تسمیع، یعنی سَمِعَ اللّٰہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ (= اللہ تعالٰی نے اس کی بات سن لی جس نے اس کی تعریف بیان کی) کہہ کر پوری طرح سیدھا کھڑا ہو جائے اور ہاتھ سیدھے چھوڑ کر تحمید پڑھے، یعنی رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ۔ شوافع، حنابلہ اور اہل حدیث رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتے ہیں۔ اس کے بعد اللہ اکبر کہہ کر سجدہ رک بآں میں چلا جائے اور پہلے گھٹنے زمین پر رکھے۔ سجدے کی حالت میں بھی تسبیح پڑھے۔ اس کے بعد اللہ اکبر کہہ کر اس طرح بیٹھ جائے کہ اس کی بائیں ٹانگ تہ ہو کر اس کے سرین کے نیچے آ جائے اور پاؤں لیٹا ہوا ہو اور دائیں ٹانگ بھی تہ کی ہوئی ہو، مگر اس کا پاؤں اس طرح کھڑا ہو کہ انگلیاں قبلہ رخ ہوں۔ بیٹھے ہوئے ہونے کی حالت میں ہاتھ کی انگلیوں کو کھلا رکھ کر ہاتھ اپنی رانوں پر رکھ لے، اس کے بعد پھر اللہ اکبر کہہ کر پہلے کی

طرح دوبارہ سجدے میں چلا جائے اور پہلے سجدے کی طرح سجدے کی تسبیح پڑھ کر پھر اللہ اکبر کہہ کر اسی طرح کھڑا ہو جائے، جیسے پہلے کھڑا تھا اور اٹھنے میں گھٹنے اور ہاتھ بالترتیب اٹھائے۔ یہ ایک رکعت ہوئی۔ اس کے بعد اسی طریقے پر دوسری رکعت ادا کرے، یہ دوسری رکعت صرف سورۃ الفاتحہ سے شروع کرے اور دوسری رکعت کے دوسرے سجدے کے بعد اسی طرح بیٹھ جائے، جس طرح دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھا تھا اور تشہد پڑھے، اس کے بعد پہلے دائیں طرف پھر بائیں طرف منہ کر کے السلام علیکم و رحمۃ اللہ کہے۔ اس طرح اس کی دو رکعت والی نماز ختم ہو جاتی ہے، لیکن اگر نماز کی تین رکعتیں پڑھنی ہوں تو دوسری رکعت میں صرف تشہد پڑھنے کے بعد اللہ اکبر کہہ کر کھڑا ہو جائے اور تیسری رکعت کے قیام میں صرف سورۃ الفاتحہ پڑھے اور رکوع اور سجدوں سے فارغ ہو کر تشہد، درود اور دعائیں پڑھے، پھر سلام پھیر کر نماز ختم کر دے۔ اگر نماز کی چار رکعتیں پڑھنی ہیں تو پہلی دو رکعتیں پڑھ کر بیٹھ جائے اور تشہد پڑھنے کے بعد اللہ اکبر کہہ کر کھڑا ہو جائے۔ تیسری اور چوتھی رکعت کے قیام میں صرف سورۃ الفاتحہ پڑھے اور تیسری رکعت کے دوسرے سجدے کے بعد بیٹھے اور تشہد، درود اور دعائیں پڑھ کر سلام پھیر دے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک رکوع سے سر اٹھاتے اور دوسرے سجدے کے بعد اوپر اٹھنے کے وقت رفع یدین کرنا مسنون ہے۔ احناف کے نزدیک ان مواقع پر رفع یدین مسنون نہیں، وہ صرف ایک مرتبہ نماز شروع کرتے وقت تکبیر تحریمہ کہتے ہوئے رفع یدین کرتے ہیں۔

اقامت [رک بآں] کے وقت مقتدی صفیں درست کر لیں۔ آگے پیچھے نہ کھڑے ہوں، بلکہ ایک دوسرے کے پاؤں اور کندھے ملے ہوئے ہوں۔ اسے تسویۃ الصفوف کہتے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ارشاد کے مطابق صفوں کو درست کرنا اقامت صلوٰۃ میں شامل ہے۔

قصر: جب انسان سفر میں ہو تو اس حالت میں اسلام نے نماز کو مختصر کرنے کی رعایت عطا کی ہے، شرائط و تفاصیل کے لیے [رک بہ قصر]

پانچ فرض نمازوں کے علاوہ یہ اور نمازیں بھی ضروری ہیں:

نماز جمعہ: اس نماز کی بڑی تاکید اور فضیلت آئی ہے۔ اس نماز کے لیے قرآن مجید میں صریح حکم آیا ہے [رک بہ الجمعہ] (یوم)، نیز دیکھیے کتب فقہ۔

عیدین کی نماز: [رک بہ عید، عید الفطر، عید الاضحیٰ]

نماز تہجد: تہجد کے معنی ہیں سو کر بیدار ہونا۔ یہ نماز چونکہ رات کے آخری نصف حصے میں صبح صادق سے پہلے پڑھی جاتی ہے اس لیے اسے تہجد [رک بآں] کہتے ہیں۔

نماز تراویح: یہ نماز رمضان کے مہینے میں پڑھی جاتی ہے اور اس کا وقت نماز عشا کے بعد سے طلوع فجر تک ہے [رک بہ تراویح، صوم]

نماز استخارہ: استخارہ [رک بآں] کے معنی ہیں خیر طلب کرنا اور بھلائی چاہنا۔ جب کوئی اہم کام شروع کرنا ہو تو اس سے پہلے نماز استخارہ پڑھنی چاہیے۔

نماز استسقاء: قحط سالی کے وقت جب کہ بارشیں موقع اور ضرورت کے مطابق نہ ہوں تو چاہیے کہ لوگ باہر کھلے میدان میں جائیں اور طریقہ مسنونہ کے مطابق نماز پڑھیں [رک بہ] استسقاء، (تفصیل کے لیے نیز دیکھیے صلوٰۃ بذیل مادہ در آآآ)۔

پانچ فرض نمازوں کی رکعات یہ ہیں: (۱) فجر: دو سنتیں، دو فرض علی الترتیب، (۲) ظہر: چار سنتیں، چار فرض، پھر دو رکعتیں سنت مؤکدہ علی الترتیب، (آخر میں دو نفلوں کو بھی پسندیدہ سمجھا جاتا ہے)۔ (جمعہ کی رکعتوں کے لیے [رک بہ جمعہ]، (۳) عصر: چار فرض، (عصر کے وقت کوئی سنت مؤکدہ نہیں۔ البتہ فرضوں سے پہلے چار رکعتیں ایک سلام سے مستحب ہیں)، (۴) مغرب: تین فرض، دو سنتیں علی الترتیب (دو نفل آخر میں عام طور پر پسندیدہ ہیں)؛ (۵) عشاء: چار سنت، چار فرض، دو سنتیں اور تین وتر [رک بآں] علی الترتیب (وتر کے بعد دو نفل بھی مستحب ہیں)۔ وتر میں دعائے قنوت [رک بآں] پڑھی جاتی ہے۔

نماز کے متفرق مسائل میں ایک مسئلہ قضا کا بھی ہے۔ قضا کے معنی ہیں کسی عذر سے نماز کا اصلی وقت سے فوت ہو جانا۔ بے عذر نماز کو فوت کر دینا گناہ کبیرہ ہے۔ جو نماز کسی عذر سے فوت ہو جائے اس کے بارے میں تلافی مافات ضروری ہے۔ فرض کی قضا فرض ہے اور واجب کی قضا واجب ہے۔ سنن مؤکدہ وغیرہ یا کسی نفل کی قضا نہیں ہو سکتی۔

نماز کی دینی اور اجتماعی اہمیت کا اندازہ اس امر سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس شخص کو میدان جنگ کی قیادت سپرد فرماتے جو نماز میں مسلمانوں کی امامت کے لائق ہوتا، نماز جمعہ پڑھا سکتا اور خطبہ دے سکتا۔

یہ انداز فکر اور طرز عمل صدیوں تک اسلامی معاشرے میں جاری رہا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے واضح الفاظ میں فرما دیا تھا کہ نماز دین کا ستون ہے اور اسلام کے نزدیک قیام حکومت کا مقصد قیام دین اور قیام عدل اجتماعی ہے (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے ابن تیمیہ: السیاسۃ الشرعیہ، بیروت ۱۹۶۶ء)۔

مآخذ : صلوٰۃ سے متعلق آیات قرآنی (بمدد اشاریہ) کے لیے تفاسیر، بالخصوص (۱) الطبری، و دیگر تفاسیر بذیل آیات متعلقہ کتب احادیث، بمدد معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی؛ (۲) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ (اردو تراجم بھی موجود ہیں)؛ (۳) عبدالشکور لکھنوی: علم الفقہ، جلد دوم، دیو بند؛ (۴) محمد ابراہیم میر سیالکوٹی: صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، امرتسر؛ (۵) محمد عاصم: فقہ السنہ، جلد اول، کراچی ۱۹۶۰ء؛ (۶) حکیم محمد صادق: صلوۃ الرسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم (اردو میں صلوۃ پر اور بھی بہت سی کتابیں موجود ہیں)؛ (۷) سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، جلد پنجم؛ (۸) الغزالی: احیاء علوم الدین۔

○

صُوْرَۃ : رک بہ فن (در آ آ آ، بذیل مادہ) تصویر۔

○

صَوْم : یا صِیَام (ع)، یہ مادہ ص و م سے مصدر ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں کسی چیز سے رکنا اور اسے چھوڑ دینا (لسان العرب، تاج العروس)۔ چنانچہ عربی روز مرہ میں صامت کو بھی صائم کہہ دیا جاتا ہے، کیونکہ وہ ترک کلام کرتا ہے، ایسے گھوڑے کو بھی صائم کہہ دیا جاتا ہے جو چارہ کھانا چھوڑ دیتا ہے۔ لسان میں آیا ہے کہ لغوی اعتبار سے کھانے، بولنے اور چلنے پھرنے سے باز رہنے والے کو صائم کہا جاتا ہے۔ اصطلاح شریعت میں اس کا مطلب یہ ہے: کسی ایسے شخص کا جو احکام شریعت کا مکلف ہو طلوع فجر سے غروب آفتاب تک روزے کی نیت اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لیے ارادۃً کھانے، پینے، نکاح اور ہر قسم کی لغویات سے مجتنب رہنا (مفردات)۔ صوم اسلام کا چوتھا رکن [رک بہ اسلام] ہے۔ صوم کے مقاصد میں ایک یہ بھی ہے کہ انسان اپنے نفس پر حاکم ہو کر پاکیزگی کے اعلیٰ مقام تک پہنچ جائے۔ روزے کی فرضیت کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، ([۲] البقرۃ: ۱۸۳ تا ۱۸۵)۔

قرآن حکیم سے معلوم ہوتا ہے کہ روزے کے تین بڑے مقصد ہیں: (۱) تقوی؛ (۲) خدا کی تکبیر و تعظیم کا جذبہ پیدا کرنا اور (۳) خدا کا شکر ادا کرنا۔ روزے کی سب حکمتیں اور فضیلتیں اسی کے گرد گھومتی ہیں۔ اس سلسلے میں احادیث کے علاوہ فقہا اور علمائے کبار نے صوم کے اسرار پر بہت کچھ لکھا ہے (دیکھیے عبدالشکور: چہل حدیث صوم، در علم الفقہ، ج ۳؛ شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ)۔

احادیث میں روزے (صوم) کے بڑے فضائل بیان ہوئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: یعنی جب ماہ رمضان شروع ہوتا ہے تو رحمت (یا بروایت دیگر جنت) کے دروازے کھل جاتے ہیں (مشکوۃ المصابیح، کتاب الصوم، حدیث عدد ۱)؛ جس شخص نے ایمان اور حصول ثواب کے لیے رمضان کے روزے رکھے، اس کے گزشتہ گناہ سارے معاف ہو گئے، (حوالۂ سابق، حدیث عدد ۳۳)۔

نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم رمضان کے مہینے کو عید کا مہینہ کہا کرتے تھے (البخاری)۔ غرض اس طرح کی بہت سی فضیلتیں حدیثوں میں بیان ہوئی ہیں۔

روزے کے ترک پر سخت وعید آئی ہے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "جو شخص رمضان میں بلا عذر شرعی ایک دن بھی روزہ نہ رکھے تو اس روزے کے بدلے اگر تمام عمر روزے رکھے تو کافی نہ ہوگا" (الترمذی)۔ ایک حدیث میں فرمایا کہ جو شخص ماہ رمضان میں گناہوں کی معافی حاصل نہ کر سکے، وہ اللہ کی رحمت سے محروم اور دور ہوگیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نزول قرآن سے پہلے غار حرا میں رمضان کے مہینے میں مصروف عبادت تھے (مسلم: کتاب الایمان) کہ اس دوران میں نزول قرآن کا آغاز ہوا۔

عبادات میں یکسوئی کے لیے بھی صوم مفید ہے۔ جب انسان کا معدہ ہضم کے فتور سے محفوظ اور دل و دماغ تبخیر سے پاک ہو تو یہ چیز روحانی یکسوئی اور صفائی کے لیے اکسیر کا حکم رکھتی ہے۔ روزے کے دوران میں دن بھر کی بھوک ہمارے گرم اور مشتعل قوی کو ٹھنڈا کرنے کا کام دیتی ہے۔ اس طرح روزہ دراصل ایک روحانی تربیت ہے۔

فرضیت: اسلام میں روزے ماہ شعبان ۲ ہجری میں مدینہ منورہ میں فرض ہوئے اور ان کے لیے رمضان کا مہینا مخصوص کیا گیا۔ اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے طور پر مختلف دنوں میں نفلی روزے رکھا کرتے تھے۔ ماہ رمضان میں روزے رکھنے کا حکم قرآن مجید میں موجود ہے۔

صیام کے لیے قمری مہینے کے انتخاب کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ قمری مہینا موسموں کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، اس طرح تمام موسموں کے فوائد اور مضرتوں میں ساری دنیا برابر کی شریک رہتی ہے۔ نیز یہ قمری مہینا اسلام کی عالمگیر تعلیم کی روح کا آئینہ دار ہے۔ پھر اگر ایک خاص مہینا مقرر نہ کر دیا جاتا تو امت تنظیم کی روح سے محروم رہ جاتی۔ یہ خاص مہینے کے تعین ہی کا نتیجہ ہے کہ اس کی آمد کے ساتھ ہی تمام دنیائے اسلام ایک سرے سے دوسرے سرے تک مصروف عبادت ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں جب یہ عبادات اجتماعی صورت میں ادا کی جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمتوں کا خاص نزول ہوتا ہے۔

روزے کا وقت: قرآن مجید (۲ [البقرة]: ۱۸۷) میں وقت کی حد بندی کر دی گئی ہے (اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے کتب فقہ)۔ روزے کے سلسلے میں سحری اور افطار کے خاص آداب ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: میری امت ہمیشہ بھلائی پر رہے گی جب تک سحری تاخیر سے اور افطار بلا تاخیر کرتی رہے گی۔

رؤیت ہلال کے کچھ احکام ہیں۔ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہے کہ تم چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو۔ اگر تمھارے ہاں مطلع ابر آلود ہو تو تیس دن پورے کر لو (البخاری)۔ اس سلسلے میں شہادت کی بھی بعض شرطیں ہیں (دیکھیے کتب حدیث و فقہ)۔ رویت ہلال کے لیے عینی شہادت اگرچہ بنیادی شرط ہے، مگر جدید زمانے میں اطلاع و اخبار کے ذرائع اتنے وسیع ہو گئے ہیں کہ نئے زمانے کے علما کی رائے میں عینی شہادت کی بنا پر حاصل کی ہوئی خبر ریڈیو، ٹیلیفون اور ٹیلی ویژن کے ذریعے قابل اعتبار سمجھی گئی ہے، لیکن تار اور خط کے بارے میں احتیاط کی ضرورت ہے۔ جن علاقوں کا مطلع ایک ہو وہاں دو یا دو سے زیادہ ثقہ آدمیوں کی گواہی پر روزہ رکھا یا افطار کیا جا سکتا ہے (دیکھیے کتب فقہ)۔

روزوں سے بربنائے عذر کئی لوگوں کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ نیز مسافر اور بیمار کو رخصت عطا فرمائی ہے۔ جن لوگوں کو رخصت عطا کی گئی ہے انھیں چاہیے کہ بیماری کے رفع اور سفر کے ختم ہو جانے کے بعد روزے قضا کریں۔ ایسا ضعیف شخص جو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتا یا ایسا بیمار و معذور جسے روزہ رکھنے سے شدید بیمار ہو جانے یا مر جانے کا خطرہ ہو تو وہ فدیہ ادا کر دے، یعنی وہ کسی روزہ دار مسکین کو مہینا بھر صبح و شام کھانا کھلا دے اور اگر مرض سے صحت یاب ہونے کے بعد جسمانی طاقت اجازت دے تو بعد میں قضا بھی کرے۔

روزے کے صحیح ہونے کی کچھ شرطیں ہیں: (۱) مسلمان ہونا؛ (۲) عورتوں کا حیض و نفاس سے پاک ہونا اور (۳) دل سے روزے کا قصد کرنا۔ روزے کے نواقض بھی ہیں۔ چونکہ روزے کے دوران اکل و شرب اور جنسی عمل کا ترک کرنا

فرض ہے اس لیے ان میں سے کسی کا ارتکاب روزے کو فاسد کر دیتا ہے۔

اسلام میں روزہ ان تمام عاقل بالغ مردوں اور عورتوں پر فرض ہے جو جسمانی طور پر اس کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ بچوں پر روزے فرض نہیں، لیکن اہل اسلام میں بطور ترغیب و تربیت ان بچوں سے روزے رکھوائے جاتے ہیں جو اس کی طاقت رکھتے ہیں (دیکھیے البخاری: الصحیح، کتاب الصوم، باب صوم الصبیان)۔

ماہ رمضان کے آخری عشرے کی طاق راتوں میں ایک بابرکت رات (اکثر کے خیال میں ستائیس رمضان اور بقول علمائے شیعہ تئیس کو) آتی ہے جسے لیلۃ القدر کہتے ہیں جس کی فضیلت قرآن مجید میں آئی ہے: لَیْلَةُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ (۹۷ [القدر]: ۳) یعنی شب قدر ہزار مہینوں سے بہتر ہے۔ اس رات بڑے خشوع سے عبادت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ سے خیر و برکت طلب کی جاتی ہے۔ رمضان میں ایک خاص نماز تراویح [رک بآں] بھی ہے، جس میں اکثر مکمل قرآن مجید پڑھنے اور سننے کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ اس سے حفظ قرآن کا شوق پیدا ہوتا ہے۔ نماز تراویح عام طور پر عشا کی نماز کے فرض ادا کرنے کے بعد باجماعت ادا کی جاتی ہے۔ احناف کے نزدیک اس کی بیس رکعتیں ہیں اور اہل حدیث آٹھ رکعتیں پڑھتے ہیں۔ احادیث میں نماز تراویح کی بڑی فضیلت آئی ہے۔ شیعہ حضرات کے نزدیک تراویح ثابت نہیں۔ شوال کا چاند نظر آ جانے کے بعد روزے ختم ہو جاتے ہیں اور دوسری صبح عید الفطر [رک بآں] ہوتی ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں۔ مزید کتابوں کے لیے [رک بہ صلوٰۃ]

☆☆☆☆

☆☆

☆

ط

طالوت: بنی اسرائیل کے پہلے بادشاہ کو تورات میں شاؤل کہا گیا اور قرآن مجید میں طالوت' (۲[البقرہ] ۲۴۸-۲۵۰).

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات کے بعد یوشع بن نون بنی اسرائیل کے قائد و رہنما بنے۔ ان کے بعد قاضیوں کا عہد آتا ہے' اس زمانے میں فلسطینیوں سے لڑائیاں ہوئیں۔ تقریباً پونے دو سو سال اسی طرح گزر گئے۔ مگر ان میں کوئی مرکزی نظام نہ تھا' جو مخالفین کے مقابلے کے لیے ضروری تھا' چنانچہ سموئیل نبی کے زمانے میں شاؤل (طالوت)' کو بنی اسرائیل کا بادشاہ بنایا گیا۔ اس نے فلسطینیوں کو شکست دے کر تابوت سکینہ واپس لیا۔ فلسطینیوں کا مشہور سردار جالوت نامی پہلوان تھا' جسے ایک نوجوان گڈریے نے دعوت مبارزت دے کر قتل کیا۔ یہ نوجوان حضرت داؤدؑ تھے.

وجہ تسمیہ: کتاب سموئیل میں لکھا ہے کہ بن یامین کے قبیلے کا ایک شخص جس کا نام قیس بن ابی ایل ... تھا۔ اس کا ایک جوان اور خوبصورت بیٹا تھا' جس کا نام شاؤل تھا۔ وہ اتنا قد آور تھا کہ لوگ اس کے کندھے تک آتے تھے (سموئیل اول' ۹/۲-۱).

طالوت نام کی تشریح ثعلبی نے بلند قامتی سے کی ہے اور یہی بات درست ہے.

مستشرقین کا یہ خیال کہ شاؤل قرآن مجید میں بصورت طالوت آیا ہے (آرتھر جیفرے) درست نہیں ہے اور یہ بات بھی درست نہیں کہ جالوت سے ہم آہنگ کرنے کے لیے ذاتی نام آیا ہے (گولڈ تسیہر Goldziher)۔ طالوت ذاتی نام نہیں بلکہ متداول و مشہور خطاب ہے جس کے معنی بلند قامت ہیں.

اسلامی روایات: قرآن کریم (۲[البقرہ]: ۲۴۸-۲۵۰) میں حضرت طالوت کی بطور بادشاہ تعیناتی اور جالوت کے لشکر سے مقابلے کا واقعہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ صحیح بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ براءؓ بن عازب فرماتے ہیں: ہم صحابہ رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم آپس میں بات چیت کرتے تھے کہ اصحاب بدر کی تعداد' اصحاب طالوت کے برابر ہے (البخاری' کتاب المغازی) طالوت کے بارے میں بعض مفسرین نے اسرائیلیات پر انحصار کیا ہے جو درست نہیں ہے.

اسرائیلیات کا یہ مواد بائبل کی کتاب سموئیل پر مبنی ہے۔ عصر حاضر میں ثابت ہو گیا ہے کہ یہ کتاب محرف و مبدل ہے۔ واقعات میں تقدیم و تاخیر بھی ہے (Peake Bible Commentary' 280e)۔ تورات میں ہے کہ پانی والی آزمائش شاؤل سے دو سو سال پہلے قاضی القضاۃ جدعون نے لی تھی (قاضیون' ۸- ۳/۷)۔ مستشرقین معترض ہیں کہ قرآن مجید میں یہ آزمائش طالوت (شاؤل) کی طرف منسوب ہوئی ہے' مگر علما اب تسلیم کرتے ہیں کہ بعض واقعات جو شاؤل کو پیش آئے' بائبل میں بنی اسرائیل کے قاضیون پر چسپاں کر دیے گئے (پیکس بائبل کمنٹری' اس طرح قاضیون اور سموئیل کے دو صحیفے) بائبل میں گڈ مڈ ہو گئے۔ اندریں صورت علما کا اعتراض مروجہ تورات پر ہونا چاہیے نہ کہ قرآن مجید پر.

کتب تفسیر میں طالوت کے نام کے سلسلے میں بتایا گیا ہے کہ اس زمانے میں آئندہ بادشاہ کی پہچان اس کے قد سے ہوتی تھی (ثعلبی)۔ پیغمبر سموئیل نے شناخت کا معیار بتا دیا' لیکن بنی اسرائیل میں سے کوئی شخص' طالوت کے سوا اتنا لمبا نہ تھا' لہٰذا انھی کا انتخاب عمل میں آیا۔ اس بات کی تائید کے لیے کہ ان کا انتخاب درست ہے' ایک معجزہ بھی ہوا' جو یہ تھا۔ کہ تیل ابلنے لگا تھا۔ طبری کی تفسیر میں دوسری نشانی یعنی الہام کا ذکر ہے۔ قرآن مجید میں اس کی نشانی کے طور پر تابوت سکینہ واپس مل

جانے کا ذکر ہے طالوت کی اہلیت کے ثبوت میں تابوت کی نشانی کے متعلق روایات میں حیرت انگیز باتیں مذکور ہیں۔

طالوت اور داؤد کے باہمی تعلقات کا ذکر اسرائیلی روایات میں تفصیل سے آتا ہے۔ طالوت نے وعدہ کیا تھا کہ جو شخص جالوت کو قتل کرے گا، وہ اپنی بیٹی اس کے ساتھ بیاہ دے گا اور سلطنت کا تیسرا حصہ اس کے حوالے کر دے گا۔ چنانچہ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ اعزاز حاصل کر لیا۔ مگر اس قصے کے متعلق یہودیوں کی اسرائیلیت کو علما نے کبھی صحیح تسلیم نہیں کیا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

طاہر شاہ دکنی حسینی : ایران کا ایک مذہبی عالم اور صاحب سیاست شخص ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء میں ہندوستان آیا اور احمد نگر کے سلطان برہان نظام شاہ (۱۵۰۸ تا ۱۵۵۳ء) کے محکمۂ سیاسی میں ملازم ہو گیا۔ یہیں ۹۵۲ھ/۱۵۴۵ء اور ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء کے مابین کسی سال اس کا انتقال ہوا۔ اس نے متعدد فاضلانہ تصانیف چھوڑیں اور چند نظمیں بھی، لیکن اب اس کی صرف ایک کتاب علم انشا پر باقی ہے، یعنی مثالی خطوط کا ایک مجموعہ۔

اسے غیر معمولی کامیابی یہ حاصل ہوئی کہ اس نے برہان نظام شاہ کو، جو سنی المذہب تھا، شیعہ اثنا عشری فرقے میں داخل کر لیا اور اس پر طرہ یہ کہ ۱۵۳۷ء میں شاہ نے اعلان کر دیا کہ ریاست کا سرکاری مذہب بھی یہی ہوگا۔

ابھی ماضی قریب میں بدخشان میں بعض دستاویزی شہادتیں اس قسم کی ملی ہیں جن سے طاہر شاہ کی زندگی کے بعض غیر متوقع حالات روشن ہوئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پیرو اسے نزاری اسمٰعیلی امام اور الموت کے اماموں کا جائز وارث سمجھتے تھے [رک بہ اسمعیلیہ]۔

لیکن نزاری اسمعیلیوں کی اکثریت اس سلسلے کو خارج از مذہب قرار دیتی ہے۔ بہر حال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ عہد اورنگ زیب کے کچھ بعد ختم ہو گیا۔

اس فرقے کی روایات کے مطابق الموت کا آخری امام رکن الدین خورشاہ تھا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا شمس الدین محمد اس کا جانشین ہوا۔ اس کی جانشینی مؤمن شاہ کو ملی۔ یہ شخص غالباً چودھویں صدی عیسوی کے پہلے نصف میں گزرا ہے۔ خورشاہ کے بعد کے "اماموں" کے نام علی الترتیب یہ ہیں: شمس الدین محمد ثانی، علاء الدین مؤمن شاہ ثانی، عزالدین شاہ طاہر اوّل، رضی الدین محمد، عزالدین طاہر ثانی، رضی الدین علی اور شاہ طاہر دکنی، جو اس مقالے کا عنوان ہے۔

ہمیں نہ تو یہ معلوم ہے کہ اس سلسلے کا انجام کیا ہوا، اور نہ یہ کہ اس سلسلے کے لوگ اب بھی ہندوستان میں پائے جاتے ہیں یا نہیں، اس وقت احمد نگر، بیجاپور اور گلبرگہ میں اس "بزرگ" کی کوئی یادگار باقی نہیں اور بظاہر اس کے پیرو اب ہندوستان میں موجود نہیں، لیکن ان لوگوں کی تعداد شام کی بستیوں، مصیاف اور قدموس میں چار ہزار کے قریب ہے۔ ان بستیوں کے قرب و جوار میں بھی ان کی کچھ جھونپڑیاں ہیں۔

پہلے تو شام کے تمام اسمٰعیلی نزاری اسی شاخ سے تعلق رکھتے تھے، لیکن پون صدی سے ان لوگوں کی اکثریت نے دوسری شاخ سے وابستگی اختیار کر لی ہے۔

اس فرقے کی تعلیمات "مستعلیوں" اور ایران کے "نزاریوں" کے مسلک تعلیمات کی ایک اہم درمیانی کڑی ہے۔ ۱۹۰۹ء اور ۱۹۲۰ء میں نصیریوں سے ان کی جنگیں ہوئیں، جن میں ان کی مذہبی کتابیں تقریباً سب کی سب ضائع ہو گئیں۔ بظاہر صرف ایک کتاب لمعات الطاہرین بچی، جو ہندوستان میں موجود ہے۔ یہ نظم کی ایک ضخیم تصنیف ہے۔ اس میں صوفیانہ اور اثنا عشری مصطلحات کے پردے میں ان کی اپنی تعلیمات مضمر ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صدیوں پہلے دریائے جیحون کے بالائی علاقے میں اس فرقے کی بڑی تعداد موجود تھی، لیکن اس وقت فارسی زبان میں ان کے متعلق صرف ایک مختصر سی تالیف باقی ہے، یعنی علی قندوزی: ارشاد الطالبین، جو ۹۲۴ھ/۱۵۱۸ء میں لکھی گئی تھی۔

مآخذ : رک بہ اسمٰعیلیہ نزاریہ کے مآخذ۔

○

الطبری : ابو جعفر محمد بن جریر، ایک عرب

مورخ، ۲۲۴ھ کے اواخر یا ۲۲۵ھ/۸۳۹ء میں صوبہ طبرستان کے پایۂ تخت آمل میں پیدا ہوئے۔ انھیں بہت ہی چھوٹی عمر میں لکھنے پڑھنے کا شوق پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے سات برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا تھا۔ انھوں نے ابتدائی تعلیم اپنے وطن ہی میں پائی۔ ان کے والد ایک کھاتے پیتے آدمی تھے، اسی خوشحالی سے فائدہ اٹھا کر انھوں نے اسلامی دنیا کے علمی مراکز کا دورہ کیا۔ علاقہ رے اور گرد و نواح کی سیر و سیاحت کرنے کے بعد وہ بغداد پہنچے، جہاں ان کا خیال تھا کہ وہ امام احمد بن حنبلؒ سے کسب علم کریں گے، لیکن یہاں آئے ہوئے کچھ زیادہ مدت نہیں گزری تھی کہ امام صاحب کا انتقال ہو گیا۔ بصرے اور کوفے میں چند روزہ قیام کے بعد وہ بغداد واپس آ گئے، جہاں کچھ دیر ان کا قیام رہا۔ پھر وہ مصر کو روانہ ہوئے، لیکن ملک شام کے شہروں میں علم حدیث حاصل کرنے کے لیے کچھ مدت تک ٹھہر گئے۔ ابن عساکر کے نزدیک وہ ۸۷۶-۸۷۷ء میں مصر میں مقیم تھے، لیکن یاقوت کی رائے ہے کہ مصر میں وہ پہلی دفعہ ۸۶۷ء میں گئے اور اس کے بعد ملک شام میں ۸۶۹-۸۷۰ء میں وارد ہوئے۔ آخر وہ بغداد واپس آ گئے اور اپنی وفات، یعنی ۹۲۳ء تک، سوا طبرستان کے دو سفروں کے، برابر وہیں مقیم رہے۔ طبرستان کا دوسرا سفر ۹۰۲-۹۰۳ء میں پیش آیا۔

الطبری عالمانہ مزاج اور اعلیٰ کردار کے مالک تھے۔ اپنی عمر کے ابتدائی ایام میں انھوں نے عرب اور اسلام کی روایات کے سلسلے میں مواد جمع کرنے کی انتہائی کوشش کی اور عمر کا باقی حصہ تعلیم و تعلم اور تصنیف و تالیف میں گزارا۔ اگرچہ ان کی مالی حیثیت معمولی تھی، پھر بھی انھوں نے مالی مفاد کو ہمیشہ نظر انداز کیا اور جلیل القدر اور منفعت بخش مناصب قبول کرنے سے برابر انکار کرتے رہے۔ اس طرح انھیں ہمہ گیر اور سیر حاصل ادبی خدمت کرنے کا موقع مل گیا، جس میں وہ ہمہ تن مشغول رہے۔ اپنے خاص مضامین، مثلاً علم تاریخ، علم فقہ، علم قراءت اور علم تفسیر القرآن کے علاوہ انھوں نے علم عروض، علم اللغۃ، صرف و نحو، علم الاخلاق، بلکہ ریاضیات اور علم طب کی طرف بھی گہری توجہ کی۔ مصر سے واپس آنے کے بعد دس سال تک وہ شافعی مذہب کے پیرو رہے، پھر اپنا ایک الگ دبستان قائم کیا، جس کے پیرو اپنے آپ کو ان کے والد کی نسبت سے جریریہ کہتے تھے۔ چونکہ اعتقادات میں شافعی مذہب سے اختلاف اتنا نہ تھا، جتنا کہ عمل میں، اس لیے یہ تحریک نسبتاً جلد فراموش ہو گئی، البتہ امام احمد بن حنبل کے مذہب سے ان کا اختلاف زیادہ بنیادی تھا۔ الطبری امام صاحب موصوف کو حدیث کا امام تو مانتے تھے، لیکن فقہ کے متعلق وہ ان کے اعتقادات کے چنداں قائل نہ تھے، اس لیے وہ حنبلیوں کی ناراضی کا نشانہ بن گئے۔ کہتے ہیں کہ حنبلیوں کی ان سے ناراضی کی خاص وجہ قرآن مجید کی سترھویں سورۃ بنی اسرائیل کی آیۃ ۸۱ کی تفسیر سے متعلق تھی۔ یہ دشمنی اس قدر بڑھی کہ انھیں اپنی حفاظت کے لیے اور مشتعل ہجوم کے غصے سے بچنے کی خاطر اپنے مکان میں بند ہو کر رہنا پڑا اور جب تک محکمہ پولیس نے ان کی جان کی حفاظت کے لیے سخت کاروائی نہ کی انھیں امن نصیب نہ ہو سکا۔ ان کے دشمنوں نے ان کے خلاف ملحدانہ رجحانات کا بے بنیاد الزام لگا کر بھی انھیں قانونی ذرائع سے نقصان پہنچانے کی کوشش کی۔

الطبری کی تصانیف کسی طرح بھی مکمل طور پر ہم تک نہیں پہنچیں، مثلاً ان کی وہ تحریریں ہمیشہ کے لیے گم ہو چکی ہیں جن میں انھوں نے اپنے جدید دبستان کے بنیادی اصول بیان کیے تھے، البتہ ان کی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن محفوظ رہ گئی ہے۔ اس تصنیف میں انھوں نے تفسیر کے متعلق وہ تمام قدیم مواد جمع کر دیا ہے جس سے بعد کے مفسرین استفادہ کرتے رہے اور مغربی علما کے لیے یہ تفسیر اب بھی تاریخی اور تنقیدی معلومات کا بے بہا خزانہ ہے۔ جو احادیث الطبری نے خود جمع کی ہیں ان کی تشریح زیادہ تر لسانیاتی (لغات اور صرف و نحو) کے پہلو سے کی گئی ہے۔ انھوں نے ان شرائع و عقائد پر بھی، جن کا استنباط قرآن کریم سے ہوتا ہے، بحث کی ہے اور بعض جگہ تاریخی تنقید پر انحصار کیے بغیر اپنی آزادانہ رائے کا اظہار بھی کر دیا ہے۔

الطبری کی ایک جلیل القدر تصنیف تاریخ عالم یعنی تاریخ الرسل و الملوک ہے، جس کا لائڈن ایڈیشن اس ضخیم

تصنیف کی تلخیص ہے جو ناقص ہوتے پر بھی ساڑھے بارہ جلدوں میں ختم ہوئی ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ پوری کتاب اس ایڈیشن سے کوئی دس گنا زیادہ ضخیم تھی۔ یہ تلخیص بھی مکمل نہیں ہے، کیونکہ جگہ جگہ ان عبارتوں کا اضافہ کرنا پڑا ہے جو الطبری کی تاریخ عالم سے استفادہ کرنے والے متأخر مصنفین کے ہاں پائی جاتی ہیں۔ ۹۶۳ء میں سامانی ابو علی محمد البلعمی کے حکم سے الطبری کی تاریخ کا فارسی زبان میں ترجمہ ہوا۔ اس ترجمے میں، خصوصاً قدیم تر زمانے کے سلسلے میں، بہت کچھ تلخیص اور دوسرے مآخذ سے اضافہ کیا گیا ہے۔ اس فارسی تالیف کا ترجمہ ترکی اور عربی زبان میں بھی ہوا۔

الطبری کی تاریخ الرجال میں ان اکابرین کے ضروری حالات درج ہیں جن کی سند پر انھوں نے احادیث جمع کیں۔ شروع میں یہ تصنیف الطبری کی بڑی تاریخ کے ساتھ بطور ذیل یا تتمہ شامل رہی۔ اس کا ایک نامکمل خلاصہ تاریخ الطبری، طبع لائڈن، کے آخر میں شائع ہوا (۳: ۲۲۹۵ تا ۲۵۰۱)۔

الطبری نے اپنی تاریخ عالم کے لیے ضروری مواد تحریرات اور زبانی روایات سے جمع کیا تھا، جن کی فراہمی کے لیے انھیں اپنی طویل سیر و سیاحت میں خاصا موقع ملا، کیونکہ انھوں نے یہ سفر زیادہ تر طلب علم کے لیے اختیار کیے تھے اور مشہور و معروف علما سے استفادے میں گزارے۔ اس کے علاوہ انھوں نے ادبی مآخذ و مصادر کو بھی استعمال کیا، ساسانیوں کی تاریخ کے لیے انھوں نے فارسی کی ایک تصنیف تاریخ الملوک کا عربی ترجمہ استعمال کیا، جس کے متعلق یہ گمان ہے کہ وہ جزوی طور پر اس کتاب کے ایک عربی ترجمے پر مبنی ہے جسے المقفع نے تیار کیا تھا۔ الطبری نے اپنی فراہم کردہ معلومات کو تاریخی واقعات کے مسلسل بیان کی شکل میں مرتب نہیں کیا، بلکہ یہ دیکھا کہ جو مختلف بیانات بھی مل جائیں، خواہ وہ باہم متناقض ہی کیوں نہ ہوں، انھیں اسی شکل میں جس میں وہ ان تک پہنچے تھے لکھ دیا جائے، چنانچہ اسی لیے وہ ان روایات کی صحت کی کوئی ذمہ داری لینے سے منکر ہیں جو انھوں نے جمع کر دی ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اس بے لوث اور غیر مرتب مجموعہ روایات کی تکرار ہی میں موجودہ زمانے کی تاریخی تحقیق و جستجو کے سلسلے میں اس تصنیف کی اصل قدر و قیمت مضمر ہے، بالخصوص اس وقت جب اسلام کے ابتدائی زمانے کے واقعات کو از سر نو مرتب کرنے کا سوال در پیش ہو۔

مآخذ : (۱) براکلمان، ۱: ۱۴۲ ببعد؛ (۲) یاقوت: ارشاد الاریب، طبع Margoliuth، ۶: ۴۲۳ تا ۴۶۲ و طبع سلسلہ یادگار گب، ۶: ۶؛ (۳) السمعانی: کتاب الانساب، ورق ۳۶۷ و طبع سلسلہ یادگار گب، ج ۲۰؛ (۴) ابن خلکان، ترجمہ de Slane، پیرس۔ لنڈن ۱۸۴۳ء، ۲: ۵۹۷ ببعد؛ (۵) فہرست، طبع Flugel، ص ۲۳۴ ببعد۔

○

طریقہ : (جمع: طُرُق)۔ اس عربی لفظ کے، جو سڑک، راستے، پگڈنڈی کے معنوں میں ہے، اسلامی تصوف میں یکے بعد دیگرے دو اصطلاحی مفہوم ہو گئے:

۱۔ نویں اور دسویں صدی عیسوی میں یہ ان افراد کی عملی رہنمائی کے لیے اخلاقی نفسیات کا ایک طریقہ تھا جن پر وجدانی کیفیت طاری ہوتی تھی۔

۲۔ گیارھویں صدی کے بعد یہ روحانی تعلیم کے اس دستور العمل کا نام ہو گیا جو مختلف سلسلوں میں، جو اس وقت مسلمانوں کے ہاں قائم ہو رہے تھے، عام زندگی کے لیے معین کیا گیا۔

اسلامی تصوُّف بطور خود اپنی ابتدا، تصورات اور رجحانات کے لحاظ سے ایک الگ مضمون ہے جس کے لیے [رکّ بہ تصوف]۔ یہاں ہم صرف انسانی معاشرے پر اس کے اثرات سے بحث کریں گے اور ان جماعتوں اور سلسلوں (حلقوں) کا ذکر کریں گے جو عقیدت مند مسلمانوں کے ہاں اس طریقے پر عمل پیرا ہونے سے پیدا ہوئے۔

پہلے معنوں میں (دیکھیے تصانیف جنید، الحلاج، السراج، القشیری و ہجویری) لفظ طریقہ ابھی تک مبہم ہے اور اس کے معنی صرف اس نظری طریق کے ہیں (رعایۃ اور سلوک زیادہ پر زور لفظ ہیں) جو ہر مرید صادق کی اس روحانی مسلک کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو اسے خدا تک پہنچاتا ہے اور احکام شریعت کی لفظی پابندی کے مختلف نفسیاتی مدارج (احوال و مقامات)

سے گزرنے کے بعد حقیقت خداوندی سے روشناس کراتا ہے۔ چونکہ اس دعوے کی بنا پر فقہا کی جانب سے نکتہ چینی کا طوفان امنڈ آیا تھا' لہٰذا معلّمین تصوف اپنے مسلک کی وضاحت اور اپنے اعمال کو دائرۂ شریعت کے اندر محدود کرنے کی طرف متوجہ ہوے اور انھوں نے آداب و قواعد (آداب الصوفیہ) مرتب کیے تاکہ شکوک و شبہات دور ہو سکیں۔ ایسے وظائف و اذکار شروع ہوے جو قرآن مجید پر مبنی تھے۔ اس طرح مبتدی مرید کو اس ذہنی غور و فکر (تفکّر) کے لیے تیار کیا جاتا تھا جس کا تجربہ اسے خود بھی خاموش رہ کر ہو سکتا ہے (السہروردی' عوارف باب ۲۷' ۲: ۱۹۱).

الغرض طریقہ کا مفہوم آخرکار وہ عام زندگی (معاشرہ) ہو گیا جو احکام اسلام کی عام پابندیوں کے علاوہ مخصوص قواعد کے ایک سلسلے پر مبنی ہو۔ سالک کامل (فقیر یا درویش) بننے کے لیے نو آموز صوفی (مرید' گندوز) سے گواہوں کے مقدس زمرے کے سامنے بیعت (تلقین' شد) لی جاتی ہے.

خانقاہ کے اندر برادران طریقت کا معاشرہ بعض نفل مجاہدات کی وجہ سے ممیّز ہے' مثلاً شب بیداری' روزے (صیام)' ورد (مثلاً "یا لطیف" کو سو بار یا ہزار بار پڑھنا)' وظائف (ذکر' حزب) بالخصوص بعض تہواروں پر (شب بیداری' براءۃ' رغائب' قدر) اور اسی طرح بعض اجازتیں (رخص) بھی دی جاتی ہیں.

راسخ العقیدہ فقہا نے ان بدعتوں کے خلاف' جن کی تبلیغ بعض صوفی طریقے کرتے رہے' ہمیشہ جنگ جاری رکھی' یعنی ان کی نفلی عبادتوں اور ان کی مستثنیات' ان کے مخصوص لباسوں (مثلاً خاص لباس جس میں کئی رنگوں کے کپڑوں کے پیوند ہوتے ہیں اور کلاہ' تاج وغیرہ)' منشّی اشیا (مثلاً قہوہ' افیون) کے استعمال کے سلسلے میں ان پر سخت تنقید کی.

ترکیہ میں حکومت کو کئی دفعہ ان سلسلوں کے خلاف دارو گیر کرنا پڑی اور ایک مختصر سی عارضی صلح کے بعد' جس کے دوران میں سلطان عبدالحمید نے اپنی تحریک پان اسلامزم کے سلسلے میں ان سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی' انھیں ۱۹۲۵ء میں رجعت پسندانہ بغاوت کے جرم میں ممنوع قرار دے دیا گیا۔

دوسرے اسلامی ممالک میں باوجود اصلاح کی اس کوشش کے جو ہند میں اخلاقی اور الجزائر میں ذہنی لحاظ سے دلچسپ ہے' یہ طریقے ہر جگہ زوال پذیر ہو چکے ہیں۔ تاہم عالم اسلام میں اس وقت بھی یہ سلاسل کسی نہ کسی شکل میں موجود ہیں۔

اسلامی طریقوں کی فہرست

تصوف کے برصغیر پاک و ہند میں مقبول عام سلسلوں میں چار سلسلے سہروردیہ' چشتیہ' قادریہ اور نقشبندیہ (رکّ بآں) زیادہ معروف ہیں (باقی سلسلوں کے لیے دیکھیے ۲۲۲' بذیل مادہ طریقہ ا.

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

طَعَام : (ع) کھانا' کھانا بھی دین کا ایک جزو ہے۔ شریعت اسلامیہ میں شکر گزاری کے ساتھ کھانے والا ایسا ہے جیسا صبر کے ساتھ روزہ رکھنے والا' لہٰذا غذا بھی احکام شرعیہ کے تحت ہے اور اس کے لیے جو آداب و قواعد ہیں' انسان کی جسمانی اور روحانی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے بے حد مفید ہیں۔ قرآن مجید کی رو سے زمین کی تمام اچھی چیزیں کھائی جا سکتی ہیں اور بری چیزوں کا کھانا ممنوع ہے [۷ [الاعراف]: ۱۵۷) امام شافعی نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ بری چیزوں سے مراد وہ اشیا ہیں جنھیں لوگ فطری حالات کے تحت عموماً نہیں کھاتے.

بعض دوسری چیزیں بھی ممنوع' ہیں مثلاً مردار' میتہ [رکّ بآں] خون' سور کا گوشت اور وہ چیزیں جو بتوں پر چڑھائی جائیں (۱۶ [النحل]: ۱۱۵)۔ میتہ سے مراد ایک تو وہ مردہ جانور ہے جو اپنی قدرتی موت مر گیا ہو اور اس کے بعد وہ جس کا خون نہ نکالا گیا ہو' ایک اور آیت میں "خون" کی تعریف میں خون کا ذکر "بہائے گئے" ساتھ آتا ہے۔ اس طرح بعض عرب قبیلوں میں خون پینے یا کھانے کا جو رواج تھا' وہ منسوخ کر دیا گیا.

امام الطبری فرماتے ہیں کہ ایسا خون جو کم و بیش بمنزلہ گوشت کے ہو (جیسے جگر اور تلی)' نیز وہ خون جو مذبوح کے جسم کے اندر باقی رہ جائے' حلال ہے.

نجس اور حرام جانوروں کی اقسام میں شکاری پرندے اور درندے ہیں' نیز پیٹ کے بل رینگنے والے جانور اور وہ

جانور جنہیں مار ڈالنے کا انسانوں کو حکم دیا گیا ہو۔ ان کی بعض تفصیلات میں فقہا کے مذاہب مختلف ہیں۔

پالتو گدھے اور خچر بھی حرام ہیں۔ بعض جانوروں کی حلت سے متعلق ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے' مثلاً امام الشافعیؒ نے گھوڑے کے گوشت کی بھی اجازت دی ہے' لیکن امام ابو حنیفہؒ اور مذہب مالکی کے مطابق اس کا کھانا مکروہ ہے۔ کیونکہ پھر فوجوں کے لیے گھوڑے ملنے مشکل ہو جائیں گے۔

احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے گو (سوسمار) کا گوشت نہیں کھایا' لیکن دوسروں کو اس کے کھانے سے نہیں روکا۔ ٹڈی کا کھانا جائز ہے۔ امام مالکؒ کا فتویٰ ہے کہ تمام وہ جانور جو پانی کے اندر یا اوپر رہتے ہیں' وہ سب حلال ہیں' لیکن دوسروں کے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے۔

تمام حلال جانور کھائے جا سکتے ہیں' بشرطیکہ قاعدے سے انہیں ذبح کر لیا جائے۔ ذبح کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جانور کو قبلہ رو لٹا کر اللہ کے نام کے ساتھ اس کے گلے پر چھری پھیری جائے۔ گلے میں چار بڑی رگیں ہیں: حنجرہ (ہوا کی نالی' نرخرہ)' مُری (غذا کی نالی) اور دو شہ رگیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک ان چاروں کو کاٹنا ضروری ہے۔ امام الشافعیؒ کے نزدیک حنجرہ اور مری کا کاٹ دینا کافی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی سی تین نالیاں کاٹ دی جائیں تو جانور حلال ہو جاتا ہے اسی کا نام "ذکوٰۃ" ہے' یعنی آداب کے مطابق ذبح۔

اگر کوئی جانور کسی گڑھے میں گر جائے اور اس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو پھر ہر وہ ترکیب درست ہے جس سے تمام خون بہہ جائے۔ اہل کتاب کے ہاتھ کا کھانا حلال ہے۔ مجوسی کے ہاتھ کا کھانا درست نہیں۔ مچھلی کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کا پکڑ لینا ہی ذبح کا قائم مقام ہے۔ البتہ ایسی مچھلیاں جو طبعی موت مر جائیں اور سطح آب پر تیرتی ملیں' ان کا کھانا ممنوع ہے۔

ٹڈی جو مری ہوئی پڑی ملے' اسے نہیں کھانا چاہیے۔ ٹڈیوں کے مارنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کا سر جدا کر دیا جائے یا زندہ ہی کو آگ میں بھون لیا جائے۔

شکار کی اجازت ہے۔ اگر شکاری نے تیر پھینکتے وقت یا شکار کے پیچھے شکاری جانور چھوڑتے وقت اللہ کا نام لے لیا تو پھر اس پرندے یا چرندے کا کھانا جائز ہے۔ اگر کتا تربیت یافتہ نہ تھا' تو پھر اس کا کیا ہوا شکار صرف اسی صورت میں جائز ہے کہ شکاری اس کے مرنے سے پہلے اسے ذبح کرنے میں کامیاب ہو جائے۔ اگر کوئی مسلمان کسی ایسے کتے سے شکار کھیلتا ہے جس کی تربیت کسی مجوسی نے کی ہے تو شکار درست ہے۔

مسلمانوں کو غذا کے بارے میں محتاط رہنے کا حکم ہے اور یہ بھی کہ اسے جائز طریقے پر حاصل کرنا چاہیے اور جس روپے سے وہ حاصل کی جائے وہ بھی دیانتداری سے کمایا گیا ہو۔

آداب طعام: کھانا آداب و تہذیب کے ساتھ کھانا چاہیے' کھانے سے پہلے اور آخر میں اللہ کا نام لیا جاتا ہے۔ آدمی کو دائیں ہاتھ سے اور بیٹھ کر کھانا کھانا چاہیے' لیٹ کر نہیں۔ کھانا صرف وہی کھانا چاہیے جو اس کے سامنے ہو' البتہ پھلوں کو اپنی پسند کے مطابق اٹھا لینا جائز ہے۔ پچھلے زمانے میں اور اب بھی بعض علاقوں میں سب لوگ ایک ہی برتن میں سے کھاتے ہیں۔

دستر خوان پر کھانے کے جو آداب امام غزالیؒ نے بیان کیے ہیں وہ عقل اور عملی دانش پر مبنی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں: "تنہائی میں کھاتے وقت ان آداب کی مشق کرو تاکہ جماعت کے ساتھ بیٹھ کر کھانے میں تکلف نہ کرنا پڑے۔"

کھانے کے بعد انگلیوں کو دھونے سے پہلے چاٹ لینا چاہیے۔ جب مجمع بیٹھا ہوا ہو تو پلیٹ دائیں طرف سے گھمائی جائے۔ کھانا کھا چکنے کے بعد اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کے الفاظ پڑھ کر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا چاہیے۔ جو خادم کھانا تیار کرتا اور کھلاتا ہے اسے فراموش نہیں کرنا چاہیے۔

امام غزالیؒ نے اپنی کتاب احیاء علوم الدین میں بھی اس موضوع پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے (دیکھیے ۳: ۶۸ بعد و ۲: ۲) اور کھانے کے بعد کے اسلامی آداب بتائے ہیں (دیکھیے ۲: ۲ بعد؛ ۳: ۶۸ بعد)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

"**طلاق** : (ع)، بمعنی خاوند کا طلاق یا اس کے ہم معنی الفاظ کہہ کر اپنی بیوی کو پابندی نکاح سے آزاد کر دینا؛ یہ اسلام کے عائلی قانون کا ایک اہم حصہ ہے۔ طلاق کا فعل طَلَقَ ہے جس کے معنی ہیں (اونٹ وغیرہ کا) بند سے رہا ہو جانا؛ پھر مجازاً اس کا استعمال خاوند کی زوجیت سے عورت کے آزاد ہونے کے لیے ہوتا ہے (الراغب: المفردات، بذیل مادہ)۔ اس لیے طلق کے معنے ہیں، بیوی کو قید نکاح سے آزاد کر دینا۔ اسلام میں یہ اپنی منکوحہ سے علیحدگی اختیار کرنے کا ایک شرعی طریقہ ہے۔

سابقہ آسمانی شریعتوں میں طلاق کے احکام سب سے پہلے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں ملتے ہیں، موجودہ تورات میں مرد کو طلاق کا کلی اختیار دیا گیا ہے، البتہ طلاق کے لیے صرف ایک طریقہ مذکور ہے کہ طلاق نامہ لکھ کر دیا جائے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے طلاق کی اجازت کو نہایت محدود کر دیا اور اس صورت کے سوا کہ عورت زنا کی مرتکب ہو، اسے طلاق دینا ناجائز قرار دے دیا۔

اسلام نے نظام طلاق کی اصلاح کے لیے وسیع اخلاقی اور قانونی ہدایات دی ہیں اور اس کے کئی مدارج رکھے ہیں۔ اسلام نے مردوں کو یہ تاکید کی ہے کہ وہ عورتوں کی صرف برائی پر نظر نہ رکھیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ان میں بہت سی بھلائیاں بھی ہوں (۴ [النسآء]: ۱۹)؛ پھر اگر کوئی واقعی ناقابل برداشت خرابی محسوس ہو تو تب بھی فوراً طلاق دینے کے بجائے پہلے بیویوں کو نصائح کریں اور اگر وہ ناکافی ہو تو اظہار ناراضی کے طور پر اپنا بستر ان سے الگ کر لیں، یہ بھی ناکافی ہو تو تادیب کی بھی اجازت ہے (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۳۴، نیز اس کے تحت عربی و اردو تفاسیر)۔ اگر پھر بھی موافقت نہ ہو تو ایک ثالث مرد کی طرف سے اور ایک ثالث عورت کی طرف سے بھیجا جائے، اور وہ دونوں مل کر جھگڑا ختم کرنے کی کوشش کریں۔ اگر وہ چاہیں گے تو اس طرح اللہ موافقت پیدا کر دے گا (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۳۵)۔ اگر یہ تمام کوششیں ناکام ہو جائیں تو طلاق کی اجازت یہ کہہ کر دی گئی ہے کہ مباحات میں اللہ کو سب سے زیادہ مبغوض طلاق ہے (الترمذی: الجامع، ۱: ۱۴۲، مجتبائی دہلی ۱۳۴۴ھ)۔ پھر یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ طلاق ایسے طہر میں دی جائے جس میں مباشرت نہ ہوئی ہو، جس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ طلاق کسی وقتی غصے یا نفرت کے سبب سے نہ ہوگی۔ نیز طلاق کے تین درجے مقرر کیے گئے اور ایک ہی وقت میں تین طلاقوں کے ذریعے ان تینوں مدارج کو عبور کر لینا ناجائز قرار دیا گیا ہے، بلکہ ایک طلاق دے کر چھوڑ دینے کو بہتر قرار دیا گیا ہے، تاکہ اگر کوئی مصالحت کا امکان ہو تو رجوع یا نکاح جدید کے ذریعہ رشتہ پھر سے قائم کیا جا سکے۔

اس سلسلے کے بنیادی احکام درج ذیل ہیں: (۱) طلاق کا اختیار اصل میں شوہر کو ہے، البتہ وہ کسی دوسرے شخص کو طلاق دینے کے لیے وکیل بنا سکتا ہے جسے توکیل طلاق کہتے ہیں۔ نیز وہ اپنا یہ اختیار کسی اور شخص کو یا خود بیوی کو بھی دے سکتا ہے، جسے اصطلاح میں تفویض طلاق کہا جاتا ہے۔ تفویض طلاق کی دو صورتیں ہیں: تخییر اور تملیک، دونوں کے صیغوں اور احکام میں فرق ہے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن رشد: بدایۃ المجتہد، ۲: ۷۷، مصر ۱۳۸۹ھ)۔

تفویض طلاق کی صورت کے علاوہ عورت کو یہ اختیار بھی دیا گیا ہے کہ وہ خاص حالات میں عدالت کے ذریعے نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔ اس دعوے کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں: (الف) شوہر نامرد ہو؛ (ب) شوہر لاپتہ ہو؛ (ج) شوہر نفقہ نہ دیتا ہو، (د) شوہر مجنون ہو، (تفصیل کے لیے دیکھیے اشرف علی تھانوی: الحیلۃ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ، ص ۵۳ تا ۸۲، کتبہ امدادیہ دیوبند)۔

(۲) فقہائے امت کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق کی ابتداءً تین قسمیں ہیں: رجعی، بائن اور مغلظہ۔ طلاق رجعی وہ طلاق ہے جس کے بعد شوہر کو یہ اختیار رہتا ہے کہ وہ (عدت کے دوران) یکطرفہ طور پر طلاق سے رجوع کر کے تعلقات زناشوئی پھر سے قائم کر لے (ابن رشد: بدایۃ المجتہد، ۲: ۶۵)۔ تمام فقہا کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ طلاق رجعی اس وقت ہوتی ہے جب تین شرائط پائی جائیں: (الف) جس عورت کو طلاق دی جا رہی ہے اس کے ساتھ نکاح کے بعد خلوت صحیحہ ہو چکی ہو،

(ب) طلاقیں تین سے کم دی گئی ہوں؛ (ج) طلاق کا کوئی مالی معاوضہ مقرر نہ ہوا ہو۔ امام ابو حنیفہؒ اس پر ایک اور شرط کا اضافہ کرتے ہیں اور وہ یہ کہ طلاق صریح الفاظ کے ساتھ دی گئی ہو، کیونکہ ان کے نزدیک کنایے کے بیشتر الفاظ سے طلاق رجعی نہیں رہتی (ابن الہمام: فتح القدیر، ۳: ۹۳)۔ طلاق رجعی میں جب تک عدت نہ گزری ہو، شوہر عورت کی مرضی کے بغیر بھی رجوع کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ رجوع زبان سے بھی ہو سکتا ہے اور عمل سے بھی۔ عملی رجوع یہ ہے کہ وہ عورت سے خلوت صحیحہ کر لے یا کوئی اور ایسا اقدام کرے جو صرف بیوی ہی کے بارے میں جائز ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ رجوع زبان سے کیا جائے اور اس پر گواہ بنا لیے جائیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک رجوع صرف قول ہی سے ہو سکتا ہے اور اس کے لیے گواہوں کی موجودگی شرط ہے۔ ان کے نزدیک نہ عملی رجوع معتبر ہے اور نہ وہ رجوع جو تنہائی میں بغیر گواہوں کے ہوا ہو (الکاسانی: بدائع الصنائع، ۳: ۱۸۱)۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں متعدد روایات ہیں (ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۲۸۲، دارالمنار مصر ۱۳۶۷ھ)۔ اس معاملے میں شیعہ فقہ جعفری بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے قول کے مطابق ہے (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۶۰ دار مکتبۃ الحیاۃ بیروت ۱۹۳۰ء)۔

طلاق بائن اصطلاحاً اس طلاق کو کہتے ہیں جس کے بعد شوہر یک طرفہ طور پر رجوع نہیں کر سکتا۔ البتہ اگر عورت راضی ہو تو اس سے دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے۔ طلاق بائن مندرجہ ذیل طریقوں سے ہو سکتی ہے: (الف) جس عورت کو طلاق دی گئی ہے اس کے ساتھ نکاح کے بعد خلوت صحیحہ نہ ہوئی ہو۔ اس صورت میں ایک طلاق بھی طلاق بائن ہوگی اور یہ حکم اجماعی ہے (ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۲۷۴)؛ (ب) طلاق بائن والے نے یہ صراحت کر دی ہو کہ وہ طلاق بائن دے رہا ہے؛ (ج) طلاق پر کوئی معاوضہ مقرر کر لیا گیا ہو (ابن رشد: بدایۃ المجتہد، ۲: ۶۶)۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق بائن کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ طلاق صریح الفاظ کے بجاے الفاظ کنایہ (تشریح آگے آئے گی) سے دی ہو (ابن الہمام: فتح القدیر، ۳: ۹۳)۔

طلاق مغلظہ وہ طلاق ہے جس کے بعد مطلقہ سے دوبارہ نکاح بھی نہیں ہو سکتا، الا یہ کہ وہ عورت کسی اور مرد سے نکاح کرے اور وہ مرد اس سے خلوت صحیحہ کے بعد اپنی مرضی سے اس کو طلاق دے دے، یا اس کا انتقال ہو جائے، جسے عموماً حلالہ کہتے ہیں۔ یہ طلاق صرف اس وقت ثابت ہوتی ہے جب کہ طلاق دینے والے نے تین طلاقیں دی ہوں، خواہ ایک ہی دفعہ میں تین دی گئی ہوں، یا متفرق اوقات میں تین عدد کو پورا کر دیا گیا ہو (ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲: ۶۲)۔ بعض اوقات طلاق مغلظہ کو بھی طلاق بائن کہہ دیا جاتا ہے اور بینونت کی دو قسمیں کی جاتی ہیں، بینونت غلیظہ جس میں مطلقہ سے بغیر حلالہ کے نکاح ثانی بھی نہیں ہو سکتا اور بینونت خفیفہ جس میں بغیر حلالہ کے نکاح ثانی ہو سکتا ہے (الکاسانی: بدائع الصنائع، ۳: ۱۰۸ س ۱۲، مطبعۃ الجمالیہ ۱۳۲۸ھ)۔

حلالہ کے بارے میں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ حلالہ کی شرط لگا کر کسی شخص سے نکاح کرنا کسی امام کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک تو ایسا نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا اور امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک منعقد تو ہو جاتا ہے، لیکن گناہ ہوتا ہے (ابن رشد: بدایۃ المجتہد، ۲: ۶۳)۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب تک دوسرا شوہر مطلقہ سے نکاح کے بعد خلوت صحیحہ نہ کر لے اس وقت تک حلالہ درست نہیں ہوتا۔ لہٰذا پہلے شوہر سے نکاح ثانی اسی وقت جائز ہو سکتا ہے جب کہ دوسرے شوہر نے خلوت صحیحہ کے بعد اسے طلاق دی ہو۔ یہ حکم بھی اجماعی ہے اور اس میں حضرت سعید بن مسیّب کے سوا کسی کا اختلاف ثابت نہیں۔ جمہور نے سعید بن مسیّب کے قول کی سختی سے تردید کی ہے (ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۲۷۴)۔

طریقہ طلاق کے اعتبار سے طلاق کی فقہا نے تین قسمیں کی ہیں: (۱) طلاق احسن؛ (۲) طلاق حسن اور (۳) طلاق بدعت۔ طلاق احسن یہ ہے کہ بیوی کو ایسے طہر کی حالت میں صرف ایک طلاق دی جائے جس میں اس کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو اور پھر عدت گزرنے تک اس ایک طلاق پر کوئی اضافہ نہ کیا جائے، یہاں تک کہ عدت گزرنے کے بعد نکاح خود بخود

یا کلیۃً ختم ہو جائے۔ یہ طریقہ تمام صحابہؓ اور فقہا کے نزدیک طلاق کے تمام طریقوں میں سب سے بہتر ہے (ابن الہمام: فتح القدیر، ۳: ۲۳؛ ابو اسحٰق الشیرازی: المہذب، ۲: ۷۹؛ عیسیٰ البابی مصر ۱۳۷۶ھ)۔ حضرت علیؓ، حضرت طاؤسؒ، ابو قلابہ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ سے منقول ہے کہ انہوں نے اسے طلاق سنت قرار دیا (ابن ابی شیبہ: المصنف، ۵: ۲، مطبعۃ العلوم الشرقیہ دکن ۱۳۹۰ھ)۔

طلاق حسن یہ ہے کہ تین مختلف طہروں میں متفرق کر کے تین طلاقیں دی جائیں۔ اس طریقے کے لیے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے "سنت" کا لفظ استعمال فرمایا ہے (الزیلعی: نصب الرایۃ، ۳: ۲۲۰، مجلس علمی ۱۳۵۷ھ بحوالہ دار قطنی وغیرہ) اور حضرت عبداللہ بن مسعود نے بھی اسے طلاق سنت قرار دیا ہے (النسائی: السنن، ص ۵۳۷، نظامیہ کانپور ۱۲۹۹ھ)، لیکن اس طریقے کو طلاق سنت کہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس طرح طلاق دینا باعث ثواب یا کوئی مستحب اور محبوب کام ہے، بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ یہ طریقہ دین میں معتبر ہے اور اس پر کوئی عذاب نہیں ہوگا (الآلوسی: روح المعانی، ۲: ۱۳۶، مکتبہ رشیدیہ لاہور)۔

طلاق بدعت وہ طلاق ہے جس میں طلاق دینے کے لیے کوئی غیر شرعی طریقہ اختیار کیا گیا ہو، اس کی تین صورتیں ہیں: (الف) حالت حیض میں طلاق دی ہو؛ (ب) ایسے طہر میں طلاق دی ہو جس میں مباشرت ہو چکی تھی؛ (ج) تین طلاقیں بیک وقت دے دی ہوں۔ جہاں تک حالت حیض میں یا ایسے طہر میں طلاق دینے کا تعلق ہے جس میں مباشرت ہو چکی ہو، یہ باتفاق طلاق بدعت ہے اور ناجائز ہے اور اس پر بھی تقریباً تمام فقہا متفق ہیں کہ ناجائز ہونے کے باوجود ایسی طلاق واقع ہو جاتی ہے، البتہ شوہر کو چاہیے کہ ایسی صورت میں طلاق سے رجوع کر لے، اور پھر اگر طلاق دینی ہو تو ایسے طہر کی حالت میں دے جس میں مباشرت نہ کی ہو۔ امام مالکؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ رجوع کرنا واجب ہے اور امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک واجب تو نہیں، لیکن مستحب ہے (ابن رشد: بدایۃ المجتہد، ۲: ۶۷)۔ شیعہ فقہ جعفری میں ایسی طلاق واقع ہی نہیں ہوتی (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۵۷)۔

البتہ ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دینے کو امام شافعیؒ طلاق بدعت نہیں کہتے، ان کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں (الشیرازی: المہذب، ۲: ۷۹)۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ اسے بھی طلاق بدعت اور ناجائز قرار دیتے ہیں۔ امام احمدؒ سے ایک روایت امام شافعیؒ کے مطابق ہے اور دوسری مالکیہ اور حنفیہ کے مطابق (ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۱۰۲)۔

(۳) اس ضمن میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور بیشتر علمائے اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور یہ طلاق مغلظ شمار ہوتی ہے (الکاسانی: بدائع الصنائع، ۳: ۹۶؛ النووی: شرح صحیح مسلم، ۱: ۴۷۸، دہلی ۱۳۴۹ھ)۔ البتہ شیعہ فقہ جعفری اور بعض اہل ظاہر مثلاً امام ابن تیمیہؒ اور امام ابن قیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایک طہر میں دی ہوئی تین طلاقیں تین شمار نہیں ہوتیں۔ پھر شیعہ فقہ جعفری میں تو ایسی طلاقیں بالکل لغو سمجھی جاتی ہیں اور ایک بھی واقع نہیں ہوتی (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۵۷)، لیکن ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ وغیرہ کے نزدیک ایک واقع ہوتی ہے اور باقی دو لغو ہو جاتی ہیں (الشوکانی: نیل الاوطار، ۶: ۲۳۱، مصر ۱۳۵۷ھ؛ ابن قیم: زاد المعاد، اردو ترجمہ، جلد چہارم)۔

آخری دور میں بعض اسلامی ممالک نے ایسے قوانین منظور کیے ہیں جن میں تین طلاقوں کو ایک قرار دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں پاکستان کے مسلم عائلی قانون مجریہ ۱۹۶۱ء میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے، لیکن وہ پوری طرح ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے موقف کے مطابق بھی نہیں ہے، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک اگر تین مختلف طہروں میں تین طلاقیں دی جائیں تو انہیں تین ہی شمار کیا جاتا ہے، لیکن مسلم عائلی قانون مجریہ ۱۹۶۱ء میں منفصل بھی تین شمار نہیں کیا گیا۔ اسی لیے علما کی طرف سے اس قانون پر تنقید کی گئی ہے اور متبادل تجویز یہ پیش کی گئی ہے کہ بیک وقت تین طلاق دینے کو قابل تعزیر جرم قرار دے دیا جائے (تفصیل کے لیے دیکھیے تنزیل الرحمٰن: مجموعۂ قوانین

اسلام' ۲: ۵۰۹ تا ۵۶۲' ادارہ تحقیقات اسلامی راولپنڈی ۱۹۶۷ء و محمد تقی عثمانی: ہمارے عائلی مسائل' ص ۱۵۶ تا ۲۰۷' کراچی ۱۳۸۲ھ)۔

(۴) الفاظ طلاق کے لحاظ سے طلاق کی دو قسمیں اور ہیں: صریح اور کنایہ۔ طلاق صریح سے مراد وہ طلاق ہے جس میں ایسا لفظ استعمال کیا گیا ہو جو صراحۃً طلاق کے معنی پر دلالت کرتا ہے جیسے "میں نے تجھے طلاق دی"۔ طلاق کنایہ وہ ہے جس میں طلاق کے لیے ایسے الفاظ استعمال کیے گئے ہوں جن میں طلاق کے معنی کا احتمال بھی ہو اور کسی دوسرے معنی کا بھی مثلاً "تم آزاد ہو"۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق صریح صرف لفظ طلاق سے ہو سکتی ہے' باقی تمام الفاظ کنایہ ہیں (ابن رشد: بدایۃ المجتہد' ۲: ۸۰؛ ابن الہمام: فتح القدیر' ۳: ۴۴)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق کے علاوہ "فراق" (جدائی) اور "تسریح" (چھوڑ دینا) بھی طلاق کے لیے صریح الفاظ ہیں اور باقی الفاظ کنایہ ہیں (المزنی: المختصر' ص ۱۹۲' مع کتاب الام للشافعی' جلد ۸' مکتبہ الکلیات الازہریہ ۱۳۸۱ھ)۔ امام احمدؒ کا مشہور مذہب بھی اسی کے مطابق ہے' البتہ ابن حامدؒ وغیرہ نے پہلے مذہب کی تائید کی ہے (ابن قدامہ: المغنی' ۷: ۱۲۱ و ۱۲۲)۔ الفاظ صریح کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ ان سے بہر صورت طلاق واقع ہو جاتی ہے' خواہ کہنے والے کی نیت طلاق کی ہو یا نہ ہو' لیکن الفاظ کنایہ میں اکثر علما کے نزدیک طلاق کی نیت یا دلالت حال ضروری ہے (ابن الہمام: فتح القدیر' ۳: ۸۷)' شیعہ فقہ جعفری میں طلاق صرف صریح الفاظ سے واقع ہوتی ہے' کنایات سے طلاق واقع نہیں ہوتی' خواہ بولنے والے نے طلاق کی نیت کی ہو (الحلی: شرائع الاسلام' ۲: ۵۵)۔

(۵) طلاق کے صحیح ہونے کے لیے اجماعاً یہ ضروری ہے کہ طلاق دینے والا صحیح العقل ہو' آزاد ہو اور مطلقہ کا شوہر ہو۔ لہٰذا مجنون' فاتر العقل اور سوتے ہوئے انسان کی طلاق کسی کے نزدیک معتبر نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا بالغ ہونا بھی ضروری ہے۔ لہٰذا نابالغ کی طلاق معتبر نہیں (الشیرازی: المہذب' ۲: ۷۷)۔ امام احمدؒ کے نزدیک جو بچہ اتنا بڑا ہو کہ طلاق کا مطلب سمجھ سکتا ہو تو اس کی طلاق معتبر ہے۔ بعض حنابلہ نے اس کی تحدید دس سال سے کی ہے (ابن قدامہ: المغنی' ۷: ۱۱۶ ببعد)۔ امام مالکؒ سے بھی ایک روایت اس کے مطابق منقول ہے (ابن رشد: بدایہ' ۲: ۸۸)۔ فقہ جعفری میں صحیح قول یہ ہے کہ بلوغ ضروری ہے (الحلی: شرائع الاسلام' ۲: ۵۳)۔

امام مالکؒ' امام شافعیؒ' امام احمدؒ اور بیشتر فقہا کے نزدیک نیز فقہ جعفری میں' ایک شرط یہ بھی ہے کہ طلاق دینے والے نے اپنی رضامندی سے طلاق دی ہو' لہٰذا جو طلاق حالت اکراہ میں (زبردستی سے) حاصل کی گئی ہو وہ معتبر نہیں' لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حالت اکراہ میں دی ہوئی طلاق بھی معتبر ہے (بدایۃ المجتہد اور شرائع الاسلام' حوالہ بالا)' البتہ حنفی مسلک میں حالت اکراہ کی طلاق اس وقت معتبر ہوگی جب طلاق کے الفاظ زبان سے کہے ہوں' اگر زبردستی کی حالت میں طلاق نامہ لکھ دیا اور زبان سے کچھ نہ کہا تو ان کے نزدیک بھی طلاق معتبر نہیں ہوگی (الشامی: ردّ المحتار علی الدر المختار' ۲: ۵۷۹' مکتبہ عثمانیہ استانبول ۱۳۲۴ھ)۔ نشے کی حالت میں امام ابو حنیفہؒ' امام مالک اور اکثر فقہا کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے اس بارے میں دو دو روایتیں ہیں' مگر رجحان شافعیہ اور حنابلہ کا بھی اسی طرف ہے کہ طلاق واقع ہو جاتی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قدامہ: المغنی' ۷: ۱۱۵؛ الشیرازی: المہذب' ۲: ۷۷)۔

(۶) جو طلاق غیر مشروط طور پر' اسے فوراً مؤثر قرار دینے کے لیے دی جائے' اسے طلاق منجز کہتے ہیں اور جس طلاق کو کسی شرط کے ساتھ مشروط قرار دیا جائے' مثلاً کسی شخص کا یہ کہنا کہ "اگر میری بیوی فلاں گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہے"' اسے طلاق معلق کہا جاتا ہے اور اس پر اتفاق ہے کہ اس صورت میں جب تک مذکورہ شرط نہ پائی جائے' طلاق واقع نہیں ہوتی۔ البتہ اگر شرط ایسی ہو کہ اس کا معین وقت پر واقع ہونا یقینی ہو' مثلاً "اگر کل سورج طلوع ہوا تو تجھے طلاق" تو امام مالکؒ کے نزدیک وہ طلاق منجز ہے اور فوراً واقع ہو جائے گی اور باقی ائمہ اسے معلق قرار دیتے ہیں (ابن رشد: بدایۃ المجتہد' ۲: ۸۵)۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ طلاق معلق کی صحت کے لیے

یہ ضروری ہے کہ الفاظ طلاق بولتے وقت بھی اور شرط واقع ہونے کے وقت بھی متعلقہ عورت اس کی بیوی ہو۔

(۷) جس عورت کو خلوت سے پہلے ہی طلاق دے دی گئی ہو اس پر نص قرآنی کے مطابق کوئی عدت واجب نہیں، حاملہ کی عدت بھی بحکم قرآنی وضع حمل ہے، جس عورت کو کم سنی یا کسی بیماری کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو، یا سن رسیدگی کی بنا پر آنا بند ہوگیا اس کی عدت بھی قرآن کریم میں صراحۃً تین ماہ بیان کی گئی ہے۔ لہٰذا ان مسائل میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ جس غیر حاملہ کو حیض آتا ہو اور اسے مباشرت کے بعد طلاق دی گئی ہو اس کی عدت قرآن کریم نے "تین قروء" قرار دی ہے۔ "قروء" کی تشریح میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ امام احمدؒ امام اوزاعیؒ، اسحٰقؒ بن راہویہ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک اس سے مراد تین حیض ہیں اور امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام زہریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک اس سے مراد تین طہر ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۴۵۲ ببعد)۔ شیعہ فقہ جعفری میں بھی مشہور قول یہی ہے کہ "قروء" سے مراد "طہر" ہیں (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۶۲)۔

عدت کے دوران مطلقہ رجعیہ بدستور شوہر سے حق سکونت اور نان و نفقہ کی مستحق رہتی ہے۔ مطلقہ بائنہ اگر حاملہ ہو تو وہ بھی نفقے اور سکونت کی حقدار ہے۔ ان دونوں مسئلوں پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ البتہ جو مطلقہ بائنہ حاملہ نہ ہو اس کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک نفقے کی مستحق ہے، لیکن سکونت کی مستحق نہیں۔ امام احمدؒ، اسحٰقؒ بن راہویہ اور ابو ثورؒ الکلبی کے نزدیک وہ نہ نفقے کی مستحق ہے اور نہ سکونت کی۔ امام ابو حنیفہؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک نفقے اور سکونت دونوں کی مستحق ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے حافظ ابن حجر: فتح الباری، ۹: ۳۹۶ ببعد، المطبعۃ البہیۃ مصر ۱۳۴۸ھ، ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۲۰۶)۔ فقہ جعفری اس مسئلے میں امام احمدؒ کے مطابق ہے (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۶۶)۔

مآخذ: مقالے میں جن کتابوں کے حوالے آئے ہیں ان کے علاوہ: القرآن الکریم: بمدد اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ، کتب احادیث: (۱) الہیثمی: مجمع الزوائد و منبع الفوائد، جلد ۴ و ۵، دارالکتاب العربی بیروت ۱۹۶۷ء، اہل سنت کے طریق پر متعلقہ احادیث کی شرح کے لیے صحاح ستہ کی شروح کے علاوہ (۲) ظفر احمد العثمانی: اعلاء السنن، ۱۱: ۱۵ تا ۱۶۰، اشرف المطابع تھانہ بھون ۱۳۵۶ھ، فقہی جزئیات تفصیل کے لیے: (۳) ابن نجیم: البحر الرائق شرح کنز الدقائق، جلد ۳ و ۴ دارالکتب العربیہ، مصر؛ (۴) اشرف علی تھانوی: امداد الفتاوی، جلد دوم مکتبہ دارالعلوم کراچی؛ (۵) مفتی محمد شفیع: فتاوی دارالعلوم دیوبند، جلد دوم و چہارم، ادارۃ المعارف کراچی ۱۳۸۴ھ۔

○

طلسم: رک بہ سحر

○

طلیحہ بن خویلد: بن نوفل الاسدی، ایک قبائلی شیخ، جس نے ایک کذاب مدعی نبوت کی حیثیت میں ردہ کی تحریک کی رہنمائی کی۔

۴ھ میں، جب وہ اپنے بھائی سلمہ کے ساتھ بنو اسد کی قیادت کر رہا تھا، اسے مسلمانوں کے ہاتھوں قطن کی مہم میں شکست ہوئی۔ اس سے اگلے سال اس نے مدینے کے محاصرے میں حصہ لیا۔ ۱ھ کے آغاز میں طلیحہ قبیلہ بنو اسد کے ان دس آدمیوں میں شامل تھا جنھوں نے مدینے میں آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بیعت کی۔ طلیحہ واپس جا کر مرتد ہوگیا۔ وہ چرب زبانی کے ساتھ بہادر اور شجاع بھی تھا۔ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زندگی میں نبوت کا جھوٹا دعوی کر دیا۔

طلیحہ نے ۱۰ھ میں پھر بغاوت کی۔ اس نے اپنا لشکر سمیرا میں جمع کیا۔ کہا جاتا ہے کہ نبوت کا جھوٹا دعوی کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں بعض شرائط پیش کیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کی شرارت کا سدّباب کرنے کے لیے ضرارؓ بن الازور کو بھیجا، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات تک کوئی نتیجہ خیز مقابلہ نہ ہوا، البتہ اس وقت طلیحہ کو بنو فزارہ اور قبیلہ طے کے ایک اہم حصے کی امداد مل گئی اور اس نے وسط عرب کی شورش میں

شامل ہو کر ذوالقصہ کی جنگ میں فوجیں بھیجیں۔

حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت رجب ۱۱ھ میں حضرت خالد بن ولیدؓ نے طلیحہ کے خلاف کوچ کیا اور سمجھا بجھا کر بنو طے کے بہت سے آدمیوں کو اپنے ساتھ ملا لیا۔ لڑائی بزاخہ میں ہوئی۔ طلیحہ کو شکست ہوگئی اور بنو فزارہ کا سردار عیینہ بن حصن اس سے الگ ہوگیا۔ طلیحہ اپنی بیوی کے ساتھ فرار ہو گیا اور شام میں غسانیوں کے خاندان آل جفنہ کے ہاں پناہ لے لی۔ اس کے بہت سے پیرو مارے گئے۔

بزاخہ کی لڑائی کے بعد طلیحہ نے کچھ عرصے تک طائف و شام میں گمنامی کی زندگی بسر کی۔ آخر کار قبائل اسد، غطفان اور عامر کی بیعت کے بعد وہ بھی اسلام لے آیا۔ کچھ عرصے بعد عمرے کے موقع پر مدینے سے گزرتے وقت اس کی موجودگی کے متعلق حضرت ابوبکرؓ سے احتجاج کیا گیا، لیکن انہوں نے رحم کھا کر اس نومسلم کو دکھ دینا پسند نہ کیا۔ حضرت عمرؓ کے خلیفہ منتخب ہونے پر وہ اپنی عقیدت کے اظہار کے لیے ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے اسے اس بات پر ملامت کی کہ اس نے عکاشہ بن محصن اور ثابت بن اقرم کو بزاخہ کی لڑائی میں قتل کیا اور اس سے پوچھا کہ اب اس کی کہانت غیب دانی میں سے کیا کچھ باقی ہے، مگر اس نے لجاجت سے جواب دیا: "دھونکنی کی ایک دو پھونکیں"۔

اس کے بعد اس کے فوجی کارنامے طویل اور قابل تعریف ہیں۔ اس نے قادسیہ کے میدان میں اپنے قبیلے کی قیادت کرتے ہوئے بڑی داد شجاعت دی۔ اسلامی پیادہ فوج کو جلولاء پر چڑھا لے گیا اور معرکۂ نہاوند کی کامیابی اسی کے حملے کی منصوبہ بندی کی رہین منت ہے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اس معرکے میں مارا گیا، لیکن ۲۲ھ میں اس کا ذکر پھر آتا ہے کہ وہ ان پانچ سو مسلمانوں میں سے ایک تھا جو قزوین کی قلعہ گیر فوج میں شامل تھے۔ اس کی وفات کی تاریخ غیر یقینی ہے۔ ۲۱ھ اس کا سال وفات قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ اسی سال خالد، نعمان بن المقرن اور عمرو بن معدیکرب بھی فوت ہوئے تھے۔

طلیحہ ایک بہادر مجاہد تھا، جسے ایک ہزار شہسواروں کے مساوی سمجھا جاتا تھا، لیکن اس میں قیادت کی قابلیت نہ تھی، جیسا کہ اس کی قلیل المدت بغاوت سے ظاہر ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس کے متعلق النعمان بن المقرنؓ یا حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کو لکھا تھا: "اسے جنگ میں استعمال کرو اور جنگی معاملات میں اس سے مشورہ کرو، لیکن اسے فوج کی قیادت کبھی نہ دینا"۔ اس کی فصاحت اور جنگ کے میدان میں اس کی رجز گوئی کی بھی تعریف کی جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمانہ جاہلیت کے قبائلی سردار کا ایک مکمل نمونہ تھا، جس کی ذات میں کاہن، شاعر، خطیب اور مجاہد کی صفات جمع ہو گئی تھیں۔

مآخذ : (۱) الطبری، طبع دخویہ، ۱: ۱۸۸۷، ۱۷۹۵ و ۱۸۸۴؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع وستنفلت، ۱: ۶۰۳ و ۲: ۴۸۷؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۳: ۶۵؛ (۴) الذہبی: تجرید، ۱: ۲۹۹؛ (۵) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، ۲: ۴۱ بعد؛ (۶) وہی مصنف: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۲۲۹؛ (۷) ابن حجر: الاصابہ، ۳: ۲۹۶.

○

طواف : (ع) گھومنا، چکر لگانا (لسان العرب)

شرعی اصطلاح کے مطابق طواف سے مراد مخصوص طریقے سے خانہ کعبہ کے گرد سات چکر لگانا اور پھر دعا مانگنا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے بیت اللہ کا طواف، نماز روزے کی طرح، ایک مقصود بالذات عبادت ہے، اس لیے طواف کرتے وقت ضروری ہے کہ انسان کا بدن اور لباس پاک و صاف ہوں۔

طواف دراصل سنتِ ابراہیمی ہے اور اسلام نے اسے ابراہیم علیہ السلام کی یادگار کے طور پر باقی رکھا ہے۔ قرآن حکیم میں دو مقامات (۲ [البقرۃ]: ۱۲۵ اور ۲۲ [الحج]: ۲۶) پر بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے بیت اللہ کو پاک رکھنے کا حکم دیا۔

طواف اللہ تعالیٰ کے حکم کی بجا آوری میں اس کے گھر کے ارد گرد انتہائی عجز و انکسار کے ساتھ گھومنے اور اپنا سب کچھ اس کے حکم کے مطابق اس کی راہ میں نثار کر دینے کا عملی ثبوت پیش کرنے کے مترادف ہے۔ اہل عرب، دین ابراہیم علیہ السلام کا ایک حصہ سمجھ کر بیت اللہ کا طواف کیا کرتے تھے، لیکن دیگر جاہلانہ اور غیر شرعی تصورات کی طرح فریضۂ حج کی بجا

آوری کے سلسلے میں بھی ان کے ہاں کئی من گھڑت اور خلاف تہذیب رسوم جڑ پکڑ گئی تھیں، جن میں سے ایک یہ بھی تھی کہ وہ لوگ طواف کعبہ ننگے ہو کر کیا کرتے تھے۔ فتح مکہ کے بعد، ۹ھ میں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیر حج بنا کر بھیجا تو اس موقع پر اعلان کر دیا گیا کہ آئندہ نہ تو کوئی مشرک حج کر سکے گا اور نہ کوئی برہنہ شخص ہی طواف کرنے پائے گا۔

کتب احادیث میں طواف کی فضیلت کے متعلق کئی روایات آئی ہیں (سنن ابن ماجہ باب فضل الطواف)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ طواف ارکان حج میں سے ایک رکن ہے (لیکن حائضہ اور نفساء کے لیے رخصت ہے)۔ اس کے کچھ شرائط، ارکان اور آداب ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک واجبات طواف آٹھ ہیں: طہارت بدن (بے وضو شخص اور حیض و نفاس والی عورت، نیز جنبی طواف نہ کرے)، ستر عورت کے برابر کپڑے کا پاک ہونا، ستر عورت، پا پیادہ ہونا، دائیں طرف سے ابتدا، حجر اسود سے شروع کرنا، حطیم کو طواف میں داخل کرنا، بعد طواف دو رکعت نماز ادا کرنا۔

ارکان طواف: سات چکر ہیں جنہیں اشواط (مفرد: شوط) کہا جاتا ہے، اشواط طواف کی تعداد بھی رکعات نماز کی طرح ہم تک فعلاً و روایتاً پہنچی ہے۔

آداب طواف: جونہی بیت اللہ کو دیکھے، تکبیر اور تہلیل کرے اور اللہ کے حضور دعائیں مانگے۔ طواف کا طریقہ یہ ہے کہ اگر انسان اس کا ارادہ کرے تو چاہیے کہ باوضو ہو اور مسجد حرام میں داخل ہو کر سب سے پہلے طواف کرے۔ طواف کا آغاز حجر اسود سے ہوگا اور وہ اس طرح کہ حجر اسود کے سامنے اس طرح کھڑا ہو کر نیت طواف کرے کہ حجر اسود بائیں طرف ہو۔ نیت کے بعد نماز کی طرح دونوں ہاتھ اٹھا کر کانوں تک لے جائے اور کہے: بِسْمِ اللّٰہِ اَللّٰہُ اَکْبَرُ، لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ، وَلِلّٰہِ الْحَمْدُ۔ اس کے بعد آگے بڑھ کر حجر اسود کو بوسہ دے (استلام)، اور یہ سنت ہے۔ اگر بھیڑ کی وجہ سے بوسہ دینا ممکن نہ ہو تو اسے ہاتھ یا کسی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چوم لے۔ یہ بھی ممکن نہ ہو تو فقط ہاتھ وغیرہ کے اشارے ہی سے ایسا کر لینا کافی ہے۔

طواف کے سات چکر (اشواط) ہوتے ہیں، ہر چکر حجر اسود سے شروع ہو کر اسی پر ختم ہو جاتا ہے۔ ان میں سے پہلے تین میں "رمل" کرنا چاہیے، یعنی طواف کرنے والا اپنے کندھوں کو تھوڑا ہلا کر، قدرے اکڑ کر اور کچھ تیز تیز قدم اٹھاتا ہوا چلے (عورتوں کے لیے رمل کا حکم نہیں ہے)، باقی چار چکروں میں عام رفتار سے چلنا چاہیے۔ طواف کے لیے کوئی خاص دعا ضروری نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے بہت سی مختصر اور جامع دعائیں مروی ہیں۔

طواف سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم پر (اور اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو جہاں بھی سہولت سے ادا کر سکے) دو رکعت نماز پڑھنا واجب ہے۔ اس کے بعد دعا مانگے۔ یوں تو جب بھی کوئی شخص حرم میں داخل ہو، طواف کر سکتا ہے۔ ایسا کرنا مستحب ہے اور یہ نفلی طواف ہوگا، لیکن اگر نفلی طواف کی نذر مان لی تو اس کا ادا کرنا واجب ہوگا۔

طواف کی تین قسمیں ہیں: (۱) طواف القدوم: مکے میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لیے امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک سنت ہے، امام مالکؒ اسے واجب قرار دیتے ہیں؛ (۲) طواف الافاضہ: یہ ارکان حج (عمرہ) میں سے ہے، اسے طواف الزیارۃ بھی کہا جاتا ہے؛ (۳) طواف الوداع: اسے طواف الصدر بھی کہتے ہیں اور یہ مسنون ہے، یہ مکہ معظمہ سے روانگی کے وقت ادا کیا جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) محمد فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنۃ، لاہور ۱۳۹۱ھ؛ (۲) جلال الدین الخوارزمی: الکفایۃ فی شرح الہدایۃ، دہلی ۱۲۸۷ھ؛ (۳) ابن نجیم: البحر الرائق شرح کنز الدقائق، مطبوعہ مصر، ج ۲ و ۳؛ (۴) علاء الدین الکاسانی: بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ج ۲؛ (۵) عبدالوہاب خلاف: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، مطابع الشعب۔

* * *

طَہارت : (ع)، صرفی اعتبار سے (ط ہ ر مادے سے) مصدر ہے اور اس کے عمومی معنی ہیں پاکیزگی یا کسی چیز سے نجاست کا دور ہو جانا (تاج العروس)۔ ابن فارس نے اس کے بنیادی معنی ستھرا پن اور میل کچیل کا زائل ہو جانا بتائے

ہیں (متاتیں اللہ)۔ طہارت کی دو قسمیں ہیں: طہارت جسمانی اور طہارت قلبی۔ قرآن مجید میں یہ لفظ ان دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

اس طرح گویا لغت میں طہارت کے معنی ہیں ہر قسم کی آلودگی سے پاک ہونا، خواہ یہ حسی ہو یا معنوی۔ طہارت کی ضد نجاست ہے، اسی لیے عموی طور سے طہارت کے معنی کیے جاتے ہیں: نجاست کا نہ ہونا یا دور ہو جانا۔ شرعی مفہوم میں تعریف طہارت کی جزئیات میں فقہا کے مابین کچھ اختلاف ہے، لیکن چونکہ طہارت کے معنی ہیں نجاست سے پاک ہونا، اس لیے خود نجاست کی ماہیت بھی معلوم ہونی چاہیے۔ نجاست دو قسم کی ہے: (۱) حکمیہ؛ (۲) حقیقیہ۔ حکمیہ انسان کی وہ حالت ہے جس میں نماز اور قرآن مجید پڑھنا درست نہیں۔ اس کا دوسرا نام حدث ہے، جس کی دو قسمیں ہیں: حدث اکبر وہ حالت ہے جس میں بغیر نہائے (یا بصورت مجبوری تیمم کیے بغیر) نماز یا قرآن مجید پڑھنا درست نہیں، حدث اصغر وہ حالت ہے جس میں وضو (یا بصورت مجبوری تیمم) کیے بغیر نماز پڑھنا درست نہیں۔ حدث اکبر سے پاک ہونے کے لیے غسل [رک بآں] فرض ہے۔ نجاست حقیقیہ وہ چیز ہے جس سے انسان بوجہ نفرت اپنے بدن، کپڑوں اور کھانے وغیرہ کو بچاتا ہے اور جس کے ازالے کا حکم ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: غلیظہ اور خفیفہ۔ غلیظہ وہ ہے جس کا ناپاک ہونا یقینی ہو اور خفیفہ وہ جس کا ناپاک ہونا یقینی نہ ہو۔ اس طرح دو قسمیں اور ہیں: نجاست مرئیہ اور نجاست غیر مرئیہ۔ ان نجاستوں سے نجات پانے (طہارت) کے صدہا مسائل ہیں، جن میں مذاہب (حنفیہ، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ) کا جزئیات میں اختلاف بھی ہے۔

طہارت کے سلسلے میں ایک اہم امر پانی کے طاہر و مطہر ہونے کا بھی مسئلہ ہے اور اس کے صدہا مسائل کتب فقہ میں بیان ہوئے ہیں۔ اگر پانی موجود نہ ہو تو تیمم [رک بآں] کے ذریعے طہارت کی جاتی ہے اور اس طرح مٹی بھی ایک طاہر اور مطہر چیز ہے۔ اس کی سیر حاصل تحقیق کتب فقہ میں موجود ہے (ان سب امور کے لیے رک بہ صلوۃ، تیمم، نجاست، وضو، غسل، حمام، (مع شکار) وغیرہ)۔

مجملاً پانی کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں: (۱) مطلق اور (۲) مقید۔ مطلق تو عام پانی ہے اور مقید وہ ہے جسے محاورے میں پانی نہیں کہتے، جیسے گلاب، کیوڑہ، رس، سرکہ یا پانی کے ساتھ کوئی اور خصوصیت لگاتے ہیں، مثلاً ناریل اور تربوز کا پانی۔ مطلق پانی کی پانچ قسمیں بتائی گئی ہیں: (۱) طاہر مطہر غیر مکروہ، یعنی وہ پانی جو خود پاک ہو اور اس سے وضو اور غسل وغیرہ بغیر کراہت کے درست ہو؛ (۲) طاہر مطہر مکروہ (تشریح واضح ہے)؛ (۳) طاہر غیر مطہر، جو خود تو پاک ہے مگر وضو یا غسل اس سے جائز نہیں، بلکہ وہ پاک چیزوں کو بھی ناپاک کر دیتا ہے۔

پانی کی اس نازک تقسیم سے ایک بات اچھی طرح واضح ہوتی ہے کہ اسلام میں نماز (اور دوسرے مقاصد) کے لیے صرف ظاہری صفائی کافی نہیں سمجھی گئی، کیونکہ آلودگی تو ناپاک پانی سے بھی دور ہو سکتی ہے، یعنی اس سے صفائی کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے، مگر حقیقی صفائی اور پاکیزگی (طہارت) اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک داخلی طور سے بھی آلودگی کا آخری اثر دور نہ ہو جائے، یعنی طاہر کے ساتھ پانی کا مطہر ہونا بھی لازمی ہے۔ اس موضوع پر فقہا کی دقیقہ رسی نہ صرف روحانی و عباداتی لحاظ سے مثالی ہے، بلکہ اس میں علمی تحقیق کے کئی پہلو ابھر آئے ہیں۔ اس معاملے میں بنیادی اصول وہی ہے کہ وہ پانی جس کے ذریعے طہارت حاصل کرنا مقصود ہو، حقیقت میں خود بھی پاک ہو یا اس میں نجاست مؤثر نہ ہو اور پاک پانی کی ایک شرط اس کا (بوجہ نجس عناصر کے) مرض آفرین نہ ہونا بھی ہے۔ کتب فقہ میں ٹھیرے پانی کے سلسلے میں کنوؤں کی تحقیق نہایت دلچسپ ہے، مگر کھلی جگہ حوض کے پانی کے طاہر و مطہر ہونے کی جزئیات بھی کم معلومات افزا نہیں۔ رقبے کے لحاظ سے حوض کا دہ در دہ ہونا احناف کی رائے میں ضروری ہے، لیکن فقہا کی کتابوں میں طویل اور اطلاقی کئی بحثیں اور بھی ملتی ہیں۔ ان مباحث پر نظر ڈالنے سے محسوس ہوتا ہے کہ فقہا کے اکثر استنباط عقلی و تمدنی مصالح و حقائق پر مبنی ہیں۔ طہارت کے مسائل کے سلسلے میں جانوروں، پرندوں اور دوسری زندہ مخلوقات کی سائنٹفک تجزیاتی بحث بھی ملتی ہے۔ نجس ہونا محض موسمی یا انفرادی کراہت کی وجہ سے نہیں، بلکہ ان

جانوروں کے اندر کے سمیاتی اور مرض آفریں مواد یا ان کی مکروہ عادات کی وجہ سے بھی ہے، جسے نفسیاتی بنیاد کہا جاسکتا ہے۔ جانوروں میں سور نجس ہے، زندہ ہو یا مردہ، یہ سخت ناپاک ہے کیونکہ اس میں مرض آفریں مادہ بکثرت ہے۔ خون پینے والے جانور اور دوسرے جانوروں کا گوشت کھانے والے جانور حرام ہیں اور وجہ ظاہر ہے۔ اسی طرح وہ پرندے جو خون کرتے ہیں جن جانوروں کا خون رواں ہے وہ مرنے کے بعد نجس ہوجاتے ہیں، بشرطیکہ دریائی نہ ہوں۔ جن جانوروں کا جھوٹا ناپاک ہے ان کا پسینا اور لعاب دہن ناپاک ہے۔ مردہ جانور نجس ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک طہارت کی تین قسمیں ہیں: (الف) حدث کا ازالہ بذریعہ غسل و وضو، (ب) جسم یا کپڑا یا مکان ناپاک ہو تو پاک کرلینا اور (ج) بدن کے وہ زوائد جو جسم انسانی کو گندا کردیتے ہیں، مثلاً بغل کے بال، موے زیر ناف، ناخن وغیرہ اور وہ میل کچیل جو جسم پر جم جاتی ہے۔

شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ چند باتوں سے طہارت کی تکمیل ہوتی ہے، مثلاً خوشبو لگانا، اچھے کپڑے پہننا اور خدائے تعالیٰ کی یاد میں مشغول ہونا، جس سے ذہن طہارت اعلیٰ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی متبرک مقام میں داخل ہونا جس سے ذہن میں اریحیت پیدا ہوتی ہے۔ طہارت ایک ایسا وصف ہے جس کی بدولت انسان کو ملائے اعلیٰ سے مشابہت پیدا ہوتی ہے اور ملائکہ کے الہامات کو قبول کرنے کی استعداد بیدار ہوتی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ از عبدالرحیم، ۱: ۳۲۳ بعد و ۲: ۷۲ بعد)۔

شاہ صاحب نے مزید لکھا ہے کہ طہارت کی بدولت انسان کا نفس مقام "احسان" کے رنگ کو بہت جلد قبول کرلیتا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

☆☆☆☆

ظ

الظاہریہ : ایک دبستان فقہ، جس میں احکام کا استخراج الفاظ قرآن اور سنت کے ظاہری معانی سے کیا جاتا ہے۔ اس فرقے نے فروع فقہ میں متضاد جزئیات کی تعداد کو ان متعدد اختلافات کی بدولت (جو صرف ان سے مخصوص ہیں) اور بھی بڑھا دیا ہے۔ اس خاص نقطۂ نظر سے اس مسلک کی اہمیت اور بھی زیادہ ہے۔ اس کی نشو و نما میں اس امر نے خاص معاونت کی ہے کہ اس میں رائے، قیاس، استصحاب، استحسان اور اس کے علاوہ تقلید کی بڑی شدید مخالفت کی گئی ہے۔ عراق میں مذہب ظاہری جو اپنے بانی [رک بہ داؤد بن خلف الاصفہانی] کے نام پر داؤدی بھی کہلاتا ہے، ایک باقاعدہ فقہی مسلک بن گیا، اور اس کا اثر رفتہ رفتہ ایران اور خراسان تک پھیل گیا، لیکن اندلس میں ابن حزم [رک بآں] ہی اس مسلک کا علمبردار تھا۔ الموحد یعقوب المنصور (۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء تا ۵۹۴ھ/۱۱۹۷-۱۱۹۸ء) کے عہد میں مسلک ظاہری سرکاری قانون کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا، لیکن ظاہری نظریہ رکھنے والے لوگ پہلے سے موجود تھے، اگرچہ نہ تو وہ کسی فرقے کی صورت میں منظم تھے اور نہ انہیں اس لقب سے ملقب کیا جاتا تھا۔ تاہم یہ مسلمہ امر ہے کہ انہیں بعض فقہی مسائل حل کرنے کی خاطر اپنے حریفوں کے بعض اصول بھی اپنانا پڑے۔ ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء میں شام میں ظاہریوں کی ایک بغاوت کا ذکر ملتا ہے حالانکہ یہ مسلک وہاں بھی زیادہ مقبول نہیں ہوا اور مصر میں بھی ہم المقریزی کو ظاہریہ کے رنگ میں لکھتا ہوا پاتے ہیں۔ وہ لوگ جنہیں روزمرہ کی زندگی کے چھوٹے معاملات سے کوئی واسطہ نہ پڑتا تھا اور جو مختلف فرقوں کے مناظرات و مناقشات کو ناپسند کرتے ہوئے کسی مخصوص مذہب کے پابند نہ رہے تھے، ظاہریہ رجحانات کو، بالخصوص نظریاتی طور پر اپنا سکتے تھے، لہذا یہ کوئی زیادہ تعجب کی بات نہیں کہ ظاہریہ کی بہت سی آرا کو محفوظ کر دینے والا شخص الشعرانی ہے جو صوفی تھا۔ یہ درست ہے کہ مفسرین قرآن بالخصوص فخرالدین الرازی اور شارحین کتب حدیث ظاہریہ کی مخصوص تفاسیر کا بکثرت ذکر کرتے ہیں، لیکن دوسری طرف متاخر فقہا ظاہریہ کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور کم از کم ان مخصوص کتب و رسائل میں جو متعلقہ اختلاف الفقہا میں ہم تک پہنچے ہیں ان کی بابت خاموشی اختیار کی گئی ہے۔

ظاہریہ کے عقائد و نظریات کا تفصیلی علم تو کتب مآخذ کے مطالعے سے ہی ہو سکتا ہے۔ یہاں ہم الشعرانی کی المیزان سے اس کی چند مثالیں نقل کر رہے ہیں، جمہور کے نزدیک سونے چاندی کے برتنوں میں کھانا پینا حرام ہے، مگر النووی نے شرح الصحیح مسلم (قاہرہ ۱۲۸۳ء، ۳: ۲۲۶) اور ابوالفداء نے (تاریخ، طبع Reiske، ۲: ۱۴۲) میں کہا ہے کہ ظاہریہ متعلقہ حدیث کی بنا پر جس میں صرف پینے کا ذکر ہے، سونے چاندی کے برتنوں میں کھانے کی اجازت دیتے ہیں (ص ۹۸، س ۲۳)۔ مسواک کرنا واجب ہے، داؤد کے استاد اسحق بن راہویہ کا قول ہے کہ مسواک کے قصداً ترک کرنے سے نماز نہیں ہوتی، آدمی بحالت حدث اصغر قرآن کا نسخہ اٹھا کر ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جا سکتا ہے، گویا ان کے نزدیک مس مصحف بلا وضو جائز ہے (ص ۱۰۵، س ۳۳)، اجنبی عورت کو مس کرنا موجب حدث ہے اور اس سے وضو کرنا لازم آجاتا ہے (ص ۱۰۷، س ۲۶)۔ (مزید تفصیل کے لیے [رک بہ ظاہریہ] در آ آ آ، بذیل مادہ)۔

جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے مذہب ظاہریہ کو بحیثیت مجموعی "نرم" یا "سخت" نہیں کہا جا سکتا۔ الشعرانی کبھی تو اسے سب سے نرم اور کبھی سب سے سخت بتاتے ہیں۔ تخفیف و تیسیر، جو بہت سے فقہا کا اصلی مقصد ہے، ظاہریہ کا مطمح نظر نہیں۔ اس مذہب میں کسی خاص نظام کی پابندی نہیں ہے کیونکہ ان کے ہاں کسی قانون کی علت تلاش کرنا قطعاً ممنوع

ہے، چنانچہ یہ لوگ نص سے نظائر پر اور فرد سے جماعت پر حکم نہیں لگاتے اور اس کی قطعا اجازت نہیں دیتے کہ الفاظ وحی کو جاہلی شعرا کے متوازی استعمال کی بنا پر کمزور کیا جائے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ مخصوص اسلامی لفظیات اور فقہ اللغہ کی مدد سے مذہبی الفاظ و عبارات و متون سے صحیح فقہ الحدیث پیدا کی جائے۔ ان کے نزدیک مالکی مذہب بھی بالکل حنفی مذہب کی طرح مذہب رائے ہے۔ الشافعی نے، جو ظاہریہ میں بہت مقبول ہیں، رائے کو باطل نہیں ٹھیرایا، بلکہ اس کی تنظیم و تہذیب کی ہے۔ اجماع [رک بآں] کی تعریف صرف یہ ہو سکتی ہے کہ متقدم جماعت صحابہؓ کا کسی امر پر اتفاق ہے۔ ظاہریہ نواہی یا اوامر کے اندر درجات کے قائل نہیں ہیں۔ امرونہی، جنہیں دوسرے مذاہب میں اکثر "رخصت" اور "استحباب" یا محض "کراہت" پر محمول کیا جاتا ہے، ان کے نزدیک ایجاب تام یا تحریم تام کے موجب ہوتے ہیں۔ ظاہریہ نے قدرتی طور پر احادیث کو بکثرت استعمال کیا، لیکن ان پر یہ الزام ہے کہ انہوں نے جو احادیث لیں، ان کی پوری جانچ پڑتال نہیں کی اور ان کی تنقید کو نظرانداز کیا۔ عام طور پر ظاہریہ دینی جھگڑوں میں احتیاط سے غیر جانبدار رہتے رہے ہیں اور ان کے نزدیک متون مقدسہ کے ظاہری الفاظ ہی سب کچھ تھے۔ چنانچہ اس کے مطابق انہوں نے خدا سے متعلق آیات و اقوال کو بلا کسی شرح و تفسیر کے قبول کر لیا تھا مزید معلومات کے لیے [رک بہ ابن حزم] داؤد بن خلف الظاہری (برصغیر پاک و ہند کا اہل حدیث مسلک بھی بہت سے معاملات میں ظاہریہ کی مشابہ ہے، اگرچہ وہ خود اپنے لیے اس لفظ کا اطلاق پسند نہیں کرتے)۔

مآخذ: (۱) الشعرانی: المیزان، بار دوم، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن الندیم: الفہرست، طبع فلوگل Flugel، ۱: ۲۱۶ تا ۲۱۹؛ (۳) السمعانی: کتاب الانساب، سلسلہ یادگار گب، بذیل مادہ داؤدی، ورق ۲۲۰ (الف) س ۸ تا ۱۶، ۲۲۰؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۸: ۹۵ ببعد۔

○

ع

عاد: ایک قدیم قبیلہ جس کا ذکر قرآن مجید میں اکثر آیا ہے۔ اس کے حالات تاریخ کے دھندلکوں میں گم ہیں۔ یہ ایک زبردست اور طاقتور قوم تھی، جو حضرت نوحؑ کے زمانے کے فوراً بعد ظہور پذیر ہوئی۔ پھر یہ عظیم قوم اپنی شاندار خوشحالی کے باعث سرکش ہو گئی (۷[الاعراف]: ۶۹؛ ۴۱[السجدۃ]: ۱۵)۔ قوم عاد کی مستحکم عمارات کا ذکر ۲۶[الشعراء]: ۱۲۸ بعد میں آیا ہے، ۴۶[الاحقاف]: ۲۱ کے مطابق عاد احقاف [رک بآں] یعنی ریتلے ٹیلوں والے علاقے میں رہتے تھے۔ عاد کی طرف ان کے بھائی ہودؑ [رک بآں] پیغمبر بنا کر بھیجے گئے، جن کے ساتھ انہوں نے وہی سلوک کیا جو مکے والوں نے بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے کیا۔ اس جرم کی پاداش میں ہودؑ اور چند نیک آدمیوں کے سوا عاد کی ساری قوم آندھی کے ایک سخت طوفان سے ہلاک ہو گئی (۷[الاعراف]: ۷۲ بعد)۔ آخر میں ۱۱[ہود]: ۵۲ میں ایک قحط کا ذکر ہے جس میں وہ مبتلا ہو گئے تھے۔ انھیں اشارات کی بنا پر بعد میں قصص الانبیا کا مواد مرتب ہوا [رک بہ مادہ ہودؑ، ارم ذات العماد]۔

عربوں میں قوم عاد کا جو قصہ مشہور ہے اس کی بنیاد قرآن مجید، تفسیری روایات اور احادیث پر ہے۔ پرانے شعرائے عرب قوم عاد کو ایک ایسی قدیم قوم کی حیثیت سے جانتے تھے جو تباہ ہو چکی تھی (مثلاً طرفہ، ۱: ۸، المفضلیات، ۸: ۳۰)

عرب مورخین کے نزدیک قوم عاد ان عرب قبائل میں شمار ہوتی ہے جو صفحۂ ہستی سے حرف غلط کی طرح مٹا دیے گئے۔ یہ ہلاک ہونے والے نو قبائل تھے جو ارم بن سام بن نوح کی اولاد تھے۔ مورخین نے عاد اولی اور عاد ثانیہ کی تقسیم کا بھی ذکر کیا ہے۔

قوم عاد کے متعلق قرآن حکیم کے بیانات پر مستشرقین نے جن شکوک و شبہات کا اظہار کیا ہے۔ ان کی بنیاد محض قیاس و نقل پر ہے کسی ٹھوس علمی شہادت پر نہیں ہے۔ چنانچہ حسب ذیل امور کو سامنے رکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن کریم میں عاد کا ذکر ایک حقیقت ثابتہ کی حیثیت رکھتا ہے:

۱۔ James Montgomery نے اپنی کتاب Arabia *and Bible* میں بتایا ہے کہ عہد قدیم میں عرب میں نسبتاً وافر پانی موجود تھا۔ وادیاں اور سرسبز قطعات تھے۔ احقاف میں جہاں آج زندگی بسر کرنا محال ہے، آبادیوں کے کھنڈر ملتے ہیں، جو کسی قوم کے نقش پا کی غمازی کرتے ہیں۔ عاد اسی زمانے کی قوم ہے۔

۲۔ R.P.Dougherty نے اپنی کتاب *The Sea Land of Ancient Arabia* میں بتایا ہے کہ عرب عہد شادابی سے گزر چکا ہے۔ یہاں کئی قوموں کے آثار دفن ہیں۔ اشوری کتبات میں ریگ زار عرب کی ایک قوم عادو۔ اماتو (امۃ عاد) کا ذکر ہے (ص ۷۱)، مصنف یہ سادہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکے کہ اس سے مراد "عاد" ہے۔

۳۔ عصر حاضر میں مشرقی عرب اور خلیج فارس کی ریاستوں میں علمائے اثریات نے کام کیا ہے۔ اس کے نتائج Geoffrey Bibby نے اپنی کتاب *Looking for Dilmun*، لندن ۱۹۷۰ء، میں پیش کیے ہیں۔ انہوں نے بتایا ہے کہ دنیا کی قدیم ترین سمیری تہذیب کا مرکز عراق نہیں بلکہ عرب ثابت ہوا ہے۔ عہد قدیم میں عرب میں پانی زیادہ مقدار میں موجود تھا، جھیلیں جو کہ اب خشک ہو چکی ہیں، موجود تھیں۔ ان کے قرب و جوار میں برابر آبادیوں کے نشان ملتے ہیں۔

۴۔ فلپ حتی لکھتا ہے: "ملک عرب تجلید Ice Age کی وجہ سے کبھی ناقابل سکونت نہیں رہا۔ اس کی گہری وادیاں، جو اب خشک پڑی ہیں، شہادت دیتی ہیں کہ بارش کا پانی جو ایک

زمانے میں ان کے اندر سے بہتا تھا کٹاؤ ڈالنے کی کیسی قوت رکھتا ہے"۔ پھر لکھتا ہے: حضرموت کی سرزمین پر گہری گہری وادیاں نمایاں ہیں اور ان میں زیر زمین پانی کی کچھ کمی نہیں"۔ عاد کے متعلق لکھتا ہے قوم عاد کی نسبت قیاس ہے کہ وہ قدیم حضرموت میں پھل پھول گئی تھی" (تاریخ ملت عربی، اردو ترجمہ *History of the Arabs*، ص ۲۴، ۳۰، ۵۲)۔

۵۔ اکادی تہذیب، عرب سے نکل کر عراق میں پھیلی۔ "اکاد" کون تھے؟ یہ امر قابل غور ہے۔ "اکاد" دراصل "اخاعاد" ہے، یعنی اخوت عاد سے تعلق رکھنے والے لوگ۔ گویا اکاد عاد ثانیہ سے تعلق رکھتے تھے۔

۶۔ قرآن مجید میں ہے کہ جنوبی عرب کے علاقوں میں جہاں عاد سکونت رکھتے تھے، وادیاں تھیں، مزروعہ قطعات اور فراواں پانی تھا (۲۶ [الشعرآء]: ۱۳۲، ۳۴؛ [الاحقاف]: ۲۱) ایک عظیم طوفان ریگ میں ریت کی دبیز تہوں کے نیچے سب دب کر رہ گیا۔ یہ قوم کھجور کے کھوکھلے تنوں کی طرح کٹ کر دبی پڑی ہے (۶۹ [الحآقۃ]: ۶، ۷)۔ یہ اشارات علماے اثریات کی رہنمائی کے لیے بنیادی ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عادۃ: رک بہ شریعت (شرع)، قانون (اسلامی)۔

○

عاریہ: (ع) یا "عاریہ" نیز اِعارہ، غیر قابل بدل اشیا کا قرض دینا۔ اس کی حیثیت "قرض" یا قرض زر یا دوسری قابل بدل چیزوں سے بالکل مختلف اور امتیازی ہے۔ اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ کسی شخص کے قبضے میں عارضی طور پر یا بلا معاوضہ کسی ایسی چیز کا دے دینا جو استعمال کرنے سے کم نہ ہو جائے۔ عاریت پر دی ہوئی چیز کا استعمال شرعاً جائز ہونا لازمی ہے۔ چونکہ عاریت کے معاہدے کی نوعیت کریمانہ ہوتی ہے اور وہ مستحسن (مندوب) ہے، اس لیے عاریت سے فائدہ اٹھانے والے مستعیر کو امین کی ممتاز حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ اصولاً وہ کسی ایسے نقصان یا ضرر کا ذمے دار نہیں ہوتا جو اس کے جائز استعمال سے اس چیز میں واقع ہو جائے۔ البتہ اس کی تفصیلات میں مختلف مکاتب فقہ میں خاصا بیّن اختلاف ہے۔ حنفیوں اور مالکیوں کے اصول شافعی اور حنبلی اصول کے مقابلے میں مستعیر کے زیادہ حق میں ہیں۔

مآخذ: (۱) عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ، قاہرہ ۱۳۵۴ھ، ۳: ۲۶۹ بعد اور دیگر کتب حدیث و فقہ۔

○

عَاشُوْرَاء: (نیز عَاشُوْرٰی الف مقصورہ کے ساتھ اور عشوراء پہلے الف کے حذف کے ساتھ)، اسلامی شہور قمریہ میں سے سب سے پہلے مہینے محرّم الحرام کا دسواں دن اور بعض روایات میں نواں دن یوم عاشوراء کہلاتا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ عشر؛ فتح الباری، ۴: ۱۹۷ بعد)۔

یوم عاشوراء کی تعیین کے سلسلے میں روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ عاشوراء محرّم کی دسویں تاریخ کو کہتے ہیں۔ اکثر اہل علم کے نزدیک عاشوراء سے مراد محرّم الحرام کا دسواں دن ہے، لیکن بعض کے نزدیک اس سے مراد محرّم الحرام کی نویں تاریخ ہے۔ پہلی صورت میں یوم کی اضافت گزشتہ رات کی طرف ہوگی اور دوسری صورت میں یوم کی اضافت آئندہ رات کی طرف ہوگی (فتح الباری، ۴: ۱۹۷ بعد)۔ غالباً اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھنے کا حکم دیتے وقت فرمایا کہ یہود چونکہ دسویں محرم کو بھی عید مناتے ہیں اور روزہ رکھتے ہیں اس لیے تم نویں یا گیارھویں محرم کو روزہ رکھا کرو اور فرمایا کہ اگر میں آئندہ سال تک زندہ رہا تو یہود کی مخالفت کرتے ہوئے نویں محرم کو روزہ رکھوں گا (ماثبت من السنۃ، ص ۹ تا ۱۱؛ فتح الباری، ۴: ۱۷۹)۔

یوم عاشوراء کی فضیلت اور اس کے روزے کی اہمیت کے بارے میں بھی متعدد روایات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رمضان المبارک کے بعد سب سے افضل روزہ ماہ محرّم کا ہے (ماثبت من السنۃ، ص ۸)۔ حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے ایک روایت یہ بھی ملتی ہے کہ یوم عاشوراء کا

روزہ رکھا کرو کیونکہ اس دن کا روزہ انبیائے کرامؑ رکھا کرتے تھے (حوالۂ مذکور)۔

حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ سے روایت ہے کہ یہودی یوم عاشوراء کی بہت تعظیم کرتے تھے اور اس دن عید مناتے تھے، خیبر کے یہودیوں کی عورتیں اس دن عمدہ لباس اور زیور پہنتی تھیں (ماثبت من السنۃ، ص ۵)۔ یہ بھی ثابت ہے کہ ظہور اسلام سے قبل قریش مکہ اور نبوت سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے۔ پھر جب آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مدینے تشریف لائے تب بھی آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اور صحابہ کرامؓ نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھا، لیکن رمضان کے روزے فرض ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے صحابہؓ کو اس بات کی اجازت فرمائی کہ جو چاہے عاشوراء کا بھی روزہ رکھے اور جو چاہے اسے ترک کرے (مسلم، ص ۷۹۲ تا ۷۹۹؛ الترمذی، ۱: ۱۱۴، ماثبت من السنۃ، ص ۳ تا ۱۱)۔

ایک مرتبہ عاشوراء کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انصارؓ مدینہ کی بستیوں میں یہ اعلان کرا دیا کہ لوگوں میں سے جس نے روزہ رکھا ہے اسے پورا کرے اور جس نے نہیں رکھا وہ اسی حال میں دن گزارے۔ اس کے بعد انصارؓ کا یہ معمول تھا کہ وہ یوم عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے، ان کے بچے بھی روزہ رکھتے، بچوں کو مسجد میں لے جاتے، انہیں کھلونے دیتے، لیکن جب کوئی بچہ بھوک سے روتا تو اسے کھانا بھی کھلا دیا جاتا تھا (البخاری، بشرح الکرمانی، ۹: ۱۳۹؛ ماثبت من السنۃ، ص ۹)۔ شہاب الدین ابن حجر الہیتمی نے لکھا ہے کہ یوم عاشوراء کی عظمت و فضیلت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس دن حضرت امام حسینؓ کو شہادت عظمیٰ نصیب ہوئی، اس دن مصائب اہل بیت کا ذکر کر کے اناللہ (استرجاع) پڑھتے ہوئے صبر و استقامت کے ساتھ صوم و صلوٰۃ میں مشغول رہنا چاہیے۔ اہل سنت والجماعت اس دن نوحہ و ماتم کے قائل نہیں۔ البتہ اہل تشیع اس دن تعزیتی جلسے اور جلوس منعقد کرتے ہیں اور شام کے وقت حضرت امام حسینؓ ور ان کے دوسرے ساتھیوں کے ماتم میں شام غریباں اور مجالس عزا منعقد کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، زیر مادہ؛ (۲) الشیخ عبدالحق دہلوی: ماثبت من السنۃ، مطبوعہ لاہور؛ (۳) البخاری: الصحیح، بشرح الکرمانی، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۴) مسلم: الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۵) فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنۃ، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۶) الترمذی، مطبوعہ دیوبند؛ (۷) ابن حجر: فتح الباری، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) الطبری: تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۰ء۔

○

عاقِل: رک بہ بالغ۔

○

عاقِلَہ: رک بہ میراث۔

○

عَالَم: (ع؛ جمع: عَالَمُون، عَوالِم)، بمعنی جہان، بعض مقامات پر اس سے مراد "قوم" یا "لوگ" ہیں (دیکھیے قرآن مجید، ۲ [البقرۃ]: ۴۷)۔

(۱) یہ لفظ قدیم زمانے سے مستعمل ہے اور قرآن مجید میں بھی رَبُّ الْعٰلَمِین اور سَبْعَ سَمٰوٰت کا ذکر موجود ہے۔

اللہ عالم کا مالک اور خالق ہے جس نے اسے انسان کے لیے اپنی قدرت کاملہ کی خلاقی کے طور پر پیدا کیا ہے۔ یہ عالم ناپائیدار کچھ قدر و قیمت نہیں رکھتا۔ روایات منقولہ میں اس کو یوں ادا کیا گیا ہے کہ وہ عالم آخرت کے مقابلے میں "پر پشہ" کے برابر بھی نہیں۔ ہمیں دنیا کی ساخت کی بابت کچھ بہت کم بتایا گیا ہے [رک بہ مادہ خلق] قرآن مجید میں اور نیز حدیث میں جن موضوعات کی طرف خاص توجہ کی گئی ہے، وہ اللہ، عالم ارواح اور انسان ہیں۔

ان موضوعات میں تغیر اس وقت رونما ہوا جب مسلمانوں کو یونانی مسلک انتخاب و اختیار کا ورثہ ملا، بالخصوص اس وقت جب انہوں نے ہندوؤں اور یونانیوں کی سائنس اور فلسفے کی کتابوں کے ترجمے کیے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ بڑی بڑی رقمیں جن پر ہندوؤں کے حسابی اعمال مبنی تھے، معرض استہزاء میں آئے اور قدمائے یونان کی وہ داستانیں بھی جن میں اس جہان کے ساتھ ساتھ اور جہانوں کا ایک لامتناہی سلسلہ مانا گیا تھا، تسلیم نہیں کی گئیں اور کم از کم دینی نقطۂ نظر سے عالم کے قدیم

ہونے کا نظریہ بھی رد کر دیا گیا، پھر بھی مجموعی طور پر دنیا کی جو تصویر یونانی سائنس نے پیش کی تھی وہ تسلیم کر لی گئی۔ افلاطون اور ارسطو کی اس تعلیم کو کہ عالم کائنات سارے کا سارا ایک ہے، قدرتی طور پر اسلامی عقیدۂ توحید سے تطبیق دی جا سکتی تھی (دیکھیے ۲۱ [الانبیاء]: ۳۰).

آفرینش عالم کی بابت ارسطو اور بطلیموس کی تعلیمات کا جو علمی ارتقا مسلم فلسفے میں ہوا (اس کے لیے [رک بہ مادہ نجوم] ہیئت؛ در ۲۲۲، بذیل مادہ)؛ وجود خدا اور وجود انسانی کے لحاظ سے علماے دین اور علماے فلسفہ نے عالم کی ابتدا اور سرشت کی بابت جو افکار پیش کیے ہیں ہمیں یہاں محض انھیں سے بحث کرنا ہوگی.

تمام متکلمین اسلام کا قول یہ ہے کہ عالم کا خالق اللہ ہے، گو انھوں نے عالم کے وجود میں آنے اور وجود باری تعالیٰ دونوں میں فرق بیان کرنے کے لیے مختلف اصطلاحات اختیار کی ہیں: خلق از عدم، فیض یا تجلّی، لیکن فیض کا ذکر ہو یا تجلّی کا دونوں صورتوں میں ایسے نور کا استعارہ استعمال کیا جاتا ہے، جو حدود زمانی سے بالا اور آزاد رہ کر اپنے آپ کو منتشر کر رہا ہے.

عام طور پر وہ علماے دین جو روایت کے پابند تھے، کہتے تھے کہ خلقت عالم کا سبب ارادۂ الٰہی ہے جو سب پر غالب ہے۔ معتزلی متکلمین نے زیادہ زور اس پر دیا کہ خالق عالم میں ایک شان ربوبیت ہے اور وہ جو حکم دیتا ہے، اس میں اپنے بندوں کی فلاح و بہبود کا خیال رکھتا ہے۔ متصوفین نے شفقت و رحمت الٰہیہ کے فیضان کی بابت بہت کچھ کہا۔ آخر میں ان حکما نے جنھیں ایک محدود مفہوم میں فلسفی کہتے ہیں اور چند اصحاب فکر (Speculative) متکلمین نے عالم کو خیال محض کی پیداوار قرار دیا، جو بذات خود ممکن اور بذات اللہ واجب ہے.

مسلمان متکلمین کا فلسفہ وجود عالم اسی نقطے سے شروع ہوتا ہے کہ تمام کائنات کا مرکز عالم لاہوت اور خالص وجود روحانی ہے۔ چونکہ اللہ عظیم ترین ہستی ہے اور بلند ترین معنوں میں ہر حقیقت پر حاوی ہے، اس لیے عالم اولین بھی وہی ہے۔ صوفیہ اسلام (دیکھیے الجیلی: الانسان الکامل، باب ۱ ببعد)، وہ پانچ عالموں کے قائل ہیں: (۱) عالم ذات الٰہیؑ؛ (۲) عالم اسمائے الٰہیؑ؛ (۳) عالم صفات الٰہیہ؛ (۴) عالم افعال الٰہیہ؛ (۵) عالم اعمال الٰہیہ۔ دیگر متکلمین نے اللہ اور عالم کے درمیان تین واسطوں سے ربط قائم کیا۔ اللہ کی تین صفات پر زیادہ زور دینا عام تھا، یعنی اس کی قدرت علم اور حیاۃ پر (نظری اعتبار سے بلا شبہہ ان سے خالق کی قدرت، عقل کا علم اور نفس کی حیات مراد لی جاتی تھی)۔ عالم میں فعالیت الٰہی کے دوائر کی تعیین اس کی صفات کے اعتبار سے کی جاتی تھی، مثلاً جب امام الغزالیؒ عوالم ثلاثہ (عالم الملک، عالم الملکوت اور عالم الجبروت) کا ذکر کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ خالق کے دوائر قدرت کا مثلث ہے۔ الغزالیؒ کے بلاواسطہ کے لیے دیکھیے Wensinck : فہرست مآخذ.

عوالم ثلاثہ یا اربعہ میں باہم تفریق کرنے کے لیے حکما نے عام طور پر نو افلاطونی اصطلاحات استعمال کی ہیں جو "Theology Aristotle" سے لی گئی ہیں: عالم عقل، عالم نفس اور عالم طبیعت۔ اس سلسلے میں نفس انسانی مرکز توجہ ہے، جو باوجود اس کے کہ ایک مادی اور فانی جسم سے متعلق ہے، اپنے عاقل و مدرک ہونے کی حیثیت سے ہمیشہ عالم اعلیٰ سے وابستہ رہتا ہے جو اس کی اصل ہے اور نفس کل اور عقل کل کے توسط سے اس کے شوق و حنین کا مرجع و مقصود ہے۔ اس نفس کے نقطۂ نظر سے بالعموم صرف دو عالموں کا ذکر کیا جاتا ہے، یعنی عالم مادی اور عالم مجرد، عالم اسفل اور عالم اعلیٰ.

یہاں یہ ممکن نہیں کہ ان تعدیلات اور ترمیمات کا جو مختلف فلسفیوں نے نظریۂ خلق عالم میں کی ہیں، تفصیل سے ذکر کیا جائے۔ ہر حال میں بڑی غرض یہ رہی ہے کہ ہستی (وجود) کے درجات کو واضح کیا جائے اور ان کے متوازی علم و درایت کے مراتب کی توضیح کی جائے۔ عالم بڑے پیمانے پر ایک انسان ہے اور انسان ایک عالم صغیر ہے۔ اب انسان مرکب ہے ایک جسم طبعی، ایک نفس مدرکہ اور ایک عقل مجرد سے۔ اس بنا پر عالم تحت القمر کو عالم ادراک محسوس بھی کہتے ہیں (عالم شہادۃ، عالم حس) اور عالم افلاک کو عالم مثال (وہم، تخیل) بشرطیکہ ہم، مثلاً ابن سینا کے ہم خیال ہو کر، یہ کہیں کہ نفوس افلاک میں قوتِ تخیل موجود ہے (ابن رشد اس کا منکر ہے) اور اجرام الافلاک

سے بالاتر عالم کو عالم فکر مجرد یا عالم ادراک تمثیلی allegorical conception (مثل، نظر، وغیرہ) مانیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عائشہ بنت ابی بکرؓ، ام المؤمنینؓ: نام عائشہؓ، لقب صدیقہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شریک حیات۔ ان کی ولادت نبوت کے پانچویں سال یعنی شوال سنہ ۹ قبل ہجرت مطابق جولائی ۶۱۴ء کو مکہ مکرمہ میں ہوئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی کنیت ان کے بھانجے عبداللہ بن زبیرؓ کے نام پر ام عبداللہ رکھی، جنہیں حضرت عائشہؓ نے متبنّی بنا لیا تھا۔ ان کے والد حضرت ابوبکر صدیقؓ اور والدہ ام رومانؓ ہیں، والد کی جانب سے ان کا سلسلۂ نسب ساتویں پشت میں اور والدہ کی طرف سے گیارھویں پشت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جا ملتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ان کے نکاح کی تحریک مشہور صحابی حضرت عثمان بن مظعونؓ کی بیوی خولہؓ بنت حکیمؓ نے کی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس تجویز سے اتفاق فرمایا۔ اس سے پہلے حضرت عائشہؓ جبیرؓ بن مطعم بن عدی سے منسوب تھیں، جن کا خاندان تاحال مسلمان نہیں ہوا تھا۔

خاندان جبیرؓ بن مطعم کے انکار کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ حضرت عائشہؓ کا نکاح نبوت کے دسویں سال ہوا، مہر کی رقم پانچ سو درہم مقرر ہوئی۔ حضرت عائشہؓ کی رخصتی ہجرت کے چند ماہ بعد، یعنی شوال ۱ھ/اپریل ۶۲۳ء مدینہ منورہ میں نہایت سادگی کے ساتھ ہوئی۔ اس وقت حضرت عائشہؓ کی عمر نو برس تھی۔ بعض جدید سیرت نگاروں مثلاً عباس محمود العقاد (الصدیقہ بنت الصدیق) وغیرہ اس طرف گئے ہیں کہ ان کی عمر رخصتانے کے وقت پندرہ سال کے لگ بھگ تھی (نیز دیکھیے رزاق الخیری: مسلمانوں کی مائیں)۔ اس شادی کے ذریعے عربوں کے کئی لغو خیالات کی اصلاح ہو گئی۔ مدینہ منورہ میں رخصتانے کے بعد حضرت عائشہؓ نے مسجد نبوی کے ارد گرد بنے ہوئے حجروں میں سے ایک میں قیام کیا۔ یہی حجرے ازواج مطہراتؓ کے مستقل گھر تھے۔ حضرت عائشہؓ زندگی بھر مسجد نبوی کے اسی حجرے میں مقیم رہیں۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی محبوب ترین رفیقۂ حیات تھیں، اگرچہ وہ صاحب جمال تھیں، سرخ و سپید رنگ تھا (آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کا لقب "حمیراء" رکھا)، لیکن ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی گہری محبت کا راز فقط حسن و جمال نسوانی میں پوشیدہ نہ تھا، اس صفت میں تو دیگر ازواج مطہرات بھی ان کی شریک تھیں۔ اصل بات یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ بچپن ہی سے انتہائی ذہین، عقل مند، باریک بین اور دور رس نگاہ کی مالک اور دینی مسائل کے فہم و شعور اور احکام کے اجتہاد و استنباط میں ازواج مطہراتؓ میں امتیاز رکھتی تھیں اور دین کی خدمت اور مسائل شرعیہ کی تبلیغ کے لیے موزون و مناسب قابلیتوں کی مالک تھیں، اسی بنا پر وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نظر میں بے حد محبوب تھیں۔ کتب حدیث کے مطالعے سے بخوبی ظاہر ہے کہ تفسیر قرآن، علم حدیث، فقہ و قیاس، عقائد، علم اسرار دین، اسلامی تاریخ، افتاء و ارشاد اور خصوصاً عورتوں سے متعلق دینی مسائل پر جس قدر گہری نظر حضرت عائشہؓ کی تھی وہ ان کے علاوہ چند ایک اکابر صحابہ ہی کا حصہ ہے (مسلم، باب فی فضل عائشہؓ)۔ حضرت عائشہؓ کی زندگی کا ایک اہم واقعہ ان پر وہ سراسر جھوٹا ناپاک الزام ہے جس کا ذکر قرآن مجید نے "الافک" کے لفظ سے کیا ہے (۲۴ [النور]: ۱۱)۔ بیان کیا گیا ہے کہ یہ واقعہ ۵ھ/۶۲۷ء میں غزوۂ بنو المصطلق سے واپسی پر پیش آیا۔ اس سفر میں حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہم رکاب تھیں۔ اس بات کو ہوا دینے والوں میں نہ صرف حضرت عائشہؓ کے خاندان کے ذاتی دشمن شریک تھے بلکہ رئیس المنافقین عبداللہ بن ابیّ بن سلول بڑھ چڑھ کر حصہ لے رہا تھا۔ اس غزوے کے دوران میں وہ اس سے پہلے بھی اپنی بدنیتی اور شیطنت کا مظاہرہ کر چکا تھا اور ایسے آثار دکھائی دے رہے تھے کہ اس کی کینہ پروری اور اسلام و نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خلاف اس کا بغض و عناد ضرور ظاہر ہو کر رہے گا۔ اس فتنے کو پھیلانے سے منافقوں کی غرض یہ تھی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور

حضرت ابوبکرؓ کے درمیان اختلاف پیدا کیا جائے اور انصارؓ و مہاجرین میں منافرت پیدا کر کے اہل مدینہ کو اسلام سے برگشتہ کر دیا جائے۔ یہ بہتان اس قدر لغو، بے ہودہ، بعید از عقل اور از سرتاپا کذب و افترا کا مجموعہ تھا کہ کوئی شریف انسان اس پر یقین نہیں کر سکتا تھا۔ حضرت عائشہؓ کی بے گناہی اظہر من الشمس تھی اور اس سلسلے میں کچھ دن بعد، جبکہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور سارا مسلم معاشرہ بے چین و مضطرب ہو رہا تھا، قرآن مجید کی ایک عظیم الشان سورۃ "النور" نازل ہوئی، جس میں حضرت عائشہؓ کی برءت کی گواہی خود اللہ تعالیٰ نے دی اور منافقین اور دشمنان اسلام کو عوام میں ذلت اور رسوائی اٹھانا پڑی۔ قرآن مجید نے اس سارے واقعے کو بہتان عظیم (۲۴[النور]:۱۶) کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔

کتب احادیث میں حضرت عائشہؓ کے فضائل و مناقب کی بہت سی روایات محفوظ ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ان سے بے حد محبت تھی اور وہ بھی آپ پر دل و جان سے نثار تھیں۔ ان کی زندگی ہر خانہ دار مسلمان خاتون کے لیے نمونہ تھی، جو اپنے گھر کی مکمل نگہداشت کرتی ہے اور اپنے ماحول کو اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے احکام کے مطابق ایک مثالی صورت دینے کی تگ و دو میں مصروف رہتی ہے۔ حضرت عائشہؓ اپنی سوتیلی اولاد سے بھی نہایت حسن سلوک سے پیش آتی تھیں اور ان کے تعلقات اپنی سوکنوں کے ساتھ بھی خوشگوار تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم وفات سے پیشتر صرف تیرہ دن علیل رہے، جن میں سے آخری آٹھ دن آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے حجرے میں گزارے۔ حضرت عائشہؓ نے بیماری کے دوران میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تیمارداری کی۔ وصال کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو انھیں کے حجرے میں دفن کیا گیا اور بعد میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی اسی حجرے میں دفن ہوئے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے وقت حضرت عائشہؓ کی عمر اٹھارہ سال تھی (سلیمان ندوی: سیرۃ عائشہ، ص ۴۷)، ان کی کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ خلافت راشدہ کے دوران میں حضرت عائشہ نے خود کو مکمل طور پر احادیث نبویہ اور فقہی مسائل کی تعلیم کے لیے وقف کر دیا۔ اس دوران آپؓ نے حضرت عثمانؓ کی شہادت تک کبھی کسی سیاسی مسئلے میں حصہ نہیں لیا۔

حضرت عثمانؓ کو ذوالحجہ ۳۵ھ/جون ۶۵۶ء میں باغیوں نے شہید کر دیا۔ اس فتنے کے دوران میں حضرت عائشہؓ مکہ معظمہ میں مقیم تھیں جہاں وہ حج کے سلسلے میں آئی ہوئی تھیں۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کا واقعہ عالم اسلام کے لیے ایک عظیم سانحہ تھا۔ جب حضرت عائشہؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو انھیں بڑا دکھ ہوا۔ ادھر مدینہ منورہ میں حضرت علیؓ کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت ہو گئی اور ہر طرف سے خلیفہ ثالث کا قصاص لینے کا مطالبہ کیا جانے لگا۔ مدینے سے حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ نے آ کر حضرت عائشہؓ کو وہاں کے حالات سے تفصیلاً مطلع کیا۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے کوئی چار ماہ بعد حضرت عائشہؓ دعوت اصلاح کی خاطر بصرے کو روانہ ہوئیں۔ حضرت عائشہؓ اور ان کے ساتھ حضرت طلحہؓ و زبیرؓ کے بصرے جانے کی خبر سن کر حضرت علیؓ بھی وہاں پہنچ گئے۔ اگرچہ فریقین میں سے کسی کو گمان تک نہ تھا کہ جنگ تک نوبت پہنچ جائے گی، لیکن بہت سی وجوہ کی بنا پر، جن کی تفصیل کتب تاریخ میں دیکھی جا سکتی ہے، جمادی الآخرہ ۳۶ھ/دسمبر ۶۵۶ء میں حضرت عائشہؓ اور حضرت علیؓ کے حامیوں کے درمیان وہ جنگ برپا ہوئی جو تاریخ اسلام میں "جنگ جمل" کے نام سے مشہور ہے، کیونکہ تمام جنگ کا زور اس اونٹ کے گرد تھا جس پر حضرت عائشہؓ محمل میں سوار تھیں۔ اس جنگ میں حضرت طلحہؓ و زبیرؓ شہید ہو گئے اور لڑائی میں حضرت علیؓ کا پلڑا بھاری رہا۔

یہ جنگ اگرچہ بالکل اتفاقی طور پر پیش آئی تھی، لیکن پھر بھی اصلاح کا یہ طریقہ اختیار کرنے پر حضرت عائشہؓ کو اپنی اجتہادی غلطی کا ہمیشہ افسوس رہا۔ تاریخی روایات کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں نے عام لوگوں کے سامنے دل صاف ہو جانے کا اعتراف کیا۔

جنگ کے بعد حضرت علیؓ نے ام المومنینؓ کو بحفاظت

حجاز روانہ کر دیا۔ چنانچہ زندگی کا باقی حصہ انھوں نے مدینۂ منورہ میں نہایت خاموشی اور وقار کے ساتھ دین کی تبلیغ و اشاعت میں مصروف رہ کر گزارا۔ انھوں نے ۱۷ رمضان المبارک ۵۸ھ/ ۱۳ جولائی ۶۷۸ء کو داعی اجل کو لبیک کہا اور حسب وصیت مدینے کے قبرستان جنت البقیع میں دفن کی گئیں۔

حضرت عائشہؓ کا شمار کثیر الروایہ صحابۂ رسولؐ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم میں ہوتا ہے۔ ان سے مروی احادیث کی کل تعداد دو ہزار دو سو دس ہے، ان میں سے دو سو چھیاسی احادیث صحیحین میں شامل ہیں۔ ان کے پاس قرآن مجید کا بھی ایک قلمی نسخہ موجود تھا، جسے انھوں نے اپنے غلام ابو یونس سے لکھوایا تھا۔ قراءت کے بعض طریقے بھی ان سے مروی ہیں۔ تابعین میں سے اکابر علما کی اکثریت ان کے شاگردوں کی صف میں شامل ہے، ان میں سے عروہؒ بن زبیرؒ، قاسمؒ بن محمدؒ، ابو سلمہؒ بن عبدالرحمن، مسروقؒ، عمرہؒ، صفیہؒ بنت شیبہ اور عائشہؒ بنت طلحہ کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انھیں شعر و سخن سے بھی دلچسپی تھی اور حسب موقع شعر پڑھ دینے کا ملکہ تھا۔ ان کی فصاحت بھی مشہور تھی۔ تاریخ عرب اور دیگر مضامین سے خوب واقف تھیں۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ الرسول، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن سعد: طبقات، ۸: ۳۹ تا ۵۶؛ (۳) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۰۹ تا ۴۲۲؛ (۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۹۸ تا ۱۴۱؛ (۵) الطبری: التاریخ، ۳: ۶۷ ببعد؛ (۶) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۵: ۵۰۱ تا ۵۰۳؛ (۷) السیوطی: عین الاصابہ لما استدرکتہ السیدۃ عائشہ علی الصحابہ؛ (۸) ابن حجر: اصابہ، ۴: ۶۹۱ ببعد؛ (۹) ابن تیمیہ: منہاج السنہ، ۲: ۱۸۲ تا ۱۸۳؛ (۱۰) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۵: ۴۳۵؛ (۱۱) عمر ابو النصر: علیؓ و عائشہؓ، قاہرہ ۱۹۴۷ء (اردو ترجمہ: محمد احمد پانی پتی، لاہور ۱۹۶۱ء)؛ (۱۲) عباس محمود العقاد: الصدیقۃ بنت الصدیقؓ، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۱۳) ملک محمد الدین: سیرۃ عائشہ صدیقہؓ، لاہور ۱۹۱۸ء؛ (۱۴) سید سلیمان ندوی: سیرۃ عائشہؓ، اعظم گڑھ ۱۳۷۲ھ؛ (۱۵) سعید انصاری: سیر الصحابیات، اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء؛ (۱۶) رازق الخیری: مسلمانوں کی مائیں، کراچی ۱۹۶۳ء؛ (۱۷) محمد علی: خلافت راشدہ۔

○

عبادات: (ع؛ عبادۃ کی جمع) عبادتیں اور عبادتوں سے متعلق احکام الٰہی؛ عبادت کے معنی ہیں غایت تذلل (عبودیت کے بھی یہی معنی ہیں دیکھیے الراغب: المفردات)۔ بقول التھانوی عبادت کے معنی ہیں نہایت تعظیم اور یہ اس ذات کے لیے لازم ہے جس سے انعامات بدرجہ نہایت صادر ہوتے ہیں جو کہ خدا کی ذات ہے۔ مجمع السلوک کی رو سے عبادت کے بھی تین مراتب ہیں: (۱) بندہ ثواب کی امید اور عقاب کے خوف سے رب کی عبادت کرے؛ (۲) ثواب کے لیے عبادت کرے، مگر مرتبہ اخلاص سے نہ نکلے؛ (۳) عبودیت کا مقام اشرف حاصل کرنے کے لیے عبادت کرے اور اس کے علاوہ کوئی طلب نہ ہو (التھانوی: کشاف)۔ الراغب نے لکھا ہے کہ عبادت دو طرح کی ہے: (۱) عبادت بالتسخیر؛ (۲) عبادت بالاختیار۔ اول الذکر سے مراد وہ عبادت ہے جس کا صدور از روے فطرت و وجدان ہوتا ہے اور ثانی الذکر اختیاری ہے، مثلاً عبادات شرعیہ وغیرہ [رک بہ قانون شریعت]؛ عبادت کے عام معنی پرستش کے ہیں جو کسی کی بھی ہو سکتی ہے، مثلاً بتوں کی، مگر دراصل اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی حقیقی عبادت ہے جس کی طرف قرآن مجید نے بار بار بلایا ہے (مثلاً ۱۰ [یونس]: ۲۹؛ ۱۸ [الکہف]: ۱۱۰)۔

عبادت کی ایک عمومی غیر رسمی شکل دعا بھی ہے، لیکن شریعت کی طرف سے نافذ عبادات میں صلوۃ کو اپنی رسمی شکل میں نہایت اہم مقام حاصل ہے۔ ان دونوں صورتوں میں نیت اور اخلاص ضروری شرائط ہیں۔ عبادت میں خشوع و خضوع پر خاص زور دیا گیا ہے جس سے رب کی عظمت اور بندہ کے تذلل کا اظہار ہوتا ہے۔ سچ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہماری عبادتوں سے بے نیاز ہے اور اس کے بجائے، خود بندہ عبادت کا ضرورت مند ہے۔

عبادت میں سب سے اونچا مقام اخلاص بھی ہے جس کا حضرات صوفیہ نے بہت تذکرہ کیا ہے (مثلاً دیکھیے ابو نصر سراج: کتاب اللمع)۔ یہ اونچا مقام ہے جس میں بندے کو رب کی رضا کے سوا کچھ مطلوب نہیں ہوتا، لیکن اس کا ایک

بشری پہلو بھی ہے جس میں انسان اپنی ضرورتوں اور تکلیفوں کا اللہ تعالیٰ سے ذکر کر کے ان کا ازالہ چاہتا ہے۔ انسان فطرۃً کمزور اور ناقص پیدا کیا گیا ہے، وہ جب خود کو بے بس پاتا ہے تو اس کو دور کرنے کے لیے اپنے رب کو پکارتا ہے، لہٰذا عبادت میں خدائے برتر سے استعانت کا ایک احتیاجی پہلو بھی آجاتا ہے، لیکن اس میں کلام نہیں کہ یہ عبادت کا ایک اضطراری پہلو ہے۔ عبادت کا اصل مقصد شرف حضور حاصل کرنا اور ربّ العالمین کی تعظیم کا اظہار ہے۔ بشری سطح پر عبادت تکمیل شخصیت اور توسیع صلاحیت کا کام دیتی ہے۔ انبیاً تک نے نازک لمحات میں خدا سے (بذریعہ عبادت و صلوٰۃ) دعا مانگی اور قبول ہوئی۔

لفظ عبادات کا مفہوم: اسلام کا نظام احکام تین بنیادوں پر قائم ہے: (۱) عقائد، (۲) عبادات اور (۳) معاملات۔ فقہ کی کتابوں میں عبادات کے عام عنوان کے تحت مندرجہ ذیل امور شامل کیے جاتے ہیں۔ طہارت، صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم، حج اور بعض اوقات جہاد بھی۔ العبادی (الجوہرۃ النیرۃ، قسطنطنیہ ۱۳۲۳ھ، ۱: ۱۳۶) کے بیان کے مطابق مشروعات پانچ گروہوں میں تقسیم ہیں جن میں: (۱) اصول و عقائد؛ (۲) عبادات؛ (۳) معاملات جن میں اشیا (مال) سے متعلق دو فریقوں کے مابین معاہدات (معاوضات)، احکام نکاح، یک طرفہ معاہدات (امانات) جن کا دارومدار اعتماد پر ہوتا ہے اور وراثت؛ (۴) عقوبات؛ (۵) اور کفارات شامل ہیں، تاہم ابن نجیم (البحرالرائق، ۱: ۷) اور ابن عابدین (رد المحتار، ۱: ۵۸) پانچویں قسم کے بجائے آداب کا ذکر کرتے ہیں، یعنی اخلاقی نوعیت کے ایسے احکام ہیں، جن کا ذکر عام عقائد کی طرح فقہ کی کتابوں میں نہیں بلکہ احادیث کی کتابوں میں کیا گیا ہے۔

مآخذ: متن میں آگئے ہیں۔

○

عَبْد: (ع) ہر دور کی عربی میں غلام کے لیے ایک عام اصطلاح (ان معنوں میں اس کی جمع عام طور پر عبید آتی ہے)، عبد ایک نہایت پرمعنی قرآنی اصطلاح ہے، عام معنی وہ بندہ جسے اللہ نے پیدا کیا ہے، نیز قرآنی اصطلاح میں عبد وہ ہے جو عبادت اور خدمت کی بدولت عبودیت کا درجہ حاصل کر کے اللہ کا مخلص بندہ بن جاتا ہے۔ قرآن مجید میں اکثر انبیاء کو عبد کے لفظ سے یاد کیا گیا ہے۔ جب عبد کا لفظ ان معنوں میں بولا جائے تو اس کی جمع عِباد آتی ہے، باقی زبانوں کی طرح عربی زبان کی تاریخ میں بھی حسن تعبیر (Euphemisms) سے ان کلمات میں خاصے تغیرات رونما ہوئے، جن کا لغوی مفہوم "لڑکا، لڑکی" یا "خادم، ماما" تھا: مثلاً "فتیٰ" (مؤنث: فتاۃ) (جو قرآن مجید میں بھی آیا ہے) اور ایسے ہی "غلام" مذکر کے لیے اور جاریہ (لونڈی) مؤنث کے لیے، دونوں الفاظ کا استعمال عام ہے۔ یا لفظ وصیف بالخصوص مرد کے لیے (اس کا صیغہ تانیث "وصیفہ" بھی پایا جاتا ہے) اور خادم جو بالخصوص عورت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ عبد بمعنی غلام (دیگر معانی کے لیے رک بہ غلامی، در آآآ، بذیل مادہ) عبدیت کی مزید بحث کے لیے [رک بہ عبادت، کتب تصوف] نیز کلام اقبال میں عبد، ایک صوفیانہ روحانی مرتبہ کمال۔

○

عُبَیْدُاللّٰہ بن اِباض: رک بہ اِباضیہ۔

○

عَبْدُاللّٰہ بن العَبّاسؓ: (نیز ابن عباسؓ بغیر ال تعریف)، ابو العباس، الملقب بہ الحَبْر، وہ ممتاز فقیہ، مفسر قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عم زاد تھے، ام المؤمنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا ان کی سگی خالہ تھیں (التفسیر والمفسرون، ۱: ۶۵ ببعد)۔ انھیں دور اول کے مسلمانوں میں اگر سب سے بڑا عالم نہیں تو علمائے عظام میں سے ایک ضرور سمجھا جاتا ہے۔ قرآن مجید کی تفسیر میں مہارت و بصیرت کی وجہ سے انھیں امام المفسرین کہا گیا ہے۔ انھوں نے ایسے وقت میں قرآن مجید کی تفسیر کا کام اپنے ہاتھ میں لیا جب کہ مسلمانوں کے معاشرے میں گہری تبدیلیاں رونما ہو جانے کی وجہ سے یہ ضروری ہو گیا تھا کہ معاشرے کے نئے تقاضوں کے پیش نظر قرآن مجید کے مطالب و معانی کی تشریح کی جائے اور اس میں شک نہیں کہ انھوں نے اس کام کو بڑی قابلیت اور مہارت کے ساتھ سرانجام دیا۔

حضرت عبداللہ بن العباسؓ ہجرت سے تین سال قبل مکہ میں اس وقت پیدا ہوے جب بنو ہاشم شعب ابی طالب میں محصور ہو کر زندگی گزار رہے تھے (ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۹)۔ ان کی والدہ نے ہجرت سے پہلے اسلام قبول کر لیا تھا، اس لیے وہ پیدائش کے وقت ہی سے مسلمان تسلیم کیے جاتے ہیں۔

ان کی طبیعت میں بچپن ہی سے صحیح تحقیق علمی کا، جہاں تک کہ اس زمانے میں اس کا تصور ممکن تھا، رجحان موجود تھا۔ ان کے دل میں یہ خیال بہت جلد پیدا ہو گیا تھا کہ صحابہ کرامؓ سے استفسارات کر کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں معلومات فراہم کی جائیں۔ ابھی وہ نوعمر ہی تھے کہ معلم بن گئے اور حصول علم کے خواہش مند لوگ ان کے گرد جمع ہو گئے۔ ان کا علم و فضل صرف حافظے پر مبنی نہ تھا، بلکہ ان کے پاس تحریری یادداشتوں کا ایک بڑا ذخیرہ بھی موجود تھا، چنانچہ انھوں نے عوام میں درس دینا شروع کر دیا، بلکہ تعلیم کے لیے باقاعدہ جماعتیں بنا دیں اور تقریباً معین نظام الاوقات کے مطابق ہفتے کے مختلف دنوں میں مختلف موضوعات، مثلاً تفسیر قرآن، فقہی مسائل، غزوات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، تاریخ ازمنہ قبل از اسلام اور قدیم شاعری کا باقاعدہ درس دینے لگے۔ قرآن مجید کے الفاظ و محاورات کی تشریح کرتے وقت ان کی عادت تھی کہ وہ اپنے بیان کی تائید میں قدیم عرب شعرا کے اشعار پیش کیا کرتے تھے۔ ان کے اس طریق کار کی وجہ سے مسلمان علماے دین کے ہاں قدیم عرب شاعری کی اہمیت تسلیم کی گئی، حضرت عبداللہؓ اہم فتاوی کے باعث بہت مشہور ہیں، بعض کی تائید میں انھیں بعد ازاں دلائل پیش کرنا پڑے (دیکھیے ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، قاہرہ، ۱۳۲۵ھ، ۹: ۳۸) (بعد میں ابن عباسؓ کی تشریحات مطالب قرآنیہ کو جمع کر کے خاص خاص مجموعے تیار کر لیے گئے جن کی اسانید ان کے بلاواسطہ شاگردوں میں سے کسی شاگرد تک پہنچتی ہیں (الفہرست، ص ۳۳)۔ اسی طرح ان کے فتاوی بھی جمع کر لیے گئے۔ آج ایسی تفسیر یا تفسیروں کے متعدد مخطوطات اور مطبوعہ نسخے موجود ہیں جنھیں ان کی جانب منسوب کیا جاتا ہے: (Goldziher: Richtungen، ص ۷۶؛ نیز دیکھیے براکلمان، ۱: ۳۳۰؛ التفسیر و المفسرون، ۱: ۸۱).

کتب حدیث میں ان سے ایک ہزار چھے سو ساٹھ احادیث مروی ہیں (ابن حزم: ۲۷۶؛ التفسیر و المفسرون ۱: ۶۵)؛ وہ اسلامی افواج کے ساتھ مختلف معرکوں میں شامل رہے۔ مثلاً معرکۂ مصر (مابین ۱۸ و ۲۱ھ)، معرکۂ افریقہ (۲۷ھ) اور معرکہ ہاے جرجان و طبرستان (۳۰ھ)، وغیرہ میں۔ جنگ جمل (۳۶ھ) میں وہ حضرت علیؓ کے لشکر میں ایک بازو کے سپہ سالار تھے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ بن عفان کے وہ خصوصی مشیر رہے۔ مؤخرالذکر نے انھیں اپنی خلافت کے آخر میں اس وقت امیر حج مقرر کیا جب وہ مدینے میں اپنے مکان میں محصور تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے وقت مدینے میں موجود نہ تھے۔ اس کے کچھ دن بعد جب وہ مدینہ لوٹے تو انھوں نے حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ اس وقت سے انھیں اہم سرکاری خدمات تفویض ہونے لگیں اور جب بصرے پر قبضہ ہو گیا (۳۶ھ) تو انھیں اس شہر کا والی مقرر کر دیا گیا۔ ۳۷ھ کے معاہدۂ صفین پر دستخط ثبت کرنے والوں میں سے ایک یہ بھی تھے، جس کی رو سے قرار پایا تھا کہ حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے جھگڑے کے فیصلے کے لیے دو حَکَم مقرر کیے جائیں گے۔ اہل حروراء سے بحث کے دوران میں انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہ تحکیم شرع کے مطابق تھا، لیکن کچھ عرصہ بعد، بعض وجوہ کی بنا پر حضرت ابن عباسؓ اپنے مرکز حکومت بصرہ کو چھوڑ کر مکے میں جا بیٹھے۔ مؤرخین اس علیحدگی کی مختلف تاریخیں ۳۸ھ، ۳۹ھ اور ۴۰ھ بیان کرتے ہیں، لیکن اس بات کو باور کرنے کے لیے قوی وجوہ موجود ہیں کہ یہ علیحدگی ۳۸ھ میں واقع ہوئی۔ حضرت امیر معاویہؓ کے طویل عہد حکومت کے دوران میں حضرت ابن عباسؓ حجاز میں رہے۔ اس اثنا میں انھیں متعدد بار بظاہر بنو ہاشم کے مفاد کی حفاظت کے لیے، جو ان کے اپنے بھی تھے، دربار خلافت میں دمشق جانا پڑا۔

ان پریشان کن حالات میں جو حضرت علیؓ کی وفات کے بعد رونما ہوے، حضرت ابن عباسؓ مکمل طور پر غیر جانب دار رہے۔ چنانچہ جب عبداللہ ابن الزبیرؓ نے مکے میں بغاوت کا علم بلند کر کے متوازی خلافت قائم کر لی تو وہ ابن عباسؓ کے طرز عمل پر سخت برافروختہ ہوے، کیونکہ ابن عباسؓ اور حضرت علیؓ کے بیٹے ابن الحنفیہؒ نے انھیں خلیفہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ چنانچہ دونوں کو مکے سے جلاوطن کر دیا گیا۔ ۶۶ھ میں جب شہر کا محاصرہ ہوا تو وہ مکے میں واپس آ گئے۔ زندگی کے آخری ایام میں ان کی بینائی جاتی

رہی اور وہ طائف میں مقیم ہو گئے' یہیں ۶۸ھ/۶۸۷ء میں فوت ہوئے (الاعلام' ۴: ۲۲۸)۔

مآخذ : متن مقالہ میں درج ذیل ہیں۔

* * *

عبداللہ بن عمرؓ : نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مشہور صحابی' قریش مکہ کے معزز گھرانے کے نامور فرد اور احادیث نبوی کے شہرۂ آفاق راوی جن سے ۲۶۳۰ احادیث مروی ہیں' ان کا شمار مفتی صحابہ کرامؓ میں ہوتا ہے۔ وہ ساٹھ برس تک افتا کے سلسلے میں خدمات انجام دیتے رہے۔ جب مسلمان جذبات کا شکار ہو کر اور بعض غلط فہمیوں کی وجہ سے خانہ جنگی میں الجھ گئے تھے تو اس وقت بھی ابن عمرؓ ان تمام خرخشوں سے بالکل الگ تھلگ رہے۔ علاوہ ازیں وہ تعلیمات اسلامی پر اس باقاعدگی سے عمل پیرا تھے کہ آئندہ نسلوں کے لیے ایک نمونہ بن گئے' یہاں تک کہ لوگوں کو یہ تلاش ہونے لگی کہ وہ پہنتے کیا تھے اور ریش مبارک کو کس طرح تراشتے اور خضاب لگاتے تھے وغیرہ وغیرہ۔ بحیثیت راوی وہ حد درجہ محتاط تھے' روایت میں نہ کچھ اپنی طرف سے بڑھاتے تھے اور نہ کم کرتے تھے۔ انھیں تین مرتبہ خلافت پیش کی گئی: پہلے حضرت عثمانؓ کی وفات (۳۵ھ/۶۵۵ء) کے فوراً بعد' دوسری بار اس گفت و شنید کے دوران میں جب صفین کے مقام پر حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؓ کے جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے دو ثالث یا حکم مقرر ہوئے تھے (۳۷-۳۸ھ/۶۵۷-۶۵۸ء) اور تیسری دفعہ یزید اول کی وفات (۶۴ھ/۶۸۳ء) پر' لیکن انھوں نے تینوں مرتبہ یہ پیشکش مسترد کر دی۔ وہ متفقہ انتخاب کے خواہاں تھے اور حصول خلافت کے سلسلے میں خونریزی سے بچنا چاہتے تھے۔

ابن عمرؓ ہجرت سے تقریباً دس سال پہلے پیدا ہوئے اور اپنے والد کے ہمراہ اسلام لائے' لیکن والد سے کچھ پہلے ہجرت کی۔ جب وہ جنگ بدر اور احد میں جہاد کے لیے حاضر ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انھیں ان کی کم سنی کی وجہ سے واپس کر دیا' لیکن محاصرۂ مدینہ کے موقع پر' جسے جنگ خندق کہتے ہیں' انھیں جہاد کی اجازت مل گئی۔ اس وقت ان کی عمر پندرہ برس تھی (بعد ازاں اس کی مماثل صورتوں میں یہ واقعہ ایک نظیر بن گیا)۔ اس کے بعد وہ موتہ (۸ھ) فتح مکہ (۸ھ)' مسیلمہ اور اور طلیحہ کے خلاف جہاد (۱۲ھ) مہم مصر (۱۸ تا ۲۱ھ)' جنگ نہاوند (۲۱ھ)' اور مہم قسطنطینیہ (۴۹ھ) میں شریک ہوئے۔ جہاں تک سیاسی معاملات کا تعلق ہے وہ پہلی مرتبہ اس وقت نمایاں ہوئے جب حضرت عمرؓ نے اپنی وفات سے پہلے انھیں اس مجلس شوریٰ کا' جس کا کام اپنے ارکان میں سے خلیفہ کا انتخاب کرنا تھا' مشیر مقرر کیا' لیکن انھیں ووٹ دینے کا حق صرف اس وقت تھا جب بقیہ ارکان برابر برابر دو حصوں میں منقسم ہوں اور یہ بھی شرط تھی کہ ان کا ہرگز بطور خلیفہ انتخاب نہیں کیا جائے گا اور نہ وہ اپنے انتخاب کے لیے اپنا ووٹ استعمال کر سکتے ہیں۔ دیگر خلفا کے انتخاب میں انھوں نے ہمیشہ مسلمانوں کی اکثریت کا ساتھ دیا۔ البتہ انھوں نے یزید کو ولی عہد تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ بظاہر وہ اس روش کے خلاف تھے جو حضرت معاویہؓ نے جانشینی کے فیصلے میں اختیار کی تھی' لیکن جب حضرت معاویہؓ کی وفات ہوئی تو انھوں نے رفع فتنہ کی خاطر یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے میں تامل نہیں کیا۔ وہ سلطنت کے کسی بڑے انتظامی عہدے پر مقرر نہیں ہوئے' ہاں چند سفارتوں میں ضرور شامل ہوئے۔ ان امور سے وہ غالباً عمداً الگ رہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو حدیث میں سند تسلیم کیا جاتا ہے۔ انھوں نے اپنی تمام زندگی مذہبی اور علمی مشاغل کے لیے وقف کر دی۔ روایت ہے کہ انھوں نے منصب قضا محض اس لیے مسترد کر دیا تھا کہ کہیں احکام شریعت کی تعبیر میں ان سے کوئی غلطی سرزد نہ ہو جائے۔

ابن عمرؓ نے اسی سال سے زائد کی عمر میں مسمومیتِ خون سے ۷۳ھ/۶۹۳ء میں وفات پائی۔ مسمومیت کی وجہ یہ تھی کہ حج کے موقع پر جب حاجیوں کا ہجوم عرفات سے لوٹ رہا تھا تو الحجاج کے ایک سپاہی نے ان کے پاؤں میں اپنے نیزے کی نوک چبھو دی تھی۔ جب الحجاج ان کی عیادت کے لیے گیا اور پوچھا کہ کیا وہ اس سپاہی کو پہچان سکتے ہیں تاکہ اسے سزا دی جائے تو انھوں نے اسے ملامت کی کہ اس نے اپنے سپاہیوں کو مقامات مقدسہ میں ہتھیار لے کر آنے کی اجازت کیوں دے رکھی ہے۔

مآخذ : مفصل حالات کے لیے دیکھیے: (۱) ابن سعد' ۴/۱: ۱۰۵ تا ۱۳۸ و ۴/۱: ۱۴۳ و ۴/۲: ۲۲ و ۴/۲: ۴۹' ۴۲' نیز بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن خلکان' بولاق ۱۲۷۵ھ' عدد ۲۹۷؛ (۳) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء' ۱: ۲۹۲ تا ۳۱۴؛ (۴) ابن الجوزی' مخطوطہ پیرس' عربی' عدد ۲۰۳۱' ورق

۲۲۷ الف تا ۲۲۹ ب؛ (۵) ابن الاثیر: اسد، قاہرہ ۱۲۸۵-۱۲۸۷ھ، ۳: ۲۲۷ تا ۲۳۱؛ (۶) ابن حجر: الاصابۃ، کلکتہ ۱۸۵۶-۱۸۹۳ء، ص ۸۳۰ تا ۸۳۷؛ (۷) مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع Levi-Provencal، ص ۳۵۰؛ (۸) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۹) المسعودی: مروج، ۴: ۲۹۶، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۲ و ۵: ۲۳، ۲۸۳ تا ۲۸۶ و بمدد اشاریہ۔

○

عبداللہ بن مسعود: رک بہ ابن مسعود

○

عبداللہ بن میمون: الحارث بن عبداللہ بن ابی ربیعہ المخزومی (ابن الزبیر کا مقرر کردہ والی بصرہ، دیکھیے الطبری، بمدد اشاریہ) کے گھرانے کا ایک مولیٰ، جسے اثنا عشری شیعوں کی کتابوں میں امام جعفر الصادقؒ کے رواۃ حدیث میں شمار کیا جاتا ہے (؛ الکلینی، ابن بابویہ، الطوسی، بمواضع کثیرہ)۔ اس کا ذکر اہل سنت کی کتب رجال میں بھی ملتا ہے (مثلاً الذہبی: میزان الاعتدال، ۲: ۸۲ پر)۔ اس نے زمانہ ما قبل کے سنی فضلا سے استناد کیا ہے۔ چونکہ امام جعفر الصادقؒ کی وفات ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں ہوئی تھی، اس لیے عبداللہ کا زمانۂ حیات دوسری صدی ہجری/ آٹھویں صدی عیسوی کا وسط اور نصف آخر بنتا ہے۔ اس کے والد میمون القداح (بقول النجاشی "تیر تراشنے والا" یبری القداح) کو اثنا عشری مصنفین نے امام جعفر الصادقؒ کے والد محترم محمد باقرؒ کے اصحاب میں شمار کیا ہے۔ اسماعیلی مآخذ بھی میمون اور عبداللہ کو اصحاب امام باقرؒ و امام جعفرؒ میں سے قرار دیتے ہیں (دیکھیے Lewis: *Origins*، ص ۶۵ تا ۶۷)۔

فرقہ اسماعیلیہ [رک بآن] کے خلاف لکھنے والے مصنفین چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے فرقہ اسماعیلیہ کی بنیاد رکھنے کے متعلق اس کا نام لیتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ عبداللہ نے نبوت کا دعویٰ کیا اور اپنے دعوے کے اثبات کے لیے مداریوں کی سی شعبدہ بازی سے کام لیا۔ اس نے دنیوی اقتدار حاصل کرنے کے لیے ایک تحریک چلائی جس میں ایمان کے سات مدارج قائم کیے، جن میں سے آخری درجہ شرمناک الحاد و عیاشی کا تھا۔ اس نے اپنا صدر مقام پہلے عسکر مکرم کو بنایا، پھر بصرے اور سلمیہ (شام کا ایک موضع) کو منتخب کیا۔ وہ سلمیہ میں تا دم مرگ چھپا رہا۔ اس کے اخلاف سلمیہ ہی میں مقیم رہے، یہاں تک کہ عبیداللہ المہدی نے یہ دعویٰ کیا کہ میں محمد بن اسمٰعیل کی اولاد سے ہوں۔ پھر وہ بھاگ کر افریقہ میں جا پہنچا اور وہاں اس نے خاندان فاطمیہ کی بنیاد ڈالی۔ بعض سنی تذکرہ نگاروں کے لیے یہ کہانی چند تبدیلیوں اور اضافوں (دیکھیے Lewis: *Origins*، ص ۵۳ تا ۶۳) کے بعد اسماعیلیت کی ابتداء و اشاعت کی ایک معیاری روایت بن گئی ہے۔ فاطمی کون تھے اور کہاں سے آئے؟ اس الجھے ہوئے اور بظاہر ناقابل حل سوال کی تفصیلات میں جانے کا یہ موقع نہیں (اس کے لیے رک بہ اسمٰعیلیہ)، لیکن بحیثیت مجموعی میمون و عبداللہ کے تاریخی کردار کو تسلیم کرتے ہوئے انھیں ایک ایسی انتہا پسندانہ تحریک کے رہنما قرار دیا گیا ہے جس سے اسماعیلیت کا ظہور ہوا۔ بہرحال ہمارے پاس تاریخی شہادت اتنی نہیں کہ ہم اس مسئلے کے متعلق کوئی حتمی رائے قائم کر سکیں۔ یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیلی تحریک کے آغاز پر (حدود ۲۶۰ھ / ۸۷۳ء) میمون کے بعض اخلاف نے اس میں حصہ لیا ہو اور اسماعیلیت سے بعض قداحیوں کے اس تعلق کے علم کی بنا پر یہ حکایت گھڑ لی ہو۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عبداللہ بن وہب: الراسبی، خارجی سردار، اس کا تعلق قبیلہ بجیلہ سے تھا اور یہ شجاعت و تقویٰ میں معروف اور "ذوالثفنات" کے لقب سے مشہور تھا، یعنی "گھٹوں والا" جو اس کی پیشانی پر کثرت سجود کی وجہ سے پڑ گئے تھے۔ وہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کے ماتحت عراق میں اور حضرت علیؓ کے ماتحت صفین میں شریک جنگ ہوا، لیکن جب حضرت علیؓ نے اپنی طرف سے حکم مقرر کیا تو وہ حضرت علیؓ سے الگ ہو کر حروراء میں ان کا ساتھ چھوڑ دینے والوں میں شامل ہو گیا۔ شوال ۳۷ھ/ مارچ ۶۵۸ء میں خارجیوں نے کوفے کو آخری دفعہ چھوڑنے سے ذرا پہلے اسے اپنا سپہ سالار ("امیر") چن لیا۔ وہ ۹ صفر ۳۸ھ/۱۷ جولائی ۶۵۸ء کو جنگ نہروان میں مارا گیا۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۱: ۳۳۴۳ تا ۳۳۶۶ تا ۳۳۸۰؛ (۲) المبرد: الکامل، ص ۵۴۷، ۵۵۸ بعد؛ (۳) الدینوری، طبع Guirgass و Rosen، ص ۲۱۵ تا ۲۲۳؛ (۴) البلاذری: انساب، در Levi della Vida، *RSO*، ۱۹۱۳ء، ص ۵۰۷؛ (۵) البرادی: کتاب

الجواہر' قاہرہ ۱۳۰۳ھ۔

○

عبدالقادر الجیلانیؒ : (الجیلی)' حنبلی عالم اور واعظ' سلسلۂ قادریہ کے بانی' جن کا شمار اولیاے کبار اور صوفیاے عظام میں ہوتا ہے۔

تاریخ اسلام کے معروف ترین روحانی پیشوا اور عظیم صوفی' جو عرف عام میں غوث اعظم اور پیر پیراں کے نام سے مشہور ہیں۔ بعض قدیم تذکرہ نگاروں نے انھیں "شیخ الاسلام' تاج العارفین' محی الدین" کے القاب سے یاد کیا ہے (دیکھیے ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر و القاہرۃ' ۵ : ۳۷۱) اسی مؤرخ کا بیان ہے کہ وہ "الجیلانی" کے عرف سے بھی مشہور تھے (دیکھیے کتاب مذکور)۔ ان کی کنیت ابو محمد تھی۔ ان کے اکثر سوانح نگاروں نے ان کا پدری سلسلۂ نسب امام حسن بن علیؓ سے اور مادری سلسلۂ نسب امام حسین بن علیؓ سے ملایا ہے۔ بعض لوگوں نے اس مسئلے پر شبہات کا اظہار بھی کیا ہے (دیکھیے JRAS' ۱۹۰۷ء' ص ۲۸۸) مگر اکثر مورخین اور سوانح نگاروں نے اسی سلسلۂ نسب کی تصدیق کی ہے۔ (النجوم الزاہرۃ' ۵: ۳۷۱)۔

اس بات پر اکثر تذکرہ نگار متفق ہیں کہ الشیخ عبدالقادرؒ جیلان میں پیدا ہوئے (البستانی: دائرۃ المعارف' ۱۱: ۶۲۱؛ ابوالفداء: تقویم البلدان' ص ۴۲۶)۔ البتہ جیلان کی جس بستی میں ان کی پیدائش ہوئی' اس کا نام' الشطنوفی نے نیف اور یاقوت نے بشتیر بیان کیا ہے۔ یہ امکان بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ ان سے ایک بستی میں' شیخ کی پیدائش اور دوسری میں پرورش و نمو ہوئی ہو (البستانی: دائرۃ المعارف' ۱۱: ۶۲۱؛ النجوم الزاہرۃ' ۵: ۳۷۱)۔

شیخ کے والد کا نام ابو صالح موسیٰ جنگی (زنگی؟) دوست تھا۔ شیخ کی پرورش اور تعلیم و تربیت کے سلسلے میں ان کا تذکرہ نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا انتقال شیخ کی کم سنی میں ہو گیا تھا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں شیخ تحصیل علم کے لیے بغداد روانہ ہوئے۔

شیوخ و اساتذہ: بغداد میں جن شیوخ اور اساتذہ سے شیخ عبدالقادر مستفید ہوئے' ان میں سے چند ممتاز شخصیات یہ ہیں: (۱) ابو زکریا یحییٰ بن علی بن الخطیب التبریزی (م ۵۰۲ھ) جو نحو' لغت اور ادب کے امام تھے۔ التبریزی سے شیخ نے عربی زبان اور ادب کی تحصیل کی' جس کے نتیجے میں شیخ میں عربی زبان پر قدرت اور فصاحت و بلاغت کے نہایت اونچے معیار کے ساتھ شعرا اور خطابت کا جوہر پیدا ہوا؛ (۲) ابو الوفاء علی بن عقیل البغدادی الظفری (م ۵۱۳ھ)' معروف حنبلی فقیہ' جو فقہ میں الارشاد اور الفصول کے علاوہ متعدد کتب کے مصنف بھی تھے (البغدادی: ہدیۃ العارفین' ۱: ۶۹۵)۔ شیخ نے ان سے فقہ کا درس لیا (البستانی: دائرۃ المعارف' ۱۱: ۳۲)؛ (۳) ابوبکر احمد بن المظفر؛ (۴) ابو غالب محمد بن الحسن الباقلانی اور دیگر متعدد شیوخ حدیث سے علم حدیث پڑھا' (شیخ کے شیوخ حدیث اور دیگر اساتذہ کی فہرست کے لیے دیکھیے التادفی: قلائد الجواہر' ص ۴ تا ۶)۔ علوم عربیہ اور علوم شرعیہ میں شیخ نے یکساں طور پر تبحر حاصل کیا تھا' بالخصوص مؤخرالذکر علوم میں وہ طبقہ عالیہ کے علما میں شمار ہوتے تھے۔ ۵۲۸ھ میں شیخ کے معلم اور مرشد قاضی ابو سعید المخرمی' کا قائم کردہ مدرسہ شیخ کے سپرد کیا گیا جس میں انھوں نے مختلف تیرہ علوم و فنون کی تدریس کا کام سنبھالا۔

تلامذہ: جن اصحاب نے علوم درسیہ میں شیخ عبدالقادرؒ سے استفادہ کیا اور ان سے حدیث روایت کی' ان میں سے بعض کے اسما یہ ہیں: ابو سعد السمعانی' عمر بن علی القرشی' الحافظ عبدالغنی' الشیخ الموفق' یحییٰ بن سعد اللہ التکریتی' عبدالرزاق بن عبدالقادر' موسیٰ بن عبدالقادر (مؤخرالذکر دو اصحاب شیخ کے صاحبزادگان سے ہیں)۔

تالیفات: (۱) الغنیۃ لطالبی طریق الحق (جو الغنیۃ الطالبین کے نام سے معروف ہے' مگر خود مولف نے دیباچے میں اس تالیف کا نام الغنیۃ لطالبی طریق الحق لکھا ہے)' شیخ کی معروف اور ان کے افکار پر مشتمل مرکزی تالیف' اس عظیم تالیف کے مندرجات میں شریعت و طریقت کا اصل لب لباب بیان کرتے ہوئے مسلمانوں میں ایمان و عمل کے احیا کی بھرپور کوششیں کی گئی ہے۔ یہ کتاب دو اجزا میں بولاق میں ۱۲۸۸ھ اور ۱۳۲۲ھ میں چھپی؛ (۲) الفتح الربانی و الفیض الرحمانی: یہ کتاب' شیخ کے باسٹھ مواعظ پر مشتمل ہے' قاہرہ میں ۱۲۸۱ھ اور ۱۳۰۲ھ میں طبع ہوئی (معجم المطبوعات' عمود ۷۲۸)؛ (۳) الفیوضات الربانیۃ فی الاوراد القادریۃ: قاہرہ سے ۱۳۰۳ھ میں چھپی (حوالہ سابق)؛ (۴) فتوح الغیب: یہ کتاب اٹھتر مقالات پر مشتمل ہے' استانبول میں ۱۲۸۱ھ میں طبع ہوئی (حوالہ سابق)؛ (۵) بشائر الخیرات: اس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود و سلام

پڑھنے کے لیے متعدد عبارات مرتب کی گئی ہیں، اسکندریہ میں ۱۳۰۴ھ میں طبع ہوئی (حوالۂ سابق)۔ اس کے علاوہ، البغدادی نے شیخ کی مزید سات تالیفات کے نام دیے ہیں۔

تبلیغ و موعظت: تدریس، افتا، خانقاہی تربیت اور تصنیف و تالیف کے ساتھ، عامۃ الناس کی اصلاح کے لیے شیخ نے تبلیغ و موعظت کے کام کی طرف بھی توجہ کی۔ شیخ کے خطبات سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نہایت بلند پایہ خطیب تھے۔ عام وعظ کا آغاز انھوں نے ۵۲۱ھ میں کیا جب بغداد میں ابوالفتوح الاسفرائنی نے ایسے خطبے دیے جن میں بے بنیاد روایات کی کثرت ہوتی اور ناپسندیدہ مضامین کی بھرمار۔ اس سے عوام و خاص میں بے چینی پیدا ہوئی۔ دوسری طرف جب شیخ کے مواعظ کا سلسلہ شروع ہوا تو لوگوں نے ذوق و شوق سے شیخ کی مجالس کی طرف رجوع کیا اور ابوالفتوح کا مسئلہ خود بخود ختم ہو گیا (ابن کثیر: البدایۃ و النہایۃ، ۱۲: ۲۸)۔

شیخ کی مجلس وعظ بھی، قاضی ابو سعید المخرمی کی درس گاہ ہی میں منعقد ہوتی۔ شائقین کے ہجوم کا یہ عالم تھا کہ مدرسے میں توسیع کرنا پڑی۔ ان کی مجلس میں صدہا اہل علم قلم اور کاغذ لے کر بیٹھتے اور عامۃ الناس کے رجوع کا یہ عالم تھا کہ گویا سارا بغداد شیخ کے وعظ پر امنڈ آتا (ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت، ۱: ۱۸۲، ۱۸۳)۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ درس گاہ میں ناکافی جگہ ہونے کے باعث شیخ کی مجلس وعظ شہر سے باہر عید گاہ بغداد کے کھلے احاطے میں منعقد کی جانے لگی، جہاں اہل بغداد کے علاوہ دیگر بستیوں کے لوگ بھی گھوڑوں وغیرہ پر سوار ہو کر آتے، سواروں کی صفیں، مجلس کے اردگرد فصیل شہر کی صورت اختیار کر لیتیں (البستانی: دائرۃ المعارف، ۱۱: ۶۲۱)۔

طریقت و تصوف: شیخ عبدالقادرؒ نے فنی اور اصطلاحی پیچیدگیوں سے ہٹ کر تصوف کو واضح اور سادہ اسلوب دیا، ان کی تالیفات اس اعتبار سے صوفیانہ ادب میں بڑا اہم مقام رکھتی ہیں۔ انھوں نے تصوف کی زبان کو بھی عام فہم بنایا اور تصوف کے ساتھ وابستگی کے دروازے بھی عام آدمی کے لیے کھول دیے۔ بحیثیت صوفی مبلغ کے شیخ نے چالیس برس تک لوگوں میں وعظ و تلقین کا کام کر کے عملاً ثابت کر دیا کہ تصوف و طریقت پر محض اہل خلوت کی اجارہ داری درست نہیں۔ شیخ عبدالقادرؒ تصوف میں پراسرار رمزیت (جو باطنیہ یا غیر متشرع متصوفین کو تقویت پہنچاتی تھی) کے خلاف تھے، وہ طریقت کو شریعت کے ساتھ ہم آہنگ اور کھلی شاہراہ کی طرح کشادہ دیکھنا چاہتے تھے۔ منصور الحلاج کے بارے میں انھوں نے کہا تھا: "منصور الحلاج کے دور میں کوئی شخص ایسا نہ تھا جو اس کا ہاتھ پکڑتا اور اسے اس کی لغزش سے باز رکھتا، اگر میں اس کے زمانے میں ہوتا تو منصور کے معاملے کو اس صورت حال سے بچاتا، جو اس نے اختیار کر لی تھی" (عبدالحق محدث دہلوی: اخبار الاخیار، ص ۲۳)۔

شیخ کے بعد کے اکثر ممتاز صوفیہ نے روحانیت اور سلوک میں شیخ کے علو مقام کا تذکرہ کیا ہے، ان صوفیہ میں قادریوں کے علاوہ، چشتی، سہروردی اور نقشبندی بزرگ بھی شامل ہیں۔ عبدالحق محدث دہلویؒ نے شیخ عبدالقادرؒ کے مقام روحانی کو "مرتبہ قطبیت کبریٰ و ولایت عظمیٰ" کے الفاظ سے بیان کیا ہے (اخبار الاخیار، ص ۱۱)۔ جمہور امت میں بے یقینی اور بے عملی کے روگ کا مداوا شیخ نے کیا۔ انھوں نے اپنے علم، روحانیت اور خطابت سے اپنے اصلاحی کام کو پوری طرح مؤثر بنا دیا (تاریخ دعوت و عزیمت، ۱: ۱۷۸ تا ۱۸۰)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عبدالقاہر البغدادی: رک بہ البغدادی۔

عبدالکریم بن ابراہیم الجیلی: ایک مشہور صوفی، ۷۶۸ھ/ ۱۳۶۵ء میں پیدا ہوئے۔ ۸۱۱ھ کے بعد اور ۸۲۰ھ (۱۴۰۸ تا ۱۴۱۷ء) سے پہلے فوت ہوئے وہ اپنے آپ کو بغداد کا باشندہ اور عبدالقادر الجیلانیؒ کی صاحبزادی کی اولاد سے بتاتے ہیں اور اسی نسبت سے الجیلی کہلاتے ہیں۔ انھوں نے ہندوستان کا سفر کیا تھا اور اپنے مرشد شیخ شرف الدین اسماعیل بن ابراہیم الجبرتی کے ساتھ کچھ عرصہ یمن میں بھی رہے۔ ان کی تصانیف میں سے بیس محفوظ ہیں (براکلمان: GAL، ۲: ۲۰۵) اور اتنی ہی معدوم ہو چکی ہیں۔

الجیلی کے عقائد الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی کی تعلیمات پر مبنی ہیں۔ ان دونوں کے درمیان جو بعض تضاد نظر آتے ہیں وہ، جیسا کہ الجیلی نے بھی لکھا ہے، نقطۂ نظر یا تاویل کے اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس عقیدے کا مرکزی تصور "وحدت الوجود" ہے، یعنی جو کچھ موجود ہے۔ وہ اسی ذات واجب کا مظہر ہے جس کے

ممکنات لامحدود ہیں، گو وہ اپنی عدیم المثال اور غیر منقسم "ہویت" سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ الجیلی نے دنیا کو برف سے تشبیہ دی ہے اور اللہ کو ایک حقیقت مستور کی حیثیت سے پانی کے مماثل قرار دیا ہے جس سے برف بنی ہے۔ برف پھر پانی بن جائے گی اور اس لیے صوفی کی نظر میں جس کا دل ذات واجب کی فوری تجلی کے لیے کشادہ ہے، یہ بات پہلے ہی روشن ہے۔ اس استعارے میں "ہمہ اوست" کا تصور موجود نہیں، اللہ اس طرح دنیا نہیں "بن جاتا" جیسے پانی برف کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ وہ اپنی مطلقیت کے اعتبار سے ماوراے ادراک ہے، کوئی استعارہ موزوں طریقے پر اس تناقض کی تصریح نہیں کر سکتا۔ اس کی کتاب الانسان الکامل کو، جس نے مراکش سے لے کر جاوا تک تصوّف پر گہرا اثر ڈالا ہے، ابن العربی کی مابعد الطبیعیات اور عمومی حیثیت سے پورے تصوف کی مابعد الطبیعیات کی پہلی باقاعدہ مرتب صورت کہا جا سکتا ہے۔ الجیلی نے اس کتاب میں مطلقیت ذات الٰہی، صوفیانہ وجدان کے مدارج، مختلف مذاہب کی صورتوں میں تجلی، ذات انسان کی روحانی اور نفسیاتی قوتوں، کائنات کے مدارج اور حیات بعد الممات پر بحث کی ہے۔

انسان کامل (جس میں ظہور ذات کے تمام پہلو مجتمع ہیں) کا تصور اس سے پہلے ابن العربی پیش کر چکے تھے۔ تصوف کا یہ ایک بنیادی تصور ہے اور قرآن مجید کے قصۂ تخلیق آدمؑ سے براہ راست ماخوذ ہے، جس میں خدا کے اپنی روح آدمؑ میں پھونک دینے اور انھیں سب نام سکھانے کا ذکر ہے، لہٰذا انسان اپنی حقیقی اور بنیادی نوعیت میں اللہ کا مکمل ترین "آئینہ" اور اس کے اور دوسری مخلوقات کے درمیان "واسطہ" ہے۔ یہ بات سمجھنے کے لیے کہ انسان کی ذات میں تمام مخلوقات کی ترتیب کس طرح ممکن ہے، ہمیں وجود اور علم کی بنیادی یکسانیت پر غور کرنا چاہیے۔ عقل ہی انسان کے علم کا سرچشمہ ہے، اسے سب اشیا کا علم ہے، اس لیے کہ وہ سب اشیا اس کی ذات میں شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) عبدالکریم الجیلی: الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر و الاوائل، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ۱۳۰۴ھ، ۱۳۱۶ھ، ۱۳۲۸ھ؛ (۲) عبدالکریم الجیلی: الکہف و الرقیم فی شرح بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، حیدر آباد ۱۳۴۰ھ؛ (۳) النوادر العینیۃ فی بوادر الغیبیۃ؛ (۴) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، (طبع فلوگل)، عدد ۱۰۹۸۹۔

عبدالمطلب بن ہاشم: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دادا، قریش مکہ کے نامور سردار؛ ان کا نام عامر، کنیت ابوالحارث اور لقب شیبہ ہے، انھیں فیاض اور مطعم (= کھانا کھلانے والے) کے القاب سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پردادا ہاشم بن عبدمناف شام کے تجارتی سفر پر جاتے ہوے مدینے میں سے گزرے تو قبیلہ خزرج کے خاندان عدی بن النجار میں اپنے ایک دوست عمرو بن زید کے ہاں مہمان ٹھہرے۔ اس اثنا میں عمرو کی بیوہ صاحبزادی سلمٰی سے شادی کی صورت بن گئی۔ نکاح کے بعد میاں بیوی مکے چلے آئے۔ اس قبیلے کے دستور کے مطابق بچے کی پیدائش سے پہلے ہاشم اپنی بیوی سلمٰی بنت عمرو کو لے کر یثرب میں اپنی سسرال میں آئے۔ بیوی کو اس کے باپ کے گھر میں چھوڑا اور خود بغرض تجارت شام کا رخ کیا۔ اتفاق یہ ہوا کہ فلسطین کے شہر غزہ میں پہنچے تو ہاشم بیس پچیس برس کی عمر میں خدا کو پیارے ہو گئے۔ ادھر سلمٰی بنت عمرو کے ہاں عبدالمطلب پیدا ہوے۔ ان کے سر میں چند سفید بالوں کی وجہ سے انھیں شیبۃ الحمد کے لقب سے پکارا گیا۔ مادری سلسلہ قرابت داری کے رواج کی بنا پر، جو اس خاندان میں رائج تھا، سات آٹھ برس تک ماں بیٹے یثرب ہی میں اپنے گھر پر رہے۔ ہاشم کی وفات کے کچھ عرصے بعد ہاشم کے بھائی مطلب اپنے ہونہار بھتیجے کو مدینے سے مکے لے آئے۔ یہ عام خیال ہے کہ اس لڑکے کا نام عبدالمطلب اس لیے پڑا کہ لوگوں نے غلطی سے انھیں المطلب کا غلام سمجھ لیا تھا۔ عبدالمطلب مکے کے سرکردہ رئیس، قریش کے نامور قائد اور سردار تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے مکے کے نواحی قبائل، مثلاً خزاعہ، کنانہ اور ثقیف سے حلف (اتحاد) کے معاہدے کر رکھے تھے اور وہ طائف میں ایک کنوئیں کے بھی مالک تھے۔ ان کی خوش حالی کی وجہ ایک تو تجارت تھی جو وہ بالخصوص شام اور یمن سے کیا کرتے تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ انھیں سقایۃ و رفادہ (کعبے کے زائروں کو پانی پلانے اور کھانا کھلانے) کا امتیازی حق بھی حاصل تھا۔ یہ حق انھیں اپنے باپ ہاشم سے وراثت میں ملا تھا۔ کئی کنوئیں بالخصوص چاہ زمزم کو از سر نو کھدوانے کا سہرا انھیں کے سر ہے۔ ان کی زیادہ تر اولاد کی ماں، جن میں (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والد) عبداللہ اور ابوطالب بھی شامل ہیں، قبیلہ بنو مخزوم کی فاطمہ بنت عمرو

تھیں۔ ان کی اور بیویاں بھی تھیں جو قریش کے قبائل بنو زہرہ، النمر، عامر بن صعصعہ اور خزاعہ سے تعلق رکھتی تھیں۔ یہ بالترتیب حضرت حمزہؓ، العباسؓ، الحارث اور ابولہب کی مائیں تھیں۔ جناب عبدالمطلب نے اپنے بیٹے عبداللہ کی شادی یثرب کے بنو زہرہ میں حضرت آمنہ بنت وہب بن عبدمناف سے کی اور ان کے بطن سے رسول خدا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پیدا ہوئے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی والدہ ماجدہ فوت ہو گئیں تو جناب عبدالمطلب چھ سال کے اس بچے کو اپنے گھر لے آئے اور بڑی محبت و شفقت سے آپؐ کی پرورش کی اور اپنے بعد آپؐ کو اپنے صاحبزادے ابو طالب کے سپرد کر گئے۔ عبدالمطلب نے بیاسی برس کی عمر پا کر تقریباً ۵۷۹ء میں وفات پائی۔ ان کی عام نصیحت یہ تھی: اچھے اور اعلیٰ اخلاق حاصل کرو اور ظلم و سرکشی اختیار نہ کرو۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ص ۳۳ تا ۳۵، ۷، ۹ تا ۹۱، ۱۰۷ تا ۱۰۸؛ (۲) ابن سعد، ۱/۱: ۴۳ تا ۵۸، ۷۳ تا ۷۵؛ (۳) الطبری، ۱: ۹۷۴ تا ۹۷۵، ۹۸۰ تا ۹۸۱، ۱۰۷۳ تا ۱۰۸۳ وغیرہ؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۹۳ تا ۸۵؛ (۵) ابن الاثیر: الکامل، ۲: ۵ تا ۱۷؛ (۶) قاضی محمد سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، جلد ۲؛ (۷) Watt، Muhammad at Mecca: Montgomery بمدد اشاریہ۔

○

عثمانؓ بن عفان: امیر المومنینؓ حضرت عثمانؓ بن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبدمناف، تیسرے خلیفہ راشد، قریش کی مشہور شاخ بنو امیہ میں سے تھے۔ زمانہ جاہلیت میں قریش کا قومی علم "عقاب" بوقت جنگ اسی خاندان کی تحویل میں ہوتا تھا۔

حضرت عثمانؓ کا سلسلۂ نسب پانچویں پشت میں عبدمناف پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مل جاتا ہے۔ ان کی والدہ اروی بنت کریز ہیں اور نانی ام حکیم البیضاء بنت عبدالمطلب، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حقیقی پھوپھی تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والد عبداللہ کی توأم تھیں (انساب الاشراف)۔ ان کی کنیت ابو عمرو اور ابو عبداللہ (اور بقول بعض ابو لیلیٰ) تھی (تہذیب التہذیب)۔ حضرت عثمانؓ کی ولادت عام الفیل کے چھ سال بعد ۵۷۶ عیسوی میں ہوئی (الاستیعاب)۔ ان کا شمار قریش مکہ کے ان معدودے چند افراد میں ہوتا ہے جنھوں نے زمانۂ جاہلیت ہی میں لکھنا پڑھنا سیکھ لیا تھا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معتمد (سیکرٹری) کے فرائض بھی انجام دیتے رہے (الطبری)۔ وہ بڑے سلیم الفطرت تھے۔ دور جاہلیت کی کسی برائی سے ان کا دامن آلودہ نہیں ہوا۔ شرم و حیا ان کے اخلاق عالیہ کا طرۂ امتیاز تھا۔ جوان ہونے پر انھوں نے معززین قریش کی طرح پیشہ تجارت کو اپنایا اور اپنی صداقت و دیانت اور امانت و راست بازی کی بدولت تجارت میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی۔ وہ مکے کے معاشرے میں ایک ممتاز و معزز اور دولت مند تاجر کی حیثیت سے مشہور و معروف تھے اور "غنی" کے لقب سے پکارے جاتے تھے۔

قبول اسلام کے بعد، قریش کا ایک معزز فرد ہونے کے باوجود، انھیں بھی قریش مکہ کی طرف سے ظلم کا شکار ہونا پڑا۔ ان کا چچا حکم بن ابی العاص انھیں رسیوں میں جکڑ کر مارا کرتا، لیکن ان کے پائے استقلال میں لغزش نہ آئی اور کہا "جو چاہو کرو میں اس دین کو کبھی نہیں چھوڑوں گا" (ابن سعد: طبقات)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا کا عقد حضرت عثمانؓ سے کیا۔ یہ نکاح اتنا بابرکت تھا کہ مکے میں عام طور پر لوگ کہا کرتے تھے: "بہترین جوڑا جو کسی انسان نے دیکھا، رقیہؓ اور ان کے خاوند عثمانؓ ہیں"۔

بعثت کے پانچویں سال حضرت عثمانؓ اور ان کی زوجہ محترمہ حضرت رقیہؓ نے بھی حبشہ کی طرف ہجرت کی۔ یہ اسلام میں سب سے پہلی ہجرت تھی۔ قیام حبشہ کے زمانے ہی میں حضرت عثمانؓ اور حضرت رقیہؓ کے ہاں ایک صاحبزادے عبداللہ تولد ہوئے۔ انھیں کی نسبت سے حضرت عثمانؓ کی کنیت ابو عبداللہ قرار پائی۔

دوسری بار اللہ کی راہ میں انھوں نے وطن کو اس وقت چھوڑا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینے کو ہجرت کی۔ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت حسانؓ بن ثابت الانصاریؓ کے بھائی اوس بن ثابتؓ سے ان کی مواخاۃ کر دی۔ اس بھائی چارے کا اثر تھا کہ دونوں گھرانوں میں بڑی گہری محبت و یگانگت پیدا ہو گئی اور اسی بنا پر حضرت حسانؓ کو ان سے بڑا انس تھا، چنانچہ انھوں نے حضرت عثمانؓ کی شہادت پر دردناک مرثیہ کہا اور عمر بھر اس سانحے پر مغموم رہے (ابن ہشام: السیرۃ)۔

حضرت عثمانؓ نے عہد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تقریباً تمام غزوات میں حصہ لیا۔ غزوۂ بدر میں حضرت رقیہؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی علالت کی بنا پر وہ جنگ میں شامل نہ ہو سکے۔ تاہم آپؐ نے انہیں اس غزوے میں شرکت کا اعزاز اور مال غنیمت میں سے حصہ دیا۔

حضرت رقیہؓ کی وفات کے بعد آنحضرتؐ نے اپنی دوسری صاحبزادی حضرت ام کلثومؓ [رک بآں] کا نکاح حضرت عثمانؓ سے کر دیا۔ یہ نکاح منشائے الٰہی کے مطابق تھا (الاصابہ)۔ شعبان ۹ھ میں حضرت ام کلثوم کی وفات پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا "اگر میری کوئی لڑکی اور بھی ہوتی تو وہ میں عثمانؓ سے بیاہ دیتا" (البدایہ والنہایہ، ۷: ۲۰۰)۔

حضرت عثمانؓ خلیفہ اول ابوبکر صدیقؓ کے عہد میں ان کے مشیر تھے اور افتا کی خدمت بھی (بعض دیگر صحابہ کے ساتھ) انہیں کے ذمے تھی (ابن سعد: طبقات، ج ۲)؛ نیز کاتب کی حیثیت سے بھی فرائض انجام دیتے تھے (الطبری)۔ حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں بھی وہ مجلس شوریٰ کے ممتاز ارکان میں شامل رہے (الطبری) اور اس دور میں بھی ان کی شخصیت ابی بن کعبؓ اور زید بن ثابتؓ کے ساتھ استفتا کا مرکز رہی (ابن سعد)۔

بیعت خلافت: حضرت عمرؓ جب ابو لؤلؤ کے خنجر سے مجروح ہوئے اور زندگی کی امید باقی نہ رہی تو صحابہؓ نے ان کے سامنے ان کے جانشین کا مسئلہ پیش کیا۔ چنانچہ انہوں نے عشرہ مبشرہ میں سے مندرجہ ذیل چھے اصحاب کی ایک مجلس قائم کر دی: حضرت علیؓ، عثمانؓ، زبیرؓ، طلحہؓ، سعدؓ بن ابی وقاص اور عبدالرحمٰنؓ بن عوف (اسد الغابہ)۔ حضرت عمرؓ نے اپنے بیٹے عبداللہؓ کو بھی مشورے کے لیے ان کے ساتھ کر دیا، لیکن ساتھ ہی اپنے خاندان کو خلافت سے محروم کر دیا۔ اب ان حضرات کو حکم دیا کہ وہ ان کی وفات کے بعد آپس میں مشورہ کر کے اپنے میں سے کسی ایک کو امیرالمومنین منتخب کر لیں۔ اس دوران میں نمازیں حضرت صہیبؓ پڑھائیں گے۔

حضرت عمرؓ کی تدفین سے فارغ ہو کر مندرجہ بالا چھے حضرات مشاورت کے لیے مسور بن مخرمہ کے مکان میں جمع ہوئے۔ اس مجلس نے حضرت عثمانؓ کا انتخاب کیا۔ چنانچہ تمام صحابہ نے ان کی بیعت کر لی (ابن سعدؒ ۳/۱)۔

حضرت عثمانؓ کی بیعت، حضرت عمرؓ کی تدفین کے تین دن بعد محرم ۲۴ھ / نومبر ۶۴۴ء میں ہوئی (اسد الغابہ، ج ۳)۔

خلافت عثمانی میں، جو بارہ سال کے عرصے پر محیط ہے، ایسی عظیم الشان فتوحات حیرت انگیز سرعت کے ساتھ ہوئیں جن کی نظیر اس سے پیشتر کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ ان فتوحات کا سہرا ان کے عہد کے سپہ سالاروں حضرت ولیدؓ بن عقبہ، حضرت سعیدؓ بن العاص، حضرت عبداللہؓ بن عامر، حضرت عبداللہؓ بن سعد بن ابی سرح اور حضرت معاویہؓ کے سر تھا۔ اس زمانے میں اسلامی مملکت کے دائرے میں بڑی وسعت ہوئی اور اس کی حدود سندھ سے لے کر اندلس تک جا پہنچیں۔ اسلامی افواج نے اس عہد میں بڑی جنگوں کے علاوہ بحری قوت کا مظاہرہ بھی کیا اور قبرص اور روڈس کے جزائر فتح کیے۔ ایک عظیم الشان بحری بیڑا تیار کیا گیا، حالانکہ اس سے پیشتر ان کے پاس ایک کشتی بھی نہ تھی۔ حضرت معاویہؓ تو سمندری راستے سے اتنی دور جا نکلے کہ ۳۲ھ میں آبنائے قسطنطنیہ (باسفورس) تک جا پہنچے (البدایہ والنہایہ)۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خلافت عثمانؓ اہل اسلام کے لیے سرتاپا فتح و ظفر کا باب ثابت ہوئی۔

اس مبارک عہد میں مسلمانوں نے ہندوستان کی طرف بھی توجہ دی اور گجرات کے ساحلی علاقوں تک ان کے قدم جا پہنچے۔ یہ ساری فتوحات صرف چھے سال کے قلیل عرصے میں حاصل ہوئیں اور ان سے حضرت عثمانؓ کی بے پناہ سیاسی بصیرت اور پرجوش دینی خدمت کا اظہار ہوتا ہے (فتوحات عثمانی کی تفصیلات کے لیے دیکھیے الطبری، ابن الاثیر، البلاذری: فتوح البلدان)۔ ان کے عہد خلافت میں تہذیب و تمدن، صنعت و حرفت، تجارت اور علوم و فنون کو بھی ترقی ہوئی۔ دولت و ثروت اور فارغ البالی کا دور دورہ ہوا۔ صحابہ کرامؓ نے مدینہ منورہ اور اس کے قرب و جوار میں خوبصورت عمارتیں تعمیر کروائیں اور خوش حالی عام ہو گئی۔ اسی زمانے میں قدیم بازاروں کے علاوہ نئے بھی قائم کیے گئے اور عمائد قریش حجاز سے نکل کر دور دراز علاقوں میں پہنچ گئے (تفصیلات کے لیے دیکھیے الطبری، اسد الغابہ، تذکرہ عبداللہ بن عامر)۔ ان کی ایک اہم خدمت مسجد الحرام کی توسیع ہے، جو ۲۶ھ میں کی گئی۔ ۲۹ھ میں انہوں نے مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تعمیر و توسیع کرائی۔ اس کام میں پورے دس ماہ صرف ہوئے، عمارت کے لیے چونا اور منقش پتھر

استعمال کیے گئے۔ بحری فتوحات کے سلسلے میں بھی حکم دیا کہ مفتوحہ علاقوں میں مسجدیں تعمیر کی جائیں اور پرانی مساجد مزید وسیع کی جائیں (البلاذری)۔

سب سے بڑا اور عظیم الشان کارنامہ جو خلافت عثمانؓ میں سرانجام پایا وہ عالم اسلام کو ایک مصحف اور ایک قرأت پر جمع کرنا تھا۔ قرآن مجید کو لکھوا کر تمام ممالک اسلامیہ میں شائع کرنا اور ایک ہی قرأت پر سارے عالم اسلام کو متفق کر دینا خلافت حضرت عثمانؓ کا مہتمم بالشان واقعہ ہے۔

حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت اور ان کی شہادت: حضرت عثمان کی بارہ سالہ خلافت کا نصف اول نہایت پرسکون رہا۔ فتوحات کی کثرت کے سبب مال غنیمت اور محاصل میں اضافہ ہوا۔ تجارت و زراعت کو ترقی ملی۔ نتیجۃً معاشرے میں خوش حالی اور عیش و تنعم کو فروغ عام ہوا، لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ معاشرے میں بگاڑ اور فساد کا عنصر بھی داخل ہوتا چلا گیا۔ اس بگاڑ کے پس منظر میں بہت سے داخلی اور خارجی عوامل کام کر رہے تھے۔

حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت کی جو آگ بھڑکائی جا رہی تھی اس کے مراکز کوفہ، بصرہ اور سب سے بڑھ کر مصر تھے۔ سازش میں اگرچہ بہت سے عناصر شریک تھے، لیکن ان کا سب سے بڑا سرغنہ دراصل ایک یہودی، بظاہر مسلمان (البدایہ والنہایہ) ابن السوداء (عبداللہ بن سبا) تھا (ابن الاثیر، ۳ : ۲۹۴۳۲، ۳؛ البدایہ والنہایہ، ج ۷)۔ مختلف عناصر نے امیرالمومنین اور ان کے عمال کے خلاف اپنی افترا پردازی اور دروغ گوئی کو مملکت کے دور دراز کے علاقوں میں وسیع پیمانے پر پھیلایا اور سچ بات یہ ہے کہ اس سارے فتنے کی بنیاد ہی غلط شکایات اور غلط بیانیوں پر رکھی گئی تھی۔

حضرت عثمانؓ نے افواہوں کو سن کر حالات کی تحقیقات کے لیے ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کیا اور مختلف صحابہ کرامؓ کو مختلف علاقوں کی طرف بھیجا کہ وہ واپس آ کر صحیح صحیح رپورٹ پیش کر دیں (الطبری)۔ پھر پوری مملکت میں اعلان کر دیا کہ جس شخص کو میرے عمال کے خلاف کوئی شکایت ہو وہ حج کے موقع پر بیان کرے، میں ظالم سے مظلوم کا حق دلاؤں گا (ابن الاثیر، ۳ : ۷۸)۔ ۳۵ھ کے آخر میں شرپسندوں نے مدینے کا رخ کیا۔ اس زمانے میں، بسبب حج، مدینہ تقریباً خالی تھا۔ ان باغیوں نے پہلے تو امیرالمومنین کا مسجد میں آنا جانا دشوار بنا دیا اور پھر ان کے دولت کدے کا محاصرہ کر لیا جو مختلف روایات کے مطابق کم و بیش چالیس دن جاری رہا۔ اس دوران میں امیرالمومنینؓ نے کئی بار مکان کی چھت پر سے باغیوں کو خطاب فرمایا، شرپسندوں کو نصیحت کی، آخر کار یوم الجمعہ ۱۸ ذوالحجہ ۳۵ھ کو چند باغیوں نے گھر میں داخل ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تیسرے خلیفہؓ کو اس وقت شہید کر دیا جب وہ تلاوت قرآن مجید میں مصروف تھے۔ شہادت کے وقت ان کی عمر اسی سال سے متجاوز تھی۔ ابن جریر کے مطابق امیرالمومنین کی لاش کو چند صحابہ نے جن میں حضرت علیؓ بن ابی طالب، طلحہؓ، زبیرؓ، کعبؓ بن مالک، زیدؓ بن ثابت، جبیرؓ بن مطعم اور حزامؓ شامل تھے۔ اٹھایا اور البقیع کی مشرقی جانب "حش کوکب" میں سپرد خاک کر دیا۔

شہادت عثمانؓ پر صحابہ کرامؓ دم بخود رہ گئے۔ حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ سب سے پہلا فتنہ قتل عثمانؓ ہے اور سب سے آخری فتنہ دجال ہو گا (البدایہ والنہایہ، ۷ : ۱۹۳)۔

حضرت عثمانؓ قلیل الروایہ صحابہ کرامؓ میں سے ہیں، ان کی مرویات کی کل تعداد ایک سو چھیالیس ہے۔ جن میں سے تین متفق علیہ ہیں، آٹھ صرف البخاری میں ہیں اور پانچ صرف مسلم میں۔ حضرت عثمانؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ سے روایت کی۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عِدّت : (ع)، ایک معینہ عرصے تک انتظار کرنا، جس کے دوران میں بیوہ یا مطلقہ عورت سابق نکاح کے فسخ ہو جانے کے بعد نیا نکاح نہیں کر سکتی۔ شریعت کی رو سے بیوہ کی عدت ۴ ماہ ۱۰ دن مقرر ہے۔ قدیم عربوں کے ہاں ماتم کے موقع پر اس کی مدت اس سے زیادہ تھی۔ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ خاوند کے مرنے کے بعد بیوہ ایک چھوٹے سے خیمے میں گوشہ نشین ہو جاتی تھی جہاں وہ ایک سال گزارتی تھی اور اس عرصے میں اسے نہانے دھونے کی قطعی ممانعت ہوتی تھی۔ قدیم عربوں میں طلاق کے بعد کی عدت کا وجود نہیں تھا۔ اگر کوئی شخص کسی ایسی مطلقہ عورت سے شادی کر لیتا جو حاملہ ہو تو وہی شخص شادی کے بعد پیدا ہونے والے بچے کا باپ سمجھا جاتا تھا، خواہ اصل میں اس کا باپ عورت کا پہلا شوہر ہی

کیوں نہ ہوتا۔ بہرحال اسلام میں بچے کا اصل باپ ہی اس کا باپ تصور کیا جاتا ہے اور کسی عورت کو اجازت نہیں کہ پہلے نکاح کے فسخ ہونے پر ایک مقررہ معیاد (عدۃ) گزارے بغیر دوسرا نکاح کر لے۔ اگر اس دوران میں اس کے ہاں بچہ پیدا ہوتا ہے تو صرف اس کا سابق شوہر ہی اس کا باپ سمجھا جاتا ہے۔ شریعت کی رو سے مطلقہ کے لیے ایام عدت یہ ہیں: حائضہ کے لیے تین بار حیض آنے تک (تین قروء' ۲ [البقرۃ]: ۲۲۸) اور غیر حائضہ (وہ عورت جسے کبر سنی کی بنا پر' یا وہ لڑکی جسے صغر سنی کے باعث ایام ماہواری نہ آتے ہوں) کے لیے تین ماہ تک (۶۵ [الطلاق]: ۴)' اگر کوئی مطلقہ حاملہ ہو تو وضع حمل' یعنی بچے کی پیدائش تک کا زمانہ اس کے لیے عدت ہے: (۶۵ [الطلاق]: ۴) عدت کے دوران میں عورت کے لیے ایسی زیبائش جائز نہیں جو عورتیں اپنے شوہروں کے لیے اختیار کرتی ہیں۔ عدت کے احکام میں جائے سکونت کی پابندی اور متوفی شوہر کے غم میں سوگ' نیز ترک زینت وغیرہ کے مسائل بھی اہمیت رکھتے ہیں' جن کی تفصیل کتب حدیث و فقہ سے معلوم کی جا سکتی ہے۔

مآخذ : مقالہ میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے کتب حدیث و فقہ' بذیل مادہ۔

○

عدل : (۱) از روئے اشتقاق یہ اصطلاح اسم ذات اور اسم صفت دونوں شکلوں میں استعمال ہوتی ہے' لیکن معنوں کے اعتبار سے یہ دونوں ایک دوسرے کے عین مطابق نہیں۔ اسم ذات کے طور پر عدل کے معنی انصاف یا داد رسی ہیں اور اسم صفت کے طور پر اس کے معنی مستقیم' منصفانہ اور متوازن کے ہوتے ہیں' اس طرح اس لفظ کا اطلاق جان دار اور غیر جان دار دونوں پر ہوتا ہے۔ اپنی ان دونوں شکلوں میں یہ لفظ مذہب' حکمت اور قانون کی لغات میں مستعمل ہے۔ معتزلہ کے عقائد میں (خدا کا عدل ان کے مذہب کے پانچ بنیادی اصول ہیں رک بہ معتزلہ) سے ایک ہے۔ قاضی کے لیے لازم ہے کہ وہ عدل (یا قسط' ۴ [النسآء]: ۵۸' ۵ [المآئدۃ]: ۴۲) سے فیصلہ دے' لیکن مادی انصاف کا تخیل فقہ کے نظریات میں زیادہ دخل نہیں رکھتا' اگرچہ شافعیوں کی تحقیقات میں اس پر زور دیا گیا ہے جو اسم صفت اس عدل (اسم ذات) کے عین مطابق ہے' وہ عادل ہے۔

اسم صفت کے طور پر لفظ عدل خاص طور پر ایک فقہی تصور کو ظاہر کرتا ہے اور اس کا اطلاق متعدد شکلوں میں کیا جاتا ہے۔ الماوردی کے ہاں کیفیت عدل' یعنی عدالۃ کو اخلاقی اور دینی کمال کی ایک حالت بتایا گیا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک اس کی شرط یہ ہے کہ انسان کبائر کا مرتکب نہ ہو اور صغائر سے بھی اجتناب کرے' لیکن ایک اور مصنف نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس قسم کی کیفیت چونکہ بہت ہی استثنائی صورتوں میں صرف اولیاء اللہ میں پائی جا سکتی ہے' اس لیے عدالۃ سے انسان کی صرف وہ حالت مراد ہے جس میں کہ وہ عام طور پر اخلاقی اور شرعی احکام کی پابندی کرنے والا ہو۔ یہی وہ تصور ہے جسے بالآخر قبول کر لیا گیا۔ عدل کی حسب ذیل تعریف کی گئی ہے: "عادل وہ ہے جس میں خیر کے رجحانات شر کے رجحانات پر غالب ہوں" (مجلۃ' دفعہ ۱۷۰۵)۔ مختصر طور پر عدل کا ترجمہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ عادل ایسے شخص کو کہتے ہیں جو لازماً دین اسلام کی دیے ہوئے مفہوم کے مطابق اچھے اخلاق رکھتا ہو۔ یہ کیفیت یا حالت خواہ اس کے قدرتی رجحانات کا نتیجہ ہو خواہ وہ وہبی یا اکتسابی' یا اس کے لیے یہ کافی ہے کہ اسے قوت ارادی کے ذریعے حاصل کیا جائے بہرحال یہ مسئلہ منطقی طور پر متنازع فیہ ہے۔

عدالۃ فقہ کے مختلف شعبوں سے متعلق ہے۔ گواہ کا عدل ہونا ضروری ہے' لیکن صرف اسے کافی سمجھا جاتا ہے کہ گواہی دیتے وقت اس کی عدالۃ کی تصدیق ہو جائے اور یہ دیکھنا ضروری نہیں کہ امر متنازع فیہ کے مشاہدے کے وقت گواہ عدالۃ کی کیفیت میں تھا یا نہیں۔ تاہم گواہ کو اس وقت تک صاحب عدالۃ سمجھا جائے گا' جب تک کہ مدمقابل نے اس پر اعتراض نہ کیا ہو' یا قاضی کے لیے ضروری ہے کہ اعتراض نہ کیے جانے کی صورت میں بھی گواہ کے متعلق تصدیق کرے کہ آیا وہ صاحب عدالۃ ہے یا نہیں۔ چنانچہ گواہ کی عدالۃ کی تصدیق و توثیق حاصل کرنے کے لیے ایک مخصوص طریق کار تیار ہو گیا جسے تزکیہ یا تعدیل کہا جاتا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب فقہ)' اسی طرح کاتب عمومی یا کاتب عدل (= ناظرین قبالجات=notaries) مقرر کرنے کے لیے بھی عدالت لازمی شرط تصور کی جاتی تھی اور انھیں اصطلاحاً "عدول" کہا جاتا تھا' لیکن عدول کو بعض دیگر خدمات پر بھی مامور کیا جاتا' مثلاً ضابطے کے کاغذات اور فیصلوں کی تصدیق کرنے کے لیے قاضیوں کی امداد یا عدالتی نظم و

نسق کے بعض کاموں کی تکمیل کے لیے (نیز رک بہ عدل، در ۲۲۲، بذیل مادہ وغیرہ).

(۲) سکوں کے معاملے میں عدل کے معنی وزن صحیح کے ہیں۔ اس لیے یہ لفظ (اکثر اپنی مختلف صورتوں میں) سکوں پر ضرب کر دیا جاتا ہے تاکہ اس سے یہ ظاہر ہو کہ یہ صحیح طور پر وزن شدہ اور رائج الوقت (عدل) ہیں.

مآخذ : (۱) ابن فرحون : تبصرۃ الحکام، قاہرہ ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء، ۱ : ۲۴۳، ۲۰۴ ببعد، وغیرہ؛ (۲) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع A.Sprenger، ص ۱۰۱۵ ببعد.

○

عَدی بن مُسافر : الہکّاری، قرشی، اموی، عدویوں کے شیخ طریقت، وہ بعلبک کے قریب بیت فار میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے مندرجہ ذیل بزرگوں سے ملاقات کی: عقیل المنبجی، حماد الدباس، عبدالقاہر السہروردی، عبدالقادر الجیلی، ابوالوفاء الحلوانی اور ابو محمد الشنبکی۔ انہوں نے دور دراز کے سفر کیے اور بہت سا زمانہ جنگلوں میں گزارا، تا آنکہ غالباً ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء سے پہلے لالش میں، جو موصل کے قریب ہے، مستقل سکونت اختیار کر کے اپنے لیے ایک خانقاہ بنائی اور ایک سلسلہ تصوف کی بنا ڈالی جسے عدویہ کہتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے شیخ طریقت تھے جنھوں نے نو آموز مریدوں کو باقاعدہ تربیت دینے کا آغاز کیا۔ ان کا "عقیدہ" (یعنی مسلک) طریق سنت کے مطابق ہے اور اس میں کوئی غیر معمولی عنصر شامل نہیں۔ وہ معتزلہ اور تمام مبتدعین کے مخالف تھے۔ تصوف میں وہ الغزالیؒ کے ہم مسلک تھے۔ ابن تیمیہؒ انھیں ایک صحیح الاعتقاد، پرہیزگار، متبع سنت، بلکہ شیخ طریقت بتاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ شیخ عدی پر وجد و حال کی کیفیتیں طاری ہوتی تھیں اور ان کے دوران میں حد شریعت سے کسی قدر تجاوز ہو جاتا تھا جو ان کے جانشینوں کے زمانے میں بڑھتا چلا گیا۔ ان کی وفات ۵۵۷ھ/۱۱۶۲ء میں یا اس سے دو سال پہلے یا ایک سال بعد ہوئی۔ ان سے جو اقوال اور اشعار منسوب کیے گئے ہیں وہ عام سے طرز کے ہیں.

شیخ عدی کی کوئی اولاد نہ تھی، اس لیے ان کے سلسلہ تصوف کی سربراہی ان کے بھائی صخر کی اولاد میں چلی گئی۔ ایک بیان یہ ہے کہ عدی نے اپنے ایک خادم کے بیٹے حسن الرواب کو متبنّٰی کر لیا تھا، اور اسی کی اولاد میں سے اس سلسلے کے پیشوا ہوئے جن کا غیر معمولی احترام کیا جاتا تھا۔ یہ سلسلہ زیادہ تر کردوں ہی تک محدود تھا۔ اس کی ایک خانقاہ بمقام قرافہ قاہرہ میں بھی تھی۔ ان کے معتقدین کے اپنے شیخ کے متعلق عقائد میں غلو کے باعث اس فرقے کا حکومت سے تصادم ہو گیا۔ ۶۵۰ھ میں بدرالدین لؤلؤ والی موصل نے شیخ عدی کا مقبرہ مسمار کرا دیا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اسی خاندان کے ایک آدمی کے پاس بیت فار میں قریب قریب ایک شاہانہ ریاست تھی، انھیں میں کا ایک شخص، امیران شام کی حکومت کی ملازمت میں رہا اور پھر ملازمت ختم کر کے مزہ میں جا بسا تھا۔ کرد اس کی بڑی تعظیم کرتے تھے اور اسے نذرانے دیتے تھے۔ کردوں نے بغاوت کا ایک منصوبہ بنایا تھا، لہٰذا امیران قید خانے بھیج دیا گیا (الدرر الکامنۃ، ۱ : ۴۳۴) اور پھر وہ شورش فرو ہو گئی، اگرچہ کرد اس برج کے سامنے جہاں اسے قید کیا گیا تھا تعظیماً سر جھکایا کرتے تھے.

۸۱۷ھ/۱۴۱۴ء میں عوام نے ایک فقیہ کی انگیخت پر شیخ کی قبر توڑ ڈالی، لیکن بعد میں قبر کو دوبارہ تعمیر کر دیا گیا.

شیخ عدی کی تاریخی شخصیت اور یزیدی مذہب کے فروغ میں ان کی سرگرمیوں کے لیے دیکھیے "یزیدی" (بذیل مادہ).

مآخذ : (۱) ابن الاثیر، ۱۱ : ۱۹۰ (بذیل سال ۵۵۷)؛ (۲) ابن خلکان، عدد ۳۳۹؛ (۳) الشطنوفی: بہجۃ الاسرار، ۱۵۰؛ (۴) ابن تیمیہ، مجموعۃ الرسائل، ۱۹۰۵ء، ۱ : ۲۶۳؛ (۵) ابن شاکر: فوات، ۲ : ۱۵۸؛ (۶) ابن کثیر، ۱۲ : ۲۴۳؛ (۷) المقریزی: الخطط، ۲ : ۴۳۵؛ (۸) وہی مصنف: السلوک، بذیل سال ۸۱۷ھ؛ (۹) التادفی: قلائد الجواہر، ۱۳۰۳، ۱۰۷؛ (۱۰) حاجی خلیفہ، ۴ : ۲۶۴؛ (۱۱) یاقوت، ۴ : ۲۷۳؛ (۱۲) ابن العماد: شذرات الذہب، ۴ : ۱۷۹؛ ۵ : ۲۲۹؛ (۱۳) احمد تیمور: الیزیدیۃ و منشاء نحلتہم، قاہرہ ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء؛ (۱۴) عبدالرزاق: عبدۃ الشیطان، صیدا ۱۹۳۱ء.

○

عذاب : رک بہ قبر، جہنم.

○

عرس : یا "عُرس" (ع؛ جمع: اعراس و عرسات)، اس کا

ابتدائی مفہوم دلہن کو دولہا کے گھر پہنچانا' یا شادی' نیز محفل دعوت شادی (ولیمہ) ہے۔ لفظ عروس دولہا اور دلہن دونوں معنوں میں آتا ہے' لیکن متأخر زمانے میں اس کی جگہ دولہا کو عروس و عریس اور دلہن کو عروسہ کہنے لگے۔ شادیاں دو طرح کی ہوتی ہیں: مرد کے قبیلے یا گھر میں نکاح ہو تو اسے عرس کہتے ہیں اور اگر دلہن کی قبیلے یا گھر پر ہو تو عمرہ (لسان العرب' ۶ : ۲۸۳' فیروز آبادی: القاموس' بذیل مادہ ع ۔ م ۔ ر اور ع ۔ ر ۔ س)۔

(الف) نظموں سے زمانۂ جاہلیت کی نکاح کی رسموں پر بہت کم روشنی پڑتی ہے۔" خود جزیرہ نمائے عرب میں یہ رسمیں بظاہر بہت سادگی سے منائی جاتی تھیں' جیسا کہ بدویوں میں اب بھی دستور ہے (دیکھیے نیچے)۔ بعد کے زمانے میں جو شان و شوکت پیدا ہوئی' خصوصاً برات کے سلسلے میں' وہ پہلے مفقود تھی۔ شادی کا جشن ایک ہفتے رہتا تھا' اسی لیے اسے اسبوع بھی کہتے ہیں (دیکھیے الاغانی' ۱۴: ۱۴۵)۔

اس کے برعکس عرب سے ملحقہ ممالک میں شادیاں بڑی شان و شوکت سے ہوتی تھیں' چنانچہ عراق کے ایک ایرانی گھرانے میں جب شادی رچائی گئی تھی تو برات بڑی دھوم کی تھی (کتاب الاغانی' ۲۰: [illegible])۔

(ب) کتب احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی و عہد صحابہ میں بھی ان موقعوں پر سادگی برقرار رہی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضرت عائشہؓ سے نکاح کے وقت سادگی کو ملحوظ رکھا گیا۔ جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی شادی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ہوئی تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے گھر ہی پر اس کی تیاری کی تھی۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے جہیز میں ایک جھالر دار ریشمی لباس (خمیل)' ایک مشکیزہ (قربہ) اور ایک گدا تھا' جس میں اذخر گھاس بھری ہوئی تھی (النسائی' نکاح' باب ۸۱)۔ ایک دوسری روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حاشیے دار قالین (انماط) خریدنے کی اجازت دے دی تھی (النسائی: نکاح' باب ۸۳) یہ سامان حضرت فاطمہ کے مہر کی رقم سے تیار کیا گیا تھا۔

متعدد احادیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ دلہن کو دولہا کے گھر پہنچانے کے لیے اس کی ماں اور دوسری رشتے دار خواتین جایا کرتی تھیں۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے نکاح کیا تو ان کی والدہ حضرت ام رومانؓ نے انھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاں پہنچایا تھا اور وہاں متعدد خواتین ان کے استقبال کے لیے موجود تھیں۔

دلہن کو اس کے دولہا کی گھر پہنچنے کے موقع پر لڑکیاں خیر سگالی اور مسرت کے اظہار کے لیے گیت گاتی ہوئی جایا کرتی تھیں۔ ایسے ایک گیت کے دو ابتدائی مصرعے اب تک محفوظ ہیں: "أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ فَحَيَّانَا وَحَيَّاكُمْ" (= ہم تمہارے ہاں آئے ہیں' ہم تمہارے ہاں آئے ہیں' خدا ہمیں بھی لمبی زندگی عطا فرمائے اور تمہیں بھی درازی عمر نصیب ہو' ابن ماجہ' نکاح' باب ۲۱؛ البخاری' نکاح' باب ۶۳)۔ ایسے مواقع پر نوعمر لڑکیاں دف بجا کر گانے گایا کرتی تھیں۔ ان گانوں میں غزوۂ بدر کے شہداء کا ذکر ہوتا تھا (البخاری' نکاح' باب ۴۹)۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں میں شادی کا عام اعلان ہو جائے (ابن ماجہ' نکاح' باب ۲۰)' بلکہ ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسی شادی ناپسند فرمائی ہے جو انتہائی خاموشی سے اور چپ چپاتے کر لی جائے (احمد بن حنبل' ۴: ۷۸)۔

دعوت ولیمہ یا طعام: شادی کے سلسلے میں مردانہ دعوت ولیمہ یا طعام ایک ضروری چیز ہے۔ یہ دعوت پہلے دن لازمی (حق) ہے اور دوسرے دن مستحب (معروف)' (امام الترمذیؒ نے اسے سنت بھی قرار دیا ہے) اور اگر تیسرے دن دی جائے تو محض دکھاوا (سمعہ و ریاء) ہے' الدارمیؒ نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پہلے دو دن کی دعوت تو قبول فرما لیتے تھے' لیکن تیسرے دن شرکت سے انکار فرماتے تھے (الدارمی' الاطعمہ' باب ۲۸)۔

دعوت ولیمہ میں شرکت کی دعوت ہمیشہ قبول کرنی چاہیے (مسلم' نکاح' حدیث ۱۰۰ و ۱۰۱)۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ دعوت ولیمہ کبھی رد نہیں کرتے تھے' خواہ وہ اس دن نفلی روزے ہی سے کیوں نہ ہوں (البخاری' نکاح' باب ۷۸) دعوت میں غریب اور مالدار ہر حیثیت کے لوگوں کو مدعو کرنا چاہیے' (مفتاح کنوز السنۃ' بذیل مادہ ولیمہ' نیز مادہ ولیمہ)۔

جہاں تک سال میں شادی کے موسم کا تعلق ہے' حدیث میں خاص طور پر ماہ شوال کا ذکر اس سلسلے میں آیا ہے کہ اس مہینے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے نکاح کیا تھا

(النسائی، نکاح باب ۱۸، ۷۷؛ مسلم: نکاح، حدیث ۷۳، وغیرہ).

اس مسئلے پر بھی خاصی بحث ہوئی ہے کہ دولھا کی طرف سے شادی کے مجمع میں اخروٹ، بادام اور مٹھائی نچھاور کی جائے یا نہیں (اردبیلی نے کھجوروں اور درہموں اور دیناروں کا بھی ذکر کیا ہے)۔ بقول الدمشقی (۲: ۷۶) امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کو اس پر کوئی اعتراض نہیں تھا، لیکن ایک دوسرے قول کے مطابق امام الشافعیؒ اور مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ فعل مکروہ ہے۔ امام الغزالیؒ نے شیرینی تقسیم کرنے کی اجازت دی ہے، مگر کتب فقہ میں اس کا کوئی حوالہ نہیں ملتا (دیکھیے اوپر)۔ النوویؒ اور الاردبیلیؒ اس رسم کو مباح کہتے ہیں، دوسری طرف الشیرازیؒ نے اس مکروہ ہی قرار دیا ہے۔

مآخذ : (۱) دیکھیے مادہ نکاح اور مادہ ولیمہ؛ (۲) الشافعی: کتاب الام، بولاق ۱۳۲۴ھ، ۶: ۱۷۸؛ (۳) المزنی: المختصر سابق الذکر کے حاشیے پر، ۳: ۳۵ تا ۴۱؛ (۴) الشیرازی: التنبیہ، طبع Juynboll، لائیڈن ۱۸۷۹ء، ص ۲۰۵ ببعد؛ (۵) الغزالی: الوجیز، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ۲: ۲۳؛ (۶) النووی: المنہاج، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۹۰؛ (۷) الاردبیلی: کتاب الانوار لاعمال الابرار، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ۲: ۹۳ تا ۹۶؛ (۸) خلیل: المختصر، ترجمہ Santillana، Milan ۱۹۱۹ء، ۲: ۶۳ ببعد؛ (۹) ابن رشد: مقدمات، برحاشیہ مدونة الکبری، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۲: ۵۸؛ (۱۰) الشعرانی: المیزان، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ۲: ۱۲۴؛ (۱۱) الدمشقی: رحمة الامة، برحاشیہ المیزان، ۲: ۷۶، ۱۲۳ ببعد (نیز رک بہ آ آ، بذیل مادہ).

○

عُرف : (ع)، اس کی تعریف جرجانی (التعریفات، طبع Flügel ۱۵۴) نے یوں کی ہے: وہ (عمل یا عقیدہ) جسے لوگ عقل (و تجربہ تمدنی) کی بنیاد پر تواتر کے ساتھ کرتے ہوں اور اس کا فطری طور پر "حق" ہونا ان کے نزدیک مسلم ہو۔" لہٰذا یہ اصطلاح کم و بیش رواج کے مفہوم میں استعمال ہوتی ہے اس کے مقابل اصطلاح قانون مقررہ، یعنی شرع ہے (دیکھیے الماوردی، طبع Enger، ص ۵)۔ بعض اوقات اسے "تقدیری قانون" یا قانون عادی کا مرادف سمجھا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب "احکام" کی بنیاد مسلمہ مقامی رواج (اعراف) پر رکھی جاتی ہے۔ یہ امر معروف ہے کہ بہت سے قبائل اور طبقات میں یہ غیر مدون قوانین، روایات اور رسم و رواج ہیں جن کے ذریعے مقامی طور پر اجتماعی زندگی کا نظام چلتا ہے۔

عرب کے بدویوں میں بھی شرع کے قاضیوں کے علاوہ ایسے خاص قاضی موجود رہے جو قبائل کے رواج سے بخوبی واقف ہوتے تھے اور ان کے سامنے وہ مقامات پیش کیے جاتے تھے جن کا تعلق قبائلی مفادات سے ہوتا تھا۔ اکثر و بیشتر "عرف" سے وہ فیصلہ مراد ہوتا ہے جو حاکم وقت یا اس کا نائب نافذ کرے، یعنی قاضی نہیں۔ یہ فیصلہ یا تو مصلحت ملکی کی بنا پر کیا جاتا ہے یا خاص مجبوریوں کے پیش نظر۔ ایران میں جب سے صفوی دور شروع ہوا، بلکہ اس سے بھی پہلے عُرف کی بنیاد پر شاہ یا اس کے نائبوں یا "عرف" کی خاص عدالتوں نے ایسے فیصلے دیوان بیگی کی صدارت میں کیے ہیں۔ بہرحال ایسا کوئی قاعدہ بھی نہیں رہا جس کے مطابق یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ فلاں معاملہ آخر الذکر عدالت میں جانا چاہیے اور فلاں عدالت شرع میں "عموماً" وہ جرائم جو مملکت یا قانون رائج الوقت اور امن عامہ کے خلاف ہوں، مثلاً بغاوت، غیر وفادارانہ طرز عمل، قلب سازی، بلوہ، چوری، ڈاکہ زنی اور قتل کے معاملات، وہ عدالت عُرف کے سامنے پیش ہوتے تھے۔ علمائے دین نے اس عدالت کا یہ اختیار کبھی تسلیم نہیں کیا اور انھوں نے ہر ایسا فیصلہ ناجائز گردانا جو "عرف" کی بنا پر کیا گیا ہو۔ ترکی میں اس کا اطلاق سلطان کے اپنے امتیازی اختیار کے اجرا پر ہوتا تھا اور اس اعتبار سے یہ "عادة" یعنی رواج "قانون دیوانی" اور "شرع" سے ممیز تھا۔

مآخذ : متن میں دیے گئے حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) المحمصانی: فلسفة التشریع الاسلامی، اُردو ترجمہ و فلسفہ شریعت اسلام، مطبوعہ لاہور؛ (۲) ڈاکٹر محمد الخضری: تاریخ التشریع الاسلامی؛ (۳) احمد الناصری: کتاب الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۴: ۲۶۷.

○

عَرَفات : (= عرفہ)، مکہ مکرمہ سے ۲۱ کلومیٹر (۱۳ میل) مشرق کی جانب طائف کی راہ پر ایک میدان، جو شمالی جانب سے اسی نام کے ایک پہاڑی سلسلے (جبل عرفات) سے گھرا ہوا ہے۔ یہ وہی میدان ہے، جہاں حج کے موقع پر بعض بنیادی ارکان ادا کیے جاتے ہیں۔ ان مناسک حج کا مرکز اس کے شمال مشرق میں سرخ رنگ کی ایک گرانٹی پہاڑی ہے، جس کی بلندی دو سو فٹ سے کچھ کم ہے اور عرفات کے اصل پہاڑی سلسلے سے ذرا الگ سی ہو گئی ہے۔ اس

پہاڑی کو بھی عرفہ کہتے ہیں، لیکن اس کا زیادہ معروف نام "جبل الرحمۃ" ہے۔ اس کی شرقی سمت پتھر کی چوڑی سیڑھیاں (جو اتابک زنگی کے وزیر جمال الدین الجاوید نے تعمیر کرائی تھیں) چوٹی تک چلی گئی ہیں، جس کے اوپر ایک مینار بنا ہوا ہے۔ ساٹھویں سیڑھی پر ایک چبوترہ ہے، جس پر ایک منبر رکھا ہوتا ہے۔ اس منبر پر سابق زمانے میں کھڑے ہو کر خطیب "یوم عرفہ" (نویں ذوالحجہ کو بعد دوپہر) خطبہ پڑھتا تھا۔ آجکل اس کے بجائے مسجد نمرہ میں خطبہ دیا جاتا ہے۔

عرفات کا میدان (جو شرقاً غرباً عرض میں چار میل کے قریب اور طول میں تقریباً سات آٹھ میل ہے)، حرم مکہ (یعنی حدود حرم) کے باہر واقع ہے۔ مکے سے آنے والے حاجی درہ مازمین سے نکل کر ان ستونوں کے پاس سے گزرتے ہیں جو حرم کی حد بندی کرتے ہیں۔ ان ستونوں کے مشرق کی جانب عرنہ نامی ایک نشیب ہے، جس کے دور کے کونے پر ایک مسجد ہے، جو مسجد نمرہ سے موسوم ہے۔ موقف یا مقام اجتماع، جو اس مسجد سے مشرق اور جبل رحمت سے مغرب کی جانب دور تک چلا گیا ہے، مشرق کی طرف کوہستان طائف کے سلسلے سے گھرا ہوا ہے۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس میدان میں کئی کنوئیں کھودے گئے تھے اور متعدد باغوں اور سکنی مکانوں کا ذکر ملتا ہے۔ ملکہ زبیدہ کے حکم سے طائف کے علاقے سے مکے تک پانی لانے کے لیے جو نہر بنائی گئی، وہ بھی عرفہ پہاڑی کے دامن میں بہتی تھی۔ یہاں زندگی کے آثار صرف "یوم عرفہ" ہی کو نظر آتے ہیں جب کہ حاجی وقوف عرفہ ادا کرنے کے لیے یہاں خیمے نصب کر لیتے ہیں۔ عرفات میں وقوف و قیام حج کا بڑا ضروری رکن ہے، بلکہ ایک روایت کے مطابق تو حج عرفات میں ٹھیرنے کا نام ہے اور مغرب سے تھوڑی دیر بعد تک جاری رہتا ہے۔ مناسک حج کی مزید تفصیلات کے لیے رک بہ حج۔

مآخذ: (۱) المقدسی، ص ۷۷؛ (۲) البکری: معجم ما استعجم، بذیل مادہ؛ (۳) یاقوت، بذیل مادہ؛ (۴) ابن جبیر، طبع ڈخویہ، ص ۱۲۸ تا ۱۷۶؛ (۵) ابن بطوطہ، مطبوعہ پیرس، ۱: ۳۹۷ تا ۳۹۹؛ (۶) البتنونی: الرحلۃ الحجازیۃ، ص ۱۸۶ ببعد؛ (۷) ابراہیم رفعت: مرآۃ الحرمین، ۱، ۳۳۵ ببعد

○

عزرائیل: موت کے فرشتے کا نام، ان کا شمار بڑے ملائکہ میں اور حضرت جبرئیل، حضرت میکائیل اور حضرت اسرافیل علیہم السلام کے بعد ہوتا ہے۔ قرآن مجید اور صحیح احادیث میں اس نام کی صراحت نہیں آئی، البتہ "ملک الموت" یعنی موت کا فرشتہ ضرور مذکور ہے۔ بعض آثار میں عزرائیل کا نام آیا ہے (ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۱: ۴۷)۔ جب اللہ تعالٰی نے موت کو پیدا کیا تو عزرائیل کو فرشتۂ موت مقرر کر دیا۔ قرآن مجید کی بعض آیات (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۹۷؛ ۶ [الانعام]: ۹۳؛ ۱۶ [النحل]: ۲۸) کی تفسیری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے فرشتے عزرائیل (ملک الموت) کے اعوان و انصار ہیں۔ یہ پورے کا پورا محکمہ موت وارد کرنے اور روح قبض کرنے کے سلسلے میں خدمات انجام دیتا ہے۔ سورۃ السجدہ میں موت کے فرشتے کا ذکر ہے، جہاں ارشاد ہے "اے رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم! آپ کہہ دیجیے کہ موت کا فرشتہ، جو تم پر مقرر کیا گیا ہے، تمھاری روحیں قبض کر لیتا ہے، پھر تم اپنے پروردگار کی طرف لوٹائے جاؤ گے" (۳۲ [السجدۃ]: ۱۱)۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے لکھا ہے کہ ملک الموت سے مراد عزرائیل ہیں۔ قتادہ وغیرہ کا قول ہے کہ ان کے بہت سے اعوان اور کارندے ہیں، چنانچہ قرآن مجید میں بھی اشارہ ہے کہ عزرائیل تنہا قبض روح کا کام انجام نہیں دیتے، بلکہ ان کے ماتحت بہت سے فرشتے اس میں شریک ہوتے ہیں (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۹۷؛ ۴۷ [محمد]: ۲۷؛ ۱۶ [النحل]: ۲۸، ۳۲)۔ حدیث میں بھی آیا ہے کہ ان کے اعوان سارے جسم سے روح نکالتے ہیں۔ جب روح حلقوم تک پہنچ جاتی ہے تو ملک الموت اس روح کو سنبھال لیتا ہے۔

جب ایک مومن بستر مرگ پر ہوتا ہے تو موت کا فرشتہ اس کے سرہانے کھڑا ہوتا ہے اور اس کی روح اس کے بدن سے رفق اور نرمی سے نکالتا ہے، لیکن کوئی غیر مومن مرتا ہے تو موت کا فرشتہ نہایت سختی کے ساتھ اس کی روح کو اس کے بدن میں سے کھینچ کر نکالتا ہے، روح کے لیے بہشت کا دروازہ بند کر دیا جاتا ہے اور اس کے لیے اذیت اور تکلیف کا دور شروع ہو جاتا ہے۔

مآخذ: قرآن مجید کی تفاسیر، بالخصوص بذیل ۳۲ [السجدۃ]: ۱۱؛ (۲) کتب احادیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ؛ (۳) الغزالی: الدرۃ الفاخرۃ، طبع L. Gautier، ص ۷ ببعد؛ (۴) الکسائی: عجائب الملکوت، مخطوطہ لائیڈن، مجموعہ Warn، عدد ۵۳۸، ورق ۲۴؛ (۵) مجیر الدین الحنبلی:

کتاب الانس الجلیل، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۴۱؛ (۶) البخاری، کتاب الجنائز، باب ۲۹؛ (۷) مطہر بن طاہر المقدسی: کتاب البدء والتاریخ، طبع Huart، ۳: ۱۷۵، ۴: ۳۱.

○

العُزّٰی : (ع، تانیث اعز) عرب کی ایک قدیم دیوی جس کے نام کا مفہوم ہے "مضبوط طاقتور"۔ اس کا تعلق خاص طور پر غطفان سے تھا (یاقوت، ۱: ۲۹۲)؛ لیکن اس کا بڑا استھان وادی نخلہ میں حراض کے مقام پر اس راستے پر واقع تھا جو طائف سے مکہ کو جاتا ہے (دیکھیے یاقوت، ۳: ۶۶۵ ببعد) جس کی طرف حسان بن ثابتؓ نے اشارہ کیا ہے (دیوان، مطبوعہ Hirschfeld، قصیدہ شمارہ ۹، بیت ۳)؛ یہاں ببول کے تین درخت تھے جن میں سے ایک پر جاہلی عربوں کے عقیدے کے مطابق اس دیوی نے ظہور کیا تھا۔ یہیں ان کا متبرک پتھر نصب تھا (الواقدی: ترجمہ Wellhausen، ص ۳۵۱)۔ مندرجہ بالا مرکزوں سے اس کا بت کئی بدوی قبیلوں میں پھیلنا شروع ہوا اور خزاعہ، غنم، کنانہ، بلی اور ثقیف جیسے قبائل میں پھیل گیا اور خصوصیت کے ساتھ قریش میں جن کے ہاں رفتہ رفتہ اسے بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔ قریش اور دوسرے قبائل اس کی زیارت کرتے اور اس پر نذریں چڑھاتے اور اس کے لیے قربانیاں کرتے تھے اور تمام بتوں سے بڑھ کر اس کی عزت کی جاتی تھی۔ یہاں اللات [رک بآں] اور المناۃ کے ساتھ "تثلیث الوہیت" کی صورت پیدا ہوئی اور وہ بھی تین میں سے ایک دیوی بن گئی۔ اہل مکہ ان تینوں کو "خدا کی بیٹیاں" کہا کرتے تھے اور عزّٰی قریش اور تمام بنو کنانہ کی سب سے بڑی دیوی تھی۔ جب ۳ھ میں ابوسفیانؓ (بحالت کفر) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر حملہ آور ہونے کے ارادے سے چلا تو العُزّٰی اور اللّات کے علامتی نشان بھی اپنے ساتھ لے کر گیا تھا (الطبری، ۱: ۱۳۹۵)۔ یہ واقعہ کہ العُزّٰی دونوں دیویوں میں زیادہ اہمیت رکھتی تھی، غزوۂ احد کے موقع پر ابوسفیانؓ کے اس جنگی نعرے سے بھی ظاہر ہے کہ: العُزّٰی لنا ولا عُزّٰی لکم (عزی ہماری ہے اور تمہاری کوئی عزی نہیں) (الطبری، ۱: ۱۴۱۸).

خاص عرب کے باہر عزّٰی کی پرستش خاص طور پر حیرہ کے لخمی بادشاہوں کے ہاں ہوتی تھی؛ المنذر رابع اس کی قسم کھاتا ہے (کتاب الاغانی، ۲: ۴۱، نیچے سے، س ۵)۔ شامیوں کے ہاں بھی عزّٰی کا نام ملتا ہے، اگرچہ شاذ طور پر۔ وہ لوگ اس نام کے بجائے عاوۃ کو کبتو (یعنی مونث ستارہ) کا نام لیتے ہیں، جس سے ان کی مراد یہود کی طرح خاص طور پر صبح کا ستارہ ہے.

فتح مکہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خالدؓ بن ولید کو العُزّٰی کے استھان پر بھیجا تھا تاکہ وہ اسے تباہ کر دیں۔ چنانچہ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم کی تعمیل کی۔ الواقدی نے اس دیوی کا آخری پجاری افلح بن نضر الشیبانی کو بتایا ہے اور ابن الکلبی نے دبیہ بن حرمی کو۔ اس کے بعد یہ مذہب معدوم ہو گیا.

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

عُزَیرؑ : حضرت عزیر علیہ السلام کا ذکر قرآن مجید میں صرف ایک بار آیا ہے (۹ [التوبۃ]: ۳۰)؛ نسب: حضرت عزیر بن جروہ (یا سروخا یا سوریق) بن عدیا بن ایوب (البدایہ والنہایہ، ۲: ۴۳) ہے.

بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے جب بخت نصر نے بیت المقدس پر حملہ کیا تو وہ کم عمر تھے۔ بخت نصر اسرائیلیوں کو قیدی بنا کر بابل لے گیا تو یہ بھی ان قیدیوں میں شامل تھے۔ چالیس برس کی عمر میں اللہ تعالٰی نے انھیں "حکمت" سے نوازا اور بنو اسرائیل نے انھیں "فقیہ" تسلیم کر لیا اور بابل ہی میں وہ منصب نبوت پر سرفراز ہوئے۔ بنو اسرائیل کی اسیری بابل سے لے کر آزادی، پھر بیت المقدس کی دوبارہ تعمیر اور آبادی تک حضرت عزیرؑ بنو اسرائیل کے ساتھ رہے۔ وہ اپنے زمانے میں تورات کے سب سے بڑے عالم اور حافظ تھے (حوالہ مذکور).

سورۃ البقرۃ (۲: ۲۵) میں ایک واقعہ مذکور ہے کہ ایک برگزیدہ شخص اپنے گدھے پر سوار ہو کر ایک ایسی بستی سے گزرا جو بالکل برباد اور کھنڈر ہو چکی تھی۔ اس نے یہ بربادی اور تباہی دیکھ کر تعجب سے کہا کہ یہ برباد شدہ بستی پھر کیسے آباد ہو گی اور اللہ تعالٰی اس تباہ حال ویرانے کو دوبارہ کس طرح زندگی کی رونق اور چہل پہل عطا کرے گا۔ اللہ تعالٰی نے فوراً اس شخص کی روح قبض کر لی اور سو سال تک مردہ رکھنے کے بعد اسے دوبارہ زندہ کر کے پوچھا: "بتاؤ کتنا عرصہ اس حالت میں رہے؟" اس نے جواب دیا: "ایک دن یا دن کا

کچھ حصہ۔" اللہ تعالٰی نے فرمایا: "تم تو سو برس تک اس حالت میں رہے ہو۔ ذرا اپنے گدھے کو دیکھو کہ وہ گل سڑ کر ہڈیوں کا ڈھانچہ رہ گیا ہے۔ یہ سب کچھ اس لیے ہوا کہ ہم تمھیں لوگوں کے لیے "نشان" (آیہ) بنائیں۔ اب تم یہ بھی دیکھو کہ ہم کس طرح ان بوسیدہ ہڈیوں کو آپس میں جوڑتے اور ان پر گوشت چڑھاتے ہیں۔" جب اس برگزیدہ ہستی نے اللہ تعالٰی کے نشانات کا مشاہدہ کر لیا تو اپنے عجز فہم اور اللہ تعالٰی کی قدرتوں کا اقرار کیا۔ مشہور قول کے مطابق یہ واقعہ حضرت عزیرؑ کے ساتھ پیش آیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی قبر دمشق میں ہے۔

بخت نصر نے مذکور حملے کے وقت تورات کے تمام نسخوں کو اس طرح نذر آتش کیا کہ کوئی نسخہ رہنے نہ پایا، چنانچہ زمانہ اسیری میں بنو اسرائیل تورات سے بالکل محروم رہے۔ جب اسیری سے رہائی ملی اور وہ بیت المقدس میں دوبارہ آباد ہوئے تو تورات حاصل کرنے کی خواہش پیدا ہوئی۔ اس وقت حضرت عزیرؑ کے سوا اور کوئی ایسا حافظ تورات موجود نہ تھا جسے اول سے آخر تک تورات حفظ ہو۔ تورات کو دوبارہ لکھوانے اور وجود بخشنے کا شرف حضرت عزیرؑ کو حاصل ہوا۔ جب یہودیوں نے یہ دیکھا کہ حضرت عزیرؑ نے کسی نسخے یا الواح کی مدد کے بغیر محض اپنے حافظے سے ساری تورات لکھوا دی ہے تو ان میں سے بعض یہودیوں نے اسی بنا پر حضرت عزیرؑ کو خدا کا بیٹا (ابن اللہ) کہنا شروع کر دیا، جس کی تردید قرآن مجید میں کرنا پڑی۔ حضرت عزیرؑ کا زمانہ چھٹی صدی قبل مسیح قرار دیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع اخویہ، ۱: ۲۶۹ تا ۲۷۱؛ (۲) البقرۃ: ۲۵۹، نیز ۹ [التوبۃ]: ۳۰ کی تفسیر میں، خصوصاً الرازی: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۳: ۱۸ تا ۲۰، ۱۰: ۱۸ تا ۱۹؛ (۳) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۲: ۳۳ تا ۴۷۔

( )

عُشر: جمع: اَعْشار، عُشُور؛ عَشَر (اور عَشَرۃ) سے ماخوذ ہے۔ عشر، عربی میں پہلی دہائی، یعنی دس کے لیے اسم عدد ہے۔

عشر یا عشیر، عشر کی کسر ہے، گویا جب کسی چیز کو برابر کے دس حصوں میں تقسیم کیا جائے تو ان میں سے ایک حصہ عشر کہلائے گا، یعنی دسواں حصہ۔

لسان العرب ہی میں "عَشَر القوم" یا عشّر القوم کے معنی "اَخَذ عُشْرَ اَمْوالِھِم" (ان کے مال کا دسواں حصہ وصول کیا) بتائے گئے ہیں اور یہ کہ "عُشْر المال" یا عَشَّر المال" کا مفہوم بھی یہی ہے۔ عشر وصول کرنے والے کو عاشر یا عشّار کہا جاتا ہے (دیکھیے لسان، بذیل مادہ)۔

عرب میں قدیم جاہلی معاشرے کے جابرہ جو ٹیکس وصول کرتے تھے اسے بالعموم عشور کے نام سے پکارا جاتا۔ اس جاہلی عشور کے وصول کرنے والے بھی عاشر کہلاتے تھے۔

تاہم دور اسلام میں جن مسلمانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے یا خلفائے راشدین کی طرف سے عشر وصول کرنے کی خدمت انجام دی ان پر بھی عاشر کا اطلاق روا سمجھا گیا۔

شریعت کے نظام زکوۃ میں عشر کی اصطلاح زکوۃ کی اس نوع کے لیے رکھی گئی ہے جو زمین (کھیتوں، باغات اور بعض معادن) کی پیداوار سے ادا کی جاتی ہے، جس کی شرح کل پیداوار کا دسواں حصہ (عشر) اور بعض صورتوں میں بیسواں حصہ (نصف عشر) مقرر ہے۔ عشر، زکوۃ کے دیگر اقسام کی طرح صدقات مکتوبہ (لازم کیے گئے صدقات) میں شامل ہے (دیکھیے یحیی بن آدم: کتاب الخراج)۔ اگر پیداوار کا عشر بخوشی از خود ادا نہ کیا جائے تو حکومت اسلامی کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ اسے جبراً وصول کرے (امجد علی: بہار شریعت، ۵: ۴۳)۔

فقہا عشر کی فرضیت کے لیے، فرضیت زکوۃ کے عمومی دلائل کے علاوہ، خاص دلائل میں قرآن مجید کی درج ذیل آیت پیش کرتے ہیں کہ ارشاد ہے: "کھیتی کے کٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو" (۶ [الانعام]: ۱۴۱)۔ قاضی ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب الخراج میں آیت مذکورہ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اقوال نقل کیے ہیں جن میں آیت کے الفاظ حقہ کا مفہوم عشر اور نصف عشر سمجھا گیا ہے (نیز دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۲۶۷)۔ مذکورہ بالا آیات کے ساتھ فقہا نے بعض احادیث سے بھی استدلال کیا ہے (دیکھیے عمدۃ الرعایۃ فی حل شرح الوقایۃ)۔

عشر، جو پیداوار کی زکوۃ ہے، بقایا اقسام زکوۃ میں شامل ہونے کے باوجود ان سے یک گونہ منفرد بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر میں ریاست کا ایک مالی مفاد ہونے کا پہلو غالب ہے، جب کہ دیگر

انواع زکوۃ میں عبادت کا پہلو غالب ہے۔ اسی وجہ سے بچے اور مجنوں دیگر اقسام زکوۃ کے مطالبے سے مستثنیٰ ہیں کہ زکوۃ عبادت ہے اور بچے اور دیوانے عبادت کے لیے مکلف نہیں، جب کہ عشر کا وجوب بچے، مجنوں، اور مکاتب غلام کی زمینی پیداوار پر بھی ہو گا، بلکہ وقف زمین کی پیداوار پر بھی۔

عشر کی فرضیت کے سلسلے میں ضروری شرطیں اور بعض دیگر تفصیلات مذاہب فقہ میں جزوی طور پر باہم مختلف ہیں۔ فقہائے احناف کے ہاں شروط اور متعلقہ تفاصیل یہ ہیں:

(الف) عشر کے وجوب کے لیے عاقل اور بالغ ہونا ضروری نہیں؛ (ب) عشر کے وجوب کے لیے زمین کا عشری ہونا شرط ہے؛ (ج) زمین سے جو پیداوار حاصل کرنا مستقلاً مقصود ہو، اس پر عشر عائد ہوتا ہے، چنانچہ لکڑی، گھاس، بانس، جھاڑ وغیرہ پر عشر نہیں کہ ان سے زمین کا منافع حاصل کرنا مقصود نہیں (یعنی یہ چیزیں از خود حاصل ہو جاتی ہیں)؛ (د) عشر تب واجب ہوتا ہے جب فی الواقع زراعت ہوئی ہو۔ اس کے برعکس خراج [رک بآں] کے وجوب کے لیے اتنا کافی ہے کہ زمین قابل زراعت ہو اور صاحب زمین زراعت کی استطاعت رکھتا ہو؛ (ہ) بارش یا سیح (یعنی نالی کھود کر بارش کا پانی گزارا گیا ہو) کے ذریعے آبپاشی ہو تو عشر واجب ہو گا۔ چرسے (یا رہٹ) کے ذریعے ہو تو نصف عشر (۱/۲۰)؛ (و) عشر ہر قسم کی زمینی پیداوار پر عائد ہوتا ہے، مثلاً ہر قسم کے غلہ جات، سبزیاں، خوشبودار پھول، زعفران، انگور، کھجور اور ہر طرح کے پھل، دیرپا ہوں یا نہ ہوں، قلیل ہوں یا کثیر، نصاب اور سال پورا ہونے کی شرط بھی نہیں، پھلوں کے علاوہ بقیہ صورات (ستے کی لکڑی وغیرہ) اس کے گوبھ اور تارکول پر عشر نہیں؛ (ح) کھیتی کے اخراجات کاشتکار کے ذمے ہیں۔ یہ اخراجات وضع کیے بغیر پوری پیداوار پر عشر عائد ہوتا ہے؛ (ط) کھڑے کھیت (پکنے سے پہلے) فروخت ہو گئے تو عشر خریدار پر ہے اور پکنے کے بعد بکیں تو بائع پر؛ (ی) پھلوں کا عشر اس وقت واجب ہو جاتا ہے جب وہ پک کر قابل استعمال ہو جائیں، البتہ ادائیگی توڑنے کے وقت کی جائے گی اور غلے کا عشر اس وقت نکالا جاتا ہے جب اسے صاف کیا جائے۔ اگر پیداوار از خود (مالک کے اقدام کے بغیر) تلف ہو جائے تو عشر معاف ہو گا (فقہ شافعی اور مالکی کی شرائط کے لیے دیکھیے الجزیری، عبدالرحمٰن: الفقہ علی المذاہب الاربعہ)۔

مآخذ: (متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ): (۱) الشافعی: الام؛ (۲) ابوعبید: کتاب الاموال؛ (۳) یحیی بن آدم القرشی: کتاب الخراج؛ (۴) مرغینانی: الہدایہ؛ (۵) الماوردی: الاحکام السلطانیہ؛ (۶) معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ؛ (۷) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ۔

○

عشرہ مبشّرہؓ: یہ وہ دس جلیل القدر صحابہ ہیں جن کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہے۔ یہ اصطلاح احادیث میں نہیں آئی، لیکن یہ تصور انھیں سے ماخوذ ہے۔ اس قسم کی حدیثوں میں عموماً" یہ الفاظ ملتے ہیں: دس حضرات جنت میں ہوں گے" جس کے بعد ان کے نام درج ہیں۔ مختلف فہرستوں میں ذیل کے صحابہ کرامؓ کے اسما مذکور ہیں: حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص اور حضرت سعیدؓ بن زیدؓ۔ بعض روایات میں تو ان حضرات سے پہلے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اسم مبارک مذکور ہے (ابوداؤد: سنن: باب ہشتم؛ احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۱۸۷، ۱۸۸)۔ دوسری روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اسم مبارک نہیں، بلکہ ان کی جگہ حضرت ابوعبیدہؓ بن الجراح کا نام مذکور ہے (الترمذی، کتاب المناقب، باب ۲۵؛ ابن سعد، ۳: ۲۷۹؛ احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۱۹۳)۔

دینی خدمات انجام دینے، خیر میں سبقت لے جانے، راہ حق میں آزمائش کے کٹھن مراحل ثابت قدمی سے طے کرنے کی حوصلہ افزائی فرماتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے متعدد مواقع پر مختلف اصحابؓ کو مغفرت اور جنت کی بشارت سے نوازا، عشرہ مبشرہ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ان کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت خدیجہؓ کو جنت میں بتایا۔ حضرت بلالؓ کو اپنے سے پہلے جنت میں جاتے ہوئے محسوس فرمایا۔ حضرت عائشہؓ کو آخرت (جنت) میں اپنے ساتھ بتایا۔ اصحابؓ بدر کو تمام اگلے پچھلے گناہوں کی بخشش کی بشارت دی۔ یہ سب فضیلتیں اور بشارتیں دین میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ساتھ دینے اور نمایاں خدمات انجام دینے پر ملیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

عصر: (ع)، وقت، زمانہ، خصوصاً سہ پہر کے ابتدائی حصے سے سورج میں سرخی پیدا ہو جانے تک کا وقت۔ اسی سے سہ پہر کی فرض نماز کا نام صلوٰۃ العصر ہوا۔ سورۃ البقرہ میں جس وسطیٰ نماز کا ذکر آیا ہے اکثر مفسرین کے مطابق اس سے بھی نماز عصر مراد لی گئی ہے۔ بعض احادیث میں بھی اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اسی نام سے قرآن حکیم کی ایک سورۃ بھی ہے۔

مآخذ: دیکھیے قرآن کریم، ۲ [البقرۃ]: ۲۳۸، اور اس کی تفسیر، مختلف کتب تفسیر میں؛ (۲) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ۔

○

عِفْرِیْت: عام تشریحات کی روشنی میں اس سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے حریف پر غلبہ پا کر اسے خاک (عفر) میں ملا دے، جو معاملات کو کامیابی سے انجام تک پہنچا دے (مبالغ)، لہٰذا اس سے مراد وہ شخص ہے جو مخاصمانہ معنوں میں قوی ہو اور عیّار ہو (الزمخشری اور بیضاوی، تفسیر ۲۷ [النمل]: ۳۹)۔ ایک قدیم اور مستقل حیثیت سے قرآن مجید میں یہ صرف ایک مقام پر آیا ہے (۲۷ [النمل]: ۳۹) چنانچہ اس لفظ کا استعمال خاص طور پر جن کے لیے ہونے لگا ہے، لیکن جیسا کہ ظاہر ہے، "ایک قوی جن" بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دو حدیثوں میں بھی "عفریت من الجن" آیا ہے (الدمیری: حیاۃ الحیوان، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۱: ۱۷۹، س ۱۵ و ۲: ۱۴۳، س ۲۲ ببعد، بذیل مادہ جن، عفریت)۔ بہرکیف یہ لفظ جلد ہی جن کا مرادف ہو گیا اور بالخصوص ایک ایسے جن کا جس میں شیطانی اور خبیثانہ عناصر زیادہ موجود ہوں، اسی لیے امام راغب (مفردات، ص ۳۴۳) نے لکھا ہے کہ عفریت کا لفظ انسانوں کے لیے استعارۃً استعمال ہوتا ہے، حتّٰی کہ الطبری (تفسیر، ۱۹: ۹۳) نے بھی اس لفظ کا مفہوم بظاہر جن تک ہی محدود رکھا ہے۔ اس کے مقابلے میں جنوں کی اصناف کے لیے دیکھیے آکام المرجان (ص ۱۷ ببعد) و الفہرست (ص ۳۰۹، س ۲۱)، جہاں جن اور شیطان دونوں کے لیے عفریت ایک عام نام کے طور پر آیا ہے، حتّٰی کہ اس کا خصومت کے معنوں میں جو مفہوم خصوصی ہے وہ بھی نظروں سے اوجھل ہو چکا ہے۔ مصر میں یہ لفظ اس شخص کے بھوت کے لیے بھی استعمال ہونے لگا ہے جسے قتل کر دیا گیا ہو یا جو اذیت ناک موت مرا ہو۔

مآخذ: متن میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) Doyz.، تکملہ، ۲: ۱۴۳۔

○

عَقْد: اسلامی شریعت کی اصطلاح میں "عقد" سے مراد ایک قانونی سلسلۂ عمل ہے، خواہ وہ دو فریقوں کے مابین کوئی معاہدہ ہو یا فقط کوئی یک طرفہ اعلان، مثلاً وصیت، تاہم خصوصی طور پر عقد سے مراد ایسا قانونی عمل ہے جس میں دو فریق ہوں اور ایک طرف سے ایجاب اور دوسرے کی طرف سے قبول ہو۔ احنافؒ کے ہاں "ایجاب" سے کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی، لیکن مالکیہؒ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بہرحال جب ایجاب کے مقابلے میں "قبول" بھی ہو جائے تو قانوناً عقد وجود میں آ جاتا ہے۔

یہاں یہ ضروری امر ہے کہ عقد یا معاہدہ اور محض وعدوں، یعنی عدات اور اباحات میں واضح حد تمیز قائم کر لی جائے جن سے کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی۔

عقد محض طرفین کی رضامندی کا نام نہیں۔ ہر عقد کے لیے خاص طریقے (صیغے) یا طرزِ عمل کی ضرورت ہوتی ہے جس کے ذریعے فریقین میں سے ہر ایک اپنے منشا کا اظہار کرتا ہے۔ اس منشا کا اظہار اصولاً زبانی ہوتا ہے، تاوقتیکہ کوئی فریق قوت گویائی سے محروم نہ ہو۔ نیز کتابت سے کام نہیں لیا جا سکتا، تاوقتیکہ فریقین ایک ساتھ موجود نہ ہوں۔ عقد کے لیے کوئی معین اور ناقابل تغیر دستور اور قاعدہ مقرر نہیں ہے، فقہا نے عقد کے لیے بالعموم فعل ماضی کا صیغہ مشروع قرار دیا ہے۔ ہر طرح کی تحریر کام دے سکتی ہے، بشرطیکہ اس سے مطلب صاف طور پر ادا ہو جائے۔ البتہ یہ جان لینا ضروری ہے کہ فعل مستقبل کسی طرح بھی عقد کا عزم بجا طور پر ظاہر نہیں کرتا۔ فعل حال اسی صورت میں فریقین کو پابند کرے گا جب فریقین کی معاہدہ کرنے کی نیت قطعی طور پر پہلے معلوم ہو چکی ہو۔ ہاں اگر عقد فعل ماضی کی صورت میں ہو تو اس وقت نیت عقد کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ عقد فقط زبان سے کر دینے سے قانونی طور پر مسلّم ہو جائے گا۔

چنانچہ عقد کو باہمی مفاہمت اور طرفین کے منشاء کے اظہار کا ذریعہ سمجھنا چاہیے۔ اس کے انعقاد سے غرض یہ ہے کہ اس باہمی

رضامندی کو قانوناً تسلیم کر لیا جائے، چنانچہ عقد بیع کا نتیجہ یہ ہے کہ بیع شدہ چیز کی ملکیت فوراً بائع سے خریدار کی طرف منتقل کر دی جاتی ہے۔ عقد کی تعریف میں یہ بات داخل نہیں کہ عقد کی وجہ سے فریقین میں سے کسی پر کچھ ذمے داریاں عائد ہو جائیں۔ اسلامی قانون میں نئی پابندیاں عائد کرنا عقد کا مقصود اولین نہیں، بلکہ اس کا مقصد زیادہ تر یہ ہے کہ دو فریقوں میں سے ایک قانونی عمل کے ذریعے ایک نئی قانونی صورت حال پیدا کر دے، یا موجودہ قانونی صورت حال میں کوئی تغیر پیدا کر دے۔ اس نئی صورت حال سے یا پرانی صورت حال کے تغیُّر سے ایسی قانونی حالت خود بخود پیدا ہو جاتی ہے کہ بائع بیع شدہ چیز خریدار کو تفویض کر دیتا ہے اور مشتری اس کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔ بیع شدہ چیز کی تفویض بائع کی طرف سے اور ادائے قیمت مشتری کی طرف سے "حکم العقد" نہیں، بلکہ "حقوق العقد" ہیں۔ اگر فریقین معاہدہ ہوتے ہی حقوق العقد فوراً ادا کریں، یعنی ایک فریق بیع شدہ چیز خریدار کو تفویض کر دے اور خریدار اس کی قیمت دیدے تو اس معاملے کو عقد نہیں بلکہ صرف "معاطاۃ" (ادل بدل) کہیں گے۔

عقد کی تکمیل کے لیے اتحادِ وقت اور اتحادِ مجلس شرط ہے۔ عقد ایک مجموعی امر ہے جس کی تقسیم اجزا میں نہیں ہو سکتی۔ "صفقہ" (معاملے کا طے کرنا، ہاتھ پر ہاتھ مارنا) ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ "ایجاب" کو جزوی طور پر قبول نہیں کیا جا سکتا خواہ بیع میں دو ممتاز چیزیں شامل ہوں۔ اسی طرح اگر ایجاب دو شخصوں سے کیا گیا ہو تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک قبول کر لے اور ایک نہ کرے۔ آخر میں اگر معاہدے میں کوئی ایسی شے شامل ہو جس کا لین دین حرام ہے تو وہ ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے، عقد کی ترکیب کو بہت مستحکم بنا دیتا ہے۔ چنانچہ عقد میں ایک ہی واحد معاملہ (صفقہ) ہو سکتا ہے زیادہ نہیں۔ دوسری جانب عقد کا ایک ہی مجلس میں منعقد ہونا ضروری ہے (جسے مجلس العقد کہتے ہیں)۔ مختصر یہ کہ عقد کے لیے معاہدہ کرنے والوں کو ایک ہی جگہ مل کر بیٹھنا اور فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس لحاظ سے عقد کی تکمیل کے لیے تین وحدات کی ضرورت ہے۔ (دیکھیے ہدایہ)۔

جائز عقد اصولاً "لازم" ہو جاتا ہے، لیکن اس قاعدہ کلیہ سے چند مستثنیات بھی ہیں، مثلاً وکالت، قرض حسنہ، کفالت، شراکت، ضمانت، امانت، ہبہ وغیرہ ایسے عقود ہیں جو ذاتی طور پر فسخ ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کے عقد میں ہر فریق حالات کے مطابق اس امر میں با اختیار ہے کہ وہ عقد کی پابندیوں سے یک طرفہ اعلان کر کے آزاد ہو جائے۔ تاہم ہبہ کے بارے میں قاضی کے فیصلے کی ضرورت ہو گی۔

یہاں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کی رضامندی سے ہر عقد ہر وقت فسخ کیا جا سکتا ہے۔ اسے اصطلاح میں "اقالہ" کہتے ہیں اور اس کا فقہ کی کتابوں میں بالتفصیل ذکر پایا جاتا ہے، لیکن اصولاً عقد اس بنا پر فسخ نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے منشا کی تکمیل نہیں ہوئی۔ مثلاً بائع، معاہدے میں کسی خاص دفعہ کی عدم موجودگی کی وجہ سے یہ مطالبہ نہیں کر سکتا کہ بیع اس بنا پر فسخ کر دی جائے کہ مشتری نے موعودہ قیمت ادا نہیں کی۔

مآخذ : (۱) علی الخفیف: احکام المعاملات الشرعیہ، بار سوم، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۲) محمد ابو زہرہ: الملکیہ و نظریۃ العقد فی فقہ الاسلامی، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۳) محمد یوسف موسیٰ: الاموال و النظریۃ العقد فی الفقہ الاسلامی، بار دوم، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۴) صبحی المحمصانی: النظریۃ العامہ للموجبات و العقود، ج ۲، بیروت ۱۹۴۸ء؛ (۵) مصطفی احمد الزرقاء: المدخل الفقہی العام الی الحقوق المدنیہ فی البلاد السوریہ، دمشق ۱۹۵۴ء؛ (۶) عبدالرزاق السنہوری: مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی، ۵ صیغۃ العقد، قاہرہ ۱۹۵۴ء۔ ماخذ اعتقادی، یعنی حنفی مذہب کے مطابق جن کا ذکر خاص طور پر اس مقالے میں آیا ہے: (۷) محمد بن الحسن الشیبانی: کتاب الاصل، کتاب البیوع و السلم، طبع شفیق شحاتہ، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۸) السرخسی: المبسوط، ۳۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء؛ (۹) الکاسانی: بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۷ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء۔

○

عقل : قرآن مجید میں لفظ عقل عام معنوں میں لفظ "فقہ" یعنی "سمجھ" کے مترادف کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اور یہ عربی زبان کے محاورے کے مطابق ہے، لیکن لفظ "عقل" علمی اصطلاح کی حیثیت سے یونانی Dianoia-Nous اور Logos کے معنوں میں ہے۔ اس طرح علمی لحاظ سے ہم عقل کے مختلف نظریوں کو فلسفیانہ، متکلمانہ اور متصوفانہ استعمال کے تحت بیان کر سکتے ہیں،

پھر فلسفیانہ لحاظ سے بھی "عقل" کے دو الگ الگ نظریے ہیں: ایک نفسیاتی اور دوسرا مابعد الطبیعاتی، اگرچہ دونوں کا آپس میں تعلق ہے۔ نفسیاتی لحاظ سے ارسطو کے اثر کے ماتحت مسلم فلاسفہ نے عقل کو دو بنیادی اجزا میں تقسیم کیا ہے: عقل نظری، جس کا کام غیر متبدل معقولات کا علم ہے اور عقل عملی جس کا کام عالم کون و فساد کو جاننا اور اس میں عمل کر کے تبدیلی پیدا کرنا ہے۔ انسانی ذہن میں ان دونوں عقلوں کی ترقی کے عموماً چار مدارج شمار کیے گئے ہیں: (۱) عقل ہیولانی یا عقل بالقوۃ یا عقل منفعل (intellectus potentislis)؛ (۲) عقل بالفعل (intelleus in effectu)؛ (۳) عقل بالملکہ (intellecus in habitu)؛ (۴) عقل مستفاد (adeptus یا intellectus acquisitus) (بعض فلسفیوں نے عقل بالفعل اور عقل ہیولانی کو ایک ہی مانا ہے)۔

انسانی ذہن میں علم کے وجود اور عقل کی ترقی کی توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ ارسطو (De Anima، ۳: ۵) کے اتباع میں ایک عقل فعال کو تسلیم کیا گیا ہے جس کے عمل سے انسانی عقل منفعل قوت سے فعل میں آ جاتی ہے۔ یہ عقل فعال اسلامی فلسفیوں کے نزدیک ایک خارجی عقل ہے یہ عقل فعال اسلامی فلسفیوں کے نزدیک ایک خارجی عقل ہے جو نہ صرف ہمارے اذہان کو صور معقولہ بخشتی ہے، بلکہ تحت القمر کائنات (sub lunar) کی تمام خارجی اشیا کو بھی صورت دیتی ہے، اس لیے اسے وہّاب یا واہب الصور (جسے قرون وسطی کی لاطینی دنیا نے dator formarum کا نام دیا ہے) کہا گیا ہے اور یہ عقل خارجی عقول کے سلسلے میں سب سے نیچے ہے۔ بعض مسلم حکما (فارابی اور ابن رشد) نے انسانی عقل کے اسی دنیا میں عقل فعال سے مکمل اتصال کو جائز قرار دیا تھا، لیکن ابن سینا کے نزدیک یہ اتصال صرف موت اور جسمانی تعلقات کے منقطع ہو جانے کے بعد ہی ممکن ہو سکتا ہے۔

مابعد الطبیعیات نظریے کے مطابق خارجی عقول عموماً نو یا دس ہیں، جو درجہ بدرجہ ذات اقدس سے صدور یا فیضان (emanation) کے طریقے پر ظہور پذیر ہوئی ہیں، اگرچہ یہ "ظہور" صرف مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے ہے، زمانی اعتبار سے نہیں۔ زمانی اعتبار سے فلسفیوں کے نزدیک تمام عقول ازلی ہیں۔ جن فلسفیوں پر ارسطو کا اثر زیادہ ہے، ان کے نزدیک ذات اقدس، یعنی باری تعالی خود عقل اول ہے، لیکن متصوفہ اور عموماً ان مفکرین کے نزدیک جن پر اشراقی اور نوافلاطونی (new-Platonic) اثر ہے، ذات باری ماورا العقول ہے اور اس کا پہلا اثر عقل اول ہے، لہٰذا اول الذکر دس عقول، اور مؤخر الذکر نو عقول مانتے ہیں۔ اس نظریے کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ ایک بسیط ذات سے صرف ایک ہی ذات کا صدور ہو سکتا ہے، تاہم ان عقول میں سے ہر ایک نہ صرف اپنے سے نیچے کی ایک عقل کے صدور کی علت ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک فلک کی علت بھی ہے۔ اس طرح افلاک کی تعداد نو ہے۔ ہر فلک خود ایک ذی نفس اور ذی عقل حیوان ہے۔ سب سے نیچے کا فلک، فلک القمر ہے۔ مسلم مفکرین سے پہلے کسی مفکر کے ہاں عقول کی اس تعداد کے نظریے کا سراغ نہیں ملتا، لیکن یہ ثابت ہے (دیکھیے D. Anima، طبع John Philoponus، ص ۵۴۷) کہ بعض عیسائی مفکرین نے ان عقول کی تطبیق فرشتوں سے کی تھی۔ مسلم مفکرین نے ان عقول کی تطبیق فرشتوں اور دوسری دینی ذوات (مثلاً لوح۔ قلم) سے کی ہے۔ مسلم حکما کے نزدیک دسویں عقل جبریل ہے، لیکن بعض صوفی مفکرین نے جبریلؑ کو زیادہ بلند رتبہ دیا۔

مآخذ: (۱) الفارابی: معانی العقل، طبع M. Bouyges، بیروت ۱۹۳۸ء؛ اس کتاب کی سابقہ طباعت از DeTerici غیر مکمل ہے اور شدید اغلاط سے خالی نہیں؛ (۲) الفارابی: السیاسۃ المدنیۃ، حیدرآباد ۱۳۴۶ھ؛ (۳) ابن سینا: کتاب الحدود، در رسائل ابن سینا، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۴) وہی مصنف: کتاب الشفاء، طبیعیات، الفن السادس، مقالہ ۵؛ (۵) ابن رشد: لاطینی De Anima (شرح کبیر ارسطو، سلسلہ مطبوعات Aristoteles Latinus جو امریکہ کی Medical Acedemy شائع کر رہی ہے، ۱۸۵۳ء)؛ (۶) صوفیا کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۵۳ء، ص ۹۳۔

◆

عقلیات: (عربی) علم الکلام کی ایک اصطلاح، (دیکھیے التفتازانی، الباجوری وغیرہ کے شارحین) ایک مخصوص نظریے کے اظہار کے لیے اور ایک خاص قسم کے دینی مباحث کے متنوں میں جن کا آغاز فخر الدین الرازی کے ساتھ کم از کم چھٹی صدی ہجری/

بارھویں صدی عیسوی ہی میں ہو گیا تھا اور جنھیں الایجی، التفتازانی اور الجرجانی نے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں باوضاحت بیان کیا، عام ہے۔ اس اصطلاح کا مرجع ایک قدیم تر اصطلاح العلوم العقلیہ ہے جو فلسفے سے ماخوذ ہے اور جس سے مراد وہ عقلی (یا طبعی) علم ہے، جسے مشاہدہ و عقل سے خود حاصل کیا جا سکتا ہے۔ الغزالیؒ اس اصطلاح کو بکثرت استعمال کرتے ہیں (دیکھیے "احیاء"، ۳: ۱۴، ۱۵؛ قاہرہ ۱۹۳۳ء) اور اسے العلوم الشرعیہ والدینیہ (یعنی شرعی اور دینی علم) کے مقابل ٹھہراتے ہیں۔ معتزلی روایت کے مطابق عقلیات سے مراد وہ شے ہے جو عقل کے لیے ممکن الحصول ہو، بالخصوص، اخلاقیات، یعنی قانون اور اخلاق کی مسلمہ اقدار دیکھیے معتزلی مخطوطہ المجموع فی المحیط (جو قاضی عبدالجبار (اواخر قرن عاشر) کی المحیط کا اختصار ہے) از الحسن ابن احمد ابن متویہ (برلن، مخطوطہ Glaser، عدد ۵۲۹، معلومات مہیا کردہ G. Vajda).

قدیم "کلام" میں خود "دینی علوم" کے دائرے میں بھی اس قسم کا امتیاز پایا جاتا ہے۔ اس کا سراغ ابتدائی معتزلی مناظروں میں ملتا ہے، جہاں بعض اوقات علم دین کو "علم عقلی" اور "علم شرعی" میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ بعد کی تصانیف الاشعری حنفی اور ماتریدی مسالک) میں "عقلیات" سے مراد مجموعی طور پر "الکلام" (فلسفہ و دینیہ) کے وہ تمام موضوعات ہیں جن کے مبادیات، خواہ ان کا ماخذ شرع ہی کیوں نہ ہو، دلائل کلیہ (عقلیہ) سے ثابت کیے جا سکیں۔ یہ ان موضوعات کے مقابل ہیں، جو "سمعیات" (Ex. auditu، منحصر بر سمع) کہلاتے ہیں، یعنی جن کے مبادیات محض قرآن حکیم یا روایتی متون (حدیث وغیرہ) سے ماخوذ ہوں۔ انھیں منقول بھی کہا جاتا ہے، سمعیات میں عقل صرف ان کی مصلحت یا حکمت کے بارے میں دلائل کی وضاحت کے لیے دخل اندازی ہوتی ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ علم کلام، در ۲۲۲، بذیل مادہ.

○

عقیدہ : (ع) مادہ ع ۔ ق ۔ د (عقد عقداً)... گرہ لگانے، بیع یا کوئی معاملہ پکا کرنے سے، یعنی وہ بات جس پر پختہ یقین ہو، جسے انسان دین بنا لے اور اس پر اعتقاد رکھے، (ج: عقائد) اسلام نے جن امور پر زور دیا ہے ان میں عقائد کا عنوان سرفہرست ہے، جس سے مراد وہ مسائل ہیں جن پر پختہ یقین رکھنا اور ان کو ماننا لازمی ہے، جیسے کہ اللہ تعالی کی وحدانیت، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت اور قیامت کا وقوع وغیرہ۔ ابتدائی زمانے میں اس علم کو علم اصول الدین کہا جاتا تھا، مگر رفتہ رفتہ اس کا نام علم العقائد پڑ گیا۔ اس پر بحث کے لیے علم الکلام (در ۲۲۲ نیز رک بہ کلام) معرض وجود میں آیا۔ اس پر مزید بحث و تحقیق کے لیے دیکھیے ماخذ؛ نیز رک بہ علم العقائد، علم الکلام.

مآخذ : منتخب مآخذ: (۱) الفقہ الاکبر اول (تکمیل ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء)؛ (۲) وصیۃ ابی حنیفہ (تکمیل ۲۱۰ھ/ ۸۲۵ء)؛ (۳) الفقہ الاکبر ثانی (تکمیل ۳۵۰ھ/ ۹۶۱) یہ تینوں کتب شروح سمیت ایک ہی جلد میں ۱۳۲۱ھ/ ۱۹۰۳ء میں حیدر آباد دکن سے شائع ہوئی تھیں؛ (۴) محمد بن عکاشہ الکرمانی (مرجئی): العقیدہ، تکمیل ۲۲۵ھ/ ۸۴۰ء، در ابن عساکر: التاریخ الکبیر (طبع بدران، ۳: ۱۳۶ ببعد؛ (۵) الغزاوی (م ۹۳۳ھ/ ۱۵۲۶ء): بیان السنۃ والجماعۃ، حلب ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۲۴ء؛ (۶) ابوالحسن علی بن اسمعیل الاشعری (م ۳۲۴ھ/ ۹۳۶ء) قول اہل الحق والسنۃ، در الابانہ، حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ھ/ ۱۹۰۳ء، ۷ تا ۱۳، قاہرہ ۱۳۴۸ھ/ ۱۹۲۹ء، ۸ تا ۱۳؛ (۷) عقیدہ کے بارے میں صوفیوں کے تصورات، مثلاً الکلاباذی: التعرف، طبع A.J. Arherry، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۳۴ء، ترجمہ: The Doctrine of the Sufis، کیمبرج ۱۹۳۵ء؛ (۸) ابن العربی (م ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء): عقیدۃ اہل الاسلام، در مجموعہ ست الرسائل الالٰہیہ، قاہرہ بدون تاریخ، ص ۴۷ تا ۵۶؛ نیز دیکھیے حاجی خلیفہ و براکلمان، بمدد اشاریہ، بذیل عقیدہ، قاعدہ وغیرہ.

○

عقیقہ : (ع) اس قربانی کا نام جو بچے کی ولادت کے ساتویں دن کی جاتی ہے۔ اس دن شرع کی رو سے یہ امر مستحب یا سنت ہے کہ نومولود کا نام رکھا جائے، اس کا سر منڈایا جائے اور اس کے لیے قربانی کی جائے۔ لڑکے کے لیے دو مینڈھے یا بکرے اور لڑکی کے لیے ایک مینڈھا یا بکرا۔ قربانی کے گوشت کا بیشتر حصہ فقراء و مساکین میں تقسیم کیا جاتا ہے، مگر اس میں سے اپنے خاندان کو ایک وقت کھانا کھلانا بھی مستحب ہے۔

قدیم تر فقہا میں سے بعض (مثلاً امام داؤد الظاہریؒ) کے نزدیک عقیقے کی قربانی دینا فرض ہے۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ اسے

اختیاری قرار دیتے ہیں۔ بچے کے مونڈے ہوئے بالوں کو بھی عقیقہ کہتے ہیں اور شرع میں مسلمانوں سے کہا گیا ہے کہ وہ ان بالوں کے وزن کے برابر چاندی خیرات کریں۔

عقیقے کی رسم قدیم جاہلی عرب میں بھی رائج تھی۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا "اگر کوئی شخص اپنے نوزائیدہ بچے کے لیے قربانی کرنا چاہے تو وہ کر سکتا ہے۔" دور جاہلیت میں سر مونڈتے وقت بچے کے سر کو قربانی کے خون سے تر کرنے کا دستور تھا۔ اسلام نے اس رسم کو منسوخ کر دیا۔ ذبیحہ عقیقہ کے مسائل و احکام وہی ہیں جو قربانی کے ہیں۔ فقہا بالخصوص حنابلہ کے نزدیک عقیقے کی ذمہ داری باپ پر ہے۔ اگر ساتویں دن جانور ذبح نہ کر سکے تو پھر چودھویں دن یا اکیسویں دن یا جب میسر آ جائے کرے۔

مآخذ : (۱) دیکھیے کتب حدیث و فقہ، بذیل عقیقہ۔

○

علم : (ع)، ع ل م مادے سے، جہل کی ضد۔ مفردات میں ہے: "کسی شے کی حقیقت کا ادراک علم ہے"۔ یہ دو طرح سے ہو سکتا ہے اولاً: کسی شی سے متعلق، اس کے موجود یا موجود نہ ہونے کا فیصلہ کرنا۔ ثانیاً: کسی شی پر اس کی موجودگی یا اس کے منتفی ہونے کا حکم لگانا۔ اسی سے علیم اور علام (بطور مبالغہ) اور عالم کے الفاظ قرآن مجید میں آئے ہیں۔ ان کی تشریحات مختلف تفاسیر میں ملتی ہیں اور آگے چل کر اس مقالے میں بھی ان کی مختصر تشریح آ رہی ہے۔

اسلامی ادبیات میں علم کے مختلف معنی آتے ہیں۔ قرآن مجید میں علم کے ساتھ حکمت کی اصطلاح بھی آئی ہے اور ظاہر ہے کہ حکمت میں علم سے زائد معانی موجود ہیں۔ امام غزالیؒ نے احیاء میں علم کے ساتھ لفظ (الفضیلت) کی اصطلاح کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ یہ علم سے زائد اور برتر حقیقت ہے۔ علم کے مترادفات میں ادراک، شعور اور معرفت، جیسے الفاظ بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں، لیکن کبھی محدود مفہوم میں فن [آرٹ [illegible]] اور صناعت کو بھی علم کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے۔

سرسری طور پر ہر ادراک (بشمول حسی) علم کہلا سکتا ہے، لیکن لفظ عالم کا اطلاق ان انسانوں پر ہوتا ہے جو ادراکات کے کسی منظم سلسلے میں مزاولت (طول الملابسۃ) اور ممارست کے بعد درجہ خاص یا امتیاز خاص حاصل کر لیتے ہیں۔

شعور کے معنی ہیں ادراک جزئیات، اس لیے شاعر کے معنی ہوئے ادراک جزئیات کرنے والا (جو ضروری نہیں کہ کلیات کا بھی مدرک ہو)۔ فقیہ کا مطلب ہے معلومات و مدرکات کا عقلی تجزیہ کرنے والا۔ اسی لیے فقیہ عاقل و دانا شخص، یا کسی علم کی اصولی ہدی کرنے والے کو بھی کہتے ہیں۔ مرور زمانہ سے فقیہ صرف قانون شریعت کے عالم کو کہا جانے لگا اور عالم اور فقیہ کچھ ہم معنی سے الفاظ بن گئے۔

علم کے اس مفہوم میں جب وسعت ہوئی اور حکمت (فلسفہ اور سائنس Scince) اس کے دائرے میں آ گئی تو ایسے علم کا عالم حکیم (اور بعض اوقات محقق) کہلایا۔ عمومی طور سے علم میں وسعت اور فوقیت زائدہ رکھنے والے کو فاضل کہنے لگے، تاہم قانون شریعت کے جاننے والوں اور علوم دینیہ میں دسترس رکھنے والوں کو عالم کہنے کا رواج ہر دور میں غالب نظر آتا ہے۔

معرفت اور علم میں جزوی ترادف پایا جاتا ہے، چنانچہ القشیری نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے: "معرفت ہی علم ہے۔" اس کے باوجود القشیری ہی نے ان دونوں لفظوں کے امتیاز پر خاصا لکھا ہے۔

متکلمین میں سے جن بزرگوں نے علم و معرفت میں امتیاز کیا ہے وہ علم کو مرکبات اور معرفہ کو بسائط کے لیے استعمال کرتے ہیں (الجرجانی: تعریفات)۔

علم کی بحث کے بنیادی طور پر دو بڑے عنوانات ہیں: (۱) ذات باری کا علم (اس کا عالم الغیب و الشہادۃ، علیم اور علام ہونا)؛ (۲) وہ علم جو انسان کے لیے میسر کیا گیا ہے۔ عقائد النسفی اور مواقف میں علم کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں: علم قدیم اور علم حادث (یہ بحث آگے آئے گی)۔

ان تمام علوم کو جو کسی اصولی نظام کے تحت ضبط تحریر میں آ گئے علوم مدونہ کہا جاتا ہے (دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل علم ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

(۲) علم کی باضابطہ تعریفیں

علما نے علم کی کسی قطعی اور جامع و مانع تعریف سے بالعموم احتراز کیا ہے، تاہم ان کی پیش کردہ صدہا تعریفات کو اگر مجمل

صورت دے دی جائے تو بھی ان کی تعداد خاصی ہو جاتی ہے۔ چند نمایاں تعریفات درج ذیل ہیں:

علم ایک صفت ہے، جس کے ذریعے کسی شے کا ادراک حاصل ہوتا ہے، اس لحاظ سے یہ ایک ذہنی عمل (المعمور الذہنی) ہے (الایجی: مواقف)؛ یا صفت اضافیہ ہے عالم اور معلوم کے مابین (الآمدی: الابکار)۔ علم معرفۃ شی علی ما ہو بہ ہے (الغزالی: المستصفی)۔ علم ادراک یا تحصیل یا وجدان حقیقت ہے۔ علم اذعان النفس ہے۔ علم ثبوت ہے۔ علم احاطہ (علیٰ مَنْ ہُوَ عَلَیہ) ہے۔ علم سکون النفس ہے۔ علم نام ہے بیان و اثبات، یا تمیز اور قطع کا، یا تبیین کا اور یہ صفت النفس ہے۔ علم شکل ذہنی (تصور اور تصدیق) ہے۔ علم ارتسام ہے (یعنی ذہن میں رسم و نقش ہے معنی کا)، یا علامت ہے معنی کی، یا مطابقۃ الشی بالشی فی النفس ہے۔ علم ہیئت برہانیہ ہے (کتاب السعادۃ)۔ علم صورۃ الشی فی الذہن ہے۔ علم صورۃ الشی فی العقل ہے۔ علم وصول الروح علی المعنی ہے۔ علم تحقیق ہے۔ علم افادہ ہے۔ عقل معانی فطرت کا نزول ہے اور علم معانی کا اکتساب ہے۔ علم نسبتیات و متصورات کی تحقیق ذہنی ہے۔ علم ایمان ہے (معتزلہ)۔ علم اعتقاد ہے (علی ما ہو بہ)۔ علم ایمان یا اعتقاد مع سکون النفس الیہ ہے۔ علم اعتقاد جازم ہے مطابق الموجب کے لیے۔ علم تذکر فی النفس ہے۔ علم معلوم کا خیال ہے نفس عالم میں، یا تعرف ہے شی معلوم کا۔ علم رائے ہے، جو کہ حقائق کے بارے میں ظاہر کی جاتی ہے۔ علم تمثل المدرک فی النفس المدرک ہے۔ علم حرکت نفس کا نام ہے۔ علم مضاف بالقیاس ہے۔ علم ضد ہے جہل کی۔ علم وجدان ہے اور اسے اشراقیین اور صوفیہ تجلی کہتے ہیں۔ علم کلیات کی بصیرت کا نام ہے۔ علم نور ہے، جو خدا کی طرف سے دل پر ڈالا جاتا ہے (ابو طالب المکی: قوت القلوب)۔

امام فخرالدین الرازیؒ کا قول ہے کہ علم (بدیہی اور ضروری دونوں) کی تعریف علم ہی سے کی جا سکتی ہے اور یہ دور ہے، جو محال ہے، لہٰذا علم کی تعریف کی کوشش لاحاصل ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ علم ایمان و ایقان اور ذوق اور کشف کا نام ہے، جو ہو تو ضرور ہے، مگر اس کی تعریف نہیں کی جا سکتی۔ اس کے باوجود، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، اس کی متعدد تعریفیں کی گئی ہیں۔

(۳) علم کے مختلف تصورات

(الف) قرآن مجید:

قرآن مجید میں لفظ علم مختلف اشتقاقی صورتوں میں ۷۷۸ مرتبہ وارد ہوا ہے۔ ان مواقع پر علم کی دونوں شکلیں پیش نظر ہیں: اول، وہ علم جو ذات باری کی وہ صفت خاص ہے جو علیم، اور عالم اور علام وغیرہ صورتوں میں موجود ہے؛ دوم، وہ علم جو مخلوق، خصوصاً انسان کو بھی ارزانی ہوا ہے۔

قرآن مجید میں اس مادے کے اشتقاقات جس کثرت سے آئے ہیں ان سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ قرآن مجید کی رو سے علم کو غیر معمولی بلکہ فوق الکل اہمیت حاصل ہے اور جب یہ لفظ جزوی ترادف کے ساتھ دوسرے مرادفات کے ساتھ مل کر یا ان کی جگہ آتا ہے تو ان سے علم کے طریقوں، ماخذوں اور جہتوں کا پتا چلتا ہے۔

قرآن مجید میں علم سے متعلق جو آیات موجود ہیں ان سے خدائے تعالیٰ کے علم کی صفات خاص کا تعلق ہوتا ہے۔

علم کا مصدر و منبع (مبدا) صرف خدا کی ذات ہے اور اس سے زیادہ جاننے والا بھی کوئی نہیں (وہ علیم و علام ہے)۔ خدا کا علم وسیع و محیط ہے (وَاسِعٌ عَلِیْمٌ)۔ وہ انفس و آفاق کے علم کا مالک اور عالم الغَیْب وَالشَّہَادَۃ ہے۔ وہ دلوں کی وہ باتیں بھی جانتا ہے جنہیں وہ چھپاتے ہیں (۳ [آل عمران]: ۱۵۴)۔ زمینوں اور آسمانوں کے اسرار اور بحر و بر میں چھپی ہوئی جتنی مخفی چیزیں ہیں خدا کا علم ان سب پر محیط ہے اور مفاتح الغیب اسی کے ہاتھ میں ہیں (۶ [الانعام]: ۵۹)۔ جو کچھ آئندہ آنے والا ہے وہ اسے بھی جانتا ہے۔ یوم قیامت کا علم بھی اسی کے پاس ہے۔

انسان جو علم حاصل کرتا ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ ہی نے دیا ہے اور اس کی حقیقت، اس کے نتائج اور اس کے مضمرات کا صحیح علم بھی اسی کو ہے۔ انسان کو جو علم حاصل ہوا وہ وہبی بھی ہے اور اکتسابی بھی، مگر منبع ہر حال میں خدا کی ذات ہے۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو انبیا کے ذریعے علم بھی دیا اور حکمت بھی عطا کی۔ ظاہر ہے کہ یہ حکمت، علم کے اوپر (یا اس کے علاوہ) شے زائد ہے۔

(ب) علم حدیث کی رو سے اور اہل حدیث کی نظر میں

قرآن مجید کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی احادیث آتی ہیں جو قرآن کی تشریح و تفسیر کا درجہ رکھتی ہیں۔

صحاح ستہ میں علم (علماء، تعلیم، معلم) کی اہمیت و فضیلت پر وافر مواد موجود ہے۔ احادیث کے اکثر مجموعوں میں علم کو پہلے چند ابواب میں جگہ دی گئی ہے۔ صحیح بخاری میں بدء الوحی اور کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم لائی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حدیث اور محدثین کی نظر میں علم کی فوقیت کیا ہے۔ صحیح بخاری کے عنوانات سے، امام بخاریؒ کے اپنے تصور علم کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے۔

صحیح بخاری کی طرح احادیث کے دوسرے مجموعوں میں بھی علم کی اور تعلیم و معلم کے اصول و طرق کے بارے میں واضح ارشادات موجود ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب احادیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ، نیز Wensinck: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ علم، Rosenthal: Knowledge Triumphant، لائیڈن ۱۹۷۰ء)۔ ظاہر ہے کہ احادیث میں حکما کی فلسفیانہ اور متکلمین کی استدلالی تعریفات موجود نہیں، اگرچہ ان میں علم کے جملہ عملی مقاصد و غایات کے اصول آگئے ہیں اور باضابطہ علوم کی سمت نمائی بھی ہے۔ بہرکیف ان میں علم سے مراد بدرجہ اول قرآن مجید اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روایت و حفاظت کا علم ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان میں علم کی دوسری شاخیں، بلکہ حقائق کائنات، مشاہدات اور صانع حقیقی کی صنعتوں کے علم کی طرف اشارے اور ان کے مطالعے کی ترغیب بھی موجود ہے۔

ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے علم قرآن کے حصول کو رحمت الٰہی کا موجب قرار دیا ہے، نیز طلب علم کو جنت کا ذریعہ ٹھہرایا ہے۔ ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس علم و ہدایت کو جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خدا کی طرف سے ملا فراواں بارش سے تشبیہ دی ہے (جو ثمر آور ہوتی ہے)۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رفاہ عامہ کی خاطر بے غرض حصول علم اور بے غرض اشاعت علم کو بہت سراہا ہے۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم خلیل اللہؑ سے بذریعۂ وحی فرمایا کہ میں علیم ہوں اور ہر صاحب علم سے محبت کرتا ہوں۔ ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ علم کا سیکھنا اور سکھانا ذکر خدا کی طرح فضیلت رکھتا ہے، نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ خود مجھے اللہ تعالیٰ نے علم کتاب سکھانے کے لیے بھیجا ہے۔

ایک حدیث میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: علم حاصل کرو، کیونکہ اللہ کی خوشنودی کے لیے علم کی تعلیم لازمی ہے، علم کی طلب عبادت ہے، علم کی تلاش جہاد ہے، بے علموں کو علم سکھانا صدقہ ہے، مستحق لوگوں کو علم سکھانا اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ذریعہ ہے، علم حلال و حرام (کے مابین امتیاز) کا نشان ہے، جنت کے راستوں پر روشنی کا ستون ہے، تنہائی میں مونس ہے، پردیس میں رفیق ہے، خلوت میں ندیم ہے، دشمن کے مقابلے میں ہتھیار ہے، دوستوں میں زینت ہے، علم کے ذریعے بلندی اور امانت ملتی ہے، علم اہل علم کی سیرت کو مکمل کر کے اسے دوسروں کے لیے نمونہ بناتا ہے اور ان کے لیے بحر و بر کے رہنے والے دعا کرتے ہیں۔

یہ ماننا پڑے گا کہ دنیا کی سب سے بڑی علمی تحریک دور اسلامی میں پیدا ہوئی۔ منجملہ دوسری احادیث کے مندرجہ ذیل حدیث میں ان خاص ترغیبی اثرات کا پتا چلتا ہے جن سے یہ تحریک فروغ پذیر ہوئی: علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ فاضل روز نتھال یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہے کہ احادیث میں باب العلم کی تدوین نے ایک طرف علم حدیث کے مختلف طریقوں اور ان کی حفاظت کی ضرورت کے لیے ایک اصولی کار متعین کیا اور دوسری طرف یہ رہنمائی بھی دی کہ قرآن مجید کو حدیث ہی کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے۔

یہ قدرتی امر تھا کہ قرآن و حدیث کی اس رہنمائی میں محدثین، صحابہؓ و تابعین نے تحصیل علم پر خاص زور دیا۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود لڑکوں کو پڑھتے دیکھتے تو فرماتے: "شاباش! تم حکمت کے سرچشمے ہو، تاریکی میں روشنی ہو۔ تمھارے کپڑے پھٹے پرانے ہوں تو کیا، مگر دل تر و تازہ ہیں۔ تم علم کے لیے گھروں میں مقید ہو، مگر تم ہی قوم کے مہکنے والے پھول ہو"۔

حضرت عبداللہؒ بن مبارکؒ سے پوچھا گیا: "آپ کب تک علم حاصل کرتے رہیں گے؟" جواب دیا: "موت تک۔" سفیان بن عیینہؒ سے پوچھا گیا: "طلب علم کی ضرورت سب سے زیادہ کسے ہے؟" جواب دیا: "جو سب سے زیادہ صاحب علم ہے"۔

متکلمین نے علم کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) علم قدیم اور (۲) علم حادث۔ علم قدیم باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ یہ قائم بالذات اور اللہ جل شانہ کی صفت واجب ہے، جو غیر متناہی معلومات پر مشتمل اور تمام موجودات پر محیط ہے۔ اس علم پر ضروری یا اکتسابی وغیرہ تعریفات کا اطلاق بھی نہیں کیا جا سکتا۔ علم حادث کا تعلق مخلوق سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک ضروری یا بدیہی، جس کے حصول میں انسان کو اپنی قدرت و طاقت صرف نہ کرنی پڑے، جیسے محسوسات کا علم (آگ کا گرم ہونا، سورج کا روشنی دینا وغیرہ)، علم حادث کی دوسری قسم علم نظری یا کسبی ہے، جو محنت و اکتساب سے حاصل ہوتا ہے۔ علم کی ان دونوں قسموں (علم حادث ضروری اور علم حادث نظری) میں ایک فرق یہ ہے کہ علم ضروری یا بدیہی ہر انسان کی حاجت و ضرورت ہے اور وہ اس کے بغیر ضرر سے دوچار ہو سکتا ہے، جیسے یہ جاننا کہ آگ گرم ہوتی ہے اور جلا دیتی ہے، یا یہ جاننا کہ اجتماع ضدین محال ہے، جیسے رات اور دن یا روشنی اور تاریکی کا جمع ہونا محال ہے، لیکن علم نظری یا اکتسابی کا عدم حصول لازماً ضرر کا باعث نہیں ہو سکتا (دیکھیے الارشاد، ص ۸ ببعد)۔

علم باری تعالیٰ کے متعلق امام ابو حنیفہؒ (الفقہ الاکبر، مع شرح ملا علی القاری الحنفی، بار سوم قاہرہ ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء، ص ۱۴، ۲۳) کا مسلک یہ ہے کہ وہ ازلی ہے۔ علیم ہونا اللہ تعالیٰ کی اسی طرح قدیم اور ازلی صفت ہے جس طرح قدیر اس کی ازلی صفت ہے۔ اللہ تعالیٰ ازل میں بھی اشیا کو ان کے وجود میں آنے سے قبل جانتا تھا اور وہی ان اشیا کی قضا و قدر کا مالک ہے۔ دنیا اور آخرت میں جو کچھ ہوتا ہے وہ اس کی مشیت، علم، قضا و قدر سے ہوتا ہے اور ہر چیز اس نے لوح محفوظ میں لکھ دی ہے۔

معتزلہ بھی اس بات کے تو قائل تھے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے علیم و قدیر ہے، مگر اس کا علم و قدرت گوشت پوست کے انسان کے علم و قدرت کی طرح نہیں بلکہ اللہ سے علم کی نسبت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی جانب سے جہل کی نفی کی جائے (مقالات الاسلامیین، ص ۱۲۹ تا ۱۳۰)۔

علم کے سلسلے میں علم العقائد و علم الکلام میں ایک اور نقطۂ نظر سے بھی بحث ہوتی ہے، جسے العلم باللہ (یعنی انسان کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں علم) کہتے ہیں۔ اس بحث کا تعلق دراصل ایمان و اسلام کی حقیقت سے ہے۔ اس بحث کے دو اہم پہلو ہیں: ایک یہ کہ آیا اللہ کی ذات کے بارے میں انسان کو علم حاصل ہو بھی سکتا ہے یا نہیں؟ دوسرا پہلو یہ ہے کہ ایمان کی ماہیت کیا ہے اور اس کا علم و معرفت سے کیا رشتہ ہے؟ اللہ کی ذات کو جاننے یا العلم باللہ کے سلسلے میں امام فخرالدین رازی (کتاب الاربعین، ص ۸۶) لکھتے ہیں کہ اللہ جل جلالہ، جو صانع ممکنات و موجودات ہے، اس کی ذات کا علم حاصل کرنا انسان کے لیے ممکن اور ثابت ہے اور وہ اس طرح کہ تمام موجودات و ممکنات حادث اور مخلوق ہیں، جن کو پیدا کرنے والا ضرور چاہیے، لہٰذا موجودات اپنے خالق کی ذات کا پتا دیتی ہیں اور انھیں کے ذریعے ہمیں اللہ کی ذات کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں انفس و آفاق کے اندر جو آیات (نشانیاں) ہیں ان سے ہم اللہ کو پہچان سکتے ہیں۔

ایمان اور علم کے باہمی تعلق کا دارومدار اس کی تعریف پر ہے۔ بعض کے نزدیک ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے، مثلاً کرامیہ کا عقیدہ ہے کہ اگر کوئی زبان سے ایمان کا اقرار کرے تو وہ مومن ہے خواہ دل میں وہ کفر کا اعتقاد ہی رکھتا ہو (ابن حزم الظاہری: الفصل فی الملل والاھواء والنحل، بار اول قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۴: ۱۸۸)۔ کرامیہ کے نزدیک علم و معرفت کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں (مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۵؛ ابن تیمیہ: کتاب الایمان، ص ۱۵۷)۔ اس کے برعکس جہمیہ کا عقیدہ ہے کہ ایمان محض اللہ تعالیٰ کی ذات کے علم و معرفت کا نام ہے، یا دوسرے لفظوں میں ایمان اور علم لازم و ملزوم ہیں۔ اقرار باللسان اور عمل بالجوارح کا علم سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کے نزدیک اللہ کو نہ جاننا بھی کفر ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۶)۔

(۳) مسلمانوں کے قدیم علمی نظریے کی خصوصیات۔

گزشتہ سطور میں ذکر آ چکا ہے کہ مسلمانوں کا تصور علم (اور بعد میں ان کی ساری علمی تحریک) قرآن مجید کے اثرات کی رہین منت ہے۔ یہ سراسر غلط بیانی ہے کہ مسلمانوں نے علم یونانیوں یا دوسرے عجمیوں سے سیکھا۔ مسلمانوں کی اصل دینی تحریک قرآن مجید سے ابھری۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، قرآن مجید کی رو سے خدائے تعالیٰ کی ذات وَاسِعٌ عَلِیْمٌ اور علیم و حکیم ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں۔ انسان کا علم محدود ہے۔ اسے خدا کے متعلق علم حاصل ہو سکتا ہے، مگر محدود۔ انسان خدا کی معرفت اس کی حکمتوں اور اس کی قدرت

کے شواہد (آیات) سے حاصل کر سکتا ہے۔ جہاں خدا کی وجدانی جستجو سلوک اور معرفت سے ممکن ہے وہاں خدا کی صفات کا علم مشاہدے سے اور اس کی حکمتوں کا علم تحقیق و تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔

قرآن مجید کی رو سے علم کلیت کا حامل ہے، یعنی انسان کو حواس، مشاہدہ، تخیل، تعقل و تجربہ اور کشف والہام سب طریقوں کے اجتماع سے علم حاصل ہو سکتا ہے۔ صرف حواس، صرف عقل اور صرف تجربہ کافی نہیں۔

علم کا ایک راستہ الہام بھی ہے، جسے وجدان یا تلقی بالغیب بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا منبع روح اور وہ برتر قوتیں ہیں جو عالم ارواح سے وابستہ ہیں۔

علم کا ایک ذریعہ رویائے صادقہ بھی ہے۔

قرآن مجید کی رو سے انسانی علم معرفت خداوندی کے علاوہ ایک مقصدی سلسلۂ عمل بھی ہے۔ علم کے ساتھ اعمال صالحہ لازم و ملزوم ہیں۔ علم کا ایک مقصد خدا کی معرفت اور دوسرا مقصد تزکیہ نفس ہے۔ ایک اور مقصد اجتماع انسانی کی تہذیب ہے، جو عمومی فلاح و خیر کا باعث ہو۔ علم کا ایک اور مقصد مشاہدہ کائنات اور تحقیق و جستجو سے اشیا (علم الاشیاء) اور خدا کی حکمتوں کی دریافت ہے۔ تذکیر بآلاء اللہ، تذکیر بآیات اللہ، اور تذکیر بایام اللہ (ماضی میں امتوں کی سعادت و شقاوت اور آئندہ کے لیے عبرتیں) بھی علم صحیح کا ایک مقصد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے ان کی طرف بار بار توجہ دلائی ہے۔

قرآن مجید نے جہاں تدبّر اور تعقل پر زور دیا ہے وہاں ایمان اور یقین کو ساری زندگی کی بنیاد قرار دیا ہے؛ دیکھیے (۲ [البقرۃ]: ۲ تا ۴)۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے نزدیک علم شک کے بجائے یقین سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی یقین کی بدولت مسلمان تسخیر عالم کے قائل ہوئے۔ یہ صحیح ہے کہ حکما اور معتزلہ کے بعض گروہوں نے شک کے لیے بھی گنجائش نکالی ہے (دیکھیے پیچھے حکما کے ذکر میں)، مگر مسلمانوں کا عام رویہ یقین کے حق میں رہا ہے۔ اس قرآنی تصور کے خلاف جدید دور کے بعض اہل علم نے ریب اور شک کو ازدیاد علم کا ذریعہ قرار دیا ہے، لیکن درحقیقت یہ تقلیدی رویہ ہے جو کچھ تو قدیم یونانی لاادریت اور ارتیابیت کے زیر اثر ہے اور کچھ جدید مغربی تشکیک، خصوصاً وجودی فلسفیوں کی لایعنیت کی تحقیق کا ثمر ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک جو علم یقین سے پیدا نہیں ہوتا وہ انتشار ذہنی پر منتج ہوتا ہے۔

قرآن مجید نے معلومات کے دو حصے قرار دیے ہیں: (۱) محکمات اور یقینی اصولوں میں یقین، مثلاً خدا، رسالت، وحی، ایمان بالآخرۃ، جزا و سزا؛ (۲) متشابہات: یعنی وہی تو ہے کہ جس نے تم پر کتاب نازل کی، بعض آیتیں محکم ہیں (اور) وہی اصل کتاب ہیں اور بعض متشابہ ہیں) (۳ [آل عمران]: ۷)۔ محکمات میں خدا، رسول، قیامت اور جزا و سزا پر یقین ثابت اور اس کے احکام واضح ہیں۔ متشابہات میں تعبیر و تاویل کا راستہ کھلا رکھا ہے، مگر یہ بھی یقینیات (محکمات) کے تابع ہیں۔ متشابہات کے نتائج محکمات کی ضد نہیں ہو سکتے، لیکن ان کی تعبیر و تاویل میں منطق سے کام لیا جاتا ہے، لیکن یہ مسلّم ہے کہ منطق کے سب نتائج یقینی نہیں ہو سکتے، اس لیے متشابہات کا درجہ محکمات کے برابر نہیں ہو سکتا۔ ان میں چھپی ہوئی حقیقتوں کے بارے میں مزید یقین تک پہنچنے کے لیے جستجو ممکن ہے، مگر اسے شک کے بجائے کسی غیر معلوم شے کی جستجو کیوں نہ کہا جائے۔ غرض قرآن مجید نے خدا، رسول، آخرت، قرآن مجید، جزا و سزا اور نیکی میں یقین کو لازمی ٹھہرا کر نوع انسانی کے لیے سکون و اعتماد کی فضا پیدا کی ہے اور نامعلوم کے بارے میں جستجو، تحقیقات اور تجربے کو بھی تسلیم کیا ہے۔

بیان ہو چکا ہے کہ تسخیر کائنات قرآنی علم کا ایک اہم مقصد ہے تاکہ نیکیاں پھیلیں، انسانوں کی فلاح و سعادت کے سامان مہیا ہوں اور کلمۃ اللہ تمام عالم پر چھا جائے۔

بے نفع علم اور بے عمل علم حکمت قرآنی کے خلاف ہے، مگر یہ نافعیت مغرب کی Pragmatism (نافعیت) سے مختلف ہے۔ قرآن مجید کی پیش کردہ نافعیت خود غرضی سے پاک ہے اور اس میں دین و دنیا دونوں کا نفع پایا جاتا ہے۔ ان عظیم اصولوں کے تحت اسلام کی علمی تحریک نے عالمگیر اثرات پیدا کیے اور باوجودیکہ بیرونی حملہ آوروں نے بار بار اس تحریک کو تہ و بالا کیا، مگر قرآن مجید کے گہرے نفوذ کی وجہ سے یہ تحریک ہر بار خود کو از سر نو منظم کرنے میں کامیاب ہو جاتی رہی، یہاں تک کہ حملہ تاتار کی تباہ کن یلغار سے اگرچہ مسلمانوں میں عقل تجربی والے سائنس دان اور ان کے معمل برباد ہو گئے (جس کے باعث اسلامی تجربی تحریک جاری نہ رہ سکی)، تاہم مسلمانوں کی علمی تحریک جدید مغربی غلبے کے آغاز تک شائستگی کردار اور عمومی فلاح و سعادت کا بہت بڑا وسیلہ ثابت ہوئی اور

مغرب نے اس سے بہت کچھ سیکھا۔

مسلمانوں کی اس علمی تحریک کی ایک خصوصیت اس کی حرکت (Dynamism) تھی، جو عقائد و افکار کو زندگی کی حرکت (عمل) کا ذریعہ بناتی رہی۔ ذہن سے خارج کی طرف سفر اس کا خاصہ تھا۔ عقیدے کی خاطر مسلمان دنیا میں پھیل جاتے رہے۔ انہوں نے جمادات، نباتات، حیوانات، جغرافیہ ارضی اور طبعی احوال، یعنی پانیوں، سمندروں، جڑی بوٹیوں، درختوں، پودوں، پرندوں، گھوڑوں، اونٹوں، قبیلوں اور نسلوں کی اقسام وغیرہ کا مشاہدہ کیا اور کتابیں لکھیں اور ان کے لیے سفر اختیار کیے۔

اسلامی تحریک علمی کی دوسری خصوصیت عملیت ہے۔ عملیت سے مراد ان مقاصد کا ذوق ہے جو فرد و اجتماع دونوں کے لیے مفید ہوں۔ مسلمانوں نے بے مقصد اور بے نفع علوم کی حوصلہ افزائی نہیں کی۔

تیسری خصوصیت کلیت یا سالمیت ہے، یعنی زندگی کو اس کے اجزا کے حوالے سے نہیں دیکھا، بلکہ کل کو مد نظر رکھا (یعنی خارج کے ساتھ باطن، حواس و تخیل کے ساتھ عقل و روح اور دنیا کے ساتھ آخرت)۔ دنیا میں پہلی مرتبہ مسلمانوں ہی نے علم میں عالم (آفاقی) نقطۂ نظر قائم کیا۔ دنیا کی عمومی عالمگیر تاریخیں لکھنے کا رواج مسلمانوں سے شروع ہوا۔ اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کے تذکرے بھی سب سے پہلے مسلمانوں ہی نے مرتب کیے، کیونکہ قرآن مجید نے خود سب مذاہب کا ذکر کیا ہے۔ اس طرح وہ رجحان جسے آج کل World View کہا جاتا ہے مسلمانوں ہی کا پیدا کردہ ہے۔

ایک اہم قابل ذکر بات یہ ہے کہ مسلمانوں نے علم کو (ذاتی اور عمرانی) نیکی کے حصول کا ذریعہ بنایا۔ ذہانت کے فروغ کے ساتھ ساتھ انسانی ہمدردی اور انسانیت کے جذبے کی تقویت کو مقصود قرار دیا۔ ذوق نیکی کے ساتھ ساتھ زندگی کے نظم اور ادب و شائستگی کی جستجو اور حکمت خداوندی کی دریافت کی بے غرض لگن اس علمی تحریک کے نتائج ہیں۔ اس کے چند اور پہلو بھی ہیں، مگر یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں (دیکھیے روز نتھال: *Knowledge Triumphant*؛ Arnold و Guillaume: *The Legacy of Islam*، اوکسفرڈ ۱۹۳۱ء؛ Briffault: *The Making of Humanity*؛ لی بان: تمدن عرب، اردو ترجمہ از سید علی بلگرامی؛ جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی)۔

(۵) یورپ کی نشاۃ الثانیہ پر مسلمانوں کی علمی تحریک کے اثرات۔

یورپ کی موجودہ تہذیب پر مسلمانوں کی علمی تحریک کا بہت بڑا احسان یورپ میں طریق تجزیہ و تجربہ کا آغاز ہے، جس سے سائنسی طریق کار اور عمل کی طرف توجہ ہوئی۔ ابتدا میں یہ عمل عقلی انسیت (Rational Humanism) کی شکل میں ظاہر ہوا۔ بیکن Bacon کی مشہور کتاب *Advancement of Learning* اسی رجحان کی آئینہ دار ہے۔ بعد میں اہل مغرب نے سائنسی اکتشافات کی طرف قدم بڑھایا۔ عربوں کے علوم و فنون کے اثرات کا عقلی اثر یہ ہوا کہ درایت (مشاہدہ اور عقلی تجربہ) کی رسم پڑی۔ اس کی وجہ سے یورپ نے استقرا سے کام لینا شروع کیا اور سائنس و ریاضی کی طرف توجہ زیادہ ہوئی، اس لیے کہ ان کی بنیاد مشاہدہ و تجربہ پر ہے۔ اسلامی علوم و فنون اور ان کے اسالیب کے زیر اثر یورپ میں نشاۃ الثانیہ کی تحریک ابھری (دیکھیے Briffault: *The making of Humanity*)۔

اسلامی علوم و فنون نے کچھ تو ہنگری اور بلقانی ریاستوں کے ذریعے اور زیادہ تر اندلس اور صقلیہ کے راستے یورپ میں نفوذ کیا۔ خلافت اندلس میں پوری علمی آزادی حاصل تھی۔ طلیطلہ اور قرطبہ کے مضافات میں بے شمار خانقاہیں تھیں، جو مسافروں کے لیے اقامت گاہوں کا کام دیتی تھیں۔ یورپ کے تمام ممالک سے طالبان علم عربوں کے علمی مرکزوں کا رخ کر رہے تھے۔ صقلیہ میں نارمنوں اور فریڈرک دوم اور اس کے جانشینوں نے مختلف علوم و فنون (فلسفہ، سائنس اور طب) کی کتابیں لاطینی میں بکثرت ترجمہ کرائیں۔ یورپ میں اندلس کے اسلامی علوم و فنون کی اشاعت بھی فریڈرک کے واسطے سے اطالیہ اور صقلیہ کی راہ سے ہوئی اور فلسفہ و طب کے علاوہ دیگر علوم کی کتابیں بھی لاطینی زبان میں ترجمہ کی گئیں۔ ان کتابوں کے بیشتر مترجم یہودی علما تھے، جنہوں نے یورپ کے ثقافتی ارتقا میں بھرپور حصہ لیا اور اسلامی ثقافت کو یورپ کے دور دراز اور نیم مہذب علاقوں تک پہنچایا۔ عربی کتابوں کے عبرانی اور لاطینی تراجم یورپ کے لیے سرچشمہ رحمت ثابت ہوئے۔ فرانسیسی اور جرمن راہبوں نے علوم کی درسی کتب یہودی فضلا سے پڑھیں۔ ولیم آف

نار منڈی کے ساتھ بے شمار یہودی فضلا انگلستان آئے، جہاں اوکسفرڈ میں ان کے ہاتھوں پہلا مدرسہ قائم ہوا۔ اسی سکول میں راجر بیکن Roger Bacoo (۱۲۱۴ تا ۱۲۹۴ء) نے عربی زبان اور علوم سیکھ حاصل کیے۔ کہا جاتا ہے کہ مغرب میں تجربی علوم کا سہرا راجر بیکن کے سر ہے۔ مسیحی یورپ نے مسلمانوں کے علوم راجر بیکن سے سیکھے، جس نے خود اوکسفرڈ کے علاوہ پیرس میں قیام کرکے مسلمانوں کے علوم سیکھے تھے۔ وہ برملا یہ اعتراف کرتا تھا کہ اس کے معاصرین کے لیے علم صحیح کا واحد ذریعہ صرف عربی زبان اور اس کے علوم ہیں۔ اسے اقرار تھا کہ اس نے ارسطو کا فلسفہ ابن رشد کی تصانیف کے تراجم سے سمجھا ہے (Briffault: The making of Humanity، لنڈن ۱۹۱۹ء، ص ۲۰۱ تا ۲۰۲، ۲۰۳؛ George Sarton: Introduction to the History، بالٹی مور ۱۹۳۱ء، ۲: ۹۱۱ تا ۹۹۰ و بمواضع کثیرہ)۔

فلسفہ و علم کلام: مسلمانوں نے مغرب کو فلسفہ یونان سے آشنا کیا اور یونانی حکمت سے یورپی اہل علم کو اس وقت شغف پیدا ہوا جب وہ عربی فکر سے آشنا ہوئے۔ یورپ پر گہرا اور دیرپا اثر بوعلی سینا کی تصانیف کے لاطینی تراجم سے ہوا۔ بوعلی سینا نے جو تصورات مغرب کو دیے ہیں ان میں Intentio (معقولات) بالخصوص قابل ذکر ہے، جس کے معنی ہیں وہ چیزیں جو عقل سے سمجھ میں آ سکیں۔ بوعلی سینا کے نزدیک تصورات (intentions) اولٰی دو قسم کے ہیں: (۱) کسی شے کا ابتدائی تصور، مثلاً درخت اور (۲) کسی شے کا ثانوی یا منطقی تصور، جو مجرد آفاقی تصورات کے تعلق میں قائم کیا جائے۔ ابن سینا کا یہ دعوٰی تھا کہ منطق کا موضوع تصورات ثانوی میں سے ہے، جس سے معلوم سے غیر معلوم تک پہنچا جا سکتا ہے۔ اس دعوے کو البرتوس میگنوس Albertus Magous (۱۱۹۳ تا ۱۲۸۰ء) نے اخذ کیا اور اس کے بعد یہ مسیحی متکلمین کی روایت میں شامل ہو گیا۔ البرتوس میگنوس ابن سینا کے علاوہ الفارابی اور ابن رشد کے افکار سے بھی مستفید ہوا۔ اس کے افکار کا ماخذ ابن میمون کے عربی تراجم تھے۔ البرتوس میگنوس کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کے فلسفے کو لاطینی ثقافت میں سمو دیا۔

مغرب کے مصنف الفارابی کی تصانیف سے بھی حیرت انگیز طور پر متاثر ہوئے۔ بعض اہم مسائل میں الفارابی اور سینٹ ٹامس اکویناس St. Thomas Aquinas (۱۲۲۴ تا ۱۲۷۴ء) میں حیرت انگیز مشابہت پائی جاتی ہے، مثلاً عقل انسانی کی اہمیت، وجود باری تعالٰی، توحید ذات، عرفان الٰہی کا امکان، کلام الٰہی کا ذہن انسانی پر وارد ہونا، اسمائے باری تعالٰی، معجزات کا دلیل نبوت ہونا اور حشر اجساد۔ سینٹ ٹامس اکویناس بعض مسائل میں ابن رشد سے متفق ہے۔ ان دونوں کے مقاصد یہ تھے کہ عقل کو اس کا مناسب مقام دیا جائے، فلسفۂ قدما سے کام لیا جائے (لیکن اس کے ساتھ ہی ان کے نتائج پر تنقید کی جائے)، تصوف اور اس عقلیت کے درمیان، جو الہامی مذہب کے امکان کو تسلیم نہیں کرتی، ایک درمیانہ راستہ اختیار کیا جائے اور اس کو مدلل طور پر ثابت کیا جائے۔ ان دونوں کے نزدیک فلسفہ اور الہام الٰہی کے درمیان تصادم ناقابل تصور ہے۔ دونوں وجود باری تعالٰی، ہدایت عالم بوسیلہ باری تعالٰی، توحید عالم سے توحید باری تعالٰی کا ثبوت، وغیرہ مسائل میں ایک ہی قسم کے دلائل پیش کرتے ہیں (T.W. Arnold و Alfred Guillaume: The Legacy of Islam، لنڈن ۱۹۳۱ء، ص ۲۲۷ ببعد)۔ سینٹ ٹامس اکویناس نے اس نظریے کا اظہار کیا ہے کہ ریاست جمہور کے مفاد کے لیے ہے نہ کہ عوام ریاست کے لیے، لیکن یہ خیال بھی اسلامی تصور کا عکس ہے۔ وہ اس فکر کا بھی علمبردار تھا کہ اقتدار اعلٰی کا مالک خدائے تعالٰی ہے (الملک للہ)، جس کے امین جمہور ہیں اور وہ اپنے اختیارات کسی بادشاہ یا حکومت کو تفویض کر دیتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کی طرح سودی کاروبار کا بھی مخالف تھا (George Sarton: Introduction to the History، بالٹی مور ۱۹۳۱ء، ۲/۲: ۹۴۳، ۹۴۳)۔ اکویناس کی Summa Theologie [illegible] مسیحیت کا مستحکم قلعہ ہے، جس نے نشأۃ ثانیہ کی تحریک میں حیرت انگیز طور پر فکری رہنمائی کی ہے۔ اس پر اسلامی عقائد کا گہرا اثر آتا ہے۔ Summa کا یورپ کی علمی و فکری کتابوں میں وہی درجہ ہے جو اسلام میں الغزالی کی احیاء علوم الدین کا ہے۔ مارٹن لوتھر Martin Lauther کی مذہبی تحریک پر بھی اسلامی عقائد کا اثر ہے۔ اس کے علاوہ اخوت، مساوات اور عدل کے تصورات، جو یورپ کے مختلف سیاسی انقلابات میں ابھرے، یونانیوں سے زیادہ مسلمانوں کے اثر کا پتا دیتے ہیں۔

علم تاریخ: اس علم کے ساتھ مسلمانوں سے زیادہ کسی نے اعتنا نہیں کیا۔ مسلمانوں سے پہلے تاریخ محض واقعات (بلا سند) پر مبنی

تھی، جسے توہم و خرافات اور قصہ و داستان کا مجموعہ سمجھا جا سکتا ہے۔ مسلمان چونکہ امر واقعہ کی صداقت کے جویا رہتے تھے، لہٰذا انھوں نے علمی بنیادوں پر علم تاریخ کی بنیاد قائم کی، جس کے لیے انھوں نے شہادت، روءیت اور درایت تینوں کو اہمیت دی۔ انھوں نے ہر قسم کی روایتوں میں سند کی مسلسل جستجو کی اور راویوں کے حالات اس سعی و تلاش سے بہم پہنچائے کہ اسے ایک عظیم فن بنا دیا۔ الطبری کی تاریخ الرسل والملوک، البلاذری کی فتوح البلدان، ابن الاثیر کی الکامل اور ابن سعد کی طبقات (اسی طرح البدایہ والنہایہ) تاریخ اور سوانح کی عظیم کتابیں ہیں، جن کی مثال نہیں ملتی۔ ان میں تمام واقعات متصل سند کے ساتھ مذکور ہیں۔ سند دار واقعات کا بیان بھی عرب مؤرخین کی امتیازی خصوصیت ہے۔ ابن خلدون فلسفہ تاریخ اور علم الاجتماع کا موجد ہے۔ اس نے درایت کے اصول مرتب کیے اور اس امر کی تشریح کی کہ راویوں کی جرح و تعدیل کے علاوہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ واقعہ فی نفسہ ممکن بھی ہے یا نہیں، اس کے علاوہ عادت و طبیعت کے اصول، سیاست کے قواعد اور انسانی عمران کے اقتضا کو بھی مدنظر رکھنا چاہیے۔ السخاوی نے الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اہل التاریخ میں مؤرخ کے لیے یہ شرائط گنوائی ہیں: مؤرخ ذاتی اغراض و خواہشات اور جنبہ داری سے پاک ہو، سب لوگوں کی قدر جانتا ہو، ان کے حالات و مراتب سے واقف ہو تاکہ کسی کم مرتبہ شخص کو اونچا نہ اٹھائے اور بلند مرتبے والے کو نیچا نہ گرائے۔ اس کے ساتھ اس نے ایک اور شرط یہ بھی لکھی ہے کہ وہ علوم اور بالخصوص فروع اور اصول کے مراتب کا واقف ہو اور الفاظ اور ان کے محل استعمال کو اچھی طرح جانتا ہو، مختصر یہ کہ مسلمانوں نے علم تاریخ کو اتنی ترقی دی کہ تاریخ نویسی کے سائنسی انداز کی موجودہ مغربی تحریک بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکی۔ واقعات لکھتے وقت ہر فقرے کے لیے ماخذ کا التزام مسلمانوں کا دستور رہا ہے، جواب علماے یورپ کا بھی معمول ہے۔

علم جغرافیہ: مسلمانوں نے علم جغرافیہ کو بھی بے حد ترقی دی۔ انھوں نے دور دراز ممالک کے سفر کیے، تمام دنیا کے عجائبات دریافت کیے، حدود زمین کی پیمائش کی اور مختلف اقوام و ملل کی حالات لکھے۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کا علم جغرافیہ ذاتی مشاہدات پر مبنی تھا۔ انھوں نے ایسے سفرنامے مرتب کیے جن سے دنیا کے ان ممالک کے حالات معلوم ہوے جہاں اہل یورپ کا گزر تک نہ ہوا تھا۔ ابن بطوطہ اور ابن جبیر کے سفرنامے معلومات کے خزانے ہیں۔ الادریسی: نزہۃ المشتاق یورپ کے جغرافیہ نویسوں کا واحد ماخذ رہا۔ شاید دنیا کا پہلا نقشہ مسلمانوں ہی کا بنایا ہوا تھا۔

علم ہیئت و نجوم: اس فن کو باقاعدہ علم کے درجے پر پہنچانے والے مسلمان علما تھے۔ انھوں نے ان تمام ستاروں کی فہرست تیار کی جو اس حصہ آسمان پر نظر آتے تھے جو ان کے مقابل تھا اور بڑے بڑے ستاروں کے نام رکھے، جو آج تک تبدیل نہیں ہوے۔ انھوں نے یہ اصول دریافت کیا کہ شعاع نور فضا میں بشکل قوس گزرتی ہے۔ چاند اور سورج کے افق پر نظر آنے کی توجیہ کی اور بتایا کہ یہ اجرام قبل از طلوع اور بعد از غروب کیوں دکھائی دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں انھوں نے شفق کی اصلیت اور ستاروں کے جھلملانے کی صحیح وجہ دریافت کی۔ یورپ میں جو پہلی رصدگاہ قائم ہوئی وہ مسلمانوں ہی کی بنائی ہوئی تھی۔ اجرام فلکی کی نقل و حرکت کے متعلق مسلمانوں کی تحقیقات کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ زمانہ حال کے ماہرین ریاضیات نے ان کے رصدی نتائج سے استفادہ کیا ہے (Draper: *Conflict between Religion and Science*، لنڈن ۱۸۸۵ء، ص ۵۹ تا ۱۵۸)۔ یورپ کے قرون وسطیٰ میں احیاے علوم کی طرف جو پہلا قدم بڑھایا گیا وہ الفرغانی کی کتاب "مبادیات علم نجوم" کا ترجمہ تھا (Smith Williams: *History of the Historians' World*، لنڈن ۱۹۰۷ء، ۸: ۲۷۹)۔

علم المناظر والمرایا: ابن الہیثم کی کتاب الفجر الشفق سے کیپلر Kelper کو انعکاس کرہ ہوائی کا علم ہوا۔ ابن الہیثم کی دوسری عظیم کتاب کتاب المناظر ہے، جس کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تھا اور جس سے کیپلر نے اپنی کتاب مناظر میں بہت کچھ استاوہ کیا ہے۔ اس میں آئینوں کے نقطہ احتراق، الضوء، ان میں تماثیل کے ظاہری مقامات اور مسئلہ انعطاف شعاعی کا بظاہر بڑا پن، وغیرہ مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ ابن الہیثم کی اس کتاب کو یورپ کی معلومات علم مناظر کا ماخذ خیال کیا جاتا ہے (لیبان: تمدن عرب، اردو ترجمہ از سید علی بلگرامی، مطبوعہ آگرہ، ص ۳۳۳؛ نیز رسالہ الضوء، مطبوعہ در ZDMB)۔

الجبر والمقابلہ: خود الجبرا کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے موجد مسلمان ہی ہیں۔ انھوں نے علوم ریاضیہ کو بہت ترقی دی۔

الخوارزمی کی کتاب الجبر والمقابلہ کے انگریزی ترجمے سے اہل یورپ نے بہت کچھ استفادہ کیا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۱۷)۔ نالینو Nalino نے الخوارزمی کی کتابوں کی مدد سے یہ ثابت کیا ہے کہ اس فن میں مسلمان ہی یورپ کے استاد تھے۔

علم ہندسہ: رقوم ہندسیہ اہل ہند کا علم ہے، تاہم یورپ میں سب سے پہلے رقوم ہندسیہ کو روشناس کرانے والے مسلمان ہی تھے۔ اپنے وقت میں مشینوں (حیل الہندسیہ) کی ایجاد میں بھی مسلمان کسی سے پیچھے نہ تھے۔ اس کی شہادت، ان عظیم جنگوں کی تنظیم سے ملتی ہے جن میں مسلمانوں کی بالادستی مسلم ہے اور اس بالادستی کی ایک وجہ مشینوں کا استعمال تھا۔

علم الکیمیا: مسلمانوں نے مختلف قسموں کے تجزیوں کی ایجاد اور علمی نقطۂ نظر سے علم کیمیا کی صحیح بنیاد ڈالی۔ انھوں نے گندھک کے تیزاب اور الکحل جیسی چیزیں ایجاد کیں، ان کے تناسبات اور امتیاز کو معلوم کیا، گیسوں کی خاصیتیں دریافت کیں اور زہریلی معدنیات کو نہایت مفید ادویات میں تبدیل کر دیا (تمدن عرب، ص ۴۳۶)۔ غرض علم کیمیا اپنے ارتقا اور اصلیت کے لیے اہل عرب کی سعی و کوشش کا رہین منت ہے۔

علم طب: مسلمانوں کی طب سے یورپ ہمیشہ فائدہ اٹھاتا رہا ہے۔ یورپ میں علم طب کا سب سے پہلا مدرسہ سلرنو (جنوبی اٹلی) کا تھا، جسے مسلمانوں نے قائم کیا تھا۔ اس کے علاوہ بارہویں صدی عیسوی کے بعد یورپ میں متعدد یونیورسٹیاں قائم ہوگئیں، جو علوم جدیدہ کا مرکز بن گئیں، مثلاً بولونیہ Bologne، پاڈووا Padova اور پیرس، جہاں تعلیم و تدریس کی بنیاد قدیم مصنّفین کے عربی تراجم پر تھی۔ وی انا (۱۵۲۰ء) اور فرینکفرٹ (۱۵۸۸ء) میں طب کا نصاب بوعلی سینا کی القانون اور الرازی کی المنصوری پر مبنی تھا۔ پتھری نکالنا اور چیچک کا علاج مسلمانوں کی اولیات ہیں۔

نظریۂ ارتقا: Theory of Evolution یا نظریۂ ارتقا کا موجد چارلس ڈارون (Charles Darwin) سمجھا جاتا ہے، جس نے حیاتیات میں نسل انسانی کو ایک ارتقا یافتہ مخلوق قرار دیا ہے۔ اس نے ثابت کیا ہے کہ پہلے حیات کا آغاز جمادات کے ترقی یافتہ مواد سے ہوا، جس نے نباتات کی شکل اختیار کی، اس کے بعد ترقی کر کے اس میں حیوان کے خصائص پیدا ہوئے اور وہ حیوان اب ترقی یافتہ انسان ہے۔ اس ارتقائی حقیقت کو مسلمان صدیوں پہلے معلوم کر چکے ہیں۔ ان حکمائے اسلام میں مصنّفین اخوان الصفاء، ابن مسکویہ، نصیرالدین طوسی، نظام عروضی سمرقندی اور مولانا روم قابل ذکر ہیں، مگر مسلم حکما نے قرآنی عقیدہ تخلیق آدم کو نظرانداز نہیں کیا۔ ادھر حکمائے یورپ میں سے بعض تخلیق خاص (special creation) کے بھی قائل ہیں اور ڈارون کے سارے نتائج سے متفق نہیں۔ ہربرٹ سپنسر Herber Spencer کا نظریہ Emergent Evolution بھی اس سلسلے میں قابل غور ہے۔ ان حکما نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ حرف بحرف وہی ہیں جو انیسویں صدی کے آخر میں ڈارون، سپنسر اور ہکسلے Huxley وغیرہ کی زبان سے ادا ہوئے۔

علم ادب: مسلمانوں کے علوم نے یورپی ادبیات کو متاثر کیا۔ پروفیسر Asin palaceis نے دعویٰ کیا ہے کہ مسلمانوں کے علم کائنات اور معراج رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حکایات اور ابن عربی کی کتابوں کے عناصر دانتے Dante کی *Divina Commedia* ("طربیہ خداوندی") کا ماخذ ہیں۔ اسی طرح ابن العربی کے فلسفیانہ خیالات اور مسلمان صوفیہ کے تصور عشق کا عکس دانتے کی نظموں میں پایا جاتا ہے۔ الف لیلہ و لیلہ کی داستان نے مغرب کے ادب پر خاص اثر ڈالا (مثلاً بوکیشیو جیوانی Bocaccio Giovanni کی *Decameron* اور اٹلی اور فرانس میں قصہ نویسی کی مختلف صورتوں کو فروغ نصیب ہوا۔ مسلمانوں نے یورپ میں تین ایسی ایجادیں رائج کیں جن میں سے ہر ایک نے دنیا میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا: (۱) قطب نما، جس کی برکت سے یورپ دنیا کے بعید ترین کناروں تک پہنچ گیا، (۲) بارود، جس نے پرانے جنگجوؤں کے اقتدار کا خاتمہ کر دیا اور (۳) کاغذ، جس سے کتابوں کی اشاعت میں آسانی پیدا ہوئی۔

دیگر اثرات: مسلمانوں نے صرف علوم و فنون سے یورپ کو نئی زندگی عطا نہیں کی، بلکہ اسلامی تہذیب کے بے شمار اثرات نے یورپ کی سماجی زندگی میں بھی انقلاب پیدا کر دیا۔ اہل یورپ مسلمانوں کے اخلاق و اعمال کی برتری سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور ان میں اپنے وحشیانہ اخلاق و اوضاع کے دور کرنے کا جذبہ پیدا ہوا۔

مذہبی اصلاح کے اسی جذبے نے مذہبی انقلاب کی صورت اختیار کر لی، جس کا ظہور پروٹسٹنٹ مذہب کے نام سے ہوا۔ فرقہ

پروٹسٹنٹ کا بانی مارٹن لوتھر تھا' جس نے قرطبہ اور طلیطلہ میں عربی نسخے اور علوم اسلامیہ کی تعلیم پائی تھی۔ اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ اسلام ہی کے مطالعے سے لوتھر کو کیتھولک چرچ میں اصلاح کا خیال پیدا ہوا۔

رفاہ عامہ کے لیے عمارات مسلمانوں کے ہر دور میں ملتی ہیں۔ مدارس' شفاخانے' سرائیں' پل' حمام ہر دور میں بنتے رہے۔ فن تعمیر کے بعض اسالیب' باغ آرائی کے طریقے' آرائش کتب کی تحسین صورتیں' ترتیب' خطاطی اور مصوری وغیرہ مسلمانوں کے لیے وجہ امتیاز تھیں۔ مغرب ان کے اثرات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا تھا۔

مسلمانوں نے مذہبی اصلاح کے علاوہ یورپ کو معاشرتی مساوات (کالے گورے کے فرق کو مٹانا) حریت' اخوت' عدل اور انسان دوستی کا بھی سبق دیا اور اندلس اور صقلیہ میں اس پر عمل کر کے بھی دکھا دیا۔

اسلام نے یورپ کے علوم و فنون کے علاوہ اس کے تمدن تہذیب و معاشرت' صحت و صفائی طہارت و پاکیزگی' پابندی وقت اور ضابطہ پسندی وغیرہ پر گہرا اور پائدار اثر ڈالا ہے۔ موجودہ یورپ کی علمی' فکری اور مذہبی بیداری مسلمانوں ہی کی مرہون منت ہے اور اس کے کئی عسکری اور تنظیمی ادارے (institutions) مسلمانوں کے اثر کے عکاس ہیں۔

مغرب میں علمی تحریک آج شباب پر ہے اور یہ کہنا بے محل نہ ہو گا کہ قیمت اور معنی کے اعتبار سے مسلمانوں کے علوم آج کے ترقی یافتہ یورپ کے علوم کے ہم سنگ ہیں۔ بریفالٹ کے بقول "ہم جس چیز کو سائنس کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ان امور کا نتیجہ ہے جس سے تحقیق کی نئی روح پیدا ہو گئی' تفتیش کے نئے طریقے معلوم کیے گئے' تجربے' مشاہدے اور پیمائش کے اسلوب اختیار کیے گئے' ریاضیات کو ترقی دی گئی اور یہ سب کچھ ایسی شکل میں نمایاں ہوا جس سے یونانی بے خبر تھے۔ یورپ میں اس روح کو اور ان اسالیب کو رائج کرنے کا سہرا عربوں کے سر ہے" (The making of Humanity' لندن ۱۹۱۹ء) ۔ فاضل روزنتال نے بھی کچھ اسی انداز میں اپنی کتاب Knowledge Triumphant (لائیڈن ۱۹۷۰ء' ص ۳۴۰) میں خراج تحسین ادا کرتے ہوئے لکھا ہے: "اسلام نے علم پر اتنا ہمہ جہت زور دیا ہے کہ اس کے زیر اثر قرون وسطی کی اسلامی تہذیب و ثقافت نے بڑے بڑے علما اور مفکرین پیدا کیے۔ یہ اسلامی تہذیب کا ایسا کارنامہ ہے جس کی فیض رسانی سے عالم انسانیت تا ابد مستفید ہوتا رہے گا اور علم کو جو مرکزی اہمیت اسلامی تہذیب نے دی ہے اس کی نظیر کسی اور تہذیب میں نہیں ملتی"۔ اس کے خیال میں مسلمانوں میں علم ہمہ مقتدر اور غالب تر شی (کتاب مذکور' ص ۲۳۳)۔

مسلمانوں کا علمی تفوق

دور جدید: مغرب کے سیاسی غلبے کے ساتھ ساتھ مغربی افکار بھی پھیلے اور غالب آتے گئے' جن کے زیر اثر تاریخ میں پہلی مرتبہ مسلمانوں میں اسلام کی سائنسیت' قطعیت اور کلیت کے بارے میں تشکیک پیدا ہوئی' بلکہ قرآن مجید کے بارے میں تاویل قبیح اور تحریف مطالب کا بھی آغاز ہوا۔

مغربی افکار کی اشاعت کے بعد (جن کا اثر سب سے پہلے ترکیہ' مصر پر اور پھر برصغیر ہندوپاک پر ہوا) چند اہم سوال سامنے آئے' مثلاً:

(الف) کیا علم کا اسلامی نظریہ قوانین فطرت (Nature) سے مطابق ہے؟

(ب) کیا اسلام کا علمی تصور اور تجزیہ جدید سائنس اور جدید معقولات کے سامنے ٹھہر سکتا ہے؟

(ج) کیا اسلام کا علمی نظریہ سائنسی تجربوں سے حاصل شدہ افکار کی رو سے صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے؟

(د) علم الحیاۃ (Biology)' معاشرتی یا عمرانیات (Sociology)' نفسیات (Psychology)' مارکسی اقتصادیات (Socialis) اور جدید طبیعیات (Physics)' خصوصاً خلائی اور ایٹمی (Scientific شعبہ ہائے علم' نے اسلام کے علمی مسلّمات کو کیا رد نہیں کر دیا؟

گزشتہ ڈیڑھ سو برس میں یورپ کے علمی غلبے کے باعث اسلام کے علمی نظریات کے بارے میں یہ شبہات بار بار سامنے آئے اور ان پر اضافہ یہ بھی ہوا کہ مستشرقین کے ایک گروہ نے تاریخ نگاری کے پردے میں مسلمانوں کی تہذیبی و علمی تاریخ پر اندر سے حملے کیے اور ثابت کیا کہ علم میں مسلمانوں کا حصہ کم سے کم تھا اور جو تھا وہ یونانیوں' مجوسیوں' عیسائیوں' یہودیوں اور ہندوؤں سے حاصل کردہ تھا۔ یہاں ان مخالفانہ کوششوں کے تذکرے اور ان کی تردید کی

گنجائش نہیں۔ یہاں تو صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ مسلمان علما نے اس نئے اور عجیب و غریب تجربے سے نباہ کس طرح کیا۔

بظاہر اس کی تین صورتیں نظر آتی ہیں: (الف) مغرب کے سامنے کامل مغلوبیت، (ب) معذرتی مفاہمتی کوششیں، (ج) اثباتی پیش قدمی۔ یورپ کی علمی یلغار نے سب سے پہلے ترکیہ، ایران اور مصر کو فتح کیا تو ان ممالک میں ایسے علما پیدا ہوئے جنھوں نے اسلام کو برحق مذہب مانتے ہوئے بھی یورپ کی سائنسی اور معقولاتی یورش کے سامنے ہتھیار ڈال دیئے۔ ہندوستان میں نیچریت (Naturism) پر زور دیا جانے لگا۔ ادھر ترکی میں ضیاء گوک الپ اور اس کے ساتھیوں نے علم و معاشرت کے قدیم انداز کو یکسر نظر انداز کرنے کی سفارش کی۔ مصر میں مفتی محمد عبدہٗ اور ان کے شاگردوں نے بظاہر مفاہمتی مقاومت اختیار کی، لیکن عملاً معذرتی انداز اختیار کیا۔ قاسم امین اور طٰہٰ حسین (اور بعد میں حسین ہیکل) خالص مغربی تصور پر مرمٹے۔ جہاں تک سید جمال الدین افغانی کا تعلق ہے، ان کی تحریک علمی سے زیادہ سیاسی تھی اور مثبت تھی، تاہم اس سیاسی کش مکش میں مغرب کی علمی بالادستی کو تسلیم کر کے دینی فکر میں قدرے مفاہمت کا رنگ اختیار کیا گیا۔ بہر کیف یہ کہا جا سکتا ہے کہ افغانی نے رسالہ العروۃ الوثقیٰ کے ذریعے ایجابی مسلک کے کچھ عالم پیدا کیے، جن میں ان کے ممتاز شاگرد مفتی محمد عبدہٗ اور ان کے شاگرد فرید وجدی وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے بعض شاگردوں کے لہجے میں پہلے معذرت کا اور بعد میں خالص تشکیکی بلکہ مخالفانہ انداز پایا جاتا ہے۔ انھوں نے طبعی علوم (Narutal Scince) کے نظریوں اور جدید منطق کو قبول کر کے تاویل کی ایسی صورتیں نکالیں جن سے قرآن مجید کی تکذیب کو ٹالا تو جا سکتا تھا، مگر اس کی تصدیق کی ایمان پرور تحریک کو ضعف پہنچا۔

مفتی محمد عبدہٗ نے اپنے رسائل اور تفسیر المنار میں معذرتی اصول کے تحت قرآنی معارف علمیہ کی تشریحات کیں اور اسلام اور بیسویں صدی کے معاشرے میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کے افکار پر مغربی اقدار کا گہرا تاثر ہے۔ وہ فقہ اور احکام شریعت کی ایسی تشریح و تاویل کرنے کے درپے نظر آتے ہیں جس سے تمدن جدید کے مطالبات کی تکمیل ہو سکے، (تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) Adams Modernism in Egypt' (۲) Lord Cromer: Modern Egypt' (۳) H.A.R.Gibb: Studies on the civilization of Islamic' (۴) محمد البہی: الفکر الاسلامی الحدیث)۔

مصر میں جوں جوں سائنسی تعلیم کو فروغ ہوتا گیا اور جدید معقولات بھی اشاعت پذیر ہوئیں تو اس سے تشکیک کی لہر اور تیز ہوتی گئی، مگر اس اثنا میں ایک فائدہ یہ ہوا کہ مغربی سائنسی معقولات کی تنقید و تجزیہ کا سلسلہ مغربی علما نے خود شروع کر دیا اور تسلیم شدہ نظریات کی تردید و ترمیم کی غرض سے کتابیں لکھی جانے لگیں۔ اس سے ان تجدد پسند مصنفین کا موقف خود ہی بے آبرو ہونے لگا۔ مزید براں ادھر مغرب میں اسلام کا مطالعہ قدرے وسیع القلبی سے ہونے لگا اور اسلام کے علمی رویوں کے حق میں گفتگو کرنے والے بہت سے مغربی علما پیدا ہو گئے۔ ان میں لیبان Le Bon، ڈریپر Draper، براؤن Brown، نکلسن Nicholson اور بریفالٹ Briffault وغیرہ کے نام ممتاز ہیں۔

اس تجزیۂ نو کے تحت مصر کے جدید حلقوں میں اسلام اور اس کے علمی تصورات کے حق میں اثباتی آوازیں اٹھنے لگیں۔ اس سلسلے میں جن نامور اہل علم نے غیر معمولی کام کیا ان میں محمد احمد شاکر، حسن البناء الساعاتی، الرافعی، جمال الدین القاسمی، الزرقانی، محمصانی، صبحی صالح اور ابوزہرہ وغیرہ ممتاز ہیں۔ جدید ترین دور میں اخوان المسلمون کی تحریک نہ صرف اثباتی تحریک تھی، بلکہ اسلام کے حق میں ایک جارحانہ انداز نظر تھا۔ دلیل کے بغیر اسلام کی حقانیت پر یقین اس کا خاص نعرہ تھا، تاہم اس مسلک نے عقلی اور سائنسی تجربے کا دامن ترک نہیں کیا۔ مثال کے طور پر سید محمد قطب شہید اور حسن البناء وغیرہ نے عقل کو تسلیم کیا ہے، مگر فلسفے کو مشکوک ٹھیرایا، کیونکہ فلسفے کے تصورات ہر روز تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ بلاشبہ سائنسی تجربہ برحق ہوتا ہے اور حکمتِ خداوندی کا مظہر ہے، مگر سائنسی تجربہ ایک غیر جانبدار طریق کار ہے۔ اس کا مذہب سے تصادم نہیں ہوتا، البتہ سائنسی فلسفہ اس یقین سے عاری ہے جو سائنسی تجربے کی خصوصیت ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں پہلا مرحلہ مغلوبیت اور معذرت کا تھا سرسید احمد خاں واضح طور پر مغربی تصورات نیچر کے قائل تھے اور اس میں خاصے انتہاپسند تھے، ان کے رفقا میں سے بیشتر کا رویہ مفاہمتی

تھا۔ اس دور کے عالموں میں مولوی چراغ علی اور سید امیر علی کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے، جن کا علمی رویہ قدرے ایجابی تھا، چنانچہ سید امیر علی کی کتاب 'Spirit of Islam' ایجابی زیادہ اور معذرتی کم ہے، البتہ شبلی، جنھیں علم کی جدید اثباتی تحریک کا علمبردار کہنا چاہیے، یورپ کی ترقیات کو تسلیم کر کے اس کے نظریات کی تنقید بھی کرتے ہیں (دیکھیے رسائل الکلام، علم الکلام، مقالات، وغیرہ)۔ ان بزرگوں کی کتابوں میں بے شمار مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ مگر موجودہ مقالے کے نقطۂ نظر سے یہ مسئلہ کہ منطق، خصوصاً منطق یونانی اب ہمارے علمی نصابوں میں کس حد تک شامل ہونی چاہیے، خاص طور پر نمایاں ہے۔ شبلی نے نصابات تعلیمی کے سلسلے میں (خصوصاً ندوۃ العلماء کے ذریعے) جو کام کیا وہ بہت عمدہ ہے۔

شبلی کا علمی موقف یہ ہے کہ عقل و حکمت (فلسفہ) ایک ضروری علم ہے اور مسلمانوں نے فلسفے کو کبھی نظر انداز نہیں کیا، البتہ راسخ مسلمان سوفسطائیت اور لا ادریت کے ہمیشہ مخالف رہے ہیں۔ مسلمانوں نے عقل عملی تجربی کا بھی استعمال کیا ہے اور ریاضی اور علوم طبیعیہ کو نظر انداز نہیں کیا اور اب بھی انھیں نظرانداز نہیں کرنا چاہیے۔

اس صدی میں مغرب کے علمی نظریے کا سب سے زیادہ نتیجہ خیز، مؤثر اور تعمیری تجزیہ علامہ اقبال نے کیا ہے۔ اقبال کے ہاں جامعیت بھی ہے اور استدلال کی قوت بھی۔ مشرقی اور مغربی علوم (خصوصاً حکمت) پر ان کی نظر ناقدانہ تھی، جس نے انھیں تجزیے کا پورا پورا حق بھی دیا اور اس کا استعمال بھی انھوں نے نہایت مثبت بلکہ جارحانہ انداز میں کیا ہے۔ ان کے افکار کو احیائی افکار کہنا چاہیے۔

اقبال نے اپنی شاعری میں عقل کی بے چارگی کا بار بار ذکر کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ حقیقت کا علم محض عقل سے حاصل نہیں سکتا، اس کے لیے وجدان، ایمان، یقین اور عشق کی ضرورت ہے۔ وہ دانش برہانی کو کمتر سلسلہ جستجو سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک دانش ایمانی ایک برتر ذریعہ ہے۔ علم ان کے نزدیک ابن الکتاب ہے اور عشق ام الکتاب ہے۔ اس کے باوجود اقبال کے علمی نظریے میں کلیت ہے، جزویت نہیں۔ وہ حواس، تعقل اور تجربہ عملی سے حاصل شدہ علم کو رد نہیں کرتے، محض عقلی و منطقی علم سے اختلاف رکھتے ہیں۔ علم کو عمل اور تجربے کے ذریعے جو اہمیت حاصل ہے، اقبال اس کی بے حد تکریم کرتے ہیں اور علم الاسماء (علم الاشیا)، تحقیق، تنظیم، تجربہ اور تدوین کو تسخیر آفاق کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں جیسا کہ قرآن مجید کا حکم ہے۔

اقبال مسلمانوں میں ایک انقلابی علمی تحریک پیدا کرنا چاہتے تھے۔ انھوں نے اپنے انگریزی خطبات (اور مکاتیب) میں بار بار یہ لکھا ہے کہ جس طرح بنو عباس کے زمانے میں یونانی علوم کے مقابلے میں اشاعرہ نے ایک جوابی مثبت تحریک پیدا کی تھی اور جس طرح امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ کے ذریعے ارسطو کی منطق (اور دانش برہانی) پر کاری ضرب لگائی تھی، اسی طرح مسلمانان عالم کو علوم جدیدہ مغرب کا گہرا معاندانہ مطالعہ کر کے اسلام کے اصل تصور علم کو روشن اور اس کی اصل روح کا دوبارہ احیا کرنا چاہیے (اس سلسلے میں انھوں نے ایک نصاب بھی مرتب کیا تھا، جو سر آفتاب احمد علی گڑھ کی فرمائش پر تیار ہوا تھا)۔

برصغیر پاک و ہند میں ۱۹۳۰ء کے بعد جو سیاسی تحریکیں اٹھیں اور ۱۹۴۷ء میں ملک کی جس طرح تقسیم ہوئی اس کی شورشوں اور ہنگاموں کی وجہ سے اقبال کی علمی تحریک کچھ زیادہ آگے نہیں بڑھی اور ابھی تک کسی تعلیمی فلسفے کی تعیین بھی نہیں ہوئی۔ اس زمانے کے دیگر تعلیمی افکار کی معین صورت ملکی صورت حال اور تنظیم علمی کی پائیداری پر منحصر ہے۔

مآخذ: ہر جگہ متن میں مذکور ہیں۔

○

(ب) علوم مدونہ

اَلْعِلْمُ الْمُدَوَّن (جمع: اَلْعُلُوْمُ الْمُدَوَّنَة): علم کے مباحث میں علوم کے بارے میں سرسری طور سے ذکر آ رہا ہے، لیکن علم اور علوم کی اصطلاحات میں ذرا سا فرق یوں ہے کہ علم عام ہے اور علوم میں علم کی خاص منظم صورتیں مد نظر ہیں۔ بغرض سہولت ان صورتوں کو علم مدون (یا بصورت جمع علوم مدونہ) کہا جاتا ہے۔ تھانوی نے العلوم المدونۃ کی تعریف یہ کی ہے: وہ علوم جو چند اصول و مبادی کی بنیاد پر کتابوں کی صورت میں مرتب ہوئے اور ان پر کتابیں لکھی گئیں جیسے کہ علم الصرف، نحو، منطق اور حکمت (فلسفہ) وغیرہ ہیں" (کشاف اصطلاحات الفنون، المقدمہ، ۱: ۲) اور ہر علم مدون کا موضوع مسائل

اور مبادی ہوتے ہیں، لیکن اس تقسیم کے بارے میں اختلاف بھی ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ ہر علم کا ایک موضوع ہوتا ہے، مبادی ہوتے ہیں اور غایت بھی ہوتی ہے۔ جملہ علوم مدونہ کی تدوین کے بنیادی عقلی اصول متعلقہ کتابوں میں موجود ہیں۔

علم چونکہ وسیع اور ساری کائنات پر (بلکہ ماوراء الکائنات پر بھی) محیط ہے اس لیے اس میں انواع و اقسام کا ہونا لازمی امر ہے۔ پھر ہر علم کی مختلف شاخوں کا ہونا بھی ناگزیر ہے، علم ایک حقیقت واحد یا معنی واحد ہی کیوں نہ ہو، مختلف جہات کی بنا پر اس کی کئی کئی قسمیں بالکل قدرتی ہیں۔

علوم کی انواع: انواع عام کی بحث علم العلم کی کتابوں میں موجود ہے۔ یہاں الفہرست (ابن ندیم)، الشفاء (ابن سینا)، احصاء العلوم (الفارابی)، مفاتیح العلوم (الخوارزمی)، فوائد خاقانیہ، مقدمہ ابن خلدون، کشف الظنون (حاجی خلیفہ)، ارشاد الفحول (قاضی شوکانی)، تعریفات (الجرجانی)، کشاف (تھانوی)، مفتاح السعادۃ (طاش کبری زادہ)، ابجد العلوم (صدیق حسن خان) اور دیگر کتب حکمت سے انواع علوم کا یہ بیان بطور خلاصہ مرتب کیا گیا ہے۔

عام مصنفین اولاً علوم کی دو قسمیں بتاتے ہیں: (۱) خدا کا علم اور اس کی لا انتہائیت و وسعت؛ (۲) انسان کا علم اور اس کی دو حدیں، یعنی (الف) وہ علم جو بذریعہ الہام و وحی و کشف حاصل ہوتا ہے اور (ب) وہ علوم جو نقل، تعقل اور تجربہ و ممارست سے حاصل ہوتے ہیں۔

دینی نقطۂ نظر سے علم کی تقسیم یہ کی گئی ہے: (۱) شرعی علوم، (۲) غیر شرعی علوم۔ ان میں سے ہر ایک کی کئی ذیلی قسمیں ہیں۔

ابن سینا نے الشفاء میں لکھا ہے کہ ہر علم یا تو مقصود بالذات ہو گا یا غیر مقصود بالذات۔ اول الذکر علم کو حکمت (یا علوم الحکمیہ) کہیں گے اور اگر یہ بغرض عمل ہیں تو حکمت عملی۔

(الف) حکمت نظری: یہ (۱) علم اعلیٰ (یا الٰہی)، (۲) علم اوسط (ریاضی) اور (۳) علم ادنیٰ یا طبیعی پر مشتمل ہے۔ اگر نظر (غور و فکر تدبر) امور مجرد عن المادۃ کے بارے میں ہے تو اس سے علم الٰہی پیدا ہو گا اور اگر امور موجود فی الخارج کے بارے میں ہے تو طبیعی۔ جن امور کا ذہن میں مادے سے مجرد ہونا ممکن ہے، مگر وہ مادیت کے علم میں استقلال ہوتے ہیں، ان پر عبور فکر و نظر سے حاصل ہوتا ہے۔

(ب) حکمت عملی: اس میں علم تہذیب الاخلاق، علم تدبیر منزل اور علم السیاست شامل ہیں۔

غیر مقصود بالذات علوم: یہ علوم آلیہ کہلاتے ہیں، کیونکہ یہ دوسرے علوم کی تحصیل میں آلہ یا ذریعہ بنتے ہیں۔

سید شریف جرجانی نے نظری اور عملی کی دو اقسام بتائی ہیں، لیکن بعض صناعات، مثلاً علم الخیاطہ (درزی پن) اور علوم آلیہ میں سے منطق کو عملی علوم میں شامل کیا ہے۔

صاحب المفتاح نے لکھا ہے کہ اشیا مراتب وجود کے اعتبار سے چار طرح کی ہوتی ہیں: (۱) وہ جو کتابت میں آتی ہیں، (۲) وہ جو عبارت سے متعلق ہیں، (۳) وہ جو اعیان سے تعلق رکھتی ہیں اور (۴) وہ جو اذہان میں ہیں۔ انھوں نے لکھا ہے کہ علوم کی تقسیم بھی اسی اعتبار سے ہونی چاہیے۔

تقسیم کی ایک صورت اور بھی ہے: (۱) وہ علوم جنھیں اہل شرع نے قرآن و حدیث کی تشریح کے لیے وضع کیا ہے (تفسیر، تاویل، وغیرہ) یا فنون ادبیہ، جو مذکورہ بالا کے معانی کے ادراک میں معاون یا آلہ ہوتے ہیں، (۲) وہ علوم جو حکما نے تحقیق الاشیا کے لیے (اپنی عقل کے مطابق ان کی کیفیت اور خواص کی دریافت کے ذریعے) وضع کیا ہے۔

ایک اور تقسیم ہے: (۱) حکمی، (۲) غیر حکمی۔ علوم حکمیہ وہ علوم عقلی ہیں جو ابتدائے زمانہ سے مستقلاً چلے آتے ہیں۔ علوم غیر حکمیہ میں دینی اور ان کے معاون علوم شامل ہیں۔

علم کی تقسیم کی ایک اور صورت یہ بتائی گئی ہے: (۱) علم حضوری، (۲) علم حصولی (حضوری سے مراد ہے عالم کے پاس اشیا کی بنفسہ موجودگی، جیسے کہ ہمارا اپنے بارے میں علم وغیرہ) حصولی سے مراد ہے مدرک کو کسی شی کی صورت کا حاصل ہونا، اسے علم انطباعی بھی کہا جاتا ہے (دیکھیے صدیق حسن خان: ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۰ھ، ص ۲۲)۔

ابن خلدون نے علم اور صناعات کو الگ الگ سلسلۂ عمل قرار دے کر اس پر مفصل بحث کی ہے، لیکن صناعات کو تمدن کے لیے علم ہی کی طرح ضروری ٹھہرایا ہے، بلکہ ان کو بھی ایک طرح کا علم قرار دیا ہے۔ صناعات وہ ہیں جن کا حصول عقل تجربی اور فکر عملی

کے ذریعے ممارست عمل پر موقوف ہے۔

علم کی ایک اور تقسیم معقولات و منقولات ہے۔ معقولات وہ ہیں جن کا مواد تعقل سے بنتا ہے اور منقولات وہ جو بذریعہ نقل (روایت، سماع اور تحریر) حاصل ہوتے ہیں۔

اسلامی تاریخ کے ایک دور میں علم کی دو اور قسمیں بھی نظر آتی ہیں، یعنی شرعیات اور فضلیات۔ شرعیات کا مطلب علوم دینیہ ہیں اور فضلیات سے مراد فن انشا، فن ترسل اور فنون مجلس و دربار، جن میں کمال بسلسلۂ معاش ضروری سمجھا جاتا تھا، لیکن درحقیقت ان کو علم کی اقسام نہیں کہا جا سکتا۔

علوم کی تقابلی اہمیت پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ متقدمین و متوسطین نے کسی علم کے محمود و مذموم ہونے کی جو بحث اٹھائی تھی وہ آگے بھی چلتی رہی، لیکن ایک رائے یہ بھی رہی کہ "علم شے بہ از جہل شے" ہر علم کچھ نہ کچھ افادیت رکھتا ہے (کسی شی کا علم اس کی جہالت سے بہتر ہے) بایں ہمہ یہ سوچنا ہی پڑتا ہے کہ اگر علم و ادب کا زندگی سے گہرا تعلق ہے تو اس کے لیے علم کے تحصیلی و تدریسی عمل میں منصوبہ بندی اور انتخاب کا مسئلہ ضرور طے ہونا چاہیے۔ اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ وہ کونسے علم ہیں جو انسانوں کے لیے مفید اور سعادت دارین اور فلاح دنیوی و اخروی کے لیے نافع ہیں اور وہ کونسے ہیں جو انسانیت کے لیے مضر ہیں، مثلاً مسلمانوں میں تمام وہ علوم جو ظن و تخمین، توہم پرستی، بے عملی و بے یقینی پیدا کرتے ہیں مذموم سمجھے گئے ہیں، مستقبل کی ظنی پیش گوئی کرنے والے علم، مثلاً جیسے کہانت اور فال گیری، کو خود قرآن مجید نے ناپسندیدہ کہا ہے۔

اس مسئلے پر محدثین سے لے کر علمائے اخلاق (مثلاً امام غزالیؒ وغیرہ) تک سب نے بہت کچھ لکھا ہے۔ علم منطق کے مذموم و محمود ہونے کی نزاع بھی معروف و مشہور ہے۔ منطق کے حق میں لکھنے والے بھی بہت ہیں اور اس کے خلاف لکھنے والے بھی بہت، لیکن ان سب مسائل میں معیار ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ جو علوم یقین و ایمان کو نقصان پہنچاتے ہوں، یا زندگی کے بارے میں شک اور بے اعتقادی کو جنم دیتے ہوں، یا حیات کی ترقی کے تصور کو دھندلا کرتے ہوں، وہ اچھے نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ سحر و طلسمات اور نیرنجات، جو توہمات پر مبنی ہیں اور کائنات کی ٹھوس قطعی حقیقتوں سے انحراف کرتے ہیں، بجا طور سے علوم مذمومہ ہی خیال کیے جا سکتے ہیں، گویا علم برائے علم کوئی شے نہیں۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ مسلمانوں میں اولین فضیلت تو علم دین ہی کو حاصل ہے، لیکن جن یقینی علوم کی حوصلہ افزائی قرآن مجید نے کی ہے وہ بھی بڑی فضیلت کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔

علوم کی انواع اور ان میں باہمی ترجیح کی صورتوں پر بحث ہو چکی ہے، لیکن ابھی یہ بحث باقی ہے کہ کلچر کی تشکیل میں حصہ لینے والے علوم کی کیا حیثیت ہے؟ ظاہر ہے کہ کلچر معاشروں کے اندر سے پیدا ہوتا ہے، لہٰذا سب معاشرتی علوم کسی نہ کسی طور پر پسندیدہ علوم ہو جاتے ہیں، لیکن معاشروں کے کلچر سے ابھرے ہوئے سب فنون ضروری نہیں کہ پسندیدہ ہوں، کیونکہ ان میں سے بعض حیات کش اور بے علمی و عیش کوشی کا وسیلہ بن سکتے ہیں۔ بہرحال جو علم دینی یا دنیوی لحاظ سے نافع نہیں، اسے غیر مستحسن ہی کہا جائے گا۔

مسلمانوں نے زبان دانی کے علوم پر خاص زور دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ذریعے قرآن و حدیث کے فہم میں مدد ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان علوم نے بہت جلد ایک مرتب شکل اختیار کر لی۔ کوفہ و بصرہ کے ابتدائی ادیبوں نے (جن میں الاصمعیؒ بھی شامل ہیں) ادب کی لسانی بنیادیں قائم کیں اور مقصد یہی فہم قرآن تھا۔ اس کے بعد فن حدیث وغیرہ کے ذریعے رجال کا فن ابھرا۔ پھر دوسرے علوم آگے بڑھے۔ اسی اثنا میں ادب کے دوسرے علوم تدریس و تعلیم کا ذریعہ (یا عام شائستگی و تربیت کا وسیلہ) بن گئے۔ جن کتابوں کو عموماً ادب کی کتابیں کہا جاتا ہے وہ دراصل جامع معلوماتی کتابیں ہوتی تھیں اور ان میں وہ سب معلومات مل سکتی ہیں جو ایک عام خوش ذوق اور شائستہ قاری کے لیے مطالعہ و تربیت کا سامان مہیا کرتی تھیں۔ ان سے صرف و نحو کے نکات، زبان و انشاء کے لطائف، حکایات و واقعات تاریخی کی حقیقت اور شعر و شاعری کے رموز بھی سیکھے جاتے تھے۔ ان میں دانش زندگی بھی ملتی ہے اور معاشرے کے آداب بھی جمع ہوتے ہیں۔ اس سلسلے کی کتابوں کی فہرست طویل ہے۔ عربی میں الجاحظ کی کتاب البیان والتبیین اور اسی کی کتاب المحاسن والاضداد، ابن عبدربہ کی العقد الفرید، ابن قتیبہ: عیون الاخبار، الابشیہی کی المستطرف، اور النویری کی نہایۃ الارب کے علاوہ خزانۃ الادب، کتاب الاغانی، وغیرہ وغیرہ مرتب ہو گئیں۔ اس قسم

کی کتابوں کو شائستگی کے فروغ کا ذریعہ بنایا گیا۔

مقامات و محاضرات کے سلسلے کی کتابیں اور قصص و حکایات بلکہ خود تاریخ وغیرہ کو دانش آموزی کا ایک ذریعہ بنا لیا گیا اور کتب اخلاق کا تو موضوع خاص ہی یہ ہے۔

روزنتال نے صحیح لکھا ہے کہ مسلمانوں میں علم کا ایک مقصد شائستگی اور اخلاق عالیہ کی ترویج تھا اور دنیا کی کوئی قوم اس بارے میں مسلمانوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی (دیکھیے Knowledge Triumphant' لنڈن ۱۹۷۰ء' ص ۲)۔

ترجیحی لحاظ سے شرعی علوم کو سب پر فوقیت حاصل ہے' ان کے بعد علوم آلیہ' ان کے بعد تصوف اور علوم حکمت' خصوصاً حکمت عملی' ان کے علاوہ بہت سے اور علوم ہیں' جنہیں ابن خلدون نے صناعات میں شمار کیا ہے اور جن میں سے بعض آج باقاعدہ علوم کی صف میں شامل ہیں۔

علوم مدونہ کی ترتیب و تقسیم:

علوم مدونہ کی ترتیب و تفریع کے بارے میں مختلف مصنفین نے مختلف طریقے اختیار کیے ہیں۔

ابن الندیم نے اپنی کتاب الفہرست (تصنیف ۳۷۷ھ) میں سب سے پہلے اقلام (رسم الخط کی مختلف شکلوں) کی بحث کی ہے' اس کے بعد کتب شرائع المنزلہ اور اس کے بعد قرآن مجید ہے۔ مقالہ ثانی نحویین و لغویین کی کتابوں' مقالہ ثالث اخبار والاداب والسیر والانساب' مقالہ چہارم شعر و شعرا' مقالہ پنجم کلام و متکلمین' مقالہ ششم فقہ اور محدثین' مقالہ ہفتم فلسفہ اور علوم قدیمہ' مثلاً ہندسہ' ارثماطیقی' نجوم' علم آلات طب' مقالہ ہشتم سحر و طلسم و نیرنجات' مقالہ نہم مذاہب و اعتقادات' مثلاً الحرانیہ' الکلدانیہ' مزدکیہ' خرمیہ وغیرہ اور مقالہ دہم کیمیائین اور قدیم فلاسفہ وغیرہ کے بارے میں ہے۔ اس سے واضح ہے کہ اس کتاب میں دین کے سرچشموں (صحائف) کو اولیت دی گئی ہے اور سب سے پہلے قرآن کی بحث کی ہے' اس کے بعد علوم لسان و ادب' پھر کلام اور فقہ و حدیث' پھر فلسفہ اور علوم حکمت کی اور غیر یقینی توہماتی علوم اور باطل مذہبوں کو سب سے آخر میں جگہ دی ہے۔

الخوارزمی نے مفاتیح العلوم میں بڑی سادہ تقسیم کی ہے۔ کتاب کے دو مقالے ہیں: مقالہ اول علوم شرعیہ اور ان کے معاون علوم کے لیے ہے اور مقالہ دوم میں علوم العجم من الیونانیین وغیرہم ہیں۔ غور کے قابل امر یہ ہے کہ الخوارزمی نے اولیت فقہ کو دی ہے اور کتاب اللہ اور سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اجماع امت (نیز قیاس' استحسان اور استصلاح) کو فقہ کا ماخذ قرار دے کر بعد میں لایا گیا ہے۔ ترتیب میں یہ ترجیح زمانے کے مزاج و علمی سرگرمیوں کے غلبے کا پتا دیتی ہے۔ ترتیب یہ ہے: مقالۂ اول: علوم شرعیہ وغیرہ میں فقہ' کلام' نحو' کتابہ' شعر و عروض اور اخبار' مقالہ ثانی: علوم العجم وغیرہ میں فلسفہ' منطق' طب' علم العدد' ہندسہ' علم النجوم' موسیقی' حیل اور کیمیا۔

ابن خلدون کی تقسیم: ابن خلدون نے علم کو عقل و فکر کی ترقی کے نقطۂ نظر سے دیکھ کر یہ تقسیم کی ہے: (۱) العلوم الحکمیۃ الفلسفیۃ: انسان ذو فکر ہے اور اس لحاظ سے یہ علوم انسان کے لیے طبعی ہیں' (۲) علوم النقلیۃ والوضعیۃ: یہ علوم واضع شرعی سے بذریعہ خبر منقول ہیں۔ ان میں عقل کو دسترس نہیں' اس کے سوا کہ ان کے اصول کا علم بذریعہ عقل ممکن ہے۔ اس صنف میں علم تفسیر' علم تصوف' علوم الانبیاء اور ان کے معاون (علم رؤیا و کشف وغیرہ) آتے ہیں علم اللغۃ' علم النحو' علم البیان اور علم الادب قابل ذکر ہیں' (۳) ایک درمیانی قسم علوم السحر والطلسمات ہے' جو شرع میں مذموم ہے۔

علوم العقلیہ کے سلسلے میں لکھا ہے کہ یہ عمومی عقل انسانی سے متعلق ہیں' اس لیے کسی ایک ملت سے مخصوص نہیں بلکہ جملہ اقوام اور پوری نسل انسانی کے غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ ان کا دوسرا نام فلسفہ و حکمت ہے اور یہ چار انواع پر مشتمل ہیں: (۱) علم المنطق؛ (۲) علم طبیعی: اجسام عنصریہ (معدنیات' نباتات' حیوانات)' اجسام فلکیہ اور حرکات طبیعیہ پر غور و فکر کا علم ہے۔

(۳) علم ماوراء الطبیعیۃ: روحانیات کا علم' علم الالٰہی' جس کے مسائل علم کلام میں بھی آجاتے ہیں؛ (۴) علم مقادیر و اعداد' جس کی چار اصناف (تعالیم) ہیں: (الف) علم الہندسہ' (ب) علم ارثماطیقی' (ج) علم الموسیقی اور (د) علم الہیئۃ۔ ان میں سے ہر ایک کے فروع ہیں۔ طبیعیات کی فروع ہیں: علم طب اور فلاحت' علم العدد کی فروع ہیں علم الحساب اور علم الفرائض و المعاملات اسی طرح ہیئت کی فروع میں علم الازیاج' نجوم کی فروع میں علم احکام النجوم' علم الاعداد کے

فروع میں الجبر و المقابلہ اور علم ہندسہ کے فروع میں المناظر و المرایا اور علم الاشکال الکریہ و المخروطات وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔

علوم مدونہ کی سب سے اچھی تفصیل حاجی خلیفہ نے کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون کے مقدمے میں دی ہے۔ سب سے پہلے باب اول میں علم کی تعریف (ماہیت) اور اس کی تقسیم دی گئی ہے۔ اس کے بعد العلم المدون پر بحث کرتے ہوئے اس کے موضوع، مبادی، مسائل اور غایت کا ذکر کیا گیا ہے۔ پھر تقسیم العلوم ہے اور اس کے بعد مراتب علم اور شرف علم، اس کے لیے دیکھیے کشف الظنون، مقدمہ، نیز آآآ، بذیل مادہ)۔

طاش کبری زادہ نے سات ابواب (دوحات) میں بتفصیل ذیل یہ انواع شمار کی ہیں:

(۱) العلوم الخطیہ (= کتابت سے متعلق علوم): علم ادوات الخط، علم قوانین الکتابہ، علم تحسین الحروف اور علم کیفیۃ تولد الخطوط عن اصولہا، وغیرہ۔

(۲) العلوم المتعلقۃ بالالفاظ (= الفاظ سے متعلق علوم): علم مخارج الحروف، علم اللغۃ، علم الوضع، علم الاشتقاق، علم الصرف، علم النحو، علم المعانی، علم البیان، علم البدیع، علم العروض، علم القوافی، علم قرض الشعر، علم مبادی الشعر، علم الانشاء، علم مبادی الانشاء و ادواتہ، علم المحاضرۃ، علم الدواوین، علم التاریخ۔

(۳) العلوم الذہنیہ (= اعیان سے متعلق علوم): العلم الالٰہی، العلم الطبیعی اور العلوم الریاضیہ، جو چار ہیں: (۱) علم العدد؛ (۲) علم الہندسہ، (۳) علم الہیئۃ، (۴) علم الموسیقی، جن کی آگے متعدد حروف ہیں۔

(۵) العلوم الحکمیہ العملیہ: علم الاخلاق، علم تدبیر المنزل، علم السیاسہ۔

فروع الحکمۃ العملیہ: علم آداب الملوک، علم آداب الوزارۃ، علم الاحتساب، علم قود العساکر و الجیوش۔

(۶) العلوم الشرعیہ: علم القراءۃ، علم تفسیر القرآن، علم روایۃ الحدیث، علم درایۃ الحدیث، علم اصول الدین المسمی بالکلام، علم اصول الفقہ اور علم الفقہ جن میں سے ہر ایک کی متعدد انواع اور فروع ہیں۔

علوم نظری کی ۳۰۵ (علیٰ ثلثمائۃ و خمسۃ علوم) قسمیں بیان کی گئی ہیں۔

علم حکمت کی تشریح: علم مدونہ میں ایک طویل الذیل نوع حکمت ہے، جس سے مراد علم حقائق موجودات کا بقدر طاقت بشری علم ہے۔ حکمت کی دو قسمیں ہیں: (۱) جس میں اعمال و افعال انسانی اور ان کے مذموم و ممدوح ہونے کی بحث کی جاتی ہے اور اسے حکمت عملی کہتے ہیں؛ (۲) جس میں ان معلومات سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق انسانی اعمال و افعال سے نہیں اور اسے حکمت نظری کہتے ہیں۔

حکمت عملی کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ تہذیب اخلاق؛ ۲۔ تدبیر منزل؛ ۳۔ سیاست مدنیہ۔

حکمت نظری کی بھی تین قسمیں ہیں: ۱۔ حکمت طبعی: اس میں اجسام سے اس لحاظ سے بحث کی جاتی ہے کہ ان میں استحالہ و تغیر پذیر ہونے کی صلاحیت ہے (مثلاً پانی کیونکر ہوا ہو جاتا ہے؟ پانی سے بخارات کس طرح نکلتے ہیں؟ زمین میں زلزلے کے کیا اسباب ہیں؟ وغیرہ)۔ نفس ناطقہ کی بحث بھی حکمت طبعی سے متعلق ہے کیونکہ اس کا بدن انسانی سے تعلق ہے اور حکمت طبعی کا موضوع جسم ہے۔ طبعیات ان امور کو کہتے ہیں جو جسم کو اس حیثیت سے عارض ہوتے ہیں کہ ان میں استحالہ و تغیّر کی استعداد ہے۔ اس میں مادہ اولی کی بحث اہم ہے۔ اس کے بعد صورت جسمیہ (عرض اور امتداد) کی بحث آتی ہے، پھر صورت نوعیہ، تلازم مادہ و صورت، عوارض عامہ (تفصیل کے لیے رک بہ آآآ، بذیل مادہ)۔

۲۔ ریاضی: اس میں اجسام کی مقادیر و اشکال سے بحث ہوتی ہے اور علم الاعداد بھی اسی سے متعلق ہے۔ اس کی انواع کی تفصیل اس سے پہلے آ چکی ہے۔

۳۔ حکمت الٰہی (علم اعلیٰ، الٰہیات) اس میں مجردات سے بحث کی جاتی ہے، جو مجردات و جسمیات دونوں میں مشترک ہیں، مثلاً موجود و معدوم، واحد و کثیر اور علت و معلول وغیرہ۔

بعض حکما نے مجردات کے علم کو الگ رکھا ہے اور امور عامہ (یعنی مجردات و جسمیات کے مشترک امور) کو الگ۔ اسی طرح بعض حکما (سمعیات رسالت و نبوت، حشر و نشر وغیرہ) کو علم الٰہی میں رکھتے ہیں۔

الغرض مسلم علماء اور مفکرین نے علوم کا مطالعہ بڑی گہرائی اور

عمق نظر سے کیا ہے اور ہر ایک کی ذیلی و ضمنی اقسام پر بحث کی ہے، (مختلف علوم و فنون پر بحث کے لیے دیکھیے آ آ آ، بذیل مادہ).

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

علما : (واحد م عالم) جاننے والا؛ اس سے مراد ایسا شخص ہے، جو علم [رک بآں] کی کسی بھی شاخ میں ادراک رکھتا ہو۔ (تفصیل کے لیے رک بہ متعلم و معلم، اور تکملہ ا آ آ، بذیل مادہ).

عَلَوِیَّہ : (بنو علی)، یعنی حضرت علیؓ بن ابی طالب کی اولاد و احفاد۔ ان کے اٹھارہ بیٹے (انساب علویہ کی اکثر کتابوں کے مطابق، لیکن ایک اور بیان کی رو سے جو الطبری نے اپنی تاریخ میں درج کیا ہے ان کے بیٹوں کی کل تعداد ۱۴ تھی، بقول المسعودی) اور سترہ بیٹیاں تھیں۔ حضرت علیؓ کے بیٹے حسب ذیل تھے۔

(۱) حضرت فاطمۃ الزہراؓ سے: (۱) الحسنؓ؛ (۲) الحسینؓ؛ (۳) المحسن (یا محسنؓ)۔ تیسرا نام سب ماخذ میں نہیں ملتا.

(۲) خولہؓ سے: (۴) محمد المعروف بہ ابن الحنفیہ.

(۳) ام البنین سے: (۵) عباس الاکبرؒ؛ (۶) عبداللہؒ؛ (۷) عثمان الاکبرؒ؛ (۸) جعفر الاکبر.

لیلی بنت مسعود سے: (۱۰) ابوبکرؒ؛ (۱۱) عبدالرحمنؒ؛ (۱۲) عبداللہ.

(۵) اسماء بنت عمیس سے: (۱۳) یحییٰؒ، عون.

(۶) امامہ بنت ابی العاص سے: (۱۴) محمد الاصغر (الثانی بقول الطبری).

(۷) دیگر ازواج سے: (۱۵) جعفر الاصغر، (۱۶) عباس الاصغر، (۱۷) عمر الاصغر، (۱۸) عثمان الاصغر، (۱۹) محمد الاصغر (اخو محسن کے بیان کے مطابق، (۲۰) محمد الثانی (حسب روایت مقاتل).

ان بیٹوں میں سے پانچ صاحب اولاد تھے، یعنی الحسنؓ، الحسینؓ، محمدؒ بن الحنفیہ، عمرؒ اور عباسؒ (اتعاظ، ص ۷).

شیعہ [رک بآں] کے مختلف گروہوں کی عقیدت مندی اور وابستگی حضرت الحسنؓ، حضرت الحسینؓ اور کچھ عرصے کے لیے محمدؒ بن الحنفیہ اور ان تینوں کی اولاد سے ہی رہی ہے۔ شیعوں نے آل علیؓ کے حق میں جو دعاوی پیش کیے ہیں، وہ وسیع مفہوم میں دو قسم کے ہیں: غالی شیعوں کا عقیدہ اور ایمان یہ ہے کہ علوی ائمہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روحانی، دینی اور سیاسی وارث ہیں۔ میانہ رو شیعوں کا عقیدہ یہ ہے کہ علوی ائمہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جائز وارث ہونے کے اعتبار سے امت مسلمہ کے امیر و امام ہیں اور وہ خلفائے وقت کی نسبت، جنھیں وہ غاصب سمجھتے ہیں، مسند رسولؐ پر بیٹھنے کا بہتر اور قوی تر حق رکھتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی دور کے علوی جن میں سے، محمد بن الحنفیہ اور غالبًا ان کے بیٹے ابو ہاشم کو مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے، غالی شیعوں سے کسی قسم کا تعلق رکھنے اور ان کے تصورات کو استحسان کی نظر سے دیکھنے سے متواتر انکار کرتے رہے (مثلاً الاغانی، بار دوم، ۷: ۲۳، ۸: ۳۳)۔ دوسری جانب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ علوی معتدل قسم کے شیعوں کے ان سیاسی دعاوی کو جو ان کی خاطر کیے جاتے تھے، خاموشی سے اور بلا احتجاج و مزاحمت تسلیم کرتے رہے، تاہم بہت سی روایات یہ ظاہر کرتی ہیں کہ بعض علویوں نے خود اپنے حامیوں کے دعاوی سے انکار کیا اور انھیں مسترد کر دیا (مثلاً ابن سعد، ۵: ۷۷، ۱۵۸، ۲۳۵، ۲۳۸) یا جیسے حضرت حسنؓ نے از خود خلافت سے دستبردار ہونے اور امیر معاویہؓ کی برضا و رغبت بیعت کرنے کا فیصلہ کر کے کیا۔

ابتدائی دور میں علویوں کے دعاوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہا کی اولاد ہونے کی نسبت نبی کریم صلی اللہ وآلہ وسلم کے ہم نسب و قرابت دار حضرت علیؓ کی اولاد ہونے پر زیادہ تر مبنی تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس دور کے عام خیالات کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی کی اولاد ہونے کے مقابلے میں مردانہ سلسلے میں ان کا نسب و قریب ہونا زیادہ اہم خیال کیا جاتا تھا، جیسا کہ اس تعارفی تقریر سے ظاہر ہے جس وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جنگ صفین کے موقع پر کی تھی۔ اس تقریر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے آپ کو صرف "نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا عم زاد بھائی" کہا ہے (داماد نہیں کہا) (مروج، ۴: ۳۵۵)۔ اس طرح حضرت علیؓ کی اس اولاد کی جانب سے بھی جو کہ فاطمۃ الزہراؓ کے بطن سے نہیں تھے بلکہ ان کی دوسری ازواج کے بطن سے تھے اور یا ابوطالب کے ہم جد اخلاف کی طرف سے دعاوی پیش کیے جا سکتے تھے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے بطن سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آل کے استحقاق پر بعد ازاں اس وقت زور دیا گیا، جب علویوں کے عم

زاد بھائی بنو عباسؓ خلافت ملکی پر قابض ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نئی بنائے دعویٰ کو ترقی دینے کے سلسلے میں چھٹے امام جعفر الصادق رحمۃ اللہ علیہ نے کسی قدر اہم کردار ادا کیا ہے۔

۶۱ھ/۶۸۰ء میں کربلا کے واقعہ ہائلہ اور امام حسینؓ اور دوسرے بہت سے علویوں کی شہادت کے بعد، علوی مدعیان خلافت نہ صرف سیاسی طور پر پرسکون ہو گئے، بلکہ انھوں نے حکمران خاندان کو تسلیم کر لیا اور بعض اوقات اس کی مدد بھی کی (دیکھیے در، الطبری، ۲: ۳، ۹، ۴۰، ۲۲۰، ۱۳۳۸)۔ انھوں نے اہم مراکز سے دور مکے یا مدینے میں قیام کو ترجیح دی اور اگرچہ بعض اپنے دعاوی پر قائم رہے تاہم ان کے حصول کے لیے انھوں نے کوئی سعی نہ کی۔ انھوں نے جو اقدامات کیے وہ صرف قانونی چارہ جوئی کی نوعیت کے تھے، اور ان کا تعلق ان کی جاگیروں سے تھا نہ کہ ان کے سیاسی حقوق سے۔

آٹھویں صدی عیسوی میں جب حکمرانوں کے خلاف عوام کی بے چینی ترقی پذیر ہونے لگی تو علویوں کے لیے نئے مواقع پیدا ہو گئے۔ ۱۲۲ھ/۷۴۰ء کے قریب زید بن علی بن حسین نے کربلا کے بعد حصول اقتدار کے لیے پہلے علوی اقدام کی قیادت کی۔ ان کی وفات کے بعد تھوڑے ہی عرصے میں ان کے بیٹے یحییٰ کا بھی ۱۲۵-۱۲۶ھ/۷۴۳-۷۴۴ء کے قریب انتقال ہو گیا اور اس طرح علویوں کا تیر کمان سے نکل گیا اور عباسیوں نے اس مقصد اور موقع کو اپنا لیا۔ عباسیوں کی فتح پر علویوں میں جو مایوسی اور برہمی پیدا ہوئی اس کا اولین اظہار اس بغاوت کی شکل میں سامنے آیا جس کا عَلَم دو حسنی بھائیوں محمد اور ابراہیم بن عبداللہ نے علی الترتیب مدینے اور بصرے میں بلند کیا۔ یہ دونوں تحریکیں سختی سے دبا دی گئیں اور خلیفہ المنصور نے علویوں کے بارے میں سخت جبر و تشدد کی حکمت عملی اختیار کر لی۔ ان کی بھاری تعداد کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا (دیکھیے الطبری، ۳: ۵۵۴ بعد؛ مروج، ۷: ۴۰۳)، خلیفہ المہدی نے تالیف قلوب کی عموی حکمت عملی کے سلسلے میں علویوں کے ساتھ نسبتاً زیادہ مہربانی اور نرمی کا برتاؤ کیا، لیکن جب یہ حکمت عملی علویوں کو راضی کرنے سے قاصر رہی تو الہادی نے اپنے وقت میں اسے ترک کر دیا۔ اس نے علویوں پر اتنی سختی کی کہ وہ کھلم کھلا بغاوت کا علم بلند کرنے پر مجبور ہو گئے۔ ۱۶۹ھ/۷۸۶ء میں حسین بن علی جو اپنی جائے شہادت کی نسبت سے صاحب الفخ کے لقب سے معروف ہیں، کی بغاوت جلد دبا دی گئی (الطبری، ۳: ۵۵۱ تا ۵۵۹؛ مقاتل، ص ۴۳۱ بعد)، لیکن محمد بن عبداللہ کا ایک بھائی ادریس بھاگ کر مراکش جا پہنچا۔ وہاں اس نے سب سے پہلے علوی خاندان کی بنا رکھی۔ ہارون الرشید نے علویوں پر سے الہادی کی عائد کردہ سختیاں ایک حد تک نرم کر دیں، لیکن جب ۱۷۶ھ/۷۹۲-۷۹۳ء میں یحییٰ بن عبداللہ نے بغاوت کی تو علویوں کی نقل و حرکت پر دوبارہ کڑی نگرانی عائد کر دی گئی۔ چنانچہ حسنی امام موسیٰ کاظمؒ اسی زمانے میں گرفتار ہوئے اور قید خانے ہی میں ان کی وفات ہوئی۔ دریں اثنا ۱۷۵ھ/۷۹۱ء میں کچھ زیدی زید بن حسن کی اولاد سے دیلم میں پناہ گزین ہو گئے اور وہاں انھوں نے ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں ایک علوی حکمران خاندان کی حکومت قائم کر لی، جو ایسے خاندانوں کے سلسلے کی پہلی کڑی تھی۔ المامون کو تخت نشین ہونے کے بعد علویوں کے متعدد حامیوں کی بغاوتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ المامون نے امام علی الرضا کو اپنا جانشین بنا دیا اور علویوں کے موافق حکمت عملی اختیار کی۔ اس سے سیاسی فضا میں کسی قدر سکون پیدا ہو گیا، تاہم ایک علوی بغاوت ۲۰۷ھ/۸۲۲-۸۲۳ء میں یمن میں رونما ہو گئی جس کی قیادت عبدالرحیم بن احمد نے کی۔ المامون کے جانشینوں کے عہد میں عباسیوں اور علویوں کے باہمی تعلقات پھر خراب ہو گئے اور یہ خرابی اس وقت اپنی انتہا کو جا پہنچی جب المتوکل علویوں کی توہین و تعقیب کے درپے ہو گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ خلیفہ المستنصر نے علویوں سے نرمی اور رعایت کا برتاؤ کیا، تاہم بغاوتیں جاری رہیں۔ اکثر بغاوتیں فرو کر دی گئیں، البتہ بعض مقامی علوی حکمران خاندانوں کے ظہور پر منتج ہوئیں جنھوں نے دور دراز کے علاقوں، مثلاً مراکش، یمن اور بحیرہ خزر کے ایرانی صوبوں میں اقتدار حاصل کر لیا۔

ابتدائی عباسی دور کے اکثر باغی اور مدعی حسنی تھے۔ حسینیوں نے پرسکون زہد و تقویٰ کی زندگی کو ترجیح دی، مگر یہ حسینی ہی تھے جنھوں نے عامۃ المسلمین میں عظیم ترین اثر و رسوخ پیدا کیا۔ ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں چھٹے حسینی امام جعفر الصادق کی وفات کے بعد ان کی جانشینی کے سوال پر ان کے دو بیٹوں اسمٰعیل اور موسیٰ الکاظم کے درمیان جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا۔ اسمٰعیل کی نسل سے (جن کے دعوے کو تسلیم کرنے والے لوگ اسماعیلیہ [رک باں] کہلائے)۔ المامون کا ایک

سلسلہ چلا جس سے فاطمی خلفا پیدا ہوے، تاہم بعض مستند مصنفین نے فاطمی خلفا کے نسب کی صحت پر شک کا اظہار کیا ہے۔ امام موسیٰ الکاظم سے ائمہ کا جو سلسلہ چلا وہ حدود ۲۶۰ھ / ۸۷۳-۸۷۴ء میں بارھویں امام محمد المہدی کی روپوشی پر ختم ہو گیا۔ اس کے بعد بارہ اماموں کے پیروؤں (اثنا عشریہ) کی آرزوئیں دنیوی سیاست سے ہٹ کر معاد کے مسائل پر مرکوز ہو گئیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اب ان کے پاس کوئی ایسی شے نہ تھی جسے وہ عباسی خلافت کے نعم البدل کے طور پر پیش کر سکتے۔ اس لیے بعض شیعی حکمران خاندانوں مثلاً آل بویہ نے بھی عباسی خلافت کو تسلیم کر لیا۔

اسلامی تاریخ میں بہت سے حکمران خاندان علوی ہونے کے مدعی ہوے ہیں، تفصیل کے لیے رک بہ 'آآآ' بذیل مادہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

علیؓ بن ابی طالب : (رضی اللہ عنہ) نام علی، کنیت ابوالحسن و ابو تراب، لقب حیدرہ (= شیر، مسلم، کتاب الجہاد، باب غزوہ ذی قرد)۔ سب سے پہلے ان کی والدہ ماجدہ نے ان کا نام اسد رکھا جو بعد میں ضرورت شعری کے طور پر حیدر یا حیدرہ مشہور ہو گیا (لسان العرب، بذیل مادہ ح۔ د۔ ر) والد کا نام ابو طالب اور والدہ کا فاطمہ بنت اسد تھا (ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۴ تا ۱۵؛ ابن سعد: طبقات، ۳: ۱۹ تا ۲۲)۔

حضرت علیؓ کی ولادت ۱۰ قبل از نبوت، یعنی ۲۳ ق ھ میں ہوئی۔ ان کی پیدائش کے وقت ابو طالب سخت معاشی مشکلات سے دوچار تھے، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے چچا کا مالی بوجھ کم کرنے کے لئے ننھے علیؓ کو اپنی آغوش تربیت میں لے لیا (الطبری، ۲: ۳۱۲-۳۱۳)۔

حضرت علیؓ کا عہد طفولیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آغوش تربیت میں گزرا۔ اس کا یہ نتیجہ تھا کہ حضرت علیؓ زمانہ جاہلیت میں بھی کسی بت کے سامنے جھکے اور نہ شرک و بدعت کی کسی رسم بد سے اپنے دامن کو آلودہ کیا (عباس محمود العقاد: عبقریۃ الامام علی، ص ۴۳، طبع بیروت)۔ یہ اسی حسن تربیت کا نتیجہ تھا کہ حضرت علیؓ دس گیارہ سال کی عمر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لے آئے۔ حضرت علیؓ کی عمر بمشکل تیرہ برس کی تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حکم ہوا کہ قریبی رشتہ داروں کو اسلام کی دعوت دیں (۲۶ [الشعراء]: ۲۱۴)۔ تو آپؐ نے حضرت علیؓ کو اس مقصد کے لیے دعوت کا بندوبست کرنے کا حکم دیا۔ حضرت علیؓ نے کم سنی کے باوجود نہایت اچھا انتظام کیا۔ شرکا کی تعداد ۴۰ تھی۔ بعد از طعام آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو اسلام لانے کی دعوت دی مگر اس مجمع میں سے حضرت علیؓ کے سوا کسی نے آپؐ کی حمایت اور اسلام قبول کرنے کا اعلان نہ کیا (الطبری، ۲: ۳۲۱؛ امام احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۱۵۵)۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس مشرکین مکہ کی جو امانتیں تھیں، جب آپ ہجرت کر کے مدینہ منورہ جانے لگے تو آپ نے امانتیں واپس کرنے کا کام حضرت علیؓ کے سپرد کیا اور فرمایا کہ تین دن بعد یہ امانتیں مالکوں کو واپس پہنچا کر مدینہ چلے آنا، چنانچہ حضرت علیؓ تین دن میں امانتیں واپس کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قبا میں جا ملے (ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۳: ۱۹۷)۔

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے اور آپؐ نے مہاجرین اور انصار کے درمیان رشتہ مواخات قائم کیا تو اس موقع پر آپؐ نے حضرت علیؓ کو اپنا بھائی بنایا۔ دوسری روایات کے مطابق حضرت علی کی مواخات سہل بن حنیف سے قائم کی گئی (ابن سعد: طبقات، ۳: ۲۲، طبع بیروت)۔

۲ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو اپنی دامادی کا شرف بخشا یعنی اپنی صاحبزادی حضرت فاطمۃ الزہراءؓ سے ان کا نکاح کر دیا (الزرقانی: شرح مواہب) نکاح کے تقریباً دس گیارہ ماہ بعد باقاعدہ رخصتی ہوئی۔ حضرت علیؓ اس سے پہلے آنحضرتؐ کے ساتھ رہتے تھے۔ مگر اب ایک نئے مکان کی ضرورت پیش آئی، چنانچہ حارث بن النعمان کا مکان ان کی نئی رہائش گاہ بنا۔

حضرت فاطمۃ الزہراؓ کے بطن سے حضرت علیؓ کے کئی بچے ہوے۔ جن میں امام حسنؓ اور امام حسینؓ ممتاز ہیں، حضرت علیؓ نے حضرت فاطمۃ الزہراؓ کی زندگی میں کوئی دوسری شادی نہ کی۔

غزوات: اسلام کے دفاع اور دشمنوں کی جارحیت کا راستہ روکنے کے لیے، جتنی جنگیں لڑی گئیں حضرت علیؓ نے نہ صرف ان تمام میں شرکت کی، بلکہ ان میں بہادری، شجاعت اور جواں مردی کی ایسی داستانیں رقم کیں، جو تاریخ اسلام میں ہمیشہ یادگار رہی ہیں، غزوہ

بدر میں حضرت علیؓ نے ابتدائی مقابلہ میں نہ صرف اپنے مدمقابل شیبہ کو لڑائی میں پچھاڑا، بلکہ حضرت ابو عبیدہؓ کی بھی ان کے مدمقابل کے خلاف مدد کی۔ غزوہ احد میں حضرت مصعبؓ بن عمیر کی شہادت کے بعد علم آپ نے سنبھالا۔

۶ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بنو سعد کی سرکوبی کے لیے حضرت علیؓ کو ایک سو کی جمعیت کے ساتھ روانہ کیا۔ حضرت علیؓ نے حملہ کر کے ان کو منتشر کر دیا اور مال غنیمت کے ساتھ واپس لوٹے۔ صلح حدیبیہ (۶ھ) میں معاہدہ کی عبارت حضرت علیؓ نے لکھی۔

۷ھ میں غزوہ خیبر پیش آیا۔ میں حضرت علیؓ کو یہ اعزاز حاصل ہوا کہ خیبر کے سب سے مضبوط قلعہ کے سردار مرحب نامی یہودی سورما کو پہلے انفرادی جنگ میں قتل کر دیا۔ بعد ازاں قلعہ فتح کر لیا (ابن ہشام: سیرۃ، ص ۷۶۲؛ ابن کثیر: البدایہ و النہایہ، ۴: ۱۸۵ - ۱۸۹)۔ فتح مکہ (۸ھ) کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیت اللہ میں نصب شدہ ہبل کے ایک بت کو توڑنے کے لیے حضرت علیؓ کو اپنے مبارک کندھوں پر اٹھایا اور حضرت علیؓ نے وہ بت پاش پاش کر دیا۔ غزوۂ تبوک میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انھیں مدینے میں اپنے نائب کی حیثیت سے چھوڑا۔

فتح مکہ کے بعد بنو جذیمہ میں حضرت خالد بن ولید نے غلطی سے کچھ خون ریزی کی تو تلافی کے لیے حضرت علیؓ ہی بھیجے گئے تھے۔

رمضان ۱۰ ہجری میں انھیں یمن بھیجا گیا۔ وہاں ان کی تبلیغ سے سارا قبیلہ ایک ہی دن مسلمان ہو گیا اور انھوں نے زکوٰۃ بھی ادا کر دی (البلاذری: انساب الاشراف، مطبوعہ قاہرہ، ف ۸۲۹ و بعد) وہاں سے فارغ ہو کر حضرت علیؓ مکہ مکرمہ گئے اور حجۃ الوداع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ رہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تدفین کے بعد کی بیعت عامہ میں بھی وہ شریک نہ ہو سکے اور بعد میں وجہ یہ بتائی کہ میں قرآن جمع کرنے میں مشغول تھا۔ بقول البلاذری (انساب الاشراف، ۱: ۵۸۲ ببعد) بعد میں حضرت علیؓ نے اپنے تینوں پیش رو خلفا کے اہم ترین معاون اور مشیر کے طور پر جو خدمات انجام دیں وہ تاریخ اسلام کا سنہری باب ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت علیؓ کے مابین جو مثالی تعلقات تھے، اس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ اسی زمانے میں حضرت ام کلثومؓ دختر حضرت علیؓ حضرت عمرؓ کے نکاح میں آئیں۔ اس زمانے میں حضرت علیؓ مدینہ منورہ کے قاضی بھی رہے۔ حضرت عمرؓ اپنی غیر موجودگی میں مدینہ منورہ میں انھیں اپنا نائب بنا کر جاتے تھے۔ حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں بھی حضرت علیؓ کی خصوصی اہمیت برقرار رہی۔ دونوں بزرگوں کے مابین باہمی تعلقات مثالی تھے۔ اسی لیے جب بلوائیوں نے حضرت عثمانؓ کے مکان کا محاصرہ کر لیا، تو حضرت علیؓ نے اپنے دونوں صاحبزادوں کو حضرت عثمانؓ کی مدافعت پر مامور فرمایا۔

خلافت علوی: پھر جب باغیوں نے نوے سالہ خلیفہ حضرت عثمانؓ بن عفان کو شہید کر دیا اور رائے عامہ کے ردعمل سے گھبرا کر حضرت علیؓ کے پاس آئے، لیکن وہ گوشہ نشین ہونے کی کوشش کرتے رہے۔ بالآخر اہل مدینہ کے الحاح و اصرار پر بہ امر مجبوری حضرت علیؓ نے خلافت کا منصب قبول فرمایا۔ واقعہ یہ ہے کہ اس وقت ان سے زیادہ اس منصب جلیلہ کا کوئی اہل نہ تھا۔ جمعہ کے دن بیعت عام ہوئی۔ بیعت کے فوراً بعد حضرت علیؓ سے جب حضرت عثمانؓ کے قتل کے قصاص لینے کا مطالبہ کیا جانے لگا، جبکہ حضرت علیؓ کا خیال تھا کہ حالات کو اعتدال پر آنے دیا جائے، تاکہ وہ بلوائیوں سے قصاص لے سکیں، مگر بعض نامور صحابہ کرام کا اصرار تھا کہ قصاص لینے میں جلدی کی جائے۔ حضرت علیؓ ان حالات میں نقل مکانی کر کے کوفہ چلے گئے، جہاں دونوں گروہوں کے مابین بصرہ کے قریب جنگ جمل کا افسوسناک واقعہ پیش آیا، جس کی قیادت ام المومنین حضرت عائشہؓ کر رہی تھیں۔

حضرت علیؓ نے، جو فاتح تھے، اس موقع پر اسلامی رواداری اور شرافت کا ثبوت دیا۔ میدان سے بھاگنے والوں کے تعاقب سے روکا اور مجروحین کو قتل کرنے سے منع کیا، مزید براں جنگ کے اختتام پر اپنے لوگوں کو حکم دیا کہ وہ کسی بھاگنے والے کا تعاقب نہ کریں، کسی زخمی کو نشانہ نہ بنائیں اور لوگوں کے گھروں میں لوٹ مار کے لیے داخل نہ ہوں۔ بعد ازاں حضرت عائشہ صدیقہؓ کے ہودج کو مقتولین کے درمیان سے نکالا اور بحفاظت تمام بصرہ میں عبداللہ بن خلف الخزاعی کے مکان میں پہنچا دیا۔

حضرت علیؓ نے تین دن تک بیرون بصرہ میدان کارزار میں قیام فرمایا اور اصحاب الجمل کا جو سامان ملا اسے جمع کر کے جامع مسجد

(بصرہ) میں لے جا کر رکھ دیا۔ پھر سوائے ہتھیاروں کے تمام سامان مالکوں کو واپس لوٹا دیا (ابن کثیر: البدایہ و النہایہ' ۷: ۲۴۴' ۲۴۵)۔

حضرت عائشہؓ کو پوری عزت و تکریم سے ان کے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ اور دیگر معتمد علیہ لوگوں کی حفاظت میں مدینہ منورہ واپسی کا انتظام فرمایا۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ پہلے مکہ مکرمہ تشریف لے گئیں اور حج میں شرکت کے بعد مدینہ منورہ چلی گئیں۔ حضرت علیؓ ام المومنین کو الوداع کہنے کے لیے دور تک تشریف لے گئے۔ بعد ازاں حضرت علیؓ کے بیٹے تمام دن حضرت صدیقہؓ کے ساتھ ساتھ چلتے رہے۔ حضرت عائشہؓ حضرت علیؓ کے اس حسن سلوک سے بے حد متاثر ہوئیں۔ اس طرح ان دونوں عظیم المرتبت ہستیوں میں باہمی غلط فہمیوں کا ازالہ ہو گیا (ابن کثیر: البدایہ و النہایہ' ۷: ۲۴۶' ۲۴۷)۔

اس پہلی فتح پر حضرت علیؓ کی پوزیشن کافی مستحکم ہو گئی اور حرمین اور عراق کے علاوہ خراسان' آذربیجان' بلاد الجبل (قوہستان)' یمن اور مصر نے بھی ان کی بیعت کر لی۔ حضرت علیؓ جب اس جنگ سے فارغ ہو گئے تو انہوں نے اپنی تمام تر توجہ دمشق کے امیر حضرت معاویہؓ کی طرف مبذول کر دی۔ ابتدا میں انہوں نے حضرت معاویہؓ کو جریرؓ بن عبداللہ کے ذریعے ایک مکتوب ارسال کیا۔ جس میں انہیں اپنی بیعت کرنے کی دعوت دی' مگر حضرت امیر معاویہؓ نے جواب میں بیعت سے پیشتر قاتلین عثمانؓ سے قصاص لینے کا مطالبہ کیا۔ اس مسئلے میں حضرت علیؓ کی کچھ مجبوریاں تھیں جن کی وجہ سے وہ ان لوگوں کے خلاف کوئی فوری اقدام کرنے سے معذور تھے' لیکن مخالف فریق جس میں اکثریت بنو امیہ کی تھی' فوری قصاص کے مطالبے پر مصر تھا۔ اس صورت حال سے شورش پسندوں نے فائدہ اٹھایا' ادھر حضرت علیؓ کو یقین دلایا کہ امیر معاویہؓ ان کی مخفی مخالفت کر رہے ہیں اور دوسری جانب امیر معاویہؓ کو باور کرایا کہ حضرت علیؓ کی قصاص کے سلسلے میں ٹال مٹول بے معنی نہیں۔ یہ غلط فہمیاں تھیں جو انکے درمیان اختلاف کی خلیج کو وسیع اور گہرا کرتی چلی گئیں اور بالآخر نتیجہ جنگ صفین کی صورت میں نکلا (تفصیل ملاحظہ ہو ابن کثیر: البدایہ والنہایہ' ۷: ۵۵۳' ۵۵۱)۔ جب حضرت علیؓ کے لشکر میں ایک روایت کے مطابق ۸۰ بدری صحابہؓ اور ۱۵۰ حدیبی (تحت الشجرہ بیعت کرنے والے) صحابہؓ شریک تھے۔

صفین میں بالآخر حضرت علیؓ کو غلبہ حاصل ہو گیا اور قریب تھا کہ ان کی فتح پر جنگ ختم ہو جائے۔ تو اس وقت فریق ثانی نے مہلت حاصل کرنے کی ایک جذباتی تدبیر کی اور قرآن مجید کے کوئی پانچ سو نسخے سپاہیوں نے نیزوں کی نوک پر باندھ کر بلند کیے اور دمشق میں حضرت عثمانؓ کا روانہ کردہ 'مصحف اعظم بھی' جو اتنا بڑا تھا کہ پانچ نیزوں پر باندھا گیا پانچ سپاہیوں نے اٹھا کر بلند کیا اور مطالبہ کیا کہ فریقین قرآن پر عمل کریں' یہ تدبیر کارگر ہوئی۔

جب انہوں نے مقدمۃ الجیش کے کمانڈر مالک بن الاشتر کو روکنے میں کامیابی حاصل نہ کی تو براہ راست حضرت علیؓ کو مجبور کیا کہ وہ ان کو روکیں۔ حضرت علیؓ کی فوج میں اصل جوش و خروش یمن کے قرّاء اور خوارج میں تھا اور انہی کی جانبازی سے حضرت علیؓ کو فتح حاصل ہو سکی تھی ان کے اس دیندارانہ مطالبے کو وہ اب رد نہیں کر سکتے تھے۔ ان کو سمجھانے کی کوشش میں جب وہ کامیاب نہ ہوئے تو مجبوراً مالک بن الاشتر کو ہتھیار روکنے اور واپس آنے کا حکم دے دیا۔ اشعث بن قیس کندی (دیکھیے ابن حبیب: کتاب المحبر' ۲۴۵) نے دوڑا دوڑی کر کے اور بیچ میں پڑ کر فریقین میں مصالحت کرا دی۔ وہ مصالحت یہ تھی کہ فریقین ایک ایک حکم نامزد کریں اور دونوں حکم گفتگو کر کے قرآنی احکام کے مطابق فیصلہ سنائیں۔ عہد نامہ لکھا گیا تو فریقین کے ممتاز لوگوں نے اس پر دستخط کیے' اشعث نے بھی حضرت علیؓ کی طرف سے دستخط کرنے کی عزت حاصل کی۔ اس فیصلے کی رو سے حضرت علیؓ کی طرف سے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کو اور حضرت امیر معاویہؓ کی جانب سے حضرت عمروؓ بن العاصؓ کو حکم نامزد کیا گیا۔

تحکیمی فیصلہ سنانے کے لیے فریقین کے نمائندے جمع ہوئے۔ پہلے حضرت ابو موسیٰؓ نے اٹھ کر کہا کہ موجودہ دونوں امیدواروں کو معزول کر کے کسی تیسرے کا انتخاب کیا جائے۔ اس کے بعد حضرت عمروؓ بن العاص نے کہا کہ ابو موسیٰؓ کو صرف اپنے موکل کو معزول کرنے کا حق ہے اور میں اس پر صادر کرتا ہوں۔ رہا میں' میں اپنے موکل کو معزول نہیں کرتا' بلکہ انہیں برقرار رکھتا ہوں۔

حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ میں معاہدہ یہ ہوا تھا کہ تحکیم متفقہ ہو تو ان پر اس کی پابندی عائد ہو گی' تو چونکہ وہ متفق علیہ نہ ہو سکی اس لیے ردی کا کاغذ اور ناقابل نفاذ تھی اور جیسا کہ معاہدہ کی دفعہ ۱۲

میں صراحت ہے، اس سے حضرت علیؓ کا کوئی نقصان نہ ہوا اور حالت سابقہ عود کر آئی۔

اعلان تحکیم کے بعد ظاہر ہے کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ سیاست سے کنارہ کش ہو کر گوشہ نشین ہو گئے۔ حضرت معاویہؓ کی پوزیشن پہلے سے بہتر ہو گئی۔ تحکیم سے ان کو اخلاقی تقویت ملی ہو یا نہیں، جنگ صفین کے بعد کی مہلت میں ان کی فوجی حالت ضرور بہتر ہو گئی۔ حضرت علیؓ کے ہاں اسی زمانے میں پھوٹ پڑ گئی: خوارج نے اس نازک وقت میں اتحاد و تعاون کی جگہ ایسے مباحث چھیڑ دیے جو نہ علمی حیثیت سے معقول تھے اور نہ سیاسی نقطہ نظر سے پھر یہ لوگ حضرت علیؓ کی فوج سے نکل کر ہر جگہ فساد کرنے لگے۔ ان کے بعض گروہ حضرت علیؓ نے منتشر کیے تو آخر وہ مقام نہروان میں جمع ہونے لگے۔

ان حالات میں حضرت علیؓ امیر معاویہؓ سے فوراً جنگ نہ کر سکے۔ عراق ہی میں خوارج کی پیدا کردہ بدامنی دور کرنے میں مشغول ہو گئے۔ یہ لوگ غیر خوارج مسلمانوں کے دودھ پیتے بچوں کو بھی قتل کرنے سے دریغ نہ کرتے تھے۔ حضرت علیؓ نے نہروان میں ان پر حملہ کر کے ان کا قتل عام کیا، چنانچہ کوئی دس ہزار میں سے بمشکل دس افراد بچ سکے، مگر سارے خوارج نہروان میں نہ تھے۔ بعد ازاں بھی ان خارجیوں نے صدیوں مسلمان خلفا کی نیند حرام کیے رکھی۔

حضرت علیؓ نے جنگ نہروان کے بعد شام جانا چاہا تو فوج کے لوگ کھسکنے لگے اور بمشکل ایک ہزار آدمی باقی رہ گئے۔ اس وقت اطلاع آئی کہ حضرت معاویہؓ نے شہر انبار پر حملہ کر کے چھاؤنی کے لوگوں کو قتل کر دیا اور اس پر قبضہ کر لیا ہے۔ اس پر حضرت علیؓ نے فوج رضا کار طلب کیے۔ لوگ پھر بھی نہ آئے۔ اس پر جبراً فوج میں بھرتی شروع کی گئی۔ ظاہر ہے کہ ایسی فوج کس کام آ سکتی ہے۔ اس مایوسی کے زمانے میں وہ بعض اوقات بلا اختیار کہا کرتے تھے: "وہ بڑا شقی آخر کیا انتظار کر رہا ہے؟ (ابن عبدالبر: الاستیعاب، "مادہ علیؓ) رسول اللہؐ کی پیش گوئی تھی کہ حضرت علیؓ کو ایک بڑا شقی قتل کرے گا۔

خارجی اپنی انتہا پسند تقشف کی تحریک میں سب سے بڑی رکاوٹ تین اشخاص کو سمجھتے تھے: حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ اور حضرت عمروؓ بن العاص، یہ لوگ حضرت علیؓ سے نہروان کے قتل عام کا انتقام بھی لینا چاہتے تھے، چنانچہ تین خارجیوں نے باہم طے کیا کہ ان تینوں کو ایک ہی معین دن فجر کی نماز کے وقت مسجد میں قتل کر دیا جائے۔ حضرت عمروؓ بن العاص اتفاق سے اس دن نماز کی امامت کے لیے تشریف نہ لائے۔ ان کی جگہ جو شخص نماز کے لیے آیا وہ غلطی سے مارا گیا۔ حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؓ دونوں زخمی ہو گئے، مگر حضرت معاویہؓ کا زخم کاری نہ تھا۔ حضرت علیؓ کے قاتل ابن ملجم کو بھی گرفتار کر لیا گیا اور حضرت علیؓ نے کہا: اسے قید رکھو، لیکن اذیت نہ دو۔ میں جانبر ہو گیا تو خود دیکھوں گا کہ معاف کروں یا کوئی سزا دوں اور اگر مر جاؤں تو اس سے قصاص لے لینا۔ پھر جب حضرت علیؓ دار فانی سے روانہ ہو گئے تو امام حسنؓ نے اسے قید خانہ سے نکالا اور عبرتناک طریقے سے قتل کیا (ابن سعد: طبقات، ۳: ۲۶؛ الدینوری: الاخبار الطوال، ص ۲۲۹)۔

حضرت علیؓ چار سال نو ماہ کی حکمرانی کے بعد ۱۷ رمضان ۴۰ھ کو چودہ لڑکے اور انیس لڑکیاں چھوڑ کر فوت ہوئے (ابن سعد، ۳: ۱، ص ۱۱ تا ۱۴)۔ ابن کثیر (بدایہ، ۷: ۳۳۲) کے مطابق چار بیویاں اور انیس لونڈیاں گھر میں چھوڑیں، نیز چودہ بیٹے اور سترہ بیٹیاں۔ ابن حجر کے مطابق ۲۱ بیٹے اور ۱۸ بیٹیاں۔

ان کے خاندان میں ایک سندھی لڑکی بھی آئی اور اسی سے زید بن علی پیدا ہوئے (البلاذری: انساب، مخطوطہ، ۱: ۳۴۴)۔

ان کے ذہانت آمیز فتوے اور فیصلے رسول اللہؐ کی بھی تعریف حاصل کر چکے تھے اور خلیفہ دوم حضرت عمر فاروقؓ کی بھی (الوکیع: اخبار القضاۃ)، خود ان کے زمانہ خلافت میں بھی اس کی دلچسپ مثالیں ملتی ہیں۔

انھیں حدیث نبوی سے بڑی واقفیت تھی۔ ان کی روایتیں یکجا بھی مل سکتی ہیں (مثلاً احمد بن حنبل: مسند؛ الطبرانی: المعجم الکبیر؛ الحاکم: المستدرک، وغیرہ)۔ انھوں نے حدیثیں لکھائی بھی تھیں۔ ایک دن مسجد کوفہ میں کہا: کون ہے جو میرا علم ایک درہم میں حاصل کرنا چاہتا ہے؟ الحارث الاعور دوڑ کر بازار گیا اور ایک درہم کا کاغذ خرید لایا اور اس نے بہت سی چیزیں (املا کثیرا) لکھیں (ابن سعد، ۶: ۱۶)۔ حجر بن عدی کے پاس بھی حضرت علیؓ کو لکھائی ہوئی چیزوں کا ایک پورا رسالہ (صحیفہ) تھا (ابن سعد، ۶: ۱۵۳)۔ ان کے پاس چونکہ رسول اکرمؐ کی ذاتی تلوار آ گئی تھی، اس لیے اس پر جو دستاویزیں رسول اللہؐ نے

لپیٹ رکھی تھی وہ بھی ان کے پاس تھیں اور وہ ان کو پڑھ کر سناتے اور کہا کرتے قرآن مجید اور ان دستاویزوں کے سوا میرے پاس کوئی اور لکھی ہوئی چیز نہیں ہے (البخاری، ۵۸: ۱۰، ۹۶: ۹ وغیرہ)۔ ایسا معلوم ہوتا کہ ان میں شہری مملکت مدینہ کا دستور، اور تحلیط حدود حرم مدینہ، نیز نصاب زکوۃ کی تفصیلیں شامل تھیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عمامہ : پگڑی، دستار، مشرق کے اسلامی ممالک میں مردوں کے سر کا لباس جس میں بالعموم ایک ٹوپی ہوتی ہے اور اس کے گرد کچھ کپڑا لپٹا ہوتا ہے۔

عرب میں زمانہ جاہلیت کے بدویوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عمامہ پہنا کرتے تھے اور یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ پگڑی کا کلاہ تو ایرانی ہے اور جو کپڑا اس کے گرد باندھا جاتا ہے، عمامہ کا خاص عربی جز ہے۔

اسلام میں آگے چل کر عمامہ کی سہ گونہ اہمیت ہو گئی، یعنی وہ عربوں کا قومی لباس، مسلمانوں کا مذہبی لباس اور شہری ملازمین کا (جن کے وظائف بعد میں مذہبی اور انتظامی عہدوں یعنی وظائف دینیہ و دیوانیہ میں تقسیم ہو گئے) پیشہ ورانہ لباس تھا، برعکس فوجی ملازمین کے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عمامے کی بابت حدیث کے ذریعے کئی تفصیلات ہم تک پہنچی ہیں، ایک حدیث میں مجملاً بیان کیا گیا ہے، عمامہ "مومن کی شان اور عرب کی قوت" ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بالخصوص پگڑی والے (صاحب العمامۃ) تھے۔ اس ضمن میں صرف ایک حدیث ہے، یعنی: محرم (احرام باندھنے والے) کو عمامہ یا سراویل وغیرہ پہننے کی اجازت نہیں ہے (دیکھیے البخاری، باب العمائم اللباس، باب ۱۰)۔ ایک حدیث میں ہے کہ "پگڑیاں عربوں کے تاج ہیں (اَلْعَمَائِمُ تِیْجَانُ الْعَرَبْ) جس کی مختلف تاویلیں بیان کی جاتی ہیں، یعنی یا تو یہ کہ عمامے عربوں میں ایسے ہی نایاب ہیں جیسے دوسری اقوام میں تاج کیوں کہ بدوی زیادہ تر ٹوپیاں پہنتے ہیں یا سر کا کوئی لباس بھی نہیں پہنتے یا یہ کہ عرب عمامے اس طرح پہنتے ہیں جیسے ایرانی تاج، گویا عمامہ عربوں کا قومی نشان ہے، جیسا کہ تاج ایرانیوں کا۔ اسی طرح کی ایک اور حدیث کا مضمون یہ ہے "عمامے پہنا کرو تاکہ تم قدیم تر قوموں سے مختلف نظر آؤ"۔

ان سے بھی زیادہ کثیر التعداد ایسی احادیث ہیں، جو عمامے کو مسلمانوں کا نشان قرار دیتی ہیں تاکہ وہ کفار کے مقابلے میں پہچانے جاسکیں۔ مثلاً عمامے اسلام کی علامت ہیں (سیما الاسلام)، عمامہ مومنین اور مشرکین میں حد فاصل قائم کرتا ہے۔ ہمارے اور مشرکوں کے درمیان علامت امتیاز عمامہ ہے۔ جو ٹوپی پر باندھا جاتا ہے یا یہ پیش گوئی کہ میری امت میں اس وقت تک زوال نہ آئے گا جب تک وہ ٹوپی یا کلاہ پر عمامہ پہنتے رہیں گے۔ اس طرح عمامہ پہننے سے مرتد اسلام اختیار کرتا ہے۔ تاہم یہ نوبت کبھی نہیں آئی کہ عمامے کا پہننا فرض قرار دے دیا جائے، پھر بھی اسے مستحب، سنت یا مندوب ضرور سمجھا جاتا ہے اور عام ہدایت یہ ہے کہ عمامے پہن کر اپنی شان علم بڑھاؤ (اِعْتَمُّوا تَزْدَادُوا حِلْمًا)۔

نماز کے لیے مسجد میں جانے یا مزارات پر جانے کے وقت عمامہ پہننے کی خاص ہدایت ہے اور کہا جاتا ہے عمامہ کے ساتھ ادا کی گئی نماز ہو ایسی ستر نمازوں سے بہتر ہے جو بغیر عمامے کے پڑھی جائیں، خدا اور اس کے فرشتے اس شخص پر اپنی برکت بھیجتے ہیں جو جمعے کے روز عمامہ پہنے۔ سخت گرمی کے وقت اور نماز کے بعد عمامہ اتارنے کی اجازت ہے، لیکن نماز کی حالت میں ایسا نہیں کیا جا سکتا اس کے برعکس عمامہ نہ ہونے کی صورت میں نماز سے غیر حاضری کا کوئی جواز نہیں۔ دوسرے اوقات میں بھی سخت گرمی کی حالت یا گھر میں یا غسل کے وقت عمامہ اتارا جا سکتا ہے اور عام دستور بھی یہی تھا کہ عرب "ثریا کے اوج" یعنی سخت گرمی کے آغاز تک پہنا کرتے تھے، بعد کے زمانے میں بھی عمامے نے اشاعت اسلام کے سلسلے میں مثلاً سوڈان میں بڑا کام کیا ہے (دیکھیے A. Brass، در Isl، ۱۰: ۳۴، تا ۳۰، ۳۴؛ As MSOS، ۱۴: ۱ ببعد)۔

برصغیر پاکستان و ہند میں عمامے کی مختلف شکلوں، ان کے ارتقا اور ان کے رواج کے لیے رک بہ لباس (در آآ، بذیل مادہ)۔

مآخذ : عربی تصانیف جن میں خاص طور پر عمامے کا ذکر ہے: (۱) ابو عبداللہ محمد بن وضاح الاندلسی المالکی: کتاب فضل لباس العمائم، بقی بن مخلد (م ۲۷۶ھ / ۸۸۹ء) کا مختصر؛ G.A.L.، ۱: ۱۴۳؛ (۲) ناصر الدین محمد بن ابی بکر علی بن ابی شریف المقدسی الشافعی (م ۹۰۶ھ / ۱۵۰۰ء): صوب الغمامہ فی ارسال طرف العمامہ، G.A.L.، ۲:

۹۸، مخطوطہ برلن، عدد ۵۴۵۳؛ (۳) جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ / ۱۵۰۵ء): الاحادیث الحسان فی ما ورد فی الطیلسان، یا فی فضل الطیلسان دیکھیے G.A.L.، ۲: ۱۴۳؛ (۴) وہی مصنف: طی اللسان عن ذم الطیلسان؛ (۵) محمد بن یحیٰی البخاری (م ۹۳۳ھ / ۱۵۲۷ء): رسالہ فی فضیلۃ العمامہ و سنتہا، مخطوطہ برلن، عدد ۵۴۵۹؛ (۶) علوان الحموی (م ۹۳۶ھ / ۱۵۳۰ء): منظومہ فی الکلام علی العذبہ، G.A.L.، ۲: ۳۳۳؛ (۸) شہاب الدین احمد بن حجر الہیتمی المکی (م ۹۷۳ھ / ۱۵۶۵ء): کتاب در الغمامہ فی در الطیلسان والعذبۃ العمامہ، G.A.L.، ۲: ۳۸۸۔

○

عمرؓ بن الخطابؓ : حضرت عمرؓ بن الخطاب بن نفیل بن عبدالعزیٰ بن ریاح بن عبداللہ بن قرط بن رزاح بن عدی بن کعب، خلیفۂ ثانی؛ مکہ مکرمہ کے قبیلۂ قریش کی شاخ بنو عدی کی نسبت سے عدوی، مگر ماں، حنتمہ بنت ہاشم بن المغیرہ بن عبداللہ بن عمر کی نسبت سے مخزومی۔ ان کی ولادت حرب فجار اعظم سے چار سال پہلے ہوئی اور ذوالحجہ سنہ ۶ نبوی یعنی ۷ قبل ہجرت میں چھبیس ستائیس سال کی عمر میں اسلام قبول کیا۔ اپنی بیٹی ام المومنین حضرت حفصہؓ سے منسوب ہو کر ابو حفص کنیت اختیار کی، وفات یکم محرم سنہ ۲۴ھ کو ہوئی، اگرچہ دو ایک دن پہلے کی بھی روایتیں ہیں۔

وہ گورے، بہت اونچے اور لحیم و شحیم آدمی تھے۔ بائیں ہاتھ سے بھی دائیں ہاتھ ہی کی طرح کام کر سکتے تھے۔ دوڑتے گھوڑے پر اچک کر بیٹھ سکتے تھے۔ ابن سعد (۳: ۲۳۵) کے مطابق زمانۂ جاہلیت میں عکاظ کے میلے میں دنگل میں کشتی بھی لڑا کرتے تھے۔ ابن عبد ربہ (العقد الفرید) نے شہری مملکت مکہ کی دس موروثی وزارتوں میں سے ایک، سفارت و منافرت پر ان کا نام لکھا ہے۔ کسی دوسرے قبیلے سے امن یا جنگ میں گفت و شنید کرنی ہوتی تو شہری طرف سے یہی جاتے اور کسی قبیلے سے باہمی فخر و فضیلت کی بحث چھڑتی تو بھی انہیں کو بھیجا جاتا۔ بعد میں مدینے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسلامی مملکت قائم فرمائی تو اسی خدمت پر بحال رہے۔ المسعودی (مروج الذہب) کے مطابق جاہلیت میں عراق و شام وغیرہ کے بکثرت سفر کیے اور وہاں کے نیز عرب کے حکمرانوں سے بھی ملاقاتیں کی تھیں۔ رفتہ رفتہ ان کے ہاں نو لڑکے اور چار لڑکیاں پیدا ہوئیں (ابن سعد)، جن میں حضرت عبداللہؓ سب سے ممتاز اور بڑے عالم و فاضل اور متقی گزرے ہیں۔

عہد نبوی: شروع میں اسلام کے مخالف تھے اور مسلمان ہونے والوں خاص کر اپنے قبیلے کے نو مسلموں کی ایذا کے درپے رہا کرتے تھے۔ خود ان کے اسلام لانے کے متعلق ابن ہشام (ص ۲۵۵ ببعد) نے دو مختلف روایتیں درج کی ہیں: ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قتل کے ارادے سے نکلے تھے کہ راہ میں ایک رشتہ دار نے کہا: پہلے اپنے گھر یعنی بہن بہنوئی کی خبر لو۔ وہاں کچھ تکرار کے بعد قرآن کے کچھ اجزا دیکھے اور پڑھ کر مسلمان ہو گئے۔ دوسرا بیان یہ ہے کہ ایک دن چھپ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نماز میں تلاوت قرآن سنی اور اس سے متاثر ہوئے۔ متعلقہ سورت کے متعلق بھی اختلاف ہے (السہیلی، ۱/۲۲۱ تا ۲۱۹)، مگر سب ہی اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن پڑھ کر یا سن کر اسلام کی توفیق پائی اور یہ چیز ساری عمر ان میں دیکھی جاتی رہی کہ انتہائی خفگی کے وقت بھی کوئی قرآنی آیتیں پڑھ دیتا تو غصہ فوراً فرو ہو جاتا اور سکون سے باتیں کرنے لگتے۔ ابن سعد کے مطابق پینتالیس مرد اور گیارہ عورتوں کے بعد یہ مسلمان ہوئے۔

ان کی بیوی مسلمان نہ ہوئی تو قرآنی حکم کے مطابق اس کو طلاق دے دی۔ ہجرت کے بعد کی مواخات میں عتبان بن مالک انصاری کے بھائی بنے (ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۶۹) اور انہی کے ساتھ مضافات میں مقیم ہوئے۔ ایک دن یہ مدینے آ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں موجود رہتے اور وہ بھائی باغبانی کرتے، دوسرے دن یہ باغبانی کرتے اور بھائی مدینے آتا اور رات کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاں کی خبروں سے ان کو آگاہ کرتا، مگر جلد ہی انہوں نے اپنا الگ گھر بنا لیا جس کی زمین حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں دے دی تھی (ابن سعد)۔

ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں زکوٰۃ کا محصل مقرر فرمایا۔ یہ غالباً ۹ھ کا واقعہ ہے کیونکہ لکھا ہے کہ انہوں نے حضرت عباسؓ سے بھی زکوٰۃ مانگی، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اطلاع ہونے پر بتایا کہ حضرت عباسؓ نے ایک سال قبل (غالباً جنگ تبوک کی تیاری کے لیے) زکوٰۃ پیشگی دے دی تھی (البلاذری: انساب الاشراف، مخطوطہ استانبول، ۱: ۵۲۹)۔

استانبول کے ترکی اسلامی آثار کے میوزیم میں قلمی قرآن کا

ایک ورق محفوظ ہے جو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے۔

خلافت صدیقیؓ میں فتنہ ارتداد کے زمانے میں حضرت عمرؓ نے محض زکوٰۃ سے انکار کرنے والوں سے فی الوقت جنگ نہ کرنے کا مشورہ دیا تھا، مگر حضرت ابوبکرؓ کے دلائل سن کر وہ ان کی رائے سے متفق ہو گئے۔

مسیلمہ کذاب [رک بآں] کے خلاف جنگ میں بکثرت مسلمان شہید ہوئے جن میں قرآن کے بہترین قاری اور حافظ بھی تھے۔ اس پر حضرت عمرؓ نے قرآن مجید کو بین الدفتین جمع کرنے کا مشورہ دیا حضرت ابوبکرؓ ہچکچائے مگر پھر مطمئن ہو گئے اور کاتب وحی حضرت زیدؓ بن ثابت اور ان کے رفقا کو اس کی تکمیل کا حکم دیا۔ اس طرح اسلام یا یہ بڑا کارنامہ انجام پایا۔

خلافت صدیقیؓ میں حضرت عمرؓ مدینے کے قاضی بنے، مگر لوگوں کے اخلاق اتنے اچھے تھے کہ مہینے گزر جاتے اور ایک مقدمہ بھی نہ آتا (ابن عبدالبرؒ: الاستیعاب؛ الطبری: تاریخ؛ المسعودی: تاریخ)۔ وہ حضرت ابوبکرؓ کے دست راست اور مشیر خاص تھے۔ کبھی اختلاف رائے ہو جاتا تو باہم ایک دوسرے کی اتنی عزت کرتے تھے کہ اسے نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے بستر مرگ پر بلا تامل ان کو اپنا جانشین مقرر کر دیا، چنانچہ حضرت عثمانؓ کو بلا کر ایک وصیت نامہ املا کرایا۔ جس میں حضرت عمرؓ کی جانشینی کا ذکر تھا۔

حضرت عمرؓ نے دستوری نہج میں کوئی تبدیلی نہ کی، البتہ حسب ضرورت عمومی مشاورت کے بعد اسے مکمل کرتے رہے۔ اس وقت اندرونی خلفشار (فتنہ ارتداد اور انکار زکوٰۃ) ختم ہو چکا تھا اور دونوں ہمسایہ عظیم سلطنتوں یعنی ایران اور بوزنطیہ (روم) سے مسلمان بیک وقت برسرپیکار تھے۔ ابتدائی فتوحات سے اہل اسلام کے حوصلے بھی بڑھ گئے تھے۔ حضرت عمرؓ نے دونوں محاذوں کے سپہ سالار تو فوراً بدل دیے، لیکن جنگ جاری رکھنے کے سوا کوئی چارہ نہ پایا اور دنیا نے ششدر ہو کر دیکھا کہ جلد ہی ایک طرف عراق، ایران، ترکستان، افغانستان اور مغربی ہندوستان (مغربی پاکستان تک) اور دوسری طرف شام، اناطولیہ، آرمینیا، مصر اور لیبیا تک اسلامی مملکت کی حدیں پھیل گئیں۔ ان کا طرز عمل ایسا تھا کہ ان ممالک کے حکمرانوں کو تو نہیں، لیکن رعایا کو اسلامی فتوحات ظلم و ستم سے خلاصی اور نجات معلوم ہوئیں اور صدیوں تک انھیں بغاوت کا خیال تک نہ آیا۔ شروع میں تو حضرت عمرؓ جنگ کو طول دینے سے ہچکچاتے تھے، لیکن جب دیکھا کہ یزدگرد (آخری ایرانی حکمران) اسے کمزوری پر محمول کر کے مشکلیں پیدا کر رہا ہے تو امن قائم کرنے کے لیے وقتی نوعیت کے علاقے فتح کرنے کا حکم دیا، خاص کر سنہ ۱۸ھ میں (ابن کثیر: البدایۃ، ۷: ۸۸)۔ وہ کہا کرتے تھے: "کاش میرے اور خراسان کے بیچ میں ایک آگ کا سمندر حائل ہوتا" (البدایۃ، ۷: ۳۲)۔ بہرحال دریائے جیحون کو عبور کر کے ماوراء النہر میں داخل ہونے سے روک دیا (حوالہ مذکور)۔ وہ مفتوحہ علاقوں کا استحکام چاہتے تھے اور دریائے جیحون ایک اچھی سرحد تھی۔

حضرت عمرؓ کی اسلامی تربیت اتنی مکمل تھی کہ انھوں نے اپنے دور حکومت میں نسلی و قبائلی تعصبات کو نہیں ابھرنے دیا۔ ان کے فیصلے حق و صداقت اور حقیقت شناسی پر مبنی ہوتے تھے۔ انھوں نے عراق میں حضرت مثنیٰ شیبانیؓ اور شام میں حضرت خالدؓ بن ولید جیسے ہر دلعزیز سپہ سالاروں کو اپنی خلافت کے ابتدائی دنوں میں ہی معزول کر کے معمولی سپاہی بنا دیا۔

مفتوحہ اراضی پر ملکیت کا مسئلہ: ابتدائی فتوحات ہی کے بعد جب یہ محسوس ہو گیا کہ اب مسلمانوں کو عرب واپس جانے کی ضرورت نہیں تو ایک بہت نازک مسئلہ پیش آیا: قرآن مجید نے مال غنیمت کے متعلق حکم دیا ہے کہ ایک "خمس حکومت اور چار خمس فاتح فوجی دستے کو دیا جائے (۸ [الانفال]: ۴۱)۔ مال منقولہ کی حد تک اس میں کوئی دشواری نہ تھی، لیکن مفتوحہ اراضی کا معاملہ دوسرا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اپنی فراست اور دانائی سے محسوس کیا کہ اگر اسلامی فوج کے سپاہیوں کو ہزاروں لاکھوں مربع میل کا علاقے دے دیا گیا تو ایک طرف تو دولت گنتی کے چند لوگوں کے ہاتھوں میں محصور ہو جائے گی جو قرآن مجید (۵۹ [الحشر]: ۷) کے فرمان کے خلاف ہے، دوسرے حکومت کی ضرورتیں صرف ۱/۵ علاقے اور مسلمانوں کی زکوٰۃ سے پوری نہ ہو سکیں گی۔ اس بارے میں بعض صحابہ کرامؓ میں بھی اختلاف رائے تھا اور مہینہ بھر بحث ہوتی رہی۔ آخر حضرت عمرؓ نے قرآن مجید (۵۹ [الحشر]: ۷ تا ۱۰) سے استدلال کیا کہ مفتوحہ اراضی صرف موجودہ لوگوں کے لیے نہیں بلکہ ان کے لیے بھی ہیں جو ان کے بعد ہوں گے اور یہ قیامت تک آنے والوں پر حاوی ہے، اس لیے ساری زمینیں وقف ہو کر حکومت کے ہاتھ میں رہیں۔ اب کسی

کو اختلاف نہ رہا اور مجمع عام کے اس اجماعی فیصلے سے تمام اسلامی سپہ سالاروں کو اطلاع دے دی گئی (الوثائق السیاسیہ، عدد ۳۵۴، ۳۵۵، ۳: ج - ی)۔ حضرت عمرؓ کی فراست نے اسلام اور قرآن مجید کو قابل عمل چیز ثابت کر دیا، محکوم و مظلوم ہونے کے زمانے ہی میں نہیں بلکہ غالب اور تین براعظموں پر حکمرانی کے زمانے میں بھی۔

دولت کی اس ریل پیل کے زمانے میں اگر حضرت عمرؓ کی جگہ کوئی دنیا دار حکمران ہوتا تو دولت عرب اصول و اخلاق بھی کھو دیتے اور جلدی ہی دنیا سے غائب ہو جاتے اور ان کے ساتھ ان کا دین بھی۔ حضرت عمرؓ نہ اپنی ذات پر اسراف کرتے تھے اور نہ سرکاری مال کا ایک حبہ بھی ناجائز ضائع ہونے دیتے۔ انہوں نے عورتوں کا مہر کم از کم رکھنے کا پرزور مشورہ دیا (ابن عبدالبرؒ: جامع بیان العلم، ۱: ۱۳۱)، جس کی مصلحت اب ہمیں نظر آتی ہے۔ عاملوں (گورنروں) پر انتہائی شدید نگرانی رکھتے، تقرر کے وقت ان کی دولت کی مقدار معلوم کرتے، پھر وقتاً فوقتاً جانچ پڑتال کراتے اور اگر مشتبہ زیادتی نظر آتی تو نہ صرف معزول کرتے بلکہ نصف جائیداد بھی ضبط کر لیتے (ابن سعد، ۲۰۳)۔ تقرر نامے میں صراحت سے شرط ہوتی کہ وہ شاندار ترکی گھوڑے (برذون) پر نہ بیٹھے، چھنے ہوئے آٹے کی روٹی نہ کھائے، باریک اور ملائم لباس نہ پہنے (چہ جائیکہ ریشمی حرام لباس پہن سکے)، دروازے کو بند کر کے چوکیدار نہ رکھے، بلکہ ہر شخص ہر وقت اس سے ملاقات کر سکے (الذہبی: تاریخ الاسلام، ۵۳:۲)۔ چنانچہ ان اصولوں کی خلاف ورزی پر انہوں نے کئی گورنروں کو نہ صرف معزول کیا، بلکہ انہیں حسب موقع سزائیں بھی دیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرکاری زمینوں، سابق حکمران کی صرف خاص کی جاگیروں اور مفرور یا مقتول زمینداروں کی اراضی ان کے بیگاری کسانوں کو حضرت عمرؓ نے زمین کا مالک بنا دیا اور عثمانؓ بن حنیف کے ہاتھوں پیمائش کرائی تو سواد عراق ہی میں ۳۶ ملین جریب زمین مزروع پائی گئی۔ غیر مسلموں سے معین رقمی خراج پر صلح ہوئی تھی۔ اس کی وصولی کے لیے غیر مسلموں ہی کو عریف (= ماہرین) مقرر کیا گیا۔ کسی کے لاوارث مرنے پر اس کی زمین اس کے اہل ملت ہی خریدنے میں ترجیح پاتے۔ اس طرح چھوٹی اور مفلس ملتوں کے مفاد کی بھی حفاظت کی جاتی۔

مسلمانوں پر فوجی خدمت واجب تھی۔ غیر مسلم رعایا کو اس سے روکا تو نہ جاتا تھا، بس مجبور بھی نہیں کیا جاتا تھا۔ مسلمانوں کی سرفروشی کے زمانے میں یہ غیر مسلم بہت اطمینان سے کسانی میں مشغول رہتی۔ فوجی مصارف میں ان کا حصہ لینا معقول تھا۔ یہی جزیہ ہے۔ عہد نبویؐ کو محدود مثالوں میں ہر غیر مسلم پر یکساں جزیہ تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس کے تین مدارج مقرر کیے: غریب، متوسط، مالدار۔ اس کی سالانہ مقدار شاید ایک خاندان کی ایک دن کی غذا کے مصارف کے مساوی کہی جا سکتی ہے۔ جزیے سے عورتوں، غلاموں، بوڑھوں، اپاہجوں، راہبوں، نیز ہر اس غیر مسلم شخص کو مستثنیٰ کر دیا گیا جو کسی سال ایک مہم میں فوجی خدمت انجام دے۔

مالگزاری اور جزیے کے حساب مقامی زبانوں میں لکھ کر غیر مسلم عریف مدینہ منورہ بھیجتے۔ مثال کے طور پر حضرت عمرؓ نے شام کے والی کو لکھا: یعنی ہمارے پاس ایک رومی (یعنی یونانی) کو بھیجو، جو ہمارے ٹیکسوں کا حساب ٹھیک رکھ سکے۔ ہر سال ٹیکس کی وصولی کے بعد ہر صوبے سے وہاں کے چیدہ باشندوں کا ایک وفد مدینے بلایا جاتا اور اس کا اطمینان کیا جاتا کہ وصولیوں میں ظلم نہیں ہوا ہے۔

چنگی غیر مسلم اجنبیوں پر دس فی صد تھی، لیکن ایک بڑا اصول یہ بھی تھا کہ ہر شخص سے وہی برتاؤ کیا جائے جیسا اس کے ملک میں مسلمانوں سے ہوتا ہو، جیسا کہ منبج کے افسر چنگی کو انہوں نے ہدایت بھیجی (ابو یوسف: کتاب الخراج، بولاق، ص ۷۸)۔

ان کا برتاؤ غیر مسلموں سے عدل و احسان کا تھا۔ ان کے زمانے کے ایک نسطوری عیسائی کا خط محفوظ ہے، جس نے اپنے ایک دوست کو لکھا: "یہ طائی (یعنی عرب)، جن کو اللہ نے آج کل حکومت دی ہے، ہمارے بھی مالک (حاکم) بن گئے ہیں، لیکن وہ عیسائی مذہب سے جنگ نہیں کرتے، بلکہ وہ ہمارے ایمان کی حفاظت کرتے (اور ہمیں دوسرے فرقوں کی ایذا رسانی سے بچاتے) ہیں، ہمارے پادریوں اور مقدس لوگوں کا احترام کرتے ہیں اور ہمارے گرجاؤں اور راہب خانوں کو عطیے دیتے ہیں" (De Goeje: Bibl. Or. ۴/ ۲؛ Assemani، ص xcvi)۔

عہد صدیقیؓ و فاروقیؓ میں جو برق آسا فتوحات ہوئیں ان کے باعث سب اہم مقاموں پر مسلمانوں کی چھاؤنیاں (جند) بسائی گئیں، تاکہ ایک مقام کی ضرورت کے لیے دوسرے دور دراز مقام سے فوج بھیجنے کی ضرورت نہ رہے۔

والی (گورنر) مسلمان ہوتا اور مرکز سے بھیجا جاتا اور اسے حق ہوتا کہ صوبہ کے اضلاع اور شہروں میں خود ہی افسر نامزد کرے۔ مسلمان اور غیر مسلم سب ہی اس کی طرف رجوع کرتے، مگر حکومت کے فرائض محدود تھے۔ بیرونی دفاع اور اندرونی امن، بازار میں احتساب، تاکہ تاجر علانیہ بددیانتی نہ کر پائیں، پلوں، نہروں اور سماجی تعمیرات کا کام ساری رعایا کے لیے تھا، تعلیم بھی زیادہ تر اہل علم کا نجی کام تھا، حکومت قرآن کی تدریس کا البتہ مسلمانوں کے لیے انتظام کرتی تھی۔ ٹیکس کی وصولی کا انتظام بھی مرکز گریز تھا۔ مسلمانوں سے ہر قسم کے ٹیکس (زکوۃ الاموال، زکوۃ التجارۃ، زکوۃ المواشی، زکوۃ المعادن اور زکوۃ الارض وغیرہ جس کو جزیۃ للاموال، جزیہ الارض وغیرہ بھی بطور مترادف کہا جاتا) حکومت براہ راست وصول کرتی، لیکن غیر مسلموں کے لوگ اپنے عریف خود ہی حسب معاہدہ منتخب کرتے اور حکومت ان عریفوں سے حساب لیتی۔ جزیہ بھی اسی طرح وصول کیا جاتا۔

جہاں تک مقدموں اور جھگڑوں کا تعلق ہے، مرکزی اور مشترکہ عدالتوں کی جگہ قوم وار عدالتیں قائم کی گئیں۔ مسلمانوں کے قاضی عہد نبویؐ کی طرح حکومت مامور کرتی اور غیر مسلموں کی حد تک ہر قوم ہی نہیں، بلکہ ہر فرقہ کی عدالت الگ تھی اور اس فرقہ کے مذہبی رہنما (پادری، حاخام وغیرہ) ہی افسر عدالت ہوتے اور اپنا دینی یا ملی قانون ہی نافذ کرتے، اسلامی قانون نہیں۔ اس تکثیر محاکم کی مصلحت یہ تھی کہ اگر اسلامی قانون سب پر نافذ کیا جاتا تو غیر مسلموں کی رنجش کا باعث ہوتا، یوں بھی مسلمانوں میں مقامی قانون اور مقامی زبانوں کے جاننے والے کوئی نہ تھے۔ ایک ہی حاکم ہونے کی صورت میں اسلامی قانون کے روز افزوں بیرونی قانونوں سے متاثر ہونے کا خطرہ تھا۔ غالباً ایک فریق مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہوتا تو صرف ایسا مخلوط مقدمہ لازمی طور پر قاضی کے پاس آتا اور اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ پاتا۔

عام انتظامات میں ان کی اولیت یہ تھی کہ سرکاری مراسلوں کو بند کر کے اس پر (لاکھ کی طرح کی) مٹی لگا کر اس پر سرکاری مہر لگاتے (طبری: تاریخ، ص ۱: ۲۷۴۹؛ ابن رستہ: جغرافیہ، ص ۱۹۲).

ہجری تقویم بھی انہیں نے سنہ ۱۶ھ سے شروع کی۔ کائتانی L.Caetani کو حیرت ہے کہ عیسوی تقویم حضرت مسیحؑ کے سات آٹھ سو سال بعد شارلمان کے زمانے میں رائج ہو سکی، مگر مسلمانوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے پانچ ہی سال بعد یہ کام کر لیا (تفصیلات کے لیے دیکھیے: محمد حمید اللہ: Islamic ,, The Nasi and the Hijri Calender Review، لندن (ووکنگ)، ج ۵۷، فروری ۱۹۶۹ء)۔ خلاصہ یہ کہ سنہ ہجری کا رواج تو عہد نبویؐ ہی سے ہو گیا تھا، لیکن (البیہقی: دلائل النبوۃ کی تصریح کے مطابق) اس میں یکسانی نہ تھی۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ان تمام باتوں کی اصلاح کی گئی۔

حضرت عمرؓ کے زمانے میں سکہ سازی حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لی۔ عموماً پرانے غیر مسلم سکہ ساز ہی ملازمت میں برقرار رکھے گئے۔ حکومت بھی سکے ڈھالتی اور رعایا کو بھی حق تھا کہ سونا چاندی لا کر اور اجرت (= سکہ سازی) ادا کر کے دارالضرب میں سکے ڈھلوا لیتی۔ یہ سکے ایران میں چاندی کے (درہم) ہوتے اور شام و مصر میں سونے کے (دینار)۔ حضرت عمرؓ کے زمانے کے کچھ سکے اب تک باقی ہیں اور مغربی عجائب خانوں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

مصر کی فتح کے بعد پرانے نظام مال گزاری کو جو ظالمانہ تھا بدل دیا گیا اور بکثرت محصول برخاست کر دیے گئے (جیسا کہ ابن تغری بردی کی دستاویزوں کی اساس پر ڈینیٹ (DENNET: Conversion and Poll Tax) نے تفصیل سے لکھا ہے۔

حکومت نے مسلمانوں کی تعلیم کا جو بندوبست کیا تھا وہ زیادہ تر تفسیر، حدیث، فقہ اور سیرت النبیؐ پر مشتمل تھا۔ قرآن پڑھنے کی تشویق کے لیے حضرت عمرؓ نے طلبہ کے لیے وظیفے مقرر کیے (الوثائق السیاسیہ، عدد ۳۶۸/د- ز- ح)۔ مدرسے الگ نہ تھے، تعلیم عموماً مسجدوں ہی میں ہوتی تھی۔ جب کوفہ بسا کر وہاں چھاؤنی قائم ہوئی تو گورنر کے دارالامارۃ کے سامنے جامع مسجد بھی بنی۔ اس میں تعلیم دینے کے لیے حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے جلیل القدر صحابی کو بھیجا (تقرر نامہ: الوثائق السیاسیہ، ۳۴۳/ الف)۔ ابن الجوزی (منتظم، ۴: ۳۲۶) نے لکھا ہے کہ ایک استوانی در تھا۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں کوفہ کی جامع مسجد میں صرف فقہ ہی کی تعلیم کے ایک سو حلقے ایک سو اساتذہ کے ارد گرد ہوتے تھے۔ النووی (تہذیب الاسماء، ص ۳۳۹، ۴۴۷) کے مطابق حضرت معقلؓ بن ي

طالب مسجد نبویؐ میں انساب اور ایام العرب کا درس دیتے تھے۔ حضرت عمرؓ عربی کی صرفی نحوی غلطی (لحن) کو بہت ناپسند کرتے تھے (ابن سعد، ۳/۱: ۲۰۳)، انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو بھی ٹوکا کہ قرآن مجید ہذلی لہجہ میں نہیں بلکہ فصیح قریشی لہجے میں پڑھیں (ازالۃ الخفاء، ۱: ۱۸۷)۔ جاہلیت کی عربی شاعری کے مطالعہ کی وہ بڑی حوصلہ افزائی کرتے تھے تاکہ قرآن مجید کا صحیح مفہوم سمجھا جا سکے۔ وہ خود بھی شاعر تھے (ابن سعد، ۳/۱: ۲۲۳)۔ فصیح زبان کو مروج اور مستحکم کرنے کے لیے انہوں نے ابوالاسود الدؤلی کو عربی صرف و نحو مدون کرنے کا حکم دیا (ازالۃ الخفاء، ۱: ۱۸۹)۔

وہ طبابت کی خاص سرپرستی کرتے تھے اور ہر فوجی دستے میں ترجمان کی طرح طبیب بھی بھجواتے (الوثائق السیاسیہ، عدد ۳۰۷ از الطبری)۔ گھوڑوں کی افزائش نسل کی بھی خاص حوصلہ افزائی کرتے تھے (الوثائق، عدد ۳۲۱-۳۲۲)۔

حضرت عمرؓ مدینہ منورہ میں وقتاً فوقتاً بازار کا دورہ کرتے اور شہر اور مضافات کا اکثر رات کو گشت لگاتے اور فوری ضرورتیں پوری کرتے۔ ایک دن ایک نو وارد ناواقف غریب مسافر کی بیوی کی زچگی دیکھی۔ بھاگے ہوئے سرکاری اسٹور پر آئے اور غلہ لے جا کر خود پکا کر اسے کھلایا اور اپنی بیوی کو بھی ساتھ لے گئے کہ زچہ کو مدد دے جب اس نے اندر سے پکارا: امیر المومنین! اپنے دوست کو بیٹا ہونے کی خوش خبری دو تو اس وقت مسافر کو معلوم ہوا کہ یہ کون شخص ہے۔

وہ ہر نماز کے بعد کچھ دیر مسجد میں بیٹھے رہتے اور ہر شخص ان سے گفتگو اور فریاد کر سکتا۔ وہ اپنے آپ کو ہر فرد کے سامنے جوابدہ سمجھتے اور ہر شخص ان پر اعتراض یا سوال کر سکتا۔

رعایا پروری کے لیے جہاں وہ کاروانی راستوں میں سرکاری اسٹور جابجا رکھواتے تاکہ مسافروں کو بروقت مدد ملے (ابن سعد، ۳/۱: ۲۰۳)، وہیں وہ جانوروں کو بھی نہ بھولتے: "نہ ان کے منہ پر مارو، نہ ان پر طاقت سے زیادہ بوجھ لادو۔" انہوں نے جانوروں کو خصی کرنے سے بھی منع کر دیا تھا (ازالۃ الخفاء، ۱: ۱۷۳)۔

ذاتی کردار: بڑے انصاف پسند تھے اور اپنی تقصیروں کو برملا قبول کر لیا کرتے تھے، بلکہ ضرورت سے زیادہ ہی۔ ایک دن وہ نہا دھو کر جمعہ کی نماز کے لیے کپڑے پہن کر آ رہے تھے۔ حضرت عباسؓ کے گھر کے پاس سے گزرے تو اس کی اوپر کی منزل کے پرنالے سے ان پر گندہ پانی گرا۔ دفع مضرت عامہ کے اصول پر حضرت عمرؓ نے پرنالہ اکھڑوا دیا، لیکن جب حضرت عباسؓ نے کہا کہ یہ پرنالہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود اپنے دست مبارک سے نصب فرمایا تھا تو حضرت عمرؓ نے قسم دی کہ میرے کندھے پر چڑھ کر پرنالہ دوبارہ اس کی جگہ نصب کر دو، (السمہودی: وفاء الوفاء، بیروت ۱۳۹۳، ص ۴۹۰ تا ۴۹۱؛ نیز البلاذری: انساب)۔

مسجد نبویؐ میں لوگ نماز کے بعد یا نماز کے انتظار میں بیٹھ کر نجی گفتگو بھی کر لیا کرتے تھے۔ اس پر سختی سے منع کرنے کے بجائے مسجد سے متصل ایک نشست گاہ بنائی اور کہا کہ گپ شپ اور شعر بازی کرنی ہو تو وہاں جا کر بیٹھو، مسجد کے نمازیوں اور قرآن خوانوں کے لیے باعث حرج نہ ہو (السمہودی، ص ۴۹۷ تا ۴۹۸)۔

عہد نبویؐ کے قانون کی "تبدیلی" کی ایک اور مثال ابوعبیدؒ (کتاب الاموال، عدد ۱۶۹۷، ۱۶۲۰) نے لکھی ہے۔ نبطی، جو شمالی عرب میں عراق اور شام کے مابین بستے تھے، غلہ اور زیتون کا تیل کاروانوں میں مدینے لایا کرتے تھے۔ مدینے میں گرانی بڑھی تو انہوں نے ان پر محصول درآمد (چنگی) کو آدھا، یعنی بجائے دس فی صد کے صرف پانچ فی صد کر دیا، ورنہ وہ غلے پر دس فی صد چنگی لیتے تھے۔

اسلامی قانون کا ارتقا عہد نبویؐ کے بعد، فتووں سے ہوا۔ فتویٰ دینے کا حق ہر مسلمان عالم کو ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام میں نہ صرف عدل گستری بلکہ قانون سازی بھی ہمیشہ حکومت سے آزاد رہی۔ مفتیوں کا اختلاف آراء عہد فاروقیؓ میں بھی رہا۔

وصیت، وفات اور جانشینی: ابو لؤلؤ فیروز نامی ایک ایرانی (عیسائی یا مجوسی) غلام مدینے میں رہتا تھا۔ جب بھی شہر میں کم عمر (ایرانی) غلام بچے دیکھتا تو آکر ان کا سر سہلاتا اور رو کر کہتا: عربوں نے میرا جگر کھا ڈالا ہے (ابن سعد، ۳/۱: ۲۵۱)۔ وہ کاریگر اور بڑا دستکار تھا۔ ایک دن اس نے حضرت عمرؓ سے شکایت کی کہ اس کے مالک نے اس پر جو روزانہ اجرت لگائی ہے وہ بہت سخت ہے۔ کاریگر سے اس کے پیشے کا مزید کر فرمایا: یہ تو کچھ گراں نہیں، اس سے تو مدد نہ کیا، لیکن بروایت امام بخاریؒ انہوں نے بعد میں اس کے لیے اس کے مالک سے سفارش کی۔ ابو لؤلؤ حضرت عمرؓ کے جواب سے مطمئن نہ ہوا۔ کچھ تلخ جواب دے کر اپنے بعض دیگر ہم وطنوں (ہرمزان اور جفینہ) کے

پاس پہنچا اور ان لوگوں سے ایک خنجر مستعار لیا۔ اتفاق سے اس کی کانا پھوسی کے وقت ایک مسلمان کا وہاں سے گزر ہوا تو گھبرایا اور بے اختیار وہ خنجر اس کے ہاتھ سے گر گیا۔ مسلمان نے اس وقت اسے کوئی اہمیت نہ دی اور چلا گیا۔ فجر کے وقت جب حضرت عمرؓ مسجد میں امامت کے لیے محراب کی طرف جا رہے تھے تو ابو لؤلؤ نے آکر انھیں مہلک طور پر زخمی کر دیا اور جب گرفتار کر لیا گیا تو خودکشی کر لی' چنانچہ حضرت عمرؓ کی شہادت کو بعض جدید مورخین مثلاً محمد حسین ہیکل اور عباس محمود العقاد وغیرہ نے اہل فارس کی سازش قرار دیا ہے۔

زخمی ہونے کے بعد حضرت عمرؓ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو بلا بھیجا اور وصیت فرمائی کہ غیر مسلم رعیت کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا جائے (البخاری: کتاب الجزیہ' باب ۳)۔ بیت المال کا کچھ قرض تھا' بیٹے کو تاکید کی کہ وہ فوراً ادا کر دیا جائے (ابن سعد' ۳/۱: ۲۶۰)۔

سب سے اہم مسئلہ جانشینی کا تھا۔ اس سلسلے میں انھوں نے کہا کہ عشرۂ مبشرہ میں سے جو لوگ زندہ ہیں (اور ایسے سات لوگ تھے' لیکن ان میں سے اپنے رشتہ دار سعید بن زیدؓ کو انتخابی تحویل سے خارج کر دیا)' وہ اپنے میں سے ایک کا انتخاب کر لیں' یعنی حضرت عثمانؓ' حضرت علیؓ' حضرت زبیرؓ' حضرت طلحہؓ' سعدؓ اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف۔ چونکہ چھ ارکان میں مساوی آرا کی صورت میں پیچیدگی پڑ سکتی تھی' اس لیے اپنے بیٹے عبداللہؓ بن عمرؓ کو ساتواں رکن اس شرط سے مقرر کیا کہ وہ خود منتخب نہ کیے جائیں اور وہ خود رائے صرف اس وقت دیں جب رائیں برابر بٹ جائیں اور خود بیٹے کو ہدایت کی کہ ایسی صورت میں اپنی فیصلہ کن رائے اس امیدوار کو دینا جس کے لیے عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے رائے دی ہو۔ پھر خود ہی کہا کہ بیٹے کا یہ تقرر اس کے لیے تعزیت کے طور پر ہے۔ چنانچہ اس سات رکنی کمیٹی نے حضرت عثمانؓ بن عفان کا انتخاب کیا۔

انھیں وفات کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پہلو میں حضرت ابوبکرؓ کے پاس دفن کیا گیا۔

مآخذ : (۱) حدیث کی ساری کتابیں' الصحاح الستہ نیز حضرت عمرؓ کے اپنی مرویات کے لیے احمد بن حنبل: مسند' الحاکم: المستدرک اور الطبرانی' المعجم الکبیر؛ (۲) تاریخ اسلام اور سیرت النبیؐ کی ساری کتابیں' خاص کر ابن ہشام' الطبری' ابن سعد' المسعودی (مروج الذہب اور التنبیہ والاشراف)' ابن کثیر' الذہبی اور ابن الاثیر؛ (۳) سوانح عمری میں البلاذری: انساب الاشراف؛ (۴) السمہودی: وفاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ' بیروت ۱۳۹۳ھ؛ (۵) القاضی ابوبکر ابن العربی: العواصم من القواصم' مصر' ۱۳۹۰ھ؛ (۶) ابن الجوزی: سیرۃ عمر بن الخطاب؛ (۷) شاہ ولی اللہ دہلوی: ازالۃ الخفا فی خلافۃ الخلفاء (فارسی)' بریلی ۱۲۸۶ھ' دو ضخیم جلدیں؛ (۸) شبلی نعمانی: الفاروق' مطبوعہ دار المصنفین' اعظم گڑھ؛ (۹) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی' طبع مصر؛ (۱۰) محمد حمید اللہ: الوثائق السیاسیۃ العہد النبوی والخلافۃ الراشدۃ' بار سوم' ۱۹۷۲ء' جس میں کتابیات پر ایک باتمام مضمون بھی ہے؛ (۱۱) *Encyclopaedia of Islam*' لائیڈن' بار اول' مقالہ Omar از Levi della Vida۔

* * *

عمران : عبرانی: عمرام' یصہر بن قاہث بن لاوی کا بیٹا' حضرت موسیٰ علیہ السلام کے والد' اس نے یوخابد سے شادی کی اور جب عمران کی عمر ۷۰ سال تھی تو یوخابد کے بطن سے حضرت موسیٰؑ پیدا ہوئے۔ عمران نے ۱۳۷ سال کی عمر پائی (ابن الاثیر' ۱: ۴۹؛ ثعلبی' ص ۹۹؛ الکسائی' ص ۲۰۱ اور الطبری' ۱: ۴۴۳)۔ یہ بیان بائبل کے بیان سے اس حد تک مختلف ہے کہ کتاب خروج باب ۶' ۲۰ کی رو سے عمرام قہات کا بیٹا اور یصہار کا بھائی تھا اور اس کی کل عمر ۱۳۷ سال تھی۔ عمران مصر کا وزیر اعظم مقرر ہوا اور ہر رات اسے فرعون کی خوابگاہ کی نگرانی اور حفاظت کرنا پڑتی تھی (الکسائی' ص ۲۰۱)۔ ایک صبح نجومیوں نے بادشاہ کے روبرو اعلان کیا کہ اس کا آئندہ دشمن کچھ ہی دیر پہلے ماں کے پیٹ میں آ چکا ہے اور اس کا ستارہ طلوع ہو چکا ہے جو نہایت بلند اور روشن ہے۔ فرعون نے مصر کی دائیوں کو حکم دیا کہ وہ گھر گھر پھر کر بنو اسرائیل کی تمام حاملہ عورتوں کو کھوج نکالیں اور ان کے نام درج کریں' مگر ان دائیوں نے عمران کی بیوی کا معائنہ نہ کیا' کیونکہ وہ جانتی تھیں کہ عمران فرعون کے پہلو سے جدا ہی نہیں ہوتا۔ اس طرح حضرت موسیٰؑ یقینی موت سے بچ گئے (دیکھیے الکسائی' محل مذکور)۔ اسی طرح تالمود میں بھی عمران کو مصر کا ممتاز ترین انسان بتایا گیا ہے (سوطا ۱۱' باب ۲۰؛ خروج' ۲: ۱۳)۔

قرآن مجید (۳ [آل عمران]: ۳۵) میں جس عمران کا ذکر آیا ہے

وہ حضرت عیسیٰؑ کے نانا عمران بن ماثان ہیں۔ اسی مناسبت سے حضرت مریمؑ کو سورۂ تحریم میں بنت عمران کہا گیا ہے۔ الثعلبی (ص ۲۲۰) نے خاص طور پر اس کی طرف توجہ دلائی ہے اور لکھا ہے کہ دونوں کے زمانے میں ۱۸۰۰ سال کا وقفہ ہے۔ جبکہ حضرت موسیٰؑ کے والد محترم کا نام صراحت کے ساتھ قرآن مجید یا احادیث مبارکہ میں مذکور نہیں ہے۔ اس کے بجائے صرف اسرائیلیات میں اس کا ذکر آتا ہے۔

مآخذ : (۱) تفاسیر قرآن مجید از الزمخشری، البیضاوی وغیرہ؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۹۱، ۹۲، ۲۲۰؛ (۳) الکسائی: عرائس، ص ۱۴۰ تا ۱۴۵؛ (۴) الطبری: تاریخ، ۱: ۴۴۳ تا ۴۴۵؛ (۵) ابن الاثیر، ۱: ۱۱۹، ۱۲۰؛ (۶) WEIL: Bibl. Legenden، ص ۲۳۶؛ (۷) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۲: ۲۳۷ ببعد۔

* * *

عمروؓ بن العاص : (العاصی) السہمی، قرشی النسب اور صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ وہ ۸ھ/۶۲۹-۶۳۰ء میں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ اس وقت وہ ضرور ادھیڑ عمر کے ہوں گے، کیونکہ اپنی وفات کے وقت جو تقریباً ۴۲ھ/۶۶۳ء میں ہوئی، ان کی عمر ۹۰ سال سے تجاوز کر گئی تھی۔ وہ اپنے زمانے کے مدبر سیاست دانوں میں شمار ہوتے تھے۔ مکے والوں میں سے جو لوگ اوروں سے زیادہ صاحب نظر تھے انھوں نے غزوۂ احزاب میں مدینے کا محاصرہ ناکام ہونے کے بعد ہی اسلام کی حقانیت کے بارے میں غور کرنا شروع کر دیا تھا اور اسلام کی صداقت پر انھیں یقین ہو گیا تھا۔ اس لیے خالدؓ بن الولید، عثمانؓ بن طلحہ اور عمروؓ بن العاص جیسے آدمی فتح مکہ سے پہلے ہی اسلام لے آئے۔ بعض اس کے بعد۔ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زیر ہدایت اپنی خدمات کا آغاز کر دیا۔ چند چھوٹے چھوٹے معرکوں میں بھیجنے کے بعد آپؐ نے حضرت عمروؓ کو عمان روانہ کیا اور وہاں پہنچ کر انھوں نے دو بھائیوں جیفر اور عباد بن جلندیٰ (الازدی) سے جو وہاں کے حاکم تھے سلسلہ گفت و شنید شروع کر دیا، چنانچہ وہ دونوں اسلام میں داخل ہو گئے۔ عمان جانے کے بعد انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دوبارہ دیکھنا نصیب نہ ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد وہ مدینے واپس آ گئے، لیکن انھیں وہاں زیادہ عرصے ٹھیرنا نہ ملا۔ غالباً ۱۳ھ/۶۳۴ء میں حضرت ابوبکرؓ نے انھیں فوج دے کر فلسطین بھیج دیا۔ ہمیں معلوم ہے کہ فتح شام کی کارروائی میں حضرت عمروؓ نے بہت نمایاں حصہ لیا تھا۔ دریاے اردن کے مغرب کے علاقے کی تسخیر بالخصوص انھیں کا کارنامہ تھا اور وہ جنگ اجنادین اور یرموک اور فتح دمشق میں بھی شامل تھے۔

پھر بھی ان کی اصل شہرت فتح مصر کی وجہ سے ہے۔ بعض مآخذ کی رو سے وہ اپنی فوج لے کر اپنی ذمہ داری پر وہاں گئے تھے، انھوں نے حضرت عمرؓ کو اس مہم کی اطلاع دے دی گئی تھی حضرت عمرؓ کی جانب سے بہت جلد ان کے لیے حضرت الزبیرؓ کی قیادت میں کمک بھیجی گئی۔ اس مہم میں ۱۹ھ/۶۴۰ء کے موسم گرما میں یونانیوں کو ہیلیو پولیس (= بعلبک، مدینۃ الشمس) پر شکست ہوئی، ۲۰ھ/۶۴۱ء میں بابل (Babylon) پر عربوں کا قبضہ ہوا، ۲۱ھ/۶۴۲ء میں اسکندریہ ان کے زیر اقتدار آ گیا، لیکن حضرت عمروؓ کا کارنامہ فقط مصر کا فتح کرنا ہی نہیں تھا، انھوں نے اس کے نظام حکومت، محکمہ عدل و انصاف کے نظم و نسق اور ٹیکس (ضرائب) عائد کرنے کے قواعد و ضوابط بھی مقرر کیے، فسطاط کی بنیاد بھی انھیں نے رکھی، جسے بعد میں مصر کہا گیا اور جس کا نام چوتھی صدی ہجری/دسویں عیسوی میں قاہرہ ہو گیا۔

خلیفۂ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے شروع ہی میں حضرت عمروؓ بن العاص کو معزول کر کے عبداللہؓ بن سعد بن ابی سرح کو ان کی جگہ والی مقرر کر دیا۔ چنانچہ حضرت عمروؓ بن العاص کاروبار حکومت سے کنارہ کش ہو گئے۔ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے لیے فضا مکدر ہو گئی تو اس فتنے کے دوران میں وہ مکہ مکرمہ میں قیام پذیر رہے۔ جب جنگ جمل ختم ہوئی اور میدان خلافت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ صرف دو مدمقابل باقی رہ گئے تو صرف اسی وقت ہی حضرت عمروؓ بن العاص دوبارہ میدان عمل میں آئے اور انھوں نے کھلم کھلا امیر معاویہؓ کا ساتھ دیا۔ معرکہ صفین میں وہ شامی سوار فوج کے قائد تھے۔ جب حضرت علیؓ کی فتح ہوتی نظر آئی تو انھوں نے یہ کارگر حیلہ نکالا کہ اپنی فوج کے نیزوں پر قرآن کے اوراق بلند کر دیے۔ یہ تدبیر چل گئی اور لڑائی کا فیصلہ نہ ہو سکا۔ اس کے بعد دونوں فریق تحکیم پر متفق ہو گئے اور اس کے لیے دو حکم، حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ اور عمروؓ بن العاص مقرر ہوئے۔ فیصلے کے لیے مقررہ دن کے آنے سے پہلے حضرت عمروؓ بن العاص نے امیر معاویہؓ کے حق میں یہ اہم اقدام

کیا کہ مصر پر قبضہ کرکے اسے امیر معاویہؓ کے علاقے میں شامل کر دیا۔ حضرت علیؓ کی طرف سے والی مصر اس وقت محمد بن ابی بکر تھے۔ انھوں نے محمد بن ابی بکر کو ۳۸ھ/۶۰۸ء میں شکست دی اور انھیں قتل کر دیا۔

مسئلہ تحکیم میں ان کی تدبیر سے نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے کھڑے ہو کر اعلان کر دیا کہ وہ معاویہؓ اور علیؓ دونوں کو خلافت کے منصب اعلیٰ کے لیے نااہل سمجھتے ہیں، مگر حضرت عمروؓ نے اس سے صرف اس حد تک اتفاق کیا۔ کہ وہ حضرت علیؓ کی معزولی پر متفق ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا موقف کمزور ہو گیا، لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کوئی نقصان نہیں ہوا، کیونکہ وہ تو محض حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قصاص طلب کرنے کے لیے لڑ رہے تھے۔ حضرت عمروؓ اپنی وفات تک والی مصر رہے۔ ۱۵ رمضان ۴۰ھ/۲۲ جنوری ۶۶۱ء کو وہ محض اتفاق سے زادویہ کے ہاتھوں قتل ہونے سے بچ گئے، جو ان تین خارجیوں میں سے ایک تھا جنھوں نے بقول بعض اپنے مذہبی جنون کی بنا پر حضرت علیؓ، امیر معاویہؓ اور حضرت عمروؓ تینوں رہنماؤں کو قتل کرنے کا منصوبہ بنایا تھا۔ اس دن وہ وجہ سے صلوٰۃ الفجر کی امامت کرنے کے لیے نہ آ سکے اور انھوں نے اپنی جگہ خارجہ بن حذافہ کو نماز پڑھانے کے لیے مامور کر دیا۔ اور خارجہ کو مہلک زخم لگا۔ حضرت عمروؓ بن العاص بڑے خوش گفتار مصاحب اور شیریں بیان خطیب، قادر الکلام مدبر، سیاستدان اور سپہ سالار تھے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عسکری مہموں میں ان پر اعتماد فرماتے، ان کی قدر کیا کرتے اور ان کے لیے اللہ تعالیٰ سے رحم و کرم کی دعا فرماتے تھے (سیر اعلام النبلاء، ۳: ۴۳ و ۴۹)۔ (البدایہ والنہایہ، ۸: ۲۶)۔ ان سے ۳۹ حدیثیں بھی مروی ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن حجر: الاصابہ، ۳: ۱ بعد؛ (۲) ابن الاثیر: اسد الغابہ (قاہرہ ۱۲۸۶ھ)، ۴: ۱۱۵؛ (۳) النووی (طبع وستنفلت)، ص ۴۷۸ بعد؛ (۴) البلاذری (طبع ذخویہ)، بمدد اشاریہ؛ (۵) الطبری (طبع ذخویہ)، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن سعد، ۴/۱: ۱، ۲۱؛ (۷) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲: ۴۳۴؛ البلاذری: انساب الاشراف، پہلی جلد، بمدد اشاریہ؛ (۸) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۴۳؛ (۹) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، بمواضع کثیرہ، بالخصوص ۸: ۲۵ تا ۲۷؛ (۱۰) حسن ابراہیم حسن: تاریخ عمرو بن العاص۔

○

عمروؓ بن عبید ابو عثمانؒ : اولین معتزلہ میں سے تھا۔ اس کے دادا باب کو مسلمانوں نے کابل میں گرفتار کیا تھا۔ خود وہ بلخ میں ۸۰ھ/۶۹۹ء میں پیدا ہوا تھا اور بنو تمیم کی ایک شاخ یربوع بن مالک کا مولیٰ تھا۔ بظاہر اس کا باپ بصرے میں منتقل ہو گیا تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ عمرو کچھ مدت حضرت حسنؒ بصری کے حلقہ درس میں شامل رہا، اگرچہ الجاحظ یہ بھی کہتا ہے کہ وہ فضل بن عیسیٰ الرقاشی کا شاگرد تھا۔ اس کا کچھ تعلق یزید ثالث سے بھی تھا۔ اس نے اپنے زہد و ورع کے سبب بڑی شہرت حاصل کی اور اس کی رسائی خلیفہ المنصور کے دربار میں بھی تھی۔ وہ المنصور سے مذہبی اور اخلاقی مسائل پر بے باکانہ گفتگو کیا کرتا تھا اور کبھی کوئی انعام قبول نہیں کرتا تھا۔ المنصور کردار کی مضبوطی کی بنا پر اس کی بڑی عزت کرتا تھا اور اس کی وفات پر اس نے چند اشعار اس کی تعریف میں کہے تھے (دیکھیے المعارف)۔ اس کی وفات ۱۴۴ھ/۷۶۱ء میں یا اس کے لگ بھگ مکے کے راستے میں ہوئی اور اسے مران میں دفن کیا گیا جو مکے سے دو دن کی مسافت پر ہے۔

واصل بن عطاء سے اس کے تعلقات کی صحیح نوعیت معلوم نہیں اور نہ یہ معلوم ہے کہ فرقہ معتزلہ کے قائم کرنے میں ان دونوں کا کتنا کتنا حصہ ہے۔ واصل بن عطاء کی بابت ایک کہانی مشہور ہے کہ وہ الحسن بصریؒ کے حلقے سے علیحدہ ہو گیا جس پر الحسن نے کہا: اِعْتَزَلَ عَنَّا۔ یہی کہانی عمرو بن عبید اور الحسن اور عمرو اور اس کے شاگرد قتادہ دونوں کی بابت بھی بیان کی جاتی ہے۔ قدیم مصنف ابن قتیبہ (م لواح ۲۷۰ھ/۸۸۳ء) عمرو سے واقف ہے مگر واصل سے نہیں۔ بشر بن المعتمر (م ۲۱۰ھ/۸۲۵ء) اپنی جماعت کو عمرو کا پیرو بتاتا ہے اور اپنے مخالفین کو جہم کا (انتصار، ص ۱۳۴)۔ کہا جاتا ہے کہ عمرو کے معتقدات عموماً واصل سے ملتے جلتے ہیں، صرف جنگ جمل کے فریقین کی بابت دونوں کے نقطۂ نظر میں کسی قدر اختلاف تھا۔ واصل کی شادی عمرو کی بہن سے ہوئی تھی، لہٰذا ان میں باہمی تعلق تھا، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ عمرو کا حصہ واصل سے، جو اس سے تیرہ برس پہلے مر گیا تھا، متاخر فرقہ معتزلہ کی تشکیل و تنظیم میں زیادہ ہو، بالخصوص اس لیے بھی کہ ابو الہذیل العلاف عمرو کا شاگرد تھا (انتصار، ص

۱۷).

مآخذ : (۱) الخیاط: الانتصار (طبع NYBERY)، ص ۶۷، ۹۷ ببعد، ۱۳۴، ۲۰۶؛ (۲) الاشعری: مقالات، ص ۱۱، ۱۴۸، ۲۲۲ ببعد؛ (۳) النوبختی: فرق الشیعہ، ص ۱۰؛ (۴) ابن قتیبہ: المعارف، ص ۲۴۳، ۲۳۱؛ (۵) السید المرتضٰی: منیہ، ص ۱۸، ۲۲ تا ۲۴؛ (۶) الجاحظ: البیان (قاہرہ ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۶ء)، ۱: ۲۰۲، ۲۴۵؛ (۷) البغدادی: الفرق، ص ۱۵، ۹۸ تا ۱۰۱، ۲۲۴، ۳۰۶؛ (۸) الشہرستانی: الملل، ص ۱۷، ۳۳ ببعد؛ (۹) المسعودی: مروج الذہب، ۵: ۲۰۸ تا ۲۱۱، ۲۲۴، ۶: ۱۳۴ تا ۲۳۶؛ (۱۰) ابن خلکان، عدد ۵۱۳؛ (۱۱) A.S. TRITTON: *Muslim Theology*، لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ۵۰، ۶۰ تا ۶۲، جہاں مزید حوالے دیے گئے ہیں۔

○

عُمرہ : (ع) بمعنی حج اصغر از مادہ ع ـ م ـ ر، عمر یعمر (تعمیر کرنا)، باب افتعال (اعتمار = زیارت کرنا، عمرہ ادا کرنا) (ابن منظور: لسان العرب، مفردات، بذیل مادہ)۔ شریعت میں عمرہ سے مراد شرائط مخصوصہ اور افعال خاصہ کے ساتھ بیت اللہ شریف کی زیارت کرنا ہے (الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۱۲۱، اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۷۱ء)۔

اہمیت و ضرورت: عمرہ کو اس کی اہمیت کے پیش نظر حج اصغر کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے قرآن کریم کی آیت ۲ [البقرۃ]: ۱۹۶ اور بعض احادیث سے وجوب عمرہ کا حکم مستنبط کیا ہے (البیضاوی: تفسیر، ۲: ۲۱۷)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ ایک عمرہ دوسرے عمرے تک تمام گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے (البخاری: الصحیح، ۱: ۲۳۳، ابواب العمرۃ مطبوعہ لائیڈن)۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے ایک انصاری خاتون ام سنانؓ کو رمضان المبارک میں عمرہ ادا کرنے کی تاکید کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان المبارک میں عمرہ کرنا حج کے برابر ثواب رکھتا ہے (مسلم: الصحیح، ۲: ۱۱، قاہرہ ۱۳۳۲ھ)۔ مشکوۃ (۲: ۶، طبع محمد ناصر الدین الالبانی، دمشق ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۱ء)۔ میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ حج کے بعد عمرے کرتے رہو، کیونکہ یہ تنگی اور گناہوں کو اس طرح دور کرتے ہیں جس طرح بھٹی لوہے، سونے اور چاندی کی میل کچیل کو ختم کر دیتی ہے۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے سوال کیا کہ آیا عورتوں پر جہاد ہے؟ آپؐ نے جواب دیا کہ ہاں ہے، مگر وہ ایسا جہاد ہے کہ جس میں جنگ و جدال نہیں، یعنی حج اور عمرہ (حوالۂ مذکور، ۲: ۹، عدد ۲۵۳۴)۔

خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے زندگی مبارک میں ایک حج اور چار عمرے ادا کیے (دیکھیے کتب احادیث، ابواب الحج و العمرہ، نیز بذیل مادہ عمرہ، در آ آ آ)۔

اسی بنا پر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل نے قدرت ہونے پر عمر بھر میں ایک مرتبہ عمرہ ادا کرنے کو حج کی طرح واجب قرار دیا ہے (مجمع الفقہ الحنبلی، ۱: ۲۷۶؛ الخفاجی: حاشیہ علی البیضاوی، ۲: ۲۱۷)۔ امام احمدؒ کے نزدیک اہل مکہ اس سے مستثنٰی ہیں، کیونکہ وہ طواف کرتے رہتے ہیں (مجمع، ۱: ۲۷۶)۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی وجوب کا ایک قول مروی ہے (محمد ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر مظہری، ۱: ۲۴۹ مطبوعہ دہلی)، لیکن قول مشہور کے مطابق امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ نے اسے سنت مؤکدہ قرار دیا ہے (عبدالشکور لکھنوی: علم الفقہ، ۵۱۳، کراچی ۱۹۶۵ء)۔ امام احمدؒ سے بھی ایک روایت سنت مؤکدہ کی ہے (مجمع، ۱: ۲۷۶، ک ۲)۔

عمرے کی تین صورتیں ہیں: (۱) مفرد، (۲) تمتع، (۳) قران۔ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک سب سے افضل تمتع پھر قران ہے۔ حنابلہ کے نزدیک سب سے افضل تمتع پھر افراد اور پھر قران ہے، جبکہ احناف کے نزدیک سب سے افضل قران پھر تمتع پھر افراد ہے (الجزیری، ۱: ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۹؛ ہدایہ، ۱: ۲۳۰)۔

(۱) عمرہ مفردہ: یعنی حج کے مہینوں کے سوا سال کے کسی اور مہینے میں صرف عمرہ کیا جائے یا اگر حج کے مہینوں میں ہو تو ضروری ہے کہ وہ اس سال قیام مکہ کے بغیر حج کی نیت نہ رکھتا ہو۔

شرائط: اس کی صحت کی شرائط وہی ہیں جو حج کی ہیں، یعنی مسلمان اور عاقل، بالغ ہونا (الجزیری، ۱: ۱۴۲۱)، اس کا وقت حنابلہ، شوافع اور مالکیہ کے نزدیک سال کے تمام ایام بشمول ایام التشریق ہیں، بشرطیکہ وہ اس سے پہلے عمرے یا حج کا احرام نہ باندھ چکا ہو، کیونکہ اس صورت میں احرام کی تکمیل کے بعد ہی وہ دوسرے کی نیت کرنے کا مجاز ہو گا (کتاب مذکور، ۱: ۱۱۲۵)، احناف کے نزدیک ذوالحجہ کی نویں تاریخ (یوم عرفہ) سے لے کر تیرھویں تاریخ کی شام تک عمرہ ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، تاہم اگر کوئی ان دنوں میں عمرے

کی نیت کر کے احرام باندھ لے تو اس پر تکمیل واجب ہو گی، لیکن بہتر یہ ہے وہ احرام کھول دے اور دوسرے دنوں میں اس کی قضا کرے اور احرام کھولنے کی وجہ سے (بکری وغیرہ کی) قربانی دے (کتاب مذکور، ۳: ۲۲۴؛ عبدالشکور: علم الفقہ، ۵۷۳ ببعد)۔ ایک سال میں متعدد عمرے کرنا منع نہیں، لیکن دس یوم سے کم وقفے میں دوسرا عمرہ غیر مستحب ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۷۲۶)، مالکیہ کے نزدیک ایک سال میں دوسری مرتبہ عمرہ کرنا مکروہ ہے (الجزیری، ۱: ۱۱۲۷)۔

اس کے میقات (احرام باندھنے کے میقات) آفاقی کے لیے وہی ہیں جو حج کے ہیں [رک بہ حج]، یعنی اہل پاکستان، ہندوستان، یمن وغیرہ کے لیے یلملم؛ مصر، شام، طرابلس اور یورپ وغیرہ سے آنے والے افراد کے لیے جحفہ (یا موجودہ رابغ بستی)؛ اہل عراق کے لیے ذات عرق؛ اہل نجد کے لیے قرن المنازل؛ اہل مدینہ منورہ کے لیے ذوالحلیفہ یا بیر علی (الجزیری، ۱: ۱۱۲۱؛ محمد شفیع: جواہر الفقہ، ۱: ۳۶۳ تا ۳۶۸، کراچی ۱۳۹۵ھ)، جبکہ اہل مکہ یا حدود حرم میں رہنے والے افراد کے لیے حل کا تمام میقات ہے، البتہ سب سے افضل میقات مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکہ اور طائف کے مابین واقع، مقام جعرانہ ہے (جہاں سے آپؐ نے تیسرے عمرے کا احرام باندھا تھا) اور پھر تنعیم (جہاں سے حضرت عائشہؓ نے احرام باندھا تھا) جبکہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سب سے افضل جگہ تنعیم ہے اور پھر جعرانہ (الجزیری، ۱: ۱۱۲۱؛ المرغینانی: الہدایہ، ۱: ۲۲۱، دہلی ۱۳۸۹ھ)۔ اگر عمرے کا احرام علاقہ حل کے بجائے علاقہ حرم میں باندھا تو جائز ہے، مگر قربانی دینا ہو گی، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر احرام باندھنے کے بعد وہ علاقہ حل کی طرف چلا گیا تو قربانی ساقط ہو جائے گی (الجزیری، ۱: ۱۱۲۶)۔

عمرہ کے ارکان: احناف کے نزدیک عمرے کا رکن ایک، یعنی طواف کی بیشتر تعداد (چار پھیرے) ہے۔ اس کے باقی افعال، مثلاً احرام، سعی، حلق وغیرہ شرائط ہیں۔ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے تین ارکان، یعنی احرام، طواف، سعی بین الصفاء والمروہ قرار دیے ہیں۔ امام شافعیؒ نے اس تعداد میں بال کٹوانے اور ترتیب کو ملحوظ رکھنے کا اضافہ کر کے ارکان کی تعداد پانچ قرار دی ہے (الجزیری، ۱: ۱۱۲۳)۔ یہ افعال شرط ہوں یا رکن، مقصد ان کا وجوب اور ان کا التزام ہے (المرغینانی: الہدایہ، ۱: ۲۲۳، ۲۲۱ ببعد، ۲۳۷ ببعد، ۲۴۰ ببعد)۔

نیت: تمام عبادات کی طرح عمرے میں نیت کرنا ضروری ہے۔ نیت میں معتمر کو یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ آیا وہ خالی عمرہ کرنا چاہتا ہے یا قران (دیکھیے نیچے)۔ اگر خالی عمرہ کرنا چاہتا ہے تو اسے احرام باندھتے وقت یہ کہنا چاہیے: اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اُرِیْدُ الْعُمْرَۃَ فَیَسِّرْھَا لِیْ وَتَقَبَّلْھَا مِنِّیْ (معجم الفقہ الحنبلی، ۱: ۲۲۵، ک ۱ و ۲)، یعنی اے اللہ میں عمرے کا ارادہ کرتا ہوں، اسے میرے لیے آسان بنا اور اسے میری طرف سے قبول فرما۔

اگر نیت قران، یعنی ایک ہی احرام سے عمرہ اور حج کرنے، کی ہو تو احرام باندھتے وقت یہ کہنا چاہیے: اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اُرِیْدُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ فَیَسِّرْھُمَا لِیْ وَتَقَبَّلْھُمَا مِنِّیْ (المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۲۲۷)، یعنی اے اللہ میں حج اور عمرے کا ارادہ کرتا ہوں، انھیں میرے لیے آسان بنا اور میری طرف سے قبول فرما۔ مناسب ہے کہ ہر نماز کے بعد بھی اس دعا کا اعادہ کرتا رہے (حوالہ مذکور)، نیز معتمر کو تلبیہ میں، اول الذکر صورت میں، لبیک بعمرۃ اور موخرالذکر صورت میں لبیک بعمرۃ و حج کہنا چاہیے (کتاب مذکور، ۱: ۲۳۸)۔

۱۔ احرام: جب معتمر کسی میقات کے پاس یا اس کی محاذاۃ میں پہنچے تو ضروری ہے کہ وہاں پہنچ کر احرام [رک بآں] باندھے اور تلبیہ کا آغاز کر دے۔ احرام کے موقع پر غسل کرنا، ناخن اور بالوں کا ترشوانا یا کنگھی کرنا اور نیا یا دھلا ہوا احرام باندھنا مستحب ہے۔ اگر مکروہ وقت نہ ہو تو احرام باندھنے کے بعد دو رکعت نماز ادا کرنا بھی مسنون ہے۔

۲۔ طواف: طواف کا آغاز حجر اسود سے کرے۔ اسے دیکھ کر ہاتھ اٹھائے اور تکبیر و تہلیل کہے (ہدایہ، ۱: ۲۲۰؛ ابو داؤد: السنن، ۲: ۲۳۹) اور پھر، اگر بغیر کسی کو تکلیف پہنچائے اس کا استلام (چومنا) ممکن ہو تو استلام کرے، اگر بھیڑ کی وجہ سے یہ ممکن نہیں تو کسی چھڑی وغیرہ کو حجر اسود پر لگا کر چوم لے۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اس کے بالمقابل کھڑے ہو کر دونوں ہاتھوں کو، ہتھیلیوں کی جانب سے، اس کے سامنے کر کے تکبیر و تہلیل کہے اور اللہ کی حمد اور آنحضرتؐ پر درود و سلام بھیجے (ابو داؤد: السنن، ۲: ۲۳۰؛ ہدایہ، ۱: ۲۲۱؛ الترمذی: السنن، ۱: ۱۹۳)۔ اضطباع کی حالت میں (یعنی چادر کو دائیں بغل کے نیچے اور بائیں کندھے کے اوپر ڈالے ہوئے) طواف کا آغاز کرے، طواف میں ملتزم سمیت بیت اللہ شریف کے تین چکر (اشواط) رمل

(یعنی پہلوان کی طرح کندھے ہلاتے اور اکڑتے ہوئے) اور باقی چار چکر معمول کے مطابق عاجزی اور فروتنی کے ساتھ لگائے۔ اگر بھیڑ کی وجہ سے رمل کرنا ممکن نہ ہو تو رک جائے، جب جگہ فراخ ہو تو پھر رمل کرے اور ہر پھیرے میں جب حجر اسود کے سامنے سے گزرے تو استلام کرے، اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو حسب سابق اس کے سامنے کھڑے ہو کر تکبیر و تہلیل کہنے پر کفایت کرے۔ رکن یمانی کا استلام بھی مسنون ہے۔ طواف سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم پر، یا جہاں جگہ ملے، دو رکعت نماز پڑھنا احناف کے نزدیک واجب اور امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے۔ نماز سے فراغت کے بعد پھر حجر اسود کا، اگر ممکن ہو، تو استلام کرے، ورنہ اشلام پر قناعت کرے (البخاری: الصحیح، کتاب ۲۵، باب ۵۰، ۵۵ تا ۶۷، ۱: ۳۴۳ تا ۳۰۷؛ مسلم، ۲: ۳ تا ۶۸؛ ہدایہ، ۱: ۲۲۱ تا ۲۲۲) طواف کے دوران باوضو ہونا، جسم اور کپڑوں کا پاک ہونا اور مقامات ستر کا چھپا ہوا ہونا بھی ضروری ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۱: ۲۲۹)۔

۳۔ سعی: طواف سے فارغ ہو کر معتمر کسی بھی دروازے سے صفا کی طرف نکل جائے۔ مستحب یہ ہے کہ باب بنی مخزوم، یعنی باب الصفا سے کوہ صفا کی طرف نکلے، جیسا کہ آپؐ کا معمول تھا۔ کوہ صفا پر ایسے مقام پر کھڑا ہو جہاں سے بیت اللہ شریف پر نظر پڑتی ہو۔ پھر رو بقبلہ ہو کر تکبیر و تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود و سلام بھیجے اور ہاتھ اٹھا کر عاجزی کے ساتھ دعا مانگے (ہدایہ، ۱: ۲۲۲)۔ اس کے بعد کوہ صفا کی بلندی سے مروہ کی جانب نیچے اترے اور میلین اخضرین کے درمیان سعی کرے، یعنی دوڑ لگائے۔ جب وادی سے گزر جائے تو پھر آہستہ آہستہ مروہ پر چڑھے۔ صفا کی طرح یہاں بھی رو بقبلہ ہو کر تکبیر و تہلیل کہے، آپؐ پر درود و سلام بھیجے اور ہاتھ اٹھا کر دعا مانگے۔ اب ایک چکر پورا ہو گیا۔ اسی طرح سات چکر پورے کرے۔ ہر چکر کوہ صفا سے شروع کر کے مروہ پر ختم کرے (کتاب مذکور، ۱: ۲۲۲ تا ۲۲۳؛ ابو داؤد: السنن، ۲: ۲۲۶ تا ۲۲۷)۔ احناف کے نزدیک سعی کا طواف کے بعد ہونا، ساتھ پھیروں کا ہونا، پیادہ ہونا اور ہر پھیرے کی ابتدا صفا سے کرنا، وغیرہ امور واجب ہیں، جبکہ طواف کے دوران تکبیر کا ورد جاری رکھنا، صفا اور مروہ پر آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنا، میلین کے درمیان تیز تیز قدم اٹھانا وغیرہ امور سنت ہیں (دیکھیے: الجزیری، ۱: ۱۰۷۷ تا ۱۰۸۰)۔

سعی سے فارغ ہو کر حلق یا تقصیر کرائے (مرد کے لیے حلق اور عورت کے لیے تقصیر اولیٰ ہے) اور پھر احرام کھول دے۔ اس طرح عمرہ (مفرد) ادا ہو جاتا ہے۔ حج اور عمرے سے فراغت کے بعد مسجد نبوی کی زیارت کرنا اور آپؐ کے روضہ اقدس پر حاضری دینا بھی مستحب ہے (ابو داؤد: السنن، ۲: ۲۱۸، باب ۱۵۵؛ عبدالشکور: علم الفقہ ۵۶ تا ۵۷)؛ عمرہ کی دوسری دونوں صورتوں قران اور تمتعؒ کے لیے رک بہ حج۔

مآخذ: متن میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے: (۱) صدیق حسن خان قنوجی: طراز الحرۃ الی الحج و العمرۃ، مطبوعہ حیدر آباد دکن؛ (۲) وہی مصنف: ایضاح الحجۃ للعمرۃ، آگرہ ۱۳۰۵ھ؛ (۳) وہی مصنف: لطائف الحج و العمرۃ؛ (۴) عبدالحق: انیس المسافرین، حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ھ؛ (۵) عبدالوہاب دہلوی: آرائش حج، دہلی ۱۳۲۵ھ؛ (۶) محمد زکریا کاندھلوی: فضائل حج (و عمرہ)، دہلی ۱۹۵۴ء؛ (۷) غلام رسول سورتی: مسلک البرۃ فی منسک الحج و العمرۃ؛ (۸) وحید الزمان: تشریح الحج والزیارۃ، بمبئی ۱۳۴۳ھ۔

عید: (ع، ج اعیاد)، مسلمانوں کے دو تہواروں کا نام، مادہ ع - و - د، عاد یعود عوداً و عیاداً (بمعنی لوٹ آنا، پھر آنا) سے اسم مصدر، لغوی اعتبار سے ہر وہ دن جس میں لوگ جمع ہوتے ہوں؛ (۲) خوشی اور فرحت کے لوٹ آنے کا موسم؛ (۳) وہ دن جو ہر سال اپنے ساتھ نئی خوشیاں لائے (ابن منظور: لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادہ)۔

اسلام میں دو تہوار ہیں: یکم شوال المکرم کو عید الفطر [رک بآن] اور ۱۰ ذوالحجہ کو عید الاضحیٰ [رک بآن] منائی جاتی ہے۔ ان دونوں عیدوں کا خاص مذہبی و روحانی پس منظر ہے۔ عید الفطر صوم [رک بآن] رمضان کے اہم فریضے کو ادا کرنے کی خوشی میں منائی جاتی ہے، جبکہ عید الاضحیٰ حضرت ابراہیمؑ [رک بآن] کی سنت قربانی کی یاد منانے کے لیے ادا کی جاتی ہے۔ ان دونوں موقعوں پر خدا تعالیٰ کے حضور سجدہ شکر ادا کیا جاتا ہے اور اس سے عفو و درگزر کی دعائیں مانگی جاتی ہیں۔

ان دونوں موقعوں کی ایک مشترکہ خصوصیت اجتماعی صورت میں نماز عید کی ادائیگی ہے، جو بہت فضیلت کی حامل ہے۔ یہ نماز دو رکعت پر مشتمل ہوتی ہے۔ جن میں سے ہر رکعت میں رفع یدین کے ساتھ کچھ زائد تکبیرات کہی جاتی ہیں۔ احناف کے نزدیک ہر

رکعت میں تین تین اور کل چھ تکبیرات زائد ہوتی ہیں۔ یہ واجب ہیں، ترک کی صورت میں سجدۂ سہو لازم ہو جاتا ہے۔ پہلی رکعت میں ثنا کے بعد اور تعوذ و بسملہ سے پہلے اور دوسری رکعت میں قرأت کے بعد اور رکوع سے پہلے۔ شوافع، حنابلہ، مالکیہ اور اہل حدیث کے نزدیک کل بارہ تکبیرات مسنون ہیں۔ سات پہلی رکعت میں، تکبیر تحریمہ کے بعد تعوذ اور قرأت سے پہلے، پانچ دوسری رکعت میں، قراءت سے پہلے (الجزیری، ۱: ۵۴۹ تا ۵۵۴)۔ نماز کے اختتام پر امام خطبہ پڑھتا ہے، جو جمعہ [کے خطبے] کی طرح دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس نماز کے لیے نہ اذان ہے اور نہ اقامت۔ نماز کے روز نماز عید سے پہلے گھر میں، مسجد میں یا عیدگاہ میں کسی قسم کے نوافل مسنون نہیں۔

عید کے موقع پر مندرجہ ذیل امور سنت ہیں: (۱) غسل کرنا؛ (۲) مسواک کرنا؛ (۳) خوشبو لگانا؛ (۴) پاس موجود نئے یا صاف ستھرے کپڑے پہننا؛ (۵) عیدالفطر کے روز کچھ (خاص طور پر میٹھی چیز) کھا کر اور عیدالاضحیٰ کے دن خالی پیٹ نماز عید پڑھنے جانا؛ (۶) عیدالفطر کی نماز سے پہلے صدقۂ فطر ادا کرنا؛ (۷) تکبیرات تشریق: اَللّٰہُ اَکْبَرُ اَللّٰہُ اَکْبَرُ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاللّٰہُ اَکْبَرُ اَللّٰہُ اَکْبَرُ وَ لِلّٰہِ الْحَمْدُ، پڑھتے ہوئے عیدگاہ کو جانا اور واپس آنا (المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۱۵۳ بعد؛ الجزیری، ۱: ۵۵۵ تا ۵۵۸)۔

عیدین میں خاص طور پر خوشی کے اظہار پر بہت زور دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بالاتفاق ان ایام میں روزہ رکھنا حرام ہے۔ اگر کسی نے روزہ رکھ لیا تو اس کا کھولنا ضروری ہے۔ ایام عید سے مراد یکم شوال المکرم اور ۱۰ ذوالحجہ تا ۱۳ ذوالحجہ ہے (ہدایہ، ۱: ۲۰۸)۔ عیدین میں دوسروں سے خندہ پیشانی سے پیش آنا بھی مستحب ہے۔

ان ایام کے اثرات و برکات بے شمار ہیں۔ حق تعالیٰ ان دنوں اپنے بندوں کے احوال کا خصوصی طور پر مشاہدہ فرماتے ہیں اور فرشتوں کے سامنے مباہات کا اظہار کرتے ہیں۔ پھر بارگاہ خداوندی سے بندوں کی تقصیرات کی معافی اعلان ہوتا ہے۔

مآخذ : (۱) قرآن کریم؛ (۲) البقرۃ: ۱۸۳؛ (۲) البخاری: الصحیح، ۲: ۲۴۱ تا ۲۵۱؛ (۳) مسلم: الصحیح، ۲: ۶۰۲ تا ۶۰۸، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۴) ابو داؤد: السنن، ۱: ۶۷۵ تا ۶۸۵، حمص ۱۹۶۹ء؛ (۵) الترمذی: السنن، ۲: ۴۱۰ تا ۴۲۸، قاہرہ ۱۳۸۲ء؛ (۶) خطیب تبریزی: مشکوٰۃ، ۱: ۲۵۰ تا ۲۵۲، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۷) المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۱۵۱ تا ۱۵۴؛ (۸) الجزیری، ۱: ۵۴۳ تا ۵۶۵، لاہور؛ (۹) الشافعی: کتاب الام وغیرہ۔

○

عیدالاضحیٰ : (جسے عید قربان اور عیدالنحر بھی کہتے ہیں)، یا عیدالکبیر، ہندوستان میں بقر عید (بقرہ عید)، ترکی میں بویوک بیرام (buyukbairam) یا قربان بیرام، یہ ۱۰ ذوالحجہ، یعنی اس روز منائی جاتی ہے جس روز حجاج کرام وادی منیٰ میں حج قربانیاں کرتے ہیں رکن بہ حج، یعنی ایام التشریق کے دوران۔ اس روز منیٰ میں قربانی کرنے کی ابراہیمی سنت کو اسلام نے نہ صرف حجاج کے لیے، بلکہ تمام مسلمانوں کے لیے بطور سنت (یا احناف کے نزدیک بطور واجب) برقرار رکھا ہے۔

عیدالاضحیٰ کے دن قربانی، ہر اس آزاد مسلمان پر واجب ہوتی ہے، جو قربانی کا جانور خریدنے کی استطاعت رکھتا ہو۔ چھوٹے جانور یعنی چھترا، بکرا، دنبہ وغیرہ ایک شخص کے لیے اور بڑے جانور، مثلاً اونٹ، گائے، بھینسا وغیرہ سات افراد کے لیے کفایت کرتے ہیں۔ ایک شخص ایک سے زائد قربانی کے جانور ذبح کر سکتا ہے خود آپؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر سو اونٹ ذبح کیے تھے۔ ان جانوروں کے لیے معینہ عمر کا ہونا اور جسمانی عیوب سے پاک ہونا ضروری ہے (کانے، لنگڑے وغیرہ نہ ہوں)۔ قربانی کا وقت نماز عید (جہاں نماز عید جائز نہ ہوتی ہو وہاں طلوع آفتاب) کے بعد سے شروع ہو کر بارھویں ذوالحجہ کے غروب آفتاب تک رہتا ہے۔ قربانی کرنے والوں کے لیے حسب ذیل امور مستحب ہیں: (۱) تسمیہ، یعنی بسم اللہ اللہ اکبر پڑھنا؛ (۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود پڑھنا؛ (۳) قبلے کی جانب رخ کرنا؛ (۴) تسمیہ سے پہلے اور بعد میں تین بار تکبیر کہنا؛ (۵) قربانی کی قبولیت کی دعا کرنا۔ اگر قربانی نذر کے طور پر کی گئی ہے تو قربانی کرنے والے کو اس کا گوشت مطلق نہیں کھانا چاہیے، بلکہ سارے کا سارا خیرات کر دینا چاہیے، لیکن اگر قربانی رضاکارانہ طور پر دی گئی ہے، جیسا کہ عموماً ہوتا ہے تو وہ گوشت کا ایک تہائی حصہ (بوقت ضرورت اس سے زیادہ بھی) اپنے مصرف میں لا سکتا ہے اور باقی گوشت بانٹ دینا چاہیے۔

عید کی نماز باجماعت اور اس روز کے امور مسنونہ کے لیے

رک بہ عید۔

مآخذ: مادہ عید میں مندرجہ مآخذ میں باب اضحیہ کا اضافہ کر لیجیے۔

عید الفطر: (یا عید الصغیر): ترکی کوچک بیرام یا شکر بیرام یکم شوال المکرم کے دن منائی جاتی ہے۔ اگر کسی مسلمان نے رمضان المبارک ختم ہونے سے پہلے صدقہ فطر [رک بہ زکوۃ] ادا نہ کیا ہو تو اسے چاہیے کہ وہ اسے زیادہ سے زیادہ یکم شوال تک، بلکہ عید الفطر کی نماز سے پہلے، ادا کر دے۔

یہ عید چونکہ ماہ صیام کے خاتمے پر آتی ہے، اس لیے، اگرچہ اسے عید الصغیر کہتے ہیں، تاہم یہ عید الکبیر کی نسبت کہیں زیادہ جوش و خروش اور دھوم دھام سے منائی جاتی ہے۔

مآخذ: کتب فقہ میں باب صدقۃ الفطر، کتاب العیدین اور مآخذ مندرجہ مادہ عید۔

○

عیسیٰؑ: ابن مریمؑ، سلسلۂ انبیاے بنی اسرائیل کے آخری نبی اور حضرت مریمؑ [رک باں] کے بیٹے۔ قرآن مجید میں حضرت عیسیٰؑ، ان کی والدہ ماجدہ مریمؑ، ان کے نانا حضرت عمرانؑ اور ان کی نانی (حنہ بنت فاقوذ، جسے امرءۃ عمران کہا گیا ہے)، بلکہ ان کے پورے خاندان کو ان لوگوں میں شمار کیا گیا ہے جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے خصوصی طور پر خیر و برکت پھیلائی (دیکھیے ۳ [آل عمران]: ۳۳ تا ۳۷)۔

ولادت باسعادت: قرآن مجید کے مطابق حضرت عیسیٰؑ کی ولادت حضرت آدمؑ کی طرح عام مروجہ طریقے سے ہٹ کر ہوئی (۳ [آل عمران]: ۵۹)، آدم علیہ السلام کی تخلیق ماں باپ کے بغیر ہوئی اور حضرت عیسیٰؑ بغیر واسطۂ پدری کے عالم وجود میں آئے۔

جب حضرت عیسیٰؑ شکم مادر میں قرار پا گئے تو حضرت مریمؑ کو اندیشہ لاحق ہوا کہ اگر یہ واقعہ ہیکل میں رہتے ہوئے پیش آیا تو قوم حقیقت حال سے باخبر ہونے سے پہلے ہی ان کا اور ان کے بچے کا جینا حرام کر دے گی، اس بنا پر انھوں نے بیت المقدس کو چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا، لیکن اس میں کچھ اختلاف ہے کہ ولادت سے کتنا عرصہ پہلے انھوں نے یہ علاقہ چھوڑا (ابن کثیر: البدایہ و النہایہ، ۲: ۶۵ وغیرہ)۔

جب حضرت عیسیٰؑ کی ولادت کا وقت قریب آیا تو اس وقت حضرت مریمؑ بیت المقدس سے چند میل کے فاصلے پر کوہ ساعیر کے دامن میں تھیں (محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، ۴: ۴۴، کراچی ۱۹۷۲ء)، یہ جگہ بیت لحم کے نام سے مشہور ہے۔ بعض علما (ابو الکلام آزاد: ترجمان القرآن، ۲: ۴۳۳) نے مقام پیدائش ناصرہ کو قرار دیا ہے (نیز دیکھیے عبد الماجد دریا بادی: تفسیر، ص ۶۲۱)۔ یہ واقعہ تقریباً ۴ ق م کا ہے (عبد الحی انور: مذاہب عالم، ص ۳۰۸)۔ پیدائش کے وقت اناجیل میں، مختلف نشانات کا بھی ذکر آیا ہے، جو اس موقع پر ظاہر ہوئے (دیکھیے اناجیل)۔ ان سے بعض علماے اسلام نے بھی نقل کر دیے ہیں (دیکھیے الطبری، ۱: ۷۲۸، ۷۲۹ ببعد)۔ قوم نے جب ان کی گود میں بچہ دیکھا تو ان کو متہم کرنا شروع کر دیا۔ حضرت مریمؑ نے حضرت عیسیٰؑ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: اس بچے سے پوچھو؛ چنانچہ نومولود عیسیٰ علیہ السلام نے لوگوں کو اپنی ولادت اور اپنی نبوت برحق ہونے کے متعلق بتایا۔

پیدائش کے بعد سے لے کر نبوت تک حضرت عیسیٰؑ کہاں رہے؟ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ قرآن و حدیث میں اس مسئلے پر سکوت اختیار کیا گیا ہے۔ ابن کثیر (البدایہ، ۲: ۷۵) نے وہب بن منبہ وغیرہ سے، جو اسرائیلی روایات کے ماہر تھے، یہ نقل کیا ہے کہ حضرت مریمؑ بادشاہ وقت ہیرودیس (Heredias) کے خوف سے مصر کے کسی مقام پر چلی گئیں اور تقریباً حضرت عیسیٰؑ کی عمر کے ابتدائی ۱۲ سال وہیں گزرے۔ الطبری (تاریخ، ۱: ۷۲۹ تا ۷۳۳) اور الکسائی (قصص، ۲: ۲۵، ۳۰۵ تا ۳۰۶) نے اس موقع پر حضرت عیسیٰؑ کی طرف متعدد معجزات بھی منسوب کیے ہیں جن کا مستند لوگوں نے ذکر نہیں کیا۔ یہاں انھوں نے کم و بیش ۱۲ سال بسر کیے۔ بعد ازاں جب بیت المقدس کا بادشاہ مر گیا تو حضرت زکریاؑ نے حضرت مریمؑ کو بلا بھیجا۔ اب حضرت مریمؑ اپنے بچے سمیت بیت المقدس میں واپس تشریف لے آئیں (البدایہ، ۲: ۷۷)۔ الکسائی (قصص، ۲: ۳۰۷) کے مطابق واپس آکر حضرت عیسیٰؑ نے بیت المقدس کے قریب مقام ناصرہ میں، جو صوبہ گلیلی (Galilee) میں تھا، رہائش اختیار کی جس کی بنا پر (ایک قول کے مطابق) ان کے ماننے والوں کو نصاریٰ [رک باں] کہا جاتا ہے۔ بچپن سے لے کر عہد نبوت تک کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔

نبوت و دعوت: جب حضرت عیسیٰؑ کی عمر ۳۰ سال کی ہوئی (البدایہ، ۲: ۷۸؛ الثعلبی: عرائس المجالس، ۱: ۳۸) تو ان پر نزول وحی کا آغاز ہوا اور ابن کثیر (البدایہ، ۲: ۷۸) کے مطابق یہ ۱۸ رمضان المبارک کی رات تھی۔ اس کے بعد کچھ عرصہ انھوں نے تنہا یہودیہ کے جنگل کی سیاحت کرتے ہوئے گزارا۔ یہاں ان پر فطرت کے بہت سے حقائق منکشف ہوئے۔ یہاں ان کا شیطان سے بھی مکالمہ ہوا (البدایہ)۔ اسی سیاحت کے دوران میں ان پر پہلی وحی نازل ہوئی۔ انجیل (متی، ۱۳/۳ تا ۱۷) کے مطابق حضرت عیسیٰؑ کو روح القدس کبوتر کی شکل میں نظر آئے جو آسمان سے نازل ہو رہے تھے۔ اس کے بعد حضرت عیسیٰؑ نے پورے زور و شور سے دعوت و تبلیغ کا آغاز کر دیا۔ ان کی تبلیغ میں حکمت و دانائی کے ساتھ ساتھ احکام الٰہی پر شدت سے عمل کرنے اور کرانے کا جذبہ بھی پایا جاتا تھا۔ انھوں نے اپنے مواعظ میں ان مذہبی لوگوں کو خاص طور پر ہدف تنقید بنایا، جنھوں نے مذہب کے نام پر دکانداریاں قائم کر رکھی تھیں۔ انھوں نے اعلان نبوت کے چند دن بعد ایک پہاڑی سے وعظ کہا، جسے خطبۂ کوہ (Sermon on the mount) کہا جاتا ہے۔ اس وعظ میں ان کی تمام تعلیمات کا خلاصہ موجود ہے۔ پھر جیسے جیسے عوام ان سے متاثر ہوتے گئے خواص، یعنی مذہبی لوگ: کاہن اور فریسی (Pharisees) اتنے ہی ان کے مخالف ہوتے گئے، کیونکہ انھیں اپنی مذہبی سیاست ختم ہوتی نظر آ رہی تھی (دیکھیے یحییٰ)۔

چند ہی دنوں میں حضرت عیسیٰؑ کے خلاف مخالفت کا طوفان شدت اختیار کر گیا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ وہ جس شہر یا قصبے کا رخ کرتے وہاں سے انھیں نکال دیا جاتا؛ اس بنا پر ان کا زیادہ تر وقت جنگلوں بیابانوں میں گزرا۔ حضرت عیسیٰؑ نے جب دیکھا کہ لوگ روز بروز ان کے مخالف ہوتے جا رہے ہیں، تو انھوں نے مَنْ اَنْصَارِیْٓ اِلَی اللّٰہِ (۳ [آل عمران]: ۵۲، ۶۱ [الصّف]: ۱۴)، یعنی خدا کے راستے میں کوئی میرا مددگار ہو گا، کا نعرہ لگایا جس پر حواریوں نے کہا کہ ہم خدائے واحد کے راستے میں آپ کے مددگار ہیں۔ حضرت عیسیٰؑ کے یہ ابتدائی شاگرد نہایت مخلص اور پاکباز لوگ تھے۔ ابن حزم (الفصل فی الملل والاہواء والنحل، ۲: ۳۸) کے مطابق ان کا کردار انجیل کے بیان کردہ شاگردوں سے قطعی مختلف ہے۔ یہ حواری سفر و حضر میں حضرت عیسیٰؑ کے ساتھ ساتھ رہتے، ان کے ارشادات سنتے اور انھیں دوسروں تک پہنچاتے۔ ان میں زیادہ تر نچلے طبقے کے لوگ تھے، مگر دینی ثقاہت اور وجاہت کے اعتبار سے ان کا بڑا درجہ ہے۔

گرفتار کرنے کی ناکام کوششیں اور رفع سماوی: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صلح جو پالیسی کے مقابلے میں ان کے دشمنوں نے ان کے خلاف کارروائیاں تیز کر دیں تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اندیشہ ہوا کہ مبادا دشمن انھیں حضرت یحییٰؑ کی طرح پکڑ کر خوار کرنے اور ہلاک کرنے میں کامیاب ہو جائیں، چنانچہ انھوں نے اللہ سے فریاد کی، جس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے یہ تسلی دی کہ دشمن انھیں قتل نہیں کر سکیں گے، بلکہ اللہ تعالیٰ انھیں اپنی طرف اٹھا لے گا (۳ [آل عمران]: ۵۵) قرآن نے ایک دوسرے مقام (۴ [النساء]: ۱۵۷-۱۵۸) میں اس پر بہت زور دیا ہے کہ یہودی حضرت عیسیٰؑ کو نہ تو سولی دے سکے اور نہ قتل کر سکے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے انھیں (جسم و روح سمیت) زندہ آسمان کی طرف اٹھا لیا۔ چنانچہ بعض مسیحی مآخذ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

بہرحال مسلم اور بعض مسیحی علما کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰؑ کو دشمنوں کے ہاتھوں میں پڑنے سے بچا لیا اور ان کی جگہ یہوداہ اسکریوتی یا کسی اور شخص کو مسیح سمجھ کر پھانسی دے دی گئی۔ ابن کثیر (البدایہ، ۲: ۹۳) نے حضرت عیسیٰؑ کی جگہ سولی پانے والے کا نام دوسری روایت میں سرجس لکھا ہے۔

نزول مسیح: اسلامی عقیدے کے مطابق چونکہ حضرت عیسیٰؑ نہ تو قتل ہوئے ہیں اور نہ ہی طبعی موت مرے ہیں، بلکہ زندہ آسمان پر اٹھا لیے گئے ہیں، اس بنا پر آخری زمانے میں ان کو دوبارہ نازل کیا جائے گا۔ اس مضمون کو تقریباً تمام کتب حدیث میں مرفوعاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کیا گیا ہے، (دیکھیے مسلم: الصحیح، ۸: ۱۶۷)۔

تعلیمات: حضرت عیسیٰؑ کی نبوت کا زمانہ گو بڑا مختصر تھا (اڑھائی یا تین سال، ابن کثیر: البدایہ، ۲: ۷۸)، مگر انھوں نے اس مختصر عرصے میں اپنی تعلیمات کے وہ نقوش چھوڑے جو ہمیشہ یادگار رہیں گے۔

حضرت عیسیٰؑ خود کو ہمیشہ ہادی، رسول اور ابن آدم ہی سمجھتے رہے، (یوحنا، ۴۴/۱۲)۔ اس سے اگلے باب میں ہے: میں تم سے سچ سچ کہتا ہوں کہ نوکر اپنے مالک سے بڑا نہیں ہوتا اور نہ رسول اپنے بھیجنے والے سے (۱۶/۱۳)۔

شریعت موسوی کی تعلیم: حضرت عیسیٰ کو اللہ تعالیٰ نے گو ایک الگ کتاب' انجیل [رک بآن] عطا فرمائی تھی' مگر احکام اور دین کے اعتبار سے وہ موسوی شریعت' یعنی احکام تورات' کے پابند تھے۔ اسی بنا پر خود ان کی زندگی موسوی شریعت کی متابعت میں گزری۔

بشارت محمدی: علاوہ ازیں حضرت عیسیٰ کی تعلیمات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آمد کی بشارت ملتی ہے' ارشاد ہے (۶۱[الصف]: ۶): "(حضرت عیسیٰ نے کہا) اور میں بشارت دینے والا ہوں ایک پیغمبر کی جو میرے بعد آئیں گے' جن کا نام احمد ہو گا" حضرت عیسیٰ کی آپ کے بارے میں یہ بشارت انجیل یوحنا میں پائی جاتی ہے۔

اسلام میں ان کا پیکر' خاص طور پر متصوفانہ ادب میں' صبر و شکیب' نرمی و بردباری اور فراخ دلی کے اعتبار سے ہمیشہ ایک ضرب المثل رہا ہے (نیز رک بہ انجیل' نصاریٰ' حواری' مریم' عمران وغیرہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

☆ ☆ ☆ ☆

☆ ☆ ☆

☆

غ

الغزالیؒ: ابو حامد محمد بن محمد الطوسی الشافعی، اسلامی دنیا کے سب سے زیادہ بدیع الخیال مفکر اور سب سے بڑے عالم دینیات۔

وہ طوس میں ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے طوس اور نیشاپور میں تعلیم پائی، بالخصوص امام الحرمین سے اور پھر ۴۷۸ھ تک، جب امام موصوف کا انتقال ہوا، انہیں کے ساتھ مقیم رہے۔ شروع میں ان پر تصوف کا کوئی اثر نہیں ہوا تھا۔ ان کا رجحان نسبتاً دینی اور فقہی باریکیوں کی چھان بین کی طرف تھا، جس کا آغاز اس وقت ہوا جب ان کی عمر بیس برس سے بھی کم تھی۔ عنفوان شباب ہی میں انہوں نے تقلید (یعنی محض سند کی بنا پر کسی مذہبی عقیدے کا قبول کر لینے) سے اپنا رشتہ توڑ لیا تھا۔ نیشاپور سے وہ سلجوقی وزیر نظام الملک کے دربار میں پہنچے اور ۴۸۴ھ تک علما اور فقہا کی اس جماعت میں شریک رہے جو وزیر موصوف کی خدمت میں حاضر رہتی تھی، حتیٰ کہ ان کا تقرر مدرسہ نظامیہ بغداد میں معلم کی حیثیت سے ہو گیا۔ قیام بغداد کے دوران میں وہ پورے متشکک اور مرتاب بن چکے تھے اور اس تشکک کا تعلق صرف مذہب ہی سے نہ تھا بلکہ کسی قطعی علم کے امکان سے تھا۔ جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے الغزالیؒ کبھی اس تشکیک پر غالب نہیں آ سکے۔ بغداد میں انہوں نے فقہ پر درس دیا اور اس علم میں بعض کتابیں بھی تصنیف کیں۔ ۴۸۴ھ سے ۴۸۷ھ تک وہ اپنے زمانے کے مختلف مذاہب فکر خصوصاً فلسفے کا بڑی محنت سے مطالعہ کرتے رہے اور انجام کار پورے انہماک سے تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ عقل و فکر نے ان کی کوئی رہنمائی نہیں کی تھی، لہٰذا انہوں نے خیال کیا کیوں نہ واردات مذہب کا رخ کیا جائے؟ چنانچہ وہ پھر توحید، رسالت اور یوم حساب کو ماننے لگ گئے یا جیسا کہ ان کا خود کہنا تھا کہ خدا نے حقائق میں ان کا ایمان از سر نو تازہ کر دیا تھا، قیامت کے ہولناک دن کا خوف ان کے دل پر چھا گیا۔ بالآخر ذوالقعدہ ۴۸۸ء میں وہ بلند منصب اور دنیوی خواہشات کو خیرباد کہہ کر ایک جہاں گشت درویش کی حیثیت میں بغداد سے چل کھڑے ہوئے۔ اب ان کی زندگی زہد و تقشف اور غور و فکر کے لیے وقف ہو گئی تاکہ ان کی روح کو سکون اور ذہن کو یقین حاصل ہو اور وہ اس میں کامیاب بھی ہو گئے۔ اب ان کی حیثیت ایک نفس الامری (Pragmatic) کی تھی۔ انہوں نے کہا عقل کا استعمال محض اس اضطراب کو دور کرنے کے لیے ہونا چاہیے جو خود اسے اپنے آپ پر ہے، علم صرف وہی معتبر ہے جس کی بنا محسوسات و مدرکات پر ہے، خالص فلسفیانہ تعقلات کی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔

الغزالیؒ کے فرار سے کچھ ہی پہلے برکیاروق سلاجقہ کی عظیم الشان سلطنت کا وارث ہوا اور اس نے اپنے چچا تتش کو قتل کر ڈالا اور خلیفۂ بغداد نے، جس کے دربار میں الغزالیؒ کو بہت بڑا مرتبہ حاصل تھا، تتش کی حمایت کا اعلان کر دیا۔ ایسے ہی ۴۹۹ھ میں جب انہوں نے پھر عملی زندگی اختیار کی تو برکیاروق کی وفات (۴۹۸ھ) ہو چکی تھی۔ تقریباً دو سال انہوں نے شام میں انتہائی گوشہ نشینی کی حالت میں بسر کیے اور آخرالامر ۴۹۰ھ کے اختتام پر فریضۂ حج ادا کیا۔ اس کے بعد نو سال انہوں نے مختلف مقامات پر عزلت گزینی میں گزارے، اسی زمانے میں احیاء اور بعض دوسری کتابیں تصنیف ہوئیں۔ وہ بغداد میں وعظ و ارشاد فرماتے اور یہاں اور دمشق میں احیاء کا درس دیتے رہے۔ آخر کار سلطان وقت (المنقذ، مطبوعہ ۱۳۰۳ھ، ص ۳۲) نے انہیں مجبور کر دیا کہ نیشاپور کے مدرسہ نظامیہ میں استاد کا عہدہ قبول کر لیں۔ ذوالقعدہ ۴۹۹ھ میں انہوں نے یہ پیش کش منظور کر لی۔ زمانے کا تقاضا بھی یہی تھا کہ کچھ زبردست اصلاحی اقدامات کیے جائیں۔ الغزالیؒ کی دوبارہ طلبی کا بڑا سبب فخرالملک کا اثر و رسوخ تھا جو ان کے قدیم سرپرست نظام الملک کا بیٹا اور نیشاپور میں والی خراسان سنجر کا وزیر تھا، لیکن ان کی عملی زندگی دیر تک جاری نہ رہی۔ سکون اور غور و فکر کی آرزو نے انہیں مسلسل مضطرب رکھا، چنانچہ اس داخلی کشمکش کی کچھ داستانیں بھی مشہور ہیں۔ وہ طوس

واپس چلے آئے اور اپنے چند مریدوں کے ساتھ گوشہ نشین ہو گئے۔ یہاں وہ ایک مدرسے اور ایک خانقاہ کی نگرانی بھی فرماتے تھے اور یہیں ۱۴ جمادی الآخرہ ۵۰۵ھ/۱۹ دسمبر ۱۱۱۱ء کو ان کا انتقال ہو گیا۔

تعلیمات اور اثر: باوجودیکہ الغزالیؒ کا درجہ فقہائے مجتہدین کی صف اول سے کچھ ہی کم تھا، انہوں نے فقہ کو اس مقام سے گرا دیا جس پر وہ فائز ہو چکی تھی۔ انہوں نے حیل فقہی پر کاری ضرب لگائی اور انہیں دین کا جزو ماننے سے انکار کر دیا۔ یہی سلوک الغزالیؒ نے کلام کی عقلی موشگافیوں سے بھی کیا اور اس رجحان کی خاص طور پر مذمت کی کہ عوام کے مذہب کو منطقی طور پر ثابت شدہ عقائد کی شکل میں پیش کیا جائے۔ اس معاملے میں وہ اپنے فقہی مسلک کے بانی امام الشافعیؒ کے پیرو تھے۔ متکلمین کی مخالفت بھی انہوں نے ان کے تعصب کی بنا پر کی۔ الغزالیؒ کی تعلیم یہ تھی کہ جو لوگ اسلام کے بڑے بڑے اور بنیادی اصولوں پر متفق ہیں وہ سب کے سب مسلمان ہیں۔ اس اصول کی وضاحت انہوں نے اپنی کتاب تفرقہ میں کی ہے۔ لیکن الجام (مطبوعہ ۱۳۰۳ھ، ص ۳۱، ۳۲، ۵۱، ۴۲) اور المنقذ (مطبوعہ ۱۳۰۳ھ، ص ۴۲) میں انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ جہلا کے مذہب کی حفاظت میں ریاست کو اپنا دنیوی اقتدار استعمال کرنا چاہیے۔

تصانیف: الغزالیؒ کی تصانیف کے بارے میں ہماری معلومات تا حال نامکمل ہیں۔ زمانۂ تصنیف کا تو ذکر ہی کیا ہے، ان کی پوری تعداد اور ترتیب زمانی کے متعلق بھی وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ ایسی فہرستوں کے لیے جو تقریباً مکمل ہیں، سید المرتضیٰ کے مقدمے سے رجوع کرنا چاہیے (جو السبکی پر مبنی ہے) جسے احیاء کی شرح اتحاف السادۃ کے شروع میں دیا گیا ہے (قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱: ۴۱ تا ۴۴)، (تکملہ، ۱: ۷۴۶ تا ۷۵۶)۔ ذیل میں الغزالیؒ کی ان تصنیفات کی ایک موضوع وار فہرست پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو طبع ہو چکی ہیں اور مل سکتی ہیں۔ ان کی مطبوعہ تصنیفات کی تقسیم یوں کی جا سکتی ہے: (۱) فقہ: کتاب الوجیز، فقہ پر ان کی عمومی تصانیف میں سے مختصر ترین؛ المستصفی من علم الاصول خلوت گزینی سے واپسی کے بعد لکھی گئی (مطبوعہ ۱۳۱۲ھ، ۱: ۳ ببعد)؛ (۲) منطق اور وہ کتابیں جو فلاسفہ کے خلاف تحریر ہوئیں: معیار العلم، منطق پر ایک مبسوط رسالہ؛ محک النظر، منطق پر ایک مختصر تصنیف؛ مقاصد الفلاسفہ، قطعی طور پر ثبوت پذیر مباحث کے علاوہ ہر مبحث پر فلاسفہ کی تعلیمات کا بیان جسے ایک حکایت کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور جس کے چند حصوں کو G.Beer نے طبع کیا ہے (تحقیقی مقالہ، ۱۸۸۸ء)؛ (۳) رد باطنیہ: القسطاس المستقیم؛ (۴) قیاسی الہیات: الرسالۃ القدسیہ، جو احیاء میں قواعد العقائد کے عنوان سے شامل ہے۔ الاقتصاد فی الاعتقاد، مقدم الذکر کی توسیع، علم کلام پر ان کی سب سے زیادہ تفصیلی اور مبسوط بحث؛ (۵) وہ تصنیفات جنہیں نااہلوں سے مخفی رکھنا چاہیے: المضنون به علی غیر اہلہ، اس میں معرفت ربوبیت، معرفت ملائکہ، حقائق معجزات اور معرفت معاد و آخرت پر بحث ہے؛ المضنون الصغیر، جس کا دوسرا نام الاجوبۃ الغزالیۃ فی المسائل الاخرویہ ہے؛ مشکاۃ الانوار، اللہ بحیثیت نور کا صوفیانہ مفہوم اور نور باطنی کی اللہ تک رہنمائی کی بحث میں یہ کتاب الغزالی کے آخری دنوں کی تصنیف ہے؛ (۶) قرآن و سنت کی روشنی میں دین اسلاف کی تشریح و توضیح: جواہر القرآن، اس میں علوم القرآن پر تفصیلی بحث ہے؛ کتاب الاربعین فی اصول الدین، درحقیقت جواہر القرآن کا دوسرا حصہ ہے؛ المقصد الاسنی فی شرح اسماء اللہ الحسنی، امثال صفات باری تعالیٰ کی تلقین؛ الحکمۃ فی مخلوقات اللہ (اللہ تعالیٰ کی مخلوقات کی آفرینش میں حکمت)؛ الدرۃ الفاخرۃ (مسائل معاد، متن اور ترجمہ از Gautier)؛ الکشف والتبیین فی غرور الخلق اجمعین (کس طرح تمام نوع انسانی راہ اطاعت سے بھٹک گئی ہے)؛ الجام العوام عن علم الکلام، اللہ تعالیٰ کی صفات ذات کے بارے میں سلف کا مذہب؛ رسالہ فی الوعظ و الاعتقاد، الجام کی طرز پر نہایت مختصر رسالہ؛ (۷) تصنیفات جن کا تعلق مذہبی واردات اور افادۂ روحانی سے ہے، خواہ وہ انفرادی ہوں یا کسی نظام کے ماتحت: الرسالۃ اللدنیہ، اس علم کے بیان میں جس کا اکتساب براہ راست اللہ سے ہوتا ہے؛ کیمیائے سعادت، اصل فارسی میں احیاء کا ایک خلاصہ (ترجمہ از H.A.Homes)؛ ایہا الولد، علم کے ساتھ عمل کی ضرورت پر (متن اور ترجمہ از Hammer Von)؛ مکاشفۃ القلوب (بولاق ۱۳۰۰ھ) ایک "مختصر" اور ایک مفصل (الکبیر ہے)؛ بدایۃ الہدایہ، اسلامی آداب کا مجموعہ؛ میزان العمل، علم النفس، علم و عمل کے ذریعے حصول سعادت اور عقل، علم اور تعلیم کی فضیلت پر؛ خلاصۃ التصانیف فی التصوف، فارسی میں ہے۔ محمد امین الکردی نے عربی ترجمہ کیا ہے (مصر ۱۳۲۷ھ) اور اگر مستند ہے تو الغزالیؒ کی آخری عمر کی تصنیف؛ منہاج العابدین الی جنۃ رب العالمین ہے شمس الدین الہلالی نے اس کتاب

کی دو شرحیں لکھیں اور ایک اختصار بعنوان بغیۃ الطالبین بھی تیار کیا (دیباچہ کا ترجمہ ASIN کی 'Algazel' ص ۸۸۱ تا ۸۹۹ میں موجود ہے)؛ (۸) اپنی مدافعت میں: الاملاء عن اشکالات الاحیاء، برحاشیہ اتحاف السادۃ، ۱: ۱۳ تا ۳۵۲؛ التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ؛ المنقذ من الضلال جو ۵۰۰ھ کے بعد کی تصنیف ہے (ترجمہ از Barbier De Maynard در Journal As.، ج ۷، ۹، ۱۱)؛ (۹) متفرقات: التبر المسبوک؛ مرآۃ الاخلاق، بادشاہوں کے لیے (دیکھیے اوپر)؛ سرالعالمین و کشف ما فی الدارین، بادشاہوں کے لیے دنیوی کامیابی کا دستور العمل۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی واپسی کے بعد لکھی گئی، لیکن تقریباً یقینی طور پر جعلی؛ التحبیر فی علم التعبیر، تعبیر رویا کے اصولوں سے متعلق.

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

غُسل : طہارت کبریٰ کی مذہبی بجا آوری جو شریعت نے جنبی کے لیے مقرر کر رکھی ہے، یعنی اس شخص کے لیے جو نجاست کبریٰ کی حالت میں ہو۔ غسل میں تمام بدن کو دھویا جاتا ہے۔ غسل سے قبل اس کی نیت کرنا لازم ہے اور اس سلسلے میں ہر مسلمان کو اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ نہ صرف اس کے بدن سے ہر قسم کی نجاست دور ہو جائے، بلکہ یہ بھی کہ اس کے جسم کا ہر حصہ اور ہر بال پانی سے تر ہو جائے۔ غسل (جنابت، حیض، نفاس) سے بدن کی طہارت کا ذریعہ ہے۔ غسل کا حکم قرآن مجید میں وضو کے حکم سے متصل بعد آیا ہے (دیکھیے ۵ [المآئدۃ]: ۶)۔ جزوی اختلافات کے باوجود، غسل کے عملی طریقے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ احناف کے نزدیک غسل میں دو باتیں فرض ہیں: ۱۔ منہ اور ناک میں پانی ڈالنا اور ان کی صفائی کرنا (امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کے ہاں یہ فرض نہیں ہے)؛ ۲۔ تمام بدن پر پانی بہانا۔ غسل کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سب سے پہلے استنجا کیا جائے اور جسم کے کسی حصے پر اگر نجاست موجود ہو، تو اس کا ازالہ کیا جائے۔ اس کے بعد ویسے ہی وضو کیا جائے جیسے کہ نماز میں کیا جاتا ہے۔ جس میں خصوصی طور پر ناک اور منہ کی صفائی کی جائے۔ بعد ازاں تمام جسم پر اچھی طرح پانی بہا لیا جائے۔ اس موقع پر صابن وغیرہ کا استعمال اور تین بار پانی بہانا مستحب ہے۔ دیگر احکام کے لیے دیکھیے کتب فقہ.

مآخذ : (۱) کتب فقہ اور احادیث میں باب طہارۃ.

غوث : (دستگیری، نجات) قطب [رک باں] کا ایک لقب جو اولیا کے سلسلے میں سب سے اونچے درجے پر فائز ہوتا ہے۔ یہ لقب اس وقت استعمال ہوتا ہے، جب قطب کا تصور بحیثیت دستگیر کیا جائے، لیکن چونکہ یہ خصوصیت قطب کی فطرت میں مضمر ہے، لہٰذا دستگیری اس کے تصور میں ہمیشہ شامل ہوتی ہے اور اس طرح یہ قطب ہونے کا ایک لازمی نتیجہ ہے، لیکن بعض لوگوں کا قول ہے کہ غوث کا درجہ قطب سے عین نیچے ہے۔

مآخذ : (۱) الجرجانی: تعریفات (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۱ھ)، ص ۱۰۹؛ (۲) Dict. of Tech Terms، ص ۱۲۹، ۱۱۲۷؛ (۳) Lane بذیل لفظ مذکور، ص ۲۲۰۶، الف؛ (۴) HUGHES: Dict. of Islam، ص ۱۳۹، الف؛ (۵) الہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ نکلسن، ص ۲۳.

○

غول : قدیم عربوں کے مطابق غول (مؤنث، جمع: غیلان و اغوال) سرکش جنوں کی ایک خاص بھیانک، شیطانی اور معاند قسم ہے، جو مختلف صورتیں اختیار کرکے انسانوں کو اپنی راہ سے بھٹکا دیتی اور پھر ناگہاں ان پر جھپٹ کر انھیں مار دیتی اور کھا جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر دو تصور کام کرتے تھے: (۱) مختلف شکلیں بدلنا اور (۲) دھوکے سے حملہ کرنا اور مار ڈالنا۔ قدیم شعرا کے کلام میں ان کی طرف اکثر اشارہ کیا گیا ہے۔ غول کے ذکر کو تغریب کہتے تھے۔ ظاہر ہے کہ لفظ غول ایک توصیفی کلمہ ہے، کیونکہ یہ ہر ایسی تباہی کے لیے جو انسان پر آئے استعمال ہو سکتا ہے نہ کہ بظاہر محض استعارۃً، چنانچہ (الجرجانی: تعریفات میں) اس لفظ کی تشریح میں روحانی چیزوں کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ ورنہ کسی آدمی کو ابو الغول نہ کہا جاتا (الحماسۃ، طبع Freytag، ص ۳) اور کعبؓ بن زہیر اپنے قصیدہ بردہ میں اپنی محبوبہ سعاد کو اس کی تلون مزاجی کے باوجود غول سے تشبیہ نہ دیتا۔ قرآن کریم ۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۴۷ میں اصل سے مشتق صرف ایک لفظ آیا ہے، یعنی غول بمعنی آہستہ آہستہ تباہ کر دینا، اور وہ شراب کے اثرات درد سر، مستی اور خمار وغیرہ کے لیے استعمال ہوا ہے (دیکھیے مفردات، بذیل مادہ)۔ ایک حدیث میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں کہ "غول کا کوئی وجود نہیں" (لسان، ۱۴: ۲۱، س ۱۰ ببعد)، لہٰذا اس سند پر مسلمانوں،

بالخصوص معتزلہ نے غول کے وجود سے بالکل انکار کیا ہے، (مثلاً الزمخشری نے تفسیر سورۂ ۳۷ آیہ ۳۶، مطبوعہ کلکتہ، ص ۱۲۰۵ میں)؛ لیکن بعض اور لوگ کہتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف تغوّل، یعنی تبدیلی ہیئت کی تردید کی ہے اور وہ بعض ایسی احادیث کا حوالہ دیتے ہیں جن میں غول کو بھگانے کے لیے اذان دینے کی ہدایت کی گئی ہے۔ قرون وسطی کے نظام کے لیے جس میں غول کے وجود کو پورے طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا، دیکھیے الدمیری، بذیل مادہ غول اور سعلاۃ و قطرب۔ ان کے علاوہ دیکھیے الف لیلہ میں سندباد کا چوتھا سفر، سیف الملوک اور حاسد وزیر کے قصے، مع حواشی از لین Lane۔ یہ جو مشہور ہے کہ غول قبروں کے آس پاس رہتے ہیں اور مردے کھا جاتے ہیں، اس کے متعلق دیکھیے Lane: *Modern Egypt* باب ۱۰، *'Arabian Nights'* مقدمے کے حاشیہ ۲۱ کا آخری حصہ اور المقریزی کی خطط کے حوالے سے طابع کا اضافہ برحاشیہ ۲۹، باب ۱۸) اسلامی نقطۂ نظر سے یہ سب توہمات ہیں۔ جن کا کوئی وجود نہیں ہے)۔

مآخذ : مذکورۂ بالا کے علاوہ (۱) لسان، بذیل غول بالخصوص ص ۲۱ ببعد؛ (۲) الجاحظ : کتاب الحیوان (قاہرہ ۱۳۲۵ھ)، ۶ : ۴۸؛ (۳) لطائف، ص ۲۴۔

غَیبۃ : (ع) مادہ غ۔ ی۔ ب = غائب، غَیبۃ، یہ لفظ اپنے مادے کے مصدر کے طور پر استعمال ہوتا ہے، کیونکہ غیب کے معنی غائب کے ہو گئے ہیں، لہٰذا اس کا مطلب ہے "غیر حاضری" اور اکثر "ذہنی غیر حاضری"۔ صوفیہ نے اسی دوسرے مفہوم کو ترقی دے کر اس کے معنی یہ لیے ہیں کہ ذہن انسانی میں اللہ کے سوا اور کچھ نہ ہو، جسے حضور اور اللہ کے ساتھ حاضری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ فنا، یعنی ترک ذات، یا اس کے سرتاسر ختم ہو جانے کا مقام ہے، اس تصور کے ارتقا کی تفصیل کے لیے دیکھیے نکلسن کا ترجمہ الہجویری: کشف المحجوب، ص ۲۴۸ ببعد، نیز بمدد اشاریہ۔

اس لفظ کا ایک اور عام استعمال شیعی عقائد کی مطابق اس شخص کے لیے بھی ہوتا ہے جسے اللہ تعالٰی نے کچھ عرصے کے لیے لوگوں کی نظروں سے پنہاں کر دیا ہو اور جس کی زندگی اس عرصے میں (جسے غَیبۃ کہتے ہیں) پراسرار طریق پر بڑھا دی گئی ہو۔ اس کی نمایاں مثال اثنا عشری شیعوں کے ہاں امام مستور یا امام المہدی کی ہے، وہ اگرچہ عام طور سے لوگوں کی نگاہوں سے مخفی رہتے ہیں، لیکن پھر بھی اسی دنیا میں زندہ ہیں، نیز [illegible] اور کبھی کبھی بعض لوگوں کو نظر بھی آ جاتے ہیں یا بعض اور لوگوں سے خط و کتابت کرتے ہیں اور انسانوں کے معاملات پر تصرف رکھتے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

☆ ☆ ☆ ☆

☆ ☆ ☆

☆

ف

الفاتحہ : قرآن کریم کی ترتیب مصحف کے مطابق پہلی سورۃ، حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ ترتیب نزول کے لحاظ سے بھی یہ پہلی سورۃ ہے جو سورۃ "العلق" اور "المدثر" سے بھی پہلے نازل ہوئی (الاتقان، ۱ : ۲۳؛ ۱ الکشاف، ۱ : ۱ تا ۹)۔ اکثر مفسرین کی رائے یہ ہے کہ یہ سورۃ مکے ہی میں نازل ہوئی، اس لیے مکی ہے، نیز اس لیے بھی کہ سورۃ الحجر (۱۵ : ۷) میں اس کے نزول کا ذکر ہے، جو بالاتفاق مکی ہے۔ بایں ہمہ حضرت ابو ہریرہؓ، عطاء بن یسار اور الزہری وغیرہ سے منقول ہے کہ الفاتحہ مدنی ہے۔ القرطبی (۱ : ۱۱۵) نے ایک قول نقل کیا ہے کہ الفاتحہ کا نصف حصہ مکے میں اور باقی نصف مدینے میں نازل ہوا، بعض مفسرین کا خیال ہے کہ الفاتحہ دو بار نازل ہوئی، ایک تو اس وقت جب مکے میں نماز پنجگانہ فرض قرار دی گئی اور دوبارہ اس وقت جب ہجرت مدینہ کے بعد تحویل قبلہ کا حکم ہوا۔ السیوطی (الاتقان، ۱ : ۳۵) نے بھی اسی نظریے کی تائید کی ہے اور ما تکرر نزولہ من القرآن (قرآن کا مکرر نازل ہونے والا حصہ) کے ضمن میں سورۃ الفاتحہ کو بھی شامل کیا ہے۔

الفاتحہ کا مطلب ہے وہ مہتم بالشان چیز جس سے کتاب اللہ کا آغاز و افتتاح ہو رہا ہے (فتح البیان، ۱ : ۲۲ ببعد)۔ چونکہ ترتیب مصحف میں یہ سب سے پہلی سورۃ ہے اور کاتب یا تلاوت کرنے والا جب بھی قرآن مجید کا آغاز کرے گا تو لازماً اسے اسی سورۃ سے شروع کرنا پڑے گا۔ اس لیے اسے یہ نام دیا گیا۔

سورۃ الفاتحہ سات آیات پر مشتمل ہے۔ متقدمین علمائے تفسیر میں سے حافظ ابن کثیر (۱ : ۲۰ ببعد) نے بصراحت لکھا ہے کہ اس سورۃ میں صرف سات آیات ہیں۔ البتہ اس بات میں علما کا اختلاف ہے کہ سات آیات کس حساب سے ہیں۔ بعض اہل علم کا خیال ہے کہ انعمت علیہم ایک مستقل آیت نہیں، بلکہ پچھلی آیت کا ایک حصہ ہے اور اس سورۃ کی ساتویں آیت بسملہ رک یان ہے، بعض کا خیال یہ ہے کہ انعمت علیہم ایک مستقل آیت ہے اور بسملہ اس سورۃ کا جزو نہیں ہے۔ پہلا مسلک امام شافعیؒ اور مکہ و کوفہ کے فقہاء کا ہے، دوسری رائے امام ابو حنیفہؒ اور مدینہ، بصرہ و شام کے فقہا و قرا کی ہے۔ آمین کے بارے میں علما کا اجماع ہے کہ یہ الفاتحہ کا جز نہیں، اس لیے حکم یہ ہے کہ بوقت تلاوت ولا الضالین کے نون پر سکتہ کرنا چاہیے تاکہ قرآن اور غیر قرآن کے درمیان امتیاز قائم رہ سکے (القرطبی، ۱ : ۱۲۷؛ الکشاف، ۱ : ۹؛ الرازی، ۱ : ۲۲)۔

اس بات پر مفسرین کا اجماع ہے کہ سورۃ الفاتحہ بجا طور پر ام القرآن (قرآن کی اصل، منبع یا جڑ) اور اساس القرآن (قرآن کی بنیاد) کی حیثیت سے مجموعی طور پر مضامین قرآن کا اجمالی خاکہ ہے (الرازی، ۱ : ۲۲ ببعد؛ روح المعانی، ۱ : ۲۳ ببعد؛ ترجمان القرآن، ۱ : ۳ ببعد؛ القرطبی، ۱ : ۱۴۷)۔

امام رازی (تفسیر کبیر، ۱ : ۲ ببعد، ۴۵ ببعد) کی رائے یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ میں اکثر و بیشتر ضروری علوم کا اجمالی ذکر موجود ہے۔ اسی طرح مبدا (کائنات کی اصل یا نقطۂ آغاز) اور معاد (انجام) کے علاوہ دنیوی زندگی کے درمیانی مرحلے کے بارے میں بھی ان ضروری امور کا تذکرہ موجود ہے جن کی انسان کو ضرورت پیش آ سکتی ہے۔

سورۃ الفاتحہ کی ایک اہمیت یہ بھی ہے کہ یہ نماز پنجگانہ میں پائی جاتی ہے، اسی وجہ سے اس کا ایک نام سورۃ الصلاۃ بھی ہے۔ امام مالکؒ سے منقول ہے کہ نماز با جماعت اور انفرادی نماز کی ہر رکعت میں الفاتحہ کی قرأت لازم ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، امام حسن بصریؒ اور دیگر علما کا مسلک یہ ہے کہ ایک نماز میں کم سے کم ایک مرتبہ الفاتحہ کا پڑھنا تو لازم ہے، لیکن باقی رکعتوں میں لازم نہیں۔ الفاتحہ کے علاوہ قرآن کی دیگر آیات بھی کفایت کرتی ہیں۔ بعض ائمہ، مثلاً امام اوزاعیؒ اور امام ثوریؒ کے نزدیک نماز میں قرآن کی کوئی آیت بھی کفایت کر سکتی

ہے اور الفاتحہ کو ترک کیا جا سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کم سے کم تین آیات یا ایک طویل آیت (مثلاً آیت دَین، ۲ [البقرۃ] : ۲۸۲) کا پڑھنا ضروری ہے (القرطبی، ۱ : ۱۲۳ ببعد)۔ سنت طریقہ یہ ہے کہ نماز کی پہلی دو رکعتوں میں (الفاتحہ) کے علاوہ ایک اور سورۃ پڑھی جائے، بعد کی رکعتوں میں صرف الفاتحہ پڑھنا کافی ہے۔ جو شخص قطعاً عاجز عن القراءۃ ہو اس کے لیے امام کی قراءت کافی ہے۔ اگر کوئی غیر عرب نو مسلم عربی تلفظ پر قادر نہ ہو تو ترک صلاۃ سے بچنے کے لیے وقتی طور پر آیات کا ترجمہ پڑھ کر فریضے سے سبکدوش ہو سکتا ہے، لیکن بہتر یہی ہے کہ اتحاد المسلمین کی خاطر اہم شعار اسلام کو تعلیم نبویؐ کے مطابق ادا کیا جائے (حوالۂ سابق)۔

اس سورۃ کے فضائل کے سلسلے میں بھی بہت سی احادیث اور آثار منقول ہیں، مثلاً ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا: اللہ نے تورات اور انجیل میں ام القرآن، جو السبع المثانی بھی ہے، جیسی کوئی شے نہیں نازل فرمائی، یہ سورۃ اللہ اور اس کے بندے کے درمیان منقسم ہے اور اس سے بندہ جو مانگے پاتا ہے (القرطبی، ۱ : ۱۰۸ ببعد؛ التفسیر الکبیر، ۱ : ۵ تا ۱۴؛ روح المعانی، ۱ : ۴۲ ببعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت انسؓ سے فرمایا: اگر تم بستر پر سوتے وقت فاتحۃ الکتاب اور الاخلاص پڑھ لیا کرو تو موت کے سوا ہر آفت سے محفوظ رہو گے (حوالۂ سابق)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فاسد و باطل: المفردات میں ہے کہ فساد کسی شے کا حد اعتدال سے نکل جانا ہے، خواہ یہ نکلنا کم ہو یا زیادہ۔ اس کی ضد صلاح ہے اور اس کا اطلاق نفس، بدن اور اشیا کے خروج عن الاستقامہ پر ہوتا ہے۔

اصول فقہ کی اصطلاح میں فاسد و باطل کے الفاظ صحیح کی ضد یا نقیض کے طور پر استعمال ہوتے ہیں جس طرح فساد و بطلان صحت کی ضد اور نقیض ہیں۔ فساد و بطلان عبادات اور معاملات ہر دو میں جاری ہوتا ہے۔ جب کوئی عبادت یا معاملہ ارکان اور شرائط کے ساتھ مکمل ہو جائے تو اس پر صحیح عبادت یا صحیح عقد (معاملہ) کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن جب اس میں سے کوئی رکن (اصل) مفقود ہو جائے تو اس پر باطل کا اطلاق ہوتا ہے اور جب شرط (وصف خارجی) مفقود ہو تو اسے فاسد کہا جائے گا۔ فاسد قابل اصلاح و تصحیح ہے، جبکہ باطل قابل تصحیح نہیں، کیونکہ باطل میں رکن مفقود ہوتا ہے اور فاسد میں کوئی شرط ناقص یا معدوم ہوتی ہے، اگر یہ شرط صحیح طور پر پوری کر دی جائے، تو عبادت اور معاملہ دونوں صحیح قرار پا سکتے ہیں (عمر عبداللہ : سلم الوصول لعلم الاصول، ص ۵۳ ببعد؛ تھانوی، ص ۱۳۸، ۸۰۵؛ الاحکام فی اصول الاحکام، ۱ : ۱۸۲ ببعد)۔

علم الفقہ (عبدالشکور) میں لکھا ہے: باطل وہ معاملہ ہے جو بالکل منعقد ہی نہ ہوا ہو اور فاسد وہ معاملہ ہے جو منعقد تو ہو گیا، لیکن شرعاً قابل فسخ ہو اور اس کی صحت کی شرطوں میں فتور پڑ گیا ہو (ص ۱۷۵، ۱۵۱)۔ کوئی عبادت، یا معاہدہ بیع وغیرہ، یا نکاح صرف اس وقت صحیح قرار پاتا ہے جب وہ اپنی اصل (رکن) اور وصف (شرط) دونوں اعتبار سے مشروع ہو، یعنی شریعت کے منشا کے مطابق ہو۔

شافعیہ اور ظواہر کے نزدیک فاسد اور باطل باہم مترادف الفاظ ہیں، لیکن احناف کے نزدیک فاسد اس فعل کو کہتے ہیں جو اصل کے لحاظ سے جائز، لیکن وصف کے لحاظ سے غیر جائز ہو، مثلاً خرید و فروخت میں مال اور قیمت کی موجودگی میں ایجاب و قبول ہو جائے تو بیع صحیح ہو جاتی ہے، لیکن اگر ایجاب و قبول بھی ہو جو بیع کے ارکان ہیں مگر قیمت ادا کرنے کی مہلت نامعلوم ہو یا قیمت ایسی اشیا کی صورت میں ہو کہ جنہیں با قیمت شمار نہیں کرتے (جیسے خنزیر اور شراب) تو دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہو گی، لیکن باطل وہ فعل ہے جو اصل ہی میں غیر مشروع ہو، خواہ وصف میں مشروعیت پائی جاتی ہو، اسی طرح بطلان کے معنی یہ ہیں کہ وہ اصلاً ہی صحیح نہ تھا، مثلاً شرائط نکاح پوری کرتے ہوئے اگر کسی نے کسی کی منکوحہ سے نکاح کرلیا تو یہ باطل ہے۔ فاسد اور باطل میں ایک باریک سا فرق یہ ہے کہ فاسد عمل (عبادت ہو یا معاملہ) کی تصحیح ہو جائے تو یہ جائز قرار دیا جائے گا، مگر باطل کی تصحیح کی کوئی صورت نہیں (سلم الوصول للعلم الاصول، ص ۵۳ تا ۵۸) (مفسدات صلوٰۃ اور مبطلات صلوٰۃ کے لیے دیکھیے شاہ ولی اللہ : حجۃ اللہ البالغۃ، بحث صلوٰۃ اور دیگر کتب فقہ و کلام)۔

مآخذ: (۱) الکاسانی : بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۵ : ۲۹۹

بعد؛ (۲) ابن الہمام: فتح القدیر اور ہدایہ، ۵: ۲۲۷ بعد، کی دیگر شروح؛ (۳) ابن نجیم: البحر الرائق، ۶: ۹۰ بعد؛ (۴) زکریا الانصاری: شرح البہجۃ علی المنہاج، ۲: ۳۳۵؛ (۵) السیوطی: الاشباہ و النظائر، طبع مصطفیٰ محمد، قاہرہ ۱۳۵۹ھ، ص ۲۲۲۔ فقہ مالکی: (۶) دسوقی در دریر: الشرح الکبیر، ۳: ۷۰ بعد؛ (۷) ابن رشد: بدایۃ المجتہد، طبع الاستقامہ، ۲: ۱۹ بعد۔ فقہ حنبلی: (۸) ابن قدامہ: المغنی، بار سوم، ۴: ۲۳۱، ۲۳۲؛ (۹) ابن نجیم: کتاب مذکور، ۳: ۱۸۳ و ۱۴۵ بعد؛ (۱۰) ابن عابدین: رد المحتار، مطبوعہ بولاق، ۲: ۵۸۳؛ (۱۱) ابن الہمام: کتاب مذکور، ۲: ۸۳۲، ۳۶۸ بعد؛ (۱۲) ابن قدامہ: کتاب مذکور، ۶: ۳۵۵ بعد۔

○

فاسق: (ع)، مادہ ف س ق، لغت میں کھجور کا پک کر چھلکے سے نکلنا فسق کہلاتا ہے، لیکن شرعی زبان میں فسق فلانٌ کے معنی ہیں: حد شرع سے نکلنا۔ کافر کو بھی اس بنا پر فاسق کہا جا سکتا ہے کہ وہ شرع کو بھی نہیں مانتا اور عقل اور فطرت کے تقاضوں سے بھی بے نیاز ہو جاتا ہے، جیسا کہ قرآن مجید کی بعض آیتوں سے ظاہر ہوتا ہے (مثلاً ۳۲ [السجدۃ]: ۱۸)، لیکن زیادہ قطعی طور پر فاسق کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جس نے مسلمان کی حیثیت سے شرع کو تسلیم تو کیا، لیکن اس سے اعمال بد (گناہ صغیرہ یا کبیرہ) سرزد ہوئے۔ قرآن مجید (۹ [التوبۃ]: ۶۷) میں منافقین کے لیے بھی فاسقین کا لفظ آیا ہے۔ مفردات میں ہے: فاسق کی اصطلاح کافر سے زیادہ عام ہے اور ظالم کی اصطلاح فاسق سے بھی عام ہے۔ تھانوی کے نزدیک (بحوالہ جامع الرموز وغیرہ) فسق کے معنی اللہ کے حکم کی اطاعت نہ کرنا ہے اور اس میں کافر اور گناہ گار مسلمان دونوں میں شامل ہیں۔

خالص شرعی اصطلاح میں فاسق اس شخص کو کہتے ہیں جو مسلمان ہو کر تمام یا بعض احکام شریعت کی خلاف ورزی کرے۔ بقول بعض وہ مسلمان جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو، یا گناہ صغیرہ کے مرتکب کر کے اس پر اصرار کرے وہ فاسق ہے۔ اسی مادے سے فسوق ہے، جو قرآن مجید میں مختلف معنوں کے لیے آیا ہے، مثلاً ۲ [البقرۃ]: ۱۹۷، ۲۸۲۔ (برے ناموں سے پکارنا) بھی فسوق میں شامل ہے۔ فسق کے ساتھ فجور کی اصطلاح بھی آتی ہے۔ المفردات میں فجور کے معنی دین کے تجویز کردہ پردے کو پھاڑنا یعنی دینی احکام کی نافرمانی کرنا آئے ہیں۔ محولہ بالا آیت میں فجور کے معنی بدی (غلبہ شہوات سے پیدا شدہ برائیاں یا قبائح) ہیں۔ اس لحاظ سے فجور کے معنی ہوئے طبیعت پر غلبہ شہوات، اور فسق کے معنی ہوئے سرکش ہو کر گناہ کا ارتکاب عمومی۔

الاشعری نے فرقہ مرجئہ کے عقائد بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان کے نزدیک فرائض کا ترک فسق ہے، لیکن محض یہ ترک (یا کبائر ارتکاب) کسی کو ایمان سے خارج نہیں کرتا، اس کے ماسوا کہ ان کے گناہ ماننے سے انکار یا ان پر اصرار کی بنا پر یہ موجب کفر نہ ہو جائے۔ شاہ ولی اللہؒ دہلوی کے نزدیک اگر کسی کے دل میں تصدیق موجود ہے، لیکن ضعف ایمان کی وجہ سے عمل میں کوتاہی ہے اور فرائض کا تارک اور کبائر کا مرتکب ہوتا ہے تو ایسے شخص کو فاسق کہتے ہیں، یوں منافق اصل فاسق سے بدتر ہوتا ہے، کیونکہ وہ تصدیق قلبی بھی نہیں کرتا اور صرف ظاہر داری کرتا ہے، لیکن اگر فاسق تدین میں بھی کمزور ہے تو یہ بھی منافق کی صف میں شامل ہوگا (حجۃ اللہ البالغہ، ۱: ۴۴ بعد، مطبوعہ شیخ الٰہی بخش، لاہور؛ نیز رک بہ نفاق، منافق)۔

علم کلام کے بیشتر مصنفین بھول چوک کے صغیرہ گناہ کرنے والے کو فاسق نہیں سمجھتے۔ اب کسے فاسق کہا جائے اور کسے نہ کہا جائے، تو یہ مسئلہ (یعنی الاسم و الحکم کا سوال) علم کلام کے اہم مباحث سے تعلق رکھتا ہے۔

یہ اصطلاح جنگ صفین میں نمایاں طور سے سامنے آئی جب اُولی الامر (یا خلیفہ) کے بارے میں بہت سے اعتراضات و سوالات اٹھائے گئے۔ یہ تو معلوم ہے کہ مسئلۂ تحکیم پر دو واضح گروہ پیدا ہو گئے تھے۔ ان میں ایک خوارج کا گروہ تھا۔ یہ گروہ توبہ نہ کرنے والے کو فاسق اور اسے خلود فی النار کا مستحق سمجھتا تھا۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ فسق کے ارتکاب سے امام امامت کا منصب کھو دیتا ہے۔ دوسرا بڑا گروہ شیعہ کا تھا، جس کے نزدیک امام برحق و معصوم ہوتا ہے۔ ان دو متضاد آرا نے آنے والے علم کلام پر بڑا گہرا اثر ڈالا۔ اکثر یہ کوشش کی گئی ہے کہ ان دونوں عقیدوں کے درمیان اعتدال کا راستہ نکالا جائے تاکہ گناہ کی مذمت بھی باقی رہے اور مسلمانوں کے مواخذے میں شدت بھی باقی نہ رہے۔ مرجئہ فاسق کو اس دنیا میں چند قانونی تعزیرات کا سزاوار گردانتے ہیں سزا کے بھگتنے کے بعد فاسق

پھر مومن کی طرح مانند ہو جاتا ہے۔ عقبیٰ میں وہ مومن کے مانند امیدوار رحمت بن کر نجات حاصل کر سکتا ہے۔

معتزلہ کے خیال میں مومن وہ ہے جو دل سے ایمان کی تصدیق کرے، زبان سے اس کا اقرار کرے اور اعضاء و جوارح سے احکام شریعت بجا لائے۔ جو مسلمان تیسری شرط کو پورا نہیں کرتا وہ حقیقی طور پر مومن نہیں ہو سکتا اور نہ عذاب آخرت سے بچ سکتا ہے۔

○

مآخذ: (۱) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۱۱۳۲، بذیل مادہ الفسق و الفسوق؛ (۲) عبدالنبی احمد نگری: جامع العلوم، حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ھ، ۳: ۲۸؛ (۳) الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۶۹ء، ص ۲۱، ۱۷۰؛ (۴) وہی مصنف: شرح المواقف، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۵) (۶) ابن القیم: کتاب الروح، حیدر آباد دکن ۱۳۲۴ھ، ص ۳۲۱؛ (۷) علی بن ابی بکر الہیثمی: مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت ۱۹۶۷ء، ۱: ۱۳ ببعد؛ (۸) ابوالحسن الاشعری: کتاب الابانۃ، دکن ۱۳۲۱ھ؛ (۹) وہی مصنف: کتاب اللمع فی الرد علی اہل الزیغ و البدع، بیروت ۱۹۵۲ء؛ (۱۷) وہی مصنف: مقالات الاسلامیین؛ (۱۸) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ، لاہور و قاہرۃ۔

○

فاطمہؓ: سیدۃ نساء العالمین، جگر گوشۂ رسولؐ، ام الحسنین، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دختر مبارک اختر اور آپؐ کی سب سے پہلی زوجہ مطہرہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سے سب سے چھوٹی صاحبزادی (دیکھیے ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۴: ۳۷۳ برحاشیہ الاصابہ، مصر ۱۳۲۳ھ)۔ حضرت فاطمہؓ کی تاریخ ولادت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ پہلے سال نبوت کے ماہ جمادی الآخرۃ کی بیس تاریخ کو پیدا ہوئیں، لیکن بعض راوی کہتے ہیں کہ وہ اس تاریخ سے پانچ سال پہلے پیدا ہوئی تھیں (دیکھیے ابن سعد: الطبقات، طبع زخاؤ، ۸: ۱۱، ۱۷؛ الزرقانی: شرح المواہب، مصر ۱۳۲۶ھ، ۳: ۲۰۳)۔ چونکہ عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے ۲۸ یا ۳۰ برس کی عمر میں وفات پائی اس لیے یقیناً دوسری روایت زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا کوئی بھی صاحبزادہ زندہ نہیں رہا، اسی طرح باقی صاحبزادیوں سے بھی آپ کی اولاد کا سلسلہ منقطع ہو گیا اور صرف حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد کے ذریعے آپؐ کی نسل باقی رہی۔

حضرت فاطمہؓ نے بالخصوص اپنی والدہ کے انتقال کے بعد خود کو والد کی طرف متوجہ کر کے دل و جان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت کے لیے وقف کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی اکثر انھیں اپنے پاس سے جدا نہ ہونے دیتے اور ہمیشہ انھیں محبت اور شفقت سے یاد فرمایا کرتے تھے۔

جب حضرت فاطمہؓ شادی کی عمر کو پہنچیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بہت سے رشتوں کو رد کر کے اپنے چچا زاد بھائی حضرت علیؓ بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے ان کا نکاح کر دیا۔ یہ واقعہ غزوۂ بدر کے بعد ماہ صفر بقول بعض ذوالقعدہ یا ذوالحجہ ۲ھ کا ہے اور پانچ سو درہم (بقول بعض ۴۸۰ یا چار سو اسی درہم) مہر مقرر ہوا۔ البتہ رخصتانہ جنگ احد کے بعد ہوا۔ بقول ابن کثیر شادی کے وقت حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی عمر پندرہ برس پانچ ماہ تھی (البدایۃ و النہایۃ، ۶: ۳۴۲) اور بعض دیگر روایتوں کے مطابق ان کی عمر اٹھارہ انیس برس کی تھی۔ رسم نکاح مسجد نبوی میں بہت سادہ طور پر ادا ہوئی اور نکاح کے بعد حاضرین کو شہد کا شربت اور کھجوریں تقسیم کی گئیں۔ جہیز کے طور پر حضرت فاطمہؓ کو ایک انتہائی مختصر اور سادہ ساز و سامان دیا گیا تھا (دیکھیے: ابن حجر، ۸: ۱۵۸؛ السمہودی: خلاصۃ الوفاء، مکہ مکرمہ ۱۳۱۶ھ، ص ۲۰)، اس میں ایک تخت خواب، دو توشکین، ایک گرم چادر، تکیہ، پانی کی چھاگل (مشکیزہ) اور لوٹا وغیرہ پر مشتمل سامان دیا گیا۔ دعوت ولیمہ بھی جو اسی سال حضرت فاطمہؓ کی رسم نکاح کے کئی دن بعد دی گئی اسی طرح سادہ اور پاکیزہ تھی (ابن ماجہ: سنن، ۱: ۱۳۰)۔ شادی کے بعد حضرت فاطمہؓ کی ازدواجی زندگی مکمل خوشی اور سکون سے گزری۔ حضرت علیؓ حضرت فاطمہؓ سے بڑی محبت رکھتے تھے اور حضرت فاطمہؓ کی طرف سے بھی ایسا ہی معاملہ تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حضرت فاطمہؓ کو ہمیشہ یہ نصیحت فرمایا کرتے تھے کہ وہ اپنے شوہر کی ہر طرح اطاعت و فرمانبرداری کریں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم گھر کے کاموں کے بارے میں بھی تقسیم کار کے لیے نصیحت کیا کرتے تھے (شریعۃ الاسلام، ص ۲۶۶)۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے گہرے قلبی تعلق کی وجہ سے حضرت فاطمہؓ کا گھر تواضع، سادگی، پاکیزگی اور اطمینان کا نمونہ بن گیا تھا، جس پر ہر طرف مسرت و سعادت چھائی ہوئی تھی۔

اس زمانے میں تعدد ازدواج کا رواج تھا، لیکن جب تک حضرت فاطمہؓ زندہ رہیں حضرت علیؓ نے دوسری شادی نہیں کی (البخاری، مصر ۱۲۹۶ھ، ۴ : ۱۹۷).

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ اور اپنے نواسوں حسنؓ اور حسینؓ اور ان کے والد ماجد کے ساتھ وقت گزارنے میں بڑی مسرت محسوس کرتے تھے۔ آپؐ کی وفات کے بعد خاندان اس مسرت و سعادت سے محروم ہو گیا۔ ابھی زیادہ عرصہ نہ گزرنے پایا تھا کہ حضرت فاطمہؓ بھی وفات پا گئیں۔ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد تین یا چھ مہینے اور زندہ رہیں اور بقول الواقدی ان کا انتقال ۳ رمضان ۱۱ھ میں منگل کی رات کو ہوا (نیز دیکھیے الذہبی : سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۹۳) ایک اور روایت کے مطابق وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اٹھارہ مہینے زندہ رہیں (ابن سعد : کتاب مذکور، ۸ : ۱۸؛ ابن عبدالبر، ۴ : ۳۸۰)۔ عام طور پر مشہور قول یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے چھ ماہ بعد آپ نے وفات پائی (ابن کثیر: البدایہ، ۶ : ۳۳۳؛ ابن حزم : جوامع السیرۃ، ص ۴۰).

وفات سے پہلے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت اسماء بنت عمیس کو یہ وصیت کی کہ آپ کو رات کے وقت دفن کیا جائے۔ اس لیے نعش کے اوپر کے حصے کو کھجور کی شاخوں سے اس طرح ڈھانپ دیا گیا کہ آپ کا جسم دکھائی نہ دے سکے۔ نماز جنازہ حضرت علیؓ (یا بروایت دیگر حضرت عباسؓ) نے پڑھائی (نیز دیکھیے الطحطاوی : حاشیہ مراقی الفلاح، مصر ۱۳۰۳ھ، ص ۳۱۳).

سیرت و شمائل: حضرت فاطمہؓ کی رفتار و گفتار آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سب سے زیادہ ملتی جلتی تھی۔ جب حضرت فاطمہؓ کسی ایسی مجلس میں آتیں جہاں آپؐ بیٹھے ہوتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم محبت و شفقت اور پیار سے کھڑے ہو جاتے تھے اور انھیں اپنے پہلو میں جگہ دیا کرتے تھے (الترمذی، کتاب مذکور، ۲ : ۲۴۷)؛ شکل و صورت میں حضرت فاطمہؓ اپنی والدہ حضرت خدیجہؓ سے بہت مشابہ تھیں۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ احد کی جنگ میں بھی شریک ہوئیں اور وہاں مجاہدین اسلام کو پانی پلاتی اور زخمیوں کی مرہم پٹی کرتی رہیں۔ جب اس غزوے میں آپؐ مجروح ہوئے تو حضرت فاطمہؓ آپ کی خدمت میں موجود تھیں (الواقدی، ص ۲۲۵؛ البخاری: غزوۂ احد؛ مسلم، ۵ : ۱۷۸) اور انھوں نے آپ کے روئے مبارک کے زخم کو صاف کر کے مرہم پٹی کی۔ حضرت علیؓ کی ہمشیرہ ام ہانیؓ کی روایت کے مطابق حضرت فاطمہؓ فتح مکہ کی مہم میں بھی شریک ہوئی تھیں (مسلم : کتاب مذکور، ۲ : ۱۵۸)۔ چونکہ حضرت فاطمہؓ کی وفات آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رحلت کے تھوڑے دنوں بعد ہی واقع ہو گئی، اس لیے ان سے جو احادیث مروی ہیں ان کی تعداد اٹھارہ انیس سے متجاوز نہیں ہے (ابن ملک : کتاب مذکور، ۲ : ۱۳؛ ترکی ترجمے کے لیے دیکھیے محمد جمال : فاطمۃ الزہراء)۔ یہ بھی معلوم ہے کہ دار قطنی نے ایک مسند فاطمہ تیار کیا تھا۔ حضرت فاطمہؓ شعر بھی کہتی تھیں (ان اشعار میں سے بعض کے لیے دیکھیے علی فہمی : حسن الصحابہ، استانبول ۱۳۲۳ھ، ص ۱۲۶؛ (نیز عبدالقیوم : فہرست شعراء لسان العرب)۔ بعض مواعظ جنھیں حضرت فاطمہؓ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے بعد کے زمانے میں فارسی زبان میں ترجمہ اور شرح کیے گئے ہیں (دیکھیے الفقرۃ البیضاء، ایران ۱۲۹۷ھ).

حضرت فاطمہؓ کے تین بیٹے اور دو بیٹیاں یعنی کل پانچ بچے تھے: حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ، حضرت محسنؓ، حضرت زینبؓ اور حضرت ام کلثومؓ۔ حضرت محسنؓ تو بچپن میں وفات پا گئے تھے۔ حضرت زینبؓ کی شادی حضرت عبداللہ بن جعفرؓ ابن ابی طالب سے ہوئی اور حضرت ام کلثومؓ کی شادی حضرت عمر فاروقؓ سے ہوئی تھی، مگر حضرت فاطمہؓ کی نسل صرف حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے ذریعے دنیا میں باقی رہی ہے۔

مآخذ: (۱) المسعودی : مروج الذہب، پیرس، ۳ : ۱۴۹، ۱۵۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۹۵ و ۵ : ۱۳۸ و ۶ : ۵۵ تا ۴۷؛ (۲) وہی مصنف : التنبیہ، طبع ڈخویہ، ص ۲۳۱ تا ۲۳۳؛ (۳) النووی : تہذیب، طبع Wustenfeld، ص ۸۵۰ تا ۸۵۱؛ (۴) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۲ : ۱۲۲، ۲۵۱، ۲۵۹؛ (۵) ابوالفرج الاصفہانی : الاغانی، ۹ : ۶۷ و ۱۳ : ۴۴ و ۱۸ : ۲۰۳؛ (۶) وہی مصنف : مقاتل الطالبیین، ص ۱۸ ببعد؛ (۷) السیوطی : الثغور الباسمہ فی مناقب السیدۃ فاطمہ، مخطوطہ کتاب خانہ خدیویہ، عدد ۹۳۲/۹۳۷؛ (۸) عمر ابو نصر : فاطمہ بنت محمدؐ، بیروت ۱۹۳۵ء؛ Lammens کی تصانیف میں حضرت فاطمہ کے متعلق جتنے غرض کاوانہ اور متعصبانہ بیانات ہیں اس کتاب میں ان سب کی تردید

اور ان پر جرح کی گئی ہے۔

○

فتوٰی: (جمع) الفتاوی نیز الفتاوٰی) اس کا واحد فتوی اور فتیا بھی آتا ہے۔ فتوٰی سے مراد ہے: وہ جو کسی فقیہ کی جانب سے دیا جائے، گویا یہ اَفْتَی الْعَالِمُ اِذَا بَیَّنَ الْحُکْمَ (= عالم نے فتوٰی دیا یا حکم بیان کیا) سے اسم مشتق ہے (دیکھیے لسان العرب و تاج العروس، بذیل مادہ فتی)۔ یہ خالص عربی لفظ ہے، جو بعض کے نزدیک الفتوۃ سے ماخوذ ہے اور جس کے معنی ہیں کرم، سخاوت، مروت اور زور آوری۔ فتوٰی کو بھی فتوٰی اسی لیے کہتے ہیں کہ فتوٰی دینے والا مفتی اپنی فتوۃ (سخاوت و مروت اور عالمانہ قوت) سے کام لیتے ہوئے کسی دینی مسئلے کا حل پیش کرتا ہے (حوالہ سابق، نیز کشف الفنون، ص ۱۱۲۸، حاشیہ)۔ امام راغب (مفردات، ۳ : ۲۰۷) نے لکھا ہے کہ (= فتوٰی اور فتیا مشکل احکام کے بارے میں دیے جانے والے جواب کو کہتے ہیں، چنانچہ عرب کہتے ہیں: میں نے اس سے فتوٰی دریافت کیا تو اس نے مجھے فتوٰی دیا۔ ابن الاثیر (النہایۃ، ۳ : ۱۹۹) نے اس کے معنی کسی مسئلے کے بارے میں رخصت یا جواز پیش کرنے کے بتائے ہیں۔

الفتاوٰی سے عموماً شریعت اسلامی کے وہ فروعی مسائل مراد ہوتے ہیں جن کے بارے میں کسی فقہی مکتب فکر کے بانی یا اس کے ساتھیوں سے کچھ منقول نہیں ہوتا اور بعد کے متاخرین علما اپنے اجتہاد و استنباط کے ذریعے ان کا حل پیش کرتے ہیں (دستور العلماء، ۳ : ۳ ببعد)۔ طاش کبری زادہ (مفتاح السعادۃ، حیدرآباد دکن ۱۳۲۸ھ، ۲ : ۲۲۷) نے علم الفتاوٰی کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ وہ علم ہے جس میں جزئی واقعات کے بارے میں فقہا سے صادر ہونے والے فروعی احکام بیان کیے جاتے ہیں اور غرض اس سے یہ ہوتی ہے کہ بعد میں آنے والے قوت استنباط سے محروم لوگ سہولت کے ساتھ ان مسائل سے استفادہ کر سکیں۔

استفتاء (= فتوٰی پوچھنا) اور افتاء (= فتوٰی دینا) کا سلسلہ چونکہ عہد رسالت سے شروع ہوتا ہے اس لیے الفتاوٰی کی تاریخ بھی اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود دین اسلام کی، البتہ فتوٰی پوچھنے اور فتوٰی دینے کے طریقے بدلتے رہے اور فتاوٰی کو جمع کرنے کے طریقے بھی مختلف رہے ہیں۔ عہد رسالت اور صحابہ کرامؓ کے دور میں فتاوٰی کا سلسلہ اکثر و بیشتر زبانی طور پر ہی چلتا رہا جس طرح دیگر علوم و معارف زیادہ تر زبانی روایت پر موقوف تھے۔ طریقہ یہ تھا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو اہل اسلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف رجوع کرتے کیونکہ آپ ہی مہبط وحی اور شارع اسلام تھے اور تمام فتاوٰی کے سلسلے میں بھی آپ ہی مرجع خلائق تھے۔ صحابہ کرامؓ نے جو دینی مسائل آپؐ سے دریافت کیے ان کا جواب کبھی تو آیات قرآنی کی صورت میں ملتا تھا (قرآن مجید میں کئی جگہ آیا ہے: یَسْتَفْتُوْنَکَ = تجھ سے فتوٰی پوچھتے ہیں، قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ = کہہ دے کہ اللہ تمھیں فتوٰی دیتا ہے، دیکھیے بعد المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، ص ۵۱۷ ببعد) اور کبھی آپ الہام و القائے ربانی کی اساس پر اپنے اجتہاد سے فتوٰی دیتے تھے (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۱ ببعد)۔ اس کے علاوہ آپؐ کے عہد مبارک میں بعض صحابہ کرامؓ نے بھی اپنے اجتہاد سے بعض مشکل دینی مسائل کے بارے میں فتاوٰی صادر فرمائے، جن میں سے حضرت علیؓ بن ابی طالب، حضرت معاذؓ بن جبل، حضرت حذیفہؓ ابن الیمان اور حضرت عمروؓ ابن العاص کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ان بزرگوں نے اپنے اجتہاد سے جن مسائل کے بارے میں فتاوٰی صادر فرمائے انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہ صرف پسند فرمایا، بلکہ مجتہدین کے اجتہاد کی تعریف بھی فرمائی اور اجر و ثواب کا وعدہ بھی ہوا (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۴ تا ۱۵)، دور نبوت کے بعد صحابہ کرامؓ کے عہد میں بھی استفتاء اور افتاء کا سلسلہ جاری رہا۔ اس دور میں بھی فتاوٰی زیادہ تر زبانی روایت ہوتے رہے، لیکن بعض فتاوٰی تحریر میں بھی آئے، جن میں سے بعض تو وہ فتاوٰی تھے جو خلفائے راشدین کے سرکاری احکام کی شکل میں قلمبند ہو کر مختلف دیار و امصار کو ارسال ہوتے رہے اور بعض فتاوٰی انفرادی کوششوں سے بھی قلمبند کیے گئے کیونکہ پہلی صدی ہجری کے خاتمے سے قبل ہی تدوین فقہ کا دور شروع ہوا تھا، جبکہ بعض جلیل القدر صحابہ (مثلاً حضرت انسؓ بن مالک م ۹۳ھ) اس صدی کے خاتمے تک زندہ رہے۔ یوں گویا عہد صحابہؓ میں فتاوٰی کا سلسلہ زبانی اور تحریری دونوں طریقوں سے جاری رہا۔ اس دور میں فتاوٰی کا منصب بزرگ صحابہ رضی اللہ عنھم کے سپرد تھا اور شرعی احکام و دینی مسائل کی جزئیات کے سلسلے میں لوگ ان سے رجوع کرتے تھے، تاریخ میں ایک سو تیس کے قریب ایسے جلیل القدر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نام ملتے ہیں جو

مسند فتویٰ پر متمکن تھے (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۴۲ تا ۴۳؛ الخضری، ص ۱۰۵ بعد)۔

عہد صحابہؓ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا دور شروع ہوتا ہے، جو فقہ کی تدوین کا دور بھی کہلاتا ہے۔ اس دور میں منصب افتاء بزرگ تابعین و تبع تابعین کے سپرد رہا۔ ان میں سے بعض تو ایسے بزرگ بھی تھے جو صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں بھی فتوی دیتے تھے، ان میں سعید ابن المسیبؒ اور عروۃ ابن الزبیرؒ کے علاوہ مدینہ کے دوسرے سات فقہا (فقہاے سبعہ مدینہ) کے نام شامل ہیں۔ مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ان کے شاگرد اور پھر شاگردوں کے شاگرد فتوی صادر کرتے تھے، کوفہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تربیت پانے والے بزرگ منصب افتا پر فائز تھے، جن میں سے علقمہؒ بن قیس اور قاضی شریحؒ کے نام ممتاز ہیں۔ ان کے بعد ان کے شاگرد ابراہیم نخعیؒ اور پھر حمادؒ بن ابی سلیمان، استاذ ابی حنیفہؒ نے یہ فریضہ انجام دیا۔ مصر میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے شاگرد مفتی دیار مصر یزید بن حبیب اور پھر اللیث بن سعد نے فتوی دینے کا سلسلہ جاری رکھا (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۵۷ بعد؛ الخضری، ص ۱۳۳ بعد)۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عہد میں فتاوی کے سلسلے میں مجتہدین میں بعض مسائل میں اختلاف رائے موجود تھا (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۴۴ بعد)، لیکن تدوین فقہ کے زمانے میں علماے مجتہدین کے اختلاف رائے میں وسعت پیدا ہوئی، جس کے متعدد اسباب تھے (دیکھیے خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۷۵ تا ۷۸؛ فقہ الاسلام، ص ۱۵۴ تا ۱۶۷، ۲۲۱ تا ۲۲۴؛ الخضری، ص ۱۷۳ بعد)۔

ائمہ مجتہدین کے دور کے بعد فتاوی کا اجرا اجتہاد کے بجائے تقلید کی بنیاد پر ہونے لگا کیونکہ ایک تو خلافت اسلامیہ کی وحدت ختم ہو گئی، دوسرے ائمہ مجتہدین کے تابعین اور مقلدین مختلف گروہوں میں بٹ گئے اور ہر گروہ فتاوی کے سلسلے میں اپنے مسلک کی توجیہ و تائید میں لگ گیا۔ چنانچہ فتاوی کے لیے مقلدانہ رجحان کو تقویت حاصل ہوئی اور اس سے فتوی دینے والے متعدد طبقات ظہور میں آ گئے۔ فتاوی کی تاریخ میں خلافت عثمانیہ کے عہد میں مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین بلاشبہ ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے جبکہ ۳۸۶ھ میں پہلی بار مذاہب اربعہ کی تقلید سے ہٹ کر بعض مسائل میں ابن شبرمہ کے مسلک پر فتوی دیا گیا۔ پھر ۱۹۲۹ء اور ۱۹۳۶ء میں مصر میں تقلید کی ڈگر سے نکلنے کی کوشش ہوئی اور فیصلہ ہوا کہ لوگوں کی مصالح مرسلہ اور ترقی پذیر اسلامی معاشرے کی ضروریات کو پیش نظر رکھ کر جملہ فقہاے اسلام کے اقوال کو فتاوی کی بنیاد بنایا جائے۔ پاکستان میں اس سلسلے کی پہلی کوشش مفتی محمد شفیع دیوبندی (دیکھیے ان کی کتاب الحیلۃ الناجزۃ، مطبوعہ کراچی) نے کی جب انھوں نے حنفی مسلک کے بجائے مالکی مسلک کی بنا پر مفقود الخبر کی بیوی کے نکاح ثانی کے بارے میں فتوی دیا (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۰۳ بعد)۔

علم الفتاوی کے میدان میں بے شمار کتابیں تصنیف کی جا چکی ہیں، جن میں سے بعض حنفی مسلک کے مطابق ہیں اور بعض شافعی مسلک کے مطابق، اسی طرح مالکی اور حنبلی مکتب فکر کے فتاوی بھی موجود ہیں (مفتاح السعادۃ، ۲: ۲۲۸)۔ عباسی خلافت کے زمانے میں قاضی القضاۃ امام ابو یوسفؒ کے زیر اثر حنفی فقہ کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور خراسان و ہرات اور سمرقند و بخارا کے علاقوں میں بھی حنفی مکتب فکر کا زور رہا۔ اسی طرح برصغیر پاکستان و ہند میں بھی حنفی فقہ پر عمل ہوتا رہا اور عثمانی خلافت میں بھی یہی مسلک متداول رہا۔ یہی وجہ ہے کہ فتاوی کا معتدبہ حصہ حنفی مسلک کے علما کی کوششوں پر مشتمل ہے، لیکن شافعی اور مالکی مسلک کے علما نے بھی بے شمار فتاوی مرتب کیے ہیں، خصوصاً اندلس میں مالکی فقہا اور مصر میں شافعی فقہا کا زور رہا ہے (مفتاح السعادۃ، ۲: ۱۰۰ بعد؛ الخضری، ص ۲۳۳، ۲۸۱ تا ۳۲۰)۔ فتاوی کے جو مجموعے مستند کتب فتوی سمجھے گئے ہیں ان میں فتاوی ابی اللیث، فتاوی قاضی خان، الفتاوی الظہیریہ، الفتاوی الصغری، فتاوی المرغینانی، الفتاوی الکبری، فتاوی حسام الدین الرازی، الفتاوی الجلالیہ، فتاوی الامام ابی علی النسفی، فتاوی شمس الائمہ الحلوائی، فتاوی البلخی، فتاوی الاسبیجابی، فتاوی التمرتاشی، الفتاوی التاتارخانیہ، الفتاوی الحمادیہ، الفتاوی الخیریہ، الفتاوی العالمگیریہ، الدر المختار اور رد المحتار وغیرہ شامل ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے مفتاح السعادۃ، ۲: ۶۲، ۲۲۸؛ مفید المفتی، ص ۷۵؛ فہرست الکتبخانۃ الخدیویہ، ۳: ۸۷ بعد؛ نیز فتاوی غیاثیہ)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فتوۃ: ع، ایک اصطلاح، جو دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں مروّۃ کے مترادف کے طور پر اختیار کی گئی اور اس سے ایک پختہ سن کے آدمی کی صفات مراد ہوتی ہے۔ فتوۃ سے اس چیز کا اظہار مقصود تھا جسے فتی (جمع: فتیان) یعنی جوان آدمی' کی خصوصیت سمجھا جاتا تھا۔ عام طور پر اس اصطلاح کو ان مختلف تحریکوں اور تنظیموں کے لیے استعمال کیا جاتا رہا ہے جو عصر حاضر کے آغاز تک تمام مشرقی ممالک کے شہری حلقوں میں وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی تھیں۔ یہ تحریکیں تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف شکلیں اختیار کرتی رہی ہیں۔ ہیمر پرگشتال اپنی جگہ پر فتوۃ کو شجاعت و فروسیت (CHivalry) کی ایک شکل سمجھتا ہے اور یہی مفہوم ہمیں اپنے زمانے تک بار بار دہرایا جاتا نظر آتا ہے۔ گزشتہ پچاس سال میں خصوصیت سے اس تعلق کی جانب توجہ مبذول کی گئی ہے جو ایک طرف فتوۃ، تصوّف اور دوسری طرف فتوۃ اور پیشہ ورانہ جماعتوں کے مابین رہا ہے، تاہم مؤخرالذکر صورت میں بھی اس سے متعلق مخصوص تصانیف کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس تحریک کا مطالعہ زیادہ تر مذہبی یا نفسیاتی زاویہ نگاہ سے کیا گیا اور اسے معاشرتی ڈھانچے میں کھپانے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی، حالانکہ یہ اس کا ایک اہم عنصر ہے۔

زمانۂ جاہلیت اور آغاز عہد اسلام میں فتوۃ کا لفظ عربی زبان میں رائج نہ تھا، بلکہ صرف فتی کا لفظ استعمال ہوتا تھا اور وہ بھی زیادہ تر صیغہ واحد میں نہ کہ صیغہ جمع میں۔ اور اس سے مراد جماعتیں نہیں بلکہ افراد ہوتے تھے۔ اس زمانے میں فتی ایسے آدمی کو کہتے تھے جو ابھی جوان اور طاقتور ہو، جنگوں میں بہادری دکھاتا ہو اور شریف النفس اور جوانمرد ہو۔ یہ بنیادی طور پر ایک ذاتی کردار تھا اور اگرچہ اس کا تعلق قبائلی معاشرے اور اس کی جنگوں سے تھا، تاہم اس کا انحصار کسی مجموعی سرگرمی یا کسی مخصوص مذہبی عقیدے پر نہ تھا۔

تاریخ و سیر کی کتب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ابتدا میں اس لفظ (فتیان، فتوۃ) کا استعمال تصوف کے زیر اثر ہوا۔ مختلف صوفیا نے اپنے زیر اثر نوجوانوں کو فتیان (نوجوان) کہنا شروع کیا۔ یہ نوجوان اکثر اکٹھے رہتے اور بعض اوقات کنوارے پن کو پسند کرتے تھے۔ مرور ایام سے فتیان سے فتوۃ (جوانی، جوانی کی اوصاف، مردانگی) معرض وجود میں آیا، اور اس طرح اس کے استعمال میں وسعت پیدا ہو گئی، (دیکھیے السہروردی؛ فتوۃ نامہ)۔

فتوۃ کے بارے میں اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اصطلاح پیشہ ورانہ جماعتوں کی تنظیموں سے متعلق تھی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ شرکت کی رسوم کے ذریعے، جن کی طرف ہم بعد ازاں رجوع کریں گے، یہ اسماعیلیوں سے اثر پذیر تھیں، جن کی بابت یہ مشہور تھا کہ انھیں مزدوروں کی دنیا سے خاص دلچسپی تھی۔ اس آخری بات کے بارے میں ہمارا جو خیال ہے وہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں۔ عام طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سلسلے میں زمانے کے اعتبار سے احتیاط کے ساتھ امتیاز برتنے کی ضرورت ہے۔ متاخر قرون وسطی میں ایرانی اور ترکی ممالک میں اصناف (guilds) اور فتوۃ کے باہم گھل مل جانے سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی تک جب کہ ان انجمنوں کی زندگی زیادہ تر سرکاری نظم و ضبط کے ماتحت رہی، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ فتوۃ کے بیشتر ارکان صاف طور پر عوامی سطح پر بھرتی کیے جاتے تھے۔ ایک تو یہ واقعہ ہے کہ بھرتی ہونے والے اکثر ارکان اپنے اپنے باقاعدہ پیشوں کے پختہ کار استاد نہیں ہوتے تھے، دوسری بات یہ ہے کہ کسی بات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ فتوۃ جماعتوں کی گروہ بندیاں پیشے کی بنا پر قائم کی جاتیں اور ایک دوسری سے ممیز کی جاتی تھیں۔ اس میں شبہہ نہیں کہ کام کے اعتبار سے ان کے ایک تعلق کا سراغ مل سکتا ہے، لیکن اگر یورپ کی مثال سامنے رکھی جائے تو یہ تعلق وہی تھا جو مختلف پیشوں کی کمپنیوں کے درمیان ہوتا ہے نہ کہ وہ جو تجارتی انجمنوں کے مابین دیکھنے میں آتا ہے، لہٰذا ہیئت اجتماعیہ (corporation) کی اصطلاح کو ہر اعتبار سے پیشے کا مترادف نہیں سمجھنا چاہیے۔

یہ بات اپنی جگہ پر باقی رہتی ہے کہ فتوۃ، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، صحیح معنوں میں ایک شہری ادارہ تھا۔ پھر قدرتی طور پر یہ ہوا کہ اپنی سرگرمیوں کے درمیان فتیان اپنی حدود سے آگے نکل گئے اور دوسری قسم کے معاشرتی جماعتوں میں گھل مل گئے۔ ان جماعتوں کی مختلف نوعیت اور مختلف مصنفین نے جو اصطلاحات استعمال کی ہیں ان کے عدم تیقن کی وجہ سے ہم اگر اصلی فتوۃ اور دیگر مجمع تنظیمات کے درمیان بعض متوسط جماعتوں کے وجود کو تسلیم کر لیں تو بے جا نہ ہو گا۔ اصولی طور پر شہری فتی اور صحرائی صعلوک، یعنی دشت نورد سورماؤں' کے مابین تمیز کرنا ضروری ہے (ممکن ہے

صعلوک اصلاً" قدیم عربی فتی یا ایرانی روایت کے جوانمرد ہوں)۔ اسی طرح اگرچہ ممکن ہے کہ سرحدی خطے میں فتی کی جگہ غازی نے لے لی ہو، تاہم دیگر علاقوں میں فتیان دور دور تک پائے جاتے تھے اور خود سرحدی علاقوں میں بھی وہ غازیوں سے خلط ملط ہوئے بغیر ان کے پہلو بہ پہلو موجود تھے۔

فتیان کی تنظیم کے بارے میں ہمیں بہترین معلومات ان تصنیفات کے ذریعے حاصل ہوتی ہیں جو الناصر کی حکمت عملی کے نتیجے میں وجود پذیر ہونے والی فتوۃ پر لکھی گئیں' ابن المعمار (جو سب سے زیادہ حقیقت پسند ہے)' الخرتبرتی (جو تصوف کی روح سے زیادہ متاثر ہے) اور السہروردی (جو فارسی میں لکھنے والوں کے ایک سلسلے کا پیش رو ہے) کے رسائل کے ذریعے ایک ایسی ادبی تحریک کا آغاز ہوا جو ایرانی اور ترکی ممالک میں (اور عثمانی دور میں مصر میں بھی) عصر حاضر کے آغاز تک جاری رہی۔ فتوۃ کی تنظیمات سے داعیوں کی جو جماعتیں منسوب کی جاتی تھیں ان کی سرگرمیوں کا ثبوت "وقتاً فوقتاً" اسلام کے کلاسیکی دور میں بھی ملتا ہے۔ رکنیت کے وقت' جس سے پہلے آزمائش کا ایک زمانہ آتا تھا' بعض خاص رسوم ادا کی جاتی تھیں' جن میں بالخصوص ایک مذہبی اجتماع میں نمکین پانی کا ایک پیالہ پینا شامل تھا اور اسی وقت نئے مرید کی کمر کے گرد ایک پٹی باندھ دی جاتی تھی۔ وہ فتوۃ کا امتیازی لباس بھی اختیار کر لیتا تھا' جن میں پاجامہ خاص اہمیت رکھتا تھا۔ اس کا تعارف ایک ضامن (مذہبی مرشد) کراتا تھا اور مرید اس ضامن سے اس طرح وابستہ ہو جاتا تھا جیسے کہ کسی بیٹے کو اس کے باپ سے یا کمتر رتبے کے آدمی کو ایک برتر درجے کے آدمی سے ایک مضبوط تعلق میں وابستہ کر دیا جائے۔ الناصر کی فتوۃ میں کسی مرید کی بیعت کی پہلی رسم کے کچھ عرصہ بعد اسے پاجامہ پیش کیا جاتا تھا اور اسی عمل سے اسے ایک مکمل رکن یعنی رفیق کا مرتبہ حاصل ہو جاتا تھا۔ السہروردی کے فتوۃ نامہ میں مراتب کے ایک فرق کا اضافہ کیا گیا ہے' یعنی وہ سادہ مرید جو محض زبانی بیعت کیے جاتے تھے (قولی) اور وہ جنھیں تلوار پہنائی جاتی تھی (سیفی)' لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ یہ بیان حقیقت سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے' اس صدی کے آخر تک ایک اور درمیانی مرتبے کا ذکر آتا ہے' یعنی ان کا جنھوں نے نمکین پانی کا پیالا پیا ہو (شربی)۔ رفیقوں کے درمیان اتحاد و یگانگت کا ہونا لازمی تھا۔ عام تنظیم' جس کا شیخ خود خلیفہ تھا اور جس کی مدد ایک نقیب کرتا تھا' چند ذیلی جماعتوں (= احزاب' واحد: حزب) میں منقسم تھی' جن میں سے ہر ایک متعدد بیوت پر مشتمل ہوتی تھی' ایک قسم کی داخلی خود مختار عدالت ان کے باہمی مناقشات کا فیصلہ ایک خاص طریقے سے کرتی تھی' جس میں فتوۃ کی عزت کی قسم ایک اہم کردار ادا کرتی تھی۔ فتوۃ کی کتابوں میں کھیلوں کی مراعات و حقوق کا کوئی ذکر نہیں' لیکن ہمیں علم ہے کہ ان کا اطلاق نامہ بر کبوتروں کے پالنے اور اڑانے پر (جو فتیان کا ایک قدیم مشغلہ تھا' اگرچہ امرا اسے نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے) اور بندوق کے کھیل پر ہوتا تھا (اس میں پرندوں کا شکار بھی شامل تھا)' جس کے قواعد کا اس زمانے میں اعلان کر دیا گیا تھا اور جو بظاہر سپاہی پیشہ ترکوں کی ایک پسندیدہ تفریح تھی۔ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ ان مصنفین کو فتوۃ کے اس پہلو سے کوئی دلچسپی نہ تھی کیونکہ وہ فتوۃ کا مطالعہ اس کے اخلاقی اور مذہبی پہلوؤں سے کر رہے تھے۔

بہر حال اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس زمانے سے عوامی فتوۃ اور صوفیانہ فتوۃ میں ایک حد تک اتصال قائم ہو گیا تھا' چنانچہ السہروردی' جو الناصر کے عوامی دینی مشیر اور صوفیوں کے ایک سلسلے کے بانی تھے اور جنھیں بالخصوص ایشیائے کوچک میں بڑی عزت و وقعت حاصل تھی' اصلاح یافتہ فتوۃ کے انتہائی پرجوش مبلغین میں شمار ہوتے ہیں۔ فتیان کی ستیزہ جو روح اور صوفیوں کے روحانی نصب العین نے بھی ایک دوسرے کو اپنے رنگ میں رنگا' جس کی ایک علامت یہ تھی کہ فتوۃ کے لیے ان اسانید کو اختیار کر لیا گیا جو صوفی نمونوں سے ماخوذ تھیں اور جن کے ذریعے ہر ایک جماعت اپنے حقیقی یا فرضی اسلاف سے تعلق و نسبت کی مدعی تھی جن کی سرپرستی اخلاقی اہمیت کی حامل تھی۔ یہ نسبت بالآخر حضرت علیؓ سے لفظ فتی میں مضمر ابہام کی بنا پر اور بسا اوقات ان کے بعد حضرت سلیمانؓ (فارسی) سے' جو ایران اور عراق کے صناعوں کے مربی سمجھے جاتے ہیں' قائم کی جاتی تھی۔ زیادہ عام معنوں میں ہمیں گویا یہ نظر آتا ہے کہ فتوۃ نے اپنے مخصوص طریقے پر صوفی تعلیمات کے عوامی تحریکوں کو جذب کر لینے کے طریقے کو اختیار کر لیا' جو قرون وسطی کے آخر سے ہمارے اپنے زمانے تک اسلامی ممالک کے معاشرتی ارتقا کے بڑے بڑے منطقوں کا خاصہ رہا ہے۔ اب صرف یہ دہرانا باقی رہ جاتا ہے کہ اس ارتقا سے جو ادب پیدا ہوا اسے اس کا ضامن

نہیں سمجھا جا سکتا کہ کلاسیکی لغة قدیم تر زمانے میں کیا تھی۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فدائی : (عوامی عربی زبان میں فداوی)، وہ شخص جو دوسرے کی خاطر اپنی جان کا نذرانہ پیش کرتا ہے۔ یہ نام اسمٰعیلیوں اور بالخصوص ان "حشاشین" کو دیا جاتا تھا جو ان لوگوں کے قتل پر مامور کیے جاتے تھے، جنھیں راستے سے ہٹانا مقصود ہوتا تھا (ابن بطوطہ، ۱: ۱۶۷؛ V.Hammer : *Assassinen*، ص ۸۸) لیکن اکثر یہ لفظ اچھے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے، یعنی "جان نثار، بانکا، سورما، جری، دلیر، نڈر" (QUARREMERE : *Mangols*، ص ۳۴، الف، الجزائر میں فداوی سے مراد شجاعانہ کارناموں کی داستان بیان کرنے والا اور فداویہ سے مراد شجاعانہ کارناموں کا قصہ یا گیت ہے۔ انقلاب ایران کے دوران میں فداوی کا اطلاق شروع میں جمہوریت پسند جماعت کے پیروؤں اور بعد میں حریت پسندوں اور دستور کے حامیوں پر ہوتا تھا۔

فدائی شیخ زادہ لاھیجی کا تخلص بھی تھا جسے شاہ اسمٰعیل صفوی نے سفیر بنا کر محمد خان شیبانی کے پاس بھیجا تھا اور جو بعد ازاں شیراز میں گوشہ نشین ہو گیا تھا اور وہیں فوت ہوا (رضا قلی خان : مجمع الفصحاء، ۲ : ۸۷)۔ یہ سید میرزا سعید اردستانی کا بھی تخلص تھا جو اصفہان کا رہنے والا اور محمد شاہ قاجار کا منظور نظر شاعر تھا (رضا قلی خاں، ۲: ۳۸۳)۔

مآخذ : (۱) ابن خلدون، ترجمہ از De Slane، ۱: ۴۲، ۵؛ (۲) Lane : *Modern Egyptians*، ۲ : ۴۷؛ (۳) نیز رک بہ مقالہ حسن بن صباح و نظام الملک طوسی در آآآ، بذیل مادہ۔

○

فدیہ : (ع)، لغوی معنی ہیں : بدل، جزا، معاوضہ، قربانی، عربی کا اسم مصدر ہے، فدا اور اس کے مشتقات میں چونکہ کسی کی قابل رحم حالت دیکھ کر اسے اس حالت سے آزاد کرانے کا مفہوم پایا جاتا ہے، اس لیے جب یہ کہا جائے کہ میں اللہ پر فدا ہوتا ہوں تو یہ مجاز و استعارہ ہو گا اور اس سے مقصود اللہ کی تعظیم و تکبیر ہو گی (لسان العرب، بذیل مادہ، تاج العروس، بذیل مادہ)، اسلامی شریعت میں فدیہ سے مراد ہے ایسا بدل یا عوض جس کے ذریعے انسان اپنے آپ کو کسی ایسی گزند یا نقصان سے چھڑائے اور محفوظ کرے جو اس کے لیے ناگزیر بن چکا ہو (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۱۵۷)۔ عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ۳ : ۱۸) نے فدیہ کے معنی "سربہا" اور "سر خریدی" لکھے ہیں اور بیان کیا ہے کہ "وہ مال یا طعام جو خود کو آزاد کرانے کے لیے ادا کیا جاتا ہے فدیہ کہلاتا ہے۔" فقہ اسلامی میں اس لفظ کا جو مفہوم ہے اس کی واضح اور بہتر تعریف امام راغبؒ کے ہاں ملتی ہے کہ "وہ مال جو انسان اپنی عبادات میں قصور یا کمی کے لیے ادا کرتا ہے، اسے فدیہ کہتے ہیں (مفردات القرآن، ۳ : ۲۰)۔

قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے متعلقات متعدد مقامات پر وارد ہوئے ہیں : دیکھیے بمد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی : المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)

فدیہ کے مفہوم کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے دو اور لفظوں کا مفہوم پیش نظر رکھنا مفید ہے : ان میں سے ایک فدا ہے، جس سے فدیہ ماخوذ ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ فداء اسیران جنگ کو رہا کرانے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جبکہ فدیہ دینی عبادات میں کمی یا قصور کو پورا کرنے کے بدل کو کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں بھی فدا اسیران جنگ کی رہائی کے معاوضے کے لیے (۴۷ [محمد] : ۴) اور فدیہ عبادات و اعمال میں کمی کے بدل کے طور پر مستعمل ہے (۲ [البقرة] : ۱۸۴، ۱۹۶)۔ کتب سیرت و تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ عموماً فداء کا لفظ اسیران جنگ کی خلاصی کے عوض کے طور پر استعمال ہوتا ہے (ابن ہشام : سیرة، ۲ : ۳۰۸ تا ۳۱۲، قاہرہ ۱۹۵۵ء)؛ کتب فقہ میں عبادات و اعمال میں قصور یا کمی کے عوض کے لیے ہمیشہ فدیہ استعمال ہوا ہے (ہدایہ اولین، ۱ : ۱۹۹ بعد؛ الکشاف، ۱ : ۱۱۰، ۲۲۹)؛ اس سلسلے کا دوسرا لفظ کفارہ ہے۔ کفارہ اور فدیہ میں فرق یہ ہے کہ کفارہ دراصل گناہ کے ڈھانپنے کو کہتے ہیں۔ شریعت میں گناہ یا زیادتی (الذنب و الجنایہ) کے باعث جو چیز انسان کے ذمے لازم ہو جاتی ہے اس کے اسقاط یا اس سے بری الذمہ ہونے کے عمل کو کفارہ کہتے ہیں (دستور العلماء، ۳ : ۳۵؛ مفردات القرآن، ۳ : ۲۹)؛ چنانچہ قرآن مجید میں بھی قسم میں جھوٹا ہونے (۵ [المائدة] : ۸۹)، حالت احرام میں کسی جانور کو مار دینے (۵ [المائدة] : ۹۵) اور ظہار (۵۸ [المجادلة] : ۴) کے لیے کفارہ واجب قرار دیا گیا ہے، لیکن حالت مجبوری میں روزہ نہ رکھ سکنے (مثلاً شیخ فانی یا قریب مرگ مریض کے روزے چھوٹ جائیں) یا

حج کے موقع پر بسبب مرض وغیرہ سر نہ منڈوا سکنے (تحلیق) کے لیے فدیہ واجب کیا گیا ہے (۲ [البقرۃ]: ۱۸۴، ۱۹۶)۔

عبادات میں قصور یا کمی کو پورا کرنے کے لیے جو فدیہ واجب ہے اس کی مقدار فقہا نے مقرر کر دی ہے، جو اہل عراق کے ہاں نصف صاع گندم اور اہل حجاز کے ہاں ایک مد گندم ہے (ھدایہ اولین، ۱ : ۱۹۹؛ الکشاف، ۱ : ۲۲۶؛ روح المعانی، ۲ : ۵۸)۔ المراغی نے لکھا ہے کہ فدیہ اصل میں ایک مسکین کی ایک وقت کی خوراک کو کہتے ہیں، اس لیے فدیہ دینے والے شخص کے گھر کے لوگ جو خوراک اوسطاً کھاتے ہیں ایسی ہی ایک وقت کی خوراک فدیہ یا طعام مسکین کی مقدار ہے (تفسیر المراغی، ۲ : ٦٧)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فرائض: رک بہ میراث۔

○

فرائضی: رک بہ فرائضیہ فرقہ در ۲۲۲ بذیل مادہ

○

فردوس: رک بہ جنت۔

○

فرض: (ع)؛ جمع: فروض، فرائض، بمعنی فریضہ، جمع فرائض۔ یعنی وہ کام جس کے کرنے کا حکم قطعی سے دیا گیا ہو اور جس کا کرنا لازمی ہو، جس کے نہ کرنے پر سزا اور کرنے پر جزا ملے گی۔ حنفی مذہب کے مطابق فرض اس کام کو کہتے ہیں جو ایسی دلیل قطعی (قرآن، سنت، اجماع) سے ثابت ہو جس میں اشتباہ کی گنجائش نہ ہو۔ جس طرح فرض ادا کرنا ضروری ہے، اسی طرح اس پر اعتقاد رکھنا بھی لازم ہے) دیکھیے فصول الحواشی، ص ۲۹۹)، الفرض اس کے برعکس واجب (ضروری) کا ثبوت دلیل ظنی پر مبنی ہے جو اشتباہ سے خالی نہیں ہوتی (فصول الحواشی، ص ۲۹۹) شافعی اور دوسرے فقہی مذاہب کی رو سے فرض اور واجب دونوں مترادف اور ہم معنی ہیں، بعض اوقات احناف کے نزدیک بھی فرض اور واجب دونوں ایک ہی مفہوم ادا کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں (جیسے فقہا کہتے ہیں، وتر فرض ہے اور حج واجب ہے)۔ فقہ میں فرض کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں (۱) فرض العین جس کا ادا کرنا ہر شخص پر لازم ہے، جیسے نماز و روزہ، اور (۲) فرض کفایہ جو فرداً فرداً ہر شخص پر لازم نہیں، بلکہ اسے مسلمانوں کی جماعت میں سے بعض کا ادا کر دینا کافی ہو جاتا ہے، جیسے نماز جنازہ۔

مآخذ: کتب حدیث و فقہ کے علاوہ (۱) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۵ : ۳۴ تا ۴۱؛ (۲) الجرجانی: کتاب التعریفات، بذیل مادہ فرض و فریضہ؛ (۳) N. P. Aghnides: *Muhammadan theories of finance*، نیویارک ۱۹۲۱ء، ۳۳ بعد؛ (۴) E.W. Lane: *Arab Engl Lexicon*، بذیل مادہ

○

فرعون: زمانہ قدیم میں ملوک مصر بالخصوص عمالقہ کے بادشاہوں کا لقب (الکشاف، ۱ : ۳۷)، فرعون کے بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ یہ شاہ مصر کا نام تھا اور دوسرا قول یہ ہے کہ عمالقہ مصر کے بادشاہوں کا لقب تھا۔ بقول اہل کتاب حضرت موسیٰؑ کے عہد کے فرعون کا نام قابوس تھا، مگر بقول وہب اس کا نام الولید بن مصعب بن الریان تھا، اس نے چار سو برس زندگی پائی اور حضرت موسیٰؑ نے ایک سو بیس برس (فتح البیان، ۱ : ۱۰۷، بذیل تفسیر ۲ [البقرۃ]: ۴۹)۔ الجوہری نے بھی فرعون موسیٰؑ کا نام الولید بن مصعب لکھا ہے (الصحاح)۔ ابن سیدہ کا خیال ہے کہ فرعون کا لفظ عجمی ہے اور اسم علم اور عجمہ ہونے کے باعث غیر منصرف ہے (اللسان)۔

ابن منظور نے لسان العرب میں اور الجوہری نے الصحاح میں بذیل مادہ فرعن لفظ فرعون درج کیا ہے۔ صاحب لسان کا کہنا ہے کہ قبطی زبان میں فرعون بمعنی مگرمچھ استعمال ہوتا تھا (لسان العرب، بذیل مادہ فرعن)۔ مجد الدین فیروز آبادی نے القاموس (بذیل مادہ) میں لکھا ہے کہ ہر سرکش اور متمرد آدمی کو بھی فرعون کہا جاتا ہے۔

قرآن مجید میں فرعون کے کردار کا جو نقشہ آیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سرکشی اور تمرد میں حد سے بڑھ گیا تھا۔ حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ کو وادی طویٰ میں سب سے پہلی بار جو فرعون کی طرف جانے کا ارشاد ہوتا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: تم دونوں فرعون کے پاس جاؤ، وہ حد سے گزر چکا ہے (۲۰ [طٰہٰ]: ۴۳)، پھر حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ کو یہ احتیاط بھی سکھائی کہ اس سے نرمی کے ساتھ گفتگو کرنا (۲۰ [طٰہٰ]: ۴۴)۔ معلوم ہوتا ہے وہ

غصیلی اور جلد بھڑک جانے والی طبیعت کا مالک تھا۔ پھر اس کے جواب میں حضرت موسیٰؑ نے عرض کیا: یعنی اے ہمارے پروردگار! ہمیں اندیشہ ہے کہ فرعون ہم پر تعدی اور زیادتی کرنے لگے یا اور زیادہ سرکش ہو جائے (۲۰ [طٰہٰ]: ۴۵)، حضرت موسیٰؑ کی تبلیغ و ارشاد کے بعد فرعون نے نہ صرف تکذیب بلکہ انکار میں شدت اور سختی کا پہلو بھی اختیار کیا (۲۰ [طٰہٰ]: ۵۶)۔ مقابلے کے لیے جب فرعون نے ساحروں کو اکٹھا کیا تو وہ اس مقابلے پر راضی نہ تھے، لیکن فرعون نے انھیں شعبدہ بازی پر مجبور کیا اور بعد میں بھی انھیں بہت ڈرایا دھمکایا (۲۰ [طٰہٰ]: ۷۱)، علاوہ ازیں خود حضرت موسیٰؑ کو بھی قید کر دینے کی دھمکی دی (۲۶ [الشعرآء]: ۲۹)۔ قرآن مجید میں بتایا گیا ہے کہ فرعون نے ملک میں سرکشی اختیار کر رکھی تھی اور ظلم و ستم توڑنے کے لیے اپنی رعایا کو فرقوں اور گروہوں میں بانٹ کر ایک ایسا ظالمانہ طبقاتی معاشرہ قائم کر دیا تھا جو چھوٹے، بڑے، مضبوط اور کمزور طبقوں میں منقسم تھا۔ وہ ایک طبقے کو کمزور کرتا جاتا تھا، اس طرح کہ ان کی اولاد نرینہ کو مار ڈالتا، عورتوں کو زندہ رہنے دیتا اور ان کی عزت و ناموس اور شرم و حیا کو سلب کرتا جا رہا تھا۔ وہ مفسد تھا۔ اس نے ظلم سے بنی اسرائیل کو اچھے کاموں اور اچھے عہدوں سے محروم کر دیا تھا (۲۸ [القصص]: ۴ بعد)۔ طرح طرح کی تکلیفوں سے انھیں ذلیل و خوار کیا جاتا تھا۔ غرض اس کے تحت بنی اسرائیل کی زندگی بڑی اجیرن کر رکھی تھی۔ اس نے انھیں عملاً غلاموں کے زمرے میں ڈال رکھا تھا: (۲۶ [الشعرآء]: ۲۲)، وہ عہد شکن، بدکار اور فاسق تھا (۲۸ [القصص]: ۳۲)، متکبر تھا (۲۸ [القصص]: ۳۹؛ ۴۰ [المؤمن]: ۲۷)، اس نے اپنے آپ کو خدائی مقام دے رکھا تھا (۲۸ [القصص]: ۳۸)، وہ سرکش، مسرف اور حد سے بڑھنے والا تھا (۱۰ [یونس]: ۸۳)۔ بائبل نے بھی اسے ایک متکبر کی شکل میں پیش کیا ہے (دیکھیے خروج، ۹: ۷، ۳۲)۔ فرعون کے کردار کا یہ نقشہ فرعون کے لفظ کی معنوی تشریح کے بھی عین مطابق ہے۔

بعض مستشرقین نے بھی pharaoh (Far-o) کو مصری بادشاہوں کے لقب کی عبرانی شکل قرار دیا ہے (Encyclopaedia Britannica، ۱۷: ۶۸۹، Encyclopaedia Americana، ۲۱: ۷۰۷)۔ قرآن مجید میں جس فرعون کا ذکر حضرت موسیٰؑ کے واقعات میں کیا ہے وہ انیسویں خاندان اور تیسرے دور کا فرعون ہے۔ اس خاندان کی حکومت کا آغاز ۱۳۵۰ ق - م کے بعد رعمسیس اول سے ہوا اور ۱۲۰۰ ق - م میں بیسویں خاندان کی حکمرانی شروع ہو گئی۔ اس خاندان کا تیسرا فرعون رعمسیس ثانی تھا، اس کی حکومت کا آغاز ۱۳۲۰ ق - م سے ہوا، گو وہ باپ کے بڑھاپے کی وجہ سے عملاً پہلے ہی سے حکمرانی کر رہا تھا، اس نے سڑسٹھ برس حکومت کی اور متعدد عمارتیں بنوائیں۔ عام خیال ہے کہ اسی فرعون کے محل میں حضرت موسیٰؑ نے پرورش پائی تھی اسی کے ساتھ بعد میں ان کا مقابلہ ہوا اور حضرت موسیٰؑ بنی اسرائیل کو اسی کے زمانے میں مصر سے نکال کر لے جانے میں کامیاب ہوئے، لیکن ایک خیال یہ ہے کہ جس فرعون کے محل میں حضرت موسیٰؑ نے پرورش پائی وہ رعمسیس ثانی تھا اور جس فرعون کا حضرت موسیٰؑ سے مقابلہ ہوا وہ منفتاح ہے (The Jewish Encyclopedia، ۵: ۵۷، ۲۹۵، خروج، ۲: ۲۳ و ۵: ۱)۔

فرعون منفتاح کے عہد کے ایک کتبے میں پہلی بار اسرائیل کا لفظ لکھا ہوا ملا ہے۔ یہ انیسویں خاندان کا چوتھا بادشاہ اور اپنے باپ کا تیرھواں بیٹا تھا اور اسے حکومت کے تخت پر خاصی بڑی عمر میں جا کر بیٹھنا نصیب ہوا تھا۔ اس کا عہد حکومت کوئی پچیس برس رہا۔ ان دونوں بادشاہوں کی ممیاں قاہرہ کے عجائب گھر میں محفوظ ہیں (The Encyclopaedia Americana، ۲۲: ۷۰۷)۔

قرآن مجید میں حضرت موسیٰؑ کے واقعات میں جس فرعون کا ذکر ہے اس کے لیے ذوالاوتاد کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں (۸۹ [الفجر]: ۱۰)۔ اس کی مفسرین نے متعدد وجوہ بیان کی ہیں: البیضاوی نے حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ کی روایت سے اس کے معنی "ذوالجموع الکثیرۃ" کیے ہیں، یعنی وہ فرعون جس کے پاس بڑی تعداد میں فوجیں تھیں، الزمخشری نے اس کے معنی کیے ہیں "ذوالملک الثابت" یعنی مستحکم مملکت کا مالک اور اس کے تیسرے معنی ہیں "عظیم الشان اور بکثرت عمارات بنانے والا"۔ یہ تینوں صفات اس فرعون میں موجود تھیں جس کا حضرت موسیٰؑ سے مقابلہ ہوا۔

قرآن مجید نے واضح طور پر بتایا ہے کہ فرعون نے جب حضرت موسیٰؑ کا تعاقب کیا تو موسیٰؑ تو بنی اسرائیل کو لے کر سرزمین مصر سے بحفاظت نکل گئے، لیکن فرعون، جو اپنی فوجوں کے ساتھ تعاقب میں چلا آ رہا تھا، بحیرۂ قلزم میں غرق ہو گیا اور آخری وقت

میں اس کے منہ سے یہ الفاظ نکلے، میں نے یقین کر لیا کہ کوئی معبود نہیں مگر جس پر بنو اسرائیل ایمان لائے اور میں فرمانبرداروں میں سے ہوں (۱۰ [یونس]: ۹۰).

لیکن غرغرۃ الموت کے وقت کے یہ الفاظ اسے کوئی فائدہ نہ پہنچا سکتے تھے اور صرف ایک تشکری حیثیت رکھتے تھے، البتہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ یہ معاملہ کیا کہ وہ تو غرقابی سے مر گیا، لیکن اس کے جسم کو بچا لیا گیا: (۱۰ [یونس]: ۹۲)، چنانچہ واقعہ اس فرعون کی لاش کنارے پر آ گئی اور اسے حنوط کر کے مصر کے اہرام میں سے ایک ہرم میں محفوظ کر دیا گیا۔ اب تیس سو سال بعد دنیا نے اس کا بھی مشاہدہ کر لیا ہے اور قاہرہ کے عجائب گھر میں رعمسیس دوم اور منفتاح دوم دونوں کی ممیاں موجود ہیں۔

قرآن مجید میں یہ بھی بتاتا ہے کہ اس فرعون کی بیوی، جس کا نام روایات میں آسیہ درج ہے، فرعون کے برے کاموں میں شریک نہ تھی اور حضرت موسیٰ پر ایمان رکھتی تھی (۶۶ [التحریم]: ۱۱).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

الفرقان: (ع)، بمعنی دلیل، برہان، دو چیزوں کو الگ الگ کرنے والا۔ قرآن مجید کو دو وجہ سے الفرقان کہا گیا ہے، ایک تو حق و باطل کو الگ الگ کرنے والے پیغام حق کی حیثیت سے، دوسرے مختلف حصوں میں نازل ہونے کی وجہ سے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ فرق؛ الکشاف، ۳ : ۲۷۲) اس کے علاوہ قرآن مجید کی ایک مکی سورت کا نام، عدد تلاوت ۲۵، عدد نزول ۴۲، اس سورت میں چھے رکوع اور ۷۷ آیات ہیں (الاتقان، ص ۱۱)، الزمخشری (الکشاف، ۳ : ۲۷۲) نے لکھا ہے کہ اس سورت میں تین آیات (۶۸، ۶۹، ۷۰) مدنی ہیں باقی تمام سورت مکی ہے؛ القرطبی نے بیان کیا ہے کہ اس سورت کے اہم مقاصد اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالت، قرآن مجید کا موقف و مقام، کفار کے سوالات کے جوابات اور نبوت محمدی کے بارے میں ان کے اعتراضات اور طعنوں کا رد پیش کرتا ہے (الجامع لاحکام القرآن، ۱۳ : ۱) (نیز دیکھیے قرآن، بذیل مادہ).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فروع: رک بہ فقہ۔

○

الفضالی: محمد بن محمد الشافعی، قاہرہ کے ایک شیخ جو ابیانا میں سمندر کے قریب منیۃ فضالہ میں پیدا ہوئے (الخطط الجدیدۃ، ۹ : ۲، ۱۴ : ۸۰؛ الباجوری: تحقیق المقام علی کفایۃ العوام، قاہرہ ۱۳۱۵ھ، ص ۹) اور ۱۲۳۶ھ/۱۸۲۱ء میں فوت ہوئے (Cat. of khediv Library، ۲ : ۲۹)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی شہرت صرف کفایۃ العوام فی علم الکلام کے مصنف اور الباجوری ایسے پر نویس مصنف کے استاد کی حیثیت سے ہوئی جس نے اپنے استاد کی وہ شرح بھی لکھی جس کا اوپر ذکر آ چکا ہے، مخطوطات اور مطبوعات میں متن اور حاشیہ ہر کہیں یکجا ملتے ہیں، متن کا ایک ترجمہ D.B. Macdonald: *MuslimDevelopmet of Theology, etc* کی ص ۳۱۵ تا ۳۵۱ میں موجود ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۲Brockelmann : ۴۸۹؛ (۲) Ahlwardt's Berlin، ۴ : ۲۵۹، عدد ۲۵۳۸؛ (۳) Ellis: *Cat. of Ar. Printed Books in British Museum* زیر عنوان محمد بن شافعی الفضالی، لیکن الخطط الجدیدۃ کی رو سے صحیح نسبت وہی ہے جو اوپر درج ہے یعنی الفضالی بہ تخفیف ضاد

○

فطرۃ: (ع)، اسم جنس (Wright، طبع ثالث، ۱ : ۱۲۲ ۔ ڈی) از مصدر فطر، بمعنی پیدا کرنا یا پیدا ہونے کی قسم یا طریقہ۔ یہ لفظ قرآن مجید (۳۰ [الروم]: ۳۰) میں بقول البیضاوی بمعنی خَلقنا آیا ہے اور بقول امام رازی فطرت سے اللہ کی طرف سے اس وعدہ کا لیا جانا مراد ہے جو اپنی ربوبیت کے بارے میں ہر انسان سے پیدائش کے وقت ہی لے لیا گیا۔ واحدی کے نزدیک فطرۃ سے مراد دین اسلام کے قبول کرنے کی خلقی صلاحیت ہے۔ فطر کا لفظ اپنے فعل کی مختلف شکلوں میں اسی مفہوم میں ۲۰ بار آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی مشتق اشکال کو بار بار استعمال فرمایا ہے، جس کے معنی تخلیق، عادت اور سنت الٰہی ہے۔ تاہم ابتداءً اس کا کوئی ایک مفہوم متعین نہ تھا اور حضرت ابن عباسؓ فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کے مفہوم کی وضاحت میں دیر تک متامل رہے، لیکن جب ایک بدوی کو فطر کا لفظ کنویں کی کھدائی کا آغاز کرنے کے ضمن میں استعمال کرتے ہوئے سنا تب صحیح مفہوم ان کے ذہن میں آیا (لسان، ۲

:۳۳۳، س ۲۰)۔ اس کا فقہی استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد میں پایا جاتا ہے: ہر بچہ فطرۃ کے مطابق پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ نیز Macdonald: Religious attitude in Islam ص ۲۲۳)، اس پورے مسئلے کے بارے میں فقہا میں عدم تیقن اور اختلاف موجود تھا۔ مذکورہ حدیث کی عبارت کا مفہوم واضح طور پر یہ ہے کہ ہر بچہ فطرۃ" اسلام کی صلاحیت لے کر پیدا ہوتا ہے، لیکن اپنی پیدائش کے بعد وہ اپنے ماحول کی وجہ سے بگڑ جاتا ہے۔ اس حدیث کے مفہوم کے تعین میں بعض پہلوؤں سے معتزلہ اور اہل سنت کے مابین کچھ اختلافات ہیں (رک بہ فطرۃ، بذیل مادہ)، بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس قول کو ایک "حکم" تصور کرنا چاہیے جو میراث کے متعلق بعد کے فیصلے سے منسوخ ہو گیا، لیکن یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ حدیث نبوی حکم نہیں بلکہ خبر ہے اور اخبار منسوخ نہیں ہوتیں۔

(۲) یہ امر قابل توجہ ہے کہ فطرۃ، جس کا انگریزی مترادف Nature ہے اور اس پر مغرب کے کئی فکری، ادبی اور فنی مسلکوں اور نظریوں کی بنیاد رکھی گئی ہے، کے معنی طبع انسانی ہیں، مگر دوسرے معنی ہیں: کائنات یا عالم خارجی جو حقیقت مطلقہ کا خارجی رخ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اسلام نے اس خارجی رخ کو کتنی اہمیت دی ہے۔ صوفیانہ فکر میں اصل حقیقت تو حقیقت مطلقہ کا باطنی رخ ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وحدت الوجود کے ماننے والوں کی نظر میں جو کچھ خارج میں ہے وہ اس سے جدا نہیں جو باطن میں ہے، اس لیے کہ وحدت ہی اصل الاصول ہے اور عالم کثرت (نیچر) اس کی شرح ہے۔ خواجہ محمود شبستری نے گلشن راز میں لکھا ہے: "ہمہ عالم کتاب حق تعالیٰ است" اور پھر اس کتاب کی آیات، فصول اور سورتیں بیان کی ہیں۔ غرض صوفیانہ فکر میں عالم کثرت (نیچر) کچھ نہ ہونے پر بھی بہت کچھ ہے، لیکن وہ مفکرین جو وحدت وجود کو نہیں مانتے، عالم کثرت یا کائنات یا نیچر پر غیر معمولی زور دیتے ہیں کیوں کہ قرآن مجید میں تفکر فی خلق السموات والارض اور مشاہدہ جبال و حیوانات وغیرہ کی خاص تلقین ملتی ہے اور ان اشیا کو آیات اللہ کہا گیا ہے۔ مسلمانوں پر اس تعلیم کا یہ اثر ہوا کہ وہ یونانیوں کے برعکس مشاہدہ و تجربہ کائنات کے طریقے کے بانی قرار پائے اور سائنسی تحریک کے محرک ہوئے (بریفالٹ: The making of Humanity) جدید زمانے میں مصر و شام میں مفتی محمد عبدہ اور شاویش عبدالعزیز وغیرہ اور برصغیر پاک و ہند میں سرسید احمد خان اور علامہ اقبال نے (ہر ایک نے اپنے اپنے طریقے اور غایت کے مطابق) عالم فطرت پر خاص زور دیا ہے۔ کچھ ایسی قسم کا رجحان ابوالکلام کی تفسیر سورۂ فاتحہ میں بھی ملتا ہے۔ اگرچہ اس کی غایت سرسید کی غایت سے مختلف ہے۔

قدیم مسلم مفکرین میں ابن خلدون نے "طبیعت" پر مبنی ایک خاص نظام عمرانی قائم کیا اور کئی صدیوں کے بعد شاہ ولی اللہ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغۃ میں انسان کی فطرت اور کائنات کی فطرت کو زیر بحث لا کر، مطالعہ فطرت کی ایک نئی تحریک کو جنم دیا . . .، جبر و قدر کا مسئلہ بھی اس بحث سے متعلق ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فِقْہ: (ع) لغوی معنی کسی شے کا علم اور فہم؛ (۲) ابن الاثیر کی رائے میں کسی شے کو چیرنا اور اسے کھولنا فقہ ہے؛ (۳) راغب اصفہانی کے نزدیک: غیر موجود علم کا توسع موجود علم کی مدد سے۔ اس طرح علم عام ہے اور فقہ "خاص" (مفردات)۔ اس کے اصطلاحی معنی شریعت کا علم یا علم باحکام الشریعہ یا علم استنباط احکام شریعت ہے (تفصیل آگے آتی ہے)۔ قرآن مجید میں یہ لفظ متعدد مرتبہ آیا ہے (معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)

یہ لفظ حدیث میں بھی کئی موقعوں پر آیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے حق میں دعا فرمائی تھی، اے اللہ انھیں دین سکھا اور تفسیر کی سمجھ عطا فرما (الفقہ فی الدین)۔ قرآن مجید اور حدیث میں اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معانی کے قریب ہے، یعنی محض علم و فہم . . . .، یا کسی امر یا مسئلے کو (چیر کر) کھولنا، یعنی (اس کی حقیقت معلوم کرنا)، اس کے اندر چھپی ہوئی بات کی تہ تک اور حقیقت تک پہنچنا اور اس کو ظاہر کرنا (بیان کرنا) یا اس سے کچھ وسیع معنی تعبیر و توجیہ و تاویل کر کے نتیجہ نکالنا۔

رفتہ رفتہ یہ معین اصطلاح بن گئی۔ عصر اول میں ایک مدت تک فقہ سے مراد "علم الآخرۃ" و معرفۃ دقائق آفات النفوس و الاطلاع علی الآخرۃ و حقارۃ الدنیا" لی جاتی تھی (تھانوی: کشاف

اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۱)؛ فقیہ کے معنی زاہد بھی لیے جاتے رہے (حوالۂ سابق)؛ لیکن بتدریج اس پر علم احکام شریعت کے معنی غالب آتے گئے۔

علم فقہ میں ہر قسم کی معرفت شامل کی ہے، یعنی کل علوم دینیہ کی معرفت . . . .' بلکہ بعض نے اسے مزید وسعت دے کر جملہ مالہا سے کل حقوق نفس مراد لیے ہیں اور ما علیہا سے انسان کے کل فرائض اور ذمے داریاں، اس طرح فقہ گویا کل اعتقادیات (مثلاً ایمان وغیرہ)، کل عملیات (مثلاً صوم، صلوۃ اور بیع) کی معرفت کا نام ہوا۔ دوسرے الفاظ میں علم کلام، علم اخلاق و تصوف اور علم معاملات سب فقہ میں شامل ہیں۔

علما کے نزدیک فقہ کی زیادہ معین اور قطعی تعریف یہ ہے: فقہ تفصیلی دلائل سے تفصیلی احکام شریعت جاننے کا نام ہے۔ (تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۱)۔ اس تعریف کے تین اجزا قابل غور ہیں: (۱) احکام شرعیہ؛ (۲) العملیہ اور (۳) ادلتہا التفصیلیہ۔ حکم (جمع احکام) سے مراد وہ حکم شرعی ہے جس میں شرعی نقطۂ نظر سے کوئی مصلحت ہو، یا وہ حکم جو شارع، یعنی اللہ تعالٰی نے اپنے مکلف بندوں کو دیا۔ اس کی دو قسمیں ہیں: تکلیفی اور وضعی۔ عملیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کا تعلق محض عقائد سے نہیں بلکہ معاملات سے بھی ہے، اور ادلہ سے مراد وہ اصول ہیں جو علم اصول فقہ کا موضوع ہیں۔ یہ تفصیلی ادلہ (دلیلیں = ماخذ) چار ہیں: (۱) الکتاب؛ (۲) السنۃ؛ (۳) الاجماع اور (۴) القیاس (تھانوی: مذکور)۔

الغرض فقہ کا مصداق تین ہیں: (۱) علم دین علی الاطلاق؛ (۲) علم مسائل الشرعیہ علی الاطلاق؛ (۳) ان فروعی احکام شرعیہ (عملیہ) کا علم جو تفصیلی دلائل سے ماخوذ ہو۔ المحمصانی نے اپنی کتاب فلسفۃ التشریع الاسلامی میں مجلۃ الاحکام العدلیہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ فقہ کی مکمل تعریف یہ ہو گی: "الفقہ" احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے جو احکام کے ادلہ تفصیلی دلائل سے حاصل (مستنبط) کیا گیا ہو۔" اس لحاظ سے یہ فقیہ کا فرض ہے کہ فکر و تامل اور قوت استدلال کے ذریعے احکام اور ان کے دلائل کے اس منطقی ارتباط کو سمجھے جو دونوں میں موجود ہے۔ انھی اصول کلیہ کے متعلق جامع میں کہا گیا ہے کہ للاسباب مطلوبۃ للاحکام (احکام کے لیے اصول کا جاننا ضروری ہے؛ فلسفۃ التشریع الاسلامی، اردو ترجمہ از محمود احمد رضوی، ص ۲)۔

فقہ کے ماخذ: فقہ کا پہلا ماخذ قرآن مجید ہے۔ یہ شریعت کا اصل الاصول ہے۔ اس میں عقائد کا بیان مفصل اور عبادات و حقوق کا بیان مجمل ہے، یعنی منصوص احکام اس میں موجود ہیں، مگر اجمالی طور سے، اور تفصیلات سنت میں بیان ہوئی ہیں۔

دوسرا ماخذ: السنۃ [رک بآں] (= حدیث و عمل رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)، آپؐ کا قول، فعل اور تقریر (= وہ کام جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے کیا گیا، لیکن آپؐ نے منع نہیں فرمایا)۔ سنت میں وہ تعامل بھی شامل ہے جو آپؐ کے زمانے سے شروع ہو کر صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے زمانے تک متواتر جاری رہا اور بعد میں بھی اس کی مسلسل پیروی ہوئی۔

تیسرا ماخذ: اجماع [رک بآں] (= کسی زمانے کے مجتہدین کا کسی ایک حکم پر متفق ہو جانا)۔ استنباط احکام کے سلسلے میں یہ بھی ایک محکم اصول ہے کیوں کہ یہ راسخون فی العلم (ارباب تقوٰی بھی ہوتے ہیں) کا متفقہ فیصلہ ہوتا ہے --' لیکن ظاہر ہے کہ اجماع، کتاب و سنت کے منافی نہیں ہو سکتا۔

یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے زمانے کے بعد (جبکہ امت اطراف عالم میں پھیل چکی تھی) مکمل اجماع کے قیام کے بارے میں جو شدید رکاوٹیں تھیں، ان کے پیش نظر وقوع اجماع کی دشواریاں ظاہر ہیں؛ لہٰذا بہت سے فقہا کی رائے میں یہ عملاً ناممکن الصدور ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ بعض مجتہدین کی رائے میں اس کا درجہ قیاس کے بعد آتا ہے، تاہم اجماع کا اصول تسلیم شدہ ہے (نیز رک بہ اجماع، مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے علی عبدالرازق: الاجماع)۔

چوتھا ماخذ: قیاس (= کسی شرعی حکم کو کسی مصلحت کی بنا پر کسی دوسرے امر کے شرعی حکم کے حصول کے لیے بنیاد بنانا)۔ یہ اجماع سے وسیع تر اور آسانی سے ممکن العمل حجت یا طریقہ ہے اور شریعت کا نہایت اہم اور وسیع الاثر ماخذ ہے اور اس کے جواز کی سند خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اپنا ارشاد ہے کہ آپؐ نے حضرت معاذؓ بن جبل کو جب یمن بھیجا تھا تو انھیں آپ نے اس سے کام لینے کی ہدایت فرمائی (ابو داؤد: السنن، کتاب الاقضیہ، باب اجتہاد الرای فی القضاء، حدیث ۳۵۹۲)۔

حضرت عمرؓ نے بھی ایک مکتوب میں حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ

کو فصل خصومات و معاملات کے سلسلے میں اسی طرح کی ہدایت دی تھی۔

اصول قیاس کی بدولت فقہ اسلامی میں بڑی وسعت پیدا ہوئی اور اس میں تسلسل زمانی کا عنصر شامل ہو کر، نت نئے مسائل و تغیرات کے بارے میں شرعی فیصلے حاصل کرنے کی سہولت ہوئی تاہم بعض فقہا ایسے بھی ہیں جو قیاس کو تسلیم نہیں کرتے، مثلاً ظاہریہ (داؤد ظاہریؒ اور ابن حزمؒ کے پیرو)۔ واضح ہو کہ مذاہب اربعہ میں قیاس کی صورتیں، شرائط اور اصول کچھ متفق علیہ ہیں اور کچھ الگ الگ بھی، جنھیں بعض اہل علم نے ضمنی ماخذ قرار دیا ہے، مثلاً (۱) استحسان؛ (۲) استصلاح (مصالح مرسلہ)؛ (۳) استصحاب وغیرہ، لیکن غور کیا جائے تو یہ قیاس ہی کی منقلب یا ترمیم شدہ صورتیں ہیں؛ (۴) عرف و عادت۔

بعض اہل علم نے فقہ کے دس اصول (ماخذ) قرار دیے ہیں: (۱) قرآن مجید؛ (۲) سنت؛ (۳) خلفاے راشدین کا تعامل؛ (۴) اجماع؛ (۵) قیاس؛ (۶) بعض ایسے نظامات جو مسلمان حکمرانوں نے رائج کیے اور قرآن و سنت کے خلاف نہ تھے اور فقہا نے ان سے برأت کا اظہار نہیں کیا؛ (۷) عدالتوں کے فیصلے (جن سے قرآن و سنت اور اجماع کی نفی نہیں ہوئی)؛ (۸) وہ ہدایات جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ یا فقہاے کبارؒ کے مشورے سے مسلمان سلاطین نے اپنے عمال اور سفرا وغیرہ کو جاری کیں؛ (۹) بین الاقوامی تعلقات (غیر ملکیوں سے سلوک) وغیرہ سے متعلق قانون سازی جو قرآن و سنت کے خلاف نہ تھی؛ (۱۰) عرف یا عادت اور رواج و روایات جن سے قرآن و سنت کے اصول یا حکم کی نفی نہیں ہوئی (دیکھیے محمد حمید اللہ: Muslim Conduct of State کا اردو ترجمہ، بعنوان اسلامی قانون اور اس کے ماخذ، در چراغ راہ، کراچی، اسلامی قانون نمبر، حصہ اول)، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان میں سے ۱ تا ۵ اصلی ماخذ ہیں باقی ضمنی ہیں اور انھیں اصول خمسہ اول کے برابر جگہ نہیں دی جا سکتی۔

فقہ اسلامی کے مؤرخ الخضری (تاریخ فقہ اسلامی) کی رائے میں اصولی طور پر فقہ اسلامی کے چھ ادوار ہیں: (۱) فقہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں؛ (۲) فقہ، بعہد کبار صحابہؓ (زمانہ خلفاے راشدین)؛ (۳) فقہ، بعہد صغار صحابہؓ و تابعینؒ۔ یہ زمانہ پہلی صدی ہجری کا ہے؛ (۴) وہ زمانہ جس میں فقہ نے ایک مستقل علم کی شکل اختیار کی اور بڑے بڑے فقہا نے یہ علم مدون کیا۔ یہ دور تیسری صدی ہجری پر ختم ہو جاتا ہے؛ (۵) وہ دور جس میں ائمہ کے اجتہادات پر نقد و نظر اور ان کے مسائل کی مزید تحقیق ہوئی...؛ یہ دور انقراض خلافت بغداد پر ختم ہو کر، مصر میں قدرے اس کے بعد تک قائم رہا؛ (۶) اس کے بعد وہ زمانہ آتا ہے جس میں تقلید پر زور دیا جاتا ہے اور اجتہاد کا سلسلہ تقریباً ختم ہو جاتا ہے (تفصیل کے لیے رک بہ ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

خلافت بنو عباس کے ساتھ فقہ کا بھی ایک نیا دور شروع ہوتا ہے جس میں منظم فقہی مسالک ظہور میں آئے، یعنی (۱) حنفی؛ (۲) مالکی؛ (۳) شافعی؛ (۴) حنبلی۔ ایک مسلک امام الاوزاعیؒ (رک باں) (م ۱۵۷ھ/ ۷۷۴ء) کا بھی ہے، مگر وہ چل نہیں سکا۔ یہ مسلک جیسا کہ معلوم ہے اپنے بانیوں کے نام سے معروف ہوئے، لیکن بہت سے فقہا ایسے ہیں جن کے نام سے کسی مسلک کی بنیاد تو نہ پڑی، لیکن ان کی عظمت مسلم تھی، مثلاً حمادؒ بن ابی سلیمان جو امام ابو حنیفہؒ کے شیخ تھے، ربیعۃ الرای اور ابن شہاب الزہری اور یحییٰؒ بن سعید جو امام مالکؒ کے شیخ تھے۔ ان کے فقہی خیالات کتب فن میں موجود ہیں

مذاہب اربعہ کی تفصیل: حنفیہ: [رک الحنفیۃ] اس مسلک کے بانی حضرت امام ابو حنیفہ [رک باں] نعمانؒ بن ثابت (۸۰/ ۶۹۹ء–۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء) ہوئے ہیں، ان سے پہلے فقہا کے دبستان عراق کے مشہور نمائندے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ [رک بہ ابن مسعودؓ] اور ان کے شاگرد شریحؒ بن الحارث الکندی (م ۷۸ھ/ ۶۹۷ء) علقمہ بن القیس النخعی (م ۶۲ھ/ ۶۸۱ء) اور مسروق بن الاجدع الہمدانی (م ۶۳ھ/ ۶۸۲ء) تھے۔ پھر ابراہیم بن یزید النخعی (م ۹۵ھ/ ۷۱۳–۷۱۴ء) اور حمادؒ۔ امام اعظمؒ انھیں حماد کے شاگرد تھے، ان کا مسلک ان کے نامور تلامذہ امام محمدؒ بن الحسن الشیبانی، امام ابو یوسفؒ اور شیخ زفرؒ بن الہذیل کے ذریعے عام ہوا اور ان کے پچاس کے قریب شاگرد قاضی بنے، سات آٹھ سو شاگرد مختلف علاقوں میں پہنچے اور دینی فرائض انجام دیتے رہے۔

اولین فقہاے احناف میں الحسن بن زیاد اللؤلؤی (م ۲۰۴ھ، شاگرد ابو حنیفہؒ)، عیسیٰؒ بن ابان (م ۲۲۱ھ شاگرد امام محمدؒ)، ہلال بن یحییٰ

بن مسلم الراوی البصری المعروف بہ ھلال الرائیؒ (م ۲۴۵ھ)، ابو عبداللہ محمد بن سماعہ التمیمی (م ۲۳۳ھ)، احمد بن عمر الخصاف (م ۲۶۱ھ) وغیرہ شامل ہیں۔

یہ تو معلوم ہے کہ فقہ حنفی کا بلادِ مشرق، خراسان، ماوراء النہر اور برصغیر پاکستان و ہند، افغانستان اور ترکیہ میں بہت فروغ ہوا، اس لیے انھیں ممالک میں اس فقہ کی چھان بین زیادہ ہوئی اور کم و بیش، ان سلطنتوں کا قانون بھی اس کے مطابق رہا۔

فقہ مالکی: امام مالکؒ بن انس الاصبحی [رک باں] مدینہ منورہ میں ۹۳ھ میں پیدا ہوئے (وفات ۱۷۹ھ/۷۹۵ء) اور علماے مدینہ منورہ سے تعلیم حاصل کی۔ فقہ میں انھوں نے دوسرے شیوخ کے علاوہ شیخ ربیعۃ الرای سے فیض پایا، مالکؒ بن انس علم حدیث کے امام ہیں اور ان کی روایت پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ الموطا ان کا مجموعہ احادیث ہے۔ انھیں فقہ میں حجازی دبستان کا امام کہا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ ان کے شاگرد تھے۔ انھوں نے فرمایا کہ تابعینؒ کے بعد امام مالکؒ بندوں کے لیے اللہ کی سب سے بڑی حجت ہیں۔ امام محمدؒ نے ان سے اکتساب کیا، چنانچہ الموطا کی ایک روایت جو برصغیر پاکستان و ہند میں رائج اور شائع ہوئی انھیں سے ہے۔

امام مالکؒ کے طریق فقہ میں الکتاب و السنۃ کے بعد قیاس بھی لائق اعتماد ہے۔ وہ اہل مدینہ کے تعامل اور اقوال صحابہ کرامؓ کو سند مانتے ہیں۔ جہاں یہ نہ ہوں وہ حدیث کے بعد دلیل خاص یا قیاس سے کام لیتے ہیں۔ دلیل سے مراد مصالح مرسلہ ہے۔ احناف میں جس طرح استحسان کو اہمیت دی گئی ہے، فقہ مالکی میں استصلاح (مصالح مرسلہ) کو اہمیت حاصل ہے (دیکھیے الغزالی: المستصفیٰ، بذیل مصالح مرسلہ)۔ یہ نئی دلیل یا مصلحت مرسلہ یا استصلاح (یعنی کسی حکم کو ایسے معنوں کے ساتھ منسلک کر دینا جو مصلحت عامہ اور منشاے شریعت دونوں کے موافق ہوں) چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

امام مالکؒ کے شاگردوں میں امام محمدؒ (حنفی) اور امام شافعیؒ بھی شامل ہیں۔ اگرچہ ان دونوں کے مسلک اپنے خاص بھی ہیں، امام مالکؒ کی فقہ کے اولین ستون چند اشخاص ہیں: ان میں ابو محمد عبداللہ بن وہب بن مسلم القرشی (فقیہ مصر، م ۱۹۷ھ)، ابو عبداللہ عبدالرحمٰن بن القاسم العتقی (مصر، م ۱۹۱ھ)، ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۱۴ھ)، اشہب بن عبدالعزیز القیسی (م ۲۰۴ھ)، ابو عبداللہ زیاد بن عبدالرحمٰن القرطبی (فقیہ اندلس، م ۱۹۳ھ)، اور عبدالسلام بن سعید التنوخی، الملقب بہ سحنون (م ۲۴۰ھ)۔ امام مالکؒ کا مسلک زیادہ تر مصر، افریقہ، اندلس اور بحرین وغیرہ میں پھیلا، لیکن مشرق میں بھی ان کے پیرو بہت سے تھے۔ بعد کے ادوار کے نامور مالکیوں کے لیے رک بہ مالکیہ، نیز مالکؒ بن انس۔

فقہ شافعی: امام شافعیؒ [رک باں] ابو عبداللہ محمد بن ادریس بن العباس الشافعی المطلبی (۱۵۰ھ - ۲۰۴ھ مصر) حدیث میں امام مالکؒ کے شاگرد تھے۔ فقہاے احناف میں سے امام محمدؒ بن حسن الشیبانیؒ سے ان کا میل جول رہا اور ان سے مناظرے بھی ہوئے۔ ان کے علاوہ ان کی حسن بن زیاد لؤلؤیؒ سے ملاقات تھی۔ ان کا مسلک مصر، حجاز اور قدرے عراق میں مقبول ہوا (دیکھیے فخر الدین الرازی: مناقب امام شافعی)۔

فقہ حنبلی: امام احمدؒ بن حنبل [رک باں] ۱۶۴ھ/۷۸۰ء ـــــ ۲۴۱ھ/۸۵۵ء)۔ دوسرے شیوخ کے علاوہ امام شافعیؒ سے بھی تعلیم حاصل کی۔ ان کی تصنیف المسند چھے جلدوں میں ہے اور اس میں چالیس ہزار احادیث ہیں۔ اصول میں ان کی کتاب الناسخ و المنسوخ اور کتاب العلل ہے۔

ان کے مسلک کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ وہ اجتہاد بالرای کو بالکل نہیں مانتے اور فقط قرآن و حدیث کو سند مانتے ہیں۔ طریقہ اہل الحدیث میں ان کی اس شدت کے باعث بعض لوگوں نے انھیں فقیہ کے بجاے محدث کہا ہے، بلکہ ابن عبدالبر نے (الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الفقہاء میں) ان کے فقہی مسلک کا ذکر ہی نہیں کیا، لیکن یہ صحیح نہیں، فقہ حنبلی مذاہب اربعہ میں بالاتفاق شامل ہے۔

حنبلی مسلک کی روایت کرنے والوں میں احمد بن محمد ہانی المعروف بہ ابوبکر الاثرم ، اسحٰق بن ابراہیم المعروف بہ ابن راہویہ المروزی، ابو القاسم الخرقی (م ۳۳۴ھ)، ابن قدامہ الحنبلی (فقیہ) (م ۶۲۰ھ)، ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) اور ابن القیم (م ۷۵۱ھ/۱۳۵۰ء) اہم ہیں۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں شیخ محمد بن عبدالوہاب (م ۱۲۰۶ھ) نے بھی اس مسلک کی اشاعت کی، چنانچہ آل سعود کے فرمانرواؤں کا یہی مسلک ہے، جو اصلاً حنبلی ہے۔

چند اور مسالک: ان مسالک اربعہ کے علاوہ کچھ اور مسلک بھی تھے جو چل نہ سکے۔ ان میں ابن شبرمہ (م ۱۴۴ھ)، ابن ابی لیلیٰ

(م ۱۴۸ھ) الاوزاعیؒ (م ۱۵۷ھ)، سفیان الثوریؒ (م ۱۶۱ھ)، شریک النخعیؒ (م ۱۷۷ھ)، لیث بن سعدؒ (م ۱۷۵ھ)، اسحٰق بن راہویہؒ (م ۲۳۸ھ) اور ابو ثور البغدادیؒ (م ۲۴۰ھ)، داؤد الظاہریؒ (م ۲۷۰ھ) اور ابن جریر الطبریؒ (م ۳۱۰ھ) کے مسالک قابل ذکر ہیں۔

ظاہریہ کا مسلک اندلس میں زیادہ پھیلا، مگر آٹھویں صدی ہجری سے آگے بڑھ نہ سکا۔ اس مسلک کے نامور ترین عالم ابن حزمؒ [رک باں] (م ۴۵۶ھ) ہیں۔

فقہ اسلامی کے امتیازات: بعض لوگ فقہ اور قانون کو ایک ہی معنی میں استعمال کر دیتے ہیں، حالانکہ قانون موجودہ مروجہ معنوں میں اسلامی فقہ کا صرف ایک حصہ ہے (یعنی معاملات و عقوبات) اور ظاہر ہے کہ فقہ ایک وسیع تر نظام ہے۔ پھر بڑا فرق یہ ہے کہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے جہاں اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا قانون ہے وہاں مروجہ قانون (عرف عام میں) انسان کا اور سوسائٹی کا بنایا ہوا مجموعہ ضوابط ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہا نے لفظ قانون فقہی اصطلاح کے طور پر شاذ و نادر ہی کہیں استعمال کیا ہو گا (یہ لفظ ہے بھی خارجی، یعنی یونانی الاصل جو سریانی کے ذریعے عربی میں آیا، بمعنی مقیاس کل شی۔ البتہ سلطنت عثمانیہ میں مجموعہ احکام کے معنی میں استعمال ہوتا رہا اور وہ ان احکام سے متعلق جو سلاطین کے وضع کردہ تھے، لیکن یہ فقہ سے الگ چیز ہے۔

غرض فقہ (شریعت) وسیع تر اصطلاح ہے جس کا اطلاق دین (عقائد و عبادات) اور معاملات (و عقوبات)، احکام سلطانیہ، مخاصمات اور سیر (قانون دولی)، سب کے مجموعے پر ہوتا ہے اور دنیوی قانون کا اطلاق صرف معاملات و عقوبات پر ہوتا ہے۔

موجودہ دنیوی قانون کی غرض و غایت عدل و انصاف کے تقاضوں کی تکمیل ہے، مگر اسلامی شریعت میں یہ بھی ہے اور اس کے ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی منظم تدبیر بھی، جس کے ذریعے افراد کو داخلی طور سے بہتر اور صالح تر بنانا مطلوب ہے۔ فقہ سے رومن لا کی مماثلت کا ذکر اس مقالے میں آ چکا ہے، لیکن دونوں کا یہ فرق بھی بے حد اہم ہے کہ جہاں رومن لا کا سارا بنیادی نظریہ عدم مساوات ہے جس کا مقصد فیوڈل نظام زندگی کا استحکام ہے وہاں اسلامی فقہ ایک خدا کے تصور پر قائم ہو کر انسان کی بنیادی اخوت و مساوات کی علمبردار ہے۔

اسلامی فقہ کے امکانات: جیسا کہ بیان ہوا، فقہ اپنے وسیع معنوں میں عبارت ہے عقائد، عبادات، معاملات، خصومات، معاہدات، عقوبات اور سیاسی و انتظامی نظریات وغیرہ سے۔ ان میں سے بنیادی عقائد و عبادات کے سلسلے میں کسی ترمیم، نئی تعبیر یا تبدیلی کا سوال پیدا نہیں ہوتا، لیکن باقی شعبوں کے بارے میں، نئے نئے مسائل کے ظہور کے پیش نظر، بہت سے نئے سوال ابھرے ہیں اور ابھرتے رہتے ہیں، خصوصاً ان مسائل کے وہ پہلو جو مغربی دنیا کے معاشرتی نظامات و نظریات کے زیر اثر سامنے آتے ہیں، مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ اقتصادی تصورات میں تغیر و تبدل آ گیا ہے، مقامی اور بین الاقوامی تجارت کے نظام تبدیل ہو گئے ہیں، سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظامات نے سوچ کا رخ تبدیل کر دیا ہے، بعض امور میں معاشرتی علوم (عمرانیات، نفسیات اور سیاسیات وغیرہ) نے انداز نظر میں گہری تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ غرض سوچنے اور رہنے سہنے کے انداز یکسر بدل گئے ہیں۔

ان اثرات کے تقاضے سے کم و بیش ڈیڑھ سو سال سے، اسلامی فقہ پر کچھ نئی ذمے داریاں عائد ہوئی ہیں، اس لیے نئے مسائل کے بارے میں فقہ کی نئی تشکیل پر زور دیا جا رہا ہے۔ ایسی فقہ پر، جو نئے معاشرتی مسائل میں عام مسلمان کی رہنمائی کر سکے۔ مذکورہ ڈیڑھ صدی میں عراق، شام، مصر اور ترکی میں اس سلسلے میں کچھ کوششیں ہوئی ہیں، مثلاً ترکی میں مجلۃ الاحکام العدلیہ [رک باں] کی تدوین ہوئی، اسی طرح مصر میں بھی کچھ کوشش ہوئی، لیکن بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ اصلاحات جدید الخیال طبقے کی نظر میں تسلی بخش اور کافی نہ تھیں۔ (مجلّہ کے لیے دیکھیے المحمصانی: فلسفۃ التشریع الاسلامی؛ نیز مصطفےٰ الزرقا: المدخل الفقہی العام؛ نیز وہی مصنف: اسلامی قانون کا تاریخی ارتقاء (ترجمہ اردو از عربی)، در چراغ راہ، کراچی، اسلامی قانون نمبر)۔

جدید تر دور میں ان امکانات پر غور کرنے والوں میں عرب دنیا سے متعلق المحمصانی، علی حسن عبدالقادر، عودہ شہید، احمد مصطفےٰ الزرقاء، سید قطب شہید، الاستاذ ابو زہرہ، الاستاذ دوالیبی اور دوسرے ماہرین قانون و فقہ ہیں۔

اس وقت ترکی، مصر اور بہت سے عرب (اور غیر عرب مسلم) ممالک نے مغربی قوانین میں سے کوئی ایک نظام قبول کر لیا ہے۔۔۔،

باقی اسلامی ممالک نے اپنی ریاست کو اصولاً اسلامی قرار دے دیا ہے، مگر بیرونی قوانین سے استفادے کا رجحان غالب ہے۔ یہ اس جمود کا نتیجہ ہے جو اجتہاد کے سلسلے میں موجود ہے۔

اجتہاد کے ذریعے فقہ اسلامی کی تدوین نو کے سلسلے میں سب سے زیادہ فکر انگیز تجاویز اقبال (علامہ شیخ محمد اقبال) نے اپنے ایک خطبے (بعنوان *The Principle of Movement in the Structure of Islam*) میں پیش کی ہیں۔ اس میں انھوں نے فقہ کے ماخذ اربعہ کے تجزیے کے ساتھ ترکی اور مصر میں تجدید و تحدید قانون اسلامی کی تحریکوں کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جدید تشکیل فقہ وقت کی اہم ضرورت ہے، لیکن یہ صرف جدید حالات و کوائف کے تحت محض مطابقت پیدا کرنا ہی نہیں، بلکہ مغرب کے ناروا اور انسانیت کش نظریات و تجربات کی تردید کرتے ہوئے، مثبت اقدار اخلاق و زندگی پر مبنی ایک نیا قانون بنانا چاہیے جو نصوص سے ماخوذ ہو، لیکن جدید ترین انکشافات سے صرف نظر نہ کرے۔ اس کی مدد سے کائنات کی روحانی تشریح، فرد کی اخلاقی آزادی و نجات اور عالمگیر معاشرے کی مثبت اساس متعین کی جائے۔

مآخذ: متن مقالہ میں آ چکے ہیں۔

○

فقیر: وہ شخص جو حاجت مند ہو، خواہ مادی خواہ روحانی اعتبار سے، لہٰذا ضد ہے غنی، یعنی فارغ البال اور امیر کی، اس کے ساتھ عموماً مسکین کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، یعنی وہ شخص جو بے حد خستہ حال ہو۔ ان میں تھوڑا سا فرق ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ تھوڑا بہت ہو اور مسکین وہ ہے جو بالکل نادار ہو، لیکن امام الشافعیؒ نے اس کے برعکس لکھا ہے اور ابن العربی نے ان دونوں لفظوں کو ہم معنی قرار دیا ہے۔ ایک اور لفظ سائل ہے جس کے معنی ہیں بھکاری یا سوالی۔ چنانچہ قرآن مجید میں آیا ہے کہ انسان اللہ کے حاجت مند (فقراء) اور اللہ غنی (حمید) ہے: گویا فقیر سے یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ اسے خدا کے سامنے حاجت روائی کے لیے ہاتھ بڑھانا اور خدا ہی پر ہر طرح سے توکل کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ شبلی کا قول ہے کہ: "الفقیر من لا یستغنی بشیء دون اللہ" (فقیر وہ ہے جو خدا کے سوا اور کسی ذریعے سے مستغنی نہیں ہوتا) مسلم ممالک میں لفظ فقیر عموماً "سائل" درویش یا نادار کے لیے استعمال ہوتا ہے [ترک بہ درویش]۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے جو یہ حدیث منسوب ہے کہ الفقر فخری ("فقر میرا فخر ہے") اس سے اس درویشی طریقے کو تقویت ملی ہے۔ یورپی زبانوں میں اس لفظ کے مفہوم کو وسعت دے کر اس سے ہندوستانی سادھو اور جوگی بھی مراد لیے جاتے ہیں، لیکن انگریزی لفظ Faker جعلساز سے اس کی مطابقت گمراہ کن ہے، دیکھیے *New English Dictionary* اور *Century Dictionary*.

فقر ایک نہایت ہی وسیع اور بلیغ اصطلاح ہے، اس کا تعلق خارج سے بھی ہے اور باطن سے بھی۔ فقر ایک اخلاقی رویہ ہے اور متاع دنیوی کے تعلق میں ایک انداز نظر بھی، جو دنیا داری، خود غرضی، زر پرستی اور استحصال سے بچاتا ہے۔ حدیث مذکورہ بالا میں جس فقر کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فخر فرمایا ہے اس سے مراد یہی شعوری بے نیازی ہے جو متاع دنیوی پر دسترس ہونے کے باوجود، انسان کو دل کی تونگری عطا کرتی ہے۔ مال وجاہ کی ہوس اور اس کی خاطر ظلم، تعدی، غصب حقوق، استحصال اور اس سے وابستہ جھوٹ اور طمع سازی --- یہ سب رذائل فقر سے دور ہوتے ہیں۔

صوفیانہ شخصی رویے کے علاوہ، اقبال نے اپنی کتابوں میں اسے ایک اجتماعی رویہ (فقریات) بھی قرار دیا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فقیہ: (نیز رک بہ فقہ)، فقیہ عام بنیادی معنوں میں اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی شے کا علم یا فہم رکھتا ہو۔ پھر چونکہ فقہ [رک بآں] ایک باقاعدہ علم بن گیا اس لیے آگے چل کر اس کا مفہوم دین کا عالم یا شریعت کا عالم، خصوصاً شریعت کے مسائل عملی یا الفروع کا عالم (لسان، ۱۷ : ۲۱۸)۔ الفقہ الاکبر (یا علم الکلام)، یعنی وہ کتاب جو امام ابوحنیفہؒ سے منسوب کی جاتی ہے، ارتقائے فقہ کے بالکل ابتدائی زمانے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس میں (مطبوعہ الہ آباد، ص ۲) فقیہ کا لفظ وسیع مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے اور اس مفہوم کی یہ حد بندی اس وقت ہوئی جب دوسری صدی ہجری میں علم الفقہ کی تدوین عمل میں آئی (فقیہ اور مجتہد میں جو فرق ہے، اسے سمجھنے کے لیے دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ) مصر میں یہ لفظ بگڑ کر فقی ہو گیا ہے، جس کا مفہوم مدرس یا قاری ہے۔ بعینہ

جیسے شام میں خطیب مدرس کے معنوں میں بولا جاتا ہے (Lane: *Modern Egyptians*، باب ۲).

امامیہ اصطلاح میں بھی تقریباً انھی معنوں میں مستعمل ہے۔ ان کے یہاں فقیہ اگر استدلال و استنباط کے بعد فتویٰ دیتا ہے تو "مجتہد" ہے اور اگر "مجتہد" اپنے معاصر مجتہدین میں زیادہ مہارت فن رکھتا ہے تو "اعلم" اور اگر بکثرت لوگ اس کی تقلید کرتے ہیں تو اسے "مرجع" کہا جاتا ہے۔

مآخذ: مقالہ فقہ کے تحت؛ دیکھیے مقالہ فقہ در آآ، بذیل مادہ.

○

فن: (جمع فنون) ہنر، آرٹ، صناعت طریقہ، ہنر و علم کا کوئی شعبہ، کوئی شاخ، کتاب کا کوئی حصہ (باب، فصل وغیرہ)؛ بطور تنزل حیلہ، مکر، نیز تفنن، یعنی دل لگی اور خوش طبعی وغیرہ۔ فارسی کی بعض قدیم کتابوں میں لفظ فن جدید معنوں (آرٹ) میں بھی استعمال ہوا ہے اور ہنر اور فن کے الفاظ عمارت گری، نقاشی، تذہیب اور مصوری وغیرہ کے لیے استعمال ہوے ہیں۔

مسلمانوں کے ہاں فن کا مقصود و مطلوب محض حظ نفس اور مسرت نہیں بلکہ تسخیر ہے جس کا دوسرا نام عبادت یا اتصاف یا اوصاف اللہ ہے۔ یہ فن عمل خیر پر ابھارتا اور قرب و اتصال روحانی کا وسیلہ بنتا ہے۔ اسلام کی رو سے حسن میں خیر، حسن عمل (اکمال تکمیل حیات) اور جلال (قدر تسخیر) تینوں موجود ہیں۔

اسلامی آرٹ کی مختلف شاخیں درج ذیل ہیں: (۱) صنعت گری، مثلاً فن تعمیر، عمارات بنانے، فخار (کوزہ گری)، فسیفسا (پچی کاری)، قالی (قالین سازی)، خط خوش نویسی، قماش پارچہ بافی، دھات کا کام اور مصوری وغیرہ۔ (۲) فنی سامان: عاج (ہاتھی دانت کا کام)، بلور، جص (پلستر)، خزف (گلی ظروف)، عرق اللؤلؤ (سیپ)، لباس وغیرہ ہیں، (۳) عمارات سے متعلق اشیا کی اقسام اور فنی خصوصیات، مثلاً باب (دروازہ)، باولی، برج، بستان (باغ)، حمام، حصن (قلعہ)، قنطرہ (پل)، مقبرہ، مینار، مسجد، سبیل وغیرہ، عمود (ستون)، عربی نقش و نگار، ایوان، مقرنس وغیرہ۔ (۴) موسیقی اور آلات طرب وغیرہ۔

اسلامی آرٹ بہت سے تہذیبی ورثوں کے میل ملاپ کا نتیجہ ہے۔ ان میں سرفہرست یونانی تہذیب تھی جس کے زیر اثر بوزنطی سلطنت کے جنوبی حصے تھے۔ دوسری ایرانی تہذیب کی میراث ہے جو ایران کے ساسانی دور کی یادگار تھی۔ بعد میں ایران میں مغل مملکت سے آمدہ چینی، آرائشی نقش و نگار نے قبولیت پائی۔ بوزنطی مکتب فکر کے استادوں کی پیروی کرتے ہوے استانبول میں بہت سی شاہی مساجد تعمیر ہوئیں۔

اسلامی آرٹ کو آرائش کاروں اور تزئین کاروں کا فن کہنا عین مناسب ہو گا۔ یہ نقاش ہر بیرونی سطح کو رنگا رنگ تصویروں سے مزین کرتے تھے۔ ان نقاشوں کی کاریگری اور مہارت فن منبت کاری اور سطحی نقاشوں کے ایسے نمونوں میں نظر آتی ہے جن میں روشنی اور سائے کا تاثر بھی ملتا ہے اور بسا اوقات رنگوں کی لطیف آمیزش بھی۔ اس ہنر مندی اور کاریگری کے مظاہر محلات، مساجد، مقابر، مدارس اور رفاہ عامہ کی دوسری عمارتیں تھیں، ان کے علاوہ واٹر ورکس، چشمے، حمام، ہال، گودام، مسقف بازار، شہر پناہیں اور قلعے مسلمانوں کے اعلیٰ ذوق تعمیر کی یادگار ہیں۔

اسلامی فن کے مختلف ادوار اور ان کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:

(۱) خلافت راشدہ: چونکہ عملاً تمام قدیم عمارات اور ان کے سامان آرائش کی کوفے، دمشق، فسطاط اور قیروان وغیرہ میں کچھ عرصہ کے بعد تجدید ہو گئی تھی، اس لیے اس عہد کا فن واضح نہیں ہے۔

اموی فن: سنگی عمارات، ستون پر گول محرابیں، چھتیں، لداؤ کے دالان، دیواری تزئین اور پچی کاری، شامی طرز کی گچ کا ابھرواں کام جس کی مثالیں دمشق، بیت المقدس، مدینہ منورہ، بصرا اور بعلبک کی مساجد اور صحراے شام کے محلات میں ملتی ہیں۔

عباسی فن: (۷۵۰ء تا ۱۲۵۸ء) کی خصوصیات: عمارتیں جن کی دیواریں بھاری بھرکم، چوکور پلپائے جن کے گوشوں پر پتلے پتلے ستون، کیلی محرابیں، لداؤ، چکر دار مینار، رومی ساسانی نقشے کے محلات، آرائش کے لیے کتاؤ کی اشکاری، دیواری تزئین اور مرقع کشی جو بوزنطی ساسانی روایت سے ظہور پذیر ہوئی۔

مغربی اموی اور اندلسی فن: اس کی ممتاز ترین خصوصیات یہ ہیں، نعل نما محراب، ہلالی کمان، پتلے پتلے ستونوں پر گنجان محرابوں پر گنبد یا مقرنس چھتوں اور دیواروں پر طغرائی نقش و نگار یا لکڑی میں ترشے ہوے نقوش اور پچی کاری وغیرہ۔ اہم ترین یادگاریں: اندلس

میں قرطبہ کی جامع کبیر، مدینۃ الزہراء اور الامیریہ کے محلات کے کھنڈر، زمانہ مابعد کے اہم ترین مراکز فن قیروان، تونس، تلمسان، مراکش اور تازہ وغیرہ تھے۔

فاطمی فن (مصر اور شام میں، ۳۵۸ھ تا ۱۱۷۱ء): اہم خصوصیات ستونوں پر اونچی ڈاٹ کی کمانیں، ابتدائی طرز کی مقرنس تزئین اور مجر جالیاں۔ بڑی بڑی یادگاریں قاہرہ میں قلعہ کے برج (دمدموں کے حصے اور جوامع) الازہر اور الحاکم وغیرہ۔

ایوبی و مملوک فن (مصر و شام میں، ۱۱۷۱ تا ۱۵۱۶ء): اس دور کی عمارتوں میں مختلف رنگوں کے پتھروں کا جوڑ، سنگ مرمر میں پچی کاری، مدور اور بلند طاقچے جو سرگوشہ محرابوں پر ختم ہوتے ہیں اور ابھرے ہوئے طلائی نقش و نگار دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے مظاہر قاہرہ اور دمشق میں کثیر التعداد مساجد، مدارس، محلات اور مقبرے ہیں۔

ساسانی روایت کا احیاء: آل بویہ، سامانیوں، غزنویوں وغیرہ کے عہد میں ایران، ترکستان اور عراق میں ہوا۔ مقبروں کے مینار، مخروطی اور کروی اور مسلی گنبد اور محرابیں۔ اس کی اہم یادگاریں بخارا، خوارزم، نیشاپور، اصفہان، یزد اور غزنہ وغیرہ میں پائی جاتی ہیں۔

سلجوقی فن: ایران، عراق، شام اور ایشیائے کوچک میں (۱۰۳۸ سے ۱۱۹۴ تک، ۱۰۷۳ تا ۱۳۰۲ء تک): اس فن کی امتیازی خصوصیات چار ایوانوں کی مسجدیں بڑے بڑے گنبد (ذرا مخروم استوانی) مینار، خشتی اور گلی رنگین چوکون کی پچی کاری، ابھرواں تصاویر، چمکیلے روغن کے برتن، گلی ظروف اور جڑاؤ کانسی کے کام میں اعلیٰ درجے کے تصویری مناظر ہیں۔ اسکی بڑی بڑی یادگاریں بغداد، موصل، دیار بکر، اصفہان، مرو اور خوارزم میں ہیں۔ نیز بہت سے مقبروں کے گنبد اور گورستانی میناروں کی خاصی بڑی تعداد قونیہ اور سیواس وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔

مغول اور تیموری فن: نوکدار اور پیاز نما گنبد، بلند ڈھولنے اور پشتے کی ڈاٹوں پر کاشی کے چوکوں کی پچی کاری کا کمال جس کے عملی نمونے اصفہان، سمرقند، بخارا، ہرات، بلخ اور تبریز وغیرہ میں نظر آتے ہیں۔

صفوی اور ازبک فن: چوکون کی پچی کاری کی جگہ منقش چوکے، جس سے تصویریں اور فطرت پسندانہ گل کاری کے نمونے بنائے گئے ہیں، جو قزوین، اصفہان، مشہد اور بخارا کی عمدہ عمارتوں میں نمایاں ہیں۔

ہندی مسلمانوں کا فن: (۱۱۹۱ء تا ابتدائے انیسویں صدی): ابتدا میں اس کی اساس غزنوی و غوری اور پھر سلجوقی اسلوب پر قائم ہوئی، اس کے علاوہ ہندو فن تعمیر کی جزئیات (ستون، ابوار، کیریاں، چھجے اور منڈیروں والی چھتیں) داخل ہوتی رہیں۔ بیشتر یادگاریں دہلی اور آگرے میں تعمیر ہوئیں، لیکن بعد ازاں جونپور، مانڈو، احمد آباد، گلبرگہ اور گور میں تعمیر ہوئیں۔ ہندی مسلمانوں کے فن میں مسجد کے دالانوں اور محرابوں میں سنگ مرمر کا بکثرت استعمال شامل ہے۔ مغلیہ عہد میں فن کے شاہی اسلوب نے نشوونما پائی جو کہ صفوی، ایرانی، بنگالی اور دکنی عناصر سے مرکب تھا۔

(اسلامی) فن کا اثر دوسری تہذیبوں کے حوالے سے:

مسلمانوں کے فن نے اپنی ہمسایہ تہذیبوں اور ممالک کے فنون پر گہرا اثر ڈالا، مسلمانوں کے فن کی اشکال (خاص طور پر محراب، لداؤ دار گنبد) ہندو مذہبی فن کے ہر پہلو میں نفوذ کر گئیں، ہندو محلات کے نچلے ڈھانچے اور چوٹی پر گنبد تو مسلمانوں کے سے ہوتے، مگر اوپر جھروکے، گلیاریاں، سرولیں اور دیواری تصاویر وغیرہ ہندوانی وضع کی ہوتی تھیں۔ کبھی کبھی مندروں میں بھی اسلامی فن کی جھلکیاں نظر آتی ہیں، مثلاً گوالیار میں مان سنگھ کے محلات اور چتوڑ گڑھ کے مقام پر رتن سنگھ کے محلات میں کاشی کاری بھی نظر آتی ہے۔ وجے نگر (جنوبی دکن) کے شاہی محلات بہمنی اسلوب میں تعمیر کیے گئے۔ مغلیہ دور حکومت میں مخلوط ہندو مسلم طرز تعمیر مختلف راجپوتی درباروں میں اختیار کیا گیا، پھر شاہجہاں اورنگ زیب کا سنگ مرمر والا شاہی اسلوب چمبہ، منڈی، بیکانیر، جے پور، جودھ پور، اودے پور، گوالیار، اجین تک پورحتیٰ کہ تنجور اور منڈوا تک پہنچ گیا۔

یورپ: مسلمانوں کے فن کا سب سے اہم دائرہ عمل یورپ تھا اس میں سب سے زیادہ سپین نے اسلامی فن کے اثرات کو قبول کیا۔ وہاں عربیت کے دلدادہ عیسائی اگرچہ یورپی نقشے پر گرجے بناتے تھے، مگر ان میں مسلمانوں کے نقش و نگار اور عربی کتبات ہوتے تھے۔ سکونتی مکان اور یہودی معبد بھی اس طرز تعمیر کے مطابق بنائے جاتے تھے۔ اس اسلوب تعمیر کی خوش نما چھتیں اور ہندسی اشکال سولہویں صدی عیسوی میں بھی مدت تک اور لاطینی امریکہ تک میں مقبول رہیں۔

سسلیہ اور جنوبی اطالیہ میں محلات فاطمی طرز پر بنائے جانے لگے۔ ایک زمانے میں سسلیہ کے ہاتھی دانت کے صندوق تمام یورپ میں پھیل گئے۔ صلیبی جنگوں کی بدولت یورپ کا مسلمانوں سے تعلق قائم ہوا تو ان کی بدولت یورپ مسلمانوں کی نوکدار محراب اور گنبد کی تعمیر سے آشنا ہوا۔ اطالیہ میں وینس اسلامی اثرات کا مرکز بن گیا تھا۔ وینس کے محلات شام کے حلانی (Hilani) مکانات کی طرز پر بنائے گئے۔ وینس کے دھات کے جڑاؤ کام، جلد سازی، چمڑے کے کام، پارچہ بافی اور شیشہ سازی کو عموماً مصر اور شام کی دستکاری ہی کی شاخ کہا جاتا ہے۔ چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی کے شروع میں حضرت مریمؑ اور مسیحی بزرگان دین کی تصاویر میں ان کے لباسوں میں جابجا قرآن مجید کی آیتیں تحریر ہوتی تھیں۔

جب ترکوں نے وینس کی نوآبادیات بلقان، ہنگری، روس، پولینڈ اور آسٹریا کے بعض علاقوں کو فتح کر لیا تو اسلامی آرٹ ان ممالک میں بھی نفوذ کر گیا۔ وہاں عثمانیوں کے ملبوسات اور زیورات لوگوں نے اختیار کر لیے۔ فرانس کے سپاہیوں نے موروں (عربوں) کی وضع قطع کا لباس پہننا شروع کر دیا۔ شاہی اور یورپی خواتین کشمیری شالیں پسند کرنے لگیں۔ اسلامی فن نے یورپی فن کے تین پہلوؤں پر اپنا مستقل اثر چھوڑا ہے: (۱) نقشی فن تعمیر؛ (۲) آرائش کے طور پر اینٹوں کا استعمال اور (۳) کوزہ گری، ان کی اشکال، نمونے اور ساتھ ہی ان کے رنگ و روغن بھی۔

اسلامی فن کے سلسلے میں مندرجہ ذیل فنون بالخصوص قابل ذکر ہیں: (۱) شعر و شاعری؛ (۲) موسیقی؛ (۳) مصوری؛ (۴) تعمیر؛ (۵) خطاطی؛ (۶) تجلید؛ (۷) تذہیب؛ (۸) تکفیت؛ (۹) فخار (کوزہ گری)؛ (۱۰) فلز کاری؛ (۱۱) پارچہ بافی؛ (۱۲) قالین سازی؛ (۱۳) طراز؛ (۱۴) متفرقات (لکڑی کی کندہ کاری)، سنگ تراشی و پچی کاری، ہاتھی دانت اور ہڈی کا کام، شیشے اور بلور کے ظروف اور مسکوکات وغیرہ؛ تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) فن شعر و شاعری: (ع) یعنی عام مفہوم میں کلام منظوم، جس میں قافیہ و وزن بھی ہوتا ہے۔ شعر اچھا بھی ہوتا ہے اور برا بھی۔ علمائے اسلام نے قرآن مجید ہی کی آیات اور متعلقہ احادیث کی مدد سے شاعری کے لیے ایک اہم مقام تجویز کیا ہے۔ قرآن مجید میں جن شعرا کی مذمت آئی ہے وہ سب مشرک تھے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہجو اور اسلام کی مخالفت کرتے تھے، لیکن مسلم شعرا میں حضرت حسانؓ بن ثابت، حضرت کعبؓ بن مالک اور حضرت عبداللہؓ بن رواحہ بھی تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدح اور اسلام کا دفاع کیا کرتے تھے۔ مسلم فضلا نے شاعری کو ایک ایسی صنعت قرار دیا ہے، جس کے ذریعے شاعر اپنے خیالات و تصورات کو مرتب کر کے موزوں و مقفّٰی الفاظ کا جامہ پہنا دیتا ہے۔ اس طرح وہ قاری اور مخاطب کی قوت غضبی و شہوانی کو متحرک کر کے طبائع میں انقباض یا انبساط پیدا کر دیتا ہے۔ اسلامی ادبیات میں شاعری کی دو قسمیں مروج رہی ہیں: ایک وہ جو دلی جذبات کی تحریک سے ابھر کر بے تکلف اسلوب اختیار کر لیتی ہے (مطبوع) اور دوسری وہ جو کسی خارجی مقصد سے شعوری طور پر پُر تکلف اسلوب بیان میں ادا ہوتی ہے اور اس سے شاعر کا مقصد اظہار کمال کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اس کا موضوع امیروں، وزیروں اور دوسرے صاحبان اقتدار کی مدح سرائی ہی ہوتا ہے۔ اول الذکر شاعری میں صوفی شعرا شامل ہیں جن کی غزلیات، مثنویات اور رباعیات اخلاقی اور روحانی معارف کا مخزن ہیں۔ ان میں سے بعض کو دنیا کے ادب عالیہ میں شمار کیا جا سکتا ہے، مثلاً سعدی، حافظ اور رومی کا کلام۔

سجع اور قافیہ مسلمانوں کی شاعری کے دو بنیادی عنصر ہیں۔ ان کا عمدہ اظہار قصیدہ اور غزل میں ہوتا ہے۔ قصیدے کا فن عربی شاعری سے فارسی، ترکی اور اردو میں منتقل ہوا۔ اگرچہ اس میں مخاطب کے اوصاف خیالی ہوتے ہیں اور اس میں ممدوح کی مدلل مداحی ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود اس میں مناظر قدرت و مظاہر فطرت کی تصویریں، مکالمات، نظمیں اور نفسیاتی قطعات کے اچھے شاہکار ظہور میں آئے جن سے ذخیرہ میں بہت اضافہ ہوا۔

مسلمانوں کے شعری سرمایے میں غزل نہایت دلکش اور منفرد صنعت ہے۔ اسے فارسی شاعری کا عطیہ سمجھنا چاہیے۔ غزل کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ایک ایک شعر اپنی ذات میں مکمل معنی کا حامل ہے، آسانی سے جذب ہو سکتا ہے، آسانی سے متاثر کرتا ہے اور آسانی سے یاد ہو جاتا ہے۔ غزل میں محبت کے علاوہ سیاسی و سماجی ماحول کے اشارے، دانش زندگی اور آداب و اخلاق کے اسباب اور حیات و کائنات کے بہت سے حقائق، محبت کے مضامین کے ساتھ ساتھ آتے ہیں۔

(۲) موسیقی: بلاطینی MUSICA راگ کا علم؛ کہا جاتا ہے کہ موسیقی یونانی زبان کا لفظ ہے اور نغموں کے مرتب کو موسیتور یا موسیقار کہتے ہیں۔ عرب اسے علم الموسیقی کہتے ہیں۔ اسلام کی آمد سے قبل زمانۂ جاہلیت میں موسیقی متعارف ہو چکی تھی۔ کتابوں میں عود اور طنبور کا ذکر ملتا ہے۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے وسط تک یونانی تحریروں کا ترجمہ عربی میں کیا گیا۔ الکندی پہلا شخص تھا جس نے قدما کے دستیاب شدہ ذخائر سے فائدہ اٹھایا۔ اس کے بعد الفارابی نے کتاب موسیقی الکبیر لکھی وہ خود بھی موسیقار تھا۔ اس نے آلات موسیقی کا شرح و بسط سے ذکر کیا ہے۔ الفارابی نے طنبور الخراسانی کی سپتک بھی قلم بند کی' جس کا آغاز "لا لا لا" سے ہوتا ہے۔ رباب کی سپتک کے بیان میں اس نے ایسی سپتک کا ذکر کیا ہے' جس میں صغیر سوم اور کبیر سوم پوری محنت کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔

زمانۂ مابعد کے مصنفین میں ابن سینا (م ۴۲۸ھ/۱۰۳۷ء) اور ابن زیلہ (م ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) قابل ذکر ہیں۔ اس نے ۹۰ صدون پر مشتمل دستان کے اشکال کے بجائے ۱۱۲ صدون پر ایک دستان مرتب کیا۔ ابن زیلہ' ابن سینا کا شاگرد تھا' جس کے ہاں بعض نئی تفصیلات بھی آئی ہیں۔ زمانہ مابعد میں علم موسیقی سے دلچسپی رکھنے والے مصنفوں میں ابن الہیثم (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء)، فخر الدین رازی (م ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء) اور نصیر الدین طوسی (م ۶۷۳ھ/۱۲۷۴ء) جیسے لوگوں کے نام آتے ہیں۔ اندلس میں ابن باجہ (م ۵۲۳ھ) اور ابن رشد (م ۵۹۴ھ/۱۱۹۸ء) جیسے مشاہیر فن نظر آتے ہیں۔

سقوط بغداد کے بعد ثقافت کا مرکز ثقل مشرق میں منتقل ہو گیا۔ فارسی میں لکھنے والے مصنفوں میں قطب الدین رازیؒ (م ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء) نے اپنی کتاب درۃ التاج (مطبوعہ طہران) میں علم موسیقی پر ایک دلچسپ اور دلآویز جملہ لکھا ہے' محمود آملی (آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی) کی تصنیف نفائس الفنون اور عبدالقادر الغیبی (م ۸۳۹ھ/۱۴۳۸ء) کی جامع الالحان بھی علم موسیقی سے بحث کرتی ہیں۔

مغرب اور اندلس میں اسحٰق الموصلی کا قدیم نظریۂ موسیقی' جسے مشہور ماہر موسیقی زریاب نے پہنچایا تھا، تیسری سے نویں صدی ہجری تک معیاری تصور ہوتا تھا۔ سقوط غرناطہ کے بعد الاندلس کے مہاجر اپنا نظریہ موسیقی اپنے ساتھ المغرب (شمالی افریقہ) لے گئے۔ مراکش میں عبدالرحمٰن الفاسی (م ۱۰۹۶ھ/۱۶۸۵ء) نے موسیقی پر ایک قابل قدر کتاب الجموع فی علم الموسیقی والطبوع لکھی۔

عربوں کی موسیقی (ابتدائی ادوار میں): تاریخ ادب کے مورخوں نے لکھا ہے کہ حجاز قدیم فن موسیقی کا گہوارہ تھا اور موسیقی بڑی عمر کے گانے والیوں (مغنیہ) اور نوجوان پیشہ ور گانے ناچنے والی لڑکیوں (قینہ) کے ہاتھوں میں تھی' جو نہ صرف تہواروں اور خوشی کی تقریبوں میں' بلکہ میدان جنگ میں بھی گایا کرتی تھیں۔ ان کے آلات موسیقی میں بربط اور مربع شکل کے طنبورے ہوتے تھے۔ ان میں دف کے علاوہ قصیب (کمان) بھی ہوتی تھی۔ زمانہ جاہلیت کے گانوں میں ایک خاص گانا حدی تھا جو لمبی تان کے سروں میں تھرکتی آواز سے گایا جاتا تھا۔ قدیم ترین طرز کے گیتوں میں سے حدا کا گیت تھا۔ جو شتربان گایا کرتے تھے۔

عربوں کی موسیقی: عرب مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ اسلامی زمانے میں سب سے پہلا مرد مغنی طویس (م حدود ۸۸ھ/۷۰۵ء) تھا جو ایرانی طرز پر گایا کرتا تھا۔ اس کے معاصر سائب خاثر (م ۶۵ھ/۶۸۴ء) نے پہلے قضیب اور پھر عود پر گانا شروع کیا۔ بنو امیہ کے دور میں مغنیوں کی سرکاری سرپرستی ہونے لگی۔ ان میں بعض خلفا بھی اعلیٰ درجے کے موسیقار تھے۔ اس زمانے کے سب سے بڑے موسیقار ابن سریج (م حدود ۱۰۸ھ/۷۲۶ء) اور معبد (۱۲۵ھ/۷۴۳ء) تھے۔ ابن سریج گانے کے ساتھ ایرانی بانسری بھی استعمال کیا کرتا تھا۔ معبد کے دو قسم کے گانے' یعنی حصون معبد اور معبدات بہت مقبول ہوئے۔ مختلف اصوات کی نغمہ نوازی کے لیے عام طور پر عود، ڈھولک اور دف قضیب بھی استعمال ہوتے تھے۔

بنو عباس کے دور حکومت میں پایۂ تخت کوفہ اور بعد ازاں بغداد میں منتقل ہوا۔ اس زمانے میں علم و فن نے ہر میدان میں ترقی کی۔ بہت سی کتابیں یونانی زبان سے عربی میں منتقل ہوئیں۔ ابراہیم الموصلی (م ۱۸۸ھ/۸۰۴ء) ہارون الرشید کے دربار کا مقبول ترین مغنی تھا۔ اس نے ابن جامع (م حدود ۱۸۷ھ/۸۰۳ء) کی معیت میں ایک سو سروں کا انتخاب کیا اور اسی انتخاب کی بنا پر ابو الفرج الاصبہانی نے اپنی الاغانی کتاب' الاغانی مرتب کی۔ اسحاق الموصلی نے قدیم عربی موسیقی کے اسالیب کو از سر نو مرتب کیا۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں عباسی خلافت پر آل بویہ چھا گئے' جو تمدنی اعتبار سے ایرانی تھے اور موسیقی کے بڑے سرپرست تھے۔ بویہی امرا کے بعد ترکمان سلاطین خلافت کے معاملات پر حاوی ہو گئے۔ یہ سلاطین موسیقی کے شائق تھے۔ اس کے بعد جو اتابک ملک میں برسراقتدار آئے' انہوں نے بھی ایسے علما کی سرپرستی کی جنہیں موسیقی سے دلچسپی تھی۔ عباسی دور میں عربی موسیقی پر ایرانی موسیقی کے اثرات عروج پر پہنچ گئے۔ اب ادوار کی تعداد اٹھارہ تک پہنچ گئی۔ یہ ادوار بارہ مقامات اور چھ آوازوں پر مشتمل تھے جن کے نام زیادہ تر فارسی تھے۔ ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں ہلاکو نے بغداد پر قبضہ کر کے ثقافتی اداروں کو تباہ و برباد کر دیا۔

شامی موسیقی: جب شام میں اسلام کا دور دورہ ہوا تو شامی کلیساؤں میں دعائیں بھی عربی زبان میں پڑھی جانے لگیں۔ خلفائے بنو امیہ جو بدوؤں کے سیدھے سادے آلات' یعنی طنبورہ اور دف کے ماحول میں پلے تھے۔ اب ایک نئی قسم کے راگ' یعنی غسانی بربط' عراقی عود اور ایرانی طنبور سے آشنا ہوئے۔ اس زمانے میں بہت سے علمانے علم موسیقی پر کتابیں لکھیں۔ شام کے حکمرانوں میں حمدانی حکمران علوم و فنون کا بڑا سرپرست تھا۔ اس خاندان کا گل سرسبد سیف الدولہ تھا' اس نے ابوالفرج الاصفہانی' مصنف کتاب الاغانی الکبیر اور المسعودی (م ۳۴۶ صدی ہجری/۹۵۷ء) کی بھی سرپرستی کی۔ صلیبی جنگوں کے خاتمے کے بعد چھٹی صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی تک شام پر مصر کے ایوبی سلاطین اور ان کے بعد مملوک بادشاہوں کی حکومت رہی۔ شامی سلاطین نے فن تعمیر اور صنعتی فنون وغیرہ کی ترقی میں حصہ لینے کے علاوہ موسیقی کی بھی خدمت کی۔

(۹۲۳ھ/۱۵۱۶ء) ترکان عثمانی نے شام کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا جس کے بعد ملک کی موسیقی ترکی قالب میں ڈھل گئی۔ عثمانی دور میں میخائیل بن جرجیس مشاقہ (م ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۸ء) نے رسالہ الشہابیہ فی الصناعۃ الموسیقیہ لکھی۔ اس کتاب میں شام کے پچانوے راگ راگنیوں کا ذکر ہے' لیکن آزادی کے بعد شام اور لبنان میں موسیقی کی تعلیم کے لیے مدارس بھی قائم ہو گئے ہیں۔ عملی موسیقی کے متعلق آجکل جو درسی کتاب مروج ہے اس کا نام تعلیم الفنون ہے۔

المغرب کی موسیقی: المغرب میں طرابلس سے لیکر مراکش تک کے ممالک شامل ہیں۔ عربوں نے اپنے نامور سپہ سالار موسیٰ بن نصیر کے ماتحت ۸۹ھ/۷۰۸ء میں المغرب کو فتح کرنا شروع کیا۔ اموی عاملوں کے عہد میں طرابلس' مہدیہ' تونس' فاس اور الجزائر گانے اور ساز بجانے والوں کے مرکز بن گئے تھے۔ قیروان میں زیادۃ اللہ کے دربار میں مشہور و معروف مغنی زریاب کی ۲۰۶ھ/۸۲۱ء میں پذیرائی ہوئی اور اسی زمانے میں المغرب کو پہلی مرتبہ بغداد کی موسیقی سے محظوظ ہونے کا موقع ملا۔

اندلسی موسیقی نے اپنے عروج کے زمانے میں بقول ابن خلدون المغرب پر اپنا گہرا اثر ڈالا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ المغرب نے اندلس سے آلات موسیقی' مثلاً گٹار اور طنبورہ وغیرہ درآمد کیے۔ اندلس سے عربوں کے اخراج کے بعد جب یہ مہاجرین المغرب میں آباد ہوئے تو وہ موسیقی کو اس سطح پر لے آئے جس پر یہ اندلس میں تھی۔ جب ترک المغرب کے مشرقی حصے پر قابض ہو گئے تو ترکی موسیقی بھی المغرب کی موسیقی پر اثر انداز ہونے لگی۔ عام طور پر استعمال ہونے والے آلات عود اور دو تارہ رباب تھے۔ الجزائر میں آج کل پکے راگ اور مقبول عام گانے گائے جاتے ہیں۔ جنہیں الجزائر والوں کی اصطلاح میں "کلام الجد" اور کلام "الہزل" کہہ سکتے ہیں۔ مراکش میں قدیم کلاسیکی موسیقی کا احیا ہوا ہے۔ وہاں ۱۹۲۸ء میں تین روز کے لیے جشن موسیقی منایا گیا تھا۔ تونس المغرب کا ثقافتی مرکز ہے۔ وہاں کے لوگوں نے اب تک اندلسی روایات کو قائم رکھنے کی کوشش کی ہے' اگرچہ یہ ملک ترکی اور مصری خیالات سے زیادہ اثر پذیر ہوا ہے۔

مصری موسیقی: مصر شروع سے تہذیب و تمدن کا مرکز رہا ہے۔ اسلامی فتح سے پہلے مصر میں گانے بجانے کا عام رواج تھا۔ اس زمانے میں' بانسری' الغنون اور مختلف قسم کے ڈھول اور نقارے بھی رائج تھے۔ جب اسلامی عساکر نے ۲۰ھ/۶۴۱ء میں مصر کو فتح کر لیا تو وہاں کے عامل بھی دمشق اور بغداد کے خلفا کی طرح خود بھی موسیقی کے دلدادہ بن گئے۔ جس کی اساس حجاز کی عملی موسیقی پر قائم تھی۔ طولونی اور اخشیدی حکمرانوں کے زمانے میں ہر طرف موسیقی کا چرچا ہوا۔ فاطمی خلفا بھی موسیقی کے شائق اور قدردان تھے۔ آلات موسیقی میں عود' طنبور' چنگ' قانون' زمرہ' نائی اور تار بھی ایرانی رباب کی طرح اس زمانے میں اپنے اوج کمال پر تھے۔ ان دنوں مشہور ماہرین موسیقی

ابن الہیثم (م ۴۳۰ھ/ ۱۰۳۹ء) اور المسبحی (م ۴۲۰ھ/ ۱۰۳۰ء) زندہ تھے۔

ایوبی سلاطین کے عہد (۵۶۷ھ/ ۱۱۷۱ء) میں ابن سناء الملک نے گیتوں کا ایک مجموعہ دارالطراز کے نام سے لکھا تھا، جس سے مصر میں موشح مقبول ہوا۔ مملوک سلاطین (۶۴۸ھ/ ۱۲۵۰ء تا ۹۲۲ھ/ ۱۵۱۷ء) اپنی قومی موسیقی کے شائق تھے ان کے عہد میں پرانی قسم کی موسیقی اور ترکی کی موسیقی میں اختلاط کی وجہ سے مصری موسیقی ترقی پذیر ہوئی۔ اسی زمانے میں فوجی بینڈ خاص طور پر پسند کیا جانے لگا۔ صلیبی جنگوں کے زمانے میں فرنگیوں نے نہ صرف عربوں کے آلات موسیقی اپنا لیے، بلکہ ان کے بعض گانے بھی اختیار کر لیے اگرچہ امام ابن تیمیہ سماع اور رقص کے مخالف تھے، لیکن اس زمانے کے بعض متصوفین موسیقی کے روحانی فوائد کے قائل تھے۔ ان کا خیال تھا کہ سماع سے اللہ تعالیٰ کے جمال حقیقی کو دیکھنے کا ذوق و شوق پیدا ہوتا ہے۔ مملوک عہد میں موسیقی پر لکھی جانے والی کتابوں میں عود، چنگ عجمی، چنگ مصری، سنطیر، رباب، کمانچہ، شبابہ، دف اور غربال جیسے آلات موسیقی کا ذکر ملتا ہے۔

عثمانی ترکوں کے تسلط کے زمانے (۹۲۲ھ/۱۵۱۷ء) میں بھی ملک کا نظم و نسق مملوک حکام کے ہاتھ رہا۔ اگرچہ اس زمانے میں موسیقی پر قدامت پسندی کا غلبہ رہا، لیکن پاشاؤں کے محلات میں آناطولی اور روم ایلی کی موسیقی زیادہ مقبول ہو گئی۔ مصر کے پہلے خدیو محمد علی پاشا کے عہد (۱۲۲۰ھ/۱۸۰۵ء تا ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء) میں مصری تمدن پر یورپی اثرات کارفرما ہونے لگے اور مغربی فن موسیقی میں زیادہ دلچسپی لی جانے لگی۔ اس کے نتیجے میں موسیقی کے مدارس فرانسیسی اور جرمن استادوں کی نگرانی میں کھولے گئے۔ خدیوی عہد میں موجودہ موسیقاروں کے خاندانوں کے بہت سے بانی پیدا ہوئے اور مغربی فن موسیقی میں مصری فن کا پیوند لگایا گیا۔

شاہ فؤاد اول کے آغاز عہد سے مصری موسیقی کا زریں دور شروع ہوا۔ شاہ فؤاد کے ذوق موسیقی اور سرپرستی کی بدولت اس فن میں بڑی ترقی ہوئی۔ ۱۹۲۹ء میں بادشاہ نے معہد الموسیقی الشرقی کا افتتاح کیا جبکہ ۱۹۳۵ء میں عورتوں کے لیے ادارہ موسیقی قائم ہوا۔ گذشتہ ساٹھ برس میں اس فن کے ہر شعبے کی ترقی کے لیے بڑی بڑی کوششیں کی گئی ہیں۔ مشہور گانے والوں میں ام کلثوم اور عبدالوہاب کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں جن کے گانے سارے عالم عرب میں بڑے ذوق و شوق سے سنے جاتے ہیں۔

عراقی موسیقی: سقوط بغداد (۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء) کے بعد عربی موسیقی کا کلاسیکی دور ختم ہو گیا۔ جوبانی خاندان کی سرپرستی میں دوبارہ اس فن کو عراق میں ترقی حاصل ہوئی۔ اس زمانے میں ایرانی طرز کی موسیقی رائج تھی جس میں تورانی رنگ بھی شامل ہو گیا تھا۔ اب "مکمل سرگم" کی جگہ ہلکی پھلکی آٹھ سری سرگم نے لے لی تھی، جسے اس زمانے میں برسراقتدار تورانی اور مغل زیادہ پسند کرتے تھے۔ بعض نامور موسیقاروں نے عربی (غربی) اور مغل (شرقی) کو ملا کر ایک کر دیا۔ نویں صدی ہجری میں ایک موسیقار عبدالقادر بن غیبی (م ۸۳۸ھ/۱۴۳۵ء) نے بڑا نام پیدا کیا اور وہ اسلامی دنیا کا بہت بڑا موسیقار مانا جاتا تھا۔ وہ اپنے فن کی بدولت تیمور کے قہر و غضب سے بچ گیا تھا۔ عراق میں ایرانی اور تورانی موسیقی کے میل ملاپ سے بہت سے نغمے اور طرح طرح کے گانے وضع ہوئے۔ ان میں زجل، موال اور کان کان عراقی عوام کے دل پسند گانے تھے۔

دسویں اور گیارہویں صدی ہجری میں عراق پہلے ایران اور بعد میں ترکوں نے فتح کر لیا اور ۱۹۱۸ء تک عراق ترکوں کے زیرنگین رہا۔ اسوقت سے عراقی موسیقی ترکی طرز پر آ گئی اور یہ ناچ گانے کی محفلوں میں آج تک رائج ہے۔ ۱۹۱۸ء میں ترکوں کے انخلا پر جب قومی حکومت قائم ہوئی تو اس ملک نے تیزی کے ساتھ سماجی، سیاسی اور ثقافتی ترقی کی۔ آجکل بغداد میں بچوں کے مکتبوں اور ابتدائی مدارس میں گانا سکھایا جاتا ہے۔ بغداد ریڈیو سے یورپی اور عراقی طرز کے گانے نشر کیے جاتے ہیں۔

ایرانی موسیقی: ایران میں قدیم زمانے سے فن موسیقی کا چرچا رہا ہے۔ ساسانی عہد میں کسی بھی تقریب کو گانے بجانے کے بغیر نامکمل سمجھا جاتا تھا۔ محافل رقص و سرود کے لیے چنگ، وین، بربط، رباب اور طنبور کے ساتھ قیثار، مشتک، نائی اور تنبک بجائے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ رزم و بزم کی محفلوں میں قرنائی، بوق، جیر اور کوس استعمال ہوتے تھے۔ اس زمانے میں باربد ایک باکمال موسیقار تھا جس کا مقبول ساز بربط تھا اس نے تین سو ساٹھ راگ اور راگنیاں وضع کی تھیں۔ صبح اسلام طلوع ہونے پر ساری دنیا میں جو تمدنی انقلاب رونما ہوا، اس سے ایران بطور خاص متاثر ہوا۔ ساسانی

حکمرانوں کے زیر حکومت (۲۶۱ھ/۸۷۳ء تا ۳۸۹ھ/۹۹۹ء) میں علم موسیقی اور علم ادب میں بڑی ترقی ہوئی۔

تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں گانے بجانے والی لڑکیاں (قینات) دربار خلافت میں اپنے ملک کا ساز طنبور بجاتی تھیں اور وہ راگنیاں بجاتی تھیں جو باربد کے نام سے موسوم ہیں۔ بہت سے ایرانی امرا موسیقی سے نسبت رکھتے تھے اور خود بھی اچھے موسیقار تھے۔ خوارزم شاہیوں کے عہد (۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء تا ۶۲۸ھ/۱۲۳۱ء) میں راگ رنگ عام ہو گیا۔ اگرچہ مغول نے مغربی اسلامی دنیا کو تباہ و برباد کر دیا تھا، لیکن قبول اسلام کے بعد وہ رقیق القلب اور مہذب انسان بن گئے اور ان کے حکمرانوں نے نغمات اور مغنیوں کی سرپرستی میں بڑی فراخ دلی کا ثبوت دیا۔ اس زمانے میں علم موسیقی پر متعدد کتابیں لکھی گئیں۔ کتب دانشمندی میں علم موسیقی کا بھی ایک باب ہوتا تھا۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ عود، رباب اور مغنی موسیقی کا بھی ایک باب ہوتا تھا۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ عود، رباب اور مغنی ایران میں نہایت مقبول ساز تھے۔ علاوہ ازیں چنگ، قانون، خمار، نیشبک، بیشہ اور نای سیاہ بھی استعمال ہوتے تھے۔ سرتال کے لیے اب بھی دائرہ استعمال ہوتا تھا۔

الغرض تاریخ کے مختلف ادوار میں اسی طرح موسیقی اور موسیقاروں کی سرپرستی جاری رہی (رک بہ آآآ بذیل مادہ)۔

پاک و ہند کی موسیقی: اگرچہ سنسکرت ادب مذہبی موسیقی (صوتی و آلاتی) کے تذکرے سے بھرا پڑا ہے، لیکن مسلمانوں کی آمد سے قبل ہندوستان کی غیر مذہبی موسیقی کے بارے میں کسی قسم کی معلومات نہیں ملتیں۔ مسلمانوں کے چار بڑے فقہی مذاہب موسیقی کو ناپسندیدہ چیز سمجھتے تھے، لیکن اس کے ساتھ صوفیوں اور درویشوں کے بعض سلسلے روحانی سرور کے حصول کی خاطر موسیقی اور رقص دونوں سے کام لیتے تھے۔ صوفیوں کا چشتی سلسلہ، جس کی بنیاد حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ (۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء) نے رکھی تھی، اس کے قوالوں کے گیت تمام ملک میں پھیل گئے اور ان گیتوں میں بعض ہندی میں گائے جاتے تھے۔

غلام اور خلجی سلاطین نہایت فیاضی سے موسیقی کی سرپرستی کرتے تھے، خراسانی گویے اور ہندوستانی مغنی شاہی درباروں کی زینت تھے۔ اس زمانے میں موسیقی کی تمام اصطلاحوں پر ایرانی تخیلات کارفرما تھے۔ اس دور سے امیر خسرو تعلق رکھتے تھے، جو موسیقی اور شاعری دونوں میں مہارت رکھتے تھے۔ انھوں نے فارسی اور پاک و ہند کی موسیقی کے امتزاج کو انجام دیا۔ فیروز شاہ تغلق کے حکم سے سنسکرت کی بعض کتابوں کا فارسی میں ترجمہ ہوا جس میں ایک راگ دویا بھی تھا۔ لودھیوں کے زمانے تک جو آلات موسیقی مروج تھے ان میں ایک چنگ، دوسرا قانون، تیسرا طنبور اور چوتھا بین تھا۔

دکن میں بہمنی خاندان موسیقی سے بہت شغف رکھتا تھا۔ ان کے زوال پر احمد نگر کے عادل شاہی اور گولکنڈہ کے قطب شاہی سلاطین فنون لطیفہ کی سرپرستی کرتے رہے۔ ان میں سے بعض سلاطین خود بھی گانے بجانے کے شائق تھے۔ فن موسیقی کے ماہروں میں گوالیار کا دبستان بڑی شہرت رکھتا تھا۔ اس دبستان کا بہترین تلمیذ تان سین تھا۔ مغل سلطنت میں فن موسیقی کو جس قدر عظمت و شوکت اور مقبولیت حاصل ہوئی، اس کے سامنے فن موسیقی کی سابقہ ترقیاں ماند پڑ گئیں۔

شہنشاہ اکبر (م ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) مغلیہ خاندان کا گل سرسبد تھا۔ اس کے دربار کی موسیقی گذشتہ سلاطین کے شغف پر سبقت لے گئی۔ اس زمانے کے مطربوں میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل تھے، اگرچہ ان میں سے بیشتر موسیقار دنیاے اسلام کے مختلف حصوں سے آئے تھے۔ ابو الفضل کا بیان ہے کہ اکبر اس فن میں پیشہ ور موسیقاروں سے زیادہ مہارت رکھتا تھا اور اس نے دو سو لحن یا راگنیاں بنائی تھیں۔ شہنشاہ جہانگیر بھی موسیقی کا دلدادہ تھا۔ وہ ہندی اور فارسی کی راگنیاں بڑے شوق سے سنتا تھا۔ اس زمانے میں نظری اور عملی اعتبار سے ایرانی موسیقی کا عمل جاری رہا۔ البتہ اس عہد میں دکن، گوالیار اور کشمیر کے ثقافتی دبستانوں کا گہرا اثر محسوس ہونے لگا۔

اگرچہ اورنگ زیب عالمگیر موسیقی کا دلدادہ نہ تھا، لیکن اس کے جانشینوں شاہ عالم، بہادر شاہ اول، فرخ سیر اور محمد شاہ نے تلافی مافات کر دی اور موسیقی درباروں اور گھروں میں دوبارہ مقبول ہونے لگی اور مطرب اور رقاص ترقی کر کے صاحبان منصب بن گئے۔ برطانوی عہد میں بعض دیسی ریاستوں کی سرپرستی میں تمام فنون میں عموماً اور فن موسیقی میں خصوصاً از سرِ نو جان پڑ گئی۔

پاکستان میں: دھرپد سے خیال اور ٹھمری تک، برصغیر کی موسیقی کے ارتقا میں مسلمان موسیقاروں نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا

ہے۔ موسیقی کے جن گھرانوں نے اس فن کے مختلف اسالیب کو بنایا ان میں کرانا، پٹیالہ اور شام چوراسی کے گھرانے خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ حصول آزادی (۱۹۴۷ء) کے بعد اکثر مسلمان موسیقار بھارت سے پاکستان چلے آئے ہیں۔ آجکل مشرقی اور مغربی موسیقی کے امتزاج سے نئی نئی دھنیں بنانے کے تجربات ہو رہے ہیں۔ قدیم مشرقی سازوں کے ساتھ جدید ترین یورپی آلات موسیقی بھی استعمال ہو رہے ہیں۔ اس ضمن میں فلم، ریڈیو اور ٹیلی ویژن اہم حصہ لے رہے ہیں۔ عسکری موسیقی پر خصوصی توجہ دی جا رہی ہے، چنانچہ پاکستان آرمی اور پنجاب پولیس کے بینڈ متعدد قومی اور بین الاقوامی مظاہروں میں داد و تحسین پا چکے ہیں۔

۳۔ مصوری (فن تصویر): اسلام میں شبیہ سازی اور مجسمہ سازی کی حرمت یا ناپسندیدگی ہمیشہ سے چلی آ رہی ہے، کیونکہ اس کی بنیاد بت پرستی سے باز رکھنے اور خدا کی شان خالقیت سے مشابہت اختیار نہ کرنے پر قائم ہے۔ اس کے بجائے مسلمانوں کے کمال فن کا ظہور فن تعمیر، عمارتوں کی آرائش و زیبائش، تحائف و ہدایا پر جانات کی تصویریں بنانے، خطاطی، تذہیب (ملمع کاری) اور میناکاری میں ہوا۔

جب مسلمانوں نے شام و عراق کو فتح کیا تو انہیں یونانی اور بوزنطی اور ساسانی فن کے آثار نے متاثر کیا۔ اسلامی فن کے اولین نمونے، ان چھوٹے محلات میں ملتے ہیں جو صحراء کے کنارے اموی فرماں رواؤں نے تعمیر کرائے تھے۔ ان میں سے دو یعنی قصیر عمرو اور خربۃ المفجر کی آرائش قابل دید ہے۔ ان میں استرکاری پر آبی رنگوں سے تمام کمروں اور دالانوں میں تصویریں بنائی گئی ہیں۔ غسل اور جسمانی ورزشوں کے مناظر ان تصویروں کے موضوعات ہیں۔ عباسیوں کے دارالخلافہ سامرا میں، جس کی کھدائی ۱۹۰۷ء میں ہوئی تھی، دیواری نقوش جاذب نظر ہیں۔ اس کی دیواروں پر خوبصورت بیل بوٹے کھدے نظر آتے ہیں۔ جن میں مختلف رنگ استعمال کیے گئے ہیں۔

جہاں تک میناتوری (Minatures)، یعنی کتابی تصاویر یا مرقع نگاری کا تعلق ہے، اس میں کلیلہ و دمنہ اور الحریری کے خوبصورت قلمی باتصویر نسخے قابل ذکر ہیں، جو مشرق و مغرب کے بہت سے کتاب خانوں کی زینت ہیں۔ ان میں کتاب الاغانی کی مجلدات اور البیرونی کی آثار الباقیہ اور کتاب الہند کے انتہائی دیدہ زیب مخطوطات بھی شامل کیے جا سکتے ہیں۔

ایرانی مصوری: زمانۂ قبل اسلام میں ایرانی مصوری کا تعلق بنیادی طور پر ہمیشہ ہی سے کتابی مصوری سے رہا ہے۔ معتبر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ساسانیوں کے عہد (۲۲۶ تا ۶۵۱ء) میں مصور کتابیں موجود تھیں۔

عربوں کی فتح سے مغلوں کے عہد تک، اس دور کے ایک دو قلمی اور مصور نسخے بہت جاذب نظر ہیں۔

عہد مغول: جب مغول اسلام لانے کے بعد ایران میں آباد ہو گئے تو ان کے عہد میں نقاشی کا جو اسلوب زیر عمل تھا وہ سراپا چینی طرز کا تھا۔ اس کا مظہر جامع التواریخ، کلیلہ و دمنہ، معراج نامہ اور شاہنامہ کے نظر افروز مصور مخطوطات ہیں۔ ان تصاویر کے خطوط زیادہ چمکدار اور رنگ زیادہ گہرے اور شوخ ہیں۔ تیموری اور ابتدائی صفوی دربار کے بڑے بڑے شاہکار مخطوطے موزۂ برطانیہ میں پائے جاتے ہیں۔ ان میں خواجو کرمانی کی مثنویاں قابل ذکر ہیں۔ شاہ نامہ (مخطوطہ استانبول) کی نفاست و نزاکت بھی بے مثال ہے۔

تیموری سلطنت میں سلطان بایسنقر میرزا (م ۸۳۶ھ) کے عہد میں ہرات بہترین خطاطوں، مصوروں اور نقاشوں کا مرکز بن گیا۔ ایرانی مصوروں میں عظیم ترین شخصیت بہزاد کی ہے۔ اس کی جدت طرازی کا میلان عموماً فطرت پسندی کی طرف تھا۔ اس نے درباری فن اسلوب میں روح پھونک دی۔ بہزاد کے بعد صفوی دربار کی سرپرستی میں فن مصوری نے زیادہ وسعت اختیار کر لی۔ اس دور کی ایرانی مصوری کے عمدہ نمونے شاہ نامہ اور خمسۂ نظامی کے مصور نسخے ہیں، مابعد کے دور میں شیراز کا ترکمان اسلوب، بخارا کا شیبانی اسلوب اور صفویوں کا اختتامی اسلوب قابل ذکر ہے۔ اسی زمانے کا ایک اور مصور رضائے عباسی (گیارہویں صدی ہجری) ہے، جس نے رنگ بندی میں انقلاب پیدا کر دیا اور پرانے خالص سرخ اور نیلے رنگوں کے بجائے بنفشی، زرد اور بھورے رنگ عام کر دیے۔ اس کا زیادہ تر کام مرقعوں کی تصاویر اور خاکوں پر مشتمل ہے۔

قاچاری عہد میں پرانے غیر شفاف اور میناکاری کے سے رنگ ترک کر کے رکیک تر کر آبی رنگ اختیار کر لیے گئے اور مناظر قدرت مختلف طریقوں سے ردو بدل کر کے بنائے جانے لگے۔ زمانۂ حاضر میں بھی مصوری کا عمل جاری ہے، لیکن قدیم مصوروں کی سی

دلفریب ہنرمندی نہیں دکھائی دیتی۔

پاکستان و ہند میں مسلمانوں کا فن تصویر: مذکورہ بالا فن کا آغاز غزنی کے یمینی سلاطین کے عہد (از ۹۷۶ء) سے ہوتا ہے۔ تغلق عہد کی بعض مصور قلمی کتابوں کے جو اوراق دستیاب ہوئے ہیں، وہ وسط ایشیا کے ترکی اسلوب کے حامل ہیں۔ زمانہ مابعد کے مرقعوں میں عہد عباسیہ کی تصاویر کا اثر نمایاں ہے، چنانچہ درختوں کی تصویریں بڑے رسمی انداز میں بنائی گئی ہیں۔ سولھویں صدی کے اوائل میں ہندوستان کے تقریباً تمام مسلمان بادشاہوں کے درباروں میں سلاطین تیموریہ کے عہد کے اسلوب (دبستان ہرات) کو قبول عام حاصل ہو گیا تھا۔ بعض مخطوطات کی تصاویر میں مسلمان بادشاہوں، درباریوں اور سپاہیوں کے پورے پورے مناظر پیش کیے گئے ہیں۔

شہنشاہ اکبر کے دربار کے ایرانی استادوں عبدالصمد اور میر سید علی کے تربیت یافتہ ہندو اور ہندی مسلمان مصوروں کی بدولت، نیز مظاہر فطرت اور یورپ کی مسیحی تصویروں کے گہرے مطالعے سے ایک ایرانی، ہندی سے منتخب یورپی، انتخاب اسلوب نمو پذیر ہوا۔ بایں ہمہ دبستان طماسپ کا صفوی مذاق سب پر غالب رہا۔ شاہی مغل اسلوب عہد جہانگیری اور اوائل عہد شاہجہانی میں اپنے نقطۂ عروج تک پہنچ گیا۔ اس دور کی تصویروں کے موضوع اکثر درباری شہزادے اور امرا ہیں۔ ان کے علاوہ گھریلو خدمت گاروں کا گروہ یا شکار کا منظر بھی پیش کیا جاتا ہے۔

محمد شاہ (۱۷۱۸ء تا ۱۷۴۸ء) کے عہد میں مغل مصوری پر رومانیت اور نسائیت کا غلبہ ہو گیا۔ چنانچہ حرم سرا کے مناظر کے علاوہ میلے ٹھیلے، معاشقے، ہندی راگوں کی تمثیلات اور ریاضیات و عبادات وغیرہ تصاویر کے موضوعات بن گئے۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد مصور دہلی سے نکل کر مختلف صوبوں کے نوابوں اور ہندو راجاؤں کے درباروں میں پناہ ڈھونڈنے لگے۔ ان میں سے اودھ میں فیض آباد اور لکھنؤ، بنگال میں مرشد آباد، بہار میں پٹنہ، دکن میں حیدر آباد اور پنجاب میں لاہور قابل ذکر ہیں۔ تاریخی مناظر کے علاوہ ان کے ہاں خصوصیت سے حرم سرا اور راگ مالا کی تصاویر نمایاں ہیں۔ ان کے خط و خال روشن اور خم دار ہیں، صورتوں میں بڑی توانائی پائی جاتی ہے۔ رنگ شوخ ہیں، مگر ان میں ہم آہنگی ہے اور قدرتی مناظر رومانی رنگ کے حامل ہیں۔ پنجاب اور دہلی کے بعد راجپوت درباروں، بالخصوص جے پور اور بیکانیر میں مغل اثرات کا سیلاب سا آ گیا۔ متاخر مغلیہ عہد کی مصوری توانائی سے محروم نظر آتی ہے۔ اس کے چہرے بے جان اور رنگ دھندلے اور موضوع بے حد جذباتی ہیں۔

پاکستانی مصور حیاتیاتی جمالیاتی، جمالیاتی غرض ہر عالم کو حسین دیکھتا اور اپنی فنی تخلیقات کو بھی حسین بنا کر پیش کرتا ہے۔ ان میں ایک طبقہ زندگی کی ہو بہو عکاسی اس کی ساری تلخ حقیقتوں کے ساتھ کرتا ہے۔ کلاسیکی دبستان کے سربرآوردہ مصور عبدالرحمان چغتائی، فیضی رحمان اور استاد اللہ بخش ہیں۔ جدید طرز کے گروہ میں صادقین، زبیدہ آغا ملک اور ناگی شامل ہیں۔ قیام پاکستان کے بعد حکومت کی سرپرستی سے فن لطیف (Fine Art) اور کاروباری فن (Commercial Art) دونوں کو بہت فروغ حاصل ہوا ہے۔ یونیورسٹیوں میں فنون لطیفہ کے شعبے موجود ہیں۔ مصوری کی ترقی کے لیے نئے نئے شہروں میں آرٹس کونسلیں قائم ہیں۔ علاوہ بریں لاہور میں پاکستان کا قدیم ترین فنی تربیت کا ادارہ نیشنل کالج آف آرٹس (National College of Arts) کراچی میں انسٹیٹیوٹ آف آرٹ اینڈ ڈیزائن (INSTITUTE OF ARTAND DESIGN) اور اسلام آباد میں آرٹس اکیڈمی اس فن کے نشوونما میں قابل قدر کردار ادا کر رہے ہیں۔

(ج) مینا توری (Muniture Painting): کتابی مصوری کی ترقی میں بہت سے عناصر کارفرما رہے ہیں جن کی مختصر وضاحت ضروری ہے۔ ایران میں اسلام کی آمد سے پہلے مانی مذہب کے بہت سے مصور اور خوش نویس موجود تھے، جو مانی مذہب کے صحیفے تیار کرتے تھے۔ مانی مرقعات کو فارسی ادب میں "ارژنگ" سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ مانی مصور مسلمان ہو کر بھی کتابت اور نقاشی کرتے رہے۔ اس کے بعد چینی عنصر اسلامی عہد میں مصوری پر اثر انداز ہوا۔ چین کے ساتھ عربوں کے دیرینہ تعلقات تھے۔ یہ سلسلہ تیسری صدی ہجری تک برابر جاری رہا۔ جب اسلام کا ظہور ہوا تو چینی روایات کے مطابق کاغذ سمرقند میں بننے لگا۔ اس کے بعد بہت سی فنی و تاریخی اور ادبی کتابیں چینی روایات کے مطابق باتصویر لکھی جانے لگیں، مثلاً مقامات حریری، کلیلہ و دمنہ، جامع التواریخ اور طب کی متعدد کتابیں۔

مغول حملہ آوروں (۱۲۵۸ء) کے ساتھ چینی مصور اور کاتب

بھی تھے، پھر شہزادگان تیموری کے تعلقات چین سے براہ راست تھے۔ امیر تیمور کے بعد عراق عجم اور توران میں تمام ماحول مصور اور خوش نویسی سے سرشار نظر آتا ہے۔ بہزاد نے اس فن کو انتہائے کمال تک پہنچا دیا جس کا مظہر اس کے شاہکار ہیں۔

(الف) ابتدائی عہد: عرب میں ظہور اسلام کے وقت شہریوں کی ایک قلیل سی تعداد معمولی سے مکانوں میں رہتی تھی جبکہ بدوی اونٹ کے کمل سے بنے ہوئے خیموں میں سکونت رکھتے تھے۔ مکہ معظمہ میں بیت اللہ کی عمارت ان گھڑ پتھروں سے چن کر بنائی گئی تھی، جس کے ارد گرد مکہ کے مکانات تھے۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہجرت فرما کر مدینہ میں فروکش ہوئے تو انہوں نے ازواج مطہرات کے لیے چھوٹے چھوٹے حجرے کھجور کی شاخوں اور گارے سے بنوائے اور کھجور کے تنے بھی ستونوں کا کام دیتے تھے۔ یہ حجرے کھجور کی شاخوں کی اوٹ لگا کے الگ کیے گئے تھے۔ ان کے دروازوں پر سیاہ کمل کے پردے لٹکے رہتے تھے۔

(۲) خلافت راشدہ و بنو امیہ: جب عرب فوجیں تسخیر عالم پر روانہ ہوئیں تو انہیں یونانی اور ایرانی ثقافتوں سے واسطہ پڑا۔ ملک شام میں بہترین قسم کے چونے کا پتھر ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ دیودار کی لکڑی بھی بے اندازہ موجود تھی۔ عمارتوں میں سنگ مرمر کے ستونوں پر بنے ہوئے دالان ہوتے تھے اور دیودار کی لکڑی کی کوہانی چھتیں ہوتی تھیں اور رنگین شیشوں کی پچی کاری عجیب نظارہ دیتی تھی۔ دوسری طرف ایران میں خشتی عمارتیں نظر آتی ہیں جن کی چھتیں ڈاٹ دار ہوتی تھیں۔ بنو امیہ کے دور میں بصرہ، کوفہ، دمشق، مدینہ منورہ، بیت المقدس، حلب اور فسطاط میں بہت سی مساجد تعمیر ہوئیں۔ کوفہ اور فسطاط میں پہلے پہل بنائی جانے والی مسجدیں سیدھی سادی تھیں اور کھجور کے تنوں پر کھجور ہی کی شاخوں سے بنائی گئی تھیں، جیسے مدینے میں حجرہ نبوی تھا۔

بیت المقدس کا قبۃ صخرہ، جو آج مسلم فن تعمیر کی قدیم ترین یادگار ہے، خلیفہ عبدالملک نے تعمیر کرایا تھا۔ ایک چوبی گنبد ایک بڑے ڈھولے کے اوپر قائم کیا گیا ہے۔ یہ چار پیل پاؤں اور بارہ ستونوں پر قائم ہے۔ بالائی حصے اور اندرونی دالانوں میں شیشے کی پچی کاری کی گئی ہے۔ الولید کی تعمیر کردہ جامع مسجد دمشق یا جامع اموی اسلام میں چوتھی مقدس اور متبرک مسجد ہے۔ اس کی نگینہ کاری عجیب بہار دکھاتی ہے۔ خلفائے بنو امیہ نے قلعہ نما محلات بھی بنوائے تھے جن پر ابھی تحقیق جاری ہے۔ ان میں قصر مشتا بنو امیہ کے محلات میں سب سے بڑا ہے "جس کی دیواروں پر انگوروں کے بیل بوٹے اور خوشے بنائے گئے ہیں۔ اموی فن تعمیر کی خصوصیات نیم قوسی، نعل نما اور کھینچی ڈاٹیں، کیلی کے بھنچے ہوئے پتھر، لداؤ چھتیں، چوبی اور سنگین گنبد اور مربع مینار ہیں۔ ایک امتیازی خصوصیت شیشے کی پچی کاری ہے۔ دمشق کے بعد حلب اور حماہ کی جامع مسجد سرکاری عمارتیں اور سرائیں قابل ذکر ہیں جن کے نقش و نگار آج بھی سیاحوں کی آنکھوں کو خیرہ کرتے ہیں۔ بعد میں شامی فن کے اثرات اندلس تک پہنچے۔

(۳) خلافت بنو عباس: بغداد خلافت عباسیہ کا پایہ تخت تھا۔ جس کی بنیاد ۷۶۲ء میں خلیفہ المنصور نے رکھی تھی۔ المنصور کا بنوایا ہوا محل اور مسجد دونوں معدوم ہو چکے ہیں۔ اس زمانے کا ایک محل الاخیضر محفوظ ہے۔ اس کے عمارتی مسالے میں چونے کے پتھر کی ان گھڑی سلیں گچ یا مٹی سے لگائی گئی ہیں۔ اس میں پانچ محرابوں کا کھانچہ چار گول پہل پایوں پر قائم تھا اور لداؤ کی چھت تھی۔ ۲۲۱ھ/۸۳۶ء میں قصر سامرا کی بنیاد رکھی گئی۔ اس محل کے بعض حصے آج بھی بچے ہوئے ہیں، جن کے نقش و نگار گچ سے بنائے گئے ہیں۔ حریم (زنان خانہ) کی دیواروں کا بالائی حصہ دیواری تصاویر سے مزین تھا، جن میں جان داروں اور پھول پتوں کی تصویریں شامل تھیں۔

۲۱۲ھ/۸۲۷ء میں عبداللہ بن طاہر کے حکم سے فسطاط میں جامع عمرو کی توسیع کی گئی اور مسجد کا رقبہ دگنا کر دیا گیا۔ مسجد ابن طولون (قاہرہ) ۲۶۳ھ میں احمد بن طولون نے ایک چٹان پر مسجد بنوائی اس کے کنگورے قابل داد ہیں۔ مسجد کے احاطے پر بہت سخت قسم کی گچ کاری کی گئی ہے، جس پر آرائشی نقوش کندہ کیے گئے ہیں۔ نیریزان کی جامع مسجد ایک اور مشہور مسجد ہے، جو اسلامی عہد کے اوائل میں بنائی گئی، مسجد کی دیواریں پتھر کی تھیں، جنہیں جا بجا پشتیبانوں سے مستحکم کیا گیا تھا محراب قبلہ کے اندر نہایت خوبصورت نقش و نگار کے مرمریں چوکے لگائے گئے تھے۔ عباسی دور کے فن تعمیر کی خصوصیات شاہی دیوانوں میں نظر آتی ہیں جو عام طور پر گنبد دار ہوتے تھے اور ان پر لداؤ کی چھت ہوتی تھی اس عہد میں سب سے پہلے روغنی چوکوں کا عام رواج ہوا اور کتبوں کی پٹیاں عام طور پر نیلی

بطن پر بنا کر نمایاں کی جاتی تھیں۔

اسلامی فن تعمیر مصر میں: (۱) فاطمیون کا دور (۳۵۸ تا ۵۶۷ھ): اس دور کا آغاز فاطمی سپہ سالار جوہر کی فتح مصر (۳۵۸ھ) سے ہوتا ہے، جس نے شہر قاہرہ کی داغ بیل خالی زمین پر ڈالی۔ یہ وسیع و عریض مستحکم احاطہ تھا، جس کی دیواریں بہت بڑی بڑی کچی اینٹوں سے اٹھائی گئی تھیں۔ اس کے اندر خلیفہ کا محل، حکومت کے دفاتر، قلعہ نشین فوج کے سکونتی مکانات، خزانہ، ٹکسال اور اسلحہ خانہ وغیرہ کی عمارتیں تعمیر کی گئیں۔ جوہر نے ایک مسجد (جامع الازہر) بھی تعمیر کرائی۔ اس کی دیواریں پختہ اینٹوں کی تھیں اور سنگ مرمر کے ستون تھے۔ زمانہ مابعد میں مسجد کے رقبے اور تعمیری ساخت میں بہت سے اضافے ہوتے رہے، جس کی خصوصیت وسطی دالان ہے۔

قاہرہ کو فاطمی خلیفہ کے وزیر بدر الجمالی نے دوبارہ مستحکم اور قلعہ بند کیا اور اسکی حدود بہت وسیع کر دی گئیں۔ جامع الاقمر اس دور کی سب سے بڑی مسجد ہے جس کی رو کار بڑی محنت سے آراستہ کی گئیں۔ فاطمی دور صنعت کاری اور فن تعمیر کا نہایت سیر حاصل دور تھا، خصوصاً تزئین و آرائش کا کمال زیادہ نمایاں تھا۔ یہ آرائش کوفی خط میں عمدہ تحریروں اور اعلٰی درجے کے گل بوٹوں پر مشتمل ہے، جو بعض اوقات آراستہ قطعات کی صورت میں نظر آتی ہیں۔

دور ایوبی (۵۶۷ تا ۶۴۸ھ) سلطان صلاح الدین ایوبی نے قاہرہ کی فصیلوں کو وسیع کیا اور شہر کا بالا حصار بھی بنایا۔ چند برس بعد سلطان الکامل نے امام شافعی (م ۸۲۰ء) کا مقبرہ تعمیر کرایا، جو مصر کے حسین مقبروں میں شمار ہوتا ہے۔ عمارت میں داخل ہونے پر سیاح اندرونی حصے کی وسعت اور اسکی کثرت آرائش کی سحرکاری سے مسحور ہو جاتا ہے۔ اس دور میں بہت سے مدرسے تعمیر ہوئے، جو قاہرہ کے مکانات کے بڑے کمروں کی نقل ہوتے تھے۔ آنگن کے دونوں پہلوؤں میں طلبہ کے لیے حجرے بھی بنائے جاتے تھے۔

بحری مملوکوں کا دور (۶۴۸ تا ۷۹۲ھ): اس دور کی پہلی اہم عمارت جامع مسجد تھی، جو سلطان بیبرس نے قاہرہ کے شمال میں بنوائی تھی۔ اس صدی کے اواخر میں سلطان قلاوون نے ایک لمبی چوڑی عمارت تعمیر کرائی جو ایک بیمارستان (شفا خانہ)، ایک شاہی مقبرے اور ایک مدرسہ پر مشتمل تھی۔ شاہی مقبروں کی دیواروں پر مرمر کی تختیوں اور ایک مزین حاشیے سے نفیس آرائش کی گئی ہے اور محرابیں گچ کی استرکاری سے آراستہ ہیں۔

اس دور میں دو مختلف عناصر مصر کے فن تعمیر پر اثر انداز ہوئے: (۱) اندلس سے مسلمانوں کا انخلا اور (۲) مغول کے ہاتھوں اسلام کے مشرقی علاقوں کی تباہی۔ ان دونوں علاقوں سے ہجرت کر کے بے شمار کاریگر اور فنکار مصر چلے آئے۔ اندلسی کاریگروں نے مصر میں جو تعمیری خصوصیات رائج کیں، وہ یہ تھیں: (۱) متقاطع پیچ دار چھتے؛ (۲) نعل نما ڈاٹ؛ (۳) دوہرے نعل نما ڈاٹوں کے دریچے۔ عراق اور شام سے آنے والے کاریگروں نے گنبد کی اندرونی آرائش، قوسی سروں اور ڈاٹ کے کونے بالش نما پتھروں کی تعمیر میں ہنرمندی دکھائی، بحری ملوکوں کے دور کا نصف آخر سلطان حسن کے مدرسہ و مقبرہ کی وجہ سے ممتاز ہے، جو مصر میں اسلامی فن تعمیر کی عظیم الشان یادگاروں میں ہے۔

چرکسی ملوکوں کا دور (۷۷۲ تا ۹۲۲ھ): اس دور میں سب سے پہلی بنائی جانے والی عمارتوں میں وہ لمبی چوڑی عمارت بالخصوص قابل ذکر ہے جس میں سلطان برقوق اور اس کے بیٹے سلطان فرج کے مقبرے، ایک مسجد، صوفیوں کی ایک خانقاہ، ایک سبیل اور ایک منشی خانہ ایک ہی عمارت میں چابک دستی سے جمع کیے گئے ہیں۔ دونوں مقبروں کے مینار اور گنبد خوبصورت ہیں۔ اس عہد کے گنبد، جو ہمیشہ پتھر کے ہوتے تھے، اپنے ہلکے پن، حسن صورت اور تزئین کے تکلف کے اعتبار سے بالکل بے مثال تھے۔ مقبرہ قایت بائی اور مقبرہ خیربای کے گنبد حقیقت میں شاہکار کا درجہ رکھتے ہیں۔ لوگوں کے رہنے سہنے کے مکانات شاذ نادر ہی دو منزلوں سے زیادہ کے ہوتے تھے، زیریں حصے میں مردانہ اور بالائی منزل میں زنان خانہ ہوتا تھا۔

دور ترکان عثمانی: بوزنطی عثمانی طرز کے زیر اثر ایک ایسی مسقف مسجد وجود میں آئی جس پر ایک بڑا گنبد تھا۔ اس دور کی عظیم الشان عمارتوں میں قلعہ شہر کے اندر جامع سیری ساریا، بولاق میں جامع سنان پاشا اور مسجد ملکہ صفیہ قابل ذکر ہیں۔ الازہر کے بالمقابل محمد بے ابو ذہب کی مسجد بھی ایک کامیاب تعمیری نمونہ ہے۔ اس کے بعد استانبولی اسلوب کا دور دورہ ہو گیا اور بالآخر انیسویں صدی کے وسط میں اس کی جگہ ایمپائر(EMPIRE) نے لے لی۔

شمالی افریقہ کا اسلامی فن تعمیر: شمالی افریقہ کا وسیع رقبہ جو طرابلس (لیبیا) سے بحر ظلمات تک اور بحیرہ روم سے صحرائے اعظم

تک پھیلا ہوا ہے، دنیائے اسلام کا اہم خطہ ہے۔ اس خطے میں تونس، الجزائر اور مراکش کے ممالک شامل ہیں، جو کم از کم چار صدیوں تک علمی، تمدنی اور فنون جمیلہ کے اعتبار سے اندلس کے زیر اثر رہے ہیں۔

شمالی افریقہ میں عرب فاتحین کی قدیم یادگاریں قیروان (تونس) میں ملتی ہیں۔ یہاں عقبہؓ بن نافع نے ایک مسجد تعمیر کرائی۔ دور بعد میں اس کی تجدید و مرمت ہوتی رہی۔ یہی وہ مسجد ہے، جس سے اسلام کا نور سارے شمالی افریقہ میں پھیلا۔ اس مسجد کی وسعت، کشادگی اور پر جلال ہم آہنگی قابل داد ہے۔ تونس کی جامع مسجد (زیتونہ) جو ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں مکمل ہوئی، قیروان کی مسجد سے مشابہت رکھتی ہے۔ سوسہ کی جامع مسجد ایک اور ہی طرز کی ہے۔ اس کا فیض وسطی افریقہ تک محیط ہے۔ ان مساجد کے علاوہ منستر اور سوس کی رباطین بھی قابل ذکر ہیں، جو بیک وقت خانقاہ اور چھاؤنی کا کام دیتی تھیں۔ ان کے ایک کونے پر ایک بلند برج پایا جاتا تھا، جہاں سے ساحل کی نگہبانی ہوتی تھی۔ ان عمارتوں کی آرائشی گل کاری قابل دید ہے۔

تیسری صدی ہجری کے آخر/دسویں صدی عیسوی کے ابتدائی برسوں میں فاطمی خلفا نمودار ہوئے۔ ان کے افریقہ میں دو پائے تخت تھے: (۱) مہدیہ جو تونس کے ساحل پر ایک چھوٹے سے جزیرہ نما میں قلعہ بند شہر تھا؛ (۲) "صبرہ منصوریہ" جو قیروان کے دروازے پر تھا۔ ان شہروں کی کھدائی سے فاطمی خلفا کے محلات کے کھنڈر برآمد ہوئے ہیں۔ فاطمیوں کے بعد صنہاجی برسراقتدار آئے۔ انھوں نے قیروان کی جامع مسجد میں قابل ذکر آرائش و زیبائش کی۔ صنہاجی بربروں میں المرابطون کا خاندان پیدا ہوا۔ اس نے شہر مراکش آباد کیا اور اندلس کے فنون جمیلہ کو سارے شمالی افریقہ میں رواج بھی دیا۔ انھوں نے شہر الجزائر اور تلمسان میں خوبصورت مسجدیں بنوائیں۔ مرابطون کے بعد موحدون نے ظہور کیا۔ شہر مراکش ان کا پایہ تخت تھا۔ ان کے عہد کی یادگار جامع کتبیہ ہے۔ یہ دور "اندلسی مراکشی" دور قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس دور کے نقشوں کی زیب و زینت، عمارتوں کی کشادگی اور ان کے استحکام سے پیدا شدہ دلربائی مسلمانوں کے فن تعمیر میں ایک نئی چیز ہے۔

تونس کے بنو حفص، تلمسان کے بنو عبدالواد اور فاس کے بنو حسن فن کاری کا ذوق رکھتے تھے۔ ان حکمرانوں نے مسجدیں اور مدرسے تعمیر کرائے، جو اپنے زمانے کے شاندار اور نازک فن لطیف کا نمونہ ہیں۔ تصوف کے پھیلنے سے زاویے (خانقاہیں) بننے لگے جو رباط کی ترقی یافتہ صورت ہیں۔ ان میں سے بعض زاویوں کے کھنڈر آج بھی پائے جاتے ہیں۔ جب الجزائر اور تونس ترکان عثمانی کے زیر تسلط آ گئے تو وہ فن تجمیل کے لحاظ سے بھی ترکی قلمرو میں شامل ہو گئے۔ اس کے علاوہ اٹلی کے فن تعمیر نے المغرب کے ذوق تعمیر کو متاثر کیا۔ یہاں کی مساجد و جوامع چوکور ایوان ہیں، جن کے اوپر بڑے بڑے گنبد بنے ہوئے ہیں، جو ایشیائے کوچک کے نمونوں کی نقل ہیں۔ شہروں اور دیہاتیوں کے مکانات چبوتروں سے گھرے ہوئے ہیں اور اطالوی سنگ مرمر، نیز اٹلی، اندلس، یا ہالینڈ سے درآمد شدہ کاشی کاری نے مل کر مکانات کے اندرونی حصوں کو خوبصورت بنا دیا ہے۔

مسلم تعمیرات اناطولی (ترکیہ میں): جب گیارھویں صدی عیسوی میں سلجوقی ترک اناطولی میں داخل ہوئے تو یہ ملک تقریباً ایک ہزار سال سے رومی بوزنطی سلطنت کا ایک حصہ تھا اور "روم" کہلاتا تھا۔ مسلم عہد کی ابتدا میں مساجد کے معمار اور کاریگر ارمنی، یونانی، شامی اور ایرانی ہوتے تھے۔ جب ایران کو مغلوں نے تباہ و برباد کر دیا تو وہاں کے بہت سے کاریگر بھاگ کر اناطولی آ گئے اور انھیں سلاطین قونیہ نے اپنے ہاں ملازم رکھ لیا۔ بیرونی کاریگروں اور عماراتی روایات کے اس امتزاج سے "ترکی سلجوقی" تعمیر پیدا ہوا۔ جس نے اسلامی فن تعمیر کو مالا مال کر دیا۔ ارتقیہ خاندان نے میافارقین، ماردین، دیار بکر، ارحا اور دنیسر میں کئی جامع مسجدیں تعمیر کرائیں۔

مسجد کے علاوہ مدرسہ بھی اسلامی تعمیرات میں نہایت عمارت سمجھا جاتا تھا۔ مدرسہ کی تعمیر کے لیے دو نمونے اختیار کیے گئے ایک ایوان مدرسہ اور دوسرا قبے دار مدرسہ۔ ان مدرسوں میں طلبہ کے دالان کے علاوہ حوض اور بانی مدرسہ کا مقبرہ بھی ہوتا تھا۔ بعض مدرسوں کے بیرونی پھاٹک پر نازک سے مینار بنائے جاتے تھے اور بعض اوقات چینی کی کاشی کاری بھی ہوتی تھی۔ مدرسوں کے ساتھ شفا خانے بھی ہوتے تھے۔ مسجدوں اور مدرسوں کے دروازے اپنی بے نظیر اور دلفریب آرائش کے اعتبار سے یادگار ہیں۔ قونیہ میں انجی منارہ لی اور لارندہ مسجد کے دروازوں پر پیچ در پیچ گندھی ہوئی دھاریوں کی اشکال ان کی چنت دار پوریاں، مروڑے ہوئے حوالی پیچے،

کھجور کے پودوں کی متنوع اشکال اور بلند و پشت ابھرواں نقوش صناعی کے شاہکار ہیں۔ اس دور کی کاروان سرائیں بھی عمارتی حسن کے لحاظ سے قابل ذکر ہیں۔

جب سلطان محمد فاتح نے قسطنطنیہ کو فتح کر لیا (۱۴۵۳ء) تو تعمیرات کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ اس دور کی تعمیر شدہ مساجد میں مسجد فاتح، جامع سلطان سلیمان اور جامع سلطان سلیم وغیرہ ہیں۔ استانبول کی پہاڑیوں پر سلطانی مساجد کے ساتھ جو مینار نیزہ بردار پہرے داروں کی طرح کھڑے ہیں، وہ شہر کو ایک خصوصی امتیاز و شان بخشتے ہیں۔ ملک میں سرد ہوا کی مضرتوں سے بچنے کے لیے روغنی اینٹیں لگائی جاتی تھیں۔ ملک میں چینی کاری کی بھٹیاں موجود تھیں جو سبز فیروزی گہرے نیلے اور سفید ٹائل تیار کرتی تھیں۔

اس دور کی کاشی کاری میں گل بوٹوں کا نیا انداز نظر آتا ہے، جس میں لالہ، گلاب، سنبل اور گلنار جیسے پھولوں کی شاخیں اور ثمردار درختوں کے شگوفوں سے لدی ہوئی ڈالیاں عجیب بہار دکھاتی ہیں۔

مساجد اور مدارس اور مقابر کے علاوہ ترکی فوارے بھی قابل ذکر ہیں، جو اپنی دلکش رنگا رنگی اور پھولوں اور پودوں کی خوش نما آراستگی سے علاقے کے حسن و جمال اور فرحت انگیزی میں اضافہ کرتے ہیں۔ ان میں بعض سنگ مرمر کے ابھرواں نقوش سے آراستہ ہیں۔ فوارہ کی ایک قابل ذکر انواع سبیل کہلاتی ہے۔ یہ بازاروں کے نکڑوں پر قائم ہیں اور اپنی جمالیاتی دلفریبی کے اعتبار سے بہت اہم ہیں۔ ایک قسم کے فوارے نفتیہ کہلاتے ہیں، جو حوض کے وسط میں ہوتے ہیں اور ان میں پانی اچھل کر گرتا ہے۔ یہ فوارے عام طور پر امرا کے مکانوں میں حماموں میں پائے جاتے ہیں۔ بھاپ کے حمام ترکی حمام کہلاتے ہیں۔ ان حماموں میں گرم و سرد پانی کے فوارے لگائے جاتے تھے اور فن تعمیر کی رو سے کمروں کی ترتیب درجہ حرارت کے تنوع کے مطابق ہوتی تھی۔

رہائشی مکانات کے عمارتی سامان میں لکڑی کو پتھر پر ترجیح دی جاتی تھی۔ مکانات دو حصوں زنانہ اور مردانہ میں منقسم تھے اور اگر یہ مکان دو منزلہ ہوتے تو اوپر کی منزل میں افراد خاندان کی سکونت ہوتی اور نیچے کی منزل میں نوکر چاکر رہتے۔ مکانوں کے فرش پر قالین بچھائے جاتے، جن کے نقشے اور رنگ باصرہ اور روح دونوں کے لیے باعث فرحت ہوتے۔ دیواروں پر چھوٹے چھوٹے طاقچوں میں خوش رنگ گلدان سجائے جاتے۔ چھتوں کی نقاشی اور تزئین میں ہندسی اشکال خاص احتیاط سے کھینچی جاتیں۔ دولت مند لوگوں کے گرمائی بنگلوں میں نشست گاہوں کے اندر حوضوں میں فوارے چھوٹتے اور ہوا کو سرد کر دیتے۔

ایرانی اسلامی فن تعمیر: اسلامی فن تعمیر کا سب سے بھرپور اور مؤثر اظہار ایران میں ہوا۔ ظہور اسلام سے امن و آئین قائم ہوا۔ آمدورفت کے نئے نئے راستے کھلے، تجارت کو ترقی ہوئی اور نئی نئی تعمیرات کے لیے سرمایہ مہیا ہونے لگا۔ نئے اور وسیع شہر بنائے گئے، جن کے گرد مضبوط فصیل ہوتی تھی۔ محلات اکثر قلعہ بند ہوتے تھے اور بلند چوٹیوں پر ناقابل تسخیر قلعے بنائے جاتے تھے۔ علاوہ ازیں نئی کاروان سرائیں، پل، مساجد، شفاخانے، حمام بنائے گئے، نہریں کھودی گئیں اور شاندار باغات قائم کیے گئے۔ عباسی عہد میں وسیع و عریض محلات کے علاوہ عظیم الشان مساجد تعمیر ہوئیں۔

اگرچہ اوائل عہد اسلام میں پتھر سے اول درجے کا کام کیا جاتا تھا اور چوبی عمارتیں بھی تیار ہوئی تھیں، لیکن پورے عہد اسلامی میں اینٹوں کو بہترین مسالہ تصور کیا جاتا تھا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں عیسوی میں مقبرہ غازان خان، مسجد علی شاہ تبریز، مقبرہ الجائیتو اور سلطانیہ وغیرہ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں خشتی تعمیر کے بہترین نمونے ہیں۔ پتھر کے مقابلے میں اینٹ زیادہ دیرپا اور کم قیمت تھی۔ اصفہان میں مسجد شاہ کے گنبد (۱۰۲۵ء) اور گنبد قابوس (۳۸۷ھ) کی شان و شوکت دلربائی میں کسی عمارت سے کم نہیں۔ ان میں نہایت حسین و جمیل رنگین نقش و نگار بنائے گئے ہیں۔ مسجدوں کے صحن کھلے ہوتے تھے اور صحن کے چاروں طرف محرابی دالان ہوتے تھے اور صدر دالان پر گنبد ہوتا تھا۔ بعض مساجد کے پیش دروازے کی محراب جمالیاتی اعتبار سے مرعوب کن ہوتی تھی۔ ایران میں چوکور (مربع اور مستطیل) عمارت کا نقشہ بہت مقبول تھا، چنانچہ بہت سے شہر چوکور یا مربع شکل میں بنائے گئے تھے۔ اس دور میں تعمیر ہونے والا اسمٰعیل سامانی کا مقبرہ ۹۰۷ھ بھی قابل ذکر ہے۔ اس کی عمارتی ساخت اسلامی فن تعمیر میں ایک سنگ میل کا درجہ رکھتی ہے۔

غزنوی فن تعمیر: سلطان محمود غزنویؒ تعمیرات کا بے حد مشتاق تھا۔ اس نے غزنہ میں ایک شاندار مسجد سنگ مرمر اور عمارتی پتھر سے

بنوائی تھی۔ محمود غزنوی کے بیٹے مسعود نے کوشک مسعودی بنوایا تھا جو بہت سی عمارتوں کا مجموعہ تھا۔ اس عہد کی عمارتوں میں پر تکلف آرائش کی جاتی تھی، مثلاً ہندسی اشکال کی پٹیاں، جلی حروف میں لکھے ہوئے کتبوں کی گوٹیں، گچ کی رنگا رنگ استرکاری پر کھدی ہوئی اشکال وغیرہ۔

وسط ایشیا آل بویہ کے عہد میں کثرت سے عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ ان کی بدولت شیراز اور اصفہان میں ایک نئی طرز کا فن تعمیر ظہور میں آیا۔ اس دور کی فنی یادگاروں میں اصفہان کی جامع مسجد اور یزد میں دروازہ امام کی درگاہ ہے۔ ان میں چونے گچ کی استرکاری پر بیل بوٹے بنے ہوئے ہیں۔ سلطان سنجر، جو آل سلجوق کا آخری جلیل القدر بادشاہ تھا، کے مقبرے کا بلند و بالا گنبد اس عہد کی عمارتی سرگرمیوں کا نمائندہ ہے۔

مغلوں کے حملوں میں شہر کے صفحۂ ہستی سے مٹا دیے گئے اور ہزاروں یادگاریں تباہ و برباد ہو گئیں۔ ہلاکو کے ایک جانشین غازان خان (۶۹۳ھ/۱۲۹۳ء تا ۷۰۳ھ/۱۳۰۲ء) نے اسلام قبول کر لیا تو نئی تعمیرات کا شوق پھر پیدا ہونے لگا۔ اس نے اپنی مملکت میں خانقاہیں، مدرسے اور مسجدیں تعمیر کرائیں۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں ایران اور توران میں متعدد اور بہت سے مقابر تعمیر ہوئے۔ ان میں اندر کی پوری سطح بادامی رنگ کی مٹی کے گہرے نقش و نگار پر روغن کر کے تیار کی جاتی تھی اور دیواروں، محرابوں اور چھت پر گل بوٹے بنائے جاتے تھے۔ اس طرز کی قدیم ترین مثال مقبرہ قثم بن عباس (۷۳۵ھ/۱۳۳۴ء) میں ملتی ہے، جو سمرقند میں واقع ہے۔ یہاں انگور کی بیلوں والے نقش و نگار نہایت دیدہ زیب ہیں۔ اسی دور میں کوفی خط کی جملہ انواع نے ترقی و ارتقا کی منازل طے کیں۔

چودھویں صدی عیسوی میں آرائشی فنون کی ترقی کا ظہور مختلف صورتوں میں ہوا، مثلاً میناکاری کی اینٹیں، پچی کاری کے رنگین روغنی خزف، نقاشی اور منبت کاری اور سونے کے پانی کا کام وغیرہ۔ تیمور کے عہد میں سمرقند ایک بار پھر شان و شوکت کا مرکز بن گیا۔ اس نے تمام ممالک، مثلاً فارس، عراق، دمشق، بغداد اور ہندوستان تک سے باکمال مہندس اور قابل معمار جمع کیے۔ تیموری عہد کی مشہور اور اثر انگیز بی بی خانم کی مسجد تھی۔ اس کا شمار یقیناً دنیا کے انتہائی پر شوکت کھنڈروں میں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ تیمور نے کثیر تعداد میں محلات، مساجد، مدارس اور مقابر تعمیر کرائیں۔ ان میں اس کا اپنا مقبرہ گور امیر بھی شامل ہے۔ تیمور کے بیٹے شاہ رخ (۱۳۷۷ تا ۱۴۴۶ء) عمارت سازی سے شغف رکھنے والا بادشاہ تھا۔ اس نے مسجد گوہر شاد تعمیر کرائی جو اسلامی فن تعمیر کا ایک قابل فخر نمونہ ہے۔ خواجہ عبداللہ انصاریؒ کا مقبرہ بھی اسی زمانے میں از سر نو تعمیر ہوا۔

دور صفویہ کا فن تعمیر: صفوی خاندان کا ممتاز ترین حکمران شاہ عباس تھا۔ اس کی غیر معمولی دلچسپی اور حسن شناسی کی بدولت ایرانی فن تعمیر کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ اس عہد کی عمارتی سرگرمیوں کا ظہور مسجد شاہ اور مسجد لطف اللہ کی تعمیر میں ہوا۔ شاہ عباس نے مساجد کے علاوہ بہت سے محلات اور پل بھی بنوائے تھے۔ مشہد میں امام علی رضا کی درگاہ بہت سی عمارتوں پر مشتمل ہے۔ ان عمارتوں میں مساجد، مدارس، جماعت خانے اور کاروان سرائیں اور ایک بازار شامل ہے، درگاہ کا مطلا گنبد، دو مطلا مینار، وسیع چوک اور مستن دروازے نظر افروز ہیں۔

ایرانی فن تعمیر کی بڑی بڑی خصوصیات حسب ذیل ہیں: ابواب اور گنبد کی تعمیر میں جدت طرازی، تناسب اجزا اور ہم آہنگی، ترقی پذیر احساس اور متعدد صورتوں کی آرائش میں اعلیٰ درجے کا سلیقہ، مشاقانہ کمال، لطافت اور نفاست میں روز افزوں اضافہ اور رنگوں کا ہم آہنگ استعمال، مسجدوں اور مقبروں کی عمارتوں کو دیکھنے سے فرحت اور مسرت اور دلی ذوق و شوق پیدا ہوتا ہے۔

پاکستان و ہند میں اسلامی فن تعمیر: مسلمانوں نے تقریباً چھ سو برس تک ہندوستان پر حکومت کی۔ ابتدا میں عباسیوں کا عربی فن سندھ، بالخصوص منصورہ میں کارفرما رہا۔ سلطنت دہلی کی پہلی یادگار عمارت مسجد قوۃ الاسلام ہے۔ اس کے پاس ہی قطب مینار ہے، جس کی منزلوں کی شکل گاؤ دم اور خیمہ نما ہے۔ زمانہ مابعد کے مملوک سلاطین کی تعمیر کردہ عمارتوں میں ملتان میں حضرت شیخ بہاؤالدینؒ (۱۲۶۲ء) اور حضرت شمس الدین تبریزیؒ کے مقابر ہیں۔ غیاث الدین تغلق نے تغلق آباد کے قلعہ کی شکل میں ڈھلوان فصیلیں فوجی طرز کی تعمیر کرائیں۔ فیروز شاہ تغلق نے دہلی میں متعدد درگاہیں تعمیر کیں، مثلاً مہرولی میں حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ (۱۲۳۵ء) کی درگاہ، نظام الدین میں حضرت نظام المشائخؒ کا مقبرہ، سیری میں حضرت روشن

چراغ دہلی کی درگاہ (۱۳۷۳ء) اور پہاڑ گنج میں ایک چھوٹی سی زیارت گاہ قدم شریف وغیرہ۔

لودی خاندان (۱۴۵۱ تا ۱۵۲۶ء) کی بنا کردہ عمارتیں کاشی کاری کی اینٹوں، طاقچوں اور عجیب و غریب وضع کے کنگروں سے مزین ہیں۔ یہ عمارتیں دہلی کے علاوہ سرہند، آگرہ، بیانہ اور دھول پور وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہیں۔ شیر شاہ سوری (۱۵۴۰ تا ۱۵۴۵ء) نے بہت سے شہر اور قلعے مثلاً پٹنہ، قنوج، شیر گڑھ اور روہتاس (پنجاب) کے علاوہ مونگیر، پٹنہ، سسرام، راج گڑھ اور میرٹھ میں نفیس عمارتیں تعمیر کیں۔ ان میں مشہور ترین دہلی کا پرانا قلعہ بھی ہے، جسے شاہی قلعہ کہتے ہیں۔ پھر بہار میں بمقام سسرام اس کا اپنا مقبرہ ایک مہیب گنبد ہے، جو ایک وسیع جھیل کے وسط میں ہے۔

شمالی ہند کی صوبائی سلطنتوں کی فنکاری: امیر تیمور کے حملے کے بعد جونپور، مالوہ اور گجرات میں خود مختار حکومتیں قائم ہو گئی تھیں۔ جونپور کی شرقی سلطنت (۱۳۹۴ تا ۱۴۷۹ء) میں دہلی اور بنگال کے درمیان گنگا کے میدان تھے۔ اس دور کی یادگاروں میں جونپور کا مستحکم قلعہ، اٹالہ مسجد (۱۳۷۶ تا ۱۴۰۸ء) عظیم الشان جامع مسجد (۱۴۳۸ تا ۱۴۳۸ء) اور ملکہ بی بی راجی کی تعمیر کردہ لال دروازے کی مسجد (۱۴۵۷ء) شامل ہیں۔ احمد آباد (گجرات) میں محمود بیگڑا (۱۴۵۸ تا ۱۵۱۲ء) اور مظفر ثانی (۱۵۱۱ تا ۱۵۲۶ء) نے محمد آباد، بڑودہ اور مصطفیٰ آباد (جونا گڑھ) کی بنا رکھی۔ سلاطین کے دور حکومت میں متعدد مسجدیں، مقبرے، تالاب اور زینے دار باؤلیاں تعمیر کی گئیں۔ ان میں احمد آباد کی جامع مسجد اور سرکھیج میں شیخ احمد کھٹو اور شیخ برہان الدین کے مقبرے قابل ذکر ہیں۔ مالوہ میں اسلامی فن تعمیر کے بڑے بڑے مراکز دھار، مانڈو اور چندیری تھے۔ مانڈو میں ہوشنگ (۱۴۰۶ تا ۱۴۳۵ء) کی تعمیر کردہ عمارتوں میں پرانا محل، جامع مسجد اور ہنڈولا محل قابل ذکر ہیں، چندیری میں دہلی دروازہ اور جامع مسجد اور محمود ثانی کی پرتکلف عمارتوں میں مانڈو میں لال محل، چمن محل اور باز بہادر اور روپ متی کے محلات اور مختلف مسجدیں شامل ہیں۔

سلطنت بنگالہ (۷۳۹ھ/۱۳۳۸ء تا ۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء) کا پہلا دارالحکومت گور اور دوسرا پانڈوا تھا۔ گور کی یادگار عمارتوں میں چھوٹی سونا مسجد، بڑی سونا مسجد اور اخی سراج الدین کا مقبرہ قابل ذکر ہیں۔ پانڈوا میں علاء الحق کا مقبرہ، ست گاؤں کی مسجد اور باگر گھاٹ میں ساٹھ گنبد کی مسجد فن تعمیر کا اعلیٰ نمونہ ہیں۔ ان عمارتوں میں ضرورت سے زیادہ باریکی کا اہتمام اور چمکتے دمکتے رنگوں سے کام لیا گیا ہے۔

کشمیر میں اسلامی فن تعمیر کا مظہر شاہ ہمدان کی زیارت گاہ، سلطان زین العابدین (۱۴۱۷ تا ۱۴۶۷ء) کا مقبرہ اور سری نگر کی جامع مسجد ہے۔ ان عمارتوں میں اینٹوں کے علاوہ لکڑی سے بھی کام لیا گیا ہے۔

دکنی سلطنتوں کا فن: دکن کے بہمنی سلاطین تعمیرات کے بہت شائق تھے۔ انہوں نے ملک پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کے لیے مستحکم قلعوں کا جال بچھا دیا۔ ان کے عہد میں فن تعمیر پر ایرانی ذوق غالب رہا۔ احمد اول (۱۴۲۲ تا ۱۴۳۶ء) اور احمد ثانی (۱۴۳۶ تا ۱۴۵۸ء) اور محمد ثالث (۱۴۶۲ تا ۱۴۸۲ء) نے بہت سی مساجد، محلات، مینار اور مقابر تعمیر کرائے جو بہمنی فن تعمیر کا اوج کمال پیش کرتے ہیں۔ ان سلاطین کے مشہور ترین وزیر محمود گاواں (۱۴۲۱ تا ۱۴۸۱ء) نے خالص ایرانی طرز کا ایک عالی شان مدرسہ تعمیر کرایا تھا۔ محمود بہمنی کی وفات کے بعد سلطنت بہمنی پارہ پارہ ہو کر بیدر، برار، احمد نگر، بیجا پور، گولکنڈہ اور خاندیش کی سلطنتوں میں بٹ گئی۔

خاندیش کے فاروقی خوانین کا سب سے مستحکم مقام اسیر گڑھ کا پہاڑی قلعہ اور دارالحکومت برہان پور تھا۔ برہان پور میں راجا علی خان کی تعمیر کردہ جامع مسجد کے علاوہ بی بی کی مسجد اور نادر شاہ (۱۳۹۹ تا ۱۴۵۷ء) کے مقبرے تھے۔ احمد نگر کے نظام شاہیوں (۱۴۰۰ تا ۱۶۳۳ء) کے زمانے کی بہترین عمارتوں میں دمڑی مسجد، قلعے کے باہر صلابت خان کا مقبرہ اور فاریا (پیرۃ) باغ ہیں۔ بیدر کے برید شاہیوں (۱۴۹۲ تا ۱۵۲۸ء) کے دور میں بہت سے گنبد دار مقبرے بنائے گئے۔ عادل شاہی حکمرانوں نے بیجا پور میں متعدد محلات اور مساجد بنوائیں۔ ان میں شہر میں جامع مسجد اور ملکہ چاند بی بی کی چاند باؤڑی آج بھی سیاحوں کو دعوت نظارہ دے رہی ہے۔

دکن کے مشرق میں گولکنڈے کی سلطنت قطب شاہی بھی اسلامی فن تعمیر کی سرپرست رہی ہے۔ محمد قلی (۱۵۸۰ تا ۱۶۱۲ء) اور ابوالحسن تانا شاہ (۱۶۷۲ تا ۱۶۸۷ء) کے ادوار حکومت گولکنڈے کے فن تعمیر کے عہد زریں کو پیش کرتے ہیں۔ ان کے عہد میں ۱۵۸۹ء میں شہر حیدر آباد کی بنا ڈالی گئی۔ اس کا ۱۸۶ فٹ اونچا چار مینار کا عالی

شان دروازہ، جامع مسجد، صالحہ بی بی کی مسجد، بادشاہی عاشورہ خانہ اور گوشہ محل مع باغ، بھاگ نگر (جو گولکنڈے اور حیدر آباد کے درمیان واقع ہے) میں بھاگ متی کی مسجد اور تاری کا محل مع باغ اور چنوائڑہ میں شہزادی حسینہ بیگم کی مسجد اور مقبرہ یادگار عمارتیں ہیں۔

مغل طرز تعمیر: ہندوستان کے ابتدائی اسلامی عہد میں تیموری، صفوی اور ایرانی طرز تعمیر کا غلبہ رہا۔ پہلے دو بادشاہ ہمایوں اور بابر نہایت شائستہ، فن شناس اور صاحب تصنیف فرماں روا تھے۔ ان کے عہد میں بعض مغل سرداروں کے مقبرے، آگرہ میں ایک چھوٹی سی مسجد اور ہندی طرز پر آرام باغ تیار ہوئے۔ اکبر کے عہد (۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ء) میں مائی علیمہ کا باغ، مقبرہ ہمایوں کا وسیع باغ، مدرسہ خیر المنازل اور آتکہ خان کا چھوٹا سا مگر نہایت خوبصورت مقبرہ تعمیر ہوا۔ ان عمارتوں کے علاوہ اکبر نے آگرہ، الٰہ آباد اور لاہور کے محل نما قلعے، گوالیار، اور فتح پور سیکری میں عمارتوں میں شیخ محمد غوث اور شیخ سلیم چشتی کے مقابر تعمیر کرائے۔ کاشی کاری کے چوکوں کی جگہ جزوی یا کلی طور پر رنگا رنگ کے پتھروں کے ٹکڑوں یا پچیوں کی ہندوستانی پچی کاری کام میں لائی جانے لگی۔

خالص مغل طرز تعمیر نے (جو اصلی سلطانی طرز ہے) جہانگیر کے عہد کے آخری حصے، بلکہ زیادہ تر شاہجہان کے عہد (۱۶۲۸ تا ۱۶۵۸ء) میں نشوونما پائی۔ یہ جدید سلطانی طرز تعمیر کئی منتخب اجزا سے مرکب تھا۔ صفوی ایرانی طرز کے ستون، چھجے، چھتریاں، نوکیلی محرابیں اور لداؤ کی چھتیں تھیں۔ بعد میں کنول کے گٹھے والے ستون، چوکور پائے، کنول نما گنبد، دیواری نقش و نگار اور نگینہ کاری بھی رواج پا گئیں۔ اس طرز تعمیر کا نمایاں پہلو اعلیٰ چمکدار سفید سنگ مرمر اور اس میں نگینہ کاری تھی۔ اس طرز کی ابتدائی عمارتوں میں نظام الدین دہلی کے چونسٹھ کھمبے، لاہور کے قریب شاہدرہ میں جہانگیر و نور جہاں اور آگرے میں نورجہاں کے باپ غیاث بیگ اعتماد الدولہ کے مقبرے شامل ہیں۔

شاہجہان تعمیرات کا بے حد دلدادہ تھا۔ اس کے عہد میں مغل فن تعمیر کا پوری طرح ظہور ہوا۔ اس نے آگرے کے قلعہ نما محل میں مینا بازار، موتی مسجد، دیوان عام، دیوان خاص، خاص محل اور مثمن برج تعمیر کرائے۔ دہلی میں ایک نیا شہر شاہجہان آباد (جو اب پرانی دہلی کہلاتا ہے) مع مشہور و معروف لال قلعے کے تعمیر کیا۔ دہلی اور آگرے کے قلعوں کے باہر شاہی مسجدیں واقع ہیں۔ دہلی کی جامع مسجد ایک بہت اونچی کرسی پر بنائی گئی ہے اور دنیائے اسلام کی مشہور ترین مساجد میں شمار ہوتی ہے۔ ان عمارتوں میں مشہور ترین تاج محل ہے۔ یہ قیمتی پتھروں سے مرصع عمارت اپنے سنگ مرمر کی خاموش اور ساکت کیفیت کے باعث ہندی، اسلامی فن تعمیر کا شاہکار ہے اور اس کا دنیا کے سات عجائبات میں شمار ہوتا ہے۔

اورنگ زیب کے عہد (۱۶۵۸ تا ۱۷۰۷ء) میں بھی تعمیراتی سرگرمیاں جاری رہیں، چنانچہ دہلی میں حیات بخش کی بارہ دریاں اور چھوٹی سی جامع مسجد، لاہور میں نہایت وسیع بادشاہی مسجد اور حضوری باغ، اورنگ آباد میں ملکہ درانی کا مقبرہ اور کئی شہروں میں عظیم الشان مساجد اس عہد کی عماراتی یادگاریں ہیں۔ اورنگ زیب کے جانشینوں کی تعمیر کردہ عمارتوں میں مہرولی کی چھوٹی سی موتی مسجد، دہلی کی زینت المساجد، قلعہ دہلی کا ظفر محل اور ہیرا محل قابل ذکر ہیں۔ آخری مغلیہ دور کے امرا کی بنا کردہ عمارتوں میں اجمیری دروازے کے باہر غازی الدین کا مدرسہ، چاندنی چوک میں روشن الدولہ کی چھوٹی سی سنہری مسجد، فخر المساجد اور قدسیہ بیگم کی سنہری مسجد شامل ہیں۔

مغلیہ سلطنت کے زوال پر بہت سی صوبائی حکومتیں قائم ہو گئی تھیں۔ پنجاب میں زکریا خان کے زمانے (۱۷۱۷ تا ۱۷۳۸ء) میں بیگم پورہ کی جامع مسجد اور سرو والا مقبرہ تعمیر ہوا۔ اودھ میں شجاع الدولہ (۱۷۵۳ تا ۱۷۷۵ء) نے فیض آباد اور آصف الدولہ (۱۷۵۳ تا ۱۷۷۵ء) نے لکھنؤ کو پایہ تخت بنایا۔ لکھنؤ میں دولت خانہ، بڑا امام باڑہ، خورشید منزل، عیش باغ، شاہ نجف، قیصر باغ کے مقابر اور حسین آباد اور حضرت گنج کے امام باڑے تعمیر ہوئے۔

بنگال کے نوابوں کی تعمیر کردہ عمارتوں میں مرشد آباد میں کٹڑہ، موتی جھیل کا محل، مانی بیگ کی چوک کی مسجد، نیز پٹنے میں نواب ہیبت خان کا مقبرہ مغل طرز تعمیر کی نمائندہ عمارتیں ہیں۔ بھوپال میں قلعہ فتح گڑھ، جامع مسجد اور عیش باغ، نیز بڑا محل اور نواب شاہجہان بیگم کی تعمیر کردہ عظیم الشان تاج المساجد قابل ذکر ہیں۔ حیدر آباد کے نظاموں کی عمارات میں سے گولکنڈے کے موتی محل اور حیدر آباد کی مسجد افضل گنج، نواب تیغ جنگ کی بارہ دری اور جہاں نما محل مشہور ہیں۔ میسور کے سلاطین حیدر علی اور ٹیپو نے بنگلور میں قلعہ نما محل اور لال باغ بنوائے تھے۔ ان کے شاہی مقبرے اب تک صحیح سالم ہیں۔

ارکاٹ میں ٹیپو لولیا کی درگاہ اور ویلور میں ٹیپو خاندان کے جلاوطن افراد کے مقبرے ہیں۔ آخر میں ہندو والیان ریاست نے بھی مغل تعمیر کو اپنا لیا۔ یہ طرز تعمیر الور، جے پور، جودھ پور، اودے پور اور پنجاب کی سکھ ریاستوں میں نظر آتا ہے، نیز دکن میں پونا، اندور، گوالیار اور اجین میں مرہٹوں نے اپنا لیا۔ ان میں ہر طرف نقاشی کے نمونے نظر آتے تھے، جو زیادہ تر مختلف پھولوں، بڑے بڑے گلدستوں، تصویری مناظر اور بیچ کے بنے ہوئے خود رو پھولوں پر مشتمل تھے۔ انگریزی دور میں طرز تعمیر میں مغلی اور یورپی بلکہ چینی اوضاع مل کر ایک عجیب و غریب مجموعہ بن گئی ہیں۔

۷۔ **فسیفسا (پچی کاری)**: فسیفسا سوتیوں کو پیس کر رنگ تیار کرنا اور انھیں باہم ملا کر ان سے عمارتوں کی اندرونی دیواروں پر نقش و نگار کرنا۔ اس فن کے اولین مظاہر مشرق میں یروشلم (بیت المقدس) کا قبۃ الصخرہ اور جامع اموی دمشق ہیں۔ اندلس میں دیواری نقش و نگار جامع مسجد قرطبہ میں نظر آتے ہیں۔ قبۃ الصخرہ کا اندرونی حصہ تمام تر پچی کاری سے مزین ہے۔ ان پر درختوں یا انگور کے پتے بنے ہوئے ہیں۔ دمشق کی جامع اموی کے قابل ذکر وہ بیل بوٹے جو مسجد کے صحن کی محرابوں پر ہیں۔ نقش و نگار کے یہ مظاہر آج بھی جامع قرطبہ کی محراب، اس کے اردگرد کے دروازوں اور محراب کے سامنے کے گنبد پر دکھائی دیتے ہیں۔ ان میں سنگ مرمر، سنگ سیاہ اور سرخ یا گلابی پتھر کی مکعب اینٹیں لگی دکھائی دیتی ہیں۔ دمشق کی جامع مسجد میں ۸۵ فی صد اینٹیں بلوری ہیں۔

بیت المقدس میں الناصر فاطمی، صلاح الدین ایوبی اور بعض مملوک سلاطین کی مساجد اور دمشق میں بیبرس کی سرپرستی میں بننے والی عمارتوں میں پچی کاری کے نمونے ملتے ہیں۔ قاہرہ میں شجرۃ الدر (۶۴۸ھ/۱۲۵۰ء) کے مقبرے کے زیریں حصے میں نیلے، سبز، سرخ اور سنہری شیشے جڑے ہوئے ہیں۔ ان کے علاوہ سیپ کے ٹکڑے بھی لگے ہوئے ہیں۔ اسی قسم کی آرائش جامع ابن طولون (قاہرہ) کا محراب مزین ہے۔

۸۔ **فن فخار (ظروف سازی و کوزہ گری)**: ظروف سازی اسلامی فن کے حسن و جمال کا ایک مظہر ہے اور یہ صنعت دنیائے اسلام کے ہر ملک میں پائی جاتی ہے۔ کسی گلی ظروف کو جب خشک کر کے بھٹی میں پکایا جائے تو سیال شیشے کا پانی پھیر کر اسے چمکدار بنایا جا سکتا ہے، ایک قسم کی ظرف کی آرائش زرد رنگ کی مٹی کو پسی ہوئی چاندی یا تانبے میں ملا کر کی جاتی تھی۔ ایران میں ان ظروف کی آرائش قدیم زمانے سے چلی آ رہی ہے۔

عہد اسلام میں ایران میں گلی ظروف کا سب سے بڑا مرکز رے کا شہر تھا، جو طہران کے قریب ہے۔ اس شہر میں ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی تک اس صنعت کی خوب گرم بازاری رہی۔ اس زمانے میں ظروف کی بیرونی سطح پر چمکتے ہوئے سنہری، بادامی اور زیتونی رنگوں کی تہیں جمائی جاتی تھیں۔ بعض ظروف پر ہندسی نقش و نگار کے علاوہ جانوروں کی شکلیں بنائی جاتی تھیں۔ رے کے بعد کوزہ گری کی تاریخ میں نیشاپور کو اہمیت حاصل تھی۔ ان میں سے بعض ظروف نہایت اعلیٰ اور خوبصورت تھے۔ صنعت ظروف سازی کا تیسرا مرکز کاشان تھا۔ جہاں پر شوکت چمکیلے روغن کی محرابیں اور چھوٹے ظروف تیار کیے جاتے تھے۔ اس دور میں ظروف پر گھنے بیل بوٹے اور کوفی خط کے کتبات کے ساتھ جانوروں اور انسانوں کی ابھرواں شکلیں بنائی گئی ہیں۔ مشہد بھی کوزہ گری کا بڑا مرکز تھا۔ مشہد کی چھوٹی سی مسجد شاہ کی محراب قبلہ پر نارنجی زمین میں تراشیدہ کوفی حروف کا چوڑا حاشیہ میں بے مثل ہے۔

۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء میں بورسہ کو سلطنت عثمانیہ کا دارالخلافہ بنا لیا گیا تو فن فخار کو عروج حاصل ہوا۔ بایں ہمہ اس صنعت کا حقیقی مرکز ازنیق کا قصبہ تھا۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں ازنیق کے رنگ برنگے ظروف باعتبار صنعت اوج کمال پر پہنچ گئے۔ ان کے نقش و نگار مٹی کی تہ پر بنے ہوتے تھے۔ مستطیل چوکوں سے بنائے ہوئے چوکھٹوں کی آرائش تمام تر بیل بوٹوں کے نمونے پر مبنی ہے۔

مصر میں قدیم زمانے سے بطیوں اور کشتالیوں کے کام میں مہارت چلی آ رہی تھی۔ خوبصورت ظروفوں کی صنعت نے پانچویں، چھٹی صدی ہجری/گیارھویں بارھویں صدی عیسوی میں فاطمیون کے عہد حکومت میں حیرت انگیز ترقی کی۔ اس کا مظہر خوبصورت قابیں، شمع دان اور چھوٹی چھوٹی مورتیں ہیں۔ ان ظروف پر چوپایے جانور، مچھلیاں، پرندے، مچھلیاں اور انسانی اشکال شامل ہیں۔

شمالی افریقہ، بالخصوص بربر کے مشرقی علاقوں میں فخار کی صنعت کا ظہور چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ قلعہ بنو

حماۃ اور قیروان کے گل ظروف پر کندہ کاری یا ٹھپے کے نقوش ہوتے تھے۔ ان پر انسانوں اور حیوانوں کی تصویریں بھی ہوتی تھیں۔

اندلس میں بہت نفیس ظروف تیار ہوتے تھے۔ چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی کے اوائل سے اندلس اور مغرب اقصیٰ میں فخاری کو عمارتی آرائش و زیبائش میں ایک اہم مقام حاصل ہو گیا۔ روغنی چوکے، لب میناروں اور کمروں کے دروازوں کی آرائش کے لیے استعمال ہوتے تھے۔ مالقہ کے ظروف بالخصوص مرتبان اور سنہری قابیں سارے شمالی افریقہ میں مشہور تھیں۔

۵۔ فن فلز کاری: ایران کی ابتدائی اسلامی فلزکاری ساسانی اسلوب کا تسلسل ہے۔ جانوروں اور پرندوں کی تصویروں کے نقرئی ظروف ساسانی دور اور عہد مابعد کی فنی یادگاریں ہیں۔ ساسانی عہد کے بعد کے اکثر نقرئی ظروف میں کندہ کاری کا کام ابھرواں نقوش کے مقابلے میں زیادہ نظر آتا ہے۔ برنجی ظروف میں صراحیاں اور آب خورے بھی قابل ذکر ہیں جو جانوروں اور پرندوں کی شکل کے بنائے جاتے تھے۔ اور نفیس مرصع کاری کے پس منظر پر خط کوفی کے کتبے منقش تھے۔

چاندی اور تانبے کی کوفت گری کے برنجی ظروف: سلجوق فن کاروں نے برنج اور پیتل کی اشیا میں دوسری دھاتوں مثلاً تانبے اور چاندی کی کوفت گری کے فن کو ترقی دے کر کمال کو پہنچایا۔ ایران کے مختلف شہروں کے علاوہ ہرات میں بھی کوفت گری کا کام ہوتا تھا۔ کاریگری کے اعتبار سے موصل کے دبستان نے کوفت گری کے فن میں نمایاں ترقی کی۔

ممالیک مصر کے زمانے میں قاہرہ اور دمشق میں فلز کاری کی صنعت بڑی نفاست سے جاری رہی، پرانے نقش و نگار اور بیل بوٹوں میں پھول پتوں کا اضافہ ہو گیا۔

عربوں کی فلزکاری، اندلس اور شمالی افریقہ میں: اندلس میں عربی طرز کے بہترین طلائی زیورات تیار ہوتے تھے جن پر بعض اوقات مینا کاری بھی ہوتی تھی۔ کانسی کے برتنوں میں قصر الحمراء کی مسجد کا ایک چراغ میڈرڈ کے عجائب میں موجود ہے اور عربی طرز کے نقش و نگاری سے مزین ہے۔

۶۔ فن قالین بافی: قالی یا قالین ایک قسم کے فرش کا نام ہے، بالخصوص وہ جس پر پھندے رواں ہوں۔ عام طور پر ان کی تین قسمیں ہیں (۱) دربار شاہی اور امرا کے لیے؛ (۲) اعلیٰ عہدے داروں، امیر تاجروں کے استعمال اور برآمد کے لیے؛ (۳) شہر اور قصبات کے سادہ زندگی بسر کرنے والوں کے لیے۔

سب سے پہلے ارمینیا میں تیار ہونے والے قالینوں نے عالم اسلام میں قبول عام حاصل کیا۔ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ مصور قالین مشرقی ایشیاے کوچک یا قفقاز میں تیار کیے جاتے تھے۔ ان میں جانوروں کی تصویریں ملتی ہیں۔ اولاً پرندے پھر چوپائے اور بالآخر چھوٹے چھوٹے میدانوں میں جانوروں کے جھنڈ جوناگوں کے نمونے پر بنائے گئے ہیں۔ ایک اہم قسم وہ ہے جس میں شوخ رنگوں بالخصوص سرخ، پیلے اور سیاہی مائل نیلے رنگ کے بڑے بڑے جانوروں یا تختوں کی قطاریں ہوتی تھیں اس نوع میں ایرانی اثر نمایاں ہے۔

ایران: النرشخی کے بیان کے مطابق دسویں صدی میں بخارا میں قالین بافی کے کارخانے تھے۔ نویں صدی سے صوبہ مازندران اور آمل کے علاوہ خوزستان، کاشان، کرمان اور سیستان قالین بافی کے مرکز تھے۔ صفوی خاندان کے عروج کے ساتھ ہی صنعت قالین بافی بھی اپنے منتہاے عروج کو پہنچ گئی۔ ان قالینوں پر پورے کے پورے باغ، جنگل، شکار گاہیں اور مختلف قسم کے جانوروں کی تصویریں منقش ہیں۔ ان کے علاوہ ذرا چھوٹے قالین، جن پر آمنے سامنے نماز کے لیے دو محرابیں بنی ہوتی تھیں، بھی تیار کیے جاتے تھے۔

ہندوستان: اکبر نے متعدد شہروں، بالخصوص آگرے، فتح پور اور لاہور میں قالین بافی کے کارخانے قائم کیے۔ ان پر پھولوں کے نقش و نگار کے علاوہ شکار کے مناظر، عمارات اور ممتاز شخصیتوں کی تصویر کشی ہوتی تھیں۔

اندلس: مشہور جغرافیہ نویس یاقوت نے لکھا ہے کہ اندلس کے شہر آلش میں قالین تیار ہوتے تھے، جن پر زیبائشی نقش و نگار ہوتے تھے۔ ان میں ایک قسم بہت لمبے قالینوں کی ہے، جنکی سطح پر بڑے بڑے خاندانی نشانات منقش ہوتے تھے۔

۷۔ فن طراز: لفظ طراز (فارسی) زبان سے ماخوذ ہے، جس کے اصلی معنی سوزن کاری، کارچوبی یا زردوزی کے ہیں۔ بعد ازاں اس کے معنی اس لباس کے ہو گئے، جس پر بڑی محنت سے سوزن کاری سے آرائش کی گئی ہو، خصوصاً ایسا لباس جسے کشیدہ کاری کی خوبصورت پٹیوں سے آراستہ کیا گیا ہو، جن میں کچھ تحریر بھی ہو اور جسے بادشاہ یا

کوئی صاحب مرتبہ شخص پہنتا ہو، یہ تحریر کپڑے کی بناوٹ میں سونے کے تاگے یا شوخ رنگ کے سوت سے اس طرح لکھ دی جاتی تھی کہ کپڑے کی سطح پر نمایاں نظر آئے۔ ان کپڑوں پر بادشاہ کے نام اور عام القاب کے علاوہ دعائیہ کلمات بھی بنے ہوتے تھے۔ بعض اوقات ان پر بیلوں کی باریک شاخیں اور کنول کے پھول بھی ہوتے تھے۔

ایران میں گازروں کپڑے کی صنعت کا بڑا مرکز تھا۔ تستر میں نفیس ریشمی پارچات، کمخواب کے علاوہ مخمل، پشمینے کی لنگیاں، پردے اور سوتی ریشمی کپڑے بھی تیار ہوتے تھے۔ ممالک عربیہ میں کتاب کی بافندگی کا کام زیادہ تر زیریں مصر میں ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ تینیس، تونہ، دمیاط، شطا اور اسکندریہ اس صنعت کے بڑے بڑے مرکز تھے۔ خانہ کعبہ پر غلاف چڑھانا بھی مصری حکام کے فرائض میں شامل تھا۔ یہ غلاف عام طور پر مصر میں تیار ہوتے تھے جو کسوہ کہلاتے تھے۔ سیاہ ریشم سے بنائے جاتے تھے اور ان پر سفید رنگ یا زرد رنگ کی عبارت ہوتی تھی، جو سونے سے مطلّا کی جاتی تھی۔ اندلس میں مریہ، اشبیلیہ اور غرناطہ ریشمی کپڑے کی صنعت کے بڑے مرکز تھے۔ مالقہ میں زربفت کا ایک کارخانہ تھا۔

یہ کارخانے ایک افسر کی نگرانی میں ہوتے تھے جو صاحب الطراز کہلاتا تھا اور عالی مرتبہ اور قابل اعتماد ہوتا تھا۔ اس کے فرائض منصبی میں یہ بات داخل تھی کہ وہ کاری گروں کی نگرانی کرے، مشینوں اور بافندوں کی دیکھ بھال کرے، ان کی اجرت کی ادائی کا انتظام کرے اور دیکھے کہ کام ٹھیک سے چل رہا ہے یا نہیں۔ اندلس کے اموی خلیفہ اور ان کے جانشینوں یعنی ملک کے مملوک سلطانوں اور مشرق میں ان کے معاصر ایرانی بادشاہوں کے ہاں بھی یہ دستور تھے۔

۸۔ **فن، خطاطی:** خطاطی، خط سے مشتق ہے، اسی سے خطی، مخطوطہ، خطاط اور خطاطی جیسے الفاظ وضع ہوئے۔ خطاطی کتابت کی خاص جمالیاتی طرح ہے، جس میں مسلمانوں نے کمال حاصل کیا اور اسے ایک برتر فن کے مقام تک لے گئے۔ یہ فن اس لحاظ سے بھی مقدس ہے کہ خطاطی (خط کی مصوری) کا سب سے زیادہ خوبصورت استعمال قرآن مجید کی کتابت میں ہوا، جس میں مسلمان خوش نویسوں نے اپنی بھرپور صلاحیتیں صرف کیں اور جب اس کے ساتھ تذہیب، گل کاری، نقاشی اور رنگ کاری بھی شامل ہو گئی تو اس سے لکھے ہوئے الفاظ (اور صفحات) پیکر جمال بن کر سامنے آئے۔

قرآن مجید کے علاوہ یہ فن شعر و ادب اور افسانہ و حکایات کی کتابوں میں بھی بروئے کار آیا۔ مسلمانوں کا عام رسم الخط بھی اپنی عملی خوبیوں، مثلاً اختصار و کفایت کے علاوہ اپنے جمالیاتی خصائص کی وجہ سے امتیاز رکھتا ہے، چنانچہ یہ بچوں کی تعلیم کے لیے بھی کشش کا درجہ رکھتا ہے۔

فن خطاطی اور خطاطوں کی تاریخ لکھنے والوں نے خطاطی کے اصول و ضوابط لکھنے کے علاوہ خود خطاط کے کردار کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ فن کار (خطاط) کے لیے طہارت نفس اور پاکیزگی کردار ضروری ہے۔ بعض کتابوں میں سیاہی اور قلم بنانے کے طریقوں اور خط قلم کی قسموں کا بھی بیان ہے۔

اسلامی دور میں سب سے پہلے عربی خط نے کوفی خط کی شکل میں ظہور کیا۔ اس خط سے خط کی بہت سی قسمیں نکلیں بعد میں خلیفہ عبدالملک بن مروان (۶۵ھ/۶۸۵ء تا ۸۶ھ/۷۰۵ء) کی خلافت میں حجاج بن یوسف نے کوفی رسم الخط کی اصلاح کی اور اعراب و اعجام اور نقاط کا اضافہ کیا۔ پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی سے قرآن مجید کی کتابت کے لیے خط کوفی کا استعمال کم ہو گیا اور اس کی جگہ خط نسخ نے لے لی، جس کا موجد ایک نامور خطاط (ابن مقلہ م ۳۲۸ھ) ہے۔ اس نے کوفی خط میں بہت سی تبدیلیاں کیں۔ ابوالفضل نے لکھا ہے کہ ابن مقلہ نے آٹھ خط ستی و کوفی سے اختراع کیے تھے۔ ابن مقلہ کے بعد ابن البواب نے خط نسخ میں مزید صفائی اور رعنائی پیدا کی، جسے یاقوت المستعصمی نے درجہ کمال تک پہنچا دیا۔ اب قرآن مجید کی علاوہ عام کتابوں کی آرائش کے لیے بیل بوٹے بنائے جاتے تھے اور حاشیوں پر سنہری گل کاری کی جاتی تھی۔ عام طور پر یہ نسخے طلائی روشنائی سے لکھے جاتے تھے۔

افغانستان اور ایران میں بہت سے خطاطوں نے خطاطی کو بام عروج پر پہنچایا اور اس میں ناقابل بیان نزاکت اور حسن پیدا کر دیا۔ ان میں سلطان علی مشہدی، سلطان محمد نور، میر عماد قزوینی، میر علی ہروی اور میر فتح علی شیرازی وغیرہ شامل ہیں۔

خط نسخ و نستعلیق پاکستان و ہند میں: محمد بن قاسم کی فتح کے بعد میں عربی رسم الخط کا اجرا ہو گیا تھا اور رفتہ رفتہ اس خط میں قرآن مجید کی کتابت ہونے لگی۔ مسلم سلاطین میں سلطان ناصرالدین محمود اور شہنشاہ بابر قرآن مجید کی خود کتابت کرتے تھے۔ ہمایون جب ایران

سے واپس آیا تو اپنے ساتھ بہت سے ماہر خطاطوں اور مصوروں کو بھی لے آیا۔ شہنشاہ اکبر نے خطاطوں کی بہت حوصلہ افزائی کی اور انہیں جاگیریں دیں۔ جہاں گیر کے عہد میں خط نستعلیق کا آغاز میر علی تبریزی سے ہوا اور خاتمہ عبدالرشید پر۔ شہنشاہ اورنگ زیب کو نسخ اور نستعلیق دونوں پر قدرت حاصل تھی۔ آخری تاجدار ابو ظفر بہادر شاہ ثانی فن خطاطی میں بڑی مہارت رکھتا تھا۔

پاکستان میں موجودہ دور کے بعض نمائندے اور نامور خطاط عبدالمجید پروین رقم، تاج الدین زریں رقم، محمد صدیق الماس رقم، حافظ محمد یوسف اور سید انور حسین نفیس رقم وغیرہ ہیں، جنھوں نے فن نستعلیق میں قابل ستائش اضافے کیے ہیں۔ حال ہی میں مشہور مصور صادقین نے خط نسخ میں قرآنی آیات کو ایک منفرد انداز میں پیش کیا ہے۔

۹۔ فن، متفرقات: سنگ تراشی و گچ کاری: قدیم اسلامی عہد کی سنگ تراشی و گچ کاری کے نمونے خلفاے بنی امیہ اور بنی عباس کے محلات، مکانات اور مساجد میں ملتے ہیں۔ عہد بنی امیہ کے عمارتی آثار میں دارالمشتیٰ کے محل کا نام قابل ذکر ہے۔ عباسی عہد کے فن تعمیر کا نقطہ عروج سامرا اور بغداد کے شاہی محلات تھے۔ سنگ تراشی اور گچ کاری کے طرز آرائش انگوروں کے پتوں، صنوبر کے پھلوں، کھجور کے پتوں اور اقلیدس کے ہندسوں پر مشتمل ہوتے تھے۔ عہد سلاجقہ میں مقبروں اور مسجدوں کے محرابوں پر عربی طرز کے نقوش خط کوفی اور خط نسخ میں لکھے ہوئے کتبات ہوتے تھے۔ مصر اور شام میں فاطمی اور ایوبی دور میں تعمیر شدہ عمارتوں پر یہی طرز آرائش نظر آتا ہے۔

اندلس و المغرب: امیر عبدالرحمان نے قرطبہ میں جامع مسجد تعمیر کرائی۔ امیر عبدالرحمان ثالث (۹۱۲ تا ۹۶۱ء) نے قرطبہ کے نزدیک مدینۃ الزہرا کے نام سے ایک عظیم الشان محل تعمیر کرایا۔ اس میں اقلیدسی شکلوں کے بیل بوٹے اندلسی عربوں کی سنگ تراشی کے شاہکار ہیں۔ غرناطہ کا قصر الحمراء بنو نصر کی زندہ و جاوید یادگار اور اسلامی فن تعمیر کا بہترین نمونہ ہے۔

ہندوستان: مسلمانوں کے عہد میں لاہور، دہلی، آگرہ، جونپور، احمد آباد اور لکھنؤ میں بہت سی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ قدیم ترین عمارتوں میں دہلی کی قطب مسجد اور قطب مینار قابل ذکر ہیں۔ زمانہ مابعد میں مساجد کے علاوہ سلاطین اور اولیا کے مقابر اور شاہی باغات بھی پرتکلف گل کاری اور سنگ تراشی سے مزین ہیں۔ شاہجہان کے عہد میں فن تعمیر میں نفاست اور نزاکت منتہاے کمال کو پہنچ گئی۔ لاہور میں مسجد وزیر خان گچ کاری کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ قلعہ آگرہ کی موتی مسجد کا شمار دنیا کی نفیس ترین تعمیری حسن کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ آگرے کے روضہ تاج محل کی تعمیری خوبصورتی، تناسب اجزاء، نفاست اور نزاکت کا حال بیان سے باہر ہے۔ عالمگیری دور کی بہترین اور زندہ جاوید یادگار لاہور کی بادشاہی مسجد ہے۔ شہر لکھنؤ کی بیشتر عمارتیں گچ کاری کا اعلیٰ نمونہ ہیں۔

۱۰۔ لکڑی کی کندہ کاری: اسلامی عہد کے اوائل میں چوبی کندہ کاری کے یونانی اور ساسانی اسالیب کے امتزاج سے ایک نیا اسلوب پیدا ہوا۔ بیت المقدس کی مسجد اقصیٰ اور قبۃ الصخرہ میں لکڑی کے چوبی تختوں میں شوکت الیسود اور انگور کی بیل کے پتے اکٹھے نظر آتے ہیں۔ ایوبی عہد کے مصر و شام میں عربی طرز کے نقش و نگار زیادہ خوبصورت ہو گئے اور کتبوں میں خط کوفی کی جگہ نسخ نے لے لی۔ اس عہد کی عمدہ کندہ کاری کی عمدہ مثال امام شافعیؒ کا مقبرہ ہے۔

مسلمانوں کی چوبی کندہ کاری کی تاریخ میں سلطان محمود غزنوی (۹۹۸ تا ۱۰۳۰ء) کے مقبرے کا وہ دروازہ جو اب آگرے کے عجائب گھر میں ہے، خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس کی آرائش ستاروں کی سات قطاروں اور عربی طرز کی اقلیدسی شکلوں کے نقش و نگار سے ہوئی ہے۔ تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی میں ایرانی کندہ کاری نہایت اعلیٰ درجے پر پہنچ گئی۔ اندلسی کاریگروں کی چوبی کندہ کاری کے اعلیٰ نمونے اب بھی جامع تلمسان (مراکش) کی چھت اور فاس کی جامع قرویین کے منبر پر نظر آتے ہیں۔ سری نگر (کشمیر) کی جامع مسجد شاہ ہمدان تمام تر لکڑی کی بنی ہوئی ہے اور ہندوستان میں مسلم طرز آرائش کا بہترین نمونہ ہے۔

۱۱۔ ہاتھی دانت اور ہڈی کا کام: مسلمان کندہ کاری اور نقاشی میں ہاتھی دانت سے بھی کام لے کر ایک نئی شان پیدا کر دیتے تھے۔ مصر میں فاطمی عہد میں صندوقوں پر ہاتھی دانت کا کام کیا جاتا تھا۔ ہاتھی دانت کو لوحوں پر موسیقاروں، رقاصوں، شکاریوں اور بعض حیوانوں کی شکلیں بہت خوبصورتی سے کندہ کی جاتی تھیں۔ اندلس میں بھی یہ صنعت بہت عروج پر تھی۔ سسلی کے اسلامی دور میں

ہاتھی دانت کے کام سے مزین صندوقچیاں اور صندوقچے بنائے جاتے تھے۔

ہندوستان میں ہاتھی دانت کا کام قلمدانوں، گلدانوں، صندوقچوں اور کھلونوں پر بھی ہوتا تھا۔ مزید براں کنگھیاں، بٹن اور سرمے دانیاں ہاتھی دانت اور ہڈی سے بنائی جاتی تھیں۔ اس صنعت کے مشہور مراکز دہلی، لکھنؤ، مرشد آباد اور سری نگر تھے۔

۱۲۔ **شیشے اور بلور کے ظروف:** شام اور مصر میں قدیم زمانے سے شیشے کی صراحیاں، گلدان اور پیالے بنائے جاتے تھے۔ ایران میں رے، گورگان اور نیشاپور صنعت شیشہ گری کے بڑے مراکز تھے۔ عہد اسلام بالخصوص فاطمی دور میں مصر اور شام میں شیشہ گری کمال کے اعلیٰ درجے تک پہنچ گئی۔ مصر میں فسطاط اور اسکندریہ اور شام میں حلب اور دمشق شیشہ سازی کے بڑے مرکز بن گئے۔ شیشے کے یہ ظروف پرندوں کی شکلوں اور بیل بوٹوں سے مزین ہوتے تھے۔ ان کے علاوہ وہ شمعیں، فانوس اور چراغ بھی قابل ذکر ہیں جو سلاطین اور امرا کی فرمائش پر قاہرہ اور دمشق کی مشہور مساجد اور شاہی محلات کے لیے بنائے جاتے تھے۔

اندلس کے عربوں نے شیشہ سازی کی صنعت کو خاص ترقی دی۔ ان کا کمال فن بوتلوں، گلدانوں، صراحیوں اور بلوری فانوس میں نظر آتا ہے۔ ایران میں شاہ عباس اعظم (۱۵۸۷ء تا ۱۶۲۸ء) کے زمانے میں شیشہ سازی کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ شیشے کے آئینے، صراحیاں، لوٹے اور مختلف وضع کے گلدان شیراز اور اصفہان میں بنتے تھے، جن کا رنگ سفید، سبز یا نیلگوں ہوتا تھا۔ ان شہروں میں اب بھی جام، صراحیاں، پیالے اور گلدان بنائے جاتے ہیں۔

ہندوستان کے بعض شہروں میں بھی بلوری ظروف بنائے جاتے تھے جن پر اکثر بیل بوٹوں، پھول پتوں اور جانوروں کی تصویر ہوتی تھی۔ شیشے کے ٹکڑوں سے امرا کے مکانات، شاہی محلات اور مساجد کی دیواریں، چھتیں اور محراب مزین کی جاتی تھیں۔ ہندوستان کے بعض شہروں میں کانچ کے زیورات بھی بنائے جاتے تھے۔ فیروز آباد (آگرہ) کی کانچ کی چوڑیاں ہندوستان بھر میں مشہور ہیں۔

۱۳۔ **مسکوکات:** مسکوکات (ع) کے معنی سکہ بنانے کا ٹھپہ یا سکہ ڈھالنے کا سانچہ ہے۔ مسکوکات سے مراد سونے، چاندی اور تانبے کے سرکاری چھاپ کے سکے ہیں۔ عرب میں اسلام سے پہلے قیصر و کسریٰ کے سکے مروج تھے؛ چاندی کے سکے کا نام درہم اور سونے کے سکے کا نام دینار تھا۔ عہد رسالت و خلافت راشدہ میں بھی ان سکوں کا چلن رہا۔ سونے کے ایک دینار کی قیمت بیس درہم چاندی تھی۔

خلیفہ عبدالملک نے حجاج بن یوسف کو شاہی ٹکسال قائم کرنے کا حکم دیا۔ یہ ٹکسال الواسط میں قائم کی گئی، چنانچہ مدور شکل کے درہم و دینار بنائے گئے جن پر حمد و صلوٰۃ کے کلمات ہوتے تھے۔ اسکے بعد ایرانی بوزنطی سکے متروک قرار پائے۔ افریقہ اور اندلس کے سکے قیروان میں ضرب ہوتے تھے جبکہ ایران کے والی نیشاپور اور اصطخر میں اپنے نام کے سکے ڈھلوا کر چلاتے تھے۔

خلفائے عباسیہ (۱۳۲ تا ۶۵۶ھ) کے زمانے میں آدھا دینار، تہائی دینار اور چوتھائی دینار بھی ضرب ہونے لگے۔ عید اور خوشی کی تقریبات میں بڑے بڑے دینار ڈھالے جانے لگے، جو دینار الصلہ کہلاتے تھے اور خلیفہ کے وزیروں اور درباریوں کو دیے جاتے تھے۔ اس کے بعد سکوں پر لفظ امام کے علاوہ سنہ اور دارالضرب کا نام بھی لکھا جانے لگا۔ بنو بویہ اور سلاجقہ کے سکوں پر عباسی خلیفہ کا نام بھی ہوتا تھا۔

مغلوں کے اسلام لانے کے بعد خالص چاندی اور سونے کے درہم و دینار ضرب کرائے گئے، ان پر کلمہ طیبہ اور مقام ٹکسال کے علاوہ خلفائے راشدین کے اسمائے گرامی مرقوم ہوتے تھے۔ امیر تیمور اور اس کے جانشینوں کے ضرب کیے ہوئے سکے عراق اور شام میں بھی چلتے رہے۔

عثمانی عہد: سلطنت عثمانیہ میں پہلی دفعہ سلطان محمدؒ فاتح کے زمانے میں دینار ضرب ہوئے (۸۸۳ھ/۱۴۷۸ء)، جو فلوری کہلاتے تھے، سلطان سلیم اول کے زمانے میں سکوں کی قیمت میں تغیر و تبدل ہوا اور ایک دینار کا وزن ایک درہم، ایک قیراط اور دو حبے قرار پایا۔ اس عہد میں طلائی سکے کا نام سلطانی پڑ گیا، جو قاہرہ کے علاوہ طرابلس الغرب، تونس اور یمن میں بھی ضرب ہوتا تھا۔ چاندی کا دوسرا سکہ محمدی کہلاتا تھا۔ بارھویں صدی کے اوائل میں قرش نے رواج پایا، جو مصر اور شام میں غرش کے نام سے معروف تھا۔ سلطان عبدالمجید نے ۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء میں جو طلائی سکے ڈھلوائے، وہ مجیدی یا آلتون مجیدیہ کہلائے۔

یقیہ و اندلس: بنو امیہ کے دور حکومت میں افریقیہ اور اندلس

کے لیے سکے اسکندریہ اور قیروان میں ضرب ہوتے تھے۔ عہد بنی فاطمہ (۳۶۲ تا ۵۶۷ھ) فاطمیوں کے دارالضرب قوص اور علاقان میں تھے۔ سلطان صلاح الدین ایوبی نے ۵۶۹ء میں مصر فتح کیا تو اس نے مصری دینار اور دراہم ضرب کرائے۔ یہ دراہم جو دراہم ناصری کہلاتے تھے، چاندی اور سکے کی ساری مقدار کے تھے۔ مملوک سلاطین نے جو سکے ضرب کرائے ان پر ایک طرف کلمہ طیبہ اور سلطان کا نام کندہ ہوتا تھا۔ ان سکوں کا چلن شام، حجاز اور حبشہ تک تھا؛ تاآنکہ سلطان سلیم نے ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء میں مصر پر قبضہ کر لیا۔

ایران و ترکستان: جب عربوں نے ایران فتح کیا تو اس وقت ساسانی فرمانرواؤں کے سکے ایران میں رائج تھے، جن پر پہلوی زبان کے نقوش تھے۔ بنو امیہ کے عاملین نے نئے سکے ضرب کرائے، جن پر کوفی خط میں بسم اللہ اور کلمہ شہادت کے علاوہ پہلوی خط میں بھی عبارت ہوتی تھی۔ عباسیوں کے زمانہ خلافت میں ان کے والی اور سپہ سالار اپنے اپنے نام کے سکے ہمدان، رے، مرو، نیشاپور کی ٹکسالوں سے ضرب کراتے تھے۔ مغلوں نے ایران کی فتح کے بعد جو سکے ضرب کرائے ان پر ان کے سلطان کا نام عربی یا مغولی خط میں ہوتا تھا۔

صفوی عہد: صفوی سلاطین کے سکے چاندی اور سونے دونوں کے ہوتے تھے۔ طلائی سکے کا نام دینار عباسی تھا، جو قیمت میں شرعی دینار کے برابر تھا۔ نقرئی سکہ شاہی کہلاتا تھا اور قیمت میں چوتھائی دینار کے برابر تھا۔ قاچاری عہد کے سکوں کے ایک رخ پر شیر و خورشید کا نام ہوتا تھا۔ رضا شاہ پہلوی کے عہد کا سکہ دینار پہلوی تھا جو دس تومان کے برابر تھا اور ایک تومان دس ریال کے برابر تھا۔

ہندوستان: ہندوستان میں اسلامی حکومت کی آمد سے قبل سونے اور مصون کے چھوٹے چھوٹے سکے ہوتے تھے۔ طلائی سکوں کے ایک طرف لچھمی دیوی کی تصویر اور دوسرے رخ پر راجا کا نام ہوتا تھا۔ مسلمانوں نے سب سے پہلے تانبے کے سکوں کا اضافہ کیا اور ان پر عربی عبارت درج کی۔ کچھ عرصے کے بعد عربی عبارت کے ساتھ ناگری خط میں بادشاہ کا نام مرقوم ہوتا تھا۔ جو غیاث الدین تغلق کے عہد حکومت کے بعد متروک ہو گیا۔

خلجی اور تغلق سلاطین کے طلائی سکوں پر ایک طرف سلطان کا نام مع القاب اور حاشیہ پر دارالقرب کا نام ہوتا۔ سلطان محمد تغلق (۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء) نے طلائی سکے کے بجائے تانبے کی کرنسی جاری کر دی۔ لودی سلاطین کے طلائی، نقرئی اور تانبے کے سکے مختلف اوزان کے ہوتے تھے۔ ان پر کلمہ طیبہ کے علاوہ سلطان کے القاب اور دارالضرب کا نام بھی ہوتا تھا۔ شیر شاہ سوری کے مدور سکوں میں خط ثلث اور ناگری میں بادشاہ کا نام مع لقب مرقوم ہوتا تھا اور دوسری طرف کلمۂ طیبہ و خلفائے راشدین کے اسمائے گرامی مرقوم ہوتے تھے۔

اکبر کے سکے مدور اور مربع شکل کے تھے اور خط ثلث، طغرا اور نستعلیق میں تھے۔ اس وقت لاہور، دہلی اور آگرے میں ٹکسالیں تھیں۔ جہانگیر نے مختلف اوزان کے سکے ضرب کرائے اور وزن کی کم بیشی کے اعتبار سے ان کے علیحدہ علیحدہ نام رکھے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے سکوں کے رخ اول پر عالمگیر بادشاہ غازی اور رخ دوم پر سن جلوس اور ضرب دارالخلافہ شاہجہان آباد کے علاوہ کوئی شعر بھی ہوتا تھا۔ مغلوں کے آخری تاجدار ابوظفر بہادر شاہ تک اسی وضع کے سکے ضرب ہوتے رہے۔

حیدر علی اور ٹیپو سلطان کے دور حکومت میں طلائی سکہ بھی ضرب ہوتا تھا، جو بہادری اور سلطانی ہن کہلاتا تھا۔

ہندوستانی ریاستوں میں مختلف حکمرانوں اور مختلف ناموں کے سکے چلتے تھے، اودھ میں شاہ عالم کا سکہ غازی الدین حیدر (۱۲۳۵ھ) کے زمانے تک چلتا رہا۔ سکے پر شیروں کے علاوہ مچھلی کی تصویر ہوتی تھی۔ اودھ کا شاہی پیسہ موٹے پیسے کے نام سے معروف تھا۔ حیدر آباد (دکن) میں شاہان مغلیہ کے نام پر سکہ ضرب کیا جاتا تھا۔ نواب محبوب علی خان نے مشین کا بنا ہوا خوبصورت مدور سکہ جاری کیا تھا، جس پر ایک طرف چار مینار کا نقشہ اور نظام کے نام کا پہلا حرف لکھا جاتا تھا۔ اس سکے کا وزن گیارہ ماشے تھا۔ عثمان علی خان کا سکہ سقوط حیدر آباد (۱۹۴۸ء) تک رائج تھا۔ بعض دیگر مسلمان ریاستوں، مثلاً بھوپال، ٹونک، بہاول پور اور جاورہ کے اپنے سکے تھے جو ۱۸۹۷ء تک چلتے رہے۔

انگریزی دور حکومت میں روپے، اٹھنی، چونی اور تانبے کے سکوں کے علاوہ کاغذی سکوں کا چلن ہوا۔ ان پر ایک طرف فرمان روائے انگلستان کی تصویر اور دوسری طرف خط نستعلیق میں سکے کی قیمت مرقوم ہوتی تھی۔

۱۹۴۸ء میں پاکستان نے اپنے سکے ضرب کرائے، جو انگریزی دور کے سکوں کے مماثل ہیں، لیکن اب انگریز حکمرانوں کی تصویر کی جگہ قائداعظم کی تصویر، ہلال اور ستارے کے نشان نے لے لی ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ (فن)، در آآآ، بذیل مادہ۔

○

فَیْءٌ : (ع) لغوی معنی ہیں پلٹنا، واپس آنا، لوٹنا۔ اس لفظ سے مسلم علما بالعموم وہ تمام اشیا مراد لیتے ہیں، جو کفار سے "بغیر لڑائی کے" حاصل کی گئی ہوں۔ اس کے علاوہ بسا اوقات اس سے مفتوحہ ممالک کی اراضی مراد لی جاتی ہیں۔ یحیٰی بن آدم (کتاب الخراج، ص ۱۸)، ابو یوسف (کتاب الخراج، ص ۲۳) اور الماوردی (الاحکام السلطانیہ، ص ۱۲۳) ایسے قدیم ماہرین مالیات نے لفظ فی کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے غنیمت، جزیہ اور خراج کو بھی فی کے مفہوم میں شامل کر لیا ہے۔ لفظ فی کی تشریح قرآن مجید کی ایک مخصوص عبارت سے کی جاتی ہے۔ جو سورۃ الحشر کی چھٹی نیز ساتویں آیت میں آئی ہے: اور جو مال اللہ نے اپنے رسول کو دلوایا ہے [۵۹ [الحشر]: ۶]؛ چنانچہ غیر مسلموں کے مملوکات جو جنگ کے زمانے میں بغیر لڑے ہاتھ لگیں، فی کہلاتے ہیں۔

قرآن مجید میں سورۃ الحشر کی چھٹی، آٹھویں اور دسویں آیت کا نزول آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر اس وقت ہوا جب آپ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ بنو نضیر کے، جنھیں ملک بدر کر دیا گیا تھا، کھیت اور باغ ان مسلمانوں میں بطور غنیمت تقسیم نہ کیے جائیں جنھوں نے محاصرے میں شرکت کی تھی، بلکہ انھیں مخصوص طور پر صرف مہاجرین کو دے دیا جائے۔ یہ چیزیں لڑ کر حاصل نہیں کی گئی تھیں، بلکہ پرامن طریق پر دشمن کے ہتھیار رکھ دینے پر ملی تھیں۔

خیبر اور فدک کی فتح کے بعد وہاں کے یہود کی اراضی بھی لشکر میں بطور مال غنیمت تقسیم نہیں کی گئیں، بلکہ ان کا ایک حصہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے فیصلے پر چھوڑ دیا گیا۔ غالباً" اسی موقع پر سورۃ الحشر کی ساتویں آیت کا نزول ہوا۔

جس چیز کو صحیح معنوں میں مال غنیمت نہ کہا جا سکے، اس کا اہتمام نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے متعلق ہے اور وہ نجی سرکاری ملک شمار ہو گی اور اس کے محاصل کو، نیز غنیمت [رک بآں] کے خمس (۱/۵) کو رفاہ عام کی مد میں شامل کیا جائے گا۔

اس کے بعد حضرت عمر فاروق اعظمؓ نے صحابہ کے اتفاق رائے سے یہ رائے قائم کی کہ اس قاعدے کی رعایت جدید مفتوحہ علاقوں میں بھی کی جائے؛ چنانچہ انھوں نے حکم دیا کہ صرف املاک منقولہ، جو مال غنیمت کے طور پر حاصل ہوں، عرب فاتحوں میں تقسیم کی جائیں، لیکن اراضی کو تقسیم نہ کیا جائے۔ یہ زمینیں مال غنیمت کی طرح فقط موجودہ نسل ہی کی منفعت کے لیے نہیں، بلکہ یہ فی میں شمار ہوں گی جن کی مالک ہمیشہ ساری امت ہو گی اور اس سے تمام آئندہ نسلیں نفع حاصل کریں گی۔ اس وقت یہ خطرہ بھی تھا کہ اگر عرب زراعت میں لگ گئے تو وہ اپنے جنگی اوصاف کھو بیٹھیں گے، لہٰذا یہ ضابطہ مقرر ہوا کہ مقامی آبادی زمین کو کاشت کرے اور پیداوار کا ایک معیّن حصہ بطور خراج حکومت کے بیت المال میں داخل کر دیا کرے۔ یہ لگان (خراج) زمین کے دائمی قبضے کے ساتھ وابستہ تھا۔ بنابریں فیصلہ کر دیا گیا کہ جو لوگ فی کی جاگیر کاشت کریں گے وہ مسلمان ہو جانے کے بعد بھی خراج ہی ادا کرتے رہیں گے، چونکہ خراج کی ادائی کو محکومی کی علامت خیال کیا جاتا تھا اس لیے عرب شروع میں فی کی (خراجی) جاگیر کی زمینوں پر قبضہ حاصل کرنے سے اجتناب کرتے رہے، کیونکہ اس صورت میں وہ خود خراج ادا کرنے والوں کے زمرے میں آ جاتے تھے۔ اس ضابطے سے فقط وہ اضلاع مستثنیٰ رہے جن کے باشندوں نے عرب فوج کے پہنچتے ہی برضا و رغبت اطاعت کر لی تھی، اس شرط پر کہ ان کی اراضی پر ان کا قبضہ بحال رکھا جائے گا۔ ان اضلاع کی، جو دارا قطع کہلائے، اراضی فی شمار نہیں کی گئی۔ پہلی صدی کے دوران میں جب مفتوحہ ممالک کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا تو باوجود مسلم حکام کی تدابیر کے انھوں نے خراج دینے سے پہلو تہی کرنا شروع کر دیا اور عرب مسلمانوں کی طرح اپنی زمینوں کی پیداوار سے محض زکوۃ دینے لگے۔ اس طرح رفتہ رفتہ ان ممالک کی زمینوں کو فی شمار کرنا موقوف ہو گیا۔

بعد کے مسلم فقہا کے خیالات و آرا اس بارے میں مختلف ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک نئے تسخیر شدہ صوبوں کی اراضی اور جاگیریں سب کی سب فاتحین میں بطور مال غنیمت تقسیم کی جانی چاہییں، اس کے برعکس مالکی فقہا کا یہ خیال ہے کہ انھیں فی یعنی سب مسلمانوں کی مقبوضہ سمجھنا چاہیے، جبکہ حنفیوں کا قول یہ ہے کہ ان پر امام کا اختیار ہے اور وہ چاہے تو مسلمانوں کے عام فائدے کے لیے ان کا

انتظام بطور فیٔ اپنے ہاتھ میں رکھے یا بطور مال غنیمت فوجیوں میں تقسیم کر دے، یعنی اسلام کی فلاح و بہبود کے لیے جو مناسب سمجھے وہ کرے۔

زمین کے علاوہ، مالگزاری، جزیہ اور تمام دوسری قسم کے خراج، جو غیر مسلموں کو ادا کرنے پڑتے تھے، مثلاً چنگی کا وہ محصول جو غیر مسلموں کو اسلامی ممالک میں تجارت کرنے کے لیے اپنے تجارتی اموال پر ادا کرنا پڑتا تھا، فیٔ میں شامل ہیں۔ امام الشافعیؒ کے نزدیک فیٔ کا پانچواں حصہ وجوباً الگ کر کے اس کے پھر پانچ حصے کیے جائیں اور وہ انھیں پانچ مقاصد کے لیے صرف کیے جائیں جو مال غنیمت کے خمس کے لیے مقرر ہیں۔ باقی چار حصے اسی مذہب کے مطابق باقاعدہ افواج کی تنخواہوں میں، مساجد کی دیکھ بھال میں، سڑکوں اور پلوں کی تعمیر اور مرمت میں اور مسلمانوں کے دوسرے مفاد عامہ میں خرچ کیے جائیں۔ اس کے مقابلے میں باقی تمام مذاہب فقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ امام الملاک فیٔ کو کلیۃً حالات و مقتضیات وقت کے مطابق امت مسلمہ کے مفاد عامہ کے لیے استعمال کرے گا۔

مآخذ: فقہ کی کتابوں میں جہاد کے باب کے علاوہ (۱) ابو یوسف: کتاب الخراج؛ (۲) ابو عبید القاسم: کتاب الاموال؛ (۳) یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج؛ (۴) محمد ضیاء الدین الریس: الخراج و النظم المالیہ؛ (۵) صبحی الصالح: النظم الاسلامیہ؛ (۶) الماوردی: الاحکام السلطانیہ، طبع M. Enger، بون ۱۸۵۳ء، ص ۲۱۷ ببعد، ۲۳۷ ببعد، ۲۹۳ ببعد؛ (۷) الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۱۵۱ ببعد.

○

فیض: (ع) سیلان، صدور۔ نوافلاطونی عربی روایات میں یہ لفظ لاہوت سے بالتدریج اور بلا استقرار عالم کے فطری اور خلقی ارتقا اور اس کے قیام کے لیے بکثرت استعمال ہوتا ہے۔ اللہ کی ہستی اور اس کے فعل فطرت و خلق کی کوئی تعریف بیان نہیں کی جا سکتی، لیکن ہم اسے دیگر طریقوں (رسم) سے بیان کر سکتے ہیں، مثلاً یوں کہیں کہ "اللہ وہ اصل ہستی" ہے جس سے تمام عالم کا صدور ہوتا ہے (فیض)۔ فلاسفۂ اسلام کے لیے زیادہ تر وہی الفاظ استعمال کرتے ہیں جو قرآن مجید اور حدیث میں استعمال ہوئے ہیں، مثلاً (ابداع، خلق وغیرہ) اور پھر ان کی تشریح روحانی یا باطنی معنوں میں کرتے ہیں (تاویل)، تاہم ساتھ ہی وہ یہ بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ ایسی زبان استعمال کریں جس کی اساس نوافلاطونی اصطلاحات پر ہو کیونکہ انھیں معلوم ہے کہ اس کے لیے مجازی پیرایۂ بیان کی ضرورت ہے (الفارابی نے مثلاً یہ بات بالصراحۃ بیان کی ہے: Abhandlungen، طبع DIETERICI، ص ۳۰).

اس سے پہلے کہ ہم فیض سے متعلق عربی روایات کو مجملاً بیان کریں، یہ ضروری ہے کہ اس عقیدے کا موقف Poltinus: Enneads میں سمجھ لیا جائے۔ فلوطینس کے مذہب میں، جیسا کہ اس سے پہلے افلاطون کے مذہب میں تھا، دو مقصد، اکثر متضاد، ساتھ ساتھ چلتے ہیں: (۱) فلسفیانہ نظام عالم کی ضرورت: ہستی کے اس سلسلے کی تشریح ضروری ہے جو کامل ترین ہستی (اللہ) سے شروع ہو کر کرۂ اسے الافلاک میں سے ہوتا ہوا کم تر کامل عالم مخلوقات پر آ کر ختم ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہر چیز اللہ ہی سے آتی ہے اور بذات خود اچھی ہے، اگرچہ ایک کم تر حد تک اور اس کا ایک خاص وظیفہ مقرر ہے، مثلاً روح مبدأ تنظیم ہونے کی حیثیت سے اپنے بدن کی تشکیل اور اس کی رہنمائی کرتی ہے؛ (۲) ایک دینی مقصد: عالم کا مرحلہ طے کرتے وقت روح کی کیا حالت ہوتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو روح عالم ملکوت سے نیچے کے درجے میں جا گری ہے اور عالم اجسام میں اپنے آپ کو اس طرح محسوس کرتی ہے گویا کہ وہ کسی غار، کسی قید خانے یا کسی قبر میں ہے اور عالم بالا کے تصور میں محو رہ کر اپنے بدن سے نجات حاصل کرنے کے لیے بے تاب رہتی ہے۔ فلوطینس (Plotinus) کے ہاں ان دونوں نقطہ ہائے نظر کا آپس میں گہرا تعلق ہے، لیکن دوسرا نقطہ غالب ہے اور نظام عالم کے نظریے کی بنیاد فلسفے پر نہیں بلکہ مذہب پر ہے۔

اثولوجیا (Theology) میں اللہ تعالیٰ سے عالم کے ارتقائی تصور کو بالعموم خروج یا ظہور کہا گیا ہے، یعنی باطن کا ظاہر میں نمودار ہونا (دیکھیے کتاب مذکور طبع Dieterici، ص ۳۹ ببعد، ۱۱۱، ۱۳۴)۔ لفظ فیض یہاں بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن اکثر انھیں معنوں میں، اسی طرح انبجاس (ص ۱۳۶) بھی جو عموماً روانی آب کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔ اس ضمن میں اب ہمارے سامنے فیض کا لفظ پانی کے چشمے کے تصور کو بمشکل ہی پیش کرتا ہے۔ بہرحال (انسان اول = انسان عقلی یا انسان کامل، ص ۵۱، ۱۵۰ کے نظریے کے سلسلے میں) یہ منافی

ظاہر ہے کہ فیض اور اشراق (سورج کی شعاعوں کا پھیلنا) دونوں ایک ہی معنوں میں استعمال کیے گئے ہیں۔ مزید برآں یہ بھی ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ فیض کا لفظ فعل خدا، فعل ارواح سافلہ اور فعل انسانی اول سب کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن فعل خدا کے لیے مستعمل ہو تو لامحالہ اس کا بلند ترین مفہوم مراد ہوتا ہے۔

کتاب العلل (Liber de causis) میں فیض کا لفظ کسی حد تک مبہم ہو گیا ہے، یہاں اس کے معنی اثر و نفوذ سے مشابہت رکھتے ہیں۔ عام طور پر اس کتاب میں بھی وہی نظریہ پیش کیا گیا ہے جو اثولوجیا (Theology) میں ہے، لیکن اس سلسلے میں نور کے معنوں سے بھی بحث کی گئی ہے اور مسائل کو زیادہ سلیقے سے مرتب کیا گیا ہے۔ یہاں فلوطینس (Poltinus) نہیں بلکہ فراقلس (Proclos) بول رہا ہے، اثولوجیا (Theology) میں ابتدا نفس کلیہ (روح کلیہ) سے ہوئی ہے اور *Liber de causis* میں خدا کو مبدأ عالم قرار دیا گیا ہے، اس لیے نفس کلیہ کا اساطیری تصور پس منظر میں چلا جاتا ہے۔ نفس کائنات عالم کی ایک مقدار کی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ وہ بھی صادرات میں سے ایک ہے جس کا کام عالم اجسام کی تشکیل و ہدایت ہے۔ اثولوجیا (Theology) کی طرح اس میں بھی اللہ کو عالم کی علت اولیٰ کہا گیا ہے، تاہم اس کا فیض نہ صرف علت اولیٰ ہے، بلکہ بار بار منتقل ہونے کے باوجود ہر موجود شے کے لیے قوی ترین اور قریب ترین علت ہے، یعنی اللہ ہم سے دور نہیں ہے۔ ہر چیز کا منبع و مصدر وہی ہے، قطعی طور پر خیر محض، وجود یا ہستی، نیز ہر نوع کمال کا مصدر وہی ہے بالخصوص علم بذریعہ عقل اور حیوۃ بذریعہ نفس منتقل ہوتی ہے۔ یہاں بھی اثولوجیا کی طرح جملہ صدور کو خدا کا عطیہ یا پیغام کہا گیا ہے۔ کتاب العلل (*Liber de causis*) میں اس بات پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے (طبع BARDENHEWER، فصل ۱۷) کہ خدا کا فعل ابداع (خلق مطلق) ہے اور اس سے نیچے کی عقول کا فعل تصویر و تشکیل کی نوعیت کا ہے، لیکن یہ بات اصل یونانی کتاب میں نہیں پائی جاتی (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

☆☆☆☆

☆☆☆

☆

ق

قادریہ : صوفیہ کا ایک سلسلہ، جو شیخ عبدالقادرؒ جیلانی [رک بآں] کی طرف منسوب ہے۔

ا۔ اصل: شیخ عبدالقادرؒ (م ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء) بغداد میں حنبلی فقہ کے ایک مشہور و معروف مدرسے کے صدر مدرس اور ایک رباط کے سربراہ تھے۔ وہ کبھی مدرسے میں اور کبھی رباط میں وعظ فرمایا کرتے تھے (ان کے مواعظ کا مجموعہ الفتح الربانی کے نام سے مرتب ہوا ہے)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ادارے ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں بغداد کی تاخت و تاراج کے وقت ختم ہو گئے۔ غالباً اس وقت تک ان دونوں اداروں کے صدر شیخ عبدالقادرؒ کے خاندان کے لوگ ہی رہے ہوں گے، جو اپنے دور کے سرآوردہ افراد تھے۔ بغداد کی تباہی کے وقت اس خاندان کے متعدد افراد ہلاک ہوئے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ادارے بھی اسی وقت ختم ہو گئے۔

اس زمانے میں رباط اور زاویے میں فرق تھا۔ "رباط" ایک قسم کی خانقاہ یا تکیہ ہوتا تھا اور "زاویہ" اس جگہ کو کہتے تھے جہاں سالک گوشہ نشین ہوا کرتے تھے (السہروردی: عوارف المعارف بر حاشیہ احیاء، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ۱: ۲۱۷)۔ سلوک کے وہ ضوابط و قواعد جنھیں شیخ عبدالقادرؒ نے متعین فرمایا تھا ایک علیحدہ سلسلے کی بنیاد بننے کے لیے کافی تھے (بہجہ، ص ۱۰۱)۔ بہجہ میں ان لوگوں کی ایک طویل فہرست موجود ہے جنھوں نے شیخ عبدالقادرؒ سے خرقہ حاصل کر کے سلوک کے مختلف مدارج طے کیے۔ یہ لوگ شیخ عبدالقادرؒ کے سلسلہ طریقت سے نسبت کے مدعی تھے۔ ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ جب وہ کسی شخص کو خرقہ عنایت کرتے ہیں تو یہ ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ خود شیخ علیہ الرحمۃ نے عطا کیا ہو۔ خرقہ دیتے وقت یہ معاہدہ ہوتا تھا کہ مرید شیخ عبدالقادرؒ کو اپنا شیخ اور رہنمائے کل مانے گا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی ہی میں متعدد اشخاص نے ان کے سلسلے کی عوام میں اشاعت شروع کر دی تھی، چنانچہ علی بن حداد نے یمن میں اور محمد البطائحی نے، جو بعلبک ہی کا باشندہ تھا، شام میں بیعت لی۔ تقی الدین محمد الیونینی، جو بعلبک ہی کا باشندہ تھا، اس سلسلے کا مشہور مبلغ تھا۔ عوام میں مشہور تھا کہ جو شخص شیخ عبدالقادرؒ سے نسبت رکھتا ہے، وہ جنتی ہو گا۔ اس لیے قیاس غالب ہے کہ یہ سلسلہ بہت مقبول ہوتا چلا گیا۔

غالب گمان یہ بھی ہے کہ شیخ کی اولاد نے اس سلسلے کی نشرواشاعت میں اہم کردار ادا کیا ہو گا۔ LE CHATELLER نے اپنی کتاب Confreries Muslamans due Hedjaz (ص ۴۵) میں ذکر کیا ہے کہ اس سلسلے کی اشاعت مراکش، مصر، عرب، ترکستان اور ہندوستان میں ہو چکی تھی، لیکن بہجہ اور مخصوص توجہ اور دھیان سے مخزن الاسرار سے اس بات کی تصدیق نہیں ہو سکی۔ LE MERCEIR Historie del (Afrique Septentrionale (۲: ۳۴) کا بیان ہے کہ قادریہ سلسلہ بارھویں صدی عیسوی میں بربرستان کے علاقے میں موجود تھا اور اس کا فاطمیون (جن کی حکومت ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں ختم ہوئی) سے گہرا تعلق تھا، لیکن ان بیانات کے لیے اس نے کوئی سند پیش نہیں کی۔

یہ امر واقعہ ہے کہ مختلف ملکوں میں قادری سلسلوں کے اذکار و اشغال میں بڑا فرق نظر آتا ہے۔

ب۔ نشوونما: معلوم ہوتا ہے کہ قادری سلسلے کی نشوونما شروع زمانے ہی سے مختلف خطوط پر ہوتی رہی۔ اختلاف کی بنا اس پر ہے کہ بعض کے نزدیک شیخ عبدالقادرؒ سلوک کے ایک خاص طریقے کے بانی تھے، جس میں چند مخصوص رسوم و ریاضات مقرر ہیں۔ بعض کے نزدیک وہ صاحب کشف و کرامات تھے اور ان سے خرق عادت امور ظاہر ہوئے۔ وہ انتہا پسند لوگوں کا عقیدہ اس بارے میں یہاں تک پہنچا ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے بعد شیخ مطلقاً اور کلیتہً ہمیشہ کے لیے

مالک کائنات ہیں، لیکن اعتدال پسند کہتے تھے کہ وہ فقط اپنے زمانے کے لیے تھے (بغیۃ المرتاد، محل مذکور)۔

ان عقیدوں پر ابن تیمیہؒ اور ابراہیم الشاطبیؒ (الاعتصام، ۲: ۳۲۸ ببعد)، وغیرہ نے سخت تنقید کی ہے۔ قادریہ سلسلہ بعض لحاظ سے دوسرے سلسلوں سے بلاشبہ مختلف ہے اور یہ اختلاف زیادہ تر اشغال اور اوراد کی بنا پر ہے۔ قادریہ سلسلے میں بہت زیادہ رواداری پائی جاتی ہے اور یہ اختلاف زیادہ تر اشغال اور اوراد میں ہے اور اس کے قواعد میں کسی قسم کی انتہا پسندانہ شدت موجود نہیں، یہ زیادہ تر ان حالات کا نتیجہ ہے جن کے زیر اثر اس سلسلے کا آغاز ہوا۔ اس کے برعکس اکثر سلسلے ایسے ہیں کہ ان کے پیروؤں کے خیال میں نجات اور فلاح کا دروازہ صرف اس شخص پر کھلا ہے جو اس سلسلے میں سبقت رکھتا ہے۔ یہ سختی قادریہ سلسلے میں نہیں۔ اس کے علاوہ اگرچہ اس سلسلے کے بانی حنبلی تھے، لیکن اس کا دائرہ حنبلیوں تک محدود نہیں۔ یہ سلسلہ عملی لحاظ سے بڑا روادارانہ ہے (نیز رک بہ آآآ۔ بذیل مادہ)۔

مآخذ : مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ: (۱) علی بن یوسف الشطنوفی: بہجۃ الاسرار، قاہرہ ۱۳۰۴ھ؛ (۲) الفتح الربانی، قاہرہ ۱۳۰۲ھ؛ (۳) صالح بن مہدی: العلم الشامخ فی ایثار الحق علی الاباء و المشائخ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۴) کشف اسرار المشائخ، لکھنؤ ۱۸۸۱ء؛ (۵) خافی خان: منتخب اللباب، BIBLIND ۱۸۶۹ تا ۱۸۷۴ء؛ (۶) بغیۃ المرتاد، قاہرہ ۱۳۲۹ھ۔

○

قارون : عرب مفسرین کے مطابق یہ عجمی نام ہے۔ قارون حضرت موسیٰؑ کا ابن عم یا چچا تھا۔ حسن صورت کی وجہ سے اسے منور کہا جاتا تھا (الکشاف، ۳: ۴۲۹؛ فتح البیان، ۷: ۱۲۱)۔ قارون کا ذکر قرآن مجید (۲۸ [القصص]: ۷۶ و ۷۹؛ ۲۹ [العنکبوت] ۳۹؛ ۴۰ [المومن] ۲۴) میں بھی آتا ہے۔ العنکبوت اور المومن میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون، ہامان اور قارون کی طرف مبعوث ہوئے، گویا قارون، ہامان کے ساتھ فرعون کا ایک کافر وزیر تھا، جو اسرائیلیوں پر ظلم کرنے میں اس کا آلۂ کار تھا۔ اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے متکبرانہ برتاؤ کیا اور انھیں ساحر و کذاب کہا۔ قرآن مجید (القصص) کا قارون وہی ہے جسے تورات (العدد، باب ۱۶) میں قورح کہا گیا ہے، فرق یہ ہے کہ تورات کی رو سے خروج مصر کے بعد قورح اور اس کے گھرانے کو زمین نے نگل لیا۔ قرآن مجید میں ہے کہ قارون حضرت موسیٰؑ کی قوم سے تھا اور بنی اسرائیل کے ساتھ معاندانہ برتاؤ کیا کرتا تھا قارون کی بددماغی کا سبب اس کی وہ بے شمار دولت تھی جس کی بابت اس کا خیال تھا کہ اس نے اپنے علم کے باعث حاصل کی ہے (۲۸ [القصص]: ۷۸)، وہ اپنے مال و دولت کا مظاہرہ لوگوں کے سامنے کرتا اور اس پر اتراتا پھرتا تھا، آخر کار اپنے محل (دار) سمیت زمین میں دھنس گیا (۲۸ [القصص]: ۸۰)۔ ان حالات کی وجہ سے وہ ان لوگوں کا نمونہ ہے جو اس دنیا کی عارضی دولت جمع کرنے میں لگے رہتے ہیں اور اسے نیک کاموں سے خرچ کر کے آخرت کی اس پائیدار دولت کو حاصل نہیں کرتے جو اللہ کی طرف سے ان باتوں کا صلہ ہے۔ قارون کے ذکر میں مفسرین قرآن اور مؤلفین قصص الانبیاء نے ایک طویل اور الجھے ہوئے ایسے واقعات کا اضافہ کر دیا ہے جو سارے کا سارا یا جزوی طور پر یہودی ربانیوں کی تصانیف سے ماخوذ ہے۔ اس کے لیے یہودی تصانیف میں سے دیکھیے *The Jewish Encyclopaedia*، ۷: ۵۵۶ ببعد اور مسلمانوں کی تصانیف کے حوالوں کے لیے سورۃ القصص کی عربی، اردو اور فارسی تفاسیر کے علاوہ دیکھیے سیل SALE کے ترجمۂ قرآن کے حواشی، نیز الثعلبی: قصص، قاہرہ ۱۳۱۴ھ، ص ۲۰ ببعد۔ قارون کے بارے میں کہا گیا ہے: (۱) چونکہ وہ اپنے علم خاص کی وجہ سے دولت مند ہوا (۲۸ [القصص]: ۷۸) اس لیے بعض علما اس طرف گئے ہیں کہ وہ علم کیمیا کے مؤسسوں میں سے ایک ہے (دیکھیے تفاسیر قرآن مجید)۔ الفہرست میں کیمیا پر تمہیدی بیان (ص ۳۵۲ س ۱) اور المسعودی: مروج الذہب (۸: ۱۷۷) میں بھی اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔

مآخذ : (۱) الطبری: تفسیر، ۲۰: ۷۲ ببعد؛ (۲) وہی مصنف: تاریخ، مطبوعہ قاہرہ، ۱: ۲۲۹؛ (۳) الرازی: تفسیر، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۶: ۴۲۱ ببعد؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ۱: ۸۷ ببعد؛ (۵) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۵۰۳۔

○

قاضی : (عربی)، وہ منصف (جج) جسے شریعت اسلامی کے نظریے کے مطابق ان تمام مقدمات کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے جن پر دیوانی یا فوجداری قانون کا اطلاق ہوتا ہو، تاہم عملی طور پر تمام مشرقی اسلامی ممالک میں زمانۂ قدیم سے قانونی نظم و نسق کے دو طریقے چلے

آتے ہیں جو کسی حد تک بجا طور پر "دینی" اور "دنیوی" کے نام سے ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ فقط وہ امور جن کے متعلق عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا دین سے گہرا تعلق ہے (مثلاً ازدواجی تعلقات یا وراثت سے متعلق مقدمات یا خیرات و مبرات و اوقاف سے متعلق قانونی مسائل، وغیرہ)، قاضی کے پاس قانون شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کے لیے لائے جاتے ہیں۔ باقی تمام معاملات، مشرق میں مقبول عام رائے کے مطابق حکام کے انتظامی حلقہ اختیار میں آتے ہیں۔

قاضی کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ ایک بے لوث اور صاحب کردار عالم ہو جو اسلامی قانون کی جزئیات سے مکمل طور پر واقف ہو۔ شروع میں اکثر مذاہب کے اصول اس بات کے متقاضی تھے کہ قاضی ایسا شخص ہونا چاہیے جو اپنے اجتہاد کی بنا پر مسئلہ زیر بحث کے فیصلے کے لیے قرآن و سنت سے صحیح استخراج کر سکے، یعنی مجتہد ہو (رک بہ اجتہاد)، لیکن بعد میں یہ خیال عام ہو گیا کہ اجتہاد کی صلاحیت والے اہل علم باقی نہیں رہے جو استخراج کی اہلیت رکھتے ہوں، اس لیے عموماً اسلاف کے نظائر پر انحصار ہونے لگا۔

ملت اسلامیہ میں انصاف کرنا ایک مذہبی فریضہ سمجھا جاتا ہے، اس لیے سلطان کا فرض ہے کہ ہر علاقے میں کسی مناسب آدمی کو قاضی مقرر کرے۔ اگر قانوناً قاضی بننے کا اہل صرف ایک ہی شخص ہو تو اس کا فرض ہے کہ وہ اس عہدے کو پیش کیے جانے پر قبول کرے۔

قاضی کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ وہ اپنی عدالت کو کاملاً شرع اسلامی کے ضوابط کے مطابق چلائے، مدعی اور مدعی علیہ دونوں ہر لحاظ سے مساویانہ سلوک کے حق دار ہیں۔ اگر مدعی علیہ اقرار کرے کہ مدعی حق پر ہے کہ تو پھر مدعی کو اپنے دعوے کے لیے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں۔ اس کے برعکس اگر مدعی علیہ مدعی کے دعوے کی تردید میں معقول وجہ نہیں بتاتا تو مدعی کو اپنے دعوے کا ثبوت دینا پڑے گا (البینة علی المدعی)۔

قاضی کی آزادی رائے کو ملحوظ رکھنے کے لیے قاضی کو قانوناً مقدمے سے متعلق افراد سے کوئی تحفہ یا نذرانہ قبول کرنے کی ممانعت ہے۔ قاضی کو حکم ہے کہ وہ تجارت کرنے سے بھی گریز کرے، خواہ یہ تجارت بذات خود ہو، خواہ اپنے وکیلوں کے ذریعے سے، کیوں کہ اس صورت میں لوگ قاضی کو اپنے طرف مائل کرنے کے لیے اسے بعض تجارتی مراعات دینے کے لیے تیار ہو سکتے ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ابتدائی خلفا بذات خود حکم کی حیثیت سے مقدمات کا فیصلہ کیا کرتے تھے۔ اسی طرح مختلف صوبوں میں ان کے والی، عامل اور حکام شرطہ (پولیس) بھی یہ فرض انجام دے لیتے تھے۔ اسلامی ممالک میں بہت حد تک مقامی حکام بالخصوص شرطہ کے حکام عدل و انصاف قائم رکھتے تھے لیکن ان لوگوں کا تعلق طے شدہ قوانین کے نفاذ سے تھا۔ اسے بعض اوقات "نظر فی المظالم" کا نام دیا گیا ہے (الماوردی، طبع Enger، ص ۲۸ ببعد)۔

مزید براں حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور ان کے جانشینوں نے خاص خاص آدمیوں کو بطور قاضی مقرر کر رکھا تھا۔ یہ قاضی زمرۂ فقہا میں سے ہوتے تھے، اور جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے بعض اوقات، اگلے ادوار میں ان کی خود مختارانہ حیثیت بھی مجروح ہو جاتی رہی۔ بعض اوقات وہ اتنے عارضی ہوتے کہ تقرر کے فوراً بعد معزول کر دیے جاتے اور کبھی بادشاہ کی تلون مزاجی کا شکار رہتے تھے تاہم متدین قاضی ان مشکل حالات میں بھی دیانت و توازن کا دامن تھامے رکھتے تھے۔

قاضیوں کا کام صرف فصل خصومات نہ تھا، بلکہ انھیں اوقاف، یتیموں، معذوروں اور دیگر لوگوں کی جائدادوں کا انتظام بھی کرنا پڑتا تھا اور جب کسی عورت کا کوئی مرد رشتے دار نہ ہو تو اس کی طرف سے ولی بن کر نکاح کروانا بھی اس کا کام ہوتا تھا۔ دارالخلافہ میں قاضی القضاۃ بڑے عہدے داروں میں سے ایک ہوتا تھا (المقریزی: الخطط، بولاق ۱۲۷۰ھ، ۱: ۴۰۳)۔ یہ نام قاضی القضاۃ مشرقی ممالک میں رائج تھا لیکن مغرب میں اس کا لقب قاضی الجماعہ تھا (Dozy: Suppl. aux Arab Dict.، ۲: ۳۷۸ ب)، بعد کے زمانے میں قاضی العسکر بھی ایک اعلیٰ حاکم ہوتا تھا (دیکھیے القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۵: ۳۶، ۲: ۳۷۸ ببعد)۔ بعض قاضی فوجی قائد بھی ہوتے تھے۔

بڑے شہروں میں جہاں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے تھے ہر مذہب والوں کے لیے بشرط ضرورت ایک الگ قاضی مقرر ہوتا تھا۔ مثال کے طور پر ایک زمانے میں قاہرہ میں چار قاضی تھے۔ قاضیوں کے آداب، اوصاف، شرائط ملازمت، قضا کے بنیادی اصولوں کے بارے میں بڑی تعداد میں کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان کی منزلت کا مثالی

تصور یہ تھا کہ خود امیر یا حاکم وقت بھی ان کے حضور پیش ہونے پر مجبور تھا اور اس قسم کی مثالوں سے تاریخ اسلام خالی نہیں۔ شرع (قانون) کی نظر میں سب برابر تھے اور اس کی زد سے کوئی بھی مستثنیٰ نہ تھا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ذیل ہیں۔

○

قانون شریعت : شریعت، جمع: شرائع، بمعنی مشرب (پانی پینے کی جگہ یا گھاٹ) کی طرف راہ، پیروی کے لیے سیدھی اور صاف راہ، وہ راہ جس پر مومن کو چلنا چاہیے، مذہب اسلام بطور اصطلاحی نام کے، اسلام کا عام مذہبی قانون، احکام العدلیہ کا مجموعہ، کسی منفرد حکم کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہو جاتا ہے، شرعۃ بھی (جو رسم و رواج کے لیے استعمال ہوتا تھا اور بعد میں متروک ہو گیا) اس کا مترادف ہے۔ لفظ شارع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے بطور اصطلاحی لفظ کے استعمال ہوتا ہے، لیکن زیادہ کثرت کے ساتھ اللہ کے لیے بمعنی قانون بنانے والے کے مستعمل ہے۔ مشروع وہ چیز ہے جو شریعت میں مقرر کر دی گئی ہو۔ ہر وہ چیز جو مذہبی قانون سے متعلق ہو، شریعت کے مطابق ہو یا قانوناً جائز ہو، شرعی کہلاتی ہے۔ لسان العرب میں ہے کہ اہل عرب صرف اس پانی کو شریعت کا نام دیتے تھے جو کھلے چشمے کی صورت میں ہو اور جو منقطع نہ ہو اور جہاں سیرابی بغیر کسی ڈول یا رسی کے میسر آ سکے۔ لسان میں یہ بھی ہے کہ دین، ملت، منہاج، راستہ، مثال، نمونہ اور مذہب کو بھی شریعت کہتے ہیں۔

اس کا اصطلاحی استعمال قرآن مجید کی بعض آیات کی جانب راجع ہے:

۴۵ الجاثیہ: ۱۸ میں ہے: "ہم نے تمھیں شریعت یعنی دین ایک واضح راہ پر (قائم) کر دیا، پس اسی کی پیروی کرو اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کرو جو نہیں جانتے" اور دیکھیے سورۃ المائدہ میں ہے: "ہم نے مقرر کر دی ہے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور راستہ" (۵ : ۴۸)۔

بقول الطبری شریعہ اور شرع سے مراد اللہ تعالیٰ کے وہ تمام احکام ہیں جو انسانی اعمال اختیاریہ سے متعلق ہیں۔ ان میں سے ان احکام کو جن کا تعلق اخلاقیات سے ہے ایک علیحدہ صنف قرار دے کر آداب کہتے ہیں (رک بہ ادب، اخلاق)۔ فقہ رک باں، مع تفسیر و حدیث اور متعلقہ علوم کے علم شریعت یا شرائع کہلاتا ہے۔ بعض اوقات یہ اس کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا ہے، چنانچہ اصول فقہ کو اصول شرع بھی کہتے ہیں۔ قدیم عقیدے کے متکلمین کے نزدیک شریعت انسانی اعمال کی اچھائی برائی کی بنیاد و اساس ہے، اور اس لیے اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے آ سکتی ہے، لیکن معتزلہ [رک باں] کے نزدیک شریعت عقل کے فیصلے کی تصدیق کرتی ہے۔

اسلامی شریعت کی بنیاد و اساس وحی الٰہی پر ہے۔ اسی وجہ سے یہ شریعت ہر لحاظ سے کامل و مکمل ہے۔ اسی طرح قانون شریعت بھی ہر لحاظ سے افضل و احسن اور کامل و مکمل ہے۔ اسلامی شریعت میں انفرادی مصالح اور مفادات کا پورا پورا خیال رکھا گیا ہے۔ انسانوں کے وضع کردہ قوانین ہنگامی حالات اور وقتی ضروریات کے پیش نظر بنائے جاتے ہیں، اس لیے حالات میں تبدیلی آنے سے ان میں خامیاں اور نقائص نمودار ہو جاتے ہیں۔

قانون شریعت میں "ضرورت" کا بھی خیال رکھا جاتا ہے۔ ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی انسان کو کسی ایسے خطرے یا شدید مشقت کی صورت پیش آ جائے جس سے اس کے جان و مال یا کسی حصہ جسم کو سخت نقصان پہنچنے کا خدشہ ہو، یا کسی ایسے حادثے یا صدمے کا ڈر ہو جس سے اس کی عقلی و ذہنی قوتوں اور استعدادوں کو نقصان یا ضرر پہنچے (تفصیلات کے لیے دیکھیے وہبۃ الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ، دمشق ۱۹۶۹ء، نیز رک بہ ضرورۃ)۔

قانون اسلامی کا سرچشمہ قرآن مجید ہے، جس میں اجمالی احکام و قوانین اور قواعد و ضوابط مذکور ہیں اور اس اجمال کی تفصیلات آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت کا حصہ ہیں۔ آپؐ نے اپنی سنت اور اپنے عمل و احکام سے ان تفاصیل کو واضح فرما دیا ہے۔ جزئیات کی تفاصیل کتب حدیث میں موجود ہیں۔ بعد ازاں اجماع و قیاس نے ہنگامی اور مقامی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے راہ ہموار کر دی۔ اس کی مزید تشریح و توضیح اور تدوین شروح حدیث اور کتب فقہ میں تفصیلی طور پر ملتی ہے۔ قرآن مجید میں مندرجہ ذیل احکام کلیہ کو اجمالی طور پر بیان کیا ہے:

(۱) احکام العقائد، یعنی علم کلام و توحید۔

(۲) احکام العبادات، یعنی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ۔

(۳) احکام الاخلاق، یعنی علم الاجتماع۔

(۴) احکام الزواج و الطلاق، یعنی نکاح و طلاق و نان نفقہ وغیرہ، (احوال شخصیہ، یعنی شخصی اور عائلی قانون)= Personal Law 'Family Law'.

(۵) احکام البیع والتجارۃ، الشرکۃ یعنی احکام خرید و فروخت، ٹھیکا اور تجارت و شرکت وغیرہ۔

(۶) احکام القصاص، یعنی قتل وغیرہ کے احکام (= قانون عقوبات و تعزیرات)۔

(۷) احکام الحرب والسلم، یعنی صلح و جنگ وغیرہ کے احکام (= بین الاقوامی قانون)۔

(۸) حقوق و واجبات اور شوریٰ وغیرہ کے بارے میں احکام، یعنی احکام عدل و مساوات (= دستوری قانون)۔

(۹) احکام وراثت، یعنی علم الفرائض (= قانون وراثت)۔

بعض فقہا نے احکام قرآنی کی تقسیم یوں کی ہے: عبادات، کفارات، نذور، مالی معاملات، عائلی قوانین و احکام، احکام جرائم و عقوبات، احکام الدولہ۔ حج وغیرہ کے احکام و مسائل اور ان کی تفاصیل شامل ہیں۔ عبادات کو شریعت میں بڑی اہمیت حاصل ہے اور ان کا اثر اجتماعی زندگی پر، معاشرت پر، حاکم و محکوم کے تعلقات پر اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے باہمی روابط پر پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سنت و حدیث میں عبادات کی تفصیلات پر خاص توجہ دی گئی ہے۔ کفارات کے سلسلے میں ہم کفارہ صوم، کفارۃ الیمین، اخلاقی، اجتماعی، تمدنی اور قانونی اہمیت رکھتے ہیں۔ مالی معاملات کے سلسلے میں قرآن و سنت نے حلال اور جائز طریقوں سے حصول روزی کی حلت و اجازت اور حرام اور ناجائز طریقوں سے حصول رزق کی ممانعت اور حرمت بیان کی ہے۔

قانون شریعت میں جرائم اور ان کی عقوبات اور سزائیں بھی خاص طور پر قابل ذکر اور لائق توجہ ہیں۔ اسلام دین فطرت ہے۔ انسانوں کی بہبود و فلاح اور معاشرے میں امن و سلامتی اور عدل و انصاف قائم کرنا قانون شریعت کا بنیادی مقصد ہے۔ اس لیے جرائم کی روک تھام کے لیے ایسی سزائیں تجویز کی گئی ہیں جو عبرتناک اور سنگین ہیں اور ان سزاؤں کی موجودگی، ان کا نفاذ اور ان پر عملدرآمد کرنے سے معاشرہ جرائم سے بہت جلد پاک ہو جاتا ہے۔ سزا اور عقوبات کے سلسلے میں قانون شریعت کے پیش نظر معاشرے کی فلاح و بہبود ہے اور وہ اسلامی ریاست میں بسنے والے ہر انسان کے لیے انفرادی اور اجتماعی طور پر جان و مال کی حفاظت کی ضمانت دیتا ہے۔ جو قانون عزت و ناموس اور جان و مال کی حفاظت کی ضمانت نہ دے سکے وہ قطعاً لائق تحسین اور قابل قدر نہیں ہو سکتا۔ قتل، چوری، ڈاکہ (قطع الطریق)، زنا، قذف، شراب نوشی وغیرہ سے متعلق اسلامی قوانین اسی لحاظ سے قابل قدر ہیں کہ ان کا مقصد وحید یہ ہے کہ معاشرے کو جرائم سے پاک اور دنیا میں عدل و انصاف قائم کر کے انسانی وقار و شرافت اور احترام آدمیت کو برقرار رکھا جائے۔

قانون شریعت میں عدل و انصاف قائم کرنے اور مجرموں کو سزا دینے کے لیے بڑا محتاط طریق کار اختیار کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں قاضی (جج) کا منصب بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ وہ کرسی عدالت پر بیٹھ کر حق و انصاف کی نگہداشت کرتا ہے۔ مقدمات میں مدعی اور مدعا علیہ کے دعوے اور جواب دعوے اور پھر شہادتوں کی بنا پر فیصلے صادر کرتا ہے۔ مقدمات فوجداری ہوں یا دیوانی، ان میں شہادت اور گواہی کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ شریعت میں گواہوں کی تعداد، ان کی صداقت شعاری، حقائق سے آگاہی وغیرہ کے بارے میں مکمل قواعد و ضوابط اور شروط موجود ہیں (رک بہ قاضی، شاہد، شہادۃ)۔

مستشرقین اور دیگر یورپی دانشوروں کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ قانون شریعت اسلامی کسی حد تک رومی قانون یا یہودی شریعت سے متاثر ہوا ہے۔ یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہے کہ اسلام نے آ کر اپنے سے پہلے کی تمام شریعتوں اور قوانین کو منسوخ قرار دے دیا، چنانچہ یہودی شریعت بھی منسوخ ٹھہری۔ منسوخ شدہ شریعت سے اثر قبول کرنا بالکل بے معنی بات نظر آتی ہے اور پھر اسلام ایسا مکمل عبادات، نظام معاملات اور نظام عدلیہ وغیرہ پر بجا طور پر فخر ہے، یہودیت رومی قانون کی خوشہ چینی کیوں کرے۔

قانون شریعت کی ایک امتیازی خصوصیت اس کا بین الاقوامی قانون (القانون الدولی) ہے۔ جنگ اور امن کے قوانین کی تفصیلات کتب فقہ (مثلاً السیر الکبیر ایسی کتابوں) میں موجود ہیں۔ اس سلسلے میں چند باتیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جن سے شرف انسانی کی وضاحت ہوتی ہے: غیر مسلم رعایا (= اہل الذمہ [رک بآں]) کو پوری شہری آزادی اور تمام شہری حقوق دیے گئے ہیں۔ جنگ کے دوران

میں پرامن شہریوں پر حملے کی ممانعت، عورتوں، بچوں، بوڑھوں اور معذوروں کو قتل کرنے کی ممانعت، شریعت نے غیر مسلم اہل علم اور مذہبی پیشواؤں کو قتل کرنے کی بھی ممانعت کر دی ہے۔ اسی طرح شریعت نے مزارعین کو قتل کرنے کی بھی اجازت نہیں دی، کیوں کہ وہ غلہ مہیا کر کے ملک کی غذائی کفالت کرتے ہیں۔ شریعت نے قیدیوں اور زخمیوں کو بھی قتل کرنے سے منع کر دیا ہے اور مثلہ کرنے (یعنی ناک کان وغیرہ کاٹنے اور اذیت دینے) کی بھی ممانعت کر دی ہے۔ مختصر یہ کہ قانون شریعت نے عدل و انصاف اور مساوات قائم کر کے ایک طرف اخوت دینی کی بنیاد رکھی اور دوسری طرف اخوت انسانی کی۔

قانون شریعت کا ایک قابل ذکر پہلو حسبہ ہے، جس کے ذریعے شہری زندگی میں اخلاق و معاملات کی نگرانی کی جاتی ہے اور محتسب مجرموں کو سزا دینے کا مجاز ہوتا ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن الاخوۃ: معالم القربۃ)۔ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں مغرب کی استعماری قوتوں کے زیر اثر قانون سازی میں ایک نیا رجحان پیدا ہوا اور بعض مسلمان حکمرانوں نے اپنے اپنے ممالک میں قانون کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کی کوشش شروع کر دی: ایک اسلامی اور شرعی اور دوسرا دنیوی۔ مصر اور ترکیہ نے پہل کی۔ پھر دوسرے ممالک میں بھی تجدّد پسند قانون سازوں نے ان کی پیروی کی۔ سوڈان، شرق اردن، لبنان، شام، عراق وغیرہ میں مجالس قانون ساز کے ذریعے کوشش جاری رہی۔ عثمانیوں کے آنے سے شریعت کا احیا ہو گیا تھا، جس کی مثال ہمیں شیخ الاسلام [رک بآں] کے عہدے کے قیام کی شکل میں ملتی ہے اور مجلّہ [رک بآں] کی ترتیب و تدوین میں بھی۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی برطانوی عہد میں مسلمانوں کے بعض مقدمات (مثلاً ترکہ، وراثت، نکاح و طلاق وغیرہ) میں قانون محمدی (Muhammadan Law) کے نام سے قانون شریعت نافذ العمل تھا [رک بہ قانون محمدی]۔ گزشتہ چند برسوں سے اسلامی ملکوں میں قانون شریعت کے نفاذ کی پھر سے کوششیں کسی نہ کسی صورت نظر آ رہی ہیں۔ سعودی عرب میں قانون شریعت کا نفاذ دوسرے اسلامی ممالک کو دعوت فکر و عمل دے رہا ہے۔

کتب فقہ میں سے فتاویٰ کے مجموعے، نیز عادت اور قانون سے متعلق ماخذ معمول بہ مسلک کے معلوم کرنے کے لیے نہایت ضروری ہیں۔ مسائل پوچھنے والوں کے سوالات سے ہمیں بخوبی پتا چل جاتا ہے کہ قانون کے کس حصے کے ساتھ کسی ملک کے لوگوں کو بہت زیادہ دلچسپی ہے، کون کون سے ملحدانہ و ناجائز خیالات کا زبردست غلبہ ہے اور وہ اعمال کیا ہیں جن کی نسبت دیندار عوام کے دلوں میں شوق تجسس اور ذوق جستجو موجود ہے۔ سب سے آخر میں ان تمام دستاویزوں کے اصل متون کو مع ان کی صورتوں اور طریق کار کے مجموعوں (شروط کی کتابیں، رک بہ شروط) کے پیش نظر رکھنا ضروری ہے، کیوں کہ ان سب میں اور چیزوں سے زیادہ معمول بہ طریق کی طرف توجہ دی گئی ہے۔

مآخذ: قرآن مجید، تفاسیر اور کتب حدیث و شروح حدیث کے علاوہ (۱) محمد ابو زہرۃ: مصادر الفقہ الاسلامی (الکتاب و السنۃ)، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۲) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۵۹ ببعد (بذیل مادہ الشرع)؛ (۳) وہبۃ الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ، دمشق ۱۹۶۹ء؛ (۴) Majid Khadduri و Herbert J. Liesson: Law in the Middle East، جلد ۱، Origin and Development of Islamic Law، واشنگٹن ۱۹۵۵ء؛ (۵) J. Schacht: An Introduction to Islamic Law، آکسفورڈ ۱۹۶۴ء؛ (۶) صبحی المحمصانی: فلسفہ شریعت اسلام (اردو ترجمہ از محمود احمد رضوی)، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۷) ابن الاخوۃ: معالم القربۃ (طبع لیوی)، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۸) محمد معروف الدوالیبی: المدخل الی علم اصول الفقہ، دمشق ۱۹۵۹ء؛ (نیز دیکھیے ماخذ بذیل مادہ شریعت، حد سارق، سرقہ، زنا وغیرہ)۔

○

قُبّۃُ الصّخرۃ: جسے مسجد عمر بھی کہا جاتا ہے، حرم قدسی کے وسیع رقبے کے ایک حصے میں واقع ہے۔ اکثر روایات کے بموجب حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کی فتح کے موقع پر اس جگہ ایک مسجد تعمیر کی تھی (ابن البطریق: التاریخ المجموع علی التحقیق و التصدیق، ص ۱۷/۲)۔ یہ قبہ ایک چٹان (صخرہ) پر بنایا گیا ہے اور اس کی پیروی میں بعد میں ایسی متعدد قبے دار عمارتیں حدود حرم میں تعمیر کی گئیں۔ صخرہ کے اوپر قبے کی تعمیر کا شرف پانچویں اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان کو حاصل ہوا۔ چونکہ قبے کے ساتھ انبیائے سابقین کی روایات

وابستہ ہیں اور معراج کے موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا گزر بھی اسی جگہ سے ہوا تھا' اس لیے مسلمان قبۃ الصخرہ کا بڑا احترام کرتے ہیں۔ عیسائیوں کے نزدیک یہ وہی جگہ ہے جس پر حضرت مسیحؑ نے لعنت بھیجی تھی۔ یہودیوں کے ہاں یہ جگہ پہلے قابل احترام و تعظیم تھی اور انھوں نے ایک طویل عرصے تک اپنے آپ کو اس کی زیارت سے محروم کیے رکھا' کیوں کہ ان کا عقیدہ ہے کہ یہاں کسی مقام پر ان کی توراۃ مدفون ہے' لیکن اب وہ ہیکل کی تلاش میں یہاں کھدائیوں میں مصروف ہیں (متی: اصحاح ۲۳' عدد ۳۔ لوقا: اصحاح ۱۹' عدد ۴۴) غیر مستند روایات میں اس جگہ کو "ناف زمین" سے تعبیر کرتے ہیں' بلکہ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ کسی اور قطعہ زمین کی نسبت یہ جگہ آسمان سے اٹھارہ میل قریب تر ہے۔ مسلمان اسے کعبۃ اللہ (مسجد الحرام) اور مسجد نبوی کے بعد تیسرا سب سے زیادہ مقدس مقام مانتے ہیں اور اسے ثالث الحرمین کہتے ہیں۔

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور حرم قدسی کی زیارت کی تو بیت المقدس کے پادری صفرونیوس سے کہا کہ میں یہاں مسلمانوں کے لیے ایک مسجد بنانا چاہتا ہوں۔ وہ انھیں صخرۃ کے پاس لے آیا۔ وہاں انھوں نے دیکھا کہ یہ جگہ بری طرح نجاست سے لتی پڑی ہے' چنانچہ وہ خود نجاست اور کوڑا کرکٹ صاف کرنے لگے۔ ان کے رفقا اور فوج کے سپہ سالار بھی صفائی میں شریک ہو گئے' یہاں تک کہ چٹان عیاں ہو گئی۔ حضرت عمرؓ نے چٹان کو خوب صاف کیا اور اسی جگہ مسجد کی تعمیر کا حکم دیا۔ اس جگہ مسجد عمر واقع ہونے کا ذکر سب سے پہلے بوزنطی مورخ تھیوفانوس Theophanos نے کیا ہے (Le Strange: *Palestine under the Moslems*)۔ اکثر روایات کے مطابق خلیفہ عبدالملک بن مروان (۶۶ھ/۶۸۸ء تا ۷۲ھ/۶۹۱ء میں) نے صخرہ پر قبہ تعمیر کیا (نیز دیکھیے: تاریخ الخلفاء المسلمین' ص ۹۲' مخطوطہ کتاب خانہ عیسیٰ اسکندر معلوف' زولہ' لبنان) اس قبے کی تعمیر کے لیے اس نے مصر کی سات سال کی آمدنی مخصوص کر دی اور تعمیر کی نگرانی کا کام پہلی صدی ہجری کے معروف عالم رجاء بن حیوۃ کندی اور اپنے آزاد کردہ غلام یزید بن سلام کے سپرد کیا۔ تکمیل کے بعد مخصوص کردہ رقم میں سے ایک لاکھ دینار بچ گئے۔ عبدالملک نے یہ رقم دونوں نگرانوں کو انعام میں دینا چاہی' مگر انھوں نے یہ کہہ کر لینے سے انکار کر دیا کہ ہمیں تو اپنا مال بلکہ اپنی عورتوں کے زیورات بھی اس کام کے لیے پیش کرنے چاہییں' آپ یہ رقم کسی اور پسندیدہ چیز پر صرف کریں۔ عبدالملک نے ان دیناروں کے سنہری پترے بنوا کر قبے اور دروازوں پر چڑھوا دیے (مجیر الدین: الانس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل' ۱: ۲۴۴)۔

یہ بات کہ قبۃ الصخرہ کی تعمیر عبدالملک نے کی تھی اس مشہور کتبے سے ظاہر ہوتی ہے جو جنوب مشرقی جانب درمیانے حصے میں بنے ہوئے ستون کی محراب پر زرد اور نیلے کاشی کے ٹکڑوں سے کوفی خط میں لکھی گئی ہے۔ جب عباسی خلیفہ المامون کے زمانے میں قبے کی عمارت کو کچھ نقصان پہنچا تو اس نے ۲۱۶ھ/۸۳۱ء میں اس کی مرمت کرائی۔ کاریگروں نے مامون کی خوشامد میں عبدالملک کے بجائے مامون کا نام کندہ کر دیا۔ ان سے غلطی یہ ہوئی کہ نام تو بدل دیا مگر سال تعمیر تبدیل کرنا بھول گئے۔ مزید برآں جب عباسی خلیفہ المامون نے ۲۱۶ھ/۸۳۱ء میں اس کی مرمت کرائی اور (اس کے گرد کی) ہشت پہلو دیوار بنوائی تو انھوں نے فسیفساء کے چند ٹکڑے اکھاڑ کر ان کی جگہ دوسرے ٹکڑے لگا دیے' لیکن یہ تصرف بآسانی معلوم ہو جاتا ہے' کیوں کہ یہ نئے ٹکڑے زیادہ گہرے نیلے رنگ کے ہیں اور نئے نام کے حروف بھی پچھلے نام کی بہ نسبت زیادہ باہم پیوست ہیں (اس کے ایک چربہ رنگین عکسی طباعت کے لیے دیکھیے de Vogue: کتاب مذکور' لوح ۲۱)۔

۸۳۶ء میں بڑے زلزلے کی شب کو قبۃ الصخرہ کے محافظوں نے یہ شہادت دی کہ قبہ بیچ میں سے شق ہو گیا' حتیٰ کہ وہ ستارے دیکھ سکتے تھے اور اپنے چہروں پر بارش کے قطرے گرتے محسوس کر سکتے تھے۔ پھر ۴۰۷ھ/۱۰۱۶ء میں فاطمی خلیفہ الحاکم بامراللہ کے عہد میں دوبارہ زلزلہ آیا اور قبہ چٹان پر نیچے گر گیا (ابن الاثیر: الکامل' ۹: ۲۰۹)۔ اس کے چھے برس بعد الحاکم کے لڑکے الظاہر نے اسے از سر نو بنوایا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خود الحاکم ہی نے اس کی مرمت کرا دی تھی (محمد لبیب البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ' ص ۱۱۳؛ نیز دیکھیے de Vogue: کتاب مذکور' لوح ۳۷)۔ ۱۰۹۹ء میں صلیبی یروشلم میں داخل ہوئے تو انھوں نے مسجد صخرہ کو کلیسا میں تبدیل کر دیا اور صخرہ کے اوپر ایک قربان گاہ تعمیر کر دی گئی' جسے وہ Domini Templum (ہیکل السید) کہتے تھے۔ اس کے اندر انھوں نے مختلف مسیحی

بزرگوں کی تصویریں اور مورتیاں سجا دیں۔

۱۱۸۷ء میں سلطان صلاح الدین نے بیت المقدس واگزار کر لیا۔ قبے کے کلس پر سونے کی جو صلیب تھی وہ مسلمانوں کے نعرہ ہائے مسرت کے درمیان گرا دی گئی اور سب نجاست دور کر دی گئیں، مثلاً سنگ مرمر کی وہ پوشش جو صخرہ کے اوپر بنا دی گئی تھی اسے اتار دیا گیا۔ (سلطان کا خیال تھا کہ مصنوعی سنگ مرمر صخرہ کی قدرتی خوبصورتی کو کم کر رہا ہے)۔ فتح بیت المقدس کے بعد پہلا جمعہ مسلمانوں نے سلطان کی معیت میں مسجد صخرہ میں پڑھا۔ جمعے کی نماز قاضی دمشق محی الدین بن الزکی نے پڑھائی (ابن الاثیر، ۱۱: ۳۶۴)۔

سلطان سلیمان قانونی (۱۵۲۰ تا ۱۵۶۶ء) اول کے عہد میں پوری عمارت کی تجدید کی گئی۔

مسجد کی دیواروں پر ایرانی طرز کی مینا کاری کی گئی۔ کہا جاتا ہے کہ قبۃ الصخرہ کی عمارت میں کاشی کا استعمال سب سے پہلی مرتبہ سلطان سلیمان قانونی نے کیا، ورنہ اس سے پہلے فسیفساء سے زیب و آرائش کی جاتی رہی ہے (لیبان: تمدن عرب، عربی ایڈیشن، ص ۱۷۵)۔ بعد کے عثمانی سلاطین بھی مسجد قبے کی کرسی میں سنہری شیشے کے سولہ روشن دان بنائے گئے (The Dome of the Rock، ص ۲۴)۔ الصخرۃ سے غیر معمولی دلچسپی لیتے رہے۔ خاص طور پر سلطان عبدالمجید ثانی کے عہد میں بڑے پیمانے پر تجدید و مرمت کی گئی (The Dome of the Rock، ص ۱۰)۔ سلطان عبدالعزیز بن محمود ثانی کے عہد میں چوبی چھت کا بہت بڑا حصہ نیا بنایا گیا۔ قبے اور مسجد کے بیرونی حصے کو جستی تختیوں سے مستحکم کیا گیا۔ موذنوں کے چبوترے کے پاس بڑا فانوس بھی اسی عہد میں آویزاں کیا گیا اور مسجد کے فرش پر سنگ مرمر بچھایا گیا اور شیشے کی کھڑکیاں لگائی گئیں۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان عبدالمجید (۱۸۵۳ء) اور سلطان عبدالعزیز (۱۸۷۴ء) کے عہد کی ترمیمات عبدالملک بن مروان کی تعمیر کے بعد مسجد الصخرۃ کی سب سے بڑی ترمیمات ہیں۔ سلطان عبدالحمید ثانی نے تمام مسجد میں ایرانی قالین بچھوا دیے، صخرہ کے اوپر ایک خوشنما اور عظیم الشان قندیل معلق کی (جسے ۱۹۵۱ء میں مسجد اقصیٰ میں منتقل کر دیا گیا) اور قبے کے قاعدے کے بیرونی جانب سورۃ اسراء کی ابتدائی آیات نقش کرائیں۔

۱۹۳۶ء میں فلسطین کی اعلیٰ اسلامی کونسل نے الحاج مفتی محمد امین الحسینی کی صدارت میں حرم قدسی کی دیکھ بھال کی ذمے داری لی۔ مصر کے محکمہ آثار عرب کے ناظم محمود احمد پاشا نے اسلامی کونسل کے نمائندے کی حیثیت سے قبے اور مسجد کی عمارات کا جائزہ لے کر ایک رپورٹ مرتب کی، جس میں ان تمام چیزوں کی نشاندہی کر دی گئی جو محتاج تجدید تھیں۔ کونسل نے جزوی طور پر چند ترمیمات کرائیں۔ ایسی ہی جائزہ رپورٹ ۱۹۴۷ء میں عبدالفتاح بک حلمی مدیر آثار عربیہ مصر نے بھی پیش کی اور ایک لاکھ ساٹھ ہزار اسٹرلنگ پونڈ کا تخمینہ تجویز کیا۔

نومبر ۱۹۴۷ء میں تقسیم فلسطین کے اعلان کے بعد عربوں اور یہودیوں کے درمیان جو جنگ ہوئی اس میں حرم قدسی بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ یہودی مسجد کی چھت اور صحن میں گولے پھینکتے رہے۔ ۱۴ جولائی ۱۹۴۸ء کو یہودیوں نے حرم شریف پر حملہ کیا اور مقامی وقت کے مطابق شام آٹھ بجکر بیس منٹ پر انھوں نے گولہ باری شروع کی، جو اگلے روز صبح چار بجے تک جاری رہی۔ صحن حرم میں ساٹھ بم گرے، جن میں سے ایک بم قبے کے اوپر گرا اور اسے شدید نقصان پہنچا۔ ایسے ہی گیارہ حملے یہودیوں نے اگست، ستمبر/اکتوبر و نومبر ۱۹۴۸ء کے مہینوں میں حرم شریف پر کیے۔ ان حملوں سے شمالی مغربی سمت میں قبے کی جالی دار کھڑکیاں متاثر ہوئیں، تاریخی نقوش سے مزین شیشے کی قدیم تختیاں ٹوٹ پھوٹ گئیں۔ طہارت خانے اور باب الموازین کی سیڑھیوں میں شگاف پڑ گئے، نمازی شہید ہوئے اور کئی دوسرے حصوں کو نقصان پہنچا۔

۲۵ اپریل ۱۹۵۶ء کو حکومت اردن نے عالم اسلام سے حاصل کردہ عطیات کی مدد سے مرمت کا آغاز کیا اور اس کے اہم حصے درست کر دیے گئے۔ جون ۱۹۶۷ء سے پورا حرم شریف یہودیوں کے قبضے میں ہے اور اس کی واگزاری کے لیے مسلمان جدوجہد کر رہے ہیں (یہ جملہ تفصیلات بیت المقدس کے رئیس البلدیہ عارف العارف کی کتاب القبۃ المشرفۃ والمسجد الاقصیٰ (ص ۹۶ تا ۱۱۸) سے لی گئی ہیں)۔

عمارت مثمن الاضلاع شکل میں ہے، جس کا ہر پہلو چھیاسٹھ فٹ طویل ہے۔ اندرونی قطر ۱۹۲ فٹ ہے اور قبے کے قاعدے کا قطر چھیاسٹھ فٹ ہے۔ یہ قبہ ننانوے فٹ بلند اور لکڑی کا بنا ہوا ہے، جس پر باہر کی طرف سیسا چڑھایا گیا ہے اور اندر کی طرف گچ کا استر کیا گیا ہے، جس میں خوبصورت سنہری کام اور پرتکلف آرائش کی گئی ہے۔

عمارت کے بیرونی طرف پہلے سنگ مرمر لگا ہوا تھا' لیکن سلطان سلیمان قانونی نے ۱۵۶۱ء میں بعض حصوں میں اس کی جگہ کاشی کاری کرا دی۔ واقعہ یہ ہے کہ سولھویں صدی عیسوی میں تمام عمارت نئے سرے سے درست کروا کر اس کی آرائش کی گئی ہے' چنانچہ دیواروں کی بیرونی مینا کاری' خوبصورت رنگین شیشوں کی کھڑکیاں اور دوسرا سامان تزئین سب کا سب مخصوص ترکی طرز کا ہے۔ عمارت کے باہر چاروں طرف ایک حاشیے کی شکل میں آیات قرآنی خط طغرا میں دلفریب انداز سے تحریر کی گئی ہیں' رنگوں کا امتزاج بھی نہایت متناسب ہے۔

نیچے کے غار میں جانے کے لیے صخرہ سے مشرق میں باب المغارۃ نامی ایک دروازہ ہے۔ جب اس دروازے میں سے گزرتے وقت زائر عاجزانہ انداز میں گیارہ سیڑھیاں نیچے اترتا ہے تو حضرت سلیمان علیہ السلام کی یہ دعا اس کے ورد زبان ہوتی ہے: "خدایا ان گنہگاروں کی بخشش فرما جو یہاں حاضر ہوئے ہیں اور مصیبت زدہ لوگوں کو نجات دے۔" غار کی بلندی اوسطاً چھ فٹ ہے اور اس کی چھت پر ایک نشان بنا ہے۔ اس کا فرش سنگ مرمر کا بنا ہوا ہے اور اس کی دیواروں پر سفیدی پھیری ہوئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس میں باسٹھ آدمی سما سکتے ہیں (ابن الفقیہ' در B.G.A' ۱۰۰)۔ صخرہ کے ایک طرف باہر کو نکلے ہوئے ٹکڑے کو لسان الصخرہ (= صخرہ کی زبان) کہتے ہیں۔ غار کے اندر دو محرابیں بنی ہوئی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک سنگ مرمر کے دو ستونوں پر استوار ہے۔ دائیں محراب کے سامنے مقام خضر (علیہ السلام) ہے اور شمالی کونے میں ایک چبوترہ ہے' جسے مقام الخلیل کہا جاتا ہے۔

صخرہ کے جنوب مشرق میں ایک زینہ ہے' جو اوپر قبے کی غلام گردش تک جاتا ہے۔ وہاں سے ہم اس ہلال تک پہنچ سکتے ہیں جو قبے کے کلس پر لگا ہوا ہے۔ اس منظر کی دلکشی کی تعریف میں المقدسی (۳۷۳ھ/۹۸۳ء) نے جو کچھ کہا تھا وہ آج بھی صحیح معلوم ہوتا ہے: "فجر کے وقت جب آفتاب کی شعاعیں قبے پر پڑتی ہیں اور اس کا ڈھولنا منور ہو جاتا ہے تو اس عمارت کے منظر میں اتنا حسن و جمال ہوتا ہے کہ تمام عالم اسلام میں مجھے ایسا عجیب و غریب نظارہ کہیں دیکھنے میں نہیں آیا" (PPTS' ۳: ۴۲).

مآخذ : متن مادہ میں مذکور تصانیف کے علاوہ دیکھیے: (۱) C.M. Watson: The story of Jerusalem؛ (۲) Ferguson: The Temple of the Jews' لنڈن ۱۸۷۸ء؛ ( ) Conder: The High Sanctuary at Jerusalem (یہ مقالہ Institute of British Architects کے اجلاس میں پڑھا گیا اور اس میں Ferguson کی رائے کی مخالفت کی گئی)؛ (۴) ناصر خسرو: سفرنامہ' طبع Schefer' ص ۸۹ ببعد؛ (۵) محمد البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ' ص ۱۴۲ ببعد' قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۶) Van Berchem' در CIA' ۲/۵: ۲۱۷' ۲۵۴؛ (۷) ZDPV' ۴۴: ۳۳ ببعد؛ (۸) FNN: Stirring Times' ۲: ۲۵۰؛ (۹) Robinson: Biblical Researches in Palestine' لنڈن ۱۸۴۱ء' ۲: ۴۴۰ ببعد؛ (۱۰) Conder: The City of Jerusalem' ص ۲۳۶ ببعد

○

قبض : (۱) "سکیڑنا' بھینچنا" صوفیہ کی اصطلاح میں ایک حالت ہے جو "بسط" (یعنی کشادہ کرنا' پھیلنا یا پھیلانا) کی ضد ہے تاہم قرآن مجید کی اس آیت میں کہ "وَاللّٰہُ یَقْبِضُ وَ یَبْصُۜطُ" ۲ [البقرۃ]: ۲۴۶' جس کا حوالہ صوفیہ دیتے ہیں' ان الفاظ کا مفہوم زیادہ عام ہے۔ یہ دونوں حالتیں عارف پر طاری ہوتی ہیں اور جنیدی کے لیے ان کی جگہ جذبات خوف و رجا ہیں' لیکن اس فرق کے ساتھ کہ خوف و رجا کا تعلق مستقبل سے ہے اور قبض و بسط موجودہ روحانی انقباض و انشراح کو ظاہر کرتے ہیں۔ مغربی تھیوصوفی کی زبان میں یہ لفظ تقریباً CONSOLATIO (تسکین) اور DESOLATIO (روحانی پیوست) کے مترادف کہے جا سکتے ہیں۔

(۲) فقہ میں اس سے مراد ہے کسی چیز کا جائز قبضہ حاصل کرنا' خواہ بذریعہ وراثت ہو یا بواسطہ بیع و شراء۔ فقہ اسلامی کی کتابوں میں قبض کا ذکر عقد بیع کے ساتھ بیع کو تسلیم کرنے کے سلسلے میں آتا ہے' مثال کے طور پر ابن قاسم کی فتح القریب پر باجوری کا حاشیہ (بولاق ۱۳۰۷ھ' ۱: ۳۵۸) میں باب البیع کی ابتدا میں اس کا ذکر ہے۔

مآخذ : (۱) القشیری: الرسالۃ (قاہرہ ۱۲۸۷ھ)' ص ۳۸ ببعد' (۱۳۳۰ھ' ص ۳۲ ببعد)؛ (۲) الہجویری: کشف المحجوب (سلسلہ یادگار گب' عدد ۱۷)' ص ۳۷۳ تا ۳۷۶؛ (۳) عبدالرزاق الکاشی: اصطلاحات الصوفیہ' طبع شپرنگر' کلکتہ ۱۸۴۵ء' ص ۱۵' ۳۸ ببعد؛ (۴) التہانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' ص ۱۲۱' ۱۹۸.

قبلہ: (ع)، لفظ قبلہ، لغت میں جہت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اَلْقِبْلَۃُ فِی الْاَصْلِ الْجِھَۃُ (لسان، بذیل مادہ ق ب ل)، کہا جاتا ہے اَیْنَ قِبْلَتُکَ؟ جس سے مراد ہے اَیْنَ جِھَتُکَ؟ "تمھاری جہت (یا تمھارا رخ) کدھر ہے" (کتاب مذکور)۔ لسان ہی میں قبلے کے معروف معنی جہت نماز بیان کیے گئے ہیں: وَالْقِبْلَۃُ جِھَۃُ الصَّلٰوۃِ.

شرع اسلام میں جہت عبادت کے طور پر قبلے کا تعین کرتے ہوے یہ حقیقت واضح کر دی گئی ہے کہ قبلہ معبود نہیں، بلکہ وہ ایک نقطۂ توجہ ہے جو عبادت کے وقت تمام افراد ملت کو وحدت جہت مہیا کرتا ہے۔ اصل مقصود خیر کی طرف سبقت کرنا ہے۔ (۲ [البقرۃ]: ۱۴۸)

قرآن مجید میں بصراحت کہا گیا ہے کہ مشرق یا مغرب کی طرف منہ کر لینا ہی بھلائی کی اصل نہیں، بھلائی کی اصل یہ ہے کہ اللہ پر اور اس کے اتارے ہوے احکام پر ایمان ہو اور اس کے مطابق عمل ہو.... . الآیہ (۲ [البقرۃ]: ۱۷۷)۔ تحویل قبلہ کے سیاق میں پابندی قبلہ کا ایک مقصد اتباع رسول بھی بتایا ہے (۲ [البقرۃ]: ۱۴۳).

استقبال قبلہ (قبلے کی جانب رخ کرنا) کا نماز کے لیے لازمی قرار دیا جانا، قرآن مجید، سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے دیکھیے قرآن مجید میں یہ حکم (۲ [البقرۃ]: ۱۴۴) اور حدیث نبوی میں بھی یہی حکم دیا گیا ہے (مسلم کتاب الصلوٰۃ)، اسی طرح استقبال قبلہ کے شرط نماز ہونے پر اجماع بھی پایا گیا ہے (الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۱۴۳؛ عبدالشکور: علم الفقہ، ۲: ۱۵۲).

مکی زندگی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قبلہ انبیاے سابقین کی طرف رخ کرکے نماز ادا فرماتے رہے، بلکہ مدینے کے جو چند لوگ اسلام قبول کر چکے تھے، وہ بھی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدینے میں تشریف آوری سے قبل، تقریباً تین برس سے قبلہ اولٰی کی طرف رخ کرکے نماز پڑھ رہے تھے۔ ہجرت مدینہ کے بعد سولہ یا سترہ ماہ اسی پر عمل رہا ہے (الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن)۔ ایک روز آپ نماز ظہر کی پہلی دو رکعت ادا کر چکے تھے کہ تحویل قبلہ کا حکم آ گیا اور، پھر آپ نے بقیہ نماز بیت المقدس سے رخ ہٹا کر کعبے کی طرف رخ کرکے ادا فرمائی (حوالۂ سابق)۔ تحویل قبلہ کے سلسلے میں قرآن مجید کے بیان سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ آپ شروع ہی سے کعبے کے قبلہ اسلام بنائے جانے کے متمنی تھے، مگر جب تک حکم الٰہی سے قبلہ تبدیل نہ کر دیا گیا، آپ قبلہ اولٰی کی طرف ہی رخ کرکے نماز پڑھتے رہے (۲ [البقرۃ]: ۱۴۴).

فقہ اسلامی میں استقبال قبلہ کی عملی صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں یا اس کے قریب نماز ادا کرے وہ عین (عمارت) کعبہ کی طرف رخ کرے۔ دور کے علاقوں میں نماز ادا کرنے والوں کے لیے جہت کعبہ کی طرف رخ کر لینا کافی ہے۔ البتہ مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کے محراب کے رخ کا تتبع ضروری ہے کیونکہ یہ محراب عین کعبہ کے رخ بنایا گیا تھا (الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۱۴۴)۔ دور کے علاقوں میں جہت کعبہ کے تعین کے لیے، سورج کے طلوع و غروب کے مقامات، قطب نما، علم مثلث کروی (فقہا نے اس علم کی رو سے جہت قبلہ کے تعین کا طریقہ آسان انداز میں بیان کیا ہے، دیکھیے احمد رضا خان: العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ، محمد حسین رضوی نے پاکستان کے چند مشہور شہر اور اطراف کے لیے بارہ جدولیں تیار کی ہیں جو سمت قبلہ معلوم کرنے میں مدد دے سکتی ہیں دیکھیے سمت قبلہ کا تعین، در فکر و نظر، جلد ۱۴، شمارہ ۷، جنوری ۱۹۷۶ء) اور مواقع نجوم سے مدد لی جا سکتی ہے (کتاب مذکور، ۱: ۱۴۵)، تاہم فقہا تصریح کرتے ہیں کہ جہت قبلہ کے تعین میں مقامات بعیدہ کے لوگوں پر قواعد ریاضیہ کی شدید پابندی عائد نہیں ہوتی، کیونکہ ایسا کرنا عامۃ الناس کو دقت اور تکلیف میں مبتلا کرنے کے مرادف ہے (رشید احمد: احسن الفتاوی، ص ۲۲۳ تا ۲۲۸).

جہت قبلہ کی تعریف اور اس کی حد بندی فقہا نے یوں کی ہے کہ چہرے کا کوئی حصہ کعبے یا اس کی فضا کے مقابل ہو جائے تو کافی ہے، اس کے لیے دائیں یا بائیں جانب، ہر دو اطراف میں ۴۵ درجے کے زاویے کو حد قرار دیا گیا ہے۔ مفتی محمد شفیع کے نزدیک بھی پانچ دس ڈگری کے فرق سے نمازوں پر کوئی اثر نہیں پڑتا (تفصیلات کے لیے دیکھیے معارف القرآن، ۱: ۳۲۵ تا ۳۲۶؛ سمت قبلہ، در جواہر الفقہ، ۱: ۲۲۷ تا ۳۰۷).

جہت قبلہ کا اختیار کرنا پہلے بھی اور اب بھی صرف نماز کے ساتھ مخصوص نہیں اور نہ پاؤں کی انگلیوں کی نوک کے ساتھ (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۲۸ و کتاب الاذان، باب ۱۳۱).

حدیث میں قضاے حاجت کے وقت قبلے کی طرف منہ کرنے سے منع کیا گیا ہے (البخاری: کتاب الوضوء، باب ۱۱؛ مسلم: کتاب

الطہارۃ، حدیث ۷، النسائی: کتاب الطہارۃ، باب ۱۸ تا ۲۰)۔ اس مسئلے میں کہ آیا قضائے حاجت کے وقت قبلے کی طرف پیٹھ کرنے اور اس طرح عرب کے بعض علاقوں میں بیت المقدس کی طرف منہ کرنے کی اجازت ہے یا نہیں، فقہا میں بہت اختلاف ہے (دیکھیے البخاری: کتاب الوضوء، باب ۱۳، کتاب فرض الخمس، باب ۴، کتاب الصلوۃ، باب ۲۹، مسلم: کتاب الطہارۃ، حدیث ۵۹، ۶۱ بعد، ابو داؤد: کتاب الطہارۃ، باب ۴)، قبلے کی جہت میں تھوکنا بھی نہیں چاہیے (البخاری: کتاب الصلوۃ، باب ۳۳)۔

شافعی مذہب کے مطابق (الشیرازی: کتاب التنبیہ، طبع JUYNBOLL، ص ۲۰) میں درج ہے کہ صحت صلوۃ کے لیے استقبال قبلہ ایک ضروری شرط ہے۔ صرف سخت خطرے کے وقت اور سفر میں نوافل ادا کرتے وقت اس کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے، لیکن اگر کوئی پیدل ہو یا اپنے گھوڑے کو موڑ سکتا ہو، تو تکبیر تحریمہ، رکوع اور سجود کے وقت استقبال قبلہ ضروری ہے، مسلمان کو ٹھیک قبلے کی طرف رخ کرنا چاہیے، جو قبلے کے قریب ہے وہ تو یقینی طور پر یہ کر سکتا ہے، لیکن جو دور ہو وہ حتی الوسع سوچ کر اندازے سے قبلے کی طرف منہ کرے۔ دوسروں کے خیال میں دور والوں کے لیے صرف عام جہت قبلہ کی طرف رخ ضروری ہے کعبے سے باہر جب کسی مسجد کے اندر نماز ادا کی جائے تو محراب کی طرف منہ کرنا چاہیے۔ اگر نماز پڑھنے والا مسجد میں نہ ہو تو معتبر لوگوں کے کہنے کے مطابق رخ کر لے، صرف اس آدمی کو جو ویران جنگل میں ہو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اپنے لیے چند علامات کو دیکھ کر جہت قبلہ متعین کرے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

قتل : (ع)، مار ڈالنا، موت کے گھاٹ اتارنا، یہ دو بڑے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، یعنی جرم قتل کا ارتکاب اور کسی جرم کی پاداش میں موت کی سزا۔

قرآن مجید میں، مختلف مقامات پر قتل کی ممانعت اور اس کی مذمت کی گئی ہے اور اس کو سخت ترین انسانی جرم قرار دیا گیا ہے (مثلاً ۶ [الانعام]: ۱۵۲؛ ۲۵ [الفرقان]: ۲۳)۔

عہد نبوی میں بیعت کرتے وقت امت میں داخل ہونے والا دوسری باتوں کے ساتھ اس بات پر بھی بیعت کرتا تھا کہ وہ کسی کو ناحق قتل نہیں کرے گا۔ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ناحق قتل کرنے والے پر لعنت کی [رک بہ قصاص]۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر یہ اعلان فرمایا کہ جس مسلمان پر زمانہ جاہلیت کا جرم قتل عائد ہوتا ہو وہ معاف (ہدر) ہو گیا۔ یہ حکم گویا منشور امت کی اسی نوع کی دفعہ پر ایک اضافہ ہے۔ آخر میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سیرت میں قتل عمد اور شبہ عمد کی بھی متعدد صورتیں ملتی ہیں، ان میں جہاں تک سزا دینے کا تعلق ہے، ان کے لیے رک بہ قصاص۔

کسی مسلمان کو قتل کرنے کی اجازت صرف ایک ہی صورت میں ہے جب اس نے کسی دوسرے مسلمان کو قتل کر دیا ہو، یا ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہو جو اسے واجب القتل بنا دے۔ یہ امر متفق علیہ ہے کہ قتل عمد کا شمار کبائر، یعنی سخت ترین گناہوں میں ہے، چنانچہ عموماً اسے شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ سمجھا جاتا ہے۔

پہلا قتل جس سے دنیا میں قتل کی ابتدا ہوئی اس کی خاص انداز میں مذمت کی گئی ہے، یعنی قابیل ہر اس قتل میں شریک ہے جو اس کے بعد ہوا۔ قتل کی سزا دنیا میں بھی ہے اور عقبیٰ میں بھی۔ قیامت کے دن سب سے پہلے بے گناہوں کے قتل کے مقدمات پیش ہوں گے۔ رہی اس کی سزا، تو اس کے بارے میں احادیث سے اسی خیال کی توثیق ہوتی ہے جو حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے حضرات سے ظاہر کیا ہے کہ جس نے عمداً قتل کیا وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا، مثلاً "جو شخص کسی کو ناحق قتل کرتا ہے، اس کے لیے نجات کی کوئی سبیل ہی نہیں" اور "جو کسی مسلمان کے قتل کی حمایت میں ایک لفظ بھی کہتا ہے، "اسے رحمت خداوندی سے مایوس ہو جانا چاہیے"۔ متعدد احادیث میں مسلمان کو قتل کرنا کفر کے مترادف قرار دیا گیا ہے۔ یہاں تک کہہ دیا گیا ہے کہ "اگر دو مسلمان ایک دوسرے پر تلوار سے حملہ کریں اور ان میں ایک شخص دوسرے کو مار دے تو دونوں جہنم میں جائیں گے (اس کے سوا کہ جائز طریقے پر اپنی مدافعت کا معاملہ ہو)، قاتل تو اپنے فعل کی بنا پر جہنم میں جائے گا اور مقتول اس لیے کہ وہ دوسرے کو قتل کرنا چاہتا تھا" (دیکھیے البخاری، کتاب الدیات، باب ۲)۔ نیز یہ کہ "اگر زمین و آسمان کے رہنے والے سب مل کر کسی شخص کو قتل کر دیں تو سب جہنم میں جائیں گے"۔

مسلمان کو قتل کرنے والے کی سزا کے متعلق جو اختلاف ہے وہ قرآن مجید کی ایک ایسی آیت پر مرکوز ہے جو اس مسئلے کے متعلق نص صریح ہو سکتی ہے' بلکہ ہے۔ یہ آیت ایک حد تک مستقل اور قطعی ہے۔ سزا کے بارے میں یہ اختلاف اور قتل کا عام تصور بہرحال اس اختلاف کی بنا پر ہے جو خوارج' قدریہ اور معتزلہ نے پیدا کیا۔

قتل کے بارے میں حنفی علما کی مروجہ آرا کا بیان: فقہ میں قتل ایک ایسا فعل ہے جس سے ایک آدمی کی موت واقع ہو جائے (فعل کے فوراً بعد ہی موت کا واقع ہو جانا ضروری نہیں)۔ حسب ذیل پانچ فقہی صورتوں کے تحت اس کی تعیین کی جا سکتی ہے: (ا) واجب: مثلاً قتل مرتدؔ؛ (ب) مندوب' مثلاً جب غازی اپنے کسی قریبی رشتے دار کو اس جرم میں قتل کر دے کہ اس نے اللہ یا اس کے رسولؐ کی جناب میں گستاخی کی تھی؛ (ج) مباح: جب امام کسی ایسے غیر مسلم جنگی قیدی کو قتل کر دے جسے قتل کرنے یا نہ کرنے کی وجوہ برابر ہوں۔ اسی طرح اپنی حفاظت کی خاطر بھی قتل کر دینا مباح ہے' یعنی یہ کہ کوئی شخص اس کی جان' اس کی ذات یا مال پر ناحق حملہ آور ہو اور آدمی اپنی یا اس شخص کی مدافعت کرے جو اس کی مدد کے لیے آیا ہو' بشرطیکہ اس حملے کا جواب کسی دوسری طرح نہ دیا جا سکے؛ (د) مکروہ' مثلاً غازی اپنے کسی غیر مسلم رشتے دار کو قتل کر ڈالے حالانکہ اس نے اللہ یا اس کے رسولؐ کی جناب میں گستاخی نہیں کی تھی؛ (ہ) باقی تمام صورتیں ناجائز' یعنی حرام ہیں۔

ایسے افعال جو خود تو جائز ہوں' لیکن ان کے نتیجے میں ناجائز قتل کا ارتکاب ہو جائے تو اس کی پانچ صورتیں ہیں:

(الف) عمد: یعنی ایک شخص بری نیت سے کسی کو نشانہ بنائے اور ایسا طریق کار کسی کی ہلاکت کا باعث ہو سکتا ہو اور اس طرح آدمی مر جائے۔ ایسی صورت میں ایک رائے تو یہ ہے کہ عمد ثابت کرنے کے لیے ارتکاب قتل کے ارادے کا ثبوت بھی موجود ہو۔ ایسا ارادہ ہمیشہ ان حالات میں فرض کر لیا جاتا ہے جہاں کسی فعل کا نتیجہ موجب ہلاکت ہو' مثلاً ایسا ہتھیار جو قتل کرنے کے لیے مستعمل ہوتا ہو' ایک شخص نے کسی کے ہاتھ پر مارا اور اتفاق سے وہ گردن پر جا لگا اور آدمی مر گیا۔ صورت حالات نہ بدلنے میں یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ایسا شخص' اگر صورت حال نہ بدلے (CETERIS PARIBUS) تو ایسا ہی مجرم ہے جیسا کہ کوئی شخص اس قسم کے آلے سے کسی کی گردن مار دے اور بری نیت سے اس کو قتل کر ڈالے۔ یہ قتل گناہ' یعنی مأثم ہے اور عموماً اس کی سزا قصاص ہی ہے۔

(ب) خطا' یعنی صورت (الف) کی طرح یہاں دوسرے کے خلاف کسی ناجائز فعل کے ارتکاب کی نیت نہ تھی' لیکن فعل کا بجائے خود پہلے سے ارادہ تھا۔ اس سلسلے میں دو قسم کے امتیاز پیدا کیے گئے ہیں: ایک یہ کہ مقتول کے قتل کی نیت تو نہ تھی' لیکن مارنے والے کے ارادے میں خطا (خطا فی القصد) ہوئی' دوسری صورت خطا فی الفعل کی ہے' یعنی عمل انجام کو غلط طرح پہنچا۔ اس قسم کا قتل گناہ تو نہیں' لیکن (قصاص کے بغیر) اس کی عاقلہ پر دیت ادا کرنا فرض ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں قاتل کو کم درجے کی دیت دینی پڑتی ہے اور اگر مقتول سے اسے کوئی ورثہ پہنچنے والا ہو تو صورت (الف) کی طرح وہ اس سے بھی محروم ہو جاتا ہے' اس کے علاوہ قاتل پر کفارہ بھی واجب ہو جاتا ہے۔

(ج) شبہ (یا شبہ) عمد: یہ قتل عمد کے برابر ہے' یعنی یہ کہ ایک آدمی دوسرے کے خلاف بالارادہ کسی ایسے فعل کا مرتکب ہو جو ہمیشہ تو نہیں' لیکن کبھی کبھی مہلک بھی ہو سکتا ہو اور اس طرح موت واقع ہو جائے۔ اس حکم کے ذریعے وہ تمام صورتیں مستثنیٰ ہو گئیں جہاں تجربے سے یہ پتا چل گیا ہو کہ وہ ہرگز مہلک نہیں ہوتیں' مثلاً ہاتھ پر واسطی قلم مارنا۔ اگر کوئی شخص اس قسم کے کسی فعل سے مر جائے تو وہ ایک افسوس ناک حادثہ ہو گا' لیکن اس پر تعزیر قائم نہیں ہو سکتی۔ شبہ عمد کی صورت میں جو قتل ہو گا وہ گناہ ہے اور قاتل کی عاقلہ پر (بغیر قصاص عائد ہوئے) زیادہ بھاری دیت ادا کرنا واجب ہو جاتی ہے اور اگر مقتول سے اسے کچھ ورثہ ملنے والا ہو تو اس سے بھی وہ صورت (ا) کی طرح محروم ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ قاتل پر کفارہ بھی واجب ہو جاتا ہے۔ عمد کی اس قسم کے تحت صرف وہی صورتیں آتی ہیں جہاں واقعی موت واقع ہو جائے۔ رہی جسمانی ضرر کی صورتیں' تو ان کی مختلف صورتوں کی تعیین بھی کر دی گئی ہے اور ان میں بھی یہ فعل عمد ہی کہلائے گا۔

(د) جاری مجری الخطا (یا مجری مجری الخطا یا القائم مقامَ الخطا)' یعنی خطا کے برابر: یہاں نہ تو خود فعل ہی عمداً ہوتا ہے اور نہ یہ ہوتا ہے کہ دوسرے شخص کے خلاف ناجائز اقدام کا ارادہ کیا گیا ہو'

نیز حالات وہی ہوتے ہیں جو دفعہ (ب) اور (ج) میں گزرے' مثلاً کوئی شخص سوتے میں کسی دوسرے شخص پر جا گرا' یا چھت پر سے اس پر گر پڑا اور وہ دوسرا شخص مر گیا۔ یہاں قانونی نتیجہ وہی ہے جو دفعہ (ب) میں گزرا۔

(ہ) قتل بسبب (قتل بالواسطہ): مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف ایذا دینے کے لیے کوئی فعل کرتا ہے جو اس کی موت کا سبب بن جاتا ہے' مثلاً اس نے کنواں کھودا اور کوئی شخص اس میں گر کر مر گیا۔ بعض اوقات اس صورت میں یہ قضیہ بھی دفعہ و کے تحت آ جاتا ہے۔ یہاں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ فعل' جس سے بالواسطہ موت واقع ہوئی ہے' واقعی بالارادہ تھا یا بلا ارادہ' مقصود تھا یا غیر مقصود' حتیٰ کہ اگر کوئی شخص نہایت چالاکی کے ساتھ تدبیر کرے' مثلاً آدمی کو مار ڈالنے کی نیت سے اس پر وحشی جانور چھوڑ دے اور وہ اسے مار ڈالے' تب بھی صورت حال میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس قسم کی ہر صورت میں قانونی نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ ملزم کی عاقلہ پر کم درجے کی دیت ادا کرنا واجب ہو جاتی ہے۔ فقہ کی مبسوط کتابوں میں بالعموم اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے کہ کس فعل کو موت کا براہ راست سبب قرار دیا جائے' اور کس قتل بسبب سمجھا جائے اور کونسی صورتیں ایسی ہیں کہ وہ نہ تو موت کا سبب سمجھی جائیں اور نہ ان کا مرتکب قانونی شکنجے میں آئے۔

حنفی مذہب کے بیان میں ہم جو کچھ اوپر کہہ چکے ہیں ان میں حسب ذیل امور کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے (یعنی مختلف مذاہب کا اختلاف سامنے رکھ کر صرف اہم نکات کا بیان):

(ا) خود حنفی مذہب کے اندر اس بارے میں جو اختلاف رائے ہے کہ قتل عمد میں ارادے کا تعلق کس حد تک ہے' وہ اوپر بیان ہو چکا۔ یہ اختلاف حنفیوں کے علاوہ دوسرے مذاہب میں بھی موجود ہے' مثلاً شافعیوں میں اب یہ رائے غالب ہو گئی ہے کہ قتل میں ارادے کی تعیین ضروری نہیں۔ رہا استشہاد دوسری رائے سے جو اس کے خلاف ہے' تو وہاں بعض اوقات تاویل یہ کی جاتی ہے کہ ارادہ پہلے ہی سے متصور ہوتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمد دونوں امام مالکؒ' امام الشافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے ساتھ اس بارے میں متفق ہیں کہ جب کوئی فعل مہلک ہو تو وہ بالقصد سمجھا جائے گا۔ برخلاف ان کے امام ابو حنیفہؒ "بالقصد" ثابت کرنے کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ ہتھیار استعمال کیا گیا ہو یا ایسی کوئی چیز جو ہتھیار کی طرح اعضا کاٹنے کے لیے استعمال ہو سکے (ان اشیا میں انھوں نے آگ کو بھی شامل کیا ہے)؛ لہٰذا اول الذکر کے نزدیک قتل عمد یہ بھی ہو گا کہ مثلاً بڑا پتھر استعمال کیا گیا ہو' خواہ اس کے کنارے تیز نہ ہوں' یا ایسا سوٹا ڈنڈا ہو جو معمولی حالت میں مہلک ہو سکتا ہے' کسی کو پانی میں ڈبو دیا گیا ہو جس کے متعلق یہ تصور لابدی ہے کہ پانی کی گہرائی ڈبونے کے لیے کافی تھی۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سب صورتیں شبہ عمد کی ہیں۔ اگر قصاص عائد نہ ہوتا ہو تو مالکیوں اور حنفیوں کے نزدیک عمد کی صورت میں صرف دیت واجب ہوتی ہے کفارہ لازم نہیں' لیکن امام الشافعیؒ کفارے کا بھی مطالبہ کرتے ہیں۔ بشرطیکہ قصاص عائد نہ ہو۔ یہ دونوں رائیں امامؒ احمد بن حنبل کی سند سے مروی ہیں۔

(ب) خطا کے بارے میں: عام طور پر جو یہ کہا جاتا ہے کہ خطا گناہ نہیں تو اس کی تعبیر زیادہ بہتر طریقے پر یوں کی گئی ہے کہ نہ تو اس کی اجازت ہے اور نہ اس سے منع کیا گیا ہے' بلکہ اس قسم کا قتل فعل الغافل ہے (یعنی خالی الذہن کا فعل) اور اس لیے اس قسم کے فعل کو ایسے ہی حکم کے تحت لانا چاہیے جو "مخبوط العقل شخص" یا جانور کے افعال پر عائد ہوتا ہو' البتہ حنفی مذہب میں دفعہ د اور ہ جو شق پنجم کے تحت بیان ہوئیں' یعنی قائم مقام خطا اور قتل بسبب اور خطا میں کوئی امتیاز نہیں۔ یہی رائے قدیم ترین حنفیوں کی بھی تھی (ZDMG، ۵۸: ۳۳۸)' نیز یہ کہ قتل بسبب کو بھی قانونی حیثیت سے خطا ہی کا درجہ دیا گیا ہے۔ اس طرح ہمیں قتل کی تین صورتیں ملتی ہیں' عمد' شبہ عمد اور خطا۔ ان میں سے شبہ عمد گویا عمد اور خطا کا مرکب ہے۔

(ج) شبہ عمد کے بارے میں: اس قسم کو عمد خطا' خطا عمد یا خطا شبہ عمد بھی کہتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں عمد کو عمد محض اور خطا کو خطا محض بھی کہا جاتا ہے (یعنی خالص عمد اور خالص خطا)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص ایسی صورت میں بھی عائد ہوتا ہے جیسے' مثلاً کسی شخص نے ایسے آلے سے جو عادۃً قتل کے لیے مستعمل نہیں ہوتا' بار بار اس طرح ضرب پہنچائی کہ مضروب مر گیا۔ اس صورت میں یہ فعل عمداً سمجھا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے دو رائیں مروی ہیں۔ وہ بھی اسی کے حق میں ہیں' لیکن جو فیصلہ بعد

میں غالب آیا وہ سراسر اس نظریے کے خلاف ہے۔ امام مالکؒ شبہ عمد میں بھی عمومیت کے ساتھ قصاص کے قائل ہیں۔

(د) قتل بسبب: امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل ایسی صورت میں بھی کفارہ واجب سمجھتے ہیں جب یہ ثابت ہو جائے کہ جس آلے سے جان تلف ہوئی ہے اس کا استعمال ناجائز تھا۔

(ہ) جنین کے قتل کے بارے میں جو رقوم عائد ہوتی ہیں ان کی تعیین میں مختلف رائیں پائی جاتی ہیں۔

(و) شہادۃ الزور (جھوٹی گواہی) کی بنا پر اتلاف جان: اگر جھوٹی گواہی قصداً دی جائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک، نیز امام مالکؒ کی مشہور رائے کے مطابق، گواہوں پر قصاص عائد کیا جا سکتا ہے۔

ساحروں کے متعلق خاص قواعد ہیں اور ان کے بارے میں متعدد احادیث بھی ہیں۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سب سحر کو واقعی ایک قوت تسلیم کرتے ہیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ بہرحال یہ امر متفق علیہ ہے کہ اس "علم" کا حصول ممنوع ہے، بلکہ "تقریباً" ایک قاعدہ کلیہ کے تحت اسے کفر سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ بن حنبل فرماتے ہیں کہ ساحر کو محض سحر سیکھنے، سکھانے اور اس سے کام لینے کی بنا پر تلوار سے قتل کر دیا جائے، لیکن امام شافعیؒ نے اس سزا کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ سحر کے ذریعے کسی شخص کو واقعی مار ڈالا گیا ہو، یعنی وہ اسے قصاص عائد کرنے کی ایک وجہ قرار دیتے ہیں، جس پر عمل صرف اس وقت جائز ہو گا جب مجرم (اپنے جرم کا) اقرار کر لے۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اس سزا کو حد ہی قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس سلسلے میں دو مختلف اور زیادہ نرم قسم کی رائیں مروی ہیں۔ اس خاص مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ (ا) ساحر کے دائرۂ اسلام میں آ جانے پر سزا معاف ہو جائے گی یا نہیں؟ (ب) آیا عورت کو بھی اتنی ہی سزا دی جائے جتنی مرد کو؟ (ج) اہل کتاب کے ساحروں سے کیا سلوک کیا جائے؟ (د) کہانت کو کس حد تک سحر کے تحت لیا جائے؟ [نیز دیکھیے معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ سحر]۔

(۳) رجم (پتھر مار کر مار ڈالنا) اور بعض صورتوں میں تلوار کے ذریعے قتل کرنا بھی اخلاقی جرائم کی بعض صورتوں میں بطور حد کے وارد ہوا ہے۔ (اس موضوع پر رک بہ زنا)۔

(۴) رہزنی (قطع الطریق) پر بھی بعض صورتوں میں موت کی سزا دی جاتی ہے۔ اس حکم کا ماخذ خود قرآن مجید ہے۔ [المائدۃ]۵: ۳۳ ببعد؛ اس آیہ کا نزول ۶ھ یا ۷ھ میں فتح خیبر سے پہلے ہوا۔ [نیز دیکھیے "آآ" بذیل مادہ]۔

(۵) مرتد، یعنی اس شخص کے لیے جو اسلام لانے کے بعد دوبارہ کفر کی طرف لوٹ جائے، موت کی سزا ہے، بشرطیکہ اس کا ارتداد ثابت ہو چکا ہو۔

شریعت میں مرتد کی جو سزا ہے وہ بعض اوقات حد کہلاتی ہے اور بعض اوقات نہیں۔ دوسری صورت میں عام کافر کی طرح اسے بھی قتل کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر حال میں ہر مرتد کو یہ سزا دی جائے۔ صرف ایسا آدمی ہی مرتد قرار دیا جا سکتا ہے جو بالغ ہو، صاحب ہوش و حواس ہو اور اس پر زبردستی بھی نہ کی گئی ہو۔ رہا وہ شخص جو نشے کی حالت میں مرتد ہو جائے یا ایسا نابالغ جو قریب قریب حد بلوغ کو پہنچ چکا ہو اور تمیز کی قوت اس میں آ چکی ہو، یعنی مراہق اور ممیز ہو، تو اس کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ اسی طرح دین میں دوبارہ واپس لانے کی کوشش اور غور کرنے کے لیے تین دن کی مقررہ میعاد دینے کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ اگر مرتد توبہ نہ کرے تو تلوار سے اس کا سر تن سے جدا کر دیا جائے، اسے تکلیف پہنچانے اور مار ڈالنے کے دوسرے پر اذیت طریقے استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔

مرتد ہی کی طرح زندیق کی بھی سزا ہے۔ زندیق وہ ہے جو دعویٰ تو مسلمان ہونے کا کرتا ہو، لیکن دراصل وہ یا تو کافر ہو یا بے دین۔

شریعت میں بغاۃ سے مراد وہ مسلمان ہیں جو امام کے اقتدار سے منکر ہو کر اپنا ایک فرقہ الگ بنا لیں اور ان کی قوت بھی اتنی ہو کہ وہ مقابلہ کر سکیں، نیز اپنے موقف کی صحت کا اعتقاد بھی رکھتے ہوں اگرچہ ان کا عقیدہ غلط کیوں نہ ہو (ان لوگوں کو ایک طرف تو مثال کے طور پر قطاع الطریق سے الگ اور ممتاز سمجھنا چاہیے اور دوسری طرف کفار سے، انفرادی بغاۃ جو قانون شکنی کے مجرم ہوں انھیں بھی ویسی ہی سزا دی جائے گی)۔ اگر یہ لوگ راسخ العقیدہ جماعت پر حملہ نہ کریں تو ان پر حملہ کرنے کی ضرورت نہیں، ورنہ امام (یعنی امیرالمومنین) کا یہ فرض ہے کہ وہ ان کی سرکوبی کرے اور

باقی مسلمانوں پر یہ فرض کفایہ ہے [رکّ بہ فرض]۔ اس سزا کو بھی بعض اوقات حد سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ عام طور پر قاعدہ یہ ہے کہ صرف وہ لوگ قتل کیے جائیں جنھوں نے واقعی جنگ میں حصہ لیا ہو، جو بھاگ جائیں یا زخمی ہوں، یا ہتھیار ڈال دیں یا گرفتار ہو جائیں، نیز عورتوں اور بچوں کو قتل نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام کا یہ حق ہے کہ اگر کسی ایسے اسیر جنگ کے بارے میں اسے یہ علم ہو جائے کہ وہ آزاد ہو کر دوبارہ بغاۃ سے مل جائے گا اور خروج کرے گا تو اسے وہ قتل کر سکتا ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک وہ غلام بھی قتل کیا جا سکتا ہے جو اپنے آقا کے ساتھ جنگ میں شریک رہا ہو۔ دوسری صورت جہاد کی ہے۔

مآخذ: (۱) دیکھیے کتب حدیث بمدد معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ قتل؛ کتب فقہ، بذیل متعلقہ ابواب۔

○

قدر: رکّ بہ قضا و قدر۔

○

قدریہ: ایک توصیفی نام یا لقب، جو عموماً معتزلہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، لیکن یہ اصطلاح معتزلہ سے پہلے اس دور کی طرف رہنمائی کرتی ہے جب مسلمانوں کے دل میں چند مسائل الٰہیات کے بارے میں سوالات پیدا ہونا شروع ہوئے تھے۔ اس دور میں وہ لوگ بھی تھے جن کا دل جبر کے اس متشددانہ نظریے کو صحیح ماننے سے گھبراتا تھا جو ابتدائی زمانے ہی میں رائج ہو گیا تھا۔ متاخر معتزلہ کو اس نام سے چڑ تھی اور وہ اس کا استعمال ان لوگوں کے لیے زیادہ موزوں سمجھتے تھے جو کہتے تھے کہ اللہ ہر اچھی اور بری چیز کو قدر مقدور کرتا ہے، نہ کہ معتزلہ کے لیے۔ معتزلہ کا خیال صرف یہ تھا کہ انسان کو اپنے افعال پر ایک خاص حد تک قدرت حاصل ہے۔ بایں ہمہ راسخ العقیدہ مسلمانوں کے نزدیک معتزلہ کا یہ کہنا اس لیے تھا کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اس حدیث سے بچنا چاہتے تھے کہ "قدریہ اس امت کے مجوس (زرتشتی، ثنویہ) ہیں" جس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے انسان کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا اور اس طرح اسے تخلیق میں اللہ تعالیٰ کا شریک ٹھہرایا، لیکن یہ حدیث یقیناً اس زمانے سے متاخر ہے جب قدریہ کا آغاز ہوا اور ممکن ہے کہ جو لوگ اس بات کے قائل تھے کہ انھیں اپنے افعال پر کچھ قدرت (قدر) حاصل ہے انھیں نے پہلے یہ نام اختراع کیا ہو اور وہ اسے اپنے لیے استعمال کرنے لگے ہوں۔ ایک اور حدیث، جو حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے منسوب کی جاتی ہے، یوں ہے: "وہ قدر میں اللہ تعالیٰ کے مخالف ہیں" یعنی اللہ تعالیٰ کی قدر کے مقابلے میں وہ ایک دوسری قدر کے قائل ہیں۔ معتزلہ نے اس اصول کے سلسلے میں اپنے لیے جس نام کو ترجیح دی وہ "اصحاب العدل" ہے: عدل الٰہیہ کا تقاضا ہے کہ اگر انسان کے لیے سزا اور جزا کا مستوجب ہونا ضروری ہے تو اس کا اپنے افعال میں آزاد ہونا ضروری ہے۔

مآخذ: رکّ بہ قدر، نیز: (۱) الایجی: مواقف، بولاق ۱۲۶۶ھ، ص ۶۳۰؛ (۲) الشہرستانی: الملل، ۱: ۵۳، بر حواشی الملل از ابن حزم۔

○

القدس: یروشلم کا عام عربی نام، جسے قدیم مصنفین عام طور پر بیت المقدس (بعض کے نزدیک المقدس دراصل اس سے مراد ہیکل (سلیمانی) ہے۔ (ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۳۱۳ س ۲)، لیکن بعد میں اس لفظ کا اطلاق تمام شہر پر ہونے لگا۔ یہ مصنفین ایلیا کا لفظ بھی، جو AELIA سے لیا گیا ہے (دیکھیے نیچے)، بکثرت استعمال کرتے ہیں۔

بیت المقدس دنیا کا قدیم ترین شہر ہے۔ یہ یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں کے ہاں یکساں طور پر متبرک ہے۔ قدیم ترین تاریخی شہادت سے پتا چلتا ہے کہ یہاں مصریوں کی عملداری تھی۔ ایک عرصے کے بعد حضرت یعقوبؑ نے مسجد بیت المقدس کی بنیاد ڈالی اور اس کی وجہ سے بیت المقدس کی آبادی وجود میں آئی۔ ایک ہزار برس قبل از مسیح میں حضرت داؤدؑ نے بیت المقدس کو فتح کر لیا اور ان کے جانشین حضرت سلیمانؑ کے حکم سے مسجد اور شہر کی تعمیر کی تجدید کی گئی (حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، مطبوعہ لاہور، ۲: ۱۰۶ تا ۱۰۷)۔ چھٹی صدی قبل از مسیح کے اوائل میں بابل کے حکمران بخت نصر نے یروشلم کو فتح کر کے ہیکل سلیمانی جو جلا دیا اور یروشلم کو پیوست زمین کر دیا۔ اس کے علاوہ بخت نصر نے یہودیوں کے تمام صحیفے نذر آتش کر دیے اور ایک لاکھ یہودیوں کو قید کر کے بابل لے لیا۔ اس کے بعد فلسطین ایرانیوں اور یونانیوں کے زیر اقتدار رہا۔ ہیرود اعظم کے زمانے میں ہیکل سلیمانی کی دوبارہ تعمیر ہوئی اور بیت

المقدس میں چل پہل نظر آنے لگی۔ حضرت مسیحؑ کی دعوت و تبلیغ کا مرکز بیت المقدس اور اس کا قرب و جوار تھا' (مزید تفصیل کے لیے رک بہ آآآ' بذیل مادہ)۔

جب اسلامی دور، عہد رسالت میں بیت المقدس کی عظمت اور تقدیس قائم رہی' بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سولہ ماہ تک بیت المقدس کی سمت منہ کر کے نماز ادا کرتے رہے۔ ہجرت مدینہ کے کچھ عرصہ بعد وہ مسجد الحرام کی طرف نماز پڑھنے لگے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سفر معراج کا تعلق بھی بیت المقدس کی مسجد اقصیٰ سے ہے (۱۷[بنی اسرائیل]: ۱) یعنی پاک ہے وہ خدا جو لے گیا راتوں رات اپنے بندے کو۔

اسلامی افواج آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد جزیرۃ العرب کی حدود کو عبور کر کے وادی فرات کی طرف فلسطین میں بھی داخل ہوئیں۔ اجنا دین [رک بآں]' نیز مآخذ میں المسعودی: مروج الذہب' ۵: ۲۲۵ کا اضافہ کریں کے مقام پر ۱۳ھ/ جولائی ۶۳۴ء میں قیصر کی افواج کو شکست ہوئی' جس کے بعد بوزنطی سپہ سالار ARETION کو یروشلم میں پناہ لینا پڑی۔ فلسطین میں بوزنطی حکومت ڈگمگانے لگی اور اگست ۶۳۶ء میں یرموک کے مقام پر اس کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ پھر یہاں کے قلعہ بند شہر ایک ایک کر کے عرب فاتحین کے مطیع ہو گئے۔ حضرت عمروؓ بن العاص نے بیت المقدس کا محاصرہ کر لیا۔ اس دوران میں ابو عبیدہؓ بھی پہنچ گئے۔ عیسائیوں نے چند روز تک مدافعت کی' لیکن آخر میں صلح کے لیے تیار ہو گئے اور شرط یہ پیش کی کہ امیر المؤمنین حضرت عمر فاروقؓ خود آ کر صلح کا معاہدہ لکھیں۔ حضرت عمرؓ نے عیسائیوں کی اس شرط کو منظور فرما لیا اور حضرت علیؓ کو مدینے میں اپنا قائم مقام بنا کر رجب ۱۶ھ میں بیت المقدس روانہ ہوئے۔ جابیہ میں مسلمان افسروں نے ان کا استقبال کیا۔ بیت المقدس کے عیسائی بھی جابیہ آ گئے تھے' چنانچہ یہیں معاہدہ لکھا گیا۔ یہ شرائط' جو متعدد روایات میں محفوظ ہیں (مثلاً الطبری' ۱: ۲۴۰۳ ببعد؛ البلاذری' ص ۱۳۹؛ الیعقوبی' طبع HOUTSMA' ۲: ۱۴۷؛ DE GOEJE: کتاب مذکور' ص ۱۲۲ ببعد)' بالکل نرم تھیں' عیسائی باشندوں ۔ کو جان و مال' گرجاؤں اور حضرت مسیح مصلوب کی مورتیوں کی حفاظت کی ضمانت دی گئی اور یہودیوں کو عیسائیوں کے درمیان رہنے سے منع کر دیا گیا۔ گرجاؤں کے متعلق طے ہوا کہ ان سے اقامت گاہوں کا کام نہیں لیا جائے گا' نہ انھیں توڑا جائے گا اور نہ ان کی عمارتوں کے حجم میں کوئی کمی کی جائے گی۔ عیسائیوں کی مذہبی آزادی بحال رکھی گئی۔ اس کے عوض میں وہ جزیہ ادا کرنے اور اس بات کے پابند کیے گئے کہ بوزنطی افواج اور حملہ آوروں کو روکنے میں مدد دیں گے۔

حضرت عمرؓ نے بیت المقدس سے روانگی کے وقت صخرہ اور براق باندھنے کی جگہ کے قریب' جہاں انھوں نے اپنے ہمراہیوں سمیت نماز ادا کی تھی' ایک مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا۔ یہی مسجد بعد میں مسجد الاقصیٰ کہلائی۔ اس دور میں بیت المقدس امن و امان اور علم و فن کا گہوارہ بن گیا اور بہت سے صحابہ نے تبلیغ اسلام اور اشاعت دین کی خاطر بیت المقدس میں مستقل اقامت اختیار کر لی۔

اموی خلافت میں بیت المقدس کو خاص اہمیت حاصل ہوئی' جو مسلمان کسی وجہ سے حرمین نہیں جا سکتے تھے' وہ قبلۂ اول کی زیارت کو باعث ثواب جانتے تھے۔ عبدالملک کے عہد میں اس شہر کی عظمت و وقار میں مزید اضافہ ہوا۔ اس نے قبۃ الصخرہ کی تعمیر مکمل کی۔ مسجد اقصیٰ کی تعمیر کی تکمیل اور تزئین اس کے جانشین ولید نے کی اور اس کی خدمت کے لیے بہت سے خدام مقرر کیے۔

اموی خلافت کے زوال کے بعد اسلامی دنیا کی زمام اقتدار عباسیوں کے ہاتھ آئی۔ ان کے عہد خلافت میں بیت المقدس کی تقدیس و تعظیم برقرار رہی۔ منصور عباسی یہاں دو دفعہ آیا۔ اس نے مسجد اقصیٰ کی دوبارہ مرمت کرائی۔ مرمت کا کام المہدی کے زمانے تک جاری رہا اور مسجد کے رقبے میں توسیع ہوئی۔ ہارون الرشید کے زمانے میں عیسائی زائرین بکثرت آنے لگے۔ اس کے عہد میں عیسائیوں اور یہودیوں کو مکمل مذہبی آزادی حاصل تھی۔ مامون الرشید اور المعتصم کے زمانے میں قبۃ الصخرہ کی تجدید ہوئی۔

خلافت عباسیہ کے تدریج زوال کے ساتھ ہی فلسطین بھی سیاسی مصائب میں گرفتار ہو گیا اور یہ علاقہ ایک مرتبہ پھر مصر اور مغربی ایشیا کی حکومتوں کے مابین وجہ مخاصمت بن گیا۔ ۲۶۵ھ/۸۷۸ء میں یہ طولونی حکومت کے قبضے میں چلا گیا اور ۲۹۲ھ/۹۰۵ء میں فاطمیون کے قبضے میں۔

سلجوقیوں نے کچھ عرصے کے لیے فلسطین میں فاطمی حکومت کا خاتمہ کر دیا اور ان کا رہنما طغرل بیگ ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں بغداد میں

سلطان تسلیم کر لیا گیا (بعد کے حالات کے متعلق دیکھیے ۲۲۲ بذیل مادہ).

اس زمانے میں بیت المقدس مسلمانوں کا علمی اور روحانی مرکز بنا ہوا تھا۔ اسلامی دنیا کے گوشے گوشے سے علما، فضلا اور صلحا یہاں آکر طاعت و ریاضت اور تصنیف و تالیف میں مشغول رہا کرتے تھے تاآنکہ صلیبی جنگ بازوں کی یلغار سے شام اور فلسطین کی گل ریز وادیاں خاک و خون میں نہانے لگیں۔ امام غزالی نے سلوک کی منزلیں حرم شریف کے باب الرحمۃ کے پاس طے کی تھیں اور احیاء علوم الدین کی تصنیف کا آغاز بھی بیت المقدس کی سکون پرور فضاؤں میں کیا تھا.

سلجوقیوں نے جب فلسطین پر قبضہ کر لیا تو زائرین کے لیے یہاں آنا مشکل ہو گیا۔ پیٹرس راہب نے فرانس اور جرمنی کا دورہ کیا اور مسلمانوں کے تسلط سے ارض مقدس کو واگذار کرانے کے لیے یورپ کے عیسائیوں کو برانگیختہ کیا اور مسلمانوں کے فرضی مظالم بڑھ چڑھ کر بیان کیے گئے۔ ۱۵ اگست ۱۰۹۶ء کو یورپ کی متحدہ افواج ساحل ایشیا پر اتریں اور قونیہ، انطاکیہ اور معرۃ النعمان کے راستے فلسطین کی طرف بڑھنے لگے۔ ۲۲ شعبان ۴۹۲ھ کو عیسائی بیت المقدس کے شہر میں داخل ہو گئے۔ انھوں نے بچوں، بوڑھوں اور جوانوں کو بلا امتیاز قتل کیا۔ شہر کے گلی کوچوں کے علاوہ مضافات میں لاشوں کے انبار لگ گئے۔ شہدا کی تعداد ستر ہزار بیان کی جاتی ہے۔

مسلمانوں کا یہ قتل عام اس ضبط و تحمل کے بالکل برعکس تھا جسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس شہر پر قابض ہوتے وقت دکھایا تھا۔ صلیبی جنگ باز قبۃ الصخرہ کے قیمتی خزائن بھی اٹھا کر لے گئے۔ اب یروشلم مملکت یروشلم کا صدر مقام بن گیا، جس کا پہلا فرمانروا گاڈفرے ڈی بولون تھا، لیکن وہ تھوڑے ہی عرصے بعد مر گیا (۱۸ جولائی ۱۱۰۰ء) اور اس کا بھائی بالڈون اول اس کا جانشین ہوا۔ بطریق کا عہدہ، جو اب تک یونانیوں کے پاس تھا، اب رومیوں کے پاس چلا گیا.

صلیبی جنگ باز صرف عالم نصرانیت کے مقدس مقامات پھر سے حاصل کر لینے پر قانع نہ تھے ، انھوں نے مساجد پر قبضہ کر کے انھیں گرجا بنا دیا۔ قبۃ الصخرہ، جسے وہ اس کی تاریخ کے متعلق ناقص معلومات رکھنے کی وجہ سے DOMINI Templum کہتے تھے، تقریباً ویسے کا ویسا رہا، پھر بھی گنبد کی چوٹی پر ایک سونے کی صلیب لگا دی گئی اور "محراب" جو اصل تک بیچ میں سے کھلا ہوا تھا، سنگ مرمر کی سلوں سے ڈھانپ دیا گیا اور اس کے اوپر ایک قربان گاہ تعمیر کی گئی۔ مسجد اقصیٰ میں بہت سا رد و بدل کیا گیا اور اب اس کا نام معبد سلیمان (TEMPLUM SALOMONIS یا SALOMONIS PALATIUM) رکھا گیا۔ یہ تغیر و تبدل اس لیے کیا گیا کہ یہ عمارت پہلے تو لاطینی بادشاہوں کا محل تھی، لیکن پھر "فرسان الہیکل" (TEMPLARS) کی نئی قائم شدہ جماعت کے سپرد کر دی گئی۔ انھوں نے مسجد میں رہنے کے کئی کمرے بنا لیے اور متعدد دیگر عمارتوں کا اضافہ کیا، جو بطور جائے ضرور اور اناج کی کوٹھیوں کے استعمال کی جاتی تھیں (الادریسی، در ZDPV، ۸: ۱۲۵؛ ابن الاثیر، ۸: ۳۶۳ ببعد).

صلیبیوں کی القدس کی نئی سلطنت میں جلد ہی ابتری پھیل گئی، جس میں ذاتی مفاد اور خود غرضیوں کا کھلم کھلا اظہار ہونے لگا اور بعض اوقات عیسائی اپنے عیسائی بھائیوں سے لڑے اور انھوں نے اپنے مسلمان مخالفوں سے بلا تکلف اتحاد قائم کر لیے، لہٰذا جب فریق مخالف کی جانب عماد الدین زنگی اور اس کے بیٹے نور الدین جیسی طاقتور ہستیاں ظہور میں آئیں اور سب سے بڑھ کر جب صلاح الدین ایوبی، جو اعلیٰ پائے کی انتظامی صلاحیت سے متصف تھا، ۱۱۶۹ء میں مصر کا حکمران بن گیا اور اس نے نور الدین کی وفات پر شام کا علاقہ فتح کرنا شروع کر دیا تو فلسطین میں عیسائیوں کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ جنگ حطین کے بعد، جو عیسائیوں کے لیے مہلک ثابت ہوئی تھی، صلاح الدین نے القدس کی طرف پیش قدمی کی۔ جب وہ اپنی افواج لے کر شہر کے سامنے آیا تو اہل شہر نے، جنھوں نے نابلس Balian کو اپنا سپہ سالار بنا رکھا تھا، صلح کی وہ اچھی شرائط مسترد کر دیں جو انھیں پیش کی گئی تھیں اور آخری دم تک لڑنے کی ٹھان لی، مگر بالآخر وہ صلح پر رضامند ہو گئے (۱۱۸۷ء) اور شہریوں کو جزیے کی رقم ادا کر کے شہر سے چلے جانے کی اجازت دے دی گئی۔ صلاح الدین کا رویہ اس قدر رحمدلانہ تھا کہ نہ صرف تاوان کی رقم میں کمی کر دی گئی، بلکہ ایسے بہت سے لوگوں کو جو مطلوبہ رقم ادا نہیں کر سکتے تھے چلے جانے کی اجازت دے دی گئی۔ مزید برآں اس نے اپنے مسلح سپاہیوں کو حکم دیا کہ وہ ان وطن سے نکلنے والے گروہوں کے ساتھ حفاظت کے لیے جائیں، حالانکہ اسی دوران میں ملک کے بعض حصوں میں عیسائی

اپنے ہم مذہبوں کو اپنے علاقوں سے گزرنے سے روک رہے تھے (دیکھیے ابن الاثیر، ۱۱: ۳۶۱ تا ۳۶۶)۔ متعدد مآخذ سے یہ بالکل واضح ہے کہ مسلمانوں کے القدس پر قبضہ ہوجانے کے بعد بھی عیسائیوں کی معتدبہ جماعت وہاں اور بالعموم فلسطین میں موجود رہی (دیکھیے ROTERMUD در Z D P V، ۳۵: ۲۳ ببعد)، لیکن القدس کا نصرانی کردار غائب ہو گیا اور صلاح الدین نے نصرانی حکومت کے زمانے کے نشانات ختم کر دیے۔ قبۃ الصخرہ کی سنہری صلیب کو اتار دیا گیا، جس پر مسلمانوں کی طرف سے نعرہ تحسین اور عیسائی گروہ سے صدائے ماتم بلند ہوئی اور اس کی جگہ ہلال نے لے لی۔ صخرہ کے گرد کی دیوار مع قربان گاہ کے ہٹا دی گئی۔ صلاح الدین نے، جیسا کہ ایک کتبے سے ظاہر ہوتا ہے، گنبد پر دوبارہ سنہری رنگ پھروایا لیکن اس کے سوا عمارت کو جوں کا توں رہنے دیا گیا۔ مسجد اقصیٰ کی دوبارہ تعمیر پر بہت محنت کرنا پڑی کیونکہ اسے نہ صرف عیسائیوں کی عبادت کے تمام نشانات سے پاک کرنا پڑا، بلکہ انھوں نے جو عمارتی تبدیلیاں کی تھیں ان سب کو بھی دور کیا گیا۔

صلاح الدین کی وفات (۵۹۸ھ/۱۱۹۳ء) پر اس کے بھائی نے حکومت اپنے ہاتھ میں لے کر ملک کو اپنے بیٹوں میں تقسیم کر دیا، جن میں سے المعظم کے حصے میں دمشق اور فلسطین آیا۔ اس نے مسجد اقصیٰ کے لیے ایک نیا لکڑی کا برج بنا دیا اور قبۃ الصخرہ کی جنوبی جانب کے محرابی دالان کو دوبارہ تعمیر کیا۔ اس سے تھوڑے ہی عرصے بعد مصر میں مملوک سلاطین ایوبیوں کے جانشین بنے، جن میں سے قطز الملک المظفر سیف الدین نے ۱۲۶۰ء میں عین جالوت کی جنگ میں مغول کی آگے بڑھتی ہوئی افواج کو شکست دے کر بہت نام پایا۔ اس کے بعد شام اور فلسطین مل کر ایک صوبہ بن گئے (نیز دیکھیے قبہ، بذیل مادہ در آآ)

انیسویں صدی میں فلسطین پر جو جمود طاری تھا وہ نپولین کے حملے سے ٹوٹا۔ نپولین نے ترکوں سے یزرعیل کے قدیم میدان جنگ پر لڑائی لڑی، لیکن اس نے القدس پر قبضہ کرنے کا منصوبہ ترک کر دیا۔ اس کے بعد مصر کے محمد علی پاشا نے ملک پر قبضہ کیا اور ۱۸۳۱ء میں القدس نے اس کے آگے ہتھیار ڈال دیے۔ یورپی طاقتوں نے اس کے متبنّٰی ابراہیم پاشا کی مزید پیش قدمی روک دی۔ جب ملک میں مصری حکومت کے خلاف بے چینی بڑھتی گئی تو فرانسیسیوں نے محمد علی کی حمایت سے ہاتھ اٹھا لیا اور سلطان عبدالمجید انگلستان اور آسٹریا کی مدد سے ۱۸۴۰ء میں ایک بار پھر فلسطین اور القدس پر قابض ہو گیا۔ پھر یہ ملک ترکوں کے قبضے میں پہلی جنگ عظیم تک رہا۔

سلطان عبدالحمید کے زمانے میں یہودیوں نے سلطان کو پیش کش کی کہ اگر یہودیوں کو فلسطین میں اراضی خریدنے کی اجازت دے دی جائے تو وہ ترکیہ کے تمام قرضے ادا کر دیں گے، لیکن سلطان نے یہ پیشکش ٹھکرا دی۔ اس کے باوجود یہودی چوری چھپے فلسطین میں داخل ہوتے رہے اور عربوں سے سستے داموں اراضی خرید کر اپنی بستیاں بساتے رہے۔ اس اثنا میں روسی کلیسا اور روسی حکومت نے فلسطین میں خاصا اثر و رسوخ پیدا کر لیا۔ پہلی جنگ میں عربوں نے انگریزوں کا ساتھ دیا، چنانچہ انگریزوں نے ۱۰ دسمبر ۱۹۱۷ء کو بیت المقدس پر قبضہ کر لیا اور اسے عظیم الشان فتح قرار دیا۔ ۱۹۲۰ء کی صلح کانفرنس میں فلسطین پر برطانوی سیادت قائم کر دی گئی۔ پہلا برطانوی کمشنر سر ہربرٹ سیموئل (۱۹۲۰ء تا ۱۹۲۵ء) ایک یہودی تھا، جس نے یہودی مہاجرین پر فلسطین کے دروازے کھول دیے اور امریکہ کی صیہونی تنظیموں نے یہودیوں کے ناجائز داخلے اور فلسطین میں اراضی کی خرید کے لیے کروڑوں پونڈ دیے۔ یہودیوں کی روز افزوں تعداد سے عرب ممالک میں تشویش کی لہر دوڑ گئی اور عربوں اور یہودیوں میں خون ریز فسادات شروع ہو گئے۔ ان آئے دن کے خون خرابوں سے تنگ آ کر حکومت برطانیہ نے فلسطین کو یہودیوں اور عربوں میں تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا، چنانچہ ۱۵ مئی ۱۹۴۸ء کو انگریزوں نے انتداب کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ یہودیوں نے، جو اچھی طرح مسلح ہو چکے تھے، عرب علاقوں پر حملے شروع کر دیے۔ نہتے باشندوں کا قتل عام ہوا اور عرب خوف و دہشت کے مارے اپنے دیہات اور شہر چھوڑنے لگے، چنانچہ طبریہ، حیفا اور یافا کے شہر عرب آبادی سے خالی ہو گئے۔ عرب افواج کی مداخلت ناکام رہی، لیکن اردن نے فلسطین کا مغربی کنارہ اور بیت المقدس کا قدیم شہر بچا لیا۔ یہودیوں نے اسرائیلی سلطنت کے قیام کا اعلان کر دیا، جسے روس اور امریکہ نے فی الفور تسلیم کر لیا۔ عرب باشندے فلسطین سے باہر دھکیل دیے گئے، چنانچہ اب بھی تقریباً" پانچ لاکھ فلسطینی عرب شام اور لبنان کے مختلف امدادی کیمپوں میں بے خانماں زندگی گزار رہے ہیں۔ ۷ جون ۱۹۶۷ء کو اسرائیل نے قدیم بیت المقدس اور اردن کے مغربی

کنارے پر بھی قبضہ کر لیا۔ ۸ اکتوبر ۱۹۷۳ء کی عرب اسرائیل جنگ مقبوضہ فلسطین کو آزاد نہ کرا سکی۔ اب مقبوضہ علاقوں کی بازیابی کے لیے سفارتی کوششیں جاری ہیں' لیکن اسرائیل کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے کوئی مثبت نتیجہ برآمد نہیں ہو سکا

بیت المقدس اسرائیلی مملکت کا دارالحکومت ہے اور اس کی آبادی کافی بڑھ گئی۔ مشرقی یورپ اور روس سے یہودیوں کی آمد لگا تار جاری ہے' جس کی وجہ سے نئے محلے اور نئی آبادیاں قائم ہو رہی ہیں۔ شہر کو خوبصورت اور کشادہ بنانے کے بہانے عربوں کے محلے اور اسلامی آثار و مقامات مسمار کیے جا رہے ہیں۔ بیت المقدس یہودیوں کا دینی اور تعلیمی مرکز بھی ہے۔ یہاں عبرانی یونیورسٹی ۱۹۲۵ء سے قائم ہے' جس میں سولہ ہزار طلبہ زیر تعلیم ہیں۔ وزمن WEIZMANN انسٹی ٹیوٹ آف سائنس میں گیارہ سو سائنس دان اور ریسرچ سکالر طبیعیات' کیمیا' حیاتیات اور دوسرے سائنسی علوم میں مصروف تحقیق و تفتیش ہیں۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ نیز رک بہ "آآ" بذیل مادہ)۔

○

قذف : (ع) لفظی معنی: تیر چلانا' کنکریاں پھینکنا' باتیں بنانا' الزام تراشنا' تہمت لگانا' کسی چیز کو دور سے پھینکنا' قذاف کے معنی ہیں مٹھی بھر کوئی چیز لے کر اسے پھینکنا (لسان' تاج العروس)۔ قذف کا لفظ بطور استعارہ گالی دینے اور عیب لگانے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ قذفُ المحصنات کے معنی ہیں پاک دامن عورتوں پر بدچلنی کی تہمت لگانا (راغب: المفردات' بذیل مادہ)۔ اصطلاح شریعت میں یہ ایک جرم ہے' (۲۴ [النور]: ۴) یعنی جو لوگ پاکدامن خواتین پر زنا کا الزام لگاتے ہیں اور اپنے اس الزام کی تائید میں چار گواہ نہیں پیش کر سکتے تو حکومت انھیں اسی درّے کی سزا دے اور عدالتوں میں ان کی شہادت قبول نہ کی جائے۔ گویا اسلامی شریعت میں قذف کی سزا (حد) اسی درے ہے۔

اس سزا کے نافذ کرنے کے مطالبے کا حق بیشتر فقہا کے نزدیک اس شخص کا ذاتی حق ہے جس پر بہتان لگایا گیا ہے اور اسی کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ وہ خود یا اس کا وارث اپنی مرضی سے اس سزا کے نفاذ کو روک دے' لیکن فقہ حنفی کے نزدیک حدود کے نفاذ کا حق حکومت کو حاصل ہے (حق اللہ) اور مطعون یا اس کا وارث مجرم کو اس سزا سے بچا نہیں سکتے

اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی پر بیوفائی کا الزام لگایا ہو اور مقررہ قاعدے کے ماتحت اپنے الزام کو ثابت نہ کر سکا ہو تو وہ محض کلمہ لعان کا اعلان کر کے مستثنٰی ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ ممکن ہے کہ مطعون کے باپ' ماں یا اس کے نسبتاً دور کے اسلاف یا نابالغ اور جنونی افراد کو سزا کا مستوجب نہ سمجھا جائے۔ غلام کے لیے قذف کی سزا صرف چالیس درے ہے۔

ماخذ : (۱) کتب احادیث اور فقہ میں باب حد' (۲) الباجوری: حاشیہ علی شرح ابن قاسم الغزی' بولاق ۱۳۰۷ھ' ۲: ۲۴۱ ببعد؛ (۳) صدر الشریعہ الثانی: مختصر الوقایہ' قازان ۱۲۹۶ھ' ص ۲۱۷ ببعد؛ (۴) الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمہ' بولاق ۱۳۰۰ھ' ص ۲۳۲ ببعد

○

قرآن مجید : لفظ قرآن قرأ یقرءُ کا مصدر ہے۔ یہ فعل اگرچہ متعدی ہے' تاہم بعض اوقات متعدی بنانے کے لیے اس پر حرف بہ بھی داخل ہوتا ہے۔ قرأ کے معنی پڑھنے اور ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ملا کر جمع کرنے کے ہیں۔ اس کو قراءۃ کہتے ہیں۔

قرآن' مقروء (مفعول) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے' اس صورت میں اس کا مطلب وہ صحیفہ ہے' جو پڑھا جاتا ہے۔ اصطلاحی طور پر قرآن اللہ تعالٰی کا وہ ازلی اور ابدی کلام ہے' جو اس نے اپنے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل کیا۔ اس کی وجہ تسمیہ کی کئی وجوہ ہیں: (۱) یہ آیات اور سورتوں کا مجموعہ ہے؛ (۲) انبیائے سابقین پر نازل شدہ کتب و صحیفوں کا عطر اور خلاصہ ہے؛ (۳) اس میں قصص و واقعات' اوامر و نواہی اور وعدہ و وعید کو مناسب انداز میں جمع کیا گیا ہے؛ (۴) علوم و معارف کا بہترین مجموعہ ہے۔

لفظ قرآن (= قرء ان مہموز = (ہمزے والا) ہے' بعض ائمہ اسکو غیر مہموز (قران) قرار دیتے ہیں۔ اس صورت میں یہ قَرَنَ الشّیَ ء بالشّیَ سے ماخوذ ہو گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ قرآن نہ تو مہموز ہے اور نہ کسی لفظ سے مشتق ہی ہے' بلکہ اس علم اور مجموعہ کا نام ہے' جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوا۔ ایک اور ماہر لغت اللحیانی کا قول ہے کہ قرآن مہموز اور مصدر (بر وزن غفران) ہے اور یہ قرء (تلاوت کرنے اور پڑھنے) سے مشتق ہے۔ حقیقت یہ

ہے کہ یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

قرآن مجید میں لفظ قرآن چھیاسٹھ مرتبہ استعمال ہوا ہے۔

قرآن مجید کے نام: قرآن مجید کو صفاتی طور پر متعدد ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ بقول ابن جریر الطبری اس کے چار ناموں کا قرآن حکیم میں بکثرت ذکر ملتا ہے: القرآن، الفرقان، الکتاب اور الذکر۔ القرآن نام کا پس منظر بیان کیا جا چکا ہے۔ الفرقان قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں حق و باطل کے درمیان خط امتیاز کھینچا گیا ہے۔ الکتاب (مکتوب) اس لیے ہے کہ یہ باقاعدہ ضبط تحریر میں لایا گیا ہے۔ اور الذکر اس بنا پر کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو پند و نصائح سے نوازا ہے۔

ان کے علاوہ دیگر صفاتی ناموں میں المبارک، الحکیم، المبین، العربی، العجب، المجید، العزیز، العظیم، الصراط المستقیم، الموعظۃ، البرہان، البصائر، البیان، الرّوح، الوحی، الھدیٰ، البینۃ، الرحمۃ، کلام اللہ، المنزل، احسن الحدیث، ذکریٰ، الحق، التذکرۃ، التبصرۃ، التنزیل، العلی، الشفاء، المہیمن اور العتیق وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں، جن سے قرآن حکیم کی صداقت کے بہت سے پہلو واضح ہوتے ہیں۔

قرآن مجید کے یہ سب صفاتی نام خود قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ بعض کے نزدیک ان کی کل تعداد پچاس اور بعض کے نزدیک نناوے ہے۔ حدیث میں بھی قرآن مجید کے بعض صفاتی ناموں کا ذکر ملتا ہے، مثلاً النجاۃ، حبل اللہ، المتین، الرشد، العدل، الدافع، صاحب المومن اور کلام الرحمان وغیرہ۔

وحی [رک بآں] اور اس کی حقیقت: قرآن مجید اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی نازل کیا ہے۔ لفظ وحی کے لغوی معنی اشارہ کرنے، لکھنے، پیغام دینے، الہام اور خفیہ طریقے سے بات کرنے کے ہیں۔ قرآن مجید نے لفظ وحی کو تقریباً ان سب معانی میں استعمال کیا ہے۔

اصلاح شریعت میں وحی سے مراد وہ غیبی ذریعہ ہے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ اپنے کسی نبی کو اپنا پیغام پہنچاتا ہے۔ یہ لفظ اس خاص معنی میں شرعی اور دینی اہمیت رکھتا ہے۔

کتب احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر مندرجہ ذیل طریقوں سے نزول وحی ہوتا تھا: (۱) سچا خواب دیکھنا (رویائے صادقہ)؛ (۲) کسی بات کا دل میں ڈالنا یا پھونکنا (نفث فی الرّوع)؛ (۳) گھنٹی کی طرح کی آواز (صلصلۃ الجرس)؛ (۴) فرشتے کا کسی شکل میں متشکل ہو کر سامنے آنا (تمثّل)؛ (۵) فرشتے کا اپنی اصلی صورت میں آنا؛ (۶) بصورت مکالمہ نزول وحی، جیسا کہ شب معراج میں ہوا؛ (۷) بغیر کسی ذریعے کے مکالمہ۔

احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نزول وحی کا آغاز رویائے صادقہ سے ہوا جس کا مقصد وحی کے دوسرے طریقوں کے لئے آپ کو ذہنی اور جسمانی طور پر تیار کرنا تھا، پھر بھی جب آپ پر پہلی بار غار حراء میں وحی نازل ہوئی تو آپ اس سے ذہنی طور پر متاثر ہوئے۔ وحی کے بعض طریقے، مثلاً صلصلۃ الجرس وغیرہ آپ پر سخت گزرتے تھے۔ آپ کی پیشانی عرق آلود ہو جاتی، جسم پر بوجھ بڑھ جاتا۔ آپ کی اس کیفیت کو سب اہل مجلس یکساں طور پر محسوس کرتے تھے، تاہم اس دوران آپ کی باطنی قوتیں، باطنی احساس اور اندرونی شعور بدرجہ اتم عالم لاہوت میں رسائی حاصل کر لیتے تھے، اور آپ ایسی باتیں سن سکتے تھے جو دوسرے لوگ نہیں سن سکتے تھے۔

وحی کی شدت کا یہ سلسلہ ہمیشہ یکساں نہیں رہا بلکہ وحی کی کثرت و مزاولت سے آہستہ آہستہ بڑی حد تک کم ہو گیا تھا، چنانچہ مدنی سورتوں کے زمانہ نزول میں یہی کیفیت نظر آتی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر پہلی وحی کے ذریعے سورۃ علق کی ابتدائی پانچ آیتیں نازل ہوئیں۔ اس وقت حضرت جبرئیل علیہ السلام اپنی اصلی شکل میں آئے تھے، بعد ازاں تین سال وحی کا سلسلہ منقطع رہا۔ اس زمانے کو فترہ کا زمانہ کہتے ہیں۔ اس زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بے چینی سے وحی کی آمد کے منتظر رہتے تھے۔ ایک مرتبہ جب آپ غار حراء سے لوٹ رہے تھے کہ آپ کو زمین اور آسمان کے درمیان حضرت جبرئیل علیہ السلام کرسی پر بیٹھے ہوئے نظر آئے جس سے آپ کی طبیعت پر گھبراہٹ طاری ہو گئی۔ اس حالت میں آپ گھر تشریف لائے اور کہا مجھے کمبل اڑھادو۔ اس موقع پر سورۃ المدثر کی ابتدائی پانچ آیات نازل ہوئیں۔ یہ آپ پر نازل ہونے والی دوسری وحی تھی، پھر یہ سلسلہ باقاعدگی کے ساتھ برابر جاری رہا۔ آخری وحی کے سلسلے میں روایات میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں سورۃ البقرۃ کی آیت ۲۸۱ کو، بعض میں المائدۃ کی تیسری آیت کے درمیانی حصے کو، بعض میں آیت ربا کو اور بعض میں سورۃ النصر کو آخری وحی قرار دیا گیا ہے۔

مکی اور مدنی سورتیں: قرآن مجید بعض سورتیں مکی دور (قبل از ہجرت) میں نازل ہوئیں اور بعض مدنی دور (بعد از ہجرت تا وصال شریف دور) میں نازل ہوئیں۔ اصطلاح میں اول الذکر سورتوں کو مکی اور مؤخر الذکر کو مدنی سورتیں کہا جاتا ہے۔ مفسرین قرآن نے مکی اور مدنی سورتوں کی الگ الگ علامتیں بیان کی ہیں، جن میں سے کچھ لفظی ہیں اور کچھ معنوی، تاہم ان میں معنوی فرق زیادہ اہم ہے، جس کے مطابق مکی سورتوں میں اصول دین یعنی توحید باری، حیات بعد الممات، رسالت مصطفوی اور عمدہ اخلاق کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ مدنی سورتوں میں فروع، احکام اور دیگر مسائل کا ذکر ہے۔ پھر مکی سورتیں مختصر ہیں، مگر مدنی سورتیں لمبی اور طویل ہیں۔

مکی سورتیں تعداد کے لحاظ سے چھیاسی (۸۶) ہیں۔ ان میں سے سب سے پہلے العلق اور سب سے آخر میں المطففین نازل ہوئی۔ مدنی سورتوں کی تعداد اٹھائیس ہے۔ البتہ ۳۵ مکی سورتوں میں مدنی آیتیں پائی جاتی ہیں۔ اس طرح آٹھ مدنی سورتیں ایسی ہیں جن کی بعض آیات مدینہ منورہ سے باہر نازل ہوئیں، غرضیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تیئیس سالہ دور نبوت میں پورا قرآن مجید مختلف اوقات اور مختلف مقامات میں نازل ہوا۔

آیات و سور کی تعداد: قرآن مجید کے تیس پارے، ایک سو چودہ سورتیں، بلحاظ عد کوفیین، چھ ہزار دو سو اٹھارہ (۶۲۱۸) آیات اور چودہ یا پندرہ (اختلاف روایت) سجدے، ستتر ہزار چار سو سینتیس (۷۷۴۳۷) کلمات اور تین لاکھ تئیس ہزار چھ سو اکہتر (۳۲۳۶۷۱) حروف ہیں۔ قرآن مجید کی سورتوں کی طوالت کے اعتبار سے حسب ذیل چار اقسام ہیں: (۱) الطول یا الطوال، یعنی بڑی سورتیں جو تعداد میں سات ہیں (از البقرہ تا الانفال مع التوبہ)؛ (۲) المئون (= المئین)، جو کم و بیش سو آیات پر مشتمل ہیں (از یونس تا الفاطر کل تعداد ۳۱)؛ (۳) المثانی، یعنی جن میں فرائض و حدود نیز قصص و امثال کو بار بار بیان کیا گیا ہے (از یٰس تا ق، کل تعداد چودہ)؛ (۴) المفصل یہ چھوٹی چھوٹی سورتیں ہیں، جن کا سلسلہ سورۃ ق سے شروع ہو کر اختتام تک چلا گیا ہے۔ ان کی مزید تین اقسام ہیں۔ طوال: ق سے سورۃ المرسلات تک، اوساط سورۃ النبا سے سورۃ الضحیٰ تک اور قصار سورۃ الانشراح سے سورۃ الناس تک۔

رموز اوقاف: قرآن مجید میں آیتوں کے درمیان اور اختتام پر مختلف قسم کے رموز اوقاف نظر آتے ہیں۔ جس کا مقصد قاری کی رہنمائی کرنا ہوتا ہے۔ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کو وقوف کی تعلیم دیتے تھے، بہرحال رموز اوقاف کی تفصیل حسب ذیل ہے:

آیات کے اختتام پر گول نشان ○ اختتام آیت کی غمازی کرتا ہے، م سے مراد وقف لازم ہے، یہاں وقف کرنا چاہیے، ورنہ مفہوم تبدیل ہونے کا اندیشہ ہے۔ ط وقف مطلق کا مخفف ہے۔ یہاں قاری کو وقف کرنا چاہیے، ج وقف جائز کی علامت ہے یہاں نہ ٹھہرنا ٹھہرنے سے بہتر ہے، ص: لفظ مرخص کا مختصر ہے، اگر سانس ٹوٹ جانے کا خدشہ ہو تو یہاں وقف کیا جا سکتا ہے، ق پر وقف کرنے کو کہا گیا ہے۔ راجح قول یہ ہے کہ یہاں وقف نہ کیا جائے۔ قف و یوقف علیہ (یہاں ٹھیرا جاتا ہے) کا مخفف ہے۔ یہاں سانس روک کر وقف کرنا اولیٰ ہے۔ س سکتہ کی علامت ہے اس پر اور جہاں سکتہ لکھا ہے اس پر قاری سانس توڑے بغیر کسی قدر ٹھہر جائے، جبکہ "وقفہ" لمبے سکتے کی علامت ہے۔ "صل" پر ٹھہرنا اور نہ ٹھہرنا اور ملا کر پڑھنا زیادہ اولیٰ ہے۔ کسی عبارت سے پہلے اور پیچھے تین تین نقطے (∴) معانقہ یا مراقبہ کا مخفف ہیں جس سے مراد وصل و وقف دونوں طرح پڑھنے کی اجازت ہے۔ حرف لا، لَا وَقْفَ عَلَیْہِ کی رمز ہے، لیکن اگر "لا" کی علامت گول دائرے کے اوپر ہو تو سانس ٹوٹ جانے پر وہاں وقف کیا جا سکتا ہے۔

قرآن مجید کے حاشیے پر ع کا نشان رکوع کی غمازی کرتا ہے، جس کے ساتھ سورۃ اور پارے کے رکوع کے نمبر لکھے جاتے ہیں اور ان کے درمیان میں آیات کی تعداد ہوتی ہے۔ حاشیے پر مع کا نشان "مراقبہ" کی رمز ہوتا ہے۔

حروف مقطعات: قرآن حکیم کی تقریباً انتیس سورتوں کے آغاز میں کچھ حروف آئے ہیں۔ جن کو الگ الگ تلاوت کیا جاتا ہے۔ ان حروف کو حروف مقطعات کہتے ہیں۔ ان کے متعلق متعدد اقوال بیان کیے جاتے ہیں۔ (۱) ان کا مقصد مخالفین کو یہ جتلانا ہے کہ قرآن مجید انہیں حروف سے مل کر بنا ہے۔ جو تم اپنی روزمرہ زندگی میں استعمال کرتے ہو۔ اگر یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وضع کردہ کلام ہوتا تو تم بھی ایسا ہی کلام بنا سکتے؛ (۲) کلام الٰہی حروف سے بنا ہے مگر پھر بھی اس کی سطح اتنی بلند ہے کہ وہاں تک کوئی فرد بشر نہیں

پہنچ سکتا' لہذا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہی کی کتاب ہے؛ (۳) یہ حروف اللہ تعالیٰ کے اسمائے گرامی ہیں؛ (۴) یہ حروف دیگر الفاظ یا جملوں کا مخفف ہیں۔ مثلاً الم میں ا سے انا (میں) ل سے اللہ اور م سے اعلم (سب سے زیادہ علم والا) مراد ہے۔ اس سلسلے میں اور بھی اقوال مروی ہیں؛ (۵) یہ حروف متشابہات میں سے ہیں؛ (۶) ان سے مقصود مخالفین کے لیے دلچسپی پیدا کرنا ہے' تاکہ وہ متوجہ ہو کر کلام الٰہی کو سن سکیں؛ (۷) یہ حروف بطور قسم کے لیے گئے ہیں۔ مقصود یہ بتلانا ہے کہ جملہ صحف سماویہ انہی حروف کا مرکب ہیں؛ (۸) یہ سورتوں کے نام ہیں۔ اس کے علاوہ قرأت و تجوید اور مخارج کے اعتبار سے بھی ان کی بڑی اہمیت ہے۔

سبعۂ احرف: قرآن مجید کے سلسلے میں ایک اہم بحث "سبعہ احرف" کی بھی ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "قرآن مجید سات حروف پر اتارا گیا ہے۔ تمہارے نزدیک جو طریقہ آسان ہو اسکے مطابق اسکی تلاوت کرو"۔ ان کی تعبیر میں حسب ذیل اقوال مروی ہیں: (۱) نزول قرآن کے وقت جو سات قبیلے (قریش' بنو سعد' بنو ہذیل' بنو ربیعہ' بنو ہوازن' بنو ازد اور بنو تمیم) فصاحت و بلاغت میں ممتاز تھے اور جن کے محاورات اور لہجات میں معمولی فرق تھا' آپ نے ان قبیلوں کے لہجوں کے مطابق اسے تلاوت کرنے کی اجازت دی تھی؛ (۲) صحابہ کرام میں سے سات مشہور قاری (حضرت عثمانؓ' حضرت علیؓ' حضرت ابن مسعودؓ' حضرت ابی بن کعبؓ' حضرت زید بن ثابتؓ' حضرت ابو موسیٰؓ اشعری اور حضرت ابو الدرداؓ) مراد ہیں۔ جن سے آگے سات قرأتیں چلیں؛ (۳) اس سے مراد سات طرح کے مضامین ہیں جن کی تعیین مختلف فیہ ہے؛ (۴) اس سے مراد جنت کے سات دروازے ہیں' جو کوئی قرآن مجید کی صحیح نہج پر تلاوت کرے گا تو اس کے لیے جنت کے ساتوں دروازے کھول دیئے جائیں گے؛ (۵) قرآن مجید فصیح عربی زبان میں نازل ہوا ہے۔ جس کے تلفظ اور لہجے کی پابندی کرنا غیر عربوں کے لیے قدرے مشکل ہے۔ اس فرمان نبویؐ کے ذریعے ان کے لیے آسانی پیدا کی گئی ہے کہ اگر تلاوت میں کوئی معمولی فرق پڑ جائے تو مضائقہ نہیں؛ (۶) اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن حکیم کے ذخیرہ الفاظ اور اس کی ترکیبوں کو سمجھنا تمام اہل عرب کے لیے آسان ہے۔

حفاظت قرآن' قرآن کی روشنی میں: جو قرآن مجید ہمارے ہاتھوں میں ہے وہ بالکل وہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے حضرت جبریل علیہ السلام کی وساطت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اتارا تھا اور اسی ترتیب و صورت میں موجود ہے جس میں آنحضرتؐ نے اپنے سامنے کتابت کرائی اور صحابہ کرامؓ کو حفظ کرایا۔ خود قرآن مجید اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں اسکا ثبوت موجود ہے۔

قرآن مجید کی جمع و تدوین اور اسکی حفاظت کی دو صورتیں ہیں: ۱۔ ایک جمع صدور' یعنی قرآن کو سینوں میں محفوظ کر دینا اور دوسرا جمع مکتوب' یعنی تحریر و کتابت کی صورت میں اسکی جمع و تدوین۔ قرآن و حدیث پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان دونوں پر عمل ایک ساتھ شروع ہوا۔ چنانچہ قرآن مجید کے بعض مقامات (مثلاً ۲۵ [الفرقان]: ۳۲)' ۲۹ [العنکبوت]: ۴۹' ۷۵)' [القیامۃ]: ۱۷) میں حفاظت صدوری اور کچھ آیات مثلاً (۵۲ [الطور]: ۲ تا ۳' ۵۶ [الواقعۃ]: ۷۷ تا ۷۹' [عبس]: ۱۱ تا ۱۶' ۹۸ [البینۃ]: ۲'۳) میں جمع مکتوب کی وضاحت و صراحت کی گئی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا معمول تھا کہ جب کوئی آیت یا سورۃ نازل ہوتی تو آپ کاتبین وحی میں سے کسی ایک کو بلا کر اتنے حصے کو لکھوا کر محفوظ فرما لیتے۔ قرآن مجید کی یہ اولین کتابت کاغذ کے علاوہ مختلف اشیا' مثلاً کھجور کے پتوں' مختلف قسم کی لکڑیوں' اونٹ کی چوڑی ہڈیوں' باریک اور بہتر چمڑے' اچھی کھال اور صاف پتھروں وغیرہ پر کی گئی تھی' کیوں کہ اس زمانہ میں کاغذ کمیاب تھا' حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ خلافت میں کاغذ عام دستیاب ہونے لگا تو انہوں نے پورا قرآن کاغذ پر تحریر کروا کر جمع کر دیا۔ چنانچہ موطا امام مالک کی ایک روایت میں اسکی تصریح کی گئی ہے قرآن مجید کو لکھنے اور لکھ کر پاس رکھنے کی تحریک اس زمانے میں گھر گھر پھیل چکی تھی جس سے عہد نبویؐ میں حفاظت و کتابت قرآن مجید کا پورا نقشہ سامنے آجاتا ہے۔

جمع قرآن کا سرکاری سطح پر اہتمام: قرآن حکیم کی جمع و تدوین کا سرکاری سطح پر اہتمام عہد صدیقی میں ہوا جس کی ضرورت بظاہر یہ پیش آئی تھی کہ صحابہ کرام میں سے بہت سے حفاظ جنگ یمامہ میں شہید ہو گئے تو حضرت عمرؓ فاروق کی تحریک پر حضرت ابوبکرؓ صدیق نے صحابہ کی ایک جماعت کو حضرت زیدؓ بن ثابت کی سربراہی میں

اس کام پر مامور کیا۔ انھوں نے بڑی تگ و دو اور محنت سے ایک ایسا نسخہ تیار کیا جو عہد نبویؐ کے تمام نسخوں کا جامع تھا۔ اس نسخے کی نقول تمام اسلامی علاقوں میں بھیجی گئیں۔ اور اسکا ایک نسخہ حضرت ابوبکرؓ صدیق کے پاس رہا۔ یہ نسخہ حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمانؓ کے پاس پہنچا، تو انھوں نے یہ اس شکایت کے ملنے پر کہ لوگ قرآن مجید کی تلاوت و قراءت میں باہمی اختلافات کا اظہار کرنے لگے ہیں صحابہ کرامؓ کی چار افراد پر مشتمل ایک جماعت کو صدیقی نسخے سے نقول تیار کرنے پر مامور کیا۔ اور جو نقول تیار ہوئیں انھیں سرکاری طور پر مملکت اسلامیہ کے مختلف گوشوں میں بھجوا دیا گیا۔ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں قرآن حکیم کی جمع و تدوین کا کام نہیں ہوا، کیونکہ یہ عظیم الشان کام تو اس سے پہلے مکمل ہو چکا تھا، البتہ نقل و کتابت اور نسخے تیار کرنے کا کارنامہ انجام دیا گیا۔ روایات کے مطابق تمام بڑے اور اہم شہروں بالخصوص مکہ مکرمہ، دمشق اور بصرہ، کوفہ وغیرہ میں اس نسخے کی ایک ایک نقل ارسال کی گئی اور ایک نقل خود حضرت عثمانؓ نے اپنے پاس رکھی۔ ان نسخوں کو مصحف امام کا نام دیا گیا۔ آج تک قرآن حکیم کی تحریر و کتابت اسی نسخہ عثمانی کے مطابق انجام دی جاتی ہے۔

کاتبین وحی: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چند صحابہ کرام کو قرآن حکیم کی تحریر و کتابت کے کام پر مامور کیا تھا۔ کاتبین وحی کی اس فہرست میں خلفائے اربعہ کے علاوہ امیر معاویہؓ، ریان بن سعد، خالدؓ بن ولید، ابیؓ بن کعبؓ، زیدؓ بن ثابت، ثابتؓ بن قیس، ارقم بن الارقمؓ، حنظلہؓ بن الربیع اور ابو رافعؓ قبطی شامل ہیں۔

رسم الخط: ظہور اسلام کے وقت عرب میں تحریر و کتابت کا رواج تو پڑ چکا تھا، مگر یہ فن زیادہ اشاعت پذیر نہ ہو سکا تھا۔ اس وقت صرف چند لوگ ہی اس فن سے واقف تھے۔ جن سے کچھ کاتبین وحی مقرر ہوئے۔ ابتدائی زمانے کا رسم الخط سادہ اور معمولی نوعیت کا تھا۔ بعد ازاں بالخصوص خلفائے راشدین کے زمانے میں عربی رسم الخط نے کافی ترقی کی اور اس میں کئی جدتیں اختیار کر لی گئیں، مگر قرآن مجید کی تحریر و کتابت عربی زبان کے اس سادہ اور ابتدائی رسم الخط کے مطابق ہی کی جاتی رہی جس کے مطابق اولین کاتبین وحی نے اسے لکھا تھا۔ مقصد یہ تھا کہ قرآن مجید کے نہ صرف الفاظ و حروف کی حفاظت کی جائے، بلکہ اس کے سابقہ رسم الخط کو بھی پوری طرح محفوظ رکھا جائے۔

رسم الخط کے قواعد ستہ: قرآن مجید کا رسم الخط چھ مشہور قاعدوں پر مشتمل ہے، جنھیں قواعد ستہ کہا جاتا ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) حذف، بعض اوقات کوئی حرف محذوف کر دیا جاتا ہے، مثلاً و ان؛ (۲) زیادتی۔ اس سے مراد یہ ہے کہ بعض مقامات پر بعض حروف مثلاً حرف الف، واو اور یای وغیرہ کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔؛ (۳) ہمزہ، بعض مقامات پر حروف یا یا واو کی جگہ ہمزہ لایا جاتا ہے؛ (۴) بدل، رسم الخط میں بعض حروف کو بعض حروف سے بدل دیا جاتا ہے، مثلاً صلاۃ کے بجائے صلوٰۃ اور زکات کے بجائے زکوٰۃ وغیرہ؛ (۵) وصل: بعض مقامات پر دو دو حرفوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے، مثلاً بئسما (بئس اور ما)؛ (۶) فصل: جبکہ کچھ مقامات پر چھ حروف کو الگ الگ کر کے لکھا جاتا ہے (امثلہ اور ان پر بحث کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

قراءے کرامؒ: جس طرح قرآن حکیم لکھنے کا ایک خاص انداز ہے اس طرح قرآن حکیم کو پڑھنے اور پڑھانے کا بھی ایک مخصوص طریقہ ہے، جس کو اصطلاحاً قراءت کہا جاتا ہے۔ زمانہ گزرنے کے ساتھ اس فن کے بڑے بڑے امام اور ماہر پیدا ہوئے، جن میں سے قراءے سبعہ اور قراءے عشرہ نے شہرت حاصل کی، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) ابو عمرو بن العلاء المازنی البصری (۶۸–۱۵۴)، ان کا شمار عظیم المرتبت قراء میں ہوتا ہے؛ (۲) نافع بن عبدالرحمان اللیثی المدنی (۷۰–۱۶۹/۷۸۵ء)، قراءت اور تفسیر میں شہرت کے مالک تھے، الاصمعی اور قالون ان کے شاگرد ہیں؛ (۳) عبداللہ بن کثیرؒ ابو معبد (۴۵–۱۲۰/۷۳۸ء)، مکہ مکرمہ کے طبقہ ثانیہ کے قراء میں سے تھے؛ (۴) عاصم بن بہدلہ الاسدی الکوفی (م ۱۲۷ھ) مشہور محدث ہونے کے علاوہ طبقہ ثانیہ کے قراء میں سے تھے؛ (۵) عبداللہ بن عامر الیحصبی (۲۱ھ/۶۴۱–۱۱۸ھ/۷۳۶ء)، انھوں نے متعدد صحابہؓ سے قراءت کا فن سیکھا، قراءے سبعہ میں بزرگ ترین شخص تھے؛ (۶) حمزہ بن حبیب الزیات (۸۰ھ–۱۵۶ھ/۷۷۳ء)، جماعت قراء میں سے سب سے زیادہ عابد و زاہد تھے؛ (۷) الکسائی ابوالحسن (م ۱۸۹ھ)، عباسی دور کے نامور قاری تھے، ان پر قراءت سبعہ ختم ہو گئی، باقی کے تین قاری ابو جعفر المدنی (م ۱۳۰ھ/۷۴۷ء)؛ (۹) یعقوب الحضرمی (م ۲۰۵ھ/۸۲۱ء) اور

خلف (م ۲۹۹ھ/ ۸۴۴ء) قراے عشرہ کی فہرست میں شامل ہیں۔

رواۃ قراء: ان مشہور و صاحب قاریوں کے علاوہ چند اور قاری بھی قراءت کی دنیا میں شہرت کے مالک ہیں۔ ان قاریوں کو رواۃ (واحد راوی) کہا جاتا ہے۔ اس فہرست میں قالون (ابو موسیٰ عیسیٰ بن بینا ۱۲۰ھ/۷۳۸ء-۲۲۰ھ/۸۳۵ء)، ورش (ابو سعید عثمان بن سعید ۱۱۰ھ/۷۲۸ء-۱۹۷ھ/۸۱۲ء)، ابوبکر شعبۃ الازدی الکوفی (م ۱۹۳ھ/ ۸۰۹ء) ہشام بن عمار (۱۵۳ھ-۲۴۵ھ)، ابن زکوۃ (۱۷۳ھ ۲۴۲ھ) اور ابوالحارث (م ۲۴۰ھ) وغیرہ زیادہ نامور ہوئے، مگر ان میں سب زیادہ شہرت و مقبولیت ابو عمر حفص بن سلیمان الاسدی، الکوفی اور ان کی روایت کو حاصل ہوئی، جسے ان کے نام پر روایت حفص کہا جاتا ہے اور عملاً دنیاے اسلام میں انھی کی قراءت متداول ہے اور ہر جگہ اس کو اولیت دی جاتی ہے۔

قرآن مجید پر نقطے: جس وقت قرآن حکیم نازل ہوا اور اسکی اولین تدوین و کتابت ہوئی اس وقت اہل عرب کے ہاں حروف پر نقطے ڈالنے کا رواج نہ تھا، مگر غیر عرب چونکہ نقطوں کے بغیر الفاظ و حروف کی پہچان کے عادی نہ تھے۔ اس بنا پر انھیں غیر مشکول مصاحف کو پڑھنے اور تلاوت کرنے میں دقت کا سامنا کرنا پڑتا۔ کہا جاتا ہے کہ اس مشکل کا احساس سب سے پہلے دور فاروقی میں کیا گیا۔ بعد ازاں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ خلافت میں ابو الاسود الدؤلی نے زیاد بن ابیہ والی بصرہ کے ایما سے اس کام کا آغاز کیا اور قرآنی الفاظ و حروف پر نقطے ڈالنے کی ابتدا کی، اسی بنا پر ان کو نقاط ابوالاسود کہا جاتا ہے۔

چند مشہور کاتب قرآن: اسلامی تاریخ کے ابتدائی ایام میں قرآن حکیم کے جن کاتبوں نے شہرت حاصل کی ان میں خالد بن ابی الہیاج پہلا شخص ہے جو اپنے حسن خط ہی کی وجہ سے مشہور ہوا، جو مشہور اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک کا باقاعدہ ملازم تھا۔ ابو حدای (بعہد معتصم باللہ عباسی)، ابن ام شیبان، المسور، ابو حمیرہ اور ابن حمیرہ وغیرہ بھی کوفہ کے مشہور کاتبین قرآن تھے۔

قرآن مجید کی زرکاری کرنے والے لوگ: قرآن حکیم زرکاری اور تذہیب کرنے والوں میں الیقطینی، ابراہیم الصغیر، ابو موسیٰ ابن عمار، ابن السقطی، محمد اور اسکا بیٹا اور ابو عبداللہ الخزیمی اور اس کا بیٹا وغیرہ قابل ذکر ہیں (الفہرست، ص ۱۵، ۱۶، طبع فلوگل)۔

جلد بندی کرنے والے مشاہیر: حسب ذیل افراد نے قرآن حکیم کی جلد بندی میں نام پیدا کیا۔ ابن ابی الحریش، شفہ المقراض عجیفی، ابو عیسیٰ بن شیران، دمیانہ الاعسر ابن الحجام، ابراہیم اور اسکا بیٹا محمد اور حسین بن الصفار وغیرہ۔

طباعت قرآن مجید کا آغاز: خط عربی میں سب سے پہلا قرآن مجید ۱۱۱۳ھ/۱۷۰۱ء میں ہیمبرگ (المانیا) میں طبع ہوا۔ ایک دوسری روایت کے مطابق ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں پہلا قرآن مجید بندقیہ (اٹلی) سے شائع ہوا۔ بعد ازاں ترکی اور مصر میں قرآن مجید کی طباعت ہوئی۔

مضامین قرآن: قرآن حکیم کے موضوعات انسانی زندگی کے تمام ضروری اور اہم پہلوؤں کو محیط ہیں، جن کی مزید توضیح و تشریح سنت نبویہ میں کی گئی ہے۔ قرآن مجید میں جن موضوعات پر روشنی ڈالی گئی ہے، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ **توحید باری تعالیٰ:** توحید باری تعالیٰ قرآن حکیم کا سب سے اہم بنیادی اور ہمہ گیر موضوع ہے۔ اس سلسلے میں قرآن مجید میں وجود باری تعالیٰ کے دلائل و شواہد، اسکی یکتائی و وحدانیت، اس کے لیے صفات کمال کا اثبات (حمد) اور نقائص و عیوب سے پاکی و تنزیہ، اس کے لیے علم غیب کلی کا اثبات اور باقی افراد سے اسکی نفی، وغیرہ کے عنوانات پر مکمل کر بحث کی گئی ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی فرد ان صفات میں خدا کا ہم سر نہیں ہے، (۲) **شرک:** قرآن حکیم توحید باری کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اسکی ذات و صفات میں شرک (= برابری، ہم سری) کی بھی ہر جگہ تردید و مذمت کرتا ہے اور واضح کرتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا نہ کوئی شریک ہے اور نہ کوئی ہو سکتا ہے، (۳) **تقویٰ:** قرآن مجید کے نزدیک دنیوی اور اخروی فلاح و نجات کا دارومدار تقویٰ پر ہے۔ جس کے معنی خدا تعالیٰ کے ڈر سے اس کے احکام کی نافرمانی سے باز رہنے کے ہیں۔ قرآن حکیم میں تقویٰ کے اس عمل کو عبادت سے لے کر عام معاملات اور اخلاق تک سبھی شعبہ ہاے حیات تک وسیع کیا گیا ہے۔ اور بتایا گیا ہے کہ بندہ جب تک زندگی کے جملہ معاملات میں تقویٰ اختیار نہیں کرتا اسکی کامیابی محل نظر رہتی ہے، (۴) **رسالت و نبوت:** قرآن مجید میں نظام رسالت و نبوت پر بھی بحث کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ جب سے یہ دنیا وجود میں آئی ہے اللہ تعالیٰ کی جانب سے نبی اور رسول آتے رہے ہیں اور یہ نبی انسانوں میں سے ہی چنے جاتے

تھے۔ اس اعتبار سے وہ بشر ہی تھے مگر خدا تعالیٰ نے انھیں منصب نبوت پر سرفراز کر دیا تھا۔ سب سے پہلے نبی حضرت آدم علیہ السلام تھے اور سب سے آخر میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت ہوئی۔ آپؐ کے آنے کی خوشخبری تمام انبیا نے اپنی اپنی قوموں کو سنائی، آپؐ کی آمد سے دنیا میں نبوت و رسالت کا سلسلہ ختم ہو گیا اور دعوت و تبلیغ کی ذمہ داری امت محمدیہ پر عائد کر دی گئی؛ (۵) اطاعت رسولؐ: قرآن حکیم میں بتایا گیا ہے کہ امت پر اپنے نبی کی اطاعت ضروری اور لازمی ہوتی ہے۔ اگر کوئی قوم ایسا نہ کرے تو وہ عذاب خداوندی کا شکار ہو جاتی ہے، چنانچہ اس حوالے سے امت محمدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی فرمانبرداری اختیار کرنے کا پابند کیا گیا ہے؛ (۶) جہاد: قرآن مجید میں جہاد کو عبادت کی حیثیت دی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ ہر مسلمان کو اپنی جان اور اپنے مال سے جہاد کرنا چاہیے؛ (۷) نماز: نماز اسلام کا بنیادی اور اہم رکن ہے۔ قرآن حکیم میں واضح کیا گیا ہے کہ ہر نبی نے خود بھی نماز قائم کی اور اپنے متوسلین کو بھی نماز کی پابندی کا حکم دیا۔ اس طرح اللہ نے امت مسلمہ پر نماز پنجگانہ فرض کی ہے جسکی ہر مسلمان کو پابندی کرنی چاہیے؛ (۸) زکوٰۃ: اسلام کے ارکان خمسہ میں شامل اہم مالی عبادت ہے جسکا مفہوم کسی نامی مال (مال تجارت، یا نقد روپیہ پیسہ یا سونے چاندی) میں سے، سال گزرنے کے بعد اڑھائی فیصد کے حساب سے حصہ نکالنا اور اسے مصارف زکوٰۃ پر خرچ کرنا ہے۔ مصارف زکوٰۃ کی کل تعداد آٹھ ہے؛ (۹) روزہ: روزہ عظیم روحانی و مذہبی اہمیت کا حامل عمل ہے۔ قرآن حکیم میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جس طرح پہلی امتوں پر روزے فرض کیے گئے تھے اسی طرح امت محمدیہ کو رمضان المبارک کے روزے رکھنے کا پابند کیا گیا ہے۔ رمضان المبارک کا مہینہ چونکہ نزول قرآن کا مہینہ ہے اس لیے رمضان المبارک میں خصوصی عبادت کا اہتمام ایک طرح سے نزول قرآن کے سالانہ جشن کی حیثیت رکھتا ہے؛ (۱۰) حج: قرآن مجید میں ہر صاحب استطاعت مسلمان کو حج بیت اللہ ادا کرنے کا مکلف ٹھہرایا گیا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں میں عالمگیر سطح پر خشوع و خضوع کے جذبات پیدا کرنے کے علاوہ باہمی اخوت و بھائی چارے کی فضا کو پروان چڑھایا جائے۔ حج صرف خاص دنوں میں کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ سال کے بقیہ ایام میں عمرے کی سعادت حاصل کی جا سکتی ہے۔ ان دونوں کی ادائیگی کے مخصوص طور طریقوں (مناسک) کا ذکر بھی قرآن مجید کا خاص موضوع ہے؛ (۱۱) عدل و انصاف کا قیام: اسلام کا بنیادی نصب العین ہے اس باب میں کسی کی بے جا رو رعایت یا کسی کی بے جا مخالفت سراسر اسلام کے منافی ہے، عدل و انصاف کے قیام اور استحکام کے لیے ہر مسلمان کو مکلف ٹھہرایا گیا ہے اور حکم دیا گیا ہے کہ ان معاملات میں مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ، اس کے رسول اور اولوالامر (با اختیار حکام) کی اطاعت کرنی چاہیے۔ تاہم مؤخر الذکر کے بارے میں مزید صراحت یہ کی گئی کہ متنازعہ امور میں آخری فیصلہ اللہ اور اس کے رسولؐ ہی کا ہو گا؛ (۱۱) حرمت سود: سود اور سودی لین دین کی قباحت و مذمت قرآن مجید کا ایک اور اہم موضوع ہے۔ قرآن حکیم میں ہر قسم کے سودی لین کو ممنوع قرار دیا گیا ہے اور اسکے بجائے صدقات اور قرض حسنہ کی ترغیب دی گئی ہے؛ (۱۲) اخلاق حسنہ: قرآن حکیم میں اخلاق حسنہ کی اہمیت پر بھی بہت زور دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں تقویٰ کی اصطلاح دور رس مقاصد کے لیے استعمال کی گئی ہے۔

قرآن مجید میں اخلاقیات کے سلسلے میں خاص طور پر اسوۂ حسنہ (آنحضرت کی سیرت و شمائل) کا بار بار ذکر دیا گیا اور لوگوں کو آپ کے اسوہ حسنہ کی پیروی کی ہدایت کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں اسلامی اخلاقیات کے اہم اصولوں کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔ جن میں سے غیبت، تجسس یا بدظنی، کسی کا مذاق اڑانے اور نام بگاڑنے کی ممانعت، عفو و درگزر، ناپ تول میں درستگی، امانت اور عہد کے ایفا، ماں باپ اور دیگر عزیزوں، رشتے داروں اور ہمسایوں سے حسن سلوک وغیرہ کا حکم بطور خاص دیا گیا ہے۔ اسکے علاوہ انکساری، ازدواجی زندگی میں بیویوں سے حسن سلوک، دیگر مذاہب کے پیشواؤں کے خلاف نازیبا الفاظ استعمال کرنے کی ممانعت، راست بازی، پاکبازی اور پاک دامنی کی اہمیت کا بیان بھی قرآن حکیم کا خاص موضوع ہے۔

(۱۲) معاشیات: قرآن مجید میں مسلمانوں کی معاشی زندگی کے متعلق بھی اہم ہدایات دی گئی ہیں۔ اس ضمن میں بطور خاص انفاق فی سبیل اللہ کا حکم اور ارتکاز و اکتناز (ذخیرہ اندوزی وغیرہ) کی ممانعت کی گئی ہے۔ دولت مندوں کے مال میں محتاجوں کا حق رکھا ہے کہ وہ ان کی مدد کریں۔

(۱۳) آداب مجلس: قرآن مجید میں آداب مجلس کی تعلیم بھی

دی گئی ہے، مثلاً مجلس میں ایک دوسرے میں گھس کر نہ بیٹھنا بلکہ کھلے کھلے ہو کر بیٹھنا اور خواہ مخواہ اونچی آواز سے نہ بولنا وغیرہ؛ (۱۴) آداب رسول: قرآن مجید میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آداب و تعظیم کی تعلیم بھی کی گئی ہے، مثلاً حضورؐ کا نام آتے ہی آپ پر درود و سلام پڑھنا، حضورؐ کو ایذا پہنچانے سے گریز کرنا۔ حضورؐ کے سامنے اونچی آواز سے نہ بولنا اور حضورؐ کی شان میں سوئے ادبی سے محتاط رہنا وغیرہ؛ (۱۵) حصول علم کی ترغیب اور اس کے فضائل: علم اور فضیلت علم بھی قرآن مجید کا اہم مضمون ہے۔ قرآن مجید میں ہر جگہ علم اور اہل علم کی تعریف اور جہالت و اہل جہالت کی برائی بیان کی گئی ہے؛ (۱۶) دین میں عقل کا مقام: اسلام ایک دین فطرت ہے، لہٰذا اس کے جملہ احکام عقلی تقاضوں کے عین مطابق ہیں۔ اس بنا پر قرآن مجید میں ہر جگہ عقل و بصیرت سے کام لینے کی تاکید کی گئی ہے۔ البتہ اسلام میں عقل کو وحی کے تابع کیا گیا ہے کہ وہ اس سے برتر نہیں؛ (۱۷) قصاص و دیت: قرآن مجید میں بنی نوع انسان کی تکریم کا ذکر کرتے ہوئے انسانوں کی جانوں، عزت اور اموال کو محترم قرار دیا گیا ہے، اسی بنا پر جو لوگ اس قانون کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں تو ان کو قصاص (بدلے میں) قتل کیے جانے کا حکم دیا گیا ہے، البتہ اگر ورثا معاف کر دیں یا قتل عمد کے بجائے قتل خطا ہو تو دونوں صورتوں میں دیت [رک بآں] واجب ہو جاتی ہے؛ (۱۸) چوری اور ڈکیتی کی سزا: قرآن مجید میں چور کے ہاتھ کاٹنے اور ڈاکو کو اس کے جرم کی نوعیت کے پیش نظر قتل، سولی، مخالف جانب سے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے یا جلا وطن کرنے کا حکم دیا گیا ہے؛ (۱۹) حد زنا: قرآن مجید نے حد زنا بھی بیان کی ہے۔ جس کی دو صورتیں رجم (سنگساری) اور جلد (سو درے لگانا)، ان میں سے مؤخر الذکر کی تفصیل احادیث میں مندرج ہے؛ (۲۰) امر بالمعروف و نہی عن المنکر: قرآن مجید میں جہاں "ختم نبوت" کا ذکر آیا ہے وہاں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو امت محمدی کی مجموعی ذمہ داری قرار دے کر امت کو ہر زمانے اور ہر علاقے سے تبلیغ و دعوت کا مکلف ٹھہرا دیا گیا ہے۔

فضائل و آداب قرآن مجید: قرآن مجید نہایت فضیلت و برکت والی کتاب ہے۔ اس کے فضائل و آداب قرآن مجید میں بھی بیان کیے گئے ہیں اور احادیث مبارکہ و آثار صحابہ و تابعین میں بھی منقول ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) عظمت قرآن، قرآن مجید کی روشنی میں: قرآن مجید کی عظمت و فضیلت کا اس امر سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے دلوں کی تثبیت، ذہن و فکر کے استحکام اور ہدایت و رحمت کے لیے دنیا میں نازل کیا ہے۔ اسے حضرت جبریل علیہ السلام کے ذریعے نہایت اہتمام کے ساتھ اتارا گیا۔ اس بنا پر اس کی حفاظت و صیانت کی ذمہ داری بھی خود اللہ تعالیٰ نے اٹھائی ہے۔

قرآن مجید کے تقدس کا یہ حال ہے کہ شیاطین اس کے قریب بھی نہیں پھٹک سکتے۔ یہ کتاب انذار و تبشیر دونوں موضوعات پر حاوی ہے۔ اسے ہر لفظی و معنوی کجی سے محفوظ رکھا گیا ہے، اسی بنا پر یہ کتاب لوگوں کو کفر کے اندھیروں سے نکال کر ایمان کی روشنی کی طرف لیجانے کا ذریعہ ہے، پھر یہ کتاب سابقہ کتب سماویہ کے مضامین کا عطر و خلاصہ بھی پیش کرتی ہے اور اس کے سوا بھی یہ بہت کچھ ہے، اس لیے یہ کتاب سابقہ کتب کی مصدق (تصدیق کرنے والی یا مصداق) ہے۔

قرآن مجید کی بنیادی فضیلت یہ ہے کہ یہ کتاب بنی نوع انسان کے لیے حقائق کی راہیں واضح کرتی ہے اور انھیں صراط مستقیم پر چلنے کی تلقین کرتی ہے اور پھر یہ اس درجہ معیار حق و صداقت ہے کہ اسکے بارے میں ذرہ برابر بھی شک و شبہہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی صفات حسنہ میں سے خود قرآن حکیم میں متعدد صفات، مثلاً شفا، رحمت، ہدایت، موعظہ، تبیان، نور، نور مبین، بشریٰ، مبارک، ذکر، برہان، بصائر، کتاب مبین، حکمت، کتاب عزیز، فرقان اور عظیم و مجید وغیرہ کا تذکرہ کیا گیا ہے جس سے قرآن حکیم کی عظمت و رفعت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

قرآن مجید کی فضیلت کا یہ پہلو بھی قابل ذکر ہے کہ یہ اپنے افکار و معانی اور اپنے الفاظ و تراکیب دونوں پہلوؤں سے ایک عظیم الشان معجزہ ہے اور اسکی تلاوت کی تاثیر انگیزیوں کا یہ عالم ہے کہ اس سے انسانی دلوں کا رشتہ براہ راست اللہ تعالیٰ سے جا جڑتا ہے۔ اس کی تلاوت سے آنکھیں پرنم ہو جاتی ہیں اور جسم پر خشوع و خضوع کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔

قرآن مجید کا یہ بھی فضل و کمال ہے کہ وہ اس کتاب مکنون، یعنی لوح محفوظ میں مندرج ہے، جس کو مطہرین کے سوا کوئی ہاتھ

نہیں لاسکے۔ قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت کے سامنے اہل عرب کی فصاحت و زبان دانی کے چرچے ماند پڑ گئے اور اسکے حسن بیان سے متاثر ہو کر لوگوں نے دھڑا دھڑ اسلام قبول کیا۔ قرآن مجید کے اعجاز کا یہ پہلو اس درجہ مستحکم ہے کہ مخالفین کو اس جیسی ایک سورۃ بنا کر لانے کو کہا گیا' مگر وہ کوشش کے باوجود ایسا نہ کر سکے۔

اس کے حسن بیان سے انسان ہی نہیں بلکہ جنات بھی نہ صرف متاثر ہوئے بلکہ بخوبی مستفید بھی ہوئے' پھر اس کا ادبی معیار بلند ہونے کے باوجود اس کا پڑھنا اور سمجھنا' نیز یاد کرنا اتنا سہل ہے کہ چھوٹے چھوٹے بچے بھی باآسانی اس کو پڑھتے اور حفظ کر لیتے ہیں۔

فضائل قرآن حدیث کی روشنی میں: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی مختلف مواقع پر قرآن مجید کے بے شمار فضائل بیان فرمائے ہیں۔ آپؐ ان لوگوں کو بہترین لوگ قرار دیتے ہیں جو قرآن مجید کو خود بھی پڑھتے ہیں اور دوسروں کو بھی اسکی تعلیم سے آراستہ کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کی دعائیں اور آرزوئیں پوری کی جاتی ہیں۔ ایک اور حدیث میں قرآن مجید کی ہر ایک آیت کے پڑھنے یا پڑھانے کا ثواب ایک صحت مند اونٹنی ذبح کرنے اور خیرات کرنے کے مساوی بیان کیا گیا ہے اور قرآن میں مہارت رکھنے والے کو ملائکہ کرام کی ہمراہی کی بشارت دی گئی ہے۔ بعض دیگر روایات کے مطابق حامل قرآن ان دو افراد سے ایک ہے' جن پر رشک کیا جا سکتا ہے (البخاری)۔

قرآن مجید صرف آخرت کی زندگی کے لیے ہی مفید نہیں بلکہ اسکے زریں اصول دنیوی فوز و فلاح کے بھی ضامن ہیں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک حدیث میں بیان فرمایا کہ قرآن حکیم کے ذریعے اللہ تعالیٰ کچھ لوگوں کو سربلند فرماتے ہیں اور کچھ لوگ اس کے (ترک کرنے کے) باعث ذلیل و خوار ہو جاتے ہیں۔

قرآن مجید ان تین اشیا میں سے ایک ہے جو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے عرش کے نیچے ہوں گی اور اللہ کے حضور سفارش کریں گی' قرآن حکیم کے ہر حرف کے بدلے دس نیکیاں ملتی ہیں۔ پھر اس کی کثرت تلاوت و مزاولت سے دل اکتاتا نہیں' بلکہ ہر دفعہ اس کی تلاوت سے حظ و لطف حاصل ہوتا ہے۔

قرآن حکیم کے پڑھنے پڑھانے والے کے والدین کو قیامت کے دن ایسا تاج پہنایا جائے گا جس کی چمک دمک سورج سے بھی زیادہ ہو گی۔ خود حاملین قرآن قیامت کے دن انبیا اور برگزیدہ لوگوں کے ساتھ ہوں گے اور اس دن کی تمام مصیبتوں سے محفوظ و مصون ہوں گے اور ہر حامل قرآن دس دس افراد کی شفاعت کا اہل ہو گا۔

فضیلت قرآن کے بارے میں ایک روایت میں یہ بھی بیان ہوا ہے کہ قرآن مجید کا نماز میں تلاوت کرنا' بغیر نماز کے تلاوت کرنے سے اور بغیر نماز کے تلاوت کرنا تسبیح و تکبیر سے اور تسبیح و تکبیر صدقہ سے اور صدقہ روزے سے افضل ہے۔ نیز یہ کہ قرآن مجید کو زبانی پڑھنا ہزار درجے ثواب رکھتا ہے اور دیکھ کر پڑھنا دو ہزار درجے کا ثواب رکھتا ہے نیز قرآن مجید کی تلاوت سے دلوں کا زنگ دور ہو جاتا ہے۔

جس گھر میں قرآن مجید کی تلاوت کی جاتی ہو اس گھر میں اللہ کی رحمت نازل ہوتی ہے اور فرشتے ان پر سایہ کر لیتے ہیں۔ قرآن مجید مرد مومن کی زندگی کا مکمل دستور حیات ہے' اس بنا پر ایک حدیث طیبہ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ قرآن مجید اپنے ماننے والے کو جنت میں اور نہ ماننے والے کو جہنم میں لیجانے کا ذریعہ ثابت ہو گا۔

مختلف سورتوں کے فضائل: کتبؒ احادیث میں بعض سورتوں اور آیتوں کے الگ الگ بھی فضائل بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں سورۃ الفاتحہ سب سے مقدم ہے اس کو السبع المثانی (سات دہرائی جانے والی آیتیں) بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے بغیر کوئی نماز بھی مکمل نہیں ہوتی۔ یہ سورہ مبارکہ ہر بیماری کا علاج اور شفا بھی ہے' نیز اسکے پڑھنے کو دو تہائی قرآن مجید پڑھنے کے برابر قرار دیا گیا۔ قرآن مجید کی دوسری سورتوں میں سورۃ البقرہ بھی بڑی فضیلت و برکت کی حامل ہے۔ اس سورہ مبارکہ کو قرآن مجید کی کوہان اور قرآن مجید کا فکر انگیز حصہ بھی کہا گیا ہے۔ سور مفصلات قرآن مجید کا خلاصہ اور نچوڑ ہیں۔ سورہ البقرہ اور سورہ آل عمران کی آخری آیتیں بھی بے حد فضیلت کی حامل ہیں' جمعہ کے دن سورہ آل عمران اور دوسری روایت میں سورہ ء کہف کی تلاوت کی بڑی فضیلت آئی ہے اسے اگلے جمعہ تک کے لیے نور اور مغفرت کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔ سورہ یٰسین کی صبح سویرے تلاوت سے حاجتیں پوری ہوتی ہیں اور سابقہ گناہوں سے معافی ملتی ہے۔ سورہ الرحمان کو عروس القرآن کہا گیا ہے' جبکہ بعد از نماز مغرب سورۃ واقعہ کی تلاوت فقر و فاقہ سے

نجات کا ذریعہ ہے۔ اس کے علاوہ سورۃ الاعلیٰ، سورۃ التکاثر، سورۃ الاخلاص اور معوذتین کی فضیلت خصوصی طور پر بیان ہوئی ہے۔

آداب تلاوت قرآن مجید: قرآن مجید کی بے پایاں عظمت و فضیلت کا یہ تقاضا ہے کہ اسے اس کے آداب ملحوظ رکھ کر تلاوت کیا جائے، چنانچہ قرآن و حدیث میں اسکے حسب ذیل آداب تلاوت بیان کیے گئے ہیں: (۱) تلاوت کا آغاز تعوذ و بسملہ پڑھا جائے؛ (۲) مؤدب بیٹھ کر پوری حاضر قلبی کے ساتھ اسکی تلاوت کی جائے؛ (۳) قرآن مجید کی تلاوت تدبر و تفکر کے ساتھ کی جائے؛ (۴) قرأت کرنے والے کو اپنے اوپر خشوع و خضوع کی کیفیت طاری کر لینی چاہیے؛ (۵) قرآن مجید کو صاف آواز میں ترتیل کے ساتھ پڑھا جائے؛ (۶) عذاب یا ثواب والی آیت کو بتکرار پڑھا جائے۔ تاکہ اس کے تمام پہلو اچھی طرح سامنے آ جائیں؛ (۷) آیت رحمت پر حصول رحمت کی اور آیہ عذاب پر پناہ کی دعا کی جائے؛ (۸) قرآن مجید کو نہایت غور و فکر کے ساتھ پڑھا جائے اور سننے والے کان لگا کر سنیں؛ (۹) قرآن مجید کی تلاوت عربی لب و لہجے میں کی جائے؛ (۱۰) متفق علیہ قرأت کے مطابق تلاوت کی جائے، شاذ اور اختلافی قرأت سے اجتناب کیا جائے؛ (۱۱) جس قرأت کے مطابق تلاوت کی جا رہی ہو اس کے مطابق تلاوت جاری رکھی جائے، کسی اور قرأت کو درمیان سے شروع کر دینا مناسب نہیں؛ (۱۲) نماز میں قرآن مجید کو موجودہ ترتیب کے اعتبار سے پڑھا جائے؛ (۱۳) قرآن مجید کو حسن صورت اور عمدگی سے پڑھا جائے؛ (۱۴) قرآن مجید ان لوگوں سے سنا جائے جن کی آواز اور ادائیگی مخارج کا طریقہ عمدہ ہو؛ (۱۵) پوری آیت پڑھی جائے یا اتنا حصہ پڑھا جائے جو باہم مربوط ہو؛ (۱۶) اگر دوران تلاوت جماہی آئے تو قرآن شریف بند کر دیا جائے؛ (۱۷) علاوہ ازیں بعض قرآن آیات (دیکھیے آ آ بذیل مادہ) پر آواز پست کر دی جائے؛ (۱۸) بعض آیات میں استفہامیہ انداز اختیار کیا گیا ہے وہاں جواب میں بلی . . . کہے (دیکھیے آ آ آ، بذیل مادہ)؛ (۱۹) قرآن مجید پڑھنے والے کو دوسرا شخص سلام نہ کہے، اگر کہے تو تب بھی جواب دینا ضروری نہیں؛ (۲۰) حافظ اپنے اپنے حصہ حفظ کی حفاظت کرے؛ (۲۱) اگر قرآن مجید بھول گیا ہو تو یہ نہ کہے کہ میں بھول گیا ہوں بلکہ یہ کہے کہ مجھے بھلا دیا گیا ہے؛ (۲۲) قرآن مجید کی کسی آیت کے مفہوم یا مصداق میں نہ شک کیا جائے نہ اس کی غلط توضیح و تشریح کی جائے؛ (۲۳) جہاں خطرہ ہو وہاں قرآن مجید کو ساتھ لے کر نہ جائے؛ (۲۴) قرآن مجید ختم کر کے صاف ستھرا لباس پہن کر خداوند تعالیٰ سے دعا مانگے؛ (۲۵) قرآن مجید ختم کرنے کے بعد سورۃ البقرہ کی ابتدائی پانچ آیتیں (تا المفلحون) بھی پڑھی جائیں؛ (۲۶) قرآن مجید کو تدبر و تفکر کے ساتھ اور اس کے معانی سمجھ کر پڑھا جائے؛ (۲۷) دعائی آیات کی تلاوت کے وقت خود پر وہی کیفیت طاری کر لی جائے؛ (۲۸) اس کو غایت درجہ صحت تلفظ اور صحت اعراب کے ساتھ پڑھا جائے؛ (۲۹) کتابت قرآن مجید کے لیے صاف ستھرا اور پاکیزہ کاغذ استعمال کیا جائے؛ (۳۰) قرآن مجید غیر مسلموں کے ہاتھ فروخت نہ کیا جائے؛ (۳۱) قرآن مجید کی بعض آیات کو روحانی و جسمانی بیماریوں کے موقع پر (حسب تصریحات سلف) پڑھا جائے؛ (۳۲) قرآن مجید کی تلاوت اور مفہوم کو سمجھنے میں جلدی نہ کی جائے؛ (۳۳) جہاں قرآنی احکام کی توہین کا پہلو نکلتا ہو وہاں بیٹھنے سے پرہیز کیا جائے؛ (۳۴) اس کا اتباع کیا جائے؛ (۳۵) اس کو لوگوں تک پہنچایا جائے؛ (۳۶) اس راستے کی مشکلات اور مصائب سے دل برداشتہ نہ ہو؛ (۳۷) ہر دور میں لوگوں کو اس کی دعوت دی جائے۔

اعجاز القرآن: اعجاز قرآن سے مراد قرآن کا وہ اعجازی پہلو ہے جس نے دنیا کو اس کا معارضہ اور مقابلہ کرنے سے عاجز کر دیا ہے۔ اسطرح قرآن مجید رسالت محمدی کے اثبات اور دین اسلام کی حقانیت و صداقت کا ایک دائمی اور ابدی معجزہ ہے جو رہتی دنیا تک باقی رہے گا۔

اعجاز القرآن کا پس منظر: ہر نبی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے زمانے اور ماحول کے مطابق معجزات عطا کیے گئے، چنانچہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں عربوں میں شعر و شاعری اور خطابت کے چرچے تھے۔ اس بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جو معجزہ عطا کیا گیا وہ حسن نظم اور حسن بیان میں اپنی مثال آپ ہے۔ قرآن کی فصاحت و بلاغت کا یہ عالم ہے کہ اسکی معنی آفرینی اور تاثیر معنوی کا اعتراف بڑے بڑے دشمنان اسلام نے بھی کیا ہے۔

جب مخالفین نے یہ افترا پردازی شروع کی کہ قرآن مجید کو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گھڑتے ہیں تو اس پر قرآن مجید میں انھیں کہا گیا کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسا کلام بنا سکتے ہیں، تو تم کیوں نہیں بنا سکتے۔ لہٰذا تم اس جیسی دس یا پھر ایک ہی سورہ بنا کر دکھا دو۔ مخالفین کوشش کے باوجود اس چیلنج کا جواب نہ

دے سکے۔

وجوہ اعجاز: قرآن حکیم کے وجوہ اعجاز کا احاطہ کرنا استطاعت بشری سے باہر ہے' چند پہلوؤں کا ذکر حسب ذیل ہے:

(۱) فصاحت و بلاغت: قرآن حکیم اپنی فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے معجزہ ہے۔ اس میں ہر موقع و محل پر یکساں طور پر فصاحت و بلاغت پائی جاتی ہے؛ (۲) ندرت اسلوب: قرآن مجید نے مروجہ طور طریقوں سے ہٹ کر نیا انداز اور اسلوب اختیار کیا اور پھر اسے آخر تک نبھایا۔ الفاظ کی بندش' جملوں کی برجستگی' عالمانہ انداز بیان اور پھر موقع محل کے مطابق انداز بیان سے نظم قرآن کو جو حسن بخشتا ہے اس کی مثال دنیا پیش کرنے سے عاجز ہے؛ (۳) پیشین گوئیاں: قرآن حکیم میں آئندہ پیش آنے والے واقعات کے متعلق جو پیش گوئیاں کی گئی ہیں' مثال کے طور پر دین اسلام کے غلبہ و استحکام' معرکہ بدر میں فتح و کامرانی اور اہل روم کے اہل فارس پر جنگ میں غلبے' وغیرہ کی پیشگوئیاں' سب حرف بحرف پوری ثابت ہو چکی ہیں؛ (۴) امم سابقہ کے حالات: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے امی (ان پڑھ) ہونے کے باوجود قرآن حکیم نے امم سابقہ کے جو حالات اور واقعات بیان کیے ہیں' تاریخ ان کی صداقت کا اعتراف کرتی ہے۔ واقعات کا یہ پہلو یقیناً" بہت بڑا معجزہ ہے؛ (۵) قوت تاثیر: قرآن مجید کی اثر انگیزی بھی اس کے عظیم محاسن میں سے ہے۔ اسے سن کر بڑے بڑے مخالفین اسلام دنگ رہ گئے۔ بہت سوں نے اسلام قبول کر لیا اور بہت سے اپنی کفریات سے تائب ہو گئے؛ (۶) بقاء و ثبات: قرآن مجید میں اور باتوں کے علاوہ اس بات کا ذکر بھی کیا گیا ہے کہ اس کتاب کو جس طرح اللہ تعالیٰ نے اتارا ہے اسی طرح اس کی حفاظت و صیانت بھی خداوند تعالیٰ ہی کریگا' چنانچہ چودہ صدیاں گزرنے کے باوجود قرآن مجید اپنی مکمل آب و تاب کے ساتھ دنیا پر موجود ہے جبکہ سابقہ آسمانی کتب چند سالوں میں کچھ سے کچھ ہو گئیں (رک بہ تورات' انجیل)؛ (۷) لذت تکرار: عام طور پر اچھی سے اچھی کتاب کو بھی دوبارہ پڑھنے کو دل نہیں چاہتا' مگر قرآن مجید کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس کو جتنی بار پڑھا جائے ہر دفعہ نئی لذت و فرحت حاصل ہوتی ہے؛ (۸) دعائیہ کلمات کی سحر آفرینی: قرآن مجید میں موقع محل کے مطابق جو دعائیں نقل کی گئی ہیں ان کی سحر آفرینی اور اثر انگیزی اپنی مثال آپ ہے۔ اس کے پڑھنے سے قاری کو عجیب لطف و سرور کی کیفیت محسوس ہوتی ہے؛ (۹) نظم و تالیف: قرآن کریم کا انداز نہ تو اشعار کے مشابہ ہے اور نہ ہی نثر کے' بلکہ اسکا انداز سب سے منفرد اور نرالا ہے۔ قرآن مجید کی حیرت انگیز نظم و تالیف ہی اسکا اعجاز ہے؛ (۱۰) اعجاز القرآن: کی تعبیر ممکن نہیں۔ ان سب پہلوؤں کے اظہار کے باوجود' علما نے یہ صراحت کی ہے کہ جس طرح ملاحت (خوبصورتی) کا ادراک تو ممکن ہے' مگر اسے لفظوں میں بیان نہیں کیا جا سکتا' اسی طرح اعجاز القرآن کا ادراک تو کیا جا سکتا ہے مگر اسے الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں۔

عصر حاضر میں قرآن مجید کے فنی حسن و جمال کو بھی اسکے وجوہ اعجاز میں سے ایک قرار دیا گیا ہے۔ السیوطیؒ نے قرآن مجید کے بلاغی پہلوؤں کو متقدمین کی کتب سے اخذ کر کے یکجا کر دیا ہے' چنانچہ سیوطی نے قرآن مجید کے تشبیہ و استعارہ' کنایہ و تعریض' حقیقت و مجاز' تخصیص' ایجاز و اطناب' خبر و انشاء' جدل و مناظرہ اور امثال و اقسام سب مباحث پر تفصیلاً" روشنی ڈالی ہے' مگر قرآن مجید کا سب سے بڑا اعجاز یہ ہے کہ اس نے جاہل اور وحشی عربوں کی اخلاقی و علمی کایا پلٹ کر کے ان کو تہذیب اور انسانیت کے اعلیٰ مدارج تک پہنچا دیا۔

اعجاز القرآن پر تصنیفات: اعجاز القرآن کے موضوع پر حسب ذیل کتب تصنیف کی گئی ہیں: (۱) الجاحظ (م ۲۵۵ھ): نظم القرآن (النظام کے رد میں لکھی گئی)؛ (۲) ابوبکر عبداللہ بن ابی داؤد السجستانی (م ۳۱۶ھ): نظم القرآن؛ (۳) ابو زید بلخی (م ۳۲۲ھ): نظم القرآن؛ (۴) ابو عبداللہ محمد بن یزید الواسطی (م ۳۰۶ھ): اعجاز القرآن (اس کی شرح عبدالقاہر جرجانی نے المعتضد کے عنوان سے لکھی)؛ (۵) ابوالحسن علی بن عیسیٰ الرمانی (م ۳۸۴ھ): اعجاز القرآن؛ (۶) ابو سلیمان احمد بن محمد ... بن الخطاب البستی (م ۳۸۸ھ): اعجاز القرآن؛ (۷) ابوبکر الباقلانی (م ۴۰۳ھ): اعجاز القرآن' طبع سید احمد صقر' قاہرہ؛ (۸) شیخ عبدالقاہر جرجانی (م ۴۷۱ھ): دلائل الاعجاز؛ (۹) وہی مصنف: الرسالۃ الشافیہ در ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن' مطبوعہ قاہرہ' جرجانی علم بلاغت کے بانی ہیں۔ ان کی کتابیں بڑی اہمیت رکھتی ہیں؛ (۱۰) قاضی عبدالجبار معتزلی (پانچویں صدی ہجری): اعجاز القرآن' قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) الزمخشری (م ۵۳۸ھ): الکشاف' مطبوعہ بیروت؛ (۱۲) ضیاء الدین ابن الاثیر (م ۶۳۷ھ): المثل السائر' قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۳) ابن ابی الاصبع المصری (م

۶۵۴ھ) بدیع القرآن، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۳) وہی مصنف تحریر التحبیر فی صناعہ الشعر و بیان اعجاز القرآن، قاہرہ ۱۹۶۳ء۔

متاخرین کی تصنیفات: (۱) یحیٰی بن حمزہ العلوی (م ۷۴۹ھ): الطراز المتضمن لاسرار البلاغہ و علوم حقائق الاعجاز، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۲) ابن قیم (م ۷۵۱ھ): کتاب الفوائد المشوق الی اعجاز القرآن و علم البیان، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۳) بہاء الدین السبکی (م ۷۵۳ھ): عروس الافراح شرح تلخیص المفتاح، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۴) السیوطی: معترک الاقران فی اعجاز القرآن، قاہرہ ۱۹۷۰ء تا ۱۹۷۲ء؛ (۵) مصطفیٰ صادق الرافعی: اعجاز القرآن، قاہرہ؛ (۶) سید قطب: التصویر الفنی فی القرآن؛ (۷) عائشہ عبدالرحمان بنت الشاطی: الاعجاز البیانی فی القرآن، قاہرہ ۱۹۷۱ء؛ (۸) محمد یوسف بنوری: مقدمہ مشکلات القرآن۔

قصص القرآن: قصص القرآن ایک نہایت اہم مضمون ہے جو قرآن میں بعض جگہ تفصیل اور بعض جگہ اجمال کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ بعض قصص کئی بار اور متعدد مقامات پر بیان فرمائے گئے ہیں اور واقعات و قصص کا سلسلہ زیادہ تر اقوام سابقہ اور ان کی طرف بھیجے ہوئے رسولوں سے تعلق رکھتا ہے۔ اور ان کی حیثیت حق و باطل کے مجادلوں اور اولیاء اللہ اور اولیاء الشیطان کے معرکوں کے عبرت آموز مجموعے اور بصیرت افروز مرقع کی ہے۔ ان میں جو تکرار اور اعادہ پایا جاتا ہے یا مختلف اسالیب اختیار کیے گئے ہیں اس میں بھی بڑی بڑی حکمتیں اور مصالح پوشیدہ ہیں۔ ان قصص کا ایک مقصد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمانوں کی حوصلہ افزائی کرنا اور آن کی ہمت بڑھانا ہے۔

قرآن مجید میں ان واقعات و قصص کا ذکر تاریخی انداز میں نہیں کیا گیا، بلکہ محض بصیرت دلانے کے لیے کیا گیا ہے۔ اس بنا پر واقعات کے انہی پہلوؤں پر توجہ مرکوز رکھی گئی ہے جو اس مقصد پر پورا اترتے ہیں۔ ان واقعات کا ایک اعجازی پہلو بھی ہے کہ یہ واقعات ایک ایسے شخص کی زبان سے بیان ہوئے ہیں جو امی محض تھا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسے یہ باتیں اور واقعات کتابوں سے نہیں، بلکہ براہ راست وحی و الہام سے حاصل ہوئے ہیں۔

قرآن مجید کے پہلے قصہ میں حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق ان کے مسجود ملائکہ ہونے اور پھر ابلیس کے انکار سجدہ اور آدم و ابلیس کے باہمی مقابلے اور ہبوط آدم کا بیان ہوا ہے۔ جس میں انسانی عقل و فکر کے لیے بہت سے اسباق مضمر ہیں۔ حضرت آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں ہابیل و قابیل کا قصہ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

حضرت آدم علیہ السلام کے بعد حضرت نوح علیہ السلام اور ان کی تبلیغ و دعوت، نیز ان کی قوم کی سرکشی و عیاری اور پھر نزول عذاب کا واقعہ قرآن مجید کے متعدد مقامات پر بیان کیا گیا ہے۔ حضرت ادریس علیہ السلام کا قصہ بھی قرآن مجید کا اہم موضوع ہے۔ اس کے علاوہ قوم عاد و ثمود اور ان کے انبیا (ہود و صالح) ان کی بستیوں اور پھر تباہی کی عبرت انگیز داستان بھی قرآن مجید میں کئی مقامات پر اس انداز میں بیان کی گئی ہے جسے سن کر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں اور خدا کی گرفت کا مضمون اچھی طرح سمجھ میں آ جاتا ہے۔

بعد کے انبیا میں سے حضرت ابراہیم علیہ السلام، ان کا نمرود اور اہل خاندان بالخصوص اپنے والد سے مناظرہ، ان کا ترک وطن کرنا اور ہمیشہ توحید الٰہی کی دعوت دینا، حضرت اسماعیلؑ کا خانہ کعبہ کی تعمیر کرنا، حضرت اسحاقؑ، حضرت یعقوبؑ اور ان کے بیٹوں بالخصوص یوسفؑ کے واقعات ایک سے زیادہ مقامات پر نہایت موثر انداز میں بیان کیے گئے ہیں۔

دیگر انبیائے کرام میں حضرت شعیبؑ، حضرت موسیؑ و ہارونؑ، حضرت یوشعؑ بن نون، حضرت حزقیلؑ، حضرت الیاسؑ، حضرت الیسعؑ، حضرت شموئیلؑ، حضرت داودؑ، حضرت سلیمانؑ، حضرت ایوبؑ، حضرت یونسؑ، حضرت ذوالکفلؑ، حضرت عزیرؑ، حضرت زکریاؑ، حضرت یحیٰؑ، حضرت مریمؑ اور ان کا خاندان، عیسیٰؑ اور ان کے حواری نیز ان کا رفع سماوی قرآن مجید کے خاص موضوعات ہیں جن سے متعلق بڑی اہم اور مفید معلومات بہم پہنچائی گئی ہیں۔

متفرق واقعات میں ذوالقرنین، یاجوج ماجوج، اصحاب الکہف والرقیم، اصحاب الرس (کنوئیں والوں)، اصحاب الایکہ، قوم تبع، اصحاب سبت، اصحاب القریہ، اصحاب الجنہ (باغ والوں) قوم یا اصحاب الاخدود (کھائی والوں) اور اصحاب فیل وغیرہ کا ذکر قرآن حکیم کی کئی جگہوں پر کیا گیا ہے۔

سیرۃ نبوی: سیرۃ نبوی سے تعلق رکھنے والے بھی بہت سے واقعات قرآن مجید میں بیان کیے گئے ہیں۔ جس میں جنوں کی سماعت

قرآن کا قصہ، غلبہ اہل روم، ہجرت مدینہ منورہ، غزوہ بدر، احد، خندق، صلح حدیبیہ یا بیعت رضوان، فتح مکہ، غزوہ حنین، تبوک، مسجد ضرار، اصحاب ثلثہ کی توبہ اور، زید بن حارثہ کا اپنی بیوی کو طلاق دینا وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں۔

علوم القرآن: قرآن مجید کا ایک معجزاتی پہلو یہ بھی ہے کہ اس کی وجہ سے دنیا میں ایک عظیم انقلاب برپا ہوا اور قرآن کی روشنی میں علوم انسانی کی تہذیب و تنظیم کی گئی ہے۔

ا۔ وہ علوم جو مسلمانوں نے قرآن فہمی کے لیے مرتب کیے، مثلاً (۱) جمع و کتابت قرآن مجید (علم رسوم الخط القرآن)؛ (۲) آیات و سور کی ترتیب؛ (۳) مکی و مدنی سورتوں کا علم؛ (۴) علم قرأت و تجوید؛ (۵) مضامین قرآن؛ (۶) اعجاز قرآن؛ (۷) قصص قرآن؛ (۸) علم تفسیر (رک بہ تفسیر، در ۲ ۲ ۲)؛ (۹) تراجم قرآن مجید؛ (۱۰) علم اعراب القرآن جس سے علم نحو معرض وجود میں لایا گیا؛ (۱۱) علم الاشتقاق؛ (۱۲) غریب القرآن (قرآن کے مشکل الفاظ کے معانی)۔

(ب) وہ علوم جو قرآن کی تعلیمات و اثرات کے تحت مرتب ہوئے، ان علوم کی فہرست بھی خاصی طویل ہے۔ چند اہم علوم حسب ذیل ہیں: (۱۳) علم التاریخ؛ (۱۴) علم جغرافیہ؛ (۱۵) علم سیر و سوانح (۱۶) علم الانساب۔

علم القرآن بذات خود بہت بڑا موضوع ہے، چنانچہ متعدد اہل علم نے اس عنوان پر داد تحقیق دی ہے (رک بہ در ۲۲۲ بذیل مادہ)۔

قرآن مجید کے اثرات و برکات: قرآن مجید نے سب سے پہلے عربی زبان و ادب پر گہرا اثر ڈالا۔ نزول قرآن سے الفاظ کی وسعت اور نظر و فکر کی بلندی پیدا ہوئی۔ پھر اس کے طفیل جاہلی دور کے ادبی سرمایۂ (نظم و نثر) کو محفوظ رکھنے کی کوشش شروع ہوئی، چنانچہ یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ قرآن مجید ہی کے طفیل عربی زبان آج تک زندہ ہے۔

قرآن مجید نے ادبی مضامین کا رخ عدل و انصاف، خدمت انسانیت، تائید حق و صداقت، طہارت و پاکیزگی، عفت و حیاء اور خدا پرستی کی طرف پھیر دیا۔ قرآن مجید کے طفیل ہی عربی زبان نظم سے نثر تک پہنچی اور اسے عالمگیر زبان ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ نثر کے علاوہ شعری تحریک بھی قرآنی اسالیب سے متاثر ہوئی۔

علم اللسان: نزول قرآن کی برکت سے عربی زبان میں علوم لسان، یعنی گرامر (نحو و صرف) وضع کیے گئے اس ضمن میں ابو الاسود الدؤلی، عبداللہ بن ابی اسحاق الحضرمی (م ۱۱۷ھ)، ہارون بن موسیٰ، عیسیٰ بن عمر (م ۱۴۹ھ)، سیبویہ (م ۱۷۷ھ)، الکسائی (م ۱۸۹ھ)، الفراء (م ۲۰۷ھ)، المازنی (م ۲۴۹ھ)، المبرد (م ۲۸۵ھ)، ابن درید (م ۳۲۱ھ)، ابو علی القالی (م ۳۵۶ھ)، الزبیدی (م ۳۷۹ھ) اور الزمخشری (م ۵۳۸ھ)، ابن الحاجب (م ۶۴۶ھ)، وغیرہ علمائے نحو نے بڑا نام پیدا کیا۔

مقطوع و موصول قرآن: اس موضوع پر عبداللہ بن عامر الیحصبی (م ۱۱۸ھ) الکسائی اور حمزہ بن حبیب نے قلم اٹھایا۔

تاریخ تدوین اور اختلاف مصاحف، اس عنوان پر الیحصبی، الکسائی، الفراء اور السجستانی (م ۲۳۷ھ) وغیرہ نے کتابیں لکھیں۔ اس زمانے میں قرآن مجید کی وجوہ و نظائر پر مقاتل بن سلیمان اور قاضی حسین بن واقد القرشی (م ۱۵۷ھ) وغیرہ نے کتابیں تصنیف کیں۔

حروف القرآن: پر امام ابو عمرو بن العلاء البصریؒ نے اور اجزاء القرآن پر حمزہ بن حبیب الکوفی اور نافع بن عبدالرحمٰن المدنی (م ۱۶۹ھ) نے کام کیا۔

آیات متشابہات پر الکسائیؒ اور مقاتل بن سلیمانؒ نے کام کی طرح ڈالی، اعراب و معانی قرآن پر ابوعبیدہ معمر بن المثنی (م ۲۱۰ھ)، اور ابو عبیدہ القاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ)، نے کتابیں مرتب کیں۔ بعد میں اس عنوان پر مزید کام ہوا۔

علی ہذا القیاس مصادر القرآن، اسماء المنافقین، اقسام القرآن، امثال القرآن، مجاز القرآن اور جواہر القرآن وغیرہ کے عنوانات بھی ابتدا سے ہی زیر بحث رہے اور ان عنوانات پر مستقل کتابیں تالیف کی گئیں۔

فرق باطلہ کی تردید: اس عنوان پر قرآنی تعلیمات کے زیر اثر سفیان بن عیینہ الکوفی، (م ۱۹۸ھ) اور قطرب ابو علی محمد بن المستنیر (م ۲۰۶ھ) اور ابن قتیبہ (م ۲۶۷ھ) نے داد تحقیق دی۔

لغات القرآن: قرآنی مفردات اور ان کے معانی پر سب سے پہلے ہیثم بن عدی الطائی الکوفی (م ۲۰۷ھ) ابوزید سعید ابن زید الانصاری (م ۲۱۵ھ) الفراء، الاصمعی اور محمد بن یحییٰ القطیعی نے کتابیں لکھیں اور اس موضوع کو آگے بڑھایا۔ برصغیر پاک و ہند میں لغات القرآن پر شیخ محمد مراد کشمیری (م ۱۳۱ھ) حمید الدین فراہی، وحید الزمان اور ڈپٹی نذیر احمد وغیرہ نے قلم اٹھایا۔

بلاغت: فن فصاحت و بلاغت کی تدوین و تہذیب بھی قرآن حکیم کے زیر سایہ مکمل ہوئی۔ اس عنوان پر لکھنے والوں میں الجاحظ (م ۲۵۵ھ)، محمد بن زید الواسطی (م ۳۰۶ھ)، الرمانی (م ۳۸۶ھ)، ابوبکر الباقلانی (م ۴۰۳ھ)، عبدالقاہر جرجانی (۴۷۱ھ)، شیخ محمد عبدہ، شیخ رشید رضا اور سید قطب وغیرہ کے اسمائے گرامی شامل ہیں۔

جغرافیہ: قرآنی فیوض و برکات میں جغرافیہ کی تہذیب و ترقی بھی شامل ہے، جو مسلم جغرافیہ نگاروں کے ہاتھ پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ مسلم جغرافیہ نگاروں میں سلیمان تاجر (در ۲۳۷ھ)، احمد بن ابی یعقوب المعروف بہ الیعقوبی (م ۲۵۲ھ)، المسعودی (م ۳۴۶ھ)، ابن خرداذ، الاصطخری، ابن حوقل، الادریسی اور یاقوت الحموی وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

تاریخ نویسی: قرآن مجید نے تاریخ کے علم کو بھی بہت متاثر کیا اور قرآنی تعلیمات کے زیر اثر عرب میں تاریخ نویسی کا آغاز کیا۔ اس عنوان پر لکھنے والوں میں عبید بن شریہ الجرہمی (م ۶۸ھ)، محمد بن اسحاق (۱۵۱ھ)، ابن ہشام (م ۲۱۸ھ)، الواقدی (م ۲۰۷ھ)، ابن سعد (م ۲۳۰ھ)، الطبری، ابن الاثیر الجزری، المسعودی، ابن الطقطقی وغیرہ قسم کے اکابر مؤرخ شامل ہیں۔ مسلمانوں کی تاریخ نگاری کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے قوموں کے عروج و زوال اور ان کے اسباب و عواقب کو بھی بیان کیا ہے۔

فلسفہ و تاریخ: مسلم علما نے صرف کتب و تاریخ ہی نہیں لکھیں بلکہ ان پر نقد و جرح کے عمل کا بھی آغاز کیا، جس سے فلسفہ تاریخ کا علم ایجاد ہوا۔ اس عنوان پر ابن خلدون کو شہرت دوام حاصل ہے۔ اس کا مقدمہ تاریخ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

علم الانساب: نسب دانی بھی تاریخ کے لوازم میں سے ہے۔ مسلمانوں میں سے الکلبی (م ۲۰۴ھ)، البلاذری (م ۲۷۹ھ)، ابن ہشام (م ۲۱۳ھ)، ابن حبیب البغدادی (م ۲۴۵ھ)، ابن بکار القرشی (م ۲۵۶ھ)، ابن النجار البغدادی (م ۶۴۳ھ)، ابن القیسرانی، القاضی المہذب (م ۵۶۱ھ)، الہمدانی (م ۳۳۴ھ)، ابن درید اور ابن حزم (م ۴۵۶ھ) اور السمعانی (م ۵۶۲ھ) نے اس موضوع پر یادگار علمی و تحقیقی کام کیے۔

علم الجرح و التعدیل: علم حدیث کے راویوں اور حالات کی جانچ پڑتال کے لیے علم الجرح و التعدیل وضع ہوا۔ جس کی بنیاد پر صحیح اور ضعیف احادیث کی شناخت ممکن ہو سکی۔ اس عنوان پر حافظ یحییٰ بن سعید القطان، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی، احمد بن حنبل، امام ابوزرعہ، ابو حاتم، امام بخاری، امام مسلم، ابو اسحاق الجوزجانی، النسائی، ابن خزیمہ، الترمذی، الدولابی اور العقیلی، ابن عدی الجرجانی، الذہبی اور ابن حجر العسقلانی نے کام کیا اور تصانیف مرتب کیں۔

مطالعہ کائنات: قرآن حکیم کے زیر اثر مطالعہ کائنات اور مطالعہ النفس کو بھی فروغ حاصل ہوا اور مسلمانوں نے اس عنوان پر تاریخی نوعیت کا کام کیا۔

عام دنیا پر قرآنی تعلیمات کے اثرات: اسلامی دنیا پر قرآن حکیم کے خصوصی اثرات کے ساتھ ساتھ پوری دنیا پر بھی قرآن مجید کے اثرات کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ قرآنی اثرات کے تحت مغرب میں سائنس کی تحریک پیدا ہو کر پروان چڑھی۔ قرآنی عقیدہ مساوات و اخوت نے دنیا کو بے حد متاثر کیا۔ علی ہذا القیاس قرآنی عقیدہ و عمل توسط، تدبر عقلی، سیر و سیاحت بغرض تدبر، نظریہ انسانیت (Humanism)، دوسرے مذاہب کے بارے میں عدم مداخلت اور دین میں جبر و اکراہ کی ممانعت، اہل کتاب کے ساتھ رواداری، برسر جنگ مشرکین کے ساتھ مصالحت کی ترغیب، نظریہ صلح و جنگ، نظریہ خاندان، امومت اور حقوق نسواں اور قرآن مجید کے انقلابی نظریات نے جدید و قدیم دنیا کو یکساں طور پر متاثر کیا ہے۔

علوم القرآن سے متعلق تصانیف: مسلمانوں نے ہر دور میں علوم القرآن پر تصنیف و تالیف کا کام جاری رکھا ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر اب تک سیکڑوں کتابیں تصنیف ہو چکی ہیں۔

تراجم قرآن مجید: دنیا کی بیشتر زبانوں میں قرآن مجید کے تراجم ہو چکے ہیں۔ اور یہ تراجم بلا استثنا دنیا کے ہر حصے اور ہر خطے میں دستیاب ہیں۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ "قرآن"، در آآ، بذیل مادہ۔

○

قرامطہ: (Karmatians، واحد: قرمطی)، صحیح معنوں میں یہ عربوں اور "نبطیوں" کی ان باغی جماعتوں کا نام تھا، جو ۲۶۴ھ/۸۷۷ء سے عراق زیریں میں زنج کی جنگ ناکامی کے بعد منظم ہو گئیں اور جن کی بنیاد ایک ایسے اشتراکی نظام پر رکھی گئی جس میں شمولیت کے لیے بعض رسوم کا بجا لانا ضروری تھا۔ پرجوش تبلیغ کے باعث

اس خفیہ جماعت کا دائرہ عوام، کسانوں اور اہل حرفہ تک وسیع ہو گیا۔ الاحساء میں انھوں نے خلیفۂ بغداد سے آزاد ہو کر ایک ریاست کی بنیاد رکھ لی اور خراسان، شام اور یمن میں ان کے ایسے اڈے قائم ہو گئے جہاں سے ہمیشہ شورشیں ہوتی رہتی تھیں۔

زیادہ وسیع معنوں میں قرمطی سے معاشرتی اصلاح کی وہ تحریک مراد لی جاتی ہے جس کی اساس مساوات پر رکھی گئی اور جس نے نویں اور بارھویں صدی عیسوی کے درمیان ساری اسلامی دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ بعد میں ایک جاہ طلب گھرانے، یعنی اسماعیلی خاندان (رک بہ اسماعیلیہ) نے اس تحریک پر قبضہ کر لیا۔ انھوں نے ۲۹۷ھ/ ۹۱۰ء میں خلافت فاطمیہ کے نام سے ایک حریف سلطنت قائم کی۔ یہ تحریک ناکام رہی اور آخرکار دولت فاطمیہ کے ساتھ اس تحریک کا بھی خاتمہ ہو گیا۔

بظاہر یہی تحریک مغرب میں پہنچی اور اس سے یورپ کی پیشہ ورانہ انجمنوں اور قرون میں جماعت کی تشکیل متاثر ہوئی۔

۱۔ اشتقاق اور ابتدائی تاریخ: لفظ قرمط (نہ کہ اقرمط) کے اشتقاق کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس باغیانہ تحریک کے اولین قائد حمدان قرمط (دیکھیے علی بن قرمط) ایک ملحد نام کے ساتھ ایک توصیفی کلمے کے طور پر مستعمل ہوا ہے۔ لیکن زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ لفظ واسط کی مقامی آرامی بولی سے مستعار لیا گیا، جہاں آج بھی قرمطا کے معنی مدلّس (= دھوکے باز، ریاکار) کے لیے جاتے ہیں۔ ۲۵۵ھ/۸۶۸ء سے اسی علاقے میں زنج کے باغی لشکر میں زراتیہ کے ساتھ ساتھ قراطیہ کے ایک دستے کا نام بھی ملتا ہے (الطبری، ۳: ۱۷۵۷؛ نیز ۳: ۱۷۴۹: راشد قراطی)۔

قرامطہ کی تحریک بغاوت کا آغاز حمدان نے واسط کے مضافات سے شروع کیا۔ ۲۷۷ھ/۸۹۰ء میں اس نے کوفے کے مشرق میں ایک دارالہجرۃ (= محصور و محفوظ کمین گاہ یا مامن) کی بنیاد اپنے ان رفقا کے لیے ڈالی، جن کے مختلف رضاکارانہ چندے جماعت کے مشترک خزانے میں جمع ہوتے تھے۔ یہ چندے زکوٰۃ الفطر، صدقہ نظر، دارالہجرہ کے استعمال کے حق، تمام آمدنی کے پانچویں حصے (خمس) اور بلغات (رک بہ نصیری) ایسی ہر طرح کی شرکت کے حق پر مشتمل ہوتے تھے۔ عام ضرورت کی تمام چیزیں قومی ملکیت شمار ہوتی تھیں۔ یہ تفصیلات، جن کا علم ہمیں سنی ماخذ سے ہوتا ہے، شاید صحیح ہیں۔ بلغات (agapes) میں وہ "نان بہشت" کھاتے تھے۔ اس کا علم ہمیں اس زمانے میں حلاج کے مقدمے کی روداد سے ہوتا ہے (دیکھیے الطبری، بذیل ۷۸ھ/۸۹۱ء، قرمطی فرج بن عثمان الموطن بہ نصرانہ یا ناصرانیہ کے بارے میں)۔

حمدان کے ساتھ اس کے برادر نسبتی عبدان (م ۲۸۶ھ/۸۹۹ء) کا ذکر بھی ملتا ہے، جو سات مدارج شمولیت (بلاغات سبعہ) کے ایک دستور العمل کا مصنف تھا۔ ان رہنماؤں میں سے ایک کا لقب صاحب الظہور تھا، جس نے حمدان کو اس عہدے پر سرفراز کیا اور دوسرا صاحب الناقہ، جس نے عبدان کو برطرف کر کے اس کی جگہ ذکرویہ الدندانی کو مقرر کیا۔ ۲۸۸ھ/۹۰۰ء میں ذکرویہ نے صحرائے شام میں بنو کلبی کے درمیان قرامطہ کو عام بغاوت کا حکم دیا، جس کی مدت سے تیاری کی جا رہی تھی (اور جس کے متعلق خیال تھا کہ ۲۹۰ھ/ ۹۰۲ء میں خراسان میں رونما ہو گی)۔ اس نے صاحب الناقہ کو اس بغاوت کا امیر مامور کیا، جس کا اسمٰعیلی شاہی لقب ابو عبداللہ محمد اور خاندانی نام فاطمی تھا)۔ وہ ۲۸۹ھ/۹۰۱ء میں محاصرۂ دمشق کے دوران میں مارا گیا۔ اس کی جگہ اس کے بھائی "صاحب الخال" نے لی، جس نے بطور امیر ابو عبداللہ احمد کا شاہی نام اختیار کیا اور گرفتار ہو کر ۲۹۱ھ/ ۹۰۳ء میں بغداد میں قتل ہوا۔ عراق زیریں میں قرامطہ کی تحریک بزور شمشیر ختم کر دی گئی اور ۲۹۳ھ/۹۰۶ء میں جب ذکرویہ کا انتقال ہوا تو عملی طور پر ان کی سیاسی اہمیت بھی ختم ہو گئی۔

کچھ عرصے بعد اس تحریک نے الاحساء میں ایک مرتبہ پھر سر اٹھایا، جہاں صاحب الناقہ نے ابوسعید حسن بن بہرام الجنابی کو ۲۸۱ھ/ ۸۹۴ء میں اپنا نمائندہ بنا کر بھیجا تھا۔ ۲۸۲ھ/۸۹۵ء میں عبدالقیس کے ربیعی قبیلے کی اعانت سے الجنابی نے الاحساء کے سارے علاقے پر قبضہ کر لیا اور وہاں ایک آزاد ریاست قائم کی، جو قرامطہ کی پشت پناہ اور خلافت بغداد کے لیے ایک زبردست خطرہ بن گئی۔ الجنابی کے بیٹے اور جانشین ابو طاہر سلیمان (۳۰۱ھ/۹۱۳ء تا ۳۳۲ھ/۹۴۳ء) نے عراق زیریں کی تاخت و تاراج کے ساتھ ساتھ حجاج کے راستے بند کر دیے۔ آخر ۸ ذوالحجہ ۳۱۷ھ/ ۱۲ جنوری ۹۳۰ء کو اس نے مکہ فتح کر لیا اور اس سے چھے روز بعد حجر اسود کو اٹھا لے گیا تاکہ اسے الاحساء میں نصب کر سکے۔ اپنے باپ کی طرح ابو طاہر بھی ایک خفیہ انجمن کا داعی اور الاحساء میں اس کا ناظر امور خارجہ تھا۔ متوقع امام کی تحت

تشینی کا مناسب وقت آنے تک اس نے یہاں بزرگان قبیلہ (العقدانیہ) کی ایک نمائندہ مجلس قائم کی اور امور داخلہ کا نظم و نسق اس کے سپرد کر دیا۔ یہ تنظیم قرامطہ کی عسکری قوت کے زوال کے بعد ۴۲۲ھ/۱۰۳۰ء تک باقی تھی، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اٹھارہویں صدی عیسوی تک مقامی طور پر خود مختار رہی تاآنکہ اسماعیلی دعوت کے احیا نے ایک نئے خاندان مکرمیہ کی شکل اختیار کی، جس کا مرکز الاحسیہ تھا (ہجر کا نیا نام، جہاں آج کل ہفوف کا شہر آباد ہے)۔

یمن میں قرمطی دعوت کا آغاز ۲۶۶ھ/۸۷۹ء میں منصور الیمن (جو ابن حوشب کا لقب تھا) نے عدن لاعہ کے نزدیک ایک دارالہجرۃ کی بنا رکھ کر کیا، لیکن یہ دعوت یمن کے زیدی اماموں کی مخالفت کے باعث کامیاب نہ ہو سکی اور صرف چند چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے قیام تک محدود رہی، مثلاً صنعاء کے صلیحیہ اور نجران کے مکرمیہ (متعلقہ متون کا Griffin نے مطالعہ کیا ہے)۔

خراسان میں اس دعوت کی ابتدا ۲۶۰ھ/۸۷۳ء میں خلف نے رے سے کی اور پھر یہ مرو الروذ اور جوزجان میں طالقان تک پھیل گئی، جہاں کے امیر نے قرمطی مذہب کے تمام مدارج طے کر لیے۔ بعد ازاں دیلم پر بھی قبضہ کر لیا گیا، جو آگے چل کر اسماعیلی خاندان (رک بہ حشیشیون) کا مرکز بننے والا تھا۔ بالآخر محمد النسفی البزدی (م ۳۳۱ھ/۹۴۳ء) نے شاہان سامانیہ کو اپنی جماعت میں شامل کرنے کا بیڑا اٹھایا، لیکن اس کے قتل ہو جانے سے اس جماعت کی سیاسی امیدیں خاک میں مل گئیں۔ مشرقی خراسان کے چھوٹے چھوٹے مراکز میں (بشرطیکہ ہم ناصر خسرو کی تصنیف کو مستثنیٰ قرار دے دیں) محض معمولی قسم کی ادبی سرگرمی ظہور میں آئی (ان تصانیف کا مطالعہ ایوانوف Ivanow نے کیا ہے)۔

معلوم ہوتا ہے کہ شام میں قرامطہ کا مرکز سلمیہ تھا، لیکن سنیوں کی جانب دارانہ روایات کے علاوہ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے پتا چل سکے کہ ۲۸۸ھ/۹۰۱ء کی بغاوت کے بعد وہاں کیا واقعات پیش آئے۔ اسی طرح ہمیں یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ عبیداللہ نے، جو آگے چل کر پہلا فاطمی خلیفہ بنا، اس میں کیا حصہ لیا۔ شامی قرامطہ پر آج بھی جمود طاری ہے۔ ان کے ہاں کسی سرگرمی کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی اور نہ دروزیوں ہی سے ان کا کوئی رابطہ معلوم ہوتا ہے، جو ان کے دور کے بھائی بند ہیں۔ چھوٹی چھوٹی مقامی جماعتوں میں، جن کے قرمطی مخطوطات اس زمانے تک محفوظ ہیں (فہرست کے لیے رک بہ اسماعیلیہ در آآآ بذیل مادہ)، مذہبی عقائد کے سلسلے میں رشید الدین سنان شامی (چودھویں صدی) کی تصانیف، محمود فانی (سوبد شاہ) ہندی (سترھویں صدی) کی داستان اور حروفیوں کی ترکی اور فارسی کتابوں (پندرھویں تا سترھویں صدی عیسوی) کے علاوہ کوئی اہم ادبی سرگرمی نظر نہیں آتی۔

۳۔ فاطمیون کے مقابلے میں قرامطہ کا نقطۂ نظر: قرمطی عقائد میں عام رجحان یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے حق خلافت کے نظریے کو ایک مقصد کے بجائے ایک ذریعہ سمجھا جائے۔ ان کے نزدیک امامت یا اقتدار اعلیٰ کوئی موروثی اجارہ نہیں، جو ایک ہی خاندان میں منتقل ہوتا رہے، یہ تو ایک ذہنی صلاحیت، ایک عطائے الٰہی اور ایک فرمان واجب الاذعان (صورۃ الامر) ہے، جو اس فرقے میں شامل ہونے والوں میں سے کسی ایک کو اس صورت میں تفویض کی جاتی ہے جب اس کے ذہن میں دفعۃً کوئی تجلی پیدا ہو اور وہ اس قابل ہو جائے کہ اپنے پیش رو کا بدل یا روحانی فرزند قرار پائے۔ دروزیوں کی کتابوں میں بھی اس حق قرابت کو غصب کرنے کے لیے یہی جواز پیش کیا گیا ہے جس کا عبداللہ بن میمون سے لے کر حسن علیٰ ذکرہ السلام تک قرامطہ کے اخبار و وقائع میں بار بار ذکر ملتا ہے اور یہی امامت کی تعریف کا مطلب ہے، جسے ابن مسرۃ الرعینی، ابن ہانی اور اخوان الصفا کے مصنفین ایسے ماہرین نے پیش کیا ہے۔ بات یہ ہے کہ ۲۸۸ھ/۹۰۰ء میں صاحب الناقہ اور ۲۸۷ھ/۹۰۹ء میں عبداللہ نے فاطمی خاندانی لقب اختیار کیا تو ان میں سے کسی ایک نے بھی واضح طور پر یہ نہیں بتایا کہ نسلی اعتبار سے ان کا سلسلۂ نسب حضرت علیؓ کی اسماعیلی شاخ سے ملتا ہے (دیکھیے المقریزی: اتعاظ، طبع Bunz، ص ۷ تا ۱۱) اور اگر ان کے مخالفین کے خیال میں ان کا یہ دعویٰ عوام کے لیے کوئی اہمیت رکھتا بھی تھا تو جو لوگ اس صحیح عقیدے کو قبول کر لیتے تھے انھیں اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ ان کا امام حضرت علیؓ کی نسل سے ہے یا نہیں۔ وہ اور سب باتوں سے قطع نظر صرف یہ دیکھتے تھے کہ باعتبار "مدارج فکر" اس امام کا تقرر منجانب اللہ ہے یا نہیں؟

قرامطہ کے نزدیک عالم جملہ مظاہر فطرت کا مجموعہ ہے جو بالتواتر ادوار کی صورت میں رونما ہوتے ہیں اور یہ ایک ہی کھیل ہے جو بار بار ہمارے سامنے کھیلا جاتا ہے۔ یہ منظر، جو عقول کے سامنے (جن کی

تعداد ہمیشہ یکساں رہتی ہے) اس لیے پیش کیا جاتا ہے کہ وہ حقیقی علم کے نور سے منور ہو سکیں، اس مادی حجاب کے بتدریج غائب ہونے کا نام ہے جس کا ہمارے حواس ادراک تو کرتے ہیں، لیکن جو ایک سراب ہے کثیر الصور اور چند روزہ۔ پھر جب ذات باری کا عقلی شعور پیدا ہو جاتا ہے اور اس کے لیے شواہد مہیا ہو جاتے ہیں تو عقول وجود میں آتے ہیں (خلق ثانی)۔

ماہیت الٰہیہ جس کے ماسوا کوئی شے موجود نہیں محض ایک تصور واحد کی شہادت، عالم معقول کی حدت جمع کی تصدیق اور جملہ صفات سے مبرا ہے۔ قرامطہ کی تنزیہ جہمیہ کی تعطیل سے بھی زیادہ شدید ہے۔ وہ تمام صفات الٰہیہ کی منکر ہے اور ایک اس قسم کی مطلق وحدت وجود کو تسلیم کرتی ہے جس کی بنیاد خالص عقلی ہے۔

۳۔ قرمطی تحریک کا دوسری تحریکات پر اثر: مختلف الخیال مسلمان مفکرین نے، خواہ وہ اہل السنت والجماعت سے تعلق رکھتے ہوں یا راسخ العقیدہ امامیہ فرقے سے، قرمطی مصنفین بالخصوص رسائل اخوان الصفاء کے مولفین سے بہت گہرا اثر قبول کیا ہے۔

فلسفے میں الفارابی اور ابن سینا کے مثالی امامت کے سیاسی نظریے (رازی کا اس مسئلے میں کیاں سے مباحثہ رہا) اور عقول عشرہ کا نظریہ صدور (ابن سینا) ان کے زیر اثر تسلیم کیے گئے۔ خود آموز انسان (حیّ بن یقظان) کی مشہور حکایت بھی شاید قرمطی الاصل ہو۔

ایسے ہی اصول و عقائد میں بھی قرمطی اثرات سرایت کر گئے، مثلاً قرآن مجید کی مجرد تمثیلی تفسیر، ابن حائط اور ابن یونس کا مسئلہ تناسخ اور نور محمدی کا نظریہ۔

مسلمانوں میں قابل ذکر پیشہ وارانہ انجمنوں (GUILDS) کا سلسلہ بھی قرامطہ کا مرہون منت ہے۔

مآخذ: عام مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) L. MASSIGNON، در *Oriental Studies Presented to E.G. Browne*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۳۲۹ تا ۳۳۸؛ (۲) رسائل اخوان الصفا، بمبئی ۱۳۰۳ھ، ۴: ۲۰ تا ۴۲، ۸۸ تا ۹۱، ۳: ۱۸۲ تا ۲۱۷ وغیرہ؛ (۳) حمزہ الدروزی: رسالہ مستقیمہ؛ (۴) وہی مصنف: رسالہ دامغہ (در احکام دروز)؛ (۵) المقتنی الدروزی: رسالہ المغربی الساوۃ (در احکام دروز)؛ (۶) نظام الملک: سیاست نامہ، ترجمہ و طبع Schefer، ۱۸۹۳ء، باب ۴۷۔

○

قُران: رک بہ احرام۔

○

قُربان: (ع)، قربانی، بھینٹ، ذریعۂ تقرب۔ اس سے مراد ہے، ہر وہ چیز جو انسان اللہ کے حضور میں اس کا قرب چاہنے کے لیے پیش کرے، نیز ہر چیز جسے اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ذریعہ بنایا جائے، خواہ وہ جانور کا ذبیحہ ہو یا نذر و نیاز یا عام صدقہ و خیرات ہو (الرازی: تفسیر الکبیر، الراغب: مفردات القرآن، بذیل مادہ و لسان العرب، بذیل مادہ قرب)، ہر نیک عمل جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی رحمت سے قریب ہونے کا قصد کیا جائے، وہ قربان ہے (الجصاص: احکام القرآن، مطبوعۂ استانبول)، عرف عام میں یہ لفظ جانور کی قربانی کے لیے بولا جاتا ہے۔ قرآن مجید میں یہ لفظ تین جگہ آیا ہے: (۳ [آل عمران]: ۸۳ اور ۵ [المآئدۃ]: ۳۰) میں اس کے معنی صاف طور پر ذبیحہ (قربانی) کے ہیں۔ ۴۶ [الاحقاف]: ۲۸ میں کہا گیا ہے کہ پھر ان کی مدد ان لوگوں نے کیوں نہ کی جنھیں انھوں نے تقرب کے لیے اللہ کے سوا معبود بنا رکھا تھا۔ یہاں یہ لفظ "آلہہ" (معبودوں) کا مرادف ہو گا۔

مناسک اسلام میں یہ لفظ اس جانور کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جو ہر سال ۱۰ ذوالحجہ کو ذبح کیا جاتا ہے۔ یہ جشن کا دن ہے اور اسے اس کے بعد کے ایام تشریق سے ملا کر عید قربان (دیکھیے رک بہ عید الاضحیٰ) کہتے ہیں۔ ان ملکوں میں جہاں ترکی بولی جاتی ہے، اس کا نام قربان بیرام ہے۔

عرب عیسائیوں میں قربان کے معنی عشائے ربانی کے ہیں۔

آخر میں یہ بھی بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خالص عربی کا ایک لفظ قربان (جمع: قرابین) اور بھی ہے، جس کے معنی ان درباریوں اور مشیروں کے ہیں جو بلا واسطہ بادشاہ کی خدمت میں حاضر رہتے ہیں یعنی مقربین۔ یہ لفظ غالباً براہ راست ق۔ ر۔ ب "نزدیک ہونا" سے ماخوذ ہے (دیکھیے اوپر)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

قُرَیش: حجاز (جزیرۃ العرب) کا مشہور و معروف اور عظیم الشان قبیلہ، جو مکہ مکرمہ اور اس کے گرد و نواح میں مقیم تھا۔ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد ہیں۔ اس لحاظ سے قریش مضری اور عدنانی

تصغیر ہے۔ قریش کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں (دیکھیے آآ بذیل مادہ)۔

سب سے پہلے قریش کا لقب نضر بن کنانہ کے لیے استعمال ہوا، پھر اس کی اولاد قریش کہلائی۔ جب فہر بن مالک کا زمانہ آیا تو یہ نام (قریش) زیادہ مقبول اور زبان زد عوام ہونے لگا، نیز قبیلہ قریش کو فہر کی طرف اس لیے بھی منسوب کیا گیا کہ نضر کی نسل فہر کی اولاد میں منحصر و محدود ہو کر رہ گئی۔ نضر کی نسل فہر کے سوا اور کسی سے نہیں چلی، اس لیے قریش کا لقب فہر کی اولاد کے لیے بولا جانے لگا۔

بہرحال یہ حقیقت ہے کہ نضر بن کنانہ کی اولاد کی سب شاخوں کو قریش کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔

قریش کے دو بڑے گروہ تھے: (۱) قریش البطاح: وہ قبائل قریش جو مکہ مکرمہ کے بطحاء میں سکونت پذیر تھے اور ان میں کعب بن لؤی کی اولاد بالخصوص بنو عبد مناف، بنو عبدالعزی، بنو عبدالدار، بنو زہرہ، بنو تیم، بنو مخزوم، بنو جمح، بنو سہم وغیرہ مشہور ہیں؛ (۲) قریش الظواہر: وہ قبائل قریش جو مکہ کے باہر رہتے تھے۔ ان میں قبائل بنو عامر بن لؤی، بنو محارب، بنو الحارث، تیم الادرم بن غالب وغیرہ شامل ہیں۔

کعب بن لؤی بن فہر بن غالب عربوں کے ہاں بڑی قدر و منزلت رکھتا تھا اور عام الفیل سے پہلے کعب کی موت سے تاریخ کا حساب رکھا جاتا تھا۔ وہی پہلا سردار تھا جو قریش کو جمعے کے دن جمع کر کے خطاب کیا کرتا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت یاد دلا کر انھیں تلقین کیا کرتا کہ وہ آپؐ پر ایمان لائیں اور آپؐ کا اتباع کریں (القلقشندی: نہایۃ الارب، ص ۳۰۷)۔ کعب کی اولاد میں مرہ، عدی اور ہصیص قابل ذکر ہیں۔ مرہ بن کعب کی اولاد میں کلاب اور تیم مشہور ہوئے۔ پھر کلاب کے دو بیٹے قصی اور زہرہ بڑے نامور ہوئے۔ قصی کے بیٹوں میں عبد مناف خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ عبد مناف کے چار بیٹے تھے: ہاشم، مطلب، عبد شمس اور نوفل۔ ہاشم کی والدہ کا نام عاتکہ بنت مرہ بن ہلال تھا۔ ہاشم کے بیٹوں میں سے عبدالمطلب (= شیبہ) کی نسل اور اولاد دنیا میں مشہور ہوئی اور عبدالمطلب کے بیٹوں میں سے حضرت عبداللہ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ ان کی زوجہ محترمہ حضرت آمنہ بنت وہب کے بطن سے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کے ہاں پیدا ہوئے (جمہرۃ انساب العرب)۔

قصی بن کلاب بھی قریش کا نامور سردار تھا۔ اس نے قریش کے منتشر قبائل کی شیرازہ بندی کی اور انھیں مجتمع کر کے وحدت قومی کا عملی سبق دیا اور ان کی عزت و عظمت قائم کی۔ اسی نے دارالندوۃ کی بنیاد رکھی، جہاں قریش کے تمام امور اور معاملات طے کیے جاتے تھے (نہایۃ الارب)۔

عبد مناف کے بیٹوں میں سے ہاشم اور عبد شمس ملکی سیاست اور قبائلی ریاست میں برابر کے شریک رہے۔ چونکہ حاجیوں کی دیکھ بھال اور مہمان نوازی اور خاطر مدارت ہاشم کے سپرد تھی، اس لیے وہ موسم حج میں زائرین بیت اللہ کے لیے کھانے پینے کا انتظام و اہتمام بڑی خوش اسلوبی سے کرتے، قحط کے زمانے میں غیر ملکوں سے غلہ اور خوراک لا کر حاجت مندوں میں تقسیم کرتے تھے۔ ان اوصاف کی وجہ سے جناب ہاشم کا نام اور اثر و رسوخ دور دور تک کے لوگوں میں پھیل گیا۔ دوسرے ممالک اور علاقوں کے حکمرانوں کے ہاں باریابی کی وجہ سے دنیوی اور سیاسی عزت و وجاہت بھی حاصل تھی۔

جناب ہاشم کے نامور بیٹے اور حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دادا جناب عبدالمطلب بھی قریش کے مشہور و معروف سردار تھے۔ عبدالمطلب کا نام عامر تھا۔ چونکہ پیدائش کے وقت ان کے سر میں کچھ سفید بال تھے، اس لیے انھیں شیبہ بھی کہا جاتا ہے۔ عبدالمطلب اپنی فیاضی، خدمت حجاج، بیکسوں کی امداد، مظلوموں کی فریاد رسی اور قومی ہمدردی کے لیے سارے عرب میں مشہور تھے۔ سقایہ اور رفادہ (یعنی حاجیوں کے پینے کے لیے پانی اور کھانے کے لیے اشیائے خوردنی کا مہیا کرنا ان کے ذمہ تھا)۔ جب عبدالمطلب نے نظم و نسق سنبھالا تو رفادہ کے سلسلے میں کوئی دقت محسوس نہ ہوئی، کیونکہ قریش کا ہر گھر مقدور بھر اس میں حصہ لیتا اور کھانا وغیرہ مہیا کر دیتا تھا، لیکن پانی مہیا کرنے میں خاصی دقت پیش آتی تھی۔ مکے اور اس کے گرد و نواح میں گھوم پھر کر چشموں اور کنووں وغیرہ سے مشکیزوں میں پانی حاصل کر کے حاجیوں کو مہیا کیا جاتا تھا۔ بڑی تگ و دو اور سخت محنت و مشقت کے بعد کہیں جا کر معلوم ہوا کہ بیت اللہ میں چاہ زمزم موجود ہے، جو ساز و سامان سے اٹا پڑا ہے۔ جناب عبدالمطلب نے چاہ زمزم کو از سر نو کھود کر صاف کیا اور حاجیوں کے لیے آب زمزم مہیا کیا۔

۳۔ دور اسلام: ابتداءً قریش مکہ نے اسلام اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بھرپور مخالفت کی اور اسلام قبول کرنے والوں کو شدید طور پر اذیت کا نشانہ بنایا۔ اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے۔ ۸ھ/ ۶۳۰ء میں مکہ مکرمہ مسلمانوں کے لیے فتح ہو گیا۔ جس کے بعد اسلامی حکومت کی توسیع اور اسلام کی اشاعت و تبلیغ میں قریش نے بھرپور حصہ لیا۔ خلفائے اربعہ، خلفائے بنی امیہ اور خلفائے بنی عباس سب قریشی تھے۔ روایان حدیث میں نامور قریشی صحابہ کی کثرت ہے، مثلاً ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص وغیرہ۔

قریش کی فصاحت و بلاغت مسلمہ تھی اور قریش کی زبان کو فصیح ترین تسلیم کیا جاتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قریش کے سیاسی و سماجی اثر و رسوخ اور اسلام لانے کے بعد دینی فہم و فراست اور اصابت رائے کا اعتراف و اعلان فرمایا ہے (دیکھیے ابو داؤد الطیالسی: مسند، (تبویب جدید: منحۃ المعبود، طبع احمد عبدالرحمٰن البناء الساعاتی، ۲: ۱۹۹، قاہرہ ۱۳۷۲ھ)۔ نیز قریش کی سیاسی فہم و فراست اور حسن تدبیر کے پیش نظر ہی آپؐ نے خبر دی تھی کہ "الائمۃ من قریش" یعنی سیاسی امامت کی اہلیت قریش میں موجود ہے اور جب تک یہ اہلیت ان میں رہے گی وہ سیاسی رہنمائی اور رہبری کرتے رہیں گے۔ قریش نے ایک عرصے تک اپنی طبعی ذہانت اور سیاسی بصیرت کا لوہا منوایا۔

عصر حاضر میں قریش کا اطلاق ان اشراف قریش پر ہوتا ہے جو قریشی نسل سے ہیں۔ حجاز میں ان کی سکونت زیادہ تر منیٰ، عرفات اور اس کے قرب و جوار میں ہے۔ پاک و ہند میں بھی متعدد قریشی خاندان موجود ہیں۔ حجاز میں قبیلہ ثقیف کی ایک شاخ کو بھی قریش کے نام سے پکارتے ہیں اور یہ لوگ علاقہ طائف میں آباد ہیں۔ ان میں حضری بھی ہیں اور بدوی بھی۔

قریش جہاں جہاں بھی گئے اپنا نام ساتھ لے گئے اور ان کی یادگار کئی جگہ اب تک موجود ہے۔ شہر واسط میں ایک نہر کا نام قریش ہے اور ایک بستی ابو قریش کے نام سے موسوم ہے۔ اعمال حمص میں ایک گاؤں (قریہ) القرشیہ کہلاتا ہے۔ اعمال زبید (یمن) میں ایک بستی کا نام القرشیہ ہے۔ مصر کے ایک گاؤں کو بھی القرشیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ قریش کی طرف نسبت قریشی بھی ہے اور قرشی بھی۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، بیروت ۱۹۶۰ء، ۱: ۵۵ ببعد؛ (۲) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن درید: الاشتقاق، بمدد اشاریہ؛ (۴) لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۵) تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۶) الجوہری: الصحاح، بذیل مادہ؛ (۷) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۱: ۳۵۱ تا ۳۶۰؛ (۸) وہی مصنف: نہایۃ الارب، ۳۲۱ و بمواضع کثیرہ؛ (۹) ابن حبیب: المحبر، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) المصعب الزبیری: نسب قریش؛ (۱۱) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ؛ (۱۲) وہی مصنف: مارأیت وما سمعت، ص ۱۰۱؛ (۱۳) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ۔

○

قریظہ: بنو قریظہ، یثرب کے تین یہودی قبائل میں سے ایک قبیلہ جو بنو النضیر کا رشتے دار تھا۔ دونوں قبیلے مل کر بنو دریہ کہلاتے تھے اور بیان کیا جاتا ہے کہ یہ دوسرے یہودیوں کے مقابلے میں خاصی مدت بعد یثرب میں آباد ہوئے۔

بنو قریظہ کی دو شاخیں تھیں: بنو کعب اور بنو عمرو، وہ شہر سے باہر جنوب کی طرف وادی مہزور کے ساتھ ساتھ اپنے ہم نسب قبیلہ ہدل کی معیت میں رہتے تھے، ان کے شمال مغرب میں قبیلہ اوس اللہ کا علاقہ تھا، شمال مشرق میں بنو عبدالاشہل کا اور مشرق میں الحرۃ واقع تھا۔ قریظہ نے جو زمینوں کے مالک اور زراعت پیشہ تھے، زراعت کو بہت ترقی دی، چنانچہ اپنی زرعی پیداوار، نیز تجارت کی بدولت بڑی فارغ البالی سے زندگی بسر کرتے تھے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدینے میں تشریف آوری کے وقت ان میں ۷۵۰ سپاہی تھے اور ان کے پاس ہتھیاروں اور زرہوں کے بڑے ذخیرے موجود تھے۔

بنو نضیر کی طرح بنو اوس کے حلیف ہونے کی وجہ سے انھوں نے بھی ان کی طرف سے جنگ بعاث میں شرکت کی تھی، جو ان کے علاقے میں ہجرت سے چند سال پہلے لڑی گئی تھی۔

دیگر یہودیوں کی طرح [رک بہ قینقاع] بنو قریظہ کا رویہ بھی اسلام کے بارے میں شروع ہی سے معاندانہ رہا تھا، لیکن مدینے کے محاصرے (غزوہ خندق، ذوالقعدہ ۵ھ) تک کوئی کھلم کھلا کشیدگی پیدا نہ

ہوئی تھی غزوہ خندق کے موقع پر بنو قریظہ کا نہایت معاندانہ کردار کھل کر سامنے آگیا انھوں نے بنو غطفان اور قریش مکہ سے سازش کر کے احزاب کو مدینے پر چڑھائی کی دعوت دی تھی۔ حیی بن اخطب، جسے ابو سفیان نے بنو قریظہ کے سردار کعب بن اسد کے پاس بھیجا تھا، بنو قریظہ کو اپنے ساتھ ملانے میں کامیاب ہو گیا، حالانکہ بنو قریظہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک تحریری معاہدہ استوار کر چکے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اوس و خزرج کے دو سرداروں حضرت سعد بن معاذؓ، حضرت سعدؓ بن عبادہ اور ان کے ساتھ حضرت خوات بن جبیر اور حضرت عبداللہؓ بن رواحہ کو ان کے رویے کی تحقیق کے لیے بھیجا اور ان لوگوں نے واپس آکر ان کی غداری اور عہد شکنی کی تصدیق کر دی۔

بنو قریظہ نے قریش اور غطفان سے مل کر مدینے پر حملہ کرنے کا منصوبہ بنایا تھا، لیکن محاصرۂ مدینہ کے دوران میں حضرت نعیم بن مسعود بن عامر غطفانی کے سیاسی تدبر اور حربی بصیرت و دانشمندی نے بنو قریظہ اور قریش میں بد اعتمادی کی فضا پیدا کر کے پھوٹ ڈلوا دی۔ جب قریش مکہ نے ناکام و نامراد ہو کر محاصرہ اٹھا لیا اور واپس لوٹ گئے تو حکم الٰہی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کو بنو قریظہ کے خلاف لشکر کشی کا حکم دیا (جوامع السیرۃ، ص ۱۹۱ تا ۱۹۳؛ ابن خلدون (اردو ترجمہ)، ۱: ۳۵۰)۔

بالآخر بنو قریظہ مقابلے کی تاب نہ لا کر ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہو گئے۔ اطاعت قبول کرنے کے بعد قریظہ کو ان کی عورتوں اور بچوں سے الگ کر دیا گیا اور انھیں حراست میں لے لیا گیا۔ قبیلہ اوس نے ان کی سفارش کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ منظوری لے لی کہ بنو قریظہ کی قسمت کا فیصلہ ان کے حلیف قبیلہ اوس کے سردار حضرت سعدؓ بن معاذ پر چھوڑ دیا جائے۔ حضرت سعدؓ نے یہ فیصلہ دیا کہ بنو قریظہ کے تمام مرد، جو سن بلوغ کو پہنچ چکے ہوں، قتل کر دیے جائیں، عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جائے اور ان کے مال و اسباب کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ دوسرے دن ان سب کو قتل کر دیا گیا۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ جن چار آدمیوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، انھیں قتل نہیں کیا گیا۔ عورتوں اور بچوں کو مدینے میں جنگی قیدیوں کی حیثیت سے مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ اسی طرح بنو قریظہ کے اموال کو بھی مال غنیمت کے عام دستور کے مطابق تقسیم کر دیا گیا۔ ہر پیادہ مجاہد کو ایک حصہ اور ہر سوار کو تین تین حصے دیے گئے۔ سواروں کی تعداد چھتیس تھی (دیکھیے شبلی نعمانی: سیرۃ النبی، ۱: ۴۴۰)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

القسطلانی: ابو العباس احمد بن محمد بن ابی بکر الخطیب شہاب الدین الشافعی، ایک مستند محدث اور عالم دین، ۲ ذوالقعدہ ۸۵۱ھ/۱۴ جنوری ۱۴۴۸ء کو قاہرہ میں پیدا ہوئے۔ مکے میں دو بار مختصر سے قیام کے علاوہ انھوں نے اپنی ساری زندگی وہیں تبلیغ دین میں بسر کی اور بروز جمعہ ۷ محرم ۹۲۳ھ/۳۱ جنوری ۱۵۱۷ء کو وفات پائی۔ ان کی شہرت بحیثیت مصنف زیادہ تر صحیح البخاری کی جوامع الکتب بعد کتاب اللہ سے ہے جامع شرح ارشاد الساری فی شرح البخاری کی بدولت ہے، جو متعدد قلمی اور مطبوعہ نسخوں کی صورت میں ملتی ہے۔ غالباً سب سے پہلا مطبوعہ نسخہ بولاق سے ۱۲۶۷ھ میں شائع ہوا، دوسرا ۱۸۷۹ء میں لکھنؤ سے (دوسرے نسخوں کی تفصیل براکلمان Brockelmann نے G.A.L ۲: ۱۵۹ میں دی ہے) ۱۳۲۵-۱۳۲۶ھ میں جو نسخہ قاہرہ سے شائع ہوا تھا اس میں یحییٰ الانصاری کے اور جو وہاں سے ۱۲۷۹ھ میں طبع ہوا تھا اس میں حسن العدوی (م ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۳ء) کے حواشی شامل تھے۔ علم حدیث میں انھوں نے ایک مقدمہ لکھا تھا جو عبدالہادی الابیاری (م ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء) کی شرح کے ساتھ قاہرہ میں چھپ چکا ہے (تاریخ طباعت ندارد)۔ دنیائے اسلام میں ان کی لکھی ہوئی سیرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بہت شہرت حاصل ہے۔ اس کا نام: المواہب اللدنیہ فی المنح المحمدیہ ہے، اسے انھوں نے ۱۵ شعبان ۸۹۹ھ/۲۲ مئی ۱۴۹۴ء کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا تھا۔ اس کے متعدد قلمی نسخے موجود ہیں اور کئی بار چھپ بھی چکی ہے (مثلاً قاہرہ ۱۲۸۱ھ)۔ اس کی کئی شرحیں لکھی گئیں، مثلاً الزرقانی (م ۱۱۲۲ھ/۱۷۱۰ء) کی شرح جو ۸ جلدوں میں بولاق سے ۱۲۷۸ اور ۱۲۹۱ھ میں شائع ہوئی۔ عبدالباقی نے اس کا ترکی میں ترجمہ کیا جو ۱۲۶۱ھ میں استانبول میں چھپا۔ کچھ زیادہ مدت نہیں گزری کہ النبہانی، صدر عدالت عالیہ بیروت، نے اس کا ایک ملخص الانوار المحمدیہ من المواہب اللدنیہ کے نام سے مرتب کیا، جو بیروت سے ۱۳۰۱ تا ۱۳۱۲ھ میں شائع ہوا۔ آخر القسطلانی نے اسی موضوع پر

الترمذی کی کتاب الشمائل کی شرح بھی لکھی (براکلمان، ۲: ۱۴۳)۔ علم حدیث کے مطالعے کے علاوہ انھوں نے قرأت قرآن کے فن پر بھی کچھ کام کیا ہے۔ اس موضوع پر ان کی سب سے قابل ذکر تصنیف لطائف الاشارات لفنون القراءات ہے۔ انھوں نے قرأت قرآن کے استاد ابو القاسم الشاطبیؒ کی ایک سوانح عمری بھی لکھی ہے (G.A.L.، ۲: ۴۰۹)، اور تجوید پر الجزری کے مقدمے کی شرح بھی قلمبند کی (کتاب مذکور، ۲: ۲۰۲)۔ مزید براں انھوں نے تصوّف اور تزکیہ نفس پر بھی قلم اٹھایا۔ اس موضوع پر ان کی کتابیں، یہ ہیں: مقامات العارفین، مسالک الحنفاء الی مشارع الصلاۃ علی النبی المصطفیٰ اور البوصیری کے قصیدۂ بردہ کی شرح (G.A.L.، ۱: ۲۶۵)۔

ماخذ: (۱) علی پاشا مبارک: الخطط التوفیقیہ، بولاق ۱۳۰۶ھ، ۲: ۸؛ (۲) براکلمان: Geschichte der arabischen literature، ۲: ۷۳۔

* * *

قسم: ق س م، یمین، سوگند، یوں تو لفظ عموماً یمین اور حلف کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے، لیکن اہل لغت اور فقہا نے ان کے لطیف امتیازات پر نتیجہ خیز بحثیں کی ہیں۔ التھانوی نے کشاف میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ قسم یمین اور حلف کے مقابلے میں خاص ہے۔ احمد نگری کا قول ہے کہ یمین اس قسم کو کہتے ہیں جس میں کھانے والا کسی فعل کے کرنے یا اس کے امتناع کے لیے، اپنے عزم کو تقویت کے لیے خدا کے نام کی قسم کھاتا ہے (دستور العلماء، مادہ یمین)۔

قسم کے سلسلے میں اہم بحثیں یہ ہیں: (۱) قرآن مجید میں خدائے تعالیٰ کی قسمیں؛ (۲) قرآن مجید کی رو سے قسموں (ایمان) کی شرعی اہمیت؛ (۳) شرع اسلامی میں قسم کے تقدس، شرف انسانی اور فصل خصومات کے نقطۂ نظر سے (اس میں یہ بھی بتایا جائے گا کہ اسلام نے جاہلی عربوں میں رائج شدہ رسوم قسم کی کس طرح اصلاح کی)۔

قرآن مجید کی بعض آیات میں ان لوگوں کا ذکر ہے جو بڑی بڑی قسمیں کھا کر (خدا سے عہد کر کے) پھر سچے نہ نکلے (۷ [الاعراف]: ۴۹؛ ۱۴ [ابراہیم]: ۴۴؛ ۵ [المائدۃ]: ۵۳)، دوسری نوع خدائے تعالیٰ کی طرف سے قسموں کی ہے۔ ان میں باری تعالیٰ نے مظاہر کائنات، مشاہدات عالم، یوم قیامت، شفق اور رات، وغیرہ کا نام لے کر ان کی قسم کھائی ہے۔

ان قسموں کے متعدد مقاصد ہیں، مثلاً یہ کہ عرب کے قدیم طریقے اور دستور کے مطابق بیان میں زور اور شدت پیدا کرنا؛ (۲) ان مظاہر فطرت سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی ذات و صفات پر حجت پیش کرنا؛ اس طرح یہ قسمیں در اصل دلائل فطرت ہیں۔

قسموں کی قانونی (شرعی) اہمیت: قسم کی قانونی اہمیت کی تفصیل بحث کے لیے رک بہ الیمین۔ یہاں اجمالاً یہ کافی ہو گا کہ فصل خصومات میں ثبوت کے بغیر فیصلہ ممکن نہیں ہوتا۔ ثبوت حاصل کرنے کی تین صورتیں ہیں: (۱) اقرار؛ (۲) تحریری شہادت اور زبانی گواہی اور (۳) یمین (= قسم)۔ اگر مدعیٰ علیہ اقرار کر لے تو معاملہ طے ہو جاتا ہے، اگر اقرار نہ کرے تو بار ثبوت مدعی پر ہے۔ یا وہ کوئی دستاویز اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کرے یا زبانی گواہی دلوائے، لیکن اگر یہ اس کے پاس موجود نہ ہوں تو پھر مدعی کو حق حاصل ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لے لے اگر وہ قسم کھا لے تو فیصلہ مدعی کے خلاف ہو جائے گا، لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ انکار کر دے، یا یہ کہے کہ مدعی قسم کھائے۔ ان تینوں صورتوں کے لیے احکام موجود ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے المحمصانی: فلسفۃ التشریع فی الاسلام)۔

اسلام سے قبل بھی قسم کو عربوں کے معاشرے میں بہت بڑی اہمیت حاصل تھی، عہد اسلامی میں بعض نامناسب تاکیدی ذاتی قسمیں ممنوع ہو گئیں، البتہ بعض جو شرک اور دوسرے شوائب سے پاک تھیں، جاری رہیں، اور شرع میں قابل لحاظ ہوئیں۔ زہیر نے اسے نفار (= رجوع بہ حاکم برائے فیصلہ) اور جلاء (= مکمل وضاحت) کے ساتھ حق کی تحقیق کا ایک اہم ذریعہ شمار کیا ہے (قصیدہ عدد ۱، بیت ۴۰)، قسم وہ لفظ ہے جس میں قسم کھانے والا اپنی پوری قوت ڈال دیتا ہے۔ (عہد قدیم میں) چونکہ قبیلہ ایک اخلاقی وحدت تھی جس میں ذمہ داری متحدہ یا مشترکہ ہوتی تھی، اس لیے اہم امور میں فرد کی قسم قبیلے کی قسم بن جاتی تھی۔ اس صورت میں اسے قسامہ کہتے تھے اور اس میں قبیلے کے پچاس آدمی مل کر اس بات پر قسم کھاتے تھے کہ وہ برحق ہیں، اس قسم میں شامل ہونے والے افراد گواہوں کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ذمہ دار افراد کی حیثیت سے شامل ہوتے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ وہ قضیے کے موقع پر بھی موجود ہوں۔

قرآن مجید اور سنت نبویہ میں بیان کردہ احکام اور علماے فقہ کی تصریح کے مطابق اس شخص کو جو قسم کھا رہا ہو لازماً مکلف ہونا چاہیے۔ وہ جان بوجھ کر خود اپنے آزادانہ اختیار سے بات کر رہا ہو اور قسم کی واقعی نیت رکھتا ہو، لیکن اس کے لیے کسی گناہ کے ارتکاب کے لیے قسم کھانا ہرگز جائز نہیں۔ اس سوال پر آرا کا اختلاف ہے کہ آیا اس طرح کی قسم سرے سے قسم ہوتی بھی ہے یا نہیں تاہم اکثریت اس طرف ہے کہ اگر کوئی ایسی قسم کھا لے تو اس کا وقوع ہو جائے گا، لیکن حالف کے لیے اس قسم کا توڑنا اور کفارہ دینا ضروری ہو گا؛ قسم صرف اللہ اس کی ذات اس کے اسماء و صفات میں سے کسی ایک کی، کھائی جا سکتی ہے (البخاری: الصحیح، کتاب الایمان و النذور، و دیگر کتب احادیث و فقہ).

جب آہستہ آہستہ دیانت و عدالت کے اوصاف روبزوال ہو گئے تو قسم کے سلسلے میں ہر طرح کے حیلوں کا دروازہ کھل گیا۔ حیلوں کے متعلق مشہور ترین تصنیف الخصاف کی کتاب الحیل و المخارج (طبع Joseph Schacht بکلا خورش، Hannover ۱۹۲۳ء، قاہرہ ۱۳۱۴ھ) ہے.

مآخذ: (۱) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ الایمان؛ (۲) معجم فقہ الحنبلی، بذیل مادہ قسامۃ و الایمان؛ (۳) معجم فقہ ابن حزم الظاہری، بذیل مادہ قسامۃ؛ (۴) المرغینانی: الہدایۃ، بذیل مادہ کتاب الایمان و باب القسامۃ.

○

القشیریؒ: شیخ عبدالکریم بن ہوازن بن عبدالملک بن طلحہ بن محمد النیشاپوری المعروف بہ زین الاسلام ابوالقاسم قشیری ۳۷۶ھ میں استوا میں پیدا ہوے۔ ابن عساکر نے لکھا ہے "ان کا شمار طبقۂ ثالث میں ہونا چاہیے، لیکن ان کی وفات کی وجہ سے، جو طبقۂ ثالث کے اعیان کے بعد واقع ہوئی، انھیں متاخر طبقے میں شمار کیا گیا ہے" (ابن عساکر: تبیین کذب المفتری، ص ۲۷۲، مطبوعہ حیدر آباد دکن)۔ وہ نسلاً خالص عرب تھے، ان کے باپ قشیری تھے اور قبیلہ قشیر بن کعب سے تعلق رکھتے تھے، جو اموی عہد میں ترک وطن کر کے خراسان کے نواح میں آکر آباد ہو گئے تھے۔ والدہ کی طرف سے سلمی تھے۔ قشیری کے آبا و اجداد نیشاپور کے نواح میں استوا کے ضلعے میں بس گئے تھے (ابن خلکان: وفیات الاعیان، ص ۵۲۹، مطبوعہ قاہرہ).

قشیری کے بچپن کے زیادہ حالات معلوم نہیں ہو سکے۔ وہ بچہ ہی تھے جب کہ والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ پھر ابوالقاسم الالیمانی سے، جو ان کے خاندان سے رشتہ مودت رکھتے تھے، عربی زبان و ادب کی تعلیم حاصل کی۔ بعد ازاں وہ نیشاپور چلے آئے اور ممتاز اساتذہ بالخصوص ابوعلی الدقاق سے علوم دینیہ کی تحصیل کی۔ مؤخرالذکر نے قشیری کو اپنے سلسلے میں داخل کر لیا اور اپنی صاحبزادی بھی قشیری کے حبالۂ عقد میں دے دی۔ انھوں نے علم فقہ، ابوبکر الطوسی اور اصول فقہ ابوبکر بن فورک (م ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء) سے پڑھا۔ اس کے بعد ابو اسحق الاسفرائنی (م ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء) کے درس سے مستفید ہوے۔ مؤخرالذکر دونوں اساتذہ قشیری کے مداح تھے۔ تعلیم سے فراغت کے بعد انھوں نے ابوبکر الباقلانیؒ (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۲ء) کی کتابوں کا مطالعہ کیا، جو اشعریوں کے بڑے عالم تھے۔ ان تمام علوم کے حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ انھوں نے ابو علی الدقاق سے بھی ربط و ضبط قائم رکھا تا آنکہ ابو علی الدقاق وفات پا گئے۔ بعدازاں وہ مشہور صوفی مصنف ابوعبدالرحمن السلمیؒ کے حلقہ ارادت میں شامل ہو گئے۔ اس وقت قشیری خراسان میں جملہ علوم اسلامیہ میں امامت کا درجہ رکھتے تھے۔ وہ بیک وقت فقیہ بھی تھے اور اصولی بھی، شیخ طریقت بھی تھے اور مفسر، محدث، فصیح و بلیغ اور سب سے بڑھ کر کاتب اور شاعر بھی۔ ان کے وعظ میں بڑی تاثیر تھی۔ ان کے ایک ہم عصر ابوالحسن علی الباخرزی (م ۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء) نے لکھا ہے "اگر ان کا وعظ پتھر بھی سنے تو موم بن جائے اور اگر شیطان ان کی مجلس میں باندھ دیا جائے تو تائب ہو جائے اور ان کی بات قول فیصل کی حیثیت رکھتی تھی" (ابن عساکر: تبیین کذب المفتری، ص ۲۷۳، مطبوعہ حیدر آباد)۔ ان کی شہرت کی وجہ سے بعض محروم قسمت فقہا ان سے جلنے لگے اور بے سروپا الزام لگا کر ان کی عظمت کو گھٹانے لگے۔ ان کی ابتلا و آزمائش کا حال السبکی نے تفصیل سے لکھا ہے (السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۳: ۲۴۹، مطبوعہ قاہرہ)، ان کے مخالفین میں زیادہ تر معتزلی اور حنبلی فقہا تھے، جنھوں نے سلجوقی حکمرانوں سے قشیری کو سزا دینے کی اجازت لے لی تھی، چنانچہ قشیری گرفتار کر لیے گئے اور انھیں وعظ کہنے کی ممانعت کر دی گئی۔ ان کے حامیوں اور مریدوں کو شہر بدر کر دیا گیا اور مساجد میں انھیں برا بھلا کہنا شروع کر دیا گیا۔ مصیبت اور

آزمائش کا یہ زمانہ پندرہ برس (۴۴۰ تا ۴۵۵ھ/۱۰۴۸ تا ۱۰۶۳ء) رہا۔ اس دوران میں انھیں بغداد میں جائے پناہ ملی، جہاں خلیفہ القائم ان سے اعزاز و اکرام سے پیش آیا۔ طغرل بیگ کے پر آشوب عہد حکومت کے بعد جب اس کا جانشین عضد الدولہ ابو شجاع (الپ ارسلان) سریر آرائے خلافت ہوا تو قشیریؒ اور دوسرے خراسانی علما جو نیشاپور سے ترک وطن کر کے بغداد چلے آئے تھے، واپس اپنے وطن میں آ گئے، جہاں انھوں نے نہایت آرام و راحت سے دس برس گزارے۔ اب ان کا وقار بحال ہو چکا تھا اور انھوں نے تعلیم و تلقین کا سلسلہ دوبارہ شروع کر دیا۔ ان کے ہزاروں مرید تھے۔ انھوں نے ۱۷ ربیع الثانیہ ۴۶۵ھ/۳۱ دسمبر ۱۰۷۲ء میں وفات پائی. اور اپنے قدیمی مرشد ابو علی الدقاقؒ کے پہلو میں دفن ہوئے۔

تصانیف: قشیری بہت سے علوم میں امام کا درجہ رکھتے تھے۔ ان کے سوانح نگاروں نے ان کی تیئیس کتابوں کا ذکر کیا ہے، جو مختلف علوم و فنون پر مشتمل ہیں۔ ان میں اہم ترین الرسالۃ ہے جو انھوں نے ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ء میں لکھا تھا۔ تصوف ان کا دلپسند موضوع تھا۔ الرسالۃ کے علاوہ، جو علم تصوف پر بہترین کتاب ہے، انھوں نے بہت سی علمی یادگاریں چھوڑی ہیں جو اب تک غیر مطبوعہ ہیں۔ ان میں تصوف کے مسائل اور ان کے اعمال پر گہرے مباحث ملتے ہیں (مزید کتب کے لیے دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

قشیریؒ تصوف اور اشعریت کے سرگرم وکیل تھے۔ تصوف کی حمایت میں انھوں نے الرسالۃ لکھا جب کہ اشعریت کی تائید میں انھوں نے شکایۃ اہل السنۃ بحکایۃ ما نالھم من المحنۃ" سپرد قلم کیا۔ موخرالذکر رسالے کا متن، السبکی کی طبقات (۳: ۲۷۵ تا ۲۸۸) میں موجود ہے۔ اس کی غرض تالیف امام اشعری اور اشعریوں کے خلاف الزامات کی تردید ہے۔ انھوں نے ثابت کیا ہے کہ بعض عقائد اور نظریات بلاوجہ اشعریوں کی طرف منسوب کر دیئے گئے جن سے وہ قطعاً بری الذمہ ہیں۔

مآخذ: (۱) الباخرزی: دمیۃ القصر (ذیل یتیمۃ الدہر)، ص ۱۹۳، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۲: ۲۱۹ بعد، ۳: ۲۴۳ تا ۲۴۸، قاہرہ؛ (۳) ابن العماد: شذرات الذہب، ۳: ۳۱۹ تا ۳۲۲، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۴) خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، ۱۱: ۸۳، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) ابن عساکر: تبیین کذب المفتری، ص ۲۷۱ بعد، مطبوعہ حیدر آباد دکن؛ (۶) ابن خلکان: وفیات الاعیان، ص ۵۳۶ بعد، مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۳: ۹۱، مطبوعہ حیدر آباد دکن۔

قصاص: قص (ق ص ص) سے مشتق ہے۔ قص کا اصل مفہوم قطع ہے۔ اس کے معانی میں قص الشعر (بال کاٹنے) کا مفہوم بھی شامل ہے اور یہ قطع مسافت (مسافت طے کرنے) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جب کہ آثار قدم کی تلاش اور پابندی کے ساتھ مسافت طے کی جائے۔ جراحات یا قتل کے قود (بدلے) کو قصاص اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں جرم و سزا کے مابین مماثلت کا تتبع کیا جاتا ہے (لسان، بذیل مادہ)۔

شرع اسلامی کے مطابق اس کا اجراء یا تو قتل عمد کی صورت میں ہوتا ہے یا ان جراحات کی صورتوں میں ہلاکت تک پہنچانے والے نہ ہوں۔ پہلی شکل "قصاص فی النفس" (جان کے بدلے جان) کہلاتی ہے اور دوسری شکل "قصاص فیما دون النفس" (جان سے کم تر بدلہ) ہے۔

(۲) شریعت اسلامی میں قصاص کے بارے میں دی گئی ہدایات سے محسوس ہوتا ہے کہ یہاں یہ سمجھا گیا ہے کہ عرب جاہلیت میں خون کا جو بدلہ لیا جاتا تھا، اس میں نفس قصاص تو احکام شرعی کی روح کے مطابق تھا، لیکن اس کے مفہوم میں مغالطہ اور عملی صورت میں افراط اور مبالغہ تھا اور اس کی اصلاح بداحتا یہ تھی کہ قصاص کا مفہوم مماثلت و مساوات سامنے رکھا جائے اور سزا یا بدلے کے سلسلے میں اسی کو پکڑا جائے جو اصلی مجرم ہو، جب کہ جاہلیت میں خون کا بدلہ لینے کی غرض سے قوموں کی باہمی جنگ شروع ہو جاتی تھی۔ ایک شخص کے بدلے بہت سے قتل کر دیے جاتے تھے۔ یا اصل مجرم کے بدلے کوئی اور قتل کر دیا جاتا تھا۔ ان سب صورتوں میں قصاص کی حقیقت کا ایک نصف (یعنی بدلہ لینا) تو پایا جاتا تھا، لیکن دوسرا نصف، یعنی مماثلت و مساوات، مفقود تھا۔ اسلام نے قصاص کا مفہوم مکمل کر کے خون کا بدلہ لینے کو قانونی حیثیت دی۔

قرآن مجید (۱۷ بنی اسرائیل: ۳۳، ۲۵ [الفرقان]: ۶۸؛ ۶ [الانعام]: ۱۵۱) نے مقتول کے ورثا یا اسلامی حکومت کو (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۳۳) مجرم، ایک آدمی کو مار ڈالنے کا حق دیا ہے۔ اور قصاص لینے والے کو اصلی مجرم کے علاوہ دوسرے کو قتل کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ زمانہ جاہلیت میں یوں ہوتا کہ اگر ایک اعلیٰ قبیلے کے آزاد

شخص نے ایک ادنیٰ قبیلے کے غلام کو قتل کر دیا تو اس غلام کے بدلے میں اس آزاد شخص کو جو اصل قاتل تھا نہ پکڑا جاتا، بلکہ اس کی جگہ اس قبیلے کے کسی غلام کو پکڑ کر قتل کر دیا جاتا۔ اس کے برعکس اگر ادنیٰ قبیلے کا غلام اعلیٰ قبیلے کے آزاد شخص کو قتل کر دیتا تو اعلیٰ قبیلے والے اپنے مقتول کے بدلے میں ادنیٰ قبیلے کے اس غلام پر جو قاتل ہوتا اکتفا نہ کرتے، بلکہ اس قبیلے کے آزاد شخصوں کو قصاص میں قتل کر دیتے۔ اس کے خلاف قرآن مجید نے اعلان کیا کہ جو قاتل ہو گا اسی کو پکڑا جائے گا۔ دوسری تمام صورتوں میں (یعنی قتل بلا عمد یا جہاں قصاص مشکل ہو (دیکھیے ہدایہ، آخرین، ۱۳۱۲ھ، ص ۵۵۸ ببعد) دیت لی جائے گی۔

یہ حکم دراصل توضیح ہے ان امور کی جو پہلے احکام میں اشارۃً مذکور تھے۔

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرۃ طیبہ سے جو واقعات جمع کیے گئے ہیں اور حیات طیبہ کے جو حالات ضبط تحریر میں آ چکے ہیں، ان سے قانون قصاص کی پابندی عیاں ہوتی ہے۔ مدینہ منورہ میں مسلمانوں کے اندر جب وہ ضابطہ اتحاد جسے میثاق مدینہ کہتے ہیں قائم کیا گیا، تو (جو مدنی عہد کی ابتدا ہی میں قائم کیا گیا تھا)۔ اس میں یہ دفعہ رکھی گئی تھی کہ اگر کوئی شخص کسی مومن کو قتل کر ڈالے اور اس کا جرم ثابت ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جائے گا گو ولی مقتول دعویٰ کرنے کے لیے تیار نہ ہو اور اپنی طرف سے یونہی مطمئن ہونے کا اعلان کر دے۔

فتح مکہ کے موقع پر آپؐ نے اعلان کیا کہ میں اپنے بھتیجے کا جو زمانۂ جاہلیت میں قتل کر دیا گیا تھا، خون بہا معاف کرتا ہوں، یہ اعلان قانونی معاشرہ کے عین مطابق تھا۔ اسی موقع پر آپؐ نے عام اعلان کر دیا کہ زمانہ جاہلیت میں کسی مسلم سے کوئی قتل ہوا ہو تو اسے آج کالعدم قرار دے دیا گیا، یعنی اس کے قصاص اور دیت کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا (رک بہ قتل، بذیل مادہ)۔

لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے "قصاص" پر زور بھی بہت دیا ہے چنانچہ دو موقعوں پر جب تحقیق سے قاتل مجرم پائے گئے تو آپؐ نے قاتل کو قتل کروا دیا اور مقتولوں کے ولیوں کو قصاص اور "خون بہا" کے درمیان اختیار نہیں دیا۔

کتاب و سنت کے تمام شواہد پیش نظر رکھے جائیں تو یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خون کے بدلے کے بارے میں جاہلیت کا تصور نامنظور تھا۔ بجائے اس کے آپؐ "قصاص" کو محض بدلہ لینے کا طریقہ بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ قصاص کے اجرا پر چند پابندیاں عائد کر کے آپؐ نے اسے قانون قرار دیا اور اس کے ساتھ زمانۂ جاہلیت میں جو قبائلی جذبات اس کے ساتھ شامل ہو گئے تھے ان سے اسے پاک کر دیا اور اس میں ایسی بلند باتیں اضافہ کیں جن سے اس کی شکل ایک قانونی تعزیرات کی ہو گئی۔

مسائل قصاص سے متعلق فقہا میں جو بعض امور مختلف فیہا ہیں ان کی رو سے ذیل کی باتیں اہم شمار ہوتی ہیں: اگر چند آدمی مل کر ایک شخص کو قتل کریں تو اس ایک مقتول کے بدلے قصاصاً سب کو قتل کیا جائے گا۔۔۔ شافعی، مالکی اور حنفی فقہا شخص واحد کے قتل میں شریک ہونے والے متعدد افراد کو قصاص میں قتل کرنے کے قائل ہیں۔

اسی طرح یہ مسئلہ بھی محل اختلاف ہے کہ جب قتل کا کوئی ثبوت نہ ملتا ہو اور "قسامہ" تک نوبت پہنچ جائے تو اس کی بنا پر قصاص میں کسی کو قتل کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں قتل عمد کی صورت میں قصاص جاری ہو گا اور یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے۔ دیگر ائمہ قسامہ کی صورت میں قصاص جائز نہیں رکھتے ہاں دیت ادا کرنی ہو گی (دیکھیے ہدایہ، لکھنؤ ۱۳۱۲ھ، ۲: ۳۱)۔

احادیث میں ہمیں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ جو شخص بے وجہ خون کا مطالبہ کرتا ہے اللہ کے نزدیک سخت مبغوض ہے۔ اس سلسلے میں دیگر روایات ان قواعد سے جو اوپر بیان کیے گئے اور ان سے بھی جو آئندہ بیان ہوں گے اتفاق رکھتی ہیں۔ اس لیے اس موقع پر ان کا تذکرہ چنداں ضروری نہیں۔

(۵) قصاص فی النفس (جان کے بدلے جان) کی شرعی حیثیت: قتل ناحق کی تمام صورتوں میں میں قصاص واجب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مقتول کے قریب ترین عزیز کو جو اب ولی الدم (خون کا بدلہ لینے والا) ہو گیا، کو حق ہے کہ وہ عدالت سے اپیل کر کے مجرم کو قتل کرا دے۔ جو کچھ اوپر بیان ہوا، اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ عموماً یہ سزا اولیاے مقتول کے ذاتی حق کی حیثیت رکھتی ہے (چنانچہ اولیاے مقتول کے مطالبے پر ہی قصاص قائم ہو سکتا ہے)۔ حاکم بااختیار کی طرف سے قیام عدل کی خاطر سزا دینے کا موقع بعض صورتوں میں

ضرور پیدا ہوتا ہے۔ ایسی تمام صورتوں میں جہاں قاتل مواخذہ اور قتل ناحق کا جرم ہوا ہو، لیکن قصاص نہ لیا جا سکے قصاص کی جگہ تعزیر لے لیتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی کا کوئی ولی نہ ہو تو پھر حاکم با اختیار اس کا ولی ہوتا ہے، لہٰذا جو شخص کسی ذمی، معاہد (= وہ غیر مسلم جو کسی معاہدے کے تحت مملکت اسلامی سے وابستہ ہو) یا مستامن کو، یعنی اس غیر مسلم کو جو اسلامی مملکت میں پناہ لے کر داخل ہوا ہو، قتل کر دے تو امام مالکؒ کے نزدیک اس شخص کو قتل کر دینا واجب ہے اور ولی کو حق نہیں کہ وہ قصاص کا مطالبہ ترک کرے۔

قصاص عائد کرنے کے لیے حسب ذیل شرطیں ضروری ہیں:

(۱) مقتول کی زندگی ہر اعتبار سے قانون شرعی میں محفوظ قرار دی گئی ہو۔

(۲) مقتول نہ تو قاتل کی اولاد میں سے ہو اور نہ اس کا غلام، نہ اس کی اولاد کا غلام ہو اور نہ مقتول کے ورثہ میں کوئی شخص قاتل کی اولاد میں ہو۔

(۳) یہ بات بھی بدیہی ہے کہ جس شخص سے جرم سرزد ہوا ہے وہ اس کے ارتکاب کے وقت بالغ ہو چکا ہو اور اس کے ہوش و حواس درست ہوں۔

ان کے علاوہ جو شرائط ہیں وہ مختلف فیہ ہیں۔

(۴) قصاص فی مادون النفس (جان سے کم تر جرم پر قصاص) کی شرعی حیثیت: اگر کوئی شخص عمداً اور ناجائز طور پر کسی کو ایسا زخم پہنچائے جو مہلک نہ ہو تو اس کے بدلے میں ویسا ہی زخم مجرم کے جسم پر قصاصاً" لگایا جا سکتا ہے، بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو (اس کی تفصیل سے کتب فقہ میں بحث کی گئی ہے)۔ (فقہا نے اس احتیاط کو بھی اہمیت دی ہے کہ قصاصاً زخمی کرنے کا عمل ماہر جراح کی معرفت انجام پائے)۔ "ناجائز" کی قید لگا کر ان صورتوں سے احتراز مقصود ہے جن میں کسی شخص کو بغیر زخمی کیے دوسرے آدمی کے قتل، ایذا رسانی یا لوٹنے سے روکنا ناممکن ہو، مثلاً اگر کوئی شخص دوسرے کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونے کے درپے ہو تو جائز ہے کہ اس کی آنکھ پر ضرب پہنچائی جائے یا آنکھ میں کچھ پھینک دیا جائے ایسی صورتوں میں قصاص نہیں۔

(۵) اگر قصاص کی اجازت نہ دی گئی ہو یا وہ شخص جو قصاص کا حق رکھتا ہے قصاص سے دستبردار ہو جائے پھر بھی معاوضہ مالی کا مطالبہ یقیناً کیا جا سکتا ہے۔ خون ناحق کی صورت میں ولی الدم یا اولیاء الدم کو معاوضہ مالی (دیت، رک بآں) ادا کیا جائے گا۔ ناحق، لیکن غیر مہلک زخم پہنچانے کی صورت حال کے پیش نظر یا تو پوری دیت مجروح کو ادا کرنی ہو گی یا اس کا کوئی متعین حصہ یا کوئی ایسی رقم جو قانون سے متعین کی ہو (یعنی ارش" رک بآں) یا دیت کا کوئی فی صدی حصہ جو قاضی (جسے حکومت کہا گیا ہے) متعین کر دے۔

(۶) قصاص کے اجراء کی عملی صورتوں کے لیے جو ممالک اسلامیہ میں جاری ہوئیں دیکھنا چاہیے (رک بہ قتل، بذیل مادہ)، جہاں ایسی مثالیں ہمارے علم میں آتی ہیں کہ جن ضوابط کی تصریح عہد نبویؐ کی طرف منسوب ہے، بعض صحابہؓ کے فیصلے بظاہر اس سے مختلف واقع ہوئے۔

مآخذ: (۱) قرآن کریم، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ قتل، قصاص؛ (۲) کتب حدیث، بمدد اشاریہ؛ (۳) کتب فقہ، خصوصاً قتل اور قصاص کے مباحث۔

○

قضا و قدر: قضا کے معنی ہیں فیصلہ (حکم، فصل، قطع، ترتیب، دیکھیے ابن حزم: ملل، ۳: ۵۱)۔ قرآن مجید میں یہ مادہ مختلف معانی کے لیے استعمال ہوا ہے، حکم کرنا، فیصلہ کرنا، مقرر کرنا، اطلاع دینا، بدلے میں کوئی چیز دینا اور قرض ادا کرنا وغیرہ (راغب: المفردات، ص ۴۲۱؛ لسان، بذیل مادہ۔ اصطلاح میں اس کے معنی: (الف) قاضی کا عہدہ اور اشتغال؛ (ب) کسی مذہبی فرض کا وقت پر ادا نہ کرنے کے بعد اسے پورا کرنا، مثلاً روزانہ نماز یا رمضان کے روزے۔ ان معنوں میں یہ لفظ ادا کا متضاد ہے جس کے معنی ہیں کسی فرض کو اس کے مقررہ وقت پر انجام دینا۔ قاضی عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ۳: ۵۹) نے قضا اور قدر کا امتیازی فرق بیان کرتے ہوئے پہلے قدر کی یہ تعریف کی ہے کہ قدر کے لفظی معنی اندازہ لگانے، پیدا کرنے، لکھنے یا توانا ہونے کے ہیں، لیکن اصطلاح میں قدر سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ ارادہ ذاتیہ ہے جو مختلف اشیا کے تعلق میں مختلف اوقات میں ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ قضا و قدر میں فرق یہ ہے کہ قضا تو اللہ کا کلی اور ازلی حکم ہے جبکہ قدر اس حکم کی جزئیات کا نام ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک اللہ کی قضا سے مراد اشیا کے متعلق اس کا ازلی ارادہ ہے (دستور العلماء، ۳: ۷۳)۔

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا قضا اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ میں سے ہے یا صفات فعلیہ میں سے، آیا قدیم ہے یا حادث۔ راسخ العقیدہ اشاعرہ کے ہاں قضا کا اللہ تعالیٰ کے ارادے (البیضاوی: تفسیر، بذیل ۲ [البقرۃ]: ۱۱۷) اور اس کے خلق سے ابدی تعلق ہے اور "قدر" اللہ تعالیٰ کا اپنے ارادہ کے مطابق اشیا کو پیدا کرنا ہے یا یہ کہ قضا علم ازلی اور اس کا اشیاے معلومہ سے تعلق کا نام ہے اور قدر اللہ تعالیٰ کا اشیا کو اپنے علم کے مطابق پیدا کرنے کا نام ہے، لہٰذا قضا اس کی صفات اصلیہ قدیمہ سے ایک قدیم صفت ہے، جبکہ قدر اللہ تعالیٰ کی صفت قدرت کے مختلف تعلقات کی بنا پر ظہور پذیر ہوئی ہے اس لیے یہ صفات فعلیہ میں سے ہے اور حادث ہے (دستور العلماء، ۳: ۵۹، ۷۲ ببعد)۔ دوسرے لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ خداوندی علم کے مطابق ابراز (ظہور) کائنات کے حادثے کا نام قضا ہے اور قدر اس بات کا ازلی تعین ہے کہ ہر چیز کے وجود میں آنے کے بعد اس کا خیر و شر اور نفع و ضرر سے کتنا تعلق ہو گا۔ اس معنی کے لحاظ سے قضا حادث ہوئی اور قدر قدیم۔ مزید براں اگر قضا علم اور ارادۂ الٰہی کے ساتھ معنی متحد ہو تو یہ صفات ضروریہ میں سے ہو گی، لیکن اگر اس کے معنی ابراز و خلق کے ہوں تو یہ قدرت خداوندی کے تعلقات میں سے ایک تعلق ہو گا اور تعلقات اشاعرہ کے نزدیک حادث ہیں، لیکن ماتریدیہ ان تعلقات کو صفات عملیہ قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ قدیم ہیں، کیونکہ یہ صفت تکوین (وجود میں لانا) کے مختلف نام ہیں اور تکوین قدیم ہے۔ اشاعرہ تکوین کو صفات باری میں سے تسلیم نہیں کرتے (الفضالی، مع شرح الباجوری، قاہرہ ۱۳۱۵ھ، ص ۵۵، ۶۱)، لیکن بہت سے علما کا فیصلہ یہ ہے کہ قضا کلی، عام اور ابدی حکم کا نام ہے اور قدر اس کے ماتحت جزئیات کے نشوونما یا اس کلی حکم کے مختلف تعلقات کا نام ہے (دیکھیے دستور العلماء، ۳: ۵۹، ۷۲ ببعد)۔

قضا و قدر میں یہ فرق ہے کہ قدر اندازہ کرنا ہے اور قضا اس پر اجراے حکم اور اس کا قطعی کر دینا (مفردات)، یا قدر اندازہ ہے اور قضا اس کا نفاذ۔ گویا ہر معاملہ قضا سے پہلے حالت قدر میں ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم ایک پہاڑ کے پاس سے گزر رہے تھے جہاں کچھ پتھر گرنے کو تھے تو آپؐ جلدی سے آگے نکل گئے۔ کسی نے کہا (کیا آپؐ اللہ کی قضا سے بھاگتے ہیں)۔ آپؐ نے فرمایا: (میں اللہ تعالیٰ کی قضا سے اس کی قدر کی طرف بھاگتا ہوں) الرازی (مفاتیح، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۶: ۵۲۷، بذیل ۳۳ [الاحزاب]: ۳۷، ۳۸) قضا اور قدر کے معنوی فرق کو مسئلہ شر اور انسانی ذمہ داری کے حل کرنے کے لیے بھی استعمال کیا ہے، یعنی جو کچھ کہ قدر سے ہو وہ شاذ اور بظاہر غیر متوقع طور پر واقع ہوتا ہے اور دنیوی دشواریاں اور ضرر اسی کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ برعکس اس کے آسانیوں اور خیر کا منبع قضا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو شہوانی اور غضبی قوتوں کا حامل بنایا ہے تاکہ وہ عقل اور شریعت کی رہنمائی سے ان قویٰ کو مسخر کر کے انعام حاصل کرے۔ بعض افراد ان قوتوں کے زیر اثر گناہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس معلق بالاسباب گناہ کو بالقصد پیدا نہیں کیا، اگرچہ یہ اس کی قدر سے وجود میں آیا ہے، مزید براں جو شے قضا سے واقع ہو اسے اس لیے کہ وہ ہمہ گیر ہوتی ہے ہم پورے طور پر سمجھ سکتے ہیں، کیوں کہ ہم اسے ہر وقت واقع ہوتا دیکھتے ہیں، برخلاف اس کے بعض ضعیف العقل اس چیز کی بابت جو قدر سے ہوئی ہو دلیل طلب کر سکتے ہیں، تاہم اس کا حل یہ نہیں ہے کہ مقدر اشیا کو بعض دیگر اشیا کا وجود بے نتیجہ مان لیا جائے جو خود بخود پیدا ہوتا ہے جیسا کہ معتزلہ کے عقیدہ تولید کا مقتضا ہے یا جیسا کہ فلاسفہ کا خیال ہے کہ تمام اشیا کے لیے ایک طبع (طبیعت) مقرر ہے اور تمام تغیرات اس کے ماتحت وجوبا" (یعنی لازمی طور پر) ہوتے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ہر چیز اللہ کے اختیار میں ہے اور اس نے اشیا کے ظہور کے لیے ایک خاص طرز (عادۃ) مقرر کر رکھی ہے۔ فلاسفہ کا میلان اس طرف ہے کہ قضا اللہ کا علم یا اس کی عنایت ازلی کا دوسرا نام ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ قضا سے تمام موجودات کا وجود بالاجمال مراد ہے۔ جو عالم عقل میں ہو اور قدر ان کا متمایز تفصیلی خارجی وجود ہے جو یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۲۲۳ ببعد؛ دستور العلماء، ۳: ۵۹، ۷۲ ببعد)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

قطب: رک بہ بدل، طریقہ اور تصوف۔

○

قطفیر: مسلم اساطیر میں اس شخص کا نام رکھا گیا ہے

جس کا ذکر توراۃ (عہد نامہ عتیق، تکوین، ۳۹: ۱) میں فوطیفار کے نام سے آیا ہے۔ قطفیر دراصل قطفیر کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ قطفیر پھر بگڑ کر اطفیر ہوا (الطبری اور الثعلبی میں عموماً اسی طرح آیا ہے)۔ پھر اطفین اور پھر اطفین سے قطین ہوا جس کی اصل کا پتا چلانا تقریباً محال ہے (الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۳۷۷) اور قطفین (الطبری، تفسیر، ۱۲: ۹۸) قرآن مجید (۱۲ [یوسف]: ۳۰ و ۵۱) میں العزیز (یعنی عزیز مصر) استعمال کیا گیا ہے جو حکومت مصر کا ایک بڑا عہدیدار تھا۔ اسی کو قطفیر کہا گیا ہے۔ اس نے حضرت یوسفؑ کو خرید کر اپنی بیوی کے سپرد کرتے ہوئے کہا تھا اس نے اپنی بیوی سے کہا تھا کہ اس کو عزت و اکرام سے رکھو، عجب نہیں کہ یہ ہمیں فائدہ دے یا ہم اسے بیٹا بنا لیں۔ (۱۲ [یوسف]: ۲۱)، قطفیر کی بیوی (= امرأۃ عزیز) حضرت یوسفؑ کے حسن و جمال کو دیکھ کر ان پر فریفتہ ہو گئی اور ان کو اپنی طرف مائل کرنے کا ارادہ بد کیا، (۱۲ [یوسف]: ۲۳)۔ فتنۂ امرأۃ عزیز کے باعث حضرت یوسف علیہ السلام ایک عرصے تک بے قصور قید رہے، مگر آخر کار یہی عورت سب کے سامنے بغیر کسی جھجک کے اپنی لغزش اور یوسف کی پاک دامنی کا اعتراف کرتی ہے (۱۲ یوسف: ۵۱)۔ قطفیر کے بعد حضرت یوسفؑ عزیز مصر کے عہدے پر فائز ہوئے (۱۲ [یوسف]: ۷۸، ۸۸؛ نیز [رک بہ یوسفؑ]

مآخذ: (۱) الطبری، طبع de Goeje، ۱: ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۹، ۳۹۳؛ (۲) تفاسیر، بذیل سورۂ یوسف؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۸۰؛ (۴) الکسائی.

○

قُطمیر: رک بہ اصحاب الکہف.

○

قلندر: ایک صوفی سلسلہ جس کی بنیاد حاجی بکتاش کے ایک ہم عصر اندلسی عرب قلندر یوسف نے رکھی تھی۔ اسے دمیاط (Damietta) میں شیخ جمال الدین الساوی، جو ایران کے شہر ساوہ کے رہنے والے تھے، لائے تھے۔ وہ دمیاط میں اسی زاویے میں مدفون ہیں جو انھوں نے خود بنایا تھا۔ انھوں نے اپنی داڑھی اور بھویں منڈوا دی تھیں، کیوں کہ اس طرح وہ ایک عشقیہ سانحے سے محفوظ رہے تھے۔ تاہم اس فرقے کا آغاز ضرور اس زمانے سے قبل ہو چکا ہوگا، کیونکہ اس کا ظہور ۶۱۰ھ/۱۲۱۳ء کے لگ بھگ دمشق میں ہو چکا تھا۔ یہ فرقہ اپنے ایک عجیب لباس کی وجہ سے جو ایرانیوں اور مزدکیوں کی تقلید میں اختیار کیا گیا تھا، لوگوں کے لیے جاذب توجہ ہوتا تھا، لیکن ارباب حکومت نے احکام جاری کر کے انھیں اس لباس کو ترک کرنے پر مجبور کر دیا۔ مملوک سلطان الملک الناصر حسن نے جو قلاوون کا پوتا تھا، انھیں داڑھی منڈوانے سے حکماً روک دیا۔ المقریزی کے بیان کے مطابق ان کا ایک اصول یہ تھا کہ نہ تو کسی چیز کو ذخیرہ کرنا چاہیے اور نہ کبھی اس دنیا کے مال و متاع کو جمع کرنا چاہیے، لیکن اس کے زمانے میں وہ نہ تو موٹے جھوٹے کپڑے پہنتے تھے اور نہ نفس کشی یا اور قسم کی روحانی اور جسمانی ریاضتوں کے عادی تھے۔ کیونکہ وہ کہتے تھے کہ ان کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ ان کے قلوب راضی برضائے حق ہوں۔ اس سے زیادہ انھیں کسی چیز کی آرزو نہ تھی۔ انھوں نے اس اطمینان قلب کی حالت سے نمایاں تر کوئی اور فضیلت حاصل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ ان تمام چیزوں سے جو ان کے نصب العین سے خارج تھیں بے نیازی ظاہر کرنے کے لیے قلندروں نے خوش اخلاقی اور شائستگی کے ان تمام قوانین کو بالائے طاق رکھ دیا تھا جن کی معاشرے میں پابندی کی جاتی ہے۔ ان کی اخلاقی حالت بھی بہت کمزور تھی۔ بابا طاہر عریان ہمدانی کہتا ہے: "میں ایک خانہ بدوش صوفی ہوں، جسے قلندر کہتے ہیں، میرے پاس آگ (سامان) ہے نہ گھر اور نہ کوئی زاویہ۔ دن کے وقت بھی دنیا میں آوارہ و سرگرداں پھرتا رہتا ہوں اور رات کو اپنے سرہانے ایک اینٹ رکھ کر سو جاتا ہوں".

ان میں سے بعض قلندر گلی کوچوں میں بالکل برہنہ پھرتے تھے۔ یہ فقط پچاس برس پہلے کی بات ہے کہ ترکی پولیس قطعی طور پر اس فعل شنیع کو روکنے میں کامیاب ہوئی ہے۔ اس فرقے کا ایک زاویہ قسطنطینیہ میں موجود تھا، جس کی بنیاد، ایک مسجد اور مدرسے کے ساتھ سلطان محمد ثانی کے عہد میں رکھی گئی تھی (Hammer: 'Hist. de' l' Empire ottoman' ترجمہ از Hellert (پیرس ۱۸۳۵ - ۱۸۴۳ء)، ۱۸: ۴۰، ۱۲۱)۔ بعض اوقات انھیں ملامتیہ [رک بآں] سے ملتبس کر دیا گیا ہے (دیکھیے خصوصاً A. Le Chatelier: Les confreries musulmans du Hedjaz، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۳۵۲ ببعد.

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ذیل ہیں.

○

قنوت : (ع)، مادہ ق ن ت، قَنَتَ، یَقنُتُ، قنوت، عربی لغت کی رو سے قنوت کے اساسی معانی اطاعت، دعا اور قیام کے ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ راغب نے مفردات میں تصریح کی ہے کہ قنوت کے معنی اطاعت کے ہیں اور اس میں خضوع بھی شامل ہے (الراغب الاصفہانی: مفردات القرآن، بذیل مادہ)۔ الزبیدی نے قنوت کے متعدد معانی بیان کیے ہیں، مثلاً سکوت، خشوع و خضوع، اطاعت، عبادت، دوام اطاعت، صلوٰۃ، طول قیام اور حالت قیام میں دعا، وغیرہ (تاج العروس، بذیل مادہ)۔

نسبتاً وسیع تر اطلاقات میں لفظ قنوت، نماز کے لیے، نماز میں طول قیام کے لیے، حالت نماز میں مطلوب سکوت کے لیے اور خشوع کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔ ان معانی مختلفہ کے ساتھ احادیث میں قنوت کا لفظ بکثرت استعمال ہوتا ہے (لسان، بذیل مادہ)۔ احادیث میں قنوت کا ایک اطلاق اس بددعا کے لیے بھی ہوا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مسلسل ایک ماہ تک بحالت نماز قبائل رعل و ذکوان کے ان سنگدل افراد کے حق میں کی جنھوں نے بئر معونہ (رک بآں) پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بھیجے ہوئے مبلغین قراء صحابہؓ کو شہید کر دیا تھا (البخاری: الصحیح، کتاب الوتر)۔

علاوہ ازیں بعض دوسرے کفار و منافقین کے خلاف بددعا یا اہل ایمان کے حق میں دعا کے لیے کچھ کلمات روایات میں منقول ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بحالت نماز استعمال فرمائے، ان کلمات پر بھی قنوت کا اطلاق کیا گیا ہے۔ نماز میں بحالت قیام قنوت کے خاص دعائیہ کلمات پڑھے جانے پر بعد میں عمل جاری رہا (دیکھیے صحاح ستہ، بمدد ونسنک: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ قنت)۔ محدثین اور فقہا کے مابین اس امر میں اختلاف ہوا ہے کہ قنوت کس وقت کی نماز میں کس موقع پر پڑھی جائے۔ اس دعا کے کلمات بھی باختلاف روایات مختلف منقول ہوئے ہیں۔ اکثر فقہا اس بات کے قائل ہیں کہ قنوت وتر میں پڑھی جائے (الطحاوی: معانی الآثار)۔ فقہائے احناف کہتے ہیں وتر کی تیسری رکعت میں قرءات سے فارغ ہو کر نمازی کے لیے ضروری ہے کہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر کہے اور اس کے بعد قنوت پڑھے۔ قنوت میں ایسے کلمات پڑھے جائیں جو ثنائے باری تعالیٰ اور دعا کے مفہوم پر مشتمل ہوں، البتہ مسنون قنوت وہ ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں وارد ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۲۳۲)۔ حنابلہ کا موقف یہ ہے کہ وتر کی آخری رکعت میں رکوع سے سر اٹھانے کے بعد (دعا کے لیے ہاتھ اٹھا کر) قنوت پڑھنا (اور دعا کے اختتام پر دونوں ہاتھ منہ پر پھیرنا) مسنون ہے۔ شوافع کے نزدیک بھی وتر کی آخری رکعت میں قنوت مسنون ہے، مگر صرف رمضان کے نصف آخر میں۔ اس کے علاوہ فجر کی دوسری رکعت میں رکوع سے سر اٹھانے کے بعد پڑھی جائے۔ مالکیہ وتر کے بجائے فجر کی نماز میں قنوت کے مندوب ہونے کے قائل ہیں۔ دشمن کی طرف سے خطرے یا دیگر خطرات و مصائب کے مواقع پر قنوت نازلہ مشروع ہے جس کے طریق اور کلمات، فقہا کے مسالک میں بیان کیے گئے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے الفقہ علی المذاہب الاربعہ) دعائے قنوت کے لیے دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)

مآخذ : (۱) کتب احادیث بمدد مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ قنوت؛ (۲) ابن قدامہ: المغنی، بار اول، ۲: ۷۸۸ تا ۸۰۰؛ (۳) الطحاوی: معانی الآثار؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، بار اول، قاہرہ، ۲: ۳۳۳ و بمواضع کثیرہ بحوالہ صحیح البخاری؛ (۵) العینی: عمدۃ القاری؛ (۶) ابن حزم: المحلی؛ (۷) سحنون: المدونہ؛ (۸) الشوکانی: نیل الاوطار؛ (۹) عبدالرحمٰن الجزیری: الفقہ علی مذاہب الاربعہ؛ (۱۰) السرخسی: شرح المبسوط؛ (۱۱) عبدالشکور لکھنوی: علم الفقہ، جلد دوم؛ (۱۲) محمد عاصم: فقہ السنہ، جلد اول۔

○

قیاس : (ع)، قَاسَ یَقِیسُ قیاساً یعنی مشابہت کی بنا پر نتیجہ اخذ کرنا۔ اس لفظ کا بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے (دیکھیے کتب لغت)۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال کے بعد امت نزول وحی سے محروم ہو گئی اور سیاسی اور دینی مسائل میں وحی الٰہی کے ذریعے مزید ہدایات کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ ابتدا میں طبعاً قرآن مجید اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر امت کا انحصار رہا۔ پہلے خلفا کے زمانے میں ملک وسیع ہو گیا۔ شرعی اور قضائی امور میں بالکل نئی عقلی اور مادی دنیا کے معاملات پر غور و فکر کی ضرورت پیش آئی تو بعض نئے سوالات بھی سامنے آنے لگے اس لیے لوگ مجبور ہوئے کہ (نئے مسائل کے) فیصلے یا (ان سے متعلق) اپنے طرز عمل کی تعیین اپنی رائے سے کریں۔ ابتدا میں یقیناً یہ

عمل کسی فکری نظریے کے ماتحت نہ تھا۔

پہلی صدی ہجری کے نصف ثانی میں حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ کی نشوونما ہوئی۔ اس متوازی عمل سے دو فریق پیدا ہو گئے: (۱) تاریخی، جن کا لقب اہل الحدیث یا اہل العلم تھا اور (۲) فکری، جو اہل الرائے کہلائے۔ مذاہب فقہ کے پہلے بانیوں نے اپنے اپنے مذہب کے دستور العمل کو یا تو زبانی تعلیم دینے پر اکتفا کی، مثلاً مالک بن انسؒ (م ۱۷۹ھ/۷۹۵ء)، لیکن کسی نے عام اصول فقہ کے مدون کرنے کی طرف زیادہ توجہ نہ کی۔ امام شافعیؒ (۱۵۰ھ/۷۶۷ء تا ۲۰۴ھ/۸۲۰ء) غالباً پہلے شخص ہیں جنھوں نے "اصول فقہ" کا خاکہ پیش کیا اور کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کے لیے اسلام کے دینی اور قضائی نظام میں جگہ نکالی۔ انھوں نے کہا کہ "قیاس کا استعمال اس وقت کیا جاتا ہے جب کتاب و سنت اور اجماع میں کسی مسئلے کو طے نہ کیا گیا ہو" (الرسالۃ، ص ۶۵)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک "قیاس اور اجتہاد رک باں کا ایک ہی مفہوم ہے" [کتاب مذکور، ص ۶۶)۔ ان کے بعد کے علما نے اس کی نہایت جامع تعریف کرتے ہوئے کہا: "ایک غیر منصوص امر کا حکم، جو کتاب و سنت یا اجماع میں مذکور منصوص حکم کے ساتھ علت حکم میں اشتراک رکھتا ہو، قیاس ہے" (محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۱۷، مطبوعہ قاہرہ)۔

المزنی (صاحب الشافعیؒ) کا قول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک تمام فقہا دینی احکام میں قیاس سے کام لیتے رہے ہیں۔ ان کا اجماع اس امر پر ہے کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہے، لہٰذا قیاس کا انکار جائز نہیں کیونکہ امور کی مشابہت اور تمثیل کا مدار اسی پر ہے (کتاب مذکور، ص ۲۲۰)۔

امام شافعیؒ سے اختلاف کرنے والوں میں معتزلہ اور داؤد ظاہری [رک باں] کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ داؤد ظاہری نے اگرچہ قیاس سے کام لینے کو رد کیا ہے، لیکن جب وہ نص کتاب کے مفہوم پر انحصار کرتا ہے تو خود استدلال بالتشبیہ کے حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔

الدارمیؒ نے اپنی سنن میں کئی حدیثیں جمع کی ہیں، جن میں اس مسئلے کے، اندر جس کی بابت نہ قرآن مجید (بالتصریح) کوئی فیصلہ کرتا ہے اور نہ سنت، رائے اور قیاس سے کام لینے کو مستحسن قرار دیا ہے (مقدمہ الدارمی، باب ۱۶ تا ۲۱)۔

حامیان قیاس کا اس حدیث پر بھی انحصار ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی بناتے ان سے پوچھا تھا کہ اگر انھیں کتاب اللہ اور سنت رسولؐ میں کوئی حکم نہ ملا تو وہ کیا کریں گے، اس پر انھوں نے جواب دیا کہ میں بلا تامل اپنی رائے پر فیصلہ کروں گا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کی یہ بات سن کر بے حد خوش ہوئے (ابو داؤد، کتاب الاقضیہ، باب ۱۱؛ الترمذی، کتاب الاحکام، باب ۳؛ الدارمی، مقدمہ)۔

بعض احادیث میں (النسائی: آداب القضاۃ، باب ۳) کتاب (قرآن مجید) اور سنت کے علاوہ "صالحین کے معمولات" کو بھی اصول فقہ میں قیاس سے مقدم رکھا گیا ہے اور "معمولات صالحین" کو وہی مرتبہ دیا گیا ہے جو عموماً اجماع [رک باں] کو دیا جاتا ہے جو اصول فقہ میں تیسرے درجے کی اصل ہے اور سب سے آخری مرتبہ قیاس کا ہے۔

صحابہ کرامؓ خود بھی قیاس سے کام لیتے تھے (دیکھیے ابن قیم: اعلام الموقعین، مطبوعہ قاہرہ)۔

اگرچہ قیاس کو اصول فقہ میں داخل کیا گیا ہے، مگر اس کے لیے سب سے ضروری امر یہ ہے۔ کہ وہ قیاس قرآن و سنت کی روشنی میں کیا گیا ہو۔

امام فخر الدین الرازی (النساء ۴/ ۵۹) کی تفسیر میں قیاس کی حدود کو پوری طرح واضح کیا ہے۔ وہ یہ ضابطہ مقرر کرتے ہیں کہ قرآن مجید اور سنت کو مطلقاً قیاس پر فوقیت حاصل ہے، قیاس کے استعمال کی اجازت صرف اس وقت ہے جب کہ قرآن مجید اور سنت کی رو سے مسئلے کا فیصلہ (بالتصریح) نہ ہو سکتا ہو، (دیکھیے حدیث معاذ جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے)۔ وہ صحیح قیاس جو واقعی اسباب اور شرعی اصول و ضوابط کے مطابق ہو، یقیناً قابل قبول ہونا چاہیے کیوں کہ ایسا قیاس قرآن مجید اور احادیث کے خلاف کبھی نہیں ہو سکتا (ابن قیم: اعلام الموقعین، ۲: ۲۸، مطبوعہ قاہرہ)۔ قیاس (اس کے ارکان اور اس کی شرائط کے لیے دیکھیے کتب مآخذ نیز رک بہ، فقہ، شریعہ، اصول)۔

مآخذ: (۱) محمد بن اعلیٰ التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ۲: ۱۱۸۹ بعد؛ (۲) الشافعی: رسالہ فی اصول الفقہ، بولاق ۱۳۲۱ھ، ص ۶۵ تا ۶۶؛ (۳) فخر الدین الرازی: مفاتیح الغیب،

بولاق ۱۳۸۹ھ، ۲: ۳۶۵؛ (۹) ابو الحسین محمد بن علی البصری المعتزلی: کتاب المعتمد، طبع حمید اللہ، مطبوعہ بیروت؛ (۱۰) الغزالی: المستصفی، قاہرہ ۱۹۷۳ء؛ (۱۱) ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۲) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۲۸ء؛ (۱۳) عزالدین بن عبدالسلام: قواعد الاحکام فی مصالح الانام، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۱۴) ابن القیم: اعلام الموقعین، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۵) محب اللہ البہاری: مسلم الثبوت، مطبوعہ؛ (۱۷) محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۸) عبدالوہاب خلاف: اصول فقہ، مطبوعہ قاہرہ۔

ماخذ: متن مقالہ مذکور ہیں۔

◆

القیامۃ: (ع)، (آدمیوں کا روز قیامت میں) اٹھ کھڑا ہونا، الساعۃ "گھڑی" یا (قیامت کی گھڑی)۔ قرآن مجید میں قیامت کو بیسیوں ناموں سے یاد کیا گیا ہے اور ان میں ہر نام اس کے ایک خاص پہلو کو ظاہر کرتا ہے۔ قرآن مجید میں اس کا سب سے پہلا نام یوم الدین ہے، یعنی عمومی جزا اور عدالت ربانی کا دن۔ سورۃ القیامۃ میں انتہائی بلیغ انداز میں قیامت کی ہولناک کیفیات کی تصویر کشی کرتے ہوے بتایا گیا ہے کہ جب نظام کائنات درہم برہم ہو جائے گا اور انسان ہر طرف بدحواس ہو کر بھاگتا پھر رہا ہو گا تو یہی دن قیامت کا ہے۔ یہ سب نام علمائے دین کے ہاں ایک اصطلاح المعاد کے تحت آتے ہیں، جس کے لغوی معنی ہیں لوٹ جانا، یعنی موت کے بعد دوبارہ زندہ ہونا۔ ان کے ہاں یہ سب امور السمعیات قرار دیے گئے ہیں، یعنی وہ ارشادات جو منصب نبوت کے تحت یا یہ کہ ان تمام امور میں آخری سند ارشاد نبویؐ ہی ہے کیونکہ معاد اور اسی طرح ان امور پر جو ابدی راحت و رنج (ثواب و عذاب) کا باعث اور معاد سے وابستہ ہیں ایمان و تصدیق اور کفر و تکذیب کا مدار ہے (الایجی: المواقف، بولاق ۱۲۶۶ھ، ص ۵۴۴ ببعد)۔

اسلامی عقائد کے مطابق عقیدۂ حشر و نشر میں واقعات کی شرعی ترتیب حسب ذیل ہے:

(۱) دنیا ختم ہونے کی جو نشانیاں ہوں گی ان میں خصوصیت کے ساتھ الدجال کا خروج ہے (دیکھیے المواقف، ۲: ۸۸۶ ببعد)۔ یہ دجال بہت سے آدمیوں کو گمراہ کرے گا۔ اس کے خاتمے کے لیے حضرت عیسیٰؑ نازل ہوں گے (المواقف، ۲: ۵۴۴ ببعد) اور دجال کو قتل کر دیں گے۔ اس کے بعد ایمان کا دور شروع ہو گا۔

(۲) پہلے نفخ صور کے بعد تمام زندہ چیزیں مر جائیں گی، پھر وقفہ ہو گا، پھر دوسرا صور پھونکا جائے گا اور تمام جاندار دوبارہ زندہ ہو جائیں گے اور ان سب کو محشر میں جمع کیا جائے گا۔ وہاں سب لوگ اللہ کے حضور بڑی مدت تک کھڑے رہیں گے (المواقف) اور انھیں اپنے جرائم کے مطابق پسینہ آئے گا۔

(۳) اب عدالت شروع ہو گی۔ اعمال نامہ کھلے گا، اعمال تولے جائیں گے، یعنی ان کے جن کا اعمال نامہ مشتبہ ہو گا۔ یہیں دشمنیوں کا تصفیہ ہو گا اور آدمی آدمی یا آدمی اور جانور یا جانور جانور کے درمیان جو ناانصافیاں ہوئی ہوں گی ان کا فیصلہ کیا جائے گا؛ (۴) جہنم کے اوپر سے جنت کو جو پل جاتا ہے (الصراط) اس پر سے سب کو گزارا جائے گا؛ (ب) اس موقع پر شفاعت کا مظاہرہ ہو گا؛ (ج) حوض کوثر؛ (۵) (ا) جہنم: جحیم، سعیر [کتاب مذکور، ۲: ۸۹۸ ببعد]؛ (ب) جنت (فردوس) (کتاب مذکور، ۲: ۱۰۱۴ ببعد)؛ (ج) اعراف کے مظاہر بھی اسی موقع پر سامنے آئیں گے (الغزالی: الاحیاء، قاہرہ ۱۳۳۴ھ، ۴: ۴۳۶ تا ۴۵۴؛ الاتحاف (شرح احیا)، ۱۰: ۴۴۷ تا ۵۴۰)۔

لفظ القیامۃ، قرآن مجید میں ستر دفعہ بجملہ یوم القیمۃ کے طور پر آیا ہے، مثلاً ۲ [البقرۃ]: ۸۵، ۱۱۳، ۱۷۴، ۲۱۲؛ ۳ [آل عمران]: ۵۵، ۷۷، ۱۶۱، ۲۸ [القصص]: ۴۲، ۷۵ [القیمۃ]:

القیامۃ لفظ قیام کا تانیث ہے اور (یہ تانیث) زور دینے کے لیے آتی ہے، جبکہ الساعۃ چالیس مرتبہ آیا ہے، "عموماً" ایک ہی سے فقرے ہیں اور ہمیشہ "وقت موعود" کا مفہوم ہے، مثلاً "۶ [الانعام]: ۳۱، ۴۰)۔

امام الغزالیؒ کی کتاب احیاء علوم الدین (۴: ۴۳۰ ببعد؛ الاتحاف، ۱۰: ۴۵۴ تا ۴۶۵) میں قیامت کے ان تمام ناموں کی طویل فہرست دی گئی ہے جو قرآن مجید میں وارد ہوے، یا اس کی آیات کے متعلق سے مستنبط کیے گئے ہیں (دیکھیے آآآ بذیل مادہ)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تعلیمات میں چونکہ مرکزی حیثیت توحید الٰہیہ کو ہے، اس لیے بعث بعد الموت، حشر و نشر اور حساب و کتاب کا مسئلہ اللہ کی خالقیت کے اعتراف کے بعد سب سے اہم حیثیت رکھتا ہے۔ کیوں کہ ایک تو خالقیت کا یہ لازمی نتیجہ ہے دوسرے خالقیت ہی کے تصور سے بعث کا ثبوت بھی بہم پہنچتا

ہے۔ اللہ جب خالق ہے تو حاکم بھی اللہ ہی ہے اور آخری فیصلے بھی اسی کے ہاتھ میں ہیں، لیکن فیصلے تب ہی ہو سکتے ہیں جب بعثت بھی ہو۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جن عربوں سے واسطہ پڑا ان کے نزدیک "پیدا کرنا" اتنا مشکل نہ تھا جتنا "دوبارہ زندہ کرنا"؛ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک کی طرف توجہ دلا کر دوسرے کا ثبوت فراہم کر دیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعے یہ عقیدہ اہل اسلام کو عطا ہوا اور اسی پر اسلام کے اس عقیدے کی بنیاد ہے کہ پاداش عمل کے دو درجے ہیں: ایک عذاب القبر [رک بہ منکر نکیر] اور دوسرا نعیم القبر (قبر کی برکت و راحت)، یعنی قبر یا تو ایک فرد کے لیے ابتدائی صورت میں جہنم کا نمونہ ہے یا جنت کا۔ قرآن مجید کی متعدد آیات اس عقیدے کی توثیق کے لیے پیش کی جا سکتی ہیں (۶ [الانعام]: ۹۳؛ ۹ [التوبۃ]: ۱۰۱؛ دیکھیے الایجی: المواقف، ص ۵۹۱؛ التفتازانی: شرح عقائد النسفی، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۰۹)، قبر کے احوال و کوائف احادیث میں بالتفصیل آئے ہیں۔ عذاب و ثواب قبر کی تعلیم آپ نے تفصیلی طور پر دی ہے۔ اسی موضوع پر کتب احادیث میں بہت سی روایات ملتی ہیں (مسلم: الصحیح، استانبول ۱۳۲۹-۱۳۳۳ھ، ۸: ۱۶۰ تا ۱۶۴، کتاب الجنۃ؛ البخاری: الصحیح، بولاق ۱۳۱۵ھ، ۲: ۹۷ تا ۱۰۰، کتاب الجنائز)۔

اسی طرح قرآن مجید میں صرف ایک جگہ صراط الجحیم (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۲۳) آیا ہے اور اس کے معنی ہیں "جہنم کا راستہ"؛ لیکن احادیث میں ایک "پل" کا ذکر آتا ہے جو جہنم کے اوپر بنا ہوا ہے اور جس کی تفصیلات باقاعدہ دی گئی ہیں (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل الصراط)۔ احادیث میں جس صراط کا ذکر ہے وہ جنت کی راہ ہے جو ایک پل کی شکل میں جہنم پر سے گزرتی ہے (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ)۔

ایک حدیث مبارکہ میں قیامت کی دس نشانیاں گنوائی گئی ہیں: یعنی دخان، الدجال، الدابہ کا نکلنا، آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا، نزول عیسیٰ، یاجوج و ماجوج کا خروج، تین دفعہ سورج گرہن ہونا، یعنی ایک بار مغرب میں، ایک بار مشرق میں، اور ایک بار عرب میں، آگ جو یمن سے اٹھے گی اور لوگوں کو محشر کی طرف گھیر کر لے جائے گی (دیکھیے: صحیح مسلم، ۸: ۱۷۹)۔ کتب احادیث میں شراط الساعۃ (= الفتن) کے عنوان سے مستقل ابواب قائم کر کے قرب قیامت اور علامات قیامت پر ذخیرہ معلومات فراہم کیا گیا ہے (ملاحظہ ہو مسلم، ج ۸، ص ۱۶۵، ۲۱۰؛ بخاری، ۴: ۴۶، ۷۶)؛ ان سب کی مکمل تفصیل دینا یہاں ناممکن ہو گا؛ اس کے لیے [رک بہ بعث، حساب، یوم الحساب در آآآ، بذیل مادہ]۔

ان تفصیلات کو ان لوگوں نے بھی خصوصاً بہت اہمیت دی ہے جنھوں نے روحانی ترقی کے لیے کتابیں لکھیں، چنانچہ صوفیہ اسلام نے اسے عقائد و اعمال کی اصلاح کا ذریعہ بنایا تاکہ وہ غضب الٰہی کا خوف دلائیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی کتابیں موت، بعث بعد الموت اور حساب و کتاب کی ہولناک منظر کشی سے بھری ہوتی ہیں۔ امام الغزالیؒ کی کتاب احیاء کا آخری حصہ (۴: ۳۲۶ تا ۳۴۹) اسی موضوع پر ہے، یعنی ذکر الموت وما بعدہ (موت اور اس کے بعد کا ذکر) تاآنکہ آخر کے چند صفحات میں انھوں نے جنت کا بہت عمدہ نقشہ کھینچا ہے اور اللہ کی رحمت کی وسعت، علیٰ سبیل التفضل (محض الٰہی کی بنا پر) بیان کی ہے۔ ان کا مختصر رسالہ الدرۃ الفاخرۃ بھی اسی موضوع پر ہے جس میں انھوں نے یہی موقف زیادہ وسعت کے ساتھ اختیار کیا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

قیصر: (ع)، رومی شہنشاہ کے لیے عربی میں عام طور پر مستعمل یہ لفظ یقیناً یونانی لفظ کا متبادل ہے اور عربوں میں آرامی زبان کے واسطے سے پہنچا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بہت ہی قدیم زمانے میں مستعار لے لیا گیا ہو گا کیوں کہ آگے چل کر سریانی زبان میں یہی لفظ تقریباً ہمیشہ Kesar کی شکل میں ملتا ہے (دیکھیے Payne Smith: Syriacus Thesaurus، بذیل مادہ)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صدیوں پیشتر عربوں کے بوزنطیوں سے مراسم قائم تھے۔ قدیم عرب شعرا میں سے امرؤ القیس خاص طور پر قیصر کا ذکر بار بار کرتا ہے اور بلاشبہ قیصر نے اس کی زندگی میں حصہ بھی بڑا اہم لیا۔ قرآن مجید میں یہ لفظ نہیں آیا، لیکن سیرت طیبہ اور احادیث میں قیصر کا ذکر اس زمانے کے غیر مسلم فرمانرواؤں میں سب سے پہلے کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد شاہ ایران اور پھر حبشہ کے نجاشی (Negus) کا مرتبہ ہے۔ ہمیں جو بیانات ملتے ہیں ان میں اس کا ترب

کو بڑی اہمیت حاصل ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دحیہ کلبی کے ہاتھ عامل بصریٰ کو اور اس کی معرفت شہنشاہ ہرقل (Heraclius) کو ارسال فرمایا تھا اور جسے پڑھنے کے بعد اس نے ابوسفیان سے، جو ان دنوں وہیں موجود تھا، آپؐ کے بارے میں استفسارات کیے تھے (دیکھیے الطبری، ۱: ۱۵۵۹، ۱۵۲۳ تا ۱۵۲۸، مطبوعہ لائیڈن)۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہرقل دل سے اسلام کی طرف مائل تھا، لیکن اسے نئے دین کے اعلانیہ قبول کرنے سے فقط رعایا کے خوف نے روک رکھا تھا۔ مزید براں احادیث میں قیصر کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی چند پیشگوئیاں بھی محفوظ ہیں۔ البخاری، (تفسیر سورۃ ۶۶، تحریم، باب ۲ (طبع Krehl J.، ۳ : ۳۶۰) میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو جو قیصر و کسریٰ کے درباروں کی شان و شوکت کا اپنی حالت سے مقابلہ کر کے افسوس کا اظہار کر رہے تھے، تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ کیا تم اس بات سے مطمئن نہیں ہو کہ یہ دنیا ان کے لیے ہے اور عقبیٰ ہمارے لیے؟ اس طرح کتاب الجہاد، (باب ۹۳، ۳ : ۲۵۹) میں لکھا ہے: "میری امت کا پہلا لشکر جو قیصر کے شہر (قسطنطینیہ) پر حملہ کرے گا اس کے گناہ معاف کر دیے گئے ہیں (کتاب الایمان، باب ۳، ۳ : ۲۵۹، س ۹) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ پیش گوئی مذکور ہے کہ رومیوں کی مشرقی سلطنت نیز ایران کا اقتدار و اختیار بتدریج بالکل ختم ہو جائے گا۔

شعرائے مابعد کے ہاں بھی قیصر کا مقبول عام تصور اقتدار و دولت کی علامت کے طور پر مستعمل ہے، چنانچہ ابن جنی نے (جو سب سے زیادہ ایک نحوی کی حیثیت سے مشہور ہے) ایک شعر میں جسے ابن خلکان نے وفیات (طبع Wüstenfeld، ۲ : ۲۹) میں نقل کیا ہے، اس امر پر فخر کیا ہے کہ وہ قیاصرہ کی نسل سے ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

قَینُقاع : بنو قینقاع یثرب کا ایک یہودی قبیلہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدینے میں تشریف آوری سے پہلے وہاں تین یہودی قبیلے، (بنو نضیر، بنو قریظہ اور بنو قینقاع) آباد تھے۔ بقول ابن خلدون بنو قینقاع مدینے کی ایک جانب رہتے تھے۔ ان کے پاس نہ کھیت تھے نہ باغات۔ وہ تاجر تھے یا سنار۔ حضرت عبداللہ بن سلامؓ اسی قبیلے سے تھے۔ بنو قینقاع کے سات سو جنگجو قوی تھے جن میں سے تین سو زرہ پوش تھے۔ مدینے میں تشریف لانے کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہود مدینہ، یعنی بنو قینقاع، بنو نضیر اور بنو قریظہ سے ایک تحریری معاہدہ کیا جس کی رو سے تمام مسلمان باختلاف قبائل و شعوب ایک الگ امت قرار پائے اور یہود الگ قوم، یہودیوں اور مسلمانوں کے لیے پوری مذہبی آزادی کا اعلان و اقرار کیا گیا، فریقین کے درمیانی باہمی جھگڑوں اور تنازعات کے فیصلے کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی کی طرف رجوع کرنے کا معاہدہ طے پایا، نیز یہ بھی طے پایا کہ اگر کوئی دشمن مسلمانوں کے خلاف مدینے پر حملہ آور ہو گا تو فریقین مل کر اس کا مقابلہ کریں گے اور مسلمان اور یہودی اپنے اپنے آدمیوں کا خرچ خود برداشت کریں گے۔ اسی معاہدے میں مدینے کا حرم قرار دیا گیا (دیکھیے ابن ہشام: السیرۃ، ۲ : ۱۹ تا ۲۳)۔

غزوہ بدر میں مسلمانوں کی کامیابی و ظفرمندی نے بنو قینقاع اور دیگر یہودی قبائل کے دلوں میں آتش حسد و عداوت بھڑکا دی۔ اگرچہ مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان صلح نامہ موجود تھا اور یہودی بھی اپنے مذہب کو اسلام کی طرح الہامی مانتے تھے اور اپنے آپ کو صاحب کتاب سمجھتے تھے، لیکن انھیں قریش مکہ کی ہزیمت و شکست سے بڑا دکھ اور رنج و قلق ہوا۔ اور وہ کھلے بندوں اپنی اسلام دشمنی کا اظہار کرنے لگے۔ جنگ بدر میں شکست خوردہ کفار مکہ سے ان کی ہمدردی بڑھ گئی۔ کعب بن اشرف بھی بنو قینقاع کا شاعر اور سردار تھا، نے بھی، اسی قسم کی ہرزہ سرائی کی۔ مسلمان خواتین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان اقدس میں گستاخ اور بے باک طرز گفتگو اختیار کی۔

اسی اثنا میں ایک اور افسوسناک اور تکلیف دہ واقعہ پیش آگیا۔ بقول البلاذری ایک مسلمان خاتون اپنا زیور بنوانے کے سلسلے میں بنو قینقاع کے محلے میں ایک یہودی سنار کی دکان پر گئی (السیرۃ النبویہ، ۳ : ۹) تو اس یہودی سنار نے مسلم خاتون سے چھیڑ خانی اور نازیبا مذاق کرتے ہوئے اس کی بے حرمتی اور رسوائی کرنے کی کوشش کی۔ وہ عورت دہائی دینے لگی۔ اس کی فریاد سن کر ایک مسلمان نے دینی غیرت و حمیت کے عالم میں اس یہودی سنار کو قتل کر دیا۔ جوش انتقام میں یہودیوں نے بھی اس مسلمان کو شہید کر دیا۔ اس ہنگامہ و فساد

ہو گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ابو لبابہ بشیر بن عبدالمنذر انصاری ؓ کو اپنا نائب مقرر کیا اور خود بنو قینقاع کی سرکوبی کے لیے روانہ ہوئے۔ آپ ؐ نے مسلمان مجاہدوں کو ساتھ لے کر بنو قینقاع کا محاصرہ کر لیا جو پندرہ دن تک جاری رہا۔ یہودیوں نے تنگ آ کر غیر مشروط طور پر ہتھیار ڈال دیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم سے انھیں قیدی بنا لیا گیا اور منذر بن قدامہ السلمی کو ان کا نگراں مقرر کیا گیا۔ عبداللہ بن ابی نے ان کی سفارش کی اور بڑی منت سماجت کر کے آپ ؐ سے ان کی جان بخشی حاصل کر لی۔ آپ ؐ نے حکم دیا کہ بنو قینقاع کو ملک شام کی طرف جلا وطن کر دیا جائے، چنانچہ وہ شام میں بمقام اذرعات جا آباد ہوئے اور کچھ عرصے کے بعد معدوم ہو گئے۔ ان کا مال و دولت مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۰۸ تا ۳۰۹)۔

غزوہ بنو قینقاع کی تاریخ میں مؤرخین اور سیرۃ نگاروں کے درمیان اختلاف ہے۔ البلاذری اور ابن خلدون وغیرہ شوال ۲ھ بتاتے ہیں جب کہ ابن کثیر وغیرہ نے ۳ھ کو ترجیح دی ہے۔ یہ بات تو قطعی ہے کہ یہ غزوہ بدر کے بعد اور غزوہ احد سے پہلے پیش آیا۔ روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ غزوہ ۲ھ میں پیش آیا۔

مآخذ: دیکھیے کتب حدیث و سیرت، بذیل غزوہ قینقاع۔

○

☆ ☆ ☆ ☆
☆ ☆ ☆
☆

ک

کازرونی : شیخ مرشد ابو اسحٰق ابراہیم بن شہریار، ناحیہ کازرون کے بزرگ علما و عرفا میں سے تھے اور درویشوں کے ایک سلسلے کے بانی جو ان کے نام سے نسبت سے اسحاقیہ یا "کازرونیہ" کہلاتا ہے۔ کازرون (ولایت کشتائی) میں ۳۵۲ھ سے ۴۲۶ھ (۹۶۳ء تا ۱۰۳۴ء) تک بقید حیات تھے اور اسی شہر میں اپنی خانقاہ میں مدفون ہیں۔ مستوفی کے زمانے میں ان کا مزار "حریم" تصور ہوتا تھا (نزہۃ القلوب، ص ۱۲۵) وہ آتش پرستوں کے خاندان سے تھے اور اس خاندان میں ان کا باپ ہی پہلا شخص تھا جو مشرف باسلام ہوا، شیخ کی ولادت ان کے باپ کے اسلام لانے کے بعد ہوئی۔ (جامی: نفحات الانس، کلکتہ ص ۲۸۲)، لیکن باوجود اس کے وہ اسلام کے ایک سرگرم مبلغ تھے۔ انھوں نے چوبیس ہزار آتش پرستوں اور یہودیوں کو مشرف باسلام کیا اور لاکھ مسلمانوں نے توبہ کر کے ان سے بیعت کی (فرید الدین عطار: تذکرۃ الاولیاء، طبع نکلسن، ۲: ۲۹۱) ان کے سلسلے کے ارکان ہمیشہ سرگرم مبلغ رہے جو کفار کے خلاف جہاد اور غزاء کی تلقین کیا کرتے تھے۔ اسحاقیہ سلسلہ ایران سے ہوتا ہوا ہندوستان اور چین تک پھیل گیا، جہاں انھوں نے اپنی شاخیں قائم کیں، بالخصوص بندرگاہوں پر (مثلاً کالی کٹ اور زیتون میں) دیکھیے ابن بطوطہ طبع ڈیفریمری و سنگینیتی، ۲: ۶۴، ۸۸ تا ۹۲، ۳: ۲۴۴ تا ۲۴۸، ۴: ۱۰۳) یہ سلسلہ آناطولی تک بھی پہنچا، جہاں بیان کیا جاتا ہے کہ بانی سلسلہ نے اپنی زندگی ہی میں اپنے پیروؤں کو جہاد کے لیے روانہ کیا تھا۔ لیکن اس علاقے میں اس سلسلے کی موجودگی کا پورا ثبوت چودھویں صدی ہی سے ملتا ہے (W. Caske در *ISL*، ۱۹: ۲۸۴ ببعد) اپنے مجاہدانہ تبلیغی جوش و خروش کی وجہ سے "اسحاقیہ" سلسلے سے پندرھویں صدی میں سلطنت عثمانیہ کے معاملات میں لازمی طور پر نمایاں حصہ لیا ہوگا۔ Spandugino (سولھویں صدی کی ابتدا) نے اپنے ایک رسالے میں (در سانسووِنی Sansovino، وینس ۱۵۶۴ء، ص ۱۳۹) اس سلسلے کو چار بڑے سلسلوں میں شمار کیا ہے۔ قدرتی طور پر اس کا نفوذ روم ایلی میں بھی ہوا (تورنہ کے تکیے حضرت ابو اسحٰق کازرونی کا ذکر اولیا چلبی، ۳: ۴۵۴ میں موجود ہے) آناطولی سے یہ سلسلہ حلب پہنچا۔ بروسہ، قونیہ اور ارزروم میں ان کے ادارے (ابواسحٰق خانے موجود) تھے [Caskel: کتاب مذکور]، چودھویں صدی میں اس سلسلے کی تنظیم یقیناً اعلیٰ درجے کی ہوگی کیونکہ زاویہ شیخ کے خادم شیخ کی مہر لگا کر ضرورت مندوں کو ان لوگوں کے نام [= چیک Cheque] دیا کرتے تھے جنھوں نے کازرونی سلسلے کا حلف اٹھایا ہوتا تھا، وصولی کے بعد وصول کنندہ امر کے پیچھے رسید درج کرتا تھا۔ شیخ کی تربت کو "تریاک اکبر" کہتے تھے، اس لیے کہ آپ کی خاک مزار کے متعلق معتقدین (بالخصوص ملاحوں اور عطار) کا عقیدہ تھا کہ وہ حیرت انگیز نتائج پیدا کرتی ہے، سلطان شاہ رخ بن تیمور نے ۸۱۸ھ (۱۴۱۵-۱۴۱۶ء) میں مزار شیخ کی زیارت نہایت عقیدت کے ساتھ کی (مطلع سعد، ۲: ۳۳۴)۔ ترکی میں سترھویں صدی کے دوران میں "اسحاقیہ" نے اپنے آپ کو ایک نسبتاً متاخر سلسلے میں مدغم کر دیا۔ لیکن عوام میں کازرونی سے عقیدت کے مظاہرے اب بھی کبھی کبھی دیکھنے میں آتے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

کافر : (ع، جمع: کفار)، اس کا مادہ ک ف ر ہے، جس کے لفظی معنی میں چھپانا، ڈھانکنا۔ اس لیے لغت میں لفظ "کافر" کا اطلاق رات، سمندر، عظیم وادی، بڑے دریا، سیاہ بادل اور زرہ کے لیے بھی ہوتا ہے (الفیروز آبادی: القاموس المحیط، قاہرہ ۱۳۵۷ھ، ۲: ۱۲۸، بذیل مادہ کفر)۔ اسی طرح کاشتکار کو بھی لغت میں "کافر" کہہ دیتے ہیں، کیونکہ وہ دانہ زمین میں چھپاتا ہے (دیکھیے ۵۷ [الحدید]: ۲۰ کی تفسیر) اسی مناسبت سے کفور اور کفران کے معنی ناشکری کرنے

کے ہیں [مثلاً ۹[التوبۃ]: ۲۲؛ ۲۲[الحج]: ۷۱)؛ پھر کفر کا زیادہ تر استعمال دینِ حق کے بجائے کسی اور دین کا پیرو ہونے کے لیے ہونے لگا اور کافر کا لفظ "غیر مسلم" کا مترادف ہو گیا؛ چنانچہ قرآن مجید کی اکثر آیات میں یہی معنی مراد ہیں۔

"کفر" کی جو اصطلاحی تعریف علمائے فقہ و کلام میں مشہور اور متفق علیہ ہے وہ یہ ہے کسی بھی ایسی چیز کا انکار کفر ہے جس کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے بداھۃً یہ ثابت ہو کہ آپ نے اس کا دعوی فرمایا تھا (ابن الہمام: المسایرۃ، دیوبند ۱۳۷۷ھ، ص ۱۴۹، ۱۵۰)۔ یہی تعریف معمولی لفظی فرق سے ابن نجیم کی البحر الرائق (مطبوعہ قاہرہ، ۵: ۱۲۹) میں بھی موجود ہے، اس قسم کی جس چیز کا بھی انکار کیا جائے وہ کفر ہے اور ایسا انکار کرنے والے کو کافر کہتے ہیں۔

جمہور اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ اصولاً "کفر" کا تعلق اعتقاد سے ہے۔ اگر ایک شخص عمل میں کمزور ہو، مگر اسلام کے اساسی عقائد پر ایمان رکھتا ہو تو وہ کافر نہیں ہو گا۔ اسے بے عمل، فاسق، فاجر اور اسی طرح کے کسی اور لفظ سے یاد کیا جائے گا۔ انکار (عقیدہ) سے کفر لازم آتا ہے۔ سستی عمل یا کسی بد عملی یا گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کافر نہیں ہوتا، ہاں فاسق [رک بآں] ہو جاتا ہے۔ (ابو منصور الماتریدی: شرح الفقہ الاکبر، ص ۳۰، حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ھ)؛ جبکہ فرقۂ کرامیہ کا کہنا یہ ہے کہ ایمان صرف شہادتین کے زبانی اقرار کا نام ہے، لہٰذا جو شخص زبان سے شہادتین کا اقرار کر لے وہ کفر سے محفوظ ہے، خواہ اس کا قلبی اعتقاد اور عملی زندگی اس کے اقرار کے خلاف ہو (الفرھاری: النبراس علی شرح العقائد، ملتان ۱۳۱۸ھ، ص ۳۴۹)۔ دوسری طرف بعض خوارج کا کہنا یہ تھا کہ ہر طاعت جزو ایمان ہے، خواہ فرض ہو یا نفل، لہٰذا ایک طاعت کو چھوڑ دینے سے بھی انسان کافر ہو جاتا ہے، لیکن اکثر خوارج گناہ صغیرہ کے بجائے صرف گناہ کبیرہ کے ارتکاب پر کفر کا اطلاق کرتے تھے (الآلوسی: روح المعانی، مطبوعہ لاہور، ۱: ۱۱)۔ معتزلہ میں سے عبدالجبار اور ابو الہذیل وغیرہ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ وہ کسی بھی فرض یا مستحب کے ترک یا گناہ صغیرہ تک کے ارتکاب کی بناء پر انسان کو ایمان سے خارج قرار دے دیتے تھے، اگرچہ ان کے نزدیک وہ کفر میں داخل نہیں ہوتا تھا، البتہ اکثر معتزلہ کے نزدیک کسی نفلی عبادت کے ترک یا گناہ صغیرہ کے ارتکاب سے انسان ایمان سے خارج نہیں ہوتا، ہاں اگر کوئی فریضہ چھوڑ دے یا کسی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر لے تو اس سے وہ ان کے نزدیک ایمان اور کفر کے درمیان معلق ہو جاتا ہے، یوں کہ نہ اسے مومن کہا جا سکتا ہے نہ کافر۔ اس نظریے کو منزلۃ بین المنزلتین کا عقیدہ کہتے ہیں (اس بحث کی تفصیلات کے لیے دیکھیے العینی: عمدۃ القاری، استانبول ۱۳۰۸ھ، ۱: ۱۲۱، ۱۲۲ ببعد).

قرآن مجید میں کفار کے چھے گروہوں کا بطور خاص ذکر آیا ہے: ان میں عرب کے مشرکین، عیسائی، یہودی، صابئی یا ستارہ پرست، مجوسی اور منافقین شامل ہیں۔

قرآن مجید نے بتایا ہے کہ تمام کافروں کا انجام آخرت میں جہنم ہے (۲[البقرۃ]: ۲۴؛ ۳ آل عمران: ۱۰ وغیرہ)، البتہ دنیوی احکام کے لحاظ سے کافروں کی درج ذیل قسمیں ہیں۔

(۱) ذمی (رک بہ ذمہ): ان کافروں کو کہتے ہیں جو کسی اسلامی حکومت میں حکومت کی اجازت سے مقیم ہوں۔ ان سے ایک معمولی ٹیکس (جزیہ) وصول کیا جاتا ہے اور ان کی جان، مال اور آبرو مسلمانوں کی طرح محفوظ ہوتی ہے۔ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کر دے تو (حنفی مسلک کے مطابق) اس سے قصاص لیا جائے گا اور اس کے مال اور آبرو کی حفاظت سے متعلق بھی جملہ قوانین وہی ہیں جو مسلمانوں سے متعلق ہیں (ابن نجیم: البحر الرائق، مطبوعہ قاہرہ، ۵: ۱۸۱؛ نیز ابن القیم: احکام اہل الذمہ)۔

(۲) کافر مستامن: اس کافر کو کہتے ہیں جو اسلامی مملکت میں حکومت سے اجازت لے کر زیادہ سے زیادہ ایک سال کے لیے آیا ہو۔ اس مدت میں اس سے جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا اور اکثر احکام میں ایسا شخص بھی ذمی ہی کی طرح ہو گا، مسلمانوں کے لیے اس کی جان، مال اور آبرو کی حفاظت واجب ہے (الشامی: رد المحتار، مطبوعہ استانبول، ۳: ۲۴۴).

(۳) کافر حربی: وہ کافر ہے جو کسی (غیر معاہد) غیر مسلم حکومت کا باشندہ ہو۔ اگر اس غیر مسلم حکومت سے مسلم حکومت کا صلح کا کوئی معاہدہ ہے تو اس معاہدے کی شرائط کے مطابق عمل ہو گا اور اگر کوئی معاہدہ نہیں ہے تو ایسے کافروں کے جان و مال کی کوئی ذمے داری مسلمانوں پر نہیں ہے، (ابن نجیم: البحر الرائق، ۵: ۱۰۷)؛ نیز حالت جنگ میں بھی غیر محارب عورتوں، بچوں، بوڑھوں، اپاہجوں،

پاگلوں اور راہبوں کا قتل کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح جو لوگ دوران جنگ میں اسیر ہو کر آئے ہوں ان کا مثلہ کرنا (کسی عضو کو کاٹ ڈالنا) یا انھیں آگ میں جلانا جائز نہیں (الشامی: رد المحتار، ۳: ۳۰۹)۔

(۴) مرتد [رک باں] وہ شخص ہے جو پہلے مسلمان ہو، پھر کافر ہو گیا ہو۔ دارالاسلام میں رہتے ہوئے ایسا کرنا سزائے قتل کا مستوجب ہے (البخاری، کتاب استتابہ المرتدین، دہلی ۱۳۵۷ھ، ۲: ۱۰۲۳)، لیکن اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اسے دوبارہ اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی اور اگر اس کے دل میں کچھ اعتراضات و شبہات پیدا ہو گئے ہوں تو انھیں دور کیا جائے گا۔ اگر وہ پھر بھی اسلام نہ لائے تو تین دن تک اسے قید میں رکھ کر مہلت دی جائے گی، اس کے بعد قتل کر دیا جائے گا (ابن نجیم: البحر الرائق، ۵: ۱۳۵)۔

(۵) زندیق: اس کافر کو کہتے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کا اعتراف کرتا ہو، لیکن اس کے دوسرے عقائد کافرانہ ہوں (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۸۶۲ء، ۲: ۱۲۵۲)۔

جہاں تک کافروں کے ساتھ معاشرتی تعلقات کا معاملہ ہے، اس کے بارے میں قرآن مجید، حدیث اور فقہ میں وسیع احکام ملتے ہیں، مثلاً کافروں کے معبودوں کو گالی دینے سے منع کیا گیا ہے (۶ [الانعام]: ۱۰۸) اور کافر پر ظلم کرکے اس کی بد دعا لینے سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے (احمد بن حنبل: المسند، مطبوعہ بیروت، ۳: ۱۵۳)۔ اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ کافر کا بدن محض کفر کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوتا، لہٰذا اس سے مصافحہ وغیرہ نہ کرنا محض شدت ہے، جس کے لیے کوئی سند نہیں (قاضی ثناء اللہ: تفسیر مظہری، دہلی ۱۳۸۰ھ، ۳: ۱۶۷)، اگر کافروں کے برتنوں کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ پاک ہیں یا ناپاک، تو انھیں دھوئے بغیر کھانے پینے میں استعمال کرنا پسندیدہ نہیں، لیکن اگر کوئی استعمال کر لے تو جائز ہے۔ اسی طرح ان کی بیمار پرسی کرنا، ان کی دعوت کرنا اور دعوت قبول کرنا، ان کو ہدیہ دینا یا ان کا ہدیہ قبول کرنا، اگر کسی دینی مصلحت کے خلاف نہ ہو تو جائز ہے۔ کسی یہودی یا مجوسی کو "اے کافر" کہہ کر پکارنا بھی مناسب نہیں، کیونکہ یہ اس کو گراں گزرے گا اور یہ دل آزاری ناجائز ہے، لیکن کافر کو "السلام علیکم" کہنا یا لکھنا درست نہیں اس کے بجائے السلام علی من اتبع الھدٰی کہنا چاہیے (یہ اور اس جیسے بہت سے احکام فتاوی عالمگیری، بولاق۔ قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۵: ۳۴۶ تا ۳۴۸ میں مذکور ہیں)۔

تصوف کی اصطلاح میں "کفر" اور "کافر" کے کچھ اور معانی بھی بیان کیے گئے ہیں، لیکن وہ مجازی و اصطلاحی ہیں (دیکھیے التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۸۶۲ء، ۲: ۱۲۵۲)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) ابن منظور: لسان العرب، بولاق ۱۳۰۰ھ، ۶: ۳۵۹ تا ۳۶۷؛ (۲) الجوھری: الصحاح، قاہرہ ۱۳۷۵ھ، ۲: ۸۰۷؛ (۳) ونسنک: المعجم المفھرس، لائیڈن ۱۹۶۷ء، ۲: ۳، بذیل مادہ؛ (۴) انور شاہ کشمیری: اکفار الملحدین، کراچی ۱۳۸۷ھ (نیز اردو ترجمہ از مولانا محمد ادریس میرٹھی، مطبوعہ کراچی)؛ (۶) مفتی محمد شفیع: ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں، کراچی ۱۳۹۳ھ؛ (۷) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ الکافر۔

○

کاہن: (ج: کہّان) دوسری جمع کہنہ ہے۔ کاہن کی مونث کاہنہ ہے اور اس پیشے کو کہانت کہا جاتا ہے (لسان، بذیل مادہ)۔ عرب جاہلیہ کے ہاں غیب دان اور پیش گو کا نام ہے۔ کاہنوں کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے کبھی یہ عہدے سنبھالے ہوں اور نہ اس کا پوجا اور پوجا گھروں کے ساتھ کبھی مستقل تعلق رہا۔ بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی کارگزاریوں میں کبھی کسی عہدے وغیرہ کا پابند نہ تھا۔ کاہن کا مبدا البتہ شامنیوں (شامنی مذہب کے پروہتوں) معالجوں اور افسوں گر پجاریوں میں ملتا ہے، لیکن جب پہلے پہل قدیم عربی حکایات میں، حدیث میں اس سے زیادہ ندرت کے ساتھ اشعار جاہلیہ میں، ہمارا ان سے سابقہ پڑتا ہے وہ تو عام شامنیت کی سرحد سے آگے نکل چکے ہوتے ہیں، ان کی غیب دانی کا دارومدار استغراقی کشف پر ہیں۔ یہ بھی درست ہے کہ رات کو انھیں ایسے خواب نظر آتے ہیں، جس سے آئندہ کے احوال اور دیگر اشیا اور واقعات جو معمولی بشر کی آنکھوں سے اوجھل ہوتے ہیں، ان پر کسی قدر روشن ہو جاتے ہیں (المسعودی، ۳: ۳۷۹، ۳۹۴ ببعد) لیکن یہ لوگ درحقیقت صاحب کشف و کرامت نہیں۔ ان کے الہام کی اصل جنی یا شیطانی ہے۔ کوئی جن یا شیطان (Saikoriov) جسے ان کا "تابع" "صاحب" "مولی" یا "ولی" اور بالعموم رئی یا رِئی (غالباً "غیب دان) کہا جاتا ہے، ان کے اندر بولتا ہے۔ ان کے وجدانی استغراق کا یہ مجسم جو پہلی نظر میں ان کو قدیم طرز کے شاعر (لفظی معنی جاننے والا) کے ساتھ، جس کی بابت یہ مان لیا گیا ہے کہ جن انھیں، فوق

الحلوۃ' سحری علم عطا کرتے ہیں' مرتبط کرتا ہے۔ وہ صاف طور پر دیکھتا ہے کہ ایک روح اس کے پاس آ رہی ہے' اس کے قدم کی آواز سنتا ہے اور اس کے بولنے کی آواز اس کے پاس دور ہی سے آنے لگتی ہے' وغیرہ وغیرہ (Sprenger: ۱: ۲۵۷؛ Holscher' ص ۱۸۵) بیچ بیچ ان موکلوں (یا جنوں) کے اپنے علیحدہ نام بھی ہوتے تھے (اسی طرح جیسے کہ شاعروں کے جنوں کے نام ہوتے تھے (دیکھیے یاقوت: معجم' طبع وستنفلٹ' ۳: ۴۴ س ۳ بعد اور الجاحظ: ۶: ۲۴؛ van Vloten' ۸: ۶۵) کاہنوں کے اقوال سجع یعنی چھوٹے چھوٹے مقفّی نثر کے جملوں کی شکل میں ہوتے تھے یا کبھی شاذ و نادر ایک جملہ چھوڑ کر پہلے جملے کا قافیہ دہرایا جاتا تھا' جیسا کہ عرب میں ابتدائی زمانے سے آئندہ کی خبریں دینے والوں اور ساحروں کے ادنی اور اعلی ہر طبقے میں رواج چلا آتا تھا (الاغانی' بار اول' ۱۰: ۲۸ س ۱۳)' سجع کے علاوہ ایک مخصوص ترنم جس میں یہ اقوال ادا کیے جاتے ہیں کاہن کے ملفوظات کی ایک خصوصیت ہے (ابن ہشام ۱: ۱۷۱ س ۲ اور اسی موضوع پر' ۲: ۵۸).

زمانہ قبل اسلام کی اجتماعی اور انفرادی دونوں زندگیوں میں کاہنوں کو بڑا دخل تھا۔ تمام قبائلی اور ملکی اہم معاملات میں ان سے استفسار کیا جاتا تھا' بالخصوص جنگی مہموں اور غارتوں کے وقت جن میں بالعموم وہ خود بھی حصہ لیتے تھے اور کبھی بذات خود ان کی قیادت بھی کرتے تھے۔ اسی لیے بادشاہ اور ملک اپنے اپنے نجومی اور پیش گو رکھا کرتے تھے (الطبری' طبع ڈخویہ' ۱: ۷۶۳ س ۵) اور ہر قبیلے کا اپنا ایک کاہن یا کاہنہ' نیز ایک شاعر اور ایک خطیب ہوتا تھا۔ نجی زندگی میں یہ کاہن خاص طور پر ہر قسم کے جھگڑوں اور قانونی بحثوں پر بطور حاکم کے تصور سے بالکل ملا ہوا تھا (الحطیئۃ' قصیدہ ۱۷' شعر ۷' الابشیہی' قاہرہ ۱۳۲۱ھ' ۲: ۷۳ س ۱).

اس قسم کے مردوں اور عورتوں کا طبعاً اثر بہت ہوتا تھا اور وہ اکثر اپنے قبیلے کی حدود سے باہر اور دور دور تک تجاوز کر جاتا تھا۔ یہ نہیں تھا کہ کاہن بالکل ادنٰی طبقے کے لوگوں سے چنے جاتے ہوں بلکہ بعض اوقات یہ لوگ بڑے ممتاز گھرانوں کے ہوتے تھے اور کبھی کبھی قبیلے کا سردار ہی ان کا کاہن بھی ہوتا تھا (Lammens' ص ۲۰۳ و ۲۵۷؛ الجاحظ' ۱: ۴۴؛ van Vloten' ۷: ۱۴۳)۔ بہرحال یہ لوگ اپنے قبیلے کے سردار اور متمدن طبقے کے افراد ہوتے تھے (دیکھیے الجاحظ: البیان' باب اسماء الکہان والحکام والخطباء والعلماء من قحطان' ۱: ۱۳۶' دیکھیے نیز کتاب مذکور' ص ۱۳ س ۱۵ بعد' قاہرہ ۱۳۳۲ھ' ۱: ۱۴۲' ۱۵۹).

مشرکین مکہ نے ابتداءً آپؐ کو کاہن ہی سمجھا اور آپؐ کے اس دعوے سے کہ میرا کاہن سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے' بلکہ میں اللہ کا رسول اور پیغمبر ہوں' ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ آپؐ کے جھوٹے نقالوں مثلاً مسیلمہ' طلیحہ (جو بعد میں مسلمان ہو گئے اور زمانہ اسلام میں وفات ہوئی رک بہ طلیحہ) اور بالخصوص اسود عنسی نے جس سے سجاح (یہ بھی بعد ازاں تائب ہو گئی تھیں اور زمانہ اسلام میں انتقال کیا رک بہ سجاح) بھی' جو اس جرگے کی ایک مونث فرد ہے' پیچھے نہیں ہے' اپنا کھیل کاہنوں کے بھیس میں کھیلا عرب کے لوگ پشتینی کافر اور مشرک تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو معمولی کاہن کہہ کر ان سے اپنا پیچھا چھڑا لیں' لیکن بعد میں ان کی بہت جلد آنکھیں کھل گئیں۔ حیرت اور افسوس تو ان کے حال پر ہے جو عالم اور متمدن ہوتے ہوئے آنکھیں بند کر کے نصف النہار کے سورج کا انکار کرتے رہے۔

اسلام نے توحید کا ڈنکا بجا کر محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ہر قسم کی وحی کے خاتمے کا اعلان کر کے اور شرع کے مقرر کردہ قانون کے ذریعے تمام معاشی رسوم و رواج کو ایک ضابطے کے ماتحت لا کر قدیم کاہنوں کا خاتمہ کر دیا۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: کتاب الحیوان' بمواضع کثیرہ (دیکھیے: V.Vloten)؛ (۲) المسعودی: مروج الذہب' طبع Barbier de Meynard اور Pavet de Courteille؛ ۳: ۳۴۷ بعد؛ (۳) القزوینی: عجائب المخلوقات' طبع Wistenfeld' ص ۳۱۸ بعد؛ (۴) ابن خلدون: مقدمہ' طبع Quatremere؛ در *Not. et Extr*' ۱: ۱۸ بعد' ترجمہ ڈی سلان' ۱: ۲۰۶ بعد (قاہرہ ۱۳۲۷ھ' ص [illegible] بعد)؛ (۵) الابشیہی: المستطرف' باب ۶۰.

○

کتمان: رک بہ تقیہ.

○

کرامۃ: ع' دراصل کرم (= کرم یا "نیک" ہونا' وسیع ترین معنی میں) کا مصدر' لیکن استعمال میں یہ ایک اسم ہے' جس

کے معنی وہی ہیں جو اکرام اور تکریم کے ہیں، یعنی کسی کے سامنے اپنے آپ کو نیک تر ثابت کرنا (لسان، ۱۵: ۲۵۶ س ۳ ببعد)۔ اگرچہ کریم کا لفظ بکثرت اللہ اور اس کے کاموں کے لیے قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے (راغب الاصفہانی: المفردات، بذیل مادہ)، لیکن کرامۃ کا لفظ کہیں نہیں آیا، لہذا اسلام کی دینی زبان میں اس کے معنی ہوے: اللہ کا اپنے احسان و انعام، حفظ و نصرت، قوت کا کسی بندے پر مبذول فرمانا، مثال کے طور پر (دیکھیے البیضاوی: تفسیر القرآن، بذیل ۱۰ یونس: ۶۳، طبع Fleischer، ۱: ۲۱۹ آخر صفحہ) جو اولیا اللہ کی بابت معتبر ترین بیان ہے؟ اور کرامات اس بذیل کی جزئی صورتوں کو کہتے ہیں، چنانچہ کرامات کے مخصوص معنے ہوے ایک خارق عادت انعام و اکرام جس کو اللہ اپنے اولیا کے حفظ و حمایت کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ قرآن مجید میں کرامات کا پتا ان آیات میں لگایا گیا ہے: ۳ [آل عمران]: ۳۷ جس میں حضرت مریمؑ کے پاس مقفل محراب میں خرق عادت کے طور پر آپ ہی آپ خوراک پہنچ جانے کا ذکر ہے اور وہ آیات جن میں تخت بلقیس کو ایک مصاحب سلیمان کے، جس کا نام نہیں لیا گیا، آن کی آن میں یمن سے شام پہنچا دینے کا ذکر ہے (۲۷ [النمل]: ۴۰)۔ چونکہ نہ تو حضرت مریمؑ پیغمبر تھیں اور نہ حضرت سلیمانؑ کا بے نام ساتھی پیغمبر تھا اس لیے اس خرق عادت کو دونوں صورتوں میں معجزہ نہیں کہہ سکتے۔ (اس کی پوری بحث کے لیے دیکھیے شرح تفتازانی بر عقائد نسفی، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۳۴ ببعد)، لیکن حقیقت میں ان کی اصل سیر اولیاء میں ہے جن میں ان کے بے شمار خارق عادت کارنامے درج ہیں جو ان کی باطنی زندگی کے ناقابل شک احوال کے مبالغہ آمیز اور محرف خیالی بیانات ہیں۔ ان واقعات یا کارناموں کی تہ میں جو حقیقت واقعیہ کارفرما ہے اس کو تمام راسخ العقیدہ مسلمان، تسلیم کرتے ہیں، یہاں تک کہ ابن خلدون (طبع Quatremere، ۱: ۱۹۹، ۲۰۱، مترجمہ دسلان، ۱: ۲۰۰، ۲۲۷)، جیسا فلسفی مورخ اور ابن سینا جیسا مشائی فلسفی تک بھی مانتے ہیں (الاشارات، طبع Farget، ص ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۱ ببعد)۔ صرف معتزلہ نے جنہیں اس بات کا یقین تھا کہ کائنات میں ایسے راز نہیں ہیں جو ان سے پوشیدہ رکھ چھوڑے گئے ہوں، لہذا اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم اپنے دینی مسائل کی تحقیق کے لیے فقط عقل کو رہنما بنائیں، اس کے خلاف احتجاج کیا اور خود قرآن مجید میں اپنے احتجاج کی اصل بھی اعوذ بی (دیکھیے الزمخشری: الکشاف، طبع Lens.Nassau، ۲: ۱۵۲۹ بذیل ۵۵ الرحمٰن: ۲۶، ۲۷)، اصطلاحاً کرامت، مفہوم یا خارق للعادۃ "عادت یا معمول کو توڑنے والوں" میں داخل ہے کیونکہ راسخ الاعتقاد اسلام میں Nature کوئی شے نہیں، اگر ہے تو فقط یا زیادہ سے زیادہ اللہ کی ایک مقررہ کی ہوئی عادت یا رسم ہے جس کے مطابق امور عالم عموماً ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ کرامت اور معجزہ (دلیل نبوت) میں فرق یہ ہے کہ کرامت کسی نبی سے اپنی نبوت کے ثبوت میں اللہ کی طرف سے صادر نہیں ہوتی اور اس کے ساتھ نبوت کا دعویٰ نہیں ہوتا، نہ مخالفوں کو مقابلے کی دعوت دی جاتی ہے۔

معونت (مدد) اور کرامت میں یہ فرق ہے کہ معونت حاصل کرنے والا گو مسلم ہوتا ہے، لیکن اس پر کوئی دینی (باطنی) حال طاری نہیں ہوتا اور نہ اسے مذہبی تجربہ ہوتا ہے۔ یہ ارہاص سے بھی علیحدہ ہے جو اس غیر معمولی واقعے کو کہتے ہیں جو کسی نبی کی بعثت سے پہلے اس کے لیے میدان تیار کرنے کے لیے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ کرامت استدراج اور اہانۃ سے مختلف ہے کیونکہ استدراج اور اہانۃ کفار کی خاطر ظہور پذیر ہوتے ہیں تاکہ انھیں گمراہ اور شرمندہ کیا جائے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۴۴ ببعد، النسفی: عقائد، محل مذکور مع اس کی شروح)۔ ولی کو اپنی کرامتیں چھپانی چاہییں، حالانکہ نبی کے لیے ان کا اظہار ضروری ہے۔ ولی کو اپنی کرامات سے باخبر ہونا ضروری نہیں، لیکن نبی کو لامحالہ ان کا علم ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ ولی کی کرامت کو اس نبی کا معجزہ سمجھا جائے گا جس کا وہ پیرو ہے اور آخری بات یہ ہے کہ ولی کو جہاں تک ہو سکے اپنی کرامات کو نظر انداز کرنا چاہیے اور اسے، بجائے عنایات ربانی سمجھنے کے، ذرائع ابتلا سمجھنا چاہیے۔

مآخذ: (۱) القشیری: الرسالۃ، بولاق ۱۲۹۰ھ، مع شروح، ۴: ۱۳۶ ببعد؛ (۲) الایجی: المواقف، بولاق ۱۲۶۶ھ، مع شرح الجرجانی، ص ۵۷۸ ببعد، ۵۲۷ ببعد؛ (۳) الہجویری: کشف المحجوب، مترجمہ آر۔ اے۔ نکلسن، بمدد اشاریہ؛ (۴) الشعرانی: الطبقات الکبریٰ، بمواضع کثیرہ؛ (۵) یوسف النبہانی: جامع کرامات اولیاء، قاہرہ ۱۳۲۹ھ (حکایات کا بہت بڑا مجموعہ ہے)؛ (۶) ابن بطوطہ: تحفۃ النظار، بمواضع کثیرہ۔

○

کرامت علی: جونپور (رک باں) کے ایک شیخ گھرانے

میں پیدا ہوئے (صحیح تاریخ ولادت معلوم نہیں غالباً انیسویں صدی کے اوائل میں) جس کے افراد اسلامی دور حکومت میں خطیب کے عہدے پر فائز رہے تھے۔ کرامت علی کے والد کلکٹر جونپور کے دفتر میں سر رشتہ دار تھے؛ انھوں نے دینیات اور دیگر علوم اسلامی کی تحصیل اپنے زمانے کے مشہور و معروف علما، خصوصاً شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ سے کی جو پہلے سید احمدؒ بریلوی کے استاد تھے اور جنھوں نے بعد میں ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی۔ ۱۸۲۰ اور ۱۸۲۴ء کے درمیان سید احمدؒ نے بنگال اور شمالی ہند کا دورہ کیا اور پیروؤں کی ایک جماعت فراہم کر لی۔ کرامت علی ان کے مخلص ترین نوجوان پیروؤں میں سے تھے؛ لیکن انھوں نے اس جہاد میں شرکت نہیں کی جو سید احمدؒ نے سکھوں [رک بآں] کے خلاف کیا اور نہ وہ افغانستان کے اس سرحدی علاقے میں بھی گئے جہاں ۱۸۳۱ء کی جنگ میں سید احمدؒ نے لڑتے ہوئے شہادت پائی۔ سید موصوف کی شہادت کے بعد ان کے معمر استاد شاہ عبدالعزیزؒ ان کے خلیفہ ہوئے اور بہار و بنگال میں تجدید اسلام کی تحریک بڑی سرگرمی سے شروع ہوئی۔ اس پر اس تحریک میں کرامت علی بھی بدل و جان شامل ہوئے اور انھیں اس تحریک کا سب سے کامیاب حامی اور داعی کہا جا سکتا ہے۔ اور یقیناً وہ اس کے لائق ترین نمائندے تھے۔ انیسویں صدی عیسوی کے ابتدائی عشرات کے دوران میں مشرقی بنگال میں کئی ایک چھوٹی چھوٹی اسلامی تحریکیں چلیں؛ لیکن ان کے قائد ایسے لوگ تھے جن میں بہ نسبت علم و فضل کے جوش اور سرگرمی زیادہ تھی؛ مثلاً حاجی شریعت اللہ (رک بہ فرائضی)؛ جنھوں نے ۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸-۱۸۳۹ء میں کرامت علی سے کلکتے میں ملاقات کی۔ ۱۸۵۵ء تک دو مختلف الخیال گروہوں کے درمیان مصالحت کی کوششیں کسی حد تک کامیاب ہو چکی تھیں؛ چنانچہ ایک جلسے میں، جو باریسال میں منعقد ہوا، کرامت علی دوسرے گروہ کے نمائندے مولوی عبدالجبار سے کئی ایک مسائل پر متفق ہو گئے؛ لیکن برطانوی ہند میں جمعے اور عید کی نمازوں کی شرعی جواز کے مسئلے پر مولوی عبدالجبار کی شدید مخالفت پر غالب نہ آ سکے.

اپنی دعوت کے سلسلے میں کرامت علی کو دہری کشمکش سے پالا پڑا۔ ایک طرف تو انھیں ان ہندوانہ رسوم اور بدعات کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا جو مشرقی بنگال کے مسلمانوں کی شرعی زندگی میں داخل ہو چکی تھیں اور دوسری طرف ان کی یہ کوشش تھی کہ راہ راست سے ہٹے ہوئے سب فرقوں کو، جن کے خلاف انھوں نے کامیابی سے مسلسل جنگ کی تھی، سنت قائمہ کے دائرے میں لایا جائے۔ ان کی عظیم کتابوں میں ان جہلا کا صراحۃً و کنایۃً بار بار ذکر آیا ہے۔ اس کے علاوہ اسی موضوع پر انھوں نے ایک اور مخصوص کتاب ہدایۃ الرافضین تصنیف کی۔ وہ بنگال کے مسلم عوام کے ساتھ ہمیشہ ربط ضبط رکھتے تھے اور تمام نذرانے، جو انھیں وصول ہوتے تھے، حاجت مندوں میں تقسیم کر دیتے تھے۔ وہ ایک مشاق قاری اور ماہر فن خوشنویس تھے.

گارساں دتاسی Garcin de Tassy (کتاب مذکور، ۲ : ۱۴۳) لکھتا ہے کہ Sir Charles Trevelyan نے اعلان کیا تھا کہ یورپ کی جدید علمی بیداری پر یونان اور عرب کے اثر کے موضوع پر جو ہندوستانی بہترین مقالہ لکھے گا اسے انعام دیا جائے گا۔ اس مقابلے میں کرامت علی نے بھی حصہ لیا تھا؛ لیکن انگریزی ترجمہ نہ ہونے کی وجہ سے، جس کا ساتھ ہونا شرائط کی رو سے ضروری تھا، ان کا مقالہ مقابلے میں شامل نہ کیا جا سکا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے اکثر ہم عصر ہندوستانی مولویوں کے برعکس اس بات کے قائل تھے کہ بیرونی دنیا کے عام مسائل سے اسلام کا بھی تعلق ہے اور اس موضوع میں دلچسپی لیتے تھے۔ کرامت علی نے ۳ ربیع الآخر ۱۲۹۰ھ/۳۱ مئی ۱۸۷۳ء کو وفات پائی اور رنگ پور میں مدفون ہوئے (جگل نور، ص ۳۶)؛ گویا وفات کے بعد بھی وہ اسی صوبے میں رہے جہاں زندگی بھر احیاے اسلام کی کوشش میں مصروف رہے تھے۔ ان کے بعد یہ کام ان کے بیٹے مولوی حافظ احمد (م ۱۸۹۸ء) اور بھتیجے محمد محسن نے سنبھالا۔ کرامت علی کے متبعین کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ بنگال میں بمشکل کوئی ایسا گاؤں ہو گا جہاں ان کے شاگرد نہ ہوں۔ اس صوبے کے بعض اضلاع میں آج تک ان کا اثر زندہ و پایندہ ہے.

ان کی تصنیفات زیادہ تر اردو میں ہیں۔ رحمٰن علی (کتاب مذکور، ص ۱۷۱، ۱۷۲) نے ان کی ۴۶ کتابوں کی فہرست دی ہے اور یہ دعوٰی نہیں کیا کہ یہ فہرست جامع اور مکمل ہے۔ ان کی ایک کتاب مفتاح الجنۃ بار بار طبع ہو کر شائع ہو چکی ہے اور یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ اس کتاب میں اسلامی قواعد و مسائل کا بالکل درست اور صحیح بیان ہے۔ ان کی تصنیفات کو چار حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) عام تصنیفات، مثلاً مفتاح الجنۃ؛ (۲) قرآن مجید کی قراءت، اس کی لفظی تفسیر اور نماز و طہارت کے مسائل پر تصنیفات؛ (۳) ہجری

مریدی کے مسئلے پر تصنیفات' جو پاک و ہند کے اہل السنۃ و الجماعۃ مسلمانوں کے ہاں خاصا اہم ہے۔ اس مسئلے کی اہمیت تسلیم کر لینے سے کرامت علی وہابی فرقے سے صاف طور پر جدا نظر آتے ہیں اور غیر محسوس طور پر زمرہ متصوفین سے جا ملتے ہیں اور انھیں اہل السنۃ کے متعدد فرقوں سے مربوط و منسلک کرتے ہیں؛ (۳) شریعت اللہ' دو دو میاں اور وہابیوں کے بارے میں مناظرانہ تصنیفات۔

مآخذ : (۱) مفتاح الجنۃ' کلکتہ ۱۲۳۳ھ' (بارہا طبع ہوئی)؛ (۲) کوکب دری' کلکتہ ۱۲۵۳ھ (اس میں ان لوگوں کے فائدے کے لیے جو عربی کا محض واجبی علم ہی رکھتے ہیں عبارات قرآنی کا ترجمہ دیا گیا ہے)؛ (۳) بیعت توبہ' کلکتہ ۱۲۵۴ھ (اس میں پیر کے ہاتھ پر بیعت توبہ اور دیگر اشغال مسالک وغیرہ کا شرعی جواز پیش کیا گیا ہے)؛ (۴) زینۃ القاری' کلکتہ ۱۲۶۳ھ (قراءت قرآن مجید کے صحیح اصول و قواعد کے بارے میں)؛ (۵) فیض عام' کلکتہ ۱۲۸۲ھ (تفکر دینی پر ایک رسالہ' جس میں شیخ احمد سرہندیؒ کے نظریات کی تشریح پیش کی گئی ہے)؛ (۶) حجت قاطعہ' کلکتہ ۱۲۸۲ھ (ایک مناظرانہ رسالہ' جو شریعت اللہ اور ان کے بیٹے دودو میاں عام طور پر اس کا تلفظ دودھو میاں کیا جاتا ہے' مگر کرامت علی اسے ہمیشہ اسی طرح لکھتے ہیں کے خلاف لکھا گیا ہے)؛ (۷) نور الہدیٰ' کلکتہ ۱۲۸۶ھ (عقائد تصوف اور مہدویہ مذہب کے بارے میں' جس سے بظاہر سید احمدؒ بریلوی کا نیا مذہب مراد ہے)؛ (۸) مکاشفات رحمت' کلکتہ ۱۲۸۶ھ (اس میں سید احمدؒ بریلوی کی زندگی اور کارناموں کے حالات ملتے ہیں اور وہابیوں کو زیر بحث لا کر ان سے اپنی بے تعلقی ظاہر کی ہے)؛ (۹) زینۃ المصلی؛ (۱۰) کلکتہ ۱۲۵۹ھ (وضو اور نماز وغیرہ کے متعلق ہدایات)' زاد التقویٰ' کلکتہ ۱۲۸۷ھ' (اسلامی عقائد و اعمال اور تصوف کے بیان میں۔ اس میں نقشبندیہ تعلیم کو قبول کیا گیا ہے)' کرامت علی کی تصنیفات کی ایک نامکمل فہرست کے لیے دیکھیے (۱) رحمٰن علی: تذکرہ علمائے ہند' لکھنؤ ۱۸۹۴ء' ص ۱۷۱' جس میں ۳۶ مختلف کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

○

کرامیہ : ایک فرقہ جو ابو عبداللہ محمد بن کرام (یا کرام یا کرام) کے نام سے منسوب ہے' (دیکھیے میزان الاعتدال' ۳: ۱۲۷ اور ان کے دور تر اسلاف کے لیے ملاحظہ ہو ابن الاثیر: الکامل' ۷: ۱۳۹)۔ السجستانی کے خاصے مفصل حالات السمعانی (الانساب' ۴۷۶ ب تا ۴۷۷ الف) میں ملتے ہیں۔ اس کے بیان کے مطابق یہ بنو نزار سے تھا' موضع زرنج میں پیدا ہوا' سجستان میں پرورش پائی' اس کے بعد خراسان چلا گیا' جہاں مشہور زاہد احمد بن حرب (م ۲۳۴ھ) کے درس میں شریک ہوا۔ بلخ میں اس نے ابراہیم بن یوسف الماکیانی (م ۲۵۷ھ)' مرو میں علی حجر (م ۲۴۴ھ) سے اور ہرات میں عبداللہ بن مالک بن سلیمان سے استفادہ کیا۔ وہ احمد بن عبداللہ جویباری (م ۲۴۷ھ) اور محمد بن تمیم فریابی کے واسطے سے بہت سی احادیث روایت کرتا تھا۔ یہ دونوں روایت حدیث میں متہم تھے۔ مکے میں پانچ سال بسر کرنے کے بعد ابن کرام سجستان واپس آیا اور یہاں اس نے اپنی ساری املاک فروخت کر دیں۔ یہاں سے وہ نیشاپور چلا گیا جہاں کے عامل محمد بن طاہر بن عبداللہ نے اسے (تاج العروس کی رو سے دو موقعوں پر) قید کر دیا۔ ۲۵۱ھ میں جب اسے رہائی نصیب ہوئی تو وہ نیشاپور چھوڑ کر بیت المقدس روانہ ہو گیا' جہاں اس نے اپنی زندگی کے آخری ایام بسر کر کے ۲۵۵ھ میں وفات پائی۔ وہاں اس کے پیروؤں کی قیام گاہ کا' جو "خانقاہ" کہلاتی ہے' ذکر ایک سو سال بعد مطہر بن طاہر (البدء و التاریخ' طبع Huart' ۵: ۱۴۹) اور المقدسی نے کیا ہے۔

(۲) عقائد: ابن کرام کے اقوال و افکار ایک کتاب میں مذکور تھے جس کا نام عذاب القبر تھا۔ ان میں سے بعض اقوال الفرق بین الفرق' ص ۲۰۲ تا ۲۱۴ میں دیے گئے ہیں۔ اس میں اس فرقے کا جس کے پیروؤں سے مصنف کے مناظرے بھی ہوئے تھے' تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ اس کا سب سے بڑا دینی عقیدہ جس کے باعث اس کے فرقے کا شمار مشبہ میں ہونے لگا' یہ تھا کہ ذات الٰہ ایک جوہر ہے۔ اس کے بعض پیروؤں نے جوہر کے بدلے جسم ہی کہہ دیا' گو ان کے نزدیک یہ جسم اعضائے انسانی پر مشتمل نہیں اور عرش سے ملا ہوا ہے جو "فضا" (Space) میں واقع ہے۔ بظاہر یہ عقیدہ قرآنی الفاظ "علی العرش استوی" سے مستنبط ہے۔ درحقیقت ابن کرام کے بقیہ اعتقادی مسائل میں یہی سعی کار فرما نظر آتی ہے کہ قرآن مجید کی بعض آیات اور ارسطاطالیسی فلسفے کے بعض مسائل میں تطبیق دی جائے' خصوصاً وہ مسائل جن کی بنیاد مسئلہ امتیاز جوہر و عرض اور امتیاز حرکت و قوۃ پر ہے۔ اس طرح اس کے پیرو اس نظریے پر قائم

رہ سکتے تھے کہ خدا کلام کرنے سے قبل متکلم تھا اور عبادت کرنے والوں کے معرض وجود میں آنے سے قبل بھی اس کی عبادت کی جا سکتی تھی۔ مسئلہ قدم عالم کو قرآن کے مسئلہ خلق کے مطابق ثابت کرنے کے لیے دقیق اور غامض دلائل کلام میں لائے گئے۔ ابن کرام یہ مانتا تھا کہ خدا بعض اعراض کا مورد ہے، مثلاً "ارادہ"، "ادراک"، "کلام"، "مماسہ" وغیرہ۔ ان اعراض پر اسے قدرت حاصل ہے، لیکن اسے عالم اور موجودات عالم پر قدرت نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کے ارادے سے نہیں بلکہ لفظ کن سے خلق ہوے ہیں۔ اس طرح یہ معلوم ہوتا ہے کہ کن فیکون میں امر و مضارع کے صیغے اپنے اصلی معنوں میں استعمال کیے گئے ہیں۔

ان کا ایک اور عقیدہ جس کا حوالہ اکثر کتب کلام میں ملتا ہے، یہ ہے کہ ایمان کا مطلب شہادتین کو ایک بار زبان سے ادا کرنا ہے اور اس میں نہ تصدیق قلبی کو دخل ہے اور نہ عمل کو۔

(۳) فرقہ کرامیہ کی تاریخ: معلوم ہوتا ہے کہ کرامی عقیدہ زیادہ تر خراسان میں پھیلا اور ۳۷۰ھ میں الفرق کے مصنف نے سامانی سپہ سالار محمد بن ابراہیم بن سیمجور کے سامنے اس فرقے کے ایک رکن سے مناظرہ کیا۔ اس فرقے کو سبکتگین شاہ غزنہ کی حمایت حاصل تھی، کیونکہ وہ ابوبکر اسحٰق بن محمشاذ (م ۳۸۳ھ) کا، جو اس کے زمانے میں کرامیوں کا امیر، بہت احترام کرتا تھا۔ اسی کے بیٹے محمد نے محمود بن سبکتگین کو باطنیوں پر سختی اور تشدد کرنے پر اکسایا۔ اس واقعے کی صداے بازگشت صوفی ابوسعید کی سوانح حیات (ص ۲۵۷ تا ۳۴۰، طبع Jhukowski ۱۸۹۹ء، ۸۳ تا ۹۶) میں سنائی دیتی ہے، جہاں بیان کیا گیا ہے کہ اسحٰق بن محمشاذ نے قاضی سعید (حنفی) سے مل کر موصوف کے خلاف متحدہ محاذ بنایا تھا۔ اس وقت نیشاپور میں کرامیوں کی تعداد بیس ہزار تھی۔ بہرحال ۴۰۳ھ میں قاضی مذکور نے، جو حج کر آیا تھا اور جس پر خلیفہ القادر کی نگاہ التفات تھی، غزنہ میں محمود کے سامنے کرامیہ کے الحاد کی شکایت کی۔ محمد بن اسحٰق کرامیہ عقائد سے منکر ہو گیا اور جو لوگ اسے علی الاعلان مانتے تھے انھیں سزا دی گئی۔ پھر بھی نیشاپور میں بہت سے لوگ اس پر قائم رہے۔ ابن الاثیر کے ہاں ہمیں ایک عوامی جنگ کا ذکر ملتا ہے جو ۴۸۸ھ میں شہر نیشاپور میں ہوئی تھی۔ اس میں ایک طرف کرامی تھے اور دوسری جانب حنفیوں اور شافعیوں کی متحدہ طاقتیں۔ ان جماعتوں کے رہنما محمود کے زمانے کے شیوخ کی اولاد میں سے تھے۔ یاقوت نے (بذیل مادہ نجستان) ایک کرامی مبلغ کا ذکر کیا ہے، جس نے چھٹی صدی ہجری کے وسط میں نیشاپور کے لوگوں میں بڑا رسوخ پیدا کر لیا تھا۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۵۶۱ھ، غنیۃ، قاہرہ ۱۲۸۸ھ، ۱: ۸۱) نے لکھا ہے کہ ان کے زمانے میں بھی کرامیہ کی ایک بڑی تعداد خراسان میں موجود تھی۔ فخرالدین الرازی (م ۶۰۶ھ، اساس التقدیس، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۹۶ تا ۹۸) کا بظاہر یہ خیال ہے کہ وہ اس کے زمانے تک موجود تھے، تاہم قرین قیاس یہ ہے کہ جب چنگیز خان کے فوجی سرداروں نے خراسان کے باشندوں کا قتل عام کیا تو اس فرقے کی بھی درحقیقت جڑ کٹ گئی۔ جب زمانہ مابعد کے مصنفین ان کے عقائد کا حوالہ دیتے ہیں (مثلاً ابن تیمیہ اور مواقف کا مصنف) تو غالباً وہ اپنی معلومات گزشتہ زمانے کی تصنیفات سے اخذ کرتے ہیں۔

مآخذ: مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے: (۱) تاریخ یمینی، دہلی ۱۸۴۷ء، ص ۴۲۹ ببعد، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۲: ۳۱۵ ببعد؛ (۲) المقریزی: الخطط، ۲: ۳۵۷۔

○

کرسی: ایک معروف عربی لفظ (اس کی آرامی شکل: کرسیا، بمعنی تخت)۔ یہ لفظ قرآن مجید میں صرف دو دفعہ آیا ہے (۲ [البقرۃ]: ۲۵۵، ۳۸ [ص]: ۳۴)۔ پہلی جگہ جس آیت میں یہ لفظ وارد ہوا ہے اس کا نام آیۃ الکرسی ہو گیا ہے۔ اس میں اشارہ خداے تعالٰی کے تخت کی طرف ہے جس کی وسعت آسمان اور زمین پر حاوی ہے۔ دوسری عبارت میں حضرت سلیمانؑ کا ذکر ہے۔ اللہ تعالٰی کے تخت کے لیے دو لفظوں 'عرش اور کرسی' کے استعمال کے بارے میں مفسرین میں اختلاف رائے رہا ہے۔ بعض کے خیال میں کرسی وہ چوکی ہے جو تخت کے آگے بچھی ہوتی ہے جس پر بادشاہ اپنے پاؤں رکھتا ہے۔ دیکھیے الطبری: التفسیر، ۵: ۳۹۸، ۳۹۹، مطبوعہ دارالمعارف، قاہرہ) بحالیکہ بعض نے اس کو محض عرش کا مرادف قرار دیا ہے (الحسن البصری، در کتاب مذکور)۔ دوسری آیت میں جس طرح اس لفظ کا استعمال کیا گیا ہے، یعنی "ایک تخت جو بیٹھنے کے کام آتا ہے۔" اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں یہ عرش کا مرادف ہے۔

ایک مربع شکل کی بلند چیز کا تصور (جو لفظ عرش کا بھی اصلی مفہوم ہے) ان سب مختلف معانی میں مضمر ہے جو اس لفظ نے اختیار

کیے ہیں، چنانچہ کسی مستطیل کی چار اطراف کو جن کا مقصد کسی لفظ کے حروف یا کچھ کلمات کا احاطہ کرنا ہوتا ہے اس نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فارسی میں ان چار اطراف کو خطوط کرسی کہا جاتا ہے اور خود اس مستطیل کو کرسی بندی (Huart: Calligraphes، ص ۲۵۳)۔ ایرانی اس لفظ کو ایسے چوکھٹے کے لیے استعمال کرتے ہیں جس پر لحاف یا گدے کا ایک قالین تان دیا جاتا ہے اور اس کے نیچے ایک انگیٹھی رکھ دی جاتی ہے۔ جاڑے کے موسم میں ٹانگوں کو گرمائی پہنچانے کے لیے انھیں اندر کی طرف قالین کے نیچے پھیلا دیتے ہیں (ترکوں کا "تندر") عرب اس نام کا اطلاق مندرجہ ذیل اشیا پر کرتے ہیں: کے میں ایک قسم کی سیڑھی یا صندلی، یعنی چار (آج کل چھے) پہیوں کا ایک متحرک زینہ جس میں نو سیڑھیاں ہوتی تھیں اور جسے کعبے کی دیوار کے ساتھ لگا کر کھڑا کر دیا جاتا تھا اس طرح کہ اس کا اوپر کا سرا کعبے کی چوکھٹ کے برابر آ جاتا تھا (ابن جبیر: الرحلۃ، ص ۹۰؛ ابن بطوطہ، ۱: ۳۰۹؛ Dozy: Supplement، ۲: ۴۵۵)؛ رحل، جس پر قرآن مجید رکھا جاتا ہے (المقری، ۱: ۴۰۴)؛ اصطرلاب کا ایستادہ (اسٹینڈ)، گنجفہ کی گاڑی؛ تین یا چار آدمیوں کے لیے ایک پشت دار نشست؛ ایک میز جس پر کوئی کھانے کا برتن رکھ دیا جاتا ہے (Lane: Modern Egyptians، ۱: ۱۸۵)؛ ایک ایستادہ، جس پر رات کے وقت عمامہ اتار کر رکھ دیا جاتا ہے (کرسی العمامہ)؛ ایک ہولڈر، جس میں کسی نوک دار چیز کا پچھلا سرا لگا دیا جاتا ہے۔ طنبور بجانے کی مضراب (J.A. ۱۸۵۰، ۱: ۲۵۱)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

* * *

کَسْب : یہ مادہ قرآن مجید میں تلاش کرنے، حاصل کرنے، کمانے، کام کرنے (الراغب: مفردات القرآن، بذیل مادہ) (اچھا یا برا) کے معنوں میں بارہا استعمال ہوا (نیز دیکھیے C. Torrey: *The Commercial Theological Terms in the Koran*، لائیڈن ۱۸۹۲ء، ص ۲۷) باب اول (فعل) اور باب ہشتم (افتعال) کے مشتقات مترادفات کے طور پر استعمال ہوتے ہیں، لیکن بقول البیضاوی (تفسیر البیضاوی، طبع Fleischer، ۱: ۱۴۳، س ۲۱) کسب اور اکتساب کے معنی تقریباً ایک ہیں، البتہ اصطلاحاً اس کا استعمال دو گونہ ہے: (۱) ایک جو اشاعرہ کے "اکتساب" کا مترادف ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مخلوق کا فعل دراصل اللہ کا تخلیق کردہ، ابتدا کردہ اور پیدا کردہ ہوتا ہے، لیکن انسان اس کا اکتساب کرتے ہوئے اسے مکسوب بنا لیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے اختیار اور ارادے سے اس سے ربط تو قائم کر لیتا ہے، مگر نہ تو اس کے نتیجے پر اثر انداز ہوتا ہے نہ اس کا آغاز وجود اس کا مرہون منت ہے۔ وہ صرف اس کا مورد (ریاضی کی اصطلاح میں محل) ہے کہ جو عمل سرزد ہوتا ہے، مخلوق کی ذات میں ہوتا ہے (الجرجانی: شرح المواقف از الایجی، بولاق ۱۲۶۶ھ، ص ۵۱۵)۔ الغزالیؒ نے غالباً اس لیے کہ انسان اپنے عمل کی ذمے داری قبول کرے اکتساب کو ترجیح دی (دیکھیے ان کا ارشاد احیاء علوم الدین، طبع مع شرح المرتضی الزبیدی، ۲: ۱۸۵ بعد اور اس کی مفصل شرحیں)۔ الرازی (تفسیر، ۲: ۳۸۸، قاہرہ ۱۳۰۸ھ) نے بھی ۲ [البقرۃ]: ۲۸۶ کی شرح کرتے ہوئے ان دو اصطلاحات کے بارے میں مختلف نظریے بیان کیے ہیں۔ السنوسی نے بھی مقدمہ (طبع Luciani، ص ۹۸ بعد، نیز حاشیہ ص ۲۲۷) میں اکتساب کی اصطلاح دو بار استعمال کی ہے اور وہ بھی کسب ہی کے معنوں میں۔ السنوسی کے بیان کو الجرجانی کے بیان پر اضافہ تصور کیجیے۔ یہ مسلمانوں کے کلام کا ادق ترین مسئلہ ہے (ادق من کسب الاشعری)، لیکن قیاس یہ ہے کہ الاشعری چاہتا تھا اس امر کی تشریح کرے کہ انسان کو آزادی اختیار کا شعور حاصل ہے اس کا کہنا یہ تھا کہ اس شعور کو اللہ تعالیٰ نفس انسانی میں الگ طور پر تخلیق کرتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان ایک خود حرکت کل ہے اور شعور اس کا جزو۔ متکلمین مابعد نے بالخصوص ماتریدی نظام فکر کے زیر اثر جس پر اخلاقیات کا غلبہ ہے، اس نظریے کو اس کے برعکس دوسرے طریقے سے پیش کیا، مثلاً (دیکھیے التفتازانی: شرح العقائد النسفی (نسفی ماتریدی تھا)، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۹۸ بعد؛ (۲) کسبی اور اکتسابی اطلاق اس علم پر ہوتا ہے جو مخلوق اشیا کو حاصل اور علل ثانویہ (اسباب) کے اختیاری استعمال سے حاصل کیا جاتا ہے: (الف) مثلاً استدلال اور استخراج میں مقدمات کو جانچنا یا (ب) جیسے سننا، جیسے ادراک حسی کے دوران میں آنکھ کا پھیرنا۔ ان کا دائرہ بہ نسبت استدلال زیادہ وسیع ہے۔ استدلال کا تعلق تو صرف حجت اور دلیل سے ہے۔ بعض اوقات ایسا ہی ہوتا ہے کہ ضروری کو اکتسابی اور استدلالی کے مقابلے میں پیش کیا جائے۔ دوسروں کے نزدیک اس کی ترتیب یوں ہے:

(الف) ضروری اولیٰ (ب) اکتسابی؛ (ب) کے حصول میں اسباب کی تین قسمیں ہیں: صحت مند حواس، قابل اعتماد بیان اور "نظر"، یعنی فکر معقول۔ نظر کی بھی دو قسمیں ہیں: یعنی فوری وجدان (بدیہی) اور استدلال، یعنی (استخراج) (التفتازانی: شرح العقائد النسفیہ، ص ۳۹ ببعد؛ نیز الجرجانی: شرح المواقف، ص ۱۹ تا ۲۱)۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔ دونوں قسم کے استدلال کے بارے میں کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۴۳ ببعد کا اضافہ کر لیجیے۔

○

کسوۃ : رک بہ کعبہ؛ محمل۔

○

کَشْف : تصوّف کی اصطلاح؛ لغوی معنی کھولنا، ظاہر کرنا، حجاب دور کرنا؛ انکشاف، کھلنا، ظاہر ہونا، حجاب دور ہو جانا۔

یہ اصطلاح صوفی کے سامنے سے حجابات براتب اٹھ جانے کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ اس کا سوچ سمجھ کر تجزیہ کیا جائے تو اس میں تین درجے نکلتے ہیں: (ا) محاضرۃ، جس میں عقل سے بذریعہ برہان کام لیا جاتا ہے؛ (ب) مکاشفہ، جس میں علم سے بذریعہ بیان و تشریح کام لیا جاتا ہے؛ (ج) مشاہدہ، جو براہ راست ذاتی تجربے (معرفت) کا نتیجہ ہوتا ہے؛ (ا) کے ذریعے ارباب العقول علم الیقین تک پہنچتے ہیں۔ یہ منزل محدود فکر و نظر ہی سے تعلق رکھتی ہے اور اسے درحقیقت کشف نہیں کہا جا سکتا؛ (ب) کے ذریعے اصحاب العلوم کی رسائی عین الیقین کے درجے تک ہوتی ہے اور (ج) کے ذریعے اصحاب المعرفہ حق الیقین تک پہنچ جاتے ہیں۔ حق الیقین مطلوب حقیقی کا بلاواسطہ دیدار ہے اور اسے بعض اوقات معاینہ بھی کہتے ہیں (القشیری: الرسالہ، طبع (مع شرح) از زکریا الانصاری و العروسی، بولاق ۱۹۲۰ء، ۲: ۷۱ ببعد؛ الہجویری: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن، ص ۳۷۳، بمدد اشاریہ)۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔ ان میں التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۱۲۵۳ کا اضافہ کر لیا جائے۔

○

کعبؓ بن مالک : ابو عبداللہ نیز ابو عبدالرحمٰن (دیکھیے تہذیب التہذیب، ۸: ۴۴۰)، مدینہ منورہ میں بنو خزرج کے قبیلہ سلمہ سے تھے۔ وہ عہد جاہلیت میں مدینہ منورہ کی خونریز قبائلی جنگوں میں حصہ لینے کے بعد ہجرت سے پہلے اسلام لے آئے تھے، چنانچہ عقبہ ثانیہ (ذوالحج کو) کی عظیم الشان بیعت میں وہ بھی شریک تھے۔ کعبؓ شاعر تھے اور حسان بن ثابت (رضی اللہ عنہ) اور عبداللہؓ بن رواحہ کی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی فرمائش پر مسلمانوں کے جنگی کارناموں کا ذکر کرنے اور دشمنوں کے معاندانہ اشعار کے جواب میں شعر کہتے تھے۔ وہ غزوۂ بدر (رک باں) میں شریک نہیں ہو سکے، لیکن دوسرے متعدد غزوات میں حصہ لیا؛ چنانچہ غزوۂ احد میں باوجودیکہ انھیں زخم لگ چکے تھے انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو، جن کے بارے میں خیال تھا کہ زخمی ہو کر شہید ہو گئے ہیں، تلاش کر لیا۔ بایں ہمہ وہ ان معدودے چند صحابہ میں سے تھے جو باوجود اپنے جذبۂ ایثار و جاں نثاری کے تبوک کے پرخطر غزوے میں شریک نہ ہو سکے۔ اس پر انھیں سخت ندامت ہوئی۔ سخت آزمائش کے بعد انھیں معاف کر دیا گیا (دیکھیے ۹ [التوبۃ]: ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۸ ببعد)۔ یہاں یاد رکھنا چاہیے کہ کعب ہی غسانیوں (رک بہ غسان)، جو اسے اپنے قبیلے کے تعلقات پر بار بار زور دیتے اور کعب ہی سے ایک غسانی سردار نے مدینہ منورہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قطع تعلق کرنے کے لیے کہا تھا۔

ان کی وفات ۵۳ھ/۶۷۳ء میں ہوئی جب وہ اپنی بصارت کھو چکے تھے، مگر ایک دوسرے قول کے مطابق ۵۰ھ میں ہوئی اور ہیثم بن عدی اور ابن حجر کے نزدیک اس زمانے میں جب حضرت علیؓ شہید ہوئے (تہذیب التہذیب، ۸: ۴۴۱)۔ کعبؓ بن مالک کے کلام میں جذبہ حب الوطنی کے ساتھ اسلام کے لیے بھی حقیقی جوش پایا جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام، ص ۲۹۳ تا ۳۰۱، ۳۱۰، ۵۷۵، ۸۹۶، ۹۰۷ تا ۹۱۳؛ اشعار: ص ۵۲۰ تا ۸۷۱، بمواضع کثیرہ؛ (۲) المبرد: الکامل، ص ۶۶؛ (۳) ابن قتیبہ: کتاب الشعر، طبع ڈخویہ، ص ۲۸۰؛ (۴) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۱۴۱۷ تا ۱۴۲۵، ۱۴۰۶، ۱۵۹۵، ۱۶۰۵، ۲۳۴۷، ۳۰۴۹، ۳۰۴۲، ۳۰۷۰؛ (۵) الاغانی، ۱۵: ۲۶ تا ۳۲؛ (۷) النووی: تہذیب، طبع Wüstenfeld، ص ۵۲۳ ببعد؛ (۸) *Bibl. Geogr. Arab.*، ۷: ۲۲۳؛ (۹) البلاذری، مطبوعہ قاہرہ، ص ۵۹۳ ببعد۔

○

کعبہ : دنیا میں خدا کا پہلا گھر (بیت اللہ اور مسلمانوں کا قبلہ جو مکہ مکرمہ میں مسجد الحرام کے تقریباً بیچن وسط میں واقع ہے۔

یہ نام کعبے کی 'تکعیب' یعنی مربع ہونے کی وجہ سے پڑ گیا ہے۔ لغت کے اعتبار سے ہر بلند اور مربع عمارت کو کعبہ کہتے ہیں (دیکھیے الفاسی: شفاء الغرام، ۱: ۱۲۶، بحوالۂ قاضی عیاض: المشارق، النووی: تہذیب الاسماء و اللغات) اس کے علاوہ اسے (۲) البیت الحرام، (۳) بکہ اور (۴) البیت العتیق بھی کہا جاتا ہے۔ ابن الاثیر (النہایہ) اور الازرقی (اخبار مکہ) نے کعبے کے کچھ اور نام بھی ذکر کیے ہیں (دیکھیے الفاسی: شفاء الغرام، ۱: ۱۲۷)۔

کعبے کا نام، جو دراصل اسم علم نہیں، خانہ کعبہ کی مکعب نما شکل سے تعلق رکھتا ہے، لیکن یہ عمارت صرف سرسری نظر میں مکعب نما ہے ورنہ حقیقت میں اس کا نقشہ ایک بے قاعدہ مستطیل کا ہے۔ وہ دیوار جس کا رخ شمال مشرق کی طرف ہے اور جس میں دروازہ ہے (یعنی کعبے کے سامنے کا رخ) اور مقابل کی دیوار (کعبے کی پشت) چالیس چالیس فٹ لمبی ہیں، دوسری دو پینتیس پینتیس فٹ، بلندی پچاس فٹ ہے۔

کعبے کی عمارت میں سیاہی مائل بھورے پتھر کے روڑے استعمال کیے گئے ہیں، جو مکے کے اردگرد کے پہاڑوں میں ملتا ہے۔ عمارت کی کرسی (شاذروان) سنگ مرمر کی ہے۔ یہ دس انچ اونچی ہے اور کوئی فٹ بھر دیواروں سے باہر نکلی ہوئی ہے۔ کعبے کے مرکز سے اگر چار لکیریں چاروں کونوں (ارکان) سے گزرتی ہوئی کھینچی جائیں تو وہ کم و بیش قطب نما کی چار جہتوں کا پتا دیں گی۔ اگر چاروں دیواروں کے مرکزوں سے عمودی خط کھینچے جائیں تو اس کی سمت شمال مشرق، شمال مغرب، جنوب مغرب اور جنوب مشرق ہوگی۔ شمالی کونہ الرکن العراقی کہلاتا ہے، مغربی الرکن الشامی، جنوبی الرکن الیمانی اور مشرقی (حجر اسود کی رعایت سے) الرکن الاسود۔

کعبے کی چاروں دیواریں ایک سیاہ پردے یا غلاف (کسوۃ) سے ڈھکی رہتی ہیں، جو زمین تک لٹکتا ہے اور جس کا زیریں کنارہ تانبے کے ان حلقوں سے بندھا رہتا ہے جو شاذروان میں جڑے ہوئے ہیں۔ قبل از اسلام خالد بن جعفر بن کلاب نے کعبے کو ریشمی غلاف پہنایا۔ جب قریش مکہ نے از سر نو کعبے کی تعمیر کی تو اسے خوبصورت غلاف پہنایا۔ الازرقی کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کعبے کو یمنی کپڑے کا غلاف پہنایا۔ خلفائے راشدین اپنے اپنے عہد خلافت میں عمدہ مصری کپڑے کا غلاف چڑھاتے رہے۔ حضرت عثمانؓ اوپر نیچے دو غلاف چڑھایا کرتے تھے۔ خلیفہ مامون نے تین غلاف چڑھانے شروع کیے: (۱) سرخ ریشمی غلاف، ذوالحجہ کی آٹھویں تاریخ (یوم الترویہ) کو؛ (۲) قباطی (مصری) غلاف، یکم رجب کو؛ (۳) سفید ریشمی غلاف، ۲۷ رمضان المبارک کو (تفصیل کے لیے دیکھیے السہیلی: الروض الانف، مطبوعہ قاہرہ، ۱: ۱۲۹ تا ۱۳۰؛ سیرۃ ابن ہشام، مطبوعہ قاہرہ، ۱: ۱۹۹؛ الفاسی: شفاء الغرام، ۱: ۱۱۹ تا ۱۲۶)۔

پردے میں صرف دو شگاف ہیں: ایک میزاب (پرنالے) کے لیے اور دوسرا دروازے کے لیے۔ کسوۃ مدت تک ہر سال مصر میں تیار ہوتا رہا، پھر ہند اور پاکستان میں بھی تیار ہوتا اور حاجیوں کے ایک خاص قافلے کے ہمراہ مکے پہنچتا رہا۔ اب یہ غلاف کعبہ مقامی دار الکسوۃ میں تیار ہوتا ہے۔ پرانا غلاف ۲۵ (یا البتنونی کے مطابق ۲۸) ذوالقعدہ کو اتار دیا جاتا تھا اور عارضی طور پر ایک سفید غلاف، جو زمین سے تقریباً چھ فٹ اونچا رہتا تھا، چڑھا دیا جاتا تھا۔ اس موقع پر کہا جاتا تھا کہ کعبے نے احرام باندھ لیا۔

کسوۃ سیاہ کمخواب کا ہوتا ہے، جس میں کلمہ شہادت بنا ہوتا ہے۔ اس کی دو تہائی بلندی پر ایک زردوزی کے کام کی پٹی (حزام) ہوتی ہے، جس پر قرآن مجید کی آیات خوشخط لکھی ہوتی ہیں۔ غلاف کعبہ ہر سال بدلا جاتا ہے اور اس کی زرا سی کترن بھی تبرک سمجھی جاتی ہے، چنانچہ بنو شیبہ، جو کعبے کے دربان چلے آتے ہیں، اس کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے تبرک کے طور پر تقسیم اور بعض اوقات فروخت کر دیا کرتے تھے۔

شمال مشرقی دیوار میں زمین سے کوئی سات فٹ اونچا کعبے کا دروازہ ہے، جس کے کچھ حصوں پر سونے کے پترے چڑھے ہوئے ہیں۔ جب دروازہ کھلتا ہے تو ایک پہیے دار زینہ (درج یا مدرج) دھکیل کر اس کے برابر لگا دیا جاتا ہے۔ یہ زینہ جب استعمال میں نہیں ہوتا تو چاہ زمزم اور باب بنو شیبہ کے درمیان کھڑا رہتا تھا۔ (Snouck Hurgronje: *Bilderatlas zu Mecca*، عدد ۲؛ زینے کی تصویر کے لیے دیکھیے علی بے: *Travels*، ۲: ۸۰؛ مزید تفصیل کے لیے آآآ دیکھیے بذیل مادہ)۔

(۲) تاریخ کعبہ: کعبے کی تعمیر کے سلسلے میں مختلف روایات

مذکور ہیں۔ بقول الازرقی (اخبار مکہ) کعبے کو سب سے پہلے فرشتوں نے تعمیر کیا۔ اس وقت حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا بھی نہیں کیا گیا تھا۔ اس کے اثبات میں وہ حضرت زین العابدینؓ سے منقول ایک روایت پیش کرتے ہیں۔ مزید براں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس سلسلے میں ایک روایت منقول ہے۔ النوویؒ نے بھی اپنی کتاب "تہذیب الاسماء و اللغات" میں فرشتوں کی تعمیر کعبہ کا ذکر کیا اور اسے کعبے کی اولین تعمیر قرار دیا ہے۔ اس کے بعد حضرت آدمؑ نے کعبے کو تعمیر کیا۔ الازرقی نے بھی آدم علیہ السلام کی تعمیر کعبہ کا ذکر کیا اور اس کی تائید میں دو روایات نقل کی ہیں۔ مشہور محدث عبدالرزاق اپنی کتاب "المصنف" میں لکھتے ہیں کہ آدم علیہ السلام نے کعبے کی تعمیر میں پانچ پہاڑوں، یعنی لبنان، طور زیتا، طور سیناء، الجودی اور حراء کے پتھر استعمال کیے۔ بقول المحب الطبری کعبے کی بنیادوں میں حراء کے پتھر استعمال کیے گئے تھے۔ حضرت آدمؑ کی تعمیر کے بعد ان کے بیٹے شیثؑ نے بھی کعبے کی تعمیر ثانی میں حصہ لیا تھا۔ اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کا ذکر تو خود قرآن مجید نے کیا ہے۔ ابن الحاج المالکی کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے کعبے کی جو بنیاد رکھی وہ پچھلی جانب سے گول تھی۔ اس کے دو کونے (رکن) تھے اور دونوں رکن یمانی کہلاتے تھے۔ قریش نے تعمیر کعبہ کے وقت اس کے چار ارکان تعمیر کیے (دیکھیے شفاء الغرام، ۱: ۹۲، ۹۳)۔

الفاسی حضرت علیؓ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ کا تیار کردہ کعبہ جب گر گیا تو قبیلہ جرہم نے اس کو تعمیر کیا۔ مرور زمانہ سے کعبے کی عمارت پھر منہدم ہو گئی تو عمالقہ نے اس کو تعمیر کیا۔ بعد ازاں قریش نے اس کو تعمیر کیا۔ المسعودی کا بیان ہے کہ قبیلہ جرہم میں سے جس شخص نے کعبے کو تعمیر کیا اس کا نام الحارث بن مضاض الاصغر تھا۔ الزبیر بن بکار قاضی مکہ نے کتاب "نسب قریش و اخبارہا" میں قصی بن کلاب کی تعمیر کعبہ کا ذکر بھی کیا ہے۔ الماوردی (الاحکام السلطانیہ) نے لکھا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی تعمیر کے بعد قریش میں قصی بن کلاب پہلا شخص تھا جس نے کعبے کو از سر نو تعمیر کیا (شفاء الغرام، ص ۹۳ تا ۹۵؛ السہیلی: الروض الانف، ص ۱۲۷ تا ۱۳۰)۔

جب ۵۷۰ یا ۵۷۱ء میں یمن کا حاکم ابرہہ کعبے کو ڈھانے کے لیے مکے پر حملہ آور ہوا تو اللہ تعالیٰ نے اپنے گھر کی حفاظت خود فرمائی اور اس کی فوج کو نیست و نابود کر دیا (رک بہ ابرہہ، نیز اصحاب الفیل در آآ، بذیل مادہ)۔

یہ واقعہ مزدلفہ اور منیٰ کے درمیان وادی محصب کے قریب محسر کے مقام پر پیش آیا تھا۔

جس سال یہ واقعہ پیش آیا، اہل عرب اسے عام الفیل (ہاتھیوں کا سال) کہتے ہیں۔ اسی سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت مبارکہ ہوئی۔ محدثین اور مؤرخین کا اس بات پر قریب قریب اتفاق ہے کہ اصحاب الفیل کا واقعہ محرم میں پیش آیا تھا اور حضورؐ کی ولادت ربیع الاول میں ہوئی تھی۔ اکثر مؤرخین کہتے ہیں کہ آپؐ کی ولادت واقعہ فیل کے ۵۰ دن بعد ہوئی۔ اسی واقعے کے سلسلے میں سورۃ الفیل نازل ہوئی (دیکھیے ابن ہشام: سیرۃ، ۱: ۴۳ تا ۵۷)۔

مستند تاریخ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے ہی سے شروع ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب آپؐ سن بلوغ کو پہنچے تو ایک عورت کے ہاتھ سے، جو بخورات جلا رہی تھی، کعبے کو آگ لگ گئی اور عمارت تباہ ہو گئی۔ اتفاق سے انہی دنوں ایک بوزنطی جہاز جدہ کے قریب خشکی پر چڑھ گیا تھا اور اہل مکہ اس کی لکڑی اٹھا لائے اور نئی عمارت کے لیے اس کو استعمال کیا۔

کعبے کی قدیم عمارت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ قد آدم اونچی اور غیر مسقف تھی۔ دہلیز زمین کے برابر تھی جس کی وجہ سے سیلابوں کا پانی آسانی سے اندر داخل ہو سکتا تھا اور سیلاب اکثر آتے رہتے تھے۔ اس دفعہ تعمیر اس طرح ہوئی کہ باری باری سے ایک تہ پتھر کی اور ایک لکڑی کی بنائی گئی اور بلندی پہلے سے دگنی کر دی گئی اور عمارت پر چھت بھی ڈال دی گئی۔ دروازہ زمین سے اتنا اونچا کر دیا گیا کہ داخل ہونے کے لیے سیڑھی درکار تھی۔ اس موقع پر حجر اسود کی تنصیب کے مسئلے پر جھگڑا ہوا، جو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حسن تدبر سے بآسانی حل ہو گیا (ابن ہشام: سیرۃ، مطبوعہ قاہرہ، ۱: ۱۹۷؛ الروض الانف، ۱: ۱۳۲؛ شفاء الغرام، ۱: ۹۵ و ۹۶)۔

۸ھ میں فتح مکہ کے وقت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کعبے کی عمارت کو جوں کا توں رہنے دیا، مگر ایک حدیث میں ہے۔ کہ آپ نے حضرت عائشہؓ کے سامنے اس خواہش کا اظہار کیا کہ اگر لوگ اسلام سے جدید العہد نہ ہوتے تو آپ کعبہ کی عمارت میں تبدیلی پیدا فرما دیتے۔ ان پر شامی فوج نے سنگ باری کی، جس سے بیت اللہ شریف کی عمارت کو نقصان پہنچا۔ آپؐ کے ارادے کی

تکمیل ۶۴ھ/۶۸۳ء میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ [رک بآں] کے ہاتھوں معرض عمل میں آئی۔ جس کا بظاہر سبب یہ تھا کہ جب حضرت ابن زبیر نے دعوائے خلافت کیا۔ تو آتشزدگی سے حجر اسود تین ٹکڑوں میں تقسیم ہو گیا۔ ابن زبیر نے ان ٹکڑوں کو چاندی کی پٹی کے ساتھ باندھ دیا (شفاء الغرام' ص ۹۸)۔

جب اموی لشکر چلا گیا تو حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے عمائد مکہ سے کعبے کی شکستہ عمارت کے انہدام اور از سر نو تعمیر کا پروگرام بنایا۔

اس دفعہ کعبے کی تعمیر میں تمام تر مکے کا پتھر اور یمن کا چونا استعمال کیا گیا۔ عمارت ستائیس گز اونچی کر دی گئی۔ حدیث نبویؐ کی تعمیل کرتے ہوئے حجر (حطیم) کو عمارت میں شامل کر دیا گیا اور فرش کے برابر دو دروازے رکھے گئے' مشرقی دروازہ داخلے کے لیے اور مغربی دروازہ نکلنے کے لیے۔ طواف کے وقت چاروں کونوں کو بوسہ دیا جاتا تھا۔

یہ تبدیلیاں فقط تھوڑے عرصے تک قائم رہیں۔ ۷۴ھ/۶۹۳ء میں حجاج بن یوسف نے مکے کی تسخیر کے بعد حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو قتل کر دیا۔ اس نے خلیفہ عبدالملک کے اتفاق رائے سے حجر کو پھر کعبے سے جدا کر دیا اور مغربی دروازہ بند کر دیا۔ (شفاء الغرام' ص ۹۹)۔ اس طرح کعبے نے عملاً" پھر وہی صورت اختیار کر لی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک میں تھی اور یہی شکل آج تک چلی آتی ہے۔ عوام کا جذبہ احترام کسی قسم کی معتدبہ تبدیلیوں کا ہمیشہ مخالف رہا ہے۔ کبھی کبھار مرمت کی ضرورت پیش آتی رہی ہے۔ زمانہ جاہلیت سے لے کر عصر حاضر تک یہ عمارت برابر سیلابوں کی زد میں رہی ہے۔ ۱۶۱۱ء میں جب اس کے گر جانے کا خطرہ پیدا ہوا تو اس خطرے کی روک تھام کے لیے اس کے گرد تانبے کا حلقہ ڈال دیا گیا' مگر ایک نئے سیلاب نے اس حفاظتی تدابیر کو بھی بیکار کر دیا۔ اس لیے ۱۶۳۰ء میں پوری طرح مرمت کر کے عمارت کو درست کر دیا گیا' لیکن اس دفعہ حتی الوسع پرانے پتھر کام میں لائے گئے۔

۳۱۷ھ/۹۲۹ء میں قرامطہ کے حملے کے باوجود کعبہ محفوظ رہا' البتہ حملہ آور حجر اسود اکھاڑ کر لے گئے جو کوئی بیس برس غائب رہنے کے بعد پھر واپس مکے پہنچ گیا۔

اسلام میں کعبے کو جو مقام اور مرتبہ حاصل ہے اس میں مسلمانوں کے تمام فرقے متحد ہیں۔ یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ مکہ مکرمہ اسلامی شان و شوکت اور سطوت کا مظہر ہے اور کعبہ اس کے جاہ و جلال اور فضل و کرم کا مرکز ہے۔ چار دانگ عالم میں یہی وہ جگہ ہے جہاں بیس بائیس لاکھ آدمی حج کے لیے جمع ہوتے ہیں جو سب کے سب خدا کو یک دل و یک زبان ہو کر پکارتے ہیں اور اگرچہ یہ زائرین نسل اور زبان میں مختلف ہوتے ہیں تاہم وہ سب ایک قبلے کی طرف منہ کرتے ہیں اور نماز میں پہلو بہ پہلو کھڑے ہوتے اور تمام ارکان نماز ایک ساتھ ادا کرتے ہیں۔ وہ خدائے واحد کے سوا کسی اور سے اپنی امیدیں وابستہ نہیں کرتے۔

اہل تصوف بھی کعبے کے بارے میں ایک خاص نظریہ رکھتے ہیں۔ الغزالیؒ جیسے صوفیوں کے نزدیک جو گویا متشرع صوفی ہیں کعبے واقعی وہ مقدس عمارت ہے جس کے گرد طواف کرنا لازم ہے' لیکن طواف اور جس چیز کے گرد طواف کیا جاتا ہے انسان کے لیے تبھی قدر و قیمت رکھ سکتے ہیں جب وہ اسے بلند تر روحانی درجے کو پہنچنے میں ترغیب کا کام دیں۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے مکے کو ام القریٰ کہا ہے جس کے معنی ہیں بستیوں کی اصل اور جڑ۔ مکہ معظمہ تمام عرب کا دینی و دنیوی مرجع تھا اور جغرافیائی حیثیت سے بھی قدیم دنیا کے وسط میں مرکز کی طرح واقع ہے' اس لیے مکے کو ام القریٰ فرمایا اور آس پاس سے یا تو عرب مراد ہیں کیوں کہ دنیا میں قرآن مجید کے اولین مخاطب وہی تھے۔ ان کے ذریعے سے باقی دنیا کو خطاب ہوا' یا سارا جہان مراد ہے۔

کعبہ مسلمانوں کا قبلہ اور مرکز حج ہے' اس کی بدولت تمام گردوپیش کا رقبہ حرم [رک بآں] اور متبرک زمین بن گیا ہے۔ شہر کے گرد مقدس منطقہ (حرم) واقع ہے جس کی حدبندی پتھروں کے نشانات سے کی گئی ہے' حرم میں داخل ہو کر ہر شخص پر کچھ پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں' اللہ تعالیٰ نے اس علاقے کو عزت و حرمت عطا کی ہے۔ یہ سارا علاقہ امن و امان اور صلح و سلامتی کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ حدود حرم میں جنگ نہیں ہو سکتی۔ کسی درخت کو کاٹنے تک کی اجازت نہیں حرم میں داخل ہونے والا ہر گزند سے محفوظ ہو جاتا ہے [نیز رک بہ حرم]۔

کسوۃ تبع وہ پہلا شخص سمجھا جاتا ہے جس نے کعبے کو لباس

پہنایا۔ تاریخی اعتبار سے یہ روایت صحیح ہے یا نہیں، اس کا جواب ہمارے احاطۂ علم سے باہر ہے۔ یہ امر قابل توجہ ہے کہ عمارت پر رنگین کپڑے چڑھانے کا ذکر آتا ہے، اور یہ ایسی رسم ہے جس پر اسی قسم کی رسموں کے سلسلے میں غور کرنا (جو اور جگہ ادا کی جاتی تھیں) ضروری ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

کَفّارَۃ: (ع)، تاوان، تلافی؛ لغوی معنی وہ چیز جو گناہ کو "ڈھانپ لے" اس کا ازالہ کر دے۔ قرآن و حدیث میں کفارہ ادا کرنے کے مندرجہ ذیل تین طریقے بیان ہوے ہیں: (۱) اگر استطاعت ہو تو غلام کو آزاد کر دیا جائے؛ (۲) جو لوگ اس کی استطاعت نہ رکھتے ہوں وہ تین دن (اور بعض صورتوں میں دو مہینے) روزہ رکھیں؛ (۳) جو لوگ بیماری یا کمزوری کی وجہ سے روزہ رکھنے کے قابل نہیں، وہ اہل حاجت کی ایک مقررہ تعداد (۱۰ سے ۶۰ تک) کو کھانا یا کپڑا دیں۔

قرآن مجید کے مطابق مندرجہ ذیل صورتوں میں کفارہ ادا کرنا ضروری ہے: (۱) بصورت قتل خطأ اس کے لیے تین طرح کے کفارے لازم کیے گئے ہیں: (۱) اگر مقتول مسلمان ہو تو (الف) ایک مسلم غلام کو آزاد کرنا اور خون بہا (دیت [رک بآں]) کا ادا کرنا؛ (ب) اگر اس کی طاقت نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا؛ (۲) اگر مقتول غیر مسلم لیکن معاہد قبیلے سے تعلق رکھتا ہو تو بھی مندرجہ بالا طریقے سے کفارہ ادا کرنا ضروری ہو گا؛ (۳) اگر مقتول کسی حربی (حالت حرب کے) قبیلے سے تعلق رکھتا ہو لیکن بذات خود مسلمان ہو تو: (الف) مسلم غلام کا آزاد کرنا؛ (ب) بصورت عدم استطاعت دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۹۲)۔

(۲) بصورت حنث یعنی قسم توڑنے کی صورت میں مندرجہ ذیل طریقے سے کفارہ ادا کرنا ضروری ہے: (الف) دس مساکین کو کھانا کھلانا، یا انھیں کپڑا پہنانا؛ (ب) یا ایک غلام آزاد کرنا؛ (ج) اگر ان دونوں کی استطاعت نہ ہو تو تین روزے رکھنا (دیکھیے ۵ [المآئدۃ]: ۸۹)۔

(۳) بصورت ظہار: ظہار کی صورت میں مندرجہ ذیل کفارہ لازم ہوتا ہے: (الف) غلام کا آزاد کرنا؛ (ب) عدم استطاعت کی صورت میں دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا؛ (ج) اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا۔ اس میں یہ بھی ایک شرط ہے کہ کفارے کی ادائی بیوی کو ہاتھ سے پہلے ہو (۵۸ [المجادلۃ]: ۱-۴)۔

(۴) احادیث میں روزہ توڑنے کے کفارے کا بھی ذکر آیا ہے، اس کے لیے مندرجہ ذیل تین صورتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا ضروری ہے: (الف) غلام آزاد کرنا؛ (ب) ۶۰ روزے رکھنا؛ (ج) اگر اس کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا (دیکھیے البخاری: الصحیح، کتاب الصیام؛ نیز الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ)۔

مآخذ: (۱) ابن قاسم الغزی: فتح القریب، و دیگر کتب حدیث و فقہ۔

○

کَفَالۃ: کفالہ کسی شخص (اصطلاحاً کفیل) کا قرض خواہ (مکفول لہٗ) کے لیے قرضدار (مکفول بہ) کا ضامن ہونا کہ قرضدار ایک متعین مقام پر قرضہ یا اس کا جرمانہ ادا کرنے یا کسی جوابی کارروائی کی صورت پر قصاص کے لیے حاضر ہو جائے گا۔

مکفول اس متعین وقت پر حاضر نہ ہو تو کفیل کو مکفول بہ کی آمد تک قید رکھا جا سکتا ہے، تاآنکہ وہ آ جائے یا ثابت ہو جائے کہ وہ آنے سے معذور ہے (مثلاً بصورت انتقال)۔

یہ مسئلہ کہ کفیل مکفول کی جگہ ادائی کرے اسے اس کی سزا بھگتنا ائمہ کے نزدیک مختلف فیہ ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اس کا ایسا کرنا ضروری نہیں، خواہ اس نے واضح طور پر اس کی ذمے داری لے لی ہو۔

مآخذ: (۱) الباجوری: حاشیہ علی شرح ابن قاسم الغزی، بولاق ۱۳۰۷ھ، ۱: ۳۹۵ ببعد؛ (۲) الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۸۱؛ (۳) A Querry: Droit Musulman، ۲: ۳۸۳ تا ۳۸۶۔

○

الکَلاباذی: ابو بکر محمد بن (ابی اسحٰق ابراہیم بن یعقوب) الکلاباذی البخاری۔ تصوف کے ابتدائی دور کے لیے ان کی تحریریں سند ہیں۔ بخارا میں وفات پائی۔ سال وفات غالباً ۳۸۵ھ/۹۹۵ء ہے۔ ان کے حالات زندگی کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکی۔ [illegible]

عبدالحی لکھنوی نے البتہ ان کا نام فقہاے حنفیہ کی فہرست میں لکھا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے علم فقہ کی تحصیل محمد بن فضل سے کی۔ کلاباذ بخارا کا ایک محلہ ہے، جس کی نسبت سے وہ کلاباذی کہلائے۔ ان کی دو کتابیں محفوظ ہیں: (پانچ چھے کتابوں میں سے صرف دو ہم تک پہنچی ہیں) ایک کتاب "التعرف لمذہب اہل التصوف" ہے، یہ مختصر سی کتاب پچھتر ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں صوفیہ کے روحانی احوال اور اصول بیان کیے گئے ہیں۔

الکلاباذی کی دوسری کتاب "بحرالفوائد فی معانی الاخبار" ہے، یہ تصوف کے رنگ میں، دو سو بائیس منتخب احادیث کی شرح پر مشتمل ہے۔ ان میں بہت سی آیات اور ایسے اقوال منقول ہیں جو پہلی تصنیف میں بھی آ چکے ہیں (دیکھیے براکلمان: GAL، بار دوم، ۱: ۲۱۷؛ تکملہ، ۱: ۳۶۰)۔

الکلاباذی کے قدیم ترین استاد فارس بن عیسیٰ (م ۳۴۵ھ) تھے جن سے انھوں نے اپنی معلومات حاصل کیں، لہٰذا ہمارے لیے ان کے وہ اقتباسات جو انھوں نے الحلاج [رک بآں] سے لیے ہیں، غیر معمولی دلچسپی کا باعث ہو جاتے ہیں۔ کلاباذی نے ان کی طرف باحتیاط اشارہ کیا ہے، یعنی الحلاج کو محض ایک بڑا صوفی کہا ہے۔ تصوف پر قلم اٹھانے سے الکلاباذی کا مقصد یہ تھا کہ علما اور صوفیہ کے درمیان جو خلیج حائل ہے، اسے پاٹ دیا جائے کیونکہ یہ خلیج حلاج کے قتل کے باعث زیادہ وسیع ہو گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ الکلاباذی نے جن ابواب میں صوفیہ کے عقائد سے بحث کی ہے، وہاں صرف فقہ الاکبر (دوم) کا حوالہ دیا ہے (الکلاباذی کا ایک مقصد یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صوفیہ کے صحیح اور مستند عقائد فقہ کی روشنی میں بیان کر دیے جائیں)۔

تصوف کی ابتدائی تاریخ کے ایک بلاواسطہ ماخذ کی حیثیت سے الکلاباذی کا شمار بھی السراج، ابو طالب المکی، السلمی اور القشیری کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔

ماخذ : (۱) محمد عبدالحی لکھنوی: الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ، مصر ۱۳۲۴ھ، ص ۱۶۱؛ (۲) براکلمان: G A L، ۱: ۲۱۷، بار دوم، تکملہ، ۱: ۳۶۰؛ (۳) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۲: ۱۹، ۳۱۶۔

○

کلام : کلام کے ایک سے زیادہ معنی ہیں: (۱) لغوی، (۲) علم نحو میں؛ اور (۳) علم کلام میں۔ لغوی معنی ہیں گفتار یا بات چیت (لسان)۔ نحویوں نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ اس سے مراد وہ لفظ ہے جو بآواز بلند ادا ہو، جو مرکب ہو، مفرد نہ ہو اور وضعی معنی ادا کرتا ہو نہ کہ حقیقی۔ آجرومیہ میں بھی ایسا ہی مرقوم ہے۔ المفصل کے مطابق یہ تام (= مکمل) جملہ ہونا چاہیے خواہ سادہ ہی سہی۔ ابن عقیل (شرح الالفیہ) نے نہایت تفصیل سے کلام، کلم (تین یا زیادہ الفاظ کا مرکب جس سے ضروری نہیں پورا پورا مفہوم ادا ہوتا ہو)، کلمہ (واحد) اور قول (جو ان سب پر حاوی ہے) کے درمیان فرق کیا ہے۔ تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۲۶۸ تا ۱۲۷۰) نے کلام اور اس کے اجزا پر صوتی، نحوی، لغوی اور علم بلاغت کے اعتبار سے مناسب شرح و بسط سے متکلمانہ بحث کی ہے۔ لغوی اعتبار سے کلام ایسا اسم جنس ہے، جس کا اطلاق ہر بول چال پر ہوتا ہے، خواہ مختصر ہو یا مفصل (جوہری، در صحاح؛ و لسان)، یا یہ مسلسل اصوات کا وہ اظہار ہے جس کے معنی سمجھ میں آ جائیں (الفیومی: المصباح)، چنانچہ عربی زبان میں اس مادے کا استعمال اسی طرح ہوتا ہے، قرآن مجید میں یہ جو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ سے خطاب کرتے ہوئے بِکَلَامِیْ کا لفظ استعمال کیا ہے: (۷ [الاعراف]: ۱۴۴)، اس کا مطلب بیضاوی (طبع Fleischer، ۱: ۳۴۳) نے بِتَکْلِیْمِیْ اِیَّاکَ بیان کیا ہے اور (۴۸ [الفتح]: ۱۵) کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہاں کلام ایک اسم ہے جو تکلیم کے لیے استعمال ہوا (۲: ۲۶۸، س ۱۰)۔

الاشعری (الابانہ، مطبوعہ حیدر آباد، ص ۲۷) کہتے ہیں: تکلیم کے معنی ہیں کسی سے بالمشافہ بات کرنا (المشافہۃ بالکلام)، قرآن کریم میں باب تفعل کا استعمال چار مرتبہ آیا ہے۔ (۲۴ [النور]: ۱۶؛ ۳۰ [الروم]: ۳۵؛ ۷۸ [النبا]: ۳۸) اس کے علاوہ ۲۳ [المؤمنون]: ۱۰۸ میں جو لفظ کلام آیا ہے اس کا لب و لہجہ قدرے طنز آمیز ہے اس کے معنی کے لیے کلام کا ایک مطلب کسی منطقی موقف کی تصریح یا کوئی دلیل ہے جس سے تصریح کی تائید ہو اور متکلم وہ شخص جو ایسا کلام استعمال کرے (فہرست، بمواضع کثیرہ)۔ المسعودی (مروج، مطبوعہ پیرس، ۸: ۱۶۱) نے متکلم کا لفظ عام داستان گوؤں کی تیزی گفتار اور سر راہ نقالی کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ دینی اصطلاح کلام کے لیے (رک بہ مقالہ علم کلام، در آآ، بذیل مادہ)۔

ماخذ : متن میں آ گئے ہیں۔

کلب : (بمعنی کتا)، یہ عام طور پر ان جانوروں میں شامل ہے جو اسلام میں نجس قرار دیئے گئے ہیں اس کی اول وجہ تو یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانا حرام ہے (النووی: منہاج الطالبین، طبع v.d.Berg، ۳: ۲۴۳)؛ اور دوسرے اس لیے کہ حدیث میں کتے سے متعلق خاص ارشادات ہیں، مثلاً یہ کہ جس خوراک کو کتا چاٹ جائے وہ نجس ہو جاتی ہے اور وضو کے پانی میں منہ ڈال دے تو اسے وضو نہیں ہو سکتا۔ جن برتنوں کو کتا چاٹ جائے انہیں کئی بار ریت سے مل کر دھونا چاہیے۔ ایک لحاظ سے وہ اس تمام گھر کو پلید کر دیتا ہے جس میں وہ ہو کیوں کہ حدیث کی رو سے جس گھر میں کتا ہو اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔ (مسلم، کتاب اللباس، حدیث ۳۱ ببعد).

کتے بالعموم خطرناک سمجھے جاتے ہیں، اس لیے انہیں نیست و نابود کر دینا چاہیے (النسائی، مطبوعہ قاہرہ، کتاب الصید والذبائح، باب ۹-۱۳)؛ بعد میں یہ حکم صرف کالے کتے پر جاری کر دیا گیا۔ کتے کی ساری نوع کو فنا کرنے سے روک دیا گیا ہے.

کتوں کو صرف شکار، بکریاں چرانے اور حفاظت کے لیے رکھنے کی اجازت ہے (النسائی: کتاب مذکور، ص ۱۹۵، س ۱۰ ببعد) جو شخص ان کے سوا کسی اور غرض سے کتا اپنے گھر میں رکھے گا، اسے اس کے نیک اعمال کے ثواب میں سے روزانہ دو قیراط کی کمی ہوتی رہے گی۔ جس کسی کے پاس خطرناک کتا ہو گا سعادت مندی اس کے گھر کے نزدیک نہ آئے گی، بلکہ حدیث کی رو سے کتے کا بیوپار سخت ممنوع ہے (البخاری، کتاب البیوع، باب ۲۵).

اس کے خطرناک اور ناپاک ہونے کے باوجود عرب کتے کی اچھی خصلتوں اور خدمات کی قدر پہچانتے تھے۔ اسلام میں اس سے مفید کام لینے کی اجازت ہے، مثلاً "شکار، حفاظت وغیرہ۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود ایک عورت کو اس مہربانی کے صلے میں جو اس نے ایک پیاسے کتے سے کی تھی ثواب کا مژدہ دیا ہے (البخاری، کتاب الوضوء، باب ۳۳) القزوینی (عجائب المخلوقات، ص ۴۰۳) کتے کی بابت لکھتا ہے کہ یہ "بہت سمجھدار، کارآمد، بھوک اور پاسبانی میں صابر جانور ہے، جس کی دانشمندی اور وفاداری بہت سے واقعات سے ثابت ہے۔" القزوینی (عجائب المخلوقات) کے مطابق پاگل کتے کی پانچ علامتیں ہیں، اس کا منہ کھلا رہتا ہے، اس کی رال بہ رہی ہوتی ہے، اس کے کانوں سے بدبو آتی ہے، اس کی دم ڈھیلی ہو کر سیدھی لٹک جاتی ہے اور وہ گلی کوچوں میں آوارہ پھرتا رہتا ہے"

اصحاب الکہف کا کتا البتہ مستثنیٰ ہے۔ البیضاوی کے بیان کے مطابق (طبع Fleischer، ص ۵۵۷) یہ ایسا کتا تھا جس کو قوت گویائی عطا کی گئی تھی۔ الطبری (تفسیر، ۱۵: ۱۳۱، بار اول، ص ۱۳۱)، کی رائے ہے کہ یہ کتے کی شکل میں ایک انسان تھا، لیکن شاید یہ ایک عام کتا تھا.

مآخذ : حدیث کے دوسرے مجموعوں میں وہ عبارتیں دیکھیے جو حوالہ بالا احادیث کے انداز پر ہیں؛ (۲) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وستنفلٹ، ص ۴۰۳ ببعد؛ (۳) الدمیری: کتاب حیوۃ الحیوان الکبریٰ، قاہرہ ۱۲۷۵ھ، ۲: ۳۲۰ تا ۳۲۰.

○

اَلْکَلْب : علم ہیئت کا شعریٰ ایمانیہ (کلب الجبار) ہے۔ اس سے صورت الکلب الاکبر (= بڑے کتے کا مجمع الکواکب) اور صورت الکلب الاصغر (= چھوٹے کتے کا مجمع الکواکب) یا صورت الکلب المتقدم (= اگلے کتے کا مجمع الکواکب) مراد ہے۔ اول الذکر کلب اکبر (Canis major) اور مؤخرالذکر کلب اکبر (Canis minor) کہلاتا ہے یہ جنوبی افلاک کے مجمع الکواکب ہیں جن کے نام اور اشکال عربوں نے بطلیموس کی "المجسطی" سے اخذ کی ہیں۔ مؤخرالذکر کے تتبع میں عربوں نے بھی ۱۸ ستارے کلب اکبر کی خاص شکل میں شامل کیے ہیں جن میں سے سیریوس Sirius (الشعریٰ العبور) قدر اول (دراصل ۱٫۶-) کا ہے۔ ۱۱ ستارے مجمع الکواکب کے باہر واقع ہیں اور کلب اصغر میں دو ستارے ہیں جن میں سے پروکیون (Prokyon) (اے) کلب اصغر یا الشعریٰ الغمیصاء بھی قدر اول (دراصل ۰٫۵) کا ہے۔ جہاں تک کو کبی محدودوں (م ۳۷۶ھ/۹۸۶ء) اور البیرونی (م ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) کی فہرست ہائے نجوم تمام تر بطلیموس کی المجسطی پر مبنی ہیں، لیکن وہ فہرست جو الغ بیگ نے ۱۴۳۷ء کے دوران میں تیار کی تھی، ستاروں کے مقامات کی بہت سی نئی حدود پر مشتمل ہے.

شعریٰ (یمانی) کے نام کی روایت غالباً "مصر قدیم تک پہنچتی ہے جہاں آج کل کا سیریوس، یعنی مشتعل، درخشاں (= *Dog Star*

کے اضافے کے ساتھ) سوپ ڈث (Sothis) کہلاتا تھا، جو بلاشبہہ بعد میں یونانی سوتھس بن گیا۔ اصل میں ستارے نام کا کتے سے کوئی تعلق نہ تھا، لیکن یونانی سفال کاری (Terracotta) میں جس کے آثار مصر میں اکثر پائے جاتے ہیں دیوی ایزیس (Isis) جس کے نزدیک یہ ستارہ مقدس تھا، اکثر ایک کتے کی ہمراہی میں دکھائی گئی ہے اور بقول L. Borchardt ایک خاص قسم کے کتے کی معیت میں جسے عرف عام میں ارمنت Ermant or Arment کتا کہتے ہیں۔ دکھایا گیا ہے۔ سریوس Sirus کا چہرہ بھی سفال کاری میں اسی طور پر اتارا گیا ہے۔ بعض اوقات اس کے سر پر بھی ستارہ ہوتا ہے L. Borchardt کے نزدیک یہ غیر اغلب نہیں کہ جو ستارہ رامیسی Ramesi مقبروں سے برآمد شدہ ستاروں کی جدولوں میں دکھایا گیا ہے اور ج سوپ Sopdet سے پہلے یا پیچھے آتا ہے، وہ آج کل کا پروکیون Prokyon ہی ہو۔

بابل میں سیریوس "تیر ستارہ" (Arrow Star) کہلاتا تھا، اس کا نام کتا ستارہ کبھی نہ تھا، اس ستارے کا قدیم بابلی نام (بقول ایکس کیوگر F. X, Kugler) ککب مشری Kakkabmishre تھا اور بعد کی بابلی زبان میں اسے کک کشتی Kak Kashti (کمان کا ہتھیار، تیر) کہتے تھے۔

مآخذ: (۱) کتاب الکواکب الثابتۃ از عبدالرحمٰن الصوفی؛ (۲) البیرونی: القانون المسعودی، مخطوطہ کتاب خانہ برلن، ص ۲۰۹ ب بعد؛ (۳) الخوارزمی: مفاتیح العلوم، طبع V. Vloten، ص ۲۱۳؛ (۴) المسعودی: مروج الذہب، پیرس ۱۸۶۱–۱۸۷۷ء، ۳: ۳۱۶ بعد؛ (۵) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وستنفلٹ، ص ۳۹ بعد۔

○

کنعان: لفظ کے عربی الاصل یا عجمی الاصل ہونے کے بارے میں علمائے لغت کے ہاں اختلاف موجود ہے، اسی طرح عربی الاصل ہونے کی صورت میں اس کے اشتقاق اور معانی کے بارے میں بھی مختلف اقوال ہیں۔ ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ کنع) اور مرتضی الزبیدی (تاج العروس، بذیل مادہ کنع) نے تفصیل سے بحث کی ہے اور اسے یاقوت (معجم البلدان، ۴: ۳۸۳، دارالصادر بیروت) نے مفصل نقل کیا ہے۔ اس کا فصیح تلفظ کاف کی زبر (َ) اور نون ساکن کے ساتھ ہے مگر کاف کی زیر (ِ) بھی منقول ہے (تاج العروس، مادہ کنع)۔

کتب انساب و تاریخ میں کنعان نام کے تین اشخاص مذکور ہیں جن میں سے ایک حضرت نوحؑ کا بیٹا، دوسرا ان کا پوتا اور تیسرا کنعان بابل کے مشہور بادشاہ نمرود کا باپ تھا۔ اول الذکر کنعان کے بارے میں روایات میں اختلاف بلکہ تضاد پایا جاتا ہے؛ الطبری (۱: ۱۹۹، طبع ڈخویہ) نے حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت نوحؑ کے چار بیٹوں میں سے ایک کا نام کنعان تھا۔ اس کنعان ہی کو عرب یام کہتے ہیں اور غرق بھی یہی ہوا تھا۔ ابن الکلبی سے یاقوت (معجم البلدان، ۴: ۳۸۳، بیروت) نے بھی یہی نقل کیا ہے اور بتایا ہے کہ کنعان کا نام اصل میں شاما تھا اور یہ غرق ہو گیا تھا اور اس کی نسل آگے نہیں چل سکی، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ بلادشام میں آباد ہونے والے لوگ کنعانی کہلاتے تھے جو کنعان بن نوح سے منسوب تھے اور عربی کے مشابہ کوئی زبان بولتے تھے۔ فیروز آبادی (القاموس، بذیل مادہ کنع) نے لکھا ہے کہ کنعان حضرت نوحؑ کا ہی بیٹا تھا۔ شارح القاموس مرتضی الزبیدی (تاج العروس بذیل مادہ کنع) نے لکھا ہے کہ مشہور ماہر نسب ابن المنذر الکوفی اور ماہر لغت اللیث سے بھی یہی منقول ہے۔ ابن خلدون (العبر، ۶: ۹۳، ۹۷) نے بربر کو کنعان بن نوحؑ (بربر بن تملا بن مازیغ بن کنعان بن نوحؑ) کی اولاد بتایا ہے۔

دوسرے کنعان کے سلسلے میں یاقوت (محل مذکور) نے لکھا ہے کہ وہ سام بن نوحؑ کا بیٹا تھا اور بلادشام کے کنعانی اسی کنعان بن سام بن نوح کی نسل سے تھے۔ یاقوت اسے قول مستقیم حسن (صحیح اور اچھا) قرار دیتا ہے۔ المسعودی (مروج الذہب، ۳: ۲۹۳) کے نزدیک بلادشام کے کنعانی کنعان بن حام بن نوحؑ کی اولاد ہیں۔ تیسرے کنعان کے بارے میں الزبیدی (تاج العروس، بذیل مادہ کنع) نے لکھا ہے کہ کتب تاریخ میں ایک کنعان بن کوش کا بھی ذکر ملتا ہے جو حام بن نوح کی اولاد سے تھا۔ شاید وہی کنعان نمرود بابلی کے نسب میں مذکور ہے جس کا سلسلہ نسب بقول المسعودی (مروج الذہب، ۳: ۲۴۰؛ نیز تاج العروس، بذیل مادہ کنع) یوں ہے: نمرود بن کنعان بن سنجاریب بن نمرود الاکبر ابن کوش بن حام بن نوحؑ؛ بعض کتب تفسیر (البیضاوی، ۱: ۵۱۳، طبع فلائشر) میں بھی یہی مذکور ہے کہ نمرود کے باپ کا نام کنعان تھا۔

مآخذ : (۱) فیروز آبادی: القاموس، بذیل مادہ کنع؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۳) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۴) یاقوت الحموی: معجم البلدان، طبع دارالصادر، بیروت؛ (۵) الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویہ؛ (۶) ابن خلدون: کتاب العبر؛ (۷) المسعودی: مروج الذہب؛ (۸) البیضاوی: انوار التنزیل و اسرار التاویل، طبع فلائشر؛ (۹) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، دمشق؛ (۱۰) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

○

کَنِیْسَہ : (جمع کنائس)، معبد یا مجلس، گرجا؛ آرامی لفظ کنشتا Kenishta (دیکھیے فارسی، کنشت) کا معرب ہے جس کے معنی ہیں "جائے جلوس، مدرسہ، معبد"۔ عہد نامہ جدید (انجیل) کی سریانی تفسیر (Peshitta) میں اس کی سریانی شکل کنشتا (Kenushta) کا ترجمہ ہے (دیکھیے Payne Smith: Syr. *Thesaurus*، ج ۲، عمود ۱۷۷۳؛ لسان العرب، ۸: ۸۳، س ۲ بعد) کا بیان اس حد تک تقریباً صحیح ہے کہ کنیسہ کنشت سے ماخوذ ہے، لیکن الخفاجی (شفاء الغلیل، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ص ۱۹۵) اس نظریے کو رد کرتے ہوئے یہ رائے پیش کرتا ہے کہ اس لفظ سے ایک مخصوص مسیحی ادارہ مراد ہے اور اس کا سلسلہ کلیسا سے جا ملتا ہے جو کلیسیا کا مخفف ہے۔

عربی میں کنیسہ کا اطلاق یہودی اور عیسائی دونوں کے عبادت خانے پر ہوتا ہے اور مختلف لغات سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ بعض لغات میں اس کے معنی صرف معبد نصاریٰ اور بعض میں صرف معبد یہود لکھے ہیں (دیکھیے الجوہری: صحاح، بولاق ۱۲۸۲ھ، ۱: ۳۷۳ تا آخر؛ الزمخشری: اساس البلاغۃ، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۲: ۳۱۳، س ۲۰)۔ بقول الفیروز آبادی (القاموس، بولاق ۱۲۷۲ھ، ۲: ۵۲۹، ۱) کنیسہ کا مطلب ہے یہودیوں، عیسائیوں یا کفار کا عبادت خانہ (معبد)؛ دیکھیے نیز تاج العروس، ۴: ۲۲۵ ذیل)۔

قدیم ادب میں لفظ کنیسہ اکثر اوقات "گرجا اور معبد نصاریٰ" کے معنوں میں آیا ہے۔ حضرت عمرؓ یا ان کے سپہ سالار مختلف شہروں کے باشندوں سے عام طور پر جو معاہدے کرتے تھے ان میں کنائس کے بارے میں شرائط کا صراحۃً ذکر کیا جاتا تھا (البلاذری: فتوح البلدان، طبع de Goeje، ص ۱۲۳)۔ حدیث میں آیا ہے کہ کس طرح حضرت ام حبیبہؓ اور حضرت ام سلمہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حبشہ کے ایک گرجا کا ذکر کیا تھا۔ جو بتوں سے مزین تھا (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۴۸، ۵۴؛ جنائز، باب ۷۰؛ مناقب الانصار، باب ۳۷)۔

مزید براں کنیسہ کا لفظ بعض اسما کی طرف مضاف ہو کر بھی استعمال ہوا ہے، مثلاً کنیسہ جُبّ (اسکندریہ میں، یاقوت: کتاب مذکور، ۴: ۲۵۷، س ۳۲)، کنیسۃ الغراب (جنوبی پرتگال میں کنیسۃ الکنف (مصر میں، اس میں حضرت عیسیٰؑ کے ہاتھ کا نشان موجود ہے، یاقوت، ۴: ۳۳، س ۲ بعد)۔

المقریزی معبد یہود اور نصاریٰ دونوں کے لیے لفظ کنیسہ استعمال کرتا ہے (الخطط، بولاق ۱۲۷۰ھ، ۲: ۴۶۳ بعد، ۵۱۰ بعد)۔

اندلس اور مغرب میں یہ لفظ کنیسہ Kanisiya کی صورت میں مستعمل تھا (غالباً iglesia کے زیر اثر)، مراکش اور تونس میں یہ آج تک مروج ہے (vgl. Dozy: *Supplement*، ۲: ۴۹۳)۔

موجودہ زبان میں کنیسہ سے مراد گرجا ہے، اور کنیس سے معبد یہود (البستانی، محل مذکور)۔

الکنیسہ یا الکنیسۃ السوداء شمالی شام کے سرحدی صوبے کا ایک شہر تھا جس میں ایک قلعہ بھی تھا جو بالکل شکستہ اور ویران ہو چکا تھا۔ ہارون الرشید نے اسے دوبارہ درست کرایا (یاقوت، ۴: ۳۱۳، دیکھیے نیز ۴۷۷، س ۲۰، الاصطخری، *B.G.A.*، ۱: ۴۳، س ۲، ۶۸، ۳)، المقدسی (*B.G.A.*، ۳، بار دوم: ۳۵۴، س ۹) نے ایک مقام کنیسہ الجوس کا ذکر کیا ہے جو ارجان سے ایک دن کی مسافت پر واقع تھا۔ یمن میں بحیرہ قلزم کے کنارے زبید کے قریب ایک بندرگاہ کا نام بھی الکنیسہ تھا (الفیروز آبادی، محل مذکور، تاج العروس، محل مذکور)۔ تاج العروس کی رو سے مصر کے کئی مقامات کے ناموں میں کنیسہ کا لفظ پایا جاتا ہے۔

مسلمانوں نے گرجاؤں کے لیے جو قوانین منضبط کیے تھے، ان کے لیے دیکھیے مادہ نصاریٰ۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

الکوثر : بمعنی خیر کثیر، جو اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو عطا فرمائی (المفردات، ص ۴۲۹)۔ اس خیر

کثیر سے مراد قرآن، حکمت، نبوت، دین حق اور ہدایت ہے جو سعادت دارین کا باعث ہے (تفسیر القاسمی، ۱۷: ۶۲۷۶؛ تفسیر المراغی، ۳۰: ۲۵۳)۔ بعض نے کہا ہے کہ اس سے مراد جنت کی ایک نہر ہے جس سے بہت سی نہریں نکلتی ہیں (المفردات، ص ۴۲۹)۔

قرآن حکیم کی ایک سورۃ کا نام ہے جو صرف تین آیات پر مشتمل ہے اور پہلی آیت کے لفظ الکوثر کو اس کا نام قرار دیا گیا ہے۔ ترتیب تلاوت کے لحاظ سے اس کا عدد ۱۰۸ ہے۔ یہ سورۃ الماعون [رک بآں] کے بعد اور سورۃ الکافرون [رک بآں] سے قبل مندرج ہے، مگر نزول وحی کے لحاظ سے یہ پندرھویں سورۃ ہے۔ اور سورۃ العدیت کے بعد مکے میں نازل ہوئی (تفسیر المراغی، ۳۰: ۲۵۱)۔ حضرت حسن بصریؒ، عکرمہؒ، مجاہدؒ اور قتادہؒ اس کو مدنی قرار دیتے ہیں امام السیوطی نے الاتقان میں اسی قول کو صحیح ٹھہرایا ہے (الاتقان، ۱: ۱۵)۔ ابن کثیر نے بھی اسے مدنی قرار دیا ہے (تفسیر القرآن العظیم، ۴: ۵۵۹)۔ غالباً اس کی وجہ وہ روایت ہے جسے محدثین نے حضرت انسؓ بن مالک سے نقل کیا ہے کہ: "حضورؐ ہمارے درمیان تشریف فرما تھے۔ اتنے میں آپ نے مسکراتے ہوئے سر اٹھایا اور فرمایا: ابھی ابھی مجھ پر ایک سورۃ نازل ہوئی ہے۔" پھر بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھ کر آپؐ نے سورۃ الکوثر کو ختم کیا اس کے بعد آپؐ نے پوچھا: جانتے ہو کوثر کیا ہے؟ لوگوں نے عرض کیا اللہ اور اس کا رسولؐ ہی بہتر جانتے ہیں، تو آپ نے فرمایا: وہ ایک نہر ہے جو میرے رب کریم نے مجھے جنت میں عطا کی ہے جہاں خیر کثیر ہے" (ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، ۳۰: ۵۵۹)۔ چونکہ حضرت انسؓ مدینے کے مقامی باشندے (انصاری) ہیں اس لیے ان کا یہ کہنا کہ یہ سورۃ ہماری موجودگی میں نازل ہوئی اس کے مدنی ہونے پر دال ہے، لیکن اگر سورۃ کے مضمون نیز دوسری روایات کو جو بسلسلۂ شان نزول نقل کی جاتی ہیں پیش نظر رکھا جائے تو پورے وثوق سے یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ یہ سورۃ مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی (تفصیل کے لیے دیکھیے، تفہیم القرآن، ۶: ۴۸۸ ببعد)۔

الکوثر کثرت سے مبالغے کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں خیر اور بھلائیوں کی کثرت۔ اس میں نبوت، قرآن حکیم، علم و حکمت، دین حق اور سعادت دارین کی عظیم نعمتوں کے علاوہ حوض کوثر بھی شامل ہے جو قیامت کے روز میدان حشر میں آپ کو ملے گا، اور دوسرے وہ نہر کوثر بھی جو جنت میں آپؐ کو عطا فرمائی جائے گی (دیکھیے تفہیم القرآن، ۶: ۴۹۳)، جس کے دونوں کنارے موتی کے خیمے ہیں۔ جس کی مٹی خالص مشک ہے (صحیح الترمذی، ۲: ۲۵۸)، جس کا پانی شہد سے زیادہ میٹھا، دودھ سے زیادہ سفید اور برف سے زیادہ ٹھنڈا ہے (الکشاف، ۴: ۸۰۷)، جس کے کنارے دراز گردن والے پرندے بیٹھے ہوئے ہیں جو نہ صرف خوبصورت بلکہ کھانے میں بھی بہت ہی لذیذ ہیں (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر القرآن، ۴: ۵۵۸ ببعد)۔ "ابتر" دم کٹے جانور کو کہتے ہیں۔ دم سے تشبیہ اس لیے دی گئی ہے کہ وہ پیچھے ہوتی ہے اور جانور کے لیے زینت ہوتی ہے، یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ نہ آپ کے دشمن کا ذکر باقی رہے گا اور نہ اس کا کوئی نشان رہے گا (تفسیر المراغی، ۳۰: ۲۵۳)۔ تاریخ شاہد ہے کہ پیشگوئی پوری ہوئی دشمنوں کی جڑ کٹ گئی۔ جہاں تک نبی اکرمؐ اور آپؐ کے رفقا کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ نے انھیں عظیم رتبے عطا فرمائے اور ان کے ذکر کو بلند کیا۔ آپؐ کی شریعت باقی ہے اور ابدالآباد تک باقی رہے گی۔ آپؐ کا پیارا اور مبارک نام ہر ایک مسلمان کے دل و زبان پر ہے اور قیامت تک فضائے آسمانی میں عروج و اقبال کے ساتھ گونجتا رہے گا (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر القرآن)۔

مآخذ: (۱) الراغب الاصفہانی: المفردات فی غریب القرآن، مصر، بلا تاریخ؛ (۲) الزمخشری: الکشاف، لبنان ۱۹۴۷ء؛ (۳) اسمٰعیل بن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۴) احمد مصطفیٰ المراغی: تفسیر المراغی، مصر ۱۹۴۶ء؛ (۵) القاسمی: تفسیر القاسمی، مصر ۱۹۱۰ء؛ (۶) الفخر الرازی: التفسیر الکبیر، مصر، بلا تاریخ؛ (۷) الترمذی، مصر ۱۹۳۳ء؛ (۸) ابو الاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۹) السیوطی: الاتقان، مصر، بلا تاریخ۔

○

کیسانیہ: کیسان کے لفظ کا استعمال سب سے پہلے اس شیعہ گروہ، الموالی کے لیے ہوا جن کا سرگروہ کیسان ابو عمرہ تھا (دیکھیے آآ لائیڈن بذیل مادہ کیسان) اور جس کی حمایت المختار نے کی، لیکن بعد میں اس کا مصداق وسیع تر ہو گیا۔ اور اس میں وہ لوگ بھی شامل کر لیے گئے جنھوں نے ان خیالات کو مانا جو مختار کے زیر قیادت شیعہ گروہ میں پھیل چکے تھے اور جن کا اثر بعد میں بھی بہت دن تک رہا۔ جب کچھ مدت گزرنے پر گمنام شخص کیسان عملاً" بھلا دیا گیا تو

کیسان کی توجیہ یہ کی جانے لگی کہ یہ مختار کا لقب تھا اور قدیم تر طبقہ کیسانیہ کا دوسرا نام اس وجہ سے مختاریہ ہو گیا۔ اس کے ساتھ ہی کیسانیہ کی وجہ تسمیہ بھی بیان کی گئی ہے کہ یہ کیسان کی طرف جو حضرت علیؓ کا مولی (آزاد کردہ غلام) تھا، منسوب ہے۔ یہ غلام جنگ صفین (الطبری، ۱: ۳۲۴۳، س ۱۰) میں قتل ہوا۔ کہا گیا ہے کہ مختار نے اپنے عقائد اسی سے اخذ کیے تھے۔ کیسانیہ کو خشبیہ [رک بآن] بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ ایک خاص قسم کی لکڑی (خشب) کا ڈنڈا ہتھیار کے طور پر اپنے ساتھ رکھتے تھے۔

مختار کے ہم عصر کیسانی لوگ اسے ایک خاص قسم کا دانائے راز سمجھتے تھے اور اسے ایک حد تک پیغمبر مانتے تھے۔ ان کے ہاں عبادت کی ایک خاص صورت بھی رائج ہو گی جس کو یمنی قبائل نے اختیار کیا تھا اور جسے سبائی کہا گیا ہے، یعنی حضرت علیؓ کی طرف منسوب ایک کرسی کی، جس کو یہودیوں کے تابوت العہد کے مشابہ ٹھہرایا گیا تھا، پوجا کرنا اور اس سے مشیر غیبی کا کام لینا۔ ان کے ہاں حضرت امام حسینؓ کے جانشین محمد بن الحنفیہ تھے جنھیں مختار نے محض ایک رسمی امام بنا رکھا تھا۔ الشہرستانی نے بیان کیا ہے کہ کیسانی محمد بن الحنفیہ کو تمام علوم کا مالک مانتے تھے اور کہتے تھے کہ انھوں نے دو سیدوں (یعنی الحسنؓ اور الحسینؓ) سے تمام باطنی، تاویلی اور مخفی علم نیز کرہ ہائے افلاک اور ارواح کا علم حاصل کر لیا تھا۔ کچھ زمانے کے بعد ایسے کیسانی پیدا ہوئے جنھوں نے ابن الحنفیہ کو اپنے باپ (حضرت علیؓ) کا بلاواسطہ جانشین امام قرار دیا اور اس طرح الحسن اور الحسین کو درمیان سے بالکل خارج کر دیا۔ اس کے ثبوت میں انھوں نے ایک روایت پیش کی کہ جنگ جمل میں حضرت علیؓ نے جھنڈا محمد بن الحنفیہ کے سپرد کیا تھا۔ غالباً یہ عقیدہ امامیوں اور زیدیوں کے عقیدے کے مقابلے میں پیدا ہوا۔

ابن الحنفیہ کی وفات پر، جو غالباً ۸۱ھ/۸۰۰ء میں ہوئی، کیسانیوں میں پھوٹ پڑ گئی۔ ایک گروہ نے ابن الحنفیہ کے بیٹے علی کو امامت کا منصب دیا اور ایک نے اس کے بیٹے ابوہاشم کو امام مانا، کیونکہ وہ اس کو اپنے باپ کے مخفی علم کا وارث سمجھتے تھے۔ ان کا لقب ہاشمیہ ہوا، لیکن ابوہاشم کی وفات (۹۸ھ/۷۱۶-۷۱۷ء یا ۹۹ھ/۷۱۷-۷۱۸ء) کے بعد جانشینی کے مسئلے پر ان کی کئی شاخیں ہو گئیں۔ اس وقت عباسیوں نے اس خیال کی اشاعت شروع کی کہ ابوہاشم نے اپنی وفات سے پہلے امامت کے جملہ حقوق محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس کی طرف منتقل کر دیے تھے۔

کیسانیہ کا ایک گروہ محمد بن الحنفیہ کی موت کا قائل نہیں۔ ان کے خیال میں وہ رضوی پہاڑ کے خفیہ غار میں پوشیدہ ہیں، جہاں سے وہ ایک دن مہدی [رک بآن] کے نام سے اپنے پیروؤں کے قائد بن کر نکلیں گے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ کیسانی شاعر کثیر اور السید الحمیری نے ان کے پوشیدہ مقام پر فروکش ہونے کو حضرت عیسیٰؑ کے قیام کے حالات سے ملایا ہے۔ غیبت اور رجعت کے عقیدے کو ایک شخص ابو کرب (کریب) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جس کے متبعین کو اس کے نام پر کربیہ (کریبیہ) کہتے ہیں۔

الشہرستانی کا بیان ہے کہ تمام کیسانی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ دین صرف ایک آدمی کی اطاعت کا نام ہے۔ بذریعہ تاویل [رک بآن] انا اور استنباط مسائل کا حق ان لوگوں کی طرف سے جو لائق رہنما ہیں، منتقل کر دیا جاتا ہے۔ اس عقیدے نے بھی کیسانیوں ہی میں جنم لیا کہ نئے حالات کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے قضائے الٰہی بدل سکتی ہے۔ مخفی امام کی رجعت کے عقیدے کے علاوہ ان میں سے بعض لوگ تناسخ کے بھی قائل تھے۔

امامیہ اور زیدیہ کے ہوتے ہوئے فرقہ کیسانیہ کو کوئی دیر پا زندگی نصیب نہ ہوئی۔ ابن حزم نے اپنے زمانے ہی میں کیسانیہ کو ایک مردہ فرقہ قرار دیا تھا۔ عقیدہ غیبت اور رجعت کا علویہ کی طرف، جن کی حمایت زیدیہ نے کی تھی، منسوب کیا جانا غالباً کیسانیہ ہی کے اثر کا نتیجہ تھا۔ ایک قابل توجہ وثیقہ بھی، جس میں قرامطی عقائد پائے جاتے ہیں (دیکھیے ۱آ، لائیڈن، بذیل مادہ قرامطہ)، ممکن ہے، کیسانی ہی حلقوں سے نکلا ہوا۔ اس میں ایک شخص احمد بن محمد بن الحنفیہ نامی مہدی اور پیغمبر ہونے کا مدعی نظر آتا ہے (الطبری، ۳: ۲۲۴۸ ببعد، ابن الاثیر: الکامل، ۷: ۳۲۱، س ۱۱ ببعد)، لیکن محمد بن الحنفیہ کے بیٹوں میں کوئی ایسا شخص نہیں جس کا نام احمد ہو (دیکھیے ابن سعد: الطبقات، ۵: ۶۷؛ احمد بن علی الداودی الحسنی: عمدۃ الطالب فی انساب ابی طالب، بمبئی ۱۳۱۸ھ، ص ۲۱۹ ببعد)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

ل

اللات : زمانہ جاہلیت میں عربوں کا ایک مشہور بت ے طائف کے شہر میں بنو ثقیف نے رستش کے لیے ایک بتخانے ں رکھا ہوا تھا۔ یہ بت سفید پتھر کا بنا ہوا تھا اور اسے نقش و نگار سے خوب آراستہ کیا گیا تھا۔ اسلام سے پہلے عربوں میں بت پرستی کا ام رواج تھا۔ عربوں کے دیگر مشہور بتوں (= اصنام) میں عزیٰ، منات اور ہبل خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

اللات کے بارے میں مختلف اقوال ہیں: ابن جریر نے ایک قول یہ بیان کیا ہے کہ عربوں نے اللہ تعالیٰ کے ناموں کے چند مونث نام بنا کر بتوں کے نام رکھ لیے تھے اور اللہ کا مونث اللات بنا لیا، دوسرا قول ابن الکلبی (م ۲۰۴ھ) کا ہے کہ بنو ثقیف کا ایک شخص صرمہ بن غنم ستو بنا کر حاجیوں کی مہمان نوازی کیا کرتا تھا (کتاب الاصنام؛ لسان العرب، بذیل مادہ لت)، جب وہ مر گیا تو لوگ اس کی قبر پر جمع ہونے لگے اور اسے پوجنا شروع کر دیا (ابن کثیر: تفسیر)۔ لغوی طور پر اللات لت، یلت (بمعنی پانی یا گھی میں ستو ملانا) سے اسم فاعل ہے (لسان العرب)، جس کے معنی ہیں ستو تیار کرنے والا۔ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ اللات ایک آدمی تھا جو حاجیوں کے لیے ستو تیار کرتا تھا (الصحیح، کتاب التفسیر، بذیل سورۃ النجم ۵۳، باب ۲)۔

عرب بالخصوص بنو ثقیف اس بت کا بڑا احترام کرتے تھے۔ اسے ایک پہاڑ کی چٹان پر نصب کر رکھا تھا۔ حرم کعبہ کی طرف اس علاقے کو بھی مقدس اور حرمت والا قرار دیتے اور اس پر چادر اور غلاف چڑھاتے اور اس کا طواف کرتے تھے۔ بنو مالک بن ثقیف کا خاندان آل ابی العاصی اس کے متولی تھے (جمہرۃ، ص ۴۹۱)۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اللات اور دوسرے دو بتوں کا ذکر فرمایا گیا ہے (۵۳ [النجم]: ۱۹ تا ۲۳)۔

حدیث میں ان بتوں کو طاغیہ (جمع: طواغیت) بھی کہا گیا ہے۔

جب بنو ثقیف نے اسلام قبول کر لیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابو سفیانؓ بن حرب اور مغیرہؓ بن شعبہ کو اس بت کے انہدام کے لیے روانہ فرمایا۔ ابن حزم نے منہدم کرنے والوں میں حضرت خالدؓ بن ولید اور حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کا نام لکھا ہے (جمہرۃ، ص ۴۹۱)۔ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ نے اس منہدم کرنا شروع کیا تو بنو ثقیف کی بعض عورتیں اس انہدام کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے ننگے سر چیخ پکار کرتی ہوئی نکل آئیں۔ بہر حال حضرت مغیرہؓ نے اللات کو منہدم کر دیا اور بت خانے میں نذر و نیاز کا جمع شدہ مال و زر لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

بنو ثقیف کے سردار حضرت عروہؓ بن مسعود کے ذمے کچھ قرض تھا۔ آپؐ نے حکم دیا کہ اس مال میں سے وہ قرض ادا کر دیا جائے۔ اسی طرح اس مال میں سے حضرت قاربؓ بن الاسود بن مسعود کا قرض بھی ادا کیا گیا۔ یہ دونوں صحابی بنو ثقیف سے پہلے مشرف باسلام ہو چکے تھے (جوامع السیرۃ، ص ۲۵۸)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لات اور عزیٰ کی قسم کھانے سے منع فرما دیا اور حکم دیا کہ جو کوئی حلف اٹھاتے وقت لات یا عزیٰ کا نام لے تو لا الہ الا اللہ کا پھر سے اقرار کرے اور آئندہ کبھی لات کی قسم نہ کھائے (البخاری: الصحیح، کتاب التفسیر، سورۃ النجم، باب ۲؛ ابن کثیر: تفسیر)۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید (۵۳ [النجم]: ۱۹ تا ۲۳)؛ (۲) البخاری: الصحیح، کتاب التفسیر، سورۃ النجم، باب ۲؛ (۳) ابن کثیر: تفسیر، بذیل سورۃ النجم؛ (۴) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ ل ت؛ (۵) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۵۷، ۲۵۸؛ (۶) وہی مصنف: جمہرۃ انساب العرب، ص ۴۹۱۔

○

لقطہ : (عربی) پائی ہوئی چیز (زیادہ صحیح: گری پڑی چیز جو اٹھا لی جائے)، شریعت اسلامی میں گم شدہ چیز کے پانے والے کے مقابلے میں مالک کے حق کو تحفظ حاصل ہے، اس کے ساتھ بعض اوقات معاشری ملحوظات شامل ہو جاتے ہیں۔ گری پڑی چیزوں کو عام طور سے اٹھا لینے کی اجازت ہے، پانے والے پر لازم ہے کہ وہ ہر اس چیز کا جو اسے ملی ہو (یا اس نے اٹھا لی ہو)، پورے ایک سال تک اعلان کرتا رہے، بجز اس کے وہ چیز بالکل حقیر و بے قیمت ہو یا جلد فنا پذیر ہو۔ ایک سال گزر جانے کے بعد امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانے والے کو پائی ہوئی چیز پر قبضہ کر لینے کا حق حاصل ہو جاتا ہے، جس طرح چاہے اسے کام میں لائے، لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک لینے کا حق صرف اس وقت حاصل ہوتا ہے جب پانے والا "غریب یعنی محتاج ہو" امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ہاں لقطہ کو بطور صدقہ دینا افضل ہے، چاہے سال پورا ابھی نہ ہوا ہو۔ اگر ایک سال کی مدت کے انقضا سے پہلے یافتہ شے کا مالک حاضر ہو جائے تو اسے اس کی چیز واپس مل جائے گی۔ اگر مدت کے انقضا کے بعد آئے تو بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ پائی ہوئی چیز پانے والے کے پاس موجود ہو، لیکن اگر پانے والے نے قانون (اسلامی) کے مطابق اسے ٹھکانے لگا دیا ہو تو اس کے ذمے مالک کو اس کی قیمت ادا کرنا واجب ہے، داؤد ظاہری تنہا اس کا قائل ہے کہ اس صورت میں مالک نقصان برداشت کر لے اور اسے کسی سے کچھ لینے کا حق نہیں ہے۔ گھریلو جانوروں سے متعلق جو جنگل میں بھٹکتے ہوئے مل جائیں خاص خاص قواعد موجود ہیں۔ ان قواعد کے اندر زخمی جانوروں کی صورت میں پانے والے پر کم تر ذمے داریاں ہیں اور صحیح سالم جانوروں کی صورت میں یہ ذمے داریاں زیادہ تر ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے ہاں حرم مکہ میں یافتہ اشیا سے متعلق خاص قواعد موجود ہیں، جن کی بنیاد وہ مسئلہ قدسیہ ہے کہ حرم کی کل اشیا اور وہاں کی پائی ہوئی چیزوں کا حق ملکیت صرف اللہ عز و جل کے ساتھ مختص ہے۔

فقہ کے یہ احکام دراصل چند احادیث پر مبنی ہیں جو بعض اختلافات کے ساتھ فقہا تک پہنچی ہیں (دیکھیے البخاری: لقطہ، مسلم، قسطنطنیہ ۱۳۲۹ھ، ج ۵: ۱۳۳)۔ ان کے یہاں نقل کرنے کی اس لیے ضرورت نہیں کہ وہ تمام بنیادی امور میں اصولاً ایک دوسرے سے متفق ہیں، لیکن یہاں اس بات کا ذکر کر دینا مناسب ہے کہ ایک پرانی زمین میں گاڑی ہوئی چیز کے لیے جسے بعد کے زمانے میں کھود کر نکالا گیا ہے دو اور تین سال کی مدت بھی مذکور ہے۔ فقہا کے ہاں لقطہ کو ودیعت کا درجہ دیا گیا، مزید برآں تقوے اور اجتناب مشتبہات کا تقاضا یہ ہے کہ گری ہوئی کھجوروں کو اٹھا کر کھانا نہ چاہیے، ہو سکتا ہے کہ وہ زکوۃ کی ہوں۔

مآخذ : فقہ و حدیث کے مجموعوں میں متعلقہ ابواب کے لیے دیکھیے (۱) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ؛ (۲) معجم الفقہ الحنبلی، جلد ۲، بذیل مادہ؛ (۳) معجم فقہ ابن حزم، بذیل مادہ؛ (۴) المرغینانی: الہدایہ، بذیل مادہ۔

○

لقمان : عرب قدیم کی ایک برگزیدہ ہستی، حکمت اور دانائی میں ضرب المثل۔ شعرائے جاہلیت مثلاً امرؤ القیس، لبید، اعشیٰ اور طرفہ وغیرہ کے کلام میں لقمان کا ذکر موجود ہے۔ سیرۃ ابن ہشام اور اسد الغابہ میں ہے کہ سوید بن صامت جب مدینے سے حج کعبہ کے لیے آئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حاجیوں کے درمیان تبلیغ کرتے سنا تو عرض کی کہ آپؐ جو کچھ فرماتے ہیں اسی طرح کی ایک چیز صحیفہ لقمان میرے پاس بھی موجود ہے۔ آپؐ کی فرمائش پر اس نے صحیفے کا کچھ حصہ آپؐ کو سنایا۔ آپؐ نے فرمایا یہ بہت اچھا کلام ہے، مگر ہمارے پاس اس سے بھی بہتر کلام ہے۔ چنانچہ آپؐ نے اسے قرآن مجید سنایا اور اس نے اعتراف کیا کہ بلا شبہ یہ صحیفہ لقمان سے بہتر ہے۔ سوید بن صامت مدینے میں اپنی لیاقت، بہادری، شعر و سخن اور نسب و شرف کی بنا پر کامل کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ مدینے واپسی کے کچھ عرصہ بعد جنگ بعاث میں مارا گیا۔

حیرت ہے کہ قدیم الایام سے عربوں میں اس قدر شہرت اور صحیفہ لقمان کی موجودگی کے باوجود حضرت لقمان کا حسب معروف نہیں۔ انھیں حضرت ایوبؑ کا بھانجا بھی کہا گیا ہے اور خالہ زاد بھائی بھی۔ ایک روایت کی رو سے انھوں نے حضرت ایوبؑ سے علم سیکھا اور داؤد علیہ السلام کا زمانہ پایا۔ بنی اسرائیل میں قاضی رہے۔ سلسلہ نسب لقمان بن عنقا بن مرون تھا۔ ابن کثیر مرون کو سدون لکھتے ہیں اور کہتے ہیں انھیں لقمان بن ثاران بھی کہا گیا ہے۔

مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی نے قصص القرآن میں حضرت

لقمان کی اصل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ وہ روض الانف، تاریخ ابن کثیر اور تفسیر ابن کثیر کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حضرت لقمان سیاہ رنگ کے حبشی غلام تھے۔ موٹے موٹے ہونٹ، ہاتھ پیر بھدے، پستہ قد، بھاری بدن، نوبہ کے رہنے والے تھے جو مصر کے جنوب اور سوڈان کے شمال میں واقع ہے۔ البدایہ و النہایہ میں ان کا پیشہ نجاری بتایا گیا ہے۔ اور مجاہدؒ کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ پہلے ریوڑ چراتے تھے۔ تفسیر الکشاف میں ابن المسیبؒ کا یہ قول بھی درج ہے کہ حضرت لقمان خیاط تھے۔ امین، حق گو اور منصف مزاج ہونے کی بنا پر حکمت عطا ہوئی۔ ان کے حکیمانہ اقوال و امثال کے عرب میں شائع ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اصلاً نوبی تھے، مگر مدین اور ایلہ (موجودہ عقبہ) کے باشندے تھے، اس لیے زبان عربی تھی۔

لقمان حکیم کے حسب و نسب کے متعلق کتاب التیجان کا بیان کسی قدر مختلف ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ افریقی الاصل نہیں بلکہ عربی النسل تھے۔ وہب بن منبہ کی روایت ہے کہ جب شداد بن عاد کا انتقال ہوا تو حکومت اس کے بھائی لقمان بن عاد کو ملی۔ لقمان کو سو آدمیوں کے برابر حاسہ ادراک عطا ہوا تھا اور اپنے زمانے میں سب سے زیادہ طویل القامت انسان تھے۔ وہب نے یہ بھی روایت کی ہے کہ عبداللہ ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ ان کا نسب نامہ لقمان بن عاد بن الملطاط بن السکسک بن وائل بن حمیر ہے۔

سید سلیمان ندویؒ عرب کے تاریخی جغرافیے کے مصنف فارسٹر کے حوالے سے جنوبی عرب میں ایک حجری کتبے کا ذکر کرتے ہیں جو حصن غراب واقع قریب عدن کے کھنڈروں میں سے ۱۸۳۴ء میں برآمد ہوا تھا اس میں حضرت ہود کی شریعت کو ماننے والے نیک طینت بادشاہوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جن کے اچھے فیصلے ایک کتاب میں لکھے جاتے تھے۔ سید سلیمانؒ نے لکھا ہے کہ یہ کتبہ حضرت امیر معاویہؓ کے زمانے میں بھی دریافت ہوا تھا اور اس کا ترجمہ عربی میں ہوا جو لفظ بہ لفظ فارسٹر کے ترجمے سے ملتا ہے۔ اچھے فیصلوں والی کتاب سے سید صاحب صحیفہ لقمان مراد لیتے ہیں جو عرب میں مشہور تھا۔ کتاب التیجان اور اخبار عبید دونوں میں لقمان بن عاد کو صاحب النسور (گدھوں والے) کہا گیا ہے جن گدھوں کو کہانی کے مطابق پالنے کی وجہ سے انھیں ایک ہزار سال یا اس سے زیادہ طویل عمر ملی تھی۔ ظاہر ہے عوامی تخیل کی پیداوار ہونے کے علاوہ اس کہانی کی اور کوئی حیثیت نہیں اور سید سلیمانؒ کا یہ کہنا درست ہے کہ لقمان کی سینہ عمر سے خاندان کی عمر مراد لینی چاہیے۔ اس بادشاہ کے خاندان میں حکومت کئی سو برس تک رہی ہو گی اور مجازاً بجائے خاندان کے اس کا شخصی نام خاندان قرار دیا گیا ہو گا اور تمام قدیم قوموں کی ابتدائی تاریخ میں اسی طرح ہوتا ہے۔ اس طرح اس خاندان کے تمام بادشاہوں کے اچھے فیصلوں کو صحیفہ لقمان کہہ دینا بالکل قرین قیاس نظر آتا ہے۔

اگرچہ عکرمہؒ کی روایت ہے کہ لقمان نبی تھے (اور کتاب التیجان میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی منقول ہے کہ لقمان نبی تھے مگر رسول نہیں تھے)، لیکن البدایہ و النہایہ اور مواہب الرحمٰن میں عکرمہؒ والی روایت کو ضعیف اور غیر ثقہ کہا گیا ہے۔ تفسیر القاسمی میں بھی یہی رائے ظاہر کی گئی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی مندرج ہے کہ جمہور سلف کا قول ہے لقمان نبی نہیں تھے۔ جہاں تک ابن عباسؓ کا تعلق ہے البدایہ و النہایہ اور انبیائے قرآن میں انھیں سے ایک ایسی روایت بھی مذکور ہے کہ جس میں کہا گیا ہے کہ لقمان نبی نہیں تھے اور نہ ان پر وحی نازل ہوئی۔ قرآن مجید نے لقمان کو حکیم کہا ہے اور وہ نصائح بیان کی ہیں جو انھوں نے اپنے بیٹے کو دی تھیں۔ حکمت سے مراد علم صحیح مع عمل صحیح ہے۔ انھیں حکمت اور دانائی عقل و فراست کی بناء پر عطا ہوئی تھی۔ عرب قوم کو قرآن مجید نے بتایا ہے کہ تم صدیوں سے جس کی عقل و فراست کے قائل چلے آتے ہو وہ توحید کو مانتے تھے اور شرک کو ظلم عظیم قرار دیتے تھے۔ موعظت لقمانی میں توحید، عزم الامور اور مکارم اخلاق کی تعلیم شامل ہے اور بتایا گیا ہے کہ چھوٹی سے چھوٹی اور عدم درجے کی مخفی باتیں بھی علم الٰہی سے مخفی نہیں۔ اس لیے کوئی بھی شخص مواخذے سے نہیں بچ سکتا۔ اختصار کے باوجود سورۂ لقمٰن میں دی ہوئی لقمان حکیم کی یہ چند نصائح اس قدر دقیق اور جامع ہیں کہ ان پر عمل کرنا انسانی اصلاح و فلاح کے لیے کافی ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

لَوح : (عربی) لکڑی کا تختہ، ہر پھیلی ہوئی چوڑی لکڑی یا ہڈی، لکھنے کی تختی۔ پہلے معنے قرآن پاک کی سورت ۵۴ (القمر:۱۳) میں ملتے ہیں جس میں کشتی نوحؑ کو ذات الواح کے نام سے پکارا گیا

ہے۔ لوح کے دوسرے معنی یعنی وہ شے جس پر لکھا جائے مثلاً لوح احکام خداوندی، سورت ۷[الاعراف]: ۱۴۵، ۱۵۰ اور ۱۵۴ میں ملتے ہیں جن میں اس کی جمع الواح استعمال ہوئی ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔

الدّوات واللّوح (بخاری، تفسیر القرآن، سورۃ النساء (۴)، باب ۱۸) ہمارے زمانے کے کاغذ اور روشنائی کے مماثل ہیں۔ اس کا اطلاق حدیث میں "مابین اللّوحین" کے الفاظ میں مکمل قرآن پر ہوا ہے، یعنی وہ شے جو تختوں کے درمیان موجود ہے (بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ ۵۹، باب ۴، کتاب اللباس، باب ۸۴) جسے مابین الدفتین کہا گیا (بخاری، کتاب فضائل القرآن، باب ۱۶)۔ اللّوح سے مراد وہ تختی بھی ہے جو عالم قدس میں رکھی ہے اور جسے سورۃ ۸۵ البروج: ۲۲ میں لوح محفوظ کہا گیا ہے۔ اس آیت کی رو سے اس لوح کو عموماً یوں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ حفاظت سے عالم قدس میں رکھی ہوئی ہے۔

تفاسیر میں سورۃ ۹۷[القدر]: ۱ کی شرح میں بھی لوح کا ذکر ہوا ہے: "اس کو (قرآن کو) لیلۃ القدر میں نازل کیا۔" اس آیت کا اشارہ یا تو اس اولین وحی کی طرف ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوئی یا اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کو لوح محفوظ سے جو ساتویں آسمان کے اوپر ہے، سب سے زیریں آسمان پر اتارا گیا۔

چونکہ لوح قرآن مجید کا اصل نسخہ ہے اس لیے وہ بمنزلہ ام الکتب ہے۔ مشیت حق کے تمام فیصلے بھی قلم سے لوح پر لکھے گئے ہیں۔ یہ دو مختلف تصور ہیں، یعنی لوح تقدیر اور لوح محفوظ۔ ان کے مابین امتیاز کرنا ضروری ہے۔ سورۂ اعراف میں ہے: اور ہم نے اس کے لیے (یعنی حضرت موسیٰؑ کے لیے) ہر قسم کی نصیحت تختیوں پر لکھ دی (۷[الاعراف]: ۱۴۵)، قرآن حکیم کے متعلق ہے قرآن ایک محفوظ لوح میں ہے (۸۵[البروج]: ۲۲)۔ اسی کو دوسری جگہ کتٰب مکنون کہا گیا: (۵۶[الواقعۃ]: ۷۷، ۷۸) .... یعنی یہ قرآن حکیم و کریم ہے ایک محفوظ کتاب میں (پہلے سے درج) ہے۔

مآخذ: تفاسیر القرآن میں متعلقہ آیات۔

○

حضرت لوطؑ: حضرت لوط علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے جلیل القدر پیغمبر اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بھتیجے اور آزر (تارح) کے پوتے تھے (بقول ابن حزم: ہاران، دیکھیے جمہرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ)۔ حضرت لوطؑ کا نسب نامہ یوں ہے: لوطؑ بن ہاران بن آزر (= تارح)۔ حضرت لوطؑ جنوبی عراق کے قدیم شہر اُر UR میں پیدا ہوے۔ حضرت ابراہیمؑ کا مولد بھی یہی شہر (اُر) تھا۔ یہ شہر دریاے فرات کے کنارے بابل اور نینوا سے بھی پہلے آباد تھا۔ اس کا محل وقوع اس جگہ تھا جہاں آج کل تل العبید واقع ہے۔ برطانوی عجائب خانے (برٹش میوزیم) اور امریکہ کی فلاڈلفیا یونیورسٹی کے عجائب خانے کی ایک مشترکہ اثری مہم نے بیسویں صدی کے اوائل میں تل العبید کی کھدائی کا کام شروع کیا اور سات آٹھ برس کی محنت کے بعد یہ شہر نمودار ہو گیا۔ اس اثری انکشاف سے قرآن مجید اور انبیاے کرامؑ کے متعدد گوشوں اور بابلی تہذیب و ثقافت کے کئی پہلوؤں پر مزید روشنی پڑنے کا امکان ہے۔

حضرت لوطؑ نے حضرت ابراہیمؑ کے آغوش تربیت میں نشوونما پائی اور اکثر و بیشتر انھیں کی رفاقت میں رہے۔ جب حضرت ابراہیمؑ نے اُر سے حاران کو ہجرت کی تو حضرت لوطؑ بھی ان کے ہمراہ حاران چلے گئے اور وہیں حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ آباد ہو گئے۔ جب وہاں قحط پڑا تو حضرت ابراہیمؑ نے مصر کا رخ کیا، اس وقت بھی حضرت لوطؑ ان کے رفیق سفر تھے۔

حضرت لوطؑ ان سابقون اولون میں سے ہیں جو حضرت ابراہیمؑ پر پہلے پہل ایمان لائے۔

قیام مصر کے دوران میں حضرت لوطؑ نے حضرت ابراہیمؑ کے مشورے سے اپنی تبلیغی سرگرمیوں کے لیے شرق اردن کے علاقہ سدوم اور عامورہ (= عمورہ) کو پسند فرمایا۔ یہ علاقہ اس عہد میں نہایت سرسبز اور شاداب تھا۔ سدوم و عامورہ کی بستیاں اس جگہ آباد تھیں جہاں اب بحر میت یا بحر لوط واقع ہے۔ یہ سارے کا سارا حصہ کسی زمانے میں خشک زمین تھی اور اس پر بارونق اور شاداب بستیاں آباد تھیں۔ جب قوم لوط پر عذاب آیا تو اس سرزمین کا تختہ الٹ دیا گیا۔ سخت زلزلوں اور بھونچالوں کی وجہ سے یہ زمین تقریباً چار سو میٹر سمندر سے نیچے چلی گئی اور پانی ابھر آیا۔ اسی وجہ سے اس کا نام بحر لوط اور بحر میت مشہور ہو گیا۔

علاقہ سدوم و عامورہ میں جو قوم آباد تھی وہ اپنی بدکرداریوں اور نازیبا حرکتوں کے باعث آج بھی دنیا میں بدنام و رسوا ہے۔ اخلاق

سوا غیر فطری گمراہی انفرادی اور مخصوص حدود سے نکل کر قومی کردار بن چکی تھی۔ قرآن مجید نے اس بستی اور وہاں کی قوم کا حال کئی جگہ بیان فرمایا ہے: (۲۱ [الانبیآء]: ۷۴)؛ (۱۱ [ھود]: ۷۸)؛ (۷ [الاعراف]: ۸۰ و ۸۱)۔

حضرت لوطؑ کی قوم تمرد، سرکشی اور بداخلاقی کے علاوہ ایک نہایت خبیث عمل اور بدکرداری میں مبتلا ہو گئی۔ قوم لوط اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کے لیے عورتوں کے بجائے امرد لڑکوں سے اختلاط رکھتے تھے۔ قوم لوط اس بدکرداری اور غیر فطری عمل کی موجد تھی۔ اس وقت تک دنیا میں اس بدعملی کا رواج قطعاً نہ تھا۔ قوم لوط ہی نے دنیا میں پہلی مرتبہ اس فعل بد کو اختیار کیا اور اسی وجہ سے اس کا نام "لواطت" مشہور ہوا۔ اس کے علاوہ اہل سدوم (یعنی قوم لوط) کی یہ بھی عادت تھی کہ وہ باہر سے آنے والے سوداگروں اور تاجروں کو نئے نئے ہتھکنڈوں سے لوٹ لیا کرتے تھے۔ بداخلاقی، فسق و فجور اور ظلم و جور کے لیے قوم لوط جو حربے استعمال کرتی تھی حضرت لوطؑ نے اپنی قوم کو ٹوکا اور ان سب برائیوں سے روکا۔

حضرت لوطؑ نے ہر عمدہ طریقے سے اور نہایت نرمی کے ساتھ اپنی قوم کو سمجھانے کی ہر ممکن کوشش کی۔ انھیں بے حیائی کے کاموں سے باز رہنے کو کہا اور ان کی بدکرداریوں کی مذمت کی، مگر ان کی نصیحت و موعظت نے ان کی قوم کو کوئی فائدہ نہ پہنچایا۔ الٹا انھوں نے اپنے پیغمبر کا مذاق اڑایا اور پاکبازی کی تحقیر کی اور ان کو ملک بدر کرنے کا حکم صادر کر دیا۔ اس کے جواب میں حضرت لوطؑ نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے میرے پروردگار! ان بدکردار اور شرارت پسند لوگوں کے مقابلے میں میری مدد فرما۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کی دعا قبول فرمالی اور فرشتے بھیجے تاکہ وہ ساری بستی کو تباہ و برباد کر دیں۔ مفسرین کا قول ہے کہ یہ فرشتے جبریلؑ، میکائیلؑ اور اسرافیلؑ تھے جو نہایت حسین اور خوشنما انسانی شکل و صورت میں نمودار ہوئے۔

جب فرشتے حضرت لوطؑ کے پاس انسانی شکل میں پہنچے تو وہ ان فرشتوں کے آنے سے بڑے غمگین اور تنگدل ہوئے اور کہنے لگے کہ آج بڑی مشکل درپیش ہے۔ جب ان کی قوم نے سنا کہ حضرت لوطؑ کے پاس خوبصورت اور خوش شکل مہمان آئے ہیں تو وہ بری نیت سے دوڑتے ہوئے آئے۔ حضرت لوطؑ نے ہرچند اپنی قوم کو سمجھایا بجھایا، لیکن وہ بدکردار بات سمجھنے پر بالکل آمادہ نہ ہوئے۔ بالآخر فرشتوں نے حضرت لوطؑ کو تسلی دی کہ آپ فکرمند نہ ہوں۔ ہم اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے فرشتے ہیں۔ یہ بدکار لوگ آپ کو کوئی گزند نہیں پہنچا سکتے۔ آپ راتوں رات یہاں سے نکل جائیے۔ ان پر صبح کے وقت عذاب آنے والا ہے (۱۱ [ھود]: ۷۷ تا ۸۱)۔

اللہ تعالیٰ کے عذاب کا وقت آ گیا۔ حضرت لوطؑ حکم الٰہی سے سرشام سدوم شہر سے نکل گئے۔ ان کی بیوی راستے ہی سے واپس سدوم لوٹ آئی۔ رات کے آخری حصے میں ایک ہیبت ناک آواز سنائی دی جس نے شہر سدوم کو تہ و بالا کر دیا۔ پھر ساری بستی کو اوپر اٹھا کر الٹ دیا گیا اور آسمان سے پتھروں کی بارش ہوئی جس نے سدوم اور اہل سدوم کا نام و نشان مٹا کر رکھ دیا۔ اس کی ساری تفصیلات قرآن مجید میں درج ہیں (دیکھیے ۱۱ [ھود]: ۸۲ و ۸۳)، (۱۵ [الحجر]: ۶۵ تا ۷۶)، (۲۶ [الشعرآء]: ۱۶۱ تا ۱۷۵)۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص رحمت سے حضرت لوطؑ کو، ان کے گھر والوں کو اور اہل ایمان کو اس خوفناک عذاب سے بچا لیا، البتہ ان کی بیوی نے کفر والوں کا ساتھ دیا، لہٰذا وہ بھی منکرین کے ساتھ عذاب الٰہی کا نشانہ بنی اور انھیں کے ساتھ ہلاک و تباہ ہو گئی۔

حضرت لوطؑ نے تبلیغ دین کے سلسلے میں ہر قسم کے مصائب و آلام برداشت کیے اور دشمنان دین کے ظلم و جور کے مقابلے پر صبر و استقامت کا مظاہرہ کیا اور ہر معاملے میں اللہ تعالیٰ کی ذات پر بھروسا کرتے ہوئے تسلیم و رضا کا پیکر بن گئے۔ حضرت لوطؑ کی بیٹی حضرت شعیبؑ کی دادی تھیں اور ایک بیٹی حضرت ایوبؑ کی والدہ (ابن قتیبہ: کتاب المعارف، ص ۴۱ و ۴۲)۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید، بمواضع کثیرہ؛ (۲) تفاسیر عربی و اردو، بحوالہ آیات مذکورہ در متن؛ (۳) بائبل، کتاب پیدائش؛ (۴) محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، جلد اول؛ (۵) محمد جمیل احمد: انبیاے قرآن، جلد اول؛ (۶) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۱: ۱۷۶ ببعد؛ (۷) الثعلبی: قصص الانبیاء (= عرائس المجالس)، مصر ۱۲۸۲ھ؛ (۸) عبدالوہاب النجار: قصص الانبیاء، مصر ۱۹۳۲ء؛ (۹) الطبری: تاریخ الرسل والملوک، ۱: ۳۲۵ تا ۳۴۴؛ (۱۰) الکسائی: قصص الانبیاء؛ (۱۱) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع ثروت عکاشہ، مصر ۱۹۶۹ء۔

○

لیلۃُ البراۃ : رک بہ رمضان، شعبان۔

○

لیلۃ القدر : (ع) لفظی معنی قدر کی رات؛ قدر کے متعدد معانی آتے ہیں: (۱) طاقت و قوت؛ (۲) الغنیٰ (بے پروائی)؛ (۳) الحرمۃ والوقار (عزت و عظمت)؛ (۴) الشان (دیکھیے ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ القدر)۔ قرآنی اصطلاح میں یہ اس بابرکت رات کا نام ہے جس میں قرآن مجید نازل ہوا اور جو ہزار مہینوں سے افضل ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اس رات کو یہ نام دیے جانے کی دو وجوہات ہیں: (۱) عظمت و شرف، یعنی یہ رات دوسری تمام راتوں پر ایک ہزار درجے فضیلت رکھتی ہے اور یا یہ کہ ہر وہ شخص جو بے وقعت ہو اس رات میں عبادت کر کے مستحق عظمت و شرف بن سکتا ہے (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ج ۸، ص ۷۹۱)؛ (۲) قضا و قدر، کیونکہ بعض آیات قرآنیہ (دیکھیے نیچے) اور احادیث نبویہ کے مطابق اللہ تعالیٰ کے ہاں جو قضا و قدر کے فیصلے طے پا چکے ہوتے ہیں وہ اس رات میں متعلقہ فرشتوں کے حوالے کر دیے جاتے ہیں اور مخلوق کے رزق، اموات، پیدائش وغیرہ کے بارے میں مامور فرشتوں کو احکام جاری کر دیے جاتے ہیں (معارف القرآن، ۸: ۷۹۱)، قرآن کریم میں پہلے پہل اس رات کا ذکر سورۃ القدر میں کیا گیا ہے، اس سورت کے مطابق لیلۃ القدر کی خصوصیات یہ ہوئیں: (۱) اس میں قرآن کریم نازل کیا گیا؛ (۲) یہ رات ہزار مہینوں (یعنی تراسی برس چار ماہ) سے افضل ہے؛ (۳) اس میں ملائکہ مقربین الروحؑ (= جبرائیل امین) کی معیت میں دنیا کی طرف سلامتی کا پیغام لے کر آتے ہیں۔ سورۃ کے بعد اس رات کا ذکر سورۃ الدخان (۱ - ۵) میں بھی آیا ہے، جس کے مطابق لیلۃ القدر کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:- (۱) اس میں قرآن کریم نازل ہوا؛ (۲) وہ رات نہایت بابرکت ہے؛ (۳) اس میں ہر امر الٰہی کا فیصلہ طے پاتا ہے (سید ابو الاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ج ۶، بذیل سورۃ الدخان و ج ۸، بذیل سورۃ القدر)۔

احادیث میں اس رات کا نہایت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ نیز دیکھیے ابن ماجہ؛ الترغیب؛ المشکوٰۃ؛ ایک اور حدیث میں یوں آیا ہے کہ لیلۃ القدر میں حضرت جبرائیلؑ ملائکہ کی ایک جماعت کے ساتھ آتے ہیں اور اس شخص کے لیے جو کھڑے یا بیٹھے اللہ کا ذکر کر رہا ہو، دعائے رحمت کرتے ہیں۔ (تفسیر ابن کثیر، بذیل سورۃ القدر)۔

لیلۃ القدر کے سلسلے میں چند مباحث نہایت اہم ہیں۔ پہلا مسئلہ اس رات کے موقع و محل کا ہے۔ اس سلسلے میں قریب قریب ۴۰ مختلف اقوال مروی ہیں (تفہیم القرآن، ۶: ۲۰۵)۔ چند بڑے بڑے مسالک یہ ہیں: رمضان المبارک کے آخری عشرے میں ہوتی ہے، ہر سال مختلف موقعے بدلتی رہتی ہے، پورے رمضان میں ہوتی ہے اور رمضان کی طاق راتوں میں ہوتی ہے (تفسیر المظہری، ۸: ۲۸۳، بذیل سورۃ القدر)۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان مختلف اقوال میں بنیادی طور پر دو ہی قول ہیں: پہلا یہ کہ وہ رات ہر سال رمضان المبارک کے آخری عشرے کی طاق راتوں میں آتی ہے۔ دوسرا یہ کہ پورے سال میں گھومتی رہتی ہے۔ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اصرار تھا کہ یہ رات پورے سال میں گردش کرتی رہتی ہے۔ مگر صحابہ کرامؓ کی اکثریت اس رائے کی مخالف تھی (ابن کثیر: تفسیر، ۹: ۲۰۹)۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ رات رمضان المبارک ہی میں ہوتی ہے اور اس کی تائید قرآن کریم کی اندرونی شہادت سے بھی ہوتی ہے۔ شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی نے اس سلسلے میں ایک نیا اسلوب اختیار کیا اور فرمایا کہ یہ راتیں در حقیقت ایک نہیں بلکہ دو ہوتی ہیں۔ ایک رات تو ہمیشہ رمضان میں ہی آتی ہے، جس کا ذکر سورۃ القدر میں کیا گیا ہے اور دوسری رات، جس کا ذکر سورۃ الدخان میں ہے اور جس میں تقدیری امور طے ہوتے ہیں، پورے سال میں گردش کرتی رہتی ہے، مگر یہ انھیں بھی تسلیم ہے کہ جب قرآن نازل ہوا تو اس وقت ایک ہی رات میں ان دونوں راتوں کا اجتماع تھا (حجۃ اللہ البالغۃ، ترجمہ اردو، ۲: ۲۱۵، مطبوعہ لاہور) ایک قول یہ ہے کہ وہ رمضان کی پہلی رات ہوتی ہے اور بعض صحابہؓ و تابعین کے مطابق یہ رات رمضان المبارک کی سترھویں رات ہوتی ہے۔ اسی رات کی صبح کو غزوہ بدر پیش آیا تھا جسے اللہ تعالیٰ نے یوم الفرقان کے نام سے موسوم کیا ہے (۸ [الانفال]: ۴۱)۔ (دیکھیے تفسیر ابن کثیر مع شرح البغوی، ۹: ص ۲۵۸) مگر جمہور امت کا مسلک یہ ہے کہ یہ رات رمضان المبارک کے آخری عشرے ہی میں آتی ہے۔ اس سلسلے میں بعض تعیینی آراء بھی ہیں، مثلاً اکیسویں، تیسویں، چوبیسویں (ابوداؤد الطیالسی: مسند)، پچیسویں، ستائیسویں اور انتیسویں اور سب سے آخری رات کو لیلۃ القدر قرار دیا گیا ہے (تفسیر ابن کثیر مع شرح البغوی، ۹: ۲۵۹ و ۲۶۰)۔ مگر صحیح یہ ہے کہ شریعت کا مقصد کسی خاص رات کی تعیین نہیں، کیونکہ اس طرح لوگوں میں

عبادت و ریاضت میں شوق و جستجو کا جذبہ ختم ہو جانے کا احتمال ہے۔ اسی لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقولہ صحیح اور مستند روایتوں میں کسی خاص رات کی تعیین نہیں کی گئی ہے۔ زیادہ سے زیادہ عشرہ اخیرہ کی طاق راتوں (۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹) میں اس رات کو تلاش کرنے اور عبادت و ریاضت کرنے کا ذکر آتا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۶۰ تا ۲۶۲؛ ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ج ۶، بذیل سورۃ الدخان)۔ باقی جہاں تک مختلف صحابہؓ و تابعین یا ائمہ و فقہا کی تعیینی آرا کا تعلق ہے تو اسے ان کے ذاتی مشاہدے پر محمول کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اس رات کو کسی خاص رات میں محسوس کیا ہو گا، جو ضروری نہیں کہ ہمیشہ کے لیے قاعدۂ کلیہ کی حیثیت اختیار کر لے۔

دوسرا اہم مسئلہ اس رات میں نزول قرآن کا ہے۔ اس سلسلے میں کتب تفسیر میں دو طرح کی آرا اختیار کی گئی ہیں: پہلی یہ کہ اس نزول سے مراد قرآن کریم کا نزول سماوی ہے، یعنی لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر نزول سماوی ہے، یعنی لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر نزول جو یکبار ایک ہی رات میں نازل کیا گیا اور وہاں سے تھوڑا تھوڑا حسب ضرورت اترتا اور نازل ہوتا رہا (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۸: ۷۹۳) دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد وحی ربانی کا پہلا نزول ہے جو رمضان المبارک کے مہینے اور اسی رات میں ہوا تھا (سید ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ۶: ۳۰۵)۔ بظاہر یہ رائے اس تاریخی واقعے سے متصادم دکھائی دیتی ہے جس کے مطابق پہلی وحی غار حرا میں ربیع الاول کے مہینے میں نازل ہوئی تھی، مگر جدید تحقیقات کے مطابق ربیع الاول کے مہینے کی وحی میں صرف یہ بتایا گیا تھا کہ آپ نبی برحق ہیں۔ سورۃ العلق کی ابتدائی آیات جو نزول قرآن کا نقطہ آغاز ہیں، اسی سال رمضان المبارک کے مہینے اور اسی رات میں نازل ہوئی تھیں (قاضی سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، ۱: ۴۸، مطبوعہ لاہور، بحوالہ الطبری)۔ عین ممکن ہے کہ یہ دونوں توجیہات ہی درست ہوں کہ آسمان دنیا پر نزول بھی اسی رات میں ہوا ہو اور وہاں سے نزول ارضی کا آغاز بھی اسی شب میں ہوا ہو۔

تیسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ سورۃ القدر کی لیلۃ القدر اور سورۃ الدخان کی لیلۂ مبارکہ ایک ہی ہے یا دو مختلف راتیں۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے مطابق یہ دونوں مختلف راتیں ہیں۔ اول الذکر ہمیشہ رمضان المبارک میں اور مؤخر الذکر سال میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ نزول قرآن کے موقع پر ان دونوں کا ایک ہی شب میں اجتماع تھا (حجۃ اللہ البالغۃ، ترجمہ اردو ۲: ۳۱۵، مطبوعہ لاہور)۔ جمہور امت اور خود قرآن کریم کے دونوں مقامات کے سیاق و سباق کے مطابق دونوں جگہ ایک ہی رات کا ذکر معلوم ہوتا ہے (سید ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ج ۴، بذیل سورۃ الدخان) اور یہ وہی رات ہے جو ہر سال رمضان المبارک کے آخری عشرے میں آتی ہے۔

بعض احادیث میں اس رات کی بعض علامات کا ذکر بھی کیا گیا ہے، مثلاً یہ کہ وہ رات کھلی ہوئی چمکدار ہوتی ہے، صاف شفاف، نہ زیادہ گرم نہ زیادہ ٹھنڈی، بلکہ معتدل گویا کہ اس میں (انوار کی کثرت کی وجہ سے) چاند کھلا ہوا ہوتا ہے۔ اس رات میں صبح تک آسمان کے ستارے شیاطین کو نہیں مارے جاتے۔ اس رات کی صبح کو سورج بغیر شعاعوں کے اس طرح طلوع ہوتا ہے کہ گویا وہ بالکل ایک ہموار سی ٹکیہ ہے۔ اس دن شیطان کو آفتاب کے ساتھ نکلنے سے روک دیا جاتا ہے (احمد: مسند؛ البیہقی؛ مولانا زکریا کاندھلوی: فضائل رمضان، ص ۳۵۳ تا ۳۵۸)۔

اس فضیلت و شرف والی رات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر انتہائی مہربان ہیں۔ ذات باری تھوڑے وقت اور تھوڑے عمل سے اپنے بندوں کو اتنا نوازنا چاہتے ہیں جس کا تصور بھی دل میں نہیں لایا جا سکتا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

م

اَلْمَاتُرِیدی : الماتریدی، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود جو امام الہدیٰ، یعنی ہدایت و روشنی کے رہنما اور امام اہل السنۃ و الجماعۃ [رئیس جماعت] کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ وہ ماترید میں، جو بقول بعض سمرقند کا ایک محلہ تھا (دیکھیے الزرکلی: الاعلام، ۷ : ۲۴۲؛ مفتاح السعادۃ، ۲ : ۲۱) اور بعض کے قول کے مطابق سمرقند کے نواح میں ایک قصبہ تھا (دیکھیے شبلی: علم الکلام، ۱ : ۹)، میں پیدا ہوئے (ان کی تاریخ پیدائش کسی تذکرہ نگار نے نہیں لکھی)۔ الماتریدی نے علوم متداولہ کی تحصیل مختلف علما سے کی۔ اپنے اساتذہ کی وساطت سے امام الماتریدیؒ دو واسطوں سے قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے شاگرد تھے (علم الکلام، ۱ : ۹؛ الروضۃ البہیۃ، ص ۳)۔ الماتریدی کے شاگردوں میں اسحاق بن محمد سمرقندی، علی رستغفنی اور عبدالکریم البزدوی (جو مشہور حنفی فقیہ اور ماہر علم الاصول فخر الاسلام علی بن محمد بن الحسین بن عبدالکریم البزدوی م ۴۸۲ھ/۱۰۸۹ء کے پردادا تھے) کے نام شامل ہیں (مفتاح السعادۃ، ۲ : ۲۱ ببعد؛ الجواہر المضیۃ، ۲ : ۱۳ ببعد)۔

امام الماتریدی نے جو بیش بہا کتابیں تصنیف کیں ان میں سے کتاب التوحید، کتاب المقالات، رد اوائل الادلہ للکعبی، بیان اوہام المعتزلہ، الرد علی القرامطہ، الشرائع فی اصول الفقہ، کتاب الجدل، شرح الفقہ الاکبر لابی حنیفہ (بہ حیدر آباد دکن سے ۱۳۲۱ھ میں طبع ہوئی)، اصول الفقہ اور تاویلات القرآن (تاویلات اہل السنۃ = "تفسیر الماتریدی" طبع ابراہیم شوسنین و السید عوضین، قاہرہ ۱۹۷۱ء تا ۱۹۷۷ء) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ امام الماتریدی کی تاریخ وفات تمام تذکرہ نگاروں نے بالاتفاق ۳۳۳ھ تحریر کی ہے (الجواہر المضیۃ، ۲ : ۱۳۰؛ مفتاح السعادۃ، ۲ : ۲۱)۔

الماتریدی کو امام المتکلمین اور مصحح عقائد المسلمین بھی کہا جاتا تھا (الجواہر المضیۃ، ۲ : ۱۳۰)۔ معتزلہ کی تاویلات قرآن مجید کی تردید کے سلسلے میں انہوں نے تاویلات القرآن کے عنوان سے جو کتاب لکھی وہ اہل السنۃ و الجماعۃ کے نقطہ نظر سے ایک ایسی کتاب قرار دی گئی ہے جس کی نظیر نہیں ہے (حوالۂ مذکور)۔ علم الکلام کے میدان میں اہل السنۃ و الجماعۃ کے ہاں دو ہستیاں بے حد محترم ہیں اور انہیں امامت و ریاست کا اعزاز بخشا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک شافعی مسلک کے عالم ہیں، یعنی امام ابو الحسن علی بن اسماعیل الاشعری اور دوسرے حنفی مسلک کے عالم ہیں، یعنی ابو منصور الماتریدی (طاش کبری زادہ: مفتاح السعادۃ، ۲ : ۲۱ ببعد)، گویا یہ دونوں بزرگ سنی علم الکلام کے قطب اور مسلّم امام ہیں اور ان ہر دو کی آرا کے اتباع کو اہل السنۃ و الجماعۃ کے علما نے ہدایت پانے اور فساد و گمراہی سے اپنے عقیدے کو محفوظ کر لینے کا وسیلہ قرار دیا ہے (ابو عذبہ: الروضۃ البہیۃ، ص ۳)۔

بایں ہمہ الماتریدی نے سنی علم الکلام کے ضمن میں الاشعری سے اختلاف رائے کیا ہے۔ امام ابوالحسن الاشعری چونکہ فقہی مسلک میں امام شافعیؒ کے پیرو کار تھے اس لیے شافعیہ کے ہاں ان کا علم الکلام مسلّم ہوا۔ امام ابو منصور الماتریدی فقہی مسلک میں امام ابو حنیفہؒ کے پیرو تھے، چنانچہ حنفیہ کے ہاں الماتریدی کا علم الکلام اتنا مقبول ہوا کہ قدیم زمانے میں فقہی مسلک اور علم الکلام میں مطابقت لازمی ٹھہری۔ ابن الاثیر (الکامل فی التاریخ، حوادث ۳۳۳ھ؛ علم الکلام، ۱ : ۹۲) نے لکھا ہے کہ یہ بات بے حد تعجب کا باعث سمجھی جاتی تھی کہ کوئی عالم فقہ حنفی کے مسلک پر ہو اور علم الکلام میں الاشعری کے مسلک کا پیرو کار ہو، لیکن الماتریدی کے علم الکلام کو وہ شہرت و مقبولیت حاصل نہ ہو سکی جو امام ابوالحسن الاشعری کے علم الکلام کو نصیب ہوئی، حتی کہ وہ بلاد اسلامیہ جن میں فقہ حنفی مروج ہوئی وہاں بھی علم الکلام میں امام اشعری کی پیروی کی جاتی رہی (الروضۃ البہیۃ، ص ۳ تا ۵؛ شبلی: علم الکلام، ۱ : ۹)۔

ان دو جلیل القدر علما کے درمیان بعض مسائل میں جو فروعی یا

جزوی اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس کے بارے میں بعض علما نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ اس سلسلے کی بہترین کتاب الروضۃ البہیۃ فیما وقع بین الاشاعرۃ والماتریدیۃ ہے جو ابو عذبہ الحسن بن عبدالمحسن کی تصنیف ہے اور حیدر آباد دکن سے ۱۳۲۲ھ میں شائع ہو چکی ہے۔

ماتریدی اور اشعری کے درمیان اختلافی مسائل کی تعداد بعض نے پچاس، بعض نے چالیس، بعض نے تیرہ اور بعض نے صرف تین تحریر کی ہے؛ علامہ شبلی نے ایسے نو (۹) مسائل کی فہرست دی ہے جن میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف ہے (علم الکلام، ۱: ۴۴؛ الروضۃ البہیۃ، ص ۳ تا ۵).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مارستان: رک بہ بیمارستان.

○

مالکؒ بن انس الاصبحی: نامور فقیہ و امام دارالہجرت، مذہب مالکی کے بانی۔

۱۔ سوانح زندگی: مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر (نافع) بن عمرو (ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب)۔ یہ آخری جد امجد ذوالاصبح کے لقب سے مشہور تھے اور امام مالکؒ کی نسبت الاصبحی انہی کی طرف ہے۔ امام مالکؒ کی والدہ العالیہ (بقول دیگر الطلیحہ) بنت شریک بن عبدالرحمن بن شریک الازدیہ تھیں۔ امام مالک کا گھرانا نسلاً قریشی تھا اور مالکؒ قبیلہ حمیر کے خالص اور ٹھیٹ عرب تھے۔

تربیت و تعلیم: ابتدا میں تعلیم کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے کچھ عرصہ وہ معاون کے طور پر تجارت میں اپنے بھائی کو مدد دیتے رہے جن کا پیشہ بزازی تھا۔ شاید اسی زمانے میں وہ "غلام نضری" (نضر کا جوان) کے نام سے مشہور ہوئے تھے۔

جب امام مالکؒ نے علم کی طرف توجہ مبذول کی تو دینی علم میں سے فقہ کو انتخاب کیا، کیونکہ وہ اس زمانے میں سارے علوم سے زیادہ وسعت پذیر تھا۔ اس زمانے میں تعلیم گاہ مسجد ہوتی تھی اور مسجد نبوی کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔

ان کے اساتذہ میں نافع بن نعیم ابو عبدالرحمن (م ۱۶۹ھ)، جو سات قاریوں میں سے ایک اور قرأت میں اہل مدینہ کے امام تھے، جن سے امام مالک نے "عرضاً" قرأت سیکھی، یعنی امام مالکؒ پڑھتے تھے اور وہ سنتے تھے، ربیعہ بن ابی عبدالرحمن فروخ المدنی (م ۱۳۰ھ/ ۱۳۶ھ)، جو رائے کی طرف نسبت کر کے پکارے جاتے ہیں، یعنی "ربیعۃ الرای" کے نام سے مشہور ہیں، ابن ہرمز ابوبکر عبداللہ بن یزید الاصم (م ۱۴۰ھ)، جن کے پاس بھی مالک مدتوں رہے اور فقہ اور حدیث کو حاصل کیا، وغیرہ شامل ہیں۔

امام مالکؒ نے تعلیم کا زمانہ ختم کر کے درس و تدریس کی مسند بچھائی۔ اس وقت روایت کے مطابق وہ سترہ (۱۷) سال تھے۔ اب وہ عالم زندگی کے مختلف اجتماعی، سیاسی اور علمی میدانوں میں ایسی شخصیت لے کر آگے آئے جس کا احساس نازک تھا، شاذ و نادر ہنستے تھے۔ مزاح کو ناپسند کرتے تھے۔ چیزوں اور لوگوں کو قوت سے پکڑتے تھے، حالانکہ ان کو کسی طرح کا بھی تسلط حاصل نہ تھا۔ ان کی یہ چیز طلبہ اور معاصر علما کے معاملے میں بھی ظاہر ہو جاتی تھی اور نفس انسانی کے اندر کسی شے کے سبب وہ جمہور (جماعت) کے ساتھ رہنے پر حریص تھے۔ صلح کی طرف سخت میلان تھا، جو خوف کی حد تک پہنچا ہوا تھا۔ وہ علم تک میں صلح پسند تھے۔ خصومت اور جدال کو ناپسند کرتے تھے۔

ایسی شخصیت لے کر امام مالکؒ امت اسلامیہ کی زندگی میں شریک ہوئے جو اسلامی سلطنت کے گوشوں میں "شرقاً غرباً" پائی جاتی تھی۔ وہ اموی اور عباسی سلطنتوں کے دور میں حکام سے ملاقات کرتے اور ان کی مجالس میں شریک ہوتے تھے۔ یہاں تک کہ بڑھاپے اور بیماری تک میں بھی یہ صورت برابر قائم رہی۔ وہ ان کے عطیے بھی قبول کرتے تھے۔ گو بعض اوقات، جیسا کہ روایات میں ہے، وہ حکام پر نکتہ چینی بھی کرتے تھے۔ امام مالکؒ کا یہ قول ہے کہ علما کا حق ہے کہ وہ حاکموں کے پاس جا کر انہیں خیر کی تلقین کریں، انہیں شر سے روکیں اور وعظ و نصیحت کریں (الدیباج، ص: ۲۷).

امام مالکؒ کی عہدِ ابتلا کی وجہ طلاق المکرہ کا مسئلہ تھا۔ وہ اس طلاق کو جائز قرار نہ دیتے تھے، جو بالجبر حاصل کی گئی ہو۔ منصور کے والی مدینہ نے امام مالکؒ کو کوڑے لگوائے۔ انہیں چت لٹا کر شانہ اکھاڑا گیا اور اسی قسم کی دوسری تکلیفیں پہنچائی گئیں، جن کا ایک زمانہ میں جا کر اثر معلوم ہوا۔ وہ آہستہ آہستہ درس سے، بیمار پرسی سے، جنازوں کی مشایعت سے اور جمعہ و جماعت کی حاضری سے معذور

ہوتے گئے۔ آخر میں جو بیماری آئی اس کا زمانہ ۳ ہفتے سے زیادہ نہ تھا اور اسی میں تقریباً ۸۰ برس کا سن پا کر ۱۷۹ھ میں وفات پا گئے۔ بقیع مدفن بنا' جو مدینۃ النبی کا قبرستان ہے۔ اسی مقدس شہر میں امام مالکؒ کی زندگی گزری تھی۔ مدینہ منورہ کے بعض لوگ بتاتے ہیں کہ جس گھر کو آج "درستیہ" کہتے ہیں یہی امام مالکؒ کا گھر تھا اور مکتب حسین جو ۱۳۰۷ھ تک قائم تھا' وہ جگہ تھی جہاں امام مالکؒ اپنے گھر میں درس کے لیے بیٹھتے تھے۔

علمی شخصیت: امام مالکؒ روایت و درایت کے اعتبار سے محدث ہیں اور ان کے سب سے مشہور کارنامے کو لیجئے تو فقیہ ہیں۔ اس کے علاوہ بہت سی معلومات کے جامع ہیں جو تمام تر منقولات پر مشتمل ہیں۔ اگر ہم ان کے طرز فکر کو بیان کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ امام مالکؒ کی فکر اشراقی و عقلی ہے' جس میں عملی طریقہ کی طرف میلان پایا جاتا ہے۔ ان کے طرز فکر میں ان تمام عناصر کا امتزاج موجود ہے' حسن انتخاب کے ساتھ ساتھ ان میں منطقی ربط اور ان کے منطقی فکر و نظر میں پختگی ہے اور ان سب کے ساتھ ساتھ فکر کے ذرائع و عوامل کو نگاہ میں رکھنے کا میلان ہے۔ ان کا فکر مجموعی طور پر منطقی ہے' لیکن اس میں مقدمات کی خالص ترتیب اور پورے نتائج کے فقدان کا احساس ہوتا ہے' البتہ فہم کی تیزی اور خیالات کی فراوانی ضرور ظاہر ہوتی ہے اور یہ دونوں عناصر بڑی حد تک عملی اعتبارات کو نظر میں رکھنے کی طرف رجحان رکھتے ہیں اور اسی کو عملی کہا جا سکتا ہے۔

بحیثیت محدث: امام مالکؒ ایک جلیل القدر راوی تھے جنہوں نے زیادہ سے زیادہ حدیثیں حاصل کیں' لیکن ان احادیث کو بیان کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لیا۔ ان کا دستور یہ تھا کہ وہ ہر حدیث اور روایت کو پرکھتے اور صرف وہی حدیث روایت کرتے جس کی صحت و سند پر انہیں پورا اعتماد اور وثوق ہوتا۔ ان کے ہاں حضرت ابن عمرؓ کا صحیفہ موجود تھا' لیکن اس کی صرف دو حدیثیں اپنی موطا میں شامل کیں۔ کہتے ہیں کہ ابتدا میں ان کی کتاب (الموطا) میں چار ہزار یا زیادہ حدیثیں تھیں۔ نظر ثانی اور تنقیح و تہذیب کے بعد صرف ہزار سے کچھ اوپر رہ گئیں۔ یہ بتانا مشکل ہے کہ امام مالکؒ نے روایات کو جانچنے اور ان کی تنقید کرنے میں جو اپنے طریق کو درجہ بدرجہ تبدیل کیا تو اس کی تبدیلی کی رفتار کیسی تھی؟

امام مالکؒ کو مسلمہ اور متفقہ طور پر امام فی الحدیث اور امام فی السنۃ تسلیم کیا جاتا ہے۔ انہیں اقلیم حدیث کا تاجدار (امیر المومنین فی الحدیث) بھی کہا جاتا ہے۔ مالک عن نافع عن ابن عمرؓ کو سلسلۃ الذہب تصور کیا جاتا ہے۔ امام بخاری کے نزدیک بھی یہ سلسلہ اصح الاسانید ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر طالب حدیث کا انحصار امام مالکؒ پر ہے۔ وہ اپنے عہد میں حدیث پر حرف آخر کی حیثیت رکھتے تھے اور کہا جاتا تھا کہ امام مالکؒ سے زیادہ حدیث و سنت کا جاننے والا کوئی نہیں۔

بحیثیت مصنف: امام مالکؒ نے تصنیف کا قلم اس ابتدائی زمانے میں ہاتھ میں لیا تھا جب تحریر و تدوین اختلاف کے مرحلے میں تھی۔ اسلاف حفظ اور زبانی افادہ و استفادہ کو اہمیت دیتے تھے' اس لئے تحریر و تدوین کو برا سمجھتے تھے۔ نوجوان جو جدید رجحانات کو دیکھ رہے تھے' حفظ کرنے اور زبانی تعلیم حاصل کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔

امام مالکؒ کی کتاب الموطا کے زمانہ تالیف کو متعین کیا جا سکتا ہے۔ انہوں نے اسے عباسی خلیفہ منصور (۱۳۶ھ/۷۵۴ء تا ۱۵۸ھ/۷۷۵ء) کے فرمان کے تحت شروع کیا اور اس کے آخری زمانہ خلافت تک کتاب کے مسودے سے فارغ ہو گئے۔ خلیفہ مہدی (۱۵۸ھ تا ۱۶۹) کے عہد میں وہ مسودہ روایت اور کتاب کی صورت میں لوگوں میں متداول تھا۔

الموطا بعد کے مؤلفین و مرتبین کے لیے ایک اہم ترین رہا ہے۔

بحیثیت نقاد حدیث: امام مالکؒ روایت حدیث کے ساتھ درایت کے بھی امام مانے گئے ہیں۔ فقہائے مدینہ میں وہ پہلے بزرگ تھے جنہوں نے رجال کا انتخاب کیا اور غیر ثقہ راویوں سے اعراض کیا۔ علم رجال میں امام مالکؒ کو حجت و سند تسلیم کیا گیا ہے اور ان کی جرح و تعدیل کو دائم اور مستقر قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دس ہزار احادیث کے ذخیرے میں سے انہوں نے اپنی کتاب الموطا کی حدیثیں انتخاب کیں۔ پھر ہر سال نقد و جرح کی کسوٹی پر پرکھتے رہے اور بالآخر موجودہ نسخہ الموطا پر جا کر نظر ٹھہری۔

بحیثیت فقیہ: یہ ظاہر ہے کہ مالکؒ کے زمانے میں بلکہ دوسری صدی ہجری کی تین چوتھائی تک فقہ کے وہ اصطلاحی معنی نہیں قرار پائے تھے جو آج مشہور و معروف ہیں' بلکہ عملی امور و احوال میں وہی لوگ فتویٰ دیتے تھے جو ان روایات کے حامل تھے اور جن کا نام

انھوں نے علم رکھا تھا۔

فقہ کے تاریخی ارتقا کے پیش نظر ہم وہ امتیازات بیان کر سکتے ہیں جو امام مالکؒ کے زمانے کی فقہ اور ان کے بعد تکمیل پانے اور اصطلاحی شکل میں آ جانے والی فقہ کے مابین موجود ہیں۔ یہ تمام فرق اصطلاحی و عملی فقہ کے مختلف اطراف میں ظاہر ہوتے ہیں، چنانچہ احکام میں ہم امام مالکؒ سے ایسی عبارتیں سنتے ہیں جو متاخر فقہا کی عبارتوں سے مختلف ہیں، مثلاً وہ ایک عمل کے متعلق یوں حکم دیتے ہیں کہ یہ مناسب نہیں یا اس میں اچھائی نہیں یا درست نہیں یا اس میں مضائقہ نہیں سمجھتا یا وہ کراہت کا حکم دیتے ہیں اور اس سے حرمت کی سب سے بڑی قوی صورت مراد لیتے ہیں۔ یہ جملے جو فقہی حکم کے لیے ہیں امام مالکؒ کے زمانے کے بعد ترک کر دیے گئے، اور حکم کے لئے مشہور اصطلاحات مقرر ہوئیں یعنی ایجاب، ندب، حرمت کراہیت (= کراہۃ)، اباحت اس سے احکام اور ان کے معنوں کا وہ فرق معلوم ہوتا ہے جو عہد امام مالکؒ اور ان کے بعد تھا۔

جب ہم ان اعمال پر نظر کرتے ہیں جو احکام فقہیہ کا موضوع ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ ان کو جس طرح لیتے ہیں اور جس طرح بعد والے لیتے ہیں اس میں بہت فرق ہے۔ امام مالکؒ اعمال کو اس طرح لیتے ہیں جیسے احتمال قریب کا تقاضا ہوتا ہے، نہ ان میں تفصیل ہوتی ہے اور نہ وسعت اور نہ تبویب۔ مثال کے طور پر اگر ہم غسل میت کی وہ بحث موطا میں ملاحظہ کریں جو امام مالکؒ نے درج کی ہے اور اس کا مقابلہ بعد کے فقہا سے کریں تو ایک نمایاں فرق نظر آئے گا۔

استدلال فقہی میں امام مالکؒ کا طریق کار سمجھنے کے لیے ہم ان کے طریقہ فکر اور اس کے وغیرہ پر نظر کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ حد درجہ کے اتباعی تھے، یہاں تک کہ خود قدما نے کہا ہے کہ امام مالکؒ نے اپنی فقہ میں خود کو اتباع پر اس درجہ تک رضامند کیا کہ بعض لوگ یہ سمجھ رہے ہیں کہ وہ اگلوں کے مقلد تھے (الشاطبی: الاعتصام، ۲: ۲۳، قاہرہ)۔ اس اجمال سے ہم کو اس چیز کا پتا چلتا ہے جو ان کے قرآن مجید سے استدلال میں نمایاں ہوتی ہے، یعنی ذاتی کاوش اور نص قرآنی کے لیے مخصوص فہم شخصی سے بے نیازی، حالانکہ ان کے بعد والوں کے عمل میں ان کی فہم، ان کی تاویل اور ان کی آیات قرآنی سے معانی قریبہ و بعیدہ کی تخریج میں بہت نمایاں ہے۔

اسی طرح وہ قرآن مجید سے استدلال کے وقت ایسی عبارتیں استعمال کرتے ہیں جن میں کسی قسم کی اصطلاحی و تفصیلی باریک بینی نہیں ہوتی، جس نے آگے چل کر فقہی اور اصولی میدان میں اپنا قدم جمالیا، البتہ قاضی عیاض کا کہنا ہے کہ امام موصوف ترتیب ادلہ میں قرآن مجید کو اپنے نصوص پر مقدم سمجھتے تھے، پھر ظواہر اور پھر مفہومات کو۔

سنت سے استدلال میں وہ لفظ سنت استعمال کر کے طرز عمل اور طریقہ مراد لیتے ہیں اور وہ بھی اہل علم کا طرز عمل اور طریقہ، نہ کہ سنت کے وہ انتہائی اصطلاحی معنی جن کی رو سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے اور جس چیز کا نام وہ سنت رکھتے ہیں، اسے ترجیح دیتے ہیں تو وہ ایسی عبارتیں استعمال کرتے ہیں جو آخری فقہی دور میں شائع ہوئیں اور نہ قائم رہ سکیں۔

امام مالکؒ ایسے فقیہ مصنف سے جو کچھ منقول ہے یا ان کی طرف جو کچھ منسوب کیا جاتا ہے جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو "الموطا" سے زیادہ معتبر اور کوئی کتاب نہیں ملتی۔ گو ان کی طرف بہت سی نگارشات منسوب ہیں جو فقہ میں ہیں یا اس سے متعلق ہیں، مثلاً کتاب المناسک، کتاب المجالسات، کتاب المسائل، کتاب السیر اور کتاب الاقضیہ۔ انھیں منسوب رسالوں کے ساتھ وہ منسوب مسائل بھی شامل کر لیجیے جو ان کے شاگردوں نے جمع کیے ہیں۔ ان میں سے بعض مثلاً جس کا نام کتاب الاستیعاب بتایا جاتا ہے ایسی ہے جن کی روایتیں کئی ہاتھوں میں رہیں اور اخیر میں جا کر ۱۰۰ اجزا پر تمام ہوئی۔ یہ زمانے کے طرف نشو و نما کا ایک رنگ ہے جو ایسے اشخاص کی زندگی میں مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس سب کو امام مالکؒ کی طرف منسوب کرنا بڑی کمزور بات ہے۔ امام مالکؒ فقہ کے مصنف اسی حد تک ہیں جس کا سراغ "موطا" سے ملتا ہے۔ یہ کتاب اسلامی فقہ کی تدوین کے سلسلے میں سنگ میل کا درجہ رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں قاضی عیاض نے چند اور کتابوں اور رسائل کا بھی ذکر کیا ہے، مثلاً کتاب فی القدر والرد علی القدریہ، کتاب فی النجوم و حساب مدار الزمان و منازل القمر، تفسیر لغریب القرآن، الرسالۃ الی اللیث فی اجماع المدینہ وغیرہ (ترتیب المدارک، ۱: ۲۰۴ تا ۲۰۷)۔

امام مالکؒ کے تلامذہ: مالک کے چند شاگرد تھے جنھوں نے ان سے علم حاصل کر کے اس کو سلطنت اسلامیہ کے مختلف گوشوں میں پھیلایا تاہم جو علم انھوں نے امام مالکؒ سے حاصل کیا تھا وہ ان دور دراز علاقوں کے لوگوں سے بھی متاثر ہوا۔

امام مالکؒ کے اصحاب میں سے مدینے میں عبدالعزیز بن ابی حازم (م ۱۸۵ھ)، محمد بن ابراہیم بن دینار (م ۱۸۲ھ) جو مالک کے زمانے ہی میں مدینے کے فقیہ تھے اور معن بن عیسیٰ (م ۱۹۸ھ) جو "عصیٔ مالک" کہلاتے تھے، خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ان میں سے چند مشرق ادنیٰ میں تھے مثلاً عبداللہ بن مسلمہ القعنبی (م ۲۲۱ھ) بصرہ میں، اور مشرق اقصیٰ میں مثلاً یحییٰ بن یحییٰ التمیمی (م ۲۲۶ھ) جو نیشاپور میں رہتے تھے۔

اسی طرح مصر میں ان میں سے عبدالرحمٰن بن القاسم (م ۱۹۱ھ)، عبداللہ بن وھب (م ۱۹۷ھ)، اشہب بن عبدالعزیز (م ۲۰۴ھ)، اور عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۱۴ھ)، اور شمالی افریقیہ میں علی بن زیاد التونسی (م ۱۸۳ھ)، عبداللہ بن غانم الافریقی (م ۱۹۰ھ) اور اندلس میں ابو محمد یحییٰ بن یحییٰ اللیثی الاندلسی (م ۲۳۴ھ) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

ان میں سے چند نے کئی کئی ملکوں کا چکر لگایا، جیسے ابو مصعب مطرف بن عبداللہ (م ۲۱۴ھ) عراق گئے، پھر حجاز واپس آئے اور مدینے میں انتقال کیا۔ اسد بن فرات (م ۲۱۳ھ) حران میں پیدا ہوئے، تونس میں تعلیم پائی، حجاز کا سفر کر کے امام مالکؒ سے حدیث سنی، پھر عراق گئے اور امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب سے فقہ پڑھی۔

ان علاقوں کا امام مالکؒ کی فقہ پر اثر پڑا۔ اس اثر کو قدما نے خود بیان کیا ہے جو امام مالکؒ اور ان کے شاگردوں کے باہمی اختلاف کا تذکرہ کرتے ہیں، مثلاً اشہب کہا کرتے تھے: امام مالکؒ نے فلاں فلاں مسئلے میں غلطی کی۔

تصانیف: مذہب مالکی کی سب سے اہم کتاب المدونہ ہے جس کے متعلق یہ خیال عام ہے کہ اس میں مالکی مذہب کی پوری تصویر نظر آتی ہے اور اس مذہب کی متفرق چیزیں مجتمع ملتی ہیں، لیکن اس کے باوجود ہم اس مدونہ پر کوئی زیادہ گفتگو نہیں کریں گے، کیونکہ اس کا ابتدائی حصہ اسد بن الفرات کا ترتیب دیا ہوا ہے جس میں وہ اس کی تصنیف کا حال بتاتے ہیں۔ اس حال سے ہمارے سامنے ایک واضح شکل اس فرق کی سامنے آتی ہے جو مالکؒ کے علم اور عراق وغیرہ کے علم کے مابین ہوا، کیونکہ اسد کے وہ سوالات جن پر المدونہ کی بنیاد ہے، جیسا کہ لوگ کہتے ہیں، دراصل اہل عراق کے سوالات تھے جن کو اسد لیکر اشہب کے پاس آئے تھے۔ جب انھوں نے دیکھا کہ اشہب امام مالکؒ کی غلطیاں نکالتے ہیں تو یہ بات ان کو پسند نہ آئی اور وہ سوالات لے کر ابن القاسم کے پاس گئے۔ انھوں نے جواب دینے سے انکار کیا۔ اسد ان سوالات کا جواب برابر سوچتے رہے، تاآنکہ اللہ نے ان کا سینہ کھول دیا اور انھوں نے خود جوابات لکھے جن میں کہیں امام مالکؒ کا حوالہ دیتے ہیں اور کہیں اپنی رائے لکھتے ہیں۔ اس کے بعد کچھ اختلافات اور کچھ تصحیحات ہوئیں جن کی تفصیل کتب تاریخ فقہ میں ملتی ہے۔ ان کی طرف اشارہ ہم اس لیے کر رہے ہیں تاکہ یہ ظاہر ہو کہ ہم اس مدونہ کو امام مالکؒ کے علم یا روایات میں شمار نہیں کرتے، جس طرح ان مجموعوں کو شمار نہیں کرتے جن کا ذکر ابھی اوپر آ چکا ہے۔ یہ مدونہ مالکی مذہب کی زندگی کے ایک رخ کو پیش کرتا ہے جس میں مختلف اشخاص کی کوشش شامل ہے اور متعدد قوتیں کام کر رہی ہیں اور ہم اس علم میں جو مالکؒ کا تھا اور مذہب مالکی میں جو بعد میں علمی ارتقا کی بدولت صدیوں میں وجود میں آیا فرق کرتے ہیں۔

قدیم اور جدید زمانے میں فقیہ مالکؒ کا درجہ: زمانہ قدیم میں معاصرت کا ایجابی اور سلبی اثر علانیہ نظر آتا ہے۔ اس میں عقیدت مندوں کا مسرفانہ انداز بھی ہے اور مخالفین کا معاندانہ رویہ بھی۔ یہ منقول ہے کہ مدینہ میں ایک جماعت موجود تھی، جو امام مالکؒ کی نسبت اچھی رائے نہیں رکھتی تھی، ابن اسحٰق (م ۱۵۱ھ/۷۶۸ء) مصنف السیرۃ النبویہ کو ان پر سخت اعتراض تھا۔

علم ثقافت کے میدانوں میں بھی ان کی طرف بعض چیزیں منسوب کی جاتی ہیں، مثلاً نجوم، زمانہ کے دوران کا حساب اور منازل قمر پر تصنیفات (ان کے لیے دیکھیے ابو زہرہ: مالک بن انس؛ امین الخولی: مالک بن انس)۔

ماخذ: السیوطی: تزیین الممالک بمناقب سیدنا الامام مالک (مطبوعہ مع کتاب المدونہ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ)؛ (۲) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ؛ (۳) احمد امین: ضحی الاسلام، ۲ : ۲۰ تا ۲۱۵؛ (۴) ابو زہرہ: مالک بن انس، حیاتہ و عصرہ (اردو ترجمہ بھی دستیاب ہے)؛ (۵) امین الخولی: مالک بن انس؛ (۶) وہی مصنف: مالک، تجارب حیاۃ،

(۷) شاہ عبدالعزیز: بستان المحدثین (اردو ترجمہ بھی موجود ہے)؛ (۸) سید سلیمان ندوی: حیات مالکؒ؛ (۹) شاہ ولی اللہ الدہلوی: المسوی (طبع مکہ المکرمہ)، مقدمہ، نیز مقدمہ المصفی؛ (۱۰) احمد الریاضی: الائمۃ الاربعۃ، قاہرہ؛ (۱۱) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب قاہرہ ۱۹۶۳ء)، ۳: ۲۷۳ تا ۲۹۱؛ (۱۲) یوسف الحنبلی: ارشاد السالک الی مناقب مالک (قلمی)، تحائف خانہ مخطوطات جامعہ مصریہ قاہرہ؛ (۱۳) مقالہ مالک بن انس در انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جرمن، انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں، ان میں مختلف یوروپین زبانوں کے مآخذ بھی مجملاً درج ہیں۔

○

مالکیہ: (ع) اہل السنۃ والجماعۃ میں سے امام مالکؒ بن انس الاصبحیؒ [رک بآں] کے مقلدین (واحد: مالکی)۔

اگرچہ امام مالکؒ کی کئی تصانیف کے نام مختلف تذکروں میں ملتے ہیں، لیکن مالکی فقہ کی تدوین کے سلسلے میں سب سے پہلے دو مشہور کتابوں کا ذکر ضروری ہے: (۱) الموطا اور (۲) المدونۃ الکبریٰ، یہ دونوں کتابیں امام مالکؒ کے افکار کے سلسلے میں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں اور اس سلسلے میں ان دونوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

فقہ مالکی میں دو باتیں بہت نمایاں ہیں: (۱) امام مالکؒ فقیہ الرای تھے جس طرح وہ فقیہ حدیث بھی تھے، چنانچہ وہ اپنی فقہ میں رائے کا بھی اتنا ہی استعمال کرتے ہیں جتنا حدیث کا۔ ان کی فقہ اور ان کے مسلک کے قواعد سے اس کی شہادت دستیاب ہوتی ہے۔ متقدمین بھی انہیں فقہائے رائے میں شمار کرتے رہے ہیں۔ ابن قتیبہ نے کتاب المعارف میں امام مالکؒ کو اصحاب الرای میں شامل کیا ہے اور ان کا تذکرہ ابو لیلی، امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ بن الحسن کے ساتھ کیا ہے؛ (۲) امام مالکؒ کے نزدیک رائے کے وسائل مختلف ہیں، لیکن ان سب کی انتہا ایک ہے اور وہ ہے جلب منفعت اور رفع نقصان اور یہی وجہ ہے کہ فقہ مالکی قرآن و حدیث کے ساتھ ساتھ استصلاح کی طرف بھی متوجہ ہوئی۔ بقول ابو زہرہ: "ہم نے امام مالکؒ کے مطالعہ افکار کے وقت انہیں فقیہ الرای بھی پایا ہے جیسا کہ وہ فقیہ اثر ہیں۔ فقہ مالکی و فقہ حنفی میں طریقہ استنباط میں فرق ہے مقدار میں فرق نہیں، چنانچہ ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ عراقی فقہ تمام کی تمام فقہ رائے تھی اور حجازی فقہ تمام کی تمام فقہ اثر۔

امام مالکؒ کے تلامذہ و رواۃ کی تعداد بے شمار تھی۔ قاضی عیاضؒ نے ترتیب المدارک و تقریب میں تین سو بتائی ہے۔

امام مالکؒ کے اصحاب کو باعتبار عہد تین طبقات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: الطبقۃ الاولیٰ: وہ لوگ جنہوں نے امام سے استفادہ کیا، ان کی زندگی ہی میں صاحب علم و فضل مشہور ہوئے اور جن کی وفات امام صاحب کے قریبی زمانے میں ہوئی؛ الطبقۃ الثانیۃ: وہ لوگ جو امام مالکؒ کی وفات کے بعد مشہور ہوئے، اگرچہ انہیں بھی اپنے جلیل القدر استاد کی قربت کا دیر تک شرف حاصل رہا تھا؛ الطبقۃ الثالثۃ: وہ لوگ جو چھوٹی عمر میں امام مالکؒ کی صحبت سے مشرف ہوئے۔ پھر ایک وہ طبقہ علما و فقہا بھی ہے جنہوں نے نہ امام کو خود دیکھا نہ ان کی روایت خود سنی، لیکن متقدمین سے انہیں فقہ مالک پہنچی۔ انہیں متاخرین مالکیہ کہا جا سکتا ہے۔

امام مالکؒ کے چند مشہور ترین شاگرد اور شاگردوں کے شاگرد جن کی بدولت مسلک مالکی کی اشاعت ہوئی، یہ ہیں: اہل مصر: (۱) ابو محمد عبداللہ بن وہب بن مسلم القرشیؒ (م ۱۹۷ھ) نے امام مالکؒ، اللیث بن سعد، سفیان بن عیینہ اور سفیان الثوریؒ جیسے اہل علم و فضل سے علم حاصل کیا، یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کی بدولت مسلک مالکی مصر اور بلاد مغرب میں پھیلا۔ امام مالکؒ کی وفات کے بعد لوگ فقہ کی تعلیم کے لیے ان کے پاس آتے تھے۔ انہوں نے امام مالکؒ کی کوئی تیس کتابیں مدون کیں، لوگ فتاویٰ و مسائل مالک میں ان کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ ان کی بعض آرا امام مالکؒ کی آرا سے مختلف ہیں؛ (۲) اشہب بن عبدالعزیز القیسی المعافری (م ۲۰۴ھ)، ایک عرصہ تک استاد کی خدمت میں رہے، امام مالکؒ کے راویان فقہ میں سے ہیں۔ ان کی ایک کتاب کا نام بھی المدونہ ہے، جس کی قاضی عیاضؒ نے بڑی تعریف کی ہے؛ (۳) ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم بن اعین بن اللیث (م ۲۱۴ھ)، امام مالکؒ کے علاوہ لیث بن سعد اور ابن عیینہ وغیرہ سے روایت کی۔ وہ محقق مذہب مالک مشہور ہیں؛ (۴) اصبغ بن الفرج الاموی (م ۲۲۵ھ): وہ اس دن وارد مدینہ ہوئے جس دن امام مالکؒ کا انتقال ہوا؛ اکتساب علم امام مالکؒ کے تلامذہ ابن القاسمؒ، ابن وہبؒ اور اشہبؒ سے کیا؛ (۵) (ابو عبداللہ) محمد بن عبداللہ بن الحکم (م ۲۶۸ھ/۸۸۲ء) مصر کے مسلمہ فقیہ تھے۔ شاگردان مالکؒ سے تھے؛ (۶) محمد بن ابراہیم بن زیاد الاسکندری المعروف بابن المواز (م ۲۸۱ھ/۸۹۴ء): مالکی فقہ کے جید عالم اور مصنف، امام مالک کے

بعض تلامذہ سے تحصیل علم کی۔ فقہ و فتیا میں عالم راسخ تھے۔

افریقہ و اندلس: (۱) ابو عبداللہ زیاد بن عبدالرحمٰن القرطبی المعروف بہ شبطون (م ۱۹۳ھ): اندلس میں موطا امام مالکؒ سب سے پہلے انھیں کے ذریعے پہنچی؛ وہ دو بار امام مالک کی خدمت میں حاضر ہوے؛ (۲) عیسیٰ بن دینار الاندلسی (م ۲۱۲ھ): اندلس میں ان سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہیں مانا جاتا تھا۔ قرطبہ کے مفتی بھی رہے؛ (۳) یحییٰ بن یحییٰ بن کثیر اللیثی المصمودی (م ۲۳۳ھ/۸۴۹ء): امام مالکؒ سے الموطا سنی؛ اس سے پہلے اندلس ہی میں زیاد بن عبدالرحمٰن القرطبی سے اس کا سماع کر چکے تھے۔ اندلس میں فقہ و مسلک مالکی انھیں کے ذریعے پھیلا اور پھلا پھولا۔ الموطا کی مشہور و متداول روایت انھیں کی ہے اور یہی معتبر ترین سمجھی جاتی ہے۔ وہ "عاقل اہل الاندلس" کے لقب سے مشہور تھے؛ (۴) عبدالملک بن حبیب بن سلیمان السلمی القرطبی (م ۲۳۸ھ/۸۵۳ء): فقہ مالک کے حافظ سمجھے جاتے تھے؛ تاریخ و ادب میں بھی بڑی دسترس تھی؛ کثیر التعداد کتابوں کے مصنف ہیں؛ (۵) ابوالحسن علی بن زیاد التونسی (م ۱۸۳ھ): امام مالکؒ، سفیان ثوری اور لیث بن سعد جیسے علما سے سماعت کی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے زمانے میں افریقہ میں ان کا کوئی ہمسر نہ تھا؛ (۶) اسد بن الفرات (م ۲۱۳ھ/۸۲۸ء): مسائل فقہ مالک کی اولین کتاب المدونہ (الاسدیہ) انھی کی تصنیف ہے۔ اصلاً نیشاپور کے رہنے والے تھے۔ ولادت حران میں ہوئی اور نشو و نما (قیروان اور) تونس میں پائی۔ اولاً علی بن زیاد تلمیذ مالک سے موطا کا درس لیا اور پھر بنفس نفیس امام سے ملاقات کی اور شرف صحبت حاصل کیا۔

اوپر جن علما کا ذکر ہوا وہ مغرب میں تھے؛ مشرق میں اصحاب مالک میں سے حسب ذیل حضرات مشہور ہیں: (۱) ابو مروان عبدالملک بن عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمۃ الماجشون (م ۲۱۲ھ/۸۲۷ء)۔ وہ امام مالکؒ کے تلامذہ میں اپنی دانائی کے اعتبار سے مشہور تھے۔ انھوں نے امام مالکؒ اور اپنے والد سے روایت کی ہے؛ (۲) احمد بن المعذل بن غیلان العبدی: ابن الماجشون وغیرہ سے تحصیل علم کی۔ مشرق اور خصوصاً عراق میں وہ مالکیہ میں بلند ترین فقیہ سمجھے جاتے تھے؛ (۳) القاضی ابو اسحٰق اسمٰعیل بن اسحٰق بن اسمٰعیل بن حماد بن زید (م ۲۸۲ھ/۸۹۶ء): ابن المعذل سے فقہ کا درس لیا اور ابن المدینی سے حدیث پڑھی۔ مالکیہ عراق نے فقہ کی تعلیم انھیں سے لی

(مالکیہ کے دیگر علما کے لیے رک بہ مالکیہ، در آآآ، بذیل مادہ)

مالکیہ کی اہم کتب: اوپر فقہا و علماے مالکیہ کے ذکر میں فقہ و مسلک مالک کی کتب کا ذکر ان کے مصنفوں کے ساتھ ساتھ آ گیا ہے؛ یہاں ان کی بعض معروف و متداول اور زیادہ اہم تالیفات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ ابو زہرہ نے مالکیہ کی امہات الکتب کی تعداد چار بتائی ہے: (۱) المدونہ (جس کی ترتیب و تدوین میں قاضی اسد بن فرات، عبدالرحمٰن بن القاسم اور عبدالسلام بن سعید التنوخی الملقب بہ سحنون نے حصہ لیا)؛ (۲) الواضحہ، تصنیف عبدالملک بن حبیب السلمی؛ (۳) العتبیہ، تصنیف محمد بن احمد بن عبدالعزیز القرطبی الاندلسی (م ۲۵۵ھ)، اس کتاب کو المستخرجہ بھی کہا جاتا ہے؛ (۴) الموازیہ، تصنیف محمد بن ابراہیم بن زیاد الاسکندری المعروف بابن مواز، م ۲۶۹ھ)۔ بعد میں آنے والے علما نے خاص طور پر المدونہ کی شرحیں لکھیں اور ان کے مختصرات بھی کیے۔

المدونہ ہی در اصل فقہ مالکیہ کی اہم اور (موطا مالک کے بعد) اولین کتاب اور بنیادی سرمایہ ہے۔ مالکیہ کی دیگر اہم کتب یہ ہیں: ابو محمد عبداللہ بن الحکم المصری کی تین تصانیف، یعنی المختصر الکبیر (تقریباً اٹھارہ ہزار مسائل پر مشتمل)، المختصر الاوسط (تقریباً ۴ ہزار مسائل)، المختصر الصغیر (۱۲ سو مسائل)؛ اصبغ بن الفرج کی کتاب الاصول؛ محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم کی تصنیفات: احکام القرآن، کتاب الوثائق والشروط، کتاب آداب القضاۃ؛ محمد بن سحنون کی کتاب الجامع؛ محمد بن ابراہیم بن عبدوس کی کتاب المجموعہ علی مذہب مالکؒ و اصحابہ؛ القاضی اسمٰعیل بن اسحٰق کی کتاب المبسوط فی الفقہ۔

امام مالکؒ کا مسلک حجاز سے نکل کر، اگرچہ عراق کے بعض شہروں، بغداد و بصرہ اور خراسان کے شہروں قزوین، ابہر اور نیشاپور میں بھی پھیلا، لیکن جیسا کہ اوپر فقہا و مصنفین مالکیہ کے تذکرہ میں ذکر ہو چکا ہے، مالکی مذہب کا زیادہ تر فروغ بلاد مغرب و افریقہ: تونس، الجزائر، مراکش، اندلس اور مصر میں ہوا۔ ابن خلدون نے المقدمہ میں لکھا ہے کہ اس کا سبب یہ ہوا کہ مغرب و افریقیہ کے علما کا منتہاے سفر حجاز رہا۔ مدینہ اس زمانے میں دارالعلم تھا اور عراق ان کے راستے میں نہیں پڑتا تھا۔ چنانچہ انھوں نے علماے مدینہ ہی پر اخذ و اکتساب میں انحصار کیا اور امام مالکؒ کی تقلید کی۔ مصر میں مالکی فقہ خود امام مالکؒ کی زندگی ہی میں فروغ پذیر ہو چکی تھی اور حجاز کے بعد

مصر کو پہلا ملک سمجھنا چاہیے جہاں امام مالکؒ کا فیض پہنچا۔ مصر کے مملوک کے زمانے میں شافعی قاضی کو پہلا درجہ اور مالکی قاضی کو دوسرا درجہ حاصل ہوتا تھا۔ بلاد تونس میں مذہب مالکؒ ہمیشہ غالب رہا اور آج کل بھی وہاں اس کا غلبہ ہے۔ اندلس میں پہلے پہل اگرچہ امام اوزاعیؒ کا مسلک غالب تھا، لیکن ۲۰۰ھ کے بعد سے یہاں فقہ مالکؒ کو غلبہ حاصل رہا اور یہ ملک بڑے بڑے علما و فقہا اور مصنفوں کی قرار گاہ رہا۔ مغرب اقصیٰ میں بنو تاشفین (۴۴۸ھ/۱۰۵۶ء تا ۵۴۱ھ/۱۱۴۷ء) کے عہد میں مالکیہ کو بہت فروغ ملا اور ان کی قوت میں اضافہ ہوا۔ ان علاقوں کے علاوہ سوڈان، بحرین اور کویت میں بھی یہ مذہب پھیلا، خاص طور پر بالائی مصر میں اسے وہی حیثیت حاصل رہی جو زیریں مصر میں شافعی مسلک کو حاصل تھی۔ آج کل مختلف ممالک اسلامیہ میں مالکیہ کی کل تعداد تقریباً چار پانچ کروڑ ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مباح: رک بہ شریعہ۔

○

متعہ: (۳)، عارضی ازدواج۔ اہل السنت و الجماعت کے نزدیک خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت کے مطابق (زاد المعاد، ۳ : ۱۱۰، بیروت ۱۹۷۹ء)، حرام قطعی ہے۔

البتہ اہل تشیع کے نزدیک یہ جائز ہے۔ اسے نکاح موقت بھی کہا جاتا ہے۔ اہل تشیع نے متعہ کے لیے خاص شرائط اور احکام وضع کیے ہیں، جن کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

مآخذ: دیکھیے کتب تفسیر، حدیث، فقہ۔

○

متعرّب (یا متعرّبہ): (ع) "معرب کیا ہوا"۔ یہ اصطلاح قحطان (بائبل میں : یقطان) کی اولاد کے لیے استعمال ہوتی ہے جنھیں ماہرین انساب "خالص" عربوں مثلاً "عاد اور ثمود وغیرہ کے مقابلے میں "بنے ہوئے عرب" سمجھتے تھے۔ وہ جنوبی عرب میں آکر آباد ہوئے اور "خالص عربوں" سے عربی زبان سیکھ کر اختیار کر لی۔ موخرالذکر نے یہ زبان جرہم سے سیکھی تھی جو حضرت نوحؑ کی کشتی میں اکیلے ایسے شخص تھے، جو عربی زبان بولتے تھے (باقی سب سریانی زبان بولتے تھے)، اور جرہم کا والد ارم بن سام بن نوح عاد اور ثمود وغیرہ کا مورث اعلیٰ تھا۔ جنوبی عرب سے جو ان کا مرکزی مقام تھا، بنو قحطان کے قبائل شمال کی جانب ہجرت کر گئے اور اسی لیے شمالی عرب میں بھی ایسے قبیلے موجود ہیں، جنھیں ان کے انساب کی رو سے بنو قحطان بتایا جاتا ہے

مآخذ: کتب لغہ و اشتقاق، بذیل مادہ۔

○

متکلّم: رک بہ کلام

○

متواتر: (ع) مادہ و ت ر سے باب تفاعل کا اسم فاعل، "وہ چیز جو لگاتار آئے"۔ اصطلاحاً اس لفظ کا استعمال دو طرح ہوتا ہے.

(الف) نظریہ اسباب علم (Cognition) میں اس لفظ کا اطلاق اس خبر پر ہوتا ہے جو عام طور پر مان لی گئی ہو، مثلاً یہ خبر کہ ایک شہر ہے جس کا نام مکہ ہے اور یہ خبر کہ ایک بادشاہ تھا جس کا نام اسکندر تھا، یہ دونوں متواتر ہیں۔

اس اصطلاح کی تعریفات میں خفیف سا اختلاف پایا جاتا ہے، بقول الجرجانی متواتر وہ ہے جس کو اتنے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہو کہ ان کی کثیر تعداد یا ان کے قابل اعتماد ہونے کی باعث کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ رہے (تعریفات، طبع Flugel، ص ۲۱۰؛ دیکھیے التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۴۷۵)۔

بقول ابو حفص عمر النسفی (م حدود ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء) متواتر خبریں وہ ہیں جو ایسے راویوں کے ذریعے بے کم و کاست ہم تک پہنچیں (جن) کی بابت یہ فرض نہ کیا جا سکے کہ انھوں نے جھوٹ گھڑنے کے لیے سازش کر لی ہوگی۔ التفتازانی اپنی شرح (ص ۴۳ ببعد) میں اس تعریف پر دو اعتراضوں کا ذکر کرتا ہے، پہلا تو یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ ان خبروں پر بلحاظ متواتر ہونے کے یقین کرتے ہیں جنھیں مسلمان نہیں مانتے۔ اس اعتراض کا جواب التفتازانی صرف یہ دیتے ہیں کہ ان اخبار کا متواتر ہونا (مسلمانوں کی شرائط کے مطابق) خارج از امکان ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہر اکیلے راوی (آحاد، رک بہ حدیث) کی خبر فقط ایک رائے پیش کرتی ہے اور آرا کے اجتماع سے یقین حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواب میں التفتازانی یہ کہتے ہیں

کہ اکثر اوقات کثرت میں وہ قوت موجود ہوتی ہے جو وحدت میں نہیں پائی جاتی، مثلاً بالوں کی بٹی ہوئی رسی۔ مزید تفصیل کے لیے رک بآں، در آآآ، بذیل مادہ).

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

متوالی: (جمع: متوالہ، مقبول عام شکل metoualis) یہ نام جس کے معنی ہیں، "وہ لوگ جو حضرت علیؓ کی محبت کے مدعی ہیں" اٹھارھویں صدی کی ابتدا سے لبنان کے ان باشندوں کو دیا جاتا ہے جو شیعی اثنا عشریہ مذہب کے پیرو ہیں۔ اس زمانے میں انھوں نے تین خاندانوں کی قیادت میں امرائے لبنان سے اپنی آزادی حاصل کی تھی، جن کے نام یہ ہیں: (۱) جبل عامل کے آل نصار؛ (۲) بعلبک کے آل حرفوش اور (۳) شمالی لبنان کے آل حمادہ۔ آج کل کا ایک میلان یہ ہے کہ متوالہ میں ملک شام کے دوسرے حصوں کے فرقہ جعفریہ کے شیعیوں کو بھی شامل کر لیا جائے، بالخصوص ان پندرہ ہزار شیعیوں کو جو حلب، ادلب (فوعہ، نبل، مغارلہ خاندان بنو زہرا، جو پہلے حلب میں نقباء الاشراف کہلاتے تھے) اور اصلاحیہ میں اور دریائے فرات کے کناروں پر آباد ہیں۔ دمشق کے علاقے میں یہ لوگ اپنے آپ کو سنی بتاتے ہیں۔ دوسری جانب لبنان میں متوالہ (جن کی تعداد ۱۹۴۴ء میں ایک لاکھ پانچ ہزار تھی) باضابطہ طور پر ایک علیحدہ اقلیت شمار ہوتے ہیں اور وہ اپنے نمائندے پارلیمنٹ میں بھیجتے ہیں (وہ موحد قوم پرستوں کے ساتھ مل کر ووٹ دیتے ہیں)۔ ان کی گنجان آبادی جنوبی علاقے (جبل عامل، مرج، عیون، صور او صیدا) کسروان اور ہرمل) میں ہے۔ یہ لوگ مزارع اور تاجر ہیں۔ ان کی حالت کسی قدر پست ہے، لیکن وہ عربی شعر و سخن کا خاصا ذوق رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک شخص عارف الزین صیداوی نے اپنے مطبع اور اپنے رسالہ العرفان کے ذریعے کامل تیس برس تک بڑی کامیابی سے اپنے ہم وطنوں میں تعلیم و تہذیب پھیلانے اور موجودہ تمدن و معاشرت کی نشر و اشاعت کا کام کیا۔

شمالی علاقے کے علوی شیعیوں کو ملا کر (جو ڈھائی لاکھ نصیریوں پر مشتمل ہیں) جنوب کے متوالہ ملک شام کی قدیم شیعی آبادی کے بچے کھچے لوگ ہیں جن میں بڑے بڑے شاعر ہوئے ہیں، مثلاً دیک الجن۔ وہ ابوذر (دیکھیے اس کا مقام صرفند، قدیم Sarepta) کی تعلیمات کی پیروی کرنے کے مدعی ہیں اور ان کا تعلق بلاشبہ عرب کے بعض یمنی قبائل (عاملہ جس سے عامل بنا) اور حمرا سے ہے، یعنی عراق کے ان مستعرب ایرانیوں سے جنھیں امیر معاویہؓ نے ان کی فوجی قابلیتوں کے پیش نظر اور عراق کے علوی گروہ کو کمزور کرنے کی خاطر جن میں وہ شامل تھے ملک شام میں لا کر آباد کر دیا تھا۔

مآخذ: (۱) کرد علی: خطط الشام، ۱۳۴۸ء، ۶: ۲۵۱ تا ۲۵۸؛ (۲) احمد عارف الزین: تاریخ صیدا، ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء، ص ۱۷۶، اور (۳) مختصر تاریخ الشیعہ، صیدا ۱۳۳۱ھ، ص ۳۲۔

○

اَلْمَثَانِی: (ع)، از مادہ ث ن ی، یہ مثنی کی جمع ہے جس کے معنی ہیں بار بار پڑھی اور دہرائی جانے والی (المراغی: تفسیر، ۱۴: ۴۳؛ نیز دیکھیے راغب اصفہانی: المفردات، مطبوعہ قاہرہ، ص ۱۸۰)۔

قرآن حکیم میں لفظ مثانی دو جگہ آیا ہے: یعنی ۱۵ [الحجر]: ۸۷؛ ۳۹ [الزمر]: ۲۳۔

مثانی کے بارے میں مفسرین نے مختلف اقوال و آرا کا ذکر کیا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ مثانی سے مراد قرآن حکیم کا وہ حصہ ہے جو بار بار پڑھا جائے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے بقول اس سے مراد سورہ فاتحہ ہے جو ہر نماز میں پڑھی اور دہرائی جاتی ہے (تفسیر المراغی، ۱۴: ۴۵؛ تفسیر الطبری، ۵: ۴۳۳ تا ۴۳۴)۔ سید قطب نے بھی مثانی کے ترجیحی معنی سورہ فاتحہ بیان کیے ہیں (فی ظلال القرآن، ۱۴: ۴۷)۔ ایک اور قول کے مطابق مثانی سے مراد سات بڑی سورتیں ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ ابن کثیرؒ نے سورتوں کے نام وضاحت کے لیے مفصل بیان کیے ہیں (تفسیر القرآن العظیم، مطبوعہ قاہرہ، ۲: ۵۵۷)۔

قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ نے سعید بن جبیرؓ کے حوالے سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انھیں مثانی اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ ان سورتوں میں فرائض، حدود، امثال، خیر و شر اور عبرت و موعظت کے امور بار بار دہرائے گئے ہیں (تفسیر الطبری، ۵: ۴۳۳ تا ۴۳۴)۔ مشہور تابعی طاؤس کے بقول اس کے معنی پوری کتاب کے ہیں اور اس کی دلیل سورہ الزمر کی آیت ۲۳ کو قرار دیا گیا ہے (کتاب مذکورہ، ۵: ۴۳۴)۔ ابن منظور نے مثانی سے پورا قرآن حکیم مراد لینے کی تائید میں حسان بن ثابت کے شعر سے بھی استشہاد کیا

ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔

تاہم القرطبیؒ نے مثانی سے سورۂ فاتحہ ہی مراد لی ہے اور امام ترمذیؒ کی اس حدیث کا ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ اُمُّ الْقُرْاٰنِ، اُمُّ الْکِتٰبِ اور السَّبْعُ الْمَثَانِی ہے۔ اسے حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے اور دوسرے اقوال و آرا کی نفی کی ہے (الجامع لاحکام القرآن، مطبوعہ قاہرہ، ۱۰: ۵۵)۔

علامہ المراغیؒ نے مثانی سے سورۂ فاتحہ مراد لیتے ہوئے اس کی فضیلت و اہمیت کا ذکر کیا ہے اور اسے ایک ایسی نعمت عظمٰی قرار دیا ہے جس کے مقابلے میں جملہ نعمتیں ہیچ ہیں (تفسیر المراغی، ۱۴: ۳۵، نیز دیکھیے ملا معین عربی: تفسیر اسرار الفاتحہ، لکھنؤ ۱۳۰۷ھ، ص ۳۲ ببعد)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مجتہد: رک بہ اجتہاد

○

مجوس: (ع) زرتشتیاں، عربی لغت نویسوں کے نزدیک لفظ مجوس لفظ یہود کی طرح اسم جمع ہے۔ اس کا واحد مجوسی استعمال کیا جاتا ہے۔ مجوس کے مذہب کو "المجوسیہ" کہتے ہیں۔ ارباب لغت مادہ مجس سے باب تفعیل میں مجّس اور باب تفعّل میں تمجّس بنا لیتے ہیں (دیکھیے: لسان العرب، بذیل مادہ)۔ ایک نظم میں جو لسان اور تاج العروس میں نقل کی گئی ہے ایک ترکیب نار مجوس استعمال کی گئی ہے۔

لغت کی رو سے لفظ مجوس اسم معرب ہے اور "منج کوش" سے مشتق ہے اور اہل لغت کے نزدیک عربی لفظ صغیر الاذنین (چھوٹے کانوں والا) کا فارسی مترادف ہے۔ منج کوش زرتشت نہیں تھا بلکہ یہ شخص اس سے پہلے گزر چکا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ پہلے پہل اس نے مجوسیوں کا مذہب جاری کیا۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ادبیات عربی میں لفظ مجوس شمالی یورپ یعنی سکنڈے نیویا کے باشندوں کے لیے بھی استعمال ہوا ہے (دیکھیے Dozy: Recherches، ۲: ۲۵۰؛ وغیرہ؛ تکملہ، شمارہ ۳۴، ص ۱۸۸۷)۔

قرآن حکیم میں لفظ مجوس ایک بار آیا ہے (۲۲ [الحج]: ۱۷)۔ حدیث شریف میں جو شرع اسلامی کے اصل الاصول کی حامل ہے، مجوس کے بارے میں خصوصی طور پر کچھ زیادہ مذکور نہیں (نیز مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ المجوس)۔ مجوس کے بارے میں حدیث کا لب لباب یہ ہے کہ مجوسی اہل کتاب تو نہیں، لیکن بعض معاملات میں ان سے اہل کتاب جیسا سلوک کرنا چاہیے اور نتیجہ یہ کہ ان کے لیے جزیہ ادا کرنا لازمی ہے۔ عملی طور پر مسلمانوں کا ترقی پذیر حکومتی اقتدار اس کے سوا کوئی اور طریقہ اختیار نہیں کر سکتا تھا۔

ایک اور روایت میں ذکر ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنی وفات سے ایک سال پہلے مجوس کے متعلق جزء بن معاویہ (تم احنف) کو تحریری ہدایت بھیجی کہ جس مجوسی نے اپنے کسی ذی محرم سے شادی کر رکھی ہو تو اسے اس سے جدا کر دو اور کھانے کے وقت انھیں زمزمہ سے منع کر دو (البخاری، ۲: ۱۴۱، کتاب ۵۸، باب ۱)۔ جزء نے ان احکام کی تعمیل کرنا شروع کر دی (ابوعبید: کتاب الاموال، ص ۱۵۱) اور حضرت عمرؓ نے مجوس سے جزیہ لینے سے انکار کر دیا تاآنکہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے یہ بیان نہ کر دیا کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے (ہجر) کے مجوس سے جزیہ قبول کیا (دیکھیے ابوداؤد: محل مذکور)۔

انھیں روایات پر انحصار کرتے ہوئے فقہائے مجوس کی بابت یہ بھی تک رائے قائم کی ہے کہ وہ اہل کتاب کی طرح ہیں، مگر خود اہل کتاب نہیں ہیں۔ بنابریں ان کے ذبیحہ اور عورتوں کے حلال ہونے کے سوا، جو قرآن میں صرف اہل کتاب سے مختص کیے گئے ہیں، ان سے تمام سلوک اہل کتاب جیسا کیا جائے گا۔ وہ ذمی بن کر رہ سکتے ہیں، ان سے جزیہ قبول کیا جا سکتا ہے، انھیں مملکت اسلامی میں بیع و شرا کی اجازت ہے وغیرہ وغیرہ ہیں (دیکھیے نیز عبدالماجد دریا بادی: تفسیر، ۶۸۰)۔

اسلامی فتوحات کے دوران میں جو سلوک زرتشتیوں کے ساتھ روا رکھا گیا اس کے متعلق حسب ذیل مواد پیش کیا جا سکتا ہے: البلاذری (ص ۷۹) کے مطابق اہل یمن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ظہور قدسی کا پتا چلا تو انھوں نے اپنے وفود خدمت نبویؐ میں بھیجے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اہل یمن کی صلح کی پیشکش کو شرف قبول بخشا اور باہمی رضامندی سے ایک صلح نامہ طے پا گیا، چنانچہ آپؐ نے اس عہد نامے کے مطابق اس ملک میں اپنے سفیر بھیجے جنھوں نے دیگر امور کی انجام دہی کے ساتھ ان

لوگوں سے جزیہ بھی فراہم کرتا تھا جو عیسائی، یہودی یا مجوسی رہنے کو ترجیح دیتے تھے (البلاذری، ص ۷۱)۔ الیمن کے زرتشتیوں (المعروف بہ ابناء) کو ان عجمیوں کی اولاد بتایا جاتا ہے، جو وھرز کی فوج میں فارس سے آئے تھے۔ یہ فوج خسرو اول کے حکم سے سیف بن ذی یزن کو اس ملک میں واپس لائی تھی۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے الاسود (العنسی) کذاب کے خلاف یمن میں فوج روانہ کی تو اس کے سالار کو سفارشاً صلاح دی کہ وہ ان زرتشتیوں کو اپنا طرفدار بنانے کی کوشش کرے، کیونکہ الاسود ان کے ساتھ ظالمانہ سلوک کرتا تھا۔ ان مجوسیوں میں سے ایک مجوسی بنام فیروز بن الدیلمی پیش ازیں مشرف باسلام ہو چکا تھا۔

(۲) عمان: ایک روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابو زید (الانصاری الخزرجی) کو حکم دیا کہ عمان کے مسلمانوں سے صدقہ اور اسی ملک کے مجوس سے جزیہ لے (البلاذری، ص ۷۷)، چنانچہ یہاں بھی اہل اسلام کے عمدہ برتاؤ کے سبب مجوس مشرف باسلام ہو گئے۔

(۳) بحرین: ۶۲۹ - ۶۳۰ء میں محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے العلاءؓ بن عبداللہ الحضرمی کو بحرین کی طرف بھیجا تاکہ وہ وہاں کے باشندوں کو اسلام کی دعوت دیں، چنانچہ اس ملک کے کثیر التعداد عربوں نے اسلام قبول کر لیا اور اسی طرح اس ولایت کے صدر مقام ہجر کا عجمی مرزبان سی بخت اور بعض دیگر زرتشتی بھی مسلمان ہو گئے، مگر اس ملک کے بیشتر مجوس اپنے مذہب پر قائم رہے اور ان کو یہودیوں اور عیسائیوں کی طرح، جنھوں نے بحرین میں اسلام قبول نہیں کیا تھا، جزیہ ادا کرنا پڑا۔

(۴) ایران: ایران میں مجوس کی خصوصیات کو قلم بند کرنے سے پیشتر یہ لکھا جا سکتا ہے کہ آرمینیہ میں مجوس کے ساتھ یہودیوں اور نصاریٰ کی طرح برتاؤ کیا گیا تھا۔ گو ان کو جزیہ تو دینا پڑتا تھا لیکن وہ جان و مال کے تحفظ کی رعایت سے بہرہ اندوز تھے۔ جب دبیل (دوِن) کے شہر نے حبیب بن مسلمہ کے آگے ہتھیار ڈالے تو طے شدہ شرائط میں نصاریٰ، یہود اور مجوس کو یکساں شمار کیا گیا۔ شرائط میں یہ بھی مذکور ہے کہ کنائس اور بیع (معابد) اصلی متکلمین ہی کی تحویل میں رہیں گے۔ خیال کیا جا سکتا ہے کہ ان الفاظ کا اطلاق، جو خاص طور پر یہود و نصاریٰ کی عبادت گاہوں کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، زرتشتیوں کے آتشکدوں پر بھی کیا گیا تھا۔

فتوحات کے دوران میں کثیر التعداد زرتشتی مشرف باسلام ہو چکے تھے، جیسے کہ T.W.Arnold: The preaching of Islam، ص ۱۷۷ وغیرہ) رقم طراز ہے کہ بہت سی وجوہ کی بنا پر عجمیوں کو اپنا مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کرنا چنداں مشکل نہ تھا۔ مزید براں جزیہ، جس کی ادائیگی زرتشتیوں کے لیے لازمی تھی ان اشخاص سے طلب نہیں کیا جاتا تھا جو مسلمان ہو جاتے تھے۔ جنگ جلولاء کے بعد بہت سے دہقانوں نے اسلام قبول کیا (البلاذری، ص ۲۶۵)۔ برخلاف اس کے ابو موسیٰ الاشعریؓ نے اصفہان کے باشندوں کو اسلام کی دعوت دی، انھوں نے جزیہ کی ادائی کو ترجیح دی، لیکن اس شہر کے بعض امرا مسلمان ہو گئے، لہٰذا وہ صرف خراج (اراضی کا لگان، کتاب مذکور، ص ۳۱۲) ادا کرتے تھے۔

البتہ اس زرتشتی کو (ہر غیر مسلم کی طرح) جو پہلے مسلمان ہو کر بعد ازاں مرتد ہو جاتا تھا موت کی سزا دی جاتی تھی، مثلاً میسان کے ایک دہقان کے ساتھ یہ حادثہ پیش آیا، جسے حضرت مغیرہؓ بن شعبہ نے قتل کروایا (کتاب مذکور، ص ۳۴۳)۔ اسلام کی ترقی کی اور مثالیں ہمیں آذربیجان کی حالت سے دستیاب ہوتی ہیں۔ جب الاشعثؓ پہلی دفعہ اس ملک کے عامل مقرر ہو کر آئے، تو انھوں نے عرب آباد کاروں کو جنھیں وہ خود اس ملک میں لائے تھے، یہ حکم دیا کہ وہ اس ملک کے لوگوں کو اسلام کی دعوت دیں۔ یہ کوششیں بار آور ثابت ہوئیں، کیونکہ الاشعثؓ جب دوسری دفعہ حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں آذربیجان کے عامل ہو کر گئے تو انھوں نے دیکھا کہ وہاں کی کثیر التعداد آبادی مسلمان ہو چکی ہے (کتاب مذکور، ص ۳۲۸ بعد)۔

فتح اسلام کے بعد بھی زرتشتیوں کا مذہب ایران میں قائم رہا۔ المسعودی کے قول کے مطابق تقریباً تمام ایرانی صوبوں میں آتشکدے پائے جاتے تھے۔ وہ کہتا ہے (طبع Buher de meynard، ۴ : ۸۲) کہ مجوس عراق، فارس، کرمان، سجستان، خراسان، طبرستان، الجبال، آذربیجان، اران (وہ ان پر ہند، سند اور چین کا اضافہ بھی کرتا ہے) میں آتشکدوں کی تعظیم و تکریم کرتے ہیں۔ قرون وسطیٰ کے جغرافیہ دان، جو ایران کے اکثر شہروں کے آتشکدوں کا ذکر کرتے ہیں، المسعودی کے اس عمومی بیان کی پوری پوری تائید کرتے ہیں۔ قرون وسطیٰ کے مسلمانوں میں مذہبی رواداری بہت زیادہ

تھی۔

براؤن کے بقول فارس میں پانچ دخمے ہیں (برج نما عمارات جہاں زرتشتی اپنے مُردوں کو اس غرض سے رکھتے ہیں کہ انہیں شکاری پرندے کھا جائیں)۔ ان میں سے ایک تہران کے جنوب میں ہے اور دو کرمان میں اور دو یزد میں ہیں۔

انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے دوران میں یزد کے مقام پر گبروں کی حالت اچھی نہ تھی۔ یزد میں گبروں کو یہود و نصاریٰ کی بہ نسبت زیادہ حقارت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا۔ کرمان میں گبروں کے ساتھ یزد کی بہ نسبت بہتر سلوک کیا جاتا تھا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

محاسبی: ابو عبداللہ، حارث بن اسد العنزی جو محاسبی کے نام سے مشہور ہیں، "یعنی وہ شخص جو اپنے ضمیر کا محاسبہ کرتا ہے۔" وہ بصرے میں پیدا ہوئے اور ۲۴۳/۸۵۷ء میں بغداد میں فوت ہوئے۔ وہ شافعی مذہب کے فقیہ تھے اور پہلے ایسے متکلم تھے جو عقل سے کام لینے کی حمایت کرتے تھے اور جنہوں نے معتزلہ کی کلامی اصطلاحات کو سب سے پہلے انہیں کے خلاف استعمال کیا۔ آخر میں انہوں نے ایک تارک الدنیا زاہد کی زندگی اختیار کر لی تھی اور یہ اس ذہنی انقلاب کا نتیجہ تھا جو مدتوں کے غور و فکر کے بعد ظہور میں آیا، جس کا ذکر خود انہوں نے اپنی وصایا کے شروع میں کیا ہے۔ جس وقت (امام احمد) ابن حنبل نے متکلمین پر تنقید شروع کی تو معتزلہ کے ساتھ یہ بھی عام احتساب کی لپیٹ میں آ گئے۔ مجبور ہو کر انہوں نے ۲۳۲ھ/۸۴۶ء میں تعلیم و تدریس کو خیرباد کہا اور گوشہ نشینی میں انتقال کیا۔

ان کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں: رعایہ لحقوق اللہ، وصایا (درست تر: نصائح)، کتاب التوہم، ماہیۃ العقل و معناہ، رسالہ المتفکر، فہم الصلوۃ۔ ان میں سے کوئی بھی ابھی طبع نہیں ہوئی۔ دواء داء النفوس، جو اسپرنگر Sprenger ان کی طرف منسوب کرتا ہے، وہ ان کے زمانے سے پہلے کی تصنیف ہے، اسے ان کے خاص استاد احمد بن عاصم الانطاکی نے مرتب کیا تھا۔

محاسبی پہلے صوفی ہیں جن کی تصانیف میں مکمل دینی تعلیم آشکارا ہے۔ ان میں صحیح فلسفی تعریفات کی بالکل نئی طرح پابندی کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے اور سادہ ترین روایات سے والہانہ عقیدت کے ساتھ ساتھ زیادہ سے زیادہ منطقی باطن کی شدید جستجو پائی جاتی ہے۔

رعایہ ان کی سب سے اہم کتاب ہے، یہ ۷۰ ابواب میں نصائح پر مشتمل ہے جو انہوں نے اپنے شاگرد کو کی تھیں۔ یہ حیات باطنی کا ایک مکمل ضابطہ و دستور پیش کرتی ہے۔ الغزالی نے احیاء لکھنے سے پہلے اسی کتاب سے استفادہ کیا تھا اور باوجود وقتاً فوقتاً اعتراضات کے اس کی شہرت عربی بولنے والے صوفیوں میں مدت تک برقرار رہی، شاذلیہ نیز مری، ابن عباد رندی اور زروق برنوسی ہمیشہ اس کے پڑھنے پڑھانے کی سفارش کرتے رہے اور ان میں سے ایک یعنی عزالدین المقدسی نے اس کا ایک خلاصہ تیار کیا ہے۔

اشعری علماے دین بھی محاسبی کو اپنا پیشرو مان کر ان کی عزت کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) الہجویری: کشف المحجوب، طبع Zhukovski لینن گراڈ ۱۹۲۶ء، ص ۳۳۴؛ ترجمہ نکلسن در GMS، ۱۹۱۱ء، ص ۱۰۸، ۱۷۶؛ (۲) الغزالی: المنقذ، مطبوعہ قاہرہ، ص ۲۸ تا ۳۹؛ (۳) السمعانی: کتاب الانساب، در GMS ۱۹۱۲ء، ورق ۵۰۹ـ ب بعد؛ (۴) السبکی: طبقات، ۲: ۳۷ تا ۴۲۔

○

محراب: رک بہ مسجد۔

○

اَلْمُحَرَّم: اسلامی تقویم میں، جس کا آغاز ہجرت نبوی سے ہوا، قمری سنہ کا پہلا مہینہ ہے۔ حکم الٰہی کے مطابق اسلامی شریعت میں سال کے بارہ مہینے مقرر ہیں۔ ماہ و سال کا یہ نظام آفرینش کائنات سے قائم و دائم ہے۔ ان مہینوں میں سے اللہ تعالیٰ نے چار (المحرّم، رجب، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ) برکت و حرمت والے مہینے قرار دیے ہیں۔ ان مہینوں کے تقدس و احترام کے پیش نظر ان میں جنگ و جدال اور قتل و قتال کو ممنوع ٹھہرایا گیا ہے۔ ان چار مہینوں میں طاعت و عبادت زیادہ مقبول ہوتی ہے اور گناہ و معصیت زیادہ قابل نفرت اور زیادہ مستوجب سزا ٹھہرتی ہے۔

جزیرۃ العرب میں قمری سنہ کا رواج حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ کے زمانے سے چلا آتا ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اسلامی

عبادات، مثلاً حج اور رمضان کے روزے بدل بدل کر مختلف موسموں میں آتے ہیں۔ زمانۂ جاہلیت میں عرب اپنی اغراض کی خاطر مہینوں کو آگے پیچھے کر لیتے تھے۔ اس سے عبادات کے موسم اور اوقات بھی متاثر ہوتے تھے۔ اسلام نے اس کی ممانعت کر دی اور اعلان کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے احکام شریعت میں سہولت پیدا کرنے کے لیے قمری حساب کو پسند فرمایا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع کے مبارک موقع پر خطبہ ارشاد فرماتے ہوئے اس امر کی تاکید فرمائی کہ ابتداے آفرینش سے اللہ تعالیٰ نے جس طرح مہینوں کی تعداد اور ترتیب متعین کر دی ہے اسے برقرار رکھا جائے۔ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ تقدیم و تاخیر کی وجہ سے مہینوں کی ترتیب میں جو گڑبڑ پیدا ہو گئی تھی، وہ بھی ختم ہو گئی ہے اور مہینے اپنی اصلی حالت پر لوٹ آئے ہیں۔ شرعی لحاظ سے قمری حساب ہی معتبر اور قابل اعتنا ہے اور قمری مہینوں اور تاریخوں کی حفاظت اور نگہداشت فرض کفایہ ہے۔

ہجری قمری سنہ کا آغاز عہد نبویہ سے ہو چکا تھا۔ آپؐ نے اپنے ایک عہد نامۂ مبارک میں جو نجران کے نصاریٰ کے نام تھا، پانچواں سال ہجرت تحریر کرنے کا حکم دیا تھا (الشماریخ فی علم التاریخ، ص ۴)، البتہ عام رواج اور سرکاری حیثیت حضرت عمر فاروقؓ کے عہد کا کارنامہ ہے۔

قمری حساب سے سال کے تقریباً ۳۵ دن ہوتے ہیں جبکہ شمسی حساب سے ۳۶۵ دن۔ اس طرح ایک سال کے بعد دونوں تقویموں میں دس دن کا فرق ہو جاتا ہے اور تین سال کے بعد ایک مہینے کا۔

المحرم الحرام کے ضمن میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ظہور اسلام سے پہلے قریش مکہ اس مقدس مہینے کی دسویں تاریخ کو روزہ رکھتے تھے۔ ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی زمانہ قبل از نبوت میں عاشورہ (دسویں محرم) کا روزہ رکھا کرتے تھے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہجرت فرما کر مدینے تشریف لے گئے تو وہاں بھی دسویں محرم کا روزہ رکھتے رہے، بلکہ روزے کے لیے نویں تاریخ کو بھی شامل کر لیا۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشورہ کے روز کھانے پینے میں فراخ دستی اور کشادہ دلی سے رزق میں کشادگی اور فراخی ہوتی ہے۔ عاشورہ کے روز ہی حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کا المناک واقعہ پیش آیا (تفصیلات کے لیے رک بہ امام حسینؓ؛ عاشورہ اور کربلا)۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، ۹ [التوبۃ]: ۳۶؛ (۲) امیر علی ملیح آبادی: تفسیر مواہب الرحمٰن، بذیل آیت مذکورہ؛ (۳) البخاری: الصحیح، کتاب التوحید، باب ۲۳، کتاب المغازی، باب ۷۷، کتاب التفسیر، بذیل آیت مذکورہ بالا؛ (۴) المرزوقی: کتاب الازمنۃ والامکنۃ (حیدر آباد دکن ۱۳۳۲ھ)، ۱: ۳۷؛ (۵) السیوطی: الشماریخ فی علم التاریخ، لائیڈن ۱۸۹۴ء؛ (۶) الصولی: الایام و الشہور؛ (۷) حکیم وکیل احمد سکندر پوری: تقویم الاسلام (مطبع آگرہ اخبار)، ص ۲۲ تا ۲۸، و مواضع کثیرہ۔

○

مَحمَل: (زیادہ صحیح: مَحمِل، ج مادہ ح م ل (حَمَل حَملاً) سے اسم ظرف کا صیغہ، ج: محامل) کجاوہ، اونٹ کا ہودج، نیز ان شاندار اور آراستہ و پیراستہ پالکیوں یا ہودجوں کا نام، جو تیرھویں صدی سے مسلمان بادشاہ حج کے موقع پر مکہ مکرمہ بھیجتے رہے ہیں، تاکہ وہ اپنی خود مختاری اور اس تقریب میں اپنے تعظیم و تکریم کے استحقاق کا اظہار کر سکیں۔ جس اونٹ پر یہ محمل بار کیا جاتا تھا اس پر کوئی سوار نہ ہوتا، بلکہ اسے مہار سے پکڑ کر چلایا جاتا تھا۔ وہ قافلے میں سب سے آگے ہوتا اور قافلے کا ایک مقدس عنصر شمار ہوتا تھا۔ بادشاہوں کی باہمی رقابت کی وجہ سے جو اسراف اس سلسلے میں ہوتا تھا، اس کی مثال اس محمل کے ذکر میں ملتی ہے، جو بڑے پیمانے پر سونے، موتیوں اور جواہرات سے آراستہ تھا اور جسے ۷۲۱ھ/۱۳۲۱ء میں عراق سے مکہ مکرمہ بھیجا گیا تھا (Wüstenfeld: 'Die Chroniken der stadt Mekka، طبع ۱۸۵۹ء، ۲: ۲۷۸)۔ سب سے بیش قیمت محمل حاجیوں کے قافلے کے ہمراہ قاہرہ سے روانہ ہوتا تھا۔

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مصری محمل کے غلاف کو کعبۃ اللہ یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مزار مقدس کے غلاف کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا، لیکن یہ درست نہیں، حاجیوں کے بڑے قافلے کے ساتھ "کسوہ" یعنی خانہ کعبہ کا غلاف تو ضرور جاتا تھا، لیکن اس کا محمل سے کوئی تعلق نہ ہوتا تھا۔

بعض اوقات ایسے حکمران بھی گزرے ہیں جو محمل بھیج کر اپنی اس کوشش کا اظہار کیا کرتے تھے کہ انہیں شرفائے مکہ کا محافظ اور شاہی آقا تسلیم کر لیا جائے، جنہیں جلد ہی دوسروں نے اس اقتدار سے محروم کر دیا۔ یہ حقیقت، کہ مصری محمل کو ایک امتیازی مرتبہ حاصل ہو گیا اور صرف شام سے آنے والا محمل ایسا تھا جس کا کسی حد تک اس سے مقابلہ کیا جا سکتا تھا، مملوک سلاطین کے سیاسی اثر و رسوخ کا نتیجہ تھی۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ عثمانی حکمرانوں نے اس ضمن میں کوئی رد و بدل نہیں کیا اور قسطنطنیہ سے ایک بار محمل بھیجنے کی جو کوشش کی گئی وہ ناکام ثابت ہوئی۔ ۱۸۰۷ء میں نجدیوں کی فتح مکہ سے ارسال محمل کی رسم بند ہو گئی، کیونکہ اس قسم کی ظاہری دھوم دھام سے انہیں سخت نفرت تھی، لیکن جب وہ وہاں سے نکال دیئے گئے تو یہ رکاوٹ دور ہو گئی اور محمد علی کے دور حکومت میں مصری محمل کو از سر نو مقام فخر و عزت حاصل ہو گیا۔

پہلی عالمی جنگ کے بعد ملک شام سے محمل کی روانگی بند ہو گئی۔ اس کے ساتھ ہی مصری حکومت اور شاہ حسین (۱۹۱۵ء-۱۹۲۴ء) کے درمیان بعض مسائل کے متعلق اختلافات پیدا ہو گئے، مثلاً اس سفری اہتمام کے بڑے افسروں کے کیا اختیارات ہوں گے جو محمل کے ساتھ جائیں گے اور اس کے استقبال کی تقریب پر کیا رسوم بجا لائی جائیں گی۔ ان اختلافات کی وجہ سے دوبارہ محمل نہ بھیجا جا سکا۔

جب ابن سعود الحجاز کا حکمران بن گیا تو محمل کے لیے طویل گفت و شنید ہوتی رہی۔ ابن سعود کا اصرار تھا کہ باجا وغیرہ جو عام طور پر محمل کے ساتھ بجایا جاتا ہے، وہ ترک کر دیا جائے اور ہر قسم کی غیر شرعی رسوم کو چھوڑ دیا جائے۔ اسے اس کے ساتھ آنے والے مسلح حفاظتی دستے پر بھی اعتراض تھا، کیونکہ اس کی وجہ سے اس کی اپنی خود مختاری کی نفی ہوتی تھی۔ ۱۹۲۶ء میں فریقین کے مطالبات میں کوئی مطابقت پیدا کرنے کی کوشش بے سود ثابت ہوئی، بلکہ ابن سعود کے اخوان اور مصری سپاہیوں کے درمیان ایک جھڑپ بھی ہو گئی اور ابن سعود کو اسے ختم کرنے کے لیے ذاتی طور پر مداخلت کرنا پڑی، جب سے مصری حکومت نے محمل بھیجنا بند کر دیا ہے۔

مذکورہ بالا مخصوص مفہوم کے علاوہ محمل کا لفظ محض ہودج کے معنوں میں مشرقی شاعری میں عام طور پر بہت رائج ہے، خصوصاً مجنوں و لیلیٰ کے قصے کے ضمن میں، چنانچہ لیلیٰ کو اکثر لیلیٰ محمل نشیں کہا جاتا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(ز)

(حضرت) محمد صلی اللہ علیہ وسلم:

پیغمبر اسلام، سرور کائنات، خاتم الانبیاء کا سلسلہ نسب اس طرح ہے: ابوالقاسم محمد بن عبدالمطلب (شیبۃ الحمد) بن ہاشم (عمرو) بن عبدمناف (المغیرہ) بن قصی (زید) بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر (قریش) بن مالک بن النضر (قیس) بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ (عامر) بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔

یہاں تک تو نسب نامہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اور متفق علیہ ہے، البتہ اس سے آگے اختلاف ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض نسب نگار تو صرف معروف اجداد کا اور بعض تمام اجداد کا ذکر کرتے ہیں۔ بہرحال آپؐ کے یہ تمام اجداد اور آپؐ کی تمام امہات و جدات نجابت و شرافت اور پاکبازی و اعلیٰ اخلاق کا پیکر اتم تھیں۔ آپؐ خود اپنا مرتبہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "میں اولاد آدم کا سردار ہوں، مگر اس میں فخر کی کوئی بات نہیں"۔ بعض مستند روایات سے بنو ہاشم، قریش مکہ اور بنو کنانہ کی درجہ بدرجہ فضیلت کا پتہ چلتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ جس طرح آپؐ کی ذات اقدس مجموعہ اوصاف حمیدہ تھی، اسی طرح آپؐ کا خاندان بھی شرافت و نجابت کا مظہر اتم تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاندانی طور پر حضرت ابراہیمؑ کی اولاد میں سے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ کے والد آزر اور ان کی قوم بت پرست تھی، اس لیے مجبوراً انہیں اپنے آبائی وطن بابل سے ہجرت کرنا پڑی۔ راستے میں بادشاہ مصر نے ایک نیبی شان دیکھ کر اپنی لخت جگر "ہاجر" (یا ہاجرہ) حضرت ابراہیمؑ کے نکاح میں دے دی۔ ان سے حضرت اسماعیلؑ کی ولادت ہوئی۔ ولادت کے کچھ ہی دنوں کے بعد حضرت ابراہیمؑ ان کو اور ان کی والدہ ماجدہ کو صحرائے حجاز میں اس مقام پر چھوڑ آئے، جہاں بعد میں مسجد الحرام کی تعمیر عمل آئی۔ حضرت ابراہیمؑ اپنے بیٹے اور بیوی سے ملنے کے لیے اکثر تشریف لاتے رہتے تھے۔ ایک ایسے ہی سفر میں انہوں نے اپنے بیٹے کے ساتھ مل

کر" دنیا میں خدا کے پہلے گھر "کعبۃ اللہ" (زادھا اللہ شرفاً" و کرامۃ کی تعمیر مکمل کی (رک بہ کعبہ)۔ "چاہ زمزم" کی موجودگی کے باعث قبائل جرہم اور ایاد کے خانہ بدوش عرب حضرت ہاجرہؑ کی اجازت سے یہاں آ بسے۔ بعد ازاں اول الذکر سے حضرت اسماعیل کا سسرالی تعلق قائم ہوا' مگر خانہ کعبہ کی تولیت مستقل طور پر اسماعیلی خاندان میں رہی' البتہ درمیان میں کچھ عرصے کے لیے بنو اسماعیل اور بنو جرہم مشترکہ طور پر اور کچھ وقت کے لیے بنو خزاعہ کعبۃ اللہ کے متولی رہے۔ آنحضرت کے ایک جد امجد قصی کے زمانے سے خانہ کعبہ کی تولیت دوبارہ بنو اسماعیل (قریش) کے ہاتھ آ گئی۔ قصی نے مکہ مکرمہ میں ایک شہری ریاست کا آغاز کیا' مگر اپنی وفات کے وقت حکومت اپنے بیٹوں میں بانٹ دی۔ آغاز اسلام کے وقت یہ عہدے تقسیم در تقسیم ہونے کے عمل سے گزر چکے تھے۔ ان تمام عہدیداروں پر مشتمل مجلس ہی علاقے کی حکمران تھی۔ البتہ مجلس عہدیداران میں سے کوئی سرکردہ شخص سب سے بڑا سردار سمجھا جاتا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا جناب ہاشم' جن کے نام پر آپؐ کے خاندان کا نام ہاشمی (بنو ہاشم) پڑا' وہ اسی طرح قریش مکہ کے ایک رئیس اعظم تھے۔ وہ اپنے فیاضانہ برتاؤ کے باعث خصوصی شہرت کے حامل تھے۔ انھوں نے اور ان کے بھائیوں نے بین الملکی اور غیر ملکی تجارت میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ جس کے باعث اہل مکہ کی اقتصادی حالت بہتر ہوئی اور عربی زبان ہر جگہ بولی اور سمجھی جانے لگی۔

ہاشم اور مطلب کی وفات کے بعد خاندان کی قیادت جناب عبدالمطلب کے ہاتھ میں آئی' جنھوں نے یمن اور حبشہ کے درباروں میں اپنی قوم کی نمائندگی کی۔ ان درباروں میں انھیں بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ انھوں نے ایک غیبی اشارہ پا کر چاہ زمزم دریافت کیا۔ انھوں نے چھ نکاح کیے جن سے ان کے ہاں بارہ یا تیرہ بیٹے اور چھ بیٹیاں پیدا ہوئیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے والد ماجد جناب عبداللہ اور آپؐ کی پھوپھی ام حکیم البیضاء جڑواں پیدا ہوئے۔ وہ اپنے باپ کے بڑے لاڈلے اور چہیتے تھے۔ وہ حسن صورت اور حسن سیرت کا پیکر اتم تھے۔ اٹھارہ یا پچیس سال کی عمر میں ان کا نکاح بنو زہرہ کی ایک نیک خصال' پاکباز خاتون السیدہ "آمنہ بنت وہب" سے ہوا۔ آپؐ کی ددھیال اور ننھیال دونوں کلاب بن مرہ پر جا کر مل جاتے ہیں۔

شادی کے کچھ عرصے کے بعد جناب عبداللہ تجارت کے سلسلے میں قریش مکہ کے ایک قافلے کے ساتھ شام گئے۔ واپسی کے سفر میں مدینہ منورہ پہنچ کر بیمار پڑے اور وہیں وفات پا گئے۔

جناب عبداللہ کی وفات کے کچھ عرصے کے بعد موسم بہار بروز دوشنبہ ۹ ربیع الاول' عام الفیل / ۲۰۔ اپریل ۵۷۱ء کو مکہ مکرمہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی جس پر خاندان بھر میں خوشی و مسرت کا اظہار کیا گیا' بالخصوص جناب عبدالمطلب نے تو دل کھول کر یتیم پوتے کی ولادت کی خوشی منائی' نام محمد اور احمد رکھے گئے۔

آپؐ کی ولادت باسعادت کے دنوں میں دنیا میں بعض حیرت انگیز اور انوکھے واقعات دیکھنے میں آئے' مثلاً ایوان کسریٰ کے چودہ کنگروں کا گرنا' آتش کدوں کا سرد ہو جانا' بحیرۂ ساوہ (طبریہ) کا خشک ہو جانا' نیز کسریٰ کا خواب' مختلف علاقوں میں زلزلے آنا اور بتوں وغیرہ کا منہدم ہو جانا (دیکھیے کتب سیرت' نیز ۲۲۲ آ بذیل مادہ)۔ یہ گویا اس بات کا اعلان تھا کہ دنیا کی تہذیب نو کرنے والی شخصیت کی نمود ہونے والی ہے' جس سے تمام نظام بکھر کر رہ جائیں گے۔

جناب عبدالمطلب بصد مسرت اپنے پوتے کو دیکھنے آئے' پھر یمن و برکت کے لیے گود میں اٹھا کر خانہ کعبہ لے گئے۔

سات دن کے بعد آپؐ کا عقیقہ کیا گیا' اس موقع پر قریش مکہ کو کھانا کھلایا گیا اور آپؐ کے نام نامی کا اعلان کیا گیا' دستور کے مطابق سات دنوں تک آپؐ نے اپنی والدہ ماجدہ کا اور پھر چند دنوں تک حضرت ثویبہؓ کا دودھ پیا' بعد ازاں خاندان بنی سعد کی ایک خوش بخت خاتون حضرت حلیمہ سعدیہ نے آپؐ کو گود لے لیا اور دودھ پلایا۔

حضرت حلیمہ سعدیہ کو "ننھے محمدؐ" سے بے حد پیار تھا۔ اسی بنا پر انھوں نے آپؐ کی رضاعت بڑے شوق آمیز طریقے سے کی۔

آپؐ کی تشریف آوری کے طفیل حضرت حلیمہ کے گھر اور مال و دولت میں برکت ہوئی اور کسی قسم کی تنگی نہ رہی۔ وقتاً فوقتاً حضرت حلیمہ آپؐ کو ماں سے ملانے مکہ مکرمہ لاتی رہی ہوں گی۔ حضرت سعدیہ کے ہاں دوران قیام میں چند واقعات پیش آئے' جن میں شق صدر کا واقعہ سب سے اہم ہے۔ آپؐ کے رضائی بہن

بھائیوں کے نام حسب ذیل ہیں: عبداللہ بن حارث، انیسہ بنت الحارث اور شیماء (جدامہ حذافہ)۔ قبیلہ بنو سعد کے اس قیام کے دوران آپؐ نے بنو سعد کی فصیح و بلیغ زبان بھی سیکھی۔ چار یا پانچ برس کی عمر میں حضرت حلیمہ نے آپؐ کو بادل نخواستہ مکہ مکرمہ آپؐ کی والدہ کے پاس چھوڑا۔ جناب عبدالمطلب نے اس خوشی میں بہت سا سونا اور کئی اونٹ صدقہ کیے اور دایہ کو بہت سا انعام و اکرام دے کر واپس بھیجا۔

حضرت حلیمہ کے ایمان لانے کے متعلق اختلاف ہے مگر اصحاب سیر نے، ثقہ روایات کے مطابق آپؐ کے رضاعی والد (حضرت حلیمہ کے شوہر) حارث بن عبدالعزیٰ، رضاعی بھائی عبداللہ اور بہن شیماء کے اسلام لانے کو ترجیح دی ہے۔

کم عمری: آپؐ کی والدہ ماجدہ حضرت آمنہ نے اپنے لخت جگر کی تربیت، پرورش اور نگہداشت میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی، علاوہ ازیں ہمہ وقت خبرگیری کے لیے اپنی باندی ام ایمن کو حضورؐ کی خدمت کے لیے مامور کیا، جب آپؐ کی عمر مبارک چھ سال کی ہوئی تو آپؐ کی والدہ ماجدہ آپؐ کو مدینہ منورہ اپنے ساتھ لے گئیں، مدینہ منورہ (یثرب) میں آپؐ نے بنو نجار کے محلے میں قیام فرمایا۔ واپس آتے ہوئے مقام ابواء میں آپؐ کی والدہ ماجدہ انتقال فرما گئیں۔ اب آپؐ کے دادا جناب عبدالمطلب ہی آپؐ کو ماں اور باپ دونوں کا پیار دیتے اور آپؐ کی کفالت و تربیت کا پورا پورا خیال رکھتے تھے۔ جب آپؐ کی عمر مبارک ۸ سال کی ہوئی تو شفیق دادا بھی رحلت فرما گئے۔ وفات سے پہلے آپؐ کے دادا آپؐ کو جناب ابوطالب کے سپرد کر گئے۔

ابوطالب اور ان کی بیوی دونوں ہی آپؐ پر بے حد مہربان رہے۔ مگر بایں ہمہ ابوطالب دولت ایمان سے محروم رہے، جبکہ ان کی بیوی فاطمہ مشرف باسلام ہو گئیں۔

اسی زمانے میں آپؐ نے مکہ مکرمہ کے گرد و نواح میں بکریاں چرانے کا شغل اختیار فرمایا۔ مگر خداتعالیٰ کی مہربانی سے، اس وقت کے مشرک بچوں میں جو اخلاقی اور اعتقادی خرابیاں پائی جاتی تھیں آپؐ ان سے مکمل طور سے محفوظ رہے آپؐ کو ابتدائی زمانے سے ہی کفر و شرک اور رسوم قبیحہ سے نفرت رہی۔

عہد جوانی: آپؐ کی جوانی اور شباب کا دور بھی عزت و نیک نامی کا دور تھا۔ آپؐ اپنے چچا ابوطالب کی کپڑے اور عطر کی دوکان میں ان کی معاونت کے علاوہ ان کے ساتھ شام وغیرہ کے سفر میں بھی ساتھ رہے جس کے دوران میں بعض حیرت انگیز واقعات پیش آئے۔ اس زمانے میں آپؐ نے مکہ مکرمہ میں بہت جلد ایک راستباز، معاملہ فہم، خوش سلیقہ، بات کے پکے اور دیانت دار تاجر کی حیثیت سے پوری طرح شہرت حاصل کر لی۔

جب آپؐ کی عمر مبارک ۲۵ سال کی قریب ہوئی تو آپؐ کی نیک شہرت سن کر مکہ مکرمہ کی ایک پاکباز خاتون حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ نے آپؐ کو اپنے سامان تجارت کو شام لیجانے اور وہاں سے متبادل سامان لانے کے لیے منتخب کیا، اس تجارتی معاملے میں حضرت خدیجہؓ نے آپؐ کو انتہائی دیانت دار، اصول پرست اور مخلص انسان پایا اور بہت سی خوبیاں مشاہدہ کیں، تو آپؐ کو شادی کا پیغام دیا، جو آپؐ نے چچا ابوطالب کے مشورے سے قبول کر لیا، بالآخر دونوں کی شادی طے پا گئی۔ خطبہ نکاح جناب ابوطالب نے پڑھا۔

اسی زمانے میں حلف الفضول کے مشہور معاہدے کی تجدید ہوئی، اس معاہدے کے شرکا نے مظلوم کی حمایت اور ظالم کی مخالفت کا عہد کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی زور و شور کے ساتھ اس معاہدے کی تجدید میں حصہ لیا۔ اس معاہدے کے بنیادی جذبے (مظلوم کی حمایت و نصرت) کو آپؐ نے بعد میں ہمیشہ یاد رکھا۔

تجارتی سفروں کے دوران میں آپؐ نے مشرقی و جنوبی عرب (یمن و شام) وغیرہ کے بہت سے شہروں اور مقامات کو دیکھا تھا، جن کا ذکر بہت سی روایات میں ملتا ہے، تاہم یہ بات وضاحت طلب ہے کہ آیا آپؐ نے حبشہ کا بھی سفر کیا تھا یا نہیں۔ بعض علما کے خیال میں بعض قرائن اس کے حق میں ہیں۔

زیدؓ بن حارثہ: زیدؓ بن حارثہ بچپن میں کچھ لوگوں کے ہاتھ لگ گئے، جنہوں نے ان کو غلام بنا کر فروخت کر دیا، انہیں حکیم بن حزام نے خرید کر حضرت خدیجہؓ کو اور حضرت خدیجہؓ نے آپؐ کو ہبہ کر دیا۔ بعد میں اس کے والد کو پتہ چلا، تو اس نے زید کو اپنے ساتھ لیجانا چاہا۔ مگر حضرت زیدؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبت و شفقت سے متاثر ہو کر ساتھ جانے سے انکار کر دیا، یہ سن کر آپؐ نے حضرت زیدؓ کو اپنا منہ بولا بیٹا (متبنیٰ) بنانے کا اعلان کیا۔

تعمیر خانہ کعبہ: اسی زمانے میں قریش مکہ نے خانہ کعبہ کی تعمیر شروع کی، کیونکہ خانہ کعبہ کی پرانی عمارت منہدم ہو گئی تھی۔ تعمیر

کے موقع پر مثالی جوش و خروش دیکھنے میں آیا' لیکن جب حجر اسود کی تنصیب کا وقت آیا اور ہر شخص نے یہ اعزاز حاصل کرنے کی کوشش کی' جس کے نتیجے میں قریب تھا کہ خون خرابہ شروع ہو جاتا کہ ایک بوڑھے کے مشورے پر یہ طے پایا کہ اس وقت جو شخص سب سے پہلے مسجد کے دروازے سے اندر آئے گا اسے حکم بنا لیا جائے گا' اتفاق سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لے آئے۔ آپؐ کو دیکھ کر سب لوگوں نے خوشی کا اظہار کیا۔ آپؐ نے ماجرا سن کر ایک چادر منگوائی اور حجر اسود کو اس میں رکھوا لیا۔ پھر اس چادر کے کنارے قبائل کے سرداروں کو پکڑائے اور انہیں چادر اٹھانے کو کہا' پھر آپؐ نے سب کی اجازت سے اسے اس کے مقام پر نصب فرما دیا۔

روحانی ریاضت سے شغف: جوں جوں آپؐ کی عمر مبارک بڑھتی جاتی تھی' آپؐ کی طبیعت میں تنہائی اور خلوت گزینی کی عادت پختہ تر ہوتی جاتی تھی۔ آپؐ کی یہ تنہائی شرک اور رسوم شرک سے بیزاری اور ذات باری تعالیٰ میں گہرے غور و فکر کی آئینہ دار تھی۔ اس مقصد کے لیے آپؐ نے غار حرا کو منتخب کیا' جہاں سے بیت اللہ شریف سامنے نظر آتا تھا۔ یہاں آپؐ کئی کئی روز مقیم رہ کر مصروف عبادت رہتے۔ یہ ایک قسم کا اعتکاف تھا۔

بعثت مبارکہ: جب آپؐ کی عمر مبارک قمری اعتبار سے چالیس سال ہوئی تو روح الامین آپؐ کے پاس تشریف لائے اور آپؐ کو مقام نبوت پر سرفرازی کا مژدہ سنایا اور سورۃ العلق کی ابتدائی پانچ آیات آپؐ کو پڑھائیں۔ نماز کا طریقہ بھی اس وقت حضرت جبریلؑ نے آپؐ کو تعلیم دیا۔ بعدازاں آپؐ سخت گھبراہٹ کے عالم میں تشریف لائے اور فرمایا مجھے کمبل اوڑھا دو۔ جب ذرا طبیعت سنبھلی تو سارا ماجرا حضرت خدیجہؓ کو سنایا۔ حضرت خدیجہؓ نے اور بعد ازاں ان کے ابن عم ورقہ بن نوفل نے بھی آپؐ کو تسلی دی اور نزول جبریلؑ کی کیفیت کو حضرت موسیٰؑ پر نزول وحی کی کیفیت سے مماثل قرار دیا۔ اس کے بعد وحی میں تین سال تک انقطاع آ گیا۔

اسلام کی دعوت و تبلیغ اور السابقون الاولون: وحی کا آغاز ہوتے ہی آپؐ نے دعوت و تبلیغ اور معاشرے کی تطہیر و تزکیہ کے عمل کا آغاز کر دیا۔ اس ضمن میں آپؐ نے اپنے قریب ترین لوگوں سے دعوت کا آغاز کیا' چنانچہ عورتوں میں آپؐ کی بیوی حضرت خدیجہؓ' دوستوں میں آپؐ کے رفیق غار حضرت ابوبکرؓ' افراد خانہ میں سے آپؐ کے ابن عم حضرت علیؓ اور غلاموں میں سے حضرت زیدؓ بن حارثہ نے پہلے پہل اسلام قبول کیا۔ دعوت و تبلیغ کا یہ خفیہ کام تقریباً تین سال تک جاری رہا' اس عرصے میں تقریباً چالیس کے قریب افراد نے اسلام قبول کیا۔

دعوت عام: بعد ازاں آپؐ کو اعلانیہ تبلیغ اسلام کا حکم ملا تو آپؐ نے قریش مکہ کو صفا کی پہاڑی کے نیچے جمع کیا اور مختصر مگر موثر ترین انداز میں اسلام کی دعوت دی۔ قریش مکہ کی جانب سے اسی وقت اسلام کی مخالفت کا آغاز ہو گیا۔

اس اعلان عام کے بعد آپؐ اور آپؐ کے جاں نثاروں نے بڑی سرگرمی اور محنت و جانفشانی سے تبلیغ کے مہتم بالشان کام کو جاری رکھا۔ اس طرح حق و باطل کی یہ کشمکش دن بدن بڑھتی چلی گئی۔ اسی زمانے میں ایمان توحید کے بعد دو رکعت نماز کا حکم نازل ہوا اور بعض روایات میں فجر و عصر کی نمازوں کا بھی ذکر ہے۔

ایذا رسانی: جب مکہ مکرمہ میں اسلام کی اشاعت ہونے لگی تو قریش مکہ نے رد عمل کے طور پر کمزور اور غریب مسلمانوں کو طرح طرح سے جسمانی' ذہنی اور مالی طور پر ستانا شروع کر دیا۔ بلاکشان اسلام میں حضرت بلالؓ' خاندان یاسرؓ اور قریش مکہ کے بہت سے غلام اور نوجوان شامل تھے۔

تحریر و ضبط قرآن: قرآن مجید تھوڑا تھوڑا کر کے تقریباً ۲۳ سالوں میں مکمل ہوا' آپؐ نے ابتدا سے ہی اس کی تحریر و کتابت کا اہتمام شروع کر دیا۔ جو آیت یا سورۃ نازل ہوتی' آپؐ پہلے عورتوں اور مردوں کے مجمع عام میں اس کو سناتے' پھر کسی کاتب وحی کو بلا کر اسے لکھوا دیتے۔ اس کے علاوہ رمضان المبارک میں نازل شدہ قرآن مجید کے دور کا خصوصی اہتمام ہوتا تھا' یہ عمل "عرضہ" کہلاتا تھا' عرضۂ اخیرہ کی بڑی شہرت ہے۔

ایذا رسانی میں شدت: جلد ہی قرآن حکیم میں بت پرستی کی مذمت میں سخت ترین آیات نازل ہونا شروع ہو گئیں' جس کے جواب میں قریش مکہ نے بھی مسلمانوں پر سختیوں کا سلسلہ مزید تیز کر دیا۔ اس مہم میں ابو جہل پیش پیش تھا' کیونکہ اسے بنو ہاشم (حضورؐ کے خاندان) سے پرانی کد تھی۔

عقبہ بن ابی معیط بھی نامور دشمنان اسلام میں سے تھا' ایک روز اس نے آپؐ کی گردن میں چادر ڈال کر اس زور سے گرہ دی کہ

آپؐ کا دم گھٹنے لگا۔ بعض نیک دل حاضرین نے آپؐ کو اس کے چنگل سے رہائی دلائی۔ آپؐ کا چچا ابولہب اور چچی ام جمیل بھی اسی گروہ میں شامل تھے۔ ابولہب بھرے مجمعوں میں آپؐ کے خلاف بدزبانی کرتا اور چچی راستے میں اور مکان قریب ہونے کے باعث آپؐ کے گھر میں گندگی پھینک دیتی' اس کے علاوہ آپؐ پر راستے میں آوازے کسے جاتے' پتھر مارے جاتے اور طرح طرح سے ستایا جاتا۔ آپؐ پر ایمان لانے والے مردوں اور عورتوں کے ساتھ بھی طرح طرح کی سختیاں روا رکھی جاتیں' تاآنکہ آپؐ کے لیے حدود مکہ میں تبلیغ کرنا ناممکن ہو کر رہ گیا۔ چنانچہ آپؐ نے باہر سے آنے والوں اور مکہ کے مضافات میں بسنے والوں پر زیادہ توجہ دینا شروع کر دی۔

اس زمانے میں آپؐ کا قیام ایک مخلص صحابی حضرت ارقمؓ بن ارقم کے مکان واقع صفا میں ہوتا تھا۔

حضرت حمزہؓ کا قبول اسلام : ایک روز ابوجہل نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پتھر مار کر زخمی کر دیا تھا حضرت حمزہؓ کو پتہ چلا تو غصے میں بھرے ہوئے ابوجہل کے پاس گئے اور "کمان" سے اسے مجروح کر دیا۔ جب حضرت حمزہؓ نے یہ خبر حضور کو سنائی' تو آپؐ نے فرمایا کہ مجھے تو تمہارے قبول اسلام سے اس سے زیادہ خوشی ہو گی' اس پر حضرت حمزہؓ مسلمان ہو گئے۔

حضرت عمر فاروقؓ کا مشرف با اسلام ہونا : حضرت حمزہؓ کے قبول اسلام کے تھوڑے دنوں کے بعد مکہ مکرمہ کی ایک نامور شخصیت حضرت عمر فاروقؓ نے بھی اسلام قبول کر لیا وہ ابوجہل کے کہنے پر آنحضور کے قتل کی نیت سے نکلے تھے۔ راستے میں ایک صحابی نعیمؓ بن عبداللہؓ نے انہیں ان کی بہن فاطمہؓ اور بہنوئی کی جانب متوجہ کر دیا' حضرت عمرؓ پہلے تو ان پر خفا ہوئے اور انہیں مارا پیٹا' مگر پھر نرم ہو گئے اور اسلام قبول کر لیا۔ ان کے قبول اسلام سے مسلمانوں کو بڑی تقویت حاصل ہوئی۔

ہجرت اولیٰ حبشہ ۵ نبوی : مکہ مکرمہ میں مسلمانوں پر آئے دن مظالم بڑھ رہے تھے۔ یہ دیکھ کر آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو حبشہ ہجرت کر جانے کی اجازت دے دی اور فرمایا کہ وہاں کا حکمران شریف الطبع ہے۔ چنانچہ گیارہ یا بارہ مردوں اور چار عورتوں نے پہلی ہجرت حبشہ میں شرکت فرمائی۔ کچھ عرصے بعد کسی غلط فہمی کی بنا پر یہ حضرات واپس تشریف لے آئے۔ بعد ازاں دوسری ہجرت حبشہ ہوئی جس میں ۸۳ افراد نے شمولیت اختیار کی' جن میں ۱ خواتین بھی شامل تھیں۔

کفار مکہ نے مہاجرین حبش کو واپس لانے کے لیے عبداللہ بن ربیعہ اور عمرو بن العاص پر مشتمل ایک سفارت حبشہ بھیجی۔ جنہوں نے شاہ حبش کو جا کر یہ کہا کہ ہمارے لونڈی غلام بھاگ کر یہاں آگئے ہیں۔ انہیں واپس کر دیا جائے' شاہ حبشہ نے مسلمانوں کا موقف سننے کے بعد انہیں ناکام واپس کر دیا۔

ایک موقع ایسا بھی آیا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی ہجرت حبشہ کے لیے روانہ ہو گئے تھے' مگر راستے میں ابن الدغنہ نے برک الغماد کے مقام سے انہیں اپنی پناہ میں لیکر واپس لوٹا دیا' کچھ عرصے کے بعد حضرت ابوبکر ابن الدغنہ کی پناہ سے آزاد ہو گئے۔

حبشہ میں مسلمان ۷ھ ہجری تک رہے۔ اس دوران میں کچھ صحابہ مدینہ منورہ چلے آئے تھے' آخری کھیپ ۷ھ میں مدینے پہنچی۔

مقاطعۂ قریش : ان سب باتوں اور تدبیروں کے باوجود اسلام کی اشاعت روز بروز ترقی پذیر رہی' اس پر قریش مکہ نے عام مشورے سے ایک قرارداد منظور کی' جس میں مسلمانوں سے معاشی اور معاشرتی بائیکاٹ کا فیصلہ کیا گیا تھا' چنانچہ خاندان بنو ہاشم کے لوگ اور مسلمان تین سال (۷ تا ۱۰ نبوی) تک "شعب ابی طالب" میں محصور رہے' اور کھانے پینے کی اشیا کی طرف سے سخت عسرت اور پریشانی میں مبتلا رہے' بالآخر ۱۰ نبوی میں چند نیک دل لوگوں کی تدبیر سے یہ بائیکاٹ ختم ہوا اور مسلمانوں کو آزادی کا سانس لینا نصیب ہوا۔

عام الحزن : شعب ابی طالب میں قریش مکہ کے سہ سالہ مقاطعے نے بہت سے لوگوں کی صحتوں پر برا اثر ڈالا' چنانچہ ۱۰ نبوی میں ام المومنین حضرت خدیجہؓ اور جناب ابوطالب کی وفات ہو گئی۔ اسی بنا پر اس سال کو غم کا سال کہتے ہیں۔

سفر طائف : ابوطالب کی وفات کے بعد ابولہب بنو ہاشم کا سردار بنا تو اس نے یہ اعلان کر دیا کہ ان کا خاندان آپؐ کے کسی قول و فعل کا ذمہ دار نہیں ہے' یہ گویا آپؐ کو "ذات برادری" سے خارج کر دینے کا اعلان تھا۔ اس مایوسی کے عالم میں آپؐ تبلیغ اسلام اور طلب نصرت کے لیے طائف تشریف لے گئے' جہاں بنو ثقیف آباد تھے' جو قریش مکہ کے طاقت ور حریف سمجھے جاتے تھے مگر انہوں نے آپؐ سے نہایت ناروا سلوک کیا' انہوں نے شہر کے لونڈوں کو پیچھے لگا دیا' جنہوں نے آپؐ کو پتھر مارے' مگر پھر بھی رحمت دو عالم

نے ان کے حق میں بددعا نہیں فرمائی' بلکہ خدا تعالیٰ سے ان کے لیے ہدایت طلب کی۔ اسی واپسی کے سفر میں کچھ جنات نے آپؐ کے ہاتھ پر ایمان قبول کیا۔ مکہ مکرمہ میں مطعم بن عدی نے آپؐ کو اپنی حمایت میں لیکر' داخل شہر کیا۔

اسراء و معراج: زیادہ مشہور و متداول روایت کے مطابق اسی سال یعنی ۲۷ رجب ۱۰ نبوی کو واقعۂ معراج پیش آیا' جس کے پہلے مرحلے میں' جسے اسراء کہا جاتا ہے آپؐ کو مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) لے جایا گیا جہاں آپؐ نے دو رکعت نفل نماز پڑھائی دوسرے مرحلے میں جسے معراج کہتے ہیں' آپؐ کو ساتوں آسمانوں' جنت و دوزخ اور سزا و جزا کے مختلف مناظر کی سیر کرائی گئی' سفر معراج میں ہی نماز پنجگانہ اور رمضان المبارک کے روزے فرض ہوئے۔

پناہگاہ کی تلاش اور شب مصائب کی طلوع سحر: سفر معراج سے واپسی پر آپؐ نے تبلیغ و دعوت کی مہم کو مزید تیز تر کر دیا' اس زمانے میں آپؐ مختلف قبائل عرب اور وفود حج کے پاس بار بار تشریف لے جاتے اور انہیں دعوت پیش فرماتے رہے' اسی زمانے میں اہل یثرب (مدینہ) کے چھ افراد مناسک حج کی ادائیگی کے لیے مکہ مکرمہ آئے ہوئے تھے' آپؐ ان کے پاس بھی تشریف لے گئے اور انہیں دعوت اسلام دی' انہوں نے فوراً اسلام قبول کر لیا اور وعدہ کیا کہ گھر جا کر مزید کوشش کریں گے۔ اس واقعے کو "عقبۂ اولیٰ" کہتے ہیں۔

ان چھ نفوس نے اپنا وعدہ پورا کیا اور اگلے سال پانچ پرانے اور سات نئے (کل ۱۲) افراد حضور سے ملنے کے لیے تشریف لائے' آپ نے ان سب کی پذیرائی فرمائی اور حضرت مصعبؓ بن عمیر کو بطور مبلغ ان کے ساتھ بھیجا اس واقع کو عقبۂ ثانیہ کہا جاتا ہے۔

عقبۂ ثالثہ: حضرت مصعبؓ بن عمیر اور انصاری صحابہؓ کی کوششوں سے مدینہ منورہ میں بڑی تیزی سے اسلام کی اشاعت ہوئی۔ چنانچہ اگلے سال تہتر مردوں اور دو عورتوں پر مشتمل جماعت مکہ مکرمہ حاضر ہوئی اور آپؐ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ نیز اس موقع پر آپؐ کو مدینہ منورہ ہجرت کر آنے کی دعوت بھی دی' اس موقع پر حضرت عباسؓ نے آپؐ کی طرف سے انصار مدینہ سے خطاب کیا اور آپؐ کو پناہ دینے کی صورت میں مضمر خطرات و عواقب سے خبردار کیا' مگر تمام انصار نے دل و جان سے آپؐ کی بیعت کی۔

ہجرت مدینہ: عقبۂ ثالثہ کے بعد' ذوالحجہ ۱۳ نبوی کا واقعہ ہے" مسلمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہدایت پر چھوٹی چھوٹی ٹولیوں میں ہجرت کر کے مدینہ منورہ جانے لگے' ان میں سے بعض مسلمانوں کو جسمانی اور مالی تکالیف کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ اس عمومی ہجرت کے نتیجے میں مکہ مکرمہ میں خال خال ہی مسلمان رہ گئے' اس صورت حال سے قریش مکہ پریشان ہو گئے اور مشورہ عام کے مطابق ہر قبیلے سے ایک ایک کڑیل جوان کا انتخاب کر کے متفقہ طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قتل کی نیت سے آپؐ کے مکان کا محاصرہ کر لیا' اسی رات آپؐ کو اذن ہجرت مل گیا اور آپؐ دشمنوں کے نرغے سے صاف بچ کر نکل آئے اور چھپتے چھپاتے شہر کے جنوب میں واقع غار ثور میں جا پہنچے' تین دن یہاں چھپے رہنے کے بعد اگلا سفر شروع ہوا۔ اس سفر ہجرت کے انتظامات حضرت ابوبکر صدیقؓ نے پہلے ہی سے مکمل کیے ہوئے تھے۔ دو موٹی پلی ہوئی اونٹنیاں سواری کے لیے اور ایک شخص عبداللہ بن اریقط رہنمائی کے لیے پہلے سے تیار تھا۔ قریش مکہ نے آپؐ کو زندہ یا مردہ گرفتار کر کے لانے والے کو ۱۰۰ اونٹ انعام دینے کا اعلان کر دیا' جس کی بنا پر بہت سے لوگ آپؐ کے تعاقب میں تھے۔ ان میں سے سراقہ بن جعشم کا قصہ مشہور ہے۔

انصارؓ مدینہ ہر روز باہر نکل کر آپؐ کا انتظار کرتے تھے' بالآخر آپؐ ۱۲ ربیع الاول ۱ھ/۶۲۲ء کو مدینہ منورہ کی مضافاتی بستی قبا میں پہنچ گئے' یہاں آپؐ کا والہانہ استقبال ہوا' مردوں اور عورتوں نے آپؐ کی آمد پر خوشی کا اظہار کیا۔ آپؐ حضرت کلثوم بن الہدم کے مکان پر رہائش پذیر ہوئے۔ یہاں تیرہ یا چودہ روزہ قیام کیا' جس کے دوران میں مسجد قبا کی تعمیر مکمل فرمائی پھر آپؐ یہاں سے مدینہ منورہ کی طرف روانہ ہوئے' راستے میں بنو سالم کے محلے میں نماز جمعہ پڑھی' اس موقعہ پر بھی لوگوں میں مثالی جوش و خروش دیکھنے میں آیا آپؐ نے یہ دیکھتے ہوئے کہ ہر شخص آپؐ کی میزبانی کا شرف حاصل کرنا چاہتا ہے' فرمایا کہ جہاں میری اونٹنی ٹھہرے گی' وہیں میرا قیام ہو گا' چنانچہ آپؐ حضرت ابوایوب انصاریؓ کے مہمان بنے۔ بعد ازاں اس کے قریب مسجد نبوی' اور ازواج کے لیے حجروں کی تعمیر مکمل فرمائی جس کے بعد آپؐ ان حجروں میں اٹھ آئے۔

اجتماعی اور سیاسی تنظیم: تعمیر مسجد سے فراغت کے بعد آپؐ نے مدینہ منورہ میں آباد مختلف قبائل (مسلمانوں، مشرکوں، یہودیوں وغیرہ) کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کیا، اس مقصد کے لیے ایک میثاق ترتیب دیا گیا، جسے میثاق مدینہ کہا جاتا ہے، اس معاہدے کی رو سے امن و امان کے قیام کے اختیارات آپؐ کو حاصل ہو گئے۔

مواخات: مدینہ منورہ میں آنے کے بعد مہاجرین کی آبادکاری پر آپؐ نے سب سے پہلے توجہ مبذول فرمائی۔ چنانچہ مواخات (باہمی بھائی چارے) کے ذریعے آپؐ نے ایک مہاجر کو ایک انصاری کا بھائی بنا دیا۔ اس موقع پر انصار کی طرف سے ایثار اور مہاجرین کی طرف سے خودداری کا عملی مظاہرہ دیکھنے میں آیا۔ مواخات کے ذریعے قائم تعلق و قرابت کو ابتداءً وراثت کا مستحق بھی قرار دیا گیا تھا، مگر بعد ازاں یہ حکم منسوخ کر دیا گیا۔ اس موقع پر مدینہ منورہ کی مسلم آبادی کی پہلی مردم شماری بھی ہوئی، جس کے مطابق پندرہ سو افراد کے نام درج ہوئے۔

بیرونی تعلقات: مسلمانوں کا بظاہر قریش مکہ کے سوا کسی اور سے کوئی جھگڑا نہ تھا۔ اس واحد طاقتور دشمن سے نپٹنے کے لیے اندرونی استحکام ضروری تھا، چنانچہ اس مقصد کے لیے احکام نازل ہو کر معاشرے کی اندرونی صفوں میں تنظیم اور اتحاد قوت کا باعث بن رہے تھے۔

اس کے علاوہ قریش مکہ کی دھمکی سے نپٹنے کے لیے آپؐ نے مدینہ منورہ کے اندرونی قبائل میں اتفاق و اتحاد پیدا کرنے کے علاوہ مدینہ منورہ کے آس پاس موجود قبائل کے ساتھ دوستی، حلف اور غیر جانب داری کے معاہدات کیے۔

غزوات: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی زندگی میں کفار و مشرکین کے ساتھ کئی جنگیں لڑنا پڑیں، اس ضمن میں عہد نبوی کی جنگوں کے لیے دو الفاظ ملتے ہیں: (۱) غزوہ: اس سے مراد وہ جنگ ہے کہ جس میں آپؐ نے بہ نفس نفیس شرکت فرمائی ہو؛ (۲) سریہ: اس سے مراد وہ لڑائیاں یا مہمات ہیں کہ جن میں آپؐ نے اپنی طرف سے کسی اور شخص کو امیر لشکر بنا کر ارسال کر دیا ہو، لغوی طور پر سریہ کے معنی ایسے چھوٹے فوجی دستے کے ہیں، جس کا چلنا مخفی ہوتا ہے۔

حضورؐ کے عہد مبارک کی ان تمام جنگوں کو چند واضح ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، "پہلا دور کی اعلان جنگ سے شروع ہو کر بدر کی لڑائی تک، دوسرا بدر سے احد تک، تیسرا احد سے غزوۂ خندق تک، چوتھا غزوہ خندق سے صلح حدیبیہ تک، پانچواں صلح حدیبیہ سے فتح خیبر تک اور چھٹا فتح خیبر سے فتح مکہ اور ساتواں اور آخری دور فتح مکہ سے حضورؐ کے وصال اقدس تک کی جنگوں اور سرایا پر مشتمل ہے۔ ان میں سے اکثر ادوار اور ان کے پس منظر میں معتدبہ فرق ہے۔

جنگوں کی ابتدا مشرکین مکہ کی طرف سے ہوئی، انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ منورہ کامیاب ہجرت سے مشتعل ہو کر پہلے عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین کو خط لکھا کہ اہل مدینہ یا تو حضورؐ کو مدینے سے نکال باہر کریں، ورنہ قریش مکہ ان کے خلاف سخت اقدامات کریں گے۔ بعد ازاں انھوں نے مدینہ منورہ کے آس پاس رہنے والے قبائل کو اپنے ساتھ ملا کر مدینہ منورہ کے لیے سخت ترین حالات پیدا کر دیے اور یوں حکومت مدینہ کے خلاف کھلم کھلا اعلان جنگ کر دیا۔ آنحضرت صلی علیہ وسلم نے بھی جنگی تیاریاں شروع کر دیں اور اِکا دکا مہمات کا آغاز کر دیا، چنانچہ غزوہ بدر سے پہلے، غزوہ ودان یا غزوۂ ابواء (صفر ۲ھ، جس کے دوران بنو ضمرہ کے ساتھ غیر جانب دار رہنے کا معاہدہ ہوا) سریۂ عبیدہ بن الحارث، جو قریش مکہ کی طرف سے شاہراہ شام کے ساتھ جنگی گشت کے جواب میں بھیجا گیا (شرکا کی تعداد ۶۰ یا ۱ھ)، سریۂ سعد بن ابی وقاص (شرکا کی تعداد ۲۰، ۱ھ) سریۂ حمزہ عبدالمطلب (ابوجہل کے لشکر کے جواب میں بھیجا گیا، شرکا کی تعداد ۳۰) غزوۂ بواط (۲ ربیع الاول، ۲ھ، حضورؐ کی قیادت میں شرکا کی تعداد دو سو) غزوۂ سفوان یا بدر الاولیٰ، جو قریش مکہ کی چھاپہ مار فوج زیر قیادت کرز بن جابر فہر الفہری کا مقابلہ کرنے کے لیے روانہ ہوا اور سریۂ عبداللہ بن جحش (رجب ۲ھ، شرکا کی تعداد ۸ یا بارہ) وغیرہ مہمات پیش آئیں۔ ان میں سے اکثر خونریزی سے خالی تھیں، مگر سریۂ عبداللہ بن جحش میں مسلمانوں کے ہاتھوں ایک مشرک عمرو بن الحضرمی مارا گیا جس کا بہانہ بنا کر قریش مکہ نے مدینہ منورہ پر بڑے حملے کی تیاریاں شروع کر دیں۔

اس موقع بڑے حملے کی جنگی اخراجات پورا کرنے کے لیے ایک بہت بڑا تجارتی قافلہ، پانچ سو افراد کی حفاظت میں شام بھیجا گیا۔ اس قافلے کے سالار ابوسفیان کو مدینہ منورہ کے بالمقابل پہنچ کر قافلے پر

حملے کا خطرہ محسوس ہوا' تو اس نے زرقاء کے مقام سے ضمضم بن عمرو الغفاری کو فوری امداد طلبی کے لیے مکہ ارسال کر دیا۔ ضمضم بن عمرو الغفاری کی دہائی دینے پر مکہ مکرمہ سے ۹۵۰ یا ایک ہزار افراد پر مشتمل ایک لشکر جرار فراہم ہو گیا جس کی قیادت عملاً ابوجہل کے ہاتھ میں تھی۔ اس صورت حال کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی' تو آپؐ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کر کے مقابلے پر نکلنے کا پروگرام بنایا۔ مسلم فوج کی کل تعداد ۳۱۳ (یا آپؐ اور حضرت عثمانؓ سمیت ۳۱۵) تھی' اب صورت حال یہ تھی کہ مسلمانوں کے برابر سے ایک تجارتی قافلہ مکہ جا رہا تھا' جبکہ ایک جنگی لشکر مکہ سے مدینہ منورہ کی طرف حملے کے لیے روانہ ہو چکا تھا' بعض صحابہ کی خواہش تھی کہ تجارتی قافلے سے سامنا ہو جائے' مگر قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا۔ چنانچہ تجارتی قافلہ بحفاظت مکہ مکرمہ پہنچ گیا اور جنگی لشکر کے ساتھ مسلمانوں کا میدان بدر میں آمنا سامنا ہو گیا۔ اس لڑائی میں جو حق و باطل کی عظیم الشان آویزش تھی' حق' یعنی مسلمانوں' کو فتح کامل نصیب ہوئی۔ ابوجہل سمیت ستر کفار مارے گئے اور اتنی ہی تعداد میں گرفتار کر کے مدینہ منورہ لائے گئے' جنہیں بعد ازاں فدیہ لیکر رہا کر دیا گیا۔

غزوۂ بنی قینقاع: فتح بدر کے نتیجے میں مدینہ منورہ کے ایک یہودی قبیلے بنو قینقاع نے مسلمانوں کے خلاف بغاوت کی اور مسلمانوں کے ساتھ کیے ہوئے اپنے معاہدے کو خود ہی توڑ ڈالا۔ اس پر آپؐ نے ان کی بستیوں کا محاصرہ کر لیا۔ یہ محاصرہ ۱۵ شوال ۲ھ کو شروع ہو کر پندرہ یوم میں اختتام کو پہنچا۔ بالآخر انہوں نے ہتھیار ڈال دیئے' آپؐ نے انہیں تمام سامان' مال مویشی سمیت مدینہ منورہ سے نکل جانے کا حکم صادر فرمایا' صرف اسلحہ ان سے لے لیا گیا۔ یہ لوگ یہاں سے اٹھ کر خیبر میں جا کر آباد ہو گئے۔

غزوۂ سویق: اسی سال ابوسفیان نے اپنی قسم پوری کرنے کے لیے مدینہ منورہ پر حملہ کیا۔ کچھ درختوں کو آگ لگائی اور دو انصاری صحابہ کو قتل کر کے راہ فرار اختیار کی۔ آپؐ نے اس کا پیچھا کیا مگر وہ جان بچا کر بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا' اسی سال آپؐ کو بنو سلیم کی جنگی تیاریوں کی اطلاع ملی' چنانچہ آپؐ نے غزوۂ بدر سے واپسی کے سات دن بعد یا وسط محرم الحرام ۳ھ میں بنو سلیم کی خیمہ گاہوں کا رخ کیا۔ بنو سلیم آپؐ کی تشریف آوری سے قبل پہاڑوں میں چھپ گئے' آپؐ انہیں خوف زدہ کر کے واپس تشریف لے آئے۔ اس سفرکے کو غزوۂ بنو سلیم یا غزوۂ قرقرۃ الکدر بھی کہا جاتا ہے۔

ربیع الاول ۳ھ یا جمادی الاولیٰ میں دوبارہ آپؐ کو بنو سلیم کی جنگی تیاریوں کا علم ہوا' تو آپؐ نے دوبارہ ان کی خیمہ گاہوں کا رخ کیا' اس مہم کو غزوہ بنو سلیم ثانی کا نام دیا جاتا ہے۔

غزوہ بنی غطفان (نیز غزوہ ذی امر): ربیع الاول ۳ھ/۶۲۴ء کو آپؐ کو بتایا گیا کہ قریش مکہ کا دوسرا نجدی حلیف قبیلہ بنو غطفان مدینہ منورہ پر چڑھائی کرنے کی تیاریوں میں مصروف ہے۔ آپؐ ساڑھے چار سو صحابہ کرامؓ کے ساتھ اچانک دشمن کے سر پر جا پہنچے' جو حواس باختہ ہو کر منتشر ہو گیا۔ مختلف قبائل کی طرف سے مسلمانوں کے خلاف اشتعال انگیزی درحقیقت کفار مکہ کی سازش کا نتیجہ تھی' اس لیے آپؐ نے اسی سال پہلی مرتبہ قریش مکہ کی اقتصادی ناکہ بندی کرنے کا پروگرام بنایا اور پہلی مرتبہ حضرت حمزہؓ کی قیادت میں ایک سو مجاہدوں کا دستہ' ایک تجارتی قافلے کو روکنے اور سامان رسد کو اپنے قبضے میں لینے کے لیے روانہ فرمایا' یہ دستہ بھی کامیاب ہو کر لوٹا۔ اس دوسرے دور میں مجموعی طور پر آٹھ مہمات میں سے سات کی قیادت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی' اس طرح صحابہ کرامؓ کی جنگی تربیت کا سلسلہ آپؐ نے جاری رکھا۔

غزوۂ احد: کفار مکہ نے (جنگ بدر کے مقتولوں کا) انتقام لینے کے لیے وسیع تیاریوں کے بعد شوال المکرم ۳ھ میں مدینہ منورہ پر چڑھائی کر دی۔ آپؐ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا۔ اکثر صحابہ کرامؓ کی رائے تھی کہ باہر نکل کر مقابلہ کیا جائے اس پر آپؐ نے باہر نکل کر مقابلہ کرنے کا پروگرام بنایا' مسلم فوج کی تعداد ابتدا میں ایک ہزار تھی' مگر بعد میں تین سو کی تعداد میں منافقین الگ ہو گئے' جبکہ دشمن کے سپاہی تعداد میں تین ہزار تھے۔ یہ لڑائی احد کے دامن میں لڑی گئی اس لیے غزوۂ احد کہلاتی ہے۔ ابتدائی حملے میں مسلمانوں نے کافروں کے قدم اکھیڑ دیئے' مگر دشمن نے عقب سے حملہ کر کے مسلمانوں کو دو طرفہ حملے کی زد میں لے لیا' مزید ستم یہ ہوا کہ صحابہ کرام کی ۵۰ نفوس پر مشتمل ایک جماعت' جو عقبی مورچے پر آپؐ نے سخت ہدایات کے ساتھ متعین فرمائی تھی' وہ بھی وہاں سے' چند ایک افراد کے سوا' پیچھے ہٹ آئی' اس طرح اس جنگ میں مسلمانوں کا جانی نقصان زیادہ ہوا' ستر کے قریب صحابہ کرامؓ شہید ہو

گئے، مگر مجموعی طور پر میدان مسلمانوں کے ہاتھ رہا۔

کفار مکہ کو میدان چھوڑنے کی غلطی کا احساس حمراء الاسد کے مقام پر جا کر ہوا، وہاں پہنچ کر انہوں نے مسلمانوں پر دوبارہ حملے کا پروگرام بنایا، آپؐ کو پتہ چلا، تو آپؐ نے زخمی مجاہدین کے ساتھ ان کا تعاقب کیا اور انہیں واپس بھاگنے پر مجبور کر دیا۔ غزوۂ احد کے بعد کفار مکہ نے میدان احد میں مسلمانوں کے جانی نقصان کو مسلمانوں کی شکست پر محمول کر کے قبائل عرب کو مسلمانوں سے برگشتہ کر دیا۔ اس لیے غزوات کے اس تیسرے دور میں آپؐ کو زیادہ قبائل کی سرکوبی کا کام انجام دینا پڑا۔

۴ھ میں آپؐ کو اطلاع ملی کہ عرب کے مشہور ڈاکو طلیحہ بن خویلد اور مسلمہ بن خویلد مدینہ منورہ پر حملے کی تیاریاں کر رہے ہیں تو آپؐ نے محرم ۴ھ میں حضرت ابوسلمہ کی قیادت میں ڈیڑھ سو مجاہدوں کا دستہ روانہ فرمایا، دشمن حواس باختہ ہو کر منتشر ہو گیا، اس زمانے میں ۵ محرم الحرام میں آپؐ نے سفیان بن خالد الہذلی اللحیانی کی تادیب کے لیے حضرت عبداللہ بن انیس کو روانہ کیا۔ جنہوں نے سفیان کو ٹھکانے لگا دیا (بقول بعض یہ ۶ھ میں پیش آیا)۔

۴ھ میں دو ایسے واقعات پیش آئے، جنہوں نے غزوۂ احد کی یاد تازہ کر دی، آپؐ نے ابو براء عامر بن مالک کی فرمائش پر اس کے ساتھ ستر صحابہ کرام کی جماعت کو تبلیغ اسلام کے لیے روانہ فرمایا جن کے امیر المنذر بن عمرو الساعدی تھے، ان کو عامر بن الطفیل نے بئر معونہ کے مقام پر شہید کر دیا اسی طرح کا دوسرا واقعہ اسی سال رجیع کے مقام پر پیش آیا، جب عضل و قارہ کے کہنے پر آپؐ نے دس قراء کو ان کے ہمراہ روانہ فرما دیا۔ انہوں نے مقام رجیع پر پہنچ کر ان تمام صحابہ کرام کو نہایت بے دردی سے شہید کر دیا۔ ان واقعات کا آپؐ کی طبیعت پر بڑا اثر ہوا، چنانچہ آپؐ کئی روز تک نماز فجر میں قنوت نازلہ میں دشمنوں کی تعذیب کے لیے دعا کرتے رہے۔

اسی سال مدینہ منورہ کا دوسرا بڑا یہودی قبیلہ بنو النضیر بغاوت پر آمادہ ہوا، انہوں نے دھوکے سے آپؐ کو قتل کرنے کی سازش تیار کر لی بروقت پتہ چلنے پر آپؐ بچ نکلے۔ پھر جب ان سے پوچھا گیا تو یہ لوگ اور بپھر گئے اس پر آپؐ نے ربیع الاول ۴ھ میں ان کا محاصرہ کر لیا، چند دنوں کے بعد انہوں نے ہتھیار پھینک دیے تو آپؐ نے ان کو یہاں سے جانے کی اجازت دے دی۔ یہ لوگ جلاوطن ہو کر خیبر میں آباد ہو گئے۔

غزوۂ ذات الرقاع: محرم ۴ یا جمادی الاولیٰ میں آپؐ کو اطلاع ملی، کہ بنو غطفان مدینہ منورہ پر حملہ کرنے کی تیاریوں میں مصروف ہیں۔ آپؐ نے چار سو (یا سات سو) صحابہ کرام کے ساتھ اچانک حملہ کر کے انہیں منتشر کر دیا، یہاں پر پہلی بار "صلوٰۃ الخوف" ادا کی گئی۔ اس کا دوسرا نام غزوۂ بنو غطفان بھی ہے۔

غزوۂ بدر الاخریٰ یا بدر الموعد: ابوسفیان نے الروحاء سے واپس جاتے ہوئے آئندہ سال مقام بدر میں دوبارہ مقابلے کا چیلنج کیا تھا، آپؐ شعبان یا ذوالقعدہ ۴ھ میں ایک ہزار یا پندرہ سو مجاہدوں کو ساتھ لے کر بدر کی جانب روانہ ہو گئے، مگر ابوسفیان دو ہزار کا لشکر فراہم ہونے اور مکہ سے روانہ ہونے کے باوجود مقابلے پر نہ آیا، یوں اسلامی لشکر ۸ روز قیام کر کے واپس لوٹ گیا۔

غزوۂ دومۃ الجندل: جزیرۃ العرب کے شمالی علاقے کے قبائل نے دومۃ الجندل کے مقام پر جمع ہو کر شاہراہ شام کے تجارتی راستے کو ایک طرح سے مسدود کر دیا تھا، علاوہ ازیں وہ مدینہ منورہ پر یلغار کرنے کی تیاریاں بھی کر رہے تھے۔ آپؐ کی قیادت میں ربیع الاول ۵ھ میں ایک ہزار مجاہدوں نے برق رفتاری سے سفر کر کے انہیں اچانک جا لیا اور قبائل کے متوقع حملے کا قرار واقعی سدباب کیا۔

غزوۂ بنو المصطلق: شعبان ۵ھ میں آپؐ کو اطلاع ملی کہ بنو مصطلق، جو بنو خزاعہ کی ایک طاقتور شاخ تھے، حارث بن ابی ضرار کی سربراہی میں مدینہ منورہ پر لشکر کشی کی تیاریاں شروع کر رہے ہیں۔ آپؐ صحابہ کرامؓ کی جمعیت لے کر اچانک ان کے سروں پر جا پہنچے انہوں نے معمولی سی جھڑپ کے بعد معافی مانگ لی۔ اسلامی تاریخ کا مشہور واقعۂ افک بھی اسی غزوے میں پیش آیا۔

غزوات نبوی کے اس تیسرے دور میں کفار قریش خود تو زیادہ تر خاموش تماشائی بنے رہے، البتہ ان کے حلیف قبائل کی جانب سے فتنہ انگیزی کا سلسلہ جاری رہا، جس کی سرکوبی کے لیے آپؐ کو کئی مہمات ارسال کرنا پڑیں۔

غزوۂ احزاب یا غزوۂ خندق: قریش مکہ اور یہودان خیبر بالآخر اپنی سازشوں اور خفیہ تدبیروں کے ذریعے عرب کے اکثر قبائل کو مسلمانوں کے خلاف متحد کرنے میں کامیاب ہو گئے، اس متحدہ قبائلی لشکر نے جو بقول بعض دس ہزار اور بقول بعض چوبیس ہزار افراد پر

مشتمل تھا' شوال ۵ھ میں مدینہ منورہ کی جانب کوچ کیا۔ آپؐ کو اطلاع ملی' تو آپؐ نے حضرت سلمان فارسیؓ کے مشورے سے مدینہ منورہ کے اردگرد خندق تیار کرائی۔ یہ خندق چھ دن میں چھ ہزار گز' یعنی ساڑھے تین میل لمبی کھودی گئی اور اس پر کئی مورچے بنا کر کامیاب دفاعی حکمت عملی اختیار فرمائی۔ قریش مکہ یہ دفاعی انتظامات دیکھ کر ششدر رہ گئے' انھوں نے کئی مرتبہ خندق عبور کرنے کی کوشش کی' مگر کامیاب نہ ہو سکے۔ اسی اثنا میں انھوں نے مدینہ منورہ کے یہودی قبیلے بنو قریظہ کو بھی اپنے ساتھ ملا لیا۔ اس طرح آپؐ دو طرفہ دشمن کی زد میں آ گئے' مگر مسلمانوں نے نہایت پامردی کے ساتھ حالات کا مقابلہ کیا' اور بالآخر کفار مکہ ناکام ہو کر واپس لوٹ گئے' اس جنگ کے اختتام پر آپؐ نے فرمایا کہ "آئندہ قریش ہم پر حملہ آور نہ ہوں گے' بلکہ ہم ان پر چڑھائی کر دیں گے۔" غزوۂ احزاب سے فراغت کے بعد آپؐ نے بنو قریظہ کا محاصرہ کر لیا اور پھر ان کے اپنے مقرر کردہ حاکم حضرت سعدؓ بن معاذ کے فیصلے کے مطابق تمام لڑاکا مردوں کو قتل اور بقیۃ السیف کو گرفتار کر لیا گیا۔

دیگر سرایا: اسی مہینے میں حضرت عبدالرحمانؓ بن عوف انصاری کی قیادت میں ایک تبلیغی گشت دومۃ الجندل کے علاقے کی طرف روانہ کی گئی۔ جو کامیاب رہی۔ اسی مہینے میں بنو سعد کے ممکنہ حملے کے سدباب کے لیے حضرت علیؓ کی سرکردگی میں ایک مہم بھیجی گئی۔ یہ مہم بھی کامیاب رہی' اور بنو سعد اطلاع ملتے ہی بھاگ کھڑے ہوئے۔

اگلے مہینے یعنی شوال ۶ھ میں حضرت عبداللہؓ بن رواحہ کی کمان میں ایک دستہ اسیر بن رزام یہودی کی تادیب کے لیے روانہ فرمایا' جو غطفان وغیرہ کے ساتھ مل کر مدینہ منورہ پر حملے کی تیاریوں میں مصروف تھا' یہ مہم بھی کامیاب رہی' اسیر اپنے ۲۸ ساتھیوں سمیت مارا گیا۔ اس مہینے میں کرز بن جابر الفہری کی زیر کمان ایک دستہ بنو عرینہ کے تعاقب میں ارسال کیا گیا' کیوں کہ بنو عرینہ نے مدینہ منورہ کے اونٹوں پر ہلہ بول دیا تھا اور چرواہے کو قتل کر کے تمام اونٹ ہانک کر لے گئے تھے' یہ مہم بھی کامیاب رہی اور بنو عرینہ کو پکڑ کر قرار واقعی سزا دی گئی۔

صلح حدیبیہ: اس دور میں اگرچہ مجموعی طور پر امن و امان قائم نہ ہوا تھا' لیکن مسلمانوں کی جنگی مہارت کی دھاک قبائل عرب پر بیٹھ چکی تھی۔ اور تمام قبائل اسلام اور مسلمانوں کی طرف متوجہ ہو چکے تھے۔ مزید براں قریش مکہ کی دونوں تجارتی شاہراہیں مسدود کر دی گئی تھیں' جس کی بنا پر انھیں اقتصادی تنگی محسوس ہونے لگی تھی۔

۶ھ میں آپؐ نے خواب دیکھا کہ مسلمان حضورؐ کی قیادت میں مکہ مکرمہ میں داخل ہو رہے ہیں۔ اس خواب کو غیبی اشارہ سمجھ کر چودہ سو صحابہ کرامؓ آپؐ کے ساتھ عمرہ کرنے کے لیے مدینہ منورہ سے روانہ ہو گئے قریش مکہ نے آپؐ کو روکنا چاہا' لیکن کامیاب نہ ہو سکے۔ آپؐ نے حدیبیہ کے مقام پر پڑاؤ ڈال دیا اور پھر قریش مکہ کے سفارتی نمائندوں کے ساتھ گفت و شنید کے بعد ایک دس سالہ معاہدہ صلح طے کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ صلح نامہ کی بعض شرائط فوری طور پر مسلمانوں کے لیے سخت معلوم ہوتی تھیں' لیکن انجام کار یہی صلح نامہ فتح مکہ کا پیش خیمہ بن گیا۔

اس فتح سے مسلمانوں کو کئی فوائد حاصل ہوئے' مسلمانوں اور کفار کے مابین آمدورفت کا سلسلہ شروع ہوا' جس سے اسلام کو ترقی نصیب ہوئی' علاوہ ازیں دیگر عرب قبائل اور عرب رویے کو بھی اسلام کو قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کا موقع ملا۔ علاوہ ازیں اس موقع سے فائدہ اٹھا کر آپؐ نے عرب و بیرون عرب کے اکثر حکمرانوں کو دعوتی خطوط ارسال فرمائے۔

فتح خیبر: حدیبیہ کی صلح کے ذریعے آپؐ قریش مکہ کو خیبر کے یہودیوں سے الگ کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اب یہودی اس میدان میں تنہا رہ گئے تھے' اس طرح آپؐ نے محرم الحرام ۷ھ میں خیبر پر اچانک حملہ کر کے' خیبر کے تمام قلعے فتح کر لیے۔ یہاں قلعۂ ناعم کی فتح پر زیادہ زور لگا' جس کا سردار مرحب تھا' مشہور روایت کے مطابق حضرت علیؓ نے اور دوسری روایت کے مطابق محمدؓ بن مسلمہ نے اسے قتل کیا۔ خیبر کی زمین آدھی بٹائی کی شرط پر یہودی کاشتکاروں ہی کے قبضے میں رہنے دی گئی۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور خلافت میں یہودیوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وصیت کے مطابق خیبر سے جلا وطن کیا۔

خیبر کی فتح کا یہ اثر ہوا کہ فدک اور تیماء کے یہودیوں نے بغیر لڑائی کی مسلم حکومت تسلیم کر لی' انھیں اہل خیبر کی شرائط پر اپنے اپنے علاقوں میں آباد رہنے کی اجازت مل گئی۔

سریۂ بنو غطفان : شعبان ۷ھ میں آپؐ کو غطفان کی ایک شاخ بنو فزارہ کی سرگرمیوں کا علم ہوا، آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ کی قیادت میں ایک دستہ روانہ فرمایا، معمولی سے قتال کے بعد جیش اسلام کامران لوٹا۔

دوسرے سرایا : اس سال حضرت عمر فاروقؓ کی قیادت میں تیس مجاہدوں کو بنو ہوازن کی ایک شاخ کی سرکوبی کے لیے اور حضرت غالبؓ بن عبداللہ کی سرکردگی میں، ایک سو تیس مجاہدین کو نجد کے کنارے المیفعہ میں آباد بنو عوال اور بنو عبد بن ثعلبہ کے مقابلے میں روانہ کیا گیا، دونوں مہمیں کامیاب رہیں، اس کے علاوہ سریۂ بشیر بن سعد (شعبان یا شوال ۷ھ، مجاہدین کی تعداد تین سو)، سریۂ ابن ابی العوجاء السلمی (مجاہدین کی تعداد پچاس افراد)، سریۂ غالب بن عبداللہ اللیثی (صفر ۸ھ، مجاہدین کی تعداد [illegible] نفر) انہیں کی قیادت میں سریۂ فدک (مجاہدین دو سو افراد)، سریۂ کعب بن عمیر الغفاری (ربیع الاول ۸ھ، مجاہدین پندرہ نفوس) اور سریۂ شجاع بن وہب الاسدی (ربیع الاول ۸ھ، مجاہدین چوبیس افراد) وغیرہ بھی ارسال کیے گئے۔

جنگِ موتہ : آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک قاصد حضرت حارثؓ بن عمیر الازدی کو علاقہ بلقاء کے رئیس شرحبیل بن عمرو الغسانی نے گلا گھونٹ کر شہید کر دیا۔ حارث شاہ بصریٰ کے نام حضورؐ کا نامہ مبارک لے کر جا رہے تھے، یہ اقدام مسلمہ سفارتی آداب کی خلاف ورزی تھا اس لیے آپؐ نے انہیں سزا دینے کے لیے تین ہزار کا لشکر روانہ فرمایا، جب یہ جیش موتہ کے مقام پر پہنچا تو دیکھا کہ دشمن نے اڑھائی لاکھ فوج جمع کر رکھی ہے، دونوں کی افرادی قوت میں زمین و آسمان کا تفاوت تھا، مگر اس کے باوجود مسلمان بڑی بے جگری سے لڑے۔ ابتدائی تین کمانداروں حضرت زیدؓ بن حارثہ، حضرت جعفرؓ بن ابی طالب اور حضرت عبداللہؓ بن رواحہ کی شہادت کے بعد حضرت خالدؓ بن ولید نے لشکر اسلام کو دشمنوں کے نرغے سے نکال لیا اور یہ لشکر واپس مدینہ منورہ آگیا۔ اس موقع پر بعض لوگوں نے اس لشکر کو بھگوڑوں کا طعنہ دیا، تو آپؐ نے انہیں کرّارون (پلٹ کر حملہ کرنے والوں) کا لقب بخشا۔

اس سال سریۂ الخبط پیش آیا، جس میں حضرت ابو عبیدہ بن الجراح کی قیادت میں تین سو مجاہدوں کی ایک مہم بنو جہینہ کے خلاف ارسال کی گئی (رجب ۸ھ)۔

فتح مکہ : اسی سال قریش مکہ نے اپنے حلیفوں بنو بکر کے ساتھ مسلمانوں کے حلیف بنو خزاعہ پر حملہ کر کے عین حرم میں ان کا خون بہایا، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب معاہدہ ان کے خون بہا کا مطالبہ کیا تو انہوں نے معاہدہ صلح حدیبیہ ختم کرنے کا اعلان کر دیا۔ اس پر آپؐ دس ہزار کے لشکر کے ساتھ ۱۰ رمضان المبارک ۸ھ / یکم جنوری ۶۳۰ء کو مکہ مکرمہ پر حملہ آور ہوئے اور بغیر کسی مزاحمت کے، محض کامیاب حکمت عملی کے ذریعے اسے فتح کر لیا۔ آپؐ نے اہل مکہ کے تمام سابقہ جرائم معاف فرما دیئے، اور یہاں اپنی حکومت قائم فرمائی۔

فتح مکہ کی خبر کا رد عمل ملا جلا تھا، اکثر قبائل اس سے مرعوب ہو گئے، مگر بنو ہوازن نے چار ہزار کا لشکر فراہم کر کے مسلمانوں کے ساتھ جنگ کی تیاریاں شروع کر دیں، آپؐ بارہ ہزار کے لشکر کے ساتھ ان کے مقابلے کے لیے نکلے، وادی حنین میں معرکہ ہوا۔ پہلے حملے میں مسلم فوج کے قدم اکھڑ گئے مگر جب آپؐ نے دوبارہ صف بندی کر کے حملہ کیا، تو میدان صاف تھا، آپؐ نے بھاگتے دشمن کا تعاقب کیا اور کچھ دن قلعۂ طائف کا محاصرہ بھی فرمایا، لیکن پھر آپؐ محاصرہ چھوڑ کر چلے آئے اور مجاہدین میں مال غنیمت تقسیم فرمایا، بنو ہوازن کے چھ ہزار بچوں اور عورتوں کو آپؐ نے بعد ازاں رہا فرما دیا۔

فتح مکہ نے قبائل عرب کے سامنے قبول اسلام کی آخری رکاوٹ کو دور کر دیا، چنانچہ اس سے اگلا سال وفود اور قبول اسلام کا سال تھا، سارا سال عرب قبیلوں کے نمائندہ وفود مدینہ منورہ آتے اور اسلام قبول کرتے رہے۔

غزوۂ تبوک : اس دوران آپؐ کو اطلاع ملی کہ بوزنطی حکمران مسلمانوں کے خلاف بہت بڑی فوج فراہم کر رہا ہے۔ آپؐ نے تیس ہزار مجاہدوں کے ساتھ تبوک تک کا سفر فرمایا، مگر دشمن منتشر ہو گیا، کئی روز قیام کرنے اور چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو مسخر کرنے کے بعد آپؐ مدینہ منورہ تشریف لے آئے، یہ آپؐ کی حیات طیبہ کا آخری معرکہ تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان غزوات سے ہمیں کئی اسباق حاصل ہوتے ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور یہودی : عرب کے

بعض علاقوں مثلاً خیبر اور مدینہ منورہ میں زمانہ سابق سے یہودی آباد تھے' آپ کا پہلی بار ان سے ہجرت مدینہ کے بعد سابقہ پڑا۔ وہاں ان کی آبادی نصف کے قریب تھی اور ان کے تین بڑے قبیلے بنو قینقاع' بنو نضیر' بنو قریظہ آباد تھے۔ آنحضرتؐ یہاں آئے اور یہاں کے غیر یہودی قبائل کو اسلام کے جھنڈے تلے جمع کیا تو یہ بات یہودیوں کو ناگوار گزری' چنانچہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ معاہدہ (میثاق مدینہ) کرنے کے باوجود آپؐ کے اور مسلمانوں کے خلاف محاذ آرائی شروع کر دی۔ غزوۂ بدر کے بعد بنو قینقاع نے مسلمانوں کے خلاف بغاوت کی' تو آپؐ نے پندرہ دن کے محاصرے کے بعد ان کے قلعوں کو مسخر کر لیا اور انہیں اپنا تمام مال و متاع لیجانے کی اجازت دے دی' غزوۂ احد کے بعد بنو نضیر نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قتل کرنے کی ناپاک سازش کی' تو آپؐ نے ان کے محاصرے کا حکم دیا اور پھر انہیں بھی مال و متاع سمیت نکل کر جانے کی اجازت دے دی۔ غزوۂ خندق میں یہودیوں کے تیسرے قبیلے بنو قریظہ نے مسلمانوں کے خلاف دشمنوں کا ساتھ دیا' اس پر ان کا بھی محاصرہ کر لیا گیا' بالآخر وہ حضرت سعد بن معاذ کے حکم ماننے پر راضی ہو گئے' انہوں نے یہودی قانون کے مطابق فیصلہ دیا کہ تمام جنگجو مرد قتل کر دیے جائیں اور بچے اور عورتیں اور لونڈی غلام بنا لیے جائیں۔ چنانچہ اسی فیصلے پر عمل ہوا' بعد ازاں آپؐ نے ۷ھ میں عرب میں یہودیوں کے سب سے بڑے مرکز خیبر کو بھی فتح کر لیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور عرب قبائل: اسلام چونکہ ایک امن پسند مذہب ہے' اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قریش مکہ کے سوا کسی اور قبیلے سے کوئی جھگڑا نہ تھا' اس لیے امن پسند بت پرستوں سے کوئی تعرض نہ کیا جاتا تھا اور ایسے قبیلے اور افراد مدینہ منورہ کے اندر اور مضافات میں آخر تک موجود رہے' البتہ قریش مکہ اور یہودیوں کی تحریک کے زیر اثر بعض عرب قبیلوں' مثلاً بنو سلیم' بنو ہوازن' بنو عامر بن صعصعہ' بنو غطفان اور بنو فزارہ وغیرہ' نے خواہ مخواہ مسلمانوں سے تصادم کی پالیسی اپنائی' ناگزیر طور پر مسلمانوں کو بھی ان کے خلاف نبرد آزما ہونا پڑا۔

البتہ نجد کے بنو حنیفہ نے حاسدانہ جذبے کے تحت اسلام قبول کیا' مگر پھر جلد ہی متوازی حکومت اور مسیلمہ کذاب کی جھوٹی نبوت کے دعویدار بن گئے۔ اس کے برعکس جنوبی عرب' یعنی یمن کے علاقے میں اسلام کا والہانہ استقبال ہوا اور اہل یمن کی طرح مشرقی عرب میں بحرین اور عمان کے لوگوں نے بھی برضا و رغبت اسلام قبول کیا۔ اہل نجران حضرت علیؓ اور خالدؓ بن ولید کی تبلیغی کوششوں سے مسلمان ہوئے۔ اس طرح قبیلہ عبس اور بلحارث' شمال مشرق میں بنو تمیم اور شمال میں بنو طے وغیرہ نے برائے نام مخالفت کے بعد اسلام قبول کر لیا' قبائل عرب نے زیادہ تر ۹ھ میں اسلام قبول کیا' جسے عام الوفود کہا جاتا ہے۔

بیرون عرب تبلیغ: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ۷ھ میں دنیا کے مختلف حکمرانوں کو دعوتی خطوط ارسال کیے: حبشہ کے بادشاہ نجاشی کو خط لکھا گیا' اس نے جواب میں اسلام قبول کرنے کی اطلاع بھیجی' چنانچہ اس کی وفات پر آپؐ نے مدینہ منورہ میں اس کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھائی۔ شہنشاہ روم ہرقل کو بھی گرامی نامہ پہنچا' لیکن اس نے یونانی عوام کے شدید دینی تعصب کو دیکھ کر معذرتی جواب بھیجا۔ اس سے مایوس ہو کر آپؐ نے مختلف بوزنطی افسروں کو جو عربی النسل تھے' براہ راست بھی خطوط لکھے' ان میں سے ایک خط لے جانے والے قاصد کو شہید کر دیا گیا' جس کے رد عمل کے طور پر جنگ موتہ کا معرکہ پیش آیا۔ یمن کا گورنر آپؐ کے تبلیغی خط پر مسلمان ہو گیا' تبوک کی مہم کے دوران میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دومۃ الجندل' ایلہ' جرباء اور اذرح پر قبضہ کر لیا اور ان سے معاہدات فرمائے' آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعض خطوط عیسائی اسقفوں اور پادریوں کے نام بھی ملتے ہیں۔

مصر کے حکمران کے نام بھی خط پہنچا' مگر اس نے اسلام تو قبول نہ کیا' البتہ چند ہدایا بھیجے جو آپؐ نے قبول فرما لیے' اس طرح ایران کے بادشاہ کسرائے ایران کو بھی آپؐ نے دعوتی مکتوب ارسال کیا' کسرئ ایران نے نامہ گرامی کے ساتھ اہانت آمیز سلوک کیا' تو آپؐ نے اس کے حق میں بددعا فرمائی' بعد ازاں آپؐ نے اس کے ماتحت حاکموں اور والیوں کو بھی دعوتی خطوط بھیجے۔ یمن کے ایرانی گورنر اور اسی طرح عمان و بحرین کے والیوں نے صدق دل سے اسلام قبول کیا۔ یوں یہ تمام علاقے بغیر کسی خون ریزی کے مملکت اسلام میں شامل ہو گئے۔

حجۃ الوداع: فتح مکہ کے سوا سال بعد ۹ھ میں یہ اعلان کر دیا گیا

کہ آئندہ کوئی مشرک اور کافر بیت اللہ کا حج و عمرہ نہ کر سکے گا، چنانچہ اس کے اگلے سال آپؐ نے خود حج کرنے کا ارادہ فرمایا، یہ چونکہ آپؐ کا ہجرت مدینہ کے بعد پہلا اور آخری حج تھا، اسی بنا پر اسے حجۃ الوداع کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، آپؐ کے ارادہ حج کی خبر پھیلی تو تمام مسلم علاقوں سے وفود حج کو آنے لگے۔ چنانچہ حج کے موقعہ پر بہت بڑا اجتماع ہو گیا۔ اس حج میں آپؐ نے امت کے سامنے مناسک حج ادا کر کے ایک عمدہ مثال اور اسوہ قائم فرمایا۔ وقوف عرفات کے موقع پر جبل الرحمت پر چڑھ کر آپؐ نے خطبہ دیا، جس میں اسلام کی تعلیمات کا خلاصہ و عطر لوگوں کے سامنے پیش کیا، اس خطبے میں خاص طور پر مسلمانوں پر ایک دوسرے کی عزت اور جان و مال کی تاکیدی حرمت، ادائے امانت، انسداد ربوٰ (سود) انسداد انتقام (دونوں کا آغاز اپنے خاندان سے کیا)، زمانہ جاہلیت کے جملہ امتیازات ترک کرنے، قتل عمد میں قصاص، قتل خطا میں دیت، بت پرستی و رسوم و رواج کی ممانعت و حرمت، انسداد رسم نسی (قمری مہینوں میں کمی بیشی کرنے کی ممانعت) وغیرہ کا ذکر فرمایا، پھر یہ اعلان فرمایا کہ کسی شخص کو اس کے رنگ اور نسل کی بنا پر کوئی فضیلت نہیں، بجز تقویٰ کے، نیز فرمایا، وارث کے لیے وصیت جائز نہیں، اولاد باپ کی ہے اور زانی کے لیے پتھر (سنگساری) ہے، الغرض اپنے مضمون اور الفاظ کے اعتبار سے یہ خطبہ بلاغت و فصاحت کا اعلیٰ ترین شاہکار ہے۔

خطبۂ خم غدیر: خم غدیر کے مقام پر آپؐ نے اہل یمن کو رخصت کیا، جنہوں نے حضرت علیؓ کی شکایات کی تھیں۔ آپؐ نے اس خطبے میں بطور خاص علیؓ کے فضائل و محاسن بیان فرمائے۔

مرض الوفات: سفر حج سے واپسی کے دو مہینے بعد ۱۸ یا ۱۹ صفر ۱۱ھ کو آپؐ ایک دن نصف شب کے وقت ایک خادم کے ہمراہ جنت البقیع قبرستان میں تشریف لے گئے۔ واپس تشریف لائے تو سر درد سے مرض الوفات کا آغاز ہوا۔ یہ مرض آہستہ آہستہ بڑھتا رہا اور ضعف و ناتوانی میں اضافہ ہوتا رہا۔ اس حال میں بھی آپؐ نے ازواجؓ کی باریوں کا معمول جاری رکھا، مگر ایک روز آپؐ نے سب ازواج سے اجازت لیکر حضرت عائشہؓ کے حجرے میں فروکشی اختیار فرمالی، آخری نماز جو آپؐ نے پڑھائی مغرب کی نماز تھی۔ سر میں درد ہونے کی وجہ سے آپؐ نے سر پر رومال باندھا ہوا تھا۔ وفات سے پانچ یوم قبل آپؐ نے غسل فرمایا اور نماز ظہر کے بعد صحابہ کرامؓ کو اپنی زندگی کا آخری خطبہ دیا، اس خطبے میں خاص طور پر انصار کے فضائل اور حضرت ابوبکرؓ کے محاسن بیان فرمائے، نیز فرمایا اگر کسی کا کوئی حق مجھ پر واجب الادا ہو تو وہ مجھ سے وصول کرے یا معاف کر دے، کسی طرف سے کوئی مطالبہ نہ ہوا، اس طرح اس خطبے میں لشکر اسامہؓ کی روانگی کی تاکید فرمائی، اس بنا پر یہ خطبہ ایک اعتبار سے اپنے جانشین و خلیفہ کو وصیت نامہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ مکان میں لوٹے تو تھکاوٹ کی وجہ سے بیہوش ہو گئے۔ اس دن عشاء کی نماز کے وقت تین مرتبہ غسل فرمانے کے بعد جب اٹھنے کی ہمت نہ ہوئی تو فرمایا کہ ابوبکرؓ سے کہو میری جگہ نماز پڑھائیں، چنانچہ وصال تک تقریباً ۱۷ نمازیں حضرت ابوبکرؓ نے ہی پڑھائیں۔ اس دوران آپؐ ایک نماز کے لیے باہر تشریف لائے۔ فرط ضعف سے دو صحابہؓ نے آپؐ کو تھام رکھا تھا اور پاؤں مبارک زمین پر گھسٹ رہے تھے۔ اس کے بعد پیر کی صبح تک باہر تشریف نہ لائے۔ پیر کی صبح قدرے افاقہ محسوس ہوتا تھا، چنانچہ آپؐ نے پردہ اٹھا کر دیکھا صحابہؓ کو نماز کی حالت میں دیکھ کر چہرۂ اقدس پر بشاشت کے آثار نمایاں ہو گئے، دن بلند ہونے کے ساتھ ساتھ آپؐ پر غشی کے دورے شدت اختیار کرتے جاتے تھے، آخری لمحات میں آپؐ نے دانتوں کی صفائی کا اہتمام فرمایا اور پھر نماز کی پابندی اور غلاموں سے حسن سلوک کی تاکید فرمائی، آخری الفاظ اَللّٰھُمَّ الرَّفِیْقَ الْاَعْلٰی (رفیق اعلیٰ کے پاس) تھے، جو آپؐ نے تین بار دہرائے۔ یہ واقعہ جمہور کے نزدیک ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ اور بقول مقالہ نگار (محمد حمید اللہ) ۲ ربیع / الاول مئی ۶۳۲ء کو وقوع پذیر ہوا۔ وصال مبارک ہوتے ہی جسم اطہر سے ایسی خوشبو مہکنے لگی، جو حضرت عائشہ کے بقول انہوں نے آج تک کبھی نہ سونگھی تھی۔ بہرحال جلد ہی یہ خبر پورے مدینہ منورہ میں مشہور ہو گئی اور اس طرح مدینہ منورہ کے ہر گھر میں کہرام مچ گیا، بعض صحابہؓ فرط غم سے ہوش و حواس گم کر بیٹھے۔ اس موقع پر حضرت ابوبکرؓ صدیق نے نہایت فکر انگیز تقریر فرمائی جس سے صحابہ کرامؓ کو حوصلہ تازہ ملا اور وہ حالات کا سامنا کرنے کے لیے مستعد ہو گئے۔

آپؐ کے جسد اطہر کو حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادوں فضل و قثم و حضرت علیؓ نے کپڑوں سمیت غسل دیا، پھر تین سفید سوتی کپڑوں کا کفن پہنایا گیا۔ بعد ازاں حضرت عائشہؓ ہی کے حجرے میں صحابہ کرامؓ نے فرداً فرداً بلا جماعت نماز جنازہ ادا فرمائی اور وہیں

آپؐ کو دفن کر دیا گیا۔ اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّ آلِہٖ وَ اَصْحَابِہٖ۔

جانشینی: آپؐ کے وصالِ اقدس کی جب مدینہ منورہ میں خبر پھیلی تو انصارِ مدینہ نے سقیفۂ بنو ساعدہ میں اپنا الگ اجلاس بلا کر متوازی حکومت قائم کرنا چاہی، مگر حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوعبیدہؓ کی بروقت مداخلت اور فہمائش نے امت کو دو حصوں میں تقسیم ہونے سے بچا لیا اور وہیں حضرت صدیق اکبرؓ کی خلافت و جانشینی پر تمام صحابہ کرامؓ کا اتفاق ہو گیا، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی حضرت صدیق اکبرؓ کی جانشینی کی، متعدد مواقع پر ہدایت فرما چکے تھے۔

شمائل و اخلاقِ نبویؐ

حلیۂ اقدس: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم اطہر، متناسب، جوڑ بند مضبوط، بدن پر گوشت اور کسا ہوا، اور رنگ سرخ مائل بہ سفیدی تھا۔ جسم مبارک میانہ تھا، سر پر بال گھنے اور گھنگریالے تھے، چہرۂ مبارک کتابی، پرشکوہ اور درخشاں و تاباں تھا۔ پیشانی کشادہ و پرنور، ابرو دراز و سیاہ، آنکھیں سیاہ اور سرمئی مائل، ناک متواں اور بڑی، گال حسین و متوازن، شانے پرگوشت اور چوڑے، گردن مبارک قدرے لمبی، سینہ اطہر کشادہ، دونوں شانوں کے درمیان مہرِ نبوت، ہتھیلیاں چوڑی اور پرگوشت، بطن مبارک کسا ہوا اور سینے کے مساوی، پنڈلیاں دراز و پرگوشت اور پاؤں پر گوشت اور مضبوط تھے۔ مجموعی طور پر آپؐ کا سراپا ایسا تھا کہ جو شخص پہلی مرتبہ دیکھتا، اس پر ہیبت طاری ہونے کے ساتھ دل میں ایک گونہ آپؐ سے محبت پیدا ہو جاتی تھی، آپؐ ہر لحاظ سے مردانہ حسن و وقار کا پیکرِ اتم تھے۔

آپؐ کی زبان نہایت شیریں اور باوقار تھی، آپؐ ٹھہر ٹھہر کر گفتگو فرماتے کہ جس سے مخاطب آپؐ کی گفتگو کے الفاظ باقاعدہ گن سکتا تھا، اگر کسی کو بات سمجھ نہ آتی یا کسی بات پر زور دینا ہوتا تو آپؐ اپنی بات کو کئی بار دہراتے۔ بے ضرورت کبھی گفتگو نہ فرماتے۔

چال: آپؐ نہایت باوقار طریقے سے یوں قدم اٹھا اٹھا کر چلتے گویا آپؐ بلندی سے نیچے اتر رہے ہوں، آپؐ کی تیز رفتاری کے باعث صحابہ کرامؓ بڑے تکلف سے آپؐ کو مل سکتے تھے۔

لباس: آپؐ جب بھی کوئی نیا کپڑا پہنتے تو اس کے پہننے کے بعد اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے اور مسنون دعا پڑھتے، کپڑوں میں عموماً سفید رنگ کے کپڑے زیادہ پسند تھے۔ بعض موقعوں پر آپؐ نے سرخ دھاری دار کپڑا بھی زیب تن فرمایا ہے، آپؐ کا لباس ہمیشہ تکلفات سے پاک ہوتا، آپؐ اکثر چادر، قمیض اور تہ بند پہنتے اور عموماً سیاہ رنگ کا عمامہ استعمال فرماتے جس کے نیچے سفید شامی ٹوپی پہننے کا بھی معمول تھا۔ عموماً آپؐ موزے استعمال نہیں فرماتے تھے، مگر جب شاہِ حبشہ نجاشی نے بطور ہدیہ آپؐ کی خدمت میں موزے بھیجے تو آپؐ نے استعمال فرمائے۔ بعض اوقات آپؐ شامی عبا بھی استعمال فرماتے تھے۔ آپؐ کا بچھونا چمڑے کا اور چارپائی بان کی تھی۔ کبھی کبھار کھجور کی چٹائی ہی پر استراحت فرماتے۔

معمولاتِ نبوی: آپؐ عموماً فجر کی نماز ادا کر کے اپنی جائے نماز پر آلتی پالتی مار کر تشریف فرما رہتے، تاآنکہ سورج نکل آتا، اس کے بعد صحابہ کرامؓ کے ساتھ مجلس فرماتے، جس میں اکثر پرانے قصے، خواب یا ایسے مسائل زیر بحث آتے۔ پھر آپؐ چار تا آٹھ رکعات پر مشتمل صلوٰۃ الضحیٰ (نماز چاشت) ادا فرما کر گھر تشریف لے جاتے اور پوچھتے کہ گھر میں کھانے کو کچھ ہے، اگر کچھ ہوتا تو فبہا ورنہ آپؐ روزے کی نیت فرما لیتے، دن بھر اپنے ذاتی، گھریلو اور قومی امور میں مصروف رہتے، جب نماز کا وقت ہوتا تو ادھر متوجہ ہو جاتے، دوپہر کو عموماً قیلولہ (آرام) کرنے کا معمول تھا۔ نماز عصر کے بعد باری باری تھوڑی تھوڑی دیر کے لیے تمام ازواج مطہرات کے گھروں میں تشریف لے جاتے اور ان سب کی خیریت دریافت فرماتے، نماز مغرب کے بعد باری والی زوجہ مطہرہ کے ہاں تشریف لے جاتے اور دیگر ازواج مطہرات بھی یہیں جمع ہو جاتی تھیں، یہاں رات گئے تک محفل رہتی، عشاء کی نماز پڑھ کر فوراً سو جاتے، سونے سے پہلے وضو، مسواک اور بعض دعائیں اور اوراد پڑھنے کا معمول بھی مروی ہے۔ نیند سے اٹھنے کے بعد بھی دعائیں اور بعض قرآنی آیات اور سورتیں پڑھنے کا بھی معمول تھا، نماز تہجد آپؐ ہمیشہ گھر ہی میں ادا فرماتے، جس میں لمبی لمبی سورتیں اور لمبے لمبے رکوع و سجود فرماتے، تہجد کی نماز ادا فرما کر قدرے لیٹ جاتے، پھر جب اذان ہوتی تو اٹھ کر دو رکعت ادا کرتے اور پھر روشنی ہو جانے کے بعد فجر کی نماز ادا فرماتے تھے (دیگر معمولات کے دیکھیے مقالہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم)۔

اخلاقِ نبوی: یوں تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے جتنے بھی انبیائے کرام تشریف لائے، وہ سب کے سب اعلیٰ ترین کردار و اخلاق کا مجموعہ تھے، مگر ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خصوصی امتیاز

حاصل ہے کہ آپؐ جملہ مکارم اخلاق کا مظہر اتم تھے۔ اسی لیے آپؐ کا اسوۂ حسنہ تمام دنیا کے لوگوں کے لیے علم و عمل کا بہترین نمونہ ہے۔

آپؐ کے اخلاق حسنہ کی عظمت کا یہ حال تھا کہ آپؐ کو جن حضرات نے قریب رہ کر دیکھا، وہ آپؐ کے اعلیٰ اخلاق و کردار سے بے حد متاثر تھے۔ علماے سیرت کے مطابق سیرت طیبہ کی محاسن دو اقسام پر مشتمل ہیں، فطری و جبلی اوصاف؛ (۲) اکتسابی محاسن۔

فطری و جبلی اوصاف: (۱) جسمانی حسن و وجاہت: آپؐ کے مختلف دیکھنے والوں نے آپؐ کو مردانہ حسن و وجاہت کا پیکر اتم قرار دیا ہے، جو بھی آپؐ کو دیکھتا، آپؐ کے رعب حسن سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا تھا، بقول حضرت انسؓ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ "آپؐ کا جسم اطہر چاندی سے ڈھالا گیا ہے"؛ (۲) نظافت طبع: اس مردانہ حسن و وجاہت کے ساتھ قدرت نے آپؐ کو اعلیٰ درجہ کا نظیف الطبع اور نفاست پسند بھی بنایا تھا۔ آپؐ کو ہر قسم کی گندگی سے سخت نفرت تھی، اس کے بجائے آپؐ کو پاکیزگی اور صفائی سے حد درجہ انس تھا۔ آپؐ کے پسینہ سے بو آنے کے بجائے خوشبو کی لپٹیں آتی تھیں اور یہ خوشبو بقول حضرت انسؓ مشک و عنبر کی خوشبو سے بھی زیادہ فرحت بخش ہوتی تھی۔

(۳) شرافت حسب و نسب: آپؐ کو اللہ تعالیٰ نے نجیب الطرفین اور شریف النسب پیدا کیا تھا، آپؐ کے جدی اور مادری سلسلے کا ہر فرد عزت و حشمت اور عفت و عصمت کا بہترین نمونہ تھا؛ (۴) فہم و فراست: علاوہ ازیں قدرت نے آپؐ کو ذکاوت طبع، نفاست نفس اور جودت عقل و فکر میں بے مثال اور بے عدیل پیدا کیا تھا۔ آپؐ کی ذات ہر قسم کے علوم و فنون کا سرچشمہ تھی؛ (۵) جودت طبع: آپؐ کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے فطانت و ذہانت کی اعلیٰ ترین صلاحیتیں بھی بخشی گئی تھیں، جس کا اندازہ سیرت طیبہ کے مطالعے بالخصوص غزوات و سرایا اور ان کے نتائج، نیز تعلیم و تربیت کے کٹھن کام سے ہو سکتا ہے۔

(۶) وحی ربانی سے ہمہ وقتی تعلق: نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک اور خصوصیت، جو آپؐ کے دیگر تمام خصائص سے بڑھ کر تھی، وہ (وحی الٰہی) کے ساتھ آپؐ کا ہمہ وقتی تعلق تھا، یہ خصوصیت کسب و اجتہاد کا نتیجہ نہ تھی، بلکہ محض انعام خداوندی کا فیضان تھا، چنانچہ اسی تعلق و ربط کی بنا پر "امت مسلمہ" کو قرآن و سنت کی بیش قدر دولت میسر ہوئی۔

۷۔ عصمت نبوی: آپؐ ہر چھوٹی بڑی انسانی غلطی اور گناہ سے پاک و منزہ تھے، آپؐ کی سیرت طیبہ میں ہمیں ذنب اور گناہ نام کی کوئی شے نظر نہیں آتی، اسی بنا پر قرآن مجید میں آپؐ کی سیرت کو دنیا بھر کے لیے نمونہ اور مثال بنا کر پیش کیا گیا ہے۔

(ب) فضائل کسبیہ: اس سے سیرت طیبہ کے وہ اوصاف مراد ہیں، جو عموماً کسب و ریاضت سے حاصل ہوتے ہیں، گو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ان کمالات کا حصول بھی محض وہبی اور عطیہ خداوندی کے طور پر ہوا، ان کی آگے پھر دو اقسام ہیں۔

شخصی اوصاف اور معاملاتی اوصاف

الف: شخصی اوصاف: اگرچہ حقیقتاً آپؐ کی شخصی اوصاف کی تعریف و توصیف کا کوئی شخص بھی کماحقہ ادا نہیں کر سکتا، تاہم مختصراً چند اوصاف کا ذکر محض حصول برکت کے لیے کیا جاتا ہے:

(۱) عزم و استقلال: آپؐ بلاشبہ عزم و استقلال اور ثابت قدمی کا پیکر جمیل تھے، آپؐ نے تبلیغی زندگی کی چھوٹی بڑی مشکلات اور پریشانیوں کا جس طرح تحمل کیا اس کی مثال دنیا کی تاریخ میں کسی اور جگہ نظر نہیں آتی۔ حضورؐ خود فرمایا کرتے تھے، کہ جتنا مجھے ستایا گیا ہے، کسی اور نبی کو نہیں ستایا گیا، مگر اس کے باوجود آپؐ کی ثابت قدمی اور مستقل مزاجی میں فرق نہیں آیا۔

(۲) شجاعت و بسالت: آپؐ شجاعت و بسالت کا بھی کوہ بے گراں تھے، ہر جنگ میں آپؐ خود کو دشمن کے قریب تر رکھتے، بقول حضرت علیؓ گھمسان کی جنگوں میں بڑے بڑے بہادر سورما بھی آپؐ کی پناہ لینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ بقول حضرت انسؓ آپؐ سب سے زیادہ خوبصورت (خوب سیرت)، سب سے زیادہ بہادر اور سب سے زیادہ سخی تھے۔ کسی بھی جنگ میں آپؐ نے منہ پھیرا اور نہ ہی کم ہمتی دکھائی، ہمیشہ میدان جنگ سے فتح یاب اور کامیاب ہو کر لوٹے۔

(۳) حزم و احتیاط: اپنی تمام تر شجاعت و بہادری کے باوجود آپؐ ہمیشہ حزم و احتیاط کو ملحوظ خاطر رکھتے تھے اور کبھی بھی حزم و احتیاط کو بالائے طاق رکھنے کی غلطی نہ فرماتے، جو قدم اٹھاتے خوب سوچ سمجھ کر اور دور اندیشی کے ساتھ اٹھاتے تھے، یہی وجہ ہے کہ

آپؐ کا کوئی حملہ اور کوئی تدبیر ناکام نہیں ہوئی۔ آپؐ کے جنگی منصوبوں کا جدید عسکری علوم کی روشنی میں جو مطالعہ کیا گیا ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر آج کے علم و سائنس کے زمانے میں بھی وہ جنگیں لڑی جائیں، تو ان سے بہتر منصوبہ تیار کرنا ممکن نہ تھا۔

(۴) عدل و انصاف: علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انتہا درجے کے عادل اور انصاف پسند واقع ہوئے تھے، آپؐ ہمیشہ یہ دعا مانگتے کہ "اے اللہ مجھے ظلم کرنے اور ظلم سہنے دونوں سے بچا" دعا کے ساتھ ساتھ آپؐ کا عمل بھی یہی تھا، چنانچہ آپؐ ہمیشہ عدل و انصاف فرماتے، کسی پر ظلم کرتے اور نہ ظلم برداشت فرماتے۔۔ عدل و انصاف کے اس معاملے میں آپؐ کسی چھوٹے بڑے، اپنے بیگانے اور امیروغریب کی تفریق نہ فرماتے تھے، چنانچہ ایک موقع پر جب ایک مخزومی عورت کو آپؐ نے ہاتھ کاٹنے کی سزا سنائی اور اس کے وارثوں نے فیصلے پر اثر انداز ہونے کی کوشش کی، تو فرمایا بخدا اگر میری بیٹی فاطمہؓ بھی چوری کرتی، تو میں اس کے بھی ہاتھ کٹوا دیتا۔ یہ اسی کا نتیجہ تھا کہ غیر مسلم بھی آپؐ سے فیصلہ کرانے کو ترجیح دیتے تھے۔ آپؐ کی لائی ہوئی شریعت میں بھی عدل و انصاف کو اساسی مقام حاصل ہے۔

(۵) فیاضی و سخاوت: آپؐ حد درجہ مہربان اور فیاض طبع واقع ہوئے تھے، بقول حضرت ابن عباسؓ آپؐ چلنے والی ہوا سے بھی زیادہ سخی تھے، لوگوں کو اتنا دیتے کہ وہ کئی کئی سال تک کے لیے بے نیاز ہو جاتے تھے۔ اکثر اوقات قرض لے کر سائل کی ضرورت کو پورا فرماتے، چنانچہ وصال اقدس کے موقع پر آپؐ پر جو قرض تھا، اس قرض سے آپؐ نے ایک سائل کی امداد فرمائی تھی۔ فرط سخاوت کا یہ عالم تھا کہ اگر بربنائے تنگی وقت تقسیم ہونے سے کچھ مال بچ رہتا، تو آپؐ کو سخت ناگوار گزرتا اور رات بھر نیند نہ آتی۔

(۶) شرم و حیا: اہل عرب میں شرم و حیا کا رواج کم تھا، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پیدائشی طور بہت زیادہ حیادار واقع ہوئے تھے۔ بقول حضرت ابو سعید الخدریؓ "آپؐ کنواری لڑکی سے بھی زیادہ حیا دار تھے" آپؐ فرمایا کرتے تھے، کہ "حیا ایمان کا ایک شعبہ ہے" اور اگر کسی کے پاس حیا نہ رہے، تو وہ جو چاہے کرتا رہے۔" بچپن میں ایک بار آپؐ کے چچا نے دوسرے قریشی لڑکوں کی طرح آپؐ کا تہبند کھول کر آپؐ کے کندھے پر رکھ دیا تھا، جس سے آپؐ فوراً بے ہوش ہو کر گر پڑے تھے، آپؐ ساری زندگی کسی کے سامنے، ستر کا ادنیٰ حصہ کھول کر کبھی نہیں بیٹھے۔ فرط حیا کے باعث وصیت فرمائی تھی کہ "مجھے غسل دیتے وقت بھی برہنہ نہ کیا جائے، بلکہ کپڑوں سمیت غسل دیا جائے۔"

(۷) احکام الٰہی پر عمل کا اہتمام: سیرت طیبہ کے امتیازی اوصاف میں آپؐ کا یہ وصف بھی انتہائی وقیع ہے، کہ آپؐ نے ہمیشہ بذات خود احکام الٰہی پر عمل کا شدت سے اہتمام فرمایا، اسی بنا پر آپؐ کے واقف حال لوگوں نے آپؐ کو "مجسم قرآن" قرار دیا، بقول حضرت عائشہؓ "قرآن مجید ہی آپؐ کا خلق تھا" اللہ تعالیٰ کی جانب سے جو حکم بھی نازل ہوتا سب سے پہلے آپؐ ذاتی طور پر اس پر عمل کرتے اور پھر دوسروں کو دعوت دیتے تھے، بلکہ سیرت طیبہ کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ دوسروں سے زیادہ عمل فرماتے تھے، نمازیں اتنی لمبی ادا فرماتے کہ پاؤں مبارک متورم ہو جاتے تھے، روزے اس تسلسل کے ساتھ رکھتے کہ ان پر صوم وصال کا گمان ہونے لگتا ہے۔ دوسرے احکام و مسائل میں بھی آپؐ کا یہی عمل تھا۔

(۸) دینی معاملات میں میانہ روی: بعض مذاہب نے عبادت میں اتنا غلو کیا کہ وہ رہبانیت (ترکِ دنیا) کی طرف نکل گئے۔ جبکہ بعض مذاہب نے دین کو بھی دنیا کے تابع بنا دیا اس کے برعکس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں ہمیں دونوں کا حسن اعتدال اور توازن نظر آتا ہے۔ آپؐ کو دین اور دنیا دونوں کے معاملات میں میانہ روی کا اسلوب پسند تھا۔ آپؐ نے رہبانیت کے جذبے کو سختی کے ساتھ رد فرما دیا اور اس کے بجائے دنیا میں رچ بس کر رہنے اور اس کی اصلاح کے لیے کوشاں ہونے کے طریقۂ زندگی کو ترجیح دی۔ یہی وصف فی الواقع ایک عالمگیر مذہب کے شایاں ہو سکتا ہے۔

(۹) تواضع: آپؐ اپنے روحانی و مذہبی رتبہ اعظم کے باوجود انتہائی متواضع اور منکسر المزاج تھے۔ آپؐ کی زبان مبارک سے کبھی کوئی تعلّی یا بڑائی کا لفظ نہیں سنا گیا۔ آپؐ کے سامنے اگر آپؐ کی کسی دوسرے پیغمبر پر بڑائی کا ذکر کیا جاتا تو آپؐ منع فرما دیتے۔ ایک مرتبہ ایک دیہاتی آپؐ کی شخصیت دیکھ کر مرعوب ہو گیا۔ آپؐ نے اسے قریب بلایا اور فرمایا میں بادشاہ نہیں میں تو ایک قریشی عورت کا بیٹا ہوں۔ جو خشک گوشت کھاتی تھی۔ ایک اور موقع پر فرمایا: میں ایک عبد (غلام) کی طرح کھانا کھاتا اور ایک عبد کی طرح زمین پر بیٹھا

ہوں۔

(۱۰) بے جا مدح سے گریز: طبعی انکساری اور فرط تواضع سے آپؐ بے جا مدح کو سخت ناپسند فرماتے تھے' ایک مرتبہ ایک بدو خدمت اقدس میں آیا۔ اور کہنے لگا ہم آپؐ کے ذریعے اللہ سے اور اللہ کے ذریعے آپؐ سے شفاعت کے طلب گار ہیں کہ ہمارے علاقے پر بارش ہو۔" یہ سن کر آپؐ کو سخت غصہ آیا اور فرمایا تیرا ناس ہو۔ پھر تسبیح پڑھی۔ کہ اس کا اثر صحابہ کرامؓ کے چہروں پر ظاہر ہو گیا۔ پھر آپؐ نے فرمایا اللہ تعالیٰ کی شان اس سے بلند ہے کہ اس کے ذریعے کسی بندے سے سفارش چاہی جائے۔ ایک مرتبہ فرط ادب سے صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے تعظیمی سجدے کی اجازت مانگی' تو آپؐ نے منع فرما دیا اور فرمایا اگر تعظیمی سجدہ جائز ہوتا تو میں عورت کو حکم دیتا کہ وہ اپنے خاوند کو سجدہ کرے۔

(۱۱) سادگی: آپؐ کو کھانے پینے اور پہننے اوڑھنے میں تکلف سخت ناپسند تھا۔ اس کے بجائے سادگی و بے تکلفی آپؐ کا ہمیشہ معمول رہی۔ جو کچھ سامنے آتا بے کھا لیتے جو کچھ ملتا پہن لیتے۔ البتہ طبیعت میں نظافت ضرور تھی۔ کوئی ایسی چیز پسند نہ فرماتے جس میں ظاہری یا معنوی طور پر نفاست نہ ہوتی' آپؐ کی گھر میں معاشرت نہایت سادہ تھی۔ ایک بار امّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے اپنے حجرے کی سجاوٹ کے لیے رنگین پردے دروازے پر ڈال دیئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوراً انہیں چاک کر دیا۔ اگر کوئی پرتکلف کپڑا آپؐ کو تحفے میں دیا جاتا تو تب بھی آپؐ اسے خود پہننے کی بجائے کسی کو ہدیۃً دے دیتے تھے۔ الغرض ہمیشہ آپؐ نے سادگی اختیار فرمائی۔

(۱۲) زہد و قناعت: آپؐ کی سیرت طیبہ کا ایک اور وصف زہد و قناعت تھا۔ آپؐ کا زہد و قناعت اختیار فرمانا مجبوری کے تحت نہیں' بلکہ خود اختیاری کے طور پر تھا۔ اگر آپؐ چاہتے تو آپؐ کے پاس زر و سیم کے انبار جمع کر دیئے جاتے' مگر آپؐ نے کبھی بھی سونے اور چاندی یا دولت کی دعا نہیں فرمائی۔ اس کے بجائے آپؐ فرماتے "اے اللہ ایک وقت مجھے پیٹ بھر کر کھانے کو دے۔ تاکہ میں تیرا شکر کر سکوں اور دوسرے وقت مجھے بھوکا رکھ تاکہ میں صبر کر سکوں"۔ یہ صبر و شکر ہی آپؐ کی تمام زندگی کا نچوڑ ہے۔ علاوہ ازیں آپؐ کے پاس مختلف ذرائع سے بے شمار دولت آتی رہتی تھی۔ آپؐ کئی سال اسلامی حکومت کے سربراہ رہے' لیکن اس کے باوجود آپؐ یہ دولت دوسروں میں بانٹ دیتے اور خود اپنے لیے صبر و شکر پر کفایت فرما لیتے تھے۔ سیرت طیبہ میں یہ بات محض زیب داستان کے طور پر نہیں' بلکہ امر واقعہ کے طور پر بیان کی جاتی ہے' کہ کئی کئی روز آپؐ کے گھر میں چولہا نہیں جلتا تھا۔ مسلسل فاقوں پر فاقے ہوتے تھے' بھوک کی وجہ سے بقول حضرت عائشہؓ آپؐ کا پیٹ مبارک سوکھ گیا تھا' مگر آپؐ نے اپنے اس اسلوب زندگی میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں فرمائی۔ آپؐ اکثر فرمایا کرتے تھے: مجھے بھلا دنیا سے کیا غرض' میری مثال تو اس مسافر جیسی ہے جو تپتی دوپہر میں کسی سایہ دار درخت کے نیچے ذرا سی دیر ستانے کے لیے بیٹھ جائے اور پھر آرام کر کے وہاں سے چل دے۔

(۱۳) اپنے کام اپنے ہاتھ سے انجام دینا: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آس پاس ہر وقت جانثاروں کا ہجوم رہتا تھا۔ مگر اس کے باوجود عادت مبارکہ اپنے کام اپنے ہاتھوں سے انجام دینے کی تھی۔ آپؐ اپنے کام کا [illegible] بوجھ دوسروں پر ڈالتے تھے' حتیٰ کہ وضو میں بھی آپؐ دوسروں سے مدد لینا پسند نہیں فرماتے تھے۔ مسجد قبا' مسجد نبوی کی تعمیر اور بعد ازاں غزوۂ احزاب کے موقع پر خندق کھودنے میں آپؐ صحابہ کرامؓ کے ساتھ برابر شریک رہے۔ خندق کی کھدائی میں جو بھی کوئی مشکل مقام آتا آپؐ ہی کو بلایا جاتا اور آپؐ کی کدال سے یہ مشکل رفع ہو جاتی۔ گھر میں بھی آپؐ کا یہی حال ہوتا تھا۔ آپؐ گھر میں کپڑوں کو پیوند لگا دیتے' جھاڑو دے دیتے' دودھ دوہ لیتے' بازار سے سودا سلف لے آتے' ڈول کی مرمت کر دیتے' اونٹ کو اپنے ہاتھ سے باندھتے اور غلام کے ساتھ مل کر آٹا گوندھ دیتے۔ الغرض آپؐ کو کسی ادنیٰ سے ادنیٰ کام سے بھی عار نہ تھا۔

(ب) حسن معاشرت: مندرجہ بالا ذاتی خصائص کے علاوہ آپؐ کی سیرت طیبہ حسن معاشرت کے زرّیں اصولوں سے بھی مالا مال ہے۔ قرآن مجید میں بھی جگہ جگہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن خلق' مروت و مہربانی' اخلاق کریمانہ' دوسروں کے لیے بے پایاں محبت و مروت کے جذبات وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ بھی' جو آپؐ کی اولیں زوجہ محترمہ ، آپؐ کی مونس' غمخوار اور آپؐ کی شریک حیات تھیں' پہلی وحی کے نزول کے

وقت یہی گواہی دی آپؐ کی حسن معاشرت کے حسب ذیل پہلو خاص طور پر اہم ہیں:

(۱) **جذبۂ اخوت و ہمدردی:** دوسروں کے لیے آپؐ کے دل میں ہمیشہ ہمدردی اور مہربانی کے جذبات موجزن رہتے اس سلسلے میں آپؐ کے نزدیک اپنے اور بیگانے، آزاد اور غلام اور غریب و امیر میں کوئی تمیز نہ تھی۔ آپؐ فرمایا کرتے تھے کہ میرے سامنے دوسروں کی ایسی باتیں نہ کیا کرو جنہیں سن کر میرے دل میں ان کے متعلق کدورت پیدا ہو کیوں کہ میں چاہتا ہوں کہ میں سب سے صاف دل کے ساتھ ملوں۔

(۲) **حلم و بردباری:** آپؐ کی طرف سے حسن معاملہ کے باوجود اگر آپؐ کو دوسروں کی جانب سے کوئی تکلیف دہ صورت حال کا سامنا کرنا پڑتا تھا تو آپؐ ایسے موقعوں پر کمال حلم و بردباری کا مظاہرہ فرماتے تھے۔ اکثر انھیں معاف فرما دیتے اور ان کے لیے خصوصی دعائیں بھی فرماتے تھے۔ آپؐ کے اخلاق کے اس پہلو نے آپؐ کے بہت سے دشمنوں کو متاثر کیا۔ جس کے نتیجے میں وہ مشرف باسلام ہو گئے۔

(۳) **عفو و کرم:** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنوں اور بیگانوں سبھی کے لیے پیکر حلم اور مجسّم عفو و کرم تھے، یہی وجہ ہے کہ آپؐ نے ساری زندگی کسی ذاتی دشمن سے بھی انتقام نہیں لیا۔ فتح مکہ کے موقع پر اپنے خون کے پیاسے دشمنوں کو معاف کرنا، اپنے قتل کے لیے آنے والے قاتلوں کو بار بار چھوڑ دینا اور بدلہ لینے پر قدرت کے باوجود کسی سے بدلہ نہ لینا اس سلسلے کی روشن مثالیں ہیں۔ رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی سمیت آپؐ نے تمام منافقوں کے ساتھ ہمیشہ اسی عفو و درگزر کا معاملہ فرمایا۔ بعض بدّو اپنی طبعی کرختگی اور خشونت کی بنا پر آپؐ کے ساتھ کوئی سختی کرتے تو آپؐ ان کو معاف فرما دیتے۔

دوسروں کے جذبات کا احترام: آپؐ نے دوسروں کے ساتھ معاملہ کرنے میں ہمیشہ دوسروں کے جذبات کا احترام کیا۔ کبھی کسی پر اپنی رائے زبردستی مسلط نہیں کی۔ امہات المومنین میں سے حضرت عائشہ صدیقہؓ اور صحابہ کرامؓ میں سے حضرت سعدؓ بن عبادہ اور سعدؓ بن ابی وقاص کی روایات اس موضوع پر بخوبی روشنی ڈالتی ہیں۔

(۵) **مرتبہ دانی:** آپؐ کے ہاں ہر شخص کو ایک لاٹھی سے ہانکنے کا دستور نہ تھا، بلکہ آپؐ کی گفتگو اور خطاب حاضرین کی فہم و بصیرت کے مطابق ہوا کرتا تھا۔ اسی طرح معاشرتی زندگی میں بھی آپؐ مخاطب کو دیکھ کر اس سے معاملہ فرماتے تھے تاہم یہ مرتبہ دانی ہر شخص سے معاملات، گفتگو اور خطابت تک محدود تھی، ورنہ عدل و انصاف یا قانون کی نظروں میں آپؐ کے ہاں چھوٹے بڑے سب برابر تھے۔

(۶) **دوسروں کے متعلق حسن ظن:** قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے متعلق حسن ظن سے کام لیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ اس حکم الٰہی کا عملی نمونہ تھی۔ آپؐ اکثر فرمایا کرتے تھے حسن ظن اچھی عبادت ہے ایک شخص نے اپنے بچے کے متعلق اس کی والدہ کو مورد الزام ٹھہرایا، تو آپؐ نے اس کو سختی کے ساتھ منع فرمایا۔ آپؐ کا فرمان تھا تم خاص طور پر بدگمانی سے بچو، کیوں کہ بدگمانی بہت ہی بری عادت ہے۔ وجہ یہ ہے بدگمانی درحقیقت ایک معاشرتی روگ ہے اور اگر بلا سوچے سمجھے لوگ ایک دوسرے سے بدظنی اختیار کرنے لگیں تو معاشرے کا کوئی فرد بھی محفوظ نہیں رہ سکتا۔

(۷) **مکافات:** معاملات میں عموماً انسانی فطرت بدل و عوض کی خواستگار ہوتی ہے۔ آپؐ کو اس کا بخوبی احساس تھا۔ چنانچہ اس بنا پر جو شخص بھی آپؐ کے ساتھ کوئی نیکی کرتا آپؐ اس کو اس کا بدلہ ضرور عطا فرماتے تھے۔ ایک صحابیؓ نے غزوۂ احد میں آپؐ کی جانب سے تیر اندازی کی، تو آپؐ نے انھیں فرمایا اور تم پر میرے ماں باپ قربان، تیر اندازی کر، اس طرح ایک دیہاتی آپؐ کو گاؤں کی چیزیں لا کر پیش کرتا، تو آپؐ اس کو شہری تحائف مرحمت فرماتے۔ آپؐ کے نزدیک شکر گزاری بھی مکافات کی ہی ایک صورت ہے۔

(۸) **خوش معاملگی:** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معاملات اس خوش اسلوبی سے نبھاتے تھے کہ معاملہ کرنے والے شخص ہمیشہ کے لیے آپؐ کا گرویدہ ہو جاتا تھا کسی سے ادھار لیتے تو قبل از وقت ادا فرما دیتے اور بعض اوقات وصول کردہ رقم سے بھی زیادہ ادائیگی کر دیتے۔ حضرت جابرؓ سے ایک مرتبہ اونٹ خریدا پھر اس کی قیمت ادا کر کے اونٹ بھی بطور تحفہ انھیں کو مرحمت فرما دیا۔ آپؐ فرمایا کرتے تھے کہ لوگوں میں سب سے اچھا وہ ہے جو دوسروں کو ادائیگی اچھے طریقے سے کرتا ہو۔ اسی خوش معاملگی کی بنا پر آپؐ کے ساتھ معاملہ کرنے والے تمام افراد آپؐ کے حسن کردار کی تعریف میں رطب

اللسان رہتے تھے۔

(۹) صحابہ کرامؓ کی حوصلہ افزائی: آپؐ کو اگرچہ منہ پر اپنی یا کسی کی تعریف پسند نہ تھی، کہ اس سے دل میں بڑائی کا احساس پیدا ہو سکتا ہے۔ تاہم موقع محل کے مطابق آپؐ صحابہ کرامؓ کی تعریف کر کے ان کا حوصلہ بڑھاتے رہتے تھے۔ آپؐ نے اپنے دس صحابہؓ کو جنت کی خوش خبری سنائی۔ جنگ موتہ سے صحابہ کرامؓ کو واپس لوٹنا پڑا تو بعض لوگوں نے انہیں فرارون (بھگوڑوں) کا طعنہ دیا۔ آپؐ نے فرمایا نہیں بلکہ تم کرارون (پلٹ کر حملہ کرنے والے) ہو۔ اس طرح حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمر فاروقؓ، عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ بن العوام، حضرت طلحہؓ اور عبداللہؓ بن سلام وغیرہ کی نسبت اسی قسم کے ارشادات ملتے ہیں۔

(۱۰) عدم تجسس: عام طور پر حکمران ٹوہ ٹوہ کر لوگوں کی ذاتی باتیں اور گھریلو حالات دریافت کرتے ہیں، مگر رحمت دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس قسم کا تجسس سخت ناپسند تھا۔ آپؐ فرمایا کرتے تھے کہ جو کوئی دوسروں کے حالات کا کھوج لگاتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے اپنے عیوب کو دوسروں کے سامنے عیاں کر دیتا ہے۔ ایک اور موقع پر فرمایا "جب کوئی امیر لوگوں کے خفیہ حالات کی ٹوہ میں لگا رہے تو وہ لوگوں (معاشرے) کو فاسد کر دیتا ہے۔ ایک مرتبہ آپؐ اپنے حجرے میں تشریف فرما تھے کہ ایک شخص دروازے کی درزوں میں سے اندر جھانکنے لگا۔ آپؐ ایک لمبا تیر لیکر اس کی جانب لپکے اور فرمایا اگر مجھے تیرے اندر جھانکنے کا پہلے سے پتہ چل جاتا تو میں تیری آنکھیں پھوڑ دیتا۔

(۱۱) چشم پوشی: اس کے برعکس آپؐ ہمیشہ دوسروں کے عیوب سے پردہ پوشی فرماتے اور اس کا دوسروں کو حکم دیتے۔ آپؐ کا ارشاد ہے کہ جس نے کسی کے عیب کو چھپایا اس نے گویا کسی زندہ دفن کی جانے والی لڑکی کو زندہ دفن ہونے سے بچا لیا۔ نیز فرمایا: جو کسی مسلمان کے عیب کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے عیوب کی پردہ پوشی فرمائیں گے۔ چنانچہ خود بھی آپؐ کا یہی طرز عمل اور اسوۂ مبارکہ تھا۔

(۱۲) ایذا رسانی سے گریز: آپؐ ہمیشہ اس بات کا اہتمام فرماتے تھے کہ آپؐ کی کسی بات یا طرز عمل کی بنا پر کسی کو کوئی تکلیف یا اذیت نہ پہنچے۔ آپؐ فرمایا کرتے تھے۔ سچا مسلمان وہ ہے کہ جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمانوں کو کوئی تکلیف نہ پہنچے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر آپؐ کسی میں کوئی برائی دیکھتے تو صریحاً" اس کا نام لینے کے بجائے یہ فرماتے کہ لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسے ایسے کرتے ہیں۔ حضرت عائشہؓ سے ایک بار آپؐ نے فرمایا کہ اے عائشہؓ خدا کے نزدیک سب سے برا شخص وہ ہے کہ جس کی برائی کے ڈر سے لوگ اسے چھوڑ دیں۔ آپؐ اپنے علاوہ اپنے متوسلین کے متعلق بھی اس بات کا اہتمام فرمایا کرتے تھے کہ ان کی زبان اور ان کے ہاتھ سے بھی کسی کو کوئی تکلیف نہ پہنچے۔ اس لیے آپؐ کا حکم تھا کہ تین آدمی ہوں تو ان میں سے دو آدمی علیحدہ ہو کر سرگوشی نہ کریں، کہ اس سے تیسرے شخص کا دل دکھے گا۔

الغرض آپؐ کی سیرت طیبہ ایک مثالی سیرت تھی اور آپؐ کا اسوۂ حسنہ ایک مثالی اسوۂ حسنہ تھا۔ اسی بنا پر قرآن مجید میں آپؐ کے اسوۂ حسنہ کو رہتی دنیا تک کے لیے عمل کے قابل تقلید نمونہ بنا دیا گیا ہے، گویا: "بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست" والا معاملہ ہے۔

دینی تعلیم: دین اسلام کی اساسیات مجملاً" قرآن مجید میں موجود ہیں اس کی تشریحات اور عملی صورتیں حدیث میں ہیں ان کا خلاصہ حدیث جبرئیل میں ملتا ہے (رک بہ اسلام بذیل مادہ)۔ یہ حدیث جو صحیحین اور دوسری کتب حدیث میں ملتی ہے فی الواقع تعلیمات اسلامیہ کا عطر اور نچوڑ ہے۔ اس پر نظر ڈالنے سے کچھ یوں محسوس ہوتا ہے کہ دین گویا ایک خوبصورت عمارت ہے، عقائد اس کی چھت ہیں، جسے عبادات کے چاروں ستون تھامے ہوئے ہیں اور اس عمارت کی آرائش و زیبائش احسان (تصوف) کے ذریعے سے ہوتی ہے۔

معجزات: ایمان و عقائد سے قریبی تعلقات رکھنے والی چیز معجزہ ہے معجزہ عام طور پر نبی سے خارق عادت صادر ہونے والے افعال کو کہا جاتا ہے۔ اگر کسی ولی سے ہوں تو اسے کرامت اور کسی شیطانی کی تعلیم دینے والے سے ہوں تو اسے استدراج (یعنی آزمائش) کہا جاتا ہے۔ اسلامی تعلیم یہ ہے کہ معجزہ پیغمبرؑ سے از خود صادر نہیں ہوتا بلکہ اسے خدا تعالیٰ پیغمبرؑ کی تقویت کے لیے نازل کرتا ہے۔ معجزے کا انکار ناجائز ہے۔ لیکن ایمان لانے کے لیے معجزے پر انحصار درست نہیں، بلکہ قرآن حکیم نے معجزات سے زیادہ غور و فکر اور تدبر و تفکر سے کام لینے پر زور دیا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ چنانچہ امام بیہقی اور احناف میں سے علامہ زاہدیؒ نے معجزات نبوی کی تعداد ایک ہزار' امام نووی نے بارہ سو' اور بعض علما نے تین ہزار بیان کی ہے۔ معجزات نبوی کی پھر دو اقسام ہیں: اولاً" وہ معجزات جن کے معارضے پر لوگ قادر تھے، مگر بوجوہ نہ کر سکے۔ مثلاً" یہودیوں کے لیے تمنائے موت۔ ثانیاً" وہ معجزات جن کا کوئی شخص بھی معارضہ یا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ پھر روایت کے اعتبار سے بھی معجزات نبویہ کی دو اقسام ہیں۔ ایک وہ کہ جن کا ہمیں کسی قطعی ذریعہ سے علم ہوا۔ جیسا قرآن کریم اور اس میں مذکور معجزات نبویؐ جبکہ دوسری قسم ان معجزات کی ہے جو اگر اس درجہ قطعی اور یقینی ذریعے سے تو ہم تک نہیں پہنچے اگر ان کی روایات بھی غیر معتبر نہیں ہیں۔ مثلاً احادیث سے ثابت شدہ معجزات نبوی۔ مؤخر الذکر کی آگے پھر کئی انواع ہیں: (۱) ایسے معجزات جن کے انفرادی واقعات تو بلاشبہ اخبار احاد سے ثابت شدہ ہیں' مگر مجموعی طور پر اس قسم کی روایات کی بڑی کثرت پائی جاتی ہے اور اسے جماعت کثیر نے نقل کیا ہے مثلاً آپؐ کے ہاتھ مبارک کی انگلیوں سے پانی جاری ہونا۔ اس قسم کے معجزات کو مشہور معجزات کہا جاتا ہے؛ (ب) وہ معجزات جو حصہ اول کی طرح مشہور تو نہیں تاہم اگر ان کی روایات کو باہم جمع کیا جائے تو روایتوں کی کثیر تعداد ہو جاتی ہے' معجزات کی یہ قسم بھی قطعی الدلالۃ ہوتی ہے؛ (ج) وہ معجزات جو اخبار احاد سے روایت ہوے ہیں' لیکن اپنے راویوں کی ثقاہت و دیانت کی بنا پر وہ بھی واضح الثبوت ہوں۔

معجزات کی تقسیم عقلی اور حسی معجزات سے بھی کی جاتی ہے۔ اول الذکر سے مراد وہ عقلی معجزات ہیں جن کا فہم و ادراک محض عقل سے ممکن ہوتا ہے، جبکہ مؤخر الذکر قسم کا تعلق حسن ادراک و مشاہدے سے ہے۔

تفصیل حسب ذیل ہے: (الف) عقلی معجزات: عقلی معجزات کی تفصیل اس طرح ہے:

(۱) وحی الٰہی: آپؐ پر شب و روز میں بعض اوقات کئی کئی مرتبہ وحی الٰہی کا نزول ہوتا تھا۔ وحی سے مراد اللہ تعالیٰ کی جانب سے پیغام رسانی ہے' جو کبھی تو کسی فرشتے کی وساطت سے ہوتی تھی' کبھی کسی پردے کی اوٹ سے اور کبھی خواب و بشارتوں کے ذریعے سے۔

ایک روایت کے مطابق شب معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم براہ راست اللہ تعالیٰ سے ہم کلام ہوے۔

(۲) آپؐ کے کمالات علمی: آپؐ باوجود اس بات کے کہ امی محض (ان پڑھ) تھے' مگر اس کے باوجود آپ اولین و آخرین کے علوم کے وارث ٹھہرے۔ محققین کو اس بات سے پورا پورا اتفاق ہے کہ آپؐ کی احادیث مبارکہ علوم و حکمت کا منبع و مخزن ہیں۔ چھوٹے چھوٹے بے ساختہ جملوں میں جو بات کہہ دی گئی ہے محدثین اس کی موٹی موٹی جلدوں میں تشریح بیان نہ کر سکے۔

(۳) آپؐ کی امیت: آپؐ کی زبان مبارک سے معجزہ قرآنی کے علاوہ احادیث کا ایک معتدبہ ذخیرہ دنیا کو میسر آیا ہے' مگر بایں ہمہ یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ آپؐ امی محض تھے۔ نہ کسی سے آپؐ نے پڑھنا سیکھا اور نہ لکھنا' اس کے باوجود علوم و معارف کا عظیم و بے مثل سرچشمہ ہیں۔ قرآن مجید میں آپؐ کی امیت کو اسی پس منظر میں بطور ایک "نشان" پیش کر کے آپؐ کی صداقت کا ایک ثبوت فراہم کیا گیا ہے۔

(۴) اعجاز قرآن: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ حسی و علمی معجزات میں معجزہ قرآن سرفہرست ہے' قرآن مجید اپنے الفاظ اور معانی دونوں کے لحاظ سے زندہ و جاوید معجزہ ہے' (اس عنوان پر مفصل بحث کے لیے دیکھیے قرآن' اعجاز القرآن) مختصر یہ کہ قرآن مجید اپنی بے پایاں اور محیر العقول' فصاحت و بلاغت' جامعیت و کاملیت نئے واقعات کے بیان (مستقبل کی پیشگوئیاں وغیرہ)' احوال آخرت کی تفصیل' دینی احکام کے ذکر' اور اپنے اثرات و برکات کے لحاظ سے لازوال شہرت و بقائے دوام حاصل کر چکا ہے۔ قرآن مجید جیسی مقبولیت اور اس جیسا استفادہ آج تک دنیا کی کسی کتاب سے ہوا اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے۔

(۵) غیب کی خبریں دینا: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اور معجزہ آپؐ کی وہ احادیث ہیں جن میں امور غیب کا بیان ہے۔ جنہیں ہم تین اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں: (الف) گزشتہ زمانے کے ایسے واقعات بیان کرنا جو تاریخ کی تاریکی میں مستور ہیں یا یہود و نصاریٰ سے متعلق کوئی ایسا واقعہ یا قصہ بیان کرنا جس کا علم ان کے سوا اور کسی کو نہ ہو؛ (ب) زمانہ حال کی خبریں' مثال کے طور پر آپؐ نے غزوۂ موتہ کے حالات بالکل ٹھیک ٹھیک بیان فرمائے۔ حالانکہ یہ

واقعات مدینہ منورہ کے کئی سو میل کے فاصلے پر پیش آ رہے تھے۔ وغیرہ؛ (ج) مستقبل کی پیشگوئیاں، احادیث مبارکہ میں ہمیں مستقبل کے بارے میں بے شمار پیشگوئیاں ملتی ہیں، جن کا ظہور اب تاریخ عالم کا ایک حصہ بن چکا ہے۔ ان میں سے ہر پیشگوئی ٹھیک اپنے وقت پر پوری ہوئی۔

(۲) **آپؐ کا مستجاب الدعوات ہونا:** آپؐ کا ایک اور معجزہ آپؐ کی دعاؤں کی وہ قبولیت ہے، جس کے مخالفین اسلام بھی قائل تھے۔ مثلاً قریش مکہ پر قحط سالی کے عذاب آنا اور پھر آپؐ کی دعا کے طفیل دور ہونا، قریشی سرداروں کی ہلاکت کی بددعا۔ بارش کی دعا اور اس کا فوری اثر وغیرہ۔ اس قسم کے صدہا واقعات کتب احادیث و سیرت میں ملتے ہیں۔

(۳) **حسی معجزات (محسوس کیے جانے والے):** معجزات کی دوسری قسم حسی معجزات پر مشتمل ہے۔ اس سے مراد ایسے معجزات ہیں جن کو صحابہ کرامؓ نے دیکھا یا دیگر حواس سے محسوس کیا۔ ان میں سے کچھ معجزات کا ذکر قرآن مجید میں موجود ہے۔ جبکہ بعض واقعات کتب سیرت میں بیان شدہ ہیں۔ اول الذکر معجزات میں معجزہ شق قمر، جنات کی حاضری اور قبول اسلام، شہب ثاقب کی کثرت۔ قریش مکہ پر خشک سالی کے عذاب کا نزول اور اس کا موقوف ہونا، سفر معراج، ہجرت کے موقع پر دشمنوں سے آپؐ کا بچاؤ۔ غزوۂ بدر کے موقع پر نزول ملائکہ، غزوہ احد میں مسلمانوں پر نیند کا طاری ہونا۔ مکہ مکرمہ میں فاتحانہ داخلے کی اطلاع۔ صلح حدیبیہ میں بیعت رضوان کو دو فتوحات کا پیش خیمہ قرار دینا۔ غزوۂ حنین میں فتح و نصرت اور علوم غیب پر اطلاع وغیرہ شامل ہیں۔ جبکہ کتب احادیث میں مذکور معجزات میں آپؐ کے کسی فعل سے یمن و برکت کا حاصل ہونا۔ آپؐ کی انگلیوں سے پانی جاری ہونا، شفائے امراض، جمادات اور نباتات میں اثر اور حیوانات کا آپؐ کے منصب نبوت کو جاننا وغیرہ شامل ہیں۔

سیرت نگاروں نے اپنے انداز میں بیان کیا ہے کہ دنیا میں کل عالم ہیں۔ عالم معانی، عالم ملائکہ، عالم انسان، عالم جنات، عالم علوی، عالم بسائط یعنی عناصر، عالم جمادات، عالم نباتات، عالم حیوانات اور عالم کائنات الجو۔ ان میں سے ہر ایک عالم میں آپؐ کو قدرت کی جانب سے معجزات عطا کیے گئے [تفصیل کے لیے دیکھیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات، بذیل مادہ محمدؐ]۔

عبادات: عقائد کے بعد اسلام میں نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کی چار بنیادی عبادتیں فرض کی گئی ہیں۔ نماز ایسی عبادت ہے جس میں جمادات، حیوانات اور نباتات سب کی عبادت کے انداز اپنائے گئے ہیں۔ غرض مسلمان کی نماز کائنات کی نمازوں کا خلاصہ اور مجموعہ ہے؛ (۲) روحانی انسانی طاقت کے مطابق بعض خدائی صفات سے متصف ہونے کا اور روحانی قوت کی نشوونما کا نام ہے؛ (۳) حج بیت اللہ: خدا ہر جگہ ہے اور انسان کی رگ جان سے بھی زیادہ قریب تر، مگر خدا تعالیٰ نے انسانوں کی آسانی کے لیے بیت اللہ شریف کو اپنی ذات کے لیے مخصوص کر لیا اور نماز کے لیے اس کی جہت اختیار کرنے کا حکم دیا اور صاحب استطاعت لوگوں کو حکم دیا کہ وہ اس کا حج ادا کیا کریں؛ (۴) زکوٰۃ: اسلام کی چوتھی عبادت زکوٰۃ ہے۔ یہ مالی عبادت ہے جو جمع شدہ مال (اندوختے) سالانہ طور پر لاگو ہوتی ہے؛ (۵) احسان۔ حدیث جبرئیل کا تیسرا حصہ احسان کے متعلق ہے، جسے تصوف، طریقت اور سلوک جیسے ناموں سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ یہ روحانی تزکیہ اور اخلاق حسنہ کو اپنی عادات ثانیہ بنا لیتا ہے۔

تاسیس و تنظیم: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کام صرف تبلیغ احکام ہی نہیں، بلکہ احکام شریعت کا باقاعدہ نفاذ و اجرا بھی تھا۔ چنانچہ اسی بنا پر آپؐ نے تبلیغ و دعوت کے ابتدائی ایام سے ہی مسلمانوں کی تاسیس و تنظیم پر توجہ مبذول رکھی۔ اس مقصد کو مدینہ منورہ ہجرت کے بعد احسن طریقے پر پورا کیا گیا۔ چنانچہ مخالفت کے باوجود آپؐ نے مدینہ منورہ میں ایک شہری مملکت قائم فرمائی۔ جس میں اسلامی احکام و قوانین نافذ ہے۔

تعلیم عوام: عہد نبویؐ ہی میں تعلیم کو بڑی اہمیت دی گئی۔ چنانچہ قرآن کریم میں آپؐ کی بعثت کے بنیادی مقاصد میں ایک مقصد تعلیم کتاب بھی ہے۔ آپؐ خود کو معلم (سکھانے والا) کہا کرتے تھے۔

ابتدائی عہد اسلامی میں عربی لکھنے اور پڑھنے والے لوگ خال خال ہی تھے۔ اسلام کی تعلیمی روح کے باعث عربی زبان دو سال ہی میں دنیا کی سب سے زیادہ باثروت زبان بن گئی جس میں سارے علوم کی اعلیٰ ترین کتابیں دستیاب ہونے لگیں۔

مسلمانوں کے زیر اثر عربی زبان و ادب کو بڑا فروغ حاصل ہوا جس کی وجہ سے اپنی وضاحت میں شاید ہی کوئی زبان اس کا مقابلہ کر سکتی ہو۔

عہد نبویؐ میں درس کے لیے ایک ہی جامع کتاب، یعنی قرآن مجید رکھی گئی تھی، جو جملہ علوم و فنون کا سرچشمہ ہے۔ اس کی تعلیم و تدریس کے لیے کسی قسم کی کوئی تخصیص نہ تھی۔ مسجد مدینہ میں صفّہ کے نام سے ایک اقامتی تعلیم گاہ بھی موجود تھی، جس میں غیر مقامی طلبہ تحصیل علم کرتے تھے۔ سرکاری تدبیروں کے ساتھ ساتھ عوام کو بھی تعلیم پھیلانے کی ترغیب دی جاتی تھی۔

عدلیہ و تشریعیہ (مقننہ): شروع میں یگانہ حاکم عدالت آپؐ ہی تھے مگر بعد میں مختلف قبائل کے شیوخ، علاقوں کے حاکم یا مقرر کردہ قاضی یہ فرائض انجام دیتے تھے، جبکہ عدالت مرافعہ آپؐ ہی کی ذات تھی۔ نیت کی اصلاح پر زور دیا جاتا تھا۔ قاضیوں کو ہدایت تھی کہ وہ مدّعی سے دلیل طلب کریں اور اگر وہ دلیل پیش نہ کر سکے تو مدّعیٰ علیہ سے قسم لیں۔ عدالتی نظام میں خوف خدا اور محاسبۂ آخرت کے تصورات کو مستقل حیثیت حاصل تھی۔

قانون سازی کے اہم ماخذ: قرآن مجید، احادیث نبویہ اور قیاس تھے۔ اس کے علاوہ ملکی و ملی رواج کو پیش نظر رکھا جاتا تھا خاص طور پر اس وقت جبکہ اس کی ممانعت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو (رک بہ فقہ؛ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، بحیثیت مقنن)

دفاعی و عسکری ادارہ: ہجرت مدینہ کے متصل بعد ہی مسلمانوں اور کفار عرب کے مابین جنگ و جدال کا سلسلہ چل پڑا۔ قرآن مجید نے جہاد کی فرضیت کا اعلان کیا تو آپؐ نے صحابہ کرامؓ کی عملی تعلیم و تربیت کا اہتمام شروع کر دیا۔ تیر اندازی، گھڑ دوڑ اور کشتی وغیرہ کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مخصوص سرپرستی فرماتے تھے۔ گھڑ دوڑ میں جیتنے والوں کو خود انعامات دیتے، جنگی تربیت کے دوران میں جس ٹیلے پر کھڑے ہو کر آپؐ گھوڑوں کا انتخاب کرتے اس جگہ فی الوقت مسجد السبق بنی ہوئی ہے۔ نماز سے بھی جنگی تربیت میں بڑی مدد ملتی ہے۔ جو لوگ فوجی خدمت کے اہل ہوتے انہیں فے کی مد سے مخصوص وظیفہ دیا جاتا تھا۔ سرکاری خزانے میں سامان جنگ وغیرہ دستیاب رہتا تھا، حسب ضرورت صحابہ کرامؓ کے دستے مہمات کے لیے ہمیشہ دستیاب رہتے تھے۔ جنگ کے بعد جو مال غنیمت حاصل ہوتا اسے مجاہدین اسلام میں پانچواں حصہ نکال کر تقسیم کر دیا جاتا تھا۔

اسیران جنگ کے ساتھ خصوصی طور پر حسن سلوک کیا جاتا تھا جس کے نتیجے میں وہ مسلمانوں کے حسن اخلاق کے گرویدہ ہو کر رہ جاتے۔ اسیران جنگ کی رہائی فدیہ، تبادلہ وغیرہ کے ذریعے میں آتی۔

مالیات: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے آغاز کے ساتھ ہی ایسی تدبیروں کا آغاز کر دیا جن کا مقصد مسلمانوں کی اقتصادی و معاشی زندگی کی اصلاح احوال تھا۔ سرکاری بیت المال کے وسائل آمدنی میں زکوٰۃ، عشر، خراج، جزیہ اور "فے" وغیرہ شامل ہیں۔ علاوہ ازیں ہر کام کے لیے دیانت داری اور ایمان داری سے کام کرنے پر خصوصی زور دیا گیا۔ کم تولنے اور کم ماپنے والوں کی مذمت کی گئی۔ دیت اور خون بہا کا مستقل نظام قائم کیا گیا۔

تقویم: اسلام کی بعض عبادتیں (مثلاً نماز پنجگانہ) حرکت شمسی کے تابع ہیں، جبکہ کچھ عبادتیں (مثلاً حج اور روزے) قمری تقویم کے مطابق ہیں۔ اس لیے اسلامی تقویم میں دونوں کا لحاظ رکھا جاتا ہے، مگر اسلامی کیلنڈر قمری ہے، جو اسلام سے پہلے بھی عرب دنیا میں بعض قباحتوں کے ساتھ رائج تھا۔ اسلام نے ان قباحتوں، مثلاً رسم نسیّ (یعنی کبیسہ گری) کا خاتمہ کر کے اس بنا پر اپنی تقویم کی بنیاد رکھی۔ آغاز تقویم کے لیے عہد فاروقی میں متفقہ طور پر واقعۂ ہجرت کو منتخب کیا گیا۔

اسلام میں قمری تقویم کو اختیار کرنے کے بہت سے فائدے ہیں مثلاً یہ کہ اس کا ادراک بہت آسان ہے۔ یہ طریقہ اسلام کے عالمگیر ہونے کے تصور کے زیادہ مطابق ہے۔ تاکہ عبادتوں کے موسم ہر خطے میں یکساں طور پر تغیر پذیر رہیں۔ اس کے علاوہ اس کے مالی فوائد بھی ہیں۔ مثلاً یہ کہ شمسی تقویم کے ۳۳ سال قمری تقویم کے ۳۴ سال کے مساوی ہوتے ہیں۔ اس طرح حکومت کو ہر ۳۳ سالوں میں ۳۴ بار محاصل وغیرہ کی آمدن حاصل ہو گی۔

دین میں عسر و یسر کا مسئلہ: دین اسلام میں اللہ تعالیٰ نے مجموعی طور پر آسانی رکھی ہے، تنگی یعنی تکلیف مالا یطاق کو پسند نہیں فرمایا۔ اس لیے اسلامی احکام کی تعمیل و تکمیل کو بقدر استطاعت سے مشروط کر دیا اور اہل اعذار کے لیے استثنائی اجازتوں کی تفصیلات بیان فرما دی گئی ہیں۔

اسلام اور مسائل نسواں: دور جاہلی میں عورت کو کمتر درجہ حاصل تھا۔ انہیں معاشرے میں کسی قسم کے سیاسی سماجی اور معاشرتی حقوق حاصل نہ تھے۔ اسلام نے دور جاہلی کی بے ضابطگیوں کی اصلاح کی اور پہلی مرتبہ عورت کے حقوق و مراعات کا اعلان کیا۔

اسلامی اعمال و احکام کی تعمیل و تکمیل میں دونوں کو مساوی درجہ عطا کیا اور افضلیت کا مدار تقویٰ پر رکھا۔ عورتوں کی عزت و حرمت کے تحفظ کے لیے قذف، لعان وغیرہ کے احکام نازل ہوئے۔ اور مخلوط معاشرے کی ممانعت کی۔ عورتوں کو وراثت کا حق دار ٹھہرایا۔ مزید براں عورت کی انفرادی ملکیت کا تصور پیش کیا۔ نکاح کے سلسلے میں عورت کی مرضی کو بنیادی اہمیت دی۔ مرد کے لیے بیویوں کی تعداد چار تک محدود کر دی۔ اور ان میں عدل و مساوات کو لازم قرار دیا۔

ازواج مطہرات: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی خصوصی اجازت سے مختلف اوقات میں ۱۱ نکاح فرمائے۔ بیک وقت آپؐ کے عقد نکاح میں نو سے زیادہ ازواج نہیں رہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ نکاح ۵۳ سے ۶۳ سال کی عمر مبارک کے دوران فرمائے۔ جس عمر میں عام طور پر عورتوں کی رغبت کم ہو جاتی ہے۔ اسی لیے یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ آپؐ کی کثرت ازواج کا مقصد ذاتی نہیں، بلکہ قومی ہے، آپؐ کی ازواج مطہرات کے ذریعے اسلام کی نشر و اشاعت ہوئی۔ مختلف قبیلے اسلام کے قریب آئے اور بعض خاندانوں کی تسلی و تشفی ہوئی۔ آپؐ کی ان ازواج قدسیہ میں، جنہیں قرآن مجید نے امہات المومنین (اہل ایمان کی مائیں) قرار دیا ہے، حسب ذیل خواتین ہیں: (۱) حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ (م ۳ ق ھ / ۶۱۹ء)؛ (۲) حضرت سودۃؓ بنت زمعہ (م ۲۳ھ)؛ (۳) حضرت عائشہ صدیقہؓ (م ۵۸ھ)؛ (۴) حضرت حفصہؓ بنت عمرؓ (م ۴۵ھ)؛ (۵) حضرت ام سلمہؓ (م ۵۹ یا ۶۱ھ)؛ (۶) حضرت زینبؓ بنت جحش (م ۲۰ھ)؛ (۷) حضرت جویریہؓ بنت الحارث (م ۵۶)؛ (۸) حضرت زینبؓ ام المساکین، (م ۴ھ)؛ (۹) حضرت ام حبیبہؓ بنت ابی سفیان (م ۴۴ھ)؛ (۱۰) حضرت میمونہؓ بنت الحارث (م ۵۱ھ یا ۶۱ھ)؛ (۱۱) حضرت صفیہؓ بنت حیی (م ۵۰ھ) اور حضرت ماریہؓ قبطیہ بطور ام ولد شامل تھیں۔

اولاد و احفاد: آپؐ کے یہاں زیادہ تر اولاد حضرت خدیجہؓ سے ہوئی۔ البتہ ایک بیٹا ماریہؓ قبطیہ کے بطن سے پیدا ہوا ثابت ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) حضرت قاسمؓ ۱۱ ق ن میں ولادت ہوئی، سات دن یا دو سال تک حیات رہے؛ (۲) حضرت زینبؓ ۲۳ ق ھ / ۶۰۰ء-۶۰۱ء میں ولادت ہوئی۔ ابوالعاص سے نکاح ہوا۔ ۸ھ میں وفات پائی۔ امامہؓ اور علیؓ ان کی اولاد ہیں؛ (۳) حضرت رقیہؓ حضرت زینبؓ کے بعد ولادت ہوئی۔ پہلا نکاح عتبہ بن ابی لہب سے ہوا۔ قبل از رخصتی طلاق ملنے کے بعد دوسرا نکاح حضرت عثمان غنیؓ سے ہوا اور ان سے حضرت عبداللہ بن عثمانؓ پیدا ہوئے ۲ھ میں انتقال فرمایا؛ (۴) حضرت ام کلثومؓ حضرت رقیہؓ سے چھوٹی اور حضرت فاطمہؓ سے بڑی تھیں عتیبہ بن ابی لہب نے جب ان کو طلاق دی تو آپؐ نے ان کا نکاح بھی حضرت رقیہؓ کی وفات کے بعد حضرت عثمانؓ سے کر دیا۔ ۹ھ میں انتقال ہوا؛ (۵) حضرت فاطمۃ الزہراءؓ نبوت سے پانچ سال قبل (۵ ق ن) میں ولادت با سعادت ہوئی۔ اولاد میں سے سب سے چھوٹی ہونے کے باعث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ پیاری تھیں، ۲ھ میں آپؐ نے ان کا نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کر دیا، سو ان کے ہاں پانچ اولادیں ہوئیں: (الف) حضرت حسنؓ (م ۵۰ھ)؛ (ب) حضرت حسینؓ (م ۶۱ھ)؛ (ج) حضرت محسنؓ؛ (د) حضرت زینبؓ؛ (ہ) حضرت ام کلثومؓ حضرت فاطمہؓ نے ۱۱ھ میں انتقال فرمایا؛ (۶) حضرت ابراہیم، حضرت ماریہ قبطیہؓ کے بطن سے ۸ھ میں پیدا ہوئے اور ڈیڑھ سال کی عمر پا کر وفات پائی۔ ابن سعد نے مزید دو صاحبزادوں حضرت طیب اور حضرت عبداللہ (طاہر) کے نام بھی گنوائے ہیں۔ انہوں نے مکہ مکرمہ میں انتقال فرمایا۔

○

مآخذ: دیکھیے مقالہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم، در ۲۲۲ (بذیل مادہ)۔

○

محمد بن الحنفیہؒ: خولہؓ سے حضرت علیؓ کے بیٹے تھے۔ خولہ بنو حنیفہ میں سے تھیں (کتاب الاغانی، ۷ : ۳)۔ محمد بن حنفیہ ۱۶ھ میں پیدا ہوئے۔ وہ اگرچہ طبعاً بہت عزلت گزیں واقع ہوئے تھے اور ہمیشہ پھونک پھونک کر قدم رکھا کرتے تھے، مگر پھر بھی حضرت امام حسینؓ کی ۶۱ھ / ۶۸۰ء میں میدان کربلا میں شہادت کے بعد بہت سے لوگ انہیں آل علیؓ کا سربراہ سمجھ کر ان سے عقیدت رکھنے لگے۔ اس سے عبداللہ بن زبیرؓ کو، جو حضرت امام حسینؓ کی شہادت کے بعد علی الاعلان خلافت کا دعویٰ کر رہے تھے، شکوک پیدا ہو گئے۔ یہ معاملہ اس وقت زیادہ نزاکت اختیار کر گیا جب ایک طالع آزما مختار بن عبید الثقفی نے ۶۶ھ / ۶۸۵ء میں محمد بن حنفیہؒ کو حضرت علیؓ کا جانشین، ان کا وصی اور مہدی وقت ظاہر کر کے دعوت دینا شروع کر

دی، مگر محمد بن حنفیہؒ نے بڑی احتیاط اور تحمل سے کام لیا اور اس بات سے انکار کر دیا کہ انھیں المہدی کے اہم لقب سے پکارا جائے (دیکھیے الطبری، ۲: ۶۰۷)۔ یہ بات ظاہر ہے کہ انھیں مختار کا کوئی پاس نہ تھا اور ان کے پاس اس امر کو باور کرنے کی کافی وجوہ تھیں کہ اس کی سرگرمی اور عقیدت حقیقی نہیں ہے، لیکن ان بے شمار خطرات کو مدنظر رکھتے ہوئے جن میں انھوں نے اپنے آپ کو محصور پایا اور غالباً کسی حتمی فیصلے پر نہ پہنچنے کے باعث وہ اس کی کھلم کھلا مخالفت بھی نہیں کرنا چاہتے تھے اس لیے (دیکھیے کسی قدر مختلف بیانات: ابن سعد، ۵: ۷۵؛ الیعقوبی، ۲: ۳۰۸؛ طبری، ۲: ۷۰۲)۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ تحریک بہت پھیل گئی اور حضرت امام حسینؓ اور دوسرے علویوں کی شہادت کا انتقام لینے کے سلسلے میں بڑی خونریزی ہوئی (دوسری طرف ابن زبیرؓ نے بیعت لینے کے لیے ابن حنفیہؒ پر دباؤ ڈالا) اور ان کو عبداللہ بن عباسؓ اور دوسرے رشتے داروں سمیت مکہ میں چاہ زمزم کے قریب قید کر دیا، تو ان کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہا کہ وہ مختار کی امداد طلب کریں۔ یہ مختار کی منہ مانگی مراد تھی، چنانچہ اس نے فوراً کچھ سوار مکہ مکرمہ بھیج دیے اور عین وقت پر انھوں نے ابن حنفیہؒ اور دوسرے قیدیوں کو رہا کرا لیا، لیکن محمد بن حنفیہؒ کے صریح احکام کی تعمیل میں انھوں نے ابن زبیرؓ کی فوج سے کچھ تعرض نہ کیا، کیوں کہ خون ریزی سے حرم پاک کی سرزمین کی بے حرمتی ہوتی تھی۔ اس کے بعد محمد بن حنفیہؒ نے اپنے اہل و عیال کے ساتھ منیٰ میں جا کر پناہ لی (دیکھیے الکامل، ص ۵۵۴، ۵۸۵؛ کتاب الاغانی، ۸: ۳۲؛ کیتانی، طبع Horovitz، ۱: A.C) اور کچھ دیر بعد وہ طائف چلے گئے۔ بعد ازاں انھوں نے مختار کی خدمات سے کوئی فائدہ نہ اٹھایا، لہٰذا جب ۶۷ھ/۶۸۶-۶۸۷ء میں مختار کی تحریک ناکام ہو گئی اور اس کا علم بردار مارا گیا، تو وہ اس واقعے سے بے تعلق رہے۔ ابن زبیرؓ کی دھمکیوں اور خلیفہ عبدالملک کے پیہم اصرار کے باوجود انھوں نے ان دونوں مدعیان خلافت میں سے کسی کی بیعت نہ کی اور اپنے اس اصول پر قائم رہے کہ وہ صرف اسی حکمران کی اطاعت قبول کریں گے جس کو ساری امت مسلمہ متحد ہو کر قبول کر لے گی، چنانچہ وہ ۶۸ھ کے حج کے موقع پر جہاں زبیری، اموی اور خارجی بھی آئے ہوئے تھے، ایک آزاد فریق کے سردار کے طور پر مسلح ہو کر غیر جانبداری کا اظہار کرتے ہوئے پہنچ گئے۔ ابن زبیرؓ کی شہادت (۷۳ھ/۶۹۲ء) کے بعد کہیں جا کر ان کے مطالبے، یعنی اتفاق رائے عامہ، نے حقیقت کی شکل اختیار کی اور انھوں نے عبدالملک کو حقیقی حکمران تسلیم کر لیا اور وہ خلیفہ کی خدمت میں ۷۸ھ/۶۹۷-۶۹۸ء میں بمقام دمشق گئے۔ اس کے بعد وہ مدینہ منورہ میں واپس آ گئے، جہاں ۸۱ھ/۷۰۰-۷۰۱ء میں فوت ہو گئے۔ میدان سیاست میں ان کی خاموش اور محتاط روش کو روایات میں خالصتہً دینی احساسات کا نتیجہ بیان کیا گیا ہے۔ بعض کے نزدیک یہ ان کی امن پسندانہ افتاد طبع کا نتیجہ تھا۔

یہ بات زیادہ حیرت انگیز ہے کہ ان سے محبت میں غلو کرنے والے گروہ نے ان کی وفات کے بعد، موزوں موقع سمجھ کر یہ کہانی مشہور کر دی کہ وہ مرے نہیں، بلکہ ایک قسم کے عالم ارواح میں مدینہ منورہ کے مغرب میں رضویٰ کی پہاڑی پر زندہ موجود ہیں جہاں سے وہ ایک فاتح لشکر کے قائد کی حیثیت سے واپس آئیں گے (الاغانی، ۷: ۴ ببعد، ۹ ببعد، ۸: ۳۲)۔ رجعت امام کا یہی عقیدہ تھا جو عبداللہ بن سبا [رک باں] نے حضرت علیؓ (دیکھیے Friedlander در Z.A، ۲۳: ۳۰۹ ببعد) سے منسوب کیا تھا۔ اس عقیدے کو اب محمد بن الحنفیہؒ کی طرف منتقل کر دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ جنگ پسند کبھی نہ تھے اور خاموش زندگی گزارنے کے راستے پر ہی عمل پیرا رہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہے۔

○

(الشیخ) محمدؒ بن عبدالوہاب: نجد کے مشہور عالم اور مصلح، عیینہ کے قبیلہ بنو تمیم میں ۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ء میں پیدا ہوئے۔ ان کا قبیلہ علم و فضل اور دنیوی وجاہت کے اعتبار سے پورے نجد میں مشہور تھا۔

شیخ کے والد عبدالوہاب شہر عیینہ کے قاضی تھے اور بعد میں حریملا منتقل ہو گئے تھے۔ ان کے دادا سلیمان بن علی اپنے دور کے مشہور عالم اور علمائے نجد کے مرجع تھے۔ محمد بن عبدالوہاب ابھی دس برس کی عمر کو بھی نہ پہنچے تھے کہ قرآن مجید حفظ کر لیا اور اپنے والد گرامی شیخ عبدالوہاب سے فقہ حنبلی کی کتابیں پڑھ لیں، نیز تفسیر و حدیث کی اکثر کتابوں کا مطالعہ کر لیا۔ اسی عمر میں انھوں نے فریضۂ حج بھی ادا کیا اور دو مہینے مدینہ منورہ میں مقیم رہنے کے بعد عیینہ واپس

آ گئے۔

۱۱۳۵ھ میں جب بیس برس کی عمر کو پہنچے تو مزید حصول علم کے لیے حجاز چلے گئے۔ اور کئی علمائے کرام سے استفادہ کیا۔

۱۱۳۹/۱۷۲۶ء میں ان کے والد عیینہ سے منتقل ہو چکے تھے۔ یہاں آنے کے بعد انہوں نے اپنے آپ کو تبلیغ توحید اور ردّ بدعات کے لیے وقف کر دینے کا فیصلہ کر لیا' چنانچہ حریملا ہی میں وعظ و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ ان کے مواعظ نہایت پر اثر ہوتے۔ ان کی مشہور تصنیف "کتاب التوحید" اسی زمانے کی یادگار ہے۔

۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء میں ان کے والد شیخ عبدالوہاب انتقال کر گئے۔ ان کے انتقال کے بعد وہ دعوت و تبلیغ میں پوری طرح سرگرم عمل ہو گئے۔ ان دنوں نجد میں قبائلی نظام رائج تھا۔ مختلف علاقے' مختلف قبائلی سرداروں کے زیر نگیں تھے۔ خود حریملا میں دو قبیلے سرداری کے لیے ایک دوسرے سے پنجہ آزما تھے۔ ان حالات میں انہوں نے ضروری سمجھا کہ اپنے تبلیغی نظام کو زیادہ موثر بنانے کے لیے اہل نجد کے باہمی اختلافات کو ختم کرائیں اور ان کو ایک امیر کی سرکردگی میں لانے کی مہم شروع کریں۔ اس کے لیے عیینہ کے امیر عثمان بن محمد عمر سے خط و کتابت کی۔ اس نے ان تجویز کو قبول کرنے پر آمادگی ظاہر کی تو وہ (۱۱۵۷ھ/۱۷۴۴ء میں) عیینہ چلے گئے۔ امیر عیینہ نے گرم جوشی سے ان کا خیر مقدم کیا اور بہت عزت و احترام کے ساتھ پیش آیا۔ اپنی بھتیجی ان کے عقد میں دے دی' جس کی وجہ سے تعلقات اور زیادہ مضبوط ہو گئے۔

عثمان نے امر بالمعروف اور نہی المنکر میں شیخ سے پورے تعاون کا عہد کیا' شیخ نے امیر عیینہ کو نماز باجماعت کی تاکید کی' اس کی پابندی نہ کرنے والوں کے لیے سزائیں تجویز کیں' حکام کی طرف سے جو مختلف قسم کے ٹیکس وصول کیے جاتے تھے' وہ ختم کر دیئے گئے' صرف سوائے زکوٰۃ کو باقی رکھا۔ شیخ نے وہاں کچھ تبلیغی رسائل بھی لکھے' لیکن بالآخر شیخ کو عیینہ کی سکونت ترک کرنا پڑی اور قبائل میں بے چینی بھی پیدا ہو گئی (۱۱۵۷ یا ۱۱۵۸ھ) وہاں سے شیخ نے درعیہ کا رخ کیا۔

شیخ محمد بن عبدالوہاب اور آل سعود کے درمیان یہ پہلا رابطہ و تعلق تھا جس میں روز بروز مضبوطی پیدا ہوتی گئی اور جس نے آل سعود اور آل شیخ کو ہمیشہ کے لیے ایک دوسرے سے وابستہ و منسلک کر دیا۔

درعیہ میں شیخ کے شاگرد احمد بن سویلم کا مکان' جہاں وہ اقامت گزین تھے' دعوت توحید کے مرکز کی حیثیت اختیار کر گیا۔ لوگ علانیہ اور خفیہ طور پر آتے اور شیخ کے علم و فضل سے مستفید ہوتے' لیکن یہ صورت حال اطمینان بخش نہ تھی۔ درعیہ کو مستقل مرکز تبلیغ قرار دینے کے لیے شیخ محمد بن عبدالوہاب امیر محمد بن سعود سے براہ راست اس موضوع سے متعلق بات کرنا چاہتے تھے' چنانچہ اس ضمن میں امیر کے بھائیوں کے ذریعے سلسلۂ جنبانی کی۔ امیر کی بیوی موضی بنت ابی دمطان نے بھی امیر کو آمادہ کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ امیر محمد بن سعود شیخ سے بالمشافہ گفتگو سے متاثر ہوا اور ساتھ دینے کا عہد کیا۔

اس کے بعد امیر نے شیخ کے ہاتھ پر بیعت کی' امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور کتاب و سنت پر عمل پیرا ہونے کا یقین دلایا۔ یہ ۱۱۵۷ھ یا ۱۱۵۸ھ/۱۷۴۵ء-۱۷۴۴ء کا واقعہ ہے۔

اس کے ساتھ ہی قبائل میں یہ دعوت عام ہو گئی اور لوگ بیعت اور استفادے کی غرض سے شیخ کی خدمت میں حاضر ہونے لگے' جن میں نامور لوگ بھی شامل ہوتے تھے۔

درعیہ اور اس کے اطراف و جوانب میں شیخ کی مقبولیت دیکھ کر حاکم عیینہ عثمان بن محمد بن معمر اپنے گزشتہ طرز عمل پر' جو اس نے شیخ کے ساتھ روا رکھا تھا' نہایت نادم ہوا اور شیخ کی خدمت میں حاضر ہو کر طالب عفو و درگزر ہوا اور اپنے ساتھ عیینہ تشریف لے جانے کی درخواست کی' مگر شیخ نے بالطائف الحیل ٹال دیا۔

بہرحال درعیہ کے دوسرے سال ۱۱۵۸ھ یا ۱۱۵۹ھ میں امیر عثمان اور اہل حریملا نے بھی شیخ کی خدمت میں حاضر ہو کر بیعت کی۔

اب شیخ کی دعوت کا سلسلہ اور وسیع ہو گیا۔ ان کی آواز نجد کے علاقوں' یعنی عیینہ' درعیہ' اور حریملا وغیرہ کی حدود سے نکل کر یمن اور دیگر مقامات میں بھی جا پہنچی۔ گرد و نواح کے اہل علم اور ذی اثر حضرات سے خط و کتابت شروع ہو گئی اور لوگ بڑے شوق سے ان کے حلقۂ دعوت میں شرکت کرنے لگے۔

اس زمانے میں ریاض کا حاکم دہام بن دواس' یوں تو شیخ اور ان کے مشن کا پہلے ہی مخالف تھا' مگر ۱۱۵۹ھ میں تو شیخ اور امیر ابن سعود کی مخالفت میں بہت آگے بڑھ گیا۔ شیخ اور ان کے ساتھیوں سے اس

کی جنگی جھڑپیں بھی ہوتی رہتی تھیں (۱۱۵۹ تا ۱۱۸۷ھ) بالآخر ۱۱۸۷ھ کے آخر میں امیر عبدالعزیز بن محمد بن سعود نے ریاض پر ایک زبردست حملہ کر کے اسے فتح کر لیا اور نجد پر اپنا قبضہ مستحکم کر لیا۔

مقبولیت کے ساتھ ساتھ شیخ کی مخالفت بھی زیادہ ہوتی گئی۔ مخالفین ان کی تحریک احیاے سنہ و توحید کو غلط رنگ میں دیکھتے تھے، اور ان پر متعدد الزامات عائد کیے جاتے تھے۔ وہ کتاب و سنت کی روشنی میں ان کا جواب دیتے اور دعوت و تبلیغ میں اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرتے۔

شیخ کی دعوت اصلاح اور تحریک جہاد میں مرکز دعوت درعیہ کو بہت شہرت حاصل ہوئی۔ ۱۸۱۸ء تک اس کو یہی حیثیت حاصل رہی، پھر ابراہیم پاشا کے حملے سے یہ شہر بالکل تباہ ہو گیا۔

شیخ نے مسلسل پچاس برس دعوت و تبلیغ کا فریضہ انجام دیا اور باختلاف روایت ۱۵ شوال یا ذی قعدہ ۱۲۰۶ھ/جون یا جولائی ۱۷۹۲ء میں اکیانوے برس کی عمر پا کر وفات پائی۔

شیخ کا حلقہ درس بہت وسیع تھا، اسی نسبت سے ان کے تلامذہ کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی۔

انھوں نے اپنے پیچھے چار بیٹے حسین، عبداللہ، علی اور ابراہیم چھوڑے۔ ان کے علم و فضل کا یہ عالم تھا کہ ان میں سے ہر ایک کے مکان کے قریب مدرسہ قائم تھا، جس میں بیرونی طلبا تعلیم حاصل کرتے تھے اور ان کے مصارف کی کفالت بیت المال کرتا تھا۔ شیخ محمد بن عبدالوہاب کی اولاد و احفاد اب بھی پورے نجد میں ممتاز حیثیت رکھتی ہے اور "آل شیخ" کہلاتی ہے۔

مآخذ: حسین بن غنام احسائی: روضۃ الافکار و الافہام لمرتاد حال الامام و تعداد غزوات ذوی الاسلام، مطبوعہ ریاض، قاہرہ ۱۳۶۸ھ/ ۱۹۴۹ء؛ (۲) الجبرتی: عجائب الآثار فی التراجم والاخبار، مطبوعہ قاہرہ ۱۲۹۷ھ؛ (۳) احمد بن زینی دحلان: خلاصۃ الکلام فی امراء البلد الحرام؛ (۴) عثمان بن بشر نجدی: عنوان المجد فی تاریخ نجد، ریاض، بار سوم ۱۳۸۵ھ؛ (۵) رشید بن علی حنبلی: مشیر الوجد فی معرفۃ انساب ملوک نجد؛ (۶) الشوکانی: البدر الطالع؛ (۷) حافظ وہبہ: جزیرۃ العرب فی القرن العشرین؛ (۸) محمد حامد فقی: اثر الدعوۃ الوہابیہ فی جزیرۃ العرب، مطبوعہ قاہرہ؛ (۹) محمود شکری الالوسی: تاریخ نجد، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۳ھ؛ (۱۰) محب الدین خطیب: الزہراء۔

○

محمد احمد بن عبداللہ: مہدی سوڈانی، وہ ۱۲۵۸ھ/ ۱۸۴۳ء کے قریب دنقلہ کے جزیرہ میں پیدا ہوا جو الخورہ کے شمال میں واقع مجمع الجزائر ارگو کا ایک حصہ ہے۔ وہ نوبیہ کے عرب برابرہ میں سے کنوز خاندان کا ایک فرد تھا، بعد کی زندگی میں مہدی نے حضرت علیؓ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنی قرابت داری اور سلسلۂ بیعت کو ثابت کرنے کے لیے اپنے حسب نسب کی جو تفصیل دی ہے اس کی رو سے باپ کی جانب سے اس نے حضرت امام حسنؓ اور حضرت عباسؓ سے صلبی نسبت ظاہر کی۔ وہ جہاز میں کام کرنے والے ایک بڑھئی کا دوسرا بیٹا تھا، اس سے بڑی ایک بہن تھی اور تین بھائی بھی تھے۔ ابتدائی زمانے ہی سے اس کی طبیعت تصوف کی طرف مائل تھی اور معمولی ابتدائی تعلیم کے بعد اس نے ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۱ء میں سلسلہ سمانیہ میں شیخ محمد شریف سے بیعت کی۔ سات سال کی مریدی کے بعد شیخ محمد شریف نے اسے اس سلسلے کی خلافت سے ممتاز کیا۔ کچھ عرصہ خرطوم میں قیام کرنے کے بعد، جہاں اس نے شادی بھی کر لی، وہ نیل ابیض سے آبا نامی جزیرے میں چلا گیا جو کوستی کے شمال میں واقع ہے۔ یہاں اس نے ایک جامع مسجد اور ایک خانقاہ بھی تعمیر کرائی اور مریدوں کو اپنے گرد جمع کر کے وہاں قیام پذیر ہو گیا۔ اس کے پیر و مرشد شیخ محمد شریف بھی جن سے اس نے اپنے تعلقات برابر قائم رکھے تھے، ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۲ء میں اس کے قریب ہی آ بسے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات محمد کو کچھ ناگوار گزری۔ اس واقعے کے کچھ عرصے بعد محمد کے دل میں یہ القا ہوا کہ وہ مہدی المنتظر ہے۔ یہ کیفیت ان روایات کے زیر اثر پیدا ہوئی جو مسلمانوں میں حضرت مہدی کے متعلق پائی جاتی ہیں۔ اس وجہ سے اس کے تعلقات اپنے پیر و مرشد سے بگڑ گئے۔ اب وہ اپنے پہلے شیخ طریقت کے حریف شیخ القرشی سے جا ملا اور ۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰ء میں اسی کا سجادہ نشین بھی بن گیا۔ دنقلہ سے سنار اور نیل ازرق سے کردفان تک کے علاقے میں سیاحت کے دوران اس نے بھانپ لیا کہ لوگوں میں بد دلی اور بے اطمینانی موجود ہے اور ان پر مصری حکومت کی جانب سے تشدد ہو رہا ہے۔ سوڈان کی شورہ پشت اور مخلوط آبادی، اس کا مذہبی جنون، ترکوں اور عربوں کا باہمی نفاق اور ترکوں کے حکمران طبقے سے شیعوں کی دیرینہ مخالفت، یہ سب باتیں ایسی تھیں جو اس کی مہدویت

کے دعوے کے لیے بار آور ثابت ہو سکتی تھیں۔ چنانچہ اس نے اپنی مہدویت کا دعویٰ کر دیا۔ آخر میں اس تحریک نے کچھ منفی رخ بھی اختیار کیا۔ روایات میں بیان شدہ کلیے کے مطابق محمد احمد نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ دنیا کو "بدکاری اور برائی سے پاک کرنے" کی غرض سے آیا ہے۔ اس نے مختلف رسالوں اور فرمانوں کے ذریعے لوگوں کو اپنی تائید پر مائل کر لیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے زیارت سے مشرف فرمایا ہے اور آپؐ ہی نے اسے مہدی مقرر کیا ہے۔ دار نوبہ میں گدیر کی پہاڑی اس کی سرگرمیوں کا مرکز بن گئی۔ شعبان ۱۲۹۸ھ / جولائی ۱۸۸۱ء میں وہ پہلی مرتبہ المہدی کی حیثیت سے منظر عام پر آیا۔ محمد احمد کی جو گلت و شنید خرطوم کی حکومت سے ہوئی وہ بے سود ثابت ہوئی۔ ابو السعود کی قیادت میں فوج کے جو دو دستے اس کے خلاف بھیجے گئے۔ وہ تباہ کر دیئے گئے' اس سے اسے اور فتوحات حاصل کرنے کا موقع مل گیا۔ مزید بر اں مصری حکومت کو عرابی پاشا کی بغاوت کی وجہ سے زیادہ شدید کارروائی کرنے کا موقع نہ ملا۔ اس طرح مہدیہ سلسلہ بلا روک ٹوک کردفان سے بحر الغزال کی راہ سے مشرقی سوڈان تک پھیل گیا۔ وہاں سواکن میں عثمان دگنہ جو غلاموں کا تاجر تھا اور بعد میں مہدی کا قابل ترین سپہ سالار ثابت ہوا' محمد احمد کی ملازمت میں داخل ہو گیا۔ مہدی کی یہ خواہش بھی تھی کہ وہ المغرب کی جانب بھی اپنی طاقت کو بڑھائے اور اس غرض سے اس نے محمد السنوسی سے جغبوب میں اور مراکو سے تعلقات و اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کی' لیکن اس کا کچھ نتیجہ نہ نکلا۔ وہ اپنے پورے عروج پر تھا کہ ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء کی مہم اسے خرطوم لے گئے' جہاں جنرل گوردان Gordon نے بڑی بہادری سے مقابلہ کیا' لیکن یہ مقام ۳۰ جنوری ۱۸۸۵ء کو مہدی کے قبضے میں آ گیا اور گوردان مارا گیا۔ اس فتح کے بعد محمد احمد خود بھی زیادہ عرصے تک زندہ نہ رہ سکا' وہ ۹ رمضان ۱۳۰۲ھ/۲۲ جون ۱۸۸۵ء بعارضہ تپ محرقہ امدرمان میں' جو خرطوم کے قریب ہے' فوت ہو گیا۔ یہاں اس کے جانشین خلیفہ عبداللہ نے اس کے مزار پر ایک قبہ تعمیر کرایا۔ اب یہ مہدیوں کا صدر مقام بن گیا تا آنکہ کچنر Kitchener نے ۱۸۹۸ء میں عبداللہ کی حکومت اور سلسلہ مہدیہ دونوں کا خاتمہ کر دیا۔

محمد احمد کی تعلیمات کی بعض خصوصیات سے نہایت مقبول عام تصوف کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا زاہدانہ رویہ دنیوی ترقی کے منافی تھا۔ مہدیہ سلسلہ چونکہ رسمی تعلیم کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا تھا' اس لیے تعلیم یافتہ طبقہ اس کے حلقہ مریدین سے بالکل الگ تھلگ رہا' ان کے نزدیک قرآن پاک کے علاوہ اگر کسی چیز کو کوئی وقعت حاصل تھی تو وہ مہدی کے احکام تھے یا راتب (وظائف و اذکار کا مجموعہ) اور مجلس نامی ایک کتاب جس میں محمد احمد کی جمع کردہ اور تالیف کردہ سنہ (مجموعہ احادیث) تھی جو سنت کی پہلی کتابوں کی جگہ مستعمل تھی' لیکن وہ نامکمل ہی رہ گئی۔ چاروں (فقہی) مذاہب کے ترک کرنے میں اس "اختلاف" کا اظہار ہوتا ہے جو صوفیہ میں اکثر پایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ محمد احمد اپنی موت سے کچھ پہلے اپنے پیروں اور معتقدین کی نظروں میں ایک ہیرو سا بن گیا تھا۔

محمد احمد کی ذات کے متعلق طرح طرح کے افسانے ابتدا ہی میں مشہور ہونے لگ گئے تھے' بعض اوقات غالی معتقدین اس کے مکشوفات اور کرامات کو چھا چھا کر بیان کرتے تھے۔ اس کے ارشاد کی تعمیل میں اس کے درباری وقائع نویس اسمٰعیل عبدالقادر نے ایک مبالغہ آمیز سیرت موسومہ کتاب المستدی لی سیرۃ الامام المہدی لکھ ڈالی۔ اس میں ۱۲۹۸ھ سے ۱۳۰۳ھ تک کے واقعات درج تھے' لیکن اسے خلیفہ عبداللہ کے زمانے میں جلا دیا گیا۔ مصری مصنف شقیر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کے ہاتھ اس کتاب کا ایک نسخہ لگ گیا تھا جو اس دستبرد سے بچ رہا تھا۔

ماخذ: دیکھیے مقالہ محمد احمد بن عبداللہ' در آآ' بذیل مادہ۔

○

محمد عبدہٗ (مفتی): مصر کے مشہور مفکر اور مصلح عالم جن کے افکار و نظریات نے ساری دنیائے اسلام کو متاثر کیا۔ محمد عبدہ' مصری کسانوں کے متوسط الحال خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد عبدہ بن حسن خیر اللہ ترکی النسل تھے' جب کہ ان کی والدہ کا سلسلہ نسب خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروقؓ تک منتہی ہوتا ہے۔ محمد عبدہ ۱۸۴۹ء میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے معمولی نوشت و خواند کے بعد بارہ برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا۔ اس کے بعد دینی تعلیم کی تحصیل کے لیے طنطا کی احمدی مسجد میں بھیجے گئے' لیکن یہاں فرسودہ طریقہ تعلیم کی وجہ سے ان کا دل نہ لگا اور ڈیڑھ برس کے بعد اپنے گاؤں چلے آئے اور شادی کر لی۔

محمد عبدہ واپس آ کر کھیتی باڑی میں لگ گئے۔ یہاں اتفاق سے ان کی ملاقات شیخ خضر درویش سے ہوئی جو ان کے والد کے ماموں تھے۔ شیخ خضر درویش نے طرابلس المغرب کا سفر کیا تھا اور سنوسی طریقے کے ایک بزرگ سید محمد مدنی سے علمی استفادہ کرنے کے بعد سلسلہ شاذلیہ میں بیعت کر لی تھی۔ انھوں نے محمد عبدہ کو قرآن مجید کے چند اسباق بھی اپنے طریقے پر پڑھائے اور انھیں تلقین کی کہ وہ خود کو عوام سے علیحدہ نہ سمجھیں، بلکہ ان کے ساتھ گھل مل کر رہیں۔ شیخ درویش کی صحبت سے محمد عبدہ کو مزید تعلیم کے حصول کا شوق پیدا ہوا (محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، ۱: ۲۰، ۲۲، قاہرہ ۱۹۳۱ء)۔

محمد عبدہ دوبارہ جامع احمدی (طنطا) چلے آئے، لیکن وہ جلد ہی قاہرہ کی مشہور دینی درس گاہ جامع الازہر میں منتقل ہو گئے۔ الازہر کے نصاب تعلیم میں زندگی کی روح مفقود تھی۔ اساتذہ میں مستثنی شخصیت شیخ حسن الطویل کی تھی، جو قدیم فلسفہ اور ہندسہ کی تعلیم دیتے تھے۔ شیخ حسن الطویل کی مجالس درس نے شیخ محمد عبدہ کے شوق علم میں اضافہ کیا، لیکن انھیں علمی اور فکری غذا سید جمال الدین الافغانی کے فیض صحبت سے ملی (احمد امین: زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث، ص ۲۸۵ تا ۳۲۱، قاہرہ ۱۹۴۸ء)۔

سید افغانی کے فیض صحبت سے شیخ محمد عبدہ نے قوم کی خدمت کا بے پناہ جذبہ پایا، دینی، علمی اور اجتماعی اصلاح کا شوق پیدا ہوا اور قرآن مجید کی تعلیم و تفسیر کو مقصد زندگی بنا لیا (Charles Adams: 'Islam and Modernism in Egypt، ص ۳۳، لندن ۱۹۳۳ء)۔ بالآخر شیخ محمد عبدہؒ نے ۱۸۷۷ء میں الازہر سے سند عالمیت حاصل کر کے الازہر ہی میں پڑھانا شروع کر دیا۔ وہ الازہر میں منطق، فلسفہ اور توحید کی تعلیم اور گھر میں بعض طلبہ کو ابن مسکویہ کی "تہذیب الاخلاق" کا درس دیتے اور چند شوقین طلبہ کو ایک فرانسیسی مصنف اور وزیر Guizot کی تاریخ تمدن یورپ (عربی ترجمہ) بھی پڑھاتے۔ ۱۸۷۸ء میں وہ دارالعلوم مصریہ میں تاریخ کے استاد مقرر ہوئے تو انھوں نے مقدمہ ابن خلدون پر کئی خطبات دیے اور طلبہ کو قوموں کے عروج و زوال کے فلسفہ سے آشنا کیا۔

اسی زمانے میں وہ مدرسہ الالسنہ میں عربی زبان و ادب کے معلم مقرر کیے گئے۔ انھوں نے طلبہ میں زبان اور ادب کا صحیح ذوق پیدا کرنے کے علاوہ مضمون نگاری کی مشق بھی کرائی تاکہ مصریوں کی نوجوان نسل عربی زبان اور علوم اسلامیہ کا احیا کرے اور مصری حکومت کی بے راہ روی کی اصلاح کرے (محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، ۲: ۲۲، مطبوعہ قاہرہ)۔ مگر اسی اثنا میں ریاض پاشا نے سید جمال الدین الافغانی کو ملک بدر کر دیا اور ان کے گاؤں میں نظر بند کر دیا (ستمبر ۱۸۷۹ء)۔ ان کی برطرفی کی بڑی وجہ ان کے سیاسی مقالات اور ترقی پسندانہ خیالات تھے۔

جب بعد میں واپس آئے تو انھوں نے شیخ محمد عبدہؒ کو حکومت مصر کے سرکاری اخبار الوقائع المصریہ کے عملہ ادارت میں شامل کر لیا اور تھوڑی مدت کے بعد وہ چیف ایڈیٹر بنا دیے گئے۔ اس کے علاوہ انھیں تمام اخبارات کا سنسر آفیسر بھی مقرر کر دیا گیا۔ اب سرکاری خبروں کے علاوہ الوقائع المصریہ میں ادبی، اجتماعی اور اصلاحی مقالات شائع ہونے لگے۔ اخبار کے ذریعے ان کا سب سے بڑا کارنامہ مصریوں کے جذبہ حب الوطنی کو بیدار کرنا اور ان میں حقوق ملی کا داعیہ پیدا کرنا تھا (Osman Amin: 'Muhammad Abduh، ص ۲۵ تا ۳۲، مشی گن ۱۹۵۳ء)۔

اسی اثنا میں جب حریت پسندوں نے نمائندہ حکومت کے قیام کا مطالبہ پیش کر دیا اور یہ تحریک انگریزوں کے مقابلے میں قومی تحریک بن گئی تو وہ بھی اس کے حامی بن گئے۔ اس تحریک کا انجام ناکامی اور انگریزوں کے تسلط سے ہوا۔ اس میں شرکت کے الزام میں شیخ محمد عبدہ تین سال کے لیے ملک بدر کر دیے گئے اور ۱۸۸۲ء میں وہ بیروت چلے گئے (محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، ۱: ۲۴۱، قاہرہ ۱۹۳۱ء)۔

شیخ محمد عبدہ کو بیروت آئے ہوئے زیادہ دیر نہ ہوئی تھی کہ پیرس سے سید جمال الدین افغانی کا دعوت نامہ ملا۔ انھوں نے پیرس جا کر سید افغانی سے مل کر العروۃ الوثقیٰ نکالنا شروع کر دیا (۱۸۸۴ء)۔ العروۃ الوثقیٰ کا مقصد صحیح دینی عقائد کی اشاعت کے علاوہ تمام مسلم ممالک میں اتحاد و اتفاق پیدا کرنا تھا۔ اس اثنا میں وہ لندن بھی گئے، انگریز مدبروں اور پارلیمنٹ کے ممبروں سے مصر اور سوڈان کے مسائل پر گفتگو کی اور مصریوں کا نقطہ نظر واضح کیا، لیکن یہ گفت و شنید بے نتیجہ رہی اور شیخ محمد عبدہؒ خالی ہاتھ واپس لوٹے۔ ابھی پیرس میں العروۃ الوثقیٰ کے اٹھارہ شمارے نکلے تھے کہ انگریزوں نے اخبار کا

واطلہ مصر اور ہندوستان میں بند کر دیا' اس لیے اخبار بند کرنا پڑا۔ سید جمال الدین افغانی نے ایران کا رخ کیا اور شیخ محمد عبدہ بیروت چلے آئے (احمد امین : زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث' ص ۳۰۵ تا ۳۰۷' قاہرہ ۱۹۴۸ء).

تقریباً ساڑھے تین سال کی جلاوطنی کے بعد متعدد با رسوخ اشخاص کی سفارش اور برطانوی ہائی کمشنر کی مداخلت سے خدیو توفیق پاشا نے شیخ کو وطن آنے کی اجازت دے دی' چنانچہ ۱۸۸۸ء کے اواخر میں وہ مصر واپس آ گئے اور انھیں ابتدائی دیوانی عدالتوں کا قاضی مقرر کر دیا گیا۔

اسی عرصے میں انھوں نے فرانسیسی زبان سیکھی اور مشہور انگریز فلاسفر اور ماہر تعلیم ہربرٹ سپنسر کی کتاب Education کا فرانسیسی سے عربی میں "التعلیم" کے نام سے ترجمہ کیا ('Muhammad Abduh : Osman Amin) ص ۷۴ تا ۷۵' مطبوعہ بیثی گمن).

شیخ محمد عبدہ کی زندگی کا بڑا مقصد مدرسۃ الازہر کی اصلاح و ترقی تھا۔ عباس حلمی کا زمانہ آیا تو شیخ محمد عبدہ نے الازہر کی اصلاح کا منصوبہ خدیو کی خدمت میں پیش کیا' چنانچہ ۱۵ جنوری ۱۸۹۵ء کو ایک سرکاری فرمان کے ذریعے الازہر کے لیے انتظامی کمیٹی مقرر کر دی گئی' جس کے روح رواں خود شیخ محمد عبدہ تھے۔ اس انتظامی کمیٹی نے اساتذہ کی تنخواہوں میں اضافہ کرایا' تنخواہوں کی درجہ بندی کی' ہر درجے کے لیے کتابیں مقرر کی گئیں' طلبہ کی رہائش گاہوں میں صفائی اور روشنی کا بہتر انتظام کیا' نصاب تعلیم میں حساب' الجبرا' تاریخ اسلام اور سائنسی مضامین شامل کیے گئے' ادب کی تعلیم کے لیے الکامل (المبرد) اور دیوان الحماسہ جیسی معیاری کتابیں داخل کی گئیں اور سب سے بڑھ کر طلبہ کو روزانہ حاضری اور سالانہ امتحان میں شامل ہونے کا پابند قرار دیا۔ اس کے علاوہ الازہر میں ایک شفاخانہ (ہسپتال) قائم کیا اور مدرسے کے کتب خانے کو مرتب و منظم کیا گیا (محمد رشید رضا : تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ' ۱ : ۳۲۸' ۳۲۹' ۳۳۲' ۳۵۱' ۳۵۵' قاہرہ' ۱۹۳۱ء).

۳ جون ۱۸۹۹ء کو خدیو مصر نے شیخ محمد عبدہ کو مصر کا مفتی اعظم مقرر کر دیا۔ انھوں نے اس عہدے کو نیا وقار اور نئی اہمیت بخشی۔ مصر کے علاوہ ساری دنیائے اسلام سے ان کی خدمت میں استفتا آتے تھے (محمد رشید رضا : تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ' ۱ : ۱۲۷ تا ۱۷۱' باختصار' قاہرہ ۱۹۳۱ء).

شیخ محمد عبدہ مفتی مقرر ہونے کے بعد ۱۸۹۹ء میں مجلس وضع قوانین کے مستقل ممبر مقرر کیے گئے۔ وہ ایک قابل پارلیمانی خطیب' مجالس مذاکرات کے ماہر اور محتاط مشیر ثابت ہوئے۔ ۱۹۰۰ء میں وہ جمعیۃ الخیریۃ الاسلامیہ کے صدر مقرر ہوئے۔ اس انجمن کے مقاصد میں امیروں کے دلوں میں خدمت خلق کا جذبہ پیدا کرنا' نادار مسلمانوں کو امداد دلانا' غربا کے بچوں کے لیے مدارس کا اہتمام کرنا تھا۔ اسی زمانے میں عربی زبان کی نادر اور اہم ترین کتابوں کی طباعت و اشاعت کے لیے انجمن جمعیۃ الاحیاء علوم العربیہ کے نام سے مفتی محمد عبدہ کی صدارت میں قائم کی گئی۔ ان کی سعی بلیغ سے ابن سیدہ اندلسی کی مشہور عالم لغت المخصص سترہ جلدوں میں شائع کی گئی۔ اس کے بعد فقہ مالکی کی جلیل القدر کتاب المدونہ کی تصحیح کا کام شروع کیا گیا اور اس کے قلمی نسخے تونس اور فاس سے منگوائے گئے اور اسے چھاپ کر شائع کیا گیا۔ (charles Adams : 'Islam and Modernism in Egypt ص ۸۲ تا ۸۵' لنڈن ۱۹۳۳).

۱۹۰۳ء میں شیخ محمد عبدہ نے انگلستان کا سفر کیا' آکسفرڈ اور کیمبرج کی یونیورسٹیاں دیکھیں اور وہاں کے نظام تعلیم کا مطالعہ کیا اور مشہور برطانوی ماہر تعلیم ہربرٹ سپنسر سے ملاقات کی۔ وہ ان کی شخصیت علم و فضل اور شیریں بیانی اور صداقت شعاری سے بڑا متاثر ہوا۔

شیخ محمد عبدہ کی مقبولیت اور شہرت نے ان کے بہت سے حاسد اور دشمن بھی پیدا کر دیئے تھے۔ علمائے ازہر تو شروع ہی سے ان کے حریف تھے' وہ ان کو معتزلی اور تجدد پسند کہہ کر بدنام کیا کرتے تھے جب کہ جدید تعلیم یافتہ افراد انھیں رجعت پسند عالم کہا کرتے تھے کیونکہ وہ سیاست میں اعتدال اور تدریجی عمل کے قائل تھے۔ اس زمانے میں خدیو مصر اپنی افتادہ اراضی کا انتقال اوقاف کی بہتر اراضی سے کرنا چاہتا تھا' لیکن شیخ محمد عبدہ سد راہ تھے۔ آخر دشمنوں کی ریشہ دوانیاں رنگ لا کر رہیں' خدیو کا رویہ بدل گیا اور وہ تمام مجوزہ اصلاحات کی مخالفت کرنے لگا۔ بالآخر شیخ محمد عبدہ نے تنگ آ کر الازہر کی انتظامی کمیٹی سے استعفیٰ دے دیا اور الازہر کے معاملات پرانی ڈگر پر چلنے لگے (احمد امین : زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث' ۳۲۴' ۳۲۵'

قاہرہ ۱۹۲۸ء).

شیخ محمد عبدہٗ کے استعفے کے خلاف عالم اسلام میں زبردست ردعمل ہوا۔ نواب محسن الملک نے المنار میں خدیو مصر کے نام ایک مکتوب شائع کر کے مسلمانان ہندوستان کے جذبات کی ترجمانی کی اور خدیو مصر کے استبداد اور علمائے ازہر کے جمود اور طور طریقوں پر شدید تنقید کی۔ مفتی محمد عبدہٗ یورپ جانے کے لیے اسکندریہ میں مقیم تھے کہ چند روز کی علالت کے بعد انھوں نے ۱۱ جولائی ۱۹۰۵ء کو انتقال کیا۔ ان کے انتقال کے ساتھ ہی ان کے حریفوں کی خفیہ سازشیں اور کئی بندشیں بھی ختم ہو گئیں۔ وہ ہندوستان، ترکستان اور ایران کا سفر کر کے ان ممالک کے مسلمانوں کے احوال اپنی آنکھوں سے دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ تاریخ اسلام کی تصنیف اور ایک روزنامے کے اجرا کا بھی عزم رکھتے تھے اور الازہر کی اصلاح سے مایوس ہو کر ایک جدید طرز کی جامعہ کی تاسیس بھی کرنا چاہتے تھے، لیکن موت نے ان منصوبوں کی تکمیل کی مہلت نہ دی (محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام شیخ محمد عبدہ، ۹۳۶ تا ۱۰۹۳، قاہرہ ۱۹۳۱ء).

علم و فضل: شیخ محمد عبدہٗ علم و فضل، فصاحت و بلاغت اور ملکہ انشاء میں اپنے معاصرین پر فائق تھے۔ وہ مصر جدید کی ادبی بیداری کے بانی ہیں۔ ان کے قلم نے عربی زبان کو ادبی، اخلاقی اور سیاسی غرض گوناگوں زندہ مضامین کے بیان کی قوت بخشی۔

عقائد و نظریات: شیخ محمد عبدہٗ شروع میں فقہ مالکی کے مقلد تھے، لیکن بعد میں منصب افتا پر فائز ہونے کے بعد فقہ حنفی کے مطابق فتویٰ دینے لگے۔ وہ بوقت ضرورت چاروں فقہی مکاتب کے ائمہ مجتہدین کے فتاویٰ و آراء سے اخذ و استفادہ ضروری سمجھتے تھے۔ انھوں نے اپنے دعوتی طریق کار اور نصب العین کی وضاحت اس طرح کی ہے: "اسلام کو سلف صالحین کے طریقے پر سمجھنا، دین کے اولین سرچشمہ کی طرف رجوع کرنا، عقائد کو بدعات، خرافات اور اوہام سے پاک کرنا، قرآن مجید کے فہم و تعلیم کی طرف لوگوں کو دعوت دینا، عربی زبان کو فروغ دینا، الازہر کی اصلاح کرنا، عوام کے اخلاق و اعمال کو سنوارنا اور ان میں حقوق طلبی کا داعیہ پیدا کرنا" تھا۔ وہ ارتقائی عمل کے حامی تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ سیاست بازی کے علاوہ بھی قوم و ملک کی خدمت کے بہت سے طریقے اور راستے ہیں۔

شیخ محمد عبدہٗ کے دینی خیالات، تعلیمی نظریات اور اصلاحی افکار نے ساری دنیائے اسلام کو مراکش سے لے کر انڈونیشیا تک متاثر کیا۔ ان کے بعد جامع القرویین (فاس) اور جامعہ زیتونیہ (تونس) کے نصاب تعلیم میں عصر حاضر کی ضروریات کے تحت تبدیلیاں عمل میں لائی گئیں۔ جکارتا کی جمعیۃ المحمدیہ اور شرکۃ الاسلام شیخ محمد عبدہٗ کے افکار کے زیر اثر انڈونیشیا کے مسلمانوں میں جدید تعلیم کی ترویج، اشاعت اسلام اور طبی امداد میں کوشاں رہی ہیں۔ ان کی بیشتر کتب اور تفسیر کا ترجمہ ملائی زبان میں شائع ہو چکا ہے (Charles Adams: Islam and Modernism in Egypt، ص ۱۰۳، لنڈن ۱۹۳۳ء).

تصانیف: (۱) تفسیر سورۃ الفاتحہ (قاہرہ ۱۹۰۵ء)؛ (۲) تفسیر سورۃ العصر (قاہرہ ۱۹۰۳ء)؛ (۳) تفسیر عمّ، پہلے المنار میں شائع ہوئی، پھر علیحدہ چھاپی گئی؛ (۴) تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، مفتی محمد عبدہ کی زندگی میں یہ تفسیر صرف سورۃ النساء تک مکمل ہو سکی، اس کے بعد سید رشید رضا نے اسے سورۃ توبہ تک پہنچایا؛ (۵) رسالۃ التوحید، کئی بار چھپ چکا ہے۔ بیشتر اسلامی زبانوں کے علاوہ انگریزی اور فرانسیسی میں اس کا ترجمہ شائع ہو چکا ہے (دیگر کتب کے لیے دیکھیے ۲۲۲ بذیل مادہ).

مآخذ: (۱) محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، جلد اول، قاہرہ ۱۹۳۱ء بمواضع کثیرہ؛ (۲) امیر شکیب ارسلان: حاضر العالم الاسلامی، ۱: ۲۸۸، قاہرہ ۱۳۵۲ھ؛ (۳) جرجی زیدان: مشاہیر الشرق، ۱: ۳۰۲ تا ۳۰۹، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۴) احمد امین: زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث، ص ۲۸۰ تا ۳۳۷؛ (۵) عباس محمود العقاد: الاستاذ الامام محمد عبدہ، ص ۲۶۷ تا ۲۷۰، مطبوعہ قاہرہ.

○

محمد علی جناح، قائد اعظمؒ: جمہوریہ اسلامیہ پاکستان کے بانی۔

ابتدائی حالات: قائد اعظم محمد علی جناح ۲۵ دسمبر ۱۸۷۶ء، بروز شنبہ، وزیر مینشن کراچی میں پیدا ہوئے۔ ان کے آباء و اجداد ساہیوال (پنجاب) کے تجارت پیشہ لوہانہ راجپوت تھے، جو حضرت عبدالقادر الجیلانی [رک بآں] کے خاندان کے ایک بزرگ پیر عبدالخالق کے ہاتھ پر بیعت کر کے مشرف بہ اسلام ہوئے۔ قائد اعظم کے ایک جد گجرات (کاٹھیاواڑ) میں جا کر آباد ہو گئے اور وہاں کے ایک اسماعیلی خوجہ کی [illegible] کے خاندان سے مل گئے، جو نزاری نسل آغا

خان کو اپنا پیر و مرشد سمجھتا تھا، مگر جب قائداعظم کے والد نے اپنی دو بیٹیوں رحمت بی اور مریم بی کی شادیاں سنی خوجہ لڑکوں سے کیں تو یہ رشتہ عقیدت منقطع ہو گیا۔

محمد علی کی پیدائش پر والدین نے بہت خوشی منائی۔ نومولود کی رسم عقیقہ آبائی گاؤں پانیلی سے دس میل کے فاصلے پر حسن پیر کی درگاہ پر ادا کی گئی اور اس موقع پر ان کے والد نے بڑی داد و دہش کا مظاہرہ کیا۔

تعلیم: محمد علی کی تعلیم کا آغاز ۱۸۸۷ء میں کراچی کے مدرسۃ الاطفال سے ہوا، جہاں سے انہوں نے گجراتی میں چوتھی جماعت تک تعلیم پائی۔ اس کے بعد انہیں سندھ مدرسۃ الاسلام میں انگریزی کی پہلی جماعت میں داخل کر دیا گیا۔ چند ماہ سے قطع نظر، جو انہوں نے اپنے ماموں قاسم موسیٰ کے پاس بمبئی میں بسر کیے اور وہاں انجمن اسلام ہائی سکول میں پڑھتے رہے، وہ سندھ مدرسۃ الاسلام ہی کے طالب علم رہے۔ اس دوران جب محمد علی ابھی پانچویں جماعت کے طالب علم تھے۔ ایک قریبی رشتہ دار کھیم جی کی بیٹی ایمی بائی سے ان کی شادی بڑی دھوم دھام سے کر دی گئی اور سولہ برس کے محمد علی اپنی چودہ برس کی دلہن کو بیاہ کر کراچی لے آئے (۱۸۹۲ء)۔

شادی کے بعد چند ماہ کے لیے محمد علی کا انگلستان جانا ملتوی ہو گیا۔ اسی دوران میں انہوں نے مشن ہائی سکول میں چھٹی جماعت میں داخلہ لے لیا تاکہ وہ انگریزی ماحول سے قدرے مانوس ہو جائیں۔ بہرحال اواخر ۱۸۹۲ء یا اوائل ۱۸۹۳ء وہ انگلستان روانہ ہوئے، جہاں انہوں نے گراہم شپنگ ٹریڈنگ کمپنی کے صدر دفتر میں کار آموزی کا آغاز کر دیا اور فائلوں اور بہی کھاتوں میں دب کر رہ گئے۔ یہ کام ان کے رجحان طبع کے خلاف تھا، چنانچہ انہوں نے بیرسٹر بننے کا فیصلہ کر لیا۔ پہلے تو والد نے اسے پسند نہیں کیا، لیکن پھر اجازت دے دی۔ محمد علی جناح نے قانون کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے لنکنز ان Lincoln's Inn کو پسند کیا۔ ۲۵ جون ۱۸۹۳ء کو ان کا باقاعدہ داخلہ ہوا اور ۳۵۔ رسل روڈ، کنگسٹن ہال میں مسز ایف۔ ای۔ پیج گیٹ کے ہاں رہائش کا انتظام ہو گیا۔

اپنے زمانۂ قیام انگلستان (۱۸۹۳ تا ۹۶) میں محمد علی جناح قانون کے مطالعہ کے ساتھ ساتھ غیر نصابی سرگرمیوں میں بھی حصہ لیتے رہے۔ وہ سب سے کم عمر ایشیائی طالب علم تھے، جنہیں ۲۹ اپریل ۱۸۹۶ء کو بیرسٹری کی ڈگری ملی۔

پیشہ ورانہ زندگی کی ابتدا: ۱۸۹۶ء میں محمد علی جناح مراجعت فرمائے وطن ہوئے تو انہوں نے بمبئی ہائی کورٹ میں اپنا نام رجسٹر کرا لیا (۲۴ اگست ۱۸۹۶ء)۔ آہستہ آہستہ ان کی قانونی قابلیت کے جوہر عیاں ہونے لگے، چنانچہ وہ پہلے ہندوستانی وکیل تھے جنہیں بمبئی کے ایڈووکیٹ جنرل میکفرسن نے اپنے چیمبر میں کام کرنے کی اجازت دی۔ غرضیکہ چار برس ہی میں انہوں نے وکالت کے پیشے میں اپنی حیثیت تسلیم کرا لی۔

سیاسی زندگی کی ابتدا: ۱۹۰۴ء میں انڈین نیشنل کانگریس کے سالانہ اجلاس میں جب برطانوی رائے عامہ کو ہموار کرنے کے لیے ایک وفد بھیجنے کی تجویز زیر غور آئی تو طے پایا کہ اس میں بمبئی کی نمائندگی جناح اور گوکھلے (۱۸۶۶ تا ۱۹۱۵ء) کریں گے۔

بہرکیف ان کی سیاسی زندگی کا باقاعدہ آغاز ۱۹۰۶ء میں ہوا جب انڈین نیشنل کانگریس کے سالانہ اجلاس میں وہ اس کے صدر دادا بھائی نوروجی (۱۸۲۵ تا ۱۹۱۷ء) کے پرائیویٹ سیکرٹری کی حیثیت سے شریک ہوئے۔ اس جلسے میں وقف علی الاولاد کے موضوع پر ان کی پہلی پبلک تقریر بہت سراہی گئی۔

پارلیمانی زندگی کا آغاز: منٹو مارلے اصلاحات کے تحت ۱۹۰۹ء میں ہونے والے انتخابات میں محمد علی جناح نے بھی حصہ لیا اور بمبئی کے شہری مسلم حلقے سے امپیریل لیجسلیٹو کونسل کے رکن منتخب ہو گئے، جہاں انہوں نے بہت جلد ایک مدبر سیاست دان، محب وطن اور قانون دان کی حیثیت سے اپنی پارلیمانی صلاحیتوں کا لوہا منوا لیا۔ ۲۵ جنوری ۱۹۱۰ء کو پہلے ہی اجلاس میں ان کی وائسرائے لارڈ منٹو سے دلچسپ جھڑپ ہو گئی۔

اس دوران میں جو قرار دادیں اور اہم مسودہ ہائے قانون کونسل میں بحث کے لیے پیش ہوئے محمد علی جناح نے ان سب میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔ ۱۷ مارچ ۱۹۱۱ء کو انہوں نے مسلم اوقاف کے متعلق اپنا مشہور و معروف مسودہ قانون پیش کیا، جس کی تیاری میں انہوں نے مسلم فقہا کی کتابوں کا بڑا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ ان کے دلائل کے باعث یہ مسودہ قانون ۱۹۱۳ء میں باقاعدہ قانون بن گیا۔ یہ ان کی بہت بڑی کامیابی اور اسلامی ہند کی بہت بڑی خدمت تھی۔

وائسرائے لارڈ ہارڈنگ (۱۹۱۰ تا ۱۹۱۶ء) نے کونسل میں محمد علی

جناح کی اہم قومی امور میں گہری دلچسپی، الجھے ہوئے مسائل کی تہہ تک پہنچ جانے کی صلاحیت، دلکش خطابت اور زور دار طرزِ استدلال سے متاثر ہو کر انھیں مزید تین سال کے لیے کونسل کا رکن چن کر دیا۔ ۱۹۱۶ء کے انتخابات میں بمبئی کے شہریوں نے ایک بار پھر محمد علی جناح کو امپیریل کونسل کے لیے منتخب کیا۔ اس زمانے میں نہ صرف ایک قانون دان اور پارلیمنٹیرین کی حیثیت سے ان کی شہرت عروج پر پہنچ گئی تھی، بلکہ سیاسی، سرکاری، عوامی غرضیکہ ہر طبقے کے لوگ ان کی بلندیٔ کردار کے بھی دل سے معترف ہو چکے تھے۔

پیامبرِ ہندو مسلم اتحاد: محمد علی جناح شروع ہی سے ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے اور بقول سروجنی نائیڈو وہ مسلم کو اکٹھے بنانا چاہتے تھے۔ ۱۹۱۱ء میں ہندو مسلم اتحاد کے لیے جو کانفرنس الٰہ آباد میں منعقد ہوئی اس میں وہ شریک ہوئے۔ اگرچہ یہ کانفرنس اپنے مقاصد کے لحاظ سے کامیاب نہ ہو سکی، لیکن محمد علی جناح نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے اپنی کوششیں جاری رکھیں اور انڈین نیشنل کانگریس اور آل انڈیا مسلم لیگ کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے لیے بالخصوص کوشاں رہے۔

محمد علی جناح ۱۹۰۶ء ہی سے انڈین نیشنل کانگریس کے رکن چلے آ رہے تھے، لیکن جب ۱۹۱۱ء کے بعد مذکورہ بالا سیاسی حوادث سے مسلمانوں میں ہلچل پیدا ہوئی اور وہ انگریزی حکومت کی حمایت اور اطاعت کا راستہ چھوڑ کر اپنے جائز حقوق کا مطالبہ کرنے لگے تو محمد علی جناح مسلم لیگ کونسل کی دعوت پر اس کے جلسوں میں شریک ہونے لگے اور جب ۱۹۱۳ء کے سالانہ اجلاس لکھنؤ میں مسلم لیگ نے اپنے اساسی دستور میں یہ مطالبہ شامل کر لیا کہ وہ ہندوستان کے لیے مناسب خود مختاری کے حصول کی کوشش کرے گی تو محمد علی جناح نے، جو ان دنوں گوکھلے کے ساتھ انگلستان میں مقیم تھے، مولانا محمد علی (۱۸۷۸ء تا ۱۹۳۱ء) اور سید وزیر حسن (۱۸۷۲ء تا ۱۹۴۷ء) کی دعوت پر مسلم لیگ میں باقاعدہ شمولیت اختیار کر لی۔ اس طرح وہ انڈین نیشنل کانگریس اور آل انڈیا مسلم لیگ دونوں کے سرگرم رکن ہونے کی حیثیت سے باہمی اتحاد کے لیے مؤثر کوشش کرنے کے قابل ہو گئے۔

دسمبر ۱۹۱۳ء میں وائسرائے کی کونسل میں نئی اصلاحات نافذ کرنے کے لیے انڈین نیشنل کانگریس نے برطانوی سیاست دانوں سے گفت و شنید کی غرض سے ایک وفد انگلستان بھیجا، جس میں محمد علی جناح بھی شامل تھے۔

انگلستان سے واپس آ کر انھوں نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے اپنی عملی کوششیں تیز تر کر دیں۔ ۱۹۱۵ء میں نیشنل کانگریس کا سالانہ اجلاس بمبئی میں ہونا طے پایا تو ان کی تجویز پر مسلم لیگ کے رہنماؤں نے اعلان کیا کہ انھیں ایام میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس بھی بمبئی ہی میں منعقد کیا جائے گا۔

دسمبر ۱۹۱۶ء میں دونوں جماعتوں کے اجلاس لکھنؤ میں منعقد ہوئے۔ کانگریس کے اجلاس کے صدر اے۔ سی۔ موجمدار تھے۔ مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت محمد علی جناح نے کی اور اپنے انقلاب انگیز خطبۂ صدارت میں جملہ سیاسی مسائل کا مدبرانہ جائزہ لے کر ہندو مسلم اتحاد اور ملک کی آزادی کے لیے مشترکہ کوششوں پر زور دیا۔

بالآخر محمد علی جناح کی کوششوں سے میثاق لکھنؤ تشکیل پایا۔ یہ ایک اہم دستاویز تھی، جس میں ہندوستان کے لیے زیادہ خود مختاری اور کونسلوں میں توسیع کا مطالبہ کیا گیا۔ مسلمانوں کے جداگانہ طریقِ انتخاب کو، جس کی کانگریس شروع سے مخالف رہی تھی، قبول کر لیا گیا اور یوں نہ صرف مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت کو بلکہ آل انڈیا مسلم لیگ کو بھی مسلمانوں کی نمائندہ جماعت تسلیم کر لیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ کانگریس اس معاہدے میں اس طرح جکڑی گئی کہ پھر اس سے نکل نہ سکی۔ بلاشک و شبہ میثاق لکھنؤ محمد علی جناح کی سیاست کا شاہکار تھا۔

اسی زمانے میں ہوم رول لیگ کی تحریک تیزی سے بڑھنے لگی، جس کا بنیادی مقصد آزادیٔ ہند کا حصول تھا۔ جون ۱۹۱۷ء میں اس کی صدر اینی بیسنٹ (۱۸۴۷ء تا ۱۹۳۳ء) گرفتار کر لی گئیں، جس پر محمد علی جناح نے شدید ردِعمل کا اظہار کیا۔

پہلی جنگ عظیم کے حالات کے پیشِ نظر وزیرِ ہند مانٹیگو نے ۲۰ اگست ۱۹۱۷ء کو برطانوی حکومت کی طرف سے ہندوستان کو تدریجاً خود مختاری دینے کا اعلان کیا، جس کا ملک بھر میں خیر مقدم کیا گیا۔

وزیرِ ہند کے اس اعلان سے جو خوشگوار توقعات پیدا ہوئی تھیں ان پر اس وقت پانی پھر گیا جب ۱۹۱۸ء میں مانٹیگو چیمسفورڈ رپورٹ چھپ کر سامنے آئی۔ اس کا فوری ردعمل ہوا اور حکومت مخالفت کو کچلنے کے لیے جابرانہ قانون نافذ کرنے پر اتر آئی۔ اس ضمن میں

ہوم رول لیگ نے بالخصوص بہت سرگرم کردار ادا کیا۔ حکومت کی پرزور مخالفت میں محمد علی جناح پیش پیش تھے۔

۱۹۲۰ء میں محمد علی جناح ایک بار پھر آل انڈیا مسلم لیگ کے صدر منتخب ہوئے اور اس کے سالانہ اجلاس منعقدہ کلکتہ میں اپنے خطبۂ صدارت میں انہوں نے رولٹ ایکٹ، حادثۂ جلیانوالہ باغ اور مارشل لا انتظامیہ کے بہیمانہ مظالم کی شدید مذمت کی۔ مزید براں ترکیہ کے مسئلے پر بھی اپنے انتہائی دکھ کا اظہار کیا۔ انہیں دنوں ان کا انڈین نیشنل کانگرس سے پہلی بار اختلاف پیدا ہوا، جس پر اب گاندھی جی کا اثر و رسوخ غالب آتا جا رہا تھا۔ محمد علی جناح بنیادی طور پر ایک آئین پسند سیاست دان تھے اور غیر آئینی ہتھکنڈوں کے شدید مخالف تھے، چنانچہ دسمبر ۱۹۲۰ء میں جب ناگپور میں کانگرس کے سالانہ اجلاس کے دوران میں گاندھی جی کے ایما پر عدم تعاون کی قرارداد منظور ہوئی تو وہ اس سے اختلاف کرتے ہوئے کانگرس سے مستعفی ہو گئے۔ ادھر ہوم رول لیگ بھی رفتہ رفتہ کانگرس کی طفیلی جماعت بنتی جا رہی تھی، چنانچہ انہوں نے اس سے بھی علیحدگی اختیار کر لی۔

پارلیمانی زندگی (۱۹۲۳ء تا ۱۹۳۱ء): ۱۹۱۹ء میں امپیریل کونسل سے مستعفی ہونے کے بعد محمد علی جناح چار برس تک پارلیمانی زندگی سے علیحدہ رہے۔ ۱۹۲۰ء کے انتخاب میں انہوں نے احتجاجاً حصہ نہیں لیا، البتہ جب نومبر ۱۹۲۳ء میں مرکزی مجلس قانون ساز (جسے نئے ایکٹ کی رو سے امپیریل کونسل کے بجائے سنٹرل لیجسلیٹو اسمبلی کا نام دیا گیا تھا) کے انتخابات ہوئے تو وہ اپنے سابقہ حلقے سے بلامقابلہ منتخب کر لیے گئے۔

۱۹۲۳ء میں آئینی اصلاحات پر عمل درآمد کا جائزہ لینے کے لیے حکومت نے وائسرائے کی کونسل Alexander Muddiman کے ایک ممبر کمیٹی کے زیر صدارت ایک کمیٹی تشکیل دی تو محمد علی جناح کو بھی اس کا رکن نامزد کیا گیا۔ اس کمیٹی نے چار ماہ کی محنت کے بعد گورنر جنرل کو دو رپورٹیں، اکثریتی رپورٹ اور اقلیتی رپورٹ، پیش کیں، جن میں سے اقلیتی رپورٹ پر محمد علی جناح نے دستخط کیے۔

سیاسی زندگی (۱۹۲۰ء۔ ۱۹۳۰ء): بیسویں صدی کا تیسرا عشرہ ہندوستانیوں، بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کے لیے بڑا ہنگامہ خیز تھا۔ اتحادیوں، خصوصاً برطانیہ نے سلطنت عثمانیہ کے ساتھ جو سلوک روا رکھا، اس کا یہاں شدید ردعمل ہوا، جو پہلے تحریک ہجرت (۱۹۲۰ء)، پھر تحریک خلافت (۱۹۱۹ تا ۱۹۲۴ء) کی صورت میں ظاہر ہوا۔ ان تمام واقعات سے محمد علی جناح بہت متاثر ہوئے اور انہوں نے ۱۹۲۰ء میں اپنے خطبہ صدارت میں اپنے جذبات کی شدت کا پرزور اظہار کیا۔ بایں ہمہ وہ تحریک خلافت کے حامی ہونے کے باوجود سیاست میں کسی طرح کے تشدد کے قائل نہ تھے۔

مارچ ۱۹۲۷ء میں محمد علی جناح نے سربرآوردہ مسلمان رہنماؤں کا ایک اجلاس دلی میں طلب کیا۔ اس میں ایک مصالحتی فارمولا تشکیل پایا، جس کے اہم نکات یہ تھے: (۱) مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کے لیے ایک تہائی نشستیں؛ (۲) پنجاب اور بنگال میں آبادی کی بنیاد پر نمائندگی؛ (۳) شمال مغربی سرحدی صوبہ اور بلوچستان میں آئینی اصلاحات اور (۴) سندھ کی بمبئی سے علیحدگی۔ یہ فارمولا انڈین نیشنل کانگرس نے رد کر کے ثابت کر دیا کہ وہ مسلمانوں کو ان کے جائز آئینی حقوق دینے پر آمادہ نہیں۔

اسی زمانے کا ایک اہم واقعہ سائمن کمیشن کی آمد ہے جسے محمد علی جناح نے اس اعتبار سے ایک غیر آئینی اور غیر اخلاقی اقدام قرار دیا کہ ہندوستان کے آئین اور کروڑوں ہندوستانیوں کی قسمت کا فیصلہ کرنے والے کمیشن میں ایک بھی ہندوستانی شامل نہیں۔ مجموعی طور پر ہر جگہ اس کمیشن کا استقبال کالی جھنڈیوں سے کیا گیا۔

سائمن کمیشن کی ناکامی کے بعد وزیر ہند لارڈ برکن ہیڈ نے ہندوستانیوں کو چیلنج کیا کہ وہ خود کوئی متفقہ آئین تیار کر کے دکھائیں۔ اس سلسلے میں آل پارٹیز کانفرنس نے موتی لال نہرو کی سربراہی میں ایک کمیٹی تشکیل کی، جس نے اپنے مسلمان رکن شعیب قریشی کے اختلافی نوٹ کے باوصف ایک رپورٹ مرتب کر کے پیش کر دی، جس میں کامل آزادی کے بجائے نو آبادیاتی درجے، مخلوط انتخاب اور وحدانی طرز حکومت کا مطالبہ کیا گیا۔ یہ رپورٹ اگست ۱۹۲۸ء میں آل پارٹیز کانفرنس کے اجلاس لکھنؤ میں پیش کی گئی اور مسلمان رہنماؤں کی سخت مخالفت کے باوجود ہندو اکثریت نے اسے منظور کر لیا۔ اس طرح ہندو مسلم اختلافات کی خلیج اور بھی وسیع ہو گئی۔ اس زمانے میں محمد علی جناح انگلستان میں تھے۔ انہوں نے واپس آ کر دسمبر ۱۹۲۸ء میں تمام پارٹیوں کا ایک کونشن طلب کیا، جس میں شفیع لیگ کے سوا تقریباً تمام اہم سیاسی جماعتوں نے شرکت کی۔ محمد علی جناح نے نہرو رپورٹ کو قابل قبول بنانے کے لیے

۱۹۲۷ء کے دلی مصالحتی فارمولے (یعنی مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کی ایک تہائی نمائندگی، دس سال کے لیے پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کو آبادی کی بنیاد پر نمائندگی، صوبوں کے لیے اضافی اختیارات، سرحد اور بلوچستان میں آئینی اصلاحات اور سندھ کی بمبئی سے علیحدگی) کو اس میں شامل کرنے پر زور دیا، لیکن کونشن کی سب کمیٹی نے اسے مسترد کر دیا۔

نہرو رپورٹ کے سلسلے میں ہندو رہنماؤں کی ضد اور ہٹ دھرمی نے بالآخر ہندو مسلم اتحاد کے پیامبر محمد علی جناح کو یہ کہنے پر مجبور کر دیا کہ اب ہماری راہیں الگ الگ ہو گئی ہیں۔

یکم جنوری ۱۹۲۹ء کو بعض مسلمان رہنماؤں نے کانگرس اور ہندوؤں سے مایوس ہو جانے کے بعد تمام مسلمان جماعتوں کی ایک کانفرنس دہلی میں طلب کی تاکہ مسلمانوں کے حقوق کے تعین اور تحفظ کے بارے میں اتفاق رائے ہو جائے۔ کانفرنس نے نہرو رپورٹ کی مذمت کی اور تجاویز دہلی کی اساس پر، لیکن مخلوط انتخاب کے ذکر کو نظر انداز کرتے ہوئے، سر شفیع کی پیش کردہ ایک طویل قرارداد میں حکومت سے مطالبہ کیا کہ ہندوستان کے دستور اساسی میں مسلمانوں کے حقوق کا پورا لحاظ رکھا جائے۔

محمد علی جناح اس کانفرنس میں شریک نہیں ہوئے، لیکن مارچ ۱۹۲۹ء میں انہوں نے آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ دہلی میں ایک مصالحتی فارمولا پیش کیا، جو اسلامیان ہند کی تاریخ میں "چودہ نکات" کے نام سے مشہور ہے۔

محمد علی جناح نے چودہ نکات دراصل ایک طرف مسلمانوں کو متحد کرنے اور دوسری طرف ہندوؤں اور انگریزوں کے ساتھ سیاسی اور آئینی جنگ لڑنے کے لیے مرتب کیے تھے۔ ان کی تشکیل سے جو نتائج برآمد ہوئے وہ فوری بھی تھے اور دور رس بھی۔

پارلیمانی زندگی (۱۹۳۰ء تا ۱۹۴۷ء): گول میز کانفرنس (۱۹۳۰ء تا ۱۹۳۲ء) کے بعد محمد علی جناح نے انگلستان میں مستقل رہائش کا فیصلہ کر لیا، چنانچہ انہوں نے جون ۱۹۳۱ء میں مجلس قانون ساز سے استعفا دے دیا۔ اکتوبر ۱۹۳۴ء میں بمبئی کے مسلمانوں نے انہیں ان کی غیر حاضری میں دوبارہ منتخب کر لیا۔ اسی طرح دسمبر ۱۹۴۵ء میں وہ ایک بار پھر اسی حلقے سے حسین لال بھائی کو بری طرح شکست دے کر انتخابات میں کامیاب ہو گئے۔

۱۹۳۴ء اور ۱۹۴۰ء کے مابین محمد علی جناح نے اسمبلی کی کارروائیوں میں بڑا اہم حصہ لیا۔ انہوں نے "آزاد" ارکان کی پارٹی پھر منظم کر لی، جس کے ۲۲ ارکان میں سے ۱۸ مسلمان تھے۔ اسمبلی میں منتخب جماعتوں کی پوزیشن یہ تھی کہ سرکاری ارکان کی کل تعداد ۵۰ تھی اور کانگرس ارکان کی ۴۴۔ نیشنلسٹ پارٹی کے ۱۱ ممبر بھی اکثر کانگرس ہی کا ساتھ دیتے تھے۔ صورت حال یہ تھی کہ کسی قرارداد کی کامیابی کا انحصار اس امر پر موقوف تھا کہ محمد علی جناح کی پارٹی کس کا ساتھ دیتی ہے۔ ۱۹۳۵ء تک ان کی حکمت عملی عموماً" یہی رہی کہ کانگرس پارٹی کے ساتھ ہر ممکن تعاون کیا جائے، چنانچہ اس سال مرکزی اسمبلی کے پہلے اجلاس میں حکومت کو سات بار شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ کانگرس اور آزاد پارٹی کے باہمی تعاون سے حکومت کو مالی مسودوں پر جو زک اٹھانا پڑی اس سے حکومتی حلقوں میں تہلکہ مچ گیا۔

۱۹۳۶ء اور ۱۹۴۰ء کے مابین اسمبلی میں کانگرس پارٹی کے ساتھ تعاون برقرار نہ رہ سکا۔ ۱۹۳۷ء کے انتخابات میں کانگرس پارٹی کو اتنی بڑی کامیابی حاصل ہوئی کہ ملک کے بیشتر صوبوں میں ان کی وزارتیں قائم ہو گئیں۔ اس اقتدار سے کانگرسی قیادت کا ذہنی توازن اتنا بگڑا کہ ان کی نظر میں مسلمانوں اور ان کے حقوق کی کوئی اہمیت ہی نہ رہی۔ اسمبلی میں کانگرس کے ساتھ اختلافات کا اندازہ محمد علی جناح کی اس زمانے کی تقریر سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ اب وہ ہر موقع پر دو قومی نظریے کو برملا پیش کرنے لگے۔

۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۷ء تک اگرچہ محمد علی جناح کو اپنی سیاسی مصروفیات کے باعث مرکزی اسمبلی کی کارروائیوں میں حصہ لینے کا بہت کم موقع ملا، لیکن جب بھی یہ موقع ملا انہوں نے دو قومی نظریے اور مطالبہ پاکستان کی وکالت کا قرار واقعی حق ادا کیا۔

ستمبر ۱۹۳۹ء میں دوسری جنگ عظیم چھڑ گئی۔ کانگرس نے مطالبہ کیا کہ اختتام جنگ کے بعد مکمل آزادی کا غیر مبہم اعلان کیا جائے اور آئندہ دستور وضع کرنے کے لیے ایک دستور ساز اسمبلی تشکیل دی جائے، جس میں حکومت کا کوئی عمل دخل نہ ہو۔ محمد علی جناح نے اس کی مخالفت کی کیونکہ اس طرح صرف اکثریتی فرقے کا دستور ہی وضع ہو سکتا تھا۔ وائسرائے نے بھی یہ مطالبہ مسترد کرتے ہوئے اعلان کیا کہ جنگ ختم ہونے پر مختلف جماعتوں، فرقوں اور مفادات

کے نمائندوں کے مشورے سے فیصلہ کیا جائے گا' جس پر ۳ نومبر ۱۹۳۹ء کو کانگرسی وزارتیں مستعفی ہو گئیں۔ ۲۲ دسمبر کو محمد علی جناح کی اپیل پر مسلمانوں نے پورے ملک میں بڑے جوش و خروش سے یوم نجات منایا۔ یہ بھی محمد علی جناح کے تدبر کا ایک کرشمہ تھا کہ اس سے ایک طرف تو آل انڈیا مسلم لیگ اور اسلامیان ہند کی طاقت کا مظاہرہ ہوا اور دوسری طرف انڈین نیشنل کانگرس کے اس دعوے کی نفی ہو گئی کہ وہ مسلمانوں کی بھی نمائندہ جماعت ہے۔

مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ ریاست کی ضرورت کا احساس قائداعظم کو ۱۹۳۸ء ہی میں ہونے لگا تھا۔ ۱۹۳۸ء میں حالات اتنی نازک صورت اختیار کر گئے کہ یہ ضرورت ناگزیر نظر آنے لگی' چنانچہ اسی سال سندھ مسلم کانفرنس نے' جس کے اجلاس میں قائداعظم بھی موجود تھے' مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ ریاست کا مطالبہ پیش کر دیا۔ اس وقت تک تقسیم سے متعلق اور بھی کئی تجاویز سامنے آ چکی تھیں۔ مارچ ۱۹۴۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس لاہور میں ہونا طے پایا۔

اس اجلاس کا اہم ترین پہلو یہ تھا کہ مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن کے حصول کے لیے باضابطہ طور پر ایک قرارداد منظور ہوئی' جو تاریخ میں قرارداد لاہور کے نام سے مشہور ہے۔ اس موقع پر قائداعظم نے اپنے خطبۂ صدارت میں ہندوستان کے تمام سیاسی اور آئینی حالات کا جائزہ لیا اور دو قومی نظریے کو پوری وضاحت کے ساتھ پیش کرتے ہوئے پر زور دلائل سے ثابت کیا کہ برعظیم پاک و ہند کے مسلمان علیحدہ ریاست کے حصول کے لیے مجبور ہو چکے ہیں۔ یہی قرارداد آئندہ کے لیے مسلم لیگ کا نصب العین قرار پائی۔

قائداعظم اور تحریک پاکستان (۱۹۴۰ء تا ۱۹۴۷ء): قرارداد لاہور منظور ہو جانے کے بعد اسلامیان برعظیم کی زندگی میں ایک نئے باب کا آغاز ہوا۔ قائداعظم اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ آزادی کی جنگ منظم اور متحد ہو کر ہی جیتی جا سکتی ہے' چنانچہ وہ مسلمانوں کو مسلم لیگ کے جھنڈے تلے ایک متحدہ پلیٹ فارم پر جمع کرنے کے لیے پہلے سے بھی زیادہ سرگرم عمل ہو گئے۔ مسلم لیگ کی تنظیم پر خصوصی توجہ دی گئی۔ دہلی' کراچی اور سیالکوٹ میں مسلم لیگ کے اہم تاریخی اجلاس منعقد ہوئے' جن کی قائداعظم نے صدارت کی اور مطالبہ پاکستان کے حق میں نہایت مدلل اور ولولہ انگیز خطبات دیئے۔ علاوہ ازیں انہوں نے ملک کے ایک کونے سے دوسرے کونے تک طوفانی دورے کیے' جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلم لیگ صحیح معنوں میں ایک فعال اور مؤثر جماعت بن گئی۔ اس کی شاخیں ہر اہم مقام پر قائم ہو گئیں اور اس کی مقبولیت اس حد تک بڑھ گئی کہ بیشتر ضمنی انتخابات میں اسے کامیابیاں نصیب ہونے لگیں۔

مسلمانوں کے لیے جداگانہ ریاست کے مطالبے کی سب سے زیادہ مخالفت قدرتی طور پر ہندوؤں کی طرف سے ہوئی۔ ہندو عوام' ہندو پریس اور ہندو جماعتوں اور رہنماؤں نے انتہائی برہمی کا اظہار کیا۔ قرارداد لاہور میں پاکستان کا لفظ نہیں تھا لیکن ہندو پریس نے اس سکیم کی مخالفت کرتے ہوئے اسے طنزاً" استعمال کیا۔ ہندو مہاسبھا اور انڈین نیشنل کانگرس نے مخالفت میں آسمان سر پر اٹھا لیا اور قدم قدم پر روڑے اٹکانے شروع کر دیئے۔ کانگرس ابھی تک مسلم لیگ کی نمائندہ حیثیت قبول کرنے سے منکر تھی۔ ۱۹۴۵ء میں شملہ کانفرنس کے دوران بھی کانگرس کی طرف سے بڑی ہٹ دھرمی کا مظاہرہ دیکھنے میں آیا' لیکن قائداعظم نے اپنی سیاسی بصیرت سے ہندوؤں کی ہر کوشش کو ناکام بنا دیا اور ہندو لیڈروں کو خط و کتابت یا مذاکرات میں اپنے دلائل سے لاجواب کر دیا۔ اس دور میں گاندھی جی سے ان کی خط و کتابت اور مذاکرات قابل ذکر ہیں۔ جولائی ۱۹۴۴ء سے ستمبر ۱۹۴۴ء تک گاندھی جی نے مطالبہ پاکستان کے خلاف کئی نکات اٹھائے اور قائداعظم نے ان سب کی مدلل وضاحت کی۔

ہندوؤں کے علاوہ سکھوں نے بھی مطالبہ پاکستان کی مخالفت میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ اسے کمزور کرنے کے لیے انہوں نے پنجاب میں سکھ ریاست کے قیام کی تحریک چلائی۔ قائداعظم نے انہیں راہ راست پر لانے کی ہر ممکن کوشش کی اور انہیں بار بار یقین دلایا کہ پاکستان میں ان کے حقوق کا پورا پورا تحفظ کیا جائے گا' لیکن اکالی دل کی قیادت اس وقت ماسٹر تارا سنگھ جیسے کانگرس نواز کے ہاتھ میں تھی' چنانچہ ان کی مخالفت میں کسی طرح کی نہ ہوئی۔

اس زمانے میں مسلم لیگ انتہائی مقبول اور طاقت ور جماعت بن چکی تھی۔ اس کا ثبوت گزشتہ چند برسوں کے دوران ضمنی انتخابات میں مسلسل کامیابیوں کے علاوہ ۱۹۴۵ء۔۱۹۴۶ء میں مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخابی کے نتائج سے سامنے آ چکا تھا۔ مرکزی اسمبلی میں مسلم لیگ نے ۱۰۰ فیصد نشستیں حاصل کر لیں اور صوبائی اسمبلیوں

میں ۴۹۵ مسلم نشستوں میں سے ۴۴۰ نشستوں پر قبضہ کر لیا۔ انتخابی مہموں کی نگرانی قائداعظم نے خود کی تھی اور انتہائی منظمانہ طریقے استعمال کیے تھے۔ اب مسلم لیگ کی مسلمہ نمائندہ حیثیت کو چیلنج نہیں کیا جا سکتا تھا؛ چنانچہ قائداعظم کی قیادت میں مسلم لیگ نے ۱۱ جنوری ۱۹۴۶ کو یوم فتح منایا، جس کے گہرے نفسیاتی اثرات مرتب ہوئے۔

کیبنٹ مشن پلان کے اجرا کے بعد عبوری حکومت کی تشکیل کے سلسلے میں جو آئینی تعطل رونما ہوا وہ برطانوی حکومت اور کانگرس کے غلط رویے کا نتیجہ تھا، چنانچہ قائداعظم نے یوم راست اقدام (Direct Action Day) منانے کا حکم دیا۔ ۱۶ اگست ۱۹۴۶ کو پورے ملک میں جلسے ہوئے، جلوس نکالے گئے اور سرکاری خطاب یافتہ مسلمانوں نے اپنے خطابات واپس کرنے کا اعلان کیا، نظم و نسق کی چولیں ڈھیلی پڑ گئیں۔ ظاہر ہے کہ ملکی سیاست نے اس کے بہت گہرے اور دور رس اثرات قبول کیے۔ حکومت مسلم لیگ کو عبوری حکومت میں شامل کرنے پر رضا مند ہو گئی۔ عبوری حکومت کا قیام ہندوستان کو متحد رکھنے اور مطالبہ پاکستان کو ٹالنے کی آخری کوشش تھی، لیکن قائداعظم کی فراست نے اسے بھی ناکام بنا دیا۔ بالآخر انگریزوں اور ہندوؤں کو پاکستان کا مطالبہ تسلیم کرنا پڑا اور ۳ جون ۱۹۴۷ کو آل انڈیا ریڈیو سے وائسرائے لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے برعظیم پاک و ہند کی آزادی اور پاکستان کے قیام کا اعلان کر دیا۔

پاکستان کو آئینی طور پر ایک علیحدہ اور آزاد مملکت تسلیم کر لینے کے بعد بھی اسے سبوتاژ کرنے کی کارروائیاں جاری رہیں۔ بہرحال ان تمام مخالفتوں، سازشوں اور رکاوٹوں کے باوجود ۱۴ اگست کو پاکستان کا قیام عمل میں آ گیا۔

قائداعظم بحیثیت سربراہ مملکت (۱۹۴۷ تا ۱۹۴۸): قائداعظم نے ۱۴ اگست ۱۹۴۷ کو پاکستان کے سربراہ کی حیثیت سے گورنر جنرل کے عہدے کا حلف اٹھایا اور اپنی وفات (۱۱ ستمبر ۱۹۴۸) تک اس پر فائز رہے۔

یہ ایک انتہائی پرآشوب دور تھا۔ ہر نئی مملکت کی طرح پاکستان کو بھی بے شمار دقتوں اور مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ چونکہ انگریزوں اور ہندوؤں نے پاکستان کو صدق دل سے قبول نہیں کیا تھا، اس لیے پاکستان کو جلد از جلد ختم کر دینے کی معاندانہ کوششیں جاری رہیں۔ اس نوزائیدہ مملکت کے لیے نت نئے مسائل پیدا کیے گئے۔ ایک طرف تو مشرقی پنجاب اور بھارت کے کئی دوسرے علاقوں میں مسلمانوں کے قتل عام کے بعد وہاں کے بچے کھچے مسلمانوں کو پاکستان کی طرف دھکیل دیا گیا، جس کے باعث پاکستان کو وجود میں آتے ہی لاکھوں مہاجرین کی آمد اور ان کی بحالی اور آباد کاری کے مسئلے سے دوچار ہونا پڑا اور دوسری طرف پاکستان کے اثاثے روک لیے گئے۔ مزید براں کشمیر پر، جہاں مسلمانوں کی غالب اکثریت تھی، بھارت نے زبردستی قبضہ کرنے کی کوششیں شروع کر دیں۔ جوناگڑھ، مانا وادر اور مانگرول کی مسلم ریاستوں پر، جنہوں نے پاکستان سے الحاق کا اعلان کیا تھا، بھارت نے جارحانہ قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد حیدر آباد کی باری آئی، جسے برطانوی دور حکومت میں بھی ایک نیم خود مختار مسلمان ریاست کی حیثیت حاصل رہی تھی۔ پھر نہری پانی کا مسئلہ پیدا کیا گیا۔ قائداعظم نے ایک عظیم مدبر اور سیاست دان کی حیثیت سے ان تمام حالات و واقعات کا مردانہ وار مقابلہ کیا۔ اپنی ضعیف العمری اور خطرناک علالت کے باوجود وہ پیش آمدہ مسائل سے نجات حاصل کرنے کے لیے ان تھک محنت کرتے رہے اور تحریر و تقریر سے قوم کے عزم و حوصلہ کو برقرار رکھا۔ قیام پاکستان کے سلسلے میں جو دھاندلیاں ہوئی تھیں ان کا قائداعظم کو گہرا صدمہ پہنچا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ریڈ کلف ایوارڈ صریحاً ناانصافی پر مبنی تھا، لیکن قائداعظم نے قوم کو تلقین کی کہ اس کے باوجود ایک باعزت قوم کی طرح ہمیں اس فیصلے کی پابندی کرنی چاہیے۔ وہ بار بار اپنے عوام کو یہ بات ذہن نشین کراتے رہے کہ پاکستان کا قیام "حقیقتاً" عمل میں آ چکا ہے، یہ ہمیشہ قائم رہے گا اور اسے کوئی طاقت نہیں مٹا سکتی۔

قائداعظم نے پاکستان میں زندگی کے ہر شعبے کو منظم کرنے کا آغاز کر دیا۔ دستور ساز اسمبلی کا افتتاح کیا اور اسے اپنے فرائض منصبی ادا کرنے کی تلقین کی۔

ملک میں ایسے عناصر بھی موجود تھے جو آزادی سے قبل مطالبہ پاکستان کے شدید مخالف رہے تھے۔ پاکستان کا قیام ان کے عزائم کی شکست کے مترادف تھا، چنانچہ وہ اس کا انتقام لینے کے لیے طرح طرح کے صوبائی اور لسانی تعصبات کو ہوا دیتے رہتے تھے۔

ان مسائل کو سلجھانے کے علاوہ قائداعظم نے مہاجرین کی بحالی

کی طرف فوری توجہ دی۔ ستمبر۔ اکتوبر ۱۹۴۷ء میں انہوں نے لاہور آکر مہاجرین کے کام کی خود نگرانی کی۔ اس کے ساتھ ساتھ مسئلہ کشمیر کے حل کی کوششیں بھی جاری رکھیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے ماؤنٹ بیٹن سے بھی تبادلہ خیال کیا (نومبر ۱۹۴۷ء) اور بالآخر بھارت کی ہٹ دھرمی سے مجبور ہو کر کشمیر میں پولیس ایکشن کا فیصلہ کیا، لیکن بدقسمتی سے فوج کے انگریز کمانڈر انچیف نے تعاون سے کام نہ لیا اور یہ مسئلہ روز بروز الجھتا ہی چلا گیا (تفصیلات کے لیے رک بہ پاکستان در ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

الغرض بحیثیت سربراہ مملکت قائداعظم نے پاکستان کو ایک مثالی ریاست بنانے کے لیے ان تھک محنت کی، یہاں تک کہ اپنے آخری ایام میں بھی، جب صحت بالکل جواب دے چکی تھی، وہ اپنے فرائض منصبی سرانجام دیتے رہے اور انہوں نے ضروری سرکاری کاغذوں کو دیکھنے اور ان پر اپنے احکامات صادر کرنے کا سلسلہ جاری رکھا۔

مسلسل مصروفیت اور تھکن سے جب ان کی صحت بہت زیادہ خراب ہو گئی تو طبی مشورے کے تحت جون ۱۹۴۸ء میں وہ آرام اور علاج کے لیے پہلے کوئٹہ اور پھر زیارت میں منتقل ہو گئے۔ یہاں بھی سرکاری مصروفیات جاری رہیں۔ ملک کے بہترین ڈاکٹروں کی مساعی کے باوجود جب بحالی صحت کی طرف سے مایوسی ہو گئی تو ۱۱ ستمبر ۱۹۴۸ء کو انہیں بذریعہ ہوائی جہاز کراچی لایا گیا اور اسی دن وہ اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔ ملک بھر میں صف ماتم بچھ گئی۔ ۱۲ ستمبر کو لاکھوں افراد نے جنازے میں شرکت کی۔ نماز جنازہ شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی نے پڑھائی اور کراچی کے عین وسط میں انہیں دفنا دیا گیا، جہاں یحیٰی مرچنٹ کے نقشے کے مطابق ایک عظیم الشان مقبرہ تقریباً ڈیڑھ کروڑ روپے کی لاگت سے ۱۹۷۰ء میں مکمل ہوا۔ اسلامی فن تعمیر کا یہ خوبصورت نمونہ آج مرجع خاص و عام ہے۔

مآخذ : دیکھیے بذیل مادہ در ۲۲۲.

○

المحمدیہ : متعدد دستوں کا نام، بالخصوص انتہا پسند شیعی گروہ، جیسا کہ کیسانیہ [رک بآں] کی مثال سے ظاہر ہے، زمانہ قدیم میں بعض اہل تشیع نے امامت کو ان کی طرف منتقل کر دیا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی حضرت فاطمہؓ کی اولاد میں سے نہ تھے اور اس کے بعد امامت ان لوگوں میں منتقل ہو گئی جو علوی بھی نہ تھے، چنانچہ منصوریہ فرقے کے لوگ ایک ایسے ہی شخص ابو منصور العجلی کو امام مانتے تھے، جسے حاکم عراق یوسف بن عمر الثقفی نے خلیفہ ہشام کے زمانے میں، یعنی ۱۲۰ھ/۷۳۸ء سے بھی قبل، قتل کرا دیا تھا۔

ابو منصور نے، جسے امام جعفر الصادقؒ نے غلو کی بنا پر رد کر دیا تھا، علویوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اپنے رجحانات کو اور زیادہ ترقی دی۔ وہ کہتا تھا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خاندان عرش سفلی ہے، یعنی زمین اور وہ خود عرش کا ایک ٹکڑا ہے، جو زمین پر اترا ہے، جس کا ذکر سورۃ ۵۲ [الطور]، آیہ ۴۴ میں ہے کیونکہ اسے خود اللہ نے چھوا ہے اور عرش سفلی کی ایک سیر میں اس کی تعلیم فرمائی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے مذہبی قوانین کو منسوخ کر دیا تھا۔ اس کی موت کے بعد ایک گروہ تو حسینیہ کہلایا، جو اس کے بیٹے الحسین کو امام تسلیم کرتا تھا اور دوسرا گروہ محمدیہ تھا۔ یہ امام محمد (النفس الزکیہ) بن عبداللہ بن الحسن بن الحسین بن علی بن ابی طالب کا معتقد تھا، جو ۱۴۵ھ/۷۶۲ء میں مدینے میں عباسی خلیفہ المنصور کے لشکر کا مقابلہ کرتے ہوئے شہید ہوئے۔ محمدیہ نے پھر کسی علوی کو امام تسلیم کرنے کے لیے ابو منصور کا ایک مبینہ وصیت نامہ پیش کیا اور اس میں مفصلہ ذیل ترتیب امامت ہے، یعنی امام محمد باقر حسینی کی وصیت تھی ابو منصور اور اس کی وصیت تھی محمد بن عبداللہ حسنی کا مقابلہ سلسلہ یہود سے کیا، جس میں پہلے حضرت موسیؑ پھر یوشع بن نون، پھر ان کے بجائے ہارون آتے ہیں (مراد متاخر امامت سے ہے)۔ یہ ترتیب دونوں صورتوں میں اس لیے منتخب کی گئی کہ دو بھائیوں کی نسلوں (بطنان) میں تصادم پیدا نہ ہو۔ یہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ آیا محمدیہ نے کوئی مستقل فرقہ بھی قائم کیا یا نہیں۔ اس نام سے تو صرف یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ النفس الزکیہ کا اثر و رسوخ وسیع تھا اور جن کی طرف تمام اہل تشیع حتی کہ وہ شیعی بھی جو حسینی گروہ سے متعلق تھے، رجوع کر گئے اور اس کے علاوہ مغیریہ فرقے کے افراد نے بھی آکر اور کچھ نہیں تو اپنی ولی دعاؤں سے النفس الزکیہ کی حمایت و تائید کی۔ مغیریہ فرقہ کے افراد مغیرہ بن سعید کے پیرو تھے، جسے ۱۱۹ھ/۷۳۷ء میں یوسف بن عمر کے پیشرو خالد بن عبداللہ القسری نے، تاہم جابر بن یزید الجعفی کی قیادت میں ہلاک کر دیا تھا۔

اس گروہ سے بالکل ہی مختلف ایک انتہا پسند اسلامی فرقہ محمدیہ بھی ہے، جو میمیہ کہلاتا ہے۔ ان کا نام اس عقیدے کی وجہ سے مشہور ہوا کہ وہ علیائیہ یا عینیہ کے مقابلے، میں جو (نعوذ باللہ) حضرت علیؓ کی خدائی کے قائل تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو (نعوذ باللہ) خدا مانتے تھے۔ اس فرقے کا سب سے بڑا نمائندہ الفیاض بن علی تھا، جو ۲۷۹ھ/۸۹۲ء اور ۲۸۹ھ/۹۰۲ء کے مابین سزائے موت پا کر کیفر کردار کو پہنچا۔

خارجیہ محمدیہ ایک علیحدہ فرقہ تھا جو خالصۃً خارجی گروہ عجاردہ کا ایک ذیلی فرقہ تھا۔ یہ ایک شخص محمد بن زرق کے پیرو تھے۔

مآخذ: (۱) الاشعری: مقالات الاسلامیین، طبع H.Ritter، قسطنطینیہ ۱۹۲۸ء، ۱: بعد، ۲۲؛ (۲) البغدادی: الفرق، بین الفرق قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۴۲ بعد، ۲۴۳ بعد، ۲۲۴ بعد؛ (۳) ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ تا ۱۳۲۱ھ، ۴: ۱۸۶ بعد؛ (۴) الایجی: مواقف، طبع Soerensen، لائپزگ ۱۸۴۸ء، ص ۳۵۳ بعد؛ (۵) المسعودی: مروج الذہب، طبع B. de Meynard، بمدد اشاریہ۔

○

مِحْنَۃ: (ع)، م- ح- ن، کے معنی ہیں آزمائش، ابتلا، سخت تکلیف، کوڑے مارنا، سزا وغیرہ وہ آزمائشیں جو دنیا میں خدا رسیدہ بزرگان دین، مصلحین اور ائمہ دین کو پیش آئیں، "عدالت احتساب"۔ ان آخری معنوں میں اس کا اطلاق عام طور پر معتزلہ کی عدالت احتساب پر ہوتا ہے اور اس ظلم و تشدد پر بھی جو ۲۱۸ھ / ۸۳۳ء تا ۲۳۴ھ / ۸۴۸ء جاری رہا۔ سب سے پہلی عدالت احتساب عباسی خلیفہ المامون (۱۹۸ھ / ۸۱۳ء تا ۲۱۸ھ / ۸۳۳ء) نے اپنے عہد کے آخر میں مسئلہ خلق قرآن کے سلسلے میں قائم کی۔ جب اس نے والی بغداد اسحٰق بن ابراہیم کو لکھا کہ اپنے علاقے کے سب قاضیوں کو اس کے سامنے پیش کرے تاکہ قرآن کے متعلق ان کی رائے معلوم کی جا سکے (الطبری ۳: [illegible] بعد، ترجمہ از Patton، کتاب مذکور، ص ۵۷ تا ۶۱؛ کتاب بغداد، ص ۲۳۸ بعد)۔ پھر جن علما نے خلیفہ کے خیالات کے مطابق رائے دی، انھیں حکم دیا گیا کہ اپنے اپنے علاقے میں قانونی شہادتیں لیں اور اسی قسم کی عدالتیں قائم کریں۔

اسی مضمون کے خطوط دوسرے صوبوں میں بھیجے گئے۔ مصر میں تو کوئی کارروائی نہیں کی گئی۔ کوفے میں عام احساس یہ تھا کہ خلیفہ کے حکم کی تعمیل نہ کی جائے۔ دمشق میں اس نے تاہم ایشیائے کوچک جاتے ہوئے علمائے شہر کا خود احتساب کیا تھا۔

اپنے ایک دوسرے مکتوب میں اس نے اسحٰق بن ابراہیم کو حکم دیا کہ سات بڑے بڑے علمائے بغداد کو اس کی خدمت میں بھیجے تاکہ وہ ان کا خود امتحان لے سکے۔ ان سات علما میں سے جنھیں دربار خلافت میں طلب کیا گیا، ایک ابن سعد (رک بآں) بھی تھا یعنی الواقدی (رک بآں) کا کاتب اور کتاب الطبقات کا مصنف۔ یہ سب کے سب اس دباؤ میں آ کر جو ان پر ڈالا گیا تھا اس زبردستی کے عقیدے پر متفق ہو گئے۔ اس پر انھیں بغداد واپس بھیج دیا گیا جہاں اسحٰق بن ابراہیم نے علما کی موجودگی میں پھر ان سے کہا کہ سب کے سامنے اس عقیدے کا اقرار کریں (الطبری ۳: [illegible] بعد؛ کتاب بغداد، ص ۳۴۳ بعد)۔ خلیفہ نے جب دیکھا کہ اس کا یہ طریق کامیاب ہو رہا ہے تو اس نے سختی سے اس پر عمل کرنا شروع کر دیا۔ ایک تیسرے مکتوب میں جو مذہبی دلائل سے پر تھا (الطبری، ۳: [illegible] بعد؛ Patton: کتاب مذکور، ص ۶۵ بعد) اس نے اسحٰق بن ابراہیم کو حکم دیا کہ اپنے علاقے کے تمام قاضیوں کا امتحان لے اور پھر وہ اپنی اپنی جگہ ان تمام گواہوں اور معاونین کار کا جن کا تعلق قانونی معاملات سے ہے احتساب کریں۔ چنانچہ اسحٰق بن ابراہیم نے بغداد کے سربرآوردہ علما کو طلب کیا (الطبری، ۳: [illegible] بعد، Patton، کتاب مذکور، ص ۶۹ بعد)، ان میں احمد بن حنبلؒ بھی تھے۔ اس احتساب کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض نے تو اس عقیدے کو قبول کر لیا اور بعض مستقل مزاجی کے ساتھ اپنے مسلک پر قائم رہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی یہ عقیدہ قبول نہیں کیا۔

اپنے چوتھے مکتوب میں جو اسحٰق بن ابراہیم (الطبری، ۳: [illegible] بعد، Patton، کتاب مذکور، ص ۷۲ بعد) کے نام تھا خلیفہ نے ہر عالم کے طریق زندگی اور سیرت و کردار کے پیش نظر اس کے عقیدے سے بحث کرتے ہوئے حکم دیا کہ جن علما کا جواب تسلی بخش نہیں ان کو طرسوس میں اس کی قیام گاہ پر بھیج دیا جائے، لہٰذا علما کا پھر سے احتساب ہوا اور اسحٰق بن ابراہیم نے دیکھا کہ ان میں سے صرف دو اپنے عقیدے پر قائم ہیں: امام احمد بن حنبلؒ اور محمدؒ بن نوح۔ ان دونوں کو قید کر کے طرسوس بھیج دیا گیا۔ وہ ابھی راستے ہی میں تھے کہ انھیں خلیفہ کی موت کی خبر پہنچی۔ اس پر انھیں پھر بغداد واپس کر

دیا گیا' لیکن محمد بن نوح کا انتقال دارالخلافہ میں پہنچنے سے پہلے ہی ہو گیا۔

امام احمد بن حنبلؒ کو قید میں رکھا گیا۔ گو بار بار تحریک کی گئی کہ دوسروں کی طرح وہ بھی تقیہ (رک باں) کر لیں' لیکن وہ اپنے اصول پر قائم رہے۔ آخر کار جب انھیں المامون کے بھائی اور جانشین المعتصم (۲۱۸ھ / ۸۳۳ء تا ۲۲۷ھ / ۸۴۲ء) کے سامنے پیش کیا گیا تو قرآن مجید کی حقیقت اور بعض دوسرے مسائل کے بارے میں ان کی خلیفہ اور احمد بن داؤد اور دوسرے علما سے گرما گرم بحث ہوئی۔ یہ مناظرہ تین روز تک جاری رہا' مگر امام احمد بن حنبلؒ کے رویے میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی' لہٰذا خلیفہ کے حکم سے انھیں کوڑے لگائے گئے اور پھر اس کے بعد بغاوت کے ڈر سے (کیونکہ ان کا رسوخ بہت زیادہ تھا) ان کو آزاد کر دیا گیا۔ اس واقعے کے بعد المعتصم کے عہد میں ان کا کوئی ذکر سننے میں نہیں آتا (ابوالمحاسن' ۱ : ۶۳۹' Patton' ۱۱۳)۔ المعتصم کو نہ تو اس سے کوئی دلچسپی تھی اور نہ دینی معاملات میں اپنے پیش رو کی طرح اس نے کوئی خاص تربیت پائی تھی۔

مسئلہ خلق قرآن میں غلو اور تشدد کے باعث بنو عباس کی حکومت علماء اور عوام میں غیر مقبول ہو گئی' اور ان کی مقبولیت اور شہرت پر نمایاں اثر پڑا۔ قدیم طرز کے علماء نے اس کو مکمل طور پر رد کر دیا۔

اس کے بیٹے الواثق باللہ (۲۲۷ھ / ۸۴۲ء تا ۲۳۲ھ / ۸۴۷ء) نے گو المامون کا طور طریقہ اختیار کر لیا تھا (ابوالمحاسن' ۱ : ۶۸۳' Patton' ص ۱۱۵ ببعد) : مگر اس کے متعلق یہ بھی مشہور ہے کہ اپنے باپ کو محنہ کا سلسلہ جاری رکھنے سے منع کر چکا تھا۔ بہرحال الواثق نے والیان صوبہ کو حکم دیا کہ اپنے اپنے علاقے کے شرفا کا احتساب کریں۔ اس حکم کا نتیجہ کیا نکلا؟ اس کے متعلق ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ پھر اس دوران میں امام احمد بن حنبلؒ کا نام مقبول عوام اساتذہ میں ہونے لگا۔ جب انھیں معلوم ہوا کہ احمد بن ابی داؤد نے اپنی سرگرمیاں پھر سے تازہ کر دی ہیں تو خود ہی درس و تدریس سے الگ ہو گئے' لہٰذا امام موصوف کو ان کے حال پر چھوڑ دیا گیا۔

بعض قابل ذکر علما میں جو الواثق کے عہد میں اپنے عقیدے پر قائم رہے ایک نعیم بن حماد تھے اور دوسرے ابو یعقوب یوسف بن یحیٰی البویطی' الشافعی کے شاگرد اور ان کی بعض تصانیف کے شارح جن کے نام سے ہر کوئی واقف ہے (Patton' ص ۸۹)۔ دونوں کا انتقال قید میں ہوا۔ احمد بن ابی داؤد کے مذہبی جنون کا یہ حال تھا کہ ۲۳۱ھ / ۸۴۶ء میں جب تجویز ہوئی کہ تقریباً ۳۶۰۰ مسلمان قیدیوں کا جو بوزنطیوں کے پاس ہیں کیوں نہ فدیہ ادا کر دیا جائے تو اس نے رائے دی کہ جو لوگ خلق قرآن کا اقرار نہ کریں انھیں اس میں شامل نہ کیا جائے چنانچہ ایسا ہی ہوا (الطبری' ۳ : ۳۵۱ ببعد ابوالمحاسن' ۱ : ۶۸۳' Patton' ص ۱۳۰)۔ کہتے ہیں کہ الواثق نے اپنی موت سے پہلے معتزلہ عقائد ترک کر دیے تھے۔ اس کے جانشین المتوکل (۲۳۲ھ / ۸۴۷ء تا ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء) کے عہد میں شروع کے دو ایک سال تو محنہ کا سلسلہ جاری رہا' لیکن ۲۳۳ھ میں اسے موقوف کر دیا گیا اور حکم جاری کیا کہ جو لوگ خلق قرآن کے قائل رہیں گے انھیں موت کی سزا نہیں دی جائے گی نیز رک بہ مامون الرشید (بنو عباس' در آآ' بذیل مادہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مدرسہ : رک بہ مسجد' مدارس۔

○

المدینۃ المنورۃ : (ع) : جزیرہ نمائے عرب کے صوبہ حجاز کا مقدس شہر' اس کا پہلا نام یثرب تھا۔ بطلیموس کے جغرافیہ میں یثرب کا نام یثریپ (Jathripa) آیا ہے (جواد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام' ۴ : ۳۳' بیروت ۱۹۷۰ء)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم جب ہجرت فرما کر یثرب آئے تو انھوں نے مدینہ کا نام طیبہ اور طابہ رکھ دیا (لسان العرب' بذیل مادہ)۔ قرآن مجید میں یثرب اور مدینہ دونوں نام آئے ہیں۔ مدینہ کے انتیس نام زیادہ مشہور ہیں جن میں طیبہ' طابہ' مدینۃ النبیؐ اور مدینۃ الرسول اور دار الہجرۃ وغیرہ قابل ذکر ہیں (یاقوت : معجم البلدان' ۴ : ۴۶۰' لائپزگ ۱۸۶۹ء)۔ مدینہ کے مشہور مورخ السمہودی نے چورانوے نام لکھے ہیں (وفاء الوفاء باخبار دار المصطفٰی' ص ۷ تا ۱۱' بار اول' قاہرہ ۱۳۲۶ھ)۔

مدینہ منورہ ۳۹ درجے' ۵۵ دقیقے طول بلد مشرقی اور ۲۴ درجے' ۳۳ دقیقے عرض بلد شمالی میں خط استواء کے شمال میں واقع ہے۔ یہ مکہ مکرمہ سے تین سو میل اور ینبع سے ایک سو تیس میل کے فاصلے پر واقع ہے اور سطح سمندر سے چھ سو میٹر بلند ہے۔ اس کے شمال میں جبل احد اور جنوب میں جبل عیر ہیں اور یہ دونوں مدینہ منورہ سے چار کلو میٹر کے فاصلے پر ہیں۔ شہر کے مغرب اور مشرق میں حرۃ الوبرۃ اور حرۃ الواقم واقع ہیں۔ یہ سیاہ پتھروں کے علاقے ہیں' جن کو آتشیں سیال مادہ نے ایک دوسرے سے جوڑ دیا ہے اور جو سخت نوکیلے اور آڑے ترچھے ہیں اور میلوں کی مسافت میں پھیلے ہوئے ہیں۔ شہر کے ارد گرد کئی وادیاں ہیں جن میں وادی العقیق اور وادی رانوناء قابل ذکر ہیں۔ ان میں بہت سے باغات اور کھیت ہیں اور یہ اہل مدینہ منورہ کی سیر گاہیں ہیں۔

مدینہ منورہ میں چوبیس سے زیادہ پانی کے چشمے ہیں جن میں اہم ترین العین الزرقاء ہے۔ اس کا اجرا امیر معاویہؓ کے حکم سے ہوا تھا۔ مدینہ کا پانی ہلکا' سرد اور شیریں ہے۔ شہر کی ہوا گرمیوں میں سخت گرم اور سردیوں میں سخت سرد ہوتی ہے۔ مدینہ منورہ کی اراضی دو قسم کی ہے' پہلی قسم سفید رنگ کی ریتلی زمین پر مشتمل ہے۔ یہ مدینہ منورہ کے مشرقی جانب ہے اور اس میں کھجور' انگور اور انار بکثرت ہوتے ہیں' دوسری قسم سیاہ رنگ کی ہے جس میں گندم' جو' انار' نارنگی' رنگ برنگ کے پھول اور قسم قسم کی سبزیاں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اراضی مدینہ کے جنوب میں قباء' عوالی اور عقیق میں واقع ہے (عمر رضا کحالہ: جغرافیہ شبہ جزیرۃ العرب' ص ۱۶۳ تا ۱۶۷' دمشق ۱۹۶۴ء؛ البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ' ص ۲۵۲ تا ۲۶۸' مطبوعہ قاہرہ)۔ مدینہ منورہ کے مکانات پتھر کے بنے ہوئے ہیں اور دو دو تین تین منزلہ ہوتے ہیں۔ گلیاں اور بازار تنگ ہیں۔ باشندے حلیم' خلیق اور شیریں گفتار ہیں۔ بازار غیر ملکی مصنوعات سے بھرے رہتے ہیں۔ حج کے موسم میں خرید و فروخت عروج پر پہنچ جاتی ہے۔ مدینے کی سب سے بڑی سوغات کھجور ہے جو کئی اقسام کی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ زائرین چادریں' رومال' ٹوپیاں اور جائے نماز تبرک کے طور پر خرید کر لے جاتے ہیں۔

مدینہ منورہ میں یہود کے تین قبیلے آباد تھے: بنو قینقاع' بنو نضیر اور بنو قریظہ۔ ان قبائل کی بہت سی ذیلی شاخیں تھیں' اسی لیے المسعودی نے لکھا ہے کہ یہود کے قبیلے بیس سے زیادہ تھے (وفاء الوفا' ص ۱۶۱' مطبوعہ قاہرہ)۔ ان تینوں قبائل کے باہمی تعلقات کشیدہ رہتے تھے۔ بنو قینقاع اور دوسرے یہودیوں میں عداوت چلی آتی تھی کیونکہ بنو قینقاع بنو خزرج کے ساتھ یوم بعاث میں شریک تھے اور بنو نضیر اور بنو قریظہ نے بنو قینقاع کا بڑی بے دردی سے خون بہایا تھا اور ان کا شیرازہ منتشر کر دیا تھا۔ مدینہ منورہ میں یہود مختلف بستیوں اور محلوں میں رہتے تھے جن میں قلعے اور مستحکم عمارتیں بنی ہوئی تھیں۔ یہ قلعہ بند محلے یا گڑھیاں اطام یا آطم کہلاتی تھیں' جہاں دشمن کے حملے کے وقت قبیلے کے لوگ پناہ لیتے تھے۔ جب مرد لڑنے کے لیے جاتے تھے تو عورتیں' بچے اور معذور لوگ یہاں چلے آتے تھے۔ (الیہود فی بلاد العرب' ص ۱۴۱ و ۱۵۱' قاہرہ ۱۹۲۷ء)

یہود کی مادری زبان عبرانی تھی' مگر حجاز آ کر ان کی زبان رفتہ رفتہ عربی ہو گئی تھی اور وہ اسی زبان میں روزمرہ کا کام کرتے تھے۔ عبرانی ان کی مذہبی اور تعلیمی زبان تھی۔

یہود کے علاوہ مدینہ میں عیسائی بھی موجود تھے۔ اوس و خزرج (مدینہ کے عرب باشندے) سد مآرب کے انہدام کے بعد یمن سے مدینہ منورہ آئے تھے۔ اوس کے قبائل مدینہ منورہ کے جنوب و مشرق میں اور خزرج کے قبائل وسطی اور شمالی علاقے میں آباد ہوئے تھے (رک بہ الانصار' اوس' خزرج)۔ یہود ان دونوں قبیلوں کو لڑاتے رہتے تھے تاکہ مدینہ منورہ پر ان کا اقتصادی تسلط برقرار رہے اور وہ ان کا استحصال کرتے رہیں۔ اوس و خزرج کے درمیان آخری جنگ بعاث تھی جو ہجرت سے پانچ سال پہلے ہوئی تھی۔ مدینہ میں کئی بازار تھے' جن میں سب سے اہم' سوق بنی قینقاع تھا جو سونے اور چاندی کے زیورات و مصنوعات اور کپڑے والوں کا خاص بازار تھا۔ مدینہ میں سوتی اور ریشمی کپڑے' رنگین قالیچے اور منقش پردے عام طور پر موجود تھے۔ عطر فروش مختلف قسم کے عطر اور مشک فروخت کرتے تھے (عبدالحی الکتانی: التراتیب الاداریہ' ۲: ۷۱' مطبوعہ بیروت)۔ مدینہ کے بعض گھروں کے ساتھ باغ بھی تھے۔ بیٹھنے کے لیے کرسی کا بھی استعمال ہوتا تھا۔ شیشے اور پتھر کے پیالے اور تغارے مستعمل تھے اور مختلف قسم کے چراغ استعمال ہوتے تھے۔ قسم قسم کے زیورات بھی پہنے جاتے تھے' جیسے کنگن' بازو بند' پازیب' کان کے بندے اور بالیاں' انگوٹھیاں اور سونے یا یمنی دانوں کے ہار وغیرہ۔ عورتوں میں کپڑا بننے اور کاتنے کا عام رواج تھا۔ سلائی' رنگائی' معماری اور

خشت سازی اور سنگ تراشی جیسی صنعتیں ہجرت سے بہت پہلے مدینہ میں رواج پا چکی تھیں۔ یہ تھے مدینہ کے سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی حالات جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکہ معظمہ میں مبعوث ہوئے (عبدالحی الکتانی: التراتیب الاداریہ، ۱: ۱۴۳، مطبوعہ بیروت)۔

عہد اسلام: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اوس و خزرج کے چند آدمی عقبہ کے پاس آپؐ کو ملے، آپؐ نے ان کو اسلام کی دعوت دی اور قرآن مجید کی تلاوت فرمائی۔ یہ لوگ مدینہ منورہ میں یہودیوں کے پڑوس میں رہا کرتے تھے اور یہود کو نبوت اور انبیا کے بارے میں آپس میں گفتگو کرتے اور تورات پڑھتے ہوئے برابر دیکھتے اور سنتے تھے۔ وہ ان سے سنتے رہتے تھے کہ قریبی زمانے میں کوئی نبی آنے والا ہے (The Cambridge History of Islam، در Muhammad : Montgomery Watt) چنانچہ آپ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ہمراہ مدینہ منورہ میں ۱۲ ربیع الاول بروز دو شنبہ / ۲۴ ستمبر ۶۲۲ء کو قبا پہنچ گئے جو مدینہ کے مضافات میں ہے۔ اسی تاریخ سے اسلامی کیلنڈر اور اسلامی تاریخ کا آغاز ہوتا ہے (History of the Arabs : P.K. Hitti، ص ۱۲۱، لنڈن ۱۹۵۸ء)۔

آپؐ نے قبا میں چودہ روز قیام فرمایا اور ایک مسجد کی بنیاد رکھی۔

انصار کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مکہ سے روانگی کی اطلاع مل چکی تھی، چنانچہ آپؐ کے ورود مسعود پر اہل مدینہ نے جس محبت و عقیدت کا مظاہرہ کیا وہ تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہے (بخاری: صحیح و مسلم: صحیح، حدیث ہجرت)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت ابوایوب انصاریؓ کے ہاں فروکش ہوئے اور سات ماہ قیام فرمایا۔ جب مسجد نبویؐ جس کی تعمیر میں آپؐ خود شریک تھے اور رہائشی مکانات تعمیر ہو گئے، تو آپؐ وہاں منتقل ہو گئے۔

مکہ مکرمہ کے غریب الوطن مہاجر نہایت بے سروسامانی کی حالت میں مدینہ منورہ میں آئے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مہاجرین و انصار میں باہمی ہمدردی اور غم خواری اور ایک دوسرے کی امداد و اعانت کے لیے بھائی چارے اور مواخات کا ایک معاہدہ کرا دیا (ابن ہشام: السیرۃ، ص ۳۴۴ تا ۳۴۶، گوٹنگن ۱۸۵۸ء)۔

اسی زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہود اور دیگر اقوام مدینہ منورہ سے امن و امان کا معاہدہ کیا، جو میثاق مدینہ منورہ کہلاتا ہے (ابن ہشام: السیرۃ، ص ۳۴۲ تا ۳۴۴، گوٹنگن ۱۸۵۸ء)۔ مدینہ آنے پر نماز باجماعت کا اہتمام اور اذان کا حکم ہوا۔

اسلام کا مدنی دور نہ صرف تاریخ اسلام بلکہ تاریخ عالم کا اہم باب ہے۔ مدینہ منورہ میں آکر اسلام کو شان و شوکت نصیب ہوئی، جہاد کا حکم ملا، روزہ، زکوٰۃ، حج، نکاح و طلاق، غلاموں، اسیروں، دشمنان دین اور حدود و تعزیرات کے متعلق احکام نازل ہوئے اور دین اسلام نقطۂ عروج اور منتہائے کمال پر پہنچ گیا۔ مدینہ منورہ ہی سے مسلمان ذوق جہاد اور شوق شہادت سے سرشار ہو کر دنیا کی تسخیر کے لیے روانہ ہوئے۔

خلافت راشدہ: حضرت ابوبکر صدیقؓ (۱۱ھ / ۶۳۲ء- ۱۳ھ / ۶۳۴ء) کا زمانۂ خلافت زیادہ تر مرتد قبائل کے استیصال اور منکرین زکوٰۃ کی سرکوبی میں گزرا۔ حضرت عمر فاروقؓ (۱۳ھ / ۶۳۴ء تا ۲۳ھ / ۶۴۴ء) نے مدینہ منورہ میں مرکزی بیت المال قائم کیا، مسجد نبویؐ کی توسیع کی، مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ تک ہر منزل پر چوکیاں، سرائیں اور حوض تعمیر کرائے۔ حضرت عثمانؓ بن عفان (۲۳ھ / ۶۴۴ء تا ۳۵ھ / ۶۵۵ء) کا اہم کارنامہ مسجد نبویؐ کی تعمیر و توسیع ہے۔ انہوں نے ساری عمارت میں منقش پتھر لگوائے اور ستونوں کو سیسے سے مضبوط کیا اور عہد صدیقی کے قرآن مجید کے مدون نسخے کی نقلیں کرا کر مدینہ منورہ سے تمام ممالک اسلامیہ میں بھجوائیں۔ حضرت علیؓ (۳۵ھ / ۶۵۶ء تا ۴۰ھ / ۶۶۱ء) جب امیر معاویہؓ کے مقابلے کے لیے مدینہ منورہ سے بصرہ روانہ ہوئے تو اکثر اہل مدینہ اور اکابر صحابہ اس خانہ جنگی کے خلاف تھے۔ انہوں نے حضرت علیؓ کو یہ مشورہ دیا کہ مدینہ منورہ سے نہ نکلیں اور اگر اس وقت نکلے تو پھر یہاں واپس نہ آ سکیں گے اور مرکز حکومت مدینہ منورہ سے نکل جائے گا (الطبری، ۶: ۳۰۹۳، مطبوعہ لائیڈن)، چنانچہ ان کی پیش گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ جنگ جمل کے بعد حضرت علیؓ نے کوفہ واپس آ کر مدینے کے بجائے اس کو مرکز خلافت قرار دیا۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد امام حسنؓ نے امیر معاویہؓ سے مصالحت کر لی اور مرکز خلافت دمشق منتقل ہو گیا۔ اب مدینہ منورہ کی حیثیت ایک صوبائی شہر کی رہ گئی، اگرچہ اس کی علمی اور دینی مرکزیت اب بھی باقی تھی۔ حضرت امام حسنؓ بھی دستبرداری کے بعد مدینہ منورہ چلے آئے تھے۔ بعض صحابہ کرامؓ جو سیاسی کشاکش سے علیحدہ رہنا چاہتے تھے، مدینہ

منورہ کے قیام کو ترجیح دیتے تھے۔

سعودی حکومت (۱۳۴۴ھ تا حال): سلطان عبدالعزیز بن سعود نے حجاز پر قبضہ کرنے کے بعد ملک النجد و الحجاز کا لقب اختیار کر کے ملک میں امن و امان قائم، بدوؤں کی شوریدہ سری کا خاتمہ کیا، حج کے راستے کو محفوظ و مامون بنایا اور ملک کو ترقی کے راستے پر گامزن کیا۔ اس کے عہد میں مدینہ منورہ کی آبادی میں بتدریج اضافہ ہونے لگا۔ ۱۹۳۸ء میں تیل کی دریافت اور برآمد سے ملک کی خوشحالی اور اقتصادی خود مختاری کا نیا دور شروع ہوا اور اہل مدینہ نے بھی آسودہ حال ہو کر اطمینان کا سانس لیا۔ سلطان عبدالعزیز بن سعود کی وفات (۱۹۵۳ء) کے بعد شاہ سعود بن فیصل اور بعد ازاں شاہ فیصل (م ۱۹۷۵ء) نے زمام حکومت سنبھالی۔ مدینہ منورہ کی موجودہ ترقی و خوشحالی شاہ فیصل کی مرہون منت ہے۔ ان دونوں حکمرانوں نے مسجد نبویؐ کی توسیع و تزئین پر کروڑوں پونڈ صرف کیے اور جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کی توسیع و تکمیل کی۔ مدینہ منورہ کی آبادی تقریباً کئی لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ ان میں ہندی، بخاری اور شامی مہاجرین کی بھی کافی تعداد ہے۔ شہر میں بہت سے ہوٹل کھل گئے ہیں۔ جامعہ اسلامیہ کے قیام سے علمی رونق بھی آ گئی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: السیرۃ النبویۃ، ص ۳۲۸ تا ۳۳۲، ۳۴۱ تا ۳۴۳، گوٹنگن ۱۸۵۸ء؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، ۴: ۴۶۰ تا ۴۷۳، لائپزگ ۱۸۶۹ء؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل، ۲: ۳۰۳، ۶: ۲۱، ۲۳۳۱، مطبوعہ قاہرہ؛ (۴) السمہودی: وفاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ، ۱: ۷ تا ۱۹، ۳۲۲ تا ۳۴۷، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۵) البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ، ص ۲۵۳ تا ۲۶۱، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) عبدالحی الکتانی: تراتیب الاداریہ، ۱: ۷۹، مطبوعہ بیروت؛ (۷) اسرائیل ولفنسن: تاریخ الیہود فی بلاد العرب فی الجاہلیہ و صدر الاسلام، ص ۹، ۲۹، ۱۱۷، ۱۵۸، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۸) عمر رضا کحالہ: جغرافیہ شبہ جزیرۃ العرب، ص ۷۳ تا ۷۴، دمشق ۱۹۴۴ء؛ (۹) آثار المدینۃ المنورۃ، بار سوم، بیروت ۱۹۷۳ء و ۱۹۷۷ء۔

○

المرابط: المرابطی، رک بہ المرابطون۔

○

اَلْمُرَابِطُوْن: ایک مسلم خاندان کا نام، یہ لفظ جو ربط سے مشتق ہے، مضبوط باندھنے کے معنوں میں آتا ہے، 'المرابطہ' گھوڑوں یا انسانوں کی اس جماعت کو کہتے ہیں جو اسلامی سرحد کی حفاظت کے لیے فوجی چوکی میں متعین ہو۔ اصطلاحی معنوں میں اس سے مراد وہ دینی صفت مجاہد ہیں جو رباط (قلعہ یا حفاظتی سرحدی چوکی) یا منظم خانقاہ میں سکونت پذیر ہوں۔

المرابطون اس شاہی خاندان کا بھی نام ہے جس کی تاسیس صحرا نشین صنہاجہ قبائل کی بہت سی شاخوں نے مل کر کی تھی۔ ان قبائل نے پانچویں صدی ہجری کے نصف اول / گیارہویں صدی عیسوی کے وسط میں ایک دینی قائد کے جھنڈے تلے جمع ہو کر المغرب پر پیش قدمی کر کے اسے مسخر کر لیا اور بعد ازاں اندلس پر حملہ کر کے اس پر قبضہ کر لیا۔

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں صنہاجہ (دیکھیے A. Bel : Les Benou Ghanya، ص ۵، حاشیہ ۲، پیرس ۱۹۰۳ء) لثام (ایک نقاب کا نام جو آنکھوں کے نیچے چہرے کو ڈھانپ لیتا تھا) پہنا کرتے تھے، لہذا انہیں بعض اوقات 'ملثمون' بھی کہا جاتا تھا۔ یہ قبائل اس لق و دق صحرا میں رہتے تھے جو سوڈان تک چلا گیا ہے۔ ان کی بود و باش بدویانہ تھی، جس طرح آج کل ان کے اخلاف طوارق کی ہے۔

پانچویں صدی ہجری کے نصف اول میں صنہاجہ قبائل کی ایک شاخ جدالہ کا ایک سردار یحیٰی بن ابراہیم اپنے قبیلے کے متعدد اشخاص کے ساتھ حج سے مشرف ہوا۔ واپسی پر اس نے قیروان (افریقہ) میں مالکی فقہ کے ایک بڑے عالم ابو عمران الفاسی سے ملاقات کی۔ یحیٰی بن ابراہیم کی یہ آرزو تھی کہ وہ ایسے عالم کو ہمراہ لے جائے جو اس کے بادیہ نشین ہم وطنوں کو صحیح اسلامی عقائد کی تعلیم دے سکے۔ اس نے ابو عمران الفاسی سے یہ التجا کی کہ وہ اپنے کسی شاگرد کو اس کے سپرد کر دے۔ یحیٰی بن ابراہیم کو مطلوبہ قابلیت کا آدمی قیروان میں تو نہ دستیاب ہو سکا، لیکن استاد ابو عمران کی سفارش پر نفیس (مراکش) میں ایک عالم عبداللہ بن یاسین مل گیا، جو خود ابو عمران کا شاگرد اور استاد عمر اجاگ (وجاگ) کا پیرو کار تھا۔

ابن یاسین نے صنہاجہ کے ہاں سکونت اختیار کر لی۔ اس کے بعد اپنے ساتھ آٹھ رفقاء، جن میں لمتونہ (صنہاجہ کی ایک شاخ) کے دو شیوخ یحیٰی بن عمر اور اس کا بھائی ابوبکر بن عمر بھی شامل تھے، کے ساتھ مل کر اپنے اور اپنے رفقاء کے لیے نائجر (یا سینیگال) کے ایک

جزیرے میں ایک خانقاہ تعمیر کر لی۔ یہ خانقاہ ایک رباط تھی اور خود ابن یاسین اپنے مریدوں کو مرابطون کے نام سے پکارا کرتا تھا۔ اس رباط کی تاسیس اور اس میں سکونت پذیر درویشوں کے تقویٰ کی شہرت سارے المغرب میں پھیل گئی اور دور و نزدیک سے بہت لوگ آ کر اس دینی اخوت سے منسلک ہونے لگے۔ ان درویشوں کی تعداد بڑھتے بڑھتے ایک ہزار تک پہنچ گئی' جو ابن یاسین کے جان نثار مرید تھے اور ان کا تعلق' جدالہ اور لمتونہ اور مسوفہ قبائل کے سرداروں سے تھا۔ انہوں نے (زبانی تبلیغ کے علاوہ) کسی مؤثر اقدام (جہاد بالسیف) کے متعلق بھی سوچنا شروع کر دیا۔ ابن یاسین نے اپنے طرف داروں کو صنہاجہ کے مختلف قبائل میں بھیجا' جنہوں نے یکے بعد دیگرے مرابطون کی اطاعت قبول کر لی۔ فتوحات اور مال غنیمت کی کشش نے مرابطون کا دائرۂ اقتدار ان لوگوں تک وسیع کر دیا جو ابھی تک مردد تھے۔ اس طرح مرابطی مجاہدوں کی تعداد میں بڑی تیزی سے اضافہ ہو گیا۔

ابن یاسین نے اس نئی حکومت کے سیاسی' ملی اور اہم معاملات کا انصرام اپنے ہاتھوں میں رکھا اور اپنے وفادار مرید یحییٰ بن عمر کو مرابطی لشکر کا سپہ سالار بنا دیا۔ صحرائی قبائل کو زیر کرنے کے بعد یحییٰ بن عمر اور ابن یاسین وادی درعہ تک بڑھ گئے' جہاں انہوں نے کامیاب چھاپے مارے۔ سجلماسہ کے حکمران مسعود بن وانودین المغراوی نے مرابطی پیش قدمی کی مزاحمت کی' لیکن وہ ایک جنگ میں مارا گیا اور اس کے دارالحکومت پر قبضہ کر لیا گیا (۴۴۷ھ / ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶ء)۔

یحییٰ بن عمر نے (۴۴۷ تا ۴۴۸ھ / ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۷ء) میں وفات پائی۔ اس کی وفات کے بعد اس کے بھائی ابوبکر نے مرابطی فوجوں کی کمان سنبھالی اور شمال کی جانب پیش قدمی کرتے ہوئے اقصائے المغرب کے جنوب میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ سوس کے نواحی علاقوں اور ان کے دارالحکومت تارودنت کو زیر کر لیا گیا۔ اس کے بعد اغمات اور اسکے صوبوں نے مرابطی فاتحین کی اطاعت قبول کر لی۔

بعد ازاں ابوبکر اور ابن یاسین نے برغواطہ قبائل پر لشکر کشی کی جن کا علاقہ بحر اوقیانوس تک چلا گیا تھا۔ برغواطہ قبائل ایک مدعی نبوت ابن صالح کے فاسد عقائد کے معتقد تھے۔ انہیں اسلام کی دعوت دینا ایک قابل ستائش کام تھا۔ ان بربروں نے مرابطون کی لشکر کشی کی شدید مزاحمت کی اور ابن یاسین نے ایک معرکے میں وفات پائی (۴۵۱ھ / ۱۰۵۹ء)۔ ابن یاسین نے مرابطون کی رہنمائی کے لیے ایک خلیفہ مقرر کر دیا تھا' جس کا نام بقول ابن خلدون ابن عدو تھا' لیکن ابوبکر بن عمر کے مقابلے میں اس کی ثانوی حیثیت تھی۔ المرابطون کا حقیقی سربراہ ابوبکر ہی تھا' جس نے اپنے نام کا سکہ ضرب کرایا تھا۔ اس نے برغواطہ کے خلاف جہاد جاری رکھا اور آخر انہیں مطیع کر لیا (۴۶۲ھ / ۱۰۷۰ء)۔ کچھ دیر بعد اسے پتا چلا کہ قلعہ بنو حماد کا امیر بلکین لشکر جرار لے کر مغرب اقصیٰ کی سمت یلغار کر رہا ہے اور صحرانشین صنہاجہ قبائل آپس میں دست و گریباں ہیں۔ اس موقع کو غنیمت سمجھتے ہوئے اس نے المغرب سے صحرا کی جانب کوچ کر دیا تاکہ برسرپیکار مرابطی قبائل کے درمیان صلح و آشتی کی فضا دوبارہ پیدا کر دے۔ روانگی سے قبل اس نے المغرب کے مرابطی لشکر کی کمان اور دوسرے معاملات کا انصرام یوسف بن تاشفین کے سپرد کر دیا۔ اپنی بیوی زینب کو طلاق دے کر اس کے حبالۂ عقد میں دے دیا جو اب یوسف بن تاشفین کی بیوی بن گئی (۴۵۳ھ / ۱۰۶۱ء)۔ یہ خاتون غیر معمولی طور پر باشعور' باہمت اور حسین و جمیل تھی' وہ جلد ہی اپنے نئے شوہر پر حاوی ہو گئی' جس سے نوزائیدہ مرابطی حکومت کے مستقبل پر نہایت خوشگوار اثر پڑا۔ یوسف بن تاشفین نے المغرب الاقصیٰ اور المغرب الاوسط میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ ابوبکر نے صحرا میں امن و امان قائم کر دیا تو اسے اپنے نائب کی فتوحات کی اطلاع ملی۔ وہ المغرب کے شمال کی طرف واپس چلا آیا تاکہ مرابطون کی کمان دوبارہ سنبھال لے' لیکن زینب کے مشورے پر عمل کرتے ہوئے یوسف بن تاشفین نے ابوبکر کو گراں قدر تحائف سے مالا مال کر دیا اور اس کے اچھی طرح ذہن نشین کر دیا کہ وہ اب اعلیٰ اقتدار سے دست بردار نہیں ہو گا۔ ابوبکر نے اصرار نہ کرنے میں دانشمندی کی' وہ صحرائے مغرب اور سوڈان کی طرف چلا گیا جہاں اس نے ۴۸۰ھ / ۱۰۸۸ء میں انتقال کیا۔

المرابطون کے ہمہ مقتدر سربراہ بننے کے بعد یوسف بن تاشفین نے مراکش کا شہر بسایا جو اس کا اور اس کے جانشینوں کا دارالحکومت بن گیا۔ اس کے بعد اس نے المغرب الاقصیٰ اور المغرب الاوسط میں الجزائر تک فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ مفتوحہ علاقے مرابطی والیوں کے سپرد کر کے ۴۷۵ھ / ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳ء میں وہ واپس مراکش چلا آیا

اندلس کے مسلم ملوک الطوائف' خصوصاً' امیر اشبیلیہ معتمد بن عباد کے اصرار پر یوسف بن تاشفین نے یہ فیصلہ کیا کہ ایک بھاری لشکر لے کر سمندر پار اندلس پہنچ جائے اور وہاں جا کر عیسائیوں سے جہاد کرے جن کا سرغنہ لیون اور قشتالیہ کا حاکم الفانسو ششم تھا۔ اس نے زلاقہ کے میدان میں عیسائیوں پر عظیم الشان فتح حاصل کی (۳ رجب ۴۷۹ھ / ۲۳ اکتوبر ۱۰۸۶ء)' جو مرابطون کے لیے فتح اندلس کی تمہید بن گئی۔

اندلس کے ملوک الطوائف جن میں المعتمد بھی شامل تھا' جلد ہی اپنے مفاد اور اقتدار کو خطرے میں دیکھ کر یوسف بن تاشفین کے خلاف سازشیں کرنے لگے۔ یوسف بن تاشفین نے انھیں تمام اعزازات سے محروم کر کے ملک بدر کر دیا اور اندلس میں مرابطی فوج اور اپنے قرابت دار والیوں کو چھوڑ کر افریقہ کی راہ لی۔

یوسف بن تاشفین کی وفات (۵۰۰ھ / ۱۱۰۶ء ـ ۱۱۰۷ء) پر اس کے بیٹے علی بن تاشفین کو ایک وسیع سلطنت ورثے میں ملی جس کی حدود میں المغرب کے ممالک' افریقہ کا ایک حصہ اور اندلس (شمال میں زاغہ تک) شامل تھے۔ اس کے اخلاف کیے بعد دیگرے مراکش کے تخت پر نصف صدی تک براجمان رہے۔ جس کے بعد الموحدین نے عبدالمومن کی سرکردگی میں مراکش فتح کر لیا (۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء ـ ۱۱۴۷ء) اور یوسف کے خاندان میں سے آخری مرابطی حکمران اسحٰق بن علی بن یوسف کو قتل کر کے مرابطی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ جلد ہی الموحدین نے اندلسی مسلمانوں کی مدد سے اندلس فتح کر لیا' جو ایک عرصے سے المرابطون کی سخت گیری سے تنگ آ چکے تھے۔ الموحدون ۵۳۹ھ / ۱۱۴۴ء ـ ۱۱۴۵ء میں سمندر پار کر کے اندلس میں داخل ہوئے تھے اور جب مرابطی والی یحیٰی بن غانیہ نے انتقال کیا (۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء) تو مرابطی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔

قصہ مختصر اگر ہم اندلس اور جزائر بلیاری Balearic میں مرابطی والیوں کی مزاحمت اور ابن غانیہ کی بغاوت سے صرف نظر بھی کر لیں تو آسانی سے کہا جا سکتا ہے کہ مرابطی سلطنت خاندان یوسف بن تاشفین کے آخری حکمران کے انتقال (۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء ـ ۱۱۴۷ء) پر معدوم ہو گئی۔ "کندہ ناتراش" صنہاجہ قبائل' جو صحرائی زندگی کی سختیوں اور تکلیفوں کے عادی تھے' خوش قسمتی سے فی مراکش اور اندلس کے مرغزاروں پر قابض ہو گئے اور عیش و عشرت میں پڑ کر' جس سے وہ ناآشنا تھے' مردانہ اوصاف سے محروم ہو گئے۔ وہ اندلس میں اس زمانے میں وارد ہوئے جب لہو و لعب' شعر و شاعری اور دوسرے علمی مشاغل نے جوش جہاد اور شوق فتوحات کی جگہ لے لی تھی۔ یہ درست ہے کہ موجودہ ماحول ان کے لیے سازگار ثابت ہوا' لیکن یہ ان کے زوال کا بھی باعث ہوا۔ انھیں ایسی اعلٰی اور شائستہ تہذیب سے واسطہ پڑا' جس کی پذیرائی کے لیے وہ پہلے سے تیار نہ تھے۔ یہ نیا تمدن ان کے لیے تباہ کن ثابت ہوا' جس طرح آٹھ صدیاں پیشتر افریقہ کے شمال میں وندالوں Vandals کے لیے ہوا تھا (دیکھیے A. Bel : *Les Benou ghânya* vii)۔

یہ ہیں اسباب مرابطی سلطنت کے زوال کے' جو نصف صدی سے کچھ کم عرصے کے لیے برسراقتدار رہی اور جس نے بڑی سرعت سے فتوحات حاصل کیں۔

مآخذ : (۱) المراکشی : المعجب (طبع دوزی)' فرانسیسی ترجمہ از Fagnan' در *Revue africaine*' ج ۳۵ تا ۳۷' کتابی صورت میں ۱۸۹۳ء میں الجزائر سے شائع ہوا؛ (۲) ابن الاثیر (طبع Tornb)' المغرب اور اندلس سے متعلقہ حصوں کا ترجمہ از Fagnan در *Revue africaine*؛ (۳) ابن ابی زرعہ : القرطاس؛ (۴) الحلل الموشیہ؛ (۵) ابن خلدون : کتاب العبر (*Hist. des Berb.*)۔

○

مُرتَد : ارتداد (باب افتعال) سے اسم فاعل' اس کا مادہ "رُدّ" ہے۔ ارتداد کے لغوی معنی لوٹ جانے اور پھر جانے کے ہیں' مگر اصطلاح شریعت میں ارتداد کا مطلب دین اسلام کو چھوڑ کر کفر اختیار کر لینا ہے۔

ارتداد قولاً" بھی ہوتا ہے اور عملاً" بھی' مثلاً پورے اسلام یا اس کے کسی بنیادی رکن کو ماننے سے زبان سے انکار کر دینا' یا ایسے اعمال یا عقائد اختیار کر لینا جو قرآن و سنت کی نص قطعی کے خلاف ہوں۔

مرتد اس شخص کو کہا جاتا ہے جو پورے اسلام یا اس کے کسی اساسی رکن کو ترک کر کے اور دین سے برگشتہ ہو کر کفر اختیار کر لے' خواہ اس کی کوئی بھی شکل ہو۔

اگر کوئی مسلمان خوانخواستہ کسی وجہ سے مرتد ہو جائے تو اس کو دوبارہ دعوت اسلام دی جائے گی اور توبہ کے لیے کہا جائے گا۔ توبہ کی مہلت بھی دی جائے گی۔ توبہ کر لے تو بہتر' اگر توبہ نہ کرے اور

حالت کفر اور ارتداد پر برابر قائم رہے تو شریعت اسلامی کی رو سے اس کی سزا قتل ہے، چاہے قتل کی کوئی بھی صورت ہو۔ اگر مہلت کے دنوں میں موت واقع ہو جائے تو اس کے لیے دوزخ میں ہمیشہ رہنے کی سزا ہے۔ قرآن، حدیث، آثار صحابہؓ، تعامل خلفاے راشدینؓ، بعد کے خلفاے اسلام، ائمہ مجتہدین اور فقہاے کرام کی رو سے تواتر اور تسلسل کے ساتھ یہ مسئلہ اسی طرح ثابت ہے اور ابتداے اسلام سے اب تک اس پر اجماع امت چلا آ رہا ہے۔ (مرتد کے لیے سزاے قتل کے حق میں دلائل کے لیے دیکھیے "آآ" بذیل مادہ)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خلیفہ منتخب کیا گیا تو عرب کے کچھ لوگوں نے اسلام کو ترک کر کے کفر اختیار کر لیا تھا۔ ان کو مرتد ہونے کی وجہ سے اہل ردہ کہا جاتا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کے خلاف باقاعدہ فوج بھیج کر ان سے جنگ کی اور اس وقت تک ان سے برسرپیکار رہے، جب تک ان کا خاتمہ نہیں کر دیا گیا۔ یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ حدیث اور تاریخ کی تمام کتابوں میں موجود ہے۔ امام بخاریؒ نے اسے اپنی الجامع الصحیح (کتاب استتابۃ المرتدین) میں نقل کیا ہے۔

اہل ردہ کے خلاف ان جنگوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد مختلف قبیلوں اور علاقوں میں مختلف وجوہ کی بنا پر ارتداد کا جو خطرناک فتنہ شروع ہو گیا تھا، وہ ختم ہو گیا۔ اس کے بعد بعض مواقع پر انفرادی طور سے، جو لوگ مرتد ہوے ان کا بھی خاتمہ کر دیا گیا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے عرب کے مختلف علاقوں اور قبیلوں میں مرتدین کے خلاف جہاد کے لیے جو گیارہ لشکر روانہ کیے تھے، ان میں سے ہر سپہ سالار کو وہاں کے لوگوں کے نام ایک فرمان لکھ کر دیا تھا۔ اس فرمان میں وضاحت سے تحریر فرمایا تھا کہ تم سے جن لوگوں نے شیطان کی پیروی کی ہے اور اللہ سے بے خوف ہو کر اسلام کو ترک کر کے کفر کی طرف لوٹ گئے ہیں، مجھے ان کے بارے میں اطلاع ملی ہے۔ اب میں نے فلاں شخص کو مہاجرین اور انصار کی ایک فوج کے ساتھ روانہ کیا ہے اور اسے ہدایت کر دی ہے کہ ایمان کے سوا کسی سے کچھ قبول نہ کرے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کے دین کی طرف دعوت دیے بغیر کسی کو قتل نہ کرے۔ جو اس کی دعوت الی اللہ کو قبول کرے گا اور اس کا اقرار کرنے کے بعد اپنا عمل درست رکھے گا، اس کے اقرار کو وہ لازماً قبول کرے گا اور سیدھی راہ پر چلنے میں اس کی مدد کرے گا، البتہ جو اس کی دعوت قبول کرنے سے انکار کرے گا اس سے ہمارا فرستادہ اس وقت تک جنگ کرے گا، جب تک کہ وہ اللہ کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ اس کو حکم دیا گیا ہے کہ انکار کرنے والوں میں سے جو اس کی گرفت میں آ جائے، اسے زندہ نہ چھوڑے، ان کی آبادیوں کو جلا دے اور ان کو ختم کر دے، بعد کے ادوار میں بھی مختلف موقعوں پر اسی طریقے پر عمل کیا گیا۔ (رک بہ "آآ" بذیل مادہ) (البدایۃ والنہایۃ، ۶: ۳۱۹ و ۳۱۷)۔

بہرحال حضرت ابوبکر صدیقؓ نے صحابہ کرامؓ مرتدین کے خلاف نہایت سخت رویہ اختیار کیا اور ان کو تلوار کے زور سے ختم کر کے دم لیا۔ ان کی اجتماعی قوت کو بھی ختم کیا اور انفرادی طور پر بھی جو شخص ارتداد کی راہ پر گامزن ہوا، اس کو موت کی نیند سلا دیا (البیہقی: السنن الکبریٰ، کتاب المرتد، باب قتل من ارتد عن الاسلام اذا ثبت علیہ رجلا کان او امراۃ، ۸: ۲۰۴)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

اَلْمُرْجِئَہ: (ع)، مادہ رجا، باب افعال: ارجاء، بمعنی مؤخر کرنا، ملتوی کرنا سے صیغہ اسم فاعل، بقول ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ رجا) مرجئہ مسلمانوں کا ایک گروہ ہے جو کہتا ہے کہ ایمان کا تعلق محض قول اور زبان سے ہے عمل کو اس میں دخل نہیں۔ گویا کہ انھوں نے قول (اقرار ایمان) کو مقدم کر دیا اور عمل کو مؤخر رکھا۔ یہ اس لیے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اگر وہ نماز نہ بھی پڑھیں اور روزہ نہ بھی رکھیں تو بھی ان کا ایمان انھیں نجات دلا دے گا۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوے گناہ (معصیت) کوئی نقصان نہیں پہنچاتا، جس طرح کفر کے ہوتے محض دعوی اطاعت (محض نیکی بلا عقیدۂ راسخ) کوئی فائدہ نہیں پہنچاتا۔ وہ مرجئہ اس عقیدے کی بنا پر کہلاے کہ اللہ تعالیٰ توبہ قبول کرتا ہے، یا غفوری و رحیمی کی بنا پر گناہوں کی سزا ملتوی کر دیتا ہے، المرجئۃ کے بجاے انھیں المرجیہ اور المرجیہ بھی کہا جاتا ہے۔

مسلمانوں کے قدیم فرقوں میں سے ایک فرقے کا نام بھی ہے جو خوارج [رک بآں] کا انتہائی مخالف تھا۔ خوارج کا عقیدہ یہ تھا کہ اگر کوئی مسلم گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے تو وہ کافر ہو جاتا ہے، اس کے

برعکس مرجئہ کا عقیدہ یہ تھا کہ گناہ آخر گناہ ہی ہے۔ اس سے گناہگار مستوجب سزا تو ہو جاتا ہے، لیکن کافر نہیں ہو جاتا۔ کافر تب ہو گا جب وہ اسلام کا انکار کر دے اور نیکی پر ایمان ترک کر دے۔ گناہ ایمان کے باوجود عمل کی ایک لغزش ہے، لہٰذا گناہ کی وجہ سے کوئی مسلمان اسلام کا منکر نہیں ہو جاتا۔ اس عقیدے کا زمانے کی سیاست پر گہرا اثر پڑا۔ خصوصاً اس زمانے کے خلفا کے حق میں یہ دلیل استعمال ہوئی۔ (خوارج کا استدلال یہ تھا کہ دوسرے عام مسلمانوں کی طرح اگر خلیفہ یا امام گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو جائے تو مسلمان نہیں رہتا لہٰذا امامت کا اہل نہیں ہوتا۔ مرجئہ کے نزدیک اگر کوئی امام کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرے تو وہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔ اس کی اطاعت پھر بھی واجب ہے اور اس کے پیچھے نماز بھی جائز ہے۔

اصطلاح مرجئہ کی مغربی اور مشرقی توجیہات میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے (دیکھیے آآآ بذیل، مادہ).

زمانہ گزرنے پر مرجئہ عقیدے کے دو پہلو ہو گئے۔ ان کا پہلا نظریہ خوارج کے برعکس یہ تھا کہ ایمان زائل نہیں ہو سکتا اور دوسرا نظریہ ایمان بالآخرۃ سے متعلق تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اگر ایمان باقی ہو (یعنی کسی فعل بد کی برائی کو برائی سمجھنے پر ایمان ہو، از روے اسلام) وہاں گناہ کو لغزش کا درجہ حاصل ہوتا ہے، انکار یا کفر کا نہیں ہوتا، اس لیے محض گناہ سے سزا تو ہے، مگر اس سے کفر لازم نہیں آتا، کیونکہ برائی کی برائی پر ایمان قائم ہے۔ اس وجہ سے یہ لوگ اہل الوعد یعنی وعدے (وعدہ، بخشش بصورت ندامت و توبہ) کے معتقد کہلاتے تھے۔ برخلاف معتزلہ [رک باں] کے جو اہل الوعید یعنی تہدید و تخویف کے معتقد کہلاتے تھے۔ اس طرح عقیدہ ارجاء کا ایک تیسرا پہلو بھی نکل آیا جس سے اس عقیدے کی مختلف توجیہات سامنے آگئیں، یعنی ایمان کی ناقابل زوال اہمیت کا عقیدہ، مسلمان گنہگاروں کی جانب نرمی اور درگزر کا رویہ۔ اور قیامت کے دن ان کے لیے مغفرت کی امید۔ مطلب یہ کہ اصل شے ایمان ہے، اس کی بعد معاملہ عمل آتا ہے۔ اعمال نفوس انسانی کے پختہ یا کمزور ہونے کی بنا پر اضطراری یا طبعی طور پر برے بھی ہو سکتے ہیں، لیکن بلحاظ ایمان مرتکب کے نزدیک برے اعمال برے ہی تھے تو ایمان اپنی جگہ پر قائم رہا، یعنی گناہ ہو جانے سے (یاد رہے کہ گناہ ہو جانا اور گناہ کرنا میں فرق ہے) کسی مومن کو فوراً کافر کہہ دینا اصولاً غلط ہے، لیکن کرنے یا کرتے رہنے پر اصرار سے ایمان کی کمزوری یا عدم ظاہر ہوتا ہے۔ یہ امر ملحوظ رہنا چاہیے کہ گناہ پر اصرار ایمان کے زوال کی نہ سہی اس کی کمزوری کو مستلزم ہے، اس لیے عقیدہ ارجاء میں، قدر اضطراری سے زیادہ چھوٹ گناہوں کی تحریک و ترغیب کا باعث ہے، اس لیے قابل احتیاط ہے۔ یہ ہیں مرجئہ کے بڑے بڑے عقائد جن کی تنقید الشہرستانی وغیرہ نے بھی کی ہے۔ قدیم مصنفین نے مرجئہ کے مختلف گروہوں کے مابین کئی اختلافات کا ذکر کیا ہے، چنانچہ الاشعری نے ایمان، کفر، معاصی، توحید، تفسیر، قرآن، احوال آخرت، گناہ صغیرہ اور کبیرہ، کبیرہ گناہوں کی مغفرت، عصمت انبیا، گناہوں کی عقوبت، اس مسئلے میں کہ آیا اسلام کے قرون اولیٰ میں کفار تھے یا نہیں، عفو مظالم، رویت باری، ماہیت قرآن، کنہ (ماہیت) باری، کے اسما و صفات، اور جبر و قدر کے بارے میں ان کے اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے۔ ان کے بارہ گروہ بتلائے ہیں اور بہت سے عقائد کو اہل السنت کے عقائد کے خلاف قرار دیا ہے۔

عبدالقاہر البغدادی نے مرجئہ کے تین گروہوں کا ذکر کیا ہے (الفرق بین الفرق، ص ۱۹۱): (الف) وہ جو ایمان اور اختیار میں ارجاء کی تعلیم دیتے تھے۔ اس گروہ میں غیلان ابو مروان الدمشقی اور ابو شمر محمد بن ابی جبر کے متعلق ارجاء کا عقیدہ رکھتے تھے؛ (ج) وہ جو ایمان کو اعمال پر مقدم سمجھتے تھے، وہ نہ تو عقیدہ اختیار کے پیروؤں میں شامل تھے اور نہ اہل جبر و قدر ہیں۔ آخر الذکر گروہ میں یونس بن عون، غسان، ابو ثوبان، ابو معاذ، التومنی اور بشر بن غیاث المریسی [رک بآں] کے متبعین شامل ہیں۔ متبعین غسان امام ابو حنیفہؒ کو اپنے اصحاب میں سمجھتے تھے، لیکن البغدادی کے نزدیک ان کا ایسا سمجھنا درست نہ تھا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ مرجئہ کے عام عقائد میں ان کے ہم خیال نہ تھے۔

امام صاحب کا عقیدہ ان کے اس (غیر مطبوعہ) خط سے ظاہر ہے جو البتی کے نام تھا اور جو قاہرہ کے کتاب خانے کے ایک مخطوطے میں محفوظ ہے۔

البغدادی نے ایک حدیث بیان کی ہے جس میں مرجئہ پر لعنت بھیجی گئی ہے۔ وہ قدر و منزلت جو امام ابو حنیفہ کو بحیثیت ایک متکلم اور فقیہ کے حاصل تھی بجائے خود اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ مرجئہ میں شامل نہ تھے اور اہل السنت والجماعت کے مسلک میں راسخ

تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کی سیاسی و مذہبی رواداری پر بہت سے راسخ العقیدہ لوگ عامل تھے۔

مآخذ: الاشعری: مقالات الاسلامیین، طبع Ritter، استانبول ۱۹۲۹ء، ۱: ۳۳ ببعد؛ (۲) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۱۴۰ ببعد؛ (۳) الشہرستانی: کتاب الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۱۰۳ ببعد؛ (۴) ابن حزم: کتاب الفصل، ۲: ۳۳ ببعد، ۳: ۴۴ ببعد، ۲۰۳ ببعد؛ (۵) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۴: ۲۹.

○

اَلْمَرْوَہ: رک بہ الصفا، السعی، مروہ.

○

مرید: التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون میں ہے کہ مرید کے دو معنی ہیں: ایک معنی محب، یعنی سالک مجذوب اور دوسرے معنی مقتدی (جس کے دیدۂ بصیرت کو حق سبحانہ و تعالیٰ نور ہدایت سے بینا کر دے) تاکہ وہ اپنے نقصان کو دیکھتا رہے اور دانا کمال کی طلب رکھے اور جب تک اس کی مراد پوری نہ ہو جائے اسے قرار حاصل نہ ہو۔ اس کی مراد قرب حق تعالیٰ کا حصول ہوتا ہے۔ دونوں جہانوں میں حق کے بغیر اس کی کوئی مراد نہیں ہوتی۔ اگر ایک لحظہ بھی اس کی طلب کو وہ چھوڑتا ہے تو پھر صرف مجازی مرید رہ جاتا ہے۔ مرید صادق وہ ہوتا ہے جو کلی طور پر رو بخدا رہتا ہے۔ اس کا دل ہمیشہ اپنے شیخ کے ساتھ ہوتا ہے اور پوری ارادت کے ساتھ شیخ کی روحانیت کو حاضر سمجھتا ہے۔ تمام احوال میں اور راہ باطن میں اس سے استمداد کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو شیخ کے سامنے اس طرح سمجھتا ہے جس طرح غسال کے ہاتھ میں میت ہوتی ہے تاکہ شیطان اور نفس امارہ سے محفوظ رہے۔

(مرید کے لغوی معنی میں ارادہ کرنے والا، یا ارادت رکھنے والا۔ یہ اصطلاح ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتی ہے جو درویشوں کے کسی سلسلے یا کسی صنف (= طائفہ) میں شامل ہونے کا خواہش مند ہو۔ [رک بہ طریقہ، درویش] اس کے لیے جو عرصہ تیاری میں لگتا ہے اس عرصے کے لیے ایسے شخص کو مرید کہتے ہیں۔ جہاں تک مرید کے فرائض کا تعلق ہے، یا اپنے شیخ یا پیر، یا اپنے نصب العین کی جانب سے اس کے فرائض اور ان چیزوں کی متصوفانہ و عشقیہ بنیادوں کا مسئلہ ہے، تو ان موضوعات پر کتب تصوف میں مفصل بحث موجود ہے۔

مرید کا لفظ وسیع معنوں میں ایک عام اصطلاح ہے جو ہر صوفی کے لیے استعمال ہوتی ہے (مرید کے ساتھ مرشد کا استعمال بھی اکثر آتا ہے).

مآخذ: (۱) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۲) کتب تصوف، بذیل مادہ.

○

مریمؑ: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ ماجدہ (۳ [آل عمران]: ۳۵)۔ بائبل کے انگریزی ترجمے میں انھیں Mary کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جب کہ اردو ترجمے میں، غالباً قرآن حکیم کے زیر اثر لفظ مریم ہی استعمال کیا گیا ہے (کتاب مقدس، برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی، لاہور ۱۹۲۹ء، متی، ۱: ۲).

یہود کے دینی ادب میں مریم حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ کی بہن کا نام ہے (دیکھیے J.S.Black و T.K.Cheyne: مقالہ MIRIAN، در *Encyclopaedia of Biblica*)۔ قرآن حکیم میں حضرت مریمؑ کا بنت عمران (۶۶ [التحریم]: ۱۲) اور "اخت ہارون" کے نام سے بھی ذکر کیا گیا ہے۔ ان کی ولادت اور ابتدائی حالات کا ذکر سورۂ آل عمران میں آیا ہے اور بعد کے حالات، بالخصوص حضرت عیسیٰؑ کی ولادت کا مفصل ذکر، سورۂ مریم میں آیا ہے، جو حضرت مریمؑ ہی کے نام سے منسوب ہے۔

علامہ ابن کثیر نے حضرت مریمؑ کو حضرت سلیمانؑ کی اولاد بتایا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ارشاد باری: (۳ [آل عمران]: ۳۳) میں عمران سے مراد حضرت مریمؑ کے والد ماجد ہیں (تفسیر القرآن العظیم، لاہور ۱۹۷۲ء، ۱: ۳۵۸)؛ ابن کثیر نے محمد بن اسحٰق بن یسار کے حوالے سے عمران کا شجرۂ نسب بھی بیان کیا ہے۔

اسی مصنف نے البدایہ و النہایہ میں محمد بن اسحٰق اور ابو القاسم بن عساکر کے حوالے سے حضرت مریمؑ کا جو نسب نامہ بیان کیا ہے وہ اپنی تفسیر میں بیان کردہ مندرجہ بالا نسب نامے سے قدرے مختلف ہے، لیکن انھوں نے ایک بنیادی بات کی طرف اشارہ کر کے بحث کو سمیٹ دیا ہے کہ حضرت مریمؑ بہرحال حضرت داؤد علیہ السلام کی نسل سے ہیں: "ولا خلاف انھا من سلالۃ داؤد علیہ السلام" (البدایۃ والنہایۃ،

۲: ۵۱)۔ المراغی نے آل عمران اور امرأۃ عمران سے مذکورہ عمران سے الگ الگ شخصیتیں مراد لی ہیں۔ ان کی رائے میں عمران اول ابوموسیٰؑ ہیں اور عمران ثانی ابو مریمؑ ہیں اور ان دونوں کے درمیان کوئی ۱۸۰۰ برس کی مدت کا فرق ہے (تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء، ۳: ۱۴)۔ عمران کی اولاد نہ تھی۔ ان کی بیوی حنّہ بنت فاقوذ، جو بعد میں حضرت مریمؑ کی والدہ بنیں، بانجھ تھیں۔ ایک روز حنّہ نے ایک پرندے کو دیکھا، جو اپنے بچے کی چونچ بھر رہا تھا۔ دل پر چوٹ لگی اور بچے کی آرزو سے بیتاب ہو گئیں۔ بے ساختہ بارگاہ ایزدی میں دعا کے لیے ہاتھ اٹھا دیے۔ اللہ تعالیٰ نے دعا قبول فرمائی اور تھوڑے ہی عرصے بعد وہ امید سے ہو گئیں (ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، ۱: ۳۵۹)۔ اس حالت امید میں انہوں نے نذر مانی کہ وہ ہونے والے بچے کو بیت المقدس کی خدمت کے لیے وقف کر دیں گی۔

ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ ام مریم نے بچی کے پیدا ہونے پر تأسف کا اظہار اس لیے کیا کہ اس زمانے میں یہود بیت المقدس کی خدمت کے لیے اپنی نرینہ اولاد ہی وقف کیا کرتے تھے (البدایۃ والنہایۃ، ۲: ۵۷)۔ حنّہ نے بچی کا نام مریم رکھ دیا جو بقول امام راغب اصفہانی عجمی نام ہے (المفردات فی غریب القرآن، قاہرہ، ص ۴۸۲)۔ سریانی میں اس کے معنی خادم کے ہیں۔ البیضاوی، الخازن اور النسفی نے اس کے معنی عابدہ اور خادمہ کے تحریر کیے ہیں۔

حنّہ نے اپنی نذر کی نیت کو نہ بدلا، البتہ مریم چونکہ سدانت اور کہانت کے فرائض انجام نہ دے سکتی تھی، اس لیے اسے زہد و عبادت کے لیے وقف کر دیا (تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء، ۳: ۳۰) اور اس بچی کے لیے اور اس کی آئندہ اولاد کے لیے بارگاہ ایزدی میں یہ دعا کی کہ رب کریم انہیں شیطان مردود کے فتنے سے محفوظ رکھے، یہ دعا سب سے بڑا ہدیہ اور تحفہ ہے، جو کوئی ماں اپنی جگر گوشہ کے لیے پیش کر سکتی ہے (فی ظلال القرآن، قاہرہ، بار دوم، ۳: ۱۸۳)۔

قرآن عزیز نے حضرت مریمؑ کی والدہ کی اس دعا کے قبول ہونے اور ان کے بہترین ہاتھوں میں تربیت پانے کا ذکر کیا ہے: ابن کثیر نے ابن اسحٰق کے حوالے سے یہ لکھا ہے کہ مریمؑ کے والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا تھا اور وہ یتیم ہو گئی تھیں، بہرحال یہ بات اپنی جگہ مسلّم ہے کہ ان کی کفالت کا مسئلہ ضرور اٹھا اور چونکہ وہ لڑکی تھیں، اس لیے یہ انتہائی نازک مسئلہ تھا کہ ہیکل کے مختلف کاہنوں میں سے کون ان کا سرپرست قرار پائے جبکہ ہر کاہن اسے اپنی کفالت میں لینے کا متمنی تھا۔ قرآن عزیز کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کاہنوں کے مابین انجام کار فیصلہ قرعہ اندازی ہی سے طے پایا (۳[آل عمران]: ۴۴)۔

قرعہ اندازی کی صورت یہ طے پائی کہ ہر شخص آب رواں پر اپنا قلم ڈالے گا، جس کا قلم رک جائے اور بہاؤ میں نہ بہے، وہی کفیل ہو گا (احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، ۱: ۱۴)۔ اس طرح حضرت مریمؑ حضرت زکریا کی کفالت میں آ گئیں۔ جو حضرت مریمؑ کے خالو تھے (تفصیل کے لیے دیکھیے: قصص القرآن، کراچی ۱۹۷۲ء، ۳: ۳۵۶)۔

جب حضرت مریمؑ سن رشد کو پہنچ گئیں اور بیت المقدس کی عبادت گاہ (ہیکل) میں ایک حجرے (محراب) میں شب و روز عبادت میں مشغول رہنے لگیں اور جب کبھی حضرت زکریا خبر گیری کے لیے ان کے پاس جاتے تو ان کے ہاں اللہ کی نعمتیں پاتے: ابن کثیر نے اس آیت کی تفسیر میں متعدد علماء کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ ان کے ہاں موسم گرما کے پھل سردیوں میں اور موسم سرما کے پھل گرمیوں میں پاتے۔

قرآن عزیز نے حضرت مریمؑ کو عفیفہ، پاکباز اور اپنے زمانے کی تمام جہانوں کی عورتوں کی سردار بیان کیا ہے۔ ان کے زہد و عبادت کا ذکر کرتے ہوئے ان کے علو مرتبت کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ فرشتے ان کے پاس آتے تھے: (۳[آل عمران]: ۴۲)۔

حضرت مریمؑ کی ذات اس وقت اور اہمیت اختیار کر گئی۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان کی ذات کو اپنی ایک شان کے اظہار کے لیے منتخب کر لیا، جو کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی، باپ کے واسطے کے بغیر، ولادت ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ۱۹[مریم]: ۱۶ تا ۳۴، نیز عیسیٰ (علیہ السلام بذیل مادہ) حضرت مریمؑ سے حضرت عیسیٰ کی باپ کے بغیر، ولادت کی بنا پر، ان کی ذات مسلمانوں کے ہاں انتہائی مقدس اور محترم ہے، جبکہ یہودیوں اور عیسائیوں کے تصورات ان کے متعلق انتہائی ناقص ہیں۔

سورۃ النساء میں یہود کے گھناؤنے کردار کا ذکر کرتے ہوئے قرآن عزیز نے بتایا ہے کہ انہوں نے دیگر سنگین جرائم کے ارتکاب کے ساتھ ساتھ اس جرم کا بھی ارتکاب کیا کہ حضرت مریمؑ پر بہتان

لگایا۔ (۴ النساء : ۱۵۶)' جیسا کہ سورۂ مریم میں مذکور ہوا ہے۔ یہود کو ابتدا میں حضرت مریمؑ پر شبہ گزرا' لیکن حضرت عیسیٰؑ کی معجزانہ ولادت کا ثبوت جب ان کے گہوارے میں معجزانہ کلام سے انھیں مل گیا تو ایک محیرالعقول عظیم شخصیت کے بارے میں یہودیوں کو کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہ رہا، چنانچہ انھوں نے اس کے بعد کچھ عرصے کے لیے نہ تو عفیفہ مریمؑ پر تہمت لگائی اور نہ ہی عیسیٰؑ کو کبھی ناجائز ولادت کا طعن کیا۔ جب حضرت عیسیٰؑ کی عمر تیس برس ہو گئی اور انھوں نے نبوت کے کام کی ابتدا کی اور اخلاقی بنیادوں پر حق تعلیم پیش کی تو یہود' جو مسیح منتظر سے عسکری توقعات وابستہ کیے ہوئے تھے' ان کے مخالف ہو گئے اور انھوں نے نہ صرف حضرت عیسیٰؑ پر زبان طعن دراز کی بلکہ ان کی پاکباز والدہ پر بھی بہتان عظیم کی مرتکب ہوئے (تفصیل کے لیے دیکھیے تفہیم القرآن' لاہور ۱۹۵۱ء' ۱ : ۴۱۷)۔ اس وقت سے یہودی ادب میں حضرت مریمؑ سے عیسیٰؑ کی معجزانہ ولادت کا انکار کیا جاتا ہے' چنانچہ MARY پر آرٹیکل میں اس بارے میں طویل بحث کی گئی ہے اور اناجیل کے حوالوں سے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی ولادت معجزانہ نہ تھی۔ 'Encyclopaedin' لنڈن ۳ : ۲۹۵)۔ نیز اس امر کو بھی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرت مریمؑ کو کوئی اعلیٰ روحانی مقام حاصل نہ تھا' بلکہ وہ بھی (العیاذ باللہ) موروثی گناہ کے داغ سے بچ نہ سکی تھیں (کتاب مذکور' ۳ : ۲۹۵)۔

جہاں تک نصرانیوں کا تعلق ہے وہ حضرت مریمؑ کا غلو کی حد تک احترام کرتے ہیں۔ ان کے آرٹ' میوزک اور ادب میں حضرت مریمؑ کو ایک اہم مقام حاصل ہے۔ عیسائیوں کے ہاں مریم MARY کی شخصیت تدریجاً ارتقا پذیر ہوئی ہے جس کا اندازہ ان القابات سے لگایا جا سکتا ہے جو وقتاً فوقتاً انھیں دیئے جاتے رہے ہیں' مثلاً کنواری ماں (Virgin mother)' حوا ثانی (Second Eve)' مادر خداوند (Mother of God)' عذراء (Ever Virgin) وغیرہ تفصیل کے لیے دیکھیے: 'The New' 'Encyclopaedia Britannica' شکاگو ۱۹۸۴ء' ۶ : ۶۴)۔

اس بارے میں ایک خاص بات یہ قابل ذکر ہے کہ خود اناجیل میں حضرت مریمؑ کے بارے میں وہ ادب و احترام مفقود نظر آتا ہے' جو اسلامی مقدس کتب' یعنی قرآن و حدیث میں ان کے تذکرے میں اختیار کیا گیا ہے۔

قرآن حکیم جو خدا کا محفوظ اور ابدی کلام ہے اور جس کی روش وقتی و سیاسی مصلحتوں سے بالاتر ہے' یہود کی روش اور نصاریٰ کے موقف کی واضح تردید کرتا ہے۔ یہود اور نصاریٰ دونوں کے مقامات لغزش کی نشاندہی بھی کرتا اور ہے۔ اس میں حضرت مریمؑ کو ایک صالحہ' زاہدہ' عفیفہ' عابدہ' سیدہ نساء العالمین' فرشتوں سے مکالمہ کرنے والی اور رب کریم سے مناجات کرنے والی اعلیٰ روحانی شخصیت کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے (دیکھیے ۳ [آل عمران] : ۳۶-۳۷' ۴۲' ۴۵)۔ سورہ مائدہ میں انھیں صدیقہ کہا گیا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

اَلْمُزْدَلِفَہ: - (ع)۔ مادہ زلف (بمعنی قربت و نزدیکی)' سے ازدلاف باب افتعال بمعنی اقتراب و اجتماع) مکہ مکرمہ میں ایک مقام کا نام جو منیٰ اور عرفات کے تقریباً درمیان میں واقع ہے' جہاں حاجی لوگ عرفات سے واپسی کے وقت نویں اور دسویں ذوالحجہ کی درمیانی رات پہنچ کر مغرب اور عشا کی نمازیں اکٹھی پڑھتے ہیں اور پھر تمام رات وہیں بسر کرتے ہیں۔ اگلی صبح نماز فجر کے بعد سورج نکلنے سے پیشتر وہ وہاں سے روانہ ہو جاتے ہیں اور وادی محسر میں سے ہوتے ہوئے منیٰ کی سطح مرتفع پر پہنچ جاتے ہیں۔

مزدلفہ میں ایک مقدس مقام جبل قزح ہے (اسے المشعر الحرام بھی کہتے ہیں۔ یوم النحر کی صبح کو یہاں حاجی حضرات دعا کے لیے جمع ہوتے ہیں۔ یہاں دعا کے لیے وقوف مستحب امر ہے) بقول الازرقی اس کے اوپر ایک بڑا سا گول قبہ تھا۔ مکہ مکرمہ کے قاضی الفاسی (م ۸۳۲ھ) نے ۸۱۵ھ میں اس گنبد یا برج کو موجود پایا اس نے اسے ایک مربع عمارت بتایا ہے جو مینار کی سی تھی رات کو آنے والے حاجیوں کی رہنمائی کے لیے اس پر روشنی کی جاتی تھی۔ خلیفہ ہارون الرشید کے زمانے میں یہاں شمعیں روشن کی جاتی تھیں۔ اس کے بعد بڑے بڑے چراغ جلائے جاتے رہے۔ بعد ازاں چھوٹے چراغوں نے جگہ لے لی (شفاء الغرام' ص ۳۰۸) اسلامی عہد میں اس برج سے کوئی چار سو گز کے فاصلے پر ایک مسجد تعمیر ہوئی تھی جس کی الازرقی پوری تفصیل دیتا ہے۔ بعد میں مختلف سلاطین اور والی اس مسجد کی تعمیر و تجدید میں حصہ لیتے رہے المقتدی صرف نماز ادا کرنے

کی جگہ بتاتا ہے اور ایک اجتماعی چشمہ اور ایک مینار کا ذکر کرتا ہے۔ Burton بھی مزدلفہ میں ایک اونچے اور الگ تھلگ نبے کا ذکر کرتا ہے، لیکن اس کے بقول مزدلفہ میں قیام کی رات کو روشنی مسجد میں کی جاتی ہے۔ الفاسی بتاتا ہے کہ مزدلفہ میں تین چشمے ہیں (کتاب مذکور، ص ۳۳۵)۔ ۱،۰۰۰ سعودی حکومت نے مزدلفہ میں مسجد مشعر حرام کو بہت خوبصورت اور وسیع بنا دیا ہے۔ حجاج کی عرفات سے واپسی کی رات یہاں بہت زیادہ روشنی کا اہتمام کیا جاتا ہے اور اس کے علاوہ راستے کے آس پاس اور خود مزدلفہ میں پینے اور دوسرے استعمال کے لیے [illegible] وسیع انتظام کیا جاتا ہے۔ جس کی بنا پر یہاں حجاج کو [illegible]ری پیش نہیں آتی۔ (نیز رک بہ حج)۔

مآخذ: [illegible] میں درج ہیں

○

مُسْتَحَبّ: (ع، ج = مستحبات)، بمعنی پسندیدہ؛ مادہ ح - ب - ب (حب، حبا و محبۃ)۔ باب استفعال (استحباب) سے اسم مفعول، مستحب کے معنی پسندیدہ ہیں (التہانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۲۷۵)۔ بعض احادیث میں یہ لفظ انھی معنوں میں استعمال ہوا ہے (ابوداؤد: السنن، ۲ : ۱۴۳ تا ۱۴۴، عدد ۳۸۷۴)۔ شریعت (علم فقہ) میں اس سے مراد ایسے امور ہیں، جن کو شارع علیہ السلام نے پسند تو کیا، مگر واجب نہ کیا ہو (الجرجانی: التعریفات، ص ۳۵) اور جن پر شارع نے خود بھی مداومت نہ فرمائی ہو، بلکہ کبھی ان کو کیا اور کبھی چھوڑا ہو (کشاف، ۲ : ۳۷۵) اور جن کے ادا کرنے پر ثواب اور نیک بدلے کا وعدہ ہو، مگر ترک پر نہ عذاب ہو اور نہ ملامت (محمد ابوزھرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹)۔ یہ عموماً ایسے افعال ہوتے ہیں جن پر حتم و جزم نہیں ہوتا، البتہ ان کا کرنا نہ کرنے سے افضل ہوتا ہے (عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۱۱ تا ۱۲) اور جن کی جانب فعل ترک فعل سے راجح ہوتا ہے (علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۴۸)۔

ان کی حیثیت فرائض و واجبات سے کم تر (محمد الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۱)، مگر مباح امور سے زیادہ ہوتی ہے۔ ایک اعتبار سے انھیں فرائض و واجبات کا مکمل کنندہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ان کے ذریعے ان کی تکمیل ہوتی ہے (علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۴۸)۔ نیز ان امور کو امور واجبہ کا محافظ و نگہبان بھی کہا جاتا ہے کہ اگر ان امور کی حفاظت کی جائے تو اس سے فرائض و واجبات محفوظ رہتے ہیں اور اگر ان کو چھوڑ دیا جائے تو اس سے فرائض و واجبات کے متاثر ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے (محمد ابو زھرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹)۔

مستحب و مندوب کا عمومی استعمال امور مسنونہ پر بھی کیا جاتا ہے (التہانوی، ۶ : ۳۲۵، بذیل مادہ نفل)۔ مگر اس کے خصوصی معنوں میں افعال و عادات کی مکمل دو اقسام شامل کی جاتی ہیں: (۱) مختلف عبادات (مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوۃ) وغیرہ کے ساتھ رضائے خداوندی کے لیے کچھ ایسے اضافی امور کی پابندی کرنا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کبھی تو کیے اور کبھی نہ کیے ہوں، انھیں قربات (علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۴۸) یا سنن زائدہ (محمد الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۱) یا مندوب مشروع (الخلاف: علم اصول الفقہ، ص ۱۱)، یا سنن غیر موکدہ (ابوزھرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹) بھی کہا جاتا ہے۔ ان کی حیثیت اضافی، اختیاری اور اتمامی امور کی سی ہوتی ہے، (۲) زندگی کے عمومی معاملات (شؤون عادیہ مثلاً کھانے پینے، چلنے پھرنے وغیرہ) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پسند و اختیار کردہ اطوار کا تتبع و امتثال بھی امت کے لیے مستحبات میں سے ہے۔ ان امور عادیہ کی اتباع انسان کو وصف کمال سے مزین کرتی ہے (عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۱۲)۔ ان امور کو مندوب، مستحب، ادب اور فضیلت وغیرہ کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے (علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۴۸)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت، مندوب، مستحب اور تطوع باہم مترادف الفاظ ہیں۔ ان کا ادا کرنا موجب ثواب تو ہے، مگر ترک موجب عتاب نہیں، البتہ حنابلہ احناف کی طرح ان میں مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کی تفریق کے قائل ہیں، مالکیہ اور احناف کے نزدیک سنت اور مندوب دو مختلف المعانی الفاظ ہیں: سنت وہ عمل ہے جس کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے (عملی یا قولی) تاکید مروی ہو، (اسے احناف سنت مؤکدہ اور مالکیہ صرف سنت کا نام دیتے ہیں)، جبکہ مندوب وہ عمل ہے جسے آپؐ نے پسند تو فرمایا مگر اس پر مواظبت اختیار نہ فرمائی، احناف اسے سنت غیر مؤکدہ بھی کہتے ہیں (دیکھیے: عبدالرحمن الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ: اردو ترجمہ، ۱: ۱۴۳ تا ۱۴۵، نیز حاشیہ؛ نیز رک بہ نافلہ)۔

فقہ جعفریہ میں اس سے مراد ایسے افعال ہیں جن کی جانب فعل، جواز ترک کے باوجود، راجح ہوتی ہے (محمد ابوزہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹).

مآخذ: (۱) ابوداؤد: السنن، ۲: ۱۴۷ تا ۱۴۳، عدد ۱۳۸۲؛ (۲) مسلم: الصحیح؛ (۳) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۷۶۳، ۲: ۳۲۵؛ (۴) الجرجانی: التعریفات، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۱۳۵؛ (۵) التفتازانی؛ (۶) ملا جیون: شرح نور الانوار؛ (۷) محمد ابوزہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹ ببعد؛ (۸) عبدالوہاب الخلاف: علم اصول الفقہ، مطبوعہ کویت ۱۳۹۰ھ / ۱۹۷۰ء، ص [illegible] تا ۱۳؛ (۹) محمد الخضری: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۳۸۲ھ / ۱۹۶۳ء؛ (۱۰) علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، بار دوم ۱۳۷۶ھ / ۱۹۵۹ء.

○

مستعرب: (مستعربۃ) (عربی: "عرب بن جانے والے") ان گروہوں میں سے ایک کا نام جن میں عرب نسابون نے عرب کے باشندوں کو تقسیم کیا ہے، ان میں سے پہلے گروہ کا نام العرب العاربۃ ہے، یعنی وہ اصل عرب جو خالص عربی نسل سے ہیں۔ یہ نو (بعض کے نزدیک سات) قبیلوں پر مشتمل تھے جن کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ارم بن سام بن نوح کی اولاد سے تھے اور سب سے پہلے عرب میں آ کر آباد ہوئے یعنی عاد، ثمود، امیم، عبیل، طسم، جدیس، عملیق، جرہم اور وبار، یہ اب نابود ہو چکے ہیں سوائے چند بقایا کے جو دوسرے قبائل میں مل جل گئے ہیں۔ دوسرا گروہ متعربہ کا ہے جو خالص عرب نہیں ہیں۔ انہیں قحطان (جسے عہد عتیق، سفر تکوین، ۱۰: ۲۵ ببعد میں یقطان کہا گیا ہے) کی اولاد میں سے خیال کیا جاتا ہے اور وہ جنوبی عرب کے باشندے ہیں۔ تیسرے گروہ کا نام مستعربہ ہے۔ یہ نام بھی ان قبیلوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو اصلاً عرب نہ تھے۔ وہ اپنا نسب معد بن عدنان سے ملاتے ہیں جو حضرت اسمٰعیلؑ [رک بان] کی اولاد میں سے تھے۔ شمالی عرب کے تمام قبائل مستعربہ میں شامل ہیں، چنانچہ جو قریش جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی ہیں، انہیں میں کا ایک گروہ ہیں۔ اس صورت سے آپؐ کا سلسلہ نسب حضرت ابراہیمؑ سے جا ملتا ہے (اسی شجرۂ نسب کی بنا پر آپؐ کا تعلق انجیل و توریت کے پیغمبروں سے ثابت ہوتا ہے)۔ المستعربہ کی پرانی اصطلاح جو عرب کے ان قبائل کے لیے مستعمل تھی جو خالص عربی الاصل نہ تھے، اندلس کی فتح کے بعد ایک نئے معنی میں استعمال ہونے لگی، چنانچہ اندلس کے وہ عیسائی جنھوں نے اسلام قبول کیا، مستعربہ کہلانے لگے۔ یہی لفظ مستعربہ بگڑ کر Mozarab بن گیا.

مآخذ: (۱) السیوطی: المزہر، نوع اول، ۱ (تاج العروس، ۱: ۳۷۰)؛ (۲) دیکھیے Lane: Lexicon، بذیل مادہ.

○

مَسْجِد: (ع)، لغوی بحث: از مادہ س۔ ج۔ د = سجد، سجوداً، بمعنی خضع (جھکنا)، ذل، تذلل (بے وقعت) ہونا، پیشانی کا زمین پر لگانا، عاجزی و خاکساری سے جھکنا، عبادت میں پیشانی اور ناک زمین پر رکھنا (الزبیدی: تاج العروس، 'Arabic and English Lexicon'، لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اسی مادے سے اسم فاعل ساجد (مونث ساجدۃ)، مبالغے کے لیے سجاد (جمع سجد و سجود)؛ اسی سے "عَیْنٌ ساجدۃ" جھکی ہوئی آنکھ "نخلۃ ساجدۃ" جھکا ہوا کھجور کا درخت، السجادۃ اور مسجدۃ بمعنی جائے نماز، مصلّٰی ہے (لسان، بذیل مادہ)، سجد له کسی کے سامنے سجدہ کرنا، اسجاد: ادامۃ النظر، مسلسل دیکھے جانا (القاموس، وغیرہ، بذیل مادہ).

اسی مادے سے لفظ مسجد (جیم کی زیر اور زبر کے ساتھ) (جائے سجدہ، مقام سجدہ) مشتق کیا گیا ہے جو اسلامی عبادت گاہ کا نام ہے۔ چونکہ عبادت میں سب سے عظیم الشان رکن سجدہ ہے، اس لیے اس کی اہمیت کے لیے، نیز نماز کی غرض و غایت کو اجاگر کرنے کے لیے شریعت اسلامیہ میں عبادت گاہ کے لیے معبد کے بجائے مسجد (سجدہ گاہ) کا نام اختیار کیا گیا۔ الزجاج کے بقول ہر وہ جگہ جہاں عبادت کی جائے مسجد ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جعلت لی الارض مسجدًا و طهورًا۔ دوسرے قول کے مطابق مسجِد (جیم کی زیر کے ساتھ) گھروں کے محراب (محاریب البیوت) کو کہتے ہیں اور (جیم کی زبر کے ساتھ) مسجَد (ج: مساجد) مقام عبادت کو کہا جاتا ہے، التھانوی (کشاف، ۳: ۳۰۹) کے مطابق بفتح جیم ہر سجدہ گاہ اور بکسر جیم خاص مکان معین برائے ادائے نماز کو کہا جاتا ہے، مرد کی پیشانی کو بھی مسجد (بفتح الجیم) کہتے ہیں، چنانچہ قرآن کریم کے ارشاد: میں مساجد کو اعضائے سجدہ، یعنی پیشانی، ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں پر بھی محمول کیا گیا ہے۔ اسلام میں اس

مخصوص عمارت کو جو صرف عبادت خداوندی کے لیے تعمیر کی جائے، مسجد کہتے ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ؛ التھانوی: کشاف، ۳: ۶۳۹)۔

۲۔ قرآن کریم میں مسجد کا استعمال: قرآن کریم کی کئی سورتوں میں اس کا زیادہ تر اطلاق مسجد حرام اور المسجد الاقصی پر ہوا ہے (بنی اسرائیل) اسی سورۃ میں اس کا اطلاق یہودیوں کے معبد پر بھی ہوا ہے: (بنی اسرائیل) اس سے مراد بھی مسجد اقصی ہی ہے۔ جس کی تعمیر حضرت سلیمانؑ کے مبارک ہاتھوں سے مکمل ہوئی تھی۔ سورۃ کہف میں اصحاب کہف کے مزار کے لیے بھی ایک عبادت گاہ پر لفظ مسجد کا اطلاق ہوا ہے۔ (۱۸ [الکہف]: ۲۱)۔ اس کا کثیر استعمال مدنی عہد میں ہوا جبکہ مسلمان مسجد کے مقام اور اس کی مخصوص وضع سے روشناس ہو چکے تھے، چنانچہ اسی دور میں لفظ مسجد (بصورت مفرد و جمع) کثرت سے استعمال ہوا ہے۔ اس کے علاوہ مسجد حرام یعنی بیت اللہ شریف کا متعدد جگہ ذکر کیا ہے (مثلاً: ۲ [البقرۃ]: ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۱۷؛ ۵ [المائدۃ]: ۲؛ ۸ [الانفال]: ۳۴؛ ۹ [التوبۃ]: ۷، ۱۹، ۲۸؛ ۲۲ [الحج]: ۲۵۔

دنیا بھر کی مساجد میں بیت اللہ شریف کو مخصوص عزت و احترام حاصل ہے۔ اس کے اس مرتبے اور مقام کی بنا پر اس کو المسجد الحرام، یعنی حرمت و عزت والی مسجد کہا گیا ہے۔ ہر مسلمان صاحب استطاعت پر اس کا حج کرنا فرض کیا گیا ہے۔ اپنی نمازوں میں اس کی طرف منہ کرنے کو لازمی قرار دیا گیا (۲ [البقرۃ]: ۱۴۴، ۱۴۹ وغیرہ)۔ اس میں داخل ہونے والوں کو امن دیا گیا اور اس میں خونریزی اور دنگا فساد سے روکا گیا ہے (۳ آل [عمران]: ۹۷)، اس میں بت پرستوں، مشرکوں اور کافروں کے داخلے پر پابندی عائد کی گئی ہے (۹ [التوبۃ]: ۲۸)، وہاں بدکلامی اور عریانی اختیار کرنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

۳۔ فضائل: مساجد خواہ کسی علاقے کی بھی ہوں، اللہ تعالیٰ کے مقدس و متبرک گھر ہیں۔ اہل اسلام ان کی بے حد عزت و توقیر کرتے ہیں۔ مساجد میں نماز کے لیے جانا بے حد ثواب اور فضیلت کا موجب بنتا ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص گھر سے وضو کر کے مسجد میں نماز کی نیت سے نکلا اس کا ثواب اس شخص جیسا ہے جو احرام باندھ کر حج کے لیے نکلا ہو۔ ایک نماز کے بعد دوسری نماز، بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان کوئی کام یا کلام نہ ہو، علیین میں لکھی جاتی ہے اور جو لوگ اندھیروں میں مساجد کو جاتے ہیں ان کے لیے قیامت کے روز مکمل نور کی بشارت ہے (مسلم، نیز دیکھیے مسلم: ۱، ک، ۱: ۲۵۱، حدیث ۲۵۰، ص ۳۵۰، حدیث ۲۷۲، ۲۷۳، ص ۳۶۰، حدیث ۲۷۷، ۲۷۸، ص ۳۶۸، حدیث ۲۷۹، ص ۴۶۴، حدیث ۲۸۸ و بعد)۔

نیز آپؐ نے فرمایا دنیا کے تمام خطوں سے مسجدیں خدا تعالیٰ کو سب سے زیادہ محبوب ہیں (مسلم، ۱: ۴۶۴، حدیث ۲۸۸)۔ اسی بنا پر آپؐ نے مساجد کی تعمیر کو جنت میں اپنا گھر بنانے سے تعبیر فرمایا ہے (کتاب مذکور، ص ۳۷۸، حدیث ۲۴، البخاری، ۱: ۶۴)، نیز مسجد میں صبح اور شام کے کچھ لمحات گزارنے کو جنت میں خدا کی مہمانی قرار دیا (مسلم، ۱: ۴۶۳، حدیث ۲۸۵، البخاری حدیث ۶۶۲)۔

مساجد کے فضائل اور بھی بہت سی روایات میں مروی ہیں (جن کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

۴۔ آداب مساجد: مساجد کے چند آداب بھی ہیں، چند حسب ذیل ہیں (۱) مسجد کی جانب روانگی سے پہلے نیت کا پاک ہونا ضروری ہے، آپؐ کا ارشاد ہے: (البخاری، ۱: ۲، حدیث ۱)، یعنی ہر عمل کا دار و مدار نیت پر ہے، آپؐ نے ایسے شخص کی تعریف فرمائی جو فقط نماز پڑھنے کے لیے مسجد کی طرف آتا ہے (البخاری)؛ (۲) مستحب یہ ہے کہ مسجد کو جانے سے پہلے وضو کر لیا جائے (جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے متعدد ارشادات میں اس کا ذکر فرمایا ہے، ابوداؤد، ۱: ۳۸۷ تا ۳۸۹، حدیث ۵۵۹)؛ (۳) مسجد میں داخل ہوتے وقت پہلے دایاں پاؤں اندر رکھا جائے اور یہ دعا پڑھی: اَللّٰھُمَّ افْتَحْ لِیْ اَبْوَابَ رَحْمَتِکَ (یعنی اے اللہ میرے لیے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے) (ابوداؤد، ۱: ۳۱۸، حدیث ۴۶۵)؛ (۴) اگر مسجد میں کچھ افراد بیٹھے ہیں (بشرطیکہ وہ نماز، تلاوت اور تسبیح میں مشغول نہ ہوں) ان کو سلام کیا جائے اور کوئی نہ ہو تو اَلسَّلَامُ عَلَیْنَا وَعَلٰی عِبَادِ اللّٰہِ الصّٰلِحِیْنَ کہا جائے؛ (۵) مسجد میں داخل ہونے کے وقت، اگر مکروہ وقت (رک بہ مواقیت) نہ ہو تو تحیۃ المسجد کی نیت سے دو رکعت نوافل پڑھے جائیں (ابوداؤد، ۱: ۳۱۸ تا ۳۱۹، حدیث ۴۶۷)، مگر یہ تحیۃ المسجد کی نماز صرف ظہر، عشا اور عصر (سے پہلے) میں پڑھی جائے گی، بقیہ دو نمازوں یعنی فجر و مغرب میں (اس سے پہلے) اس سے پرہیز کرنا اولیٰ ہے (مفتی محمد شفیع: آداب المساجد، ص ۲۷)۔ اگر کوئی شخص کثرت سے مسجد میں آتا ہو تو اس کے لیے

ایک وقت میں ایک دفعہ دو رکعتیں پڑھ لینا کافی ہے (المصری : الاشباہ، ص ۵۵۹؛ محمد شفیع، ۲۷)؛ (۶) مسجد میں خرید و فروخت نہ کی جائے؛ (۷) مسجد میں تیر تلوار (یا دیگر ہتھیار) نہ نکالے جائیں (ابو داؤد)؛ (۸) مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان نہ کیا جائے (مسلم، ۱ : ۳۹۷)؛ (۹) وہاں آواز بلند نہ کی جائے؛ (۱۰) دنیا داری کی باتیں نہ کی جائیں؛ (۱۱) بیٹھنے کی جگہ پر کسی سے جھگڑا نہ کیا جائے (مسلم، ۱ : ۲۲۳، حدیث ۳۸)؛ (۱۲) کسی نماز پڑھنے والے کے آگے سے نہ گزرا جائے؛ (۱۳) مسجد میں تھوکنے، ناک صاف کرنے سے پرہیز کیا جائے (مسلم، ۱ : ۳۸۸)؛ (۱۴) اپنی انگلیاں نہ چٹخائی جائیں؛ (۱۵) اپنے بدن کے کسی حصے سے نہ کھیلا جائے؛ (۱۶) نجاست سے پاک رہے اور کسی چھوٹے بچے یا مجنون کو ساتھ نہ لے جائے، اگر ان کی نجاست کا گمان غالب ہو تو حرام ورنہ مکروہ ہے (مفتی محمد شفیع : آداب، ص ۲۸)؛ (۱۷) وہاں کثرت سے ذکر اللہ کیا جائے، (مسلم، ۱ : ۲۱۵ ببعد)؛ (۱۸) کوئی بدبودار چیز (مثلاً پیاز، لہسن کھا کر مسجد میں جانے سے گریز کیا جائے (مسلم، ۱ : ۲۰۹)، اگر کسی کے کپڑوں سے پسینہ کی بدبو یا کسی اور چیز کی بدبو آتی ہو تو اسے بھی بدبودار کپڑے علیحدہ کیے بغیر مسجد میں داخل ہونا منع ہے (آداب المساجد، ص ۳۱، ۱؛ نیز دیکھیے مفتی محمد شفیع : معارف القرآن، ۶ : ۲۲۹ تا ۲۱۷، پارہ اول ۳۳۳)۔

ھ۔ احکام مساجد : (۱) جس شخص کو غسل کی حاجت ہو، نیز حائضہ، نفساء کا مسجد میں داخل ہونا حرام ہے (ھدایہ، ۱ : ۳۰)، لیکن عیدگاہ، مدرسہ، خانقاہ اس بارے میں مسجد کے حکم میں نہیں (دُرّ مختار، ص ۲۲؛ مفتی محمد شفیع، ص ۲۳)؛ (۲) مسجد کو راستہ بنانا اور اس کی عادت بنا لینا فسق ہے (امجد علی : بہار شریعت، ۳ : ۱۷۸)، اگر عذر سے ہو یا اتفاقاً تو جائز ہے (مفتی محمد شفیع، ص ۲۹)؛ (۳) مسجد میں نجاست کا داخل کرنا، ناپاک تیل جلانا، ناپاک روغن اور گارا لگانا جائز نہیں ہے (بہار شریعت، مفتی محمد شفیع، ص ۲۷)؛ (۴) مسجد میں میت کا داخل کرنا ناجائز اور اس میں نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے۔ البتہ چبوترہ یا صحن، جو اسی کام کے لیے بنایا گیا ہو، اس میں مکروہ نہیں ہے (درمختار، مفتی محمد شفیع، ص ۲۸)؛ (۵) جوں یا کھٹمل وغیرہ مار کر مسجد میں ڈال دینا مکروہ ہے؛ (۶) مسجد کے اجزاء (مثلاً اینٹ، چونا، فرش کی مٹی وغیرہ) لینا ناجائز ہے، البتہ ڈھیر میں سے بطور تبرک لینا مستثنیٰ ہے؛ (۷) مسجد کی دیواروں پر نقش و نگار بنانا، اگر بہ نیت تعظیم مسجد ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں، البتہ دیوار قبلہ میں نقش و نگار منع ہیں (امجد علی : بہار شریعت، ص ۱۷۹)؛ اسی طرح مسجد کی دیواروں پر قرآنی آیات لکھنا اچھا نہیں، کیونکہ اندیشہ ہے کہ وہاں سے گر کر کسی کے پاؤں تلے آ جائیں؛ (۸) مسجد کا کوڑا کسی ایسی جگہ نہ ڈالا جائے جہاں بے ادبی کا احتمال ہو؛ (۹) مسجد میں سوال کرنا اور اسے کچھ دینا ناجائز ہے؛ (۱۰) مسجد میں پردیسی اور معتکف کے سوا کسی کا کھانا پینا ناجائز ہے (امجد علی، ص ۱۸۰)؛ (۱۱) مسجد میں عقد نکاح مستحب ہے؛ (۱۲) مسجد اس کی چھت اور اس کا تہ خانہ بھی مسجد کے حکم میں ہیں، البتہ اگر بوقت بناء مسجد، مسجد کا بالائی یا تحتانی حصہ مسجد سے مستثنیٰ کر لیا گیا ہو تو وہ مسجد کے حکم میں نہ ہو گا۔ تاہم اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کی جملہ آمدنی مسجد پر وقف ہو؛ (۱۳) موذی جانوروں اور آدمیوں کو مسجد سے روکا جا سکتا ہے؛ (۱۴) مسجد میں حمد، نعت اور حقانیت اسلام سے متعلق اشعار کے علاوہ اور اشعار پڑھنا منع ہیں اور حمد وغیرہ بھی اسی صورت میں جائز ہیں، جبکہ کسی کی نماز یا ذکر میں اس سے حرج نہ ہوتا ہو

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

(۲) **مسجد :** ابتدائی مکی عہد : آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نظر میں حرم مکہ ہی مرکزی مسجد تھی۔ عہد رسالت سے قبل بھی یہ مرکزی اجتماع گاہ تھی۔ قریش کے خلاف ایک بہت بڑا الزام یہ بھی تھا کہ انھوں نے مسلمانوں کو المسجد الحرام سے نکال دیا تھا (۲ [البقرۃ] : ۲۱۷؛ ۵ [المائدۃ] : ۲؛ [الانفال] : ۳۴؛ ۲۲ [الحج] : ۲۵؛ ۴۸ [الفتح] : ۲۵) اور یہ بات اس لیے اور بھی ناشائستہ سمجھی جاتی تھی کیونکہ مسلمان بیت اللہ کے حقیقی مالک (اللہ) کی عبادت کرتے تھے۔ عام مساجد اللہ ہی کی ملکیت تھیں (۷۲ [الجن] : ۱۸)۔ قرآن مجید میں دوسری جگہ مسجدوں میں اللہ کے ذکر کرنے سے روکنے والے کو بہت بڑا ظالم قرار دیا گیا : (دیکھیے مقالہ مسجد، لغوی بحث)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد کا تصور آنحضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مکی زندگی میں بھی موجود تھا اور اس سے پہلے اصحاب کہف کے زمانے میں بھی مسجد کا خیال پایا جاتا تھا۔

مسجد ابی بکرؓ : مکہ مکرمہ میں حضرت ابوبکرؓ کی بنائی ہوئی مسجد کا بھی ذکر آتا ہے، جو انھوں نے گھر کے سامنے ذاتی عبادت کے لیے

تعمیر کی تھی (دیکھیے جامع الصحیح البخاری، ۱: ۵۵۳، ۵۵۳).

بقول مولانا احمد علی محدث سہارن پوری: (حاشیۃ البخاری، ص ۵۵۳، رحلی، ۵ ۷ھ)۔ یہ پہلی مسجد تھی جو دور اسلام میں بنائی گئی۔

ہجرت مدینہ اور مسجد قبا کی تعمیر: رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے گئے تو آپؐ نے سب سے پہلے بنو عمرو بن عوف کے قبیلے میں قیام فرمایا۔ یہ مقام مدینہ منورہ کے بالائی حصے (قبا) میں واقع تھا۔ وہاں آپؐ کم و بیش چودہ دن مقیم رہے۔ وہاں آپؐ نے مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا (البخاری، ۱: ۵۵۹ تا ۵۶۰)۔ بخاریؒ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو عمرو بن عوف کے قبیلے میں دس روز سے زیادہ قیام فرمایا اور وہاں ایک مسجد تعمیر کی اور یہی وہ مسجد ہے، جس کے بارے میں قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے کہ وہ مسجد اللہ کے خوف اور تقوے کی بنیاد پر تعمیر کی گئی ہے (الجامع الصحیح، ۱: ۵۵۵)۔ یہ آپؐ کی مدینہ میں تشریف آوری کے بعد پہلی مسجد تھی جو آپؐ کے ارشاد اور حکم کے مطابق تعمیر کی گئی (فتح الباری، ۷: ۱۴۳)۔ یہ پہلی مسجد ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کے ساتھ نماز پڑھی، پہلی مسجد ہے، جو آپؐ نے عام مسلمانوں کے لیے تعمیر کی، اگرچہ اس سے قبل بھی دیگر مساجد کی تعمیر کا ثبوت ملتا ہے، لیکن خصوصیت کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے یہی مسجد قبا تعمیر کرائی (فتح الباری، ۷: ۱۴۳).

مسجد ضرار: مسجد قبا میں بعض اوقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی نماز پڑھنے کے لیے تشریف لاتے اور صحابہ کرامؓ بھی اس میں نماز پڑھتے۔ یہ دیکھ کر منافقین نے باہم مشورہ کر کے مسجد کے نام سے ایک جگہ تعمیر کر لی۔ اس سے ان کا در حقیقت مقصد یہ تھا کہ وہ اس کو مسلمانوں کی ضرر رسانی کے لیے استعمال کریں گے۔ اس کا نام چونکہ مسجد ہو گا اس لیے کوئی برا محسوس نہیں کرے گا، چنانچہ تعمیر کیے جانے کے بعد وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں گئے اور آپؐ سے وہاں جا کر نماز پڑھنے کی درخواست کی اور کہا کہ آپؐ کے اس میں نماز پڑھنے کے بعد یہاں باقاعدہ جماعت ہونا شروع ہو جائے گی۔ آپؐ اس وقت جنگ تبوک کی تیاری کر رہے تھے اور اس کے انتظامات میں مصروف تھے، فرمایا، تبوک سے واپسی کے بعد اس میں نماز پڑھیں گے۔ واپس آئے تو سورۂ توبہ کی چند آیات (۱۰۷ تا ۱۱۰) نازل ہوئیں اور آپؐ کو اللہ نے اس میں نماز پڑھنے سے روک دیا۔ منافقین کی مسجد کو مسجد ضرار قرار دیا گیا اور اس کے مقابلے میں مسجد قبا کو جس کی تاسیس یوم اول ہی سے تقوے کی بنیاد پر کی گئی تھی، ہر اعتبار سے راجح قرار دیا۔ چنانچہ آپؐ کے حکم سے مسجد ضرار کو منہدم کر دیا گیا۔ کیوں اس میں مسجد کی روح" موجود نہ تھی۔

مدینہ منورہ میں مسجد کی تاسیس: ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اونٹ پر سوار حضرت ابوبکرؓ کو بطور ردیف ہمراہ لیے بنو نجار کے محلے میں شہر مدینہ میں داخل ہوئے۔ اونٹ حضرت ابو ایوبؓ کے مکان کے سامنے آ کر رکا۔ اس جگہ بقول حضرت انسؓ آپؐ نے نماز ادا کی اور اس کے فورا بعد ہی آپؐ نے حکم دیا کہ وہاں مسجد تعمیر کی جائے اور آپؐ نے وہ قطعہ زمین دو یتیموں، سہل اور سہیل سے دس دینار کے عوض خرید لیا۔ جب تک مسجد اور آپؐ کے لیے مکانات تعمیر نہ ہوئے آپؐ حضرت ابو ایوبؓ ہی کے مکان پر فروکش رہے۔ اس زمانہ میں آپؐ نے نمازیں صحنوں یا کھلے مقامات پر ادا فرمائیں (بخاری، صلوۃ، باب ۴۸؛ مسلم، مساجد، حدیث ۱) زیر تجویز جگہ صاف کی گئی، کھجور کے درخت کاٹ دیے گئے اور دیوار چنی گئی۔ عمارت کا مسالہ، کچی اینٹیں تھیں جنھیں دھوپ میں خشک کر لیا گیا تھا (ابن ہشام، ص ۳۳۷؛ صحیح بخاری، صلوۃ، باب ۴۴ و ۴۵) ایک روایت کے بموجب ان اینٹوں کو چاہ فاطمہ پر پکا لیا گیا تھا (Wustenfeld: *Stadt Medina*، ص ۳۱)۔ عمارت کے کچھ حصے میں صحن چھوڑ دیا گیا تھا، احاطہ کی دیوار اینٹ کی اور اس کی بنیاد پتھروں کی تھی اور اس میں تین دروازے چھوڑ دیے تھے، جن کے ستون پتھر کے تھے۔ قبلہ کی طرف یعنی شمال کی جانب کی دیوار پہلے کھلی رکھی گئی تھی، کھجور کے درختوں کے تنے جنھیں کاٹا گیا تھا، بہت جلد ستونوں کی شکل میں کھڑے کر دیے گئے اور ان پر کھجور ہی کی شاخوں اور چکنی مٹی کی چھت ڈال دی گئی۔ مشرقی جانب اسی مسالے کی دو جھونپڑیاں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ازواج مطہرات حضرت سودہؓ اور حضرت عائشہؓ کے لیے بنا دی گئیں، ان کے دروازے صحن کی جانب کھلتے تھے اور ان میں چٹائیاں بچھی تھیں۔ ان کی تعداد میں بعد میں اضافہ کر دیا گیا، چنانچہ نو حجرے آپ کی ازواج کے لیے تعمیر ہو گئے۔ جب قبلہ بجانب جنوب تبدیل ہو گیا

و شمالی دروازے کا سائبان قائم رہا۔ اس سائبان میں جسے صفہ یا ظلہ کہتے تھے آنحضرتؐ کے بے گھر اصحاب آ رہتے تھے (صحیح بخاری، کتاب صلوٰۃ، باب ۳۸، ۳؛ ابن ہشام طبع Wüstenfeld، ص ۴۰ ببعد، ۲۱) یہ نہایت سادہ سی مسجد تھی۔ اصل میں یہ ایک صحن تھا جس کی چار دیواری بنا دی گئی تھی۔ مذکورہ بالا صفہ شمال کی جانب ایک مسقف جگہ تھی اور جنوب کی طرف بھی جو بعد میں سمت قبلہ قرار پائی تھا ایک چھپر سا دیا گیا تھا، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کھجور کے ایک تنے کا سہارا لے کر خطبہ دیا کرتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی مسجد میں بنو ثقیف اور دوسرے عرب قبائل کے نمائندوں سے گفت و شنید کی اور ان کے قیام کے لیے آپؐ نے اس میں خیمے بھی لگوا رکھے (ابن ہشام، ص ۹۴، واقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۸۲)، احد کی جنگ کے بعد مدینہ کے سرداروں نے رات اسی مسجد میں بسر کی (واقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۱۹)۔ بنی اوس کے لوگوں نے اپنے زخمیوں کی مرہم پٹی یہاں کی (کتاب مذکور، ص ۲۸۵ ببعد، الطبری، ۱: ۱۴۹۰ ببعد)، ایک جنگی قیدی کو مسجد کے ایک ستون کے ساتھ باندھ دیا گیا تھا (صحیح بخاری، صلوٰۃ، باب ۷۶ و ۸۲، دیکھیے ۵۵)، کئی حاجت مند اور غریب لوگ صفہ میں رہا کرتے تھے (بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۵۸)۔ لوگ جس طرح چاہتے تھے مسجد میں آ کر بیٹھ جایا کرتے تھے اور کمر کے بل لیٹ کر آرام کر لیتے تھے (صحیح بخاری، علم، باب ۶، صلوٰۃ، باب ۸۵؛ ابن سعد، ۳/۱، ص ۳)۔ مسجد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تحائف وصول کرتے اور اپنے اصحاب میں تقسیم فرماتے تھے (صحیح بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۴۲)، کاروبار کے متعلق بات چیت ہوا کرتی تھی (کتاب مذکور، باب ۷۱ و ۸۳) اور عام طور پر لوگ جس طرح چاہتے نشست و برخاست کرتے تھے۔

اسی زمانے میں قبائلی مسجدیں بھی بہت سی بنیں، قباء کی مسجد عمرو بن عوف (ابن سعد، ۱/۱: ۶، س ۲) کی مسجد تھی اور ایک روایت کے مطابق بنو غنم بن عوف نے ایک مسجد تعمیر کر لی تھی (البلاذری، ص ۳، ۱۲؛ الطبری: تفسیر، ۱۱: ۲۱ زیریں)۔ ایک صحابی عتبان بن مالک نے جو جنگ بدر میں شریک رہے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کی کہ میں برسات کے موسم میں اپنے قبیلہ کی مسجد میں نہیں پہنچ سکتا، لہٰذا اپنے لیے علیحدہ مسجد بنانا چاہتا ہوں (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۸۶؛ مسلم، مساجد، باب ۴۷)۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا بنو زریق کی مسجد میں تشریف لے جانا ثابت ہے (البخاری، جہاد، باب ۵۶ تا ۵۸) اور مسجد بنو سلمہ میں آپؐ پر سورۂ بقرہ کی آیہ کریمہ (۲ [البقرۃ]: ۱۴۴) نازل ہوئی جس کی رو سے نیا قبلہ تجویز ہوا اور اس وجہ سے اس مسجد کا نام مسجد القبلتین پڑ گیا (ونسنک: Medina، ص ۳)۔

قبائلی مسجد اس بات کی علامت تھی کہ آبادی میں معتدبہ اضافہ ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر جگہ قبائلی مساجد کا ذکر آتا ہے، مثلاً مدینہ کے ارد گرد بنو قریظہ، بنو حارثہ، بنو ظفر، بنو وائل، بنو حرام اور بنو زریق کی مساجد، نیز مسجد بنو سلمہ (دیکھیے مسجد القبلتین) بنو سواد بن غنم بن کعب سلمہ کی مسجد تھی (ونسنک: Medina، ص ۳۱)۔ اس طرح مدینہ کی صورت یہ تھی: قبیلوں کی اپنی اپنی مسجدیں تھیں اور ایک جامع مسجد تھی۔ غالباً آنحضرتؐ کی زندگی میں یہی حالت تھی کیونکہ اولین فتوحات کی بستیوں میں مساجد کی تعمیر اسی اصول پر ہوئی تھی۔ کہتے ہیں کہ عمرؓ نے (حضرت) ابو موسیٰؓ کو بصرہ میں لکھا تھا کہ وہ جماعت کے واسطے ایک مسجد اور قبائل کے لیے مساجد بنوائیں اور جمعہ کے روز لوگ جامع مسجد میں آیا کریں۔ اسی طرح انھوں نے کوفہ میں حضرت سعدؓ بن ابی وقاص اور مصر میں عمروؓ بن العاص کو بھی لکھا۔ اس کے برعکس، شام میں جہاں مسلمان پرانے شہروں میں جا کر آباد ہو گئے تھے انھیں قبائلی مساجد کے تعمیر کرنے کا حکم نہ ہوا (المقریزی: الخطط، ۴: ۳، قاہرہ ۱۳۲۶ھ)۔ یہ بات تحریر میں آ چکی ہے کہ ہر خطہ کے قبائل کی اپنی اپنی مساجد الفسطاط میں حضرت عمروؓ کی مسجد کے ارد گرد موجود تھیں (دیکھیے ابن دقماق، ص ۴ زیریں و ببعد) اور بہت بعد کے زمانہ تک بھی ایک قبائلی مسجد رشیدہ موجود تھی (المقریزی: الخطط، ۴: ۳۴، س ۴ ببعد)۔ جامع مسجد میں بھی ہر ایک قبیلہ کے لیے علیحدہ جگہ مقرر تھی (کتاب مذکور، ص ۴، س ۱۲ ببعد)۔ عراق میں بھی اسی قسم کی شہادت ملتی ہے۔ مثال کے طور پر بصرہ میں ایک مسجد بنی عباد تھی (البلاذری، ص ۳۵۶، س ۲) بنو رفاعہ (B.G.A، ۷: ۲۰۱، س ۱۱)، بنو عدی (کتاب مذکور، ۵: ۱۹۱، س ۳) اور انصار کی ایک مسجد تھی۔ کوفہ میں بھی ایسی مساجد کی کافی تعداد تھی، مثلاً مسجد انصار، مسجد عبدالقیس، مسجد بنو دہمان، مسجد بنو مخزوم، مسجد بنو ہلال، مسجد بنی عدی، مسجد بنو ذہل اور مسجد بنو حجر،

مسجد خیف، مسجد الحرام اور جیسوں کی تو کئی مساجد تھیں۔

جنگوں کے زمانے میں یہ قبائلی مساجد قدرتی طور پر مختلف قبائل کے اجتماع کا مرکز بن جایا کرتی تھیں۔ مسجد ایک مجلس تھی جہاں ہر قسم کے مشورے ہوا کرتے تھے (الطبری، ۲ : ۳۴۳، س ۲ ببعد) اور لوگوں کو اس کے منبر سے تعلیم دی جاتی تھی (کتاب مذکور، ص ۲۸۴)؛ یہی سبب ہے کہ اکثر انہی مساجد کے گرد لڑائیاں ہوا کرتی تھیں (مثلاً دیکھیے الطبری، ۲ : ۳۰، ۳۸، س ۶، ۲۰؛ چنانچہ (کتاب مذکور، ص ۲۸۴) "تمہاری مسجد کے لوگ" کے معنی "تمہارے فریق" کے ہو گئے تھے۔ وہاں جہاں نئے فرقے بنتے چلے گئے ان کی مساجد بھی علیحدہ ہوتی گئیں، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ان سے پہلے سبئیہ کی اپنی علیحدہ مسجد تھی (البلاذری، ص ۴۰، نیچے سے س ۴ ببعد)۔ چنانچہ بعد کے زمانے میں، بغداد میں حنبلیوں کی مساجد کا حال پڑھتے ہیں جن میں ہمیشہ فساد اور گڑبڑ رہتی تھی (ہلال الصابی: کتاب الوزراء، طبع Amedroz، ص ۳۳۵)۔ ایسا بھی اکثر ہوتا تھا کہ قصبے کی ایک جامع مسجد میں مختلف حصہ دار ہوتے تھے، لیکن عام طور پر دستور اس کے خلاف تھا، خاص کر شیعوں اور سنیوں کی مساجد تو علیحدہ علیحدہ ہی ہوا کرتی تھیں۔ کبھی کبھی شافعیوں اور حنفیوں تک کی علیحدہ علیحدہ مسجدیں ہوتی تھیں۔

(ب) آنحضرتؐ کے بعد مسجدوں کی بنا:

ا۔ بڑی بڑی مساجد: مسجد نبوی کو جو اہمیت اسلامیہ کا مرکز اور عبادت گھر ہونے کی حیثیت سے حاصل ہوئی اس کا صحیح اندازہ اس حقیقت سے ہو سکتا ہے کہ جہاں کہیں بھی مسلم سپہ سالار گئے انہیں فتوحات کے بعد سب سے پہلے یہی فکر دامن گیر ہوئی کہ وہ مسجد تعمیر کر کے ایک ایسا مرکز قائم کریں جس کے گرد سب کے سب اکٹھے ہو سکیں۔

نئے تعمیر ہونے والے اور پہلے سے موجود قصبے میں مسجد تعمیر ہونے کی صورت میں کچھ فرق ہوتا تھا۔ پہلی قسم کی خاص مثالیں، بصرہ، کوفہ اور الفسطاط ہیں۔ بصرہ کی بنیاد عتبہؓ بن نافع یا بہ صحیح عتبہؓ بن غزوان (رک بآں) نے رکھی اور اسے ۱۴ھ (یا ۱۶ ہجری یا ۱۷ ہجری) میں افواج کے لیے سرمائی مقام بنایا، اس کے عین وسط میں مسجد کی بنیاد رکھی، ایک دارالامارۃ سپہ سالار کے رہنے کے لیے اور اس کے سامنے ہی قید خانہ اور دیوان کی عمارتیں تعمیر کرائیں۔ پہلے پہل نماز کھلے میدان میں ادا کی جاتی تھی، جس کے گرد باڑ لگا دی گئی تھی، اس کے بعد ساری کی ساری مسجد سرکنڈے سے بنائی گئی اور لوگ جنگ پر جاتے تو سرکنڈوں کو اکھاڑ کر ہٹا دیتے تھے۔ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے، جنہیں حضرت عمرؓ نے بعد میں والی بنایا، کچی مٹی اور کچی اینٹوں (لبن) کی عمارت بنائی اور چھت کے لیے گھاس پھوس استعمال کیا (البلاذری، ص ۳۴۶ ببعد، ۳۵۰)۔ یہی صورت حالات کوفہ میں بھی ہوئی، جس کی بنیاد ۱۷ھ میں حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے رکھی تھی۔ اس کے وسط میں مسجد تھی اور اس کے پہلو میں دارالامارہ، پہلے مسجد محض ایک چوکور شکل کا کھلا صحن تھی، جس کے گرد ایک خندق کھود کر اس کی حد بندی کر دی گئی تھی، یہ جگہ چالیس ہزار آدمیوں کے لیے کافی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی نرسل ہی کی دیواریں بنائی گئیں اور بعد میں حضرت سعدؓ نے لبن (کچی اینٹوں) سے کام لیا۔ صرف جنوبی جانب ایک ظلہ تعمیر کیا گیا تھا (دیکھیے البلاذری، ص ۲۷۸، س ۱ : سقف)۔ دارالامارہ، جو مسجد کے پاس ہی تھا بعد میں (حضرت) عمرؓ کے حکم سے مسجد میں شامل کر لیا گیا (الطبری، ۱ : ۲۴۸۱، س ۲، ۲۴۸۵، س ۱۲، ۲۴۸۷ ببعد، ۲۴۹۴، س ۳) اس طرح اس مسجد کا نقشہ ہو بہو وہی تھا جو مسجد نبوی کا تھا کہ محل وقوع کے لحاظ سے بھی مسجد کی اہمیت نمایاں تھی اور سپہ سالار اس کے بالکل قریب ہی رہتا تھا۔ الفسطاط کی صورت حال بھی کچھ مختلف نہ تھی، گو یہاں ایک قدیم قصبہ آباد تھا مگر الفسطاط کی بنیاد بالکل ایک نئی چھاؤنی کے طور پر نئے سرے سے رکھی گئی تھی، اسکندریہ کے فتح ہو جانے کے بعد ۲۱ھ میں مسجد ایک باغ میں تعمیر کی گئی۔ جہاں عمروؓ نے اپنا جھنڈا گاڑ دیا تھا۔ یہ مسجد ۵۰ ذراع لمبی اور ۳۰ ذراع چوڑی تھی۔ اسی آدمیوں نے اس کا قبلہ متعین کیا، لیکن پھر بھی زیادہ مشرق کی طرف مائل ہو گیا اور اسی لیے بعد کے زمانہ میں قرہ بن شریک کو اسے تبدیل کرنا پڑا۔ صحن بالکل سادہ تھا جس کے گرد ایک چار دیواری تھی اور جس میں درخت اگے ہوئے تھے۔ ایک سادہ سی چھت کا ذکر آتا ہے جو ضرور مذکورہ بالا ظلہ یا سقفہ کی طرز کی ہو گی۔ عمروؓ بن العاص مسجد کے بالکل ساتھ ہی رہا کرتے تھے اور اس کے ارد گرد اہل الرایہ تھے۔ آنحضرتؐ کے مکان کی طرح سپہ سالار کا مکان مشرق کی جانب تھا اور درمیان میں صرف ایک راستہ چھوڑا گیا تھا۔ جنوبی دیوار کے ماسوا ہر دیوار میں دو دروازے تھے (یاقوت: معجم، ۳ : ۸۹۸

ببعد)۔

دوسری صورتوں میں مسلمان پرانے شہروں میں آباد ہو گئے جو انہوں نے یا تو فتح کیے تھے یا وہ شہر بذریعہ عہد نامہ مطیع ہوئے۔ ان میں عہد نامے کے ذریعے وہ مسجد کے واسطے زمین حاصل کر لیا کرتے تھے (مثلاً البلاذری' ص ۱۱۷' س ۳' ص ۱۴۷' س ۲)۔ لیکن مفتوحہ شہروں اور عہد نامے کے ذریعہ اطاعت قبول کرنے والوں کا امتیاز بہت جلد جاتا رہا اور اس کے بعد کی حیثیت کچھ واضح نہیں ہے۔ پرانے شہروں کی مثالیں جن میں مسلمان آ کر آباد ہو گئے یہ ہیں: المدائن' دمشق اور یروشلم۔ المدائن کو حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے ۱۶ھ میں فتح کرنے کے بعد مکانات تو مسلمانوں میں تقسیم کر دیے اور ایوان کسریٰ کو' اس میں صلوۃ فتح پڑھانے کے بعد مسجد میں تبدیل کر دیا۔ دمشق نے ۱۴ یا ۱۵ھ میں اطاعت قبول کر لی اور اس پر قبضہ کر لیا گیا۔ روایت یہ ہے کہ سینٹ جان کے کلیسا کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا جس کی رو سے مشرق کی جانب کا نصف حصہ اسلامی ہو گیا' مگر حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنی مسجد عین گرجا کے پاس تعمیر کی تھی اور اس کے قریب ہی سپہ سالار کا محل خضرا تھا جس میں سے بعد میں مقصورہ میں براہ راست جانے کے لیے ایک راستہ بنا دیا گیا' پس یہاں بھی صورت حال وہی تھی جو مدینہ میں تھی' لیکن باہمی مفاہمت سے یہ انتظام ہوا ہو' جیسا کہ روایت کیا گیا ہے اس امکان کو بھی رد نہیں کیا جا سکتا' کیونکہ دوسرے مقامات پر اس کی معقول شہادت ملتی ہے' مثال کے طور پر حمص میں مسلمان اور عیسائی ایک ہی عمارت میں حصہ دار تھے' جو مسجد اور گرجا کا مشترک کام دیتی تھی۔ الاصطخری اور ابن حوقل کے بیان کے مطابق ان دونوں کے مشترک ماخذ البلخی (۳۰۹ھ / ۹۲۱ء) کے زمانے تک بھی یہی صورت تھی اور اسی قسم کا انتظام ارمینیا میں دبیل کے متعلق مرقوم ہے۔

یروشلم میں خاص حالات تھے۔ مسلمان وہاں کے معبد کو تسلیم کرتے تھے جیسا کہ سورہ ۱۷ [بنی اسرائیل]: ۱ کی رو سے یہ پہلا قبلہ تھا (روایتی تعبیر کے مطابق)۔ لہذا فاتحین کے لیے یہ ایک قدرتی بات تھی کہ شہر کے مطیع ہونے کے بعد مسلمہ مقدس مقام کی تلاش کریں۔ ہمیں واقعی بتایا گیا ہے کہ (حضرت) عمرؓ نے ۱۷ھ میں ہیکل (حضرت) سلیمانؑ کی جگہ پر ایک مسجد تعمیر کرائی۔ اس بات میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ قبۃ الصخرہ جس کی جگہ مسجد عمرؓ نے لے لی اس قدیم ہیکل کی جگہ استادہ ہے' اس کے متعلق بیانات ملتے ہیں کہ آپ نے اس کا اصلی محل وقوع کیونکر دریافت کیا (رک بہ القدس)۔ (حضرت) عمرؓ کے عہد کی اور مسجدوں کی طرح اس کی عمارت بھی نہایت سادہ وضع کی تھی۔ Arculf' جو بیت المقدس میں ۶۷۰ء کے قریب گیا تھا' کہتا ہے کہ عرب لوگ ایک چوکور عبادت خانے میں جمع ہوتے ہیں جو انہوں نے بغیر کسی فن تعمیر کو مدنظر رکھتے ہوئے کھنڈروں پر تختوں اور بڑے بڑے شہتیروں سے بنا لیا' یہ وہ مشہور موقع ہے جہاں (حضرت سلیمانؑ) کا ہیکل کبھی بڑی شان و شوکت سے تعمیر ہوا تھا' یہ بتا دینا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ یہ سادہ سی مسجد دوسری مسجدوں کی طرح مستطیل شکل کی تھی' اپنی سادہ وضع قطع کے باوجود' بقول Arculf اس میں' تین ہزار آدمیوں کی سمائی ہو سکتی تھی۔

اس زمانے کے کہیں بعد میں' یعنی عہد معاویہ میں قیروان کے شہر کی بنیاد بھی اسی پرانے نقشے کے مطابق ڈالی گئی تھی' یعنی ایک چھاؤنی جس کے مرکز میں ایک مسجد اور دارالامارہ کی عمارتیں رکھی گئیں (یاقوت: معجم' ۴: ۲۱۳' س ۱۰ ببعد)۔ جیسا کہ' مثلاً البلاذری ظاہر کرتا ہے' مسلم فاتحین نے بعد کی فتوحات میں بھی دستور بنا لیا تھا کہ نئے مفتوحہ شہر میں مسجد شہر کے مرکز ہی میں تعمیر کیا کرتے تھے پہلے پہل ہر شہر میں یہ ایک سادہ سی عمارت ہوا کرتی تھی جو مسجد نبوی کی سادگی کا نمونہ ہوتی تھی اور یہ استثنائی صورت ہو گی کہ کسی مفتوحہ شہر کی پہلے سے موجود عمارتوں کی مساجد میں تبدیل کر لیا ہو۔ لیکن جلد ہی بہت سی مزید مسجدوں کا اضافہ ہو گیا۔

جیسا کہ بیان ہو چکا ہے مسجد نبوی کے بعد مساجد کا سلسلہ برابر اور بڑی تیزی سے جاری ہوا۔ مسلمان جہاں جاتے تھے (لشکر کشی کے وقت بھی) مسجد ضرور تعمیر کرتے تھے' ایسی مساجد کا ذکر تاریخ کی کتابوں میں موجود ہے اور خود اسلام نے مسجد سے ایسی روحانی و معاشرتی وابستگی پیدا کر دی تھی' جس کی وجہ سے جلد ہی نئی مساجد کا تعمیر ہونا قدرتی امر تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات مبارکہ ہی میں بنو سالم نے آپؐ سے درخواست کی تھی کہ آپؐ ان کی مسجد میں آکر نماز پڑھیں تاکہ اس مسجد کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تشریف آوری سے برکت اور سند حاصل ہو جائے۔ ان کی درخواست پر

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے حضرت ابوبکرؓ کے ہمراہ اس کے مکان پر جا کر نماز ادا کی اور اس طرح اسے ایک متبرک مصلّی کا مقام حاصل ہو گیا (البخاری، صلوۃ، باب ۴۷، تہجد، باب ۳۶؛ مسلم، مساجد، باب ۴۷، حدیث ۳۳، ۱ : ۴۵۵). آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی وفات کے بعد آپؐ نے کہ جن جن مقامات پر نماز ادا کی تھی وہ خاص اہمیت اختیار کر گئے اور آپؐ کے پیرو ترجیحاً ان مقامات پر نمازیں ادا کرنے لگے، لیکن یہ رجحان اسی عقیدت و محبت کے غلبے کا نتیجہ تھا، جو آپؐ کی زندگی میں بھی موجود تھی کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے درمیانی راستے میں بڑی سرعت کے ساتھ مسجدیں ایسے مقامات پر بن گئیں، جہاں صحابہؓ کی تصدیق کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے نماز ادا کی تھی (البخاری : صلوۃ، باب ۸۹ باب المساجد التی علی طرق المدینۃ و المواضع التی صلی فیہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم، واقدی، طبع Wellhausen ص ۳۲۱ بعد)، یہی حال اس راستے کا بھی تھا جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم ۹ھ میں تبوک تشریف لے گئے تھے (ابن ہشام، ص ۹۰۷، الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۹۳) یہ کل ۱۹ مسجدیں تھیں جن کی فہرست Annali del, Islam ۲ : ۲۴۹ بعد میں دی گئی ہے)۔ حقیقت یہ ہے کہ جس میدان جنگ میں بھی آپ تشریف لے گئے، وہاں مسجدیں تعمیر ہو گئیں، مثلاً بدر کے راستے پر، جس کے متعلق روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے مسجد تعمیر کرائی (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۹، نیز Wustenfeld : Medina ص ۳۵)؛ الفضیخ کی مسجد اس موقع پر تعمیر ہوئی جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے ایک چمڑے کے خیمے کے پیچھے بنو نضیر کی جنگ میں ۴ھ میں نماز ادا فرمائی تھی (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۱۶۳؛ Wustenfeld : Medina، ص ۳۲)۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آپؐ نے خود غزوہ کی مہم خیبر میں ایک چھوٹی سی مسجد تعمیر کی تھی الدیار بکری : تاریخ الخمیس، ۱ : ۲۹ بعد؛ دیکھیے Annali dell, Islam : ۲ : ۱۹)؛ طائف کے باہر ایک ٹیلے پر ایک مسجد تعمیر ہوئی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے سنہ ۸ھ میں محاصرے کے دوران میں اپنی دو ازواج ام سلمہؓ اور زینبؓ کے خیموں کے درمیان اس جگہ نماز ادا کی تھی (ابن ہشام، ص ۸۷۲ بعد، الواقدی، طبع Wellhausen نیز طبع مارسڈن، ص ۳۷) اسی طرح نخلہ کے مقام پر جب آپ طائف کی مہم پر تشریف لے گئے تو آپ نے ایک مسجد بنوائی (ابن ہشام، ص ۸۷۲، الواقدی، طبع Wellhausen ص ۳۶۸ بعد)، مدینہ منورہ میں اور اس کے گرد مسجدیں ہی مسجدیں ہو گئیں کیوں کہ آپ نے وہاں نمازیں پڑھی تھیں (Wustenfeld : Gesch. d.Stadt Medina، ۳۱ و ص ۳۸ و ۴۳ بعد) غزوۂ خندق میں "آپؐ نے ہر اس جگہ نماز پڑھی جہاں جہاں اب مسجدیں موجود ہیں (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۲۲۸)۔ آج یہاں مساجد خمسہ بنی ہوئی ہیں۔

مسجدیں کئی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ذات کے ساتھ وابستہ ہو گئیں، مثلاً مدینہ میں مسجد البغلہ ہے جسے مسجد بنو ظفر اور سطرۂ منبر بھی کہا جاتا ہے، جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے ایک نماز ادا فرمائی اور دعا مانگی تھی۔ مسجد الاجابہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی دعا قبول ہوئی، مسجد الفتح اہل مکہ پر فتح پانے کی یادگار کے طور پر تعمیر ہوئی (دیکھیے Wustenfeld : Medina، ص ۱۳۶ بعد)۔ اسی طرح مکہ مکرمہ میں قدرتی طور پر بکثرت جگہیں ایسی تھیں جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم سے نسبت کی بنا پر تقدس حاصل ہوا اور اس لیے ان کو نماز گاہ کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔ حضرت خدیجہؓ کا مکان جسے، جس نے مولد السیدہ فاطمہ بھی کہتے ہیں، آپؐ ہجرت تک فروکش رہے، بعد میں حضرت علیؓ کے بھائی عقیلؓ نے لے لیا تھا اور حضرت معاویہؓ نے اسے خرید کر مسجد میں تبدیل کر دیا۔ اس کے بعد اس مکان کا مرتبہ ہے جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے ہجرت سے قبل اپنی قیام گاہ اور مرکز و مستقر کے طور پر اختیار فرمایا تھا۔ اس مکان کو ہارون الرشید کی والدہ خیزران نے ۱۷۱ھ میں، جب کہ وہ حج کے لیے یہاں آئی ہوئی تھی، خرید کر مسجد بنا دیا۔ اس نے مولد النبیؐ بھی خرید لیا (کتاب مذکور، ۱ : ۴۲۲، ۳ : ۴۳۹)، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ذات گرامی سے منسوب عمارتوں کی تلاش روز بروز بہت زیادہ بڑھتی گئی اور اس طرح ان مقامات کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا گیا، نہ صرف وہ مقامات جو آپؐ سے منسوب تھے، بلکہ وہ بھی جن کا کچھ تعلق آپؐ کے صحابہؓ سے تھا۔ ایسے مقامات یہ ہیں : مولد حضرت حمزہؓ، عمرؓ و علیؓ (Chron Mekka ۳ : ۴۴۵)۔ حضرت ماریہؓ قبطیہ کا مکان جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے بیٹے حضرت ابراہیم کی والدہ تھیں (کتاب مذکور، ۱ : ۴۲۷، ۴۲۲) اور

جن کے نام پر مدینہ میں ایک مسجد بھی تھی (Wüstenfeld : مدینہ، ص ۳۳)؛ غالباً "مسجد شربہ ام ابراہیمؑ" جہاں حضرت ابراہیمؑ کی ولادت ہوئی۔ اس کے علاوہ مسجد خدیجہؓ تھی (کتاب مذکور، ص مذکور ۱ : ۴۴۳)، مسجد عائشہؓ (کتاب مذکورہ، ۳ : ۴۵۳) اور ایک مسجد قبول دعا مکہ کی ایک تنگ وادی میں واقع تھی، جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز پڑھی (کتاب مذکور، ۳ : ۴۵۳)، ایک مسجد الجن ہے، جہاں جنوں نے آپؐ کا تبلیغی پیغام سنا (کتاب مذکور، ۱ : ۴۴۳، ۳ : ۴۵۴)، پھر مسجد الرایہ ہے، جہاں آپؐ نے فتح کے موقع پر اپنا جھنڈا لہرایا تھا (کتاب مذکور، ۲ : ۸۶، لا ۳ : ۱۳ و ۴۵۳)، مسجد البیعہ جہاں سب سے پہلے آپؐ نے اہل مدینہ سے بیعت لی (کتاب مذکور ۱ : ۴۲۸، ۳ : ۴۴۱)، عرفات میں بھی ایک مسجد حضرت ابراہیم کے نام مشہور ہے (کتاب مذکور، ۱ : ۴۱۵، ۴۲۵) اور اسی نام کی ایک اور مسجد مکہ کے قریب الزاہر میں ہے (ابن جبیر : الرحلۃ، ۱۹۰۷ء، ص ۳)۔ ان یادگاری مساجد کی تعداد میں بعد میں اور اضافہ بھی ہوا، مثلاً مسجد ابی بکرؓ، مسجد بلالؓ، مسجد شق القمر وغیرہ (دیکھیے ابن جبیر : الرحلۃ، ص ۴۳ بعد، B.G.A، ۳ : ۱۰۳ بعد، Snouck Hurgronje : مکہ، ۲ : ۷ ۱۹۰؛ البتنونی : الرحلۃ الحجازیہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۵۴ بعد)۔ اس طرح حجاز میں مسلمانوں کو ایک سلسلہ مساجد مل گیا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، آپؐ کے اہل بیتؓ اور صحابہؓ کے تعلق کی وجہ سے ممتاز ہو گئیں اور جن کی وجہ سے اسلامی تاریخ کو زندگی نصیب ہوئی۔

مسجد الاقصیٰ کا ذکر سورہ بنی اسرائیل (۱۷ : ۱) میں آیا ہے۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ کے سفر شب اور معراج سے متعلق ہے۔

دوسری بعض مساجد، جو انبیائے سابقین سے منسوب ہوئیں حسب ذیل ہیں:

مصر میں ایک قدیم عیسائی خانقاہ کو مسجد موسیٰ کہتے تھے (المقریزی، ۵ : ۲۴۰)؛ القضاعی کے قول کے مطابق حضرت موسیٰؑ کے نام پر مصر میں چار مسجدیں تھیں (ابن دقماق، طبع Vollers، ص ۴)، ایک مسجد یعقوبؑ و یوسفؑ بھی تھی (B.G.A، ۳ : ۲۰۰) اور ایک قید خانہ یوسف تھا، جو یقیناً "قدیم زمانے سے چلا آ" تھا (المقریزی، ۵ : ۳۱۵)، منیہ ابن الخصیب (ابن جبیر، ص ۵۸) میں ایک مسجد ابراہیم تھی۔ صنعاء کی جامع مسجد سام بن نوح کی طرف منسوب بتائی جاتی تھی (B.G.A.، ۷ : ۱۱۰)، اسلام کا قدیم معبد، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، حضرت سلیمانؑ سے منسوب تھا (المسعودی : مروج، ص ۷۷؛ یاقوت، ۱ : ۲۴۴)۔ مسجدوں کی اس کثرت کا باعث غالباً یہ تھا کہ مسلمانوں کے نزدیک مسجد عبادت (نماز) وغیرہ کے علاوہ ایک کثیر المقاصد ادارہ تھا، نہ کہ وہ جس کا تصور بعض غیر محتاط مغربی فضلا بے بنیاد روایتوں پر انحصار کر کے مہیا کرتے رہتے ہیں۔ مسجد کی تعمیر اور اس کی خدمت سے شغف ایک مسلم کی زندگی کا جزو اعظم تھا اور اسی جذبے کے تحت، وہ مسجد کی طرح دوسری اقوام کی عبادت گاہوں کا بھی احترام کرتے تھے۔ استثنائی معاملات الگ ہیں کہ وہ ہر جگہ ہوتے ہیں مجموعی طور پر اسلام کی تعلیم جملہ عبادت گاہوں کی تعظیم سکھاتی ہے۔ بہرحال، مسجد کی تعمیر چودہ صدیاں گزر جانے کے باوجود آج بھی مسلمانوں کا محبوب ترین عمل ہے۔

مقابر کے ساتھ ملحقہ مساجد: یادگاری مساجد کی ایک خاص قسم میں وہ مساجد شامل ہیں جو کسی مقبرے کے ساتھ متعلق ہوتی تھیں۔ بزرگوں اور ولیوں کے مزار قدیم زمانے ہی سے متبرک سمجھے جاتے ہیں اور آہستہ آہستہ مرور زمانہ سے انھیں مسلمانوں نے بھی اپنا لیا۔ عام میلان یہ تھا کہ ان متعلقات کو جو اکابر اسلام سے علاقہ رکھتے تھے، ممتاز کیا جائے اور قدرتی طور پر اس میلان کا خاص مرکز وہ قبریں بن گئیں جن میں یہ بزرگ استراحت فرما تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق صرف اتنا معلوم ہے کہ آپؐ متعدد موقعوں پر جنت البقیع میں اور ان شہدا کے مزار پر دعائے مغفرت کی غرض سے تشریف لے گئے جو احد کے میدان میں شہید ہوئے اور ان کے حق میں استغفار کیا (کتاب مذکور، ص ۴)۔

کتب حدیث میں اس مسئلہ پر بحث موجود ہے کہ آیا مقابر عبادت گاہوں کے طور پر استعمال ہو سکتی ہیں یا نہیں۔ احادیث اس سوال کا جواب نفی میں دیتی ہیں اور یہی جواب قبروں پر نماز پڑھنے کی بابت بھی ہے، چنانچہ احادیث میں باصراحت موجود ہے کہ قبرستان میں نماز پڑھنا (صلوۃ فی المقابر) مکروہ ہے (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب کراہیۃ الصلوۃ فی المقابر، ۵۲)۔ احادیث میں قبروں کے اوپر بیٹھنے اور ان کی طرف نماز ادا کرنے سے منع کیا گیا ہے (مسلم، الجنائز، باب ۲ : ۲۶۷، النہی عن الجلوس علی القبر و الصلوۃ علیہ، حدیث ۹۷۱ تا ۹۷۲) یہ بھی مذکور ہے کہ گھروں میں نماز پڑھ لو، لیکن قبروں کو مسجد کے طور پر استعمال نہ کرو (مسلم، صلوۃ المسافرین، باب ۲۹)۔ ہمیں یہ

بھی بتایا گیا ہے کہ مقابر کو مساجد کے طور پر استعمال نہیں کیا جا سکتا (البخاری، صلوٰۃ، باب ۴۸؛ الجنائز، باب ۶۲)۔ اس ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ مبادا اہل اسلام میں یہود و نصاریٰ کی طرح قبر پرستی شروع ہو جائے۔ آپ نے مرض الوفات میں یہود و نصاریٰ پر اس بنا پر لعنت فرمائی کہ انھوں نے اپنے انبیا کی قبور کو اپنی مساجد بنا لیا تھا۔ احادیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ مقابر کو نماز گاہ بنانا قدیم یہودی دستور ہے، کیوں کہ جب کوئی متقی شخص فوت ہو جاتا تو وہ اس کے مزار پر مسجد وغیرہ بنا دیتے (البخاری، صلوٰۃ، باب ۴۸ و ۵۴؛ مسلم، الجنائز، باب ۷)۔ آپ کا یہ فرمانا بالکل بجا تھا کیوں کہ یہود و نصاریٰ اپنے انبیا اور صلحا کی قبروں پر رواجی طور سے گرجے اور معابد تعمیر کرتے تھے۔

کسی مقبرے سے ملحق مسجد کو عام طور پر قبہ مسجد کہتے ہیں۔ قبہ کے معنی خیمے کے ہیں (البخاری، جنائز، باب ۶۱- حج، باب فرض الخمس، باب ۱۹؛ الجزیہ، باب ۱۵؛ طرفہ: دیوان، ۷ : ۱)، لیکن بعد میں قبہ کے معنی اس گنبد کے ہو گئے جو عام طور پر مقبروں پر ہوتے ہیں اور اس طرح یہ کسی ولی یا بزرگ کی خانقاہ یا مزار کے معنوں میں استعمال ہونے لگا (دیکھیے ابن جبیر: الرحلہ، ص ۴۳ و ۴۵؛ نیز دیکھیے Supplement : Dozy، بذیل مادہ)۔ مقام کے معنی بھی ایک عبادت خانے اور کسی ولی کے مزار کے ہیں (Corpus Inscr. Arab : Berchem، ۱، شمارہ ۷۲ وغیرہ، بمدد اشاریہ)۔ کسی ولی کے مزار پر قبہ تعمیر کرنے کی رسم پوری مملکت میں پوری طرح جڑ پکڑے ہوئے تھی جس کی طرف احادیث میں اشارہ کیا گیا ہے (Realenzyclopadie : Herzog Hauch، باب ۳، ۱۰ : ۷۸۴)؛ بعض علاقوں میں مزار گاہوں کا نام مشہد تھا (Corpus inscr Arab : V. Berchem، ج ۱، شمارہ ۲۲، ۳۳، ۲۱۷، ۵۴۴؛ المقریزی، ۴ : ۳۰۹ تا ۳۱۱ ببعد)، لیکن معروف اور مشہور ولیوں کے مزارات کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے، مثلاً جرجیس الموصل (ابن جبیر: الرحلہ، ص ۲۲۶) وغیرہ میں۔

۵۔ مسجدیں جو بطور خاص تعمیر کی گئیں: ابتدائی دور میں مسجدوں کی تعمیر مسلمان حکمران کی سماجی ذمہ داری تھی کیونکہ وہ قوم اور قبیلے کا نمائندہ ہوتا تھا۔ پھر بہت جلد ایسی متعدد مسجدیں معرض وجود میں آ گئیں جو مختلف افراد نے تعمیر کرائی تھیں، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ قبائلی مساجد کے علاوہ مختلف فرقوں کی مساجد بھی تھیں اور ممتاز رہنماؤں نے بھی مسجدیں تعمیر کرائیں جو ان کی سرگرمیوں کا مرکز ہوا کرتی تھیں، مثلاً مسجد عدی بن حاتم (الطبری، ۲ : ۳۰)، کوفہ میں مسجد سماک (کتاب مذکور، ۱ : ۲۴۵۳) اور مسجد اشعث وغیرہ۔ قدیم دور سے ہی مسجد کی تعمیر ثواب کا کام سمجھا جاتا رہا ہے، ایک حدیث کی رو سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وہ شخص جو مسجد تعمیر کرے گا اس کے عوض اللہ تعالیٰ اس کے لیے جنت میں مکان بنائے گا"۔ (البخاری، صلوٰۃ، باب ۶۵۔ مسلم، مساجد، حدیث ۲۴، زہد، حدیث ۴۴؛ المقریزی، ۴ : ۳۶)۔ دوسری متبرک عمارتوں کی طرح بعض اوقات مساجد بھی کسی خواب میں بشارت پا کر تعمیر کرائی جاتی تھیں۔ اس قسم کی ایک روایت السمہودی نے ۸۸۵ھ کے مدینہ کے متعلق نقل کی ہے (وسٹنفلٹ: Medina، ص ۹ ببعد) اور اسی قسم کی ایک روایت دمشق کی ایک مسجد کے متعلق بھی ہے (J.A.، سلسلہ ۹، ۷ : ۳۸۴)۔ ایک مسجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے شکرانے میں تعمیر ہوئی (الدرۃ الشریفیہ، المقریزی، ۴ : ۲۰۹)۔ خاص طور پر صاحب اختیار لوگوں نے مساجد تعمیر کرائے۔ بالکل ابتدائی دور میں بھی حکام اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے کہ اسلام کی نشر و اشاعت میں وسعت کے مطابق نئی مساجد تعمیر ہوتی رہیں (دیکھیے البلاذری، ص ۲۸۸ ببعد)۔ ۴۰۰ھ کے قریب والی میدیہ بدر بن حسنویہ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے تین ہزار مسجدیں اور سرائیں تعمیر کرائیں (Renaissance des Die Islam : Mez، ۱۹۲۲ء، ص ۲۴)۔ کتبوں کے مجموعوں نیز کتب جغرافیا و آثار بلاد کے مطالعہ سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ اس طرح مسجدوں کی تعداد میں کتنا کچھ اضافہ ہوا۔

مصر میں الحاکم نے ۴۰۳ھ میں قاہرہ کی مسجد شماری کرائی تو معلوم ہوا کہ وہاں آٹھ سو مسجدیں تھیں (المقریزی، ۴ : ۲۶۴)، القضاعی (م ۴۵۴ھ / ۱۰۶۲ء) نے بھی مسجدوں کو شمار کیا، جس کے مطابق ان کی تعداد تیس ہزار یا چھتیس ہزار بتائی جاتی ہے (یاقوت، ۳ : ۱۰۰؛ ابن دقماق، طبع Vollers، ص ۶۴؛ المقریزی، ۴ : ۲۶۴)، جو بالکل خیالی ہندسہ معلوم ہوتی ہے۔ غالباً لفظ الف (= ہزار) سے پہلے واؤ رہ گئی ہے، یعنی ۱۰۳۶ مراد ہوگا۔ المقریزی کے مطابق ابن المتوج (م ۷۳۰ھ) نے ۴۸۰ مساجد شمار کی تھیں اور ابن دقماق (نواح ۸۰۰ھ) جامع مسجدوں کی غیر مکمل فہرست کے علاوہ ۴۷۲ مسجدوں کی ایک اور فہرست بھی دیتا ہے، جس میں وہ مدارس اور خانقاہوں وغیرہ

کو شامل نہیں کرتا۔ المقریزی کی بیان کردہ تعداد اس سے کم ہے۔ بغداد کی تیس ہزار مسجدوں کی محض خیالی تعداد بہت پہلے یعنی یعقوبی ہی کے دور میں دیکھی جا سکتی ہے (B.G.A، ۷ : ۲۵)؛ بصرے میں بھی جہاں زیاد نے سات مسجدیں بنوائیں، مساجد کی تعداد میں بڑی تیزی سے اضافہ ہوا، لیکن یہاں بھی مبالغہ آمیز تعداد (۷۰۰۰) بتائی جاتی ہے (B.G.A، ۷ : ۳۶۱)۔ دمشق میں ابن عساکر (م ۵۷۱ھ / ۱۱۷۶ء) نے شہر کے اندر ۲۴۱ اور شہر کے باہر ۱۴۸ مساجد شمار کی تھیں (J.A، سلسلہ ۹، ۷ : ۳۸۴)۔ بلرمو (Palermo) میں ابن حوقل نے ۳۰۰ سے زائد اور اس سے اوپر جو گاؤں ہے اس میں ۲۰۰ مسجدیں شمار کی تھیں۔ بعض گلیوں میں بیس بیس مسجدیں بن گئی تھیں، جو ایک دوسرے سے نہایت تھوڑے فاصلے پر واقع تھیں، تاہم اس کثرت تعداد کو اچھا نہیں سمجھا گیا الغرض ہر شخص اپنی علیحدہ مسجد تعمیر کرنا چاہتا تھا (یاقوت، ۱ : ۷۹، ۳ : ۴۰۹، ۳۱۰)۔ حقیقت یہ ہے کہ عام مذاق ہی اس قسم کا ہو گیا تھا۔ یعقوبی بغداد کی ایک مسجد کا ذکر کرتا ہے، جو دفتر محصولات کے انباری افسروں کے لیے مخصوص تھی (B.G.A، ۷ : ۲۴۵) اور اس طرح کئی ممتاز و معروف علما کی فی الواقع اپنی اپنی الگ مسجدیں تھیں۔ ایسا بھی ہوتا تھا کہ بعض غیر سرکاری متدین افراد مسجدیں تعمیر کرا دیتے تھے۔ ۷۱۲ھ میں تاج الدین نے ایک مسجد بنوائی اور اس میں ایک علیحدہ حجرہ بھی بنوایا جس میں وہ اکیلے نماز پڑھا کرتے اور اپنا وقت مراقبہ میں گزارا کرتے تھے (المقریزی، ۴ : ۹۰)۔ اس طرح جو مسجدیں تعمیر ہوتی تھیں انھیں عموماً ان کے بانیوں کے نام پر پکارا جاتا تھا اور اسی طرح یادگار مساجد اور مقبرہ والی مسجدوں کو اس شخص کے نام سے منسوب کیا جاتا تھا جس کی یادگار میں یا جس کے مقبرے پر ایسی مسجد تعمیر کی جاتی تھی۔ بعض اوقات مسجد کسی ایسے دین دار عابد کے نام سے مشہور ہو جاتی، جو اس میں مقیم رہا ہو (المقریزی، ۴ : ۹۷، ۲۶۵ بعد)۔ مدرسہ بھی صدر مدرس یا کسی اور استاد کے نام سے موسوم ہو جاتا تھا (کتاب مذکور، ۴ : ۲۳۵؛ یاقوت : ارشاد، ۷ : ۸۴)۔ ایسا بھی ہوتا تھا کہ مسجد کا نام اپنے محل وقوع یا اپنی عمارت کے کسی مخصوص پہلو کے لحاظ سے مشہور ہو جاتا۔

۶۔ المصلّی (نماز گاہ یا عید گاہ) : باقاعدہ مساجد کے علاوہ المقریزی قاہرہ میں نماز کے آٹھ مقامات (مصلی) بتاتا ہے جو زیادہ تر القرافہ میں تھے (۴ : ۳۳۳ بعد)۔ مصلّی کے معنی کوئی ایسی جگہ ہے جہاں نماز پڑھی جاتی ہو، اس لیے وہ مسجد بھی ہو سکتی ہے (دیکھیے ۲ [البقرۃ] ۱۲۵؛ نیز دیکھیے المقریزی : خطط، ۴ : ۲۵، س ۲۱) یا مسجد کی حدود کے اندر کوئی مخصوص جگہ (الطبری، ۱ : ۲۴۰۸، س ۲۱) فلسطین میں کئی کھلی جگہیں نماز کے لیے مقرر تھیں، جن میں صرف ایک محراب ہوتی اور حدود کی نشان دہی کی ہوتی تھی، لیکن بالکل کھلی جگہیں ہوتی تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بابت روایت ہے کہ آپؐ عیدین (عید الفطر اور الاضحیٰ) کے لیے بنو سلمہ کے مصلّی میں تشریف لے جاتے تھے۔ حضرت زبیرؓ کو نجاشی نے ایک نیزہ تحفہ دیا تھا، اسے آپؐ کے آگے آگے لے چلتے اور سترہ کے طور پر آپؐ کے سامنے گاڑ دیا جاتا تھا۔ اس کے سامنے کھڑے ہو کر آپؐ نماز پڑھایا کرتے تھے اور پھر منبر کے بغیر لوگوں کو خطبہ دیا کرتے تھے (الطبری، ۱ : ۱۲۸۱ : س ۴ بعد؛ البخاری، کتاب الجمعۃ، باب ۶؛ کتاب الصلوۃ، باب ۹۰؛ کتاب العیدین)۔ نماز استسقاء (مسلم، الاستسقاء، حدیث ۱) کے لیے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مصلّی ہی میں گئے تھے۔ یہ مصلّی ایک کھلی جگہ تھی (ونسنک : Medina، ص ۴۷ بعد)۔ بعد ازاں ایسے مصلّی پر شہر سے باہر جا کر عیدین کی نماز ادا کرنے کا یہ مسنون طریقہ رائج ہو گیا۔ کئی شہروں میں اس رواج کی شہادت ملتی ہے۔ تاہم مدینہ میں اسی قسم کے مصلّی پر بعد میں ایک عمارت کھڑی کر دی گئی تھی (کتاب مذکور، ص ۴۸ بعد) اور دوسرے شہروں میں ایسا ہی ہوا۔ ابتدائی زمانے میں مروان نے ایک اختراع یہ کی (کتاب مذکور، ص ۴۸؛ البخاری، کتاب عیدین، باب ۶) کہ وہاں منبر لگوا دیا۔ جب حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے المدائن میں ایوان کسریٰ میں مسجد بنائی تو ۱۶ھ کی عید کے موقع پر صراحۃً کہا گیا تھا کہ شہر سے باہر نکل کر نماز کے لیے جانا سنت ہے، مگر حضرت سعدؓ کی رائے میں یہ امر اختیاری تھا (الطبری، ۱ : ۲۴۵۱)۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد ہمدان کے باہر ایک مصلّی کا ذکر آتا ہے (المسعودی : مروج، ۲۳۹)۔ بغداد میں بھی المصلی العتیق تھا، یہاں قیدیوں کے قتل کے لیے ایک دکہ یعنی چبوترہ بھی تعمیر ہوا تھا (الطبری، ۳ : ۲۲۲۳ بعد؛ دیکھیے ص ۲۱۵۹، س ۱۸)؛ کوفہ میں کئی مصلّی موجود تھے (کتاب مذکور، ۲ : ۹۳۸، س ۲۱، ۱۷۰۳، س ۸؛ ۳ : ۳۶۷، س ۸ بعد)؛ مرو میں دو تھے (کتاب مذکور، ۲ : ۱۴۳۲، س ۲ : ۱۹۶۳، س ۲، ۱۹۱۳، س ۱۹؛ دیکھیے سفر نامہ، ترجمہ

Schefer، ص ۲۷۳)؛ ایک فرغانہ میں (B.G.A، ۲: ۲۹۳، س ۱)۔ ترمذ کا مصلّی چار دیواری کے اندر تھا (B.G.A.، ۲: ۳۳۹، س ۱۸)۔ قاہرہ میں عیدین کی نماز خولان (ایک یمنی قبیلہ) کے مصلّی پر ہوا کرتی تھی اور مسجد عمروؓ کا خطیب امامت کراتا تھا۔ بقول القضاعی، عیدین کی نماز مقطم کی پہاڑی کے سامنے کے مصلّی پر ہوا کرتی تھی، پھر مصلّی القدیم پر ہونے لگی جہاں احمد بن طولون نے ۲۵۶ھ میں ایک عمارت بنا دی۔ اس کے موقعے کو کئی بار تبدیل کیا گیا (المقریزی، ۴: ۳۳۴ بعد؛ دیکھیے B.G.A.، ۳: ۲۰۰، س ۳ بعد)۔ ۳۰۳ھ، ۳۰۶ھ اور ۳۰۸ھ میں عید کی نماز پہلی مرتبہ مسجد عمروؓ میں ادا ہوئی (المقریزی، ج ۲، س ۸، بعد، حسن المحاضرہ، ۲: ۱۳۷، زیریں؛ ابن تغری بردی، ۲: ۱۹۳، س ۹ بعد)۔ ابن بطوطہ اس سنت کا رواج اندلس (۱: ۲۰)، تونس (۱: ۲۲) اور ہندوستان (۳: ۱۵۴) میں بھی بتاتا ہے۔ ابن الحاج (م ۷۳۷ھ) لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں عیدین کی نماز مصلّی ہی میں ہوتی تھی، لیکن وہ ان تہواروں سے متعلق بدعات کی مذمت کرتا ہے (کتاب المدخل، ج ۲، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۸۲ بعد)۔ فقہ میں بھی یہ حکم دیا گیا ہے، گو ہر جگہ بالوضاحت مذکور نہیں ہے (دیکھیے: Juynboll: Handbuch d. Islam Ges.، ۱۹۱۰ء، ص ۱۲۷؛ Guidi: Il Muhtasar، ج ۱: ۱۹۱۹ء، ص ۱۳۹)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ طریقہ وقت گزرنے پر عام طور پر متروک ہو گیا۔ نویں صدی میں مسجد آق سنقر واضح طور پر جمعہ کی نماز کے خطبے اور عیدین کے لیے تعمیر کی گئی تھی (المقریزی، ۴: ۱۰۷، س ۱۷)۔

(ج) مسجد بطور مرکز عبادت الٰہی: (۱) مسجد کا تقدّس: اسلام نے مسلمانوں کو تمام عبادت گاہوں کے احترام کا حکم دیا ہے، خصوصاً مساجد تو بہت زیادہ قابل ادب و احترام ہیں ان مقامات کا تقدّس جو مسلمانوں کے قبضے میں آ گئے اور جن کا تقدّس پہلے سے چلا آتا تھا اس میں قدرتی طور پر اضافہ ہوتا رہا، مگر مساجد کے تقدّس اور وقار میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ بیت اللہ (اللہ کا گھر) کی اصطلاح جو پہلے صرف کعبہ کے لیے مخصوص تھی اب ہر مسجد کے لیے استعمال ہونے لگی (ابن الحاج: کتاب المدخل، ۱: ۲۰، ۲۳، ۲: ۴۳، ۲۸ و ۶۸؛ دیکھیے ابن عبد ربہ، کتاب مذکور، ۱: ۲۳، ۴۳، ۲: ۵۲)۔

اللہ کے گھر میں محراب و منبر کو خاص تقدّس حاصل ہے جیسا کہ مسجد نبوی اور روضہ نبوی کو ہے (البخاری، کتاب فضل الصلاۃ فی مسجد مکہ و المدینہ، باب ۵)۔ زائرین کچھ تو روضہ مبارک یا اس کی جالی کو چھو کر اور کچھ اس کے قریب دعا مانگ کر برکت حاصل کرتے ہیں کیوں کہ ایسے مقامات پر مانگی ہوئی دعا مستجاب ہوتی ہے (Chron. Mekka، ۳: ۲۲۱، ۴۴۲)۔

ایک مسئلہ جس پر علمائے اسلام کی توجہ مبذول رہی مساجد میں عورتوں کے داخلہ کے متعلق تھا۔ بہت سے لوگ ان کے داخلہ کے حق میں تھے۔ بعض احادیث سے یہ تأثر ملتا ہے کہ انھیں مسجد میں آنے سے روکا نہیں جا سکتا، بشرطیکہ ان کے آنے جانے سے کسی فتنے کا خطرہ نہ ہو، اسی لیے یہ حکم ہے کہ وہ خوشبو نہ لگائیں (مسلم، کتاب الصلوۃ، باب ۲۹؛ البخاری، جمعہ، باب ۴) نیز فرمایا کہ وہ مردوں سے پہلے ہی نکل جایا کریں (النسائی، سہو، باب ۷۷؛ ابو داؤد، صلوۃ، باب ۳: ۱، ۳۸)۔ بہت سی مساجد میں مسجد کا ایک حصہ ان کے لیے مخصوص کر دیا جاتا تھا، مثلاً ۲۵۶ھ میں حاکم مکہ نے ستونوں کے درمیان رسّے بندھوا کر عورتوں کے لیے علیحدہ جگہ مقرر کر دی تھی (Chron. Mekka، ۲: ۱۹۷، زیریں) مگر عورتوں کو زمانہ حیض میں مسجدوں میں نہ جانا چاہیے (ابو داؤد، الطہارۃ، باب ۹۳، ۱۰۳؛ ابن ماجہ، طہارۃ، باب ۹۷، ۲۲۳، ۱)۔ مدینہ منورہ میں آج کل لکڑی کی ایک جالی کے ذریعے عورتوں والا حصہ علیحدہ کر دیا گیا ہے (البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ، ص ۲۳۰)۔

۲۔ مسجد بطور عبادت گاہ:

جامع مسجدیں: اللہ کی عبادت کے لیے مساجد وہ مقامات ہیں جہاں اللہ تعالیٰ کی عبادت ادا کی جاتی ہے۔ (۲۴ [النور]: ۳۶) اسکے علاوہ مناسک عبادت اور جماعت کے لیے بھی مسجدیں ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سفر سے واپسی کے بعد فوراً مسجد میں جا کر دو رکعت نماز ادا فرمایا کرتے تھے (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۵۹ بعد؛ مسلم: کتاب صلوۃ المسافرین؛ الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۱۹، ۳۳۹)۔

اسلامی عقیدے کے مطابق دنیا بھر کی مساجد میں اولیت مسجد الحرام کو حاصل ہے اور ثانوی درجہ مسجد نبویؐ کو (البخاری، کتاب الصلوۃ)۔ اس کے بعد مسجد اقصیٰ اور پھر جامع مسجدوں کا نام آتا ہے۔ یومیہ نمازیں جن کا کسی جگہ بھی ادا کر لینا جائز ہے، مسجدوں میں آ کر جماعت کی صورت میں ادا کرنے میں زیادہ ثواب ہے، کیوں کہ اس

سے اپنی قوم کے ساتھ اتحاد کا اظہار ہوتا ہے۔ احادیث میں بیان کیا گیا ہے کہ صلوٰۃ الجماعہ یعنی جماعت کے ساتھ نماز مسجد میں ادا کرنے کا ثواب اس نماز سے ستائیس گنا زیادہ ہوتا ہے جو تنہا اپنے گھر میں یا دکان میں پڑھ لی جائے (مسلم، کتاب المساجد، حدیث ۴۲)۔ احادیث میں ان لوگوں کی مذمت بیان فرمائی گئی ہے، جو عادۃً نماز اپنے گھروں میں پڑھتے ہیں، اس طرح وہ سنت نبویؐ کے تارک بنتے ہیں (مسلم، کتاب المساجد، حدیث ۴۴)، چنانچہ ہر مسلمان مرد کو فرض نمازیں مسجد میں باجماعت پڑھنے کا حکم ہے البتہ معذور افراد اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ایک دفعہ حضرت ابن عباسؓ نے بارش میں بھی گھروں میں نماز پڑھنے کی منادی کرا دی تھی۔ ہر قدم جو وہ مسجد کی طرف اٹھاتا ہے اس کے عوض اس کے گناہوں کی بخشش ہے یا خدا حشر کے دن اس کی حفاظت کرے گا اور فرشتے اس کی مدد کریں گے (مسلم، المساجد، حدیث ۴۹ تا ۵۱؛ البخاری، الصلوٰۃ، باب ۸۷؛ کتاب الاذان، باب ۳۶، ۳۷؛ کتاب الجمعہ، باب ۳ و ۱۸ و ۳۱)۔

یہ پابندی خاص طور پر جمعے کی نماز کے لیے بہت زیادہ ضروری ہے، جو صرف جامع مسجد ہی میں ادا ہو سکتی ہے اور یہ نماز ہر آزاد مسلمان مرد پر فرض ہے، جو سن شعور کو پہنچ چکا ہو۔

عام طور پر مسجد قبا کو، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ورود مدینہ منورہ کے بعد ربیع الاول ۱ھ / ۶۲۲ء میں تعمیر فرمائی، پہلی مسجد جامع خیال کیا جاتا ہے (الآلوسی: تاریخ مساجد بغداد، ص ۵-۶)۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپؐ نے مسجد میں نماز باجماعت کے ساتھ ساتھ جمعہ کی پابندی کا بھی اہتمام فرمایا۔ پہلا جمعہ آپؐ نے راستے میں پڑھایا، مسجد نبویؐ کی تعمیر مکمل ہو جانے کے بعد آپؐ نے وہیں نماز جمعہ ادا فرمائی۔ قرآن کریم میں سورۃ الجمعہ میں اس کے کچھ احکام بیان فرمائے گئے ہیں۔ ابتدائی زمانے میں اس کی اہمیت اس بنا پر زیادہ تھی کہ اسلامی لشکر کے تمام عناصر جو عام طور پر قبائلی مساجد اور محلہ مسجدوں میں ادائے نماز کے لیے جایا کرتے تھے وہ سب اپنے سپہ سالار کی قیادت میں جامع مسجد میں آ کر جمع ہو جایا کرتے تھے۔ جامع مسجد، جو اس ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے خاص طور پر بڑی ہوا کرتی تھی، خصوصی ناموں سے پکاری جاتی تھی۔ لوگ اسے المسجد الاعظم کے نام سے یاد کرتے تھے (الطبری، ۱: ۲۴۹۳، ۲: ۲۴۳، ۱۷۴، ۱۷۴۳؛ کوفہ: البلاذری، ص ۵؛ الطبری: تفسیر، ۱ تا ۲۱ وسط؛ کتاب مذکور؛ مسجد الاکبر: مدینہ، دیکھیے المسجد الکبیر، در B.G.A، ۷: ۳۳۵) یا مسجد الجماعۃ (یاقوت، ۳: ۸۹۹، الفسطاط؛ نیز الطبری، ۲: ۴۹) مسجد الجامعہ (المقریزی، ۴: ۴)، مسجد جامع، پھر مسجد الجامع (یاقوت، ۳: ۸۹۹، ۴: ۸۸۵)۔ اس نام یعنی مسجد الجامع کا مخفف الجامعہ بھی ملتا ہے (یاقوت، ۱: ۴۰۰؛ ابن بطوطہ، ۴: ۳۳۴، دیکھیے مسجد الجامعہ، در البلاذری، ص ۳۲۸) اور خاص کر جامع۔ چونکہ خطبہ ایک امتیازی خصوصیت تھی اس لیے ہمیں یہ نام بھی ملتے ہیں: مسجد الخطبہ (المقریزی، ۴: ۴۴، ۴۳، ۸۷)، جامع الخطبہ (وہی مصنف، ۴: ۵۵) یا مسجد المنبر (B.G.A.، ۳: ۲۱۲؛ برائے جامع، ۱: ۸)۔

اسلامی رواج، حالات کے مطابق، اس دوران میں بدلتا رہا۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ہر شہر میں جمعہ کی نماز کے لیے صرف ایک ہی مسجد ہوا کرتی تھی، لیکن جب مسلم قوم کی فوجی زندگی ختم ہو گئی اور ہر جگہ اسلام کا دور دورہ ہو گیا تو یہ ایک لازمی بات تھی کہ جمعہ کی نماز کے لیے زیادہ مسجدوں کی ضرورت پیش آئے۔ اس کے لیے ایک طرف تو دیہات و قصبات میں جامع مسجدوں کی مانگ تھی اور دوسری طرف متعدد جامع مسجدوں کی شہر میں بھی ضرورت تھی۔ پرانے حالات کے مقابلے میں یہ ایک نئی بات تھی، لہٰذا اس معاملہ میں ابتدا میں کچھ تذبذب سا پیدا ہوا۔ جمعہ کی نماز قوم کے حکمران کو پڑھانی چاہیے، لیکن یہاں تو ہر صوبہ میں صرف ایک والی تھا دوسری طرف وقتی ضروریات کو ٹالنا دشوار تھا۔

قصبات (القریٰ) کے متعلق مصر میں حضرت عمروؓ بن العاص نے اسباب مذکورہ بالا کی بنا پر باشندوں کو جمعہ کی نماز ادا کرنے سے روک دیا (المقریزی، ۴: ۷)۔ اس کے بعد کے زمانے میں خطبہ شاذ و نادر ہی منبر کے بغیر صرف عصا کے ساتھ پڑھا جاتا تھا، تا آنکہ مروان بن ہشام نے ۱۳۲ھ میں مصری قریٰ (بستیوں) میں بھی منبر کا رواج جاری کر دیا (کتاب مذکور، ص ۸)۔ اور وہ گاؤں جس میں منبر ہو اسے قریہ جامعہ (البخاری، کتاب جمعہ، باب ۱۵) کہتے ہیں، یہ خیال البخاری (م ۲۵۶ھ / ۸۷۰ء) کے نزدیک بالکل صریحی تھا۔ مصری قریٰ میں منبروں کے رواج دینے میں مروان بظاہر دوسرے علاقوں کی تقلید کر رہا تھا۔ چوتھی صدی ہجری میں ابن حوقل علاقہ اسو میں کئی منبروں کا ذکر کرتا ہے اور مرو کے نواح میں چند ایک منبر تھے (کتاب مذکور، ص

۳۷۸' دیکھیے ص ۳۸۳) اور المقدسی ایران کے دوسرے شہروں کے متعلق بھی یہی کچھ لکھتا ہے (B.G.A ' ۳ : ۳۰۹ ' ۳۱۷) اور وہ یقین کے ساتھ کہتا ہے کہ فلسطین کے قری ذات منابر تھے (کتاب مذکور' ص ۱۷۶' دیکھیے ۱ : ۵۸)' البلاذری (ص ۳۳۱) بھی گاؤں کی ایک مسجد کے لیے منبر کا نام استعمال کرتا ہے جو ۲۳۹ھ میں تعمیر ہوئی تھی۔ عام طور پر جب قری کا ذکر ہو تو منابر کا لفظ استعمال ہوتا ہے نہ کہ جوامع کا (دیکھیے B.G.A. ' ۱ : ۳)' تاہم اس کے بعد جمعہ کی نماز والی مسجد کے لیے مسجد جامع کا لفظ استعمال ہونے لگا (ابن جبیر' ص ۲۱۷)۔ ابتدائی زمانے کے مسلمانوں کی حالت احناف کی تعلیم سے مترشح ہوتی ہے جو جمعہ کی نماز کی اجازت صرف بڑے شہروں کے لیے ہی دیتے ہیں (دیکھیے الماوردی : الاحکام السلطانیہ' طبع Enger' ص ۱۷۷)۔

جب مصر اور شام میں جمعہ کی نماز کی بندشیں اٹھا دی گئیں تو جوامع کی تعداد میں بھی کثیر اضافہ ہوا' ابن دقماق (نواح ۸۰۰ھ) قاہرہ میں صرف آٹھ جوامع کی فہرست دیتا ہے (طبع Vollers' ص ۵۹ تا ۷۸)' لیکن یہ فہرست جزوی معلوم ہوتی ہے' (ساری تعداد' جو ایک کتاب کے ان اجزا میں جو محفوظ ہے' کوئی میں سے اوپر بیان کرتا ہے)؛ المقریزی (م ۸۴۵ھ / ۱۴۴۲ء) کل ۱۳۰ جوامع لکھتا ہے (۴ : ۲ بعد)۔ دمشق میں جہاں ابن جبیر اپنے زمانے تک صرف "الجامع" کا ذکر کرتا ہے' العلمی (م ۹۲۷ھ / ۱۵۲۱ء) ۲۰ جوامع بتاتا ہے (J.A' سلسلہ ۹' ۴ : ۲۳۱ بعد) اور بقول ابن بطوطہ دمشق کے علاقے کے کل دیہات میں جامع مسجد تھیں (۱ : ۲۳۶)' لفظ جامع سے مقریزی کی مراد ہمیشہ اس مسجد سے رہی ہے جس میں جمعہ کی نماز ہوتی تھی (۴ : ۶۷ و ۱۱۵ بعد)' لیکن اس کے زمانے ہی میں ایک معقول وسعت کی ہر مسجد کو جامع کہتے تھے۔ وہ خود اس حقیقت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے اگرچہ ۷۹۱ھ سے جمعہ کی نماز لاقریباً ہوتی تھی کو ایک اور جامع اس کے قریب ہی تھی (۴ : ۷۶' نیز دیکھیے ۸۸)۔

جامع مسجدوں کی اس کثرت نے زبان پر بھی اثر ڈالا' چنانچہ جہاں آٹھویں صدی کے کتبات میں اچھی بڑی مسجدوں کو صرف "مسجد" لکھا ہے نویں صدی میں ان میں سے اکثر جامع موسوم کی گئی ہیں۔ مسجد کے لفظ کے استعمال محدود سا ہو جاتا ہے۔ عام طور پر اس کے معنی کسی مسجد کے ہو سکتے ہیں (مثلاً مقریزی' ۴ : ۷۳' مسجد مؤید کے متعلق)' لیکن خاص معنوں میں مسجد کے لفظ کا اطلاق چھوٹی اور غیر مشہور مساجد پر ہی ہوتا ہے۔ جہاں ابن دقماق نے جوامع' مدارس وغیرہ کے علاوہ ۴۷۲ مساجد بتائی ہیں وہاں المقریزی صرف ۱۹ مسجدوں کا ذکر کرتا ہے جس میں القرافہ شامل نہیں۔ اس کا مطلب "غالباً" یہ ہے کہ اسے ان میں کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ رفتہ رفتہ جامع کا لفظ ہر مسجد کے لیے بولا جانے لگا۔ جیسا کہ آج کل کم از کم مصر میں مروج ہے۔ ابن الحاج (م ۷۳۷ھ) کے ہاں الجوامع" کا استعمال کہیں کہیں انہی عام معنوں میں "المساجد" کی جگہ ہوا ہے (مدخل' ۲ : ۵۰)۔ جمعہ کی نماز والی بہت سی مسجدوں میں سے عام طور پر ایک سب سے نمایاں اور ممتاز ہو جاتی تھی اور اسی لیے ہمیں الجامع الاعظم (ابن بطوطہ' ۲ : ۵۴ و ۹۴؛ قدیم تر المسجد الاعظم' کتاب مذکور' ص ۵۳) کی اصطلاح ملتی ہے' جس میں ضخامت سے فرق پڑتا ہے۔

(۳) مساجد میں دوسری دینی سرگرمیاں : "اللہ کے نام کا ذکر" مساجد میں صرف نمازوں تک ہی محدود نہ تھا' بلکہ دوسری سرگرمیاں بھی جاری رہتی تھیں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بنو ثقیف کے وفد کو مسجد میں اس لیے ٹھہرایا کہ وہ نمازیوں کی قطاریں دیکھیں اور رات کے وقت قرآن کریم کی تلاوت سنیں (الواقدی' طبع Wellhausen' ص ۳۸۲)' کیونکہ ابتدا ہی سے تلاوت قرآن مجید کو فیض روحانی کا ایک موثر ذریعہ سمجھا گیا تھا' المقدسی کے زمانے میں قراے نیشاپور جمعہ کے روز صبح سویرے ہی مسجد میں آکر جمع ہو جایا کرتے تھے اور ضحی (چاشت) کے وقت تک تلاوت قرآن مجید میں مشغول رہا کرتے تھے (B.G.A. ' ۳ : ۳۲۸)۔ یہی مصنف لکھتا ہے کہ مصر کی جامع عمرو میں سرکردہ قراء ہر شام حلقے میں بیٹھ کر تلاوت کیا کرتے تھے (کتاب مذکور' ص ۲۰۵)۔ ابن جبیر کے زمانے میں بنو امیہ کی مساجد میں صبح کی نماز اور عصر کی نماز کے بعد تلاوت قرآن پاک ہوا کرتی تھی (رحلہ' ص ۲۷۱)۔ تلاوت قرآن مجید کے بعد خدا کی حمد و ثنا وغیرہ بھی ہوتی تھی۔ یہ سب "ذکر" کی قسمیں تھی جن کی اسلام میں بہت اہمیت ہے۔ اس قسم کی عبادت بھی مسجد میں ہوا کرتی۔ اسی طرح "اہل التوحید و المعرفہ" نے مجالس الذکر قائم کر رکھی تھیں جو مسجدوں میں منعقد ہوتی تھیں (المکی: قوت القلوب' ۱ : ۱۵۲) بنو امیہ کی مساجد اور دمشق کی دوسری مساجد میں ہر جمعے کی صبح کو ذکر ہوا کرتا تھا (مقریزی' ۴ : ۴۹)۔ مسجد الاقصی میں

رمضان میں اہل مدینہ اور اہل ولایات کو القیام فی المساجد کا حکم دیا (الطبری' ۱ : ۲۳۷۷)۔ یہ دستور برابر قائم رہا اور زہاد کے طبقہ میں اسے ہمیشہ بڑی اہمیت دی جاتی رہی۔ (المدخل' ۲ : ۵)۔ ایسے نیک لوگ بھی تھے جو اپنا سارا وقت مسجد میں گزار دیا کرتے تھے (مقریزی' ۴ : ۸۷ و ۹۷)۔ ایک شخص کی نسبت ہم سنتے ہیں کہ اس نے اپنا سارا وقت منارہ مسجد عمروؓ میں ہی گزار دیا (کتاب مذکور' ص ۴۴)۔ مسجدوں میں شبینہ (شب بیداری) کی رسم تو اسلام کے بہت ابتدائی زمانے ہی میں قائم ہو چکی تھی۔ حدیث کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے تین روز نماز تراویح مسلمانوں کے ساتھ مسجد میں ادا فرمائی (بخاری' کتاب الجمعہ' باب ۲۹) اور آپؐ کے حکم سے عبداللہ بن انیس الانصاری نے صحرا سے آ کر تیسویں رات مسجد نبوی میں شب بیداری اور عبادت میں گزاری (ابن قتیبہ : المعارف' طبع وستنفلٹ' ص ۱۴۲ بعد)۔ اسی شب بیداری سے تہجد کی نماز نکلی اور اس نماز کی خاص طور پر شریعت میں ترغیب دی گئی ہے نیز خصوصیت کے ساتھ نماز تراویح رمضان کا رواج ہوا۔

پریشانی اور مصیبت کے زمانے میں لوگ مسجد میں دعائیں مانگنے جاتے ہیں' مثلاً خشک سالی میں (مگر اس کے لیے ایک خاص نماز مقرر ہے جو مصلّی میں ادا ہوتی ہے۔ ہر قسم کی مصیبت میں (دیکھیے Wüstenfeld : مدینہ' ص ۱۹' ۲۰' المقریزی : ۴ : ۵۷)' طاعون اور وبائی امراض کے زمانے میں لوگ' آہ و پکار کرتے ہوئے قرآن کو بلند کیے ہوئے جلوس کی شکل میں دعائیں مانگتے مسجد یا مصلّی میں آتے (ابن تغری بردی ۷ / ۲' طبع Popper ص ۶۷؛ ابن بطوطہ' ۱ : ۲۲۳ بعد) کچھ عرصے کے لیے کوئی مقدس کتاب مثلاً امام بخاری کی صحیح کی تلاوت کی جاتی تھی (Quatremere' کتاب مذکور' ۲ / ۲ : ۲۵؛ الجبرتی : Merveilles Biographiques' فرانسیسی ترجمہ ۱ / ۱ : ۱۳)۔ بیت المقدس اور دمشق کی مساجد کے صحنوں میں ابن بطوطہ کے وقت عرفہ کے دن مذہبی اہتمام کے ساتھ ریاضت و مجاہدہ کیا جاتا تھا (۱ : ۳۴۳)۔ یہ ایک قدیم رسم تھی' جس کا رواج ۲۷ھ ہی میں مصر میں ہو گیا تھا۔ عبدالعزیز بن مروان (قعود بعد نماز عصر' دیکھیے کندی : ولاۃ' ص ۵۰) نے اسے جاری کیا تھا۔ جو حلف مسجد میں اٹھایا جائے تو اس کی پابندی کے لزوم میں اضافہ ہو جاتا ہے حلف کے اسی خیال کے مطابق یہ طریقہ تھا کہ قاہرہ میں جو یہودی اسلام قبول کرتے انھیں معبد یہود میں لے جا کر حلف لینا پڑتا تھا جو مسجد میں تبدیل ہو چکا ہو (المقریزی' ۲۹۵)۔ عقد النکاح کی رسم بھی بعض اوقات مسجد ہی میں ادا ہوتی تھی (Santillana : المختصر' ۲ : ۵۲۸؛ المدخل' ۲ ۷۲ زیرین' Snouck Hurgronje : مکہ' ۲ : ۱۴۳ بعد) اور طلاق کی وہ خاص قسم' جو لعان [رک باں] سے مکمل ہوتی ہے مسجد ہی میں ہوتی تھی (بخاری' کتاب الصلوۃ باب ۴۴؛ دیکھیے Pedorson : *Der Eideic* ص ۱۴)۔

یہ مسئلہ بھی زیر بحث ہے کہ آیا مردے کی لاش کو نماز جنازہ کے واسطے مسجد میں لایا جا سکتا ہے یا نہیں؟ ایک حدیث کے مطابق سعد بن ابی وقاصؓ کا جنازہ ام المومنین کی درخواست پر مسجد میں لایا گیا اور نماز جنازہ وہاں ادا ہوئی، مگر اکثر صحابہؓ نے اسے ناپسند کیا' لیکن حضرت عائشہؓ نے بتایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سہیل بن البیضاء کے جنازے کی نماز وہاں پڑھی تھی (مسلم' کتاب الجنائز' حدیث ۳۴؛ دیکھیے ابن سعد' ۱ / ۳۱ بعد)۔ اس مسئلہ کی بحث قبور کی پرستش کے مباحث سے غیر متعلق نہیں ہے۔ اصولی طور پر امام شافعیؒ مسجد میں جنازہ لانے کی اجازت دیتے ہیں' لیکن دوسرے فقہاء اس کی ممانعت کرتے ہیں (دیکھیے Juynboll : *Handbuch*' ص ۱۷۰' Guidi : المختصر' ۱ ' ۱۵۲)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل صاف نہیں ہوا کیونکہ قطب الدین کا قول یہ ہے کہ صرف امام ابو حنیفہؒ ہی اس کی ممانعت کرتے ہیں' لیکن اس کا یعنی قطب الدین کا اپنا خیال یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے ایک بیان کے مطابق یہ عمل جائز ہے (اخبار مکہ' ۳ ۲۰۸ تا ۲۱۰)۔ بہرحال عام دستور یہی رہا ہے کہ اسے جائز سمجھا جائے' جیسا کہ قطب الدین نے بھی لکھا ہے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ کی نماز جنازہ مسجد نبویؐ میں پڑھی اور حضرت عمرؓ کا جنازہ بھی وہیں لایا گیا۔ اس کے بعد یہ عام رسم ہو گئی کہ نماز جنازہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے روضہ مبارک کے قریب ہی ادا کی جاتی تھی اور مکہ مکرمہ میں کعبہ کے دروازے پر (قطب الدین : محل مذکور؛ Wustenfeld : مدینہ' ص ۷۷)' یہ رسم بہت ابتدائی زمانے میں مسجد عمروؓ میں جاری ہوئی (مقریزی' ص ۷ س ۱ بعد)۔ ایران میں یہ رسم تھی کہ متوفی کے کنبے کے آدمی موت کے بعد تین دن مسجد میں بیٹھے رہتے اور وہیں تعزیت کرنے والے ان کے پاس جاتے تھے (*B.G.A.*' ۳ : ۲۲۳'

خفی ذکر کیا کرتے تھے اور اس کے علاوہ ایک کتاب میں سے بھی کچھ پڑھا کرتے تھے (H.G.A.، ۳ : ۱۸۲)۔ مصر میں احمد بن طولون اور خمارویہ نے جنازہ مسجد کے نزدیک کے ایک کمرے میں بارہ آدمیوں کے رہنے کی اجازت دے رکھی تھی تاکہ وہ ذکر الٰہی کیا کریں اور ان میں سے چار چار باری باری سے رات کے وقت تسبیح و ذکر الٰہی کیا کرتے تھے اور اس کے ساتھ ہی تلاوت قرآن مجید اور دینی قصائد پڑھا کرتے تھے۔ صلاح الدین کے وقت سے ایک دینی مسلمہ "عقیدہ" رات کے وقت مؤذن پڑھ کر سنایا کرتا تھا (کتاب مذکور، ۴ : ۴۸)۔ ابن الحاج یہ چاہتا ہے کہ بہ آواز بلند قرآن خوانی ایسی مسجد ("مسجد محجور") میں ہوا کرے جو خاص اسی غرض سے بنائی گئی ہو ورنہ مساجد میں دوسرے دین دار حاضرین کی توجہ میں خلل واقع ہوتا ہے (مدخل، ص ۵۳، ۶۷)؛ مساجد اور بالخصوص مقابر میں باقاعدہ قاری مقرر تھے۔ اس کے علاوہ حبرون (= الخلیل) اور دمشق کی ایک مسجد میں استاد (شیخ) مقرر تھا جو تین ماہ تک صحیح بخاری (یا صحیح مسلم) پڑھا کرتا تھا (Sauvaire: Hist. Jerus. Hebr، ص ۷؛ J.A.، سلسلہ ۹، ۳ : ۲۹۴؛ Rec. Sce.، ۱۸۸۳، ص ۱۸۸)۔

خطبات صرف نماز جمعہ ہی میں نہ پڑھے جاتے تھے۔ عراق میں المقدسی کے زمانے میں بھی ایک خطبہ (وعظ) ہر صبح دیا جاتا تھا کہتے ہیں کہ یہ حضرت ابن عباسؓ کی سنت تھی (H.G.A.، ۳ : ۱۳۰)۔ ابن جبیر نے نظامیہ بغداد میں رئیس شوافع کو جمعہ کے دن عصر کی نماز کے بعد منبر پر چڑھ کر وعظ کہتے سنا ہے۔ اس کے وعظ کے ساتھ باکمال قاری کرسیوں پر بیٹھ کر تلاوت قرآن مجید کرتے تھے، ان کی تعداد بیس سے زیادہ تھی (ابن جبیر، ۲۱۹ تا ۲۲۲)۔ غیر سرکاری وعظ صرف مسجدوں ہی میں نہیں ہوتے تھے، عموماً ایک خاص جماعت کے لوگ قصاص (جمع قاص) مسجدوں اور مسجدوں سے باہر وعظ کیا کرتے تھے (ان کے متعلق دیکھیے Goldziher: Muh. Stud.، ۲ : ۱۶۱ ببعد؛ نیز قصاص اصلاحی وعظ کیا کرتے تھے اور مقبول عام (مذہبی) کہانیاں سنایا کرتے تھے اور انھیں بہت ابتدائی زمانے سے مسجدوں میں وعظ کی اجازت حاصل ہو گئی تھی۔

حضرت تمیم الداریؓ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے واعظ تھے۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ان کی وفات سے پہلے وہ جمعہ کی نماز کے وقت خطبہ دیا کرتے تھے اور حضرت عمرؓ کے عہد میں انھیں مسجد میں ہفتہ بھر میں دو دفعہ وعظ کرنے کی اجازت تھی۔ قاہرہ کی مسجد عمروؓ میں ۳۸ھ تا ۳۹ھ میں ایک واعظ سلیم بن عتر التجیبی' جو قاص بھی تھے' (کتاب مذکور، ۳ : ۱۷؛ الکندی نے قاص (واعظ) مقرر کیے گئے۔ ایسی اور بھی مثالیں ہیں جہاں دونوں عہدوں پر ایک ہی شخص رہا (ابن حجیرہ، م ۸۳ھ؛ الکندی، ص ۳۱۷) اس سے ظاہر ہے کہ قاص بالکل ایک سرکاری عہدہ تھا۔ اس بات کی بھی شہادت ملتی ہے کہ عراق کی مسجد میں عباسیوں کے عہد میں بھی قصاص مقرر تھے (یاقوت: ادباء، ۳ : ۲۶۸؛ ۵ : ۳۳۶)۔ قاص پہلے کھڑے ہو کر قرآن مجید کی تلاوت کرتا اور اس کے بعد اس کی تفسیر و تشریح کرتا تاکہ اس سے لوگوں کے دلوں میں خدا کا خوف پیدا ہو (مقریزی، ۴ : ۱۸)۔ مسجدوں میں صرف سرکاری عہدہ دار ہی یہ وعظ نہ کیا کرتے تھے، بلکہ عزلت نشین زہاد بھی بعض مسجدوں میں ہی لوگوں کو وعظ کہتے اور ان کے مشتاق سامعین کا مجمع ان کے گرد جمع ہو جایا کرتا تھا (دیکھیے مثلاً مقریزی : ۴ : ۳۵)؛ المعز نے ۳۸۳ھ میں قصاص کو مسجدوں میں بیٹھنے سے روک دیا اور لوگوں کو ان کے گرد جمع ہونے سے بھی منع کر دیا۔

اسی طرح سیاسی اغراض کی بنا پر مگر بالکل مختلف نیت سے عضد الدولہ نے ۳۰۰ھ سے ذرا پہلے ان کو بغداد میں بر سر عام سامنے آنے سے منع کر دیا کیونکہ ان کی وجہ سے شیعہ سنیوں کے درمیان کشیدگی بڑھتی تھی (Mez، کتاب مذکور، ص ۳۱۹)۔ ایک عرصے بعد یعنی ۵۸۰ میں بھی بغداد کی مساجد میں وعاظ فروغ پر تھے، جیسا کہ رحلۂ ابن جبیر سے ظاہر ہے (ص ۲۱۹ ببعد و ۲۲۴) اور نویں صدی ہجری میں جامع ازہر میں مجالس الوعظ اور حلقۂ ذکر ہوا کرتے تھے (مقریزی، ۴ : ۵۴)۔

اعتکاف (رکے رہنا) یعنی مسجد میں ایک مدت کے لیے عزلت نشینی کا طریقہ بھی تھا۔ اعتکاف مسنون عبادت ہے اور اس کا شمار ان اعمال میں ہوتا ہے جن کا ماہ رمضان کے آخری عشرے میں بجا لانا کتب شریعت میں ثواب اور باعث مغفرت قرار دیا گیا ہے؛ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خود بھی جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے، ماہ رمضان کے آخری دس روز مسجد مدینہ میں اعتکاف میں گزارا کرتے تھے (بخاری، کتاب الاعتکاف، باب اول، فضل لیلۃ القدر، باب ۳) اور جس سال آپؐ کی وفات ہوئی آپؐ بیس روز تک معتکف رہے (کتاب مذکور، باب الاعتکاف، باب ۱۷)۔ ۱۴ھ میں حضرت عمرؓ نے ماہ

زیریں)۔

ارتقاے عمارت مسجد اور لوازم مسجد: مکہ مکرمہ کی مسجد الحرام کے سوا پرانے زمانے کی مساجد، جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے، پہلے پہل صرف کھلے میدان میں تھیں، جن میں ایوان ہوتا تھا۔ ان کے کھلے میدان میں، جیسا کہ فسطاط میں ہوا، کبھی کبھی درخت لگا دیے جاتے اور فرش پر کنکریاں بچھا دی جاتی تھیں، مثلاً مدینہ میں (مسلم، کتاب الحج، حدیث ۵ب؛ البلاذری، ص ۶) اور فسطاط میں (المقریزی، ۴: ۸؛ ابن دقماق، ۴: ۴؛ ابن تغری بردی، ۱: ۷۷)۔ بہت آگے چل کر بصرہ اور کوفہ میں بھی ہوا ورنہ وہاں کے صحنوں میں گرد ہوتی تھی (البلاذری، ص ۲۷۷ و ۳۴۸)؛ تاہم مساجد کی عمارتوں میں تبدیلی کا عمل جاری رہا۔ پرانی عمارتوں کو استعمال میں لانا تبدیلی کی پہلی علامت تھی اور اس کے بہت جلد بعد وہ مقامی آبادی کے ساتھ اختلاط کے نتیجے میں قدیم تر تہذیبوں میں گھل مل گئی۔

حضرت عمرؓ نے مکہ اور مدینہ کی مساجد میں بھی تبدیلیاں کیں۔ انھوں نے حضرت عباسؓ کے مکان کو مسجد میں شامل کر کے اسے زیادہ وسیع کیا، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرح انھوں نے بھی لبن، یعنی کچی اینٹ، کھجوروں کے تنے اور پتے ہی استعمال کیے اور سائبانوں کو کشادہ کر دیا (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۶۲؛ البلاذری، ص ۶)۔ مکہ مکرمہ میں بھی انھوں نے مسجد کے رقبے کو وسیع کر دیا، آس پاس کے مکانوں کو خرید کر مسمار کرا دیا اور پھر اس کے گرد قد آدم چار دیواری بنا دی اور مسجد مدینہ کی طرح صحن بنا دیا (البلاذری، ص ۴۶؛ اخبار مکہ، ۱: ۳۰۶ بعد؛ Wustenfeld : مدینہ، ص ۶۸ بعد)۔ حضرت عثمانؓ نے بھی ان دو مسجدوں کو وسیع کیا، لیکن ایک اہم تجدید یہ کی کہ عمارت میں تراشیدہ پتھر استعمال کیا اور استرکاری (جص) بھی دیواروں اور ستونوں پر کرا دی اور چھت کے لیے ساج کی لکڑی استعمال کی۔ حضرت عمرؓ نے جو سائبان کشادہ کرا دیے تھے ان کو انھوں نے ستون والے اروقہ (واحد = رواق) میں تبدیل کرا دیا اور دیواروں پر بھی پلستر کرا دیا (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۶۲؛ البلاذری، ص ۴۶؛ Wustenfeld : مدینہ، ص ۷۰ بعد)۔ کہتے ہیں کہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص پہلے ہی کوفہ کی ساز و سامان سے عاری مسجد کی سابقہ سادگی میں تنوع پیدا کرنے کے لیے ایسے اقدام کر چکے تھے، چنانچہ اس مسجد کے سائبان میں سنگ مرمر کے ستون تھے، جن کی زیبائش کی گئی تھی (الطبری، ۱: ۲۴۸۹؛ یاقوت، ۴: ۳۲۲)۔

یہ سب کچھ اصلی شہری سادہ عمارتوں کے مقابلے میں کہیں بڑھ چڑھ کر ہوا کیوں کہ کوفہ اور بصرہ پہلے پہل نرسل سے بنائے گئے تھے اور متعدد بڑی بڑی آتش زدگیوں کے بعد ان میں کچی اینٹوں کی عمارتیں بنیں (ابن قتیبہ: معارف، طبع Wustenfeld، ص ۲۷۹)۔ کوفہ کی مسجد کو حضرت عمرؓ کے حکم سے حضرت سعدؓ نے اتنا وسیع کر دیا کہ وہ دارالامارہ کی عمارت سے ملحق ہو گئی۔ اس مسجد کا میر عمارت ایک ایرانی روزبہ بن بزرجمہر تھا۔ اس نے عمارت کے لیے "آجر" یعنی پکی اینٹیں استعمال کیں، جو ایرانی عمارتوں سے منگوائی گئی تھیں اور مسجد میں اس نے وہ ستون استعمال کیے جو علاقہ حیرہ کی پرانی عمارتوں سے لائے گئے تھے۔ ان ستونوں کو پہلوؤں پر کھڑا نہیں کیا۔ بلکہ صرف دیوار قبلہ کے مقابل رکھا۔ اس طرح مسجد کا اصلی نقشہ بدستور قائم رہا گو معمولی سے سادہ کمرے کی جگہ ظلہ کی شکل کا ایک ستونوں والا رواق تعمیر ہو گیا۔ ۲۰۰ ذراع چوڑا تھا۔ سامان عمارت ہر لحاظ سے کہیں بہتر تھا (الطبری، ۱: ۲۴۹۴ بعد و ۲۴۹۳)۔ اس طرح ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ خلفاے راشدین ہی کے عہد میں مساجد کی تعمیر کے لیے ترقی یافتہ فن تعمیر اختیار کیا جانے لگا۔

ان سہولیات کو بنو امیہ کے زمانے میں بڑی ترقی ہوئی، یعنی امیر معاویہؓ کے عہد حکومت ہی سے کوفے کے والی زیاد نے مسجد کو از سر نو تعمیر کرایا۔ اس نے یہ کام ایک غیر مسلم میر عمارت کے سپرد کیا، جو ایوان کسریٰ کے لیے کام کر چکا تھا۔ اس شخص نے الاھواز سے ستون منگوائے اور انھیں ایک دوسرے سے سیسے اور لوہے کے قبضوں سے جوڑ کر ۳۰ ذراع کی بلندی تک لے گیا اور اس پر چھت ڈالی۔ اسی طرح کے ستون دار رواق شمالی، مشرقی اور غربی دیواروں میں بھی بڑھا دیے۔ یہ مدینہ کے پرانے سائبان کی طرح تھے جسے صفہ کہا جاتا ہے (الطبری، ۱: ۲۴۹۳، س ۱۳؛ نیز قب جمع ظلال، الطبری، ۲: ۲۵۹ بعد)۔ ہر ستون پر اٹھارہ ہزار درہم لاگت آئی۔ اب اس مسجد میں چالیس ہزار آدمیوں کی جگہ ساٹھ ہزار آدمی سما سکتے تھے (الطبری، ۱: ۲۴۹۳، س ۶ بعد، ۲۴۹۲، س ۷؛ یاقوت: معجم البلدان، ۴: ۳۲۳، س ۱ بعد؛ البلاذری، ص ۲۷۶)۔ حجاج نے بھی مسجد میں توسیع کی۔ یہی کام بصرے میں زیاد نے کیا کہ مسجد کو وسیع کر کے پتھر کی عمارت بنوائی (یا اینٹوں کی) اور استرکاری کرائی،

الاہواز سے ستون منگوا کر لگوائے اور ان پر ساگوان کی لکڑی کی چھت ڈلوائی۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسری جانب بھی، جس طرح کوفہ میں تھے، ستون دار ایوان ہوں گے۔ اس نے قبلے کی جانب کے قریب ہی دارالامارۃ تعمیر کرایا۔ جسے الحجاج نے گرا دیا، دوسروں نے پھر بنوایا اور آخر کار ہارون الرشید نے اسے مسجد کے اندر شامل کر لیا (البلاذری: فتوح، ص ۳۴۷، ۳۴۸ بالائی و ۳۴۹؛ یاقوت، ۱: ۶۴۲، ۶۴۳)۔ اسی زمانے میں مکہ معظمہ میں بھی اسی قسم کی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ ابن الزبیرؓ اور الحجاج دونوں نے مسجد حرام کو وسیع کیا اور سب سے پہلے ابن زبیرؓ نے اس کی دیواروں پر چھتیں ڈلوائیں (رک بہ المسجد الحرام)۔ ۵۳ھ میں مسجد عمرو کو شمال اور مشرق کی جانب میں مسلمہ بن مخلد والی مصر نے امیر معاویہؓ کے حکم سے کشادہ کرایا، دیواروں پر نورہ، یعنی پلستر کرا دیا اور چھتوں کی زیبائش کی۔ یہ بھی اس بات کی شہادت ہے کہ جنوبی طرف کا ظلّہ ایک مسقف ایوان کی صورت میں تبدیل کر دیا گیا اور یہ سب کچھ بنو امیہ کے ابتدائی زمانے ہی میں ہوا۔ ۷۹ھ میں عبدالملک کے عہد میں اور بھی توسیع ہوئی (المقریزی، ۴: ۷، ۸؛ ابن دقماق، ۴: ۶۲)۔ الغرض معلوم یہ ہوا کہ بنو امیہ کے ابتدائی زمانۂ حکومت میں اور جزوی طور پر اس سے بھی پہلے مسجدوں کی ابتدائی سادہ اور بدوی وضع میں کہیں توسیع و ترمیم ہوئی۔ مسجد نبویؐ کے پرانے اور سادہ چھپر میں بھی تبدیلی ہوئی اور اس میں ستون دار دالان بنائے گئے اور سامنے جو کھلی جگہ لوگوں کے جمع ہونے کے لیے تھی وہ غیر محسوس طور پر باقاعدہ صحن مسجد بنتی چلی گئی۔

بنو امیہ کے مشہور عمارت پسند عبدالملک اور اس کے بیٹے الولید اول نے فن تعمیر میں بنیادی ترقیاں بھی کیں۔ بعض اوقات پرانی طرز کے باقیات نئی تعمیر کے ساتھ رہ جاتے تھے۔ ایران شہر کی جامع مسجد میں المقدسی نے ابو مسلم کے زمانے کے چوبیں ستون دیکھے اور عمرو بن اللیث کے زمانے کی اینٹیں (B.G.A، ۳: ۶، ۲)۔ الولید کی تعمیری سرگرمیاں فسطاط، مکہ اور مدینہ (دیکھیے B.G.A، ۵: ۱۰۶ بعد) تک بھی پہنچیں، جہاں کوئی بنیادی تبدیلی تو نہ کی گئی، لیکن ان عمارتوں کی تکمیل، تجدید و تزئین ضرور ہوئی۔ ان حکمرانوں کے زمانے کی تعمیر شدہ مساجد پرانے فن تعمیر کے ہم پلہ ہو جاتی ہیں اور اس طرح فن تعمیر کی تاریخ میں ان کا اپنا مقام ہے۔ اس بات کی تحریری شہادت بھی ملتی ہے کہ ایک علاقے کا طرز تعمیر دوسرے علاقے میں منتقل ہوا، مثلاً "اصطخر میں شام کے ملک کے نمونے کی ایک جامع مسجد تھی جس کے گول ستون تھے"۔ الولید نے مسجد نبویؐ کا ایک حصہ دمشق کے نمونے پر تعمیر کیا (B.G.A، ۳: ۸۰؛ القزوینی، طبع Wüstenfeld، ۲: ۷۱)۔ فن تعمیر میں جو تبدیلیاں آتی تھیں اور ان سے بعض اوقات مسجد کے حقیقی مقام کو نقصان پہنچتا تھا تو اس پر راسخ العقیدہ مسلمانوں کی طرف سے احتجاج ہوتا تھا (Wüstenfeld: مدینہ، ص ۷۳)۔ اس موضوع پر بحث و تمحیص کا شائبہ احادیث میں بھی ملتا ہے۔ جب حضرت عمرؓ نے مسجد نبویؐ کی توسیع کی تو انھوں نے فرمایا، لوگوں کو بارش وغیرہ کی تکلیف سے ضرور بچاؤ، لیکن خبردار ان (مسجدوں) کو سرخ یا زرد رنگ نہ دو، ایسا نہ ہو کہ تم لوگوں کو غلط راستے پر ڈال دو۔ حضرت عمرؓ نے یہ بات حقیقی مسجد کے روایتی تقدس کے مطابق کی کیوں کہ ان کے نزدیک ظلّہ میں کسی قسم کے رد و بدل کی اجازت اسی وقت دی جا سکتی ہے جب کہ عملی طور پر اس کی سخت ضرورت محسوس ہو۔ حدیث میں اسی قدیم اصول کا غلبہ ہے (ابن حنبل: مسند، ۳: ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۲، ۲۲۰، ۲۸۳؛ النسائی، کتاب المساجد، باب ۲)۔ الولید کی تعمیری توسیعات پر بھی بڑی لے دے ہوئی، لیکن جزواً اس لیے برداشت کر لی گئیں کہ فتنہ برپا نہ ہو۔ مسلم معاشرہ فتنے سے ہمیشہ اجتناب کرتا رہا۔ بڑی بڑی مساجد کے متعلق پر بنائے آرائش مفرط عدم اعتماد کا اظہار ایک حدیث میں بھی ملتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بروایت حضرت انسؓ فرمایا: میری امت پر ایک وقت ایسا آئے گا کہ وہ مسجدوں کی زیبائش اور آرائش کے سلسلے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کریں گے، لیکن ان میں حاضری کم ہوا کرے گی (العسقلانی: فتح الباری، ۱: ۳۶۲)۔ فقہ میں بھی ایسی مساجد کی مذمت کی گئی ہے جو قدیم متوازی الاضلاع نمونے سے مختلف ہوں (Guidi: المختصر، ۱: ۷۱)، اس کے بعد میں جو نمونے وجود

میں آئے انھیں میں معلّق مسجد کا رواج بھی ہے۔ معلّق سے مراد ایسی مسجد ہے جو اوپر کی منزل پر واقع ہو، مثلاً دمشق میں (J.A، سلسلہ ۹، ۵: ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۰)۔ (دیگر مباحث اور مسجد کے لوازم وغیرہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے "آآ" بذیل مادہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

اَلْمَسْجِدُ الْاَقْصٰی: وہ مسجد جو بیت المقدس میں تعمیر ہوئی، اس کے معنی "بعید ترین مسجد" ہے اور یہ اس لیے کہ یہ مسجد مسجد الحرام سے بعید تر واقع ہے اور سب سے پہلے یہ نام سورۂ بنی اسرائیل میں آیا ہے (۱۷[بنی اسرائیل]: ۱)۔

شب معراج کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ابتدائی مرحلے کے طور پر مسجد اقصٰی میں لے جایا گیا وہاں آپؐ نے سابقہ انبیا کی دو رکعت نماز میں امامت کرائی اور نماز سے فارغ ہوے تو آپ کو دودھ اور شراب کے پیالے پیش کیے گئے جب آپ نے دودھ کا پیالہ پسند کیا تو آپؐ کو خوشخبری دی گئی کہ آپؐ کی امت مجموعی طور پر گمراہ نہیں ہو گی (رک بہ اسراء، معراج) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ معراج کے زمانے میں وہاں کوئی عمارت ضرور موجود تھی، جس کی بابت قریش مکہ نے استفسار کیا تھا اور آپؐ نے ان کے تسلی بخش جواب دیے تھے۔ اس طرح بیت المقدس یعنی مسجد اقصی ابتدائی زمانہ ہی سے اسلام میں ایک مقدس مقام سمجھا جاتا تھا اور پھر وہ مسلمانوں کا قبلہ اول بھی رہا۔ اگرچہ بعد میں بیت اللہ شریف کو قبلہ قرار دے دیا گیا، لیکن پھر بھی اس کا تقدس قائم رہا، جیسا کہ اس حقیقت سے واضح ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں یہاں پر مسجد تعمیر کرائی (رک بہ القدس)۔

بعد میں خلیفہ عبدالملک (۷۸۵ تا ۸۰۵ھ) نے اسے بڑے اہتمام کے ساتھ تعمیر کرایا۔ اس کا نقشہ اور اندرونی عمارت کی تفصیل سفر نامہ علی بیگ لندن ۱۸۱۶ء: ۲: ۲۱۴ میں موجود ہے۔

مآخذ: (۱) مجیر الدین: الانس الجلیل، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۲۰۱ تا ۲۰۳، ۲۲۸ بعد، ۲۲۸ بعد؛ ۲۴۵ بعد؛ (۲) Caetani: Annali، ۱۱، فصل ۸۷ بعد، تصویر، کتاب مذکور ۲: ۵۰۳۔

○

اَلْمَسْجِدُ الْحَرَام: مکّہ مُعَظَّمَہ کی مسجد کا نام، جس کے معنی ہیں حرمت، تقدس اور عظمت و شرافت والی مسجد، یہ مسجد چونکہ دنیا کی تمام مساجد کی ماں (امّ المساجد)، تمام عقیدتوں کا مرکز اور دنیا کی سب سے پہلی اور قدیم مسجد ہے اسی بنا پر اس کی فضیلت و حرمت بھی سب سے زیادہ ہے (نیز رک بہ کعبہ)۔ یہ نام پہلے سے جاہلیت ہی کے زمانے میں ملتا ہے۔ قرآن کریم (۹ [الانفال]: ۳۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ قریش مکہ یہاں بیٹھ کر تالیاں اور سیٹیاں بجاتے تھے، مگر اسلام نے آکر اس مسجد کا ادب و احترام بحال کیا اور اسے اس کا خصوصی مقام و مرتبہ عطا کیا۔ احادیث کے مطابق مسجد حرام میں ادا کی جانے والی نماز کا ثواب ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہے (مشکوۃ) یہ مسجد سب سے زیادہ قدیم ہے (البخاری، [انبیا]: ۲: ۳۳۶، باب ۱۰، ۴۰)۔

مکّہ مکرمہ کی اس مقدس عبادت گاہ میں کعبہ [رک بآں]، زمزم [رک بآں] اور مقام ابراہیم شامل ہیں، تینوں مقام ایک کھلی جگہ واقع ہیں۔ ۸ھ میں فتح مکہ کے موقع پر بیت اللہ کی بتوں سے تطہیر کی گئی اور اس میں نمازیں ادا کی گئیں۔ کچھ عرصے بعد محسوس ہونے لگا کہ اس میں گنجائش بہت کم ہے، تو حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمانؓ کے زمانوں میں ملحقہ مکانات کو گرا کے ایک دیوار کھینچ دی گئی، حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ، بنو عباس اور بنو امیہ کے زمانے میں اس کو مزید وسیع کیا گیا اور اس کی تزئین و زیبائش میں بھی اضافہ ہوا۔ ابن الزبیرؓ نے دیوار پر ایک سادہ سی چھت ڈال دی تھی۔ المہدی نے اس کے گرد ستون دار دالان بنا کے اس پر ساگوان کی چھت ڈلوا دی، جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، میناروں کی تعداد سات تک بڑھ گئی، کعبہ کے گرد چھوٹے چھوٹے ستون روشنی کے لیے تعمیر کر دیے گئے، مسجد میں ایک خصوصیت یہ پیدا کی گئی، جس کی نظیر بہت کم کہیں ملتی ہے، کہ چھوٹے چھوٹے لکڑی کے مکان نما سائبان بنوا دیے گئے تاکہ نماز کے وقت امام ان سے کام لے

سکے۔

یہاں چاروں فقہی مذاہب کے لیے ایک ایک سائبان تھا۔ آخر میں دالانوں کے فرش پر جو بجری بچھی ہوئی تھی، اس کی جگہ سنگ مرمر کی سلیں لگوا دی گئیں، مطاف اور کعبہ کے گرد بھی اور مطاف تک پہنچنے کے لیے کئی روشوں پر بھی اس قسم کا فرش بچھا دیا گیا۔

سلطان سلیم ثانی کے عہد میں اس عمارت کی توسیع و تعمیر ۹۸۰ھ / ۱۵۷۲ء تا ۱۵۷۷ء میں ہوئی۔ اس سلطان نے عمارت میں چھوٹی چھوٹی اصلاحات کے علاوہ چپٹی چھت کی جگہ کئی چھوٹے چھوٹے سفیدی کیے ہوئے مخروطی قبے تعمیر کروا دیے۔

اگر کوئی شخص باہر کی طرف سے مسجد میں داخل ہو، تو اسے کچھ زینے اترنے پڑتے ہیں، مسجد کے موقع میں حتی الامکان کسی قسم کا رد و بدل نہیں کیا گیا، مگر ارد گرد کی زمین کی سطح جیسا کہ مشرقی شہروں، بالخصوص مکہ مکرمہ، میں سیل کی وجہ سے اکثر ہوتا ہے، خود بخود صدیاں گزر جانے کے بعد تدریجی طور پر اونچی ہو گئی (دیکھیے Snouck Hurgronje: Mekka، ۱: ۱۸ تا ۲۰) اس لیے صحن نیچے ہو گیا۔

بعد کے عثمانی حکمرانوں کے ادوار میں بھی مسجد حرام میں توسیع کا سلسلہ جاری رہا، جبکہ سب سے زیادہ توسیع المملکۃ العربیۃ السعودیۃ کے مرحوم سلطان شاہ فیصل اور موجودہ حکمران شاہ فہد کی کوششوں کی رہین منت ہے۔

کعبہ کے ارد گرد چاروں مذاہب کے اماموں کے مقام، یعنی مصلے تھے، کعبہ اور جنوب مشرقی طرف کے درمیان مقام (یا مصلی) الحنبلی تھا، جنوب مغرب میں مقام المالکی، شمال مغرب میں مقام الحنفی۔ مقام الحنفی کی دو منزلیں تھیں، اوپر والی منزل مؤذن اور مبلغ استعمال کرتے تھے اور نچلی منزل امام اور اس کے نائب۔ موجودہ سعودی حکومت نے یہ تمام مصلے ختم کر دیے ہیں اب ایک ہی امام کے پیچھے، جو عموماً حنبلی ہوتا ہے، سب لوگ نماز پڑھتے ہیں۔ حال ہی میں مسجد حرام کی تعمیر نو کی گئی ہے۔ اب مطاف اور مابین صفا و مروہ سفید پتھر لگائے گئے ہیں جو دھوپ اور سردی سے غیر متاثر رہتے ہیں۔ حجاج اور زائرین کی سہولتوں میں بھی خاطر خواہ اضافہ کیا گیا ہے۔ اب مسجد حرام کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ اس میں بیک وقت تقریباً ۲۰ لاکھ افراد نماز پڑھ سکتے ہیں، اسے کعبہ کے ارد گرد تین منزلہ تعمیر کیا گیا ہے۔ کسی ممکنہ گڑبڑ کے سدباب کے لیے اس کے ہر دروازے پر پہرے دار بٹھا دیے گئے ہیں۔

مسجد حرام اور مسجد نبوی کی طرف موجودہ سعودی حکومت کی خصوصی توجہ مبذول رہتی ہے اور ان مقامات مقدسہ کی تقریباً پورے سال تعمیر و ترقی کے لیے کاوشیں ہوتی رہتی ہیں۔

یہ مسجد کئی صدیوں سے اسلامی دنیا کے بزرگ ترین شہر کی علمی مرکز رہی ہے۔ اس وجہ سے مسجد کے اندر اور اس کے نزدیک طلبہ کے لیے مدرسے اور رواق بن گئے تھے، مثلاً مدرسہ قائت بے، جب باب السلام سے داخل ہوں، تو بائیں ہاتھ پڑتا تھا، مگر اب یہ تمام عمارتیں حرم میں شامل ہو گئی ہیں۔ (نیز رک بہ: کعبہ، حج)۔

مآخذ: Wüstenfeld: Die Chroniken der Stadt Mekka، ۱: ۳۰۱ تا ۳۳۳، ۳۳۹ تا ۳۴۵؛ ۲: ۱۰ بعد، ۱۳ تا ۱۴، ۳۳۷ بعد؛ ۳: ۷۳ بعد؛ ۴: ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۶۵، ۱۹۰، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۷ بعد، ۲۶۸ بعد، ۳۱۳ بعد؛ (۲) ابن جبیر: رحلہ، G.M.S.، ۵: ۸۱ بعد؛ (۳) ابن بطوطہ، طبع و ترجمہ Defremery اور Wüstenfeld، ۱: ۳۰۵ بعد؛ (۴) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۴: ۵۲۵ بعد؛ (۵) B.G.A، ۱: ۱۵ بعد، ۵: ۱۸ تا ۲۱؛ اشاریہ ج ۷ و ۸ بذیل مادہ؛ (۶) محمد لبیب البتنونی: الرحلۃ الحجازیۃ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۹۳ بعد، وغیرہ۔

○

مسلم: (ع؛ جمع: مسلمون، فارسی و اردو میں مسلمان ج: مسلمانان)، اسم فاعل ہے اور اسلام [رک بآں] سے مشتق ہے جو عربی زبان کا ایک مصدر ہے اور اس کا مادہ "سلم" ہے جس میں سلامت و محفوظ رہنے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

(۱) لغت عرب: عربی زبان کی کتب لغت کے اعتبار سے اسلام کے معنی ہیں: انقیاد و اطاعت کرنا، سپردگی اور گردن

جھکانا، تواضع اور انکسار سے کام لینا (لسان العرب، بذیل مادہ؛ تاج العروس، بذیل مادہ)۔ اس لحاظ سے مسلم کے لغوی معنی ہوے: مطیع و منقاد، سر تسلیم خم کرنے والا اور عجز و تواضع سے کام لینے والا۔

(۲) شریعت اسلامی میں مسلم کے معنی ہیں دین اسلام قبول کرنے والا اور اس کے احکام پر عمل کرنے والا۔ اسلام کے اصطلاحی معنی ہیں: اللہ تعالٰی کے لیے خشوع و خضوع اور صرف اسی کی عبادت کرنا، حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لاے ہوے دین پر عمل پیرا ہونا (لسان العرب، بذیل مادہ؛ کشاف، ص ۶۹۲؛ التعریفات، ص ۲۳؛ دستور العلماء، ۱: ۸۲)، حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لائے ہوئے دین اور اس دین کے پیروکاروں کے لیے یہ اصطلاحی نام (یعنی اسلام اور مسلم) ادیان عالم کی تاریخ میں بے مثال حیثیت رکھتے ہیں۔ تقریباً تمام ادیان عالم اور ان کے ماننے والوں کی نسبت حادیان مذاہب یا کسی نہ کسی شخصیت کے نام سے ہوتی ہے (مثلاً یہود یا یہودی یہودہ وغیرہ سے) اسلام میں شخصیت کے بجاے ایک معنوی نسبت کا اظہار ہے جو ایک ضابطۂ حیات اور نظام زندگی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

(۳) قرآن مجید: اسلام (اور اسی طرح مسلم) کے معنی اور اصطلاحی مفہوم کے تعین کے سلسلے میں ہمیں کتاب اللہ سے بہت مدد اور رہنمائی میسر آتی ہے۔ قرآن مجید کی مختلف سورتوں کی متعدد آیات میں اسلام اور مسلم (بصیغۂ واحد، تثنیہ اور جمع) استعمال ہوے ہیں۔ ان تمام آیات میں وارد ہونے والے (بطور مصدر یا مشتقات) الفاظ پر ایک مجموعی نظر ڈالنے سے مسلم کے معنی و مفہوم کے متعلق منشاے ربانی معلوم ہو جاتا ہے۔ تمام الفاظ کو یکجا کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے مشتقات تین اہم معنی میں مستعمل ہوے ہیں:

(۱) سلامتی میں داخل و شامل ہونا؛ (۲) سپردگی و اطاعت؛ (۳) اقرار حق، مثلاً سورۃ البقرۃ (۲: ۱۱۲) میں ارشاد خداوندی ہے: "ہاں جس نے اپنے آپ کو اللہ کا فرمان بردار بنا لیا اور وہ بھلے کام کرنے والا ہے تو اس کا اجر اس کے پروردگار کے پاس ہے۔ سورۃ النساء (۴: ۱۲۵) میں بھی یہی بات، تھوڑے سے لفظی فرق کے ساتھ، مذکور ہے جہاں یہ فرمایا گیا ہے کہ "اللہ کا فرمان بردار بننے والے اور بھلے کام کرنے والے سے بہتر کوئی دین یا طریقۂ زندگی نہیں ہو سکتا۔ سورہ آل عمران (۳: ۸۳) میں اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے کہ "تو کیا اللہ کے دین کے سوا وہ کچھ اور چاہتے ہیں حالانکہ جو آسمانوں اور زمین میں ہیں وہ چار و ناچار اسی کے تو فرمان بردار ہیں اور اسی کی طرف لوٹائے جائیں گے"۔ اس مفہوم کے اعتبار سے فرمان برداری اور بھلائی کے دین (اسلام) کو اللہ کا پسندیدہ اور اس کے نزدیک قابل قبول دین قرار دیا گیا ہے جس کا حلقہ بگوش ہونے کے لیے وہ اپنے بندوں کو شرح صدر عطا کرتا ہے (۳ [آل عمران]: ۱۹، ۸۵؛ ۵ [المآئدۃ]: ۳؛ ۶ [الانعام]: ۱۲۵؛ ۳۹ [الزمر]: ۲۲)۔

اللہ کے نزدیک بہترین قول بھی یہی ہے کہ اپنے مسلم (یعنی اللہ کا فرمان بردار اور بھلے کام کرنے والا) ہونے کا اعتراف کیا جائے: "اور اس سے بہتر کس کی بات ہے جو اللہ کی طرف بلاتا ہے، نیک کام کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں فرمان برداری کرنے والوں (مسلمین) میں سے ہوں"۔ (۴۱ [حم السجدۃ]: ۳۳)، اس کے علاوہ مسلم کا لفظ کافر [illegible] کے مقابلے میں (۳ [آل عمران]: ۸۰؛ ۱۵ [الحجر]: ۲)، مشرک کے مقابلے میں (۶ [الانعام]: ۱۶۳)۔ مومن تو وہ ہیں جو ایمان کے بعد صداقت اسلام کے بارے میں شک میں نہ پڑے اور جان و مال سے اللہ کی راہ میں جہاد کیا۔ کتاب اللہ کے ان ارشادات کی روشنی میں گویا مسلم وہ ہوا جو اللہ کے لیے سراپا نیاز، اس کے احکام پر کاربند، اپنی اور خلق اللہ کی بھلائی (وَ ہُوَ مُحْسِنٌ) کرتا ہے۔ اسے کافر، مشرک، منافق، ظالم، سرکش اور مجرم سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا، بلکہ وہ ملت ابراہیمی کا علمبردار ہوتا ہے۔

(۴) حدیث نبوی میں بھی مسلم اور اسلام کی تعریف پر روشنی پڑتی ہے اور اس کا واضح مفہوم متعین کرنے میں مدد ملتی ہے۔ ایک موقع پر نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "مسلم وہ ہے جس کے ہاتھ اور زبان سے دوسرے مسلمان سلامت رہیں"۔ یہ وہی قرآنی مفہوم ہے جس کے مطابق مسلم سلامتی میں داخل ہوتا ہے تو دوسروں کے لیے سلامتی کا علمبردار بن جاتا

ہے اور وہ سرکشی سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ ایک مرتبہ آپؐ نے فرمایا: "مسلم مسلم کا بھائی ہوتا ہے، وہ نہ اس پر ظلم کرتا ہے، نہ اس کا ساتھ چھوڑتا ہے"۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے دین اسلام کی بنیادیں بیان فرماتے ہوئے جن ارکان دین کا ذکر کیا ہے ان کی رو سے مسلم وہ ہے جو توحید و رسالت محمدی کے اقرار کے ساتھ یعنی شہادتین کے رکن کے ساتھ ساتھ دوسرے چار ارکان (اقامت صلوۃ، ادائے زکوۃ، روزے اور حج بیت اللہ حسب استطاعت) کی بجا آوری کرے (مسلم: الجامع الصحیح، ۱: ۳۲، ۳۵)۔

(۵) فقہا، متکلمین اور ائمہ اسلام: لغت، حدیث نبوی اور قرآن مجید کے گزشتہ ارشادات کی روشنی میں علمائے اسلام نے "اسلام" اور "مسلم" کی تعریف میں طویل بحثوں کے بعد قطعی معلومات ہم تک پہنچائی ہیں۔ علمائے لغت میں سے ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ سلم) نے مسلم کی تعریف یہ کی ہے کہ مسلم وہ ہے جو اللہ تعالی کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کرنے والا ہو اور صرف اسی کی عبادت کا قائل ہو ابن منظور کے الفاظ میں مکمل ایمان والا مسلمان صرف وہی ہے جو ظاہری احکام و ارکان شریعت کی پوری پوری پابندی کے ساتھ ساتھ دل سے بھی ان پر یقین کامل رکھتا ہو، مگر جو شخص محض جان بچانے کے لیے یا کسی اور دنیوی مصلحت کی خاطر خود کو مسلمان ظاہر کر دے اور حقیقت میں اس پر ایمان نہ لائے اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو ایک مسلم کا ہے، یعنی اس پر اسلام کے ظاہری احکام اور حقوق جاری ہو جائیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرع کا حکم تو ظاہر پر ہے۔ رہا دل کا معاملہ تو وہ صرف اللہ علام الغیوب ہی کو معلوم ہے، اسی لیے جو شخص خود کو اسلام کا قائل ظاہر کرتا اور ارکان اسلام کو مانتا ہے اسے مسلم تسلیم کرنے کا حکم ہے (تفسیر روح المعانی، ۲۶: ۱۳۳ ببعد؛ تفسیر المراغی، ۲۶: ۱۲۶)، چنانچہ تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۹۶ تا ۶۹۷) نے لکھا ہے کہ چونکہ مسلم کا اطلاق ظاہری اعمال کی بجا آوری کرنے والے پر ہوتا ہے جیسے شہادتین (یعنی توحید و رسالت محمدؐ کا اقرار)، نماز، روزے، زکوۃ اور حج کی ادائی، اس لیے جو شخص بھی کلمہ شہادت کے بعد واجبات دینی ادا کرنے کے ساتھ ساتھ منہیات (جن چیزوں سے روکا گیا ہے) سے اجتناب کا قائل ہے اس پر مسلم کی تعریف صادق آتی ہے۔

اس مناسبت سے علمائے اسلام نے اس قسم کے ظاہری مسلم کے احکام کے ضمن میں ان امور کی بھی نشان دہی کر دی ہے جو اگر اقوال و اعمال کی صورت میں سرزد ہوں تو اس کے اسلام کے دائرے میں باقی رہنے یا نہ رہنے پر منتج ہوتے ہیں، علامہ عمر بن محمد السنامی (نصاب الاحتساب، مخطوطہ، جامعہ پنجاب نمبر ۲۷ Ar II، ورق ۶۰ ب) لکھتے ہیں کہ اگر کسی مسلم سے کوئی ایسا قول یا فعل سرزد ہو جس میں کفر کی کئی وجوہ نظر آتی ہوں مگر ایک ایسی وجہ بھی نظر آجائے جو مانع کفر ہے تو ایک مسلم کے بارے میں حسن ظن کے تقاضے کے پیش نظر مفتی اسلام کو اس وجہ کی طرف مائل ہونا چاہیے جو مانع کفر ہے، پھر اگر ایسے شخص کی نیت میں بھی وہی وجہ ہو جو مانع تکفیر ہے تو وہ شخص مسلمان ہے، لیکن اگر اس کی نیت میں کوئی ایسی وجہ ہو جو موجب تکفیر ہے تو مفتی کا فتوی دے دینا (کہ اس میں ایک وجہ مانع تکفیر بھی ہے) کافی نہ ہوگا، بلکہ اس شخص سے کہا جائے گا کہ تم اپنے قول و عمل سے رجوع کر کے تائب ہو جاؤ اور تجدید نکاح بھی کرو۔

یہاں سے علمائے اسلام نے ایک اور بحث بھی اٹھائی ہے اور وہ یہ ہے کہ آیا مسلم اور مؤمن میں کچھ فرق ہے یا دونوں ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ بعض کے نزدیک فرق یہ ہے کہ ایمان کا تعلق قلب یا باطن سے ہے اور اسلام کا تعلق زبانی اقرار یا ظاہری عمل سے ہے، ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ) نے ثعلب سے یونہی نقل کیا ہے: اسلام کا تعلق زبان سے ہے اور ایمان کا تعلق قلب سے ہے۔ اسی طرح یہ بحث بھی ہے کہ آیا ایمان میں کمی بیشی ہو سکتی ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مؤمن کے ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی، وہ غیر متزلزل اور غیر منقسم ہے، کیونکہ ایمان کی زیادتی کا تصور کفر میں کمی کے بغیر اور ایمان میں کمی کا تصور کفر میں زیادتی کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی طرح کفر و ایمان کا اجتماع ایک ہی ذات میں ایک ہی حالت میں ناممکن اور محال ہے۔ (دیکھیے الجوہرۃ المنیفہ فی شرح الوصیۃ، ص ۱۹ ببعد)۔ ان دونوں

بحثوں کی بنیاد ایک تو قرآن مجید کی اس آیت پر ہے: "جب انہیں اس کی آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو ان کا ایمان بڑھا دیتی ہیں" (۸ [الانفال]: ۲)۔ نیز ایک حدیث نبوی ہے جسے حدیث جبریل علیہ السلام کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور جس میں فرشتہ وحی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو ایمان و اسلام کا مفہوم سمجھانے کے لیے ایک اعرابی کے لباس میں مسجد نبوی میں وارد ہوئے تھے۔ اس حدیث کے راوی حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم مسجد نبویؐ میں تھے۔ جبریل علیہ السلام ایک اعرابی کے لباس میں اندر آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اسلام کی تعریف پوچھی تو آپؐ نے فرمایا کہ اقرار شہادتین، اقامت صلاۃ، ادائے زکوۃ، روزہ رمضان اور صاحب استطاعت کے لیے بیت اللہ کا حج کرنا۔ پھر دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! ایمان کیا ہے؟ آپؐ نے جواب دیا کہ تو اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، کتابوں پر، آخرت کے دن پر، تقدیر کے خیر و شر کے من جانب اللہ ہونے پر ایمان لا۔ یہ سن کر انہوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسولؐ! آپؐ نے سچ کہا ہے (مسلم: ۱ الصحیح، کتاب الایمان)۔ اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ایمان کا تعلق تصدیق قلبی سے اور اسلام کا تعلق اعمال ظاہری کے بجا لانے سے ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ (الفقہ الاکبر، ص ۲۵) کے نزدیک ایمان اور اسلام میں محض لفظی فرق ہے، حقیقت میں دونوں ایک ہیں۔ یہ ممکن نہیں کہ اسلام ایمان کے بغیر یا ایمان اسلام کے بغیر پایا جائے، بلکہ دونوں کا چولی دامن کا ساتھ ہے اور دین کا اطلاق ایک اہم جامع کے طور پر ایمان، اسلام اور تمام احکام شرائع پر ہوتا ہے۔ امام ابو منصور الماتریدی (شرح الفقہ الاکبر، ص ۷ ببعد) کہتے ہیں کہ ایمان اور اسلام میں کوئی فرق نہیں، اس لیے کہ اسلام نام ہے اللہ کی معرفت کا اور اسلام کا مقام ہے قلب انسانی جس پر کتاب اللہ کی یہ آیت شاہد ہے: "تو کیا جس کے سینے کو اللہ اسلام کے لیے کھول دے" گویا یہاں اسلام ایمان کے مترادف ہے۔ ان کے نزدیک توحید کے اقرار، معرفۃ اللہ (اللہ کی ذات کو کما حقہ جاننا)، ایمان اور اسلام کے مجموعے کو "الدین" کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اللہ کے نزدیک دین تو صرف اسلام ہی ہے (۳ [آل عمران]: ۱۹) اور دیکھیے (۳ [آل عمران]: ۸۵)۔

الفقہ الاکبر کے ایک اور شارح شیخ ابو المنتہیٰ احمد الحنفی (شرح الفقہ الاکبر، ص ۳۴ ببعد) بھی الماتریدی کے اس بیان کی تائید کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مؤمن اور مسلم ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ اس لیے شرع کی رو سے یہ تصور ہی نہیں کیا جا سکتا کہ کوئی شخص مؤمن ہو اور مسلم نہ ہو یا بالعکس مسلم تو ہو مگر مؤمن نہ ہو (نیز دیکھیے کتاب التعریفات، ص ۴۳؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۶۶ ببعد؛ دستور العلماء، ۱: ۸۲؛ نیز رک بہ اسلام، ایمان)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مسلم بن الحجاج: امام ابو الحسین القشیری النیشاپوری، نیشاپور میں ۲۰۲ھ/۸۱۷ء میں یا ۲۰۶ھ/۸۲۱ء میں پیدا ہوئے، انہوں نے ۲۶۱ھ/۸۷۵ء میں وفات پائی اور نیشاپور کے مضافات میں نصر آباد کے مقام پر دفن ہوئے۔ ابن حجرؒ نے ان کی موت کے متعلق ایک روایت لکھی ہے (دیکھیے مآخذ)۔ ان کی شہرت کی وجہ ان کی تصنیف صحیح مسلم ہے جو امام بخاریؒ کی اس نام کی کتاب کی طرح علم حدیث میں اعلیٰ پائے کی تصنیف مانی جاتی ہے۔

امام مسلم نے احادیث کے جمع کرنے کی خاطر دور دراز سفر کیے۔ وہ عرب، مصر، شام اور عراق میں گئے جہاں انہوں نے مشہور و معروف علماء مثلاً امام احمد بن حنبلؒ، حرملہؒ (جو امام الشافعیؒ کے شاگردوں میں سے تھے) اور اسحق بن راہویہ سے حدیث کی سماعت کی۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے صحیح مسلم تین لاکھ احادیث میں سے انتخاب کرکے مرتب کی جو انہوں نے خود جمع کی تھیں۔ انہوں نے اور کتابیں بھی بڑی تعداد میں لکھی ہیں جن میں سے کتاب المنفردات والوحدان اور کتاب الکنیٰ والاسماء محفوظ ہیں۔

صحیح مسلم دوسری حدیث کی کتابوں سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اس میں کتب کو ابواب میں تقسیم نہیں کیا گیا، حالانکہ صحیح البخاری میں احادیث کو تراجم کے اعتبار سے ترتیب

دیا گیا ہے۔ بایں ہمہ مسلم کی الصحیح میں احادیث کی ترتیب دریافت کرنے کے لیے زیادہ دقت نہیں ہوتی کیونکہ ان کا فقہ کے ان تصورات سے بہت قریبی تعلق ہے جو ان سے مطابقت رکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ احادیث کے ایسے عنوانات قائم کیے گئے ہیں جو صحیح البخاری کے تراجم سے مماثل ہیں، تاہم اس کام کی تکمیل انھوں نے خود نہیں کی جیسا کہ اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عنوانات الصحیح کے مختلف نسخوں میں یکساں نہیں ہیں۔ مسلم کے اور احادیث کے دیگر مجموعوں میں ایک اور فرق یہ ہے کہ انھوں نے اسناد پر خاص توجہ دی ہے یہاں تک کہ ان کی تصنیف میں ایک حدیث کے بعد اکثر متعدد مختلف اسانید مذکور ہیں جو اسی حدیث کی یا اس سے کسی قدر مختلف متن کی تمہید کا کام دیتے ہیں۔ امام مسلم نے اس ضمن میں جس صحت کا اہتمام کیا ہے اس کی بنا پر ان کی تعریف کی جاتی ہے، لیکن فقہی اعتبار سے البخاری کو ان پر فوقیت حاصل ہے جس کا ان کے النووی ایسے عقیدت مند نے بھی اعتراف کیا ہے جنھوں نے صحیح مسلم کی ایک شرح بھی لکھی ہے جو بطور خود اسلامی شریعت اور فقہ کی معلومات کے اعتبار سے ایک نہایت اہم اور قابل قدر تصنیف ہے۔

امام مسلم نے اپنی تصنیف کے شروع میں علم حدیث کے متعلق ایک مقدمہ بھی لکھا ہے۔ خود اس تصنیف کے (۵۴ عنوانات) ہیں جو حدیث کے عام موضوعات سے متعلق ہیں: ارکان خمسہ، نکاح، غلامی، تجارت، مال، میراث، جہاد، قربانی، آداب اور رواج، انبیاء و صحابہ، قضا و قدر اور دوسرے دینی اور عاقبت سے متعلق موضوعات۔ یہ کتاب تفسیر قرآن کے عنوان پر ختم ہوتی ہے جس میں صرف ۳۴ حدیثیں ہیں، اس کے مقابلے میں کتاب الایمان میں ۳۸۰ حدیثیں ہیں اور اس سے اس تصنیف کا آغاز ہوتا ہے۔ کتاب الایمان میں اسلام کے مبادیات پر ایک سیر حاصل تبصرہ ہے۔

الصحیح کی متعدد شروح کے متعلق دیکھیے براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳: ۱۸۰ تا ۱۸۵، جس کے ساتھ علی بن سلیمان المغربی کی تصنیف وشی الدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج، قاہرہ ۱۲۹۸ھ، کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ صحیح مسلم کے اردو اور انگریزی تراجم بھی دستیاب ہیں۔

مآخذ: (۱) Brockelmann: GAL، ۱: ۱۶۰ بعد، تکملہ، ۱: ۲۶۵؛ (۲) النووی: تہذیب، طبع Wüstenfeld، ص ۵۴۸ بعد؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع Wustendfeld، عدد ۷۲۷، ۱۹۱۵۳؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، حیدر آباد ۱۳۲۷ھ، ۱۰: ۱۲۶ تا ۱۲۸؛ (۵) حاجی خلیفہ، طبع Flügel، اشاریہ متعلق مصنفین بذیل مادہ ابوالحسین مسلم بن حجاج؛ (۶) Goldziher: Studien Muh.، ۲: ۲۴۵ بعد؛ (۷) سرکیس: معجم المطبوعات، قاہرہ ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء، عمود ۳۶۳ و ۱۷۳۶؛ (۸) صدیق حسن خان: الحطۃ فی ذکر الصحاح الستۃ؛ (۹) شاہ عبدالعزیز: بستان المحدثین، مطبوعہ دہلی، اردو ترجمہ، مطبوعہ کراچی۔

○

مُسْنَد: رک بہ حدیث۔

○

مِسْوَاک: (ع، جمع: مساویک: فصیح عربی اور کتب احادیث میں اس کے لیے لفظ سواک، جمع سُوک) استعمال ہوا ہے۔ عربی میں ساک یسوک کے معنی ہیں ملنا، رگڑنا وغیرہ اور سوک یسوک، یعنی دانتوں کو ملنا اور صاف کرنا، تسوک واستاک بمعنی مسواک سے دانت صاف کرنا (دیکھیے لسان العرب اور معجم متن اللغۃ، بذیل مادہ سوک)۔ اصطلاحاً مسواک دانت صاف کرنے کی ریشہ دار لکڑی کو کہتے ہیں (اردو اللغات، بذیل مادہ) جو عموماً چھنگلیا کے برابر موٹی اور بالشت بھر لمبی ہوتی ہے جس کے ایک سرے کے ریشے کو چبا کر یا کوٹ کر نرم کر لیا جاتا ہے۔

مسواک کرنا سنت ہے۔ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہر نماز سے پہلے مسواک کیا کرتے تھے (احمد: مسند، ۵: ۲۲۵)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس پر مداومت و مواظبت فرمائی یہاں تک کہ آپؐ نے وفات کے قریب بھی مسواک استعمال فرمائی جو کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے چبا کر آپؐ کو دی تھی (البخاری: الصحیح، کتاب المغازی، باب ۸۳)۔

مسواک عام طور پر وضو سے پہلے کی جاتی ہے اور یہی

آپؐ کا معمول تھا (مسلم، کتاب الطہارۃ، حدیث ۴۸)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ مسواک کا تلازم امت پر شاق گزرے گا تو اسے ہر نماز کے لیے لازمی کر دیا جاتا (البخاری، کتاب الاذان، باب ۸؛ مسلم، کتاب الطہارۃ، حدیث ۴۲؛ ابو داؤد: السنن، کتاب الطہارۃ، باب ۲۵؛ الترمذی: الجامع السنن، کتاب الطہارۃ، باب ۱۸)، مگر ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے کہ آپؐ نے ہر نماز سے پہلے مسواک کرنے کو لازمی قرار دیا تھا (ابو داؤد: السنن، کتاب الطہارۃ، باب ۲۵)، ایک روایت میں جمعے کی نماز سے قبل مسواک کرنے کو واجب کہا گیا ہے (النسائی، السنن: کتاب الجمعۃ، باب ۶۶).

مسواک کی اہمیت و فضیلت متعدد احادیث میں منقول ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ)۔ مسواک کرنے سے بہت سے طبی فوائد حاصل ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ مسواک کرنے سے دانت صاف رہتے ہیں اور دانتوں کی صفائی اور صحت کا اثر براہ راست جسمانی صحت پر پڑتا ہے۔ اگر دانت صاف اور تندرست نہ ہوں تو اس سے جسمانی صحت بھی خراب ہو جاتی ہے۔ جدید تحقیقات نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ جسمانی صحت کا راز دانتوں کی صفائی میں مضمر ہے۔

ظاہریہ کے نزدیک بعض روایات کے مطابق مسواک واجب ہے، مگر دوسرے مسالک فقہ میں مسواک کا استعمال سنت قرار دیا گیا ہے بالخصوص پانچ موقعوں پر: (۱) نماز کے لیے؛ (۲) وضو کے لیے؛ (۳) تلاوت قرآن مجید سے پہلے؛ (۴) سو کر اٹھنے کے بعد؛ (۵) جس وقت منہ کی تر و تازگی جاتی رہے (دیکھیے الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۷۱ء، ۱: ۱۱۰ تا ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۱۸ تا ۱۱۹)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مُسَیْلِمَۃُ الکَذّاب: ابو ثمامہ مسیلمہ بن ثمامہ بن کثیر بن حبیب بن الحارث بن عبدالحارث ابن عدی بن حنیفہ، یمامہ کا جھوٹا مدعی نبوت (جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۱۰)، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی کامیابی کو دیکھ کر عرب کے کئی سرداروں نے آپؐ کے منصب نبوت کی نقالی کی کوشش کی اور متنبی بن بیٹھے، جن میں قبیلہ بنو حنیفہ کا مسیلمہ کذاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں جھوٹی نبوت کا ڈھونگ رچایا۔

بنو حنیفہ کا قبیلہ نجد کے علاقہ یمامہ میں آباد تھا۔ یہ قبیلہ بڑا بہادر اور طاقتور سمجھا جاتا تھا۔ جب ۹ ہجری میں عرب کے بہت سے وفود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو بنو حنیفہ کا ایک وفد بھی آیا۔ اس وفد میں مسیلمۂ کذاب بھی تھا۔ مسیلمہ کو بنو حنیفہ میں بڑی قدر و منزلت حاصل تھی۔ اسے "رحمان" اور "رحمان الیمامہ" کہا جاتا تھا۔ اس نے خاصی لمبی عمر پائی۔ ابن کثیر نے اس کی عمر ۱۵۰ برس بتائی ہے (البدایہ والنہایہ، ۵: ۵۰)۔

مسیلمہ کذاب نے وطن واپس جا کر ایک عیارانہ اور شاطرانہ منصوبہ بنایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت و رسالت میں حصہ دار بننا چاہا۔ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لکھ بھیجا کہ مجھے بھی اپنی نبوت میں شریک کر لیا جائے یا اپنے بعد منصب نبوت کو میری طرف منتقل کر دیا جائے۔ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کو بھی اس بارے میں کوئی اختیار نہیں۔ ابن کثیر نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ جب مسیلمہ کذاب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت میں شرکت کا اعلان کیا تو آپؐ نے اسے کذاب و مفتری قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ میں تو اسے معمولی سے معمولی چیز بھی دینے کو تیار نہیں ہوں (البدایہ والنہایہ، ۵: ۵۰)۔

پیشتر اس کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مسیلمہ کذاب کے خلاف کوئی کارروائی کرتے آپؐ اس دار فانی سے رخصت ہو گئے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خلافت کی باگ ڈور سنبھالتے ہی مرتد اور باغی قبائل سے نمٹنے کے لیے گیارہ لشکر مختلف اطراف و اکناف میں بھیجے اور ان میں سے ایک لشکر مسیلمہ کی طرف بھیجا۔ یمامہ میں مسیلمہ کذاب اپنے ارد گرد لوگوں کو جمع کرتا رہا، یہاں تک کہ ہزاروں کی تعداد میں لوگ اس کے پیروکار بن گئے۔ اتنے میں بنو تمیم کی ایک کاہنہ اور نبوت کی

جھوٹی دعویدار عورت سجاح [رَکَ بآں] الجزیرہ (عراق) سے نمودار ہوئی۔ اس جاہ طلب اور طالع آزما عورت کے ساتھ ہزاروں کی تعداد میں مسلح مرید اور پیروکار تھے۔ مسیلمہ نے یہ سوچا کہ ایک طرف مسلمانوں کی فوج حملہ آور ہونا چاہتی ہے اور دوسری طرف سجاح اپنے لاؤ لشکر سمیت آ دھمکی ہے۔ مسیلمہ نے حیلے بہانے اور یمامہ کی پیداوار کا نصف حصہ دینے کے وعدے پر سجاح کو قابو کر لیا اور دونوں میاں بیوی بننے پر رضامند ہو گئے۔ مسیلمۂ کذاب کے قتل کے بعد سجاح عراق واپس چلی گئی اور ایک بیان کے مطابق امیر معاویہؓ کے عہد خلافت میں مسلمان ہو گئی تھی۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عکرمہؓ بن ابی جہل کی سرکردگی میں ایک لشکر مسیلمہ کذاب کی طرف روانہ کیا۔ چونکہ مسیلمہ کذاب کے ساتھ چالیس ہزار کا لشکر جرار تھا' اس لیے بعد میں حضرت شرجیلؓ بن حسنہ کو ایک لشکر دے کر عکرمہؓ کی مدد کے لیے بھیج دیا۔ حضرت عکرمہؓ نے یمامہ پہنچتے ہی کمک کا انتظار کیے بغیر حملہ کر دیا۔ مسیلمہ کی کثیر التعداد فوج نے عکرمہؓ کو پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ جب حضرت ابوبکر صدیقؓ کو اس کی اطلاع ملی تو بہت خفا ہوئے۔ ناراض ہو کر عکرمہؓ کو دوسری مہم پر روانہ کر دیا اور شرجیل کو حکم دیا کہ وہ جہاں ہیں وہیں رکے رہیں' یہاں تک کہ خالدؓ بن الولید ان کے پاس پہنچ جائیں۔ عکرمہؓ کی پسپائی کے بعد جب مسیلمہ کذاب کے لشکر کی قوت اور تعداد کا صحیح اندازہ ہوا تو حضرت صدیقؓ نے خالدؓ بن الولید کو اس کی سرکوبی کے لیے روانہ کیا۔ ابھی یمامہ پہنچنے نہ پائے تھے کہ راستے میں بنو حنیفہ کے نہایت معزز لوگوں پر مشتمل شبخون مارنے والا ایک دستہ ملا جس کی قیادت ان کا سردار مجاعہ بن مرارہ کر رہا تھا۔ مجاعہ کو گرفتار کر لیا گیا۔ اور دستے کے باقی سب آدمی قتل کر دیئے گئے۔ اسلامی لشکر نے آگے بڑھ کر یمامہ کے ایک مقام عقرباء پر قیام کیا' جہاں مسیلمہ اپنے چالیس ہزار لشکر کے ساتھ پہلے ہی موجود تھا۔

دوسرے دن دونوں فوجوں کا آمنا سامنا ہوا۔ دونوں فوجوں میں گھمسان کا رن پڑا۔ مسیلمہ کی فوج بھی بے جگری سے لڑی۔ فریقین کے بہت سے آدمی کام آئے۔ مسیلمہ کی فوج نے مسلمانوں کو پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ ان کے حوصلے اتنے بلند ہو گئے کہ حضرت خالدؓ کے خیمے پر بلہ بول دیا۔ مسلمانوں نے سنبھل کر پھر حملہ کیا اور بہادری کے خوب جوہر دکھائے۔ حضرت خالدؓ نے پلٹ کر اس زور کا حملہ کیا کہ دشمن کے چھکے چھوٹ گئے اور وہ پسپا ہونے پر مجبور ہو گیا۔ مسیلمہ کی فوج کا ایک ایک آدمی بہادری سے لڑتا ہوا مسلمانوں کے ہاتھوں ڈھیر ہوتا رہا یہاں تک کہ ان کے کشتوں کے پشتے لگ گئے۔ بالآخر دشمن مقابلے سے تنگ آ کر میدان جنگ سے بھاگ نکلا اور قریب ہی ایک چار دیواری والے محفوظ باغ میں پناہ لی۔ مسلمانوں نے اس قلعہ کا محاصرہ کر لیا۔ چار دیواری کی وجہ سے اندر جانے کا راستہ نہیں تھا۔ مسلم مجاہدین میں سے رسولؐ خدا کے خادم حضرت انسؓ بن مالک کے بھائی حضرت براءؓ بن مالک [رَکَ بآں] کے اصرار پر انہیں باغ کی دیوار پر پہنچا دیا گیا۔ وہ کود کر باغ کے اندر جا پہنچے اور لڑتے بھڑتے اور دشمنوں کو کاٹتے دروازے کی طرف بڑھتے چلے گئے یہاں تک دروازہ کھولنے میں کامیاب ہو گئے۔ حضرت براءؓ نے دشمن کے تقریباً ایک سو سپاہیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا اور خود انہیں اسی کے قریب زخم آئے تھے (سیر اعلام النبلاء' ۱: ۱۳۲)۔ مسلمان مجاہدین باغ کے اندر داخل ہو گئے اور شدید جنگ ہونے لگی۔ فریقین بڑی بے جگری سے لڑے۔ کشتوں کے پشتے لگ گئے۔ مسیلمہ کذاب کے مقتولین کی تعداد زیادہ تھی۔ اتنی خون ریزی اور قتل و غارتگری ہوئی کہ اس باغ کا نام حدیقۃ الموت (یعنی موت کا باغ) رکھ دیا گیا۔ اس معرکے میں مسیلمہ کذاب بھی مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہوا۔ جنگ یمامہ میں مسلمان خواتین نے بھی حصہ لیا اور بڑی جرأت و ہمت کا مظاہرہ کیا' بالخصوص ام عمارہ نسیبہ بنت کعب نے بہادری سے لڑتے ہوئے گیارہ زخم کھائے اور اس کا ایک ہاتھ بھی کٹ گیا۔ وہ مسیلمہ کذاب کو قتل کرنے کے لیے آگے بڑھی تو مسیلمہ نے وار کر کے اس کا ہاتھ کاٹ دیا (سیر اعلام النبلاء ۲: ۲۸۳)۔ مسلمانوں کے جوش و خروش کا یہ عالم تھا کہ ہر مسلمان کی یہ خواہش تھی کہ مسیلمہ اس کے ہاتھوں قتل ہو؛ وحشی نے جو حربہ پھینکنے کا ماہر تھا اس کے سینے میں نیزہ مارا۔ اتنے میں ایک انصاری نے بڑی

تیزی سے آگے بڑھ کر تلوار کا وار کر دیا۔ اس طرح وہ وہیں ڈھیر ہو گیا (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۳۰، ۱۳۲)۔

مسیلمہ کے قتل کے بعد اس کی قوم بنو حنیفہ نے صلح کی خاطر ہتھیار ڈال دیئے۔ بنو حنیفہ کا سارا مال اور ہتھیار ضبط کر لیے گئے۔ شرائط صلح طے ہو چکے تھے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا حضرت خالدؓ کو حکم پہنچا کہ بنو حنیفہ کے تمام بالغ آدمی قتل کر دیئے جائیں، لیکن حضرت خالدؓ نے صلح نامہ طے پا جانے کے بعد ایسا کرنے سے معذوری ظاہر کی، کیونکہ یہ غداری اور بدعہدی کے مترادف تھا۔ مسلمانوں کا یہ طرز عمل دیکھ کر بنو حنیفہ نے اسلام قبول کر لیا۔

جنگ یمامہ میں بڑی خونریزی ہوئی۔ فریقین کا بہت زیادہ جانی نقصان ہوا۔ چھے سات سو مسلمان شہید ہوئے جن میں بعض اکابر اور نامور قراء اور حفاظ بھی شامل تھے (دیکھیے الکامل، ۲: ۳۶۶ تا ۳۶۷)۔ ایک روایت کے مطابق بنو حنیفہ کے دس ہزار اور دوسری کے مطابق اکیس ہزار آدمی کھیت رہے (البدایہ، ۶: ۳۲۵؛ الکامل، ۲: ۳۶۵)۔

جنگ یمامہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ کب ہوئی۔ بعض مؤرخوں نے ۱۱ھ لکھا ہے اور بعض کے نزدیک ۱۲ھ میں ہوئی۔ ابن کثیر نے اس کی تطبیق یوں کی ہے کہ ۱۱ھ میں شروع اور ۱۲ میں ختم ہوئی (البدایہ و النہایہ، ۶: ۳۲۶)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مُشرِک: رکّ بہ شرک۔

○

مَشْہَد: (اَلْمَشْہَد)، ایران کے صوبہ خراسان [رکّ بآں] کا صدر مقام، ایران میں شیعوں کی سب سے بڑی زیارت گاہ ہے۔ یہ سطح سمندر سے تین ہزار فٹ کی بلندی پر ۵۹ درجہ ۳۵ دقیقہ طول البلد مشرقی (گرینوچ) اور ۱۶ درجہ ۱۷ دقیقہ عرض بلد شمالی پر کشف رود کی آبادی میں، جو دس سے ۲۵ میل تک چوڑی ہے، واقع ہے۔ کشف رود کا نام "آب مشہد" بھی ہے جو طوس [رکّ بآں] کے کھنڈروں سے کوئی بارہ میل کے فاصلے پر ایک چھوٹی سی جھیل چشمہ جیلاس سے نکلتا ہے اور مشہد سے جنوب مشرق کی جانب کوئی سو میل دور روسی ایرانی سرحد پر ہری رود [رکّ بآں، ہریرود] (دیکھیے Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۰۷ ببعد) میں جا ملتا ہے۔

مشہد کو ایک لحاظ سے اسلام سے قبل کے زمانے کے طوس [رکّ بآں] کا جانشین کہنا چاہیے۔ بسا اوقات غلطی سے طوس کے ساتھ اس کا التباس کیا جاتا رہا ہے۔

نوقان یا سناباذ کے گاؤں میں، جو اس میں شامل ہے، اسلامی تاریخ کی دو بڑی شخصیتیں دس سال کے عرصے کے اندر اندر دفن ہوئیں، یعنی خلیفہ ہارون الرشید اور (امام) علی الرضا بن موسیٰ۔

جب ہارون الرشید خراسان میں فوج کشی کرنے کی تیاریاں کر رہا تھا تو وہ سناباذ کے ایک دیہاتی محل میں بیمار پڑ گیا، جہاں اس نے آکر قیام کیا تھا اور چند روز کے اندر ہی فوت ہو گیا (۱۹۳/۸۰۹ء)۔

ہارون کی وفات کے کوئی دس سال بعد المامون نے بھی مرو جاتے ہوئے چند روز کے لیے اس محل میں قیام کیا تھا۔ اس کے ساتھ اس کے داماد امام علی الرضا بن موسیٰ بھی تھے جو خلیفۃ المسلمین کے عہدے کے لیے نامزد ہو چکے تھے اور اثنا عشریوں کے آٹھویں امام مانے جاتے ہیں۔ یہ ۲۰۳ھ/۸۱۸ء میں اچانک یہاں انتقال فرما گئے۔

سناباذ (نوقان) کو تمام شیعہ دنیا میں عزت و تکریم کا جو مقام حاصل ہے، وہ کچھ خلیفہ کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس مقدس امام کے روضے کی وجہ سے ہے اور وقت گزرنے پر اسی وجہ سے یہ جگہ ایک معمولی سے گاؤں سے بڑھ کر ایک بہت بڑے شہر کی شکل اختیار کر گئی اور اسے "المشہد" کے نام سے پکارا جانے لگا، جس کا نام "ضریح خانقاہ" ہے (ابتدائی معنی ایسے شہید کا مدفن جو آنحضرتؐ کے اہل بیت میں سے ہو)۔ ابن حوقل (ص ۳۱۳) اس مقدس خانقاہ کو صرف مشہد کہتا ہے۔ یاقوت (۳: ۱۵۳) زیادہ صحت کے ساتھ المشہد الرضاوی "روضہ اقدس الرضا" لکھتا ہے۔ فارسی ناموں میں مشہد مقدس ہے (ش۔ حمد اللہ المستوفی، ص ۱۵۷)۔ مقامات کے ناموں کے سلسلہ میں

"مشہد" کا لفظ سب سے پہلے المقدسی (ص ۳۵۲) نے استعمال کیا ہے، یعنی دسویں صدی کی آخری تہائی میں۔ چودھویں صدی کے وسط میں ابن بطوطہ سیاح (۳: ۷۷) شہر "مشہد الرضا" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ قرون وسطٰی کے اواخر میں توقان کا نام چودھویں صدی کے پہلے نصف تک ا یلخانی عہد میں سکوں پر بھی کندہ ہوتا رہا (دیکھیے Codrington: A Manuel of Musalman Numis matics لنڈن ۱۹۰۴ء، ص ۱۸۹)۔ غالباً تدریجی طور پر المشہد یا مشہد کے مقابلہ میں متروک ہونے لگ گیا۔

محمد حسن خان صنیع الدولہ کی تصنیف مطلع الشمس (۳ جلدیں تہران ۱۳۰۱/۳-۱۳۰۳ھ) میں مشہد کی مفصل تاریخ موجود ہے۔ اس کتاب کی دوسری جلد خاصہ مشہد کی تاریخ اور جغرافیائی حالات وغیرہ کی تفاصیل کے لیے مخصوص ہے اور اس میں ۴۲۸ھ/۱۰۳۶ء سے ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء تک کے کل واقعات درج ہیں۔

مشہد اب مشرقی ایران کا مرکز اور خراسان کے صوبے کا پایۂ تخت ہے۔ اٹھارھویں صدی میں جس وقت سے افغانوں نے اس کے مشرقی حصے پر قبضہ کیا، یہ صوبہ اپنی پہلی وسعت کے لحاظ سے اب آدھا بھی نہیں رہا (دیکھیے Le Strange: کتاب مذکور، ص ۳۸۳ ببعد؛ Isl: II، ۲۰۸ ببعد، ۲: ۹۶۶، خراسان)۔ قرون وسطٰی میں مشہد کا پیش رو طوس نہیں بلکہ نیشاپور، اس وسیع اور اہم صوبے کا پایۂ تخت تھا۔ نادری بادشاہوں کے زوال کے بعد عام طور پر یہاں ایک شہزادہ ہی گورنری کے منصب پر فائز تھا۔ ۱۸۴۵ء سے متولی باشی یعنی روضۂ امام کی تولیت کا باقتدار اور نفع بخش عہدہ بھی عام طور پر گورنری کے عہدے کے ساتھ ہی شامل ہوتا ہے (دیکھیے Yate: کتاب مذکور، ص ۳۲۲)۔

غیر مسلموں کے لیے بست کے رقبے میں داخل ہونا قطعاً ممنوع ہے۔ قدیم زمانے میں یہ قاعدہ ایسی سختی کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاتا تھا کیونکہ Clavijo نے (دیکھیے مآخذ) ۱۴۰۴ء میں امام الرضا کے روضۂ اقدس کی زیارت کی تھی۔ Sykes نے J.R.A.S ۱۹۱۰ء، ص ۱۱۳۰ تا ۱۱۴۸ میں اور Glory of the Shia World میں جو مفصل اور صحیح معلومات بہم پہنچائی ہیں، ان معلومات پر مبنی ہیں جو انگریزی سفارت خانے کے اتاشی خان بہادر احمد دین خان (دیکھیے J.R.A.S ۱۹۱۰ء، ص ۱۱۱۳ اور The Shia World، ۳؛ نیز دیکھیے کرزن: ۱: ۱۵۴ ببعد اور مہدی العلوی، ص ۱۷ تا ۲۲) نے حاصل کی تھیں۔

حرم مقدس کے پاس شہر کے معروف ترین اور متمول ترین بازار ہیں۔ ایسے مدارس بھی ہیں جن کے ساتھ بیش قرار اوقاف ہیں۔ نفع بخش سرائیں ہیں اور مقبول عوام حمام بھی ہیں۔ یہ تمام عمارتیں وہاں کے سکونتی مکانوں کی طرح سب کی سب حضرت امام سے متعلق ہیں، جو یہاں مدفون ہیں اور ان مجتہدین کے قبضے میں ہیں جو ان کی طرف سے یہاں کے نظم و نسق کے ذمے دار ہیں۔ بست کی تمام جائداد ان سے منسوب ہے۔ متولی حضرت امام کی ملکیت میں ایران کے تمام صوبوں میں املاک اراضی، عمارتیں، نہریں قنات وغیرہ بالخصوص مشہد کے قرب و جوار یا اس سے کچھ فاصلے پر موجود ہیں۔ اس وسیع آمدنی کے علاوہ جو ان جائدادوں کی پیداوار یا کرایوں کی صورت میں جمع ہوتی ہے، زائرین کے تحفے تحائف بھی ہوتے ہیں۔ اسی طرح خرچ بھی بہت زیادہ ہے۔ مثلاً اعلٰی حکام، کثیر تعداد میں ملازمین اور خدام کی تنخواہیں، زائرین کے لنگر کے اخراجات، مرمتوں کا خرچ، روشنی اور سامان زیبائش وغیرہ۔ حرم کی آمدنی لازمی طور پر ہر زمانے میں مختلف رہی ہے۔ صفوی عہد کے خاتمے کے قریب آمدنی پندرہ ہزار پاونڈ سالانہ کے قریب بتائی جاتی ہے اور Fraser کی پہلی سیاحت (۱۸۲۲ء) کے وقت دو ہزار یا اڑھائی ہزار پونڈ کے قریب رہ گئی تھی، کیونکہ یہ زمانہ بے حد پر آشوب تھا (Fraser: Narrative، ص ۴۵۶)۔ بعد کے سیاح مثلاً Basset (۱۸۷۸ء) اور کرزن (۱۸۸۹ء) نے امام کی آمدنی کا اندازہ سولہ سترہ ہزار پونڈ سالانہ کے درمیان لگایا۔ انیسویں صدی کے آخری عشرے میں Massy (ص ۱۱۰۶) اور Yate (ص ۳۴۴) بیس ہزار پونڈ کا اندازہ بتاتے ہیں۔ ابراہیم بیگ کا اندازہ (کتاب مذکور، ص ۴۳) چالیس ہزار پونڈ کا ہے، جو یقیناً بہت زیادہ ہے۔

سکے۔

زمانۂ قدیم ہی سے حرم مقدس کے نظام کا مہتمم اعلیٰ ایک متولی باشی ہوتا رہا ہے، جو مقدس بارگاہ کا منتظم اور بہت بڑی جائداد کا خزانہ دار ہونے کی حیثیت میں بڑی بارسوخ شخصیت کا مالک ہوتا ہے۔ اب متولی باشی کا عہدہ وقت کے حاکم یا گورنر ہی کو تفویض کر دیا جاتا ہے (دیکھیے Yate، ص ۳۲۲، ۳۲۴).

متولی باشی کے ماتحت معاون کے طور پر متعدد حکام کام کرتے ہیں جنھیں متولی کہا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ حرم مقدس کے مدارج متنوعہ رکھنے والے مذہبی پیشواؤں کی حکومت بھی اس کے ماتحت ہوتی ہے جس میں مجتہدین کو جو فقہ و شرع میں پوری پوری مہارت رکھتے ہیں اور عام طور انھیں بڑا اقتدار اور رسوخ حاصل ہوتا ہے۔ پہلا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد نچلے درجے کے باقاعدہ فوج کے علا ہوتے ہیں، جو نماز پڑھاتے ہیں، مدرسوں میں تعلیم دیتے رہتے ہیں اور زائرین کے مناسک زیارت کی تکمیل کراتے ہیں.

مشہد میں ہر سال کتنے زائرین آتے ہیں؟ ان کی تعداد کے متعلق انیسویں صدی میں مختلف اندازے لگائے گئے ہیں۔ Yate: (ص ۳۲۳) انیسویں صدی کے آخری دس سالوں میں زائرین کا اوسط اندازہ تیس ہزار لگاتا ہے.

ہر زائر جو مشہد میں آتا ہے حق رکھتا ہے کہ وہ تین روز تک (بقول Vambery چھ روز تک) مہمان رہ سکے۔ حرم مقدس میں بالا خیابان کے جنوب میں (دیکھیے نقشہ: Yate، ص ۳۲۲) ایک خاص لنگر خانہ ہے جو زائرین کے لیے مخصوص ہے، یہاں روزانہ پانچ چھ سو آدمیوں کو کھانا مفت مہیا کیا جاتا ہے (دیکھیے (۱) Vambery: کتاب مذکور، ص ۳۲۳؛ (۲) Goldsmith: *Eastern Persia*، ۱: ۳۴۳؛ (۳) اور کرزن ۱: ۱۴۲).

ہر زائر جو علی الرضا کے مزار کی زیارت مجوزہ طریق سے کر لے اسے مشہدی کہلانے کا حق حاصل ہو جاتا ہے.

ایران میں کل زیارت گاہوں کے مقابلے میں مشہد پہلے درجہ کی زیارت گاہ ہے.

ایران میں مشہد مقدس اسلامی دینیات اور فقہ کی تعلیمات کا مرکز ہے۔ یہاں ان علوم کی تعلیم کے لیے کئی مدرسے قائم ہیں۔ ان کی فہرست مع تواریخ قیام Fraser نے (ص ۴۵۶ تا ۴۶۰) دی ہے، جو موجودہ ۱۶ مدرسوں میں سے ۱۴ کا ذکر کرتا ہے۔ خانیکوف بھی (ص ۱۰۷) ۱۳ مدرسوں کا نام لیتا ہے.

فن تعمیر کی خوبصورتی کے لحاظ سے عمدہ ترین مدرسہ مرزا جعفر کا ہے جو ۱۰۵۹ھ/۱۶۳۹ء میں تعمیر ہوا اور مرزا جعفر مذکور نے اس کے لیے بیش قرار رقم وقف کر دی، کیونکہ وہ ہندوستان سے بے شمار دولت کما کر لایا تھا۔ عام طور پر یہ مدرسہ مشہد میں تیسرے درجے کی شان دار عمارت شمار ہوتی ہے، جس میں سقف ایوان، طاقچہ دار صحن اور گران بہا نقش و نگار ہیں، جو ایران کے مذہبی فن تعمیر کی بہترین مثال ہے (Fraser، ص ۴۶۶، ۴۶۷)۔ مدرسہ مرزا جعفری پر موقوف نہیں، اس قسم کے دوسرے مدرسے بھی ہیں جن کے ساتھ بیش قرار اوقاف ملحق ہیں مثلاً پائیں پا (دونوں سلیمان اول کے عہد کے ہیں) جن کے بانی وہ ایرانی تھے، جنھوں نے ہندوستان جا کر بے شمار روپیہ پیدا کیا (دیکھیے مؤخر الذکر دو مدرسوں کی بنیاد کے حالات کے متعلق (۱) Fraser، ص ۴۵۷ تا ۴۵۹؛ (۲) Sykes: *The Glory of the Shia World*، ص ۲۶۷ تا ۲۶۹).

مدرسوں میں طالب علم رہتے بھی ہیں اور ان کے گزر اوقات کی کفالت اوقاف کی آمدنی سے ہوتی ہے۔ جو طالب علم مشہد میں نو سال کا نصاب تعلیم ختم کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا خواہاں ہو، وہ مشہد علی (نجف اشرف) میں جاتا ہے اور وہاں کے اساتذہ کے درس میں شریک ہوتا ہے جو شیعہ مذہب کے علم دین کے بارے میں اعلیٰ درجے کے مستند استاد مانے جاتے ہیں.

مشہد میں ایک یونیورسٹی بھی قائم ہو چکی ہے (۱۹۵۶ء) جہاں اور مضامین کے علاوہ اردو کی تعلیم بھی دی جاتی ہے.

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

مَشْہَدُ حُسَیْن: (کربلا) فرات کے مغرب میں،

بغداد کے جنوب سے جنوب مغرب کی طرف صحراء کے کنارے (یاقوت: معجم، طبع وستنفلڈ، ۴: ۲۴۹) ایک زیارت گاہ قصر ابن ہبیرہ کے مقابل واقع تھی (الاصطخری، در B.G.A.، ۱: ۸۵؛ دیکھیے البلاذری: فتوح البلدان، طبع ڈخویہ، ص ۲۸۷؛ المقدسی، B.G.A.، ۳: ۱۳۱).

کربلاء کا لفظ شاید آرامی زبان کے لفظ کربلاء اور (Daniel، ۲: ص ۲۱) اشوری لفظ کربلت (Karballatu: ایک قسم کا سر کا لباس) سے متعلق ہے۔ زمانہ قبل عرب میں اس کا ذکر نہیں آیا۔

الحیرہ کی فتح کے بعد حضرت خالد بن ولیدؓ نے کربلاء میں مقام کیا (یاقوت، ۴: ۲۵۰)۔ عاشورہ کے دن (۱۰ محرم ۶۱ھ/ ۱۰ اکتوبر ۶۸۰ء) حضرت امام حسینؓ بن علیؓ (دیکھیے ۲: ۳۳۹) مکہ سے عراق، جہاں انہوں نے یزید کی حکومت کے خلاف دعواے خلافت کرنے کا ارادہ کیا تھا، کی جانب کوچ کرتے ہوئے میدان کربلاء میں، جو نینوا (الطبری، ۳: ۲۱۹۰؛ یاقوت ۴: ۸۷۰، بقول Massignon اب خیمہ گاہ اور بقول موسل اشان نینوا) کے ضلع میں واقع ہے، والی کوفہ کے لشکر سے لڑتے ہوئے شہید ہوئے اور آپ کو الحائر میں دفن کیا گیا (یاقوت، ۲: ۱۸۸ بعد؛ الطبری، ۳: ۷۵۲؛ E.Herzfeld، ۲: ۲۲۱).

وہ مقام جہاں امام حسینؓ کے اعضا بریدہ جسم کو (آپ کے سر مبارک کے متعلق جو قطع کرکے یزید اول کے پاس دمشق بھیجا گیا) سپرد خاک کیا گیا تھا "قبر حسینؓ" کے نام سے مشہور ہوا اور بہت جلد شیعی دنیا کی مشہور و معروف زیارت گاہ بن گیا (دیکھیے مادہ شیعہ).

۶۵ھ/ ۶۸۴ - ۶۸۵ء ہی میں ہم دیکھتے ہیں کہ سلیمان بن صرد اپنے پیروؤں سمیت امام حسینؓ کے مزار پر گیا اور وہاں ایک دن اور ایک رات قیام کیا (الطبری، طبع ڈخویہ، ۲: ۵۴۵ بعد)، ابن الاثیر (تاریخ، طبع Tornberg، ۵: ۱۸۴، ۹: ۳۵۸) نے اس سے بعد کی زیارتوں کا ذکر بھی کیا ہے، جن کا تعلق ۱۲۲ھ/ ۷۳۹ - ۷۴۰ء اور ۴۳۶ھ/ ۱۰۴۴ - ۱۰۴۵ء سے ہے۔ مشہد حسینؓ کے مجاورین کو ام موسیٰ والدہ خلیفہ المہدی (الطبری، ۳: ۷۵۲) کی طرف سے خیرات کے طور پر اوقاف عطا ہو چکے تھے۔ ابن حوقل (طبع ڈخویہ، ص ۱۶۶) ۹۷۷ء کے قریب ایک بہت بڑے مشہد کا ذکر کرتا ہے جس کے ایوان پر ایک گنبد بنا ہوا تھا اور جس میں داخل ہونے کے لیے دونوں طرف دروازے تھے۔ یہ گویا حضرت امام حسینؓ کا مقبرہ تھا اور ابن حوقل ہی کے زمانے میں مرجع زائرین بنا تھا۔ ۳۶۹ھ/ ۹۷۹ - ۹۸۰ء میں ضبہ بن محمد الاسدی نے جو عین التمر میں رہتا تھا اور کئی قبائل کا سردار تھا مشہد الحائر (کربلاء) کو دوسرے مقدس مقامات سمیت تاخت و تاراج کر ڈالا۔ اس جرم کی پاداش میں اس کے خلاف ایک تعزیری مہم بھیجی گئی جس کے آتے ہی وہ صحراء کی طرف بھاگ گیا (ابن مسکویہ: تجارب الامم، ۲: ۳۳۸، ۳۱۴) اور اسی سال شیعی المذہب عضد الدولہ بویہی (دیکھیے مذکورہ بالا ۱: ۱۳۳) نے مشہد علیؓ (النجف) اور مشہد حسینؓ (مشہد الحائری) کو اپنی خاص حفاظت میں لے لیا۔ (ابن الاثیر ۷: ۵۱۸؛ حمد اللہ مستوفی، محل مذکور).

حسن بن الفضل نے جو ۴۱۴ھ/ ۱۰۲۳ - ۱۰۲۴ء میں فوت ہوا، مشہد حسین کے روضۂ اقدس کے گرد ایک دیوار تعمیر کرائی (ابن تغری بردی: نجوم، طبع Popper، ۲: ۱۳۳، ۱۳۱) اور ایسے ہی مشہد علی کے گرد بھی اس نے ایک دیوار بنوائی تھی (ابن الاثیر، ۹: ۱۵۴)۔

ربیع الاول ۴۰۷ھ/ اگست - ستمبر ۱۰۱۶ء میں دو موم بتیوں کے گر جانے سے ایسی آگ لگی کہ خدا کی پناہ۔ اس آتشزدگی سے قبہ اور دالانوں (رواق = اروقہ) کی عمارتیں راکھ کا ڈھیر بن گئیں (ابن الاثیر، ۹: ۲۰۹)۔

سلجوق سلطان ملک شاہ ۴۷۹ھ/ ۱۰۸۶ - ۱۰۸۷ء میں بغداد آیا تو اس نے مشہد علیؓ اور مشہد حسینؓ پر حاضری بھی دی (ابن الاثیر، ۱۰: ۱۰۳) اس زمانے میں یہ دونوں مقدس مزار المشہدان کہلاتے تھے (البنداری الاصفہانی: تواریخ السلجوق، طبع Houtsma، در Recueil des textes، ۲: ۷۷؛ العراقان، البصرتان، الحیرتان، المصران وغیرہ میں تثنیہ کی طرح)۔

۱۳۰۳ء میں منگول حکمران غازان کربلاء کی زیارت کے لیے حاضر ہوا اور بیش بہا تحائف دربار عالی میں پیش کیے۔ اسے یا اس کے باپ ارغون کو یہ فخر بھی حاصل ہے کہ انہوں

نے دریائے فرات سے ایک نہر نکالی تاکہ اس علاقے میں پانی کی رسد جاری ہو جائے۔

۹۴۱ھ/۱۵۳۴-۱۵۳۵ء میں سلطان سلیمان "ذی شان" دونوں مقدس مقامات کی زیارت سے مشرف ہوا۔ اس نے مشہد الحسینؓ کی نہر (الحسینیہ) کی مرمت کرائی اور ان برباد شدہ کھیتوں کو جو ریت میں دب چکے تھے، از سر نو باغات کی شکل میں تبدیل کرا دیا۔ منارۃ العبد (دیکھیے نیچے) جسے پہلے "انگشت یار" کہا جاتا تھا، ۹۸۲ھ/۱۵۷۴-۱۵۷۵ء میں تعمیر ہوا تھا۔ ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء میں مراد ثالث نے علی پاشا بن الوند والی بغداد کو حکم دیا کہ (حضرت) امام حسینؓ کے مزار اقدس کی عمارت کو از سر نو تعمیر یا مرمت کرائے۔ ۱۶۲۳ء میں بغداد پر قابض ہونے کے ساتھ ہی عباس اعظم نے مشہدان کو ایرانی حکومت کے لیے لے لیا۔ ۱۷۴۳ء میں نادر شاہ کربلاء میں حاضر ہوا۔ رضیہ سلطانہ بیگم دختر شاہ حسین (۱۶۹۴ء تا ۱۷۲۲ء) نے بیس ہزار نادری اشرفیاں مشہد حسینؓ کی اصلاح کے لیے نذر کیں۔

قاچار خاندان کے بانی آغا محمد خان نے اٹھارویں صدی کے اختتام کے قریب گنبد اور مینار پر سونے کا پترا چڑھایا (Jacob، در A.Noldeke، ص ۶۵، نوٹ ۲)۔

کربلاء پر ایرانیوں کے عارضی قبضے کے بعد ۱۸۴۳ء میں نجیب پاشا نے بزور شمشیر اس شہر پر ترکی حکومت قائم کر دی۔ قدیم شہر کا جس قدر حصہ موجود ہے، اس کی فصیلیں زیادہ تر منہدم کرا دی گئیں۔ ۱۸۷۱ء میں مدحت پاشا والی عراق نے یہاں سرکاری دفاتر کی تعمیر شروع کرا دی، جو نامکمل رہی۔ اس نے ملحقہ منڈی کی توسیع بھی کی (مشہد حسین کے تاریخی مآخذ کے لیے دیکھیے A.Noldeke، کتاب مذکور، ص ۳۵ تا ۵۰)۔

موجودہ زمانے میں کربلاء اپنی آبادی کی بدولت سارے عراق میں دوسرے درجے کا سب سے بڑا اور غالباً سب سے زیادہ مالدار شہر ہے۔ یہ صرف اسی وجہ ہی سے نہیں کہ بیشمار زائرین روضۂ امام حسینؓ کی زیارت کے لیے یہاں آتے ہیں بلکہ اس وجہ سے بھی کہ نجف اور مکہ معظمہ کو جانے والے سب قافلے بھی یہیں سے بن کر جاتے ہیں۔ ایک زرخیز سیلابی میدان کے کنارے پر واقع ہونے کے باعث یہ شہر گویا اندرون عرب کی تجارت کے لیے صحرائی بندرگاہ کا کام دیتا ہے۔

پرانا شہر اپنی پرپیچ گلیوں سمیت موجودہ زمانے کے مضافات سے گھر گیا ہے۔ یہاں کی نصف یا تین چوتھائی آبادی ایرانیوں کی ہے، باقی شیعی عرب ہیں، جن میں زیادہ اہم قبائل بنو سعد، سلالم، الوزوم، الشماتر اور الناصریہ ہیں۔ بنو وده سب سے زیادہ دولتمند ہیں۔ نہر الحسینیہ کی تعمیر کے صلے میں سلطان سلیم نے انہیں وسیع جاگیریں عطا کی تھیں۔

حقیقی معنوں میں کربلاء کا نام صرف ان نخلستانوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو مشرق کی جانب نصف دائرے کی شکل میں شہر کو گھیرے ہوئے ہیں (Musil: The Middle Euphrates، ص ۴۱)۔ اصل شہر کو المشہد یا مشہد الحسین کہتے ہیں۔

تیسرے امام کا روضہ ایک صحن میں واقع ہے، جس کا رقبہ ۳۵۴ X ۲۷۰ مربع فٹ ہے۔ اردگرد رواق اور حجرے ہیں۔ دیواروں پر ایک زیبائشی حاشیہ مسلسل چلا گیا ہے، جس پر کہا جاتا ہے کہ پورا قرآن مجید مرقوم ہے۔ حاشیے کی زمین نیلی ہے اور تحریر سفید۔ صرف عمارت کا رقبہ ۱۵۶ X ۱۳۸ مربع فٹ ہے۔ داخلہ اصل مستطیل عمارت میں "باہر کے شہری دروازہ" (تصویر، در Grothe: Geogr Charakter bilder، لوحہ ۷۸، شکل ۱۳۶) سے ہوتا ہے، جو ایک مسقف دالان سے گھرا ہوا ہے (اور جسے اب "جامع" کہتے ہیں: A.Noldeke: کتاب مذکور، ۲۰، سطر ۳)۔ یہاں زائرین روضہ اقدس کے گرد طواف کرتے ہیں (Wellbasen: Reste arab. Hidentums، بار دوم، ص ۱۰۹ تا ۱۱۲)۔ وسطی گنبد دار ایوان کے درمیان مزار حضرت امام حسینؓ ہے جو تقریباً ۶ فٹ بلند اور بارہ فٹ طویل ہے۔ اردگرد چاندی سونے کا مشبک کام بنا ہوا ہے اور پیچھے ایک اور چھوٹا مزار ان کے شریک جہاد بیٹے (حضرت) علی اکبرؓ کا ہے (مسعودی: کتاب التنبیہ، طبع ڈخویہ، در B.G.A، ۸ : ۳۰۲)۔

"اندرون روضہ کا منظر آئینہ خانے کا نمونہ ہے۔ شام کے قریب جب اندھیرا ہو جاتا ہے (اور دن میں بھی اندر مدھم سا اجالا ہوتا ہے) طلائی، نقرئی روشنی کے اردگرد رکھے ہوئے

بیشمار چراغوں اور شمعوں کی اور اب مرکزی بلبوں اور ٹیوبوں کی روشنی بلوریں پہلوؤں سے منعکس ہو کر ایک ایسی خوش گوار کیفیت پیدا کر دیتی ہے جس کا تصور بھی وہم و گمان میں نہیں آ سکتا۔ گنبد کی چھت تک پہنچ کر روشنی کچھ کم ہو جاتی ہے اور ادھر ادھر روشنی کی بلوریں سطحیں آسمان کے ستاروں کی طرح جگمگاتی نظر آتی ہیں (A.Noldeke : کتاب مذکور، ۲۵ ببعد).

امام حسینؓ کے مقبرے سے کوئی چھ سو گز کے فاصلے پر شمال مشرق کی جانب ان کے سوتیلے بھائی (حضرت) عباسؓ کا مقبرہ ہے۔ خیمہ گاہ حسینؓ اس سڑک پر واقع ہے جو شہر سے بجانب مغرب باہر کو نکلتی ہے اور یہاں جو عمارت بنی ہے (نقشہ Noldeke میں لوحہ ۷، فوٹو گراف Grothe میں لوحہ ۸۹، شکل ۱۳۵) اس میں نقشہ خیمے کا ہے اور دروازے میں دونوں طرف اونٹ کی نگین کاشیاں بنی ہوئی ہیں۔

شہر کے مغرب کی جانب صحرا کے مرتفع میدان (بنی عمار) میں عقیدت مند شیعوں کی قبریں ہیں اور باغات کربلاء کے شمال میں اس کے مضافات، یعنی البقیری Al-Bakere کے باغ اور کھیت، شمال مغرب میں قرہ کے باغ اور جنوب میں الغاضریہ (یاقوت، ۳ : ۷۶۸)۔ گرد و نواح کے دوسرے مقامات میں جن کا یاقوت نے ذکر کیا ہے، العقر (۳ : ۶۹۵) اور النواتح (۴ : ۸۱۹) ہیں۔

ریل کی برانچ لائن نے جو الحلّہ کے شمال میں گزرتی ہے، کربلاء کو بغداد۔ بصرہ ریلوے سے ملا دیا ہے۔ کاروانوں کے راستے الحلّہ اور النجف کو جاتے ہیں۔ روضۂ اقدس امام حسینؓ کے متعلق اب تک مشہور ہے کہ جو لوگ وہاں دفن ہوں بہشت میں داخل ہو جاتے ہیں، لہٰذا بہت سے معمر زائرین اور وہ لوگ بھی جن کی تندرستی جواب دے چکی ہو، اس مقدس مقام میں چلے جاتے ہیں۔ اور ان کا آخری وقت یہیں بسر ہوتا ہے (نیز رک بہ کربلاء)۔ مشہد راس الحسین اور مشہد الحسینؓ حلب (شام) میں بھی امام حسینؓ سے منسوب ہے۔ کہتے ہیں کہ جب کوفے سے شہدا کے سر دمشق بھیجے گئے تو حلب میں قافلہ ٹھہرا تھا۔ یہاں امام حسینؓ کا سر مبارک جس جگہ رکھا گیا، وہاں ایک قطرہ خون جم گیا تھا۔ صدیوں سے یہاں ایک عمارت ہے جسے مشہد الحسینؓ کہتے ہیں۔ عوام میں اس کا دوسرا نام مشہد النقطہ بھی مشہور ہے۔ دیکھیے سید حسین یوسف مکی العاملی : تاریخ مشہد الامام الحسین فی حلب، طبع بیروت ۱۹۶۸ء۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مُصْعَبؓ بن عُمَیر : قریش کے خاندان عبدالدّار کے ایک صحابی جو دولتمند ماں باپ کے بیٹے تھے۔ وہ خوش رو نوجوان تھے اور ان کے متناسب و موزوں قد و قامت پر ہر ایک کی نظر پڑتی تھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تلقین و تبلیغ کا ان پر ایسا اثر ہوا کہ وہ اپنی معاشرتی وجاہت کو خیرباد کہہ کر آپؐ کے کمزور و معتوب پیروؤں کے زمرے میں شامل ہو گئے۔ روایات میں ان کی سابقہ ناز و نعمت کی زندگی اور بعد کے زمانے کی مفلوک الحالی کے تضاد کو بہت شرح و بسط سے بیان کیا گیا ہے، لیکن بیانات، بالعموم ایسی دیگر روایتوں کی طرح کسی قدر مشتبہ ہیں، اگرچہ ناممکن نہیں، کیونکہ مصعب کے زمانے میں لوگوں کے پاس زیادہ مال و دولت نہ تھا اور وہ اس قدر عیش و تنعم کی زندگی کے عادی نہ تھے۔

جب ان کے ماں باپ نے انھیں مسلمانوں کی طرح عبادت کرنے سے روکا تو وہ کئی اور مسلمانوں کے ہمراہ حبشہ چلے گئے، لیکن وہاں سے وہ ہجرت سے پہلے ہی واپس آ گئے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کی بڑی قدر کیا کرتے تھے اور عقبہ میں منعقدہ پہلی بیعت کے بعد آپؐ نے انھیں مبلغ کی حیثیت سے مدینے بھیج دیا، جہاں انھوں نے متعدد لوگوں کو حلقہ اسلام میں داخل کیا۔ وہ وہاں نماز جمعہ کی امامت کیا کرتے تھے اور ان کی غیر حاضری میں حضرت اسعدؓ بن زرارہ نماز جمعہ پڑھاتے تھے۔

جنگ بدر اور جنگ احد کے موقع پر انھوں نے بنو عبدالدّار کے ایک تربیت یافتہ کی حیثیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی علم برداری کے فرائض انجام دیے۔ وہ جنگ احد میں شہید ہوئے۔ انھوں نے اسلام جس والہانہ جذبے کے تحت قبول کیا تھا، وہ ان کے اس رویے سے عیاں ہے جو انھوں نے اپنی والدہ کی جانب اختیار کیا، جس کی بابت مشہور ہے کہ وہ

ایک بہت ہی نیک سیرت مگر مشرک خاتون تھیں، اور بالخصوص ان کے ان الفاظ سے بھی جو انھوں نے اپنے بھائی کی گرفتاری کے وقت جنگ بدر کے موقع پر کہے تھے۔ ان کی بیوی حمنہ بنت جحش قبیلہ اسد سے تھیں۔

مآخذ: (۱) موسیٰ بن عقبہ: مغازی، طبع Sachau، در S.B pr.AK.W.، ۱۹۰۴ء، ص ۳۵۱؛ (۲) ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۲۰۸، ۲۲۱، ۲۸۹ بعد، ۴۵۹ بعد، ۴۸۷، ۵۶۰، ۵۷۶، ۵۸۹؛ (۳) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۱۱۸۲، ۱۲۱۴ بعد، ۱۲۲۷، ۱۲۸۱، ۱۳۱۳، ۱۳۰۳، ۱۳۲۵؛ (۴) الواقدی، ترجمہ Wellhausen، ص ۳۹، ۶۸، ۷۹، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۳۳؛ (۵) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۱/۳: ۸۱ تا ۸۶، ۱۲/۳: ۱۳۹؛ (۶) النووی، تہذیب الاسماء والصفات، طبع Wustenfeld، ص ۵۵۶ بعد؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، طبع Sprenger، ۳: ۸۶۱، ص ۲۱۱ بعد۔

○

اَلْمُصَلّٰی: (ع)، یعنی وہ مقام جہاں خاص موقعوں پر نماز پڑھی جاتی ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینے میں ہجرت کے بعد مستقل طور پر سکونت اختیار فرما لی، تو آپؐ عموی نمازیں اپنے گھر (دار) ہی میں پڑھ لیتے تھے، جو گویا آپؐ کی مسجد (= بمعنی جاے نماز) بھی تھا، لیکن بعض خصوصی، مثلاً عیدین و استسقا کی نمازیں، آپؐ ایک ایسے مقام پر ادا فرماتے تھے جو شہر کے باہر جنوب مغرب میں بنو سلمہ کے علاقے میں، شہر کی دیوار کے باہر، اس پل کے شمال مشرق میں، جو وادی پر بنا تھا، واقع تھا، جہاں آج کل العنبریہ کی بیرونی بستی سے آنے والی سڑک المناخہ کی منڈی تک جا پہنچتی ہے (دیکھیے Burton: *Personal Narrative*، نقشہ مقابل ۱: ۲۵۶؛ مصلّٰی اور مسجد حضرت عمرؓ جو اس مقام پر واقع ہے، بالمقابل ۱: ۳۲۹؛ البتنونی: الرحلۃ الحجازیۃ، بار دوم، مدینہ منورہ کا نقشہ مقابل ص ۲۵۲، بڑا المناخہ کا ایک حصہ کتاب مذکور، مقابل ص ۲۴۳؛ Caetani: *Annali*، ۱/۲، مقابل ص ۷۲)۔

اس مقام پر یکم شوال اور ۱۰ ذوالحجہ کو علی الترتیب نماز عیدالفطر اور نماز عیدالاضحیٰ ادا کی جاتی تھی (الطبری، ۱: ۱۲۸۱، ۱۳۶۲)، عیدالاضحیٰ کے دن نماز کے علاوہ مینڈھے بھی ذبح کیے جاتے (البخاری، کتاب الاضاحی، باب ۲)۔ ان دونوں عیدوں کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے آگے آگے حضرت بلالؓ ایک نیزہ لے کر المصلّٰی کی طرف جایا کرتے تھے۔

نماز استسقاء بھی المصلّٰی میں پڑھی جاتی تھی (اس کے بارے میں کتب حدیث میں بکثرت روایتیں موجود ہیں، دیکھیے Wensinck: *Handbook*، بذیل مادہ Rain؛ نیز وہی مصنف: *Mohammed en de Joden*، ص ۱۳۱)۔ مزید براں یہ بھی روایت ہے کہ اس مقام پر نماز جنازہ بھی ادا کی جاتی تھی (البخاری: الصحیح، کتاب الجنائز، باب ۴، ص ۶۱؛ Wensinck: *Mohammed en de Joden*، ص ۱۳۰)۔ آخر میں المصلّٰی کا ذکر ایک ایسے مقام کے طور پر بھی آیا ہے جس کے قریب کچھ لوگوں پر حد زنا جاری کی گئی تھی (البخاری، کتاب الطلاق، باب ۱۱؛ الطبری: تاریخ، ۱: ۱۹۰۳)۔ اس مقام کی مقدس حیثیت اس امر سے عیاں ہے کہ حائضہ عورتوں کو اس سے دور رہنے کی ہدایت کی جاتی تھی (البخاری، کتاب الحیض، باب ۲۳)۔ بقول کائتانی (Caetani) (۱، فصل ۵۵ حاشیہ ۳؛ نیز دیکھیے ۲ھ، فصل ۲۳، حاشیہ ۱) المصلّٰی کو مذکورہ بالا موقعوں کے علاوہ بھی استعمال کیا جاتا تھا۔

نہ صرف مدینے میں، بلکہ دیگر مقامات میں بھی مصلّٰی ہوا کرتا تھا، جہاں مذکورہ بالا عبادات یا ان میں سے بعض ادا کی جاتی تھیں۔ النووی (شرح صحیح مسلم، مطبوعہ قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۲: ۲۹۶) کے مطابق بہت سے صدر مقامات میں بھی یہی دستور تھا، اور آج کل بھی عام طور پر پایا جاتا ہے۔ بقول دوتے (Doutte) شمالی افریقہ میں مصلّٰی ۱۰ ذوالحجہ کی عبادتوں (= نماز عیدالاضحیٰ) کے لیے استعمال ہوتا ہے، یہ اناج کو بھوسے سے الگ کرنے کا ایک بڑا سا میدان ہوتا ہے، جس کی چاردیواری اور ایک محراب ہوتی ہے، نیز خطیب کے لیے ایک بلند نشست (منبر) بھی ہوتی ہے۔ مراکش کے بہت سے شہروں میں مصلّٰی کی یہی صورت ہے۔

فقہا کے خیالات کے لیے دیکھیے، الجزیری: الفقہ علی

المذاہب الاربعہ، کتاب صلوٰۃ العیدین۔

مآخذ: (۱) السمہودی: خلاصۃ الوفا، قاہرہ ۱۲۸۵ھ، ص ۱۸۷ بعد؛ (۲) Wüstenfeld: Gesch. der stadt medina، در Adh. G.W. Gott، ج ۹، ۲۰۳ بار ثانی منفرداً، Gotingen ۱۸۹۰ء، ص ۱۲۷ بعد؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۲: ۸۹؛ (۴) الیعقوبی: تاریخ، طبع Houtsma، ۲: ۴۷؛ (۵) الدیار بکری: تاریخ الخمیس، ۲: ۱۳۲؛ (۶) یاقوت: معجم، ۳: ۱۰۳، ۳: ۲۰۷، ۳: ۵۱ (اشعار کے حوالے)۔

○

مُطَوِّف: (ع) حاجیوں کا رہنما، لفظی معنی: "وہ شخص جو طواف [رک بآں] کرائے"۔ مطوف کا کام صرف یہی نہیں ہے کہ وہ ان حاجیوں کی مدد کرے، جو غیر ملکوں سے آئے ہوں اور جنھوں نے اپنی رہنمائی کا کام اس کے سپرد کر دیا ہو اور ان کو طواف کعبہ سے متعلق رسوم شرعیہ کی ادائیگی کا طریق بتائے، بلکہ وہ سعی کے موقع پر اور دوسرے فرائض و سنن حج و عمرہ [رک بآں] ادا کرنے میں بھی رہنما کا کام کرتا ہے۔ مطوف حاجیوں کی جسمانی ضروریات کی دیکھ بھال کے بھی ذمہ دار ہوتے ہیں۔ جونہیں حجاج جدہ میں پہنچتے ہیں، مطوفوں کے کارندے جہازوں کے پہنچنے پر ہر قسم کی خدمات انجام دینے کے لیے تیار رہتے ہیں، جو جہاز سے اترنے کے بعد مکہ مکرمہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ مکہ مکرمہ میں مطوف نیز اس کے خاندان کے افراد اور اس کے ملازم وغیرہ حاجیوں کو سنبھال لیتے ہیں۔ ان کے تمام زمانہ قیام میں وہ ان کے طعام و قیام، خدمت اور خرید اشیا (ضروری و غیر ضروری) کا انتظام کرتے ہیں۔ اگر وہ بیمار پڑ جائیں تو ان کی تیمارداری کرتے ہیں اور موت واقع ہوجانے کی صورت میں وہ ان کے مال و اسباب کو سنبھال کر رکھتے ہیں مطوف کو معلم بھی کہتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ مطوف یہ تمام خدمات بلا معاوضہ ادا نہیں کرتے۔ ان کو ان خدمات کے صلے میں ان کے لائق معاوضہ دیا جاتا ہے اور اگر حاجی یا معتمر امیر ہے تو مطوف کے دوست اور رشتہ دار بھی اس سے کچھ انعام حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو روپیہ وہ خود وصول کرتے ہیں اس کا بہت سا حصہ ان کو فیس، تحائف وغیرہ کی صورت میں اپنے گروہ کے شیخ اور خزانہ سرکار کو ادا کرنا پڑتا ہے۔ یہ ایک اور وجہ ہے کہ ان لوگوں سے جو ان کی سپردگی میں ہوتے ہیں زیادہ سے زیادہ رقوم وصول کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی لیے اکثر حاجی ان مطوفوں کے لالچ اور حرص کی شکایت کرتے ہیں جو عموماً موسم حج کے کئی تاجروں کے خاص گماشتے ہوتے ہیں، حال (۱۹۳۲ء) ہی میں ان مطوفوں کی فیس کی شرح حکومت حجاز کے وضع کردہ قانون کی رو سے معین اور مقرر کر دی گئی ہے (O.M، ۱۲: ۲۲۹)۔

اس امر کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ مطوفوں نے اپنے اپنے انتظامی گروہ بنا رکھے ہیں جن کو کبھی کبھی یہ حقوق بھی حاصل ہو جاتے ہیں کہ وہ تنہا مخصوص خطوں کے حاجیوں کی خدمات انجام دیں (مثلاً زیریں حصہ مصر)۔ یہ تمام گروہ مل کر ایک پنچایت کے ماتحت ہوتے ہیں، جس کا سردار ایک بڑا شیخ ہوتا ہے اور اس کو حکومت بھی ان کا سردار تسلیم کرتی ہے۔ یہ پنچایت اپنے لوگوں کے سوا دوسروں کو خاطر میں نہیں لاتی۔ اس سے خارج مطوف جو جرار کہلاتے ہیں، یعنی "خود مختار" یا "آوارہ مطوف" انھیں اسی پر قناعت کرنا پڑتی ہے کہ بچے کھچے تھوڑے بہت حاجی، جنھیں منظم مطوف ان کے لئے چھوڑ دیتے ہیں، چن لیں۔

آجکل (۱۹۸۳) مطوف کو معلم (تعلیم دینے والے) کا نام دیا گیا ہے۔ یہ معلم سرکاری طور پر منظور شدہ ہوتے ہیں۔ پاکستان کی حد تک جب حاجی حج کے لئے اپنی درخواست دیتا ہے تو اسے کسی معلم کا بھی خود ہی انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ حج کی درخواست منظور ہوتے ہی متعلقہ معلم کو اطلاع کر دی جاتی ہے۔

معلموں نے بھی خود ہر علاقے اور اہم شہر میں اپنے اپنے دفاتر کھول رکھے ہیں جہاں سے حجاج کو ہر قسم کی معلومات بہم پہنچائی جاتی ہے۔

آجکل بھی معلم حجاج کے لئے مناسک حج میں رہنمائی کے علاوہ ان کے قیام و طعام کا بندوبست کرتے ہیں۔

حکومت پاکستان نے اب ایک نئی سکیم شروع کی ہے جس میں حجاج کو مختلف گروپوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور ہر

گروپ کا گروپ لیڈر ایک ایسا شخص بنایا جاتا ہے جس نے پہلے حج کیا ہوا ہو۔ یہ گروپ لیڈر دوران حج ان کی مکمل رہنمائی کرتا ہے۔ یہ اسکیم ابھی ابتدائی مراحل میں ہے مگر اس کے خوشگوار نتائج متوقع ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

مُعتَزِلَہ : علم کلام کا ایک مدرسہ فکر جس نے عقل اور نقل کے مابین تطابق اور توافق کی کوشش کی۔ اعتزال کے معنی کسی شخص یا گروہ سے الگ ہو جانے کے ہیں۔

معتزلہ کو اس نام سے کیوں موسوم کیا گیا اس میں اختلاف رائے ہے۔ مشہور خیال یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؒ [رک باں] ایک دن اپنے حلقہ درس میں بیٹھے طلبہ کو پڑھا رہے تھے کہ ایک شخص (واصل بن عطاء [رک باں] نے کھڑے ہو کر کہا: جناب ایک گروہ ایسا پیدا ہوا (خوارج رک باں) ہے جس کا کہنا ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہے' یہ لوگ خوارج کے وعیدیہ ہیں۔ دوسرا گروہ (جو مرجئہ کہلاتا ہے) اس بات کا قائل ہے کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر نہیں قرار دیا جاسکتا۔ دونوں فرقوں میں حق کون ہے؟ حسن بصریؒ ابھی جواب نہیں دے پائے تھے کہ اس شخص نے خود ہی کہا میری رائے میں ایسا شخص نہ کافر ہے نہ مومن' بلکہ اس کے بین بین (منزلۃ بین المنزلتین) ہے۔ اس نے نہ صرف یہ کہا بلکہ امام کے تلامذہ میں اس عقیدے کی تلقین بھی شروع کردی۔ اس پر حسن بصریؒ نے کہا ہذا الرجل اعتزل عنا' یعنی "یہ شخص ہم سے الگ ہوگیا ہے"۔ اس حوالے سے اس کا اور اس کے ہم خیالوں کا نام معتزلہ مشہور ہوگیا۔

ابن منظور نے لسان العرب میں لکھا ہے۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ انہوں نے بقول ان کے گمراہ فرقوں یعنی اہل السنت اور خوارج سے علیحدگی اختیار کرلی ہے۔ اس رائے کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ معتزلہ کے بعض شیوخ نے اپنے آپ کو کسی تردد کے بغیر اس نام سے پکارا ہے' چنانچہ قرن ثالث کے ایک مشہور معتزلی نے اپنے مسلک کو اعتزال ہی سے تعبیر کیا ہے اور اس کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے:

کوئی شخص اس وقت تک اس اعتزال کا حق دار نہیں قرار پایا جب تک وہ ان پانچ اصولوں کو نہ مان لے: توحید' عدل' وعد و وعید' منزلۃ بین المنزلتین' امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔ جب کسی میں یہ پانچ خصائل پائے جائیں گے تب وہ صحیح معنوں میں معتزلی کہلانے کا حقدار ہوگا۔ وجہ تسمیہ کے بارے میں ان توجیہات میں سے کوئی بھی توجیہ ایسی نہیں جسے حتمی کہا جاسکے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے اپنے لیے جس لقب کو سب سے پسندیدہ جانا وہ تھا اہل العدل والتوحید' لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ لوگ علمی دنیا میں معتزلہ ہی کے عنوان سے روشناس ہوے۔

معتزلہ کا آغاز پہلی صدی میں ہوا یعنی یا تو حضرت حسن بصریؒ (م ۱۱۰ھ) کی زندگی میں ہوا' جیسا کہ اول الذکر روایت سے ظاہر ہے' اور یا ان کی وفات (۱۱۰ھ/۷۲۸ء) کے کچھ عرصہ بعد حضرت قتادہ بصریؒ کے دور میں ہوا جیسا کہ دوسری روایت سے ظاہر ہے۔ اندریں حالات ان کے باقاعدہ آغاز کا زمانہ اواخر پہلی صدی اور اوائل دوسری صدی ہجری کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسی صدی میں ان کی جماعت خاصی ترقی کر گئی تھی' ۲۲۵ھ تک وہ پھل پھول چکے تھے یعنی ان کے عقائد و اصول کو فروغ حاصل ہو چکا تھا۔ عباسی خلفا: مامون' معتصم اور واثق نے ان کی سرپرستی کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے عقائد عالم اسلامی میں بالعموم پھیل گئے۔

معتزلہ کی دو مشہور شاخیں ہیں: (۱) بصری اور (۲) بغدادی: بصری شاخ کو تاریخی اعتبار سے نہ صرف زمانی تقدم حاصل ہے' بلکہ اعتزال کے اصول و فروع کو متعین کرنے کا سہرا بھی بصری شاخ ہی کے سر ہے۔ معتزلہ بغداد نے قریب قریب انھی کے نقش قدم کی پیروی کی۔

بصری شاخ میں جو نامور لوگ ہوے ان میں واصل بن عطا (م ۱۳۱ھ/۷۴۸ء)' عمرو بن عبید (م ۱۴۲ھ/۷۵۹ء) نظام' جاحظ اور الجبائی قابل ذکر ہیں۔ مدرسۂ بغداد کے علم بردار بشر بن المعتمر' احمد بن ابی داؤد' ابو موسیٰ المردار' ثمامہ بن الاشرس اور ابو الحسن الخیاط وغیرہ ہیں۔

معتزلہ کے ظہور و فروغ کے اسباب و عوامل میں تین

باتوں کو اہمیت حاصل ہے:

(۱) مشاجرات صحابہؓ (یعنی صحابہؓ کے آپس کے اختلافات)؛ (۲) یونانی علوم و فنون کا ترجمہ اور ان کی اشاعت؛ (۳) غیر مسلموں سے روز افزوں ربط و اختلاط۔ جمل و صفین کی خونریز لڑائیوں نے مسلمانوں میں شدید نوعیت کے سیاسی اور کسی حد تک گروہی اختلافات پیدا کر دیئے تھے۔ ان جھگڑوں نے جو دراصل تعبیر و تاویل کے اختلاف کی بنا پر پیدا ہوئے تھے عام مسلمانوں میں بجا طور پر ایک خلش پیدا کر دی تھی۔ اس کے نتیجے میں اس طرح کی چہ میگوئیاں شروع ہو گئی تھیں کہ ان جنگوں میں کون حق پر تھا اور کون باطل پر۔ اس کے علاوہ بھی علوم و فنون کی اشاعت نے بہت سے مسائل کھڑے کر دیئے تھے' یعنی یہ کہ خیر و شر کا خدا کی طرف سے انسان پر وارد کیونکر ہوتا ہے؟ ان نئے نئے مسائل اور ان کے مقابلے میں کی جانے والی تاویلات کے نتیجے میں' معتزلہ کو' جو جدید یعنی یونانی علوم و فنون کے داعی تھے' اپنا کام کرنے کا موقع مل گیا۔

معتزلہ کو اپنے افکار و عقائد کی تشکیل میں جس چیز سے زیادہ مدد ملی وہ یہ امر تھا کہ اسلامی معاشرے میں کچھ ایسے عناصر بھی گھل مل گئے تھے جن کا تعلق یکسر غیر اسلامی ثقافتوں سے تھا۔ ان میں مانوی و مجوسی بھی تھے۔ جو ثنویت کے قائل تھے' عیسائی بھی تھے جو تثلیث کے قائل تھے' دہریہ اور زندیق بھی تھے جو آئے دن اسلامی عقائد و ایمانیات کے بارے میں تشکیک پیدا کرنے اور ان کا تمسخر اڑانے میں لگے رہتے تھے۔

ان احوال نے ایسے افکار و نظریات کی تخم ریزی کی جن سے اعتزال کا ہیولیٰ تیار ہوا اور انہیں خیالات نے بمرور زمانہ کے ساتھ ایک پرجوش مذہبی تحریک کی شکل اختیار کر لی جس کا مقصد اگر ایک طرف یہ تھا کہ اس دور کے شکوک و شبہات کے مقابلے میں اپنا ایک عقلی موقف تیار کیا جائے تو دوسری طرف یہ تھا کہ اس موقف کی روشنی میں اسلام کا دفاع کیا جائے' عقلی دلائل کی روشنی میں ملاحدہ ، دہریہ اور مانویہ کے اعتراضات کا جواب دیا جائے اور بتایا جائے کہ صرف اسلامی عقائد ہی عقل و دانش کے مسکت اصولوں کے مطابق ہیں۔

مگر معتزلہ کے موقف میں نمایاں کمزوری یہ تھی کہ انھوں نے عقل ناتمام سے جو ابھی در پئے تحقیق ہے' ان اصولوں اور پیمانوں کو جانچنا چاہا جو اپنی جگہ خود مکمل اور ابدی ہیں۔ اشکال کا یہ پہلو اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ عقل انسانی گھوم پھر کر انہی حقائق تک رسائی حاصل نہیں کر لیتی جن کو مذہب اور دین نے ہزاروں برس قبل بیان کر دیا تھا۔

معتزلہ کے فکری مقام کو متعین کرتے وقت اس حقیقت کو بہر حال تسلیم کر لینا چاہیئے کہ یہ اگرچہ اپنی صفوں میں جوینی' اشعری اور غزالی ایسے بلند و بالا متکلمین پیدا کرنے سے قاصر رہے' تاہم بحیثیت مجموعی ان کی وجہ سے فکر و دانش کو مہمیز ملی' مسلمانوں میں عقلی مباحث کا آغاز ہوا اور اس کے نتیجے میں اسلامی معاشرے میں کندی' فارابی' ابن سینا اور ابن رشد [رک بآں] ایسے عظیم فلسفی پیدا ہوئے۔

مسلک اعتزال کی تدوین اور اشاعت و فروغ میں کن لوگوں نے حصہ لیا ان میں واصل بن عطاء الغزال [رک بآں]' ابو الہذیل محمد بن الہذیل العلاف النظام [رک بآں] الجاحظ۔ جبائی بشر بن المعتمر اور ثمامہ بن الاشرس وغیرہ شامل ہیں۔ اس کو جاننے کے لیے ضروری ہے کہ معتزلہ کے عقائد کا اختصار سے ذکر کیا جائے اور ان کے اصول و سوانح پر مختصر سی نظر ڈالی جائے۔

چند عقائد یہ ہیں:

عقائد و نظریات: انہوں نے علم کلام کے متعدد پہلوؤں کو تحقیق و تفحص کا ہدف ٹھیرایا' لیکن جو مسائل آگے چل کر محدثین اور فقہا کے لیے بڑے توجہ طلب ثابت ہوئے اور جن کی وجہ سے اسلامی معاشرہ میں اختلاف نے شدت اختیار کی اور امتحان و احتساب کی سخت گیریوں کا آغاز ہوا وہ یہ تھے: (۱) صفات باری کی حقیقت؛ (۲) مسئلہ خلق قرآن اور (۳) حریت ارادہ۔ علمائے اہل السنت اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ سیدھا سادہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ذات باری ان تمام صفات و اسما سے متصف ہے جو قرآن کریم میں مذکور ہیں۔ ان کے نزدیک چونکہ اسما و صفات کی یہ فہرست توقیفی ہے' اس لیے اس سے متعلق کسی بحث و مباحث کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ سلف نے اس بارے میں قیاس و فکر کی موشگافیوں کو روا نہ رکھا اور اسی

پر اکتفا کیا کہ ذات باری کو علم، حکمت، قدرت اور رحم و ربوبیت کا مرکز و سرچشمہ مان کر اپنی عملی زندگی کی تشکیل کی جائے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ایمان کی اس مجمل تعبیر میں جو استواری اور اذعان و یقین کی روح پرور کیفیت پائی جاتی ہے، وہ عقیدے کی اس صورت میں مفقود ہے جسے عقل و خرد کی خشکی سے ترتیب دیا گیا ہو۔ ایمان حرارت زندگی اور عمل کی سرگرمیوں کا متقاضی ہے اور عقل شک و ارتیاب اور سست روی کی طالب۔ اس بنا پر علمائے اہل السنت اس معاملے میں برسر حق تھے کہ اللہ تعالی کو مانا جائے اور اس کے رشتوں کو (بلا کیف) استوار کیا جائے خواہ عقل و دانش کماحقہ، اس کا احاطہ نہ کرسکے۔

اسی عقیدے کو معتزلہ توحید قرار دیتے تھے اور تقاضائے عدل کے نام سے پکارتے تھے۔ تنزیہ کی غلو پر مبنی اس روش کو اختیار کرنے پر معتزلہ اس بنا پر مجبور ہوئے کہ ان کا مقابلہ اس دور کے مجوسی حکما سے تھا، جو خیر و شر کے دو الگ الگ الٰہ مانتے تھے اور جب ان سے کہا جاتا کہ خدا ایک ہے اور ثنویت اور دوئی سے پاک اور مبرا ہے تو وہ کہتے کہ کیا اسلام تعدد صفات کا قائل نہیں اور کیا یہ صفات قدیم نہیں؟ پھر جب خود اسلام میں خدا اور صفات قدیم نہیں؟ پھر جب خود اسلام میں خدا اور صفات خداوندی میں فرق موجود ہے اور یہ صفات بھی ذات خداوندی کے ساتھ ازل سے موجود ہیں تو ہم پر اعتراض کیوں؟ قریب قریب یہی جواب اس وقت عیسائی علما دیتے جب ان کے عقیدے تثلیث پر اعتراض کیا جاتا اور کہا جاتا کہ اقانیم ثلاثہ کو ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ایک خدا کے بجائے تین خدا مانے جائیں۔

تنزیہ میں اس غلو کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ خود مسلمانوں میں حنابلہ میں بعض متاخرین نے اثبات صفات کو کچھ اس انداز سے پیش کیا جس سے تجسیم کا پہلو نکلتا تھا اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ خیال پیدا ہوتا تھا کہ اس کے بھی انسان کی طرح باقاعدہ اعضا و جوارح ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے تھے کہ اس کا چہرہ، ہاتھ، یا آنکھیں ہماری طرح کی نہیں، مگر اس سے بھی تجسیم کی پوری طرح نفی نہ ہوتی۔

سوال یہ ہے کہ کیا ذات بحت کا یہ تصور جو معتزلہ نے جوابًا" پیش کیا اور اس کی بنا پر صفات الٰہی کا انکار کیا، ان کی اپنی سوچ تھی یا یہ خیال انھوں نے دوسروں سے مستعار لیا تھا؟

امام اشعریؒ اور امام ابن تیمیہؒ کی یہ رائے ہے کہ یہ تصور معتزلہ نے یونانیوں سے لیا اور یہ صحیح بھی ہے۔ ارسطو وہ پہلا شخص ہے جس نے اللہ تعالی کو عقل خالص Pure reason کی صورت میں پیش کیا اور معتزلہ کو یہ تصور اس درجہ بھایا کہ انھوں نے اس مصرع طرح پر صفات کے بارے میں پوری غزل کہہ ڈالی۔

ذات و صفات کی ثنویت کا عقیدہ ایک تو ارسطو کے نظریہ جوہر و عرض کا رہین منت ہے۔ دوسرے صفت و موصوف کی نحوی ترکیب کا پیدا کردہ ہے (یعنی جوہر اور شے ہے، اور عرض شئے دیگر۔ اسی طرح موصوف اور صفت گویا دو الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ جوہر اجتماع صفات و اثرات سے عبارت ہے۔ اسی طرح موصوف و صفت کی تفریق محض ضرورت نحوی کی آفریدہ ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ذات، جوہر، یا موصوف کا تصور محض گھپلا (Fallacy) اور ایک نوع کی تجرید) Abstraction ہے۔ حقیقتاً" کسی شے اور وجود کے معنی ہی یہ ہیں کہ بعض اور متعین صفات نے ہمارے احساس کو بیدار کیا ہے، یہ نہیں کہ ہمارے حاسہ ادراک کو چونکا دینے والی شئے اور ہے اور اس کی صفات اور چنانچہ اگر کوئی شخص حقیقت شئے تک رسائی حاصل کرنے کی غرض سے صفات کا ایک ایک کرکے انکار کرتا جائے گا تو آخر میں اسے محرومی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا اور اس کی مثال اس احمق کی سی ہوگی جو پیاز کی حقیقت و جوہر کو پانے کے لئے اس کا ایک ایک چھلکا اور پرت یہ کہہ کر الگ کرتا جائے گا کہ یہ تو پیاز نہیں، پیاز کا چھلکا اور پرت ہے اور آخر میں یہ دیکھے کہ پیاز اور اس کی حقیقت و جوہر دونوں غائب ہیں۔

معتزلہ کا دوسرا اہم مسئلہ خلق قرآن کا ہے۔ یہ وہ ہنگامہ خیز مسئلہ ہے جس نے ایک صدی سے زائد عرصے تک عالم اسلامی کو جدل و مناظرہ میں الجھائے رکھا۔ اس کو اول اول

الجعد بن درہم نے پیش کیا، اس سے الجہم بن صفوان نے اخذ کیا اور ہارون الرشید کے عہد خلافت میں بشر المریسی نے تقریباً چالیس سال تک اس کی باقاعدہ تبلیغ و اشاعت کی۔ ہارون الرشید اس کا مطلق حامی نہ تھا، لیکن مامون نے نہ صرف اس کی حمایت و تائید کا بیڑا اٹھایا، بلکہ اس کو سرکاری عقیدہ قرار دے دیا اور اس کی مخالفت کرنے والے بڑے بڑے محدثین و فضلا کو سزا و تعزیر کا مستحق گردانا۔

اس مسئلے میں بحث و جدل اور تعزیر و سزا کا یہ سلسلہ زبون مامون سے واثق کے زمانے تک برابر جاری رہا، جس کے دوران میں سیکڑوں علماء، قضاۃ، محدثین اور فقہا کو قید و بند کی شرمناک سزاؤں کا سامنا کرنا پڑا، حتی کہ مسجدوں کے مؤذن، امام اور خطیب بھی تعزیروں سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ ۲۳۴ھ میں بالآخر متوکل نے جو اگرچہ سخت گیری میں شہرت رکھتا تھا، تعزیر کا یہ سلسلہ ختم کیا۔ اس تعزیر و سزا کے معاملے میں امام احمدؒ بن حنبل کی استقامت، تقدیس عقیدہ کی ایک روشن مثال ہے۔ تعجب ہے کہ معتزلہ نے جنہیں عقلیت پسندی کی بنا پر تعبیر و عقیدہ کے بارے میں زیادہ آزاد خیال، بردبار اور متحمل ہونا چاہیے تھا اس بات پر کیونکر آمادہ ہوگئے کہ اپنے مسلک کو لوگوں سے بنوک شمشیر منوائیں اور نہ ماننے کی صورت میں ان پر طرح طرح کے ظلم ڈھائیں۔

تیسرا اہم مسئلہ معتزلہ کا عقیدہ حریت ارادہ ہے۔ اس کے اظہار و اعلان میں معتزلہ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ جبریہ کے مقابلے میں سب سے پہلے انہوں نے اس کا اعتراف کیا کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں آزاد ہے۔ عقلی دلائل کے علاوہ اس بحث میں قرآن حکیم کی وہ تمام آیات ان کے پیش نظر تھیں جن میں انسان کے مکلف ہونے اور خیر و شر کے اختیار کرنے پر جزا و سزا کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ ابن حزم (جو ظاہریہ کے امام تھے) نے بھی معتزلہ سے شدید اختلاف رائے رکھنے کے باوجود ان کے اس موقف کی کھل کر تائید کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اختیار اور حریت ارادہ کے عقیدے کی اصابت و صحت کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس سے تمام ان شرائع کا ابطال لازم آتا ہے جو انسان کو نہ صرف خیر اور نیکی کا خوگر بنانا چاہتی ہیں، بلکہ اسے خیر اور نیکی کو اپنانے کے معاملہ میں ذمہ دار بھی گردانتی ہیں۔

معتزلہ اپنے کو "اہل العدل و التوحید" کہلانا پسند کرتے تھے۔ عدل کا اصل اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ معاشرہ میں ان اقدار پر روشنی ڈالی جائے جن سے ظلم، فساد اور ناہمواری کا خاتمہ ہو، خصوصاً یہ بتایا جائے کہ اسلام کا سیاسی اور اجتماعی تصور اپنے آغوش میں کن تفصیلات کو لیے ہوئے ہے، لیکن معتزلہ نے اس کے برعکس عدل کے تقاضوں کو صرف اپنے خود ساختہ مسئلہ توحید تک محدود رکھا اور یہ بتانے کی قطعاً زحمت گوارا نہیں کی کہ عدل جب ہیئت اجتماعیہ میں آتا ہے تو کس طرح کے نظام حکومت کو جنم دیتا ہے۔ یہ بحث شاید ان کے متکلمانہ ذوق کے منافی تھی یا پھر یہ دور جس میں وہ تھے اس نوع کی بحثوں کا متحمل نہ تھا۔ البتہ سیاسیات کے بارے میں چند نکتوں کی انہوں نے بہرحال وضاحت کی: ایک یہ کہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ پر بنائے استحقاق و اختیار خلافت کے سزاوار تھے، بربنائے نص نہیں، دوسرے یہ کہ الائمۃ من قریش والی حدیث متواتر و مشہور نہ ہونے کی وجہ سے لائق تسلیم نہیں اور یہ کہ حضرت عثمانؓ سے متعلق توقف اولیٰ ہے۔ بنو امیہ میں یہ صرف یزید بن عبدالملک کے حامی تھے اور اس کی غالباً وجہ یہ ہے کہ وہ مسئلہ اعتزال میں ان کا ہم نوا تھا۔ من حیث المجموع بنو امیہ کے بارے میں ان کی یہ رائے تھی کہ یہ خلفا تو ہیں مگر حق ان کے ساتھ نہیں۔ سیاسیات میں ان کی روش یہ تھی کہ صرف ان لوگوں کی تائید کی جائے جو عقائد و افکار میں ان کے ہم خیال ہوں اور جن کی مدد و تائید سے یہ اپنے مسلک کی اشاعت و تبلیغ کا سامان فراہم کرسکیں۔

اعتزال کی یہ تحریک ناپائیدار کیوں ثابت ہوئی اور ایسا کیوں ہوا کہ ایک ہی صدی کے بعد یہ ختم ہوگئی؟ اس کی کئی وجوہ تھیں جن میں اہم یہ ہیں: (۱) انہوں نے اپنے مسلک کو جو یکسر عقلی اور متکلمانہ تھا، بزور شمشیر منوانا چاہا اور مخالفین کو جن میں حدیث و فقہ کے بڑے بڑے ائمہ شامل تھے، تعذیب و احتساب کا ہدف بنایا؛ (۲) یہ اختلاف محض تعبیر و تشریح کا

اختلاف تھا' لیکن انھوں نے اسے کفر و اسلام اور شرک و توحید کا اختلاف سمجھ لیا؛ (۳) استدلال مسائل میں عقلیت' یا معروضات عقلی کو قرآن و سنت کی نصوص کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت دی؛ (۴) ان کے مسائل اس نوع کے تھے کہ ان پر صرف خواص ہی غور و فکر کرنے کے مجاز تھے' لیکن انھوں نے ان کو عوام کے حلقوں میں پہنچانے کی ناکام کوشش کی؛ (۵) انھوں نے نہ صرف محدثین اور فقہا کا بری طرح مذاق اڑایا' بلکہ حدیث و فقہ کے مرتبہ حجیت و استناد کا بھی انکار کیا؛ (۶) انھوں نے رؤیت باری' جنت و دوزخ' ملائکہ اور تراویح ایسے مسائل کے بارے میں ایسے خیالات کا اظہار کیا جو نہ صرف صحت و صواب کی راہ سے ہٹے ہوئے تھے' بلکہ اہل السنت کے مسلم عقائد کے بھی خلاف تھے؛ (۷) ان کے زوال کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ان کے حریف محدثین و فقہا عمل و کردار میں ان سے کہیں اونچے تھے اور ان کا دائرہ اثر بھی بہت وسیع تھا۔ معتزلہ اگر اس پر نازاں تھے کہ ایوان شاہی میں ان کو قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے تو محدثین کو یہ شرف حاصل تھا کہ یہ لوگوں کے دلوں میں بستے تھے؛ (۸) اور سب سے آخر میں اس کی وجہ یہ ہوئی کہ اہل السنت والجماعت میں سے دو جماعتیں اشاعرہ [رک بہ ابوالحسن الاشعری] اور ماتریدیہ اپنے مسلک کے دفاع کے لیے یونانی علوم و فنون سے مسلح ہو کر میدان میں نکل آئیں اور ان میں الغزالیؒ اور الرازیؒ جیسے مایہ ناز لوگ پیدا ہوئے اور پھر خالص محدثانہ اور دینی ذہن کے لوگوں مثلاً ابن تیمیہؒ نے ان پر اپنی تند و تیز تنقید جاری رکھی جس سے یہ مسلک رفتہ رفتہ ختم ہوگیا۔

ماخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

مُعْجِزَہ : (ع) جمع : معجزات' مادہ عجز' بمعنی عدم قدرت' قاصر رہنا' طاقت نہ رکھنا' عاجز ہو جانا۔ اس مادے سے باب افعال : اَعْجَزَ' یُعْجِزُ' اِعْجازاً' بمعنی کسی کو عاجز کر دینا' کام کرنے کی قدرت و طاقت سلب کر لینا۔ لفظ عجز کی ضد لفظ قدرت ہے۔ اصطلاحی معنوں میں معجزے سے مراد خارق عادت شی ہے' یعنی کسی رسول یا نبی کا وہ کام یا فعل جو اللہ تعالیٰ اپنی قدرت و طاقت سے اپنے رسول کی نصرت و تائید کے لئے ظاہر کرتا ہے اور اس وقت اس جیسا کام کرنے سے دوسرے لوگ قاصر و عاجز رہ جاتے ہیں۔

انبیاے کرامؑ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آتے ہیں اور اللہ کا پیغام رشد و ہدایت لوگوں کو سناتے ہیں۔ سعادت مند لوگ ان کا پیغام سن کر فوراً ایمان لے آتے ہیں' مگر بدقسمت افراد تذبذب اور تردّد کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ان کے لیے اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں کی تائید و تصدیق کے لیے بھی عجیب عجیب چیزیں بطور دلائل و بینات ظاہر کرتا ہے' ان چیزوں کا تعلق زمین سے بھی ہو سکتا ہے اور آسمان سے بھی' ان کا اثر عالم سفلی میں بھی ظاہر ہوتا ہے اور عالم علوی میں بھی۔ یہ عجیب چیزیں ہی خوارق عادت اور خلاف معمول افعال ہوتے ہیں جو انبیاؑ کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی طرف سے رونما ہوتے ہیں۔ انھیں خلاف عادات کاموں اور چیزوں کو معجزات کہتے ہیں۔

معجزہ انبیاے کرامؑ کی صداقت کی ایک اہم نشانی یا علامت ہوتا ہے' معجزہ ان کی حقانیت کی منہ بولتی دلیل کا کام بھی دیتا ہے۔ انبیاؑ سے معجزے کا رونما ہونا عالم الغیب سے ان کے خاص تعلق اور وابستگی کا ایک یقینی ثبوت ہے۔

لفظ معجزہ قرآن و حدیث میں اس خاص مفہوم اور معنوں میں استعمال نہیں ہوا۔ قرآن مجید نے اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے لفظ آیت (جمع : آیات) استعمال کیا ہے۔ حضرت صالح علیہ السلام کو قوم ثمود کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا گیا اور قوم ثمود کے مطالبے پر اپنے پیغمبر کی صداقت اور نبوت کا ثبوت بہم پہنچانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے پتھر سے اونٹنی نکال کر ان کے سامنے پیش کی تو حضرت صالحؑ نے اسے آیت (معجزہ) قرار دیا۔ (۷ [الاعراف]: ۷۳)' آتش نمرود کو حضرت ابراہیمؑ علیہ السلام کے لیے گلزار و سلامتی بنا دینا' حضرت موسیٰؑ کے ہاتھ کا گریبان میں ڈالنے کے بعد سفید چمکتا ہوا نظر آنا' عصاے موسیٰؑ کا اژدہا بن جانا' یہ سب قرآن کی اصطلاح میں آیات (معجزات) ہیں۔

آیات و نشانات دو قسم کے ہیں: (۱) ظاہری و مادی' مثلاً عصا کا سانپ بن جانا' پتھر پر عصا مارنے سے چشمے پھوٹ پڑنا' انگلیوں سے پانی ابلنا' تکثیر طعام' شق قمر؛ (۲) باطنی اور

روحانی، جیسے نبی اور رسول کی صداقت، تزکیہ، تعلیم، ہدایت اور معصومیت وغیرہ۔

بعض علما کے نزدیک معجزات کی دو قسمیں یہ ہیں: (۱) کونیہ جس میں ظاہری و مادی، ارضی و سماوی سب معجزات شامل ہیں؛ (۲) کلامیہ جس کی بہترین مثال اللہ کا آخری کلام قرآن مجید ہے۔ معجزات کونیہ وقتی، عارضی اور فانی ہوتے ہیں اور جلد ہی ختم ہو جاتے ہیں، لیکن معجزہ کلامیہ یعنی قرآن مجید ایک ابدی اور آفاقی معجزہ ہے جو قیامت تک اپنے اثر و نفوذ سے بنی نوع انسان کی معجزانہ رہنمائی اور ہدایت کا فریضہ انجام دیتا رہے گا۔

قرآن مجید میں اکثر انبیاے کرامؑ کے معجزات و نشانات کا ذکر آیا ہے، کہیں اجمالاً اور کہیں تفصیلاً؛ البتہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معجزات کا ذکر بڑی تفصیل سے بتکرار آیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے انھیں دو بزرگ پیغمبروں کے ماننے والے اسلام کے پہلے مخاطب تھے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے ہر نبی کو حالات کی مناسبت اور وقت کے تقاضوں اور نبوت و رسالت کے دائرہ کار کے پیش نظر معجزات عطا کیے ہیں۔ جب حضرت محمد مصطفیٰ احمد مجتبیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا زمانہ آیا اور آپؐ کی نبوت و رسالت کا دائرہ کار آفاقی، عالمگیر اور قیامت تک کے لیے قرار دیا گیا تو حسب ضرورت معجزات کونیہ و کلامیہ سے آپ کی تائید و تصدیق کی گئی اور ان تمام معجزات میں قرآن مجید کو سب سے بڑا معجزہ قرار دیا گیا۔ قرآن مجید اعجاز لفظی یعنی اپنی فصاحت و بلاغت اور بیان و بدیع کے اعتبار سے بھی بہت بڑا معجزہ ہے اور اعجاز معنوی کے اعتبار سے بھی؛ قرآن مجید اپنے اسلوب، مضامین، صحت، ہدایت، جامعیت اور مقبولیت عامہ کے لحاظ سے ایک منفرد کتاب ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے انبیا کے معجزات ان کے ساتھ ہی رخصت ہو گئے، لیکن قرآن مجید ایک ایسا علمی اور کلامی معجزہ ہے جو قیامت تک موجود رہے گا اس لیے کہ آپؐ کی نبوت بھی قیامت تک باقی رہنے والی ہے [رک بہ قرآن]۔

مشرکین مکہ قرآنی معجزے کو چھوڑ کر حسی و مادی خوارق اور عجیب و غریب چیزیں دیکھنے کے خواہش مند تھے۔ ان کی مادیت پرست عقل نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ نبوت کا معیار عجائب نمائی ہے اور پیغمبر کی صداقت کا معیار اس کی تعلیمات اور پیغام نہیں، بلکہ معجزات ہیں۔ کفار مکہ نے آپؐ پر ایمان لانے سے انکار کر دیا اور صرف اس شرط پر ایمان لانے پر آمادگی ظاہر کی کہ آپؐ زمین سے کوئی چشمہ جاری کر دیں، یا اپنے لیے کھجوروں اور انگوروں کا کوئی ایسا باغ بنا دکھائیں جس کے بیچوں بیچ نہریں جاری ہوں، یا آپؐ ہم پر آسمان کے ٹکڑے گرا دیں وغیرہ، (۱۷ [بنی اسرائیل] ۹۰ تا ۹۳۔ اللہ تعالیٰ نے ان سب مطالبات کے جواب میں آپؐ کو حکم دیا کہ آپؐ کہہ دیجیے کہ اللہ پاک ہے اور میں محض ایک بشر اور رسول ہوں۔ اس پر بھی جب معجزہ رونما ہوتا، جیسے شق قمر کا معجزہ، تو وہ کہہ دیتے کہ یہ تو جادو اور سحر ہے۔ قرآن مجید نے مختلف مقامات پر بیان فرمایا کہ اگر یہ معجزہ بھی دیکھ لیں تو ایمان نہیں لانے کے۔ پہلے بھی لوگ سابقہ انبیاؑ کے ساتھ یہی سلوک کر چکے ہیں۔ انھوں نے معجزے کی تکذیب کی اور اللہ کی نشانیوں کو جھٹلایا۔ اللہ تعالیٰ نے ان جھٹلانے والوں اور ظلم کرنے والوں کو بالآخر سزا کے طور پر مبتلاے عذاب کر دیا اور گناہوں کی پاداش میں ان ظالم قوموں کو صفحہ ہستی سے مٹا دیا۔ آئندہ کی پیش گوئیوں کے بارے میں

ہے۔

معجزات کا ایک حصہ کتب سیرت اور کتب حدیث میں بکثرت موجود ہیں۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعائیں اور بعض کلمات بھی معجزے ثابت ہوئے (دیکھیے رحمۃ للعالمین، جلد ۳، بذیل معجزات نبویہ)۔

مآخذ: (۱) شبیر احمد عثمانی: معجزات و کرامات، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۲) مفتی عنایت احمد: الکلام المبین فی آیات رحمۃ للعالمین، بمبئی؛ (۳) محمد طیب: معجزہ کیا ہے؛ دیوبند (بھارت)؛ (۴) شبیر حسن چشتی نظامی: معجزات خیر الانام، دہلی؛ (۵) قرآن مجید میں معجزات سے متعلق آیات کے لیے دیکھیے مشہور عربی تفاسیر بالخصوص المراغی، جمال الدین القاسمی، القرطبی، الرازی، الآلوسی، البغوی، ابن کثیر اور خازن، اردو: امیر علی: مواہب الرحمٰن، وغیرہ۔

مِعْرَاج : (ع)، مادہ ع ر ج (= عَرَجَ عُرُوجًا) اس کے لغوی معنی بصیغۂ اسم آلہ، سیڑھی کے ہیں اور اصطلاحاً بلندی اور روحانی کمال، خاص کر تقرب الٰہی حاصل کرنے پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔

قرآن مجید کی سورۂ بنی اسرائیل کی ابتدائی آیات کا تعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آسمانی سفر سے ہے۔ اس آیت کی تفسیر و تعبیر کئی طرح سے کی گئی ہے۔ بعض اس سفر آسمانی کو محض رؤیا کہتے ہیں، لیکن علماے محققین اسے جسمانی اور بیداری کی حالت میں قرار دیتے ہیں۔ اصطلاحاً معراج کا جس واقعے پر اطلاق ہوتا ہے اس کا تعلق قریش کے شدید سماجی مقاطعے اور شعب ابی طالب کے محاصرے کے بعد اور اولیں بیعت عقبہ سے قبل سے ہے، بعض مؤلف اسے ہجرت سے صرف ایک سال پہلے کا واقعہ گمان کرتے ہیں، لیکن ابن اسحاق (سیرۃ ابن ہشام) نے اسے ابو طالب اور حضرت خدیجہؓ کی وفات، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سفر طائف اور بیعت ہاے عقبہ سے قبل درج کیا ہے۔ اسی طرح صحیح بخاری میں اسے بیعت ہاے عقبہ سے قبل کا واقعہ قرار دیا گیا ہے۔ ابن الاثیر نے بالصراحت ہجرت سے تین سال قبل لکھا ہے اور قرآن کی شہادت اسی کی تائید کرتی ہے۔ بظاہر یہ نقض صحیفہ (۱۰ نبوی) اور وفات خدیجہؓ کے بعد کا واقعہ ہے، جیسا کہ البخاری کی ایک اور حدیث میں صراحت ہے۔ سید سلیمان ندوی (سیرت النبی، ۳: ۳۰۳، اعظم گڑھ ۱۹۲۴ء) اسے ہجرت سے تقریباً سال ڈیڑھ سال قبل کا واقعہ قرار دیتے ہیں۔

سید سلیمان ندوی (دیکھیے سیرۃ النبی، ۳: واقعۂ معراج) نے قرآن مجید کی آیت (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۷۶) سے استدلال کیا ہے کہ یہ ہجرت کا علم یا اس کی پیشگوئی ہے۔ جمہور کے نزدیک اسرا اور معراج کا واقعہ ایک ہی شب میں پیش آیا اور وہ ۲۷ رجب کی رات تھی (دیکھیے الزرقانی: شرح مواہب اللدنیہ، ۱: ۳۵۵ ببعد)۔

قرآن مجید میں معراج کا ذکر ۱۷ [بنی اسرائیل]: ۱؛ ۵۳ [النجم]: ۱ تا ۱۸؛ ۸۱ [التکویر]: ۱۹ تا ۲۴ میں کیا گیا ہے، چونکہ معراج کی جزئیات میں کچھ اختلاف ہے، اس لیے بعض سیرت نگار (مثلاً السہیلی: الروض الانف، ۱: ۲۴۴) معراج اور اسرا کو الگ الگ واقعہ قرار دیتے ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ روایات کے اختلاف سے واقعے کا تعدد لازم نہیں آتا۔ اختلاف روایات کی اور وجوہ بھی ہو سکتی ہیں۔ اس کی یادگار رجب کی ۲۷ ویں تاریخ کو منائی جاتی ہے۔

مفسرین کے خیال کے مطابق سورۂ اسراء جو بنی اسرائیل [رک بآن] کے نام سے بھی موسوم ہے، پوری کی پوری معراج ہی کے حالات پر مشتمل ہے۔ درمیان میں وعظ و ارشاد بھی ہے۔

معراج کا ذکر الزرقانی کے بیان کے مطابق پینتالیس صحابہؓ کی روایتوں میں آیا ہے۔ ان میں ہر طبقے اور عہد نبوی کے ہر دور کے بزرگ شامل ہیں، اس لیے تعجب نہیں اگر ان روایتوں میں جزئی تفصیلات کی حد تک باہم اختلاف بھی ہو۔ بخاری و مسلم میں اس پر مستقل باب ہیں، ان میں حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے دولت خانہ میں تھے دیکھا کہ اس کی چھت کھلی، حضرت جبریلؑ آئے، شق صدر کیا اور آپؐ کو آسمانوں تک ساتھ لے گئے۔ یکے بعد دیگرے جب اوپر آسمانوں میں پہنچے گئے تو ان کے دروازے کھلواتے گئے اور مختلف انبیاؑ سے ملاقاتیں ہوتی رہیں۔ پھر وہاں پہنچے، جہاں دفتر کے قلم چلنے کی آواز آ رہی تھی۔ یہیں نمازیں فرض ہوئیں۔ واپسی میں حضرت موسیٰؑ کے پاس سے گزر ہوا، حالات بیان کیے اور پھر انھیں کے مشورے سے نمازوں میں تخفیف کی خدا تعالیٰ سے التجا کی۔ نمازوں کو پانچ سے بھی کم کرانے کے مشورے پر شرمندگی محسوس ہوئی، اس لیے پھر التجا نہیں کی، پھر سدرۃ المنتہی نامی مقام پر پہنچے، پھر جنت اور دوزخ کا مشاہدہ کیا۔

حضرت مالکؓ بن صعصعہ کی روایت میں مندرجہ ذیل اضافہ ہے کہ روانگی کے وقت خواب و بیداری کے مابین کوئی کیفیت تھی، حطیم کعبہ میں لیٹے ہوئے (مضطجع) تھے کہ حضرت جبریلؑ تشریف لائے۔ معراج کا ذریعہ براق [رک بآن] تھا۔ سات آسمانوں میں جن جن پیغمبروں سے ملاقات ہوئی، اس میں بھی تھوڑا بہت اختلاف ہے۔ بہرحال پہلے آسمان میں حضرت آدمؑ

دوسرے میں حضرت یحیٰیؑ و عیسٰیؑ" تیسرے میں حضرت یوسفؑ" چوتھے میں حضرت ادریسؑ" پانچویں میں حضرت ھارونؑ" چھٹے میں حضرت موسٰیؑ" ساتویں میں حضرت ابراہیمؑ" کا نام زیادہ تر لیا جاتا ہے۔ معراج سے واپسی میں بعض روایات کے مطابق آسمان پر صعود سے پہلے بیت المقدس میں انبیاؑ کی روحیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا استقبال کرتی ہیں اور آپؐ نماز دوگانہ ادا کرتے ہیں تو سب آپؐ ہی کو اپنا امام بناتے ہیں۔

واپسی کے بعد جب مکے میں چرچا ہوا تو "بموجب فکر ہر کس بقدر ہمت اوست" قریش نے صرف یہ پوچھا کہ اگر بیت المقدس دیکھا ہے تو اس کا منظر بیان کرو۔ سید سلیمان ندوی نے (سیرت النبیؐ جلد سوم) تحقیقی بحث کے سلسلے میں لکھا ہے کہ معراج پر روانہ ہونے پر بستر سے غائب ہونا، گھر والوں کا رات کو پہاڑوں میں تلاش کرنا، واپسی میں ایک قریشی کارواں تجارت سے راستے میں ملاقات کرنا، نیز اس خبر کے پھیلنے پر بہت سے لوگوں کا مرتد ہو جانا، یہ سب لغو قصے ہیں جن کی صحیح احادیث سے کوئی تائید نہیں ہوتی۔ واقعہ معراج کو مسلمانوں کے ہاں قدرتاً بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہر مذاق کے مصنف نے اس پر قلم اٹھایا ہے۔ عام مفسر و محدث ہی نہیں فلسفی، صوفی، متکلم، واقعہ نگار اور شاعر سب نے یہاں تک کہ رند مشربوں کو بھی خیال آرائی کی سوجھی تو ابو العلاء المعرّی نے رسالۃ الغفران تالیف کیا اور ایک طرح سے معراج کی تحریف (Parody) لکھ ڈالی اور ہر آزاد مشرب اہل قلم کو بخشش کا مستحق بنا دیا۔ بہر حال معراج پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، ان تمام مصنفین میں حضرت شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی کی تالیف حجۃ اللہ البالغۃ کا "باب الاسراء" اختصار کے باوجود سب سے بہتر نظر آتا ہے، لیکن مذاق زمانہ کے مطابق اس پر عقلیت کے رنگ کا کچھ غلبہ ہے۔

معراج کے متعلق بعض عربی تالیفوں کا لاطینی ترجمہ تیرھویں صدی عیسوی ہی میں ہو چکا تھا۔ اسی کا چربہ لے کر اطالوی شاعر دانتے (۱۲۶۵ء تا ۱۳۲۱ء) نے اپنی مشہور نظم *Divina Comedia* (طربیہ ربانی) لکھی جس میں جنت اور دوزخ کی سیر کا ذکر ہے، اس کی تفصیل Asin نے اپنی کتاب *Islam and Divine Comedy* میں دی ہے اور اس پر ابن عربی کے اثرات دکھائے ہیں۔ گزشتہ صدیوں میں غیر مسلم اہل قلم معراج پر جو خیال آرائی کرتے رہے ہیں۔ اس میں مضحکہ خیز سطحیت نمایاں ہے۔ جزئیات و تفصیلات کے متعلق اسلامی روایات میں جو اختلاف ملتا ہے، اس کو وہ ضرورت سے زیادہ نمایاں کرکے اپنی دانست میں "عالمانہ" تنقید کرتے ہیں جسے محض تعصب کہا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بمواقع عدیدہ؛ (۲) کتب حدیث، بمدد اشاریہ، مفتاح کنوز السنۃ؛ (۳) ابن ہشام: السیرۃ، مطبوعہ لائیڈن، ص ۲۶۳ بعد؛ (۴) ابن سعد، طبقات، ۱/۱: ۱۴۳، ۱۷۶؛ (۵) الطبری: تاریخ، سلسلہ اول، ص ۱۱۵۷ و بعد؛ (۶) السہیلی، الروض الانف، ۱: ۲۴۲ تا ۲۵۵؛ (۷) الطبری: تفسیر، فخر الدین الرازی: تفسیر (بذیل آیات بالا)؛ (۸) ابن العربی، کتاب الاسراء الی مقام الاسراء؛ ابن القیم: زاد المعاد، ۱: ۳۰۳؛ (۹) ولی اللہ الدہلوی، حجۃ اللہ البالغۃ ۲: ۱۵۳ (قاہرہ ۱۳۲۳ھ)؛ (۱۰) الشبلی: معراج مع حاشیہ در ریز؛ (۱۱) سید سلیمان ندوی: سیرت النبیؐ، جلد سوم مطبوعہ اعظم گڑھ؛ (۱۲) محمد حمید اللہ، مقالہ "دانتے کی نظم طربیہ ربانی" در ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ اپریل ۱۹۵۱ء۔

○

معروف الکرخیؒ: ابو محفوظ بن فیروز یا فیروزان، جو ۲۰۰ھ/۸۱۵-۸۱۶ء میں فوت ہوئے، دبستان بغداد کے مشہور و معروف صوفی اور زاہد تھے۔ ان کی نسبت الکرخی غالباً "کرخ باجدا" سے ہے جو شرقی عراق کا ایک قصبہ تھا (السمعانی: انساب، ص ۴۷۸ ب، س ۱۰؛ دیکھیے یاقوت: المشترک، طبع Wüstenfeld، ص ۳۶۶، س ۸ بعد)۔ بعض مآخذ میں انہیں بغداد کے محلہ کرخ سے منسوب کیا گیا ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ ان کے والدین عیسائی تھے۔ بقول ابن تغری بردی (طبع Matthes and Juynboll، ۱: ۵۷۵) وہ واسط کے علاقے کے باشندے اور صابئین میں سے تھے، بکر بن خنیس الکوفی اور ایک اور کوفی فرقد السبخی تصوف میں ان کے مرشد مانے جاتے ہیں (ابو طالب المکی: قوت القلوب، ۱: ۹، اشاریہ، ص ۱۸۳)۔ کشف المحجوب میں ان کے مرشد کا نام داؤد الطائی لکھا ہے۔

انھوں نے جن لوگوں کو تعلیم دی یا فیض یاب کیا، ان میں سب سے مشہور سری السقطی [رک بآن] تھے اور وہ بعد ازاں خود جنید کے مرشد بنے۔ یہ حکایت کہ معروف الکرخی شیعی امام علی بن موسیٰ الرضا کے متوسلین میں سے تھے جن کے ہاتھ پر انھوں نے اسلام قبول کیا اور اپنے والدین کو بھی ترغیب دی کہ وہ بھی ایسا ہی کریں، قابل اعتبار نہیں ہو سکتی۔ جو اقوال ان سے منسوب کیے جاتے ہیں انھی میں یہ بھی ہیں: "عشق کی تعلیم انسانوں سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک خدائی عطیہ ہے اور اس کی رحمت ہی سے کسی کو حاصل ہوتا ہے۔ ولیوں کو پہچاننے کی تین علامتیں ہیں: ان کا فکر خدا کے لیے ہوتا ہے، ان کا شغل فی اللہ اور سعی الی اللہ ہوتی ہے، حقائق کا ادراک اور جو چیز مخلوق کے قبضے میں ہے اسے ترک کر دینا تصوف ہے۔

معروف الکرخیؒ کو ولی مانا جاتا تھا۔ بغداد میں دجلہ کے بائیں کنارے پر ان کا مقبرہ اب بھی مرجع انام ہے۔ القشیری بیان کرتا ہے کہ لوگ ان کے مزار پر جا کر بارش کے لیے دعا مانگا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ "معروف کا مقبرہ اس کام کے لیے تریاق مجرب ہے۔"

مآخذ: (۱) القشیری: رسالہ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۱۱؛ (۲) الہجویری: کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، لینن گراڈ ۱۹۲۶ء، ص ۱۴۱، ص ۱۴۳ و ترجمہ نکلسن؛ (۳) عطار: تذکرۃ الاولیا، طبع نکلسن ۱: ۲۶۹؛ (۴) ابن خلکان: وفیات الاعیان، عدد ۷۴۳: ترجمہ de Slane *Biographical Dictionary* ۸۸۳؛ (۵) جامی: نفحات الانس، طبع Lees، ص ۴۲.

○

مقصورہ: رک بہ مسجد (در آآ، بذیل مادہ).

○

مکروہ: رک بہ شریعہ، حکم.

○

مَکْس: باج و محصول، عربی میں یہ لفظ دخیل ہے اور اس کی اصل آرامی لفظ مَکْسَا ہے، ابن سیدہ نے ایک عربی روایت نقل کی ہے، جس کی رو سے زمانہ جاہلیت میں بھی منڈیوں میں ایک قسم کا محصول لیا جاتا تھا، جسے مکس کہتے تھے (قاموس، بذیل مادہ) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ عربی زبان میں بہت ابتدائی زمانے ہی میں داخل ہو چکا تھا۔ یہ لفظ پہلی صدی ہجری کے عربی زبان کے اوراق بردی (Papyris) میں پایا جاتا ہے۔

قدیم فقہ کی کتابیں مکس کو عشر یا دسویں حصہ کے معنوں میں استعمال کرتی ہیں، جو تاجروں سے لیا جاتا تھا اور "محصول چنگی" کے مقابلے میں "تہ بازاری" سے قریب تر ہے۔ فقہا نے مکس کو عوام پر ظلم قرار دیا ہے، کیونکہ یہ ان مدات پر بلا وجہ اضافہ ہے، جو شرع نے مقرر کر رکھی تھیں۔ سبب یہ بتاتے ہیں کہ یہ سلاطین کے ہاتھ میں پہنچ کر شاہانہ عیشت میں صرف ہو سکتا ہے، لیکن پھر بھی اسے مناسب قانونی حیثیت بھی دے دی گئی، تاہم اس لفظ کے ساتھ جو ناخوشگوار مفہوم وابستہ ہو چکے تھے، وہ برابر قائم رہے (دیکھیے تاج العروس، بذیل مادہ)

محصول درآمد (customs duty) وصول کرنے کی ابتدا بنو امیہ کے ابتدائی زمانے یا اس سے کچھ عرصے پہلے ہوئی۔ اگرچہ اسلامی شرعی احکام کے مطابق محصول چنگی درآمد کے لیے ساری مملکت اسلام کو علاقہ واحد سمجھا جانا چاہیے تھا، لیکن عملاً اس کے باوجود خشکی اور سمندر کی راہ سے (قبل از اسلام کی) پرانی سرحدیں قائم رہیں اور مصر، شام اور عراق محصول درآمد کے الگ الگ رقبے بنے رہے۔ قانون فقہ میں محصول درآمد کی رقم کا فیصلہ مال کی قیمت پر منحصر تھا، عملی طور پر مال کی قیمت کا لحاظ کیا جاتا تھا اور امتیازی محاصل لگائے جاتے تھے۔ اسلام کے بارے میں مالک کے اعتقادات کا کوئی خیال نہیں کیا جاتا تھا۔ محصول لگانے کے قوانین بہت پیچیدہ تھے اور انھیں چند درجوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ یہ محصول بتدریج قیمت کے دسویں حصے (عشر) سے بڑھا کر پانچویں حصے (خمس) تک کر دیا گیا تھا۔

مصر میں مکس العریش کی سرحد پر اور عیذاب، القصیر، الطور اور انتویس کی بندرگاہوں (سواحل) پر لیا جاتا تھا، لیکن الفسطاط میں بھی ایک جگہ پر، جسے مکس کہا جاتا، چنگی محصول ادا کیا جاتا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ پرانے زمانے میں اس جگہ کا نام ام دنین تھا بعد میں اسے مکس "(قاہرہ کا چنگی خانہ)" کہنے لگے۔ ہر قسم کے غلے کا پہلے یہاں سے گزرنا ضروری تھا پھر وہ

بیچا جا سکتا تھا اور ۲ درہم فی اردب اور کچھ معمولی سی رقم اس پر ادا کرنا ہوتی تھی، لیکن ابتدائی زمانے کے مکس کی مزید تفصیلات کا کچھ پتا نہیں چلتا؛ البتہ پہلی صدی ہجری کے آخر میں صاحب مکس مصر کا ذکر اوراق بردی اور ادب عربی میں بھی آیا ہے۔

فاطمی دور میں مکس کے تخیل کو مزید وسعت دی گئی اور ہر قسم کی واجب الادا رقوں اور محاصل کو مکوس کہنے لگے، بالخصوص وہ غیر مقبول (= ناگوار ٹیکس) جنہیں لوگ نامنصفانہ قرار دیتے تھے، مکوس کہلانے لگے؛ اس سے اس کلمے کے ناخوشگوار معنوں پر زور دینا مقصود تھا۔ یوں تو اس قسم کے وقتی محصول اسلامی تاریخ کی ابتدائی صدیوں میں وقتاً" فوقتاً" لگائے جاتے تھے، مگر پہلا شخص جس نے انھیں باقاعدہ طور پر لگانا شروع کیا، وہ بہ ابیت کاتب وزیر مالیات احمد بن المدبّر تھا، جو احمد بن طولون کا مشہور مخالف تھا۔ اس نے تہ بازاری میں اضافہ کیا اور بیدبانی و ماہی گیری اور سوڈے کی اجارہ داریوں پر محصول بڑھا دیا۔ اس سلسلے میں اس امر کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس نے اس ضمن میں قدیم رومی محصولوں کو نہ صرف زندہ کرکے جاری کیا تھا، بلکہ ان کے علاوہ ان ارائی قسم کے محصولوں میں بھی اضافہ کیا، جنہیں معاون اور مرافق کہا جاتا تھا اور محاصل ہلالی میں، یعنی ایسے ٹیکسوں میں شمار کیا جاتا تھا، جو قمری سال کے اعتبار سے ادا کیے جاتے تھے۔ اس قسم کے حیلوں کی (جنہیں فاطمی زمانے سے مکوس کہنے لگے اور جنہیں بعد میں مُظالم، حمایات، رعایات، مُقاجرات کہا جانے لگا) قسمت میں یہ لکھا تھا کہ وہ بتدریج عوام پر ظلم کرنے کا ایک بہت بڑا ذریعہ اور مصر کے اقتصادی تنزل کا سب سے بڑا سبب بن جائیں، تاآنکہ مملوکوں کے عہد میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ بمشکل کوئی ایسی چیز ہوگی جس پر محصول نہ لگایا جاتا ہو اور مکوس لوگوں کو جاگیر کے طور پر عطا ہونے لگے اور "مصیبت عام ہوگئی" (وَعَمّتِ الْبَلْوٰی)۔ تاہم ان چھوٹے چھوٹے ٹیکسوں کو (گو اجارہ داریوں کو اسی طرح رہنے دیا گیا) اصلاح پسند حکمرانوں نے کئی بار منسوخ بھی کیا، یہاں تک کہ بعض صورتوں میں کہ "ابطال یا رد یا مسامحہ یا استاطہ یا وضع یا رفع المکوس" ان کے طراز و لقب کا جزو بن گئے، چنانچہ احمد بن طولون کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے بعض محصولوں کو منسوخ کر دیا اور پھر بعد میں صلاح الدین ایوبی، بیبرس، قلاؤن اور نیز اشرف شعبان، اس کے دونوں بیٹوں خلیل اور ناصر محمد، برقوق اور جقمق نے بھی یہی کیا۔ المقریزی نے ان مکوس کی، جو سلطان صلاح الدین نے منسوخ کیے تھے، ایک لمبی فہرست دی ہے اور القلقشندی نے مسامحات کے متون کی نقلیں دی ہیں۔ مسامحات مملوک سلاطین کے وہ فرامین ہیں، جن میں محصول کے منسوخ کرنے یا لوگوں کو کسی محصول سے مستثنٰی قرار دینے کا حکم ہوتا اور جنہیں والیان کے پاس بھیجا جاتا تھا اور جو منبروں پر چڑھ کر سنائے جاتے تھے۔ ان میں بعض اوقات پوری پوری تفصیلات درج ہوتی ہیں۔ مختصر فرامین غالباً" پتھروں پر کھدوائے جاتے تھے، چنانچہ Von Berchem نے، جو اجزا شائع کیے ہیں ان میں کچھ ایسے مختصر فرامین بھی شامل ہیں۔ بلاشبہ مکوس کی منسوخی کے ان احکامات سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ان احکام پر متواتر عمل ہوتا تھا درست نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ستم درمیانی وقفوں میں از سر نو جاری ہو جاتا تھا۔ المقریزی (۱: ۱۱۱ میں) اس ذکر کے خاتمے پر قبطیوں کے متعلق ذیل کا مشہور طنزیہ جملہ لکھتا ہے: "آج بھی مکوس موجود ہیں جو وزیر کے زیر تصرف ہیں، لیکن ان سے حکومت کو کچھ حاصل نہیں ہوتا، بلکہ جو کچھ ملتا ہے قبطیوں کو ملتا ہے اور وہ اسے اپنے مفاد کے لیے جس طرح چاہتے ہیں استعمال کرتے ہیں"۔

مختلف اقسام کے ناگوار اور غیر شرعی محصولوں میں، جن کی علماے وقت نے ہمیشہ مخالفت کی، جو کبھی کبھی اور کسی کسی جگہ لگائے جاتے تھے، مندرجہ ذیل شامل ہیں: (۱) ہلالی ٹیکس جو گھروں، حماموں، تنوروں، دیواروں اور باغوں پر لگائے جاتے تھے؛ (۲) جیزہ میں بندرگاہ کے محصولات، جو قاہرہ میں ساحل النیل اور دار الصناعہ میں وصول کیے جاتے تھے۔ یہ محصول انفرادی طور پر مسافر پر بھی لگایا جاتا تھا؛ (۳) منڈیوں کے محصولات و سامان تجارت اور قافلوں پر بالخصوص گھوڑوں، اونٹوں، خچروں، مویشیوں، بھیڑوں، مرغیوں، غلاموں، گوشت، مچھلی، نمک، کھانڈ، سیاہ مرچ، تیل، سرکہ، شلجم، ریشم، کتان، روئی، لکڑی، مٹی کے برتنوں، پتھر کے کوئلے، حلفاء گھاس،

بھوسے، حنا، شراب، کولو اور رنگے ہوئے چمڑے کی بنی ہوئی اشیا پر؛ (۴) بھیڑوں، کھجوروں اور کتان کی فروخت پر (سمسرہ، آڑھت)؛ (۵) بازاروں .... تعیشات کی جگہوں پر جو ٹیکس لگتا اسے حسن تعبیر سے "رسوم الولایہ" کہا جاتا تھا۔

مصر سے باہر بھی محصول گزر (toll) یا لگان بازار کے طور پر مکس کا ذکر بھی سننے میں آتا ہے، مثلاً جدہ میں، شمالی افریقہ میں (Supp: Dozy، ۲: ۶۰۹؛ ابن الحاج، ۳: ۶۷ پر "مساوی مظالم" کا ذکر کرتا ہے، لیکن لفظ مکوس کو ان معنوں میں استعمال نہیں کرتا)۔

مآخذ : (۱) ابن مماتی: قوانین الدواوین، ص ۱۰ تا ۲۶؛ (۲) المقریزی، ۱: ۸۸ بعد، ۱۰۳ تا ۱۱۱، ۲: ۲۶۷؛ (۳) القلقشندی، ۳: ۴۶۸ بعد (=Wüstenfeld، ص ۱۹۹ بعد، ۱۳: ۲۰۰ بعد، ۱۱۷)؛ (۴) یاقوت: معجم البلدان، ۴: ۶۰۹، مادہ مکس۔

○

مَکَّۃُ الْمُکَرَّمَۃ : جزیرہ نمائے عرب کے صوبہ حجاز کا مرکزی شہر اور عالم اسلام کا دینی و روحانی مرکز۔ مشہور یونانی جغرافیہ نویس بطلیموس نے دوسری صدی عیسوی میں اپنے جغرافیہ میں مکہ کو Macorba لکھا ہے۔ یہ عربی لفظ مقربہ کی تعریب ہے، جس کے معنی لوگوں کو معبودوں کے قریب لانے والا ہے۔ بعض محققین نے اس کے معنی معبد (عبادت گاہ) کے بھی لیے ہیں۔ بڑے قدیم زمانے سے لوگ اطراف و جوانب سے یہاں حج کرنے آتے تھے (جواد علی: المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ۴: ۹، ۱۴، بیروت ۱۹۷۰ء)۔ پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بھی حکم ہوا کہ حج کا اعلان کریں۔ کتب تاریخ و سیرت میں مکہ مکرمہ کے پچاس کے قریب نام مذکور ہیں، جن میں مشہور ترین مکہ، ام القریٰ، بیت العتیق اور البلد الامین ہیں (محمد بن یوسف الصالحی الشامی: سبل الہدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد، ۱: ۲۵ تا ۳۱، قاہرہ ۱۹۷۲ء؛ (۲) تقی الدین الفاسی: شفاء الغرام باخبار البلد الحرام، ۱: ۴۷ تا ۵۳، قاہرہ ۱۹۵۶ء)۔

مکہ مکرمہ ۲۱ درجے، ۲۸ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۳۷ درجے ۵۴ دقیقے طول بلد مشرقی پر واقع ہے۔ یہ جدہ سے ۴۵ میل جانب مشرق واقع ہے اور سطح سمندر سے ۹۰۹ فٹ بلند ہے۔ مکہ ایک تنگ وادی میں واقع ہے جس کے دونوں طرف خشک اور پانی اور سبزے سے محروم پہاڑوں کا دوہرا سلسلہ ہے۔ یہ جبل عرفات، جبل ثور، جبل ابی قبیس اور جبل ثبیر وغیرہ ہیں۔ شہر کے ارد گرد بہت سی وادیاں واقع ہیں جن میں وادی فاطمہ اور وادی نعمان قابل ذکر ہیں۔ وادی نعمان کو نہر زبیدہ سیراب کرتی ہے شروع میں مکہ مکرمہ کا دارومدار زمزم کے پانی پر تھا۔ اس کے علاوہ اور کنوئیں بھی تھے۔ اس کے باوجود پانی کی قلت رہتی تھی۔ عین زبیدہ اور عین عزیزیہ کی تعمیر سے یہ مشکل کسی قدر دور ہو گئی تھی۔

شہر کی آب و ہوا گرمیوں میں سخت گرم ہوتی ہے درجہ حرارت کبھی کبھی ۱۱۳ درجہ فارن ہائٹ تک پہنچ جاتا ہے۔ امراء گرمیوں کا موسم طائف میں گزارتے ہیں جو مکہ سے ۵۰ میل جانب مشرق واقع ہے۔ موسم سرما خوشگوار ہوتا ہے۔ اناج اور غذائی ضروریات باہر سے آتی ہیں، پھل اور سبزیاں طائف بلکہ دوسرے ممالک سے منگوائی جاتی ہیں۔ اطراف کی زمینوں کو قابل کاشت بنانے کے لیے امریکہ کے انجینئروں کی خدمات حاصل کی گئی ہیں۔ بارش بہت کم ہوتی ہے۔ شہر کے نشیب میں واقع ہونے کی وجہ سے ارد گرد کے پہاڑوں سے سیلاب آتے رہے ہیں اور بہت نقصان پہنچاتے رہے ہیں۔ سیلاب کی گزر گاہ تبدیل کرنے اور بند باندھنے کی کوششیں بھی زمانہ سابق میں ہوتی رہی ہیں (عمر رضا کحالہ: جغرافیہ شبہ جزیرۃ العرب، ۱۶۵ تا ۱۷۳، دمشق ۱۹۴۴ء)۔

مسجد حرام شہر کے اندر ہے اور اس میں کعبہ [رک باں] واقع ہے جہاں اطراف عالم سے مسلمان حج و طواف کرنے آتے ہیں۔ مکہ کے مکانات پتھر کے بنے ہوئے ہیں اور دو دو تین تین منزلہ ہیں۔ گلیاں اور بازار تنگ ہیں۔ اب شہر کے باہر نئی بستیاں بن گئی ہیں جن میں العزیزیہ اور الفیصلیہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جن میں تمدنی زندگی کی تمام سہولتیں میسر ہیں۔ اس کے باشندوں میں آدھے سے زیادہ انڈونیشی، ہندی، بخاری اور مغربی ہیں جن کے اپنے اپنے محلے ہیں۔ عربی زبان کے علاوہ اردو بھی عام طور پر بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ مکہ کے بازار غیر

ملکی مصنوعات سے بھرے رہتے ہیں۔ حج کے موسم میں خرید و فروخت عروج پر پہنچ جاتی ہے۔ حجاج چادریں، رومال، ٹوپیاں، جائے نماز، تسبیحیں اور کھجوریں وغیرہ خرید کر لے جاتے ہیں۔ آج سے پچاس برس قبل باشندوں کی مالی حالت پتلی تھی۔ ان کا گزارہ حج کے زمانے کی تجارت، مکانات کے کرایوں اور مخیر حضرات کے عطیات پر تھا، مگر اب تیل کی دریافت سے دولت کی ریل پیل ہو گئی ہے اور لوگ خوشحال اور فارغ البال ہو گئے ہیں۔ شہر میں چھوٹی موٹی بہت سی صنعتیں قائم ہو گئی ہیں (Ency.Britannica، طبع پانزدہم، بذیل مادہ)۔

مکہ مکرمہ میں سب سے، اہم عبادت حج و عمرہ [رک بآں] کی ادا کی جاتی ہے۔

تاریخ: مکہ مکرمہ انتہائی قدیم شہر ہے اور اس کی ابتدائی آبادی حضرت اسماعیل بن ابراہیم [رک بآں] کے ذریعے سے ہوئی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں یہ عرب کا سب سے آباد شہر تھا۔

یہاں بیت اللہ شریف کی عمارت واقع ہے (دیگر مسائل کے لیے دیکھیے مسجد الحرام و محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بذیل مادہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

مَلَائِکَہ: (= ملٰئِکَہ) مَلَک (بمعنی فرشتہ) کی جمع، الکسائی کے مطابق یہ لفظ دراصل مالک (بتقدیم الہمزہ) مشتق از اَلَکَ ہے۔ آلوک کے معنی رسالت اور پیغام رسانی کے ہیں۔ پھر لام کو ہمزے سے مقدم کر کے اسے ملاک پڑھا جانے لگا اور کثرت استعمال سے ہمزہ گرا دیا گیا اور مَلَک پڑھا جانے لگا۔ اس کی جمع میں پھر ہمزہ لایا گیا اور اس صورت میں یہ لفظ ملائکہ اور ملائک ہو گیا (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔ قرآن مجید میں مَلَک (۱۳ مرتبہ)، مَلَکَین ۲ مرتبہ اور ملائکہ ۷۳ مرتبہ آیا ہے (دیکھیے محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

قرآن مجید میں بعض ملائکہ کے نام بھی مذکور ہیں، مثلاً جبرئیل کا (۲ [البقرہ]: ۹۷، ۹۸؛ ۶۶ [التحریم]: ۴)، میکائیل (میکال) (۲ البقرہ: ۹۸)۔

لفظ ملائکہ کا واحد مَلَک ہے جس کا اطلاق فرشتے پر ہوتا ہے اور اس کے لغوی معنی قاصد اور پیغام رساں کے ہیں، اسی لیے قرآن مجید میں ملائکہ کے لیے رسل کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔

کتاب و سنت اور تفاسیر میں فرشتوں سے متعلق جن اہم امور کا ذکر ہوا ہے، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) وہ غیر مرئی اجسام کی ایسی مخلوق ہے جس کی تخلیق نور سے ہوئی ہے؛ (۲) ان کے پر ہوتے ہیں (۳۵ فاطر: ۱)، مگر دکھائی نہیں دیتے؛ (۳) وہ دبیز سے دبیز پردوں میں سے گزر سکتے ہیں؛ (۴) یہ اجسام لطیف اور ہوائی نوعیت کے ہیں؛ (۵) مختلف شکلیں اختیار کرنے پر قادر ہیں اور آسمانوں پر سکونت پذیر ہیں؛ (۶) اللہ کی تدبیرات تشریعی اور تدبیرات کونی ان کے ذریعے تکمیل و اختتام کی منزلیں طے کرتی ہیں؛ (۷) ان کی تگ و تاز آسمان سے زمین اور پھر آسمان سے آگے کی بلندیوں تک ہے؛ (۸) فرشتے براہ راست اللہ تعالیٰ سے حکم پاتے ہیں اور اسی کے فیصلے اور منشا و ارادہ کے تحت اسباب کے سلسلے کو مسببات کے ساتھ جوڑتے ہیں؛ (۹) وہ خالق اور اس کی مخلوقات کے درمیان رسول (= قاصد) کی حیثیت سے فرائض سفارت اور خدمت پیغام رسانی انجام دیتے ہیں۔ جو احکام اللہ ان پر القا کرتا ہے وہ ذاتی طور پر ان احکام میں رد و بدل نہیں کر سکتے۔ ان کی تخلیق محض اطاعت کے لیے کی گئی، وہ ہر لمحہ اللہ کی حمد و ثنا اور تسبیح و تقدیس میں لگے رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انبیائے کرام پر اپنے احکام و اوامر کا نزول انھیں کی معرفت کرتا ہے (دیکھیے طنطاوی جوہری: الجواہر، ۱: ۵۲ تا ۵۷)۔

تمام مذاہب عالم بلکہ قدیم یونانی اور مصری فلسفے میں بھی اس نوع کی ہستیوں کا وجود تسلیم کیا گیا ہے۔ صابئی مذہب کے پیرو ان کو سیاروں اور ستاروں کی شکل میں مانتے ہیں۔ یونانی، مصری اور اسکندری فلسفے کی رو سے یہ عقول عشرہ (دس عقلوں) سے تعبیر ہیں۔ اس کے ساتھ ہی نو آسمانوں میں بھی انھیں الگ الگ ذی ارادہ نفوس مانا گیا ہے۔ پارسی انھیں امشاسپند کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یہود کے نزدیک یہ

کروبیم کہلاتے ہیں اور ان میں سے بعض کو وہ جبرئیل" اور میکائیل" کے نام سے پکارتے ہیں۔ عیسائیوں کے نقطۂ نظر سے بھی ان کے یہی نام ہیں اور ان میں سے بعض کو وہ جبرئیل اور روح القدس بھی قرار دیتے ہیں، بلکہ ان کے نزدیک ان میں سے بعض (مثلاً روح القدس) کو خدا کا ایک جزو قرار دے کر تثلیث کا رکن بھی مانا گیا ہے۔ ہندو مذہب میں وہ دیوتاؤں اور دیویوں کے نام سے معروف ہیں۔ زمانۂ جاہلیت کے عرب ان کو خدا کی بیٹیاں ٹھہراتے تھے۔

صابئین ان فرشتوں کی قربانی کے بھی قائل تھے، وہ ان کے ہیکل تعمیر کرتے اور ان کو خدا کے مظہر جانتے تھے۔ دور جاہلیت کے عرب فرشتوں کو مؤنث سمجھتے تھے۔ ان کے عقیدے کے مطابق وہ خدا کی بیٹیاں تھیں۔ ان کی پوجا بھی کی جاتی تھی اور سمجھا جاتا تھا کہ خدا کے دربار میں وہ ان کی سفارش کریں گے۔

اسلام فرشتوں سے متعلق ان لوگوں کے عقائد کی نفی کرتا اور ان کو باطل ٹھہراتا ہے۔ اسلام کا موقف یہ ہے کہ فرشتے ربوبیت و الوہیت کی ہر صفت سے محروم ہیں۔ وہ ہرگز عبادت اور پرستش کے لائق نہیں۔ وہ نر اور مادہ کی جنسی تقسیم سے بھی مبرا ہیں۔ یہ وہ مخلوق ہے جس کی عبادت اور بندگی انسان کو ہرگز زیب نہیں دیتی۔ وہ تعداد اور شمار کے اعتبار سے ریاضی کے مقررہ پیمانوں سے بالکل ماورا ہیں۔ وہ اللہ کی اطاعت گزار مخلوق ہیں اور ان کا کام ہر آن اس کی عبادت کرنا ہے۔ وہ اللہ اور اس کی مخلوقات کے درمیان ایک واسطہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے تمام امور و احکام کا نفاذ انہیں کے سپرد ہے اور وہی اس عالم کے وسیع و عریض معاملات کو منشاے الٰہی بہترین تدبیر کے ساتھ چلا رہے ہیں، اس میں خود ان کے اپنے ذاتی ارادے اور مرضی کو کچھ دخل نہیں۔ اسی لیے قرآن مجید نے انہیں صرف "ملک" اور "رسول" کے نام سے موسوم کیا ہے، جس کے لفظی معنی پیغام رساں، فرستادہ، ایلچی اور قاصد کے ہیں۔ قرآن مجید نے انسان کے ابتداے آفرینش ہی میں اس حقیقت کی بھی وضاحت فرما دی کہ ملائکہ کوئی ایسی مخلوق نہیں کہ انسان اس کے سامنے سجدہ ریز ہو، بلکہ خود انسان ان اوصاف سے متصف ہے کہ اسے بارگاہ خداوندی سے مسجود ملائکہ قرار دیا جائے۔ انسان علمی مرتبے میں ان سے فوقیت رکھتا ہے۔

قرآن اور حدیث میں ملائکہ کے جو فرائض بیان کیے گئے ہیں وہ اختصار کے ساتھ مندرجہ ذیل ہیں: (۱) ملائکہ اللہ کے احکام انسانوں تک پہنچاتے ہیں۔ ان کے درمیان سفارت اور پیغام رسانی کے فرائض انجام دیتے ہیں، لیکن اللہ کے احکام میں ان کی مرضی کو کوئی دخل نہیں، اختیارات سب اللہ کے ہاتھ میں ہیں۔ فرشتے اس کی حکمرانی اور انتظامات میں قطعی کوئی دخل نہیں دے سکتے۔ ان میں الوہیت اور ربوبیت کا کوئی شائبہ نہیں ہے (۲۲ [الحج] ۷۵ و ۷۶: ۳۵ [فاطر] ۱ و ۲)۔

القصہ یہ کہ فرشتے قرآنی تعلیمات کے مطابق ایک نوری مخلوق ہیں۔ وہ اللہ کے عبادت گزار اور اطاعت شعار بندے ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ نے مختلف تکوینی امور کی تکمیل کی ذمہ داری سونپ رکھی ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کر ہی نہیں سکتے۔ وہ ہر شائبۂ نفس و نفسانیت سے مبرا ہیں۔ وہ نہ کھاتے ہیں، نہ پیتے ہیں۔ ان کی غذا ذکر الٰہی اور اطاعت باری ہے۔ وہ نظر نہیں آتے، مگر وہ دوسروں کو دیکھ سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق وہ انسانی شکل و صورت میں بھی متشکل ہو جاتے ہیں (فلسفیانہ توجیہات کے لیے دیکھیے کتب فلسفہ)۔

مآخذ: قرآن مجید، بمدد اشاریہ المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ۔

○

مَمْلُوک: (ع، ممالیک) مادہ م ل ک سے اسم مفعول، بمعنی مملوکہ شے۔ خصوصاً لونڈی، غلام.... مزید تفصیل کے لیے رک بہ عبد (بذیل مادہ)۔

○

مَنَارَة: منار: مینار، نیز مئذنہ، (ع) اصطلاحی اعتبار سے اس مینار یا برج یا صومعہ یا مئذنہ کو کہتے ہیں جو مساجد کے ساتھ، خاص اس مقصد کے لیے تعمیر کیا جاتا ہے اور جس پر سے پانچوں وقت اذان دی جاتی ہے۔

اسلام کے ابتدائی دور میں منار یا مئذنہ کا کوئی وجود نہ

تھا اور تمام اذانیں بغیر منار کے دی جاتی تھیں، تاہم بعض ثقہ روایات سے مئذنہ کا جواز ثابت ہوتا ہے اور یہی روایات دراصل منار کی تخلیق کا باعث ہوئیں (دیکھیے السعایہ فی کشف مافی الوقایہ، بحث اذان، نیز حاشیہ بر ہدایہ، ج ۱، باب الاذان، ص ۷۲)۔ ایک روایت میں حضرت زیدؓ بن ثابت نقل فرماتے ہیں کہ مسجد نبوی کی تکمیل سے قبل حضرت بلالؓ میرے مکان پر، جو آس پاس کے مکانوں سے اونچا تھا، کھڑے ہو کر اذان دیا کرتے تھے، لیکن جب مسجد نبوی مکمل ہو گئی تو پھر مسجد نبوی کی چھت پر کھڑے ہو کر اذان دیا کرتے تھے (حوالۂ مذکور) ایک روایت میں ابو بردہ اسلمیؓ منارہ پر اذان پڑھنے کو سنت قرار دیتے ہیں (حوالۂ مذکور)۔ مولانا عبدالحئی، مذکورہ بالا روایات کی بنا پر منارہ پر اذان پڑھنے کو عندالفقہاء مستحب قرار دیتے ہیں (حوالہ مذکور)، البتہ انھوں نے بیان کیا ہے کہ مغرب، کے علما کا اس مسئلے میں کچھ اختلاف ہے (حوالۂ مذکور)۔

منار اس لیے بھی اذان کے لیے موزوں ترین جگہ ہے کہ ایک تو اس کی بلندی سے مؤذن طلوع و غروب کے مناظر کو بچشم خویش ملاحظہ کر سکتا ہے اور دوسرے اس لیے کہ اس کی بلندی سے آواز دور دور تک پہنچائی جا سکتی ہے اور احادیث میں آواز دور تک پہنچانے کی فضیلت بیان کی گئی ہے (البخاری، کتاب الاذان، نیز دیگر کتب حدیث بذیل اذان)۔ تیسرے اس بنا پر کہ اس میں منہ کو ادھر ادھر گھمانے اور اس طرح زیادہ لوگوں تک پیغام خداوندی پہنچانے میں آسانی ہوتی ہے۔ منار کی تخلیق کی ایک وجہ آبادی اور عمارتوں کی کثرت کو بھی قرار دیا جا سکتا ہے کہ جن کی بنا پر اذان کے لیے کسی بلند تر جگہ کا انتخاب ناگزیر ہو گیا۔

ابتداءً مساجد کے ساتھ میناروں کا اضافہ محض اذان دینے کی غرض سے ہوا اور اس میں کسی اور جذبے کا شائبہ نہ تھا، مگر رفتہ رفتہ یہ چیز مساجد کے ساتھ لازم و ملزوم ہو گئی اور اس طرح ایک ایسے فن تعمیر کا وجود عمل میں آیا جس کی نفاست اور جس کی صناعی نے فن تعمیر میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا ہے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سید علی بلگرامی: عربوں کا فن تعمیر، ص ۷، ۸، طبع لاہور ۱۹۱۰ء)

مئذنہ کی ابتداء کب اور کس کے ہاتھوں ہوئی؟ عام طور پر اس کا موجد مسلمہ بن مخلد کو تسلیم کیا جاتا ہے جو امیر معاویہ کی طرف سے مصر کے والی تھے۔ المقریزی (الخطط، ۳: ۱۹۱ مطبوعہ مصر) لکھتے ہیں کہ امیر معاویہ نے مسلمہ بن مخلد کو اذان کے لیے مینار بنوانے کا حکم دیا۔ چنانچہ مسلمہ نے جامع مسجد کے چاروں کونوں پر چار مینار بنوائے۔ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے مسجد میں میناروں کا اضافہ کیا اور میناروں پر چڑھنے کے لیے سیڑھیاں مسجد سے باہر گلی میں بنوائیں۔ سب سے پہلے جو شخص مئذنہ پر چڑھا اور اذان دی وہ شرحبیل بن عامر تھے (کتاب مذکور، ۳: ۲۲۵، نیز السیوطی: کتاب الاوائل)۔ المقریزی کے مطابق مسلمہ نے صرف جامع عمرو کے مینار بنانے پر ہی اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس نے مصر کی تمام مسجدوں میں سوائے مسجد تجیب اور خولان کے، منارے بنوائے جانے کا حکم دیا، چنانچہ اس حکم کے مطابق تمام مساجد کے ساتھ منار تیار کر لیے گئے۔ پھر ہوتا یہ تھا کہ پہلے جامع عمرو کے مناروں سے اذان پڑھی جاتی جب وہ ختم ہو جاتی تو پورے شہر فسطاط کی مسجدوں کے مناروں سے اذانوں کا ایک مشترکہ آوازہ بلند ہوتا، جس سے پورا شہر گونج اٹھتا تھا (الخطط، ۳: ۲۲۵، بحث الاذان فی المصر)۔ مسلمہ نے جامع عمرو یا جامع عتیق کی تعمیر (۵۳ھ/۶۷۲ء) میں کرائی تھی اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلا منار (۵۳ھ/۶۷۲ء) میں تعمیر کیا گیا (دیکھیے السیوطی: حسن المحاضرۃ، ص ۱۳۳، نیز کتاب الاوائل؛ عبدالحئی: السعایہ فی کشف مافی شرح الوقایہ، بحث اذان؛ عمام: اسلامی فن تعمیر، ص ۲۶)۔ ایک دوسری روایت کے مطابق امیر معاویہؓ نے اس کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ مصر کے والی مسلمہ نے از خود مسجد میں منارے تعمیر کرنے کی بابت حکم کیا تھا، باقی تفاصیل وہی ہیں (المقریزی: الخطط، ۳: ۱۹۱ طبع مصر بذیل ذکر جامع عتیق)۔

مسلمہ کی تعمیر کردہ یہ مسجد زیادہ عرصے تک برقرار نہ رہ سکی، چنانچہ عبدالعزیز بن مروان نے (۷۶ھ/۶۹۵ء) میں اسے منہدم کر کے نئی تعمیر کرائی، مگر مسلمہ کی اس ایجاد کا دنیائے اسلام میں خیر مقدم کیا گیا۔ چنانچہ عبدالملک بن مروان (۶۶ھ/۶۸۵ء ـ ۸۶ھ/۷۰۵ء) نے جب اپنے دور خلافت میں القدس

کی مسجد اقصی (یا جامع عمر) میں تعمیر کرائی تو اس میں بھی مسلمہ بن مخلد کے طریقے کے مطابق چاروں کونوں پر شامی مینار (منذنے) تعمیر کرائے (تاذ پیام: اسلام فن تعمیر، ص ۴۴، شکل نمبر۳، جامع عبدالملک واقع بیت المقدس)۔

اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک (۸۶ھ/۷۰۵ء - ۹۶ھ/۷۱۵ء) نے جب دمشق کی جامع مسجد (جسے جامع اموی بھی کہا جاتا ہے) کی تعمیر کرائی تو اس تعمیر میں جمال اور بہت سی جدتیں اختیار کرکے مساجد کی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا وہاں اس نے مسجد کے چاروں کونوں پر منار بھی تعمیر کرائے۔ مگر کتب تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ منار دراصل یونانیوں کے عہد میں پہرے داروں کے برج تھے، جب الولید نے اس رقبے کو مسجد کی شکل دی تو ان برجوں کو ان کی سابقہ حالت پر رہنے دیا (ابن الفقیہ، ص ۱۰۸)۔ المسعودی (مروج، ۳: ۹۰-۹۱) نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ابتداءً مسجد کی یہ جگہ بت پرستوں کا معبد تھی، عیسائی حکمرانوں کے دور میں معبد سے گرجا بنایا گیا اور مسلمانوں کے دور میں الولید نے اس پورے رقبے پر ایک شاندار مسجد تعمیر کرائی مگر اس نے صوامع (= چاروں کونوں کے برجوں) کو ان کی سابقہ حالت پر رہنے دیا اور وہی برج آج تک بطور منار استعمال کیے جا رہے ہیں (نیز دیکھیے ابن عساکر: تاریخ مدینہ دمشق، ذکر جامع اموی)۔ ۴۶۱ھ/۱۰۶۹ء میں الولید کی یہ تعمیر کردہ شاندار مسجد ایک خوفناک آتشزدگی سے شہید ہو گئی تو اس کے چاروں برجوں میں سے دو برج بھی منہدم ہوگئے ان میں سے ایک کو دوبارہ تعمیر کیا گیا۔ چنانچہ آٹھویں صدی ہجری کا سیاح ابن بطوطہ اپنے سفرنامہ (ص ۱۳۹، ترجمہ رئیس احمد جعفری طبع کراچی) میں صرف تین مناروں کا ذکر کرتا ہے (نیز سید علی بلگرامی: عربوں کا فن تعمیر، ص ۵۶؛ نیز تاذ پیام: اسلامی فن تعمیر، ص ۴۹)۔

شام اور فلسطین کے بعد حجاز کے علاقے میں اس جدت کو اپنایا گیا۔ چنانچہ الولید کے دور میں مسجد نبوی کی دوسری تعمیر کے موقع پر مسجد نبوی کا مئذنہ تعمیر کیا گیا۔ اس کے بعد اسی منار سے ہی پانچ وقت اذانیں دی جاتی تھیں (مولانا عبدالحی: السعایہ فی کشف ما فی الوقایہ، بحوالہ حاشیہ بر ہدایہ، ۱: ۷۲، باب الاذان) اس کی اونچائی ۵۵، ۶۰ فٹ بتائی جاتی ہے (الراضی: تحقیق النصرۃ، ۵۰، ۵۱)۔

مدینہ منورہ میں منار کے تعمیر کیے جانے کے بعد عملاً پوری دنیاے اسلام نے اس عمل کو اپنا لیا اور دوسری صدی ہجری میں یہ عمل مصر و شام اور حجاز سے نکل کر افریقہ کے ریگزاروں تک جا پہنچا۔ خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے دور خلافت میں قیروان (صدر مقام افریقہ) میں ایک جامع مسجد تعمیر ہوئی جسے جامع قیروان (اور مسجد سیدی عقبہ بھی) کہا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک بہت بڑا منار بھی تعمیر کیا گیا تھا۔ خوش قسمتی سے یہ منار ابھی تک باقی ہے۔ اس عجیب و غریب مئذنہ یا مینارے کو پختہ اینٹوں سے تعمیر کیا گیا ہے۔ اس کا طول ۸۵ فٹ اور اس کے بازوؤں کی ساخت ۳۵ فٹ ہے۔ اس کی بنیاد کی چنائی میں پتھر کے چند دور دیے گئے ہیں۔ بنیاد کے پاس اس کی موٹائی دس فٹ سے زیادہ ہے نیچے سے ایک پورا کمرہ دکھائی دیتا ہے (تاذ پیام: اسلامی فن تعمیر، ص ۴۳، شکل نمبر۱۶)

ابتدائی دور میں تعمیر کیے جانے والے مناروں میں مینار ملویہ بھی قابل ذکر ہے۔ مسجد سامرہ کا یہ مینارہ ابھی تک موجود ہے۔ اس کی تعمیر متوکل (۲۳۲ھ/۸۴۷ - ۸۶۱ھ) کے دور سے پہلے کی نہیں ہو سکتی۔ یہ مینار بھدی مگر پختہ اینٹوں سے بنایا گیا ہے۔ اس کی کرسی ۳۲ مربع میٹر چوڑی اور تین میٹر اونچی ہے اس پر ایک چکر دار برج قائم ہے۔ اس کی لپیٹ ۲۹۳ میٹر عریض ہے اور بائیں سے دائیں کو پورے پانچ چکر کھاتی ہے۔ اس مینار کی چوٹی اس کی کرسی سے پچاس فٹ بلند ہے۔ یہ مینار مسجد کی شمالی دیوار سے ساڑھے ۲۷ کے فاصلے پر ہٹ کر تعمیر کیا گیا ہے جو ایک عجیب بات ہے (تاذ پیام: اسلامی فن تعمیر، ص ۸۷، شکل نمبر۱۳، سامرہ کا مینار)۔

مئذنوں کے اس ابتدائی دور میں ہمیں مسجدوں کے ساتھ لکڑی (خشب) کے مینارے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ مصنف ابن عساکر اپنی تاریخ مدینہ دمشق میں فہرست مساجد (ص ۵۵ - ۹۵) میں ایسی متعدد مسجدوں کا ذکر لہ مینارۃ خشب کے الفاظ کے ساتھ کرتا ہے۔ منار کے اس ابتدائی دور میں مساجد کے عام میناروں اور مئذنوں میں کوئی فرق نہ تھا، مسجد کے ساتھ ایک یا

متعدد مینارے بنائے جاتے تھے، مگر وہ سب بطور مئذنہ کے استعمال ہوتے تھے۔ اور مینار بطور علامت مساجد کے تعمیر کرنے کا رواج نہ تھا، مگر یہ سلسلہ زیادہ دیر تک باقی رہ سکا۔ کم از کم ہم صرف مصر کی حد تک یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس علاقے میں ان دونوں میں امتیاز کا آغاز فاطمی سلاطین کے عہد میں ہو گیا تھا، مسجد کے عام مینار حسب سابق کونوں پر تعمیر ہوتے تھے اور مئذنہ کو باب الداخلہ (داخل ہونے والے دروازے) کے عین اوپر تعمیر کیا جانے لگا۔ ڈاؤ ہیام اس تبدیلی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے الحاکم (۳۸۶ھ/۹۹۶ء - ۴۱۱ھ/۱۰۲۰ء) کے عہد کے بعد مصر میں جو چھوٹی مساجد تعمیر ہوئیں انھیں ایک ہی مینار کافی سمجھا گیا۔ یہ مینار باب الداخلہ کے اوپر بنایا جاتا تھا اور یہی جگہ ان کے لیے موزوں ترین (بھی) ہے۔ جس پر سے مسلمانوں کو مسجد میں جمع ہو کر نماز ادا کرنے کی صلاح دی جا سکتی ہے۔ اس کے بعد سے باب الداخلہ اور مینار میں چند استثناؤں کو چھوڑ کر بہت ہی قریبی تعلق رہا ہے (اسلامی فن تعمیر، ص ۱۴۱) پہلے پہل اس کا اظہار جامع الجیوشی (جو امیر الجیوش، بدر جمالی کی طرف منسوب ہے) سے ہوا۔ یہ مسجد (۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء) میں تعمیر ہوئی اس میں مئذنہ کو باب الداخلہ کے عین اوپر بنایا گیا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۴۰، ۱۴۱، شکل ۲۳ جامع الجیوشی)۔

منار نے ایک ایسے دور میں جب کہ آواز دور تک پہنچانے کے لیے کوئی آلہ یا مشین ایجاد نہیں ہوئی تھی، اہم کردار ادا کیا ہے۔ منار سے آواز دور دور تک پہنچ جاتی تھی۔ اور لوگ نمازوں کے اوقات سے مطلع ہو کر بروقت نماز اور دیگر عبادات کے لیے جمع ہو جایا کرتے تھے۔ منار کا رواج دنیاے اسلام میں اس وقت تک باقی رہا جب تک آلہ مکبر الصوت (لاؤڈ سپیکر) کی ایجاد نے اس کی ضرورت کو پورا نہ کر دیا۔ گو اب مئذنوں کا رواج نہیں رہا، مگر مذہبی ضرورت سے ایجاد ہونے والے مینار ابھی تک ہر مسجد کے ساتھ قائم ہیں۔ یہ چیز علامات مسجد میں داخل ہو چکی ہے۔ اگر کسی مسجد کے ساتھ اس لزوم کو اختیار نہ کیا گیا ہو تو وہ مسجد، بادی النظر میں مسجد ہی دکھائی نہیں دیتی۔

وضع و ہیئت: ابتدا میں مئذنے ایک منزلہ ہوتے تھے، گو ان کی بلندی کا خاص خیال رکھا جاتا تھا۔ مگر مصر کے مملوک سلاطین کے عہد میں تین تین منزلہ مئذنے بھی تعمیر کیے گئے۔ ہر منزل میں چاروں طرف کھلنے والے دریچے بنائے جاتے تھے۔ اس جدت کو سب سے پہلے قلاؤن کی تعمیر کردہ مسجد صالحیہ میں اختیار کیا گیا (یہ مینار تین منزلہ ہے پہلی اور دوسری منزل مربع اور تیسری منزل مدور تمثیلی کی ہے، متن موجود نہیں ہے۔ مربع شکل شامی، شمالی افریقی اور اندلسی خصوصیت ہے۔ اسلامی فن تعمیر، ص ۱۹۲، شکل نمبر ۳۴)۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مئذنوں کی تعمیریں، مختلف ممالک میں مختلف رہی ہیں۔ ایران میں ان کو مخروطی، اندلس و افریقہ میں مربع، روم میں گول اور اوپر سے مخروطی بنایا جاتا تھا، مصر میں ان کی ہر منزل دوسری منزل سے مختلف ہوتی تھی۔ مصر کے اکثر مینار، خصوصاً مسجد قائت بائی کے فی الواقع عجائبات عالم میں سے ہیں۔ دوسری عمارات کی طرح ان کے اوپر مختلف ردے بنائے جاتے تھے سہ برگی، نیزہ نما، تیر نما اور آری کے دانتوں کی طرح کی شکلیں بھی عام طور پر بنائی جاتی تھیں، عربوں کے تعمیر کردہ مینار ان کی ذہانت اور صناعی کے شاہکار ہیں (سید علی بلگرامی: عربوں کا فن تعمیر، ص ۷، ۸، طبع لاہور ۱۹۱۰) مئذنے عام طور پر نیچے سے موٹے اور اوپر سے پتلے ہوتے ہیں۔ مگر فقہا نے ان کے بالائی حصے کو اتنا پتلا بنانے کی ممانعت کی ہے کہ جس میں سر اچھی طرح نہ گھوم سکے اور مؤذن سیدھا ہو کر کھڑا نہ ہو سکے (المرغینانی: الہدایہ، ۱: ۲۷؛ نیز ملا اہداد: حاشیہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مُنَافِق: (ع، جمع: منافقون)، مادہ ن ف ق، نفق نفقاً (بمعنی زمین میں سوراخ کرنا) اور نافق کا مطلب یہ ہے کہ جنگلی چوہا ایسے سوراخ میں داخل ہوا، جس کا ایک مدخل ہے اور ایک مخرج ہے، [لسان العرب، بذیل مادہ نفق]۔ منافق کو اس لیے منافق کہا جاتا ہے کہ اس کے بھی دو منہ ہوتے ہیں، مسلمانوں کے سامنے کچھ اور کافروں کے سامنے کچھ (۲ [البقرہ]: ۱۴)۔

اسلام کے ابتدائی دور یعنی مکہ مکرمہ میں ان لوگوں کا

وجود نہ تھا، کیونکہ وہاں کے حالات میں اس دو رخی (منافقت) کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ اس لیے مکی سورتوں میں ان کا ذکر نہیں۔ ان کا ذکر مدنی سورتوں میں ہے اور ان سورتوں کے مختلف مقامات میں ان کے کردار کی وضاحت کی گئی ہے۔

منافقت یا نفاق کا آغاز اس طرح ہوا کہ ہجرت سے پہلے مدینہ منورہ میں ایک بااثر اور عیار شخص عبداللہ بن ابی بن سلول رہتا تھا۔ اوس اور خزرج کے قبائل جو باہم دگر مخالف تھے، اس سے بہت متاثر تھے۔ جنگ بعاث میں ان کے بہت سے بہادر اور نامور لوگ قتل ہو چکے تھے، جس کی وجہ سے وہ جنگ سے دستکش ہونا چاہتے تھے، چنانچہ عبداللہ بن ابی کو دونوں نے متفقہ طور پر اپنے قائد کے طور پر تسلیم کر لیا۔ یہ معاملہ یہاں تک طے پا چکا تھا اور اس کے لیے ایک تاج بھی بنوا لیا گیا تھا، لیکن اسی اثنا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرامؓ ہجرت کرکے مدینے میں داخل ہوئے، جس کی بنا پر حالات بدل گئے اور مدینہ منورہ میں کسی اور قیادت کی گنجائش نہ رہی۔ عبداللہ بن ابی بن سلول کو اس صورت حال سے سخت ذہنی تکلیف پہنچی، اس لیے کہ اس سے خود اس کی سرداری خطرے میں پڑ گئی تھی۔ اس نے اسلام قبول تو کر لیا، لیکن دل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنا دشمن سمجھنے لگا۔ اس کا اظہار مختلف صورتوں اور موقعوں پر کرتا رہا، لیکن بہت جلد منافقین ایک گروہ کی شکل اختیار کر گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کرامؓ پر ان کا بھید کھل گیا۔ تعداد میں یہ کم تھے۔ بظاہر مسلمان مگر بباطن دشمن اور مخالف تھے۔ مختلف مواقع پر یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمانوں سے اظہار بغض و عداوت کرتے رہے۔ اوس و خزرج کے بعض فسادی افراد اور بعض یہودیوں کی ملی بھگت سے مسلمانوں کے خلاف یہ گروہ سرگرم عمل رہا۔

قرآن مجید نے جس طرح کفر کی علامتیں اور خصائل بیان کیے ہیں اسی طرح نفاق کا بہت سے مقامات پر ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ نفاق کی کیا حقیقت ہے اور منافقوں کا گروہ کتنا خطرناک گروہ ہے۔

قرآن مجید نے منافقوں کی اوصاف و خصائل کا متعدد مدنی سورتوں میں ذکر فرمایا ہے اور تفصیل سے بتایا ہے کہ ان کے اعمال و خصائص کیا ہیں۔ اگر کہیں سے انھیں کسی مالی منفعت کی توقع ہو تو کس طرح پیش آتے ہیں اور اگر خسارے کا اندیشہ ہو تو میل جول کی کیا صورت اختیار کرتے ہیں۔ منافقوں کے کردار کو سمجھنے کے لیے دیکھیے ۲[البقرۃ]: ۷ تا ۱۶؛ ۳[آل عمران]: ۱۵۲ تا ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۶۸ وغیرہ، نیز بعد اشاریہ المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

مختلف احادیث میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منافقوں کی بعض علامتوں کی طرف واضح اشارات فرمائے ہیں: ایک حدیث میں ہے: منافق کی یہ علامتیں ہیں: جب بات کرے جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے خلاف ورزی کرے اور جب اسے کوئی امانت دی جائے اس میں خیانت کرے (البخاری: الصحیح، الایمان، باب علامۃ المنافق)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو منافقوں کی طرف سے بہت سے مواقع پر طرح طرح کی تکلیفیں پہنچیں، لیکن چونکہ آپ انتہائی رحم دل اور بغایت درجہ مہربان واقع ہوئے تھے، لہٰذا آپ نے ہر موقع پر عفو و کرم کا مظاہرہ فرمایا اور انھیں کچھ نہ کہا۔

اسی طرح آپؐ نے کبھی کوئی جسمانی سزا نہیں دی، حالانکہ یہ نہایت بدترین گروہ تھا، نہ اللہ تعالٰی نے اس سلسلے میں کوئی حکم جاری فرمایا، البتہ جب، ان کی شرارتیں حد سے بڑھ گئیں تو فرمایا، یعنی (اے پیغمبر!) کافروں اور منافقوں سے جہاد کرو اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آؤ (۹[التوبۃ]: ۷۳)۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالٰی نے کفار اور منافقین کے ساتھ جہاد کا جو حکم دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کافروں سے تو تلوار سے جہاد کیا جائے اور منافقوں کے ساتھ زبان سے کیا جائے، یعنی ان سے نرمی، رفق اور مہربانی کا سلوک نہ روا رکھا جائے (ابن کثیر: تفسیر، ۲: ۳۷۱)۔ ان سے مقاطعہ کیا جائے، مسلم معاشرے میں انھیں کوئی اہمیت نہ دی جائے۔ اپنے خاص اسلامی نوعیت کے مشوروں میں انھیں شامل نہ کیا جائے اور کوئی راز کی بات انھیں نہ بتائی جائے۔ ان کے قول و عمل میں چونکہ تضاد ہے، اس

لیے ان سے دور رہنے کی کوشش کی جائے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

منبر : رک بہ مسجد

○

مَنْدُوب : رک بہ شریعت

○

مَنْسُوخ : رک بہ ناسخ

○

مُنْکَر و نَکِیر : (ع)، اوپرے، اجنبی، قبر میں آکر مردے سے سوال کرنے والے دو فرشتے (الصحاح، بذیل مادہ) یا دو فرشتوں کی جماعتیں (نظم الفرائد، حاشیہ شرح عقائد، ص ۱۶۲)۔ انھیں یہ نام ان کی پر ہیبت اور خوف انگیز شکل و شباہت کی بدولت دیا گیا ہے یا اس لیے کہ وہ دونوں مردے کے لیے اجنبی اور اوپرے ہوتے ہیں (ملا علی قاری : شرح الفقہ الاکبر، ص ۴۴)۔ احادیث میں ان فرشتوں کے عجیب و غریب حالات بیان کیے گئے ہیں۔

روایات میں ہے کہ جب مردے کو دفنا کر اس کے اعزہ و اقارب گھروں کو واپس جاتے ہیں تو اس وقت اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں (البخاری، ۱ : ۳۳۶، ۲۳/۶۸)، جن کی رنگت سیاہ کالی (اسودان)، مگر مائل بہ نیلگون (ازرقان) ہوتی ہے، ان فرشتوں میں سے ایک کا نام منکر اور دوسرے کا نکیر ہوتا ہے (الترمذی ۳۰ : ۳۷۴، حدیث ۱۰۷۱)۔ انھیں قبر کے دو نوجوانوں (فتانا القبر) کا نام بھی دیا گیا ہے (البیہقی : کتاب الاعتقاد)۔ ان کی آنکھیں بجلی کی طرح چمکدار اور ان کی آوازیں بادل کی طرح گرجدار ہوتی ہیں اور ان کے ہاتھ میں ایک گرز (مرزبہ) یا لوہے کا بھاری ہتھوڑا ہوتا ہے، کہ جسے سب اہل منیٰ مل کر بھی نہ اٹھا سکیں (حوالہ مذکور)۔ وہ فرشتے مردے سے خدا تعالیٰ کی نسبت (تیرا رب کون ہے؟) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اس کے دین کی نسبت (تیرا کونسا دین ہے؟) سوال کرتے ہیں (البخاری ۲۳/۸۷؛ الترمذی ۳ : ۳۷۴؛ احمد بن حنبل : مسند؛ ابن حبان : مسند، باب عذاب القبر)۔ اگر مردہ نیک ہو تو وہ ان سوالوں کا جواب صحیح دیتا ہے۔ اس کے جوابات سن کر فرشتے یہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم تھا کہ تو یہ جواب دے گا۔ ایک حدیث میں ہے کہ اوپر سے ندا آتی ہے کہ اس نے سچ کہا ہے (ابوداؤد، ۵ : ۱۱۳) اور پھر اس کی قبر کو ستر ہاتھ فراخ کر دیا جاتا ہے اور اسے جگمگ نور بنا دیا جاتا ہے (الترمذی، ۳ : ۳۸۳)، نیز اسے اس کا جنت میں ٹھکانہ بھی دکھایا جاتا ہے (البخاری ۱ : ۳۳۶)، دیگر روایت کے مطابق اس کے لیے ریشم کا فرش بچھا دیا جاتا ہے اور جنت کی ہوائیں چھوڑ دی جاتی ہیں۔ اس کے اعمال انسانی شکل و شباہت میں اس کے پاس آتے ہیں اور تسلی دیتے ہیں (الغزالی : الدرۃ الفاخرۃ فی کشف علوم الآخرۃ، ص ۲۳)۔ مردہ خوش ہو کر چاہتا ہے کہ وہ اپنے گھر والوں کو بتائے کہ اس کے ساتھ کیا ماجرا پیش آیا، مگر فرشتے اسے روک دیتے ہیں اور اسے گہری اور میٹھی نیند سلا دیتے ہیں، جس سے وہ قیامت کے دن اٹھ سکے گا (الترمذی، ۳ : ۳۸۳)۔

اگر مردہ کافر یا منافق یا فاسق ہے تو وہ ان تمام سوالوں کا جواب دینے سے قاصر رہتا ہے، جس پر منکر و نکیر اسے گرز مارتے ہیں اور اس پر مردہ چیخ و پکار کرتا ہے (البخاری، ۱ : ۳۳۶ ببعد) اور اس کی قبر کو سمٹنے (ضغط) کا حکم دیتے ہیں، جس پر وہ اتنی تنگ ہو جاتی ہے کہ اس کی دونوں طرف کی پسلیاں ایک دوسری میں پیوست ہو جاتی ہیں (الترمذی، ۳ : ۳۸۳)، نیز اسے اس کا جہنم میں ٹھکانہ بھی دکھایا جاتا ہے (البخاری، ۱ : ۳۳۶ ببعد) نیز اس کے ساتھ اور بھی اہانت آمیز سلوک کیا جاتا ہے (الغزالی : الدرۃ الفاخرۃ، ص ۲۳)۔

امام الغزالی (م ۵۰۵ھ) نے اپنی کتاب الدرۃ الفاخرۃ فی کشف علوم الآخرۃ (طبع L.Gautier لائپ زگ ۱۹۲۵ء، ص ۲۳ تا ۲۴) میں اور احیاء علوم الدین (قاہرہ ۱۳۵۲ھ، ۴ : ۴۲۴، باب بیان عذاب القبر و سوال منکر و نکیر؛ ۴۲۷ : بیان سؤال منکر نکیر و صورتھما) میں اس موضوع پر مزید روایات جمع کی ہیں، جن سے بطور خاص مزید تین نکات پر روشنی پڑتی ہے (۱): منکر و نکیر مردے کے مقبر میں داخل ہو کر اس میں اتنا احساس و شعور پیدا کر دیتے ہیں جس سے وہ حرکت پر تو قادر

نہیں ہوتا، مگر آواز سن سکتا ہے اور کسی جسم کو دیکھ سکتا ہے۔ الغزالیؒ کے مطابق مردے کی حالت نیند کی حالت کے مشابہ ہوتی ہے۔ بنابریں اس پر گذرنے والی رنج یا راحت کی کیفیت کا فقط وہی اندازہ کر سکتا ہے اور اس کے پاس بیٹھنے والا اس کا اندازہ نہیں لگا سکتا (احیاء، ۴ : ۴۴۳ ببعد)۔

اس مسئلے پر بعد کے متکلمین نے مزید بحث کی ہے (تفصیل کے لیے رک بآں، بذیل مادہ، در آآآ)۔

اجمالی طور پر منکر و نکیر پر ایمان رکھنا اسلامی عقائد میں سے ایک ہے (التفتازانی: شرح عقائد النسفی، ص ۱۱۲ تا ۱۱۳)۔ امام ابوحنیفہ الفقہ الاکبر (مطبوعہ مع شرح ملا علی قاری، حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ء، ص ۴۳) میں فرماتے ہیں: منکر نکیر کا قبر میں سوال کرنا اور روح کا جسم میں لوٹ آنا حق ہے اور کتاب الوصیۃ (مطبوعہ حیدر آباد دکن) میں لکھتے ہیں: کہ ہم بکثرت احادیث کی بنا پر اقرار کرتے ہیں کہ سوال منکر و نکیر حق ہے (ص ۲۳)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

منٰی : بعد میں اس کا تلفظ اکثر مِنیٰ بھی کیا گیا ہے۔ مکہ کے مشرقی پہاڑوں کا نام ہے جہاں حاجی قربانی دیتے ہیں۔ یہاں سے عرفہ [رک بآں] کو راستہ جاتا ہے۔ دونوں مقامات کے درمیان بقول مقدسی ایک فرسخ (فرسنگ) کا فاصلہ ہے، لیکن Wavell اسے پانچ میل بتاتا ہے اور لکھتا ہے کہ آگے عرفہ تک نو میل کا فاصلہ ہے۔ منٰی ایک تنگ وادی میں واقع ہے جو مغرب سے مشرق کی طرف جاتی ہے۔ اس کا طول ۱۵۰۰ قدم ہے اور چاروں طرف سے سنگ خارا کی خشک پہاڑیوں سے گھری ہوئی ہے۔ اس کے شمال کی جانب ایک پہاڑی بلند ہوتی چلی گئی ہے جسے ثبیر کہتے ہیں۔ مکہ کے مسافر ایک پہاڑی رستے کے ذریعے اس وادی میں آتے ہیں اور اس میں زینے بھی ہیں۔ یہ مقام عقبہ [رک بآں] کہلاتا ہے۔ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اہل مدینہ کے درمیان اس گفت و شنید کی وجہ سے جو یہاں ہوئی، مشہور ہو گیا ہے۔ عقبہ کے قریب ہی ایک تراشا ہوا ستون ایک دیوار کے سہارے استادہ ہے، اسے "جمرہ کلاں" یا "جمرہ عقبہ" کہتے ہیں، جس پر حاجی پتھر پھینکتے ہیں (دیکھیے جمرہ)۔ ذرا مشرق کو ہٹتے ہوئے بازار کے وسط میں جمرہ وسطٰی میں بھی ستون کا نشان ہے اور آخر میں اتنے ہی فاصلے پر تیسرا بھی ہے (جسے پہلا جمرہ کہتے ہیں)۔ تینوں کے درمیان ایک ایک دو دو فرلانگ کا فاصلہ ہے۔ جب ہم وادی کی آخری مشرقی حد پر پہنچتے ہیں تو راستے کے دائیں ہاتھ پر ایک خوبصورت مسجد ہے جسے مسجد الخیف کہتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع میں یہیں نماز پڑھائی تھی۔ موجودہ حکومت (شاہ فہد) نے اسے دوبارہ تعمیر کیا ہے، اب یہ مسجد مکمل طور پر ائر کنڈیشنڈ اور پہلے سے کہیں زیادہ وسیع و عریض ہے۔

منٰی کی سب سے زیادہ قابل توجہ خصوصیت یہ ہے کہ یہاں کے عام حالات میں بے حد تفاوت ہے جس کا مقدسی نے بھی ذکر کیا ہے، یعنی سال کے زیادہ حصے میں تو یہ بازار عام طور پر خالی اور خاموش رہتے ہیں اور ایام حج (۹ تا ۱۳ ذوالحجہ) میں حاجیوں کی بھیڑ بھاڑ اور چہل پہل اتنی زیادہ ہو جاتی ہے کہ لاکھوں آدمیوں کی یہاں چہل پہل نظر آتی ہے۔ اس وادی کا چپہ چپہ اس وقت خیموں سے بھرپور ہوتا ہے جس میں حاجی لوگ رات بسر کرتے ہیں۔ مقدسی یہاں کے عمدہ عمدہ مکانوں کا بھی ذکر کرتا ہے جن کی تعمیر میں ساگوان کی لکڑی اور پتھر استعمال ہوا ہے۔ اس شہر میں مستقل آبادی قائم نہ ہونے کی شاید بڑی وجہ یہاں کی ایام حج کی مصروفیات ہیں۔ (کتب تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ یہاں زمانۂ جاہلیت میں بازار لگتا تھا۔ جاہلیت میں عرب یہاں جمع ہو کر اپنے آباء کی بڑائی اور بزرگی بیان کیا کرتے تھے)۔ پتھر پھینکنے یعنی رجم کی رسم بہت قدیم ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان کے مطابق منٰی کا تمام رقبہ قربانی کی جگہ ہے۔

اسلامی شریعت کے مطابق ان تمام لوگوں کو جو مکہ میں ۸ ذوالحجہ کو پہنچتے ہیں شہر سے ایسے وقت روانہ ہو جانا چاہیے کہ وہ ظہر کی نماز منٰی میں پہنچ کر ادا کر سکیں اور وہاں نو تاریخ کو سورج نکلنے کے وقت تک قیام کریں اور اس کے بعد عرفات جائیں، عرفات اور مزدلفہ [رک بآں] میں مناسک حج ادا کرنے کے بعد وہ سورج نکلنے سے پہلے دس تاریخ کو منٰی میں دوبارہ پہنچ

جاتے ہیں تاکہ وہاں یوم الاضحیٰ یا یوم النفر منائیں (زمانۂ جاہلیت میں اسلامی طریق کے برخلاف عرفات سے واپسی سورج نکلنے کے بعد ہوتی تھی)۔ یہاں حج کی آخری رسوم ادا کی جاتی ہیں، یعنی قربانی، موتراشی، ناخن تراشی اور سنگ اندازی۔ مکہ جاکر خانہ کعبہ کا فرض طواف ادا کرنا ان میں رمی کا شروع کرنا سب سے مقدم ہے۔

حج کی تکمیل منٰی کے سہ روزہ قیام یا ایام تشریق یعنی ۱۱، ۱۲، ۱۳ ذوالحجہ سے ہوتی ہے۔ باقی ماندہ احکام فقہ اور حدیث کی مستند کتابوں مثلاً فتح القدیر، در مختار، شرح لباب المناسک (ملا علی قاری)، صحیحین اور ان کی شروح میں ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

موسیٰؑ: کلیم اللہ، ایک جلیل القدر اور اولوالعزم نبی اور رسول۔

الجوالیقی کے مطابق لفظ موسیٰؑ اصل میں عبرانی زبان کے لفظ موشا سے ماخوذ ہے، جو مو (=پانی) اور شا (درخت) سے مل کر بنا ہے، کیونکہ حضرت موسیٰؑ درخت اور پانی کے پاس پائے گئے تھے۔ وہ ابو العلاء کا یہ قول بھی نقل کرتا ہے کہ میرے علم میں نہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں کسی عرب کا نام موسیٰ رکھا گیا ہو، اسلام آنے کے بعد ہی عرب اپنے بیٹوں کو تبرک کے طور پر اس نام سے موسوم کرنے لگے ہیں (المعرب، ص ۳۰۲)۔

ابن منظور کے مطابق موسیٰ معرب عبرانی لفظ ہے، جو مو (=پانی) اور سا (= درخت) سے، یا ماء (=پانی) اور ساج (=درخت) سے مل کر بنا ہے (لسان العرب، ۸: ۱۰۸)، یہ عبرانی لفظ موشی ہے، جس کے معنی ہیں نجات دہندہ اور یہ حضرت موسیٰؑ کا بچپن میں رکھا ہوا نام نہیں، بلکہ لقب ہے جو بعد میں ان کے کارناموں کی وجہ سے انھیں دیا گیا (*The Jewish Encyclopaedia*، ۹: ۵۱)۔

ولادت: حضرت یعقوبؑ اپنی اولاد سمیت جب مصر میں اپنے بیٹے حضرت یوسفؑ کے پاس آئے تو اس وقت وہاں مصر کے سولھویں خاندان کی حکومت تھی (عبدالوہاب النجار: قصص الانبیاء، ص ۲۰۲، بحوالہ مصری محقق اور ماہر اثریات احمد یوسف احمد انصاری)، جو ہیکسوس (Hyksos) یعنی چرواہے بادشاہ کہلاتے تھے، جنھیں عرب مورخین عمالقہ کہتے ہیں اور جو سامی النسل عرب تھے (سید سلیمان ندوی: ارض القرآن، ۱: ۱۵۱)۔

کچھ عرصے کے بعد مصر کے اٹھارھویں خاندان کی حکومت شروع ہوئی۔ اس کے ساتھ ہی رفتہ رفتہ آلِ یعقوب کے دن بدلنے لگے، آخر وہ فرعون تخت حکومت پر بیٹھا جس کے دور میں بنی اسرائیل پر مظالم کی انتہا ہوگئی اور اللہ تعالیٰ نے انھیں ان مظالم سے نجات دلانے کے لیے حضرت موسیٰؑ کو پیدا کیا (تفصیل کے لیے رک بہ فرعون)۔

جدید محققین اور ماہرین اثریات کا کہنا ہے کہ جس فرعون کے زمانے میں حضرت موسیٰؑ کی ولادت ہوئی وہ مصر کے فرعونی دور کے انیسویں خاندان کا بادشاہ رعمسیس ثانی (Ramases II) ہے، جو سیتی اول (Seti I) کا بیٹا تھا (*A History of Egypt*: J.H. Breasted، بار دوم، نیویارک ۱۹۵۰ء)۔

حضرت موسیٰؑ عمران کے گھر پیدا ہوے۔ چونکہ فرعون نے بنی اسرائیل کے لڑکوں کو ایک عرصے سے قتل کرنے کا سلسلہ شروع کیا ہوا تھا، لہٰذا بیٹے کی ولادت فرعون کے جاسوسوں سے زیادہ عرصہ مخفی نہ رہ سکتی تھی، لیکن اللہ تعالیٰ نے الہام یا کسی اور طریقے سے اس بچے کی والدہ ماجدہ کو بتا دیا کہ وہ اسے دودھ پلاتی رہے اور جب اسے یہ اندیشہ ہو کہ اب فرعونیوں کو اس کی خبر ہو سکتی ہے تو وہ بچے کو صندوق میں رکھ کر دریا میں ڈال دے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ تسلی بھی دی کہ بچے کو واپس آغوش مادر میں پہنچا دے گا اور اسے منصب رسالت پر سرفراز فرمائے گا (۲۰ [طٰہٰ]: ۳۷ تا ۳۹؛ ۲۸ [القصص]: ۸ تا ۲۰)۔ چنانچہ انھوں نے انھیں ایک صندوق میں رکھ کے دریا میں ڈال دیا، مگر مامتا کے ہاتھوں مجبور ہو کر اپنی بیٹی کو مامور کیا کہ وہ صندوق کے پیچھے پیچھے جائے اور نگاہ رکھے کہ وہ کدھر جاتا ہے (۲۸ [القصص]: ۱۱)۔ آخرکار دریا نے صندوق کو کنارے پر ڈال دیا، جہاں سے فرعون کی بیوی نے اسے اٹھا لیا، جب صندوق کو کھولا

گیا اور اس میں بچہ پڑا دیکھا تو اسے بچے پر رحم آیا اور وہ بچے کو قصر شاہی میں لے گئی اور قدرت نے ملکہ کے دل میں اس بچے کی محبت پیدا کر دی (۲۰ [طٰہٰ]: ۳۹) اور اس نے اسے پالنے کا ارادہ کر لیا اور (۲۸ [القصص]: ۹)۔ فرعون نے بیوی کی رائے کو قبول کر لیا' چونکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت یہ تھی کہ بچہ واپس اپنی والدہ کے پاس پہنچے' لہٰذا اللہ تعالیٰ نے ننھے موسیٰؑ کی طبیعت میں یہ بات ڈال دی کہ وہ کسی عورت کے دودھ کو منہ نہ لگائے اور پھر ایسے ہی ہوا۔ اس پر حضرت موسیٰؑ کی ہمشیرہ نے' جو صندوق کے پیچھے پیچھے کسی طرح محل کے اندر پہنچ گئی تھی' ایسی انا لانے کی پیشکش کی جو بچے کی خیر خواہ اور اس کے لیے قابل قبول ہو۔ فرعون کے گھر والوں نے' جو بہت سی اناؤں کو آزما کر عاجز آ گئے تھے فوراً" اس لڑکی کی بات کو مان لیا اور یوں حضرت موسیٰؑ اپنی والدہ ماجدہ کے پاس واپس آ گئے (۲۰ [طٰہٰ]: ۴۰؛ ۲۸ [القصص]: ۱۰ تا ۱۳)۔ چنانچہ حضرت موسیٰؑ کی تربیت فرعون کے محل میں ہونے لگی اور جب وہ سن بلوغت کو پہنچے تو نہایت قوی البنیہ اور بہادر جوان نکلے' قدرت نے زور بازو کے ساتھ ساتھ انہیں قوت فکر بھی بخشی تھی (۲۸ [القصص]: ۱۴)۔

مدین کی طرف ہجرت: پھر اللہ تعالیٰ کی مشیت یہ ہوئی کہ موسیٰؑ کو فرعون کی تربیت سے الگ کر کے کسی مؤمن کی صحبت میں پہنچایا جائے تاکہ ان کی فطرت کا انشراح درجہ کمال کو پہنچ جائے اور وہ علم اور ہدایت میں کامل ترین انسان بن جائیں' جس میں فرعونوں کے ساتھ معاشرت مانع تھی' چنانچہ اللہ جل شانہ نے اس کے لیے ایک تقریب بہم پہنچائی (شاہ ولی اللہ دہلوی: تاویل الاحادیث' ص ۹۹ تا ۱۰۰)۔ وہ ایک دن بے وقت محل سے باہر نکل کر جا رہے تھے کہ دیکھا دو آدمی آپس میں جھگڑ رہے ہیں جن میں ایک ان کی قوم کا ہے اور دوسرا دشمن' یعنی فرعونی ہے (المسعودی: اخبار الزمان' ص ۲۳۳)۔ اسرائیلی نے حضرت موسیٰؑ سے فریاد کی' چنانچہ حضرت موسیٰؑ نے اس فرعونی کے ایک گھونسا مارا' جس کی تاب نہ لا کر فرعونی وہیں ڈھیر ہو گیا۔ حضرت موسیٰؑ جن کا ارادہ محض تادیب کرنے کا تھا نہ کہ قتل کا' سخت پشیمان ہوئے اور دل میں کہنے لگے کہ بلاشبہ یہ شیطان کی کارستانی ہے' کہ وہی انسان کو ایسے غلط کاموں پر اکساتا ہے' چنانچہ اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کیا اور مغفرت کے خواستگار ہوئے۔ اللہ تعالیٰ نے مغفرت عطا کر دی' جس پر شکرانِ نعمت کے طور پر' موسیٰؑ نے اللہ تعالیٰ سے وعدہ کیا کہ وہ آئندہ کسی مجرم کی مدد نہیں کریں گے۔

اگلے دن حضرت موسیٰؑ گزشتہ روز کے واقعے کی وجہ سے سہمے ہوئے اور ہر طرف خطرہ بھانپتے ہوئے شہر میں پھر رہے تھے کہ دیکھیں کیا ہوتا ہے کہ ناگہاں دیکھا کہ وہی اسرائیلی ایک فرعونی سے لڑ رہا ہے۔ جب اسرائیلی نے حضرت موسیٰؑ کو دیکھا تو اپنی مدد کے لیے پکارا۔ پہلے تو حضرت موسیٰؑ نے اپنے ہم قوم کو یہ کہہ کر تہدید کی کہ تو تو بڑا ہی بہکا ہوا آدمی ہے۔ روزانہ کسی نہ کسی سے جھگڑتا رہتا ہے اور اس کے بعد اس فرعونی کو الگ کرا دینے کی غرض سے ہاتھ بڑھایا ہی تھا کہ وہ اسرائیلی یہ سمجھ کر کہ چونکہ اسے ڈانٹا ہے' لہٰذا لازمی طور پر اس کو مارنے کے لیے ہاتھ بڑھایا ہے فوراً" چیخ اٹھا: اے موسیٰؑ کیا! آج تو مجھے اسی طرح قتل کرنے لگا ہے جس طرح تو کل ایک شخص کو قتل کر چکا ہے (۲۸ [القصص]: ۱۵ تا ۱۹؛ نیز دیکھیے خروج' ۲: ۱۱ تا ۱۴)۔

اس طرح فرعونی کا قتل' جو اب تک پوشیدہ تھا' ظاہر ہو کر مشہور ہو گیا اور فرعونی لوگ مشتعل ہو کر فرعون کے دربار میں پہنچ کر انتقام کا مطالبہ کرنے لگے' اس دوران میں ایک مخلص حضرت موسیٰؑ کے پاس آیا اور صورت حال کی اطلاع دے کر مشورہ دیا کہ وہ فوراً شہر چھوڑ جائیں۔ حضرت موسیٰؑ اس آدمی کے مشورے کو قبول کر کے ڈرتے ہوئے شہر سے نکل کھڑے ہوئے اور اس بے بسی اور گھبراہٹ کے عالم میں انہوں نے اپنے پروردگار کی طرف رجوع کیا اور دعا کی: اے میرے پروردگار مجھے اس ظالم قوم سے نجات دلا (۲۸ [القصص]: ۲۰ تا ۲۱؛ نیز دیکھیے خروج' ۲: ۱۵)۔

بالآخر کئی روز کی تھکا دینے والی مسافت کے بعد حضرت موسیٰؑ مدین یا مدیان کے قبیلے میں پہنچ گئے' جو بحر قلزم کے مشرقی کنارے اور عرب کے مغربی شمال میں ایسی جگہ آباد تھا جسے شام سے متصل حجاز کا آخری حصہ کہا جا سکتا ہے (مدین کے بارے میں دیکھیے یاقوت الحموی: معجم البلدان)۔ یہ بستی مصر

سے آٹھ منزل پر واقع تھی (الطبری: تاریخ، ۱: ۲۰۵).

مدین میں حضرت موسیٰؑ نے ایک بزرگ (شیخ کبیر) کی سرپرستی میں ۸ یا دس سال بسر فرمائے جن کا نام روایات میں حضرت شعیبؑ آتا ہے، مگر قرآن حکیم میں ان کا نام مطلق مذکور نہیں۔ یہ شیخ کبیر، جو بعد میں حضرت موسیٰؑ جیسے جلیل القدر نبی مرسل کے خسر بنے، ایک مومن اور صالح بزرگ تھے، چنانچہ حضرت موسیٰؑ مدین میں ایک چرواہے کی زندگی بسر کرنے لگے تاآنکہ مدت موعودہ مدت (آٹھ یا دس سال) پوری ہو گئی۔

منصب رسالت پر سرفرازی: بہرحال جب آزمائشوں کی بھٹی سے گزرنے کے بعد حضرت موسیٰؑ اس منصب جلیل پر سرفراز کیے جانے کی قابلیت میں کامل ہو گئے جس کے لیے انھیں شروع حیات سے لے کر اب تک تیار کیا جا رہا تھا (۲۰ [طٰہٰ]: ۴۰ تا ۴۱) تو ایک روز حضرت موسیٰؑ اپنے اہل و عیال سمیت بھیڑ بکریاں چراتے چراتے مدین سے بہت دور کوہ سینا کی طرف نکل گئے، جو مصر کو جانے والے راستے پر واقع تھا اور رات پڑ گئی، رات ٹھنڈی تھی، لہٰذا سردی سے بچاؤ کے لیے آگ کی جستجو پر مجبور ہوے۔ اتنے میں سامنے وادی ایمن میں نگاہ دوڑائی تو ایک شعلہ چمکتا ہوا دکھائی دیا، جسے ان کی اہلیہ نہ دیکھ پائیں، اس لیے اپنی اہلیہ سے کہا، تم یہیں رہو، میں نے آگ دیکھی ہے، شاید اس میں سے تمھارے لیے ایک آدھ انگارہ لے آؤں جس سے تم تاپ سکو یا اس آگ پر مجھے کوئی رہنما مل جائے (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۰؛ ۲۷ [النمل]: ۷؛ ۲۸ القصص: ۲۹) جب قریب پہنچے تو اچانک ایک آواز آئی، اے موسیٰؑ یہ میں ہوں تمھارا پروردگار، سب جہان والوں کا پالنے والا، زبردست و دانا اللہ، (۲۰ [طٰہٰ] ۱۱، ۱۲ و ۲۷ [النمل]: ۸ تا ۹؛ ۲۸ [القصص]: ۳۰، نیز دیکھیے خروج، ۳: ۱ تا ۵، اس آگ کی حقیقت اور ندائے الٰہی کی بابت، کہ آیا اللہ تعالیٰ نے خود براہ راست کلام فرمایا یا فرشتوں کی وساطت سے، بحث کے لیے دیکھیے کتب تفسیر میں مذکورہ بالا آیات کی تفسیر، نیز دیکھیے ابن تیمیہ: مسئلۃ الکلام، ۲۷).

اس موقع پر حضرت موسیٰؑ کو عصا کے اژدہا بن جانے اور ید بیضا کے دو معجزے عطا کیے گئے (تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۰ [طٰہٰ]: ۱۷ تا ۲۳، نیز دیکھیے خروج، ۴: ۱ تا ۷)، حضرت موسیٰؑ کو یہ بھی جتا دیا گیا کہ یہ منجملہ ان نو معجزات کے ہیں جن کے ساتھ تمھیں مشن پر بھیجا جا رہا ہے (۲۷ [النمل]: ۱۲)۔ اب حضرت موسیٰؑ کو فرعون کی طرف جانے کو کہا گیا تو حضرت موسیٰؑ نے بعض عذرات پیش کرکے التجا کی کہ رسالت کا منصب ان کے بھائی ہارونؑ کو بھی دے دیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر طرح تسلی دی، زبان کی قوت اور ہمت کی بلندی بخشنے کے علاوہ حضرت ہارونؑ کو بھی منصب نبوت سے سرفراز کیا۔

قرآن حکیم نے فرعون اور اس کے امرا و رؤسا کے پاس حضرت موسیٰؑ کے جانے کے دو مقاصد بیان کیے ہیں: (۱) بنی اسرائیل کی رہائی اور انھیں مصر سے باہر نکال لے جانا (دیکھیے ۷ [الاعراف]: ۱۰۵)؛ (۲) فرعون اور اس کے امرا و رؤسا کو راہ راست دکھانا، شاید کہ وہ نصیحت پکڑ لیں (دیکھیے ۱۰ [یونس]: ۷۸)، فرعون، ہامان، قارون اور سلطنت فرعونی کے اکابر و اشراف، جنھیں قرآن مستکبرین بتاتا ہے، سے مراد وہ لوگ ہیں جو سیاسی، سماجی اور معاشی طور پر مقتدر تھے اور بنی اسرائیل یا عباد اللہ سے مراد صرف آل یعقوبؑ نہیں۔

حضرت موسیٰؑ کی فرعون کو دعوت و تبلیغ: حضرت ہارونؑ کو بھی مذکورہ مشن کی انجام دہی کے لیے حضرت موسیٰؑ کے معاون کی حیثیت میں منصب نبوت عطا ہو چکا تھا۔ یہ فرعون، جس کے پاس حضرت موسیٰؑ اپنے بھائی ہارون سمیت دعوت و تبلیغ کے لیے گئے جدید محققین اور مورخین کے مطابق رعمسیس ثانی کا بیٹا منفتاح ثانی Meneptah II تھا (دیکھیے مثلاً G. Maspero: *History of Egypt*، ۵: ۲۷۴).

حضرت موسیٰؑ اپنے بھائی کے ہمراہ فرعون کے دربار میں پہنچے اور اسے وعظ و نصیحت فرمائی، مگر اس نے حضرت موسیٰؑ کو، معاذ اللہ، دیوانہ اور پاگل قرار دے دیا (۲۶ [الشعرآء]: ۲۷)۔ حضرت موسیٰؑ نے جب دیکھا کہ فرعون معقولیت اختیار کرنے کے بجائے اب طاقت کے استعمال پر اتر آیا ہے تو انھوں نے اپنا عصا پھینکا جو یکایک ایک صریح اژدہا بن گیا، پھر اپنا ہاتھ (بغل سے) کھینچا تو وہ سب دیکھنے والوں کے لیے چمک رہا تھا (۷ [الاعراف]: ۱۰۷ تا ۱۰۸؛ ۲۶ [الشعرآء]: ۳۲ تا ۳۳)۔ یہ دو معجزے دیکھنے کے بعد فرعون نے اپنے اعیان سلطنت کو مخاطب کرکے کہا

"یہ شخص یقیناً" ماہر جادوگر ہے، چاہتا ہے کہ اپنے جادو کے زور سے تم کو تمہارے ملک سے نکال دے، اب بتاؤ تمہارا کیا مشورہ ہے؟ (۲۶[الشعراء]: ۳۴، ۳۵)۔ انہوں نے مصر کے تمام ماہر جادوگروں کو حضرت موسیٰؑ کے بالمقابل لانے کا مشورہ دیا (۷ [الاعراف]: ۱۱۱ تا ۱۱۲؛ ۲۶[الشعراء]: ۳۶ تا ۳۷)۔

اس پر فرعون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جادوگروں کا مقابلہ کرنے کے لیے کوئی دن مقرر کرنے کو کہا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے قومی جشن کے دن مقابلہ کرنا منظور کر لیا۔ فرعون کو کیا تامل ہو سکتا تھا، اس نے فوراً قبول کر لیا (۲۰ طٰہٰ: ۵۹) اور پھر اپنے اعیان سلطنت کو حکم دیا کہ تمام ماہر جادوگروں کو میرے پاس لا جمع کرو (۱۰[یونس] ۷۹)، چنانچہ مقررہ دن کو تمام ماہر جادوگر جمع کر دیے گئے (۲۰ [طٰہٰ] ۶۰؛ ۲۶ [الشعراء] ۳۸)۔

جادوگر فرعون کے دربار میں مقررہ دن دونوں کا مقابلہ ہوا۔ جادوگروں نے اپنی لاٹھیاں اور رسیاں پھینک کر انھیں سانپ بنایا۔ جس کے بعد موسیٰ علیہ السلام نے اپنا عصا زمین پر ڈالا، جو خوفناک اژدھا بن کر سب کو نگل گیا اور جب موسیٰ علیہ السلام نے اسے چھوا تو وہ دوبارہ لاٹھی بن گیا، چنانچہ جو حق تھا وہ حق ثابت ہوا اور جو کچھ انہوں نے بنا رکھا تھا وہ باطل ہو کر رہ گیا۔ فرعون اور اس کے ساتھی مقابلے میں مغلوب ہوئے اور فتح مند ہونے کے بجائے الٹے ذلیل ہوئے (۷ [الاعراف]: ۱۱۸ تا ۱۱۹)۔

اس اظہار حق سے جادوگروں کو یقین ہو گیا کہ حضرت موسیٰؑ جادوگر نہیں بلکہ اللہ کے نبی ہیں، چنانچہ وہ سب بے اختیار سجدے میں گر پڑے اور بول اٹھے کہ مان گئے ہم رب العالمین کو موسیٰؑ اور ہارونؑ کے رب کو (۷ [الاعراف]: ۱۲۰ تا ۱۲۲)۔

فرعون اس پر آگ بگولا ہو گیا چنانچہ اس نے دھمکی دی۔ کہ وہ ان (جادوگروں) کو بدترین طریقے پر اذیتیں دیکر ہلاک کرے گا۔ مگر جادوگروں پر اس کا کوئی اثر نہ ہوا۔ اور وہ اپنے ایمان پر ثابت قدم رہے (۷ [الاعراف]: ۱۲۶)۔

آیات تسعہ کا ظہور: عصا اور ید بیضا کے دو معجزوں (آیات) کے ساتھ حضرت موسیٰؑ کی پیہم دعوت و تبلیغ اور خود فرعون کے خاندان سے تعلق رکھنے والے ایک مرد مومن کے وعظ و تلقین کا بھی فرعون اور اس کے امرا و روسا پر کچھ اثر نہ ہوا، بلکہ ان کی طرف سے بنی اسرائیل پر مظالم میں اضافہ ہو گیا تو اب وقت آگیا تھا کہ کل نو آیات میں سے، جن کا ذکر اعطائے نبوت کے وقت کیا گیا تھا (دیکھیے ۲۷ [النمل]: ۱۲) بقیہ سات آیات بھی فرعونیوں کو دکھا دی جائیں، شاید کہ ان کے ذریعے ہی وہ کچھ نصیحت پکڑ لیں، چنانچہ اس کے بعد تابا" تھوڑے وقفے سے سات آیات، یعنی قحط (غلے کی کمی)، وبا، طوفان، ٹڈی، جوؤں، مینڈک، اور خون کا نزول ہوا (تفصیل کے لیے ان میں سے ہر عذاب پہلے عذاب سے الم ناکی میں بڑھ کر ہوتا، کہ شاید وہ (فرعونی) اپنی ہٹ دھرمی سے باز آجائیں، لیکن جب بھی کوئی عذاب نازل ہوتا تو فرعون اور اس کے اعیان سلطنت حضرت موسیٰؑ سے کہتے آپ اپنے پروردگار سے دعا کریں کہ وہ اس عذاب کو ختم کر دے، یہ عذاب ٹل گیا تو ہم راہ راست پر آجائیں گے، جب وہ عذاب دور کر دیا جاتا تو وہ پھر سرکشی کرنے لگتے (۷ [الاعراف]: ۱۳۴ تا ۱۳۵ [الزخرف]: ۴۸ تا ۵۰)۔

فرعونیوں کے حق میں حضرت موسیٰؑ کی بددعا اور ان کی تباہی: فرعون اور روسائے مصر کے رویے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اب ان کی اصلاح ممکن نہیں، چنانچہ حضرت موسیٰؑ نے ان سے مکمل طور پر مایوس ہو جانے کے بعد بارگاہ الٰہی میں ان کی تباہی و بربادی کے لیے دعا کی یہ جس پر اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی اور انھیں اس کی اطلاع بھی دے دی (۱۰ [یونس]: ۸۹)۔

چنانچہ ایک دن حضرت موسیٰؑ کو اللہ تعالیٰ نے وحی بھیجی کہ میرے بندوں کو لیکر رات کو چپکے سے نکل جا، تمہارا تعاقب کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت موسیٰؑ حکم الٰہی کی تعمیل کرتے ہوئے بنی اسرائیل کو راتوں رات مصر سے نکال کر لے گئے اور بحیرہ قلزم کے کنارے ڈیرے لگا دیے (نیز دیکھیے خروج، ۱۳: ۲۰، ۱۴: ۱ تا ۲)۔ ادھر فرعون اپنی فوجوں کے ہمراہ صبح ہوتے ہی ان کے تعاقب میں چل پڑا۔ جب دونوں گروہوں کا آمنا سامنا ہوا

تو حضرت موسیٰؑ کے ساتھی چیخ اٹھے: ہم تو پکڑے گئے (۲۶ [الشعراء]: ۶۰ تا ۶۱؛ نیز دیکھیے خروج، ۱۴: ۱۰ تا ۱۲)۔ حضرت موسیٰؑ نے یہ کہہ کر انھیں تسلی دی کہ گھبرانے کی ہرگز کوئی ضرورت نہیں، میرا پروردگار میرے ساتھ ہے، چنانچہ انھیں وحی کے ذریعے حکم ملا کہ اپنا وہ عصا سمندر پر ماریں۔ عصا مارنے سے یکایک سمندر پھٹ گیا اور اس کا ہر ٹکڑا ایک عظیم الشان پہاڑ بن گیا (۲۶ [الشعراء]: ۶۳)۔ جس میں سے حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے ساتھیوں سمیت دوسری جانب چلے گئے۔ فرعون نے جب حضرت موسیٰؑ اور بنی اسرائیل کو یوں سمندر پار کرتے ہوئے دیکھا تو وہ بھی ان کے پیچھے پیچھے اپنے لشکر سمیت چل پڑا، حضرت موسیٰؑ اور بنی اسرائیل بحفاظت و سلامت سمندر پار کر گئے اور فرعون اپنے لشکر سمیت غرق ہو گیا (دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۵۰؛ ۷ [الاعراف]: ۱۳۶، ۱۰) اور اس کے ساتھ اس کا سارا فوجی ساز و سامان بھی غرق ہو گیا (دیکھیے خروج، ۱۴: ۷ تا ۹)۔ فرعون جب ڈوبنے لگا تو بول اٹھا: میں نے مان لیا کہ خداوند حقیقی اس کے سوا کوئی نہیں ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے اس قول ایمان کو رد کر دیا (۱۰ [یونس]: ۹۰ تا ۹۲)۔ اس فرعون کی لاش آج تک بھی قاہرہ کے عجائب گھر میں موجود ہے (دیکھیے عبدالوہاب نجار: کتاب مذکور، ص ۲۰۳) اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے مطابق نشان عبرت بنی ہوئی ہے۔

بعد ازاں حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے ہمراہ صحرائے سینا میں داخل ہو گئے۔ ان کی منزل مقصود ارض فلسطین اور القدس الشریف کا علاقہ تھا لیکن جب ان کی قوم نے اپنے پیغمبر کے حکم پر جہاد و قتال سے روگردانی کی تو اللہ تعالیٰ نے چالیس سالوں تک ان پر اس صحراء سے نکلنا حرام کر دیا۔ اسی صحرا نوردی کے دوران بچھڑے کی پرستش، عطائے تورات، ہلاکت قارون، ذبح بقرہ اور حضرت ہارون و موسیٰ علیہما السلام کی وفات کے واقعات پیش آئے۔ جن کا ذکر قرآن کریم نے بتفصیل کیا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کے وصال کے بعد ان کے شاگرد و جانشین حضرت یوشعؑ کے زمانے میں بنی اسرائیل کو صحرا نوردی سے آزادی ملی۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کی بشارت: حضرت موسیٰؑ نے اپنے آخری ایام میں اپنی قوم کو خطاب کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت و رسالت کی بشارت دی تھی اور ان کو آپؐ کا اتباع کرنے کی تلقین کی تھی۔ یہ پیشگوئی اس وقت بھی تورات میں مذکور ہے۔

حضرت موسیٰؑ کی کتاب و شریعت: اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کو کتاب، یعنی تورات، عطا کی، جس میں تمام شرعی احکام کی وضاحت کر دی گئی تھی اور وہ بنی نوع انسان کے لیے رشد و ہدایت کا سرچشمہ اور رحمت تھی (۶ [الانعام]: ۱۵۴؛ ۱۱ [ہود]: ۱۷؛ ۴۶ [الاحقاف]: ۱۲) اور حق و باطل میں فرق کرنے والی تھی (۲۱ [الانبیاء]: ۴۸)۔ موجودہ بائبل کی پہلی پانچ کتابوں کو تورات یا عہد نامۂ قدیم کہا جاتا ہے، لیکن یہ اصل تورات نہیں، بلکہ اس کی محرف و ترمیم شدہ شکل ہے، جس کی گواہی خود اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں دی ہے (دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۷۵، ۷۸؛ ۳ [آل عمران]: ۷۸؛ ۴ [النساء]: ۴۶)، اور متعدد مقامات پر قرآن مجید نے ان تحریفات وغیرہ کی نشان دہی اور تصحیح بھی کی ہے (تفصیلی مباحث کے لیے دیکھیے: رحمت اللہ کیرانوی: اظہار الحق، بمواقع عدیدہ، نیز رک بہ تورات)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مَوْلِد: (ع)، یا مولود (جمع: موالید): کسی شخص کی جائے ولادت، یوم ولادت، یا جشن (سالگرہ)، بالخصوص حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سالگرہ کا دن (مولد النبی)۔ اسلام ایک سادہ مذہب ہے اور اس نے ہر موقع پر اسراف و تبذیر سے بچنے اور سادگی کی تلقین کی ہے، چنانچہ اس بنا پر اسلام نے سال میں صرف دو تہوار رکھے ہیں: عید الفطر اور الاضحیٰ، چونکہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات اقدس اسلام میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ اس بنا پر آپؐ اہل اسلام کی جملہ عقیدتوں کا مرکز ہیں۔ محبت و شیفتگی کے اسی والہانہ جذبے کے تحت عید میلاد کا تصور اختراع ہوا، جو ابتدا میں نہایت سادگی سے منایا جاتا تھا، مگر رفتہ رفتہ اس دن کے ساتھ بہت سی رسوم کو مخصوص کر لیا گیا اور آہستہ آہستہ اس نے ایک تہوار کی سی حیثیت اختیار کر لی۔ گو بعض مسلم جماعتیں

ان رسوم کو بدعت قرار دیتے ہیں، مگر عملاً پوری دنیاے اسلام میں اس روز خوشی اور مسرت کا سماں ہوتا ہے، تاہم محتاط اہل علم نے اس دن کو منانے میں خرافات سے باز رہنے اور نیک امور میں سبقت دکھانے پر زور دیا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جاے پیدائش تمام مسلمانوں کے نزدیک محترم اور متبرک مقام ہے۔ یہ مقام ابتدا یعنی پہلی صدی ہجری میں اپنی اصل حالت میں ایک مکان اور گھر کے طور پر برقرار رہا تا آنکہ ہارون الرشید کی والدہ خیزران (م ۱۷۳ھ) نے اسے ایک زیارت گاہ بنا دیا۔ لوگ اظہار عقیدتمندی و حصول برکات کے لیے آپ کے مولد کی زیارت بھی کرنے لگے۔ وقت گزرنے کے ساتھ اس بڑھتی ہوئی عقیدتمندی کا اظہار باقاعدہ طور پر شاندار اور مناسب تعمیر کی صورت میں بھی ہو گیا (ابن جبیر، طبع Wright، ص ۱۱۳ و ۱۶۳، ۱: ۱۰۶)۔ اب یہاں ایک کتاب خانہ (لائبریری) قائم ہے۔

مرور ایام سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جشن ولادت کے لیے نئی اور خاص رسوم وضع کر لی جو مکان و زمان کے مختلف اختلافات کے باوجود ہر جگہ مماثل و مشابہ خصوصیات رکھتی ہیں۔ انھیں کے مجموعہ کو مولد النبی (یا میلاد النبی) کہا جاتا ہے۔ مصر میں مولد النبی منانے کی ابتدا کا پتا فاطمیوں کے عہد کے وسط یا اس کے بعد کے زمانے سے چلتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وزیر الافضل کے زمانۂ وزارت (۴۸۷ھ تا ۵۱۵ھ) میں چار مولد بند کر دیے گئے تھے، لیکن اس کے تھوڑی مدت بعد ہی اپنی پرانی شان و شوکت کے ساتھ دوبارہ جاری ہو گئے (مقریزی: الخطط، ۱: ۴۹۰؛ اس تہوار کی تفصیلات کے لیے دیکھیے ۱: ۴۳۳ ببعد)۔ اس وقت تک یہ تقریب دن کی روشنی میں منائی جاتی تھی اور اس عہد میں عملاً فقط شہر کے علما اور سرکاری عہدے دار ہی حصہ لیا کرتے تھے (دیکھیے کتاب مذکور، ۲: ۳۸۹)۔ مواعظ کے موضوع کے متعلق ہمیں اتنا معلوم ہے کہ یہ تقریباً اسی قسم کے ہوتے تھے جب شب معراج کو کیے جاتے ہیں اور غالباً تقریب کے موقع محل کے مطابق ہوتے تھے۔

مولد میلاد کی تقریب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حسن عقیدت کے اظہار کا بہترین ذریعہ عموماً تمام عالم اسلام میں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ ہر زمانے میں اس رسم کی مخالفت بھی ہوئی ہے۔ یہ مخالفت اربل کے تہوار کے ساتھ ہی شروع ہو گئی تھی (السیوطی: حسن المقصد فی عمل المولد)۔ متشدد مالکی ابن الحاج (م ۷۳۷ھ) بڑی شدت کے ساتھ اس کو بدعت کہتا ہے (کتاب المدخل، مطبوعہ ۱۳۲۰ھ، ۱: ۱۵۳ ببعد)۔

مآخذ: ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے: (۱) محمد توفیق البکری: بیت الصدیق، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ص ۳۰۳ ببعد؛ (۲) السخاوی: التبر المسبوک، بولاق ۱۸۹۶ء، ص ۱۳ ببعد؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، بیروت ۱۹۷۱ء، ۴: ۱۱۳ ببعد۔

○

مَوْلَوِیَّہ: (ترکی تلفظ: Mewlewiya)، درویشوں کا ایک سلسلہ، جسے مغربی مصنف پاے کوبی کرنے والے یا چکر کھانے والے درویش کہتے ہیں۔

سلسلے کی ابتدا: سلسلۂ مولویہ کا نام لفظ مولوی (= مولائی)، مولانا (رک بآں) سے ماخوذ ہے۔ یہ امتیازی لقب خاص طور پر مولانا جلال الدین رومی کو ترکی مصنفین، مثلاً سعد الدین اور طوی نے دیا تھا (جن کا حوالہ ذیل میں دیا گیا ہے)۔ مناقب العارفین کی رو سے یہی لقب ان کے والد نے انھیں دیا تھا اور ان ہی سے یہ سلسلہ طریقت شروع ہوا۔ اسی کتاب (۱: ۱۶۴) سے پتا چلتا ہے کہ ان کے پیروؤں نے بھی اسی بنا پر مولوی کا لقب اختیار کر لیا اور یہ بھی حقیقت ہے کہ ۶۸۷ھ اور ۸۰۶ھ میں مثنوی کے نقل نویسوں نے اپنے آپ کو اسی لقب سے ملقب کیا (طبع Nicholson، ۱: ۷ و ۳: ۱۱)، تاہم ابن بطوطہ، جو قونیہ میں ۷۰۶ھ کے بعد گیا، لکھتا ہے کہ ان لوگوں کو "جلالیہ" کہتے تھے اور لفظ "مولوی" کا استعمال مناقب میں گاہے گاہے عالم دین کے معنی میں ہوتا ہے، جیسا کہ عام طور پر برعظیم پاک و ہند میں مروج ہے۔ اس تصنیف میں یہ بتایا گیا ہے کہ بدر الدین گہرتاش (ایک تاریخی شخصیت، جس کا ذکر ابن بی بی نے سلاجقۂ ایشیاے کوچک کے سلسلے میں کیا ہے) نے قونیہ میں ایک مدرسہ مولانا جلال الدین رومی کے والد کے لیے بنایا

تھا' جو مولانا جلال الدین نے ورثے میں پایا' لیکن مناقب (مصنفہ شمس الدین احمد الافلاکی' ۷۵۴ ! ۷۱۸ھ) میں سہو زبانی اور مبالغہ آمیزی کی اتنی مثالیں ہیں کہ اس کے بیانات کو صحیح ماننے میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔

یورپی نام (ناچے کوداں درویش) کی وجہ تسمیہ اس سلسلے کا حلقہ ذکر ہے۔ اس حلقے کا طریقہ یہ ہے کہ درویش اپنے دائیں پاؤں کو جما کر مختلف سازوں کی' تال اور سر کے مطابق پاکوبی کرتے ہیں۔ مولانا جلال الدینؒ کا دعویٰ تھا کہ انھوں نے اس طریقۂ ذکر کو ترقی دی ہے' لیکن وہ اس کے مخترع ہونے سے انکار کرتے تھے (مناقب' ۲: ۷۹)۔

اصولی طور پر پاے کوبی اور ساز و نغمہ کا چولی دامن کا ساتھ ہے (الاغانی' ۱۰: ۱۲۴) اور اسی طرح شاعری کا بھی (ارشاد الاریب' ۵: ۱۳۱' س ۱۱)' لیکن درویشوں کا ایک پاؤں جما کر چکر کھانے کا مقصد تو پاے کوبی اور ترنم سے سرور حاصل کرنے کے بجاے دوران سر پیدا کرنا زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ اس کے اختیار کرنے کی جو مختلف وجوہ دی گئی ہیں ان میں سے سب سے زیادہ دلچسپ وجہ وہ ہے جو مناقب (۱: ۱۹۰) میں درج ہے اور مولانا جلال الدینؒ کی بیان کی ہوئی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ پاے کوبی ایشیاے کوچک کے دلدادگان فرح و نشاط کے لیے ذریعہ تالیف قلوب تھا تاکہ وہ اس سے دین حق کی طرف مائل ہوں۔ یہ نظریہ کہ یہ چکر کھانا اجرام فلکیہ کی حرکت کی نقل تھا' مثنوی میں ملتا ہے اور یہی خیال اس سے بہت پہلے کے رسالہ ابن طفیل (قاہرہ ۱۹۲۲ء' ص ۷۵) میں ملتا ہے' جہاں اس کی حال آور کیفیت پیدا کرنے کی صلاحیت پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ مناقب میں ذکر آیا ہے کہ درویش اس قسم کی پاے کوبی کئی کئی دن تک شب و روز برابر جاری رکھ سکتے تھے' لیکن اصل ذکر صرف ایک گھنٹے کے قریب (بیچ میں تھوڑے وقفے کے ساتھ) جاری رہتا تھا۔

مناقب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ سلسلہ مولویہ کے پیروؤں کو پاے کوبی اور سرود کی اباحت کے باعث اکثر اوقات فقہا کی جانب سے سزا دلائی جاتی تھی' کیونکہ وہ اسے مسیحیوں کے طریق عبادت کے مشابہ قرار دیتے تھے۔ موجودہ زمانے میں سلسلہ مولویہ کی اس لیے عزت کی جاتی ہے کہ انھوں نے ارمنوں کے قتل عام کی مزاحمت کی تھی' لیکن اس کے وجوہ و اسباب سیاسی تھے اور اس کی کوئی دینی و روحانی بنیاد نہ تھی۔

سلسلہ نشر و اشاعت: مناقب (۲: ۲۳۳) کی رو سے قونیہ کی حدود سے باہر سلسلہ مولویہ کی نشر و اشاعت کا سہرا مولانا جلال الدینؒ کے فرزند اور دوسرے جانشین سلطان بہاء الدین ولد کے سر ہے جنھوں نے "ایشیاے کوچک کو اپنے کارکنوں سے بھر دیا"' تاہم ابن بطوطہ (۲: ۲۸۲) کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس سلسلے کے پیرو قونیہ کی حدود سے باہر کچھ زیادہ نہ تھے اور یہ تحریک ایشیاے کوچک تک ہی محدود تھی۔ سلیم اول جب ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں ایرانیوں (؟) کا تعاقب کرتے ہوئے قونیہ میں سے گزرا تو اس نے شیخ الاسلام کی تحریک پر مولوی خانہ کے تباہ کرنے کا حکم دے دیا' لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ کر دیا گیا' تاہم اس سے سلسلے کے پیشوا کی مذہبی اور ذاتی قدر و منزلت کو بڑا صدمہ پہنچا۔ اس بات کے ثبوت میں کہ سولھویں صدی کے آخری زمانے میں قونیہ کے بزرگ صوفیہ کی حکومت عثمانیہ کی نظر میں بڑی قدر و منزلت تھی' ان مزاروں کی فہرست ہی کافی ہے جن کی ۱۵۵۴ء میں سید علی کپودان نے زیارت کی اور اس کا آغاز مولانا جلال الدین رومی' ان کے والد بزرگوار اور ان کے بیٹے کے مزاروں سے کیا (تاریخ جیچوی' ۱۲۸۳ھ' ۱: ۳۷۱)۔ بہرحال اسی زمانے میں ایشیاے کوچک کے مختلف شہروں میں سلسلہ مولویہ کے سلسلے کی موجودگی ثابت ہوتی ہے (رک بہ مولویہ' در آ آ' بذیل مادہ)۔

۴ ستمبر ۱۹۲۵ء میں اتاترک کے ایک فرمان شاہی کی رو سے ترکیہ کے تمام تکیے بند کر دیے گئے اور قونیہ کے مولوی خانے کا کتاب خانہ شہر کے عجائب خانے میں منتقل کر دیا گیا (Oriente Moderno' ۱۹۲۵ء' ص ۳۵۵ و ۱۹۲۶ء' ص ۵۸۴)۔

سلسلے کے مناسک و رسوم: اس کی تفصیل کثیر التعداد سیاحوں نے بیان کی ہے۔ درویشوں کا لباس یہ تھا: ایک کلاہ' جسے سکہ کہتے تھے' ایک لمبا لبادہ بغیر آستین کے' جسے تنورہ کہتے

تھے' ایک آستینوں والی صدری' جسے دست گل کہتے تھے' ایک کربند جسے الف لام کہا جاتا تھا' ایک چغہ آستین دار' جو خرقہ کہلاتا تھا اور جسے کندھے پر ڈالے رہتے تھے۔ بقول Lukach (قبرص میں) "ایک ارغوانی رنگ کا چغہ گہرے سبز رنگ کے جبے پر پہنا جاتا تھا۔ اسی مصنف کی تحریر کے مطابق (جو قونیہ کے ذکر میں ہے) ان کے ہاں چھ آلات موسیقی مستعمل تھے: بانسری' ستار' رباب' ڈھول' طنبورہ اور چھوٹا کوئی اور ساز۔ Cuinet نے چار آلات کا ذکر کیا ہے' جن میں سے تین تو مذکورہ بالا بیان کے مطابق ہیں اور چوتھا "مطلبا" یا عام فہم زبان میں "زِل" ہے' جو ایک قسم کا چھوٹا مجیرا (جھانجھ) ہوتا تھا۔ براؤن تین ساز بتاتا ہے' یعنی بانسری' رباب اور ڈھولک۔ Hurtmann نے مذکورہ ساز بانسری' اور طنبورہ بتاتے ہیں۔ قونیہ میں' بقول Lukach' حلقہ ذکر مہینے میں دوبارہ بعد نماز جمعہ منعقد ہوتا تھا۔ قسطنطنیہ میں' جہاں بہت سے تکیے تھے' یہ حلقہ ہائے ذکر اکثر منعقد ہوتے تھے تاکہ ہر تکیے کے لوگ شامل ہو سکیں۔

مآخذ: (۱) براؤن Brown' کوئنت Cuinet' ہارٹمن Hartmann اور ہیزلک Hasluck کی تصانیف' جن کے اقتباسات اوپر درج ہیں؛ (۲) Lucky M. Garnett: *Mysticism and Magic in Modern Turkey*' لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۳) H.C.Lukach: *The City of Dancing Derwishes*' لنڈن ۱۹۱۴ء؛ (۴) S. Anderson' در *M.W.*' ص ۱۸۸ تا ۱۹۱۔

○

مَوْلیٰ: (عربی) ایک اصطلاح جس کے کئی معنی ہیں (دیکھیے لسان العرب' بذیل مادہ)' جن میں سے حسب ذیل معانی قابل ذکر ہیں:

(الف) نگران' متولّی' توفیق دہندہ' کارساز۔ ان معنوں میں یہ لفظ قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے۔

انھیں معانی میں مولیٰ کا لفظ حدیث (جس سے شیعہ سند پکڑتے ہیں) میں بھی آیا ہے' جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علیؓ کو ان لوگوں کا مولیٰ قرار دیا ہے جن کے آپؐ خود مولیٰ ہیں۔ بقول مصنف لسان' مولیٰ کا مفہوم اس حدیث میں "ولی" کے معنوں میں ہے اور اس روایت کا تعلق واقعہ غدیر الخم [رک باں] سے ہے۔

(ب) مالک یا آقا: قرآن مجید میں اسی مفہوم میں (جو سید کا ہم معنی ہے) اللہ تعالیٰ کے لیے یہ لفظ استعمال ہوا ہے (۲ [البقرۃ]: ۲۸۶؛ ۶ [الانعام]: ۶۲؛ ۱۰ یونس: ۳۰) اور عربی ادب میں مولانا اللہ تعالیٰ کے لیے اکثر استعمال ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حدیث میں غلام کو اس بات سے منع کیا گیا ہے کہ اپنے آقا کو مولیٰ کہے (البخاری' جہاد' باب ۱۶۵؛ مسلم' الفاظ من الادب' حدیث ۱۵' ۱۴)۔

اس کے باوجود حدیث میں اکثر مولیٰ کا لفظ غلام کے آقا کے لیے بھی آیا ہے' مثلاً ایک مستند حدیث میں ہے کہ تین قسم کے آدمی دہرا ثواب حاصل کریں گے----- اور وہ غلام جو اللہ کے فرائض اور اپنے مولیٰ کے فرائض بخوبی ادا کرتا ہے (البخاری' علم' باب ۳۱' مسلم' ایمان' حدیث ۳۵) اور یہ استعمال احادیث منع کے منافی نہیں ہے' اس لیے کہ ممانعت حقیقی معنے کے لحاظ سے ہے اور انسان کے لیے اس کا استعمال مجازی ہے۔

لفظ مولیٰ ترکیب اضافی اور توصیفی وغیرہ کے ساتھ اسلامی دنیا کے کئی حصوں میں استعمال ہوتا ہے' مثلاً مولای (مولائی) "میرے آقا" اس کا بیشتر استعمال شمالی افریقہ میں بالخصوص اولیا کے نام کے ساتھ ہوتا ہے' مولوی آقاے نعمت (بالخصوص ہندوستان میں اولیاء اللہ اور علما کے لیے)۔

کسی غلام کے سابق مالک کو' جو اسے آزاد کر چکا ہو اور اپنے آزاد کردہ غلام سے قانونی تعلق رکھتا ہو' اس کو اب بھی اس غلام کا مولیٰ کہتے ہیں۔ اس وقت اس کے معنی سرپرست کے ہوتے ہیں' مثلاً حدیث ذیل میں: جو شخص کسی نئے مربی یا سرپرست سے اپنے پہلے قانونی آقا کی اجازت کے بغیر اپنے آپ کو منسوب کرے اللہ تعالیٰ کی اس پر لعنت پڑتی ہے (البخاری' جزیہ' باب ۱۷' مسلم' عتق' حدیث ۱۸' ۱۹)۔

(ج) آزاد شدہ غلام کو بھی مولیٰ کہتے ہیں' مثلاً حدیث میں ہے "مولیٰ کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن کا وہ مملوک تھا

(البخاری، فرائض، باب ۲۴ وغیرہ)۔ اس مفہوم میں مولی اور اس سے زیادہ اس کی جمع موالی کا لفظ عربی ادب میں کثرت سے استعمال ہوا ہے۔

شرعی قانون وراثت میں موالی کی حیثیت کے لیے [رک بہ علم (میراث)، در آآ، بذیل مادہ]

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں، نیز دیکھیے (۱) Doutte، در R. H. R.، ۴۱: ۳۰ ببعد؛ (۲) Littman، در N. G. W.، ۱۹۱۱ء، ص ۱۰۲.

○

مؤذن: رک بہ مسجد و اذان

○

مؤمن: رک بہ ایمان

○

المہاجرون: (=مہاجرین؛ ع ح)، مادہ ہجر، بمعنی چھوڑنا، ترک کرنا، قطع تعلق کرنا، الگ ہو جانا۔ ہجر کے لغوی معنے ہیں ترک وطن کرنا، لیکن اسلامی اصطلاح میں محض اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کی خاطر اپنے ایمان اور دین کے تحفظ کے لیے اپنے وطن و قوم اور تجارت و ذریعہ معاش کو خیرباد کہہ کر کسی دوسرے ایسے علاقے میں جاکر آباد ہو جانا جہاں اسلامی شریعت پر عمل پیرا ہونے میں کوئی پابندی، دقت یا تکلیف نہ ہو۔ ان بلند مقاصد کے پیش نظر گھر بار، کاروبار اور اعزہ و اقارب کو چھوڑ کر دوسرے شہر میں جا آباد ہونے کو ہجرت کہتے ہیں۔ مہاجرین وہ مسلمان ہیں جو محض اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے اپنے وطن اور تمام دنیوی علائق کو چھوڑ کر کسی ایسی دوسری بستی میں جا کر مقیم ہو جائیں، جہاں پہلے سے ان کے اہل و عیال اور مال و منال نہ ہوں۔ آغاز اسلام میں دو ہجرتیں ہوئیں ایک ہجرت حبشہ اور دوسری ہجرت مدینہ۔ تاریخ اسلام میں مہاجرین کا اطلاق بالعموم ان مسلمانوں پر ہوتا ہے جو مکہ مکرمہ چھوڑ کر مدینہ منورہ میں جا آباد ہوئے اور وہ اہل مدینہ جنھوں نے مہاجرین کی ہر طرح دلجوئی، اعانت و نصرت اور امداد کی انصار [رک بآں] کے معزز لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔

جب مکہ مکرمہ میں مسلمانوں کی تعداد میں کچھ اضافہ ہونے لگا تو مشرکین مکہ نے اسلام کی تبلیغ و اشاعت کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اس سلسلے کی ایک کڑی یہ تھی کہ اسلام قبول کرنے والوں پر وہ لوگ جور و ظلم کرنے لگے۔ چنانچہ وہ نادار اور غریب و کمزور مسلمانوں کو طرح طرح کی تکلیفیں اور اذیتیں پہنچانے لگے۔ جب ایذا رسانی اور جور و جفا کی حد ہو گئی اور مسلمانوں کے لیے جینا مشکل ہو گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حکم الٰہی سے مسلمانوں کو اجازت دے دی کہ وہ مکہ مکرمہ چھوڑ کر سرزمین حبشہ میں جا آباد ہوں۔ چنانچہ اس اجازت کے بعد مسلمانوں مہاجرین کا پہلا قافلہ سنہ ۵ نبوت میں حضرت عثمانؓ بن مظعون کی زیر قیادت کے ہے حبشہ روانہ ہوا۔ مہاجرین کا یہ قافلہ پندرہ سولہ افراد پر مشتمل تھا جن میں چار خواتین بھی تھیں۔ یہ حضرات سرزمین حبشہ میں تقریباً تین ماہ قیام کرنے پائے تھے کہ یہ افواہ پھیل گئی کہ اہل مکہ نے اسلام قبول کر لیا ہے۔ یہ سنتے ہی مسلمان مکے لوٹ آئے۔ مکہ پہنچنے پر معلوم ہوا کہ یہ خبر غلط تھی۔ قریش مکہ کی ایذا رسانی اور اسلام دشمنی بڑھتی چلی گئی، یہاں تک کہ سنہ ۷ نبوت میں آپؐ کو اپنے سارے خاندان سمیت شعب ابی طالب میں محصور ہونے پر مجبور کر دیا گیا۔ اس وقت آپؐ نے صحابہؓ کرام کو دوبارہ ہجرت حبشہ کی اجازت دی۔ اس مرتبہ مہاجرین کا یہ قافلہ تقریباً ستر مردوں اور بیس عورتوں پر مشتمل تھا۔ سرزمین حبشہ کے قیام کے دوران میں نجاشی کے دربار میں حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کی تاریخی تقریر بھی ہوئی جس کے بعد اہل مکہ کی سازش ناکام ہو گئی اور اہل مکہ کا وفد نامراد اور خائب و خاسر لوٹا۔ ہجرت حبشہ عارضی تھی! اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا تھا کہ حبشہ میں جاکر قیام کرو، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ تمھارے لیے آسائش اور راہ نجات پیدا کر دے۔ چنانچہ جب ہجرت مدینہ شروع ہوئی تو مہاجرین حبشہ بھی آہستہ آہستہ مدینہ منورہ جا پہنچے۔ جب قریش مکہ نے دیکھا کہ اسلام مکے سے باہر مدینے تک پہنچ گیا ہے تو ان کی آتش عداوت اور بھڑک اٹھی اور ان کی اسلام دشمنی حد سے گزر گئی۔ جب دشمنان اسلام کے سارے حربے ناکام ہو گئے تو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی جان کے درپے

ہو گئے۔ اب حکم الٰہی آگیا کہ مسلمان مکے کو چھوڑ کر مدینے ہجرت کر جائیں۔ اس کے لیے پہلے ہی تیاری ہو چکی تھی۔ مدینے (یثرب) کے چند نفوس دو تین مرتبہ مکے حاضر ہو کر بیعت عقبہ کے ذریعے اپنی وفاداری اور جان نثاری کا عہد کر چکے تھے اور انھیں اولین انصار کی وساطت سے اسلام مدینے کے لوگوں تک پہنچ چکا تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے ہجرت مدینہ کی اجازت ملنے پر مسلمانوں نے آہستہ آہستہ مدینہ منورہ کی جانب کوچ کرنا شروع کر دیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تو پہلے ہی حضرت مصعبؓ بن عمیر اور حضرت ابن ام مکتومؓ کو انصار مدینہ کو قرآن مجید سکھانے کے لیے مدینہ منورہ بھیج چکے تھے۔ اس کے بعد مہاجرین لگاتار مدینہ منورہ پہنچنے لگے۔ اس طرح مختلف گروہوں اور جماعتوں میں مہاجرین مکے سے مدینہ منورہ پہنچتے رہے، یہاں تک کہ مکہ مکرمہ مسلمانوں سے تقریباً خالی ہو گیا۔ اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی حکم الٰہی آجانے کے بعد حضرت ابوبکرؓ کی رفاقت میں مدینے تشریف لے آئے۔ سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قباء میں چند دن قیام فرمایا اور مسجد قباء کی بنیاد رکھی۔ پھر وہاں سے روانہ ہوئے تو جمعہ بنو سالم بن عوف کی بستی میں ادا فرمایا۔ راستے میں ہر جگہ انصارؓ مدینہ نے آپؐ کو اپنے ہاں قیام کی درخواست کی، لیکن آپؐ یہ فرماتے ہوئے آگے بڑھ جاتے کہ راستہ چھوڑ دو، اونٹنی کو قیام کا حکم مل چکا ہے۔ بالآخر اونٹنی از خود بنو مالک بن نجار کی بستی میں اس جگہ بیٹھ گئی جہاں بعد میں مسجد نبوی تعمیر کی گئی۔ چند دنوں کے بعد حضرت علیؓ بھی اہل مکہ کی امانتیں لوٹا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آملے۔ آپؐ کی تشریف آوری پر مدینے میں ایک عجیب سماں تھا۔ اہل مدینہ یعنی انصار خوشی و مسرت سے پھولے نہ سماتے تھے۔

مدینے کے انصار نے مہاجرین مکہ کو اپنے گھروں میں ٹھیرایا۔ ان کے رہنے سہنے کے انتظامات کے ساتھ ان کے کھانے پینے کا بندوبست بھی کیا گیا۔ مہاجرین لٹے پٹے آئے تھے۔ انصار نے انھیں اپنے کاروبار اور کھیتی باڑی میں شریک کر لیا، اپنی جائداد میں حصے دار بنا لیا اور جس کسی کی ایک سے زائد بیویاں تھیں وہ اس بات کے لیے بخوشی تیار ہو گیا کہ وہ اپنی ایک بیوی کو طلاق دے کر اپنے مہاجر بھائی کے عقد زوجیت میں دے دے۔

مہاجرین نے اپنے اسلام اور ایمان کی حفاظت و سلامتی کی خاطر اپنے کاروبار، ذریعہ معاش، مال و دولت، گھر بار اور اعزہ و اقارب اور سب سے بڑھ کر یہ بات کہ بیت اللہ کا قرب چھوڑ کر مکے کو خیرباد کہا اور مدینے آبسے۔ ہجرت کے بعد یہ مہاجرین زیادہ تر قباء پذیر ہوئے، کچھ السنح میں اور کچھ العصب میں۔

اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے مہاجرین کی آبادکاری کا مسئلہ تھا۔ یہ مسئلہ اس لیے بڑا نازک تھا کہ یہ بیک وقت معاشی، اجتماعی اور دینی مسئلہ تھا۔ آپؐ نے جس حسن تدبر سے اس مسئلے کو حل کیا وہ آپؐ ہی کا حصہ تھا: آپؐ نے مہاجرین اور انصار کے درمیان رشتہ اخوت قائم کر کے محبت و مودت اور ہمدردی و تعاون کا وہ جذبہ پیدا کر دیا جس کی مثال تاریخ پیش کرنے سے قاصر ہے۔ آپؐ نے مہاجرین و انصار کو ایک دوسرے کا بھائی بند بنا کر ایک ایسا مضبوط و طاقتور معاشرہ تشکیل دیا جس کے سامنے خونی اور نسلی رشتے سب ہیچ نظر آتے ہیں۔

مہاجرین نے انصار کے کریمانہ سلوک اور فیاضانہ برتاؤ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جلد ہی معاشرے میں اپنا مستقل مقام پیدا کر لیا۔ اب مہاجرین بازار میں کاروبار کرتے نظر آتے تھے۔ کھیتوں میں کاشتکاری میں مشغول اور منڈیوں میں تجارتی مشاغل میں مصروف دکھائی دیتے تھے۔ انصار کے بھرپور تعاون کے باعث مہاجرین نے چند دنوں میں اپنے پاؤں پر کھڑا ہونا سیکھ لیا۔ اسلامی معاشرے کا قیام اور اسلامی ریاست کا جو ظہور میں آجانے کے بعد مشرکین مکہ اور زیادہ جلنے لگے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے میثاق کے ذریعے مدینے کے شہریوں کے حقوق و فرائض متعین فرما دیے اور اہل مدینہ کو امن و سلامتی کے اسباب مہیا کر دیے۔ اہل مکہ نے مخبر رسانی کے لیے مختلف افراد کی خدمات حاصل کر لی تھیں اور مدینے میں جابسنے کے باوجود بھی وہ مسلمانوں کے درپے رہے۔ ادھر آنحضرت صلی

اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی بڑے چوکس اور باخبر تھے۔ آپؐ نے مکے والوں کے قافلوں پر کڑی نظر رکھنے کے لیے صحابہؓ کرام کو مقرر فرما دیا۔ مہاجرین نے زندگی کے ہر شعبے میں نمایاں کردار ادا کیا اور جب کفار مکہ سے معرکہ آرائی شروع ہوئی تو بھی مہاجرین نے معرکے میں بھرپور حصہ لیا۔

غزوۂ بدر میں چھیاسی مہاجرین نے شرکت کی جن میں سے چھے مہاجرین نے جام شہادت نوش فرمایا۔ علاوہ ازیں مہاجرین نے ہر معرکے میں فداکاری اور جاں نثاری کا پورا پورا حق ادا کیا۔ مہاجرین کی سبقت فی الدین، اور بیش بہا قربانیوں نیز قریش کی خداداد حکمرانی کی صلاحیتوں کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال کے بعد خلافت بھی مہاجرین کی طرف منتقل ہوئی۔ مہاجرین کے لیے یہ بہت بڑا شرف اور اعزاز تھا۔

مہاجرین نے جس صبر و عزیمت اور قربانی و ایثار کا مظاہرہ کیا وہ اللہ تعالیٰ کو بہت پسند آیا اور اس کا تذکرہ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر کیا گیا ہے۔ (دیکھیے کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بمواضع کثیرہ؛ (۲) احادیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ؛ (۳) ابن ہشام: السیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، جلد اول، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن حزم: جوامع السیرۃ؛ (۶) ابن سید الناس: عیون الاثر؛ (۷) ابن القیم: زاد المعاد، بمدد اشاریہ؛ (۸) ابن سعد: الطبقات؛ (۹) المقریزی: امتاع الاسماع؛ (۱۰) ابن کثیر: السیرۃ النبویۃ، جلد ۲، اردو اور انگریزی کی تقریباً تمام کتب سیرت۔

○

اَلْمَہْدِی: (ع، مادہ: ھدی)، لفظی معنی ہدایت یافتہ، یعنی وہ شخص جسے خدا نے ہدایت [کی راہ] بخشی ہو (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ایک نام الہادی (ہدایت کنندہ) بھی ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی ہدایت و رہنمائی کا ذکر کثرت کے ساتھ آیا ہے (دیکھیے، بمدد معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ مفردات، بذیل مادہ؛ الغزالی: المقصد الاسنیٰ، ص ۸۰، تا

۱۳۲۴ھ)، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس مادے سے صیغہ اسم مفعول المہدی قرآن مجید میں کہیں مذکور نہیں۔ جب کوئی شخص مقام ہدایت پر فائز ہو جاتا ہے، تو وہ دوسروں کے لیے بھی باعث ہدایت بن سکتا ہے۔ اس اعتبار سے المہدی کے اصطلاحی مفہوم میں دوسروں کو ہدایت دینا بھی شامل سمجھا جا سکتا ہے۔

احادیث مبارکہ میں مادہ ہدایت کے بکثرت استعمال کے ساتھ ساتھ "المہدی" کا لفظ بھی متعدد مقام پر مستعمل ہوا ہے (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ)۔ احادیث میں خلفائے راشدین کو بھی المہدیین قرار دیا گیا ہے: علیکم بسنتی.... وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین (ابو داؤد: الجامع السنن، کتاب السنۃ، باب ۵؛ الترمذی، کتاب العلم، باب ۱۶)، یعنی تم میرے بعد میرے اور میرے ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کے طریقے کی پیروی کرنا۔ ایک اور مقام پر خدا تعالیٰ کے ہاں المہدیین کے اونچے درجے کا ذکر ہے (مسلم: الصحیح، الجنائز، باب ۷)۔ اسی طرح ادب عربی میں بھی انبیاء، اولیا اور تاریخ اسلام کے بعض خاص خاص حکمرانوں (مثلاً عمر بن عبدالعزیزؒ) وغیرہ کے لیے اس لفظ کا استعمال ملتا ہے (جریر: النقائض، طبع Bevan، عدد ۱۰۳، ۵: ۲۹؛ حسان بن ثابت: دیوان، مطبوعہ تونس، ص ۲۴؛ ابن سعد: الطبقات، ۲: ۹۳؛ اسد الغابہ، ۴: ۳۱۶)۔

اپنے مخصوص اصطلاحی مفہوم میں پہلے پہل یہ لفظ احادیث ہی میں مستعمل ہوا ہے، جہاں اس سے مراد مابعد زمانے کی ایک ایسی شخصیت ہے جو مسلمانوں کے سیاسی و مذہبی انحطاط کے زمانے میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت اور اسلام کے سیاسی و مادی غلبے کا ذریعہ ثابت ہوگی۔ احادیث کی دوسرے درجے کی کتب (سنن وغیرہ) میں اس نوع کی پیش گوئیاں بکثرت ملتی ہیں (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ)۔ روایات میں بیان کیا گیا ہے کہ المہدی مابعد کے زمانے میں اہل بیت (ابن ماجہ، الفتن، باب ۳۴)، اولاد فاطمہ (ابو داؤد، المہدی، باب ۱) میں سے ہوگا۔ وہ روشن پیشانی اور ستواں ناک والا ہوگا (حوالۂ مذکور)۔ وہ دنیا میں اللہ کا خلیفہ ہوگا (احمد بن حنبل: مسند، ۵: ۲۷۷)۔ اس نوع کی روایات کا ذکر امام ابو داؤد، امام ترمذیؒ اور امام ابن ماجہؒ نے مستقل ابواب اور عناوین کے تحت کیا

ہے۔ اور روایات میں ولا المہدی الا عیسیٰؑ بن مریم (ابن ماجہ' فتن' باب ۳۴: احمد بن حنبل: مسند' ۵: ۲۷۷) بھی آیا ہے' یعنی حضرت عیسیٰؑ ابن مریم کے سوا کوئی مہدی نہیں' اسی بنا پر دو مختلف داستانوں کے مطابق حضرت عیسیٰؑ ہی وہ مہدی ہوں گے (اس مسئلے پر دیکھیے Zur charakter- :Goldziher ۶۹ Wien S.B. AK ss 'eristik... us Suyutis ۱۰:).

اسی طرح مختلف لوگوں کے لیے بھی (مجازاً) مہدی کا اطلاق کیا جاتا ہے' مثلاً ابن التعاویذی (دیوان' طبع Margoliouth' ص ۱۰۳) نے عباسی خلیفہ الناصر (۵۷۵ تا ۶۲۲ھ) کو مہدی قرار دیا اور کہا کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی اور مہدی کی ضرورت نہیں' جب کہ اس سے پہلے مختار بن ابی عبید الثقفی نے محمد بن الحنفیہؒ کے لیے اس اصطلاح کا استعمال کیا (۶۶ھ) اور وہ خود ان کے لیے مدعی خلافت بن کر کھڑا ہوا۔ شیعوں کے فرقہ کیسانیہ نے بعد میں بھی اس عقیدے کو زندہ رکھا۔ ان کے خیال میں وہ (محمد بن الحنفیہؒ) کوہ رضوی پر اپنی قبر کے اندر زندہ ہیں اور وقت پر خروج کریں گے۔ دو مشہور شاعروں کثیر (م ۱۰۵ھ/ ۷۲۳ء) اور سید الحمیری (م ۱۷۳ھ/ ۷۸۹ء) نے اس عقیدے کو اپنے اشعار میں نظم بھی کیا (الاغانی' ۸: ۳۲؛ المسعودی' مطبوعہ پیرس' ۵: ۱۸۰)۔ ان کے نزدیک حضرت محمد بن حنفیہؒ اسی طرح مہدی منتظر بن گیا' جس طرح اثنا عشری شیعوں کا "امام غائب" ہے (دیکھیے الشہرستانی: الملل والنحل' ۱: ۱۹۶).

شیعوں کو اپنے امام غائب کی رجعت کا (شدت سے) انتظار ہے' جسے وہ امام المہدی کہتے ہیں' لیکن اس کا درجہ اور مقام اہل السنت کے آنے والے مجدد مہدی سے قطعی مختلف ہے' اسی سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اہل السنت کی روایات و خیالات پر بھی شیعی مزعومات کا اثر پڑا ہوگا.

بہرحال عوام الناس میں مہدی کا عقیدہ زیادہ مضبوطی کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ مہدی یا عیسیٰؑ (واپس آنے پر) دین کا احیا کرکے حکومت اسلامیہ قائم کریں گے اور اسلام کے اس اجتماع کو قائم کریں گے جو مجتہدین کی نسلاً بعد نسل پیہم مساعی سے ظہور میں آچکا ہے' اس لیے مسلمان قوم نہ صرف اپنے اوپر آپ حکومت کرنے کی قائل ہے' بلکہ اس کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہونے والی وحی الٰہی کی آخری اور قطعی تاویل و تفسیر کی بھی حقدار ہے۔ اس کے برعکس شیعہ نہ تو ملت اسلامی کے اس امتیاز و اقتدار کے قائل ہیں' نہ اپنے مجتہدین کے۔ ان کا خیال ہے کہ قرآن' سنت' قیاس اور اجماع کے ذریعے ایقان و ایمان پیدا نہیں ہوسکتا' ایمان صرف اس تعلیم و ہدایت ہی سے حاصل ہوسکتا ہے جس کی تلقین امام غائب کرے' جو امام معصوم ہے اور ہر قسم کی غلطی اور گناہ سے قدرۃً مبرّا ہے اور جس کا وظیفہ ہی یہ ہے کہ وہ لوگوں کو اسلام کی صحیح تعلیم دے۔ اہل شیعہ کے مجتہدین لوگوں میں اس امام کے وکیل ہیں' لیکن وہ اپنی وکالت کے فرائض ادا کرنے میں غلطی کے مرتکب ہوسکتے ہیں۔ جب امام غائب واپس آئیں گے تو وہ خدائی حق کے ماتحت خود حکومت کریں گے۔ جو سنی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰؑ ہی مہدی کا کام بھی کریں گے' ان کے نزدیک حضرت عیسیٰؑ اپنی حیثیت نبوت میں واپس نہ آئیں گے۔ یہ ان کی رجعت نہ ہوگی' بلکہ محض نزول ہوگا اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت کے مطابق حکمرانی کریں گے [رک بہ عیسیٰؑ].

سنیوں اور شیعوں میں مہدی کے متعلق ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ المہدی کا محولہ بالا عقیدہ شیعہ مذہب کا ایک جزو لاینفک ہے' لیکن سنیوں میں ایسا عقیدہ رکھنا لازمی نہیں۔ تمام سنی ایمان رکھتے ہیں کہ آخر میں ایک مجدد دین ضرور آئے گا' لیکن ان کا یہ عقیدہ نہیں کہ اس کا نام بھی ضرور مہدی ہی ہوگا۔ صحیحین' یعنی صحیح مسلم اور صحیح بخاری' میں مہدی کا کوئی ذکر نہیں۔ اسی طرح سنیوں کے مستند علمائے دین اس مسئلے پر بحث ہی نہیں کرتے۔ الایجی کی تصنیف مواقف میں اس کا ذکر نہیں اور نہ اشراط الساعۃ میں [رک بہ قیامت] اس کا کوئی حوالہ ہے۔ النسفی اپنی کتاب عقائد میں صرف دجال [رک بآں] اور نزول عیسیٰؑ کا ذکر کرتے ہیں۔ التفتازانی اپنی شرح میں صرف دس علامتوں کا ذکر تو کرتے ہیں' لیکن مہدی کا ذکر وہاں بھی نہیں آتا۔ الغزالی ایسے مقبول عام علامۂ دین نے بھی اپنی کتاب

احیاء کے آخری باب میں علامات کے متعلق کچھ نہیں لکھا اور نہ معاد کی بابت، البتہ حج کی کتاب میں (طبع ۱۳۳۴ھ، ۱: ۲۱۸، اتحاف، شرح سید مرتضیٰ، ۴: ۲۷۹) معمولی سا حوالہ خروج دجال کے متعلق ہے، لیکن مہدی کا ذکر نہ متن میں ہے نہ شرح میں۔ الغزالیؒ کی اس عبارت میں سارا زور اس امر پر دیا گیا ہے کہ سب لوگ دین سے پھر جائیں گے جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔

اس کے برعکس عوام کی حد تک مہدی موعود کا عقیدہ کروڑوں مسلمانوں کے دلوں ہی میں جاگزین ہوکر برابر پنپتا رہا ہے۔ جب کبھی سیاسی، معاشرتی، اخلاقی اور دینی حالات تاریک اور غیر یقینی ہوتے رہے، مسلمانوں برابر اس خیال سے وابستہ رہے کہ زمانہ مستقبل میں کوئی نجات دہندہ اور احیاے ملت کرنے والا ضرور آئے گا اور قیامت سے پہلے پہلے ایک مختصر سا زمانہ سعادت ضرور آئے گا، چنانچہ اس عقیدے کا اظہار بعد کی بیشمار روایات میں پایا جاتا ہے، جو زیادہ قدیم اور معتبر روایات کی تشریح و توضیح کے طور پر بیان ہوئی ہیں اور بسا اوقات ان روایات کی آخری کڑی بین القبائل فسادات اور خاندانی خانہ جنگیوں کے افسانوں سے جا ملتی ہیں جو حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد پیش آئے۔ اس لیے ہمیں ان میں ان تاریخی اور فرقہ وارانہ تحریکوں کے حوالے ملتے ہیں جو اپنے زمانے میں تو ناکام ہوئیں لیکن اپنے آثار پیچھے چھوڑ گئیں خواہ وہ آثار براے نام ہی ہوں، لیکن ان کی وجہ سے معادی تصور میں خاصی ابتری پیدا ہوگئی ہے۔ یہ روایات بعد کی مقبول عام کتابوں میں جمع کی گئیں، مثلاً ابوعبداللہ القرطبی (م ۶۷۱ھ/۱۵۶۵ء، G. L. A.، ۱: ۴۱۵) کا تذکرہ، جو الشعرانی (م ۹۷۳ھ/۱۵۶۵ء، Brockelmann: ۲: ۳۳۵، قاہرہ ۱۳۲۴ھ) کی مختصر اور زمانہ حال کے ایک مصنف حسن العدوی الحمزاوی کی کتاب مشارق الانوار (م ۱۳۰۳ھ/ ۱۸۸۶ء؛ Brockelmann، ۲: ۴۸۶) میں بھی شامل ہے۔

اس عقیدے کی مبینہ اساس کی واضح ترین تشریح ابن خلدون (م ۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء) نے اپنے مقدمہ میں بیان کی ہے (طبع Quatremere، ۲: ۱۴۲ بعد، بولاق ۱۲۷۴ھ، ص ۱۵۱ بعد و ترجمہ از De Slane، ص ۱۵۸ بعد)۔ ابن خلدون نے رسمی طور پر کوئی چوبیس احادیث ظہور مہدی کے حق میں لکھی ہیں اور چھ تردیدی احادیث اس قسم کی دی ہیں جو ان تمام احادیث کے استناد پر تنقید کرتی ہیں۔ ان احادیث میں سے صرف چودہ حدیثیں ایسی ہیں جس میں اس آنے والے مجدد کا نام مہدی بتایا گیا ہے (مہدی کے متعلق حدیثوں کے حوالے کے لیے، دیکھیے احمد بن حنبل: مسند؛ ابو داود: سنن؛ ترمذی: الجامع السنن)۔ ان سب میں زیادہ تر انہی احادیث کا عام ذکر ہے جو ابن خلدون نے نقل کی ہیں۔ القرطبی کے تذکرہ (ص ۱۱۷ تا ۱۲۱، قاہرہ ۱۳۲۴ء) میں اس کے برعکس نہایت تفصیل کے ساتھ کچھ اور مواد بھی ملتا ہے جسے ابن خلدون نے بظاہر اپنی کتاب میں شامل کرنا مناسب نہ سمجھا (دیکھیے اس کا بعد کا حوالہ جو اس نے ماسہ کے شہر کے متعلق دیا ہے)۔ کہا گیا کہ مہدی مغرب کے ایک پہاڑی مقام ماسہ سے نمودار ہوگا۔ یہ مقام ساحل بحر پر واقع ہے۔ لوگ اس کی بیعت کریں گے اور مکہ (شریف) میں دوبارہ بیعت لی جائے گی۔ یہاں آکر یہ حدیث ایک پکی حدیث سے، جو ابوداؤد سے مروی ہے اور جسے ابن خلدون نے نقل کیا ہے، مشتق ہوگئی اور اس کی شارح بھی بن گئی (ص ۱۲۸؛ نیز دیکھیے آگے)۔ اس حدیث میں بنو کلب کے خلاف حملے اور اس کے مال غنیمت کا ذکر ہے۔ گویا اس کا سلسلہ قدیم ترین قبائلی خانہ جنگیوں سے جا ملا۔ کہا گیا کہ یہ مغربی مہدی السفیانی کو بھی قتل کر ڈالے گا، جس کی حمایت و تائید کلب والے کر رہے ہوں گے۔ یہاں اس قصے کے اعادے کی ضرورت نہیں کہ بنو امیہ کے مروانیوں نے کس طرح سے اپنے عم زاد سفیانیوں کا قلع قمع کیا۔ عباسیوں کے عروج پر جو خانہ جنگی ہوئی تھی اس میں امویوں کی ایک بغاوت اس سفیانی کے دعوے کی حمایت میں ہوئی جس کا ذکر اکثر آتا ہے (و قالوا ھذا السفیانی الذی کان یذکر، الطبری: تاریخ، مطبوعہ قاہرہ، ۹: ۱۳۸؛ بذیل ۱۳۲؛ ابن الاثیر: الکامل، ۵: ۲۰۲، قاہرہ ۱۳۰۱ھ)۔ ظاہر ہے کہ سفیانی خفیہ امامیہ طریقے سے مروانیوں کے خلاف اپنے دعاوی کو تقویت پہنچاتے رہے اور اس کے بعد عباسی بھی دوسرے فریقوں کی طرح اپنے دعووں کی تائید میں مصروف رہے۔ اس کے متعلق تفصیلات بے حد مبہم ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ اس مضمون پر تین ضروری مباحث بلاشک و شبہ Goldziher، Snouck Hurgronje اور Margoliouth کے ہیں۔

○

مَہر : (ع ؛ ج : مُہور، مُہُورۃ؛ فارسی : کابین زن؛) عربی زبان میں مہر کے لیے مندرجہ ذیل الفاظ بھی استعمال ہوتے ہیں : (۱) النِحلۃ؛ (۲) الصَّداق؛ (۳) العُقر؛ (۴) الاُجرۃ؛ (۵) الصَّدقۃ؛ (۶) العَلائق؛ (۷) الحِباء؛ نیز (۸) الفریضہ۔ ان ناموں میں نحلہ، فریضہ اور الصدقہ قرآن کریم میں بھی استعمال ہوئے ہیں، لیکن عوام میں اس مقصد کے لیے مہر ہی مشہور ہے (لسانی اور لغوی بحث کے لیے دیکھیے لسان العرب و تاج العروس، بذیل مادہ)۔ احادیث میں مفرد اور جمع دونوں مستعمل ہوئے ہیں (دیکھیے احمد بن حنبل، ۴ : ۲۴۷)۔ مہر کو صداق (ج : صدق)، صدقہ وغیرہ بھی کہا گیا ہے، جس سے مہر کو خوش دلی سے ادا کرنے کا مفہوم نکلتا ہے، تاہم بعض لغت نویسوں کے نزدیک مقرر ہوتے وقت اسے مہر اور ادائیگی کے بعد صداق کہتے ہیں (النہایہ فی غریب الحدیث، ۳ : ۱۸)۔

مہر کے وجوب کے سلسلے میں دو قرآنی ارشادات ہیں : یعنی اور ان (محرمات) کے علاوہ دیگر عورتیں تم کو حلال ہیں اس طرح سے کہ مال خرچ کرکے (یعنی مہر ادا کرکے) ان سے نکاح کرلو، بشرطیکہ (نکاح سے) مقصود عفت قائم رکھنا ہو نہ (محض) نفسانی خواہش اور اگر مہر مقرر کرنے کے بعد آپس کی رضامندی سے اس میں کچھ کمی بیشی کرلو تو تم پر کچھ گناہ نہیں [۴ [النسآء]: ۲۴]۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: "ہم نے ان کی بیویوں اور باندیوں کے بارے میں جو مہر مقرر کیا ہے ہمیں معلوم ہے" (۳۳ [الاحزاب]: ۵۰)۔

ان دو آیات قرآنیہ، بالخصوص متوخرالذکر، سے فقہا نے شرعی نکاح کے لیے مہر کو لازم ٹھیرایا ہے (ھدایہ، ۱ : ۳۰۴)، کیونکہ اس میں بالصراحت لفظ فرضیت وارد ہوا ہے، چنانچہ اگر کوئی نکاح بغیر مہر کی تعیین یا اس کے اظہار کے ہوا ہو تو بالاتفاق اس صورت میں بھی مہر مثل (دیکھیے نیچے) واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر فریقین نے بالصراحت عدم مہر کا فیصلہ کیا تو یہ شرط لغو ہوگی اور مہر مثل لازم ٹھیرایا جائے گا۔

چونکہ مہر نکاح کے موقع پر عورت کو مرد کی طرف سے لازمی طور پر دیا جانے والا عطیہ ہے، اسی بنا پر شوافع نے حق مہر کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ یہ وہ مال ہے، جو مرد کے حق زوجیت کو جائز قرار دیتا ہے، لیکن دوسرے فقہا نے مہر کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ مال ہے جو عورت سے بالفعل یا بالقوہ نفع اٹھانے کے بدلے کے طور پر دیا جاتا ہے۔ یہ تعریف محض عقد صحیح کی صورت میں واجب ہونے والے مال پر صادق آتی ہے (الفقہ علی المذاہب، ۴ : ۹۶)۔

فقہا کے نزدیک مہر کی چار شرطیں ہیں : ایک یہ کہ مہر مال قابل قیمت چیز ہو (قاضی خان : فتاوی، ۱ : ۳۷۳)، تاہم ابتدائے اسلام میں غربت اور افلاس کی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بعض صحابہؓ سے خصوصی شفقت کا برتاؤ فرمایا اور انہیں عرفی متقوم مہر سے مستثنی قرار دیا، گو ان کو بھی کچھ نہ کچھ بطور مہر ادا کرنا پڑا۔

مہر کی کم از کم مقدار میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کم از کم مہر کی کوئی حد نہیں، کیونکہ یہ ایک طرح کا عقد ہے، لہذا اس کی تعیین کو فریقین کی رضامندی پر چھوڑا گیا ہے، تاہم اس مقدار کا مال متقوم ہونا ضروری ہے، بھر گندم یا آٹے پر عقد طے پاگیا تو یہی مہر جائز ہوگا (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۴ : ۹۶)۔ حنابلہ کا بھی قریب یہی مسلک ہے (المغنی، ۶ : ۶۸۲)، لیکن تمام روایات کو مدنظر رکھنے کے بعد پتا چلتا ہے کہ مہر کی مالیت میں تدریجی طور پر اضافہ ہوا۔ آخر میں کم از کم دس درہم متعین ہوگئے، لہذا اس سے کم مہر دینا صحیح نہ ہوگا۔ یہ مقدار نصاب سرقہ کے عین مطابق ہے، کیونکہ بالاتفاق دس درہم سے کم کے سرقہ میں قطع ید نہیں۔ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں (الدار قطنی : سنن، ۲ : ۲۴۵ تا ۲۴۷؛ نیز دیکھیے البیہقی : سنن، ۷ : ۲۴۰، جہاں روایات کی مختلف اسناد مذکور ہیں)۔

مہر کی موجودہ مالیت کا جہاں تک تعلق ہے درہم شرعی

تین ماشے ۱/۵ رتی ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے دس درہم کا وزن دو تولے ساڑھے سات ماشے (چاندی) ہوا۔ لہٰذا فقہ حنفی کی رو سے ضروری ہے کہ مہر کی رقم دو تولے ساڑھے سات ماشے چاندی کی مالیت سے کم نہ ہو (مفتی محمد شفیع: ارجح الاقاویل، ص ۱۰ بعد)۔

مالکیہ کے نزدیک یہ مقدار کم از کم تین درہم ہے (المدونۃ الکبریٰ، ۲: ۲۲۳ تا ۲۲۴)، تاہم بالاتفاق زیادہ سے زیادہ مہر دیا جاسکتا ہے اور اس کی کوئی حد مقرر نہیں (۴ [النساء]: ۲۰)۔

مہر میں وہی مال دیا جاسکتا ہے جو شرعاً قابل انتفاع ہو، لہٰذا شراب، خنزیر، خون اور مردار وغیرہ جیسی اشیا مہر میں نہیں دی جاسکتیں، کیونکہ یہ اشیا شریعت اسلامیہ میں حرام اور مسلمانوں کے لیے قابل انتفاع نہیں، اس صورت میں مہر مثل دینا ہوگا (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۴: ۹۷، ۹۸، ۹۹، الدر المختار، ص ۲۰۱، مطبوعہ دہلی)۔

مہر میں جو چیز دی جارہی ہو، یا جس کا دیا جانا طے پایا ہو، ضروری ہے کہ وہ مغصوب نہ ہو۔ مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں یہ عقد فاسد ہوگا۔

یہ بھی ضروری ہے کہ مہر مجہول نہ ہو (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۴: ۱۰۳ تا ۱۰۵)۔

اگر خاوند خلوت صحیحہ سے قبل اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو اسے نصف مہر دینا لازم ہوتا ہے اور اگر مہر طے نہیں ہوا تھا اور رخصتی سے قبل طلاق بھی ہوگئی تو اس صورت میں حسب استطاعت کم از کم تین کپڑوں کا جوڑا دینا ہوگا۔

سیدۃ النساء حضرت فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنھا کا مہر چار سو مثقال چاندی تھا اور بعض دیگر روایات کے مطابق حضرت علیؓ نے مہر میں جو اپنی زرہ دی تھی، وہ چار سو اسی درہم میں فروخت ہوئی تھی۔ اسی روایت کو زیادہ تر ائمہ نے اختیار کیا ہے (الزرقانی: شرح المواہب، ۲: ۳ تا ۴)۔ اکثر اہل اسلام مہر دینے لینے میں اسی مثال کا تتبع پسند کرتے ہیں۔ موجودہ زمانے میں اس کا تخمینہ (پانچ سو درہم کے مطابق) ایک سو اکتیس تولے تین ماشہ چاندی یا اس کی رائج الوقت قیمت ہے (دیکھیے مفتی محمد شفیع: ارجح الاقاویل، ص ۱۰ بعد)۔ تاہم امہات المومنین میں سے بعض کا مہر زیادہ بھی باندھا گیا، مثلاً حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیانؓ کا مہر چار ہزار درہم (ابو داؤد: سنن، ۱: ۸۷) یا چار ہزار دینار تھا (حاکم: مستدرک: الذہبی: تلخیص، ۲: ۱۸۱)۔ باقی ازواج مطہرات کا مہر پانچ سو درہم سے زائد نہ تھا (مسلم: الصحیح، ۱: ۴۵۸)۔ گویا اسلام میں دیگر معاملات کی طرح مہر کے مسئلے میں بھی کسی کو کمی بیشی پر مجبور نہیں کیا گیا، بلکہ مختلف مثالیں پیش کردی ہیں، تاکہ ہر شخص اپنی استطاعت اور صوابدید کے مطابق مہر کا انتخاب کرسکے اور عورتوں کو اس میں اپنی حق تلفی بھی محسوس نہ ہو۔

آخر میں یہ ذکر کردینا بھی ضروری ہے کہ مہر کی تین قسمیں ہیں: (۱) مہر معجل، یعنی وہ مہر جو عورت کو پیشگی دیا جائے یا پیشگی دیا جانا طے پائے۔ اس صورت میں عورت کو اختیار ہوتا ہے کہ جب تک اسے مکمل مہر وصول نہ ہو وہ خود کو مرد سے جدا رکھ سکتی ہے۔ اس دوران میں نان نفقہ بھی مرد کے ذمے ہوگا؛ (۲) مؤجل، جس کی ادائیگی کی ایک میعاد مقرر کی جائے، مثلاً سال یا دو سال وغیرہ۔ یہ مہر اسی طرح واجب الادا ہوتا ہے؛ (۳) مہر مؤخر، جو بوقت طلب لازمی ہوتا ہے نیز [رک بہ نکاح، طلاق، عدت، خلع]۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مَیْتَۃ: (ع)، مادہ م ـ و ـ ت، مات یموت موتاً، بمعنی مرنا، میت کی مؤنث میتۃ، بمعنی مردار، مردہ، طبعی موت مرنے والا جانور، وہ جانور جسے شرعی طریق سے ذبح نہ کیا گیا ہو (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔

میتہ کے مسائل فقہ اسلامی کا ایک نہایت اہم حصہ ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا تعلق براہ راست حلال اور حرام کے مسائل سے ہے۔ پھر پاکیزہ اور غیر پاکیزہ اشیا میں فرق کے لیے ان کی مزید تفصیلات بیان فرمائی گئیں اور چونکہ پاکیزہ چیزیں غیر پاکیزہ کی بہ نسبت زیادہ تھیں (اصول ہے: الاصل فی الاشیاء الاباحۃ، دیکھیے نور الانوار، وغیرہ) اس بنا پر غیر پاکیزہ اشیا کے ذکر پر اکتفا کیا گیا۔

(۱) غیر پاکیزہ اشیا میں سے ایک اہم چیز میتہ ہے؛ چنانچہ قرآن مجید میں چار مختلف مقامات پر اس کی حرمت کا اعلان کیا گیا ہے (۲ [البقرۃ]: ۱۷۳؛ ۵ [المائدۃ]: ۳؛ ۶ [الانعام]: ۱۴۵؛ ۱۶ [النحل]: ۱۱۵)۔ میتہ کی تعریف بالعموم یوں کی جاتی ہے۔ وہ جانور جس کی حلت کے لیے شرعی ذبح کرنا ضروری تھا، مگر وہ بغیر ذبح ہلاک آخری زائل ہوگیا (تفسیر مظہری، ۱: ۱۶۸؛ روح المعانی، ۲: ۴۱؛ معارف القرآن، ۱: ۳۲۱)؛ میتہ کی سورۃ المائدۃ میں حسب ذیل صورتیں بیان کی گئی ہیں: وہ جانور جو (۱) گلا گھونٹنے (یا گھٹنے)؛ (۲) کسی جگہ چوٹ لگ جانے یا کسی کند اور غیر دھاری دار آلے کی ضرب سے؛ (۳) بلندی سے گر جانے؛ (۴) کسی دوسرے جانور کے سینگ مارنے؛ یا (۵) کسی درندے کے پھاڑ کھانے سے ہلاک ہو گیا ہو (۵ [المائدۃ]: ۳)؛ نیز (۶) عرب میں کسی زندہ جانور کے جسم سے اس کے بعض حصوں کو کاٹ لینے کا بھی رواج تھا اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے بھی مردار کے حکم میں شمار کیا (حجۃ اللہ البالغۃ، ص ۶۵۹)۔ بقول شاہ ولی اللہ (کتاب مذکور، ۶۵۵) تمام ملل حقہ و باطلہ میں مردار جانور حرام ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ مردار جانوروں کے جسم میں مرتے وقت اخلاط سمیہ پھیل جاتے ہیں، جنھیں انسانی مزاج سے منافات ہے۔ بنابریں مردار جانور کو حرام اور ذبح شدہ حلال جانوروں کو حلال قرار دیا گیا اور دونوں میں فرق یہ بیان کیا گیا کہ مردار وہ ہے جس کی جان کھانے کی غرض سے نہ نکالی جائے۔ علاوہ ازیں خون منجملہ نجاست کے ہے، جس کے لگ جانے سے کپڑے دھونے ضروری ہیں۔ یہ خون صرف شرعی طریقہ ذبح ہی سے نکل سکتا ہے۔ اہل علم کی صراحت کے مطابق ذبح کرنے کی صورت میں دماغ کے ساتھ جسم کا تعلق دیر تک باقی رہتا ہے، جس کے باعث جسم کی رگ رگ کا خون کھنچ کر باہر آجاتا ہے (تفہیم القرآن، ۱: ۴۴۱، نوٹ ۱۸)، لہٰذا گوشت کے پاک اور حلال ہونے کے لیے ضروری ہے کہ خون اس سے جدا ہو جائے۔ بہرکیف یہ امر بھی پیش نظر رہے کہ میتہ کی حرمت کی اصل وجہ اخلاقی اور روحانی اعتبار سے اس کا نقصان دہ ہونا ہے۔ یوں ضمناً جسمانی اعتبار سے قباحت بھی مدنظر رکھی گئی۔ میتہ کے اس حکم سے مچھلیاں اور ٹڈی دل مستثنیٰ ہیں (مسلم، ۳: ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، حدیث ۱۹۳۵، ۱۹۵۲) کیونکہ ان میں خون نہیں ہوتا، البتہ اگر مچھلیاں خود بخود مر کر سطح آب پر تیرنے لگیں (الطافی) تو وہ بھی میتہ کے حکم میں شمار ہوں گی۔ اسی طرح وہ جانور بھی میتہ کے حکم میں ہیں جنھیں کسی مشرک، مجوسی یا کافر نے ذبح کیا ہو، یا اس پر بوقت ذبح غیراللہ کا نام لیا گیا ہو، یا کوئی مسلمان دانستہ طور پر بسم اللہ ترک کر دے (ہدایہ، ۲: ۴۱۹)۔ موخرالذکر مسئلے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ شکاری پرندے (ذی مخلب: چنگال مارنے والے) اور درندے (ذی ناب = دانتوں سے چیرنے پھاڑنے والے) بھی اس حکم میں آتے ہیں (مسلم، ۳: ۱۵۳۴، حدیث ۱۹۳۲ تا ۱۹۳۴)۔ گدھے اور خچر کو بھی اسی زمرے میں شمار کیا گیا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۵۳۷، حدیث ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۰)۔ ایسے تمام جانوروں کو ذبح کرنا یا ان کا طبعی موت مرجانا برابر ہے (القرطبی: احکام القرآن، ۲: ۲۱۷)۔

(۲) حلال جانوروں کے گوشت کی حلت کے لیے ذبح شرط ہے (تفصیل کے لیے رک بہ ذبح)؛ تاہم بعض سدھائے ہوئے شکاری جانوروں یا پرندوں وغیرہ کے ذریعے حاصل شدہ شکار بعض خصوصی شرائط کے ساتھ حلال تسلیم کیا گیا ہے (القرطبی، ۶: ۶۸ تا ۷۳ ببعد؛ ہدایہ، ۲: ۴۸۷ ببعد)۔ اسی طرح تیر کی مدد سے شکار کیا ہوا جانور بھی بشرائط مخصوصہ بغیر ذبح کے بھی حلال ہے (ہدایہ، ۲: ۴۹۳ ببعد؛ نیز دیکھیے الفقہ علی المذاہب الاربعہ، کتاب الصید)۔

(۳) اگر کسی مذبوحہ جانور کے پیٹ سے بچہ برآمد ہو تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ نے اس کی مطلق حرمت کا قول کیا ہے (القرطبی، ۲: ۲۱۸؛ ہدایہ، ۴: ۴۲۴)، تاہم باقی ائمہ نے اس کے جواز پر اتفاق کیا ہے۔

میتہ سے انتفاع کی صورتیں: میتہ کے حرام ہونے کا حکم عام ہے، جس میں اس کے تمام اجزا شامل ہیں، لیکن ایک دوسری آیت میں (۶ [الانعام]: ۱۴۵) سے یہ استنباط کیا گیا ہے کہ مردار جانور کے فقط وہی اجزا حرام ہیں جو کھائے جانے کے قابل ہوں، لہٰذا جو اجزا کھائے جانے کے قابل نہ ہوں، ان سے انتفاع کا جواز ثابت ہے (احکام القرآن؛ معارف القرآن، ۱

: ۳۶۲)۔ امام بخاری (کتاب ۷۲/۳۰، ۴: ۱۷۶) کے مطابق ایک بار حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا گزر ایک مردہ بکری پر سے ہوا، جسے دیکھ کر آپؐ نے صحابہؓ سے فرمایا: "تم نے اس کی کھال سے فائدہ کیوں نہ اٹھایا؟" صحابہؓ نے عرض کی: "یارسول اللہ! یہ تو مردار ہے"۔ فرمایا "اس کا صرف کھانا حرام ٹھہرایا گیا ہے، انتفاع نہیں (نیز دیکھیے القرطبی، ۲: ۲۱۸؛ تفسیر مظہری، ۱: ۱۶۹ بعد)۔ اسی بنا پر مردہ جانور کی چند اشیا مثلاً کھال، جو رنگنے سے پاک ہو جاتی ہے، بال اور صرف ہڈی اور سینگوں کو مستثنیٰ کیا گیا دیکھیے (آآ، بذیل مادہ)

جو جانور حرام ہیں اگر ان کو ذبح کر لیا جائے تو ان کی کھال اور محولہ بالا دیگر اشیا پاک اور قابل انتفاع ہو جاتی ہیں (ہدایہ، ۲: ۳۲۵)، البتہ انسان اور خنزیر کے متعلق فقہا کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ان کی کسی چیز سے انتفاع جائز نہیں۔۔۔ اول الذکر سے بوجہ اس کی نجابت و شرافت اور ثانی الذکر سے بوجہ اس کی نجاست و خباثت کے (ہدایہ، ۲: ۳۲۵)۔

مآخذ: (۱) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر مظہری، مطبوعہ دہلی؛ (۲) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعہ ملتان؛ (۳) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ، مطبوعہ کراچی؛ (۴) القرطبی: احکام القرآن؛ (۵) ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، مطبوعہ لاہور؛ (۶) مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، مطبوعہ کراچی؛ (۷) المرغینانی: ہدایہ؛ (۸) الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ؛ (۹) ابوبکر الجصاص رازی: احکام القرآن؛ دیگر ماخذ متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

میراث: رک بہ علم المیراث (در آآ، بذیل مادہ)

○

مَیْسِر: (ع) لفظ موعد اور مرجع کی طرح مصدر میمی، از مادہ ی ـ س ـ ر، "یَسَرَ یَیْسِرُ"، بمعنی تیروں (قداح) سے جوا کھیلنا۔ اس کا اشتقاق یا تو یُسْر (آسانی اور سہولت) سے ہے یا یَسار (مال و دولت) سے۔

دور جاہلیت میں کثرت سے جوا کھیلا جاتا تھا اور اسے اپنے لیے باعث فخر خیال کیا جاتا تھا۔ یہ عادت اس حد تک بڑھ گئی تھی کہ بعض اوقات وہ مال و دولت کے علاوہ اپنی آل اولاد کو بھی داؤ پر لگا دیتے تھے (بلوغ الارب، ۲: ۵۲۵ بعد)۔ میسر جوے کی ایک خاص قسم ہے جس میں دس عرب مل کر ایک جوان اونٹ خرید لیتے اور اسے ذبح کر کے اٹھائیس حصوں میں بانٹ دیا جاتا۔ پھر دس تیروں (قداح) سے اس طرح قرعہ اندازی کی جاتی کہ تیروں (ازلام) کو ایک تھیلے (رباپہ) میں ڈال کر کاہن کے سپرد کر دیا جاتا۔ وہ اس تھیلے کو اچھی طرح ہلاتا، پھر ہر شخص کے نام پر تھیلے میں ہاتھ ڈال کر تیر نکالتا اور جس کا جو تیر نکل آتا اسے اس کے مطابق حصہ دیا جاتا۔ تیروں کی تفصیل مع حصوں کے یوں ہے: (الف) سات تیر حصے والے (ذوات الانصباء)، یعنی الفذ: ایک حصہ، التوأم: دو حصے، الرقیب: تین حصے؛ الحلس: چار حصے؛ النافس: پانچ حصے، المسبل: چھے حصے اور المعلی: سات حصے؛ (ب) تین بغیر حصوں کے (غفل)، یعنی السّنیح، المنیح اور الوغد۔ متوخر الذکر تین افراد کو حصوں سے محروم رہنے کے علاوہ تمام گوشت کی قیمت بھی بطور تاوان دینا ہوتی تھی۔ قرعہ اندازی کے بعد اس گوشت کو فقرا میں تقسیم کر دیا جاتا (روح المعانی، ۲: ۱۱۳ بعد)۔ اس جوے کا تنگی اور شدت کے زمانے، مثلاً قحط اور وبا کے ایام میں رواج زیادہ ہو جاتا تھا۔ اس پر فخر کیا جاتا تھا اور جو کوئی اس میں شریک نہ ہوتا اسے بطور طعن ابرم کا خطاب دیا جاتا۔ ایک دوسری روایت کے مطابق، جس پر الزمخشری (۱: ۲۶۱) نے اعتماد کیا ہے، گوشت کو دس حصوں میں بانٹا جاتا تھا اور اول الذکر سات تیر والوں کو حصہ ملتا تھا، جبکہ متوخر الذکر تین افراد محروم رہتے تھے۔

یہ تیر عام طور پر کعبہ کے متولیوں کے پاس رہتے تھے۔

قرآن مجید میں متعدد جگہ اس کی حرمت کا حکم نازل ہوا ہے (مثلاً ۲ [البقرۃ]: ۲۱۹؛ ۵ [المآئدۃ]: ۹۰)

فقہا اور مفسرین کے نزدیک یہ لفظ قمار [رک بآں] کے مترادف ہے، اس لیے اس حکم میں شطرنج، چوسر، نرد وغیرہ جملہ اقسام قمار داخل ہیں اور جس طرح میسر کی شدید ممانعت کی گئی ہے، اسی طرح دیگر انواع قمار کی بھی شدید حرمت اس میں مضمن ہے (روح المعانی، ۲: ۱۱۳؛ الکشاف، ۱: ۲۶۲)۔ علاوہ ازیں مذکورہ حکم کی توثیق کے طور پر متعدد ارشادات نبویؐ میں

جملہ انواع قمار کی ممانعت فرمائی گئی ہے۔ ایک حدیث میں پانسے کو عجمیوں کا میسر قرار دیا گیا (مسند احمد بن حنبل، ۱: ۴۴۶) اور ایک حدیث میں آپؐ نے زندہ حیوان کو گوشت کے بدلے خریدنے کو میسر ٹھیرایا (الموطا، کتاب البیوع، ۶۵؛ ابو داؤد: سنن، ۵: ۷۷)۔ دور جدید میں گھوڑوں اور کتوں کی دوڑ پر شرطیں لگانا، لاٹری کی بنیاد پر منافع یا حصوں کی تقسیم وغیرہ بھی میسر کے حکم میں شامل ہے (معارف القرآن، وغیرہ)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مُیَقات : (ع) مادہ و ـ ق ـ ت سے مفعال کے وزن پر صیغہ اسم آلہ، بمعنی کسی کام کے لیے مخصوص کیا ہوا وقت، معین و محدود زمانہ، استعارۃً وہ جگہ جس میں جمع ہونے کا وقت دیا جائے (لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادہ)؛ میقات زمانی کے لیے دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۱۸۹ و ۷ [الاعراف]: ۱۵۵؛ میقات زمانی و مکانی کے لیے دیکھیے ۷ [الاعراف]: ۱۵۵ و ۲۶ [الشعرآء]: ۳۸ و ۴۴ [الدخان]: ۴۰ و ۵۶ [الواقعۃ]: ۵۰ و ۷۸ [النبا]: ۱۷۔

اصطلاح شریعت میں میقات (ج: مواقیت) کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: (الف) مواقیت حج (ارشادات نبویؐ کے لیے دیکھیے البخاری: الصحیح، مطبوعہ لائیڈن، ۱: ۳۸۶ ـ ۳۸۷، باب ۵ تا ۱۱)؛ (ب) مواقیت صلوۃ، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مواقیت حج: حج [رک باں] اور عمرہ [رک باں] کے لیے احرام کو لازم قرار دیا گیا تو ضرورت اس امر کی تھی کہ ان مقامات کی بھی نشاندہی کر دی جائے جہاں پہنچ کر احرام باندھنا لازم ہو، کیونکہ گھر سے احرام باندھنے کے حکم کی تکمیل میں سخت مشکل پیش آتی (حجۃ اللہ البالغۃ، مطبوعہ کراچی، ص ۴۴۳)۔ اس بنا پر شریعت میں آفاق عالم سے آنے والے زائرین کے لیے مواقیت کی تعیین فرما دی گئی، جہاں پہنچ کر احرام باندھنا لازمی ہے۔ یہ کل پانچ ہیں:

(۱) مواقیت خمسہ: ذوالحلیفہ: یہ اہل مدینہ اور تبوک کے راستے سے آنے والے شام و مصر کے زائرین کا میقات ہے یہاں ایک قصبہ ہے، جسے آج کل ابیار علی کہا جاتا ہے، جو مدینہ منورہ سے پانچ چھے میل یا ۹ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے (یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادہ؛ رابع ندوی: جزیرۃ العرب)۔ مکہ مکرمہ تک اس کا فاصلہ نو یا دس مرحلے، یعنی تقریباً ایک سو اٹھانوے میل (الجزیری، ۱: ۶۴۶؛ مفتی محمد شفیع: جواہر الفقہ، ۱: ۳۶۳) یا ۴۴۲ کیلومیٹر ہے (جزیرۃ العرب)؛ (۲) ذات عرق: عرق ایک چھوٹی سی پہاڑی کا نام ہے جو نجد اور تہامہ کے مابین حد فاصل کا کام دیتی ہے (معجم البلدان، بذیل مادہ)۔ یہاں ایک بستی کا پتا چلتا ہے جو مرور ایام سے ختم ہو گئی۔ آج کل اس کے بجائے اس سے ذرا پہلے عقیق نامی بستی سے احرام باندھا جاتا ہے (جواہر الفقہ، ۱: ۳۶۷)۔ ابو داؤد: السنن، ۲: ۱۹۲، حدیث ۱۷۴۰، میں بطور "میقات لاہل مشرق" جس عقیق کا ذکر آیا ہے اس سے مراد غالباً اسی مقام سے ہے (نیز دیکھیے الترمذی، حدیث ۸۳۲)؛ اس کا فاصلہ مکہ مکرمہ سے "تقریباً" نوے کیلومیٹر ہے (جزیرۃ العرب)؛ (۳) قرن المنازل: ذات عرق سے اگر جنوب کی طرف آئیں تو اہل نجد (نجد یمن، نجد حجاز، نجد تہامہ) کا میقات قرن المنازل آتا ہے۔ قرن ایک چھوٹے مستطیل یا بیضوی شکل کے چپٹے پہاڑ کا نام ہے، اس پہاڑ کے دامن میں شاہراہ نجد پر قرن المنازل نام کی بستی ہے، جو مکہ مکرمہ سے ۴۵ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے (جزیرۃ العرب، ص ۳۱۹)؛ (۴) یلملم: مکہ مکرمہ کے جنوب مشرق میں دو مرحلے (تیس میل، بروے جواہر الفقہ، ۱: ۳۶۷) یا ۴۵ کلومیٹر پر یلملم (موجودہ سعدیہ) نامی پہاڑ واقع ہے۔ یہاں سے اہل یمن و تہامہ احرام باندھتے ہیں۔ قدیم کتب فقہ میں اہل ہند کا میقات بھی اسی کو قرار دیا جاتا تھا، مگر اب اس کے بالمقابل واقع جدے کو اہل ہند کا میقات تصور کیا جاتا ہے (معجم البلدان، بذیل مادہ؛ عینی: عمدۃ القاری، ۵: ۱۴۰)؛ (۵) جحفہ: مکہ مکرمہ سے شمال مغرب میں اہل مصر و شام کا میقات تھا۔ یہ کسی زمانے میں بارونق قصبہ تھا، اب اس کی جگہ ساحل سمندر پر واقع شہر رابغ کو اس کا قائم مقام تصور کیا جاتا ہے۔ مکہ مکرمہ سے اس کا فاصلہ بقول محمد رابع ندوی ۱۷۳ کلومیٹر ہے (جزیرۃ العرب)۔

مواقیت خمسہ کے احکام: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے کہ کوئی شخص ان سے حالت احرام میں ہونے کے علاوہ تجاوز نہ کرے۔ اسی بنا پر احناف کے نزدیک جو شخص

بھی ان مواقیت کے پاس سے یا ان کی محاذات، اس کے دائیں یا بائیں سے ہو کر مکہ مکرمہ کی طرف جائے خواہ خشکی اور خواہ بحری و فضاء راستے سے، خواہ اس کا حج یا عمرے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، اس پر ان مقامات سے احرام باندھنا واجب ہے۔ اگر کوئی بغیر احرام کے ان سے تجاوز کر گیا تو اس پر دم (یعنی قربانی) واجب ہوگی (المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۲۱۳ ببعد؛ جواہر الفقہ، ۱: ۲۲۲؛ الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۱۰۳۶)۔ اگر کسی کو محاذات کا علم نہ ہو، تو وہ مکہ مکرمہ سے دو منزلوں کے فاصلے سے احرام باندھے، مثلاً" جدہ سے (ملا علی قاری: ارشاد الساری، ۵۶؛ غنیۃ الناسک، ۴۶)۔ اگر کوئی دو مواقیت کے درمیان سے گذرے تو ایسی صورت میں اپنے اجتہاد سے یہ معلوم کرے کہ اس راستے سے مسافت کے اعتبار سے قریب تر کون سا میقات ہے۔ اسی کی محاذات کا اعتبار ہوگا (معجم الفقہ الحنبلی، ۱: ۲۲۲)۔

اہل پاکستان و ہندوستان و ممالک مشرق کی میقات: دور جدید میں حرم شریف جانے کے دو راستے ہیں اور دونوں کے مواقع احرام مختلف ہیں۔ ہوائی جہاز چونکہ مواقیت، یعنی قرن المنازل اور ذات عرق کے اوپر سے ہو کر اول علاقہ حل میں داخل ہوتے ہیں اور پھر جدہ پہنچتے ہیں، اس لیے فضائی راستے سے سفر کرنے والوں کو ان مقامات کے آنے سے پہلے ہی احرام باندھنا واجب ہے۔ چونکہ ہوائی جہاز میں اس کا علم ہونا مشکل ہے، اس لیے ہوائی جہاز پر سوار ہوتے ہی احرام باندھ لیا جائے (مفتی محمد شفیع: جواہر الفقہ، ۱: ۴۷۵)۔ بحری جہاز پہلے یلملم جا کر پڑاؤ ڈالتے تھے، اس لیے قدیم کتب میں اہل ہند کے لیے اسی میقات کی تصریح ملتی ہے جبکہ موجودہ زمانے میں یہ راستہ متروک ہو چکا ہے۔ اب بحری جہازوں کا رخ جدہ کی بندرگاہ کی طرف ہوتا ہے۔ جدے کا فاصلہ بھی تقریباً" اتنا ہی ہے جتنا یلملم کا، اس لیے مشرقی ممالک کے لوگوں کی میقات جدہ ہی ہے۔ یہیں سے احرام باندھنا واجب ہوتا ہے (خلیل احمد سہارنپوری: امداد الفتاوی؛ تتمہ، ۵: ۱۳۹، طبع قدیم؛ جواہر الفقہ، ۱: ۴۷۷ ببعد؛ نیز بحوالہ محمد یوسف بنوری و مفتی رشید احمد: کتاب مذکور، ص ۴۸۲ تا ۴۸۳، ۴۸۴ تا ۴۸۷)۔

(۴) مواقیت الصلوۃ: اسلام کا ایک تکمیلی کارنامہ نمازوں کی تعداد اور ان کے اوقات کی تعیین ہے۔ اسی بنا پر نماز انسان کو وقت کی پابندی اور نظم و نسق سکھاتی ہے۔ اوقات کی یہ تعیین بطور ذات باری کی تجویز کردہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تمام زندگی کی معمول بہ ہے۔ نمازوں کے اوقات اور ان پر بحث کے لیے رک بہ صلوۃ۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

* * *

مِیکال: (نیز میکائیل) قرآن مجید میں مذکور اللہ تعالیٰ کے ایک مقدس فرشتے کا نام۔ یہ نام فقط ایک مقام پر مذکور ہوا ہے (۲ [البقرۃ]: ۹۸)، یہاں اگرچہ ان دونوں فرشتوں کا نام لفظ ملائکہ میں بھی شامل تھا، مگر ان کی خصوصی تعظیم و اہمیت کے لیے ان کا مستقل طور پر ذکر کیا گیا۔ اس خصوصی ذکر سے ان کی تمام فرشتوں پر فضیلت ثابت ہوتی ہے (الرازی: مفاتیح الغیب، ۱: ۳۳۸)۔

بیان کیا جاتا ہے کہ چونکہ یہودیوں کے ہاں حضرت میکائیل کو حضرت جبرئیل پر فوقیت دی جاتی ہے، اس لیے عہد نبوی کی ایک مجلس میں انہوں نے اسلام قبول نہ کرنے کا یہ عذر لنگ پیش کیا کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر وحی حضرت جبرئیل لاتے ہیں، جو ان کے قدیمی دشمن ہیں، اس لیے وہ اسلام قبول نہیں کر سکتے، ہاں اگر یہ کام حضرت میکائیل انجام دیتے تو انہیں قبول کرنے میں تامل نہ ہوتا، اس پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی (الطبری: جامع البیان، ۱: ۳۴۳ ببعد) اور بتایا گیا کہ وحی نازل کرنے یا کسی اور فیصلے (ثواب و عقاب) کا بھیجنا اللہ تعالیٰ کا کام ہے، فرشتے تو محض ذریعہ اور وسیلہ ہیں، لہذا فرشتوں کی عداوت درحقیقت اللہ تعالیٰ کی عداوت کے مترادف ہے۔

میکائیل عبرانی الاصل معرب لفظ ہے (القرطبی، ۲: ۳۸)۔ بقول حضرت عبداللہ بن عباس اس کے معنی عبداللہ یا عبیداللہ، یعنی بندۂ خدا (میکا بمعنی بندہ، ایل بمعنی خدا) کے ہیں (حوالہ مذکور)۔ صاحب لسان العرب (بذیل مادہ) نے اس کا ذکر مادہ م۔ ک۔ ی کے تحت کیا ہے، جس کے معنی "سیٹی بجانا" ہیں، القرطبی نے اس کے معرب ہونے پر صاد کیا ہے (حوالہ

مذکور)۔

مشہور روایات کے مطابق حضرت میکائیلؑ کو بارش اور مخلوق کی رزق رسانی پر مامور فرشتہ سمجھا جاتا ہے' یہودی روایات میں اسے اپنا محافظ' فارغ البالی اور نجات کا فرشتہ بیان کیا گیا ہے (دیکھیے کتاب دانیال' X' ۱۳' ۲۱' XII' ۲ وغیرہ' نیز مقالہ میکال' در آ آرلائیڈان' بذیل مادہ) مگر قرآن و حدیث میں اس مضمون کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔

چونکہ قرآن مجید کی مذکورہ آیت میں جبرئیلؑ کا ذکر میکائیلؑ کے ذکر سے مقدم ہے' اس لیے اکثر مفسرین نے اس تقدم کو اول الذکر کی ذاتی فضیلت پر محمول کیا ہے' امام رازیؒ نے اس پر تین دلائل بھی دیئے ہیں (مفاتیح الغیب' ۱: ۳۸۳ ببعد)' الآلوسی نے اس مضمون پر دو مرفوع روایات کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبت و نصرت اور کثرت آمد و رفت کو بھی حضرت جبرئیلؑ کی وجوہ فضیلت میں شمار کیا ہے (روح المعانی' ۱: ۳۳۴)۔

الکسائی (قصص الانبیاء' ص ۲۷) نے بیان کیا ہے کہ تخلیق آدمؑ کے بعد جب اللہ تعالی نے فرشتوں کو انہیں سجدہ کرنے کا حکم دیا تو فرشتوں میں سب سے پہلے جن دو فرشتوں نے اس کی تعمیل کی وہ جبرئیلؑ و میکائیلؑ تھے۔ شب معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا "شق صدر" کرنے میں بھی میکائیلؑ حضرت جبرئیلؑ کے ساتھ شریک و شامل تھے (الطبری' طبع ڈخویہ' ۱: ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۹؛ ابن الاثیر: الکامل' طبع Tornberg ' ۲: ۳۶)۔ وہ میدان بدر میں بھی حضرت جبرائیلؑ کے شانہ بشانہ نظر آتے ہیں (ابن سعد' ۱/۲: ۹' ۱۸)۔ اسی بنا پر بعض شاعر صحابہ' مثلاً حضرت کعبؓ بن مالک نے اشعار میں بھی حضرت جبرائیلؑ کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے (القرطبی' ۲: ۳۸)۔ انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خواب میں بھی دیکھا تھا (البخاری' ۵۹/۷)۔ جس طرح حضرت جبرائیلؑ احکام تشریعی کے لیے واسطہ خاص ہیں' اسی طرح حضرت میکائیلؑ احکام تکوینی کے لیے واسطہ خاص ہیں' دونوں اللہ تعالی کے مقرب فرشتے ہیں۔ ایک کا تعلق بارگاہ الوہیت سے ہے اور دوسرے کا تعلق بارگاہ ربوبیت سے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے عربی اور اردو تفاسیر بذیل آیہ مذکورہ۔

○

حضرت میمونہؓ: ام المومنین حضرت میمونہؓ بنت الحارث بن حزن بن بجیر الہلالیہ کا اصل نام برہ تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا اسلامی نام میمونہؓ رکھا تھا۔ ان کی والدہ کا نام ہند بنت عوف الحمیریہ تھا۔ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت خالدؓ بن ولید کی خالہ تھیں۔

حضرت میمونہؓ کے شوہر ابو رہم بن عبدالعزی کی وفات کے بعد جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ذوالقعدہ ۷ھ میں عمرہ قضا کے لیے مکہ مکرمہ پہنچے تو آپؐ کے چچا حضرت عباسؓ کی کوشش سے حضرت میمونہؓ کو آپؐ کی زوجیت کا شرف حاصل ہوا۔ مناسک عمرہ ادا کرچکنے کے بعد مکہ مکرمہ سے باہر تھوڑے فاصلے پر سرف کے مقام پر انعقاد رسم عروسی کا اہتمام کیا گیا اور اتفاق کی بات ہے کہ یہی وہ مقام ہے جہاں ام المومنین حضرت میمونہؓ کو ۵۱ھ میں وفات کے بعد دفن کیا گیا۔ نماز جنازہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے پڑھائی۔ حضرت میمونہؓ آپؐ کے عقد نکاح میں آنے والی آخری خاتون تھیں۔ انہوں نے اسی برس عمر پائی اور ۷۶ حدیثیں روایت کی ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی ہر زوجہ کو پانچ سو درہم بطور مہر ادا کیے' سوائے ام المومنین حضرت صفیہؓ کے' جنہیں آپؐ نے آزادی کی نعمت سے نوازا اور اسی آزادی کو ان کا مہر قرار دیا۔ علاوہ ازیں ہر زوجہ مطہرہ کے لیے خادمہ اور خادم مقرر تھے (جوامع السیرۃ' ص ۳۸)۔ امیرالمومنین خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ نے حضرت میمونہؓ کے لیے دیگر ازواج مطہرات کی طرح دس ہزار درہم سالانہ وظیفہ مقرر کیا۔ حضرت میمونہؓ بڑی خدا ترس' متقی اور صلہ رحمی کرنے والی خاتون تھیں۔ جنہوں نے اپنے عہد کی سیاسیات سے کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے زندگی کا اکثر حصہ خدمت علم دین میں صرف کیا۔

ام المومنین حضرت میمونہؓ نے اپنی زندگی میں کئی غلام

آزاد کیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے ایمان کی شہادت دیتے ہوئے فرمایا کہ ام الفضلؓ، میمونہؓ اور اسماءؓ بنت عمیس تینوں بہنیں مومن ہیں۔ سن وفات کے سلسلے میں ۶۱ھ، ۶۳ھ وغیرہ کا ذکر بھی آیا ہے، لیکن محقق علمائے کرام نے ۵۱ھ کو صحیح قرار دیا ہے۔

ماخذ: (۱) کتب حدیث، بحوالہ مفتاح کنوز السنہ؛ (۲) ابن سعد: الطبقات، ۸: ۱۳۲ تا ۱۴۰؛ (۳) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۴: ۱۹۱۴؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۵: ۵۵۰؛ (۵) ابن حبیب: المحبر، ص ۹۱؛ (۶) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۳۶ تا ۳۹؛ (۷) وہی مصنف: جمهرۃ انساب العرب، ص ۲۷۲؛ دیگر کتب سیرۃ۔

○

☆☆☆

☆☆

☆

ن

نار : رک بہ جہنم

○

نافِع بن الأزْرَق : ابو راشد نافع بن الازرق بن قیس بن نہار، البکری، الوائلی (جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۱۱) خوارج کے فرقہ الازارقہ کا بانی اور سربراہ، ایک انتہا پسند اور متشدد خارجی، وہ اپنی قوم کا سردار (امیر) اور فقیہ تھا۔ ابتداءً وہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تلامذہ میں شامل ہوا اور بہت سے مسائل بصورت سوالات اپنے استاد سے روایت کیے، جو کتب ادب و حدیث میں محفوظ ہیں۔ اس مختصر سی علمی اور فقہی زندگی کے بعد نافع بن الازرق نے سیاسی معاملات میں عملی حصہ لینا شروع کر دیا۔ وہ خلیفۂ ثالث حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کرنے والوں میں شامل ہو گیا۔ پھر کچھ عرصے تک خلیفۂ چہارم حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ساتھ دیا، لیکن جنگ صفین کے بعد "تحکیم" کے معاملے پر حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت کر دی اور ان خوارج کے ساتھ شریک ہو گیا جو مقام حروراء پر ہزاروں کی تعداد میں جمع ہو گئے تھے۔ نافع نے بھی قتل و غارت گری میں بڑی سرگرمی کا اظہار کیا اور مسلمان بچوں اور عورتوں کا خون بہانے میں بھی دریغ نہ کیا۔ حضرت امیر معاویہؓ کے عہد میں والی کوفہ عبیداللہ بن زیاد نے "حروریوں" کی شورش کو سختی سے کچلنا شروع کیا تو نافع بن الازرق اپنے ساتھیوں سمیت عبداللہ بن زبیرؓ کے پاس مکہ مکرمہ جا پہنچا۔ اس وقت عبداللہ بن زبیرؓ بنو امیہ کے خلاف برسرپیکار تھے، چنانچہ نافع اور اس کے ساتھیوں نے عبداللہ بن زبیرؓ کے لشکر میں شامل ہو کر شامی افواج کے مقابلے پر داد شجاعت دی۔ جب ۶۴ھ/۶۸۳ء میں یزید بن معاویہؓ کی وفات ہوئی اور شامی افواج واپس دمشق لوٹ گئیں تو اس موقع پر عبداللہ بن زبیرؓ کی بیعت خلافت شروع ہوئی۔ نافع اور اس کے ساتھیوں نے مکہ مکرمہ میں ان کی بیعت کرنے سے پہلے حضرت عثمانؓ کے بارے میں ان کی رائے معلوم کرنا ضروری سمجھا۔ جب ابن زبیرؓ نے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ برحق قرار دیا تو یہ لوگ بڑے مایوس ہوئے اور مکہ مکرمہ چھوڑ کر بصرے کی طرف کوچ کر گئے۔ وہاں پہنچ کر بزعم خود جہاد کے لیے نکل پڑے۔ عبداللہ بن اباض اور اس کے ہم خیال لوگوں نے نافع کا ساتھ نہ دیا، بلکہ اس کے عمل اور طریق سے بیزاری کا اظہار کیا [رک بہ الاباضیۃ]:

مہلب بن ابی صفرہ نے نافع اور اس کے ساتھیوں کو خوں ریز لڑائی کے بعد بصرے سے مار بھگایا۔ اس نے بھاگ کر اہواز میں پناہ لی۔ نافع جہاں کہیں بھی گیا اس نے قتل و غارت کا میدان گرم کیا بقول ابن حزم دینی رشتوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اس نے مسلمانوں کا بے دریغ خون بہایا اور عورتوں اور بچوں کا قتل عام کیا اور اس طرح دین اسلام سے اپنا رشتہ منقطع کر لیا (جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۱۱)، بالآخر ۶۵ھ/۶۸۵ء میں نافع بن الازرق اہواز کے قریب جنگ دولاب میں اپنے دشمنوں کے ہاتھوں مارا گیا۔ (نافع بن الازرق کے عقائد کے لیے رک بہ ازارقہ در آآ، بذیل مادہ).

مآخذ : (۱) الطبری: تاریخ، ۷: ۶۵؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، ۳: ۶۵، ۶۶، ۱۷۱؛ (۳) الذہبی: لسان المیزان، ۱: ۱۴۴؛ (۴) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۱۱؛ (۵) ابو حنیفہ الدینوری: الاخبار الطوال، ص ۲۷۸ تا ۲۸۳؛ (۶) المبرد: الکامل، ۳: ۱۶۸ تا ۱۸۸؛ (۷) المرصفی: رغبۃ الآمل، ۷: ۱۰۳ تا ۱۵۶، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۳۶؛ (۸) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ.

○

نَافِلَۃ : نافلہ مادہ (ن - ف - ل) نَفَلَ نَفْلاً، بمعنی غنیمت، ہبہ، بخشش، سے اسم فاعل (= ج نوافل) ہے۔ ابو منصور کے مطابق نفل اور نافلہ اس مقدار (عمل، اجر) کو کہتے ہیں، جو مقررہ تعداد (فرض) سے زیادہ ہو، چونکہ نفلی عبادت کا اجر فرض نمازوں کے

علاوہ دیا جاتا ہے اور وہ اس مقدار عمل سے زیادہ ہیں جو شارع نے مقرر کی ہے، اسی لیے اس کو نافلہ کہا جاتا ہے (ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ).

امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک سنت، مندوب، مستحب اور تطوع کے الفاظ باہم مترادف ہیں، ان کی ادائیگی کی صورت میں ثواب تو ہے، مگر ترک کی صورت میں عذاب نہیں۔ اس کی مزید دو اقسام میں سے سنت عین سے مراد وہ اعمال ہیں جن کا "فرداً فرداً" ہر شخص سے مطالبہ ہو، جب کہ دوسری قسم سنت کفایہ ہے، جس کا مطالبہ بحیثیت اجتماعی ہوتا ہے (دیکھیے الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۱۰۳)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کسی نفل کو شروع کرنے سے اس کا وجوب لازم نہیں آتا (الشافعی: کتاب الام، مطبوعہ بولاق ۱۳۲۱ھ، ۲: ۲۴، ۲۵)۔ حنابلہ کا مذہب بھی اس کے قریب قریب ہے۔ البتہ وہ سنتوں میں احناف (کے مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کی طرز پر) راتبہ اور غیر راتبہ کی تفریق کے قائل ہیں۔ مالکیہؒ کے نزدیک سنت اور دیگر الفاظ باہم مختلف ہیں (دیکھیے الجزیری، ۱: ۱۰۵).

احناف کے نزدیک نوافل کی دو اقسام ہیں: (۱) مؤکدہ: جن کی ادائیگی پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خود بھی مواظبت فرمائی اور دوسروں کو بھی تاکید فرمائی ہو؛ (۲) غیر مؤکدہ: ان سے مراد ایسے امور ہیں جن کو آپؐ نے گاہے بگاہے ادا کیا ہو اور ان کی ادائیگی پر اجر و ثواب کا وعدہ بھی فرمایا ہو، مگر ان کی تاکید نہ کی ہو۔ ایسے افعال مندوب اور تطوع بھی کہلاتے ہیں (حوالۂ مذکور)، البتہ احناف کے نزدیک نوافل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتے ہیں۔ عمداً توڑ دینے کی صورت میں ان کی قضا (دوبارہ پڑھنا) ضروری ہے (المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۱۳۸، مطبوعہ دہلی ۱۲۸۹ھ).

مؤکدہ و غیر مؤکدہ نوافل: دن اور رات میں نوافل کی بارہ رکعتیں، سنت مؤکدہ ہونے کی بنا پر بہت اہمیت رکھتی ہیں (الترمذی: سنن، ۲: ۲۷۳، عدد ۴۱۴، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۷ء)۔ ان میں دو رکعت نماز فجر کے فرضوں سے قبل، چار رکعت نماز ظہر کے فرضوں سے پہلے اور دو رکعت اس کے بعد، نماز مغرب اور نماز عشاء کے فرضوں کے بعد دو دو رکعت شامل ہیں (حوالۂ مذکور)۔ ان کے علاوہ کچھ نوافل غیر مؤکدہ بھی ہیں۔ تہجد کے نوافل ثواب اور اصلاح نفس کے اعتبار سے بڑی اہمیت کے حامل ہیں (دیکھیے الترمذی، ۲: ۳۰۷ تا ۳۳۴)، ان کی مواظبت سے قرب خداوندی کا شرف حاصل ہوتا ہے (شاہ ولی اللہؒ: حجۃ اللہ البالغہ، ص ۷۱، ۳۲ تا ۳۷)۔ وتروں کو بھی احناف کے سوا دیگر ائمہ نے نوافل قرار دیا ہے۔ رمضان المبارک میں صلوٰۃ اللیل، یعنی نماز تراویح بھی سنت مؤکدہ ہے۔

نوافل معینہ مثلاً صلوٰۃ الکسوف، صلاۃ الاستسقاء، صلوٰۃ التراویح وغیرہ میں تعییناً نیت ضروری ہوتی ہے۔ دیگر نوافل مثلاً رات کے نوافل میں محض نماز پڑھنے کی نیت کافی ہوتی ہے (مجمع، ۲۰۸، ک ۲).

نوافل میں مداومت ضروری ہے تاکہ انسان صحیح طرح اس کی برکات سے مستفید ہو سکے (مجمع، ق ۲۰۸)۔ نوافل اکیلے پڑھنا اولیٰ ہے مگر بعض نوافل مثلاً نماز تراویح جماعت سے پڑھنا افضل ہے۔ اگر متنفل چاہے تو بیٹھ کر نوافل پڑھ سکتا ہے، آتے جاتے سواری پر بیٹھ کر بھی نوافل پڑھنا جائز ہے، چاہے سواری کا رخ کسی بھی طرف ہو (ہدایہ، ۱: ۱۳۰؛ مجمع، ۲۱۰، ک ۲)۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق فجر کی سنتیں اس سے مستثنیٰ ہیں (ہدایہ)۔ احناف کے نزدیک دن کے نوافل چار چار رکعات پڑھنا بہتر ہیں اور رات کے دو دو (ہدایہ)، امام شافعیؒ کے نزدیک دن ہو یا رات دو دو رکعات پڑھنا افضل ہے۔ یہی مسلک حنابلہ کا ہے (مجمع، ۲۱۰)۔ نوافل کی ادائیگی گھر میں بہتر ہے (الترمذی، ۱: ۳۱۴، عدد ۳۵۰).

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

نبی: (ع) نبوت سے، مادہ نبا، بعض نے ن، ب، ی بھی تجویز کیا ہے۔ نبوت کے لغوی معنی ہیں: ارتفاع، بلندی، رفعت، علو، اونچی شان اور بلند منصب، جبکہ اصطلاحاً" نبوت (یا رسالت) ایک ایسا منصب ہے جو کسبی نہیں، یعنی اپنی کوشش یا ریاضت سے حاصل نہیں ہوتا، بلکہ وہبی ہے، یعنی اللہ تعالیٰ تبلیغ دین اور اپنے احکام و اوامر بندوں تک پہنچانے کے لیے کسی برگزیدہ بندے کو منتخب فرما کر نبوت کے بلند منصب پر فائز کر دیتے ہیں۔ امام راغب کے مطابق نبوت اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان دنیوی اور اخروی فلاح کے لیے سفارت ہے (مفردات، بذیل نبوت)۔ منصب نبوت کے ساتھ عام طور پر تین چیزوں کو وابستہ کیا جاتا ہے: (۱) بعض غیبی امور پر من جانب اللہ اطلاع؛ (۲) خوارق کا ظہور، یعنی خلاف عادت

واقعات کا اظہار؛ (۳) فرشتوں کے ذریعے وحی الٰہی کی آمد یا فرشتوں کو مختلف صورتوں میں دیکھنا یا ان کی آمد و رفت اور موجودگی کو محسوس کرنا۔

ضرورت نبوت: انسان اپنے کوئی خواص کی وجہ سے اشرف المخلوقات ہے۔ وہ اپنی قوت گویائی اور استعداد نطق کے ذریعے اپنے مافی الضمیر کا اظہار کر کے اپنے خیالات اور افکار دوسروں کو پہنچا سکتا ہے۔ وہ اپنی ذہانت اور فہم کی بدولت اشیا کی حقیقت کو بھانپ لیتا ہے۔ انسان نے فلسفہ و حکمت اور دیگر بے شمار علوم و فنون میں بڑی ترقی کی۔ بڑے بڑے مصلحین، دانشوروں اور حکما نے بنی نوع انسان کے دامن کو علم و حکمت سے تو بھر دیا، لیکن یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس نے نجات اور راہ ہدایت کی طرف کوئی رہنمائی نہیں کی۔ عالم ملکوت (یا عالم غیب) سے متعلق ان کا دامن بالکل تہی ہے۔ دنیا بھر کے دانشوروں اور حکما و فضلاے الٰہیات اور مابعد الطبیعات کے سلسلے میں کوئی ایسی قابل ذکر خدمت انجام نہیں دی جسے انبیاے کرام کی تعلیمات کے مقابلے میں پیش کیا جا سکے۔ صاف ظاہر ہے کہ باطن کی نورانیت اور قلب و نظر کی تسکین کے لیے فلسفہ و حکمت کچھ کام نہ آ سکے۔ یہ اہم خدمت صرف نبوت و رسالت کے ذریعے انجام پائی۔ خالق کائنات نے اپنی اشرف المخلوقات کی دنیوی کامرانی اور اخروی نجات و فلاح کے لیے سلسلۂ نبوت جاری کیا۔ انبیا نے آکر وحی الٰہی کے ذریعے دینی خطوط پر انسانوں کی تعلیم و تربیت کا اہم کام سرانجام دیا اور ان کو تہذیب و تمدن اور فلاح و ہدایت کی راہ دکھائی، اخروی نجات کے اصول بتائے اور ان کی روحانی و قلبی تسکین کے لیے ملکوتی علوم و معارف سے روشناس کرایا۔

نبوت اور ولایت: ابن عربی نے ولایت اور نبوت پر بحث کرتے ہوئے ولایت کو نبوت سے افضل قرار دیا ہے (الولایۃ افضل من النبوۃ)، لیکن علماے اہل السنت نے اس نظریے کو سختی سے رد کر دیا ہے۔ مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس خیال کی پرزور مخالفت اور مذمت کی ہے۔ وہ ابن عربی کے اس نظریے کی تردید میں لکھتے ہیں کہ نبوت ہر قسم کی ولایت سے افضل و اعلیٰ ہے، خواہ وہ ولایت نبوت ہی کیوں نہ ہو۔ حضرت مجددؒ کے نزدیک نبوت اور ولایت میں کوئی قابل ذکر نسبت ہی نہیں، کیونکہ نبوت ایک سمندر ہے اور ولایت ایک قطرہ، نبوت غیر متناہی ہے اور ولایت متناہی۔ فرماتے ہیں کہ انبیاے کرامؑ تمام موجودات سے افضل ہیں۔ نبوت کل ہے اور ولایت محض ایک جز، خواہ نبی کی ولایت ہو یا ولی کی (مکتوبات مجدد الف ثانی، دفتر اول ۳: ۲۰۵ و ۲: ۲۶۹ و مواضع کثیرہ)۔

اللہ تعالٰی نے منصب نبوت کے لیے ہمیشہ مردوں ہی کو منتخب فرمایا۔ کوئی عورت کبھی اس منصب عالی پر فائز نہیں ہوئی: (۱۲[یوسف]: ۱۰۹؛ ۱۶[النحل]: ۴۳؛ ۲۱[الانبیآء]: ۷)، رسولوں اور نبیوں نے بھی اپنی بشریت کا برملا اعلان فرمایا: (۱۴[ابرٰھیم]: ۱۰)، حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اپنی امتیازی حیثیت کی صراحت فرما دی کہ میں تمہاری طرح بشر تو ہوں، لیکن صاحب وحی ہوں (۴۱[حٰم السجدۃ]: ۶)۔

آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت محمد مصطفٰی احمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک انبیاے کرام کا ایک سنہری سلسلہ ہے جو آپؐ ہی پر ختم ہو گیا۔ ہر نبی اور ہر رسول اپنی اپنی قوم اور امت کے لیے مبعوث ہوا، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ساری دنیا کے لیے رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا گیا۔ آپ آخری نبی ہیں اور آپ کی شریعت آخری شریعت ہے۔ آپ کے بعد نہ کوئی نبی پیدا ہوگا اور نہ کوئی شریعت آئے گی۔

نبوت کوئی اکتسابی چیز نہیں کہ محنت و کوشش اور کسب و مشقت سے مل جائے۔ نبوت تو عطیۂ ربانی اور بخشش الٰہی ہے۔ اللہ تعالٰی جسے اہل سمجھتا ہے نبوت سے سرفراز فرما دیتا ہے (۶[الانعام]: ۱۲۴)، انبیاے کرام کو نبوت کی بدولت تمام انسانوں پر برتری اور فضیلت حاصل ہو جاتی ہے۔ انبیا پیدائشی نبی ہوتے ہیں۔ ان کو پیدا ہی منصب نبوت کے لیے کیا جاتا ہے اور منصب نبوت کی استعداد فطری طور پر ودیعت کر دی جاتی ہے۔ اللہ تعالٰی انبیا کو ان تمام کمالات، قوتوں اور استعدادوں سے نواز دیتا ہے جو منصب نبوت کے لیے ضروری ہوتی ہیں۔ نبی کی فطرت کامل صحیح اور اس کا قلب مکمل سلیم ہوتا ہے۔ نبی کسی خارجی تعلیم و تربیت کا محتاج نہیں ہوتا۔ وہ اپنی طبعی صلاحیت اور فطری استعداد کی بدولت ہر پیش آمدہ مسئلے کو اللہ تعالٰی کی رہنمائی سے کماحقہ سمجھ لیتا ہے۔ اللہ تعالٰی قدم قدم پر اپنے ہونے والے نبی کی ہدایت اور رہنمائی فرماتا رہتا ہے۔

انبیاے کرام کی تعلیم کا مرکزی نقطہ دعوت توحید رہا ہے۔ وہ ہمیشہ اللہ اور صرف ایک اللہ کی عبادت کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے رہے ہیں۔

توحید اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کی دعوت کے علاوہ بھی منصب نبوت کے چند اور فرائض کی طرف قرآن مجید نے توجہ دلائی ہے۔ جس میں موجودہ زندگی اور آنے والی زندگی میں بندوں کی کامل رہنمائی، ان کی تعلیم و تربیت اور تزکیہ وغیرہ شامل ہیں (۲ [البقرۃ]: ۱۲۹)۔

امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نبی معصوم من الخطاء ہوتا ہے۔ انبیا کا خطا سے معصوم ہونا اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے ضروری علم و یقین کی وجہ سے ہوتا ہے جس کے سبب نبی سمجھتا ہے کہ وہ اللہ کی طرف سے جو کچھ پا رہا ہے اور جو سمجھ رہا ہے وہ حقیقت کے عین مطابق ہے اور اسے ایسا یقین ہوتا ہے گویا وہ حقائق کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔

لوگوں کو انبیا کی عصمت کا یقین ان کی عقلی اور خطابی دلیلوں سے ہوتا ہے۔ نیز ان کا شاندار کردار اور ان کے اخلاق و اطوار اور پاکیزہ زندگی ان کی عصمت و پاک دامنی کی منہ بولتی تصویر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اس بات کی شہادت دی ہے کہ حضرت نوحؑ، حضرت ابراہیمؑ اور ان کی آل اولاد اور دیگر انبیا بڑے برگزیدہ اور ہدایت یافتہ لوگ تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں کتاب، شریعت اور نبوت سے نوازا تھا (۶ [الانعام]: ۸۳ تا ۸۹)۔

نبوت اور تعمیر انسانیت: انبیاے کرامؑ نے اپنی رسالت و دعوت کے ذریعے تعمیر انسانیت کے سلسلے میں بھرپور کردار ادا کیا ہے۔ انھوں نے عدل و انصاف اور مساوات و اخوت پر مبنی معاشرہ تشکیل دیا۔ اس معاشرے میں معیار فضیلت ذاتی اوصاف اور انفرادی اعمال ہوتے ہیں اور شریعت کی اطاعت و اتباع سے شرافت اور بزرگی قائم ہوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی محبت سے سرشار انسان مکرم و معزز کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔

ختم نبوت: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے ہر قوم میں الگ الگ پیغمبرؑ آتے رہے اور ان کی تعلیم و تبلیغ اپنی قوم اور اپنے زمانے تک محدود رہی، لیکن آپؐ کی رسالت و نبوت ہر قوم اور ہر زمانے کے لیے ہے۔ لہٰذا رسالت اور نبوت دونوں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ختم ہو گئیں۔ آپؐ کے بعد کسی رسول اور نبی کے آنے کا امکان ہی نہیں رہا۔ آپؐ کے بعد نبی یا رسول ہونے کا دعویٰ کرنے والا شخص جھوٹا اور دجال و کذاب ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نَبِیذ: (ع) مادہ ن ب ذ سے اسم صفت، اصطلاحاً اس کا اطلاق اس پانی پر ہوتا ہے جس میں کھجوریں یا انگور وغیرہ ڈال کر مٹھاس پیدا کر لی جاتی ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عہد نبوی میں متعدد اشیا (مثلاً کھجوروں، انگوروں، جو، گندم وغیرہ) کو مختلف برتنوں (مثلاً کھجور کے خالی تنے، کدو کے چھلکے اور روغنی گھڑے وغیرہ) میں بھگو کر ان کا پانی حاصل کیا جاتا تھا، جو گاڑھا ہو کر نشہ آور بن جاتا تھا۔ ابتداے اسلام میں اس پر تعامل رہا، مگر بعد ازاں (۵ [المآئدۃ]: ۹۰) کے ذریعے ہر نشہ آور مشروب کا استعمال حرام ٹھہرا دیا گیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ نشہ آور شی حرام ہے (دیکھیے النووی: شرح مسلم، ۱۳: ۱۷۰، مطبوعہ قاہرہ، نیز رک بہ خمر)، مگر اس حد تک میٹھے پانی (نبیذ) کی حلت کو برقرار رکھا گیا جس میں سکر (یعنی نشہ) نہ ہو، چنانچہ متعدد احادیث سے ایسے نبیذ کا استعمال ثابت ہے (دیکھیے مسلم: الصحیح، ۲: کتاب الاشربۃ، قاہرہ ۱۳۳۱ھ)، مگر شراب کی حرمت کو ذہنوں میں راسخ کرنے کے لیے ابتدا میں آپؐ ان برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت فرمائی تھی جن میں شراب بنائی گئی ہو (مسلم، ۶: ۱۷ ببعد)، تاکہ امکاناً بھی شراب اور اس کے جھوٹے برتن کا استعمال متروک ہو جائے (مسلم، کتاب الاشربۃ)، مگر جب یہ ممانعت اہل اسلام کے دلوں میں راسخ ہو گئی تو ان برتنوں کو استعمال کرنے کی اجازت دے دی۔

جس نبیذ کو پینے کی شرع میں اجازت دی گئی ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ نہ تو گاڑھا ہو اور نہ معمولی سا بھی نشہ آور ہو۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے جو نبیذ بنایا جاتا تھا، اس کی بابت حضرت ابن عباسؓ (مسلم، ۶: ۱۰۱) فرماتے ہیں کہ عام طور سے اگر رات کے ابتدائی حصے میں کھجوریں پانی میں بھگوئی جاتیں تو آپ اگلی صبح کے بالکل آغاز میں اسے نوش فرما لیتے تھے، باقی ماندہ رات کو یا اگلے دن شام تک استعمال کر لیتے تھے، مقصد محض میٹھا پانی حاصل کرنا تھا۔

فقہا نے نبیذ کو مباح بتلایا ہے، بشرطیکہ (۱) تین دن کا پرانا نہ ہو، (۲) نشہ آور نہ ہو (دیکھیے الجزیری، ۲: ۱۳ تا ۱۵)، البتہ امام مالکؒ

کے نزدیک احادیث میں ممنوعہ برتنوں میں انتباذ (نبیذ بنانا) مکروہ ہے۔ اسی طرح دو اشیا کا نبیذ (خلیطین) مثلاً کھجور، انگور، انجیر، گندم اور جو وغیرہ میں سے کسی دو کو بھی ملا کر نبیذ بنانے کی اجازت نہیں، البتہ ہر ایک کا الگ الگ نبیذ بنا کر پینا جائز اور حلال ہے (الجزیری، ۲: ۱۲؛ معجم فقہ ابن حزم، بذیل مادہ).

بیئر شراب (Beer) دیگر شرابوں کی طرح متفقہ طور پر حرام ہے۔ تمام ائمہ کرام اور فقہائے عظام اس کی قلیل و کثیر مقدار کی حرمت کے قائل ہیں اور اسی پر فتویٰ ہے کہ اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے (الجزیری، ۲: ۱۱ تا ۱۳).

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) النسائی: سنن، کتاب الاشربہ، باب ۳۸؛ (۲) ابو داؤد: الجامع السنن، کتاب المناسک، باب ۹۰؛ (۳) فتاوی عالمگیری، کلکتہ ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء، ۳: ۲۰۷؛ (۴) ابن حجر الہیتمی: تحفہ، مطبوعہ قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ۳: ۱۸ ببعد؛ (۵) ابو القاسم المحقق: کتاب شرائع الاسلام، کلکتہ ۱۲۵۵، ص ۵۴۲؛ (۶) الازرقی، طبع Wüstenfeld ص ۳۲۵ ببعد.

○

اَلنَّجّار: الحسین بن محمد ابو عبداللہ المامون عباسی کے عہد کا ایک مرجی اور جبری عالم دین جو بشر المریسی کا شاگرد تھا، جس کے عقائد کی مخالفت ابو الہذیل العلاف اور النظام نے کی۔ اس کی سکونت غالباً بم کی تھی جہاں وہ پارچہ بافی کا کام کیا کرتا تھا۔ اس کی رائے میں صفات الوہیت جوہر کی مماثل اور اسکی کیفیات کا مظہر ہیں۔ رویت الٰہی صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ امر ربی کا ذریعہ میسر ہو جو انسان کی بصارت کو بصیرت قلبی میں منتقل کر کے اسے معرفت کی قوت بخشے۔ کلام الٰہی مخلوق ہے، اسے جب پڑھا جائے اور تلاوت کیا جائے تو حادث ہے اور جب حیطۂ تحریر میں آ جائے تو جسم ہے۔ خدا جو ازل سے ابد الآباد تک تمام مادی اشیا کا عالم ہے اور یہ سب کے سب اس کی مشیت کے تابع ہیں، وہ خیر ہو یا شر، ایمان ہو یا کفر، خدا کی ایک پوشیدہ ماہیت ہے (نظریہ ماہیہ)۔ اس کی ذات میں لطف کا خزانہ پنہاں ہے جو جملہ کفار کو اس کی ذات کی طرف دوبارہ واپس لانے کے لیے کافی ہے۔ اجسام و حوادث جزو لا یتجزی (atom) عرض (حادثہ)، گویا جسم اعراض (جمع عرض، بمعنی حوادث) کے تراکم (Conglomerate) (ضرار) پر مشتمل ہے جو ایک دوسرے کے اندر جذب ہوئے اور نفوذ کیے بغیر پہلو بہ پہلو اکٹھے یا تہ بہ تہ ہو گئے ہوں۔ (یہ نظریہ النظام کے نظریۂ مداخلت کی ضد ہے)۔ یہ تراکم عوارض کی ایک آنی اور عارضی کیفیت ہے۔ مسئلے کی یہ تفہیم النجار کے ان رجحانات فکری کا نتیجہ ہیں جو وہ الوہیت کی مرکزی حیثیت کے متعلق رکھتا تھا۔ عالم میں جو بات وقوع پذیر ہوتی ہے وہ خدا کی لا محدود و لا منقطع فعالیت کے باعث ظہور میں آتی ہے جس کے سوا نہ تو کوئی اور حقیقت موجود ہے نہ کوئی قوت فعال۔ خدا انسان کے افعال کا خالق ہے۔ وہ ہر اچھے فعل میں انسان کا مددگار ہوتا ہے اور ہر برے فعل سے روگردانی کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی مدد اور اس کی روگردانی انسان کی صلاحیت کار کی تشکیل کرتی ہے جو اس کے فعل و عمل کے ساتھ رہتی ہے (الاستطاعۃ مع الفعل؛ یہ نظریہ معتزلہ کے نظریات کی ضد ہے)۔ النجار عذاب قبر کا منکر تھا۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ وہ جبریہ عقاید کا حامل تھا۔ النجار اپنے مرشد بشر کی طرح جبریہ [رک بآں] مشرب کو ایک ترمیم یافتہ اور اصلاح یافتہ صورت میں پیش کرتا ہے۔ معتزلی عقائد دین کا اثر اس مشرب پر نمایاں ہے۔ اس کے برعکس خود معتزلہ خصوصاً معتزلۂ بغداد نے اس کے مخالف ہونے کے باوجود واقعی کئی اہم نکات اس کے مسلک سے اخذ کیے ہیں۔ النجار کے بہت سے اساسی اصول بعد کے زمانے میں الاشعری کے فلسفے میں بھی پائے جاتے ہیں۔ نجاریہ مشرب کے لوگ رے اور گرگان میں پھلے پھولے۔ اس کے تین فرقے تھے: (۱) برغوثیہ، جو محمد بن عیسیٰ برغوث کے پیرو تھے؛ (۲) زعفرانیہ، ایک شخص ابو عبداللہ بن الزعفرانی کے پیرو؛ (۳) مستدرکیہ ایک مصالح فرقہ جو کلام الٰہی کے متعلق عجیب و غریب عقائد کی تعلیم دیتے تھے.

مآخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست، طبع Flügel، ۱۷۹ (اس کی تصانیف کی فہرست سمیت)؛ (۲) المقدسی: B G A، ۳: ۳۷ تا ۳۸، ۴۱، ۳۶۵، ۳۹۳ تا ۳۹۵؛ (۳) السمعانی: الانساب، ورق ۵۵۴ الف؛ (۴) الخیاط: کتاب الانتصار، طبع Nyberg بمدد اشاریہ؛ (۵) الاشعری: مقالات الاسلامیین، طبع Ritter بمدد اشاریہ؛ (۶) البغدادی: کتاب الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۹۵ تا ۱۹۸، ۲۰۱؛ (۷) الشہرستانی: کتاب الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۶۱ تا ۶۳.

○

نَجَس: پلید، طاہر کی ضد، نجس (جیم پر جزم اور فتحوں

اعراب کے ساتھ) لوگوں (وغیرہ) کی گندگی (القذر من الناس) جمع انجاس' ایک دوسرے قول کے مطابق نجس اسم جنس ہے' جو مفرد' تثنیہ' جمع اور مذکر و مؤنث سب طرح استعمال ہوتا ہے (۹ [التوبہ]: ۲۸؛ ابن منظور: لسان العرب' بذیل مادہ).

اسلام میں صفائی اور نظافت پر حد سے زیادہ زور دیا گیا ہے' یہاں تک کہ اسے نصف ایمان قرار دیا گیا ہے۔ یہ اسی کا تقاضا ہے کہ پلید اور گندی چیزوں کے ہر قسم کے استعمال سے اہل اسلام کو سختی سے منع کیا گیا ہے۔ اسلام نے اشیاے نجس کے بیان میں انسانی فطرت کو ملحوظ رکھا ہے (حجۃ اللہ البالغۃ' ص ۳۲۸' مطبوعہ کراچی).

نجاست کی اولاً دو اقسام ہیں: (۱) نجاست حکمیہ: حنابلہ کے نزدیک اس سے مراد وہ گندگی (خواہ جسم والی ہو یا غیر جسم والی) ہے' جو کسی ایسی جگہ لگ جائے' جو اس سے پہلے پاک تھی' امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے' شوافع کے نزدیک اس سے مراد گندگی ہے جو بے ذائقہ' بے رنگ اور بے جسم ہو' احناف کے نزدیک یہ نام ہے حدث اصغر (بے وضو ہونے) اور حدث اکبر (غسل کی حاجت ہونے) کا' جو ایک عارضی کیفیت ہے اور طہارت سے زائل ہو جاتی ہے؛ (۲) نجاست حقیقیہ: احناف' حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک اس سے مراد اصل پلیدی ہے' جبکہ شوافع کے نزدیک نجاست حقیقیہ وہ گندگی ہے جو جسم' ذائقے اور رنگت والی ہو (الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ' ۱: ۳ تا ۱۳' لاہور ۱۹۷۱ء).

متوخر الذکر نجاست کو مزید دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: (۱) نجاست غلیظہ: اس سے مراد ایسی اشیا ہیں' جن میں نجاست کی شدت پائی جاتی ہے' ایسی نجاست مجبوری کی حالت میں بقدر ایک درہم (= ہتھیلی کا اندرونی گہرا حصہ) معاف ہے۔ اس سے زیادہ نہیں (المرغینانی: ہدایہ' ۱: ۵۸ بعد' دہلی ۱۳۸۹ء)۔ اس فہرست میں انسان سمیت خشکی کے تمام جانوروں کا خون (دم) اور مردہ جانور کے وہ حصے شامل ہیں' جو زندہ ہونے کی حالت میں حلال ہوتے ہیں (معمولی فقہی اختلافات کے لیے دیکھیے' الجزیری' ۱: ۱۵)۔ حرام جانوروں سے خارج شدہ اشیا' مثلاً خون' رینٹ اور انڈہ وغیرہ بھی اسی حکم میں ہیں' کتا اور سور اور وہ جانور ان کے ملنے سے (مخلوط طور پر) پیدا ہو' نیز ان کا لعاب' پسینہ' رینٹ اور آنسو' بہنے والا خون (دم مسفوح)' قیح (پیپ جس میں خون کی آمیزش نہ ہو) اور صدیہ (کچ لہو)' آدمی کا فضلہ' پیشاب اور پاخانہ' اگرچہ خوراک کی حالت بھی نہ بدلی ہو اور خواہ وہ فضلہ کسی شیر خوار بچے کا ہو' انسان اور دیگر جانوروں کا مادہ تولید (منی' مذی' ودی وغیرہ) بھی اسی نجاست غلیظہ کے حکم میں داخل ہیں (دیکھیے عبدالحی لکھنوی: السعایہ' ۱۴۲ بعد' لاہور ۱۹۷۶ء؛ ان امور کی وضاحت کے لیے دیکھیے الجزیری' ۱: ۱۹)۔ منہ بھر کر قے' نشہ آور (مسکر) سیال اشیا' یعنی شراب بشمول الکحل و بیئر وغیرہ اور دیگر منشیات بھی اعیان نجسہ میں سے ہیں' کیونکہ قرآن مجید میں شراب کو رجس (پلیدی) کہا گیا ہے (شامی' ۱: ۲۳۳؛ مراقی الفلاح' ۱: ۱۰۱؛ عبدالشکور: علم الفقہ' ۱: ۲۳' مطبوعہ کراچی' ۱۹۷۵ء)۔ اگر دونوں نجاستیں (نجاست غلیظہ و خفیفہ) آپس میں مل جائیں تو ان کا مجموعہ نجاست غلیظہ میں شمار ہو گا.

(۲) نجاست خفیفہ' جو احناف کے نزدیک حالت مجبوری میں بقدر ایک ربع کے معاف ہوتی ہے اور جس کی نجاست اول الذکر سے نسبتاً ہلکی اور خفیف سمجھی جاتی ہے' نجاست حقیقیہ کی دوسری قسم ہے۔ مندرجہ ذیل اشیا اس زمرے میں آتی ہیں: حلال جانوروں بشمول گھوڑوں کا فضلہ' حرام اور حلال اڑنے والے پرندوں کا فضلہ بشرطیکہ بدبو دار نہ ہو (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے: (۱) فتاوی عالمگیری' ۱: ۵۵ تا ۶۷' کلکتہ ۱۸۲۸ء؛ (۲) المرغینانی: کفایہ' ۱: بمبئی ۱۸۳۲ء' ص ۱۵ بعد' ۴۱؛ (۳) خلیل بن اسحاق: مختصر' پیرس ۱۳۱۸ھ/۱۹۰۰ء' ص ۳ بعد؛ (۴) الغزالی: الوجیز' قاہرہ ۱۳۱۷ھ' ۱: ۶ بعد؛ (۵) النووی: منہاج الطالبین' ۱: ۳۶ بعد' بٹاویہ ۱۸۸۲ء؛ (۶) ابن الحجر الہیتمی: تحفہ' قاہرہ ۱۸۸۲ء' ۱: ۷۱ بعد؛ (۷) ابو القاسم النجمی: شرائع الاسلام' کلکتہ ۱۲۵۵ھ' ۱: ۴۲ بعد؛ (۸) معجم الفقہ الحنبلی' کویت' بذیل مادہ؛ (۹) معجم الفقہ الظاہری' بذیل مادہ.

○

نَجَف : (النجف): عراق کے صوبہ کربلا کا آباد و شاداب شہر' جسے کمشنری کا درجہ حاصل ہے۔ یہ شہر روضہ حضرت علی ابن طالب کرم اللہ وجہہ کی وجہ سے مقدس اور قدیم حوزہ علمیہ ہونے کی بنا پر بہت احترام و عظمت کا مالک ہے.

عراق کے مغربی صحرا کا وہ بالائی کنارہ' جو تدریجاً اونچا ہوتا اور وادی السلام سے ہو کر مویش پر بلندی ختم کر کے جنوب مغرب میں

نشیبی گہرائی اختیار کر لیتا ہے۔ اس میں حولیش سے پہلے نجف کی قدیم بستی واقع ہے۔

۲۱ رمضان ۴۰ھ/۶۶۱ء کو حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کوفہ میں سپرد لحد کیے گئے۔ ملک کی سیاسی صورت حال کی بنا پر حضرت علیؓ کی قبر مخفی رکھی گئی۔ بنوامیہ کا دور ختم ہوتے ہی مزار پر لوگوں کی آمد و رفت بڑھی (الاغانی، ۱۱: ۲۵۷، تہران ۱۳۷۳ھ)۔ عہد بنو عباس میں عباسی خلیفہ سفاح کے چچا داؤد بن علی عباسی (م ۱۳۳ھ/۷۵۰ء) نے قبر پر ایک قیمتی لکڑی کا صندوق رکھوایا۔ اس کے بعد سے قبور نجف و کربلا پر صندوق چلے آ رہے ہیں۔

تعمیر مزار: مشہور ہے کہ ہارون الرشید نے قبر کے گرد خوب صورت سفید چار دیواری اور سرخ پتھر کا گنبد بنوایا جس پر سبز رنگ کا خول چڑھوایا تھا۔ یہ خول مدت تک خزانہ مزار میں محفوظ رہا (ابن طاؤس: فرحۃ الغری، نجف، ص ۵۱)۔

بنو عباس کے علاوہ بہت سے ارباب اقتدار نے وقتاً فوقتاً عمارت کی تعمیر، توسیع و تزئین و آرائش اور وقف و آباد کاری میں حسب حیثیت حصہ لیا۔ اسی طرح نجف کی آبادی تدریجاً بڑھنے لگی اور علما و طلبا کوفہ و بغداد سے یہاں جمع ہونے لگے۔

تیسری صدی ہجری کے وسط میں طبرستان کے علوی حکمرانوں میں زیدیوں کے داعی محمد بن زید (م ۲۷۰ھ/۸۸۳ء) نے ایران سے قیمتی پتھر بھیج کر حسینی و مشہد علوی کی تعمیر و تزئین کی۔ انھوں نے مزار پر شاندار گنبد کے علاوہ ایک بڑا احاطہ بھی بنوایا جس میں ستر محرابیں تھیں تاکہ زائرین حرم میں دھوپ اور بارش سے محفوظ رہیں۔ اس زمانے میں نجف کی آبادی میں سادات و اشراف کا خاص درجہ تھا۔ حسن بن یحییٰ اور محمد بن زید نے ان لوگوں کے لیے ہدایا بھیجے اور املاک وقف کیں۔

۲۶۰ھ/۸۷۳ء میں موصل کے ایک رہنما عبداللہ بن حمدان نے قوت و اقتدار حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کی تو نجف کی آبادی اور مزار علوی کی تزئین اور آرائش پر توجہ صرف کی۔ اس نے حجرے میں چاندی اور شیشے کے قیمتی آلات نیز فرش فروش ہدیہ کیا۔ ۲۸۶ھ میں محدث بزرگ محمد یحییٰ شیبانی حج سے واپسی میں کربلا و نجف کی زیارت کو آئے تو انھوں نے ان شہروں کو زائرین سے آباد دیکھا (محمد حسن: مدینۃ الحسین، کربلا، ص ۹۹)۔

چوتھی صدی ہجری کے وسط میں بنو بویہ نے سیاسی قوت حاصل کی اور بغداد کی حکومت میں سیاہ و سفید کے مالک بن گئے۔ اس خاندان میں سے عضد الدولہ نے نجف و کربلا پر بہت زیادہ توجہ کی۔ حضرت علیؓ کے روضے کو از سر نو بنایا۔ اس کی عمارت، صحن، مسجد اور متعلقہ حصوں کی تعمیر از سر نو کرائی، دیواروں پر لکڑی کا کام کرایا، چھت میں اعلیٰ درجے کی قندیلیں لگوائیں، قبر پر نہایت نفیس لکڑی کا صندوق رکھوایا اور اس پر نازک چاندی کا کام کروایا۔

۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء میں ملک شاہ سلجوقی نجف آیا اور ازراہ عقیدت مزار حضرت علیؓ کی خدمت کی۔ شہریوں کو مال و دولت سے نوازا۔ ملک شاہ کے بعد اس کا بیٹا سنجر بھی جب نجف آیا تو اس نے بھی امرائے سابق کی طرح مزار علوی میں ہدیے اور نذرانے پیش کیے۔

نجف کی تاریخ کا اہم دور صفوی بادشاہوں کا دور ہے۔ اس زمانے میں شاہ اسماعیل اول نے ۹۱۳ھ/۱۵۸۰ء میں نجف کو از سر نو تعمیر کروایا۔ صدیوں پرانے صندوق کو بدل کر نیا صندوق رکھا اور اس کے لیے بہت بڑا وقف قائم کیا۔ علما اور عوام کی امداد کی، نہر نجف کو جاری کیا۔ اس کے بعد اس کی تعمیر و مرمت اور آرائش و زیبائش کا کام اب تک جاری ہے (تفصیل کے لیے رک بہ آ آ بذیل مادہ)۔

برصغیر اور نجف: تعمیر و ترقی نجف کے ضمن میں برصغیر کے ارباب ہمت کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔ عراق و ایران سے اس علاقے کے سیاسی و مذہبی روابط ہمیشہ استوار رہے ہیں۔ مسلمانوں کی ابتدائی آمد سے لے کر انگریزوں کے آخری دور تک یہاں کی حکومتیں مقامات مقدسہ سے اپنی عقیدت کا اظہار کرتی رہیں۔ ہر دور میں نجف کے علما، سادات اور مقامی شعرا درباروں میں آئے، علاوہ ازیں یہاں کے سلاطین نے جب بھی سفارت کار بغداد بھیجے تو عتبات عالیات کے لیے تحفے و ہدایا ارسال کیے۔

دکن کے سلاطین نظام شاہ اور محمد شاہ کی والدہ نے زر کثیر سے مستحقین کربلا و نجف کی مدد کی اور حرم (کو بلاد نجف) کے لیے نذرانے بھیجے۔

نجف و کربلا کی تاریخ میں نوابان اودھ کی خدمات آج تک یادگار ہیں۔ نواب آصف الدولہ نے سات لاکھ روپے عراق بھیجے جن سے نجف و کربلا میں بڑی بڑی تعمیرات مکمل ہوئیں۔ ایک نہری جو

اب تک نہر آصفی کہلاتی ہے (نجم الغنی: تاریخ اودھ، ۲: ص ۲۳۵، لکھنؤ).

محمد علی شاہ (م ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء) نے ڈیڑھ لاکھ روپے بھیجے جن سے عام تجدید و تعمیر نجف و کربلا ہوئی۔ پندرہ ہزار روپے امجد علی شاہ نے بھیجے کہ نجف میں نہر کو درست کیا جائے چنانچہ ۱۲۶۳ھ میں یہ کام انجام کو پہنچا (سید احمد: ورثۃ الانبیا، لکھنؤ، ص ۱۰۸)۔ نواب ملکہ جہاں اہلیہ محمد علی شاہ اودھ (م ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱ء) زیارت کے لیے گئیں وہاں بہت بڑی سرا بنوائی، مکان خریدے اور وقف کیے۔ نجف میں انھوں نے اپنے شوہر کا تاج اور شمشیر نذر کی.

نوابان مرشد آباد، حیدر آباد، رام پور، فیض آباد، محمود آباد، خیرپور اور لاہور کے اوقاف اور ان کی خدمات کی فہرست طویل ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے یہ افتخار کیا کم ہے کہ آج نجف اشرف کا سب سے بڑا درس مسجد ہندی میں ہوتا ہے، جو سید محمد خان ہندی نے ۱۳۱۰ھ میں تعمیر کی۔ قزلباش نواب کا مدرسہ اپنی کاشی کاری اور خوبصورتی اور فیض رسانی کی وجہ سے لاہور کی خدمت کا نشان امتیاز ہے.

مآخذ : متن مقالہ مذکور ہیں.

○

نَذر : (ع) نذر (ج: نذور): مادہ ن ذ ر (= نذر) سے مصدر، بمعنی غیر واجب شے کو اپنے اوپر واجب کر لینا (دیکھیے لسان العرب، تاج العروس، بذیل مادہ) امام شافعیؒ نے زخموں کی دیت کو بھی نذر (تاوان) سے تعبیر کیا ہے، مگر عام اہل لغت اسے ارش کہتے ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ).

اصطلاحاً نذر کی تعریف یوں کی گئی ہے: کسی شی کو، بذریعہ نذر، خود پر لازم کر لینا (الرازی: تفسیر کبیر)۔ یہ نذر بدنی عبادت کی صورت میں بھی ہو سکتی ہے اور مالی عبادت کی شکل میں بھی۔ عوامی زبان میں نذر ماننے کو عام طور پر منت ماننا کہتے ہیں (عبدالماجد دریا بادی: تفسیر، ص ۱۱۴، حاشیہ ۱۰۵۰).

نذر کے سلسلے میں قرآن حکیم میں ایک حکم یوں ملتا ہے اور جو کچھ خرچ کرتے یا نذر مانتے ہو، تو یقیناً اللہ اس کو خوب جانتا ہے (۲ [البقرۃ]: ۲۷۰)، فقہ کی کتب میں بیان کیا گیا ہے کہ نذر ماننے سے مقررہ شے واجب ہو جاتی ہے (ہدایہ، ۲: ۱۵۵، کتاب الایمان)، یہ فقہی حکم بہت سی احادیث طیبہ سے ماخوذ ہے، مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے خدا کے لیے نذر مانی ہو اسے وہ نذر پوری کرنی چاہیے (احمد بن حنبل: مسند، ۶: ۳۶۶؛ نیز ابو داؤد، ۳: ۶۰۲، حدیث ۳۳۲۲)، تاہم اچھی نذر (نذر التبرر) اور بری نذر (نذر اللجاج) میں بہرحال فرق ہے۔ اچھی نذر، جو کسی نیک عمل کی تکمیل پر مبنی ہو، واجب الادا ہے۔ جبکہ معصیت خداوندی پر مبنی نذر کی تکمیل ضروری نہیں (البخاری، الایمان، ۲۸؛ احمد بن حنبل: مسند، ۶: ۲۶، ۳۱)۔ اور اس کے لیے کفارہ منت ادا کرنا ضروری ہوتا ہے (ترک بہ کفارہ)، نذر معین اور نذر غیر معین میں بھی فرق کیا گیا ہے۔ اول الذکر کو اسی معین صورت میں اور مؤخر الذکر میں اگر اس کے اوصاف وغیرہ مقرر کیے گئے ہوں تو ان کے مطابق، ورنہ قسم کا کفارہ ادا کرنا ضروری ہے (دیکھیے ابو داؤد، ۳: ۴، حدیث ۳۳۲۲؛ معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ نذر)، نذر کی ایک اور تقسیم نذر معلق اور نذر غیر معلق ہونے کے لحاظ سے بھی کی جاتی ہے: معلق سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی خاص واقعے یا نتیجے یا خوشخبری وغیرہ سے منسلک کر دی جائے کہ اگر فلاں کام یوں ہو گیا، یا میری فلاں خواہش اس طرح پوری ہو گئی تو میں فلاں چیز صدقہ کروں گا۔ اندریں صورت مذکورہ شرط کے پورا ہونے پر اس کی ادائی ضروری ہو گی (ہدایہ، کتاب الایمان والنذور)، اگر نذر میں مقرر کی ہوئی شے اپنی ملکیت نہ ہو، یا پھر اس کی تکمیل کی طاقت نہ ہو، تو دونوں صورتوں میں نذر کا کفارہ دے دینا کافی ہوتا ہے (مسلم: الصحیح، حدیث ۱۶۴۵).

نذر کی تکمیل کے سلسلے میں تاکیدی احکام کا ان احادیث کے مطالعے سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جن میں قرآن و سنت کے مطابق دور جاہلی کی نذروں کو پورا کرنے کا بھی حکم دیا گیا ہے (البخاری، ۴: ۲۷۵، ۸۳ھ/۲۵؛ ابو داؤد، ۳: ۶۱۴، حدیث ۳۳۳۵)، ماں باپ کی مانی ہوئی نذروں کی ادائی کا حکم بھی اس زمرے میں شامل ہے (ابو داؤد، ۳: ۶۰۳، حدیث ۳۳۰۷، ۳۳۰۸، ۳۳۰۹ وغیرہ)، تاہم نامناسب نذر میں حسب ضرورت ترمیم و تبدیلی کا حق بہرحال رہتا ہے (مثلاً کل مال صدقہ کرنے کے حکم کی تبدیلی: النسائی، الایمان، حدیث ۳۸۵۶).

نذر کا قسم (حلف و یمین) سے بڑا قریبی تعلق ہے۔ غیر اللہ کی قسم کھانے کی طرح، غیر اللہ کی نذر ماننا بھی سخت ممنوع ہے (دیکھیے البخاری، ۴: ۲۶۳، ۲۶۶، ۸۳ھ/۷) اور جس طرح قسم سے کوئی ناجائز

کام جائز نہیں ہو سکتا' اسی طرح نذر سے بھی حرام شے مباح نہیں ہو سکتی (البخاری' ۸۳' ۲۵' ۴: ۲۳۷)۔ اسی مشابہت کی بنا پر عام طور کتب احادیث اور کتب فقہ میں ان کا ایک ہی باب (مثلاً البخاری: کتاب الایمان والنذور) میں ذکر ملتا ہے۔

نذر کے پس منظر میں عبادت اور دعا کے ذریعے قرب الٰہی حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے' کیونکہ احادیث میں یہ امر وارد ہوا ہے کہ مالی اور بدنی عبادات (صدقات) سے بلائیں اور مصیبتیں ٹل جاتی ہیں (رک بہ صدقہ)' تاہم بعض احادیث میں اس کی ممانعت بھی ملتی ہے' کیونکہ نذر کے ذریعے کوئی ناممکن کام ممکن نہیں ہو سکتا (ابو داؤد' ۳: ۵۹۲' حدیث ۳۲۸۷' ۳۲۸۸)۔ نذر کا ایک خوشگوار پہلو یہ ہے کہ اسے اللہ تعالٰی سے ایک عہد وپیمان کا نام دیا گیا ہے' لہٰذا اس کی تعمیل ہونی چاہیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آخری زمانے کے لوگوں کی نسبت فرمایا کہ اس زمانے میں لوگ نذر مانیں گے مگر اسے پورا نہیں کریں گے (البخاری' ۴: ۲۷۳)۔ قرآن حکیم میں نذر پوری نہ کرنے کو کفار اور مشرکین کی جانب منسوب کیا گیا ہے (۹[التوبۃ]: ۷۵ تا ۷۶' ۱۰[یونس]: ۲۲ تا ۲۳' دیگر جزئیات کے لیے دیکھیے کتب فقہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

النسائی: شیخ الاسلام' حافظ الحدیث' صاحب السنن' قاضی ابو عبدالرحمٰن احمد بن علی بن شعیب بن علی بن سنان بن بحر بن دینار النسائی' اپنے زمانے میں علم حدیث کے مسلمہ امام تھے۔ بعض سوانح نگاروں نے احمد بن علی بن شعیب کے بجائے احمد بن شعیب لکھا ہے (دیکھیے تذکرۃ الحفاظ' الوافی بالوفیات' وغیرہ)۔ دادا کی شہرت کی وجہ سے بعض اوقات ولدیت دادا کی طرف منسوب کر دی جاتی تھی۔ امام موصوف ۲۱۵ھ/۸۳۰ء میں خراسان کے شہر نسا میں پیدا ہوئے اور اسی شہر کی نسبت سے النسائی کہلائے۔ پندرہ سال کی عمر تک تو اپنے ہی شہر میں لکھتے پڑھتے رہے۔ پھر ۲۳۰ھ میں تحصیل علم کے لیے رخت سفر باندھا اور خراسان' عراق' حجاز' شام' مصر اور الجزیرہ کے بہت سے جید علمائے حدیث کے سامنے زانوے تلمذ تہہ کیا۔ النسائی کے اساتذہ میں قتیبہ بن سعید' اسحاق بن راہویہ' ہشام بن عمار وغیرہ علما خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے بے شمار تلامذہ میں ابو بشر الدولابی' ابو علی حسین نیشاپوری' حمزہ بن محمد الکنانی' ابوبکر احمد بن السنی' محمد بن عبداللہ بن حیویہ اور ابو القاسم الطبرانی زیادہ مشہور ہیں۔

امام النسائی دنیائے اسلام کے علمی مراکز میں خوب گھومے پھرے اور بالآخر مصر میں سکونت اختیار کر لی۔ طویل عرصے تک مصر میں قیام پذیر رہنے کے بعد نامساعد حالات کی وجہ سے ذوالقعدہ ۳۰۲ھ/۹۱۴ء میں دمشق کا رخ کیا' لیکن دمشق کا قیام ان کے لیے بڑا صبر آزما اور اذیت ناک ثابت ہوا۔ واقعات کے مطابق امام النسائی نے دمشق پہنچنے پر دیکھا کہ عوام کی اکثریت بنو امیہ کی طرف دار اور حضرت علیؓ کے خلاف ہے تو انھوں نے عوام کی ذہنی اصلاح کے لیے حضرت علیؓ کے فضائل و مناقب پر کتاب الخصائص فی فضل علیؓ بن ابی طالب تالیف کی۔ جب جامع دمشق میں لوگوں کو یہ کتاب سنائی تو وہ بڑے برافروختہ ہوئے۔ پھر لوگوں نے امام النسائی سے حضرت امیر معاویہؓ کے فضائل کے بارے میں سوالات کیے' لیکن اپنی پسند کے جوابات نہ سن کر ناراضی اور غصے کے عالم میں عوام امام موصوف پر پل پڑے اور انھیں سخت زد و کوب کیا۔ بعد ازاں ان کی خواہش کے مطابق انھیں فلسطین کے شہر رملہ میں پہنچا دیا گیا اور ایک روایت کے مطابق انھیں مکہ مکرمہ لے گئے' جہاں وہ صفر ۳۰۳ھ/۹۱۵ء میں فوت ہو گئے اور صفا و مروہ کے درمیان مدفون ہوئے۔

امام النسائی کی شہرت زیادہ تر ان کی کتاب السنن کی وجہ سے ہے' جو اس عہد کی اکثر کتب حدیث کی تلخیص بیان کی جاتی ہے۔ اولاً امام موصوف نے ایک ضخیم کتاب السنن الکبرٰی تالیف کی جس میں صحیح و ضعیف ہر قسم کی احادیث درج کی گئی تھیں۔ پھر اس کی ضخامت کو کم کرنے اور صرف صحیح احادیث پر اکتفا کرنے کی خاطر کتاب السنن الکبرٰی کا انتخاب و اختصار کتاب المجتبٰی کی شکل میں خود پیش کیا۔ موجودہ اور مروجہ کتاب السنن یہی المجتبٰی ہے۔ صحاح ستہ میں اس کا مقام پانچواں ہے اور کتب السنن میں تیسرا۔ امام نسائی نے اپنی اس کتاب السنن میں زندگی کے ہر پہلو سے متعلق چھوٹی چھوٹی جزئیات پر مشتمل احادیث بھی جمع کر دی ہیں' یہاں تک کہ رکوع و سجود کی اور دیگر ہر قسم کی دعائیں بکثرت روایت کی ہیں۔ امام النسائی نے حسب دستور کتاب السنن میں ہر نئے مبحث اور عنوان کو کتاب سے موسوم کیا ہے' تمام کتب سنن میں مباحث اور احادیث کے اعتبار سے سنن نسائی زیادہ مفصل اور جامع ہے۔ کتاب السنن کے قلمی نسخے

بکثرت مختلف کتاب خانوں میں موجود ہیں (دیکھیے براکلمان اور فواد سزگین)؛ سنن نسائی دہلی، بولاق، قاہرہ اور لکھنؤ میں کئی بار طبع ہو چکی ہے؛ (۲) کتاب الخصائص فی فضل علی بن ابی طالب و اہل البیت (قاہرہ ۱۳۰۹ھ)۔ اس کتاب کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ (منہاج السنۃ، ۴: ۱۱۹، ۱۹۴) نے لکھا ہے کہ یہ کتاب ضعیف اور موضوع روایات پر مشتمل ہے۔ اردو ترجمہ از ابو الحسن محمد سیالکوٹی (لاہور ۱۸۹۳ء)، فارسی ترجمہ مع شرح از ابو القاسم القمی (لاہور ۱۸۹۸ء)؛ (۳) کتاب الضعفاء و المتروکین (آگرہ ۱۳۲۳ھ، الہ آباد ۱۳۵۴ء)؛ (۴) تسمیۃ فقہاء الامصار من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و من بعدہم من اہل المدینۃ (مخطوطہ)؛ (۵) فضائل الصحابہؓ؛ (۶) تفسیر (مخطوطہ)؛ (۷) کتاب عمل الیوم واللیلۃ (مخطوطہ)؛ (۸) تسمیۃ من لم یروعنہ غیر رجل واحد (مخطوطہ)، اس کے علاوہ بھی بعض تالیفات کا ذکر مختلف کتابوں میں آیا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفیات الاعیان، بیروت ۱۹۶۸ء، ۱: ۷۷ تا ۷۸ (عدد ۲۹)؛ (۲) ابن الجوزی: المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، حیدر آباد (دکن) ۱۳۵۷ھ، ۶: ۱۳۱؛ (۳) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۱۱: ۱۲۳ تا ۱۲۴؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱: ۳۶ تا ۳۹؛ (۵) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، ۳: ۱۸۸؛ (۶) ابن العماد: شذرات الذہب، ۲: ۲۳۹؛ (۷) صلاح الدین خلیل بن ایبک الصفدی: الوافی بالوفیات، النشرات الاسلامیۃ، Weislnden ۱۹۶۲ء، ۶: ۴۱۶ (عدد ۲۹۴۳ء)؛ (۸) تاج الدین السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۲: ۸۳ تا ۸۴؛ (۹) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ (بار دوم)، ۲: ۲۴۱؛ (۱۰) احمد بن عبداللہ الخزرجی: خلاصۃ تذہیب الکمال، ۱: ۹؛ (۱۱) السیوطی: حسن المحاضرہ، ۱: ۱۹۷ تا ۱۹۹؛ (۱۲) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۲: ۲۴۰ تا ۲۴۱۔

○

النَّسَفِیؒ: حافظ الدین ابو البرکات عبداللہ بن احمد بن محمود، ایک مشہور حنفی فقیہ اور عالم دین، صغد کے علاقے میں بمقام نسف پیدا ہوے۔ وہ شمس الائمہ الکردری (م ۶۴۲ھ/۱۲۴۴-۱۲۴۵ء)، حمید الدین الضریر (م ۶۶۶ھ/۱۲۶۷-۱۲۶۸ء) اور بدر الدین خواہر زادہ (م ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء) کے شاگرد تھے۔ وہ مدرسہ القطبیہ السلطانیہ کرمان میں درس دیا کرتے تھے۔ ۷۱۰ھ میں بغداد میں آئے اور ربیع الاول ۷۱۰ھ/ اگست ۱۳۱۰ء (بقول قرشی اور ابن تغری بردی ۷۰۱ھ) میں، جب وہ ایذج (خوزستان) کی طرف واپس آ رہے تھے، انتقال کیا اور وہیں ان کو دفن بھی کیا گیا۔ ان کے شاگردوں میں سے مظفر الدین ابن الساعاتی مصنف مجمع البحرین (م ۶۹۴ھ/۱۲۹۴-۱۲۹۵ء) اور حسام الدین السغناقی شارح ہدایہ (م ۷۱۴ھ/ ۱۳۱۴-۱۳۱۵ء) تھے۔

تصانیف: (۱) کتاب المنار فی اصول الفقہ ان کی بہترین تصنیف مانی جاتی ہے، جو اصول فقہ پر ایک مختصر مگر جامع کتاب ہے (دہلی ۱۸۷۰ء، قسطنطنیہ ۱۳۲۶ھ اور بعد میں بھی کئی مرتبہ شائع ہوئی)، بعد کے زمانے کی بھی اس کی متعدد شرحیں ہیں، لیکن انھوں نے خود بھی اس کی دو شرحیں لکھیں جن میں سے ایک کا نام کشف الاسرار (۲ جلدیں، بولاق ۱۳۱۶ھ) ہے؛ (۲) ان کی ابتدائی تجویز کے مطابق المرغینانی کی ہدایہ کی ایک شرح لکھی جانی تھی، لیکن بالآخر فقہ کی ایک مستقل تصنیف "کتاب الوافی" عالم وجود میں آ گئی اور اس پر ۶۸۴ھ میں انھوں نے ایک خاص شرح کتاب الکافی مرتب کی۔ ۶۸۹ھ میں بمقام کرمان اس کا درس بھی دیا)۔ اس سے قبل انھوں نے وافی کا ایک خلاصہ کنز الدقائق (قاہرہ ۱۳۱۸ھ، لکھنؤ ۱۲۹۴، ۱۳۱۴ھ وغیرہ) کے نام سے لکھا تھا جسے ابن الساعاتی نے ۶۸۳ھ میں کرمان میں درساً سنا تھا۔ یہ خلاصہ انیسویں صدی عیسوی تک بھی دمشق اور جامع ازہر قاہرہ اور ہندوستانی مدارس میں پڑھایا جاتا رہا (V.Kremer: *Mittel-Syrien u. Damaskus*، ویانا ۱۸۵۳ء، ص ۱۳۶؛ وہی مصنف: *Aegypten*، لائپزگ ۱۸۶۳ء، ۲: ۵۱)۔ کنز کی مشہور ترین مطبوعہ شرحیں یہ ہیں: (ا) تبیین الحقائق، مصنفہ الزیلعی (م ۷۴۳ھ/۱۳۴۲-۱۳۴۳ء)، چھ جلدوں میں، قاہرہ ۱۳۱۳ھ تا ۱۳۱۵ھ؛ (ب) رمز الحقائق، مصنفہ العینی (۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء) دو جلدوں میں، قاہرہ ۱۲۸۵ء و ۱۲۹۹ھ؛ (ج) ملا مسکین الہروی کی تبیین الحقائق (تصنیف ۸۱۱ھ/۱۴۰۸-۱۴۰۹ء)، قاہرہ ۱۲۹۴ھ و ۱۳۰۳ھ و ۱۳۱۴ھ؛ (د) توفیق الرحمٰن، مصنفہ الطائی (م ۱۱۹۲ھ/۱۷۷۸ء) قاہرہ ۱۳۰۷ھ وغیرہ؛ (ہ) سب سے زیادہ مشہور اور اہم: البحر الرائق مصنفہ ابن نجیم (م ۹۷۰ھ/۱۵۶۲-۱۵۶۳ء) ۸ جلدوں میں، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۱۳۳۴ھ۔

علاوہ ازیں انھوں نے تشریحات کا ایک سلسلہ تصنیف کیا ہے، مثلاً "کتاب النافع"، مصنفہ ناصر الدین السمرقندی (م ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء) پر دو شرحیں، جن کے نام علی الترتیب (۳) المستصفی اور (۴) المنافع

ہیں؛ (۵) نجم الدین ابو حفص النسفی (م ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء) کی تصنیف منظومہ پر شرح، یہ کتاب امام ابو حنیفہؒ، ان کے دو شاگردوں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ، امام الشافعیؒ، امام مالکؒ کے باہمی فقہی اختلافات کے متعلق ہے اور ان کا نام المستصفٰی یا المصفّٰی ہے، تصنیف شعبان ۶۷۰ھ (دیکھیے Brockelmann : G.A.L، ۱: ۴۲۸)؛ نیز شرح منتخب فی اصول الدین، مصنفہ الاخسیکثی م ۶۴۴ھ/۱۲۴۶ـ۱۲۴۷ء؛ ابن تغری بردی، حاجی خلیفہ و ابن قطلوبغا انھوں نے ہدایہ کی کافی شرح بھی لکھی (حاجی خلیفہ، دیکھیے ان کی کتاب وافی کی تصنیف کی کافی الاتقانی کی زبانی، م ۷۵۸ھ/۱۳۵۷ء در حاجی خلیفہ، ۶: ۴۱۹) (۶) انھوں نے قرآن کریم کی بھی ایک تفسیر مدارک التنزیل و حقائق التاویل کے نام سے لکھی (جو دو جلدوں میں طبع ہوئی، بمبئی ۱۲۷۹ھ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ و ۱۳۲۶ھ نیز بعد کی اشاعتیں)۔

(۷) عقائد پر ان کی تصنیف العمدۃ فی اصول الدین (بظاہر اسے المنار فی اصول الدین بھی کہتے ہیں (قرشی، ابن دقماق)۔ بہت ابتدائی زمانے میں Cureton کی طباعت (Pillar of the Creed لنڈن ۱۸۴۳ء) کے ذریعے یورپ میں شائع ہو چکی تھی۔ اس کتاب میں وہ نجم الدین النسفی (کی کتاب العقیدۃ) کا بالالتزام تتبع کرتے ہیں، انھوں نے اس کی ایک خاص شرح الاعتماد فی الاعتقاد کے نام سے لکھی۔

مآخذ : (۱) القرشی: الجواہر المضیۃ، حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ، ۱: ۲۷۰؛ (۲) ابن دقماق: نظم الجمان فی طبقات اصحاب النعمان، مخطوطہ برلن، Pet ۱: ۲۴، ورق ۱۳۷ب؛ (۳) ابن قطلوبغا: تاج التراجم، طبع Flugel، لائپزگ ۱۸۶۲ء، عدد ۸۱؛ (۴) ابن تغری بردی: المنہل الصافی، مخطوطہ پیرس، عدد ۲۰۷۱، ورق ۱۶ الف؛ (۵) الکفوی: اعلام الاخیار، مخطوطہ برلن، Sprenger، عدد ۳۰۱، ورق ۲۸۲ الف تا ۲۸۳ ب (اقتباس، در لکھنوی: الفوائد البہیہ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ص ۱۰۱)؛ (۶) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، Flugel، بمدد اشاریہ۔

○

نَصَارٰی : (ع، واحد نصرانی)، حضرت عیسیٰؑ کے بالخصوص مشرقی کلیسا کے پیروکار، مادہ ن ص ر (نصر: مدد کرنا) سے اسم فعل بمعنی مددگار وغیرہ۔ نصرانی کا مؤنث نصرانیہ ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔

لفظ نصارٰی کی اصلیت میں متعدد اقوال ہیں: (۱) اس کا انتساب ارض فلسطین کی بستی ناصرہ (Nazareth) کی طرف ہے، جہاں حضرت عیسیٰؑ نے اپنے بچپن کے کچھ ایام بسر کیے تھے (متی، ۲/۲۳، ۴/۱۳)۔ اسی نسبت سے حضرت عیسیٰؑ کو مسیح ناصری اور ان کے متبعین کو نصارٰی کہا جاتا ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ؛ Encyclopaedia of Religion and Ethics، بذیل مادہ Christian)؛ (۲) دوسرے قول کے مطابق یہ لفظ مادہ نُصرۃ (مدد کرنے) سے مشتق ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کے ابتدائی پیروکاروں کو یہ نام ان کی "نصرت حق" کے صلے میں دیا گیا (الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ)؛ مسیحی آثار کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ یہ نام خود حضرت عیسیٰؑ کے زمانے میں ان کے پیروکاروں کو دیا گیا تھا اور حضرت عیسیٰؑ کے رفع سماوی کے بعد امتیازی طور پر یہ نام "یہودی مسیحیوں" کے لیے ایک عرصے تک مخصوص رہا، جو لوگ حضرت عیسیٰؑ اور یہودی شریعت دونوں پر ایمان رکھتے تھے (Ency. of Religion and Ethics، ۳: ۵۷۵)۔ ایران میں ساسانی دور کمال (اوائل [illegible]) کے دریافت شدہ کتبات سے پتہ چلتا ہے کہ ایران میں وہ اسی نام ناصرہ (ناصرا) سے مشہور تھے (N. Frye: The Heritage of Persia، ۱۹۶۳ء، ص ۲۲۹، ح ۳۱)۔ اس بنا پر قرآن مجید میں حضرت عیسیٰؑ کے تمام پیروکاروں کا اسی نام سے ذکر کیا گیا ہے۔

قرآن مجید میں اس نام کا پس منظر یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو یہودیوں کی طرف سے مسلسل تکذیب کے بعد جب ایذارسانی کا خطرہ محسوس ہوا تو انھوں نے اعلان کر دیا: (۳ [آل عمران]: ۵۲؛ ۶۱ [الصف]: ۱۴)؛ اس پر حواریوں نے ان کی نبوت کو تسلیم کر لیا (۳ [آل عمران]: ۵۲)۔ اس طرح اولین نصارٰی وجود میں آ گئے۔ یہ اولین نصارٰی زیادہ تر نچلے طبقے سے تعلق رکھتے تھے، مگر خدا اور اس کے پیغمبر کے ساتھ ان کی وفاداری غیر متزلزل تھی۔ یہ لوگ حضرت عیسیٰؑ کو اللہ کا بندہ اور پیغمبر سمجھتے تھے اور ان کی الوہیت وغیرہ کے قائل نہ تھے۔

عیسائی، مسیحی (Christian) اور نصرانی کے الفاظ گو بظاہر مترادف معلوم ہوتے ہیں، لیکن چونکہ قرآن مجید میں ہر جگہ "نصارٰی" کا لفظ ہی استعمال ہوا ہے، اس بنا پر بعض محققین کے خیال میں قرآن مجید کے بیان کردہ نصارٰی ان مسیحیوں سے قطعی طور پر مختلف ہیں جو حضرت عیسیٰؑ کی الوہیت و خدائی کے قائل ہیں، جبکہ

اصل نصاریٰ توحید باری اور نبوت عیسیٰؑ پر ایمان رکھتے تھے (ابن حزم: کتاب الفصل فی الملل ...، ۲: ۲۸ تا ۲۹؛ عبدالماجد دریابادی: قصص و مسائل، لکھنؤ بار ثانی، ص ۱۵؛ محمد جمیل: انبیائے قرآن، ۳: ۴۹)، مگر جمہور علما کے نزدیک ان الفاظ کے مفہوم میں خاص فرق نہیں ہے۔

ابتدا میں حضرت عیسیٰؑ کے ماننے والوں کو مقلد، شاگرد اور حواری (Disciple) کہا جاتا تھا (لوقا، ۱۹/۲۹، ۲۶/۴۳ وغیرہ)، مگر جب ان کی تعداد زیادہ ہو گئی تو وہ اپنے آپ کو برادران (Brothren) کہنے لگے (اعمال، ۱/۱۴، ۱/۳)۔ بعد میں یہ نام دینی بھائی Brother پروٹسٹنٹ فرقے نے دوبارہ زندہ کیا Eusel: Life of Constantine، ۳: ۲۴، Ency. of Religion and Ethics، ۳: ۵۷۴).

حضرت عیسیٰؑ خود بھی ایک یہودی نبی تھے اور ان کی دعوت و رسالت بھی یہودیوں تک محدود تھی۔ ان ابتدائی یہودی عیسائیوں کو حضرت عیسیٰؑ کے نام "مسیح ناصری" کی نسبت سے "نصاریٰ" کہا جاتا تھا۔ حضرت عیسیٰؑ کے ماننے والوں کا یہ نام کئی صدیوں تک مستقل رہا، پھر جب پولس نے مذہب عیسوی میں تبدیلی کی اور غیر قوموں کے لوگوں کو شریعت موسوی کی پابندی اٹھا کر مذہب عیسوی میں داخل کرنا شروع کیا تو ان نو عیسائیوں کو امتیاز کے لیے مسیحی (Christian) کہا جانے لگا (اعمال، ۱۱/۲۶)۔ یہ نام وسیع معنوں میں پہلی بار دوسری صدی عیسوی میں مروج ہوا (Ency. Britannica، ۳: ۴۵۹ تا ۴۴۳)۔ بنا بریں نام کی یہ تبدیلی "فکر و خیال" کی تبدیلی کا مظہر بھی ہے، کیونکہ پال کے زیر اثر عیسائی مذہب نے جو رنگ اختیار کیا تھا وہ حضرت عیسیٰؑ کے اپنے خیالات و افکار سے مختلف ہے، اسی بنا پر نام کی یہ تبدیلی ضروری خیال کی گئی، غالباً" اسی مناسبت سے قرآن مجید میں ان کا ذکر اسی سابقہ نام "نصاریٰ" سے کیا گیا ہے۔

اٹھارھویں، انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں فرقوں نے یورپ کی استعماری طاقتوں کے ساتھ مل کر دنیا میں عیسائیت کی ترویج و اشاعت میں بڑا سرگرم حصہ لیا ہے۔ اسی بنا پر Encyclopaedia Britannica کا مقالہ نگار ان صدیوں کو عیسائیت کی اشاعت کی صدیاں قرار دیتا ہے۔ فی الوقت عیسائیوں نے اپنے وسائل سے فائدہ اٹھا کر ترقی پذیر تیسری دنیا کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا ہوا ہے اور ان میں مشنری سکولوں اور مشنری اداروں کا جال پھیلا رکھا ہے جن کو ان کے مرکزوں سے مالی امداد سمیت ہر قسم کے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اس طرح علمی اور تکنیکی تربیت کے بہانے ان ممالک میں عیسائیت کی ترویج و اشاعت کی جا رہی ہے۔ خود پاکستان میں بھی سینکڑوں مشنری ادارے تبلیغی سرگرمیوں میں قابل اعتراض حد تک مصروف کار ہیں (نصرانیت کی تاریخ کے لیے رک بہ آآآ، بذیل مادہ).

عقائد و نظریات: قرآن کریم کے مطابق حضرت عیسیٰؑ دیگر انبیا کی طرح ایک نبی اور رسول تھے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: مسیح ابن مریم تو فقط (خدا کے) ایک رسول ہی تھے ([۵] المآئدۃ: ۷۵)، وہ خود بھی اپنے آپ کو خدا کا بندہ اور رسول بتلایا کرتے تھے ([۱۹] مریم: ۳۰)۔ وہ "قائلین الوہیت" سے قیامت کے دن اپنی بیزاری اور براءت کا اظہار کریں گے ([۵] المآئدۃ: ۱۱۶ تا ۱۱۷)۔ خود اناجیل سے بھی اسی مضمون کی تائید ہوتی ہے۔ ایک مقام پر ہے کہ میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ نوکر اپنے مالک سے بڑا نہیں اور نہ بھیجا ہوا اپنے بھیجنے والے سے (یوحنا، ۱۳/۱۶، نیز ۱۲/۴۴)۔ اسی طرح وہ خود کو ابن آدم (آدم کا بیٹا) قرار دیتے تھے (متی، ۵/۶ تا ۱۳ وغیرہ)۔ انھوں نے کبھی نہ تو خدائی کا دعویٰ کیا اور نہ لوگوں کو اپنی عبادت و پرستش کی ہدایت کی ([۵] المآئدۃ: ۱۱۶)۔ وہ ہمیشہ یہی کہتے رہے کہ صرف اور صرف خدا کی عبادت کرو۔ بایں ہمہ حضرت عیسیٰؑ کے رفع سماوی کے بعد جب پولس کے زیر اثر نصرانیت کے عقائد کی تدوین نو ہوئی تو اس میں بہت سی ایسی باتوں کو شامل کیا گیا، جن کا تصور بھی حضرت عیسیٰؑ یا ان کے شاگردوں کے دل و دماغ میں نہ آیا تھا۔

ان کے عقائد کی تفصیل حسب ذیل ہے: (الف) **عقیدہ تثلیث:** عیسائیت کا سب سے متنازع فیہ اور پیچیدہ ترین اور اہم ترین عقیدہ عقیدہ تثلیث (Trinitarian Doctrine) ہے۔ تثلیث کا لفظ ثالوث (Trinity) سے ماخوذ ہے، اس کا ذکر اناجیل اور اس سے متعلقہ صحائف میں نہیں ملتا۔ پہلی بار یہ لفظ "رسولوں کے عہد" میں پولس کے زیر اثر استعمال ہوا۔ خود حضرت عیسیٰؑ یا ان کے کسی شاگرد سے اس بارے میں کوئی مستند حوالہ نہیں ملتا (دیکھیے البستانی: دائرۃ المعارف (عربی)، ۶: ۳۰۲، مطبوعہ بیروت؛ نیز مقدمہ بائبل سے قرآن تک، ۱: ۱۱۲ تا ۱۱۳).

اس عقیدے کے مطابق خدا تین اقانیم (Person) سے مرکب ہے، لیکن آگے اس عقیدے کی تشریح میں بعید اختلاف اور تضاد بھی پائی جاتی ہے بقول بعض باپ، بیٹا اور روح القدس خدا کے تین اقنوم ہیں (Encyclopaedia Britannica، ۲۲: ۴۷۹، بذیل مادہ Trinity)، جبکہ ایک گروہ تیسرے اقنوم کا مصداق روح القدس کے بجائے "کنواری مریم" کو قرار دیتا ہے، یہ عرب کے ایک قدیم فرقے اثیرمدتیں کا عقیدہ تھا (دیکھیے تویہ جاوید، ص ۳۵۶)۔ قرآن کریم میں بھی اس فرقے کا ذکر کیا گیا ہے (۵ [المآئدۃ]: ۷۳ تا ۷۵).

عقیدۂ تثلیث نصرانیت کے بنیادی اور اہم ترین عقائد میں سے ہے اور تمام مسیحی نظریات و عقائد اسی عقیدے کی صدائے بازگشت ہیں، اس عقیدے کے مزید چار پہلو لائق توجہ ہیں: (ا) عقیدۂ حلول و تجسم (Incarnation): اس عقیدے کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کی صفت کلام (روح عیسیٰ) مجسم ہو کر حضرت عیسیٰؑ (جسد عیسیٰ) کے روپ میں آ گئی۔ بنابریں حضرت عیسیٰؑ (معاذ اللہ) بیک وقت خدا بھی تھے اور انسان بھی (Encyclopaedia of Religion and Ethics، ۳: ۵۸۹)، لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ہی شخص خدا بھی ہو اور بندہ بھی، خالق بھی ہو اور مخلوق بھی، اعلیٰ بھی ہو اور ادنیٰ بھی۔ غرضیکہ یہ عقیدہ بجائے خود ایک چیستان اور معمہ ہے، جس کا مختلف لوگوں نے مختلف حل پیش کیا ہے (دیکھیے Encyclopaedia Britannica، ۲۲: ۴۷۹)؛ (۲) عقیدۂ مصلوبیت: (Crucifixion) حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں عیسائیوں کا دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ انھیں یہودیوں نے پیلاطس کے حکم سے سولی (صلیب) پر چڑھا دیا اور اس سے ان کی وفات ہو گئی، پھر حضرت عیسیٰؑ تین دن تک مردہ رہے اور بعد ازاں وہ زندہ ہو کر چند عورتوں کو دکھائی دیے اور پھر شاگردوں کے سامنے ظاہر ہوئے اور پھر آسمان پر چڑھ گئے (اناجیل)۔ اس عقیدے میں بھی حسب معمول اختلاف ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کے انسانی اقنوم کو سولی دی گئی تھی، یا خدائی اقنوم کو۔ فرقہ پیٹری پشین کا خیال تھا کہ حضرت عیسیٰؑ کے خدائی اقنوم کو پھانسی پر لٹکایا گیا اور حضرت عیسیٰؑ کی خدائی حیثیت تین دن تک موت کا شکار رہی، جبکہ دیگر عیسائی فرقوں کا کہنا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کے ناسوتی روپ کو سولی دی گئی تھی۔ الغرض یہ مسئلہ بھی ہمیشہ بحث و تمحیص اور مناظروں کا موضوع رہا۔ قرآن مجید حضرت عیسیٰؑ کو نہیں، بلکہ ان کے کسی شبیہ (ہم شکل) کو دی گئی تھی (۵ [المآئدۃ]: ۱۵۷- ۱۵۸).

عقیدۂ مصلوبیت کے ہی زیر اثر عیسائیوں کا قومی نشان صلیب قرار دیا گیا ہے۔ صلیب مقدس، جس کے متعلق عیسائیوں کا زعم ہے کہ اس پر حضرت عیسیٰؑ مصلوب ہوئے، قسطنطین کی والدہ سینٹ ہیلینا کو ۳۲۶ء میں کہیں سے "اتفاقاً" ملی تھی۔ اسی دریافت کی خوشی میں ۳ مئی کو عیسائی "دریافت صلیب" کے نام سے ایک جشن مناتے ہیں (Encyclopaedia Britannica، مقالہ Cross، ۶: ۷۵۳)۔ صلیب کے ساتھ چونکہ عیسائیوں کے عقیدۂ کفارہ کا تعلق ہے، اسی بنا پر اسے قومی اور ملی سطح پر ملی نشان کی اہمیت دی جاتی ہے؛ (۳) عقیدۂ حیات ثانیہ (Resurrection): حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں نصاریٰ کا تیسرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ تین دن مردہ رہنے کے بعد دوبارہ جی اٹھے (تفصیلات کے لیے Encyclopaedia of Religion and Ethics، بذیل مادہ)؛ (۴) عقیدۂ کفارہ (The Atonement): حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں عیسائیوں کا چوتھا عقیدہ یہ ہے (جو ان کی مختلف کتب میں منقول ہے) کہ حضرت عیسیٰؑ کی ذات لوگوں کے لیے "کفارہ" کا موجب بنی ہے۔ اس عقیدے کے پیچھے دو مفروضے کار فرما ہیں: اول یہ کہ حضرت آدمؑ کے کفارہ کی وجہ سے انسان خدا تعالیٰ کی رحمت سے دور ہو گیا تھا، دوسرا یہ کہ خدا کی صفت کلام (حضرت عیسیٰؑ) اس لیے انسانی جسم میں آئی تھی کہ اس کی قربانی کے ذریعے انسان کو دوبارہ خدا کا قرب حاصل ہو جائے (Ency Britannica، ۲: ۶۵۱، بذیل مادہ Atonement؛ نیز Augustine: The Enchiridion، ۱/۲۷/۶۴۳، ۳۰/ ۱۶۵)؛ حالانکہ یہ دونوں مفروضے بداہۃً غلط ہیں۔

الہامی کتب: عیسائی اپنے صحف مقدسہ کو "عہد نامہ جدید" کا نام دیتے ہیں۔ فی الوقت عہد نامہ جدید میں کل ۲۷ چھوٹے بڑے صحیفے شامل ہیں۔ اس فہرست میں چار اناجیل، رسولوں کے اعمال، تیرہ پولس کے، تین یوحنا کے، دو پطرس کے اور ایک ایک یعقوب اور یہودا کا خط اور یوحنا عارف کا مکاشفہ شامل ہے (تفصیل کے لیے [رک بہ] انجیل، بذیل مادہ)۔ قرآن مجید میں عیسائیوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ لوگ اپنی آسمانی کتاب (انجیل) میں ترمیم و اضافہ (تحریف) کرتے رہتے ہیں۔ جدید تحقیقات سے بھی قرآن مجید کے اس دعوے کی

صداقت ثابت ہوتی ہے [رک بہ انجیل، تورات]؛ نیز رحمت اللہ کیرانوی: اظہار الحق، باب اول، فصل سوم).

شریعت: قرآن کریم میں اس حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ کسی نئی شریعت کے بانی ہرگز نہ تھے، بلکہ وہ سابقہ شریعت تورات ہی کے پابند تھے (۶۱ [الصف]: ۶؛ نیز ۳ [آل عمران]: ۴۸)؛ اس طرح انجیل میں ہے: یہ نہ سمجھو کہ میں توریت یا نبیوں کی کتابوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں، منسوخ کرنے نہیں، بلکہ پورا کرنے آیا ہوں (متی، ۵/۱۷)، مگر بعد میں تحریف کے نتیجے میں یہ پابندی بھی اٹھا دی گئی اور نصرانیت کو الگ دین بنا دیا گیا.

عبادات اور رسمیں: قرآن مجید میں مشرکین عرب کی عبادتوں پر بڑا جامع تبصرہ کیا گیا ہے (۸ [الانفال]: ۳۵)؛ عیسائیوں کی عبادات پر قرآن مجید کا یہی تبصرہ راست آتا ہے.

نصرانیوں کی عبادات کے اصول اربعہ ہیں: (ا) عبادات حضرت عیسیٰ کی قربانی کا شکرانہ ہیں؛ (ب) صحیح عبادت روح القدس ہی کے عمل سے ہو سکتی ہے؛ (ج) عبادت ایک اجتماعی عمل ہے، جو صرف کلیسا انجام دے سکتا ہے، انفرادی طور پر وہی شخص عبادت ادا کر سکتا ہے جو باقاعدہ کلیسا کا رکن ہو؛ (د) عبادت کلیسا کا بنیادی کام ہے اور وہ (کلیسا) اسی حیثیت سے مسیح کے بدن کے طور پر دنیا کے سامنے پیش ہوتا ہے (تقی عثمانی: عیسائیت کیا ہے؟ در مقدمہ، ص ۸۲ تا ۸۴؛ Raymond: Principles of Christian Worship، آکسفرڈ ۱۹۶۰ء، ص ۳)۔ بہرحال عیسائیوں کی مروجہ عبادات و رسوم حسب ذیل ہیں: (۱) بپتسمہ یا اصطباغ (Baptism): عیسائی مذہب کی اولین رسم بپتسمہ یا اصطباغ کی ہے۔ یہ ایک قسم کا غسل ہوتا ہے، جو "نصرانیت" میں داخل ہونے والے شخص کو دیا جاتا ہے (دیکھیے *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادہ Baptism، ۳: ۸۲؛ *The Christion Religion*، ۳: ۱۰۰، ۱۵۱)؛ (۲) حمد خوانی: عیسائیوں کی دوسری رسم حمد خوانی ہے، جو اجتماعی شکل میں کلیسا میں ادا ہوتی ہے۔ عام طور پر صبح کے وقت لوگ گرجا گھر میں جمع ہو کر بائبل، خصوصاً "زبور" پڑھتے ہیں اور اس کے ساتھ مدھم موسیقی بجتی رہتی ہے۔ *Encylopaedia Britannica* (۱۵: ۵۳۱) کے مقالہ نگار کے مطابق پہلی مرتبہ حمد خوانی میں موسیقی کا عمل دخل چوتھی صدی عیسوی میں شروع ہوا، اس بنا پر کچھ لوگوں کی طرف سے اس کی بھرپور مخالفت ہوئی۔ حمد خوانی کے بعد کھڑے ہو کر گھٹنے جھکا کر دعا کی جاتی ہے (F.C. Burkitt: *The Christion Religion*، کیمبرج، ۳: ۱۵۲، ۱۵۳)؛ (۳) عشائے ربانی (Eucharist): یہ عیسائی مذہب کی خصوصی رسم ہے، جو حضرت عیسیٰ کی مبینہ قربانی کی یادگار کے طور پر منائی جاتی ہے.

فرقے (Sects): قرآن مجید میں عیسائیوں کی گروہ بندیوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: یعنی ان میں سے کتنے فرقے بن گئے نیز ۴۳ [الزخرف]: ۶۵؛ ۵ [المائدۃ]: ۱۴)۔ کلیسا کی دو ہزار سالہ تاریخ قرآن مجید کے اس دعوی کی تصدیق کرتی ہے۔ نصاریٰ ابتدا سے ہی فرقہ بندی میں پڑ گئے۔ یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے اور شاید قیامت تک جاری رہے گا۔ نصاریٰ کے چند بڑے بڑے فرقے حسب ذیل ہیں:

(الف) قدیم رومن کیتھولک فرقہ (The Holy Roman Catholic Church = راسخ العقیدہ) اس فرقے کا سربراہ پوپ کہلاتا ہے۔ بیشتر یورپین ممالک اسی چرچ (فرقے) سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ مشرقی ممالک کے بعض گرجے بھی اسی تنظیم سے وابستہ ہیں۔ دنیائے عیسائیت کا یہ قدیم ترین فرقہ ہے۔ اسی فرقے کے بعض عقائد و تصورات کا سطور بالا میں تذکرہ ہوا اور اسی کی بدعنوانیوں کے خلاف اصلاحی تحریک برپا ہوئی (دیکھیے *Encyclopaedia Britannica*، *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، بذیل مادہ).

رومن کیتھولک چرچ کی نمایاں ترین خصوصیت اس کی پاپائیت ہے۔ رومن کیتھولک چرچ میں پوپ کو بے شمار اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ مارٹن لوتھر کی تحریک بنیادی طور پر پاپائیت کے خلاف تھی، مگر بایں ہمہ رومن کیتھولک والوں کے کان پر اس سے جوں تک نہ رینگی، چنانچہ ۱۸۷۰ء کی ویٹیکن کونسل نے پوپ کے معصوم عن الخطا ہونے کے عقیدے کو برقرار رکھنے کا فیصلہ کیا (*Ency. of Relig. and Ethics*، ۳: ۵۹).

مشرقی کلیسا (The Holy Orthodox Church = مقدس راسخ الاعتقاد فرقہ): نصرانیت کی تاریخ کے چوتھے دور، یعنی وسطی دور (دیکھیے بالا) میں کلیسا میں یہ افتراق پیدا ہوا (۴۴۶ھ/۱۰۵۴ء) اور آج تک باقی ہے۔ اس فرقے کا مرکز صدیوں تک قسطنطنیہ میں رہا۔ فتح قسطنطنیہ (۱۴۵۳ء) سے اس فرقے کو شدید دھچکا پہنچا اور اس کی

عملداری میں کمی واقع ہوئی۔ بیشتر مشرقی ممالک، مثلاً روس اور رومانیہ وغیرہ کے گرجا گھر اسی چرچ سے وابستہ ہیں۔ یورپ میں بھی اکا دکا گرجے اس مسلک کے دکھائی دیتے ہیں۔ کیتھولک اور آرتھوڈکس فرقوں کا متعدد باتوں میں اختلاف ہے، مثلاً (۱) مشرقی کلیسا کے خیال میں روح القدس کا اقنوم باپ کے اقنوم سے نکلا ہے اور بیٹے کا اقنوم اس کے لیے محض ایک واسطے کی حیثیت رکھتا ہے، نیز ان کے خیال میں بیٹے کا رتبہ باپ سے کم ہے، جبکہ مغربی کلیسا کے خیال میں وہ دونوں برابر ہیں؛ (۲) مشرقی کلیسا کے سربراہ کو بطریک (Patriarch) اور مغربی کلیسا کے پیشوا کو پوپ کہا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی دونوں میں اختلافات موجود ہیں (دیکھیے *Ency of 'Relig. and Ethics* بذیل مادہ، نیز *The Greek and Eastern Churches*، ص ۲۳۱ و بعد)۔

(۳) پروٹسٹنٹ (Protestant): یہ فرقہ جرمنی کے مارٹن لوتھر کی تحریک (۱۵۱۷ء) کے نتیجے میں پیدا ہوا۔ اس تحریک نے پوپ اور کیتھولک چرچ کی بدعنوانیوں کی اصلاح سے لے کر ولایت، عقائد و عبادات اور الہامی کتابوں تک میں متبادل تصورات پیش کیے، اس طرح دونوں (قدیم و جدید) فرقوں میں وسیع اختلافات پائے جاتے ہیں۔ فی الوقت اس فرقے کے نصرانی دنیا کے مختلف خطوں میں عموماً اور یورپ میں خصوصاً پائے جاتے ہیں۔ ان کے اور کیتھولک چرچ کے مابین صدیوں سے مناظروں اور مباحثوں کا سلسلہ جاری ہے (دیکھیے *Ency. of Religion and Ethics*)۔ یہ تینوں نصرانیت کے تین بڑے اور کثیر الاشاعت فرقے ہیں۔ ان کے علاوہ بھی متعدد فرقے تاریخ کے مختلف ادوار میں پیدا ہوئے (رک بہ آآ، بذیل مادہ)۔

مسلمانوں کی رعایا کی حیثیت سے مسلمانوں کا عیسائیوں سے سلوک: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یوں تو تمام بنی نوع انسانی کے حقوق بیان فرماتے ہیں، مگر دیگر مذاہب میں سے اہل کتاب (رک باں، نیز رک بہ اہل الذمہ) جن میں یہود و نصاریٰ دونوں شامل ہیں (الجصاص رازی: احکام القرآن، ۲: ۲۲ بعد) کو سب سے زیادہ ترجیح دی، ان کے ذبیحے کو حلال ٹھیرایا، ان کی عورتوں سے نکاح کو جائز قرار دیا (۵ [المائدۃ]: ۵)، انھیں دیگر مذاہب کی نسبت سے اسلام کے زیادہ قریب جتلایا (۵ [المائدۃ]: ۸۲)۔

بعد کے ادوار (بالخصوص خلافت راشدہ کے دوران) میں بھی نصاریٰ سے سابقہ طریقے کے مطابق نرمی اور محبت کا برتاؤ جاری رکھا گیا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے ایک بوڑھے ذمی کو گداگری کرتے دیکھا تو ان کا دل پسیج گیا اور بیت المال سے اس کا وظیفہ مقرر کر دیا (ابو عبید: کتاب الاموال، ص ۱۴۸)۔ اس فیصلے کو نظیر بناتے ہوئے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنی رعایا میں تمام معذور ذمیوں کا بیت المال سے وظیفہ مقرر کر دیا (حوالۂ مذکور)، تاہم ان کی اسلام اور مسلم دشمنی کی وجہ سے ان سے دوستی رکھنے (۵ [المائدۃ]: ۵۱)، مسلمانوں کو چھوڑ کر ان سے معاملہ کرنے (۳ [آل عمران]: ۲۸) کی مخالفت فرمائی گئی ہے۔

مسلمانوں نے تو حاکموں کی حیثیت سے ہمیشہ "ذمی نصرانیوں" سے اچھا سلوک کیا، مگر دوسری طرف عیسائی حاکموں اور عیسائی ذمیوں نے مسلمانوں کو ستانے اور بلاوجہ محاذ آرائی کرنے سے کبھی اجتناب نہیں کیا، خواہ اسپین کی عیسائی رعایا ہو، یا ترکوں کے زیر تسلط ملکوں کے عیسائی باشندے، ان سب نے مسلمانوں کے خلاف جس طرح محاذ آرائی کر کے ان عظیم حکومتوں کو ختم کرنے کے لیے گٹھ جوڑ کیا، اس سے مسلمانوں کی فراخ دلی اور عیسائیوں کی تنگ دلی کا منظر اچھی طرح سامنے آ جاتا ہے [نیز رک بہ عیسیٰ، اہل کتاب، اہل الذمہ وغیرہ]۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نصیری (علوی): شیعوں کا ایک غالی فرقہ، جس کے پیرو شمالی لبنان، بحیرۂ روم کے ساحل اور شام سے لے کر ترکیہ کی سرحدات تک پھیلے ہوئے ہیں۔ ان کی مجموعی تعداد سات لاکھ کے لگ بھگ ہے، جن میں سے نصف کے قریب شام میں جبل لاذقیہ، طرابلس اور حماۃ وغیرہ میں آباد ہیں۔ ان کی خاصی تعداد دمشق میں بھی موجود ہے۔

کہا جاتا ہے کہ نصیری یا علوی فرقے کا بانی محمد بن نصیر البصری النمیری تھا، جو گیارھویں امام حسن العسکریؒ کا ایک مداح اور رفیق کار تھا۔ نصیریوں کے معتقدات بت پرستوں، عیسائیوں اور اسماعیلی شیعوں کے عقائد کا معجون مرکب ہیں۔ یہ لوگ اپنے عقائد کو پوشیدہ رکھتے ہیں اور انھیں جان سے زیادہ عزیز جانتے ہیں (P.K. Hitti: *History of the Arabs*، ص ۴۴۸ تا ۴۴۹، لندن ۱۹۵۸ء)۔

نصیری قرامطہ اور مجوسیوں کی شاخ ہیں، تناسخ ارواح اور قدم

عالم کے قائل ہیں اور نماز، روزہ، حج و زکوۃ اور جنت و دوزخ کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک نماز پنجگانہ اہل بیت کے ذکر اور رمضان کے تیس روزے تیس ولیوں کے نام ہیں۔ وہ حضرت علیؓ کو امام ارض و سما سمجھتے ہیں (ابن قیم: اغاثۃ اللہفان، ۲: ۲۴۴، حاشیہ قاہرہ ۱۹۶۱ء)۔

نصیری حضرت علیؓ کی ربوبیت کے قائل ہیں، جو بادلوں میں سکونت پذیر ہیں۔ بادل کو دیکھ کر وہ حضرت علیؓ پر سلام بھیجتے ہیں۔ ان کے نزدیک بجلی کی گرج حضرت علیؓ کی آواز اور اس کی چمک حضرت علیؓ کی مسکراہٹ ہے، اس لیے وہ بادلوں کی بڑی تعظیم کرتے ہیں۔ خلفاے ثلاثہ پر وہ سب و شتم کرتے ہیں، خصوصاً حضرت عمر فاروقؓ کو ناشائستہ الفاظ سے یاد کرتے ہیں اور ان کے یوم وفات پر خوشیاں مناتے ہیں۔ ان کی بعض شاخوں کا خیال ہے کہ امام حسینؓ شہید نہیں ہوئے، بلکہ کہیں غائب ہوئے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ دین اسلام کی تکمیل حضرت علیؓ کی ولایت سے مشروط ہے، اہل بیت ہی محرم اسرار شریعت ہیں، جن کے فہم سے دوسرے قاصر ہیں، غدیر خم کی بیعت اہل بیت کے حقوق کا اعلان ہے اور قرآن مجید کی محکم اور متشابہ آیات میں تمیز و تفریق کے اہل صرف ائمہ اہل بیت ہیں۔ نصیری شراب کو نور سمجھ کر حلال جانتے ہیں، اس لیے انگور کی بیل کی بڑی تعظیم و تکریم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ستاروں میں بھی روحانی دنیا آباد ہے، جس کے اثرات نظام کائنات پر مرتب ہوتے رہتے ہیں (محمد کرد علی: خطط الشام، ۶: ۲۶۵ تا ۲۶۸، دمشق ۱۹۲۸ء؛ *Ency. of Religion and Ethics*، ۹: ۴۱۷ تا ۴۱۹، ایڈنبرا ۱۹۱۷ء)۔

نصیریوں کے نام عیسائیوں سے ملتے جلتے ہیں۔ عیدالفطر، عیدالاضحیٰ، عید غدیر خم اور عاشورہ محرم بڑی دھوم دھام سے مناتے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ کرسمس اور ایسٹر کے مسیحی اور نوروز اور مہرجان کے ایرانی تیوہار بھی بڑے جوش و خروش سے مناتے ہیں۔ وہ ہمیشہ غیر ملکی طاقتوں کے ہوا خواہ اور آلۂ کار رہے ہیں۔ صلیبی جنگوں اور تاتاری حملوں کے دوران میں ان کی تمام تر ہمدردیاں عیسائیوں اور مغلوں سے تھیں، اس لیے بیبرس نے ان کے خلاف تعزیری مہمیں بھیج کر ان کی گوشمالی کی۔ ان کے ملحدانہ افکار و عقائد اور روز افزوں چیرہ دستیوں کو دیکھتے ہوئے امام ابن تیمیہؒ [رک بآں] نے ایک استفتا کے جواب میں انھیں مرتدین اور خوارج کے زمرے میں شمار کرتے ہوئے ان کے قتل کو جائز قرار دیا ہے (ابن تیمیہ: الفتاوی الکبری، ۱: ۳۵۸، ۳۵۹، قاہرہ ۱۹۶۶ء)۔ سلطان عبدالحمید ثانی نے نصیریوں کی اصلاح کے لیے بڑی کوشش کی، ان کے لیے علیحدہ مساجد بنوائیں، جو جلد ہی ویران ہو کر جانوروں کا اصطبل بن گئیں۔

فرانسیسی انتداب (۱۹۲۰ء تا ۱۹۴۵ء) نے نصیریوں کا نام بدل کر علویون رکھ دیا، ان کو علیحدہ قومیت قرار دیا اور ان کو بہت سی مراعات سے نوازا اور فوج میں ان کو سے زیادہ تعداد میں بھرتی کیا۔ آزادی کے بعد بھی علوی سرکاری مناصب پر فائز ہوتے رہے اور آہستہ آہستہ تمام ملازمتوں پر قابض ہوتے گئے۔ آج کل شام میں جو سوشلسٹ بعث پارٹی برسراقتدار ہے اس کے بیشتر ارکان علوی ہیں۔ حکومت کی بعض زیادتیوں سے تنگ آ کر ہزاروں ڈاکٹر، انجینئر، دانشور اور ہنرمند افراد ملک چھوڑ کر سعودی عرب، مصر اور مراکش جا کر آباد ہو گئے ہیں اور ملک میں قابل، باصلاحیت اور تجربہ کار ملازموں کی کمی ہو گئی ہے (*Encyclopaedia Britannica*، طبع پانزدہم، بذیل مادہ Syria)۔

○

مآخذ: متن مقالہ مندرجہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے مقالہ نصیری، در آآ۔

○

النضیر (بنو): مدینہ کے ان دو بڑے یہودی قبیلوں میں سے ایک قبیلہ جو اسرائیلی جنگوں کے بعد رومیوں کے دباؤ کی تاب نہ لا کر فلسطین سے یثرب اٹھ آئے تھے، مگر ان کے نقل وطن کی تاریخ متعین نہیں ہو سکتی۔ الیعقوبی (۲: ۴۹) کا کہنا ہے کہ یہ لوگ عربی قبیلہ بنو جذام کی ایک شاخ تھے، جو یہودی مذہب اختیار کر کے پہلے پہل جبل النضیر پر آباد ہوئے اور اس مقام پر بسنے کے باعث بنو النضیر کے نام سے موسوم ہوئے۔ اس کے برعکس السیرۃ الحلبیہ (مطبوعہ قاہرہ ۳: ۲) میں لکھا ہے کہ یہ ایک خالص یہودی قبیلہ تھا، جس کا تعلق یہود خیبر سے تھا۔ بنو النضیر کی اصل کے متعلق یہ نظریہ زیادہ قرین صحت نظر آتا ہے، لیکن ساتھ ہی ان میں عرب خون کی آمیزش کا امکان بھی ہے۔ مدینہ منورہ کے دوسرے یہودیوں کی طرح بنو نضیر بھی عربوں کے سے نام رکھتے تھے، مگر ان سے الگ تھلگ رہتے تھے اور ایک خاص زبان بولتے تھے۔ یہ لوگ کھیتی

بازی، ساہو کارہ، اسلحہ سازی اور جواہرات کے بیوپار کے ذریعے کافی امیر ہو چکے تھے۔

بنو النضیر قبیلہ اوس کے موالی تھے اور قبیلہ خزرج کے ساتھ لڑائیوں میں اول الذکر کا ساتھ دیتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ جو معاہدہ ہوا اور جو میثاق مدینہ کے نام سے موسوم ہے، اس میں اوس کے ساتھ یہ لوگ بھی شریک ہوے۔ ان ایام میں ان کا سب سے بڑا سردار حیی بن اخطب تھا، جس کی بیٹی صفیہ ۷ھ میں حضورؐ کے نکاح میں آئیں۔ بنو نضیر حضرت موسیٰؑ کے بھائی حضرت ہارونؑ بن عمران کی اولاد میں سے تھے اور کعب بن اشرف یہودی کی ماں بنو نضیر میں سے تھی۔ بنو النضیر کے قلعے مدینے سے کوئی آدھ روز کی مسافت پر واقع تھے۔ ان کی اراضی وادی بطحان اور بویرہ میں اور ان کی رہائش شہر کے جنوب میں تھی۔

ربیع الاول ۴ھ میں ایسا اتفاق ہوا کہ کسی دیت کے سلسلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بنفس نفیس بنو نضیر کے علاقے میں تشریف لے گئے۔ آپؐ کے ساتھ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور چند صحابہ کرامؓ بھی تھے۔ گفت و شنید کے بعد آپؐ دیوار کے تلے بیٹھ گئے۔ بنو نضیر نے یہ دیکھ کر سازش کی کہ اوپر سے بڑا سا پتھر گرا کر آپؐ کو شہید کر دیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو بنو نضیر کی اس سازش سے مطلع فرما دیا۔ آپؐ نے یہ بات اپنے صحابہؓ سے پوشیدہ رکھی اور اٹھ کر مدینہ منورہ واپس تشریف لے آئے۔ مدینے پہنچ کر صحابہ کرامؓ کو یہودیوں کی سازش اور غداری سے آگاہ کیا اور حکم دیا کہ بنو نضیر کی سرکوبی کے لیے لشکر کشی کی جائے، چنانچہ آپؐ نے بنفس نفیس لشکر لے کر بنو نضیر کا جا محاصرہ کیا، جنھوں نے بالآخر محاصرے سے تنگ آ کر ہتھیار ڈال دیے۔ آپؐ نے فرمایا کہ وہ دس روز کے اندر اندر مدینہ چھوڑ جائیں ورنہ انھیں سزائے موت کے لیے تیار رہنا پڑے گا۔ آپؐ نے ساتھ ہی انھیں اپنی غیر منقولہ جائداد ہمراہ لے جانے کی اجازت بھی دے دی۔ بنو النضیر مدینے سے چلے جانے پر راضی ہو گئے۔ منقولہ جائداد میں سے اسلحے کے سوا صرف ایسی چیزیں ساتھ لے جانے کی اجازت دی گئی، جنھیں وہ اونٹوں پر بار کر سکتے تھے۔ آخر کار یہ لوگ چھ سو اونٹوں کا قافلہ بنا کر یہاں سے چل پڑے۔ کچھ لوگ ملک شام کی طرف نکل گئے اور کچھ خیبر میں جا بسے۔ قرآن مجید کی انسٹھویں سورۃ الحشر انھیں کے اخراج پر نازل ہوئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بنو نضیر کی متروکہ اراضی مہاجرین میں تقسیم کر دی تاکہ انصار ان کی کفالت سے سبکدوش ہو سکیں۔

اس جلاوطن یہودی قبیلے کے جو افراد خیبر میں آباد ہوے انھوں نے قریش کے ساتھ مل کر ذوالقعدہ ۵ھ میں مدینے کا محاصرہ کرنے کی کوشش کی۔ بنو النضیر کا خزانہ ۷ھ میں فتح خیبر کے موقع پر مسلمانوں کے ہاتھ آیا۔

مآخذ : (۱) Caetani : Annali dell' Islam، بذیل ۱ھ، فصل ۴۸، ۵۸٬۲۴ و بذیل ۴ھ، فصل ۱۰ تا ۱۴؛ (۲) ابن ہشام: السیرۃ، ص ۶۵۳؛ (۳) Noldeke : Geschichte des Qorans، ص ۱۵۳؛ (۴) یاقوت: معجم، طبع وسٹنفلٹ، ۱: ۶۶۲، ۶۶۳، ۷۵۱؛ دیگر کتب سیرت وغیرہ۔

○

النظام : ابراہیم بن سیار بن ہانی بن اسحٰق، بصرے کا ایک معتزلی عالم۔ اس نے بصرے میں تربیت پائی، لیکن زندگی کا آخری حصہ بغداد میں بسر ہوا اور وہیں ۲۲۰ھ/۸۳۵ء اور ۲۳۰ھ/۸۴۵ء کے درمیان وفات پائی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت وہ بے حد اثر و رسوخ کا حامل تھا۔ ایک صاحب کمال شاعر، ایک ممتاز عالم لسانیات، لیکن سب سے بڑھ کر ایک نکتہ رس مناظر اور علم اختلاف و الجدل کے ماہر کی حیثیت سے اس کا شمار ثقافت عہد عباسیہ کی دلچسپ ترین شخصیتوں میں ہوتا ہے۔ اسلامی تصورات کے ارتقاء میں اس نے بڑا اہم کردار ادا کیا۔ الٰہیات نظری کا مطالعہ اس نے ابو الہذیل العلاف کی "مجلس" میں کیا، لیکن جلد ہی اس نے الگ ہو کر ایک مستقل مسلک کی بنیاد رکھ دی۔ بصرے میں اس نے مادیت کے خلاف اس جدوجہد کو سرگرمی سے جاری رکھا جو اس کے استاد نے شروع کر رکھی تھی، لیکن اس نے اپنی صلاحیتوں سے زیادہ تر دہریت کے ابطال میں کام لیا، جس سے وہ بخوبی واقف تھا۔ النظام پہلا شخص تھا جس نے اس جدوجہد کی ابتدا کی جو مسلمانوں نے صدیوں تک ایشیائی نوفلاطونی فلاسفہ کے خلاف جاری رکھی اور جس کے سلسلے میں الغزالی کی تہافۃ کو سند تسلیم کیا جاتا ہے۔ بغداد میں اس کے مرجیہ اور جبریہ خیال کے فلسفیوں اور علمائے حدیث و فقہ سے بڑے مناظرے ہوتے رہے۔ اس نے ان کی نظریات، کو جن کا سنی الٰہیات میں

خاصا ردعمل نظر آتا ہے، سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔ معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کا دبستان بغداد بھی اس کے تصورات کی مخالفت کے باوجود ان سے خاصا متاثر ہوا۔ النظام کی حیثیت دراصل ایک عالم الٰہیات کی ہے۔ اس کے افکار پر دو رجحانات غالب ہیں: توحید باری تعالٰی کے مسئلے میں اس کا پرجوش انہماک اور مطالعہ قرآن سے اس کا دلی شغف، جس کی بنا پر اس نے الٰہیات اور علم الاخلاق کے دیگر تمام ماخذ کو نظر انداز کر دیا۔ مذہب سے اس کی دلچسپی کی نوعیت بنیادی طور پر عقلی تھی جس میں بظاہر جذبات کی کارفرمائی بہت کم تھی۔ النظام کے مخالفین اسے دہری قرار دیتے تھے، لیکن یہ گویا اس کے نظام الٰہیات کے بنیادی تصور کو سرے سے غلط سمجھنے کا نتیجہ تھا، تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کے دینی عقائد کے اولین اصول وضع ہوے تو دہریوں سے مناظرے کی بدولت اور بعد ازاں ان اصول و عقائد نے کچھ ایسی صورت اختیار کی کہ النظام کے ہاتھ میں آکر اسلام کی ہیئت کچھ عجیب و غریب سی ہو کر رہ گئی۔ اس نے اس ضمن میں اس قدر غلو سے کام لیا کہ اسے تقریباً سب مسلمانوں حتٰی کہ معتزلہ کا بھی ہدف ملامت بننا پڑا۔ بہرحال سب سے پہلے النظام ہی نے سنی الٰہیات کے بنیادی مسائل کی تصریح کی۔ اس کی نگارشات ضائع ہو چکی ہیں، لیکن ان کے خاصے اجزا محفوظ ہیں، جو زیادہ تر اس کے شاگرد الجاحظ کی تصانیف میں ملتے ہیں۔ الحاد و بدعت پر قلم اٹھانے والوں نے جو تعلیمات النظام سے منسوب کی ہیں، ان میں سے اکثر اس کے تلامذہ ہی کے ذریعے ہم تک پہنچی ہیں، اگرچہ الخیاط کی رائے میں ان کی اصل صورت ہمیشہ برقرار نہیں رہ سکی۔ البغدادی نے کتاب الفرق میں اس کی الٰہیات کی جو صراحت کی ہے وہ غالباً الراوندی سے ماخوذ ہے۔ یہ غلط بیانی اور کسی کے نظریات کو عملاً توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی ایک خاص مثال ہے۔ اس کی الٰہیات کے نمایاں پہلوؤں اور اس کے مذہب کے بارے میں رک بہ معتزلہ اس کے الٰہیات کے مسائل کے متعلق رک بہ ''آ''، بذیل مادہ۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: کتاب الحیوان، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، بمواضع کثیرہ، بالخصوص ۵: ۱۶۷ تا ۱۶۹ (درباره تفسیر قرآن)، ۱: ۵ تا ۳۱ (درباره ظہور و کمون)؛ (۲) الخیاط: کتاب الانتصار، طبع Nyberg، قاہرہ ۱۹۲۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن قتیبہ: تاویل مختلف الحدیث، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۲۰ تا ۵۳؛ (۴) الاشعری: مقالات، طبع Ritter، بمدد اشاریہ؛ (۵) السید المرتضٰی: کتاب الامالی، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۱: ۱۳۲ تا ۱۳۴؛ (۶) البغدادی: کتاب الفرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ص ۱۱۳ تا ۱۳۶؛ (۷) کتاب الفہرست، در .W.Z.K.M، ۴: ۲۲۰ تا ۲۲۱؛ (۸) ابن حزم: کتاب الفصل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۹) الشہرستانی: کتاب الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۳۷ تا ۴۱.

○

اَلنِّفَّری: محمد بن عبدالجبار، ایک صوفی، جنھیں صوفیہ کے تذکرہ نگار بالعموم نظر انداز کر گئے ہیں۔ وہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے بزرگ تھے اور بقول حاجی خلیفہ ان کی وفات ۳۵۴/۹۶۵ء میں ہوئی۔ ان کی نسبت شہر نفر کی طرف ہے، جو عراق میں واقع ہے۔ ان کی تصانیف کے ایک مخطوطے میں دعوٰی کیا گیا ہے کہ انھوں نے اپنے افکار کو اس زمانے میں قلمبند کیا جب وہ نفر اور نیل کے علاقے میں مقیم تھے۔ النفری کے اہم آثار میں سے دو کتابیں مواقف اور مخاطبات اور چند اجزاے متفرقہ محفوظ ہیں۔ یہ قرین قیاس نہیں کہ النفری نے اپنی نگارشات کو خود مرتب اور مدون کیا۔ ان کے بڑے شارح عفیف الدین التلمسانی (م ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء) کے قول کے مطابق ان کے بیٹے یا پوتے نے ان کی منتشر تصانیف کو جمع کر کے انھیں اپنی ترتیب کے مطابق شائع کیا۔ مواقف کے ۷۷ ابواب ہیں، جو طوالت کے اعتبار سے کم و بیش ہیں۔ مواقف زیادہ تر مختصر ملفوظات الہامیہ کا مجموعہ ہے، جو تعلیمات تصوف کے خاص خاص موضوعات سے متعلق ہے اور انھیں القائی یا الہامی حیثیت دی جاتی ہے۔ مخاطبات بھی نفس مضمون کے اعتبار سے اسی کے مشابہ ہے اور اس کے ۵۶ ابواب ہیں۔ تصوف میں النفری کا اہم ترین اضافہ اس کا مسئلہ وقفہ ہے۔ یہ لفظ جس کے طریق استعمال ہی سے اس کے خاص اصطلاحی معنی کا اندازہ ہو جاتا ہے، مطلوباً صوفی کی اس حالت (وقفہ) پر دلالت کرتا ہے جس میں صوفی بلاواسطہ خدائی آواز سنتا ہے اور شاید یہ بھی کہ وہ خود بخود لکھنے لگتا ہے (آج کل کی اصطلاح میں اسے Automatism کہتے ہیں)۔ موقف صوفی کی اس کیفیت کا نام ہے جس میں وقفہ کو معرفت سے اور معرفت کو علم سے برتر سمجھا جاتا ہے۔ واقف کسی اور شے کی نسبت خدا سے قریب تر ہوتا ہے اور ہر ایک حد و قید سے آزاد اور دائرہ بشریت سے قریب قریب ماورا

ہو کر تجو حاصل کر لیتا ہے۔ النفری قطعی طور پر اس بات کا قائل ہے کہ اس دنیا میں خدا کا دیدار ممکن ہے کیوں کہ وہ لکھتا ہے کہ اس دنیا کا رویا عقبیٰ کے رویا کی تیاری ہے۔ متعدد مقامات پر النفری نے مہدی کے مسئلہ پر کھل کر بحث کی ہے، بلکہ خود مہدی ہونے کا مدعی ہے بشرطیکہ اس دعوی کے بارے میں اس سے منسوب عبارات صحیح ہوں۔ زبیدی نے بظاہر النفری کے اسی قسم کے دعووں کے پیش نظر اس کو صاحب الدعاوی والانسلال کہا ہے، تاہم التلمسانی ان عبارتوں کی تاویل باطنی اور متصوفانہ طریق سے کرتا ہے۔ بہرکیف مصنف کے عام رویے اور طرز عمل کو دیکھ کر یقین نہیں آتا کہ اس نے اپنے متعلق ایسے بلند آہنگ دعاوی کیے ہوں گے۔ النفری اپنی نگارشات میں ایک بے باک اور جدت طراز مفکر نظر آتا ہے۔ اپنے مشہور و معروف پیش رو الحلاج سے بلاشبہ بے حد متاثر ہونے کے باوجود وہ اپنے آپ کو کسی کا احسان مند تسلیم نہیں کرتا۔ اسے اپنے موقف کی صداقت اور حقیقت پر پورا پورا اور واثق یقین تھا۔

مآخذ: D.S. Margoliouth : *Early Development of Muhammedanism*، ص ۱۸۶ تا ۱۹۸؛ (۲) R.A. Nicholson : *The Mystics of Islam*، بمواضع کثیرہ۔

○

اَلنَّفْسُ وَ الرُّوْح : (۱) نفس: (ع)، جمع: نفوس، انفاس؛ عربی زبان میں یہ لفظ کثیر المعانی ہے اور اس کے یہ معانی اکثر و بیشتر مجازی ہیں اور جیسا کہ معلوم ہے عربی میں مجازات کا میدان بڑا وسیع ہے۔ عرب اہل لغت نے نفس کے سولہ معانی بیان کیے ہیں: جان، روح، خون، جسد (بدن)، نظرِبد، شخص (ذات)، تمام کا تمام (پورا)، حقیقت امر، عظمت و کبر، ارادہ، عزت، ہمت، حیثیت، عقوبت (سزا)، غیب، ستر و جوہر۔ جاد بنفسہ کے معنی جان دینا اور خرجت نفسہ کے معنی جان نکلنا اور موت واقع ہونا ہے۔ نفس بمعنی خون (دم) بھی مجازی معنوں میں مستعمل ہے، اس لیے کہ خون نکل جانے سے موت واقع ہو جاتی ہے۔

نفس کی دو قسمیں ہیں: نفس الرُّوح جو زندگی کا سبب اور باعث ہے اور نفسُ العقل جس سے برے بھلے میں تمیز کی جاتی ہے، اس لیے نفس الروح کو نفس الحیات اور نفس العقل کو نفس التمیز بھی کہتے ہیں۔ حالت نیند میں نفسُ العقل انسان سے جدا ہو جاتا ہے، البتہ نفسُ الرُّوح اس کے ساتھ رہتا ہے۔ روح نکل جائے تو موت واقع ہو جاتی ہے۔ نفس مطمئنہ اور نفس امارہ بھی نفس کی دو مشہور اقسام ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے لسان العرب اور تاج العروس، بذیل مادہ نفس)۔ نفس کی دو اقسام یوں بھی بیان کی گئی ہیں: (۱) نفس الارضیہ، جس میں نفس نباتیہ، نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ شامل ہیں؛ (۲) نفس سماویہ، جو نفس فلکیہ کا دوسرا نام ہے۔ صوفیہ کے نزدیک نفس کی پانچ اقسام ہیں: نفس حیوانیہ، نفس امارہ، نفس ملہمہ، نفس لوامہ اور نفس مطمئنہ۔ صوفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ روح کے مختلف نام ہیں۔ صوفیہ اور حکما کے ہاں ان ناموں کی مختلف توضیحات و تشریحات ملتی ہیں۔ حکما نفس بشریہ کی اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ نفس)۔ اب اس اجمال کی تفصیل ملاحظہ ہو: (۱) قرآن مجید میں نفس اور اس کی جمع نفوس اور انفس کا مختلف صورتوں میں استعمال ہوا ہے جو حسب ذیل ہے: (۱) بیشتر مقامات پر ان کا مطلب ہے ذات انسانی یا شخص انسانی: (۳ [آل عمران]: ۶۱)؛ (۱۲ [یوسف]: ۵۴)، (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۲۰، ۲۱).

سورۃ الانعام، آیت ۱۳۰ میں انفسنا اور انفسہم سے مراد بھی اپنی ذات ہے۔ سورۃ الانعام میں بصورت جمع جان اور روح کے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے (نیز ۵۰ [قٓ]: ۱۶).

قرآن مجید میں نفس کے تین اوصاف بیان ہوئے ہیں: (۱) نفس امّارہ: شر کی جانب مائل کرنے والا نفس۔ یہ نفس مجرم، سرکش اور خودسر لوگوں کا ہوتا ہے۔ (۱۲ [یوسف]: ۵۳) اسی طرح حضرت یوسفؑ نے اس حقیقت کا اظہار کیا کہ نفس بشری تو برائی کی جانب رجحان رکھتا ہے۔ بدی تو سب انسانوں کے نفس میں موجود ہے، لیکن وہ مالک حقیقی اپنے رسولوں کو ایک نفس پیمبری بھی عطا کر دیتا ہے جس کا رابطہ ہر دم اللہ تعالیٰ سے رہتا ہے اور وہ اپنے نیک بندوں کو اخلاقی لغزشوں اور گناہوں کی آلودگی سے بچائے رکھتا ہے.

(۲) نفس لوّامہ: ملامت کرنے والا نفس ہے: (۷۵ [القیامۃ]: ۲) چنانچہ جب مسلمان کوئی نیکی کرے تو یہ نفس خوب سے خوب تر کی تلاش میں اس نیکی میں ہر قسم کی کمی کو پورا کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے اور اگر کوئی گناہ یا برائی سرزد ہو جائے تو یہ نفس ملامت کرتا ہے اور اس گنہگار کو ندامت اور توبہ کی توفیق مل جاتی ہے.

(۳) نفس مُطمئنہ: اطمینان والا نفس: (۸۹ [الفجر]: ۲۷)، یہ وہ نفس ہے جسے اسلام کی حقانیت اور صداقت پر یقین محکم ہے اور جسے نہ تو شیطانی وسوسے متزلزل کر سکتے ہیں اور نہ نفسانی خواہشات فریب دے سکتی ہیں۔ صوفیہ کے نزدیک یہ وہ مقدس نفس ہے جو رضائے الٰہی اور احکام شرعیہ میں بالکل مطمئن ہے اور مخالفت اور کراہت کے وہم سے بالکل پاک اور مبّرا۔ یہ تین اصطلاحیں ہیں جو زیادہ تر بعد کی اسلامی اخلاقیات اور نفسیات کی بنیاد بنیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ یہ لفظ ملائکہ کے لیے استعمال نہیں ہوا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

* * *

نقشبند: محمد بن محمد بہاء الدین البخاری (۷۱۷ھ/۱۳۱۷ء – ۷۹۰ھ/۱۳۸۹ء) سلسلۂ نقشبندیہ کے بانی۔ ان کے لقب نقشبند (لفظی معنی: مصور) کی تشریح "علم الٰہی کی لاثانی تصویر کھینچنے والا" سے کی گئی ہے (J. P. Brown: *The Darvishes*، بار دوم، ص ۴۲) یا زیادہ صوفیانہ طرز میں، اپنے دل میں کمل حقیقی کا نقش رکھنے والا" (مفتاح المعیۃ، جس کا حوالہ Ahlwardt نے فہرست مخطوطات برلن، عدد ۲۱۸۸ میں دیا ہے)۔ رشحات کے ایک مرثیے میں انھیں الشاہ کا جو لقب دیا گیا ہے، اس سے مراد "روحانی رہبر" ہے۔ نسبت الاویسی سے یہ مراد ہے کہ ان کی نسبت روحانی براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تھی۔ ان کے ایک مرید صلاح بن المبارک نے اپنی تصنیف مقامات "سیدنا الشاہ نقشبند" میں ان کے اقوال جمع کیے ہیں۔ انھیں سے مصنف رشحات عین الحیوۃ (۸۹۳ھ/۱۴۸۸ء) نے مواد حاصل کیا اور جس میں بے شمار اقتباسات بظاہر خود خواجہ نقشبندؒ کی زبانی، لیکن فارسی سے عربی میں ترجمہ کر کے عبدالمجید بن محمد الخانی نے اپنی کتاب الحدائق الوردیۃ فی حقائق اجلاء النقشبندیۃ (قاہرہ ۱۳۰۶ھ) میں دیے ہیں۔ حضرت نقشبندؒ کی ولادت بخارا سے ایک فرسخ کے فاصلے پر ایک گاؤں کشک ہندوان میں ہوئی، جسے بعد میں کشک عرفان کہا جانے لگا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں انھیں محمد بابا السماسی سے تصوف کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ چنانچہ (یہ گاؤں رامیتن سے ایک میل اور بخارا سے تین میل کے فاصلے پر واقع ہے)۔ ان کے طریقے میں ذکر بالجہر ہوتا تھا، لیکن خواجہ نقشبندؒ نے علاء الدولہ: عبدالخالق الغجدوانی (م ۵۷۵ھ) کے طریقے کو ترجیح دی، جو ذکر خفی کرتے تھے۔ اس سے ان کے اور السماسی کے دیگر مریدوں کے درمیان کشیدگی پیدا ہو گئی، لیکن بالآخر السماسی نے تسلیم کر لیا کہ نقشبند حق پر ہیں، چنانچہ بستر مرگ پر انھیں اپنا خلیفہ مقرر کیا۔ السماسی کی وفات کے بعد وہ سمرقند چلے گئے اور پھر بخارا جہاں انھوں نے شادی کی اور وہاں سے اپنے آبائی گاؤں میں واپس چلے آئے۔ بعد ازاں وہ نسف گئے، جہاں انھوں نے السماسی کے ایک خلیفہ امیر کلال کی زیر ہدایت اپنی تعلیم کو جاری رکھا۔ اس کے بعد وہ کچھ عرصے تک بخارا کے قریب دو گاؤں میں رہے، جن کے نام زورتون اور ابکہ بتائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد سات سال تک، امیر کلال کے ایک خلیفہ عارف الدیک کرانی سے تعلیم حاصل کی۔ پھر انھوں نے سلطان خلیل کے پاس بارہ سال ملازمت کی، جن کے منصب شاہی تک پہنچنے کا ذکر ابن بطوطہ (۳: ۲۹۳) نے کیا ہے اور جس کا دارالحکومت سمرقند تھا۔ اس بادشاہ کے زوال (۷۴۷ھ/۱۳۴۷ء) کے بعد وہ زورتون واپس آئے، جہاں سات سال خدمت خلق اور جانوروں کی دیکھ بھال اور آئندہ سات سال راستوں کی مرمت کرنے میں صرف کیے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے زندگی کے آخری سال اپنے وطن میں گزارے۔ رشحات کے بیان کے مطابق انھیں وہیں دفن کیا گیا۔ جس گاؤں میں ان کا مزار ہے اس کا نام Vamberey نے بووین Baveddin دیا ہے (*Travels in Central Asia*، 1864) جو بخارا سے دو فرسنگ کے فاصلے پر ہے اور جہاں اس کے قول کے مطابق لوگ زیارت کے لیے چین کے دور دراز اقطاع تک سے آتے ہیں، بخارا کے لوگوں کا معمول تھا کہ وہ یہاں ہر ہفتے آیا کرتے ہیں۔ اس گاؤں اور بخارا کے درمیان آمد ورفت کا ذریعہ تین سو گدھے تھے، جو یہاں کرایہ پر ملتے تھے"

تذکرہ نگاروں نے ان کا تعلق مختلف مقامات اور اشخاص کے ساتھ بتایا ہے۔ ہرات میں امیر حسین (ابن غیاث الدین الغوری، دیکھیے ابن بطوطہ، حوالہ مذکور) نے ان کے اعزاز میں ایک ضیافت کی، مگر انھوں نے کھانے سے انکار کر دیا اور اس کھانے کو خیرات کے طور پر دینا پڑا۔ سرخس میں بھی وہ اس امیر کے ساتھ تھے۔ انھوں نے دو یا تین حج کیے اور بغداد، نیشاپور اور تاہی آباد بھی گئے۔ علاء الدین عطار البخاری (م ۸۰۲ھ) کی درخواست پر محمد بن محمد الطاطلی البخاری نے ان کے ملفوظات کو جمع کیا (موزۂ بریطانیہ، عدد ۲۳۴۳

Ald.)۔ حدائق میں ان کی فارسی تصانیف کا ذکر کیا گیا ہے۔

مآخذ: مذکورہ بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) نفحات الانس، عدد ۴۲۲؛ (۲) شقائق النعمانیہ، ترجمہ Rescher، ص ۱۹۵۔

○

نِکاح: (ع)؛ مادہ ن ۔ ک ۔ ح (نَکَحَ یَنْکِحُ) سے مصدر، بمعنی عقد الزواج، شادی بیاہ، معاملہ تزویج، یعنی ”ایک ایسا شرعی معاہدہ جس کے ذریعے مرد و عورت کے درمیان جنسی تعلق جائز اور اولاد کا نسب صحیح ہو جاتا ہے اور زوجین کے درمیان دوامی حقوق و فرائض پیدا ہو جاتے ہیں“ (تنزیل الرحمٰن: مجموعہ قوانین اسلام، ۱: ۵۶، دفعہ ۴ وغیرہ)۔

اسلام سے پہلے عرب میں نکاح کے تقریباً آٹھ طریقے رائج تھے۔ اسلام نے ان میں سے ایک کے سوا تمام طریقوں کو ختم کر دیا۔ نکاح کا یہی طریقہ شرفائے عرب، بالخصوص قریش و خاندان بنو ہاشم میں مروج تھا اور یہ ”ملت ابراہیمی“ کی باقیات میں سے تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تمام اجداد و جدات کے نکاح اس طریقے سے مطابق انجام پائے تھے، البتہ دور جاہلی میں بہت سی غیر ضروری رسموں کا اضافہ کر لیا گیا تھا، جن سے بالخصوص عرب معاشرے میں عورت کی سماجی اور معاشرتی حیثیت متاثر ہو رہی تھی۔ اسلام نے ان تمام بیہودہ رسموں کو ختم کر دیا (تفصیل کے لیے دیکھیے الآلوسی: بلوغ الارب، ۲: ۲۰ تا ۱۱۵؛ محمد جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نکاح کی اہمیت واضح کرتے ہوئے اسے اپنی سنت قرار دیا اور اس کے تارک کو وعید سنائی کہ وہ ہم میں سے نہیں (البیہقی: السنن الکبریٰ، ۷: ۷۷، وغیرہ)۔ ایک اور موقع پر آپ نے فرمایا: اسلام میں مجرد رہنے (صَرُورَۃ) کی کوئی گنجائش نہیں (احمد بن حنبل: مسند، ج ۳، ح ۲۸۴۵)۔ ایک اور روایت میں نکاح کو تکمیل ایمان کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے (مستدرک حاکم، ۲: ۱۶۲)۔ انہی روایات کی بنا پر فقہا نے لکھا ہے کہ جذبات میں ہیجانی کیفیت (توقان) اور نکاح کی قدرت ہونے پر نکاح فرض، بدکاری میں مبتلا ہونے کے اندیشے پر واجب اور حالت اعتدال میں نکاح سنت مؤکدہ (مگر نفل نماز سے افضل) ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۸۰؛ علم الفقہ، ص ۶۸۰ وغیرہ)۔

(۲) نکاح کا مسنون طریقہ: نکاح کا پیغام بھیجنے سے پہلے فریقین یا ان کے اعزہ کو ایک دوسرے کے حالات، عادات اور حسب و نسب وغیرہ کی خوب تحقیق کر لینا چاہیے۔ احادیث میں عورت کے دینی رجحان کو بالخصوص زیادہ ملحوظ رکھنے کی ہدایت ملتی ہے۔ اس موقع پر مرد و عورت کا ایک دوسرے کو دیکھنا بھی جائز قرار دیا گیا ہے۔ مزید اطمینان کرنے کے لیے استخارہ کرنا بھی مسنون ہے (علم الفقہ، ص ۶۸۱ تا ۶۸۴)۔ جب کوئی مرد کسی عورت کو پیغام نکاح بھیجے یا برعکس صورت ہو تو اس پیغام کا جواب ملنے تک کسی تیسرے شخص کا اس گھر میں پیغام بھیجنا منع (مکروہ) ہے۔ پیغام قبول ہونے کی صورت میں دونوں کی رضامندی سے نکاح کے لیے دن کے تعیین کی جانی چاہیے۔ مستحب یہ ہے کہ نکاح جمعہ کے دن مسجد میں (سادگی کے ساتھ) کیا جائے۔

مجلس نکاح میں اگر غیر لوگ ہوں تو دلہن کو شریک مجلس نہ کیا جائے، بلکہ اس کا ولی یا عاقلہ بالغہ ہونے کی صورت میں اس کا بااختیار وکیل اس کی نیابت کے فرائض انجام دے۔ اس موقع پر بالغ دلہن کی رضامندی بھی ضروری ہے (دیکھیے ذیل)۔ دلہن کا ولی یا اس کا وکیل یا اس کی اجازت سے کوئی تیسرا شخص نکاح کا خطبہ مسنونہ پڑھے، جس کا سننا ہر سامع پر واجب ہے۔ بعد ازاں وہ دو نامزد کردہ گواہوں کی موجودگی میں دلہا سے ایجاب و قبول کرائے۔ یہ ایجاب و قبول بصیغہ ماضی ہونا چاہیے یا ایک ماضی اور دوسرا مستقبل یا ایک امر اور دوسرا مستقبل۔ ایجاب و قبول کے موقع پر دلہا کے سامنے دلہن کا اور اس کے والد کا نام اس طرح لیا جائے کہ تمام حاضر لوگ سمجھ جائیں کہ کس خاتون سے دلہا کا نکاح ہو رہا ہے۔ اس موقع پر مہر کا تعین بھی ضروری ہے، جو ہر شخص کی اپنی اپنی استطاعت کے مطابق ہونا چاہیے (نیز رک بہ مہر)۔ بعد ازاں دعا کی جائے اور کوئی میٹھی چیز (مثلاً چھوہارے وغیرہ) حاضرین میں تقسیم کی جائے، اور پھر عاقدین کے اعزہ کو مبارکباد دی جائے۔ شب زفاف گزارنے کے بعد مستحب ہے کہ دلہا اپنے دوست احباب اور اعزہ و اقارب کو دعوت (ولیمہ) کھلائے۔ اس کا کھانا اور کھلانا دونوں باعث ثواب ہیں (عبدالشکور: علم الفقہ، ص ۶۸۰ تا ۶۸۶)۔

دلہن کی رضامندی ہاں کرنے، خاموش رہنے یا مسکرانے سے اور ناراضگی انکار کرنے یا رونے سے ظاہر ہوتی ہے (ہدایہ، ج ۲)۔

ولی حسب ذیل افراد میں سے بہ ترتیب ذیل ہو سکتا ہے: (۱) آبائی رشتہ میں قریب ترین رشتہ دار مرد؛ (۲) باپ کی اولاد میں سے قریب ترین رشتہ دار مرد؛ (۳) دادا کی اولاد میں سے قریب ترین رشتہ دار مرد؛ (۴) ماں اور اس کے رشتہ دار مرد اور عورتیں، تقسیم وراثت کے اصول پر؛ (۵) ان کی عدم موجودگی میں قاضی یا اس کا مقرر کردہ نمائندہ، یا ان کا خود منتخب کردہ کوئی نمائندہ۔

(ب) **کفو:** کفائت سے مراد نسب، اسلام، حریت، دیانت، مال اور معیشت میں یکسانیت ہے۔ عام حالات میں اگر نکاح دلہن اور اس کے اولیا کی باہمی رضامندی سے انجام پایا تو کفو کا اصول غیر موثر ہو جاتا ہے، تاہم اگر نکاح غیر کفو میں کیا جائے اور اس پر لڑکی یا اس کا ولی رضامند نہ ہوں، تو اس نکاح کو عدالت میں چیلنج کیا جا سکتا ہے (دیکھیے فتاوی عالمگیری، ۱: ۲۹۰ تا ۲۹۳)۔

(۳) **محرمات نکاح:** چند موانع کی بنا پر بعض عورتوں سے نکاح حرام اور قطعی ناجائز ہے، ایسی عورتوں کو فقہ میں "محرمات" کہا جاتا ہے۔ ان موانع میں پہلی قسم موانع نسبیہ کی ہے، جس کے مطابق ماؤں، بہنوں، بیٹیوں، پھپھیوں، خالاؤں، بھتیجیوں اور بھانجیوں وغیرہ سے، خواہ وہ کتنی ہی پشت پہلے کی یا بعد کی ہوں، نکاح حرام اور ناجائز ہے، موانع کی دوسری قسم موانع رضاعیہ ہے، جس کے تحت رضاعی ماں، بہن، بیٹی (ربیبہ) وغیرہ سے نکاح ناجائز ہے، تیسری قسم موانع ازدواجی کی ہے، جس سے بیوی (مدخولہ) کی بیٹی یا باپ کی منکوحہ وغیرہ سے نکاح کی حرمت ثابت ہوتی ہے، موانع کی ایک اور قسم موانع سببیہ (کسی سبب سے حرمت) کی ہے، جس سے دوران عدت میں یا کسی کی منکوحہ یا پانچویں شادی، ایک ساتھ دو بہنوں یا کوئی ایسی دو رشتے دار خواتین کو کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد اور دوسری کو عورت فرض کیا جائے تو ان کا باہم نکاح ناجائز ہو، نکاح میں جمع کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے (ان کے بارے میں عدالتی نظائر کے لیے دیکھیے مجموعۂ قوانین اسلام، ص ۱۵۵ تا ۱۸۰)۔

(۴) **نکاح کے ارکان:** عام طور پر تمام مکاتب فکر کے نزدیک نکاح کے دو ارکان ہیں: ایک ایجاب، دوسرا قبول، تاہم ان دو کا باہم مربوط ہونا، کہ ایک ہی مجلس میں یا ایک ہی موقع پر دونوں انجام پائیں بھی، بھی ضروری ہے۔ اس کے علاوہ بعض اشیا صحت نکاح کے لیے ضروری ہیں، جنھیں نکاح کی شرائط کہا جاتا ہے۔ شرائط نکاح میں دو گواہوں (دونوں مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں) کی موجودگی (امام مالکؒ کے نزدیک اس کے بجائے اعلان عام، اگرچہ بذریعہ دف ہو)، عورت کا نا محرم ہونا، نابالغ اور دیوانہ ہونے کی صورت میں اس کے ولی کی اجازت، کفو سے باہر نکاح کرنے کی صورت میں کنواری لڑکی کے ولی کی اجازت، اگر نکاح ولی کر رہا تو اس کا عاقل بالغ ہونا، مہر کی تعیین اور نکاح کو کسی مدت کے ساتھ محدود نہ کرنا وغیرہ۔ نکاح کے گواہوں کا امام شافعیؒ کے نزدیک عادل و صالح ہونا بھی شرط ہے، مگر احناف کے ہاں یہ پابندی غیر ضروری ہے۔

تعدد ازدواج: اسلام میں مرد کو چار شادیوں کی اجازت ہے، مگر یہ اجازت "عدل" کے ساتھ مشروط ہے۔ بعض علما (مثلاً مفتی محمد عبدہ اور مفتی رشید رضا وغیرہ) کے نزدیک حکومت ان شرائط کے مطابق قانون بنانے اور اسے وضع کرنے کی مجاز ہے، چنانچہ متعدد اسلامی ممالک میں تعدد ازدواج سے روکنے کے قوانین موجود ہیں، جبکہ علما کی اکثریت ان قوانین کے خلاف ہے۔

ایک صحیح نکاح کے ذریعے مرد و عورت کے درمیان دائمی رشتہ زوجیت قائم ہو جاتا ہے اور مرد عورت کو اپنے گھر میں رہنے کا پابند کر سکتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ اس سے جسمانی مقاربت کا اور شریعت کے احکام کے تحت اس سے دیگر قسم کے فوائد کے حصول کا حق رکھتا ہے۔ دوسری طرف بیوی اپنے خاوند سے اپنے لباس، کھانے پینے اور قیام و رہائش (بقدر استطاعت) کے حقوق کا استحقاق رکھتی ہے نیز وہ اپنے مہر کی فوری یا مؤخر وصولی کی بھی حقدار ہو جاتی ہے، نیز نکاح سے حرمت مصاہرت، تولید نسل، ثبوت نسب اولاد اور اولاد کا حق وراثت فیما بین الزوجین بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

حسن معاشرت: مرد و عورت نکاح کے ذریعے دائمی رفاقت کا عہد کر کے زندگی کا ایک نیا سفر شروع کرتے ہیں۔ اسی لیے اس سفر میں انھیں ایک دوسرے کی مدد، تعاون اور سہارے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ قرآن و حدیث میں انھیں ایک دوسرے کے ساتھ حسن سلوک اور خوش اسلوبی سے گزر بسر کرنے کی تاکید کی گئی ہے، سورۃ النساء میں ارشاد ہے: "اور تم ان (بیویوں) کے ساتھ اچھی طرح سے رہو سہو، اگر وہ تمھیں ناپسند ہوں تو عجب نہیں کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور اللہ تعالیٰ اس میں کوئی بڑی بھلائی پیدا کر دے" (۴ [النساء]: ۱۹)، نیز فرمایا: "مرد عورتوں پر حاکم ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے

ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس لیے بھی کہ مرد اپنا مال خرچ کرتے ہیں تو جو نیک بیبیاں ہیں وہ اطاعت کرنے والی ہیں اور پیٹھ پیچھے اللہ کی حفاظت و توفیق سے (مال و آبرو) کی حفاظت کرتی ہیں" (۴ [النسآء]: ۳۴)۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی متعدد موقعوں پر عورتوں سے حسن سلوک کی تاکید فرمائی۔ آپؐ کا ارشاد ہے: "تم میں سے بہتر وہ ہے جس کا سلوک اپنی بیویوں کے ساتھ اچھا ہے اور میں اپنی بیویوں کے ساتھ حسن سلوک میں تم سب سے بہتر ہوں" (مسلم: الصحیح، کتاب النکاح)۔ دونوں کے مابین تقسیم کار اس طرح کی گئی ہے کہ مرد کو باہر (کما کر لانے وغیرہ) کا اور عورت کو گھر (امور خانہ داری) کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے (۴ [النسآء]: ۳۴)۔ اپنی بیٹی حضرت فاطمہؓ اور ان کے خاوند حضرت علیؓ کے مابین آپؐ نے اسی طرح تقسیم کار فرمائی تھی جو دنیا بھر کے مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے مشعل راہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نکیر: رک بہ منکر و نکیر۔

○

نَمْرُود: (نمرود؛ بائبل میں نمرود Nimrod)، حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں بابل کی آشوری سلطنت کا جابر و ظالم اور مشرک بادشاہ اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی پیغمبرانہ دعوت کا شدید ترین مخالف۔

قرآن و حدیث میں کسی جگہ اس کا ذکر نام کی صراحت کے ساتھ نہیں آیا، البتہ قرآن مجید میں چند ایک مقامات پر اس کا ذکر نام لیے بغیر کیا گیا ہے۔ ان میں سے سب سے اہم مقام سورۃ البقرۃ میں ہے، جہاں ارشاد ہے: "بھلا تم نے اس شخص کو نہیں دیکھا جو اس غرور کے سبب سے کہ خدا نے اس کو سلطنت بخشی تھی، ابراہیمؑ سے اس کے پروردگار کے بارے میں جھگڑنے لگا۔ جب ابراہیمؑ نے کہا کہ میرا پروردگار تو وہ ہے جو زندہ کرتا اور مارتا ہے، وہ بولا کہ زندگی اور موت تو میں ہی دیتا ہوں۔ ابراہیمؑ نے کہا کہ میرا خدا سورج کو مشرق سے نکالتا ہے تو اسے مغرب سے نکال دکھا، یہ سن کر کافر لاجواب ہو گیا" (۲ [البقرۃ]: ۲۵۸)۔ تمام مفسرین کے خیال میں اس مقام پر نمرود کی طرف بھی اشارہ ہے (نیز دیکھیے ۲۹ [العنکبوت]: ۲۴)۔

نمرود کوش کا بیٹا یا پوتا تھا۔ محدث ابن کثیر نے اس کو دو نسب نامے نقل کیے ہیں۔ پہلے نسب نامے کی رو سے وہ کنعان بن کوش بن سام بن نوح کا اور دوسرے کی رو سے وہ فالح بن عابر بن صالح بن ارفخشد بن نوح کی اولاد میں سے تھا (البدایہ والنہایہ، ۱: ۱۴۸؛ نیز دیکھیے المحبر، بمدد اشاریہ)؛ مگر یہ دونوں نسب نامے اسرائیلی روایات پر مبنی ہیں جن کا اپنا پایہ محل نزاع ہے، چنانچہ ان نسب ناموں پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ جدید محققین کے ہاں نمرود کے کوش کی اولاد میں سے ہونے کی حد تک اتفاق پایا جاتا ہے، اس سے آگے نہیں (*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۵۰ء، ۱۶: ۴۱۱)۔

الطبری نے مجاہد تابعیؒ کے حوالے سے اسے دنیا کے چار بڑے حکمرانوں (نمرود، ذوالقرنین، سلیمانؑ اور بخت نصر) میں سے شمار کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کا زمانہ حکومت چار سو سال تک رہا (الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۲۱۷، ۲۳۰ ببعد)۔ "چار سو سال" سے اس کے پورے خاندان کی حکومت کا زمانہ مراد ہو سکتا ہے۔ بقول المسعودی اس نے ساٹھ برس حکومت کی (المسعودی: مروج، ۲: ۹۴)۔ حسب روایات یہود اس نے اپنے قبیلے والوں کی مختصر فوج سے آل یافث کو شکست دی اور تخت حکومت پر قابض ہو گیا۔ اس نے آزر کو اپنا وزیر (یا کوئی عہدے دار) بنا لیا۔ اس کے بعد وہ اپنی عظمت کے نشے میں خدا سے بیگانہ ہو گیا اور سخت قسم کا مشرک بن گیا (*The Jewish Encyclopaedia*، ۹: ۳۰۹)۔

حضرت ابراہیمؑ کے زمانے میں کلدانیوں کا سرکاری اور قومی مذہب شمس (نجوم) پرستی تھا۔ ان کے عقیدے میں سورج ہی سب سے بڑا دیوتا یا خدا تھا۔ نمرود خود کو اس سورج دیوتا کا مظہر یا اوتار قرار دیتا تھا اور اہل توحید کو اپنا اور اپنے مذہب کا باغی و منکر خیال کرتا تھا (تفسیر ماجدی، ص ۱۰۸، ۱۰۹؛ بحوالہ Ginzberg: *Legends of the Jews*، ۵: ۱۸۸ وغیرہ)۔ دور حاضر کے بعض محققین کے خیال میں نمرود کا نام بھی ان کے دیوتائے اعظم نن اب Nin-Ib کے نام پر تھا اور اس کا اصل تلفظ نمرتو Numurtu یا نن مرتو Nin-Murtu تھا، جو بعد میں استعمال ہوتے ہوتے نمرود بن گیا (*Encyclopaedia Brit.*، ۱۶: ۴۱۱)، چنانچہ وہ دیوتائے اعظم کا مظہر یا اوتار ہونے کی حیثیت سے خود کو خدائی اختیارات کا حامل خیال کرتا تھا اور اسی لیے اس نے حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ مناظرے میں یہ کہا کہ میں

ہی زندگی اور موت دیتا ہوں' مگر جب ابراہیمؑ نے جواب میں سورج کو مشرق کے بجائے مغرب سے طلوع کر کے کائنات کے خدائی نظام میں تبدیلی کا مطالبہ کیا تو نمرود لا جواب ہو گیا [رک بہ ابراہیمؑ]۔

بائبل میں نمرود کا ذکر محض تین مقامات پر آیا ہے۔ دو مقامات پر اسے کوش کا بیٹا اور سورما شکاری کہا گیا ہے (پیدائش' ۱۰: ۸ تا ۱۰ و تواریخ' ۱: ۱۰ تا ۱۱) جب کہ تیسری جگہ آسور کو "سرزمین نمرود" بتلایا گیا ہے (میکاہ' ۵: ۵ تا ۶)' بائبل میں کسی جگہ بھی حضرت ابراہیمؑ اور نمرود کے باہمی مباحثے یا مناظرے کا ذکر نہیں ملتا' اسی بنا پر مستشرقین وغیرہ نے قرآن مجید میں مذکورہ بالا مناظرے کو ہدف تنقید بنایا ہے' لیکن اول تو موجودہ بائبل کا پایہ استناد ہی مشتبہ ہے [رک بہ (۱) تورات' (۲) انجیل' دوسرے کسی واقعے کا عدم ذکر اس کے عدم وقوع کو مستلزم نہیں۔ علاوہ ازیں جوں جوں انسانی تحقیق و تفتیش کے قدم آگے بڑھ رہے ہیں' محققین کو قرآنی صداقت کا ثبوت ملتا جاتا ہے' چنانچہ *Encyclopaedia Britannica*' (چودھواں ایڈیشن' ۱۶: ۱۶۵) میں اعتراف ہے کہ نصف صدی پہلے ان قصوں کو بے اصل اور نا معتبر سمجھا گیا تھا' وہ خیال اب مزید تحقیق سے غلط ثابت ہو گیا ہے' یہاں تک کہ نمرود کے ساتھ مناظرہ ابراہیمؑ کا قصہ بھی (تفسیر ماجدی' ص ۱۰۸)۔

نمرود کی ابتدائی زندگی اور خاتمے کے بارے میں یہود و نصاریٰ میں بہت سی بے سروپا کہانیاں مشہور تھیں' جو ابتدائی صدیوں میں مختلف لوگوں' بالخصوص کعب احبارؒ وغیرہ کی وساطت سے مسلم ادب خاص طور پر تاریخ اور تفسیر پر اثر انداز ہوئیں' حالانکہ ان قصوں کی کوئی سند موجود نہیں ہے (دیکھیے مثلاً الطبری' بمدد اشاریہ؛ الثعلبی: قصص الانبیاء' قاہرہ ۱۳۲۵ھ' ص ۳۶ تا ۴۷؛ الکسائی: عرائس' ۱: ۳۵ تا ۳۹)۔

نمرود کے بارے میں اتنا تو یقینی ہے کہ یہ انتہائی طاقتور اور بہت بڑا حکمران تھا' جس کی حکومت کی حدود بہت وسیع تھیں (پیدائش' باب ۱۰' میں مختلف علاقوں کے نام گنوائے گئے ہیں)' تاہم یہ مسئلہ ابھی تک تحقیق طلب ہے کہ اس سے کونسی حکمران شخصیت مراد ہے۔ بعض مسلمان مورخین نے پیشدادی سلسلے کے مشہور ایرانی حکمران ضحاک کو اس کا مصداق قرار دیا ہے (الطبری' ۱: ۲۵۳' مگر خود الطبری نے اس کی تردید کی ہے' ۱: ۳۲۳ تا ۳۲۴)' جب کہ ایک اور مشہور قول کیانی بادشاہ کیکاؤس کے بارے میں بھی ملتا ہے (الخوارزمی: مفاتیح العلوم)' مگر یہ سب بے سند دعاوی ہیں۔ خود عیسائی اور یہودی محققین بھی اس ضمن میں کسی نتیجے تک نہیں پہنچ سکے' بقول بعض یہ بابلی حکمران مردوک Marduk تھا' جب کہ بعض دوسرے ماہرین ازدو بار Izdobar کو اس کا مصداق قرار دیتے ہیں (*The Jewish Encyclopaedia*' ۹: ۳۰۹' عمود ۲)۔ اس کے علاوہ دو خیال اور بھی نقل کیے گئے ہیں' مگر کسی ایک کو ترجیح دینا ممکن نہیں۔ اس کی تعیین کے لیے شاید تاریخ کو کچھ اور انتظار کرنا پڑے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نُوحؑ: (بائبل: Noah) ایک جلیل القدر اور صاحب شریعت نبی۔ حضرت آدمؑ کے بعد پہلے صاحب شریعت رسول (البخاری' ۶۰/۳' ۲: ۳۳۳)۔ حضرت نوحؑ کی ولادت کا تخمینی زمانہ ۳۸۰۰ تا ۲۸۵۰ ق-م قیاس کیا گیا ہے (تفسیر ماجدی' ص ۴۳۸)۔ قرآن مجید (دیکھیے ۱۱ [ہود]: ۴۴' جہاں کوہ جودی کا ذکر آتا ہے) اور توریت دونوں کے اشارات سے پتا چلتا ہے کہ نوحؑ اور قوم نوح کا مسکن سرزمین عراق تھی۔ بابل [رک بآں] کی کھدائی سے جو کتبے برآمد ہوئے ہیں ان سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے (تفہیم القرآن' ۲: ۴۰ ببعد)۔

حضرت نوحؑ نے ایک ہزار سال کی عمر پائی۔ اس میں سے انھوں نے ساڑھے نو سو سال تبلیغ و دعوت میں صرف کیے (۲۹ [العنکبوت]: ۱۴)۔ دنیا میں اتنی طویل زندگی کی کوئی اور مثال نہیں ملتی۔ بقول ابن کثیرؒ انھیں منصب نبوت پچاس سال کی عمر میں ملا (البدایہ' ۱: ۱۰۱)۔

حضرت آدمؑ اور حضرت نوحؑ کے درمیان بعض مرفوع احادیث کے مطابق دس قرون کا ذکر آتا ہے۔ اندریں صورت قرون سے صدی نہیں' بلکہ "وقت اور زمانے کا ایک دور" مراد لیا جانا چاہیے' جو ایک صدی سے زیادہ بھی ہو سکتا ہے (البدایہ' ۱: ۱۰۱)۔ اس عرصے میں دنیا کے اس خطے (عراق) میں طرح طرح کی برائیاں اور مذہبی و معاشرتی خرابیاں پیدا ہو چکی تھیں۔ قرآن مجید سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوم نوح اس وقت شدید ترین کفر و شرک میں مبتلا تھی (۷۱ [نوح]:

۲۱ تا ۲۴)۔ مرور ایام سے انھوں نے مختلف اصنام کی پرستش شروع کر دی تھی اور اللہ تعالیٰ کی ذات کو یکسر فراموش کر دیا تھا (۷ [الاعراف]: ۵۹ و بعد)۔ ان کے ہاں اس وقت زیادہ تر پانچ دیوتاؤں ود' سواع' یغوث' یعوق اور نسر کی پرستش ہوتی تھی (۷۱ [نوح]: ۲۳).

حضرت نوحؑ نے اپنی قوم کو وعظ و نصیحت کے ذریعے راہ راست پر لانے کی بڑی کوشش کی' مگر بے سود۔ قرآن کریم سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس مقصد کے لیے رات دن ایک کر دیا تھا۔ (۷۱ [نوح]: ۵ تا ۹)۔ حضرت نوحؑ کی اس وعظ و نصیحت سے قوم ان کے سخت خلاف ہو گئی اور انھیں مجنون و دیوانہ قرار دینے لگی (۵۴ [القمر]: ۹)۔ جلد ہی انھیں صریح گمراہ (۷ [الاعراف]: ۶۰) بھی کہا جانے لگا اور پھر قوم انھیں سنگسار کرنے کی دھمکیاں بھی دینے لگی (۲۶ [الشعراء]: ۱۱۶).

بالآخر حضرت نوحؑ اپنی قوم کی اصلاح سے بالکل مایوس ہو گئے اور انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ اب اس قوم کی ہلاکت و بربادی کے سوا دنیا کی بقا و سلامتی کی کوئی سبیل نہیں' چنانچہ انھوں نے ہر طرف سے مایوس ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگی (۷۱ [نوح]: ۲۶ تا ۲۷)۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ کی دعا اور آہ و زاری قبول فرما لی (۳۷ [الصافات]: ۷۵)۔ حضرت نوحؑ کو حکم ملا کہ "تمھاری قوم میں سے جو لوگ ایمان لا چکے (سو لا چکے)' ان کے سوا کوئی ایمان نہ لائے گا۔ جو یہ کام کر رہے ہیں ان کی وجہ سے غم نہ کھاؤ اور ایک کشتی ہمارے حکم سے ہمارے روبرو بناؤ (۱۱ [ہود]: ۳۶ تا ۳۷).

جب یہ کشتی تیار ہو چکی تو اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ کو آنے والے طوفان اور اس سے بچنے کی تدابیر سے آگاہ کیا۔ اس موقع پر حکم آیا کہ "تم کشتی میں ہر قسم کے (کارآمد و مفید) جانوروں میں سے جوڑا جوڑا (نر و مادہ) اور اپنے گھر والوں اور اہل ایمان کو سوار کر لو" (۱۱ ہود: ۴۰' نیز دیکھیے روح المعانی' ۱۲: ۵۲ تا ۵۴)۔ توریت میں سات سات جوڑوں کا ذکر ہے' مگر اہل ایمان کا کوئی ذکر نہیں۔ اب تنور (زمین کی سطح داخل یا معروف معنوں میں کسی خاص تنور' دیکھیے البدایہ' ۱: ۱۱۱) سے پانی جوش مارنے لگا اور آسمان سے بھی موسلا دھار بارش شروع ہو گئی۔ توریت میں ہے کہ چالیس دنوں تک (شب و روز) بارش ہوتی رہی اور پانی پہاڑوں سے پندرہ ہاتھ اوپر چڑھا (پیدائش' ۷: ۱۲ بعد)۔ جلد ہی کشتی پانی میں اوپر اٹھ گئی اور چلنے لگی۔ اس موقع پر حضرت نوحؑ نے مذکورہ افراد کو (جانوروں کو نچلی' انسانوں کی وسطی اور پرندوں کو بالائی منزل میں) سوار کیا اور کہا: بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا (۱۱ [ہود]: ۴۱)' یعنی اللہ کے نام سے ہی اس کا چلنا اور اس کا ٹھہرنا ہے۔

ابن کثیر (البدایہ' ۱: ۱۱۱) کے مطابق یہ طوفان ۱۵۰ دن تک رہا' مگر توریت میں ۱۵۰ دنوں تک پانی کے چڑھنے اور ۱۵۰ دنوں میں اترنے کا ذکر ہے' جب کہ یہودی روایات میں ۳۶۵ دنوں میں کشتی کے پہاڑ پر اترنے کا ذکر ملتا ہے (The Jewish Encyclopaedia' ۹: ۳۲۰)۔ اتنی بھاری مقدار میں پانی کے خشک ہونے میں بھی وقت لگتا ہے۔ جودی پہاڑ کردستان کے علاقے جزیرہ ابن عمر کے شمال مشرق کی جانب واقع ہے۔ بائبل میں جو ارارات کا ذکر آتا ہے' وہ اسی سلسلہ کوہ کا معروف نام ہے اور جبل جودی اسی سلسلے کا ایک پہاڑ ہے اور اسی پہاڑ نے ارارات اور کرجستان کے سلسلہ ہائے کوہ کو باہم ملا دیا ہے۔ قدیم تاریخوں میں کشتی ٹھہرنے کی یہی جگہ بتائی گئی ہے۔ بابل کی کھدائی سے جو آثار قدیمہ دریافت ہوئے ہیں ان سے بھی اس مضمون کی تائید ہوتی ہے۔ طوفان نوحؑ کا زمانہ ۳۲۳۲ ق م اندازہ کیا گیا ہے (عبدالماجد دریا بادی: مسائل و قصص' ص ۱۰۷).

قوم نوحؑ پر آنے والا یہ طوفان عالمگیر تھا یا مقامی؟ یہ مسئلہ ہمیشہ سے مابہ النزاع رہا۔ توریت اور یہودی روایات اس کے عالمگیر ہونے کے حق میں ہیں' مگر قرآن مجید میں اس کے عالمگیر ہونے کا ذکر نہیں ملتا بعض مفسرین نے طوفان نوح کا کل رقبہ چالیس ہزار کیلو میٹر (۴۰۰ × ۱۰۰) بتایا ہے اور بیان کیا ہے کہ یہ طوفان دو عظیم دریاؤں' دجلہ و فرات' کے درمیان علاقے میں آیا تھا' لیکن چونکہ اس زمانے میں انسانی آبادی فقط اسی علاقے تک محدود تھی' اس لیے تباہی و بربادی کے لحاظ سے (۷۱ [نوح]: ۲۶) قسم کی آیات بھی منطبق ہو جاتی ہیں (دیکھیے روح المعانی' تفسیر مظہری' نیز سیوہاروی' ۱: ۶۷ و بعد) جبکہ بعض مفسرین نے اس طوفان کو عالمگیر قرار دیا ہے۔ بہرحال اس واقعے کی صدائے بازگشت ہر ملک اور ہر قوم میں سنائی دیتی ہے۔

اسرائیلی روایات کے تحت عام طور پر یہ مشہور ہے کہ طوفان کے بعد انسانی نسل فقط حضرت نوحؑ کے تین بیٹوں (حام' سام' یافث) سے چلی اور اسی بنا پر ان کو آدم ثانی بھی کہا جاتا ہے۔ قرآن

مجید سے یہ تو واضح ہوتا ہے کہ خاندان نوحؑ پر اللہ تعالیٰ کی خاص نظر التفات تھی اور حضرت ابراہیمؑ سمیت دنیا کے مشہور و معروف انبیاء کا آبائی تعلق انہیں کے خاندان سے تھا (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۷۷، ۸۳)، لیکن ان کے آدم ثانی ہونے کا کسی جگہ ذکر نہیں ملتا، بلکہ اس کے بجائے قرآن حکیم میں کہا ہے: اے ان لوگوں کی اولاد جنہیں ہم نے نوح کے ساتھ اٹھایا (سوار کیا)۔ (۱۷ [بنیٓ اسرآءیل]: ۳، نیز دیکھیے ۱۹ [مریم]: ۵۸)، جس سے پتا چلتا ہے کہ نسل انسانی کی بقا اور پرورش میں حضرت نوحؑ کے تین بیٹوں (سام، حام، یافث) کے ساتھ ان کے ان رفقاے کار نے بھی اہم کردار ادا کیا تھا جنہیں اللہ تعالیٰ نے کشتی میں سوار ہونے کی وجہ سے بچا لیا تھا۔

قرآن مجید (اور تورات) سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت نوحؑ کو اللہ تعالیٰ نے مستقل شریعت بھی عطا فرمائی تھی اور یہ کہ ان کی شریعت شریعت اسلامیہ کے نسبتاً قریب تر تھی (۴۲ [الشورٰی]: ۱۳)۔ ابن کثیر نے بعض مرفوع روایات کے حوالے سے حضرت نوحؑ کے روزوں، ان کے حج اور ان کی وصایا کا بھی ذکر کیا ہے (البدایہ، ۱: ۱۱۸ تا ۱۱۹)۔ الازرقی (اخبار مکہ) وغیرہ نے لکھا ہے کہ حضرت نوحؑ نے طوفان کے بعد بیت اللہ شریف کی تعمیر بھی مکمل کی تھی۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نُوْر: (ع)، روشنی، ضوء (نیز ضَوء) اور ضیاء کا مترادف۔ بعض مصنفین کے نزدیک نور کے مقابلے میں ضوء (ضیاء) زیادہ گہرے مفہوم کا حامل ہے (دیکھیے Lane: Arabic-English Dictionary، بذیل مادہ ضوء)۔ اس خیال کی بنیاد خود قرآن مجید کی اس آیت پر ہے جس میں سورج کو ضیاء اور چاند کو نور کہا گیا ہے (۱۰ [یونس]: ۵)، ضو فگن اجرام (آفتاب) سے نکلے اور نور ان اجرام کی منعکس شدہ روشنی ہے جو بذات خود ضو فگن نہیں (چاند)۔ قرآن مجید میں یہ فرق ہر جگہ ملحوظ رکھا گیا ہے، چنانچہ آفتاب کے لیے یا پھر ضیاء ہے (۲۵ [الفرقان]: ۶۱، ۷۸ [النبا]: ۱۳) یا پھر ضیاء ہے (۱۰ [یونس]: ۵)۔ برخلاف اس کے ماہتاب کو ہر جگہ نور یا منیر فرمایا گیا ہے (۷۱ [نوح]: ۱۶؛ ۱۰ [یونس]: ۵؛ ۲۵ [الفرقان]: ۶۱)۔ قرون وسطیٰ کے بہترین زمانے میں طبیعی علوم اور علم الکائنات پر عرب مصنفین (ابن الہیثم، القزوینی وغیرہ) کی جو کتابیں لکھی ہیں ان میں وہ بڑی کثرت سے ضوء کا لفظ استعمال کرتے ہیں، لہٰذا یہ دعویٰ درست معلوم ہوتا ہے کہ نور عام اور وسیع تر لفظ ہے اور ضوء کا لفظ علم ریاضی اور علم طبیعی کی ایک اصطلاح ہے۔

ابن الہیثم نے بصریات پر اپنی کتاب المناظر میں اس موضوع پر بحث کرنے کے علاوہ خاص اس کے متعلق ایک رسالہ قول الحسن بن الحسین بن الہیثم فی الضوء کے نام سے لکھا تھا، جسے J.Baarmann نے مع جرمن ترجمہ Z.D.M.G.، ۳۶ (۱۸۸۲ء): ۱۹۵ تا ۲۳۷، میں شائع کیا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نُوربخشیہ: محمد بن محمد عبداللہ المعروف بہ نوربخش (۷۹۵ھ/۱۳۹۳ء تا ۸۶۹ھ/۱۴۶۵ء) کے نام سے منسوب ایک مذہبی فرقہ یا جماعت۔

(۱) بانی کے حالات زندگی: نوربخش کی سرگزشت حیات مفصل طور پر نور اللہ الشوشتری رکّ بآں کی تصنیف مجالس المؤمنین (مخطوطہ بادلین، عدد Ous. ۳۶۶، نیز دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی موزہ بریطانیہ) میں ملتے ہیں اور بڑی حد تک محمد بن محمد السمرقندی کے تذکرہ پر مبنی ہیں۔

۲۔ اس کی تعلیمات: وہ اپنی منظومات (غزلیات، مثنویات اور رباعیات) میں اپنی ذات کی اہمیت کے ساتھ ساتھ صوفیہ کے عقیدہ وحدت الوجود پر بہت زور دیتا ہے، مثلاً "ہم نے لوح وجود سے ہر نقش ماسوا کو مٹا دیا اور دیکھ لیا کہ عالم ہمہ صفات ہے اور عین ذات"۔ اس کی مشہور تصنیفات میں ایک رسالہ عقیدہ ہے، جو غالباً فارسی میں ہے۔ اس کے علاوہ فقہ پر ایک عربی رسالہ الفقہ الاحوط ہے۔ ان میں سے کوئی کتاب اب تک یورپ میں نہیں پہنچی۔

۳۔ فرقے کی تاریخ مابعد: مجالس المؤمنین میں نوربخش کے دو خلیفے مذکور ہیں: اول: شمس الدین محمد بن یحییٰ اللہجانی الگیلانی، معروف بہ اسیری، جو ایک دیوان کا مصنف تھا (مخطوطہ در موزہ بریطانیہ) اور جس نے شیراز میں ایک خانقاہ تعمیر کی؛ دوم: نوربخش کا بیٹا شاہ قاسم فیض بخش، جس کا ذکر پہلے پہل عراق میں اس وقت سنا گیا جب آق قویونلو سلطان یعقوب (۸۸۳ھ/۱۴۷۸ء تا ۸۹۴ھ/۱۴۸۹ء) کی اجازت سے اسے خراسان جانے دیا گیا تاکہ اپنی "برکت"

سے وہاں کی عامل حسین میرزا کی ایک بیماری کا علاج کر سکے۔ اپنے مذہبی خیالات کی بنا پر اسے شاہ اسمٰعیل صفوی (۹۰۷ھ/۱۵۰۱ تا ۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء) کا تقرب حاصل ہوا۔ ظفر نامہ کے حوالے سے فرشتہ بیان کرتا ہے کہ شاہ قاسم کا ایک مرید شمس الدین ۹۰۲ھ/۱۴۹۶-۱۴۹۷ء میں عراق سے کشمیر گیا، جہاں فتح خان نے بڑی عزت و تکریم سے اس کی پذیرائی کی اور اسے وہ اراضی واپس کر دی جو قبل ازاں بحق سرکاری ضبط ہو گئی تھی۔ قلیل عرصے کے اندر بہت سے کشمیری، خصوصاً" جن کا تعلق چک قبیلے سے تھا، نور بخشی فرقے میں شامل ہو گئے. (فرشتہ، ترجمہ Briggs، کلکتہ ۱۹۱۰ء)۔ بقول میرزا حیدر بن میرزا حسین (مصنف تاریخ رشیدی، مترجمہ E.D. ROSS، لندن ۱۸۹۵ء، ص ۴۳۵)، کشمیری پیشتر ازیں حنفی العقیدہ سنی تھے۔ جب میرزا حیدر بن میرزا حسین نے اس ملک پر تصرف حاصل کیا تو اس نے الفقہ الاحوط کے بارے میں علمائے ہند کی رائے دریافت کی، جنھوں نے اسے ملحدانہ تصنیف قرار دیا۔ اس پر اس نے فرقۂ مذکور پر تشدد کر کے اسے نیست و نابود کرنا چاہا (نواح ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء)۔ اس فرقے کے متعلق اس کے الجھے ہوئے مخاصمانہ بیانات سے بعض یورپی مصنفین مغالطے کا شکار ہو گئے ہیں۔ بہرکیف تشدد کے باوجود یہ فرقہ باقی رہا۔ J.Biddulph نے *Tribes of the Hindoo Koosh* (کلکتہ ۱۸۸۰ء) میں لکھا ہے کہ اس کے پیروؤں کی تعداد بیس ہزار ہے اور ان کی اکثریت بلتستان میں شگر اور خپلور میں آباد ہے۔ اس کا بیان ہے کہ اس فرقے کے کچھ لوگ کشتواڑ میں بھی آباد ہیں، جہاں انھیں گلاب سنگھ نے بلتستان فتح کرنے کے بعد جلاوطن کر دیا تھا۔ اسی کتاب میں ان کے معمولات کی بعض تفصیلات ملتی ہیں، لیکن ان میں افسانوی رنگ آمیزی ہے اور الفقہ الاحوط دیکھے بغیر یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ درحقیقت یہ سلسلہ کیا ہے، شیعہ ہے یا سنی یا ان دونوں کے بین بین؟ (خود اس فرقے کے علما دو حصوں میں بٹ گئے ہیں۔ ایک حصہ خود کو اثنا عشریوں کے قریب اور ان کا فرقہ خیال کرتا ہے۔ لیکن دوسرا فرقہ خود کو صوفی (ج = صوفیا) کہتا ہے۔ اور اس بات کا مدعی ہے کہ ان کی جماعت کا اہل تشیع سے کوئی [illegible] نہیں ہے۔ اور یہ کہ وہ ایک مستقل سلسلہ کے لوگ ہیں۔ یہ لوگ کچھ عبادتیں اہلسنت کی طرح ادا کرتے ہیں اور کچھ اہل تشیع کی طرح۔ پاکستان کے شمالی علاقہ جات میں واقع ریاست بلتستان میں ان کی اکثریت ہے).

مآخذ: متن میں مندرج ہیں؛ نیز دیکھیے مولوی محمد شفیع لاہوری: فرقۂ نور بخشی، در اورینٹل کالج میگزین لاہور، فروری و مئی ۱۹۲۵ء و اگست ۱۹۲۹ء.

○

اَلنَّوَوِیؒ: (یا اَلنَّوَاوِی)، محی الدین ابو زکریا یحییٰ بن شرف بن مری (النووی کے اپنے ہجاء کے مطابق سیوطی، ورق ۵۳ ب) بن حسن بن حسین بن محمد بن جمعہ بن حزام حزامی الدمشقی، ایک شافعی فقیہ اور جلیل القدر مصنف۔ وہ ماہ محرم ۶۳۱ھ/اکتوبر ۱۲۳۳ء میں بمقام نوا پیدا ہوئے، جو دمشق کے جنوب میں علاقہ جولان میں واقع ہے۔ بچپن ہی سے ان میں قابلیت کے آثار نمایاں دیکھ کر ان کے والد ۶۴۹ھ میں ان کو مدرسۃ الرواحیہ دمشق میں لے آئے، جہاں پہلے تو وہ علم دین کی تحصیل کی طرف متوجہ ہو گئے۔ ۶۵۱ھ میں وہ اپنے والد کے ہمراہ مشرف بہ حج ہوئے۔ ۶۵۵ھ میں انھوں نے تصنیف و تالیف کا آغاز کیا اور دمشق کے مدرسہ حدیث الاشرفیہ میں ان کو ابو شامہ کی جگہ، جن کا انھیں دنوں انتقال ہو گیا تھا، متعین کر دیا گیا۔ اگرچہ زمانۂ طالب علمی میں ان کی صحت بے حد خراب ہو چکی تھی، پھر بھی وہ انتہائی عسرت سے بسر اوقات کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ انھوں نے تنخواہ قبول کرنے سے بھی انکار کر دیا۔ ایک عالم اور شریف انسان کی حیثیت سے ان کی شہرت کا یہ عالم تھا کہ وہ بلا خوف و خطر سلطان بیبرس کے پاس جا پہنچے اور اس سے درخواست کی کہ وہ اہل شام پر عائد کردہ خراج معاف کر دے اور مدرسین کے ساتھ یہ رعایت کرے کہ ان کی آمدنی میں جنگ کی وجہ سے کمی نہ آنے پائے، لیکن ان کی یہ کوشش بیکار ثابت ہوئی اور بیبرس نے النووی کو دمشق سے نکال دیا، کیونکہ صرف انھیں نے اس قسم کے استحصال کے جواز کے فتوے پر دستخط کرنے سے انکار کیا تھا۔ انھوں نے عمر بھر شادی نہیں کی اور چہار شنبہ ۲۳ رجب ۶۷۶ھ/۲۲ دسمبر ۱۲۷۷ء کو نوا میں اپنے والد کے گھر میں وفات پائی۔ ان کے مقبرے کا وہاں اب تک بہت احترام کیا جاتا ہے۔

النوویؒ کی اعلیٰ شہرت آج تک قائم ہے۔ ان کو علم حدیث میں درک کامل حاصل تھا اور ان کے اصول نقد علمائے متاخرین کی بہ نسبت زیادہ سخت تھے۔ انھوں نے مسلم کی مشہور ترین شرح لکھی (پانچ جلدوں میں طبع ہوئی، قاہرہ ۱۲۸۳ھ)۔ اس شرح کے مقدمہ

میں انھوں نے ہم تک صحیح مسلم کے پہنچنے کی اسناد پر تفصیل لکھی ہیں اور فن حدیث کا بھی جائزہ پیش کیا ہے۔ شرح میں انھوں نے نہ صرف احادیث کی اسناد پر بحث کی ہے اور احادیث کی نحوی تراکیب کو واضح کیا ہے بلکہ ان کی زیادہ تر دینی اور فقہی نقطۂ نظر سے بھی شرح کی ہے اور حسب ضرورت نہ صرف ائمہ اربعہ کے مذاہب کے حوالے دیے ہیں، بلکہ فقہاے متقدمین، مثلاً الاوزاعی اور عطاء وغیرہ کے اقوال بھی نقل کیے ہیں۔ انھوں نے صحیح مسلم میں تراجم اور ابواب معین کر کے ایک نیا اضافہ کیا۔ ان کی دیگر تصانیف میں سے قابل ذکر ان کی کثیر الشروح کتاب الاربعین ہے (مطبوعہ بولاق ۱۲۹۳ھ اور بعد ازاں کئی بار)۔ اس کے علاوہ ابن الصلاح کی تصنیف علوم الحدیث کا التقریب والتیسیر کے نام سے خلاصہ لکھا، جس کے کچھ اجزا کا ترجمہ Marcis نے .J.A، سلسلہ ۹: ۱۷ تا ۱۸، میں کیا ہے۔ یہ کتاب ۱۳۰۷ھ میں السیوطی کی شرح تدریب الراوی کے ساتھ قاہرہ میں طبع ہوئی۔

فقیہ ہونے کے لحاظ سے النووی کی شہرت غالباً اس سے بھی زیادہ ہے۔ شافعی حلقوں میں ان کی تصنیف منہاج الطالبین (تکمیل ۶۶۹ھ، مطبوعہ قاہرہ ۱۲۹۷ھ اور اس کے بعد کئی بار) بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ ان کو الرافعی کے پہلو بہ پہلو سب سے اونچے طبقے کا امام مانا جاتا ہے اور دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے منہاج الطالبین کی دو شرحوں، ابن حجر کی تحفۃ اور الرملی کی النہایۃ کو شافعی مذہب کی کتب فقہ میں چوٹی کی کتابیں مانا جاتا ہے۔ یہاں النووی کی ایک اور کتاب کا ذکر بھی مناسب ہے، یعنی الغزالی کی وجیز پر روضۃ فی مختصر شرح الرافعی، جو ۶۶۹ھ میں مکمل ہوئی اور اس پر متعدد شرحیں لکھی گئیں۔ علاوہ ازیں النووی نے الشیرازی کی المہذب اور التنبیہ (G.A.L.، ۱: ۸۸۷) اور الغزالی کی الوسیط پر بھی شرحیں لکھی ہیں، جو بظاہر محفوظ نہیں رہ سکیں۔ ان کے شاگرد ابن العطار نے ان کے فتوے کا مجموعہ بھی جمع کیا تھا (قاہرہ ۱۳۵۲ھ)۔

انھوں نے القشیری کے رسالہ کا درس لیا تھا اور بعد میں دوسروں کو بھی پڑھایا تھا، چنانچہ ان کے صوفیانہ رجحانات کی بدولت انھیں یہ کتابیں حاصل ہوئی ہیں: (۱) اوراد و ادعیہ سے متعلق کتاب الاذکار (تکمیل ۶۶۷ھ، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۳۱ھ اور بعد ازاں کئی بار)؛ (۲) ریاض الصالحین (تکمیل ۶۷۰ھ، مطبوعہ مکہ ۱۳۰۲ و ۱۳۲۱ھ) اور (۳) بستان العارفین فی الزہد و التصوف (غیر مکمل)۔ وستنفلٹ (ص ۴۵ بعد) نے ان کی پانچ سو تصانیف کی فہرست دی ہے، جو تقریباً مکمل ہے۔ جو تصانیف ابھی تک قلمی نسخوں کی صورت میں محفوظ ہیں، ان کی فہرست کے لیے دیکھیے براکلمان: G A L، ۱: ۳۹۴ بعد و بمدد اشاریہ، مطبوعہ تصانیف کی تفصیل سرکیس: معجم، عمود ۱۸۷۶ تا ۱۸۷۹ میں ملے گی۔

ماخذ: (۱) ابن العطار (م ۷۲۴ھ/۱۳۲۴ء): تحفۃ الطالبین فی ترجمۃ شیخنا الامام النووی (ذکی مراثی کے ساتھ)، قلمی نسخہ Tubingen، عدد ۱۸؛ (۲) السخاوی (م ۹۰۲ھ/۱۴۹۶-۱۴۹۷ء): ترجمۃ قطب الاولیاء یحییٰ النووی، مخطوطہ برلن، ش ۱۷۳۲، ورق ۱۳۰ تا ۲۰۷ (Ahlwardt، عدد ۱۰۱۳۵)؛ (۳) السیوطی: المنہاج فی ترجمۃ النووی، مخطوطہ برلن، Wetzstein، ۲: ۱۸۰۷، ورق ۵۳ الف تا ۶۸ ب (Ahlwardt، عدد ۱۰۱۳۶)؛ (۴) السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۵: ۱۶۵ تا ۱۶۸؛ (۵) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، مطبوعہ حیدر آباد، بدون تاریخ، ۴: ۲۵۹ تا ۲۶۴؛ (۶) الیافعی: مرآۃ الجنان، حیدر آباد ۱۳۳۹ھ، ۴: ۱۸۲ تا ۱۸۶۔

○

نِیَّۃ: (ع) نیت قصد، مادہ ن و ی، نوی، ینوی، بمعنی ارادہ کرنا، نیت کرنا، اعمال شرعی کا، خواہ وہ واجب ہوں یا غیر واجب، تقاضا یہ ہے کہ ان کی بجا آوری سے پہلے اس امر کا ارادہ کر لیا جائے کہ وہ شخص کس عمل کو سرانجام دینے کا ارادہ رکھتا ہے۔ اس ارادے کو جو، بآواز بلند یا دل ہی دل میں کیا جاتا ہے، نیت کہتے ہیں۔ نیت نہیں تو اس عمل کو باطل [ترک یا] سمجھا جائے گا۔

مختلف عبادات، مثلاً وضو، غسل، نماز، زکوٰۃ، روزہ، اعتکاف، حج، قربانی وغیرہ کو سرانجام دینے سے پہلے ضروری ہے کہ ان کی نیت کر لی جائے (احیاء، قاہرہ ۱۲۸۷ء، ۴: ۳۱۶)۔ اس کے باوجود اگر ہم ہر عبادت کے لیے نیت کے بارے میں فقہا کی آرا کا جائزہ لیں تو معلوم ہو گا کہ ان کے ہاں صرف نیت صلوٰۃ ہی کے متعلق اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔

مزید برآں ضروری ہے کہ عمل سے فوراً پہلے نیت موجود ہو تاکہ ایسا نہ ہو کہ یہ اپنی خصوصیت کھو کر محض ایک ارادہ (عزم) بن کر رہ جائے۔ پھر جب تک عمل پورا نہیں ہو جاتا، نیت کا قائم رکھنا

ضروری ہے ابو اسحٰق الشیرازی: تنبیہ، طبع Juynboll، ص ۳)۔ نیت کا مقام قلب ہے، جو عقل اور توجہ کا مرکز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی مجنون صحیح نیت پر قادر نہیں، اسی لیے نیت بجائے خود ایک شرعی عمل بن گیا ہے، جسے عموماً واجب ٹھہرایا جاتا ہے، لیکن بعض حالتوں، مثلاً غسل میت میں یہ مستحب ہے۔ یہ سوال بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ نیت سے مقصود کیا ہے؟ الباجوری (۱ : ۵۷) کی رائے میں نیت کے لیے چار شرائط کا پورا کرنا لازم ہے: (۱) جو شخص نیت کرے وہ مسلمان ہو؛ (۲) اسے ذہنی سکون میسر ہو؛ (۳) جو عمل وہ ادا کرنا چاہتا ہے اس سے پوری پوری واقفیت رکھتا ہو اور (۴) اس عمل کا کوئی مقصد بھی ہو۔

دینی معاملات و عبادات میں نیت کو بے حد اہمیت حاصل ہے۔ امام بخاریؒ اپنی الصحیح کا آغاز ایک حدیث سے کرتے ہیں، جو ظاہر ہے یہاں بطور مقولہ استعمال کی گئی ہے۔ یہ حدیث یوں ہے: ''اعمال کا دارومدار نیت پر ہے''۔ کتب حدیث میں یہ حدیث اکثر منقول ہے۔ اور اس سے ایسا دینی اور اخلاقی معیار سامنے آتا ہے جو قانونی معیار سے بلند تر ہے۔ عبادات کی قدر و قیمت نیت پر منحصر ہے۔ اگر نیت درست نہیں تو چاہے احکام شریعت کی پوری پوری متابعت کے ساتھ اسے سر انجام دیں، یہ عبادت بالکل بے مصرف ہو گی۔ حدیث میں آیا ہے کہ عہد نبویؐ میں فتح مکہ کے بعد ہجرت تو ختم ہو گئی، مگر جہاد اور نیت باقی ہے (امام بخاریؒ، مناقب الانصار، باب ۴۵ و جہاد، باب ۱، حدیث ۲۷) لہٰذا ان معنوں میں نیت بجائے خود ایک ایسا عمل بن جاتی ہے جیسے کہ قانون کی نظر میں ارادہ، خواہ اسے عملی جامہ نہ بھی پہنایا جائے۔ یوں اعمال کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے۔ برعکس اس کے کسی برے عمل کی نیت کرنے کے بعد اس سے احتراز کو بھی نیکی کے طور پر شمار کیا جاتا ہے (البخاری، رقاق، باب ۳۱)۔

مآخذ: (۱) الباجوری: حاشیہ، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۱: ۵۷؛ (۲) الشعرانی: المیزان الکبریٰ، قاہرہ ۱۲۸۷ھ، ۱: ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۱۱ و ۲: ۲، ۲۰، ۳۰، ۴۲؛ (۳) الغزالی: کتاب الوجیز، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۴، ۲۰، ۸۷، ۱۰۰ ببعد، ۱۰۶، ۱۱۵؛ (۴) وہی مصنف: احیاء، ج ۴، کتاب ۷۔

○

☆☆☆

☆☆

☆

و

واصل بن عطاء : ابو حذیفۃ الغزال، معتزلہ [رک بآں] کا امام۔ وہ ۸۰ھ/۶۹۹-۷۰۰ء میں مدینۂ طیبہ میں پیدا ہوا۔ وہ بنو ضبہ یا بنو مخزوم کے موالی میں سے تھا۔ پھر وہ ترک وطن کر کے بصرہ چلا گیا اور وہاں حضرت حسن بصریؒ کے حلقے میں داخل ہو گیا۔ یہاں اس نے جہم بن صفوان [رک بآں] اور بشار بن برد جیسے بصری مشاہیر سے دوستانہ مراسم پیدا کر لیے، لیکن مذکورہ بالا تینوں شخصیتوں میں سے کسی کے ساتھ بھی اس کے مراسم ہموار نہ رہے۔ اس کی بیوی عمرو بن عبید ابو عثمان کی بہن تھی، جو قدیم ترین معتزلہ میں سے اس کے بعد سب سے زیادہ مشہور ہوا۔ واصل حرف راء کو حلق سے نکالتا تھا، جو ایک ناگوار آواز بن جاتی تھی، لیکن چونکہ اسے زبان پر غیر معمولی قدرت حاصل تھی اس لیے وہ اپنے خطبات اور گفتگو میں راء کا حرف ہی نہیں آنے دیتا تھا۔ اس کے کلام کے ایسے نمونے محفوظ ہیں جن میں راء کے استعمال سے پرہیز کیا گیا ہے۔ مزید برآں وہ اپنی زرافہ سی گردن کی وجہ سے بھی سب میں نمایاں نظر آتا تھا اور اس کا یہ عیب اس کے سابق دوست بشار نے اپنے ہجویہ اشعار میں خوب اچھالا ہے۔

واصل کا حضرت حسن بصریؒ سے نظریاتی اختلاف ہی فرقہ معتزلہ کی وجہ بنیاد بنا، تاہم اس فرقے کی وجہ تسمیہ کو اس واقعہ پر مبنی نہیں قرار دیا جا سکتا (رک بہ معتزلہ)۔

واصل سے چار خاص عقیدے منسوب کیے جاتے ہیں: (۱) اللہ کی صفات ازلیہ (قدیمہ) کا انکار (رک بہ صفۃ)؛ (۲) انسان کے ارادے کو آزاد و با اختیار ماننا، جس میں وہ قدریہ کا ہم نوا تھا؛ (۳) گناہ کبیرہ کے مرتکب مسلمان کو مسلم اور کافر کے بین بین ماننا؛ (۴) اس بات کا اقرار کہ جو فریق قتل عثمانؓ، جنگ جمل اور جنگ صفین میں شریک تھے ان میں سے ایک ضرور باطل پر تھا، لہٰذا جیسا کہ لعان [رک بآں] کی صورت میں ہوتا ہے، فریقین میں سے ایک کو ضرور جھوٹی قسم کا مرتکب ماننا پڑے گا۔

کتاب الانتصار (ص ۱۶۰، سطر ۹) کے مصنف نے اس آخری نظریے کو واصل کے دینی عقائد کے پورے نظام کا نقطہ آغاز قرار دیا ہے۔ وہ اسے اس صورت میں پیش کرتا ہے: کسی صحابی [رک بہ اصحاب] کے قتل کا ارادہ کسی مسلم کو فاسق نہیں بنا دیتا (ص ۱۷۰)، تاہم اسے اعتراف ہے کہ مسئلے کو اس صورت میں پیش کرنے کی بنا پر اسے ہدف ملامت بنایا گیا کیونکہ واصل صحابہ کرامؓ میں سے کسی کے قتل کے ارادے کو کفر خیال کرتا ہے [رک بہ کافر]۔

کہا جاتا ہے کہ واصل نے اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے داعی بھیج کر اپنے خیالات کی تبلیغ کی۔ الشہرستانی نے لکھا ہے کہ اس کے زمانے میں الواصلیہ نام کا ایک فرقہ مغرب میں موجود تھا، تاہم الاشعری کے مقالات میں واصلیہ کا کوئی ذکر نہیں۔ اس کتاب میں واصل کا نام صرف ایک دفعہ آیا ہے (طبع Ritter، ص ۲۲۲)۔ کہا جاتا ہے (دیکھیے مثلاً ابن خلکان) کہ اس نے اپنے وقت کے مذہبی اور سیاسی مسائل پر بہت سی کتابیں یا رسائل تصنیف کیے۔ اس نے ۱۳۱ھ/۷۴۸-۷۴۹ء میں وفات پائی۔

مآخذ : (۱) ابو الحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط: کتاب الانتصار، طبع Neyberg، قاہرہ ۱۳۴۴ھ؛ (۲) المسعودی: مروج الذہب، مطبوعہ پیرس، ۶: ۲۲۳؛ (۳) الجاحظ: کتاب البیان، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱: ۸ ببعد؛ (۴) ابن قتیبہ: ادب الکاتب، طبع Grunert، ص ۱۵ ببعد؛ (۵) ابو الفرج الاصفہانی: کتاب الاغانی، ۳: ۲۴، ۴۷؛ (۶) عبدالقاہر البغدادی: کتاب الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۷) الشہرستانی: کتاب الملل والنحل، طبع Cureton، ص ۳۱ تا ۳۲؛ (۸) المبرد: الکامل، طبع Wright.

○

الواقدی : ابو عبداللہ محمد بن عمر، ایک عرب مورخ اور

سیرت نگار، ولادت ۱۳۰ھ/۷۴۷ء' بمقام مدینۂ منورہ؛ الواقدی کی نسبت اس کے دادا الواقد الاسلمی کے نام سے ہے' جو مدینہ کے بنو اسلم کے ایک گندم فروش عبداللہ بن بریدہ کا غلام تھا (عمر رضا کحالہ' ۱۱: ۹۱)۔ ۱۷۰ھ/۷۸۶ء میں جب خلیفہ ہارون الرشید حج کے لیے آیا تو اس کا تعارف مدینۂ منورہ کے ایک مستند عالم کی حیثیت سے کرایا گیا' چنانچہ جب خلیفہ اور اس کے وزیر یحیٰی برمکی نے مقامات مقدسہ کی زیارت کی تو الواقدی نے ان کے معلم (رہنما) کے فرائض انجام دیے (الطبری' ۳: ۶۰۵) اس موقع پر دربار خلافت سے جو مراسم پیدا ہو گئے تھے ان سے اس نے ۱۸۰ھ میں فائدہ اٹھایا (دیکھیے ابن سعد' ۷/ ۲: ۷۷)۔ جب اسے کچھ مالی مشکلات پیش آئیں تو وہ بغداد اور وہاں سے رقہ روانہ ہو گیا' جہاں ان دنوں ہارون الرشید مقیم تھا (الطبری' ۳: ۶۴۵)۔ یحیٰی نے اس کی بڑی مدارات کی اور اسے خلیفہ کی خدمت میں پیش کیا۔ خلیفہ نے مدینۂ منورہ کا سفر یاد کر کے اسے تحائف سے مالا مال کر دیا۔ اس نے دربار خلافت تک پہنچنے اور وہاں اپنی مدارات کے مفصل حالات قلمبند کیے ہیں۔ یہ سب کچھ ابن سعد (۷: ۳۴۳) میں موجود ہے۔ قدیم تر مآخذ میں یہ ذکر نہیں ملتا کہ اسے خلیفہ ہارون الرشید کی طرف سے بغداد کے مشرقی حصے کی قضاۃ کا منصب بھی عطا ہوا تھا۔ یہ امر یقینی ہے کہ مامون الرشید نے بغداد میں داخل ہونے کے بعد ۲۰۴ھ میں اسے رصافہ میں قاضی عسکر مقرر کر دیا تھا (الطبری' ۳: ۱۰۳۷)۔ خلیفہ مامون الرشید کے ساتھ الواقدی کے تعلقات نہایت گہرے تھے۔ اس نے خلیفہ کو اپنا وصی مقرر کیا تھا اور جب الواقدی ۲۰۷ھ کے اختتام پر وفات پا گیا (ابن سعد' ۵: ۳۲۱ و ۷/۲: ۷۷؛ ابن قتیبہ: معارف' ص ۲۵۸' تو مامون الرشید نے بذات خود ان فرائض کو سرانجام دیا (ابن سعد' ۵: ۳۲۱)۔ الواقدی نے برامکہ کے زوال کے بعد بھی یحیٰی برمکی کے ساتھ اپنی احسان مندی کے اظہار میں کبھی اخفا سے کام نہیں لیا۔ وزیر موصوف نے متعدد مرتبہ الواقدی کو ان مالی مشکلات سے نجات دلائی تھی' جن میں وہ بار بار مبتلا ہو جانے کا عادی تھا۔ خود الواقدی نے اس کی مثال بیان کی ہے (ابن سعد ۵: ۳۱۹ ببعد)' جس نے وزیر موصوف کے جود و کرم کی شہرت کو چار چاند لگا دیے۔

الفہرست (ص ۹۸ ببعد) میں الواقدی کی تصانیف کی ایک فہرست دی گئی ہے۔ یاقوت نے جو فہرست دی ہے (ادبا' ۷: ۵۸) وہ بھی قریب قریب یکساں ہے۔ ان تصانیف کا بہت بڑا حصہ تاریخی نوعیت کا ہے اور بعض قرآن مجید' حدیث شریف اور فقہ سے متعلق ہیں۔ (دیکھیے آآ' بذیل مادہ)۔

الواقدی کا تاریخی ذوق مکہ مکرمہ اور مدینہ طیبہ کی ابتدائی تاریخ اور مسلمانوں کے ابتدائی عہد کو حاوی ہے۔ اسکی تمام تصانیف میں صرف کتاب المغازی بطور ایک مستقل کتاب کے بچ سکی ہے۔ طبقات' جو ۱۸۶ھ تک کے واقعات پر مشتمل ہے' طبقات ابن سعد رکت بہ ابن سعد کی اساس و بنیاد ہے۔ ابن سعد نے سیرت (دیکھیے Bibl. ARab Hisp.' ۹: ۲۲۱)' مبعث اور ازواج سے متعلقہ فائدہ اٹھایا ہے۔ اپنی کتاب کے ان تمام حصوں میں' جن کے موضوعات الواقدی سے ملتے جلتے ہیں' نیز مغازی میں ابن سعد کی اصل اور بڑی سند الواقدی ہی ہے۔ الطبری تاریخ الکبیر کا بکثرت حوالہ دیتا ہے' جس میں لازماً ۱۷۹ھ تک کے واقعات قلمبند کیے گئے ہوں گے۔ الواقدی نے اپنی اہم ترین اسناد کی فہرست اپنی کتاب المغازی کے شروع میں درج کر دی ہے' جس کا تیسرا حصہ کریمر H. von Kremer نے شائع کیا ہے۔ بہت سے راویوں (مثلاً ابو معشر' معمر بن راشد' موسیٰ بن عقبہ) نے' جن سے الواقدی نقل کرتا ہے' خود بھی مغازی پر کتابیں لکھی ہیں۔ دوسری طرف الواقدی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت کے میدان میں اپنے نامور پیشرو محمد بن اسحاق کا کبھی نام لے کر ذکر نہیں کرتا۔ یہ چیز اس لحاظ سے اور بھی زیادہ تعجب انگیز ہے کہ وہ نہ صرف اس کے متعلق بڑے اچھے جذبے کا اظہار کرتا ہے (الطبری' ۳: ۲۵۱۲) بلکہ شک و شبہ اس نے اس کتاب سے بڑا فائدہ اٹھایا ہے اور بظاہر مواد کی ترتیب میں بھی اس کا تتبع کیا ہے۔

الواقدی کی اصل خوبی یہ ہے کہ وہ معلومات کا بڑا ذخیرہ فراہم کر رہا ہے۔ مختلف واقعات کی تاریخیں متعین کرنے میں علمائے اسلام بھی الواقدی کو تاریخ کے میدان میں مسلم اور مستند تسلیم کرتے ہیں (یاقوت: ادباء' ۷: ۵۵)' حالانکہ خاص فن حدیث میں وہ اسے مسترد کرتے ہیں (ابن حجر: تہذیب' ۹: ۳۶۳ ببعد)۔ مجموعی طور پر الواقدی کی جمع کردہ روایات تائید و توثیق کے لیے تو قبول کر لی جاتی ہیں' مگر جہاں کوئی اہم مسئلہ ہو اور الواقدی روایت کرنے میں منفرد ہو تو اس کی روایت محل نظر سمجھی جاتی ہے۔ اس کی اسی کمزوری کے

پیش نظر محدثین نے بیشتر الواقدی پر تنقید کی ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

وِتر : (ع)، بمعنی طاق عدد۔ اہل حجاز کے ہاں واؤ پر زبر اور اہل نجد کے نزدیک زیر ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)، مگر موخر الذکر ہی زیادہ مشہور ہے۔ لغوی مفہوم میں اس کا استعمال قرآن مجید (۸۹ [الفجر]: ۳) میں بھی ہوا ہے۔ اصطلاحی طور پر اس سے مراد عشا (اور تہجد) کے بعد پڑھی جانے والی اسی نام سے موسوم نماز ہے۔

احادیث میں وتروں کو ادا کرنے کی بہت تاکید ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اپنا معمول بھی وتروں کو پابندی سے ادا کرنے کا تھا۔ (البخاری، مطبوعہ لائڈن، ۱: ۲۵۳ بعد، ابواب الوتر)۔ انھیں تاکیدی احکام کے باعث تمام فقہی مسالک میں وتروں کو نمایاں اہمیت دی گئی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے احادیث میں صیغہ امر استعمال ہونے کے باعث ان کو قابل قضا واجب قرار دیا ہے اور احناف کا اسی پر تعامل ہے (ہدایہ، ۱: ۱۰۵) مگر ائمہ ثلاثہ، امام محمدؒ و ابو یوسفؒ اور ظواہر نے اسے سنت مؤکدہ قرار دیا ہے (الجزیری، ۱: ۵۲۲، ۵۲۳)۔ امام مالکؒ وتروں کے تارک کو مجروح الشہادۃ قرار دیتے ہیں (ابن حزم، ۲: ۲۳۱)۔

مسالک فقہ اس امر پر متفق ہیں کہ وتروں کی تین رکعات ہو سکتی ہیں۔ اختلاف اس امر پر ہے کہ آیا یہ تین رکعات ایک سلام سے ادا کی جائیں یا دو سلاموں سے۔ احناف، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اول الذکر طریقہ درست ہے، مگر امام مالکؒ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔ امام شافعیؒ، احمدؒ بن حنبل اور امام مالکؒ کے نزدیک دوسری صورت بھی صحیح ہے، یعنی دو رکعتیں ادا کرنے کے بعد سلام پھیر دیا جائے، پھر کھڑے ہو کر ایک رکعت ادا کی جائے اور آخری رکعت میں رکوع کے بعد کھڑے ہو کے دعائے قنوت پڑھی جائے (الجزیری، ص ۵۳۵ تا ۵۴۰)۔ محض ایک وتر ظواہر اور امام مالکؒ کے نزدیک درست، مگر امام شافعیؒ و امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مکروہ اور احناف کے نزدیک ناجائز ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۵۱۱ تا ۵۱۳)۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک وتروں کی رکعات گیارہ تک ہو سکتی ہیں (الجزیری، ۱: ۴۳۵)۔ اس صورت میں وتروں کو نماز تہجد کا حصہ قرار دیا جاتا ہے۔ (دیکھیے المحلی، ۲: ۲۲۹ تا ۲۳۱)۔ وتروں کی تین رکعت کا مسئلہ متعدد صحابہؓ سے مروی ہے (البخاری، ۱: ۲۵۳ بعد)۔ وتر رات کی آخری نماز ہے۔ تہجد کی نماز پڑھنے والے عشاء کے بعد وتر نہیں پڑھتے، بلکہ پچھلی رات اٹھ کر تہجد کی نماز کے بعد پڑھتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک وتروں کی تیسری رکعت میں دعائے قنوت بھی پڑھنی چاہیے، اول الذکر کے نزدیک رکوع سے پہلے اور موخر الذکر کے مطابق رکوع کے بعد (ہدایہ، ۱: ۱۰۵ تا ۱۰۷؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۸۲۹ تا ۸۳۰)۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک وتروں میں قنوت نہیں، البتہ امام شافعیؒ رمضان کے آخر نصف کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں (الجزیری، ۱: ۵۳۳ تا ۵۳۷)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) کتب حدیث، بذیل باب الوتر، نیز بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ الوتر؛ (۲) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری؛ (۳) الشوکانی: نیل الاوطار۔

○

وحدتُ الشُّہود : رک بہ تصوف۔

○

وحدتُ الوجود : رک بہ تصوف۔

○

وَحْی : (ع)، مادہ و ح ی، وحی کے لغوی معنی ہیں لطیف اور مخفی اشارہ، پیغام (رسالت)، دل میں ڈالنا (الہام)، چھپا کر بات کرنا (کلام خفی)، کتابت (لکھنا)، کتاب اور مکتوب، نیز جو کچھ تم کسی دوسرے کے خیال میں ڈالو۔ اہل لغت کے نزدیک وحی کے اصل معنی یہ ہیں کہ کسی سے اس طرح چپکے چپکے باتیں کی جائیں کہ کوئی دوسرا سن نہ پائے۔ فعل کی صورت میں اوحی یوحی (الی) استعمال ہوتا ہے اور اس کا مفہوم القا یا الہام کرنا اور دل میں بات ڈالنا ہے (لسان العرب)۔ قرآن مجید میں ان مختلف معانی میں اوحی اور یوحی کا استعمال عام ہے، مثلاً (۱) (۲۸ [القصص]: ۷)، (۲) (۵ [المآئدۃ]: ۱۱۱)، وغیرہ۔

ان تمام آیات میں لفظ وحی اپنے لغوی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ قرآن مجید کے مذکورہ بالا مقامات میں اس کے مفہوم میں مخفی تلقین، فطری تعلیم، لطیف اور خفیہ اشارے، فطری حکم، دل میں بات ڈالنا اور وسوسہ پیدا کرنا سب شامل ہیں۔ جب لفظ وحی ذی روح کے

لیے استعمال ہو تو اس کے ساتھ لی بطور صلہ لایا جاتا ہے اور غیر ذی روح کے لیے استعمال ہو تو لی اور ل' جیسا کہ اوپر کی آیات (۵) و (۶) سے ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو ایسے مخفی اور لطیف طریقوں سے تعلیم دیتا ہے کہ معلّم بظاہر نظر نہیں آتا' اسی لیے اسے وحی سے تعبیر کیا گیا ہے۔

شریعت اسلام کی اصطلاح میں وحی بالخصوص اس ذریعہ غیبی کا نام ہے جس کے سبب اللہ تعالیٰ کے خاص لطف و کرم اور فضل و عنایت سے کسی نبی کو کوئی علم حاصل ہوتا ہے۔ اس حصول علم میں کسی نبی یا رسول کے اپنے غور و فکر' کوشش و سعی اور جد و جہد کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ وحی نبوت اپنی خصوصیات کے لحاظ سے دوسری تمام اقسام وحی سے مختلف ہوتی ہے اور نبی کو پورا یقین اور شعور ہوتا ہے کہ وحی اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے۔ یہ وحی علم و ہدایت پر مشتمل ہوتی ہے' اس میں قصص و اخبار' عقائد و عبادات اور احکام و قوانین سب شامل ہوتے ہیں اور اس کا مقصد نبی کے ذریعے بنی نوع انسان کی ہدایت و رہنمائی ہوتا ہے۔

وحی کی ایک نوع ظاہر ہے اور دوسری باطن۔ ظاہر وحی ان الفاظ پر مشتمل ہوتی ہے جو فرشتے سے سن کر نبی یاد کر لیتا ہے۔ قرآن مجید اسی قسم کی وحی ظاہر ہے۔ جب فرشتہ آکر کلام و بیان کے بغیر محض اشارے سے کوئی بات سمجھا جائے تو اسے وحی باطن کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور وحی باطن میں اجتہاد کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ تیسری نوع الہام ہے۔ یہ تینوں صورتیں حجت مطلق ہیں' البتہ اولیاء اللہ کا الہام ان کے اپنے لیے تو حجت ہو سکتا ہے' لیکن دوسروں کے لیے حجت نہیں ہے (تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' ۲: ۵۲۳)۔

اب لفظ وحی انبیا کے لیے خاص ہے اور الہام اولیا اور بندگان خاص کے لیے' البتہ لفظ القا عام ہے۔ وحی اور الہام میں فرق یہ ہے کہ الہام ایک وجدانی کیفیت ہے' جس کے ذریعے نفس کو شی' مطلوب کا علم حاصل ہو جاتا ہے' لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کیفیت کہاں سے آتی ہے اور اس کے علم کا مبدا کیا ہے؟ وحی آسمان سے نازل ہوتی ہے اور یقینی اور قطعی علم پر مشتمل ہوتی ہے۔ وحی علم کا ایسا غیبی ذریعہ ہے جو کسی غیر نبی کو میسر نہیں ہے۔

وحی کے مختلف طریقے: قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے: الشُّوریٰ) اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے انبیاء سے مخاطبت کے حسب ذیل طریقے بیان فرمائے ہیں (۱) بطریق وحی' (۲) بواسطہ حجاب' (۳) فرشتے کے ذریعے نبی کو وحی بھیجنا۔ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مزید تشریح فرماتے ہوئے احادیث میں نزول وحی کے مختلف طریقے اور صورتیں بیان فرمائی ہیں: (۱) رویائے صادقہ' یعنی سچے خواب' آپؐ کی وحی کا آغاز سچے خوابوں سے ہوا۔ آپؐ جو خواب دیکھتے وہ سپیدہ صبح کی طرح حقیقت بن کر نظر آ جاتا (البخاری' الصحیح)؛ (۲) بغیر نظر آئے فرشتہ آپؐ کے ذہن و قلب میں کوئی بات ڈال دیتا تھا؛ (۳) نزول وحی کے وقت گھنٹی کی سی آواز (صَلْصَلَۃُ الجَرس) پیدا ہوتی۔ یہ شدید ترین صورت وحی ہوتی تھی۔ سخت سردی کے موسم میں بھی آپؐ پسینے سے تر ہو جاتے تھے۔ اگر آپؐ اونٹ پر سوار ہوتے تو وہ بھی بوجھ کے مارے بیٹھ جاتا تھا۔ گھنٹی کی آواز کے سلسلے میں ایک توجیہ تو یہ ہے کہ وحی کی اس آواز کے لیے کوئی خاص جہت و سمت نہیں ہوتی تھی اور وہ آواز گھنٹی کی آواز کی طرح مسلسل اور لگاتار ہوتی تھی اور ہر طرف اور ہر جہت سے سنی جاتی تھی۔ وحی کی صورت میں آپؐ آواز سنتے' مضمون سمجھتے اور سب کچھ یاد رکھتے' لیکن بولنے والا نظر نہیں آتا تھا؛ (۴) فرشتہ کسی انسان کی شکل و صورت میں نمودار ہو کر آپ سے بات کرتا' یہاں تک کہ وہ بات مکمل طور پر آپؐ کو یاد ہو جاتی۔ اس صورت میں کبھی کبھی صحابہ کرامؓ نے بھی اس فرشتے کو دیکھا ہے؛ (۵) فرشتہ اپنی اصلی شکل میں آتا اور اللہ تعالیٰ کا پیغام آپؐ کو پہنچاتا تھا۔ آپؐ نے حضرت جبریلؑ کو ان کی اصلی شکل میں دو تین مرتبہ دیکھا (۵۳ [النجم]: ۴ تا ۲۴)؛ (۶) کسی فرشتے یا آواز کے توسط کے بغیر اللہ تعالیٰ کا براہ راست اپنے نبی پر وحی کرنا' جیسا کہ شب معراج میں (جب آپؐ آسمانوں پر تھے) نماز پنجگانہ فرض کی اور دوسرے احکام صادر فرمائے؛ (۷) فرشتے کے توسط کے بغیر اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی سے گفتگو کرنا' جیسا کہ معراج کی حدیث میں اس کا ذکر آتا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام سے بھی ایسی براہ راست گفتگو قرآن مجید سے ثابت ہے۔

بعض علماء نے وحی کے مذکورہ بالا طریقوں کے علاوہ ایک طریقہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ واسطوں' پردوں اور حجابوں کو اٹھا کر جلوہ نما ہو اور اپنے نبی سے ہم کلام ہو۔ اس سلسلے میں اکثر اہل علم اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے معراج کے موقع پر اپنی چشم مبارک سے اللہ تعالیٰ کا دیدار

کیا۔ یہ طبقہ رویت بصری کا قائل ہے، لیکن بعض علما رویت بصری کی نفی کرتے ہیں۔

قرآن مجید وحی الٰہی اور کلام اللہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں مختلف انبیا کے حالات بیان فرما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تاریخی حقائق سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہی یہ بھی فرما دیا کہ یہ غیب کی وہ خبریں ہیں جو ہم آپؐ کو بذریعہ وحی بتا رہے ہیں۔ اس سے پہلے نہ تو آپؐ خود ان تاریخی واقعات و حقائق کو جانتے تھے اور نہ آپؐ کی قوم جانتی تھی۔

وحی محمدی کا آغاز و تسلسل: سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی کا آغاز نیند میں رویائے صادقہ سے ہوا۔ آپؐ جو بھی خواب دیکھتے وہ صبح کے تڑکے کی طرح سچ اور صحیح نکلتا۔

سب سے پہلے وحی چالیس برس کی عمر میں فرشتے کی زبانی غار حراء میں ہوئی۔ رویائے صادقہ کے بعد آپؐ غار حراء میں جا کر یکہ و تنہا اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے اور ذکر و فکر میں مشغول رہنے لگے تھے۔ آپؐ چند دنوں کا سامان خورد و نوش ساتھ لے جاتے۔ جب وہ ختم ہو جاتا تو گھر واپس آتے اور پھر نیا سامان لے کر غار حراء میں تشریف لے جاتے۔ آپؐ کی یہ عبادت کچھ عرصہ جاری رہی یہاں تک کہ ایک دن اللہ تعالیٰ کا مقرب فرشتہ حضرت جبریل علیہ السلام آپؐ کے سامنے اچانک نمودار ہو کر کہنے لگا: پڑھیے! آپؐ نے جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں۔ اس پر فرشتے نے آپؐ کو اتنا بھینچا کہ آپؐ تھک گئے۔ پھر اس فرشتے نے آپؐ کو چھوڑ دیا اور کہا' پڑھیے! آپؐ نے وہی جواب دہرایا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ اس پر حضرت جبریلؑ نے آپؐ کو پھر اتنے زور سے بھینچا کہ آپ تھک گئے۔ پھر جبریلؑ نے آپؐ کو چھوڑ دیا اور کہا کہ پڑھیے۔ آپؐ نے پھر وہی جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ تیسری مرتبہ جبریلؑ نے پھر آپ کو سورۃ العلق کی ابتدائی پانچ آیات کی تعلیم دی (۹۶ [العلق]: ۱ تا ۵) اس کے بعد وحی کا آنا کچھ عرصے کے لیے بند ہو گیا۔ بقول حافظ ابن حجر وحی کے رک جانے (فترت وحی) میں مصلحت یہ تھی کہ پہلی وحی سے آنحضرتؐ کو جو دہشت ہوئی تھی وہ جاتی رہے اور آپ آہستہ آہستہ نزول وحی کو برداشت کرنے کے عادی ہو جائیں اور فرشتے کو دوبارہ دیکھنے کا اشتیاق بھی پیدا ہو جائے۔

انقطاع وحی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بڑا رنج و ملال ہوا۔ آپؐ سخت پریشان اور اضطراب و قلق کی حالت میں گھر سے نکلتے تو حضرت جبریل علیہ السلام ظاہر ہو کر آپؐ کو تسلی دیتے، جس سے آپؐ کو سکون قلب حاصل ہو جاتا۔ وحی کے رک جانے کے بعد بھی آپؐ برابر غار حراء میں تشریف لے جاتے رہے۔ ایک روز حراء سے لوٹتے ہوئے دفعۃً آسمان سے ایک غیبی آواز سنی۔ اوپر دیکھا تو وہی فرشتہ تھا جو غار حراء میں آیا تھا۔ اب کی مرتبہ یہ فرشتہ اپنی اصل شکل میں بصد جاہ و جلال فضائے آسمانی میں ایک کرسی پر جلوہ افروز تھا۔ آپؐ یہ منظر دیکھ کر ہراساں اور مرعوب ہوئے اور گھر تشریف لا کر حضرت خدیجہؓ سے فرمایا کہ مجھے کمبل اڑھا دو۔ اسی حالت میں سورۃ المدثر کی پانچ ابتدائی آیات نازل ہوئیں آیات کریمہ نازل ہوئیں: (۷۴ [المدثر]: ۱ تا ۵)، اس کے بعد وحی مسلسل نازل ہوتی رہی۔ آخر عمر میں وحی کا نزول بکثرت ہونے لگا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی تھی۔ اطراف و اکناف سے وفود آنے لگے تھے اور روز افزوں ضروریات و استفسارات کے باعث مسائل و احکام بھی بڑھ گئے تھے، لہٰذا تفہیم دین اور توضیح و تشریح شریعت کے پیش نظر بکثرت نزول وحی ضروری تھا۔ سلسلہ وحی تیئس سال تک جاری رہا۔ سب قرآنی سورتوں کی ترتیب نزول کے لیے دیکھیے آآ، ۱۲ھ/۳۲۵ و ۳۲۷؛ الفیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز، ۱: ۹۸ و ۹۹؛ الزرکشی: البرہان، ص ۱۹۳ و ۱۹۴؛ ابن حجر: فتح الباری، ۸: ۲۵۷ و ۳۷ (نیز رک بہ قرآن مجید)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

◆

وِرْد: (ع، جمع اوراد)۔ اس اصطلاح کے لغوی معنی ہیں پانی پینے کی جگہ تک آنا۔ صوفیہ ورد کی اصطلاح کو (پانچ فرض نمازوں کے علاوہ) ہر روز کی اختیاری باقاعدہ تلاوت کے لیے، جو قرآن مجید کی آیات یا دیگر کلمات سے ہو، استعمال کرتے ہیں، جس کے ذریعے سے وہ ثواب و برکات الٰہیہ کا "شرب" حاصل کرنے کے امیدوار ہوتے ہیں۔ پہلے پہل اس اصطلاح (ورد) کا اطلاق قرآن مجید کی ایک منزل (ساتواں حصہ) یا نصف منزل روزانہ کی باقاعدہ تلاوت کرنے پر کیا جاتا تھا اور اس لحاظ سے یہ لفظ حزب (جمع: احزاب، دیکھیے المکی: قوت القلوب، ۱: ۸۱ تا ۸۴ و ۲: ۳ تا ۲۴) کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ بعد میں اس اصطلاح کی ذیل میں بعض دیگر اختیاری

معمولات بھی شامل کر لیے گئے، جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں "نوافل" کی عام اصطلاح کے تحت آتے تھے، مثلاً اللہ تعالی کے ننانوے اسماء الحسنٰی کی تلاوت (دیکھیے مسلم، ذکر، ۲) اور قرآن و حدیث سے لیے ہوئے متفرق ٹکڑوں کو مقرر و معین دفعہ پڑھنا و دہرانا (مثلاً بسملہ، تہلیل، تکبیر، تسبیح، تحمید، تصلیہ، استغفار، استعاذہ)۔ یہ معمولات قدیم زمانے ہی میں اہل سنت و الجماعت کے ہاں اختیار کیے گئے، نیز شیعوں (الکلینی: کافی، آخر کتاب) بلکہ خارجیوں کے ہاں بھی (دیکھیے الجیطالی: قناطر الخیرات، ۳: ۲۹۷ تا ۳۱۴)۔ چھٹی صدی ہجری سے، جب کہ صوفیہ کے سلسلوں نے منظم صورت اختیار کر لی [رک بہ طریقۃ] الورد کی اصطلاح عمومیت کے ساتھ اس شغل کے لیے استعمال ہونے لگی۔ جو تصوف کے ہر طریقے میں "الورد العام" کی اصطلاح کے مد نظر اختیار کیا جاتا ہے۔ اس سے مراد بار بار پڑھی جانے والی بعض عبارتیں ہیں جن کے اندر جابجا قرآن مجید کی آیات آ جاتی ہیں اور جن کو اس طریقے سے ترتیب دیا جاتا ہے کہ ان سے ایک ہی تسلسل دار ورد بن جاتا ہے جو عبارت بار بار پڑھی جاتی ہے اسے تسبیح پر شمار کیا جاتا ہے۔ تین اہم عبارتیں، جو ان تسلسل دار ادعیہ میں وسیع طور پر مروج ہیں، حسب ذیل ہیں:

(۱) استغفار: اللہ سے بخشش کا طلب گار ہونا (اس کی تکرار کے لیے دیکھیے، مسلم، ذکر، ۴۱؛ بخاری، دعوۃ ۳)۔

(۲) الصلوۃ علی النبی: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر درود و سلام بھیجنا (۳۳ [الاحزاب]: ۵۶)، اس کی تکرار کے لیے دیکھیے الترمذی، وتر، ۲۱؛ الدارمی، رقاق، ۵۸) اس کے ساتھ آنحضرت کی آل اور ان کے اصحاب پر درود و سلام کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

(۳) اثبات توحید: جس کی ترتیب خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قرآن مجید کے بعض جملوں کے اجزاء کو بار بار پڑھنے کی صورت میں دے رکھی تھی (البخاری، دعوۃ، ۶۲)۔

ان تینوں عبارتوں میں سے ہر عبارت ایک سو مرتبہ دہرائی جاتی ہے۔ یہ معمول متعدد سلسلہ ہائے طریقت کے ہاں معمولی سے اختلافات کے ساتھ اہم ورد ہے، صرف یہی نہیں بلکہ یہ ورد ایسے اصولوں کی نمائندگی بھی کرتا ہے جو سارے تصوف کے لیے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ تینوں مرتب اذکار بالترتیب روحانی ترقی کے تین مدارج، یعنی (۱) تزکیہ نفس؛ (۲) تکثیر حسنات اور (۳) فنا فی الذات سے مطابقت رکھتے ہیں اور مخافت، محبت اور معرفت کے مماثل ہیں، جو مسلک تصوف کی تین اہم منزلیں ہیں۔ الورد العام میں دوسری زیادہ مفصل اور مشرح تلاوتوں کا نفس مضمون بھی شامل ہے۔ یہ مخصوص مواقع کے لیے مختص ہیں۔ اکثر سلسلہ ہائے طریقت ایک طویل اور دوسرے سے ممتاز تسلسل دار ورد رکھتے ہیں، جن کو الورد الکبیر یا وظیفہ کہا جاتا ہے (دیکھیے فاطمۃ الیشرطیہ: رحلۃ الی الحق، مطبوعہ بیروت، ص ۲۲۷ تا ۲۳۵)۔ عموماً الورد العام سلسلے میں داخل ہونے والے ہر نووارد کو پڑھنے کے لیے دیا جاتا ہے۔ الورد الخاص کی اصطلاح بعض اوقات الذکر الخفی کے لیے استعمال کی جاتی ہے [رک بہ ذکر]: جو اسماء الحسنی میں سے ایک اسم (مثلاً السنوسیہ کے ہاں "یا لطیف") یا کلمہ شہادت ہوتا ہے۔ یہ ذکر شیخ یا پیر کی طرف سے بعد میں مرید کو بصیغہ راز بتایا جاتا ہے (دیکھیے حسن قادری: ارشاد الراغبین، ص ۲۷ تا ۲۸؛ یہ رسالہ احمد بن مصطفی العلوی ابن علیوا مستغانمی: القول المقبول، (تونس ۱۳۳۹ھ) کے آخر میں چھپا ہے)۔

مآخذ: اس باب میں اہم ترین کتاب (۱) عبدالحی الکتانی: فہرس الفہارس، فاس ۱۳۴۶ھ، ۲ جلد ہے، نیز دیکھیے: (۲) طاش کوپری زادہ: مفتاح السعادۃ، طبع حیدر آباد، ۲: ۳۲۲ و ۳: ۸۳ تا ۱۵۲؛ (۳) علاء الدین علی بن احمد القوری: کنز العباد فی شرح الاوراد، در ضمیمہ اورینٹل کالج میگزین، شمارہ مذکور، ص ۹۹۔

○

وَرَقہ بن نوفل: بن اسد بن عبدالعزی بن قصی، زمانہ جاہلیت کا ایک عالم، جو مکہ مکرمہ میں رہتا تھا۔ اس نے دین حق کی تلاش میں انجیل کا مطالعہ کیا اور اس سے متاثر ہو گیا۔ وہ عربی اور عبرانی دونوں زبانیں بآسانی لکھ پڑھ لیتا تھا۔ اس زمانے میں وہ انجیل کو عربی زبان میں لکھا کرتا تھا اور خاصا عمر رسیدہ ہو چکا تھا۔ آخر عمر میں بصارت جاتی رہی تھی۔

ورقہ بن نوفل ان عرب دانش مندوں اور بزرگوں میں سے تھا جنھوں نے زمانہ جاہلیت میں جوا، شراب اور دیگر نشہ آور اشیا کو ترک کر دیا تھا (المحبر، ص ۲۳۷)۔ امام بخاری (الصحیح، کتاب بدء الوحی، حدیث ۳) کی روایت کے مطابق جب غار حراء میں حضرت جبریل پہلی وحی لے کر آنحضرت کے پاس آئے تو آپ عجیب حالت میں اپنے گھر تشریف لائے اور اپنی رفیقہ حیات ام المؤمنین حضرت

خدیجہؓ کو سارا ماجرا سنایا۔ انھوں نے آپ کو تسلی دی۔ مزید اطمینان کے لیے وہ آپ کو اپنے ابن عم ورقہ بن نوفل کے پاس لے گئیں اور اسے تمام حالات و کوائف سے مطلع کیا۔ ورقہ نے آپؐ کی ساری روداد سن کر کہا کہ گھبرانے اور فکر مند ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ وہی مقدس فرشتہ (ناموس) ہے جو شریعت لے کر حضرت موسیٰؑ کے پاس آیا کرتا تھا۔ ورقہ بن نوفل نے یہ بھی کہا: کاش میں اس وقت تک زندہ رہوں جب آپؐ کی قوم آپؐ کو شہربدر کر دے گی' کیونکہ جب بھی کوئی نبی اللہ کا پیغام لے کر آیا تو اس کی قوم نے اس سے اذیت ناک سلوک کیا اور شہر چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ اگر میں زندہ رہا تو آپؐ کی تصدیق و حمایت کروں گا۔ تھوڑے عرصے بعد ورقہ وفات پا گیا۔

ورقہ بن نوفل کی کوئی اولاد نہ تھی (جمہرۃ انساب العرب' ص ۱۲۹)۔ ورقہ بن نوفل کے دو بھائی تھے: ایک صفوان' دوسرا عدی۔ ورقہ کی ایک بھتیجی بسرہ بنت صفوان صحابیہ تھیں اور مہاجرہ بھی۔ عدی بن نوفل نے بھی اسلام لا کر ہجرت کی اور مسجد نبویؐ اور سوق (منڈی) کے درمیان بلاط میں قیام پذیر رہے' پھر عہد فاروقی اور عثمانی میں حضرموت کے والی رہے۔ آخر عدی بن نوفل کی نسل بھی ختم ہو گئی (جمہرۃ انساب العرب' ص ۱۳۰)۔

مآخذ: (۱) البخاری: الصحیح' کتاب بدء الوحی' حدیث ۳ مع شروح خصوصاً فتح الباری وغیرہ؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ (طبع وسٹنفلٹ)' ص ۱۰۰ تا ۱۰۱' ۱۰۷' ۱۴۳' ۱۴۹' ۱۵۳ تا ۱۵۴' ۲۰۵؛ (۳) ابن سعد: طبقات' ۱/۱: ۱۳۰' ۸۵۰؛ (۴) السہیلی: الروض الانف' ۱: ۱۲۳ تا ۱۲۷' ۱۵۶۔

○

وَصِیَّۃ: (= وصیت' ج: وصایا؛ ع)' اسلامی ادب کی ایک کثیرالاستعمال اور انتقال جائیداد کی ایک قانونی اور فقہی اصطلاح۔ مادہ و ص ی (وصی وصیا" ملانا' عہد کرنا) سے اسم مصدر' بمعنی آنے والے واقعے سے متعلق خصوصاً مرنے والے یا سفر پر جانے والے کا کسی کو کچھ سمجھانا (الجوہری: الصحاح' تاج العروس' مفردات القرآن' بذیل مادہ)۔

قرآن و حدیث میں جس وسعت اور کثرت کے ساتھ اس مادے کا استعمال ہوا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دور جاہلیت میں اس مادے کا اس معنی میں استعمال خاصا معروف ہو چکا تھا' دور جاہلی کی عرب شاعری میں بھی اس کے بکثرت استعمال (دیکھیے لسان العرب و تاج العروس وغیرہ)۔

(۱) قرآن حکیم میں کچھ مقامات پر وصیت کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب کی گئی ہے (مثلاً" ایسے مقامات پر وصیت سے مراد تاکیدی حکم (فرض) ہوتا ہے (مفردات القرآن' بذیل مادہ؛ روح المعانی' ۴: ۲۲۴)۔

(۲) قانون انتقال ملکیت کے لحاظ سے اس اصطلاح کا سب سے اہم استعمال مرنے والے یا سفر پر جانے والے شخص کی اپنے "ترکے" سے متعلق ہدایات پر کیا جاتا ہے' چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: (۲ [البقرۃ]: ۱۸۰) اس آیت مبارکہ میں صاف اور صریح لفظوں میں وصیت کرنے کو فرض قرار دیا گیا ہے (نیز دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۲۴۰)۔ اسی مضمون کی تاکید ایک حدیث مبارکہ میں بھی ہوتی ہے' جس میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی مسلمان کے پاس کوئی چیز ایسی ہے جس کے متعلق اسے وصیت کرنا چاہیے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ وصیت لکھے بغیر ایک یا دو راتیں گزارے (البخاری' ۵۵/۱' ۲: ۱۸۵)' تاہم قرآن و حدیث پر مجموعی نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ وصیت کی فرضیت کا یہ حکم ابتدائے دور اسلام کا ہے' جبکہ ابھی وراثت کے احکام نازل نہیں ہوئے تھے اور چونکہ دور جاہلیت میں وراثت کے متعلق یہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ طاقتور پس ماندگان کا فطری حق ہے' اسی بنا پر ترکے سے کمزور رشتے داروں (مثلاً" بیٹیوں وغیرہ) کو محروم کر دیا جاتا تھا۔ اس صورت حال کی اصلاح کے لیے پہلے تو حکم دیا گیا کہ مرنے والے کو اپنے مستحق رشتے داروں کے حق میں وصیت کرنی چاہیے۔ بعد ازاں سورۃ النساء میں وراثت کے تفصیلی احکام بیان کر دیے گئے' چنانچہ اس وضاحت کے آ جانے کے بعد اس بارے میں وصیت کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اسی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا ہے' پس اب کسی وارث کے لیے کوئی وصیت (کی گنجائش) نہیں" (احمد بن حنبل: مسند؛ روح المعانی' ۲: ۵۳)۔ اس مضمون کو بعض مفسرین نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اول الذکر آیت سورۃ النساء کی آیات سے منسوخ ہے (البغوی: معالم' قاہرہ ۱۳۴۶ھ' ۱: ۲۹۱)؛ بعض علمائے تفسیر نے قرآنی آیت کے بجائے بحوالہ بالا فرمان

نبوی کو ناسخ قرار دیا ہے، جس کا درجہ حدیث متواتر کا سا ہے (روح المعانی، ۲: ۵۳) جبکہ بعض تفسیروں میں نسخ کی نسبت اجماع امت کی طرف کی گئی ہے (تفسیر مظہری، ۱: ۲۸۶)۔

مفسرین کے ایک دوسرے طبقے نے ان دونوں آیات کو ناسخ منسوخ ماننے کے بجائے انھیں ایک دوسرے کی توضیح و تشریح پر محمول کیا ہے۔ مشہور مفسر امام فخرالدین الرازی (تفسیر کبیر، ج ۱) ابو مسلم الاصفہانی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ سورہ البقرۃ کی (محولہ بالا) آیت کی سورہ النساء کی آیت سے تشریح کی گئی ہے۔ اس صورت میں مفہوم یہ ہو گا کہ جن رشتے داروں کو وراثت کے مقررہ راستے سے حصہ وراثت نہیں ملتا (مثلاً کافر رشتے دار) انھیں وصیت کے ذریعے اس کا حقدار بنایا جائے۔ امام رازی نے اکثر مفسرین اور فقہائے معتبرین کی طرف بھی اس قول کی نسبت کی ہے۔ متاخر دور میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے (الفوز الکبیر، ص ۱۹-۲۲)۔ فقہ حنبلی میں ایک قول (معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۱۰۲۱) اور فقہ الظاہری (معجم فقہ ابن حزم الظاہری، ص ۱۰۷۷) کے مطابق اندریں صورت اس کا وجوب باقی ہے۔ دیگر مسالک میں اس کی حیثیت محض مستحب کی ہے (دیکھیے ہدایہ، ۴: ۱۳۸)۔

وصیت کرنے والے (موصی) کے لیے فقہا نے کچھ شرائط رکھی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ عاقل، بالغ اور آزاد ہو، چنانچہ دیوانے، نابالغ اور غلام کی وصیت معتبر نہیں (ہدایہ، ۴: ۶۳۳ ببعد)۔ فقہ حنبلی میں صاحب شعور بچے کو اس سے مستثنیٰ کیا گیا ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۱۰۲۲)، وصیت کے قابل نفاذ ہونے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وصیت کل مال کے تہائی حصے سے زائد نہ ہو، کیونکہ اس سے زیادہ وصیت کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اجازت نہیں دی (البخاری، ۲: ۱۸۵)۔

ایک اور نکتہ، جس پر قرآن و حدیث میں اساسی طور پر زور دیا گیا ہے، یہ ہے کہ وصیت کا مقصد کسی رشتے دار کو ضرر (نقصان) پہنچانا نہیں ہونا چاہیے (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۱۲)۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ایک مرفوع روایت میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ ایسے شخص نے اگر ساٹھ سال تک بھی خدا کی عبادت کی ہو گی تو وہ دوزخ میں جائے گا (البغوی، ۱: ۳۹۹)۔

وراثت کے بیان میں گو وصیت کا ذکر قرض (دین) سے مقدم آیا ہے۔ (۴ [النسآء]: ۱۱، ۱۲)، مگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیشہ قرض کو وصیت پر مقدم فرمایا (البخاری، ۲: ۱۸۸، باب ۹؛ ترمذی، باب ۵؛ الدارمی، وصایا، باب ۲۱)۔ اسی بنا پر فقہ میں کفن دفن کے اخراجات اور قرض کی ادائی کو وصیت کے نفاذ پر مقدم حیثیت دی جاتی ہے (ہدایہ، ۴: ۶۳۲ ببعد)۔

قرآن مجید میں وصیت کی ایک اور قسم کا تذکرہ بھی ملتا ہے، جس سے مراد نیک لوگوں کا اپنی آل اولاد اور متوسلین کو نیک کاموں کی وصیت کرنا ہے (دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۱۳۲، ۱۳۳؛ ۳۱ [لقمان]: ۱۲ تا ۱۹)۔ ایک مقام پر اہل خیر کی یہ صفت بیان کی گئی ہے کہ وہ ایک دوسرے کو حق اور صبر پر قائم رہنے کی وصیت کرتے رہتے ہیں (۱۰۳ [العصر]: ۳)، چنانچہ قدیم زمانے سے اہل علم کے ہاں یہ معمول چلا آتا ہے کہ وہ زندگی کے آخری لمحات میں اپنے متعلقین کو وصیت کرتے ہیں۔ دور قدیم میں ارسطو، بقراط، نیز فیثاغورث کی وصایا کے علاوہ لقمان حکیم کی وصیتیں دستیاب تھیں۔ موخرالذکر کا تو فارسی زبان میں بھی ترجمہ کیا گیا تھا (کشف الظنون، ۲: ۲۰۱۳)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

وُضُو : (ع، مادہ وضاءۃ) شریعت اسلامیہ کی ایک اہم اور کثیر الاستعمال اصطلاح، بقول ابن منظور اور الفیروز آبادی وضاءۃ بمعنی حسن و نظافت ہے، اصطلاحاً ایک خاص طریقے سے نماز ادا کرنے کی خاطر ہاتھ، منہ اور پاؤں وغیرہ کو ترتیب سے دھونا وضوء کہلاتا ہے۔ اس کا تلفظ حرف واؤ کی پیش کے ساتھ ہے، اگر واؤ کی زبر پڑھی جائے تو اس سے مراد وضو کا پانی ہوتا ہے (الصحاح، بذیل مادہ)۔

اسلام میں طہارت کی بڑی اہمیت ہے، حتیٰ کہ اسے نصف ایمان قرار دیا گیا ہے (مسلم: الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ۱: ۲۰۳، حدیث ۲۲۳)، نیز ارشاد نبوی ہے: طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں ہوتی (البخاری، مطبوعہ لائڈن، ۱: ۴۸، ۲/۴)۔ اسلام کے نظام طہارت کی دو اقسام ہیں: خصوصی اور بڑی طہارت غسل [رک بآں] ہے، جبکہ چھوٹی اور عمومی طہارت وضو ہے۔

وضوء اور غسل کی اساسی اہمیت کے پیش نظر خود قرآن حکیم میں ان کا طریقہ تعلیم دیا گیا ہے (دیکھیے ۵ [المآئدۃ]: ۶)، تفصیلات کے

لیے دیکھیے القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، تفسیر سورۃ المائدہ؛ نیز الجصاص رازی: احکام القرآن، مطبوعہ قاہرہ، ۲: ۳۵۷ تا ۳۷۷)۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے وضو کا جو مسنون طریقہ مروی ہے اس میں بتایا گیا ہے کہ پہلے دونوں ہاتھ پہنچوں تک تین مرتبہ دھوئے جائیں، پھر ناک اور منہ میں پانی ڈال کر کلی اور استنشاق کرنا چاہیے، پھر تین مرتبہ چہرہ اور تین تین مرتبہ دونوں کہنیوں تک ہاتھ دھوئے جائیں، پھر تمام سر کا مسح کرنا اور پھر اپنا دایاں، پھر بایاں پاؤں تین تین مرتبہ دھونا چاہیے (البخاری، ۱: ۵۳؛ مسلم، ۱: ۲۰۳-۲۰۵؛ ابو داؤد، ۱: ۷۸ تا ۸۵، حدیث ۱۰۶ تا ۱۲۷)۔ ضرورت کے مطابق اعضاے وضو کو دو دو اور ایک ایک مرتبہ بھی دھونا ثابت ہے، جو فقہا کے نزدیک دھونے کی کم از کم مقدار ہے (ابو داؤد، ۱: ۹۳ تا ۹۶، حدیث ۱۳۵ تا ۱۳۸)۔

وضو میں کچھ امور فرض اور کچھ سنت و مستحب ہیں۔ اہمیت کے لحاظ سے فرائض کا درجہ مقدم ہے۔ اہل تحقیق کے نزدیک قرآن حکیم سے وضوء کے چار فرائض (چہرے، دونوں ہاتھوں اور پاؤں کا دھونا، سر کا مسح) ثابت ہیں۔ احناف کا یہی مسلک ہے (المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۹، مطبوعہ لکھنؤ)؛ شوافع اور ظواہر اس پر نیت کا اضافہ کرتے ہیں (الجزیری، اردو ترجمہ، مطبوعہ لاہور، ۱: ۹۷ تا ۹۹؛ معجم الفقہ الظاہری، مطبوعہ بیروت، ۱: ۱۰۸۷ تا ۱۰۹۱)۔ امام احمدؒ بن حنبل نے اس پر موالات (تسلسل کے ساتھ دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہونے پائے) کا بھی اضافہ کیا ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۱۰۳۲-۱۰۳۸، مطبوعہ کویت)۔ امامیہ کے ہاں بھی فرائض کی تعداد سات ہی ہے، البتہ ان کے نزدیک پاؤں دھونے کے بجائے ان پر مسح ضروری ہے (محمد جواد مغنیۃ: الفقہ علی المذاہب الخمسۃ، مطبوعہ بیروت ۱۹۳۲ء)۔ امام مالکؒ نے گو فرائض کی تعداد تو سات ہی رکھی ہے، مگر انھوں نے دھونے میں ملنا شامل کیا ہے (الجزیری، ۱: ۹۳ تا ۹۸)۔ تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ وضو میں استیعاب ضروری ہے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ موزوں اور پٹی (جبیرہ) پر مسح جائز ہے (الترمذی، ۱: ۲ تا ۲۲؛ ہدایہ، ۱: ۲۵ تا ۳۰)۔ مقیم کو ایک دن اور رات (چوبیس گھنٹے) تک اور مسافر کو تین دن اور تین رات (بہتر گھنٹے) تک موزوں پر مسح کی اجازت ہے [رک بہ مسح]۔

وضو میں حسب ذیل امور سنت ہیں: بسم اللہ پڑھنا، دونوں ہاتھ پہنچوں تک دھونا، کلی کرنا، مسواک کرنا، ناک صاف کرنا، ہاتھ اور پاؤں نیز گھنی داڑھی کا خلال کرنا، ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھونا، پورے سر اور کان کا مسح کرنا، موالات اور ترتیب کا لحاظ رکھنا، ہر عضو کو دائیں طرف سے شروع کرنا وغیرہ (مکروہات اور نواقض وضو کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: ہدایہ، ۱: ۵ تا ۲۳؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۱۰۳۸ ببعد؛ امجد علی: بہار شریعت، ۲: ۹ تا ۲۱؛ عبدالشکور: علم الفقہ، ص ۱۸)۔

طریقۂ مسنونہ کے مطابق وضو کرنے کی احادیث میں بے شمار فضیلت بیان ہوئی ہے۔ بعض احادیث میں اس پر سابقہ گناہوں سے معافی، درجات کی بلندی اور قیامت کے دن اعضاے وضو کے چمکدار ہونے کی بشارت دی گئی ہے (دیکھیے مسلم: الصحیح، ۱: ۲۰۵ تا ۲۰۶، حدیث ۲۲۷-۲۲۸، ۲۵۹، حدیث ۲۴۹؛ نیز دیگر کتب حدیث)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

وقف: (نیز حبس، ع) ایک عربی مصدر، جس کے معنی "روکنے اور باز رکھنے" کے ہیں۔ اس کا مطلب کسی چیز کو محفوظ کرنے اور اسے ایک تیسرے آدمی کی ملک میں جانے سے بچانے کے ہیں (السرخسی: المبسوط، ۱۲: ۲۷)۔ اصطلاحاً اس سے مراد ہے: (۱) وہ سرکاری (یا بیت المال کی) اراضی، جو مفتوح و مسخر ہونے پر بسبب حصول غلبہ، ملت اسلامیہ کی ملکیت قرار پائے، یا ایسے معاہدوں کی رو سے اس کی ملکیت ٹھہرے کہ ان کے سابق مالک خراج ادا کرنے کی شرط پر ان پر قابض رہیں گے، لیکن وہ نہ تو اپنے طور پر بیچ کر سکیں گے اور نہ ان کو رہن رکھ سکیں گے (دیکھیے مثلاً الماوردی: الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، ص ۲۲۷ ببعد) اور (۲) بالعموم کسی چیز کا فی سبیل اللہ اچھے مقاصد کے لیے مخصوص کر دینا، جس کی تعریف مسالک فقہ کے مطابق مختلف طریقوں سے کی گئی ہے، ان مختلف تعریفوں کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وقف (جمع: اوقاف) سے مراد ایک ایسی چیز ہے، جو خود کو قائم رکھتے ہوئے بعض منافع کے حصول کا ذریعہ بنتی ہے اور جس کی خرید و فروخت سے متعلق جملہ حقوق سے اس کا مالک کلی طور پر دست بردار ہو جاتا ہے اور یہ شرط لگا دیتا ہے کہ اس کا منافع مطلوبہ کار خیر پر صرف ہوتا رہے گا، مگر وقف کا بنیادی مطلب وہ قانونی عمل ہے، جس کے ذریعے ایک شخص کسی چیز

کو وقف کرنا ہے (وقف کا مترادف ہے تحبیس، تسبیل یا تحریم) اور عام بول چال میں اس کا اطلاق شئ موقوفہ پر بھی ہونے لگا ہے، جس کے لیے صحیح لفظ "موقوف"، "محبوس"، حُبس، حبیس ہے۔ مالکیوں میں اور اسی لیے مراکش، الجزائر اور تونس میں حبس (حبس کی جمع) کا لفظ یا حذف حرکت کے ساتھ حبس (ج: احباس) بہت زیادہ مستعمل ہے (اسی لیے فرانس کی قانونی زبان میں Habous لکھا جاتا ہے)۔

(الف) فقہ کے بڑے بڑے اصول:

۱۔ واقف (بانی وقف) کو اپنی جائداد کی فروخت کا پورا پورا حق حاصل ہو، لہٰذا اسے کامل ذہنی اور جسمانی قویٰ کا مالک ہونا چاہیے۔ وہ عاقل، بالغ اور حُر (آزاد) ہو۔ مزید براں اسے شے، موقوفہ کی بلا کسی قسم کی قید و پابندی کے ملکیت حاصل ہو۔

۲۔ شے موقوفہ (وقف کی جانے والی) مستقل (پائیدار) قسم کی چیز ہو اور اس سے منافع حاصل ہوتا ہو، گویا وہ بنیادی طور پر ایک صحیح اور قابل انتفاع جائداد ہو۔ منقولہ جائداد کے بارے میں اختلاف رائے ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

۳۔ وقف کا مقصد صرف رضائے الٰہی (قربت خداوندی) ہونا چاہیے۔ اگرچہ یہ مقصد بعض اوقات نمایاں طور پر واضح نہیں ہوتا۔ وقف کی دو قسمیں ایک دوسرے سے بالکل ممیز ہیں: (۱) وقف خیری، یعنی وہ اوقاف، جو خاص طور سے دینی مقاصد یا عامہ الناس کے فائدے کے لیے ہوں، مثلاً (مساجد، مدارس، شفا خانے، پل، ذخائر آب وغیرہ) اور (۲) وقف اہلی یا ذُرّی، یعنی خاندان کے لیے وقف کردہ اوقاف، مثلاً بیٹیوں، پوتوں یا دوسرے اعزہ و اقارب کے لیے یا دوسرے اشخاص کے لیے، لیکن ایسے اوقاف کی غایت بھی قربت (رضائے الٰہی) ہونی چاہیے (مثلاً مذکورہ بالا اشخاص کی امداد و دستگیری کے لیے جبکہ وہ خود بے مایہ ہوں)۔

۴۔ وقف کے لیے تحریری ہونا ضرور نہیں، اگرچہ عملاً عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے۔ واقف کو نہایت وضاحت (صراحۃً) کے ساتھ اپنی خواہش کا اظہار وَقَفْتُ یا حَبَسْتُ، یا سَبَّلْتُ کہہ کر کرنا چاہیے کہ یہ نہ تو فروخت ہو سکتی ہے نہ ہبہ کی جا سکتی ہے اور نہ بطور میراث تقسیم کی جا سکتی ہے (یہ فقرہ اوقاف کی جملہ دستاویزات میں پایا جاتا ہے، دیکھیے حدیث متذکرہ ذیل اور امام شافعیؒ کی دستاویز وقف در کتاب الام، ۳: ۲۸۱ تا ۲۸۳، اس اضافے یا وضاحت کے بغیر یہ صرف صدقہ ہوگا)۔

۵۔ ایک جائز وقف کی تکمیل کے لیے مندرجہ ذیل مزید شرائط کا پورا کرنا لازمی ہے (ا): اس کے لیے موبد (یعنی دائمی) ہونا ضروری ہے۔ جس کا منافع، مخصوص یا معین افراد کے حق میں وقف ہونے کی صورت میں، ان کی موت کے بعد غربا میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ ناقابل انتقال بھی ہوتا ہے؛ (ب) اس پر فوراً عمل درآمد شروع ہو جانا چاہیے۔ اس میں التوا و تاخیر کی کوئی شرط نہیں ہونی چاہیے (منجز)، بجز واقف کی موت کے، لیکن اس صورت میں، نیز وصیت کی صورت میں، بانی اپنی جائداد کے صرف ایک ثلث کو وقف کر سکتا ہے؛ (ج) یہ "عقد لازم" یعنی ناقابل فسخ قانونی معاہدہ ہوتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک (مگر ان کے تلامذہ اور متاخرین احناف کے نزدیک نہیں) وقف قابل فسخ ہے الا یہ کہ وہ واقف کی وفات کے ساتھ مشروط ہو، یعنی اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی قابل انفساخ نہیں ہے (السرخسی: مبسوط، ۱۲: ۲۷)، لہٰذا حنفی واقف کو اپنی جائداد کی بحالی کے لیے اس کے منتظم (ناظر و ناظم) کے خلاف باقاعدہ مقدمہ دائر کرنا پڑتا ہے۔ قاضی، جسے اس وقت امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے فتاویٰ کے درمیان انتخاب کا اختیار ہوتا ہے، امام ابو یوسفؒ کے فتوے کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہے، جو اسے ناقابل انفساخ بتلاتے ہیں؛ (د) احناف میں (نیز ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک: السرخسی، ۱۲: ۳۵) اور امامیہ میں وقف کی "تسلیم" بھی ضروری ہے، یعنی ان لوگوں کو اس کی اطلاع پہنچانا بھی ضروری ہے، جن کے حق میں وقف ہوا ہے یا کم از کم اس کے ناظم کو، مگر امام ابو یوسفؒ اور دوسرے مالک فقہ کے نزدیک ایسا کرنا ضروری نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک واقف کی خواہش کے اعلان (قول) کے ساتھ ہی وقف مکمل ہو جاتا ہے۔ وقف عامہ (مسجد یا قبرستان وغیرہ) کی صورت میں ایک شخص کے اسے استعمال کر لینے سے بھی تسلیم ہو جاتی ہے۔

اس کے برعکس مندرجہ بالا شروط مالکیہ کے ہاں لازمی نہیں ہے۔ مثلاً وقف کی تنسیخ کا حق نہ صرف واقف ہی کو حاصل ہے، بلکہ اس کے ورثا کو بھی اختیار تنسیخ ہے (خلیل، ترجمہ Santillana، ۲: ۵۱۰ تا ۵۱۲)۔

۶۔ قانون جائداد میں وقف کی حیثیت سے متعلق آرا و مختلف

ہیں۔ فقہا کی ایک جماعت (یعنی امام محمد الشیبانیؒ، امام ابو یوسفؒ اور متأخرین احناف، نیز امام شافعیؒ اور ان کے مکتب فکر) کے مطابق واقف کا حق تملیک ختم ہو جاتا ہے، عام طور سے کہا جاتا ہے کہ وہ اللہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، مگر اس سے قانونی طور پر مقصود وقف کر دینے کے بعد دراصل مالک یا کسی بندے کے استحقاق تملیک کا ختم کرنا ہے۔ دوسرے گروہ (یعنی امام ابو حنیفہؒ نیز اس کے لیے دیکھیے: الشافعیؒ: ام، ۳: ۲۷۵ بعد اور مالکیہ) کے مطابق واقف اور اس کے ورثا کا حق تملیک کو استعمال نہیں کر سکتے۔

۷۔ وقف کا انعدام (اختتام): اگر واقف اسلام کو ترک کر دے تو وقف باطل ہو جاتا ہے اور موقوفہ جائداد کی ملکیت کا حق اس کے ورثا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اس طرح وہ اوقاف جن کا مقصد وقف فوت ہو جائے وہ قانون جائداد کی رو سے صورت حالات کے متعلق قائم شدہ خیال کے مطابق جائز وارثوں کو مل جاتا ہے (مالکیوں کے ہاں یہ صرف اس صورت میں ممکن ہے جب کہ ورثا غریب و نادار ہوں) یا وہ صرف غربا پر استعمال ہونے چاہییں یا مفاد عامہ میں صرف ہونے چاہییں، لیکن کسی صورت میں بھی حکومت وقت انھیں ضبط نہیں کر سکتی۔ وقف کی تاریخ اور اس کی اہمیت وغیرہ کے لیے (رک بہ آآآ، بذیل مادہ)۔

مآخذ: احادیث کے مشہور و معروف مجموعے اور فقہی تصانیف کے علاوہ اس موضوع پر متعدد مخصوص کتابیں ہیں، جن میں مندرجہ ذیل طبع ہو چکی ہیں: (۱) الخصاف (م ۲۶۱ھ/۸۷۵ء): احکام، قاہرہ ۱۹۰۳ء؛ (۲) ابراہیم بن موسیٰ الطرابلسی (م ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء): الاسعاف فی احکام الاوقاف، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ترجمہ از B. Adda اور E.D. Ghalioungui بعنوان Le wakf اسکندریہ ۱۸۹۳ء؛ (۳) ابن قدامہ: المغنی؛ (۴) معجم الفقہ الحنبلی، مطبوعہ کویت بذیل مادہ؛ (۵) الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ؛ (۶) محمود الحسن عارف: اسلام کا قانون وقف، مطبوعہ دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور، ۱۹۹۳ء۔

○

وقوف یا وقوف حج: رک بہ حج۔

○

وِلَایَۃ (ولی): (ع)، مادہ و-ل-ی، یلی وِلَایَۃ کے لغوی معنی ہیں قریب ہونا، حکمرانی کرنا، کسی کی حفاظت کرنا۔ ولی کے معنی ہیں مالک، قریبی، سرپرست، محسن، حامی اور دوست اس کا اطلاق قریبی رشتہ داروں پر بھی ہوتا ہے اور ان معنوں میں اس کا استعمال آج کی زبان میں خاص طور پر زیادہ ہے۔

(۱) ولی کا لفظ دینی اصطلاح کے طور پر استعمال ہو تو اس کے معنی اللہ تعالیٰ کا مقرب، خدا رسیدہ اور برگزیدہ شخص ہیں۔

۲۔ اہل سلوک و تصوف کے ہاں بقول الجرجانی (کتاب التعریفات) ولی سے مراد عارف باللہ ہے۔ یہ شخص، جہاں تک ممکن ہوتا ہے، طاعات میں مداومت کرتا، معاصی سے اجتناب کرتا اور لذات و شہوات میں انہماک سے اعراض کرتا ہے۔ مخدوم سید علی ہجویریؒ کشف المحجوب (طبع ژوکوفسکی، ایران، ص ۲۶۵ تا ۲۶۷) میں لکھتے ہیں کہ اپنے بندے کو ان صفات کی بنا پر خداوند تعالیٰ اسے اپنے قرب (اپنی دوستی) کے لیے مخصوص کر لیتے ہیں اور اسے معصیت سے محفوظ رکھتے ہیں، اس کے ناصر بن جاتے ہیں اور اس کی کئی طرح نصرت ہوتی ہے، معانی و اسرار کے بیان کرنے میں اس کی عقل کی رہنمائی کی جاتی ہے، رسالہ قشیریہ میں ان امور کے ساتھ اس وصف کا اضافہ کیا گیا ہے کہ فراخی ہو یا تنگ حالی، ولی بہرصورت حقوق اللہ پر قائم رہتا ہے اور ان کی حفاظت کرتا ہے (مترجمہ پیر محمد حسن، راولپنڈی ۱۹۷۰ء، ص ۵۳۸)۔ عبدالرحمٰن جامی نفحات الانس (کانپور ۱۸۹۳ء) میں لکھتے ہیں کہ ولی کی ولایت کا مطلب قرب الٰہی ہوتا ہے اور یہ دو قسم کی ہوتی ہے: ایک ولایت عامہ، جو تمام مومنوں میں مشترک ہوتی ہے، جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ اپنے نیک بندوں کو ظلمت کفر سے نکال کر ایمان کی روشنی میں لے آتا ہے (کتاب مذکور، ۲: ۲۵۷)، دوسری ولایت خاصہ ہوتی ہے، جو ارباب سلوک میں سے واصلین کے لیے مخصوص ہوتی ہے اور اس کا مطلب ہوتا ہے عبد کا حق میں فنا ہو جانا اور اس کا مشاہدہ۔ وہ اسی کی بنیاد پر فانی ہوتا ہے اور اسی سے باقی ہوتا ہے (کتاب مذکور، ۲: ۱۹۳)۔

جب ولی کی شخصیت کاملہ کے دینی زندگی میں اس طرح کے اثرات بیان کیے جاتے ہیں تو نبی اور ولی تقابلی ذکر کیا جاتا ہے۔ الہجویریؒ کشف المحجوب میں کہتے ہیں کہ تمام اوقات و احوال میں اولیاء انبیا کے تابع ہوتے ہیں اور ان کی دعوت کے مصدق (تصدیق کنندہ) ولایت کی نہایت نبوت کی بدایت (ابتدا) ہوتی ہے۔ ہر نبی ولی ہوتا ہے، مگر ہر ولی نبی نہیں ہوتا۔ ولی کا جو حال ہوتا ہے وہ نبی کا

مقام ہوتا ہے اور نبی کا جو مقام ہوتا ہے وہ ولی کا حجاب ہوتا ہے۔ ولی نہایت کو پہنچتا ہے تو مشاہدے کی خبر دیتا ہے' مگر نبی کا پہلا قدم مشاہدے میں ہوتا ہے' اس لیے کہ رسول کی بدایت (ابتدا) ولی کی نہایت ہوتی ہے ولایت کی بدایت اور نہایت ہوتی ہے' مگر نبوت کی کوئی نہایت نہیں ہوتی۔ اپنی بحث کو جاری رکھتے ہوے سید علی ہجویریؒ کہتے ہیں کہ جس طرح اولیا کا مرتبہ ادراک خلق سے پنہاں ہوتا ہے، اسی طرح انبیا کا مرتبہ اولیا کے تصرف سے ماورا ہوتا ہے۔ اولیا کا کام صرف متابعت انبیا ہوتا ہے۔ صفا و پاکیزگی اور قرب کے لحاظ سے پیغمبروں کا تن اولیا کے دل اور سر باطن کی طرح ہوتا ہے (کشف المحجوب' طبع ژوکوفسکی' ص ۳۰۳ تا ۳۰۷)۔ فصوص الحکم کی فص عزیزیہ میں ابن عربی کہتے ہیں کہ ولایت اور قرب الٰہی کو انقطاع نہیں۔ نبوت و رسالت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد منقطع اور ختم ہو گئی ہے۔ عرفان اور معرفت [رک بآں] کو اللہ تعالیٰ نے باقی رکھا ہے' جو وارثان انبیا کے لیے ہے' جو اولیا اور عرفا ہوتے ہیں۔ انبیا ولی بھی ہوتے ہیں۔ ان کا کلام عرفانی ولی اور مقرب الٰہی کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ رسول صاحب تشریع و شرع ہونے کی حیثیت سے اتم و کامل و اکمل ہوتے ہیں (فصوص الحکم' طبع عفیفی' فص عزیزیہ' ص ۱۳۵ تا ۱۷۵)۔ عبدالکریم بن ابراہیم الجیلی: الانسان الکامل میں لکھتے ہیں کہ جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اللہ کی طرف خلق کو دعوت دی وہ آپؐ کی پیروی کرنے والا ہے' اب حضور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد مستقل دعوت کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ ولی صاحب شریعت نہیں ہوتا' لیکن نبی ولی بھی ہوتا ہے اور صاحب شریعت بھی (دیکھیے انسان کامل' ترجمہ فضل میراں' کراچی ۱۹۶۷ء' ص ۴۲۲ تا ۴۲۴)۔

علامہ اقبال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں کہتے ہیں کہ ولی کو واردات اتحاد میں جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر وہ نہیں چاہتا کہ زمان و مکان کی دنیا میں واپس آئے' لیکن نبیؐ کی بازآمد تخلیقی ہوتی ہے' وہ مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرتا ہے۔ انبیا میں واردات اتحاد سے ایسی نفسیاتی توتیں پیدا ہوتی ہیں جو دنیا کو زیر و زبر کر سکتی ہیں۔ علامہ وحی و رسالت کو الہام صوفیہ سے بلند تر قرار دیتے ہیں (جیسا کہ عقائد کی کتابوں میں تصریح کی گئی ہے) اور شعور ولایت پر شعور نبوت کی برتری ثابت کرتے ہیں (کتاب مذکور' ترجمہ نذیر

۴۔ اکابر مصنفین صوفیہ کے نزدیک سلسلہ ولایت کا ایک باقاعدہ نظام ہے جس کے متعدد مدارج ہیں۔ اس نظام کو مختلف مصنفوں نے قریب قریب ایک سے انداز میں بیان کیا ہے۔ دنیا اولیا کے وجود سے کبھی خالی نہیں رہتی' لیکن ان کی ولایت ہمیشہ ظاہر نہیں ہوتی' نہ ان میں سے ہر کوئی دنیا والوں کو ہمیشہ دکھائی دیتا ہے یہ مخفی ولی ہوتے ہیں' لیکن اس نظام میں کبھی کوئی گڑبڑ نہیں ہوتی' یہ ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔ کوئی ولی وفات پا جائے تو نئے آدمی سے اس کی جگہ فوراً پر کی جاتی ہے اور اس طرح نظام ولایت کے ارکان کی تعداد ہمیشہ پوری رہتی ہے۔ ان میں سے چار ہزار تو ایسے ہیں جو دنیا میں رہ کر دنیا والوں ہی کی نگاہوں سے اوجھل نہیں' بلکہ خود اپنے سے بھی بے خبر رہتے ہیں۔ باقی آپس میں ایک دوسرے کو جانتے پہچانتے ہیں اور پوری ہم آہنگی سے کام کرتے ہیں۔ ان کے مختلف مدارج نیچے سے اوپر تک یہ ہیں: (۱) اخیار ۳۰۰؛ (۲) ابدال ۴۰؛ (۳) ابرار ۷؛ (۴) اوتاد ۴؛ (۵) نقبا ۳؛ (۶) قطب یا غوث ۱۔ قطب یا غوث کا لقب کئی صوفیا کو باقاعدہ ملا ہے' مثلاً جنیدؒ اپنے وقت کے قطب رہے۔ ابن مسروقؒ اوتاد (یعنی ارکان یا ستونوں) میں سے تھے۔

الجزائر کے لوگوں کے نزدیک اس نظام کا ڈھانچا قدرے مختلف ہے۔ Doutte لکھتا ہے اس کے سات مراتب ہوتے ہیں' سب سے نیچے تین سو نقبا ہیں' جن میں سے ہر ایک نقیب اولیا کے ایک ایسے گروہ کا سربراہ ہوتا ہے' جن کا کوئی خطاب نہیں۔ ان سے اوپر نجبا ہیں' پھر ابدال کا درجہ آتا ہے' جن کی تعداد چالیس سے ستر تک ہوتی ہے۔ خیار (یعنی چنے ہوے) ان سے بھی اوپر کے درجے کے ہیں' ان کی تعداد سات ہے۔ یہ ہمیشہ ایک جگہ پھرتے رہتے ہیں اور دنیا میں اسلام پھیلاتے ہیں۔ ان سے اوپر چار اوتاد (یعنی ستون) ہیں جو مکہ معظمہ کے مشرق و مغرب اور شمال و جنوب میں ایک ایک متعین ہیں۔ ان سے اوپر قطب کا درجہ ہے جو اپنے زمانے کا سب سے بڑا ولی ہوتا ہے' غوث اس سے بھی اونچا ہوتا ہے اور اس کی روحانی قوت بہت ہوتی ہے۔

ہجویریؒ جن کا اپنا زمانہ پانچویں صدی ہجری (= گیارہویں صدی عیسوی) کا ہے' کہتے ہیں کہ طبقات اولیا کی تقسیم و تعیین ابو عبداللہ محمد الترمذی نے کی تھی' جو ان سے تھوڑی ہی دیر پہلے ہوتے ہیں

(کشف المحجوب، طبع زوکوفسکی، ص ۲۴۵) یہ بزرگ محمد حکیم کے نام سے معروف تھے، صوفیہ کے سلسلہ حکیمیہ کی بنیاد انھی کی رکھی ہوئی ہے۔ ختم الولایۃ (یعنی مہر ولایت) کے نام سے ایک کتاب بھی انھوں نے تصنیف کی ہے۔ ابوبکر الوراق جو "مؤدب الاولیاء" یعنی ولیوں کو تربیت دینے والے کے نام سے مشہور ہیں، انھی کے شاگردوں میں سے تھے۔

راسخ العقیدہ علما اور مسلمانوں کے نزدیک نظام ولایت کی بعض انتہا پسندانہ صورتوں کی اسلام کی حقیقی روح کے ساتھ تطبیق ذرا مشکل ہے۔ انھوں نے اس نظام کو صرف اس صراحت کے ساتھ قبول کیا ہے کہ ولی کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو جائے، بہر صورت انبیا سے درجے میں فروتر ہی رہے گا اور حضورؐ سب کا سرچشمہ فیضان ہیں۔

۵۔ راسخون کے نزدیک اولیا کی پرستش وعا، نذر اور ان کے تقرب کے لیے قربانی وغیرہ غیر اسلامی چیز ہے اور روح قرآنی کے منافی۔ حضور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اوثان و انصاب، مقابر وغیرہ کی عبادت کی ہر قسم کی عبادت کو ناجائز قرار دیا ہے۔ شیعہ سنی سبھی اولیا کو مانتے ہیں، البتہ بعض لوگ اظہار عقیدت میں غلو کر جاتے ہیں۔ بلاد اسلامیہ کے مختلف علاقوں میں مختلف اولیاء و مشائخ کو بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

(شاہ) ولی اللہ دہلویؒ : ولی اللہ ابو الفیاض قطب الدین احمد بن ابو الفیض شاہ عبدالرحیم بن شاہ وجیہ الدین بن معظم العمری الدہلوی۔ نسب والد کی طرف سے ۲۹ واسطوں سے حضرت عمر فاروقؓ تک پہنچتا ہے۔ والدہ کی طرف سے حضرت موسیٰ کاظمؒ سے ملتا ہے (انفاس العارفین، ص ۱۵۴؛ تفہیمات الالٰہیہ، ص ۱۵۴)۔ ان کی پیدائش سے پیشتر شاہ عبدالرحیمؒ (والد) کو اشارہ ہوا تھا کہ مولود کا نام قطب الدین احمد رکھنا۔ ولادت پر والد نے قطب الدین احمد کے علاوہ ولی اللہ کو بھی نام کا جز بنایا (انفاس العارفین، ص ۳۵)، لیکن قطب الدین نام مشہور نہ ہوا۔ تاریخی نام عظیم الدین ٹھیرا (الجزء اللطیف، ص ۲۰۳)۔ وہ ۴ شوال ۱۱۱۴ھ/۱۰ فروری ۱۷۰۳ء طلوع آفتاب کے وقت موضع پھلت ضلع مظفر نگر (بھارت) میں پیدا ہوئے (مختصر حالات شاہ ولی اللہ ملحقہ تاویل الاحادیث، مطبع احمدی دہلی)۔

پانچویں سال مکتب میں بٹھا دیا گیا۔ ساتویں سال والد ماجد نے نماز روزہ شروع کرایا۔ اسی سال کے آخر میں قرآن مجید ختم (حفظ) کر کے فارسی اور عربی کی تعلیم شروع کی۔ دسویں سال شرح ملا جامی بھی پڑھ لی اور مطالعۂ کتب کی خاص استعداد پیدا ہو گئی۔ چودھویں سال شادی کر دی گئی۔ ایک سال بعد والد سے بیعت سلوک کی اور صوفیہ خصوصاً مشائخ نقشبند کے اشغال میں مشغول ہو گئے۔ اس سلسلے میں معاملات، توجہ، تلقین، تعلیم اور آداب طریقت سے تعلق پیدا کر لیا۔ قرآن مجید کا سادہ ترجمہ بھی والد ہی سے پڑھا اور اس میں غور و تدبر کا طریقہ سیکھا (الجزء اللطیف)۔ والد شروع ہی سے پائیدار و مفید مشاغل کی طرف متوجہ کرتے رہتے تھے، چنانچہ شاہ صاحب ایک مرتبہ دوستوں کے ہمراہ باغ کی سیر کے لیے چلے گئے، لوٹے تو پوچھا: کیا کوئی ایسی چیز حاصل کی جو تم سے بطور یادگار باقی رہے (انفاس العارفین، ص ۱۴)۔ اس اثنا میں اس زمانے کے مروجہ علوم عربیہ، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، ادب، کلام، معانی، منطق، فلسفہ، تصوف اور طب وغیرہ سے فارغ ہو کر باقاعدہ سند اور تدریس کی اجازت حاصل کی (الجزء اللطیف)۔ صحاح ستہ کی سند حاجی شیخ محمد افضل سے حاصل کی (القول الجمیل)۔ عمر کی سترھویں سال (۱۱۳۱ھ) والد نے وفات پائی۔ ان کے بعد تقریباً بارہ سال دہلی میں درس دیتے رہے۔ ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء میں حج کی غرض سے حجاز چلے گئے۔ ادائے حج کے علاوہ چودہ مہینے حرمین میں رہے۔ مشائخ حرمین سے حدیث کی کتابیں پڑھیں۔ نیز الشیخ عبداللہ بن سالم البصریؒ سے حدیث کی سند کی اجازت حاصل کی (انسان العین فی مشائخ الحرمین، بضمن انفاس، ص ۱۹۱)۔ شیخ ابو طاہر مدنی نے شاہ صاحب کو جو سند دی ہے اس میں شاہ صاحب کو بڑے اچھے الفاظ میں یاد کیا ہے (اتحاف النبیہ، الیانع الجنی، ص ۸۱)۔ خود شاہ صاحبؒ نے رخصت کے وقت شیخ سے کہا کہ وہ جو کچھ میں نے پڑھا تھا اسے بھلا دیا۔ صرف علم دین، یعنی حدیث یاد ہے (ملفوظات شاہ عبدالعزیز، ص ۴۳)۔

رجب ۱۱۴۵ھ/دسمبر ۱۷۳۲ء میں واپس دہلی پہنچے (الجزء اللطیف)۔ سفر حج میں النہایہ فی غریب الحدیث والاثر مؤلفہ ابن اثیر کا قلمی نسخہ تین سو روپے میں خریدا تھا۔ یہ نسخہ دارالعلوم دیوبند کے کتاب خانے میں موجود ہے (الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر، ص ۲۴۳)۔ دہلی واپس آ کر اپنے والد کی درسگاہ (مدرسۂ رحیمیہ) واقعہ کوٹلہ فیروز

شاہ میں مصروف تدریس ہو گئے۔ ہر فن کی تعلیم کے لیے ایک ایک استاد تیار کر لیا تھا اور متعلقہ فن کی تعلیم اس کے ذمے لگا دی تھی۔ خود معارف کے بیان اور اسرار دین کی تشریح میں مصروف رہتے تھے۔ حدیث پڑھتے پڑھانے کے بعد مراقبہ کرتے' جو کچھ قلب پر منکشف ہوتا قلم بند کر لیتے۔ شاہ عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں کہ والد ماجد جیسا آدمی بہت کم دیکھا گیا۔ علوم و کمالات کے علاوہ ضبط اوقات کا یہ عالم تھا کہ اشراق کے بعد بیٹھ جاتے اور دوپہر تک بیٹھے رہتے۔ ان جیسا حافظہ بھی کسی کا نہ دیکھا تھا۔ علاج معالجہ ان کا خاندانی ذریعہ معاش تھا' وہ بھی ترک کر دیا (ملفوظات شاہ عبدالعزیز' بدائع عدیدہ)۔

جب تحصیل کرنے والوں کے ہجوم کی وجہ سے درسگاہ رحیمیہ ناکافی ثابت ہوئی تو محمد شاہ بادشاہ ہند نے کوچہ چیلان میں ایک عالی شان اور وسیع حویلی شاہ صاحب کے حوالے کر دی (بشیر الدین: واقعات دارالحکومت دہلی' بحوالہ الفرقان' شاہ ولی اللہ نمبر' ص ۱۷۸)۔ عمر کے باقی ایام درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں بسر کر کے ۶۱ برس کی عمر پا کر ۲۹ محرم ۱۱۷۶ھ/۲۰ اگست ۱۷۶۲ء کو ظہر کے وقت وفات پائی۔

شاہ صاحب کے ہاں چار صاحبزادے پیدا ہوئے: شاہ عبدالعزیزؒ' شاہ رفیع الدینؒ' شاہ عبدالقادرؒ اور شاہ عبدالغنیؒ (مختصر حالات شاہ ولی اللہ صاحب' ملحقہ تاویل الاحادیث)۔ ان چاروں صاحبزادوں نے شاہ صاحب ہی سے سند فراغت حاصل اور علوم کی تکمیل کر لی تھی (ملفوظات شاہ عبدالعزیز' ص ۸۰)۔

اپنے گھر کے مروجہ علوم و فنون میں شاہ صاحب کو جامعیت حاصل تھی۔ باوجود ہندی نژاد ہونے کے عربی اہل زبان کی طرح نہایت شستہ لکھتے تھے اور مشکل سے مشکل علمی مباحث کو شگفتہ طریق سے بیان کرتے تھے۔ فارسی بھی بہت اچھی تھی' نیز عربی اور فارسی میں شعر و سخن کا بھی ذوق تھا۔ قصیدہ اطیب النغم عربی میں ہے اور فارسی میں ان کے اشعار کا ذکر کلمات طیبات کے آخر میں ہے۔

شاہ صاحب کی تصانیف علوم دین میں روشنی کا ایک مینار ہیں۔ ان کے خاص کارنامے مختصر طور پر درج ذیل ہیں: (۱) انھوں نے مسلمانوں کے مختلف علمی اور فقہی طبقوں کے افکار میں مطابقت کے پہلو نمایاں کر کے ان کے درمیان صلح و آشتی پیدا کرنے کی کوشش کی اور اختلافی مسائل میں الجھے رہنے کے بجائے انھیں متفق علیہ مسائل کی طرف مائل کیا۔ تطبیق ان کا خاص فن ہے۔ مثلاً حنفی' شافعی' مالکی اور اہل حدیث کے درمیان یا صوفیائے کرام اور غیر صوفی علمائے عظام کے درمیان' یا عقائد میں معتزلہ' اشاعرہ' ماتریدیہ اور اہل الحدیث کے درمیان یا فلسفہ و شریعت کے مابین قرب کی فضا پیدا کی (ملاحظہ ہو بحث نمبر ۲' حجۃ اللہ البالغۃ؛ الخیر الکثیر وغیرہ)؛ (۲) تعلیمی نصاب کے پرانے ڈھانچے میں اصلاح و ترمیم کو بطور خاص پیش نظر رکھا اور اسے عقلی موشگافیوں (بے ضرورت معقولات) یا نظری الجھنوں (الٰہیات) سے بحد امکان پاک کر دیا۔ ان کی تجویز یہ ہے کہ ابتدا میں قرآن حکیم کا لفظی ترجمہ ضرور پڑھنا چاہیے۔ اسی طرح حدیث کی تعلیم بھی زیادہ بحث و تمحیص کے بغیر سادہ طریق پر دینی چاہیے (وصیت نامہ' وصیت نمبر ۶)؛ (۳) وقت کے بادشاہوں' امیروں' پیشہ وروں' لشکریوں' حکومتی عہدے داروں' علما و صوفیہ اور عوام کے حالات کا پورا جائزہ لیا اور ان سب کو ان کی غلط روی کے خوفناک نتائج سے آگاہ کیا' عقیدہ و عمل کی کئی خرابیاں دور کرنے کی کوشش کی اور امیر و غریب کے درمیان جس طبقاتی کشمکش کا آغاز ہو چکا تھا' اسے رفع کرنے کے لیے کتاب و سنت سے اقتصادی اور معاشی نظریے پیش کیے (دیکھیے حجۃ اللہ البالغۃ' التفہیمات' وصیت نامہ وغیرہ)؛ (۴) صحیح حکمرانی کے اصول بیان کیے اور اسلامی نظام حکومت کی توضیح ایسے انداز میں کی جس سے حاکم و محکوم کے درمیان خوشگوار تعلقات استوار ہوں اور کوئی تلخی باقی نہ رہے (ازالۃ الخفا' حجۃ اللہ البالغۃ' التفہیمات)؛ (۵) اسرار شریعت کی توضیح میں ان جیسے عالم بہت کم نظر آتے ہیں۔ انھیں کا جاری کردہ سلسلہ تدریس و دعوت تھا جس نے مسلمانوں میں نئے سرے سے دین القیم کا ذوق صحیح پیدا کیا اور پاک و ہند کی سرزمین میں اشاعت علوم دین کے جتنے سلسلے جاری ہوئے' ان میں سے اکثر شاہ صاحب ہی کے فیضان سے بہرہ یاب تھے۔ قرآن حکیم کے ترجمے اور حدیث پاک کی تعلیم انھیں کی بدولت عمومی طور پر اشاعت پذیر ہوئی؛ (۶) علمی' تصنیفی اور تدریسی کاموں کے ساتھ طوائف الملوکی کے اس دور میں مسلمانوں کی سیاسی خدمات (بسلسلہ احیائے غلبہ اسلام) ممکن حد تک سرانجام دیں۔ چنانچہ مرہٹوں کی سرکوبی کے لیے احمد شاہ کو بلانا' اس سلسلے کا سب سے اہم واقعہ ہے (دیکھیے نظامی: شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات' ملفوظات شاہ عبدالعزیز وغیرہ)۔

تصانیف: ان کی تصانیف علوم دینیہ کے تقریباً ہر موضوع (قرآن، حدیث، فقہ و اصول، کلام، تصوف، تاریخ، سیرت، اسرار شریعت وغیرہ) پر موجود ہیں۔

ان کی تصانیف کی تعداد ۴۰ کے قریب ہے۔ جن میں تفسیر، الفوز الکبیر، المسوّی (شرح الموطا)، حجۃ اللہ البالغۃ، شرح تراجم ابواب بخاری، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، عقد الجید، ازالۃ الخفا، قرۃ العینین، الطاف القدس، القول الجمیل وغیرہ شامل ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے ؟؟؟ بذیل ماد)۔

مآخذ: (۱) شاہ ولی اللہ: انفاس العارفین، دہلی ۱۳۳۵ھ؛ (۲) وہی مصنف: التفہیمات الالٰہیہ، بجنور ۱۳۵۵ھ / ۱۹۳۶ء؛ (۳) محمد محسن ترہتی: الیانع الجنی فی اسانید الشیخ عبدالغنی، دہلی ۱۳۴۹ھ / ۱۹۳۰ء؛ (۴) شاہ عبدالعزیز: الملفوظات، میرٹھ ۱۳۱۴ھ؛ (۵) شاہ ولی اللہ: اتحاف النبیہ (مخطوطہ)؛ (۶) شاہ عبدالعزیز: عجالۂ نافعہ؛ (۷) صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء المتقین، ص ۴۲۸ تا ۴۳۲ (کانپور)؛ (۸) وہی مصنف: ابجد العلوم، ص [illegible] تا ۹۱۳ (بھوپال)؛ (۹) تقصار جیود الاحرار من تذکار جنود الابرار، ص ۲۰۷ تا ۲۰۸ (بھوپال)؛ (۱۰) رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، ص ۲۵۰ تا ۲۵۴ (نول کشور)؛ (۱۱) عبیداللہ سندھی: شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ؛ (۱۲) وہی مصنف: شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تاریخ؛ (۱۳) مناظر احسن گیلانی: تذکرہ شاہ ولی اللہ؛ (۱۴) شمس الرحمن محسنی: شاہ ولی اللہ کے عمرانی نظریے؛ (۱۵) شیخ بشیر احمد لدھیانوی: شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ عمرانیات اور معاشیات؛ (۱۶) صدر الدین اصلاحی: افادات حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی؛ (۱۷) شیخ محمد اکرام: رود کوثر؛ (۱۸) لائیڈن یونیورسٹی کا پروفیسر ڈاکٹر جے۔ ایم۔ ایس بلیان Baljon ایک عرصے سے شاہ ولی اللہ پر کام کر رہا ہے۔ اس نے ایک دو کتابوں کے انگریزی تراجم کے علاوہ ابن عربی کی فصوص الحکم اور شاہ ولی اللہ کی تاویل الاحادیث کا تقابلی مطالعہ بھی ایک مقالے میں پیش کیا ہے، *Religion and Thought of Shah Wali Ullah Dihlawi* لائیڈن ۱۹۸۵ء؛ (۱۹) وہی مصنف: *A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim* (۲۰): *Shah Waliullah's Ta,Wil Alahadith* لائیڈن ۱۹۷۳ء۔

○

وَلِیْمَہ : رک بہ عرس۔

○

وَہّابیہ : وہّاب اللہ تعالیٰ کے اسماے حسنہ میں سے ہے، اس لیے "وَہّابیہ" کا لغوی مفہوم "اللہ والا" ہے، لیکن مغرب نے ایک خاص مقصد کے تحت یہ نام شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی کے متبعین کو دیا اور پھر یہی لفظ حضرت سید احمد شہید کی تحریک جہاد کے لیے، نیز ہندوستان کے ان فرقوں کے لیے استعمال کیا جانے لگا جو رد بدعات میں پیش پیش تھے۔ [رک بہ محمد بن عبدالوہاب]۔

○

* * *

ہابیل و قابیل : حضرت آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں کا نام جن کا ذکر قرآن مجید میں نام لیے بغیر کیا گیا ہے (۵ [المآئدۃ]: ۲۷ تا ۳۱).

اس واقعے کی بعض جزئیات وضاحت طلب ہیں: قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیات میں اس واقعے کو "ابنی آدم" (آدم کے دو بیٹوں) کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور ان کے اسما بیان نہیں کیے گئے، اسی طرح بعض احادیث (مثلاً دیکھیے احمد بن حنبل: مسند؛ الطبری: تفسیر، مطبوعہ قاہرہ، ۱۰: ۲۳۰، روایت ۱۱۷۱۶ تا ۱۱۷۲۹) میں بھی "ابنی آدم" کی ترکیب ہی استعمال ہوئی ہے، تاہم مفسرین نے اس سے آدم علیہ السلام کے دو بیٹے ہابیل (مقتول) اور قابیل (قاتل) ہی مراد لیے ہیں، غالباً اس ضمن میں مفسرین کا مآخذ اسرائیلی روایات، بالخصوص تورات (دیکھیے پیدائش، ۴: ۱۰ تا ۱۲ وغیرہ) ہیں، جہاں ان کے نام ہابیل (Abel) اور قابیل (Cain قائن) مذکور ہیں (دیکھیے عہد نامہ قدیم، پیدائش ۴/۱ تا ۱۶؛ نیز *The Jewish Encyclopaedia* بذیل مادہ).

قربانی کا سبب بھی مختلف فیہ ہے۔ خود قرآن مجید میں یہ مسئلہ سرے سے اٹھایا ہی نہیں گیا۔ (۵ [المآئدۃ]: ۲۷) میں جیسے آغاز کلام کیا گیا ہے۔ اس سے متبادر ہوتا ہے کہ دونوں کے مابین مقابلہ قربانی یا نیاز کی قبولیت و عدم قبولیت کے بارے میں تھا۔ مشہور مفسر الطبری نے مختلف صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ قربانی انھوں نے اپنی مرضی سے یا حکمِ خداوندی کے تحت کی تھی۔ انھیں حکم ہوا تھا کہ اپنا بہتر اور عمدہ مال خدا کے راستے میں صدقہ کرو جبکہ بعض اسرائیلی اور مشہور عوام روایات میں وجہ قتل تھا ہابیل کی بیوی بتائی جاتی ہے۔ جس سے قابیل شادی کرنا چاہتا ہے، مگر معتبر اور ثقہ روایات میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ ہابیل کی قربانی اس کی حسن نیت و خلوص کی وجہ سے قبول ہوئی اور قابیل کی غیر مقبول ٹھہری (الطبری، ۱۰: ۲۰۳ ببعد)۔ یہ قبولیت آگ کے ذریعے ظاہر ہوئی کہ اول الذکر کی قربانی کو آگ نے جلا ڈالا، مگر مؤخر الذکر کی قربانی جوں کی توں پڑی رہی (تفسیر کبیر، ۳: ۲۰۹).

وجہ قتل کا مسئلہ اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ قربانی کی مذکورہ بالا عمل کے دوران میں دونوں میں مخاصمت پیدا ہو گئی۔ یہ مخاصمت بر بنائے حسد تھی (حوالۂ مذکور)۔ خود تورات سے بھی اسی مضمون کی تائید ہوتی ہے (پیدائش، ۴/ ۱ تا ۱۶؛ J. F. Macc: Abel، در *The Jewish Encyclopaedia*، بذیل مادہ).

قابیل نے جب ہابیل کو قتل کرنا چاہا تو ہابیل نے مدافعت کیوں نہ کی؟ مفسرین نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ اس وقت ہابیل محو آرام تھے اور یہ کہ ان کو دھوکے اور فریب سے قتل کیا گیا، قابیل نے سوئے ہوئے ہابیل کا سر ایک بھاری پتھر سے کچل ڈالا جس سے موقع پر ہی ان کی ہلاکت ہو گئی (الطبری، ۱۰: ۲۱۴، روایت ۱۱۷۳۶ تا ۱۱۷۳۹).

چونکہ یہ دنیا میں انسان کی پہلی موت تھی، اسی بنا پر اس پر قاتل کا پریشان اور سرگرداں ہونا فطری امر تھا۔ پریشانی اس بنا پر اور بھی زیادہ تھی کہ قاتل مقتول کی لاش کو ٹھکانے لگانے کا طریقہ نہ جانتا تھا، چنانچہ اسے سمجھانے کے لیے ایک کوے یا کووں کی جوڑی کو اس کے سامنے لایا گیا۔ دونوں آپس میں لڑ پڑے اور پھر ایک نے دوسرے کو مار ڈالا اور اسے زمین کرید کر اس میں چھپا دیا۔ اس طرح اولاد آدم کو مردوں کی تدفین کا طریقہ معلوم ہوا (روح المعانی، ۶: ۱۱۵ تا ۱۱۹ و دیگر تفاسیر)۔ دمشق کے شمال میں جبل قاسیون پر زیارت گاہ "مقتل ہابیل" کے نام سے مشہور ہے جس کے متعلق علامہ ابن عساکرؒ (تاریخ دمشق) نے احمد بن کثیرؒ کے تذکرے میں ان کا ایک خواب بھی نقل کیا ہے (سیوہاروی: قصص القرآن، ۱: ۷۱)، مگر حیرت ہے کہ قدیم آثار (تاریخی و مذہبی) میں اس قبر کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا، غالباً

یہ بعد کی افسانہ طرازیاں ہیں (دیکھیے تفاسیر قرآن، بذیل آیات مبارکہ)۔

مآخذ: (۱) قرآن کریم، ۵ [المائدہ]: ۲۷ تا ۳۱؛ (۲) حفظ الرحمان سیوہاروی: قصص القرآن، کراچی ۱۹۷۲ء، ۱: ۵۸ تا ۶۲؛ (۳) الکسائی: عرائس، ص ۷۰ تا ۷۵؛ (۴) الطبری: تاریخ، طبع اخویہ، ۱: ۱۳۷ بعد؛ (۵) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ص ۳۰۔

○

ہاروت و ماروت: ہاروت و ماروت کا ذکر قرآن مجید میں صرف ایک ہی مرتبہ آیا ہے (۲ [البقرۃ]: ۱۰۲) جہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یہود بجائے اس کے کہ تورات میں نبی آخرالزمان کی بابت پیش گوئیوں کی تصدیق کرتے ہوئے، رسول اکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لے آتے اور وحی الٰہی کی اتباع کرتے، انھوں نے سحر اور جادو جیسے سفلی علم کے پرچار اور تعلیم سے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کر دیا۔ اس سلسلے میں قرآن مجید نے بعض اہم دینی اور تاریخی حقیقتوں کا انکشاف کیا ہے۔ سحر اور جادو کے فن میں یہودیوں کی مہارت مسلم ہے، جادو سے یہود کا شغف آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی قائم تھا۔ یہودیوں نے آپؐ کے خلاف زہر خورانی اور جادو گری کے تمام گھٹیا اور ذلیل حربے استعمال کیے، مگر اللہ تعالیٰ نے ان کے یہ تمام ناپاک عزائم اور منصوبے خاک میں ملا دیے۔

اس سلسلے میں قرآن کریم میں ہاروت و ماروت کا بھی ذکر کیا گیا ہے [البقرۃ]: ۱۰۲)۔ جس کی تفسیر میں کئی اقوال مروی ہیں:

(۴) (الف) مذکورہ بالا آیت میں ملکین (دو فرشتوں) سے مراد دو بزرگ ہستیاں، یعنی حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ ہیں، جو اپنی صلاحیت، نیکی اور پاکیزگی کے اعتبار سے فرشتہ خصلت تھے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان دونوں فرشتہ خصلت بزرگ ہستیوں پر بھی سحر اور جادو قطعاً نہیں اتارا گیا؛ (ب) کچھ علما کا خیال ہے کہ وہ واقعی دو فرشتے (ملکین) تھے اور لوگوں کے لیے آزمائش اور امتحان کا سبب بن گئے تھے، وہ ایک انداز میں لوگوں کو جادو کی برائی سے آگاہ کرنے کے باوجود انھیں جادو سکھاتے اور انھیں جتاتے تھے کہ وہ ہرگز یہ جادو کا طریقہ نہ اپنائیں۔

(ج) ایک اور قول یہ ہے کہ ہاروت و ماروت دو ایسے انسان تھے، جو بظاہر صلاح و تقویٰ کا اظہار کرتے اور لوگوں سے خیر خواہی کا انداز گفتگو اختیار کر کے انھیں اپنا گرویدہ بنا لیتے تھے اور لوگ ان کے بظاہر جذبۂ خیر خواہی اور صلاحیت سے متاثر ہو کر انھیں فرشتہ خصلت انسان کہنے لگے۔ لوگوں کے حسن اعتقاد نے انھیں فرشتہ مشہور کر دیا، چنانچہ قرآن مجید نے اسی عرفی اعتبار سے انھیں دو فرشتوں کے نام سے یاد کیا ہے، یعنی وہ دو آدمی جو اپنی صلاحیت اور خیر خواہی کی وجہ سے لوگوں میں فرشتے کے نام سے مشہور ہو گئے تھے۔ وہ لوگوں سے برملا کہتے تھے: اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ، یعنی وہ برملا کہہ بھی دیتے کہ ہم تمھارے لیے آزمائش ہیں، پس تم (بوجہ جادو) کفر اختیار نہ کرو، یعنی ہم تو تمھاری آزمائش و امتحان کے لیے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کون تم میں سے شکر نعمت کرتا ہے اور کون انکار کرتا ہے۔ پھر لوگوں کے اصرار پر وہ انھیں جادو سکھا بھی دیتے وغیرہ

اس سلسلے میں بہت سی اسرائیلیات بھی مشہور ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے۔

مآخذ: دیکھیے کتب تفسیر، بذیل آیت مذکورہ

○

ہارون بن عمران: (بائبل کے Aaron) ؑ اسرائیل کے ایک مقتدر نبی اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے برادر اکبر۔ وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش سے تین سال قبل پیدا ہوئے۔ ان کا سال ولادت تخمیناً ۱۵۲۳ ق م ہے (انبیائے قرآن، ۲: ۲۸۶)۔ (کہا جاتا ہے کہ) اسی سال اولاد نرینہ کو قتل کرنے کے متعلق فرعون کا فرمان جاری ہوا تھا (الثعلبی، ص ۱۰۰؛ الطبری، ۱: ۴۴۸)۔ جب حضرت موسیٰؑ کو خدا کا یہ حکم موصول ہوا کہ فرعون کے پاس جا کر خدا کا پیغام پہنچائیں تو انھوں نے اس موقع پر درخواست کی کہ ان کے بھائی ہارون کو بطور مددگار دیا جائے۔ یہ درخواست قبول ہوئی (۲۰ [طٰہٰ]: ۳۰ تا ۳۰)؛ چنانچہ حضرت ہارونؑ کو بھی، جو فرعون کی مجلس وزراء کے رکن بھی تھے (الکسائی، ص ۲۲؛ تورات، خروج)، منصب رسالت سپرد ہوا اور وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مددگار (وزیر) کی حیثیت سے کام کرنے لگے، لیکن ان کی نبوت بہر حال مستقل تھی، گو شریعت میں وہ دیگر انبیائے بنی اسرائیل کی طرح حضرت موسیٰؑ کی شریعت کے پابند اور تابع تھے۔ حضرت

ہارونؑ کی زبان میں فصاحت و بلاغت بہت تھی (۲۸ [القصص]: ۳۴ تا ۳۵؛ نیز دیکھیے تورات، خروج، باب ۴: ۱۴).

حضرت موسیٰؑ کی عدم موجودگی میں، بنی اسرائیل کی محرّفین تورات نے اس موقع پر خواہ مخواہ حضرت ہارونؑ کو گوسالہ پرستی میں ملوث کرنے کی ناپاک کوشش کی ہے، مگر قرآن حکیم میں ان کی پیغمبرانہ عظمت کو پوری طرح محفوظ رکھا گیا ہے، بہرحال جب حضرت موسیٰؑ نے کوہ طور سے واپس آنے کے بعد ان سے باز پرس کی تو حضرت ہارونؑ نے اپنی کمزوری اور مخالفین کی قوت کا ذکر کیا، جس پر حضرت موسیٰؑ نے بھائی کو نہ صرف معاف کر دیا، بلکہ ان کے لیے دعا بھی فرمائی (۷ [الاعراف]: ۱۵۰، ۱۵۱).

قرآن مجید کا محولہ بالا بیان تورات، تالمود اور دوسرے اسرائیلی لٹریچر سے مختلف ہے، کیونکہ مذکورہ بالا روایات میں حضرت ہارونؑ کو مذکورہ بت پرستی کا محرک اور شریک کار بیان کیا گیا ہے (دیکھیے خروج) جب کہ قرآن حکیم میں حضرت ہارونؑ کو شرک کرنے والوں سے بالکل الگ تھلگ اور ان کو روکنے والا دکھایا گیا ہے اور حضرت ہارونؑ کا صرف یہ قصور بیان ہوا کہ وہ ان کو چھوڑ کر الگ کیوں نہ ہو گئے (۲۰ [طٰہٰ]: ۹۰ تا ۹۳) اس سے اس امر کا بھی پتہ چلتا ہے کہ قرآن حکیم کا ماخذ و مصدر وحی ربانی کا اعلیٰ و ارفع سرچشمہ ہے، نہ کہ تاریخی اور مذہبی فرسودہ روایات وادی سینا میں جب قوم نے حضرت موسیٰؑ کے حکم پر آگے بڑھ کر جہاد کرنے سے انکار کیا تو حضرت موسیٰؑ نے بارگاہ خداوندی میں اپنے ساتھ جس دوسرے فرد کی ذمہ داری اٹھائی تھی وہ حضرت ہارونؑ تھے (۵ [المآئدۃ]: ۲۵)، چنانچہ قوم کی اس سرکشی کے نتیجے میں بنی اسرائیل کو ۴۰ سال تک صحرا نوردی کے لیے چھوڑ دیا گیا (۵ [المآئدۃ]: ۲۶)؛ اسی صحرا نوردی کے دوران میں ان اکابر کا انتقال ہو گیا، پہلے حضرت ہارونؑ کا انتقال ہوا، بعد ازاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا.

حضرت ہارونؑ کے انتقال کا واقعہ قرآن و حدیث میں مذکور نہیں ہے، تاہم بعض اسرائیلی اثرات کے تحت بعض مسلم مورخین نے اس ضمن میں عجیب و غریب روایتیں نقل کی ہیں (دیکھیے الکسائی، ص ۲۳۸؛ الثعلبی، ص ۱۴۳؛ الطبری، ۱: ۵۰۲) حالانکہ ان کی کوئی سند نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس وقت ان کی عمر ۱۲۷ سال تھی۔ تخمیناً یہ ۱۲۰۰ ق م کا واقعہ ہے.

عمر میں بڑا بھائی ہونے کے باوجود جس طرح حضرت ہارونؑ نے عمر میں چھوٹے، مگر مرتبۂ نبوت میں اپنے بڑے بھائی کی اطاعت کی اور ان کے احکام کی تکمیل میں جس طرح جاں نثاری دکھائی، ان کی سیرت کا یہ پہلو عوام کے لیے بڑی معنویت رکھتا ہے اور دنیا کے نقطۂ نظر سے اس میں کئی اسباق پائے جاتے ہیں (دیکھیے محمود الآلوسی: روح المعانی، بذیل آیات مذکورہ).

مآخذ : (۱) الطبری: تاریخ، ۱: ۴۴۸ تا ۴۹۳، ۵۰۲؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۴۳ تا ۱۴۵ و ۱۴۶؛ (۳) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۲۲۲ بعد و ۲۳۸؛ (۴) حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، ۱: ۳۲۵ تا ۵۲۷، دہلی ۱۳۷۷ھ؛ (۵) محمد جمیل: انبیاے قرآن، ۲۸۴ تا ۳۰۲ مطبوعہ لاہور و دیگر کتب تفسیر.

○

ہامان : ہامان نام کی دو شخصیتوں کا ذکر کتب مقدسہ میں ملتا ہے۔ زمانے کے اعتبار سے مقدم ہامان کا ذکر قرآن مجید میں (چھے مقامات پر) آیا ہے۔ یہ ہامان حضرت موسیٰؑ کا ہم عصر اور دربار فرعون کی اہم شخصیت تھا۔ دوسرے ہامان کا ذکر بائبل کی کتاب "آستر" Esther میں موجود ہے۔ موخر الذکر ہامان ایک ایرانی بادشاہ اخشویروش کا وزیر اعلیٰ بیان کیا جاتا ہے۔ ان دونوں ہامانوں میں کئی صدیوں کا فاصلہ ہے۔ ہامان کی تاریخی حیثیت مستشرقین کے ہاں مشتبہ ہے۔ سب سے پہلے اس قسم کے اعتراضات ایک رومی عیسائی فاضل مرّشی (Marraccio) نے قرآن مجید کے لاطینی ترجمے میں درج کیے، جو اس نے پاڈوا Padova (اٹلی) سے ۱۶۹۸ء میں شائع کیا۔ اس کی تقلید میں جارج سیل اور یورپ کے دیگر اہل قلم نے بھی اسی طرح کے اعتراضات دہرائے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین قرآن مجید میں مذکور ہامان کا صحیح تشخص کرنے سے قاصر رہے اور انھوں نے غلط طور پر یہ باور کر لیا کہ بائبل میں مذکور ہامان ہی واحد ہامان تھا، جو تاریخی حیثیت کا حامل تھا، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ بہرحال اگر حسب ذیل حقائق پر نگاہ رکھی جائے تو ہامان کے متعلق قرآن حکیم کی صداقت کا اعتراف ناگزیر ہو جاتا ہے۔

(الف) حضرت موسیٰؑ اور ان کے ہم عصر فرعون کے زمانے میں گو مصر میں ہزاروں دیوتاؤں کی پرستش ہوتی تھی، جن میں خود فرعون مصر بھی خدائی کا دعویدار تھا، لیکن آمن یا ہامان نامی دیوتا

ان سب سے بڑا تھا (سر فلنڈرز پیٹری: Religions Life in Ancient Egypt، ص ۲۱).

(ب) سر فلنڈرز پیٹری کی دوسری کتاب The Religion of Ancient Egypt (ص ۳۰) کے مطالعے سے واضح ہو جاتا ہے کہ آمن یا ہامان دیوتا کا بڑا پجاری مینڈھے کی کھال کا لبادہ زیب تن کر کے اور سر پر مینڈھے کی کھوپڑی رکھ کر مذکورہ دیوتا کا بہروپ بھر لیتا تھا اور اس کے نام سے اس کا کردار ادا کیا کرتا تھا گویا وہ خود ہامان یا ہمن یا آمن کہلاتا تھا۔ ایک مشہور تاریخی واقعہ ہے کہ سکندر مقدونی نے جب مصر فتح کیا تو لیبیا میں واقع اسی دیوتا کے بڑے پروہت نے خود دیوتا کی دعائیں اپنی زبان سے سکندر اعظم کے حق میں دی تھیں۔

(ج) صرف ہامان دیوتا کا بڑا پروہت ہی اپنے دیوتا کا لباس اور نام اختیار کر کے اس کا کردار ادا نہیں کیا کرتا تھا، بلکہ اس زمانے کے دوسرے دیوی دیوتاؤں کے پجاری اور پجارنیں بھی بالعموم اپنے اپنے دیوی دیوتاؤں کا روپ یا سوانگ بھر کر ان کا کردار ادا کرتے تھے جیسا کہ Encyclopaedia of Religion and Ethics (ج ۹، ص ۲۹۵) میں مرقوم ہے۔ مندرجہ بالا حقائق کے مطالعے سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ فرعون اور حضرت موسیؑ کا ہم عصر ہامان ہی ہامان دیوتا کا بڑا پجاری تھا اور یہی ہامان فرعون کا مشیر، وزیر اور اس کا معتمد علیہ تھا۔ اس کا ذکر قرآن مجید میں کیا گیا ہے، لہذا قرآنی ہامان کا تشخص اور اس کی تاریخی حیثیت مسلمہ ہے۔

اس ہامان کا ذکر قرآن مجید میں چھ مقامات پر آیا ہے۔ (دیکھیے معجم المفہرس میں لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔ ان آیات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ ہامان فرعون وقت کے اعیان و ارکان سلطنت میں سے بمقابلہ زیادہ ذی اثر اور زیادہ جاہ و حشم کا مالک تھا۔ علاوہ ازیں وہ مذہبی امور میں فرعون کا صلاح کار بھی تھا اور گارے کی اینٹیں بنوا کر اور انھیں آگ میں پکوا کر ایک فلک بوس عمارت تعمیر کرانے پر قادر تھا، جس پر چڑھ کر فرعون یہ تحقیق کر سکے کہ آیا حضرت موسیؑ کا خدا آسمان پر ہے بھی یا نہیں (۴۰ [المؤمن]: ۳۶ تا ۳۷)، گو پہلے ہی سے اسے یہ زعم باطل تھا کہ حضرت موسیؑ ایک جھوٹا جادوگر ہے۔ اس زمانے کے عقیدے کے مطابق دیوتا یا خدا آسمان پر رہا کرتے تھے۔ یہ ہامان فرعون کی طرح افواج قاہرہ کا سالار اعظم بھی تھا۔ مذکورہ تحقیق سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ ہامان کے متعلق قرآن مجید کے یہ بیانات، جو بذریعہ وحی نبی امی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر آج سے چودہ سو سال پہلے نازل ہوئے، صداقت پر مبنی ہیں۔

اس ہامان کے متعلق مذکورہ بالا مورخین کے علاوہ مصر قدیم کے آثار قدیمہ کے ماہرین نے بھی بحث کی ہے۔ شائن ڈورف نے اپنی کتاب The Religious Life of the Ancient Egyptians (ص ۹۱ تا ۹۷) میں لکھا ہے کہ مذکورہ ہامان کے پاس بہت سے منصب تھے اور اس کا دائرہ اختیار بہت وسیع تھا، مثلاً دیوتاؤں کی عمارات اور اہرام کی تعمیر و مرمت کا وہ مہتمم تھا، دیوتا کی افواج کا سپہ سالار تھا، خزانے کا منصرم تھا، اناج کے ذخائر کا منتظم تھا، ملک کے چھوٹے بڑے پروہت اس کے زیر نگین تھے۔ اس کی دولت و ثروت کے لیے دیکھیے James Breasted: A History of Egypt، ص ۲۳۳؛ Flinders Pertie: Religious life in Ancient Egypt، ص ۵ تا ۱۵.

دوسرا ہامان، یعنی بائبل کی کتاب آستر والا ہامان درحقیقت کوئی تاریخی حیثیت نہیں رکھتا۔ کتاب آستر تو خود ایک یہودی عورت آستر کے مشتبہ رومان کا ایک فرضی قصہ ہے، جس سے تاریخی عنصر بالکل مفقود ہے، چنانچہ The Jewish Encyclopaedia (۵: ۲۳۵، ۲۳۶)؛ Biblica Encyclopaedia (جلد ۲)، (۲: ۱۴۰۰ تا ۱۴۰۷).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

ہجرۃ: (ع)، مادہ ہ ۔ ج ۔ ر (ہجر، ہجرۃ و ہجراناً) بمعنی چھوڑ دینا، مقاطعہ کر لینا، ترک تعلق کر لینا)۔ ہجرت کے معنی ہیں کسی جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ منتقل ہو جانا (ابن منظور: لسان العرب؛ الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ).

اسلام میں ہجرت بھی ایک مخصوص اصطلاح ہے، اس سے مراد صرف ترک وطن ہی نہیں، بلکہ دینی اور مذہبی وجوہ کی بنا پر دارالکفر (جہاں مسلمانوں کو اپنے مذہب پر عمل پیرا ہونا ناممکن ہو) سے دارالسلام [ترک یا] کی طرف نقل مکانی ہے (سیرت سرور عالم، ۲:

۵۴۳ ببعد)۔ اگر کسی جگہ سے اہل کفر مسلمانوں کو نکال دیں تو اسے بھی ہجرت کہا جاتا ہے (معارف القرآن، ۲: ۲۲۶ ببعد)۔ ہجرت کا بنیادی مقصد اپنے دینی عقائد و نظریات کا تحفظ اور دفاع ہے۔ اسی بنا پر قرآن و حدیث کے مطابق حقیقی ہجرت تو یہ ہے کہ انسان وطن چھوڑنے کے ساتھ نفسانی خواہشات، اخلاق ذمیمہ اور عادات شنیعہ کو ترک کر دے۔

یوں تو ہر عمل میں اخلاص نیت ضروری ہے، مگر ہجرت کے عمل میں تو سب سے زیادہ نیت درست رکھنے کی ضرورت ہے۔ ہجرت درحقیقت جہاد کا ایک حصہ اور اعلاے کلمۃ اللہ کا ایک ذریعہ ہے۔ اسی بنا پر قرآن و حدیث میں جہاد کے ساتھ ہجرت کی فضیلت اور اس کی اہمیت کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ (۲۹ [العنکبوت]: ۵۶)، (نیز دیکھیے ۳۹ [الزمر]: ۱۰) آخری ہجرت (مدینہ) کے بعد جو آیات نازل ہوئیں ان میں ہجرت کے خصوصی مقام و رتبہ کی مزید تفصیلات بیان کی گئیں۔ [البقرۃ]: ۲۱۸)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے: (ابو داؤد، ۳: ۸، حدیث ۲۴۷۹؛ الدارمی، کتاب الجہاد، باب الہجرۃ حدیث ۹۹؛ احمد بن حنبل: مسند، ۴: ۹۹ وغیرہ)۔ اس پر تقریباً تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ ہجرت کا حکم قیامت تک باقی رہے گا (محمد شفیع: معارف القرآن، ۲: ۵۲۵ ببعد، معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۱۰۳۳) البتہ مختلف حالات کے پیش نظر اس کی حیثیت مختلف ہو سکتی ہے، چنانچہ (۱) ہجرت اس صورت میں فرض ہوتی ہے جبکہ: (الف) دار الکفر [رک باں] میں مسلمانوں کو اپنے دین کے اظہار اور اس پر عمل کرنے کی اجازت نہ ہو؛ (ب) اسے ہجرت کرنے سے جسمانی طور پر کوئی عذر (مثلاً ضعف، بیماری) وغیرہ بھی نہ ہو؛ (ج) اسے ہجرت کرنے میں واضح طور پر جان کا اندیشہ بھی نہ ہو؛ (۲) ہجرت کا حکم اس صورت میں غیر ضروری ہوتا ہے جبکہ مذکورہ ب اور ج میں سے کوئی ایک عذر پایا جائے (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۹۷ تا ۹۸)۔

تاریخ ہجرت: ہجرت کی تاریخ مذاہب کی تاریخ کی طرح بہت پرانی ہے، اس لیے کہ قریب قریب ہر پیغمبر اور مصلح کو اپنی جاے سکونت سے ضرور ہجرت کرنا پڑی۔ اسی لیے دنیا میں ہجرت کی تاریخ بہت قدیم ہے، ذیل میں دور نبویؐ کی تین اہم ہجرتوں کی بعض تفصیلات دی جا رہی ہیں۔

(۱) حبشہ کو پہلی ہجرت: قریش مکہ نے جب دیکھا کہ اسلام روز بروز پھیلتا اور وسیع ہوتا جا رہا ہے تو انھوں نے پہلے تو اپنے اہل خاندان، عزیز و اقارب اور اپنے موالی میں سے اسلام قبول کرنے والوں کو نرمی اور ملاطفت سے سمجھانے کی کوشش کی (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۹۸) اور جب وہ باز نہ آئے تو ان پر سختی اور شدت شروع کر دی چنانچہ مسلمانوں کی آہ و زاری سے پورا مکہ تلملا اٹھا، اس طرح مکے میں موجود مسلمانوں کے لیے عرصہ حیات تنگ کر دیا گیا (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے البلاذری: انساب الاشراف، ۱۹۷ ببعد)۔ اس پر آپؐ نے ۵ نبوی میں صحابہ کرامؓ کو حبشہ کی جانب ہجرت کر جانے کا مشورہ دیا (ابن سعد: الطبقات، ۱: ۲۰۳، مطبوعہ بیروت؛ البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۹۸)، چنانچہ آپؐ کے فرمان اقدس پر گیارہ مردوں اور چار عورتوں کا ایک مختصر سا قافلہ اسلام کی پہلی ہجرت کے لیے رجب ۵ نبوی میں عازم حبشہ ہوا (ابن سعد: الطبقات، ۱: ۲۰۴؛ ناموں کے لیے دیکھیے ابن ہشام: سیرۃ، ۱: ۳۴۴ تا ۳۵۳)، یہ لوگ رجب سے رمضان المبارک تک امن و عافیت سے رہے، مگر شوال میں انھیں یہ خبر ملی کہ تمام قریش مسلمان ہو گئے ہیں اور اب کوئی خطرہ باقی نہیں رہا۔ یہ لوگ تصدیق کیے بغیر فوراً مکہ مکرمہ میں لوٹ آئے تو پتا چلا کہ یہ خبر غلط تھی۔ اب کچھ لوگ تو وہیں سے پلٹ گئے، مگر کچھ لوگ مکہ مکرمہ میں دوبارہ داخل ہو گئے (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۲۲۷ تا ۲۲۸)۔ ان میں سے بھی کچھ لوگ چند ہی دن کے قیام کے بعد دوبارہ حبشہ کی طرف لوٹ گئے۔

(۲) دوسری ہجرت حبشہ: جب مسلمان دوبارہ مکہ مکرمہ لوٹ آئے تو کفار مکہ کے غیظ و غضب اور ظلم و ستم میں اور اضافہ ہو گیا، چنانچہ آپؐ نے صحابہؓ کو دوبارہ حبشے کی طرف ہجرت کر جانے کی ہدایات فرمائی اور اس طرح ۶ نبوی/۶۱۵ء میں تراسی مردوں اور ۱۸ عورتوں (الطبقات، ۱: ۲۰۷) نے حبشہ کی طرف ہجرت کی (دیکھیے: البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۹۷ تا ۲۲۷)۔

(۳) ہجرت مدینہ ۱ھ/۶۲۲ء: آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اور مسلمانوں کی اجتماعی ہجرت کا وقت بھی آ گیا۔ آپؐ کو متعدد خوابوں اور بشارتوں کی وجہ سے یقین تھا کہ آپؐ کی جاے ہجرت کھجوروں والی سرزمین ہو گی، اس سے آپؐ کا خیال یمامہ کی طرف جاتا تھا، مگر یہ خوش قسمت سرزمین یثرب تھی، جو آپؐ کی

تشریف آوری کے بعد مدینہ منورہ [رکتَ باتی] کہلائی (البخاری، ۳: ۳۵، باب الہجرۃ)۔

حج کے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یثرب کے دو ممتاز قبیلوں اوس و خزرج کے افراد سے ملاقات کی اور اسی بیعت عقبہ ۲ ب (۱۳ نبوی) کے موقع پر یثرب کے مسلمانوں سے آپؐ نے، دوسری باتوں کے علاوہ، اس بات کی بھی بیعت لی تھی کہ وہ آپؐ کی اپنے اہل و عیال کی طرح حفاظت و حمایت کریں گے (ابن سعد، ۱: ۲۲۲) بہرحال جب یہ بیعت ہو گئی تو آپؐ نے اذن الٰہی کے مطابق کل صحابہ کرامؓ کو مدینہ منورہ ہجرت کر جانے کی ہدایت فرمائی، چنانچہ آپؐ کی ہدایت کے مطابق صحابہ کرام نے اکا دکا اور ٹولیوں کی شکل میں مدینہ منورہ کی جانب ہجرت کرنا شروع کر دیا۔

حضرت ابوبکرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینہ منورہ جانے سے اس امید پر روک لیا تھا کہ شاید ہجرت میں ان کو مصاحبت کی اجازت مل جائے (البخاری، ۳: ۳۷ تا ۳۸) قریش مکہ تو عرصہ سے کسی موقع کے منتظر تھے۔ سو انھوں نے دارالندوہ کے ایک ہنگامی اجتماع میں، جس میں مکے کے ہر خاندان کا ایک ایک ذی رائے فرد شریک ہوا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قتل کا ناپاک منصوبہ بنایا اور طے کیا کہ اس کارروائی میں ہر قبیلے کا ایک ایک فرد شرکت کرے، تاکہ بنو ہاشم اور مسلمانوں کے لیے پورے مکے سے انتقام لینا ناممکن ہو جائے اور دیت [رکَ ہیَّ] لینے پر انھیں آمادہ کیا جا سکے۔ آپؐ کو حضرت جبریلؑ کی طرف سے اس کی اطلاع اور اذن خداوندی کا مژدہ ملا۔ اسی روز آپؐ دوپہر کو حضرت ابوبکرؓ کے پاس تشریف لائے اور مناسب تفصیلات طے فرمائیں۔ (البلاذری، ۱: ۲۵۹)۔

قرار داد کے مطابق ۱۲ افراد نے (ابن سعد: الطبقات)، جن کی قیادت ابوجہل کر رہا تھا، آپؐ کے مکان کا پوری شدت سے محاصرہ کر لیا مگر آپ ان کے درمیان سے بڑی آسانی کے ساتھ نکل گئے جبکہ اندر حضرت علیؓ آپؐ کی چادر اوڑھے بستر پر محو استراحت تھے۔ جنھیں آپ نے کفار مکہ کی امانتیں پہنچانے کے لیے گھر پر چھوڑ دیا تھا۔ اس لیے دشمن جب جھانکتے تو انھیں یہی گمان ہوتا کہ آپؐ ہی آرام فرما رہے ہیں۔ پھر آپؐ حضرت ابوبکرؓ سمیت ان کے مکان کے عقب میں بنے ہوئے روزنہ سے باہر نکلے اور غار ثور کی طرف روانہ ہو گئے، جو مکہ مکرمہ سے داہنی جانب ایک میل کی بلندی پر واقع ہے، جہاں سے سمندر نظر آتا ہے (الزرقانی: شرح المواہب، ۱: ۳۰۸)۔ یہاں آپ تین دن قیام پذیر رہے۔

مشرکین کو جب صبح اس صورت حال کا پتہ چلا تو وہ اس قدر سراسیمہ ہو گئے اور انھوں نے آپؐ کی تلاش کے لیے دو کھوجیوں کی خدمات حاصل کر لیں اور وہ تلاش کرتے کرتے غار ثور کے دہانے پر جا پہنچے۔ دشمن آپؐ سے اس قدر قریب تھے کہ اگر وہ بیٹھ کر دیکھنا چاہتے تو آپؐ کو دیکھ سکتے تھے۔ اسی لیے حضرت ابوبکرؓ گھبرا گئے، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بکمال اطمینان حضرت ابوبکرؓ کو تسلی دی اور فرمایا: تم کوئی غم نہ کرو اللہ ہمارے ساتھ ہے (ابن ہشام)، چنانچہ ایسے ہی ہوا اور اللہ تعالیٰ نے دشمنوں کو ناکام لوٹا دیا (۹ [التوبۃ]: ۴۰) میں بھی ذکر کیا گیا ہے۔

آپؐ کا غار ثور میں تین ایام تک قیام رہا۔ جب دشمنوں کی سرگرمیاں سست پڑ گئیں تو ۴ ربیع الاول ۱ھ/۶۲۲ء بروز پیر آپؐ مدینہ کی طرف روانہ ہوئے (البلاذری: انساب، ۱: ۲۶۴) اس روز صبح سویرے ہی عبداللہ بن اریقط دونوں اونٹنیاں لے کر وہاں پہنچ چکا تھا۔ معروف راستے کو چھوڑ کر غیر معروف راستے سے سفر شروع ہوا۔ حضرت عائشہؓ کے مطابق (البخاری) رہنما انھیں ساحل سمندر (سواحل) کے ساتھ ساتھ لے کر چلا۔ یہ راستہ، جس پر چل کر آپؐ مدینہ منورہ گئے، جدید و قدیم شاہراہ دونوں کی نسبت سے قریب تر ہے۔

مدینہ منورہ میں آپؐ کے مکہ مکرمہ سے روانہ ہونے کی خبر پہنچ چکی تھی، اس لیے انصار روزانہ صبح سے ہتھیاروں سے سج سجا کر آتے اور مقام حرۃ العصبہ، میں جسے حرہ قبا بھی کہتے ہیں، دوپہر تک انتظار کرتے۔ دھوپ سخت ہو جاتی، تو واپس لوٹ جاتے۔ اس روز بھی صحابہؓ آپؐ کا انتظار کر کے لوٹ چکے تھے کہ ایک یہودی نے اپنی گڑھی (آطم) سے حضورؐ کو آتے دیکھ لیا۔ اس نے بآواز بلند کہا کہ اہل عرب تمھارا سردار آ پہنچا۔ یہ سنتے ہی بنو عوف نے، جو قبا میں آباد تھے، مسرت آمیز آواز سے تکبیر کہی اور آپؐ کے استقبال کو لپکے۔ اسی اثنا میں آپؐ اور حضرت ابوبکرؓ اپنی سواریوں سے اتر کر ایک کھجور کے سائے میں تشریف فرما ہو چکے تھے۔ وہیں انصار [رکت بکیا] جوش و خروش کے ساتھ آپؐ کے پاس جمع ہونے لگے۔ اس موقع پر کیا بچے کیا بوڑھے کیا مرد اور کیا عورتیں سب خوش و خرم

نظر آتے تھے ہر ایک کی زبان پر تھا (ابن سعد' ۱: ۲۳۴ ببعد)۔

قبا پہنچنے کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک ۱۲ ربیع الاول دو شنبہ/۲۱ مئی ۶۲۲ء کو آپؐ قبا میں تشریف فرما ہوے (ابن سعد' ۱: ۲۳۳؛ البلاذری' ۱: ۲۶۳)۔ تین دن کے بعد حضرت علیؓ بھی آپؐ سے آ ملے (ابن ہشام' ۲: ۱۳۸)۔ یہاں آپؐ نے' صحیح قول کے مطابق' چودہ روز قیام کیا (البخاری: الصحیح' ۱: ۳۰ ببعد) اور مسجد قبا تعمیر فرمائی' جمعہ کے روز دن چڑھے آپؐ نے وہاں سے روانگی کا قصد فرمایا' راستے میں بنو سالم کے محلے میں پہنچے تو جمعہ کی نماز کا وقت ہو گیا۔ آپؐ نے وہیں نماز جمعہ ادا فرمائی۔ تقریباً ۱۰۰ آدمی اس میں شریک ہوے (ابن سعد' ۱: ۲۳۵)۔ انصار کے مختلف قبائل سامنے آتے اور شرف میزبانی حاصل کرنے کی خواہش کا اظہار کرتے' مگر حضورؐ فرماتے میری اونٹنی مامور ہے' یہ جہاں رکے گی وہیں قیام ہو گا۔ اس موقع پر جوش و مسرت کا یہ عالم تھا کہ دو رویہ راستے اور آس پاس کے مکان عورتوں' بچوں اور دیکھنے والوں سے کھچا کھچ بھرے ہوے تھے۔ لوگ فرط مسرت سے تکبیریں پڑھ رہے تھے۔ جب آپؐ کی ناقہ مبارکہ آپؐ کے ننھیالی خاندان بنو نجار کے محلے میں' اس مقام پر پہنچی' جہاں اب مسجد نبوی ہے' یہ جگہ اس زمانے میں خالی تھی' تو وہاں جا کر وہ خود بخود بیٹھ گئی (ابن ہشام: سیرۃ' ۲: ۱۳۰ ص ۱۵ تا ۲۰؛ ابن سعد' ۱: ۲۳۷ ببعد)۔ آپؐ اترے تو حضرت ابو ایوب انصاریؓ (م ۵۱ یا ۵۲ھ) آپؐ کا سامان (رحل) اٹھا کر اپنے گھر لے گئے' جو اس جگہ سے قریب تر تھا۔ اور آپؐ کی اونٹنی کو حضرت اسعدؓ بن زرارہ اپنے ہاں لے گئے (حوالہ مذکور)۔ حضرت ابو ایوبؓ کا مکان دو منزلہ تھا' انھوں نے بالائی منزل پیش کی مگر آپؐ نے زائرین کی سہولت کے پیش نظر نچلی منزل کو پسند فرمایا (الزرقانی: شرح المواہب' ۱: ۳۵۷) بعد میں جب مسجد نبوی کے ساتھ حجروں کی تعمیر ہو گئی' تو آپؐ ان حجروں میں منتقل ہو گئے' اس طرح سفر ہجرت مکمل ہو گیا۔

(۳) ہجری تقویم: ہجرت کے اس واقعے سے اسلامی تاریخ کے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے' جو ہر لحاظ سے فتح و کامرانی کا دور قرار دیا جا سکتا ہے' سیرت نبویؐ کا یہ حصہ انتہائی آلام اور مصیبت خیز ہے' کہ اس سے طلوع سحر کی امید نہیں بندھتی' مگر خداوند تعالیٰ کی مہربانی سے ہجرت ہی وہ اساسی نقطہ ہے جس سے اسلام کی نشر و اشاعت کا وہ عظیم الشان سلسلہ شروع ہوا جو آج تک جاری ہے اور انشاء اللہ قیامت تک جاری رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ جب عہد فاروقی ۱۷ھ میں اہل اسلام کو اپنا تقویمی نظام رائج کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو تمام صحابہ کرامؓ نے' حضرت علیؓ کی رائے پر' واقعہ ہجرت ہی سے اسلامی سنہ رائج کرنے کا فیصلہ کیا (الیعقوبی: تاریخ' ۲: ۱۴۶) اور حضرت عثمانؓ کے مشورے سے سال کا نقطہ آغاز یکم محرم الحرام کو تسلیم کر لیا گیا (منصور پوری: رحمۃ للعالمین' ۱: ۳۵۱)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

☆☆☆

☆☆

☆

ی

یاجُوج و ماجوج : (یاجوج و ماجوج)، دو قبائل کے عربی نام۔ قدیم زمانے میں ہی ان کی اصل سے متعلق دو آراء ہیں: (۱) یہ الفاظ عربی الاصل ہیں اور ان کا مادہ ج (اَجَّ، اجیجاً) ہے، جس کے معنی آگ کے بھڑکنے اور شعلہ مارنے کے ہیں، اپنی کثرت کی بنا پر ان کے اضطراب کو شعلہ زن آگ سے مشابہت دی گئی ہے۔ یا پھر ان کا اشتقاق ماء اجاج (کھاری پانی) سے ہے۔

یاجوج و ماجوج کے نام سب سے پہلے عہد نامہ عتیق میں آئے ہیں (ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، ۲: ۴۲)، عہد نامہ عتیق کے بعد یہ نام ہمیں مکاشفات یوحنا میں بھی ملتے ہیں۔ یاجوج اور ماجوج کے لیے یورپ کی زبانوں میں گاگ (Gog) اور مے گاگ (Maygog) کے نام مشہور ہو گئے ہیں اور شارحین تورات کہتے ہیں کہ یہ نام سب سے پہلے تورات کے سبعینی ترجمے میں اختیار کیے گئے تھے، یعنی تورات کے اس پہلے یونانی ترجمے میں جو اسکندریہ میں شاہی حکم سے ہوا تھا اور جس میں ستر یہودی علما شریک تھے، لیکن زیادہ معتبربات یہی معلوم ہوتی ہے کہ یہ دونوں نام اسی طرح یا اس کے قریب قریب یونانیوں میں بھی مشہور تھے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے مطابق شمال مشرقی علاقے کا بڑا حصہ اب منگولیا کہلاتا ہے، یہ حصہ یاجوج کا مسکن بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن منگول لفظ کی ابتدائی شکل کیا تھی؟ اس کے لیے جب ہم چین کے تاریخی مصادر کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ قدیم نام "موگ" تھا۔ یقیناً "یہی موگ ہے جو چھ سو برس قبل مسیح میں یونانیوں میں میگ اور مے گاگ پکارا جاتا ہو گا اور یہی عبرانی میں ماجوج ہو گیا (کتاب مذکور، ص ۳۲۱)۔ چین کی تاریخ میں ہمیں اس علاقے کے ایک اور قبیلے کا ذکر بھی ملتا ہے جو یواچی (Yuch-chi) کے نام سے پکارا جاتا تھا، جس نے مختلف قوموں کے مخارج و تلفظ کی کوئی ایسی شکل اختیار کر لی تھی کہ عبرانی میں یاجوج ہو گیا (کتاب مذکور، ۳۲۳)۔ مولانا آزاد کے محولہ بالا بیان میں حقائق سے زیادہ نظریے کو دخل ہے۔

ب۔ قرآن کریم میں یاجوج و ماجوج کا بیان: سورۂ کہف میں ذوالقرنین کے حالات بیان کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ جب ذوالقرنین اپنی ایک شمالی مہم کے دوران میں دو دیواروں (پہاڑوں) کے درمیان پہنچا تو وہاں اسے ایسی قوم ملی جس کی زبان ناقابل فہم تھی، تاہم جب ترجمان کے ذریعے گفتگو ہوئی تو انھوں نے عرض کیا ہمارے ہمسائے یاجوج و ماجوج بہت فساد پھیلاتے ہیں، لہٰذا آپ ہمارے اور ان کے درمیان ایک دیوار بنا دیں۔ {۱۸ [الکہف]: ۹۴)، یہ دیوار اتنی بلند تھی کہ مذکورہ قوم کو اس پر چڑھنے کی ہمت نہ ہو سکتی تھی۔ اس طرح یاجوج ماجوج کلیۃ نہ سہی وقتی طور پر دب گیا، (۱۸ [الکہف]: ۹۹) دوسرا مقام جہاں اس قوم کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ سورۃ الانبیاء میں ہے جہاں فرمایا۔ "یہاں تک کہ یاجوج و ماجوج کی راہ کھل جائے گی اور وہ ہر بلندی سے دوڑتے ہوئے اتریں گے۔ قرآن حکیم کے مجمل بیان کی بعض احادیث سے یوں تشریح ہوتی ہے کہ حضورؐ نے ان کے خروج کو ان علامات میں سے قرار دیا ہے، جن کا ظہور قبل از قیامت ہونا متحقق ہے۔ پھر ان کے خروج سے آپؐ نے قوموں اور ملکوں کے ہلاک ہونے کا بھی عندیہ ظاہر کیا ہے، (احمد بن حنبل: مسند، ۲: ۲۲۸)، مجموعی طور پر احادیث اور قرآن پر نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مذکورہ بالا خروج قیامت سے پہلے ہو گا۔ قیامت کے بالکل قریب ہونا نصوص قرآنیہ سے ثابت نہیں ہے، (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۵: ۶۳۲ ببعد)۔

تفسیر ابن جریر طبری میں متعدد صحابہؓ اور تابعین کی مرفوع اور منقطع روایتیں خروج یاجوج و ماجوج کی نسبت ملتی ہیں۔ جن میں اسے فتنے کی مزید تفصیلات ہیں، لیکن یہ تمام روایات ایسے راویوں سے منقول ہیں جو مستند محدثین کے زمرے میں شامل نہیں، بلکہ اکثر

مجہول الحال ہیں، ان میں سے بیشتر روایات اسرائیلیات میں سے ہیں۔

۳۔ سد ذوالقرنین کا محل وقوع: تاریخی طور پر یہ امر ثابت ہے کہ شمالی علاقوں میں بسنے والی اقوام جنوبی علاقوں کی طرف تخت و تاراج کرتی رہتی تھیں اور مختلف زمانوں میں ان کے متعدد خروج ہوے (دیکھیے ترجمان القرآن، ۳: ۴۲ تا ۴۳)۔ ان کے متوقع حملوں سے محفوظ رہنے کے لیے ان علاقوں میں مختلف دیواریں تعمیر کی گئیں، جن میں سے حسب ذیل نا قابل ذکر ہیں: (۱) دیوار چین: یہ دیوار ابن عمن میں سب سے زیادہ مشہور اور سب سے زیادہ لمبی ہے، جس کا بانی مہانی منفور چین کو قرار دیا جاتا ہے (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۵: ۶۳۹؛ محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن)؛ (۲) سد دربند یا باب الابواب: داغستان میں دربند ایک مشہور روسی شہر ہے، جو بحر خزر کے غربی کنارے پر واقع ہے۔ اس کو دربند نوشیرواں بھی کہتے ہیں اور اسی کی جغرافیائی اہمیت کے پیش نظر اسے باب الابواب کے نام سے بھی پکارتے ہیں۔ یہاں بھی قدیم زمانے سے ایک سد موجود تھی (البستانی: دائرۃ المعارف، ج ۷، بذیل مادہ)؛ (۳) سد درہ داریال: مذکورہ باب الابواب سے مغربی جانب کاکیشیا کے بلند حصوں میں دو بلند پہاڑوں کے درمیان ایک درہ داریال (Daria) کے نام سے معروف ہے۔ موجودہ نقشوں میں اس کا محل وقوع قفقاز کا کیشیا (Vladi Kuks) اور تفلس کے درمیان دکھایا جاتا ہے۔ یہاں بھی ایک قدیم زمانے سے سد ملتی ہے، تاہم اس کے بانی کا نام غیر معلوم ہے۔ یاقوت الحموی کے مطابق یہ دیوار تانبا پگھلا کر بنائی گئی ہے (معجم البلدان، ۸: ۹)۔ یہ دیوار آہنی دروازہ کے نام سے معروف ہے۔ ان مذکورہ دیواروں سے سد ذوالقرنین کون سی ہے؟ قدیم لوگ سد دربند کو اس کا مصداق قرار دیتے تھے، مگر زمانہ حال کے مسلم محققین کے نزدیک اس کا مصداق سد داریال ہے (انور شاہ کشمیری: الاسلام، ص ۲۹۷؛ معارف القرآن، ۵: ۶۳۱)۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے متعدد قدیم و جدید حوالوں اور دیگر تاریخی قرائن سے ثابت کیا ہے کہ اس دیوار کا بانی ذوالقرنین (سائرس) تھا (ترجمان القرآن، ۳: ۳۲۹) اور یہی دیوار مذکورہ قرآنی سد کا مصداق ہے۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

یافث: (بائبل میں Japheth)، قرآن مجید میں یہ نام مذکور نہیں، البتہ تفسیروں اور قصص الانبیاء میں حضرت نوحؑ کے بیٹوں سام، حام اور یافث کا ذکر آتا ہے (الطبری، ۱: ۲۲۲، بذیل یافث)۔ بائبل میں ان کے متعلق دور ازکار روایات ملتی ہیں۔ بقول الکسائی حضرت نوحؑ نے بشارت دی تھی کہ سام کی اولاد میں سے نبی ہوں گے، یافث کی اولاد سے بادشاہ اور سورما، مگر حام کی اولاد سے سیاہ غلام پیدا ہوں گے۔ حام کی اولاد کے رشتے ناطے یافث کی اولاد سے ہونے لگے۔ اس طرح کوش بن حام سے حبش، ہند اور سند پیدا ہوے۔ قبطی بھی یافث کی کسی اولاد سے قوط بن حام کی زوجیت سے پیدا ہوے ہیں۔ حضرت نوحؑ نے روے زمین کو اپنے تین بیٹوں میں تقسیم کیا تو یافث کو فیسون (Pishon) کا علاقہ ملا۔ یافث کو بالخصوص یاجوج و ماجوج اور کبھی ترکوں اور خزر کا اور صقالبہ و بلاد سقلیہ کا جد اعلیٰ سمجھا جاتا ہے۔ ایرانیوں اور رومیوں کا سلسلہ نسب کبھی سام تک اور کبھی یافث تک پہنچایا جاتا ہے، مثلاً کورش (Cyrus) کو، جس نے بخت نصر کے پوتے بلشزر (Belshazzar) کو تہ تیغ کیا تھا، نیز ساسانی بادشاہ یزدگرد کو یافث ہی کی اولاد بتایا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ عربوں کا جد اعلیٰ سام ہے، روم (یا یاجوج و ماجوج) کا یافث اور سوڈان کا حام۔ سامی روایات میں سام ہی کو ترجیح دی جاتی ہے، لیکن یافث کو بھی برے الفاظ میں یاد نہیں کیا جاتا۔ علاوہ ازیں بہتر زبانیں اس طرح تقسیم کی گئی ہیں: سام ۱۸، حام ۱۸ اور یافث ۳۶، القصہ یافث حضرت نوحؑ کا برکت یافتہ بیٹا ہے یہ سب اسرائیلیات میں، قرآن مجید اور احادیث میں نہ تو اولاد نوحؑ کی تفصیل دی گئی ہے اور نہ یہ مذکور ہے کہ ان کے بعد تمام دنیا ان کی اولاد ہے، بلکہ متعدد اشارات ایسے ہیں، جو اس نظریے کی تردید کرتے ہیں [رک بہ نوحؑ]

ماخذ: (۱) الطبری، طبع دخویہ، ص ۲۱ تا ۲۲۵؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۳۸؛ (۳) الکسائی: قصص الانبیاء، طبع Eisenberg، ۹۹ تا ۱۰۲؛ نیز رک بہ (۱) نوحؑ؛ (۲) سام۔

○

یَتِیْم: (ع، ج: یتامٰی، ایتام و یتمہ)، مادہ ی ت م کا لغوی استعمال اکیلے رہ جانے یا غفلت برتنے کے معنوں میں ہوتا ہے۔ اس بنا پر یتیم (اسم صفت) کے معنی یا تو تنہا رہ جانے والے فرد کے ہیں یا ایسے شخص کے جس کی طرف سے غفلت برتی جائے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اصطلاحاً یتیم اور لڑکے یا لڑکی کو کہا جاتا ہے جو

بچپن میں باپ کے سایۂ عاطفت سے محروم ہو جائے، جبکہ ماں کی ممتا سے محروم ہونے والے بچے کو عجی کہا جاتا ہے (حوالۂ مذکور؛ تاج العروس، بذیل مادہ)۔ عام طور پر یتیمی بلوغ کے بعد ختم ہو جاتی ہے، (ابو داؤد، ۳: ۲۹۳، حدیث ۲۸۷۳)، اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ بالغ افراد پر اس کا اطلاق مجازی ہوتا ہے نہ کہ حقیقی (لسان العرب، بذیل مادہ، مجازی استعمال کے لیے دیکھیے مسند احمد بن حنبل، ۵: ۳۳ و ۳: ۳۴، ۳۰، ۲۵۹ وغیرہ؛ ابو داؤد: سنن، کتاب النکاح، ۲۳، ۲۵)۔

اسلام کو اپنے ابتدائی ایام میں معاشرے کے جن سنگین مسائل کو حل کرنے کی طرف متوجہ ہونا پڑا ان میں ایسے یتیم بچوں کا مسئلہ سرفہرست تھا جنھیں ابتداے زندگی میں ہی سایۂ پدری سے محروم ہونا پڑا تھا۔ ایسے بچوں کو اپنے دیگر رشتہ داروں کی طرف سے بدسلوکی اور جور و ستم کا نشانہ بنایا جاتا تھا، جو عموماً دو طرح کا ہوتا تھا: (۱) پدری میراث سے محرومی؛ (۲) سلوک میں بے مروتی اور بے اعتنائی۔ اسلام نے اس کا حسب ذیل حل پیش کیا:

(۱) عدم ظلم: اس ضمن میں پہلا حکم یتیم کے وارثوں کو یہ دیا گیا کہ یتیموں پر ظلم اور زیادتی نہ کی جائے۔ ابتدائی مکی دور میں یہ حکم زیادہ تر اخلاقی صورت میں ملتا ہے، مثلاً (۹۳ [الضحی]: ۹)، اسی طرح یتیم سے بدسلوکی پر اظہار عتاب کیا گیا ہے (۱۰۷ [الماعون]: ۲) وغیرہ، تاہم مدنی زندگی کے اوائل ہی میں وراثت کے احکام نازل ہوئے جن میں متروکہ جائداد میں سے یتیم بچوں اور ان کے عزیزوں کے حصوں کی پوری طرح تفصیل بیان کر دی گئی اور پھر اس پس منظر میں یتیموں پر ظلم کی تمام صورتوں کی صاف صاف ممانعت کی گئی ہے۔

۲۔ صدقات میں یتیم کا حق: لیکن معاشرے کے ایسے بچوں کو صرف ان کی جائداد کے سہارے کھڑا نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ایسے بچوں کی نگہداشت، ان کے ساتھ بھلائی اور نیک سلوک کرنا بھی معاشرے کا من حیث المجموع فریضہ ہے، جسے قرآن مجید میں یہ کہ کر مزید تاکید کی گئی ہے کہ "اور ایسے لوگوں کو ڈرنا چاہیے (جو ایسی حالت میں ہوں کہ) اپنے بعد ننھے ننھے بچے چھوڑ جائیں اور ان کو ان کی نسبت اندیشہ ہو کہ ان کے مرنے کے بعد ان کا کیا حال ہو گا" (۴ [النساء]: ۹)۔ بالفاظ دیگر کوئی خاندان بھی اس قسم کے حالات سے بچا نہیں رہ سکتا، لہٰذا ایسے بچوں کی نسبت معاشرے کا مجموعی رویہ ہمدردانہ ہونا چاہیے اور نیکی اور سلوک میں ان کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیے، گویا معاشرے کی اجتماعی بہبود میں ان کو مقدم رکھنا ضروری ہے۔ اس ضمن میں حسب ذیل امور میں ان کا خاص استحقاق بیان ہوا ہے:

(ا) یکے از مصارف صدقات واجبہ: صدقات واجبہ، مثلاً زکوٰۃ، عشر، خمس اور نذر وغیرہ کے مصارف میں ضرورت مند یتیم بچے بھی شامل ہیں، چنانچہ آٹھ مصارف زکوٰۃ میں سے مساکین اور فقراء [رک بہ فقیر] مسکین کے تحت ان کو بھی شامل سمجھا گیا ہے (دیکھیے ۹ [التوبۃ]: ۶۰)۔ علاوہ ازیں مال غنیمت (۵۹ [الحشر]: ۷)، خمس اور فے (۸ [الانفال]: ۴۱) میں بھی صراحۃً یتیموں کو مستحق ٹھہرایا گیا ہے۔

(ب) صدقات نافلہ کا استحقاق: لازمی صدقات کے ساتھ قرآن مجید میں جہاں بھی نفلی صدقات کا ذکر آیا ہے، جسے "ایتاے مال" یا "انفاق" کی وسیع اصطلاحوں کے ذریعے بیان کیا گیا ہے، ان کے خاص خاص مصارف میں بھی یتیموں کا نام سرفہرست ہے (مثلاً ۲ [البقرۃ]: ۱۷۷، ۲۱۵)، بعض مقامات پر یتیموں کے کھانا کھلانے کو حصول جنت کا سبب قرار دیا گیا ہے (۷۶ [الدھر]: ۸)۔

(ب) احسان و مروت کا حکم: اس مالی استحقاق کے علاوہ یتیم بچے حسن و سلوک اور ہمدردانہ رویے کے بھی پوری طرح مستحق ہیں۔ ان کے خصوصی استحقاق کا سبب یہ ہے کہ سب سے بڑا بہی خواہ (یعنی والد) اب موجود نہیں ہے، لہٰذا ان کا خصوصی خیال رکھنے کی اشد ضرورت ہے۔ (دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۸۳؛ ۴ [النساء]: ۳۶)۔ دونوں مقامات پر "احسان" کرنے کا حکم ہے، جس سے مراد اپنے رویے، اپنی گفتگو اور سلوک میں ان کی بہبود کو مدنظر رکھنا ہے۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اپنا طرز عمل بھی یہی تھا کہ آپ یتیم بچوں کے ساتھ خصوصی شفقت اور محبت کا سلوک فرماتے اور آپ ان کی آباد کاری کے لیے خصوصی اہتمام فرماتے تھے۔ باندیوں کی تقسیم کے موقع پر آپ کی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ کو محروم رکھنا اور یتامیٰ بدر کے گھروں کو آباد کرنا اس کی واضح مثال ہے (ابو داؤد، ۳: ۲۱۵، حدیث ۵۰۲۶؛ ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ترجمہ ام حکیم)۔

اسلام نے یتیم بچوں اور بچیوں کو معاشرے کا ایک فعال حصہ بنانے کے لیے جو ہدایات دی ہیں وہ دنیا کے کسی اور مذہب میں نظر نہیں آتیں۔ ان کا مقصد یتیم بچوں کو زندگی کی دوڑ میں برابر کا شریک کرنا ہے تاکہ وہ معاشرے میں مفید کردار ادا کر سکیں۔ نیز رک بہ

مسکین، فقیر، صدقۃ، زکوٰۃ وغیرہ ۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید، بمدد اشاریہ، محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (۲) احادیث، بمدد اشاریہ A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ؛ (۳) کتب تفسیر (بذیل آیات مذکورہ)، کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنہ، وغیرہ، و کتب فقہ، متعلقہ ابواب۔

○

یحییٰؑ : یہ نبی قرآن حکیم میں نمایاں طور پر بیان ہوئے ہیں۔ ایک جگہ ان کا ذکر حضرت عیسیٰؑ، حضرت الیاسؑ اور دوسرے پیغمبروں کے ساتھ صالحین میں بھی کیا گیا ہے، جو خدا کی وحدانیت کے لیے دلیل کا کام دیتے ہیں (۶ [الانعام]: ۸۴)۔ ان کی معجزانہ ولادت کی سرگزشت دو دفعہ دی گئی ہے (۳ [آل عمران]: ۳۸ تا ۴۱ و ۱۹ [مریم]: ۱ تا ۱۵)۔ حضرت یحییٰؑ کے والد حضرت زکریاؑ اولاد سے محروم تھے۔ ایک مرتبہ حضرت مریمؑ کے پاس بے موسم پھل دیکھے تو اللہ تعالیٰ سے نیک اولاد عطا کیے جانے کی دعا مانگی، جو فوراً قبول ہوئی اور حضرت یحییٰؑ کی ولادت ہو گئی۔

حضرت یحییٰؑ کے قصے کی خصوصیات مختلف عرب مصنفین کے ہاں مختلف ہیں۔ الطبری کے بقول وہ پہلے شخص تھے جو حضرت عیسیٰؑ پر ایمان لائے۔ اس کے نزدیک وہ حضرت عیسیٰؑ کے بعد تک زندہ رہے اور انھیں ہیرودیاس (Herodias) کی درخواست پر قتل کیا گیا، جو ہیرود (Herod) کی بھتیجی یا اس کی بیوی کی بیٹی تھی۔ وجہ یہ کہ حضرت یحییٰؑ نے بادشاہ کی ہیرودیاس کے ساتھ شادی سے اختلاف کیا تھا۔

حضرت یحییٰؑ کی شہادت کے متعلق بعض عجیب و غریب اسرائیلیات مشہور ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی کوئی اصل نہیں (حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، ۴: ۳۷۱ و ۳۷۲ ببعد)۔

البیرونی شامی تقویم کے تہواروں میں ماہ آب کی ۲۹ تاریخ کو حضرت یحییٰؑ کے سر کاٹے کا ذکر کرتا ہے۔

آج بھی دمشق کی بڑی مسجد میں ایک قبر کو حضرت یحییٰؑ کا مزار بتایا جاتا ہے، جہاں ابن بطوطہ نے حضرت زکریاؑ کی قبر ہونے کا بھی ذکر کیا ہے۔

قرآن حکیم میں حضرت یحییٰؑ کے کردار اور ان کی تصویر کا عکس بڑا ہی روشن اور واضح ہے۔ یہاں انھیں انبیا علیہم السلام میں سے شمار کیا گیا ہے اور دعوت و تبلیغ کی ذمہ داریوں کو ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ لیکن اہل کتاب بالخصوص نصاریٰ حضرت یحییٰؑ کو صرف حضرت عیسیٰؑ کی راہ ہموار کرنے والا یا ان کو اصطباغ دینے والے کے طور پر مانتے ہیں۔ اسی لیے عیسائی انھیں John the Baptist اصطباغ دینے والا یوحنا کہتے ہیں، جس سے ان کی حیثیت ایک ضمنی اور طفیلی نبی کی ہو جاتی ہے۔ انھوں نے دعوت و تبلیغ کا جو فریضہ انجام دیا تھا اور جس طرح یہودیوں کی اصلاح کے کام کا آغاز کیا تھا اس کا اندازہ ان کے ماننے والے "فرقہ ماندیہ" (Mandeans) کے وجود سے بخوبی ہو سکتا ہے نیز [رک بہ زکریاؑ]

مآخذ : (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۲) المسعودی: مروج، طبع Barbier de Meynard بمدد اشاریہ؛ (۳) البیرونی: الآثار، طبع زخاؤ، ص ۲۱۷، ۳۰۰۔

○

یزیدی : (یزیدیہ)، ایک کرد قبیلے اور اس کے مذہب کا نام۔ یہ لوگ ایران، عراق، شام اور سوویٹ ارمینیا کے بعض علاقوں میں آباد ہیں اور ان میں سے کچھ خانہ بدوش بھی ہیں۔ ان کی کل تعداد ایک لاکھ کے لگ بھگ ہے۔ ان کا ایک منظم معاشرہ ہے، جس کے یزیدی امور کا سربراہ آتابائے الیہ کہلاتا ہے اور دینی امور کا میر شیخان۔ وہ یزیدی نام کو عصر حاضر کی اصطلاح سمجھتے ہیں، جسے یزید بن معاویہؓ یا یزید بن انیسہ سے منسوب کرنا صحیح نہیں۔ غالباً یہ لفظ جدید فارسی کے کلمہ ایزد، اوستا کے یزاتہ، پہلوی کے یزد اور سنسکرت کے یجتا سے ماخوذ ہے، اس لیے وہ اپنے آپ کو ازدی یا ایزیدی کہتے ہیں، جس کا مطلب ہے پرستاران ایزد۔

یزیدی خوش شکل، درازمو، خوددار، آزادی پسند اور جسمانی طور پر کافی مضبوط ہوتے ہیں۔ ان کے گھنے بالوں کی وجہ سے ترک انھیں صاچلی کرد (بالوں والے کرد) اور ہسترز بیتلی (وحشت بروتی) کہتے تھے، کیوں کہ ان کے لبوں، ابروؤں، نتھنوں اور کانوں پر بال اگ آتے ہیں۔ گزشتہ عہد میں وہ خوفناک باغی اور رہزن ہوا کرتے تھے اور اپنے ہمسایوں کی یلغاروں کا مردانہ وار مقابلہ کرتے تھے۔ ان کے دشمن بھی ان کے ایفائے عہد اور وفاداری کے قائل تھے۔ یزیدی بڑے محنتی کسان اور گلہ بان ہیں اور مستعدی میں اپنے پڑوسیوں سے

برتر ہیں۔ ان کی قبائلی تنظیم کے لیے دیکھیے Jegiazerow: Kratkij entograficesku Jocerk Kurdow در Zapiski، ج ۱۳، تفلس ۱۸۹۱ء).

یزیدی زبان کردی ہے، لیکن اس کی کئی ایک بولیاں ہیں، جن میں باہمی اختلافات اتنے زیادہ ہیں کہ فریقین کو ابلاغ کے لیے کسی اور زبان کا سہارا لینا پڑتا ہے، مثلاً ارارات اور بایزید کردوں سے ملاقات کے وقت گوگ چای یزیدی ترک بولتے ہیں اور سنجار کے یزیدی عربی بولتے ہیں، اس لیے اس مفروضے کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا کہ بعض یزیدی روایات کے مطابق بابل سے نقل مکانی کر کے آئے تھے۔

ان کا مذہب رسوم و عقائد کا ملغوبہ ہے، جس کی ابتدا اور ارتقا کا مسئلہ ابھی تک محتاج تحقیق ہے۔ اس میں مشرکانہ رواج (سورج اور چاند کی پرستش کو چھوڑ کر)، ایرانی زرتشتی عقائد (ثنویت کی صدائے بازگشت)؛ مانویت (ایرانیوں کا باطنی علم)، یہودی عقائد (بعض اشیائے خورد و نوش کی حرمت)، خصوصاً نسطوری رسوم (اصطباغ، عشائے ربانی، شراب نوشی، شادی بیاہ کے موقع پر گرجا میں جانا)، اسلامی عقائد (ختنہ، روزہ رکھنا، قربانی، حج، قبروں پر اسلامی کتبے)، صوفی و رافضی خصائص (تقیہ، وجد، احترام اولیا)، سبائی عقیدے (تناسخ ارواح) اور شامانیہ طریقے (تدفین، تعبیر خواب اور رقص) وغیرہ سب شامل ہیں۔

عبادات میں بول چال کی زبان ہی استعمال کی جاتی ہے، لیکن ان کی ہر دو مذہبی کتابوں (کتاب الجلوۃ یعنی الہامات کی کتاب اور مصحف رش یعنی سیاہ کتاب) کا متن عربی ہے، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ آفرینش کائنات سے پہلے موجود تھیں۔ ان کے علاوہ شیخ عدی رک بہ عدی کی مدح میں اسی ابیات پر مشتمل قصیدہ بھی بڑے احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

یزیدی مذہب، بقول Spiro مانویت کا جانشین ہے، جس کے ارتقا میں اشوری، ایرانی، مسیحی اور اسلامی عقائد بڑا حصہ لیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نظام عقائد کے بعض ابتدائی معبودوں کو یکسر نظرانداز کر دیا گیا ہے اور اس کی جگہ خدا اور ملک طاؤس کی شخصیت نے لے لی ہے۔ خدا صرف دنیا کا پیدا کرنے والا ہے، اس کا محافظ و نگہبان نہیں۔ وہ کائنات سے بے تعلق ہے۔ مشیت الٰہی کا عملی اور انتظامی آلہ ملک طاؤس ہے، جس کے ساتھ شیخ عدی نے "جو تناسخ کے ذریعے الوہیت تک پہنچ چکا ہے، یکجائی حاصل کر لی ہے۔ ملک طاؤس بدل ذات الٰہی اور ذات حق کا عملی پہلو ہے۔ وہ خدا کے ساتھ واصل ہے۔ اس طرح یزیدیت توحید کی قائل اور مؤید نہیں رہتی، بلکہ اس کی رو سے خدا اور انسان کے مابین وسیلہ قائم کرنے کے لیے کچھ الوہی اور نیم الوہی ہستیوں کا ماننا لازم آتا ہے۔ ملک طاؤس بدی کا معتقد نہیں، بلکہ بدی کا قطعی انکاری ہے۔ وہ خدائی تدبیر کا جزو لاینفک ہے اور بدی کی اضافی اور فاعلی کیفیات کے مناسب تصور میں اس کی موجودگی لابدی سمجھی جاتی ہے۔ یزیدی مذہب شیطان پرستی کا حامی نہیں، بلکہ ملک طاؤس ایک ایسا فرشتہ ہے جو معتوب ہو گیا تھا، لیکن توبہ سے دوبارہ خدا کا مقبول بن چکا ہے۔ یزیدی شیطان پر، دوزخ پر یا عقوبت دوزخ پر ایمان نہیں رکھتے۔ یزیدی مذہب کا نموی اظہار طاؤسوں کے کانسی یا لوہے کے مجسموں میں ملتا ہے، جنہیں سنجق کہتے ہیں۔ یہ اکثر بھدی صورتوں میں، لیکن بعض اوقات بہت خوبصورت ایرانی فنکاری کا نمونہ ہوتے ہیں۔ ان کے نام ایسے افراد کے ناموں پر رکھے گئے ہیں جنھوں نے تناسخ کے ذریعے الوہیت کا درجہ حاصل کر لیا ہے، مثلاً داؤد، شیخ شمس الدین، یزید (بن معاویہ)، شیخ عدی، شیخ حسن البصری، منصور الحلاج۔ یزیدیوں کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ان کی نسل دیگر اولاد آدم سے مختلف طریق پر وجود میں آئی، اسی لیے وہ اپنے آپ کو دوسرے انسانوں سے مکمل طور پر الگ تھلگ سمجھتے ہیں، چنانچہ کوئی شخص یزیدی نہیں بن سکتا جب تک وہ پیدائشی یزیدی نہ ہو۔ ایک یزیدی کے لیے سب سے خوفناک سزا یہ ہے کہ اسے قوم اور برادری سے خارج کر دیا جائے، کیونکہ اس سے اس کی روح کی قسمت کا بھی فیصلہ ہو جاتا ہے۔ (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے آآ، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ)۔

مآخذ: Turkish Reader، قسطنطنیہ ۱۹۰۰ء؛ (۲) Mark Sykes: Journeys in North Mesopotamia، در G. J.، ج ۳۰، لندن ۱۹۱۵ء؛ (۳) وہی مصنف: The Caliph's Last Heritage، لندن ۱۹۱۵ء؛ (۴) Isya Joseph: Yezidi Texts، در The American Journal of Semitic Languages، ج ۳۵، ۱۹۰۷ء وغیرہ۔

○

یعقوب : (علیہ السلام) حضرت اسحاق علیہ السلام [رک بآں] کے بیٹے، حضرت ابراہیم علیہ السلام [رک بآں] کے پوتے اور بنی اسرائیل کے بانی۔

جب حضرت اسحٰقؑ کی عمر چالیس سال کی ہوئی تو انھوں نے ایک آرامی خاتون رفقہ (Rohekah) یا بقول الکسائی (ص ۱۵۳) ربابا بنت بتوئیل سے شادی کر لی (البدایۃ، ۱: ۱۹۳؛ الطبری، ۱: ۳۵۴؛ تکوین، ۲۵: ۱۹ تا ۲۱)۔ ان کی یہ زوجہ بانجھ نکلیں، جس کی بنا پر بیس سال کا عرصہ گزر جانے کے باوجود ان کے ہاں کوئی اولاد نہ ہوئی، چنانچہ حضرت اسحٰقؑ نے اللہ تعالیٰ سے دعا مانگی اور جلد ہی اس کی قبولیت کے آثار ظاہر ہونے لگے۔ مقررہ مدت گزرنے کے بعد دو توام بچے پیدا ہوے۔ ان میں سے اول پیدا ہونے والے بچے کا نام عیسو (عیص، عیصو Esau) اور بعد میں تولد ہونے والے کا نام یعقوب رکھا گیا (الطبری، ۱: ۳۵۴)۔ قرآن کریم (۲۱ [الانبیاء]: ۷۲)، سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت یعقوبؑ کی ولادت حضرت ابراہیمؑ کی حیات طیبہ ہی میں ہوئی تھی، اسی بنا پر ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ ن۔ ف۔ ل) نے اس جگہ نافلہ کے معنی پوتے کے لیے ہیں۔

اپنے بھائی عیسو سے ناچاقی کے بعد حضرت یعقوب علیہ السلام کے لیے ترک وطن کرنا ناگزیر ہو گیا، چنانچہ وہ اپنی والدہ کے کہنے پر حاران (یا فدان) چلے گئے، جہاں ان کے ماموں لابان (Laban) کی سکونت تھی (الکسائی: قصص، ص ۱۵۳ ببعد)۔ ماموں نے ان کی خوب آؤ بھگت کی اور سات سال تک ان کے ہاں ٹھہر کر بکریاں چرانے کی شرط پر ان کا اپنی بڑی بیٹی لیہ (Leah) سے اور پھر اسی شرط پر اپنی چھوٹی بیٹی راحیل (Rachel) سے نکاح کر دیا۔ لیہ کے بطن سے حضرت یعقوب کے ہاں چھے بیٹے پیدا ہوے۔ ان کی وفات کے بعد (الکسائی، ص ۱۵۴) حضرت یعقوبؑ نے اس کی چھوٹی بہن راحیل سے نکاح کر لیا۔ ان سے دو لڑکے یوسف اور بنیامین پیدا ہوے۔ اس طرح حضرت یعقوب علیہ السلام کے کل بیٹوں کی تعداد تمام بیویوں وغیرہ سے بارہ ہے، جس سے بنی اسرائیل [رک بآں] کے مستقل بارہ خاندان نکلے، جن کا قرآن مجید میں متعدد جگہ ذکر ہے۔

حضرت یعقوب نے بیس سال اپنے ماموں کے پاس رہنے کے بعد جب اپنے وطن جانا چاہا تو ان کے ماموں نے ان کو بہت سا مال و دولت دے کر رخصت کیا، چنانچہ وہ فلسطین میں دوبارہ اپنے آبائی وطن میں لوٹ آئے (Encyclopaedia Brit.، بذیل مادہ)۔ اب ان کے اپنے بڑے بھائی عیسو سے، جو حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی بیٹی سے نکاح کر کے ان کے داماد بن چکے تھے، مصالحت ہو گئی تھی، چنانچہ انھوں نے کنعان میں سکونت اختیار کر لی۔ یہیں حضرت یوسفؑ [رک بآں] کے ساتھ ان کے بھائیوں نے بدسلوکی کی اور ان کو غلام بنا کر فروخت کر دیا۔ اس کے نتیجے میں حضرت یوسفؑ مصر پہنچے اور فضل خداوندی سے عزیز مصر بن گئے۔ بعد ازاں حضرت یوسفؑ نے یہیں اپنے بھائیوں اور والدین کو بلا بھیجا۔ قیام مصر ہی کے دوران میں حضرت یعقوبؑ نے وفات پائی اور وہیں دفن کیے گئے۔

قرآن کریم میں حضرت یعقوب علیہ السلام کا ذکر ان برگزیدہ انبیاء میں کیا گیا ہے جو اللہ کی بارگاہ میں بطور خاص مقرب تھے اور ان پر صحائف نازل ہوے اس بنا پر ان کو بارگاہ خداوندی سے اسرائیل (اسرا: عبد، ایل: اللہ) کا لقب ملا اور ان کی اولاد بنو اسرائیل کہلائی، تاہم قرآن مجید میں ان کا ان مجمل یا ضمنی ذکر [رک بہ یوسف] کے علاوہ بہت کم تذکرہ کیا گیا ہے۔ قرآن مجید (۱۲ [یوسف]: ۳۸) سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ مستقل شریعت پر عمل پیرا تھے، جو شریعت ابراہیمی تھی اور انھوں نے لڑکوں کو اس کی دعوت بھی دی۔ غالباً ان کو اہل کنعان کی طرف مبعوث کیا گیا تھا۔ اسلامی ادب میں ان کا ذکر ایک غم زدہ، مبتلاے مصیبت اور انتہائی صابر و شاکر نبیؑ کے طور پر تمثیلی پیرائے میں کثرت سے ملتا ہے۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید، بمدد اشاریہ معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (۲) کتب تفسیر و قصص قرآنیہ؛ (۳) ابن کثیر: البدایۃ و النہایۃ، ۱: ۱۹۳ تا ۲۱۹، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۴) عہد نامہ قدیم، تکوین، باب ۲۵ تا ۵۰؛ (۵) Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ Jacob؛ (۶) Hebrew Encyclopaedia، بذیل مادہ Jacob؛ (۷) Eisenberg: Abraham rider arab legende، ۱۹۱۲ء

* * *

یوسفؑ بن یعقوبؑ : (بائبل) قرآن مجید میں مذکور بنی اسرائیل کے جلیل القدر نبی اور اسی نام کی ایک ہردلعزیز داستان کے مرکزی کردار۔ یوں تو قرآن مجید میں ان کا ذکر دو اور سورتوں (۶ [الانعام]: ۸۴؛ ۴۰ [المومن]: ۳۴) میں بھی آتا ہے، مگر ان کا

خصوصی ذکر سورۂ یوسف [۱۲ک ۱۲] میں بالتفصیل کیا گیا ہے۔ ان کے اس قصے کو احسن القصص، یعنی پیرایۂ بیان کے لحاظ سے بہترین قصہ قرار دیا گیا ہے اور قرآن مجید نے اپنی معجزانہ فصاحت و بلاغت کے ذریعے اس واقعے میں مضمر عبرت اور بصیرت کے پہلوؤں کو نمایاں کیا ہے۔ حضرت یوسفؑ حضرت یعقوبؑ کی چوتھی بیوی راحیل (بنت لابن) سے پہلی اور مجموعی طور پر (بیٹی سمیت) بارہویں اولاد تھے۔ ان کی پیدائش کا زمانہ تخمیناً ۱۹۱۷ ق م اور وفات کا ۱۸۱۷ ق م بتایا جاتا ہے۔ (محمد جمیل: انبیاے قرآن، ۱: ۳۰۲ تا ۳۰۳)۔ ان کی پیدائش کے وقت حضرت یعقوبؑ کی عمر ۷۳ سال تھی۔ تورات (پیدائش ۳۰/ ۲۴) کے مطابق حضرت یعقوبؑ نے نومولود کا نام "یوسف" اس لیے رکھا کہ خداوند مجھ کو ایک اور بیٹا بخش دے۔ بنا بریں عبرانی زبان میں "یوسف" کے معنی اضافہ و برکت کے ہیں (دیکھیے The Jewish Encyclopaedia، ۷: ۲۴۶ تا ۲۴۷)؛ چنانچہ حضرت یوسفؑ کے بعد ان کے ایک اور بھائی بنیامین کی ولادت ہوئی۔

حضرت یعقوبؑ چونکہ حضرت یعقوبؑ کے بڑھاپے کی اولاد تھے اور پھر آئندہ نبی بھی بننے والے تھے، نیز وہ اپنے تمام بھائیوں کی نسبت زیادہ حسین و جمیل اور ذہین و فطین تھے، اس لیے حضرت یعقوبؑ کو ان سے دوسرے بیٹوں کی بہ نسبت زیادہ محبت تھی اور اسی محبت و شفقت کے باعث وہ ہر وقت ان کو اپنے پاس رکھتے تھے، چنانچہ بھائیوں کو ان سے شدید حسد پیدا ہو گیا۔ ان ہی ایام میں حضرت یوسفؑ نے خواب میں گیارہ ستاروں اور سورج چاند کو اپنے سامنے جھکے ہوئے دیکھا۔ یہ خواب سنتے ہی حضرت یعقوبؑ سمجھ گئے کہ اللہ تعالیٰ حضرت یوسفؑ کے ذریعے ان کے خاندان پر اتمام نعمت فرمائے گا، مگر اس خیال سے کہ یہ خواب سن کر بھائیوں کو اور زیادہ حسد ہو گا، حضرت یعقوبؑ نے حضرت یوسفؑ کو تاکید فرمائی کہ وہ اپنا یہ خواب ہرگز اپنے بھائیوں کو نہ سنائیں۔ (۱۲ [یوسف]: ۴ تا ۵)

بہرحال اس خواب کے بعد ادھر والد کی محبت و شفقت میں اضافہ ہوا اور ادھر بھائیوں کے دلوں میں آتش حسد مزید تیز ہو گئی۔ انھوں نے حضرت یوسفؑ کو ٹھکانے لگانے کے بارے میں باہم مشورہ کیا اور روبن (Rauben) یا، بقول ابن کثیر روبیل (البدایہ والنہایہ، ۱: ۲۰۰ تا ۲۰۱) کے مشورے سے، جو سب سے بڑا تھا، ان کو کسی گہرے کنویں میں پھینکنے پر اتفاق کر لیا۔ انھوں نے اپنے والد سے کمسن یوسفؑ کو اپنے ساتھ صحرا میں لے جانے کی اجازت طلب کی۔ حضرت یعقوبؑ نے ان کے ساتھ جانے کی بمشکل اجازت دی (۱۲ [یوسف]: ۶ تا ۱۴)، جب بھائی حضرت یوسفؑ کو مقام دوتھن Douthan لے گئے تو وہاں ان کو اندھیرے کنویں میں پھینک دیا۔ سترہ سالہ یوسفؑ اس صورت حال سے سخت پریشان ہوئے، اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کو بذریعۂ وحی تسلی دی (آیت ۱۵)۔

برادران یوسفؑ رات گئے گھر واپس آئے اور اپنے والد سے کہا کہ یوسفؑ کو بھیڑیا کھا گیا ہے اور ان کی خون آلود قمیص بھی دکھائی، مگر حضرت یعقوبؑ قمیص کو صحیح اور سالم دیکھ کر سمجھ گئے کہ یہ سب ان کا فریب ہے (آیات ۱۶ تا ۱۹)۔ حضرت یوسفؑ کو جس اندھیرے کنویں میں پھینکا گیا تھا وہ ایک تجارتی شاہراہ پر واقع تھا۔ جب وہاں سے مدیانی تاجروں اور اسمٰعیلی عربوں پر مشتمل ایک قافلہ گزرا اور انھوں نے کنویں میں پانی نکالنے کے لیے ڈول ڈالا تو حضرت یوسفؑ برآمد ہو گئے اور انھوں نے انھیں ایک قیمتی شے سمجھ کر چھپا لیا۔ بعد میں حضرت یعقوبؑ کو مصر میں لا کر فروخت کر دیا گیا (نیز دیکھیے تورات: پیدائش ۳۷/ ۲۸، البدایہ والنہایہ، ۱: ۲۰۲)۔

مصر میں حضرت یوسفؑ کو عزیز مصر نے خرید لیا، جو مملکت مصر کا وزیر خزانہ تھا۔ عزیز مصر نے، جو بے اولاد تھا، حضرت یوسفؑ کو اپنے بیٹوں کی طرح پرورش کیا اور ہر طرح ان کا خیال رکھا۔ اسی کے گھر میں حضرت یوسفؑ سن رشد کو پہنچے۔ اس کے ساتھ ہی حضرت یوسفؑ، جو پیکر حسن و جمال تھے، کڑی آزمائشوں سے بھی گزرے۔ عزیز مصر کی بیوی بھی، جسے قرآن مجید میں امرأۃ العزیز کہا گیا ہے اور جو عرف عام میں تالمود کے دیے ہوئے نام زلیخا سے معروف ہے، حضرت یوسفؑ کے لیے سب سے کڑی آزمائش ثابت ہوئی۔ اس نے ایک دن موقع پا کر گھر کے دروازے بند کر لیے اور حضرت یوسفؑ کو اپنی مطلب برآری پر آمادہ کرنا چاہا، مگر حضرت یوسفؑ نے اپنے آپ کو جذبات کی رو میں بہنے سے روکا (آیات ۲۳، ۲۴)۔ جب اس سے بھی ان کی جان نہ چھوٹی تو وہ اپنی آبرو بچانے کے لیے بھاگ کھڑے ہوئے۔ زلیخا (زوجۂ عزیز مصر) نے انھیں پکڑنا چاہا تو پیچھے سے ان کی قمیص کا دامن پھٹ گیا۔ اسی حالت میں دونوں باہر آئے تو دیکھا کہ عزیز مصر باہر کھڑا ہے۔ اس پر زلیخا نے پینترا بدلا اور الٹا یوسفؑ پر الزام لگا دیا (آیہ ۲۵)۔ حضرت یوسفؑ نے اس کی

تردید کی، جب تحقیق کی گئی تو حضرت یوسفؑ کی پاک دامنی ثابت ہو گئی (آیات ۲۶ تا ۲۹)۔

اس واقعے کا جب مصر کے اونچے طبقے میں چرچا ہوا تو زلیخا کی رسوائی ہونے لگی، جس پر اس نے زنان مصر کی ایک مخصوص محفل منعقد کی اور تمام حاضر خواتین کو ہاتھوں میں پھل اور ان کو کاٹنے کے لیے چھریاں فراہم کیں۔ پھر اسی حالت میں یوسفؑ کو ان کے سامنے آنے کو کہا۔ حضرت یوسفؑ جوں ہی ان کے سامنے آئے تو انھوں نے بیساختگی میں پھلوں کے بجائے اپنی اپنی انگلیاں زخمی کر لیں اور ان کے حسن و جمال اور ان کی عفت و پاکدامنی کو دیکھ کر عش عش کر اٹھیں۔ اس موقع پر عزیز مصر کی بیوی نے دوبارہ دھمکی دی اور کہا کہ اگر یوسفؑ نے ان کی بات نہ مانی تو وہ قید کروا دیا جائیگا۔ چنانچہ عزیز مصر نے کچھ اپنی بیوی کے کہنے سے اور کچھ محض اپنی بدنامی کے خیال سے حضرت یوسفؑ کو زندان میں ڈال دیا (آیات ۳۰ تا ۳۵)۔

حضرت یوسفؑ جلد ہی اپنے حسن کردار کی بنا پر زندان میں ہر دلعزیز ہو گئے۔ توراۃ کے مطابق داروغہ زندان نے تمام قیدیوں کو ان کے سپرد کر دیا۔ اب وہی قید خانے کے اصل حاکم تھے (پیدائش ۲۱/۳۹ تا ۲۳)۔ یہیں ہم حضرت یوسفؑ کو پہلی مرتبہ تبلیغ و دعوت دیتے ہوئے پاتے ہیں۔ یہاں حضرت یوسفؑ نے دو قیدیوں کو جو ان کے خوابوں کی تعبیر بتائی وہ درست ثابت ہوئی۔ جس پر ایک قیدی نے ایک مدت کے بعد بادشاہ کو اس کے ایک خواب پر، پریشان دیکھا۔ تو یوسفؑ کا تذکرہ کر دیا۔ اس طرح یوسف علیہ السلام کو قید سے رہائی ملی۔

پھر جب بادشاہ نے حضرت یوسفؑ کے ساتھ بات چیت کی تو وہ ان کے علم و فضل سے بڑا متاثر ہوا اور انھیں اپنے پاس رہنے کو کہا۔ حضرت یوسفؑ نے بادشاہ کو اپنی خدمات پیش کرتے ہوئے فرمایا: "ملک کے خزانے میرے سپرد کر دیجئے، میں حفاظت کرنے والا ہوں اور علم بھی رکھتا ہوں" چنانچہ بادشاہ نے حضرت یوسفؑ کا فوری طور پر اس عہدے پر تقرر کر دیا (۱۲[یوسف]: ۴۵ تا ۵۵)۔

اب حضرت یوسفؑ نے حکمران بننے کے بعد آنے والے سالوں کے لیے غلہ ذخیرہ کرنے کا سلسلہ جاری رکھا، تاآنکہ قحط اور خشک سالی کے وہ بھیانک سات سال شروع ہو گئے جن کی بادشاہ مصر کے خواب میں نشان دہی کی گئی تھی، چنانچہ حضرت یوسفؑ نے غلے کی راشن بندی کر دی۔ شدہ شدہ یہ خبر کنعان میں حضرت یعقوبؑ کے پاس بھی پہنچی، جو ان دنوں غلے کی شدید قلت محسوس کر رہے تھے۔ انھوں نے اپنے بیٹوں کو غلہ لانے کے لیے مصر بھیجا۔ حضرت یوسفؑ نے انھیں پہچان لیا، ان کی خوب آؤ بھگت کی اور باتوں باتوں میں ان سے کہلوا لیا کہ ان کا ایک بھائی اور بھی ہے۔ حضرت یوسفؑ نے ان کو غلہ دے کر واپس بھیجا اور تاکید کی کہ آئندہ اپنے گیارہویں بھائی کو بھی ہمراہ لائیں۔ اس دوسرے سفر میں انھوں نے غلہ تو دیا مگر ایک تدبیر سے اپنے بھائی بنیامین کو اپنے پاس رکھ لیا (آیات ۴۸ تا ۷۷)۔

جب یہ خبر غمزدہ باپ کو پہنچی تو ان کا غم سے برا حال ہو گیا، مگر انھوں نے اس موقع پر بھی صبر جمیل کا مظاہرہ کیا (آیات ۷۸ تا ۸۷)۔ اب جو برادران یوسفؑ مصر گئے تو ان کا تمام دم خم ختم ہو چکا تھا۔ انھوں نے نہایت لجاجت کے لیے غلہ مانگا اور ان کے حال پر رحم کی درخواست کی۔ اس پر اذن خداوندی سے حضرت یوسفؑ نے خود کو ان پر ظاہر کر دیا اور اس موقع پر ان کے سر احساس ندامت سے جھک گئے مگر حضرت یوسفؑ نے کمال عفو کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان کو معاف فرما دیا (آیات ۸۸ تا ۹۲) اب حضرت یوسفؑ نے اپنی قمیص اتار کر ایک شخص کے حوالے کی تاکہ ان کے باپ کے چہرے پر ڈال دی جائے، جس سے ان کی بینائی عود کر آئے گی اور پھر ان کے تمام اہل خانہ کو مصر لانے کی ہدایت کی۔ اس ملاقات کے موقع پر حضرت یوسفؑ کے والد، والدہ اور گیارہ بھائیوں نے ان کے سامنے تعظیمی سجدہ کیا۔ اس پر حضرت یوسفؑ نے اپنے والد کو اپنا پرانا خواب یاد دلایا اور فرمایا کہ اس خواب کی یہی تعبیر ہے (آیت ۹۳ تا ۱۰۰) حضرت یوسفؑ آخر میں حسن خاتمہ کی دعا مانگتے ہیں۔ حسب روایت یہود انھوں نے ۱۱۰ سال کی عمر پاکر مصر ہی میں انتقال کیا اور وصیت کی کہ جب بنی اسرائیل یہاں سے ہجرت کر کے جائیں تو ان کے تابوت کو بھی اپنے ہمراہ لے جائیں (پیدائش، ۲۴/۵۰ تا ۲۵)، چنانچہ حضرت موسیٰؑ نے جب اس واقعے کے تقریباً چار سو برس بعد مصر سے ہجرت کی تو حضرت یوسفؑ کی نعش ان کے ہمراہ تھی۔ فی الوقت ان کا مزار نابلس میں بیان کیا جاتا ہے (دیکھیے *The Jewish Encyclopaedia*، ۷: ۲۴۶، جہاں ان کے مزار کی تصویر بھی دی گئی ہے)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

یُوشَع بن نون : جن کا نام بائبل میں Joshua یشوع بن نون ہے۔ قرآن کریم میں ان کا ذکر نام کے ساتھ نہیں ہے، مگر ان کی طرف حوالہ آیا ہے۔ جب حضرت موسیٰؑ اپنی قوم کو ارض مقدس لے جانا چاہتے تھے اور بنی اسرائیل جبارون (عمالقہ) سے لڑنے سے جی چراتے تھے تو صرف دو خدا ترس آدمیوں نے آپ کا ساتھ دیا تھا ۵ المآئدہ: ۲۱ تا ۲۵) یہ یوشع (یشوع) اور کالب (Caleb) ہیں۔ اسی طرح نوجوان خادم (قرآن: فتیٰ، بائبل: نعر، کتاب خروج، ۳۳: ۱۱)، کو حضرت موسیٰؑ ساتھ لے کر حضرت خضر سے ملنے گئے تھے اور جس کا نام قرآن مجید میں نہیں ہے (۱۸ [الکہف]: ۶۲ تا ۶۴)، وہ یوشع کے سوا کوئی اور نہیں۔

اسلامی قصے میں ایسی تفصیلات بھی ہیں جو بائبل میں نہیں۔ یہ فریضہ یوشعؑ کے سپرد کیا گیا کہ مصریوں کو صحیح دین قبول کرنے کی دعوت دیں۔ حضرت موسیٰؑ کی زندگی ہی میں یوشع نبوت سے سرفراز ہو جاتے ہیں۔ تاکہ حضرت موسیٰؑ کی زندگی کا خاتمہ اطمینان و سکون کے ساتھ ہو۔ عربی روایت اس بارے میں مختلف ہے کہ جبارون (عمالقہ) پر فتح موسیٰؑ کے زمانے میں ہوئی یا یوشع کے زمانے میں یوشع کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ فتح کے بعد یوشع نے چاہا کہ مال غنیمت جمع کر کے قربانی دیں، مگر اس کو جلانے کے لیے آسمانی آگ نہ آئی، کیونکہ کچھ بددیانتی ہوئی تھی۔ حضرت موسیٰؑ نے ہر قبیلے کے رئیس کو بلایا اور گنہگار کا ہاتھ مصافحے میں حضرت موسیٰؑ کے ہاتھ سے چمٹ کر رہ گیا۔ الکسائی نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت ہارونؑ کے لباس پر ہر قبیلے کی علامت موجود تھی۔ اس وقت گناہگار قبیلے کی علامت ٹیڑھی ہو گئی تھی۔ ایک بیل کا سر، جو سونے سے بنایا گیا تھا اور جواہرات اور موتیوں سے آراستہ تھا، گناہگار کے پاس ملا۔ اسے لے کر غنیمت میں شامل کر دیا گیا۔ اس وقت ایک آگ اتری، جس نے اس قربانی کو جلا دیا اور اس کے ساتھ بیل کا سر اور گنہگار یہودی بھی بھسم ہو گئے۔ چالیس دن تک یوشع اس قابل نہ ہوئے کہ دریائے اردن کو عبور کریں۔ انھوں نے دعا کی اور دریا کے دونوں کناروں کی پہاڑیاں پل بن گئیں، جس پر سے ان کی قوم گزر گئی (الکسائی)۔ چھ دن تک اریحا (Jericho) کا محاصرہ رہا اور ساتویں دن کرنا کی آواز پر اس کی دیواریں گر پڑیں۔ تاریخ طبری (۱: ۵۵۸) میں ایک روایت ہے کہ بادشاہ طالوت نے جس مرد کو بلا کر حاضر کیا تھا، اس سے مراد حضرت یوشع ہی ہیں، مگر یہ روایت کسی اور کے ہاں نہیں ملتی۔

ماخذ : (۱) تفاسیر القرآن، بذیل ۵ [المآئدہ]: ۲۱ تا ۲۵ و ۱۸ [الکہف]: ۶۰؛ (۲) بائبل (عہد نامہ قدیم)، یشوع؛ (۳) الطبری: تاریخ، لائیڈن، جلد اول، ص ۴۴۳ تا ۴۴۹ و ۵۰۳ تا ۵۲۸ و ۵۵۸؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، طبع بولاق، ۱: ۷۸ تا ۷۹؛ (۵) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۱۵۵ تا ۱۵۷؛ (۶) الکسائی: قصص الانبیاء، طبع Eisenberg؛ (۷) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۱: ۳۱۹ تا ۳۲۵، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۸) ص ۱۸۳ تا ۱۸۵ء

○

(حضرت) یُونُسؑ : بن متّی، اللہ تعالیٰ کے برگزیدہ نبی، جنھیں وحی اور صالحیت کے اعلیٰ مقامات سے نوازا گیا اور اہل نینوی کی رشد و ہدایت کے لیے مبعوث فرمایا گیا تھا۔ تورات میں حضرت یونسؑ کا نام یوناہ (یا یونہ Jonah) بن امتائی (نیز امتی Amittai) مذکور ہے اور اسی نام سے ایک صحیفہ بھی موجود ہے۔

حضرت یونس علیہ السلام کے عہد کا تعین کرنے والوں میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام بخاریؒ نے الصحیح میں ان کا نام اپنی دانست اور تحقیق کے مطابق حضرت موسیٰؑ و شعیبؑ اور حضرت داؤدؑ و لقمانؑ کے درمیان درج کیا ہے (دیکھیے کتاب الانبیاء، باب ۳۵)۔ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں حضرت موسیٰؑ سے پہلے ان کا نام اور احوال درج کیے ہیں۔ شاہ عبدالقادر نے سورۃ الانبیاء کے سلسلے میں موضح القرآن میں حضرت یونسؑ کو حضرت حزقیلؑ کا ہم عصر قرار دیا ہے۔ بہرحال حضرت یونسؑ کا زمانہ آٹھویں صدی قبل مسیح کے وسط میں متعین کیا جا سکتا ہے۔

قرآن مجید میں حضرت یونسؑ کا ذکر چھے مقامات پر آیا ہے: (دیکھیے (معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

حضرت یونسؑ کو ایک لاکھ سے زائد انسانوں کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا گیا تھا۔ انھوں نے ایک مدت تک اپنی قوم کو پیغام حق سنایا اور توحید کی طرف بلایا، لیکن اس نافرمان اور سرکش قوم نے ایک نہ سنی۔ جب حضرت یونسؑ نے دیکھا کہ قوم کفر و شرک کو چھوڑنے کے

لیے تیار نہیں تو وہ قوم سے مایوس ہو کر ان کے لیے عذاب الٰہی کی بددعا کرتے ہوئے غصے اور خفگی کے عالم میں قوم کو کفر کی حالت میں چھوڑ کر شہر سے نکل کھڑے ہوئے۔ قوم سے بھاگ کر وہ ایک کشتی میں سوار ہو گئے۔ سواریوں سے بھری ہوئی کشتی طوفانی موجوں کی لپیٹ میں آ گئی اور قریب تھا کہ کشتی لہروں کی نذر ہو جائے۔ کشتی والوں نے اپنے عقیدے کے مطابق یہ نتیجہ نکالا کہ کشتی میں کوئی ایسا غلام سوار ہو گیا ہے جو اپنے آقا سے بھاگ کر آیا ہے اور اس کی وجہ سے کشتی کو ڈوب جانے کا خطرہ لاحق ہو گیا ہے' لہٰذا اہل کشتی کی سلامتی اسی بات میں ہے کہ اس بھاگے ہوئے غلام کو کشتی سے نکال کر باہر کیا جائے' چنانچہ انھوں نے فیصلہ کیا کہ قرعہ اندازی کے ذریعے ایسے غلام کا پتا چلایا جائے اور جس کے نام قرعہ نکلے اسے پانی میں پھینک دیا جائے تاکہ باقی سب لوگ بچ سکیں۔ جب قرعہ اندازی ہوئی تو قرعہ حضرت یونسؑ کے نام نکلا' مگر ان کی پیغمبرانہ معصومیت' پاک بازی اور نیک صورت کو دیکھ کر اہل کشتی کو یہ گوارا نہ ہوا کہ انھیں طوفانی لہروں کے سپرد کر دیا جائے۔ تین مرتبہ قرعہ اندازی کی گئی اور ہر مرتبہ انھیں کا نام نکلا۔ بالآخر حضرت یونسؑ پانی میں کود پڑے' جہاں انھیں ایک وہیل مچھلی نے نگل لیا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس مچھلی کو حکم تھا کہ وہ اللہ کے رسول کو نہ کھائے اور نہ کوئی گزند پہنچائے۔ مچھلی کو صرف نگل لینے کی اجازت تھی' خوراک اور غذا بنانے کی اجازت "قطعاً" نہ تھی۔ مچھلی انھیں نگلنے کے بعد اپنے پیٹ میں اندھیرے پانیوں میں گھومتی پھرتی رہی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس مچھلی کو ایک اور بہت بڑی مچھلی نے نگل لیا تھا۔ اسی لیے قرآن مجید نے فرمایا:[۲۱ الانبیاء]:۸۷) اذن الٰہی کے بغیر قوم کو چھوڑ کر غصے کے عالم میں نکل کھڑے ہونے کو انھوں نے اپنی جان پر ظلم کے مترادف سمجھا' چنانچہ پریشانی اور غم کے عالم میں ندامت و توبہ کا اظہار کیا (۲۱ [الانبیاء]: ۸۷)' نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی پکار کو سن لیا اور انھیں غم سے نجات دے دی۔ جب اللہ تعالیٰ کی رحمت جوش میں آئی تو مچھلی کو حکم دیا کہ وہ حضرت یونسؑ کو اگل دے' چنانچہ مچھلی نے انھیں ساحل پر ایک چٹیل میدان میں اگل دیا۔ مچھلی کے پیٹ کے اندر رہنے کی وجہ سے وہ بہت کمزور' ناتواں اور مضمحل ہو چکے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے وہاں حضرت یونسؑ کی صحت کی بحالی کے لیے ایک بیلدار درخت اگا دیا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ کدو کی بیل تھی۔ پھر جب وہ تندرست و توانا ہو گئے تو انھیں حکم ہوا کہ اپنی قوم کے پاس چلے جائیں' جو ان کی غیر حاضری میں توبہ کر کے ایمان لا چکی تھی (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۳۹ تا ۱۴۸)' اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول کر لی اور ان کے ایمان کی تصدیق فرما دی' چنانچہ موعودہ عذاب ان سے ٹل گیا۔ حضرت یونسؑ حکم الٰہی کے مطابق دوبارہ اپنی قوم میں جا کر ان کی رہنمائی کرنے لگے اور ان کی قیادت میں ان کی قوم امن و سکون سے زندگی بسر کرنے لگی۔ حضرت یونسؑ کی قوم تنہا ایسی قوم ہے۔ جس نے عذاب سے فوراً پہلے توبہ کر لی اور عذاب ان سے ٹل گیا۔

حضرت یونسؑ کے قصے میں عبرت و موعظت کا بڑا سامان ہے۔ اس سے یہ سبق ملتا ہے کہ ہر شخص کے لیے احکام الٰہی کی اطاعت و پابندی ضروری ہے۔ عصیان اور نافرمانی سے انسان عذاب میں گرفتار ہو جاتا ہے اور توبہ و استغفار سے نافرمان اور عاصی انسان عذاب الٰہی سے بچ بھی سکتا ہے۔ اہل ایمان کو مژدہ سنایا کہ اپنے گناہوں کا اعتراف و اقرار کر کے اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کی جائے تو مصائب و آلام سے نجات مل جاتی ہے۔

حضرت یونسؑ کے مچھلی کے پیٹ میں رہنے کی مدت کے بارے میں بھی مختلف اقوال ہیں: (۱) چالیس دن؛ (۲) سات دن؛ (۳) تین دن؛ (۴) صبح سے شام تک۔

یہ تو حقیقت ہے کہ معجزات ہمیشہ محیر العقول ہوتے ہیں اور سننے والے اور دیکھنے والے حیران و ششدر رہ جاتے ہیں' لیکن چند افراد ایسے بھی ہوتے ہیں جو معجزات کو قبول کرنے سے خواہ مخواہ گریز کرتے ہوئے عجیب و غریب تاویلیں کرتے ہیں۔ ایسے لوگ یہ نہیں سمجھتے کہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے اور وہ جو اور جیسے چاہتا ہے کرتا ہے۔ پھر معجزات تو ایسے نادر الوقوع امور اور واقعات کا نام ہے کہ جن کے کرنے سے انسان عاجز ہوتا ہے۔ جدید انکشافات اور سائنسی معلومات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ حضرت یونسؑ اور حوت (وہیل مچھلی) کا معجزہ محیر العقول اور نادر الوقوع ضرور ہے' لیکن ناممکن الوقوع نہیں (دیکھیے سید شیر محمد: حضرت یونسؑ اور واقعہ حوت' در ترجمان القرآن لاہور' جنوری ۱۹۷۸ء)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

یہود : قرآن مجید میں الیہود یہود یا صیغہ جمع "ھودا" اور "الَّذِیْنَ ھَادُوْا" (جو لوگ یہودی بن گئے)، نیز بنی اسرائیل اور آل عمران کی اصطلاحیں کم و بیش مترادفات کے طور پر استعمال ہوئی ہیں۔ اگرچہ "یہودی" کی اصطلاح یا تو قدیم سلطنت یہودا کے باشندوں، یا یہودا بن یعقوب علیہ السلام کی اولاد یا مذہب یہود پر عامل شخص کے لیے مخصوص ہوتی ہے اور بنی اسرائیل (اولاد یعقوبؑ) کا لفظ وسیع تر مفہوم رکھتا ہے اور حضرت اسرائیل یعنی یعقوبؑ کے تمام بیٹوں کی اولاد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

تاریخ: حضرت ابراہیم علیہ السلام (نواح ۱۸۰۰ ق م)، عراق کے باشندے تھے۔ جب انھوں نے اپنے عہد کی ستارہ پرستی کے خلاف حق کا علم جہاد بلند کیا تو نمرود [رک بآں] یا ان کی قوم نے ایذا رسانی کے درپے ہو کر ان کو آگ میں زندہ جھونک دیا، جس سے اللہ تعالیٰ نے نجات دی اور محفوظ رکھا۔ بعد میں وہ بڑی مشکلوں سے گزرتے ہوئے مصر اور پھر کنعان (فلسطین و شام) میں آ بسے، پھر انھوں نے اپنے آدھے کنبے یعنی بی بی ہاجرہ (جو یہودی مفسرین تورات کے مطابق مصر کے بادشاہ کی بیٹی تھیں) اور ان کے صاحبزادے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو مکہ معظمہ میں بسایا اور خود بی بی سارہ اور ان کے بیٹے حضرت اسحاقؑ کے ساتھ فلسطین میں مقیم رہے، جہاں الخلیل میں اب تک ان کا مزار مبارک موجود ہے۔ حضرت اسحاقؑ کے فرزند حضرت یعقوبؑ تھے، جن کی اولاد بنی اسرائیل کے نام سے موسوم ہے۔

اس زمانے میں شاہی فلسطینی نسل کا ہیکسوس خانوادہ (۱۷۰۰ ق م تا ۱۵۸۰ ق م)، مصر پر بھی قابض تھا۔ حضرت یعقوبؑ کے زمانے میں فلسطین میں سخت قحط پڑا اور وہ ترک وطن کر کے مصر میں آ بسے۔ ان کے قابل فرزند حضرت یوسفؑ کو حکمرانوں کا ہم وطن ہونے کے سبب اس میں کوئی دشواری پیش نہ آئی کہ عزیز مصر اور مختار کل وزیر بن جائیں۔ چند نسلوں کے بعد شاہ گردی ہوئی اور ایک مصری خانوادہ برسر اقتدار آیا تو پرانے منظور نظر معتوب بلکہ مقہور بن گئے۔

فرعون رعمسیس دوم کے زمانے میں یہودیوں سے نفرت اتنی بڑھ گئی کہ قرآن اور تورات دونوں کے مطابق نوزائیدہ یہودی بچوں میں سے اولاد نرینہ کو قتل کر دیا جاتا تھا۔ حضرت موسیٰؑ اسی زمانے میں پیدا ہوئے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی حفاظت کی اور خود فرعون کے گھر میں ان کی پرورش ہوئی، بڑے ہونے پر ان کے ساتھ ان کے بھائی حضرت ہارونؑ کو بھی نبی بنا دیا گیا۔ دونوں نے فرعون کو توحید کی دعوت دی۔ مگر فرعون اور اس کے لوگوں نے اسے تسلیم نہ کیا۔ آخر مایوس ہو کر حضرت موسیٰؑ نے اپنی ساری قوم کے ساتھ اجتماعی، لیکن خفیہ طور پر ترک وطن کیا تاکہ دریا پار فلسطین یا عرب جا کر آباد ہوں۔ فرعون نے تعاقب کیا اور ۱۲۷۰ تا ۱۲۶۰ ق م میں دریا میں ڈوب مرا۔ بعد میں لاش برآمد ہوئی تو اسے مومیا لگا کر دفن کیا گیا۔ ۱۸۸۱ء میں یہ دوبارہ دستیاب ہوئی اور اب اسے قاہرہ کے عجائب خانے میں رکھا گیا ہے۔

خروج مصر کے بعد کے حالات قرآن مجید میں یہ بیان ہوئے ہیں کہ بنی اسرائیل بعض بت پرست قبیلوں سے گزرے تو حضرت موسیٰؑ سے مطالبہ کیا کہ ان کے لیے بھی کوئی بت بنا دیں (۷ [الاعراف]: ۱۳۸) پھر حضرت موسیٰؑ نے چلہ کشی کی (اس اثنا میں ان پر الواح تورات نازل ہوئیں) تو ان کے زمانہ غیبت میں سامری نامی سنار نے ایک گوسالہ بنایا، جس سے ڈکار کی آواز آتی تھی اور اس کے بہکانے پر بہت سے لوگ اسے خدا مان کر اس کی پوجا کرنے لگے۔ حضرت موسیٰؑ نے واپسی پر انھیں سرزنش کی اور کفارہ مقرر کیا۔ اس طرح حضرت موسیٰؑ نے ان سے کہا کہ ارض مقدس (فلسطین) پر چل کر قبضہ کر لو (۵ [المآئدۃ]: ۲۱) تو بنی اسرائیل نے وہاں کی عرب آبادی (عمالقہ) کا خوف ظاہر کر کے چلنے سے انکار کیا۔ اس پر وہ صحرائے تیہ میں چالیس سال تک بھٹکتے اور حیران و سرگرداں پھرتے رہے۔ اس اثنا میں حضرت ہارونؑ اور پھر حضرت موسیٰؑ کا بھی انتقال ہو گیا۔ حضرت اشموئیل کے زمانے میں انھوں نے پیغمبر کے علاوہ ایک الگ بادشاہ اور سپہ سالار بھی مقرر کیے جانے کی خواہش کی تاکہ ان لوگوں سے جنگ کریں جنھوں نے ان کو گھربار اور بیوی بچوں سے نکال باہر کر دیا تھا (یہ کنیسہ اور حکومت میں تفریق کا آغاز تھا)۔ پھر طالوت یعنی بادشاہ ساؤل (Saul) کی ہمراہی میں انھوں نے جالوت (Goliath) نامی حکمران کو قتل کر کے فلسطین کے کچھ حصے پر قبضہ کر لیا۔ طالوت کے بعد حضرت داؤدؑ اور پھر ان کے صاحبزادے حضرت سلیمانؑ حکمران ہوئے۔ حضرت داؤدؑ کی الہامی نظموں (زبور)، فولادی صنعت، زرہ سازی اور اصول فرمانروائی کے سلسلے میں الہامی احکام و ہدایت کا ذکر ملتا ہے۔ حضرت سلیمانؑ کے سلسلے میں ان کے عالم شہزادگی ہی میں

عظیم فراست، جنات کی تسخیر (جو عبادت گاہیں، مجسمے اور بڑی دیگیں بناتے تھے)، ایک دن میں ایک ماہ کا سفر کرنے والے اڑن کھٹولے، پرندوں سے بات چیت، یمن کی ملکہ سبا (بلقیس) کے آنے اور ان پر ایمان لانے کا ذکر ہے۔

حضرت سلیمانؑ کے بعد کی خانہ جنگی: پھر بابلیوں (بخت نصر) اور رومیوں کے حملوں اور یہود کے فلسطین سے نکالے جانے کا، ناموں کی تصریح کے بغیر، اجمالی ذکر ہے۔ بعض اور انبیا کا بھی مختصر ذکر ہے، بعض کا نام لیے بغیر (مثلاً یوشعؑ اور اشموئیلؑ) اور بعض کا نام کے ساتھ۔ ان میں سے حضرت یعقوبؑ سے قبل کے انبیا کو چھوڑ دیں تو حضرت الیاسؑ اور حضرت الیسعؑ کا ذکر بہت مجمل ہے۔ حضرت زکریاؑ کے بڑھاپے میں بانجھ بیوی سے اولاد کا ہونا اور حضرت عیسیٰؑ کا تفصیل سے ذکر ہے، لیکن اس کا تعلق یہود سے زیادہ نصاریٰ سے ہو گا۔ البتہ حضرت عزیزؑ کا عمل قابل ذکر ہے۔ یہ سو برس تک سوتے رہے اور معجزہ یہ ہوا کہ سواری کا گدھا مر کھپ گیا، لیکن ساتھ کا توشہ جوں کا توں رہا۔ پھر خدا نے گدھے کو بھی زندہ کر دکھایا۔

قرآن مجید میں انبیاے بنی اسرائیل کی سیرتیں اسوۂ حسنہ نظر آتی ہیں۔ بائبل میں ان کی طرف گھناؤنے قصے بھی منسوب کیے گئے ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ حضرت سلیمانؑ کے بیٹے کے زمانے میں یربعام نے، جو بت پرست حریف حکمران تھا، بغاوت اور خانہ جنگی کی تو صرف قتل و خونریزی پر اکتفا نہ کیا بلکہ حضرت سلیمانؑ اور ان کے آبا و اجداد پر کذب و افترا کا طوفان بھی باندھا۔ اس کے بعد بخت نصر کے ہاتھوں اصل تورات اور دیگر مذہبی کتابیں تباہ ہو گئیں اور بلا امتیاز سارے یہودی جلا وطن ہو گئے۔ امتداد زمانہ سے اس کا امتیاز باقی نہ رہا کہ کونسی تحریر کس جماعت کے لوگوں کی تیار کردہ ہے اور تباہی میں جو دستاویزیں بچ رہی تھیں وہ سب گڈمڈ ہو گئیں، حتیٰ کہ حضرت موسیٰؑ کی طرف منسوب کتابوں میں خود ان کی موت کا ذکر آ گیا ہے۔

قرآن مجید میں یہودیوں کے موحد ہونے کا ذکر ہے اور یہ بھی آیا ہے کہ ان کو نماز، روزے اور زکوٰۃ کا حکم دیا گیا تھا۔ یہ بھی بیان ہوا ہے کہ ان پر یوم السبت کے احترام کا فرض عائد کیا گیا، جس کا وہ کم لحاظ کرتے ہیں۔ قرآن میں تورات اور زبور کے الہامی کتاب اور بنی اسرائیل کے لیے سامان ہدایت ہونے کا اعتراف کیا گیا ہے۔

قرآن مجید بنی اسرائیل کو اسلام اور نبی عربیؐ پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے اور اس سلسلے میں یاد دلاتا ہے کہ خود تورات و انجیل اور دیگر کتب انبیا میں اس کی پیشگوئی ہو چکی ہے۔ یہود کو اپنی مذہبی کتاب میں تحریف اور احکام دین پر عمل نہ کرنے کا الزام دیا گیا ہے اور قدیم بری عادات اور انبیا تک کو ناحق قتل کرنے کے باعث خود حضرت داؤدؑ اور حضرت عیسیٰؑ کی زبانی ان پر لعنت کیے جانے کی یاد تازہ کی گئی ہے۔

عہد اسلام کے حالات: آغاز اسلام کے وقت یہودی عرب کے مختلف حصوں میں نظر آتے ہیں، لیکن مکہ میں جو بڑا تجارتی مقام تھا، حیرت ہوتی ہے کہ وہ معدوم تھے۔ وہاں کا واحد یہودی جناب عبدالمطلب کے زمانے کا ایک تاجر تھا، جو وقتاً فوقتاً وہاں سامان لا کر بیچتا تھا اور جناب عبدالمطلب نے اس کے مفاد کی بڑی جانفشانی سے حفاظت کی تھی۔ طائف، یمن، بحرین، خیبر، تیماء، فدک، وادی القریٰ، مقنا اور خاص کر مدینہ منورہ میں وہ کافی تعداد میں آباد تھے۔ یمن میں ابرہہ کے حملے سے پہلے یوسف ذونواس نامی بادشاہ نے یہودیت قبول کر لی تھی۔ اہل مدینہ، یعنی اوس و خزرج کا بھی کبھی کبھی اپنے بچوں کو زمانہ ماقبل اسلام میں یہودی بنانا ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ الطبری وغیرہ نے آیت لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ کے شان نزول کے سلسلے میں بیان کیا ہے (اسی لیے قرآنی محاورہ "اَلَّذِیْنَ ھَادُوْا" کا ترجمہ "یہودی" نہیں، بلکہ یہودی بنے ہوئے لوگ کیا جا سکتا ہے)۔ ہجرت کے بعد آنحضرتؐ نے جوف مدینہ کے یہودی باشندوں سے سمجھوتا کر کے ان کو بطور رعیت شہری مملکت مدینہ میں شامل کیا تھا۔ اس بارے میں دستور مملکت کی دستاویز میں جن امور کی صراحت کی گئی ہے ان میں مسلمانوں کے ساتھ ان کی مساوات، جنگ و صلح کا مرکزی مسئلہ ہونا، عدالتی آزادی، مگر آنحضرتؐ کو حاکم اعلیٰ ماننا، ان یہود اور ان کے حلیفوں کا ایک ہی حق رکھنا قابل ذکر ہیں (رک بہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، بذیل مادہ)۔ غزوۂ بدر کے بعد بنو قینقاع نے اور غزوہ احد کے بعد بنو النضیر نے بدعہدی کی اور سب سے آخر میں غزوہ خندق کے دوران میں بنو قریظہ نے غداری کی تھی، جس کی وجہ سے یہود مدینہ سے جلا وطن کر دیئے گئے تھے، تاہم مدینے میں آنحضرتؐ کی وفات تک اکا دکا یہودی موجود تھے، جیسا کہ اس مشہور حدیث میں اشارہ ہے کہ آپؐ کی وفات کے وقت آپؐ کی زرہ ایک یہودی کے

ہاں رہن تھی

مدینے کے باہر خیبر ان کا بڑا مرکز تھا۔ بنو النضیر نے یہیں سے محاصرہ غزوہ خندق کا انتظام کیا تھا۔ امن و سلامتی کے تحفظ کے لیے خیبر پر حملہ ناگزیر تھا۔ اس کے نتیجے کے طور پر بنی عذرہ، وادی القریٰ اور فدک بھی بغیر لڑے بھڑے مطیع ہو گئے۔ اس کے بعد یہودیوں سے تعلقات بہتر ہو گئے تھے، چنانچہ بوزنطیوں کے خلاف اختیار کی ہوئی مہم تبوک میں تیما، مقناہ، اور جرباء اور اذرح والے یہودی خوشی خوشی اسلامی مملکت سے الحاق اور اس کی حفاظت قبول کرتے نظر آتے ہیں اور بظاہر اسی زمانے میں بنو عریض کے یہودیوں کو غلے کی صورت میں آنحضرتؐ نے ایک اہم سالیانہ بھی مقرر فرمایا تھا۔

ایک مشہور روایت ملتی ہے کہ آنحضرتؐ نے بستر مرگ پر وصیت فرمائی تھی کہ یہود و نصاریٰ کو جزیرۂ عرب سے اور ایک روایت میں، حجاز سے نکال دیا جائے، لیکن ابن القیم (احکام اہل الذمہ، مخطوطہ حیدر آباد، ق ۱۵۳) نے لکھا ہے، آنحضرتؐ کے یہود و نصاریٰ کو جزیرۂ عرب سے نکالنے کے حکم کے باوجود ان کو یمن سے نہیں نکالا گیا۔ امام شافعیؒ اور احمدؒ بن حنبل نے صرف یہ کہا ہے کہ ان کو مکہ، مدینہ، یمامہ، خیبر، ینبع اور اس کے مخالیف (تعلقوں) کو نکالا جائے گا۔ ان کو تیماء سے بھی نہیں نکالا گیا۔ خیبر وغیرہ سے آنحضرتؐ کی وفات کے بعد یہودیوں کا اخراج حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے۔ خلفائے بنی عباس کے ہاں حاخام یہودی ایک بڑا سرکاری عہدے دار تھا۔ فاطمیوں کے ہاں تو یہودی وزارت تک ترقی کرتے نظر آتے ہیں۔ اسلامی ممالک میں وہ عام طور پر تجارت کے علاوہ علوم و فنون میں بھی خاصا حصہ لیتے رہے، خاص کر طب، ہیئت، فلسفہ وغیرہ میں، مزید براں عربی کتب کا یورپی زبانوں میں وہ ترجمہ کرتے اور اس طرح اسلامی ثقافت کو پھیلاتے نظر آتے ہیں۔ اب بھی مستشرقین کی جماعت میں ان کی کافی تعداد ہے۔

یورپ کے تمام ممالک میں، روس سے انگلستان تک، بشمول فرانس، ہسپانیہ، جرمنی، اٹلی وغیرہ بارہا یہودیوں پر شدید ترین مظالم ڈھائے جاتے رہے ہیں۔ جب کبھی ایسا طوفان اٹھا ہوتا تو ان کو اسلامی ممالک میں کھلے دل سے پناہ دی جاتی رہی۔ ہسپانیہ سے جب وہ جلاوطن کیے گئے تو شمالی افریقہ اور ترکیہ میں آ بسے۔ یورپ میں نصرانیوں کے ہاتھوں ان پر "خدا کشی" کے الزام میں یا دیگر سیاسی وجوہ سے جبر و ستم کا سلسلہ ختم ہوتا نظر نہ آیا تو ان کے بعض اہل فکر نے سوچا کہ فلسطین میں جا بسیں۔ سلطان عبدالحمید خان ثانی کے زمانے میں انھوں نے فلسطین خرید لینا چاہا۔ تاریخی وجوہ سے اس تحریک میں یہودیوں کے لیے بڑی کشش بھی تھی، اسی لیے انگریزوں نے ان کو یوگنڈا میں اور روسیوں نے مشرقی ایشیا میں آبسنے کی دعوت دی تو اس میں انھیں کوئی دل کشی نظر نہ آئی۔ پہلی جنگ عظیم کے زمانے میں چونکہ جرمنی اور آسٹریا میں یہودی خوب چھائے ہوئے تھے، اس لیے ان کو توڑ لینے کے لیے انگریزوں نے یہ کہا کہ فتح کے بعد فلسطین میں یہودی وطن قائم کیا جائے گا۔ بدقسمتی سے فلسطین کے مالک یعنی ترکوں نے اس جنگ میں جرمنی کے ساتھ شرکت کر لی تھی، اس لیے بین الاقوامی قانون کے اعتبار سے بھی کوئی پیچیدگی نہ تھی، مگر عربوں نے جنگ میں انگریزوں کا ساتھ دیا تھا اور برطانیہ اور اس کے حلیف ممالک کو اس کا لحاظ کرنا چاہیے تھا۔ انگریزوں نے ۱۰ دسمبر ۱۹۱۷ء کو بیت المقدس فتح کر لیا اور اسے صلیبیوں کی عظیم فتح قرار دیا۔ ۱۹۲۰ء کی صلح کانفرنس میں طے شدہ برطانوی انتداب کے تحت پہلا برطانوی کمشنر سرہربرٹ سیموئل (۱۹۲۰ تا ۱۹۲۵ء) ایک یہودی مقرر ہوا، جس نے یہودی مہاجرین کے لیے فلسطین کے دروازے کھول دیے۔ دنیا بھر کی صیہونی تنظیموں نے کروڑہا روپیہ صرف کر کے یہاں یہودیوں کی آبادکاری کا اہتمام کیا، جس سے علاقے میں تشویش کی لہر دوڑ گئی اور پھر مقامی عربوں اور یہودیوں کے درمیان خونریز تصادمات شروع ہو گئے۔ حکومت برطانیہ نے طے شدہ پروگرام کے تحت ۱۹۴۸ء میں فلسطین کا علاقہ یہودیوں اور عربوں میں تقسیم کر دیا۔ یوں امریکہ، برطانیہ اور فرانس وغیرہ یورپی ممالک کی مدد سے دنیا میں صیہونی حکومت (اسرائیل) کا قیام عمل میں آیا۔ فی الوقت اسرائیل کو مکمل طور پر یورپی ممالک کی پشت پناہی حاصل ہے (باقی حالات کے رک بہ القدس، وغیرہ)۔

۱۹۵۶ء کے اواخر میں اسرائیل نے فرانس اور انگلستان کے ساتھ ساز باز کر کے مصر پر حملہ کیا۔ خود بیت المقدس کا مقدس شہر بھی اسی سال یہودیوں کے مظالم اور چیرہ دستیوں کا شکار ہوا۔ یہ تمام علاقے اسرائیل نے تمام بین الاقوامی قوانین کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ہتھیا لیے اور اقوام متحدہ کی لگاتار کوششوں اور قراردادوں کے باوجود وہ ابھی تک ان پر قابض ہے۔ ۱۹۷۳ء کی عرب

اسرائیل جنگ میں یہودی نہر سویز کے مشرقی کنارے پر قابض ہو گئے۔ بعد میں کیمپ ڈیوڈ کے سمجھوتے کے تحت اسرائیل نے مصر کا علاقہ واگزار کر دیا، مگر عرب دنیا نے مصر کے اس اقدام کو ناپسند کیا اور اسے عرب لیگ کی رکنیت سے محروم ہونا پڑا، جو بعد میں بحال کر دی گئی۔ ان دو جنگوں نے فلسطینی مہاجروں کی تعداد میں کئی گنا اضافہ کر دیا۔ یہ فلسطینی مہاجر تا حال بیچارگی کے عالم میں کیمپوں میں زندگی بسر کرنے پر مجبور ہیں۔ یہودیوں نے صدیوں تک ان کے آباؤ اجداد کی حفاظت کرنے والے مسلمانوں کی نیکی کا خوب صلہ دیا ہے۔ شاید محسن کشی کی اس سے بدتر مثال دنیا میں کہیں نہ مل سکے گی۔ (حال ہی میں اسرائیل نے عالمی رائے عامہ سے مجبور ہو کر، فلسطینیوں کو داخلی خود مختاری دینے کا معاہدہ کیا ہے، جس کے تحت یاسر عرفات اس کے پہلے منتخب صدر کے طور کام کر رہے ہیں، مگر یہ نوزائیدہ فلسطینی حکومت ابھی تک اسرائیل کے رحم و کرم پر ہے).

مآخذ : رک بہ یہود، القدس وغیرہ کے مآخذ، در آآآ بذیل مادہ۔

○

☆☆☆

☆☆

فہرست عنوانات

مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ

مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں شامل تمام مقالات اردو دائرہ معارف اسلامیہ ہی میں سے لیے گئے ہیں، البتہ ان کی تلخیص شعبے کے ارکان نے کی ہے، چونکہ متن میں بخوف طوالت مقالہ نگاروں کے نام حذف کر دیے گئے ہیں، اس لیے فہرست عنوانات میں ان مقالہ نگاروں کے نام قوسین میں دیے جا رہے ہیں جن کے مقالات تلخیص کے بعد اس مجموعہ میں شامل کیے گئے ہیں۔

(فہرست اور متن میں آآ سے مراد انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، لائیڈن اور آآآ سے اردو انسائیکلوپیڈیا)

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
ابتدائیہ	(ڈاکٹر محمود الحسن عارف)	الف
آدم (علیہ السلام)	(عبدالماجد دریابادی و ن۔ م احسان الٰہی رانا)	۱
آزر	(عبدالماجد دریابادی)	۳
آغا خان	(شیر علی دیتھ و ادارہ)	۵
اباضیہ	(T. Lowicki)	۶
ابدال	(I. Goldziher)	۱۰
ابراہیم (علیہ السلام)	(ان۔ م احسان الٰہی رانا)	۱۱
ابراہیم بن ادہم	(Nicholson)	۱۳
ابلیس	(ان۔ م احسان الٰہی رانا)	۱۵
ابن اسحاق ابو عبداللہ	(C.Brockelmann)	۱۷
ابن تومرت	(Rene Besset)	۱۸
ابن تیمیہؒ	(محمد بن شنب)	۲۱
ابن الجوزیؒ	(احمد آتش)	۲۵
ابن حجر العسقلانیؒ	(C.Van Arendonk)	۲۹
ابن حجر الہیتمیؒ	(C.Van Arendonk)	۳۰
ابن حزمؒ	(C.Van Arendonk)	۳۱
ابن خلدون	(Alfred Bel)	۳۵
ابن رشد	(B.Carra De Vaux)	۳۷
ابن سعد	(E.Mittwoch)	۴۱
ابن العربی	(ابوالعلاء عفیفی)	۴۲
ابن عطاء اللہ، احمد بن محمد	(C.Brockelmann)	۴۵
ابن الفارض: رک بہ عمر بن الفارض در آآآ، بذیل مادہ		۴۰

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
ابن القاسمؒ ابو عبداللہ	(Th. W. Juynboll)	۳۵
ابن القیمؒ	(ذوالفقار علی ملک)	۳۶
ابن ماجہؒ	(عبدالمنان عمر)	۳۷
ابن مسعودؓ	(A.J.Wensinck)	۳۳۹
ابوبکر الصدیقؓ	(W.Montgomery Watt)	۵۰
ابو جہل	(W.Montgomery Watt)	۵۵
ابو حنیفہؒ	(J.Schacht)	۵۶
ابو سفیانؓ	(W.Montgomery Watt)	۵۸
ابو طالب	(عبدالمنان عمر)	۵۹
ابو عبیدہؓ	(سعید انصاری)	۲
ابو لہب	(W. Montgomery Watt و ن۔ م احسان الٰہی رانا)	۶۳
ابوالمعالی عبدالملک: رک بہ الجوینی		۶۵
ابو ہریرہؓ	(J.Robson)	۶۵
اتحاد	(Nicholson)	۶۶
اثنا عشریہ (فرقہ)	(CL. Huart، سید مرتضیٰ حسین و ادارہ)	۶۷
اجتہاد	(D.B.Macdonald و ادارہ)	۶۸
اجماع	(D.B.Macdnald و ادارہ)	۷۰
احرام	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۷۲
احمد بن حنبلؒ	(H.Laoust)	۷۳
احمد البدویؒ	(E.Littmann و K.Vollers)	۷۷
احمد خان (سرسید)	(سید عبداللہ)	۷۹
اختلاف	(I.Goldzhier)	۸۲
اخلاص	(C.Van Arendonk)	۸۳
ادریس (علیہ السلام)	(سید ہاشمی فرید آبادی)	۸۳
اذان	(سید نذیر نیازی)	۸۴
الارقمؓ	(W.Montgomery Watt)	۸۵
ارم ذات العماد	(A.J.Wensinck)	۸۵
ارمیا (علیہ السلام)	(A.J.Wensinck)	۸۷
الازہر (الجامع الازہر)	(J.Jomier)	۸۸

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
استحسان	(سید نذیر نیازی)	۹۰
استخارہ	(I.Goldzhier)	۹۲
استسقاء	(سید نذیر نیازی)	۹۴
استصحاب	(Th.W.Juynboll و سید نذیر نیازی)	۹۵
استصلاح: رک بہ استحسان و استصحاب		۹۶
اسحٰق (علیہ السلام)	(سید نذیر نیازی)	۹۶
اسراء	(عبدالمنان عمر)	۹۸
اسرائیلؑ	(A.J.Wensinck و سید نذیر نیازی)	۹۹
اسرافیلؑ	(A.J.Wensinck)	۱۰۰
الاسکندر	(ادارہ آآ، لائیڈن)	۱۰۰
اسلام	(ادارہ آآآ)	۱۰۰
اسمٰعیل (علیہ السلام)	(سید نذیر نیازی)	۱۰۷
اسمٰعیلیہ (فرقہ)	(W.Ivanow و ادارہ)	۱۰۸
الاشعری، ابوالحسن	(W.Montgomery Watt)	۱۱۰
الاشعری، ابوموسیٰؓ	(L.Veccia Vaglieri)	۱۱۲
اصحاب: رک بہ صحابہؓ		۱۱۳
اصحابُ الاُخدود	(R.Paret)	۱۱۳
اصحابُ الایکہ	(ن۔ م۔ احسان الٰہی رانا)	۱۱۳
اصحاب بدر	(ن۔ م۔ احسان الٰہی رانا)	۱۱۵
اصحاب کہف	(سید عابد احمد علی)	۱۱۸
اصول	(عبدالمنان عمر)	۱۲۰
اعتقاد	(D.B.Macdonald)	۱۲۰
اعتکاف	(Th.W.Juynboll و ادارہ)	۱۲۱
الاعراف	(R.Paret)	۱۲۱
افک	(عبدالمنان عمر)	۱۲۲
اقبال (حکیم الامت)	(خلیفہ عبدالحکیم و غلام رسول مہر)	۱۲۲
اقرار	(Th.W.Juynboll)	۱۲۵
اللہ	(سید نذیر نیازی)	۱۲۶
الہام	(ن۔ م۔ احسان الٰہی رانا و ادارہ)	۱۳۰

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
الیاس (علیہ السلام)	(سید امجد الطاف و ادارہ)	۱۳۱
امام	(ن۔ م۔ احسان الٰہی رانا و ادارہ)	۱۳۲
امام باڑہ	(آ آ لائیان)	۱۳۳
امام الحرمین: رک بہ الجوینی		۱۳۴
امام شاہ	(W.Ivanow)	۱۳۴
اُمّۃ	(R.Paret و ڈاکٹر محمد حمید اللہ)	۱۳۴
اُمّ الکتاب	(ادارہ آآآ)	۱۳۵
اُمّ کلثومؓ	(غلام رسول مہر)	۱۳۶
اُمّ المؤمنین	(ن۔ م۔ احسان الٰہی رانا)	۱۳۶
اُمّ ولد	(عبدالمنان عمر)	۱۳۷
اُمّی	(ن۔ م۔ احسان الٰہی، رانا)	۱۳۸
امیرالمومنین	(H.A.R.Gibb و ادارہ)	۱۳۹
انجیل	(عبدالمنان عمر)	۱۳۹
انسؓ بن مالک	(A.J.Wensinck, J.Robinson و عبدالقیوم)	۱۴۱
الانسان الکامل	(R.A. Nicholson)	۱۴۲
الانصار	(عبدالقیوم)	۱۴۳
اوتو	(I.Goldziher و ادارہ)	۱۴۶
الاوس	(W.Montgomery Watt)	۱۴۶
اوقاف: رک بہ وقف		۱۴۷
اہل حدیث	(عبدالقیوم)	۱۴۷
اہل السنۃ والجماعۃ	(ظہور احمد اظہر و ادارہ)	۱۴۹
اہل الصُّفّہ	(ادارہ آآآ)	۱۵۰
اہلُ الکتاب	(ادارہ آآآ)	۱۵۱
الایجی، عضد الدین	(احمد آتش)	۱۵۳
ایوب (علیہ السلام)	(A.Jeffery و ادارہ)	۱۵۵
باب، علی محمد شیرازی	(عبدالمنان عمر)	۱۵۷
بارہ وفات	(شیخ عنایت اللہ و ادارہ)	۱۵۸
باطل: رک بہ فاسد		۱۵۸
باطنیہ	(M.G.S.Hodgson و ادارہ)	۱۵۸

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
بلغ	(آآ' لائیڈن و ادارہ)	۱۵۹
بحیرا راہب	(عبدالقیوم)	۱۶۰
البخاری	(عبدالقیوم)	۱۶۱
بداء	(ظہور احمد اظہر)	۱۶۳
بدوی: رک بہ احمد البدوی		۱۶۶
بدویہ: رک بہ احمد البدوی		
البراق	(R.Paret)	۱۶۶
برزخ	(B.Carrade Vaux)	۱۶۷
برصیصا	(A.Abel)	۱۶۷
برگوی، محمد بن پیر علی	(قاسم کغروی)	۱۶۸
بسط: (ایک صوفیانہ اصطلاح)	(A.J.Arberry)	۱۶۹
البسطامی، بایزید	(H.Ritter)	۱۷۰
بسملہ (بسم اللہ الرحمن الرحیم)	(ظہور احمد اظہر و ادارہ)	۱۷۱
البغدادیؒ، عبدالقاہر	(A.S.Tritton)	۱۷۳
بقاء و فناء	(فضل الرحمان)	۱۷۴
بکتاشیہ، ایک صوفیانہ فرقہ	(R.Tschudi)	۱۷۵
بلالؓ بن رباح	(W.Arafat)	۱۷۷
بلقیس	(ظہور احمد اظہر و ادارہ)	۱۷۸
بوہرہ (ایک فرقہ)	(آصف فیضی)	۱۷۹
بہاء الدین زکریا ملتانیؒ	(خلیق احمد نظامی)	۱۸۲
البیضاویؒ، قاضی ناصر الدین	(J.Robson)	۱۸۲
بیع (ایک اصطلاح)	(ادارہ آآآ)	۱۸۳
بیعہ (ع، اردو: بیعت)	(E.Tyan)	۱۸۵
بیمارستان	(D.M.Dunlop)	۱۸۶
بیرسہ	(W.A.S.Khalidi)	۱۹۰
پٹنہ	(محمد انعام الحق)	۱۹۲
پچولو	(R.A.Kern)	۱۹۳
تابع (جمع تابعین)	(احمد محمد شاکر)	۱۹۵
تاریخ	(H.A.R.Gibb و M.Plessner)	۱۵۹

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
تأویل	(R.Paret و احمد محمد شاکر)	۲۱۰
تجانیہ	(D.S.Margoliouth)	۲۱۲
تجوید (و قراءت)	(محمد بن جزری و مرغوب احمد توفیق)	۲۱۳
تراویح	(A.J.Wensinck)	۲۱۳
الترمذی، ابو عیسیٰ	(A.J.Wensinck و عابد احمد علی)	۲۱۴
ترویہ: رک بہ حج		۲۱۵
تشبیہ: (علم الٰہیات کی ایک اصطلاح)	(R.Strothmann و عابد احمد علی)	۲۱۵
تشریق: رک بہ حج		۲۱۶
تشہد	(A.J.Wensinck)	۲۱۶
تصوف	(L.Massignon)	۲۱۶
تعزیر	(Heffening و عابد احمد علی)	۲۱۸
تعزیہ	(مرتضیٰ حسین فاضل)	۲۱۹
تعطیل: رک بہ تشبیہ		۲۱۹
تفسیر	(امین الخولی، سید مرتضیٰ حسین و عبدالمنان عمر)	۲۱۹
تقدیر: رک بہ قدر		۲۲۱
تقلید	(J.Schacht)	۲۲۲
تقیہ	(سید مرتضیٰ حسین فاضل)	۲۲۳
تکبیر	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۲۲۴
تلبیہ	(A.J.Wensinck)	۲۲۴
تمتع: رک بہ احرام و حج		۲۲۵
تناسخ: ایک اصطلاح	(B.Carra De Vaux)	۲۲۵
تنزیل: رک بہ وحی		۲۲۶
توبہ	(عابد احمد علی)	۲۲۶
توحید	(محمد یوسف موسیٰ)	۲۲۷
تورات	(عابد احمد علی)	۲۲۸
تہجد	(A.J.Wensinck)	۲۲۹
تیمم	(A.J.Wensinck)	۲۳۰
ثمود	(H.H.Bräu)	۲۳۲
ثنویہ (ایک مشرکانہ فرقہ)	(R.Strothmann)	۲۳۳

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
جالوت	(G. Vajda و ادارہ)	۲۳۵
الجامع: رک بہ مسجد		۲۳۶
جابیہ	(عبدالقیوم)	۲۳۶
چاڈ	(شفیق شجاع و ادارہ)	۲۳۶
جبروت: رک بہ عالم		۲۳۷
جبریلؑ	(حلیم ثابت شیبانے در آآ ت)	۲۳۷
جبریہ	(محمد شرف الدین یالتقایا" از آآ ت)	۲۳۸
جزیہ	(ظہور احمد اظہر و ادارہ)	۲۳۹
جعفر الصادقؒ	(ادارہ آآ)	۲۴۳
جلال الدین رومیؒ	(A. Bausani,H. Ritter و ادارہ)	۲۴۴
جمال الدین افغانیؒ	(J.jomier, I. Goldziher و مکن کمن)	۲۴۶
الجمرۃ	(J.Jomier, و F.Buhl)	۲۴۸
الجمعۃ	(ظہور احمد اظہر و ادارہ)	۲۴۹
الجن	(H. Masse و D.B. Macdonald)	
جنازہ	(A.S.Tritton و ادارہ)	۲۵۱
جنۃ (جنت)	(L.Gardet و ادارہ)	۲۵۳
الجزولی	(بزمی انصاری)	۲۵۴
جہاد	(ادارہ آآ)	۲۵۵
جہم بن صفوان	(W.Montgomery Watt)	۲۵۶
جہنم	(حلیم ثابت شیبانے و ادارہ)	۲۵۷
چشتیؒ، خواجہ معین الدینؒ	(خلیق احمد نظامی)	۲۵۸
چشتیہ	(خلیق احمد نظامی)	۲۵۸
حاج (حاجی): رک بہ الحج		۲۶۳
حال	(L.Gardet و ادارہ)	۲۶۲
حام	(G.Vajda و ادارہ)	۲۶۳
حج	(ادارہ آآ)	۲۶۳
حجاب	(J.Chelhod و ادارہ)	۲۶۷
الحجر	(M.Plessner)	۲۶۹
حد	J.SC Hacht و A.M. Goichon) و B.Carra De Vaux و ادارہ)	۲۷۰

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
حدث	(Thomas W.Juynboll)	۲۷۱
حدیث	(ادارہ آآآ)	۲۷۱
حرام: رک بہ حلال و حرام		۲۷۶
حرم	(ادارہ آآ)	۲۷۶
حروفی	(A.Bausani)	۲۷۷
حریم	(ادارہ آآ لائیڈن)	۲۷۹
حزب	(D.B.Macdonald و ادارہ)	۲۷۹
حزقیل (علیہ السلام)	(J.Eisenberg و ادارہ)	۲۸۰
حسن البصریؒ	(H.Ritter)	۲۸۰
الحسن بن الصباح	(M.G.S.Hodgson)	۲۸۲
الحسنؓ بن علیؓ	(غلام رسول مہر و ادارہ)	۲۸۳
حسنی: رک بہ سید، شریف		۲۸۵
الحسینؓ بن علیؓ	(مرتضیٰ حسین فاضل و ادارہ)	۲۸۵
حشویہ	(آآ لائیڈن، بار اول و ادارہ)	۲۸۷
الحشیشیہ	(B.Lewis)	۲۸۷
حضرۃ	(D.B.Macdonald و ادارہ)	۲۸۹
حفصہؓ ام المؤمنین	(ظہور احمد اظہر)	۲۸۹
حق	(D.B.Macdnold و ادارہ)	۲۹۰
حقیقہ	(L.Gardet و D.B.macdonald)	۲۹۱
حکم	(H.Fleisch و ادارہ)	۲۹۳
حلال و حرام	(ظہور احمد اظہر)	۲۹۵
الحلبی، نور الدین بن برہان الدین	(C.Brockelmann)	۲۹۶
الحلاج، الحسین بن المنصور	(L.MASSIGNON)	۲۹۷
حلول	(L. Massignon و ادارہ)	۳۰۰
حمدان قرمط	(Cl. Huart)	۳۰۱
الحمدلہ (الحمد للہ کہنا)	(D.B.Macdonald)	۳۰۲
حمزہؓ بن عبد المطلب	(G.M.Meredith-Owens)	۳۰۲
حمزہ بن علی بن احمد	(ادارہ آآ لائیڈن)	۳۰۳
حنابلہ	(H.Laoust و ادارہ)	۳۰۳

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
الحنفیہ	(W.Heffening و J. Schacht و ادارہ)	۳۰۹
حواری	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۳۰۹
حوالہ، ایک مالیاتی اصطلاح	(H.Inalcik)	۳۰۹
حور	(ادارہ آآآ)	۳۱۱
حوض	(الف ۔ ب ۔ م حسین)	۳۱۲
الحوض، حوض کوثر	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۳۱۲
حواء	(J.Eisenberg و ادارہ)	۳۱۳
حیض	(G.H.Bousquet و ادارہ)	۳۱۳
خارجی	(G.Levi Della Vida)	۳۱۴
خالدؓ بن ولید	(ظہور احمد اظہر)	۳۱۵
خبیبؓ بن عدی الانصاری	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۳۲۱
ختان (ختنہ)	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۳۲۲
ختم	(F. Buhl)	۳۲۳
خدیجہؓ، ام المومنین	(سعید انصاری و ادارہ)	۳۲۳
خذلان	(A.J.Wensinck)	۳۲۵
خراج	(Th.W.Juynboll و ادارہ)	۳۲۶
خُرَّمیّہ	(D.S.Margoliouth)	۳۲۷
خرقہ (تصوف کی ایک اصطلاح)	(Cl.Huart)	۳۲۸
الخضر	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۳۲۸
خطاء	(J.Schacht و ادارہ)	۳۲۹
الخطبہ	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۳۳۰
الخطابیہ	(D.S.Margoliouth)	۳۳۲
خطیب	(Johs Pedersen و ادارہ)	۳۳۳
خُفَّیْن	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۳۳۵
خلافت	(ظہور احمد اظہر)	۳۳۶
خلق	(T.J.De Boer و ادارہ)	۳۴۰
خلیفہ: رک بہ خلافت		۳۴۲
خمر	(ظہور احمد اظہر)	۳۴۳
خوجہ	(عبداللہ یوسف علی)	۳۴۳

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
دَیّار	(ادارہ آآ لائیڈن)	۳۴۵
دار السّلام	(ظہور احمد اظہر)	۳۴۷
دار الحَرب	(ظہور احمد اظہر)	۳۴۸
دار الصّلح	(ظہور احمد اظہر)	۳۴۹
الدّارمیؒ	(J.Robson)	۳۵۱
داعی (اسماعیلی مبلّغین)	(M.G.S Hodgson)	۳۵۱
داؤد (علیہ السلام)	(ظہور احمد اظہر)	۳۵۲
داؤد بن علی بن خلف	(J.Schacht)	۳۵۳
الدّجّال	(ظہور احمد اظہر)	۳۵۴
الدرزی	(M.G.S Hodgson)	۳۵۵
درقاوی (شیخ درقاوہ)	(R.L.E Tourneau)	۳۵۶
درویش	(ادارہ آآ)	۳۵۷
الدُّسوقی	(ولید خالدی)	۳۵۸
دعویٰ	(E.Tyan و ادارہ)	۳۵۹
دوسہ	(D.B.Macdonald)	۳۶۱
دہریہ	(A.M.Goichon و ادارہ)	۳۶۲
دیت	(E.Tyan)	۳۶۳
ذکر	(Martin Lings و S.D.B.Macdonald)	۳۶۷
ذِمّہ	(Cl.Cahen و ادارہ)	۳۶۷
ذمی: رک بہ ذمہ		۳۷۰
ذوالقرنین	(عبد الماجد دریا بادی و ادارہ)	۳۷۰
ذوالکِفل	(عبد الماجد دریا بادی)	۳۷۱
رابطہ: رک بہ "رباط"		۳۷۲
رابعہ العدویہؒ	(Margaret Smith)	۳۷۲
راتب	(A.J.Wensinck)	۳۷۳
راجز	(B.Heller)	
الرّازی، فخر الدین	(G.C Anawati)	۳۷۳
راہب	(A.J.Wensinck)	۳۷۶
ربٰو	(مفتی محمد شفیع)	۳۷۶

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
رباط: (قلعہ بند اسلامی خانقاہ)	(George S. Marcais)	۳۷۹
رَبّ	(ادارہ)	۳۸۱
رجب	(M. Plessner)	۳۸۲
رجم	(مفتی محمد شفیع)	۳۸۳
الرِّدّۃ (اسلام سے پھر جانا)	(ظہور احمد اظہر)	۳۸۴
رَسول	(ظہور احمد اظہر)	۳۸۵
رِضاع (ماں کا دودھ پینا)	(J. Schacht)	۳۸۶
الرفاعی، احمد بن علی ابو العباس	(D.S. Margoliouth)	۳۸۸
رقیہؓ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)	(سعید انصاری و ادارہ)	۳۸۹
رکعۃ: رک بہ صلوٰۃ		۳۹۱
رکوع: رک بہ صلوٰۃ		۳۹۱
رمضان	(ادارہ)	۳۹۱
روح: رک بہ نفس		۳۹۱
رَہبانیہ	(A.J. Wensinck)	۳۹۱
زاویہ	(E. Levi Provencal)	۳۹۲
زَبور	(J. Horovitz و عبد القادر)	۳۹۳
الزبیرؓ بن العوام	(A.J. Wensinck و ادارہ)	۳۹۴
زکوٰۃ	(ادارہ)	۳۹۵
زکریاؑ (علیہ السلام)	(ظہور احمد اظہر)	۳۹۷
الزمخشری	(C. Brockelmann)	۳۹۸
زمزم	(B. Carra De Vaux)	۴۰۰
زنا	(ظہور احمد اظہر)	۴۰۱
زندقہ: رک بہ زندیق		۴۰۲
زندیق	(L. Massignon)	۴۰۳
زہد	(L. Massignon و ادارہ)	۴۰۵
زیارۃ	(A.J. Wensinck و ادارہ)	۴۰۵
زیدیہ	(D.S. Margoliouth)	۴۰۶
زیدؓ بن حارثہ	(V. Vacca و ادارہ)	۴۰۶
زید بن عمرو	(V. Vacca)	۴۰۷

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
الزیدیہ (شیعوں کی ایک شاخ)	(R.Strothmann)	۴۰۸
زینبؓ بنت جحش، ام المؤمنین	(محمد حمید اللہ و ادارہ)	۴۱۱
زینبؓ بنت خزیمہ، ام المؤمنین	(V.Vacca)	۴۱۳
زینبؓ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)	(V.Vacca)	۴۱۳
زین الدین ابوبکر محمد بن الخوافیؒ	(D.S.Margoliouth)	۴۱۳
[illegible]یہ، (متکلمین کا ایک فرقہ)	(Cacra De Vaux)	۴۱۵
السامری	(M.Gaster)	۴۱۶
سُبحہ، (تسبیح)	(A.J.Wensinck)	۴۱۶
سبعیہ (سات والے، ایک فرقہ)	(R.Strothmann)	۴۱۷
سبیل اللہ: رک بہ جہاد		۴۱۹
سُترہ	(A.J.Wensinck)	۴۱۹
سَجاح	(V.Vacca)	۴۲۰
سَجدہ	(A.J.Wensinck)	۴۲۱
سجع: رک بہ علم سحر (در آ آ آ بذیل مادہ)		۴۲۲
سعدؓ بن ابی وقاص: ابو اسحاق، القرشی،	(K.V.Zetterstein)	۴۲۳
سعدؓ بن عبادہ	(K.V.Zetterstein)	۴۲۴
سعدؓ بن معاذ	(K.V.Zetterstein)	۴۲۵
سعدیہ	(D.S.Margoliouth)	۴۲۵
سَعْی	(G.Demombynes و ادارہ)	۴۲۶
السکینۃ (ایک اصطلاح)	(عبدالغفور)	۴۲۷
سَلام	(ظہور احمد اظہر)	۴۲۸
سَلسَبیل	(T.W.Haig)	۴۲۹
سلمان فارسیؓ	(مرتضیٰ حسین فاضل)	۴۲۹
السُّلَمی ابو عبدالرحمان	(ادارہ آ آ، لائیڈن)	۴۳۰
سُلوک	(R.A.Nicholson)	۴۳۱
سُلیمان بن داؤدؑ (علیہ السلام)	(مرغوب احمد توفیق)	۴۳۱
سُنّۃ (سنت)	(محمد عبدالقدوس)	۴۳۲
السَّنُوسی ابو عبداللہ محمد بن یوسف	(محمد بن اسب)	۴۳۶
السَّنُوسی سید محمد بن علی	(Cl.Huart و ادارہ)	۴۳۶

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
سودہؓ بنت زمعہ، ام المومنین	(سعید احمد انصاری و ادارہ)	۳۳۷
سورۃ	(F.Buhl و ادارہ)	۳۳۸
سہل التستریؒ	(L.Massignon و ادارہ)	۳۳۹
سیرۃ	(سعید انصاری)	۳۴۰
شاذلیہ (تصوف کا ایک سلسلہ)	(D.S.Margoliouth)	۳۴۲
الشافعیؒ، الامام ابو عبداللہ محمد بن ادریس	(W.Heffening و ادارہ)	۳۴۳
شاہد (ع، جمع شہود)	(W.Heffening)	۳۴۷
الشبلی	(L. Massignon و ادارہ)	۳۴۸
شدّ (تصوف کی ایک اصطلاح)	(L. Massignon)	۳۴۹
شراب (خمر)	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۳۵۰
شُراۃ (نام خوارج)	(L.Massignon)	۳۵۰
شِرک	(ادارہ آآآ)	۳۵۱
شریعۃ: رک بہ قانون شریعہ		۳۵۳
شریف	(C.Van Arendonk و ادارہ آآآ)	۳۵۳
شُوستری، سید نور اللہ	(ایم۔ وجاہت حسین)	۳۵۵
شطح (ج: شطحیات)	(L.Massignon و ادارہ)	۳۵۶
شطاریہ، صوفیہ کا ایک سلسلہ	(D.S.Margoliouth)	۳۵۷
شعبان (ہجری تقویم کا آٹھواں مہینہ)	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۳۵۸
شعیب (علیہ السلام)	(F.Buhl)	۳۵۸
شفاعت	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۳۵۹
شمسیہ (درویشوں کا ایک سلسلہ)	(D.S.Margoliouth)	۳۶۰
شوافع (امام شافعیؒ کے پیرو کار)	(امین اللہ وثیر)	۳۶۰
شہادۃ (ع)	(ریاض الحسن)	۳۶۳
شہید (ج: شہداء)	(W.B.Jorkman)	۳۶۵
الشیبانی ابو عبداللہ بن الحسنؒ	(W.Heffening)	۳۶۶
شیبہ (بنو)	(G.Demombynes و ادارہ)	۳۶۷
شیث (علیہ السلام)	(CL.Muart و ادارہ)	۳۶۸
شیخ	(A.Cour)	۳۶۸
شیخ الاسلام، ایک اعزازی لقب	(J.H.Karamers)	۳۷۰

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
شیخیہ (شیخ احمد احسائی سے منسوب فرقہ)	(عبداللہ بحرینی)	۴۶۷
شیطان	(ظہور احمد اظہر)	۴۷۳
شیعہ اثنا عشریہ	(مفتی جعفر حسین و ادارہ)	۴۷۳
الصابئہ (دو مختلف فرقے)	(B Carra De Vaux)	۴۷۸
حضرت صالح (علیہ السلام)	(F Buhl و ادارہ)	۴۷۹
صحابہؓ	(ادارہ آآ)	۴۸۰
صدقہ (ایک معروف اصطلاح)	(T.H Weir و ادارہ)	۴۸۲
صدیق: رک بہ ابوبکر صدیقؓ		۴۸۳
الصفا (مکے میں ایک پہاڑی)	(H.Joel)	۴۸۳
صفۃ	(D.B. Macdonald)	۴۸۳
الصفریۃ (خوارج کے بڑے فرقوں میں سے ایک فرقہ)	(G.Levi Della Vida)	۴۸۵
صفیہؓ ام المومنین	(سعید انصاری)	۴۸۷
صلوۃ (نماز)	(ادارہ آآ)	۴۸۸
صورۃ: رک بہ فن تصویر (بذیل مادہ فن)		۴۹۳
صوم (روزہ)	(سعید انصاری)	۴۹۳
طالوت	(Bernhard Heller و عبدالقادر و ادارہ)	۴۹۵
طاہر شاہ دکنی حسینی (ایران کا ایک مذہبی عالم)	(W Ivanow)	۴۹۶
الطبری (ابو جعفر محمد بن جریر)	(R Paret)	۴۹۶
طریقہ	(L. Massignon)	۴۹۸
طعام	(ادارہ مختصر آآ لائیڈن و ادارہ آآ)	۴۹۹
طلاق	(محمد تقی عثمانی)	۵۰۱
طلسم: رک بہ سحر		۵۰۵
طلیحہ بن خویلد	(V Vacca)	۵۰۵
طواف	(امین اللہ وثیر)	۵۰۶
طہارت	(ادارہ آآ)	۵۰۷
الظاہریہ	(R Strothmann)	۵۱۰
عاد	(F Buhl و عبدالقادر)	۵۱۲
عادۃ: رک بہ شریعت		۵۱۳
عاریہ	(ادارہ آآ لائیڈن، بار دوم)	۵۱۳

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
عاشوراء	(ظہور احمد اظہر)	۵۱۳
عاقل: رک بہ بالغ		۵۱۳
عاقلہ: رک بہ (علم میراث در آ آ آ)		۵۱۳
عالم	(T.J.De Boer)	۵۱۳
عائشہ بنت ابی بکرؓ ام المومنینؓ	(امین اللہ وثیر)	۵۱۴
عبادات (ع، عبادۃ کی جمع)	(W.Heffening و ادارہ)	۵۱۸
عبد (غلام)	(R.Brunschvig)	۵۱۹
عبداللہ بن اباض: رک بہ اباضیہ		۵۱۹
عبداللہ بن العباسؓ	(L.Veccia Valieri و ادارہ)	۵۱۹
عبداللہ بن عمرؓ	(L.Veccia Vecciavalieri)	۵۲۱
عبداللہ بن مسعود: رک بہ ابن مسعود		۵۲۲
عبداللہ بن میمون	(S.M.Stern)	۵۲۲
عبداللہ بن وہب الراسبی	(H.A.R.Gibb)	۵۲۲
عبدالقادر الجیلانیؒ	(عبدالنبی کوکب)	۵۲۳
عبدالقاہر البغدادی: رک بہ البغدادی		۵۲۴
عبدالکریم بن ابراہیم الجیلیؒ	(Titus Burckhardt)	۵۲۴
عبدالمطلب بن ہاشم	(W.Montgomery و ادارہ)	۵۲۵
عثمانؓ بن عفان	(امین اللہ وثیر)	۵۲۶
عدت	(TH.W.Juynboll و ادارہ)	۵۲۸
عدل	(E.Tyan)	۵۲۹
عدی بن مسافر الہکاری، قرشی، اموی	(A.S.Tritton و ادارہ)	۵۳۰
عذاب: رک بہ قبر و جہنم		۵۳۰
عُرس	(W.Heffening)	۵۳۰
عرف	(R.Levy)	۵۳۲
عَرَفات	(H.A.R.Gibb, و A.J.Wensinck)	۵۳۲
عزرائیل (علیہ السلام)	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۵۳۳
العُزّٰی	(F.Buhl)	۵۳۴
عزیرؑ (علیہ السلام)	(عبدالقیوم)	۵۳۴
عُشر (دسواں حصہ)	(عبدالنبی کوکب)	۵۳۵

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
عشرۂ مبشرہ	(A.J Wensinck)	۵۳۶
عصر (وقت، زمانہ)	(ادارہ ''د'' لائیڈن)	۵۳۷
عفریت	(D.B.Macdonald)	۵۳۷
عقد	(شفیق شحاطہ)	۵۳۷
عقل	(فضل الرحمٰن)	۵۳۸
عقلیات	(L.Cardetfied)	۵۳۹
عقیدہ	(W.Montgomery Watt)	۵۴۰
عقیقہ	(J.Pedersen و Th W Juynboll)	۵۴۰
علم (لغوی و اصطلاحی بحث)	(سید محمد عبداللہ)	۵۴۱
علم کی باضابطہ تعریفیں	D.B.Macdonald)	۵۴۱
علم کے عقلی تصورات	(سید عبداللہ و سید مرتضیٰ حسین فاضل و شیخ نذیر حسین)	۵۴۳
علوم مدونہ	(سید عبداللہ)	۵۵۲
علماء	(ادارہ)	۵۵۷
علویہ	(B.Lewes)	۵۵۷
علیؓ بن ابی طالب	(محمد حمید اللہ)	۵۵۹
عمارہؓ	(W.Bjorkman)	۵۶۳
عمرؓ بن الخطاب	(محمد حمید اللہ)	۵۶۴
عمران (عبرانی، عمرام)	(J.Eisenberg)	۵۶۹
عمروؓ بن العاص	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۵۷۰
عمروؒ بن عبید ابو عثمانؒ (اولین معتزلہ میں سے ایک)	(W.Montgomery Watt)	۵۷۱
عمرہ	(محمود الحسن عارف)	۵۷۲
عید	(محمود الحسن عارف)	۵۷۳
عید الاضحیٰ	(E.Mittwoch و ادارہ)	۵۷۵
عید الفطر	(E.Mittwoch)	۵۷۶
عیسیٰؑ	(محمود الحسن عارف و بشیر احمد صدیقی)	۵۷۶
الغزالیؒ ابو حامد محمد بن محمد الطوسی	(D.B.Macdonald و ادارہ)	۵۷۹
غسل	(ادارہ ''د'')	۵۸۱
غوث	(D.B.Macdonald)	۵۸۱

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
غُول	(D.B.Macdonald)	۵۸۱
غَیبۃ (ایک اصطلاح)	(D.B.Macdonald)	۵۸۲
اَلفاتحہ	(ظہور احمد اظہر)	۵۸۳
فاسد و باطل	(ادارہ آآآ)	۵۸۳
فاسق	(L.Gardet)	۵۸۵
فاطمہؓ	(سید مرتضیٰ حسین فاضل)	۵۸۶
فتوی	(ظہور احمد اظہر)	۵۸۸
فتوہ	(Cl.Cahen)	۵۹۰
فدائی	(Cl. Huart)	۵۹۲
فدیہ	(ظہور احمد اظہر)	۵۹۲
فرائض: رک بہ علم میراث در آآآ		۵۹۳
فراشنہ: رک بہ فراشہ فرق در آآآ، بذیل مادہ		۵۹۳
فردوس: رک بہ جنت		۵۹۳
فرض	(Th.W.Juynboll)	۵۹۳
فرعون	(ادارہ آآآ)	۵۹۳
اَلفرقان	(ظہور احمد اظہر)	۵۹۵
فروع: رک بہ فقہ		۵۹۵
الفضالی: محمد بن محمد الشافعیؒ	(D.B Macdonald)	۵۹۵
فِطرۃ	(D.B.Macdonald)	۵۹۵
فقہ	(ادارہ آآآ)	۵۹۶
فقیر	(D.B.Macdonald و ادارہ)	۶۰۱
فقیہ	(D.B.Macdonald و ادارہ)	۶۰۱
فن	(ادارہ آآآ)	۶۰۲
فن (شعر و شاعری)	(ادارہ آآآ)	۶۰۳
فن (موسیقی)	(H.G.Farmer و ادارہ)	۶۰۵
فن مصوری فن (تصویر)	زکی محمد حسن، (Sotie Walzer) J.H.Goetz، W.B.Robson و (محمد عبداللہ چغتائی)	۶۰۶

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
فن (تعمیر)	(H.A. Roso و G. Marcais و A.U.Pope و H Goetz و Georges Marcais و K.A C Cress Well)	۶۱۱
فن (فخار)	(Arthur Uphant Pope)	۶۱۸
فن (فلز کاری)	(M.S.Diamond)	۶۱۹
فن (قالین بافی)	(R.Ettinghausen)	۶۱۹
فن (طراز)	(A.Grohmann)	۶۱۹
فن (خطاطی)	(مقبول بیگ بدخشانی، عبداللہ چغتائی)	۶۲۰
فن (متفرقات)	(شیخ نذیر حسین)	۶۲۱
فَیْ	(Th.W.Juynboll)	۶۲۳
فیض	(T.j. De Boer)	۶۲۵
قادریہ	(D.S.Margoliouth)	۶۲۷
قارون	(D.B.Macdonald)	۶۲۸
قاضی	(Th.W Juynboll ادارہ)	۶۲۸
قانون شریعت	(J.Schacht و ادارہ)	۶۳۰
قُبّۃ الصخرۃ	(J.Walker و خلیل حامدی)	۶۳۲
قبض (صوفیہ کی ایک اصطلاح)	(H.Bauer)	۶۳۵
قِبْلَہ	(عبدالغنی کوکب)	۶۳۶
قتل	(J.Schacht)	۶۳۷
قُدرۃ	رک بہ قضا و قدر	۶۴۱
قدریہ	(D.B Macdonald)	۶۴۱
القدس	(F.Buhl و ادارہ)	۶۴۱
قذف	(Th.W Juynboll و ادارہ)	۶۴۵
قرآن مجید	(محمد اسحاق بھٹی و ادارہ)	۶۴۵
ابتدائی بحث	(محمد اسحاق بھٹی)	۲۶۰
فضائل و آداب قرآن مجید	(محمد اسحاق بھٹی و ادارہ)	۶۵۲
اعجاز القرآن	(غلام احمد حریری و ادارہ)	۶۵۳
قصص القرآن	(محمد اسحاق بھٹی)	۶۵۶
علوم القرآن	(غلام احمد حریری و ادارہ)	۶۵۷
قرآن مجید کے اثرات و برکات	(غلام احمد حریری)	۶۵۷
تراجم قرآن مجید	(عبدالقیوم)	۶۵۸

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
قرامطہ (واحد قرمطی)	(L..Massignon)	۶۵۸
قرآن: رک بہ احرام		۶۶۰
قربان (قربانی)	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۶۶۰
قریش	(عبدالقیوم)	۶۶۱
قریظہ	(V.Vacca و ادارہ)	۶۶۳
القسطلانی ابوالعباس احمد بن.... الشافعیؒ	(C.Brockelmann)	۶۶۳
قسم	(J.Pedersen و ادارہ)	۶۶۵
القشیریؒ شیخ عبدالکریم	(اے۔ ای ای۔ عفیفی)	۶۶۶
قصاص	(J.Schacht و ادارہ)	۶۶۷
قضا و قدر	(D.B.Macdonald و ظہور احمد اظہر)	۶۶۹
قطب: رک بہ ابدال، طریقہ اور تصوف		۶۷۰
قطفیر (عزیز مصر)	(B.Heller و ادارہ)	۶۷۰
قطمیر: رک بہ اصحاب الکہف		۶۷۱
قلندر	(Cl.Huart)	۶۷۱
قنوت	(عبدالغنی کوکب)	۶۷۲
قیاس	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۶۷۲
القیامہ	(D.B.Macdonald و ادارہ)	۶۷۳
قیصر (بوزنطی شہنشاہ)	(A.Schaade)	۵۷۵
قینقاع	(ادارہ [illegible])	۶۷۶
کازرونیؒ شیخ مرشد ابو اسحاق ابراہیم	(P.Wittek)	۶۷۸
کافر	(محمد تقی عثمانی)	۶۷۸
کاہن	(A.Fischer)	۶۸۰
کتمان: رک بہ تقیہ		۶۸۱
کرامۃ	(D.B.Macdonald)	۶۸۱
کرامت علی، شیخ	(عبداللہ یوسف علی)	۶۸۲
کرامیہ، ایک فرقہ	(D.S.Margoliouth)	۶۸۳
کرسی	(Cl.Huart)	۶۸۵
کسب	(D.B.Macdonald)	۶۸۶

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
کسوۃ: رک بہ کعبہ، محمل		۶۸۷
کشف	(D.B.Macdonald)	۶۸۷
کعبؓ بن مالک	(F.Buhl)	۶۸۷
کعبہ	(A.J.Wensinck و غلام احمد حریری)	۶۸۸
کفّارۃ	(Th.W.Juynboll و ادارہ)	۶۹۱
کفاءت	(TH.W.Juynboll)	۶۹۱
الکلاباذیؒ، ابوبکر محمد بن اسحاق	(A.J.Arberry)	۶۹۱
کلام	(D.B.Macdonald)	۶۹۳
کلب (کتا)	(B.Joel)	۶۹۳
اَلْکَلْب (علم ہیئت کا شعرای یمانیہ)	(C.Schoy)	۶۹۳
کتمان	(ظہور احمد اظہر)	۶۹۴
کنیہ	(C.Van Arendonk)	۶۹۵
الکوثر (خیر کثیر)	(بشیر احمد صدیقی)	۶۹۵
کیسانیہ	(C.Van Arendohk)	۶۹۶
اللات	(عبدالقیوم)	۶۹۸
لقطہ	(J.Schacht)	۶۹۹
لقمان	(عبدالغنی)	۶۹۹
لوح	(A.J.Wensinck)	۷۰۰
لوط (علیہ السلام)	(عبدالقیوم)	۷۰۱
لیلۃ البراۃ: رک بہ رمضان شعبان		۷۰۲
لیلۃ القدر	(محمود الحسن عارف)	۷۰۳
الماتریدی ابو منصورؒ	(ظہور احمد اظہر)	۷۰۵
مارستان: رک بہ بیمارستان		۷۰۶
مالک بن انس الاصبحیؒ	(امین الخولی، عبدالقیوم)	۷۰۶
مالکیہ	(امین اللہ وثیر و ادارہ)	۷۱۰
مباح: رک بہ شریعہ		۷۱۳
متعہ	(ادارہ [illegible])	۷۱۳
متعرب یا متعربہ	(Ilse Lichtenstadter)	۷۱۳
متکلم: رک بہ کلام		۷۱۳

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
مُتَواتر	(A.J.Wensinck)	۷۱۲
مُتَوالی	(L. Massignon)	۷۱۳
المثانی	(بشیر احمد صدیقی)	۷۱۳
مجتہد: رک بہ اجتہاد		۷۱۳
مجوس	(V.F.Buchner)	۷۱۳
محاسبی، ابو عبداللہ حارث بن اسد	(L.Massignon)	۷۱۶
محراب: رک بہ مسجد		۷۱۶
المحرم (اسلامی تقویم کا پہلا مہینہ)	(عبدالقیوم)	۷۱۶
محمل	(F.Buhl)	۷۱۷
(حضرت) (محمد مصطفیٰ ﷺ)	(محمد حمید اللہ)	۷۱۷
غزوات	(گلزار احمد و ادارہ)	۷۲۰
شمائل و اخلاق نبوی	(محمود الحسن عارف)	۷۳۱
معجزات نبوی	(محمود الحسن عارف)	۷۳۶
عبادات	(محمد حمید اللہ)	۷۳۸
اسلام اور مسائل نسواں	(جمیلہ شوکت)	۷۳۹
ازواج مطہرات	(ادارہ ؟؟؟)	۷۴۰
محمد بن الحنفیہ	(F.Buhl)	۷۴۰
(الشیخ) محمد بن عبدالوہاب	(محمد اسحاق بھٹی)	۷۴
محمد احمد بن عبداللہ: مہدی سوڈانی	(Dietrich)	۷۴۲
محمد عبدہ، (مفتی)	(شیخ نذیر حسین)	۷۴۳
محمد علی جناح (بانی پاکستان)	(شیر محمد گریوال)	۷۴۷
المحمدیہ (متعدد فرقوں کا نام)	(R.Strothmann)	۷۵۱
محنہ (آزمائش، ابتلاء)	(A.J.Wensinck)	۷۵۵
مدرسہ: رک بہ مسجد، مدارس		۷۵۶
المدینۃ المنورہ	(شیخ نذیر حسین)	۷۵۶
مرابط: المرابطی، رک بہ المرابطون		۷۵۹
المرابطون	(A.Bel)	۷۵۹

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
مرتد	(محمد اسحاق بھٹی)	۷۶۱
المرجئہ	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۷۶۳
المروۃ: رک بہ الصفا، سعی، عمرۃ		۷۶۳
مرید	(M.Plessner و ادارہ)	۷۶۳
مریمؑ	(بشیر احمد صدیقی)	۷۶۴
المزدلفہ	(F.Buhl و ادارہ)	۷۶۶
مستحب	(محمود الحسن عارف)	۷۶۷
مستعرب (مستعربہ)	(Ilse Lichtenstadter)	۷۶۸
مسجد (لغوی بحث)	(محمود الحسن عارف)	۷۶۸
مسجد کا مکی و مدنی عہد		۷۷۰
آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد		
مسجدوں کی بنا	(A.R.Kern و ادارہ	
مسجد بطور عبادت گاہ	(A.R.Kern و ادارہ)	۷۷۹
المسجد الاقصیٰ	(A.J.Wensinck)	۷۸۱
المسجد الحرام	(A.J.Wensinck)	۷۸۲
مسلم (مسلمان)	(ظہور احمد اظہر)	۷۸۷
مسلمؒ بن الحجاج، ابوالحسن	(A.J.Wensinck و ادارہ)	۷۹۰
مُسنَد: رک بہ حدیث		۷۹۱
مسواک	(ادارہ [illegible])	۷۹۱
مسیلمۃ الکذاب	(عبدالقیوم)	۷۹۲
مُشرک: رک بہ شرک		۷۹۳
مشہد (المشہد المقدس)	(M.Streck ادارہ)	۷۹۳
مشہد حسینؑ (کربلاء)	(E.Honigmann)	۷۹۶
مصعبؓ بن عمیر	(F.Buhl)	۷۹۹
مصلّٰی (ع)	(A.J.Wensinck)	۸۰۰
مطوّف	(R.Paret)	۸۰۱
المُعتزلہ	(محمد حنیف ندوی و ادارہ)	۸۰۲
معجزۃ	(عبدالقیوم)	۸۰۳
معراج	(محمد حمیداللہ)	۸۰۸
معروف الکرخیؒ ابو محفوظ بن فیروز یا فیروزان	(R.A.Nicholson)	۸۰۹

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
مقصورۃ: رک بہ مسجد		۸۱۰
مکروہ: رک بہ شریعہ، حکم		۸۱۰
مکس (باج، محصول)	(W. Bjorkman)	۸۱۰
مکۃ المکرمہ	(شیخ نذیر حسین)	۸۱۲
ملائکہ	(محمد اسحاق بھٹی)	۸۱۳
مملوک	(ادارہ [illegible])	۸۱۳
منارۃ (مینارہ)	(محمود الحسن عارف)	۸۱۳
المنافق	(محمد اسحاق بھٹی)	۸۱۷
منبر: رک بہ مسجد		۸۱۹
منصب: رک بہ شریعت		۸۱۹
منسوخ: رک بہ ناسخ		۸۱۹
منکر و نکیر	(محمود الحسن عارف)	۸۱۹
منی	(F. Buhl)	۸۲۰
موسیٰ (علیہ السلام)	(خان محمد چاولہ و ادارہ)	۸۲۱
مولد یا مولود	(H. Fuchs)	۸۲۵
مولویہ	(D.S Margoliouth)	۸۲۶
مولی	(A.J.WENSINCK)	۸۲۸
مؤذن: رک بہ مسجد و اذان		۸۲۹
مؤمن: رک بہ ایمان		۸۲۹
المہاجرون (ہجرت کرنے والے)	(عبدالقیوم)	۸۲۹
المہدی	(D.B.Macdonald)	۸۳۱
مہر	(غلام سرور قادری و ادارہ)	۸۳۳
میتہ (مردہ)	(محمود الحسن عارف)	۸۳۵
میراث: رک بہ علم میراث در [illegible]		۸۳۷
میسر	(محمود الحسن عارف)	۸۳۷
میقات	(محمود الحسن عارف)	۸۳۸
میکائیل	(محمود الحسن عارف)	۸۳۹
میمونہؓ بنت الحارث الہلالیہ، ام المومنینؓ	(عبدالقیوم)	۸۴۰
نار: رک بہ جہنم		۸۴۲

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
نافع بن الازرق الحنفی، ابو راشد	(عبدالحق)	۸۴۲
نافلہ	(محمود الحسن عارف)	۸۴۲
نبی (نبوت)	(عبدالقیوم)	۸۴۳
نبیذ	(محمود الحسن عارف)	۸۴۵
النجار، الحسین بن محمد ابو عبداللہ	(H.S.Nyberg)	۸۴۶
نجس	(محمود الحسن عارف)	۸۴۶
النجف (مشہد علیؓ)	(مرتضیٰ حسین فاضل)	۸۴۷
نذر	(محمود الحسن عارف)	۸۴۹
النسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب بن علی	(عبدالقیوم)	۸۵۰
النسفی، حافظ الدین ابو البرکات عبداللہ بن احمد بن محمود	(W.Heffening)	۸۵۱
نصاریٰ (واحد النصرانی)	(محمود الحسن عارف)	۸۵۲
نصیری (علوی) شیعوں کا ایک غالی فرقہ	(L. Massignon و شیخ نذیر حسین)	۸۵۶
النضیر (بنو)	(V.Vacca)	۸۵۷
النظام، ابراہیم بن سیار بن ہانی	(H.S.Nyberg)	۸۵۸
النفری، محمد بن عبدالجبار	(A.J.Arberry)	۸۵۹
النفس و الروح	(عبدالقیوم)	۸۶۰
نقشبند، محمد بن محمد بہاء الدین البخاری	(D.S.Margoliouth)	۸۶۱
نکاح	(محمود الحسن عارف)	۸۶۲
نکیر: رک بہ منکر و نکیر		۸۶۳
نمرود (نیز نمروذ)	(محمود الحسن عارف)	۸۶۳
نوح (علیہ السلام)	(محمود الحسن عارف)	۸۶۵
نور (روشنی، ضیاء)	(Willy Hartner)	۸۶۷
نوری ـــــــ	(D.S. Margoliouth)	۸۶۷
النووی یا النواوی، محی الدین ابو زکریا	(W. Heffening و ادارہ)	۸۶۸
نیّۃ (نیت)	(A.J.Wensinck)	۸۶۹
واصل بن عطاء ابو حذیفہ الغزال	(A.J.Wensinck)	۸۷۱
الواقدی، ابو عبداللہ محمد بن عمر	(J.Horowitz)	۸۷۱
وتر	(محمود الحسن عارف)	۸۷۳

عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
وحدت الشہود: رک بہ تصوف		۸۷۳
وحدت الوجود: رک بہ تصوف		۸۷۳
وحی	(عبدالقیوم)	۸۷۳
وجد	(L. Massignon و ابوبکر سراج الدین و ادارہ)	۸۷۵
ورقہ بن نوفل بن اسد القرشی	(عبدالقیوم)	۸۷۶
وصیّہ	(محمود الحسن عارف)	۸۷۷
وضو	(محمود الحسن عارف)	۸۷۸
وقف (یا حبس)	(R.A Bkern Heffening و ادارہ)	۸۷۹
وقوف یا وقف حج: رک بہ حج		۸۸۱
والی (ولی)	(B.Carra De Vaux و ادارہ)	۸۸۱
ولی اللہ (شاہ) دہلوی	(محمد عطاء اللہ حنیف ندوی و عبدالقیوم)	۸۸۳
ولیمہ: رک بہ عرس		۸۸۵
وہابیہ	(ادارہ [illegible])	۸۸۵
ہابیل و قابیل	(محمود الحسن عارف)	۸۸۶
ہاروت و ماروت	(عبدالقیوم)	۸۸۷
ہارون بن عمران	(ادارہ [illegible])	۸۸۷
ہامان	(سید شبیر محمد)	۸۸۸
ہجرۃ	(محمود الحسن عارف)	۸۸۹
یاجوج و ماجوج	(سعید احمد انصاری و ادارہ)	۸۹۳
یافث	(Bernhard Heller و ادارہ)	۸۹۴
یتیم	(محمود الحسن عارف)	۸۹۴
یحیٰی (علیہ السلام)	(B.Carra De Vaux)	۸۹۵
یزیدی	(Th.Menzel و ادارہ)	۸۹۶
یعقوب (علیہ السلام)	(محمود الحسن عارف)	۸۹۸
یوسف (علیہ السلام)	(محمود الحسن عارف)	۸۹۸
یوشع بن نون (علیہ السلام)	(Bernhard Heller)	۹۰۱
یونس (علیہ السلام)	(عبدالقیوم)	۹۰۱
یہود	(محمد حمید اللہ و ادارہ)	۹۰۳
فہرست عنوانات	(محمود الحسن عارف)	۹۰۷

جملہ حقوق بحق پنجاب یونیورسٹی محفوظ ہیں

مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس
کا کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا
ترجمہ شائع کرنے کی اجازت نہیں۔

جون ۱۹۹۷ء

سال اشاعت ------- ۱۴۱۸ھ/ ۱۹۹۷ء
مقام اشاعت ------- لاہور
ناشر ------- محمد سعد الدین، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
طابع ------- ۱۔ میر انٹر پرائیزز، ۷، فیاض روڈ انار کلی، لاہور
۲۔ بٹ برادرز پرنٹرز، مینگل مینشن، رائل پارک، لاہور

بار دوم ------- ربیع الاول ۱۴۲۵ھ/ مئی ۲۰۰۴ء
طابع ------- متین ملک، ادبستان، ۴۳۔ ریٹی گن روڈ۔ لاہور
زیر نگرانی ------- ڈاکٹر محمود الحسن عارف، نگران صدر شعبہ
اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

Shorter

Urdu Encyclopaedia of Islam

Under the Auspices

of

THE UNIVERSITY OF THE PUNJAB LAHORE

UNIVERSITY OF THE PUNJAB

1425 AD /2004 A.H

حروف تہجی کی ترتیب پر ایک عظیم موسوعہ علمی

تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

مجلس ادارت

○ محمود الحسن عارف
مدیر اعلیٰ (ایم اے، پی ایچ ڈی، پنجاب)

○ محمد امین، سینئر مدیر
(ایم اے، جے جے، ریسرچ، پی ایچ ڈی، امریکہ)

○ شمیم روشن آرا، مدیر
(ایم اے، ایل ایل بی، پی ایچ ڈی، پنجاب)

○ حافظ عبدالقدیر، مدیر
(ایم اے، پنجاب)

○ سید توقیر احمد اظہر، مدیر
(ایل ایل بی، ایم اے، پنجاب)

○ محمد ارشد، مدیر
(ایم اے، پنجاب)

○ مسز نصرت رئیس، ریسرچ آفیسر
(ایم اے، پنجاب)

جلد اول

(آب — افراغہ)

شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور

[illegible]

مجلس انتظامیہ

اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

۱۔ لیفٹیننٹ جنرل (ر) ارشد محمود، وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی (صدر مجلس)۔

۲۔ پرو وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

۳۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، (سابق چیئرمین یونیورسٹی گرانٹس کمیشن، اسلام آباد)، لاہور۔

۴۔ جسٹس (ر) سردار محمد اقبال، ستارۂ پاکستان، سابق محتسب اعلیٰ پاکستان، چیف جسٹس (ر) لاہور ہائی کورٹ، چیئرمین اپیلیٹ کورٹ (ر) و پروفیسر ایمریطس پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

۵۔ محمد حسین داؤد، مینیجنگ ڈائرکٹر داؤد ہرکولیس کیمیکلز انڈسٹریز، لاہور۔

۶۔ پروفیسر ڈاکٹر ظفر اقبال، ڈین کلیۂ سائنس، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

۷۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد نعیم، ڈین کلیۂ قانون، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

۸۔ ڈاکٹر محمد اکرم چوہدری، ڈین کلیۂ علوم شرقیہ و اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

۹۔ کرنل (ر) محمد مسعود الحق، رجسٹرار، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

۱۰۔ جناب محمد جمیل بھٹی، خازن، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

۱۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)۔

۱۲۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)۔

۱۳۔ ڈاکٹر محمود الحسن عارف، نگران صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور (معتمد مجلس)۔

نام کتاب : تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ ۔ ۔ ۔ جلد اول
مقام اشاعت : دانش گاہ پنجاب، لاہور
ناشر : کرنل (ر) محمد مسعود الحق، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
طابع : ادبستان۔ ۲۳ ریٹی گن روڈ، لاہور
کمپوزنگ : شکیل احمد۔ محمد یعقوب

بار اول

محرم الحرام ۱۴۲۳ھ / مارچ ۲۰۰۲ء

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(۱)

کتب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

[illegible] = اردو دائرۂ معارف اسلامیہ.

[illegible] ت = اسلام انسائیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی).

[illegible] م = دائرة المعارف الاسلامیة (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی).

[illegible]، لائیڈن ۱ یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، بار اوّل یا دوم، لائیڈن.

ابن الأبار = کتاب تکملة الصلة، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI).

ابن الأبار: تکملہ = M. Alarcón y - C. A. González Apéndice a la edición Codera de : Palencia la Tecmila، در Misc. de estudios y textos árabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الأبار، جلد اوّل = ابن الأبار: تکملة الصلة، Texte arabe d' après un ms. de Fès, tome I, complétant des deux vol. édités par F. Codera، طبع A. Bel و محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الأثیر ۱ یا ۲ یا ۳ = کتاب الکامل، طبع ٹورنبرگ C. J. Tornberg، بار اوّل، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلد.

ابن الأثیر، ترجمۂ فانیان = Annales du Maghreb et de l' Espagne، مترجمۂ فانیان E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلة فی اخبار أئمة الأندلس، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

ابن بطوطہ = تحفة النظار فی غرائب الأمصار و عجائب الاسفار، مع ترجمہ از C. Defrémery و B. R. Sanguinetti، ۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بردی = النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تغری بردی، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۳۴۸ھ و ببعد.

ابن حوقل = کتاب صورة الأرض، طبع J. H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II، بار دوم).

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع دخویہ M. J. de Goeje، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر... الخ، بولاق ۱۲۸۴ھ.

ابن خلدون: مقدمة = Prolégomènes d'Ebn Khaldoun، طبع E. Quatremère، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVIII).

ابن خلدون: مقدمة، مترجمۂ دیسلان = Prolégomènes d' Ibn Khaldoun، ترجمہ و حواشی از دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۸ء).

ابن خلدون: مقدمة، مترجمۂ روزنتھال = The Muqaddimah، مترجمۂ Franz Rosenthal، ۳ جلد، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خلکان = وفیات الأعیان، طبع وستنفلٹ F. Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں).

ابن خلکان، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۵ھ.

ابن خلکان، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۳۱۰ھ.

ابن خلّکان، مترجمۂ دیسلان = Biographical Dictionary، ترجمۂ دیسلان M. de Slane، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۲ تا ۱۸۷۱ء۔

ابن رُسْتہ = الاَعلاق النفیسۃ، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII)۔

ابن رُسْتہ، ویت = Les Atours précieux، مترجمۂ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

ابن سعد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ H. Sachau وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء۔

ابن عِذاری = کتاب البیان المُغْرِب، طبع کولن G. S. Colin و لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، طبع لیوی پرووانسال، پیرس ۱۹۳۰ء۔

ابن العماد : شذرات = شذرات الذّہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنینِ وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں)۔

ابن الفقیہ = مختصر کتاب البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۸۵ء (BGA, V)۔

ابن قُتَیْبہ : شِعر (یا الشعر) = کتاب الشّعر والشُّعَراء، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء۔

ابن قُتَیْبہ : مَعارِف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع ووسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء۔

ابن ہشام = کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع ووسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء۔

ابوالفداء : تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو J. T. Reinaud و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء۔

ابوالفداء : تقویم، ترجمہ = Géographie d'Aboulféda traduite de l'arabe en français، ج ۱ و ۲/۱، از رینو ۱۸۴۸ء، ج ۲/۲، از St. Guyard ۱۸۸۳ء۔

الادریسی : المغرب = Description de l'Afrique et de l'Espagne، طبع دوزی R. Dozy و دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

الادریسی، ترجمہ جوبار = Géographie d'Edrisi، مترجمۂ P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء۔

الاستیعاب = ابن عبدالبر : الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ھ۔

الاشتقاق = ابن دُرَید : الاشتقاق، طبع ووسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (الاستاتیک)۔

الاصابۃ = ابن حجر العسقلانی : الاصابۃ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء۔

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء۔

الاغانی ۱، یا ۲، یا ۳ = ابوالفرج الاصفہانی : الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد۔

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R. E. Brünnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۹ھ۔

الانباری : نزہۃ = نزہۃ الالبّاء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ۔

البغدادی : الفَرق = الفرق بین الفِرَق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء۔

البلاذری : انساب = انساب الاشراف، ج ۴ ب و ۵، طبع S. D. F. Goitein و M. Schlössinger، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

البلاذری : انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمیداللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء۔

البلاذری : فتوح = فتوح البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

بیہقی : تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی : تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ ھ ش۔

بیہقی : تتمّہ = ابوالحسن علی بن زید البیہقی : تتمّۃ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۳۵۱ھ۔

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی : تاریخ مسعودی، Bibl. Indica۔

تاج العروس = محمد مرتضیٰ بن محمد الزبیدی : تاج العروس ۔

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۱۴ جلد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء ۔

تاریخ دمشق = ابن عساکر : تاریخ دمشق، ۷ جلد، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء ۔

تہذیب = ابن حجر العسقلانی : تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء ۔

الثعالبی : یتیمۃ = الثعالبی : یتیمۃ الدہر، دمشق ۱۳۰۴ھ ۔

الثعالبی : یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء ۔

حاجی خلیفہ : جہان نما = حاجی خلیفہ : جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء ۔

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا S. Yaltkaya و محمد رفعت بیلگہ الکیلسلی Rifat Bilge Kilisli، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء ۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل Gustavus Flügel، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء ۔

حاجی خلیفہ : کشف = کشف الظنون، ۲ جلد، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ ۔

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمہ مینورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS, XI، سلسلۂ جدید) ۔

حمداللہ مستوفی : نزہۃ = حمداللہ مستوفی : نزہۃ القلوب، طبع لیسٹرینج Le Strange، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII) ۔

خواند امیر = حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ و بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء ۔

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی : الدرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ ۔

الدمیری = الدمیری : حیوۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں) ۔

دولت شاہ = دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E. G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء ۔

ذہبی : حفاظ = الذہبی : تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ ۔

رحمٰن علی = رحمٰن علی : تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء ۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری : روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء ۔

السبکی = السبکی : طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا : سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ ۔

سرکیس = سرکیس : معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء ۔

السمعانی = السمعانی : الانساب، طبع عکسی باہتمام مرجلیوث D. S. Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX) ۔

السیوطی : بغیۃ = السیوطی : بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ ۔

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W. Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء ۔

الضبی = الضبی : بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا Codera و ریبیرہ J. Ribera، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III) ۔

الضوء اللامع = السخاوی : الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ ۔

الطبری = الطبری : تاریخ الرسل و الملوک، طبع دخویہ وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء ۔

عثمانلی مؤلفلری = بروسہ لی محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۳ھ ۔

العقد الفرید = ابن عبد ربہ : العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ ۔

علی جواد = علی جواد : ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹ء ۔

عوفی : لباب = عوفی : لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء ۔

عیون الانباء = طبع ملر A. Müller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء ۔

غلام سرور = غلام سرور، مفتی: خزینة الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ھ.

غوثی ماندوی: گلزار ابرار = ترجمۂ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ.

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرہنگ = فرہنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دایرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ ہش.

فرہنگ آنند راج = منشی محمد بادشاہ: فرہنگ آنند راج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیة، لکھنؤ ۱۹۰۶ء.

فلٹن و لنگز = Alexander S. Fulton و Martin Lings: *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*، لنڈن ۱۹۵۹ء.

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

ابن القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکتبی: فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، بولاق ۱۲۹۹ھ.

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلد، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

مآثر الامراء = شاہ نواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica.

مجالس المؤمنین = نوراللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش.

مرآة الجنان = الیافعی: مرآة الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مرآة الزمان = سبط ابن الجوزی: مرآة الزمان، حیدرآباد (دکن) ۱۹۵۱ء.

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیای مفصّل ایران، ۳ جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش.

المسعودی: مروج = المسعودی: مروج الذہب، طبع باربیہ دو مینار C. Barbier de Meynard و پاوہ دو کورتی Pavet de Courteille، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ و الاشراف، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII).

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, VIII).

المقری: Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne*، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجم باشی = منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میرخواند = میرخواند: روضة الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.

نزہة الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہة الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد.

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رِٹر Ritter، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ Dedering، استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳ء.

الہمدانی = الہمدانی: صفة جزیرة العرب، طبع مُلّر D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت = یاقوت: معجم البلدان، طبع ووسٹنفلٹ، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۴ء).

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفة الادیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الادباء، (طبع اناستاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء).

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما W. Th. Houtsma، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۳ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

یعقوبی، Wiet = ویت Wiet: *Ya'qūbī, Les pays*، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء.

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghānī : *Tables* = *Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghānī, rédigées par I Guidi*, Leiden 1900.

Babinger = F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan : *Kanunlar* = Ömar Lūtfi Barkan : *XV ve XVI inci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları*, I. *Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachère : *Litt.* = R. Blachère : *Histoire de la Littérature arabe*, i, Paris 1952.

Brockelmann, I, II = C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage*, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, S I, II, III = *G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband*, Leiden 1937-42.

Browne, i = E.G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi*, London 1902.

Browne, ii = *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di*, London 1908.

Browne, iii = *A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv = *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani : *Annali* = L. Caetani : *Annali dell' Islam*, Milano 1905-26.

Chauvin : *Bibliographie* = V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn : *Quellen* = B. Dorn : *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen, Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy : *Notices* = R. Dozy : *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51

Dozy : *Recherches*^{3} = R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy. *Suppl.* = R. Dozy : *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan : *Extraits* = E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. des Qor. = Th. Nöldeke : *Geshichte des Qorāns*, new edition by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb : *Ottoman Poetry* = E.J.W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen = H.A.R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher : *Muh. St.* = I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher : *Vorlesungen* = I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.

Goldziher : *Vorlesungen*^{2} = 2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher : *Dogme* = *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. I. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall : *GOR* = J. von Hammer (-Purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall : *GOR*^{2} = the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall : *Histoire* = the same, trans. by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung* = J. von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma : *Recueil* = M.Th. Houtsma : *Recueil des textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*, Leiden 1886-1902

Juynboll : *Handbuch* = Th. W. Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll : *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint, New York 1955-56).

Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed., Cambridge 1930 (reprint, 1966).

Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint, 1965).

Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet : *Matériaux* = J. Maspéro et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (*MIFAO*, XXXVI).

Mayer : *Architects* = L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.

Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneav 1959.

Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.

Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.

Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.

Pakalın = Mehmet Zeki Pakalın : *Osmanlı Tarih deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa = *Realenzyklopaedie des klassischen Altertums*.

Pearson = J. D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid 1898.

Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz: *Iran* = P Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.

Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.* = C. Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources inéd. = Comte Henri de Castries : *Les Sources inédites de l'Histoire du Maroc*, Paris 1905, 1922.

Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.

Spuler : *Iran* = B. Spuler : *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler : *Mongolen*² = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.

SNR = Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.

Storey = C.A. Storey : *Persian Literature : a bio-bibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed. by A. U. Pope, Oxford 1938.

Suter = H. Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner : *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wiel : *Chalifen* = G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A. J. Wensinck : *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manual de de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب*، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB = *Archives Berbers.*

Abh. G. W. Gött = *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.*

Abh. K. M. = *Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.*

Abh. Pr. Ak. W. = *Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.*

Afr. Fr. = *Bulletin du Comité de l'Afrique française.*

Afr. Fr. RC = *Bulletin du Com. de l' Afr. franç., Renseignements Coloniaux.*

AIÉO Alger = *Annales de l' Institute d' Études Orientales de l' Université d' Alger.*

AIUON = *Annali dell' Istituto Univ. Orient. di Napoli.*

AM = *Archives Marocaines.*

And. = *Al-Andalus.*

Anth = *Anthropos.*

Anz. Wien = *Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.*

AO = *Acta Orientalia.*

Arab. = *Arabica.*

ArO = *Archiv Orientální.*

ARW = *Archiv für Religionswissenschaft.*

ASI = *Archaeological Survey of India.*

ASI, NIS = *the same, New Imperial Series.*

ASI, AR = the same, Annual Reports.

AÜDTCFD = *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi.*

As. Fr. B = *Bulletin du Comité de l' Asie Française.*

BAH = *Bibliotheca Arabico-Hispana.*

BASOR = *Bulletin of the American School of Oriental Research.*

Bell. = *Türk Tarih Kurumu Belleten.*

BFac. Ar. = *Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.*

BÉt. Or. = *Bulletin d' Etudes Orientales de l' Institut Française Damas.*

BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE = *Bulletin de l' Institut Egyptien.*

BIFAO = *Bulletin de l' Institut Français d' Archéologie Orientale du Caire.*

BIS = Bibliotheca Indica series.

BRAH = *Boletin de la Real Academia de la Historia de España.*

BSE = *Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya* (Large Soviet Encyclopaedia), 1st ed.

*BSE*² = the Same, 2nd ed.

BSL(P) = *Bulletin de la Société de Linguistique* (*de Paris*).

BSO(A)S = *Bulletin of the School of Oriental* (*and African*) *Studies.*

BTLV = *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* (*van Ned.-Indië*).

BZ = *Byzantinische Zeitschrift.*

COC = *Cahiers de l' Orient Contemporain.*

CT = *Cahiers de Tunisie.*

*EI*¹ = *Encyclopaedia of Islam*, 1st edition.

*EI*² = *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition.

EIM = *Epigraphia Indo-Moslemica.*

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics.*

GGA = *Göttinger Gelehrte Anzeigen.*

GJ = *Geographical Journal.*

GMS = Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph = *Grundriss der Iranischen Philologie.*

GSAI = *Giornale della Soc. Asiatica Italiana.*

Hesp. = *Hespéris.*

IA = *Islâm Ansiklopedisi* (Türkish).

IBLA = *Revue de l' Institut des Belles Lettres Arabes*, Tunis.

IC = *Islamic Culture.*

IFD = *Ilahiyat Fakültesi.*

IG = *Indische Gids.*

IHQ = *Indian Historical Quarterly.*

---

* انھیں رومن حروف میں لکھا گیا ہے ۔

IQ = The Islamic Quarterly.
IRM = International Review of Missions.
Isl. = Der Islam.
JA = Journal Asiatique.
JAfr. S. = Journal of the African Society.
JAOS = Journal of the American Oriental Society.
JAnthr. I = Journal of the Anthropological Institute.
JBBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JE = Jewish Encyclopaedia.
JESHO = Journal of the Enconomic and Social History of the Orient.
JNES = Journal of Near Eastern Studies.
JPak. HS = Journal of the Pakistan Historical Society.
JPHS = Journal of the Punjab Historical Society.
JQR = Jewish Quarterly Review.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
J(R)ASB = Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.
J(R)Num.S = Journal of the (Royal) Numismatic Society.
JRGeog.S = Journal of the Royal Geographical Society.
JSFO = Journal de la Société Finno-ougreine.
JSS = Journal of Semetic studies.
KCA = Körösi Csoma Archivum.
KS = Keleti Szemle (Revue Orientale).
KSIE = Kratkie Soobshċeniya Instituta Étnografiy (Short Communications of the Institüte of Ethnography).
LE = Literaturnaya Éntsiklopediya (Literary Encyclopaedia).
Mash. = Al-Mashrik.
MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.
MDVP = Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins.
MEA = Middle Eastern Affairs.
MEJ = Middle East Journal.
MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.
MGG Wien = Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.
MGMN = Mitt. z. Geschichte der Medizin und der Naturwissenshaften.
MGWJ = Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.
MI = Mir Islama.
MIDEO = Mélanges de l' Institut Dominicain d' Études Orientales du Caire.
MIE = Mémoires de l' Institut d'Égyptien.
MIFAO = Mémoires publiés par les members de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale du Caire.
MMAF = Mémoires de la Mission Archéologique Franç. au Caire.
MMIA = Madjallat al-Madjma'al-'ilmi al 'Arabi, Damascus.
MO = Le Monde oriental.
MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.
MSE = Malaya Sovetskaya Éntsiklopediya—(Small Soviet Encyclopaedia).
MSFO = Mémoires de la Société Finno-ougrienne.
MSL = Mémoires de la Société Linguistique de Paris.
MSOS Afr = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Afr. Studien.
MSOS As. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Westasiatische Studien.
MTM = Mill Tetebbü'ler Medjmü'ası.
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft.
MW = The Muslim World.
NC = Numismatic Chronicle.
NGW Gött. = Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen.
OA = Orientalisches Archiv.
OC = Oriens Christianus.
OCM = Oriental College Magazine, Lahore.
OCMD = Oriental College Magazine, Damima, Lahore.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.

OM = Oriente Moderno.

Or. = Oriens.

PEFQS = Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.

PELOV = Publications de l' École des langues orientales vivantes.

Pet. Mitt. = Petermanns Mitteilungen.

PRGS = Proceedings of the R. Geographical Society.

QDAP = Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.

RAfr. = Revue Africaine

RCEA = Répertoire Chronologique d' Epigrapie arabe

REI = Revue des Études Islamiques.

REJ = Revue des Études Juives.

Rend. Lin. = Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei. Cl. di sc. mor., stor. e filol.

RHR = Revue de l' Histoire des Religions.

RI = Revue Indigène.

RIMA = Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.

RMM = Revue du Monde Musulman.

RO = Rocznik Orientalistyczny.

ROC = Revue de l' Orient Chrétien.

ROL = Revue de l' Orient Latin.

RRAH = Rev. de la R. Academia de la Histoira, Madrid.

RSO = Rivista degli Studi Orientali.

RT = Revue Tunisienne.

SBAK. Heid. = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Heidelberg.

SBAK. Wien = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien.

SBBayr. Ak. = Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.

SBPMS Erlg. = Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen.

SBPr. Ak. W. = Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin.

SE = Sovetskaya Étnografiya (Soviet Ethnography).

SI = Studai Islamica.

SO = Sovetskoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).

Stud. Isl. = Studia Islamica

S. Ya = Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).

SYB = The Statesman's Year Book.

TBG = Tijdschrift van het Bataviansch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

TD = Tarih Dergisi.

TIE = Trudi instituta Étnografii (Works of the Institute of Ethnography).

TM = Türkiyat Mecmuası

TOEM = Ta'rikh-i 'Othmānī (Türk Ta'rikhi) Endjümeni medjmū'ası.

TTLV = Tijdschrift v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.

Verh. Ak. Amst. = Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Westenschappen te Amsterdam.

Versl. Med. AK Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam

VI = Voprosi Istoriy (Historical problems).

WI = Die Welt des Islams.

WI,NS = the same, New Series.

Wiss. Veröff. DOG = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

WMG = World Muslim Gazetteer. Karachi.

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

ZA = Zeitschrift für Assyriologie.

Zap. = Zapiski.

ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.

ZGErdk. Berl. = Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.

ZK = Zeitschrift für Kolonialsprachen.

ZOEG = Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte.

ZS = Zeitschrift für Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

۱

علامات

* مقالہ، ترجمہ از [آ]، لائیڈن

⊙ جدید مقالہ، برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ از ادارۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

۲

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجۂ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے :

بعد = f., ff., sq., sqq.
بذیل مادّہ (یا کلمہ) = s.v.
دیکھیے : کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see : s.
رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک بآں (رجوع کنید بآں) ؛ [آ] کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.
بمواضع کثیرہ = passim.

کتاب مذکور = op. cit.
قب (قارب یا قابل) = cf.
ق م (قبل مسیح) = B.C.
م (متوفّی) = d.
محل مذکور = loc. cit.
کتاب مذکور = ibid.
وہی مصنف = idem.
ھ (سنہ ہجری) = A.H.
ء (سنہ عیسوی) = A.D.

۳

إعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (ــَـ) = a
کسرہ (ــِـ) = i
ضمہ (ــُـ) = u

(ب)

Long Vowels

ا، آ = ā (آج کل : āj kal)
ی = ī (سِیم : Sīm)
و = ū (ہارون الرشید : Hārūn al-Rashīd)
اَے = ai (سیر : Sair)

(ج)

ــَے = e کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (پین : pen)
ــُو = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مُول : mole)
ــُـ = ü کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (تُورکیہ : Türkiya)
و = ö کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کُول : Köl).
ــَـ = ä کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (رَجَب : radjab ؛ رَجَب : rädjäb)
ــْـ = علامت سکون یا جزم (بِسْمِل : bismil)

متبادل حروف

ب	=	b	ح	=	ḥ	س	=	s	گ	=	g
بھ	=	bh	خ	=	k͟h	ش	=	s͟h, c͟h	گھ	=	gh
پ	=	p	د	=	d	ص	=	ṣ	ل	=	l
پھ	=	ph	دھ	=	dh	ض	=	ḍ	لھ	=	lh
	=	t	ڈ	=	ḍ	ط	=	ṭ	م	=	m
تھ	=	th	ڈھ	=	ḍh	ظ	=	ẓ	مھ	=	mh
ٹ				=	d͟h	ع	=	ʻ	ن	=	n
ٹھ	=		ر	=	r	غ	=	g͟h	نھ	=	nh
ث	=	s̱	رھ	=	rh	ف	=	f	و	=	w
		d͟j	ڑ	=	ṛ	ق	=	ḳ	ہ	=	h
جھ			ڑھ		ṛh	ک	=	k	ء	=	ʼ
چ	=		ز	=	z	کھ	=	kh	ی	=	y
	=	ch		=	ž, z͟h						

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

از شیخ الجامعہ لیفٹیننٹ جنرل (ریٹائرڈ) ارشد محمود

"علم و ادب" اور تہذیب و تمدن مسلمانوں کی عظیم ترین میراث ہیں۔ ظلم اور جہالت سے معمور اس دنیا میں امن، انصاف اور مساوات کا نعرہ سب سے پہلے اسلام نے بلند کیا اور دنیا کو امن و انصاف اور عدل و مساوات کی تعلیم دی۔

اسی طرح دنیا میں اسلام کی تحریک ایک نئی صبح کی ابتدا بن گئی، قرآن حکیم کا آغاز لفظ: اقرأ (پڑھو) سے ہوا چنانچہ اس کا ایک ایک حرف "علم و ادب" کی دنیا میں انقلاب اور عظیم الشان تبدیلی کا ذریعہ ثابت ہوا۔ پھر جب احکام الہیہ و ارشادات نبوی کی روشنی میں مسلمانوں نے علم و ادب کی دنیا میں قدم رکھا تو "دنیائے علم" کو نئے سرے سے زندگی ملی اور دنیا میں ایک نئے دور کی ابتدا ہوئی۔ مسلمانوں کی دانش گاہوں سے پھوٹنے والی اس روشنی نے ساری دنیا کو منور کیا، حتیٰ کہ مغرب صدیوں تک مسلمانوں کی اس علمی میراث سے خوشہ چینی کرتا رہا۔ موسوعہ نویسی، یعنی دائرہ معارف نگاری کی ابتدا بھی اسی زمانے میں ہوئی اور مسلمان علما اور دانشوروں نے بیسیوں موسوعات تحریر کیے۔

پنجاب یونیورسٹی، لاہور، پاکستان کی قدیم ترین یونیورسٹی ہے، جو بہت سی علمی اور فکری روایات اور امتیازات کی امین ہے۔ ان میں سے کچھ امتیازات ایسے ہیں، جو نہ صرف یہ کہ جامعہ پنجاب کے لیے ذریعہ فخر ہیں، بلکہ پورے پاکستان اور پوری ملت اسلامیہ کے لیے بھی باعث فخر و مسرت ہیں۔ ایسے قابل فخر کارناموں میں سے ایک کارنامہ اس جامعہ کے اہل علم کی طرف سے، اردو میں اسلامی دنیا کے پہلے انسائیکلوپیڈیا کی ۲۴ جلدوں میں تکمیل ہے۔ یہ اعزاز تمام اسلامی ملکوں میں سے اب تک کسی اور ملک اور کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہو سکا۔

پھر جیسا کہ اہل علم حضرات جانتے ہیں، دنیا بھر میں انسائیکلوپیڈیا نویسی کو ایک تسلسل کے ساتھ جاری رہنے والا عمل قرار دیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ لائیڈن (ہالینڈ) میں شروع ہونے والا "انسائیکلوپیڈیا آف اسلام" اور برطانیہ، امریکہ اور دوسرے ملکوں میں شروع ہونے والے مختلف انسائیکلوپیڈیا تسلسل کے ساتھ جاری ہیں۔ اسی بنا پر جامعہ پنجاب نے یہ فیصلہ کیا کہ اس علمی منصوبے کو جاری رکھا جائے اور اس کے تکملہ جات اور Revised Edition (نظرثانی شدہ ایڈیشن) جو نئے اضافوں پر مشتمل ہوں، کو سامنے لایا جائے۔ چنانچہ ہمارے لیے یہ خوشی اور مسرت کا موقع ہے کہ اس نئے منصوبے کی پہلی جلد مکمل ہو کر منظر عام پر آ رہی ہے۔

اردو دائرہ معارف اسلامیہ پر کام کی ابتدا ۱۹۵۰ء سے اور اس کی طباعت کی ابتدا ۱۹۵۸ء سے ہوئی، اس وقت علمی کتب کو خط نسخ میں کمپوز کر کے طبع کیا جاتا تھا، چنانچہ ہمارا یہ علمی منصوبہ بھی اسی خط نسخ میں مدون ہوا ہے، مگر اس کے

پڑھنے میں اردو خواں طبقے کو دقت ہوتی تھی، لہٰذا نیا منصوبہ نوری نستعلیق پر کمپوز کر کے شائع کیا جا رہا ہے۔ یہ منصوبہ ایک ایسے وقت میں شروع کیا جا رہا ہے جب دنیا اسلام اور مسلمانوں کے متعلق زیادہ سے زیادہ معلومات حاصل کرنا چاہتی ہے، چنانچہ پنجاب یونیورسٹی نے اپنے اس منصوبے کے ذریعے، جدید ترین معلومات، مستند طریقے پر مہیا کر کے، جدید دنیا کی اس ضرورت کو پورا کیا ہے۔ اس جلد کی کمپوزنگ اور طباعت دونوں میں معیار کو پیش نظر رکھا گیا ہے، میں اس جلد کی تکمیل پر شعبے کے تمام مدیران بالخصوص صدر شعبہ ڈاکٹر محمود الحسن عارف کو مبارکباد پیش کرتا ہوں۔

اس جلد کی اشاعت سے ایک مرتبہ پھر یہ بات ثابت ہو گئی ہے، کہ پنجاب یونیورسٹی ہمیشہ سے علمی کاموں میں سب سے آگے رہی ہے اور اس وقت بھی اپنی اولیت برقرار رکھے ہوئے ہے۔ میری دعا ہے کہ فکری اور علمی دنیا میں پنجاب یونیورسٹی کا یہ امتیاز ہمیشہ قائم رہے اور شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ اپنا یہ علمی سفر اس طرح جاری و ساری رکھے۔

۱۰ اپریل ۲۰۰۲ء

لیفٹیننٹ جنرل (ر) ارشد محمود
وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْم

اللہ تعالیٰ نے حضرت انسان کی تخلیق جن اعلیٰ ترین مقاصد کے لیے فرمائی، ان میں اس کی علمی اور فکری "نیابت" کا مقصد سرفہرست ہے، اسی لیے، قرآن حکیم کی رو سے انسان نے اپنی تخلیق کے بعد جس پہلی کامیابی کا مزہ چکھا وہ اسی علم و عرفان کی دنیا سے متعلق تھی۔

پھر جس طرح انسان کی تہذیب و تمدن کا سفر کئی مرحلوں، کئی مدارج اور کئی آزمائشوں سے گزر کر، اپنی موجودہ منزل تک پہنچا ہے، اسی طرح اس کا "علم و آگہی" کا سفر بھی کئی مرحلوں میں طے ہوا ہے، انسان نے ایک ایک قدم برسوں میں اٹھایا اور ایک ایک نکتے کو حل کرنے میں صدیاں لگیں، لیکن جیسے جیسے "علم و عرفان" کی دنیا میں انسانی قدم آگے بڑھتے گئے اس کے ساتھ ساتھ حصول علم کی رفتار میں تیزی آتی گئی چنانچہ جن باتوں کو معلوم کرنے میں پہلے برسہا برس صرف ہوتے تھے اب ان باتوں کو لمحوں میں معلوم کر لیا جاتا ہے۔

انسان کے لیے اس منزل کا حصول کیسے ممکن ہوا؟ اس کے لیے "کتاب" نے بڑا بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ ابتدا میں ہر مضمون پر الگ الگ کتب مرتب ہوتی تھیں، مگر جب انسان نے مزید ترقی کر لی تو ایک سے زیادہ علوم و فنون پر مشتمل کتابیں مرتب کی جانے لگیں جس نے آہستہ آہستہ دائرہ ہائے معارف (Encyclopaedias) کی شکل اختیار کر لی۔ اگرچہ اہل مغرب کو اس بات پر اصرار ہے کہ دنیا میں سب سے پہلے دائرہ ہائے معارف کی تدوین کا سلسلہ انہی کے ہاں شروع ہوا، لیکن اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اسلام میں دائرہ ہائے معارف کی تدوین کا سلسلہ، اس کی تاریخ کی طرح بہت قدیم ہے۔

مسلمانوں کے ہاں ابتدائی دور ہی میں مختلف دائرہ ہائے معارف کی ترتیب و تدوین شروع ہو گئی تھی، جس میں وقت کے ساتھ ساتھ، تیزی آتی گئی اور پھر وہ وقت آیا کہ مسلمانوں نے "علم و آگہی" کے ہر ایک عنوان پر مختلف بصیرت افروز دائرہ ہائے معارف مرتب اور مدون فرمائے (دیکھیے اختتامیہ، اردو دائرہ معارف اسلامیہ)، جن سے مشرق ہی میں نہیں، بلکہ مغرب میں بھی بڑے وسیع پیمانے پر استفادہ کیا گیا۔

پھر مسلمان علما اس حقیقت سے بھی باخبر تھے کہ "علم و آگہی" کا سفر کبھی مکمل نہیں ہوتا، بلکہ ہر آن جاری و ساری رہتا ہے، اسی لیے اسلامی دنیا میں نہ صرف مختلف علوم و فنون کے دائرہ ہائے معارف مرتب اور مدون کیے گئے، بلکہ ان کو وقت جاریہ تک لانے (یعنی Up-to-date کرنے) کے لیے ان کے تکملہ جات (Supplements) بھی ترتیب دیے گئے۔

عربی زبان میں کتابوں کے تکملہ جات کے لیے، کئی عنوانات اختیار کیے جاتے ہیں اور ہمارے اسلاف نے ان سب کے تحت تصنیفی اور تدوینی خدمات انجام دیں۔

اس سلسلے میں سب سے قدیم لفظ "ذیل" (لفظی معنی: نیچے، تحت) ہے۔ اس عنوان کے تحت بہت سی کتابوں، خصوصاً تاریخی کتب، کے تکملہ جات مرتب اور مدون ہوے۔

اس سلسلے میں دوسرا لفظ تتمہ ہے' جسے مسلمان علما نے اس مقصد کے لیے استعمال کیا' یہ مادہ ت۔م۔م سے ماخوذ ہے جس کے معنی کسی شے کو مکمل کرنے (ما یتم بہ الشئ) کے ہیں' اس عنوان کے تحت بھی بہت سے علما نے تکملہ جات مرتب کیے ہیں۔

اس عنوان کے لیے ایک اور لفظ تکملہ کا ہے' جو ک م ل سے بنا ہے' جس کے معنی کسی شے کو مکمل کرنے (ما یتم بہ) کے ہیں، چنانچہ بہت سے علما نے اس عنوان کے تحت مختلف کتابوں کے تکملہ جات لکھے۔

ان الفاظ کے علاوہ بعض تاریخی اور سوانحی کتب کے لیے الصلۃ (جیسے ابن بشکوال کی کتاب الصلۃ) اور الوافی (جیسے صلاح الدین الصفدی کی الوافی بالوفیات وغیرہ) کے عنوانات بھی اختیار کیے گئے، لیکن وہ زیادہ مروج نہ ہو سکے۔

عہد حاضر میں تکملہ کا لفظ زیادہ معروف و متداول ہے، اسی لیے اس مجموعہ کے لیے یہی عنوان اختیار کیا جا رہا ہے۔

۲۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے لیے تکملہ کی ضرورت و اہمیت

اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تالیف و تدوین کا کام ۱۹۵۰ء سے شروع ہوا اور طباعت کی ابتدا ۱۹۵۹ء سے اور تکمیل ۱۹۹۲ء میں ہوئی۔ اس عرصے میں دنیا میں بالعموم اور دنیاے اسلام میں بالخصوص بہت سی تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں۔ بہت سے اسلامی ملک جو اس وقت محکوم تھے، اب آزاد مملکت کی حیثیت سے تسلیم کیے جا چکے ہیں۔ بہت سی نئی مملکتیں تشکیل پذیر ہو چکی ہیں اور اسلامی دنیا میں بہت سی نئی شخصیات اپنے علم و فضل کی بنا پر سامنے آئی ہیں، جن کا تذکرہ وقت کی اہم ضرورت ہے۔ مثال کے طور پر ۱۹۷۰ء میں جب پاکستان پر مفصل مقالہ (دیکھیے جلد ۵) چھپا، تو اس وقت مملکت اسلامیہ پاکستان دو حصوں (مشرقی اور مغربی پاکستان) پر مشتمل تھی، مگر ۱۹۷۱ء سے سابق مشرقی پاکستان پر مشتمل "بنگلہ دیش" کے نام سے ایک اسلامی ریاست معرض وجود میں آ چکی ہے' جس سے پاکستان کی سابقہ صورت حال بھی یکسر تبدیل ہو گئی ہے، اس لیے جہاں بنگلہ دیش پر نئے مقالے کی ضرورت ہے' وہاں مقالہ پاکستان پر نظر ثانی بھی ضروری ہو گئی ہے۔

اسی طرح جب حرف "با" کے مقالات زیر طبع تھے' اس وقت "برونائی دار السلام" کے نام سے کوئی آزاد اسلامی ریاست موجود نہ تھی، مگر اب اس نام سے ایک مستقل اسلامی مملکت معرض وجود میں آ چکی ہے۔

علاوہ ازیں ہمارے پڑوس میں، ایران، افغانستان' وسط ایشیائی ریاستوں اور دیگر اسلامی ملکوں میں کئی دور رس تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں، جن سے پورا منظر ہی بدل گیا ہے، لہذا ان تمام ملکوں پر نئے مقالات کی تدوین ضروری ہے۔

مزید براں اردو دائرہ معارف اسلامیہ زیادہ تر لائیڈن سے طبع ہونے والے عظیم علمی منصوبے *Encyclopaedia of*

Islam پر مبنی ہے، جس میں اس کے "تکملہ جات" بھی شامل ہیں جس کی طباعت اولی ۱۹۰۶ سے ۱۹۳۴ء تک مکمل ہوئی۔ بعد ازاں اس کا تکملہ (۱۹۳۴۔۱۹۳۸ء) شائع ہوا' پھر ۱۹۳۸ء سے اس کا دوسرا ایڈیشن زیر طبع ہے، ان سطور کی تحریر تک اس کی ۹ جلدیں (حرف S) تک طبع ہو چکی ہیں' جس میں بہت سے نئے موضوعات کو شامل کیا گیا ہے، اس لیے بھی تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تدوین ضروری ہو گئی تھی.

پھر چونکہ شعبہ نے اردو دائرہ معارف اسلامیہ کو ایک محدود وقت میں مکمل کرنا تھا، اس لیے بہت سے عنوانات پر مقالات وقت کی کمی کے باعث شامل نہ کیے جا سکے، اور ان کے سامنے [رک بہ تکملہ] لکھ دیا گیا تھا، لہذا ان موضوعات کو مکمل کرنے کے لیے بھی تکملہ کی اشاعت طبعی امر تھا.

مزید براں اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں بہت سے مقامات پر ' مختلف عنوانات کا حوالہ [رک باں = رجوع کنید باں] کے عنوان سے دیا گیا ہے، لیکن ان میں سے کچھ عنوانات پر مقالات موجود نہیں ہیں، ان موضوعات کو بھی مکمل کرنے کے لیے تکملہ کی اشد ضرورت تھی.

انہی امور کے پیش نظر تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے عنوان سے 'ایک نیا منصوبہ شروع کیا جا رہا ہے' اس منصوبے کی تجویز سب سے پہلے ڈاکٹر سید عبداللہ مرحوم نے پیش کی تھی۔ چنانچہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی مجلس انتظامیہ کے اجلاس منعقدہ ۳۔ اپریل ۱۹۸۴ء میں انہوں نے کہا:

> اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی طباعت کی ابتدا ۱۹۵۹ء میں ہوئی تھی، اس طرح شروع شروع میں شائع ہونے والی جلدوں کو طبع ہوئے کم و بیش ۲۵ سال (اب ۴۰ سال) کا طویل عرصہ گذر چکا ہے۔ اس طرح بہت سے تاریخی مقالات ناقص ہو گئے ہیں، مثلاً پاکستان، افغانستان اور دیگر ممالک کے مقالات۔ پاکستان کا مقالہ جب شائع ہوا تھا اس وقت بنگلہ دیش پاکستان کا حصہ تھا اور مشرقی پاکستان کہلاتا تھا، اسی طرح دوسرے تاریخی مقالات کی حالت ہے۔ تاریخی مقالات کو سابقہ حد سے تاریخی طور پر آگے بڑھانے کا عمل مستقل نوعیت کا حامل ہے، اسی لیے ایسے مقالات کی تکمیل کے لیے کوئی مستقل انتظام ہونا چاہیے".

مجلس انتظامیہ نے اس تجویز سے پوری طرح اتفاق کیا (اقتباس از روداد مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، منعقدہ ۳ اپریل ۱۹۸۴ء)۔ اس کے بعد بھی مجلس انتظامیہ کی کئی مجالس میں اس تجویز کا تذکرہ آیا اور اس کے حق میں فیصلہ دیا گیا' لیکن چونکہ ابھی اردو دائرہ معارف اسلامیہ 'کی تدوین و ترتیب کا عمل جاری تھا' اس لیے اس تجویز پر عملدر آمد شروع نہ ہو سکا اور اس کے لیے اس کی تکمیل کا انتظار کیا گیا.

۳۔ کام کی ابتدا اور اس کی عملی مشکلات

پھر جب پھر اللہ تعالٰی کی توفیق سے شعبہ نے اردو دائرہ معارف اسلامیہ (۱۹۹۲ء) اور مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ

(ستمبر ۱۹۹۷ء) کی تکمیل کر لی اور اس تجویز کو عملی شکل دینے کا وقت آیا تو اس وقت معلوم ہوا کہ اس علمی منصوبے پر کام کے کئی مراحل ہیں، جن میں سے ہر ایک مرحلہ پوری توجہ اور محنت چاہتا ہے۔

اس ضمن میں سب سے پہلے تو اس کا خاکہ (Outline) بنانے کا مرحلہ تھا، اس لیے کہ اس وقت تک یہ منصوبہ محض ایک تجویز سے آگے نہیں بڑھا تھا اور اس پر عملی کام نہ ہونے کے برابر تھا۔

مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ نے اس منصوبے کے لیے جن خطوط پر کام کرنے کی منظوری دی تھی، ان خطوط پر کام کو آگے بڑھانا اور ایک ایسے "مجموعہ" کا خاکہ مرتب کرنا، جو سابقہ منصوبے (اردو دائرہ معارف اسلامیہ) سے متعلق بھی ہو، اسی نہج پر ہو اور اس کو ہر پہلو سے مکمل کرنے والا بھی ہو، آسان کام نہ تھا، دوسری طرف مجبوری یہ تھی کہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی علمی کشش نے اس شعبے میں جن بزرگوں اور اہل علم کو جمع کر دیا تھا اور جو تکملہ کی تکمیل کے لیے بھی بہت موزوں ہو سکتے تھے، وہ سب ایک ایک کر کے اس دنیا سے اٹھ گئے تھے۔ ۱۴ اگست ۱۹۸۶ء کو ڈاکٹر سید عبداللہ، ۸ ستمبر ۱۹۸۹ء کو پروفیسر عبدالقیوم، ۲۲ فروری ۱۹۹۳ء کو ڈاکٹر عبدالغنی اور ۱۹۹۴ء کو پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی اور ۵ جولائی ۱۹۹۵ء کو پروفیسر سید امجد الطاف کا انتقال اس شعبے کے لیے عظیم سانحہ تھا۔

بہرحال مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے فیصلوں کی روشنی میں اس کا خاکہ مرتب کرنے کے لیے حسب ذیل طریقہ کار اختیار کیا گیا:

۱۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تمام جلدوں کا اول سے لے کر آخر تک جائزہ لیا گیا اور یہ دیکھا گیا کہ:

الف۔ کن کن عنوانات کے تحت تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا حوالہ آیا ہے، ان سب عنوانات کے کارڈز تیار کیے گئے۔

ب۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے تمام مقالات کا جائزہ لیا گیا اور ان کے متن میں جہاں جہاں بھی کسی مقالے کو دیکھنے کے لیے رک باں = رجوع کنید باں کا جملہ لکھا گیا ہے، ان کی فہرست تیار کی گئی اور پھر اس فہرست کے مطابق یہ دیکھا گیا کہ آیا ان میں سے کن کن موضوعات پر مقالات شامل نہیں ہیں، ایسے عنوانات کے بھی کارڈز تیار کیے گئے۔

ج۔ آآ لائیڈن کی طباعت ثانیہ بڑی تیزی سے تکمیل کی طرف بڑھ رہی ہے، اس کی فہرست عنوانات کو دیکھا گیا اور پھر اس کا اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی فہرست عنوانات سے موازنہ کیا گیا اور جو مقالات مؤخر الذکر میں موجود نہ تھے ان کی بھی کارڈز سازی کی گئی۔

د۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے بعض قارئین وقتاً فوقتاً مختلف موضوعات و عنوانات پر مقالات شامل کرنے کی تجویز پیش کرتے رہے ہیں، ان کی ان تجاویز کو شعبے کی مجلس ادارت کی منظوری کے بعد، الگ فائل میں رکھا گیا تھا۔ ایسے موضوعات کے بھی کارڈز تیار کیے گئے۔

ھ۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تکمیل کے دوران میں بہت سے عنوانات پر، وقت کی کمی یا کسی اور بنا پر، مقالات تیار نہ ہو سکے تھے یا، بعض مقالات تیار تھے، مگر عین وقت پر بعض وجوہ کی بنا پر ان کی اشاعت روک دی گئی تھی، ایسے مقالات کی فہرست

مرتب کروائی گئی اور ان عنوانات کے بھی کارڈز تیار کیے گئے۔

د۔ اس دوران ترکی، ایران (فارسی) اور امریکہ (انگریزی) سے بھی بعض دائرہ ہائے معارف اسلامیہ طبع ہوئے ہیں، فہرست سازی میں ان دائرہ ہائے معارف سے بھی مدد لی گئی اور آ آ میں متروک عنوانات کی ایک فہرست تیار کر کے ان کے کارڈ بنائے گئے۔

آخر میں ان تمام کارڈز کو حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کر کے "فہرست مقالات" تیار کر لی گئی جس کی مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ سے (اجلاس منعقدہ ۲۱ دسمبر ۱۹۹۷ء میں) منظوری حاصل کر لی گئی، اس طرح یہ ابتدائی مرحلہ مکمل ہو گیا۔

دوسرا مرحلہ ان عنوانات پر مقالات کی تیاری اور ان کی تدوین کا تھا، یہ مرحلہ پہلے مرحلہ سے بھی مشکل ثابت ہوا۔ اس لیے کہ یوں تو ہر شعبے میں "رجال" کا قحط ہے، لیکن علمی اور تحقیقی موضوعات پر کام کرنے کے لیے حقیقت میں "قحط الرجال" ہے اور ایسے لوگ، جو جدید علوم کے ساتھ ساتھ قدیم علوم و فنون پر بھی نظر رکھتے ہوں، بہت کم رہ گئے ہیں اور جو ہیں وہ اتنے مصروف ہیں کہ ان کے لیے وقت نکالنا مشکل ہے، اس لیے اس سلسلے میں بھی شعبے میں بیشتر کام مکمل کیا گیا۔

تیسرا مرحلہ طباعت کا تھا، چونکہ طے یہ ہوا تھا کہ مقالات کی تیاری اور طباعت دونوں ایک ساتھ انجام دیے جائیں گے، اس لیے یہ مرحلہ بھی اس کے ساتھ شروع ہو گیا۔

اس طرح شعبہ کو بیک وقت تینوں امور انجام دینا پڑ رہے ہیں، یعنی مقالات کی تیاری، ان پر نظر ثانی اور ان کی طباعت، جبکہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تدوین کے وقت شروع کے دس سالوں (۱۹۵۰ء تا ۱۹۵۹ء) میں صرف مسودہ کی تیاری اور نظر ثانی کا کام ہوا اور ۱۹۵۹ء سے اس کی طباعت کا کام اس وقت شروع کیا گیا، جب پہلے دو مرحلے مکمل ہو گئے۔

ان ساری مشکلات کے باوجود ہماری کوشش یہ رہی ہے کہ اس کے "معیار" میں فرق نہ آنے پائے، اس کوشش میں ہم کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں اس کا فیصلہ قارئین کریں گے، تاہم ہمیں امید ہے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ یہ تحقیقی منصوبہ بھی اپنے پیش رو کی طرح اہل علم و فضل کے ہاں ضرور پذیرائی حاصل کرے گا۔

۴۔ تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی طباعتی خصوصیات

شعبہ نے تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی طباعت کو بھی بہتر اور معیاری بنانے کی پوری کوشش کی ہے اور اس میں حسب ذیل امور کا التزام کیا ہے:

۱۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ خط نسخ میں بذریعہ کمپوزنگ طبع ہوا ہے، جس کے پڑھنے میں قارئین کو دقت پیش آتی ہے، اس لیے تکملہ کی طباعت خط نستعلیق میں بذریعہ کمپیوٹر کرائی گئی ہے۔

۲۔ تمام قرآنی آیات کو عثمانی رسم الخط کے مطابق لکھا گیا ہے اور ان پر اعراب بھی لگائے گئے ہیں، اسی طرح عربی عبارتوں کو عربی رسم الخط میں کمپوز کیا جا رہا ہے۔

۳۔ جہاں کوئی مقالہ ختم ہوتا ہے، وہاں دوسرا مقالہ شروع کرنے سے قبل کچھ علامات اپنائی جا رہی ہیں۔

۴۔ جدید مقالات کے لیے علامت ⊗ اور لائیڈن انسائیکلوپیڈیا آف اسلام سے ترجمہ شدہ مقالات کے لیے بطور علامت X کا استعمال حسب سابق ہے۔

۵۔ دوسرے دائرہ ہائے معارف کی طرح الفاظ کو منضبط کرنے کے لیے اس کی تحریری صورت (Written Shape) کو اساس بنایا گیا ہے، اس کی صوتی صورت (Spoken Shape) کو نہیں۔

۶۔ ترجمہ چونکہ ایک تصنیفی کام ہے اور ترجمہ نگار، مضمون کو دوسری زبان میں منتقل کرتا ہے، اس لیے تکملہ میں مقالہ نگاروں کے ساتھ مترجمین (اور کہیں کہیں نظر ثانی کنندگان) کے نام بھی شامل کیے جا رہے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جس طرح اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تکمیل و تدوین اس نوع کا دنیائے اسلام میں اولین کام ہونے کی بنا پر جامعہ پنجاب اور پاکستان کے لیے باعث اعزاز و افتخار ہے، اسی طرح تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ بھی اپنی نوعیت کا دنیائے اسلام میں پہلا کام ہونے کی وجہ سے جامعۂ پنجاب اور پاکستان دونوں کے لیے نیک نامی کا باعث ہوگا۔

تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا منصوبہ شروع کرنے کے ضمن میں سرپرستی اور حسن تعاون کے لیے ہم رئیس الجامعہ لیفٹیننٹ جنرل (ر) ارشد محمود، اراکین مجلس انتظامیہ، خصوصاً چیف جسٹس (ر) سردار محمد اقبال اور پروفیسر شیخ امتیاز علی کے شکر گزار ہیں، جنہوں نے اس عظیم علمی اور فکری کام کے سلسلے میں بھرپور تعاون فرمایا۔

انہی گزارشات کے ساتھ "تکملہ اول" اہل علم و ادب کی خدمت میں اس درخواست کے ساتھ پیش ہے کہ اگر وہ اس میں کوئی اچھی بات پائیں، تو اس کی حوصلہ افزائی کریں اور اگر اس میں کوئی کوتاہی دیکھیں تو اس کی اصلاح کے لیے ہماری رہنمائی فرمائیں

یکم اکتوبر ۱۹۹۸ء

(ڈاکٹر محمود الحسن عارف)
مدیر اعلیٰ اردو دائرہ معارف اسلامیہ
جامعۂ پنجاب۔ لاہور

ا

⊗ آب (پانی: عربی = ماء)، کثیر مقدار میں پایا جانے والا ایک کیمیائی مرکب۔ قرآن کریم میں لفظ ماء (پانی) ۶۱ مرتبہ آیا ہے (دیکھیے محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، ص ۸۵۷، بذیل مادہ ماء) احادیث نبویہ میں بھی کثرت سے اس کا ذکر آیا ہے (دیکھیے A.J.Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ).

۱۔ دینی نقطۂ نظر: آب (پانی) انسان کی بنیادی اور اساسی ضروریات میں سے ایک ہے، اسی لیے قرآن و سنت میں اس عنوان کو مرکزی اہمیت دی گئی ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ قرآن مجید میں: قرآن مجید میں، جیسا کہ اوپر گذرا، لفظ ماء (پانی) کا کم و بیش ۶۱ مرتبہ ذکر آیا ہے اور ان میں سے ہر مقام پر اس اہم ترین عنصر سے متعلق کوئی نہ کوئی حقیقت بیان کی گئی ہے (دیکھیے محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

قرآن کریم میں اس بات کو واضح کیا گیا ہے کہ کائنات کی تخلیق سے قبل یہاں ہر جگہ پانی ہی پانی تھا، چنانچہ ایک جگہ ارشاد مبارک ہے: وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَّكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَآءِ (۱۱ [ھود]: ۷) "یعنی وہی تو ہے، جس نے آسمان اور زمین کو چھ دن (مراد وقت کے ادوار ہیں) میں پیدا کیا اور (اس وقت) اس کا عرش پانی پر تھا"۔ مفسرین کے مطابق قرآن حکیم کی اس آیت مبارکہ میں اس آبی دور کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس میں "پوری زمین" پر پانی ہی پانی تھا اور خشکی یا ٹھوس زمین کا کوئی جزیرہ موجود نہ تھا۔ موجودہ سائنس کی رو سے یہ دور زمین کے ٹھنڈا ہونے اور زمین کے آس پاس آکسیجن گیسوں کے تبدیل ہونے کے نتیجے میں پیدا ہوا۔

پھر جب اس زمین پر "زندگی" کی ابتدا ہوئی تو وہ بھی پانی ہی سے کی گئی، ارشاد باری تعالیٰ ہے: أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (۲۱ [الانبیاء]: ۳۰) "کیا کافروں نے (یہ) نہیں دیکھا کہ (پہلے) آسمان اور زمین دونوں باہم ملے ہوئے تھے، تو ہم نے انھیں جدا جدا کر دیا اور تمام جاندار اشیا ہم نے پانی سے بنائیں" (نیز دیکھیے ۲۴ [النور]: ۴۵).

ماہرین علم الحیوانات (Zoology) کے مطابق ہر جاندار کی تخلیق میں پانی سب سے اہم عنصر کے طور پر شامل ہے، جس کا اندازہ ۶۵ فیصد لگایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کھلی حقیقت ہے کہ تمام جانداروں کی تخلیق پانی ہی سے عمل میں آئی ہے! علاوہ ازیں حیوانی زندگی کی پہلی نمود بھی آبی ذخائر ہی کے قریب ہوئی، اسی لیے دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں اور تمدنوں کے بچے کھچے آثار سمندری ساحلوں یا دریاؤں اور بڑی بڑی جھیلوں کے کناروں ہی پر ملتے ہیں۔

اس کے علاوہ، پانی تمام جانداروں، حتی کہ نباتات تک کی سب سے اہم ضرورت ہے، اسی لیے قرآن کریم میں اسے اللہ تعالیٰ نے اپنی اہم ترین نعمتوں میں شمار کیا، ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ (۶ [الانعام]: ۹۹) "یعنی اور وہی تو ہے، جس نے آسمان سے پانی برسایا، پھر اس سے ہر ایک شے کو اگایا"۔ پانی ہی سے مردہ زمین زندہ اور سرسبز ہوتی ہے (نیز دیکھیے ۷ [الاعراف]: ۵۷؛ ۲ [البقرہ]:

۳۲.)۔ اسی سے طرح طرح کے غلے اور رنگ برنگ کے پھل اور پھول پیدا ہوتے ہیں (۳۵ [فاطر]: ۲۷)، انسان جو بھی شے کھاتا ہے، اللہ تعالیٰ اسے پانی ہی سے سیراب اور پرورش کرتے ہیں (۸۰ [عبس]: ۲۵)۔ قرآن کریم نے زیر زمین پانی کے متعلق بھی یہ اہم ترین انکشاف کیا ہے کہ یہ بارش ہی کا پانی ہوتا ہے، جسے زمین جذب کر لیتی ہے اور پھر یہ پانی زمین کے اندر ذخیرہ ہو جاتا ہے، اسی پانی کو لوگ چشموں، کنووں اور رہٹ وغیرہ کے ذریعے حاصل کرتے ہیں (نیز دیکھیے ۲۳ [المومنون]: ۱۸)۔

قرآن کریم کے یہ بیانات ایک ایسے دور سے تعلق رکھتے ہیں، جب دنیا پر ایسے غیر سائنسی نظریات کی حکومت تھی جو اس سے قطعی مختلف تھے، چنانچہ نامور فرانسیسی محقق موریس بوکائے (Murice Bucaille)، اپنی تصنیف *The Bible, Quran and Science* میں لکھتا ہے "لیکن اگر ہم ان مختلف تصورات پر غور کریں جو قدمانے اس موضوع سے متعلق قائم کیے ہوئے تھے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن میں دی ہوئی معلومات وہ اساطیری تصورات نہیں ہیں جو نزول وحی کے وقت [دنیا میں] رائج تھے اور جو مشاہدہ شدہ حوادث کے مقابلے میں فلسفیانہ تصورات کے مطابق پروان چڑھے تھے، اگرچہ یہ بات اوسط درجہ میں حاصل ہونا تجربی طور پر ممکن تھا، تاہم آبپاشی کی ترقی کے لیے جن عملی معلومات کی ضرورت تھی اور عام طور پر پانی کے دور کے متعلق جو تصورات قائم تھے وہ موجودہ زمانے میں مشکل سے قابل قبول ہو سکتے تھے۔

اس طرح یہ تصور آسانی سے کیا جاتا رہا ہو گا کہ زیر زمین پانی، بارش کے پانی کے مٹی میں جذب ہونے سے حاصل ہوتا ہے، البتہ ازمنہ قدیم میں یہ نظریہ جو پہلی صدی قبل مسیح میں ویٹروویس پولیو مارکس (Vitruvius Polio Marcus) نے روم میں قائم کیا تھا، ایک استثنا کے طور پر نقل کیا گیا تھا، اس بیچ صدیوں تک (اور نزول قرآن اسی مدت کے دوران میں ہوا) پانی کے دور سے متعلق انسان کلیۃ غلط نظریات قائم کیے رہا"۔

اس مضمون کے دو ماہرین جی کیسٹنی (G.Gastany) اور بی، بیوکس (B.Blavoux)، آفاقی دائرۃ المعارف (Encyclopaedia Universalis) میں طبقات الارض (Hydrogeology) کے عنوان کے تحت اپنے اندراجات میں اس مسئلہ کی روحانی تاریخ اس طرح بیان کرتے ہیں: "ساتویں صدی قبل مسیح میں تھالیس ملطوی (Thales of Miletus) کا نظریہ یہ تھا کہ سمندروں کا پانی، ہواؤں کے زور سے براعظموں کے اندر کی جانب گھس پڑا، اس طرح پانی خشکی پر پڑا اور مٹی میں نفوذ کر گیا۔ افلاطون (Plato) نے ان نظریات کو اپنایا اور بتایا کہ پانی کی سمندر کو واپسی ایک بڑے غار ٹارٹیرس (Tartarus) کے ذریعے ہوئی۔ اس نظریے کی تائید کرنے والے بہت سے لوگ اٹھارہویں صدی عیسوی تک رہے ہیں، ان ہی میں ایک "رینے دے کارت" (Descartes) تھا۔ ارسطو (Aristotle) کا خیال تھا کہ مٹی کے اندر کا پانی جو بھاپ کی شکل میں ہوتا ہے کوہستانی شگافوں میں پہنچ کر ٹھنڈا ہو جاتا ہے اور زیر زمین جھیلوں کو جنم دیتا ہے، جن سے چشموں کو پانی بہم پہنچتا ہے۔ اس کی تقلید سینیکا (Seneca پہلی صدی عیسوی) نے اور بہت سے دوسرے لوگوں نے کی اور یہ سلسلہ ۱۸۷۷ء تک چلتا رہا۔ ان لوگوں میں او۔ وولگر (O-Volger) بھی شامل ہے۔ پانی کے دور کی اولین اور واضح ضابطہ سازی کا کام ۱۵۸۰ء میں برنارڈ پیلیسی (Bernard Palissy) سے منسوب کیا جاتا ہے، اس نے دعوی کیا تھا کہ زیر زمین پانی بارش سے حاصل شدہ ہوتا ہے جو مٹی میں جذب ہو جاتا ہے اس نظریہ کی توثیق سترھویں صدی میں ای میریٹ اور پی پیرول نے کی" (ص ۱۷۳-۱۷۴، مطبوعہ کراچی، ۱۹۹۵ء)۔

"پانی" کی تخلیق اور اس کے ذریعے انسانی، حیوانی اور نباتاتی زندگی کی نشوونما اللہ تعالیٰ کی وحدانیت، قدرت کاملہ اور اس کی عظمت کی وہ نشانی ہے، جسے کوئی

سمجھدار شخص نہیں جھٹلا سکتا، چنانچہ اس نے بادلوں سے پانی برسانا اور اس کے ذریعے ماحول کی صفائی، اور جانداروں کی بقا کا جو نظام قائم کر رکھا ہے، وہ اپنی مثال آپ ہے (۵۶[الواقعہ]: ۶۸) اور اگر چشموں اور کنوؤں کا پانی زمین کے اندر اتر جائے تو سارے انسان مل کر بھی اسے اوپر نہیں لا سکتے (۶۷[الملک]: ۳۰).

اللہ تعالٰی نے پانی برسانے اور زمین میں اس کی ذخیرہ اندوزی کا ایسا سامان کر رکھا ہے کہ انسانی عقل اس کی حقیقت جاننے سے قاصر ہے، چنانچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ بارش اور سیلابوں کا پانی زمین کے اندر قدرتی طور پر ذخیرہ ہو جاتا ہے جسے لوگ حسب ضرورت مختلف طریقوں سے نکالتے ہیں اور لطف کی بات یہ ہے کہ جب پانی برستا ہے یا جب وہ زمین کے اوپر ہوتا ہے، تو وہ عموماً مٹی وغیرہ سے آلودہ ہوتا ہے، لیکن جب وہ زمین کی گہرائی سے نکالا جاتا ہے تو وہ "ماء طہور" یعنی ہر قسم کی آلائش اور گندگی سے پاک ہو جاتا ہے (۶۷[الملک]: ۳۰)۔ نامور سائنس دان موریس بوکائے، ان آیات کی تشریح میں لکھتا ہے: "چشموں کی اہمیت اور جس طریقہ سے بارش کا پانی ان میں جاتا ہے، اس پر آخر کی تین آیتوں (۶۷[الملک]: ۳۰ ؛ ۳۹[الزمر]: ۲۱؛ ۳۶[یٰس]: ۳۴) میں کافی زور دیا گیا ہے، یہ حقیقت قابل غور ہے۔ اس موقع پر ان نظریات کو جو ازمنۂ متوسط میں پھیلے ہوئے تھے ذہن میں لانا چاہیے، مثلاً وہ نظریات جو ارسطو نے قائم کیے تھے جن کے مطابق چشموں اور دریاؤں میں پانی زیر زمین واقع جھیل سے آتا ہے، فرانسیسی قومی مدرسہ فلاحت (National du Genia harad des Eaux et Foresta) کے ایک استاد ایم۔ آر ریمینیرز (M.R Remenieras) نے آفاقی دائرۃ المعارف (*Encyclopaedia Univarsalis*) میں شامل اپنے مقالہ "مائیات" میں مائیت کے مخصوص مدارج بیان کیے ہیں اور قدیم اقوام بالخصوص مشرق قریب کی قوموں کے آبپاشی کے عظیم الشان کارناموں کا ذکر کیا ہے، تاہم وہ بتاتا ہے کہ ایک تجربی نظریے نے ہر چیز پر غلبہ پا لیا تھا، اس لیے کہ اس زمانہ کے نظریات غلط قسم کے تصورات پر مبنی ہوتے تھے، وہ اپنے خیالات کو حسب ذیل طریقہ پر پیش کرتا ہے:

"نشاۃ ثانیہ تک (تقریباً ۱۴۰۰ء اور ۱۶۰۰ء کے درمیان) یہ کیفیت پیدا نہیں ہوئی تھی کہ خالص فلسفیانہ تصورات کی جگہ اس قسم کی تحقیق نے لی ہو جن کی بنیاد مائیاتی حوادث کے معروضی مشاہدہ پر ہو۔ لیونارڈو دا ونسی (Leonardo da Vinci، ۱۴۵۲ء-۱۵۱۹ء) نے ارسطو کے بیان سے انحراف کیا۔ برنارڈ پلیسی (Bemard Palissy) "پانی، قدرتی اور مصنوعی چشموں کی عجیب و غریب نوعیت" پر اپنے مقالے (*Wonderful discourse on the nature and fountains both natural and artificial* پیرس ۱۵۷۰ء) میں پانی کے دور اور بالخصوص اس طریقہ کی صحیح توضیح و تشریح دیتا ہے جس طریقہ سے کہ چشموں میں بارش کا پانی آتا ہے"۔

اللہ تعالٰی نے دنیا میں بارشوں اور آب پاشی کا جو غیر معمولی سلسلہ جاری کیا ہوا ہے وہ اتنا [illegible] مربوط اور منظم ہے کہ انسانی عقل انگشت بدنداں رہ جاتی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالٰی ہے: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّٰهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ (۲۴[النور]: ۴۳) "یعنی کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اللہ بادل کو آہستہ آہستہ چلاتا ہے، پھر اس کے ٹکڑوں کو باہم جوڑتا ہے پھر اسے سمیٹ کر ایک کثیف بادل بنا دیتا ہے پھر تم دیکھتے ہو کہ اس کے خول سے بارش کے قطرے ٹپکتے چلے آتے ہیں اور وہ آسمان سے ان پہاڑوں کی بدولت جو اس میں بلند ہیں اولے برساتا ہے پھر جسے چاہتا ہے ان کا نقصان پہنچاتا ہے اور جسے چاہتا ہے ان سے بچا لیتا ہے، اس کی بجلی کی چمک نگاہوں کو خیرہ کیے دیتی ہے، رات اور دن کا الٹ پھیر وہی کر رہا ہے اس

میں ایک سبق ہے آنکھوں والوں کے لیے"۔

موجودہ زمانے میں حرفیات (ٹیکنالوجی) نے مصنوعی طریقہ سے بارش برسانے کو یقیناً ممکن کر دکھایا ہے، لیکن کیا اس کی بنیاد پر کوئی شخص قرآن کے اس بیان کی تردید اس بات کی روشنی میں کر سکتا ہے کہ انسان میں ترشح کرنے کی قابلیت پیدا ہو گئی ہے؟

ماہرین نے اس کا جواب نفی میں دیا ہے، چنانچہ بقول موریس بوکاے "کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس میدان میں انسان کی کچھ مجبوریاں اور پابندیاں ہیں۔ فرانسیسی دفتر موسمیات کے ایک ماہر ایم اے فاسی (M.A Facy) نے بارش کے عنوان کے تحت آفاقی دائرہ المعارف میں حسب ذیل بیان تحریر کیا ہے "یہ بات کبھی بھی ممکن نہیں ہو سکتی کہ کسی ایسے بادل سے، جس نے ابر مطیر کی مناسب خصوصیات حاصل نہ کر لی ہوں یا ابھی ارتقا کے مناسب مرحلہ پر نہ پہنچ گیا ہو، بارش برسائی جا سکے، لہٰذا انسان اپنے صنعتی ذرائع کو کام میں لا کر اس صورت میں کبھی بھی عمل ترشح کو بسرعت انجام نہیں دے سکتا۔ جب تک کہ وہ شرائط جو قدرتی طور پر درکار ہیں موجود نہ ہوں، اگر یہ بات نہ ہوتی تو کبھی بھی خشک سالی، جو واضح طور پر ہوتی ہے، عملاً رونما نہ ہوتی۔ اسی لیے بارش اور خوشگوار موسم پر انسان کا اختیار اب بھی محض ایک خواب ہے" (حوالہ مذکور، ص ۱۷۴)۔ پانی قدرت الٰہی کی عظیم اور بے پایاں نشانیوں میں سے ایک ہے وہ میٹھے اور کھاری پانی کو اکٹھے ہونے کے باوجود باہم غلط ملط نہیں ہونے دیتا (۵۵[الرحمٰن]: ۱۹) مفسرین نے ذاتی مشاہدات کے حوالے سے دنیا کے مختلف سمندروں میں اس نوع کے واقعات کا تذکرہ کیا ہے (دیکھیے کتب تفسیر)۔

۲۔ **پانی ذریعہ عذاب الٰہی**: پانی اللہ تعالیٰ کی بے پایاں نعمت ہونے کے ساتھ ساتھ عذاب الٰہی کا ذریعہ بھی ہے، اسی لیے پانی کا تذکرہ ایک ذریعۂ ہلاکت و تباہی کے طور پر بھی قرآن حکیم کا موضوع ہے (۲۹[العنکبوت]: ۱۴)۔ مثال کے طور پر حضرت نوح علیہ السلام کی قوم پر اسی ذریعے سے عذاب نازل کیا گیا۔ یہ قوم دریائے دجلہ و فرات کے درمیانی علاقے میں آباد تھی، جب انہوں نے حضرت نوحؑ کی تکذیب کی، تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے ان پر آسمان سے بھی پانی برسا اور زمین سے بھی پانی کے تنور ابل پڑے (۵۴[القمر]: ۱۲)۔ یہ طوفان اتنا ہمہ گیر تھا کہ اس کی زد سے بڑے بڑے پہاڑ بھی محفوظ نہ رہے (۱۱[ہود]: ۴۳)، البتہ حضرت نوح [رک بآں] نے کشتی بنا کر اپنی آل و اولاد، اہل ایمان اور دوسرے جانداروں کی بقا کا سامان کیا، جس کی تفصیل سورۂ ہود (۱۱/۲۵ تا ۴۹) سورۃ الشعراء اور سورۂ نوح میں بیان کی گئی ہے۔

اس طوفان کے عالمگیر یا "مقامی" ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، زیادہ تر مفسرین اور ماہرین آثار قدیمہ اس کے عالمگیر ہونے کے قائل ہیں۔ قرآن کریم کی بعض آیات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، البتہ یہ بات یقینی ہے کہ اس طوفان سے اس وقت دنیا میں جو بھی نسل انسانی موجود تھی وہ تمام کی تمام غرق آب ہو گئی تھی اور آئندہ انسانی نسل صرف حضرت نوحؑ اور ان کے ہمراہیوں کے ذریعے سے ہی چلی، جیسا کہ ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ (۱۷[بنی اسرائیل]: ۳) "یعنی اے ان لوگوں کی اولاد جنہیں ہم نے نوح کے ہمراہ سوار کیا تھا" سے واضح ہوتا ہے۔

۳۔ **آخرت کی سزا میں پانی کا استعمال**: دنیا کی سزا میں بطور عذاب الٰہی استعمال ہونے کے علاوہ پانی قیامت کے دن بھی مجرموں اور کفار کے لیے بطور سزا استعمال ہو گا، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: مِنْ وَّرَآئِهٖ جَهَنَّمُ وَيُسْقٰى مِنْ مَّآءٍ صَدِيْدٍ (۱۴[ابراہیم]: ۱۶) "یعنی ان کے پیچھے جہنم ہے اور انہیں کھولتا ہوا پانی پلایا جائے گا" اسی طرح ۴۷[محمدؐ]: ۱۵ میں بیان کیا گیا ہے کہ "جب وہ کھولتا ہوا پانی پئیں گے تو ان کی انتڑیاں کٹ جائیں گی"، جس سے انہیں بے حد اذیت اور تکلیف محسوس ہو گی

قرآن کریم کے بعض مقامات پر اس پانی کو ماء "حمیم" (کھولتا ہوا پانی) کہا گیا ہے (۵۵[الرحمٰن]: ۴۴)۔ یہ پانی اسی عذاب الٰہی کا حصہ ہو گا جس میں کفار اور مشرکین مبتلا ہوں گے

۴۔ جنت میں بطور نعمت الٰہی: پھر جس طرح پانی دنیا میں اللہ تعالیٰ کی بے پایاں نعمت ہے اسی طرح اسے جنت میں بھی ایک انمول نعمت کے طور پر پیش کیا جائے گا، چنانچہ ۴۷[سورۂ محمد]: ۱۵) میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہاں صاف و شفاف پانی کے دریا رواں ہوں گے، جبکہ سورۂ واقعہ (۳۱/۵۶) میں ہے کہ جنت میں بہتے ہوئے چشمے ہوں گے، یہ آبی ذخیرے، یعنی بہتے ہوئے دریا اور اونچی اونچی چٹانوں سے رواں دواں چشمے مل کر ایک ایسا جمال افروز منظر پیش کریں گے، جو اپنی مثال آپ ہو گا اور جس میں اہل جنت عیش و عشرت کے ساتھ رہیں گے۔

۵۔ پانی بطور ذریعۂ طہارت: پانی کا طہارت میں استعمال بھی قرآن حکیم کا ایک اہم موضوع ہے اسی لیے اسے "طہور" (پاک کرنے والا پانی) قرار دیا گیا ہے (۲۵[الفرقان]: ۴۸)، اس کی مزید تفصیل آئندہ آ رہی ہے۔

ب۔ حدیث نبویہ میں آب (پانی) کا تذکرہ: آب (پانی) احادیث نبویہ کا بھی ایک اہم ترین موضوع ہے؛ البتہ احادیث میں اس کا استعمال زیادہ تر اسی معنی اور مفہوم میں ہوا ہے جس کا تذکرہ اوپر قرآن حکیم میں آب کے استعمال کے ضمن میں گزرا، اسکے علاوہ درج ذیل معانی میں خصوصی طور پر اس کا استعمال نظر آتا ہے۔

(۱) آب زمزم: زمزم [رک بآں، در آآآ بذیل مادہ]، ایک مقدس اور متبرک چشمہ یا کنواں ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے حضرت ہاجرہؑ [رک بآں] اور حضرت اسماعیلؑ [رک بآں] کے لیے بیت اللہ شریف کے قریب جاری فرمایا تھا۔ یہ کنواں مرور ایام سے بند ہو گیا تھا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جد امجد جناب عبدالمطلب کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اسے دوبارہ جاری و ساری فرما دیا (ابن ہشام: السیرۃ)۔ حج و عمرہ کے دوران میں اس کنواں کا پانی پینا مسنون ہے (البخاری، کتاب الحج)۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جتنی بار بھی شق صدر ہوا، اتنی ہی بار آپ کا سینۂ مبارک اسی پانی کے ساتھ دھویا گیا (شب معراج میں اس واقعے کے لیے دیکھیے النسائی، کتاب الصلوۃ، باب ۲)۔

(۲) پانی کی طہارت: پانی بذات خود طاہر بھی ہے اور مطہر بھی۔ عہد نبوی میں بعض لوگوں کا خیال تھا کہ ناپاک شخص کا جھوٹا پانی پلید ہو جاتا ہے، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خیال کی تردید فرمائی اور ارشاد فرمایا ہے: الماء لا یجنب "یعنی پانی پلید نہیں ہوتا" (ابو داؤد، کتاب الطہارۃ، ۱: ۵۶، حدیث ۶۸؛ ابن ماجہ، کتاب الطہارۃ، حدیث ۳۷۰ و ۳۷۲)۔ علاوہ ازیں آپؐ نے یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اگر دو بڑے مٹکوں (قلتین... دیکھیے نیچے) کی مقدار میں موجود ہو تو وہ پانی ناپاک نہ ہو گا تاوقتیکہ اس کا رنگ، اس کا ذریعہ اور اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے (الترمذی، کتاب الطہارۃ، حدیث ۳۲۹؛ ابوداؤد، ۱: ۵۱، حدیث ۶۳) نیز دیکھیے، ذیل میں فقہی بحث)۔

(۳) پانی کی ملکیت: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کو اللہ تعالیٰ کی ان نعمتوں میں شمار کیا ہے جو قومی ملک ہیں۔ آپؐ کا ارشاد مبارک ہے: ثلاثا لا یمنعن الماء والکلاء والنار (ابن ماجہ، کتاب الرہون، باب ۱۶)" یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن سے کسی کو روکا نہیں جا سکتا، پانی، گھاس اور آگ"۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تمام مسلمان تین اشیا میں برابر کے شریک ہیں، یعنی گھاس، پانی اور آگ میں" (ابوداؤد، ۳: ۷۵۱، حدیث ۳۴۷۷)۔ فقہا کے مطابق اس سے مراد پانی کے وہ قدرتی ذخائر ہیں جو اللہ تعالیٰ نے محض اپنی قدرت سے پیدا کیے ہیں۔ چنانچہ

دریاؤں، نہروں، چشموں اور قدرتی جھیلوں وغیرہ کا پانی پوری قوم کی ملکیت ہے اور ان آبی ذخائر کو کسی ایک فرد یا کسی خاندان کی ملکیت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس کی مزید تائید اس حدیث نبوی سے ہوتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اضافی پانی بیچنے سے منع کیا ہے (دیکھیے مسلم، کتاب المساقاۃ، باب ۳۰؛ ابو داؤد، ۳:۷۵۱، کتاب البیوع، باب ۶۳، حدیث ۳۴۷۹)۔ البتہ اگر کسی شخص نے مصنوعی طریقے سے یا محنت کرکے پانی کو زمین کی گہرائی سے نکالا تو اس پانی پر اس کی ملکیت ثابت ہو گی اور وہ اسے "مناسب قیمت" پر فروخت کر سکتا ہے۔ لیکن ایسی صورت میں بھی افضل یہی ہے کہ ایسا پانی بھی عوام الناس کو بغیر قیمت کے مہیا کیا جائے، چنانچہ صحیح البخاری (کتاب المساقاۃ، باب ۲) میں امام بخاری نے "من قال ان صاحب الماء احق بالماء" میں اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۴) پانی بطور معجزۂ نبوی: احادیث میں پانی کا تذکرہ بطور معجزۂ نبوی بھی بکثرت آتا ہے، چنانچہ متعدد احادیث میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں یا ہاتھوں سے پانی چشمہ کی طرح ابلنے لگا۔ یہ واقعہ آپ کی حیات طیبہ میں کئی مرتبہ پیش آیا۔ مثال کے طور پر صلح حدیبیہ (ذوالحجہ ۶ھ/۶۲۸ء) میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ چودہ یا پندرہ سو صحابہ کرامؓ تھے، جب یہ جماعت قریۂ حدیبیہ پہنچی، تو پانی مکمل طور پر ختم ہو گیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے سارے لشکر سے قطرہ قطرہ کرکے پانی جمع کیا گیا۔ پانی کے اس برتن میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک ڈالا تو اس سے پانی فوارے کی طرح ابلنے لگا۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں: فجعل الماء یفور من بین اصابعہ کامثال العیون (البخاری، ۵۸۱/۵، کتاب المناقب، باب ۲۵، حدیث ۳۵۷۶)، یعنی "پانی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کے درمیان سے چشموں کی طرح جوش مارنے لگا"۔ یہ معجزہ کئی موقعوں پر رونما ہوا۔ ایک اور موقع پر جب صحابہ کرامؓ نے اپنے پاس پانی کا ذخیرہ ختم ہونے کی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں شکایت کی تو آپ نے پانی کے برتن میں انگلیاں رکھ دیں، تو اس کے اندر سے پانی ابلنے لگا، جس سے تین سو یا زیادہ صحابہ کرامؓ نے وضو کیا (البخاری، ۵۸۱:۷، کتاب المناقب، باب ۲۵: علامات النبوۃ فی الاسلام، حدیث ۳۵۷۲ و ۳۵۷۳)۔

ایک اور موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ایک پیالے میں، جس میں پانی کے چند قطرے موجود تھے، اپنی چار انگلیاں پھیلائیں، تو اس سے ستر کے قریب صحابہ کرامؓ نے اطمینان سے وضو کیا (البخاری، ۵۸۱/۸، حدیث ۳۵۷۳)۔

ایک مرتبہ جب صحابہ کرامؓ کو پانی کی قلت محسوس ہوئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کنوئیں میں کلی کر دی، جس سے تھوڑی دیر میں ہی وہ پانی سے لبالب بھر گیا، جس سے تمام لشکر اسلام نے جی بھر کر پانی پیا اور اپنے برتنوں میں ذخیرہ بھی کیا (البخاری، ۵۸۱:۹، حدیث ۳۵۷۷)۔

(۵) فتنۂ دجال: پانی کا تذکرہ فتنۂ دجال کے ضمن میں بھی آتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی احادیث میں یہ بیان فرمایا ہے کہ دجال کے ساتھ روٹیوں کا ایک پہاڑ اور صاف پانی کی ایک نہر ہو گی (البخاری ۸۹/۳، کتاب الفتن، ۲۴، حدیث ۷۱۲۲)۔ بعض دوسری احادیث میں ہے کہ دجال کو اللہ تعالیٰ جو خصوصیت عطا فرمائیں گے ان میں ایک خصوصیت یہ ہو گی کہ اس کے ہمراہ پانی کی نہریں یا دریا بہہ رہے ہوں گے اور وہ لوگوں کو ان آبی ذخائر کے ذریعے مرعوب اور اپنی طرف مانوس کرے گا اور جو لوگ اس کی بادشاہت کو تسلیم نہیں کریں گے، انہیں وہ "آگ" سے ڈرائے گا۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اس کی "آگ" دراصل پانی ہو گا اور اس کا پانی درحقیقت آگ ہو گی۔ ممکن ہے کہ روٹیوں کے پہاڑوں اور پانی کے دریاؤں سے "معاشی وسائل" پر

اس کی اجارہ داری مراد ہو اور اس کے جال میں پھنسنے والے انجام کار جس تباہی سے دوچار ہوں گے اسے آگ سے تعبیر کیا گیا ہو، گو بظاہر صورت حال مختلف دکھائی دیتی ہو گی۔ مختصر یہ کہ یہ محض ایک فریب ہو گا (نیز دیکھیے البخاری، ۹۰:۱۳، کتاب الفتن، باب ۲۶)۔

محمد بن جعفرؒ کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ سو تم (ظاہر پرستی کی بنا پر) ہلاکت میں نہ پڑنا (فتح الباری، ۹۹:۱۳)، جبکہ حضرت ابو مالکؓ کی حدیث میں یہ اضافہ ہے کہ اگر تم میں سے کوئی شخص اسے پا لے تو وہ اس نہر پر آئے جو دور سے آگ نظر آتی ہے اور آنکھیں بند کر کے اور سر جھکا کر اس میں سے پانی پی لے (فتح الباری، ۹۹:۱۳)۔

(۶) طبِ نبوی: پانی کا استعمال طب نبوی میں بھی ملتا ہے ' چنانچہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گرمی کے بخار والے مریض کو پانی کے ساتھ اسے ٹھنڈا کرنے کی ترغیب دیا کرتے تھے (الترمذی، ۴۴:۴؛ کتاب الطب، باب ۲۵، حدیث ۲۰۷۳)۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ چونکہ عرب کی سرزمین میں گرمی بہت پڑتی ہے اور گرمی کے بخار میں پانی کی پٹیاں کرنا ایک پسندیدہ علاج تصور ہوتا ہے، اس لیے آپؐ اس عمل کی لوگوں کو ہدایت فرماتے تھے۔ ایک اور حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گرمی کے بخار کو جہنم کی گرم ہوا، یا گرم جھونکے کا نتیجہ قرار دیا اور فرمایا کہ "اسے پانی سے ٹھنڈا کیا کرو" (البخاری، ۱۰/۱۷۳، کتاب الطب باب ۲۸ حدیث ۵۷۲۳؛ مسلم ۱۷۳۱:۴، کتاب السلام باب ۲۶، حدیث (۷۸) ۲۲۰۹ (۸۱)، ۲۲۱۰، (۸۲) ۲۲۱۱)۔ ایک اور حدیث میں ارشاد نبویؐ ہے کہ "جب تم بخار محسوس کرو، تو اسے ٹھنڈے پانی سے بجھا دو (احمد بن حنبل: مسند، ۲: ۱۱۹) ایک اور حدیث میں بخار کو آب زمزم سے ٹھنڈا کرنے کا ذکر ہے (ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، ۱۷۵:۱۰)۔

ان احادیث نبویہ پر طبی پہلو سے جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں، ان کا تذکرہ کرتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ان احادیث سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ گرمی کے بخار میں مریض کے جسم کو ٹھنڈا کرنے کے لیے پانی کا استعمال مفید ہوتا ہے، تاہم چونکہ بخار کئی قسم کے ہوتے ہیں اور بخار کی بعض صورتوں میں پانی کا استعمال، خصوصاً اس سے غسل کرنا، نقصان دہ ہو سکتا ہے، اس لیے اس ارشاد نبوی پر طبیب کی ہدایت کے مطابق عمل کرنا چاہیے (فتح الباری، ۱۷۶_۱۷۵:۱۰)۔

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نبیذ [رک بآں] میں بھی پانی کے استعمال کی ہدایت فرمائی تاکہ اسکی شدت اور اسکی گرمی کو ختم کیا جا سکے (النسائی، کتاب الاشربہ، باب ۳۸)۔

علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تازہ دودھ میں پانی ملا کر نوش فرمایا کرتے تھے (البخاری، ۷۵:۱۰، کتاب الاشربہ، باب ۱۴، حدیث ۲۶۱۲_۲۶۱۳)، جس کی حکمت حافظ ابن حجرؒ نے یہ بیان کی ہے کہ دودھ دوہتے کے وقت عموماً گرم ہوتا ہے اور پھر عرب کا علاقہ عام طور پر گرم ہے، لہذا لوگ دودھ کی گرمی کو پانی سے ٹھنڈا کرتے تھے (البخاری، ۷۲:۱۰)۔

(۷) پانی پینے کے آداب۔ پانی چونکہ اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے، اور انسانی زندگی کی بقا اسی سے ہے، اسی لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی نوش کرنے کے کچھ آداب بیان کیے ہیں، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے: (1) بیٹھ کر پانی پینا، عام طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پانی بیٹھ کر پیا کرتے تھے۔ البتہ آب زمزم اور وضو سے بچے ہوئے پانی کو آپ نے کھڑے ہو کر نوش کیا، اس لیے ان دونوں صورتوں میں بھی مسنون ہے (البخاری، ۸۰:۱۰، باب ۱۶، حدیث ۵۶۱۵_۵۶۱۸)؛ (۲) اسی طرح یہ بھی سنت ہے کہ پانی کا برتن ہمیشہ ڈھانپ کر رکھا جائے اور برتن کو ڈھانپتے وقت بسم اللہ پڑھی جائے (کتاب مذکور، حدیث ۵۶۲۳): (۳) بڑے برتن سے منہ لگا کر پینا: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی

مٹکے یا مشکیزے سے منہ لگا کر پانی نوش کرنا سخت ناپسند فرمایا ہے (کتاب مذکور، ۱۰/۹۰، حدیث ۵۶۲۷ـ۵۶۲۹)؛ (۴) پانی پینے کے دوران میں سانس لینا: ایک اور ادب یہ سکھایا گیا ہے کہ پانی پینے والا پانی پیتے ہوئے اس کے دوران میں سانس نہ لے (کتاب مذکور، ۱۰:۹۲، حدیث ۵۶۳۰) اور یہ کہ پانی دو یا تین سانسوں میں پیا جائے۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تین سانسوں میں پانی پیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ۱۰:۹۲، حدیث ۵۶۳۱)؛ (۵) سونے یا چاندی کے برتنوں میں نہ پینا: چونکہ سونا اور چاندی کا استعمال مردوں کے لیے ممنوع ہے اور یہ دولت کا اسراف بھی ہے، اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے اور چاندی کے برتنوں میں پانی پینے سے منع کیا ہے (البخاری، ۱۰:۹۴، حدیث ۵۶۳۲)؛ (۶) بعض دوسری روایات میں، پانی پینے کی ابتدا بسم اللہ سے کرنے اور اس کے آخر میں الحمدللہ کہنے کی بھی تاکید کی گئی ہے۔

پانی چونکہ صحت و طہارت کا اہم ترین ذریعہ ہے اور وہ زندگی، صحت اور پاکیزگی کی علامت ہے، اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر یہ دعا مانگا کرتے تھے اَللّٰھُمَّ اغْسِلْ عَنِّیْ خَطَایَایَ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ (البخاری، ۱۱:۱۷۶، کتاب الدعوات، باب ۳۹، حدیث ۶۳۶۸) "یعنی اے اللہ برف اور اولوں کے پانی سے میری خطاؤں کو دھو دے"۔ اسی طرح درجۂ شہادت پانے والے صحابہ کرامؓ کے لیے بھی ایسی ہی دعا کرتے تھے، اَللّٰھُمَّ اغْسِلْهُ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ (مسلم کتاب الجنائز، ۲/۶۶۳، باب ۲۶، حدیث ۸۵(۹۶۳) و ۸۶)" یعنی "اے اللہ اس کی خطاؤں کو پانی، جمی ہوئی برف اور اولوں کے پانی سے دھو دے"۔

احادیث نبویہ میں پانی کے حوالے سے ایک بحث غسل جنابت سے متعلق ہے، جس کا عنوان ہے الماء من الماء (یعنی پانی پانی سے واجب ہوتا ہے) یا الماء بعد الماء (ابو داؤد، کتاب الطہارۃ، باب ۸۲ـ۸۳)، مطلب یہ ہے کہ غسل اخراج منی کے بعد واجب ہوتا ہے (اس مسئلے پر تفصیل کے لیے رک بہ غسل، بذیل مادہ)۔

الغرض احادیث نبویہ میں آب (پانی) سے متعلق بہت سے مسائل بیان کیے گئے ہیں جنکی تفصیل کتب احادیث کے مطالعے سے ہی معلوم ہو سکتی ہے۔

۳۔ پانی کے فقہی احکام: فقہا کے نزدیک پانی کی دو قسمیں ہیں (۱) آب مطلق اور (۲) آب مقید۔ دونوں کی تفصیل حسب ذیل ہے:

آب مطلق (الماء المطلق) سے مراد ایسا پانی ہے جس کا تصور لفظ پانی (الماء = آب) کے ذکر سے فوری طور پر ذہن میں آ جاتا ہے، جیسے نہروں، دریاؤں، چشموں، بارش، تالابوں، حوضوں اور سمندر کا پانی ہے۔ یہ پانی ہر صورت میں پاک و مطہر ہے خواہ اپنے اصلی سرچشمہ میں ہو یا کسی برتن میں (الکاسانی: بدائع، ۱:۱۱۸)۔ ایسا پانی خود بھی پاک (طاہر) ہے اور دوسری اشیا کو بھی پاک کرنے والا (مطہر) ہے، جس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالی ہے: وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا (۲۵[الفرقان]: ۴۸)، یعنی "اور ہم نے آسمان سے طہور (پاک اور پاک کرنے والا) پانی اتارا ہے" (نیز دیکھیے ۸[الانفال]: ۱۱)۔ احادیث نبویہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ارشاد نبوی ہے: الماء طهور لا ینجسه شیء (ابو داؤد، ۱:۵۴، کتاب الطہارۃ، باب ۳۳: ما ینجس الماء، حدیث ۶۶؛ النسائی، حدیث ۳۲۷ و ۳۲۸؛ الترمذی، حدیث ۶۶)، "یعنی پانی پاک ہے۔ اسے کوئی شے ناپاک نہیں کر سکتی"۔ سنن ابن ماجہ میں ہے، کہ آپ نے فرمایا: ان الماء لا ینجسه شیء الا ما غلب علی ریحه و طعمه ولونه (ابن ماجہ، ۱:۱۷۰، حدیث ۵۲۱)۔ یعنی "پانی کو کوئی شے ناپاک نہیں کرتی، مگر جو شے اس کی رنگت، اس کے ذائقہ اور اس کی بو پر غالب ہو جائے"۔ لہذا جب تک پانی کی رنگت یا اس کا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے، پانی پاک ہی تصور ہو گا، بشرطیکہ پانی کثیر مقدار میں ہو۔

۲۔ آب مقید: اس سے مراد ایسا پانی ہے جس کا

خیال لفظ پانی (ماء) کے بولنے سے فوراً دل میں نہ آئے، بلکہ اس کے ساتھ کسی اور لفظ کی احتیاج رہے، جیسے " آب انار " ، " آب سیب " وغیرہ ۔ اس کی دو صورتیں ہیں : اولاً یہ کہ اس پانی کو کسی پھل یا پھول یا درخت سے کسی مصنوعی عمل (کشید وغیرہ) سے حاصل کیا جائے، جیسے عرق گلاب اور مختلف پھلوں کے رس وغیرہ ۔ ایسا پانی پاک (طاہر) تو ہے ، مگر مطہر (پاک کرنے والا) نہیں ہے ، لہذا اس سے وضو اور غسل جائز نہیں ہو گا ! (۲) آب مقیّد کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں کوئی اور شے ملا دی جائے یا خود مل جائے ، جیسے دودھ ، سرکہ یا شربت وغیرہ ، جیسا کہ مذکورہ بالاحدیث میں اس کا ذکر ملتا ہے (دیکھیے ابن ماجہ ، ۱:۱۷۰، حدیث ۵۲۱)۔ اس صورت میں پانی میں مخلوط کی جانے والی شے کا اعتبار ہو گا ۔ اگر وہ پاک ہو تو پانی پاک تصور ہو گا اور اگر وہ ناپاک ہو (مثلاً شراب وغیرہ) تو وہ پانی پلید ہو جائیگا .

پھر جو شے پانی میں آمیز کی گئی ہے اسے دیکھا جائیگا اگر وہ شے ایسی ہو کہ اس کی رنگت پانی کی رنگت سے مختلف ہو ، جیسے کہ دودھ یا زعفران وغیرہ ، تو ایسی صورت میں رنگت کا اعتبار ہو گا ، لہذا رنگت بدلنے سے پانی پاک تو ہو گا ، مگر مطہر نہیں رہیگا اور اگر وہ شے ذائقے میں پانی سے مختلف ہو ، مثلاً سفید انگوروں کا رس یا ان کا سرکہ تو ایسی صورت میں تبدیلی حکم کے لیے پانی کے ذائقے کا اعتبار ہو گا، لیکن اگر وہ شے ایسی ہے جو اپنی رنگت اور ذائقے میں پانی سے مختلف نہیں ہے ، تو ایسی صورت میں اجزا کا اعتبار ہو گا، اگر دوسری شے کے اجزا کم ہوں تو فبہا ورنہ پانی پاک و طاہر نہیں رہیگا ۔ دونوں کے اجزا مساوی ہونے کی صورت میں دونوں اقوال ہیں (الکاسانی : ۱:۱۱۸-۱۱۹)اور اگر پانی میں کوئی ایسی شے ملادی گئی ، جس سے پانی میں نظافت اور طہارت کی صفت بڑھ جاتی ہو ، مثلاً اشنان (ایک قسم کی گھاس) یا صابن وغیرہ تو اس سے مطلق پانی کا حکم تبدیل نہیں ہوتا (حوالہ مذکور).

۳ ۔ آب مستعمل (Used Water) : مطلق یا پاک پانی سے اگر حصول ثواب یاطہارت کی نیت سے وضو یا غسل کر لیا جائے تو اسے مستعمل پانی کہتے ہیں ' چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام ؓ سے مستعمل پانی کا استعمال ثابت نہیں ہے ، اس لیے قریب قریب اس بات پر تمام فقہا متفق ہیں کہ ایسے پانی سے دوبارہ وضو یا غسل جائز نہیں ہے ، البتہ اس " پانی " کا ذاتی حکم مختلف فیہ ہے ، ایسا پانی جمہور (یعنی امام ابو حنیفہؒ کے ایک قول ، امام مالکؒ ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ) کے نزدیک پاک ہے ، مگر مطہر نہیں ہے ، یعنی اس سے وضو یا غسل درست نہیں ہوتا (ہدایہ ، ۱:۹۱ ، ابن قدامہ ، ۱:۱۵) ، لیکن اگر وہ پانی جسم یاکپڑوں پر لگ جائے ، تو وہ پلید نہ ہوں گے ۔ حسنؒ بن زیاد کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی رو سے ایسا پانی نجاست غلیظہ کا حکم رکھتا ہے،لہذا وہ ایک درہم کی مقدار تک معاف ہے اس سے زیادہ ہونے کی صورت میں اس کا جسم یاکپڑوں سے دھونا ضروری ہے ، جبکہ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے اس کے نجس خفیف ہونے کی روایت کرتے ہیں جو واضح مقدار میں لگا ہوا ہونے تک معاف ہے (الکاسانی ، ۱:۶۹)۔ ان پر بحث اور ان کے دلائل کے لیے دیکھیے کتب فقہ ، نیز مآخذ)۔ ہمارے خیال میں سب سے بہتر قول یہ ہے کہ ایسا پانی پاک مگر " غیر پاک کنندہ" (طاہر غیر مطہر) ہے .

(۳)جھوٹا پانی : اگر کسی ایسے برتن سے منہ لگا کر کسی جاندار نے پانی پیا ہو تو اس سے بچا ہوا پانی جھوٹا (سؤر) کہلاتا ہے ۔ اس کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

(۱):انسانوں کا جھوٹا پانی : یہ پانی علی الاطلاق پاک ہے ۔ خواہ اس کا پینے والا مسلمان ہو یا کافر ، مرد ہو یا عورت ، پاک ہو یا جنبی یا حائضہ عورت ، جیسا کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتی ہیں :

"میں ناپاکی کے دوران میں کسی برتن کو منہ لگا کر پانی پیتی، پھر میں وہی برتن پانی سمیت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دے دیتی، آپ میرے منہ والی جگہ پر منہ لگا کر پانی پی لیتے اور میں کسی شے کا عرق نکالتی، میں اس وقت ناپاکی کی حالت میں ہوتی، پھر میں وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دے دیتی، آپؐ میرے منہ والی جگہ منہ لگا کر اسے نوش فرماتے (مسلم، ۱: ۲۴۵_۲۴۶، کتاب الحیض، باب ۳، جواز غسل الحائض، حدیث ۳۰۰(۱۴))۔ الغرض ہر انسان کا جھوٹا پاک ہے (الکاسانی، ۱: ۲۵۳_۲۵۴)، البتہ اگر کوئی شخص شراب پیتے ہوئے کسی برتن کو منہ لگا کر پی لے، تو چونکہ اس سے ناپاک شراب کے قطرے پانی میں منتقل ہو جاتے ہیں، اس لیے اس کا جھوٹا ناپاک ہو گا (کتاب مذکور، ۱: ۲۵۴)۔ امام اسحاق ظاہریؒ کے نزدیک مشرکوں کا جھوٹا پانی بھی پلید ہے۔

(ب) حلال جانوروں کا جھوٹا پانی: یہ پانی بھی پاک (طاہر) ہے، سوا اس کے کہ وہ ایسی مرغی یا اونٹ کا جھوٹا ہو، جو حرام خور ہوں۔ ایسا پانی مکروہ ہو گا۔ گھوڑے کے جھوٹے پانی کے بارے میں دونوں روایات ہیں (کتاب مذکور، ۱: ۲۵۴_۲۵۵)۔

(ج) کتے، سور اور وحشی درندوں کا جھوٹا پانی: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا اور اس کو آخری مرتبہ مٹی سے مانجھنے کی تاکید فرمائی (مسلم، کتاب الطہارۃ، حدیث ۲۷۹؛ الترمذی، کتاب الطہارۃ، حدیث ۹۱؛ ابو داؤد، ۱: ۵۷، حدیث ۷۱)۔ اس سے اس کے جھوٹے کی نجاست کا مفہوم سمجھا گیا ہے۔ سور اور وحشی جانور بھی چونکہ حرام اور نجس ہیں، لہذا ان کو بھی اسی پر قیاس کیا گیا ہے، علاوہ ازیں ان جانوروں کا لعاب بھی چونکہ ناپاک ہے، لہذا ان کا جھوٹا پانی بھی جمہورؒ کے نزدیک ناپاک ہے، البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت ان کے پاک (طاہر) ہونے کی بھی ہے۔

(ہ) شکاری پرندوں مثلاً باز، شکرے اور چیل وغیرہ کا جھوٹا پانی مکروہ ہے (الکاسانی، ۱: ۲۵۶)۔

(د) بلی کے جھوٹے پانی کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، جمہورؒ کے نزدیک وہ مکروہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے (الکاسانی، ۱: ۲۵۷)، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے متعلق احادیث میں دو حکم مذکور ہیں (۱) حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں، کہ اگر بلی کسی برتن میں منہ مار دے، تو اسے ایک مرتبہ دھویا جائے (ابو داؤد، ۱: ۵۹، حدیث ۷۲)؛ جبکہ ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بلی کا جھوٹا دودھ تناول فرمایا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ایسی ہی روایت نقل کی ہے (ابو داؤد، ۱: ۶۱، حدیث ۷۷)، تاہم جمہور کا مسلک زیادہ احتیاط پر مبنی ہے۔

گدھے اور خچر کا جھوٹا پانی مشکوک ہے۔ جس کا سبب یہ ہے کہ اس کے متعلق دو طرح کی احادیث مروی ہیں۔ امام شافعیؒ نے اسے پاک اور احناف نے مشکوک قرار دیا ہے (الکاسانی، ۱: ۲۵۷_۲۵۸)، لہذا احناف کے نزدیک ایسے پانی کی موجودگی میں وضو اور تیمم دونوں ضروری ہیں۔

(۴) آب مسخن: (گرم پانی)، گرم پانی سے باتفاق ائمہ وضو اور غسل کرنا جائز ہے، البتہ اگر اس پانی کو کسی ناپاک اور پلید شے سے گرم کیا گیا ہو، تو احنافؒ کے نزدیک وہ پانی پاک ہو گا، جبکہ حنابلہؒ نے اس کی تین صورتیں بیان کی ہیں۔ اگر تو اس ناپاک شے کا کچھ حصہ پانی میں حل ہو گیا ہو اور ایسا پانی کم ہو تو پلید شمار ہو گا؛ (۲) اور اگر اس پانی میں اس شے کا تحلیل ہونا یقین سے ثابت نہ ہو، البتہ وہ برتن ایسا ہو کہ اس میں اس کا اثر پہنچ سکتا ہو تو ایسا پانی اپنے اصل حکم پر برقرار رہیگا۔ البتہ اس سے وضو کرنا مکروہ ہو گا؛ (۳) لیکن اگر اس میں اس شے کے اثرات کا پہنچنا ممکن نہ ہو تو ایسا پانی پاک ہو گا، مجموعی طور پر ایسا پانی پاک و طاہر ہے (ابن قدامہ، ۱: ۱۷)۔

(۵) آب قلیل و کثیر: کتب فقہ میں ایک بحث آب قلیل و کثیر سے متعلق بھی ملتی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے "اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث (ابوداود، ۱:۵۱؛ کتاب الطہارۃ، حدیث ۶۳ تا ۶۵؛ الترمذی، کتاب الطہارۃ، حدیث ۳۲۹؛ النسائی، حدیث ۵۲)، یعنی "جب پانی دو مٹکوں کی مقدار میں ہو تو وہ گندگی نہیں اٹھاتا۔ قلہ سے مراد بڑا مٹکا ہے، جس میں پانچ مشکیزے پانی آ جائے (ہر مشکیزہ پچاس سیر کا ہو)، اس طرح پانی کی مقدار ۲۵۰ سیر (۵۵۰ پاؤنڈ) بنتی ہے۔ اتنا پانی جمہورؒ کے نزدیک کثیر پانی کے زمرے میں آتا ہے، مگر احنافؒ نے اس حدیث کو اس کی سند کے ضعف اور اس کے مفہوم کو مبہم خیال کرتے ہوئے قیاس کے مطابق یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اگر پانی اتنی مقدار میں ہو کہ اس کے ایک کنارے کو حرکت دی جائے اور یہ حرکت دوسرے کنارے تک نہ پہنچے تو ایسا پانی "آب کثیر" ہے جو اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اس کا رنگ، ذائقہ یا بو تبدیل نہ ہو جائے، اس کا اندازہ دس ہاتھ چوڑے اور دس ہاتھ لمبے (دہ در دہ = ۱۰x۱۰) کے حوض سے لگایا گیا ہے (الکاسانی، ۱:۲۷۲)، مگر جمہورؒ کے نزدیک جب پانی دو قلوں کی مقدار (تقریباً ۵۰۰ پاؤنڈ) ہو جائے تو ایسا پانی کثیر ہے اور جب تک اس کی رنگت، ذائقہ اور بو تبدیل نہ ہو، وہ پاک ہی تصور ہو گا۔ نامور حنفی فقیہ قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ نے بھی مذکورہ روایت کو نہ صرف یہ کہ صحیح قرار دیا ہے، بلکہ شد و مد سے اسی موقف کی تائید کی ہے (دیکھیے محمد ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر مظہری، ۷:۳۴_۳۵، مطبوعہ دہلی)۔ یہ موقف عصر حاضر کے لیے بھی آسانی اور سہولت کا باعث ہے اس لیے کہ گھروں میں بنائی گئی پانی کی ٹینکی اگر پانچ سو پاؤنڈ یا اس سے زیادہ مقدار کے پانی پر مشتمل ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہو گا۔

(۶) آب رواں: اور اگر پانی جاری ہے تو خواہ کم ہو یا زیادہ باتفاق ائمہ اس وقت تک ناپاک نہ ہو گا جب تک اس کی مذکورہ صفات میں سے کوئی ایک صفت تبدیل نہ ہو جائے (ہدایہ، ۱:۹) یہی ائمہ جعفریہ کا مسلک ہے (دیکھیے ذیل)۔

(۷) پانی کے علاوہ دوسرے مرکبات: اور اگر پانی کے علاوہ کسی اور شے سے طہارت حاصل کی جائے تو اس کا حکم مختلف فیہ ہے، جیسے کہ پٹرول یا اس کی مصنوعات سے کپڑوں کی دھلائی (Dry Cleaning) وغیرہ؛ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے طہارت درست ہے، البتہ دیگر ائمہ کے نزدیک درست نہیں ہے (الکاسانی، کتاب الطہارۃ، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب فقہ)۔

۴۔ فقہ جعفریہ:

فقہ جعفریہ میں پانی دو قسم کا تصور ہوتا ہے، مطلق اور مضاف: (1) مطلق پانی وہ ہے جسے کسی قید اور اضافے کے بغیر پانی کہا جاتا ہو، جیسے کہ دریا، کنویں اور چشمے کا پانی اور مضاف پانی وہ ہے جسے کسی قید اور اضافے کے بغیر پانی نہ کہا جا سکے، جیسے آب سیب (سیب کا جوس) آب ہندوانہ (تربوز کا پانی) وغیرہ۔ اس کی بھی تین قسمیں ہیں:

(۱) المعتصر من الاجسام، یعنی "اشیا سے کشید کیا ہوا پانی" جیسے کہ آب سیب اور آب انار؛ (۲) الممتزج بالاجسام؛ (دوسری اشیا سے مخلوط شدہ پانی) جیسے کہ شربت یا کیچڑ آلود پانی وغیرہ؛ (۳) عرق، جو مختلف اشیا کو گرم کر کے اور ان کو پکا کر کشید کیا جائے، جیسے کہ عرق گلاب وغیرہ۔

آب مطلق کی پھر کئی قسمیں ہیں، مثلاً آسمان سے برسنے یا زمین سے نکلنے یا پھر کسی جگہ ذخیرہ ہونے والا پانی، جیسے چشمے اور کنویں کا پانی یا آب رواں، جیسے نہروں اور دریاؤں کا پانی اور وہ پانی جو کسی جگہ ٹھہر جائے (آب راکد) تھوڑا ہو یا زیادہ۔ آب مطلق کے احکام حسب ذیل ہیں:

آب مطلق کی تمام اقسام اپنی ذات میں پاک اور

دوسروں کو پاک کرنے والی ہیں، بالفاظ دیگر یہ پانی خباثت(گندگی) کو زائل کرنے والا ہے اور اس سے غسل اور وضو دونوں جائز ہیں۔

پانی کی طہارت کا یہ حکم قرآن مجید کی نصوص پر مبنی ہے، قرآن کریم میں ارشاد باری ہے: وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا (۲۵[الفرقان]: ۴۸)، یعنی "اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا"۔ اس کے علاوہ اس مضمون پر بہت سی احادیث بھی دلالت کرتی ہیں، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کے پانی کے متعلق پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: خلق اللہ الماء طهوراً لا ینجسه شيء الا ما.... یعنی" اللہ تعالیٰ نے پانی کو پاک کرنے والا بنا کر پیدا کیا ہے ماسوا اس کے"۔ اسی طرح دریا کے پانی کے متعلق حدیث میں ہے " فسئل عن الوضوء بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل میتته " یعنی" اس کا پانی طاہر اور اس کا مردہ جانور (مچھلی) حلال ہے" (الدارمی، کتاب الطہارۃ، باب ۱، حدیث ۹، باب ۲، حدیث ۴).

۲۔ اگر پانی کے اوصاف میں سے کوئی ایک وصف بدل جائے یعنی اس کا رنگ، اس کی بو، اس کا ذائقہ یا پھر وہ نجاست سے متاثر ہو جائے تو ایسا پانی ناپاک تصور ہو گا (یزدی محمد کاظم: العروۃ الوثقی، ص۹).

زمین سے جوش مار کر ابلنے والا پانی، خواہ وہ تھوڑی مقدار میں ہی ہو اور خواہ وہ ایک کر سے بھی کم ہو، نجاست سے متاثر نہیں ہوتا۔ بارش کے دوران میں بارش کے پانی کا بھی یہی حکم ہے، ٹھہرا ہوا پانی (آب راکد) اگر ایک کر کی مقدار میں ہو (کر= ۱۲۰۰عراقی رطل یا ۳۹۳کلو گرام) تو جب تک اس کے تینوں اوصاف میں سے کوئی ایک وصف تبدیل نہ ہو، پلید نہیں ہوتا اور اگر اس کی مقدار ایک کر سے کم ہو تو وہ تھوڑی نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے۔

(۳) آب مضاف: اگر وہ پانی کسی پاک شے سے نکالا ہو اور اس میں کوئی ناپاک شے نہ ملی ہو تو وہ پاک تصور ہو گا، لیکن وہ اجماع کے ساتھ رافع حدث نہیں ہے، یعنی اس سے وضو اور غسل نہیں کیا جا سکتا اور قوی قول کے مطابق حالت اضطرار میں بھی اس کا یہی حکم ہے۔ اس پانی میں اگر تھوڑی سی مقدار میں نجاست مل جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، ہاں البتہ جہاں نجاست پڑی ہو وہاں سے اوپر والا پانی پاک شمار ہو گا، مثال کے طور پر اگر کسی گلاب دان سے پانی کسی ناپاک ہاتھ پر ڈالا جا رہا ہو تو گلاب دان والا پانی ناپاک تصور نہیں ہو گا(یزدی، ص ۸) یہ پانی اگر کسی آب مطلق سے مل جائے تو " آب مطلق " کی تاثیر متاثر نہیں ہوتی (دیکھیے دائرہ معارف اسلامی بزرگ، تہران ۱:۱۵۱ـ۱۷).

ا۔ عمومی بحث:

۱۔ طبعی خواص و اثرات: پانی تمام جاندار اجسام اور ان کے قدرتی ماحول کا اہم اور لازمی جز ہے۔ وہ قدرتی طور پر تین حالتوں میں پایا جاتا ہے: ٹھوس (برف)، مائع (پانی) اور گیس (بھاپ)۔ پانی اور برف زمین کی سطح کا ۷۵ فیصد حصہ گھیرے ہوئے ہیں اور آبی بخارات آب و ہوا کا اہم جزو ہیں(Encyclopaedia Britannica، ۱۹:۹۳۳، مطبوعہ ۱۹۷۳ء، بذیل مادہ Water).

پانی بہت سے کیمیائی عوامل کا محلل اور بہت سے کیمیائی عوامل میں کیمیائی عمل تیز کرنے والا (Catalyst) مرکب بھی ہے۔ خالص حالت میں اس میں سے جزوی طور پر کرنٹ گزر سکتا ہے۔ پانی کی خصوصیات اس کی مائع اور برف کی حالت میں شکل اور مالیکیول (اجزا) کی تقلیب (Polarity) پر منحصر ہیں (Encyclopaedia Americana، بذیل مادہ).

۲۔ قدیم تاریخ: پانی بلا شبہ اللہ تعالیٰ کی بیش بہا نعمت ہے جو انسانی زندگی کے لیے بنیادی اہمیت کا حامل مرکب ہے۔ قرآن کریم میں انسانی اور حیوانی زندگی پر اس کے اثرات کا کئی مقامات پر تذکرہ ہوا ہے (دیکھیے بذیل دینی نقطۂ نظر)۔ اسی لیے کائنات میں انسان کی تخلیق کے بعد سب سے پہلے جن اشیا نے اسے اپنی جانب متوجہ

کیا ان میں پانی سرفہرست ہے۔ چنانچہ قدیم انسان نے تخلیق کائنات کے بارے میں جو بھی تصورات قائم کیے ان میں پانی کو بنیادی اہمیت دی گئی تھی۔ چنانچہ یونانی علم الاصنام میں اسے تخلیق کا دیو مالائی اصل (جدا مجد) قرار دیا گیا تھا اور تھالیس ملطوی (Thales of Miletus) نے بھی، جو چھٹی ساتویں صدی قبل مسیح کا ایک معروف فلسفی تھا، اور جس نے مظاہر فطرت بطور "دیوتا" کا نظریہ پیش کیا، پانی: تخلیق کائنات کا بنیادی اصول یا عنصر (Element) کے نظریے کی حمایت کی۔ اس کے جانشینوں نے بنیادی عناصر میں تین اور کا اضافہ کر دیا، یعنی آگ، خاک اور ہوا۔ نامور یونانی فلسفی ارسطو نے بھی چار بنیادی عناصر کے فلسفے کی تعلیم دی اور اس پر پانچویں یعنی اجسام کے فلکی ہونے کا نظریہ (Quintessence) اضافہ کیا (Encyclopaedia Britannica، ۱۹: ۳۳۳)۔ اس طرح اگلی صدیوں میں اس نظریے نے، کئی اشیا کے لیے بنیادی خاصیت رکھنے کے باعث، پانی کے متعلق متعدد کیمیائی نظریات کے لیے بنیاد مہیا کی۔ یہاں تک کہ نامور کیمیا دان نیوٹن (Newton) نے اپنی کتاب *De Natura Acidcrum* میں یہ نقطۂ نظر پیش کیا کہ ہر شے گھٹ کر پانی ہو جاتی ہے۔ بالآخر ہائیڈروجن کو، جو پانی کے دو اجزا میں سے ایک ہے، بنیادی تخلیقی عنصر مان لیا گیا جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ تمام عناصر میں سب سے زیادہ خفیف الوزن ہے۔ یہ مفروضہ کہ تمام کیمیائی عناصر عام طور پر ہائیڈروجن کے ہی مرکب ہیں، انیسویں صدی تک موجود رہا، یعنی اس وقت تک جب تک کہ کیمیائی عناصر کے اجزا (ایٹموں) کے ٹھیک ٹھیک اوزان سے یہ واضح نہیں ہو گیا کہ ان کے اجزا ہائیڈروجن سے مرکب نہیں ہیں (*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹: ۳۳۳)۔

۳۔ ساخت: پانی کا ہر ایک سالمہ (Molecule) دو بنیادی جوہروں (Atoms)، یعنی دو ہائیڈروجنی اور ایک آکسیجنی جوہر پر مشتمل ہوتا ہے (H_2O)۔ اس کی ترکیب اس طرح ہوتی ہے کہ اس میں ہر ہائیڈروجنی جوہر آکسیجنی جوہر سے ایک انگسٹرم اکائی (Angctrom unit: ایک انگسٹرم اکائی = سنٹی میٹر کا دس کروڑواں حصہ) کے فاصلے پر ہوتا ہے۔ ہائیڈروجنی اور آکسیجنی جوہروں (Atoms) کے درمیان ایک جوڑ (Covalent Bond) پایا جاتا ہے جو ہائیڈروجنی اور آکسیجنی جوہروں کے درمیان برقیوں کے جوڑوں کے باہمی اشتراک سے وجود میں آتا ہے۔ بہرحال اس میں برقیوں کا اشتراک برابر نہیں ہوتا، کیونکہ آکسیجنی جوہروں میں ہائیڈروجنی جوہروں کی نسبت اشتراک کرنے کی زیادہ صلاحیت ہوتی ہے۔ اس کے نتیجے کے طور پر آکسیجنی جوہر پر منفی اثر (Charge) پایا جاتا ہے۔ پانی کا سالمہ برقی طور پر غیر جانب دار ہوتا ہے، یعنی اس پر مثبت یا منفی کوئی اثر نہیں ہوتا۔ پانی کا سالمہ بہت زیادہ قطبی ہوتا ہے، یعنی آکسیجنی جوہر (ایٹم) پر منفی قطبی چارج اور ہائیڈروجنی جوہر پر مثبت قطبی چارج پایا جاتا ہے۔

۴۔ برف کی ساخت: برف پانی ہی کی ایک منجمد صورت ہے۔ ماہرین طبعیات کے مطابق برف میں منجمد پانی کی نو حالتیں ہوتی ہیں اور ہر ایک کی صورت بلوری قلم (Crystal) علیحدہ ہوتی ہے۔ برف میں ہر آکسیجنی جوہر چار سطحی (Tetrahycral) شکل میں باہم جڑا ہوا ہوتا ہے، یعنی ہر آکسیجنی جوہر ہائیڈروجنی بندھن کے ذریعے دوسرے چار سالموں کے چار آکسیجنی جوہروں سے جڑا ہوا ہوتا ہے۔ ہر آکسیجنی جوہر کا دوسرے آکسیجنی جوہر سے فاصلہ 2.6 A ہوتا ہے (A سے مراد ایک انگسٹرم ہے)۔

برف کی کثافت (Density unit) مائع پانی سے کم ہوتی ہے۔ برف پگھلتی ہے تو 15 فیصد ہائیڈروجن کا بندھن ٹوٹتا ہے، جو پانی کے سالموں کو بہت قریب کر دیتا ہے۔ پانی کی کثافت 3.98c پر اپنی انتہائی حدوں کو پہنچ جاتی ہے۔ اس نقطے کے بعد کثافت کم ہونا شروع ہو جاتی ہے، جیسے جیسے درجۂ حرارت بڑھتا ہے وہ کم ہوتی

جاتی ہے (Ency. Americana، بذیل مادہ)۔

۱۔ بخاراتی حالت: بھاپ کی حالت میں پانی کے سالمے ایک دوسرے سے اتنے دور ہوتے ہیں کہ ان کے درمیان بہت کم ربط پایا جاتا ہے۔ اس لیے پانی (H_2O) کی بھاپ زیادہ تر پانی کے آزاد سالموں (H_2O) پر مشتمل ہوتی ہے، جو آزادانہ حرکت کرتے ہیں۔ بہت کم حالت آپس میں جڑے $(H_2O)_2$ اور $(H_2O)_3$ ہوتے ہیں۔

۲۔ مائع حالت: مائع حالت میں پانی کے سالمے مجموعے کی شکل میں پائے جاتے ہیں، جن کی کوئی حد نہیں۔ انھیں جڑے رکھتے ہوئے بہت سے سالمے آپس میں ملے ہوتے ہیں۔ اس مجموعے کو فارمولے کی شکل میں یوں لکھا جاتا ہے: $(H_2O)n$ (n سے مراد یہ ہے کہ کئی سالمے آپس میں جڑے ہوتے ہیں)۔

جب پانی اپنی ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیل ہوتا ہے (مثلاً جب برف پانی میں یا جب پانی برف کی حالت میں تبدیل ہوتا ہے) تو یا تو حرارت خرچ ہوتی ہے یا حرارت حاصل کی جاتی ہے۔ مثلاً پگھلاؤ کے لیے صفر سنٹی گریڈ پر حرارت کی درکار مقدار ۸۰ حرارے (Calorie) ہوتی اور ایک گرام برف کو پگھلانے کے لیے حرارت کی ۸۰ حرارے مقدار درکار ہوتی ہے۔ جب ایک گرام پانی برف میں تبدیل ہوتا ہے تو ۸۰ حرارے (حرارت) کی مقدار خارج ہوتی ہے۔ پانی کو بھاپ کی حالت یا بھاپ میں تبدیل کرنے کے لیے ۱۰۰ سنٹی گریڈ پر حرارت کی مقدار ۵۴۰ حرارے فی گرام درکار ہوتی اور جب ایک گرام بھاپ پانی میں تبدیل ہوتی تو ۵۴۰ حرارے حرارت خارج ہوتی۔

استعمال اور مصرف: پانی بنیادی طور پر دو طرح سے استعمال ہوتا ہے: پہلے طریقے کو بنیادی استعمال کہا جاتا ہے، جیسے پینے، صفائی، خوراک کی تیاری، غسل، پودوں اور درختوں کی آبیاری وغیرہ کے لیے اس کا استعمال ہے۔ پانی کے دوسرے استعمال کو ثانوی استعمال کہا جاتا ہے، جیسے کہ صنعتی مقاصد اور تجارتی اشیا کے بنانے میں اس کا استعمال، زرعی ضروریات میں، بجلی کی صنعت، آگ بجھانے، تیراکی اور تالاب وغیرہ اور فواروں کے لیے اس کا استعمال شامل ہے۔

پانی کا ضیاع: پانی چونکہ انسان کی بنیادی ضرورت ہے، اس لیے قرآن کریم اور احادیث نبویہ میں سختی سے پانی کے اسراف اور ضیاع سے روکا گیا ہے۔ یہ بات ایک حقیقت ہے کہ پانی کا بہت بڑا حصہ ضائع ہو جاتا ہے۔

پانی کے ذرائع: آغاز میں چھوٹی آبادیوں کے لیے پانی کے زمینی ذخائر کافی ہوتے ہیں، لیکن بڑے شہروں اور زیادہ آبادیوں کے لیے زمین سے نکلنے والے پانی کے علاوہ بھی پانی کے ذخائر کی ضرورت پیش آتی ہے اور ان کے لیے بڑے شہروں کے قریب پانی پائے والی جھیلوں، دریاؤں اور سمندروں (بذریعہ تحلیہ) کو استعمال میں لایا جاتا ہے۔ زمین سے نکلنے والا پانی آسانی سے اور کم قیمت پر دستیاب ہوتا ہے، چونکہ جھیلوں اور دریاؤں کا پانی مختلف مرحلوں سے گزر کر استعمال کے قابل بنایا جاتا ہے، اس لیے یہ پانی مہنگا پڑتا ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن کریم، بمدد اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی: المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، مطبوعہ دارالحدیث، قاہرہ، بار اول ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷ء، بذیل مادہ؛ (۲) الراغب الاصفہانی: مفردات القرآن، مطبوعہ تہران، بذیل مادہ؛ (۳) کتب تفاسیر: تفسیر الطبری، الکشاف، ابو سعود العمادی، السیوطی (الدر المنثور)، ابن کثیر، القرطبی، خازن البغدادی، الرازی، المنار وغیرہ، بذیل آیت مذکورہ در متن؛ (۴) محمد ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر مظہری، ۷: ۳۰-۳۴، مطبوعہ دہلی، بار دوم ۱۴۱۵ھ؛ (۵) کتب حدیث: صحیح البخاری، مسلم، ابو داؤد، الترمذی، النسائی و ابن ماجہ، بذیل کتاب الطہارۃ؛ (۶) کتب الفقہ: ابوبکر الکاسانی: بدائع الصنائع (کتاب الطہارۃ)؛ (۷) المرغینانی: الہدایہ (کتاب الطہارۃ)؛ (۸) ابن رشد: بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد (کتاب الطہارۃ)؛ (۹) الجزیری: الفقہ علی المذاهب الاربعہ

(کتاب الطہارۃ)؛ (۱۰) سائنسی بحث کے لیے دیکھیے Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ؛ (۱۱) Encyclopaedia Americana، بین الاقوامی طباعت، ۱۹۹۲ء، ۲۷:۴۳۴_۴۳۸؛ (۱۲) دائرہ معارف اسلامی بزرگ، ۱:۱۱_۱۸ وغیرہ؛ (۱۳) Maurice Bucaille: The Bible.Quran and Science، کراچی ۱۹۹۵ء۔

(محمود الحسن عارف)

⊗ تعلیقہ: آب (پانی): (سائنسی نقطہ نظر): پانی اللہ تعالیٰ کے انمول خزانوں میں سے ایک خزانہ ہے جو اس نے اپنے بندوں کو عطا کیا ہوا ہے۔ پانی زمین پر ہر قسم کی زندگی کے لیے ناگزیر ہے۔ پھر نہ صرف انسان پانی پیے کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا، بلکہ اسے اپنی فصلوں کی آب پاشی، حیوانوں اور پودوں کے لیے بھی اس کی ضرورت ہے۔ یہ نقل و حمل کے لیے ایک اچھا ذریعہ ہے اور بہت سارے علاقوں میں پانی نے انسان کو مچھلی کی صورت میں غذا بھی مہیا کی ہے جو انسانی جسم کی نشوونما کے لیے لحمیات کا بہترین ذریعہ ہے۔ ہماری قدیم اور جدید تہذیب میں انسانوں کی آباد کاری زیادہ تر جھیلوں، چشموں، دریاؤں اور سمندروں کے کنارے ہوئی۔ دنیا کے مشہور شہر دریاؤں کی گذرگاہوں کے قریب ہیں یا دریا بعض شہروں کے بیچوں بیچ سے گذرتے ہیں۔ پانی ان کے علاوہ زمین کے اندر سرایت یا جذب ہو کر دوبارہ چشموں کی صورت میں زمین میں سے باہر نکل آتا ہے، بعض چشموں کا پانی سرد اور بعض کا نیم گرم ہوتا ہے۔ کنووں کا پانی بھی یہی زمین کے اندر سرایت کر جانے والا پانی ہے۔ پانی بخارات کی صورت میں ہمارے ارد گرد ہر وقت ہوا میں موجود رہتا ہے اور بخارات کے علاوہ برف (Ice) کی صورت میں بھی ملتا ہے۔ چنانچہ پانی فطرت میں ٹھوس، مائع اور گیسی حالت (بخارات) کی صورت میں ملتا ہے۔ بھاپ بھی پانی کے بخارات پر مشتمل ہوتی ہے۔ سورج کی تمازت سے زمین پر موجود پانی (مثلاً سمندروں کا پانی) بخارات کی صورت میں تبدیل ہو کر فضا کے بالائی طبقات میں سرد ہونے سے بادلوں کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور جب یہ بادل فضا کے مزید سرد طبقات میں پہنچتے ہیں تو عمل انجماد (Condensation) کے ذریعے بارش کی صورت میں زمین پر آ جاتے ہیں اور یہ بارش کا پانی پھر انہی جوہڑوں، ندیوں، نالوں اور دریاؤں کے ذریعہ سمندر میں جا گرتا ہے، چنانچہ پانی کا نہ ختم ہونے والا ایک سلسلہ ہے جو فطرت میں جاری رہتا ہے۔

پانی حیوانی اور نباتاتی ریشوں کے خلیوں کا جزو لاینفک ہے اور معدنیات میں بھی بہت ساری قلموں (Crystals) میں موجود ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ سائنس اور صنعت میں بطور محلل (حل کرنے والا) کیمیائی تعاملات (Chemical Reactors) میں بطور عمل انگیز اور حجم و وزن کی اکائیوں میں بطور سٹینڈرڈ (معیار) استعمال ہوتا ہے، مثلاً مائع جات کے پیمانہ میں "لٹر" یا حرارت کے پیمانہ میں "کلوری" کے لیے۔ بعض چیزوں کے طبعی خواص کے مقابلہ کے لیے بھی یہ ایک معیار ہے، مثلاً وزن مخصوص (Specific Gravity) یا اضافی لزوجت (Relative Viscosity) کے لیے۔ پانی شہروں کی گندگی اور ان کے فضلات کے اخراج کے لیے ٹرانسپورٹ واسطے کا کام بھی کرتا ہے۔ محلول کو پتلا کرنے، ٹھنڈک پیدا کرنے، صفائی دھلائی کے لیے، حرارت (بھاپ کی صورت میں) اور اس کی تقسیم کاری اور بجلی کی پیداوار کے لیے پانی استعمال ہوتا ہے۔ صنعتی پیمانے پر پانی ہی سے ہائیڈروجن گیس پیدا کی جاتی ہے جو پانی کی برق پاشیدگی (Electrolysis) کے ذریعے تیار کی جاتی ہے اور بناسپتی گھی بنانے کے لیے آج کل وسیع پیمانے پر استعمال ہو رہی ہے۔ اس کے علاوہ بے شمار صنعتیں ہیں، جہاں پانی کا استعمال ناگزیر ہے۔ فولاد کی صنعت میں پانی کا بہت استعمال ہوتا ہے، بلکہ اسے تو ایسی جگہ پر قائم کیا جاتا ہے جہاں دریا یا پانی کا بہت بڑا ذریعہ موجود ہو، چنانچہ جدید دور

میں کوئی بھی صنعت پانی کے بغیر چل نہیں سکتی ، صنعتوں کا کلی طور پر پانی پر انحصار ہے۔

بخارات کے انجماد کے نتیجہ میں جو برف بنتی ہے وہ سنو(Snow) کہلاتی ہے اور پانی کے براہ راست جمنے سے جو برف بنتی ہے اسے آئس(Ice) کہتے ہیں ۔ سنو غالباً خالص ترین پانی حاصل کرنے کا ایک قدرتی ذریعہ ہے اور اس کے بعد دوسرا ذریعہ بارش کا پانی (Rain Water) ہے، اگرچہ بارش کے پانی میں فضا میں موجود گیسوں کی کچھ مقدار حل ہو جاتی ہے، مگر ان کے علاوہ کاربن ڈائی آکسائیڈ ، کلورائیڈ ، سلفیٹ ، نائٹریٹ اور امونیا بھی معمولی مقدار میں ہوتے ہیں۔ ساتھ ہی نامیاتی (Organic) اور غیر نامیاتی (Inorganic) نمو بھی ہوتی ہے جو معلق حالت (Suspension) یا تعلیق کی صورت میں ہوتی ہے ۔ پہاڑی علاقوں میں پائی جانے والی جھیلوں اور ندیوں کا پانی عموماً نامیاتی آمیزشوں سے پاک ہوتا ہے، مگر اس میں حل شدہ غیر نامیاتی نمکیات ضرور ہوتے ہیں جب کہ نشیبی علاقوں کی جھیلوں اور دریاؤں کا پانی بہت زیادہ گدلا اور آلودہ (Polluted) ہوتا ہے ۔ اس طرح کنووں اور چشموں کا پانی زمین کی تہوں سے ہو کر نکلتا ہے، لہٰذا ایک طرح سے فلٹر شدہ (تقطیر شدہ یا مقطر) ہوتا ہے ۔ یہ نامیاتی آمیزشوں سے بہت حد تک پاک ہوتا ہے ، مگر اس میں غیر نامیاتی (Inorganic) نمکیات ہو سکتے ہیں ۔ سمندر نے زمین کا ۷۱ فی صد حصہ گھیر رکھا ہے ۔ سمندر کے پانی میں وزن کے لحاظ سے ۳.۵ فی صد حل شدہ نمکیات ہوتے ہیں، خاص طور پر سوڈیم کلورائیڈ (Sodium Chloride)، جسے عام نمک بھی کہتے ہیں ۔ اسی وجہ سے سمندر کا پانی بہت بھاری اور ذائقے میں تلخ اور کڑوا ہوتا ہے ، جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے زیادہ مقدار میں پانی کی موجودگی سے ، اس کا رنگ نیلا نظر آتا ہے ۔ سمندر کے پانی میں کیلشیم ، آیوڈین ، برومین اور سونا بھی ہوتا ہے ، لیکن خصوصی طور پر سوڈیم اور میگنیشیم ہوتا ہے ۔ اس کے برعکس چشمے کے پانی میں کیلشیم (Calciom)، میگنیشیم (Magnesium) ، پوٹاشیم (Potassium)، لوہا (Iron)، لیتھیم (Lithium) اور سلفیورس گیسیں بھی ہوتی ہیں ۔ بارش کے پانی میں ، جس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے ، حل شدہ آکسیجن (Oxygen)، کاربن ڈائی آکسائیڈ (Carbon Dioxide) اور شہروں کے قریب نائٹروجن آکسائڈز (Oxides) ، الومینا (Alumina)، اور سلفیورس (Sulphurus) گیسیں ہوتی ہیں۔ پانی زمین کے اوپر ہو یا زمین کے اندر یعنی انڈر گراونڈ ہو ،اگر اس میں نامیاتی مادے موجود ہوں تو ان کے گلنے سڑنے سے اس میں بکٹیریا یا خرحوینات (Protozoa) یا بلیڈر وارم (Biadder Worms)، یعنی لاروے وغیرہ موجود ہو سکتے ہیں ۔ ان آمیزشوں کی وجہ سے پانی بد ذائقہ اور بدبودار ہو سکتا ہے ۔ پینے کے پانی کو ان چیزوں سے پاک ہونا چاہیے۔ تاہم چشموں اور کنووں کا پانی پینے کے قابل ہوتا ہے ۔ کنووں کے پانی کو بکٹیریا سے پاک کرنے کے لیے معمولی مقدار میں پوٹاشیم پرمینگنیٹ (Potassium Permanganate) (لال دوائی) کا استعمال کرنا چاہیے ۔ یاد رہے کہ پینے کے پانی کو بے ذائقہ ، بے رنگ اور بے بو سیال مائع ہونا چاہیے ۔ جب پانی تھوڑی مقدار میں ہوتا ہے تو بے رنگ ہوتا ہے ، مگر پانی بہت بڑی مقدار (مثلاً سمندر کا پانی) نیلا ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ پانی کی زیادہ کثافت (Density) ۴ درجہ حرارت سنٹی گریڈ پر زیادہ سے زیادہ ایک ہوتی ہے۔ ۴ درجہ سنٹی گریڈ سے کم پر اس کی کثافت کم ہوتی ہے ۔ مثلاً پانی کا نقطۂ انجماد صفر درجہ سنٹی گریڈ ہے تو اس کی کثافت کم ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں برف پانی سے ہلکی ہوتی ہے اور شمالی علاقوں میں سمندروں کی بالائی سطح صفر یا منفی صفر درجہ سنٹی گریڈ پر جم جاتی ہے، مگر بالائی برف کی تہہ کے نیچے پانی جمتا نہیں جس کی وجہ سے سمندری مخلوق زندہ رہ سکتی ہے ، بلکہ محفوظ رہتی ہے ۔ اسی طرح پانی کے بخارات ہوا سے ہلکے ہوتے ہیں یہی

وجہ ہے کہ ہوا اسے بالائی طبقات تک لے جاتی ہے، جہاں یہ بادلوں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور بارش کا سبب بنتے ہیں۔ پانی کا نقطہ ابال ۷۶۰ ملی میٹر دباؤ پر ۱۰۰ درجہ سنٹی گریڈ ہے۔ پانی جب برف میں تبدیل ہوتا ہے تو پانی کا ایک گرام ۷۹.۷۴ کلوری حرارت مخفی (Latent Heat of Freezing) چھوڑتا اور جب ایک گرام برف پانی میں تبدیل ہوتی ہے تو اتنی ہی حرارت مخفی (Latent Heat of Fusion) یعنی ۷۹.۷۴ کلوری حرارت مخفی ماحول سے لے لیتی ہے۔

وزنی پانی: پانی کی ایک اور قسم ہے جسے وزنی پانی (Heavy Water) کہتے ہیں اور یوں کہہ لیجئے کہ عام پانی کا "ہم زاد" (Isotope) ہے جو ایٹمی ٹیکنالوجی میں بہت اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ عام پانی ہائیڈروجن اور آکسیجن کا مرکب ہے، جس کا سائنس کی زبان میں فارمولا ڈائی ہائیڈروجن آکسائڈ (H_2O) ہے یعنی پانی کے ایک سالمے میں دو حصے ہائیڈروجن اور ایک حصہ آکسیجن ہوتی ہے۔ وزنی پانی میں بھی ہائیڈروجن اور آکسیجن ہی ہوتی ہے مگر عام پانی میں ہائیڈروجن کو H_2 سے ظاہر کیا جاتا ہے جب کہ وزنی پانی میں ہائیڈروجن کو H^2_2 سے ظاہر کرتے ہیں۔ H_2 کو D سے بھی ظاہر کرتے ہیں، اس لیے وزنی پانی کے فارمولے کو D_2O سے لکھا جاتا ہے یعنی Deuterium Oxide (ڈیوٹیریم آکسائیڈ) کہتے ہیں۔ عام پانی کے ۶۰۰۰ حصوں میں ایک حصہ وزنی پانی ہوتا ہے چنانچہ قدرتی پانی کا سالمی وزن ۱۸ اور وزنی پانی کا سالمی وزن ۲۰ ہے۔ وزنی پانی کو قدرتی پانی کی برق پاشیدگی (Electrolysis) کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے اور یہ نیوکلیر ری ایکٹر معتدل گر (Moderator) کے استعمال ہوتا ہے اور جدید دور میں نیوکلیر ری ایکٹر بجلی پیدا کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے (یاد رہے کہ وزنی پانی بھاری پانی سے مختلف ہوتا ہے' جسکا ذکر آگے آ رہا ہے)۔

بھاری اور ہلکا پانی: جب پانی میں کیلسیم (Calcium) اور میگنیشیم (Magnesium) کے حل پذیر نمکیات موجود ہوتے ہیں، خاص طور پر بائی کاربونیٹ (Bicarbonate)، کلورائڈ (Chloride)، سلفیٹ (Sulphate) اور فیرس آئرن (Ferrous Iron) کی کچھ مقدار (آئرن سے مراد لوہا ہے) جو کہ فیرک آئرن میں تبدیل ہو چکی ہوتی ہے یا تکسید شدہ ہوتی ہے، تو ایسا پانی بھاری پانی کہلاتا ہے، جب پانی کا بھاری پن بائی کاربونیٹ کی وجہ سے ہو تو اسے ہلکا بھاری پن کہا جاتا ہے چونکہ ایسے بھاری پانی کو محض ابالنے سے ہلکا کیا جا سکتا ہے، چونکہ بائی کاربونیٹ (Bicarbonate)، کاربونیٹ (Carbonate) میں تبدیل ہو کر ترسیب ہو جاتا ہے چونکہ کاربونیٹ پانی میں حل پذیر ہے، مگر وہ بائی کاربونیٹ کے علاوہ دوسرے مذکورہ نمکیات کی موجودگی میں پانی کو مستقل طور پر بھاری بنا دیتی ہے۔ ہلکے اور بھاری پانی کی ایک آسان پہچان یہ ہے کہ ہلکا پانی کسی بھی صابن سے جھاگ پیدا کرتا ہے جب کہ بھاری پانی جھاگ پیدا نہیں کرتا چونکہ پانی میں موجود کیلیم اور میگنیشم کے رواں (Ions) صابن میں موجود "ھائر فیٹی ایسڈ (Higher Fatty Acids= زیادہ چربی والے تیزاب) کے ساتھ مل کر جھاگ کی بجائے لیس دار دھی طرح کی چیز (Curd) یا رسوب بنا دیتے ہیں جو صابن کے زیادہ ضائع ہونے کا باعث بنتی ہے چونکہ صابن جھاگ (Later) نہیں بنائے گا، جب تک کہ پانی سے مذکورہ آئن (Ions) کو دور نہ کیا جائے، یا پانی کو ہلکا نہ کیا جائے۔ پانی کے "بھاری پن" کو معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پانی کے ایک معلوم شدہ حجم (پانی کی مقررہ مقدار) میں معیاری صابن کا محلول ڈال دیا جاتا ہے تاکہ وہ ایسی جھاگ پیدا کرے جو کم از کم ۵ منٹ تک نہ ٹوٹے (اس کے لیے صابن کا محلول بنانے کے لیے صابن کو کسی الکوحل میں حل کر لیتے ہیں)۔

بھاری پانی کو ہلکا کرنا: بھاری پانی کو ہلکا کرنے کے لیے انگریزی کا لفظ سافٹنگ (Softening) استعمال کیا جاتا ہے۔ چھوٹے پیمانے پر پانی کو ہلکا کرنے کے لیے اس میں امونیا، بوریکس (Borax) یا سوڈیم کاربونیٹ (Sodium

Carbonate) کے ساتھ ٹرائی سوڈیم فاسفیٹ (Trisodium Phoshate) ڈالا جاتا ہے مؤخرالذکر کیلشیم کو بطور کاربونیٹ اور میگنیشیم کو بطور ہائیڈر آکسائڈ (Hydroxide) ترسیب (Precipitate) کر دیتا ہے۔

پانی کو وسیع پیمانے پر یا صنعتی پیمانے پر ہلکا کرنے کے لیے اس میں مناسب مقدار میں چونا (Lime) ڈالا جاتا ہے، تاکہ کیلشیم بائی کاربونیٹ کو کاربونیٹ اور میگنیشیم کو بطور ہائیڈر آکسائڈ ترسیب کر دیا جائے۔ جب کہ سوڈیم کاربونیٹ کی کافی مقدار ڈالی جاتی ہے تاکہ باقی کیلشیم کے نمکیات کو دور کیا جائے۔ ایک اور طریقہ ہے جس کو پرموٹائٹ طریقہ (Permutite Process) کہتے ہیں جس میں ایک معدنی مرکب (قدرتی یا مصنوعی) زیولائٹ (Zeolite) استعمال کیا جاتا ہے۔ اس معدن میں سوڈیم کے روان (Ions) ہوتے ہیں، جب پانی کو اس پر گزارا جاتا ہے تو یہ اپنے سوڈیم روان کے بدلے پانی کو بھاری بنانے والے کیلشیم اور میگنیشیم کے روان لے لیتا ہے اور اس طرح پانی ہلکا ہو جاتا ہے۔ زیولائٹ میں دوبارہ سوڈیم روان داخل کرنے کے لیے اسے سوڈیم کلورائڈ کے گاڑھے محلول کے ساتھ ٹریٹمنٹ دیا جاتا ہے۔

بوائلروں کے لیے پانی: بوائلر بھاپ بنانے کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور بوائلر بھی صنعتی لحاظ سے بہت اہم ہیں۔ بوائلروں میں بھاری پانی کا استعمال نہیں کرنا چاہیے کیونکہ بوائلروں کی لوہے کی پلیٹوں پر کیلشیم اور نمکیات پر مشتمل ایک سخت اور نہ اترنے والی سکیل بن جاتی ہے جو حرارت کا ناقص موصل ہوتی ہے جس کے نتیجہ میں بوائلروں کو گرم کرنے والے ایندھن کی مقدار بڑھ جاتی ہے اور بوائلر پلیٹوں کی بیرونی سطحات پر زائد حرارت کی وجہ سے بوائلر جلد بوسیدہ ہونا شروع کر دیتا ہے۔ اگر پانی میں سوڈیم کاربونیٹ موجود ہو تو یہ آب پاشیدگی (Hydrolysis) کی بدولت الکلی کے آزاد آئن (روان) مہیا کرتا ہے جو بوائلر کی پلیٹوں میں شکستگی کا باعث بنتے ہیں اور پلیٹیں فیل ہو جاتی ہیں۔ بعض علاقوں میں بوائلروں میں استعمال ہونے والے پانی میں سلفیورک ایسڈ (گندھک کے تیزاب) کا اضافہ کر دیا جاتا ہے تاکہ سلفیٹ اور کاربونیٹ کا تناسب بڑھ جائے۔ ایسی صورت میں پانی میں موجود کاربونیٹ نقصان نہیں پہنچائے گا، صنعتی پانی کے لیے پانی کو ہلکا کرنے کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ پانی میں ایک کیمیکل سوڈیم ہیکسامیٹا فاسفیٹ (Sodium Hexameta Phosphate) ڈال دیا جاتا ہے۔ یہ بھاری پانی میں موجود تمام کیلشیم سے مل کر ایک حل پذیر مرکب بنا دیتا ہے جو صابن کے ساتھ وہی جیسا ”رسوب“ نہیں بناتا۔ اس قسم کا پانی اون پروسیسنگ کے کارخانوں، لانڈریوں اور گھروں میں کپڑے دھونے کے لیے استعمال ہو سکتا ہے، مگر پینے کے لیے ہرگز نہیں۔

سائنس کے تجربات کے لیے بہت ہی صاف پانی کی ضرورت ہوتی ہے جسے کشیدہ پانی (Distilled Water) کہتے ہیں، جو انہی تجربہ گاہوں میں ایک چھوٹے پیمانے پر کشید کرنے والے یونٹ سے تیار کیا جاتا ہے۔ اس کا وہی طریقہ ہے جو عطار لوگ اپنے مختلف محلولات کو کشید کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

وسیع پیمانے پر ایسا پانی تیار کرنے کے لیے پانی کو ایک کیمیکل پولی ہائیڈرک فینول فارمل ڈی ہائیڈ (Polyhydric Phenol Formaldehyde) ریزن کی دانہ دار تہوں (بیڈ) میں سے ٹپکایا جاتا ہے (یعنی آہستہ گزارا جاتا ہے) اور پھر انہیں فارمل ڈی ہائیڈ ریزن سے اس عمل میں روان (Ions) کا تبادلہ ہوتا ہے اور مذکورہ مرکب کے فینول گروپ (Phenol Groups)، محلول کے گروپ میں موجود مثبت ہائیڈروجن کے روان سے بدل جاتے ہیں اور مؤخرالذکر کے امینو گروپ (Amino Groups) تیزابوں کو جذب کر لیتے ہیں جو پیدا ہوتے ہیں اور پانی بالکل کشیدہ ہو جاتا ہے۔ کشیدہ پانی کی مانگ، کیمیائی، فوٹو گرافک مقاصد، الیکٹرک سٹوریج بیٹریوں اور دوسرے مقاصد کے لیے ہے۔ گاڑیوں کی بیٹریوں میں یہی پانی استعمال کرنا چاہیے۔

پینے کے لیے صاف پانی: ایک ایسا قصبہ (Town) یا گاؤں جہاں صاف پانی نہ ملتا ہو تو تھوڑی سی کوشش سے اسے صاف کیا جا سکتا ہے: اگر پانی کسی دوسرے ذریعے مثلاً جوہڑ، تالاب یا دریاؤں سے دستیاب ہو تو اسے پینے کے قابل بنایا جا سکتا ہے۔ سب سے پہلے ایسے پانی کو ٹینکوں (Tanks) میں پائپ کے ذریعے لے جایا جاتا ہے جہاں اس میں چونا، پھٹکری یا کلورین ڈال دی جاتی ہے پھر اسے دوسرے ٹینک میں لے جاتے ہیں، جہاں پر کیمیکل کے ذریعے (جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے) ان نامیاتی آمیزشوں کو ترسیب (Coagulate) کر دیتے ہیں اور پھر اسے ایک تیسرے ٹینک میں لے جاتے ہیں، جسے سیٹلنگ ٹینک (Settling Tank) کہتے ہیں، جہاں پر تمام ٹھوس آمیزشیں پیندے میں جمع ہو جاتی ہیں۔ پھر پانی کی ناخوشگوار بو کو دور کرنے کے لیے اس میں ناکارہ کردہ یا متحرک کاربن ڈال جاتا ہے۔ آخر میں پانی کو ریت اور بجری کی تہوں میں سے گزارا جاتا ہے اور اس طرح یہ فلٹر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ فلٹر شدہ پانی کو ایک ٹینک میں اکٹھا کر کے اس میں کلورین اور ایلومینیم سلفیٹ ڈال دیا جاتا ہے۔ قصبے یا شہری گھروں کے لیے اسے ایک اونچی ٹینکی میں محفوظ کر لیا جاتا ہے تاکہ یہ اپنے ہی پریشر (دباؤ) کے ذریعے گھروں میں اپنی ترسیل جاری رکھے۔ کلورین کی مقدار اس حساب سے ڈالنی چاہیے کہ پانی کے چالیس لاکھ حصوں میں ایک حصہ کلورین کا ہو جس سے ایک دو گھنٹوں میں تمام جراثیم ختم ہو جاتے ہیں۔

یاد رہے کہ پینے کے پانی کو اگر بالکل نمکیات سے پاک کر دیں گے تو اس کا ذائقہ سپاٹ ہو گا اور بے ذائقہ ہو گا، چنانچہ پینے کے پانی کو قدرے بھاری رہنا چاہیے تاکہ نمکیات کی معمولی مقدار کی وجہ سے اس کا ذائقہ مناسب ہو۔ پینے کے پانی کا معیار پانی کے اندر کسی آمیزش کو ظاہر کرنے کے لیے ایک اکائی یا پیمانہ استعمال ہوتا ہے جسے انگریزی کے تین لفظوں پی۔پی۔ ایم (P.P.M) سے ظاہر کیا جاتا ہے، جو مخفف ہے پارٹس پر ملین (Parts Per Milion) کا، مثلاً بند ڈبوں والی خوراک کے لیے پانی میں کلورین کی مقدار "۵ پارٹس پر ملین" ہونی چاہیے۔ اس کو عام فہم زبان میں کلورین کے ۵ حصے اور پانی کے دس لاکھ حصے کہتے ہیں۔ پینے کے پانی کا کیا معیار ہونا چاہیے؟ یعنی اول قسم (First Class) پینے کے پانی (Portable Water) میں آمیزشوں کی مقدار کی زیادہ سے زیادہ حد کیا ہونی چاہیے؟ وہ مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ گدلا پن یا میلا پن زیادہ سے زیادہ (1 P.P.M)
۲۔ رنگ زیادہ سے زیادہ (۵ P.P.M)
۳۔ بے ذائقہ اور بے بو دار ہونا چاہیے
۴۔ پس ماندہ کلورین کی موجودگی نہ ہو
۵۔ نامیاتی مادے، مثلاً بکٹیریا پھپھوندی وغیرہ غائب ہوں
۶۔ قلویت بطور کیلسیم کاربونیٹ زیادہ سے زیادہ (۵۰ P.P.M)
۷۔ کل ٹھوس مادے زیادہ سے زیادہ (۸۰۰P.P.M)
۸۔ کلورائڈ اور سلفیٹ زیادہ سے زیادہ (۲۵۰P.P.M)

جوں جوں ہماری تہذیب ترقی اور وسعت اختیار کرے گی توں توں پانی کی ضرورت بڑھتی جائے گی۔ اسے بے مقصد ضائع نہ کرنا چاہیے، کہیں ایسا نہ ہو کہ پینے کا پانی بھی ایک نایاب شے ہو جائے۔ ترقی پذیر ملکوں کی آبادی میں اضافے سے دنیا میں پانی کی ضرورت اور کھپت میں بہت اضافہ ہو گیا ہے اور آج ہم اپنے آباؤاجداد کی نسبت پانی کی کوالٹی میں بھی زیادہ دلچسپی لے رہے ہیں۔ بیماریوں کی روک تھام کے لیے پینے کے لیے ایسے پانی کی ضرورت پر زور دیا جاتا ہے جو بکٹیریا اور دوسری آلائشوں سے پاک ہو، لہذا اسے ابال کر پینا فائدہ مند ہے۔ اسی طرح ماہی گیروں نے ایسے پانی کا مطالبہ کیا ہے جس میں آکسیجن کی مناسب سپلائی ہو اور زہریلے مادوں سے پاک ہو، اسی طرح صنعت کو بھی مخصوص کوالٹی کے پانی کی ضرورت ہے، مثلاً خوراک، ٹیکسٹائل

اور کیمیکل کی صنعتوں کو ایسے پانی کی ضرورت ہے جس کی کوالٹی اعلیٰ ہو ۔

پانی اللہ تعالٰی کی بہت بڑی نعمت ہے اور ہمیں اس کی قدر کرنی چاہیے ۔ ارشاد ربانی ہے: "فَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَسْقَیْنٰکُمُوْہُ وَ مَآ اَنْتُمْ لَہٗ بِخٰزِنِیْنَ" یعنی پس ہم (ہی) نے آسمان سے پانی اتارا ، جو ہم تم کو پلاتے ہیں اور تم لوگوں نے تو اسے جمع کر کے نہیں رکھا (۱۵[الحجر]: ۲۲).

قرآن حکیم میں ایسی بہت ساری آیات ہیں جو پانی کی افادیت اور استعمال کو بیان کرتی ہیں ۔

مآخذ: (۱) James , G.V : Water treatment ، بار سوم ، The Technical Press Ltd. ، لنڈن ۱۹۶۲ء ؛ (۲) John W Clark and etal : Water Suply and Pollution control ، بار سوم ، IEP-Dun Donnelley ، Harper and Row Publishers ، نیو یارک و لنڈن ۱۹۷۷ء ؛ (۳) D.Eisenberg and W. Kauzmann : The Structure and Properties of water ، The Clarendon Press ، لنڈن ۱۹۶۹ء ؛ (۴) Werner Stumm and James J Morgan : Aguatic Chemistry ، بار دوم ، John weiley and sons ، نیو یارک ۱۹۸۱ء ؛ (۵) Ray K Linsley , Joseph B. Franzini : Water Resources Engineering ، بار دوم ، ۱۹۷۲ء ؛ (۶) Mark J . Hammer : Water and Waste-Water Technology ، John weiley and Sons ، نیو یارک و لنڈن ۱۹۷۵ء ؛ (۷) Thomson H. chiten : "Strong Water" ، The M.I.T press Massachusetts Institute of Technolygy ، Cambridye ، Massachusetts ، لنڈن ۱۹۶۸ء ؛ (۸) Boby , W.M.T and G.S stel , Water Treatment Data ، Hutchinson of London ، ۱۹۶۷ء ؛ (۹) فضل کریم ، ڈاکٹر : قرآن اور جدید سائنس ۔

(فضل کریم)

••————••

آبا: (آ ء غ) نیل ابیض میں ایک جزیرہ ، ⊗ جو سوڈان کے دارالحکومت خرطوم سے ۲۳۰ کلو میٹر بجانب جنوب اور کوستی کے شمال میں واقع ہے ۔ یہاں کی خاص بات یہاں کے جنگلات ہیں ۔ اس جگہ قبیلہ شُلک اور کچھ عرب قبائل آباد تھے۔

اس کی شہرت ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء میں اس وقت ہوئی جب محمد بن احمد بن عبد اللہ المعروف بہ مہدی سوڈانی (م ۹ رمضان المبارک ۱۳۰۲ھ/۲۲ جون ۱۸۸۵ء [رک بآں در آآآ ، بذیل مادہ] نے اس کو اپنا پایۂ تخت بنایا ۔ یہیں اس نے مہدویت کا دعوی کر کے اس شہر کو اپنا مستقر بنا لیا۔ یہاں اس نے جامع مسجد اور ایک خانقاہ بھی بنائی اور اپنے مریدوں کو اپنے ارد گرد جمع کر لیا۔ جنہوں نے مہدی سوڈانی کے خاندان کی طرح کشتی سازی کا پیشہ اپنا لیا ۔ اس سے اس مقام کی شہرت کی ابتدا ہوئی.

بعد میں مہدی سوڈانی نے کئی مقامات تبدیل کیے ، اس کی موت تپ محرقہ سے ام درمان نامی جگہ میں ہوئی جو خرطوم کے قریب واقع ہے.

مآخذ: (۱) محمد احمد الجابری : فی شان اللہ ، مطبوعہ قاہرہ ؛ (۲) وہی مصنف : تاریخ السودان ، قاہرہ ؛ (۳) شبیکہ مکی : شعوب وادی النیل ، دار الثقافۃ بیروت ۱۹۳۵ء ، ص ۳۳۹–۳۵۱ وغیرہ۔

(محمود الحسن عارف)

••————••

آبِ حیات (ف ، آب حیوان ، عربی : ⊗ ماء الحیاۃ) اسم مذکر ، امرت (آبِ بقا) لغوی اعتبار سے تو پانی کا ہر قطرہ آب حیات اور زندگی بخش ہے ، اس لیے کہ پانی حیوانی زندگی کے لیے سب سے زیادہ بنیادی ضرورت ہے [رک بہ آب] ۔ البتہ اصطلاحی طور پر اس سے مراد امرت اور "آب دوام" ہے جو ایک فرضی چشمہ ہے جسے بحر ظلمات میں بیان کیا جاتا ہے ۔ کئی شعرا نے اسے اسی مفہوم میں نظم کیا ہے ، مثلاً:

قاتل شہید زندہ جاوید ہو گئے
آب حیات کیا ترے خنجر کی آب تھی (ظفر)

اکبر بادشاہ نے اپنے پینے کے پانی کا نام "آب حیات" رکھا تھا۔ چنانچہ تذکرۂ آب حیات میں ہے: بادشاہ جب اس مقام پر پہنچے تو اس لیے کہ ٹھہرنے کو ایک بہانہ ہو وہاں آب حیات مانگا اور پانی پی کر اس مقام کو دیکھتے ہوئے چلے گئے (نور اللغات، ۱:۴۰).

اردو میں یہ لفظ فارسی زبان سے آیا ہے جہاں اس کی یہ خاصیت بیان کی جاتی ہے کہ جو شخص بھی اسے نوش کرے یا اس میں غسل کر لے تو اس کو حیات دوام یا بقائے دوام حاصل ہو جاتی ہے.

اس چشمہ کے مغرب میں ایک "چشمہ جوانی" (Fountain of Youth) بھی بیان کیا جاتا ہے، جس کا پانی جوانی کے عود کر آنے کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا.

انسان جب سے اس دنیا میں آیا ہے اس وقت سے وہ موت کو مسخر کرنے کی کوششوں میں لگا ہوا ہے۔ جن باتوں کو وہ اپنی طاقت اور محنت کے ساتھ حاصل نہیں کر سکتا اسے وہ افسانوی رنگ میں دیکھتا اور بیان کرتا ہے۔ آب حیت بھی اسی قسم کا ایک افسانوی تصور ہے، جو خصوصاً قرون وسطیٰ کی تاریخ اور ادب میں بہت زیادہ مقبول تھا اور مختلف زبانوں کے ادب میں ایک مقبول عام تصور کی حیثیت سے اشاعت پذیر رہا.

اس تصور کی قدامت کا اندازہ اس بات سے کیا جاسکتا ہے کہ اس کا ذکر مکاشفہ یوحنا (۱/۲۲) میں موجود ہے۔ جہاں لکھا ہے "پھر اس نے مجھے بلور کی طرح چمکتا ہوا آب حیات کا ایک دریا دکھایا جو خدا اور برہ کے تخت سے نکل کر اس شہر کی سڑک کے بیچ میں بہتا تھا اور دریا کے پار زندگی کا درخت تھا" اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں آب حیات کا تصور خصوصاً مشرق وسطیٰ میں خاصا معروف تھا.

دور قبل از اسلام: مختلف مصادر کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ آب حیات کا سب سے قدیم ذکر دور قبل از اسلام کی ایک فارسی نظم میں ملتا ہے جو ایک بابلی پہلوان گلگمش (Gilgamesh) اور دارا کے متعلق ہے، یہ داستان مغربی ایشیائی ممالک میں معروف رہی.

داستان کے مطابق گلگمش ایک شہر ارک (یا اوروک) پر حکمران تھا۔ وہ تین دیوتاؤں کا پجاری تھا۔ اس کی دوستی ایک شخص انکیدو (Enkidu) نامی شخص سے تھی۔ انکیدو کے اچانک انتقال کر جانے پر گلگمش کو سخت رنج ہوا اور وہ ایک دانا اناپشتم (Ulnapishtim) کے پاس گیا، جسے بابل کے طوفان میں "حیات جاوداں" مل گئی تھی، تاکہ وہ اس سے ابدی حیات کا سراغ پاسکے۔ اس نے اسے بتایا کہ موت انسان کا مقدر ہے، جس سے فرار کی کوئی صورت نہیں ہے۔ پھر اس نے اسے ایک ایسے گھاس کے متعلق بتایا جو دریا کی تہہ میں پایا جاتا ہے اور اس کے کھانے سے جوانی عود کر آتی ہے۔ گلگمش نے یہ گھاس حاصل کر لیا، مگر واپسی کے سفر میں، جب وہ گھاس زمین پر رکھ کر منہ ہاتھ دھو رہا تھا، اسے ایک سانپ لے اڑا اور اس طرح گلگمش خالی ہاتھ واپس لوٹ آیا (دائرہ معارف اسلامی بزرگ، تہران، ۱:۳۴).

ان لوگوں میں سے جو اس کے پانے سے بہرہ ور ہوئے ایک اور داستان آشیل (اکیلیس) کی ہے، جو پیلیوس (باپ) اور تیتیس (ماں) کا بیٹا اور "جنگ ترودا" کے فاتحین میں سے تھا۔ اسکی والدہ تیتیس اس کی موت سے سخت خائف تھی۔ چنانچہ وہ اسے دریائے استوکس (Styx) پر لے گئی جو زمین کے نیچے بہنے والا ایک دریا ہے، تاکہ وہ اس کو "روئیں تن" کرے، لیکن دریا کا پانی اس کے منہ تک نہ پہنچا۔ جب آشیل کو اس کمزوری کا پتہ چلا تو اس نے اسکے ہاتھ پر ایک تیر مار دیا، جس سے وہ ہلاک ہو گئی اور اس کی یہ خواہش تشنہ رہ گئی (حوالہ مذکور)۔ فردوسی کے شاہنامہ میں اسفندیار کو "روئیں تن" قرار دیتے ہوئے اس کے حالات میں آشیل کے کردار کی جھلک دکھائی گئی ہے، مگر فردوسی اس کے متعلق اپنا ماخذ نہیں بتاتا.

۲۔ دور اسلام: ان حالات میں جب اسلام آیا اور داستان گوئی پر اسلامی اثرات پڑے تو اس داستان کے مقامات اور کردار بدل گئے۔ اب جو داستان معرض وجود میں آئی اس کی رو سے تین اشخاص اس چشمے تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے، جن میں سے دو اشخاص، یعنی حضرت الیاسؑ [رک باں] اور حضرت خضرؑ [رک باں] تو اس چشمہ کا پانی پی کر بقائے دوام حاصل کرنے والوں میں شامل ہو گئے اور تیسرا شخص، یعنی سکندر [رک باں]، وہاں پہنچ کر بھی ناکام و نامراد ہو کر لوٹ آیا (محمد بادشاہ: فرہنگ آنند راج، ۱۲:۱)۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ خضر اسکندر اعظم کے لیے اس چشمہ کے رہنما بنے تھے۔ بعض تو کہتے ہیں کہ سکندر وہاں پہنچا تو اس نے وہاں پانی پینے والوں کو دیکھا کہ وہ لوتھ پوتھ پڑے ہیں۔ ان میں زندگی کا ہونا نہ ہونا برابر تھا، نہ تو وہ مرتے ہیں، نہ جسم ہی کچھ کام دیتا ہے۔ اس نے پہلے تو چلو میں پانی لیا، پھر اس کو اسی حالت میں ڈال دیا، مگر حضرؑ نے پی لیا جو آج تک زندہ ہیں اور بعضوں نے لکھا ہے کہ اسکندر دوسرے راستے پر ہونے کے باعث وہاں تک نہ پہنچ سکا (فرہنگ آصفیہ، ۷۸:۱)۔ اس مقبول عوام داستان میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالٰی نے حضرت خضرؑ کو یہ خدمت سونپ رکھی ہے کہ اگر کوئی شخص دریا میں ڈوب رہا ہو اور ابھی اس کی موت کا وقت نہ آیا ہو، تو وہ اس شخص کو نکال لے جاتے ہیں۔ اسی طرح راستے سے بھٹکنے والی کشتی کو صحیح راستہ دکھانا بھی ان کے فرائض منصبی میں شامل ہے، جبکہ حضرت الیاسؑ صحرا میں راستہ بھٹکنے والے مسافروں کو راستہ دکھاتے ہیں اور اگر کوئی شخص صحرا میں ہلاک ہو جائے تو اس پر نماز جنازہ پڑھنا بھی ان کے ذمہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ دونوں بزرگ ہر سال موسم حج میں حج اور طواف کعبہ کرتے ہیں مگر کوئی شخص انہیں شناخت نہیں کر سکتا۔

لیکن جیسا کہ مقالہ الخضر [رک باں در آآآ] اور الیاس [رک باں] میں بیان کیا گیا ہے، یہ سب افسانہ طرازیاں ہیں اور اللہ کی ذات کے سوا ہر شے اور ہر شخص فانی ہے اور قرآنی نص (کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَۃُ الْمَوْتِ ۳ [آل عمران]: ۱۸۵؛ یعنی ہر جاندار نے موت کا مزہ چکھنا ہے) اس بارے میں قطعی ہے، کہ ہر جاندار اور ہر ذی روح کو وقت مقررہ پر لازماً موت آنے گی [نیز دیکھیے مآخذ]۔

۳۔ صوفیہ کی اصطلاح میں اس سے مراد عشق و محبت الٰہی ہے اور جو کوئی اس چشمہ سے سیراب ہو جاتا ہے، وہ کبھی موت کا شکار نہیں ہوتا۔

۴۔ شعرا استعارۃً لب معشوق اور اس کی گفتگو کو "آب حیات" قرار دیتے ہیں۔

"آب حیات" کے عنوان سے بہت سے لوگوں نے کتابیں بھی تصنیف کی ہیں، جن میں سے خصوصیت کے ساتھ محمد حسین آزاد (م ۱۲۳۵ھ-۱۳۴۱ھ) کی آب حیات زیادہ معروف ہے جو اردو زبان کی تاریخ پر مشتمل ہے۔

مآخذ: قرآن کریم بعدد اشاریہ: محمد فؤاد عبد الباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ نفس اور موت؛ (ب) کتب تفسیر خصوصاً: (۲) محمود الآلوسی: روح المعانی، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۳۱۰:۱۵-۳۴۲؛ (۳) ابو الفدا اسمٰعیل: قصص الانبیاء، طبع عبد القادر احمد عطاء، بیروت، المکتبۃ الاسلامیہ، ۱۴۰۱ھ، ۱۳۱:۲-۱۴؛ (۴) الجزائری نعمت اللہ: نور المبین فی قصص الانبیاء والمرسلین، ۱۳۸۵ھ؛ (ج) کتب فرہنگ: (۳) محمد بادشاہ المتخلص بہ شاد: فرہنگ آنند راج، تہران، ۱۳۳۵ھ، بذیل مادہ آب، ۱۳:۱-۱۴؛ (۵) نور الحسن نیر کاکوروی: نور اللغات، ۴۰:۱-۴۱؛ (۶) سید احمد دہلوی: فرہنگ آصفیہ، مکتبہ حسن سہیل، لاہور، ۷۹:۱؛ (۷) محمد بن اعلی التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع سپرنگر ۱۸۶۲ء، ۵۵۰:۲؛ (۸) اسکندر نامہ، طبع افشار، تہران، ۱۳۴۳ھ؛ (۱۰) دائرہ اسلامی بزرگ، بار اول، تہران بذیل مادہ، نیز دیکھیے مقالہ الخضر [در آآ: بذیل مادہ] اور مقالہ اسکندر کے مآخذ۔

(محمود الحسن عارف)

⊗ آبدار: (ف: اسم مذکر) لغوی طور پر اس کے چار معنی ہیں: (۱) پانی کی رطوبت سے بھری ہوئی شے؛ (۲) کنایہ کے طور پر جمعیت اور ساز و سامان والا شخص۔ حکیم سنائی کہتے ہیں، ع۔ ایزدش آبدار خواہد کرد (اسے اللہ تعالیٰ آبدار کرے).

(۳) ہر وہ شے جو رطوبت دار ہو، جیسے میوہ یا جو شے "چمک دار" ہو، جیسے جواہر، مروارید، شمشیر اور خنجر وغیرہ، حکیم سنائی فرماتے ہیں:

چو باد ندید ایچ جای درنگ
ہمان آبداری کہ بودش نہنگ

(۴) ایک خاص قسم کا گھاس، جو کھجور کی شاخوں کے پتوں سے مشابہت رکھتا ہے، اس کے علاوہ کسی کی لطیف و شائستہ گفتگو کو بھی آبدار کہا جاتا ہے (محمد بادشاہ: فرہنگ آنندراج، ۱: ۱۵).

۲۔ اصطلاحی طور پر اس سے مراد پانی رکھنے یا اس کا انتظام کرنے والا خادم مراد ہوتا ہے۔ اسی طرح نوابوں، رئیسوں اور مختلف اداروں کے ہاں پانی، مشروب اور شراب کا انتظام کرنے والا شخص بھی اس کا مصداق ہوتا ہے (فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ).

آج کل کے دور میں ایران اور افغانستان میں چائے اور قہوہ تیار کرنے والے خادم کو بھی "آب دار" کہا جاتا ہے۔

دور قدیم، خصوصاً غزنویہ کے عہد میں "آبدار خانہ" (ذخیرہ آب) کے رئیس کو "آبدار" کہا جاتا تھا اور صفویوں کے زمانے میں اس منصب پر فائز شخص کو "آبدار باشی" کہتے تھے۔ چونکہ ایسا شخص انتہائی قابل اعتماد اور قابل اختیار ہوتا تھا، لہذا اس خادم کا شمار گھریلو خدام میں ہوتا تھا (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے حسن انوری: اصطلاحات دیوانی، تہران، ص ۲۲، وغیرہ).

مآخذ: محمد بادشاہ المتخلص بہ شاد: فرہنگ آنندراج، بذیل مادہ؛ (۲) سید احمد دہلوی: فرہنگ آصفیہ، مطبوعہ ترقی اردو ادب، کراچی؛ (۳) دائرہ معارف اسلامی، بزرگ، تہران، بذیل مادہ.

(محمود الحسن عارف)

* * *

⊗ الآبری: ابو الحسن محمد بن الحسین بن ابراہیم بن عاصم السجستانی الآبری، سجستان کے ایک نامور محدث، حافظ الحدیث اور شافعی عالم (الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۳: ۹۵۴-۹۵۵)۔ انہیں ابن حبان کے بعد اس خطے کا سب سے نامور محدث سمجھا جاتا ہے (سیر اعلام النبلاء، ۱۶: ۲۹۹، شمارہ ۲۱۰)۔ انہوں نے حدیث مصر، شام، حجاز، عراق، جبال اور خراسان کا سفر کرکے حاصل کی۔ ان کے اساتذہ کی فہرست میں ابن خزیمہ نیشاپوری، ابو العباس سراج الثقفی النیسابوری، ابو عروبہ الحرانی، احمد بن محمد بن ازہر سجزی، مکحول البیروتی، محمد بن یوسف الہروی، ابو نعیم بن عدی الجرجانی، محمد بن ربیع الجیزی اور زکریا بن احمد البلخی القاضی وغیرہ شامل ہیں (السبکی، ۳: ۱۴۷تا۱۴۸).

ان سے یحییٰ بن عمار الواعظ السجستانی اور علی بن بشر اللیثی وغیرہ نے علم حدیث حاصل کیا۔ ان کا انتقال رجب ۳۶۳ھ/ ۹۷۳-۹۷۴ء میں ۸۰ سال کی عمر میں ہوا (سیر اعلام، ۱۶: ۳۰۰)۔ انہوں نے امام شافعی کے مناقب پر جو کتاب لکھی ہے، اسے سوانح نگاروں نے اپنے موضوع پر بہترین کتاب قرار دیا ہے، اس کتاب کے ۷۵ ابواب ہیں۔ اس کتاب کے ۸ خطی ورق، جو گیارھویں صدی عیسوی میں کتابت کیے گئے، استنبول کے کتاب خانہ "جار اللہ" میں (عدد ۱۴۳۲) محفوظ ہیں جن کی عکسی نقل معہد المخطوطات العربیہ المصورۃ، قاہرہ میں موجود ہے۔ ان کے سوانح نگار اس کتاب کی بہت تعریف کرتے ہیں۔ گو مصنف نے اپنی کتاب میں اس کے ۷۴ ابواب کا ذکر کیا ہے، لیکن اس کتاب کے ۷۵ ابواب ہیں۔

مآخذ: (۱) یاقوت الحموی: معجم البلدان، ۱: ۴۹، (۲)

ابن خلدون: العبر، ۲: ۲۰۰ تا ۲۳۱؛ (۳) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۳: ۹۵۴ تا ۹۵۵؛ (۴) السبکی: الطبقات، ۳: ۱۴۷ تا ۱۴۸؛ (۵) ابن عماد الحنبلی: شذرات الذہب، ۳: ۴۶-۴۷؛ (۶) اسماعیل پاشا البغدادی: ہدیۃ العارفین، ۲: ۸؛ (۷) ابن الاثیر، عزالدین: اللباب، مکتبۃ القدسی، ۱۳۵۷ھ، ص ۱۲؛ (۸) الصفدی، خلیل بن ایبک: الوافی بالوفیات، مطبعہ وزارۃ المعارف ۱۹۴۰ء، ۲/ ۳۷۲۔

(محمود الحسن عارف)

** ---- **

⊗ **آتش**: (ف)، اسم مؤنث (قدیم فارسی آوتش، آتیش) عربی نار، ترکی اوت، سنسکرت اگنی، ہندی و اردو آگ۔ چار عناصر میں سے ایک اہم ترین عنصر۔

عربی زبان میں لفظ نار کا مادہ "نور" (نَارَ یَنُوْرُ نَوْرًا وَنِیَارًا) ہے جس کے معنی روشن کرنے اور دور سے دیکھنے وغیرہ کے ہیں۔ اس سے النار اسم مصدر ہے۔ جس کے معنی رائے، سمت اور جہنم وغیرہ کے آتے ہیں۔ اس کی جمع انوار، نیران اور نیرہ آتی ہے۔ یہ ایک جوہر لطیف ہے جو روشن اور محرق (جلانے والا) ہے۔ عام طور پر لفظ النار مؤنث ہے، لیکن کبھی کبھار اسے مذکر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کی تصغیر نویرہ (چھوٹی آگ) ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اس سے (اور دوسری اشیا سے) جو روشنی نمودار ہوتی ہے اسے "نور" کہا جاتا ہے۔ دونوں میں یہی بنیادی فرق ہے۔

۱۔ دینی نقطۂ نظر: (الف) قرآن کریم: قرآن کریم میں لفظ النار ۱۴۷ مرتبہ استعمال ہوا ہے (دیکھیے اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی، بذیل مادہ "نار")۔ اس سے اس کی انسانی زندگی پر اہمیت اور اس کے اثرات کی ہمہ گیری کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ قرآن کریم کی رو سے آگ اللہ تعالٰی کی ان عظیم الشان نعمتوں اور مہربانیوں میں سے ہے جن کی ایجاد اور تخلیق اللہ تعالٰی کا خصوصی احسان ہے۔ سورۂ یٰس میں ہے: "وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ ۝ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا فَاِذَآ اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ" (۳۶ [یٰس]: ۸۰)، یعنی "اور وہ ہر قسم کا پیدا کرنا جانتا ہے (وہی) جس نے تمہارے لیے سبز درخت سے آگ پیدا کی پھر تم اس سے آگ جلاتے ہو"۔ دوسری جگہ فرمایا: "اَفَرَءَيْتُمُ النَّارَ الَّتِيْ تُوْرُوْنَ ۝ ءَاَنْتُمْ اَنْشَاْتُمْ شَجَرَتَهَآ اَمْ نَحْنُ الْمُنْشِـُٔوْنَ" (۵۶ [الواقعہ]: ۷۱-۷۲)، یعنی "دیکھو تو جو آگ تم درخت سے نکالتے ہو کیا تم نے اس کے درخت کو پیدا کیا ہے یا ہم پیدا کرنے والے ہیں"۔

اس کے علاوہ قرآن میں تیل سے بھی آگ جلانے کا ذکر آیا ہے (۲۴ [النور]: ۳۵)۔

آگ روشنی اور گرمی حاصل کرنے کا اہم ترین ذریعہ ہے، سورۂ البقرہ میں ایک تمثیل بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے: "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِی اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ اَضَآءَتْ مَا حَوْلَهٗ ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِیْ ظُلُمٰتٍ لَّا یُبْصِرُوْنَ" (۲ [البقرہ]: ۱۷)، یعنی "ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے (اندھیری رات) میں آگ جلائی، پھر جب اس (آگ) نے اس کے آس پاس کی چیزیں روشن کر دیں، تو خدا نے ان لوگوں کی روشنی زائل کر دی اور ان کو اندھیروں میں چھوڑ دیا کہ وہ کچھ نہیں دیکھتے"۔

علاوہ ازیں حضرت موسٰیؑ علیہ السلام پر جو پہلی وحی نازل ہوئی اس موقع پر بھی آگ کو بطور اشارہ (Symbol) دکھایا گیا۔ حضرت موسٰی علیہ السلام اپنے اہل خانہ سمیت "مدین" سے مصر کی طرف واپس آ رہے تھے کہ انہیں "کوہ طور" کے پاس جلتی ہوئی آگ نظر آئی۔ انہوں نے اپنے گھر والوں سے کہا: "تم یہاں ٹھہرو مجھے آگ نظر آئی ہے، شاید میں وہاں سے راستے کا کوئی پتہ لے آؤں یا آگ کا انگارہ لے آؤں تاکہ تم تاپو" (دیکھیے ۲۸ [القصص]: ۲۹)، لیکن جب حضرت موسٰیؑ اس آگ کے پاس پہنچے تو میدان کے دائیں کنارے سے، ایک مبارک جگہ میں، ایک درخت میں سے آواز آئی کہ "موسٰی میں تو خدائے رب العلمین ہوں" اس طرح حضرت موسٰی علیہ السلام پر نبوت و وحی کی ابتدا ہوئی

(حوالۂ مذکور)۔

(۲)۔ قرآن کریم میں بیان کیا گیا ہے کہ جنّات کی تخلیق اللہ تعالیٰ نے آگ سے کی ہے: وَالْجَآنَّ خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُوْمِ (۵[الحجر]: ۲۷)، یعنی "اور جنّوں کو ہم نے اس سے پہلے بے دھوئیں کی آگ سے پیدا کیا"۔ اسی لیے جب فرشتوں کو اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ [رک بآں] کو سجدہ کرنے کا حکم دیا، تو ابلیس نے نہ صرف انکار کیا، بلکہ آدم کو سجدہ نہ کرنے کی یہی وجہ بیان کی۔ اس نے کہا: "خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَّارٍ وَّ خَلَقْتَهٗ مِنْ طِیْنٍ" (۷[الاعراف]: ۲)، یعنی تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور اسے مٹی سے بنایا (لہذا میں اس سے افضل ہوں)۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے "آگ اور خاک" کے مابین فضیلت کے عنوان سے بڑی مفصل بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ خاک آگ سے افضل اور بہتر ہے"۔

(۳)۔ آگ جہاں اللہ تعالیٰ کی بے پایاں نعمت ہے وہاں اس کی شدت اور اس کی طوفان خیزی باعث ہلاکت و ذریعہ بربادی بھی ہے۔ اسی لیے اس کو بطور "عذاب اور سزا" کے بھی استعمال کرنے کا ذکر آیا ہے، مثلاً سورۃ الرحمان (۵۵: ۳۵) میں ہے: "یُرْسَلُ عَلَیْکُمَا شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَّ نُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرٰنِ" یعنی "تم پر آگ کے شعلے اور دھواں چھوڑ دیا جائے گا تو پھر تم مقابلہ نہ کر سکو گے"۔ آگ سے دھواں پیدا ہوتا ہے جس سے آکسیجن ختم ہو جاتی ہے اور انسانوں کے لیے سانس لینا دشوار ہو جاتا ہے، اس لیے دخان (دھواں) بھی اللہ تعالیٰ کے عذابوں میں سے ایک ہے، جو لوگوں پر چھا جائے گا اور وہ اذیت ناک عذاب ہو گا (۴۴[الدخان]: ۱۰)۔ اس آیت کی تفسیر میں جمہور علما کا یہ خیال ہے کہ یہ دھواں قرب قیامت کی نشانیوں میں سے ایک ہے، جیسا کہ بعض احادیث میں بھی اسے قیامت کی نشانیوں میں سے بیان کیا گیا ہے۔

ان دنیوی سزاؤں کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے آگ کا ایک بہت بڑا الاؤ پیدا کر رکھا ہے جس کا نام "جہنم" ہے جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں (۲[البقرۃ]: ۲۴)۔ اس آگ میں انسانوں کو بطور سزا اور پتھروں کو آگ بڑھانے اور اس میں اشتعال پیدا کرنے یا عبرت پذیری کے لیے ڈالا جائے گا۔ بعض احادیث میں جہنم کی آگ کو دنیوی آگ کے مقابلے میں ۷۰ گنا زیادہ "شدید" بیان کیا گیا ہے۔

پھر جہنم چونکہ آگ سے بنی ہے، اسی لیے قرآن کریم کے بیشتر مقامات پر جہنم کے لیے "النار" (آگ) کا لفظ بطور استعارہ استعمال ہوا ہے اور علما نے اسے جہنم ہی کا مترادف قرار دیا ہے۔

اہل عرب مجازی طور پر لڑائی کو بھی آگ (نار) قرار دیتے تھے، قرآن کریم میں اس مفہوم میں اس کا ذکر آیا ہے (۵[المائدۃ]: ۶۳)؛ اس لیے کہ اس میں بڑی کثرت سے "آگ" کا استعمال ہوتا ہے، یہ پھر دلوں میں پیدا ہونے والے غصے اور ہیجان کی بنا پر اسے یہ نام دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن کریم میں حرام کھانے کو بھی اپنے پیٹوں میں آگ بھرنے سے تعبیر کیا گیا ہے (۴[النسآء]: ۱۰) اور عربی زبان میں چغل خور کو حاطب النار (آگ جمع کرنے والا) کہا جاتا ہے۔

(ب) احادیث: قرآن کریم کی طرح احادیث مبارکہ میں بھی آگ (نار) کا زیادہ تر استعمال "جہنم" کی آگ کے متعلق ہوا ہے۔ اس کے علاوہ لڑائی اور مال حرام (ابن ماجہ، کتاب الجہاد، باب ۲۲) کو بھی مجازی طور پر آگ قرار دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں گھروں میں کھانا پکانے کے لیے "آگ نہ جلانے" کو "استعارۃ"، "فاقے" کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً حضرت عائشہؓ کا یہ فرمانا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھروں میں کئی کئی دنوں تک آگ نہیں جلتی تھی (البخاری، کتاب الرقاق)۔

۲۔ فقہی احکام: آگ چونکہ انسانی زندگی کا ایک اہم ترین عنصر ہے، اس لیے شریعت اسلامیہ میں بہت سے احکام اس سے متعلق ہیں، جن میں سے چند ایک حسب

ذیل ہیں:

(۱) اگر کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو اور اس وقت اس کے سامنے (قبلہ رخ پر) آگ جل رہی ہو، تو چونکہ اس سے آتش پرستوں سے مشابہت پیدا ہوتی ہے، اس لیے دانستہ ایسا کرنے کی صورت میں نماز مکروہ ہو گی (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۵۱)۔

(۲) جب کسی مسلمان شخص کا جنازہ قبرستان لے جایا جا رہا ہو، تو اس کے ہمراہ آگ لے کر چلنا ممنوع ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے "لاتتبع لجنازۃ صوۃ ولانار (احمد بن حنبل، مسند، ۲: ۵۲۸)" یعنی "جنازہ کے پیچھے نہ کوئی (نوحہ و بین کرنے کی) آواز ہو اور نہ آگ" (ابن ماجہ، کتاب الجنائز، باب ۱۸)۔

(۳) آگ جس طرح انسان کے لیے فائدہ مند ہے اسی طرح وہ نقصان دہ بھی ہے اور اس سے بعض اوقات جانی نقصانات بھی ہو جاتے ہیں۔ تاہم اگر آگ اتفاقاً لگی ہو اور اس کی زد میں آ کر کوئی انسان یا کوئی دوسرا جاندار مر جائے تو اس کی کسی پر دیت یا تاوان نہیں ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے" النار جبار (ابو داؤد، کتاب الدیات، باب ۲۷؛ ابن ماجہ: الدیات، باب ۲۷) یعنی" آگ سے ہونے والا نقصان ھدر (معطل) ہے"۔

ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں رات کے وقت چراغ سے آگ لگ گئی جس سے ایک مکان جل گیا، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو ہدایت کی کہ رات کے وقت گھروں میں چراغ یا آگ کو جلتا ہوا نہ چھوڑیں، ارشاد نبوی ہے: " لا تبیتن النار فی بیوتکم (احمد بن حنبل: مسند، ۲: ۱۷) یعنی" تمہارے گھروں میں ہرگز رات کو آگ نہ جلتی رہے" (نیز دیکھیے ابو داؤد، کتاب الادب، باب ۲؛ ابن ماجہ، کتاب الادب، باب ۴۶)، لیکن اس حکم کی حیثیت محض ادب کی ہے، لہذا اگر کوئی شخص کسی وجہ سے رات کو آگ جلائے رکھے تو وہ گنہگار نہیں ہو گا۔

(۵) آگ پر پکی ہوئی شے سے وضو کا نہ ٹوٹنا:
متعدد احادیث میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ آگ پر پکی ہوئی شے کھانے سے وضو باطل نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر امام احمد بن حنبل (مسند، ۱: ۴۰۷) اور دوسرے محدثین نے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر ایسی اشیا تناول فرماتے تھے، جو آگ پر پکی ہوتیں، مگر اس کے بعد آپ وضو نہیں فرماتے تھے (دیکھیے البخاری، کتاب الاطعمہ، باب ۵۳؛ مسلم، کتاب الحیض، باب ۹)، جمہور کا یہی مسلک ہے، مگر امام داؤد ظاہریؒ کے نزدیک ایسی اشیا کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

(۶) قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی مذمت فرمائی ہے جو ماعون (عام استعمال کی اشیا) بھی ایک دوسرے کو نہیں دیتے (دیکھیے ۱۰۷ [الماعون]: ۷)۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آگ کو بھی ایسی ہی اشیا میں شامل کیا ہے، جن کا کسی کو نہ "دینا" مذموم ہے۔ اس کے علاوہ نمک اور پانی بھی انہی ماعون (ضروری) اشیا میں شامل ہیں (ابن ماجہ، کتاب الرہون، باب ۱۲)۔ ایک اور موقع پر فرمایا: "تمام مسلمان تین اشیا میں برابر کے شریک ہیں، یعنی پانی، گھاس اور آگ میں" (ابو داؤد، کتاب البیوع، باب ۶۰؛ ابن ماجہ کتاب الرہون، باب ۱۱۰)۔ اس کے علاوہ دوسروں کو آگ دینے کی ترغیب دیتے ہوئے آپ نے فرمایا: "جو شخص کسی کو آگ کا صدقہ کرے تو وہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اس نے ہر وہ شے صدقہ کی جو اس سے پکائی جائے گی" (ابن ماجہ، کتاب الرہون، باب ۲۰)۔

(۷) کسی بھی شخص کو سزا کے طور پر آگ میں جلانا: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑی سختی کے ساتھ اس بات سے منع کیا ہے کہ کسی بھی انسان کو آگ میں جلانے کی سزا نہ دی جائے خواہ اس کا تعلق کفار سے ہی ہو (ابو داؤد، کتاب الجہاد، باب ۱۱۲) خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کسی کو آگ میں جلانے کی سزا

نہیں دی (ابو داؤد، کتاب الحدود، باب ۱)۔ پھر جس طرح کسی کو آگ میں جلانا جائز نہیں، اسی طرح کسی بھی شخص کو اللہ کی لعنت یا اس کے غضب یا آگ (جہنم) کی بددعا دینا بھی جائز نہیں ہے (ابو داؤد، کتاب الادب، باب ۴۵؛ الترمذی، کتاب البر، باب ۴۸؛ نیز دیکھیے کتب حدیث و فقہ)۔

علماے کرام نے اس حکم کو ہر ذی روح تک وسیع تصور کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح کسی انسان کو جلانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح کسی دوسرے جاندار کو بھی زندہ ہونے کی حالت میں جلانا درست نہیں ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

⊗ (تعلیقہ) آتش" لفظ آگ "عام طور پر چیزوں کے احتراق (Combustion) یا جلنے کے نظر آنے والے اثرات کو ظاہر کرتا ہے، جو اس میں جلنے والی چیز کے ایک یا ایک سے زیادہ اجزا کے آکسیجن کے ساتھ کیمیائی ملاپ کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں جب ہوا کی آکسیجن کسی کاربنی میٹیریل (Cabonaceous Materials) سے کیمیائی ملاپ کرتی ہے تو اس کے نتیجے میں حرارت، شعلہ اور روشنی پیدا ہوتی ہے، جسے آگ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح آگ ایک ایسا عمل ہے، جس میں کیمیائی عناصر کا گیسی حالت میں ملاپ ہوتا ہے۔ اسی عمل کو "جلنا" کہتے ہیں۔ اس شعلے یا آگ میں غیر روشن بخارات (Nonluminous Vapours) بھی ہوتے ہیں، جنہیں دھواں (دخان) کہتے ہیں۔ جلنے کے عمل کے اختتام پر نہ جلنے والی جو شے باقی رہ جاتی ہے "راکھ" کہلاتی ہے۔ گھریلو اور صنعت میں حرارت اور روشنی عموماً ٹھوس، مائع یا گیسی اشیا کے جلنے سے حاصل ہوتی ہے، جسے عموماً "ایندھن" (Fuel) کہا جاتا ہے جو زیادہ تر "کاربنی میٹیریل" ہوتا ہے، جس کا منبع نباتاتی ہے اور اگر بیشتر اس کے کہ ایندھن کلی طور پر استعمال ہو، آگ بجھ جائے تو پھر باقی ماندہ حصے کو سنڈر (Cinder= آدھ جلا) کہا جاتا ہے۔

احتراق اور نقطۂ اشتعال میں فرق: احتراق کے معنی جلنا ہے اور یہ لفظ عموماً جلنے کے عمل کے لیے استعمال ہوتا ہے اور نقطۂ اشتعال (Ignition Point) سے وہ نقطہ یا درجہ حرارت مراد لیا جاتا ہے کہ جس پر جلنے کا عمل (احتراق) خود بخود جاری ہو جائے، جو کہ آگ پکڑنے والی چیزوں کے نقطۂ اشتعال کو سورج کی شعاؤں، زمینی حرارت، سالمیاتی عمل، بجلی کے اخراج، رگڑ، دباؤ یا تصادم سے حاصل ہوتا ہے اور اگر "احتراق" کا عمل شروع ہونے سے پہلے جلنے والی چیزوں کے درجہ حرارت کو نقطہ اشتعال سے کم کر دیا جائے تو آگ بجھ جاتی ہے۔ اسی طرح ہوا کی سپلائی کو روکنے سے بھی جلتی ہوئی آگ کو ٹھنڈا کیا جا سکتا ہے، کیونکہ ہوا کی سپلائی کو روکنے سے آکسیجن کی رسائی ختم ہو جاتی ہے جو آگ کی محرک ہے۔

آگ کی دریافت: اس بارے میں یقین کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے، کہ آگ کو انسان نے کب دریافت کیا۔ غالباً اس کی ابتدا بھی قدرتی مظاہر سے شروع ہوئی، البتہ ایک بات واضح ہے کہ قدیم انسان نے سب سے پہلے آگ پر قابو پانے اور مصنوعی آگ کو زندہ یا برقرار رکھنے کے لیے اس پر مزید ایندھن ڈالنے کا عمل سیکھا۔ تاریخی شواہد بتاتے ہیں کہ اس نے عظیم برفانی دور میں، جو کہ آج سے پانچ لاکھ سال قبل آیا، ایسے طریقے دریافت کر لیے تھے کہ جن سے وہ آگ پیدا کر سکتا تھا۔ سب سے پہلے جس انسان نے آگ کا استعمال کیا اس کے متعلق یقین سے کچھ کہنا مشکل ہے، مگر ماہرین کا خیال ہے کہ وسط حجری انسان تو عادتاً آگ کا استعمال کرتا تھا، مگر اس وسط حجری انسان سے پہلے جس انسان نے آگ کا استعمال کیا اس کے ڈھانچے جرمنی، پیکنگ (چین) اور جبل الطارق (جبرالٹر) کے غاروں میں ملے ہیں۔ اسی کو "پیکنگ انسان" بھی کہتے ہیں۔ بلاشبہ یہ آگ رکھتا تھا، چونکہ ان کے چولہے بھی غاروں سے

ملے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس نے آگ کو کھانا پکانے کے لیے استعمال کیا ہوگا۔

مغربی سائنس دانوں کا خیال ہے کہ قدیم انسان کا آگ سے واسطہ اس وقت پڑا، جب اس نے قدرتی مظاہر کو دیکھا اور اس نے اسے "کھا جانے والی" یا جلاکر بھسم کر دینے والی "روح" یا بھوت قرار دیا۔ وہ اس سے خوف کھاتا تھا اور آگ سے دور بھاگ جاتا تھا۔ صدیاں بیت گئی ہوں گی، کہ انسان نے آگ کو پہچانا کہ یہ ایک طبیعی عمل ہے یا حقیقت ہے اور پھر اسے قابو کرنے کی کوشش کی اور پھر اس نے خونخوار جنگلی جانوروں (درندوں) سے بچاؤ اور اپنے دفاع کے لیے بھی آگ کا استعمال کیا۔ آگے جو اس نے ترقی کی وہ سے حاصل کرنے اور محفوظ کرنے پر مشتمل تھی۔ آگ نے انسان میں سست رہنے اور اکثر بیٹھے رہنے کی عادت میں تحریک پیدا کر دی اور پھر ایک وقت آیا جب آگ کو مقدس سمجھتے ہوئے انسان نے اس کی پوجا شروع کر دی۔ [مجوسی آگ کو "دیوتا" سمجھ کر اس کی پوجا کرتے تھے۔ اسی بنا پر ان کے مذہبی گھروں کا نام "آتش کدہ" ہے جہاں وہ آگ جلا کر اس کی پوجا کرتے تھے۔ اسی طرح ہندو مت میں بھی اگنی دیوتا کا تصور موجود ہے]۔ زمانہ قبل از تاریخ کے دوران میں انسان نے اپنی گرمائش، خوراک پکانے، مٹی کے اوزاروں اور برتنوں کو پختہ کرنے اور مصنوعی روشنی پیدا کرنے کے لیے اسے استعمال کیے، نیز اپنی مرضی سے مصنوعی آگ پیدا کرنے کو فروغ دیا۔ اسی زمانہ میں کچھ ہی عرصہ بعد آگ نے انسان میں خانہ بدوشی اور نقل مکانی کے رجحان کو بھی فروغ دیا اور شاید یہ بات آگ کی قسمت میں لکھی تھی کہ وہ اس کرۂ ارض کی تسخیر کے لیے انسان کی طاقتور مددگار ثابت ہو۔

آگ کی اہمیت اس وقت اور بھی بڑھ گئی جب یونانی فلسفیوں نے یہ خیال پیش کیا کہ یہ دنیا چار عناصر یعنی آگ، پانی، مٹی اور ہوا کا مرکب ہے۔ جدید کیمیا دان رابرٹ بوئل (Robert Boyle، ۱۶۲۷ تا ۱۶۹۱) نے آگ کو ایک مادی عنصر کا تصور رکھتے ہوئے دریافت کیا کہ عمل احتراق کے لیے ہوا کا موجود ہونا نہایت ضروری ہے۔ پھر ایک نظریہ سٹاہل (STAHL، ۱۶۶۰ تا ۱۷۳۴) نے پیش کیا کہ احتراق پذیر اشیا میں فلوجسٹن (Philogistor) کی موجودگی ضروری ہے جو ان جلنے والی اشیا کی تحلیل سے خارج ہوتی ہے، مگر لیوازیئے (Lavoisier، ۱۷۴۳ تا ۱۷۹۴ء) کی دریافت کے بعد فلوجسٹن نظریے (Philogistor Theory) کو رد کر دیا گیا۔ مؤخر الذکر نے آکسیجن کو دریافت کیا اور توضیح پیش کی کہ جلنے کا عمل اسی گیس کی وجہ سے ہے۔ آکسیجن ہوا سے اخراج کی جاتی ہے، جو دوسری چیزوں (عناصر) سے بآسانی مل جاتی ہے۔

آگ پیدا کرنے کے قدیم و جدید طریقے: وسطی حجری انسان آگ جلانے کے لیے لوہے کے ایک پتھر، جسے آئرن پائرائٹ (Iron Pyrite) کہتے ہیں، کو دوسرے پتھر (Stone) پر رگڑتا تھا، جس سے نکلنے والے شرارے خشک پتوں یا آگ پکڑنے والی چیزوں پر پڑ کر آگ لگا دیتے تھے۔ ایک مدت تک یہی طریقہ رائج رہا، حتی کہ انیسویں صدی میں "ماچس" کا استعمال عام ہو گیا۔ یورپ میں جو "ٹنڈر۔ بکس" استعمال ہوتا تھا اس میں لوہا اور سنگ چقماق (Flint) ہوتا تھا، جو ایک کاربنی کپڑے پر شرارہ مہیا کرتا تھا۔ کاربنی کپڑا کسی پرانے کیمرک (Cambric) کو جلا کر تیار کیا جاتا تھا۔ اس کی جدید شکل "سگریٹ لائٹر" ہے جس میں چقماق پتھر شرارہ پیدا کرنے کے لیے اور پیٹرول بطور ایندھن کے استعمال ہوتا ہے اور یہ درحقیقت اسی اصول کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ ایک اور طریقہ جو اب بھی کچھ غیر ترقی یافتہ قبائل میں استعمال ہو رہا ہے یہ ہے کہ دو خشک لکڑیوں کو باہم رگڑا جاتا ہے۔ ایک لکڑی زمین کے ساتھ رکھی جاتی ہے جس میں کوئی خلا یا پائپ نما سوراخ ہوتا ہے اور دوسری لکڑی کو کمان کے ذریعے یا محض ہاتھوں سے سوراخ میں

بہت زور کے ساتھ گھمایا جاتا ہے ۔ اس رگڑ سے جو حرارت پیدا ہوتی ہے ، وہ دوسری لکڑی کو جلا دیتی ہے۔ ماچس کی جدید صورت اسی اصول پر ہے ، مگر اس میں سب کیمیکل استعمال ہوتا ہے۔

آج کل ماچس یا دیا سلائیاں خود مختار پلانٹ میں تیار ہوتی ہیں۔ اس میں سنبل (Simbal) یا آم کی خشک لکڑی استعمال ہوتی ہے، جس سے ڈبیا اور تیلیاں (Sticks) تیار کر لی جاتی ہیں ۔ ڈبیا کے دونوں طرف ایک پیسٹ چسپاں کر دیا جاتا ہے جو سرخ فاسفورس (۹ حصے) ، آئرن سلفائڈ (۷ حصے) ، باریک شیشہ (۳ حصے)، اور گم یا گلو (۱ حصہ) پر مشتمل ہوتا ہے اور سلائیاں یا تیلیاں مائع پیرافین یا گندھک میں ڈبو کر سکھائی جاتی ہیں ، پھر بوریکس (Borax) یا فاسفیٹ کے محلول میں ان کے سروں کو ڈبو دیا جاتا ہے اور پھر تیلیوں کے سروں کو ایسے آمیزے میں ڈبویا جاتا ہے جس میں ٹرائی سلفائڈ ، سفید فاسفورس (White Phosphorus) پوٹاشیم کلوریٹ (Potassium Chlorate) یا سرخ سیسہ، پسا ہوا چاک اور بائنڈر (گلو یا گم) ہوتے ہیں ۔ سلائی کو جب ڈبیا کے اوپر رگڑا جاتا ہے تو اس کے سرے پر آگ پیدا ہو جاتی ہے۔

ایک اور قدیم طریقہ، جو کہ اب بھی استعمال ہوتا ہے ، یہ ہے کہ شیشے کے محدب عدسے کے ذریعے سورج کی شعاؤں کو خشک پتوں ، لکڑی کے کوئلہ کے برادے یا کسی آگ پکڑنے والی چیز پر مرکوز کیا جاتا ہے تو اس سے آگ لگ جاتی ہے ۔ ایسے شیشے کو " آتشی شیشہ " کہتے ہیں۔

آگ کی تباہ کن فطرت: آگ انسان کے لیے جتنی مفید ہے اتنی ہی تباہ کن ہے ۔ جب سے آگ دریافت ہوئی ہے ، اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ آتش زدگی سے کتنے انسان اور حیوان لقمہ آتش ، بلکہ لقمہ اجل ہو گئے ، کتنے ہی جنگلات اور کتنے مکانات خاکستر ہو گئے ۔ اس قسم کے واقعات کے صحیح اعداد و شمار کا ملنا ناممکن ہے ۔ موجودہ مہذب زندگی کا سب سے بڑا خطرہ اتفاقی آگ کا لگ جانا ہے اور جب سے جدید گھروں میں لکڑی کا فرنیچر ، مصنوعی ریشے کے فوم اور پردے کا استعمال عام ہوا ہے آتش زدگی کے واقعات بھی شدت اختیار کر گئے ہیں ۔

آگ کی تاریخ آتش زدگی کے واقعات سے بھری پڑی ہے ۔ بعض اوقات غیر ارادی طور پر آگ لگ جاتی ہے جس سے پورا شہر آگ کی لپیٹ میں آ جاتا ہے ۔ گنجان آباد شہروں میں وقفے وقفے سے آگ لگنے کے کئی واقعات تاریخ عالم میں پیش آ چکے ہیں (اس کے لیے دیکھیے مختلف ملکوں کی تاریخ)۔

آگ بجھانے والے آلات : آگ بجھانے والے آلات آجکل ہر جسامت میں دستیاب ہیں ، جو چھوٹے اور ہلکے بھی ہوتے ہیں اور ان کو ہاتھ سے اٹھایا بھی جا سکتا ہے۔ بعض کو دو پہیوں والی گاڑی میں نصب کر دیا جاتا ہے اور ہاتھ سے چلا کر آگ لگنے والی جگہ پر بآسانی لے جایا جا سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک پائپ بھی منسلک ہوتا ہے جو آگ بجھانے کے دوران میں آگ کے شعلوں تک لے جایا جاتا ہے ۔ ان آلات کو "کیمیکل انجن" بھی کہا جاتا ہے ۔ ہاتھ سے استعمال ہونے والے آلے کے بالائی حصے میں ہوا یا گیس کے دباؤ کے ذریعے آگ بجھانے والے مادے کو ایک ٹونٹی کے ذریعے آگ پر پھینکا جاتا ہے ۔ آگ بجھانے والے آلات، جو پانی یا ہلکے کیمیائی محلول اور تیزاب کے تعامل سے پیدا شدہ گیس کو آگ پر پھینکتے ہیں، سوڈا ایسڈ قسم کے ہوتے ہیں۔ ایسے آلات میں دو خانے ہوتے ہیں ایک میں گندھک کا تیزاب اور دوسرے میں سوڈیم کاربونیٹ یا بائی کاربونیٹ (Sodium Carbonate or Bicarbonate) کا محلول ہوتا ہے ۔ تیزاب کو گیس یا ہوا کے دباؤ سے سوڈا والے خانے میں دھکیلا جاتا ہے ، وہاں یہ سوڈے سے مل کر کاربن ڈائی آکسائیڈ گیس بنا دیتا ہے جو آگ پر چھوڑی جاتی ہے اور اسے بجھا دیتی ہے ۔ چونکہ کاربن ڈائی آکسائیڈ کی خاصیت ہے کہ وہ آگ کو بجھاتی ہے ۔ اس

کے برعکس آکسیجن آگ کو جلاتی ہے ۔ اس قسم کے آلات کاربنی میٹیریل سے پیدا ہونے والی آگ کے لیے مؤثر ہیں ۔ ایسے آگ بجھانے والے آلے بھی استعمال ہوتے ہیں جو گیس کی بجائے " جھاگ " پیدا کرتے ہیں ، جس جگہ مائعات جل رہی ہوتی ہیں یہ ان کے اوپر ایک طرح کی جھاگ کا غلاف پیدا کر دیتے ہیں جو کیمیائی یا میکانی طریقہ سے پیدا کی جاتی ہے ، مگر دونوں کو اکٹھا استعمال نہ کرنا بہتر ہوتا ہے ، اس لیے کہ دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں ۔ جھاگ جلنے والی چیز پر ایک غلاف بنا دیتی ہے جس سے آکسیجن کی سپلائی کٹ جاتی ہے اور آگ بجھ جاتی ہے ۔ ایک اور طرح کے آلات ہیں جو آکسیجن کی سپلائی کو ہی ختم کر دیتے ہیں ۔ ایسی اشیا کاربن ٹیٹرا کلورائڈ (Carbon Tetrachloride)، کلورو برو مومیتھین (Stel-Methane) اور کاربن ڈائی آکسائیڈ (Carbon dioxide) ، ٹرائی فلورو برومومیتھین اورڈائی بروموڈائی فلورومیتھن (Chlorobromomethane) شامل ہیں ۔ ان اشیا کا استعمال ہوائی جہازوں میں لگنے والی آگ کے لیے کیا جاتا ہے ۔ یہ کیسے آگ بجھاتی ہیں؟ جب ان کیمیائی اشیا کا رخ آگ کی طرف کیا جاتا ہے تو یہ بخارات میں تبدیل ہو جاتی ہیں اور چونکہ یہ بخارات ہوا سے بھاری ہوتے ہیں ، لہذا ان کا یہ غلاف آگ کے اردگرد ہوا کو خارج کر دیتا ہے ، جس سے آکسیجن کی سپلائی ختم ہو جاتی ہے اور آگ بجھ جاتی ہے۔ ایسے آلات ایسی جگہوں پر بھی استعمال ہوتے ہیں جہاں پر بجلی کی تاروں کا بھی عمل دخل ہو اور ایسا آپریشن موٹر گاڑیوں کے بونٹ کے نیچے جہاں اکثر آگ لگ جانے کا خطرہ ہوتا ہے بھی کیا جاتا ہے۔ تمام بخارات بنانے والے کیمیکلز ہیلوجن گیسوں (Halogen Gases) کے ساتھ مل کر معمولی تیزاب کی مقدار میں پیدا کرتے ہیں اور یہ دھاتوں اور پلاسٹک سے بنی ہوئی اشیا پر عمل کرتے ہیں، مثلاً کلورو برومو میتھین (Chlorobro- momethane) دھاتوں کو زیادہ کھا جاتا ہے بہ نسبت کاربن ٹیٹرا کلورائڈ کے۔ مزید برآں دونوں مرکبات کے بخارات زہریلے ہوتے ہیں اور کسی ایسے شخص کو ان کا کسی بند کمرے میں استعمال نہیں کرنا چاہیے جہاں پر ان بخارات کا آسانی سے سانس کے ساتھ انسانی جسم میں چلے جانے کا خطرہ ہو ۔ ایسی صورت میں آگ تو شاید بجھ جائے ، مگر اس سے آگ بجھانے والے کی زندگی کا چراغ بھی بجھ سکتا ہے ۔ چنانچہ آگ بجھانے میں بھی احتیاط بہت ضروری ہے ۔ آج کل ایسے آلے بھی دستیاب ہیں جن میں خشک پوڈر استعمال ہوتا ہے ایسے آلات میں ۴اور ۳۰پونڈ کے درمیان خشک پوڈر ہوتا ہے اور یہ نصب شدہ بھی ہوتے ہیں ۔ پوڈر کو کمپریسڈ (Compressed) ہوا یا گیس کے ذریعہ آگ پر پھینکا جاتا ہے ۔ یعنی کمپریسڈ ہوا یا گیس پہلے پوڈر کو سیال بناتی ہے اور پھر اخراج نالی کے ذریعے ٹونٹی تک لے جاتی ہے ۔ یہ جدید آلے ایسی آگ کے لیے جو پھیلتی ہی جا رہی ہو یا ایسی مائع جات کے لیے جن کی کھلی سطحیں فوراً آگ پکڑ لیتی ہوں بہت مفید ہیں۔ اب تو ایسے پوڈر بھی آ گئے ہیں جو کاربنی آگ کو بجھانے کے لیے بھی مؤثر ہیں ۔ ان آگ بجھانے والے آلوں کو سرخ رنگ کا پینٹ کر دیا جاتا ہے اور اگر کسی عمارت کو آگ سے بچانا مقصود ہو تو ساتھ ہی ریت کی بالٹیوں کا بھی انتظام ہوتا ہے۔

اب ملاحظہ فرمائیے کہ قرآن حکیم آگ کے بارے میں کیا فرماتا ہے ۔ قرآن حکیم اگرچہ سائنس اور فلسفے کی کتاب نہیں ہے ، لیکن اس میں دوران بحث کچھ ایسی باتیں آ گئی ہیں جن کی صداقت عصر حاضر کے سائنسی مطالعے کی روشنی میں جانی جا سکتی ہے ۔ مثال کے طور پر ارشاد ہے :" اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا فَاِذَآ اَنْتُمْ مِّنْہُ تُوْقِدُوْنَ (۳۶[یٰس]،۸۰) ، یعنی" جس نے تمہارے لیے ہرے بھرے (سرسبز) درخت سے آگ نکالی پھر اب تم اس سے سلگاتے ہو"۔

اس کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ لکڑی خشک ہونے کے بعد وہ بطور ایندھن استعمال ہوتی ہے ، جبکہ یہ بھی

ایک حقیقت ہے کہ بعض سبز درختوں کے حصوں کو آپس میں رگڑنے سے بھی آگ پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً بانس کا درخت یا عرب میں مرخ اور عفار ۔ لیکن سائنس کے نقطۂ نظر سے اس آیت کے معنوں میں مزید گہرائی ہے اور وہ یہ کہ زمین سے جو کوئلہ ، تیل یا گیس کے ذخائر ملے ہیں وہ بھی سبز درختوں یا حیوانات کے زمین کے اندر کی حرارت اور دباؤ پر لاکھوں اور اربوں سال دفن رہنے کے بعد مذکوہ اشیا میں تبدیل ہوگئے ہیں ۔کوئلہ یا معدنی کوئلہ تو یقینی طور پر درختوں کے متحجرات (Fossils) ہیں جنہیں ایندھن کے طور پر استعمال کرتے ہیں ۔ اس طرح زمین پر خشک یا سبز درختوں سے آگ پیدا ہوتی ہے اور زمین سے بھی جو کوئلہ حاصل ہوتا ہے اس سے بھی آگ پیدا ہوتی ہے ۔

اسی طرح آتش جہنم کے متعلق ایک مقام پر فرمایا:

سَرَابِيْلُهُمْ مِّنْ قَطِرَانٍ وَّ تَغْشٰى وُجُوْهَهُمُ النَّارُ (۱۴[ابراہیم]۵۰) ، یعنی" ان کے کرتے قطران کے ہوں گے اور آگ ان کے چہروں پر لپٹی ہو گی".

اس آیت کریمہ میں بھی ایک سائنسی حقیقت بیان کی گئی ہے ۔ یہاں سائنسی نقطہ نگاہ سے ہماری دلچسپی کا لفظ " قطران " ہے جسکو بعض مفسرین نے "گندھک " یا "کول تار" جیسا سیاہ مادہ کہا ہے ، لیکن یہ وہ سیاہ مادہ ہے جو کوئلے کی کشید کے بعد باقی بچ جاتا یا پیچھے رہ جاتا ہے ۔ یہ سیاہ ، گاڑھا اور چپچپا ہو جانے والا مادہ ہے ۔ آسان لفظوں میں جب کوئلے کو گیس بنانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو باقی چیز کو " کول تار پچ " یا قطران کہہ سکتے ہیں ' اسے سڑکوں پر بھی بچھایا جاتا ہے ۔ قطران میں آگ کو جلد پکڑ لینے کی بھی خاصیت ہوتی ہے، لہذا آگ پیدا کرنے کے لیے جلنے والا میٹیریل "کاربنی " ہی ہوتا ہے ۔ قطران بھی کیمیائی لحاظ سے کاربنی میٹیریل ہے، لہذا کوئلہ بھی کاربنی میٹیریل ہے ۔ غالبًا اسی خاصیت کی وجہ سے قیامت کے دن مجرموں کے لباس یا کرتے اسی قطران کے ہوں گے جو بہت جلد آگ پکڑ لینے والی چیز ہے۔

مآخذ : Encyclopaedia Britannica ، ج ۹، Willum benten Publisher، لنڈن ۱۹۷۰ء؛ (۲) The New Caxton Encyclopaedia ، ج ۸، The Caxton Publishing Company Limited، لنڈن ۱۹۶۹ء؛ (۳) Grolier Encyclopaedia ، ج ۸ ، Grolier Society Publishers ، نیویارک، ٹورنٹو، ج ۸، ۱۹۵۸ء؛ (۴) McGraw Hill : Encyclopaeida of Science & Technology ج ۵ ، ۱۹۶۰ء؛ (۵) فضل کریم ، ڈاکٹر : قرآن اور جدید سائنس .

(فضل کریم)

الآجری : ابو بکر محمد بن حسین بن عبد اللہ ⊗ (۲۸۰ھ/۸۹۳ء - ۳۶۰ھ/۹۷۱ء)، ایک نامور محدث اور فقیہ۔ زیادہ تر سوانح نگاروں کے نزدیک شافعی المسلک اور بعض کے نزدیک حنبلی۔ انہوں نے علم الحدیث میں ابو مسلم کجی ، ابو شعیب حرانی ، احمد بن یحیی حلوانی اور جعفر بن محمد فاریابی وغیرہ سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ ان سے روایت کرنے والوں میں علی بن بشران ، عبد الملک بن بشران ، علی بن احمد بن عمر الحمتری اور ابو نعیم الاصفہانی وغیرہ شامل ہیں۔ انہوں نے ۳۳۰ھ/۹۴۲ء تک بغداد میں حدیث پڑھائی ، اس کے بعد وہ مکہ مکرمہ چلے گئے اور وہاں جا کر مقیم ہو گئے اور اپنی آخری سانس تک وہیں علم حدیث پر تصنیف و تالیف میں مشغول رہے۔ ان کی مندرجہ ذیل کتابیں مختلف کتاب خانوں میں موجود اور محفوظ ہیں:

(۱) اربعین حدیثا (چالیس احادیث)۔ اس کے قلمی نسخے لنڈبرک اور لائیڈن (ہالینڈ) وغیرہ میں موجود ہیں؛ (۲) اخلاق العلماء ، اس کا قلمی نسخہ عاشر افندی (استانبول، ترکی) کے پاس موجود ہے ؛(۳) فرض طلب العلم (طلب کی فرضیت پر ایک رسالہ) قلمی نسخہ

برلن (جرمنی) کے کتب خانہ میں موجود ہے؛ (۴) کتاب الغرباء (من المؤمنین)، کتب خانہ ظاہریہ، (دمشق)؛ (۵) اخبار عمر بن عبد العزیز (کتب خانہ ظاہریہ دمشق)؛ (۶) ادب النفوس (ظاہریہ، دمشق)؛ (۷) وصول المشتاقین و نزہۃ المستمعین، اور جوامع، یہ سب (ظاہریہ)؛ (۸) التصدیق بالنظر الی اللہ فی الآخرۃ و ما اعد الاولیاء (ظاہریہ، دمشق)؛ (۹) تحریم النرد والشطرنج والملاہی (ظاہریہ، دمشق)؛ (۱۰) کتاب الشریعۃ (کتب خانہ آصفیہ، ظاہریہ، دمشق)؛ (۱۱) کتاب اخلاق حملۃ القرآن (برلن، عاشر افندی استانبول)؛ (۱۲) ما ورد فی لیلۃ النصف من شعبان (دار الکتب، قاہرہ)؛ (۱۳) چند دیگر اجزا وغیرہ۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل، دار صادر، بیروت ۸/۳۱۷ ببعد؛ (۲) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، قاہرہ ۳/۳۰۲؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، بیروت ۴/۲۹۲_۲۹۳؛ (۵) ابن العماد الحنبلی: شذرات الذہب، بیروت ۱۳۵۰ھ، ۳/۳۵؛ (۶) جمال الدین: طبقات الشافعیہ، بغداد ۱۳۹۰ھ، ص ۷۹؛ (۷) البغدادی، خطیب: تاریخ بغداد، بیروت ۲/۲۴۳؛ (۸) فؤاد سزگین، ۱/۱۹۴_۱۹۵۔

(محمود الحسن عارف)

** ---------- **

⊗ آدم بن عبد العزیز بن عمر بن عبد العزیز بن مروان الاموی ابو عمر، دوسری صدی ہجری/ آٹھویں صدی عیسوی کا ایک ظریف الطبع شاعر۔ وہ عبد العزیز بن عمر بن عبد العزیز کا بیٹا تھا۔ اس کی والدہ سفیان بن عبد العزیز بن مروان کی بیٹی تھی۔ ابو العباس السفاح (۱۳۲ھ/ ۷۵۰ء تا ۱۳۶ھ/ ۷۵۴ء) نے، جو اپنے دور حکومت میں امویوں کو بے تحاشا قتل کرنے کی بنا پر السفاح (خون ریزی کرنے والا) کے لقب سے معروف ہوا، عمر بن عبد العزیز کی اولاد میں سے ہونے کی بنا پر اس سے صرف نظر کر لیا۔ وہ خلیفہ المہدی کا مصاحب تھا (تاریخ بغداد، ۷: ۴۲۵)۔

اپنے ابتدائی زمانہ شباب میں وہ شراب نوشی اور لہو و لعب کی بنا پر مشہور تھا۔ چنانچہ خلیفہ المہدی کے سامنے اس کے خلاف یہ شکایت کی گئی کہ وہ زندیق (بے دین) ہے اور اس کی تائید میں اس کے وہ اشعار پیش کیے گئے جو اس نے نوجوانی کے دنوں میں بطور ظرافت کہے تھے۔ خلیفہ مہدی (۱۵۸ھ/ ۷۷۵ء تا ۱۶۹ھ/ ۷۸۵ء) نے اس کی گرفتاری اور اس کو تین سو دُرّوں کی سزا دیے جانے کا حکم جاری کیا، تا آنکہ وہ اپنے زندقہ کا اعتراف نہ کر لے، مگر اس نے کہا: واللہ ما اشرکت باللہ طرفۃ عین و متی رأیت قرشیا تزندق (الوافی، ۲/۲۹۴)، یعنی "بخدا میں نے لمحہ بھر بھی اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کیا، اور کبھی میں نے کسی قریشی کو بے دینی پھیلاتے نہیں دیکھا ہے"۔ اس کے بعد اس نے نہایت نیک سیرت زندگی اختیار کر لی اور ہر قسم کے لہو و لعب کو چھوڑ دیا۔ اس کے اشعار کا نمونہ حسب ذیل ہے:

وقال رجال قد تولی زمانکم وذا زمن جدید
فما ذہب الزمان بمجد ولا حسب اذا ذکر الجدود
وما کنا لنخلد لو ملکنا وای الناس دام لہ الخلود

(تاریخ بغداد، ۷/۲۷)، یعنی "لوگوں نے کہا، کہ تمہارا دور چلا گیا ہے اور یہ نیا دور ہے، زمانہ نہ تو ہماری بزرگی لے گیا ہے اور نہ ہی ہمارا حسب، جب بزرگی کا تذکرہ کیا جاتا ہے، اگر ہم مالک رہتے، تو تب بھی ہم نے ہمیشہ نہیں رہنا تھا اور بھلا کون ہے، جس کے لیے ہمیشگی ہے"۔

مآخذ: (۱) الصفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک: الوافی بالوفیات، طبع س. ڈیدرنگ، ۱۳۸۹ھ/ ۱۹۷۰ء، ۲/ص ۲۹۴_۲۹۵ (عدد ۲۳۵۴)؛ (۲) خطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۷/۲۲؛ (۳) الاصفہانی: الاغانی، ۱۳/۴۰؛ (۴) ابن عساکر: تاریخ، ۲/۳۶۔

(محمود الحسن عارف)

** -------------- **

⊗ **آذربیجان** : (آذر بائی جان) ، وسط ایشیا کی ایک مسلم ریاست ، [ابتدائی حالات اور تاریخ کے لیے رک بآں در آ آ ، بذیل مادہ] ۔

ا۔ **سیاسی ڈھانچہ:** آذربیجان کی جمہوری ریاست ۲۸ مئی ۱۹۱۸ء سے لے کر ۳۰ اپریل ۱۹۲۰ء تک قائم رہی ، جس کے بعد سویت یونین (USSR) نے اس پر جبراً قبضہ کر لیا اور اسے " سویت اشتراکی جمہوریہ " قرار دے دیا۔ اس کے بعد سے لے کر ۱۹۹۰ء تک یہ جمہوریہ حقیقی آزادی کی نعمت سے محروم رہی (دیکھیے آذربیجان ، بذیل مادہ در آ آ)۔ ۱۹۹۰ء میں آذربیجان نے اپنی خود مختاری کی قرارداد پاس کی اور اگست ۱۹۹۱ء میں آزادی کا اعلان کر دیا (The *Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World* ، ۱۶۶/۱ ببعد) ، جس کی توثیق جنوری ۱۹۹۲ء میں ہونے والے ایک عوامی ریفرنڈم نے کی ، اس میں ۹۹.۶ فیصد لوگوں نے آزادی کے حق میں رائے دی ۔

۲۰ ستمبر ۱۹۹۳ء کو آذربیجان نے نو آزاد ریاستوں کی دولت مشترکہ (Commonwealth of Independent States = C.I.S) کی رکنیت اختیار کی اور یہ اقوام متحدہ اور ناٹو (NATO) (اشتراک برائے امن) کا بھی ممبر ہے ۔

آبادی : ۱۹۹۴ء کی مردم شماری کی رو سے آذربیجان کی آبادی ۷۵ لاکھ افراد پر مشتمل ہے ، جن میں شیعہ ۶۲ فیصد ، سنی ۲۶ فیصد اور باقی آبادی قدامت پسند عیسائیوں پر مشتمل ہے ۔ ۱۹۸۹ء کی مردم شماری کے مطابق ملکی آبادی ۸۲.۰۷ فیصد آذربیجانی ، ۵.۶ فیصد روسی، ۵.۶ فیصد آرمنی اور ۲.۴ فیصد لازجینی (Lezgins) لوگوں پر مشتمل ہے ۔ ۳ اکتوبر ۱۹۹۳ء کو ملک میں عام انتخابات ہوئے اور ڈالے گئے ووٹوں کا ۹۸.۸ فیصد لے کر حیدر علی یوف صدر مملکت منتخب ہوئے ۔ ملک میں ۵۰ رکنی پارلیمنٹ ہے جو مجلس ملی کہلاتی ہے۔ ملک کا صدر مقام باکو ہے جس کی آبادی ۱۷ لاکھ ہے (The *Statesman's Year-Book* ۱۹۹۶ـ۱۹۹۷ء ، ص ۱۶۹ ، ببعد)۔

۲۔ **نگورنو قرا باخ کا تنازعہ** : نگورنو قرا باخ کا رقبہ ۴۴۰۰ مربع کلو میٹر اور آبادی تقریباً ۲ لاکھ ہے ۔ دارالحکومت ستیپا نا کرت کی آبادی ۳۳ ہزار نفوس پر مشتمل ہے ۔ نگورنو قرا باخ میں ۷۷ فیصد آرمنی اور ۲۱.۵ فیصد آذری نسل کے باشندے ہیں ۔ یہ علاقہ اٹھارویں صدی میں ایک آزاد ریاست تھا ۔ ۷ جولائی ۱۹۲۳ء کو اسے آذربیجان کا حصہ قرار دے کر داخلی خودمختاری دے دی گئی ۔

نگورنو قرا باخ میں ریشم ، شراب سازی ، مرغبانی، فارمنگ اور عمارتی سامان تیار کرنے کی صنعتیں موجود ہیں۔ قابل زراعت رقبہ ۶۷۲۰۰ ہیکٹر ہے ، جس میں کپاس، انگور اور گندم پیدا ہوتی ہے۔ ۳۳ اجتماعی اور ۳۸ حکومتی زرعی فارم بھی موجود ہیں ۔

فروری ۱۹۸۹ء میں جمہوریہ نگورنو قراباخ کی سپریم کونسل نے آذربیجان کی جگہ آرمینیا سے الحاق کا اعلان کیا اور نگورنو قرا باخ کو براہ راست روسی حکومت کے کنٹرول میں دے دیا گیا ۔ ستمبر ۱۹۹۱ء میں نگورنو قراباخ نے آزاد جمہوریہ ہونے کا اعلان کر دیا اور ۹۹.۹ فیصد ووٹوں کی اکثریت سے دسمبر میں مکمل آزادی کی توثیق ہو گئی۔ آذربیجان کی حکومت نے رد عمل کے طور پر نگورنو قرا باخ کی خود مختار حیثیت ختم کرتے ہوئے اسے براہ راست اپنے کنٹرول میں لے لیا اور دارالحکومت کا نام بدل کر " خانقندی " رکھ دیا جس کی بنا پر آرمینیا اور آذربیجان میں اس پر قبضے کے لئے لڑائی چھڑ گئی ، جس کے نتیجے میں آرمینیا نے ۱۹۹۳ء میں اس پر قبضہ کر لیا ۔ ۱۶ فروری ۱۹۹۴ء کو روسی حکومت کے زیر اثر دونوں ملکوں میں جنگ بندی ہو گئی اور جنگ بندی کے معاہدے پر آذربیجان ، آرمینیا اور نگورنو قراباخ کے نمائندوں نے دستخط کیے ، مگر یہ آرمنی قبضہ بین الاقوامی سطح پر مفاہمت کی کوششوں کے باوجود ابھی تک قائم ہے۔

۳۔ **دینی حالت** : روسیوں کے اقتدار میں آنے کے بعد آذربیجان دینی اور دنیوی امور میں حد فاصل قائم کر

دی گئی، آذربیجانی ثقافت اور تعلیم سے قومی اور دینی عناصر خارج کر دیئے گئے۔ قومی ادب کی جگہ اشتراکی ادبیات کی ترویج ہوئی۔ محکمہ تعلیم خاص طور پر اشتراکی اصلاحات کا نشانہ بنا، دینی علوم کی نشر و اشاعت کرنے والے اساتذہ کو ملازمتوں سے فارغ کر دیا گیا اور بعض کو جلا وطن کر دیا گیا۔ سکولوں میں تعلیم و تدریس کے لئے نئی کتابیں لکھوائی گئیں اور لادینی تعیم کی افادیت پر زور دیا گیا (The Oxford Encyclopaedia ، ۱۲۷:۱).

۱۹۴۱ء میں جب جرمنوں نے روس پر حملہ کیا تو سٹالن کی حکومت نے روسی مملکت کی مختلف اقوام کو بہت سی ثقافتی مراعات عطا کر دیں، اس دور میں لادینی نظام تعلیم کو "سائنٹفک تعلیم" کا نام دے دیا گیا اور دینی عقائد اور رسوم کو قومی ورثہ کہا جانے لگا۔ سنی اور شیعی علما کے بورڈوں کو بحال کر دیا گیا، لیکن عوام کا ان اداروں کے علما پر اعتماد بحال نہ ہو سکا۔ بخارا اور تاشقند کے دینی مدارس حکومت کی نگرانی میں کام کرتے رہے.

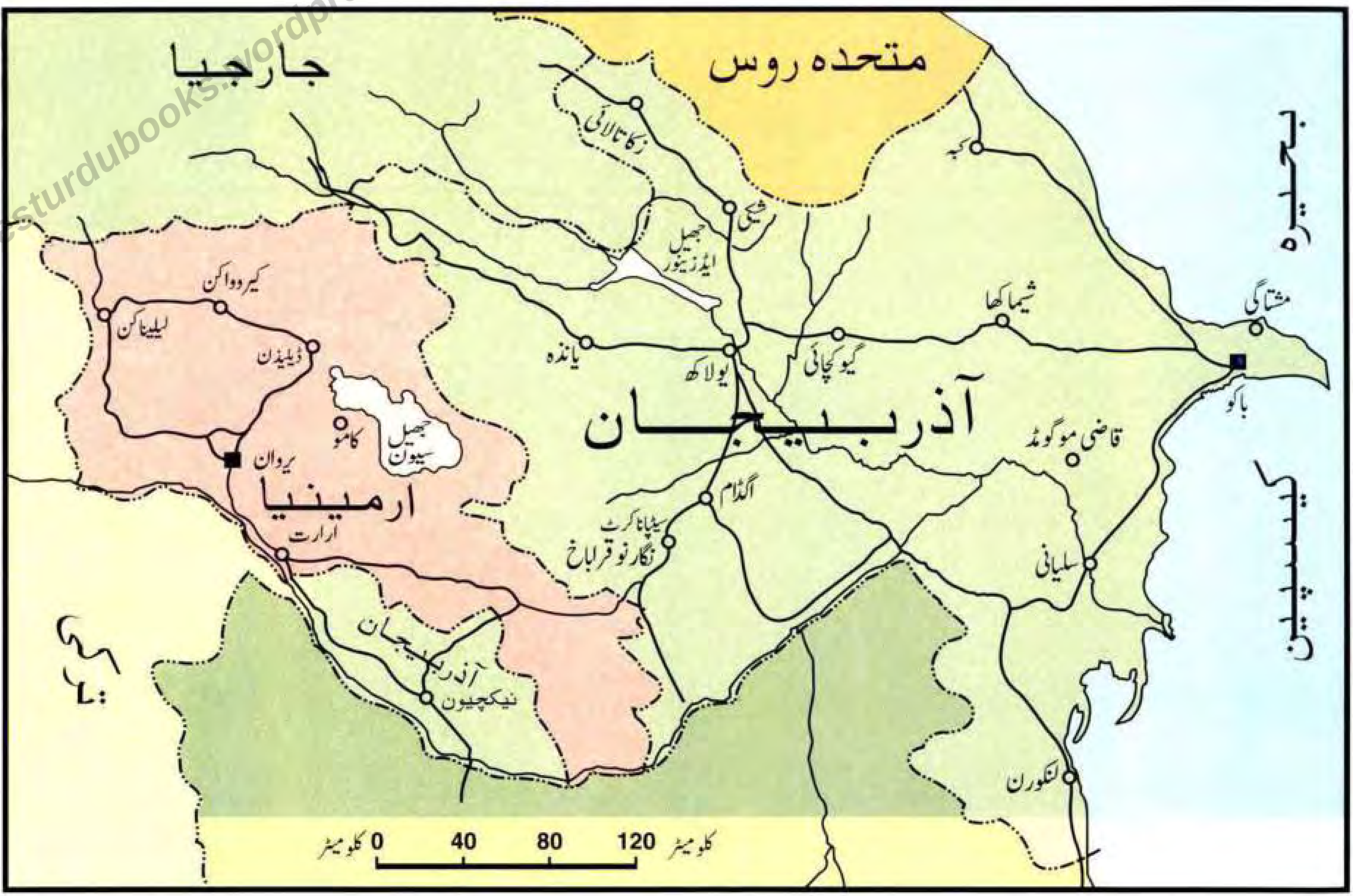
حکومت کی کوششوں کے باوجود دینی تعلیم کی عام ترویج و اشاعت نہ ہو سکی۔ ۱۹۷۰ء تک آذربیجان کے مسلمان شہری اسلامی تعلیمات سے بالکل ناآشنا تھے۔ جہالت اور بے علمی کا یہ عالم تھا کہ وہ نوروز (ایک قدیم ایرانی تہوار) کو اسلامی تہوار سمجھتے تھے اور شیعہ سنی اختلاف کی سمجھ سے بھی ناآشنا تھے۔ دینی تعلیمات توہمات سے مملو تھیں۔ دیہاتوں کا حال شہروں سے بھی برا تھا (مرادیں مانگنے کے لئے) مزاروں کی زیارت کے لئے سفر اختیار کئے جاتے تھے اور بزرگوں کی فرضی کرامات پر اندھا اعتماد کیا جاتا تھا.

مذکورہ بالا سماجی اور دینی کمزوریوں کے باوجود "مسلم" کا لفظ اخلاقی عظمت اور شائستگی کا نشان تھا اور روسیوں کو لامذہب اور اخلاقی قدروں سے برگشتہ سمجھا جاتا تھا، گو وہ اصلاً عیسائی تھے، یہاں تک کہ آذربیجان کیمونسٹ پارٹی کے ارکان و عہدیداران بھی، ختنہ، شادی اور موت کی رسوم میں عیسائیت کے احکام کی پابندی کرتے تھے.

سنی علما کے بورڈ کے صدر شیخ الاسلام عبد الشکور پاشا زادہ نے ۱۹۹۰ء میں قومی تحریک کے دوران روسی مظالم پر آواز اٹھا کر بڑی شہرت حاصل کی تھی۔ اب وہ سیاسی معاملات میں زیادہ دخل نہیں دیتے، اگرچہ ان کے تعلقات اب بھی ایران اور سعودی عرب سے قائم ہیں.

آزادی ملنے کے بعد "پاپولر فرنٹ" کے صدر ابو الحفیظ الغ بے نے قرآن حکیم چوم کر ۱۹۹۲ء میں آزادی کی تقریبات کا افتتاح کیا تھا اور سماجی اور مذہبی پابندیوں کے خاتمے اور چرچ کی مذہب سے علیحدگی کا بھی اعلان کیا تھا، لیکن ایک ہی سال بعد کیمونسٹ اقتدار پر قابض ہو گئے اور حیدر علی یوف نے، جو کسی زمانے میں کیمونسٹ پارٹی کا فرسٹ سیکرٹری تھا، صدر مملکت کا عہدہ سنبھال لیا۔ اگرچہ اقتدار کے ابتدائی چند مہینوں میں سیاسی حریفوں اور ناقدوں پر سختیاں بھی ہوئی ہیں، لیکن پھر بھی حیدر علی یوف نے مذہب کے بارے میں الغ بے کی پالیسیوں کو تبدیل کرنے کی کوشش نہیں کی۔ دینی جماعتیں ملک میں غیر معروف ہیں اور سیاسی سرگرمیوں میں مذہب کا کوئی فعال کردار نہیں ہے (حوالہ مذکور).

۴۔معیشت : جنوری ۱۹۹۴ء میں روسی روبل کی بجائے مانات (Manat) کے سکے اور نوٹ جاری کئے گئے۔ ایک مانات مساوی ۴.۴۴۵ امریکی ڈالر (مارچ ۱۹۹۴ء)، ملک میں سالانہ فی کس آمدنی ۵۰۰ امریکی ڈالر ہے۔ ملک معدنی اور زرعی لحاظ سے قدرت کی فیاضیوں سے مالا مال ہے اور لوہا، ایلومینیم، تانبا، سکہ، سلفر، چونا اور نمک کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ ۱۹۹۱ء میں صرف لوہے کی پیداوار ۱۶ ملین ٹن تھی۔ زرعی پیداوار میں اناج، روئی، چاول، انگور، تمباکو اور ریشم شامل ہیں۔ ۱۹۹۳ء میں زرعی پیداوار کی مالیت ۲،۲۰۰ ملین روبل تھی۔ ملک میں زرعی اور معدنی خام مواد پر مشتمل صنعتیں بھی کثرت سے ہیں، خصوصاً سٹیل، کانسی، تانبا، کیمیکلز، سیمنٹ، نمک، لکڑی اور سوت کے کارخانے۔ ۱۹۹۳ء میں صنعتی پیداوار کی مالیت ۱۴۳ ملین


متحدہ روس
جارجیا
زکاتالائی
کبہ
شکی
جھیل
ایڈزیئور
شیماکھا
مشتاگی
باکو
گیوکچائی
یولاکھ
یاندہ
آذربیجان
قاضی موگوئڈ
کیرووا کن
لیلیناکن
ڈیلیڈان
کامو
جھیل
سیون
یروان
ارمینیا
ارارت
آگدام
سیپاناکرٹ
نگارنو قراباخ
سلیانی
آذربائیجان
نیکچیون
لنکوران
بحیرہ کیسپین
0 40 80 120 کلومیٹر

مانات تھی۔ اسی سال ملک کی درآمدت ۲۴۱ ملین ذالر اور برآمدت ۳۵۱ ملین ذالر تھیں۔

۵۔ تعلیم: ۱۹۹۳ـ۱۹۹۴ء میں ۱۴ لاکھ طلبہ ملک بھر کے پرائمری اور ثانوی سکولوں میں زیر تعلیم تھے۔ ملک کے ۷۸ ٹیکنیکل کالجوں اور اعلی تعلیم کے ۲۳ اداروں (بشمول باکو اسٹیٹ یونیورسٹی) میں ۹۴،۳۰۰ طلبہ زیر تعلیم تھے۔ اکیڈمی آف سائنسز، جس کی بنیاد ۱۹۴۵ء میں رکھی گئی تھی، کے ساتھ ۳۰ تحقیقی ادارے منسلک ہیں (The Statesman's Year-Book، ص ۱۶۹ و بعد).

مآخذ: (۱) Audrey L. Altstaot: The Forgotten Factor: Shi'i Mullahs of Pre-war Baku، در Passe Turco-Tatar. Present sovietique، مرتبہ Gilles Veinstein et al، لووین و پیرس ۱۹۸۶ء؛ (۲) وہی مصنف: Azerbaijani Turks Power and Identity under Russian Rule، سٹینفورڈ کیلی فورنیا ۱۹۹۲ء؛ (۳) Murial Atkin: Russia and Iran ۱۷۸۰ـ۱۸۲۸ء، Minneapolis ۱۹۸۰ء؛ (۴) Alexandre Bennigsen و Chantal Lemercier-Quelqueijay: Islam in the Soviet Union، ترجمہ Geoffrey E. Wheeler and Hubert Evans، لندن ۱۹۶۴ء؛ (۵) Alexandre Bennigsen, S. Enders Wimbush: Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union، لندن ۱۹۸۵ء؛ (۶) Dzheikun Khadzhibeili: Antiislamskaia Propaganda i ee Metody v Azerbaidzhane، میونخ ۱۹۵۷ء؛ (۷) L.C Dunsterville: The Adventures of Dunsterforce، لندن ۱۹۲۰ء؛ (۸) C.A Story: Persian Literature، بعد اشاریہ؛ (۸) انسائیکلوپیڈیا بریٹینیکا بذیل مادہ؛ (۹) The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World، بذیل مادہ؛ (۱۰) The Statesman's Year Book ۱۹۹۶ـ۹۷ء بذیل مادہ۔

(محمد امین)

* * *

⊗ **آرامی**: ایک قدیم قوم اور زبان۔ جن کا اصلی وطن احتمالاً شمالی عرب کا علاقہ ہے۔ یہ لوگ اندازاً بارہویں صدی ق م میں آہستہ آہستہ شام، وادی دجلہ و فرات، آشور اور بابل کے علاقے میں آکر آباد ہوئے اور شام کے نواحی علاقوں میں مستقل طور پر اپنی حکومت قائم کر لی۔ گیارہویں صدی ق م میں انہوں نے دریائے فرات کے کنارے بیت ادین (Bit adin) کی تعمیر کی۔ آشوریوں کے دور عروج میں ان کی جو چھوٹی چھوٹی حکومتیں حلب اور دمشق وغیرہ میں قائم تھیں اور جو باہم دست و گریبان رہتی تھیں وہ آخر کار نویں/آٹھویں صدی ق م میں آشوریوں کے ہاتھوں انجام پذیر ہو گئیں۔ البتہ یہ قوم ان علاقوں میں مختلف قبائل کی صورت میں موجود ہے۔

آرامی زبان شمالی زبانوں کے گروہ کی ایک اہم ترین زبان ہے۔ یہ زبان قدیم زمانے سے ہی بولی اور لکھی جانے والی زبانوں میں شامل ہے۔ اس کے جو قدیم ترین رشتے دریافت ہوئے ہیں ان کا تعلق نویں اور آٹھویں صدی ق م سے ہے، یہ شام اور دوآبہ (فرات و دجلہ) کے مابین واقع ہونے والی تہذیبوں سے متعلق ہیں۔

آشوریوں کے عہد اقتدار میں آرامی زبان کے متعدد کاتب ان کے ہاں ملازم تھے جو خط میخی کے مقابلے میں برتنے سہولت آرامی زبان کو زیادہ استعمال کرتے تھے۔

ہخامنشی دور حکومت ق م میں آرامی زبان باقاعدہ دفتری زبان کی حیثیت اختیار کر چکی تھی، اس لیے اس دور میں اس زبان میں متعدد تاریخی نوشتوں کے علاوہ قدیم مذہبی کتب (خصوصاً عہد نامہ قدیم کے بعد صحیفے) بھی مرتب کیے گئے (دیکھیے مآخذ).

مآخذ: (۱) Bowman, R.: Aramaic Ritual Texts from persepolis، Illinois ۱۹۷۰ء؛ (۲) G.R. Driver: Aramaic Documents of the fifth century B.C

آکسفورڈ ۱۹۵۷ء، مقدمہ، ص: تا ۹۱؛ (۳) Greenlied J. and B Porten: The bristan Inscription Aramaic، The great Aramaic version of Darius، لندن ۱۹۸۲ء۔

(محمود الحسن عارف)

……

⊗ آرمینیا: رک بہ ارمینیا (جمہوریہ)۔

……

⊗ آرنلڈ سر تھامس واکر: (Sir Thomas Walker Arnold)، ایک معروف انگریز مستشرق (۱۲۸۰ھ/۱۸۶۴ء۔ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء)۔ وہ سولہ برس کی عمر میں لندن آیا اور وہاں سنسکرت کی تحصیل شروع کی۔ اسی زبان کی تحصیل کے دوران میں اسے کیمبرج (Cambridge) یونیورسٹی میں داخلہ مل گیا اور اس نے وہاں سے عربی اور فارسی زبانوں کی تحصیل کی۔ وہ انگریزی، فرانسیسی، جرمنی اور اطالوی زبانوں میں مکمل اور پرتگالی، ہسپانوی، ڈچ اور روسی زبانوں میں جزوی مہارت رکھتا تھا۔

آرنلڈ ۲۳ سال کی عمر میں ہندوستان آ گیا اور ۱۸۸۸ء میں علیگڑھ کے اورینٹل کالج میں بطور مدرس ذمہ داریاں سنبھالیں۔ دس سال کے بعد وہ لاہور چلا آیا اور یہاں گورنمنٹ کالج لاہور میں ۱۹۰۴ء تک فلسفہ کا استاد رہا۔ یہاں اس سے استفادہ کرنے والوں میں علامہ اقبالؒ بھی شامل ہیں۔ ۱۹۰۴ء میں وہ واپس برطانیہ چلا گیا۔ اور وہاں انڈیا آفس لائبریری میں تعینات رہا (۱۹۰۴ء۔ ۱۹۰۹ء)۔ بعد ازاں اس نے اورینٹل کالج لندن میں دس سال (۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ء) تک بطور ڈائریکٹر / پرنسپل خدمات انجام دیں۔

آرنلڈ کو اسلامی اور ایرانی تاریخ سے خصوصی طور پر بہت دلچسپی رہی جس کا اظہار اس کی تالیفات سے بخوبی ہوتا ہے۔ اس کی اہم تالیفات درج ذیل ہیں:

(۱) دعوت اسلام (The Preaching of Islam) لندن ۱۸۹۶ء۔ سر آرنلڈ کی یہ سب سے معروف کتاب ہے، جو اس نے اسلام کی اشاعت کی تاریخ سے متعلق تحریر کی ہے۔ جس دور میں یہ کتاب مرتب ہوئی اس دور میں "مغرب" میں عموماً یہ پروپیگنڈا زوروں پر تھا کہ اسلام "تلوار" کے زور سے پھیلا ہے۔ اس بارے میں اہل مغرب کوئی دوسرا موقف سننے کے لیے تیار نہ تھے۔ سر آرنلڈ نے پہلی مرتبہ ان اسباب و علل کا تجزیہ کیا جن کے تحت اسلام کی اشاعت دنیا بھر میں برق رفتاری سے عمل میں آئی۔ اس کی رائے میں اسلام کی تعلیمات ہی جو انسانی مساوات اور عالمگیر اخوت کی علمبردار ہیں اسلام کی اشاعت کا بنیادی سبب ہیں۔ پھر دوسرے مذاہب کی زبوں حالی، خصوصاً عیسائیت کی ضعیف الاعتقادی وغیرہ نے بھی اسلام کے لیے ایک مضبوط اساس مہیا کی۔ اس کے خیالات سے بہت سے مستشرقین نے بھی استفادہ کیا ہے مثال کے طور پر پروفیسر براؤن تاریخ ادبیات ایران میں اس کا حوالہ دیتا ہے۔

اس کتاب کو فاضل مؤلف نے ابتدائی طباعت کے ۷ سال کے بعد، دوبارہ مرتب کر کے طبع کیا، اس کا عربی ترجمہ (الدعوۃ الی الاسلام) اس کے شاگرد حسن ابراہیم نے اپنے ایک رفیق کار اسمٰعیل نجوی اور عبد المجید عابدین کے ساتھ کیا اور ۱۹۴۷ء میں قاہرہ سے چھپا (اردو ترجمہ دعوت اسلام از محمد عنایت اللہ)، فارسی ترجمہ: تاریخ گسترش اسلام از ابو الفضل عزتی (دانش گاہ تہران ۱۳۵۴ء)۔ اس کی دیگر کتب حسب ذیل ہیں: (۲) The Little flowers of St Frances، لندن ۱۸۹۸ء؛ (۳) احمد بن یحییٰ بن مرتضیٰ، المعتزلی، لائپزگ ۱۹۰۲ء؛ (۴) Survival of Sasanian and Manacheen Artic Painting، آکسفورڈ، ۱۹۲۴ء؛ (۵) The Coust Painters of grand Mughal، لندن ۱۹۲۱ء؛ (۶) The Legacy of Islam (میراث اسلام)۔ یہ کتاب سر آرنلڈ نے Alfred Guillaumc اور دیگر مستشرقین کے ساتھ مل کر مرتب کی، (مطبوعہ لندن ۱۹۲۴ء، آکسفورڈ، ۱۹۳۱ء)۔ اس کے عربی، فارسی (مصطفیٰ علی، میراث

اسلام، تہران ۱۹۴۶ء) ہسپانوی اور اردو (میراث اسلام از عبد المجید سالک ۱۹۳۰ء) زبانوں میں تراجم ہو چکے ہیں: (۷) The Old and New Testament in Muslim Religious Art، لندن ۱۹۳۲ء؛ (۸) The Caliphate، لندن ۱۹۲۴ء، تکملہ (از Silvia Haim)۔ ۱۹۶۵ء میں لندن سے دوبارہ چھپی (عربی ترجمہ دمشق ۱۹۵۰ء)؛ (۹) The Islamic Faith، لندن ۱۹۲۸ء؛ (۱۰) خمسہ نظامی، ویانا ۱۹۲۶ء؛ (۱۱) The King and the Dervish، ویانا ۱۹۲۶ء؛ (۱۲) Painting in Islam، آکسفورڈ ۱۹۲۸ء؛ (۱۳) The Islamic Book، لندن ۱۹۲۹ء؛ (۱۴) Bihzad and His Painting، لندن ۱۹۳۰ء؛ (۱۵) A Catalogue of Indian miniature in the Library of Chester Beathy، آکسفورڈ ۱۹۳۰ء، لندن ۱۹۳۶ء؛ (۱۶) The Chronicle of Akbar the great، ۱۹۳۸ء۔

مآخذ: محمد عنایت اللہ: مقدمہ دعوت اسلام، لاہور؛ (۲) الزرکلی خیر الدین: الاعلام، بیروت، ۱:۷۶_۷۷؛ (۳) نجیب العقیقی: المستشرقون، ۲:۵۰۳_۵۰۵؛ (۴) مجلۃ المجمع العلمی العربی، ۲۳:۲۷۷؛ (۵) British Orientalist، عدد ۲۵؛ (۶) Journal Asiatique، عدد ۳۲۷، ص ۱۴۶۔

(محمود الحسن عارف)

....

⊗ **آرودلق**: ایک البانوی قبیلہ (گیگا، گیغ، گینہ)، [رک بہ آرناودلق (البانیا)، بذیل مادہ در آآ]۔

....

⊗ **آسیہ**: بنت جار اللہ بن صالح الشیبانی الطبری بن احمد بن عبد الکریم (۷۹۶ھ/۱۳۹۳ء_۸۷۲ھ/۱۴۶۸ء) المعروف بہ "بنت جار اللہ"۔ ایک معروف عالمہ و فاضلہ اور محدث خاتون۔ ان کی ولادت ۷۹۶ھ/۱۳۹۴ء میں مکہ مکرمہ میں ہوئی اور اسی شہر میں انہوں نے علم حدیث میں تربیت اور تعلیم پائی۔ ان کے اساتذہ کی فہرست میں محمد بن محمد سخاوی، سعد بن یوسف النووی، محمد بن ابی بکر بن سلیمان بکری، ابن صدیق، شیخ عراقی، شیخ ہیثمی اور عائشہ بنت عبد الہادی وغیرہ شامل ہیں۔ مؤخر الذکر سے انہوں نے حدیث شریف پڑھی اور اجازت حاصل کی اور شیخ الحسن بن سلامہ سے سماعت کی (کحالہ: معجم اعلام النساء، ۱/۱)۔ ان سے امام السیوطیؒ اور محمد بن عبد الرحمان بن محمد السخاویؒ نے علم حدیث پڑھا۔ انہوں نے ابو البقاء بن ضیاء سے شادی کی، جن سے کئی بیٹے ہوئے، جن میں سے ایک بیٹے کا نام السخاویؒ نے ابو النجا محمد بن ابی البقاء بیان کیا ہے، انہوں نے جمادی الاولی ۸۷۳ھ/۱۴۶۸ء میں بمقام مکہ مکرمہ انتقال کیا۔

مآخذ: (۱) السخاوی محمد بن عبد الرحیم: الضوء اللامع، مطبوعۂ القدس ۱۳۵۵ھ، ۱۲:۲؛ (۲) عمر رضا کحالہ: معجم اعلام النساء، بیروت ۱۴۰۳ھ؛ (۳) محلاتی، ذبیح اللہ: ریاحین الشریعۃ، تہران ۱۳۶۴ھ، ۳:۳۲۳؛ (۴) محمد ذہنی: مشاہیر النساء (ترکی)۔

(محمود الحسن عارف)

....

⊗ **آطنہ**: ایتھنز کا نام، رک بہ اتینہ، در آآ بذیل مادہ۔

....

⊗ **آل عمران**: قرآن کریم کی ایک مدنی سورۃ، جس کا ترتیب تلاوت میں تیسرا اور ترتیب نزولی میں ۸۹ واں عدد ہے۔ اس میں بیس رکوع اور ۲۰۰ آیات ہیں۔ یہ سورہ ترتیب تلاوت میں سورۃ البقرہ کے بعد اور سورۃ النساء سے پہلے ہے، جبکہ ترتیب نزولی میں سورۃ الانفال کے بعد اور سورۃ الاحزاب سے قبل نازل ہوئی (دیکھیے السیوطی: الاتقان)۔ اس کا معروف نام "آل عمران" ہے جس سے مراد حضرت مریمؑ کے والد حضرت عمران [رک بآں] کا خاندان ہے۔ اس سورۃ میں چونکہ خصوصی طور پر اس خاندان کے حالات کا تذکرہ ہوا ہے اس لیے اس کا یہ نام قرار پایا، چنانچہ ارشاد ہے: اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرٰهِیْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ (۳[آل عمران]:

۳۳)، یعنی "اللہ تعالیٰ نے آدمؑ، نوحؑ، خاندان ابراہیمؑ اور خاندان عمرانؑ کو تمام جہان کے لوگوں پر منتخب کر لیا ہے" اس کے علاوہ اس سورۃ کو الامان، الکنز، المعینۃ، المجادلۃ اور سورۃ الاستغفار بھی کہا جاتا ہے (روح المعانی، ۷۳:۳)، بقول امام القرطبی "یہ سورۃ سانپوں سے امان (امان من الحیات)، قلاش اور مفلس لوگوں کے لیے خزانہ (کنز الصعلوک) اور اپنے پڑھنے والوں کے حق میں قیامت کے دن جھگڑا کرنے والی ہے اور جو شخص اس کی آخری آیت کو رات کے وقت پڑھ لے، اس کے لیے شب بھر کا قیام لکھ دیا جاتا ہے (الجامع لاحکام القرآن، ۴:۲)، اس کے علاوہ بھی اس سورۃ کی فضیلت میں کئی روایات بیان کی جاتی ہیں (القرطبی، ۴:۲-۴)، مگر ان میں سے اکثر ضعیف ہیں۔

اس سورہ اور سورۃ البقرہ کے مجموعے کو "الزھراوین" کہا جاتا ہے، جس کی تشریح میں القرطبیؒ نے تین اقوال نقل کیے ہیں: یہ کہ اس سے مراد ان دونوں کا منور اور روشن ہونا ہے؛ مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں اپنے انوار سے اپنے قارئین کی رہنمائی اور ہدایت کا باعث ہیں۔

(۲) ان کے پڑھنے سے قیامت کے دن بطور صلہ "مکمل نور" حاصل ہو گا اور (۳) ان دونوں سورتوں میں اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم ہے، جیسا کہ سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں سورۃ البقرہ کی آیت: وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ (آیت ۱۶۳) اور سورۃ آل عمران کی آیت: اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ (آیت ۲) کو اس کا مصداق قرار دیا گیا ہے۔

۴۔ ماقبل سے ربط: اس سورۃ کا ماقبل، یعنی سورۃ البقرہ سے ربط کسی وضاحت اور تشریح کا محتاج نہیں ہے۔ دونوں کے مطالعے سے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے سورۃ البقرہ کے بعض مضامین کی تشریح اس سورۃ میں کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں سورۃ البقرہ میں کئی مسائل کے بارے میں حجت و برہان قائم کی گئی ہے اور اس سورۃ میں ان کے متعلق شکوک و شبہات کا ازالہ کیا گیا ہے، مثال کے طور پر سورۃ البقرہ میں حضرت عیسیٰؑ کی رسالت و نبوت کا تذکرہ ہوا ہے اور اس سورۃ میں ان کی بعض تفصیلات بیان کی گئیں، تاکہ شبہات کا ازالہ ہو سکے۔ اسی طرح مسائل توحید، رسالت، جہاد فی سبیل اللہ، تقویٰ اور دیگر مضامین وغیرہ کی بھی تشریح کی گئی ہے (دیکھیے، الآلوسی: روح المعانی، ۷۳:۳)۔

پھر سورۃ البقرہ کی آخری آیت اللہ تعالیٰ کی توحید و ربوبیت کے بیان پر مشتمل ہیں اور سورۃ آل عمران کا اسی مضمون سے آغاز ہو رہا ہے، اسی لیے یہ سورہ اپنی سابقہ سورۃ سے پوری طرح مربوط ہے۔

۳۔ شان نزول اور موقع نزول: سورۃ کے مضامین کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ یہ سورۃ ۳-۴ھ/۶۲۵-۶۲۶ء میں غزوۂ احد کے بعد اور غزوۂ خندق سے قبل نازل ہوئی، اسی لیے اس سورہ میں غزوۂ احد کے بعد پیش آنے والے حالات و واقع سے بحث کی گئی ہے۔

غزوۂ بدر میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح عطا فرمائی، مگر غزوۂ احد میں بعض مسلمانوں کی طرف سے کمانڈر اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کی حکم عدولی کے باعث مسلمانوں کا جانی نقصان زیادہ ہوا۔ اس صورت حال نے سلطنت مدینہ کے داخلی اور خارجی دونوں محاذوں کو متاثر کیا۔ مسلمان، جو اس جنگ میں بھی فتح کامل کی امید لگائے ہوئے تھے، اس صورت حال سے سخت پریشان اور مضطرب ہوئے، دوسری طرف مدینہ منورہ کے اندر اور اس کے آس پاس آباد یہودی اور عرب قبائل کا رویہ بھی جارحانہ ہو گیا۔ ان حالات میں مسلمانوں کو ذہنی اور فکری تسلی اور تشفی کے علاوہ مستقبل کے لیے دوررس اثرات کے حامل احکام عطا کیے جانے کی بھی ضرورت تھی، چنانچہ اس سورۃ کا بڑا حصہ (آیت ۷۳ تا اختتام سورۃ) اسی موضوع پر مشتمل ہے۔

اس کے علاوہ اس سورۃ میں نجران [رک بآں] کے عیسائیوں سے علمی مباحثے پر مشتمل آیات بھی شامل ہیں۔

نامور سیرت نگار ابن اسحاق" نے محمد بن جعفر بن الزبیر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ساٹھ افراد پر مشتمل عیسائیوں کا ایک وفد مدینہ منورہ آیا، جس میں ان کے چودہ بڑے رئیس، مثلاً العاقب، عبد المسیح، ثمال اور الایہم وغیرہ بھی شامل تھے۔ یہ وفد مدینہ منورہ میں نماز عصر کے بعد پہنچا۔ انہوں نے عمدہ قسم کی یمنی چادریں پہن رکھی تھیں اور شکل و صورت سے صاحب حیثیت دکھائی دیتے تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں مسجد میں ٹھہرایا اور ان سے کئی روز علمی گفتگو کی، سورۃ آل عمران کی ابتدائی ۷۲ (یا کم و بیش) آیتیں اسی موقع پر نازل ہوئیں.

ان آیات میں مختلف پیرایوں میں اللہ تعالٰی کی توحید و ربوبیت، رسالت کا معنی و مفہوم، خاندان عمرانؑ کی برگزیدگی اور حضرت مریمؑ اور حضرت عیسیٰؑ کے حالات کا تفصیل سے ذکر ہوا ہے۔ اس مضمون کا اختتام مباہلہ [رک بآں] کی دعوت پر ہوا، جس میں اللہ تعالٰی نے دونوں فریقوں، یعنی اہل نجران اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اہل و عیال کو جمع کرنے اور پھر مل کر یہ دعا کرنے کی ہدایت کی ہے کہ جو ہم میں سے جھوٹا ہے اس پر اللہ تعالٰی کی لعنت ہو (آیت ۶۱).

۴۔ مضامین: جیسا کہ اوپر بیان ہوا، سورۃ کے مضامین زیادہ تر غزوۂ احد کے بعد پیش آنے والے حالات و واقعات سے متعلق ہیں.

تفصیلاً دیکھا جائے تو پوری سورۃ کو چار بنیادی حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ تمہیدی مباحث: سورۃ کی ابتدائی ۳۲ آیات حضرت عیسیٰؑ کے متعلق آنے والے آئندہ مباحث کے لیے مقدمے یا تمہید کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس حصے میں اللہ تعالٰی کی الوہیت و ربوبیت اور اس کی قدرت کاملہ کا مضمون قدرے تفصیل کے ساتھ مذکور ہوا ہے.

اس حصے میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالٰی ہی قادر و قدیر اور حی و قیوم ہیں۔ تمام آسمانی کتابوں کو اسی نے اتارا، وہی شکمِ مادر میں جانداروں کی صورتیں بناتا ہے (آیت ۱۔۶)۔ اس کی کتابوں میں بعض آیات تو واضح اور محکم ہیں، وہی روحِ دین اور اصل کتاب ہیں اور کچھ آیتیں متشابہ ہیں، جنھیں عام لوگ نہیں سمجھ سکتے۔ جو لوگ علم میں راسخ ہیں وہ تو محکمات کتاب پر عمل کرتے ہیں اور متشابہات کے پیچھے نہیں پڑتے، لیکن جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہوتی ہے وہ انہی کا تتبع کرتے ہیں (آیت ۷).

غزوۂ بدر میں مسلمانوں کی کامیابی اللہ تعالٰی کی کمالِ قدرت اور اسلام کی صداقت کی زبردست دلیل ہے (آیت ۱۳)، پھر بتایا گیا کہ "دین اسلام" ہی اللہ تعالٰی کے ہاں پسندیدہ دین ہے.

سورۃ کا دوسرا حصہ "وفد نجران" کے ساتھ علمی مباحث پر مشتمل ہے، جو آیت ۳۳ سے آیت نمبر ۷۲ تک چلا گیا ہے۔ اس حصے میں بتایا گیا ہے کہ حضرت مریمؑ کی پیدائش و تربیت کس طرح ہوئی (آیت ۳۵-۳۶) اور اللہ تعالٰی نے انہیں کس طرح اپنے ایک نشان کے اظہار، یعنی کسی مرد کے واسطے کے بغیر حضرت عیسیٰؑ کی ولادت کے لیے منتخب کر لیا (آیت ۴۴-۴۷)۔ حضرت عیسیٰؑ نے لوگوں کو جو معجزات دکھائے وہ ان کی اپنی طاقت و قدرت کا نتیجہ نہیں تھے، بلکہ وہ اللہ تعالٰی کی اجازت و قدرت سے مشروط تھے (آیت ۴۸-۵۱)۔ حضرت عیسیٰؑ کی مثال اللہ تعالٰی کے ہاں حضرت آدمؑ جیسی ہے (آیت ۵۹)۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالٰی نے حضرت آدمؑ کو ماں باپ دونوں کے واسطے کے بغیر پیدا کیا، اسی طرح حضرت عیسیٰؑ کو باپ کے واسطے کے بغیر تخلیق فرمایا، جس کے بعد مباہلے (آیت ۶۱) اور پھر انہیں مسلمانوں کے ساتھ عقیدۂ توحید کی بنیاد پر اپنے تمام جھگڑے ختم کرنے کی دعوت دی گئی ہے (آیت ۶۴).

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ نجران کے یہ عیسائی پڑھے لکھے تھے اور کتب سابقہ میں نبی آخر الزمانؐ کے متعلق جو جو صفات اور علامات بیان ہوئی تھیں، ان سے

پوری طرح باخبر تھے ، اسی لیے جب انہیں مباہلے کی دعوت دی گئی ، تو انہوں نے اپنی شکست تسلیم کر لی اور سال بھر میں دو ہزار حلے (عمدہ پوشاکیں) دینے پر صلح کر لی (القرطبی).

سورۃ کا تیسرا حصہ، جو آیت ۱۴۳ سے لیکر آیت ۱۲۰ پر مشتمل ہے غزوۂ احد میں پیش آنے والے حالات و واقعات پر تبصرہ کی تمہید ہے ، اس حصے میں زیادہ تر مدینہ منورہ کے یہودیوں اور منافقوں سے خطاب کیا گیا ہے اور ان کی بدعملیوں اور اسلام کی مخالفت پر انہیں سرزنش کی گئی ہے ۔ اس موقع پر ارتداد کی سزا کا اعلان بھی دہرایا گیا ہے(آیت ۹۰-۹۱) ، جو اس سے پہلے سورہ البقرہ میں بھی آچکا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہودیوں کی طرف سے باقاعدہ سازش کے تحت اس نوع کے بعض واقعات کا اظہار ہوا تھا ۔ اسی حصے میں امت مسلمہ کو "خیر امۃ" ہونے کی بشارت دیتے ہوئے ، انہیں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ داریوں کو احسن طریقے پر نباہنے کی ہدایت کی گئی ہے(آیت ۱۰۴-۱۱۰).

سورۃ کے آخری حصے (آیت نمبر ۱۲۱ تا اختتام سورۃ) میں غزوۂ احد اور اس کے مختلف واقعات پر تبصرہ اور حالات کا تجزیہ کیا گیا ہے اور مسلمانوں کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ آئندہ جنگوں میں اپنی کمزوریوں کی اصلاح کریں اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کو لازم پکڑیں تاکہ آئندہ اس نوع کے واقعات سے بچا جا سکے (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ).

مآخذ : کتب تفسیر ، خصوصاً : (۱) ابن جریر ، محمد بن جریر بن یزید الطبری : جامع البیان فی تفسیر القرآن ، مطبع الامیریہ ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ ، بذیل سورہ آل عمران؛ (۲) ابو اللیث السمرقندی ، نصر بن محمد بن ابراہیم : تفسیر بحر العلوم ، دار الکتب المصریہ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، بمحل مذکور؛ (۳) ابن عطیہ ، ... محمد الاندلسی (م ۵۴۲ھ): المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز ، قاہرہ ۱۳۴۵ھ؛ (۴) ابن کثیر ، عماد الدین (م ۷۷۴ھ): تفسیر القرآن العظیم ، قاہرہ ۱۳۵۶ھ؛ (۵) ابو حیان التوحیدی (م ۷۴۵ھ): البحر المحیط ، ۱۳۲۱ھ؛ (۶) السیوطی ، جلال الدین (م ۹۱۱ھ): الدر المنثور فی التفسیر الماثور ، قاہرہ ۱۳۱۴ھ؛ (۷) الجصاص رازی (م ۳۷۰ھ) : احکام القرآن ، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۸) الآلوسی ، سید محمود (م ۱۲۷۰ھ): روح المعانی ، ملتان؛ (۹) القرطبی ، ابو عبد اللہ محمد بن احمد (م ۶۷۱ھ) : الجامع لاحکام القرآن ، مطبع دار الکتب ، ۱۹۳۵ء (بذیل سورۂ آل عمران).

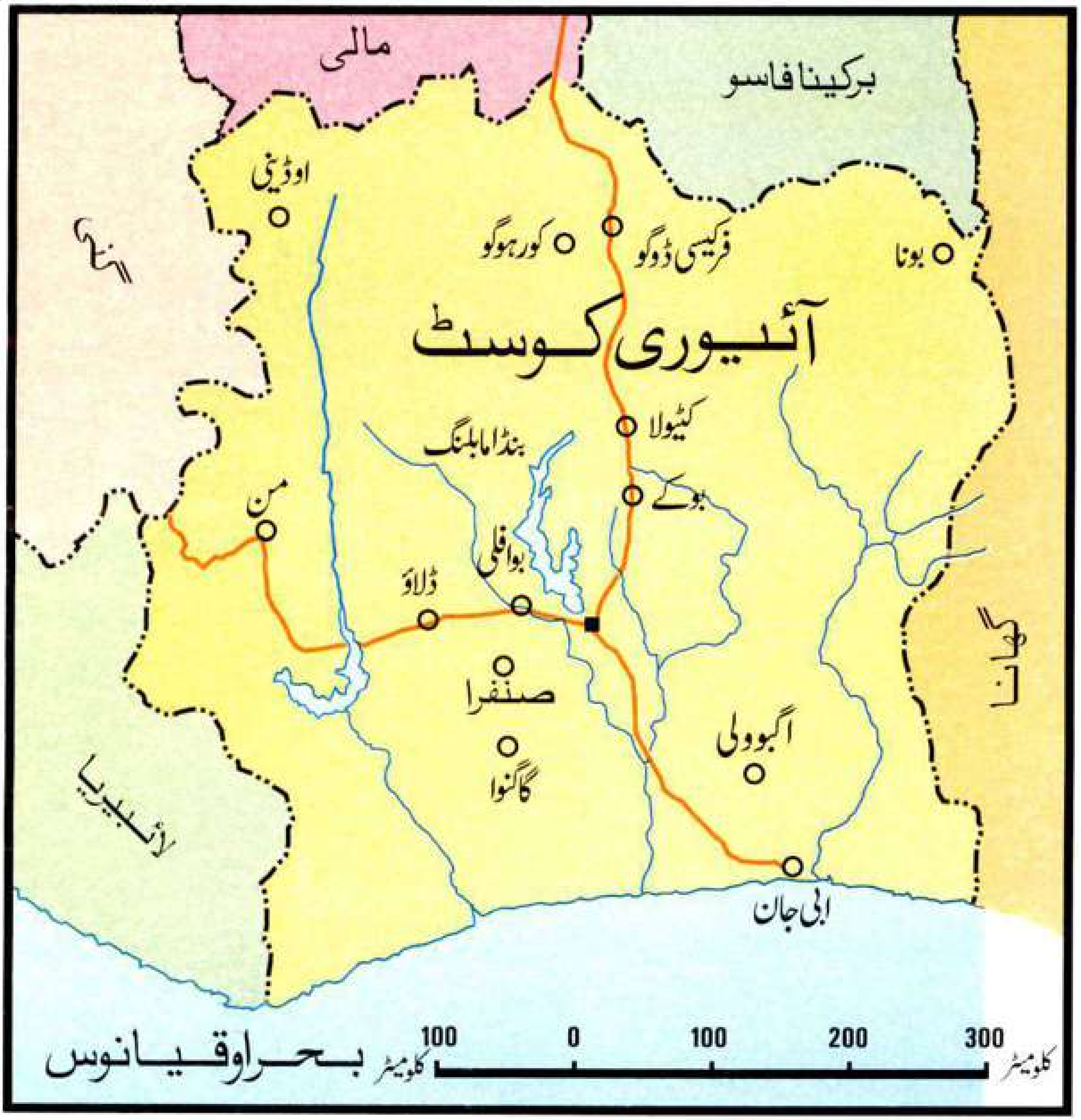
(محمود الحسن عارف)

••-------------••

آیت اللہ : (یا آیۃ اللہ : نشان الٰہی) اہل تشیع ⑧ کے ہاں درجہ اول و دوم کے فقہاء و علما کا اعزازی لقب ، جو چودھویں صدی ہجری / بیسویں صدی عیسوی میں خصوصاً ایران میں رائج ہوا ۔

مسلمانوں کے تمام فرقوں میں عموماً اور اہل تشیع میں خصوصاً تاریخ کے ہر دور میں فقہا اور اہل علم کو مختلف قسم کے القاب اور خطابات دیے جاتے رہے ہیں، جیسے "مفید"، "صدوق" ، "شیخ الطائفہ" ، "شیخ الاسلام" ، "حجۃ الاسلام" اور "ملا" وغیرہ ۔ ان اعزازی خطابات کا مقصد متعلقہ شخص کی خصوصی تعظیم و تکریم کے علاوہ اس کے علمی اور فکری پائے کا اظہار بھی ہوتا تھا ۔ اس فہرست میں آیت اللہ کا خطاب بھی شامل ہے ۔

بعض مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ سب سے پہلے یہ خطاب حسن بن یوسف بن علی بن مطہر معروف بہ علامہ حلی کو دیا گیا ، علامہ ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ/۱۴۴۸ء) انہیں "آیۃ فی الذکاء" کے لقب سے یاد کرتے ہیں (لسان المیزان ، ۲/۳۱۷ ، بیروت ۱۳۹۰ھ)، لیکن مابعد کے شیعی علما نے انہیں "آیۃ اللہ" کا لقب عطا کر دیا ۔ چنانچہ شرف الدین شولستانی ، شیخ بہاء الدین عاملی اور ملا محمد باقر مجلسی نے اپنے شاگردوں کو جو "اجازت نامے" لکھ کر دیے ، ان میں وہ علامہ حلی کو "آیۃ اللہ فی العالمین" لکھتے ہیں (مجلسی: بحار الانوار ، ۱ : ۱۰۴ تا ۱۰۷ھ، بیروت ۱۴۰۳ھ).


مالی
برکینا فاسو
گنی
اوڈینی
کورہوگو
فرکیسی ڈوگو
بونا
آئیوری کوسٹ
کٹیولا
بنڈاما بلنگ
بوکے
من
بوافلی
ڈلاؤ
صنفرا
گھانا
اگبوولی
گاگنوا
لائبیریا
ابی جان
بحراوقیانوس
100
0
100
200
300
کلومیٹر
کلومیٹر

مؤخرالذکر یعنی ملا محمد باقر مجلسی نے اپنے مشائخ میں سے شمس الدین محمد بن مکی کے لیے بھی یہ لقب استعمال کیا ہے۔ تاہم اس کے بعد سے لیکر چودہویں صدی کی ابتدا تک کسی اور کے لیے یہ لقب استعمال نہیں کیا گیا۔

چودہویں صدی کی ابتدا میں سب سے پہلے یہ لقب حاجی مرزا حسین نوری (۱۲۵۲-۱۳۲۰ھ، ۱۸۲۸-۱۹۲۰ء) نے سید محمد مہدی بحر العلوم کے لیے استعمال کیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد شیخ عباس قمی نے بھی لقب شیخ مرتضیٰ انصاری، شیخ حسین نجف اور سید محمد حسن شیرازی وغیرہ کے لیے استعمال کیا ہے (نوری: مستدرک الوسائل، ۲: ۳۹۷، ۳: ۲۲۲)۔

رفتہ رفتہ شیعی مؤرخین نے ملا کاظم خراسانی، حاجی مرزا حسین، مرزا خلیل اور شیخ عبد اللہ مازندرانی وغیرہ کے لیے بھی استعمال کرنے لگے۔ جبکہ اس سے قبل اس مقصد کے لیے حجۃ الاسلام کا لفظ استعمال ہوتا تھا۔

بعد ازاں جب قم میں شیخ عبد الکریم حائری کے توسط سے حوزہ علمیہ (۱۳۴۰ھ/۱۹۲۲ء) بنا اور اس کی مرکزیت قائم ہو گئی تو اس درس گاہ میں درس و تدریس کا فریضہ انجام دینے والے بڑے بڑے فقہا کو یہ خطاب دیا جانے لگا۔ چند ایسے علما و فقہا کو جنھوں نے زیادہ مرکزیت حاصل کر لی تھی "آیت اللہ العظمیٰ" قرار دیا جاتا ہے، عصر حاضر میں اس لقب سے سب سے زیادہ شہرت علامہ خمینی [رک بآں] نے پائی ہے۔

مآخذ: مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے: (۱) ناظم الاسلام کرمانی، محمد: تاریخ بیداری ایرانیاں، طبع علی اکبر سعیدی، تہران ۱۳۳۲ھ؛ (۲) فراقی، حسین: گلستان در جنبش مشروطہ ایران، تہران ۱۳۵۵ ش؛ (۳) متقی جمال: بحثے دربارہ سابقہ تاریخی القاب و عناوین علماء مذہب شیعہ؛ (۴) عباس قمی: الکنیٰ و الالقاب، تہران ۱۳۹۷ھ؛ (۵) محمد علی مولوی: آیت اللہ در دائرہ معارف اسلامی بزرگ، ۲: ۲۲۲۔

(محمود الحسن عارف)

……

آیت اللہ، خمینی: رک بہ خمینی، آیت اللہ ⊗

……

آئیوری کوسٹ (The Ivory Coast)، مغربی ⊗ افریقہ کے ساحل پر واقع ایک مسلم اکثریتی ملک، سرکاری نام: Republique de la Cote Ivoire.

۱۔ محل وقوع اور آبادی: آئیوری کوسٹ کے مغرب میں لائبیریا اور گنی، شمال میں مالی اور برکینا فاسو، مشرق میں گھانا اور جنوب میں خلیج گنی واقع ہے۔ اس کا رقبہ ۳۲،۷۸۳ مربع کلومیٹر ہے۔ ۱۹۸۸ء کی مردم شماری کے مطابق آبادی ایک کروڑ ۸ لاکھ تھی (۱۹۹۲ء میں آبادی تخمینا ایک کروڑ ۳۷ لاکھ)۔ دس فیصد آبادی شہروں میں آباد ہے۔ ۱۹۹۱ء میں ملک کو دس حصوں (Regions) میں تقسیم کر دیا گیا ہے: ۱۔ شمالی مغربی، ۲۔ شمالی، ۳۔ شمالی مشرقی، ۴۔ وسط مغربی، ۵۔ جنوبی، ۶۔ وسطی، ۷۔ وسط مشرقی، ۸۔ جنوب مغربی، ۹۔ شمال مشرقی اور ۱۰۔ جنوبی ان حصوں کو مزید ۵۰ اضلاع (Departments) میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ہر ضلع کی ایک منتخب جنرل کونسل ہے جس کا صدر (Prefect) حکومت مقرر کرتی ہے۔ ۵۰ اضلاع کو مزید ۱۸۳ تحصیلوں (Sub-prefectures) میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ملک کے اہم شہروں کی آبادی (بمطابق مردم شماری ۱۹۸۸ء) ابی جان (Abidjan) ۱۹،۲۹،۰۷۹، بواکے (Bouake) ۳،۲۹،۸۵۰، دلوآ (Daloa) ۱،۲۱،۸۴۲، کورہوگو (Korhogo) ۱،۰۹،۴۴۵، یاموسوکرو (Yamoussoukro) ۱،۰۶،۷۸۶۔

مسلمانوں کی تعداد ۵۲ لاکھ (۳۷.۹۰ فیصد) ہے جو زیادہ تر شمالی حصے میں آباد ہیں۔ کیتھولک عیسائیوں کی تعداد ۳۸ لاکھ (۲۷.۲۹ فیصد) ہے جو زیادہ تر جنوبی علاقے میں آباد ہیں۔ باقی ماندہ (۳۴.۳ فیصد) آبادی روایتی مظاہر پرستوں پر مشتمل ہے (The Statesman's Year-Book، ۱۹۹۶-۱۹۹۷ء؛ [illegible] The Europa World

Year Book ۱۹۹۵ء کے مطابق مسلمانوں کی آبادی ۲۵ فیصد، عیسائیوں کی ۲۰ فیصد اور مظاہر پرستوں کی ۵۵ فیصد ہے۔

۲۔ جغرافیہ: خط استوا کے قریب واقع ہونے کی وجہ سے آئیوری کوسٹ کے زمینی اور موسمی حالات منطقہ حارہ میں واقع دیگر ممالک جیسے ہیں۔ ساحل سے جوں جوں دور ہٹتے جائیں سطح زمین بلند ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ ملک کا شمالی نصف حصہ سطح سمندر سے ۱۴۰۰ فٹ بلند ایک سرسبز سطح مرتفع پر مشتمل ہے۔ لائبیریا اور گنی سے ملنے والی مغربی سرحد پہاڑی سلسلوں پر مشتمل ہے جن کی بلندی ۵۷۴۸ فٹ تک ہے۔

آئیوری کوسٹ چار قدرتی حصوں میں منقسم ہے: ۱۔ ساحلی پٹی، ۲۔ جنگلات، ۳۔ جنگلات سے ملحق قابل کاشت علاقہ، ۴۔ شمالی سبزہ زار (Savanna)۔ ساحلی پٹی تقریباً ۴۰ میل چوڑی ہے اور اس کے مشرقی نصف میں بکثرت جھیلیں ہیں۔ کف بحر اور ریت کے پھیلے ہوئے ٹیلوں کی وجہ سے سمندر کی طرف سے رسائی آسان نہیں ہے۔ ساحلی علاقے کے بعد جنگلات شروع ہو جاتے ہیں جو ایک صدی پہلے تک ۱۲۵ میل کی چوڑائی میں تھے، لیکن اب سکڑ کر ایک تکون کی شکل میں باقی رہ گئے ہیں جو دارالحکومت ابی جان کے شمال سے لے کر لائبیریا کی سرحد کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے ہیں۔ جنگلات سے ملحق قابل کاشت علاقہ جنگلاتی تکون کے مشرق میں واقع ہے اور گھانا کی سرحد کے ساتھ بوکے کے علاقے تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ جنگلات کو کاٹ کر قابل کاشت بنایا گیا ہے۔ شمالی سبزہ زار میں آبادی گنجان نہیں ہے اور اس کے گھاس اور سبزے کے میدان مویشی پالنے کے لیے موزوں ہیں۔ یہاں ایک وسیع رقبہ "کومو نیشنل پارک" کے لیے مختص کیا گیا ہے۔

دریائے کیویلی (Cavally) کے علاوہ، جو لائبیریا کے ساتھ قدرتی سرحد کا کام دیتا ہے، باقی سارے دریا، یعنی ساساندرا (Sassandra)، بنداما (Bandama) اور کومو (Comoe) شمال سے جنوب کو بہتے ہوئے خلیج گنی میں جا گرتے ہیں۔

۳۔ موسم: آئیوری کوسٹ میں عموماً خط استوا کے دیگر ممالک جیسا موسم پایا جاتا ہے۔ ۸ عرض بلد کے شمالی علاقوں میں دسمبر سے فروری تک شمالی مشرق کی طرف ایک خشک گرد آلود زمینی ہوا چلتی ہے جسے ہارمٹن (Harmattan) کہتے ہیں۔ نومبر سے جولائی تک موسم خشک رہتا ہے۔ سالانہ بارش ۵۰ سے ۲۰ انچ تک ہوتی ہے۔ ملک کے دوسرے حصوں کے مقابلے میں اس علاقے میں موسم قدرے خشک ہوتا ہے۔ ۸ عرض البلد کے جنوبی علاقے میں سال میں دو دفعہ بارش ہوتی ہے اور تین طرح کا موسم ہوتا ہے۔ ساحلی پٹی میں سال میں دس مہینے بارش ہوتی ہے اور دارالحکومت عابد جان میں اس کی سالانہ اوسط 77 انچ ہے، جب کہ دوسرے علاقوں میں اس کی مقدار کم و بیش ہوتی ہے۔ درجۂ حرارت ۷۰ سے ۹۱ فارن ہائیٹ ہوتا ہے۔ جنگلات اور سبزہ زار کے جنوبی حصوں میں وسط جولائی سے اواخر اکتوبر اور وسط مارچ سے وسط مئی تک بارشیں ہوتی ہیں۔ مختلف حصوں میں اس کی مقدار مختلف ہوتی ہے۔ یہاں درجۂ حرارت ۷۵ سے ۱۰۲ فارن ہائیٹ تک اور رطوبت ۷۰ فیصد تک ہوتی ہے۔ اس علاقے کے مغرب میں جہاں پہاڑی سلسلے ہیں وہاں موسم میں خشکی نہیں ہوتی اور بارشوں کی اوسط ۸۰ انچ سالانہ ہے۔ ستمبر کے مہینے میں مقابلتاً زیادہ بارش ہوتی ہے (Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ)۔

۴۔ نسلیں: آئیوری کوسٹ میں ۶۰ سے زیادہ قبیلے آباد ہیں جو روایتی طور پر آزاد ہیں۔ گو تمدنی یگانگت کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ انکے کئی بڑے گروپ ہیں جن کے ناطے سرحد پار نسلی گروہوں سے بھی ہیں، مثلاً دریائے بنداما (Bandama) کے مشرق میں رہنے والے بیلو (Baoule)۔ گھانا کے آکن (Akan) گروپ سے مربوط ہیں۔ دریائے بنداما کے مغرب میں جنگلات کے علاقے کے لوگوں کی نسلی وابستگی لائبیریا کے کرو (Kru) ملاحوں

سے ہے۔ اس قبیلے کے لوگ آئیوری کوسٹ کے جنگلات کے وسیع رقبے میں پھیلے ہوئے ہیں ۔ یہ کئی ذیلی خاندانوں میں منقسم ہیں جن میں سے ایک قبیلے بیتا (Bete) نے زمینی بندوبست کے اختلاف پر حکومت کے خلاف کھلی بغاوت کر دی تھی ۔ سبزہ زار (Savanna) کے علاقے میں دو بڑے گروپ ہیں۔ یہاں کے مالنکی اور دیولا قبیلوں کے تعلقات مانڈی گروپ سے ہیں جو سرحد پار مالی میں مستحکم حیثیت کا مالک ہے ۔ اسی طرح ملک کے شمال مشرق میں بسنے والے وولسائی گروپ (جس میں سنوفو ، لوبی (Lobi) اور بوبو (Bobo) قبیلے شامل ہیں) کے تعلقات سرحد پار دوسرے ممالک کے نسلی گروہوں سے ہیں (*Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادہ) ۔

۵۔ سیاسی ڈھانچہ : فرانس نے ۱۸۴۲ء میں اس علاقے کے حقوق حاصل کئے لیکن ۱۸۸۲ء تک اس پر باقاعدہ قبضہ نہیں کیا ۔ ۱۰ جنوری ۱۸۸۹ء کو آئیوری کوسٹ کو فرانس کے زیر انتداب علاقہ قرار دے دیا گیا اور ۱۰ مارچ ۱۸۹۳ء کو یہ باقاعدہ فرانسیسی کالونی قرار پایا ۔ ۱۹۰۴ء میں یہ علاقہ فرانسیسی مقبوضہ مغربی افریقہ کا حصہ بن گیا ۔ ۴ دسمبر ۱۹۵۸ء کو اسے داخلی خود مختاری دے دی گئی ۔ ۷ اگست ۱۹۶۰ء کو آئیوری کوسٹ نے خود کو مکمل آزاد مملکت قرار دے لیا ۔

اکتوبر ۱۹۶۰ء میں آئین بنایا گیا جس میں بعدازاں کئی تبدیلیاں کی گئیں ۔ اگرچہ آئینی طور پر سیاسی تنظیم اور سرگرمیوں کی اجازت تھی ، لیکن ملک کے بانی صدر ہوفٹ بوگنی (Houphouet Boigny) نے ۱۹۹۰ء تک اپنی جماعت آئیوری کوسٹ جمہوری پارٹی ("Parti Democratique de la Cote D' Ivoire-Rassemblelment Democratique Africain " (PDCI RDA)) کے علاوہ کسی اور سیاسی جماعت کو کام کرنے کا موقع نہیں دیا، یہاں تک کہ سیاسی دباؤ ، طلبہ کے مسلسل مظاہروں اور ملکی معیشت کی ابتری نے انہیں سیاسی اصلاحات پر مجبور کر دیا ۔

۱۷۵ رکنی پارلیمنٹ کا انتخاب، جسے قومی اسمبلی کہتے ہیں ، پانچ سال کے لیے ہوتا ہے۔ صدر مملکت کا انتخاب بھی براہ راست اور پانچ سال کے لیے ہوتا ہے اور یہ مدت قابل تجدید ہوتی ہے ۔ صدارتی امیدوار ہونے کے لیے متعلقہ شخص اور اسکے والدین کا آئیوری کوسٹ کا پیدائشی شہری ہونا ضروری ہے۔ کابینہ کا انتخاب صدر کرتا ہے اور وہی اس کے اجلاسوں کی صدارت کرتا ہے ۔ وہ پارلیمنٹ میں بل پیش کر سکتا ہے اور پارلیمنٹ کے پاس کردہ بل کو نظر ثانی کے لیے واپس بھجوا سکتا ہے ، جسے وہ پھر دو تہائی اکثریت ہی سے منظور کر سکتی ہے ۔ نومبر ۱۹۹۰ء میں قومی اسمبلی نے ملک کے لیے ایک وزیر اعظم مقرر کیے جانے کی منظوری دی اور یہ بھی قرار دیا کہ صدر کی معذوری یا وفات کی صورت میں قومی اسمبلی کا سپیکر قائمقام صدر کا عہدہ سنبھالے گا ، چنانچہ ۷ دسمبر ۱۹۹۳ء کو صدر ہوفٹ بوگنی کی وفات پر سپیکر اسمبلی ہنری کونن بیدی (Henri Konan Bedie) نے قائم مقام صدر کا عہدہ سنبھالا جو بعد میں باقاعدہ صدر منتخب ہو گئے۔ انہوں نے ۵۲.۳ فیصد ووٹ اور ڈالے گئے ووٹوں کا ۹۶.۴۴ فیصد حاصل کر کے اپنے مد مقابل امیدوار کے مقابلے میں کامیابی حاصل کی (*The Statesman's Year Book* سال ۱۹۹۶۔۹۷ء ، ص ۳۸۱ بعد)۔ نومبر ۱۹۹۵ء میں ہونے والے قومی اسمبلی کے انتخابات میں ووٹروں کی تعداد ۳۸ لاکھ تھی ۔ "جمہوری پارٹی" نے ۱۴۹ ، "ریپبلکن ریلی" نے ۱۲ اور "آئیوری پاپولر فرنٹ" نے ۱۱ نشستیں حاصل کیں۔

آزادی حاصل کرنے کے باوجود بعض دیگر افریقی ممالک کی طرح آئیوری کوسٹ پر بھی فرانسیسی استعماری اثرات ابھی تک غالب ہیں ۔ ملک کی سرکاری زبان فرانسیسی ہے ، فرانسیسی فوج کا ایک دستہ بھی موجود ہے ۔ مقامی فوج کی تربیت اور اسلحہ کی فراہمی بھی فرانس سے ہوتی ہے۔ معیشت پر بھی فرانسیسی اثرات غالب ہیں اور زیادہ تر سرمایہ کاری فرانسیسی ہے ۔ آئیوری کوسٹ کے

طلبہ فرانسیسی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ ریڈیو اور ٹی وی سے فرانسیسی زبان میں پروگرام نشر ہوتے ہیں۔ سیاسی زندگی پر بھی فرانسیسی اثرات غالب ہیں یہاں تک کہ آئیوری حکومت نے اپریل ۱۹۸۹ء میں اقوام متحدہ سے باقاعدہ درخواست کی کہ ملک کا نام فرانسیسی میں "Cote D' Ivoire" سرکاری طور پر لکھا اور بولا جائے۔ آئیوری کوسٹ آئینی طور پر لادینی نظام (سیکولرزم) کا حامل ہے اور ملک میں شراب خانے اور نائٹ کلب کثرت سے ہیں۔ شہری اور تعلیم یافتہ آبادی پر فرانسیسی تہذیبی اثرات نسبتاً زیادہ غالب ہیں۔ دیگر مذاہب کے مقابلے میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، لیکن ثقافت، حکومت اور سیاست و معیشت میں ان کے اثرات نظر نہیں آتے (The Europa World Year Book، ۱۹۹۵ء، ص ۳۹۵ وبعد)۔

۴۔ سماجی زندگی: شہری زندگی (خصوصاً دارالحکومت کی حد تک) دوسرے علاقوں سے کافی مختلف ہے۔ ملک کے جنوب مشرقی حصے میں لوگ دیہات اور قصبوں میں رہتے ہیں۔ مکانات مٹی کے بنے ہوتے ہیں، جن پر درختوں یا گھاس پھونس کی مخروطی چھت ڈالی جاتی ہے۔ آج کل چھت کے لیے لوہے کی نالی دار چادریں بھی استعمال ہونے لگی ہیں۔ قصبوں میں ہر چوتھے دن بڑا بازار لگتا ہے جس میں کافی رونق ہو جاتی ہے۔ سامان فروخت کرنے کا کام زیادہ تر خواتین کرتی ہیں۔ جس میں عموماً Yams (ایک طرح کی شکرقند)، مکئی، Manoic (ایک پودا جس کی نشاستہ دار جڑیں کھائی جاتی ہیں)، مونگ پھلی، ناریل اور دوسری سبزیاں شامل ہوتی ہیں۔ مچھلی کی خرید و فروخت کے لیے بازار الگ ہوتے ہیں۔ یہ سارا علاقہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک سلطان اور وزراء کی کونسل ہے جو اس ریاست کا انتظام سنبھالتی ہے۔

ملک کے جنوب مغربی جنگلات والے علاقے میں کرو (Kru) اور دیگر قبیلوں کے لوگ رہتے ہیں۔ مکانات گول مخروطی یا گول بنائے جاتے ہیں اور ان کے ساتھ ایک بھی مرکزی جگہ چھوڑی جاتی ہے جہاں لوگ شام کو مل بیٹھتے ہیں اور گاؤں کے بزرگوں کی ایک مجلس (Council of Elders) مقامی مسائل حل کرتی ہے جو کہ مقامی جمہوریت (Village Democracy) کی ایک شکل ہے۔ بازار صرف مخصوص قصبوں میں لگتے ہیں۔ گھروں اور کھیتوں میں روز مرہ کا زیادہ تر کام عورتیں کرتی ہیں اور مکئی، کیلا، Yams اور Manoic اگاتی ہیں۔ حال ہی میں چاول کی کاشت بھی متعارف کروائی گئی ہے۔ مرد شکار کھیلتے، ناریل اور کولا اکٹھا کرتے اور ساحلی علاقوں میں مچھلی پکڑتے ہیں۔

شمال مغربی سبزہ زار میں منڈی (Mande) گروپ سے تعلق رکھنے والے مالنکی (Malinke) لوگ رہتے ہیں، جو تیرہویں سے سولہویں صدی تک قائم رہنے والی مالی سلطنت کے بچے کھچے ہیں۔ منڈیوں نے ایک نوع کا زرعی انقلاب برپا کیا تھا اور ملت (Millat) (باجرہ جیسی ایک جنس) کی دریافت انہی کے سر ہے جو آج بھی ان لوگوں کی خوراک کا بنیادی جز ہے۔ اس کے علاوہ یہ لوگ مکئی اور سرغم (Serghum، جوار جیسی ایک جنس) بھی استعمال کرتے ہیں۔ یہ لوگ کپاس بھی صدیوں سے اگا رہے ہیں۔ گھر میں مویشی بھی پالے جاتے ہیں لیکن کسی مالی فائدے یا معاشی ضرورت کے لیے نہیں، بلکہ محض آرائش میں دکھاوے اور اپنی شان و شوکت کے مظاہرے کے لیے۔ جانوروں کا دودھ کم ہی پیا جاتا ہے۔ مرد مویشی پالتے، فصلیں کاشت کرتے اور تجارت کرتے ہیں۔ مالنکی لوگ گول گھر بناتے ہیں جن کی گھاس پھونس سے بنی ہوئی مخروطی چھت ہوتی ہے۔ دفاع کے پرانے تصورات کے تحت مکانات کے جھنڈوں میں باڑ اور دیہات اور قصبوں کے گرد خندقیں اب بھی کاٹے جاتے ہیں۔ لوگ گاؤں کے مکھیا کے علاوہ اس خاندان کی برتری بھی تسلیم کرتے ہیں جو یہاں سب سے پہلے آباد ہوا تھا۔ بعض لوگ اپنے خاندانی پیشوں کو جاری رکھتے ہیں، جیسے

گویے اور بھانڈ وغیرہ۔

شمال مشرقی سبزہ زار انیسویں صدی کے اواخر تک ان حملہ آوروں کی دست برد سے بچا رہا جو چودھویں صدی سے اس علاقے کو، بلکہ نائیجر کے دریا باسن (Basin) تک کے علاقے کو، تاراج کرتے رہے ہیں۔ اس علاقے میں وولٹائی (Voltaic) لوگ بستے ہیں جن میں اکثر اب بھی اپر وولٹا (برکینافاسو) میں رہتے ہیں جو ۱۹۴۷ء تک آئیوری کوسٹ کا حصہ تھا۔ ان میں سے سینوفو (Senufo) قبیلے کے لوگ مانڈیوں سے متصل مشرق میں رہتے ہیں اور انہوں نے مانڈیوں کی بہت سی رسوم و رواج کو اپنایا ہوا ہے۔ یہ لوگ بڑے قصبوں میں رہتے ہیں اور وراثت میں پائے جانے والی مہارت سے لکڑی کی کندہ کاری اور پارچہ بافی کی صنعت کو چار چاند لگائے ہوئے ہیں۔ جہاں تک باقی وولٹائی لوگوں کا تعلق ہے تو وہ الگ الگ گھروں میں رہتے ہیں۔ شمال مشرقی سرے پر آباد لوگ مخصوص قسم کے گھر بناتے ہیں۔ جو گارے یا اینٹوں سے بنے تکونی شکل کے ہوتے ہیں۔ ان کی چھت مسطح ہوتی ہے، لیکن اس پر دیواریں کھڑی کرکے ایک تاج سا بنایا جاتا ہے جس میں کنگرے دار روزن ہوتے ہیں۔ جس سے یہ گھر بہت خوبصورت، روایتی اور افسانوی شکل اختیار کر جاتے ہیں۔ ملٹ اور سرغم وولٹائیوں کی بنیادی خوراک ہے۔ تقریباً سبھی لوگ مویشی پالتے ہیں۔ ان میں سے بعض خود یہ کام کرنے کی بجائے چرواہوں کے سپرد کر دیتے ہیں۔ دودھ پینے کا رواج یہاں بھی نہیں ہے۔ وولٹائی تجارت بھی کرتے ہیں۔ مقامی تجارت خواتین کے ذمے ہے جب کہ بیرونی تجارت دیولا (Dyula) قبیلے کے افراد کرتے ہیں۔ ہر آبادی کا نظم و نسق قبیلے کے سردار کے پاس ہوتا ہے جو باہمی جھگڑوں کے فیصلے بھی کرتا ہے البتہ سینوفیوں کے ہاں اضلاع کے چیف بھی ہوتے ہیں

ابی جان ان چند تجارتی بندرگاہوں میں سے ہے جو یورپیوں نے ساحل افریقہ پر تعمیر کیں، تاہم ابی جان کی بعض منفرد خصوصیات ہیں جن میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ سمندر کی بجائے جھیل کے کنارے واقع ہے جسے ۱۹۵۰ء میں ایک نہر کے ذریعے سمندر سے ملایا گیا۔ ابی جان کا میدان مرتفع شمال میں یورپیوں کی پہلی کالونی تھی جبکہ ٹرچ ولا (Treichville) جنوب میں پہلی افریقی کالونی تھی۔ ان دو حصوں کے درمیان ذرائع آمدورفت کی بحالی شہر "ابی جان" کا ایک بڑا مسئلہ ہے۔

ابی جان کے میدان مرتفع کو ۱۸۹۸ء میں یورپی کالونی بنانے کا فیصلہ کیا گیا، لیکن اس پر عمل اس وقت شروع ہوا جب ۱۹۰۳ء میں اپر وولٹا کے لیے ریل کی پٹڑی بچھانے کا کام شروع ہوا۔ ٹرچ ولا، جو ماہی گیروں کے گاؤں اینو مایا کے عقب میں واقع ہے، پہلی جنگ عظیم کے بعد ایک اہم تجارتی مرکز بن گیا۔ ابی جان ایک چھوٹا سا شہر تھا، لیکن ۱۹۳۴ء میں جب اسے دارالحکومت بنایا گیا تو عمارتوں اور آبادی میں اضافہ ہونا شروع ہوا اور جب ۱۹۵۰ء میں ابی جان کو نہر کے ذریعے سمندر سے ملایا گیا تو معاشی سرگرمیوں کے اچانک بڑھ جانے سے شہر نے بھی تیزی سے ترقی کی۔ آبادی میں یہ اضافہ ٹرچ ولا سے باہر ہوا جو پہلے ہی گنجان تھا اور اس کی آبادی ڈیڑھ لاکھ کے قریب تھی۔ میدان مرتفع کے شمال میں ادجمے (Adjame) کی پہاڑی ڈھلوانوں پر پیرس کی طرح کے جدید رہائشی مکانات پر مشتمل رہائشی علاقہ ہے جو افریقی طرز زندگی سے میل نہیں کھاتا جس میں لوگ دن میں چھوٹا موٹا کاروبار کرتے اور رات کو موج میلہ کرتے ہیں۔ جنوب میں روایتی طرز کی بستیاں، جو بغیر کسی منصوبہ بندی کے ساٹھ کی دہائی میں بسائی گئیں، ساحل سمندر تک پھیل گئی ہیں۔

آئیوری کوسٹ کے شہری علاقوں میں کاکوڈی (Cocody) کا شہر بھی قابل ذکر ہے جو میدان مرتفع کے مشرق میں واقع ہے۔ یہ شہر اپنی ایک انفرادیت رکھتا ہے۔ اس کے تین طرف جھیلیں اور چوتھی طرف جنگل ہے۔ یہ گویا طبقہ امرا کا علاقہ ہے۔ صدارتی محل بھی

یہیں ہے۔ یہ جگہ سیاحوں کا مرکز ہے ۔ ۱۹۹۳ء میں یہاں ایک ۲۵ منزلہ عمدہ ہوٹل بنایا گیا تھا ، جس میں کئی بار ، ریسٹورنٹ ، سینما ، سکیٹنگ اور دوسرے کھیلوں کی سہولت کے علاوہ غیر ملکیوں کے لیے مونٹی کارلو (Monte Carlo) کی طرز پر جوا کھیلنے کی سہولت بھی ہے ۔ شہری علاقوں میں اعلیٰ درجے کے ۲۰ ہوٹلوں کے علاوہ میدان مرتفع میں ایک اور لگژری ہوٹل اور دو انٹرنیشنل ہوٹل بھی موجود ہیں ۔ شراب خانوں اور نائٹ کلبوں کی یہاں کثرت ہے (*Encyclepaedia Britannica* ، بذیل مادہ).

۷۔ تعلیم : شرح خواندگی ۴۲.۲ فیصد ہے (۱۹۹۰ء) ۔ تعلیم ہر سطح پر مفت ہے اور پرائمری تعلیم ، جو چھ سالوں پر محیط ہے ، لازمی ہے ۔۱۹۹۱ء میں ۶۹ فیصد طلبہ (۸۱ فیصد لڑکے ۵۸ء فیصد لڑکیاں) سکول جاتے تھے ۔ سیکنڈری سکول کی سات سالہ تعلیم ۲۴ فیصد طلبہ و طالبات (۳۲ فیصد لڑکے ۱۶ء فیصد لڑکیاں) حاصل کرتے ہیں ۔ ابی جان کی نیشنل یونیورسٹی میں چھ کلیات ہیں اور ۱۹۹۳۔۱۹۹۴ء کے سیشن میں ۴۰ سے ۵۰ ہزار طلبہ زیر تعلیم تھے ۔ یونیورسٹی کے علاوہ فنی تعلیم کے پندرہ اور اعلیٰ تعلیم کے چھ دوسرے ادارے بھی ہیں ۔ تعلیم کے حوالے سے قابل ذکر بات یہ ہے کہ بجٹ اخراجات میں سب سے زیادہ رقم تعلیم کے لیے مختص کی جاتی ہے۔ ۱۹۹۰ء میں یہ ۱،۹۱،۱۵۳ ملین فرانک تھی جو بجٹ اخراجات کا ۳۰.۹ فیصد تھی (*The Eurpoa World Year Book* ، بذیل مادہ).

۸۔ معیشت: ملک کی کرنسی CFA فرانک ہے اور اس کی شرح مبادلہ ، (بمطابق ۳۰ ستمبر ۱۹۹۴ء) ۱۰۰ فرانک = ایک فرانسیسی فرانک اور ۵۲۹.۴ فرانک = ایک امریکی ڈالر۔ ملک میں زرمبادلہ کے ذخائر کی مالیت ۲۰ لاکھ امریکی ڈالر ہے (۱۹۹۳ء) ۔ ملک میں مرکزی بنک (Banque Centrale des Etats de l' Afraique de l. Ouest) کے علاوہ ۱۲ کمرشل بنک اور ۳ غیر ملکی بنکوں کی شاخیں بھی ہیں ۔ افریقی ڈویلپمنٹ بنک کا ہیڈکوارٹر بھی بی جان ہی میں ہے جہاں ایک سٹاک ایکسچینج بھی ہے۔

آزادی کے بعد سے صنعتوں میں تیزی سے ترقی ہوئی ہے ، خصوصاً اشیائے خوراک ، لکڑی اور ٹیکسٹائل کے کارخانوں میں ۔ ۱۹۹۸ء میں پیداوار (ہزار ٹن) کے اعداد و شمار یہ تھے : پٹرول ۳۱ ، جیٹ فیول ۲۲۷ ، فیول آئل (بطور ایندھن استعمال ہونے والا تیل) ۱۰۸۹ ، سیمنٹ ۱۴۴ ، چیری ہوئی لکڑی ۷۷۵ ، پلائی وڈ ۲۲۶ ، چینی ۱۳۰ ، پام آئل ۱۹۰ ، خشک ناریل ۷۵۔ اکتوبر ۱۹۸۷ء سے ساحلی علاقوں سے پٹرول نکالا جا رہا ہے ۔ ۱۹۹۲ء میں اس کی پیداوار ۹۳،۰۰۰ ٹن تھی ۔ ملک میں معدنیات بھی پائی جاتی ہیں ۔ ۱۹۸۷ء میں ۲۰،۰۰۰ قیراط جواہرات نکالے گئے ۔ سونے کی کانوں پر کام جنوری ۱۹۹۰ء میں شروع ہوا جب کہ ۴۵۰۰ کلوگرام کے ذخائر کا اندازہ کیا گیا ہے ۔ ملک میں لوہے کے ذخیرے بھی دریافت ہوئے ہیں۔

ملک کی درآمدات ۱۹۹۱ء میں ۱۶۰۰ ملین امریکی ڈالر جبکہ برآمدات ۲۹۰۰ ملین ڈالر تھیں۔ برآمدات کی تفصیل یہ ہے (۱۹۹۲ء بمالیت ایک ملین CFA فرانک) : کوکو ۲۵۶ ، پٹرولیم کی مصنوعات ۸۵ ، ٹمبر ۶۳ ، کافی ۵۲، کپاس ۴۹ ، مچھلی ۲۵ ۔ درآمدات میں خام تیل ، مشینری ، دوائیں اور پلاسٹک وغیرہ شامل ہیں ۔

مئی ۱۹۹۰ء میں معاشی نظم و ضبط کو بہتر بنانے کے لیے مصالحت کا اعلان کیا گیا اور پرائیویٹائزیشن کے عمل کو جاری کرنے کا فیصلہ کیا گیا ۔(*The Stalesman's Year-Book* ، بذیل مادہ).

۱۹۹۳ء میں آئیوری کوسٹ کا بجٹ خسارہ مجموعی ملکی پیداوار (GDP) کا ۱۲.۸ فیصد تھا اور ملک ۱۹۱۴۶ ملین امریکی ڈالر کا مقروض تھا جن میں ۱۰،۹۵۱ ملین کے لمبی مدت کے پبلک قرضے تھے ۔ اس سال محض ان قرضوں کا سود ہی ملکی برآمدات کے ۳۰ فیصد کے مساوی تھا۔ ۱۹۸۵۔۱۹۹۳ء کے دوران میں افراط زر کی شرح ۳.۶ فیصد سالانہ تھی ۔ ۱۹۹۴ء میں روز مرہ کی قیمتوں میں

۳۵.۴ فیصد اضافہ ہوا جبکہ CFA فرانک کی قیمت میں ۵۰ فیصد کمی کی گئی۔ اس وقت ملک میں رجسٹرڈ بے روزگار افراد کی تعداد ایک لاکھ سے زیادہ ہے (حوالۂ مذکور)۔

۹۔ زراعت: ملک میں قابل کاشت اراضی ۴۴ لاکھ ہیکٹر ہے، اس میں ۱۳ لاکھ ہیکٹر زمین پر فصلیں اگائی جاتی ہیں جب کہ باقی زمین چراگاہوں کے طور پر کام آتی ہے (۱۹۹۱ء)۔ ۱۹۹۲ء میں تقریباً ۸۰ لاکھ افراد زراعت سے وابستہ تھے۔ زمین چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بٹی ہوئی ہے جس کی اوسط ۴ ہیکٹر فی خاندان ہے۔ ملکی جنگلات ۶ لاکھ ہیکٹر میں پھیلے ہوئے ہیں (۱۹۸۷ء) جن میں ساگوان، مہاگنی اور آبنوس بکثرت پائے جاتے ہیں۔ ۱۹۸۷ء میں لکڑی کی پیداوار ۱۲۷۵ مکعب میٹر تھی۔ ماہی گیری کے لیے ملک میں ۳۴ جہاز ہیں جن کے ذریعے ۱۹۹۲ء میں ۸۷،۰۰۰ ٹن مچھلی پکڑی گئی (The Statesman's Year-Book، بذیل مادہ)۔

۱۰۔ مواصلات: ملک میں ۱۱۷۷ کلو میٹر لمبی ریلوے لائن موجود ہے جو ابی جان سے شروع ہو کر برکینافاسو، اوگاڈاگو اور کایا سے ہوتی ہوئی لیرابا تک جاتی ہے۔ ۱۹۹۱_۱۹۹۲ء میں ۹ لاکھ لوگوں نے ریلوے سے سفر کیا اور ۵ لاکھ ٹن سامان ڈھویا گیا۔ ملک میں ۵۵ ہزار کلو میٹر لمبی سڑکیں بھی موجود ہیں جن میں ۱۲۸ کلو میٹر لمبی موٹروے بھی شامل ہے (۱۹۹۸ء)۔ ابی جان اور یموسوکرو میں بین الاقوامی ہوائی اڈے ہیں۔ ایئر آئیوری (Air Ivoire) حکومتی ملکیت میں ہے جو اندرون ملک دس شہروں کے علاوہ برکینا فاسو، گھانا، گنی، لائبیریا اور مالی جیسے ہمسایہ ممالک تک سفری سہولتیں بہم پہنچاتی ہے، ایئر آئیوری کے پاس ۱۹۹۵ء میں تین جہاز تھے۔ دوسرے بہت سے ممالک کی ہوائی کمپنیاں بھی آئیوری کوسٹ آنے جانے کی سہولت فراہم کرتی ہیں۔

ریڈیو اور ٹیلیویژن حکومتی کنٹرول میں ہیں۔ جہاں تک ٹیلیفون کی سہولت کا تعلق ہے تو ۱۹۸۲ء میں ملک میں ۸۷،۷۰۰ ٹیلیفون اور ۱۸۰۰ ٹیلی مشینیں موجود تھیں۔

مآخذ: (1) Encyclopaedia Britannica، بذیل
مادہ؛ (۲) سمیر امین: Le Development du
Capitalism en Clte d' Ivorire، ۱۹۶۷ء؛
(۳) A.R.Zalberg: One Party Govenment in the
Ivory Coast، نظر ثانی شدہ طباعت ۱۹۶۹ء
(۴) G.P.Murdog: Africa its Peoples and thier
Cultural History ۱۹۵۹ء؛ (۵) H. Sugar: Ivory
Coast (Bibleography) Oxford and Santa
Barbara (CA)، ۱۹۹۰ء؛ (۶) Zartman, I. W and
Delgado,C: The Political Economy of Ivory
Coast، نیو یارک؛ (۷) The Statesman's
Year-Book، سال ۹۶_۱۹۹۷ء، ص ۳۸۱_۳۸۵؛ (۸)
The Europa World Year Book ۱۹۹۵ء، ص
۹۰۵_۹۱۹۔

(محمد امین)

••..............••

اِباحت: (ع) لغوی معنی کھولنا، ظاہر کرنا، Ⓚ اعلان کرنا کہا جاتا ہے۔ باح بالسر (اس نے اپنا راز کھول دیا) اور "باحۃ الدار" سے مراد گھر کا صحن ہے۔ اس لیے کہ وہ کھلا اور ظاہر ہوتا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اس کے علاوہ یہ لفظ اجازت (اذن) اور چھوڑنے کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے ابحتہ کذا، یعنی میں نے اسے فلاں بات کی اجازت دے دی (تاج العروس، بذیل مادہ)۔

اصطلاحی طور پر "اباحت" سے مراد ایسا حکم ہے، جس پر عمل شریعت میں مطلوب (ضروری) نہ ہو اور مکلّف کو اس کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کا اختیار ہو، اسے شرعاً مباح [رک بآں، در آآآ] کہا جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں مباح ایسا فعل ہے، جس کے کرنے پر ثواب اور نہ کرنے پر گناہ نہ ہو۔

یہ لفظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے "حلال" سے

قریب تر ہے، مگر التھانوی نے جامع الرموز کے حوالے سے لکھا ہے کہ لفظ حلال شے مباح کے مقابلے میں زیادہ عام ہے۔ اس لیے کہ ہر مباح حلال ہے، مگر ہر حلال شے مباح نہیں ہے۔ مثال کے طور پر جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت حلال ہے، مگر مباح نہیں ہے، بلکہ مکروہ ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱/ ۱۴۳)۔ اس تشریح کی رو سے حلت و حرمت کا تعلق کسی شے یا عمل کی ماہیت سے ہے اور اباحت و عدم اباحت کا تعلق شے کے شرعی حکم سے ہے، لیکن یہ محض ایک لفظی بحث ہے، حقیقت میں حلال اور مباح میں کوئی فرق نہیں ہے [رک بہ مباح، بذیل مادہ، در آآآ]۔ معتزلہ کے نزدیک مباح سے مراد ایسا فعل ہے جس کے حسن و قبح کا ادراک عقل سے ممکن ہو اور جو فساد اور مصلحت دونوں سے عاری ہو (التھانوی، ۱: ۱۴۳)۔

۲۔ "اباحت" کا ایک اور مفہوم منکرات خصوصاً غیر محرم عورتوں کی اباحت یا شریعت کی مخالفت (Antinomianism) ہے۔ اباحت کا یہ نظریہ خصوصاً ایران میں تاریخی قدامت کا حامل ہے۔ اس نظریے کی ابتدا "مزدک" سے ہوئی اور اسی کی نسبت سے اسے مزدکیت [رک بآں] بھی کہا جاتا ہے۔ اس نظریے کے پرچار سے مزدک کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کے دلوں سے لالچ اور دیگر اسباب نزاع کو یک قلم دور کر دیا جائے، اسی بنا پر اس نے عورت سمیت جملہ محرمات کو مشترک قرار دیا (دیکھیے Michelangelo Guidi در آآآ، بذیل مادہ مزدک)۔ ماہرین کے مطابق اس کے یہ خیالات موجودہ اشتراکیت (مارکسیت) کی بنیاد ہیں۔

اس کے اس نظریے کے فروغ اور اس کی اشاعت کی ایک کوشش بابک الخرمی (م ۲۲۳ھ/ ۸۳۸ء) نے بھی کی، جس نے المامون اور المعتصم کے ادوار حکومت میں آذربیجان کی نیم سیاسی و نیم مذہبی تحریک کی ابتدا کی تھی۔ جو اسی کے نام کے ساتھ خرمیہ [رک بآں] کہلائی۔ اسے نامور ترکی سپہ سالار (افشین) نے ۲۲۳ھ/ ۸۳۸ء میں اس کے انجام تک پہنچایا۔

"اباحت" کے اس نظریے کی صدائے بازگشت، بعض دیگر باطنی فرقوں کے ہاں بھی ملتی ہے، اسی لیے انہیں "اباحیہ" کہا جاتا ہے۔ التھانوی لکھتے ہیں: اباحیہ باطل پرست صوفیوں کا ایک فرقہ ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ہمیں گناہوں سے اجتناب اور نیک کاموں پر عمل میں، کوئی قدرت حاصل نہیں ہے اور اس عالم میں کسی بھی شخص کو کسی جاندار یا کسی غیر جاندار پر کوئی حق ملکیت حاصل نہیں ہے اور تمام لوگ اموال اور عورتوں کی ملکیت میں ایک دوسرے کے شریک ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ فرقہ بدترین خلائق ہے (کشاف اصطلاحات، ۱: ۱۴۳)۔

نامور محقق محمد بن عبدالکریم الشہرستانی (م ۵۴۸ھ) نے کئی باطنی فرقوں کی طرف ان خیالات کی نسبت کی ہے، مثلاً الغالیہ (ص ۱۰-۱۱) کے متعلق لکھا ہے کہ انہیں اصفہان میں الخرمیہ اور الکردیہ، آذربیجان میں الذلوقیہ اور ماوراء النہر میں المبیضہ کہا جاتا ہے (ص ۱۱)۔ اسی طرح المنصوریہ (ص ۱۴-۱۶) کے حالات میں لکھا ہے، کہ یہ لوگ ابو منصور العجلی کے پیرو تھے جو خود کو امام ابو جعفر محمد بن علی الباقرؒ کی طرف منسوب کرتا تھا، مگر جب انہوں نے اس سے اظہار براءت کر دیا، تو اس نے خود اپنی امامت کا دعویٰ کر دیا۔ یہ لوگ ہر قسم کی نصوص کی تاویل کرتے تھے۔ الشہرستانی کے بقول ان کا عقیدہ تھا کہ جنت ایک ایسے شخص کا نام ہے جس سے دوستی اور محبت رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، جو امام وقت ہے اور دوزخ ایسے شخص کا نام ہے جس سے ہمیں عداوت کا حکم دیا گیا ہے، اس سے امام کا دشمن مراد ہے۔ یہ لوگ اسی طرح تمام فرائض اور محرمات کی تاویل کرتے تھے، یہ لوگ اپنے مخالفین کے قتل، ان کے اموال لوٹنے اور ان کی عورتوں کی حلت کے قائل تھے (ص ۱۵)۔ اسی طرح ایک اور فرقے الخطابیہ (ص ۱۵-۱۸) کے حالات میں لکھا ہے کہ اس فرقے کے لوگ شراب، زنا

اور تمام محرمات کی اباحت و جواز کے قائل تھے اور نماز اور فرائض کو ادا نہ کرتے تھے۔ اس فرقے کو "معمریہ" کہا جاتا ہے (ص ۱۶)۔

تاہم الشہرستانی نے اپنی ان معلومات کے لیے کوئی ذریعہ بیان نہیں کیا، اس لیے یہ بات تحقیق طلب ہے کہ آیا واقعی مسلمانوں میں کوئی ایسا فرقہ گزرا ہے جو اس قسم کے مذموم عقائد کا حامل تھا اور اگر کسی فرقہ نے اس قسم کے مذموم عقائد کا ظہور کیا، تو اس نے اسلام کے ساتھ اپنا رشتہ برقرار کیسے رکھا؟ اس لیے ہمارا خیال یہ ہے کہ اس بارے میں حقیقت سے زیادہ الزام تراشی کا دخل زیادہ ہے اور مختلف فرقوں نے ایک دوسرے پر جو الزامات عائد کیے، انھیں بعد میں مدون کرکے ان کی جانب منسوب کر دیا گیا، حالانکہ اس سے حقیقت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لیے اسلام کی تاریخ میں کسی ایسے فرقے یا گروہ کا وجود، جس کی طرف اباحت کی نسبت کی جا سکے، محل نظر ہے۔

اس پس منظر میں انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (لائیڈن) کے مقالہ نگار (M.G.S Hodgson) کا نقطہ نظر قطعاً درست نہیں ہے جس میں اس نے مختلف باطنی اور صوفی فرقوں پر شریعت کی مخالفت کا الزام عائد کرکے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں میں "شریعت کی کھلم کھلا مخالفت" (Antinomianism) کی تحریک کی بنیادیں بہت قدیم اور گہری ہیں اور یہ کہ "تصوف" میں اس کا بنیادی عمل دخل رہا ہے، اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ اپنی ابتداء میں تصوف اسلام کے زیادہ قریب تھا۔ غیر اسلامی انحرافات بعد میں بتدریج شامل ہوئے لیکن محقق صوفیائے کرام نے ایسے خیالات اور فرقوں کو ہمیشہ رد کیا (رک بہ تصوف)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں

(محمود الحسن عارف)

••------------••

⊗ اباحتیہ: ایک ہندو فرقہ، جس کے مخصوص عقائد اور رسمیں ہیں۔ یہ لوگ بھارت کے مختلف علاقوں خصوصاً اڑیسہ میں بہت کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

اس فرقے کا ہندوانہ نام "ہندو تانترک" (Tantric) یا "واما مارگی" (Wamamargi) یا واما چاری ہے۔ یہ لوگ پانچ اشیا کی عبادت کو اپنے فرقے کی بنیاد قرار دیتے ہیں یعنی شراب، آسمانی بجلی، مچھلی، صوفیانہ اشارات اور جنسی عمل۔ اس فرقے میں خصوصاً عورتوں کے جنسی اعضا کی پرستش کو بڑی اہمیت حاصل ہے (اس فرقے کی رسوم اور عقائد کے متعلق دیکھیے آ آ، لائیڈن بار دوم بذیل مادہ اباحتیہ = Ibahatiya).

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ بعض علما اباحیہ اور اباحتیہ میں اکثر خلط مبحث کر دیتے ہیں۔ اباحیہ کا الزام بعض باطنی اور صوفیانہ فرقوں پر لگایا جاتا ہے، جبکہ اباحتیہ محض طور پر ایک ہندوانہ فرقہ ہے جس کا ذکر اسی حیثیت سے مسلم تاریخ کی بعض کتب میں بھی آتا ہے۔

مآخذ: دیکھیے (۱) فیروز نامہ، فتوحات فیروز شاہی، مخطوطہ، موزۂ برطانیہ، عدد ۳۰۳۰؛ (۲) سیرت فیروز شاہی، مخطوطہ بانکی پور پبلک لائبریری؛ (۳) H.H Wilson: *The Religious Sects of the Hindus*، مدراس ۱۹۰۴ء؛ (۴) جوشی والا: *Studies in Hindu Muslim History*، بمبئی ۱۹۳۳ء؛ (۵) A. Grohmann: مقالہ اباحتیہ، در آآ، لائیڈن، بار دوم، ۳. ۶۶۳.

(محمود الحسن عارف)

••------------••

⊗ ابراہیم: قرآن کریم کی ایک مکی سورۃ، بعدد ترتیب تلاوت ۱۴ اور عدد نزول ۷۲۔ یہ سورۃ موجودہ تلاوت میں سورۃ الرعد کے بعد اور سورۃ الحجر سے قبل اور ترتیب نزولی میں سورۂ نوح کے بعد اور سورۃ الانبیاء سے قبل واقع ہے۔ اس میں ۷ رکوع اور ۵۲ آیات ہیں۔

اس کا زمانۂ نزول اندازاً وسطی مکی دور ہے، اس وقت اسلام اور کفر کے مابین سرد جنگ (Cold War) عروج پر تھی اور دوسری طرف غریب اور کمزور مسلمانوں کے مصائب و آلام برداشت سے باہر ہو رہے

تھے۔ اسی لیے اس سورۃ میں کفار کو شدید ترین عذاب اور اخروی سزا کی وعید سنائی گئی ہے (البتہ اس کی دو آیات عدد ۲۸ اور ۲۹ مدنی شمار کی گئی ہیں، الاتقان)۔ سورۃ کا نام اس کی آیت ۳۵ سے ماخوذ ہے، جہاں حضرت ابراہیمؑ کی دعا کا تذکرہ کیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَّاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ (۱۴[ابراہیم]:۳۵)، یعنی اور (یاد کیجئے) جب ابراہیمؑ نے کہا، کہ پروردگار اس شہر کو امن والا بنا دے اور مجھے اور میری اولاد کو بتوں کی پوجا سے بچانا۔

حضرت ابراہیمؑ اپنی ذات میں ایک امت تھے (۱۶[النحل]:۱۲۰)، وہ دنیا میں حق پرستی، توحید باری تعالیٰ اور غیر اللہ سے ناطہ توڑ کر اللہ سے رشتہ استوار کرنے (حنیفیت) کے داعی ہی نہیں، بلکہ اس کی عملی مثال بھی تھے اور خود قریش مکہ کو انہی کی ذات سے انتساب اور انہی کے دین پر کاربند ہونے کا دعویٰ تھا، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ایک پوری سورہ ان کے نام نامی سے موسوم فرمائی، جس میں ان کے مسلک کی تفصیل سے وضاحت کی گئی ہے۔

۲۔ مضامین کے اعتبار سے یہ سورۃ مکی دور کی دوسری سورتوں کے مماثل ہے۔ اس میں تینوں بنیادی مسائل، یعنی توحید باری تعالیٰ، عقیدۂ رسالت و نبوت اور اثبات معاد (قیامت) وغیرہ کا مفصل تذکرہ ہوا ہے اور سابق انبیاؑ کے واقعات و قصص کو بطور ثبوت و شہادت پیش کیا گیا ہے۔

توحید باری تعالیٰ کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ غالب اور ستودہ صفات ہے اور رسولوں اور کتابوں کا بھیجنا اسی کی انہی صفات حمیدہ کا نتیجہ ہے (آیت) ۔ آسمانوں اور زمین کی ہر ایک شے اسی کے قبضہ قدرت اور اسی کی ملکیت میں ہے (آیت ۲)۔ اس کی ذات انسانوں کی عبادت گزاری اور ان کی طرف سے تعریف و توصیف سے بے نیاز ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس کے سامنے اظہار شکر کرتا ہے، تو وہ اس کے لیے اپنی نعمتوں میں اضافہ کر دیتا ہے اور اگر کوئی اس کی ناشکری کرے گا تو وہ عذاب شدید کا مستحق ہو گا (آیت ۷-۸)۔ اس نے آسمانوں اور زمین کو بغیر کسی سابقہ مثال اور نمونے کے پیدا کیا اور وہ اپنے بندوں پر بے حد مہربان ہے اور ان کا نگہبان ہے (آیت ۱۰)۔ پھر جس طرح اس نے پیغمبروں کو منصب رسالت کے لیے منتخب کیا ہے، اسی طرح ان انبیا کو مختلف قسم کے معجزات سے بھی ہم کنار کرتا ہے (آیت ۱۱)، وہی ذات اہل ایمان کے بھروسے اور کامل اعتماد کی مستحق ہے (آیت ۱۲)۔ اسی نے آسمانوں اور زمین کو بامقصد پیدا کیا ہے اور اس کے لیے انہیں دوبارہ عدم کی طرف لوٹانا بھی کچھ مشکل نہیں ہے (آیت ۱۹-۲۱)۔

اللہ تعالیٰ کی توحید کے بیان پر مشتمل کلمہ طیبہ ایک ایسا کلمہ ہے جس کی جڑیں تو زمین کے اندر ہیں اور شاخیں آسمان کی بلندیوں کو چھو رہی ہیں اور وہ ہر سال گویا دو مرتبہ پھل دیتا ہے، جبکہ "کلمہ کفر" ایسا خبیث کلمہ ہے جس کی جڑیں زمین کے اوپر ہیں اور جسے کوئی قرار نہیں ہے (آیت ۲۵-۲۶)۔ مطلب یہ ہے کہ توحید ہی اس کائنات کے "مرکز اصلی" تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے۔ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو دنیا میں بھی اسی کلمے کے ذریعہ ثابت قدم رکھتا ہے اور آخرت میں بھی رکھے گا۔ بعض روایات کی رو سے اس سے "محاسبۂ قبر" کا اثبات ہوتا ہے (دیکھیے نیچے)۔

آسمان اور زمین کی تخلیق اسی کا کارنامہ ہے اور اسی نے آسمان سے باران رحمت کے نزول کا بابرکت سلسلہ جاری کیا ہے جس سے زمین پر طرح طرح کے پھل اور پھول پیدا ہوتے ہیں اور دریاؤں اور نہروں کا سلسلہ جاری و ساری رہتا ہے۔ اس کی لوگوں پر اتنی نعمتیں ہیں کہ اگر وہ گننا چاہیں تو ہرگز گن نہ پائیں گے (آیت ۳۲-۳۳)۔

اس سورۃ کا دوسرا مرکزی موضوع رسالت و نبوت کا اثبات ہے۔ سورہ میں بیان کیا گیا ہے کہ تمام انبیا عام انسانوں کی طرح ہی کے انسان تھے البتہ اللہ تعالیٰ نے انہیں منصب رسالت و نبوت کے لیے منتخب فرما لیا تھا،

تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کا پیغام اس کے بندوں تک پہنچا سکیں (آیت ۹-۱۰)۔ کوئی نبی یا رسول معجزہ یا نشان دکھانے کی ذاتی طاقت نہیں رکھتا، نشان اور معجزہ دکھانا تو اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے ہاں ہمیشہ سے یہ دستور رہا ہے کہ وہ ہر قوم میں ایسا نبی اور رسول بھیجتا ہے، جو اسی کی زبان میں اس قوم کو فہمائش اور نصیحت کرتا ہے (آیت ۴)۔ تبلیغ و دعوت کے نقطۂ نظر سے یہ بہت ہی اہم نکتہ ہے، وجہ یہ ہے کہ نبوت و رسالت کا مقصد اللہ تعالیٰ کے پیغام کی تبلیغ (Communication) ہے اور ایسا اسی وقت ممکن ہے جب وہ پیغمبر اس قوم کی زبان جانتا ہو، اس کے لسانی لہجوں اور اسالیب سے باخبر ہو اور وہ اسی لہجے، اسی زبان اور اسی اسلوب میں قوم کو مخاطب کر سکے، بصورت دیگر اس کے لیے کاحقہ تبلیغ کرنا ممکن نہ ہو گا۔

سورۃ کی بعض آیات (مثلاً ۱۳، ۱۴ اور ۴۲) سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس کے زمانۂ نزول کے وقت مکہ مکرمہ میں مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا گیا تھا اور حالات بہت تیزی سے بگڑتے چلے جا رہے تھے اور وہ وقت جلد آنے والا تھا جب مسلمانوں کے لیے مکہ مکرمہ میں قیام کرنا ممکن نہ رہتا، لہٰذا اس سلسلے میں مسلمانوں کی ذہن سازی کے لیے یہ آیات نازل ہوئیں، یہاں بتایا گیا کہ جب بھی کسی نبی اور رسول نے کسی قوم کو اللہ کا پیغام پہنچایا، تو انہوں نے رسولوں کو جلا وطن کی کرنے کی دھمکی دی۔ اس سلسلے میں حضرت ابراہیمؑ کا خصوصی تذکرہ کر کے بھی یہ یاد دلایا گیا کہ راہ اسلام میں وطن اور مال و جان کی قربانی دینا تمہارے جدامجد حضرت ابراہیمؑ کی سنت ہے اور اگر کبھی ایسا موقع آیا تو تمہارے لیے ہجرت کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہونی چاہئے اور امت مسلمہ کو حضرت ابراہیمؑ کے سفر ہجرت کی مثال ہمیشہ سامنے رکھنی چاہیے، جنہوں نے محض رضائے الٰہی کی خاطر اپنا شہر اور وطن چھوڑا اور پھر اپنی اولاد کو اللہ تعالیٰ کی عبادت کی خاطر اس بے آب و گیاہ میدان میں بسایا، جو مکہ کہلاتا ہے اور ان کے لیے یہ دعا مانگی کہ اللہ تعالیٰ انہیں طرح طرح کے پھل کھانے کے لیے عطا کرے اور انہیں نماز کا پابند بنائے۔ ہو سکتا ہے مسلمانوں کا دارالہجرۃ بھی مکہ مکرمہ ہی کی طرح دنیا بھر کے لوگوں کا محبوب اور طرح طرح کی نعمتوں اور آسائشوں کا مرکز بن جائے۔ الغرض حضرت ابراہیمؑ کی یہ دعا اپنے اندر بڑے اسباق رکھتی ہے۔

عقیدۂ معاد (آخرت) کے سلسلے میں بھی اس سورۃ کے مضامین بڑے واضح ہیں، چنانچہ اس میں جنت و دوزخ کے تذکرہ کے علاوہ قیامت کے دن مجرموں سے شیطان کے خطاب کا بھی ذکر آیا ہے، جس میں بطور خاص یہ جتلایا گیا ہے کہ شیطان اپنے متبعین سے یہ کہے گا کہ تم نے اپنی مرضی اور اپنی خوشی سے میری پیروی کی تھی، میں نے تو تم پر کوئی زبردستی نہ کی تھی، اس طرح سورۃ میں تخاصم اھل النار (۳۸[ص]:۶۴) کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔

"محاسبۂ قبر" کے سلسلے میں مفسرین نے قرآن کریم کی جن آیات مبارکہ سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک آیت اس سورۃ میں ہے (آیت ۲۷)، چنانچہ امام البخاریؒ نے حضرت البراءؓ بن عازب سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کسی مسلمان سے قبر میں سوال ہو گا، تو وہ اس بات کی شہادت دے گا کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے رسول ہیں اور فرمایا کہ یہی ارشاد باری تعالیٰ: يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ کا مفہوم ہے (البخاری، ۸:۳۷۸، کتاب التفسیر، سورۃ ابراہیم، باب ۲، حدیث ۴۶۹۹، نیز دیکھیے کتاب الجنائز)، یعنی اللہ تعالیٰ ایمان والوں (کے دلوں) کو صحیح اور پکی بات سے دنیوی زندگی اور آخرت دونوں میں مضبوط رکھے گا۔ اس سلسلے میں ایک اور اہم آیت یہ بھی ہے کہ فرمایا: سَرَابِيْلُهُمْ مِّنْ قَطِرَانٍ وَّتَغْشٰى وُجُوْهَهُمُ النَّارُ (۱۴[ابراہیم]:۵۰)، یعنی ان کے کرتے "قطران"

(گندھک) کے ہوں گے اور ان کے چہروں کو آگ لپٹ رہی ہو گی ۔ قطران کے معنی تارکول کے ہیں، یہ ایک ایسا سیال ، بدبو دار اور سیاہ رنگت والا مادہ ہے جو جسم سے لپٹ جاتا ہے اور اس سے انسانوں کو بہت زیادہ اذیت اور تکلیف محسوس ہو گی۔ اسی طرح آیت ۴۸ میں ارشاد ہے : يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ وَالسَّمٰوٰتُ وَبَرَزُوْا لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، یعنی جس دن یہ زمین دوسری زمین سے بدل دی جائے گی اور آسمان کو دوسرے آسمانوں سے بدل دیا جائے گا اور سب اللہ کے سامنے جو یکتا اور غالب ہے عیاں ہو جائیں گے ۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے دن کائنات میں بہت وسیع تغیر و تبدل ہو گا اور موجودہ ارض و سما کا پورا نظام لپیٹ دیا جائے گا اور اس کی جگہ ایک نئی زمین اور نئی کائنات تخلیق ہو گی ، مگر کیسے؟ یہ اللہ تعالی ہی کے علم میں ہے ۔

الغرض یہ سورۃ قرآن حکیم کی ان چند سورتوں میں سے ایک ہے جو بالخصوص اسلام کے بنیادی عقائد کے متعلق بہت ہی اہم معلومات کی حامل ہیں.

مآخذ : مزید معلومات اور سورۃ کے مضامین پر تبصرہ کے لیے دیکھیے متداول اور اہم تفسیروں میں ، سورۃ ابراہیم کی تفسیر.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ **ابراہیم الحامدی** (م ۵۵۷ھ/ ۱۱۶۲ء) : ایک اسمٰعیلی عالم ، صاحب کتاب ملجی ؛[رک بہ الحامدی ، ابراہیم در آآآ] .

••-------------••

⊗ **ابراہیم الحلبی صاحب ملتقی الابحر** (م ۹۵۶ھ/ ۱۵۴۹ء) رک بہ الحلبی ، ابراہیم در آآآ، بذیل مادہ .

••-------------••

※ **ابراہیم درویش پاشا** (۱۸۱۲ء تا ۱۸۹۶ء): ایک عثمانی جرنیل ، جو ابراہیم آغا کا بیٹا تھا ۔ ابراہیم آغا لوفچا (Lovets، بلغاریہ) کے اعیان [رک بآں] میں سے تھا۔ درویش پاشا پہلے فوج میں ایک رضا کار کے طور پر بھرتی ہوا، لیکن جلد ہی اسے کمیشن مل گیا۔ ۱۲۵۲ھ/ ۱۸۳۶ـ ۱۸۳۷ء میں بن باشی اور ۲۸ اپریل ۱۸۶۲ء میں مشیر (جرنیل) بن گیا ۔ مانٹی نیگرو (دیکھیے قرہ داغ) میں وہ فوجوں کا کمانڈار رہا ۔ ۱۸۶۵ء میں وہ احمد جودت پاشا [رک بآں] کی ہمراہی میں چوتھی فوج کا کمانڈار رہا اور وہ طارس کے علاقہ قوزن میں بحالی امن کی کوشش کرتا رہا.

۱۸۷۵ء میں ابراہیم درویش پاشا ہرزگوینہ میں بغاوت فرو نہ کر سکا تو اسے ملازمت سے فارغ کر دیا گیا۔ ۱۸۷۷ـ ۱۸۷۸ء کی روس ترکی جنگ میں اس نے کارہائے نمایاں انجام دیے اور لازستان کا دفاع کرتے ہوئے روسی فوج کے لگاتار حملوں کو پسپا کیا اور صلح تک باطوم پر قبضہ برقرار رکھا ۔ وہ واحد عثمانی جرنیل ہے جو روسی فوج کے مقابلے میں کامیاب رہا۔ اس کے بعد ابراہیم درویش پاشا نے کئی اعلیٰ مناصب پر کام کیا ، وہ دیار بکر اور سلانیک کا گورنر اور بحریہ کا وزیر رہا ، نیز چیف آف جنرل سٹاف اور مصر میں ناظر خصوصی (سپیشل کمشنر) کے عہدوں پر فائز رہا۔ اس کا انتقال ۲۲ جون ۱۸۹۶ء کو ہوا اور سلطان محمود کی تربت کے ساتھ دفن ہوا.

مآخذ :(۱) جودت پاشا : معروضات ، در T.T.Em زیر سال ۱۵ عدد ۱۰/ ۸۷ اور زیر سال ۱۶ ، عدد ۱۴/ ۹۴؛ (۲) وہی مصنف : تذکیر ، ۱ـ ۳ مرتبہ کی بیسون، انقرہ، ۱۹۶۰ء ، ۶۷ (بمدد اشاریہ) ؛ (۳) محمود جلال الدین پاشا: مرآۃ الحقیقت ، استانبول ، ۱۳۲۶ھ ، ۱:۳۶، ۴۸ ، اور ۲ ؛ ۱۸ (۴) محمد عارف : باشی میزا ، جلینسلر ، استانبول ۱۳۲۸ھ ، ص ۲۰۵ ؛ (۵) W.E.D Allen, P. Muratoff : *Caucasian Battlefields* ، لنڈن ۱۹۲۳ء ، ۴۱۵ ؛ و ۱:۱ و ۳ ، ۵۵۲ .

(ایم ـ سی شہاب ویں تلخیص از ادارت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

⊗ **ابراہیم شاہ شرقی** : جونپور کے شرقی سلاطین کے سلسلے کا تیسرا فرمانروا (۸۰۴ـ ۸۴۴ھ/ ۱۴۰۲ـ ۱۴۴۰ء)۔

سلطنت شرقی کی بنیاد خواجہ سرا ملک سرور نے رکھی، جو سلطان دہلی کا وزیر اور بلاد شرقیہ پر مامور تھا۔ سلطنت دہلی کی کمزوری اور تیموری حملے کے خلفشار سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس نے اپنی خود مختار مملکت قائم کر لی اور جونپور کو دارالحکومت قرار دیا۔ اپنے سکے جاری کیے اور اپنے نام کا خطبہ پڑھنے کا حکم دیا۔ ۸۰۲ھ میں اس کی اچانک وفات پر اس کی وصیت کے مطابق اس کا لے پالک بیٹا مبارک شاہ قرنفل تخت نشین ہوا۔ سلطان دہلی نے والئ گجرات کی مدد سے ریاست جونپور پر چڑھائی کر دی تاکہ یہ علاقہ دوبارہ اس کے کنٹرول میں آ سکے۔ مبارک شاہ مقابلے پر نکلا، لیکن اچانک فوت ہو گیا۔ امرائے سلطنت نے باتفاق مبارک شاہ کے بھائی ابراہیم کو نیا سلطان منتخب کر لیا، جس نے حملہ آور فوج کا جم کر مقابلہ کیا۔ ایک ماہ کی لڑائی کے بعد مخالف فوج میں پھوٹ پڑ گئی، اس کے بعض سردار سلطان ابراہیم سے آملے اور اس طرح سلطان دہلی کی فوج کو شکست فاش ہوئی۔ سلطان ابراہیم نے آگے بڑھ کر سنبھل پر قبضہ کر لیا اور وہاں تاتار خان کو قلعہ دار مقرر کیا۔ اب اس نے دہلی فتح کرنے کا ارادہ کیا اور ۸۰۹ھ/۱۴۰۷ء میں دہلی کی طرف کوچ کیا، لیکن سلطان دہلی کی مدد کے لیے مظفر شاہ اول والئ گجرات کی آمد نے اسے دہلی پر آخری حملے سے باز رکھا (جونپور نامہ، ص ۱۰ ببعد)۔

بنگال کے حکمران اگرچہ سلطنت شرقی کے باجگزار تھے لیکن وہاں ہندو راجہ گنیش نے طاقت پکڑ لی اور مسلمانوں پر ظلم و ستم کا بازار گرم کر دیا۔ اس پر مشہور صوفی بزرگ قطب العالم شیخ نور نے سلطان ابراہیم کو مشورہ دیا کہ ہندو راجہ کو سزا دینے کے لیے بنگال پر حملہ کرے۔ راجہ نے سلطان کے عزائم بھانپ کر اندازہ کر لیا کہ اسلام دشمنی اسے مہنگی پڑے گی، چنانچہ اس نے وعدہ کیا کہ وہ آئندہ مسلم دشمن اقدامات سے باز رہے گا اور اظہار حسن نیت کے لیے اپنے بیٹے جے مل کو قطب العالم کے حوالے کیا کہ وہ اسے مسلمان کر لیں۔ اس طرح قطب عالم کی رضا مندی سے بنگال پر حملے کی نوبت نہ آئی (Cambridge History of India، ۵۵۲:۳)۔

ابراہیم شاہ نے ۸۳۴ھ/۱۴۳۱ء میں آگرہ کے جنوب مغرب میں بیانہ اور مالپی [رک بآں] پر بھی قبضے کی کوشش کی لیکن اسے کامیابی نہ ہوئی۔ اس طرح اگرچہ سلطان ابراہیم جونپور کی مملکت میں مزید علاقے فتح کر کے شامل نہ کر سکا، لیکن کول (موجودہ علی گڑھ) اور اٹاوہ [رک بآں] سے لے کر ترہت اور بہار تک پھیلی ہوئی سلطنت میں اس نے امن و امان قائم رکھا اور شمالی ہند میں بطور ایک طاقت ور حکمران اس کا احترام اور رعب چھایا رہا۔

ابراہیم کا عہد حکومت علم و ادب کی سرپرستی کے لیے ممتاز تھا، یہاں تک کہ جونپور کو "شیراز ہند" کہا جانے لگا۔ اس کی حکومت کی علمی آزادی و سرپرستی کی کشش سے ساری اسلامی دنیا کے علما اور ادبا جونپور میں جمع ہو گئے تھے جنہوں نے دیگر علوم کے علاوہ علم کلام اور فقہ میں بیش قیمت کتابیں لکھیں۔ ابراہیم شاہ نے جونپور میں بہت سی خوبصورت عمارتیں بنوائیں جن میں سے اٹالہ مسجد آج بھی اس کی یاد تازہ رکھے ہوئے ہے (دیکھیے ؟آ، بذیل مادہ)۔

سلطان ابراہیم بڑی خوبیوں کا مالک تھا، وہ عادل، فہیم، خلیق اور متدین تھا۔ اس کی خوبیوں کی وجہ سے جو اہل علم اس کے پاس جمع ہو گئے تھے ان میں قاضی شہاب الدین دولت آبادی، قاضی نظام الدین کیلانی اور شیخ ابو الفتح بن عبد الحی بن عبد المقتدی السریحی الکندی زیادہ معروف ہیں۔ علما کی قدر دانی اور اس کی کریم النفسی کے حوالے سے اس کے بارے میں یہ حکایت بھی بیان کی جاتی ہے، کہ ایک دفعہ قاضی شہاب الدین بیمار پڑ گئے اور جب ان کی بیماری نے طول کھینچا تو سلطان ابراہیم ان کی عیادت کے لیے گیا۔ ان کے سرہانے سات چکر لگائے اور دعا کی کہ "اے اللہ تعالیٰ اگر تو نے قاضی صاحب کی موت کا فیصلہ کر ہی لیا ہے تو ان کی جگہ مجھے

موت ہو گئی تھی۔ الغرض وہ بڑی خوبیوں کا مالک حکمران تھا، اس لیے سلطان کی وفات اہالیان جونپور کے لیے سخت صدمہ اور غم و اندوہ کا باعث بنی (نزہۃ الخواطر، ۳: ۲۰).

مآخذ: (۱) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۲) خواجہ نظام الدین احمد: طبقات اکبری، Bibliotheca Indica، سلسلہ ہائے ایشیاٹک سوسائٹی بنگال؛ (۳) Cambridge History of India، ج ۳، باب ۱۰؛ (۴) خیر الدین محمد الہ آبادی: جونپور نامہ (مطبوعہ جونپور)، بدون تاریخ (یہ اٹھارھویں صدی کے اواخر کی تالیف ہے، جس میں تاریخ فرشتہ اور بعد کی تاریخ فیروز شاہی سے بہت استفادہ کیا گیا ہے، لیکن کوئی اضافہ نہیں کیا گیا)؛ انگریزی ترجمہ R.W.Pogson، کلکتہ ۱۸۱۴ء؛ (۵) عبد الحی الحسنی: نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر، ۳: ۲۰، مطبوعہ مجلس دائرۃ المعارف عثمانیہ، حیدر آباد دکن ۱۹۵۰ء.

(محمد امین)

* * *

※ ابراہیم بن اسحاق بن ابراہیم بن بشیر الحربی (۱۹۸۔۲۸۵ھ/۸۱۱۔۸۹۸ء): محدث، فقیہ اور ادیب۔ وہ حدیث میں امام احمد بن حنبل کے شاگرد تھے، لیکن پھر بھی السبکی نے انھیں شوافع میں شمار کیا ہے۔ الحربی کے اساتذہ میں حسن بصری کے مسدد بن مسرہد، جو ان کے پکے حنبلی تھے (براکلمان، تکملہ، ۱: ۳۰۱)، محدث عفان بن مسلم، ادیب اور مفسر قاسم بن سلام شامل تھے۔ الحربی عالم لغت بھی تھے۔ اس وجہ سے ان کے مراسم نامور نحوی ثعلب اور اس کے شاگرد محمد بن عبد الواحد سے بھی تھے (براکلمان: تکملہ، ۱: ۲۸۳)۔ نحو میں استاذ موسیٰ بن ہارون تھے جو الطبری کا راوی تھا۔ الحربی معتزلہ بالخصوص عقیدۂ خلق قرآن کے سخت مخالف تھے۔ وہ سنت کے حامی و ناصر، عقیدہ قضاء و قدر کے محافظ اور مشہور وزیر ابن ابی داؤد کے سخت مخالف تھے۔ وہ بڑے زاہد اور متقی شخص تھے۔ ان کے معاصر ان کے زہد کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے صبر اور رضا بالقضا کو جوانمردی کا درجہ دے دیا تھا۔

متاخرین نے ان کے بارے میں کئی حکایات بیان کی ہیں اور وہ ان سے بہت سی کتابیں منسوب کرتے ہیں، جن میں کتاب مناسک الحج، کتاب الہدایا اور کتاب الحمام اور حدیث کے چوبیس مجموعے شامل ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے عشرہ مبشرہ کے علاوہ صحابہ کرام، خلافت بنو امیہ اور خلافت بنو عباس کے مشاہیر کی احادیث بھی جمع کی تھیں۔ ان کی دو کتابیں غریب الحدیث اور کتاب اکرام الضیف اب تک محفوظ چلی آ رہی ہیں، لیکن (ابھی تک) طباعت سے محروم ہیں۔ ابراہیم الحربی کا نام ابن ابی شیبہ، ابن المدینی، ابن سعد اور ابن معین کے ساتھ لیا جاتا ہے۔ وہ ان اکابر میں سے ہیں، جنھوں نے اعتزال کے مقابلے میں اہل السنت کی حمایت کا جھنڈا بلند رکھا.

مآخذ: (۱) براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۸۸، جس کا بڑا مآخذ یاقوت کی معجم الادباء (۱: ۱۱۲) ہے۔ السبکی نے انھیں طبقات (۱: ۳۲) میں شافعی لکھا ہے۔ اس کے برعکس ابن کثیر اور یافعی نے انھیں حنبلی بتایا ہے (مرآۃ الجنان، ۲: ۲۱۰ اور البدایہ والنہایہ، ۱۱: ۷۹)؛ خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد ان کے بارے میں خاموش ہے (تذکرہ، ۲: ۱۴۲).

(J. C. Vadet [و شیخ نذیر حسین])

* * *

※ ابراہیم بن الاشتر بن مالک بن الحارث النخعی [الاشتر]، حضرت علیؓ کا پرجوش حامی اور جنگ صفین کا معروف کماندار۔ ابراہیم الاشتر نے حضرت علیؓ کے ہمراہ جنگ صفین [رک بآں] میں حصہ لیا تھا، لیکن اس کی تاریخی اہمیت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مختار بن ابی عبید [رک بآں] کی مدد کی تھی۔ دراصل وہ پہلے مختار کی طرفداری کرنے میں کچھ متذبذب سا تھا۔

مؤرخین کا بیان ہے کہ اس نے ایک جعلی خط محمد بن الحنفیہ کی جانب سے ابراہیم کو لکھا تھا جس میں انہوں نے مختار کو "کار مختار" مان لیا تھا [اس سازش کی بنا پر وہ ان کا حامی بن گیا]۔

ابن الاشتر کا نام حسینی جماعت کے بجائے حسنی گروہ کے ساتھ لیا جاتا ہے، جبکہ حسینی جماعت امام حسین کے قتل کا بدلہ لینے کی دعویدار تھی ۔ ابن الاشتر کا نام تاریخ میں اس وجہ سے زندہ ہے کہ اس نے اموی افواج کو شکست دی تھی اور مدائن کے قریب الجازر کے مقام پر ۱۰ محرم ۶۷ھ/ ۶ اگست ۶۸۶ھ کو [واقعۂ کربلا کے اہم ترین کردار] عبید اللہ بن زیاد کو، اس کے سرکردہ حامیوں سمیت، اپنے ہاتھ سے قتل کیا تھا ۔ مقتولوں کے سر المختار کے پاس بھیج دیئے گئے جس نے ان کو عبد اللہ بن الزبیرؓ کی خدمت میں بھیج دیا۔

جب مصعب بن الزبیرؓ کے فوجیوں نے کوفہ کا محاصرہ کر رکھا تھا تو المختار نے ایک فوجی حملے کے نتیجہ میں وفات پائی (۱۴ رمضان ۶۷ھ / ۳ اپریل ۶۸۷ھ)۔ اس وقت ابن الاشتر اپنے قائد کے حکم سے موصل میں مقیم تھا ۔ اس کے بعد زبیری جماعت نے اس بہادر جرنیل کی حمایت حاصل کر لی ۔ عبد الملک بن مروان نے اس کو اپنے دشمنوں سے چھیننے کی بہت کوشش کی، لیکن وہ اپنے قائدین کا وفادار رہا، اور یکم جمادی الاولی ۷۲ھ /اکتوبر ۶۹۱ھ کو دیر جاثلیق [رک باں] کی جنگ میں مارا گیا۔

مؤرخ مسعودی نے ابن الاشتر کی زندگی کی آخری گھڑیوں کی دل گداز تصویر کھینچی ہے ۔ اس کے بقول اس کی میت اس کے دشمن کو دیدی گئی، جس نے اس کو جلا دیا۔

ابن اشتر کو کبھی کبھی کوفہ کے فقیہ اور محدث ابو عمران ابراہیم بن یزید بن قیس النخعیؒ (۵۰-۹۶ھ / ۶۷۰-۷۱۵ء) سے خلط ملط کر دیا جاتا ہے (دیکھیے ابن حجر: تہذیب، بذیل مادہ) ۔

مآخذ: (۱) الطبری، اشاریہ؛ (۲) ابن الاثیر، بذیل سال ۶۶، ۶۷ھ؛ (۳) البلاذری: انساب، بمدد اشاریہ؛ (۴) المسعودی: مروج الذہب، ۵: ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵؛ ۶: ۲۴۲؛ (۶) ابن الکلبی، طبع Caskel: (۷) جمہرۃ، جدول ۲۶۴، بذیل مادہ؛ (۸) الاغانی، طبع بیروت، ۱۷: ۲۵۴؛ (۹) البستانی: دائرۃ المعارف، ۲: ۱۲۲، ۱۲۳۔

(ادارۂ آآ، لائیڈن، بار دوم [ت. شیخ نذیر حسین])

* * *

ابراہیم بن ذکوان الحرانی: عباسی خلیفہ ❁

[رک بآں] "الہادی" کا ایک وزیر ، خلیفہ نے تخت نشینی پر معروف شخص ربیع کو اپنا وزیر اور حاجب مقرر کر لیا تھا ، لیکن اس نے جلد ہی الربیع کی جگہ "ابراہیم الحرانی" [رک بآں] کو اپنا وزیر بنا لیا ، جو ابراہیم کی جرجان پر گورنری کے زمانے میں اس کا مشیر رہ چکا تھا.

بعض مؤرخین ابراہیم کو وزیر نہیں سمجھتے ، بلکہ اسے محض "منصرم مالیات" کے عہدے کے حوالے سے یاد کرتے ہیں۔

مآخذ : D. Sourdel : وزارۃ ، بمدد اشاریہ۔

(D.Sourdel [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

(حضرت) ابراہیمؓ : بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الہاشمی القرشی۔ ⊗

[آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو اللہ تعالیٰ نے چونکہ دنیا کے تمام لوگوں کے لیے کامل ترین نمونہ (اسوۂ حسنہ) بنانا تھا، اسی لیے اپنی حکمت و مشیت کے تحت آپؐ کو مختلف قسم کے حالات میں مبتلا کیا۔ آپؐ نے ان حالات سے عمدہ طریقے پر عہدہ برآ ہو کر دنیا کے لیے ایک مثال قائم فرمائی: اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو ابتدائی عمر میں اولاد دی، مگر اپنی حکمت کے تحت آپ کی بیٹیوں کو زندہ رکھا اور آپؐ کے تمام صاحبزادے چھوٹی عمر میں انتقال کر گئے، پھر ایک وقت آیا کہ آپ

کے گھر میں نو ازواج مطہرات جمع تھیں، لیکن ان میں سے کسی سے اولاد نہیں ہوئی، اللہ تعالیٰ نے اولاد دی تو ایک حرم کے ذریعہ اور پھر اس نرینہ اولاد کو جلد ہی واپس بلا لیا۔ اس موقع پر آپؐ نے جس کمال درجے سے صبر اور عزیمت کا مظاہرہ فرمایا، وہ امت کے لیے بہت بڑی مثال ہے]۔

ولادت: حضرت ابراہیم کی والدہ ماجدہ حضرت ماریہ قبطیہؓ [رک بآں]، مقوقس والئی مصر کی بھیجی ہوئی ۷ ہجری میں آئی تھیں۔ آپؐ نے ان کو ''عالیہ'' (قبا) میں اس حصے میں اتارا جس کا نام ''قف'' تھا۔ یہاں ایک باغ تھا جو اب ''مشربہ ام ابراہیمؓ'' کہلاتا ہے۔ مشربہ بالا خانے کو کہتے ہیں، اس لیے قرین یہی ہے کہ اس پر فضا جگہ میں ایک دو منزلہ مکان بنا ہوا تھا، حضرت ماریہؓ اسی میں رہتی تھیں اور حضرت ابراہیمؓ وہیں پیدا ہوئے۔

جیسا کہ الطبری (۳::۱۶۸۵) میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ حنین کے بعد جعرانہ میں مال غنیمت تقسیم کرکے، عمرہ کرتے ہوئے مدینہ کی طرف واپس ہوئے اور الواقدی کے قول کے مطابق آپ ذوالحجہ ۸ ھ کی آخری تاریخوں میں مدینہ منورہ پہنچے۔ آپ کے مدینہ پہنچنے کے بعد انہیں تاریخوں میں حضرت ابراہیمؓ کی ولادت ہوئی۔ یہ رات کا وقت تھا (الاستیعاب)۔

ابوبکر بن ابی شیبہ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''رات میرے ہاں ایک بچہ پیدا ہوا ہے۔ میں نے اس کا نام اپنے جدامجد ابراہیمؑ کے نام پر ابراہیمؑ رکھا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس صاحبزادے کی ولادت سے بڑی مسرت ہوئی (اسد الغابہ)، کیوں کہ آپکی نرینہ اولاد زندہ نہیں رہتی تھی۔ جس وقت حضرت ابو رافعؓ نے آکر یہ بشارت سنائی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک غلام عطا فرمایا (ابن سعد)۔

رضاعت - حضرت ابراہیمؑ کی دایہ تو حضرت سلمیٰؓ مولاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھیں، جو حضرت ابو رافعؓ کی بیوی تھیں۔ لیکن ان کو دودھ پلانے کا شرف کس کو حاصل ہوا؟ یہ امر مختلف فیہ ہے۔ ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ انصارؓ نے اس معاملہ میں رشک و منافست کا مظاہرہ کیا تھا۔

صحیح بخاری (کتاب الجنائز، ب ۴۴) میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ابو سیف لوہار کے گھر گئے۔ وہ ابراہیمؓ کے رضاعی باپ تھے، آپ نے ابراہیمؓ کو لیا اور پیار کیا اور سونگھا۔ صحیح مسلم میں انہی حضرت انسؓ کی روایت میں کہا گیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا ''رات میرے ہاں لڑکا پیدا ہوا ہے، میں نے اس کا نام اپنے باپ ابراہیمؑ کے نام پر رکھا ہے اور اسکو ام سیفؓ کے حوالہ کیا ہے۔ جو مدینہ کے ایک لوہار ابو سیفؓ کی بیوی ہیں۔ حضرت ابو سیفؓ کے متعلق الاصابہ میں ہے کہ وہ انصارؓ میں سے تھے۔

ابن شاہینؒ نے بتایا ہے کہ براءؓ بن اوس بن خالد انصاری جو بنو مبذول (بنو مازن بن نجار) سے تھے، ابراہیمؓ بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضعہ کے شوہر تھے اور انکی مرضعہ کا نام خولہؓ بنت منذر بن زید تھا (الاصابہ، تذکرہ براءؓ)۔ ابن اثیرؒ نے لکھا ہے کہ خولہؓ کی کنیت ام بردہ تھی اور وہ بنو عدی بن نجار سے تھیں۔ اس لحاظ سے وہ حضرت انسؓ کی رشتہ کی دادی تھیں۔ ابن سعد نے طبقات میں یہ روایت الواقدی سے نقل کی ہے (فتح الباری ۳: ۱۴۴)۔ ابن الاثیر کے مطابق ام بردہؓ نے دودھ پلانے کی خود درخواست کی تھی۔ وہ بنو مازن بن نجار میں اپنے بچے کے ساتھ حضرت ابراہیمؑ کو دودھ پلاتی تھیں اور پھر ماں کے پاس پہنچا دیتی تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس خدمت کے عوض ان کو کھجور کے چند درخت عطا فرمائے تھے (اسد الغابہ)۔

چونکہ ام سیفؓ اور ام بردہؓ دو مختلف نام ہیں،

ور دونوں کے خاندان بھی مختلف ہیں، اس لیے شارحین حدیث نے اس تعارض کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے، قاضی عیاضؒ نے لکھا ہے کہ ابو سیف ہی کا نام براءؓ بن اوس تھا اور ام سیف جو ان کی بیوی تھیں وہی ام بردہؓ تھیں اور انکا نام خولہ بنت منذر تھا۔ حافظ ابن حجرؒ نے یہ قول نقل کر کے یہ عبارت لکھی ہے۔ انہوں نے اس تاویل سے تطبیق کی ایک صورت پیدا کی ہے جو اس حدیث صحیح اور الواقدی کے اس قول کے تعارض کی بدولت پیدا ہو گئی ہے جس کو ابن سعد نے طبقات میں نقل کیا ہے۔ انہوں نے جس طرح دونوں روایتوں کو جمع کیا ہے وہ خلاف عقل نہیں، لیکن اس کو کیا کیا جائے کہ کسی امام سے اس قسم کی تصریح موجود نہیں ہے کہ براءؓ بن اوس کی کنیت ابو سیف تھی یا یہ کہ ابو سیف کا نام براءؓ بن اوس تھا (فتح الباری، حوالۂ سابق)۔ بنابریں حافظ ابن حجرؒ نے الاصابہ میں تطبیق کی ایک صاف صورت نکالی ہے۔ وہ ابو سیفؓ کے حال میں الواقدی کی روایت درج کر کے لکھتے ہیں "اگر یہ ثابت ہو تو یہ احتمال پید ہو سکتا ہے کہ ابراہیمؑ کو پہلے ام بردہؓ نے دودھ پلایا ہو، پھر وہ ام سیفؓ کے گھر بھیج دیئے گئے ہوں، ورنہ صحیح میں جو روایت موجود ہے وہی قابل اعتماد ہے"۔

ہمارا خیال بھی یہی ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے ماں کا دودھ پیا، اگرچہ قاضی عبدالبرؒ نے لکھا ہے کہ جس وقت حضرت ابراہیمؑ پیدا ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ام بردہؓ کے حوالہ کر دیا (الاستیعاب)، لیکن یہ اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب بنو مازن بن نجار کی آبادی، عالیہ یعنی قبا میں ہو اور ام بردہؓ کا گھر حضرت ماریہؓ کے دولت خانہ سے زیادہ فاصلے پر نہ ہو۔ اگر ایسا نہ تھا، تو یہی روایت اور اسد الغابہ کی روایت الواقدی کی تردید کے لیے کافی ہے۔ اگر ام بردہؓ نے دودھ نہیں پلایا تو ماں کے علاوہ، ممکن ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنی دایہ یعنی حضرت سلمیٰؓ کا دودھ بھی پیا ہو اور پھر ام سیف کے گھر بھیجے گئے ہوں۔ الاصابہ میں حضرت ابو سیفؓ کے قبیلے کی تصریح نہیں ہے۔ صرف اتنا ہے کہ انصاری تھے، اس لیے ہو سکتا ہے کہ ان کا مکان عالیہ میں ہو، وہاں انصار کی بہت سی شاخیں آباد تھیں۔

عقیقہ: جب حضرت ابراہیمؑ، سات روز کے ہوئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا عقیقہ کیا، جس میں ایک مینڈھا ذبح ہوا، ابو ہندؓ نے بال اتارے، ان بالوں کو وزن کر کے چاندی مساکین پر صدقہ کی گئی اور بال زمین میں دفن کر دیئے گئے اور اس دن نام بھی رکھا گیا۔ یہ زبیر کا بیان ہے (الاستیعاب)۔ شاید محرم ۹ ہجری کا پہلا ہفتہ ہو گا۔ جب یہ تقریب انجام پذیر ہوئی۔ بال اتارنے والے بزرگ حضرت ابو ہندؓ حجام تھے۔ یہ بنو بیاضہ (انصار) میں حضرت فروہؓ بن عمرو انصاری بیاضی کے آزاد کردہ غلام تھے۔ حضرت فروہؓ اصحاب عقبہ میں سے تھے اور بدر میں بھی شریک ہوئے تھے۔ حضرت ابو ہندؓ گو قدیم الاسلام بزرگ تھے، لیکن بدر میں شریک نہ ہو سکے، بعد کے تمام مشاہد میں شریک رہے۔ حاکم نے الاکلیل میں لکھا ہے کہ عمرۂ جعرانہ میں انہی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سر کے بال مونڈے تھے۔ بکری کے گوشت میں جو زہر آپ کو دیا گیا تھا، اس کے لیے پچھنے بھی حضرت ابو ہندؓ نے لگائے تھے۔ جس کا ذکر ابن وہب کی موطا، ابن مندہ، ابو نعیم، دراوردی، ابن جریج، حاکمؒ، ابن السکن اور الطبرانی کی کتابوں میں آیا ہے۔ حضرت ابو ہندؓ عہد صدیقیؓ میں زندہ تھے۔ ان سے حضرت ابن عباسؓ، جابرؓ، ابو ہریرہؓ نے روایات کی ہیں۔

ساتویں دن نام رکھنے کے متعلق زبیرؒ کے خیال کی الاستیعاب میں تردید کی گئی ہے کہ حدیث مرفوع زبیر کے قول سے زیادہ صحیح اور بہتر ہے۔ وہ حدیث صحیح مسلم کے حوالہ سے ہم اوپر لکھ آئے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے شاید رات ہی کو پیدائش کے بعد نام تجویز فرما دیا تھا اور صبح کو اس کا اظہار حضرت انسؓ کے سامنے فرما دیا۔

تربیت: سترہ، اٹھارہ ماہ وہ حضرت ام سیفؓ اور ابو سیفؓ کی پرورش و پرداخت میں رہے، رضاعی ماں اور باپ نے اپنی خدمت میں کمی نہیں کی۔ الاستیعاب کی ایک روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے چند روز بھیڑ اور اونٹنی کا دودھ بھی پیا تھا۔ وہ روایت یہ ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے پاس چند بھیڑیں تھیں۔ یہ گلہ قف میں چرتا تھا اور چند اونٹنیاں تھیں جو ذو الجدید میں چرتی تھیں۔ یہ شام کو حضرت ماریہؓ کے مکان پر لائی جاتی تھیں وہاں ان کا دودھ دوہا جاتا تھا، جس کو حضرت ماریہؓ خود پیتی تھیں اور اپنے بچے کو پلاتی تھیں۔

حضرت ام سیفؓ کا دودھ اچھا تھا، حضرت ابراہیمؑ ایسے تندرست تھے کہ بقول حضرت انسؓ: "ان سے بند دما بھر جاتا تھا" حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کو دیکھنے کے لیے عوالی تشریف لے جاتے تھے اور جیسا کہ حضرت انسؓ نے بتایا ہے، صحابہؓ بھی ساتھ ہوتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صاحبزادے کو طلب فرماتے، گود میں اٹھا لیتے اور پیار کرتے تھے۔ یہ اس کا اثر تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بچوں پر بہت مہربان تھے (مسلم)۔

وفات: لیکن اللہ تعالیٰ کے ہاں اس لاڈ پیار کا زمانہ محدود تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قسمت میں لکھا تھا کہ چہیتے ناز کے پالے ہوئے فرزند کے فراق کا داغ اٹھائیں۔ چنانچہ ربیع الاول کی دس تاریخ کو منگل کے دن تقریباً ۸ بجے صبح وفات کا حادثہ پیش آ گیا۔ یہ ۱۰ ہجری تھا۔

حضرت عائشہ نے کسوف کی نماز کے ضمن میں جو ابتدائی جملے فرمائے ہیں اور جو صحیح بخاری میں درج ہیں، ان کو اور روایات سے ملا کر ہم حضرت نبیؑ کی وفات کا حال لکھتے ہیں۔

۱۰۔ ربیع الاول کو سہ شنبہ تھا، صبح کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سواری پر سوار ہو کر مکان سے تشریف لے گئے، غالباً عوالی سے کوئی اطلاع آئی تھی۔ مسند ابو یعلیٰ میں شیبان سے نقل کیا گیا ہے کہ حضرت انسؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے صاحبزادے کے پاس تشریف لے گئے، پیچھے پیچھے میں بھی گیا، ابو سیفؓ اپنی بھٹی پھونک رہے تھے، گھر میں دھواں بھرا ہوا تھا۔ میں نے لپک کر ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آنے کی اطلاع دی۔ ابو سیفؓ نے ہاتھ روک لیا اور بھٹی پھونکنا بند کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صاحبزادے کو طلب کیا اور چمٹا لیا اور کچھ پڑھتے رہے۔ اس کے بعد میں نے دیکھا کہ بچے نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے اپنی سانس چلانا شروع کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے اور آپ نے فرمایا: "آنکھ اشک آلود ہے، دل غمگین ہے، لیکن ہم وہی بات کہیں گے جو ہمارے رب کو پسند ہو (اسد الغابہ)۔

اسد الغابہ میں حضرت جابرؓ سے یہی روایت یوں منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عبد الرحمانؓ بن عوف کا ہاتھ پکڑا اور ان کو کھجور کے باغ میں لے کر آئے۔ وہاں آپ کے صاحبزادے ابراہیمؓ اپنی ماں کی گود میں دم توڑ رہے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو لے لیا اور اپنی گود میں لٹا لیا، پھر فرمایا: "اے ابراہیم ہم تیرے لیے خدا کے ہاں کچھ نہیں کر سکتے" اس کے بعد آپؐ کی آنکھیں ڈبڈبا آئیں اور فرمایا: "اے ابراہیمؑ اگر یہ بات (موت) حق نہ ہوتی اور وعدہ سچا نہ ہوتا اور یہ نہ ہوتا کہ ہمارے بعد والے اگلوں سے عنقریب ملیں گے، تو البتہ ہم تجھ پر ایسا غم کرتے جو اس غم سے بہت شدید ہوتا اور اے ابراہیمؑ ہم کو تیرے بچھڑنے کا بڑا رنج ہے، آنکھ روتی ہے، قلب غمگین ہے اور ہم ایسی بات

زبان سے نہیں نکالتے، جو خدا کو ناگوار ہو۔ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ مدینہ سے سیدھے حضرت ماریہؓ کے گھر گئے پھر عوالی پہنچ کر حضرت عبد الرحمٰنؓ بن عوف کے مکان پر تشریف لے گئے یا ان کو بلوا بھیجا۔ حضرت انسؓ ساتھ تھے۔ انہوں نے ام سیفؓ کے گھر جاکر آپؐ کی آمد کی اطلاع دی۔ پھر آپؐ حضرت عبد الرحمٰنؓ کو ساتھ لیکر ام سیفؓ کے گھر پہنچے۔ روایت میں ماں کا لفظ ہے۔ ام سیفؓ چونکہ رضائی ماں تھیں، اس لیے یہ ان کے لیے صحیح ہو سکتا ہے۔ اگر حضرت ماریہؓ مراد ہوں تو بخاریؒ کی روایت سے تعارض پیدا ہو گا۔ حضرت عبد الرحمٰنؓ کی عوالی میں موجودگی اس لیے صحیح ہے کہ غالباً وہ وہیں رہتے تھے۔ ان کے اسلامی بھائی حضرت سعدؓ بن ربیع تھے جو بنو حارث بن خزرج میں سے تھے، اس قبیلے کے لوگ عوالی میں بھی آباد تھے اور مسجد نبوی کے پاس بھی رہتے تھے۔

ابن سعد (۱۵۵:۸) میں حضرت سیرینؓ (حضرت ماریہؓ کی بہن) سے روایت ہے کہ جب ابراہیمؓ کی موت کا وقت آیا تو میں اور میری بہن چیخ چیخ کر رونے لگیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منع نہیں فرمایا۔ لیکن جب وہ وفات پا گئے تو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چیخ کر رونے سے ہم کو منع فرما دیا۔ گذشتہ روایات کی بنا پر حافظ ابن عبد البرؒ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صاحبزادے ابراہیمؓ پر روئے، لیکن آواز بلند نہیں کی (الاستیعاب)۔

اسد الغابہ میں ہے کہ حضرت ابراہیمؓ کو حضرت فضل بن عباسؓ نے غسل دیا، لیکن الواقدی کی روایت میں، جس میں بنو مازن بن نجار (اوس) میں موت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے، یہ تصریح ہے کہ ام بردہؓ نے نہلایا اور ایک کھٹولے پر ان کے گھر سے جنازہ نکالا گیا (الاستیعاب)۔

جنازہ جب جنت البقیع پہنچا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز پڑھائی (الاستیعاب)۔ سنن ابی داؤد اور اسد الغابہ سے معلوم ہوتا ہے کہ "مقاعد" میں نماز ہوئی۔ آپؐ نے چار تکبیریں کہیں۔ یہ بات کہ آپؐ نے نماز جنازہ پڑھائی امام احمدؒ، ابو داؤدؒ، بزارؒ، ابن ابی شیبہؒ، عبد الرزاقؒ، بیہقیؒ، اور امام نوویؒ نے نقل کی ہے، اس کے راوی تین صحابی ہیں: حضرت انسؓ، حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت براءؓ۔ تابعین میں امام شعبیؒ، امام محمد باقرؒ، السدیؒ اور عطاءؒ کا بھی یہی خیال ہے، لیکن اس کے معارض حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اٹھارہ ماہ کی عمر پا کر وفات پائی، تو آپؐ نے ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی"۔ یہ روایت مسند ابن حنبل میں ہے، ابو یعلیٰ اور بزار نے بھی یہ روایت نقل کی ہے۔ ابن حزمؒ نے اسکو صحیح کہا ہے، چونکہ بقول الخطابی "یہ حدیث متصل ہونے کے لحاظ سے پہلی حدیث سے بہتر ہے" اس لیے لوگوں کو ترجیح دینے کی ضرورت پیش آئی۔ الخطابیؒ نے اس قدر کہا کہ "پہلی روایت (یعنی جس میں نماز کا ذکر ہے) زیادہ بہتر ہے (گو سند دوسری روایت کی اچھی ہے)۔ ابن عبد البرؒ نے ایک احتمال یہ پیدا کیا کہ "حدیث عائشہؓ کے معنی یہ ہیں کہ آپؐ نے جماعت کے ساتھ نماز نہیں پڑھی، یا یہ کہ صحابہؓ کو حکم دیا کہ نماز پڑھیں اور خود نماز میں شریک نہیں ہوئے"، لیکن چونکہ اس سے مسئلہ حل نہیں ہوتا، اس لیے ابن عبد البرؒ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ "حضرت عائشہؓ والی روایت صحیح نہیں ہے:" جمہور کا اجماع ہے کہ جو بچے پیدا ہونے کے بعد روئیں ان کی نماز جنازہ پڑھنا چاہیے اور یہ خیال درایۃً اور عملاً سلف سے خلف تک برابر منتقل ہوتا چلا آ رہا ہے (الاستیعاب)۔ امام نوویؒ نے بھی یہی بات لکھی ہے کہ "جمہور اسی طرف گئے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابراہیمؓ کی نماز جنازہ پڑھائی اور چار تکبیریں کہیں (الاصابہ)۔ ابن اثیرؒ نے لکھا ہے کہ "یہ جمہور علما کا قول ہے اور یہی صحیح ہے"

(اسد الغابہ)۔ مسند ابن حنبلؒ کی روایت میں امام احمدؒ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث کو منکر قرار دیا ہے۔

جنت البقیع میں قبر کھودی گئی تھی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قبر کے کنارے بیٹھ گئے۔ آپؐ کے پہلو میں حضرت عباسؓ بیٹھے ہوئے تھے (ابن سعد بحوالہ مذکور)۔ ارشاد ہوا "ہم ابراہیمؓ کو اپنے پیش رو عثمانؓ بن مظعون کے پاس دفن کریں گے" (اسد الغابہ)۔ یہ بھی ارشاد ہوا: "ابراہیمؓ کے لیے جنت میں ایک دودھ پلانے والی ہے" (البخاری، کتاب الجنائز، ب ۹۲)۔ حضرت فضل بن عباسؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ قبر میں اترے اور حضرت ابراہیمؓ کو سپرد خاک کیا۔ پھر قبر پر پانی چھڑکا گیا اور امتیاز کے لیے ایک نشان بھی لگا دیا گیا۔ راوی کا بیان ہے کہ یہ پہلی قبر تھی جس پر پانی چھڑکا گیا (اسد الغابہ)۔ ایک جگہ اینٹ کی چنائی ٹھیک نہ تھی، کچھ جگہ خالی رہ گئی تھی، آپؐ نے اس کو بھی بھروا دیا (ابن سعد)۔

تجہیز و تکفین سے دوپہر تک فراغت ہوئی۔

حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جو بخاریؒ کے حوالہ سے اوپر مذکور ہوئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک روز صبح کے وقت سواری پر سوار ہو کر تشریف لے گئے تھے، اس میں کہا گیا ہے کہ چاشت کے وقت واپسی ہوئی (کتاب الکسوف، ب ۷، ۱۲)۔ چاشت سے کیا مراد ہے؟ یہ بھی اسی روایت میں مذکور ہے کہ اس روز آفتاب کو گہن لگا تھا۔ الاستیعاب میں محمد بن عبد اللہ بن مؤمل مخزومی کی تاریخ سے نقل کیا گیا ہے کہ ۱۰ ہجری میں حضرت ابراہیمؓ بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وفات پائی اور اسی دن ۱۲ بجے آفتاب میں گہن لگا۔ الاصابہ سے اوپر نقل ہو چکا ہے کہ یہ منگل کا دن تھا۔

تاریخ وفات: اس قدر صاف و صریح روایات کے باوجود، حضرت ابراہیمؓ کی تاریخ وفات میں بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ البیہقیؒ ۸ھ بیان کرتے ہیں۔ ان کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؓ کی عمر ایک راوی کے مطابق صرف ۷۰ دن تھی (الاصابہ)۔ ۸ ہجری پیدائش کا سن ہے نہ کہ وفات کا۔ بعض نے ۱۰ ہجری مانا ہے لیکن مہینہ میں اختلاف کرتے ہیں، رمضان اور بعض ذوالحجہ بتاتے ہیں، لیکن چونکہ صحیح بخاری کی روایت میں تصریح ہے کہ حضرت ابراہیمؓ کی وفات اس دن ہوئی جس دن کسوف آفتاب تھا تو پھر رمضان اور ذوالحجہ کس طرح درست ہو سکتے ہیں۔ ذوالحجہ میں ایک خرابی یہ بھی ہے کہ وہی مہینہ حجۃ الوداع کا بھی ہے، مہینے کی ابتدا میں آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ میں موجود نہ تھے۔ لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ آخری ماہ میں وفات ہوئی تھی، جس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

تاریخ وفات کے بعد اب یہ بھی بتانا چاہیے کہ وفات کا وقت کیا تھا؟ حضرت عائشہؓ کی روایت میں صبح کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روانگی بتائی گئی ہے اور چونکہ یہ بھی صراحت ہے کہ سواری پر تشریف لے گئے تھے اس لیے دو یا اڑھائی میل کا راستہ ایک گھنٹہ کے اندر ہی طے ہو گیا تھا، کچھ دیر عالیہ میں قیام رہا، پھر صاحبزادے کی حالت غیر ہوئی اور انتقال ہوا۔ اندازہ یہ ہے کہ ۸ بجے صبح کا وقت ہو گا۔

آفتاب گہن: عہد نبوت میں آفتاب میں ایک ہی بار گہن لگا تھا، اس لیے اس کی وجہ سے بڑی تشویش پیدا ہو گئی تھی۔ اس کسوف کا بیان صحیح بخاری میں ایک مستقل کتاب (۲۶۳_۲۷۲) میں کیا گیا ہے، جس میں ۱۹ ابواب ہیں۔ ان روایات کے راوی ۹ صحابہ کرامؓ ہیں: ام المومنین حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عبد اللہ ابن عمروؓ بن العاص، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت ابو مسعودؓ، حضرت مغیرہؓ بن شعبہ اور حضرت ابو بکرہ ثقفیؓ۔ روایات میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گہن کے وقت واپس آئے اور

ازواجؓ مطہرات کے حجروں کے سامنے سے گزرے۔ نماز کا اعلان کیا گیا، مرد اور عورتیں جمع ہوئیں اور صلوۃ الکسوف ادا ہوئی۔ نماز کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا۔

خطبۂ کسوف: اس خطبہ میں دو تین فقرے ایسے ہیں، جن کو حضرت عائشہؓ کی بعض روایات میں اور حضرت مغیرہؓ، ابوبکرہؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابوموسیٰؓ کی روایات میں بیان کیا گیا ہے، لیکن حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر اور عبد اللہ بن عمروؓ بن العاص کی روایتوں میں وہ فقرے نہیں ہیں۔ وہ یہ ہیں: "بے شک آفتاب اور ماہتاب اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں، وہ کسی کی موت یا زندگی کے سبب نہیں گہناتے" (بعض روایات کے مطابق) "اللہ ان کے ذریعہ سے اپنے بندوں کو ڈراتا ہے" (بعض روایات کے مطابق: اللہ یہ دونوں نشانیاں اپنے بندوں کو دکھاتا ہے)۔ جب تم ایسا دیکھو تو اللہ کو یاد کرو" (یا دعا کرو، تکبیر کہو، نماز پڑھو، صدقہ دو)۔ اب سوال یہ ہے کہ کسی کی موت و حیات والا فقرہ کہنے کی اس موقع پر کیا ضرورت پیش آئی تھی؟ اس عقدہ کو صرف دو صحابیوں نے کھولا ہے: حضرت مغیرہؓ (کتاب مذکور، پ ۱، ۱۵) اور حضرت ابوبکرہ ثقفیؓ (کتاب مذکور، پ ۱۷) نے۔ حضرت مغیرہؓ کہتے ہیں "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جس دن ابراہیمؓ نے وفات پائی اسی روز آفتاب میں گہن لگا تھا تو لوگوں نے کہنا شروع کیا کہ یہ گہن ابراہیمؓ کی موت کی وجہ سے لگا ہے۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آفتاب اور ماہتاب کسی شخص کی موت یا حیات کی وجہ سے نہیں گہناتے"۔ حضرت ابوبکرہؓ نے خطبہ کے جملے نقل کرنے کے بعد بتایا ہے کہ یہ اس بنا پر تھے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک صاحبزادے، جن کو ابراہیمؓ کہا جاتا تھا، فوت ہوئے تھے تو لوگوں نے ان کے متعلق کہا تھا" (کہ یہ گہن ان کی موت کے سبب لگا ہے)۔ نبی زادہ کی وفات عظیم الشان حادثہ تھا اس لیے صحابہؓ کو خیال پیدا ہوا کہ بڑے آدمیوں کی موت پر قدرت کی طرف سے کچھ نشانیاں ظاہر کی جاتی ہیں اور یہ گہن بھی اسی قسم کی نشانی ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خیال کی تردید فرمائی۔

عمر: حضرت ابراہیمؓ کی عمر شریف بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ واقعات یوں ہیں کہ ذوالحجہ ۸ھ میں پیدا ہوئے، لیکن تاریخ معلوم نہیں، اس لیے پورا مہینہ نہیں لیا جا سکتا، محرم ۹ھ سے ذوالحجہ ۹ھ تک ایک سال ہوتا ہے، محرم ۱۰ھ سے ۱۰ ربیع الاول ۱۰ھ تک ۲ ماہ، ۱۰ روز ہوتے ہیں۔ گویا ۱۴ ماہ، ۱۰ روز متعین ہیں۔ ذوالحجہ ۸ھ کے دن متعین نہیں۔ اس حساب سے ۱۴ ماہ اور ۱۰ روز سے کچھ زائد عمر شریف تھی۔ البیہقی کے ایک قول کے مطابق ۷۰ دن جیے۔ اس کے دو ماہ، ۱۰ دن ہوتے ہیں، اسی لیے یہ بداھتاً غلط ہے۔ امام احمدؒ اور ابن مندہ نے ۱۶ ماہ، ایک روایت میں ۱۹ ماہ: ۶ دن، تاریخ ابن مؤمل میں ۱۲ ماہ: ۷ دن، تاریخ یعقوبی میں ایک سال، ۱۰ ماہ عمر بتائی گئی ہے، لیکن صحیح بخاری میں شک کے ساتھ ۱۷ یا ۱۸ ماہ کہا گیا ہے اور یہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، چونکہ ہمارے حساب سے پورے پندرہ ماہ بھی نہیں ہوتے، اس لیے ان روایات کی نسبت کچھ عرض نہیں کیا جا سکتا، اگر پیدائش ذوالحجہ ۸ھ کی اور وفات ربیع الاول ۱۰ھ کی ہے تو یہ اندازے کیونکر صحیح ہو سکتے ہیں۔

حلیہ: حضرت ابراہیمؓ خوبصورت ماں باپ کے خوب صورت بیٹے تھے۔ صاحبزادے میں دونوں کا حسن جلوہ گر تھا۔ ابن مندہؒ نے اسماعیل بن ابی خالد سے روایت کیا ہے کہ میں نے ابنؓ ابی اوفیٰ سے سوال کیا "کیا آپ نے ابراہیمؓ بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے؟" وہ بولے "ہاں، وہ سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشابہ تھے، صغر سنی میں وفات پائی" (الاصابہ)۔ حضرت عبد اللہؓ بن ابی اوفیٰ نے خندق اور بعد کے غزوات میں شرکت کی ہے۔

انہوں نے بنو ہاشم کے ان صحابہؓ کو دیکھا تھا جو شکل و شمائل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملتے جلتے تھے۔ ان کا بیان ہے کہ ان سب میں حضرت ابراہیمؓ سے زیادہ کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مشابہ نہ تھا۔ صلبی اولاد ہونے کی وجہ سے انہیں کو یہ حق بھی پہنچتا تھا، وہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا خون اور گوشت و پوست تھے .

فضائل و مناقب: حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی منقبت میں صحیح حدیث وہی ہے جو بخاری (کتاب الجنائز، ب ۹۳) سے نقل کی گئی۔ اس عنوان میں امام البخاریؒ نے مسلمانوں کی نابالغ اولاد کے جنتی ہونے کی روایات نقل فرمائی ہیں۔ حدیث میں حضرت ابراہیمؓ کے لیے دودھ پلائی (مرضعہ) کی جو اطلاع دی گئی۔' اس کی وضاحت الاستیعاب میں بلا سند روایت کے اس اضافے سے ہوتی ہے کہ وہ دودھ پلائی ابراہیمؓ کے ایام رضاعت پورے کرے گی، یعنی چونکہ حضرت ابراہیمؓ نے شیر خوارگی کی حالت میں انتقال فرمایا تھا اور آپ کا دودھ چھڑانے کا وقت نہیں آیا تھا، اس لیے بقیہ ایام رضاعت پورے کرنے کے لیے جنت میں دودھ پلانے والی کا انتظام ہے .

امام نوویؒ نے تہذیب میں حضرت ابراہیمؓ کی نسبت بعض روایات کا ذکر کرکے ان کی بڑی شدت سے تردید کی ہے، وہ کہتے ہیں "بعض متقدمین سے جو یہ روایت ہے کہ "ابراہیمؓ اگر زندہ رہتے تو پیغمبر ہوتے" تو یہ بالکل غلط ہے اور غیب کی باتوں پر گفتگو کی جسارت اور بے تکی بات ہے اور کسی بڑی چیز پر جرأت سے جا پڑنا ہے .

حافظ ابن عبد البرؒ نے دونوں حدیثوں کو الاستیعاب میں نقل کرکے تعجب ظاہر کیا ہے اور ان پر تنقید کی ہے، فرماتے ہیں "یہ میں نہیں سمجھ سکتا کہ کیا ہے؟ نوح علیہ السلام کی اولاد میں کوئی نبی نہ تھا اور جس طرح غیر نبی کے گھر نبی پیدا ہو سکتا ہے، اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ نبی کے گھر میں نبی پیدا ہو اور اگر نبی کے گھر میں نبی ہی پیدا ہوتا تو ہر شخص کو نبی ہونا چاہیے تھا، کیونکہ سب کے سب نوح علیہ السلام کی اولاد ہیں۔ اس کے علاوہ آدم علیہ السلام نبی تھے اور خدا ان سے کلام کرتا تھا، حالانکہ ان کی صلب سے جو اولاد پیدا ہوئی، ان میں شیثؑ کے علاوہ کوئی نبی نہ تھا.

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں .

(سعید انصاری و محمود الحسن عارف)

* * *

ابراہیم بن السندی بن شاہک: ※ بنو عباس کا ایک آزاد کردہ غلام (مولی)، جس نے عباسیوں کی حمایت بڑی قابلیت اور صبر و استقلال سے کی تھی، لیکن اس کی زندگی کے بہت کم حالات معلوم ہیں۔ اس کا باپ السندی بن شاہک، جس کا حسب و نسب نامعلوم ہے، ایک سندی غلام اور کسان تھا، جو ترقی کرتے ہوئے اہم مناصب پر فائز رہا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ شام میں قاضی (ابن قتیبہ: عیون الاخبار، ۱:۰۷) اور والی (الجاحظ: کتاب الحیوان، ۵:۳۹۳) رہ چکا تھا، لیکن اس کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ بطور پولیس آفیسر وہ ہارون الرشید کا خصوصی معتمد تھا اور اس نے برامکہ [رک باں] کے بارے میں اس کے احکام کی تعمیل کی تھی۔ امکان ہے کہ وہ جعفر البرمکی کے قتل کے بعد "مکسان" کا مہتمم بھی تھا (Father Anastase: النقود، قاہرہ، بغداد ۱۹۳۹ء، ص ۴۸، ۴۹، ۵۷).

سچ پوچھیے تو وہ پولیس کا افسر اعلیٰ محسوس ہی نہیں ہوتا، بلکہ الرشید اور الامین کے زمانوں میں، جن کا وہ بڑا بااعتماد مشیر بھی تھا، بغداد کے صاحب الشرطہ (سپرنٹنڈنٹ پولیس) کا نائب تھا۔ شاعر، محمود بن الحسین السندی کشاجم (م ۳۳۱ھ/۹۴۲_۹۴۳ء) اس کا پوتا تھا (الفہرست، ص ۲۴۰، مطبوعہ قاہرہ: M. Canard: سیف الدولہ، ص ۴۹۱؛ السندی کے بارے میں مزید دیکھیے جاحظ: Couronne، ص ۴۰؛ الجہشیاری: الوزراء،

ص ۲۳۶-۲۳۷ : الطبری ، ۴۸۱:۳ ببعد : الجاحظ : الحیوان ، ۴۲۳:۴ ، ۴۲۵ ، ۵ : ۳۳۹ ، ۳۹۳ ؛ الفخری ، ص ۴۵ ؛ المسعودی ، کتاب التنبیہ ، طبع صاوی ، ص ۳۰۲؛ وہی مصنف : مروج الذہب بمدد اشاریہ؛ ابن خلکان ، ۱۷۳،۱۳۵:۱؛ ابن بابویہ: اثبات الوصیہ ، طبع Moller، ص ۳۷؛ D.Sourdel: وزارۃ ، اشاریہ)۔

ابراہیم السندی کی شہرت کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس کا دوست الجاحظ اپنی متعدد تصانیف میں اس کا ذکر کرتا ہے۔ وہ اپنی کتاب البیان والتبیین (۳۳۵:۱) میں اس کے بارے میں لکھتا ہے: "وہ بے مثال انسان ، فصیح البیان مقرر ، ماہر انساب ، فقیہ ، نحوی ، عروض کا عالم ، محدث ، شعر کا راوی ، شاعر ، جوتشی اور طبیب تھا"۔ الجاحظ اس کا شمار متکلمین میں کرتا ہے۔ وہ اس بات پر خاص طور پر بہت زور دیتا ہے کہ وہ انساب اور رجال الدعوۃ کے بارے میں بہت گہری واقفیت رکھتا ہے۔ ایک دوسری جگہ وہ لکھتا ہے (رسائل ، طبع ہارون ، ص ۷۷) کہ "ابراہیم اپنے آقاؤں کی حمایت کرتا ہے ، ان کے خطابات کی تشہیر کرتا ہے ، لوگوں کو ان کی اطاعت و فرمانبرداری کی تلقین کرتا ہے ، ان کے مناقب کی تعلیم دیتا ہے۔ اس طرح وہ اپنی قادر البیانی کی وجہ سے ان کے لیے دس ہزار ننگی تلواروں سے زیادہ مفید ہے"۔

اس کے بھائی نصر نے بہت سی دینی اور تاریخی روایتیں نقل کی ہیں (حوالہ مذکور)۔ بقول الجاحظ (کتاب مذکور) ابراہیم کی روایات کے راوی وہ بزرگ ہیں جو قریش اور عباسیوں کی تاریخ سے اچھی طرح واقف تھے اور ان کی فراہم کردہ معلومات الہیثم بن عدی اور الکلبی سے مختلف تھیں ، اگرچہ ان میں رنگ آمیزی نہ تھی۔ ان سے اس دعوت کے متعلق صحیح معلومات مل سکتی ہیں جو کہ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں جاری و ساری تھی۔ جاحظ کی مہیا کردہ معلومات کے علاوہ بھی پتا چلتا ہے کہ ابراہیم کوفہ میں ایک انتظامی منصب پر فائز تھا (ابن قتیبہ : عیون الاخبار ، ۱۲۱:۳ ؛ الثعالبی : ثمار ، ص ۳۵۵)۔

مآخذ : متن میں مذکور بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) الجاحظ : کتاب البخلاء ، چاپ سنگی ، ص ۱۹ ، ۲۶۵ ؛ (۲) وہی مصنف : کتاب البیان ، بمدد اشاریہ ؛ (۳) وہی مصنف : کتاب الحیوان ، اشاریہ ؛ (۳) وہی مصنف : تجار (برلن ۵۰۳۲ ، دیکھیے Oriens ، ۱۲۹:۱(۱۹۵۴ء): ۸۲؛ (۵) ابن عبد ربہ : العقد الفرید ، ۱۹۴۰ء ، ۱۲۹:۱؛ ۱۵:۲ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۲۷۹ ؛ (۶) المبرد : الکامل ، ص ۲۳۷؛ (۷) البیہقی : المحاسن ، ص ۱۲۸ ؛ (۸) ابن قتیبہ : عیون الاخبار ، ۱۲۱:۲ ، ببعد ؛ (۹) البستانی : دائرۃ المعارف ، ۱۳۰:۲ ۔

(ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

••--------------••

* **ابراہیم بن سَیابا** : دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر کا ایک کم درجے کا شاعر ، جس کا سال وفات تقریباً ۱۹۳ھ / ۸۰۹ء ہے۔ وہ ایک غیر معروف خاندان سے تعلق رکھتا تھا اور عباسیوں کا مولی (آزاد کردہ غلام) تھا۔ ابن المعتز کے مطابق وہ المہدی کا کاتب تھا ، لیکن جب اس پر زندقہ کی تہمت لگی تو اسے برخاست کر دیا گیا اور اسے بھیک مانگ کر پیٹ پالنا پڑا۔ اس کے بہت سے معاصرین کی طرح اس کی زندگی غیر منظم اور آوارگی کی نذر ہو گئی ، لیکن بعض حکایات سے ، جن میں وہ مرکزی کردار ادا کرتا ہے ، پتہ چلتا ہے کہ وہ عقل و خرد سے محروم تھا۔ ابن المعتز نے اسے پیدائشی شاعر لکھا ہے ، جب کہ کتاب الاغانی کے مصنف (الاصفہانی) نے اس سے مختلف رائے ظاہر کی ہے۔ اس کی رائے میں ابراہیم کے اشعار کوئی خاص قدر و قیمت کے حامل نہ تھے ، لیکن باہمی دوستی کی وجہ سے ابراہیم الموصلی اور اس کے بیٹے اسحاق نے ابراہیم کے اشعار کی دھنیں بنا کر اسے بڑے لوگوں میں متعارف کرا دیا۔ وہ یحیی بن خالد برمکی سے بھی گہرے دوستانہ مراسم رکھتا تھا اور بعد میں فضل بن ربیع سے بھی شناسا ہو گیا تھا۔ ابراہیم

نے یحیٰی بن خالد برمکی کے نام ایک مکتوب لکھا تھا (جس کا پس منظر معلوم نہیں ہو سکا) جو الجاحظ کے بیان (کتاب البیان ۳: ۳۱۵) کے مطابق اس زمانے کے تمام اہل بغداد کو زبانی یاد تھا۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: کتاب البیان والتبیین اور (۲) کتاب الحیوان، بمدد اشاریہ؛ (۳) الجہشیاری: ص ۲۰۳ (جہاں غلطی سے ابراہیم بن شبابا لکھا ہے)؛ (۴) ابن قتیبہ: عیون الاخبار، ۱: ۲۹۳؛ (۵) ابن المعتز: طبقات، ص ۳۶-۳۷؛ (۶) کتاب الاغانی ۱۱: ۸۵ (۱۲: ۸۰-۸۴، مطبوعہ بیروت)۔

(ادارہ، شیخ نذیر حسین)

-- ---- --

※ **ابراہیم بن شاہ رخ**: (ابو الفتح مرزا ابراہیم سلطان بہادر)، ایک تیموری شہزادہ، جو مرزا شاہ رخ [رک بآں] کا دوسرا بیٹا تھا (ولادت ۲۸ شوال ۷۹۶ھ/ ۲۶ اگست ۱۳۹۴ء)۔ ۸۱۲ھ/ ۱۴۰۹ء میں ابراہیم کو کابل اور بدخشاں کی سرحدوں تک بلخ اور طخارستان کا والی مقرر کیا گیا، جبکہ ۸۱۷ھ/ ۱۴۱۳ء میں اسے فارس کا گورنر بنایا گیا۔ وہ اس منصب پر بیس برس سے زائد عرصے، یعنی اپنی موت (۴ شوال ۸۳۸ھ/ ۳ مئی ۱۴۳۵ء) تک فائز رہا۔ ۸۲۳-۸۲۴ھ میں اس نے آذربیجان میں اپنے والد شاہ رخ کی مہمات میں حصہ لیا اور ۸۲۳ھ/ ۱۴۲۰ء میں خوزستان کے علاقے کو تیموری سلطنت کا حصہ بنا دیا۔ ابراہیم کے دو لڑکے تھے: اسماعیل (م ۸۳۵ھ/ ۱۴۳۲ء) اور عبداللہ (ولادت ۲۷ رجب ۸۳۶ھ/ ۱۹ مارچ ۱۴۳۳ء)۔ یہی عبداللہ بچپن میں بطور گورنر فارس اپنے باپ کا جانشین ہوا اور بعد ازاں سمرقند کا والی بنا۔

مآخذ: (۱) عبدالرزاق بن اسحاق کمال الدین سمرقندی: مطلع السعدین و مجمع البحرین (طبع محمد شفیع)، ۲/۱ (لاہور ۱۹۴۱ء): ۱۴۹-۱۵۰، ۲۸۵ و ۳۰۰ ببعد، ۳۷۰-۳۷۲، ۶۰۴ و ببعد؛ ۲/۲ (لاہور ۱۹۴۹ء): ۴۳۲، ۶۳۸، ۶۵۰، ۶۷۵-۶۷۹؛ (۲) وہی کتاب: مخطوطہ London School of Oriental and African Studies، عدد ۲۶۱۸۳، ورق ۹۳ الف۔

(R.M.Savory [ت، شیخ نذیر حسین])

※ **ابراہیم بن شیرکوہ**: الملک المنصور ناصر الدین ابراہیم بن الملک المجاہد اسد الدین شیرکوہ دوم، سلطان صلاح الدین ایوبی کا چچا زاد بھائی (عہد حکومت ۶۳۷ھ/ ۱۲۴۰ء تا ۶۴۴ھ/ ۱۲۴۶ء)، رجب ۶۳۷ھ/ جنوری-فروری ۱۲۴۰ء میں اپنے باپ شیرکوہ [رک بآں] کا جانشین اور حمص اور دمشق کا حکمران: جب وہ صوبہ حمص کا حاکم بنا جس میں اس وقت تدمر، رحبہ اور ماکسین وغیرہ مقامات شامل تھے تو اس وقت شمالی شام پر خوارزمیوں کا دباؤ بہت بڑھا ہوا تھا۔ جب ربیع الثانی ۶۳۸ھ/ اکتوبر-نومبر ۱۲۴۰ء میں اس نے بزاعہ کے مقام پر حلبی فوج کی شکست کی خبر سنی تو وہ دمشق سے فوج کی کمک لے کر شمال کی طرف چل پڑا۔ رجب ۶۳۸ھ/ جنوری ۱۲۴۱ء میں خوارزمی حلب پر چڑھ آئے، لیکن شہر ان کے باقاعدہ حملے سے محفوظ رہا۔ شہر کو محاصرے میں لینے کی بھی کئی بار ناکام کوشش کی گئی، آخر کار خوارزمی مشرق کی طرف پسپا ہو گئے۔ ابراہیم نے ان کو پیچھے سے جا لیا اور شوال ۶۳۸ھ/ اپریل ۱۲۴۱ء میں ان کو شکست دی۔ صفر ۶۴۰ھ/ اگست ۱۲۴۲ء میں ان پر بہت سی فتوحات حاصل کیں اور ۶۴۰ھ کے آخر میں اور ۶۴۱ھ/ اپریل-جون ۱۲۴۳ء کے آغاز میں ان کو شکستوں پر شکستیں دیں۔ اس طرح خوارزمیوں کو شام سے بھگا دیا گیا۔

ابراہیم بن شیرکوہ ایک خاندانی جھگڑے میں الجھ گیا جو قاہرہ کے صالح ایوب اور دمشق کے صالح اسماعیل کے مابین برپا ہوا تھا۔ ۶۴۲ھ/ ۱۲۴۴ء کے موسم میں دمشق اور قاہرہ میں آویزش کا آغاز ہوا۔ کرک کے ایوبی شہزادے ناصر داؤد اور ابراہیم نے صالح اسماعیل کا ساتھ دیا، جنہیں عیسائی جانبازوں (Knight Templar) کی مدد

حاصل تھی۔ فرنگیوں کے ساتھ عہد نامہ کی توثیق کے لیے ابراہیم بذات خود غزہ گیا۔ مصر کے فرماں روا نے دوسری طرف خوارزمیوں کی خدمات حاصل کر لیں، ۱۴ جمادی الاولی ۶۴۲ھ/ ۱۸ اکتوبر ۱۲۴۴ء کو غزہ کے شمال مشرق میں حربیہ (Harbiyya) کا معرکہ ہوا جس میں شامی اور فرنگی اتحاد کو شکست ہوئی۔

اگلے سال ذوالحجہ ۶۴۲ھ/ مئی ۱۲۴۳ء میں دمشق کا محاصرہ کر لیا گیا۔ چھ ماہ بعد شہر والوں نے ہتھیار ڈال دیے اور اس کے عوض ابراہیم نے بعلبک کا شہر لے لیا۔ خوارزمیوں نے، جو صالح ایوب سے ناخوش تھے، دمشق کی بازیابی کے لیے ۶۴۴ھ/ ۱۲۴۶ء میں اسمٰعیل سے پھر اتحاد قائم کر لیا۔ ابراہیم بن شیرکوہ اور حلب کا ناصر یوسف، جو صالح ایوب کا تنخواہ دار تھا، جنوب کی طرف بڑی فوج لے کر نکلے۔ خوارزمیوں نے دمشق کا محاصرہ اٹھا لیا اور شمال کی جانب کوچ کر گئے۔ ۸ محرم ۶۴۴ھ/ ۲۶ مئی ۱۲۴۶ء کو دریاے حمص کے پاس انہیں شکست ہوئی۔ اب ابراہیم دمشق پہنچ کر شہر کے مغرب میں نیراب کے نزدیک خیمہ زن ہوا، جہاں وہ بیمار رہ کر ۱۱ صفر ۶۴۴ھ/ ۲۸ جون ۱۲۴۶ء کو انتقال کر گیا اور اسے حمص میں اس کے باپ کے پہلو میں دفن کیا گیا۔ اس کا بیٹا الملک الاشرف مظفر الدولہ کے خطاب کے ساتھ اس کا جانشین ہوا اور اس نے صالح ایوب کو فرمان روا تسلیم کر لیا۔

مآخذ: (۱) ابو شامہ: تراجم رجال، طبع کوثری ۱۹۴۷ء، ص ۱۷۸؛ (۲) E.Blochet: *Hist. d, Alep de Kamal ad Din*، [کمال الدین: تاریخ حلب] ص ۲۱۳ تا ۲۲۸؛ (۳) المکین بن العمید: *Chronique des Ayyoubides*، طبع Cl. Cahen، در *BEO*، ۱۵ (۱۹۵۵ـ۱۹۵۷ء)، ۱۰۹ تا ۸۴؛ (۴) ابن العماد: شذرات الذہب، ۵: ۲۲۹؛ (۵) ابن خلکان، ترجمہ دیسلان، ۱: ۲۲۷ـ۲۲۸؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ ۱۳: ۱۵۴ـ۱۷۲؛ (۷) R.Grousset: *Hist. des coroisades*، ۳: ۲۱۲ـ۲۱۹؛ (۸) Cl. Cahen: *Syrie du Nord*، ص ۶۲۸ تا ۶۳۹؛ (۹) S. Runciman: *Hist. of the Crusades*، ۳: ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۸؛ (۱۰) K.Setton (مرتب) *A History of the Crusades*، ۲: ۵۱۱ـ۵۱۳، ۷۰۸ تا ۷۱۰۔

(N.Elisséeff [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

ابراہیم بن علی الاحدب: لبنان کا ایک حنفی شیخ (ولادت طرابلس الشام ۱۲۴۳ھ/ ۱۸۲۷ء، وفات بیروت ۲۲ رجب ۱۳۰۸ھ/ ۳ مارچ ۱۸۹۱ء): وہ انیسویں صدی عیسوی میں عربی ثقافت کا ممتاز ترین نمائندہ تھا۔ روایتی تعلیم کی تحصیل کے بعد، وہ مدرس بن گیا (۱۲۶۴ـ۱۲۶۸ھ/ ۱۸۵۲ء)، پھر وہ استانبول چلا آیا جہاں اس نے سلطان عبدالمجید کی خدمت میں ایک طویل مدحیہ قصیدہ پیش کیا۔ وہ کئی سال سعید جنبلاط کا مشیر اور اس کے بچوں کا اتالیق رہا اور آخر میں ۱۲۷۶ھ/ ۱۸۵۹ء میں بیروت میں مجسٹریٹ بن گیا۔ رسالہ ثمرات الفنون میں مضمون نگاری کے علاوہ وہ مختلف علمی اور ادبی سرگرمیوں میں مشغول رہا اور قصائد کے مجموعے تیار کرنے کے ساتھ ساتھ ادبی مضامین، قواعد، رسائل، مقامات اور ڈرامے لکھنے کے باعث ادبی حلقوں میں اہم شخصیت شمار ہونے لگا۔ اس کی بعض کتابوں کے قلمی نسخے ضائع ہو چکے ہیں، بعض کے خطی نسخے موجود ہیں، مگر چھپ نہیں سکے، جبکہ ایک درجن کے قریب کتابیں چھپ کر شائع ہو چکی ہیں۔ ان میں فرائد اللآل فی مجمع الامثال ہے جو میدانی کی مجمع الامثال کا منظوم ترجمہ ہے (بیروت ۱۳۱۲ھ/ ۱۸۹۳ء، دو جلدیں)۔

براکلمان کی پیش کردہ فہرست (تکملہ، ۳: ۵۳۳) نامکمل اور غلط ہے (کیونکہ تفصیل الیاقوت ابراہیم کے بیٹے سعید کی تصنیف ہے)، جبکہ جبور عبدالنور کی فہرست تقریباً مکمل ہے (دائرۃ المعارف، ۷: ۱۷۰ـ۱۷۳)۔ اگرچہ ابراہیم کا نام نہضہ [رکّۃ باں] کے بڑے ارکان کے

کارناموں کی بنا پر پس پشت چلا گیا ہے، تاہم اس نے اپنی وسیع اور پختہ ثقافت کی بنیاد پر، عربی زبان کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے اور قدیم نظریات کی پاس داری کے ساتھ وقتی طور عربی زبان کی جدت کی تحریک میں بھی حصہ لیا ہے، جو انیسویں صدی عیسوی کی نمایاں خصوصیت تھی۔

مآخذ: (۱) فرائد اللآل کا مقدمہ، مرتبہ مصنف کے فرزندگان سعید اور حسین؛ (۲) عبد الرزاق البیطار: حلیۃ البشر فی تاریخ (القرن) الثالث العشر جلد۱، دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۳) نیز دیکھیے سوانحی کتب الزرکلی، الکحالہ اور داغر، سب سے اہم کتاب جبور عبدالنور کی ہے (بحوالہ بالا)، جو ۱۹۶۷ء میں بعنوان الشیخ ابراہیم الاحدب ایک مفصل کتاب تیار کر رہے تھے۔

(ادارہ، آآ [ت: شیخ نذیر حسین])

....

※ **ابراہیم بن علی بن حسن السقاء**: ایک مصری معلم و مبلغ، جس کے آباء و اجداد شب راخون (سابقہ مرکز زفتہ، موجودہ زیریہا مصر قویسنہ) کے گاؤں سے آئے تھے۔ وہ ۱۲۱۲ھ/۱۷۹۷ء میں قاہرہ میں، جہاں اس نے اپنی عمر بسر کی، پیدا ہوئے۔ انہوں نے پہلے کتاب میں اور پھر الازہر میں شافعی مسلک میں ۱۲۳۴ھ/۱۸۱۹ء تک تعلیم حاصل کی۔ جس کے بعد انہوں نے تمام عمر الازہر میں بطور مدرس گزار دی۔ ان کے سوانح نگار ان کی خدمات اور علمی ذوق و شوق سے متعلق بہت کچھ بتاتے ہیں، لیکن اس کے باوصف حقیقت یہ ہے کہ ان کی زندگی کے متعلق معلومات بہت کم ملتی ہیں، خصوصاً ان حالات میں جب الازہر کے انیسویں صدی عیسوی کے اساتذہ کی تاریخ لکھنا ابھی باقی ہے اور اس سلسلے میں مادام عفاف لطفی سید کا تحقیقی کام ابھی ابتدائی مراحل میں ہے۔ ان کی شہرت ان تقاریر کی مرہون منت ہے جو انہوں نے الازہر کی مسجد میں تیس سال تک خطیب کی حیثیت سے کیں۔ انہوں نے تمام روایتی مواقع اور اہم ایام کی نسبت سے وعظ کہے اور نہر سویز (پورٹ سعید، ۱۶ نومبر ۱۸۶۹ء، بمطابق عبد الرحمن رافعی: عصر اسمٰعیل ۱: ۱۰۲) کے افتتاح کے موقع پر عربی زبان میں تقریر کی۔ ان کی "غایۃ الامنیۃ فی الخطب المنبریۃ" (طبع لیتھو) ان کے خطبات جمعہ اور رمضان و دیگر اہم مواقع (گرہن وغیرہ) کے خطبات کا مجموعہ ہے، جو کہ انیسویں صدی کے مذہبی احساسات کے مطالعے کے ضمن میں بہت دلچسپ ہے۔ انہوں نے ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۷ء میں حج کیا۔ انہیں ۱۵ رمضان ۱۲۸۰ھ/ فروری ۱۸۶۴ء میں پنشن دے دی گئی۔ انہوں نے عمر کے آخری دس سال بیماری اور معذوری کی حالت میں گزارے اور اسی حالت میں ۱۴ر جمادی الآخرہ کو انتقال کیا۔ انہیں نیم سرکاری اعزاز کے ساتھ دفنا دیا گیا۔

ان کا نواسا حسن بن محمد السقاء بھی، جو ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ء میں پیدا ہوا، الازہری عالم اور مبلغ تھا۔ وہ ۲۳ جمادی الاولی ۱۳۲۶ھ/۲۳ جون ۱۹۰۸ء کو فوت ہوا اور اپنے نانا کے قریب ہی دفن کیا گیا۔

مآخذ: (۱) الزرکلی: الاعلام، ۱: ۲۸؛ (۲) احمد الحسینی: مقدمات مرشد الانام لبر ام الامام، مخطوطہ قاہرہ، دارالکتب، فقہ شافعی، عدد ۱۵۲۲: ۲: ۶۳۸-۶۴۸، ۶۷۵؛ (۳) براکلمان، ۲: ۴۹۰، تکملہ، ۲: ۷۴۷، خدمات کی نامکمل فہرست؛ نیز مندرجہ ذیل دو کتب بھی ملاحظہ کیجیے: (۴) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدہ، ۱۴: ۱۱۸؛ (۵) المعجم الاصغر لتراجم و مؤلفات علماء الازہر (قاہرہ کی جامعہ الازہر لائبریری میں موجود الازہر کے اساتذہ کی کتابوں کے قلمی نسخوں کی فہرست، عدد ۲۷: اساتذہ ازہر سے متعلق عمومی معلومات کے لیے دیکھیے دو مقالات از مادام عفاف لطفی سید: *The Role of the Ulama in Egypt during the early ninteenth century*، مطبوعہ در P.M.Holt (مرتب): *Political and social change in modern Egypt*، آکسفورڈ ۱۹۶۸ء اور W.R.Polk بعد R.L.Chambers: *The beginning of moderni-*

zatoin in the Middle East in the nineteenth century ، شکاگو ۱۹۶۸ء.

(J.Jomier [ت: محمود الحسن عارف])

••------------••

※ **ابراہیم بن الولید بن عبد الملک** : ابو اسحاق، خلیفہ الولید اول [رکّ باں] کے بیٹے کا ایک کنیز (جس کا نام الیعقوبی میں سعار اور المسعودی میں دیرہ بیان کیا گیا ہے) سے بیٹا، جسے اس کے بھائی یزید بن عبد الملک نے، مسند خلافت پر متمکن ہونے (۲۰ جمادی الآخرہ ۱۲۶ھ/۹ اپریل ۷۴۴ء) کے تین روز بعد اپنا ولیعہد نامزد کیا۔ الطبری کے مطابق ، یہ تقرری قدریہ [رکّ باں] کے اصرار پر کی گئی تھی ، جو چاہتے تھے کہ تخت کا صحیح حقدار ایسا شخص ہونا چاہیئے جو ان کے حق میں ہمدردی رکھتا ہو۔ جب یزید اردن میں اپنا اقتدار قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا تو ابراہیم کو اس علاقے کا امیر مقرر کر دیا گیا۔ یزید کی وفات (۷ یا ۱۹ ذوالحجہ ۱۲۶ھ/۲۰ ستمبر یا ۴ اکتوبر ۷۴۴ء) کے بعد ، جو الیعقوبی کے مطابق ابراہیم کے زہر دینے سے واقع ہوئی تھی ، اس کی خلافت محض شام کے جنوبی حصوں تک تسلیم کی گئی تھی ، جبکہ اہل حمص نے اس کے چچا زاد بھائی عبد العزیز بن الحجاج [رکّ باں] کو ' جسے اس (ابراہیم) نے وہاں کا امیر مقرر کیا تھا ' اپنے علاقے میں داخل نہ ہونے دیا ، لہذا وہ اس بات پر مجبور ہو گیا کہ اس قصبے کا محاصرہ کرلے.

اس سے قبل الولید دوم کی وفات پر ، مروان بن محمد [رکّ باں] امیر آرمینیا و آذربیجان ، اپنے لشکر کے ساتھ جزیرہ میں پہنچ چکا تھا اور خفیہ طور پر وہاں کے باشندوں سے بیعت بھی لے چکا تھا۔ اس نے الولید کے قتل کا بدلہ لینے کے لیے نئے خلیفہ کے حق میں پر امن رہتے ہوئے اس کے خلاف خروج کا منصوبہ بنایا۔ معاہدے کے مطابق وہ ملنے والے انعام (جس میں جزیرہ کے ساتھ آرمینیا و آذربیجان کی امارت بھی شامل تھی) ، کے لیے جانے کی تیاری کر رہا تھا کہ اسے یزید کی موت اور ابراہیم کی تخت نشینی کی اطلاع ملی ، جس کے باعث اسے اب یہ سفر جاری رکھنا پڑا ۔ وہ نئے خلیفہ کی معزولی کی غرض سے جزیرہ آرمینیا کے بالائی سرے "جند" سے شام میں داخل ہوا ۔ حلب (یا ابن الاثیر کے مطابق القنسرین) کے مقام پر اس نے ابراہیم کے دو بھائیوں بشر [رکّ باں] اور مسرور کو شکست دیکر جنگی قیدی بنا لیا ۔ اس کے بعد اس نے حمص کا عبد العزیز بن حجاج کے ذریعے کیا گیا محاصرہ توڑ ڈالا یا بعض مآخذ کے مطابق اس نے اسے (عبدالعزیز کو) قصبے سے نکال باہر کیا (جہاں وہ پہلے ہی داخل ہو گیا تھا)، جس کے بعد وہ دمشق بھاگ گیا۔ وہاں پہنچ کر اس نے وہاں کے باشندوں سے بیعتِ (خلافت) لے لی۔ ادھر مروان اسی ہزار آدمیوں کے ہمراہ دمشق کی جانب پیش قدمی کرتا ہوا آگے بڑھ رہا تھا کہ ابراہیم نے اس کے خلاف اپنے ایک چچا زاد بھائی سلیمان بن ہشام بن عبد الملک کی زیر کمان ایک لشکر روانہ کر دیا۔ عین الجار ، نواح دمشق میں لڑی جانے والی جنگ میں یہ لشکر بد ترین شکست سے دوچار ہوا (۷ صفر ۱۲۷ھ/۱۸ نومبر ۷۴۴ء) اور اس کا کمانڈر دمشق ، بھاگ گیا۔ امرائے دمشق نے فیصلہ کیا کہ الولید دوم کے دونوں بیٹوں الحکم اور عثمان کو ، جو کہ وہاں قید میں تھے، قتل کر دیا جائے کیوں کہ مروان نے عین الجار کی جنگ سے قبل ان دونوں کے ولید دوم کے بیٹوں کی حیثیت سے حق خلافت کو تسلیم کرنے کی تجویز دی تھی۔ انہیں (امیران دمشق کو) اب یہ خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ اگر ان دونوں (الولید دوم کے زیر حراست قید دو بیٹوں) میں سے کوئی ایک بھی خلیفہ بن گیا تو وہ اپنے والد (الولید دوم) کے قتل کا بدلہ ضرور لے گا۔ تخت کے ان دونوں وارثوں کے قتل کے بعد اب صورت حال بدل چکی تھی اور مروان خود بھی امیدوار مسند خلافت گردانے جانے کا اہل ہو گیا تھا ، جوں ہی وہ دمشق پہنچا تو وہاں کے لوگوں نے فوراً ہی اس کی اطاعت قبول کر لی ۔ مروان کے دمشق میں داخلے

پر، ابراہیم کے ساتھ اس کے سلوک سے متعلق مآخذ میں اختلاف ہے۔ الیعقوبی کا بیان ہے کہ اس (ابراہیم) نے فوری طور پر مروان کو (۱۵ صفر ۱۲۷ھ/۲۷ نومبر ۷۴۴ء) دمشق سمیت تمام ملک کا نیا خلیفہ تسلیم کر لیا۔ جبکہ دیگر مؤرخین کے مطابق وہ (ابراہیم) سلیمان بن ہشام کے ہمراہ تدمر (بلموریہ) بھاگ گیا اور اس وقت تک وہاں رہا، جب تک اس نے مروان سے جان کی امان نہ حاصل کر لی، جس سے اس کا نام المخلوع پڑ گیا۔ بہرحال اسی وقت سے جب ابراہیم نے مروان کے ساتھ تعاون شروع کیا، اسے دربار خلافت میں ایک معزز رکن کی حیثیت سے باعزت مقام حاصل ہو گیا۔ وہ اس دن فوت ہوا جو خاندان بنو امیہ کے خاتمے کی علامت ہے، یعنی جنگ زاب [رک بآں] کے دوران میں (۱۱ جمادی الآخرہ ۱۳۲ھ/۲۵ جنوری ۷۵۰ء)۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی لاش ان راہ فرار اختیار کرنے والے لوگوں میں پائی گئی تھی جو دریا میں ڈوب گئے تھے۔ یہاں دوسری روایات بھی ملتی ہیں۔ ابن الاثیر کے مطابق اسے شام میں عبد اللہ بن علی نے قتل کیا۔ المسعودی کے مطابق مروان نے دمشق کا محاصرہ کر کے اسے جنگ زاب کے وقت قید کر لیا تھا اور پھر قتل کر کے اس کی لاش کی مشکیں کس کر برسر عام لٹکا دیا تھا۔ الدینوری یہ کہتا ہے کہ مروان نے دمشق میں اپنے داخلے کے اول روز ہی اسے مار ڈالا تھا۔

المسعودی، ابراہیم کے عہد خلافت کو اموی خلافت میں شامل نہیں کرتا اور اس کی وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ اس (ابراہیم) کی تخت نشینی متفق علیہ نہیں تھی۔ یہاں اس بات پر بھی توجہ مبذول رکھنی چاہیے کہ ابراہیم نے الولید کے انتقال کے نتیجے میں پیدا ہونے والی طوائف الملوکی کے دور میں کوئی اہم کردار ادا نہیں کیا۔ اس کے بارے میں، خصوصاً اس کے مسند خلافت پر بیٹھنے سے متعلق، تمام مآخذ خاموش ہیں اور اسکے عہد خلافت کے نہایت مختصر ترین ہونے کے باعث اسے کوئی قابل ذکر اہمیت نہیں دی جاتی۔

مآخذ: الطبری ۲: ۸۳۹، ۱۲۷۰، ۱۸۳۴، ۱۸۶۹، ۱۸۷۵، ۱۸۷۶، ۱۸۷۷، ۱۸۹۰، ۱۸۹۲، ۱۸۹۳؛ ۳: ۴۱؛ (۲) الیعقوبی، ۲: ۳۴۹، ۴۰۲، ۴۰۳؛ (۳) الدینوری، الاخبار الطوال، طبع Guirgass، ص ۳۵۰؛ (۴) المسعودی: مروج ۶: ۱۹، ۳۲، ۵۰، ۷۳، ۷۴، ۳۵۲؛ ۹: ۴۳؛ (۵) ابن الاثیر، ۵: ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۴۶، ۳۴۲ و اشاریہ؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ ۱۰: ۲۱ تا ۲۳، ۴۳؛ (۷) G. Weil: Gesch. d. Chalifen، ۱: ۶۷۸-۶۸۵؛ (۸) J. Wellhausen: Das Arabische Reich، انگریزی ترجمہ: The Arab Kingdom and its fall، کلکتہ ۱۹۲۷ء، ص ۳۶۹-۳۷۳، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۸۴؛ (۹) مزید معلومات کے لیے دیکھیے L. Caetani: Chronographia، ۵: ۱۵۹۹ء۔

(V. Cremonesi [ت۔ محمود الحسن عارف])

ابراہیم بے: الکبیر المحمدی (محمد بے ابوالذہب کا ※ ایک مملوک)، جسے بے (Bey) کے عہدے پر ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۹ء میں ترقی دی گئی اور اسے ۱۱۸۶ھ/۱۷۷۲-۱۷۷۳ء میں امیر الحج مقرر کیا گیا، جبکہ ۱۱۸۷ھ/۱۷۷۳-۱۷۷۴ء میں "دفتر دار" تعینات کیا گیا۔ پھر جب ابوالذہب شیخ ظاہر العمری کے خلاف ایک مہم پر گیا (محرم ۱۱۸۹ھ/مارچ ۱۷۷۵ء) تو وہ ابراہیم کو قاہرہ میں اپنا نائب کماندار بنا گیا۔ اس کی وفات پر اقتدار اس کی "مقتدرہ" جماعت، یعنی المحمدیہ کی طرف منتقل ہو گیا جس کی قیادت ابراہیم اور مراد بے کر رہے تھے۔ اول الذکر کو شیخ البلد بنا دیا گیا۔ ان دونوں کی شخصیتیں ایک دوسرے سے متضاد تھیں: مراد بے، جماعت کا سربراہ ہونے کی وجہ سے بہادر اور قدرے درشت مزاج تھا، جبکہ ابراہیم صلح جو، مگر فیصلے میں کمزور تھا۔ مراد کے اسمٰعیل بے (خوش داش) اور علی بے [رک بآں] کو قتل کر دینے کی سازش

ظاہر ہو جانے کی وجہ سے علی بے کے ساتھ ، جو اب تک حصول اقتدار کی کشمکش سے الگ تھلگ تھا، قاہرہ میں حصول اقتدار کی جنگ شروع ہو گئی۔ جب ابراہیم اور مراد نے اپنے آپ کو بہت سے مخالفین میں گھرے ہوئے پایا تو وہ بالائی مصر کی طرف فرار ہو گئے، اس دوران میں اسماعیل بے شیخ البلد بن گیا (جمادی الآخرہ ۱۱۹۱ھ/جولائی ۱۷۷۷ء)، لیکن وہ زیادہ دیر تک اپنا اقتدار برقرار نہ رکھ سکا ، لہذا مراد اور ابراہیم قاہرہ واپس آ گئے اور مؤخر الذکر دوبارہ شیخ البلد بن گیا (محرم ۱۱۹۲ھ/ فروری ۱۷۷۸ء) ، تاہم سیاسی صورت حال بدستور عدم استحکام کا شکار رہی۔ اس دوران میں "المحمدیہ" میں ایک سازش پھوٹ پڑی ، جسے حسن بے الجداوی نے، جو العلویہ (یعنی علی بے کے مملوکوں) کا سربراہ تھا، منظم کیا تھا۔ مراد نے دوبارہ اختلافی صورت حال پیدا کر دی اور العلویہ کو قاہرہ سے نکال دیا گیا (جمادی الاولٰی ۱۱۹۲ھ/جون ۱۷۷۸ء)۔ تاہم دو افراد پر مشتمل یہ مقتدرہ انھیں بالائی مصر میں داخلے سے نہ روک سکی ، جہاں وہ جا کر اسماعیل بے کے ساتھ مل گئے اور ۱۱۵۵ھ/۱۷۸۱ء میں مراد نے بالائی مصر کا زیادہ تر جنوبی حصہ انھیں دے دیا۔ ۱۱۹۷ھ/ ۱۷۸۳ء میں المحمدیہ کے درمیان اقتدار کے لیے رسہ کشی مراد اور ابراہیم کے درمیان کھلی جنگ میں تبدیل ہو گئی۔ چنانچہ شوال ۱۱۹۸ھ/ ستمبر ۱۷۸۴ء میں ابراہیم کو قاہرہ سے نکال دیا گیا اور مراد نے پورے اقتدار پر قبضہ کر لیا ، بعد ازاں دونوں میں مصالحت ہو گئی اور ابراہیم کو ربیع الثانی ۱۱۹۹ھ/ فروری ۱۷۸۵ء میں شیخ البلد کے عہدے پر بحال کر دیا گیا ۔

اس دوران میں پورے مصر میں دفاع اور زراعت کی حالت بہت زیادہ خراب ہو گئی۔ کاروان حج کو مناسب طریقے سے (سامان دے کر) نہ بھیجا جا سکا ، اور ۱۱۹۸ھ/ ۱۷۸۳ـ۱۷۸۴ء اور ۱۱۹۹ھ/۱۷۸۴ـ۱۷۸۵ء میں کاروان حج مدینہ نہ جا سکا ۔ اس موقع پر عثمانی حکومت نے براہ راست مداخلت کی اور جیزائیلری علی حسن پاشا [رک باں] کی سربراہی میں ایک تادیبی مہم مصر بھیجی گئی۔ اس کا مطالبہ تھا کہ مذکورہ سالوں کے دوران حجاز مقدس میں شہروں کے لیے بھیجے جانے والے عطیات اور تحائف، نیز کاروان حج کو مدینہ منورہ نہ بھیجنے پر، معمول کے جرمانے کی ادائیگی کی جائے ۔ دو رکنی مقتدرہ نے کچھ تذبذب کے بعد مقابلے کا فیصلہ کیا(۲۱ رمضان ۱۲۰۰ھ/ ۱۸ جولائی ۱۷۸۶ء) ، لیکن مراد کی سربراہی میں ان کی فوج کو شکست ہو گئی اور ۸ شوال/ ۴ اگست کو ابراہیم کو قاہرہ چھوڑنا پڑا ، جہاں چار دن کے بعد حسن پاشا اپنی فوج کے ساتھ داخل ہو گیا جس نے اسماعیل بے اور حسن بے الجداوی کو بالائی مصر سے واپس بلا لیا (۴ محرم ۱۲۰۱ھ/۲۶ نومبر ۱۷۸۶ء) اور اول الذکر کو شیخ البلد اور مؤخر الذکر کو امیر حج بنا دیا گیا ۔ اس دوران میں ابراہیم اور مراد نے جنوبی علاقے میں خاصی طاقت پیدا کر لی ، جہاں سے حسن پاشا انھیں نکالنے کی طاقت نہ رکھتا تھا۔ قاہرہ سے اپنی روانگی (۲۳ ذوالحجہ ۱۲۰۱ھ/ ۶ اکتوبر ۱۷۸۷ء) پر اس نے شاہی فرمان شائع کر دیا ، جس کی رو سے ان دونوں کو قاہرہ سے تو بے دخل کر دیا گیا تھا ، لیکن انھیں بالائی مصر میں رہنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ اب پھر حصول اقتدار کی ایک طویل کشمکش شروع ہو گئی ، جس میں ایک طرف اسمٰعیل بے تھا اور دوسری طرف مراد اور ابراہیم بے تھے۔ دارالحکومت قاہرہ میں بدنظمی اور بالائی مصر کے ساتھ روابط منقطع ہو جانے کی بنا پر ان سالوں میں مصر کی اقتصادی اور سیاسی صورتحال بے حد خراب ہو گئی ، جس کی بنا پر محرم الحرام ۱۲۰۲ھ/ اکتوبر ۱۷۸۷ء اور محرم ۱۲۰۵ھ/ اکتوبر ۱۷۹۰ء میں قاہرہ میں حکومت کے خلاف بھرپور مظاہرے ہوئے۔ طاعون کی وبا میں ، جو انھی دنوں وہاں پھیل گئی تھی ، اسماعیل بے کی وفات سے حالات ابراہیم اور مراد کے حق میں ہو گئے ،جو قاہرہ میں ذوالقعدہ ۱۲۰۵ھ/ جولائی ۱۷۹۱ء میں واپس آ گئے ، جبکہ حسن بے الجداوی بالائی مصر کی طرف بھاگ گیا۔ اس کے بعد [illegible]

رکنی متقدرہ کا اقتدار سات سال تک جاری رہا، تاآنکہ [نپولین] بونا پارٹ کی قیادت میں فرانسیسی مداخلت نہ ہو گئی (محرم ۱۲۱۳ھ/ جولائی ۱۷۹۸ء) شبرحیت اور ان بابا کے مقامات پر مراد کو شکست ہو جانے کے باعث ابراہیم کو شام کی طرف بھاگنا پڑا (۲۱ جولائی ۱۷۹۸ء) جس سے دو رکنی متقدرہ کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔ فرانسیسی حملے اور محمد علی پاشا کے بطور گورنر تعیناتی کے درمیانے وقفہ میں (۱۸۰۱ تا ۱۸۰۵ء) ابراہیم کبھی بھی مصر میں دوبارہ قوت بحال نہ کر سکا۔ وہ ان چند لوگوں میں سے تھا جو مصر میں حصول اقتدار کی جنگ میں مصروف تھے۔ محمد علی پاشا پر بد اعتمادی کی بنا پر وہ بالائی مصر میں موجود رہا، جبکہ اس کے بہت سے مملوک ساتھی محمد علی کے بلاوے پر قاہرہ چلے گئے۔ اس طرح وہ اس قتل عام سے بچ گیا جس میں یہ تمام لوگ قتل کر دیے گئے (۵ صفر ۱۲۲۶ھ/ یکم مارچ ۱۸۱۱ء)۔ اس کے بعد وہ اور اس کے ساتھی نوبیا (افریقہ) واپس آ گئے اور انہوں نے جدید ڈونگا کے مقام پر اپنا مستقل کیمپ (اردو، سوڈانی نام: الاردی) بنا لیا۔ وہاں انہوں نے الجبرتی کے الفاظ میں 'وہی چھوٹی چھوٹی قمیصیں پہنے ہوئے، جو ان کے ملک میں تاجر غلام پہنا کرتے تھے، باجرہ اگایا اور اسی پر گزارہ کیا۔ اس کی موت کی خبر قاہرہ میں ربیع الثانی ۱۲۳۱ھ/ مارچ ۱۸۱۶ء کو پہنچی۔

مآخذ: (۱) الجبرتی: عجائب الآثار خصوصی طور پر ۱۱۸۹ھ کے حالات (ج۱) اور ۱۱۹۰-۱۲۱۲ھ (ج۱) اس کے زمانہ اقتدار سے متعلق؛ نیز ۴: ۲۸۳ تا ۲۶۴ اس کی موت کے بارے میں۔

(P.M Holt [ت: محمود الحسن عارف])

※ **ابراہیمی، محمد البشیر**: ایک الجزائری مصلح، عالم اور مصنف، ولادت ۱۳ شوال ۱۳۰۶ھ/ ۱۲ جون ۱۸۸۹ء کو بجایہ کے مقام پر ہوئی۔ وہ کم سنی ہی میں نہایت ذہین و فطین تھے اور بچپن اور جوانی میں ہمہ تن مطالعے میں غرق رہتے۔ چودہ برس کی عمر میں انہوں نے اپنے چچا محمد المکی کے مدرسہ میں قرآن مجید اور عربی کی قدیم ادبی اور لغوی کتابیں پڑھیں۔ ۱۹۱۲ء میں حجاز جاتے ہوئے وہ چند ماہ کے لیے قاہرہ ٹھہر گئے جہاں انہوں نے ازہر اور دارالوعظ والارشاد میں، جو شیخ محمد رشید رضا نے جزیرۃ الروضہ میں قائم کیا تھا، چند دروس میں شرکت کی۔ مدینہ منورہ میں بھی ابراہیمی نے تفسیر اور حدیث کی بڑی کتابیں پڑھیں، علم الانساب کا مطالعہ کیا اور سرکاری اور نجی کتب خانوں میں تحقیق و تنقید کا کام کرتے رہے۔ مدینہ منورہ میں ابن بادیس [رک بآں] سے ان کی دوستی ہو گئی۔ یہ دونوں نوعمر عالم (قوم کی) دینی اصلاح اور الجزائری زبان کی تجدید کے منصوبے بناتے رہے۔

دمشق کے مدرسہ سلطانیہ میں دو سال (۱۹۱۷-۱۹۱۸ء) کی تدریس کے بعد شیخ ابراہیمی الجزائر واپس چلے آئے جہاں وہ ابن بادیس سے مل کر (قومی) اصلاح کی نشر و اشاعت اور عربی قومی ثقافت کی تاسیس میں مصروف ہو گئے۔ ۱۹۳۱ء میں ان کی کوششوں سے الجزائر کے مسلمانوں کی "جمعیۃ العلماء" قائم ہوئی، عربی کی مفت تعلیم کے لیے ایک تنظیم وجود میں آئی اور اصلاحی افکار کی اشاعت کے لیے عربی اخبارات و رسائل نکلنے لگے۔ ان تنظیموں کے ترجمان کے طور پر **الشہاب** اور **البصائر** خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

اپریل ۱۹۴۰ء میں ابن بادیس کے انتقال کے بعد ابراہیمی الجزائر کی "اصلاحی تحریک" کے سربراہ بن گئے اور انہوں نے اس تحریک کو (خصوصاً دوسری جنگ عظیم کے بعد) قومی مقاصد کی تکمیل کا علمبردار بنا دیا۔ اگلے دس برسوں میں ان کی سرگرمیاں تین عنوانات پر مرکوز رہیں: دین اور ریاست میں علیحدگی، مسلمانوں کے عدالتی نظام کی خود مختاری اور عربی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ دینا۔ انہوں نے علما کی ایک تنظیم کے زیر اہتمام عربی میں مفت تعلیم دینے کے لیے بھی لگاتار کوششیں کیں۔

روز افزوں تعلیمی ضروریات کے پورا کرنے اور ذہین طلبہ کو عربی کی اعلیٰ تعلیم دلانے کے لیے "جمعیۃ العلماء"

نے دوسرے عرب ممالک سے مالی اور تعلیمی امداد کی درخواست کی ۔ ان ممالک کے بعض لوگوں کے سوالات کے جواب اور موقع پر ان سے گفت و شنید کے لیے شیخ ابراہیمی نے مشرق کا سفر کیا (۱۹۵۲ء) اور وہ دس برس (۱۹۶۲ء) تک اپنے وطن واپس نہ آ سکے ۔

مشرق میں قیام کے دوران ابراہیمی ایک عرب اور مسلمان سمجھے جانے والے ملک کی حیثیت سے الجزائر کے ترجمان بنے رہے ، اس عرصے میں وہ جن ممالک (مصر، شام ، عراق ، حجاز ، کویت اور پاکستان) میں قیام پذیر رہے ، ان کی دینی اور ادبی زندگی پر برابر اثر انداز ہوتے رہے۔ اس وجہ سے ان کو آخر میں عالم اسلام کی ممتاز شخصیت سمجھا جانے لگا تھا۔ ۱۹۶۱ء میں ان کو قاہرہ کے "مجمع اللغۃ" کی مجلس عاملہ کا رکن منتخب کر لیا گیا ۔

الجزائر میں واپسی کے بعد شیخ ابراہیمی کو الجزائر کے صف اول کے رہنماؤں کی حمایت حاصل نہ ہو سکی ، جس کی وجہ ان کے سیاسی نظریات تھے ، جو شوری [رک بآں] کے اسلامی اصولوں پر مبنی تھے اور ان کی "عدل و انصاف اور حریت" کی تبلیغ تھی، انہوں نے ۱۹ محرم الحرام ۱۳۸۵ھ/ ۲۰ مئی ۱۹۶۵ء کو انتقال کیا ۔

شیخ ابراہیمی ، ابن بادیس اور طیب العقبی کے ساتھ مل کر الجزائر کی اصلاحی تحریک کے ایک بڑے رکن تھے۔ وہ ممتاز مقرر ، مصنف اور بڑے عالم تھے اور وہ قدیم عربی ثقافت کی آخری اور عظیم القدر نمائندہ تھے ۔

تصانیف : شیخ ابراہیمی کی تصانیف البصائر کے اداریوں کے سوا (جو عیون البصائر کے نام سے طبع ہوئے، قاہرہ ۱۹۶۳ء ، صفحات ۲۹۳) ابھی تک چھپ نہیں سکیں۔ ان میں چند رسائل "لغوی مسائل" پر ہیں : (۱) التسمیۃ بالمصدر ؛ (۲) الصفات التی جاءت علی وزن فعل ؛ (۳) النقایات والنفایات ؛ (۴) الاطراد والشذوذ ؛ (۵) بقایا فصیح العربیۃ وزن فعلا کی خصوصیات فی اللہجۃ العامیۃ الجزائریۃ ؛ (۶) رسالۃ فی مخرج الحروف وصفاتہا بین العربیۃ الفصحٰی والعامیۃ ؛ (۷) تکملۃ الرسالۃ فی الامثال ۔

(ب) بعض دینی مطالعات : (۸) حکمۃ مشروعیۃ الزکوۃ فی الاسلام ؛ (۹) شعب الایمان ؛ (۱۰) کاہنۃ اوراس (ایک ڈرامہ) ؛ (۱۱) ایک طویل ارجوزہ (جو چھتیس ہزار ابیات پر مشتمل ہے) یہ ملحمۃ الجزائر اور تاریخ اسلام کے سیاسی وقعات کے بیان کے علاوہ الجزائری مسلمانوں کے معاشرتی اور دینی احوال پر مشتمل ہے ۔

مآخذ: خود نوشت حالات ، مندرجہ RAAC، ۲۱ (۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء) : ۱۳۵-۱۵۴ بذیل عنوان ؛ (۲) Le Réformisme musulman en : A. Merad Algérie Merad de ، ۱۹۲۵-۱۹۴۰ء ، پیرس ، ہیگ ، ۱۹۶۷ء و اشاریہ ۔

(A. Merad [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

❋ **ابریل** (رومانوی برائیلہ سے ماخوذ) ولاشیا Wallachia (طرہ رومانیہ) کا شہر، جو دریائے ڈینیوب کے بائیں کنارے دریائے سرت (Siret) کے مقام اتصال سے بیس کیلو میٹر جنوب کی طرف واقع ہے ۔ یہ ایک اہم تجارتی شہر اور بہت سے تجارتی راستوں کا مقام اتصال ہے۔ آٹھویں اور نویں صدی ہجری/چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی میں برائلہ کے تجارتی تعلقات ٹرانسلوانیہ (Transylvania) میں براصوف سے اور پولینڈ میں لمبرگ سے تھے۔ اس کی بندرگاہ پر نہ صرف کشتیاں دریائے ڈینیوب پر واقع تجارتی شہروں سے آتی تھیں ، بلکہ بحیرۂ اسود اور بحیرۂ روم سے بھی جہاز آتے رہتے تھے۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں بھی جبکہ باسفورس اور بحیرۂ اسود پر سلطان ترکی کا قبضہ تھا ، یہاں اوسطاً ستر اسی جہاز ہر وقت لنگر انداز رہتے تھے ۔

سلطان محمد ثانی نے ولاشیا کے شہزادے ولاد طپس (Valad Tepes) کے خلاف فوج کشی کی تھی ، تو ایک عثمانی بیڑہ برائلہ میں لنگر انداز ہوا تھا (۸۶۶ھ/ ۱۴۶۲ء) لیکن یہ شہر ربیع الثانی ۹۴۵ھ/ ستمبر ۱۵۳۸ء میں بالدیویہ کے خلاف خلیفہ سلیمان اول کی مہمات میں کہیں جا کر فتح

ہوا۔ ولاشیا کے شہزادے راڈوپیسی (Radu Paisie) نے مجبور ہو کر یہ شہر سلطان کے حوالے کر دیا (۹۴۶ھ/ ۱۵۳۹ء)، جس نے شہر کے نواح کا بہت سا علاقہ بھی لے لیا۔ جوں ہی ابریل (برائلہ) ترکوں کے قبضے میں آیا انہوں نے شہر کی تنظیم نو کی طرف اپنی توجہات مبذول کر دیں۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے ایسے بہت سے قوانین کا پتہ چلتا ہے جو اس وقت شہر کی اقتصادی و معاشرتی زندگی اور ٹیکسوں اور اراضی کے بندوبست کے متعلق تھے۔ ترکوں کے عہد حکومت میں ابریل تجارت کا مرکز بن گیا، جہاں سے مختلف اشیا استانبول کو برآمد کی جاتی تھیں۔

تین صدیوں تک ابریل کی تاریخ ڈینیوب پر واقع تجارتی بندرگاہوں سے وابستہ رہی، جو عثمانیوں نے فتح کرکے اپنی سلطنت میں شامل کر لی تھیں۔ پھر جب رومانوی شہزادوں نے سلطان ترکی کے خلاف جنگ و جدال کا سلسلہ شروع کیا تو برائلہ ہی ان کا مطلوب و مقصود تھا۔ ۹۸۲ھ/ ۱۵۷۴ء میں مالداوی شہزادے ائیون سیل کمپلٹ (Ioan Cel Complit) نے شہر جلا دیا، لیکن پھر بھی قلعہ فتح نہ کر سکا۔ جب ۱۰۰۳ھ/ مارچ ۱۵۹۵ء میں ولاشیا کے مشہائی ویٹزل (Mihai Viteazul) نے، جو سلطان سے برسر پیکار تھا، قلعہ کی فوج کو ہتھیار ڈالنے پر مجبور کر دیا، لیکن اس کے قتل پر برائلہ دوبارہ سلطان کے قبضے میں آ گیا۔ شہزادہ مشہائی نے سلطان کے خلاف جنگ کرکے تھوڑے سے عرصہ کے لیے ۱۰۶۹-۱۰۷۰ھ/ ۱۶۵۹ء میں برائلہ پر قبضہ کر لیا۔

روس اور ترکی کے مابین جنگ میں ابریل پر قبضہ کر لیا گیا، لیکن پھر سلطان کو واپس کر دیا گیا۔ آئندہ جنگ میں ۲ جون ۱۸۲۸ء کو روسیوں نے اسے فتح کر لیا۔ ۱۸۳۰ء میں ایڈریانوپل کے صلح نامے کی رو سے یہ ولاشیا کے ابدی قبضے میں دے دیا گیا بعد ازاں یہ تارکین وطن کی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا جس سے بلغاریہ کی آزادی کا راستہ صاف ہو گیا۔

مآخذ: دیکھیے مآخذ مقالہ در آآ طبع دوم۔

(N. Beldiceanu [ت: شیخ نذیر حسین؛ ن: محمود الحسن عارف])

....

اِبِل: (ع) اسم الجمع، جس سے اونٹ کی دو قسمیں ※ مراد ہیں، یعنی ناقہ یا اونٹنی اور دو کوہانوں والا اونٹ۔ مؤخر الذکر قسم وسطی ایشیا اور شمالی ایران میں عام ہے اور عرب اس کو فالج (جمع فوالج) کے نام سے جانتے تھے۔ اونٹنی (عراب) اور دو کوہانوں والے عرب اونٹ کے ملاپ سے ایک خاص قسم پیدا ہوئی، جسے بُختی (واحد بُختی، جمع بَخاتی) کہا جاتا تھا۔ اس سے نسل کشی کا کام نہیں لیا جاتا، بلکہ یہ بار برداری کے کام آتی ہے (دیکھیے الجاحظ: کتاب الحیوان، اشاریہ؛ المسعودی: مروج الذہب ۳: ۴-۵؛ البیہقی: کتاب المحاسن والاضداد، ص ۱۱۰؛ الدمیری: کتاب الحیوان، بذیل مادہ؛ لسان العرب، بذیل مادہ؛ Leo Africanus، مترجمہ Epaulard، ۲: ۵۵۶)۔

اب ہم صرف ناقہ یا اونٹنی کا ذکر کریں گے جو وادی سندھ سے لیکر صحرائے افریقہ اور کانگو تک پائی جاتی ہے۔ آسانی کے لیے ہم اس کو "اونٹ" کے نام سے پکارتے ہیں۔

زمانۂ جاہلیت کی شاعری اور لغت کی کتابیں اونٹ کی مختلف انواع و اقسام کی تفصیل سے بھری ہوئی ہیں کیونکہ اونٹ ہی بدویوں کی خوراک، کپڑے اور رہائش (خیموں) کا کام دیتا تھا اور نقل و حمل کا بھی ذریعہ تھا (دیکھیے ابن سیدہ: المخصص، ۷: ۱ تا ۱۷۴؛ F. Hommel: *Die Namen der Sdugethiere bei den Sudsemitischen Volkern*، لائپزگ ۱۸۷۹ء)۔ اونٹ کی نشوونما کے مختلف مرحلوں کے لیے بہت سی اصطلاحات مروج تھیں (زمانۂ حال کے لیے مثال کے طور پر دیکھیے Jaussen: *Moab*، ص ۲۷۰)۔ اس کے علاوہ بہت سے استعارے اور کنائے بھی مروج تھے، لیکن ہم یہاں صرف چار مخصوص اقسام کا ذکر کریں گے: ابل

(مؤنث) نوع اور گروہ کے لیے، نیز اگر ایک ہو، مذکر و مؤنث دونوں کے لیے؛ ناقہ (مؤنث)، جمل (مذکر)۔ تاہم بعض اوقات تمام اقسام کے لیے اس کا عام استعمال ہوتا ہے (دیکھیے Ch. Pellat : Sur Quelques noms d'animaux domestiques en arabe classique در GIECS، ۸: ۹۵ـ۹۹ (۲۵ مئی ۱۹۶۰ء)) ۔ یہ چاروں الفاظ قرآن حکیم میں بھی استعمال ہوئے ہیں، خصوصاً ناقہ کا لفظ حضرت صالح اور قوم ثمود کے قصے میں آیا ہے ۔

قرآن کریم میں آیا ہے[" اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ (۸۸ [الغاشیہ]:۱۷)"بھلا وہ اونٹوں پر نظر نہیں کرتے کہ کیسے بنائے گئے ہیں"]، بعض مفسرین یہاں اونٹوں سے مراد بادل لیتے ہیں ۔ [اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہے کہ قرآن کریم میں لفظ ابل دو مرتبہ آیا ہے (۷[الانعام]:۶ اور [۸۸ الغاشیہ] :۱۷) اور لفظ ناقہ چھ بار اور تمام کا تمام حضرت صالح علیہ السلام کی اونٹنی کے ضمن میں (۷[الاعراف] :۷۳ و ۷۷؛ ۷۷[ہود]: ۶۴ ؛ ۱۷[الاسراء] : ۵۹ ؛ ۲۶[الشعراء] : ۱۵۵؛ ۵۴[القمر]: ۲۷؛ ۵۴ [الشمس] : ۱۳)]۔

قدیم عربوں کا عقیدہ تھا کہ عاد و ثمود کی ہلاک شدہ قوموں کے ریوڑوں نے ملک و بار [رک بآں] میں پناہ لی تھی جہاں وہ جنگلی زندگی گزارتے تھے، جب یہ اونٹ عرب اونٹنیوں سے جفتی ہوئے تو ان سے اونٹ کی ایک خاص قسم مہریہ پیدا ہوئی جو عرب میں اپنے پھرتیلے پن اور تیز رفتاری کی وجہ سے مشہور تھی ۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی کم معروف قسمیں پیدا ہوئیں ۔ یہ عقیدہ اس زمانے سے چلا آ رہا ہے جب اونٹ عرب میں آوارہ پھرا کرتے تھے [زمانہ جاہلیت میں اونٹ عربوں کا محبوب ترین جانور اور سفر و حضر میں ان کا رفیق و غمگسار تھا، چونکہ وہ کئی کئی دنوں تک بھوکا اور پیاسا رہ کر سفر جاری رکھ سکتا تھا، اس لیے صحرائی سفر کے لیے وہ موزوں ترین سمجھا جاتا تھا]۔

اونٹ کی قربانی بھی دی جا سکتی ہے۔ زمانہ جاہلیت میں حج کے موقع پر اونٹ مذہبی رسم کے طور پر ذبح کیے جاتے تھے (دیکھیے J. Chelhod : Le Saerifice Chez Les Arabes، پیرس ۱۹۵۵ء، اشاریہ، بذیل ہدی)[جو حضرت ابراہیمؑ کی باقیات صالحات میں سے ایک ہے]۔ جب گھر میں جانوروں کی تعداد ایک ہزار ہو جاتی تو ایک گھوڑے پر بیٹھ کر جانور کی ایک آنکھ نکال دی جاتی تھی اور جب یہ تعداد ایک ہزار سے بھی بڑھ جاتی تو دوسری کا بھی یہی حشر کیا جاتا (الجاحظ : کتاب الحیوان، ۱:۱۷) ۔ یہ عمل نظر بد روکنے، متعدی امراض سے بچنے اور دشمن قبائل کے حملوں سے جانوروں کے گلوں کو بچانے کے لیے کیا جاتا تھا ۔ اس رسم کا مقابلہ عتیرہ [رک بآں] سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ خارشی جانوروں کے علاج کے لیے آنکھ پھوڑنے کا عمل صحت مند جانور پر کیا جاتا تھا ۔ ایک فیاض اور سخی میزبان مہمانوں کی ضیافت کے لیے اونٹ ہی ذبح کیا کرتا تھا، اور جوئے (میسر) پر اونٹ ہی کی شرط لگائی جاتی تھی ۔ مالک کے مرنے کے بعد اس کا اونٹ اس کے پیچھے چل دیتا تھا تاکہ وہ روز حشر اس کے لیے سواری کا کام دے (دیکھیے بلیۃ)۔ زمانہ حال تک اونٹ پالنے والے بعض قبائل مالک کی وفات پر اونٹنی اور اس کے بچوں کو چیخنے چلانے پر اکسا کر گویا ماتم میں شریک کر لیتے ہیں اور اسے ان کی گریہ زاری سمجھا جاتا ہے ۔

[عرب ممالک سمیت بہت سے اسلامی ممالک میں اونٹ کا گوشت اب بھی بڑے شوق کے ساتھ کھایا جاتا ہے، چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے اونٹ کا گوشت کھایا ہے، اس لیے] اس کا گوشت کھانا مسنون یا مستحب سمجھا جاتا ہے[ابوداؤد : السنن، کتاب الاضحیہ]۔ مراکش میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک قول منسوب کیا جاتا ہے " جو اونٹ کا گوشت نہیں کھاتا وہ مجھ سے نہیں ہے " (Westermack : Survivals، ص ۱۰۵ـ۱۰۶) اسلام میں اس کا گوشت حلال ہے (Lev. ۱۱/۴، Deut : ۱۴/۷)۔ خواب میں

اونٹ کا دیکھنا خوش خبری کی علامت سمجھا جاتا ہے، لیکن ایران میں اگر اونٹ کسی کے دروازے پر آ کر سو جائے تو یہ مالک مکان کے مرنے کی نشانی ہے (H. Masse: Croyances، ۱:۱۹۳).

زمانۂ جاہلیت کی شاعری اونٹنی کو قابل فخر مقام دیتی ہے۔ یہ بدویوں کی دل پسند سواری تھی۔ قصیدوں کے حصہ رحیل میں اس کی ہر طرح مدح و ستائش کی جاتی تھی۔ اس موضوع پر مشہور شاعر طرفہ کا معلقہ بہت مشہور ہے (دیکھیے سبعہ معلقہ میں مذکورہ قصیدہ۔ سبعہ معلقہ کے قصائد کے فرانسیسی اور انگریزی میں بھی تراجم ہو چکے ہیں)۔ اکثر قصائد میں اونٹ کے بارے میں غنائیہ اشعار ملتے ہیں اور وہ قصیدے کے بنیادی ڈھانچے کا اس طرح ایک حصہ بن گئے ہیں کہ زمانۂ حال کے شعرا، جن کو شاید ہی کبھی اونٹ پر سواری کا موقع ملا ہو گا، اپنے آپ کو اس قدیم روایت کی پابندی پر مجبور پاتے ہیں۔ شعرا نے سفینۃ البر (خشکی کے جہاز) یعنی اونٹ کی جس خوبی کی خاص طور پر سب سے زیادہ تعریف و توصیف کی ہے۔ وہ اسکی عمدہ چال، رفتار، سنجیدگی اور صبر و استقلال ہے۔ صحرا میں لمبے سفروں میں بدوی پانی ذخیرہ کر کے اونٹوں پر رکھ لیا کرتے تھے، جسے "روایہ" کہتے تھے۔ کبھی کبھی وہ اپنے جانوروں کا منہ باندھ دیا کرتے تھے تاکہ وہ جگالی نہ کر سکیں اور ان کے معدوں میں موجود پانی اشد ضرورت کے وقت انسانوں کے پینے کے قابل رہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)، چونکہ قدیم عربوں کے زمانے سے اونٹ کو بطور دیت (خون بہا) بھی دیا جاتا ہے، اس لیے یہ کہا جاتا تھا کہ اونٹ خون ریزی بھی روک دیا کرتے تھے۔ دیت اور (عورتوں کے) جہیز میں بھی اونٹ دیے جاتے تھے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ اونٹوں کو برا مت کہو، اس لیے کہ یہ خونریزی روکتے ہیں، اور شریف زادی کا جہیز ہیں۔ ایک دوسری حدیث کے مطابق "یہ ہر مالک کے لیے زور اور طاقت کا منبع ہیں"۔ بھیڑ باعث برکت ہے اور "نیکی گھوڑوں کی پیشانی سے قیامت تک بندھی ہوتی ہے"۔

[قدیم عربی زبان میں] اونٹ کی چال ڈھال، اس کی مخصوص جسمانی ساخت (دیکھیے H.Masse، کتاب مذکور، ص ۱۸۷) اور اس کی خود سری کا خاص طور پر ذکر کیا جاتا ہے۔ مست اونٹ میں غیر معمولی زور ہوتا ہے (دیکھیے Leo Africanus، ۲:۵۵۷) اور وہ کسی کو اپنے گلے کے نزدیک نہیں آنے دیتا۔ اس کے منہ سے جھاگ (شقشقہ) نکلتی رہتی ہے اور وہ مسلسل بلبلاتا رہتا ہے۔ نسل کشی کا کام صرف انہی نر اونٹوں سے لیا جاتا ہے جنھیں آغاز بلوغ سے اس غرض کے لیے مختص کر لیا جاتا ہے اور انہیں خصی نہیں کیا جاتا، ورنہ تو امکان ہوتا ہے کہ سب نر اونٹ آپس میں لڑ مریں۔ سواری اور باربرداری کے لیے بھی اونٹ چھوٹی عمر میں چھانٹ لیے جاتے تھے۔ ہر قبیلہ گرم لوہے کی سلاخ سے اپنے ریوڑوں کو نشان لگا لیتا تھا۔ اس سلسلے میں کئی تقریبیں ہوتی تھیں جن کا اب رواج نہیں رہا۔

اونٹ کے زور اور قوت کی تعریف کی جاتی تھی، خصوصاً اس کی اس خوبی کی کہ وہ (اپنی لمبی گردن کی وجہ سے) بھاری بوجھ اٹھا کر زمین سے اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ اسلامی ادبیات میں اس کا مقابل ہاتھی ہے۔ ایک طرح سے یہ عربوں کی عظمت کا نشان ہے، جس طرح ہاتھی ہندوستانیوں کے وقار کی علامت ہے۔

نقل و حمل کے لیے قدیم عرب ایک سادہ سی کاٹھی (اکاف یا قتد) استعمال کیا کرتے تھے، جو کوہان کے برابر ہوتی تھی اور جس کے نیچے وہ گدے بچھاتے تھے۔ W Dostal (دیکھیے L' antica Societa Beduina، ص ۱۵ ببعد) کے مطابق کوہان کے پیچھے بیٹھنے کا رواج کوہان پر کاٹھی بچھا کر بیٹھنے سے قدیم تر ہے، جس کی ابتداء سنہ عیسوی کے آغاز کے زمانے میں ہوئی۔ Leo Africanus (۱:۳۵) ایک ایسی زین یا کاٹھی کے استعمال کا ذکر کرتا ہے جو کوہان اور گردن کے درمیان ہوتی تھی اور زمانہ حال کی رحلہ سے ملتی جلتی تھی۔ یہ

ایک ہلکی سی زین ہوتی تھی، جو اونٹ کے شانوں کی اونچی ہڈیوں پر رکھی جاتی تھی۔ قدیم عرب شاید اونٹ کی ننگی پیٹھ پر سفر کرتے ہوں گے، لیکن وہ عام طور پر ایک ایسی زین استعمال کرتے تھے جو رحل کہلاتی تھی اور جب کھالوں سے مزین ہوتی تھی تو رحالہ کہلاتی تھی۔ کاٹھی یا زین چوبی کمانوں (قتد) کی بنی ہوئی ہوتی تھی اور یہ کمانیں چمڑے سے جڑی ہوتی تھیں اور کوہان اور کاٹھی کے درمیان گدے ہوتے تھے، اس کو پٹی سے باندھ کر رکھا جاتا تھا، جو (غرضۃ) پیٹ (نقب) اور جانور کے کولہوں (ربض) کے اوپر گزرتی تھی، نکیل میں ڈلی ہوئی رسی (خزامۃ) سے جانور پر آسانی سے کنٹرول ہو جاتا تھا اور ایک خمیدہ چھڑی (محجن) اسکی رہنمائی کے لیے استعمال ہوتی تھی۔

بڑے گھرانوں کی عورتیں رسی سے بنی ہوئی ایک گنبد نما پالکی (ہودج) میں سفر کرتی تھیں اور اس کے اطراف میں پردے ڈال دیے جاتے تھے۔ اس قسم کی ایک پالکی تاریخ اسلام میں ایک یادگار واقعہ کے لیے مشہور رہی ہے، یعنی وہ پالکی جس میں بیٹھ کر (اُمّ المؤمنین) حضرت عائشہ صدیقہؓ نے جنگ جمل میں شرکت اور اس کی قیادت کی تھی [رک بہ الجمل ور آآآ]۔ ایسی پالکیاں آج بھی عربوں میں مستعمل ہیں، بالخصوص شادی کی تقریبات میں اور عطوش، باسور وغیرہ کہلاتی ہیں۔ اونٹ کی آرائش و آراستگی آج بھی زمانۂ جاہلیت کی طرح کی جاتی ہے اور اس کی تسمیات و مصطلحات میں بھی بہت کم تبدیلی ہوئی ہے (دیکھیے مثلاً Jaussen: Moab، ص ۲۷۲-۲۷۳)۔ صحرائی خانہ بدوشوں کے ہاں رحلہ کے علاوہ چار قسم کی کاٹھیاں آج بھی زیر استعمال ہیں۔ ترک صلیب کی شکل میں گولی اور نوکدار، تمزک اسی شکل کی مگر زیادہ خوبصورت اور آرام دہ، تہیاست سادہ مستطیل شکل کی چوبی کاٹھی، اخوی: ایک چوڑی اور بھاری قسم کی زنانہ کاٹھی جس کے ایک طرف مستطیل کنڈے ہوتے ہیں (دیکھیے Ch de Foucauld : Dict Touareg-francais، پیرس ۱۹۵۱ء، ۲: ۵۴۷، ۷۳۲، ۱۳: ۱۲۷۳، ۳: ۱۲۲۳)۔ اقامت گزین قبائل میں آج بھی اونٹ سے ہل چلانے اور غلہ گاہنے وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے (دیکھیے G. Boris: Documents، بمواضع کثیرہ بالتصویر اور فرہنگ) اور Leo Africanus (۲: ۴۰) کا بیان ہے کہ نمیدیا (Numidia) میں ہل چلانے کے لیے اونٹ اور گھوڑے کو اکٹھے جوتا جاتا ہے۔ آج کل "کیپ بون" (تیونس) کے کسان دو پہیوں والی گاڑی میں اونٹ جوت لیتے ہیں، جبکہ کراچی (پاکستان) میں اونٹ چار پہیوں کی گاڑی کھینچتے نظر آتے ہیں [پاکستان کے مختلف علاقوں خصوصاً صحرائے چولستان، تھرپارکر اور تھل وغیرہ میں بھی اونٹ باربرداری، رہٹ اور ہل چلانے کے لیے استعمال ہوتا ہے، ان تمام علاقوں میں یہ جانور سب سے زیادہ اہم سمجھا جاتا ہے]۔

معمولی کاموں کے لیے اونٹ کا استعمال اس کی اعلی صفات اور خصائص کی ناقدری ہے، کیونکہ اس کی یہ صفات گرم صحراؤں کے باشندوں کے مزاج اور لمبے سفروں اور جنگوں کے عین مناسب ہے۔ ان علاقوں کی گرم ہوا اور گھاس وغیرہ زیادہ گھوڑوں کے پالنے میں ناموافق ہوتی ہے۔ ابتدائی زمانۂ اسلام میں اونٹ ہی سواری اور باربرداری کے کام آتا تھا۔ عراق کی فتوحات میں ایرانی سپہ سالار خود ناقہ پر سوار تھا۔ انفرادی لڑائی میں جنگجو عام طور پر گھوڑے پر ہی سوار ہوتے تھے اور ایک صف میں گھوڑوں پر سوار ہو کر حملے کا آغاز کیا کرتے تھے (تنازلہ کی اصطلاح اس امر کی غمازی کرتی ہے، یعنی اونٹ سے اتر کر گھوڑے پر سوار ہو کر حملہ کرنا)، لیکن جب جنگی میدانوں کے فاصلے بڑھ گئے تو اونٹ صرف باربرداری کے کاروانوں کے لیے رہ گئے۔

جب حضرت عقبہؓ بن نافع فزان کی فتح کے لیے روانہ ہوئے تو ان کے ساتھ چار سو گھوڑوں کے ساتھ چار سو اونٹ بھی تھے جن پر پانی کے آٹھ سو مشکیزے لدے ہوئے تھے (ابن عبدالحکم: Conquete de l', Afrique du Nord، بار دوم طبع و مترجمہ A . Gateau الجزائر ۱۹۴۷ء، ص ۶۱)۔ مؤرخین اور جغرافیہ نویس جب شمالی افریقہ کے میدانوں کے اونٹوں کے گلوں کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی کثیر تعداد بیان کرتے ہیں (دیکھیے R. Mouny: کتاب مذکور، ص ۲۸۹_۲۹۱)۔ مثال کے طور پر ابن خلدون کا بیان ہے کہ المرابطون کس طرح سجلماسہ کی حکومت کے پچاس ہزار اونٹ لے گئے تھے۔ یہ تعداد مبالغہ آمیز معلوم نہیں ہوتی، کیونکہ بیسویں صدی کے آغاز میں صرف "ادران" کے صوبے میں ایک لاکھ اسی ہزار اونٹ تھے۔ عربی بولنے والی اقوام میں صرف اہل اندلس اونٹ کے نظارے اور اس کی سواری سے محروم رہے تھے (دیکھیے H. Peres: *Poesie andalouse*، اشاریہ)۔

Leo Africanus نے دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں اونٹ کے بارے میں ایک مفصل باب لکھا ہے (*Description del' Afrique*، ۲/۵۵۵_۵۵۸)، وہ کہتا ہے کہ وہ تمام عرب جو اونٹوں کے مالک ہیں، ایک قسم کے آزاد حاکم ہیں، کیونکہ ان جانوروں کے ساتھ ہی وہ صحراؤں میں زندگی گزارتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کچھ بیانات مبالغہ آمیز ہوں، مثلاً اس کا یہ قول کہ افریقہ کے اونٹ باقاعدہ چارے کے بغیر چالیس پچاس دن تک بوجھ اٹھائے سفر کر سکتے ہیں، صرف شام کے وقت ان پر سے بوجھ اتار کر انھیں نواحی مقامات میں چرنے اور درختوں کی شاخیں کھانے کے لیے کھلا چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے بتائے ہوئے فاصلے بھی مبالغہ پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔

مزید برآں وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ کچھ کھائے پیے بغیر پانچ دن کے سفر کے بعد اونٹ کے کوہان کی چربی، جس کے پہلے عرب بہت مشتاق تھے، ختم ہو جاتی ہے اور یہ کہ اونٹوں کے ساربان حدی خوانی [رک بآں غناء] کے ذریعے تھکے ہوئے اونٹوں کو تیز رفتار کر دیتے ہیں۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ اس نے قاہرہ میں ڈھول کی تھاپ پر ایک اونٹ کو ناچتے دیکھا ہے۔

وہ صراحت کے ساتھ لکھتا ہے کہ ایک کمزور سے اونٹ کی قیمت فروخت صرف چند دینار تھی اور سو اونٹ ایک ہزار ڈیوکٹ کو آتے تھے۔ اس سے زیادہ صحیح قیمت کا تعین نہیں ہو سکتا، کیونکہ جانور کی قیمت کا انحصار اس کی صحت، علاقے اور سواری کے لیے موزونیت پر تھا۔ وہ کاروانوں [رک بہ قافلہ] کے بارے میں بھی معلومات بہم پہنچاتا ہے۔ Leo Africanus کے مختصر سے شذرات آج بھی کار آمد ہیں۔

مشقتی اور لادو اونٹ آج بھی بڑے شہروں میں نظر آتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ ان کا وجود صرف گھاس کے میدانوں ہی میں ہو۔ ان کے مالک اونٹوں والے قبائل ہوتے ہیں، جن کے گلے میں آہستہ رو مگر ثقل و حمل والے مضبوط اونٹ ہوتے ہیں۔ سواری کا اونٹ (مہری) صرف صحرا میں ہوتا ہے۔ جہاں یہ معمولی تربیت کے بعد تیز سفروں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

اونٹنی کے وضع حمل کی مدت ایک سال ہے اور جب یہ بچہ جنم دیتی ہے تو بچے کی بڑی محبت سے حفاظت کی جاتی ہے اور اس کے پیٹ کے ارد گرد ایک کھلی اور چوڑی سی پٹی باندھ دی جاتی ہے۔ بچے کو کئی دن خیمے میں رکھا جاتا ہے تاکہ وہ انسانی ماحول کا خوگر ہو جائے۔ موسم بہار میں بچے کے بال کاٹے جاتے ہیں۔ سال کے آخر میں اس کے ایک نتھنے میں سوراخ کر کے اس میں لوہے کی نکیل ڈال دی جاتی ہے۔ اسی وقت ایک نوکیلی لکڑی کا ٹکڑا اس میں ڈال دیا جاتا ہے تاکہ یہ ٹکڑا اونٹنی کو اگر چبھے تو لات مار کر بچے کو دور ہٹا دے اور وہ تھن چھوڑ کر گھاس چرنے لگ جائے۔

دو برسوں کے بعد اونٹنی کے بچے کو سدھایا جاتا ہے، سب سے پہلے اس کو بے حس و حرکت کھڑا ہونا سکھایا جاتا ہے، تاکہ وہ مقررہ جگہ سے ہل نہ سکے، اس کو کاٹھی اور نکیل سے آشنا کیا جاتا ہے، جس کے درمیان سے مہار گزاری جاتی ہے، اس کو چابک کی مار

سے امکان بھر تیز چلنا اور مالک کی آواز پر گھٹنوں کے بل جھکنا سکھایا جاتا ہے ۔ اس کی کھال معمولی سی ضرب کو بھی محسوس کر لیتی ہے ، مہار سے اس کو جدھر چاہو موڑا جا سکتا ہے .

اونٹ کی عمر پچیس برس ہوتی ہے۔ اس کی رفتار پانچ سے بارہ میل فی گھنٹہ شمار کی گئی ہے اور یہ نوے میل کا فاصلہ پندرہ یا بیس گھنٹوں میں طے کر لیتا ہے ، لیکن اس کے بعد اس کو آرام کی ضرورت ہوتی ہے ۔ لادو اونٹ ایک گھنٹے میں ڈھائی تین میل چل سکتا ہے اور پندرہ بیس میل کا مسلسل سفر تقریباً تین سو پونڈ وزن لیکر طے کر سکتا ہے ۔ صحرا کے جہاز کا صبر اور استقلال ضرب المثل ہے ۔ پیٹ کے پانچ مشکیزوں میں یہ کافی مقدار میں پانی جمع کر لیتا ہے ۔ اس کی جسمانی حرارت جو بیس سینٹی گریڈ سے لیکر چالیس سینٹی گریڈ تک گھٹتی بڑھتی رہتی ہے جس کی بدولت اسے بہت کم پسینہ آتا ہے۔ اس طرح یہ کئی دنوں تک پانی کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے اور معمولی گھاس وغیرہ اس کو کفایت کر سکتی ہے۔ جب اس کو ہفتہ بھر پانی نہیں ملتا تو اس کے جسم میں سے دو سو پونڈ پانی خارج ہو جاتا ہے اور اسے پچیس گیلن پانی وافر خوراک اور لمبے آرام کی ضرورت ہوتی ہے، تاکہ اس کی کھوئی ہوئی طاقت بحال ہو سکے ۔ اگرچہ بدو اونٹوں کی گھوڑوں جیسی نگہداشت نہیں کرتے ، لیکن وہ روز اول سے اونٹوں کے لیے چراگاہوں اور پانی کے چشموں کی تلاش میں رہتے ہیں جس سے اکثر اوقات باہمی آویزش بھی رہتی ہے .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں ، نیز دیکھیے مآخذ مقالہ در آآ ، طبع دوم و مآخذ مقالہ بدو و حرب ، در آآآ .

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین و محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ **ابن ابی البیان** : جزیرہ سسلی (کریٹ) سے نسبت رکھنے والا ، مصر کا ایک یہودی طبیب ، جس کا پورا نام ابو الفضل داؤد بن سلیمان بن ابی البیان الاسرائیلی تھا۔ وہ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں پیدا ہوا ۔ اس نے اپنے ہم مذہب طبیب و ماہر امراض چشم ابن النائد اور ابن جامع سے تعلیم حاصل کی ۔ بعد ازاں وہ سلطان صلاح الدین (ایوبی) کا طبیب اور ایوبی سلطان ملک العادل (۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء ـ ۶۵۸ھ/۱۲۱۸ء) کا طبیب خاص اور ناصری ہسپتال (بیمارستان) میں استاد بن گیا ۔ ابن ابی اصیبعہ [رک بآں] اس کا شاگرد تھا۔ اس نے ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء میں رحلت کی .

اس کی مندرجہ ذیل تصانیف ہیں : (۱) الدستور البیمارستانی فی ادویۃ المرکبہ ، طبع P. Sbath در BIE ، ۱۵(۱۹۳۲ـ۱۹۳۳ء) : ۱۳ـ۸۰ـ حکیم جالینوس کی پیروی میں اس کا موضوع مختلف ادویات ہیں۔ باب دوم میں دانتوں کے امراض کے علاج معالجہ کے لیے مختلف نسخے دیے ہیں۔اس کا تجزیہ M. Levy (در Janus، ۴۴ (۱۹۶۱ء): ۱۰۱ـ۱۰۳ اور O. Spies در Sudhoffs Archiv ، ۴۶(۱۹۶۲ء)، ۱۶۸ـ۱۷۰ نے کیا ہے ؛ (۲) رسالہ الجربت (مخطوط بوڈلین).

مآخذ : (۱) G. Sarton : Introduction to the History of Science ، ۲:۶۶۵ـ۶۶۶ ؛ (۲) Brockelmann : G.A.L ، ۱:۴۹۱ ؛ تکملہ ، ۱:۸۹۶ ؛ (۳) Leclerc : Hist. de la medecine arabe ، ۲:۲۱۸ـ۲۱۹ ؛ (۴) Steinschneider : Die arab lit der Juden ، فرینکفرٹ ۱۹۰۲ء ، ص ۱۹۵ـ۱۹۶ ؛ (۵) ابن ابی اصیبعہ ، طبع Müller ، ۲:۱۱۸ـ۱۲۵ .

(J. Vernet [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

※ **ابن ابی حصینہ** : ابو الفتح الحسن بن عبد اللہ بن احمد بن عبد الجبار بن حصینہ السُّلمی ، بنو سلیم کا ایک شہزادہ اور شاعر ، جو اپنا شجرۂ نسب عدنان سے جا ملاتا ہے۔ وہ معرۃ (شام) میں ۳۸۸ھ/۹۹۸ء کو پیدا ہوا اور اپنے آبائی شہر میں تعلیم پائی ، جو اس وقت ایک اہم ثقافتی مرکز تھا۔ اس کے ذرائع علم وہی تھے ، جو المعری

کے تھے ، پھر حلب جا کر تعلیم کی تکمیل کی اور ادبی حلقوں سے بھی راہ و رسم رکھی ۔

اس کی عمر بمشکل بیس سال تھی جب وہ رحبہ میں ثمال بن مرداس سے جا کر ملا اور اس کی خدمت میں ایک قصیدہ پیش کیا جو اس کی شاعرانہ صلاحیتوں کا مظہر تھا۔ جب مرداس حلب کا گورنر(۴۱۴ھ/ ۱۰۲۳_۱۰۲۵ء) بنا تو ابن ابی حصینہ اس کا منظور نظر شاعر بن گیا اور زندگی بھر اس کے اوصاف اور کارناموں کے گن گاتا رہا ۔

ثمال نے اسے ایک خاص کام دے کر فاطمی خلیفہ المستنصر کے پاس ۴۳۷ھ/۱۰۴۵ء میں مصر بھیجا جہاں اس نے فاطمی خلیفہ کے حضور کئی مدحیہ قصائد پیش کیے جس پر خوش ہو کر المستنصر نے اسے شہزادے کا خطاب دیا ، جس سے وہ حلب میں بطور امیر زندگی گزارتا رہا۔ ابن ابی حصینہ دمشق بھی گیا ، وہاں اس نے اہل علم سے ملاقاتیں کیں ، شہر کے مناظر کی خوبصورتی بیان کی اور قاضی شہر ابو یعلی حمزہ بن الحسین کی وفات پر عمدہ مرثیہ لکھا۔ ابن ابی حصینہ عمر بھر مرداسیوں کا نمک خوار رہا ۔ اس نے سروج میں ۱۵ شعبان ۴۵۷ھ / ۲۲ جولائی ۱۰۶۵ء کو انتقال کیا ۔

ابن العدیم اس کے ایک قصیدے کا ذکر کرتا ہے ، جو اس نے شرف الدولہ مسلم بن قریش کی مدح میں ۴۷۳ھ/ ۱۰۸۰ء میں حلب کی فتح پر لکھا تھا (زبدۃ ، ۲: ۷۳) ہو سکتا ہے کہ یہ اس نام کے کسی اور شاعر کا ہو ، یا پھر مصنف نے اسے ابن حیوس [رک بآں] سے ملتبس کر دیا ہو ۔

ابن ابی حصینہ نے قصائد ، غزلیات ، بیانیہ نظمیں اور مرثیے لکھے، لیکن اس کا اصلی میدان مدحیہ قصائد میں زبان و بیان کی خوبی کی وجہ سے اس کا کلام امتیازی درجہ رکھتا ہے ، لیکن موضوع وہی روایتی ہے ۔

ابن حصینہ کا دیوان دو جلدوں میں محمد اسعد طلس نے ۱۹۵۶ء میں دمشق سے شائع کر دیا ہے۔ پہلی جلد میں دیوان ہے اور دوسری میں ابو العلاء المعری کے تبصرے ، جس سے پتہ چلتا ہے کہ شاعر اپنی نظموں کو تبصرے کے لیے ابو العلاء المعری کے پاس بھیجتا رہتا تھا ۔

مطبوعہ دیوان ایک بغدادی قلمی نسخے (عراقی عجائب گھر ، عدد ۱۲۹۱) اور دوسرا اسکوریال کے مخطوطہ (عدد ۲۷۵) پر مبنی ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ طباعت شاعر کے سارے کلام کو شامل نہیں ، کیونکہ ابو العلاء المعری کے تبصرے نظموں کی محض ابتدائی سطور (مطالع) تک محدود ہیں جو مطبوعہ دیوان میں موجود نہیں ۔

مآخذ : الکتبی : فوات ، ۱ : ۲۳۹ ، قاہرہ ۱۹۵۱ء ؛ (۲) یاقوت: ارشاد ، ۱۰ : ۹۰_۱۱۸ ؛ (۳) ابن عساکر : تاریخ دمشق ، ج ۳ ، ۵ ، مخطوطہ ظاہریہ کتاب خانہ ، دمشق ، عدد ۳۳۶۹ و ۳۳۷۰ ؛ (۴) ابن الوردی : تاریخ ، ۱ : ۳۶۵ ؛ (۵) ابن العدیم : زبدہ ، طبع سامی الدہان ، دمشق ۱۹۵۱_۱۹۵۴ء ، ۱ : ۲۶۶ و ۲۷۱_۲۷۲ و ۲۷۳ ؛ (۶) بغدادی ، اسماعیل پاشا : ایضاح المکنون ، ۱ : ۳۸۴ ، استانبول ۱۹۴۵ء ؛ (۷) عاملی (محسن الامین) : اعیان الشیعہ ، ۲۶ : ۲۸۳_۲۸۴ ، دمشق ۱۹۴۸ء ؛ (۸) الزرکلی : الاعلام ، ۲ : ۲۱۲ ؛ (۹) کحالہ: معجم المؤلفین ، ۳ : ۲۳۷ ؛ (۱۰) محمد الجاسر ، در مجلۃ المجمع العلمی العربی ، ۲۴ : ۵۲۶_۵۳۶ ؛ (۱۱) محمد جواد ، در مجلۃ المجمع العلمی العربی ، ۳۲ : ۵۳۳_۵۳۹ ، نیز دیکھیے تکملہ بذیل مرداس (بنو) .

(G. Rikabi [ت: شیخ نذیر حسین])

••------ ------••

ابن ابی خُیثمہ : ابوبکر احمد بن زہیر (ابو خیثمہ) ✲ بن حرب بن شداد النسائی البغدادی ، محدث ، ماہر انساب ، مؤرخ اور شاعر۔ وہ ۱۸۵ھ / ۸۰۱ء میں نسا میں پیدا ہوئے اور بغداد میں ۲۷۹ھ/۸۹۲ء میں انتقال کیا (بعض لوگوں نے ان کی تاریخ پیدائش ۲۰۵ھ/ ۸۵۷ء اور تاریخ وفات ۲۹۹ھ/۹۱۱ء لکھی ہے جو درست معلوم نہیں ہوتی)۔ وہ ابو خیثمہ (م ۲۴۳ھ/ ۸۵۷ء) کے بیٹے تھے جو کتاب المسند اور کتاب العلم کے مصنف تھے (الفہرست مطبوعہ قاہرہ ، ص ۳۲۱)۔ وہ خود حدیث اور

فقہ میں احمد بن حنبل، انساب میں مصعب الزبیری، تاریخ میں مدائنی اور ادب میں محمد بن سلام کے شاگرد تھے ۔ الفہرست میں ان کی تصانیف میں کتاب المتیمین (۹) کتاب الاعراب، کتاب اخبار الشعراء اور کتاب التاریخ وغیرہ مذکور ہیں ۔ مؤخر الذکر کتاب المسعودی کے زیر استعمال رہی ہے اور خطیب بغدادی نے اس کی بڑی تعریف کی ہے۔ اندلس میں یہ بخوبی متعارف رہی ہے (دیکھیے ابن حبیش)۔ کتاب التاریخ کے قلمی نسخے آج بھی موجود ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے براکلمان)۔ حیدر آباد دکن سے مجوزہ اشاعت غالباً منظر عام پر نہیں آسکی۔ ابن خیثمہ کی زندگی کے زیادہ کوائف معلوم نہیں ہو سکے، صرف اتنا معلوم ہو سکا ہے کہ وہ قدر کے بارے میں متہم تھے اور وہ علی بن عیسیٰ [رک بآں] سے ربط و ضبط رکھتے تھے ۔

ابن ابی خیثمہ کا بیٹا ابو عبد اللہ محمد (م ۲۹۹ھ / ۹۱۱_۹۱۲ء) کتاب الزکوۃ اور ایک نامکمل کتاب بعنوان کتاب التاریخ، کا مصنف ہے ۔

مآخذ : الفہرست مطبوعہ قاہرہ، ص ۳۲۱ ؛ (۲) ابن حجر : لسان المیزان، ۱ : ۱۷۴ ؛ (۳) خطیب بغدادی، ۴ : ۱۶۲ : ۶۴ ؛ (۴) یاقوت : معجم الادباء، ۳ : ۳۵ تا ۳۷ ؛ (۵) ابن ابی یعلی : طبقات الحنابلہ، ص ۲۲ ؛ (۶) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ، ۲ : ۱۵۶ ؛ (۷) المسعودی : مروج الذہب، ۵ : ۲۰۸، ۳۷۶ (طبع Pellat ۱۹۷۱ء، عدد ۲۱۲۹ ؛ (۸) الرعینی : برنامج، ص ۴۳_۴۴ ؛ (۹) الف بستانی، دائرۃ المعارف، ۲ : ۳۰۲ براکلمان، تکملہ ۲۷۴ ۔

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

※ **ابن ابی زمنین** : ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن عیسیٰ المری، ایک اندلسی شاعر اور فقیہ ۔ وہ الویرہ میں ۳۲۴ھ / ۹۳۶ء میں پیدا ہوا اور اسی شہر میں ۳۹۹ھ / ۱۰۰۹ء میں انتقال کر گیا ۔ اس کے جو اشعار ہم تک پہنچے ہیں، وہ دینی رجحان کے حامل، یاس انگیز زہد پسندی اور دنیا سے بے رغبتی کے مظہر ہیں۔ ان خصائص کا ترجمان (اس کا دیوان) حیات القلوب ہے۔

ابن ابی زمنین کی زیادہ تر شہرت ایک صاحب الرائے مالکی فقیہ ہونے اور بہت سی کتابوں کی تصنیف خصوصاً کتاب احوال السنۃ، دستور العمل (جس سے استفادہ کا ذکر ابو محمد القیسی نے کیا ہے، دیکھیے Levi Provenical : Hist. ESP.Mus، ۲۶۲/۳) شرح مؤطا امام مالک اور سحنون کی مدونہ کی تلخیص کی وجہ سے ہے۔

مآخذ : (۱) الضبی : بغیۃ الوعاۃ، ص ۱۲۰ ؛ (۲) ابن خاقان : مطمح، ص ۳۹ ؛ (۳) ابن الفرضی، عدد ۱۲۶۶ ؛ (۴) ابن الخطیب : اعمال الاعلام، بار دوم، ص ۵۳ ؛ (۵) المقری : نفح الطیب، ۲ : ۳۷۴ ؛ (۶) Pons Boigues : Ensayo، ۹۸_۹۹ ؛ (۷) González Palencia : Literatura، بار دوم، ص ۲۱ اور اشاریہ ؛ (۸) الف بستانی : دائرۃ المعارف، ۲ : ۳۱۱ ؛ (۹) براکلمان، ۱ : ۱۹۱ ؛ تکملہ، ۲ : ۳۳۵ ۔

(ادارہ [ت: شیخ نذیر حسین])

※ **ابن ابی شنب** : (الجزائر کے رسم الخط کے مطابق "بن شنب" اور سرکاری فرانسیسی زبان میں Bin Cheneb، محمد بن العربی)، ایک الجزائری استاد اور عربی زبان کے محقق عالم۔ وہ ۱۰ رجب ۱۳۸۶ھ / ۲۲ اکتوبر ۱۸۶۹ء کو میدیا (الجزائر) کے قریب تقیوتالی قصبے میں پیدا ہوئے اور ۲۷ شعبان ۱۳۴۷ھ / ۵ فروری ۱۹۲۹ء کو انتقال کیا ۔

ابن ابی شنب کے ترکی اجداد بورسہ کے رہنے والے تھے اور ترکی فوج متعینہ مصر میں افسر تھے۔ ان میں سے ایک نے الجزائر میں بود و باش اختیار کر لی۔ ان کے دادا نے ترک فوج سے سبکدوشی کے بعد میدیا میں اس وقت انتقال کیا، جب شہر کا محاصرہ امیر عبد القادر الجزائری [رک بآں] نے کیا ہوا تھا (مئی-جون ۱۸۴۰ء)۔ ابن ابی شنب کے والد میدیا کے مضافات میں ایک معمولی

کاشت کار تھے اور ان کی والدہ ترکی النسل تھیں ۔

ابن ابی شنب نے تھوڑے عرصے کے لیے ایک قرآنی مکتب میں تعلیم پائی پھر میدیا کالج (موجودہ بن شعب لاسیم) میں تعلیم حاصل کی اور آخر میں ایک سال تک الجزائر کے نزدیک بوزریعہ میں ، تربیت اساتذہ کے ادارے میں ، زیر تربیت رہے ۔ ۱۸۸۸ء میں، جبکہ ان کی عمر ۱۹ سال تھی وہ دامری کے علاقے تاجورت میں استاد ہو گئے۔ یہ جگہ جندل کے پڑنے میں میدیہ سے تمیں کیلو میٹر کے فاصلے پر ہے ۔ چار برس بعد وہ الجزائر میں فاتح سکول میں تبدیل کر دیے گئے۔ یہاں انہوں نے چھ سال گزارے جو ان کی زندگی کے عروج و اقبال میں فیصلہ کن ثابت ہوئے۔ قصبہ میں مسلمان بچوں کو فرانسیسی پڑھانے کے دوران میں وہ خود بھی سرکاری کالجوں اور مساجد میں تعلیم حاصل کرتے رہے۔ علاوہ ازیں وہ پرائیویٹ طور بھی پڑھتے رہے۔ ان کے اساتذہ میں شیخ عبد الحلیم بن سمایہ ، الجزائر کے ایک یہودی عالم ، بن سدیرہ ، فاغنان اور رینے باسط شامل تھے۔ انہوں نے بلاغت ، منطق ، کلام ، حدیث ، انساب اور عبرانی کے علاوہ لاطینی ، ہسپانوی ، جرمن ، فارسی اور ترکی زبانیں سیکھیں۔ انہوں نے الجزائر کے سرکاری امتحانات کا پہلا مرحلہ کامیابی سے طے کر لیا ، لیکن چیچک کی وجہ سے دوسرے مرحلہ کے امتحانات میں شریک نہ ہو سکے۔ اس کے باوجود وہ ایک سرکاری سکول میں اپنے استاد بن سدیرہ کی جگہ ایک سال تک کام کرتے رہے ۔

۲۴ مئی ۱۸۹۸ء میں، جبکہ ان کی عمر صرف ۲۹ برس تھی، وہ قسطنطینہ کے مدرسہ میں بطور مدرس متعین کیے گئے۔ وہ اپنے شاگردوں کو ، جو ان سے تھوڑے ہی کم عمر تھے، عربی نحو ، صرف ، ادب اور فقہ پڑھاتے تھے وہ قسطنطینہ میں تین برس سے بھی کم مدت کے لیے رہے اور اس زمانے کی یادیں ان کے لیے زیادہ خوشگوار نہ تھیں ۔

۲۰ اپریل ۱۹۰۱ء کو وہ الجزائر کے مدرسہ میں تبدیل کر دیے گئے ، جہاں وہ ۱۹۲۶ء تک رہے ۔ ۱۹۰۳ء میں وہ ایک سرکاری فرانسیسی مدرسے میں عربی میں عروض و قوافی کی تدریس کے علاوہ قانونی دستاویزات اور عربی بول چال پر بھی اسباق دینے لگے ۔ ۱۹۰۴ء میں وہ دارالحکومت میں بخاری اور جامع الصغیر [نہ کہ الصغیر جیسا کہ ا، لائیڈن آآ طبع دوم میں ہے] پر بھی ، حدیث کا مضمون بھی پڑھانے لگے۔ جب ۱۹۰۸ء میں الجزائر یونیورسٹی قائم ہوئی تو وہ شعبہ ادبیات میں لیکچرر مقرر ہوئے اور مدرسہ میں بھی ان کی جگہ بدستور قائم رہی ۔ یہاں یونیورسٹی میں ان کی صلاحیتیں بطور استاد اور محقق عالم ظاہر ہوئیں۔ ان کی قوت تدریس سے عوام ان کی طرف متوجہ ہوئے اور روز بروز ان کے اعزاز و اکرام میں اضافہ ہونے لگا ۔ ان کی کتابیں اور مقالات کثرت سے چھپنے لگے ۔ وہ وقتاً فوقتاً اوران ، قسنطین ، تونس اور مراکش جانے لگے ۔ وہ وہاں جاکر ممتحنین کے بورڈوں کی صدارت کرتے اور سائنسی کانفرنسوں اور علمی مباحث میں شریک ہوتے تھے ۔ الجزائر سے باہر ان کے بہت سے مستشرقین اور علما سے تعلقات اور خط و کتابت تھی ، مثلاً سپین کے (Codera) اور Miguel Asin Palacios ؛ اٹلی کے گریفنی (Grififinix)، روس کے کراچشوفی (Krachrovsky) مصر کے احمد تیمور، تونس کے حسن حسنی ، عبد الوہاب اور دمشق کی عرب اکادمی کے ممبران کے علاوہ مراکش اور دوسرے ممالک کے بہت سے علما ۔

۱۹۲۰ء میں دمشق کے مجمع العلمی العربی نے انہیں اپنی انجمن کا رکن بنا کر ان کے علم و فضل کا اعتراف کیا اور ۱۹۲۲ء میں الجزائر کی یونیورسٹی نے انہیں ادبیات میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی ۔ ۱۹۲۴ء میں وہ پروفیسر رینے باسط کی جگہ الجزائر یونیورسٹی میں عربی زبان و ادب کے پروفیسر ہوئے۔ جولائی ۱۹۲۸ء میں انہوں نے آکسفورڈ میں مستشرقین کی سترہویں بین الاقوامی کانگریس میں الجزائر یونیورسٹی کی نمائندگی کی ۔

ابن ابی شنب جیسی تیز رفتار علمی زندگی ، فرانس اور دوسرے ممالک کے علاوہ خود الجزائر میں آج تک

بے مثال نظر آتی ہے ۔ وہ آہنی عزم اور پکے ارادے کے مالک تھے۔ جس کی وجہ سے وہ انتھک محقق اور صابر و ضابط عالم بن گئے ۔ یورپی اہل علم ،مثلاً فاغنان اور رینے باسط سے میل جول اور ربط و ضبط سے انہوں نے جلد ہی معاصر علمی تحقیق کے اصولوں کو اپنا لیا تھا۔ تاہم انہوں نے ملی اقدار سے وابستگی ترک نہیں کی ، بلکہ شدت سے ان کے پابند رہے ۔اسی طرح ان کا لباس اور ذاتی عقائد بھی غیر متزلزل ہی رہے اور ان کا علمی اور عملی رویہ ایک سچے لیکن روشن خیال مسلمان کا رہا ۔

ابن ابی شنب کی تصنیفی زندگی تیس سالوں پر محیط ہے۔ ۱۹۰۶ء سے لیکر ۱۹۱۳ء تک ان کے علمی کاموں کی تعداد روز افزوں رہی۔ صرف پہلی جنگ عظیم کے دوران میں ان کی اشاعت بند رہی ، لیکن ۱۹۱۸ء اور ۱۹۲۸ء کے درمیانی سالوں میں ان کی کتابیں اور رسائل بکثرت چھپتے رہے۔ ان کے موضوعات دل چسپ اور وسیع ہیں مثلاً تعلیم و تدریس ، فقہ ، حدیث ، عوامی شاعری ، ضرب الامثال ، لغت ، شاعری ، عروض ، اجتماعیت اور تاریخ۔ موضوعات کی یہ وسعت ان کے زمانۂ طالب علمی اور بعد ازاں تعلیمی و تدریسی تجربات کی ہمہ گیری کی مظہر ہے۔ انکی تالیفات [وتراجم] کی فہرست حسب ذیل ہے :

(۱) القاضی (ابو زید عبد الرحمان بن عبد القادر): التیسیر و التحصیل فی ذکر ما اغفله الشیخ خلیل من احکام المغارسہ (فرانسیسی ترجمہ ، الجزائر ۱۸۹۵) ، ص ۱۳؛ (۲) خاتمہ فی ریاضۃ الصبیان و تادیبھم و تعلیمھم و ما یلیق بذلک ، تحقیق متن و فرانسیسی ترجمہ ، در RAFR، ۱۸۹۷ء ص ۲۶۷۔۲۸۵؛ (۳) الغزالی : تربیۃ و تعلیم الصبیان ، تونس ۱۳۲۴ھ/۱۸۹۸ء ، در RAFR (۱۹۰۴ء)، ۱۰۱۔۱۱۰؛ (فرانسیسی طبع ترجمہ)؛ (۴) کتاب طبقات علماء افریقیہ ، در JA ۱۹۰۶ء ، ص ۳۴۳ ۔ ۳۶۰ ؛ (۴) قطرب : مثلثات خاتمۃ الانام ، قاموس البلاغۃ و نبراس الافہام ، الجزائر ۱۹۰۷ (دیکھیے براکلمان) ، تکملہ ، ۱۶۱/۱ ؛ (۵) ابن مریم : البستان (متن و فرانسیسی ترجمہ) دو جلدیں ، الجزائر ۱۹۰۸ء ؛ (۶) تحقیق الرحلۃ الورثلانی ، الجزائر ۱۹۰۸ء ؛ (۷) ابو سعید السوسی : نظم الممتع فی شرح المقنع (تحقیق)، الجزائر ۱۹۰۸ء ؛ (۸) فیروز آبادی : تحبیر الموشین فی التعبیر (فی مایقال) بالسین والشین (تحقیق) الجزائر ۱۹۰۹ء (ان عربی الفاظ کی فہرست جن کا تلفظ س یا ش ہو سکتا ہے) ؛ (۹) مجموع الفوائد من منظوم المثلثات و الشوارد کی تحقیق ، الجزائر ۱۹۰۹ء ؛ (۱۰) فرائد العقود فی فرائد القیود (وہ تحقیقی الفاظ جن کا تلفظ تین طرح سے ممکن ہے) ، الجزائر ۱۹۰۹ء ؛ (۱۱) الغبرینی کی عنوان الدرایہ کی تحقیق ، الجزائر ۱۹۱۰ء ؛ (۱۲) قاضی عیاض : ترتیب المدارک و تقریب المسالک لمعرفۃ اعلام مذہب مالک کے بعض اجزا کی ، تحقیق در یادگاری مجموعہ مائیکل اماری ، تدمر ۱۹۱۰ ، ص ۳۵۱ تا ۲۷۶ ، و ۱۹۱۰ء ؛ (۱۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں حضرت امّ ہانی کے قصیدے کی تحقیق اور تحقیق الرحلہ ، فرانسیسی ترجمہ ، در RAFR ۱۹۱۰ء ، ص ۱۸۳۔۱۹۰ ؛ (۱۴) برہان الدین ابو ابراہیم بن عمران الجعبری (۶۴۰۔۷۳۲ھ/ ۱۲۴۲۔ ۱۳۳۲ء) : تدمیث التذکیر فی التانیث و التذکیر ، ۲۷۳ اشعار پر مشتمل نظم کی تحقیق و فرانسیسی ترجمہ ، در ZA ۲۶ (۱۹۱۱ء): ۳۵۹ تا ۳۸۱ ؛ (۱۵) مصری اخبار المنار سے ماخوذ کلمات العلمیہ العربیہ کا فرانسیسی ترجمہ ، در التقویم الجزائری ۱۹۱۱ء ، ص ۱۲۹۔۱۳۷ ؛ (۱۶) عبد الجبار بن احمد الفجیجی : روضۃ السلوان ، در التقویم الجزائری ، ۱۹۱۱ء ، ص ۷۱۔۹۳ ؛ (۱۷) ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ بن محمد بن اصبغ المعروف بابن مناصف : ارجوزۃ الالفیہ یا المذہبہ ، در التقویم الجزائری ۱۹۱۲ء ، ص ۷۱ تا ۱۲۲ ؛ (۱۸) *Observations Sur l'emploi du not tellis Son Origine* در RAFR ، ۱۹۱۲ء ، ص ۵۶۶۔۵۷۰ ؛ (۱۹) نظرۃ اجمالیہ فی تاریخ مدینۃ الجزائر ، در التقویم الجزائری ۱۹۱۲ء ، ص ۱۸۸۔۱۹۳ ، ۱۹۱۳ء ، ص ۱۲۹۔۱۳۴ ، و در عبدالرحمان جیلالی : ذکری ، ص ۵۵۔۶۱ ؛ (۲۰) بون ، در التقویم الجزائری ، ۱۹۱۳ء ، ص ۸۱۔۸۶ نیز

در عبد الرحمان الجیلالی، کتاب مذکور، ص ۲۲ تا ۶۷؛ (۲۱) البونی (محمد بن احمد بن قاسم بن محمد الساسی): الاغنیۃ الصغری یا الدرۃ المصونہ فی علماء و صلحاء بونہ، در التقویم الجزائری، ۱۹۱۳ء، ص ۸۷ تا ۱۲۸؛ (۲۲) *La Preface d Ibn al-Abbar a sa Takmilat al-sila*، عربی متن مع فرانسیسی ترجمہ و حواشی، در *RAFR*، ۱۹۱۸ء، ص ۳۰۶ تا ۳۳۵؛ (۲۳) *Sources Musulmanes dans la "Divine Comedie"* در *RAFR*، ۱۹۱۹ء، ص ۳۸۳ تا ۴۹۳؛ (۲۴) ابن الابار: تکملۃ الصلۃ، پہلے حصے کی تحقیق (مع A.Bel) الجزائر ۱۹۲۰ء، ۲: ص۲۲، ۳۶۸ ببعد؛ (۲۵) طبقات علماء افریقہ (عربی متن و فرانسیسی ترجمہ) مع تحقیق و حواشی از ابوالعرب و الخشنی، الجزائر ۱۹۱۵ء، فرانسیسی ترجمہ پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۲۶) *Liste des abreviations employees par les auteurs arabes*، در *RAFR*، ۱۹۲۰ء، ص ۱۳۴ ـ ۱۳۸ ـ [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آ آ، لائیڈن، بار دوم، بذیل مادہ].

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(اہ ۔ خانج صادق [ت شیخ نذیر حسین])

••-------------••

⁂ **اِبْنِ اَبِیُ شَوَارِب**: خاندان ابی شوارب کے کئی افراد کا نام، جنھوں نے تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے اوائل میں (مملکت اسلامیہ میں) اہم کردار ادا کیا ۔ اس وقت ملک میں سیاسی خلفشار جاری تھا، لیکن اس کے مقابلے میں عقائد میں استحکام تھا۔ (ان حالات میں) بنو شوارب کی کئی نسلوں نے محدثین، فقہا اور قضاۃ کو جنم دے کر عباسی سلطنت کو مستحکم کیا ۔ بنو شوارب ایک معزز قریشی خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور حضرت عتابؓ بن اسید کی اولاد سے تھے ۔ یہ خاندان قریش کی ایک شاخ بنو امیہ سے تعلق رکھتا تھا اور عثمانی میلانات رکھتا تھا (تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں عثمانیات کے بارے میں دیکھیے Ch. Pellat: *Milieu*، ۱۸۸؛ نیز دیکھیے *Arabica*، ۳/۳ (۱۹۵۶)، ۳۱۴).

بنو ابی شوارب نے خلیفہ المتوکل (۲۳۲ـ ۲۴۷ھ / ۸۴۷ـ۸۶۱ء) کے زمانے میں اس وقت سیاست میں حصہ لینا شروع کیا جب حکومت نے معتزلی عقائد ترک کر دیے، شیعیت نواز حکومت سے قطع تعلق کر لیا اور عرب اور اہل السنۃ و الجماعۃ کے ماضی سے رشتہ جوڑ لیا ۔ بنو ابی شوارب کا معاشرتی عروج اگرچہ معمولی اور ضمنی واقعہ ہے، لیکن اس عرصے میں عباسی خلافت اور اہل السنۃ و الجماعۃ کے درمیان مصالحت بھی پیدا ہوئی ۔ یہ مصالحت ایک قسم کے فکری اعتدال کی ابتدا تھی جو بڑی مشکل سے حکومتی اور دینی قوتوں کے درمیان پیدا ہوئی تھی ۔ حکومتی معتقدات کی تشکیل بھی اسی اعتدال پسندی سے ہوئی۔ اس فکری ارتقا میں بہت سی شخصیات کا ظہور ہوا جن کی کنیت ابن ابی شوارب تھی جو سب سے پہلے محدث اور بعد ازاں زیادہ تر فقیہ اور قاضی تھے ۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) محمد بن عبد الملک (م ۲۴۴ھ/۸۵۸ء).

(۲) اس کا بیٹا حسن بن محمد، جو ۲۵۰ھ-۸۶۴ء سے ۲۶۰ھ-۸۷۴ء تک قاضی رہا.

(۳) علی بن محمد جو اپنے بھائی حسن کا یکم شوال ۲۶۱ھ / ۹ جولائی ۸۷۵ء کو جانشین ہوا ۔ الطبری (۳: ۱۹۰۸) کے مطابق یہی سنہ اس کا سال وفات ہے، لیکن ابن الاثیر اور اس کے بعد ماسینیون (Massignon) نے اس کا سنہ وفات ۲۸۳ھ لکھا ہے ۔ الطبری اور خطیب بغدادی دونوں کا بیان ہے کہ وہ صرف چھ ماہ قاضی رہا.

(۴) عبداللہ بن علی، ۲۹۲ھ تا ۳۱۰ھ / ۹۰۸ـ۹۱۳ء تک قاضی رہا ۔ ابن الجوزی کے بیان کے مطابق (منتظم، ۱: ۹۷ اور بعد ازاں Soruel: *Vizarat*، ص ۲۰۱) اس کا بیٹا محمد ۲۹۸ھ میں اس کا جانشین ہوا، لیکن اس کا تذکرہ دوسرے مؤرخین کے ہاں

مفقود ہے (دیکھیے عریب: Tabari continuatus، ص ۳۹).

(۵) حسین بن عبد اللہ، جسے ۳۱۷ھ/۹۲۳ء میں قاضی لگایا گیا (عریب، ص ۱۳)، اس کے تقرر اور سبکدوشی اور وفات کی تاریخ غیر یقینی ہے۔ عریب (ص ۱۲۰) کا خیال ہے کہ وہ ۳۲۰ھ/۹۳۲ء میں بھی قاضی تھا، لیکن اس کی تصدیق نہیں ہو سکی.

مذکورہ افراد میں سب سے پہلے محمد قابل ذکر ہے جو تفسیر، تصوف اور احادیث کے بیان میں اعلی مرتبہ رکھتا تھا۔ وہ یزید بن زریعؒ کا راوی تھا۔ اس نے ابو عاصم العبارانی کے سلسلے کا تسلسل قائم رکھا (دیکھیے القشیری: الرسالہ، زیر عنوان رضا)۔ وہ اہل السنۃ والجماعۃ کے اصولوں پر سختی سے قائم رہا، جبکہ اہل السنۃ اقتدار سے محروم تھے۔ اس نے اپنے بچوں کو یہ بھی مشورہ دیا کہ وہ عوامی معاملات سے الگ تھلگ رہیں۔ دوسری طرف اس نے صرف علم حدیث سے اشتغال رکھا، جس سے اس کا نویں صدی عیسوی/ تیرہویں ہجری کے نصف آخر کے مشاہیر اہل علم، مثلا البغوی، البغدادی اور ابن ابی دنیا [رک بآں] سے ربط و ضبط قائم ہوا۔ ایک صابر و ضابط لیکن مشہور محدث کے ایام زندگی گذار کر وہ اپنی مولد (جنم بھومی) بصرہ میں راہی ملک عدم ہوا.

محمد کے بیٹے حسن کا دور زندگی اپنے باپ سے بالکل مختلف رہا۔ وہ بنو شوارب کا مشہور ترین فرد تھا۔ پہلے وہ خلیفہ المتوکل کا وفا دار خادم بن کر رہا۔ جس نے اسے کسی سیاسی مہم پر بوزنطی سرحد پر بھیجا تھا۔ خلیفہ کے قتل؟ کے بعد وہ المستعین کے دور حکومت (۲۴۸-۲۵۱ھ / ۸۶۲-۸۶۶ء) میں حکومت کی سرپرستی سے محروم رہا۔ اس نے اسے ۲۵۰ھ میں سرکاری مشیر کے عہدے سے معزول کر دیا۔ جب المعتز ۲۵۱ھ/ ۸۶۶ء میں خلیفہ بنا تو حسن کی قسمت جاگ اٹھی۔ اب زیدی، جہمی اور رافضی عدلیہ سے خارج ہونے لگے۔ بعد کو آنے والے خلفاء مثلا المہروی[کذا: المہتدی ۲۵۵ھ/۸۶۹ء-۲۵۶ھ/۸۷۰ء] اور المعتمد[۲۵۶ھ/۸۷۰ء-۲۷۹ھ/۸۹۲ء] کو حسن پر اعتماد حاصل رہا۔ اس کے مرنے کے بعد اس کا کام علی نے سنبھالا اور قابل اعتماد مآخذ کے مطابق وہ صرف چھ ماہ تک اپنے منصب پر قائم رہا.

بعد ازاں یہ خاندان بطور محدث اپنی شہرت قائم نہ رکھ سکا، لیکن سیاست میں عارضی سی ناکامی کے بعد عبد اللہ بن علی نے سیاسی معاملات میں سرگرم حصہ لینا شروع کر دیا۔ المکتفی[۲۸۹ھ/۹۰۲ء-۲۹۵ھ/۹۰۸ء] کے انتقال کے بعد وہ ابن المعتز کے حامیوں کے دام میں نہ آ سکا، جس کو عبد اللہ بن علی کے چچا حسن کی ابن المعتز سے وفاداری یاد آ گئی ہو گی۔ اس وفاداری اور معاملہ فہمی کا المقتدر[۲۹۵ھ/۹۰۸ء تا ۳۲۰ھ/۹۳۲ء] نے یہ صلہ دیا کہ اس نے اسے مغربی بغداد کا قاضی بنا دیا۔ یہ ایک قسم کا صلہ یا بدلہ تھا، جو ابن ابی شوارب کے خاندان کو وقتا فوقتا ملتا رہا۔ عبد اللہ بن علی نے (ماسوائے اس کے مذکورہ بالا بیٹے کے) اپنے منصب سے بڑا فائدہ اٹھایا۔ المقتدر کے زمانے میں وزیر ابن ثوابہ نے اس پر بھاری ٹیکس عائد کر دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس موقعہ پر اس کے تعلقات مصری ساہو کاروں کے الحزرائی خاندان سے تھے.

عبد اللہ کے بیٹے حسین نے جس کا بنو شوارب میں آخری تاریخی مقام ہے، المقتدر کے آخری عہد حکومت میں اپنے خاندان کا روایتی منصب سنبھالا۔ خاندانی فراست اور غیر جانبداری کی بدولت اس نے اہم ملکی معاملات کا مشاہدہ کیا اور بوقت ضرورت اہم توقیعات قلمبند کیں۔ اس نے المقتدر کے جنازے کا اہتمام کیا جو کہ ایک جنگ میں مارا گیا تھا۔ یہ یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ۳۱۷ھ میں بھی قاضی تھا.

شاید ابن ابی شوارب نامور مالکی قاضی ابو عمر کا معاصر تھا (Ali B. isa : the Good Vizir، H. Bowe، ص ۱۱۹) جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کے عدالتی اختیارات دریائے دجلہ کے مغربی کنارے تک محدود تھے۔

ہو سکتا ہے کہ یہ ابو عمر کے انتقام کا نتیجہ ہو جو عبد اللہ کے زمانۂ اقتدار، یعنی ۲۹۶ـ۳۰۰ھ تک بدنامی کی زندگی بسر کر چکا تھا (المنتظم، ۶ : ۲۴۷) اور اس نے وزیر علی بن عیسیٰ کی مہربانی سے اپنا منصب دوبارہ حاصل کر لیا تھا۔

قاضیوں کی تقریباً نیم جدی پشتی رقابت (ابن ابی شوارب عدد ۴ اور ۵ کے ساتھ ابو عمر اور اس کے بیٹے عمر کی، دیکھیے المنتظم، ۶ : ۳۰۵) کو فریقین کے عقائد کے اختلاف اور خلیفہ کے محل کے اندرونی جھگڑوں سے تائید ملی۔ معلوم ہوتا ہے کہ بنو ابن ابی شوارب کی ہونے کے باوجود عراق میں آ کر حنفی بن گئے تھے۔ ان کے آباء و اجداد کو حقارت سے مذہب اہل عراق سے وابستہ سمجھا جاتا تھا۔ وزیر علی بن عیسیٰ شافعی تھا اور شاید وہ محکمہ عدلیہ کا سربراہ کسی مالکی کو بنانا پسند کرتا ہو اور ۳۱۷ھ / ۹۲۹ء میں قاضی حسین کی برخاستگی کا یہی سبب ہو، جب القاہر کی المقتدر کے خلاف ناکام بغاوت کے نتیجے میں المقتدر کی پالیسی کوئی شکل و صورت اختیار کر رہی تھی۔ آل بویہ کے فائز المرام ہونے کے باوجود بنو ابن ابی شوارب اقتدار پر قابض رہے۔ اب یہ ان کے اقتدار کی دوسری صدی تھی۔ بغداد کے لوگ بقول خطیب بغدادی (تاریخ بغداد، ۵ : ۴۷) اس کا سبب خاندان کے بڑے بزرگ محمد بن عبد الملک کی نیکی اور انصاف پسندی بتاتے تھے۔ سلطان جلال الدولہ (۴۱۶ـ۴۳۵ھ / ۱۰۳۵ـ۱۰۴۴ء) کے عہد میں بھی ابن ابی شوارب کا ایک فرد بغداد کا قاضی القضاۃ تھا۔ اس سے پہلے ابن ابی شوارب کے دو افراد بغداد کے قاضی رہ چکے تھے، جن کا ذکر کتب سوانح میں نہیں ملتا۔ تاریخ بغداد کی رو سے بنو شوارب نے مختلف اہمیت کے چوبیس قاضی پیدا کیے، بحیثیت مجموعی بنو ابی شوارب کی سوانح عراقی عقائد کی تاریخ کے محفوظ پس منظر میں دیکھنی چاہیے۔

مآخذ : L. Massignon : Opera Minora، ۱ :

۲۵۹ـ۲۹۹؛ (۲) الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۵ : ۴۷؛ (۳) السمعانی : انساب، ورق ۳۹۹؛ (۴) عدد ۱ کے لیے دیکھیے الخطیب البغدادی، ۲ : ۳۴۴؛ (۲) العسقلانی : تہذیب التہذیب، ۹ : ۳۱۶؛ عدد ۲ کے لیے (۱) الطبری، ۳ : ۱۴۲۸، ۱۵۳۳، ۱۷۵۹، ۱۷۸۷، ۱۸۹۰؛ (۲) ابن الاثیر، ۲ : ۱۵۹، ۲۶۲؛ (۳) الخطیب البغدادی، ۷ : ۳۱۰؛ عدد ۳ کے لیے دیکھیے (۱) الطبری ۳ : ۱۹۰۷، ۱۹۰۸؛ (۲) الخطیب البغدادی، ۲ : ۵۹؛ عدد ۴ کے لیے دیکھیے : (۱) عریب، ص ۴۷، ۳۹؛ عدد ۵ کے لیے دیکھیے (۱) عریب، ص ۱۳۱، ۱۸۰، ۳۰۲۔

(J. C. Vadet [ت : شیخ نذیر حسین])

* * *

ابن ابی شیبہ: ابو بکر عبد اللہ بن محمد بن ابراہیم ⊗ (ابوشیبہ) بن عثمان العبسی الکوفی (۱۵۹ھ / ۷۷۵ء ـ ۲۳۵ھ / ۸۴۹ء)، ایک عراقی محدث اور مؤرخ، جو مذہبی علما کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے دادا ابوشیبہ واسط کے قاضی تھے، لیکن انہیں "ضعیف" راوی سمجھا جاتا ہے (ابن حجر : تقریب، ۱ : ۴۴۵)۔

ان کے بھائی عثمان بن ابی شیبہ صاحب تصنیف محدث تھے (ابن الندیم، ص ۳۲۰) ان کے خاندان میں اور بھی علما موجود تھے۔ ان کی ولادت احتمالاً کوفہ میں ہوئی، ابتدائی تعلیم وہیں حاصل کی۔ بعد ازاں بصرہ سمیت بہت سے مقامات کا سفر کیا۔ بغداد میں ایک عرصے تک مقیم رہے، یہاں انہوں نے نامور محدثین سے علم الحدیث حاصل کیا۔ ان کے اساتذہ کی فہرست میں قاضی شریک بن عبد اللہ، علی بن مسہر (ابن سعد : ۴ : ۳۱۳)، ابو اسامہ، سفیان بن عیینہ، جعفر بن عون (ابن قیسرانی، ۱ : ۲۵۹)، ابو الاحوص سلام بن سلیم، یحییٰ بن سعید قطان اور دوسرے محدثین اور علما شامل ہیں (دیکھیے، الذہبی : سیر اعلام، ۱۱ : ۱۲۲)۔

ابو بکر بن ابی شیبہ اپنے زمانے کے ممتاز ترین "محدث" اور فقیہ تھے، نامور مؤرخ خطیب بغدادی کے

مطابق علم حدیث چار افراد کے ذریعے منتہائے کمال کو پہنچا، یعنی احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ/۸۵۵ء)، یحیٰی بن معین، ابوعلی المدینی اور ابوبکر بن ابی شیبہ (تاریخ بغداد، ۱۰: ۴۴_۴۷)۔ امام بوزرعہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے ابن ابی شیبہ سے بڑا محدث نہیں دیکھا۔ وہ مسجد اضافہ میں جب حدیث بیان کرتے تو قریباً تیس ہزار لوگ ان سے حدیث سنا کرتے تھے۔ انتقال کوفہ میں کیا۔ ان کے بہت سے شاگرد تھے جن میں نامور محدث ابن ماجہ [رک بآں] اور ابو زرعہ وغیرہ شامل ہیں۔

تصانیف: انہوں نے حدیث، فقہ اور تاریخ وغیرہ پر بہت سی کتابیں لکھیں جو الفہرست میں مندرج ہیں۔ تاریخ میں ان کی کتابیں کتاب التاریخ، کتاب الفتن، کتاب الصفین، کتاب الجمل اور کتاب الفتوح ہیں۔ ان کے علاوہ کتاب السنن فی الفقہ، کتاب التفسیر اور کتاب المسند ہیں۔ مؤخر الذکر کا نام کتاب المصنف بھی ہے، اس مجموعہ میں انہوں نے احادیث کے علاوہ صحابہ اور تابعین کے فتاوی بھی جمع کر دیے ہیں، یہ کتاب حال ہی میں الاعظمی کی تحقیق کے ساتھ طبع ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ بہت سے قلمی نسخے ہیں (دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۲۱۵)۔ تکملہ (۱/۲۶۰) میں الرد علی ابی حنیفہ (مطبوعہ دہلی ۱۳۳۳ھ مع اردو ترجمہ) بھی ہے، اس کی پانچ جلدوں کے بعض اجزا ملتان سے چھپ چکے ہیں۔

المصنف کو خصوصاً المغرب اور اندلس میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی، جہاں بقی بن مخلد، مشرق سے واپسی کے بعد، اس کا درس دیا کرتے تھے (دیکھیے E. levi Provencal: Hist. Esps. Mus ، ۳: ۴۷۷_۴۷۸)۔ یہ کتاب اندلس میں علما کے درس میں شامل رہی (دیکھیے ابن خیر الاشبیلی: فہرست، ص ۱۳۱_۱۳۳؛ الرعینی: برنامج، ص ۴۴) المغرب میں صحاح ستہ کے علاوہ حدیث میں الموطا، الدارقطنی، البیہقی اور مصنف جیسی کتب بھی رائج تھیں۔ ان کی ترویج غالباً ۶۲۱ھ/۱۲۲۵ء سے قبل الموحدین کے ذریعے ہوئی۔

ان کے بھائی ابو الحسن عثمان بھی نامور محدث تھے (ولادت ۱۵۶ھ/۷۷۳ء، وفات ۲۳۹ھ/۸۵۱ء یا ۸۵۳ء) انہوں نے کتاب السنن فی الفقہ، کتاب التفسیر، کتاب الفتن اور کتاب المسند کی تالیف کی تھی۔ عثمان کے بیٹے ابو جعفر محمد (م ۲۹۷ھ/۹۰۹ء) نے کتاب السنن فی الفقہ اور تذکرۃ المحدثین لکھی ہیں۔

مآخذ: مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ دیکھیے: ابن سعد: طبقات، ۶: ۲۸۸؛ (۲) الفہرست، ص ۲۲۹ (مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۴۰)؛ (۳) خطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۰: ۶۶ تا ۷۱؛ (۴) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۲: ۱۹؛ (۵) وہی مصنف: میزان الاعتدال، ۲: ۷۱؛ (۶) وہی مصنف: لسان المیزان، ۷: ۲۶۸؛ (۷) وہی مصنف: سیر اعلام النبلاء، ۱۱: ۱۲۲ وبعد؛ (۸) ابن القیسرانی: جامع، ۱: ۲۵۹؛ (۹) ابن العماد: شذرات الذہب، ۲: ۸۵؛ (۱۰) ابن حجر العسقلانی: تہذیب، ۶: ۲؛ (۱۱) براکلمان: تکملہ، ۱: ۲۱۵، ۲۶۰؛ (۱۲) البستانی، دائرۃ المعارف، ۲: ۳۱۴؛ (۱۳) المسعودی: مروج، ۷: ۲۱۱؛ (۱۴) آآ، لائیڈن، بار دوم، بذیل مادہ۔

(محمود الحسن عارف)

* * *

ابن ابی الضیاف: ابو العباس احمد، ایک تونسی ※ مؤرخ، جو تونس میں ۱۲۱۷ھ/۱۸۰۳ء میں پیدا ہوا اور وہیں ۱۷ شعبان ۱۲۹۱ھ/۲۹ ستمبر ۱۸۷۴ء کو انتقال کر گیا۔

بے (Bey) [رک بآں] کا سیکرٹری اور مشیر ہونے کی حیثیت سے وہ معتمد علیہ شخص تھا اور اسی حیثیت سے ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۰ء میں اور ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۰ء میں کئی نازک سفارتی مہمات میں استانبول اور ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ء میں "احمد بے" کی ہمراہی میں پیرس گیا۔ بنیادی حقوق کا خاکہ اور ۱۸۶۱ء کے دستور تیار کرنے میں اس نے سرگرم حصہ لیا (دیکھیے دستور)۔ اس کے بعد وہ حکومتی نظروں سے گر گیا، لیکن خیر الدین نے جو ۱۸۷۳ء

میں وزیر اعظم بن گیا؛ اسے تھوڑے عرصے کے لیے سرکاری عتاب سے بچا لیا.

ابن ابی الضیاف کی ایک تصنیف اتحاف الزمان باخبار ملوک تونس و عہد الامان ہے۔ یہ عربوں کی فتح اندلس کی تاریخ سے لے کر ۱۳۸۹ھ / ۱۸۷۲ء کے واقعات کے بیان پر مشتمل ہے۔ بنو حسین کے عہد حکومت تک یہ تاریخ صرف واقعات کا سرسری سا خلاصہ ہے، جس میں کوئی جدت یا اصلیت نہیں ہے، لیکن جب مصنف اپنے عہد کے واقعات بیان کرتا ہے تو ان میں دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے.

مآخذ: (الف) مطبوعہ مواد: (۱) تونس کی شاہی دستاویزات، ۱۳۱۹ھ / ۱۹۰۱_۱۹۰۲ء عقد اول؛ (۲) Tunis Secretariat d Etat aux affairs Culturelles، ۱۹۶۳_۱۹۶۶ء ۸ جلدیں، جلد ۲؛ کتب حوالہ: (۳) محمد بیرم (بیرم پنجم) صفوۃ الاعتبار، ج ۲، قاہرہ ۱۳۰۲؛ (۴) محمد النیفر: عنوان الاریب فی من نشاء بالمملکۃ التونسیہ من عالم ادیب، تونس ۱۳۵۱ھ، ۲ : ۱۳۰؛ (۵) محمد مخلوف: شجرۃ النور الزکیہ فی طبقات المالکیہ، ۳۹۴، عدد ۱۵۷۱؛ (۶) حسنی عبد الوہاب: المنتخب المدرسی من الادب التونسی، بار دوم، قاہرہ ۱۹۴۴ء، ص ۱۴۲؛ (۷) وہی مصنف: خلاصۃ التاریخ تونس، طبع سوم، تونس ۱۳۷۳ھ، ص ۱۷۰؛ (۸) الرائد التونسی (چدرہواں سال)، شمارہ ۴۵ و ۴۶؛ (۹) براکلمان: تکملہ، ۳/۴۹۹؛](۱۰) صلاح الدین المنجد، در M. JDED، ۳ (۱۹۵۶ء): ۳۴۹_۳۵۸؛ (۱۱) یوسف العش: فہرس مخطوطات دارالکتب الظاہریہ، التاریخ والملحقات، دمشق ۱۹۴۷ء، ۸۱/۸۲ وغیرہ].

(A.Abpesslem [ت: شیخ نذیر حسین])

••--------------••

※ **ابن ابی طی**: یحیٰی بن حمید النجار الحلبی (۵۷۵ھ/۱۱۸۰ء تا ۶۲۵_۶۳۰ھ/۱۲۲۸ء_۱۲۳۳ء) حلب کا ایک اہم شیعی مؤرخ اور ایک تاریخ العام: معادن الذہب فی تاریخ الملوک و ذوی الرتب، جسے سنی مصنفین بھی استعمال کرتے ہیں، کا مؤلف۔ اس کے اہم اقتباسات اور چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے ابتدائی تین چوتھائیوں سے متعلق مواد ابن فرات [رک بآں] کی تاریخ اور ابن شاہ [رک بآں] کی الروضتین میں محفوظ ہے۔ عزالدین بن شداد [رک بآں] بھی اس تاریخ سے آشنا تھے۔ شاید حلب کے سنی مؤرخ کمال الدین ابن العدیم بھی اس سے معرفت رکھتے تھے۔ ابن ابی طی نے اپنی تاریخ کا تسلسل صلاح الدین اور اس کے بیٹے حلب کے حکمران الظاہر، جن سے اس کے دوستانہ تعلقات تھے، کے زمانوں کے واقعات تک قائم رکھا ہے.

ابن ابی طی کی دوسری کتابوں کے عنوانات اور مشمولات کا تعین ایک مشکل سی بات ہے، کیونکہ اس کی بعض تصانیف گزشتہ مصنفین کی کتابوں کا محض خلاصہ ہیں۔ بہرحال اس کی کوئی بھی کتاب مدون جیسی اہمیت حاصل نہیں کر سکی، کیونکہ یہ صلیبی جنگوں کے زمانے میں شمالی شام کے متعلق قیمتی معلومات بہم پہنچاتی ہے اور اس کے مآخذ اب ناپید ہو چکے ہیں (اگرچہ تھوڑے سے فرق کے ساتھ ان سے کمال الدین بن العدیم نے بھی استفادہ کیا ہے)۔ اس کے مندرجات سے شیعی نقطۂ نظر کا بھی پتا چلتا ہے اور مصر، بلکہ المغرب کے واقعات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ عراق اور ایران کے واقعات سے آگاہی کے لیے مصنف کی معلومات عماد الدین اصفہانی کی مرہون منت ہیں.

مآخذ: ابن ابی طی پر موجود مآخذ اس کے معاصر یاقوت کا ہے جس کا حوالہ الصفدی نے دیا ہے (مخطوطہ کتب خانہ سلیمانیہ، عدد ۸۴۲، لیکن الارشاد میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ جدید مطالعات کے لیے دیکھیے Cl. cahen: Une Chronique Chi'ite au Temps des Croisades، در Cahen des Comptes rendus des Séances de l'Acad. des Inscr، ۱۹۳۵ء؛ (۲) H.A.R Gibb: The Sources for the history of Sala Din

در Speculum ج ۲۵ (۱۹۵۰)۔ ان دو مقالات کی تکمیل و تصحیح Cl. Cahen: La Syrie du nord au temps des Croisades، پیرس ۱۹۴۰ء، ص ۵۵ تا ۵۷ کے ذریعے کر لی جائے.

(Cl. Cahen [ت: شیخ نذیر حسین])

……

※ **اِبْنِ اَبِی عَصْرُوْن**: شرف الدین ابو سعد عبد اللہ بن محمد بن ھبۃ اللہ بن مطہر التمیمی الموصلی، ثم الحلبی الدمشقی، اپنے زمانے کے اہم ترین شافعی عالم۔ وہ ربیع الاول ۴۹۲ھ یا ۴۹۳ھ / فروری ۱۰۹۹ء یا ۱۱۰۰ء میں حدیثہ میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے موصل اور پھر واسط میں ابو علی الفارقی اور بغداد میں بالخصوص اسعد المیہنی اور ابن برہان سے تعلیم حاصل کی (اساتذہ کی فہرست کے لیے دیکھیے النعیمی: دارس، ص ۴۰۰) ۵۲۳ھ / ۱۱۲۹ء سے وہ موصل میں پڑھانے لگے، پھر سنجار کے علاقے میں جا کر مقیم ہو گئے اور پھر سنجار، نصیبین اور حران کے قاضی بنا دیے گئے.

۵۴۵ھ / ۱۱۵۰-۱۱۵۱ء میں نور الدین نے ابن ابی عصرون کو حلب بلا لیا۔ ۵۴۹ھ / ۱۱۵۴ء میں وہ شہزادے کے ہمراہ دمشق چلے آئے اور مدرسہ غزالیہ میں درس و تدریس کا کام جامع مسجد کے شمال مغربی گوشے میں انجام دینے لگے۔ اس کے علاوہ اوقاف کی نظارت بھی ان کے سپرد تھی۔ اس کے بعد وہ حلب واپس آ گئے، جہاں انہوں نے ایک مدرسہ بنوایا اور دوبارہ سنجار، حران اور دیار بکر کے قاضی بن گئے۔ اپنے بیٹے نجم الدین کو اپنی جگہ حلب میں بٹھا کر وہ ۵۷۰ھ / ۱۱۷۴ء میں دمشق چلے آئے اور مدرسہ غزالیہ اور اپنے مدرسہ میں پڑھانے لگے.

۵۷۳ھ / ۱۱۷۳ء میں سلطان صلاح الدین کے عہد حکومت میں ضیاء الدین شہرزوری کی وفات کے بعد وہ شوافع کے قاضی القضاۃ بنا دیے گئے۔ شام میں یہ عہدہ بڑا اہم سمجھا جاتا تھا۔ ۵۷۵ھ / ۱۱۷۹-۱۱۸۱ء میں وہ آنکھوں سے معذور ہو گئے اور اپنے عہدے سے فارغ کر دیے گئے۔ رمضان ۵۸۵ھ / اکتوبر ـ نومبر ۱۱۸۹ء میں ترانوے برس کی عمر میں ان کا انتقال ہوا اور اپنے تعمیر کردہ مدرسہ میں دفن کیے گئے۔ یہ مدرسہ انہوں نے اپنے گھر کے مقابل دمشق میں باب البرید کے مغرب میں بنوایا تھا.

سلطان نور الدین نے ابن ابی عصرون کے لیے چھ مدارس حلب، بعلبک، دمشق، حماۃ، حمص اور منبج میں تعمیر کرائے تھے۔ ابن ابی عصرون کثیر التصانیف مصنف تھے، یہ تصانیف آج کل ناپید ہو چکی ہیں، لیکن ابن کثیر نے ان کی سات کتابوں کے نام لکھے ہیں، ان میں صفوۃ المذہب فی نہایۃ المطلب (سات جلدیں) اور کتاب الانتصاف اور فوائد المذہب بھی تھیں.

ان کے بیٹوں نجم الدین اور محی الدین نے اپنے باپ کے قائم کردہ مدارس دمشق اور حلب میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔ ان کے بعد ان کے پڑپوتوں نے اس شغل کا تسلسل قائم رکھا.

مآخذ: (۱) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۱۲: ۳۳۳؛ (۲) ابن شِحْنَۃ، مترجمہ J. Sauvaget) Perles، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ (۳) سبط ابن العجمی (ترجمہ J. Sauvaget در Triésors، ص ۲۴-۲۵؛ (۴) ابن العماد: شذرات الذہب، ۴: ۲۸۳؛ (۵) السبکی، طبقات، ۴: ۲۳۷-۲۳۹؛ (۶) ابن خلکان: وفیات، ۳۲-۳۶؛ (۷) نعیمی: دارس، جلد اول، (دمشق ردر مجلۃ: مجمع العلمی العربی، ۱۹۴۸) عدد ۲۸، ص ۳۹۸-۴۰۶؛ (۸) ابن طولون: قضاۃ دمشق، طبع صلاح الدین المنجد، دمشق، در مجلۃ مجمع العلمی العربی ۱۹۵۶، عدد ۸۳، ص ۴۹-۵۱؛ (۹) راغب طباخ: اعلام، ۴: ۲۷۹؛ (۱۰) N. Elisséeff: Les Monuments de Nūr-al-Dīn، در B E O، ۱۳ (۱۹۴۹-۱۹۵۱ء): ۱۱، ۱۷، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۳؛ (۱۱) D. Sourdel: Les Professeurs de Madarsa á Alep aux XII-XIII^e^ Siecles de apres Ibn

Shaddad در B E O، ۱۳ : ۸۶، ۱۰۰، ۱۰۸.

(N. Eisséeff [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

※ ابن ابی عُیَیْنُہ : " دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے دو عرب شعرا :

(۱) ابن ابی عیینہ " اصغر " یا اَبُو الْمِنْہَال ابو عیینہ بن محمد بن ابی عیناء ، نسبتاً زیادہ معروف [ایک نامور عرب سردار] مہلب کا پوتا اور منصور کے ماتحت رہے کے " گورنر " کا بیٹا ۔ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے تقریباً وسط تک ، وہ اپنی محبت بھری نظموں کے باعث بصرہ میں خاصا معروف ہو چکا تھا ، جن میں وہ "دنیا" نامی قرشی عورت سے اپنے عشق کا اظہار کرتا ہے، دراصل جو اس کی ایک دور کی عم زاد فاطمہ بنت عمر بن حفص (م ۱۵۳ھ/۷۷۰ء) تھی ، جس نے شاعر سے شادی کا وعدہ کر کے عباسی شہزادے عیسیٰ بن سلیمان سے بیاہ رچا لیا تھا۔ وہ کوفہ میں رہائش پذیر تھا کہ ۱۵۹ھ/ ۷۷۵۔۷۷۶ء میں اپنے عم زاد خالد بن یزید بن حاتم کا ملازم ہو کر ، اس کے ہمراہ جرجان [رک باں] چلا گیا ۔ مگر جلد ہی وہ اس سے جھگڑ پڑا ۔ اسے الہادی کی تخت نشینی ۱۶۹ھ/ ۷۸۵ ء کے موقع پر در خور اعتنا نہ سمجھا گیا ، اس کے بعد وہ بصرہ واپس آ گیا اور اپنی ناتمام محبت اور اپنے عم زاد خالد کی نفرت کے متعلق سادہ نظمیں لکھ کر اپنا دل بہلانے لگا۔ ایک روایت کی رو سے المامون نے اس کا استقبال کیا ۔ دوسری روایت کے مطابق المامون نے اس کو اس کے معتزلی مخالف خیالات کی بنا پر جلا وطن کر دیا تھا اور اس کی وفات تک وہ عراق واپس نہ آ سکا .

اس کے اشعار کا تخمینہ چار ہزار اشعار لگایا گیا ہے جن میں سے صرف ۴۱ نظمیں جمع کی جا سکی ہیں جو کہ ۳۲۵ اشعار پر مشتمل ہیں۔ یہ نظمیں تین اصناف پر مشتمل ہیں : ۱ ۔ غزل یعنی فاطمہ سے اظہار محبت ؛ ۲۔ خالد کے خلاف ہجو اور (۳) بصرہ کے متعلق بیانیہ نظمیں۔ محبت ، آزادی اور فطرت اسی قسم کے پسندیدہ موضوعات ہیں ، اس کا شمار ان چار شعرا میں ہوتا ہے جو " مولدین " میں پیدا ہوئے.

(۲) ابن ابی عُیَیْنَہ اکبر ، یا ابو جعفر عبداللہ بن محمد بن ابی عیینہ ، مقدم الذکر کا بھائی ، جس کے متعلق برامکہ [رک باں] کے زوال سے تھوڑا عرصہ قبل سنا گیا، خصوصاً الامین اور المامون کے مابین اختلافات کے ایام میں اس کی شہرت ہوئی ۔ اس نے ۱۹۶ھ / ۸۱۲ ء میں اہل بصرہ کو المامون کی حمایت میں جمع کرنے میں اہم کردار ادا کیا ۔ اسی سال ، الاہواز کی جنگ کے بعد ، اس کا سپہ سالار محمد بن طاہر بن حسین سے رابطہ ہو گیا ۔ کچھ وقت کے لیے وہ البحرین اور یمامہ کا گورنر بھی رہا۔ اس کے بعد وہ بصرہ لوٹ آیا ۔ جہاں اس نے ایک چھوٹی سی سیاسی سازش میں حصہ لیا ۔ اس کے کچھ عرصے کے بعد سپہ سالار محمد بن طاہر کی سرپرستی ملنے پر وہ بدستور عباسیوں کا وفادار اور علویوں کا دشمن بنا رہا۔ اس کا دوبارہ ۲۰۴ ھ / ۸۱۹ ء میں ذکر آتا ہے ۔ وہ اپنے بھائی اور غالباً المامون کی وفات کے بعد بھی دیر تک زندہ رہا .

اس کے بھائی (ابن ابی عیینہ) اصغر کی طرح اس کی طویل نظموں میں سے ، صرف ۲۶ دستیاب ہوئی ہیں، جن کے ۲۰۲ اشعار ہیں ۔ جو عام طور پر ، مدح ، عتاب اور فخر کے موضوعات پر مشتمل ہیں ، وہ بہت زیادہ تعلیم یافتہ تھا ، لیکن اس کے بھائی کے مقابلے میں کم معروف ہے .

(۳) تیسرا بھائی داؤد تھا ، جو ایک چھوٹے درجہ کا شاعر تھا ، وفات ۱۶۹ھ/۷۸۵ء میں ہوئی .

مآخذ : (۱) A Ghádera : Deux Poétes Contemporians de Baššar ies frères Ibne-Abī-Ūyayana ، در Arabica ، ۱۰ : ۵۴ ـ ۱۸۷؛ (۲) وہی مصنف : Les diwans des freres Ibn-e-Abī Ūayana ، در B.ÉT. Or ، ۱۹ (۱۹۶۶) اور

اس کے مآخذ.

(A. Ghédira [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

⊗ **اِبْنِ اَبِی لَیْلیٰ** : ابو عیسی عبد الرحمن بن ابی لیلی (یسار یا داؤد) بن بلال احیحہ بن جلاح الانصاری، کوفہ کے ایک نامور تابعی اور ابتدائی اسلامی تاریخ کی نامور شخصیت (ولادت ۱۷ھ / ۶۳۸ء)۔ انہوں نے حضرت علیؓ بن ابی طالب اور ان کے ہم عصر صحابہ کرامؓ سے حدیث سنی۔ وہ جنگ جمل [رک بآں] میں حضرت علیؓ کی طرف سے شامل ہوئے، بعد ازاں انہوں نے عبد الرحمٰنؒ بن الاشعث کی (حجاج کے خلاف) بغاوت میں حصہ لیا۔ ان کی صحابیت کے بارے میں مختلف بیانات ہیں، بقول حافظ ابن حجرؒ ان کی صحابیت مختلف فیہ ہے۔ نامور سوانح نگار ابن البرقی نے انہیں صحابی شمار کیا ہے اور لکھا ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تھا، لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ دراصل انہیں ان کے والد کے ساتھ مخلوط کر دیا جاتا ہے، ورنہ صحیح قول کی رو سے ان کی ولادت عہد فاروقی میں ہوئی۔ ان کا انتقال ۸۳ھ میں حمام میں ہوا.

حدیث کی سند میں، جہاں ان کا صحابہ کرامؓ کے بعد، تابعین کی پہلی صف میں ذکر آتا ہے، ان کا تذکرہ "ابن ابی لیلی اکبر" کے عنوان سے کیا جاتا ہے (الاصابہ، ۳:۳۱۳).

مآخذ: (۱) الطبری بمدد اشاریہ؛ (۲) البلاذری: فتوح البلدان، اشاریہ؛ (۳) النووی: تہذیب، ص ۳۸۹-۳۹۰؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۲:۳۱۳، عدد ۵۱۹۴؛ (۵) الترمذی، ۲:۱۸۹، ۲۵۷.

(محمود الحسن عارف)

* * *

※ **ابن ابی لیلی** : محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی (المعروف بہ ابن ابی لیلی: قاضی)، ولادت ۷۴ھ / ۶۹۳ (ابن خلکان) یا ۷۶ھ / ۶۹۴ء، انہوں نے بہتر برس کی عمر میں بقول ابن سعد ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء میں وفات پائی۔ انہیں اپنے والد کے حالات کچھ زیادہ یاد نہ تھے۔ امام شعبیؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ [رک بآں] کو ان کے اساتذہ میں شامل کیا جاتا ہے (البخاری)۔ متاخر سوانح نگار ان کے اساتذہ اور شاگردوں کی بہت بڑی تعداد بتاتے ہیں، لیکن خود ابن ابی لیلی سے بہت کم فقہی احادیث مروی ہیں اور وہ بھی تاریخی یا اخلاقی نوعیت کی (دیکھیے: الطبری)۔ بطور راوی حدیث شروع سے ہی ان کی یادداشت اور ان کی ثقاہت زیر بحث رہی ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ ان کی فقہ کو ان کی حدیث پر ترجیح دیتے تھے اور ان کی یہ رائے آج تک مستند سمجھی جاتی تھی۔ ابن ابی لیلی کے حریف اور ان سے پہلے کوفہ کے قاضی ابن شبرمہؒ نے ان کی اُحیحہ بن جلاح سے خاندانی نسبت کو بلاوجہ متنازعہ بنا کر پیش کیا ہے جس کی تہ میں معاصرانہ چشمک کار فرما رہی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلی کے درمیان منافرت کی یہی وجہ تھی، لیکن اس حکایت کی تاریخی حیثیت (در وکیع اور ابن خلکان) ناقابل اعتبار ہے، کیونکہ وہ ابو حنیفہؒ کو، جو ان کے ہم عصر تھے، شاب (نوجوان) کہہ کر مخاطب کرتے ہیں۔ وکیع نے ابن ابی لیلی کے متعلق جو دوسری حکایات بیان کی ہیں، ان کا بھی حقیقت سے کوئی تعلق نہیں، لیکن یہ بات قرین حقیقت ہے کہ سفیان ثوری [رک بآں] ابن ابی لیلی اور ابن شبرمہ کو کوفہ کے سب سے بڑے فقیہ سمجھتے تھے.

ابن ابی لیلی کو کوفہ کے نئے گورنر عیسی بن موسیٰ نے ۱۲۳ھ / ۷۴۱ء میں کوفہ کا قاضی مقرر [illegible] اور وہ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانوں میں اسی عہدے پر تاعمر تعینات رہے۔ صرف غاصب خارجی سردار ضحاک بن قیس کا عہد، اس سے مستثنیٰ ہے جب وہ خود اس عہدے سے مستعفی ہو گئے تھے۔ اس زمانے کے دستور اور رواج کے مطابق وہ مقدمات کے فیصلے اپنی رائے کے مطابق دیا کرتے تھے۔ فرائض پر ایک کتاب ان سے منسوب چلی آ رہی ہے (الفہرست).

ان کے بعد ان کے بھانجے عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن عیسی کوفہ کے قاضی بنے ، لیکن جلد ہی انتقال کرگئے ۔ امام شافعیؒ کے زمانے (۲۰۴ھ / ۸۲۰ء) تک ابن ابی لیلیٰؒ کی فقہ کے مقلد کوفہ میں موجود تھے۔

امام شافعی کا ایک رسالہ (کتاب الام ، ۷ : ۸۷ ببعد) جس کا نام حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (۵ : ۴۲ عدد ۹۸۳۸) میں کتاب الاسماء والقبائل لکھا ہے ، ابن ابی لیلیٰ اور امام ابو حنیفہؒ کے درمیان فقہی جزئیات کے اختلافات کے بارے میں ہے ۔ اس میں ابن ابی لیلیٰؒ امام ابو حنیفہؒ کی نسبت قدامت پرست اور روایت پسند فقیہ کے طور پر نظر آتے ہیں ۔ ابن ابی لیلیٰ رسم، قانون اور رواج کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں ۔ بحیثیت مجموعی ابن ابی لیلیٰؒ کی فقہ میں فنی گہرائی نظر آتی ہے ، لیکن ساتھ ہی وہ ابتدائی ، جامد ، تنگ نظر اور نتیجے کے لحاظ سے بے خبر سی بھی دکھائی دیتی ہے ۔ ان کی فقہ میں ایک فقہی ربط کی کوشش کار فرما ہے ۔ ان کے فقہی فکر و نظر میں مروجہ آداب اور شعائر سے وابستگی بھی محسوس ہوتی ہے اور عقلی عملیت استدلال مادی اور اخلاقی پہلو لیے ہوئے نظر آتے ہیں ۔ بطور قاضی ان کے جمود کے بجائے ان کی رائے کے اثرات زیادہ واضح ہیں ۔

مآخذ : (۱) ابن سعد : طبقات ، ۶ : ۲۴۹ ؛ (۲) احمد بن حنبل : کتاب العلل و معرفۃ الرجال، ج ۱، انقرہ ۱۹۶۳ء ، فصل: ۸۲۸ و ۸۴۳ ؛ (۳) البخاری : تاریخ الکبیر ج ۱ ، عدد ۱۸۰ ؛ (۴) نوبختی : فرق الشیعہ ، ص ۷ ؛ (۵) وکیع : اخبار القضاۃ ، ۳ : ۱۲۹ تا ۱۴۹ و اشاریہ ، نیز ص ۹۵ ببعد ، ۱۰۷ـ۱۰۸ ؛ (۶) ابن قتیبہ : المعارف ، ص ۲۴۸ ؛ (۷) الطبری : تاریخ ، اشاریہ ؛ (۸) ابن حاتم الرازی : کتاب الجرح والتعدیل ، ج ۳ عدد ۱۷۳۹ ؛ (۹) الفہرست ، ۲۰۲ ببعد ؛ (۱۰) ابن خلکان ، بذیل مادہ؛ (۱۱) الذہبیؒ : تذکرۃ الحفاظ ، حیدر آباد ۱۳۳۳ھ ، ۱ : ۱۶۲، طبقہ پنجم ، (عدد ۱۲) ؛ (۱۲) ابن حجر العسقلانی : تہذیب ، ج ۹ ، عدد ۵۰۱ ؛ (۱۳) حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، طبع فلوگل ، ۳ : ۳۹۶ ، عدد ۸۹۶۷ ، ۵ : ۴۲ (عدد ۹۸۳۸)؛ (۱۴) ابن العماد : شذرات الذہب ، ۱ : ۲۲۴ ؛ (۱۵) J. Schacht : Origins ، اشاریہ ؛ (۱۶) وہی مصنف: Introduction ، ص ۴۳ .

(j. Schachrt [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

ابن اِخْشِید : ابو بکر احمد بن علی بن ماجور، بغداد ٭ کا ایک معتزلی (۲۷۰ـ۳۲۶ھ / ۸۸۳ـ۹۳۸ء) ۔ وہ اپنی فصاحت و بلاغت اور عربی زبان کی صرف و نحو پر عبور اور اہل علم پر اپنے مال کی فیاضی کے باعث شہرت رکھتا تھا ۔ بقول خطیب البغدادی ، جس نے اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا ، وہ ایک بدعتی شخص تھا جس کا سرپرست جعفر الفریابی تھا ۔ وہ فقہ میں امام شافعیؒ کا پیرو اور علوم شرعیہ کا ماہر سمجھا جاتا تھا ۔

معتزلی علم الکلام میں اسے الکعبی اور ابو ہاشم الجبائی کا مخالف خیال کیا جاتا ہے ۔ وہ غالباً معتزلہ کے ایسے گروہ کی نمائندگی کرتا تھا ، جو تقوی شعاری ، مقبولیت ، شافعی فقہ ، حدیث اور علم تفسیر سے (ذہناً) مطابقت رکھتا تھا۔ [ابن ندیم کی] الفہرست میں اس کی کتابوں کی فہرست موجود ہے ، جن میں تفسیر الطبری پر ایک حاشیہ [یا شرح] اور مرجئہ کا رد بھی شامل تھے ۔

[علامہ الذہبی کے بقول وہ علم الحدیث سے باخبر تھا اور وہ ابو مسلم الکجی اور اس کے طبقے سے روایت کرتا ہے اور وہ اپنی تصنیفات میں ان کا حوالہ دیتا ہے ، وہ عبادت و زہد والا شخص تھا ۔ بدعت پرستی کے باوجود اس میں متعدد محاسن موجود تھے ، اس نے فقہ ، نحو ، علم الکلام پر متعدد کتب تصنیف فرمائیں ، جن میں سے کتاب نقل القرآن ، کتاب الاجماع ، کتاب اختصار تفسیر محمد بن جعفر الطبری کا حاشیہ قابل ذکر ہیں] .

مآخذ : (۱) الفہرست ، ص ۱۷۳ ؛ (۲) خطیب البغدادی ، ۳۱/۲ ؛ (۳) ابن حجر العسقلانی: لسان المیزان ، ۲۳۱/۱ ؛ (۴) ابن المرتضی : طبقات ، بیروت ، ۱۹۶۱ ، ص

۱۰۰ـ۱۱۰ ؛ (۵) نذر المعتزلی ، ص ۴۵ـ۴۶ ؛ (۶) الیف بستانی : دائرۃ المعارف ، ۴:۳۴۹ ؛ (۷) [الذہبی ، سیر اعلام النبلاء ، ۱۵: ۲۱۷ـ۲۱۸].

(V.C .Vadet [ترجمہ و اضافہ محمود الحسن عارف ؛)

••.............••

⊗ **ابْنُ الْاُخُوَّہ** ، محمد بن الاخوہ : (۶۴۸ھ/ ۱۲۵۰ء تا ۷۲۹ھ/۱۳۲۹ء)، ضیاء الدین محمد بن ابی زید القرشی الشافعی ، المعروف با بن الاخوۃ ، ایک محدث اور فقیہ ۔ اس کی شہرت زیادہ تر اس کی کتاب معالم القربۃ فی احکام الحسبۃ کی رہین منت ہے ، جو حسبہ [رک باں] کے طریقہ کار پر ایک عمدہ کتاب ہے ۔ مؤلف نے اس کتاب میں مصری خیالات کو پیش کیا ہے ۔ اس کتاب کو نامور مستشرق R. Levy نے انگریزی زبان میں ترجمہ اور تجزیہ سمیت شائع کیا ہے ۔ اس کے قلمی نسخے بھی موجود ہیں (براکلمان : تکملہ ، ۲/ ۱۸۲)۔ مصنف کے دیگر حالات معلوم نہیں ۔

مآخذ : عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین ، دمشق ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ء، ۱۱: ۱۸۹ ؛ (۲) الزرکلی ، خیر الدین : الاعلام ، ۷: ۲۶۳ ؛ (۳) براکلمان : تکملہ ، ۲/ ۲۱۸ ؛ (۴) Cl-Cahim : ابن الاخوہ ، در Encyclopaedia of Islam ، لائیڈن ، بار دوم ، ۳/ ۹۶۰ ؛ (۵) ابن حجر العسقلانی : الدرر الکامنہ ، ۴: ۲۸ .

(محمود الحسن عارف)

••.............••

※ **ابن اِدْرِیس اول** : ابو عبد اللہ محمد بن ادریس بن محمد الزموری العمراوی الفاسی کو حال ہی میں دیا گیا نام۔ وہ مراکش کا ایک وزیر اور وہاں بہت زیادہ قابل احترام سمجھا جانے والا ایک ادیب تھا، جس کی شہرت اپنے ملک کی حدود سے باہر تک پہنچی ۔ فاس میں اس کی صحیح تاریخ پیدائش کا علم نہیں (شاید ۱۱۹۸ھ/ ۱۷۸۴ء)۔ وہاں اس کا خاندان رہائش پذیر اور شریفی اصلیت کا دعوے دار تھا۔ اچھی تعلیم و تربیت کے بعد ابن ادریس نے کاتب اور مدرّس کی حیثیت سے اپنی عملی زندگی کا آغاز کیا ، لیکن بہت جلد ابو القاسم الزیانی [رک باں] نے ، جو علویوں کی تاریخ و نسب کا بہت بڑا ماہر تھا ، اس میں چھپی ہوئی ادبی صلاحیتوں کو جان لیا ، چنانچہ اس نے اسے ہدایت کی کہ وہ اپنی تحریر میں بہتری پیدا کرے اور اسے مستقبل کے سلطان مولای عبدالرحمن کے سامنے پیش کر دیا جس نے اسے کاتب (سیکرٹری) بنا لیا۔ اس کے سرپرست کی رسم تخت نشینی (۱۲۱۳ھ/۱۸۲۲ء) کے بعد اسے قلمدان وزارت بھی دے دیا گیا ، جہاں اس نے اپنے ایک ہم درس اکنوس کی جگہ ذمہ داریاں سنبھالیں ، اسے ایک الزام کے نتیجے میں ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء میں معزول کر دیا گیا اور بادشاہ کے حکم پر سزا بھی دی گئی ، لیکن ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء میں سلطان کا اس پر اعتماد دوبارہ بحال ہو گیا ، جسے اس نے بڑی ذمہ داری اور مہارت کے ساتھ اپنی وفات ۴ یا ۵ محرم الحرام ۱۲۶۴ھ / ۱۲ یا ۱۳ دسمبر ۱۸۴۷ء تک نبھایا۔ اس نے اپنے بیٹے کے لیے بہت اچھا مستقبل چھوڑا۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس کی موت مولای عبدالرحمن کی طرف سے اس کی وحشیانہ طریقہ پر مارپیٹ کی وجہ سے ہوئی ، جسے یہ معلوم ہو گیا تھا کہ اس کا وزیر امیر عبد القادر الجزائری کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جب ابن ادریس کو پوری طرح سلطان کے مظالم کا پتہ چل گیا ، تو بادشاہ نے فیصلہ کیا وہ اس الجھانے والی گواہی کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دے جو اسلامی اصول اخلاق کے مطابق اس کو ملزم ٹھہرا سکتی تھی۔

یہ ابن ادریس ہی تھا ، جس نے مراکش کے دفتری انشاء میں نئی روح پھونکی جو وہاں زوال پذیر ہو چکی تھی۔ عمدہ ذوق کا حامل ہونے کی بنا پر ، اس نے بڑی کامیابی سے مبالغہ آرائی کے بغیر مقفّی نثر کو فروغ دیا ۔ بطور شاعر بھی وہ مراکش کے ادب میں اعلیٰ مقام رکھتا ہے۔ اس نے اپنی تحریر کی صورت میں برجستہ گوئی کو ایک

تحفہ دیتا ہے ، کہیں مزح اور کہیں سنجیدگی کے ساتھ ؛ اس نے شہزادے، جس کا وہ ملازم تھا ، اپنے ملک کے ولیوں ، مولد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور مراکش کے باغات وغیرہ کے متعلق لکھا ہے ۔ اس نے الجزائر پر فرانسیسی انتداب کے خلاف بھی ، ایک طویل اور زور دار نظم لکھی تھی ۔ اس کا غیر مطبوعہ دیوان رباط کے شاہی کتب خانہ میں موجود ہے ، اس کا خوبصورت محل ، جس کے آس پاس ایک بڑا باغیچہ ہے، ابھی تک مراکش میں "عرصت ابن ادریس" کے عنوان سے معروف ہے ۔

مآخذ : E.Fumey : Choix de Correspondances حصہ اول ، متن اور شرح ، پیرس ۱۹۰۳ء ، ص ۱۳۳؛ (۲) الکتانی: سلوۃ الانفاس ، فاس ۱۹۲۶ء ، ۲ : ۳۶۲ ؛ (۳) الکنسوس : الجیش العرمرم ، فاس ۱۹۱۸ء (خصوصی طور پر ص ۳ و ۱۳۸ _ ۱۵۳) ؛ (۴) ابن زیدان : اتحاف اعلام الناس ، رباط ۱۹۳۲ء ، ۴: ۸۹_۲۳۹ (اس کی نظم و نثر سے طویل اقتباسات کے ساتھ) ؛ (۵) عباس بن ابراہیم : الاعلام بمن حل مراکش و اغمات من الاعلام ، فاس ۱۹۳۶_۱۹۳۹ء ، ۴: ۳۲۹_۳۳۳ ، ۵/ ۲۶۳_۲۹۴ ؛ (۶) محمد الفاسی: La littérature marocaine در Le Maroc ، پیرس ۱۹۳۰ء ، ص ۲۲۵ ؛ (۷) J. Caille: Une Mission de leon Roches Rabat en 1840 ، کاسا بلانکا (دارالبیضاء) ، ۱۹۴۷ء ، (PIHEM ، ج ۲۳) اشاریہ ؛ (۸) محمد الفاسی : Mohammad ibn Idris , Vizire et Poét de la Cour de Moulay Abderrahman در Hespéris Tamuda ، ۱/۳ ، (۱۹۶۲ء) (کچھ حصے کا ترجمہ) ؛ (۹) وہی مصنف : محمد بن ادریس در البحث العلمی ، شمارہ ا .

(A.G. Deverdun [ت: محمود الحسن عارف])

••--------------••

※ **ابن ادریس ثانی** : ابو العلی ادریس ، سابق المذکر کا بیٹا۔ وہ فاس میں پیدا ہوا، جہاں اس نے مناسب طریقے پر ادب میں تعلیم حاصل کی ۔ سلطان محمد بن عبدالرحمن کے ذاتی کاتب کی حیثیت سے اسے فرانسیسی حکمران نپولین ثالث کے دربار میں ایک سفارتی مشن پر بھیجا گیا ۔ اس کا مشن یہ تھا کہ وہ اپنی حکومت کی جانب سے ہسپانوی گورنر کو ادا کیے جانے والے تاوان جنگ میں کمی کے لیے اس سے مداخلت کی اپیل کرے ، جو کہ ۱۸۲۵ء کی مراکش ہسپانیہ کی جنگ کی بنا پر بطور تاوان جنگ ادا کیا جانا تھا ۔ جولائی اگست ۱۸۶۰ء میں پیرس میں اس نے چھ ہفتے گزارے، جہاں اس نے بہت اچھا تاثر چھوڑا ۔ اپنے اس سفر سے واپسی پر اس نے اپنا سفر نامہ بھی مرتب کیا ، جس کا عنوان ہے: تحفۃ الملک العزیز بمملکۃ باریس ، اس میں اس نے عمدہ پیرائے میں ان فرانسیسی صوبوں کا ذکر کیا ہے جن کا اس نے سفر کیا تھا۔ اسی طرح جو عمارتیں اس نے دیکھیں ، وہ دعوتیں جس میں اس نے شرکت کی ، وہاں کی رسمیں اور مشاہدات وغیرہ کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے ۔ یہ سفر نامہ فاس سے ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۷ء میں طبع ہوا ۔ ابن ادریس کو ایک اور مشن بھی سونپا گیا جو تدلس سے متعلق تھا ۔ وہ طاعون کی بیماری میں رباط کے مقام پر ۱۴ جمادی الآخرہ ۱۲۹۶ھ/ ۵ جون ۸۸۹ء کو انتقال کر گیا .

مآخذ : H. de La Martiniere : Souvenirs du Maroc ، پیرس ۱۹۲۲ء ؛ (۲) ابن زیدان : اتحاف اعلام الناس ، رباط ۱۹۳۰ء ، ۲ ، ۶۱_۳۲۲ ؛ (۳) عبدالسلام بن سودہ : دلیل مؤرخ مغرب الاقصیٰ ، تطوان ۱۳۶۹ھ/۱۹۳۰ء ، ص ۳۷۲ ، عدد ۱۵۳ ؛ (۴) J.L.Miege : Le Maroc et Europe (۱۸۳۰_ ۱۸۹۴ء)، پیرس ۱۹۶۱ء، اشاریہ .

(G. Deverdun [ت: محمود الحسن عارف])

••--------------••

ابن اسرائیل الدمشقی : محمد بن سوار ⊗ بن اسرائیل بن الخضر بن اسرائیل نجم الدین، ابو المعالی ، الشیبانی ، ایک مشہور شاعر اور صوفی (۶۰۳_۶۷۷ھ/ ۱۲۰۶_۱۲۷۸ء)۔ وہ دمشق میں ۶۰۳ھ/۱۲۰۶ء میں پیدا ہوا

اور وہیں تعلیم حاصل کی۔ اس نے ایک عام شاعر اور فطرت پسند شخص کے طور پر اپنی زندگی کا آغاز کیا۔ بعد ازاں نامور صوفی بزرگ ابو محمد علی الحریری (م ۶۴۵ھ/ ۱۲۴۷-۱۲۴۸ء) کے دامن سے وابستہ ہو گیا۔ الحریری کو الذھبی وغیرہ نے اس کے بعض افعال کی بنا پر تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ شیخ کے اس کردار کا ابن اسرائیل کی شخصیت پر بھی اثر نظر آتا ہے (Encyclopaedia of Islam، ۳: ۵۱۰).

اس نے خرقۂ خلافت شہاب الدین السہروردی سے پایا، اسے السہروردیؒ سے سماع کا شرف بھی حاصل ہوا اور شیخ نے اسے اپنی تین خلوتوں میں بھی بٹھایا تھا (الکتبی: ۳: ۳۸۳).

وہ تمام عمر مجرد رہا اور اپنے افلاس کے باوجود (علی قدم الفقر) کئی علاقوں میں گھومتا پھرا۔ اس کا پسندیدہ مشغلہ پرفضا مقامات دیکھنا اور ان میں اپنا وقت گزارنا تھا (الوافی، ۳: ۱۴۳)۔ غالبًا وہ ایک شاعر کی بنا پر ان مقامات سے شعری تحریک کا کام لیتا اور ایک صوفی ہونے کی بنا پر ایسے مقامات کو ”خلوت“ اور مراقبے کے لیے موزوں خیال کرتا ہوگا.

اس نے بطور شاعر، غزل (عشقیہ شاعری) کے علاوہ حکمرانوں اور قاضیوں کی مدح میں قصائد بھی لکھے۔ الکتبیؒ نے اس کی مدح اور غزل سے متعلق اس کے کئی قصائد درج کیے ہیں.

اس کے تعلق باللہ کا اس واقعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ عزالدین الدربندی (جامع اموی کے مؤذن) کہتے ہیں کہ نجم الدین ابن اسرائیل، ایک مرتبہ شدید افلاس کا شکار ہو گیا۔ اس نے عہد کیا کہ وہ اللہ کے سوا کسی کی مدح نہیں کہے گا۔ اس موقع پر اس نے اپنا قصیدہ سینیہ لکھا، جس میں ۶۲ اشعار (بیت) تھے، اس نے ان اشعار پر نظر ثانی کی، تب بھی اس میں اتنے ہی اشعار رہے۔ جب صبح کا وقت ہوا تو اس نے دیکھا کہ اس کے دروازے پر ایک مصری قاصد کھڑا ہے، جسے امیر جمال الدین بن یغمور نے بھیجا تھا۔ اس نے انہیں ایک دیناروں سے بھری ہوئی تھیلی دی، جب اس نے اسے کھولا تو اس میں ۶۲ دینار تھے (اس طرح اس کی غیبی مدد کی گئی)۔ اس کا دیوان چھپ گیا ہے.

مآخذ: ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۳/۳۸۳ تا ۳۸۹ مطبوعہ بیروت، لبنان، عدد ۳۶۱؛ (۲) الصفدی: الوافی بالوفیات، ۳: ۱۴۳؛ (۳) الزرکلی، ص ۳۸۴؛ (۴) ابن العماد الحنبلی: شذرات الذہب، ۵: ۳۵۹؛ (۵) الذھبی: لسان المیزان، ۵: ۳۵۹؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۱۳/۲۸۳ وغیرہ.

(محمود الحسن عارف)

....

※ **ابنُ الافلیلی** (یا صرف الافلیلی): ابو القاسم ابراہیم بن محمد بن زکریا الازہری، ایک نحوی، مدرس اور ادیب، جو قرطبہ میں ۳۵۲ھ/ ۹۶۳ء میں افلیلی کے شاہی گھرانے میں پیدا ہوا۔ قدیم روایتی تعلیم کی تحصیل کے بعد اس نے عربی شاعری، نحو اور غریب (نادر الفاظ) کے ناقد کے طور پر بڑی شہرت پائی۔ کہا جاتا ہے کہ اگرچہ وہ فن عروض سے ناآشنا تھا، لیکن اسے اپنی شاعری پر بڑا ناز تھا۔ ابن الحجاری (بحوالہ ابن سعید: مغرب، ص ۷۳) اس کی نظم و نثر کو بے روح بتلاتا ہے۔ اس کے نزدیک الافلیلی کے دو اشعار بھی قابل قبول نہیں.

ابن شہید کے رسالہ التوابع والزوابع (بحوالہ بسام، الذخیرہ، ۱/۱: ۲۳۳ بعد؛ مطبوعہ استانبول، ص ۱۲۸ بعد) کے مطابق الافلیلی ٹھگنا اور لنگڑا تھا، ناک بہتی تھی۔ اسی مصنف کے بقول (بحوالہ ابن بسام، ۱/۱: ۲۰۷-۲۰۸؛ Pellat، در الاندلس، ۱۹۵۶ء، ۲: ۲۸۳) اس بدصورتی کی وجہ سے وہ کاتب نہ بن سکا جس کا وہ خواہش مند تھا۔ فتنے کے زمانے میں حمودیوں کی حکومت میں المستکفی کے عہد (۴۱۳-۴۱۶ھ/ ۱۰۲۲-۱۰۲۵ء) میں وہ کاتب بن گیا، لیکن ابن حیان کے مطابق (بحوالہ ابن

بسام ۱/۱ : ۲۴۱) وہ اپنی کارکردگی سے حکومت کو مطمئن نہ کر سکا اور اپنی رنگین بیانی کی وجہ سے ملازمت سے فارغ کر دیا گیا۔ ہشام سوم (۴۱۸ـ ۴۲۲ھ/۱۰۲۸ـ۱۰۳۱ء) کے عہد میں وہ بے دینی کے الزام میں مطبق (دیکھیے قرطبہ) میں قید کر دیا گیا ۔ اس کے بعد اس کی وفات تک اس کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اس نے آخر کار قرطبہ میں بروز اتوار ۱۳ ذوالقعدہ ۴۴۱ھ/۹ اپریل ۱۰۵۰ء کو رحلت کی .

ابن الافلیلی کو ، جو عام طور پر نحو اور ادب تنقید پڑھایا کرتا تھا ، ابن شہید کی شدید تنقید کا نشانہ بننا پڑا (ابن بسام ۱/۱ : ۲۰۶ـ۲۰۷)، کیونکہ ابن شہید اپنے زمانے کی مروجہ تعلیم و تدریس کے طریقوں کا سخت مخالف تھا اور وہ اس کی بے جا ضد اور خود پرستی کی وجہ سے اسے سرزنش کرتا تھا۔ دوسروں نے بھی ابن الافلیلی پر اعتراضات کیے ہیں۔ اس لغت نویس کی شہرت کی بڑی وجہ اس کی تعلیم و تدریس تھی ، جس سے بہت سے شاگرد کشاں کشاں چلے آتے تھے ، ان میں ممتاز ترین اعلم الشنتمری [رک باں] تھا، جس نے المتنبی کے دیوان کی شرح لکھی ہے۔ یہ اندلس کا بڑا مستند علمی کارنامہ ہے (دیکھیے المقری : نفح الطیب ، ۲ ، ۱۱۸ ؛ Pellat : در الاندلس ، ۱۹۵۴ء، ۱/۱: ۸۴؛ H.Peres : Poesie، ص ۳۵؛ الصفدی : النکت، ص ۳۱۴)۔ اس شرح کے متعدد قلمی نسخے موجود ہیں (دیکھیے R. Blachere : Motanabbi ، ۲۹۵ ، ح ۸)۔ اس میں ہر بیت کا مفہوم لکھنے سے پہلے وہ ان حالات یا واقعات کا ذکر کرتا ہے ، جن کے تحت یہ نظم تصنیف ہوئی .

مآخذ : (۱) ابن حیان : بحوالۂ ابن بسام ، الذخیرہ ، ۱/۱ : ۲۴۰ـ۲۴۲ ؛ (۲) الضبی : بغیۃ ، ص ۱۹۹ ؛ (۳) ابن سعید : المغرب ، ص ۷۳ تا ۷۴ ؛ (۴) ابن بشکوال ، عدد ۱۹۵ ؛ (۵) ابن خیر الاشبیلی : فہرسۃ ، ۳۰۳ـ۳۰۴ ؛ (۶) یاقوت : معجم الادباء ، ۲ : ۹۰۴ ؛ (۷) ابن خلکان ، ۱: ۱۴ ؛ (۸) السیوطی : بغیۃ الوعاۃ ، ۳۴ و ۱۸۶ ؛ (۹) المقری : نفح الطیب ، اشاریہ ؛ (۱۰) González Palencia : Literatura ، بار دوم ، ص ۲۲۶ ؛ (۱۱) R.Blachère : Motanabbi ، ص ۲۹۵ـ۲۹۶ ؛ (۱۲) البستانی : دائرۃ المعارف ، ۲ : ۳۴۷ـ۳۴۸ ؛ (۱۳) Ch. Pellat : ابن شہید الاندلسی ، حیاتہ و آثارہ ، عمان (۱۹۶۴ء)، ص ۵۶ـ۵۹.

(Ch. Pellat ، ت ۔ شیخ نذیر حسین)

* * *

※ **ابن اُمَیل**: الحاکم الصادق التمیمی، ابو عبد اللہ محمد ، تمثیلی اور باطنی علم الکیمیاء کا ایک نمائندہ، جو اب نفسیات کے تحلیل نفسی مکتب فکر کا موضوع ہے (دیکھیے C.G. Jung : Psychologie and Alchemie ، بار دوم، زیورخ [Zurich] ، ۱۹۵۲ء، اشاریہ بذیل مادہ Senior)۔ ابن امیل چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں مصر میں رہائش پذیر تھا (جابر کے ساتھ اس کے تعلقات کے لیے دیکھیے M. Plessner در ZDMG ، عدد ۶۵ (۱۹۹۵ء) : ۳۱ببعد)۔ من جملہ کثیر التعداد نگارشات کے ، اس کے بہت سے قصیدے ہیں ، جن میں سے ایک کا نام رسالۃ الشمس الی الھلال ہے اور جس کی شرح اس نے الماء الورقی والارض النجمیہ کے نام سے خود لکھی ہے۔ ازمنۂ وسطی کا یورپ اس قصیدے اور اس کی شرح سے ایک ناقص لاطینی ترجمہ کے ذریعے متعارف ہوا تھا جس کا نام Tabula Chimica اور Epistola Solis ad lunam crescentem تھا اور اس میں مصنف کا نام Senior Zadith Filius Hamnelis لکھا ہوا ہے .

الماء الورقی کی ابتدا دو تحقیقی سفر ناموں سے ہوتی ہے ، جو بوصیر الصدر کے معبدوں میں الکیمیا کی کتابوں کی تلاش کے سلسلے میں کیے گئے تھے ۔ تمہید کے بعد اس کی ابتدا ہرمیات کے عام ادب پاروں کی طرح ہوتی ہے، لیکن B.H.Stricker کی رائے میں ابن اُمیل اس معبد کو خود دیکھ آیا ہو گا ، جہاں اسے Imhotep کا مجسمہ دکھائی

دیا تھا، گو اسے اس کی اہمیت محسوس نہ ہوئی ہو (Ao، عدد ۱۹ [۱۹۳۴ء]: ۱۰۱ تا ۱۳۷).

قدیم معبدوں اور ان کی دیواری تصاویر سے ابن امیل کی دلچسپی کا مظہر ایک اور رسالہ ہے جس کا نام السفر الکبیر فی حل الاشکال البرباویہ والتصاویر (دیکھیے Semenov، عدد ۵۳۴) ۔ ماء الورقی میں علم کیمیا کے مذکورہ مصنفین کے سلسلے میں ہمیں مشہور مصری شہنشاہ مرقونس (دیکھیے G.Wiet: L. Egypte de Murtadi، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۲۱)، دیمقریطس، سقراط، افلاطون، زوزیمس، مریم یہودیہ، خالد بن یزید، ذوالنون اور جابر بن حیان [رک بآں] کے نام ملتے ہیں، لیکن اس نے الرازی کا ذکر نہیں کیا ۔ تاہم جن علما نے نامیاتی اشیا، مثلاً انڈوں اور بالوں سے اکسیر حاصل کرنا چاہا، ان پر اعتراض کرتے ہوئے اس نے ضمناً الرازی کا بھی ذکر کیا ہے.

مآخذ: (۱) Three Arabic treatises on alchemy by Muhammad bin Umail، ۱۹۵۴ء، ۱/۸۴: طبع محمد تراب علی، در Memoirs of the Asiatic Society of Bengal، عدد ۱۲/۱ (۱۹۳۳ء): ۱ تا ۲۱۳ (اس میں ماء الورقی، رسالۃ الشمس الی الہلال اور قصیدہ نونیہ کے متون اور پہلی دو کتابوں کا لاطینی ترجمہ شامل ہے)؛ نیز اس میں H.E. Stapleton اور محمد ہدایت حسین نے ابن امیل کی تصانیف، ان کے زمانہ تالیف، اور کیمیا سازی کی تاریخ میں اس کے مقام کے بارے میں ایک ضمیمہ بھی لکھا ہے اور اس کی کتابوں کے نام اور موجود قلمی نسخوں کی نشان دہی بھی کی گئی ہے (دیکھیے ۱۲۶ ببعد)۔ مزید حوالوں کے لیے دیکھیے براکلمان، ۱: ۲۷۹ و تکملہ، ۴۲۹ ببعد و ۹۶۲؛ (۲) J. Ruska: Tarba Philosophqum، در Studien zur Geschichte der (۱۹۳۱ء)، ۳۱۰ تا ۳۱۸؛ (۳) وہی مصنف: Studien zu Muhammad Ibn Umail al Tamimi's Kitab al Ma-al- Waraqi wal-arud an Najmiyah، در Isis، عدد ۲۴ (۱۹۳۶ء)، ص ۳۱۰ـ۳۴۲؛ (۴) P. Kraus: Jābir Ibn Hayyān، قاہرہ ۱۹۴۳ء، ۱۹۴۲ء (MIE، XIIV، Xiiv)، اشاریہ جات؛ (۷) H.E.Stapleton و G. L. Lewis اور F. Sherwood Taylor: The Sayings of Hermes Quoted in Mā' la-Waraqi of Ibn Umail، در Amrbix، ۳ (۱۹۴۹ء): ۶۹ـ۹۰.

(G.Strohmaier [ت: شیخ نذیر حسین])

••---------------••

※ ابن البرّ: (ابوبکر محمد بن علی بن الحسن (یا الحسین) الصقلی، ایک لغت نویس اور ادیب، جو صقلیہ میں ۔ تی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے آخر میں پیدا ہوا۔ مشرق میں تحصیل علم کی۔ وہ ۴۱۵ھ / ۱۰۲۴ء میں اسکندریہ اور مہدیہ میں ابو الطاہر اسماعیل التجیبی البرقی کے ہمراہ تھا، وہ صقلیہ میں کلبی دور کے اختتام پر وطن لوٹا، جبکہ ملک بہت سے قائدین کی حرص اقتدار کی وجہ سے تقسیم ہو چکا تھا ۔ ان میں ایک قائد ابن منکود نے، جو مزرا (Mazra) کا حکمران تھا، اس کا گرم جوشی سے استقبال کیا ۔ یہاں اس نے خود کو درس و تدریس کے لیے وقف کر دیا ۔ یہیں اس کی ملاقات نامور شاعر ابن رشیق القیروانی [رک بآں] سے ہوئی، لیکن صقلیہ کے لوگوں کی شراب نوشی کی عادت سے مجبور ہو کر، اس کے مربی ابن منکود نے اسے وہاں سے باہر بھیج دیا اور وہ بلرم (Palermo) چلا آیا اور لغت نویسی میں مشغول رہا۔ ابن الابار کے بیان کے مطابق، یہاں وہ ۴۶۰ھ / ۱۰۶۷ـ۱۰۶۸ء تک مقیم رہا.

مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ ابن البر نے کوئی تصنیف یادگار نہیں چھوڑی، البتہ اس کے تین علمی کارنامے ضرور سامنے آئے ہیں۔ اس نے الجوہری کی مشہور لغت الصحاح کی روایت اپنے شاگرد ابن قطاع [رک بآں] سے کی، جس کی روایت خود اس نے اپنے استاد اسمٰعیل بن محمد النیسابوری سے حاصل کی تھی ۔ ابن قطاع نے الصحاح کو مصر میں رواج دیا تھا، لیکن یہ

سلسلہ روایت نیشاپوری سے ابن البر اور اس سے ابن القطاع تک تذکرہ نگاروں کے ہاں مشکوک سا ہے۔ اس کا دوسرا کارنامہ مصر کے علاوہ صقلیہ میں بھی صحاح بن رشیدین کی ترویج ہے، متنبی کی شاعری کی روایت کو زندہ رکھنا ہے، جہاں متنبی کے راوی علی بن حمزہ کی جزیرہ میں آمد (۳۷۵ھ/۹۸۵ء) ہی سے سیف الدولہ کے اس قصیدہ نگار کی شہرت پہنچ چکی تھی۔ ابن البر کا تیسرا کارنامہ تثقیف اللسان و تلقیح الجنان کی نظر ثانی ہے۔ یہ کتاب، جو اس کے شاگرد ابو حفص عمر بن مکی کی کاوش کا نتیجہ ہے، مقامی بولیوں کے بارے میں ہے۔

مآخذ: U. Rizzitano: Notizie bio-bibliografiche su Ibn al-Qattā' il Siciliano، در Rend.Lin ، ۸/۹ (۱۹۵۴ء): ۲۹۱–۳۲۰ و ۲۸۰–۲۸۱ میں دیئے گئے مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۲) وہی مصنف: Un Commento di Ibn al-Qattā' il Siciliano، در RSO ، ۳۰ (۱۹۵۵ء): ۲۰۸–۲۰۹؛ (۳) وہی مصنف: تثقیف اللسان و تلقیح الجنان ابی حفص عمر بن مکی، در Studia Orientalia ، قاہرہ، جلد ۱، (۱۹۵۶ء)، ص ۱۹۴–۲۰۷؛ (۴) ابن الابار: تکملہ، مشمولہ در احسان عباس: العرب فی صقلیہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۱۰۹–۱۱۰۔

(U. Rizzitano [ت، ش، نذیر حسین])

⁂ **ابن بَرَّجان**: ابو الحکم عبد السلام بن عبدالرحمٰن بن محمد بن عبدالرحمٰن اللخمی، ایک اندلسی صوفی عالم، جن کی پیدائش تو شمالی افریقہ میں ہوئی تھی، لیکن وہ چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں اشبیلیہ میں درس و تدریس میں مصروف رہے۔

ان کا نام مشہور صوفی ابن العریف کے نام کے ساتھ لیا جاتا ہے، جو المریہ کے شیخ تھے، ایک بڑے سلسلۂ تصوف میں ابن قسی اور ابوبکر میورقی کے ساتھ یہ دو اشخاص ان علماء کے شریک حال تھے جنھوں نے امام غزالی کی تعلیمات سے متاثر ہو کر المرابطون کے خلاف مزاحمت کا جھنڈا بلند کیا تھا۔ یہاں ہم یہ ذکر کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ صوفیوں میں سب سے زیادہ سرگرم اور پرجوش ابن برجان ہی تھے، جنھوں نے مرابطی فقہاء کی تفتیشی عدالتوں کی مخالفت کی تھی۔ ان کے بڑے سوانح نگار ابن الابار کا بیان ہے کہ وہ اپنی قابلیت اور صلاحیت کی بنا پر غزالی اندلس کہلاتے تھے۔ ان کی برتری اس خط و کتابت سے عیاں ہے جو حال ہی میں دریافت ہوئی ہے اور جو ان کے اور ابن العریف کے درمیان ہوئی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے دوستوں اور اپنے رفقا کی نسبت ابن برجان سیاسی معاملات میں زیادہ دخیل تھے۔ وہ امامت کے بھی داعی تھے۔ الشعرانی کے بیان کے مطابق (طبقات، ۱: ۱۵۱) ایک سو تیس دیہات نے ان کی امامت تسلیم کر لی تھی۔

اس شورش سے حکومت کے مقامی کارپردازوں میں شبہات پیدا ہونے لگے۔ ان کی تنبیہ سے متاثر ہو کر مرابطی شہزادے نے ابن برجان، ابن العریف اور ابوبکر میورقی کو مراکش طلب کیا۔ مؤخر الذکر تو فرار ہو گئے اور بجایہ سے ہوتے ہوئے اس کے مشرق کی طرف چلے گئے، جہاں وہ کچھ عرصہ گزار چکے تھے۔ دوسروں نے ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء میں مراکش میں اپنی آمد کے بعد انتقال کیا (یہ تاریخ ابن الخطیب کی بیان کردہ تاریخ، یعنی ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء سے زیادہ قابل وثوق ہے)۔

ان دونوں بزرگوں سے مختلف سلوک کیا گیا۔ ابن العریف سے تو شہزادے نے معذرت کر لی، لیکن بدقسمت ابن برجان کے متعلق شہزادے نے یہ حکم دیا کہ اس کی میت کو نماز جنازہ پڑھے بغیر شہر کے کوڑے کے ڈھیر پر پھینک دیا جائے، لیکن فاس کے ایک جرأت مند صوفی علی بن حرزہم کی مداخلت نے، جو اس وقت مراکش سے گزر رہے تھے، ابن برجان کو اس رسوائی سے بچا لیا۔ ابن برجان کو رحبۃ الحنطہ (گیہوں کی منڈی) میں دفن کیا گیا۔ ان کی وفات کے ایک سال بعد ہی ابن قسی نے الجزائر میں المرابطون کے خلاف کھلی بغاوت

کر دی۔

ابن برجان علم قراءت، حدیث اور کلام میں مہارت رکھتے تھے۔ بطور صوفی انہوں نے سادگی اور عبادت گزاری کی مثالی زندگی گزاری۔ انہوں نے باطنی (صوفی) نقطۂ نظر سے کلام پاک کی تفسیر لکھی تھی اور اسماے الہیہ کی تشریح و توضیح بھی کی تھی۔ ان کی کرامتوں میں ایک یہ بھی ہے کہ انہوں نے ۵۲۰ھ میں یہ پیش گوئی کی تھی کہ سلطان صلاح الدین ۵۳۸ھ میں بیت المقدس پر قبضہ کر لے گا اور یہ واقعہ ان کی بتائی ہوئی تفصیلات کے عین مطابق سچا ثابت ہوا۔ لوگوں میں مشہور تھا کہ ابن برجان خدا رسیدہ ولی ہے۔ جب انہیں مراکش بلایا گیا تو انہوں نے پہلے ہی کہہ دیا تھا کہ اب ان کا خاتمہ قریب ہے اور علی بن یوسف بھی جلد ہی مرنے والا ہے۔ چنانچہ شہزادے کا انتقال بھی ایک سال کے بعد ہو گیا۔

درحقیقت ابن برجان ابن مسرہ کے سلسلۂ تصوف سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن وہ اپنے زمانے کے بہت سے اندلسی صوفیوں کی طرح امام غزالیؒ سے متاثر تھے۔ ابن خلدون انہیں "اصحاب تجلیات" میں شمار کرتا ہے اور ان کا موازنہ اصحاب وحدت سے کرتا ہے جن کے نزدیک اللہ تعالی ہی اس جہان اور اگلے جہان کا مظہر اعلی ہے (ابن خلدون: شفاء السائل لتہذیب المسائل، طبع خلیفہ، ص ۵۱-۵۲، بیروت ۱۹۵۹ء)۔

عوام میں ابن برجان کی یاد بڑی دیر تک قائم رہی۔ مراکش میں وہ ابھی تک سیدی برجال (سیدی ابو الرجال) کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔

مآخذ: ابن الابار: تکملہ، عدد ۱۷۹۷؛ (۲) Goldziher: Ibn Barraǧān، در ZDMG، ج ۶۸ (۱۹۱۴ء)، ص ۵۴۴؛ (۳) M. Asin Palacios: *Aben Masarray Suescuela*، میڈرڈ ۱۹۱۴ء کے آٹھویں باب میں پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں ابن مسرہ کی تعلیمات سے متاثر ہونے والی صوفی تحریک کی تفصیلات کا بیان ہے؛ (۴) ابن الموقت نے سعادۃ الابدیہ (مطبوعہ فاس ۱۹۱۸، ۱: ۱۰۲) میں ابن برجن کی زندگی کے اہم واقعات لکھے ہیں اور ان مصنفوں کے حوالے بھی دیے ہیں جنھوں نے ان کا تذکرہ کیا ہے، مثلاً ابن خاقان: وفیات؛ احمد بابا: نیل الابتہاج؛ ناصری: استقصاء؛ النبہانی: جامع کرامات الاولیاء؛ ابن عبد الملک المراکشی: الذیل والتکملہ۔ ابن العریف کی محاسن المجالس، مطبوعہ و مترجمہ M. Asin Palacios کے مقدمہ کے ابتدائی صفحات کا مطالعہ بھی دلچسپی کا موجب ہو گا۔ ابن العریف اور ابن برجان کے تعلقات کے بارے میں دلچسپ تفصیلات پادری *Paul Nwyia* نے اپنے ایک مضمون مندرجہ *Hesperis* عدد ۴۳ (۱۹۵۶ء)، ص ۲۱۷-۲۲۱ میں دی ہیں۔

(A. Faure [ت۔ شیخ نذیر حسین])

* * *

ابن بُرد: اندلسی خاندان بنو برد کے افراد ※ جن میں سے مندرجہ ذیل دو افراد نے شہرت پائی:

(۱) ابن برد الاکبر، ابو حفص احمد: ۳۹۴ھ/۱۰۰۴ء میں ابو مروان عبد الملک بن ادریس الجزائری کی گرفتاری اور سزائے موت کے بعد المظفر کے تحت دیوان الانشاء کا سربراہ (چیف سیکرٹری) تھا۔ قاضی القضاۃ ابن ذکوان سے مل کر اس نے شنجیولو (دیکھیے عبدالرحمن ابن ابی عامر) کے لیے تخت خلافت کا متوقع امیدوار بننے کا راستہ ہموار کیا اور اسی نے سند اختیارات کے عطا کرنے کا حکم نامہ ربیع الاول ۳۹۹ھ/نومبر ۱۰۰۸ء میں تیار کیا۔ دوسرے زعما کے ساتھ مل کر اس نے شنجیولو کی عدم موجودگی کے عرصے میں ایک نائب بھی تجویز کیا۔ المستعین کے عہد حکومت میں وہ دوبارہ اسی منصب پر فائز ہوا۔ یحیی علی کے زمانۂ خلافت میں وہ کاتب (سیکرٹری) مقرر ہوا اور (۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء) میں المستظہر کی کابینہ میں وزیر بن گیا۔ ۴۱۷ھ/۱۰۲۶ء سے پیشتر ہی وہ قرطبہ چلا آیا اور یہیں اسی برس سے زیادہ عمر پا کر

۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء میں انتقال کر گیا۔ ایک ماہر کاتب اور مدبر سیاست دان کے طور پر وہ اندلس کی تاریخ میں کسی المناک سانحے سے محفوظ رہا۔

ابن بسام کے مطابق ایک دیوان میں اس کے اکثر مراسلات موجود تھے (ذخیرہ، ۱/۱: ۸۴) اور اس نے ان مراسلات کے چیدہ چیدہ اقتباسات بھی دیے ہیں۔ اس کی تحریروں کے نمونے اس زمانے کے دیگر تاریخی مآخذ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ تحریری نمونے نہ صرف اس کی نثر نویسی کی خصوصیات اور دیوان الانشاء میں اس کی سربراہی کے حوالے سے اعلی تولیت کا مظہر ہیں، بلکہ اس زمانے کی تاریخ اور سیاست سے آگاہی کے لیے نہایت ضروری دستاویزات بھی ہیں۔ اس زمانے کے کاتبوں کی اکثریت کے برعکس، ابن برد الاکبر کا طرز بیان صاف، مختصر، بامعنی، شستہ، سنجیدہ اور رواں دواں ہے۔ وہ نادر اور بھاری بھر کم الفاظ سے پرہیز کرتا ہے۔ جن کے استعمال کے اس کے معاصرین بہت شائق تھے۔ سجع کا استعمال وہ اس مہارت سے کرتا ہے کہ پڑھنے والے کو اس کا احساس بھی نہیں ہوتا۔

اس زمانے کے خراب حالات کے باوجود، جن کا ابن برد کو سامنا تھا، اس نے خلافت کے دیوان الانشاء کی فنی روایت کو قائم رکھا۔ سرکاری دستاویزات کی تحریر کی خوبی اور تکمیل پر زور دیا اور کاغذ، سیاہی، تحریر، مکتوب الیہ کے پتے اور مرتبے کو بھی اہمیت دی۔ اس لحاظ سے وہ اندلس کے دیوان الانشاء کا آخری ماہر کاتب تھا جس نے اندلسی اُمویوں کی اعلی فنی روایات کو قائم رکھا۔

مآخذ: (۱) ابن بسام: الذخیرہ، ۱/۱: ۸۶-۱۰۲؛ (۲) ابن بشکوال: الصلۃ، عدد ۷۲؛ (۳) الضبی: بغیۃ الملتمس، عدد ۳۸۷؛ (۴) ابن العذاری: البیان، ۳: ۸، ۲۳، ۳۳، ۴۳؛ (۵) المراکشی: المعجب، اشاریہ؛ (۶) المقری: نفح الطیب، اشاریہ؛ (۷) E. Lévi Provençal: *Hist. Esp. Mus*، اشاریہ۔

⁂ (۲) **ابن بُرد الاصغر**: احمد بن محمد، مذکورہ بالا کا پوتا، پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے نصف اول کا ایک اندلسی مصنف اور شاعر۔ وہ ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء کے قریب قرطبہ میں پیدا ہوا اور المریہ میں ۴۳۵ھ/۱۱۴۵ء میں انتقال کر گیا۔ اس کا باپ ابوالعباس محمد بن احمد بن شہرد عمر بھر گمنام ہی رہا، جبکہ اس نے ابن برد الاکبر کی روایت کو زندہ کیا۔

ہو سکتا ہے کہ وہ ۴۱۷ھ/۱۰۲۶ء سے تھوڑی دیر پہلے ہی اپنے دادا کے ساتھ قرطبہ چھوڑ کر سرقسطہ چلا گیا ہو۔ مؤخر الذکر کی وفات کے بعد وہ دانیہ چلا آیا، جہاں وہ مجاہد [رک بآں] کے دیوان میں ملازم ہو گیا، لیکن ۴۲۶ھ/۱۰۳۵ء میں وہ پھر قرطبہ چلا آیا اور یہیں اس نے ابن شہید کی نماز جنازہ پڑھائی (بنو برد بنو شہید کے موالی تھے)۔

اس سال کے دو واقعات میں ابن العذاری نے ایک دستاویز کی تحریر کے ضمن میں ابن برد کا ذکر کیا ہے، جو ہشام الثانی المؤید کی دوبارہ آمد کے متعلق تھی اور جو محمد بن اسمٰعیل ابن برد نے عیاری سے اپنے منصوبے کے فروغ کے لیے تیار کی تھی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت ابن برد دیوان الانشاء کا سربراہ تھا۔ جب ابن برد کو اس سازش کا پتا چلا تو اس نے یہ ملازمت چھوڑ دی۔ اس کے بعد وہ المریہ میں بن ساده کی ملازمت میں نظر آتا ہے، جس کی سلطنت کا آغاز ۴۳۳ھ/۱۰۴۱ء میں ہوا تھا۔ وہاں وہ اپنی وفات، یعنی ۴۴۵ھ/۱۰۵۴ء تک مقیم رہا۔

احمد بن برد ایک پرگو شاعر اور کثیر التصانیف مصنف تھا۔ ابن بسام کے ہم ممنون احسان ہیں کہ اس کی بدولت ہم ابن برد کے قلمی نتائج سے آگاہ ہوئے۔ اس کی شاعری معاصر شاعروں جیسی ہے، لیکن اس کی نثر کا معاملہ دوسرا ہے، کیونکہ ایک طرف وہ اپنے دادا کی نقل کرتا ہے تو دوسری طرف ابن شہید کی۔ ابن بسام اس کی کتابوں سے طویل اقتباسات دیتا ہے، مثلاً سرّ الادب و سبک الذہب (۱/۲: ۱۸ ببعد)، رسالۃ

السیف والقلم (۱/۲ : ۴۳۵ ببعد)، رسالۃ البدیع فی تفضیل احب الشاء علی مایفترش من الوطاء (۱/۲، ص ۴۴۶ ببعد) ان کے علاوہ اس کا ایک مختصر سا مضمون کھجور کے درخت رسالۃ فی النخلۃ (۱/۲ : ۴۴۱ ببعد) پر ہے۔ ان میں سے پہلی کتاب ابن حزم کی کتاب الاخلاق و السیر کی بھونڈی نقل ہے، جس میں ابن برد مختلف موضوعات پر اپنی نگارشات کے نمونے پیش کرتا ہے۔ دوسری کتاب تلوار اور قلم کے درمیان گفتگو ہے، جس میں مصنف مناظرے کو ڈرامائی رنگ دینے میں کبھی کبھی کامیاب رہتا ہے، لیکن وہ اس مناظرے میں فریقین کی بیرونی خوبیوں کے بیان سے احتراز کرتا ہے، مؤخر الذکر دو معمولی سے مضمون ہیں، جن میں کہیں کہیں مکالمے کا رنگ آ گیا ہے۔ یاقوت نے ابن برد کی دو اور کتابوں : التحصیل فی تفسیر القرآن اور التفصیل فی تفسیر القرآن کا بھی ذکر کیا ہے، لیکن ہمیں ان کے بارے میں مزید معلومات نہیں ملتیں۔

مآخذ : مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) ابن سعید : المغرب، ۱ : ۸۶ـ۹۱؛ (۲) المقری : نفح الطیب، ۲ : ۴۱۳؛ (۳) الحمیری : البدیع فی وصف الربیع، طبع Peres، رباط ۱۹۴۰ء، اشاریہ؛ (۴) الحمیدی : جذوۃ المقتبس، ص ۱۰۷، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۵) الضبی : بغیۃ الملتمس، ص ۱۰۳؛ (۶) ابن خاقان : مطمح، ص ۲۴ـ۲۵، استانبول، ۱۳۰۲ھ؛ (۷) ابن بشکوال : صلہ، ص ۴۰؛ (۸) یاقوت : معجم الادباء، ۵، ۴۱ـ۴۳؛ (۹) ابن سعید : رایۃ المبرزین، طبع و ترجمہ Garcia Gomez، میڈرڈ ۱۹۴۲ء، ص ۱۳۱، ۱۸۰، مترجمہ آربری : The Pennants، کیمبرج ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) ابن فضل اللہ العمری : مسالک الابصار، مخطوطہ دار الکتب قاہرہ، ورق ۳۱۱؛ (۱۱) ابن الأبار : تکملہ، ص ۱۲۴؛ (۱۲) Nykl : Hispano-Arabic Poetry، ص ۱۲۱ـ۱۲۲، بالٹی مور ۱۹۴۶ (دونوں ابن ہاے برد میں التباس پیدا کر دیتا ہے)؛ (۱۳) H. Pérès : Poésie andalouse، اشاریہ؛ (۱۴) F. De la Granja : Dos epistolas de Ahmad ibn Burd al-Asgar، در Al-Andalus، ۲/۲۵ (۱۹۶۰ء) : ۳۸۴ـ۴۱۳؛ (۱۵) ایم۔ اے۔ مکی : وثائق عن عصر المرابطین، در RIEL، میڈرڈ، ۷ـ۸، ص ۱۰۹ تا ۱۹۸۔

(H. Monés [ت۔ شیخ نذیر حسین])

* * *

※ **اِبْنِ بَرَکہ** : ابو محمد عبد اللہ بن محمد بن بَرَکہ العمانی، ایک اباضی مصنف۔ جو عمان کے ایک گاؤں "بہلہ" میں پیدا ہوا۔ اس کی زندگی کے مختلف ادوار کی قطعی تاریخیں معلوم نہیں ہو سکیں، تاہم عمان کے ایک اباضی مصنف ابن مداد نے اسے امام سعد بن عبد اللہ بن محبوب کا مرید اور حامی لکھا ہے، جو ۳۲۸ھ/ ۹۳۹ـ۹۴۰ء میں مارا گیا تھا۔ خود ابن برکہ نے عمان کی سیاست میں اہم کردار ادا کیا تھا اور بہت سی فقہی اور تاریخی کتابیں لکھی تھیں جن میں سے مندرجہ ذیل محفوظ رہ گئی ہیں : (۱) کتاب الجامع (اصول فقہ پر)؛ (۲) کتاب الموازنہ (امام الصلت بن مالک کے زمانے کے حالات، اس میں ملک کے سیاسی حالات کے علاوہ بعض فقہی مسائل اور ان کے حل مذکور ہیں)؛ (۳) کتاب السیرۃ، مذکورہ بالا عمان کے موضوع پر؛ (۴) مدح العلم، علم اور اہل علم کی شان میں مدحیہ قصیدہ؛ (۵) کتاب التقیید؛ (۶) کتاب التعارف؛ (۷) کتاب الشرح لجامع ابن جعفر، جامع کی شرح، جو ابو جابر محمد بن جعفر الازکوی عمانی کی تصنیف اور اصول فقہ کے بارے میں ہے۔

مآخذ : السالمی : تحفۃ الاعیان فی سیرۃ اہل عمان، قاہرہ ۱۳۳۲ھ، ۱ : ۱۵۳، ۱۶۶، ۱۶۷؛ (۲) وہی مصنف : اللمع (مشہور اباضی مصنفین کی چھ کتابوں کا مجموعہ، مطبوعہ الجزائر ۱۳۲۶ھ)، ص ۲۱۰، ۲۱۱؛ (۳) سیرۃ العمانیہ (مخطوطہ)، ورق عدد ۱۸۳ ب، ۱۹۸ ب و ۲۷۱ الف؛ (۴) E. Masqueray : Chronique d'Abou Zakaria، الجزائر ۱۸۷۸، ص ۱۳۹، حاشیہ؛ (۵) A. de

Motylinski : Bibliographie du Mzab، در Bull. de Corr. Afr، ج ۳، الجزائر ۱۸۸۵ء، عدد ۱۹ و ۲۰ ۔

(T. Lewicki [ت شیخ نذیر حسین])

※ **ابن بَسّام** : ابو الحسن علی بن بسام الشنترینی، ایک اندلسی شاعر اور جامع منتخبات۔ اندلس کے قصبے [الشنتریم (کذا الشنترین)] کا رہائشی۔ جب قشتالیہ کے الفانسو ششم نے بسام کے آبائی شہر پر قبضہ کر لیا (۴۸۵ھ/ ۱۰۹۲-۱۰۹۳ء) تو اسے مجبوراً ترک وطن کرنا پڑا، چنانچہ پہلی دفعہ ۴۹۳ھ/۱۱۰۰ء میں قرطبہ چلا آیا، اس سے اگلے سالوں میں اس نے اشبیلیہ میں اپنی کتاب الذخیرہ مدوّن کی اور پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے ممتاز شاعروں، مثلاً المعتمد، ابن وھبون اور ابن عمار کے دواوین مرتب کیے۔ ان کے علاوہ اس نے مرسیہ کے شہزادے ابن طاہر کے مکتوبات بھی جمع کیے۔ اگرچہ اس نے اپنے ھزلیہ قصائد بھی ایک جلد میں جمع کر لیے تھے، لیکن وہ ان کی اشاعت سے محترز ہی رہا۔ اگرچہ پیٹ پالنے کے لیے اسے ذخیرہ میں مذکور اشخاص سے عطیات قبول کرنا پڑے، لیکن پھر بھی وہ اپنے معاصر فتح بن خاقان [رک باں] سے زیادہ دیانت دار نظر آتا ہے۔

اس کی صرف ایک تصنیف جو زمانے کی دست برد سے بچ رہی ہے وہ ذخیرہ فی محاسن اہل جزیرہ ہے جو اس کی ابدی شہرت کی ضامن اور اندلسی ادب کے شائقین کی طرف سے شکریے کی مستحق ہے۔ ابن بسام (م ۵۴۳ھ/ ۱۱۴۷ء) نے اس کی تالیف ابن فرج الجیانی کی کتاب الحدائق کے تکملہ کے طور پر کی ہے، لیکن مشہور یہی ہے کہ اس نے اپنے معاصر ایسے شاعروں اور مصنفوں کے حالات سے زیادہ اعتناء کیا ہے، جو اس کے ہم عصر تھے، یا جن کا زمانہ اس کے زمانے کے قریب تھا، لیکن بہت سے مقامات پر وہ چوتھی صدی کے اواخر اور پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے اوائل تک چلا گیا ہے۔ وہ اتنا مقبول عوام مصنف تھا کہ اس کے پوشیدہ ادبی سرقے کو فوراً ہی دریافت کر لیا جاتا تھا۔ وہ اپنے ہم وطنوں کی "مشرق پسندی" سے بہت آشفتہ خاطر رہتا تھا اور کہا کرتا تھا کہ وہ اگر "کوا" بھی مشرق کے علاقے میں کائیں کائیں کرے، یا کھی شام یا عراق کی سرحد پر بھنبھنائے، تو وہ اس کے آگے ایسے سجدہ ریز ہو جائیں گے جیسے کسی دیوتا کے سامنے ہوتے ہیں۔ اس نے اپنی کتاب کے پیش لفظ میں لکھا ہے کہ وہ اس بات سے فکر مند تھا کہ آنے والی نسلوں کے لیے اندلسی نظم و نثر کے نمونے اپنی علمی بصیرت اور ژرف نگاہی سے محفوظ اور جمع کر دے۔ اسے خود اقرار تھا کہ اسے ادبی شہ پاروں کی جمع و ترتیب نے مشکل میں ڈال دیا ہے، لیکن ہمارے پاس ان متون کی صحت کی تصدیق کا کوئی اور ذریعہ بھی نہیں ہے۔

یہ کتاب (بقول یاقوت) سات جلدوں اور چار حصوں میں تھی۔ حصہ اول میں قرطبہ اور اس کے نواحی اضلاع کے اہل علم اور شعرا کا تذکرہ ہے (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۹ء)؛ دوسرے حصے (مطبوعہ ۱۹۴۲ء، قاہرہ) میں اندلس کے مغربی اضلاع (اشبیلیہ، پرتگال)، تیسرے حصے میں اندلس کے مشرقی اضلاع کے ادبا اور شعرا مذکور تھے۔ چوتھا حصہ ان بیرونی شعرا اور ادبا کے لیے وقف تھا، جو اندلس میں اقامت گزین تھے (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۴۵ء)۔ کامل کتاب پیرس میں زیر اشاعت ہے (پیرس ۱۹۶۴ء؛ غیر مطبوعہ حصوں کے قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے براکلمان)۔ کتاب میں حالات مفصل اور مختصر دونوں طرح سے دیے گئے ہیں۔ ان میں سوانحی حالات مرصع مگر قابل فہم نثر میں لکھے ہیں۔ قدیم مصنفوں اور مؤرخوں، بالخصوص ابن حیان [رک باں] کے اور منتخب نظم و نثر کے منتخب اقتباسات بھی شامل ہیں۔ تاہم ابن بسام اس زمانے کی سختی اور تشدد کی وجہ طنزیہ اور ہجویہ اشعار نقل کرنے سے گریز کرتا ہے۔ ذخیرہ کا اختصار ابن مماتی (۵۴۴-۶۰۶ھ/ ۱۱۴۷-۱۲۰۹ء)

نے لطائف الذخیرہ و اطراف الجزیرہ کے نام سے کیا تھا (مخطوطہ در مکتبہ ولی الدین ، استنبول).

مآخذ : یاقوت : معجم الادباء ، ۷ : ۲۷۵ ؛ (۲) ابن خلکان ، ترجمہ De Slane ، ۲ : ۳۰۳ ، ۳ : ۱۸۴ ، ۱۹۸ ؛ (۳) حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، ۳ : ۳۳۱ ؛ (۴) ابن خلدون : مقدمہ ، ۱ : ۳۱ ؛ (۵) المقری : نفح الطیب ، ۲ : ۱۲۳ و اشاریہ ؛ (۶) Dozy : Abbadidis ، (بنو عباس) ۱ : ۱۸۹ ، ۲۲۰ و ۲ : ۲۵۸ ، ۳ : ۳۴ ببعد ؛ (۷) M.G de-Slane : Note Sur les historiens arabes espagnol's Ibn Haiyan et ibn Bassam در JA ، ۱۸۶۱ء ، ص ۲۵۹-۲۶۸ ؛ (۸) Pons Boigues : Ensayo ، ص ۲۰۸ تا ۲۱۶ ؛ (۹) Gonalez Palencia : Literatura ، بار دوم ، ص ۱۹۹-۲۰۶ ؛ (۱۰) براکلمان : تکملہ ، ص ۵۷۹.

(Ch. Pellat [ت : شیخ نذیر حسین])

* * *

※ **ابن بسام** : ابو الحسن علی بن محمد بن نصر بن منصور بن بسام البرتاتی ، بغداد کا ایک شاعر اور کاتب ۔ اس کا دادا نصر المعتصم کے زمانۂ خلافت میں ایک بڑے عہدے پر فائز تھا (دیکھیے Saurdel : Vizirat ، ص ۳۵۲) اور وہ خود بھی محکمہ برید[ڈاک] [رک باں] کا سربراہ تھا، وہ غالباً دوسرے انتظامی فرائض بھی انجام دیتا تھا ، کیوں کہ اس کے سوانح نگار اس سے ایک دیوان الرسائل بھی منسوب کرتے ہیں ، جو ذاتی نوعیت کا نہیں ہو سکتا۔ تاہم اس کی شہرت کا مدار اس کی مختصر مگر مؤثر مزاحیہ شاعری پر ہے ۔ اس زمانے کے بہت سے امراء سے اس کے تعلقات تھے، جنہیں وہ خاطر میں نہیں لاتا تھا.

وہ خلفا اور وزرا کے علاوہ اپنے خاندان والوں کی بھی ہجو کیا کرتا تھا ۔ یاقوت نے اس کا شمار عققہ (احسان ناشناسوں) میں کیا ہے ، وہ اپنے نامور معاصرین کے خلاف خود اشعار لکھ کر دوسرے شاعروں ، مثلاً ابن الرومی وغیرہ سے منسوب کر دیتا تھا۔ ابن مقلہ یا ابن الفرات کی شان میں اس کے چند مدحیہ قصائد بھی ہیں، لیکن طنز اور ہجو کے کثرت کے مقابلے میں ، ان کی کوئی حقیقت نہیں .

ابن بسام بہت سی کتابوں کا مصنف ہے ان میں قابل ذکر (۱) کتاب اخبار عمر بن ابی ربیعہ ، جو ابن الندیم کی رائے میں اس کی بہترین کتاب ہے اور یاقوت اس کے بہت سے حوالے دیتا ہے؛ (۲) کتاب الاخبار الاحوص؛ (۳) کتاب مناقضات الشعراء اور (۴) کتاب المعاقرین یالزبجین ہے۔ ابن بسام نے ۳۰۲ یا ۳۰۳ھ/۹۱۴-۹۱۶ء میں انتقال کیا ، اس وقت اس کی عمر ستر برس سے اوپر تھی .

مآخذ : الصولی : اخبار الراضی وغیرہ ، ترجمہ M. Canard ، ص ۱۵۷ ؛ (۲) ہلال الصابی : تاریخ الوزراء ، مطبوعہ Amedroz بیروت ۱۹۰۴ء ، ۶۷ ، ۷۵ ؛ (۳) المسعودی : مروج الذہب ، ۸ : ۲۵۶ تا ۲۷۲ ؛ (۴) الطبری ، ۳ : ۲۱۱۴ ؛ (۵) خطیب بغدادی ، ۱۲ : ۶۳ ؛ (۶) الثعالبی : خاص الخاص ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۹ء ، ۱۰۸ ؛ (۷) وہی مصنف : کتاب من غاب عنہ المطرب ، استانبول ۱۳۰۲ھ ، ص ۲۱۹ ؛ (۸) وہی مصنف : احسن ما سمعت ، قاہرہ ۱۳۲۴ ، ۸۳ ؛ (۹) الفہرست ، ص ۲۰۳ ؛ (۱۰) یاقوت : معجم الادباء ، ۱۴ : ۱۳۹-۱۵۲ ؛ (۱۱) H.Bowen : The life and times of Ali Ibn Īsa ، کیمبرج و لندن ۱۹۲۸ء ، ص ۸-۸۲ ؛ (۱۲) البستانی : دائرۃ المعارف ، ۲ : ۳۶۲-۳۶۳ ، ابن بسام الشنترینی سے التباس کی تفصیل کے لیے دیکھیے ، الذخیرہ ، ۱/۱ ، ۱۱۹ ببعد .

(Ch. Pellat [ت : محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن بقی** : ابوبکر یحیی بن احمد (بعض مآخذ کی رو سے یحیٰی بن محمد بن عبدالرحمٰن)۔ ایک اندلسی شاعر ، جو پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں پیدا ہوا۔ اگرچہ عرب سوانح نگاروں اور زمانہ حال کے بعض مصنفوں نے اسے قرطبی لکھا ہے (التکملہ)، ابن

الابار، ابن سعید (جسکا دادا اسے ذاتی طور پر جانتا تھا) اور ابن بسام نے اسے طلیطلی لکھا ہے، جبکہ مؤخر الذکر کا بیان ہے کہ اسے طلیطلہ میں ہنگاموں کے دوران شہر چھوڑنا پڑا تھا۔ اس زمانے میں (غالبًا یہ ۴۷۷ھ/۱۰۸۵ء کا ذکر ہے) جب الفانسو ششم نے شہر کو فتح کر لیا، ابن بقی ابھی جوان ہی تھا۔ اس کے بعد اسے مسلسل اندلس اور مراکش میں ایک سے دوسرے شہر جانا پڑا اور وہ عمر بھر کہیں ٹک کر نہ بیٹھ سکا.

تلاش معاش کے سلسلے میں وہ کچھ عرصہ اشبیلیہ میں ٹھہرا جس کے برے حالات کی وہ اندلس سمیت اپنی شاعری میں شکایت کرتا ہے، پھر قرطبہ چلا آیا جہاں المرابطون کی حکومت تھی۔ ان کا عہد بھی اہل علم کے لیے سازگار نہ تھا، جو بقول Garcia Gomez غربت اور جہالت کے خلاف جہاد کر رہے تھے (الاندلس، ۱۰ (۱۹۴۵ء): ۲۸۵ تا ۳۴۰)۔ ابن بقی "الاعمی الطلیطلی" کا دوست تھا۔ ایک دفعہ اشبیلیہ میں ایک مشاعرے میں الاعمی نے اپنی نظم سنائی اور سامعین نے اس پر خوب داد دی، تو ابن بقی کو اپنی نظم سنانے کا یارا نہ رہا اور وہ نظم کا کاغذ پھاڑ کر چلا آیا۔ یہ دونوں اپنے زمانے کے شاعروں کے سرتاج تھے اور یہ امر حیرت انگیز نہیں کہ ایک کے اشعار دوسرے سے منسوب کر دیے جاتے ہیں۔ ابن بقی نے آخر کار سیلہ کے قاضیوں سے وابستہ ہو گیا، جن کی وہ اپنے قصائد میں تعریف کرتا ہے۔ اس کی تصانیف میں صرف اس کے درباری قصائد ہی بچ گئے ہیں، جن کا موضوع اگرچہ پرانا ہے لیکن ان قصائد سے اس کی شاعرانہ عظمت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کی بڑائی کو اس کے معاصرین اور زمانہ مابعد کے نقادوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔ اس کی فنی مہارت اس کے موشحات سے عیاں ہے۔ جن کا خاتمہ ایک طرح کے رومانس خرجہ [رک بآں] پر ہوتا ہے، جن سے زمانہ حال میں بڑی دلچسپی پیدا ہوئی ہے.

بقول ڈوزی یہ اندلسی شاعر دلکش شخصیت کا مالک تھا۔ *Hist Mus. Esp*، بارثانی، ۳: ۱۵۶ اور بقول ابن الابار اس نے ۵۴۵ھ/۱۱۵۰-۱۱۵۱ء میں وفات پائی (تکملہ، عدد ۲۰۳۲) یاقوت اور ابن خلکان اس کی تاریخ وفات ۵۴۰ھ/۱۱۴۵-۱۱۴۶ء بتاتے ہیں، لیکن وہ مشرق سے تعلق رکھنے کی وجہ سے نسبتًا کم قابل اعتماد ہیں۔

مآخذ: مکمل حوالہ جات کے لیے دیکھیے H. Pérès: *La Poésie á fés sous les Almoravides et les Almohades*، در *Hespéris*، ۱۸ (۱۹۳۳ء)، ص ۱۳۱، حاشیہ ۴؛ (۴) ابن سعید: المغرب فی حلی المغرب، طبع شوقی ضیف، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۲: ۲۱-۳۵، ۴۵۶؛ (۵) وہی مصنف: کتاب رایات المبرزین، مطبوعہ و مترجمہ *E. Garcia Gomez*، میڈرڈ ۱۹۴۲ء، ص ۴۸-۴۹ (ترجمہ ص ۱۹۳-۱۹۴)؛ (۶) E. Garcia Gomez: *Poetas Musulmanes cordobeses*، در *Boletin de la Real Academia de ciencias Bellas letras y Nobles Artes de Cordiba*، عدد ۲۵ (۱۹۲۹ء)، ۲۷-۲۸؛ (۷) R. Nykl: *Hispano-Arabic Poetry*، بالٹی مور ۱۹۴۶ء، ص ۲۴۱-۲۴۴؛ (۸) H.Peres: *La poésie Andalouse*، اشاریہ؛ (۹) ابن بقی بطور شاعر موشحات کے لیے دیکھیے، ابن سناء الملک: دارالطراز، مطبوعہ جودت رکابی، دمشق ۱۹۴۹ء، اشاریہ؛ (۱۰) E.García Gómez: *Estudio del Dār-Uṭṭraz*، در الاندلس، عدد ۲۷ (۱۹۶۲ء)، ص ۲۱-۱۰۴ و بمواضع کثیرہ؛ (۱۱) García Gómez: *Las Jarchas romances de la serie árab en su Marco*، میڈرڈ ۱۹۶۵ء، عام اشاریہ.

(F.De La Granja [ت: شیخ نذیر حسین])

••-----------••

※ **ابن البنّاء**: ابو علی الحسن بن احمد بن عبد اللہ البغدادی (۳۹۶ھ/۱۰۰۵ء-۴۷۱ھ/۱۰۷۹ء)۔ قرآنی علوم کا عالم، محدث اور بغداد کا نامور حنبلی فقیہ۔ اس نے فقہ کی تعلیم قاضی ابو علی بن ابی موسیٰ الہاشمی

(م ۴۲۸ھ/۱۰۳۷ء) سے اور بعد ازاں قاضی ابو یعلی بن الفراء (م ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ء) سے حاصل کی۔ دستیاب مآخذ سے ہمیں اس کے خاندان کے بارے میں زیادہ تفصیلات نہیں ملتیں۔ بظاہر اس نے ساری زندگی بغداد میں گزاری، جہاں اس نے ۵ رجب ۴۷۱ھ/۱۱ جنوری ۱۰۷۹ء میں وفات پائی۔ اس کی علمی حیثیت المؤتمن الساجی (م ۵۰۷ھ/۱۱۱۳ء) سے لے کر نویں صدی ہجری/ پندرہویں صدی عیسوی میں حافظ ابن حجر العسقلانی (۸۵۲ھ/۱۴۴۸ء) تک مخالفین کی طرف سے تنقید کا اور شوافع کی جانب سے تعریف و توصیف کا موضوع رہی۔ اس نے اپنے استاد قاضی ابو یعلی کی زندگی میں ہی شرقی بغداد میں تدریس کا آغاز کر دیا۔ جہاں اس نے دو علمی حلقے ایک قدیم مسجد (جامع القصر) میں اور دوسرا المنصور کی قدیم مسجد میں قائم کیے۔ ایک دولت مند حنبلی سوداگر ابو عبد اللہ بن جردہ نے مسجد کے مکتب میں پڑھانے کے لیے اس کی خدمات حاصل کی تھیں، جسے مؤخر الذکر نے تعمیر کیا تھا۔ مسجد ابن جردہ اسی کے نام سے منسوب تھی۔ وہ اس سوداگر کے خاندان کا اتالیق خاص بھی تھا۔

کہا جاتا ہے کہ ابن البناء نے ڈیڑھ سو کے قریب کتابیں لکھیں (بعض کا خیال ہے کہ ان کی تعداد پانچ سو تھی، لیکن یہ نقل نویس کی غلطی معلوم ہوتی ہے)، اس نے تاریخ، سوانح، فقہ، حدیث، توحید، فلسفہ، تعلیم الاطفال اور تعبیر رویا کے موضوعات پر لکھا۔ اس کے سوانح نگار ابن رجب نے اس کی کتب کی ایک فہرست دی ہے، جس میں اٹھائیس عنوانات کا ذکر ہے۔ اس کی کتب میں سے چار دستاویز کی صورت دمشق کے کتاب خانہ ظاہریہ میں محفوظ ہیں (ان میں سے ایک کا ذکر ابن رجب کی فہرست میں بھی ہے)۔

چونکہ ابن البناء نے اپنے روز نامچے میں پانچویں/ گیارھویں صدی کے بغداد کی معاشرتی اور مذہبی حالات کی عکاسی کی ہے لہذا ابن رجب نے ان یادداشتوں کا ذکر تاریخ کے ذیل میں کیا ہے۔ یہ تالیف دراصل ایک روز نامچہ ہے جس میں مصنف نے بغداد کی معاشرتی و مذہبی زندگی کے مشاہدات کو قلمبند کیا ہے۔ خوش قسمتی سے اس روز نامچے کا تھوڑا سا حصہ محفوظ رہ گیا ہے۔ اس کا آغاز یکم شوال ۴۶۰ھ/۳ اگست ۱۰۶۸ء اور اختتام ۱۴ ذوالقعدہ ۴۶۱ھ/۴ ستمبر ۱۰۶۹ء پر ہوتا ہے۔ اس بات کی شہادت موجود ہے کہ مصنف اسے اپنی وفات سے ایک سال قبل ۴۷۵ھ/۱۰۷۷ء تک تحریر کرتا رہا۔ ہمارے پاس کوئی ایسا مآخذ نہیں ہے جو یہ بتا سکے کہ مصنف نے اسے کب لکھنا شروع کیا تھا۔ مسلمانوں کی تاریخ نویسی کی تاریخ میں ابن البناء کا روز نامچہ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ ابتدائی دور میں تسلسل کے ساتھ روز نامچہ لکھنے کے بارے میں عموماً سوچا بھی نہیں جاتا تھا (F.Rosenthal: History of Muslim Historiography، ص :۱۵)۔ روز نامچے کا زیادہ تر حصہ حنبلیوں اور ان کی سرگرمیوں کے لیے وقف ہے۔ یہ وہ وقت تھا جب معروف حنبلی ابن عاقل [رک بآں] کو اس کے اپنے ہی بعض ہم مسلک لوگ ایذا پہنچا رہے تھے، کیونکہ اس نے معتزلی افکار میں دلچسپی لینا شروع کر دی تھی۔

مآخذ: ابن البناء کے روز نامچے کے موجود حصے کے لیے دیکھیے مقدسی: Autograph diary of an eleventh-century historian of Baghdad، در BSOAS، ۱۸ (۱۹۵۶ء)، ص ۹-۳۱، ۲۳۹-۲۶۰، ۱۹ (۱۹۵۷ء)، ۱۳-۴۸، ۲۸۱-۳۰۳، ۴۲۶-۴۴۳۔ اس کی زندگی اور کتب کے بارے میں مزید جاننے کے لیے، دیکھیے کتاب مذکور، ۱۸/۱ تا ۳۱۔ اس کے روزنامچے کی ابن عقل کے بارے میں اہمیت کے لیے دیکھیے G. Makdisi: Nouveaux details sur l affaire d, Ibn ʿAqil، در Mélanges Louis Massignon.

(G. Makdisi [ت: نواز رومانی])

* * *

※ **ابن البناء المراکشی** : ابو العباس احمد بن محمد بن عثمان الازدی ، بہت سے علوم میں ماہر ایک مراکشی عالم ، جس کی شہرت کا مدار زیادہ تر حساب ، فلکیات ، علم نجوم اور ماورائی علوم (علوم السحر و الطلسمات) پر ہے ۔ وہ مراکش میں ۹ ذوالحجہ ۶۵۴ھ/ ۲۹ دسمبر ۱۲۵۶ء کو پیدا ہوا۔ اپنے شہر میں اس وقت کے روایتی علوم ، عربی زبان و ادب ، نحو ، قرآن مجید ، حدیث اور فقہ کی تحصیل کے بعد اس نے بعض اساتذہ سے ، جن کے بارے میں تفصیلات کا ابھی تک علم نہیں ہو سکا ، اس نے حساب اور طب کا علم حاصل کیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اغمات کے ایک ولی ابوزید عبدالرحمن الہزمیری کے دامن عقیدت سے وابستہ ہو گیا تھا ، جس نے اس کی علم حساب سے دلچسپی کا رخ علم تصوف کی طرف پھیر دیا ۔

مرینی سلاطین نے ابن البناء کو کئی بار فارس بھیجنے کی پیش کش کی ، لیکن وہ دارالخلافہ اور مراکش میں ان طالبان علم کو پڑھانے میں مشغول رہا جو دور و نزدیک سے اس کی شہرت بطور عالم اور صوفی سن کر آیا کرتے تھے۔ اس کی انفرادیت یہ ہے کہ اس نے مغرب میں حساب اور علم نجوم کی روایت کو برقرار رکھا ، بالخصوص اس نے علم جیومیٹری کو ، جس میں جزور اور زاویہ قائمہ کے مستطیل جیسے بھی شامل ہیں ، بہت ترقی دی۔ اس نے حساب غبار میں بھی گنتی اور شمار کو رواج دیا (دیکھیے حساب الغبار) اس میں اس نے چند نئے تصورات بھی متعارف کرائے ۔

ابن البناء نے بروز جمعہ ۵ رجب ۷۲۱ھ/ ۳۱ جولائی ۱۳۲۱ء کو مراکش میں وفات پائی اور وہ جلد ہی افسانوی شخصیت بن گیا۔ عام لوگوں کے خیال میں وہ ایک طلسماتی شخص تھا ، جو اپنی روحانیت اور جادو کے زور سے کرامتیں دکھا سکتا تھا ، تاہم اس کے سوانح نگار اس کی دین داری ، اعلی اخلاق اور بے داغ کردار کی تعریف کرتے ہیں ۔

ابن البناء سے منسوب تصانیف کی تعداد ۸۰ سے بھی زیادہ ہے جو عربی نحو ، ادب اور بلاغت ، تفسیر، اصول الدین اور فقہ تقسیم میراث کے علاوہ منطق ، سحر ، تصوف ، نجوم ، علم موسمیات اور حساب وغیرہ جیسے متنوع علوم پر مشتمل ہیں، ان میں احیاء علوم الدین کا اختصار بھی شامل ہے۔ ان میں سے چند ایک ہی ہم تک پہنچی ہیں (مخطوطات کی فہرست کے لیے دیکھیے براکلمان)۔ ان میں سے صرف ایک کتاب کامل صورت میں چھپ چکی ہے اور وہ ہے رسالہ فی الانواء (مطبوعہ و ترجمہ Le calendrier d, Ibn al Banna : H.P.J.Renaud de Marrakech ، پیرس ۱۹۴۸ء) ۔ اس کی مشہور ترین کتاب تلخیص اعمال الحساب ہے جس کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں (دیکھیے Suter و ابن قنفذ ، مخطوطہ رباط ، عدد ۵۳۱ جو Levi Provencal کی فہرست میں ابن حیدر سے منسوب ہے)۔ اس کا ترجمہ A.Marre نے Atti. Ac . Lincei ، ج ۱۷(۱۸۶۴ء) میں کیا ہے ، یہ ۱۸۶۵ء میں روم میں بھی چھپ چکی ہے ؛(۲) ایک اور قابل لحاظ کتاب رفع الحجاب عن علم الحساب ہے (مخطوطہ تونس ، عدد ۱۰۳۰۱ R، ۲۰۲ R ، ۱۸۴ R ، ہے جو تلخیص سے زیادہ مفصل ہے) ؛ (۳) مسائل فی العدد التام والناقص (مخطوطہ تونس ، عدد ۲۸۴۰)؛(۴) قانون لفصل (فصل؟) الشمس و القمر واوقات اللیل والنہار (مخطوطہ اسکوریال ، عدد ۱۶/۷۸۸)؛(۵) بعض فلکیاتی جد اول ؛(۶) منہاج الطالب لتعدیل الکواکب (مخطوطہ اسکوریال ، عدد ۹۰۹/۱، الجزائر ۱۴۵۴/۱)۔ امید کی جاتی ہے کہ مذکورہ اکا دکا مطالعات کے بعد المغرب کے اس قابل فخر فرزند کے بارے میں مزید تحقیق کی جائے گی ، جس کے علم و فضل کی ابن خلدون نے بھی تعریف و تحسین کی ہے۔

مآخذ : احمد بابا : نیل الابتہاج ، فاس ۱۳۱۷ھ ، ص ۴۱ (مترجمہ A.Marre ، در Atti Ac . Lincei ، I: ۱۹ ببعد)؛(۲) ابن خلدون ، مقدمہ ، باشاریہ؛(۳) المقری : ازہار الریاض ، اشاریہ ؛(۴) ابن القاضی : جذوۃ الاقتباس ،

فاس ۱۳۰۹ھ، ص ۴۳ ؛ (۵) وہی مصنف: درۃ الحجال، طبع Allouche، رباط ۱۹۳۴ء، ۱: ۵۱ ؛ (۶) ابن الموقت: السعادۃ الابدیہ، فاس ۱۳۳۶ھ، ۱: ۷۰ ببعد ؛ (۷) عباس بن ابراہیم: الاعلام بمن حل مراکش و اغمات من الاعلام، فاس ۱۹۳۶ء، ۱: ۳۷۵ ببعد ؛ (۸) سَلوِی: استقصاء، ۲: ۸۸ ؛ (۹) الکَتّانی: سلوۃ الانفاس، فاس ۱۹۱۲ء، ۳: ۳۸ ؛ (۱۰) J.A Sánchez Pérez: Biografias de Los máteimaticos árabes quc floreccieron en España، میڈرڈ، ۱۹۲۱ء، ص ۵۱ ؛ (۱۱) G. Sarton: Introduction to the history of Science، ۲: ۱۰۰۰ ؛ (۱۲) Suter، عدد ۸۹۹ ؛ (۱۳) براکلمان، ۲: ۳۳۰ ؛ تکملہ، ۲: ۳۶۳ ؛ (۱۴) H.P.J Renaud: Ibn al-Bannâ' de Marrakech Ṣufi et Mathématicien (شمارہ ۱۳-۱۴، مادہ J.C) در Hespéris، ۲۵/۱، ۱۹۳۸ء)، ۱۳-۴۲، جس میں ابن البناء کی تمام تصانیف کی فہرست دی گئی ہے ؛ (۱۵) J.Vernet: Contribución al estudic de la labor astronómica de ibn al Bannā'، تطوان ۱۹۵۲ء ؛ (۱۶) M.al-Fās: Ibn al Bannā'al-ádadi al Marrakushi در RIEI، میڈرڈ، ۶/۱-۲ (۱۹۵۸ء) : ۱۰۔

(H. Suter-M. Ben Cheneb [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

※ **ابن الثُمنہ**: محمد بن ابراہیم، ان مسلم قائدوں میں سے ایک، جنھوں نے آخری کلبی امیر الحسن کی ۴۴۴ھ/۱۰۵۲-۱۰۵۳ء (بقول ابن خلدون ۴۳۱ھ/۱۰۳۹-۱۰۴۰ء) میں معزولی کے بعد، جزیرہ صقلیہ کو آپس میں تقسیم کر لیا تھا۔ جب وہ اپنے دشمن اور کتانیہ کے حکمران ابن المکلاتی کے قتل کے بعد، اچانک جزیرہ کے مشرقی ساحل پر واقعہ سرقوسہ پر قابض ہو گیا تو ابن ثمنہ کو اپنے ایک اور رقیب ابن الحواس [رک بآں] سے نبرد آزما ہونا پڑا۔ جب مؤخر الذکر نے ابن ثمنہ کو شکست دی تو ابن ثمنہ نارمنوں کا طرفدار بن گیا اور انھیں صقلیہ پر قبضہ کرنے کے لیے ابھارنے لگا۔ کاؤنٹ راجر پہلی دفعہ اواخر فروری ۱۰۶۱ء میں صقلیہ کے ساحل پر اترا، لیکن اسے شکست ہوئی نارمنوں کو پسپا ہونا پڑا اور ابن ثمنہ نے کتانیہ میں پناہ لی۔ اس واقعے کے چند ماہ بعد نارمنوں نے مسینہ (Messina) فتح کر لیا اور ابن ثمنہ سے مل کر ابن الحواس کی افواج پر حملے کرنے لگے، اور مؤخر الذکر کو "کاستروگیونی" کے مضافات میں شکست کا سامنا کرنا پڑا، جس کا عیسائیوں نے ایک ماہ سے محاصرہ کر رکھا تھا۔ چونکہ نارمن قلعہ کو فتح نہ کر سکے تھے، اس لیے رابرٹ اور راجر نے پیچھے ہٹنے کا فیصلہ کر لیا اور ابن الثمنہ اپنے شدید دشمنوں کو زیر کرنے کے لیے میدان جنگ میں ڈٹا رہا، جہاں اس نے ۴۵۴ھ/۱۰۶۲ء میں وفات پائی۔

مآخذ: ابن ثمنہ نے جن واقعات میں شرکت کی ان کا ذکر M. Amari نے Storia dei Musulmani di Sicilia، بار دوم، نیز مطبوعہ در Biblioteca arabo Sicula، لائپزگ ۱۸۵۷ء میں کیا ہے۔

(U. Rizzitano [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

※ **ابن الجد**: ایک خاندان (بنو الجد) کے افراد کے نام، جو پانچویں۔ چھٹی صدی ہجری/گیارہویں۔ بارہویں صدی عیسوی میں بڑی شہرت اور اثر و رسوخ کے حامل تھے۔ بقول ابن تغری بردی (۲: ۱۱۴)، اس خاندان کا جد اعلی کوئی فرح بن الجد الفہری تھا۔ یہ لوگ اشبیلیہ اور لبلہ میں رہائش پذیر تھے۔ یہاں ان کی وسیع املاک تھیں۔ اس خاندان کے چار افراد قابل ذکر ہیں:

(۱) ابو الحسن (الحسین) یوسف بن محمد بن الجد (ابن بسام: الذخیرہ، ۲/۱: ۱۰۹ ببعد ؛ ابن سعید: مغرب، ۱: ۳۰۴ ؛ ابن فضل اللہ العمری: مسالک الابصار، مخطوطہ دار الکتب المصریہ قاہرہ، عدد ۱۳۳۱)۔ وہ ادیب تھا، لیکن شراب کی لت اور فضول خرچی نے اس کو کہیں کا نہ چھوڑا، کچھ عرصے کے لیے وہ ابن عمار

[رک بآں] کا کاتب بھی رہا، جبکہ ابن عمار مرسیہ کا حاکم تھا۔

(۲) زیادہ اہمیت کا حامل اس کا بھانجا اور ہم عصر ابو القاسم محمد بن عبد اللہ بن الجدّ تھا۔ وہ خاندان کا بہترین فرد تھا اور اپنے زمانے میں حدیث، فقہ، ادب، عربی اور انساب کا بڑا عالم تھا۔ اسے المعتمد بن عباد کا بیٹا یزید الراضی، جب اس کے باپ نے اسے الجزائر کا والی بنایا، اپنے ساتھ رونڈا لے گیا۔ ابن الجدّ یزید کے ہمراہ ۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء تک رہا جبکہ مؤخر الذکر کو مرابطون نے ہلاک کر دیا (ابن الابار: الحلۃ، De Abbadidis، ۲/۵۷، مطبوعہ حسین مونس، ۲: ۷۱)۔

ابن الجد اس کے بعد اشبیلیہ چلا آیا جہاں نبلہ کے باشندوں نے اسے مفتی (خطۃ الشوری) کا عہدہ پیش کیا، جسے اس نے سرد مہری سے قبول کر لیا۔ وہ اس عہدے پر فائز رہا، یہاں تک کہ یوسف بن تاشفین نے اسے ایوان حکومت میں کاتب بنا دیا اور وہ ملازمت کے دوران میں ہی مراکش میں ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء میں وفات پا گیا (ابن بشکوال: صلہ، عدد ۱۱۳۹؛ ابن خاقان: قلائد، قاہرہ ۱۲۸۳، ص ۱۰۹ ببعد؛ ابن سعید: مغرب ۱: ۳۴۱-۳۴۲؛ المراکشی: المعجب، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ص ۱۷۳؛ ابن وحیہ: مطرب، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۹۰-۱۹۲؛ ابن بسام: ذخیرہ، مخطوطۂ بغداد، ورق ۱۸۵ تا ۲۱۳)۔

ابو القاسم ابن الجدّ بہت عمدہ نثر نگار ہے اور اس کا طرز بیان اس کے زمانے کے نامور کاتبوں (محمد بن ابی الخصال اور اس کے بھائی ابو مروان، ابو بکر ابن القبطرنو وغیرہ) کے ہم پایہ ہے اور یہی اندلسی ادب میں عربی نثر کی معراج کا زمانہ ہے۔

(۳) اس خاندان کا تیسرا فرد ابو عامر احمد بن عبد اللہ بن الجد ایک مشہور نحوی تھا۔ الموحدون کے لوگوں نے اسے ۵۵۰ھ/۱۱۵۵ء میں گرفتار کر کے قتل کر دیا، اگرچہ وہ سیاست سے الگ تھلگ رہا تھا (ابن سعید: مغرب ۱: ۳۴۲-۳۴۳؛ المقری: نفح الطیب، ۲: ۶۲۸؛ السیوطی: بغیہ، ص ۲۷۵)۔

(۴) خاندان کا چوتھا، آخری اور مشہور ترین فرد ابو بکر محمد بن عبد اللہ بن یحییٰ بن فرح بن الجد تھا۔ ابن الاَبار نے تکملہ (عدد ۸۲۵) میں اس پر ایک لمبا چوڑا مقالہ لکھا ہے۔ وہ ربیع الاول ۴۹۶ھ/دسمبر ۱۱۰۲ء میں نبلہ کے مقام پر پیدا ہوا۔ اس نے اپنے زمانے کے بہترین اساتذہ، مثلاً ابن رشد اور ابو بکر ابن العربی سے تعلیم پائی۔ اول الذکر نے اسے نصیحت کی تھی کہ وہ صرف و نحو، ادب اور حدیث کی تعلیم میں مصروف نہ رہے، بلکہ وہ فقہ اور اصول کی بھی تحصیل کرے۔ اس نے ان مضامین سے خاص دلچسپی ظاہر کی، بلکہ جلد ہی وہ ابن رشد کا منظور نظر شاگرد بن گیا۔

۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء میں وہ اشبیلیہ کا مفتی مقرر ہوا اور ۶۵ برس یعنی اپنی وفات (شوال ۵۸۶ھ/نومبر ۱۱۹۰ء) تک اس منصب پر فائز رہا۔ ابو یوسف یعقوب (۵۸۰ھ تا ۵۹۵ھ/۱۱۸۳، ۱۱۸۴-۱۱۹۸ء) اس کا بڑا اعزاز و اکرام کیا کرتا تھا، اس لیے کہ اس نے سابق حکمران ابو یعقوب یوسف (۵۵۸-۵۸۰ھ/۱۱۶۲-۱۱۸۳ء) کے عہد میں کچھ ناانصافی کا سامنا کیا تھا۔ شنترم کے خلاف تادیبی مہم (۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء) کے سابقہ برسوں میں وہ نبلہ کے دوسرے شرفا کے ساتھ پکڑ کر قید کر دیا گیا (دیکھیے: A. Huici Miranda: Hist. Pol. del imperio almohade، ۱: ۲۵۵-۳۰۹)، اس نے ساری زندگی فقیہ اور مدرس کے طور پر گزاری اور کوئی تصنیف یادگار نہیں چھوڑی، لیکن اپنے منصب سے فائدہ اٹھا کر مال و دولت جمع کر لی تھی۔ اس کا شمار نبلہ کے شرفا میں ہوتا تھا۔

مآخذ: مذکورہ بالا مصادر کے علاوہ دیکھیے: ابن سعید: مغرب، ۱: ۲۴۳؛ (۲) ابن فرحون: الدیباج، ص ۳۰۲؛ (۳) ابن العماد: شذرات، قاہرہ ۱۳۵۰، ۴: ۲۸۶؛ (۴) الصفدی: الوافی، دار الکتب، قاہرہ، ۳/۱، ورق ۵۸؛ (۵) المقری: نفح الطیب، ۱: ۵۲۳؛ (۶) ایم۔

اے کی، وثائق الجدیدہ عن عصر المرابطین، در R I EI، میڈرڈ، ۷-۸ : ۱۱۲، ۱۸۲-۱۸۶؛ (۷) E. Teres : Linajes arabes en al Andalus، در الاندلس، ۱/۲۲ (۱۹۵۷ء) : ۵۵ و ۳، ۲/۲۲، ۳۳۷-۳۷۶.

(H. Monés [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

⊗ ابنِ جُلجُل : (ایک مسلمان عرب طبیب) اس کا پورا نام ابو داؤد سلیمان بن حسن الاندلسی تھا۔ وہ غالبًا ہسپانوی النسل تھا اور ۳۳۲ھ/۹۴۴ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا اور ۳۸۴ھ/۹۹۴ء کے بعد فوت ہوا۔ اس نے قرطبہ میں ۳۴۳ھ/۹۵۴ء میں صرف و نحو اور حدیث پڑھنا شروع کی، لیکن ۱۵ برس کی ابتدائی عمر ہی میں اس کا رجحان طب کے مطالعے کی طرف ہو گیا، اس میدان میں دس سال کے بعد وہ مسلمہ حیثیت کا مالک بن گیا تھا۔ وہ مؤیّد باللہ ہشام (۳۳۶-۳۹۹ھ/۹۷۶-۱۰۰۹ء) کا ذاتی معالج تھا۔ اسی عرصہ میں اس نے اپنی زیادہ تر کتابیں لکھیں، مثلاً تفسیر انواع الادویۃ المفردۃ من کتاب دیسقوریدوس (تکمیل ۳۷۲ھ/۹۸۲ء) جس کے بعض اقتباسات کتب خانہ میڈرڈ کے مخطوطہ عدد ۲۳۳ میں موجود ہیں، اور طبقات الاطباء الحکماء (تالیف ۳۷۷ھ/۹۸۷ء) طبع فؤاد سید، بعنوان Les generations des medecins et des Sages، قاہرہ ۱۹۵۵ء۔ اس کی دوسری تصانیف حسب ذیل ہیں: (۳) مقالہ فی ذکر الادویۃ التی لم یذکرھا دیسقوریدوس، (غالبًا اس کا نسخہ بودلین کے کتاب خانہ میں [عدد ۵۷۳: مخطوط مضامین کے مجموعہ میں موجود ہے])؛ (۴) مقالہ فی ادویۃ التریاق، در کتاب خانہ بودلین (عدد ۵۷۳]؛ (۵) رسالۃ التبیین فیما غلط فیہ بعض المتطبّبین، (نایاب).

اس کی تالیفات میں سے اطباء کی تاریخ (طبقات الاطباء) کے متعلق یہ دعوی کیا جا سکتا ہے کہ وہ خاص دلچسپی کی حامل ہے، کیونکہ ایک تو وہ اسحاق بن حنین کی "تاریخ الاطباء" طبع F.Rosenthal در L' Oriens، (۱۹۵۴ء) : ۵۵-۸۰ کے بعد (جو شدید عرب اطبا کے حالات زندگی پر عربی میں پہلا اور قدیم ترین مجموعہ ہے) پہلا کام ہے۔ ثانیًا اس لیے کہ یہ کتاب لاطینی سے عربی میں ترجمہ شدہ کتابوں سے استفادہ کرنے کی ابتدائی کاوش ہے Crosias Etymologiae of Isidorus of Seville : Chronicle of Hieronymus.

مآخذ : مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے : ابن ابی اصیبعہ : عیون الانباء، ۲: ۳۶-۴۸؛ (۲) ابن القفطی : تاریخ، طبع Lippert، ص ۱۹۰؛ (۳) صاعد الاندلسی : طبقات الامم، طبع شیخو، ص ۸۰-۸۱؛ (۴) الحمیدی : جذوۃ المقتبس، طبع طنجی، قاہرہ ۱۳۷۲ھ، ص ۲۰۸؛ (۵) ابن الابار : التکملۃ علی کتاب الصلۃ، میڈرڈ ۱۹۱۵ء، ص ۲۹۷ (سب سے اہم مآخذ)؛ (۶) براکلمان، ج ۱، بار دوم ۲۷۲ و تکملہ، ۱: ۴۲۲؛ (۷) G.C.Anawati در MIDEO، ۳ (۱۹۵۶ء) ص ۳۴۲-۳۴۵.

(A. Dietrich [ت: محمد امین])

* * *

※ ابن الحاج : متعدد شخصیتوں کا نام، جن میں خصوصیت کے ساتھ ایک مالکی فقیہ، چار نحوی، نصری عہد کے دو اندلسی ادیب اور سنوسی کی شرح لکھنے والا ایک متکلم و شاعر شامل ہے:

(۱) ابو عبد اللہ محمد بن محمد العبدری الفاسی ایک مالکی فقیہ، وہ قاہرہ میں ۷۳۷ھ/۱۳۳۶ء میں پیدا ہوا۔ وہ اپنی کتاب مدخل الشرع الشریف (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۹ھ) کی بنا پر خصوصی طور پر معروف ہے (نیز رک بآں).

(۲) ابو العباس بن محمد بن احمد الازدی الاشبیلی، ایک معروف نحوی (م ۶۴۷ھ/۱۲۴۹ء یا ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء)۔ اس نے سیبویہ کی الکتاب کی شرح لکھی اور الغزالیؒ کی المستصفی کی تلخیص کی۔ مسئلہ امامت پر بھی اس کی ایک کتاب ہے (دیکھیے السیوطی : بغیۃ الوعاۃ، ص ۱۵۶).

(۳) شیث بن ابراہیم بن محمد بن حیدر الکناوی

القفطی (م ۵۹۸ یا ۵۹۹ھ/۳-۱۰۰۳ء)۔ وہ محدث اور نحوی ہونے کے علاوہ شاعر اور مزاح نگار بھی تھا۔ وہ اسکندریہ کے ابو طاہر السلفی کا شاگرد تھا۔ اسے شاعری میں ید طولی حاصل تھا، جو اس کی وسعت علمی سے میل بھی کھاتی تھی۔ وہ ادب اور صرف و نحو کا متخصص اور منفرد ادبی اسلوب کا حامل تھا۔ لسانیات پر وہ کئی کتابوں کا مصنف تھا۔ سلطان صلاح الدین کے نام اس نے ایک نصیحت نامہ بھی لکھا اور فقہ مالکی پر بھی قلم اٹھایا (دیکھیے یاقوت، مطبوعہ قاہرہ، ۱۱/۸۷؛ نیز دیکھیے السیوطی بغیہ، ص ۲۷۲)۔

(۴-۵) ۱۹ ویں صدی کے دو نحوی بھی ابن الحاج کے نام سے معروف تھے۔ جو ابو العباس احمد بن محمد السلمی (م ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۶ء) اور ابو عبد اللہ محمد بن حمدون السلمی (م ۱۲۷۴ھ/۱۸۵۷ء) تھے، ان دونوں نے الفیہ ابن مالک کی شرح لکھی (دیکھیے سرکیس، ص ۷۰)۔

(۶) ابن الحاج نام کے اندلسی مشاہیر میں سے ابو ابرکات محمد البلافیقی (م ۷۷۱ھ/۱۳۷۰ء) بھی اپنے عہد کا ایک معروف شخص تھا۔ Mme. Soleded Cibert نے الاندلس [۲۷(۱۹۶۳ء) ۳۲۳-۳۸۱] میں اس پر ایک مبسوط مقالہ لکھا ہے۔ اس کی دوسری خوبیوں کے علاوہ ابن جزری نے اسے قرآن کا ایک ممتاز قاری بھی قرار دیا ہے (طبع Bergstrasser، عدد ۳۳۹۱)۔

(۷) احمد بن محمد بن عثمان بن یعقوب بن سعید نے منوی [رک بان] کے رسالے عقیدہ کو نظم کا جامہ پہنایا۔ دیکھیے (۱) براکلمان: تکملہ ۲: ۳۵۵؛ (۲) البستانی: دائرۃ المعارف، ۲: ۳۲۸۔

(J.C.Vadet [ت: محمد امین])

* * *

✱ **ابن الحاج**: ابو اسحق ابراہیم بن عبد اللہ النمیری، آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی دانشور اور شاعر، جو ۷۱۳ھ/۱۳۱۳ء میں غرناطہ میں پیدا ہوا۔ ۷۳۷ھ/۱۳۳۷ء میں وہ ہسپانیہ سے چلا گیا اور ۷۵۹ھ/۱۳۵۸ء تک واپس نہیں آیا۔ اس دوران میں اس نے مشرق کے دو سفر کیے اور بنو مرین اور بنو حفص کے عہد میں کاتب کے طور پر کام کیا۔ ۷۸۹ھ/۱۳۸۳ء کے لگ بھگ اپنی وفات تک وہ قاضی کے طور پر کام کرتا رہا اور بنو نصر کے لیے سفارتی مشن بھی سرانجام دیے۔

اس نے بیس کے قریب کتابیں لکھیں جن میں سے کوئی بھی ہم تک نہیں پہنچی، سوائے ان چند اقتباسات کے جو بعض ادبی مجموعوں اور اعلام کے تذکروں میں مل جاتے ہیں۔ اس کام کا بھی تفصیلی جائزہ لینے کی ضرورت ہے، کیونکہ یہ تین مجموعوں میں منقسم ہے اور ابھی اس امر کا یقین کرنا باقی ہے کہ یہ ایک ہی ابن الحاج کا کام ہے بھی یا نہیں؟

مآخذ: (۱) J.E.P Hopkins، در An
(۲): Andalusian Poet of the Fourteenth Century
ابن الحاج در BSOAS، ۲۴ (۱۹۶۱ء)، ۵۷-۶۴۔

(J.E.P Hopkins [ت: محمد امین])

* * *

ابن الحاج: ابو عبد اللہ العبدری الفاسی ⊗ التلمسانی، المالکی، ایک نامور مالکی فقیہ اور صوفی المعروف بہ ابن الحاج مراکش کے شہر قیروان میں پیدا ہوئے (نہ کہ قاہرہ میں جیسے کہ V.C.Vadit مقالہ نگار آ آ، لائیڈن، بار دوم، ۳:۷۸۰ نے لکھا ہے، دیکھیے ابن حجر العسقلانی، الدرر الکامنہ، ۴:۲۳۷)۔ اس نے ابتدائی تعلیم اپنے آبائی شہر ہی میں حاصل کی۔ بعد ازاں وہ مصر چلے گئے۔ وہیں سے انہوں نے حج کیا اور نامور محدث الحافظ تقی الدین عبید الاسعردی سے موطا امام مالک پڑھی اور ان سے روایت حدیث کی (الدرر، ۴/۲۳۷)۔ انہوں نے مصر میں حدیث کا درس بھی دیا (ابن فرحون: الدیباج، ص ۳۲۸)۔ بعد ازاں انہوں نے الشیخ ابو محمد بن ابو جمرہ کی صحبت اختیار کی اور تصوف میں دستگاہ حاصل کی۔ جلد ہی مصر کے صوفی حلقوں میں انہیں اہم مقام حاصل

ہو گیا (ابن حجر: الدرر، ۴: ۲۳۷)۔ ابن فرحون کے بقول انہوں نے صلحا اور اہل قلوب کی صحبت اور ہم نشینی اختیار کی (الدیباج، ص ۳۲۸) جس سے متبادر ہوتا ہے کہ انہوں نے ایک سے زیادہ صوفیوں سے استفادہ کیا تھا۔ تاہم ابن فرحون نے انہیں ابو جمرہ کے خصوصی تلامذہ میں شمار کیا ہے۔

بحیثیت فقیہ انہیں ''محاسب نفس'' کہا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ علم و عمل میں تفریق کے قائل نہ تھے۔ انہوں نے اپنے فکر کی بنیاد جن اصولوں پر رکھی ان میں سے ایک یہ ہے کہ نیت کے بغیر عبادت درست نہیں ہوتی، کیونکہ ان کے نزدیک عبادت کے دو حصے ہیں، ایک نیت قلبی اور دوسرے عمل جوارح۔ ان میں سے اول الذکر ان کے نزدیک اہم تر ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ امام غزالیؒ کے اصولوں کا اطلاق مالکی فقہ پر کرنا چاہتے تھے (وہ جابجا احیاء علوم الدین کے حوالے بھی دیتے ہیں) جس کی بظاہر مخالفت بھی نہیں ہوئی۔

آخری عمر میں ان کی بینائی جاتی رہی اور وہ خانہ نشین ہو کر رہ گئے۔ انہوں نے ۸۰ برس کی عمر پائی (یا اس سے بھی زیادہ، کیونکہ ان کی تاریخ ولادت کی تحقیق نہیں ہو سکی)۔ وہ ۷۳۷ھ/۱۳۳۶ء میں قاہرہ میں فوت ہوے (الدرر الکامنہ، ۴: ۳۳۷)۔ آ آ لائیڈن بار دوم کے مقالہ نگار نے ان کا سال پیدائش ۷۳۷ھ/ ۱۳۳۶ء کو قرار دیا ہے، جو بظاہر تسامح پر مبنی ہے۔ ان کی تصانیف حسب ذیل ہیں: (۱) المدخل یا مدخل الشرع الشریف علی المذاہب الاربعہ، یہ کتاب ۷۳۲ھ/ ۱۳۳۲ء میں مکمل ہوئی (معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۷۱)۔ یہ اسکندریہ (مصر) سے تین جلدوں میں ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء میں اور پھر ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء میں شائع ہوئی۔ یہ ایک عمدہ کتاب ہے، جس کی ہر عہد کے علما نے تعریف کی ہے۔ اس میں مصنف نے ان بدعات و خرافات کا رد کیا ہے جو اس کے زمانے میں مروج ہو گئی تھیں، جن میں سے کچھ تو منکر ہیں اور کچھ مختلف فیہ۔ نیز مدلل اور علمی انداز میں اسلام کی اصل تعلیمات کا چہرہ نکھار کر پیش کیا ہے: (۲) شموس الانوار و کنوز الاسرار (الکبری) یہ سحر و طلسم کے موضوع پر ہے اور ۱۲۹۷ھ اور پھر ۱۳۲۹ھ میں مصر سے طبع ہوئی (معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۷۱)۔

مآخذ: (۱) ابن فرحون المالکی: الدیباج المذہب، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۳۲۷؛ (۲) ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنہ، حیدر آباد دکن ۱۳۵۰ھ؛ (۳) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، بار دوم، ۷: ۲۶۴؛ (۴) یوسف سرکیس الیان: معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۷۰، مطبوعہ قم ۱۳۰۶ھ؛ (۵) آ آ لائیڈن بار دوم، بذیل مادہ۔

(محمد امین)

* * *

ابن حاجب: علی بن العزیز بن ابراہیم ※ بن النعمان، المعروف ابن حاجب النعمان، عہد بنی بویہ (۳۴۰-۴۲۳ھ/۹۵۱-۱۰۳۱ء) کا ایک ادیب، مزاح نگار اور کاتب۔ وہ وزیروں اور کاتبوں کے ایک ایسے خاندان سے تھا، جو ایران کے بنو بویہ کے پرجوش حامی تھے اور غالبًا یہی چیز ابن حاجب کی کامیابیوں کا زینہ بنی۔ وہ خلیفہ الطائع اور القادر کے درباروں سے بھی وابستہ رہا۔ وہ ابو العلی بن ترخ کا حریف تھا جو اس کو ایک دفعہ خلیفہ القادر کے دربار سے نکلوانے میں کامیاب ہو گیا تھا۔

وہ ادب کے میدان میں وسیع معلومات رکھتا تھا۔ الفہرست (ص ۱۲۴) کے مطابق اس نے عہد برامکہ سے لے کر عہد بنی بویہ تک درباری شعرا (بشمول وزرا، ادبا اور معلمین) کا ایک انتخاب مرتب کیا۔ اس پر کوئی ایسی ذمہ داری نہ تھی جو اس کی فارغ البالی کی زندگی کو متاثر کرتی۔ وہ صاحب علم و ادب ہونے کے ساتھ زیرک و ہوشیار شخص تھا اور ان منجھے ہوئے ادیبوں اور نقادوں میں سے تھا، جنہوں نے بیک وقت بنی بویہ اور عباسی درباروں سے فائدہ اٹھایا۔

مآخذ: (۱) الفہرست، ص ۱۶۹؛ (۲) یاقوت:

ادباء ، ۳۶:۱۷.

(A.J.C. Vadet [ت: محمد امین])

……

※ **ابن حُبَیش**: (ایک اندلسی محدث)، ابو القاسم عبد الرحمٰن بن محمد بن عبد اللہ بن یوسف بن ابی عیسیٰ الانصاری المرّی ۔ وہ المیریا میں ۵۰۴ھ/۱۱۱۰ء میں پیدا ہوئے۔ ان کا خاندان اصلاً بلنسیہ کے شہر شارقہ (Jerica) کا رہنے والا تھا ۔ المیریا میں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ ۵۳۱ھ/۱۱۳۵ء میں تین سال کے لیے قرطبہ چلے گئے اور جب واپس آئے تو یہ شہر عیسائی سلطان ، یعنی ریاست لیون کے الفانسو ہفتم کے قبضہ میں چلا گیا تھا ۔ اس حکمران سے ملاقات کے بعد، جس میں انہوں نے ثابت کیا کہ الفانسو کا نسب نامور معروف شہنشاہ ہرقل سے جا ملتا ہے ، انہیں مع اہل و عیال جانے کی آزادی مل گئی۔ بعد میں انہوں نے بلنسیہ کے جزیرہ شقر (Alcira) میں قریباً بارہ سال تک مختلف عہدوں پر کام کیا ۔ ۵۵۶ھ/۱۱۶۱ء کے لگ بھگ وہ مرسیہ (Murcia) کی مرکزی جامع مسجد میں خطیب بن کر چلے گئے۔ بیس سال کے بعد انہیں مرسیہ کا قاضی بنا دیا گیا اور اسی منصب پر وہ اپنی وفات یعنی ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء تک کام کرتے رہے .

ابن حبیش کی ایک خاص خوبی ، جو ان کے شاگرد (ابن الابار : تکملہ ، ۵۷۴:۲) نے بیان کی ہے، یہ ہے کہ انہیں ابن ابی خیثمہ (م ۲۷۹ھ/۸۹۳ء) (دیکھیے براکلمان ، ۲۷۴:۱) کی حدیث کی مشہور کتاب "التاریخ الکبیر" ساری یا اکثر زبانی یاد تھی .

معلوم ہوتا ہے کہ ابن حبیش ابن بشکوال [رک بآں] کی کتاب الصلۃ کا تکملہ لکھنا چاہتے تھے ، لیکن اسے عملی جامہ نہ پہنا سکے۔ تاہم ان کا جمع شدہ مواد ابن الابار [رک بآں] کے ہاتھ لگا جس نے کتاب الصلۃ کا تکملہ لکھنے میں اسے استعمال کیا ۔ وہ ادبی کام جس کی وجہ سے انہیں شہرت حاصل ہوئی وہ کتاب الغزوات یا کتاب المغازی ہے، جس کا پورا نام "کتاب (ذکر) الغزوات الضامنۃ الکافلۃ والفتوح الجامعۃ الحافلۃ الکائنۃ فی ایام الخلفاء الاولی الثلاثۃ" ہے۔ جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے، کہ اس میں ساتویں صدی عیسوی کے نصف اول کی ان فتوحات کا ذکر ہے ، جو زیادہ تر عہد ابی بکر و عمر و عثمان (رضی اللہ عنہم) میں ہوئیں۔ انہیں اس کتاب پر الموحد حکمران ابو یعقوب یوسف کی طرف سے ۵۷۵ھ/۱۹۷۹ـ۱۹۸۰ء میں اُسی دن انعام ملا جس دن ان کی بطور قاضی تقرری ہوئی، جب ان کی عمر ۷۰ سال کے قریب تھی .

اس کتاب کے متعدد مخطوطات موجود ہیں اور ڈی خویا (De Goeje) نے اپنی کتاب Mémoire Sur La Fotouh as Sham، مطبوعہ لائیڈن ۱۸۶۴ء اور Memoire sur le Conqute de la syrie مطبوعہ لائیڈن ۱۹۰۰ء میں اور الکایتانی نے اپنی کتاب Annali dell Islam مطبوعہ میلان ۱۹۰۵ء میں ان سے استفادہ کیا ہے۔ مؤخر الذکر ان اقتباسات پر مشتمل ہے جو J. Horowitz نے تیار کیے۔ حال ہی میں W. Hoenerbach نے اس بات کو موضوع بنایا ہے کہ ابن حبیش نے اپنی کتاب میں الواقدی کی کتاب الردۃ سے استفادہ کیا ہے جو کہ ایک اچھا اور پرانا مآخذ ہے (دیکھیے *Waṯīma's Kitab ar Ridda aus Ibn Ḥağvar's Iṣāba. akad. d. Wissens u.d. Lit in Mainz, d, Abh.d Geistes u. Sozialwissenschaftl. kl.d* ، ۱۹۵۱ء، عدد ۴ ، ورق ۲۲۰ ببعد)۔ گو الطبری کی تاریخ الرسل و الملوک بھی ابن حبیش کے علم میں تھی، لیکن اس نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے مزید مواد جمع کیا ہے جو مستند حیثیت کا حامل ہے اور صدر اول کی اسلامی فتوحات کے حوالے سے لائق مطالعہ ہے .

ابن الآبار نے ابن حبیش کے متعلق کہا ہے کہ "وکان آخر ائمۃ المحدثین بالمغرب" یعنی وہ مغرب کے آخری بڑے محدثین میں سے تھے۔ ان کے کئی نامور

شاگرد ہوئے ہیں، جن میں سے ابن وحیہ (براکلمان، ۳۱۰:۱، ۳۷۱ : Pons Boigues، عدد ۲۳۸) اور دو بھتیجوں ابن حوط اللہ (Pons Boigues، عدد ۲۲۳، ۲۲۹) اور الکلاعی (براکلمان، ۳۷۱:۱ اور Pons Boigues، عدد ۲۳۹) نے زیادہ شہرت پائی۔ الکلاعی نے "کتاب الاکتفاء بما تضمنہ من مغازی رسول اللہ و مغازی الثلاثۃ الخلفاء" لکھی جس کے نصف آخر میں اس نے خصوصیت سے اپنے استاد ابن حبیش کی پیروی کی، لہذا ابن حبیش کی کتاب الغزوات کے متن کی تحقیق کے لیے کتاب الاکتفاء کو سامنے رکھنا چاہیے، جس کے مخطوطات کے کئی نسخے اس وقت موجود ہیں۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۳۴۴:۱، تکملہ، ۵۸۷:۱؛ (۲) Pons Boigues، عدد ۲۰۵، ص ۲۵۳-۲۵۴؛ (۳) ابن الآبار، طبع Codera، عدد ۱۹۱۷، ۵۷۳:۲-۵۷۵؛ (۴) الضبی، طبع Codera، عدد ۹۸۸، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ (۵) المقری: نفح الطیب، قاہرہ ۱۳۶۹ھ/۱۹۴۹ء، ۲۰۷:۵؛ (۶) W. Ahlwardt: *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königl Bibliothek zu Berlin*، عدد ۹۶۸۹، ۲۴۱:۹ (اس نے کتاب الغزوات کے متن کے کافی حصے دیے ہیں)؛ (۷) L. Caetani: *Annali dell'Islam*، ۵۵۰:۲ (A.H. 11، فصل ۷۰) اور ضمیمہ جات؛ (۸) D.M. Dunlop: *The Spanish Historian Ibn Hubaish* در *JARS*، ۱۹۴۱ء، ص ۳۵۹-۳۶۲۔

(D.M. Dunlop، ت: محمد امین)

* * *

※ ابن حرزہم: ابو الحسن علی بن اسماعیل بن محمد بن عبد اللہ، ایک فقیہ اور دبستان غزالی کے ایک صوفی۔ وہ فاس کے رہنے والے تھے۔ ان کا قدیم ترین سوانح نگار التادلی ان کی تاریخ پیدائش کا کوئی ذکر نہیں کرتا۔ قیاساً وہ [سلطان] یوسف بن تاشفین کے آخری دور حکومت میں پیدا ہوئے، ان کا انتقال شعبان ۵۵۹ھ کے آخری عشرے (جولائی ۱۱۶۴ھ) میں ہوا، یعنی المرابطی خاندان کے زوال کے سولہ برس بعد۔

وہ جوانی میں ایک صوفی شیخ ابو الفضل ابن النحوی (م ۵۱۳ھ/۱۱۱۹-۱۱۲۰ء) سے متعارف ہوئے اور پھر ان کے حلقۂ ارادت میں داخل ہو گئے۔ دراصل یہ ان کے چچا ابو محمد صالح بن حرزہم ہی تھے جن کے طفیل وہ امام غزالیؒ کے صوفیانہ افکار سے شناسا ہوئے۔ ان کے یہ چچا مشرق کا سفر کر کے شام اور فلسطین میں قیام کر چکے تھے اور خوش قسمتی سے ابو حامد الغزالیؒ سے ملاقات کر چکے تھے۔ جب علی بن حرزہم نے فاس میں درس و تدریس کا آغاز کیا تو انہیں ابو مدین شعیب جیسا محنتی اور شائق علم شاگرد ملا جو تحصیل علم اور اساتذہ کی تلاش میں مراکش کا سفر کر چکا تھا۔

مرابطی احتساب کی سختی کے زمانے میں ابن حرزہم اپنے عقائد پر مضبوطی سے قائم رہے، لیکن مالکی فقہا کی سخت گیری کی وجہ سے انہیں شکوک و شبہات اور خوف کا سامنا کرنا پڑا۔ کہا جاتا ہے کہ حکومت کی دھمکیوں اور تقاضوں کے پیش نظر انہوں نے گھر میں رکھی ہوئی احیاء علوم الدین جلانا چاہی تو خواب میں انہیں سخت زد و کوب کیا گیا، جس کے اثرات جاگنے کے بعد بھی نظر آتے تھے۔ یہ خدائی تنبیہ نہایت مفید ثابت ہوئی ور وہ ہر قسم کے حالات کا مقابلہ کرنے اور اپنی رائے کے تحفظ اور وقار کی خاطر جان تک قربان کر دینے پر تیار ہو گئے۔ فاس میں انہیں قید و بند کا بھی سامنا کرنا پڑا، لیکن اس وقت کے ایک صوفی ابو یعزا (جنہیں عوام سیدی بو عزا کے نام سے جانتے تھے) کی مداخلت نے انہیں بچا لیا۔ ابن برجان کی وفات کے واقعہ نے انہیں فقہا کی طرف سے صوفیوں پر مظالم اور تصوف اور فلسفیانہ تفکر پر تنقید کی کھلی مذمت پر مجبور کر دیا۔

[سلطان] علی بن یوسف نے حکم دیا تھا کہ ابن برجان کی میت کو کوڑے کے ڈھیر پر پھینک دیا جائے،

لیکن ابن حرزھم نے ، جو اس وقت مراکش میں مقیم تھے، اس حکم پر سخت احتجاج کیا اور شہزادے کے احکام کو نظر انداز کرتے ہوے عوام کو ابن برجان کے جنازے کی شایان شان مشایعت کا حکم دیا.

ابن حرزھم علم و فضل میں ابن العریف ، ابن برّجان اور غرناطہ کے ابو بکر المیورقی کے ہم پلہ تو نہیں تھے اور نہ ان کا موازنہ ابن القاسی سے کیا جا سکتا ہے، جو کہ اندلسی صوفیوں میں سے مرابطی اقتدار کے شدید دشمن تھے ، تاہم وہ بلا شبہہ ابو الفضل النحوی کی طرح مشائخ کی اس جماعت سے تعلق رکھتے تھے جو اگرچہ تعداد میں کم تھی ، لیکن اس نے نہایت جرأت و ہمت اور اخلاق کی پختگی اور بلندی سے اندلس میں خاص طور پر اور مغرب عربی میں عام طور پر مرابطی حکمرانوں کے شدائد اور مظالم کے خلاف پرزور احتجاج کرتے ہوے مرابطی حکومت کے زوال کا راستہ ہموار کیا تھا ، جس کے بعد دبستان غزالیؒ کے ایک دوسرے صوفی ابن تومرت مرابطی حکومت کے خاتمے کا سبب بنے تھے.

سیدی علی کا مزار فاس کے جنوب مشرق میں پندرہ کیلو میٹر کے فاصلے پر سیدی حرزھم کے مقام پر واقع ہے۔ یہاں گرم پانی کا ایک چشمہ بھی ہے، جہاں ہر وقت لوگوں کا آنا جانا رہتا ہے.

مآخذ : (۱) علی بن ابی زرعہ ، فاس ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء ، ص ۱۹۱ ؛ (۲) علی بنؒ القاضی : جذوۃ الاقتباس ، فاس ۱۳۰۹ھ/۱۸۹۲ء ، ص ۲۹۳ ؛ (۳) الکتانی : سلوۃ الانفاس ، فاس ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۹ء ، ۳ : ۷۹ ؛ (۴) احمد بابا : نیل الابتہاج ، فاس ۱۳۱۷ھ/۱۹۰۰ء ، ص ۱۸۲ ؛ (۵) حرزھم کے نام کے مختلف ہجوں کے لیے دیکھیے المقصد (Vies des sainits du Rif) ، ترجمہ و حواشی از G.S.colin در A.M ، ۲۶ (۱۹۲۶ء) ، ص ۱۴۰ ، عدد ۲۸۵ ؛ (۶) التادلی : تصوف ، مرتبہ A. Faure ، رباط ۱۹۵۸ء ، ص ۱۴۷ ببعد - یہ پانچویں سے ساتویں صدی ہجری / گیارھویں سے تیرھویں صدی عیسوی کے المغرب کے عموماً اور مراکش کے خصوصاً اولیاے کرام کا اولین تذکرہ ہے ۔

(A.Faure [ت: شیخ نذیر حسین])

••..............••

ابنِ حزم : ایک اندلسی خاندان کی کنیت ، ⁂ جس کے بہت سے افراد نے اموی خلافت کے زمانے میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ ان میں بلاشبہہ ابو محمد علی بن حزم بھی تھے [رک بہ ابن حزم ، در آآآ ، بذیل مادہ] تاہم ابہام دور کرنے کے لیے بنو حزم کا اختصار سے ذکر کیا جاتا ہے :

(۱) علی کا باپ ابو عمر احمد بن سعید بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف تھا ، جو کہ حاجب المنصور بن ابی عامر اور اس کے بیٹے المظفر کے دربار میں معزز عہدے دار تھا اور وہ ۳۹۹ھ/۱۰۰۹ء میں وقوع پذیر واقعات سے شدید طور پر متاثر ہوا تھا [رک بہ الاندلس]۔ اس نے ۲۸ ذوالقعدہ ۴۰۲ھ/۲۱ جون ۱۰۱۲ء کو انتقال کیا.

مآخذ: (۱) دیکھیے ابن بشکوال : الصلۃ ، عدد ۴۰ ؛ (۲) الضّبّی: بغیہ : عدد ۴۱۲ ؛ (۳) E.Lévi- Provençal : Hist.Esp.Mus ، اشاریہ ؛ (۴) وہی مصنف : *En relisant le collier de la colombe* ، در الاندلس ، ۱۵/۲ (۱۹۵۰ء) ، ۳۳۵-۳۴۷.

(۲) ابوبکر ابن حزم : علی کا بڑا بھائی ابو بکر تھا، جس کی صرف کنیت سے ہم آشنا ہیں۔ وہ ۳۷۹ھ/۹۸۹ء میں پیدا ہوا اور صرف بائیس سال کی عمر میں قرطبہ کے طاعون میں ذوالقعدہ ۴۰۱ھ/جون ۱۰۱۱ء میں انتقال کر گیا۔ ابن شہید [رک بآں] نے اس کے نام اپنا رسالہ "رسالۃ التوابع و الزوابع" منسوب کیا تھا ، جس سے اس کی تاریخ تصنیف کا پتہ چلتا ہے .

مآخذ: (۱) ابن حزم : طوق الحمامۃ طبع و ترجمہ L. Bercher ، ص ۳۰۳-۳۰۹ ؛ (۲) E. Lévi Provençal : *Hist .Esp Mus.* ، ۲ : ۶۴-۶۵ ؛ (۳) وہی

مصنف: En relisant، ص ۳۳۶-۳۴۷.

(۳) ابو رفیع الفضل بن علی، علی کا بیٹا، وہ اشبیلیہ کے عبادیوں کی ملازمت میں داخل ہوا اور زلاقہ [رک باں] کی جنگ میں رجب ۴۷۹ھ / اکتوبر ۱۰۸۶ء کو مارا گیا۔ وہ ایک تاریخی کتاب موسومہ الهادی الی معرفۃ النسب العبادی کا مصنف ہے (دیکھیے ابن الابار: حلہ، مرتبہ مونس، ۲: ۳۴).

(۴) ابو المغیرہ عبد الوھاب: ابن حزم کے خاندان کا ایک اور فرد، جس کا اکثر ذکر ہوتا ہے، علی کا چچا زاد بھائی ابو المغیرہ عبد الوھاب احمد بن عبدالرحمٰن بن حزم ہے، جو حکومت میں سیکرٹری (کاتب) کے منصب پر فائز تھا اور نہایت ذہین و فہیم تھا۔ المستظہر نے اپنے مختصر دور خلافت میں اسے وزیر بنا دیا (۴۱۴ھ / ۱۰۲۳ء)۔ اس کے بعد وہ سرقسطہ کے ملوک الطوائف کی ملازمت میں رہا، پھر وہ منذر بن یحیٰی کا وزیر بن گیا، ۴۳۱ھ / ۱۰۴۰ء میں شہر کے سقوط کے بعد وہ قید کر لیا گیا اور زرفدیہ کی ادائیگی کے بعد ہی رہا ہو سکا۔ اس کا انتقال ۴۳۸ھ / ۱۰۴۷ء میں ہوا۔ وہ قرطبہ کے ان سرکاری افسروں کے گروہ سے تعلق رکھتا تھا، جو نہایت ذہین و فطین دانشور تھے۔ ابن شُہید کے ساتھ اس کے اچھے تعلقات تھے۔ ابن خاقان کی رائے میں مغیرہ پر ابن شُہید کے اثرات کچھ زیادہ نہ تھے جو اپنے دوست کے مقابلے میں زیادہ سنجیدہ اور باوقار زندگی بسر کرتا تھا (ابن خاقان: مطمح، ص ۲۲؛ المقری: نفح الطیب، ۱: ۳۰۸-۳۰۹).

ابن حیان کے مطابق (ابن بسام: ذخیرہ، ۱/۱: ۳)، جو اس کی شاعری اور نثر کا بڑا مداح تھا، اس نے ایام جوانی میں بہت سی کتابیں لکھیں اور وہ اپنی حاضر جوابی اور اپنے علم و فضل کے باعث اپنے چچا زاد بھائی کے تمام دلائل رد کر دیا کرتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اندلس کے باہر بھی مشہور تھا، جس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ ابن ربیب قیروانی [رک باں] نے اپنا مشہور رسالہ اسی کے نام لکھا ہے، جس میں اندلسیوں کو اپنے مشاہیر کو یاد نہ رکھنے پر طعن و تشنیع کی تھی۔ ابو المغیرہ نے اس کے اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی تھی، لیکن ابن بسام نے جواب کا پورا متن نہیں دیا، خصوصاً اس کے آخر میں مذکور اندلسی تصانیف کا بیان حذف کر دیا ہے۔ تاہم علی بن حزم نے اس خط کا جو جواب دیا تھا اس کا پورا متن آج بھی محفوظ ہے (دیکھیے ابن الربیب)۔ علاوہ ازیں ابن بسام اور ابو المقری نے المغیرہ کی نثر و نظم کے جو اقتباسات دیے ہیں ان سے اس کی علمیت کا اظہار ہوتا ہے.

مآخذ: (۱) ابن بسام: ذخیرہ، ۱/۱: ۱۱۰-۱۵۲؛ (۲) ابن حزم: طوق الحمامہ، مرتبہ و مترجمہ L. Bercher، ص ۲۳۷؛ (۳) ابن خاقان: مطمح، ص ۲۲؛ (۴) المقری: نفح الطیب، اشاریہ؛ (۵) ابن الخطیب: اعمال الاعلام، ص ۱۹۷؛ (۶) H. Pérès: Poésie، ص ۱۴، حاشیہ ۴، ۵۷؛ (۷) E. Lévi Provençal: Hist. Esp. Mus، ۲: ۳۳؛ (۸) Dozy: HME، بار دوم، ۲: ۳۳۰؛ (۸) Ch. Pellat، در al, Andalus، ۱۹ (۱۹۵۴ء)، ص ۵۳.

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

……………

ابن حَضْرَمی: عبد اللہ بن عمرو (یا عامر) ؓ [وہ العلاء الحضرمی کا بھتیجا اور اس عمرو الحضرمی کا بیٹا تھا، جو ۱ھ میں مسلمانوں کے ہاتھوں حالت کفر میں مارا گیا تھا، عبد اللہ کی ولادت عہد نبوی ؐ میں ہوئی]، امیر معاویہؓ کا ایک عامل جو ۳۸ھ / ۶۵۸ء کے زمانے میں، جب جنگ صفین [رک باں] اور تحکیم کے واقعات پیش آئے، ایک واقعہ کی بنا پر مشہور ہے۔ حضرت عمرو بن العاصؓ [رک باں] نے جب مصر پر قبضہ کر لیا تو امیر معاویہؓ نے اپنی توجہ عراق کی طرف مبذول کرتے ہوئے یہ محسوس کیا، کہ سب سے پہلے انہیں بصرہ والوں کی طرف متوجہ ہونا ہو گا جہاں کوفیوں کی نسبت ان کے ہم خیالوں کی اکثریت تھی۔ حضرت عمرو بن العاصؓ سے

مشورے کے بعد انہوں نے حضرمی کو بصرہ بھیجنے کا فیصلہ کیا اور اسے یہ خصوصی ہدایت کی کہ وہ امویوں کی تازہ کامیابیوں اور جنگ جمل [رک بآں] کی درد ناک یادوں کو اپنے پروپیگنڈہ کی بنیاد بنائے۔ ربیعہ (بنو عبد القیس) پر اعتماد نہ کرے، ازدیوں کی دوستی حاصل کرے اور مضریوں (بنو تمیم) پر اعتماد رکھے، تاکہ لوگ تحکیم (فیصلہ ثالثی) کو مان لیں اور شہر پر حضرت علیؓ کے تسلط کو ختم کر دیا جائے۔ دراصل اہل بصرہ خود آپس میں بٹے ہوئے تھے اور وہ ہر حالت میں امن کے طلب گار تھے.

الحضرمی کو آتے ہی سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور احنف بن قیس [رک بآں] کی غیر جانبداری ہی الحضرمی کی آخر کار ناکامی کا باعث ہوئی۔ پھر بھی حضرمی بعض لوگوں کی ہمدردیاں حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا، یہاں تک کہ وہ شہادت عثمانؓ کا بدلہ لینے کے لیے تیار ہو گئے۔ اس کا یہ خوشگوار اثر ہوا کہ عارضی عامل زیاد بن ابیہ نے خوف زدہ ہو کر دارالامارۃ چھوڑ دیا اور ازدیوں کے ہاں پناہ لے لی۔ ابن حضرمی کے مددگاروں نے عامل کی رہائش گاہ پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن احنف مزاحم ہوا اور عارضی طور پر امن و امان بحال ہو گیا۔ اس موقعہ پر حضرت علیؓ نے اعین بن ضبیعہ المجاشعی کو بصرہ کا عامل بنا کر بھیج دیا۔ اگلے دن جبکہ فریقین میں ابھی کوئی خاص اشتعال نہ تھا، المجاشعی کو ہلاک کر دیا گیا (غالباً خارجیوں نے ایسا کیا تھا)، لیکن اس وقت ازدی چونکہ لڑنے کے لیے تیار نہ تھے، اس لیے کوئی خاص واقعہ وقوع پذیر نہ ہوا، لیکن حضرت علیؓ کے فرستادہ نئے عامل جاریہ بن قدامہ [رک بآں] کی آمد پر حالات میں تلاطم پیدا ہونے لگا۔ جب ازدی زیاد کو دارالامارۃ میں واپس لانے کے لیے کوشش کر رہے تھے، تو ابن حضرمی نے جنگ شروع کر دی، لیکن اس نے شکست کھا کر سنبل نامی شخص کے ہاں پناہ لی، جس نے حضرمی کی بصرہ آمد پر اس کا استقبال کیا تھا۔ حضرت علیؓ کے عامل جاریہ نے اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حضرمی کی پناہ گاہ کو گھیرے میں لے کر آگ لگا دی اور وہ اپنے ساتھیوں سمیت جل کر ہلاک ہو گیا۔ امیر معاویہؓ کو مایوس ہو کر ۴۱ھ/۶۶۱ء تک بصرہ پر تسلط جمانے کا انتظار کرنا پڑا، جب بسر بن ابی ارطاۃ [رک بآں] نے مسلح مداخلت سے بصرہ پر قبضہ کیا.

مآخذ: (۱) الطبری: ۱: ۳۴۱۳-۳۴۱۷؛ (۲) ابن حبیب: المحبر، ص ۴۹۰؛ (۳) البلاذری: انساب، ۱: ۵۵۶الف؛ (۴) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغہ، ۱: ۳۴۸-۳۵۵ (جو الواقدی کی کتاب اور اسمٰعیل بن ہلال الثقفی کی کتاب الغارات سے استفادہ کرتا ہے)؛ (۵) ابن سعد: طبقات، ۱/۷: ۳۸-۳۹؛ (۶) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ: عدد ۴۸۴۰؛ (۷) ابن حزم: جمہرہ، ص ۴۱۰؛ (۸) Caetani: Annali، ۱۰: ۱۵۱: ۱۲۷، نیز دیکھیے جاریہ بن قدامہ کے مآخذ.

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

....

ابن الحواس علی بن نعمۃ: ان سرداروں ※ میں سے ایک جو بنوکلب کے آخری امیر الحسن المعروف بہ الصمصام جو امیر احمد الاکحل (۴۰۹ھ/۱۰۱۰ء-۴۲۹ھ/۱۰۳۸ء) کا بھائی تھا اور ۴۴۴ھ/۱۰۵۲-۱۰۵۳ء (بقول ابن خلدون ۴۳۱ھ/۱۰۳۹-۱۰۴۸ء) میں معزول کر دیا گیا تھا، کے بعد جزیرہ صقلیہ کے ایک حصے پر قابض ہوگئے تھے۔ صقلیہ میں یہ دور اسلامی عہد کا نہایت تاریک اور فتنہ و فساد سے بھرپور دور تھا، ملک میں خانہ جنگی کا دور دورہ تھا اور مقامی امرا بوزنطی حکومت کی مداخلت اور زائری افواج کی آمد کے لیے کوشاں تھے.

طوائف الملوکی کے اس دور میں قائد ابن الحواس "اگریجنت" (Agrigent)، قصریانہ (Castrogiovanni) اور اقرینش (Castronuovo) اور ملحقہ اضلاع سمیت قابض ہو گیا، جبکہ اس کے برادر نسبتی ابن المکلاتی نے قطانیہ (Catania) پر قبضہ کر لیا، جسے جلد ہی

اس کے حریف حاکم سرقوسہ ابن ثمنہ [زرک بآن] نے اسے قتل کرکے اس کی بیوی (میمونہ، ابن الحواس کی ہمشیرہ) سمیت چھین لیا۔

کچھ عرصے بعد، دونوں نسبتی بھائیوں میں ایک گھریلو معاملے میں لڑائی ہو گئی۔ جس کے بعد قصریانہ کے قریب اپنے حریف ابن ثمنہ پر فتح یاب ہونے کے بعد ابن الحواس تقریباً سارے صقلیہ پر قابض ہو گیے اور نارمنوں کی آمد تک، جنہیں شکست خوردہ ابن ثمنہ نے آبنائے عبور کرکے صقلیہ آنے کی دعوت دی تھی، اپنا تسلط قائم رکھا۔

نارمن فروری ۱۰۶۱ء کے اواخر میں لنگر انداز ہوے اور مسلمانوں کے ساتھ کاؤنٹ راجر کی پہلی جھڑپیں کچھ ناکام سی رہیں اور نارمنوں کو پسپا ہونا پڑا۔ کچھ عرصے بعد شہر مسینا (Messina) حملہ آوروں نے فتح کر لیا، جنہوں نے ابن ثمنہ کے لشکر کی مدد سے قصریانہ کے قریب مسلمانوں پر حملہ کرکے انہیں شکست دی، لیکن قلعہ میں محصور دشمن کو مطیع نہ کر سکے۔ ان واقعات کے دو تین سال بعد ابن الحواس ایوب بن تمیم بن المعز الزاری کے لشکر سے لڑتا ہوا مارا گیا، جو نارمنوں کے خلاف مسلمانوں کی مدد کے لیے افریقہ سے آئی ہوئی فوج کے ساتھ صقلیہ میں وارد ہوا تھا۔

مآخذ: جن واقعات میں ابن الحواس نے حصہ لیا تھا، ان مصادر کا ذکر M. Amari نے Storia dei Musulmani di Sicilia، بار دوم، قطانیہ ۱۹۳۳_۱۹۳۹ء بذیل مادہ، طبع در Biblioteca arabo-Sicula لائپزگ ۱۸۵۷، میں کیا ہے؛ (۳) نیز دیکھیے H.R Idris، Zirides، اشاریہ۔

(U. Rizzitano [ت: شیخ نذیر حسین])

…………

※ ابن خاتمہ: ابو جعفر احمد بن علی بن محمد بن علی بن خاتمہ الانصاری، ایک اندلسی ادیب، شاعر، مؤرخ اور نحوی۔ وہ المریہ میں پیدا ہوا جہاں اس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ گزارا۔ اس کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں ہو سکی۔ اس نے ۷۷۰ھ/۱۳۶۹ء میں انتقال کیا۔ ابن خاتمہ لسان الدین ابن الخطیب کا گہرا دوست تھا اور مملکت غرناطہ کے دیگر مشاہیر سے بھی اس کا میل جول تھا۔ تاہم وہ کبھی اعلیٰ عہدوں پر فائز نہیں رہا اور بحیثیت کاتب یا پھر المریہ کی مسجد میں مقری کی حیثیت سے اس کا نام سامنے آتا ہے۔ اس کے اساتذہ میں ابو البرکات البلافقی، ابن لیون، ابن جابر، ابن شعیب اور ابن فرکون جیسے علماء شامل تھے۔ اس نے باوقار اور پرعظمت زندگی گزاری۔ وہ کئی موضوعات پر بہت سی قابل قدر کتابوں کا مصنف ہے، جو حسب ذیل ہیں: (۱) تحصیل الغرض القاصد فی تفصیل المرض الوافد، جو ۷۴۹_۷۵۰ھ/۱۳۴۸_۱۳۴۹ء میں پھیلنے والے طاعون کے بارے میں ہے۔ طب کے شعبہ میں اس نے عام طور پر وباؤں، ان کے اسباب، اثرات، بالخصوص شہر المریہ میں ۷۴۹_۷۵۰ھ کی طاعون کا ذکر کیا ہے۔ اس کے قلمی نسخے کے لیے دیکھیے برلن (عدد ۴۳۶۹) اسکوریال (ڈیرنبرگ، عدد ۱۷۸۵)، جرمن ترجمے کے لیے دیکھیے طہ دیناتہ، در Arch. fur Gesch.d.Med، ۲۰ (۱۹۲۹ء)، ۲۷_۸۱۔ جرمن ترجمہ کے طبی حصے کا ہسپانوی ترجمہ از J. Fernandez Martinez، در Actualidad Medica (غرناطہ)، ص ۳۰۳_۴۰۴ (۱۹۵۸ء)، ص ۴۳۹_۵۱۲، ۵۶۶_۵۸۸؛ (۲) مزیۃ المریہ علی غیرہا من البلاد الاندلسیہ، یہ تاریخی تصنیف اب ناپید ہے، لیکن اس زمانے کے مؤرخ، مثلاً ابن الخطیب، المقری، ابن القاضی اور دوسرے مؤرخین اس کا حوالہ دیتے ہیں؛ (۳) دیوان: خود نوشتہ قلمی نسخہ (ڈیرنبرگ، عدد ۳۸۱)، پانچ ابواب میں منقسم ہے: (الف) فی المدح والثناء؛ (ب) فی النسیب والغزل؛ (ج) فی الملح والفکاہات؛ (د) فی الوصایا والحکم؛ (ھ) موشحات۔ دیوان کا ہسپانوی زبان میں ترجمہ از S.Gibert، امتحانی مقالہ (میڈرڈ ۱۹۵۱ء)۔ دیوان کا دوسرا قلمی نسخہ رباط میں ہے (Bibl

Generale) ، عدد ۲۶۹ ؛ (۴) کتاب رائق التحلیہ فی فائق التوریہ ۔ توریہ [رک بہ بیان] پر مشتمل ابن خاتمہ کی نظمیں مرتبہ ابن زرقلہ ، جو ابن خاتمہ کا ایک شاگرد تھا۔ مخطوطات : اسکوریال (در ڈیرنبرگ ، عدد ۴۱۹)، پیرس (Blochet ، عدد ۵۷۳۹) ، اور رباط (فہرس ، ۱۹۵۸ء، عدد ۱۸۲۷)۔ دیوان کا تحقیقی مطالعہ اور شرح از S. Gibert در Etudes d Levi Provencal Orientalisme ، پیرس ۱۹۶۲ء ، ص ۵۴۳ـ۵۵۷؛ (۵) الفصل العادل بین الرقیب والواشی والعاذل ، ایک چھوٹا سا رسالہ مقفّی نثر میں ، جاسوس ، مخبر اور مفتش کے مابین فرق کے بارے میں مرتبہ و مترجمہ از S.Gibert ، در Al-Andalus ، ۱۸ (۱۹۵۴ء)، ص ۱ تا ۱۲ ؛ (۶) ایراد اللآل فی انشاد الضوال ۔ علم لغت پر الزبیدی اور ابن مکی اور قرطبی کے لکھے ہوئے رسالے کا خلاصہ بشرح ابن ہشام مرتبہ ابن ہانی السبتی ، جس کی شرح G.S.Colin نے Hesperis ، ۱۲ (۱۹۳۱ء)، ص ۱ تا ۳۲) میں شائع کی ہے .

احمد بابا نے نیل الابتہاج (قاہرہ ۱۳۵۰ھ ، ص ۷۲) میں ابن خاتمہ کی ایک اور تصنیف کا نام لکھا ہے ، جو نحو کے مسائل پر ہے ، جس کا نام الحاق العقلی بالحس ہے۔ اس کے متعلق اور کچھ معلوم نہیں ہو سکا .

میڈرڈ کی قومی لائبریری میں ابن خاتمہ کی ایک نظم موجود ہے (مخطوطہ عدد gg ۵۱۱ ، و ۳۹۰ ، Cat guillen Robles) جو کہ اس کے دیوان میں بھی ہے۔ یہ ابن الخبیبی کی صوفیانہ رنگ کی نظم کی تخمیس ہے .

مآخذ : متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) ابن الخطیب : احاطہ (قاہرہ ۱۹۳۹ء) ، ۱ : ۱۱۳ـ۱۲۹؛ (۲) المقری : نفح الطیب (قاہرہ ۱۳۶۳ھ/۱۹۳۹ء) ، ۸ : ۱۳۹ـ۱۴۸ ؛ (۳) وہی مصنف : ازہار الریاض ، قاہرہ ۱۳۵۸ـ۱۳۶۱ھ/۱۹۴۰ـ۱۹۴۲ء ، ۱ : ۲۳ ، ۲۵۰ ؛ ۲ : ۲۵۳ ، ۲۵۹ ، ۳۰۲ ، ۳۴۶ ، ۳۹۵ ؛ (۴) ابن القاضی : درۃ الحجال ، رباط ، ۱۹۳۴ء ، ۱ : عدد ۱۱۶ ؛ (۵) احمد بابا تنبکتی: نیل الابتہاج ، قاہرہ ، ۱۳۵۰ھ، ص ۲۰۷ ؛ (۷) الجزری: غایۃ النہایۃ و طبقات القراء ، پیرس ۱۹۳۲ء ، ۱ : ۷۸ ؛ (۸) العمری : مسالک الابصار فی ممالک الامصار ، مخطوطہ پیرس ، عدد ۲۳۲۷ ، ج ۷ ، ورق ۲۱۰ ؛ (۹) براکلمان ، ۲ : ۲۵۹ ؛ تکملہ ، ۲ : ۳۹۶ ؛ (۱۰) Pons Boigues : Ensayo ، ص ۳۳۱ـ۳۳۳ ؛ (۱۱) G.S. Colin : *Quelques Poéte arabes d' occiodent au XIV siécle* ، در *Hespéris* ، ۱۹۳۱ء ، ۲۳۱ ؛ (۱۲) M. Antuña : *Abenjátima de Almeria y su tratado de la Peste* ، در *Religion y cultura* ، میڈرڈ ، اکتوبر ۱۹۲۸ء .

(S.Gibert | ت: شیخ نذیر حسین)

* * *

ابن خفاجہ : ابو اسحٰق ابراہیم بن ابو الفتح ※ الخفاجہ ، ایک مشہور اندلسی شاعر ، وہ ۴۳۰ھ/۱۰۵۸ء میں جزیرۂ شقر موجودہ صوبہ بلنسیہ (Valencia) میں پیدا ہوا۔ اسی نسبت سے اسے الجزیری اور الشقری بھی کہتے ہیں .

وہ ایک امیر گھرانے میں پیدا ہوا جس کی اپنے علاقے میں جاگیر تھی ، اسی لیے اسے ان درباروں سے وابستگی کی ضرورت تھی نہ خواہش ، جنہوں نے اسے اپنے ہاں آنے کی دعوت دی تھی ۔ البتہ اس زمانے کے رواج کے مطابق اس نے اپنے عہد کے بڑے آدمیوں کی مدح سرائی ضرور کی ، مثلاً ۵۱۰ھ/۱۱۱۷ء میں اس نے عید الفطر کے موقع پر مرابطی شہزادے ابو اسحٰق ابراہیم بن تاشفین کی مدح لکھی ۔ وہ عموماً مضافات میں واقع اپنی جاگیر میں رہتا اور وہاں کے پرسکون ماحول میں اپنے ارد گرد پھیلے حسن فطرت کے قصیدے لکھتا ۔ وہ ایک رنگین مزاج نوجوان تھا اور اس نے زندگی آسودگی اور عیش میں گزاری۔ ۸۰ برس کی عمر پا کر وہ ۵۳۳ھ/۱۱۷۷ء میں راہی ملک عدم ہوا .

اس نے اگرچہ ہر موضوع پر لکھا ہے ، لیکن اس کے بہترین اشعار وہ ہیں جس میں وہ حسن فطرت کی

عکاسی کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اسے شاعر فطرت بھی کہا جاتا ہے۔ وہ دریاؤں، جھیلوں، باغوں، درختوں، پھلوں اور پھولوں کا ذکر اتنی کثرت اور خوبصورتی سے کرتا ہے کہ لوگوں نے اسے الجنان (باغوں کا رسیا) کہنا شروع کر دیا۔

ابن خفاجہ کی شاعری، جسے اس کی زندگی ہی میں شہرت حاصل ہو گئی تھی دیوان کی صورت میں مرتب کی جا چکی ہے (راوی ابو زکریا یحیی بن محمد الارکوشی، دیکھیے ابن سعید: مغرب، ۳۱۲۱۱ و حاشیہ)۔ اس کا دیوان اندلسی شعرا کے ان معدودے چند دواوین میں سے ایک ہے جو مکمل صورت میں ہم تک پہنچے ہیں اور اس کے درجن بھر مخطوطے اس وقت بھی موجود ہیں۔ اندلسی شاعری کے مجموعے مرتب کرنے والوں میں ابن خاقان، ابن بسام، الحجازی، ابن دحیہ اور ابن سعید وغیرہ نے اپنی کتابوں میں اسے نمایاں جگہ دی ہے اور مشہور اور حساس ترین نقاد الشقندی نے اپنی مختصر تصنیف، رسالۃ فی فضل الاندلس، میں اس کے اشعار کے کم سے کم آٹھ اقتباسات دیے ہیں، لیکن غالبًا المقری (صاحب نفح الطیب) سے زیادہ کسی نے اس کی تعریف نہ کی ہو گی، جو بالاستیعاب اس کے حوالے دیتا ہے اور اسے "صنوبری الاندلس" (طوطی اندلس) کہہ کر پکارتا ہے (نفح الطیب ۲: ۲۲۸)۔ ابن خفاجہ کو مشرقی (اسلامی) ممالک میں، بہت پذیرائی ملی، (خصوصاً جب سے ابن خلکان نے نمایاں طور پر اس کا ذکر کیا)، چنانچہ یہاں کے شعری مجموعوں میں اس کے دیوان سے اقتباسات شامل کیے جاتے ہیں۔ عرب ممالک کی نصابی کتب میں اس کے شعروں کا انتخاب شامل ہوتا ہے اور اسے اندلس کے بہترین شعرا میں شمار کیا جاتا ہے۔

ابن خفاجہ نے مسجع و مقفٰی نثر بھی لکھی، جس کے نمونے اس کی اخوانیات میں ملتے ہیں، جن میں سے ایک کو، جس میں ابن خاقان سے خطاب کیا گیا ہے، ابن خاقان نے اپنے قلائد میں شامل کیا ہے۔ اس نے نثر میں بعض رسائل بھی لکھے ہیں جن میں اس نے ایک دوست کی دوستی سے محرومی پر نوحہ کیا ہے (یہی خیال اس کی ایک نظم میں بھی ملتا ہے، لیکن یہاں زیادہ مخلصانہ انداز ہے)۔ تاہم اس کے اظہار میں ایک تصنع اور بناوٹ سی نظر آتی ہے خواہ وہ رومانوی خیالات کا اظہار ہو یا کھنڈرات کی ویرانی پر نوحہ ہو یا یاد وطن میں تڑپنے کی عکاسی ہو یا یاد شباب میں افسردگی کا اظہار ہو یا جوانی کی لغزشوں پر توبہ کے اظہار کا موقع ہو۔

ابن خفاجہ اپنی شاعری میں معروف مشرقی شعرا، مثلاً الشریف الرضی، عبد المحسن الصوری، مہیار الدیلمی اور شاید البحتری اور الصنوبری کی شاعری سے بھی متاثر ہوا ہے (گو آخری دونوں شعرا سے استفادے کا وہ ذکر نہیں کرتا، دیکھیے برائے حوالہ Poesie: H.Peres Anda Louse، ص ۳۲)؛ خود ابن خفاجہ سے بہت سے اندلسی شعرا متاثر ہوے، جن میں اس کا بھتیجا ابن الزقاق بھی شامل ہے، جس کے ایک اور شاعر ابن عائشہ کے ساتھ اس نے ایک موقع پر ایک شعری مقابلے میں حصہ بھی لیا، جس کا ذکر المقری نے کیا ہے (نفح الطیب، ۲: ۲۲۳)۔ اسے مشرقی بحیرۂ روم کے دبستان شاعری کا بانی سمجھا جاتا ہے اور گارشیا گومیز (Garcia Gomez) کے مطابق، خفاجی اسلوب شاعری سلطنت غرناطہ کے خاتمے تک وہاں کے ادبی حلقوں کو متاثر کرتا رہا۔

مآخذ: (۱) براکلمان ۲: ۷۳؛ تکملہ ۱: ۴۸۰-۴۸۱؛ (۲) المقری: نفح الطیب، اشاریہ؛ (۳) ابن دحیہ: مطرب، قاہرہ، ۱۹۵۴ء، ص ۱۱۱-۱۱۷؛ (۴) ابن سعید: مغرب، ۲: ۳۶۷ تا ۳۷۱؛ (۵) A. R. Nykl: Hispano-Arabic Poetry، ص ۲۲۷-۲۳۰؛ (۶) H. Peres: Poesie Andalouse، اشاریہ؛ (۷) E. Garcia Gómez: Poemas Arabigoandaluces، میڈرڈ ۱۹۴۳ء، ص ۳۵، اس کے دیوان کا بہترین ایڈیشن وہ ہے جو مصطفی غازی نے ۱۹۶۰ء میں اسکندریہ سے شائع کیا۔

(F. De La Granja [ت. محمد امین])

••------------••

※ **ابن خفیف** : ابو عبد اللہ محمد الشیرازی ، جسے الشیخ الکبیر اور الشیخ الشیرازی بھی کہا جاتا ہے شیراز کا ایک مشہور صوفی ، جس نے طویل عمر گزارنے کے بعد پنے آبائی شہر شیراز میں ۳۷۱ھ/۹۸۲ء میں انتقال کیا (یاقوت، بذیل مادہ شیراز)۔ اس کی کتابیں (شد الازار ، ص ۴۲-۴۳ میں ۲۶ کتابوں کا ذکر محفوظ ہے) ، ضائع ہو گئی ہیں اور ہم تک نہیں پہنچیں، سوائے ان چند جملوں کے جو السلمی ، ابو نعیم اور القشیری نے اس کی سوانح سے نقل کیے ہیں جو اس کے ایک شاگرد حلاجی فاسفر ابو الحسن الدیلمی نے لکھی تھی ، اس کی ترتیب نو اور اس کا فارسی ترجمہ شدُّ الازار کے مصنف ابن الجنید نے کیا ہے (سیرۃ ابن خفیف ، طبع A. Schimmel ایمان کے دو ابواب کے ہمراہ) ، لیکن یہ کتاب اس کی تعلیمات سے زیادہ اس کے حالات زندگی کا قابل اعتماد ماخذ ہے.

بہر حال ہجویری (۴۵۶ھ/۱۰۶۳ء) کی رائے یہ ہے کہ ابن خفیف ایک نئے دبستان تصوف کا بانی تھا (کشف المحجوب ، طبع یادگار گب ، ۷ ، ص ۲۴۷ ، نیز دیکھیے تذکرۃ الاولیاء ۲:۱۳۵)۔ اس نے تصوف کی کازرونی تحریک کو بھی کچھ عرصے تک متاثر کیا (Vita Kazeruni ، طبع F. Meyer ، استانبول ۱۹۴۳ء ، ص ۱۷)۔ سہروردیہ سلسلے میں بھی اس کا نام شامل ہے (Confréries Religieuses : Depont and Coppolani Musulmanes ، ص ۵۳۴) ، جس کے نتیجے میں ابن خفیف کے نام سے مسلک فتوّہ ملامتیہ) کے شجروں میں بھی اس کا ذکر آتا ہے (Golpinarli در Iktisat fakultesi mecmuassi ، ۱۱:۳۴) روزبہان بقلی (م ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء) نے ، جس نے ابن خفیف کے بعد کتاب الاغانہ تالیف کی ، اپنی کتاب یاسمین میں الدیلمی کی عطف سے ایک طویل اقتباس دیا ہے .

ابن خفیف نے خرقۂ خلافت بنو ثعلبہ کے ایک شخص سے حاصل کیا، جو قبل ازیں دیلمیوں کے موالی تھے اور جن میں خطیبی کا صوفیانہ منصب ، نسلاً بعد نسلاً چلا آرہا تھا (شد الازار ، ص ۹۹؛ شیرازی نامہ ، ص ۱۱۳-۱۱۷ ، و بمواقع عدیدہ Massignon : Passion ، ۳۷۴)۔ ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء) کے زمانے تک وہ رباط، جس کی بنیاد ابن خفیف نے شیراز میں رکھی تھی ، اچھی طرح آباد تھا (شدالازار ، ص ۵۸)۔ مغلوں کی تاخت تک ابن خفیف اور کسی حد تک فرقہ حلاجیہ کے خیالات نے فارس (ایران) کی صوفیانہ زندگی پر گہرے اثرات ڈالے .

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی ابن خفیف کی تاریخی شخصیت اتنی زبردست تھی کہ اس نے تصوف کے میدان میں اتنا اہم کردار ادا کیا ؟ صاحب شیراز کی بین الاقوامی حیثیت اور اس کے مسلکے کو سمجھنے کے لیے یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ وہ فقہ میں ظاہری، کلام میں اشعری اور صوفیانہ فکر میں السلمی کی مخالف تھا (L. Massignan : Essai ، ص ۳۱۵)۔ مزید یہ کہ اس کی زندگی اور فکر کو دو ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے ۔ پہلا دور وہ ہے جس میں ایرانی صوفیا پر متصوفانہ زندگی کے عملی مسائل (معاملات) کا غلبہ تھا اور جن میں ان کا رجحان زیادہ تر ظاہریہ خصوصاً نوزائدہ ملامتیہ [رک بآں] یا فتوّہ [رک بآں] مسلک کی طرف تھا ؛ مثال کے طور پر ابو عمرو سہل الاصطخری ، علی بن بغداد بن الحسین (دیکھیے السلمی : طبقات ، طبع Shariba ، ص ۴۶۷)، ابو الحسن المزین اور خصوصاً ابو جعفر الحذاء ، جسے ان میں ممتاز مقام حاصل تھا (دیکھیے شدالازار ، ص ۹۶) ۔ دوسرا دور ، جو زیادہ اہم ہے ، بغدادی صوفیہ کے جنیدی دبستان کے اثرات لیے ہوئے ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب ابن خفیف نے شیراز میں قیام کیا اور تصنیف و تالیف کا کام کیا اور عضدا الدولۃ الدیلمی (جو ۳۳۸ھ/۹۴۹ء سے حاکم شیراز تھا) کے دربار میں سیاسی کردار ادا کیا ۔ اسی

زمانے میں دربار میں اس کی خصوصی حیثیت نے اسے حلاجی مسلک کے ان پیروکاروں کو بچانے کا موقع دیا جو دارو گیر سے بچنے کی کوشش میں عراق سے اپنے وطن واپس آ گئے تھے۔ اس کے نظریات کو، اس عہد کے مبہم نظریات کا خوشہ چیں کہنے کی بجائے، یہ کہنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افکار کی ترقی اس کی زندگی کے ان دونوں (جنیدی اور نیم حلاجی) ادوار کے ترقی پذیر خیالات سے مطابقت کی رہین منت تھی، جنھوں نے اس کی فطانت کو ایک ترقی پذیر نظریے کی راہ دکھائی۔ اس رائے کی تائید کئی شواہد سے ہوتی ہے۔ ابن خفیف نے اپنے شجرے میں دو طرح کی اسناد استعمال کی ہیں، ایک خالص شیرازی، جعفر الحذاء (سیرۃ، ص ۱۲۹، ۱۷۸، ۲۰۲) اور دوسری ابو عمرو الاصطخری (سیرۃ، ص ۳۳، ۳۵، ۸۷، ۱۵۲) کے نام سے ہے۔ دوسری سند جسے اس نے مصنوعی (منقطع) طریقے سے جنید تک پہنچایا ہے (L. Massignon : Essai، ص ۱۲۹) اسے کازرونی تسلیم نہیں کرتے (کتاب مذکور، ص ۲۵)۔ ابن خفیف نے جنید کا ایک رسالہ پڑھ کر اپنے بعض نظریات سے رجوع کر لیا تھا (عطف، طبع Vadet، ص ۳)۔ وہ جنید بسطامیؒ اور اس کے بغدادی استاد رویمؒ (جو ملامتی رجحان رکھنے والا ایک ظاہری صوفی تھا اور جس کے ابو عمرو الاصطخری سے زیادہ قریبی تعلقات تھے اور جنیدؒ کے ساتھ بھی کچھ برے مراسم نہ تھے)، کی تعلیمات کے مابین متردد رہا (۱. Goldziher : Die Zahiriten، ص ۱۷۹؛ السلمی، کتاب مذکور، ص ۳۶۴، العفیفی السلمی، ملامتیہ، ص ۶۰؛ تاریخ بغداد، ۸:۴۳۱؛ شیراز نامہ، ۹۵-۹۶).

ابن خفیف کے صوفیانہ افکار، جو اس کی زندگی کے حقیقی تجربات پر مبنی ہیں اور جو بطور متفکر بعد کے دور میں (دونوں ادوار کے خیالات کے باہم مل جانے سے) تشکیل پذیر ہوے، اس کے اہم نکات یہ ہیں: (۱) فقر کی ضرورت اور غناء کے مقابلے میں اس کی ترجیح (فقر سنت رسول ہے اور یہ نفس کے رذائل سے بچنے میں معاون ہے؛ تذکرۃ الاولیاء، ص ۱۳۱)؛ یہ ایک طرح سے توحید کے مفہوم کا سلبی پہلو ہے، یعنی اسماء و صفات باری تعالیٰ کا اثبات اور دل سے ان کی تصدیق (ابو نعیم، ۱۰:۳۸۶)؛ (۲) ہر فقیر (صاحب فقر) صوفی نہیں ہوتا، البتہ ہر صوفی فی نفسہ ولی ہوتا ہے: (۳) غلبہ حال کا لازمی نتیجہ وجد نہیں ہوتا اور نہ ہی وجد لازماً ولایت کا سبب ہوتا ہے؛ (۴) ولایت تغیر پذیر حال ہے جس کی وضاحت نہیں کی جا سکتی کہیں بڑھ کر ہوتی ہے تاہم ابن خفیف کی رائے میں "مقام" بہتر ہے "حال سے"، اسی طرح "صحو" "سکر (بدہوشی)" سے۔ اس نے ولایت کی واضح تعریف نہیں کی جسے وہ فقر کا منتہاے مقصود قرار دیتا ہے۔ البتہ اس کی طرف سے اس کے حلاجی شاگردوں اور مریدوں نے عشق و محبت کے بارے میں اس کے خیالات کی بنیاد پر یہ تعریف کی ہے ان امور سے ہمیں اس کی بین الاقوامی شہرت اور اس کی تالیفات کی عدم اشاعت دونوں باتوں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

مآخذ: ابن خفیف کے سلسلے میں بنیادی مآخذ اگرچہ ڈاکٹر اے شمل کی کتاب: سیرۃ ابن خفیف ہی ہے (مطبوعہ انقرہ ۱۹۵۵ء، مع مقدمہ و فہرست کتابیات)، لیکن بدقسمتی سے اس کتاب میں شیراز کے مؤرخین، ابو العباس زرکوب (م ۷۳۴ھ/۱۳۳۳ء)، شیراز نامہ (طبع بہمان کریمی) اور ابن جنید الشیرازی (م ۷۹۱ھ/۱۳۸۸ء، شد الازار) اور حلاجی مسلک کے بیانات سے استفادہ نہیں کیا گیا؛ (۲) ابن خفیف کے لیے دیکھیے: L.Massignon اخبار الحلاج، پیرس ۱۹۵۷ء، ص ۳۸ و ۸۱ اور (۳)؛ Vie et aeuvres de Ruzbihan Bakli در Studia Orientalia Ioanni Pedersen، مطبوعہ پیرس ۱۹۵۳ء۔

ابن خفیف کے حالات زندگی اور نظریات کے حوالے سے مندرجہ ذیل سوالات ابھرتے ہیں، جن کا

تسلی بخش جواب ابھی تک نہیں دیا جا سکا :

(۱) تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) کی بغداد کی جنیدی تحریک اور فارس و خراسان کے عملی تصوف کے درمیان مخاصمت، بایزید بسطامیؒ کا تذکرہ، ملامتیہ فقر اور اخلاص پر زور اور فتوۃ (ان نظریات کی تفصیل کے لیے دیکھیے ابو نعیم : ۱۰: ۳۸۷) ؛ (۲) اس مخاصمت کا اس عہد کی ترقی پذیر تحریکوں، اشاعرہ اور ظاہریہ سے تعلق ؟ کیونکہ ابن خفیف کے زمانے میں شافعیوں خصوصاً عراقی شوافع کے ہی دو فکری دھارے تصوف کے تحت مخالف تھے، جن سے بالآخر جنیدیوں کی مفاہمت ہو گئی [مقالہ نگار کو یہاں غلط فہمی ہوئی ہے " ظاہریہ " شوافع کا نہیں، بلکہ ایک مستقل فقہی دبستان تھا۔ اس کے لیے رک بہ ظاہریہ، بذیل مادہ]؛ (۳) جب مذکورہ بالا دو سوالوں کا جواب مل جائے تو تب ہی صاجیوں [رک بآں، بذیل مادہ] کے بارے میں ابن خفیف کے مبہم رویے اور فارس میں اس نقطہ نظر کی نشوونما کے متعلق صحیح رائے قائم کی جا سکے گی۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔

(J.C.Vadet [ت محمد امین])

* * *

※ **ابن خَلّاد** : ابو علی محمد البصری ایک معتزلی عالم المعروف بہ ابن خلاد۔ وہ ابو ہاشم معتزلی (م ۳۲۱ھ / ۹۳۳ء، دیکھیے الجبائی) کا مشہور شاگرد تھا۔ اس نے پہلے العسکر اور پھر بغداد میں اس سے استفادہ کیا۔ وہ کتاب الاصول اور کتاب الشرح کا مؤلف تھا۔ اس کی ادبی تخلیقات بھی ہیں۔ اس نے لمبی عمر نہیں پائی اور چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے وسط سے بھی پہلے فوت ہو گیا۔ اس کے دو شاگرد ابو عبداللہ الحسین بن علی البصری اور ابو اسحٰق ابراہیم بن عیاش، جن کا ذکر ابن المرتضی نے کیا ہے اور جو ابو ہاشم کے شاگرد بھی تھے، بعد میں قاضی عبد الجبار بن احمد [رک بآں] کے استاد بنے۔ لگتا ہے کہ قاضی عبد الجبار کی شرح الاصول الخمسہ، ابن خلاد کی نامکمل کتاب الشرح ہی کا تکملہ اور نظر ثانی شدہ کام ہے۔ اسی کتاب پر تبصرہ و تکملہ کا کام زیدی امام الناطق بالحق (م ۴۲۴ھ / ۱۰۳۳ء) نے بھی کیا ہے (بروکلمان : تکملہ، ۱: ۶۹۷ ببعد، P. Voorhoeve : Handlist، ص ۴۰۷)۔ معتزلی اسناد کی رو سے ابن خلاد سے ابو عبداللہ البصری نے روایت کی اور اس سے قاضی عبد الجبار نے۔ اس کے نظریات کے متعلق دستیاب تفصیلات (دیکھیے M. Horten : *Die philosophis chen problem der spekulation theoLogie in Islam*، ۱۹۱۰ء، اشاریہ، بذیل مادہ : ابن خلاد) ابو ہاشم اور عبد الجبار کے درمیان اس کے واسطہ ہونے کی تصدیق کرتی ہیں۔

مآخذ : (۱) الفہرست، ص ۱۷۴؛ (۲) القاضی عبدالجبار بن احمد : شرح الاصول الخمسہ، طبع عبد الکریم عثمان، قاہرہ ۱۳۸۴ھ / ۱۹۶۵ء، مقدمہ، ص ۱۲۸ و اشاریہ؛ (۳) ابن المرتضی، *Die Klassen der Mutaziliten*، طبع S.Diwald- Wilzer، ۱۹۶۱ء، ص ۱۰۵ (اس کے غیر تصحیح شدہ ترجمہ کے لیے دیکھیے M.Horten : *Die Philosophischen System eetc*، ۱۹۱۲ء، ص ۴۲۶ ببعد، لیکن ترجمہ ناقص ہے)؛ (۴) براکلمان : تکملہ، ۱/ ۳۳۸ (دیکھیے لائیڈن، عدد ۲۹۴۹، اور Landberg، عدد ۵۸۹)۔ ابن المرتضی نے قاضی عبد الجبار کا حوالہ دیا ہے، جس کی تالیف طبقات المعتزلہ کا مخطوطہ حال ہی میں دریافت ہوا ہے (دیکھیے مقدمہ، ص XVI)، نیز دیکھیے M. Schreiner در *Actes Du VIII Congres des Orientalistes*، ۱/۲ (A)، لائیڈن ۱۸۹۳ء، ۸۷ اور حاشیہ ۱؛ (۵) A.S. Tritton در BSOAS، ۱۴ (۱۹۵۲ء)، ص ۹۱۲ـ۲۲ (کسی مجہول ماخذ، غالباً ابن خلاد کی کتاب الاصول پر یحیی بن حسین کے زیادات سے ماخوذ)۔

(. Schacht [ت. محمد امین])

* * *

⊛ **ابن خمیس** : عرب کے کئی علما اور شعراء کا نام، جن میں سے حسب ذیل دو قابل ذکر ہیں:

(۱) ابو عبد اللہ محمد بن خمیس التلمسانی (م ۷۰۸ھ/۱۳۰۸ء)، ایک معروف عرب شاعر جو تلمسان میں پیدا ہوا اور قرطبہ میں فوت ہوا۔ وہ اپنے دور کا معروف شاعر تھا۔ سوانح نگاروں نے اس کی عرب شاعری کی بے حد تعریف کی ہے۔ اشعار کا نمونہ حسب ذیل ہے:

وماکنت الا زهرة فی حدیقه
تبسم عنی ضاحکات الکمائم
فقبلت من طور بطور فها انا
اقبل افواه الملوك الا عاظم

(دائرۃ المعارف، ۱:۳۷۱؛ نیز دیکھیے اگلا مقالہ)

(۲) ابو عبد اللہ الحسین بن نصر بن محمد بن الحسین بن القسم بن خمیس بن عامر الکعبی الموصلی، الملقب بہ تاج الاسلام مجد الدین۔ ایک معروف شافعی فقیہ۔ انہوں نے نامور فلسفی اور متکلم امام ابو حامد الغزالی (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) وغیرہ کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ وہ رحبہ مالک بن طوق میں قاضی رہے۔ بعد ازاں وہ موصل واپس آ گئے اور وہیں انہوں نے سکونت اختیار کر لی۔ انہوں نے وہیں ربیع الثانی ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں انتقال فرمایا (البستانی: دائرۃ المعارف، ۱:۳۷۱)۔ انہوں نے درج ذیل کتابیں تصنیف و تالیف فرمائیں: (۱) مناقب الاسرار، اس کا موضوع تصوف ہے۔ سوانح نگاروں نے لکھا ہے کہ ابن الخمیس کی یہ کتاب نامور صوفی مصنف ابو القاسم القشیری (م ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء) [رک بآں] کے الرسالہ کی طرز پر مکمل کی گئی ہے۔ القشیری کا رسالہ کئی مرتبہ طبع ہو چکا ہے؛ (۲) مناسک الحج؛ (۳) اخبار المنامات وغیرہ؛ (۴) تحریم الغیبۃ؛ (۵) مرج الموضح؛ (۶) منہج التوحید، غالباً ان کی یہ تمام کتابیں ضائع ہو چکی ہیں۔

ماخذ : البستانی: دائرۃ المعارف، ۱:۳۷۱-۳۷۲۔

(محمود الحسن عارف)

ابن خمیس : ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن محمد ✻ بن عمر بن محمد بن محمد عمر بن محمد الحمیری، الحجری الرعینی التلمسانی (نہ کہ تونسی، جیسا کہ ابن قنفذ نے کہا ہے)، ایک عرب شاعر جو تلمسان میں ۶۵۰ھ/۱۲۵۲ء میں پیدا ہوا اور غرناطہ میں ۷۰۸ھ/۱۳۰۸ء میں قتل ہوا۔

اس کا تعلق، جیسا کہ اس نے اپنی نظموں میں کہا ہے، یمن کے حمیری قبیلے سے تھا۔ اس نے اپنی ۵۸ سالہ زندگی کا ابتدائی حصہ غربت اور کسمپرسی کی حالت میں گزارا جب وہ سرائے کے ایک کمرے میں رہتا تھا، جس میں بھیڑ کی کھالیں بطور بستر استعمال ہوتی تھیں۔ نو عمری میں اس نے مسرفانہ زندگی بسر کی (اور بعد کی نظموں میں اس پر اظہار توبہ کیا) اور علمی ادبی تعلیم حاصل کی، جس کا اندازہ اس کی تالیفات اور ۶۸۱ھ/۱۲۸۲ء میں سلطان ابو سعید عثمان اول بن یغمراسن (۶۸۱ھ-۷۰۳ھ/۱۲۸۲-۱۳۰۳ء) کے ذاتی کاتب (سیکرٹری) کی حیثیت سے اس کے تقرر سے ہوتا ہے۔

اس امر کا پتہ نہیں چل سکا کہ وہ اس منصب پر کب تک فائز رہا، [بہرحال] سیاح العبدری نے، جس کا ۶۸۸ھ/۱۲۹۹ء میں تلمسان سے گزر ہوا اور جو اس کا بڑا مداح تھا، اسے مشکل حالات میں مبتلا پایا۔ دس سال بعد مرینی سلطان ابو یعقوب یوسف (۶۸۵-۷۰۶ھ/۱۲۸۶-۱۳۰۷ء) نے تلمسان پر حملہ کر دیا اور سوا آٹھ سال (ایک سو مہینے) تک جاری رکھا جب تک کہ وہ قتل نہیں ہو گیا۔ اسی دوران میں ابن خمیس نے اپنا آبائی شہر چھوڑ دیا، اگرچہ اس کی صحیح تاریخ اور طریقہ معلوم نہیں ہو سکا، اس کی وجہ یہ ہوئی، اس الزام میں کہ وہ شہر کو محاصرہ کرنے والوں کے حوالے کرنا چاہتا ہے، حکومت کی شہ پر اسے ہلاک کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ اس صورت حال کا تذکرہ اس نے اپنی دو نظموں میں کیا ہے۔ وہ سبتہ چلا گیا جہاں اس وقت ابو طالب عبد اللہ بن محمد بن احمد العزفی اور اس کا بھائی ابو حاتم حکومت کرتے تھے۔ یہاں اس نے ایک معلم کے طور پر

ٹھہر جانے کی کوشش کی لیکن اسے کامیابی نہ ہوئی، کیونکہ اس کے ایک حریف ابو الحسن علی بن ابی الربیع نے اس کی راہ میں روڑے اٹکائے اور اس کے شاگردوں کے ذریعے صرف و نحو کے پیچیدہ سوالات کرکے اسے ہراساں کیا۔ چنانچہ وہ وہاں سے جزیرہ الخضراء چلا گیا۔ پھر وہاں سے مالقہ گیا اور بالآخر اس نے ۸۰۳ھ/ ۱۳۰۴ء میں غرناطہ کا رخ کیا۔ وہ جہاں بھی گیا اس نے معلمی کا پیشہ اختیار کرکے اور امرا کی مدح سرائی کرکے روزی کمائی۔ غرناطہ میں اس وقت. محمد سوم المخلوع (۷۰۱ـ ۷۰۸ھ/ ۱۳۰۲ـ۱۳۰۹ء) کی حکومت تھی، جس کا وزیر ابن الحکیم محمد بن عبد الرحمٰن بن ابراہیم (۶۶۰ـ ۷۰۸ھ/ ۱۲۶۲ـ۱۳۰۸ء) اس زمانے کی ایک اہم شخصیت تھا اور وہ اہل علم کی سرپرستی میں معروف تھا۔ مشرق کی طویل سیاحت سے واپسی پر وہ (ابن الحکیم) تلمسان میں بھی رکا تھا، جہاں اس کی ملاقات ابن خمیس سے ہوئی تھی۔ اس کے دربار میں اہل علم و ادب کی خوب مجلس آرائی ہوتی تھی، چنانچہ اس نے ابن خمیس کو بھی ان میں شامل کر لیا اور اس طرح ابن خمیس کو فارغ البالی کی زندگی گزارنے کا موقع ملا، گو جواباً وزیر کی مدح سرائی میں اسے قصیدے بھی لکھنے پڑتے تھے۔ ۷۰۶ھ/ ۱۳۰۶ء میں ابن خمیس مالقہ گیا اور وہاں سے المریہ کا رخ کیا، جہاں جنرل ابن کماشا نے، جو ابن الحکیم کا ماتحت تھا، اس کی خوب آؤ بھگت کی۔ ابن خمیس سیر و سیاحت کا شوقین تھا۔ اس نے کہا ہے کہ "میں خون کی طرح متحرک رہتا ہوں اور ہر موسم بہار میں نکل کھڑا ہوتا ہوں"۔ وہ اپنے آبائی شہر تلمسان کو کبھی نہیں بھولا اور وہیں واپس لوٹ جانا چاہتا تھا، لیکن سوء اتفاق کہ ابو الجیوش نصر بن محمد نے بغاوت کرکے (۷۰۸ـ۷۱۳ھ/ ۱۳۰۹ـ۱۳۱۴ء) غرناطہ کے اقتدار پر قبضہ کر لیا اور عید الفطر کی صبح ایک ہجوم نے ابن خمیس کے مکان پر اچانک حملہ بول دیا اور علی بن نصر المعروف بہ الابکم نامی شخص نے نیزہ مار کر ابن خمیس کو قتل کر دیا۔ اس قتل کی وجہ ابن خمیس کا ابن الحکیم کا حامی ہونا تھا، جسے خود بھی اسی روز قتل کر دیا گیا تھا۔

ابن خمیس کے سوانح نگار اسے ادیب، دانشور، فلسفی، کیمیادان، ماہر علم نجوم اور جدت پسند وغیرہ کہتے ہیں، لیکن اس کی ان خصوصیات کا کوئی ثبوت موجود نہیں۔ جو بات یقین سے کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ایک شاعر تھا، کیونکہ اس کی نظموں کے سوا کوئی چیز ہم تک نہیں پہنچی۔ ان نظموں کو قاضی ابو عبداللہ بن ابراہیم الحضری نے "الدر النفیس فی شعر ابن خمیس" کے نام سے مرتب کیا، لیکن اس کے بارے میں مزید معلومات دستیاب نہیں، کہ کون تھا، نہ اس کتاب کے بارے میں مزید تفصیلات ملتی ہیں۔ ابن خمیس کی نظمیں اگر ساری نہیں تو کم از کم ان کا بڑا حصہ ضرور محفوظ رہا ہے، جو العبدری، یحییٰ بن خلدون، ابن القاضی اور المقری (جو انہیں ابن الخطیب سے نقل کرتا ہے) کے مجموعوں میں موجود ہیں۔ ابن منصور نے اس کے ۱۶ قصیدے جمع کیے ہیں، جو ۶۱۰ اشعار پر مشتمل ہیں۔ ان میں سے دس قصیدے تیس تیس اشعار کے ہیں، جبکہ دو قصیدے اسی اسی اشعار پر مشتمل ہیں۔

ابن خمیس کے قصیدے مدح، ہجاء اور فخر وغیرہ کے روایتی مضامین پر مشتمل ہوتے ہیں جس میں سے بعض کے شروع میں نسیب بھی ہے۔ اس نے تلمسان کے بنو زیان، سیاح ابن رشید اور خصوصاً وزیر ابو الحکیم کی مدح سرائی کی ہے، جس نے شاعر کو تحفظ فراہم کیا اور دشمنوں سے اسے بچایا اور جو طاقتور سخی اور شجاع تھا۔ اس نے بنو عبد الواد کی ہجو کی ہے جنہوں نے اس پر قاتلانہ حملہ کروایا اور جن کی وجہ سے اسے اپنا آبائی شہر چھوڑنا پڑا، جو اس کے بقول، متکبر بے رحم اور جابر تھے اور جنہوں نے وطن سے اس کی وفاداری کو مشکوک ٹھہرایا تھا۔ فخر کا اظہار وہ اپنے آباؤ اجداد (مجاشع، نہشل، حمیر اور سکاسک وغیرہ) کے لیے کرتا ہے۔

علاوہ ازیں اس کی نظمیں اسماے معرفہ اور نامانوس الفاظ کی حامل ہونے کے ساتھ ساتھ تعقلی گہرائی و گیرائی کی مظہر ہیں، جو ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) کے تلمسان کے ایک معمولی باسی کی طرف سے حیران کن مظاہرہ ہے۔ اس کی نظمیں عرب داستانوں اور ایرانی و یونانی فن قدیم کی تہذیبی روایت، جس میں ہرمز، سقراط، الفارابی، السہروردی، سیف بن ذی یزن، عمر بن ہند، نعمان، امرؤ القیس اور دیگر مشاہیر شامل ہیں، کے خلاف لکھی گئی ہیں۔ شعری ہیئت کے بارے میں اس نے اپنے رہنما اصول ایک شعر میں اختصار کے ساتھ بیان کیے ہیں، جس میں وہ کہتا ہے: "جسے نادر اور غریب الفاظ پر تدبر کا سلیقہ نہ ہو وہ کلام بلیغ کی خوشبو کیسے سونگھ سکتا ہے"۔ اس کی یہ رائے محض نظریاتی اپج نہیں، بلکہ عملاً اس کی بعض نظمیں اتنی مشکل زبان میں ہیں کہ کسی اچھی کتاب لغت (ڈکشنری) کی مدد کے بغیر ان کو سمجھا نہیں جاسکتا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اسے عرب کے فحول شعرا، جیسے الشنفری، تابط شرا اور سلیک بن عامر کے ہم پلہ قرار دیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) یحیی بن خلدون: بغیۃ الرُّواد فی ذکر الملوک من بنی عبد الواد، الجزائر ۱۹۰۳ء، ۱: ۱۰۱-۴۳، ۱۱۷؛ (۲) ابن قنفذ: وفیات، طبع H. Peres، الجزائر بدون تاریخ، ص ۵۳، عدد ۷۰۸؛ (۳) ابن القاضی: درۃ الحجال، طبع Allouche، رباط ۱۹۳۳ء، ۱: ۱۹۳، عدد ۴۰۷؛ (۴) ابن مریم: بستان، الجزائر ۱۹۰۸ء، ص ۲۲۵؛ (۵) المقری: نفح الطیب، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ۷: ۲۸۰-۲۹۵؛ (۶) وہی مصنف: ازھار الریاض، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ۲: ۳۰۱-۳۳۲؛ (۷) J.J.L. Bargés: Complément del' histoire des, Béni Zeiyan، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۲۲ تا ۲۴؛ (۸) عبد السّلام مرزان: Ibn Khamīs, Poéte Tlemcenien du XIIIe Siècle، در Deuxieme Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l' Afrique du Nord á Tlemcen 14-17 avril 1936؛ الجزائر ۱۹۳۶ء، ۲: ۱۰۵۷-۱۰۶۶؛ (۹) عبد الوہاب بن منصور: المنتخب النفیس من شعر ابن خمیس، تلمسان ۱۳۶۵ھ؛ (۱۰) عبد الرحمن الجلالی: تاریخ الجزائر العام، الجزائر ۱۹۵۵ء، ۲: ۱۳۶۔

(محمد حاج صدوق [ت: محمد امین])

* * *

ابنُ الخیّاط: ابو بکر محمد بن منصور المعروف * بابن الخیاط، سمرقند کا ایک ماہر صرف و نحو، جس نے بصرہ اور بغداد میں زندگی بسر کی۔ بغداد میں الزّجاجی (م ۳۱۶ھ/۹۲۸ء) [رک بآں] سے نحو کے مسائل پر اس کی نزاع ہو گئی۔ اس کے شاگردوں میں ابو القاسم الزجاجی اور ابو علی الفارسی زیادہ مشہور ہیں۔ مؤخر الذکر نے سیف الدولہ کے استفسار کے جواب میں کہا تھا کہ اس نے ابن الخیاط کو بدنام نہیں کیا (دیکھیے یاقوت)۔ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ عمر کے ایک حصے میں وہ سماعت سے بالکل محروم ہو گیا تھا، تاہم یاقوت نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ ابن الخیاط شاندار صحت کا مالک تھا اور ایک دلچسپ ساتھی بھی۔ اس نے بصرہ میں ۳۲۰ھ/۹۳۲ء میں انتقال کیا۔

کتاب معانی القرآن کے علاوہ اس کی دیگر کتب النحو الکبیر اور الموجز المقنع فی النحو وغیرہ سب عربی قواعد سے متعلق ہیں۔ الفہرست (ص ۷۷ اور ۸۱) کے زمانے سے اسے ایک ایسا ماہر صرف و نحو سمجھا جاتا ہے جس نے بصرہ اور کوفہ کے صرف و نحو کے مکتبہ ہائے فکر کو جمع کیا، لیکن اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ اس نے صرف و نحو کے ان دو دبستانوں کو باہم خلط کر دیا، کیوں کہ اس وقت بغداد میں صرف و نحو کا کوئی مستقل دبستان موجود ہی نہ تھا، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ کسی ایک دبستان کے منہج پر چلتے ہوئے بعض اوقات وہ دوسرے دبستان کا نقطۂ نظر بھی قبول کر لیتا ہے۔ مثلاً وہ بصری منہج پر کام کرتے ہوئے

کوئی دبستان کا نقطہ نظر اپنا لیتا ہے ۔

مآخذ : براکلمان نے ابن الخیاط کا ذکر نہیں کیا؛(۱) کحالہ نے ۲۳:۹ میں جن مصادر کا ذکر کیا ہے وہ الیاقوت کی(۲) معجم الادباء (۱۴۲۔۱۴۱:۱۷) اور(۳) ارشاد (۲۸۴۔۲۸۳:۶) پر کوئی اضافہ نہیں کرتے ؛ دیکھیے (۴) الزبیدی کی ایک حکایت، در طبقات (مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء ، ص ۷۶۔۷۵) .

(ادارہ د م ا، بار ۲، ۱م ا ت: محمد امین)

*****

ابنُ الخَیّاط : ابو الحسن علی بن محمد الربعی، ایک عرب شاعر ، جو تقریباً نصف صدی تک جزیرہ صقلیہ کے کلبی امرا کے دربار سے وابستہ رہا، جنہیں فاطمیوں نے ۳۳۷ھ/۹۴۸ء میں وہاں کی حکومت سونپی تھی [رک بہ صقلیہ].

ہمیں تذکرے میں ابن الخیاط کے حالات زندگی کی تفصیلات نہیں ملتیں اور بلاشبہ بنو کلب کے عہد کے آخری دور (۴۳۱ھ/۱۰۴۰ء) تک ان کے دربار سے وابستہ رہنے والے ابن خیاط کی شاعرانہ سرگرمیوں کی کوئی بھی اطلاع ہم تک نہ پہنچ پاتی اگر ابو الطاہر اسماعیل بن احمد التجیبی البرقی نے اختیار الخالدیین من شعر بشار (طبع محمد بدر الدین العلوی ، قاہرہ ۱۹۳۴ء) . کی شرح میں ، اس کے کچھ اشعار محفوظ نہ کر دیے ہوتے جو کہ اس کا اچھا دوست تھا ، اگرچہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ان کی دوستی کہاں اور کب شروع ہوئی ؟.

تقریباً دو سو سطروں پر مشتمل اس کے اشعار سے، جو ہمیں مختلف مجموعوں میں ملتے ہیں ، ہم یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ابن الخیاط بنو کلب کا سچا قصیدہ گو تھا ۔ اپنی نظموں میں اس نے بنو کلب کی سیاسی سرگرمیوں، خصوصاً بغاوتوں اور شورشوں کے دبانے میں ان کے کردار کو نمایاں کیا ہے جن کا وہ نصف صدی تک ، یعنی خاندان بنو کلب کی حکومت کے خاتمے تک عینی شاہد رہا ' جسے قریب لانے میں قائد ابن الثمنہ کی بے وفائی کا بڑا ہاتھ تھا ۔ ابن الخیاط کے اس مختصر مجموعۂ کلام سے ، جو ہم تک پہنچا ہے، اس کے بارے میں کوئی حتمی رائے تو قائم نہیں کی جا سکتی ، تاہم بنو کلب کے ساتھ اس کی وابستگی کے علاوہ ان اشعار سے اس معاشرے کے بعض پہلوؤں کے بارے میں اس کے حساس رویے کا پتہ چلتا ہے ، جس میں وہ مدت العمر رہا.

مآخذ . ( ) ابن الخیاط کی شاعری کے گہرے تجزیے کی واحد کوشش احسان عباس نے العرب فی الصقلیہ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۹ء ، ص ۲۲۳۔۲۰۷ میں کی ہے (دیکھیے U . Rizzitano : Il Contributo del Mondo arabo agli studi Arabo- siculi ، در RSO ، ۳۶ (۱۹۶۱ء) : ص ۸۴۔۸۳ ؛(۲) التجیبی کے علاوہ جس نے ابن الخیاط کے اشعار محفوظ رکھے ہیں ، دیگر مآخذ کا ذکر U. Rizzitano نے اپنے مقالے Nuove fonti arabe per la storia dei Musulmani di sicilia ، در RSO ، ۳۲ (۱۹۵۷ء) [Scritti in onore di G. Furlani] ، ۲ ' ص ۵۳۶ میں کیا ہے .

(U . Rizzitano [و ت: محمد امین])

*****

ابن خَیّاط العُصفُری :ابو عمرو خلیفہ بن خَیّاط بن ابی ھُبَیرۃ خلیفہ بن خیاط الشیبانی العصفری (عصفر کی نسبت سے جس سے کپڑے رنگے جاتے ہیں)، بصرے کے رہنے والے ایک محدث ، مؤرخ اور نسّاب۔ ان کا لقب شباب تھا۔ وہ ۲۴۰ھ/۸۵۴ء میں فوت ہوئے ۔ ان کا تعلق ایک علمی گھرانے سے تھا ۔ چنانچہ ان کے والد بھی محدث تھے اور دادا بھی (جن کا یہی نام تھا ، م ۱۶۰ھ/۷۷۶ء اور جن کا شمار ابن حبان نے ثقات میں کیا ہے)۔ وفیات الاعیان ، ۲:۲۴۳ ببعد .

انہوں نے علم حدیث متعدد اہل علم ، مثلاً سفیان بن عیینہ ، یزید بن زریع ، زیاد بن عبد اللہ البکائی، محمد بن جعفر غندر ، اسماعیل بن علیہ ، محمد بن ابی عدی،

معتمر بن سلیمان ، محمد بن سواء ، خالد بن الحارث ، یحیٰی القطان ، ابو داؤد الطیالسی اور علی بن محمد المدائنی وغیرہ سے حاصل کیا۔ جبکہ ان سے امام محمد بن اسماعیل البخاریؒ ، عبداللہ بن امام احمد بن حنبلؒ ، ابو یعلی الموصلیؒ ، عبد اللہ بن عبد الرحمٰن الدارمیؒ ، بقی بن مخلدؒ ، ابوبکر بن ابی عاصمؒ ، حرب الکرمانیؒ ، عمر بن احمد الاھوازیؒ ، موسیٰ بن زکریا التستریؒ ، عبدان الجوالیقیؒ ، زکریا الساجیؒ اور دوسرے بہت سے حضرات نے روایت حدیث کی ہے۔ اکثر محدثین نے انہیں ثقہ کہا ہے۔ البخاریؒ نے اپنی صحیح میں ان سے سات احادیث روایت کی ہیں اور اپنی تاریخ میں بھی ان کا ذکر کیا ہے۔ ابن عدی کے نزدیک وہ صدوق اور متیقظ تھے (الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ۱۱: ۴۷۳)۔ ابن حبان نے ان کا شمار ثقات میں کیا ہے اور مسلمہ الاندلسی کے نزدیک ان کی احادیث قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ، تاہم بعض محدثین نے اس کے برعکس رائے کا بھی اظہار کیا ہے۔ عقیلی نے ان کا شمار ضعفاء میں کیا ہے اور علی بن المدینی کی طعنہ زنی کا حوالہ بھی دیا ہے۔ الکدیمی نے کہا ہے کہ اگر وہ حدیث کی روایت نہ کرتے تو بہتر تھا (گو اسی وجہ سے الکدیمی کی تضعیف ابن عدی نے کی ہے)۔ ابو حاتم نے انہیں 'غیر قوی' قرار دیا ہے۔ ابن حجر عسقلانیؒ نے کہا ہے کہ امام بخاریؒ نے ان کی صرف مقرون حدیثیں ہی لی ہیں اور جہاں ان کی حدیث منفرد ہو تو اسے "معلق" طریقے پر بیان کیا ہے (تہذیب التہذیب ، ۳ : ۱۶۱)۔

ابن ندیم نے ان کی پانچ تصانیف کا ذکر کیا ہے (رضا تجدد بن علی بن زین العابدین الحائری المازندرانی نے الفہرست کا جو محقق نسخہ تہران سے اکتوبر ۱۹۷۱ء میں شائع کیا ہے اس کے مقدمے میں اس نے ثابت کیا ہے کہ الفہرست کے مصنف کا نام محمد بن اسحاق الندیم ہے نہ کہ ابن الندیم جو عام طور پر مشہور ہے) : (۱) کتاب الطبقات ؛ (۲) کتاب التاریخ ؛ (۳) طبقات القراء ؛ (۴) تاریخ الزمنی والعرجان والمرضاء والعمیان ؛ (۵) کتاب اجزاء القرآن واعشاره واسباعه وآیاته (الفہرست ، ص ۲۸۸)، لیکن انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (لائیڈن) کے مقالہ نگار (سہیل ذکار) کی رائے یہ ہے کہ ابن ندیم نے جس طبقات القراء کا ذکر کیا ہے وہ دراصل وہی کتاب ہے جس کا واحد نسخہ طبقات خلیفہ ابن خیاط کے نام سے دمشق کی ظاہریہ لائبریری میں موجود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کی تصانیف کی تعداد چار ہے نہ کہ پانچ، جیسا کہ ابن ندیم ، نے الفہرست میں ذکر کیا ہے (دیکھیے آ آ ، طبع دوم ، بذیل مادہ)۔

ان کی کتاب التاریخ حسن اتفاق سے زمانے کی دست برد سے محفوظ رہی ہے اور اس کا ایک قلمی نسخہ مراکش میں موجود ہے جو ۱۶۸ اوراق پر مشتمل ہے اور جو مسلم اندلس میں ۴۷۷ھ/۱۰۸۴ء میں نقل کیا گیا تھا۔ اس کتاب کی ابتدا انہوں نے لفظ "تاریخ" کی تحقیق سے کی ہے اور پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت کا ذکر کرنے کے بعد ہجرت سے لے کر ۲۳۲ھ/۸۴۶ء تک کے واقعات قلم بند کیے ہیں (حیرت کی بات ہے کہ انہوں نے سیرت النبیؐ کے مکی دور سے اعتنا نہیں کیا)۔ اس کتاب کی اہمیت محض اس وجہ سے نہیں کہ یہ اس عہد کی مکمل اور قدیم ترین تاریخ ہے جو ہم تک پہنچی ہے، بلکہ اس کی اہمیت اس کے مواد اور اسلوب کی وجہ سے بھی ہے کہ انہوں نے اموی خلافت پر تفصیل سے لکھا ہے اور خصوصاً مسلمان حکومتوں کے خارجہ تعلقات اور اسلامی سلطنت کی توسیع کو موضوع بحث بنایا ہے۔ وہ واقعات کی محض رسمی صورت پیش نہیں کرتے ، بلکہ ان کے مقامی پس منظر کو بھی نمایاں کرتے ہیں چنانچہ انہوں نے شہادت عثمانؓ ، مشاجرات علیؓ و معاویہؓ ، جنگ حرہ اور خارجی تحریک پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ وہ ہر خلیفہ کے عہد حکمرانی کا

ذکر کر کے آخر میں اہم سیاستدانوں، فوجی سالاروں اور دیگر انتظامی عہدیداروں کا بھی ذکر کرتے ہیں اس لیے ان کی کتاب صدر اسلام کے حکومتی نظم و نسق پر ایک اہم مآخذ کی حیثیت رکھتی ہے (آ آ، طبع دوم، بذیل مادہ).

جہاں تک ان کی تصنیف الطبقات کا تعلق ہے تو یہ اپنے موضوع پر قدیم ترین مکمل کتاب ہے، جو ہم تک پہنچی ہے۔ ابن سعد کی الطبقات گو اس سے پرانی ہے، لیکن نامکمل ہے۔ اس کا مخطوطہ ۹۷ اوراق پر مشتمل ہے جو اس کے ایک شاگرد نے غالبًا ان کی زندگی ہی میں نقل کیا۔ یہ اتنا خستہ ہو چکا ہے کہ قابل استعمال نہیں رہا۔ اس میں ۳۳۷۵ محدثین کے حالات زندگی ہیں۔ عورتوں کے وفات کے لیے الگ حصہ مختص کیا گیا ہے۔ اس کتاب کی ترتیب ان کے ہم عصر اور ہم شہر ابن سعد سے مختلف ہے۔ انہوں نے اس کتاب میں یہ اسلوب اختیار کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ابتدا کرتے ہوئے پہلے مدینہ منورہ کے راویان حدیث میں سے قبیلہ قریش کے افراد کا ذکر کیا ہے، پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قرابت کے لحاظ سے دیگر قبائل کا ذکر کرتے ہوئے عام قبائل عرب کے محدثین کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر اسی طرح انہوں نے دیگر شہروں اور علمی مراکز کے محدثین کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ اگرچہ محدثین کے حالات زندگی انہوں نے تفصیل سے نہیں لکھے، لیکن ان کی کتاب کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ مکمل ہونے کے علاوہ انہوں نے انساب کی طرف توجہ دی ہے۔ وہ ان قبیلوں، گروہوں اور خاندانوں کا بھی ذکر کرتے ہیں جنہوں نے صدر اسلام میں ہجرت کی اور ان مقامات کی تفصیل دیتے ہیں جہاں جا کر وہ آباد ہوئے۔ ان معلومات سے نہ صرف اسلامی تحریک اور اس کی تہذیب و ثقافت اور سماجی زندگی کی تفصیلات کا پتہ چلتا ہے بلکہ اموی عہد کی سیاسی زندگی کو بھی سمجھنے میں مدد ملتی ہے، کیونکہ اس زمانے کی سیاسی تحریکات میں قبائل نے اہم کردار ادا کیا تھا۔

مآخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست، طبع رضا تجدد، تہران ۱۹۷۳ء، ص ۲۸۸؛ (۲) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع احسان عباس، بیروت ۱۹۶۹ء، ۲: ۲۴۳ـ۲۴۴؛ (۳) ابن حجر: تہذیب التہذیب، حیدر آباد دکن ۱۳۲۵ھ، ۳: ۱۶۰ـ۱۶۱؛ (۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، طبع صالح السمر و شعیب ارنووط، بیروت ۱۹۹۲ء، ۱۱: ۴۷۲ـ۴۷۴؛ (۵) ابن سعد: طبقات، ۷: ۲۸۹، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۶) البخاری: التاریخ الکبیر، ۲/۲۳۰، ۱۳۶۰ـ۱۳۷۸ھ، حیدر آباد؛ (۷) الرازی: الجرح و التعدیل ۱۳۶۰ـ۱۳۷۳ھ؛ (۸) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ص ۴۳۶، ۹۴۵، ۹۷۳، ۱۳۷۵ھ، حیدر آباد ۱۴۰۵ء؛ (۹) ابن العماد: شذرات الذہب، ۲: ۹۳؛ (۱۰) Encyclopaedia of Islam، بار دوم، بذیل مادہ.

(محمد امین)

* * *

ابن خیر الاشبیلی: ابوبکر محمد بن خیر بن ⊗ عمر بن خلیفہ اللمتونی، الاشبیلی، لاموی (مغرب میں واقع آمہ نامی پہاڑ کی نسبت سے: تاج العروس، ۱۱: ۲۳۰) ایک اندلسی قاری، محدث اور ادیب۔ وہ ۵۰۲ھ/۱۱۰۹ء میں اشبیلیہ میں پیدا ہوا اور اس نے تحصیل علم کے لیے اندلس کے مختلف شہروں کا سفر کیا۔ علم قرأت شریح بن محمد سے حاصل کیا اور اس کی وفات تک اس کے ساتھ رہا، جامع قرطبہ کے خطیب کے فرائض انجام دیے اور درس و تدریس کا سلسلہ بھی جاری رکھا۔ اس کے شاگرد ہزاروں کی تعداد میں تھے۔ وہ ۵۷۵ھ/۱۱۷۹ء میں قرطبہ میں فوت ہوا (معجم المؤلفین، ۹: ۲۹۳).

جو چیز اس کی شہرت کا سبب بنی وہ یہ ہے کہ اس نے جن اساتذہ سے بھی اکتساب فیض کیا اور کتب پڑھیں ان کا تفصیلی تذکرہ ایک کتاب میں مدون

کر دیا ہے ، جو فہرسۃ ما رواہ عن شیوخہ من الدواوین المصنفۃ فی ضروب العلم وانواع المعارف ، کے نام سے معروف ہے۔ یہ کتاب ۱۸۹۴ـ۱۸۹۵ء میں سرقسطہ (Saragussa) سے دو جلدوں میں بعنوان *Index librorum de diversis scientiarum orainibus quos a magistris didicit* ، BAH سیریز کی جلد ۹ اور ۱۰ کے طور پر (طبع J. Ribera Y Tarrago) شائع ہو چکی ہے۔ کتاب کی ابتدا مصنف تعارفی مقدمے کے بعد ان کتب کے تذکرے سے کرتا ہے جو اس نے قرآنی علوم (قرأت ، ناسخ و منسوخ ، تفاسیر وغیرہ) سے متعلق پڑھیں ، پھر تفصیل سے کتب حدیث کا ذکر کرنے کے بعد سیر ، انساب اور مالکی فقہ کی کتابوں کا ذکر کیا ہے اور آخر میں ان فہارس کا تذکرہ بھی کر دیا ہے جو اس کی فہرست سے ملتی جلتی اس سے پہلے مدون ہو چکی تھیں ۔

اس فہرست میں اس نے ہر صنف علم کے حوالے سے مختلف مقامات کے اساتذہ کا ذکر کیا ہے لیکن ان کے حالات زندگی پر کم ہی روشنی ڈالی ہے ۔ اس فہرست کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری کے مسلم اندلس میں کن اسلامی علوم و کتب کی درس و تدریس ہوتی تھی (دیکھیے آ آ ، بار دوم ، ۳: ۸۳۷).

الکتانی نے فہرس الفہارس میں لکھا ہے کہ ابن خیر کی ذاتی کتب میں سے صحیح مسلم کا ایک نسخہ فاس کے کتب خانے میں موجود ہے ۔ جس میں مشکل الفاظ کے معانی اور کئی مفید حواشی اس کے قلم سے ہیں (اعلام ۶: ۳۵۴).

مآخذ : (۱) الضبی : بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس ، طبع کودیرا (Codera) و جے ربیرا (J. Ribera) ، میڈرڈ ۱۸۸۵ء ، ۱۱۴؛ (۲) ابن الابار : تکملۃ الصلۃ ، الجزائر ۱۹۱۸ء ، ۱: ۷۸۰؛ (۳) حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، ۷: ۵۴۰؛ (۴) براکلمان : تکملہ ، ۱: ۳۹۹؛ (۵) عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین ، دمشق ۱۹۶۰ء ، ۹: ۲۹۴؛ (۶) الزرکلی : الاعلام ، بار دوم ، ۶: ۳۵۴؛ (۷) ابن العماد : شذرات الذهب ، ۴: ۲۵۴؛ (۸) الکتانی : فہرس الفہارس ، ۱: ۲۸۶ .

(محمد امین)

* * *

⊗ **ابن دائب** : ابو الولید عیسیٰ بن یزید بن بکر بن دائب اللیثی لمدنی ایک محدث ، شاعر ، نساب اور اخباری۔ مدینہ میں پلا بڑھا ، لیکن بعد میں بغداد آ گیا اور یہیں عمر گزاری ۔ ۱۷۱ھ/۷۹۷ء میں وفات پائی ۔

ابتدا میں کچھ عرصہ تدریس کے بعد وہ پہلے المہدی اور بعد میں لمبے عرصے تک موسیٰ الہادی کے دربار سے وابستہ رہا ۔ وہ اخبار عرب اور انساب کا ماہر تھا۔ پرانے اشعار اور واقعات اسے ازبر تھے ، جنہیں وہ موقع و محل کی مناسبت سے برجستہ پیش کرتا تھا ۔ اسے زبان پر قدرت حاصل تھی اور آداب سے بھی واقف تھا۔ ان خوبیوں نے مل کر اسے ایک کامیاب شاہی مصاحب بنا دیا۔ الہادی کے دربار میں اسے گاؤ تکیہ پیش کیا جاتا جو کہ ایک غیر معمولی بات تھی۔ الہادی اس پر اتنا مہربان تھا کہ ایک دفعہ اس نے خوش ہو کر اسے تیس ہزار دینار انعام میں دے دیے (الجہشیاری : کتاب الوزراء والکتاب ، ص ۱۳۰ـ۱۳۱) ۔ وہ وضعداری اور رکھ رکھاؤ کا بڑا خیال رکھتا تھا ، یہاں تک کہ اس معاملے میں دربار خلافت کے آداب کی بھی پرواہ نہیں کرتا تھا ۔ کسی نے ایک دن اس سے کہا کہ آپ خلیفہ کے ساتھ کھانے میں کیوں شامل نہیں ہوتے تو اس نے جواب دیا کہ میں ایسی جگہ کھانا نہیں کھاتا جہاں میرے ہاتھ نہ دھلوائے جائیں ۔ چنانچہ الہادی نے اپنے خدام سے کہا کہ اگر کھانے پر ابن دائب موجود ہو تو اس کے بھی ہاتھ دھلوائے جائیں (خطیب بغدادی : تاریخ بغداد ، ۱۱: ۱۵۱).

اخبار عرب سے شیفتگی ، شعر گوئی اور دربار

خلافت سے وابستگی جیسے امور نے بحیثیت محدث اس کی ثقاہت کو متاثر کیا ۔ اس نے ہشام بن عروہ ، صالح بن کیسان اور ابن ابی ذئب جیسے محدثین سے روایت کی۔ اس سے روایت کرنے والوں میں حوثرہ بن اشرس ، شبابہ بن سوار اور محمد بن سلام الجمحی شامل ہیں ۔ تاہم خلف الاحمر نے اسے وضع حدیث سے متہم کیا ہے اور امام بخاریؒ اور ابو حاتم اسے منکر الحدیث کہتے ہیں۔ عبدالواحد بن علی نے مراتب النحویین میں لکھا ہے کہ وہ مجلس آرائی کے لیے قصے گھڑ کر انہیں اہل عرب سے منسوب کر دیتا تھا (العسقلانی : لسان المیزان ، ۴۰۸:۴) ۔ یاقوت کی روایت کے مطابق ابو عمرو بن العلا اور العسقلانی نے (المیزان میں) اس سے منسوب بعض اشعار کی فنی تنقیص بھی کی ہے (معجم ، ۱۵۳:۶ ؛ المیزان ، ۴۰۹:۴).

ابن دائب کی کنیت سے اگرچہ (مذکورہ بالا) عیسیٰ بن یزید ہی زیادہ معروف ہے ۔ تاہم اس کے خاندان کے دوسرے افراد کے ناموں کے ساتھ بھی یہی کنیت استعمال ہوتی ہے ، جن کا ذکر کئی روایات میں آتا ہے مثلاً اس کا تایا حذیفہ بن دائب ، اس کا والد یزید بن بکر بن دائب اور بھائی یحییٰ بن یزید بن دائب .

مآخذ : (۱) ابن قتیبہ : المعارف ، دارالمعارف مصر ، بار ثانی ، ص ۵۳۷؛ (۲) ابن حجر العسقلانی : لسان المیزان، مطبوعہ دائرۃ معارف عثمانیہ ، حیدر آباد دکن ۱۳۳۰ھ ، ۴۱۰_۴۰۸:۴؛ (۳) الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد ، قاہرہ ۱۹۳۱ء ، ۱۵۲_۱۴۸:۱۱؛ (۴) الجہشیاری : کتاب الوزراء والکتاب ، قاہرہ ۱۹۳۸ء ، ص ۱۳۰_۱۳۱؛ (۵) ابن ندیم : الفہرست ، تہران ۱۹۷۱ء ، ۱۰۳؛ (۶) الجاحظ : کتاب الحیوان اور البیان والتبیین ، بمدد اشاریہ؛ (۷) الطبری : تاریخ ، ۵۹۳:۳؛ (۸) المسعودی : مروج الذہب ، ۲۶۴_۲۶۳:۶؛ (۹) یاقوت الحموی : معجم الادباء ، قاہرہ ۱۹۳۷ء ، ۱۶۵_۱۵۲:۱۲؛ (۱۰) البستانی : دائرۃ المعارف ، ۵۱:۳؛ (۱۱) *Historiography*:F.Rossenthal ، بمدد اشاریہ ؛ (۱۲) آ آ ، بار ثانی بذیل مادہ .

(محمد امین)

* * *

ابن دانیال : شمس الدین محمد بن دانیال ※ بن یوسف الخزاعی الموصلی (۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء - ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء) ایک عرب ادیب ۔ وہ موصل میں پیدا ہوا اور ۱۹ برس کی عمر میں قاہرہ چلا گیا ۔ وہاں اس نے پہلے تعلیم حاصل کی اور پھر وہیں معالج چشم کے طور پر کام کرتا رہا ۔ وہ ان ابتدائی افراد میں سے ہے جنہوں نے قرون وسطی میں فصیح اور مقامی عربی زبان میں مسجع نثر اور نظم میں کئی ظلی تمثیلات لکھیں ۔ [ظلی تمثیلات جنہیں خیال ظل یا ظل خیال بھی کہا جاتا ہے ، پرچھائیوں کا ناٹک ہوتا ہے ۔ جس میں کپڑے کی سفید چادر پر پیچھے سے روشنی ڈالی جاتی ہے اور اس کے اوپر رنگین و منقش چمڑے کی بنی ہوئی شفاف پتلیوں کے ذریعے خیالی تصورات پیش کیے جاتے ہیں ، تفصیلات کے لیے دیکھیے آ آ ، بذیل خیال ظل]۔ اس نے نظمیں بھی لکھی ہیں ، لیکن وہ اپنے ظلی ناٹکوں کی وجہ سے زیادہ مشہور ہے ، جن میں مشاہدے کی گہرائی پائی جاتی ہے ۔ اس نے جو تین ناٹک لکھے وہ عملاً کھیلے جانے کی غرض سے لکھے ، لیکن ان کا طرز تحریر ایسا ہے جیسے وہ پیش کار (پروڈیوسر) کی رہنمائی کے لیے لکھے گئے ہوں نہ کہ حرف بحرف پابندی کے لیے اور عملاً بھی ایسا ہی ہوا.

اس کے لکھے ہوئے ظلی ناٹکوں میں سے پہلا طیف الخیال ہے ، جس میں مصنف نے ایک ایسے سپاہی کی داستان بیان کی ہے ، جو ایک رشتے کرانے والی نائکہ کے جال میں پھنسا ہوا ہے ، ناٹک میں مزاح کا عنصر اس وقت عروج پر پہنچتا نظر آتا ہے جب دولہا شادی کے بعد شب زفاف میں دلہن کا گھونگٹ اٹھاتا ہے تو نائکہ کے دکھائے گئے خوابوں کے مطابق ایک حسین و

جمیل دوشیزہ کی بجائے اسے ایک بدصورت بڑھیا کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ دوسرے ظلی ناٹک، "عجیب و غریب" میں پلاٹ تو کوئی خاص نہیں، البتہ عوامی کرداروں کی بھرمار ہے، جیسے عطائی طبیب، جانوروں کو سدھانے والے ماہر اور بھانڈ وغیرہ جو عوامی جگہوں اور بازاروں میں بے ایمانی کرتے دکھائے گئے ہیں۔ ڈرامے کا نام عجیب و غریب دو بھانڈوں کے نام پر رکھا گیا ہے، جو کھیل کے شروع ہی میں سٹیج پر نمودار ہوتے ہیں اور تماش بینوں کو ہنسانے کا کام کرتے ہیں۔

تیسرے ناٹک 'المتیم' (مفتون) میں ایک ہلکے پھلکے اور ڈھیلے ڈھالے پلاٹ میں، تبصرے اور موسیقی کے ساتھ مرغوں، مینڈھوں اور سانڈھوں کی لڑائی دکھائی گئی ہے۔ المتیم اور اس کے رقیب ان مقابلوں میں حصہ لیتے ہیں اور کھیل کے آخر میں دکھایا گیا ہے کہ ہر طرح کے کردار ایک ضیافت میں جمع ہو جاتے ہیں، جس میں ایک گائے ذبح کی گئی ہے۔

ابن دانیال کے پہلے ظلی ناٹک کے پلاٹ میں تو مزاح کی چاشنی موجود ہے، جب کہ دوسرے ناٹکوں میں کرداروں کی مختلف حرکات، چٹکلے کے استعمال اور مزاحیہ جملوں کے ذریعے تماش بینوں کے ہنسانے اور دل لگی کا سامان کیا گیا ہے۔ ان ناٹکوں میں بعض ہلکے پھلکے دینی اور اخلاقی تصورات بھی دیے گئے ہیں، خصوصاً ان کے خاتمے کے وقت، مثلاً پہلے ناٹک کے اختتام میں دکھایا گیا ہے کہ دولہا اپنے گناہ بخشوانے کے لیے حج پر جانے کا اعلان کرتا ہے اور تیسرے ناٹک کے آخر میں فرشتۂ اجل کی جھلک دکھائی جاتی ہے وغیرہ۔ ان ناٹکوں کی اہمیت کی وجہ ان کی ادبیت یا پلاٹ نہیں، بلکہ اپنے عہد کی عکاسی ہے، کیونکہ ان میں ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) کے مصر کے معاشرتی رسم و رواج دکھائے گئے ہیں۔ قرون وسطی میں عربی زبان میں جو ناٹک لکھے جاتے تھے، وہ عموماً پیش کاروں (پروڈیوسروں) وغیرہ کی تخلیق ہوتے تھے۔ ابن دانیال اپنی تربیت اور پیشے کے لحاظ سے طبیب تھا اور نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے اپنے سے پہلے ناٹک لکھنے والوں سے کتنا استفادہ کیا ہے، کیونکہ اس زمانے کا لکھا ہوا کوئی ناٹک ہم تک نہیں پہنچا۔

مآخذ۔ محمد تقی الدین الہلالی نے ابن دانیال کے تینوں ناٹک (گو مکمل متن نہیں) بغداد سے ۱۹۴۸ء میں شائع کیے۔ نیز ابن دانیال اور اس کی تصانیف کے لیے دیکھیے (۱) سعید الدیوہجی: ابن دانیال الموصلی، در الکتاب، شمارہ ۱۰ (جون ۱۹۵۱ء)، ۹۱۱_۱۱۷؛ (۲) فواد حسنین: محمد ابن دانیال، در الثقافہ (قاہرہ) ۴_۵، عدد ۲۰۸_۲۱۰، ۲۲ دسمبر ۱۹۴۴_۱۹۴۵ء، جنوری ۱۹۴۳ء؛ (۳) G.Jacoo: Agbied Din al-waiz bei Ibn danijal، در Isl.، ۴ (۱۹۱۳ء): ۶۷_۷۱؛ (۴) وہی مصنف: Gischichte des Schattentheaters، برلن ۱۹۰۷ء، ص ۳۳ بعد؛ (۵) وہی مصنف: al-Mutaijam ein altarabisches Schauspiel für die schattenbühne bestimmt von Muhammad Ibn Dânijâl، ارلنگن ۱۹۰۱ء؛ (۶) P. Kahle: The Arabic shadow play in Egypt، در JRAS، ۱۹۴۰ء، ۲۱ تا ۳۳؛ (۷) وہی مصنف: Muhammad Ibn Danijal und arabisches schattenspiel Sein zweites، در Miscellanea Academica Berolinensis، ۲/۲: ۱۹۵۰ء، ص ۱۵۱_۱۶۷؛ (۸) J.M.Landau: Shadow Plays in the Near East، بیت المقدس، ۱۹۴۸ء، ص ۲۸_۳۳؛ (۹) وہی مصنف: Studies in the Arab Theater and Cinema، فلاڈلفیا ۱۹۵۸ء، ۱۸_۴۴؛ (۱۰) تازہ ترین کام اس موضوع پر یہ ہوا ہے کہ یہ تینوں ناٹک، تنقیدی تبصرے سمیت ابراہیم حمادہ نے خیال الظل و تمثیلیات ابن دانیال کے عنوان سے قاہرہ سے ۱۹۶۳ء میں شائع کر دیے ہیں۔

(J.M.Landau [ت. محمد امین])

* * *

⊗ **ابن دایہ**: ابو جعفر محمد بن یوسف بن ابراہیم ابن دایہ، ایک مصری مؤرخ، کاتب، ادیب اور شاعر، وہ ۲۴۵ھ/۸۵۹ء اور ۲۵۰ھ/۸۶۴ء کے مابین پیدا ہوا اور ۳۴۰ھ/۹۵۱ء میں فوت ہوا۔

اس کا والد ابو الحسن یوسف بن ابراہیم بھی ابن دایہ کے نام سے معروف تھا اور کاتب اور ادیب تھا۔ وہ خلیفہ المعتصم کا رضاعی بھائی اور ابراہیم بن المہدی کا معاون تھا، بغداد اور سامرہ کے اہل علم و ادب میں اس کا وسیع حلقۂ احباب تھا۔ ابراہیم کی وفات پر ۲۲۵ھ/۸۴۰ء میں، وہ دمشق چلا گیا اور وہاں سے مصر منتقل ہو گیا، جہاں کا وہ اصلاً رہنے والا تھا۔ وہ صاحب ثروت، سخی اور وضع دار تھا۔ عباسیوں سے گہرے روابط کی وجہ سے وہ ہمیشہ مصری حاکم احمد بن طولون کے زیر عتاب رہا۔ یاقوت نے احمد بن یوسف کی زبانی اس کے دو دلچسپ واقعات بیان کیے ہیں، جن میں وہ کہتا ہے کہ ایک دفعہ اس کے والد کو ابن طولون نے گھر میں قید کر دیا اور وہ اس کے قتل کے درپے ہو گیا۔ اس وقت اس کے احباب میں سے تیس آدمیوں کی ایک جماعت، جن کی وہ ہمیشہ مالی مدد کیا کرتا تھا اور ان سے احسان سے پیش آتا تھا، امیر ابن طولون کے دربار میں پہنچ گئی اور درخواست کی کہ یوسف بن ابراہیم سے پہلے انھیں قتل کر دیا جائے۔ امیر اور اس کے درباری معززین نے حیرانی سے کہا کہ وہ کیوں؟ انہوں نے کہا کہ یہ شخص تیس سال سے برابر ہماری کفالت کر رہا ہے اور اس نے ہمیں فقر و فاقے سے بے نیاز کر رکھا ہے۔ ایسے محسن کی وفات کے بعد کیا جینا! یہ کہہ کر ان سب نے رونا شروع کر دیا۔ امیر ابن طولون اس صورت حال سے بہت متاثر ہوا اور یوسف بن ابراہیم کو رہا کر دیا۔ دوسرا واقعہ بھی اس سے ملتا جلتا ہے، وہ یہ کہ ابن دایہ کہتا ہے کہ ہمارے والد یوسف بن ابراہیم فوت ہو گئے۔ ہم ان کی تدفین کی تیاریوں میں تھے کہ حکومتی کارندوں نے چھاپہ مارا اور ساری کتابوں اور کاپیوں کو دو صندوقوں میں بھر کر قبضہ میں کر لیا اور ہم دو بھائیوں کو بھی پکڑ کر لے گئے۔ صندوق امیر کے سامنے لے جائے گئے تو سب سے پہلے ایک رجسٹر اس کے ہاتھ لگا جس میں عطیات کا ریکارڈ تھا۔ اس میں امیر کو ایک معزز علوی کا بھی نام نظر آیا جو اس کا درباری مصاحب تھا اور اس وقت بھی دربار میں موجود تھا۔ ابن طولون نے اس سے پوچھا کہ یہ کیا ماجرا ہے؟ علوی نے کہا: جب میں مصر آیا تو مفلوک الحال تھا۔ یوسف بن ابراہیم نے میرا سالانہ وظیفہ مقرر کر دیا۔ پھر جب مجھے آپ کے دربار میں رسائی حاصل ہو گئی تو میں نے اس سے کہا کہ تمہاری بہت نوازش کہ مشکل وقت میں تم نے میرا ساتھ دیا۔ اب مجھے تمہاری مدد کی ضرورت نہیں۔ وہ کہنے لگا: "تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قرابت دار ہو، خدا کے لیے مجھے اس سعادت سے محروم نہ کرو"۔ یہ کہتے ہوئے علوی کی آنکھوں میں آنسو آ گئے۔ امیر نے کہا: اللہ یوسف بن ابراہیم پر اپنی رحمت نازل کرے اور پھر اس نے ہمیں چھوڑ دیا اور ہمارا سامان بھی واپس کر دیا (معجم الادباء، ۵: ۱۵۵ ببعد)۔

یوسف بن ابراہیم شستہ ادبی ذوق رکھتا تھا۔ اس نے اپنے مہربان اور سرپرست ابراہیم بن مہدی کے متعلق کہانیوں کی ایک کتاب لکھی ہے۔ اصفہانی نے الاغانی میں یوسف بن ابراہیم کے حوالے سے جو مواد دیا ہے اس کی بنیاد یہی کتاب ہے (دیکھیے الاغانی، ۲۵۳:۱، ۲۹۸؛ ۳۵۳:۲؛ ۲۹:۳؛ ۳۳۷:۴، ۴۶۱؛ ۶: ۲۲؛ ۹: ۱۳۸، ۱۴۳؛ ۱۹: ۲۲۴)۔ ابن ندیم کے مطابق اس نے ابو نواس کے حالات زندگی بھی جمع کیے ہیں جس میں اس کے اشعار کا ایک انتخاب بھی ترتیب دیا (الفہرست، ص ۱۸۸)۔ اخبار الاطباء بھی اسی کی تصنیف ہے جس کا ذکر ابن حوقل نے (کتاب صورۃ الارض، ۱: ۱۴۳) کیا ہے اور یہی کتاب بعد میں ابن

القفطی اور ابن ابی اصیبعہ کی تصانیف کی بنیاد بنی۔ کھانے پکانے (طباخی) کے متعلق بھی اس نے ایک کتاب لکھی۔ اس نے جو علمی اور ادبی ذخیرہ چھوڑا، اس سے اس کے بیٹے احمد نے استفادہ کیا اور نامکمل کاموں کی تکمیل کی۔

احمد بن یوسف نے علمی اور ادبی ذوق اپنے والد سے ورثے میں پایا۔ وہ کاتب اور اعلیٰ سرکاری ملازم تھا۔ یاقوت نے اس کی متعدد کتب کا ذکر کیا ہے، مثلاً: (۱) سیرۃ احمد بن طولون؛ (۲) سیرۃ خمارویہ؛ (۳) کتاب سیرۃ ہارون بن ابی الجیش؛ (۴) اخبار غلمان بنی طولون؛ (۵) کتاب المکافاۃ؛ (۶) کتاب حسن العقبیٰ؛ (۷) کتاب اخبار الاطباء؛ (۸) کتاب مختصر المنطق؛ (۹) سیرۃ علی بن عیسیٰ؛ (۱۰) کتاب الثمرہ؛ (۱) کتاب اخبار المنجمین؛ (۱۲) کتاب اخبار ابراہیم بن المہدی؛ (۱۳) کتاب الطبیخ (معجم الادباء، ص ۱۵۹ بعد)۔ تاہم یہ مدنظر رہے کہ متقدمین میں یہ طریقہ عام تھا کہ اگر کسی کتاب کا کوئی اہم حصہ کوئی شخص الگ سے نقل کر دیتا تو بعد میں آنے والے اسے مستقل کتاب شمار کر لیتے، مثلاً احمد بن دایہ کی کتاب حسن العقبیٰ دراصل اس کی کتاب المکافاۃ کا ہی ایک حصہ ہے، لیکن یاقوت نے اسے الگ کتاب قرار دے دیا ہے۔ اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اس کی کتابیں سیرۃ خمارویہ، سیرۃ ہارون بن ابی الجیش اور اخبار غلمان بنی طولون درحقیقت اس کی کتاب سیرۃ احمد بن طولون ہی کا حصہ ہیں، الگ اور مستقل تالیفات نہیں۔

سیرۃ احمد بن طولون کا مختصر تذکرہ ابن سعید نے المُغرب فی حلی المغرب (طبع K. Vollers، برلن ۱۸۹۴ء) میں کیا ہے۔ عبد اللہ بن محمد البلوی نے چوتھی صدی ہجری میں سیرۃ احمد بن طولون (طبع محمد کرد علی، دمشق ۱۳۵۸ھ) لکھی تو اس سے بھی استفادہ کیا، لیکن اس پر تنقید بھی کی کہ یہ غیر مرتب ہے اور فنی مہارت سے نہیں لکھی گئی۔ کتاب المکافاۃ (قاہرہ سے ۱۹۱۴ء، ۱۹۴۰ء اور ۱۹۴۱ء میں شائع ہوئی) کی حکایات کے تین حصے ہیں: ایک میں نیک کاموں کا اچھا انجام، دوسرے میں برے کاموں کا برا نتیجہ اور تیسرے میں مشکل حالات سے اچانک نکل آنے کے واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ اس کا مکمل متن ہم تک نہیں پہنچا (دیکھیے ابن جلجل کی طبقات الاطباء، طبع ف۔ سید: قاہرہ، ۱۹۵۵ء، ص ۷۲ حاشیہ ۴۳)۔ اس کی اخبار الاطباء، مختصر المنطق اور اخبار المُنجّمین بھی زمانے کی دست برد کا شکار ہو گئیں۔ کتاب الثمرہ المجسطی کے تیرہ مقالات کی شرح ہے (الفہرست، ص ۳۲۷، ۳۲۸)۔ اصل عربی متن کے علاوہ اس کا یونانی ترجمہ بھی جزواً دستیاب ہے (دیکھیے Cat. Condicum Astrol، ۲ : ۷۴ ؛ ۳ : ۲)۔ وہ ایک عمدہ شاعر تھا اور فی البدیہہ شعر کہتا تھا۔ اس کے کئی شعری مجموعے تھے۔

احمد بن دایہ کی کتابیں خصوصاً سیرۃ بن طولون اور المکافاۃ اپنے عہد کی تہذیبی اور ثقافتی زندگی کی آئینہ دار ہیں اور ان سے اس زمانے کے ادب، رسم و رواج، ذاتی زندگی میں توقعات اور جذبات وغیرہ کا پتہ چلتا ہے۔ ان سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اسے اس زمانے کے سیاسی حالات سے گہری شناسائی تھی۔ اس کا خاندان گو ابن طولون کے زیر عتاب رہا، لیکن اس کی تحریروں میں کہیں بھی اس کے خلاف بغض یا نفرت کا اظہار نہیں ملتا، بلکہ اس کے برعکس اس کے حسن سلوک اور عطایا کی تعریف کی گئی ہے (دیکھیے آآ بار دوم، بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) یاقوت الحموی: معجم الادباء، قاہرہ، ۵ : ۱۵۴-۱۶۰؛ اس نے بھی ابن زولاق اور ابن عساکر پر اعتماد کیا ہے، جبکہ دیگر قدیم کتب اعلام میں اس کا تذکرہ نہیں ملتا؛ (۲) ابن ندیم: الفہرست، طبع تجدد رضا، تہران ۱۹۷۳ء، ۱۳۹، ۱۸۲، ۱۹۱؛ (۳) حاجی خلیفہ:

کشف الظنون، القاہرہ، ۱۳۶۲ھ، ص ۲۶۷، ۲۰۱۵؛ (۴) کرد علی: کنوز الاجداد، ص ۱۲۰_۱۳۰؛ (۵) العاملی: اعیان الشیعہ، ۱۰: ۳۵۵_۳۵۲؛ (۶) ابو الفرج الاصفہانی: الاغانی، ۱: ۲۵۳، ۲۶۸، ۲: ۳۵۳، ۳: ۲۹، ۴: ۳۳۷، ۳۶۱، ۶: ۲۲، ۹: ۳۸؛ (۷) آآ بار دوم، بذیل مادہ؛ (۸) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، دمشق، ۱۳۷۶ھ، ۲: ۲۰۷، ۲۰۸۔

(محمد امین)

••--------------••

※ **ابنُ الدُّبَیثی**: جمال الدین ابو عبداللہ محمد بن یحییٰ، ایک عراقی مؤرخ؛ سوموار ۲۶ رجب ۵۵۸ھ/ ۳۰ جون ۱۲۶۳ء کو واسط میں پیدا ہوا اور سوموار ۸ ربیع الثانی ۶۳۷ھ/ ۷ نومبر ۱۲۳۹ء کو فوت ہوا۔ اسکی تاریخ واسط ہم تک نہیں پہنچی؛ تاہم تاریخ بغداد، جسے اکثر ذیل یا مذیل کہا جاتا ہے، متفرق ذاتی کتب خانوں کے مخطوطات میں محفوظ ہے۔ یہ السمعانی کی کتاب کا تکملہ ہے، جبکہ السمعانی کا کام خطیب البغدادی کی تاریخ بغداد کا تکملہ تھا۔ یہ ایک سوانحی تذکرہ ہے اور ان لوگوں کی سوانح پر مشتمل ہے جنہوں نے السمعانی کی وفات (۵۶۲ھ/۱۱۶۶ء) کے بعد انتقال کیا تھا۔ علاوہ ازیں اس میں ان لوگوں کے حالات زندگی بھی شامل ہیں جنہیں السمعانی شامل نہیں کر سکے تھے۔ وہ اشخاص جن کے نام اس کتاب میں شامل ہیں، ان میں سے اکثر کو ابن الدبیثی ذاتی طور پر جانتا تھا۔ اس عہد کی تاریخ نویسی کے تسلسل کے حوالے سے یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس کے استاد القطیعی نے بھی، جس سے اس نے صحیح بخاری پڑھی تھی (المختصر المحتاج الیہ، ص ۲۰) بغداد کی تاریخ لکھی تھی۔ خود اس نے بھی بغداد کی تاریخ لکھی اور اس کے بعد اس کے شاگرد ابن نجار نے بھی اس کام کو جاری رکھا۔ الذہبی نے ابن الدبیثی کی تاریخ کا ایک اختصار اپنے ذاتی استعمال کے لیے مرتب کیا تھا، جس کی جلد اول محمد سے لے کر حسن بن علی تک افراد کی سوانح پر مشتمل ہے (طبع مصطفیٰ جواد، بغداد ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۱ء بعنوان المختصر المحتاج الیہ من تاریخ ابن الدبیثی) جلد دوم بغداد سے ۱۹۶۳ء میں ایک سوانحی مقدمہ کے ساتھ شائع ہوئی جس میں مرتب نے اس بات پر دلائل دیے ہیں کہ ابن الدبیثی اصل میں نسبت کی وجہ سے آیا ہے۔ تاہم اس کی دی ہوئی ابن الدبیثی کی تاریخ وفات بداہتاً غلط معلوم ہوتی ہے۔

مآخذ: المستوفی: تاریخ اربل، جیسا کہ ابن خلکان نے بذیل عدد ۶۴۳ حوالہ دیا ہے؛ (۲) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴: ۱۹۹ بعد (اسی مصنف کی تاریخ الاسلام اور عبر دستیاب نہ ہو سکیں)؛ (۳) ابن الفوطی: الحوادث الجامعہ، بغداد ۱۳۵۱ھ، ۱۳۵ھ، ورق ۱۳۵؛ (۴) السبکی: طبقات الشافعیہ، ۵: ۲۶؛ (۵) السخاوی، اعلان، در F. Rosenthal: A History of *Muslim Historiography*، لائیڈن ۱۹۵۲ء، ۳۸۶ بعد، ۳۰۶؛ (۶) ابن العماد: شذرات، ۵: ۱۸۵ بعد؛ (۷) براکلمان، ۱: ۳۰۲ بعد؛ تکملہ ۱: ۵۶۵۔

(۲) اسی دور میں جعفر بن احمد (۵۵۸ تا ۶۲۱ھ/ ۱۱۶۲ تا ۱۲۲۴ء) بھی بطور ابن الدبیثی شہرت رکھتا تھا، جو کہا جاتا ہے کہ اسکا چچا زاد بھائی تھا، لیکن اس کے دادا کے نام سے قطعاً یہ ظاہر نہیں ہوتا (ابن الفوطی: تلخیص مجمع الآداب، بغداد ۱۹۶۲ء، ۴: ۸۹۷ بعد؛ (۸) ابن الصابونی: تکملہ، بغداد ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء، ۳۲۱، مصطفیٰ جواد کے حاشیے کے ساتھ۔

(F. Rosenthal [ت: شمیم روشن آرا؛ ن: محمود الحسن عارف])

••--------------••

※ **ابن دِحیہ**: (یا ابن دَحیہ) عمر بن الحسن الکلبی، نیز المعروف بہ ابن الجمیل۔ ایک اندلسی شاعر، ادیب اور محدث۔ اندازاً بلنسیہ میں وسط چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی میں پیدا ہوا (پیدائش کی بابت جو مختلف تاریخیں دی گئی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: ۵۴۴ھ، ۵۴۶ھ، ۵۴۷ھ یا ۵۴۸ھ اس کی کنیت

ابو الفضل تھی ۔ لیکن وہ اپنے آپ کو ابو الخطاب کے نام سے بلایا جانا پسند کرتا تھا اور اسی نام سے اس کا زیادہ تذکرہ کیا جاتا ہے۔ کچھ مآخذ میں اسے "مجد الدین" کا لقب بھی دیا گیا ہے ، لیکن وہ خود اپنے لیے ذوالنسبین استعمال کرتا تھا (یعنی جس کی دو آبائی نسبتیں ہوں)، اس لیے کہ اس نے اپنے والد کی طرف سے دحیہ بن خلیفہ [رک بآں] سے اور والدہ کی طرف سے الحسین بن علی بن ابی طالب سے اپنی نسبت کا دعوی کیا تھا ۔ اس کی دوسری نسبتیں ، جو مشکل سے ہی استعمال ہوتی ہیں ، یہ ہیں : الدانی (دینیہ)، البلنسی ، السبتی ، الاندلسی.

اس نے نوجوانی ہی سے طلب علم کے لیے سفر کا آغاز کر دیا تھا ، خصوصاً ادب اور فن حدیث سے متعلق علوم کی تحصیل کے لیے اس نے اندلس اور مغرب کے کئی شہروں کے سفر اختیار کیے اور متعدد معروف شیوخ سے ملاقات کی ، جن میں اندلس سے ابن بشکوال ، ابن خیر اور ابن مضاء [رک بآں] شامل ہیں ۔ وہ دو مرتبہ دینہ کا قاضی بھی رہا ، جس سے اسے ایک ناانصافی پر مبنی جملہ لکھنے کا الزام لگنے کے بعد برخاست کر دیا گیا تھا .

۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء میں شمالی افریقہ میں کچھ عرصہ رہنے کے بعد ، جہاں وہ تیونس میں صحیح مسلم کی شرح بیان کرتا تھا ، وہ حج کے لیے گیا اور راستے میں مصر بھی ٹھہرا ۔ اس کے بعد وہ واپس آ گیا ۔ اس نے اگلا سفر شام ، عراق اور ایران کی طرف اختیار کیا ، جہاں وہ نیشاپور جیسے دور دراز علاقے میں بھی گیا جس سے اس کے علم حدیث کے لیے عظیم شوق اور اس مضمون سے متعلق اس دور کے اہم ترین اساتذہ سے ملنے کی خواہش کا اظہار ہوتا ہے ۔ ۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء میں جب وہ اربلہ گیا ، جہاں ان دنوں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یوم ولادت روایتی جوش و خروش سے منایا جا رہا تھا ، اس نے اس موقع کے لیے ایک کتاب لکھی ، جس کا عنوان تھا "کتاب التنویر فی مولد السراج المنیر"۔ کتاب کا اختتام مظفر الدین الملک المعظم کی مدح میں کہی ہوئی ایک طویل نظم پر ہوتا ہے ، جس نے اسے ہزاروں دینار کا عطیہ دیا تھا ۔ مصر مراجعت پر ایوبی حکمران الملک العادل نے اسے اپنے بیٹے کا اتالیق مقرر کیا ۔ جب مؤخر الذکر اپنے والد کا جانشین ہوا اور "الملک الکامل" کا لقب اختیار کیا اور اس نے دارالحدیث بنایا تو ابن دحیہ کو اس کا پہلا مدیر مقرر کیا، لیکن اس کی موت سے پہلے جو ۶۳۳ھ/۱۲۳۵ء میں ہوئی ، سلطان نے اسے اس عہدے سے معزول کر دیا۔ ایک مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ اسے مارا پیٹا گیا اور شہر کی گلیوں میں پھرایا گیا۔ سلطان نے اس کی جگہ اس کے بھائی ابو عثمان کو مقرر کر دیا ، جو مختصر مدت تک اس کا جانشین رہا (م ۶۳۴ھ/۱۲۳۷ء).

ابن دحیہ کے معاصرین کے خیالات اس کے کردار اور اس کی تصانیف کے متعلق متضاد ہیں ۔ اندلس کے علما عام طور پر اس کی اعلیٰ لیاقت کی تعریف کرتے ہیں اور اس کا حوالہ دیتے ہیں ، جبکہ مشرقی نقاد اسے محض "کاذب" (جس کی وجہ اس کا بے بنیاد نسب نامے کا دعوی ہے) اور ادبی سارق (ابن خلدون لکھتا ہے کہ اس کی وہ نظم جو اس نے مظفر الدین سے منسوب کی ہے ابن مماتی کی کہی ہوئی ہے) سمجھتے ہیں۔ متعدد مآخذ دارالحدیث الکاملیہ سے اس کے اخراج کی حقیقی وجہ یہی بیان کرتے ہیں ۔ اس کی مختلف موضوعات پر تقریباً بیس کتابوں کے عنوانات معلوم ہیں مگر ان میں سے زیادہ تر تصانیف غیر دستیاب ہیں ۔ اس کی ایک کتاب کی دو طباعتیں منظر عام پر آئی ہیں ۔ جس کی بنا پر اس کا تعارف ہوا ۔ وہ یہ ہے : المطرب فی اشعار اہل المغرب ، یعنی مغرب کے عربی شعرا کا عمدہ تذکرہ ، اس کی تکمیل مصر میں ہوئی اور ابن دحیہ نے اپنے شاہی سرپرست الملک الکامل سے اسے منسوب کیا ۔ اس کا دوسرا موجود کام ابھی تک غیر مطبوعہ ہے.

مآخذ : براکلمان ، ۱:۳۱۰ ، ۳۰۳ ؛ تکملہ ۱ :

۵۴۴-۵۴۵ میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۲) ایم غازی: ابن دحیہ فی المغرب، در RIEM، (۱۹۵۳ء): ۱۲۱-۱۴۱ (ہسپانوی ترجمہ)؛ (۳) وہی مصنف، ص ۱۷۲-۱۹۰؛ (۴) اس کی کتاب المطرب طویل مقدمے کے ساتھ الابیاری، حسن عبدالمجید اور احمد بدوی نے ۱۹۵۴ء میں قاہرہ سے شائع کی۔ مذکورہ کتاب کا دوسرا ایڈیشن اسی سال خرطوم سے مصطفی عوض نے شائع کیا۔

(De La Granja [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

ابن دَرّاج القَسْطَلی: ابو عمر احمد بن محمد ابن العاص بن احمد بن سلیمان بن عیسی بن دراج القسطلی، ایک اندلسی شاعر۔ دراج کی نسبت حصن دُرّاج کی طرف ہے جو R. Blacheire کی رائے میں دراصل (موجودہ پرتگال کا شہر) حصن قسطلہ تھا، جب کہ (مقالہ نگار کی رائے میں) یہ غالباً موجودہ سپین کے صوبے جیان (Jaen) کا شہر قسطلہ (Cazalilla or Castellar ce Santisteban) تھا۔ وہ محرّم ۳۴۷ھ/ مارچ ۹۵۸ء میں پیدا ہوا۔ اس کا تعلق صنہاجہ کے معزز خاندان سے تھا جو عربوں کے اندلس فتح ہونے پر وہاں آباد ہو گیا تھا۔ اس نے جیان میں تعلیم پائی اور وہیں قرطبہ کے علمی حلقوں سے متعارف ہوا۔ اس کی ابتدائی زندگی کے بارے میں اس سے زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔

۳۸۲ھ/۹۹۲ء میں ' جب وہ ۳۵ سال کا تھا اور ایک پختہ فکر شاعر تھا ' وہ المنصور ابن ابی عامر [رک بآں] کے دربار میں گیا، وہاں اس نے جو پہلا قصیدہ پڑھا (دیکھیے دیوان، قصیدہ عدد ۳) اس کے بارے میں درباری نقادوں کی رائے یہ تھی کہ ایک ناتجربہ کار نوجوان شاعر اتنا عمدہ قصیدہ نہیں کہہ سکتا، چنانچہ ان میں سے بعض نے اس پر سرقے کا الزام عائد کیا (اس قصیدے سے اس کی نجی زندگی پر بھی روشنی پڑتی ہے، مثلاً یہ کہ اس کی ایک بیٹی تھی جس کی عمر ۸ سال تھی)۔ اس کا امتحان لینے کے لیے المنصور نے اسے ۳ شوال ۳۸۲ھ/یکم دسمبر ۹۹۲ء جمعرات کی رات اپنے ہاں مدعو کیا اور گل عنبرین سے ڈھکے ہوئے سیبوں کے ایک خوان پر شعر کہنے کو کہا اس موقع پر اس نے جو قصیدہ کہا (دیکھیے دیوان، قصیدہ عدد ۱۰) اس میں اس نے سرقے کے الزام کا بطلان کیا اور کہا کہ شعر گوئی اور نثر نگاری میں اسے جو ید طولیٰ حاصل ہے اس کی بنا پر وہ شاہی عنایات کا مستحق ہے۔ یہاں سے اس کی قسمت نے پلٹا کھایا۔ المنصور نے اسے دیوان الانشاء میں اہم عہدہ دیا، اسے شاہی شاعر قرار دیا اور وہ اسے انعام و اکرام سے نوازتا رہا۔ سولہ سال تک وہ المنصور اور اسکے بیٹے عبدالملک المظفر کے دربار سے وابستہ رہا۔ یہ عہد مسلم اندلس کے عروج کا عہد تھا اور اس دور میں مسلمانوں کو جو سیاسی اور فوجی قوت وہاں حاصل تھی وہ دوبارہ کبھی حاصل نہ ہو سکی۔ ابن دراج عامری عہد حکومت کا ہمیشہ ثنا خواں رہا اور ان کی فتوحات کی خوشیوں کے موقعوں پر مدحیہ قصائد لکھ لکھ کر معزز درباری شاعر بنا رہا۔

عبدالرحمن بن ابی عامر [رک بآں] کے (۳۹۹ھ/۱۰۰۸ء میں) قتل اور شورشوں کے آغاز سے اس کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ پہلے چار سال تک تو وہ قرطبہ میں مقیم رہا اور جو حکمران بھی تخت پر بیٹھتا، مثلاً محمد بن ہشام المہدی، سلیمان المستعین اور القاسم بن حمود وغیرہ، وہ اس کی مدح سرائی شروع کر دیتا، لیکن جب اس نے سیاسی حالات کو پرسکون ہوتے نہ دیکھا تو اس نے شہر چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا۔ چنانچہ ۴۰۴ھ/۱۰۱۳ء میں وہ پہلی دفعہ جزیرہ نمائے اندلس سے باہر نکلا اور سبتہ (Ceuta) جا پہنچا، جہاں اس وقت علی بن حمود حکمران تھا، جس نے اندلس میں پہلی علوی حکومت کی بنیاد رکھی تھی۔ اس نے دربار میں جو قصیدہ پیش کیا اس میں شیعی حمایت کا تاثر دیا، لیکن لگتا ہے کہ حمود کے دربار سے وابستگی میں اسے وہ مقام اور اطمینان حاصل نہیں ہو سکا جس کا وہ متلاشی تھا،

چنانچہ اگلے چار سال میں وہ کئی چھوٹے درباروں سے وابستگی کی کوشش کرتا نظر آتا ہے۔ ۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء تک اس نے المریہ، بلنسیہ، شاطبہ اور طرطوشہ کی ریاستوں کا سفر اختیار کیا اور ان کے حکمرانوں کی شان میں مدحیہ قصائد پیش کیے، لیکن اس کے قدم کہیں جم نہ سکے، بالآخر وہ سرقسطہ پہنچا اور وہاں کے حکمران المنذر بن یحییٰ التُجیبی سے وابستہ ہو گیا۔ یہاں اسے کچھ سکون سے سانس لینے کا موقع ملا اور وہ عامری دربار کی طرح یہاں بھی شاہی شاعر اور دیوان انشاء کے سیکرٹری کا عہدہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ وہ ۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء سے ۴۱۲ھ/ ۱۰۲۲ء تک المُنذِر کے دربار سے اور ۴۱۲ھ/ ۱۰۲۲ء سے ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء تک اس کے بیٹے یحییٰ کے دربار سے بحیثیت شاہی شاعر وابستہ رہا، جس سے اس نے اپنے دیوان کا حصہ سوم منسوب کیا ہے۔ مادی لحاظ سے دیکھا جائے تو یہاں اس کی زندگی آسودہ حالی سے گزری، جیسا کہ اس کے قصیدہ (عدد ۵۷) سے پتہ چلتا ہے کہ وہ زمینوں اور باغات کا مالک تھا، تاہم بعض نامعلوم اسباب کی بنا پر یحییٰ بن المنذر سے اس کے تعلقات بگڑ گئے اور اسے یہ جگہ بھی چھوڑنا پڑی، چنانچہ ۴۱۹ھ/۱۰۲۸ء میں وہ دانیہ کے دربار میں پہنچا اور وہاں کے حکمران مجاہد العامری [رک بآں] کی خدمت میں قصیدہ پیش کیا۔ لگتا ہے کہ اس نے زندگی کے آخری ایام اسی مشرقی شہر میں گزارے، کیونکہ اس کے اکلوتے بیٹے الفضل نے بھی یہیں زندگی گزاری۔ ابن درّاج ۱۶ جمادی الآخرہ ۴۲۱ھ/۲۲ جون ۱۰۳۰ء کو فوت ہوا۔

ابن درّاج کا شمار چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے اواخر اور پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے اوائل کے مسلم اندلس کے عہد زرّیں کی عرب شاعری کے نمائندہ عظیم شعرا میں ہوتا ہے۔ اگرچہ اس نے طوائف الملوکی [کذا ملوک الطوائف] کا زمانہ بھی پایا، لیکن درحقیقت وہ خلفائے ہسپانیہ کے عہد کی پیداوار تھا۔ ابن شہید، ابن حزم اور الرمادی کی طرح وہ بھی اس عہد کا نمائندہ تھا جس میں ہسپانیہ کی ثقافت اور ادب پر مسلم اندلس کی گہری چھاپ موجود تھی۔

ابن درّاج کوئی انقلابی شاعر نہ تھا، جس طرح وہ اندلسی شاعر تھے جنہوں نے مُوشّح اور زجل کو پروان چڑھایا، بلکہ وہ ابن تمام اور متنبّی کی طرز کا ایک روایت پسند شاعر تھا، چنانچہ بعض نقاد تو اسے متنبّی اندلس بھی کہتے ہیں۔ ان کلاسیکل شاعروں کی طرح وہ بھی کلاسیکی شعری اصولوں کے مطابق شعر کے عمود پر اپنی توجہ مرکوز رکھتا ہے۔ اس کا اسلوب شستہ ہے، وہ صحت زبان کا خیال رکھتا اور الفاظ کے انتخاب پر محنت کرتا ہے۔ اس کی شاعری سے پتا چلتا ہے کہ وہ عربی ادب کے سمندر کا شناور تھا اور یہ کہ زبان پر اسے مکمل قدرت حاصل تھی، ممکن ہے وہ ندرت خیال اور ذہنی بلندی میں اپنے مثالی شاعر متنبّی تک نہ پہنچتا ہو، لیکن (متنوع ادبی خوبیوں کی وجہ سے) اس کے بعض قصائد (مثلاً عدد ۳۲ و ۳۳)، یقیناً متنبّی کی شاعری سے بلند تر ہیں۔ جن قصائد میں اس نے المنصور کی جنگوں اور عیسائیت کے مقابلے میں اسلام کا علمبردار ہونے کی وجہ سے عوام کی اس کے لیے محبت اور احترام کا ذکر کیا ہے، وہ حقائق کے بہت قریب معلوم ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر اس کے قصائد متنبّی کے ان قصائد سے ملتے جلتے ہیں جو اس نے سیف الدولہ کی مدح میں کہے تھے۔

بزمیہ شاعری (خمریات) کی صنف میں اس نے جو قصائد لکھے ہیں ان میں اس کی ندرت خیال عروج پر ہے اور اس صنف میں وہ ابن خفاجہ، ابن الزقاق اور الرصافی کے پائے کا شاعر معلوم ہوتا ہے، جنہوں نے ساری عمر اسی صنف میں شاعری کرتے گزاری۔

اس کی شاعری کے بڑے حصے میں (جو کہ انتہائی مؤثر اور مبنی براخلاص معلوم ہوتا ہے) مسلم اندلس کی خانہ جنگیوں اور ان کی ہولناکیوں کا تذکرہ ہے،

جو عامری حکومت کے خاتمے کے بعد ملک میں پھوٹ پڑی تھیں۔ یہ قصائد ایک طرح کے نوحے ہیں جن میں اس نے اندلس میں مسلمانوں کی عظمت و جبروت کے ترانے گائے ہیں جن کا وہ بھی شاہد تھا۔ ان میں اس کے ذاتی مصائب کا بھی تذکرہ ہے، جو اسے اس خانہ جنگی کی وجہ سے بھگتنا پڑے اور اپنے بارہ افراد کے کنبے کے ساتھ، جن میں اکثریت خواتین کی تھی اسے دربدر ہوتا پڑا اور ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل ہونا پڑا۔ ان میں سے بعض قصائد، خصوصاً قصیدہ عدد ۴۳، جس میں ایک طوفانی رات میں سمندری سفر کا ذکر ہے، بڑا مؤثر اور دلگداز ہے۔

ابن دراج نے جس طرح اپنے قصائد کے مواد اور ہیئت پر محنت کی اور اپنے زمانے میں مروج بدیع پر مبنی شاعری سے صرف نظر کرتے ہوئے اپنا رستہ الگ نکالا، اس نے مسلم اندلس کی عرب شاعری میں اسے ایک رجحان ساز شاعر بنا دیا جس کی مثال ہمیں چھ صدیوں بعد صرف Luis de Gongorav Argote (۱۵۹۱_۱۶۲۷ء) کی صورت میں نظر آتی ہے۔

اس کی شاعری ادبی اور جمالیاتی لحاظ سے اہم ہونے کے علاوہ اس زمانے کے تاریخی واقعات، خصوصاً مسلم اندلس کے اپنے ہمسائے عیسائی حکمرانوں کے ساتھ تعلقات کے بارے میں ایک اہم تحریری مآخذ کی حیثیت رکھتی ہے (اس نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے محمود مکی: *La Espana Cristiana en el diwan de Ibn Darraj*، در *Bol. de la Real Acad. de Buenas Letras de Barcelona*، ۳۰ [۱۹۶۳_۱۹۶۴ء]: ۶۳_۱۰۳).

ابن دراج کی نثر ہم تک نہیں پہنچی، تاہم بعض والقات سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعض بہت معروف سرکاری دستاویزات اسی کی تحریر کردہ ہیں، مثلاً شنترہ بالائی (Santiage de Compostella) کی فتح (۳۸۷ھ/۹۹۲ء) کے موقع کی وہ تحریر جو اس نے المنصور کے نام لکھی، ابن بسام کے ذخیرہ اور اس کے دیوان میں اس کی نثر کے جو بچے کچھے نمونے ملتے ہیں اس سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس کی نثر اس کی شاعری کے مقابلے میں کم تر درجے کی تھی۔

مآخذ: بنیادی مآخذ (۱) دیوان ابن دراج القسطلی، طبع محمود ع مکی، مع مقدمہ، حواشی و ضمیمہ جات، نیز شاعر کی سوانح اور فہرست کتابیات بھی موجود ہے، دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۲) حمیدی: جذوة المقتبس، قاہرہ ۱۹۵۲ء، عدد ۱۸۶؛ (۳) ابن بسام: ذخیرہ، ۱/۱: ۴۳_۷۸؛ (۴) ابن بشکوال: الصلة، عدد ۷۵؛ (۵) الضبی: بغیہ، عدد ۳۴۲؛ (۶) ابن حزم: جمہرة انساب العرب، ص ۳۶۶_۷؛ (۷) ابن سعید: المغرب، ۲: ۶۰_۶۳؛ (۸) ابن الخطیب: اعمال الاعلام، اشاریہ؛ (۹) وہی مصنف: احاطہ، مخطوطہ اسکوریال عدد ۱۶۷۳، ص ۱۸۳، ۱۸۷، ۲۹۱؛ (۱۰) ابن العذاری: بیان، ۳: ۲۷۲، ۳: ۹، ۲۰_۲۱، ۳۵، ۱۲۴؛ (۱۱) ابن خیر الاشبیلی: فہرست، ص ۴۱۴_۴۱۵؛ (۱۲) ابن عبد المنعم الحمیری: الروض المعطار، طبع و ترجمہ Levi Provencal، ص ۱۱۵_۱۱۶، ۱۹۰؛ (۱۳) المقری: نفح الطیب، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) ثعالبی: یتیمہ، ۲: ۱۰۳_۱۱۶؛ (۱۵) ابن خلکان، ۳: ۲۱۷_۲۱۹؛ (۱۶) یاقوت، ۷: ۸۶؛ (۱۷) ابن تغری بردی، ۴: ۲۷۲_۲۷۳؛ (۱۸) ابن فضل اللہ العمری: مسالک الابصار، مخطوطہ دارالکتب، عدد ۵۵۹، ۱۱: ۲۰۱_۲۰۴؛ (۱۹) ابن العماد: شذرات، ۲: ۲۱۷_۲۱۹۔

جدید مآخذ: (۱) احمد ضیف: بلاغة، ص ۹۳_۱۰۰؛ (۲) H.Peres: *Poésie*، بمدد اشاریہ؛ (۳) A.R. Nykl: *Hispano-Arabic Poetry*، بالٹی مور ۱۹۴۶ء، ص ۵۶_۵۸؛ (۴) A. Gonzalez Palencia: *Literatura*، ص ۵۸، ۱۷۴؛ (۵) E.Garcia Gomés: *Poemas Arabigoandaluces*، میڈرڈ ۱۹۵۹ء، ص ۲۹، ۹۸؛ (۶) احسان عباس: تاریخ الادب الاندلسی، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ص ۱۹۱_۲۱۳؛ (۷) R.Blachere: *La vie et l'aeuvre du Poete-espistolir Andalou Ibn Darrag al-Kastalli*، در *Hesperis*، ۱۶ (۱۹۳۳ء):

۹۹ـ۱۲۱.

(محمود ـ ع ـ کی واست، محمد امین ۱)

••--------------••

⊗ ابن دَرَسْتُوَیہ : ابو محمد عبد اللہ بن جعفر بن درستویہ بن معرزبان ، فارسی ، فسوی (۲۵۸ـ۳۴۷ھ/۸۷۲ـ۹۵۸ء)۔ ان کا نام درستویہ دو فارسی الفاظ "درست" اور "ویہ" کا مرکب ہے اور نسبت فارسی اور فسوی مولد و مسکن کی بنا پر ہے۔ ایک نامور محدث ، ادیب ، لغوی اور نحوی ۔ ان کی ولادت فسا نامی شہر میں، جو اس وقت شیراز سے بھی بڑا اور خوش گوار آب و ہوا والا شہر تھا ، ہوئی (خطیب بغدادی : تاریخ بغداد، ۹: ۴۲۸).

ان کے والد جعفر اپنے زمانہ کے نامور اور معروف محدثین میں سے ہیں(ابن خلکان ، ۳: ۴۴) اور وہ علی بن محمد المدائنی اور اس زمانے کے دوسرے محدثین سے روایت کرتے ہیں ۔ ابن درستویہ ابھی کم عمر ہی تھے کہ انہوں نے اپنے والد گرامی کے ساتھ مختلف محدثین کی خدمت میں حاضری دینے اور تحصیل حدیث کا سلسلہ شروع کر دیا (الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ۱۵: ۵۳۱ـ۵۳۲) اور جب وہ پندرہ سال کے تھے تو اپنے والد کے ساتھ بغداد آئے اور وہاں کے محدثین عباس بن محمد الدوری، یحیٰی بن ابی طالب ، عبد الرحمان بن محمد کریزان اور محمد بن الحسین الحنینی سے ملاقات کی اور ان سے حدیث پڑھی۔ علاوہ ازیں انہوں نے اس دور کے ماہرین لغت و ادب ثعلب (۲۰۰ـ۲۹۱ھ/۸۱۴ـ۹۰۴ء)، المبرد(۲۱۰ـ۲۸۵ھ/۸۲۵ـ۹۹۸ء) اور ابن قتیبہ الدینوری (۳۱۳ـ۲۷۴ھ/۸۲۸ـ۸۸۹ء) وغیرہ کو دیکھا اور ان سے استفادہ کیا ۔ انہوں نے مؤخر الذکر سے باقاعدہ تعلیم تو حاصل نہیں کی تھی ، لیکن اس کی ذات ان کے لیے ادب میں دلچسپی کا باعث بن گئی .

ابن درستویہ بچپن ہی میں اپنے والد کے ساتھ اپنے آبائی شہر فسا سے نقل مکانی کرکے بغداد آ گئے تھے اور وہیں انہوں نے ۲۴ صفر ۳۴۷ھ/۹۵۸ء میں وفات پائی .

ابن درستویہ بڑے جلیل القدر محدث اور عالم تھے ، ان سے استفادہ علمی کرنے والوں میں امام الدارقطنیؒ ، ابن شاہینؒ ، ابن مندہؒ ، ابن رزقویہؒ ، ابن الفضل قطانؒ اور ابو علی بن شاذانؒ وغیرہ شامل ہیں (الذہبی: سیر اعلام النبلاء ، ۱۵: ۵۳۱)۔ ان کی شہرت اگرچہ ایک نحوی عالم کے طور پر ہے ، لیکن علم حدیث میں بھی وہ ایک ثقہ راوی تھے.

بعض محدثین ، مثلاً ھبۃ اللہ اللالکائی وغیرہ نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے ، لیکن جمہور کے نزدیک وہ ایک ثقہ اور مستند محدث تھے (خطیب البغدادی).

تصانیف:ابن درستویہ ایک کثیر التصانیف بزرگ تھے ، مگر ان کی اکثر کتابیں دست برد زمانہ کا شکار ہو گئی ہیں۔ الذہبی نے ان کی حسب ذیل کتابوں کی فہرست دی ہے: (۱) کتاب الارشاد (علم النحو)؛(۲) شرح کتاب الجرمی؛ (۳) کتاب الہجاء ؛(۴) شرح الفصیح ؛(۵) غریب الحدیث ؛ (۶)ادب الکاتب ؛(۷)المذکر و المؤنث؛ (۸) المقصود الممدود [والمحدود] ؛(۹) معانی الشعر(الذہبی : سیر اعلام ، ۱۵: ۵۳۱)؛(۱۰) کتاب الکتاب، طبع الاب لوئس شیخو، مطبع الیسوعیین ۱۹۲۱ء (۱۱۲صفحات).

مآخذ : ابن الندیم : الفہرست ، ص ۹۳ـ۹۵؛ (۲) ابن خلکان : وفیات ، ۱: ۳۱۵؛(۳) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ ، ص ۲۷۹؛(۴) طاش کوپرولی زادہ : مفتاح السعادۃ، ۱: ۱۳۶؛(۵) البغدادی : تاریخ بغداد ، ۹: ۴۲۸ـ۴۲۹؛(۶) الذہبی : لسان المیزان ، ۳/ ۲۶۷ـ۲۶۸؛ (۷) وہی مصنف: سیر اعلام، ۱۵: ۵۳۱ـ۵۳۲؛(۸) ابن العماد: شذرات ، ۲/ ۳۷۵؛ (۹)سرکیس: معجم المطبوعات ، بذیل مادہ .

(محمود الحسن عارف)

••--------------••

⊗ ابن دِرہَم : (جعد بن درہم) ، ایک نامور

ملحد اور زندیق، جو اصلاً خراسان کا رہنے والا تھا، لیکن اس نے اپنی تمام زندگی دمشق میں گزاری۔ وہ مروان الحمار[رک باں] کا استاد اور اتالیق رہا، جس کی بنا پر مروان کو مروان الجعدی کہا جاتا ہے(ابن کثیر، ۱۰:۱۹)۔ وہ الجہم بن سفیان [رک باں] کا استاد تھا، جس کی طرف معروف فرقہ جہمیہ [رک باں] منسوب ہے۔

بقول حافظ ابن کثیر جعد بن درہم نے فرقہ جہمیہ کے خیالات و افکار ابان بن سمعان نامی شخص سے اور اس نے لبید بن الاعصم کے نواسے طالوت سے اور اس نے اپنے ماموں لبید بن الاعصم یہودی سے حاصل کیے تھے(ابن کثیر ' ۱۰:۱۹)۔ لبید وہی شخص ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کی بیٹیوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کر دیا تھا جس کے کچھ اثرات آپ کو محسوس ہوے تھے(دیکھیے کتب تفسیر بذیل تفسیر [نیز رک بہ معوذتین)۔

اس کے تمام سوانح نگاروں نے لکھا ہے کہ وہ کہا کرتا تھا کہ نہ تو اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کو اپنا دوست [خلیل، رک بہ ابراہیمؑ] بنایا اور نہ ہی وہ موسیٰؑ [رک باں] سے ہم کلام ہوا۔ اس طرح گویا اس نے صفات الٰہی کے انکار کی بنیاد رکھی، جس پر آگے چل کر معتزلہ، جہمیہ اور دوسرے گمراہ فرقوں نے اپنی اپنی عمارتیں تعمیر کیں۔

عصر حاضر میں جعد کے متعلق سوانح نگاروں کے ان بیانات کو شک و شبے کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، اس لیے کہ اس کے متعلق بہت سی باتیں اکثر بلاسند و حوالہ نقل ہوتی آئی ہیں، چنانچہ سیر اعلام النبلاء (۵:۴۳۳) کا مرتب اور حاشیہ نگار شعیب الانووط، جعد کے متعلق لکھتا ہے کہ "گمان غالب یہ ہے کہ اس کے متعلق اس قسم کی باتیں اس کے مخالفین نے پھیلائی ہیں اور سوانح نگاروں نے ان کا تجزیہ نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے وہ عقائد جو اس نے العقیدہ میں پیش کیے ہیں، یہودیوں کے انکار سے مکمل طور پر متضاد ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کی بعض قدیم صفات کا انکار کرتا ہے اور ان کی تاویل کرتا ہے، تاکہ اللہ تعالیٰ کو صفات حدوث سے منزہ اور اس کا پاک ہونا ثابت کرے، اسی لیے وہ خلق قرآن کا عقیدہ رکھتا تھا، جبکہ یہودیوں کے ذات باری سے متعلق عقائد تشبیہ اور تجسیم کے حامل نظر آتے ہیں(سیر اعلام، ۵:۴۳۳، ح ۱)۔

آ آ لائیڈن کے مقالہ نگار (G. Vegde) نے بھی جعد کے متعلق عاید کیے جانے الحاد اور زندقہ کے الزامات کو شک و شبہہ کی نظر سے دیکھتے ہوے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس سلسلے میں بنو مروان کے خلاف سیاسی پروپیگنڈے اور معتزلہ کے خلاف مذہبی پروپیگنڈے نے بڑا موثر کردار ادا کیا۔

جعد کی زندگی کے بیشتر حالات ابھی تک پردۂ اخفا میں ہیں، اس لیے اس بارے میں وثوق سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ اسے ہشام بن عبد الملک کے ایما پر خالد القسری نے پہلے گرفتار کیا اور پھر اسے عین عید الاضحیٰ کے دن قتل کر دیا۔ البتہ یہ بات مختلف فیہ ہے کہ اسے کوفہ میں قتل کیا گیا یا واسط میں، اسی طرح سنہ بھی مختلف ہے: ۱۲۴ھ/۷۴۲ء یا ۱۲۵ھ/۷۴۳ء۔

بعض سوانح نگاروں نے اس کے قتل کے پیچھے سیاسی محرکات کا بھی شبہ ظاہر کیا ہے اور لکھا ہے کہ خلفاے بنو امیہ کے دور میں مسلمانوں کو ان کے عقائد کی بنا پر قتل نہیں کیا گیا(حواشی: سیر اعلام، ۵:۴۳۳)۔

مآخذ: اس موضوع پر قدیم ترین مآخذ عثمان الدارمی(م ۲۸۲ھ/۸۴۵ء) کی الرد علی الجہمیہ (طبع G.Vitestain، لائیڈن ۱۹۶۰ء) ہے جس میں سند متصل سے جہمیہ کے نظریات اور ابن درہم کی وفات کا مختصراً ذکر ہے۔ بعد میں آنے والے مصنفین ابن ندیم وغیرہ نے انھی معلومات کو دہرایا ہے، نیز دیکھیے(۲) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، طبع شعیب الارنووط، مع حواشی، ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء، ۵/۴۳۳؛ (۳) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، ۴/۲۳۸؛ (۴) ابن کثیر: البدایہ، ۹/۳۵۰،

۳۶۵:(۵) ابن تغری بردی : النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر و القاہرہ ، ۱:۳۲۲؛(۶) البکری : تاریخ الخمیس، ۲:۳۲۲؛ (۷) مرتضی الزبیدی : تاج العروس ، ۴:۳۲۱؛(۸) G.Vagde : ابن درہم ، در آآ ، بار دوم بذیل مادہ ۔

(محمود الحسن عارف)

……

⊗ **ابن دقیق العید** : ابو الفتح محمد بن علی بن وھب بن مطیع قشیری المنفلوطی مصری، تقی الدین (۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء۔۷۰۲ھ/۱۳۰۳ء)، ایک نامور شافعی المذہب محدث، فقیہ ، قاضی ، اصولی ، ادیب اور شاعر ، جو اپنے جد امجد دقیق العید وھب کے نام سے معروف ہوے ۔ ان کا نسب نامہ بہز بن حکیم عشیری سے ملتا ہے (ابن فرحون: الدیباج ، ۲:۳۱۸)۔ ان کی والدہ مصر کے ایک بزرگ عالم شیخ تقی الدین المفرج الاصولی کی صاحبزادی تھیں ۔ ان کی ولادت ینبُع (حجاز) کے قریب سمندری سفر کے دوران میں ۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء میں ہوئی (ابن حجر : الدرر الکامنہ ، ۴:۹۲) ، غالباً اس وقت ان کے والدین حجاز مقدس کے لیے سفر کر رہے تھے ۔

انہوں نے اپنے آبائی شہر قُوص (مصر) میں نشوونما پائی اور وہیں نامور علما سے ابتدائی تعلیم حاصل کی، قرأت کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد انہوں نے مالکی فقہ کی تعلیم اپنے والد سے اور شافعی فقہ کی تعلیم اپنے والد اور ان کے ایک شاگرد بہاء الدین ھبۃ اللہ قفطی سے حاصل کی ، جس کے بعد وہ قاہرہ چلے گئے اور وہاں ابو محمد بن عبد السّلام ، ابو الحسن بن نقیر ، ابن رواج اور سبط وغیرہ سے حدیث کا سماع کیا (الصفدی ۔ فوات الوفیات ، ۴:۱۹۳)۔ جس کے بعد وہ دمشق چلے گئے اور وہاں ابن عبد الدائم اور ابو البقاء خالد بن یوسف سے حدیث کا سماع کیا۔ بعد ازاں انہوں نے اسکندریہ اور دیگر شہروں کا سفر کیا۔ جس کے دوران میں عبد العظیم المنذری ، ابو الحسن ، محمد بن انجب الصوفی بغدادی ، ابو علی حسن بن محمد التیمی البکری اور ابو الحسن عبد الوہاب بن حسن الدمشقی وغیرہ سے علم حدیث میں سماع کا شرف حاصل کیا ، جس کے نتیجے میں انہیں علم فقہ اور علم حدیث میں ایسی بصیرت حاصل ہوئی جو اس زمانے کے بہت کم لوگوں کو حاصل تھی ۔

وہ ابتداءً اپنے والد محترم کے زیر اثر مالکی المذہب تھے ، لیکن بعد ازاں انہوں نے شافعی فقہ کی ہم نوائی اختیار کر لی اور اس میں مجتہدانہ مقام حاصل کر لیا (السبکی : طبقات الشافعیہ ، ۹:۲۰۹)۔

تعلیمی مرحلہ مکمل کرنے کے بعد ابن دقیق العید اپنے آبائی شہر قوص واپس آ گئے اور وہاں مدرسہ نجیبیہ وغیرہ میں تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا ۔ اس کے بعد وہ قاہرہ چلے گئے اور وہاں مدرسہ فاضلیہ، مدرسہ کاملیہ، مدرسہ صالحیہ اور مدرسہ متصل بمقبرہ شافعی وغیرہ میں تدریسی فرائض انجام دیے ۔ یہاں ان سے استفادہ کرنے والوں کی ایک طویل فہرست ہے ، جن میں بڑے بڑے نامور لوگ شامل ہیں ، مثال کے طور پر فتح الدین بن سید الناس ، قطب الدین بن منیر، علاؤ الدین قونوی، علم الدین الخنائی ، ابو حیان ، اثیر الدین محمد بن یوسف غرناطی اور شمس الدین محمد بن احمد بن حیدرہ وغیرہ (الصفدی، ۴:۱۹۴۔ ۱۹۵)۔ نامور محدث اور نقاد الذہبی نے ان سے بیس احادیث سننے کی صراحت کی ہے (الذہبی: تذکرۃ الحفاظ).

ابن الدقیق العید اپنے زمانے کے بہت ہی معروف اور جید عالم تھے ۔ جس کی بنا پر حکمران اور سلاطین ان کا بے حد احترام کرتے تھے۔ چنانچہ نامور سوانح نگار ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ جب وہ سلطان حسام الدین لاجین سے ملنے کے لیے اس کے پاس گئے تو سلطان اپنے تخت سے نیچے اتر آیا اور مؤدب ہو کر ان سے نیچے ہو کر بیٹھا (الدرر الکامنہ ، ۴:۹۳)۔ وہ ایک مدت تک اپنے آبائی شہر قوص میں مالکی قاضی رہے، لیکن جب وہ قاہرہ چلے گئے تو عہدۂ قضا سے

دستبردار ہو گئے ، البتہ کچھ عرصے کے بعد انہوں نے شافعی قاضی القضاۃ کا عہدہ قبول کر لیا (٦٩٥ھ ، دیکھیے ابن کثیر ' ١٤: ٢٧) اور کئی سال تک اس عہدے پر فائز رہے ۔ اس دوران میں انہوں نے کئی اصلاحی اقدامات کیے ۔ جس سے مصر میں قانون کے نفاذ کا عمل بہتر ہوا.

ابن دقیق العید کو شعر و ادب سے بھی دلچسپی تھی ۔ ان کی شاعری کے موضوعات وصف ، دوستوں سے فراق اور نعت نبوی(علی صاحبها التحیة والسلام)وغیرہ پر مشتمل ہیں۔ الصفدی (٤: ١٩٩۔٢٠٨) اور الاُدفوی (الطالع السعید ، طبع الحاجری ، ص ٥٨٣۔٥٩٥) وغیرہ نے ان کے اشعار نقل کیے ہیں.

ان کا انتقال ٧٠٢ھ/١٣٠٢ء میں ہوا (ابن حجر ' ٤: ٩٣) ان کے جنازے میں بہت بڑی تعداد میں عوام و خواص شریک تھے ، جن میں مصری امرا اور اعیان دولت، خصوصاً نائب السلطنت وغیرہ بھی تھے ۔ ان کے جسد خاکی کو قرافۃ الصغری میں ان کے استاد ابن عبد السلام کے پہلو میں دفن کیا گیا (ابن ایاس : بدائع الزہور، طبع محمد مصطفی ، قاہرہ ١٩٨٢ء).

تصانیف : جیسا کہ اوپر ذکر ہوا قاضی ابن دقیق العید اپنے دور کے بہت معروف محدث ، قاضی اور فقیہ تھے ، اس لیے انہوں نے کئی علوم و فنون پر یادگار تصانیف چھوڑی ہیں ، جن میں سے زیادہ تر ضائع ہو چکی ہیں۔ ان میں سے حسب ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے:

(الف) علم الحدیث: (١)الاقتراح فی بیان الاصطلاح ، یہ کتاب علم الحدیث کی اصطلاحات وغیرہ کے بیان پر مشتمل ہے۔ فاضل مؤلف نے محدثین ، راویان حدیث کے طبقات ، کیفیت سماع و روایت اور احادیث متفق علیہ وغیرہ کی تعریف پر عمدہ انداز میں بحث کی ہے (مطبوعہ بیروت ١٤٠٦ھ/ ١٩٨٨ء قلمی نسخہ جات کے لیے، دیکھیے براکلمان : تکملہ ٢: ٦٦)؛ (٢) الالمام فی احادیث الاحکام ، یہ کتاب ایسی احادیث کے " ضبط " پر مشتمل ہے جو احکام سے متعلق ہیں ۔ کتاب کی اہمیت کے پیش نظر اس کی بے شمار شروح لکھی گئی ہیں ۔ جن میں سے پہلی شرح خود مصنف نے تحریر کی ۔ اس کا نام " الامام شرح الالمام تھا ، جو بقول ابن حجر بیس جلدوں میں تھی ، مگر اب ناپید ہے (الدرر، ٤: ٩٢) ۔ اس کے علاوہ شمس الدین محمد بن ناصر الدین الدمشقی نے بھی اس کی شرح لکھی ہے اور کئی لوگوں نے اس کی تلخیصات کی ہیں(حاجی خلیفہ، ١: ١٥٨)۔ ابن تیمیہ اس کتاب کو " کتاب الاسلام " قرار دیتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس جیسی کتاب کسی نے نہیں لکھی۔ یہ کتاب الریاض (بدون تاریخ)، دمشق (١٩٦٣ء طبع مولوی محمد سعید ١٩٧٤ء) اور بیروت وغیرہ سے طبع ہو چکی ہے۔ براکلمان (تکملہ ، ٢: ٦٦) نے اس کے کئی قلمی نسخوں کی نشان دہی کی ہے؛(٣)احکام الاحکام شرح عمدۃ الاحکام ، یہ کتاب جیسا کہ نام سے ظاہر ہے ، تقی الدین عبد الغنی بن عبد الواحد المقدسی الدمشقی کی کتاب عمدۃ الاحکام عن سید الانام من احادیث النبی علیہ السلام کی شرح ہے۔ فاضل مؤلف نے یہ کتاب اپنے ایک شاگرد عماد الدین اسماعیل بن محمد بن اثیر الحلبی کو املاء کرائی اور الحلبی نے اس کو مرتب کرکے اس کا نام احکام الاحکام فی شرح احادیث سید الانام رکھا ۔السخاوی نے اس پر حاشیہ لکھا ہے ۔ یہ کتاب قاہرہ (١٣٧٢ھ/ ١٩٥٣ء) اور بیروت (١٩٨١۔١٩٨٢ء و ١٩٨٧ء ، طبع احمد محمد شاکر) طبع ہو گئی ہے۔(اس کے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان : تکملہ ، ٢: ٢٠٥)؛(٤)شرح الاربعین النوویہ ، امام النووی (یحیٰی بن شرف) نے الاربعین کے نام سے احادیث کا جو مجموعہ مرتب کیا ہے اس کی شرح بہت سے لوگوں نے لکھی ہے۔ جن میں ابن دقیق العید کا نام بھی شامل ہے۔ یہ کتاب قاہرہ و بیروت (١٩٨٦ء) سے چھپ چکی ہے (قلمی نسخہ جات کے لیے دیکھیے براکلمان : تکملہ ، ٢: ٦٨٣)؛(٥) نُبَذَۃٌ فی علوم الحدیث ، اس کا ایک قلمی نسخہ موزۂ برطانیہ (دیکھیے براکلمان ، ٢: ٧٥)میں موجود

ہے۔

(ب) رجال الحدیث: (۱) اس عنوان پر انہوں نے ابو شجاع احمد بن حسن بن احمد اصفہانی کی التقریب کی شرح بعنوان: تحفۃ اللبیب فی شرح التقریب لکھی۔ اس کا ایک خطی نسخہ برلن میں موجود ہے (Ahlwardt، عدد ۴۴۸۲)۔ اس کا ایک عکسی نسخہ معہد المخطوطات، قاہرہ، میں موجود ہے (فہرس التمہیدی، ص ۳۲۱).

(ج) علم فقہ: علم فقہ پر ان کی درج ذیل کتب دستیاب ہیں: (۱) شرح مختصر ابن حاجب (فقہ مالکیہ)؛ (۲) مقدمۃ المطرزی فی اصول الفقہ (ابن حجر، ۴: ۹۲)؛ (۳) اپنے نائب قاضی اخمیم کے نام مکتوب جو ادفوی کی الطالع السعید (ص ۵۹۷-۵۹۹) میں چھپ چکا ہے۔ اس کے خطی نسخہ جات بھی موجود ہیں.

(د) شعر و ادب: ابن دقیق العید کے کچھ قصائد قلمی صورت میں موزۂ عراق (عدد ۱: ۶۳۳۹) میں موجود ہیں.

مآخذ: دیکھیے (۱) ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدر آباد دکن ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء، ۴: ۹۱-۹۶؛ (۲) ابن ایاس محمد بن احمد: بدائع الزہور، طبع محمد مصطفٰی، قاہرہ ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء بامداد اشاریہ؛ (۳) ابن فرحون، ابراہیم بن علی: الدیباج المذہب، طبع محمد الاحمدی ابو النور، قاہرہ ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء؛ (۴) ابن کثیر: البدایہ؛ (۵) الادفوی، جعفر بن ثعلب: الطالع السعید، طبع سعد محمد حسن وطٰہ الحاجری، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۶) السبکی: طبقات الشافعیہ، طبع محمود محمد الطناحی، قاہرہ ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء؛ (۷) الصفدی: الوافی بالوفیات، بیروت ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء؛ (۸) براکلمان، ۲: ۶۳، تکملہ، ۱: ۶۰۵، ۶۸۳، ۲: ۶۶؛ (۹) آآ، بذیل مادہ.

(محمود الحسن عارف)

••--------------••

❋ **ابن الدَّوَاداری**: ابو بکر بن عبد اللہ بن ایبک، الدواداری ایک مصری مؤرخ۔ اس کے والد جمال الدین عبد اللہ مصری کے دوادار امیر سیف الدین بلبن الرومی الظاہری کے ہاں ملازم تھے۔ اسی نسبت سے دواداری اس کے نام کا جزو ہے۔ اس کے دادا امیر سرخد کے بارے میں صلاح الدین المنجد کی تحقیق یہ ہے کہ اس کا نام عزالدین ایبک الاستادار (م ۶۴۵ھ/۱۲۴۷-۱۲۴۸ء) تھا اور وہ مشہور طبی سوانح نگار ابن ابی اصیبعہ کا سرپرست تھا۔ یہ خاندان غالباً سلجوقی النسل تھا.

مصنف کا خاندان قاہرہ کے محلہ الباطلیہ میں سکونت پذیر تھا۔ اس کے والد نے صوبہ شرقیہ کی ولایت العربان اور ملحقہ علاقوں میں متولی (امیر) کی حیثیت سے ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء تک گیارہ سال کام کیا۔ اس منصب کو چھوڑنے کے بعد وہ دمشق چلا گیا جہاں اسے پہلے مہمان دار (افسر پروٹوکول) اور پھر مشد الدواوین کاتب (سیکرٹری) مقرر کیا گیا۔ کچھ اختلافات کے باعث اس نے مؤخر الذکر منصب چھوڑ دیا، لیکن وہ اپنی وفات (۷۱۳ھ/۱۳۱۳ء) تک بطور "مہمان دار" کام کرتا رہا۔ اس کی وفات "عجلون" میں گھڑ سواری کے دوران ایک حادثے میں ہوئی اور اسے اس کے والدین کی قبروں کے پاس اذرعات میں دفن کیا گیا.

اس کی پیدائش اور وفات کی تاریخوں کے بارے میں معلومات ہمیں میسر نہیں۔ اپنی تحریروں میں وہ لکھتا ہے کہ وہ قاہرہ میں رہتا ہے اور دمشق میں اپنے والد کے ہمراہ اس وقت گیا جب وہ بچہ تھا۔ وہ کئی سرکاری مناصب پر فائز رہا، مگر اس نے ان کی تفصیل بیان نہیں کی۔ تاہم ۷۲۳ھ/۱۳۲۳ء کے ایک واقعہ (Chronik، ۹: ۳۱۰) سے معلوم ہوتا ہے کہ اس منصب کا تعلق مصر کے محکمہ ڈاک سے تھا۔ اس نے کچھ تصنیفی کام بھی کیا، جس میں سے دو کتب محفوظ رہی ہیں۔ ایک درر التیجان، جو عالمی تاریخ ہے اور دوسرے اس کی تلخیص کنز الدرر اس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے اول الذکر قلمی نسخے کے نو اجزا اس وقت استانبول میں موجود ہیں۔ جز ۶ جو فاطمی عہد کے بارے میں اور جز ۹ جو محمد بن قلاوون کے بارے میں ہے، طبع ہو چکا ہے.

مصنف ہمیں بتاتا ہے کہ اس نے ۷۰۹ھ/ ۱۳۰۹ء میں اس کام کے لیے مواد جمع کرنا شروع کیا ، ۷۳۲ھ/۲-۱۳۳۱ء سے لکھنے کی ابتدا کی اور ۷۳۶ھ/ ۱۳۳۵ء میں اسے مکمل کر لیا۔

مآخذ: (۱) احمد ذکی بے : Memoire Sur les Moyens Propres a determiner en Egypte une renaissance des lettres arabes ، قاہرہ ۱۹۱۰ء ، ص ۱۳ تا ۱۵ ؛ (۲) براکلمان: تکملہ ، ۲: ۴۴ ؛ (۳) کوپرولی زادہ محمد فواد : Turk edebiyatinda ilk mutasawiflar ، استانبول ۱۹۱۸ء ، ص ۲۷۹ حاشیہ ۲۸۴۲ ؛ (۴) C.Cahen : Les chroniques arabes در REI ، ۱۹۳۶ء ، ۳۴۳ تا ۳۴۴ ؛ (۵) فہرست دارالکتب ، ۵ ، (قاہرہ ۱۸۳۰ء) ، ص ۳۱۰ ؛ (۶) Die chronik des ibn ad-Dawadari [دُرر التیجان] ۶ (طبع صلاح الدین المنجد) قاہرہ ۱۹۶۱ء ؛ (۷) BSOAS ، ۲۶(۱۹۶۳ء) ۴۲۹ تا ۴۳۱ ؛ ۹ (طبع H.R.Roemer ، قاہرہ ۱۹۶۰ء)۔

(B. Lewis [ت: شمیم روشن آرا ر. محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊛ **ابن ذکوان** : قرطبہ کے قاضیوں کے ایک خاندان (بنو ذکوان) کے متعدد افراد کا نام :

(۱) [ابو بکر یا ابو محمد] عبد اللہ بن ہرثمہ بن ذکوان بن عبد اللہ بن عبدوس بن ذکوان الاموی (موجود ۳۷۰ھ/۹۸۰ء)۔ [ایک نامور مالکی فقیہ اور ادیب ، وہ ان لوگوں میں سے تھا ، جنہوں نے حسن بن سعید ، قاسم بن اصبغ اور احمد بن عبادہ سے حدیث سنی ، الغرض وہ اپنے زمانے کے ایک ممتاز عالم اور محدث تھے]۔ ۳۷۰ھ/ ۹۷۱ء میں صاحب الرد مقرر کیا گیا تھا (یعنی وہ ان معاملات میں فیصلہ دیا کرتے تھے ، جن میں عام قاضی شک و شبہ میں رہتے تھے ، دیکھیے ابن الفرضی ، عدد ۷۴۴ ، E. Levi Provencal : Hist. Esp. Mus ، ۳: ۱۴۵)۔

(۲) خاندان کا مشہور ترین فرد مذکورۃ الصدر کا بیٹا ابو العباس احمد بن عبد اللہ تھا جو فحص البلوط کا قاضی بننے کے بعد اپنے باپ کا جانشین بطور "صاحب الرد" ہوا اور ۳۹۲ھ/۱۰۰۱ء میں قرطبہ کا قاضی القضاۃ بنا۔ سیاسی تدبر کا حامل ہونے اور اہل قرطبہ و بربر میں یکساں مقبول ہونے کی وجہ سے وہ المنصور کا قابل اعتماد مشیر اور رازدار بن گیا اور اس نے اہم سیاسی کردار ادا کیا۔

۳۹۲ھ/۱۰۰۲ء میں حاجب کی وفات پر اس نے یہ منصب سنبھالا اور دو سال تک اس پر کام کیا ۔ پھر کچھ وقفے کے بعد ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء سے لے کر ۴۰۱ھ/۱۰۱۰ء تک دوبارہ اس نے اس منصب پر کام کیا ۔ ۳۹۹ھ/ ۱۰۰۹ء میں اس نے ابن برد [رک بآں] کی تحریر کردہ سند کی منظوری دی ، جسکی رو سے عبد الرحمان سنچول [رک بآں] کو ہشام دوم ' کا جانشین مقرر کرکے اموی سلطنت کا وارث قرار دیا گیا تھا ۔ ابو العباس احمد بن عبد اللہ نے المہدی (۳۹۹ھ/۱۰۰۹ء) کی خلافت نشینی کی بھی حمایت کی تھی ۔ المریہ اور وہران (اوران) میں کچھ عرصہ ملک بدر رہنے کے بعد ہشام دوم ' جس نے ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء میں دوبارہ تخت حاصل کیا تھا ، کے عہد میں اس نے اپنا منصب دوبارہ حاصل کر لیا۔ ۴۰۳ھ/ ۱۰۱۳ء میں بربروں سے جو دارالخلافہ کا محاصرہ کیے ہوئے تھے ، امان طلب کرنے کا کام بھی اسی نے سرانجام دیا۔ اس نے ۲۲ رجب ۴۱۳ھ/ ۲۱ اکتوبر ۱۰۲۲ء کو وفات پائی۔ مشہور شاعر ابن شُہَیْد نے اسکا مرثیہ لکھا ہے ۔

مآخذ : (۱) ابن بسام : ذخیرہ ، ۱/۱: ۴۴۳ ؛ (۲) ابن خاقان: مطمح ، ۹۱ ، ۳۰ ؛ (۳) ابن بشکوال : الصلہ ، عدد ۶۳ ؛ (۴) الضبی : بغیہ ، ۴۷۱ ؛ (۵) ابن سعید: المغرب ، ص ۲۱۰-۲۱۱ ؛ (۶) نباہی: مراقبہ ، ص ۸۴-۸۷ ، اشاریہ ؛ (۷) ابن الخطیب : اعمال ، اشاریہ ؛ (۸) المقری : نفح الطیب ، اشاریہ ؛ (۹) E.Levi Provencal : Hist. Esp. Mus. ، اشاریہ ؛ (۱۰) Ch. Pellat : ابن شُہید ، عمان ۱۹۶۶ء ، ص ۳۱ ؛ (۱۱) وہی مصنف : دیوان ابن شہید ، ص ۲۳-۲۵ ؛ (۱۲) البستانی : دائرۃ المعارف ، ۲۲-۸۲-

۸۴۔

(۳) ابو حاتم محمد بن عبد اللہ، مذکورہ بالا کا بھائی۔ قریش کا مشاور اور قاضی تھا۔ پھر قرطبہ کا قاضی اور مظالم عدالتوں کا مہتمم رہا۔ اس کا انتقال ۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء میں ہوا۔

ماخذ: دیکھیے (۱) ابن الفرضی، عدد ۱۶۷۳؛ (۲) نباہی: مراقبہ، عدد ۸۶-۸۷؛ (۳) ابن الخطیب: الاعمال، ص ۴۹؛ (۴) Dozy: *Hist. des Mus. d' Esp*، ۳: ۲۰۹۔

(۴) ابو بکر محمد بن احمد قاضی القضاۃ احمد بن عبد اللہ (مذکورہ بالا نمبر۲) کا بیٹا تھا اور نیکی، پارسائی، علم و فضل اور امانت و دیانت کی وجہ سے مشہور تھا۔ یحیٰی بن علی کے عہد حکومت میں اسے وزیر مقرر کیا گیا (دیکھیے بنو حمود)۔ ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء میں وہ قرطبہ کا قاضی بن گیا اور ۳ ربیع الاول ۴۳۵ھ/۱۰ اکتوبر ۱۰۴۳ء میں انتقال کر گیا۔

ماخذ: (۱) ابن بسام، ۱/۴۲؛ ۱۵؛ (۲) ابن بشکوال، ص ۳۴؛ (۳) نباہی، ص ۸۴؛ (۴) ابن سعید: مغرب، ص ۷۰؛ (۵) ابن الخطیب: الاعمال، ص ۵۶۔

(۵) ابو العباس احمد اور (۶) ابو علی الحسن محمد بن عبد اللہ (مذکورہ بالا نمبر۳) ابو حاتم کے بیٹے بھی قابل ذکر ہیں، لیکن انہوں نے دوسرے اہل خاندان کی طرح سیاست میں زیادہ اہم حصہ نہیں لیا۔ دیکھیے بالخصوص ابن بسام: ۱/۴: ۲۸ اور ابن سعید: مغرب، ص ۱۲۰۔

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

❁ **ابن الرَّبیب**: ابو علی حسن بن محمد بن احمد التمیمی المعروف بہ قاضی تاہرتی (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۸-۱۰۳۹ء) (اس لیے کہ وہ کچھ عرصے تاہرت کے قاضی رہے)، ایک ماہر لسانیات، شاعر اور قیروان کا ادیب، جہاں اس نے ۴۳۰ھ/۱۰۳۶-۱۰۳۹ء میں وفات پائی۔ اسے اس کے صرف ایک رسالہ کی وجہ سے یاد رکھا گیا ہے، جس میں اس نے ابو المغیرہ ابن حزم [رک بہ ابن حزم] کو مخاطب کیا ہے اور جس میں وہ اندلسیوں پر تنقید کرتا ہے (متن رسالہ کے لیے دیکھیے (۱) ابن بسام: ذخیرہ، ۱/۳: ۱۱۱؛ (۲) المقری: نفح الطیب، ۲: ۱۰۸ تا ۱۰۹؛ (۳) عبد الوہاب: المنتخب المدرسی، قاہرہ ۱۹۴۴ء، ص ۴۴ تا ۴۶؛ (۴) انگریزی ترجمہ از P. de Gayangos: *The History of the Muhammadan dynasties in Spain*، لندن ۱۸۴، ۱: ۱۱۱ تا ۱۱۳)۔ اس رسالے کے دو جواب لکھے گئے، پہلا ابو المغیرہ ابن حزم کی طرف سے (جزوی متن، در ابن بسام: ذخیرہ، ۱/۱: ۱۱۳ تا ۱۱۶)، اور دوسرا اس کے چچا زاد بھائی علی ابن حزم کی جانب سے (متن در المقری: نفح الطیب، ۲: ۱۰۹ تا ۱۲۱، انگریزی ترجمہ P. de Gayangos، در کتاب مذکور، ۱: ۱۷۰ تا ۱۹۰، فرانسیسی ترجمہ از Ch. Pellat، در *Al-Andalus*، ۹:۱ (۱۹۵۴ء)، ۹۱ تا ۱۰۳)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(ادارہ آآ لائیڈن، بار دوم [ت: نصرت رحمٰن بن: محمود الحسن عارف])

* * *

ابن رشیق: ابو محمد عبد الرحمان القشیری، ❁ مرسیہ کا ایک حکمران (از ۴۷۴ھ/۱۰۸۱ء تا ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء)۔ سب سے پہلے اس کا ذکر ۴۷۴ھ/۱۰۸۱ء میں حصن بلج (موجودہ Vilchas) کے عامل کے طور پر ملتا ہے۔ اسی سال ابن عمار [رک باں] اشبیلیہ سے روانہ ہوکر راستے میں ابن رشیق کے ہاں ٹھہرا تھا، تاکہ وہ ابن طاہر سے مرسیہ چھین کر اس پر اپنے آقا المعتمد بن عباد کا قبضہ کرا دے۔ ابن رشیق اور ابن عمار نے باہمی اتحاد قائم کر لیا جس کے نتائج اور طریق کار سے، جو مختلف فیہ ہیں، ابن رشیق مرسیہ کا خود مختار حکمران بن گیا، لیکن اس کے ہمسایوں، یعنی بلنسیہ اور المریہ کے حکمرانوں کی طرح اس کی حالت مخدوش سی رہی۔ وہ اندرونی خلفشار اور عیسائیوں کے مسلسل دباؤ کی وجہ سے غیر محفوظ رہا۔ دراصل عیسائیوں نے ابن رشیق

کے علاقے کے مرکز الیدو (Alede) میں ایک بیرونی چوکی پر قبضہ کر رکھا تھا، جو مرسیہ کے جنوب مغرب میں پینتالیس کیلو میٹر کے فاصلے پر تھی۔

المرابطون کی آمد اور زاقہ زلاقہ کے مقام پر عیسائیوں کی شکست (۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء) سے بحیرۂ روم کے مشرقی مقامات زیادہ متاثر نہیں ہوئے۔ ابن رشیق مجبور ہو کر معمولی سی رقم بطور خراج المعتمد کو ادا کرتا رہا اور الیدو پر عیسائیوں کا قبضہ رہا اور یوسف بن تاشفین کی دوسری مہم سے یہ صورت حال ختم ہوئی۔ یوسف سیدھا الیدو کی جانب چلا اور اپنے اندلسی اتحادیوں کی مدد سے اس کا محاصرہ کر لیا (۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء)۔ یوسف نے المعتمد سے معاہدہ کر رکھا تھا کہ مرسیہ اس کے حوالے کر دیا جائے گا۔ ابن رشیق نے اس منحوس گھڑی کو کچھ عرصے کے لیے ٹالن چاہا۔ آخر میں وہ اس شبہ کی بنا پر معزول کر دیا گیا کہ وہ الیدو، کے محصور عیسائیوں کی مدد کر رہا ہے۔ ابن رشیق کو قیدی بنا کر المعتمد کے حوالے کر دیا گیا۔ عبد اللہ زیری کے مطابق ابن رشیق کو قتل کر دیا گیا، لیکن ابن الخطیب کا بیان ہے کہ اسے قیدی بنا کر اشبیلیہ میں رکھا گیا اور المرابطون کے شہر پر قبضہ کے بعد ہی اسے رہائی مل سکی (۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء)۔ بعد ازاں اس کا انجام معلوم نہیں ہو سکا۔

مآخذ: (۱) ابن الابار: الحلۃ السیراء، قاہرہ ۱۹۶۳ء، ۲: ۱۲۳-۱۲۴، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۷۵؛ (۲) ابن الخطیب: اعمال الاعلام، بیروت ۱۹۵۶ء، ۶۰: ۲۰۱، ۲۵۷؛ (۳) عبد اللہ زیری: *Memoirés*، در الاندلس، ۳ (۱۹۳۵ء)، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۴۳ (متن) اور ۴ (۱۹۳۶، ۱۹۳۹ء)، ۳۵-۷۴، ۷۹، ۸۴ (ترجمہ)؛ (۴) عبد الواحد المراکشی: المعجب، بار دوم، لائیڈن ۱۸۸۵ء، ۸۵، ۹۳؛ (۵) A.Huici : *Miranda Les Grandes Batallas de la Reconquist*، میڈرڈ ۱۹۵۶ء، ۹۳-۹۶.

(J.F.P Hopkins [ت: شیخ نذیر حسین])

ابن الرَّقیق: الرقیق ابو اسحاق ابراہیم ✲ بن القاسم الکاتب القیروانی (متوفی بعد از ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء)، جو اس وقت زیریوں کا پچیس برس تک کاتب رہا، جب ابن رشیق نے اپنی کتاب العمدہ لکھی۔ وہ بڑا ذہین عالم و فاضل اور وقائع نگار تھا۔ ابن رشیق تسلیم کرتا ہے کہ اس میں شعر کہنے کی اہلیت تھی۔ اگرچہ اس کا طرز بیان کاتب جیسا تھا اور یاقوت نے معجم الادباء (۱: ۲۱۷ تا ۲۲۶) میں اسکی نظموں کے چند طویل اقتباسات بھی دیے ہیں۔ اسکی کتاب السرور تا حال محفوظ ہے (مخطوطات کے لیے دیکھیے پیرس کی قومی لائبریری، عدد ۳۸۲۹، ۳۸۳۰، ۳۸۳۱ دوسرے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان)، جو کہ مشرق میں رائج و متداول شراب و شباب کے بارے میں ہے۔

دراصل ابن رشیق کو اس کے معاصرین اور آنے والے لوگوں نے ممتاز مؤرخ کے طور پر یاد رکھا ہے (یاقوت: معجم الادباء، ۱: ۲۱۷)، ابن خلدون نے اسے افریقہ اور ان ملکوں کا جن کا دارالخلافہ قیروان تھا، ماہر مؤرخ قرار دیا ہے (مقدمہ، مطبوعہ بیروت ۱۹۵۶ء، ص ۴) وہ اس شہرت اور ناموری کا بجا طور پر مستحق ہے۔ ابن رقیق کی کتاب "تاریخ افریقہ و المغرب" (متعدد جلدیں) بہت سے مصنفوں کا مآخذ رہی ہے، مثلاً ابن شداد، ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ/۱۲۳۰ء)، ابن الأبار (م ۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء)، التیجانی (م بعد از ۷۰۸ھ/۱۳۰۸ء)، بالخصوص ابن العذاری (م ۷۰۶ھ/۱۳۰۶-۱۳۰۷ء)، النویری (م ۷۳۲ھ/۱۳۳۱-۱۳۳۲ء)، ابن خلدون (م ۸۰۸ھ/۱۴۰۵-۱۴۰۶ء)، المقریزی (م ۸۴۶ھ/۱۴۴۲-۱۴۴۳ء)، السخاوی (الاعلام، ص ۱۴۲، م ۹۰۳ھ/۱۴۹۶-۱۴۹۷ء)، العثمانی اور الوزیر السراج تک (الحلل، ص ۴۸۹ ببعد)، جو کہ ۱۱۳۸ھ/۱۷۲۴-۱۷۲۵ء میں تصنیف و تالیف کا کام کرتا رہا، اس سے براہ راست استفادہ کرتے ہیں۔

آج بھی ابن الرقیق کی تاریخ اور تونس کے

بعض ذاتی کتب خانوں میں اسکی موجودگی کا حوالہ دیا جاتا ہے، لیکن اس کا کچھ پتا نہیں چل سکا.

ایک گمنام سی تحریر، جو آغاز میں ناقص اور خاتمہ کے اعتبار سے خالی ہے، المغرب کی تاریخ پر ہے اور عقبہ بن نافع کی گورنری سے لیکر ابراہیم اول کے زمانے تک کے واقعات پر مشتمل ہے، رباط میں محمد المنونی کی دریافت کردہ ہے، اب اسے محمد الکعبی نے چھاپ دیا ہے (تونس ۱۹۶۸ء)۔ وہ اسے ابن الرقیق سے منسوب کرتا ہے، لیکن یہ انتساب کچھ مشتبہ سا ہے۔ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ ابن الرقیق کی کتابوں سے جو اقتباسات لیے گئے ہیں، وہ اگرچہ انتہائی احتیاط سے لکھے گئے ہیں، لیکن کسی قدر شیعی میلانات کے مظہر ہیں، لیکن بعد میں آنے والے مؤرخوں نے اسے فراموش یا نظر انداز کر دیا ہے.

۳۸۸ھ/۹۹۸ء میں بادیس زیری نے ابن الرقیق کو ایک سیاسی مہم پر مصر کے الحاکم کے پاس بھیجا تھا۔ یاقوت نے معجم الادباء (۱:۲۲۲-۲۲۴) میں اس کی ایک نظم نقل کی ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ ابن الرقیق کافی عرصے تک قاہرہ میں ٹھہرا رہا اور اس کی خوشگوار یادیں اسے دیر تک ستاتی رہیں۔ اسکی جن کتابوں کا سراغ نہیں مل سکا ان میں کتاب النساء، الراح والارتیاح (خوشی و مسرت پر)، الاغانی (گانوں پر) اور نظم السلوک فی مسامرات الملوک (درباری کے لیے دستور العمل) وغیرہ مذکور ہیں.

مآخذ: جو مصادر براکلمان، ۱:۱۶۲ و تکملہ، ۱:۲۵۳ نے دیے ہیں؛ (۲) Storia: Amari، طبع Nollino، ۱:۳۹، ۱۹۳۳ء؛ (۳) الزرکلی: الاعلام، بار ثانی، ۱:۵۱-۵۲؛ (۴) ایچ۔ آر ادریس: Zirides، ۱:۱۴ و ۲: ۸۱-۸۲۔ ابن الرقیق کے حالات زندگی یاقوت نے معجم الادباء (۱:۲۱۷-۲۲۶) مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء میں لکھے ہیں.

(M.Talibi [و ت: شیخ نذیر حسین])

....

ابن زاکور: ابو عبد اللہ، محمد بن قاسم بن محمد بن عبد الواحد بن احمد الفاسی المغربی، ایک ادیب، فقیہ، عارف اور مؤرخ۔ وہ فاس میں گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں ایک علمی خاندان میں پیدا ہوئے اور وہیں ۲۰ محرم ۱۱۲۰ھ/۱۱ اپریل ۱۷۰۸ء کو انتقال کر گئے اور باب غیسا میں دفن کیے گئے۔ وہ بڑے عالم، مؤرخ، سوانح نویس، اپنے وقت کے شاعر اور اخلاقی نظموں کے شارح تھے۔ اوائل عمر میں وہ فاس میں علوم اسلامیہ کی تحصیل میں مصروف ہو گئے۔ ان کے نامور اساتذہ میں ابو محمد عبد القادر بن علی بن یوسف الفاسی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ھ/۱۵۹۹-۱۶۸۰ء)، ان کے بیٹے ابو عبد اللہ محمد (م ۱۱۰۰ھ/۱۶۸۹ء)، ابو عیسیٰ [و] ابو عبد اللہ محمد المہدی بن احمد بن علی بن یوسف الفاسی (۱۰۳۵-۱۱۰۹ھ/۱۶۲۴-۱۶۹۸ء)، ابو علی الحسن بن مسعود الیوسی (۱۰۴۰-۱۱۰۲ھ/۱۶۳۰-۱۶۹۱ء)، ابو محمد عبد السلام بن الطیب القادری (۱۰۵۸-۱۱۱۰ھ/۱۶۴۸-۱۶۹۸ء) قاضی الجماعہ اور مفتی الفاس ابو محمد (ابو عبد اللہ) محمد العربی بن احمد بردلہ (یا برد اللہ یا برد اللو) الاندلسی الفاسی (۱۰۴۲-۱۱۳۳ھ/ ۱۶۳۲-۱۷۲۱ء)، ابو عبد اللہ محمد بن احمد القسنطینی الحسنی المعروف بہ کماد (م ۱۱۱۶ھ/۱۷۰۴ء) اور ابو العباس (یا ابو الفضل) احمد بن العربی بن محمد بن الحاج الحارثی المرداسی السلمی، فاس الجدید کے قاضی (م ۱۱۰۹ھ/۱۶۹۷ء) وغیرہ شامل ہیں.

ابن زاکور نے تطوان میں اپنی درسیات کی تکمیل ابو الحسن الحاج علی بن محمد التطوانی الاندلسی موسوم بہ برکۃ (م ۱۱۲۰ھ/۱۷۰۹ء) سے اور الجزائر میں ابو حفص عمر بن محمد بن عبد الرحمان (یا عبد الوہاب) بن یوسف المانجلاتی، ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن محمد بن عبد المومن الحسنی (ان دونوں کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتیں) اور ابو عبد اللہ محمد بن سعید بن ابراہیم بن حمودہ المعروف بہ کدورہ (م ۱۰۹۸ھ/۱۶۸۷ء) سے کی.

متذکرہ اساتذہ سے ابن زاکور نے اجازے

(اسناد)، حاصل کیے ، جو انہوں نے سنبھال کر رکھے۔ ان میں سے چھے اجازے تاریخوں سمیت In extenso میں موجود ہیں۔ ان میں سے سب سے پہلا محمد المہدی الفاسی کا ہے جو کہ ذوالقعدہ ۱۱۰۰ھ/۱۶۸۹ء کا تحریر کردہ ہے۔ الجزائر کے سات ماہ کے قیام میں انہوں نے تین اجازے حاصل کیے ان میں سے ایک جمادی الآخرہ کا اور دو رجب ۱۰۹۴ھ/۱۶۸۳ء کے لکھے ہوئے ہیں۔ تطوان میں اجازہ انہوں نے علی برکۃ سے شعبان ۱۰۹۴ھ/۱۶۸۳ء میں حاصل کیا ۔ آخر میں فاس میں حسن الیوسی نے ۱۰۹۵ھ/۱۶۸۴ء میں انہیں اجازہ عطا کیا ۔ درسیات میں انہوں نے مختلف مضامین کی یہ کتابیں پڑھیں:(الف) نحو میں ابن مالک کا الفیہ اور کافیہ ؛(ب) معانی اور بلاغت میں السکاکی کی مفتاح العلوم ، تلخیص المفتاح از قزوینی مع شرح از تفتازانی بنام مختصر المعانی ، حاشیہ از جرجانی[رک بآں] ؛(ج) فقہ میں خلیل کی مختصر ، ابن ابی زید القیروانی کا رسالہ ، ابن عاصم کا تحفہ ، ابو اسحاق ابراہیم بن ابی بکر بن عبد اللہ الانصاری ، التلمسانی الوقشی (۶۹۹-۶۰۷ھ/ ۱۲۵۹-۱۲۹۹ء) کا ارجوزہ فی الفرائض ؛(د) حدیث میں صحیح بخاری ، سنن ترمذی مع شمائل ، السیوطی کی جامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر ؛ (ہ) اصول میں السبکی کی جمع الجوامع ، مع شرح از جلال الدین المحلی [رک بآں]، ولی الدین عراقی [رک بآں] اور محمد بن رسول کورانی ؛(و) عقائد میں محمد بن محمد بن عبد المومن الجزائری کا منظومہ فی التوحید (۱۷۹ ابیات)(ایضاً مشمول نشر ازاہیر البستان ، ص ۱۷).

مذکورہ بالا کتب کے علاوہ ابن زاکور کو محمد المہدی نے گیارہ کتابیں زبانی بھی پڑھائیں(دیکھیے انکی انیس المطرب ، ص ۲۴ ؛ Levi Provencal : Chorfa ، ص ۲۷۳ و حاشیہ ۱)۔ مندرجہ بالا مضامین کے علاوہ انہوں نے شعر و شاعری اور ادب کا بھی مطالعہ کیا اور عبد اللہ محمد بن ناصر مراکشی کے سلسلے میں شامل ہوگئے ۔

طریقہ تعلیم یہ تھا کہ شاگرد کتب کو ایک استاد اور بعض اوقات کئی اساتذہ سے سنتا تھا ، مثال کے طور پر انہوں نے خلیل کی مختصر بردولہ سے تین بار اور باراکتو سے ایک دفعہ پڑھی تھی ۔ اسی طرح جمع الجوامع کا تین بار درس مجلاتی اور باراکتو سے لیا تھا.

اس کے علاوہ ان کے سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ انہیں تلخیص المفتاح ، جمع الجوامع ، ابن مالک کا کافیہ اور الفیہ ، خلیل کی مختصر اور حریری کی مقامات ازبر تھیں اور عوام انہیں ادیب ، خطیب اور ناظم کہا کرتے تھے.

ابن زاکور کے سوانح نگاروں کے مطابق وہ سولہ کتابوں کے مصنف تھے :(۱) ایک سفر نامہ نشر ازاہیر البستان فی من اجازنی ، بالجزائر وتطوان من فضلاء الاکابر والاعیان ، الجزائر ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۲ء ؛(۲) ایک دیوان جس کا عنوان الروض العریض فی بدیع التوشیح المنتقی القریض ، ہے ، رباط میں دیوان کے قلمی نسخے کے لیے دیکھیے RIMA (۱۹۵۹ء): ۱۸۹ ۔ چیدہ اقتباسات ، کل ۳۵۰ ابیات اس کی الرحلۃ ، علمی اور انیس المطرب میں بمواقع عدیدہ موجود ہیں؛(۳) المعرب المبین عما تضمنہ الانیس المطرب وروضۃ النسرین ۔ رباط کے قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے Levi Provencal : Mss.ar.de Rabat ، ورق ۳۹۸ (۲): و ۴۱۵ اور کتاب خانہ ابو الجعد (تادلا) میں زیر عنوان المطرب فی اخبار السلاطین المغرب (دیکھیے Niegel ، در RMM ، ۲۴، ص ۲۹۶)؛(۴) عجب العجب (تفریج الکرب) فی شرح لامیۃ العرب (الشنفری کے قصیدے کی شرح ، جس کے قریباً چھ قلمی نسخے ہیں) (دیکھیے براکلمان : تکملہ ، ۲: ۵۴)؛(۵) النفحات الارجیہ والنسمات البنفسجیہ فی شرح الخزرجیہ ، قلمی نسخے رباط اور قاہرہ میں ہیں(دیکھیے براکلمان : تکملہ ، ص ۵۳۵)؛ (۶) مقباس الفوائد فی شرح ما خفی من القلائد ، فتح ابن خاقان کی قلائد العقیان کی شرح ، قلمی نسخے رباط اور جلاوی کے مجموعہ کتب(ص ۱۷۹) میں ہیں.

باقی کتابیں ، جو شاید ضائع ہو چکی ہیں ، حسب ذیل ہیں: (۷) مراکش کے ایک ولی عبد السلام بن مشیش [رک بآں] کے اخلاف کا تذکرہ الاستقصاء من الامم بذکری (بذکر) آثار صاحب العلم ؛(۸) ابو تمام کے حماسہ کی تین جلدوں میں شرح بعنوان " عنوان النفاسہ فی شرح الحماسہ ؛(۹) الصنیع البدیع فی شرح الحلیہ ذات البدیع، صفی الدین الحلی کے نعتیہ قصیدے الکافیۃ البدیعیہ کی شرح؛(۱۰) الجود بالموجود فی شرح المقصور و الممدود؛(۱۱) الروض الجمیعۃ فی ضبط السنۃ الشمسیہ ؛(۱۲) امام الحرمین الجوینی کے الورقات کا منظوم ترجمہ؛(۱۳) الحسام المسلول فی قصر المفعول علی الفاعل والفاعل علی المفعول ؛(۱۴) النفع الوسائل فی ابلاغ الخلب و ابداع الرسائل ؛(۱۵) الدرالمکنوزہ فی تذئیل الارجوزہ (ابن سینا کے نظم طب پر ارجوزہ کا تکملہ)؛(۱۶) الحلۃ السیراء فی حد البراء.

ابن زاکور نے عربی اسلامی ثقافت کے ایک سے زیادہ موضوعات پر خامہ فرسائی کی ہے ۔ ان میں صرف و نحو ، ادب ، اسلوب بیان ، عروض ، سیرت ، سوانح نگاری ، انساب ، حدیث ، اصول ، طب اور ستارہ شناسی وغیرہ شامل ہیں۔ ان کی کتابوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نثر میں فتح ابن خاقان اور شاعری میں ابو تمام کے مقلد ہیں.

مآخذ : (۱) العلمی ' ابو عبد اللہ : الانیس المطرب فی من لقیہ مؤلفہ من ادباء المغرب ، لیتھو ، فاس ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء، ص ۱۹ تا ۳۸؛(۲) القادری : نشر المثانی لاھل القرن الحادی عشر والثانی ، لیتھو ، فاس ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۲ء ، ۲:۱۸۶؛(۳)وہی مصنف: التقاط الدرر والمستفاد المواعظ والعبر من اخبار اعیان المائۃ الثانیۃ والحادی عشر ، ورق ۵۷؛(۴) الکتانی : سلوۃ الانفاس ، چاپ سنگی ، فاس ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء، ۳:۱۷۹؛(۵) RMM ، ۲۴:۲۹۶؛(۶) R. Basset : Recherches Bibliographiques Sur les Sources de Salouat el anfas ، الجزائر ۱۹۰۵ء ، ۱۲، عدد ۸؛(۷) محمد الصبیح : المنتخبات العبقریہ ، ص ۵۸؛(۸) E. Levi Provencal : Les Historiens des chorfa ، پیرس ۱۹۲۲ء ، ۲۸۷ تا ۲۹۰؛(۹) عبد الحی الکتانی : فہرس ، ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء ، ۱:۱۳۰؛(۱۰) براکلمان، ۱:۲۲؛ تکملہ ، ۱:۵۴۳،۲۳۵ و ۲:۲۸۳؛(۱۱) عبد الوہاب بن منصور : الجزائر فی رحلۃ ابی عبداللہ بن زاکور ' در البصائر ، عدد ۳۴۸، مورخہ ۲ جنوری ۱۹۵۶ء ، ۱-۶ ، عدد ۳۵۱ ، مورخہ ۲۷ جنوری ۱۹۵۶ء ، ۲ ، عدد ۳۵۴، مورخہ ۱۷ فروری ۱۹۵۶ء ؛(۱۲) عبد اللہ کنون : المنتخب من شعر ابن زاکور، قاہرہ ۱۹۳۲ء ؛(۱۳) وہی مصنف : النبوغ المغربی فی ادب العربی ، بیروت ۱۹۶۱ء ، ۳۱۳ .

(محمد صادق صدوق[ت: شیخ نذیر حسین])

⊗ **ابنُ الزِّبَعرٰی** :عبد اللہ بن الزِّبَعرٰی بن قیس بن عدی بن سعد بن سہم القرشی السہمی ، اس کی والدہ کا نام عاتکہ بنت عبد اللہ بن عمرو بن وہب بن حذافہ تھا(ابن عبد البر : الاستیعاب ، ۲:۹۰۱) ' ایک نامور قریشی شاعر جو اپنے اشعار کی جامعیت اور اپنے شستہ اسلوب کی وجہ سے معروف ہے(ابن رشیق : عمدہ ، ۱:۳۴، عدد۱۹)۔ بقول حافظ ابن حجر العسقلانیؒ وہ قبول اسلام سے قبل اسلام دشمنی میں پیش پیش تھا اور وہ قریش مکہ کے ان چند شاعروں میں سے ایک تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے خلاف ہجویہ شعر گوئی میں صف اول میں شمار ہوتے تھے۔ اس نے غزوۂ بدر میں حضرت عبد اللہ بن سلمٰی العجلانیؓ کو شہید کیا تھا (الواقدی ، ص ۱۳۹) اور کئی مقتول مکی سرداروں کے مرثیے لکھے تھے۔ غزوۂ احد میں اس نے قریش کی فتح پر اپنے اشعار میں مسرت کا اظہار کیا تھا۔ الغرض فتح مکہ سے قبل جب اسلام اور کفر کے مابین سرد اور گرم جنگ زوروں پر تھی ابن الزبعری قریش مکہ کی طرف سے مسلمانوں کے خلاف شمشیر برہنہ بنا ہوا تھا.

مسلمانوں کی طرف سے حضرت حسانؓ بن ثابت اس کے شعری حملوں کا ترکی بہ ترکی جواب دیتے تھے۔ اس کی اسلام دشمنی کا اس سے مزید اظہار ہوتا ہے کہ جب صلح حدیبیہ کے زمانے میں اس کے ایک ہم قبیلہ عثمانؓ بن طلحہ نے حضرت خالدؓ بن الولید اور حضرت عمروؓ بن العاص کے ہمراہ اسلام قبول کیا، تو اس نے اپنے اشعار میں ان کی ہجو کی۔ ابن اسحاق نے ان میں سے دو قصیدے حضرت حسان بن ثابتؓ کے جواب کے ساتھ نقل کیے ہیں (ابن ہشام، السیرۃ، ص ۶۱۹ بعد، ۶۱۹ بعد و ۶۳۶)۔ اس کا ایک قصیدہ جسے (ابن ہشام، ص ۷۰۳-۷۰۵) اور السہیلی (الروض الانف، ۶: ۳۴۴) نے حضرت حسان بن ثابتؓ اور حضرت کعب بن مالکؓ کے جوابی قصائد کے ساتھ نقل کیا ہے غزوۂ خندق سے متعلق ہے (ابن ہشام، ص ۷۱۸)۔ الغرض اس کی اسلام دشمنی کا باب بہت طویل تھا، اسی لیے فتح مکہ کے موقع پر اس کا نام ان چند لوگوں میں شامل تھا جن کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل کرنے کا حکم دیا تھا، لہذا وہ ہبیرہ بن ابی وہب المخزومی (خاوند ام ہانی) کے ساتھ نجران بھاگ گیا اور اسی وقت واپس آیا جب حضرت حسانؓ بن ثابت نے اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معافی دلوانے کا یقین دلا دیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے معاف کر دیا (ابن کثیر: البدایہ ۳:۳۰۹)۔ قبول اسلام کے موقع پر اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں جو قصیدہ کہا، اگرچہ بقول ابن ہشام (ص ۸۲۸) اس کی ابن الزبعریٰ کی طرف نسبت یقینی نہیں ہے، تاہم تمام مؤرخین نے اسے اس کی طرف منسوب کرکے نقل کیا ہے۔ اس قصیدے کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے:

منع الرقاد بلابل وھموم   واللیل معتلج الرواق بہیم

یعنی پریشانیوں اور غموں نے نیند روک دی ہے اور رات کا ابتدائی حصہ سخت و شدید وہموں میں ڈالنے والا ہے (البدایہ، ۴:۳۰۹)۔

اس کے اشعار (الاغانی ۱: ۶۲) سے پتہ چلتا ہے کہ اسے معروف شاعر عمر بن ابی ربیعہ کے والد اور دادا کی سرپرستی بھی حاصل تھی۔ اس نے بنو المغیرہ کی مدح بھی لکھی تھی، جو بنو مخزوم کا ایک طاقتور گھرانا تھا (الجاحظ: البیان ۱: ۲۰-۲۶؛ اس خاندان کے ساتھ اس کے روابط کی تفصیل کے لیے دیکھیے ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۱۳۹، بذیل بسر بن سفیان)۔

ابن الزبعریٰ زمانۂ جاہلیت میں پلا بڑھا تھا، اس لیے اس کے خیالات پر قبائلی تعصبات کا غلبہ رہا۔ چنانچہ اس نے مسلمانوں اور کفار کے مابین ہونے والی متعدد جنگوں میں اپنے قبیلے اور خاندان کی حمایت میں جو اشعار کہے وہ بھی اس کے انہی جذبات کی عکاسی کرتے ہیں۔ وہ ان جنگوں کو نظریاتی طور پر نہیں، بلکہ محض قبائلی مفادات و نزاعات کے تناظر میں دیکھتا تھا۔ قبول اسلام کے بعد بھی اس کی یہ حسّ باقی رہی اور اس کی شہرت کا باعث رہی۔ چنانچہ جب یزید بن معاویہ کو بتایا گیا کہ اموی فوجوں نے مدینے پر کامیاب حملہ کیا ہے تو اس نے ابن الزبعریٰ ہی کے ایک قصیدے کے اشعار پڑھے تھے (الدینوری: الاخبار، ص ۲۷۷؛ ابن عبد ربہ: العقد، ص ۱۳۱۶، ۲: ۱۳۳)۔ خلافت عباسی تک یزید کا یہ واقعہ اس کے جرائم کی فہرست میں گنا جاتا تھا (ملاحظہ ہو الطبری، ۳: ۲۱۷۴)۔

اکثر سیرت نگاروں نے اسے قریش مکہ کا سب سے بڑا شاعر تسلیم کیا ہے، البتہ ابن عبد البر نے الزبیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس کے اور دوسرے شعرا کے اشعار کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرار بن الخطاب اس سے بڑا شاعر تھا (۱: ۳۰۱)۔

مآخذ: (۱) ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۱۳۹، ۳: ۳۰۰، عدد ۴۶۷۹؛ (۲) ابن عبد البر: الاستیعاب، ۲: ۳۰۰-۳۰۳، برحاشیہ الاصابہ؛ (۳) ابن ہشام: السیرہ، اشاریہ؛ (۴) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۴: ۳۰۹ و بعد؛ (۵)

البستانی: دائرۃ المعارف، ۱: ۲۹۷؛ (۶) الجمحی: محمد بن سلام: طبقات الشعراء، ص ۵۷-۶۰؛ (۷) البکری: سمط اللآلی، ص ۸۳۳؛ (۸) الاغانی، ۱۴: ۱۱-۲۵.

(محمود الحسن عارف)

* * *

⊗ **ابنُ الزُبَیر:** ابو جعفر احمد بن ابراہیم بن زبیر بن محمد الثقفی العاصمی الاندلسی۔ ایک محدث، قاری ادیب اور مؤرخ۔ وہ جیان میں ذوالقعدہ ۶۲۷ھ/ستمبر اکتوبر ۱۲۳۰ء میں پیدا ہوئے۔ قرأت ان کی خصوصی دلچسپی کا مضمون تھا۔ تاہم ان کے سوانح نگار ان کی عربی زبان میں مہارت کی بھی بہت تعریف کرتے ہیں اور انھیں مغرب اور الاندلس کا محدث بھی گردانتے ہیں۔ منکرات پر تنقید کے رجحان کے وجہ سے انھیں اپنے وطن میں مشکلات پیش آئیں اور وہ نقل مکانی کرکے مالقہ چلے گئے۔ وہاں انہوں نے ایک جادوگر ابراہیم الفزاری پر تنقید کی جو مقامی طور پر بڑا بارسوخ تھا اور حاکم مالقہ کے لیے بھی کام کرتا تھا، تو انہیں مالقہ بھی چھوڑنا پڑا۔ وہاں سے وہ غرناطہ چلے گئے اور مذکورہ جادوگر کے خلاف سزائے موت کا فیصلہ صادر کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ غرناطہ کے امیر نے ان کی بہت آؤبھگت کی۔ بعد میں گو ان کے امیر سے اختلافات بھی رہے، تاہم وہاں وہ تدریسی سرگرمیوں میں مصروف رہے اور مسجد کبیر کے خطیب و امام ہونے کے علاوہ بطور قاضی (متعلق بعائلی امور) بھی کام کرتے رہے۔ انہوں نے زندگی کے آخری ایام عزت و احترام کی حالت میں غرناطہ میں گزارے اور وہیں ۸ ربیع الاول ۷۰۸ھ/اگست ۱۳۰۸ء میں انتقال کیا۔ انہوں نے بہت سی تصانیف یادگار چھوڑی ہیں جن کے نام ان کے سوانح نگاروں نے لکھے ہیں (۱) ملاک التأویل فی المتشابہ اللفظ فی التنزیل؛ (۲) البرہان فی ترتیب سُوَر القرآن؛ (۳) الاعلام بمن ختم بہ القطر الاندلسی من الاعلام؛ (۴) کتاب الزمان والمکان؛ (۵) ردّ الجاہل من اعتساف المجاہل؛ (۶) معجم؛ (۷) سیبویہ کی کتاب پر تعلیق؛ (۸) صلۃ الصلۃ جو دراصل ابن بشکوال [رک بآں] کے تکملہ کا تسلسل ہے اور یہ ان کی واحد کتاب ہے جس کا کچھ حصہ زمانے کی دست برد سے محفوظ رہا ہے اس کے آخری حصے کو E.Levi Provençal نے ۱۹۳۷ء میں رباط سے شائع کر دیا تھا۔ یہ کتاب اندلس کی چھٹی اور ساتویں صدی ہجری / بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی کے مشاہیر کے حالات پر مشتمل ہے۔

مآخذ: (۱) مقدمہ صلۃ الصلۃ از Levi Provençal؛ (۲) ابن الخطیب: احاطہ، ۱: ۲۰۷؛ (۳) ابن الفرحون: دیباج، طبع فاس، ص ۵۷؛ (۴) ابن القاضی: ذرۃ الحجال، طبع Allouche، رباط ۱۹۳۴ء تا ۱۹۳۶ء، عدد ۸۰؛ (۵) الذہبی: طبقات الحفاظ، ۴: ۲۷۵؛ (۶) ابن حجر: درر، ۸ تا ۸۴، عدد ۲۳۲؛ (۷) السیوطی: بغیہ، ۷ تا ۱۲۶؛ (۸) حاجی خلیفہ، ۱: ۳۶۳، ۲: ۱۱۵، ۵: ۴۲۶؛ (۹) Dozy: De Abbadidis، ۲: ۱۶۶؛ (۱۰) Pons Boigues: Ensayo، عدد ۲۶۸؛ (۱۱) براکلمان: تکملہ، ۲: ۳۷۶ تا ۳۷۷؛ DM، ۳: ۱۳۲.

(Ch. Pellat [ت: نصرت رئیس ان: محمد امین])

* * *

⊗ **ابن الزُبیر:** ابو عبدُ اللّٰہ الزُبیر بن ابی بکر بکّار بن عبداللّٰہ بن مُصعب بن ثابت بن عبداللّٰہ بن الزُبیر القرشی، المدنی۔ ایک نامور محدث، فقیہ، قاضی اور ماہر انساب۔ ان کی ولادت ۱۷۲ھ/۷۸۸ء میں (غالباً مدینہ منورہ میں) ہوئی (الذہبی: سیر اعلام، ۱۲: ۳۱۱-۳۱۲)۔ انہوں نے جب ہوش سنبھالا تو اس وقت مدینہ منورہ بہت سے اہل علم کی موجودگی کے باعث دنیائے اسلام کی عظیم ترین درسگاہ کی حیثیت رکھتا تھا، چنانچہ انہوں نے بھی اس درسگاہ علمی سے بھرپور استفادہ کیا، ان کے اساتذہ کی فہرست میں سفیان بن عُیَینہ، ابو ضمرہ اللیثی، النضر بن شمیل، علی بن محمد المدائنی، ابراہیم بن المنذر اور ان کے چچا مصعب بن عبد اللّٰہ الزبیری جیسے

لوگ شامل تھے (دیکھیے ابن خلکان ، ۳: ۳۱۱_۳۱۲)، جبکہ ان سے روایت کرنے والے لوگوں میں ابن ماجہ (صاحب السنن)، ابو حاتم الرازی ، عبد اللہ بن شبیب الربعی ، محمد بن ابی الازہر ، احمد بن محمد اور اسماعیل بن العباس الوراق وغیرہ شامل ہیں (سیر اعلام ، ۱۲: ۳۱۲) .

علویوں کی مخالفت کے باعث انھیں مدینہ منورہ سے بغداد جانا پڑا ، جہاں وہ ۲۳۵ھ/۸۵۰ء تک مقیم رہے۔ ۲۴۲ھ/۸۵۶ء میں وہ قاضی مکہ بنائے گئے۔ اسی حالت میں ان کا ۲۱ ذوالقعدہ ۲۵۶ھ/۸۷۰ء میں ۸۴ برس کی عمر میں مکہ مکرمہ میں انتقال ہوا ۔ ان کے انتقال کا ظاہری سبب یہ تھا کہ وہ اپنے مکان کی چھت سے گر پڑے ، جس سے ان کی کولھے اور کمر کی ہڈی ٹوٹ گئی وہ دو روز تک بے ہوش ہو کر پڑے رہے اور تیسرے دن انتقال فرما گئے (الذہبی : سیر اعلام ، ۱۲: ۳۱۲) .

انھوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں بقول J.F.P. Hopkins (آآ، بار دوم) ان میں سے صرف ۳ کتب کا حوالہ ملتا ہے ، مگر ان میں سے صرف دو کتب موجود ہیں: (۱) الموفقیات ۔ یہ ایک مجموعۂ روایات ہے جسے مؤلف نے عباسی خلیفہ المتوکل کے صاحب زادے الموفق کے لیے مرتب کیا تھا ؛ (۲) ان کی سب سے بڑی اور معروف کتاب ”جمہرۃ نسب قریش و اخبارھا“ ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اسے اپنی وفات سے صرف تین یوم قبل مکمل کیا تھا (الذہبی ، ۱۲: ۳۱۴) کتاب کا آخری حصہ محمود شاکر نے قاہرہ سے ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء میں طبع کر دیا ہے .

ابن زبیرؒ کو امام الدارقطنیؒ وغیرہ نے ثقہ قرار دیا ہے۔ ان کی کتاب نسب قریش اور ان کے ذیلی خاندانوں کے نسب سے متعلق بڑا بنیادی اور اہم مآخذ شمار ہوتی ہے (مزید معلومات کے لیے دیکھیے مآخذ).

مآخذ : محمود شاکر - مقدمہ جمہرۃ نسب قریش ، مطبوعہ ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء ؛ (۲) الاصفہانی : الاغانی ، ۹: ۲۱_۲۳؛ (۳) ابن الندیم : الفہرست ، ص ۱۲۳ ، ۱۲۴؛ (۵) البغدادی : تاریخ بغداد ، ۸: ۴۶۷_۴۷۱؛ (۶) یاقوت الحموی : معجم الادباء ، ۱: ۱۶۵_۱۷۱؛ (۷) ابن الاثیر : الکامل ، ۷: ۲۱۷؛ (۸) ابن خلکان ، وفیات الاعیان ، ۳: ۳۱۱_۳۱۳؛ (۹) الذہبی : سیر اعلام ، ۱۲: ۳۱۱_۳۱۵؛ (۱۰) آآ لائیڈن ، بار دوم ، بذیل مادہ .

(محمود الحسن عارف)

※ **ابنُ الزَّبِیر** : ابو کثیر عبد اللہ بن الزَّبِیر بن الاشیم الاسدی ، پہلی ہجری / ساتویں صدی عیسوی کا ایک عرب شاعر ۔ وہ مقامی امویوں کا قصیدہ گو شاعر بن گیا۔ خاص طور پر اس نے اسماء بن خارجہ کی مدح میں مکمل طور پر خالص روایتی انداز میں ایک قصیدہ نظم کیا ، لیکن جب مصعب بن الزبیرؓ نے کوفہ پر قبضہ کر لیا تو وہ زبیریوں کی تعریف کرنے سے بھی نہیں ہچکچایا ، چنانچہ جب مصعب کے حامیوں نے اس کو گرفتار کر لیا تو وہ اس کے ساتھ نرمی سے پیش آیا ۔ مگر وہ ایسا خود پسند شخص تھا کہ اس نے حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ کی اس وقت ہجو لکھ ڈالی جب انھوں نے اپنے بھائی عمرو کے ساتھ، جو شاعر کا دوست تھا ، برا سلوک کیا ۔ الاغانی کے مطابق اس کے ہجویہ اشعار سے لوگ خوف کھاتے تھے جو توہین آمیز ہونے کی بجائے طنزیہ زیادہ ہوتے تھے۔ اس نے حجاج [بن یوسف] کو بھی معاف نہیں کیا ۔ والی کوفہ عبد الرحمن بن ام الحکم کے ساتھ اس کے جھگڑے کتابوں میں زیادہ مذکور ہیں ، جو اس کے ماموں کی وجہ سے ہوئے ۔ اس نے والی کی شکایت خلیفہ سے بھی کر دی جس نے اپنے بھتیجے (مذکورہ والی) سے اسے بہرحال انصاف دلوایا .

کہا جاتا ہے کہ اس کی وفات مؤخر الذکر کی دوبخا کے خلاف مہم کی تیاری کے دوران میں لازمی فوجی بھرتی سے بچاؤ کی کوشش میں تقریباً ۷۸ھ/۶۹۸ء میں ہوئی .

مآخذ : ابن الزبیر کے کچھ اشعار کا ذکر بطور

مثال ، متعدد کتب لغات اور کتب صرف و نحو میں کیا گیا ہے ، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) الاغانی ، ۱۳: ۳۳ تا ۳۹ ، بیروت ۲۲: ۲۱۱ـ۲۴۶؛ (۲) الجاحظ : البیان ، ۲۲۶؛ (۳) وہی مصنف : البخلاء، طبع حاجری ، ص ۲۰۷، ۳۸۰؛ (۴) ابن قتیبہ: الشعر والشعراء، اشاریہ ؛ (۵) وہی مصنف : عیون ، ۲: ۱۸۶ ؛ ۳: ۶۷، ۲۶۵؛ (۶) ابن سلام: طبقات ، ص ۱۳۶؛ (۹) الطبری ، ۲: ۲۳۱ ، ۲۶۹ ، ۸۷۱؛ (۱۰) المسعودی : مروج ، ۵: ۳۰۰ تا ۳۰۱؛ (۱۱) المرزبانی : معجم ، ص ۲۴۳، ۳۷۰؛ (۱۲) البغدادی : خزانہ (بولاق) ، ۱: ۳۴۵؛ ۲: ۱۰۰؛ (۱۳) ابن الاثیر ، ۲: ۳۱۷؛ ۳: ۳۰، ۲۷۲، ۳۰۷؛ (۱۴) التبریزی : شرح دیوان الحماسہ ، بمواضع کثیرہ؛ (۱۵) Caetani : Annali ، ۲: ۲۳۱، ۲۶۹، ۸۷۱؛ (۱۶) Nallino : Letteratura ، ۱۳۳، ۱۴۳؛ فرانسیسی ترجمہ ، ص ۲۰۵ تا ۲۰۶، ۲۲۰۔

(ادارہ آ آ | ت: نصرت رئیس ان: محمود الحسن عارف)

* * *

ابن زُرْعَہ ، ابو علی عیسیٰ بن اسحاق بن زرعہ: ایک یعقوبی مسیحی فلسفی ، ادیب اور مترجم ، ذوالحجہ ۳۳۱ھ/ اگست ۹۴۳ء کو بغداد میں پیدا ہوا اور ۲ شعبان ۳۹۸ھ/ ۱۶ اپریل ۱۰۰۸ء کو وفات پائی (ابن ابی اُصیبعہ کے بیان کردہ سنین بالترتیب: ۳۷۱ھ/ ۹۸۱ء اور ۴۴۸ھ/ ۱۰۵۶ء اس لیے درست تسلیم نہیں کیے جا سکتے کہ ابن زُرعہ کا تذکرہ ابن النَّدیم (حدود ۳۷۷ھ/ ۹۸۷ء) کے ہاں بھی ملتا ہے اور خود ابن ابی اصیبعہ نے بھی یحیٰی بن عدی (م ۳۶۴ھ/ ۹۷۵ء) کے ساتھ اس کے تعلقات کا ذکر کیا ہے)۔

اس نے یحیٰی بن عدی [رک بآں] کی زیر نگرانی ادب ، کیمیا ، ریاضی اور پھر فلسفہ کا علم حاصل کیا ۔ غالبًا اس نے علم طب بھی پڑھا ، اس لیے کہ ابن ابی اصیبعہ نے اس کا شمار معروف اطباء میں بھی کیا ہے ۔ بایں ہمہ اسے کسب معاش کے لیے ، خصوصًا بوزنطیوں کے ساتھ ، تجارت کا شغل اختیار کرنا پڑا جس سے ، ابو حیان التوحیدی کی رائے میں ، اس کے فلسفیانہ کام پر بہت برا اثر پڑا ۔ مزید براں اس کے حریفوں نے اس پر بوزنطیوں کے ساتھ خفیہ سازشوں میں ملوث ہونے کا الزام لگا کر اسے حکام کے سامنے مجرم ٹھہرایا ۔ یہاں تک کہ اسے گرفتار کر لیا گیا اور اسے سزا ہو گئی ۔ اس کی املاک بھی ضبط کر لی گئیں ۔ ان حادثات نے اس کی پہلے سے خراب صحت کو بالکل تباہ کر کے رکھ دیا اور جلد ہی اسے موت نے آ لیا۔

ابن زرعہ نے غالبًا سریانی زبان سے، ارسطو کی متعدد تصانیف کا ترجمہ یا تلخیص کی ۔ ان میں Historia Animalium خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اسی وجہ سے وہ بطور مترجم ایک معزز مقام کا حامل ہے ۔ تاہم اس کی اصل شہرت فلسفے ، الٰہیات اور اعتذاریت پر لکھے گئے رسائل کی وجہ سے ہے ۔ جن میں سے اکثر اب ناپید ہیں۔ اس کی تصانیف کی فہرست سے ، جو ابن الندیم نے درج کی ہے اور جسے [ابن] القفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے مکمل کیا ہے، ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا صرف ایک ہی ترجمہ (ارسطو کے سوفسطائی خیالات کا ابطال ، سوفسطیقا، مخطوطہ پیرس ، حصہ عربی ، عدد ۲۳۴۶، دیکھیے ع ۔ بدوی : منطق ارسطو، ۳: ۱۰۱۶ـ۷۳۷) اور دس کے قریب رسائل باقی رہ گئے ہیں۔ ان میں سے چار کو P. Sbath نے شائع کیا ہے(*Vingt traités Philosophiques et apologétiques d' auteurs arabes chrétiens du IXe, au XIVe, Siècle* قاہرہ ۱۹۲۹ء) ایک رسالہ عقل و فہم پر ۶۸ـ۷۵ ، وجود باری تعالیٰ کے بارے میں ایک مسلمان دوست کے نام خط (۶ـ۱۹)؛ ابو القاسم عبد اللہ بن احمد البلخی کی اوائل الادلۃ فی اصول الدین کا ابطال (۵۸ـ۶۲)، رسالہ الی الیہودی بشر بن فنحاس (۱۹ـ۵۲) چند دیگر رسائل مخطوطوں کی شکل میں ، بالخصوص پیرس (عدد ۱۳۲، ۱۷۳، ۱۷۴) اور ویٹیکن (۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۵) میں موجود ہیں۔ ابو حکیم یوسف النجری کے پانچ سوالات کا جواب ،

اس کے بارہ دیگر سوالوں کا جواب ، حلول پر ایک رسالہ، یعقوبی نظریات کا دفاع ، نماز کے جسمانی اثرات اور نذر، روزہ اور خیرات کے بارے میں سوالات ، ایک رسالہ جس میں اس نے فلسفہ و منطق کی خاطر خود کو وقف کر دینے والوں کا دفاع کیا ہے۔

یہ امر ملحوظ رہے کہ ان تمام تصانیف کو یقین کے ساتھ ابن زرعہ سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ کم از کم دو دیگر متون غلط طور پر اس سے منسوب کیے جا چکے ہیں: مقالہ فی ماہیۃ اتحاد النصاری از ابو علی نصیف بن یمن اور ابن المقفع کی کتاب الجامع (Severus) کا ایک حصہ ، ابن زرعہ کی موجود تصانیف ایک (غیر مطبوعہ) تحقیقی مقالے کا موضوع بنی ہیں، جسے سارل حداد نے ۱۹۵۲ء میں سوربن یونیورسٹی میں پیش کیا : "'Isā Ibn Zur'a, Philosophe arabe et apologiste chrètien du x-Siècle".

اس تحقیقی مقالے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن زرعہ نے عمومی طور پر اپنے استاد یحیٰی بن عدی کی تقلید کی ہے، تاہم وہ تشریحی نکات میں اس سے اختلاف کرتا ہے۔ وہ بجا طور پر ٹھوس انداز میں ، معتدل ، مگر عالمانہ اور مدلل اعتذاریات کی' پیشکش کے لیے ارسطاطالیسی منطق ، افلاطونی نظریات ، بائبل اور پیران کلیسا سے خوب استفادہ کرتا ہے۔ اس کی یہ اعتذاریات محض کبھی کبھار ہی agumentum ad hominem کی طرف رجوع کرتی ہے۔

مآخذ : (۱) ابن الندیم : فہرست (قاہرہ ۳۶۹-۳۷۰)؛(۲)ابو حیان التوحیدی : امتاع ، ۱:۳۳؛(۳) ابن القفطی ، ۲:۲۴۵ ببعد ؛(۴) ابن العبری ، ۲:۲۷۷؛ (۵) ابن ابی اصیبعہ ، ۱:۲۳۵ و بعد ؛(۶) البیہقی : تتمہ ، ص ۶۲ تا ۶۹؛(۷) Suter ، ص ۷۷؛ (۸) Graf: Geschichte der christl ar. lit. ، ۲:۵۲؛ ببعد؛(۹) Cheikho: Cat. des mss. des auteurs arabes chrètiens ، depuis l' Islam, ، بیروت ۱۹۲۴ء؛ (۱۰) براکلمان : تکملہ ، ۱:۳۷۷ ؛ (۱۱) D.M ۲:۱۳۳-۱۳۴.

(ادارہ لائیڈن [ت: محمد اسلم شاہد: ن: محمود الحسن عارف])

..--------------..

ابن الزَّقّاق: اَبُو الْحَسَن علی بن عطیہ بن ✻ مطرف بن سلمہ [اللخمی البلنسی] ایک اندلسی شاعر۔ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے بالکل آخر میں غالباً بَلَنسِیہ میں پیدا ہوا اور اسی وجہ سے اس کی نسبت البلنسی ہے۔ اگرچہ بعض اوقات ، غالباً غلط طور پر، اسے مرسیا کے حوالے سے المرسی بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی نجی زندگی کے بارے میں جو کچھ معلوم ہے وہ بھی بعض حوالوں سے اختلافی ہے۔ اس کا شجرۂ نسب مختلف مصنفین کے ہاں مختلف بیان ہوا ہے، لیکن زیادہ قرین قیاس وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ یہ معلوم ہے کہ اس کی والدہ عظیم شاعر ابن خفاجہ [رک باں] کی بہن تھی۔ البتہ اس کے والد کے بارے میں معلومات مبہم ہیں۔ ابن عبد الملک نے اس کا تعلق اشبیلیہ کے بنو عبدو[رک بہ عباد، بنو] سے بیان کیا ہے ، تاہم اس کا کہنا ہے کہ جب المرادیہ نے المعتمد کو معزول کر کے جلاوطن کر دیا (۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء) تو ابن الزقاق نے اس تعلق کی تردید کی۔ وہ بلنسیہ میں رہتا تھا، جہاں وہ مسجد کبیر کا مؤذن تھا۔ المقری (نفح الطیب ، ۲:۱۹۶) کے بیان کے مطابق وہ ایک غریب دستکار تھا۔ اس نے اس کا تعلق ایک ایسی روایت سے جوڑا ہے جس میں لڑکا ایک کردار ادا کرتا ہے اور جو افسانوی طرز کا کردار محسوس ہوتا ہے۔

اسی طرح ابتدائی مصنفین اس کے نسبی نام کے بارے میں بھی متفق نہیں ہیں۔ بعض اس کی نسبت اللخمی قرار دیتے ہیں، جو اس کے خالص عربی النسل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ بعض دیگر نے اسے البلقینی کی نسبت دے کر بربر قرار دیا ہے، اسی طرح یہ مصنفین اس کے اس نام کے بارے میں اتفاق نہیں رکھتے جس نے یہ شاعر معروف ہے۔ ابن الزقاق کو دوسرے ناموں کے

ساتھ گڈمڈ کر دیا جاتا ہے اور ابن الزقاق اور ابن الدقاق کے طور پر بھی بگاڑا گیا ہے.

اس نے ابن السید البطلیاسی [رک بہ البطلیاسی] سے حدیث کا علم حاصل کیا اور غالبًا اپنے ماموں ابن خفاجہ سے شاعری کے بارے میں تعلیم حاصل کی، اس کی زندگی مختصر، لیکن بہت پر مسرت تھی، جیسا کہ اس کی خود نوشت لوح مزار سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ اس کا انتقال ۵۲۸ھ/۱۱۳۳ء یا ۵۳۰ھ/۱۱۳۵ء میں ہوا جبکہ اس کی عمر ۴۰ سال سے بھی کم تھی.

ابن الزقاق کی نظمیں جو ایک دیوان کی شکل میں یکجا ہیں، ہاتھوں ہاتھ لی گئیں اور بہت جلد اسے شہرت حاصل ہو گئی۔ عرب ماہرین اور نقادوں کے ساتھ ساتھ جدید مستشرقین نے بھی اسے مسلم اندلس کے عظیم شعرا میں سے قرار دیا ہے۔ E.Garcia Gomez کے نزدیک اس کی شاعری ابن خفاجہ کا تتبع کرتی ہے، مگر یہ محض پست سطح کی تقلید نہیں ہے۔ یہ محتاط شاعری ہے، جو چمک دمک میں شاید کم، مگر نفاست و شائستگی میں زیادہ ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الابار: تکملہ، عدد ۱۸۴۴؛ (۲) ابن عبد الملک المراکشی: الذیل والتکملہ، طبع احسان عباس، بیروت ۱۹۶۴ء، ۲۶۵ تا ۲۶۸؛ (۳) ابن دحیہ: المطرب، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۰۰_۱۱۰؛ (۴) ابن سعید: المغرب، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ۲: ۳۲۳_۳۳۸؛ (۵) H.Pérès: Poésie andaluose، پیرس ۱۹۵۳ء، اشاریہ؛ (۶) E.Garcia Gómez: Ibn-al-Zaqqâq، متن و ترجمہ مع مقدمہ، میڈرڈ ۱۹۵۶ء؛ (۷) ابن الزقاق البلنسی کا دیوان، بیروت سے ۱۹۶۴ء میں عفیفہ محمود دیرانی نے شائع کیا جس کے شروع میں اس کا تنقیدی مطالعہ بھی ہے.

(F.De Granja [ت: محمد اسلم شاہد؛ ن: محمود الحسن عارف])

————————

⊗ **ابن زَمْرَک**: ابو عبد اللہ محمدؐ بن یوسف بن محمد بن احمد بن محمد یوسف المعروف بابن زُمْرُک (یا زَمرک) ایک اندلسی شاعر اور سیاست دان۔ غرناطہ میں ۷۳۳ھ/۱۳۳۳ء میں پیدا ہوا۔ اس کا تعلق کسی اعلیٰ خاندان سے نہ تھا تاہم وہ تحصیل علم میں مشغول رہا۔ اس نے الشریف الغرناطی اور ابن الخطیب [رک بآن] جیسے فضلا سے تعلیم حاصل کی۔ مؤخر الذّکر کی خصوصی سرپرستی کی بنا پر اسے حکومت غرناطہ میں ملازمت مل گئی۔ جب ۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء میں محمد پنجم کو معزول کر دیا گیا اور فاس کے مرینی سلطان ابو سالم نے اسے خوشدلی سے پناہ دی تو ابن الخطیب اور ابن زمرک بھی اس کے پاس چلے گئے۔ اس دوران میں ابن زمرک نے اپنی تعلیم جاری رکھی، درباری تقریبات میں حصہ لیتا رہا اور شعر بھی کہتا رہا۔ پھر جب بہت سے نشیب و فراز کے بعد محمد پنجم غرناطہ واپس آ گیا (۷۶۳ھ/۱۳۶۲ء) تو اس نے اپنے ایک فرمان (ظہیر) کے ذریعہ اس کو اپنا ذاتی سیکرٹری (کاتبُ السِّر) مقرر کیا، جسے ابن الخطیب نے خود لکھا تھا۔ آئندہ سالوں کے دوران میں اس نے کئی موقعوں پر درباری شاعر کا کردار ادا کیا، ۷۷۳ھ/۱۳۷۱ تا ۱۳۷۲ء میں ابن الخطیب جو اس وقت تک غرناطہ کے پیچیدہ مسائل سے متعلق پالیسوں، خصوصاً مراکش سے متعلقہ مسائل میں جو ۷۶۳ھ/۱۳۶۱ء میں ابو سالم کے قتل کے نتیجے میں انتہائی ابتری کی حالت میں تھا، نصری حکمران کا معاون خصوصی تھا، اس سے باغی ہو گیا اور تلمسان (Tlemcen) میں مرینی سلطان عبد العزیز کے ساتھ جا ملا، لہذا ابن زمرک اپنے استاد کا جانشین بن گیا اور اسے وزیر اعظم کے عہدے پر ترقی دے دی گئی۔ ابن الخطیب فاس میں گرفتار ہوا اور اس کو غرناطہ میں ایک تحقیقاتی عدالت کے سامنے پیش کیا گیا، جس کی صدارت ابن زمرک کر رہا تھا۔ اس پر بغاوت کا الزام لگا، سزا دی گئی اور بالآخر قید خانے میں ہی اس کو سزائے موت دے دی گئی۔ اس موقع پر ابن زمرک نے خود پر تنقید کا کوئی موقع نہیں دیا اور اس نے بطور

وزیر اعظم اور درباری شاعر اپنی ذمہ داریاں جاری رکھیں، لیکن محمد پنجم کی وفات (۷۹۳ھ/۱۳۹۱ء) کے بعد اس کے بیٹے اور جانشین یوسف دوم نے ابن زمرک کو معزول کر دیا اور تقریباً دو سال تک اس کو المریہ (Almeria) میں قید رکھا۔ بعد ازاں اسے اس کے عہدے پر بحال کر دیا گیا، مگر اس وزیر شاعر کو بعد میں آنے والے سلطان محمد ہفتم نے ایک بار پھر معطل کر دیا اور اس کی جگہ محمد بن عاصم کو تعینات کر دیا۔ اسے ۷۹۵ھ/۱۳۹۳ء میں دوبارہ بحال کر دیا گیا، لیکن اس کے بعد جلد ہی نامعلوم تاریخ کو سلطان کے حکم سے اس کو اس کے بیٹوں سمیت قتل کر دیا گیا۔

ابن زمرک کا دیوان محفوظ نہیں رہا، تاہم ابن الخطیب نے اس کی کافی نظمیں جمع کر دی تھیں، جنھیں المقری نے الازھار میں درج کیا ہے، ان میں قصیدے، مرثیے اور مبارکبادیں وغیرہ شامل ہیں، جو اس نے مختلف مذہبی تہواروں یا درباری تقریبات کے موقعوں پر لکھی تھیں۔ اس کی کچھ نظموں پر ابن خفاجہ [رک بآں] کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ تاہم انھیں ادبی سرقہ نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے قصیدوں میں وہ اشعار جن میں غرناطہ کو خراج تحسین پیش کیا گیا ہے اور اس کی عظمت اور اس کے باغات اور محلات کا تذکرہ ہے، خصوصی طور پر دلچسپ ہیں۔ ان میں سے کچھ اشعار کو الحمراء کی دیواروں پر کندہ کرکے ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا گیا ہے۔

ایک مصری مصنف اور استاد سھیر القلماوی نے اپنے ناول "ثم غربت الشمس" (پھر سورج ڈوب گیا) میں ابن زمرک کو ایک اہم کردار کے طور پر پیش کیا ہے۔

مآخذ: اس مقالے کے لیے (۱) E.Garcia *Ibn Zamark, el Poeta de la Alhambra*: Goméz در *Cinco Poetas Musulamanes*، بار دوم، میڈرڈ، بیونس آئرس ۱۹۴۳ء، ص ۱۶۹-۲۷۲ سے بنیادی طور پر استفادہ کیا گیا ہے اور جو مآخذ اس میں درج کیے گئے ہیں وہ یہاں اضافہ کر لیے جائیں؛ (۲) المقری: الازہار الریاض، قاہرہ ۱۳۵۹ھ/۱۹۴۰ء، ۲: ۲۰۶ سے ۲۰۷؛ (۳) احمد بابا: نیل الابتہاج، ابن فرحون کے دیباج کے حاشیے پر، قاہرہ ۱۳۵۱ھ، ص ۲۸۲ تا ۲۸۳؛ (۴) ابن الخطیب: الکتیبۃ الکامنۃ، طبع احسان عباس، بیروت ۱۹۵۳ء، ۲۸۲ تا ۲۸۸؛ (۵) ابن زمرک کی مولدیت [وہ نظمیں جو کسی نومولود کی پیدائش کی خوشی کے موقع پر لکھی گئی ہوں] کا مطالعہ اے غنیمی نے Hespéris میں کیا ہے، س ۴۳ (۱۹۵۶ء)، ص ۳۳۵ تا ۳۴۵، بمواضع عدیدہ؛ (۶) البستانی: دائرۃ المعارف، ۱: ۴۹۸-۴۹۹۔

(F.De La Granja [ت نصرت رئیس ن: محمود الحسن عارف])

••............••

ابن زولاق: (یا زولاک) ابو محمد بن الحسن ※ بن ابراہیم اللیثی۔ اخشیدی اور ابتدائی فاطمی عہد کا ایک مصری مؤرخ، جس نے مصر کی تاریخ، جغرافیہ اور علوم پر کئی کتابیں لکھیں۔ وہ ۳۰۶ھ/۹۱۹ء میں پیدا ہوا اور ۳۸۶ھ/۹۹۶ء میں فوت ہوا۔ سوئے اتفاق سے اس کی ساری تالیفات ضائع ہو گئی ہیں، لیکن اس عہد پر لکھنے والے بعد کے مؤرخین نے اس کی کتب سے خاصا استفادہ کیا ہے، اس لیے کہ ان پر اس کے اثرات واضح نظر آتے ہیں۔ باور کیا جاتا ہے کہ اس نے الکندی [رک بآں] (کی اخبار القضاۃ) کے تسلسل میں مصری قاضیوں اور والیوں کے حالات زندگی لکھے اور الاخشید، کافور، المعزّ اور (بعض کے نزدیک) العزیز عہد کے وزرائی خاندان اور دیگر اہم ریاستی عہدیداروں کے حالات پر بھی ایک کتاب لکھی۔ جوہر کی سوانح پر اس کی کتاب، جس کا ذکر اسمٰعیلی مؤلفات کے ایک تذکرے میں آتا ہے، مستشرق ایونو (Avanow) کی رائے کے مطابق کوئی مستقل کتاب نہیں، بلکہ المعز پر لکھی گئی اس کی کتاب ہی کا ایک حصہ ہے۔ المقریزی (خطط اور اتعاظ میں)، ابن حجر (رفع الاصر، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۷ء) میں اور ابن سعید کے علاوہ بعد میں آنے والے دوسرے مؤرخین کثرت سے

اس کے حوالے دیتے ہیں۔ مصری ماہر صرف و نحو محمد بن موسیٰ الکندی الصیرفی [رک بہ الصیرفی] کی مخطوط سوانح جو مصری کتاب خانے میں موجود ہے، بھی اسی سے موسوم کی گئی ہے (دیکھیے الفہرست، قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء، ۱۴:۵)۔

مآخذ: (۱) یاقوت الحموی: معجم الادباء، ۳: ۹_۷؛ (۲) ابن خلکان مطبوعہ بولاق، ۱۶۷:۱؛ (۳) عمر رضا کحالہ، ۱۴۰۳؛ (۴) الزرکلی: اعلام، ۲۲:۱؛ (۵) براکلمان، ۱۴۹:۱؛ تکملہ، ۲۳۰:۱؛ (۶) C.H.Becker: Beitrage zur Geschichte Agyptens، سٹراسبرگ ۱۹۰۲ء، ص ۱۵_۱۳؛ (۸) F. Rosenthal: A History of Muslim Historiography، لائیڈن ۱۹۶۸ء، ص ۱۵۵_۱۵۴؛ (۹) W. Avanow: Ismaili Literature: a Bibliographical Survey، تہران ۱۹۶۳ء، ص ۳۹؛ (۱۰) R.Gottheil: Al Hasan Ibn Ibrahim Ibn Zulak، در JAOS، ۱۹۰۷ء، جلد ۲۸، ص ۲۷۰_۲۵۴۔

(ادارہ آ آ لائیڈن [ت: محمد امین])۔

* * *

ابن الزیّات: [ابو جعفر] محمد بن عبد الملک، عباسی عہد کا ایک وزیر، اس کا تعلق ایک تجارت پیشہ خاندان سے تھا، جس کا شاہی دربار میں بھی خاصا اثر و رسوخ تھا۔ چنانچہ ابن الزیات نے اپنی خصوصی استعداد اور ادب میں مہارت کے باعث بادشاہ کی توجہ حاصل کر لی اور اسے المعتصم باللہ عباسی نے قریباً ۲۲۱ھ/۸۳۳ء میں اپنا وزیر بنا لیا، اس نے قاضی القضاۃ ابن داؤد المعتزلی کے ساتھ مل کر بادشاہ کی سیاسی حکمت عملی متعین کرنے میں بھی حصہ لیا۔ وہ الواثق باللہ عباسی (۲۲۷ھ/۸۴۲ء تا ۲۳۲ھ/۸۴۷ء) کے عہد میں بھی وزارت پر برقرار رہا اور اس نے بادشاہ کو بہت سے کاتبوں پر بھاری جرمانے عائد کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ دو اہم صوبوں کے ترک والیوں کے دفتری معاونین پر جرمانے کیے گئے۔ اس نے [معتزلہ کی ہم نوائی میں] گنہگار (کی عدم مغفرت) کے مسئلے میں الجھ کر مجرموں پر ظالمانہ تشدد، یعنی انہیں تنور یا آتشین بھٹی میں ڈال کر جلا دینے کے باعث خصوصی طور پر بدنامی کمائی۔ بعد ازاں کچھ ذاتی معاملات کی بنا پر وہ قاضی القضاۃ ابن داؤد المعتزلی سے بھی جھگڑ پڑا، البتہ یہ بات معلوم نہیں ہے کہ اس نے محنۃ [رک باں] کے مسئلے میں بطور وزیر کیا کردار ادا کیا تھا۔

بہرحال خلیفہ متوکل علی اللہ نے اقتدار حاصل کرنے کے بعد اسے بدستور اپنے عہدے پر بحال رہنے دیا، لیکن اس کا یہ فیصلہ عارضی ثابت ہوا، اس لیے کہ اس کے چند ہفتوں کے بعد ہی، یعنی صفر ۲۳۳ھ/ستمبر ۸۴۷ء میں خلیفہ نے اسے معزول کر دیا اور اس پر بھی اسی طرح تشدد کیا، جس طرح وہ اپنے زمانے میں لوگوں پر کرتا تھا۔ ابن زیات اس کے بعد جلد ہی مر گیا۔ اس نے اپنے دور وزارت میں ترک قائدین کے اثر و رسوخ کو کم کرنے کی کوشش کی، لیکن اسے اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ اس نے اپنے پیچھے لوگوں پر ظلم و زیادتی کی ناپسندیدہ شہرت چھوڑی۔

مآخذ: (۱) D.Sourdel: Viziret، اشاریہ۔

(D.Sourde' [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

ابن الزیّات: ابن ابو یعقوب یوسف بن یحییٰ بن عیسیٰ بن عبدالرحمان، مراکش کے ایک ادیب اور فقیہ، جو اولیاے کرام کے حالات لکھنے کی بنا پر مشہور ہیں۔ وہ تادلہ [اندلس] کے رہنے والے تھے، لیکن انہوں نے اپنی تمام زندگی مراکش اور اس کے گرد و نواح میں گزاری۔ وہ نامور مراکشی ولی ابو العباس السبتی (۵۲۴ تا ۶۰۱ھ/۱۱۳۰ تا ۱۲۰۴ء) کے قریبی ساتھیوں میں سے تھے۔ انہوں نے ۶۲۸ یا ۶۲۹ھ/۱۲۳۰_۱۲۳۱ء میں اس وقت انتقال کیا، جب وہ رغرانہ کے قاضی تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے جسد خاکی کو مراکش لایا گیا اور اسے سیدی محمد الغزان اور سیدی محمد البرلوشی کے مقبرہ میں،

شہر کی حدود سے باہر، باب الخمیس کے قریب دفن کیا گیا.

ابن الزیات الشاذلی اولیاے کرام سے خصوصی عقیدت رکھتے تھے۔ جس کا اظہار بزرگوں کے حالات و سوانح پر مشتمل ، ان کے مجموعے التشوف الی رجال التصوف (تکمیل ۶۱۷ھ/۱۲۲۱ء، طبع A.Fou سے ہوتا ہے۔ یہ قابل قدر کتاب جو اولیاے کرام کے حالات پر مشتمل ہے احمد ابراہیم الماجری کی کتاب المنہاج الواضح فی تحقیق کرامات ابی محمد صالح اور عبد الحق البادسی کی المقصد اورابن قنفذ القسنطینی کی انس الفقیر وغیرہ کے ساتھ مل کر مراکش کی دینی تاریخ کے قدیم ترین مآخذ میں شمار ہوتی ہے۔ التشوف ان اولیاے کرام کا عقیدت مندانہ تذکرہ ہے جو مراکش میں یا مراکش کے جنوبی علاقوں میں پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی سے لے کر ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے دوران میں سکونت پذیر ہوئے .

یہ سمجھا جاتا ہے کہ ابن الزیات نے ایک دوسرا مجموعہ بھی مرتب کیا تھا جس میں اپنے ملک کے تمام (نیک لوگوں) کا تذکرہ کیا گیا ہے ، لیکن یہ کتاب کسی بھی ذریعے سے معلوم نہیں ہو سکی۔ البتہ اس کے ان دلچسپ اشارات پر مبنی یادداشتوں کے کئی نسخے دستیاب ہیں۔ جو اس نے ایک عظیم مراکشی ولی ابو العباس السبتی کے بارے میں تحریر کیے تھے۔ یہ کتاب عام طور پر التشوف کے قلمی نسخوں کے ساتھ الحاقی طور پر ملتی ہے۔ قاضی عباس بن ابراہیم المراکشی نے اسے اپنی کتاب اعلام بمن حل مراکش والاغمات من الاعلام، (دوسری جلد) فاس ۱۹۳۶ء، ص ۲۴۰-۲۶۵) میں اسے من وعن نقل کر دیا ہے(دیکھیے A. Faure : ابو العباس السبتی : la Justice et la charite در Hesperis ، جلد ۴۳ ، ۱۹۵۶ء ، ص ۳۴۸-۳۵۶).

ادب کی دنیا میں ابن الزیات کی طرف مقامات الحریری کی ایک شرح بھی منسوب ہے جو دست برد زمانہ کا شکار ہو گئی ہے.

مآخذ : ابن الزیات کے حالات کے لیے دیکھیے (۱) احمد بابا : نیل الابتہاج بتطریز الدیباج ، فاس ۱۹۰۹ء، ص ۸۶ ؛ (۲) ابن الموقت : السعادۃ الابدیہ فی التعریف بمشاہیر الحضرۃ المراکشیہ ، فاس ۱۹۱۸ء، ۱: ۱۴۷ ؛ (۳) E.Levi Provençal: Chorfa ، ص ۲۲۲؛ مراکش کی دینی تاریخ کے قدیم مآخذ کے لیے دیکھیے : (۴) ابو الحق البادسی : المقصد ، (وہیں علاقوں کے ولیوں کے حالات) ، فرانسیسی ترجمہ G.S Colin، در A.M ، جلد ۲۶ (۱۹۲۶ء) جلد ۱ ، بمواقع عدیدہ۔ التشوف کی دستاویزی حیثیت کے بارے میں دیکھیے Hesperis ، جلد ۳۱ (۱۹۵۴ء، ص ۳۸۴)؛ (۵) A.Faure : Le Tashawuf et lecole ascetique Maraccaine des XI,XII,XIII,Siecles (دمشق ۱۹۵۷ء ، ۲: ۱۱۷).

(A.Faure [ت : محمود الحسن عارف])

……

ابن زیدان : عَبدُ الرَّحمان بن محمد بن عبد الرَّحمان بن علی بن عبد الملک بن زیدان بن اسماعیل (مؤخر الذکر ایک علوی سلطان تھا، م ۷۲۷ھ/۱۱۳۰ء)۔ ایک مراکشی افسر اور مؤرخ ، ولادت ربیع الثانی ۱۲۲۹ھ/ جون ۱۸۷۳ء بمقام شاہی محل مکناس .

اس نے سب سے پہلے اپنے شہر کے جید اساتذہ سے تعلیم حاصل کی ، جس کے بعد اس نے فاس کے علما سے جامع مسجد القرویین میں شرف تلمذ حاصل کیا۔ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء میں وہ اپنے والد کی جگہ مکناس اور آس پاس ، بشمول پہاڑی ضلع الزرہون ، علوی اشراف کا نقیب مقرر ہوا.

اس نے ۱۹۱۳ء میں حج کیا اور دونوں مقدس شہروں کے ممتاز علماے کرام کے ہاں مختلف دروس میں شرکت کرکے اپنی تعلیم مکمل کرنے کے مواقع حاصل کیے۔ واپسی کے سفر میں اس نے تونس ، قیروان اور الجزائر کی بھی سیاحت کی .

مراکش میں فرانسیسی انقلاب مستحکم ہو جانے کے بعد اس نے مکناس کے شہر دارالبیضاء میں فوجی کالج (آجکل آزاد مراکش ملٹری اکیڈمی) میں معاون مدیر کا عہدہ قبول کر لیا۔ اس نے ۱۲ نومبر ۱۹۴۶ء کو انتقال کیا اور اپنے آبائی قبرستان میں، جسے اس کے عظیم جد امجد مولوی اسماعیل نے بنایا تھا، دفن کیا گیا.

ابن زیدان کی علمی اہمیت رکھنے والی تمام کتابیں ابھی تک طبع نہیں ہو سکیں۔ اس کی تصانیف کو نہ صرف مکناس کی تاریخ کے لیے سب سے بہترین مآخذ تصور کیا جاتا ہے، بلکہ علوی خاندان کی تاریخ کے لیے بھی اس کی کتابیں بنیادی مآخذ ہیں۔

ابن زیدان نے زندگی بھر اہم کتابوں کی قدر کی اور وہ اپنی زندگی میں ایک بڑا کتب خانہ بنانے میں کامیاب ہو گیا، جو ایک قابل قدر مقدار میں مخطوطات اور حاصل کردہ دیگر دستاویزات پر مشتمل تھا۔ اس کی سرکاری حیثیت نے اسے کئی سو کی تعداد میں "ظہیرین" [رک باں] حاصل کرنے اور انھیں چھاپنے کے قابل بنایا۔ اس کی تمام تصانیف انتہائی سلیس زبان میں لکھی ہوئی ہیں اور انھیں انتہائی جدید انداز میں نقشوں، تصویروں اور سب سے بڑھ کر اشاریہ جات کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے۔ جن کی وجہ سے ان کی اہمیت بڑھ گئی ہے اور ان سے استفادہ آسان ہو گیا ہے.

اس کی مطبوعہ کتابوں میں حسب ذیل کتابوں کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے:

(۱) اتحاف اعلام النّاس بجمال اخبار حاضرۃ مکناس، ۸ جلدوں میں سے ۵ مطبوعہ (رباط ۱۹۲۹ء تا ۱۹۳۳ء، مصنف کا تعارف جلد اول)۔ یہ کتاب کئی سو کی تعداد میں ایسے لوگوں کی سوانح حیات پر مشتمل ہے جو موجودہ حکمران خاندان کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتے ہیں یا جو ان کے وزراء تھے؛ (۲) الدُّرَرُ الفاخِرۃ بمآثر العلویین بفس الظاہرہ، رباط ۱۹۳۷ء۔ کتاب فاس کے مقام پر علوی خاندان کی ابتدا سے متعلق بہت سے حقائق و دستاویزات پر مشتمل ہے؛ (۳) العز والصولۃ فی معالم نظم الدولۃ دو جلدیں، رباط شاہی پریس ۱۹۶۱-۱۹۶۲ء اس میں شامل دستاویزات سلطان کی بطور حاکم زندگی اور مراکشی حکومت کے نظم و نسق کے حوالے سے ایک عمدہ مآخذ ہیں؛ (۴) المنہاج السویۃ فی مآثر ملوک الدولۃ العلویۃ دو جلدیں، مطبوعہ شاہی پریس رباط ۔ اس کی غیر مطبوعہ تصانیف میں ایک دیوان بھی ہے جو میلاد النبی سے متعلق کہے گئے قصیدوں پر مشتمل ہے (مولدیات).

مآخذ : W.Marçais : Les belles
Chroniques de Meknés ، در CR.Ac.des I. B.L ،
۱۹۲۹ء، ص ۱۹-۲۰؛ (۲) وہی مصنف : Un Petit fils de M.
Ismael a Meknes : در Afrique des Nord illustree ،
جون ۱۹۳۰ء؛ (۳) H.Pérès : Litterature arabe et l'
Islam Par les tsxtes , les XIX et XXe Siecles ،
الجزائر ۱۹۳۸ء، ص ۲۰۷-۲۰۸؛ (۴) عبد السّلام بن
سوداء : دلیل مؤرخ المغرب الاقصیٰ، تطوان ۱۹۵۰ء، ص
۳۳، ۳۴، ۵۷.

(G.Deverdun [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

[⊗] ابن زیلہ : الحسین بن محمد یا الحسین طاہر (الزرکلی، ۲: ۲۷۸) بن عمر بن زیلہ (براکلمان، ۱: ۴۵۸) ایک فلسفی، ریاضیات کا عالم، ماہر موسیقی، ادیب اور نثرنگار۔ وہ اصلاً اصفہان کا رہنے والا تھا۔ عین جوانی کے دنوں میں ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء میں انتقال کر گیا۔ وہ ابن سینا کا خاص الخاص شاگرد تھا۔ اس نے ابن سینا کی کتاب "حی بن یقظان" کی شرح تحریر کی (دیکھیے، اس کا قلمی نسخہ موجود در موزۂ بریطانیہ (۳) OR ۹۷۸ ک)، مستشرق مہرن (Mehren) نے اس مختصر تالیف کے ایک بڑے حصے کا ترجمہ شائع کر دیا ہے (دیکھیے Traits Mystiques ، کراسہ ۱، ۱۸۸۹ء)۔ مہرن اس کتاب کے ایک عبرانی ترجمے کا بھی تذکرہ کرتا ہے، جسے ڈاکٹر D.Kaulmann نے برلن سے ۱۸۸۶ء میں شائع کیا.

ابن ابی اصیبعہ (۱۹:۲) ابن سینا کی کتابوں میں سے ایک کتاب التعلیق کا ذکر کرتا ہے جسے ابو منصور بن زیلہ نے اس کی ہدایات کے مطابق مرتب کیا تھا۔ یہ ابن زیلہ کے اور بہمن یار کے سوالات ہی تھے جن کے جوابات ابن سینا نے مباحثات میں دیے ہیں (براکلمان: تکملہ، ۸۱۷:۱) ابن زیلہ نے ایک ریاضی دان اور موسیقار کی حیثیت سے کتاب الکافی فی الموسیقی مرتب کی (طبع زکریا یوسف، قاہرہ ۱۹۶۴ء، مع مقدمہ، ص ۲)۔ اس کے علاوہ ابن زیلہ نے ابن سینا کی الشفاء کے اجزاء اور اس کے بعض رسائل کی بھی تلخیص کی۔

مآخذ: البیہقی: تاریخ حکمائے اسلام، عدد ۵، ص ۹۹-۱۰۰؛ (۲) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۸۶۳:۱؛ (۳) الزرکلی: الاعلام، ۲۷۸:۲؛ (۴) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، ۱۳:۴؛ (۵) قدری توقان: تراث العرب العلمی، بار سوم ص ۳۰۰؛ (۶) H.G. Farmer: A History of Arabian Music، ص ۲۲۰؛ (۷) A. M. Goichon، مقالہ ابن زیلہ، در آ آ، لائیڈن، بار دوم، ۹۷۴:۳.

(محمود الحسن عارف)

……

۱۰* ابن السَّدید: المعروف بابن المزروق فخر الدین ماجد بن ابی الفضائل بن سناء الملک، موسوم بہ عبد اللہ بن السدید القبطی (م ۸۳۳ھ/۱۴۳۰ء)، ایک سرکاری اہل کار، جس نے بااثر کاتب (سیکرٹری) سعد الدین بن غراب کی سرپرستی میں مختلف سرکاری مناصب پر کام کیا۔ اس کے مختصر سے سوانح حیات کے علاوہ زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔ ابن غراب کی طرح ابن السدید بھی قبطی تھا اور مملوک سلطان النّاصر (۸۰۱ تا ۸۱۵ھ/۱۳۹۹ تا ۱۴۱۲ء) کے زمانے میں ایک سے دوسرے اعلیٰ عہدے پر ترقی پاتا رہا۔ ان مناصب میں وہ ناظر الجیش (۸۰۷ھ/۱۴۰۴-۱۴۰۵ء) اور ابن الغراب کی جگہ ' جو کونسل کا سربراہ اور امیر الامراء بن گیا تھا ' کاتب السّر (چھ ماہ ۸۰۸ھ/۱۴۰۵-۱۴۰۶ء)، کے طور پر بھی کام کرتا رہا۔ ابن غراب کے مرنے کے بعد اس کے ایک رقیب اور سلطان کے قرب کے خواہاں فتح الدین فتح اللہ (م ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء) کو کاتب اور ابن السَّدید کو اصطبل سلطانی کا ناظر بنا دیا گیا۔ سلطان النّاصر الفرج کے زمانے میں باہمی مناقشات اور سیاسی عدم استحکام کے دوران میں ہی (۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء) سلطان نے ابن السَّدید کو دوسری بار اپنا کاتب نامزد کیا، لیکن اس حکم پر عمل درآمد سے قبل ہی سلطان کو قتل کر دیا گیا۔ اس وقت سے آخر تک ابن السَّدید گم نامی کی زندگی بسر کرتا رہا۔ اگر اس کی امیر جان باک الصوفی سے عمر بھر کی دوستی اور رشتہ داری نہ ہوتی تو شاید وہ امن و سکون سے زندگی بسر کرتا۔ امیر جان باک سلطان اشرف برسبائے (۸۲۵-۸۴۱ھ/۱۴۲۲-۱۴۳۸ء) کا حریف تھا، اس لیے صوفی جان باک کے قید خانے سے نکل بھاگنے کے بعد سلطان برسبائے پر برسوں یہ خوف مسلط رہا کہ وہ سلطان پر حملہ کرکے اسے تاج و تخت اور زندگی سے محروم نہ کر دے۔ چنانچہ وہ "صوفی جان باک" کی گرفتاری کے لیے مشتبہ مقامات پر چھاپے مارتا رہا اور اس کے ساتھیوں کو پکڑ کر ان پر تشدد کرتا رہا۔ ربیع الثانی ۸۲۹ھ/مارچ ۱۴۲۶ء میں ابن السدید کو بھی گرفتار کر لیا گیا اور اس کے احتجاج کے باوجود، کہ اسے جان باک کے ٹھکانے کا علم تو ایک طرف رہا، اس نے جان باک کو قید کے زمانے سے دیکھا تک نہیں، معلومات حاصل کرنے کے لیے اس کو ڈنڈوں سے پیٹا گیا اور اس کو قاہرہ بدر کر دیا گیا۔ اس طرح وہ جان باک کی وجہ سے چار سال خوف اور مصائب میں گزار کر راہی عدم ہوا (۸۳۳ھ/۱۴۳۰ء)۔

مآخذ: Wiet: منہل، عدد ۱۹۵۰؛ (۲) ابن تغری بردی (طبع Popper)، ۱۹۷:۶، ۱۷۳، ۱۷۶، ۳۰۶، ۵۹۸، ۸۱۵؛ (۳) المقریزی: سلوک، ۳۲۱:۲، ۳۲۰؛ (۴) السخاوی: الضوء اللامع، ۲۳۵:۵؛ (۵) اس کے مختصر حالات زندگی Wiet les secretaires میں بھی مذکور

ہیں۔

(W.R Binner [و ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

× ابن السدید: کریم الدین ابو الفضائل کرم بن ہبۃ اللہ القبطی المصری، موسوم بہ کریم الدین الکبیر (۶۵۴-۷۲۴ھ/۱۲۵۶-۱۳۲۴ء)، جو مصر کے ایک عیسائی قبطی خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ جوانی میں ہی مسلمان ہو گیا تھا اور عبد الکریم کے نام سے معروف ہوا۔ اس نے سرکاری ملازمت کا آغاز سلطان المظفر بیبرس دوم (۷۰۸-۷۰۹ھ/۱۳۰۸-۱۳۰۹ء) کے کاتب (سیکرٹری) کے طور پر کیا اور موخر الذکر کے زوال پر تھوڑے سے عرصے کے لیے محروم اقتدار رہ کر اس نے بیبرس کے جانشین الناصر محمد بن قلاوون (۷۰۹-۷۴۱ھ/۱۳۰۹-۱۳۴۰ء) کے زمانے میں دوبارہ عروج حاصل کر لیا اور اس کے تیسرے عہد حکومت میں وہ انتظامیہ کا سب سے زیادہ بااثر اہل کار بن گیا۔

بیشتر معاصر اور متاخر ماخذ سے جن کی بنیاد خلیل بن ایبک الصفدی کی کتاب پر ہے، پتا چلتا ہے کہ سب سے پہلے ابن السدید کو ناظر الخاص (کنٹرولر صوابدیدی فنڈ) یا ناظر الخواص کا خطاب ملا تھا، تاہم المقریزی کا بیان ہے (خطط، مطبوعہ بولاق، ۲: ۲۲۷) کہ یہ عہدہ فاطمیوں کے عہد سے چلا آ رہا تھا، لیکن اس کی زیادہ اہمیت نہ تھی تاآنکہ سلطان الناصر محمد نے اسے وزارت کے کنٹرول سے نکال کر مستقل حیثیت دی اور ابن السدید کو ناظر الخاص مقرر کیا۔ اب ساری مملکت میں وہ سب سے زیادہ بااختیار مالی منتظم بن گیا اور دوسرے خطابات کے علاوہ "عظیم الدولہ" اور "وکیل السلطان" کہا جانے لگا۔ اس کی ذمہ داریوں میں منصوری ہسپتال، منصوری مدرسہ اور جامع احمد بن طولون کے وقف کے حسابات کی نگرانی بھی شامل تھی۔

ابن السدید سلطان کے ذاتی معاملات پر اس درجہ حاوی تھا کہ ایک حکایت کے بموجب سلطان ناظر کی مرضی کے بغیر ایک چوزہ بھی نہیں خرید سکتا تھا۔ گو اس زمانے کے عام سرکاری ملازموں کی طرح ابن السدید بھی اپنے منصب اور ترقی کے لیے سلطان کی خوشنودی اور اس کی مالی سرپرستی کا محتاج تھا۔ اپنے اعلیٰ منصب اور سلطان سے انتہائی قرب کے باوجود، جس کا مظہر کئی حکایات ہیں، ابن السدید کا انجام برامکہ [رک باں] جیسا ہوا۔ ابن السدید کے زوال کی وجوہ کچھ زیادہ واضح نہیں۔ ۷۲۳ھ/۱۳۲۳ء میں ابن السدید کو گرفتار کر لیا گیا اور قاضی القضاۃ کے سامنے اسے بیان دینے پر مجبور کیا گیا کہ اس کا تمام مال و متاع اس کی ذاتی ملکیت نہیں، بلکہ دراصل سلطان ہی کا مال ہے (خطط، بولاق، ۲: ۵۹)۔ پھر اسے ایک سے دوسرے قید خانے میں منتقل کیا جاتا رہا۔ چنانچہ قاہرہ سے باہر قرافہ میں اس کے تعمیر کردہ مقبرے سے اسے کرک شوبک میں، وہاں سے بیت المقدس اور آخر میں بالائی مصر میں اسوان کے مقام پر رکھا گیا، جہاں چند ماہ کے بعد اسے کمرے سے گلا گھونٹے سے مردہ پایا گیا۔ اگرچہ بعض مورخ اسے خودکشی قرار دیتے ہیں، تاہم بعض سوانح نگاروں نے اس میں سلطان کے ہاتھ کا بھی ذکر کیا ہے۔

ابن السدید کی موت کی خبر سن کر سلطان نے اس کے بیٹے علم الدین عبد اللہ کو بلا کر اسے اپنے والد کے پوشیدہ خزانوں کو ظاہر کرنے پر مجبور کیا۔ ایک معاصر کا بیان ہے (الدواداری: کنز الدرر، ۹: ۱۱۵) کہ ابن السدید نے بڑی بڑی رقمیں مصر کے یورپی تاجروں کے پاس جمع کرا رکھی تھیں اور اس کا منصوبہ یہ تھا کہ وہ اسی سال، جبکہ اس کو پکڑا گیا، کسی یورپی مقبوضہ ملک غالباً قبرص فرار ہو جائے۔ مزید برآں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک منصوبے کے تحت سلطان پر زور ڈال رہا تھا کہ وہ لاذقیہ کی بندرگاہ کو اسکندریہ کے برابر ترقی دے تاکہ وہ آسانی سے اس بندرگاہ سے نکل سکے۔ دوسری طرف ابن تغری بردی (مطبوعہ قاہرہ، ۹: ۷۷) قدیم مورخوں اور تذکرہ نگاروں کی تقلید کرتے ہوئے ابن

السدید کی دینی حمیت ، اس کی سخاوت ، اخلاص اور انتظامی قابلیت کی تعریف کرتا ہے۔

ابن السدید کا بھانجا کریم الدین اکرم ، جو اپنے ماموں سے امتیاز ظاہر کرنے کے لیے کریم الدین الصغیر کہلاتا تھا (المنہل ، عدد ۱۲) اور ناظر الدّولہ کے عہدے پر فائز تھا ، بھی اسوان جلاوطن کر دیا گیا ، جہاں اس نے ۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء میں انتقال کیا۔ نو برس بعد ۷۳۵ھ/۱۳۳۴ء میں کریم الدین الصغیر کے بیٹے بھی گرفتار کر لیے گئے۔

اگرچہ ابن السدید کے زوال کا باعث سلطان کے مزاج کی تبدیلی بھی ہو سکتی ہے، لیکن اس میں بعض گہرے تاریخی عوامل بھی کار فرما ہو سکتے ہیں۔ ایک اور وجہ اس کی مالیاتی پالیسی بھی ہو سکتی ہے، جسے سلطان نے ابن السدید کی موت کے فوراً بعد تبدیل کر دیا اور اس میں کئی ایک اصلاحات کیں۔ ایک شبہہ یہ بھی ہے کہ اس کا تعلق مصر میں ۷۲۱ھ/۱۳۲۱ء میں عیسائیوں کے خلاف ہونے والے ہنگاموں سے تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں نے ابن السدید پر سنگ باری کی تھی ، کیونکہ اس نے آگ لگانے والے عیسائیوں کی سفارش کی تھی اور دیندار مسلمانوں نے اس کی مذمت کی تھی، کیونکہ اس نے سلطان کو مسجد کے اس محراب کو گرانے کی ترغیب دی تھی جو تعمیر کیا گیا تھا(خطط ، ص ۵۱۱ و ۵۱۴۔۵۱۶)۔

کئی عمارتوں کی تعمیر ابن السدید سے منسوب ہے، جن میں قاہرہ کی ایک مسجد اور خانقاہ کے علاوہ دمشق کے مضافات میں دو مسجدیں بھی شامل ہیں۔

مآخذ : جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے ابن السدید کے مطبوعہ سوانح حیات الصفدی کی غیر مطبوعہ تصنیف پر مبنی ہیں اور سوانح نگار ایک ہی بات کو دہرائے جاتے ہیں:(۲) یہی بات ابن حجرؒ پر بھی صادق آتی ہے۔ جس نے الدررالکامنہ میں دو مقامات پر ابن السدید کا تذکرہ لکھا ہے: ایک ''اکرم'' کے تحت (۱:۴۰۱۔۴۰۲) اور دوسری جگہ ''عبد الکریم'' کے زیر عنوان (۲:۴۰۱) ، نیز دیکھیے (۳) الکتبی : فوات ، ۲:۸۔۱۵؛ (۴) ابن تغری بردی ، ۹:۷۵ تا ۷۷ مطبوعہ قاہرہ اور نئی مطبوعات کے ضمن میں؛ (۵) الزرکلی : الاعلام ، ۴:۱۸؛ (۶) الیف البستانی : دائرۃ المعارف ، ۳:۱۲۴۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے: (۷) الدواداری : کنز ، ۹ (طبع Roemer)، ۱۸۸، ۲۰۳، ۲۱۷ ، ۲۴۷ ، ۲۸۴، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۰۵تا۳۰۷؛ (۸) المقریزی خطط (بولاق) ۲:۵۹، ۶۶، ۶۸، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۸۶، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۶۹، ۳۴۲، ۳۴۵، ۴۲۲، ۵۱۱، ۵۱۴ تا ۵۱۶؛ (۹) Saurv- aire ، ۱۸۹۶ء ، ص ۲۳۱، ۲۶۸، ۲۶۷؛ (۱۰) Wiet: Lampes ، عدد ۲۱۔۲۲؛ (۱۱) المنہل ، عدد ۱۴۶۳؛ (۱۲) علی پاشا ، ۴:۲۸، ۳: ۹۹۔۱۰۰۔

(W.M.Brinner ; ت: شیخ نذیر حسین)

ابن سَرَاپیون : سہراب 'عجائب الاقالیم السبعہ' کا مصنف ، جس کا زمانہ حیات چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کا نصف اول ہے۔ ابن سراپیون کی زندگی کے متعلق تفصیلی معلومات نہیں ملتیں، صرف اس کی مذکورہ کتاب کی اندرونی شہادتوں سے کچھ معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ کتاب کے مقدمہ (ص ۵) میں وہ اپنے آپ کو سہراب کہتا ہے ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایرانی النسل تھا۔ اس نے بغداد اور عراق کے دریاؤں کے بارے میں مفصل معلومات دی ہیں (ص۱۱۴۔۱۳۸) ، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ان علاقوں میں قیام کر چکا تھا۔ کتاب کا زمانہ تصنیف ۲۸۹ تا ۳۳۴ھ (۹۰۲۔۹۴۵ء) کا ہے۔

کتاب کے عنوان سے پتہ چلتا ہے کہ شاید اس میں دنیا کے عجائبات مذکور ہوں گے، لیکن کتاب میں ایسی کوئی چیز نہیں بلکہ اس نے قدیم مصنفوں کی مختلف کتابوں سے معلومات لے کر اس میں جمع کر دی ہیں۔ مصنف کا مقصد عالمی نقشہ بنانے والوں کے لیے شہروں، سمندروں ، دریاؤں ، پہاڑوں ، وادیوں، خشکی اور سمندری راستوں کے کوائف مہیا کرنا ہے، اسی لیے وہ اسطوانی شکل

پر نقشہ بنانے کی ترکیب بتلاتا ہے۔ الخوارزمی کی کتاب صورۃ الارض، جو سہراب کی کتاب کا بنیادی مآخذ ہے، H.Von Mzik کی رائے کے مطابق نقشہ کشی کے لیے ایسی ہی تمہیدی معلومات رکھتی ہو گی (سہراب اور الخوارزمی کے بیان کردہ عالمی نقشہ کو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی رضیہ جعفری نے دوبارہ تفصیل سے بنایا ہے)۔ اگرچہ سہراب کی کتاب الخوارزمی کی تصنیف پر مبنی ہے، لیکن اس نے دوسرے ذرائع معلومات سے بھی استفادہ کیا ہو گا، جیسا کہ ان دونوں کے تقابلی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے اور ان کے درمیان بعض اختلافات بھی ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً (۱) بعض بیانات میں سہراب الخوارزمی کے بیان کردہ شہروں، دریا کے دہانوں کے طول بلد اور عرض بلد میں پانچ فٹ کا اضافہ کر دیتا ہے اور بعض ممالک کی حدود کے اعداد و شمار خوارزمی سے مختلف دیتا ہے (ص ۷)؛ (۲) بعض مقامات پر سہراب کے بیان کردہ طول بلد خوارزمی سے زیادہ صحیح معلوم ہوتے ہیں، مثلاً الخوارزمی کے مطابق بغداد شہر کا طول بلد ۷۸ درجے ہے، مگر سہراب کے نزدیک ۷۰ درجے ہے (دیکھیے البیرونی: صفۃ المعمورۃ علی الارض، ص ۲۴، جس میں ۷۰ درجے لکھا ہوا ہے)۔ الخوارزمی کے مطابق دریاے عیسیٰ، جو دریاے فرات کی ایک شاخ ہے، بغداد میں ۶۹-۳۰ درجے پر بہتا ہے، لیکن سہراب اس کے دہانے کے طول بلد کا ذکر نہیں کرتا؛ (۳) بعض مقامات پر سہراب بعض دریاؤں، جھیلوں اور دلدلوں کے نام لکھتا ہے جبکہ الخوارزمی کے ہاں ان کا پتہ ہی نہیں۔ اس طرح سہراب کی فراہم کردہ معلومات مقامات کے ناموں کی شناخت اور جغرافیائی کوائف کے لیے زیادہ سود مند ہیں۔ وہ نئے ناموں کا بھی اضافہ کرتا ہے مثلاً کشمیر، بعلبک وغیرہ (ص ۲۹،۳۳)، لیکن اس کے ساتھ ہی خط استواء کے جنوب کے شہروں کو، جن کا ذکر الخوارزمی نے کیا ہے، حذف کر دیتا ہے۔ (۴) سہراب مزید پہاڑوں کے نام بھی لکھتا ہے، مثلاً طور سیناء، جودی اور کوہ سیاہ وغیرہ۔ سہراب بحیرۂ بصرہ (خلیج فارس) کو "بحیرۂ فارس" لکھتا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسلم جغرافیہ کے بلخی سکول کے زیر اثر تھا؛ (۵) دونوں میں امتیاز کی بڑی وجہ دریاؤں کے بیان کی ترتیب ہے۔ الخوارزمی دریاؤں کو ان ممالک کے تحت بیان کرتا ہے جن میں ان کے منابع ہوتے ہیں جبکہ سہراب چھوٹے اور بڑے دریاؤں کا ذکر علیحدہ باب میں کرتا ہے۔ وہ الخوارزمی کی طرح ان کے طول بلد اور عرض بلد نہیں دیتا اور ان کے بہاؤ کے راستوں کو فرسخ یا میلوں میں بیان کرتا ہے یا مقامات کے حوالے سے لکھتا ہے؛ (۶) سہراب نے جن عبارتوں اور اسماء کا اضافہ کیا ہے ان پر اعراب بھی ڈالے ہیں۔

بقول (Krackovskiy) سہراب کا اسلوب بیان ایک حقیقی عرب کا سا ہے۔ سہراب اور الخوارزمی کی کتابیں ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں اور دونوں کو بیک وقت سامنے رکھنا چاہیے۔

مآخذ: (۱) سہراب: کتابُ عجائب الاقالیم السبعۃ الی نہایۃ العمرۃ، طبع H.Von Mzik، ویانا ۱۹۲۹ء؛ (۲) محمد بن موسیٰ الخوارزمی: کتاب صورۃ الارض، طبع Von Mzik ویانا ۱۹۲۶ء؛ (۳) I.u-Krackovskiy: Izb.Soc، ص ۳؛ عربی ترجمہ از صلاح الدین عثمان ہاشم، قاہرہ ۱۹۶۳ء، ۱: ۱۰۳ تا ۱۰۴؛ (۴) البیرونی: صورۃ المعمورہ، (Biruni's Picture of the world)، طبع زکی ولیدی طوغان، دہلی (MASI، عدد ۵۳) ۱۹۳۷ء۔

(ایس۔ مقبول احمد [ت: شیخ نذیر حسین])

••------------••

ابن سُلیم الاَسوانی: عبداللہ بن احمد، ⁂

ایک فاطمی داعی اور کتاب اخبار النوبۃ والمقرۃ وَعلوۃ والبجۃ والنیل کا مصنف، اسے جوہر الصقلی [رک بآں] نے، غالباً ۳۶۵ھ/۹۷۵ء میں نوبیا (Nubia) ایک خصوصی مشن پر بھیجا تھا۔ اس نے نوبیا کے بادشاہ جارج کو اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کی کہ وہ "بقط" (جزیہ کی طرح کا

ایک ٹیکس) [رک بآں] کی ادائیگی دوبارہ شروع کر دے، جس کی ادائیگی اس نے بند کر رکھی تھی [یا پھر اسلام قبول کر لے]، لیکن وہ بادشاہ کو اسلام قبول کرنے پر آمادہ نہ کر سکا۔ اس نے جنوبی نوبیا کی علوی سلطنت کا بھی سفر کیا، لیکن اس بات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا کہ اس نے "بجہ" کی سیاحت بھی کی تھی۔

الاسوانی کی کتاب اس کے ان اقتباسات سے سامنے آئی ہے جو المقریزی نے الخطط میں اور ابن ایاس نے نشق الازہار میں دیے ہیں۔ گو ان کے باہم موازنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مؤخر الذکر پہلی کتاب کی محض تلخیص ہے۔ اس کی کتاب کے یہ اقتباسات، مشرقی بلاد السودان سے متعلق ازمنۂ وسطی کا ایک اہم مآخذ ہیں اور چار قسم کی معلومات فراہم کرتے ہیں، یعنی متعلقہ مقامات کا جغرافیائی جائزہ، ان کا تاریخی پس منظر، اس عہد کے حالات اور افسانوی روایات۔

مآخذ: (۱) المقریزی: قاہرہ ۱۹۲۲ء، ۳: ۲۷۸ تا ۲۵۲؛ (۲) وہی مصنف: التاریخ الکبیر المقفّٰی، Bib. Nat. پیرس، عربی مخطوطات، عدد ۲۱۴۴، ۵، ورق ۲۲۷ تا ۲۲۸؛ (۳) Krackovskiy: Izb. Soc. ۴: ۱۹۲ تا ۱۹۳ء، مع مراجع جو وہاں مذکور ہیں؛ (۴) ابن ایاس: نشق الازہار فی عجائب الاقطار، در موزۂ بریطانیہ، لندن، در اضافی مخطوطات، عدد ۷۵۰۳، ورق ۷۲ ا، ۷۳، ۷۴ ب، ۷۶ ا ـ ۷۹ ب؛ (۵) براکلمان: تکملہ، ۱: ۴۱۰؛ (۶) یوسف فضل حسن: The Arab and the Sudan، ایڈنبرہ، ۱۹۶۷ء، ۹۱ـ۹۲ـ۱۹۰ـ۱۹۲۔

(یوسف فضل حسن [ت: نصرت رئیس؛ ن: محمود الحسن عارف])

⊗ **ابن سماعہ**: ابو عبد اللہ محمد بن سماعہ بن عبد اللہ بن ہلال التمیمی الکوفی (۱۳۰ـ۲۳۳ھ/۷۴۸ـ۸۴۸ء)، ایک حنفی، فقیہ، محدث اور قاضی؛ بعض مؤرخین نے ان کی نسبت تیمی کے بجائے تمیمی (ابن قطلوبغا، ص ۵۴) لکھی ہے، جو کہ تسامح ہے۔ ان کی کنیت ابو الاصبع بھی لکھی جاتی ہے۔ ان کی ولادت ۱۳۰ھ میں کوفہ میں ہوئی اور وہیں انہوں نے ۲۳۳ھ میں ۱۰۳ سال کی عمر پا کر انتقال کیا۔

انہوں نے اپنے دور کے نامور مشائخ، مثلاً حضرت لیث بن سعدؒ، یعلی بن خالد رازیؒ، شبیب بن شریکؒ، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمد بن حسن الشیبانیؒ، شاگرد امام ابو حنیفہؒ وغیرہ سے حدیث کی تعلیم حاصل کی (خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، ۵: ۳۴۱)۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے انہوں نے فقہ کا بھی درس لیا۔ ان کا شمار امام محمدؒ کے جلیل القدر اور اصحاب الرائے شاگردوں میں ہوتا ہے۔ ان سے استفادہ کرنے والوں میں ابو جعفر احمد بن ابی عمران بغدادی شیخ طحاویؒ، ابو بکر بن محمد قمیؒ اور عبد اللہ بن جعفر ابو علی رازیؒ وغیرہ کا نام شامل ہے (حدائق الحنفیہ، ص ۱۷۵)۔

۱۹۲ھ/۸۰۸ء میں امام ابو یوسف کے بیٹے قاضی یوسفؒ کی وفات کے بعد المامون الرشید نے انہیں ان کے استاد محترم کی جگہ مغربی بغداد کا قاضی مقرر کر دیا، لیکن جب ان کی بینائی کمزور ہو گئی تو انہیں عہدۂ قضا سے معزول کر دیا (وکیع)، مگر الصیمری (اخبار ابی حنیفہ واصحابہ، بیروت ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء، ص ۱۴۱) کی رو سے انہوں نے معتصم باللہ عباسی (۱۲۸ تا ۲۲۷/۸۳۳ تا ۸۴۲) کے زمانے میں از خود عہدہ قضا سے استعفا دیا تھا۔ حدائق الحنفیہ میں بھی اسی روایت کو ترجیح دی گئی ہے۔ نامور سوانح نگار طاش کوپرلی زادہ نے انہیں قاضی القضاۃ لکھا ہے، لیکن دوسرے مآخذ سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔

ان سرکاری اور رسمی ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ قاضی ابن سماعہ نے نہایت صوفیانہ اور درویشانہ زندگی بسر کی، جس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ وہ روزانہ ۲۰۰ رکعت نفل پڑھتے تھے، علاوہ ازیں چالیس برس تک ان کی نماز باجماعت میں تکبیر اولیٰ فوت نہیں ہوئی تھی، مگر صرف اس دن جب ان کی

والدہ ماجدہ فوت ہو گئی تھیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ ایک دن باجماعت نماز میں شامل نہ ہو سکے تو انہوں نے اس کی تلافی کے لیے اس نماز کو ۲۵ مرتبہ پڑھا، تاکہ ۲۵ گناہ ثواب حاصل ہو سکے، فرماتے ہیں کہ نماز کے بعد ان پر اونگھ طاری ہو گئی تو انہوں نے سنا کہ کوئی کہہ رہا تھا کہ تم نے ۲۵ مرتبہ نماز تو پڑھ لی ہے، مگر یہ "تامین الملائکہ" کے برابر کیسے ہو سکتی ہے (حدائق، ص ۱۷۶؛ خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، ۵: ۳۴۲ تا ۳۴۳)۔ نامور سوانح نگار المسعودی نے لکھا ہے کہ آخری عمر تک ان کے ہوش و حواس مکمل طور پر درست تھے اور وہ نوجوانوں کی طرح گھڑ سواری بھی کرتے تھے۔

تصنیف: انہوں نے حسب ذیل کتب تالیف فرمائیں: ادب القاضی یا ادب القاضی علی مذہب ابی حنیفہ (ابن ندیم، ص ۲۷۹) یا ادب القاضی فی الاحکام؛ (۲) الاکتساب فی الرزق المستطاب، یہ کتاب ابن سماعہ کے استاد امام محمد بن حسن الشیبانی کی کتاب الکسب کا اختصار ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ قاہرہ میں موجود ہے (GAS، ۱: ۴۳۵)؛ (۳) المحاضر و السجلات (ابن ندیم، ص ۲۵۹)؛ (۴) نوادر المسائل یہ کتاب امام محمد بن حسن الشیبانیؒ اور امام ابو یوسفؒ کی نادر روایات پر مبنی ہے۔ جنہیں خود محمد بن سماعہ نے سنا۔ اس کتاب کو بعد ازاں محمد بن احمد السرخسی نے اپنی کتاب المبسوط کے لیے اساس بنایا۔

محمد بن سماعہ نے ۲۳۳ھ میں انتقال کیا، تو یحیٰی بن معین نے کہا: قدمات ریحانۃ العلم من اہل الرای (اہل الرای میں سے علم کی خوشبو انتقال کر گئی ہے) امام دو عالم تاریخ وفات ہے (حدائق، ص ۱۷۶)۔

مآخذ: (۱) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر و القاہرہ، اشاریہ؛ (۲) ابن ابی الوفا: الجواہر المضیہ، حیدر آباد دکن ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء؛ (۳) ابن ندیم: الفہرست، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ (۴) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، بذیل مادہ؛ (۵) خطیب البغدادی: تاریخ بغداد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء، اشاریہ؛ (۶) الصفدی خلیل بن ایبک: الوافی بالوفیات طبع حص، طبع بیروت ۱۳۸۱ھ/۱۹۸۵ء؛ (۷) الصمیری، حسین بن علی: اخبار ابی حنیفہ و اصحابہ، بیروت ۱۳۸۱ھ/۱۹۸۵ء؛ (۸) طاش کوپرولی زادہ: طبقات الفقہاء، موصل ۱۹۶۱ء؛ (۹) المسعودی: مروج الذہب، بیروت ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۱ء؛ (۹) وکیع محمد بن خلف: اخبار القضاۃ طبع المراغی، قاہرہ ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء۔

(محمود الحسن عارف)

ابن سُمجُون: ابو بکر حامد، قرطبہ کا ایک طبیب اور ماہر دواساز، اس کے حالات کے متعلق سوائے ابن ابی اصیبعہ کے (قاہرہ ۱۸۸۲ء، ۲: ۵۱)، کسی اور کتاب میں کچھ نہیں ملتا۔ وہ ابن جلجل [رک بآں] کا ہم عصر تھا۔ اس نے دیقوریدس (Dioiscorides) کی کتاب کی مدد سے ایک کتاب (الادویہ) مرتب کی ہے جو قرطبہ میں مکمل ہوئی۔ اس نے غالبًا پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں وفات پائی۔ ابن سمجون نے مرہموں پر ایک کتاب الجامع فی الادویہ المفردہ کے عنوان سے لکھی جس میں اس نے الادویہ کی طرز پر جڑی بوٹیوں کی فہرست قدیم سامی زبان کے حروف تہجی کی ترتیب سے مرتب کی ہے۔ ہر مقالے میں پودے کی تفصیل اور اس کے طبی خواص بیان کیے ہیں، اس کے ساتھ وہ ان مصنفین کی کتب سے اقتباسات بھی دیتا ہے جن سے اس نے استفادہ کیا ہے؛ جن میں سب سے مقدم دیقوریدس (Dioscorides) ہے۔ اس کے علاوہ ان میں حکیم جالینوس، پالس اجینی، ابو حنیفہ الدینوری، اہرن (کذا؟ اہرمن) بن اعین اور ابن ماسویہ وغیرہ شامل ہیں۔ کتاب کے کچھ مقالات دلچسپ ہیں، مثال کے طور پر اس نے یبروح (ایک خواب آور اور قے آور زہریلے پودے = Manaragra) کے مقالے میں اس کی بیہوش کرنے کی خصوصیات بیان کی ہیں۔

اس مصنف کو اسی نام کے دوسرے شخص کے ساتھ ملتبس نہیں کرنا چاہیے، جس کی کنیت ابو ساکن ہے (ابن الابار: تکملہ، ۳۴، عدد ۹۵؛ ابن سعید: مغرب، طبع شوقی ضیف، ۲: ۵۳) اور اسی طرح اسی نام کے دوسرے اشخاص کے ساتھ۔

مآخذ: P.Kahle: *Ibn Samağun und sein Drogenbuch. Ein Kapitel aus den Anfängen der arabischen Medizin*، در *Documenta Islamica Inedita*، برلن ۱۹۵۲ء، ۲۵ تا ۴۴۔

(J.Vernet [و ت. شمیم روشن آرا: ن: محمود الحسن عارف])

⊗ تعلیقہ - مقالے میں بعض قدیم دوا ساز علماء کا ذکر آیا ہے جن کا مختصر تعارف حسب ذیل ہے: (۱) دیقوریدس (Dioscorides)، زمانہ پہلی صدی عیسوی، عین زربی (Anazarbez) کا ایک ماہر علم نباتات اور دوا ساز [بقول ابن القفطی، وہ بقراط کی کتابوں کا شارح اور ماہر نباتات تھا (طبقات الاطباء، ص ۲۶، ۳۵، ۵۸)، اس نے علم النباتات پر کئی کتابیں تالیف کیں]۔ اس کی کتاب *Encyclopaedia of Materica Medica* سے کئی صدیوں تک وسیع پیمانہ پر استفادہ کیا جاتا رہا (دیکھیے Dorland: *Illustrated Medical Dictionary* پچیسواں ایڈیشن، ص ۳۸۱)؛ (۲) حکیم جالینوس (زمانہ ۱۲۹ تا ۱۹۹ء) مشہور یونانی طبیب اور طبی مصنف، تشریح عضویات کا ممتاز عالم، نامور معالج اور جراح [رک باں در آآ]؛ (۳) پال اجینی (Paul of Aegina، زمانہ ساتویں صدی عیسوی کا نصف اول)، ایک مشہور یونانی طبی مصنف، جو اسکندریہ (مصر) میں طبی خدمات انجام دیتا رہا۔ طبی موضوعات پر اس نے سات کتب مرتب کیں۔ چھٹی کتاب جو علم جراحی (Surgery) پر ہے خصوصی طور پر دلچسپ ہے (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۹۷۸)؛ (۴) ابو حنیفہ الدینوری: [رک باں]؛ (۵) ابن ماسویہ: [رک باں]؛ ان تمام لوگوں کی کتابوں سے ابن سمجون نے استفادہ کیا ہے البتہ یہ بات ابھی تحقیق طلب ہے کہ ابن سمجون نے ان سے کس حد تک استفادہ کیا ہے]۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(شمیم روشن آراء: ن: محمود الحسن عارف)

السمح

ابن السمح: ابو القاسم اصبغ بن محمد، ماہر [علم ✽ الہندسہ و الجبر]، جو زیادہ تر اپنے شاگرد ابو مروان سلیمان بن محمد بن عیسی بن الناشی کی وجہ سے جانا جاتا ہے۔ جس کا تذکرہ ابن الصّاعد الاندلسی (ص ۷۰، طبع Cheilho) اور اس کے بعد ابنُ الابّار (ص ۲۴۷-۲۳۶، طبع Bel و محمد بن شنب) اور ابن ابی اصیبعہ (ص ۶۳-۶۲ مطبوعہ بیروت) نے کیا ہے۔ ابن الناشی کے مطابق اس کی وفات غرناطہ میں ۱۸ رجب ۴۲۶ھ/۲۹ مئی ۱۰۳۵ء (بروز جمعہ) ۵۶ سال کی عمر میں ہوئی۔ اس طرح اس کا سال پیدائش ۳۶۷ھ/۹۷۹ء گمان کیا جا سکتا ہے۔ ابن الآبار نے مزید لکھا ہے کہ وہ قرطبہ کے ایک علمی خاندان سے تعلق رکھتا تھا اور یہ کہ وہ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کی شورشوں کے دوران میں حاکم غرناطہ حبوس بن ماکسن (۴۱۰-۴۲۹ھ/۱۰۱۹-۱۰۳۸ء) کے پاس چلا گیا تھا۔

وہ مسلمہ المجریطی (م ۳۹۸ھ/۱۰۰۷-۱۰۰۸ء؛ دیکھیے ابنُ الابّار اور ابن خلدون، مقدمہ، ترجمہ F.Rozenthal، ۳: ۱۲۷، ۷ اور ۲۳۰) کا شاگرد تھا اور اس نے حساب، الجبرا، فلکی آلات و جداول اور غالبًا علم الادویہ پر بھی کتابیں لکھیں۔ ابن الناشی نے اس کی مندرجہ ذیل تالیفات کا ذکر کیا ہے: (۱) کتاب المدخل الی الہندسہ فی تفسیر کتاب اقلیدس (دیکھیے حاجی خلیفہ، ۵: ۴۷۳)؛ (۲) کتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملات (حاجی خلیفہ، ۲: ۴۹۳)؛ (۳) کتاب طبیعۃ العدد؛ (۴) کتاب الکبیر فی الہندسہ (حاجی خلیفہ، ۵: ۱۷۴)؛ (۵) فلکی جداول بنانے سے متعلق دو

مقالات پر مشتمل ایک کتاب (حاجی خلیفہ، ۵: ۴۰، ۴۱)؛ (۶) ۱۳۰ ابواب پر مشتمل ایک کتاب جس میں اصطرلاب کو استعمال کرنے کا طریقہ بیان کیا ہے اس کا مخطوطہ موزۂ بریطانیہ میں (عربی مخطوطات، ص ۴۰۵) اور جزوی طور پر (Arab ۹۷۴ بعد، ۴۹ تا ۲۹۸ میں) موجود ہے (حاجی خلیفہ، ۵: ۶۱، ۴۰ اور Millas Vallicrosa، Los Primeroz tratados، ص ۴۸)؛ (۷) دو اجزا پر مشتمل زیج (فلکی جداول جو زیج السندی پر مبنی ہے [رک بہ الخوارزمی] ایک جز میں جداول ہیں اور دوسرے میں وضاحتی حواشی۔ الزرقالی نے کتاب العمل بالزیج اور Libroz del Saber (طبع Rico Y. Sinobas، ۳: ۴۱) باب ۶۳ میں زیج میں فلکیاتی مقامات کے تعین کے سلسلے میں ابن السمح کے طریقے کا ذکر کیا ہے، جو ہرمز کے نظریات پر مبنی ہے۔ باب ۶۳، جس میں شعاؤں کے ارتفاع کا ذکر ہے اور باب ۶۵ جس میں ستاروں کے طلوع کا بیان ہے، کے بارے میں بھی کہا ہے کہ یہ یا تو ہرمز کی رائے پر مبنی ہیں یا ان میں ابن السمح کی زیج سے استفادہ کیا گیا ہے۔ ابن السمح کی زیج کا اگر کوئی اور حصہ محفوظ ہے تو الجیانی کے ہاں (طبع Heller Norlbergae، ۱۵۴۹ء) جس میں N iii، شاہ یزدر اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے درمیانی زمانے سے تعلق ہے، جبکہ Y iii کا شعاؤں کے ارتفاع سے ہے (رسالہ ابن حزم فی فضل الاندلس، در المقری: نفح الطیب، ۲: ۱۱۹، فرانسیسی ترجمہ Ch. Pellat: in al-And.، ۱۹/۱ (۱۹۵۴ء): ۸۹) اور حاجی خلیفہ، ۳: ۵۵۷)؛ (۸) کتاب الکافی فی الحساب الہوائی، غالباً اس کا مخطوطہ برلن میں محفوظ ہے (دیکھیے Esc Arab ۹۷۳، ورق ۱ تا ۳۰ اور Arab ۲۰۱۰ بعد، ورق ۱-۲۳، نیز حاجی خلیفہ، ۵: ۲۰، ۲۱)؛ (۹) کتاب الکامل فی الحساب الہوائی (حاجی خلیفہ، ۵: ۲۷)۔

ابن السمح نے افلاک نما پر بھی کام کیا تھا جس کا ترجمہ ہسپانوی زبان میں ہوا اور جو اس موضوع پر اس زبان میں ترجمہ ہونے والی غالباً سب سے پہلی کتاب ہے (دیکھیے Libro de las laminas de las VII planets) اس کے باب ۱۳ میں زمین سے سیاروں کے مدار تک کے فاصلے دیے گئے ہیں (۳: ۲۴۱-۷۱)۔ ابن خلدون (۳: ۱۳۵) نے اس سے بطلیموس کی علم الافلاک پر اس کی مشہور تصنیف المجسطی (Almagest) کا اختصار بھی منسوب کیا ہے۔

Steinschneider: Heb. Ueber (ص ۵۸۴) کے خیال میں سلنڈر اور کون (عمودی مستدیر مخروطے) پر ابن السمح کے جس مقالے کا کلوسموس بن کلوسموس (Kalonymos ben Kalonymos) نے عبرانی (Hebrew) میں ۱۳۱۲ء میں ترجمہ کیا، وہ دراصل ابن السمح کا ہے۔ اسی طرح اس کی رائے ہے (در Die Europ' Ueber: Section ۱۸) کہ لاطینی Antidotarium of Abnacah بھی اس کی تصنیف ہے، لیکن سوائے ناموں کے مبہم اشتراک کے اس کے پاس اپنے دعوے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ مزید براں Millas Vallicrosa (Azarquiel، ۴: ۲۴۷ اور ۲۷۸) کا یہ استدلال بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ الزرقالی نے جن علمی سرگرمیوں کو ابو عبداللہ محمد بن السمح سے منسوب کیا ہے وہ زیر بحث ابن السمح سے نہیں، بلکہ درحقیقت اس کے والد سے متعلق تھیں۔ ابن السمح پر یہ الزام بھی ہے کہ کیمیا پر اس کا ایک رسالہ دراصل اس کے ایک ہم جماعت اور مجریطی کے شاگرد ابوبکر بن بشرون کا تحریر کردہ ہے (دیکھیے ابن خلدون، ۳: ۲۳۰)۔ F. Rozenthal نے لکھا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۹۶) کہ المجریطی کی ایک سوانح میں ابن بشرون کے حوالے سے یہ بات کہی گئی ہے کہ المجریطی اور ابن السمح کے درمیان رنجش تھی۔ تاہم اس کے نزدیک چونکہ اس رسالے کا ابن بشرون سے انتساب خود مشکوک ہے، لہٰذا اس سے ابن السمح کی شخصیت کے ابہام پر کوئی خاص روشنی نہیں پڑتی۔

مآخذ: ابن السمح پر مختصر مضامین کے لیے دیکھیے (۱) Steinschneider Heb Ueber، ص

۵۸۵؛ (۲) Suter، ص ۸۵؛ (۳) Sánchez Pérez: Biografias de matemáticosárabes، میڈرڈ ۱۹۲۱ء، ص ۲۷؛ (۴) براکلمان، ۱: ۶۶۳ اور تکملہ، ۱: ۸۶۱؛ (۵) E.S.Kennedy در Islamic Astronomical Tables، فلاڈلفیا ۱۹۵۶ء، عدد ۲۶۔ J.M. Millas Vallicrosa کے ہاں بھی اس سے متعلق مواد موجود ہے، دیکھیے: Estudios Sobre Azarquiel، میڈرڈ، غرناطہ ۱۹۴۳۔۱۹۵۰ء اور Los primeros tratados de astrolobia en la Espana Arabe، در Rev. In. Egipcio de Est. Isl. en میڈرڈ ۳ (۱۹۵۵ء)، ۲۱۔۷۸۔ یہ مقالہ مصنف کی کتاب Nuevos Estudios sobre historia de la ciencia española، بارسلونا ۱۹۶۰ء، صفحہ ۱۱۔۷۸ میں بھی شائع ہوا ہے، لیکن ان مآخذ میں ابن السمح کی تالیفات یا اس کے علمی اثرات پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی۔

(D.Pingree [ت: شمیم روشن آراء: ان: محمد امین])

••-------------••

٭ **ابن سناء المُلک**: ابو القاسم ہبۃ اللہ بن ابی الفضل جعفر بن المعتمد، المعروف بہ القاضی السعید، ایوبی عہد کا ایک عربی شاعر، جو اپنی مخصوص طرز کی کتاب دارُ الطِراز کی وجہ سے مشہور ہے، جس میں اس نے مخصوص قسم کی ادبی صنف مُوَشَّح [رک باں] کا استعمال کیا ہے۔ وہ قاہرہ میں ۵۵۰ھ/۱۱۵۵ء کے لگ بھگ پیدا ہوا اور وہیں ۶۰۸ھ/۱۲۰۰ء میں وفات پائی۔ اس نے مصری اساتذہ سے تعلیم حاصل کی اور اپنے والد القاضی الرَّشید کی طرح قضا کا پیشہ اختیار کیا۔ اس نے القاضی الفاضل کے تحت دمشق میں بھی کام کیا، جس کے نام سے اس نے کچھ قصائد بھی منسوب کیے ہیں، اس نے سلطان "صلاح الدین ایوبی" کی مدح بھی کی ہے۔

"ابن سناءُ الملک" نے زیادہ تر روایتی انداز میں لکھا ہے، جس میں کوئی بڑی تخلیقی اہمیت نہیں پائی جاتی۔ اپنے دیوان کے علاوہ (مطبوعہ حیدر آباد، دائرۃ المعارف، ۱۹۵۸ء، طبع ایم عبد الحق، تفصیلی سوانحی تذکرہ کے ساتھ) اس نے اپنی نظم و نثر کا ایک انتخاب فصوص الفصول وعقود العقول (مخطوطۂ پیرس، عدد ۳۳۳۳) کے عنوان سے کیا تھا؛ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے الجاحظ کی کتاب الحیوان کا اختصار روح الحیوان کے عنوان سے مرتب کیا، لیکن اس کی اصل اہمیت اس بنا پر ہے کہ مشرق میں وہ پہلا شخص ہے، جس نے مُوَشَّحات ترتیب دیں (بعض اوقات بحر خرج میں، مشتمل بر فارسی الفاظ)۔ نیز اس نے ان اندلسی اور مغربی نمونوں سے جو اس کے عہد تک محفوظ تھے، موشحات کے اصول مستنبط کرنے کی کوشش کی، گو اسے اس کام کی پیچیدگی کا بھی احساس تھا۔ اس کی کتاب دار الطراز فی عمل الموشحات نے، جسے ج رکابی نے دمشق سے ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء میں اس وقت شائع کیا، جب "بحر خرج" کے تخیل کو سمجھنے کی ابتدا ہو رہی تھی، اس بات کو ممکن بنایا کہ موشحات کی ساخت کو زیادہ واضح طور پر دیکھا جا سکے [رک بہ موشحات]۔ اس مجموعے میں ۳۴ منتخب موشحات اندلس اور مغربی عہد کے ہیں اور ۳۵ موشحات اس کے اپنے ہیں۔ نمونے خود مصنف نے مہیا کیے ہیں۔ اس مجموعہ کے شروع میں ایک طویل مقدمہ ہے جس میں ابن سناء الملک نے اس صنف کے ڈھانچے اور اس کی فنی ساخت کے متعلق علمی بحث کی ہے۔

مآخذ: ابن خلکان، جلد ۳ بذیل مادہ؛ (۲) یاقوت: ادباء، ۱۹: ۲۶۵ تا ۲۷۱؛ (۳) ابن العماد: شذرات، ۵، بذیل مادہ؛ (۴) السیوطی: حسنُ المحاضرہ (فی تاریخ مصر والقاہرہ) جلد ۱، بذیل مادہ؛ (۵) ابن سعید: المغرب، قاہرہ ۱۹۵۵ء بذیل مادہ؛ (۶) العماد الاصفہانی: جریدہ، قاہرہ ۱۹۵۱ء، جلد ۱، بذیل مادہ؛ (۷) براکلمان، ۱: ۳۰۴، تکملہ، ۱: ۴۶۲؛ (۸) ج رکابی: La poesie Profane sous les Ayyubides، پیرس ۱۹۴۹ء، اشاریہ؛ (۹) وہی مصنف در بستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۲۰۳ تا ۲۰۵۔

(اردو آآ لائیڈن بار دوم [ت: شمیم روشن آرا: ان: محمود الحسن عارف])

••-------------••

٭ ابن سُوداء (اور سُوداہ): متعدد مالکی قاضی علماء جن کا تعلق ایک اندلسی خاندان سے ہے جو ہجرت کرکے تاودا (موجودہ نام فاس البالی) آیا، جو فاس سے تقریباً ۸۰ کلومیٹر شمال مغرب میں واقع ہے، اس لیے وہ تاودی کے نام سے معروف تھے۔

(۱) ابو القاسم بن ابی محمد قاسم ابن سوداء المری الغرناطی (م ۲۵ شوال ۱۰۰۳ھ/۲۲ جون ۱۵۹۲ء بمقام فاس)۔ وہ تازہ (مراکش) اور فاس میں قاضی رہے (دیکھیے افرانی: صفوۃ من انتشر، ص ۱۰۰؛ (۲) القادری: نشر الشانی، ۳۴:۱؛ (۳) الکتانی: سلوۃ الانفاس، ۶۱:۲؛ (۴) E.Levi Provencal: Chorfa، اشاریہ)۔

(۲) محمد بن محمد بن سُودا (م ۱۰۷۶ھ/۱۶۶۶ء) فاس کا قاضی (دیکھیے Levi Provencal: Chorfa، ص ۴۰۲)۔

(۳) ابو عبد اللہ محمد بن الطالب التاودی (م ۲۹ ذوالحجہ ۱۲۰۹ھ/۱۷ جولائی ۱۷۹۵ء بمقام فاس)۔ وہ خاندان بنو سوداء کا مشہور فرد تھا۔ Levi Provencal (Chorfa، ص ۳۳۲) نے اسے مراکش میں پیدا ہونے والا سب سے بڑا عالم قرار دیا ہے۔ فاس کے نامور علما سے استفادۂ علمی کے بعد اس نے تصوف کا رخ کیا اور پھر اس نے اپنے آبائی شہر ہی میں تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف، کلام، منطق اور اصول فقہ کی تدریس کی۔ اس کے وسیع علم کی وجہ سے اسے شیخ الجماعہ کا معزز خطاب دیا گیا۔ ۱۱۹۱ھ/۱۷۷۷-۱۷۷۸ء میں وہ فریضۂ حج کی ادائگی کے لیے مکہ مکرمہ گیا اور اس نے حرمین اور قاہرہ میں کافی عرصہ قیام کیا، جہاں اس نے درس دینے کے علاوہ اپنے دور کے نامور عالم اور تاج العروس کے مصنف شیخ المرتضی الزبیدی سے بھی ملاقات کی، جس کا الزبیدی نے اپنی کتاب (تاج العروس) میں س-و-د مادہ کے تحت ذکر کیا ہے۔ وہ اپنے دور کے مراکشی علما کی اکثریت کا، خصوصاً ابن عجیبہ کا استاد تھا۔ اس نے بہت سے حواشی اور شروح لکھیں، جن میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) طالع الامانی علی شرح الزرقانی؛ (۲) تحفۃ لابن عاصم [رک باں] کی شرح مطبوعۂ قاہرہ بضمن شرح الفصول علی تحفۃ؛ (۳) الزقاق [رک باں] کے قصیدۂ لامیہ کی شرح (مخطوطۂ رباط، عدد ۱۳۸۶)؛ اس کی شرح ایک حاشیے کا بھی موضوع ہے (مخطوط رباط، عدد ۱۳۳۸)؛ (۴) زاد المجد الساری فی مطالعۃ البخاری۔ صحیح البخاری کی ایک شرح، مطبوعۂ فاس ۱۳۲۸-۱۳۳۰ء، ۴ جلدیں؛ (۵-۶) الضوء اللامع بشرح الجامع (خلیل) (مخطوطۂ رباط عدد ۳۰۔ ص ۵۱۳)، نیز تعلیق علی الجامع المنسوب خلیل (مخطوطہ رباط، عدد ۱۴۱۴)؛ (۷) مناسک الحج؛ (۸) تحفۃ الاخوان (مخطوط رباط، عدد ۱۳۹۵ و مخطوطۂ Real Acad de Cordona (دیکھیے الملک، ۳ (۱۹۶۴-۱۹۶۵ء)، ۱۰۸)؛ (۹) فہرست (مخطوط رباط عدد ۴۱۴)۔

مآخذ: (۱) الافرانی: صفوۃ، ۱۵۹؛ (۲) ناصری: استقصاء، ۴، ۱۳۴؛ (۳) الکتانی: سلوۃ، ۷۱:۲؛ (۴) فضلی: الدرر البہیہ، ۲۹۳:۲؛ (۵) Levi Provencal: Chorfa، ۳۳۲ تا ۳۳۴؛ (۶) A.Gannun: النبوغ المغربی، بیروت ۱۹۶۱ء، ۱، ۲۹۳-۲۹۴؛ (۷) براکلمان: تکملہ، ۶۸۹:۲ (دیکھیے نیز تکملہ ۲۹۳:۱، ۳۷۵:۲:۴۳)۔

(۴) ابو العباس احمد بن محمد (۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء تا ۱۲۳۵ھ/۱۸۲۰ء) مذکورہ بالا (عدد ۳) کا بیٹا اور شاگرد، فاس کا قاضی۔ نامور محدث امام النووی کی اربعین (چالیس احادیث) کی شرح میں والد کے ساتھ شریک رہا (مخطوطہ رباط، عدد ۵۵) دیکھیے الکتانی: سلوۃ، ۱۱۶:۱؛ Levi Provencal: Chorfa، اشاریہ)۔

(۵) ابو الفضل العباس بن احمد بن محمد (م ۲۶ جمادی الاولی ۱۲۴۰ھ/۲ جنوری ۱۸۲۶ء) فاس کا ایک قاضی (دیکھیے الکتانی: سلوۃ، ۱۱۶:۱؛ Levi Provencal: Chorfa، ۱۱۵:۱)۔

(۶) ابو عیسیٰ محمد المہدی بن الطالب محمد بن محمد، ایک مالکی فقیہ اور ماہر لسانیات۔ ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۳ء

میں اس نے حج کیا اور اس سفر کے متعلق اس نے اپنی یادداشتیں الرحلۃ الحجازیہ کے عنوان سے لکھیں۔ اس نے کئی کتابوں کی شرحیں بھی لکھیں ۔ دیکھیے خصوصاً حاشیہ علی شرح السمرقندی علی الرسالۃ العضدیہ للایجی (مخطوطہ رباط، عدد ۳۰۹) اور کتاب فی الرد علی تالیف محمد اکنسوس [رک بہ اکنسوس] (مخطوطہ رباط عدد ۵۱۳) .

(۷) ابو عبد اللہ بن عبد الواحد بن احمد ، القصر کا قاضی اور فاس کا ایک مبلغ (م ۱۲۹۹ھ / اکتوبر ۱۸۸۲ء)؛ دیکھیے : الکتانی : سلوۃ ، ۱ : ۱۲۱؛ Chorta : Levi Provencal، ص ۳۸۰).

(۸) ابو العباس احمد بن الطالب (۱۲۴۱ تا ۱۳۲۱ھ / ۱۸۲۶ تا ۱۹۰۳ء) علوم اسلامیہ اور فلسفے کا ایک عظیم عالم ۔ وہ ۱۲۸۰ھ / ۱۸۶۳ـ۱۸۶۴ء میں ازمیر کا، ۱۲۹۲ھ / ۱۸۷۵ء میں تنجیر کا اور ۱۸۹۴ھ / ۱۸۷۷ء میں مکناس کا قاضی بنا ۔ جہاں اس کے پاس مبلغ کا عہدہ بھی تھا ۔ اس کی اہم تصانیف میں صحیح البخاری پر حاشیہ ، بسملہ پر رسالہ اور رفع اللبس والشبہات عن ثبوت الشرف من قبل الامہات شامل ہیں (قاہرہ ۱۳۳۱ھ).

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ماخذ کے علاوہ دیکھیے : (۱) دائرۃ المعارف ، ۳ : ۲۰۸ـ۲۰۹؛ (۲) سلیمان الحوات (۱۱۶۰ـ۱۲۳۱ھ / ۱۷۴۷ـ۱۸۱۶ء) الروضۃ المقصودۃ والحلل الممدودۃ فی مآثر بنی سودہ (خاندان بنو سوداء کے لوگوں کی سوانح حیات جس میں آغاز سے لے کر محمد التاودی (مذکورہ بالا نمبر ۳) جو الحوات میں استاد تھا ، اس کے بیٹے ابو العباس (مذکورہ بالا عدد ۴) اور اس کے پوتے ابو الفضل (مذکورہ بالا عدد ۵) جو مصنف کا شاگرد تھا، کے حالات شامل ہیں۔ کتب خانہ رباط میں اس کتاب کی مائیکرو فلم موجود ہے.

(ادارہ آ آ [ت: شمیم روشن آراء ؛ ن: محمود الحسن عارف])

* * *

⊗ **ابن سہل الاسرائیلی** ، ابو اسحاق ابراہیم : (ابراہیم بن سہل الاسرائیلی) ' ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں اندلس کے چند بڑے شاعروں میں سے ایک ۔ اس زمانے میں جب ابو بکر صفوان بن ادریس (م ۶۱۹ھ / ۱۲۲۲ء)، ابو الحسن علی بن حریق (م ۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء)، محمد بن ادریس الیاس مرج الکحل (م ۶۳۴ھ / ۱۲۳۶ء)، ابن لبال (م ۶۸۳ھ / ۱۲۸۴ء)، صالح بن شریف الرندی (م ۶۸۴ھ / ۱۲۸۵ء) اور حازم القرطجنی (م ۶۸۴ھ / ۱۲۸۵ء) ' جیسے بڑے بڑے شعرا موجود تھے، ابن سہل ہمیں اپنے سچے شاعرانہ جذبوں اور فنی ذکاوت سے (بے حد) متاثر کرتا ہے.

وہ اشبیلیہ میں لگ بھگ ۶۰۹ھ / ۱۲۱۲ـ۱۲۱۳ء میں ایک یہودی خاندان میں پیدا ہوا ۔ اور تقریباً تمام عمر اسی شہر میں شاعری کرتے ہوئے گزاری ، جس کے لیے اس نے خود کو وقف کر رکھا تھا ، البتہ زندگی کے آخری حصے میں وہ حاکم اشبیلیہ کے ساتھ بطور سیکرٹری کام کرتا رہا۔ اس کے وطن مالوف اشبیلیہ میں ان دنوں (مخصوص سیاسی حالات کے باعث) ماحول غم زدہ سا تھا، لیکن وہ اپنی خیالی محبت اور رومانی خوابوں کی وجہ سے خود کو اس ماحول سے بچا لینے میں کامیاب رہا۔ ۶۲۵ھ / ۱۲۲۷ء میں جب وہ محض سولہ برس کا تھا اس نے اپنی شاعرانہ صلاحیت کی وجہ سے اپنے ہم عصروں کو متاثر کرنا شروع کیا۔ جب اس نے اسبیلی کی طرف سے محمد بن یوسف بن ہود کی مدح میں لکھے گئے قصیدے میں اپنے ایک شعر کا اضافہ کیا۔ اس نے یقینی طور پر شاعری کے آغاز سے قبل اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس لیے کہ اس کے پورے دیوان سے اسلام سے گہرے شغف کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کے کچھ ہم عصر اسلام کے متعلق اس کے اخلاص پر شکوک و شبہات کا اظہار کرتے اور اس پر نفاق کا الزام لگاتے رہے ، لیکن اس نے ان کی باتوں کو تحمل سے برداشت کیا اور ان کی طرف کبھی التفات نہیں کیا۔ تاہم اس کے مخلص ہونے پر ہمیں شک نہیں کرنا چاہیے ، اس لیے کہ اس دور میں جب ہسپانوی مسلمان بدترین زوال کا شکار تھے اس وقت اس قسم کے

دعوے سے مادی فائدہ اٹھانا ممکن نہ رہا تھا۔ جب اشبیلیہ پر فرڈیننڈ سوم (۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء) کا قبضہ ہو گیا تو ابن سہل نے شہر چھوڑ دیا اور سبتہ میں سکونت اختیار کر لی، جہاں وہ حاکم اعلیٰ ابو علی ابن خلاص کا سیکرٹری (کاتب) بن گیا۔ ۶۴۹ھ/۱۲۵۱ء میں جب ابو علی ابن خلاص نے اپنے بیٹے کو افریقہ کے حفصی حکمران ابو عبد اللہ المستنصر اول کے پاس ایک پیغام دے کر بھیجا تو اس نے ابن سہل کو بھی اس کے ساتھ کر دیا۔ سوے اتفاق کہ ان کا جہاز سمندری سفر کے دوران طوفان کی زد میں آ کر ٹوٹ گیا اور تمام مسافر ہلاک ہو گئے.

ابن سہل کا دیوان اندلس کی عمدہ ترین شاعری کا نمونہ ہے اور مکمل طور پر عشقیہ مضامین اور موشحات [رک بآں] پر مشتمل ہے جو اس کے جمالیاتی مزاج اور رومانی شاعری کی اعلیٰ صلاحیتوں کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کی ابتدائی نظمیں ایک نوجوان موسیٰ سے اور بعد میں ایک اور نوجوان محمد سے منسوب کی گئی ہیں۔ بعض نقاد یہ سمجھتے ہیں کہ موسیٰ سے انتساب ابن سہل کی اپنے آبائی عقیدے سے وابستگی اور اس کے چھوڑنے پر اظہار افسوس کی علامت ہے، جب کہ بعد میں کہی جانے والی اور محمد کے نام سے منسوب نظمیں اسلام کے ساتھ اس کی وابستگی کا اظہار ہیں جو بالآخر اس نے اپنے لیے منتخب کیا۔ تاہم اس رائے کی بنیاد ظن و تخمین پر ہے اور اس کی کوئی ٹھوس بنیاد موجود نہیں۔ اس کی پہلی بڑی نظم حج کے قافلے کی مکہ کی طرف روانگی کے بارے میں ہے، جو ایسا جذبات انگیز مرقع ہے جس کی مثال اس زمانے کی شاعری میں کم ہی ملتی ہے.

مآخذ: (۱) ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲۳۰ تا ۳۵؛ (۲) العمری: مسالک الابصار (مخطوطہ قاہرہ) ۱۱: ۲۷۳؛ (۳) ابن العماد الحنبلی: شذرات، ۵: ۲۴۴ تا ۲۹۴ (جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابن سہل ۶۴۹ یا ۶۵۲ھ میں فوت ہوا)؛ (۴) ابن سعید: المغرب، طبع شوقی ضیف، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۱: ۲۶۴_۲۶۵؛ (۵) وہی مصنف: رایات، عدد ۲۰، عربی متن ص ۲۲، ہسپانوی ترجمہ ص ۱۳۹؛ (۶) وہی مصنف: اختصار القدح المعلی، طبع ابراہیم الابیاری، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ۱: ۱ تا ۱۴۰؛ (۷) المقری: نفح، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ۵: ۶۶ تا ۷۱؛ (۸) ابن تغری بردی: المنہل، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ۱: ۶ تا ۵۱؛ (۹) M.Hartman : Das Arab. Strophengedicht، وائمر ۱۸۹۷ء، جلد ۱، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) براکلمان، ۱: ۲۷۳؛ تکملہ، ۱: ۴۸۳؛ (۱۱) M.Soualah : Ibrahim ibn Sahb Poète Musalman d' Espagne، الجزائر ۱۹۱۳_۱۹۱۹ء؛ الف بستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۲۰۷؛ (۱۲) اس کا دیوان قاہرہ (۱۲۷۹ھ، ۱۳۰۲ھ) بیروت (۱۸۸۵ء) اور اسکندریہ (۱۹۳۹ء) میں کئی بار چھپا ہے۔ اس کی شرح محمد الصغیر بن محمد الافرانی نے بعنوان المسلک السہل فی توشیح ابن سہل ۱۳۲۴ء میں فاس سے شائع کی.

(H.Mones [ت: نصرت رئیس بن محمود؛ محسن عارف])

••------------••

⊗ **(تعلیقہ)**: ابن سہل الاشبیلی: اپنے زمانے کا نامور ادیب اور شاعر، وہ ابتداءً یہودی المشرب تھا، مگر اللہ تعالیٰ نے اسے جلد قبولِ اسلام کی سعادت عطا فرما دی اور اس نے نہایت صدق دل سے اسلام قبول کیا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں ایک قصیدہ عینیہ (ردیف عین) مرتب کیا (بستانی: دائرۃ المعارف، ۱: ۵۳۰)۔ اس کے دیوان میں بڑے عمدہ قصائد ہیں۔ خصوصاً غزل (اظہار محبت و عشق) میں۔ وہ ابتداءً ایک یہودی لڑکے (موسیٰ) کی محبت میں گرفتار تھا اور اس نے اس بارے میں کئی قصائد میں اظہار خیال کیا ہے۔ بعد ازاں اس نے اپنے اشعار میں محمد سے اظہار محبت شروع کر دیا۔ اس بارے میں جب اس سے پوچھا گیا تو اس نے یہ جواب دیا:

ترکت ھوی موسیٰ لحب محمد
ولو لا ھدی الرحمان ما کنت اھتدی
وما عن قلی منی ترکت وانما
شریعة موسیٰ عطلت بمحمد

(میں نے محمدؐ سے محبت کی بنا پر موسیٰ کی محبت چھوڑ دی ہے اور اگر اللہ مجھے ہدایت نہ دیتا تو مجھے ہدایت نہ ملتی۔ میں نے اس کی محبت کسی رنج کی بنا پر نہیں، بلکہ اس لیے ترک کی ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے موسوی شریعت کو منسوخ کر دیا ہے) (فوات الوفیات).

ابن سہل کے زمانے کے نامور شاعر البیتی نے متوکل علی اللہ محمد بن یوسف بن ہود شاہ اندلس کی مدح میں ایک قصیدہ لکھا جب ابن سہل نے اس کا یہ قصیدہ سنا، اس وقت اس کی عمر بمشکل سولہ برس تھی تو اس نے فی البدیہہ اس کی مدح میں ایک شعر کہہ دیا۔ جب البیتی نے یہ شعر سنا تو پوچھا کہ یہ شعر تو نے کسی کا نقل کیا ہے یا تو نے خود کہا ہے؟ اس نے کہا نہیں، بلکہ میں نے خود کہا ہے۔ البیتی نے یہ سن کر کہا بخدا اگر یہ نوجوان زندہ رہا تو اندلس کا سب سے بڑا شاعر بنے گا۔

جب اس کا انتقال ہوا تو اس کی عمر محض چالیس برس تھی۔ اس کے دیوان کو شیخ حسن العطار نے جمع کیا اور ۱۲۷۹ھ میں مصر سے شائع کیا، بعد ازاں مصر (۱۳۰۲ھ)، بیروت ۱۸۸۵ھ (صفحات ۴۸) سے بھی شائع ہوا (معجم المطبوعات العربیہ، ۱۲۳:۱).

مآخذ: مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے الصفدی: فوات الوفیات، ۲۳:۵؛ (۲) البستانی: دائرۃ المعارف، ۵۳۰:۱؛ (۳) سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، ۱۲۳:۱.

(محمود الحسن عارف)

••--------------••

※ **ابن سیحان**: عبد الرحمان (بن سیحان) ارطاۃ المحاربی، مدینہ منورہ کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر، جو پہلی صدی ہجری/ ساتویں صدی عیسوی میں علاقے کے گورنر یا شرفاے بنی امیہ، مثلاً الولید بن عثمان بن عفان، الولید بن عتبہ بن ابی سفیان، عبد الرحمان بن الحکم اور الولید بن عقبہ بن ابی معیط کے سہارے زندگی گزارتا رہا۔ دراصل وہ ایک ایسے قبیلے سے تعلق رکھتا تھا جو بنو حرب بن امیہ کا حلیف تھا۔ یہ ایک ایسا اتفاقیہ سبب تھا، جس کی بنا پر اس کی (حضرت) امیر معاویہؓ کے ساتھ دوستی ہو گئی اور اسے ان کا تحفظ حاصل ہو گیا۔

ہمارے پاس اس کے بہت سے قصائد موجود ہیں جو کلاسیکی نوعیت کے ہیں، جیسے کہ جمیلہ [رک بآں] کی تعریف میں اس کا قصیدہ۔ یہ غیر مؤثر شاعر گمنامی سے صرف اس لیے بچ گیا کہ اس کی کچھ نظموں کو موسیقی کے لیے منتخب کر لیا گیا۔ اس فہرست میں دوستوں کی تعریف و تحسین کے ساتھ ساتھ، شراب کی تعریف میں کہے ہوئے چند قصائد بھی شامل ہیں۔ وہ اپنی خوشی کے اظہار کے لیے گستاخانہ ترکیبیں استعمال کرتا ہے۔ اس طرح اس نے عشرت پسند شاعروں میں ایک مقام بنا لیا تھا، جبکہ اس نوع کی شاعری غیر اسلامی اثرات کو ظاہر کرتی ہے۔ اموی دوستوں کے ساتھ مل کر شراب نوشی کرنے سے مروان بن حکم [رک بآں] اس کا مخالف ہو گیا، جس نے اس کو ۸۰ کوڑوں کی سزا دی [دراصل اسلامی حکومت اس قسم کی آزاد شاعری برداشت نہیں کر سکتی، اسی لیے خود مروان نے اسے یہ سزا دی].

مآخذ: (۱) البستانی: دائرۃ المعارف، دار المعرفہ بیروت ۳۷۵_۳۷۳:۱، بذیل مادہ ابن ارطاۃ و ۲:۲ تا ۳۳۱؛ (۲) الاغانی (بیروت طبع، ۲۶:۲ تا ۲۰۸)؛ (۳) دیکھیے C.A.Nallino ˉ Lefferalurai، فرانسیسی ترجمہ، ص ۹۱.

(Ch.Pellat [ت: نصرت رئیس بن: محمود الحسن عارف])

••--------------••

⊗ (**تعلیقہ**): عبد الرحمان بن ارطاۃ بن سیحان بن عمرو بن نجید۔ بنو مضر بن نزار کا ایک فرد۔ وہ قریش مکہ (بنو امیہ) کا حلیف ہونے کے بنا پر مدینہ منورہ میں آمد و رفت رکھتا تھا۔ اس پر حد جاری کیے جانے کا مسئلہ قدرے وضاحت طلب ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ابن سیحان شاعر ہونے کے علاوہ ایک اچھا اخباری اور

قصہ گو بھی تھا ۔ اسی لیے مدینہ منورہ کے حکمران اس کی مصاحبت پسند کرتے تھے۔ چنانچہ جب مدینہ منورہ کی ولایت (گورنری) سے مروان بن الحکم کو معزول کرکے الولید بن عتبہ بن ابی سفیان کو اس کی جگہ ولی مقرر کیا گیا، تو مروان کے دل میں اس کی طرف سے گرہ بیٹھ گئی۔ چنانچہ ایک رات جب ابن سیحان الولید کے پاس سے گھر جانے کے لیے رات بھر کی گپ شپ کے بعد صبح کے وقت نکلا تو اسے مروان نے پکڑ لیا اور یہ دعویٰ کیا کہ اس نے شراب پی رکھی ہے اور پھر "صاحب شرطہ" [پولیس کے سربراہ] کے ساتھ ملی بھگت کرکے اسے حسب دستور اسی کوڑوں کی سزا سنا دی گئی ۔ واقعہ یہ ہے کہ ابن سیحان بے گناہ تھا، اسی لیے جب اس نے حضرت امیر معاویہؓ کے دربار میں جا کر اپنے اوپر ہونے والے ظلم کی روداد سنائی ، تو حضرت معاویہؓ نے اسے مظلوم سمجھ کر اور تحقیق احوال کے بعد اس کے حق میں فیصلہ دیا اور اسے بری قرار دیا(دائرۃ المعارف ، ۱: ۳۷۴).

اصل میں اسلام میں شراب کو تو حرام قرار دیا گیا ہے ، جس کی حرمت قطعی ہے، (البتہ غیر نشہ آور) "نبیذ" کو حلال گردانا گیا ہے اور ابتدائی صدیوں سے متعلق ایسی روایات سے، جن میں مشروب پئے جانے کا ذکر ملتا ہے اور جسے اہل مغرب شراب پر محمول کرتے ہیں ، عام طور پر "نبیذ" ہی مراد ہوتا ہے.

جیسا کہ اوپر گزرا وہ ایک درمیانے درجے کا شاعر تھا اسی لیے اس کی شاعری کے چند ایک قصائد ملتے ہیں جو اس کے سوانح نگاروں نے محفوظ کر لیے تھے .

مآخذ : البستانی : دائرۃ المعارف ، دارالمعرفۃ بیروت، ۱: ۳۷۳-۳۷۵، بذیل مادہ ابن ارطاۃ .

(محمود الحسن عارف)

••..............••

* **ابن شاہین الظاہری: غرس الدین خلیل،** قاہرہ (یا بیت المقدس) میں ۸۱۳ھ/۱۴۱۰ء میں پیدا ہوا ۔ وہ بُرجی مملوک سلطان سیف الدین ططر کا بیٹا تھا۔ قاہرہ میں تعلیم حاصل کی اور "برس بے" اور جقمق کے ماتحت شاندار انتظامی عہدہ حاصل کیا (دیکھیے الزرکلی : اعلام ، ۳، ۳۶۷)۔ تقریباً ۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء میں اس نے اپنی تالیف کشف الممالک و بیان الطرق والمسالک کا بیشتر کام مکمل کیا، جس کا صرف اختصار ہی بعنوان زبدۃ کشف الممالک محفوظ رہا ہے۔ یہ مملوک سلاطین کے ماتحت مصر کی واضح اور صحیح تصویر ہے، جس پر پہلی دفعہ مستشرق Volney نے Voyages en egypte et en Syrie کے تکملہ میں خصوصی طور پر توجہ مبذول کی ہے (طبع Duguor و Durand پیرس ۱۷۹۷-۱۷۹۹ء)۔ یہ کتاب (قدرے ناقص طباعت کے ساتھ) پال روای (Paul Ravaisse) نے Publ. de l' Ecole des Langues Orientales Viv سلسلہ سوم ۱۵، (پیرس ۱۸۹۴ء) میں شائع کر دی ہے۔ بنیادی مخطوطے حسب ذیل ہیں: پیرس عدد ۱۷۶۴ اور ۲۲۵۹ ؛ برلن عدد ۹۸۱۸؛ آکسفورڈ ، بوڈلین ، ۱: ۷۳۵ اے؛ استانبول سرائے ' عدد ۲۹۰۰ و ۳۰۰۸)۔ Venture de Paradis نے ایک نہایت عمدہ فرانسیسی ترجمہ تقریباً ۱۷۸۸ء میں کیا ، جسے ۱۹۵۰ء میں Institut Français نے دمشق سے شائع کیا .

ابن شاہین خوابوں کی تعبیر و تشریح کی ایک کتاب کا بھی مصنف ہے ، جس کا عنوان الاشارات فی علم العبارات ہے، جو بہت زیادہ متداول ہوئی۔ اس کے کثیر التعداد مخطوطات متعدد مشرقی کتب خانوں میں موجود ہیں(عاطف عفیفی ، ۱۹۷۳ء ؛ راغب پاشا عدد ۹۳۶ ، کوپرولو فضل ، ص ۱۱۶ ، استانبول یونیورسٹی لائبریری ، عدد ۳۵ ، ۱۹۱۳ ، ۳۸۸۷ ، ۶۲۳۵، ۶۲۶۹؛ Iskilip ، عدد ۱۴۰۶ ، قاہرہ عدد ۳۸۵۶ ، پیرس عدد ۲۷۵۲ وغیرہ)۔ یہ کتاب عبد الغنی النابلسی کی کتاب تعطیر الانام فی تعبیر المنام (م ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء) کے حاشیے پر چھپی ہے (قاہرہ ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء)۔ اس نے آٹھویں صدی ہجری کے اواخر میں لکھی گئی السالمی کی کتاب

الاشارہ فی علم العبارۃ نئے سرے سے ترتیب دی اور اس میں تیس نئے ابواب کا اضافہ کیا۔ وہ اس میں السالمی کو محض لکھے از مصادر قرار دیتا ہے۔ مقدمہ میں مصنف نے بیان کیا ہے کہ اس سے پہلے وہ ایک کتاب بعنوان الکوکب المنیر فی اصول التعبیر (دیکھیے شہاب الدین المقدسی، م ۶۹۷ھ/ ۱۲۹۸ء، کی البدر المنیر فی علم التعبیر) شائع کر چکا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے تیس تصانیف چھوڑی ہیں، بشمول رسالہ المواہب فی اختلاف المذاہب اور دیوان جو کئی اجزا پر مشتمل ہے (دیکھیے، الزرکلی، محل مذکور).

مآخذ: (۱) R. Hartmann: Die geographischen Nachrichten Uber Palastina und Syrien in Halil az-Zahiri Kashf-al-Mamalik، تحقیقی مقالہ ۱۹۰۷ء؛ (۲) Syriae Descriptio، طبع E.F.C. Rosenmuller، در Analecta Arabica ۳، ۱۸۲۵ء؛ (۳) M. Steinscheider، در ZDMG، ۱۷ (۱۸۶۳ء)، ۲۲۷ و بعد؛ (۴) سرکیس، ۱۸۳۲ـ۱۸۳۴ء۔

(J.Gaulmier and T.Fahd [ت: نصرت رئیس: ن: محمود الحسن عارف])

……………

⊗ **ابن شبرمۃ**: عبد اللہ بن شبرمہ بن الطفیل بن حسان بن المنذر بن ضرار بن عمرو بن مالک بن زید بن کعب بن ذہل بن مالک بن بکر بن سعد بن ضبۃ۔ ان کی نسبت کی یہ تفصیل محمد بن عمران نے دی ہے، لیکن محمد بن النجار بن جعفر بن اباس کے نزدیک ان کا صحیح نسب نامہ یہ ہے: عبید اللہ بن شبرمہ بن عمر بن شبرمہ بن الطفیل بن حسان بن ضرار بن عمرو بن یزید بن کعب بن بجالہ بن ذہل بن مالک بن سعد بن ضبۃ بن ادقال (وکیع: اخبار القضاۃ، ۳: ۳۶)۔ وہ محدث، فقیہ، شاعر اور کوفہ کے قاضی تھے۔ ۷۲ھ/ ۶۹۱ء میں پیدا ہوئے اور ۱۴۴ھ/ ۷۶۱ء میں وفات پائی (الاصابہ، ۲: ۱۳۵).

وہ تبع تابعین میں سے تھے۔ حافظ ابن حجر نے "شبرمہ" نام کے ایک شخص کا ذکر کیا ہے اور اس کے متعلق یہ روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو "شبرمہ" کی طرف سے حج کا تلبیہ پڑھتے سنا تو فرمایا کیا تو نے اپنا حج ادا کر لیا ہے؟ اس نے کہا نہیں، فرمایا "تب یہ تمہاری اپنی طرف سے ہے" (الاصابہ، ۲: ۱۳۵)۔ بعض محدثین کا خیال ہے کہ یہ شبرمہ حضرت "ابن شبرمہ" کے جدامجد تھے۔ انہوں نے حدیث کی روایت حضرت ابو الطفیلؓ، حضرت عبد اللہؓ بن شداد بن الہاد، حضرت ابراہیم النخعیؒ، حضرت عامر الشعبیؒ، حضرت حسن بصریؒ، حضرت ابن سیرینؒ، حضرت نافع (مولی ابن عمرؓ) وغیرہ سے کی ہے۔ ابن حجرؒ نے احمد بن حنبلؒ، ابو حاتمؒ اور النسائیؒ کے حوالے سے ان کا شمار ثقات میں کیا ہے اور ابن سعد کے حوالے سے لکھا ہے کہ گو وہ قلیل الروایت تھے، لیکن ابن حبانؒ نے بھی انہیں ثقہ کہا ہے۔ تاہم بعض محدثین نے ان پر تنقید بھی کی ہے۔ عبد اللہ بن احمدؒ کے حوالے سے ابن ابی حاتمؒ کے نزدیک ان کی ملاقات عبد اللہ بن شداد سے اور سفیان کے حوالے سے علی بن مدائنی کے نزدیک ان کی ملاقات حسن بصریؒ سے ثابت نہیں ہے۔ علاوہ ازیں حضرت عبد اللہ بن مبارکؒ ان سے روایت میں اجتناب برتتے تھے، جبکہ حنابلہ اور مالکیہ ان کے بارے میں اچھی رائے رکھتے ہیں۔ جن لوگوں نے ان سے روایت کی ہے ان میں سعیدؒ، محمد بن طلحہ بن مصرفؒ، وہیبؒ، محمد بن جعفر بن ابی کثیرؒ، ابو العلاء، ایوب بن ابی مسکین القصابؒ، حسن بن الصالحؒ اور شریکؒ شامل ہیں۔

وہ بلند مرتبہ فقیہ اور انتہائی حاضر جواب عالم تھے۔ سفیان ثوری کہا کرتے تھے کہ ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلی ہمارے جلیل القدر فقہا میں سے ہیں۔ وہ مغیرہ، حارث العکلی، قعقاع بن یزید وغیرہ کے ساتھ فقہ کی درس و تدریس میں رات بھر جاگا کرتے تھے اور اسی میں صبح ہو جاتی تھی۔ انہیں پہلے کوفہ کا قاضی مقرر کیا گیا اور بعدازاں سجستان کا۔ بحیثیت قاضی وہ بلند مرتبے

کے حامل تھے۔ ثوریؒ ان کی مثال قاضی شریحؒ سے دیا کرتے تھے۔ وہ انتہائی متدین اور زاہد تھے۔ عبد اللہ الضبیؒ کہتے ہیں کہ جب انہیں کوفہ کا قاضی مقرر کیا گیا تو وہ مسجد میں گئے، چار رکعت نماز پڑھی پھر کہا "اے اللہ تو جانتا ہے میں نے کبھی اس عہدے کی خواہش اور تمنا نہیں کی۔ اب اگر تو نے مجھے اس آزمائش میں ڈالا ہے تو میری مدد فرما اور مجھے اس کے فتنوں سے بچا"۔ پھر وہ اللہ کے حضور روتے رہے، یہاں تک کہ وہ رومال بھیگ گیا جو ان کے ہاتھ میں تھا۔ اسی طرح مغیرہ نے روایت کی ہے کہ میں شبرمہ کا دوست تھا جب عہدۂ قضا پر ان کی تقرری ہو گئی تو انہوں نے مجھے کہا کہ اے مغیرہ! عدالتی معاملات میں کبھی کسی کی سفارش مجھ سے نہ کرنا (اخبار القضاۃ، ص ۳۶ بعد)۔

مآخذ: (۱) ابن حجر: تہذیب التہذیب، دار صادر بیروت، ۲۵۰،۵۱:۵؛ (۲) وکیع: اخبار القضاۃ، دار الکتب بیروت، ۳۶:۳ بعد؛ (۳) ابن العماد: شذرات الذہب، دار الفکر بیروت ۱۴۰۹ھ، ۲۱۵،۱۶۹:۱؛ (۴) ابن حجر: الاصابہ، المکتبۃ التجاریۃ الکبری بمصر ۱۳۵۸ھ، ۱۳۵:۲؛ (۵) ابن سعد: الطبقات، بیروت، ۳۵۰:۲۳؛ (۶) جاحظ: البیان، ۱۴۶:۳؛ (۷) ابن ندیم: الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ، ص ۲۰۲؛ (۸) آآ طبع دوم بذیل مادہ۔

(محمد امین)

••..............••

❁ **ابن شبل**: پانچویں صدی ہجری کا شاعر، طبیب اور طبی علوم کا ماہر۔ ابن ابی اُصیبعہ (م ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء) نے اس کا پورا نام ابو علی الحسین بن عبد اللہ بن یوسف البغدادی ذکر کیا ہے، جب کہ الکتبی نے محمد بن الحسن بن عبد اللہ لکھا ہے، دیگر اہل علم میں بھی اس کے نام کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ الصفدی، حاجی خلیفہ اور متأخرین میں سے الزرکلی نے اس کا نام محمد بن الحسین بن عبد اللہ بن احمد بن یوسف بن شبل لکھا ہے، جبکہ کحالہ نے بن احمد بن شبل بن اسامہ اشامی ذکر کیا ہے۔ اس نے القادر باللہ اور القائم بامر اللہ (۳۸۱-۴۶۸ھ/۹۹۱-۱۰۷۵ء)) کا زمانہ پایا۔ اس کی صحیح تاریخ پیدائش معلوم نہیں، گو کحالہ نے ۴۰۱ھ/۱۰۱۰-۱۰۱۱ء کا ذکر کیا ہے۔ اس نے بغداد میں تعلیم حاصل کی جہاں اس کا خاندان مقیم تھا اور بقول الصفدی، الکتبی، حاجی خلیفہ، الزرکلی اور کحالہ وہیں ۴۷۳ھ/۱۰۸۰-۱۰۸۱ء میں وفات پائی۔ تاہم ابن ابی اصیبعہ کے مطابق وہ ۴۷۴ھ/۱۰۸۱-۱۰۸۲ء میں فوت ہوا اور باب الحرب میں دفن کیا گیا۔ عیون الانباء اور دوسرے مصادر میں اس کے شعری دیوان کا تو تفصیلی ذکر آیا ہے، لیکن اس کے پیشہ طبابت کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتیں سوائے اس کے کہ وہ آخری عمر تک طبابت کرتا رہا۔ ابن ابی اصیبعہ نے اس کے جو اشعار نقل کیے ہیں، ان میں دو مکمل قصائد بھی شامل ہیں، تاہم ابن شبل کی طرف ان کی نسبت مشکوک ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ وہ ابن سینا اور المعری کی تخلیق ہیں۔ ان قصائد میں ابن سینا اور ابن خیام کی طرح زندگی کے بارے میں قنوطی رویہ پایا جاتا ہے اور کائنات کے بارے میں اس طرح کا تصور سامنے آتا ہے کہ وہ الٰہی تخلیق ہونے کے بجائے گویا خود بخود وجود میں آ گئی ہو۔ ان قصائد سے اس کے مادی رجحانات یا کم از کم روایتی دینی فکر سے انحراف کے ان رویوں کا اندازہ ہوتا ہے جو اس زمانے کی فلسفیانہ تشکیک کا ایک پرتو تھے۔

مآخذ: (۱) ابن ابی اصیبعہ: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، طبع A. Müller: کوئنجن، ۱۸۸۴ء، ۲۴۸-۵۲:۱؛ (۲) الکتبی: فوات الوفیات، قاہرہ رجب ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء، ۲۴۳-۴۷:۲؛ (۳) الصفدی: الوافی، دمشق ۱۹۵۳ء، ۱۱:۳-۱۲، حاشیہ ۸۷۲۷؛ (۴) حاجی خلیفہ، ۷۶۶:۱؛ (۵) کحالہ [: معجم [، دمشق ۱۹۵۹ء، ۱۹۶-۷:۹؛ (۶) الزرکلی: الاعلام، ۳۳۲:۲؛ (۷) ابن شبل کی شاعری کا خاصا حصہ القفطی کی المحمدون من الشعراء،

پیرس مخطوطہ نمبر ۳۳۳۵، اوراق ۱۰۱ بی تا ۱۰۹ اے میں پایا جاتا ہے جو کہ زیر طبع ہے ؛(۸) البستانی : دائرۃ المعارف، ۲: ۵۴.

(B.Scarcia Amoretti؛ ت: محمد امین)

* * *

ابنُ الشَّجَرِی : ابُو السّعادات ہبۃُ اللہ بن علی بن محمد بن حمزہ البغدادی، بغداد کا ایک ماہر لسانیات اور شاعر، جسے حضرت علیؓ کی نسل میں سے ہونے کی وجہ سے الشریف، الحسنی اور العلوی بھی کہا جاتا ہے۔ وہ رمضان ۴۵۰ھ/نومبر ۱۰۵۸ء میں پیدا ہوا اور بہت سے اساتذہ سے علم حاصل کیا (تفصیلات کے لیے دیکھیے الانباری، جو اس کا شاگرد تھا، کی نزہت الالباء فی طبقات الادباء، جس میں اس نے صرف و نحو میں ابن الشجری کے اساتذہ کی سند کو بلا انقطاع حضرت علیؓ تک پہنچایا ہے)۔ اس نے ستر سال تک لوگوں کو صرف و نحو پڑھائی۔ اس کے ساتھ ہی وہ الکرخ میں، جہاں وہ رہتا تھا، علویوں کے نقیب کا نائب بھی تھا۔ اس نے رمضان ۵۴۲ھ/ فروری ۱۱۴۸ء میں انتقال کیا اور اپنے گھر میں دفن کیا گیا۔

امالی اس کی اہم تصنیف ہے، جو اس نے ۸۴ نشستوں میں املاء کرائی (مطبوعہ حیدر آباد ۱۳۴۹ھ)۔ اس کا تکملہ الانتصار کی صورت میں سامنے آیا ہے جو اس نے ابن الخشاب [رک باں] کی تنقید کے جواب میں لکھا۔ اس نے ایک حماسہ بھی ترتیب دیا (طبع Krenkow، حیدر آباد ۱۳۴۵ھ اور قاہرہ ۱۳۰۶ھ، بعنوان مختارات شعراء العرب)۔ اس نے ابن جنی [رک باں] کی کتاب اللمع کی شرح بھی لکھی اور ما اتفق لفظ واختلف معناہ کے نام سے ایک رسالہ بھی لکھا۔ بحیثیت شاعر اس کی غزلوں، مرثیوں، مدحیہ قصائد اور ناصحانہ نظموں میں کوئی خاص جدت نہیں ہے۔

مآخذ : (۱) ابن الانباری : نزہۃ (آخری سوانح)؛ (۲) یاقوت : ادباء، ۱۹: ۲۸۲۴؛ (۳) ابن خلکان، بعدد

اشاریہ ؛(۴) السیوطی : بغیۃ، ص ۴۰۷-۴۰۸؛(۵) براکلمان : تکملہ، ۱: ۴۹۳؛(۶) البستانی : دائرۃ المعارف، ۳: ۲۵۴؛ (۷) F.Krenkow : در JRAS، ۱۹۲۹ء، ص ۹۶-۱۰۰.

(ادارہ آ آ لائیڈن [ت : محمد امین])

تعلیقہ : ابن الشجری کی نسبت شجرہ کی طرف ⊗ ہے جو نواح مدینہ منورہ میں ایک معروف قصبہ ہے یا پھر یہ کسی قدیم شخص کا نام ہے، جس کی طرف بہت سے علمائے کرام منسوب ہیں (دائرہ المعارف، ۲: ۱۲۶)۔ وہ نحو، لغت، عربی اشعار اور تاریخی روایات کا امام اور ادب کا ایک معروف ستون تھا۔

اس کی کتابوں میں سے، سب سے بڑی تصنیف کتاب الامالی ہے، جسے اس نے ۸۴ مجالس میں املاء کرایا، یہ ادبی فنون کے بہت سے فوائد پر مشتمل ہے اور مطبوع ہے۔

۲۔ الانتصار : اس کے عہد کے ایک ادیب ابن الخشاب نے اس سے اس کی کتاب (عدد ۱) کی سماعت کی اجازت مانگی، مگر اس نے جواب نہ دیا، اس نے دوبارہ لکھا اور اس کتاب پر بہت سے علمی اعتراضات کیے، جس کے جواب میں ابن الشجری نے اس کی تردید الانتصار کے نام سے لکھی، جس میں ابن الخشاب کی باتوں کو رد کیا۔ یہ ایک چھوٹا سا رسالہ ہے۔

۳۔ الحماسہ : الحماسہ نامی دیوان میں اس نے بہت سے عرب شاعروں کا کلام جمع کیا اور اپنے زعم میں اس نے حماسۃ البحتری کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی ہے (مطبوعہ حیدر آباد، دکن)۔

(۴) دیوان مختارات شعراء العرب (سنگی طباعت قاہرہ ۱۳۰۶ھ، صفحات ۱۵۸)۔ اس کے علاوہ اس نے نحو کے موضوع پر حسب ذیل کتب تصنیف کیں: (۵) ما اتفق لفظ واختلف معناہ؛ (۶) شرح اللمع لابن الجنی؛ (۷) شرح التعریف الملوکی.

اس کی گفتگو بڑی فصیح و بلیغ ہوتی تھی اور اس

کا عربی کلام بھی بڑا دل آویز تھا۔ اس نے ۵۴۲ھ/۱۱۸۳ء میں انتقال کیا۔

ماخذ: مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے (۱) البستانی: دائرۃ المعارف، ۲: ۱۲۲؛ (۲) الخوانساری: روضات الجنات، ۴: ۳۴۱؛ (۳) سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۱۳۳۔

(محمود الحسن عارف)

* * *

❋ **ابنُ الشِّحنہ**: قاضی القضاۃ محب الدین [شیخ الاسلام] ابو الفضل محمد بن الشحنہ، الحلبی الحنفی، ایک نامور عالم، فاضل اور حنفی فقیہ۔ ولادت ۸۰۴ھ میں حلب میں ہوئی۔ وہ ۸۵۷ھ میں قاہرہ آیا۔ بادشاہ نے اسے داخل ہونے کی اجازت نہ دی، لیکن جب اس نے کچھ مال دینے کی پیش کش کی تو اسے اجازت ملی۔ ۸۶۶ھ/۱۴۶۳ء سے ۸۷۶ھ/۱۴۷۱ء تک قاہرہ میں (احناف) کا قاضی القضاۃ رہا [۸۸۲ء میں سلطان قایت بائی نے اسے خانقاہ الشیخونیہ کا منتظم مقرر کیا]۔ اس کی وفات ۸۹۰ھ/۱۴۸۵ء میں ہوئی۔ اس کا تعلق حلب کے ایک معزز خاندان سے تھا۔ اس کا جد امجد محمود الختلوق (یا ابن الختلو)، جو ایک آزاد کردہ غلام تھا، ۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء کے لگ بھگ ایوبی حکمران الملک العزیز کے زمانے میں حلب کا منصب دار تھا۔ اس کا والد نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں حلب کا قاضی تھا۔ اس کی وجہ شہرت یہ ہے کہ اس نے جامع حلب کے لیے ایک وقف قائم کیا جس کا کتبہ آج بھی موجود ہے اور اس پر ۸۱۱ھ/۱۴۰۸ء کا سن کندہ ہے۔

وہ متعدد کتابوں کا مصنف تھا جن میں حلب اور شمالی شام کی تاریخ بعنوان الدر المنتخب لتاریخ حلب زیادہ اہم ہے، جو اس کے پیش رو عزالدین ابن شداد [رک بآں] کے کام کا تکملہ ہے۔ J.Sauvaget نے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ اندر کی اس کی طرف نسبت کے بارے میں شکوک بے بنیاد ہیں، کیونکہ اس میں مؤلف نے اس وقف کا بھی تذکرہ کیا ہے جو اس کے والد نے قائم کیا تھا [یہ کتاب یوسف بن الیان سرکیس الدمشقی کی کوشش اور حواشی کے ساتھ ۱۹۰۹ء میں (مطبعۃ الیسوعیین) سے اور ویانا سے ۱۸۵۴ء میں چھپ چکی ہے (طبع الیارن فارن کریمر)]۔

ماخذ: (۱) براکلمان: ۲: ۵۳؛ تکملہ، ۲: ۴۰؛ (۲) J. Sauvaget: *Les perles choisies d'Ibn ach-Chichna*، بیروت، مقدمہ ۱۹۳۳ء؛ (۳) E.Herzfeld: *Materiaux pour un Corpus Inscriptionum arabicarum*، حصہ دوم: Syrie du nord: *Inscriptions et Monuments d' Alep*، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ (۴) یوسف بن الیان سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۱۲۵۔

(D.Sourdel [ت: محمد امین])

* * *

ابن شداد: ابو محمد عبدالعزیز بن شداد بن تمیم بن المعز بن بادیس (متوفی بعد از ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء) جسے ابو العزیب عزالدین الصنہاجی بھی کہا جاتا ہے، (مغرب میں) آل زیری کا ایک وقائع نویس تھا، جو تمیم (۴۵۳-۵۰۱ھ/۱۰۶۲-۱۱۰۸ء) کا پوتا اور یحیٰی بن تمیم (۵۰۱-۵۰۹ھ/۱۱۰۸-۱۱۱۶ء) کا بھتیجا تھا۔ وہ مہدیہ (تونس کے مشرقی ساحل پہ واقع ایک شہر) کے آخری زیری حکمران الحسن بن علی کے اس سفر میں اس کے ساتھ تھا جو اس نے (افریقی حکمران) عبدالمؤمن الموحد سے ملنے کے لیے کیا تاکہ اس کی حمایت حاصل کر سکے۔ وہ ۵۵۱ھ/۱۱۵۶-۷ء تک تدمر میں مقیم رہا۔ پھر اس نے مشرق کا سفر اختیار کیا اور ۵۷۱ھ/۱۱۷۵-۱۱۷۶ء تک وہ دمشق میں منتقل ہو چکا تھا۔ ۵۸۲ھ/۱۱۶۵ء تک اسی شہر میں اس نے مہدیہ کے ایک باشندے کی روایت سے افریقہ کے حالات لکھے (التجانی: رحلۃ، تونس ۱۹۵۸ء، ص ۱۴)۔

اس کی تاریخ ہے، جس کا پورا نام غالباً کتاب

الجامع والبیان فی اخبار القیروان وفی من فیها وفی سیر بلاد المغرب من الملوک والاعیان ہے ، اہل تشیع کے خلاف تعصب جھلکتا ہے (دیکھیے المقریزی : اتعاظ ، طبع الشیال ، قاہرہ ۱۹۴۸ء ، ص ۷۴) ۔ ابن خلکان ، ابن الاثیر (الکامل ، قاہرہ ۱۹۳۹ء ، ۴: ۱۲۵) ، النویری ، المقریزی ، التجانی (رحلۃ ، تونس ۱۹۵۸ء ، ص ۱۴ تا ۱۵ و ۳۴۱-۳۴۳) اور ابو الفداء نے اس سے استفادہ کیا ہے۔ یہ کتاب نابود ہو چکی ہے ، جیسا کہ الشیال نے المقریزی کی اتعاظ کے مقدمے میں لکھا ہے لہذا The Origins of Ismailism ، کیمبرج ۱۹۴۰ء (ص ۵۷) میں ب لوئس (B.Lewis) نے جو اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس کے مخطوطے قاہرہ اور شام میں موجود ہیں تو وہ غلط ہے۔

مآخذ : (۱) براکلمان : تکملہ ، ۱: ۵۷۵ ؛ (۲) Amari : Storia ، طبع Nallino ، ۱۹۳۳ء ، ۲: ۴۱-۴۰ ؛ نیز دیکھیے ۳: ۲۸۶) ؛ (۳) H.R Idris : Zirides ، ۱: ۱۸-۱۹۔

(M.Talibi [ت : محمد امین])

* * *

⊗ **ابن شرف القیروانی** : ابو عبد اللہ محمد بن سعید [بن احمد بن شرف القیروانی] الجذامی ، مصنف اور [اندلس کا ایک] بڑا شاعر ، قیروان میں تقریباً ۳۰۰ھ/۱۰۰۰ء میں پیدا ہوا ۔ اس نے شاعری کی ابتدا ابو الحسن القابسی اور ابو عمران الفاسی کی زیر نگرانی کی ، جبکہ صرف و نحو کی ابتدائی تعلیم محمد بن جعفر القزاز سے اور خوش خطی کی تعلیم الحصری [رک باں] سے حاصل کی ، غالباً اسے ابن ابی الرجال [رک باں] سے بھی تلمذ حاصل تھا ۔ اگرچہ وہ یک چشم تھا ، پھر بھی وہ جعفر بن بادیس [رک باں] کی مصاحبت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ اس طرح اس دور کے بہترین دماغوں سے اس کے عمدہ تعلقات قائم ہو گئے ، مگر یہ سب کچھ کسی کو دشمن یا رقیب بنائے بغیر نہیں ہوا ، ایسے لوگوں میں سے ابن رشیق [رک باں] غیر معمولی طور پر نمایاں ہے ، جسے ابن شرف سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا ، کیونکہ دونوں نے زیادہ یا کم از کم ایک جیسے نصابات کا تتبع کیا ہے ۔ ان کے مابین رقابت کی وجہ معلوم تھا ۔ یہ رقابت آخر میں فائدہ مند ثابت ہوئی ، اس لیے کہ اس نے دونوں کو ایک دوسرے پر طنز کرنے اور ایک دوسرے کو خطوط لکھنے پر (جو اس وقت دست برد زمانہ کا شکار ہو گئے ہیں) آمادہ کیا ، نیز کچھ ایسی کتابوں کی تالیف کی بھی ترغیب دی جو انتہائی اعلیٰ ترین ادب کی حامل ہیں اور جنھوں نے پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کی ابتدا ہی میں اہل قیروان کو ادب و ثقافت کے اعلیٰ مقام تک پہنچا دیا تھا ۔ اسکے علاوہ ابن شرف نے خود کو درباری شعرا کی رسمی سرگرمیوں تک وقف کر دیا تھا ۔ اس نے امیر کی تعریف میں قصیدے لکھے ، وہاں کے پھولوں اور پھلوں کا تذکرہ کیا ۔ دربار میں منعقد ہونے والے ادبی جلسوں میں حصہ لیا اور اپنے آقا کے لہری پن کے برجستہ جوابات دیے۔

ہلالی [رک بہ ہلال] نے جب المعز کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں المہدیہ میں پناہ لے تو وہ اپنے ہمراہ ان دو حریف شاعروں کو بھی لے گیا ۔ تمیم بن المعز کے پاس مختصر قیام کے بعد ابن شرف صقلیہ چلا گیا اور مزرا (Mazara) میں مستقل طور پر مقیم ہو گیا ۔ ابن شرف وہ کچھ عرصے کے لیے ابن رشیق کے ساتھ مل گیا ، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے اس سے صلح کر لی تھی ۔ بہر حال وہ صقلیہ میں زیادہ عرصہ قیام پذیر نہیں رہا اور ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء میں اندلس چلا گیا ۔ کئی ملوک الطوائف کے درباروں میں قسمت آزمائی کے بعد موضع برجہ (Berja) میں ، المیریہ کے قریب قیام پذیر ہو گیا ، اس کے سوانح نگار بیان کرتے ہیں کہ وہ اشبیلیہ میں یکم محرم الحرام ۵۶۰ھ/۱۱ نومبر ۱۱۶۴ء کو فوت ہوا ۔

درباری شاعر کی حیثیت سے ابن شرف کا مقابلہ ابن بسام نے (ذخیرہ ، ۴/۱: ۱۲۳) ابن دراج القسطلی [رک باں] اور اس کے دیوان سے کیا ہے ، جسے مدون

کیا جا چکا ہے جو کہ بہت مناسب اور وسعت انگیز ہے۔ مصنف نے بذات خود اپنی کتاب ابکار الافکار میں ایسی نظموں اور ادبی نثر پاروں کو جمع کیا تھا جن کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ وہ عمدہ پیش کش ہیں، لیکن یہ سب ضائع ہو گئے ہیں۔ جیسے کہ اس کے اشعار لمح الملح میں تھے (ابن دحیہ: مطرب، ۵۳ـ و)، اس کی شاہکار کتاب، جسکا عنوان أعلام الکلام ہے، سے صرف وہ اقتباسات باقی ہیں جو ابن بسام نے محفوظ کر لیے تھے (المنتقی من شعر ابن رشیق وزمیلہ ابن شرف، قاہرہ ۱۳۴۳ھ/۱۹۲۴ء، ص ۹۰ تا ۱۱۵)۔ ان میں سے کچھ تاریخی اقتباسات مشکوک ہیں، البتہ حتمی طور پر دو اجزا درست ہیں جو غالبًا اعلام الکلام کا حصہ تھے۔ مؤخر الذکر دو "تحریریں" ان بیس تحریروں میں سے ہیں جن کے متعلق اس کا دعوٰی ہے کہ اس نے انہیں الہمدانی [رک بآں] کے مقامات کی طرز پر تحریر کیا ہے۔ ان میں اس نے ان عرب شعرا کی شاعری کا نثر مقفّی میں محاکمہ کیا ہے جو اس سے پہلے فوت ہو گئے تھے اور پھر اس نے کسی قدر کم معیاری زبان میں ادبی تنقید پر بھی کچھ بحث کی ہے۔ یہ تحریر، جو غالبًا اندلس میں ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء اور ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء کے درمیان میں لکھی گئی، قیروانی تنقیدی مکتب فکر کا خصوصی نمونہ شمار ہوتی ہے۔ اس کے مستند ہونے نے لسانی ماہرین کی دل چسپی کو اس کی طرف مبذول کیا جنھوں نے اپنی کئی طباعتوں کو اس سے منسوب کیا (طبع ایچ۔ ایچ عبد الوہاب، در المقتبس، ۴، (۱۹۱۱) اور بارنانی دمشق ۱۳۲۹ھ/ ۱۹۱۱ء بعنوان رسائل الانتقاد، دمشق ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۶ء، ۳۰۲ـ۳۴۴) طبع عبد العزیز الخانجی، قاہرہ ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۲۶ء بعنوان اعلام الکلام؛ طبع و فرانسیسی ترجمہ Ch. Pellat، بعنوان Questions de Critique Litteraire، الجزائر ۱۹۵۳ء، اطالوی ترجمہ از U. Rizzitano: Ibn Šaraf al Qayrwānī (M. 460/1067-8) e la Sua رسالہ الانتقاد، در RSO، ۳۱/۱ (۱۹۵۶ء)، ۵۱۵ـ۷۴)۔

یہاں کوئی سوال اس کے رسالہ ہونے کے متعلق نہیں ہے، البتہ اس کے عنوان کے مسئلہ کو کولوفن (Colophon) نے حل کر دیا ہے جو تتمۃ المقامات المعروفۃ برسائل الانتقاد ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو یہ عنوان، اب تک اس کے دو خاص اقتباسات سے متعلق ہے۔

مآخذ: ابن بسام: ذخیرہ، ۴/۱: ۱۳۳ـ۸۶؛ (۲) یاقوت: ارشاد الاریب، ۷: ۹۶ و بعد؛ (۳) ادبا، ۱۹: ۴۳ و بعد؛ (۴) الکتبی: فوات الوفیات، ۳: ۲۰۴ـ۲۰۵؛ (۵) ابن بشکوال: صلہ، عدد ۱۲۸؛ (۶) السیوطی: بغیہ، ص ۴۶؛ (۷) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۱: ۱۳۵؛ (۸) ابن دحیہ: مطرب، مخطوطہ در موزۂ بریطانیہ، ورق ۵۳ـ۵۷ (مطبوعہ قاہرہ و خرطوم، ۱۹۵۴ء، اشاریہ)؛ (۹) ابن ناجی: معالم، ۳: ۲۴۹ـ۲۵۱؛ (۱۰) ایچ ایچ عبد الوہاب: بساط العقیق فی حضارۃ القیروان و شاعرہا ابن رشیق، تیونس ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱ء؛ (۱۱) ایف بستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۲۵۹ـ۲۶۰؛ (۱۲) الکتبی کا انتخاب اشعار، جو النویری کی نہایہ کے ضمیمہ کے طور پر شامل ہے؛ (۱۳) ابن دحیہ: مطرب؛ (۱۴) ابن لیون: لمح؛ (۱۵) ابن العماد: خریدہ؛ (۱۷) العمری: مسالک الابصار وغیرہ؛ ایک نیا مجموعہ پیرس میں زیر طبع ہے۔

(۲) مقدم الذکر کا بیٹا ابو الفضل جعفر بن محمد، ایک شاعر اور نثر نگار۔ وہ قیروان میں ۴۴۴ھ/ ۱۰۵۲ـ۱۰۵۳ء میں پیدا ہوا۔ اس نے اپنے والد کے ساتھ اندلس میں نقل مکانی کی اور باقی عمر وہیں بسر کی، جہاں اسے المریہ میں المعتصم (۴۴۳ھ/۱۰۵۱ء ـ ۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء) کے عہد امارت میں "وزیر" کا عہدہ حاصل ہوا۔ دربار میں اس نے کئی سال بسر کیے؛ اس کا انتقال ۵۳۴ھ/ ۱۱۳۹ء میں ہوا۔ ابو الفضل بہت تہذیب یافتہ اور شاعری میں بہت وسیع لیاقت رکھنے والا شخص تھا۔ وہ شاعری اور نثر کے دو مجموعوں کا مؤلف بھی ہے: نجح المنتجع اور سر البر؛ اس کا "ترک دنیا" کے عنوان پر ایک ارجوزہ بھی ہے، لیکن ان میں سے بیشتر تحریریں ضائع ہو چکی ہیں۔ الکتبی

کے مجموعے تحف، ص ۱۲۱، بالا) میں صرف ایک دفتری خط اور چند شعری قطعات کا اندراج کیا جا سکا ہے، جنہیں ابن بسام نے جمع کیا تھا۔

(۳) ابو الفضل کا ایک بیٹا ابو عبد اللہ محمد کا بھی المقری: نفح الطیب میں بطور عوامی شاعر حوالہ آیا ہے (دیکھیے اشرریہ)۔

مآخذ: (۱) الضبّی: بغیہ، عدد ۶۱۰ و ۱۵۵۷؛ (۲) ابن بشکوال: الصلۃ، عدد ۲۹۵؛ (۳) ابن خاقان: قلائد، قاہرہ بدون تاریخ، ۲۶۳ بعد؛ (۴) ابن دحیہ: مطرب: مخطوطہ در موزۂ بریطانیہ، ورق ۵۳؛ (۵) المراکشی: معجب، قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء، ۵۰ (ترجمہ Fagran، ۶۲)؛ (۶) المقری: نفح الطیب، اشاریہ؛ (۷) Dozy: Recherches، ۱: ۲۷۸ بعد؛ (۸) Gonzalez Palencia: Literatura، ۸۴ تا ۹۰؛ (۹) الیف بستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۲۶۰ تا ۲۶۱؛ نیز مآخذ Ch.Pellat: Questions de critique، ۲۰، حاشیہ ۷۔

(Ch. Pellat [ت: شمیم روشن آرا؛ محمود الحسن عارف])

* * *

❁ ابن شَرْیَہ: عبید یا عَبِید الجرہمی، ایک قصصی اور قدامت شناس، عموماً نیم تاریخی روایات میں اس کا ذکر آتا ہے۔ اس کے نام کی یہ صورت یقینی نہیں ہے۔ قلمی مخطوطات عَبِید اور عُبَید دونوں کے مابین مذبذب ہیں، البتہ عَمِیر غلطی سے لکھا گیا ہے (ابن الاثیر: اسد الغابۃ، بولاق ۱۲۸۶ھ، ۳: ۳۵۱؛ ابن حجر: الاصابہ، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ھ، ۳: ۲۰۱)۔ شریہ کی صورت شعر کی ایک "بحر" سے مستحکم کی گئی ہے (دیکھیے O. Löfgren: Ein Hamādanī-Fund Uppsala Universitets Årsskrift، ۷ (۱۹۳۵ء)، ۴۴؛ الہمدانی: الاکلیل، طبع O. Löfgren Uppsala ۱۹۵۴ء، جلد ۲)۔ بہرحال ابن حجرؒ نے شریہ کے تلفظ کی وکالت کی ہے، نیز شاریہ، ساریہ، سریہ اور شرومہ (؟) بھی درست ہیں (ابن عساکر: تاریخ دمشق؛ یاقوت: ادباء، ۵: ۱۰؛ اُسد)۔

ابن شریہ کی تاریخیت کے دفاع کے سلسلے میں حالیہ سالوں میں کئی کوششیں ہوئی ہیں (دیکھیے مثلاً N. Abbott: Studies Arabic Litrary Papyri، شکاگو ۱۹۵۷ء، ص ۹ بعد)، لیکن ایک دانش ور اور مصنف کی حیثیت سے اس کی تاریخیت مکمل طور پر قیاسی ہے۔ مآخذ کے مطابق (امیر) معاویہؓ نے اس کو اپنے دربار میں قدیم دور کے قصے سننے کے لیے بلایا۔ اس نے عبد الملک کے عہد میں ۲۴۱ یا ۲۴۲ یا ۳۰۰ برس کی عمر میں وفات پائی۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے پہلے نصف حصے میں عبد الحاتم السجستانی (المعمرون، طبع Goldziher، Abh.z. arab Phil، ۲: ۳-۴۰) اس کو ایک طویل عمر پانے والا شخص خیال کرتا ہے۔ الجاحظ (البخلاء، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ص ۴۰؛ ترجمہ Ch. Pellat، ص ۶۷ و ۳۳۷) پہلے ہی جنوبی عرب کی عظیم تاریخ پر ایک مستند ذریعہ کی حیثیت سے اس کے حوالے دیتا ہے۔ اسی طرح ابن ہشام (کتاب التیجان، حیدر آباد ۱۳۴۷ھ، ص ۶۲، ۲۰۹) بھی اسی طرح کے حوالے دیتا ہے۔ اسی صدی میں، اس کے بعد کے زمانے میں، ابن قتیبہ (تاویل مختلف الحدیث، قاہرہ ۱۳۷۶ھ/۱۹۶۶ء، ص ۲۸۳، ترجمہ Lecomte، دمشق ۱۹۶۴ء، ص ۳۱۳) اسے ماہر انساب اور خصوصاً جنوبی عرب کی تاریخ کے حوالے سے پیش کرتا ہے۔ ابتدائی مورخ ان عام طور پر اس کا، اس کے نام سے ذکر نہیں کرتے۔ المسعودی (مروج، ۳: ۸۹) جنوبی عرب کی تاریخ سے متعلق اس کے بیانات کے من گھڑت ہونے کی طرف کل دکھائی دیتا ہے۔

اسے ضرب الامثال کے ایک مجموعہ کی بنا پر خصوصی امتیاز حاصل ہے جو محفوظ نہیں ہے (الفہرست، ص ۸۹؛ البکری: فصل المقال، خرطوم ۱۹۵۸ء؛ R.Sellheim: Die Klassisch-arabischen sprichwortersammlungen, the Hague ۱۹۵۴ء، ص ۴۵، ۸۹، ۱۳۹)۔ اس کی مشہور کتاب "کتاب

الملوک واخبار الماضیین (الفہرست، ص ۱۰۲) کا حوالہ پہلے بھی المسعودی دے چکا ہے (مروج، ۳ : ۱۷۳-۱۷۵، ۲۷۵ بعد، ۴ : ۸۹؛ A.V.Kremer : Über die Südarabische Sage، لائپزگ ۱۸۶۶ء، ص ۳۶ بعد) ابن حجر (الاصابہ، ۳: ۲۰۲) کے ناقص اقتباس کی بنا پر الہمدانی نے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں اس کی کتاب کے مختلف متون زیر گردش تھے۔ ان متون میں سے ایک متن نامکمل صورت میں محفوظ ہے۔ اسکو اخبار الیمن واشعارھا وانسابھا کے عنوان سے کتاب التیجان کے ساتھ (حیدر آباد ۱۳۴۷ھ، ص ۳۱۱ تا ۴۸۷) شائع کر دیا گیا ہے۔ اس کی عام شناخت کو واضح کرنے کے لیے دیے گئے حوالہ جات کافی حد تک شائع شدہ متن کے مشابہ ہیں (دیکھیے مروج، ۳: ۲۷۵ بعد، ۲۸۳ بعد)۔ اس کتاب کی بعد تک مزید کئی طباعتیں ہو گئیں۔ اس میں اکثر (حضرت) عبد اللہ بن عباسؓ کا ذکر [امیر] معاویہؓ کے چچا زاد بھائی کے طور پر آیا ہے۔ اس میں جنوبی عرب میں ظاہر ہونے والے مہدی کی طرف بھی اشارہ ہے (ص ۴۷۸ و بعد، نیز دیکھیے ان اشعار کے حوالے در نوشتن: شمس العلوم، GMS، ۲۴: ۱۰۳) اور ایک بربری علوی کی طرف (جو پہلے فاطمی دور کی طباعت میں ہے، ص ۳۲۳)۔ اس میں دیلمیوں اور ترکوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے (۴۷۶)۔

دستیاب مآخذ سے واضح ہوتا ہے کہ ابن شریہ کے بیان کردہ حقائق کا مؤرخانہ حوالہ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کی ابتدا سے قبل نہیں دیا گیا، تاوقتیکہ اس کے بیان کردہ حقائق کافی حد تک مستحکم نہ ہو گئے۔ کتاب الملوک کا مصنف جنوبی عرب سے کچھ زیادہ محبت نہیں رکھتا، لیکن بغدادی کے کچھ قدامت پرست، جو جنوبی عرب کی مقبولیت سے فائدہ اٹھانا چاہتے تھے (اسے اس رنگ میں پیش کرتے تھے)، جیسا کہ فان کریمر بتاتا ہے، اس کتاب میں کئی جگہ جنوبی عرب کی حقیقی رسوم و رواج کا انعکاس نظر آتا ہے۔ علاوہ ازیں اس سے ایک بڑی تشکیک کی نشاندہی ہوتی نظر آتی ہے۔

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے، مثال کے طور پر: (۱) الجاحظ: کتاب البیان، قاہرہ ۱۳۶۶ھ/ ۱۹۴۸ء، ۱: ۳۶۱؛ (۲) وہی مصنف: حیوان، قاہرہ ۱۳۶۶ھ/ ۱۹۴۷ء، ۱: ۳۶۵؛ (۳) وہی مصنف: تربیع، طبع Ch. Pellat، دمشق ۱۹۵۵ء، ص ۳۷ (۲۱)؛ (۴) ابن قتیبہ: عیون، قاہرہ ۱۳۴۶ھ/ ۱۹۲۸ء، ۲: ۳۰۵؛ (۵) الاغانی، ۲۱: ۱۹۱، ۲۰۶؛ (۲) المسعودی: تنبیہ، ۸۲؛ (۶) اسامہ بن منقذ: لباب، قاہرہ ۱۳۵۴ھ/ ۱۹۳۵ء، ۱۲۳ بعد؛ (۷) ابن عساکر: تاریخ دمشق، مخطوطہ Topkapusaray: احمد ۳، عدد ۲۸۸۷، ۳: ۲۹۹ ب۔ ۳۰۰ الف؛ (۸) الحریری: درۃ الغواص، طبع Thorbecke، ص ۵۵ بعد؛ (۹) ابن صصری، طبع Brinner برکلے و لاس اینجلس، ۱۹۶۳ء، ۱: ۱۲۷ بعد، ۲: ۱۰۱ بعد؛ (۱۰) عبد القادر البغدادی: خزانۃ الادب، ۱: ۳۳۳ بعد، طبع Goldziher: Muh St.، ۱: ۹۷، ۱۸۲ بعد، ۲: ۱۷۱، ۲۰۳ بعد؛ (۱۱) بروکلمان، ۱: ۶۳ بعد، تکملہ، ۱: ۱۰۰؛ (۱۲) فؤاد سزگین، ۱: ۲۶۰۔

(F. Rosenthal [ت: شمیم روشن آرا؛ ن. محمود حسن عارف])

••-------------••

(تعلیقہ): عبید بن شریہ کی نیم افسانوی ⊗ شخصیت ان لوگوں میں سے ایک ہے جن کے متعلق بہت کم حقائق معلوم ہیں۔ نامور محدث حافظ ابن حجر العسقلانیؒ نے انہیں احد المعمرین (طویل عمر پانے والے لوگوں) میں شمار کیا ہے اور محمد بن السائب الکلبی سے روایت کی ہے کہ عبید بن شریہ دو سو چالیس سال تک زندہ رہا (الاصابہ، ۳: ۱۰۲، عدد ۶۳۹۷)۔ انہی نے ایک اور روایت ۳۰۰ برس تک زندہ رہنے کی بھی نقل کی ہے۔ بقول ابن الندیم اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا، مگر آپؐ سے کچھ سننا ثابت نہیں (الفہرست، ص ۱۰۲)۔ "عبید بن شریہ" کے متعلق یہ بھی نقل کیا

جاتا ہے کہ وہ مسلمان ہو کر حضرت امیر معاویہؓ کے دربار میں آیا تو انہوں نے اس سے پوچھا کہ تو نے جو سب سے عجیب بات دیکھی ہو وہ بتا۔ اس نے بتایا ایک مرتبہ وہ ایک قوم کے پاس گیا، جو اپنی ایک میت کو دفن کر رہی تھی، اس نے پورا قصہ بیان کیا جس میں یہ مشہور شعر بھی ہے:

یبکی الغریب علیه لیس یعرفه
وذو قرابة فی الحی مسرور

(اس (مرنے والے) پر پردیسی جو، اس کو نہیں جانتا رو رہا ہے، مگر اس کا قریبی رشتہ دار اپنے خاندان میں خوش و خرم ہے، الاصابہ، ۲: ۱۰۲)۔ ابن الندیم کے مطابق امیر معاویہؓ نے اسے یمن کے شہر صنعاء سے طلب کیا تھا.

ابن حجرؒ نے ایک اور روایت بھی نقل کی ہے کہ وہ نہیں، بلکہ امیر معاویہؓ اس کے پاس چل کر گئے۔ اس وقت اس کی عمر ۲۲۰ برس ہو چکی تھی اور پھر یہ پورا قصہ بیان کیا جس میں مذکور بالا شعر بھی ہے۔ ابن حجرؒ نے الشاطبیؒ سے بحوالہ الہمدانی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ بنو حمیر کے حالات و واقعات جاننے کا خصوصی شوق رکھتے تھے تو ایک دن حضرت عمروؓ بن العاصؓ نے ان سے کہا کہ آپ عبید بن شریہ سے کیوں نہیں ملتے، اس لیے کہ وہ زندہ لوگوں میں ان کے حالات اور ان کے نام و نسب کے بارے میں سب سے زیادہ علم رکھتا ہے، اس پر امیر معاویہؓ نے اس کو خط لکھا کہ وہ اپنی باتیں کتابی صورت میں مرتب کر دے، چنانچہ اس نے ایسے ہی کیا۔ تاہم وقت کے ساتھ اس میں بہت کچھ اضافے اور الحاقات ہوتے رہے، اسی لیے ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کتاب کے کوئی دو نسخے بھی ایک جیسے نہیں ملتے (حوالہ مذکور)۔ اس کی دو تصانیف کا ابن الندیم نے ذکر کیا ہے: (۱) کتاب الامثال؛ (۲) کتاب الملوک و اخبار الماضیین، موخر الذکر کتاب کا کچھ حصہ طبع ہوا ہے (جیسا کہ فاضل روزنتھال نے ذکر کیا ہے).

ابن النَّدیم نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس سے الکیس النمری اور اس کے بیٹے زید بن کیس نے روایت کی ہے (الفہرست، ص ۱۰۲).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(محمود الحسن عارف)

* * *

ابن شہر آشوب: ابو جعفر (یا ابو عبد اللہ)❋ محمد بن علی بن شہر آشوب بن ابی نصر بن ابی الجیش المعروف بہ زین الدین (عزالدین، رشید الدین) ایک امامی عالم دین، مبلغ اور ماہر فقہ۔ مازندران کے شہر ساری میں پیدا ہوا۔ وہ چند مذہبی وجوہ کی بنا پر مجبور ہو کر سلجوقی علاقے فارس کو چھوڑ کر حلب چلا گیا، جو حمدانیوں کے وقت میں شیعی مہاجر علما کی پناہ گاہ تھا۔ اس نے وہاں ۲۲ شعبان ۵۸۸ھ/ ۲ ستمبر ۱۱۹۲ء کو وفات پائی اور جبل الجوشان میں حسینی مشہد کے قریب دفن ہوا۔ اس کی شہرت اپنے وقت کے ایک بڑے شیعی عالم کی حیثیت سے ہے، مگر وہ اپنے اعلیٰ افکار کی بنا پر سُنّی علما کے ہاں بھی معروف ہے۔ عباسی خلیفہ المستنجد باللہ (۵۳۰-۵۵۵ھ/ ۱۱۳۶-۱۱۷۰ء) نے اس کے خطبات سے متاثر ہو کر اس کو بغداد میں رشید الدین کا لقب دیا۔ اسے (بہت سے لوگوں)، حتیٰ کہ مخالفین، مثلاً الزمخشری اور محمد الغزالیؒ وغیرہ، نیز اس کے ہم عصروں، مثلاً الزمخشری کے شاگرد الخطیب الخوارزمی المکی وغیرہ سے اجازہ حاصل ہے۔ اس کے اساتذہ میں ابو منصور احمد بن ابی طالب الطبرسی [رک بہ الطبرسی] صاحب احتجاج، فضل بن الحسن امین الدین الطبرسی [رک بہ الطبرسی] مصنف مجمع البیان، فارسی میں اہم ترین شیعی تفسیر کے مؤلف شیخ ابو الفتوح الرازی [رک بہ الرازی] اور دیگر مثلاً القطبی الراوندی اور سید ناصح الدین الآمدی وغیرہ شامل ہیں۔ اس کا سب سے اہم استاد جن کا ذکر اس نے اپنی دو بنیادی کتابوں میں کیا ہے، شیخ نصیر

الدین الطوسی ہے۔ ابن شہر آشوب کا دادا جن کا ذکر شیخ کیا وغیرہ نے چند کتابوں میں کیا ہے ، شیخ طوسی کا براہِ راست شاگرد تھا۔ اس نے شیخ کے دروس اپنے بیٹے کے ذریعے اپنے پوتے کو منتقل کیے۔ الطوسی کے شاگرد کی حیثیت سے ابن شہر آشوب کو قاضی ابو السعادۃ اسعد بن عبد القاہر الاصفہانی کا بھی بلاواسطہ شاگرد کہا جا سکتا ہے۔ مآخذ میں ابن شہر آشوب کے بہت سے شاگردوں کا تذکرہ کیا گیا ہے ، جو کہ اس کے بلند مرتبہ ہونے کی علامت ہے ، یہاں تک کہ المحقق الحلی نے صرف ایک واسطہ سے اس کو اپنا استاد تسلیم کیا ہے۔

اس کی بنیادی تصانیف مندرجہ ذیل ہیں:(۱) معالم العلماء ، طبع عباس اقبال تہران ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۳۴ء۔ ۱۹۳۵ء۔ الطوسی کی فہرست ، جو النجاشی کے رجال کے ساتھ اس کے خصوصی مآخذ میں شامل ہے ، اس میں زیرِ استعمال رہی ہے۔ کتاب کا منفرد باب وہ ہے جس میں شیعی شعرا کا تذکرہ ہے اور جو اقبال کے مطابق ۵۷۳اور۵۸۱ھ/ ۷۷-۱۱۸۲ء کے درمیان لکھا گیا ہے ؛ (۲) مناقب آل ابی طالب ، ج ۳ ، مطبوعہ نجف ۱۹۵۶ء۔ حدیث سے زیادہ (شیعی) اماموں پر ایک علمی رسالہ۔ دوسری تصانیف زیادہ تر شیعی نظریات پر ہیں:(۳) متشابہ القرآن (مطبوعہ تہران)؛(۴) بیان التنزیل ؛(۵) علم الطرائق فی الحدود والحقائق ؛(۶) انساب آل ابی طالب ؛(۷) الاسباب والنزول علی مذہب آل رسول ؛(۸) الاربعین فی مناقب سیدۃ النساء فاطمۃ الزہراء .

مآخذ : (۱) ابن الفوطی : تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب ، ج۴ ، طبع مصطفیٰ جواد ، ج ۱، عدد ۴۴۳ (جو کہ ابن حجر کی لسان المیزان اور الذہبی کی تاریخ اسلام خصوصاً برائے سال ۵۸۸ کا حوالہ دیتا ہے ' نیز اس کی ایک سوانح عمری کا ، جو کہ یحییٰ بن ابی طے الحلبی کی تاریخ میں شامل ہے ذکر کرتا ہے(دیکھیے ، براکلمان : تکملہ ، ۱:۵۴۹ ، بذیل مادہ) اور ابن شداد وغیرہ کا حوالہ دیتا ہے ؛(۲) مرزا محمد تنکابنی : قصص العلماء ، تہران ، بدون تاریخ ، شمارہ ۴۲۸ و ۴۲۹ ؛(۳) عباس قمی الشیخ : کتاب الکنیٰ والالقاب ، ۱، نجف ۱۹۵۶ء، ۸-۳۲۷؛(۴) المامقانی : کتاب تنقیح المقال فی احوال الرجال ، ۳ ، نجف ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۳ء ، ۱۵۷ ؛ (۵) آقا بزرگ تہرانی : الذریعہ ، بذیل مادہ ؛(۶) وہی مصنف : مصفّی المقال فی مصنفی علم الرجال، تہران ۱۹۵۹ء ، ک ۳۱۴-۳۱۵؛(۷) العاملی : اعیان الشیعہ ، ۲ : ۴۸ ، ۶۲ ، ۱۳۶، شمارہ ۲۵۵۶؛(۸) الخوانساری : روضات الجنات ، طبع لیتھو ، تہران ۱۳۰۶ھ/ ۹-۱۸۸۸ء ، ۶۰۲ (صفحات کے نمبر شمار غلط ہیں) ؛(۹) محمد علی تبریزی خیابانی: ریحانۃ الادب فی تراجم المعروفین بالکنیۃ واللقب، ۲ ، تبریز، بدون تاریخ ، ۴۷-۴۸ ؛(۱۰) اے۔ اقبال : مقدمہ معالم ، ۱۲:۳؛(۱۱) الکحالہ : معجم المؤلفین ، ۹: ۱۶].

(B. Scarcia Amoretti [ت : شمیم روشن آراء ؛ ن : محمود الحسن عارف])

ابنُ الشُّہَید: ابو حفص عمر التُّجیبی الاندلسی، ؒ

پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی کا ایک ادیب ، اس کی زندگی کے حالات کے متعلق ہم اس کے سوا کچھ نہیں جانتے کہ وہ المعتصم بن صمادح حاکم المیریا کے قصیدہ خوانوں میں سے تھا۔ ابن بسام نے اپنی کتاب الذخیرہ میں اس کی بابت کچھ طویل اقتباسات دیے ہیں(۱/۲:۱۸۰-۲۰۰) اور قابلِ لحاظ تعداد میں اس کی نظمیں درج کی ہیں۔ ابن سعید نے مغرب میں اس کا ذکر کیا ہے(طبع شوقی ضیف ، ۲: ۲۰۹ تا ۲۱۰)، لیکن اس کی ذات کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں دی .

شاعر کی حیثیت سے ابن الشہید ، خصوصی شہرت کے دعوے کے بغیر، زیادہ سے زیادہ اپنے عہد کے شعرا میں سے ایک تھا ، لیکن دوسری طرف اسے ایک نثر نگار کے طور پر کچھ اہمیت ضرور حاصل تھی ۔ بہرحال اس کی ادبی صلاحیتوں کا اندازہ اس کی کتاب رسالہ اور مقامہ سے کیا جاتا ہے۔ دونوں کو (مؤخر الذکر کا ایک حصہ) ابن

بسام نے دوبارہ مرتب کیا ہے۔ مقامہ شستہ اور مقفّی نثر میں بغیر کسی صنائع بدائع کے استعمال کے اپنے موضوع کی پابندی کے ساتھ "مختصر افسانچے" سے مماثلت کے انداز میں، مگر باریک سے فرق کے ساتھ، لکھا گیا ہے۔ اس کے مرکزی خیال اور اس کے پلاٹ کا انداز مشرق میں اپنائے گئے قدیم انداز سے ماخوذ ہے۔

مآخذ: متن میں مذکور کتب حوالہ کے علاوہ دیکھیے: (۱) الحمیدی: جذوۃ المقتبس، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ۳۸۳_۳۸۴؛ (۲) الضبی: بغیہ، شمارہ ۱۰۶۵؛ (۳) H.Peres: *Poesie Andalouse*، ۳۷:۸۳، ۳۶۸؛ (۴) F. de la Grangja: *Los fragmentos en Prosa de Abu Hafs Umar ibn al Sahid*، در (رسالہ) الاندلس، ۳۵(۱۹۶۰ء) ۷۱_۹۲.

(F. De la Granga؛ [ت: شمیم روشن آرا، ابن محمود الحسن عارف])

* * *

⊗ **ابن شُہَیْد**: ابو عامر احمد بن ابی مروان عبد الملک بن ابی عمر بن عبد الملک بن عمر بن محمد بن عیسیٰ بن شہید الاشجعی۔ ایک اندلسی شاعر، نامور ادیب اور وزیر۔ وہ ۳۸۲ھ/۹۹۲ء میں قرطبہ کے ایک عرب خاندان میں پیدا ہوا۔ اس کا جد امجد شُہَیْد ۱۹۲ھ/۸۷۷ء سے پہلے اندلس میں آباد ہوا۔ اس کے خاندان کے لوگ اموی حکومت میں اہم عہدوں پر فائز رہے۔ عیسیٰ بن شہید محمد اول (۲۳۸ھ/۸۵۲_۸۸۶ء) کی حکومت کے دوران میں وزیر رہا۔ اس کا پڑدادا ۳۱۷ھ/۹۲۹ء میں عبدالرحمٰن سوم کا وزیر بنا۔ اس کے دادا ابو عمر کو ذوالوزارتین کا خطاب ملا۔ اسے وضاح بن رزاح کی اولاد میں سے بتایا جاتا ہے، جو مرج راہط کے دن ضحاک بن قیس الفہری کے ساتھ تھا۔ اس کا ذکر ابن بسام نے اپنی کتاب "الذخیرہ" میں کیا ہے (وفیات الاعیان، ۱:۱۲۱؛ [آ آ، لائیڈن، بذیل مادہ).

اس کا والد ابو مروان ایک اہم عہدے پر فائز تھا۔ المنصور نے اس کو اپنا وزیر بھی مقرر کیا۔ اسی بنا پر ابن شہید کو بھی اہم عہدے ملے اور اس نے بچپن کے زمانے میں حصول علم پر خصوصی توجہ مبذول کی اور شاعری، ادب، تاریخ و فقہ اور کسی قدر فلسفہ اور ادویہ سازی میں تعلیم حاصل کی۔ اس نے سرکاری عہدیدار اور ایک درباری کی حیثیت سے اپنی حیثیت کو مستحکم کرنے کی کوشش کی اور اس کے والد کی وفات ۳۹۳ھ/۱۰۰۳ء پر یہی عہدے اُسے وراثت میں ملے۔ اس وقت وہ ابھی نوجوان ہی تھا، لیکن اس نے ان کے لینے سے انکار کر دیا، اس لیے کہ اس کو یقین تھا کہ عنقریب قرطبہ کے حالات خراب ہو جائیں گے۔ تاہم والد کی وفات پر اس کو وراثت میں "وزیر" کا اعزازی خطاب ملا: ابھی وہ بہت ہی کم عمر تھا کہ اس پر بھاری ذمہ داریاں آن پڑیں (آ آ، بذیل مادہ).

۳۹۹ھ/۱۰۰۸ء میں جب [البریا میں] شورش برپا ہوئی تو وہ دربار سے وابستہ تھا اور اُسے عدالت میں لے جایا گیا، لیکن اس کا خطاب صاحب الشرطہ محض اعزازی خطاب ثابت ہوا۔ اس نے دار الخلافہ نہیں چھوڑا اور بنو حماد سے اپنے تعلقات استوار کرنے کی کوشش نہیں کی جو قرطبہ میں اپنے آپ کو مستحکم کر رہے تھے۔ ابن شہید کے حالات ہمیشہ اچھے نہیں رہے۔ ابن خاقان کے مطابق جدریہ (ہونے) کا جھوٹا الزام اس پر لگایا گیا جس کے نتیجہ میں اسے کچھ عرصہ قید خانے میں رہنا پڑا [آ آ، بذیل مادہ].

۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء میں المستظہر حکمران ہوا تو اس نے ابن شہید کو ابن حزم کے ساتھ اپنا وزیر مقرر کر لیا، لیکن اس کی وزارت محض ۴۷ دن قائم رہی۔ ابن حزم کی قید کے دوران ابن شہید فرار ہونے میں کامیاب ہو گیا اور مالقہ میں یحییٰ بن علی حمادی کے پاس جا کر پناہ حاصل کر لی۔ ۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء میں وہ قرطبہ میں واپس آ گیا اور اس کے بعد کبھی اس نے اپنا شہر نہیں چھوڑا۔ اموی حکومت کے بحال ہونے کے بعد ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء میں اموی حکمران المعتمد کی جانشینی کے

بعد ابن شہید کو سیاسی کردار ادا کرنے کا موقع ملا۔ خاص طور پر اس نے ان قرطبیوں کے خلاف مزاحمت کی جو وزیر حکم بن سعید کی طرف سے جبری محاصل وصول کرنے کے خلاف ہنگامہ کھڑا کر رہے تھے۔ ۴۲۲ھ/۱۰۳۱ء میں المعتمد کی دستبرداری کے بعد ابن شہید جہوریوں کے دربار میں بھی رہا۔ ۲۹ جمادی الاولی ۴۲۶ھ/یکم اپریل ۱۰۳۵ء کو اس کی وفات ہوئی (سیر اعلام النبلاء، ۱۷: ۵۰۲؛ الوافی بالوفیات، ۷: ۱۴۴]۔ اس کی نماز جنازہ ابو الحزم نے پڑھائی۔ ابو عامر (ابن [شہید]) کا کوئی جانشین نہیں تھا۔ اس کی موت کے بعد اس کی نسل ختم ہو گئی تھی۔ وہ سخی اور ایک قانع شخص تھا اس کی طبیعت ہنسی مذاق کی طرف مائل تھی (الوافی الوفیات، ۷: ۱۴۵).

ابن شہید کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک آزاد خیال آدمی تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ وہ مذہبی لوگوں کے معیار پر پورا نہیں اترا، لیکن تاریخ دانوں اور سوانح نگاروں نے اس پر یہ الزام لگایا ہے کہ اس نے جو کچھ لکھا ہے، اس میں "جد" (سنجیدہ ادب) پر ہزل (غیر سنجیدہ ادب) کو ترجیح دی گئی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس نے مذہبی علوم پر کچھ نہیں لکھا۔

اس کی تصانیف الغریبۃ البدیعۃ، کشف الدک وایضاح الشک، حانوت عطار اور رسالۃ التوابع والزوابع وغیرہ ہیں (الوافی بالوفیات، ۷: ۱۴۴؛ وفیات الاعیان، ۱: ۱۱۶).

ابن شہید کا شمار اندلس کے نامور شعرا میں ہوتا ہے۔ بقول الحمیدی وہ ادب، شاعری اور بلاغت میں ماہر تھا (الوافی بالوفیات، ۷: ۱۴۴)۔ ابن حزم نے بھی شعر اور بلاغت میں اس کی مہارت و قابلیت کی تعریف کی ہے (سیر اعلام النبلاء، ۱۷: ۵۰۱).

اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اندلس کا جاحظ تھا (الوافی بالوفیت، ۷: ۱۴۵)۔ حمیدی نے کہا ہے کہ وہ ادب، شعر اور بلاغت کے علما میں سے تھا اور اس کو ان اصناف میں سے وافر مقدار میں حصہ ملا ہے].

ابن شہید کو اس کی ایک کتاب کی وجہ سے بھی شہرت حاصل ہوئی، جسکا نام "التوابع والزوابع" ہے۔ اس نے اس کو نامور اندلسی عالم ابوبکر بن حزم کے نام منسوب کیا ہے۔ جن کا انتقال طاعون کی وبا سے ہوا تھا۔ ابن شہید کی اس تصنیف کو دیکھ کر احساس ہوتا ہے کہ یہ کام بہت ذہانت سے کیا گیا ہے۔ اس میں اس نے ماضی کے مشہور لوگوں سے اپنی فرضی ملاقاتوں کا نقشہ کھینچا ہے۔ اس نے اس میں چار مناظر پیش کیے ہیں جن میں دکھایا گیا ہے کہ اس کے پاس ایک جن نمودار ہوتا ہے جس کا نام زہیر بن نمیر ہے اور وہ جنوں (نہ کہ انسانوں) کے قبیلہ اشجع سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ جن ابن شہید کو اس نظم کو ختم کرنے میں اپنی مدد کی پیشکش کرتا ہے اور اسے اس منتر سے آگاہ کرتا ہے جس سے وہ نمودار ہوتا ہے (آآ، بذیل مادہ).

پہلا منظر: ابن شہید زہیر سے توابع کی وادی میں سیر کرنے کی خواہش کرتا ہے چنانچہ اس وادی میں جہاں توابع رہتے ہیں۔ وہ امرؤ القیس، طرفہ، قیس بن الخطیم، ابو تمام، البحتری، ابو نواس اور خاص طور پر المتنبی سے ملتا ہے۔ زہیر ان شعرا کو بلاتے وقت ان میں سے ہر ایک کی نمایاں شعری خصوصیت کا حوالہ دیتا ہے۔ اس کاروائی کے بعد وہ ابن شہید کو اپنے اشعار میں سے کچھ سنانے کو کہتا ہے۔ اشعار سننے کے بعد یہ تمام مشہور شعرا ابن شہید کو بھی بڑا شاعر مان لیتے ہیں.

دوسرا منظر: ابن شہید مصنفوں سے ملنے کی خواہش ظاہر کرتا ہے۔ توابع میں الجاحظ اور عبد الحمید اس کو الزام دیتے ہیں کہ وہ نثر میں شاعری کرتا ہے۔ ابو عامر (ابن شہید) اپنا دفاع کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ اس کے خلاف غیر شائستہ زبان استعمال کر رہے ہیں اور انہیں اپنی نثر سے کچھ اقتباسات پڑھ کر سناتا ہے، جس کے نتیجے میں وہ اس کو بڑا ادیب اور خطیب تسلیم کر لیتے ہیں، پھر وہ ان دونوں مصنفوں سے جانے کی اجازت لیتا ہے.

تیسرا منظر: ابن شہید جنوں کے ایک ادبی جلسہ میں شریک ہوتا ہے جس میں مختلف ادبی تحقیقات پر بحث ہوتی ہے۔

چوتھا منظر: ابن شہید کو کہا جاتا ہے کہ وہ گدھوں اور گھوڑوں کے شعری مقابلے میں جج کے فرائض انجام دے۔ یہاں وہ ایک ہنس سے بھی ملتا ہے جو اس کے ایک ہمعصر ابن الحنات [رک باں] کا ہمزاد ہے۔

اس کی کتابوں میں چار بنیادی خیالات پیش کیے گئے ہیں:

(۱) ادبی اہلیت محض اساتذہ کی تعلیم یا اندھی تقلید پر مبنی نہیں ہوتی [بلکہ یہ عطیۂ الٰہی ہوتی ہے، البتہ اسے] صرف و نحو اور غریب (مشکل الفاظ) کی مہارت کی مدد حاصل ہونی چاہیے؛ (۲) خدائے واحد نے ہی فصاحت کی تعلیم دی ہے؛ (۳) حسن ناقابل تعریف اور ناقابل تشریح ہے اس لیے کہ وہ اندرونی اہلیتوں کا نام ہے اور لطیف عناصر سے تشکیل پاتا ہے؛ (۴) بیان شاعری کی پہچان ہے۔

[اس سلسلے میں ابن شہید ادبا کی تین اقسام کا ذکر کرتا ہے: (۱) وہ جن کے خیالات اصلی ہوتے ہیں، مگر ان کا تخیل زیادہ وسیع نہیں ہوتا؛ (۲) ایسے شعرا جو بلا کسی تکلف کے اعلیٰ درجے کے بڑے بڑے قصیدے نظم کرتے ہیں؛ (۳) ایسے شعرا جو تکنیکی ذرائع استعمال کر کے نظم کہہ سکتے ہیں۔ پھر وہ مختلف دلائل و شواہد سے خود کو دوسرے درجہ کے ادبا میں شامل کرتا ہے۔ مختصراً "تنقید ادب" میں ابن شہید کا کردار نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ وہ نثر کی طرح عربی نظم کا بھی محاکمہ کر سکتا ہے۔ پھر ابن شہید کو کلاسیکل شاعری کا ایک اہم نمائندہ تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس نے آخر تک موشحات لکھنے کا سلسلہ جاری رکھا]۔

مآخذ: (۱) امام شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان الذہبی: سیر اعلام النبلاء، بیروت ۱۹۸۶ء، ۱۷:۵۰۱ تا ۵۰۲؛ (۲) الصفدی: کتاب الوافی بالوفیات، ۱۹۶۲ء، ۱:۱۴۴ تا ۱۴۸؛ (۳) ابو العباس شمس الدین محمد بن ابی بکر بن خلکان: وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، دار الثقافۃ، بیروت، ۱:۱۱۶ تا ۱۱۸؛ (۴) دیگر مآخذ کے لیے دیکھیے آ آ، بذیل مادہ۔

(شمیم روشن آرا: اضافہ و نظر ثانی: محمود الحسن عارف)

ابن صاحب الصلوۃ: ابو مروان عبد الملک بن محمد الباجی، الموحدون کی اہم تاریخ بعنوان المن بالامامۃ علی المستضعفین بان جعلہم اللہ الائمۃ و جعلہم الوارثین (طبع عبد الہادی التازی، بیروت ۱۹۶۴ء) کا مصنف، صاحب الصلوۃ کے بارے میں عملاً کچھ معلوم نہیں اور نہ ہی اس نام کے دیگر لوگوں کے ساتھ، اس کے روابط کے بارے میں علم ہے۔ صاحب الصلوۃ نے اپنے آپ کو ایک "الموحد حافظ" کے طور پر پیش کیا ہے۔ وہ واضح طور پر ان واقعات میں ذاتی طور پر ملوث رہا ہے جو اس نے بیان کیے ہیں۔ العمری سے لیا گیا براکلمان کا یہ بیان کہ اس کی وفات ۵۷۸ھ/۱۱۸۲ء میں ہوئی، درست نہیں ہے۔ اس کی تصنیف سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ۵۹۴ھ/۱۱۹۸ء میں زندہ تھا (تازی کا مقدمہ، ص ۲۴ تا ۲۶)۔ المن بالامامۃ کا موجودہ حصہ ۵۵۴ھ/۱۱۵۹ء سے شروع ہوتا ہے اور ۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء میں ختم ہوتا ہے (نہ کہ ۵۸۰ھ/۱۱۵۹ء میں، دیکھیے نیچے جیسے کہ براکلمان نے کہا ہے)۔

مآخذ: براکلمان: تکملہ، ۱:۵۵۴۔

(J.F.P.Hopkins [ت: سیف الرزاق ان: محمود الحسن عارف])

ابن الصائغ: العروضی، ابو عبد اللہ ⊗ شمس الدین محمد بن الحسن بن سباع الجذامی، المعروف بہ "ابن شیخ السلامیہ" (۶۴۵-۷۲۲ھ/۱۲۴۷-۱۳۲۰ء)، ایک لغوی، نحوی، ادیب اور شاعر، اس کی پیدائش دمشق میں ہوئی (ابن شاکر: عیون التواریخ، ص ۲۷۹)۔ اس نے دمشق کے نواح میں واقع قصبے صالحۃ میں سکونت اختیار کی

(الصفدی، ۲: ۳۴۱)۔ اس کے اساتذہ میں سے صرف ایک استاد اسماعیل بن ابی الیسر کے سوا، جس سے اس نے حدیث کی سماعت کی تھی، کسی کا نام معلوم نہیں ہے۔ بقول ابن کثیر (البدایہ، ۱۴: ۹۸) علم عروض، علم بدیع، علم . اور علم لغت و اشتقاق میں مہارت تامہ رکھتا تھا اور صاغۃ میں واقع اپنی دوکان میں ان علوم کی اور ان کے ساتھ مقامات حریری اور دیوان متنبی کی تدریس کرتا تھا (ابن حجر، ۵: ۱۵۹)۔

اس کی شاعری اور ادب میں مہارت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اس نے بقول ابن الوردی دو ہزار اشعار پر مشتمل ایک فی البدیہ قصیدہ کہا، جس میں مختلف علوم اور مختلف صناعتوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس نے موشحات کی صنف میں بھی طبع آزمائی کی تھی، جس کے نمونے ابن شاکر نے عیون التواریخ میں فراہم کیے ہیں (ص ۲۸۱۔۲۸۳)۔

اس کے کلام میں اسے اشیا کا وصف، جیسے دیگر صنائع و بدائع لفظی کا استعمال وافر صورت میں ملتا ہے، اس کے کلام کی انھی خصوصیات کی بنا پر ”عہد ممالیک“ کے کلام کا نمونہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس کا انتقال دمشق میں ۷۲۲ھ/۱۳۲۰ء میں ہوا (دیکھیے الکتبی: فوات الوفیات، ۳: ۳۲)۔

اس نے درج ذیل کتب بطور یادگار چھوڑی ہیں: (۱) الجامع فی اختصار الصحاح (الجوہری کی الصحاح کی تلخیص)، اس کا قلمی نسخہ مدینہ منورہ میں موجود ہے، (کحالہ، ۷: ۴۷)؛ (۲) مختصر کتاب ابن خروف والسیرافی علی کتاب سیبویہ (مخطوطہ، در کتاب خانہ قرویین)؛ (۳) شرح مقصورہ ابن درید مع شرح دریدیہ، کتب خانہ ظاہریہ (ظاہریہ، عدد ۳۰۲_۳۰۳) میں موجود ہے؛ (۴) اس کے چند اشعار کے چند قطعات کتب خانہ گوتھا (عدد ۲۲۹۷ میں موجود ہیں)۔

اس کے علاوہ اس کی درج ذیل کتابیں ناپید ہیں: (۵) دیوان ابن صائغ جسے دو جلدوں میں مدون کیا گیا تھا (ابن شاکر: عیون التواریخ، ص ۲۷۹)؛ (۶) کتاب العراقین (البغدادی، ۲/۱۴۵)؛ (۷) قصیدہ تائیہ جو دو ہزار اشعار پر مشتمل تھا؛ (۸) ملحۃ الاعراب للحریری کی شرح؛ (۹) شرح قصیدہ ابن الحاجب؛ (۱۰) مقالہ الشہابیہ اور اس کی شرح (نیز دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ: (۱) الکتبی: فوات، بذیل مادہ؛ (۲) الصفدی: الوافی، ۲: ۳۴۰؛ (۳) حاجی خلیفہ، ۴: ۹۴؛ (۴) کحالہ، ۹: ۱۹۲؛ (۵) ایف بستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۲۸۱ تا ۲۸۲۔ دوسرے اشخاص جو کہ ابن الصائغ کے نام سے جانے جاتے تھے ان کے لیے دیکھیے ایف بستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۲۸۱ تا ۲۸۲؛ (۶) آآ، لائیڈن، بذیل مادہ۔

(محمود الحسن عارف)

* * *

ابن الصَّغیر: تاہرت کے رستمی ائمہ کی ایک * تاریخ کا مصنف۔ یہ تاریخ شمالی افریقہ کے اباضیوں کی قدیم ترین دستاویز ہے جو دستبرد زمانہ سے بچ رہی ہے، صرف ابن سلام کی کتاب سے اقتباسات اس سے مستثنیٰ ہیں۔ المغرب کے اباضی تاریخ نویسوں نے اس کتاب کی بڑی تعریف کی ہے۔ ان میں البرّادی [رک بآں] اور الشماخی [رک بآں] نے اس کتاب سے بڑے لمبے لمبے اقتباسات دیے ہیں۔ تاہرت کے اباضیوں بالخصوص رستمیوں کے بارے میں اس کی آرا مخالفانہ نہیں ہیں۔ اگرچہ کتاب کی ایک عبارت سے مخالفت کا اظہار ہوتا ہے۔ ابن الصغیر خود شیعہ تھا اور اس کے علوی رجحانات مذکورہ کتاب میں ایک سے زیادہ مقامات سے واضح ہوتے ہیں۔

جوانی میں ابن الصغیر کی تاہرت کے محلہ رہادۃ میں ایک دوکان تھی اور اسی محلے کی مسجد میں نمازیں پڑھتا تھا۔ اس نے امام ابو الیقظان اور امام ابو حاتم کا زمانہ پایا تھا۔ اس نے یہ تاریخ غالباً ۲۹۰ھ/۹۰۳ء کے لگ بھگ لکھی ہے۔

ابن الصغیر کی تاریخ میں سیاست سے زیادہ افسانوی رنگ نمایاں ہے ، جس کی A.de C. Motylinski نے la Monographie de la Tâhert Abâdhite dans sa vie intime میں صحیح تعبیر کی ہے ۔ مصنف کا بنیادی مآخذ تاہرت کے لوگوں ، خاص کر اباضیوں کی زبانی ہدایات ہیں جو انہوں نے اپنے آباؤ اجداد سے سنی تھیں۔ وہ شاذو نادر ہی راویوں کے نام لکھتا ہے۔ ان میں صرف کسی احمد بن بشیر کے نام کا تذکرہ کرتا ہے .

مآخذ : (۱) Chronique d' Ibn Ṣaghīr sur les Imams rostemides Tahert ، مطبوعہ و مترجمہ A de C. Motylinski ، الجزائر ۱۹۳۵ء ، تیسرا جزء ، ص ۱۳۲ ، مطبوعہ پیرس ؛ (۲) وہی مصنف : Bibliographia du Maab des livres de la secte Abadhite ، در Bull de correspondance Africaine ، ۳(۱۸۸۵ء): ۴۵_۴۶ ؛ (۳) T. Lewicki : Une Chronique Ibāḍites ، در REI ، ۱۹۳۴ء/۳: ۶۹ ؛ (۵) وہی مصنف : شمالی افریقہ کے اباضی محدثین (فرانسیسی مقالہ) ، در Folia Orientalia ، ۳: ۱ ، ۱۰۵، ۱۰۶ (۱۹۶۱_۱۹۶۲).

(T. Lewicki micki [ت: شیخ نذیر حسین])

❀ **ابن الصَّفّار** : ابو القاسم احمد بن عبد اللہ بن عمر الغافقی ۔ ایک اندلسی ہیئت اور حساب دان مسلمہ المجریطی [رک باں] کا ایک شاگرد ، جو خانہ جنگی تک قرطبہ میں سکونت پذیر رہا۔ اس کے بعد وہ دانیہ منتقل ہو گیا ، جہاں اس نے ۴۲۶ھ/۱۰۳۵ء میں انتقال کیا ۔ سعید الاندلسی (م ۴۶۲ھ/۱۰۷۰ء) کے مطابق ابن الصفار نے "سند ہند" طریقے کے مطابق ستاروں کی بہت سی الواح (جداول) لکھنے کے علاوہ اصطرلاب کے استعمال پر بھی ایک رسالہ تحریر کیا تھا۔ مقدم الذکر کے بعض اجزا کا عربی قلمی نسخہ ، عبرانی رسم الخط میں پیرس میں موجود ہے (مخطوطات پیرس ، Hebr ، ۱۱۰۲) ۔ مؤخر الذکر رسالے کا متن J.M.Millas Vallicrosa نے ترتیب کے بعد شائع کر دیا ہے (دیکھیے مآخذ) ۔ اصطرلاب والے رسالے کے دو لاطینی تراجم ہیں۔ ان میں سے Johannes Hispalensis نے ایک ترجمے کو مجریطی سے منسوب کیا ہے اور دوسرے یعنی Tivoli کے افلاطون کے رسالے کو ابن الصفار سے نسبت دی ہے (Abucazin filio Asafar) ۔ چونکہ دونوں عربی رسالے ابن الصفار کے ہیں، اس لیے Millas Vallicrosa کا استدلال ہے کہ ایک ہی کنیت (ابو القاسم) کے سبب ابہام کی وجہ سے ایک رسالے کے ترجمے پر المجریطی کا نام لکھ دیا گیا ہے۔ یعقوب بن ماخر کا عبرانی ترجمہ ، جس کی دوبارہ نظر ثانی ہو چکی ہے، کے علاوہ رسالے کا اسپینی زبان میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔ ابن الصفار کی دوسری کتابوں کے نام معلوم نہیں ہو سکے .

سعید الاندلسی نے ابو القاسم الصفار کے ایک بھائی محمد کو اصطرلاب ساز بتایا ہے۔ کم از کم ایک باقی ماندہ اصطرلاب (مورخہ ۴۳۰ھ/۱۰۲۹ء) کو اس سے منسوب کیا ہے (دیکھیے L.A Mayer : Islamic Astrolabists and their Works ، جنیوا ۱۹۵۶ء ، ص ۷۵).

مآخذ : (۱) M. Steinschneider : Die hebräi-ischen Übersetzungen des Mittelalters ، برلن ۱۸۹۳ء ، ص ۵۸۰_۵۸۳ ؛ (۲) H. Suter : Die Math und Astron. d. Araber und ihrde Werke ، در Abh. Z. Gesch.d. Math. Wissensch ، ۱۰ (۱۹۰۰ء) ص ۸۶ ؛ (۳) براکلمان ، ۱: ۲۵۶ ، تکملہ ، ۱: ۴۰۱ ؛ (۴) سعید اندلسی : کتاب طبقات الامم ، طبع شیخو ، ۷۰ (مترجمہ R.Blachere ، ص ۱۳۱) ؛ (۵) ابن الصفار کے اصطرلاب پر رسالے کا لاطینی ، اسپینی اور فرانسیسی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے .

(B.R. Galdstein [ت: شیخ نذیر حسین])

✱ **ابن صَصریٰ**: (بعض اوقات اس کا تلفظ صصّریٰ اور صصری اور صرصریٰ کیا جاتا ہے جو غلط ہے)۔ دمشق کے ایک علمی خاندان کا نام، جس کی علمی روایت صدیوں تک قائم رہی۔ یہ خاندان غالباً عراق عرب سے تعلق رکھتا تھا۔ جس کی تصدیق تغلبی اور بلدی منسوب بہ بلد (اب اسکی موصل) جیسی نسبتوں سے ہوتی ہے۔ یہ خاندان دوسرے خاندانوں کی طرح ایوبی اور مملوکی ادوار میں نسل در نسل علوم اسلامیہ کی درس و تدریس اور مطالعہ و تحقیق کی خدمت انجام دیتا رہا۔ ۴۵۰ھ/۱۰۶۰ء تا ۸۰۰ھ/۱۰۶۰ء میں اس خاندان نے بہت سے محدّث، فقیہ اور اساتذہ پیدا کیے۔ ان میں سے بعض ممتاز افراد کا تذکرہ حسب ذیل ہے

(۱) علی بن حسین ابو الحسن (م ۴۶۷ھ/ ۱۰۷۴ء)، ایک محدث جو تمام بن محمد الرازی (م ۴۱۴ھ/ ۱۰۲۳ء) اور الحسین بن عثمان الیبرُدوی سے احادیث روایت کرتا ہے (دیکھیے ابن تغری بردی، ۳: ۲۵۷)۔ اس کا نواسہ جو درس میں اس کا ساتھی اور اس کی روایت سے حدیثیں بیان کرتا ہے، بطور محدث، حافظ اور مصنف اپنے نانا سے زیادہ معروف ہوا۔ اس کا نام ھبۃ اللہ بن احمد بن انصاری ابو محمد المعروف با بن الاکفانی (۴۴۴_۵۲۴ھ/۱۰۵۲_۱۱۲۹ء) ہے (دیکھیے سبط ابن الجوزی: مرآۃ، ۱۳۲؛ ابن تغری بردی، ۴: ۳۸۹)۔

(۲) محفوظ بن ابی محمد بن الحسن، ابو البرکات (۴۵۵_۵۴۵ھ/۱۰۶۳_۱۱۵۱ء) قاضی اور قاضی کا بیٹا، المعروف بہ قاضی القضاۃ ابن القلانسی (آمدروز، ص ۳۱۲ 'المصری: صصری)۔ باقی ماندہ افراد خاندان، جن کا تذکرہ کتب سوانح، تاریخوں اور دوسرے معاصرانہ مآخذ میں ملتا ہے، محفوظ کے تین بیٹوں ھبۃ اللہ، علی اور محمد میں سے کسی ایک کی اولاد ہیں۔ ان تینوں میں ھبۃ اللہ کا گھرانا مشہور ترین تھا۔

(۳) ھبۃ اللہ بن محفوظ ابو الغناء (م ۵۶۳ھ/ ۱۱۶۸ء) جو بیس سال کی عمر میں قاضی بنا۔ اس نے احادیث کا سماع اور اس کی روایت بہت سے اساتذہ، مثلاً ھبۃ اللہ بن احمد بن طاؤس وغیرہ سے کی۔ فقہ کے درس میں ان کے ساتھی ابو الحسن علی سلمی تھے (دیکھیے سبط ابن الجوزی: مرآۃ، ۲۷۴؛ ابن تغری بردی، ۳: ۱۲۵)۔

(۴) حسن بن ھبۃ اللہ، ابو المواھب (۵۳۷_۵۸۶ھ/۱۱۴۳_۱۱۹۰ء)، چھٹی صدی عیسوی میں خاندان کا ایک اہم ترین فرد۔ علم حدیث کی تحصیل کے لیے مشرق اسلامی کا سفر کیا۔ عراق میں دوران تعلیم میں اس کا ساتھی ابن البط (م ۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء)، ایران میں اس کے رفقائے درس الحسن بن عطار (م ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء) اور ابن ماشدہ (م ۵۷۲ھ/ ۱۱۷۶ء) وغیرہ تھے۔

الحسن بن ھبۃ اللہ دمشق کے مؤرخ ابن عساکر کا ساتھی تھا اور ابن عساکر کی تاریخ اور دوسرے ذرائع و مصادر میں اس کا نام سماعات کے ذیل میں آتا ہے۔ اس کی چار کتابوں کے نام معلوم ہیں۔ خاندان میں وہ پہلا شخص تھا جو کوہ قاسیون میں خاندانی قبرستان میں دفن کیا گیا۔ (الذہبی: ۴: ۴۸؛ ابن تغری بردی [قاہرہ]، ۶: ۱۱۲)۔

(۵) الحُسَین بن ھبۃ اللہ ابو القاسم (۵۳۰_۶۲۷ھ/۱۱۳۵_۱۲۲۹ء)، الحسن کا بڑا بھائی، جو بڑا عالم اور محدّث تھا، لیکن غیر معروف رہا۔ بعد میں آنے والے مؤرخین اور وقائع نگار اس کو اس کے بھائی سے خلط ملط کر دیتے ہیں۔ بطور استاذ حدیث اس کی بڑی شہرت تھی۔ اس نے درس حدیث اپنے نانا (عبد الواحد بن ہلال (م ۵۶۵ھ/۱۱۶۹_۱۱۷۰ء) اور دوسرے علما سے لیا، جن کے اسما سترہ جلدوں کی ایک کتاب میں مذکور ہیں جو اب مفقود ہو چکی ہے (دیکھیے ابو شامہ: تراجم؛ ابن تغری بردی (قاہرہ)، ۶: ۲۷۲)۔

(۶) سالم بن الحسن، ابو الغنائم، امین الدین (۵۷۷_۶۳۷ھ/۱۱۸۱_۱۲۴۰ء) وہ اپنے والد کے ہمراہ سفروں میں جایا کرتا تھا، لہٰذا اس کو دوسرے ملکوں کے بڑے بڑے علما سے تعلیم حاصل کرنے کے مواقع میسر

آتے رہے (دیکھیے Orientalia ، ۴: ۱۸۶).

سالم کے بیٹوں اور پوتوں نے خاندان کی علمی روایت کو نویں صدی ہجری/ پندرہویں صدی عیسوی کے آغاز تک قائم رکھا۔ اس کے بعد صرصری خاندان کا نام نہیں ملتا۔ سالم کے بیٹوں عبد الرحمان (م ۶۶۳ھ/ ۱۲۶۴ء) ، الحسن (م ۶۶۴ھ/ ۱۲۶۶ء) اور محمد (م ۶۷۰ھ/ ۱۲۷۲ء) کا ذکر کتابوں میں بطور عالم اور قاضی کے آتا ہے۔ اگلی نسل کے افراد یعنی سالم کے پوتے صوبہ دمشق کے مالی نظام میں مؤثر کردار ادا کرتے رہے۔ اس زمانے کی اہم شخصیتیں حسب ذیل ہیں:

(۷) ابراہیم بن عبد الرحمان بن سالم ، جمال الدین ابو اسحٰق (م ۶۹۳ھ/ ۱۲۹۴ء) اپنے باپ کی طرح ۶۷۸۔۶۷۹ھ/ ۱۲۷۹۔۱۲۸۰ء تک ناظر الدواوین رہا۔ اس سال میں وہ اور وزیر دمشق ابن کسیرات گرفتار کر لیے گئے اور ان پر بے اندازہ مال و دولت جمع کرنے کا الزام لگایا گیا۔ ۶۸۲ھ/ ۱۲۸۳ء میں وہ محتسب مقرر ہونے کے علاوہ اپنی سابقہ ملازمت پر بھی بحال ہوا۔ وہ ۶۸۷ھ/ ۱۲۸۸ء تک کام کرتا رہا۔ اسی سال وہ دوسری دمشقی ممتاز شخصیات کے ہمراہ قاہرہ بلایا گیا اور انہیں اپنے مال و دولت سے دستبردار ہونے کو کہا گیا۔ بعد ازاں اس کو سابقہ منصب پر بحال کر دیا گیا اور ۶۹۱ھ/ ۱۲۹۲ء میں اسے دوبارہ اپنے منصب پر مستقل کر دیا گیا (دیکھیے الجزری ، عدد ۲۳۱؛ ابن کثیر ، ۱۳: ۳۰۴).

(۸) سالم بن محمد بن سالم ، ابو الغنائم (۶۴۴۔۶۹۸ھ/ ۱۲۴۶۔۱۲۹۹ء) اس نے قاضی کے طور پر خدمات انجام دیں اور ۶۹۱ھ/ ۱۲۹۵ء میں ناظر الخاص مقرر ہوا۔ ۶۹۳ھ/ ۱۲۹۴ء میں اپنے چچا ابراہیم کے مرنے پر وہ ناظر الدواوین ہو گیا۔ وہ اس منصب پر ۶۹۶ھ/ ۱۲۹۷ء تک فائز رہا۔ اس سال اسے قاہرہ بلایا گیا اور اسے مجبور کیا گیا کہ وہ ساٹھ ہزار درہم کی ادائیگی کے عوض قید سے رہا ہو سکتا ہے۔ اسے دوبارہ قاضی مقرر کیا گیا ، لیکن چند سال وہ بعد قلاش محض ہو کر مر گیا (دیکھیے Orientalia، ۲: ۲۹۷ ، Wiet : منہل ، عدد ۱۰۵۰).

(۹) احمد بن محمد نجم الدین ابو العباس (۶۵۵۔۷۲۳ھ/ ۱۲۵۷۔۱۳۲۲ء) سالم بن محمد سالم ابو الغنائم کا بھائی اور بنو صصری خاندان کا ممتاز ترین فرد۔ انہوں نے مصر اور شام میں حدیث کی تحصیل کی اور فقہ اور نحو کا درس لیا۔ وہ مختلف مدارس ، مثلاً عادلیہ ، امینیہ ، غزالیہ ، عادلیہ عظمٰی اور اتابکیہ میں پڑھاتے رہے۔ ۶۹۵ھ/ ۱۲۹۶ء میں وہ قاضی عسکر مقرر کیے گئے اور ۷۰۲ھ/ ۱۳۰۲ء میں دمشق کے شافعیوں کے قاضی القضاۃ بنائے گئے۔ اس منصب پر وہ اکیس برس ، یعنی اپنی وفات تک فائز رہے۔ اس دوران میں وہ دمشق کے ذہنی اور شہری معاملات ، بالخصوص ابن تیمیہؒ کے مقدمہ میں دخیل رہے۔ طلبہ ان کی تقریریں سننے کے لیے گروہ در گروہ آتے تھے اور دمشق کی بعض ممتاز شخصیتیں ان کی شاگرد تھیں۔ بہت سی کتب سوانح میں ان کے حالات مذکور ہیں۔ ان میں ابن کثیر ، ۱۳: ۱۰۹؛ الکتبی : فوات ، ۱: ۶۴؛ Wiet : منہل ، عدد ۲۶۰؛ ابن حجر : درر ، ۱: ۲۶۳؛ اور ابن تغری بردی (قاہرہ) ، ۹: ۲۵۸ وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

اس خاندان کی دو مستورات بھی اپنے علم و فضل کے سبب مشہور ہیں ، یعنی قاضی القضاۃ کی ہمشیرہ موسومہ اسماء (۶۳۸۔۷۳۳ھ/ ۱۲۴۰۔۱۳۳۳ء) اور اس کی بیٹی ملیکہ (م ۷۳۹ھ/ ۱۳۳۸ء).

آخر میں شہر دمشق کی مقامی تاریخ کے ایک نادر قلمی نسخے کا تذکرہ ضروری ہے جو بوڈلین لائبریری میں ہے اور جس کا مصنف محمد بن محمد بن محمد بن احمد تھا اور وہ قاضی القضاۃ کا پڑپوتا تھا۔ یہ کتاب جو الدُرّۃ المضیئۃ فی الدولۃ الظاہریۃ کے نام سے موسوم ہے، جو سلطان الظاہر برقوق کے دور میں دمشق کی تاریخ سے متعلق ہے، اس کی طباعت اور ترجمہ W.M.Brinner نے بعنوان A chronicle of Damascus ۱۳۸۹۔۱۳۹۷ء (برکلے ۱۹۶۳ء ، ۲ جلدیں) کیا ہے۔

مآخذ : صصری خاندان کا مختصر سا تذکرہ دائرۃ

المعارف، ۳: ۲۸۵ میں ہے، مستقل تذکرہ W. M. Brinner کے مقالے The Banū Sasrā : A study in the Transmission of a Scholarly Tradition، در Arabica، ۷/۲ (۱۹۶۰) ۱۶۷۔۱۹۵ میں کیا ہے۔ بعض مفید اضافے G.Vajda نے اپنے مقالے میں کیے ہیں۔

(W.M.Brinner [ت: شیخ نذیر حسین])

..--------------..

※ **ابن الصَیرفی:** ابو بکر یحیٰی بن محمد بن یوسف الانصاری، ایک اندلسی شاعر، مؤرخ اور مُحدّث، جو ۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء میں غرناطہ میں پیدا ہوا۔ وہ عربی زبان و ادب کا معتبر عالم اور خصوصاً موشّحات پر طبع آزمائی کرنے والا شاعر تھا۔ وہ غرناطہ کے امیر ابو محمد تاشفین کا کاتب تھا، لیکن اس کی شہرت کا دارومدار المرابطون کی ایک تاریخ دولۃ اللمتونیہ یا الانوار الجلیہ فی اخبار الدولۃ المرابطیہ پر ہے، جس کا اختتام ۵۳۰ھ/۱۱۳۵۔۱۱۳۶ء میں ہوا۔ بعدازاں اس کا تکملہ خود مؤلف نے مرتب کیا جو اس کی وفات (جو غالباً ۵۵۷ھ/۱۱۶۳ء میں ہوئی) سے تھوڑی دیر پہلے تک کے حالات پر مشتمل ہے (دوسری تاریخ ۵۷۰ھ/۱۱۷۴۔۱۱۷۵ء زیادہ متأخر معلوم ہوتی ہے)۔ تاریخ کی اس کتاب کا مخطوطہ ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا، اس کے بعض اقتباسات ابن العذاری کی بیان میں ہیں اور جن کی اشاعت کا وعدہ E.Levi Provençal نے کیا ہے (دیکھیے E.Levi Provençal اور R.Menédez Pidal، در الاندلس، ۱۳ (۱۹۴۸ء)، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۱)، اس تاریخ کا حوالہ حلل الموشیہ میں بھی آیا ہے اور اس کی عبارتیں ابن الخطیب اور دوسرے مؤرخوں نے نقل کی ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن الابار: تکملہ، عدد ۲۰۴۵؛ (۲) ابن الزبیر: صلۃ الصلۃ، مرتبہ H.Lévi Provençal رباط ۱۹۳۷ء، ص ۱۸۳؛ (۳) ابن الخطیب: احاطہ، قلمی نسخہ اسکوریال عدد ۳۱۹؛ (۴) السیوطی: بغیہ، ص ۴۱۹ (ابن الزبیر کی پیروی کرتا ہے)؛ (۵) Pons Boigues: Ensayo، عدد ۱۹۳، ص ۲۴۰۔۲۴۱ مع حوالہ جات؛ (۶) افیف بستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۱۹۲۔

(ادارہ آآ [ت: شیخ نذیر حسین])

..--------------..

※ **ابنُ الصَیرفی:** تاج الریاسۃ امین الدین ابو القاسم، علی بن منجب بن سلیمان (المعروف با بن الصَیرفی)، ایک مصری سرکاری اہل کار، بسیار نویس نثر نگار اور شاعر۔ ۲۴ شعبان ۴۶۳ھ/۲۵ مئی ۱۰۳۱ء کو پیدا ہوا۔ اس کا دادا کاتب (سیکرٹری) اور باپ سکّے کے تبادلے کا کاروبار کرتا تھا۔ اس نے دیوان الجیش کے والی (ابن مفرّج) سے فن کتابت (سیکرٹری شپ) سیکھا اور آخر میں خود دیوان کا والی بن گیا۔ ۴۹۵ھ/۱۱۰۲ء میں وزیر افضل بن بدر نے اس کا تبادلہ دیوان الانشاء میں کر دیا۔ شاہ الملک ابو محمد کے مرنے پر ابن صیرفی نے اس کی جگہ لے لی اور پچاس برس تک یعنی اپنی وفات (۲۰ صفر ۵۴۲ھ/۲۱ جولائی ۱۱۴۷ء) تک دیوان الانشاء کا والی رہا۔

ذیل میں اس کی تصانیف کے مختصر کوائف پیش کیے جاتے ہیں: (۱) سجلات اس کے وہ خطوط (جن کا حوالہ رسائل کے نام سے آتا ہے) اور جو اس نے سرکاری فرائض کی ادائیگی کے دوران لکھے، یاقوت کے مطابق اس نے سرکاری خطوط کی چار سے زیادہ جلدیں مرتب کی تھیں، جبکہ ابن سعید کا قول ہے کہ اس نے رسائل کی بیس جلدیں مرتب کیں تھیں۔ مختلف تاریخی اور ادبی کتابوں میں منتشر اس کے رسائل کے لیے دیکھیے جمال الدین الشیال: مجموعۃ الوثائق الفاطمیہ؛ (۲) قانون دیوان الرسائل (رہنمائے سرکاری مکاتبات)، طبع علی بک بہجہ، قاہرہ ۱۹۰۵ء (صفحات ۱۶۸)، مع توضیحی حواشی، یہ کتاب اس نے دیوان الانشاء میں کام کرنے والے لوگوں کے دستور العمل کے طور پر مرتب کی۔ یہ کتاب الافضل کلجفات (امیر الجیوش) کے نام معنون ہے؛ (۳) الاشارۃ الی من نال الوزارۃ، ابن کلیس سے لیکر البطائحی تک فاطمی وزراء کی تاریخ، مرتبہ عبد اللہ مخلص، در BIFAO،

۲۵(۱۹۲۴ء)ص ۴۹_۱۱۲، اضافات ۲۶ (۱۹۲۶ء) ۴۹_۷۰: (۴) الفضلیات وثائق اور مکتوبات کا مجموعہ جو افضل بن بدر کے لیے لکھے گئے۔ اس کا ایک نادر قلمی نسخہ استانبول، فاتح ، عدد ۵۴۱۰ اور (اس کی مائیکرو فلم معہد المخطوطات العربیہ ، قاہرہ) میں ہے۔ اس میں سات چھوٹے چھوٹے رسالے ہیں: (۱) رسالۃ العفو (عفو اور درگذر کے بارے میں): (۲) رد المظالم (وزیر کی قوت انصاف کی تعریف و توصیف مع حکایات اور مناسب اشعار): (۳) ح ارج: (۴) منائح القرائح: (۵) مناجات شہر رمضان: (۶) عقائل الفضائل: (۷) تذلی فی التسلی ان میں سے ابن الصیرفی کے چار رسالوں کا یاقوت نے ذکر کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ باقی ماندہ تین رسالے جن کے نام یاقوت نے لکھے ہیں اور آجکل ناپید ہیں، ایک ہی قسم کے ہوں۔

ابن الصیرفی کی ایک تاریخی کتاب کا ، جو شاید فاطمیوں کی تاریخ پر کسی قدیم کتاب کا خلاصہ یا تکملہ ہے، حوالہ ابن ایبک دواداری نے دیا ہے (کنز الدرر، ج ۶، مرتبہ صلاح الدین المنجد، قاہرہ ۱۹۶۱ء، ص ۱۱؛ دیکھیے B.Lewis، در BSOAS ج ۲۶(۱۹۶۳ء)، ص ۳۰) قدیم ترین حوالہ القائم کے عہد حکومت کا ہے ، جب کہ سب سے آخر میں ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء میں الحافظ کی تخت نشینی کا ذکر آتا ہے۔ ابن ایبک متعدد بار اس کتاب کا حوالہ دیتا ہے، خاص طور پر وہ فاطمی خلفا کی شان میں مدحیہ قصائد اس کے حوالے سے نقل کرتا ہے۔ ابن الصیرفی کے خطوط فاطمی عہد کی نثر نگاری کا بہترین نمونہ ہیں۔

مآخذ: سوانح (۱) ابن میسر: تاریخ مصر، مرتبہ H.Massé، قاہرہ ۱۹۱۹ء، ص ۸۷_۸۸ (ذکر مابعد از المقریزی: الاتعاظ، قلمی نسخہ عدد ۱۳۱ الف): (۲) یاقوت: معجم الادباء، ۵: ۴۲۲_۴۲۳: (۳) نیز دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۴۸۹_۴۹۰: (۴) جمال الدین الشیال: مجموعہ الوثائق محمد کامل حسین الفاطمیہ ، جلد اول ، قاہرہ ۱۹۵۸ء بار دوم اسکندریہ ۱۹۶۵ء؛ فی ادب مصر الفاطمیہ ، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ۱۲۰: (۶) الیف جبریلی: (۷) O.Kaak کے فرانسیسی زبان میں مقالات۔

(جمال الدین الشیال[ت: شیخ نذیر حسین])

ابن طملوس: ایک اندلسی طبیب اور فلسفی

اس کا پورا نام یوسف بن احمد اور کنیت ابو الحجاج اور ابو اسحاق تھی۔ ازمنۂ وسطی کے اہل یورپ کے ہاں وہ Alhagiag bin Thalmus کے نام سے معروف تھا اور Nallino کا خیال ہے (دیکھیے RSO، ۱۳ : ۱۷۰) کہ ابن طملوس Bartholomaeus یا Ptolemaues کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔

ابن طملوس السیراء میں ۵۶۰ھ/۱۱۶۴ء کے لگ بھگ پیدا ہوا اور وہ ابن وداح اللخمی یا شاید ابن رشد کا شاگرد تھا۔ طب اور فلسفہ کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ ابن رشد کے بعد الموحدی حکمران الناصر (۵۹۵_۶۱۰ھ/۱۱۹۹_۱۲۱۳ء) کا ذاتی طبیب بن گیا۔ اس نے السیراء میں ۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء میں انتقال کیا۔ چند سال بعد اسکی خاندانی املاک عیسائی فاتحوں نے آپس میں بانٹ لیں۔

اس کے سوانح نگار اس کی یہ کتابیں بتلاتے ہیں: (۱) *Analitika Protera hai Hystera* اور *Peri Hermenereias* کی شرح: (۲) De Mistione *Propositionis de inesse et necessariae* کے قلمی نسخے الاسکوریال میں: (۳) کتاب المدخل لصناعۃ المنطق (*Introduccion al arte de la Logica*) ، مرتبہ و اسپینی ترجمہ از Asin Palácios میڈرڈ ۱۹۱۶ء: (۴) علم الادویہ پر ابن سینا کے ارجوزہ کی شرح۔

مآخذ: (۱) ابن الابار: تکملہ عدد ۲۰۹۳ ، (۲) ابن ابی اصیبعہ ، بیروت ۱۳۷۷ھ/۱۹۷۵ء ، ۸۱:۲ ، (۳) براکلمان ، ۱:۲۰۶ (۴۹۳۰) ، تکملہ ، ۸۴۷ : (۴) G.Sarton: *Introduction to the History of Science* ، بالٹی مور ۱۹۳۱ء ؛ ص ۵۹۶، ۵۰۰: (۵) M.Steinschneider: *ebraischen Uber-Setzungen des Mittelalters* ،

برلن ۱۸۹۳ء، ۱۰۷، عدد ۲۳ : Miguel Cruz Hernandez : *Filosofia Hispano Musulmana* میڈرڈ ۱۹۵۷ء، ۲۳۹_۴۶۔

(J.Vernet [ت : شیخ نذیر حسین])

※ **ابن طُولُون** : شمس الدین محمد بن علی بن احمد الصالحی الدمشقی الحنفی (۸۸۰_۹۵۳ھ / ۱۴۷۳_۱۵۴۶ء)، ایک عالم اور بسیار نویس مصنف۔ وہ اپنے زمانے میں حدیث اور فقہ کے استاد کے طور پر مشہور تھے، لیکن اب وہ شام میں مملوک عہد کے اختتام اور عثمانی حکومت کے آغاز کے مؤرخ کی بنا پر مشہور ہیں۔ اگرچہ ان کی خود نوشت سوانح "الفلک المشحون فی احوال محمد بن طولون" (مطبوعہ دمشق ۱۳۴۸ھ / ۱۹۲۹ء) ان کی ذات کے متعلق بہت کم معلومات دیتی ہے، لیکن ان کے تعلیمی مدارج اور اس زمانے کی مروجہ تعلیم و تدریس کے متعلق وہ ایک عمدہ ماخذ ہے۔

ابن طولون دمشق کے ایک نواحی قصبہ صالحیہ واقع کوہ قاسیون میں ایک علمی خاندان میں پیدا ہوئے۔ ان کا چچا دارالعدل میں مفتی اور قاضی تھا۔ ابن طولون اپنا آبائی رشتہ ایک مملوک حکمران خمارویہ بن طولون سے ملاتے تھے، جبکہ ان کی والدہ ازوان، جو ان کے بچپن میں طاعون سے مر گئی تھیں، رومی النسل تھیں۔ تاہم ان کی خود نوشت سوانح میں مذکور اس امر سے کہ وہ "لسان الروم" بولتی تھیں یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا وہ اناطولی ترک تھیں یا یونانی النسل۔ ابن طولون کی پرورش ان کے باپ اور چچا نے کی۔

ابن طولون بچپن سے ہی غیر معمولی طور پر ذہین اور علم کے شائق دکھائی دیتے تھے۔ انہوں نے سات برس کی عمر میں قرآن مجید ختم کر لیا اور ۸۹۱ھ / ۱۴۸۴ء میں جب وہ گیارہ برس کے تھے مدرسہ ماردینیہ کے وقف میں فقہ کے طالب علم کی حیثیت سے وظیفہ حاصل کر لیا۔ زندگی بھر وہ مختلف دینی، انتظامی اور تدریسی مناصب پر کام کرتے رہے۔ آخری عمر میں انہیں جامع اموریہ میں خطابت اور دمشق کے حنفی خطیب کے عہدے پیش کیے گئے، لیکن بڑھاپے کے سبب انہوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کی ساری عمر لکھنے لکھانے اور پڑھنے پڑھانے میں گزری۔ سیاست سے لاتعلق رہے اور تجرد کی زندگی گزار کر ستر برس کی عمر میں انہوں نے وفات پائی۔

وسعت ازواق اور رنگ برنگی تحریروں سے وہ اپنے مصری معاصر السیوطی [رک بآں] سے ملتے جلتے ہیں، جن سے انہوں نے اجازہ بھی حاصل کیا تھا۔ اپنی خودنوشت سوانح میں وہ اپنے اساتذہ اور اسلامی علوم کی تمیں درسی کتابوں کا ذکر کرتے ہیں، جن میں طب اور علم فلکیات جیسے دنیوی علوم بھی شامل تھے۔ ان کے بوقلموں ازواق کا مظہر ان کی بے شمار تحریریں ہیں جن میں سات سو پچاس کتابوں کے عنوانات شمار کیے گئے ہیں، ان میں معمولی رسالوں اور کتابچوں کے علاوہ ضخیم کتابیں بھی شامل ہیں، جن میں سے اکثر نابود ہو چکی ہیں۔

علم تاریخ میں جن مؤرخوں نے انہیں سب سے زیادہ متأثر کیا وہ یوسف بن عبد الہادی [رک بآں] (م ۹۰۹ھ / ۱۵۰۳ء) اور عبد القادر نعیمی (م ۹۲۷ھ / ۱۵۲۱ء) تھے۔ یہ دونوں مؤرخ دمشق کی مساجد اور مدارس کے مطالعے کی وجہ سے مشہور ہیں۔ ابن طولون کی بہت سی تحریریں دمشق کے نواحی قصبات، مثلاً اس کی جائے پیدائش صالحیہ اور مزہ وغیرہ سے متعلق ہیں اور ان علما کے طریق کار کے اختلاف کی نشان دہی کرتی ہیں۔

ابن طولون کی کثیر التعداد تصانیف میں سے مندرجہ ذیل کتابیں دمشق اور اس کے مضافات سے بحث کرتی ہیں جن میں سے بیشتر چھپ چکی ہیں: (۱) مفاکہات الخلان فی حوادث الزمان (دو جلدیں، مرتبہ محمد مصطفیٰ، قاہرہ ۱۹۶۲_۱۹۶۴ء)۔ یہ مصر و شام کی تاریخ ہے جس میں ۸۸۴ تا ۹۲۶ھ (۱۴۷۹_۱۵۲۱ء) کے واقعات مذکور

ہیں۔ تاہم مطبوعہ متن میں ۸۹۸ھ/۱۴۹۲_۱۴۹۳ء اور ۹۲۰_۹۲۵ھ/۱۵۱۴_۱۵۱۹ء کے واقعات شامل نہیں ہیں جو توبنگن کے قلمی نسخے میں بھی حذف تھے۔ اس سے پہلے اس کتاب کے بعض اقتباسات ہارٹ مان نے ۱۹۲۶ء میں شائع کر دیے تھے۔

(۲) القلائد الجوهریه فی تاریخ الصالحیه (دو اجزاء، طبع محمد احمد دھمان، دمشق ۱۳۴۸_۱۳۷۵ھ/ ۱۹۴۹_۱۹۵۶ء)، مصنف کی جائے پیدائش اور وہاں کے علما اور دینی عمارتوں کا تذکرہ؛ (۳) الاعلام الوری بمن ولی نائبا من الاتراك بدمشق الشام الکبری۔ اصل کتاب تاحال شائع نہیں ہو سکی۔ اس کا فرانسیسی ترجمہ ھنری لاؤست نے شائع کر دیا ہے (دمشق ۱۹۵۶ء)؛ (۴) ان کی خودنوشت سوانح میں سے پانچ چھوٹے رسالے رسائل تاریخیہ کے نام سے دمشق کے مکتبۃ القدسی والبدیر کے زیر اہتمام شائع ہو چکے ہیں: (الف) الفلك المشحون (خود نوشت سوانح، ۵۴ صفحات)؛ (ب) الشمع المضیه فی اخبار القلعة الدمشقیه، دمشق کے قلعہ کی تاریخ، ۲۸ صفحات؛ (ج) المعزه فیما قیل فی المزه، نواحی علاقے المزہ کی مساجد، مقابر اور مشاہیر کا تذکرہ، ۲۶ صفحات؛ (د) اللمعات البرقیه فی النکت التاریخیه، ۴۲ صفحات کی ۴۴ حکایتیں؛ (ھ) اعلام السائلین عن کتب سید المرسلین؛ (۵) ضرب الحوطه علی جمیع الغوطه، دمشق کے باغوں اور باغیچوں کے بارے میں، مطبوعہ اسعد طلس، در RAAD، عدد ۲۱، ۳_۱۳، ۱۴۹_۱۶۱؛ ۵:۲، ۲۳۶_۲۴۷، ۷:۸، ۳۳۸_۳۵۱ و حبیب الزیات در الخزانة الشرقیه، ۲:۳۹؛ (۶) الشذرات الذهبیه فی تراجم الائمة الاثنا عشر عند الامامیه، بارہ اماموں کے بارے میں علمی مواد، مطبوعہ صلاح الدین المنجد بعنوان الائمة الاثناء العشر (بیروت ۱۹۵۸ء)۔ ان کی دیگر تاریخی کتابوں بالخصوص سوانحی کتب میں اس زمانے کے حالات کے بارے میں قیمتی معلومات ملتی ہیں جو بلاشبہ قابل اشاعت ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن طولون کے حالات اور ان کے تحریری سرمائے کے بارے میں بہترین مآخذ ان کی مذکورہ بالا خودنوشت الفلك المشحون ہے۔ ان کے تمام سوانحی خاکے اس پر مبنی ہیں؛ (۲) مثلاً الغزی: الکواکب السائرہ، ۲:۵۲ تا ۵۴؛ (۳) ابن العماد: شذرات الذهب، ۸/۲۹۳؛ (۴) الزرکلی: الاعلام، ۷:۱۸۳ تا ۱۸۵؛ (۵) دائرۃ المعارف، ۳:۸۱۳_۸۲۱، از صلاح الدین المنجد؛ (۶) اور الائمہ اثنا عشر پر اس کا مقدمہ اور (۷) المؤرخون الدمشقیون میں اس کا مقالہ، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ۷۹ تا ۸۱ (جس میں اعلام الوری کے ایک حصے کی اشاعت کو غلطی سے Littmann سے منسوب کیا گیا ہے)؛ (۸) نیز دیکھیے ایم۔ اے دھمان کا القلائد الجوھریہ پر مقدمہ (ص ۱_۲۴)؛ (۹) مفاکہۃ الخلان کی جلد دوم کا مقدمہ (ص ۷ تا ۲۱) از محمد مصطفی؛ (۱۰) H.Laoust: Les Gouverneurs de Damas کے مقدمہ پر بالخصوص ص ۹_۱۷؛ (۱۱) موجود قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے براکلمان، ۲:۴۸۱؛ تکملہ، ۲:۴۹۳۔

(W.M.Brinner [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

ابن الطَّیِّب: ابو الفرج عبد اللہ العراقی، ⁕

ایک نسطوری راہب، طبیب، فلسفی اور عالم دین، جو یورپ کے ازمنہ وسطی میں Abulpharagius Abdalla Benattibus کے نام سے معروف تھا۔ اس نے بغداد کے عضدی ہسپتال سے تعلیم حاصل کی اور وہیں ملازمت اختیار کر لی وہ الیاس اول (کیتھولکس) کا کاتب (سیکرٹری) تھا اور ۴۳۵ھ/۱۰۴۳ء میں اس نے انتقال کیا۔ اطبا میں ابن بطلان، علی بن عیسیٰ اور ابو الحسین البصری اس کے شاگرد تھے۔ اس کی تحریر کردہ عیسائیت پر کتب کی فہرست GRAF نے تیار کی ہے۔ فلسفہ میں اس نے ارسطو کی تصانیف اور فرفریوس کی ایساغوجی وغیرہ کی شرحیں لکھیں۔ براکلمان کے برخلاف (۱:۲۳۳) منطق عدولہ کا صحیح مصنف ابن الطیب ہے نہ کہ الفارابی، دیکھیے S.M

Stern، در BSOAS ، ۱۹ (۱۹۵۷ء) : ۳۱۹۔۳۲۵۔ اس نے ابن مسکویہ [رک باں] کی ذکر تالیس الافلاطونی[......] کی شرح لکھی۔ علم الادویہ پر اس نے بقراط ، ارسطو اور جالینوس کی کتابوں کی تلخیص کی۔

مآخذ : (۱) ابن القفطی ، طبع J.Lippert ، ص ۲۳۳؛ (۲) البیہقی : تتمہ طبع محمد شفیع ، لاہور ۱۹۳۵ء ، ص ۴۷؛ (۳) Barhebraeus : مختصر ، طبع صالحانی ، بیروت ۱۸۹۰ء ، ص ۳۳۱؛ (۴) ابن ابی اصیبعہ ، بیروت ۱۳۷۷ھ / ۱۹۵۷ء ، ۱:۳۲۱؛ (۵) براکلمان ، ۱:۲۳۵؛ تکملہ ، ۱:۸۸۳؛ (۶) Sarton: Introduction to the History of Science ، بالٹی مور ۱۹۲۷ء ، ۱:۷۳۰؛ (۷) G.Graf: Geschichte der Christlichen Arabischen Litteratur ، ۲:۱۶۰۔۱۶۷؛ (۸) F.Wustenfeld: Geschichte der Arabischen Arzte گوٹنگن ۱۸۴۱ء ، ص ۱۳۴؛ ۱۶۸؛ (۹) Leclerc: Histoire de la Medecine Arabe ، پیرس ۱۸۷۶ء، ۱:۳۸۶۔۳۸۸۔

(J. Vernet [و ت: نذیر حسین])

••————••

※ ابن عابدین : دو شخصیات کا نام :

(۱) محمد امین بن عمر بن عبد العزیز بن احمد بن عبد الرحیم بن نجم الدین بن محمد صلاح الدین۔ اپنے زمانے کے مشہور حنفی مفتی اور عالم ، جو اپنے ایک جد اعلیٰ محمد صلاح الدین المعروف بہ العابدین کی نسبت سے ابن العابدین کہلائے (تیمور پاشا : اعلام الفکر الاسلامی فی العصر الحدیث، ص ۲۵۶)۔

ان کی ولادت شام کے دارالحکومت دمشق میں ۱۱۹۸ھ/۱۷۸۳ء میں ہوئی ۔ والد کے بچپن میں انتقال کرجانے کے باعث ان کی تربیت ان کی والدہ نے کی ۔ انہوں نے بچپن میں قرآن کریم حفظ کر لیا اور پھر نوعمری ہی میں اپنے والد کی دوکان میں بیٹھنا اور کاروبار کرنا شروع کر دیا۔ ان کی عادت تھی کہ وہ دوکان میں بیٹھ کر تلاوت کرتے رہتے تھے ۔ ایک مرتبہ جب وہ قرآن حکیم کی تلاوت کر رہے تھے تو ان کے قریب سے ایک اجنبی شخص گزرا۔ اس نے انہیں ڈانٹا اور کہا ایک تو یہاں بیٹھ کر تم اونچی آواز سے قرآن کریم پڑھتے ہو ، حالانکہ یہ جگہ اس کے لیے مناسب نہیں ہے، کیونکہ یہ بازار ہے اور لوگ تمہاری تلاوت نہیں سنتے ، جس سے وہ لوگ گنہگار ہوتے ہیں اور تم بھی گنہگار ہوتے ہو ، دوسرے تمہاری قرأت کا لب و لہجہ بھی درست نہیں ہے ۔ اس پر انہوں نے پوچھا کہ آپ کے خیال میں ہمارے ہاں اس وقت قرأت کاسب سے بڑا ماہر کون ہے؟ اجنبی نے شیخ سعید الحموی کا نام لیا۔ وہ اسی وقت اٹھے اور شیخ حموی کی خدمت میں پہنچے اور تجوید و قرأت کی تحصیل شروع کر دی (علاؤ الدین : قرۃ عیون الاخبار، ص ۲۰۳) ۔انہوں نے شیخ الحموی سے المیدانیہ ، الجزریہ اور شاطبیہ وغیرہ کتب پڑھیں اور اس علم میں مہارت حاصل کی ۔ بعدازاں۔ انہوں نے علم صرف و نحو اور شافعی فقہ پڑھی اور پھر محمد شاکر السالمی العمری العقاد سے علوم عقلیہ ، حدیث اور تفسیر پڑھی اور انہی کی ترغیب سے مسلک حنفی اختیار کر لیا۔(مردم بیک ، ص ۳۶۔۳۷) اور اس مسلک کی کتب اصول اور کتب فقہ پڑھیں۔ وہ حنفی مسلک پر اس قدر حاوی ہو گئے تھے کہ اپنے دور میں سب سے بڑے عالم و مرجع خلائق بن گئے انہیں شام کے سب سے بڑے محدث شیخ محمد الکزبری سے حدیث میں اجازت حاصل ہوئی(قرۃ عیون الاخبار ، ص ۲۔۳)۔

شیخ ابن العابدین نے اب علم ہی کو اوڑھنا بچھونا بنا لیا اور زندگی بھر علوم اسلامیہ کی خدمت اوران کی تدریس و تعلیم میں معروف رہے ، انہوں نے بہت سے شامی علما کی حنفی فقہ پر تربیت فرمائی ، جس میں ان کے صاحبزادے ، علاؤالدین کے علاوہ احمد افندی الاسلامبولی ، شیخ عبد الغنی المیدانی اور شیخ حسن البیطار وغیرہ نمایاں ہیں۔ انہوںؒ نے دمشق ہی میں ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء میں وفات پائی اور مقبرہ باب الصغیر میں مدفون ہوئے(مردم

بک، ص ۳۹).

تصانیف: انہوں نے حسب ذیل تصانیف مرتب فرمائیں: (۱) الابانة عن اخذ الاجرة عن الحضانة (حضانت [پرورش] پر اجرت لینے کے موضوع پر ایک عمدہ رسالہ) دمشق ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء (صفحات ۸)؛ (۲) اتحاف الذکی النبیہ بجواب ما یقول الفقیہ، دمشق ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء (صفحات ۱۴)، استانہ ۱۳۲۵ھ؛ (۳) اجابة الغوث ببیان حال النقیب والنجباء والابدال والاوتاد والغوث در مجموعہ رسائل ابن عابدین، استانہ باہتمام محمد ہاشم الکتبی، ۱۳۲۵ھ (دو اجزاء)؛ (۴) اجوبہ محققہ عن اسئلة مفرقة، دمشق ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء (ص: ۲۲)؛ (۵) الاقوال الواضحة الجلیة فی مسالة نقض القسمة ومسالة الدرجة الجعلیة دمشق ۱۳۱۰ھ (ص: ۲۱)؛ (۶) بغیة الناسک فی ادعیة المناسک (حج کی مسنون دعاؤں پر مشتمل، عمدہ رسالہ) (مطبوعہ در مجموعہ استانہ ۱۳۲۵ھ)؛ (۷) تحبیر التحریر فی ابطال القضاء بالفسخ والغبن الفاحش بلا تقریر (دمشق ۱۳۰۱ھ، ص: ۳۰)؛ (۸) تحریر العبارة فیمن ھو اولی بالاجارة (اجارہ [رک بآں] کے عنوان پر ایک عمدہ تحریر) دمشق ۱۳۰۱ھ (ص: ۲۵)؛ (۹) تحریر النقول فی نفقة الفروع والاصول، ۱۳۰۱ھ (ص: ۲۲)؛ (۱۰) تنبیہ ذوی الافہام علی احکام التبلیغ خلف الامام ۱۳۰۱ھ (ص: ۱۷)؛ (۱۱) تنبیہ ذوی الافہام علی بطلان الحکم بنقض الدعوی بعد الابراء العام (مطبوعہ در مجموعہ)؛ (۱۲) تنبیہ الغافل الوسنان علی احکام ہلال رمضان ۱۳۰۱ھ (ص: ۳۰)؛ (۱۳) تنبیہ الرقود علی مسائل النقود (سکوں کی خرید و فروخت پر ایک جامع تحریر) ۱۳۰۱ھ: (ص: ۱۴)؛ (۱۴) تنبیہ الولاة والحکام علی احکام شاتم خیر الانام او احد اصحابہ الکرام (آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے کسی صحابی کو برا بھلا کہنے کے احکام پر مشتمل ایک محققانہ تحریر)، ۱۳۰۱ھ (ص: ۷۹)؛ (۱۵) الرحیق المختوم شرح قلائد المنظوم (فرائض المذاہب الاربعہ)، ۱۳۰۲ھ (ص: ۹۷)؛ (۱۶) ردالمحتار علی الدرالمختار شرح تنویر الابصار المعروف بہ حاشیہ ابن العابدین، اس کی تکمیل ۱۲۳۲ھ/۱۸۱۶ء میں ہوئی، جب کہ اس کی طباعت سب سے پہلے ۱۲۶۳ھ میں کلکتہ سے حاشیہ ابن عابدین کے نام سے ہوئی۔ بعدازاں بولاق سے ۱۲۷۲ھ، ۱۲۸۶، ۱۲۹۵ اور ۱۳۰۷ھ (۵ مجلدات) میں ہوئی، جبکہ ۱۳۲۳ھ میں اسے چھ جلدوں میں طبع کیا گیا۔ اس وقت یہ حاشیہ فقہ حنفی کی اہم ترین کتابوں میں شمار ہوتا ہے۔ یہ کتاب ابن العابدین کی سب سے زیادہ مشہور اوران کے لیے شہرت دوام کا باعث ہے۔ یہ کتاب نامور حنفی فقیہ علاؤالدین الحصکفی (فقہ حنفی) کی الدرالمختار شرح تنویر الابصار کا حاشیہ (یا شرح) ہے، جسے شارح نے نہایت دیدہ ریزی اور محنت سے مرتب کیا ہے۔ جن کی تکمیل ان کے بیٹے علاؤالدین نے قرہ عیون الاخیار کے عنوان سے کی؛ (۱۷) رفع الاشتباہ عن عبارة الاشباہ (دمشق ۱۳۰۱ھ، ص: ۱۲)؛ (۱۸) رفع الانتقاض و دفع الاعتراض علی قولہم الایمان مبنیة علی الالفاظ لا علی الاغراض (۱۳۰۱ھ، ص: ۲۲)؛ (۱۹) رفع التردد فی عقد الاصابع عند التشہد (تشہد میں انگلیوں کا حلقہ بنانے کا اثبات) (۱۳۰۱ھ، ص ۲۲)؛ (۲۰) سل الحسام الہندی لنصرة مولانا خالد النقشبندی (خالد الکردی نقشبندی کی حمایت میں ایک عمدہ رسالہ)، (۱۳۰۱ھ، ص: ۶۱)؛ (۲۱) شفاء العلیل وبل الغلیل فی حکم الوصیة بالختمات والتہالیل (بولاق ۱۳۰۱ھ، ص: ۱۷) عقود اللآلی فی الاسانید العوالی (دمشق ۱۳۰۲ھ)؛ (۲۲) غایة البیان فی ان وقف الاثنین علی انفسہما وقف لا وقفان ۱۳۰۱ھ، ص: ۱۲)؛ (۲۳) غایة المطلب فی اشتراط الواقف عود النصیب الی اہل الدرجة الاقرب فالاقرب (۱۳۰۱ھ)؛ (۲۴) الفوائد العجیبة فی اعراب الکلمات الغریبة (۱۳۰۱ھ، ص: ۲۳)؛ (۲۵) الفوائد المخصصة باحکام کی الحمصة (۱۳۰۱ھ، ص: ۹)؛ (۲۶) مناہل السرور لمبتغی الحساب بالکسور (۱۳۰۱ھ، ص: ۷)؛ (۲۷) منحة الخالق علی البحر الرائق [فی شرح الدقائق]، یہ نجیم المصری کی البحرالرائق کا حاشیہ ہے جو عدد ۱۷ کی طرح حاشیہ نگار کی

علمی اور فکری وسعت کا مظہر ہے (۸ جلدیں، قاہرہ ۱۹۳۹ء)؛ (۲۸) منۃ الجلیل لبیان اسقاط ما علی الذمۃ من کثیر و قلیل (مجموعہ رسائل میں طبع ہوا، ۱۳۲۵ھ)؛ (۲۹) منحل الواردین من بحار الفیض علی ذخر المتاہلین فی مسائل الحیض، ۱۳۴۱ھ، ص ۲۹؛ (۳۰) نسمات الاسحار علی شرح المنار المسمی بافاضۃ الانوار۔ یہ علامہ النسفی کی کتاب المنار کی الحصکفی کی شرح پر حاشیہ ہے، جس کی تالیف ۱۲۲۳ء میں مکمل ہوئی، مطبوعہ قاہرہ (کئی بار طبع ہو چکی ہے)؛ (۳۱) نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف، ۱۳۰۱ھ (ص ۴۷)؛ (۳۲) الہدیۃ العلائیۃ لتلامیذ المدارس الابتدائیۃ، مطبوعہ مجلس معارف شام، ص ۲۸۴.

اس کے علاوہ ان کی درج ذیل کتابیں مخطوطات کی شکل میں موجود ہیں: (۱) القاب الزحاف والعلل در عروض، دیکھیے Ahlwardt، شمارہ (۳) ۷۱۵۷؛ (۲) التعلیقات فی تحقیق مانی النقایہ؛ (۳) فتح رب الارباب بحواشی لب الالباب شرح مبدۃ الاعراب، اس کتاب کے دو نسخے موجود ہیں (فہرست کتب خانہ ظاہریہ، ص ۳۷۵-۳۷۶)؛ (۴) نزہۃ النواظر علی الاشباہ والنظائر (ظاہریہ، ۲: ۲۴۶).

علامہ عابدین متاخر دور کے جلیل القدر حنفی فقہا میں سے تھے انہوں نے ایک ایسے وقت میں جب فقہ کی دنیا میں ہر طرف جمود طاری تھا، نئے انداز میں احکام اسلامی کی تدوین فرمائی، وہ اپنے رسائل اور اپنے فتاوی خصوصاً اپنی کتاب ردالمحتار کی بنا پر شہرت دوام رکھتے ہیں۔ ان کی یہ کتاب فتاوی کی دنیا میں ابھی تک ایک مستند اور قابل قدر متن کے طور پر معروف ہے.

(۲) محمد بن محمد امین بن عمر، علاؤالدین (۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸ء-۱۳۰۶ھ/۱۸۸۹ء) اپنے والد کے جانشین اور اپنے دور کے معروف حنفی فقیہ اور مفتی۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم و تربیت اپنے والد (ابن عابدین) سے پائی۔ ان کی وفات (۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء) کے بعد ہوئی۔ انہوں نے دمشق، مصر اور حجاز کے معروف علما مثلاً شیخ سعید حلبی، عبدالرحمان الکزبری، عبدالرحمان طیبی، حسن مشطی، حامد عطار حسن بیطار، ہاشم تاجی حلبی، مفتی مکہ شیخ احمد دحلان، شیخ جامع ازہر ابراہیم باجوری اور یوسف عزی وغیرہ سے تحصیل علم کیا جبکہ طریقہ خلوتیہ میں شیخ محمد مہدی زواوی مغربی سے تربیت پائی۔ انہیں حکومت عثمانیہ کی طرف سے طرابلس میں قاضی تعینات کیا گیا۔ اس کے علاوہ وہ نامور مؤرخ احمد جودت پاشا کی قیادت میں مرتب کیے جانے والے فقہی مجموعے "المجلۃ الشرعیۃ" کے مرتبین میں بھی شامل رہے (سرکیس، ۱: ۱۵۵) بعد ازاں انہوں نے اس سے استعفیٰ دے دیا تھا۔ ان کے اہم ترین کارناموں میں سے ایک یہ ہے کہ جس زمانے میں وہ "امور خیریہ" کے ناظم اعلیٰ تھے انہوں نے شام میں وقف شدہ کتابوں کو "المکتبۃ العمومیہ" کے نام سے ایک جگہ جمع کیا اور اس سے عوام کو استفادہ کرنے کی اجازت دی۔ ان کے علمی آثار میں سے سب سے اہم قرۃ عیون الاخیار ہے جو ردالمحتار علی الدرالمختار (اپنے والد کے حاشیے) کا تکملہ ہے۔ یہ کتاب ۱۲۹۰ھ کے بعد کئی بار قاہرہ وغیرہ سے طبع ہو چکی ہے؛ (۲) الہدیۃ العلائیۃ لتلامذۃ المکاتب الابتدائیۃ (پہلی بار ۱۲۹۹ھ)؛ (۳) کتاب معراج النجاح فی شرح نورالایضاح (مصنف کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا خطی نسخہ کتب خانہ ظاہریہ، قاہرہ میں موجود ہے (حافظ، ۲: ۲۵).

مآخذ: (۱) تیمور پاشا احمد: اعلام الفکر الاسلامی فی العصر الحدیث، قاہرہ ۱۳۸۷ھ/۱۹۶۷ء؛ (۲) محمد بہجہ: مذکرات سائح فی الشرق العربی، مجلہ المجمع العلمی العربی، دمشق ۱۳۰۶ھ/۱۹۵۵ء؛ (۳) اباظہ نزار: تاریخ علماء دمشق فی القرن الرابع عشر الہجری، دمشق ۱۳۰۶ھ/۱۹۷۶ء؛ (۴) سرکیس الیان: معجم المطبوعات العربیہ، تہران، ص ۱۵۵-۱۶۵، ۲: ۱۹۷۹-۱۹۸۰ء؛ (۵) النبہان قسطلی: الروضۃ الغناء، ص ۱۴۱؛ (۶) عبدالحی الکتانی: فہرس الفہارس، فاس ۳۴۷؛ (۷) مروم بک خلیل،

اعیان القرن الثالث عشر، بیروت ۱۹۷۷ء۔

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

※ ابن عاشر: ابو العباس احمد بن محمد بن عمر الانصاری الاندلسی، مرینی عہد کے ایک صوفی اور قصبہ سیلہ کے روحانی مرشد۔ جہاں ان کی ۷۶۳یا ۷۶۵ھ/ ۱۳۶۴ا ۱۳۶۵ء میں وفات ہوئی۔ وہ اندلس کے قصبے "جمینا" کے رہنے والا تھے، نامعلوم وجوہ کی بنا پر وہ وہاں سے نقل مکانی کرکے الجزائر میں رہائش پذیر ہو گئے۔ وہاں وہ قرآن مجید پڑھا کر اپنی گزر اوقات کرتے تھے۔ وہ یہاں اس وقت تک خوش خرم طریقے پر زندگی گزارتے رہے جب تک ان کی ایک نیک برگزیدہ شخص کے ساتھ جان پہچان نہ ہو گئی، جن پر وہ بہت زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ انہوں نے انہیں نصیحت کی کہ وہ عیسائیوں کے پہنچنے سے پہلے ہی یہاں سے چلے جائیں، چنانچہ انہوں نے حج کے لیے مکہ مکرمہ کا سفر کیا۔ واپسی پر وہ فاس میں ٹھہر گئے اور پھر اپنی ایک بہن سے ملنے مکناس گئے، لیکن انہیں وہ شے نہیں ملی جس کی انہیں تلاش تھی چنانچہ وہ شلہ میں دریائے بورگیرگ کے بائیں کنارے پر آباد ہو گئے، جہاں ایک زاویہ میں "خلوت" کی دعوت انہیں ایک صوفی بزرگ ابو عبد اللہ محمد النیسابوری کی طرف سے ملی تھی، جن کے وہ مرید ہو گئے تھے۔ اپنے شیخ کی وفات پر انہوں نے یہ پرسکون جگہ چھوڑ دی جو غور و فکر کے لیے بے حد موزوں تھی اور وہ سیلہ میں واقع زاویے میں، جو دریا کے دائیں کنارے پر جامع مسجد کے قریب واقع تھا، منتقل ہو گئے۔ اس کے بعد انہوں نے محنت کی کمائی سے کی ہوئی بچت، سے قصبے کے مغرب میں ایک چھوٹا سا گھر لے لیا، جو باب المعلقہ کے بالمقابل واقع تھا اور جس کا دروازہ قبرستان میں کھلتا تھا، جہاں اب ان کا مزار ہے۔

ابن عاشر، اپنے علم کے ساتھ ساتھ نہ صرف ذہین تھے، بلکہ اصول پرست بھی تھے۔ وہ اپنی گزر بسر کے لیے صرف قرآن مجید پڑھایا کرتے تھے، کیونکہ انہوں نے ہمیشہ کے لیے یہ سخت اصول اپنا رکھا تھا کہ وہ صرف اپنی محنت سے کمائی ہوئی دولت سے ہی اپنی گزر بسر کریں گے۔ قسطنطینہ کا ابن القنفذ لکھتا ہے کہ جب وہ ان سے شلہ ۷۶۳ھ/ ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۲ء میں، یعنی تقریباً ان کی وفات سے دو برس پہلے، ملا تو اس وقت وہ حدیث کی ایک کتاب عمدہ کو نقل کرکے اپنی گزر بسر کر رہے تھے جو کہ ان کی پسندیدہ کتابوں میں سے ایک تھی۔ کہا جاتا ہے کہ جو نقل وہ تیار کرتے اسے وہ اتنی ہی قیمت پر بیچ دیتے تھے جتنی اس پر لاگت آئی ہوتی۔ دنیا کو سخت ناپسندیدہ کرنے کی وجہ سے انہیں خصوصی شہرت حاصل ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ ۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء میں مراکشی سلطان (جو کہ یقیناً ابو عنان مرینی تھا) نے ان تک پہنچنے کی ناکام کوشش کی، جس کی وجہ ان کی خوشگوار اور پرسکون زندگی کا راز دریافت کرنا تھا اور وہ مسکراہٹ جس سے انہوں نے ابن قنفذ کا استقبال کیا تھا (مگر یہ واقعہ) ان کے مریدوں او عقیدت مندوں کے درمیان حیرانگی کا باعث بن گیا۔

گوشہ نشینی اور سکوت آمیز تفکر کا جذبہ، ان میں عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتا گیا تاہم وہ روحانی اجتماع کو بہت کم پسند کرتے تھے اور وہ فقرا کی مجالس میں خوشی سے شامل ہوتے تھے، مگر ان کی صدارت سے انہوں نے انکار کردیا تھا، ایسی مجالس کے دوران میں وہ بہت کم اور قدرے ناپسندیدگی کے ساتھ ہی بولتے تھے، ابن عاشر اپنی زندگی کے آخری ایام میں غریبانہ لباس پہنتے تھے۔ انہوں نے لوگوں سے میل جول کم کردیا تھا، اندرونی کیفیات کے باعث وہ اکثر متفکر رہتے، وہ مردوں کے ساتھ رہنا پسند کرتے جن سے وہ جامع مسجد کے پیچھے واقع قبرستان میں جا کر ملتے۔

وہ کسی خاص گروہ سے تعلق نہیں رکھتے تھے، ابن قنفذ کے مطابق ان کا طریقہ رسوخ، شدید لگن، اخلاص اور غیر محسوس مشاہدے کی تعلیم سے متعلق امام الغزالی"

کی احیاء پر مبنی تھا اور وہ حلال اور حرام میں امتیاز کے لیے ہمیشہ بے چین رہتے تھے ' وہ خاص طور پر کسی کی طرف سے ہدیہ قبول کرنے میں بڑے محتاط تھے اور اپنے ضمیر کو سخت امتحان کے لیے روزانہ تیار کرتے تھے۔ ان کا ایک سوانح نگار الحزری وثوق سے لکھتا ہے کہ ان کے ہمیشہ مطالعہ میں رہنے والی ایک کتاب المحاسبی کی الرعایہ تھی.

ابن عاشر کے پاس بہت سے صوفیا سیلہ میں جمع ہوگئے تھے جو کہ غور و فکر مراقبے کے لیے بہت موزوں جگہ تھی اور ان کے لیے وجہ کشش تھی ' یہ ایسے لوگ تھے جو صوفیانہ زندگی کے خواہشمند تھے اور جہاں فاس وغیرہ سے سکون اور طمانیت قلب کے لیے آنے والے جمع ہو گئے تھے ان میں سے ایک رونڈا کا ابن عباد[رک بآں] بھی تھا جو اس نامور بزرگ کے ساتھ کئی سال گزارنے کے لیے یہاں آیا تھا اور جو ان کا چہیتا مرید بن گیا.

مآخذ :(۱) احمد بن عاشر الحافی(م ۱۱۶۳ھ / ۱۷۵۰ء) نے اپنے ہم نام بزرگ کی سوانح لکھی ' جس کا نام تحفۃ الزائر ببعض مناقب سید الحاج احمد بن عاشر ہے ' جو ابھی تک چھپ نہیں سکی ' (دیکھیے I.S. Allouche and A. Regragui: *Manuscrits arabes de Rabat* ' ج ۲ رباط ۱۹۵۸ء ' عدد ۲۳۰۳ ؛ (۲) اس بزرگ کے سوانح نگاروں کی فہرست کے لیے دیکھیے Levi Provençal: *Chorfa* ' ص ۳۱۳ تا ۳۱۴ ؛(۳) ابن القنفذ : انس الفقیر و عز الحقیر ' طبع محمد الفاسی و A. Faure ' رباط ۱۹۶۵ء ص ۹-۱۰ دیکھیے Paul Nwyia کی ابن عاشر پر Ibn Abbad de Ronda ' بیروت ۱۹۶۱ء ' ص ۵۵ بعد.

(A. Faure [ت: نصرت رئیس ؛ ن: محمود الحسن عارف])

ابن عاشور: ادریسی خاندان اور مراکشی نسل کے ایک خاندان کی کنیت ' جو مسلم سپین میں آباد ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ عاشور ایک مذہبی سزا کے خوف سے بھاگ کر مراکش آ بسا تھا۔ اس کا بیٹا محمد سیلہ (Sale) میں قریباً ۱۰۳۰ھ / ۱۶۲۱ء میں پیدا ہوا۔ اس بنا پر تیونس کی تاریخ میں اس خاندان کی اہمیت سب سے پہلے تصوف میں ظاہر ہوئی ' پھر فقہ ' تدریس اور مذہبی عہدوں پر فائز رہنے کی بنا پر پیدا ہوئی.

(۱) محمد بن عاشور نے ' جس کی شیخ محمد الکجیری کے ذریعہ مراکش میں تصوف سے دل چسپی پیدا ہوئی تھی تیونس میں خود کو مذہبی حلقے کے قائد کی حیثیت سے منوایا۔ تقریباً تیس سال کی عمر میں حج سے واپسی پر وہ وہاں آباد ہو گئے اور " ترکی ٹوپی " کی تجارت جاری رکھی۔ تیونس میں وہ سب سے پہلے شیخ علی الزواوی کے زیر اثر آئے اور شیخ کی وفات پر زوادیہ میں "اپنے حلقہ" کے قائد کے طور پر ان کے جانشین مقرر ہوگئے ' جو کہ باب مارہ کے ضلع میں واقع ہے (دارالخلافہ کا ایک دروازہ جسے حال ہی میں منہدم کر دیا گیا ہے) ' آخر میں انہوں نے ابو الحسن الشاذلی کا طریقہ کار اپنا لیا.

محمد بن عاشور نے طاقت و اقتدار حاصل کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی ' بلکہ وہ اس سے مجتنب رہے اور سخت کوشی کی زندگی بسر کی! ان کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ" ہم وہ نہیں ہیں جو ثواب کی امید میں ذکر کرتے ہیں" (ذیل ، ص ۱۹۷)۔ ان کی وفات ۱۱۱۰ھ / ۱۶۹۸۔۱۶۹۹ء میں ہوئی ۔ وہ زوادیہ میں اس جگہ دفن ہوئے جو انہیں مرشد علی الزواوی سے وراثت میں ملی تھی .

(۲)ان کا بیٹا عبدالقادر ' جس کی پیدائش کی خوش خبری انہیں اسی نام کے ایک مشہور صوفی نے خواب میں دی تھی ' ان کے بعد "ان کے حلقے میں" میں ان کا جانشین بنا۔ وہ اپنے والد کی نسبت مذہبی معاملات میں کم حساس تھا اور درحقیقت آرام وہ زندگی بسر کرتا تھا۔ اسے اپنے طریقے کا ایک ایسا قائد بیان کیا جاتا ہے جسے یقینی طور پر کچھ سیاسی اقتدار حاصل تھا اور جسے وہ یہودی اور عیسائی ذمیوں سمیت ہر اس شخص کو جو اس سے پناہ کی درخواست کرتا ' پناہ دینے کے لیے استعمال کرتا تھا۔ اس کے پاس ہندوستان اور مشرق سے درویش آتے رہتے تھے ۔ وہ اس وقت حیات تھا جب " حسین خوجہ "

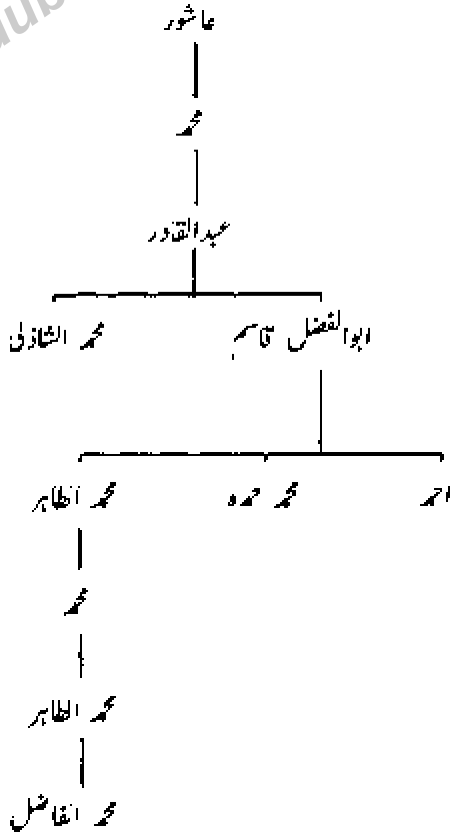
اپنا ذیل مرتب کر رہے تھے۔

(۳) یہ عبد القادر کے پوتوں احمد (م ۱۲۵۵ھ/ ۱۸۳۹ء) محمد المعروف بہ حمدہ (م ۱۲۶۵ھ/ ۱۸۴۹ء) خصوصاً محمد الطاہر (م ۱۲۸۴ھ/ ۱۸۶۸ء) کے زمانے کی بات ہے کہ اس خاندان نے علوم اسلامیہ کے مطالعے میں اہمیت حاصل کی ۔ احمد جامع مسجد زیتونہ میں صرف و نحو اور فقہ پڑھاتا تھا ۔ اس نے بعد میں وثیقہ نویسی کے پیشہ کو اپنایا اور اسے اس زاویہ میں دفن کیا گیا جو اسے شیخ علی الزواوی سے وراثت میں ملا تھا ۔ محمد المعروف بہ حمدہ بھی ایک استاد تھا اسے بے ابو عباس احمد (۱۲۵۳۔ ۱۲۷۱ھ/ ۱۸۳۷۔۱۸۵۴ء) نے اس کی مرضی کے خلاف فوج کا قاضی بنا دیا، مگر اس نے وزیر مصطفیٰ خزاندار کے پاس اس کے خلاف درخواست دی اور کہا کہ بے کو اپنے فیصلہ سے رجوع کرنے کے لیے کہا جائے۔ اسے بھی سیدی علی الزواوی کے زاویہ میں دفن کیا گیا ۔ جو ان لوگوں کا "خاندانی قبرستان" دکھائی دیتا ہے۔

(۴) تینوں بھائیوں میں سے سب سے مشہور محمد الطاہر تھا جس نے ایک ادیب کی حیثیت سے شہرت حاصل کی اس کی نثر اور نظم کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ ایک ماہر صرف و نحو اور ایک فقیہ کی حیثیت سے شہرت حاصل کی ۔ اس نے القطر کی (جو ۱۹۵۸ء کی اصلاحات تک الزیتونہ کے نصاب میں دوسرے سال کے کورس میں بنیادی کتاب تھی) ایک شرح پر حاشیہ لکھا، نیز البوصیری [رک بآں] کے "بردہ" کی شرح کا اختصار بھی لکھا ۔ ۲۵ رجب ۱۲۶۷ھ/ ۲۶ مئی ۱۸۵۱ء اسے تیونس کا قاضی القضاۃ بنا دیا گیا اور ۱۲۷۷ھ/ ۱۸۶۱ء کو اس نے یہ عہدہ چھوڑ دیا اور مفتی بن گیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد اسے الاشراف کی ذمہ داریاں بھی اضافی طور پر تفویض کر دی گئیں ۔ وہ ۲۱ ذوالحجہ ۱۲۸۴ھ/ ۱۴ اپریل ۱۸۶۸ء کو فوت ہو گیا اور اسے اسی زاویہ میں اپنے دونوں بھائیوں کے ساتھ دفن کیا گیا۔

اس خاندان کی علمی روایت اسکے پوتے کے ذریعہ جاری تھی جسے محمد الطاہر بھی کہا جاتا تھا (پیدائش ۱۲۹۶ھ/ ۱۸۷۹ء) اور اسکا پڑپوتا محمد الفاضل تھا۔

خاندانی شجرہ نسب ابن عاشور



مآخذ: (۱) حسین خوجہ: الذیل لکتاب بشائر الایمان، تیونس ۱۹۰۸ء، ص ۱۹۲ ت ۱۹۹؛ (۲) محمد بن محمد مخلوف: شذرات النورالزکیہ فی طبقات المالکیہ، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/ ۱۹۳۰ء، ۱: ۳۹۲، عدد ۱۵۶۵؛ (۳) احمد بن ابی ضیاف: اتحاف اہل الزمان، تونس ۱۹۶۶ء، ۸، عدد ۲۴۳، ۲۸۳، ۳۹۴؛ (۴) التاریخ الباجی، مخطوطہ قومی کتاب خانہ تونس، عدد ۱۷۹۴، ص ۳۱۶؛ (۵) الوزیر السراج: الحلل السندسیہ، مخطوطہ احمدیہ زیتونہ، تونس عدد ۵، ۲۴، ورق ۹۸۔۹۹؛ (۶) محمد النیفر: عنوان الاریب، ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۲ء، ص ۱۲۲ تا ۱۲۷؛ (۷) محمد البہلی النیال: الحقیقۃ التاریخیۃ للتصوف الاسلامی، تونس ۱۹۶۵ء

۳۰۶ تا ۳۰۷ .

(M. Talbi [ت: شمیم روشن آرا : ن: محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن عامر**: عبداللہ بن عامر بن یزید بن تمیم، الامام الکبیر، مقرئ الشام، ابو عمران الیحصبی الدمشقی۔ ایک نامور تابعی، قاری اور قرأت میں اہل شام کے استاد۔ ان کی کنیت میں جو اقوال ہیں، ان میں سے سب سے قوی قول یہ ہے کہ ان کی کنیت "ابو عمران" تھی (سیر اعلام).

ایک روایت کی رو سے ان کی ولادت عام الفتح (۸ھ/۶۳۰ء) میں ہوئی، لیکن الذہبیؒ کے بقول یہ روایت غلط ہے۔ صحیح یہ ہے کہ ان کی ولادت ۲۱ھ/۶۴۳ء کا واقعہ ہے (سیر اعلام، ۵: ۲۹۲).

انہوں نے نامور صحابی حضرت ابو الدرداءؓ سے، جو حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں ان کے حکم پر دمشق چلے آئے تھے، قرأت قرآن کا فن سیکھا۔ ایک روایت کی رو سے انہوں نے حضرت عثمانؓ سے بھی قرآن سنا تھا (دیکھیے طبقات القراء، ۱: ۴۲۳)۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ انہوں نے خلیفہ سوم کے سامنے نصف قرآن کی قرأت کی تھی، لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے (الذہبی، ۵: ۲۹۲)۔ تاہم مشہور قول کی رو سے وہ المغیرہ بن ابی شہاب المخزومی، شاگرد حضرت عثمانؓ کے تلمیذ تھے (ابن حزم: جوامع السیرة، ص ۲۷۰)۔ اس کے علاوہ انہوں نے قاضی دمشق حضرت فضالہ بن عبید صحابی سے بھی قرأت سیکھی تھی۔

انہوں نے چند ایک احادیث بھی روایت کی ہیں جن میں انہیں النسائی وغیرہ نے ثقہ قرار دیا ہے، وہ جند (نواح دمشق) کے قاضی بھی رہے۔ پھر جب ولید بن عبد الملک [رک بآں] کے زمانے میں جامع مسجد دمشق کی تعمیر ہوئی، تو وہ اس کی تعمیر کے نگران بنا دیے گئے، مسجد مکمل ہو گئی تو انہیں اس مسجد کا منتظم اعلیٰ (رئیس) مقرر کر دیا گیا۔

رد بدعات میں وہ بہت متشدد تھے کوئی بدعت (دین میں نئی بات) دیکھتے تو اسے بدل ڈالتے تھے۔ ایک مرتبہ انہوں نے نماز میں رفع یدین [رک بآں] کرنے پر، عطیہ بن قیس کو مارا تھا (جو گویا ان کے خیال میں درست عمل نہ تھا)۔ آآ لائیڈن کے مقالہ نگار نے (بلاسند) لکھا ہے کہ انہیں یزید بن ولید اور ابراہیم بن ولید نے پولیس کا سربراہ مقرر کر دیا تھا (۳: ۴۱۸).

حضرت عبد اللہ بن عامر کا اصل کارنامہ شام کے علاقے میں قرأت قرآن کی اشاعت ہے۔ انہیں مقرئ الشام ہونے کا اعزاز حاصل تھا۔ بقول حافظ ابن حزم، اہل شام میں سب سے زیادہ مقبول اور متعارف قرأت انہی کی تھی (جوامع، ص ۲۷۱)۔ ابن حزم نے ان کو نواں قاری قرار دیا ہے اور ان کی قرأت کو مشہور قراءتوں میں سے شمار کیا ہے۔ ان کی زندگی ہی میں ان کی قرأت کی اشاعت ہو گئی تھی۔ ان کے شاگردوں میں ان کے بھائی عبدالرحمان بن عامر اور یحییٰ بن حارث الذماری (۱۴۵ھ/ ۷۶۲ء) کے نام شامل ہیں۔ موخر الذکر کا تذکرہ ابن قتیبہ نے مسلمہ قراءتوں کے مرتبین میں کیا ہے (المعارف، ص ۵۳۱)۔ ان سے قرأت کی روایت ابن ذکوان [رک بآں؛ عبد اللہ بن احمد] اور ہشام بن عمار السلمی، قاضی دمشق (۲۴۵ھ/۸۵۹ء) نے کی ہے (دیکھیے مآخذ).

انہوں نے ۱۰ محرم الحرام ۱۱۸ھ/۷۳۶ء میں ۹۷ برس کی عمر میں دمشق میں انتقال کیا اور وہیں مدفون ہوئے (سیر اعلام، ۵: ۲۹۳).

مآخذ: (۱) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۵: ۲۹۲۔ ۲۹۳ (عدد ۱۳۸)؛ (۲) وہی مصنف: طبقات القراء، ۱: ۴۲۳؛ (۳) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، ۳: ۲۶۷؛ (۴) وہی مصنف: میزان الاعتدال، ۲: ۴۴۹؛ (۵) ابن عساکر: تاریخ دمشق؛ (۶) ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۵/ ۲۷۴؛ (۷) آآ، بار دوم، ۳: ۷۰۴.

(محمود الحسن عارف)

* * *

⁂ ابن العائذ : مغازی [رک بآں] پر ایک کتاب کا مؤلف ' جس کی کتاب سے کچھ متاخر مصنفین ' مثلاً ابن سید الناس اور الذہبی نے استفادہ کیا ہے ۔ اس کا نام اور کنیت اکثر جگہ ابو عبد اللہ یا ابو احمد لکھی جاتی ہے ' جبکہ اس کے دادا کا نام سعید یا عبد الرحمان تھا۔ وہ دمشق میں ۱۵۱ھ/۷۶۷ء میں پیدا ہوا اور اس نے جمعرات ۲۵ ربیع الثانی ۲۳۳ھ/۸ دسمبر ۸۴۷ء (یا ذوالحجہ ۲۳۲ھ/ جولائی۔اگست ۸۴۷ء یا ۲۳۴ھ/۸۴۸ء) میں وفات پائی۔ وہ المامون کے زمانہ میں غوطہ کے مقام پر محصول (ٹیکس) اکٹھا کرنے پر مامور رہا۔

بحیثیت ایک مؤرخ ولید بن مسلم اور الواقدی کی روایات میں ایک طرف ابو زرعہ الدمشقی ' ابو زرعہ الرازی اور یاقوت بن سفیان ہیں ' دوسری طرف یہ تمام معلومات تاریخ دمشق کی طویل سوانحی بیانات میں ملتی ہیں (مخطوطہ Yale ' ۳۱۲ ـ ب [Nemoy ۱۱۸۲] ' ۲: ۱۰۲ الف ' ۱۰۳ ب) ' جس میں بیک وقت قدیم مآخذ سے بھی استفادہ کیا گیا ہے اور دوسری طرف اسے متاخر سوانح نگاروں کے لیے اہم یا جامع مآخذ کی حیثیت دی گئی ہے ۔ تاریخ دمشق میں ابن العائذ کی فتوحات اور گرمائی مہموں پر ایک تصنیف کے بیانات بھی نقل کیے گئے ہیں اور اس کے نام سے کچھ غیر تاریخی روایات بھی دی ہیں۔ اس وقت سے یہ نام نادر نہیں ہے ' بہرحال یہ ممکن نہیں ہے کہ ابن عساکر نے ایک یا ایک سے زیادہ اشخاص میں خلط ملط کر دیا ہو ۔ البتہ اس حقیقت کے سامنے آنے پر یہ بات مزید پیچیدہ ہو جاتی ہے کہ ابن الندیم (الفہرست ' ص ۱۰۹) نے ابن العائذ کے نام سے ایک مؤرخ کو کتاب الملوک واخبار الامم (ص ۱۲۱) کا مصنف بتایا ہے بلکہ دوسری طرف المسعودی کی مروج (۲:۱) میں اسی نام کے ایک مؤرخ کی طرف مذکورہ حوالے کا استناد قدرے مبہم ہے۔ اگر ابن العائذ نے ابتدائی تاریخی ادب میں کوئی نشان نہیں چھوڑا (جو اس وقت معلوم ہو تو) اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ شامی روایت کا نمائندہ تھا جو اس وقت تک معروف نہ تھی۔ یہ بات بھی ذہن نشین رکھنی چاہیے (کہ ہم جس شخص کے حالات کے متعلق کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں) ' اسے ایک قابل اعتبار ناقل (راوی) گردانا جاتا تھا' لیکن اسے معتزلی (قدری) بھی کہا جاتا تھا۔

مآخذ: (۱) البخاری : تاریخ ' ۱/۱ : ۲۰۷ ؛ (۲) ابن ابی حاتم الرازی : الجرح ' ۴ : ۱/۲ ، ۵۲ ؛ (۳) الدولابی ' الخطیب البغدادی ' ابن ماکولا ' نیز تاریخ دمشق ؛ (۴) الصفدی : الوافی ، ۳: ۱۸۱ ؛ (۵) الذہبی : عبر ' کویت ۱۹۶۱ء ' ۱ : ۳۱۳ (جسے ابن العماد نے بھی نقل کیا ' شذرات ' ۲: ۷۸) ؛ (۶) ابن حجر : تہذیب ' ۱ : ۳۲۱ تا ۳۲۲ ؛ (۷) السخاوی : الاعلان ' در A:F. Rosenthal *History of Muslim Historiography* ' لائیڈن ۱۹۵۲ ' ۳۲۰ ' ۳۲۲ ' ۳۳۰ ' ۳۳۲ (۵۰۹).

(F.Rosenthal [ت شمیم روشن آرا : ن . محمود الحسن عارف])

……

⁂ ابن عائشہ : حسب ذیل ممتاز لوگوں کی کنیت :

(۱) محمد بن عائشہ ابو جعفر ' مدینہ کا ایک مغنی جس کا والد نامعلوم تھا ' معبد اور مالک کا شاگرد ۔ اسے اگر اپنے اساتذہ سے برتر نہیں تو ان کے برابر کی حیثیت ضرور دی جاتی ہے ' خصوصاً گائیکی کے ابتدائی مرحلے کے حوالے سے۔ مکہ اور مدینہ میں اس کی بہت عزت کی جاتی تھی ' لیکن اسے اس کی پرواہ نہ تھی اور وہ لوگوں کی فرمائش پر کم ہی گاتا تھا ۔ خلیفہ ہشام بن عبدالملک (۱۰۵ـ۱۲۵ھ/ ۷۲۴ـ۷۴۳ء) کے زمانے میں اسے غالباً ولید بن یزید نے دمشق کے دربار میں بلایا ' لیکن واپس جاتے ہوئے وہ ذو خشب کے مقام پر ایک حادثے میں انتقال کر گیا ۔ اس کے بارے میں ہمیں دو تحریریں ملتی ہیں ' ایک اسحاق الموصلی کی (الفہرست ' قاہرہ مطبوعہ ۱۳۴۸ھ ' ص ۲۰۲) اور دوسری ابو ایوب مدینی کی (کتاب مذکور) ' ص ۲۱۳۔

مآخذ: (۱) الاغانی ' مطبوعہ بیروت ۲: ۲۰۷ـ۲۰۷ ؛ (۲)

البصری : جامع ، ص ۹۲ ، ۱۹۲ ؛(۳) الیف بستانی : دائرۃ المعارف ، ۳: ۳۳۰_۳۳۴ .

(۲) ابراہیم بن محمد بن عبد الوہاب بن ابراہیم الامام جو اپنی دادی عائشہ بنت سلیمان بن علی کے حوالے سے ابن عائشہ کے نام سے معروف ہوا۔ المامون کے خلاف سازش کے الزام میں خلیفہ نے اسے قید کر لیا پھر ۲۰۹ھ/ ۸۲۴_۸۲۵ء میں اسے پھانسی دے دی۔

(۳)مآخذ : الطبری ، ۳: ۱۰۳۲ ، ۱۰۷۳ ، ۱۰۷۵ ؛ المسعودی: مروج ، ۷: ۸۰_۷۸ ؛(۲) محمد بن حبیب : المحبر ، ۴۸۹ ؛ الیف بستانی :دائرۃ المعارف ، ۳: ۳۲۹؛

(۳) محمد بن حفص التیمی ابوبکر ، ماہر انساب ، اخباری اور بصرہ کا دانشور جو عائشہ بنت طلحہ [رک باں] کی نسبت سے ، جس کے وہ اخلاف میں سے تھا ، ابن عائشہ (الاکبر) کے نام سے معروف ہوا .

مآخذ:(۱) الجاحظ : حیوان ، ۱: ۱۲ ، ۲: ۱۵۵ ؛(۲) وہی مصنف : البیان ، ۱: ۱۰۲ ، ۳۲۰ ، ۲: ۲۹۰ ؛(۳) الطبری ، اشاریہ ؛(۴) الاغانی ، اشاریہ ؛(۵) المسعودی : مروج ، ۵: ۳۴۳ ؛

(۴) عبید اللہ بن محمد بن حفص ابو عبد الرحمٰن ، سابق الذکر کا بیٹا ، جس کی کنیت ابن عائشہ (الاصغر) یا العائشی یا العیشی ہے ۔ وہ اخباری ، راوی اور عمدہ مقرر تھا اس نے ۲۱۹ھ/ ۸۳۴ء میں بغداد میں قیام اختیار کیا۔ وہ عالم و فاضل شخص تھا اور اسناد میں اس کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ اسناد میں جب ابن عائشہ کا لفظ استعمال ہو تو اس سے عموماً وہی مراد لیا جاتا ہے ۔ اس نے بہت سی تاریخی اور مذہبی روایات اپنے والد کی سند سے بیان کی ہیں اور کہا جاتا ہے کہ وہ تاریخ کی ایک کتاب کا مؤلف بھی ہے اس کی وفات بصرہ میں ۲۲۸ھ/ ۸۴۳ء میں ہوئی .

مآخذ : (۱) الجاحظ : البیان ، ۱: ۱۰۲ ، ۱۹۴ ، ۲۳۹ ، ۳۲۰ ؛(۲) وہی مصنف : حیوان ، ۴: ۱۲ ؛ ابن قتیبہ : المعارف ، ۴۵۳ ، ۵۴۲ ؛ ۵۹۸ ؛(۵) المسعودی : مروج ، ۷: ۲۸۸ ؛(۵)السمعانی : انساب ، ۳۷۹ ؛(۷) ابن حجر : تہذیب التہذیب ، ۷: ۴۵ ؛ الیف بستانی : دائرۃ المعارف ، ۳: ۳۲۹ .

(Ch. Pellat [ت۔ شمیم روشن آراء : ن: محمد امین])

* * *

✻ ابن عبد البرّ النمری(النمیری) : قرطبہ کے ایک علمی خاندان کی عرفیت ، جس کے ممتاز نمائندہ ابو عمر یوسف بن عبد اللہ (ولادت ۳۶۸ھ/۹۷۸ء) ہیں۔ انہوں نے سب سے پہلے اپنے آبائی شہر کے سربر آوردہ علما سے تعلیم پائی۔ اندلس کے سارے مقامات کا سفر کیا ، لیکن مشرق عربی کی طرف نہ جا سکے ، البتہ وہاں کے علما سے خط و کتابت جاری رکھی ۔ وہ اپنے زمانے کے بہت بڑے محدث اور فقیہ ہونے کے علاوہ انساب کے بھی ماہر تھے۔ وہ ابن حزم کی طرح شروع میں ظاہریہ کی طرف میلان خاطر رکھتے تھے پھر مالکی بن گئے ، گو وہ فقہ شافعی کی طرف بھی کچھ جھکاؤ رکھتے تھے۔ وہ خداداد ذہانت کے مالک ، حق پسند اور حق گو تھے۔

المظفر بن الافطس کے عہد حکومت میں ابن عبد البر لشبونہ (Lisbono) اور شنترین(Santaren) کے قاضی رہے۔ انہوں نے شاطبہ میں ۴۶۳ھ/۱۰۷۰ء میں وفات پائی ۔ ابن حزم کو چھوڑ کر اندلس نے اس سے بڑا عالم پیدا نہیں کیا۔

ابن عبد البر بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں ۔ ان میں مندرجہ ذیل کتابیں ہم تک پہنچی ہیں: (۱) کتاب الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کے حالات میں ، مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۱۸_۱۳۱۹ھ ، ابن حجر کی الاصابہ کے حاشیہ پر ، قاہرہ ۱۳۲۳_۱۳۲۵ء میں چھپی : ایک اور طباعت از علی محمد بجاوی (قاہرہ ۱۹۵۷_۱۹۶۰ء چار جلدیں ، اختصار کے لیے دیکھیے براکلمان)؛ان کی تصانیف میں سب سے زیادہ شہرت اسی کتاب اور جامع بیان العلم وفضلہ نے پائی ہے ؛(۲) جامع بیان العلم و فضلہ و ماینبغی فی روایتہ وحملہ (قاہرہ ۱۳۴۶ ؛ اس کتاب کا اردو میں بھی

اختصار کے ساتھ ترجمہ ہو چکا ہے) ؛ (۳) الکافی فی الفقہ (فقہ مالکیہ پر ایک رسالہ ؛ دیکھیے براکلمان ، تکملہ ، ۱: ۲۹۷ حاشیہ) ؛ (۴) التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید (حدیث کی روایت کے بارے میں ؛ موطا امام مالک کی شرح [جو علم حدیث کا دائرۃ المعارف ہے] دیکھیے براکلمان : تکملہ ، ۱: ۲۹۸ ، بالا ۲۲۹) ؛ (۵) کتاب الاستذکار فی شرح مذاہب علماء الامصار (سابق الذکر کتاب کی تلخیص) دیکھیے براکلمان : تکملہ ، ۱: ۲۹۷ ، زیریں ؛ (۶) الاستدرک لمذاہب الامصار فیما تضمنہ الموطا من معانی الرائے والآثار (الموطا کی شرح) ؛ (۷) کتاب الانتقاع فی فضائل الثلاثۃ الائمہ الفقہاء (امام مالک ، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے فضائل میں ، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۰ھ) ؛ (۸) الانصاف فیما بین العلماء من الاختلاف (قاہرہ در مجموعۃ الرسائل المنیریہ) ؛ (۹) القصد و الامم فی التعریف باصول العرب و العجم و من اول من تکلم بالعربیۃ من الامم (انساب کے بارے میں) طبع قاہرہ ، ۱۳۵۰ھ ، فرانسیسی ترجمہ از احمد محجوب ، در RAFR جلد ۴۹ (۱۹۵۵-۱۹۵۷ء) ؛ (۱۰) الانباہ علی قبائل الرواۃ (راویوں کے انساب کے بارے میں) مطبوعہ مع کتاب القصد ؛ (۱۱) بہجۃ المجالس و انس المجالس ، ایک ادبی کتاب جو المظفر کے لیے منظوم لکھی گئی ۔ اس کی تلخیص دوسری کتب کے ساتھ ابن لیون نے کی ہے (براکلمان : تکملہ ، ۱: ۶۲۹) .

مآخذ : (۱) ابن خیر: فہرست ، اشاریہ ؛ (۲) ابن بشکوال: الصلۃ ، ۲: ۶۴۰ ؛ (۳) ابن حزم : رسالہ ، دیکھیے Ch. Pellat ، در الاندلس ، (۱: ۱۹) : ۱۹۵۴ء ، ۹۰۷ ؛ (۴) A. Gonzalez Palencia : *Literatura* ، اشاریہ ؛ (۵) الف البجتنی : دائرۃ المعارف ، ۱: ۵۸۵ ، مطبوعہ بیروت ؛ (۶) براکلمان : تکملہ ، ۱: ۲۹۷ ، ۶۲۸ ، ۶۲۹ ، ۱: ۵۸۵ ، مطبوعہ بیروت .

(Ch. Pellat [ت : شیخ نذیر حسین ، ن: محمود الحسن عارف])

* * *

❁ **ابن عبد الحکم** : عبد الحکم (م ۱۷۱ھ / ۷۸۷-۷۸۸ء) کے ایک بیٹے اور چار پوتوں کی کنیت : تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں مصر کے متمول اور بااثر فقہا اور مؤرخوں کا ایک خاندان۔ بنو عبد الحکم سب سے پہلے مصر میں مالکی مذہب کو رواج دینے والوں میں شامل تھے۔ اس خاندان کے امام شافعی [رک بآں] کے ساتھ بھی گہرے روابط تھے ۔ انہوں نے امام شافعی کے قیام مصر کے دوران میں ان کی مالی کفالت بھی کی تھی۔ [امام شافعی نے قیام مصر کے دوران انھی کے ہاں قیام کیا تھا اور]انہوں نے بنو عبد الحکم ہی کے گھر وفات پائی تھی (ابن فرحون ، ص ۱۳۴) اور ان کے خاندانی قبرستان میں دفن ہوے تھے [اس کے باوجود عبدالحکم کا خاندان امام شافعی کا پیروکار نہیں ہوا] ان کی سیاسی اہمیت کے سبب انہیں جزیہ کی رقم سے بھی حصہ ملا کرتا تھا.

۲۲۷ھ / ۸۴۲ء اور ۲۳۷ھ / ۸۵۱ء میں معتزلہ کی داروگیر کے زمانے میں ان پر الزام لگا کہ انہوں نے ایک سابق سرکاری عہدے دار کی ضبط شدہ زمین کو غصب کرلیا ہے ، جس کی دعویدار خود حکومت تھی۔ ان سے چودہ لاکھ درہم کی خطیر رقم کی ادائگی کا مطالبہ کیا گیا۔ اگرچہ وہ جلد ہی اس رقم کی ادائگی سے بری الذمہ قرار دیے گئے ، لیکن اس کے باوجود ان کی سابقہ شہرت اور اثر و رسوخ بحال نہ ہو سکا :

۱۔ ابو محمد عبد اللہ بن عبد الحکم (۱۵۵ھ / ۷۷۲ء۔ رمضان ۲۱۴ھ / ۲۳ نومبر ۸۲۹ء) ان کے امام مالک کے ساتھ براہ راست تعلقات تھے۔ انہوں نے فقہ مالکی پر بہت سے رسائل لکھے تھے جن میں سے حضرت عمر بن عبد العزیز کی سوانح (سیرت یا فضائل) محفوظ چلی آ رہی ہے (طبع احمد عبید ، قاہرہ ۱۳۴۶ھ / ۱۹۲۷ء)۔ اس کتاب میں حضرت عمر بن عبد العزیز کو ایک مثالی مسلم حکمران کے طور پر پیش کیا گیا ہے جس میں ان کی عمدہ روایات ، معاصرین کے ساتھ تعلقات پر مبنی حکایات ، ان کے خطبات اور دعائیں ، سرکاری مراسلات ، مالگزاری کے بارے میں ایک منشور ، جو ان کی اقتصادی پالیسیوں کا

مظہر ہے، مرقوم ہیں (H.A.R Gibb، در Arabica، ۲ (۱۹۵۵ء): ۱ تا ۱۲)۔ اس کے مطالعہ سے مسلمانوں کی تاریخ نویسی پر دینی اور فقہی اثرات کا پتہ چلتا ہے۔ سیرت پاک صلی اللہ علیہ وسلم پر کتابوں کو مستثنیٰ کرتے ہوئے یہ مسلمانوں کی تذکرہ نویسی کا قدیم ترین نمونہ ہے .

۲۔ عبد الحکم عبد اللہ کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ ۲۳۸ھ/۸۵۱ء میں محن کے ایک مقدمہ میں تشدد کا نشانہ بننے پر وہ فوت ہو گئے، سعد کی طرح جو چاروں بھائیوں میں سب سے چھوٹا تھا، اس نے کوئی مستقل علمی یادگار نہیں چھوڑی۔

۳۔ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ اپنے معاصرین کی نظروں میں اپنے خاندان کا ممتاز ترین فرد تھا۔ وہ ۱۵ ذوالحجہ ۱۸۲ھ/۲۷ جنوری ۸۹۹ء میں پیدا ہوا، امام شافعی سے تعلیم حاصل کی، لیکن بعد ازاں انہوں نے امام شافعی کے بعض مسائل کے رد میں، جو انہیں قرآن و سنت کے خلاف نظر آئے، ایک کتاب بھی لکھی۔ عقیدۂ خلق قرآن کی تائید کے لیے انہیں بغداد بلایا گیا، لیکن انکار پر انہیں واپس مصر بھیج دیا گیا۔ ان کی تصانیف میں جو آج کل معدوم ہیں، فقہی مسائل اور کلیدی مباحث مذکور تھے، جو اہل عراق اور بشر المریسی کے رد میں تھے۔ وہ اپنے باپ کے تحریر کردہ سوانح عمر بن عبد العزیز کے راوی بھی بیان کیے جاتے ہیں (ان کا نام کتاب مذکور کے ص ۱۳۲ پر بھی مرقوم ہے)۔ ان کی تاریخ وفات میں بھی اختلاف ہے، ایک روایت کی رو سے انہوں نے بدھ کے روز ۴ یا ۱۵ ذوالقعدہ ۲۲۸ھ/۲۶ مئی (جمعرات) یا ۲ جون (بدھ) ۸۸۲ء یا ۲۶۹ھ/۸۸۲-۸۸۳ء کو وفات پائی۔

۴۔ ابو القاسم عبد الرحمان بن عبد اللہ (نواح ۱۸۲ھ/۷۹۸-۷۹۹ء، ۲۵۷ھ/۸۷۱ء) اپنی تصنیف فتوح مصر و المغرب کے سبب سے، جو اپنے موضوع پر قدیم ترین کتاب ہے، مشہور ہوئے (طبع C.C Torrey، New Heven ۱۹۲۲ء، ایک اور قدیم نسخہ منیہ کے مرکزی کتب خانہ میں ہے، عدد ۲۸۱، ۴ دیکھیے احمد آتش، در Revue de L' Instituz des Manuscrits Arabes، ۴ (۱۹۵۸ء) ص ۲۰ بعد) اس کے دو تکملوں میں مصر کے قضی القضاۃ کے حالات ۲۳۷ھ/۸۶۰ء تک مذکور ہیں۔ ان کے ساتھ ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان صحابہ کے حالات مرقوم ہیں، جو وارد مصر ہوئے اور ان کی سند پر احادیث روایت ہوئیں۔ فتوح مصر کا آغاز مصر کی افسانوی روایات سے ہوتا ہے اور اختتام حضرت عمروؓ بن العاص کی وفات پر۔ اس میں سب واقعات سنہ وار مذکور ہیں۔ اس کے بعد اس میں اسی طریقے پر شمالی افریقہ اور اندلس کی فتوحات کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ فاضل مصنف سے ہمیں فسطاط کے جغرافیے اور مالی معاملات کے انتظام و انصرام کے بارے میں بھی قیمتی معلومات ملتی ہیں۔ فاضل مصنف کا نقطۂ نظر مورخ سے زیادہ ایک فقیہ کا معلوم ہوتا ہے۔ وہ مصر کے قدیم باشندوں یعنی قبطیوں کی عزت و احترام کی بھی تاکید کرتا ہے۔ "اسلامی مغرب کی فتوحات" کا ترجمہ A.Gateau نے فرانسیسی میں کیا ہے (مطبوعہ الجزائر، ۱۹۴۲ء، بار دوم ۱۹۴۷ء [۱۹۴۸ء])، اس باب کی تاریخی اہمیت کے تجزیہ کے بارے میں دیکھیے R.Brunschvig، در AIEO، Alger، ۶ (۱۹۴۴-۱۹۴۷ء): ۱۰۸ تا ۱۵۵.

مآخذ: الکندی: The Governors and Judges of Egypt، طبع R.Guest، لائیڈن۔ لنڈن، ۱۹۱۲ء، ص ۱۹۹ بعد، ۴۵۵، ۴۶۴؛ (۲) ابن حاتم الرازی: جرح، ۱/۲: ۹۴ (سعد) ۲/۲: ۱۰۵ بعد (عبد اللہ) و ۲۵۷ (عبد الرحمان)؛ ۱:۳، ۳۶ (ابن عبد الحکم) ۲/۳: ۳۰۰ بعد (محمد) بطور راوی ان کے بارے میں آراء؛ (۳) الفہرست، ص ۲۱۱ (عبد اللہ)؛ (۴) ابو عاصم العبادی: طبقات الفقہاء، طبع G.Viestam، لائیڈن ۱۹۶۴ء، ص ۲۰ بعد (محمد)؛ (۵) ابن خلکان: وفیات، عدد ۳۲۲، ۵۸۴ (قاہرہ ۱۹۴۸ء، ۲۴۹:۲ بعد [عبد اللہ]، ۳۳۳:۳ بعد (محمد)؛ (۶) الصفدی: الوافی، طبع S.Dedering،

۳۳۸:۳ ببعد (محمد)؛ (۷) السبکی: طبقات الشافعیہ، ۱: ۲۲۳۔۲۲۵ (محمد)؛ (۸) ابن فرحون: دیباج، قاہرہ ۱۳۵۱ھ، ص ۱۳۴ (عبد اللہ)، ۱۶۲ (عبد الحکم بن عبد اللہ) ۲۳۱ ببعد، (محمد) (مفصل معلومات)؛ (۹) ابن حجر: تہذیب، ۲۸۹:۵ ببعد (عبد اللہ)، ۲۰۸:۶ (عبد الرحمان)، ۲۶۰:۹۔۲۶۲ (محمد)؛ نیز دیکھیے براکلمان، ۱۵۴:۱، تکملہ، ۲۲۷:۱ ببعد۔ الکندی کی شائع کردہ فتوح مصر کی مختلف اشاعتوں کے مقدمات؛ نیز دیکھیے Torrey، در EI، ۱، بذیل مادہ؛ A.Gatoau کا ترجمہ؛ ابراہیم احمد العدوی: ابن عبد الحکم - رائد المؤرخین العرب، قاہرہ ۱۹۶۲ء۔

(F.Rosenthal [ت۔ شیخ نذیر حسین])

* * *

※ **ابن عبد الصمد یوسف**: یوسف بن ابی القاسم بن خلف بن احمد، ابو بکر (غلطی سے اسے ابو بکر بھی لکھا جاتا ہے)، پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی شاعر اور اشبیلیہ کے حکمران معتمد بن عباد [رک باں] کا مدح نگار۔ اس کی پیدائش اور وفات کی تاریخیں معلوم نہیں۔ وہ ایک ممتاز علمی خاندان سے تعلق رکھتا تھا جو قرہ جیان کا رہنے والا اور اندلس کے پہلے والی السمح بن مالک بن خولان کی نسل سے تھا۔ ابن بسام کے مطابق اس خاندان کے بہت سے افراد ملوک الطوائف کے عہد میں انتظامی عہدوں پر کام کرتے رہے تھے۔ اس نے اس بارے میں ایک گمنام شاعر کی ہجو کے لیے چند اشعار بھی لکھے ہیں، جنہیں المقری نے بھی نقل کیا ہے (نفح الطیب، ۳۵۹:۲)۔ بقول ابن بسام عبد الصمد کا نثری اور شعری سرمایہ بہت زیادہ تھا، لیکن زیادہ تر محفوظ نہیں رہ سکا۔

جب ابن عبد الصمد کے بڑے ممدوح المعتمد کو تخت سے اتار کر جلا وطن کر دیا گیا تو اشبیلیہ میں شاعری پر زوال آ گیا (دیکھیے Garcia Gómez، در Al-Andalus، ۱۰ [۱۹۴۵ء]: ۲۸۴۔۳۳۳)۔ اس عہد کی یادگار بہت سے اشعار ہیں جن میں عبد الصمد نے حکمرانوں کی حرص و طمع کا ماتم کرتے کرتے اب انکی مدح سرائی کرنے لگا تھا۔ وہ اپنے سفروں کا بھی غمناک پیرائے میں ذکر کرتا ہے، جن میں اس کا کوئی یار و مددگار نہ تھا۔ ابن لبانہ کی طرح ابن عبد الصمد نے بھی معزول حکمران شاعر کی سخاوت اور دریا دلی عمر بھر یاد رکھی۔ جب وہ مؤخر الذکر کی وفات (۴۸۸ھ/ ۱۰۹۵ء) کے بعد اغمات گیا تو اس نے فرط جذبات سے اس کی قبر چوم لی۔ ایک تقریب کے دوران میں اس نے ایک ہجوم کے سامنے المعتمد کا مرثیہ پڑھا اور اسے بادشاہوں کا بادشاہ قرار دیا تو حاضرین بہت متاثر ہوئے۔ اس قصے کی دو روایتیں ہیں (ابن خاقان: القلائد، بولاق ۱۲۸۳ھ، ۳۰۔۳۱)؛ (۲) ابن خطیب: اعمال الاعلام، ۱۹۵۶ء، ۱۲۵۔۱۲۷ (جس میں اس مرثیے کے سو اشعار مذکور ہیں)۔ یہ قصیدہ ڈوزی (Dozy: Hist. Mus. Esp.، ۳: ۱۲۵) اور E. Garcia Gomez، در Al-Andalus، ۱۸ (۱۹۵۳ء): ۳۰۳۔۳۰۴ نے بھی لکھا ہے۔

مآخذ: مذکورہ کتابوں کے علاوہ دیکھیے ابن بسام (الذخیرہ، ۳ (خطی نسخہ))؛ (۲) ابن سعید: المغرب، ۲۰۳:۳۔۲۰۴ (اس میں مدیر لکھتا ہے کہ وہ بعض قلمی مآخذ سے استفادہ نہیں کر سکا)؛ (۳) المقری: نفح الطیب [Analectes]، ۳۹۷:۲؛ (۴) H.Peres: Poesie Andalouse، اشاریہ۔

(F.De la Granja [ت۔ شیخ نذیر حسین بن محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن عبد الملک المراکشی**: ان کا پورا نام ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عبد الملک بن محمد بن سعید الاوسی الانصاری المراکشی ہے۔ وہ بنو مرین کے عہد میں مراکش میں قاضی القضاۃ تھے۔ وہ ایک تذکرہ کے بھی مصنف ہیں جو کہ مغرب عربی کے مشاہیر کے احوال کی معرفت کے لیے ناگزیر ہے۔

وہ ۱۴ ذوالقعدہ ۶۳۴ھ/ ۹ جولائی ۱۲۳۷ء میں پیدا ہوئے اور تلمسان میں ۷۰۳ھ/ ۱۳۰۳۔۱۳۰۴ء میں انتقال کر گئے۔ ان کی تصنیف، جس کا نام الذیل والتکملہ

تکملۃ بین الموصول الصلۃ بہت سی جلدوں میں ہے اور ابھی تک خطی صورت میں غیر مطبوعہ ہے۔ دراصل یہ کتاب ابن الفرج (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۲ء-۱۰۱۳ء) کی کتاب الموصول فی تاریخ علماء الاندلس اور ابن بشکوال کی تصنیف کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس (م ۵۷۸ھ/۱۱۸۲ء-۱۱۸۳ء) کا تتمہ یا تکملہ ہے۔ یہ کتاب ابن الخطیب [رک بآں]، ابن القاضی اور Leo Africanus کا بڑا مآخذ رہی ہے۔

عباس بن ابراہیم کے تحریر کردہ مقالے (مآخذ) میں ابن عبدالملک کے شیوخ، تلامذہ اور اس کی بہت سی تحریروں کی ایک لمبی سی فہرست ہے، اس کے علاوہ بہت سے حوالہ جات اور تیس کے قریب اہم شخصیات کے اسماء مذکور ہیں، جن کی معرفت مراکش کی تاریخ کے حوالے سے ضروری ہے۔ ان اہم شخصیات کے تراجم ابن عبد الملک نے لکھے ہیں۔ رباط (مراکش) میں ذیل کی طباعت شروع ہو چکی ہے۔

مآخذ: F. Pons Boignes: Ensayo، ۳۴۴؛ (۲) عباس بن ابراہیم: الاعلام بمن حل مراکش، ۳: ۲۱۳-۲۲۳، فاس ۱۹۳۷ء؛ (۳) برکلمان: تکملہ، ۵۸۱؛ (۴) عبد السلام بن سودہ: دلیل مؤرخ المغرب الاقصیٰ، عدد ۸۲۶، تطوان ۱۹۵۰ء؛ (۵) A. Regraguei و Allouche: Catalogue des manuscrits de Rabat، ج ۲، عدد ۲۲۱۳-۲۲۱۴، رباط ۱۹۵۸ء۔

(G. Deverdun) [ت: شیخ نذیر حسین؛ ن، محمود الحسن عارف]

* * *

※ **ابن عبد المنعم الحمیری**: (الشیخ الفقیہ العدل، ابو عبد اللہ محمد بن ابی عبد اللہ محمد بن ابی محمد، عبد اللہ بن عبد اللہ بن عبد المنعم بن عبد النور الحمیری)، ایک اہم جغرافیائی تذکرہ کتاب الروض المعطار فی خبر الاقطار کے مصنف۔ ان کے بارے میں صرف اتنا پتہ چل سکا ہے کہ وہ المغرب کے باشندے اور فقیہ اور قاضی کے حکم یا "عدل" تھے۔

ای لیوی پروفنسال نے سب سے پہلے الروض المعطار کے قلمی نسخے کو دریافت کیا اور اس کے بڑے حصے کو چھاپ دیا (La Péninsule Ibérique au Moyen age, d'aprés le Kitab ar- Rawd al-mitar fiḫabar 'al Aktar d' Ibn 'Abd al- Munʿim al- Himyari لائیڈن ۱۹۳۸ء)۔

اس اشاعت میں ای لیوی پروفنسال نے بہت سے قلمی نسخوں (مکناس، فاس، سلا اور تمبکٹو) سے استفادہ کیا ہے۔ جو گیارھویں اور بارھویں صدی ہجری/سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے علاوہ دو اور قلمی نسخے ۱۹۳۸ء کے بعد دریافت ہو چکے ہیں۔ ان میں سے ایک استانبول کے کتب خانہ نور عثمانیہ (مرقومہ ۱۰۴۵ھ/۱۶۳۵-۱۶۳۶ء) میں ہے، جبکہ دوسرا مدینہ منورہ کے کتب خانہ شیخ الاسلام میں ہے (مرقومہ ۹۷۱ھ/۱۵۶۳-۱۵۶۴ء)۔ تمبکٹو کے مخطوطہ میں الروض المعطار کے مقام تحریر اور اس کی صحیح تاریخ درج ہے (جدہ ۸۶۶ھ/۱۴۶۱ء)۔

عبد المنعم کے جغرافیائی تذکرے کے مفصل مقدمہ سے پتا چلتا ہے کہ مصنف نے پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی کی تین اہم کتابوں کو پیش نظر رکھا ہے اور یہ البکری (م ۴۶۰ھ/۱۰۶۷-۱۰۶۸ء) کی کتاب المسالک و الممالک، الادریسی (م ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء) کی نزہۃ المشتاق فی اختراق الآفاق اور تیسری کتب کتاب الاستبصار فی عجائب الامصار (نوشتہ ۵۸۷ھ/۱۱۵۳ء) ہے جو البکری کی کتاب کا خلاصہ ہے اور مصنف نے اس میں اپنے ذاتی مشاہدات شامل کر دیے ہیں، ظاہر ہے کہ کتاب المسالک و الممالک کی آئندہ طباعت کے لیے الروض المعطار اہم کتاب ہو گی کیوں کہ موخر الذکر کے بہت سے اقتباسات جو الحمیری کی معجم اور جغرافیے میں بکھرے ہوئے ہیں، اگر ان کو ترتیب دے کر ایک جگہ جمع کر دیا جائے تو ان میں دی سلان (De Sane)، کونک روزن

(Kunik Rosen) اور کوالسکی (Kowalski) کے مرتب کردہ طبقات سے زیادہ مفصل اور مختلف حالات ملیں گے۔ اسی طرح شہر براغہ (پراگ) کے حالات بیان کردہ البکری جو ابراہیم بن یعقوب الطرطوشی (م ۳۵۵ھ/ ۹۶۵_۹۶۶ء) ہی کی فراہم کردہ تفاصیل سے ماخوذ ہیں، الحمیری کی اس عبارت سے مختلف ہیں جو کوالسکی نے چھاپی ہے۔

نزہۃ المشتاق کے بہت سے اقتباسات جو الحمیری کی معجم جغرافیائی میں پائے جاتے ہیں اور سپین و پرتگال سے متعلق ہیں، ادریسی کے کامل اور پورے متن کی تیاری میں بھی مدد دے سکتے ہیں۔

الروض المعطار کا سب سے پہلے لیوی پروفنسال نے پتا چلایا۔ دراصل یہ حاجی خلیفہ کی کشف الظنون (طبع فلوگل، ۳: ۴۹۰، عدد ۶۵۹۷) میں الروض المعطار فی اخبار الاقطار، مصنف ابو عبد اللہ محمد بن محمد الحمیری (م ۹۰۰ھ/۱۴۹۴ء) کے نام سے مذکور ہے۔ لیوی پروفنسال کی رائے یہ ہے کہ اس کے دریافت کردہ نسخے کا وہی نام ہے جو کشف الظنون میں لکھا ہے۔ اس کی رائے کی تصدیق حاجی خلیفہ کے مختصر سے بیان سے بھی ہو جاتی ہے جو الروض المعطار (تصنیف ۸۶۶ھ/۱۴۶۱ء) سے ملتا جلتا ہے اور اس نام کے چھ قلمی نسخے بھی پائے جاتے ہیں۔

عبد المنعم الحمیری کی کتاب کے نام کا تعین ایسا مشکل مسئلہ ہے جو آسانی سے حل ہوتا دکھائی نہیں دیتا۔ دراصل حاجی خلیفہ الروض المعطار (۳: ۴۹۱، عدد ۶۵۹۸) کا نام لکھنے کے بعد اسی نام کی دوسری کتاب (عدد ۶۵۹۷) کا ذکر کرتا ہے، جس کے مصنف کے متعلق وہ کچھ نہیں بتاتا، لیکن دونوں کا نام ایک ہی ہے یعنی الشیخ العمدہ ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عبد اللہ بن عبد المنعم الحمیری۔ اس مشکل کو حل کرتے ہوئے لیوی پروفنسال اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ممکن ہے کہ الروض المعطار کے دو نسخے ہوں جو مختلف اوقات میں ابن عبد المنعم الحمیری کے خاندان کے دو افراد نے تیار کیے ہیں۔

شاید پہلا نسخہ (مرقومہ ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی) معدوم ہو چکا ہے۔ اس مفروضے کی تائید میں دو شواہد پیش کیے جا سکتے ہیں: (۱) تحریری سرمایہ سے استفادہ کرتے ہوئے ابن الحمیری نے آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں لکھی ہوئی کتابوں کا ذکر نہیں کیا؛ (۲) اس معجم جغرافی میں بیشتر تاریخی واقعات صرف ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی تک مذکور ہیں، جب کہ دوسرے نسخے (مرقومہ ۸۶۶ھ/ ۱۴۶۱ء) کے بے شمار قلمی نسخے موجود ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ پہلا نظرثانی شدہ نسخہ ہے جس کے اقتباسات القلقشندی (م ۸۳۱ھ/۱۴۱۸ء) نے دیے ہیں۔

تاکیداً یہ کہا جا سکتا ہے کہ الروض المعطار کے مصنف کا تعین کتاب کی طباعت کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

یہ امر قابل ذکر ہے کہ سب سے پہلے ۱۹۳۷ء میں لیوی پروفنسال نے ہسپانیہ (سپین اور پرتگال) اور جنوبی فرانس کے بارے میں الروض المعطار کی بعض عبارتیں شائع کی تھیں (۱۹۳۵ء میں انھوں نے اسکندریہ کے فرعون کا حال بھی شائع کیا تھا)، لیکن علمی حلقوں کی دلچسپی کے باوجود الروض المعطار کے بہت کم اقتباسات شائع ہو سکے۔ Ch. Pellat نے ۱۹۵۴ء میں بصرہ کے حالات، لیوی پروفنسال نے ۱۹۵۶ء میں صقلیہ (کریٹ) اطالوی شہروں اور جزائر کے احوال، U. Rizzitano، T. Lewicki نے ۱۹۵۹_۱۹۶۱ء میں پراگ (براغہ) اور پولستان کی ریاست Mieszko I (مشکہ) اور ۱۹۶۲ء میں A. Malecka نے مشرقی افریقہ کے بعض مقامات اور ساحلی علاقوں سے متعلق اقتباسات شائع کیے۔ نیز ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ۱۹۶۰ء میں T. Lewicki کی مشرقی، مرکزی اور جنوبی یورپ کے بارے میں فراہم کردہ مختصر سی تفاصیل الروض المعطار میں ادھر ادھر بکھری ہوئی ہیں۔

الروض المعطار کو سارے المغرب (شمالی افریقہ)

میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ القلقشندی کے علاوہ جو پہلے نسخے سے عبارتیں نقل کرتا ہے، اس کے اقتباسات المقری (گیارہویں صدی ہجری/ سترہویں صدی عیسوی) المقدسی (بارہویں صد ہجری/ اٹھارہویں صدی عیسوی) اور ناصری السلاوی (تیرہویں صدی ہجری/ انیسویں صدی عیسوی) نے بھی دیے ہیں۔ بعض فضلا کا خیال ہے کہ المقری کی جنی الازھار من روض المعطار الحمیری کی کتاب کا چربہ یا شی ہے، لیکن موجودہ تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ وہ الادریسی کی نزہۃ المشتاق کا خلاصہ ہے.

مآخذ : براکلمان، مقالۂ المقریزی، در آ، بار اول؛

Some West and Middle : W.Kubiak (۲) : (۲)

European Gerographical names according to

the Abridgement of Idrisi's Nuzhatul Mushtāk

known as Makrīzi's Gany al-azhar min ar-Rawḍ

:(۱۹۶۰ـ۱۹۵۹)۲/۱، Folia Orientalia در al Mitār

، الروض المعطار - E.Lévi Provençal (۳):۲۰۸ـ۱۹۸

، Actes du XVIII Congrés des Orientalistes در

La Peninsule : وہی مصنف (۴): ۱۹۳۲ء، لائیڈن

Une description Inedite: وہی مصنف (۵): Iberique

، Melanges Maspero در، du phare d' Alexandrie

Une : وہی مصنف (۶): ۱۹۳۵ء، قاہرہ، ۱۷۱ـ۱۶۱ : ۳

héroine de la résistance Musulmane en Sicile

: (۱۹۵۳ء)۳۳ OM در، au début du XIII Siecle

Une description : وہی مصنف (۷): ۲۸۸ـ۲۸۳

Studi G. levi در، arabe inedite de la Crete

T. (۸): ۵۷ـ۳۹ :(۱۹۵۶ء، روم)۲ Della Vida

Braga et Miska d'apres une Source : Lewicki

۔ (۱۹۵۹ء)۲/۱، Folia Orientalia در، arabe inedite

Kitab ar- : وہی مصنف (۹): ۳۲۶ـ ۳۲۲ : (۱۹۶۱ء

Rawḍ al Mitar d' Ibn , Abd Al Munim al Himyari

as a Source of information on Eastern Central

and Southern Europe (۱۰): Ch. Pellat : Extraits

d' une notice inedite Sur Basra در، Arabica

۲/۱ (۱۹۵۴ء):۲۱۵ـ۲۱۳ (۱۲): Rizzitano : کتاب

الروض المعطار لابن عبد المنعم الحمیری خاص بجزور وانبقاع الاطالیہ، در مجلۃ کلیۃ الآداب، ۱۸ (مئی ۱۹۵۶ء) ص ۱۲۹ بعد؛ (۱۳) G wiet : Un Resume

d' Idrisi، در Bull. Soc. Royale de Geog d'

Egypt، ۲۰ (۱۹۳۹ء).

(T. Lewicki [ت. شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابن عبدوس ابو عامر احمد : بنو جہور ※ (۴۲۲ـ۴۵۶ھ/۱۰۳۰ـ۱۰۷۱ء) کے عہد حکومت میں قرطبہ میں ایک اہم شخصیت اور ایک وزیر۔ اس کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔ اس کی شہرت کا انحصار ولادہ بنت المستکفی [رک باں] کے معاملے میں شرکت پر ہے۔ ابن زیدون [رک باں] سے حسد کرتے ہوئے اس نے ایک قاصد کے ذریعے ولادہ کو پیغام محبت بھیجا، جس کا اس نے حوصلہ افزا جواب دیا تھا۔ اس پر ابن زیدون نے ایک طویل ہزلیہ خط (الرسالۃ الھزلیہ) ولادہ کے دستخط خود کر کے اسی قاصد کے ہاتھ ابن عبدون کو بھیج دیا۔ یہ خط جلد ہی مشہور ہو گیا۔ ابن عبدوس ولادہ سے تعلقات نہ بڑھا سکا، کیونکہ اس کے جذبات ابن زیدون کے اشعار بے باک سے سرد ہو چکے تھے، لیکن جب ابن زیدون نے پہلے قرطبہ چھوڑ کر باجوز اور پھر اشبیلیہ میں سکونت اختیار کر لی تو ابن عبدوس نے ولادہ کے ساتھ دوبارہ اپنے مراسم قائم کر لیے اور اس کے یہ مراسم اس کے ساتھ مرتے دم تک باقی رہے۔ ابن عبدوس نے اسی برس کی عمر میں ۴۷۲ھ/۱۰۷۹ـ۱۰۸۰ء میں انتقال کیا.

مآخذ : (۱) ابن بسام : الذخیرہ : ۱/۱ : ۲۸۹ بعد : (۲) المقری : نفح الطیب، [Analectes]، اشاریہ؛ (۳) ابن الابار : تکملہ، جس سے اقتباسات A. Bel اور محمد بن

خبیب نے طبع کیے ہیں ‘ الجزائر ۱۹۲۰ء ‘ عدد ۲۳۳۰: (۴) ابن سعید : الرایات (طبع گارشیا گومز) میڈرڈ ۱۹۴۲ء : (۵) وہی مصنف : عنوان المرقعات ‘ قاہرہ ص ۶۱ : (۶) A.Coar : Un Poéte Arabe d' Andalousie Ibn Zaydun ‘ قسطینہ ‘ ۱۹۶۰ء ‘ ۳۱ _ ۵۰ :(۷) ابن زیدون: دیوان ‘ قاہرہ ۱۹۵۷ء ‘ ص ۵۸۲ ‘ ۶۳۴ ‘ ۷۹۱ :(۸) ابن نباتہ : شرح العیون فی شرح رسالہ ابن زیدون ‘ بولاق ۱۲۷۹ھ ‘ ص ۲ ببعد۔

(حسین مونس [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

※ **ابن عبدوس:** ابو عبداللہ محمد بن ابراہیم (۲۰۲-۲۶۰ھ / ۸۱۷-۸۷۳ء) ‘ افریقہ (تونس) کا ایک فقیہ۔ اس کی زندگی ‘ مطالعہ اور افکار اس نسل کے لیے مشعل راہ رہے ہیں جو سحنون بن سعید (۱۶۰-۲۴۱ھ / ۷۷۶-۸۵۴ء) کی پیروکار تھی۔ ابن عبدوس سحنون کے بیٹے محمد کا ہم عصر ‘ ہم چشمک اور بحیثیت عالم اس سے فائق تھا۔ دونوں کے درمیان ایمان کے بارے میں بحث چھڑ گئی ‘ جس سے ابن عبدوس کو تکلیف پہنچی۔ ابن عبدوس اور اس کے پیروکاروں (عبدوسیہ) کا خیال تھا کہ ایک شخص صرف ماضی اور حال میں اپنے ایمان کے بارے میں یقین سے کچھ کہہ سکتا ہے ‘ لیکن مستقبل میں جزم سے کچھ نہیں کہہ سکتا۔ اگر اس سے پوچھا جائے کہ آیا وہ مومن ہے تو اسے مومن انشاء اللہ کہنا چاہیے۔

ابن سحنون اور اس کے پیرو کاروں (المحمدیہ) کا خیال تھا کہ مذکورہ بالا جواب سے شرک لازم آتا ہے۔ اس طرح وہ ابن عبدوس کے نظریے کو ''مشکوکیہ'' کہنے لگے۔ ملک کی اکثریت ابن سحنون کی طرف دار تھی۔ ابن عبدوس کو مجبور ہو کر اپنے نظریے کی تصحیح کرنا پڑی ‘ بلکہ وہ اس سے کلیۃً منکر ہو گیا۔ ابن عبدوس بہت متقی اور پرہیز گار تھا اور فقہ میں بڑی مہارت رکھتا تھا وہ خوشحال تھا اور فراغت کی وجہ سے مطالعہ و عبادت میں مصروف رہتا تھا۔

مآخذ: (1) ابوالعرب: طبقات علماء افریقہ ‘ طبع محمد بن شنب ‘ الجزائر ۱۹۱۴ء ‘ فرانسیسی ترجمہ از محمد بن شنب: Classes des savents de Ifriqiya ‘ الجزائر ۱۹۲۰ء ‘ اشاریہ: (۳) ایاد بن موسیٰ الیحصبی: ترتیب المدارک ‘ مخطوطہ دارالکتب ‘ قاہرہ ۱: ۱۵۰: (۴) ابن ناجی: معالم الایمان ‘ تونس ‘ ۱۳۵۰ ‘ ۳ : ۹۰ ببعد: (۵) مالکی: ریاض النفوس (طبع حسین مونس) قاہرہ ۱۹۵۰ء ‘ ۱: ۳۶۰-۳۶۳۔

(حسین مونس [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

※ **ابن عبدون محمد بن احمد** حسبہ پر ایک چھوٹے سے رسالے کا مصنف ‘ جو اشبیلیہ کے بارے میں ہے۔ اس کے بارے میں جو کچھ معلوم ہو سکا ہے وہ اسی رسالے سے ماخوذ ہے۔ جس کے دونوں قلمی نسخوں میں اس کا نام دو مختلف طریقوں سے لکھا گیا ہے محمد بن عبد اللہ التُجیبی عبدون اور محمد بن احمد بن عبدون (التُجیبی)۔ وہ فقیہ یا قاضی یا محتسب تھا ‘ جس نے پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر اور چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی کے نصف اول کا زیادہ زمانہ اشبیلیہ میں گزارا۔ کیوں کہ ایک طرف تو وہ اپنے آپ کو المعتمد کی فرماں روائی کے ابتدائی زمانے کا عینی شاہد بتاتا ہے اور دوسری طرف المرابطون کو شہر کا حکمران قرار دیتا ہے۔

ابن عبدون کا یہ مختصر سا رسالہ معاصر السقطی کے رسالے سمیت ‘ جو مالقہ کے بارے میں ہے ‘ اس زمانے کے اندلس کے شہری ‘ اقتصادی اور معاشرتی حالات کے بارے میں قیمتی مآخذ ہے ‘ اس رسالے کا متن لیوی پروونسال نے شائع کیا ہے (در JA (۱۹۳۴ء): ۱۷۷-۲۹۹ ‘ بار ثانی در Doc. arabes inédits sur la vie Sociale et economique en Occ. mus. au Moyen âge ‘ قاہرہ ۱۹۵۵ء ‘ ص ۳ - ۲۵ : F.Gabrieli کا اطالوی ترجمہ: Il Trattato Censorio di

Ibn 'Abdūn Sul Buon governo di Siviglia در *Rend. Lin*، سلسلہ ششم، ۱۱ (۱۹۳۵ء): ۸۷۸-۹۳۵ جب کہ رسالے کا فرانسیسی ترجمہ خود لیوی پروونسال نے شائع کیا ہے (*Seville Musulmane au Debut Du XII Siecle le traite d' Ibn Abdun*، پیرس ۱۹۴۷ء)۔ ہسپانی زبان میں ترجمہ E. Garcia اور E.Levi Provencal نے کیا ہے (*Sevilla a comienzos del Sigio XII*، میڈرڈ ۱۹۴۸ء)۔

مآخذ: متن مقالہ میں۔

(F. Gabrieli [ت: شیخ نذیر حسین])

※ **ابن عبّاش**: رک بہ ابن عفّاش.

※ **ابن عجیبہ**: ابو العباس احمد بن محمد بن المہدی بن عجیبہ الحسنی، شریفی خاندان کے ایک مراکشی صوفی اور اپنے عہد میں درقاوہ [رک باں] کے صوفی مسلک کے اہم نمائندہ۔ وہ ۱۱۴۰یا ۱۱۶۱ھ/۱۷۲۶-۱۷۴۷ء میں انجیس نامی گاؤں میں پیدا ہوئے، جو انجرہ قبیلے کا مسکن اور بحیرۂ روم کے مراکشی ساحل پر طنجہ (Tangier) اور تطوان (Tetvan) کے درمیان واقع تھا۔ بچپن ہی سے ان پر مذہبی رنگ اور شوق نمایاں تھا، چنانچہ انہوں نے بڑی محنت سے قرأت، کلام، فقہ اور عربی ادب و لغت پہلے مقامی علما سے اور بعد میں تطوان میں عبد الکریم بن قریش، محمد جنوی اور محمد ورزیزی سے پڑھیں، اس کے بعد وہ فاس چلے گئے، جہاں انہوں نے التاودی ابن سودا اور محمد بنیس سے اجازہ حاصل کیا۔ تیس سال کی عمر میں وہ تطوان واپس آ گئے اور علوم شرعیہ کی تدریس شروع کی۔ ساتھ ہی انہوں نے فقہ و حدیث میں تصنیف و تالیف اور کتب صوفیا پر شروح لکھنے کا آغاز کیا۔ اسکندریہ کے ابن عطاء اللہ [رک باں] کی الحکم پڑھ کر وہ بہت متاثر ہوئے اور صوفیانہ مسلک اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ ۱۲۰۸ھ/۱۷۹۴ء میں انہوں نے شیخ محمد البوزیدی (م ۱۲۳۱ھ/۱۸۱۴ء) کے ہاتھ پر بیعت کر لی جو براہِ راست مولائے درقاوی کے مرید تھے۔ یہاں ان کی زندگی میں عظیم تغیر واقع ہوا اور انہوں نے ماضی کو فراموش کرتے ہوئے مسند تدریس سے کنارہ کر لیا۔ سارا مال و اسباب اللہ کی راہ میں دے دیا اور خرقہ پہن کر گداگری اور سقہ گیری شروع کر دی۔ یہاں تک کہ بدعات کے الزام میں دوسرے درویشوں کے ساتھ کئی دن تک جیل کی ہوا بھی کھائی۔ مجاہدے کا عرصہ گزارنے کے بعد، جس کا ذکر انہوں نے اپنی خودنوشت (فہرسہ) میں خوبصورتی سے کیا ہے، بالآخر انہیں نور عرفان حاصل ہو گیا اور وہ شیخ طریقت بن گئے۔ اس کے بعد انہوں نے جبالہ کے شمالی دیہات میں صوفی طریقے کے مطابق لوگوں کو رجوع الی اللہ کی دعوت دینی شروع کی اور وہاں کئی خانقاہیں (زاویے) قائم کیں۔ اس دوران میں انہوں نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی جاری رکھا اور اس میں بڑی سرگرمی دکھائی۔ انہوں نے معقلانہ مہارت سے شریعت اور باطنی تجربے میں توافق پیدا کیا اور اپنے علم باطن کی بنیاد علم ظاہر پر رکھی۔ تصوف میں علم الاشارہ پر انہوں نے جو کام کیا ہے اس نے ان کے نام کو بعد میں بھی زندہ رکھا۔ انہوں نے غمارہ میں اپنے مرشد کے گھر میں ۷ شوال ۱۲۲۴ھ/۱۵ نومبر ۱۸۰۹ء کو بمرض طاعون وفات پائی۔ ان کا مزار طنجہ سے بیس کیلو میٹر شمال مشرق میں زنیج کی پہاڑی پر واقع ہے، جہاں ہر سال ۱۴ ستمبر کو درقاوہ عجیبیہ مسلک کے لوگ ان کا عرس مناتے ہیں۔

تصانیف: انہوں نے فہرسہ میں اپنی تصانیف کی ایک فہرست دی ہے اور اسے تاریخی ترتیب سے مرتب کیا ہے۔ یہ فہرست بعض طباعتی تفاصیل کے ساتھ ذیل میں دی جا رہی ہے: (۱) شرح الہمزیہ؛ (۲) شرح البردہ (للبوصیری)؛ (۳) شرح الوظیفہ (زرّوق)؛ (۴) شرح الحزب الکبیر (الشاذلی)؛ (۵) شرح اسماء اللہ الحسنیٰ؛ (۶) شرح المنفرجہ (ابن نحوی)؛ (۷) شرح تائیہ (جعیدی)؛ (۸) کتاب فی علم الطبیۃ؛ (۹) کتاب فی ذم

الغیبۃ و مدح العزلۃ والصمت ؛ (۱۰) تالیف فی الاذکار النبویہ ؛ (۱۱) اربعین حدیث ؛ (۱۲) القراءات العشرۃ ؛ (۱۳) اظہار البستان (طبقات مالکیہ) ؛ (۱۴) حاشیۃ علی مختصر خلیل ؛ (۱۵) شرح حصن الحصین (جزری) ؛ (۱۶) شرح الحکم (ابن عطاء اللہ) (شرح المباحث الاصلیہ کے ساتھ قاہرہ سے ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء میں اور الگ سے ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی) [اس کا پورا نام ایقاظ الھمم فی شرح الحکم ہے] ؛ (۱۷) شرح الاصلیۃ (التجیبی) ؛ (۱۸) شرح تصلیۃ (ابن مشیش) ؛ (۱۹-۲۱) شرح الفاتحہ (یہ قرآن کی پہلی سورت کی تین الگ الگ شرحیں ہیں ، ایک مختصر ہے ، دوسری تفصیلی اور تیسری بہت ہی مختصر) ؛ (۲۲) تفسیر القرآن (چار جلدوں میں ہے جن میں سے پہلی دو قاہرہ سے ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء اور ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۶ء میں شائع ہو چکی ہیں) ؛ (۲۳) شرح الخمریۃ (ابن الفرید) ؛ (۲۴) شرح قصیدہ (رفاعی) ؛ (۲۵) شرح مقطعات (الششتری) ؛ (۲۶) شرح قصیدہ فی السلوک (بوزیدی) ؛ (۲۷) کتاب فی القضاء والقدر ؛ (۲۸) شرح ابیات (ابن عربی) ؛ (۲۹) فی الخمرۃ الازلیہ ؛ (۳۰) فی الطلاسم (یہ اور مذکورہ بالا رسالہ مابعد الطبیعیات پر دو مختصر کتابچے ہیں جن میں نام لیے بغیر وحدۃ الوجود کے تصور کی حمایت کی گئی ہے۔ پہلے میں یہ بتایا گیا ہے کہ کس طرح وجود مطلق اظہار تجلی کے بعد بھی پہلے کی طرح بعینہ باقی رہتا ہے جب کہ دوسرے میں ان حجابات کا ذکر ہے جن میں وہ خود کو مستور رکھتا ہے اور احدیت کے ان تین نکات کا ذکر ہے جن کے ذریعے اس کا ادراک کیا جا سکتا ہے یعنی توحید فی الافعال ، توحید فی الصفات اور توحید فی الذات) ؛ (۳۱) شرح تصلیہ (ابن عربی) ؛ (۳۲) شرح نونیہ (الششتری) ؛ (۳۳) معراج التصوف الی حقائق التصوف (صوفیوں کی فنی اصطلاحات کی فرہنگ ، طبع نباھی ، دمشق ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۷ء ، فرانسیسی ترجمہ از J.L Michon ؛ دیکھیے فہرست کتابیات) ؛ (۳۴-۳۵) شرح تائیۃ فی الخمریۃ (بوزیدی کے ایک قصیدے کی شرح ، ایک طویل اور ایک مختصر) ؛ (۳۶) شرح الاجرومیۃ (عربی قواعد پر ابن اجروم کے ایک رسالے کی شرح ، ایک قواعد کے لحاظ سے اور دوسری رمزیت لیے ہوے ۔ اس کی ایک تجرید رمزیت والی شرح کے ساتھ استانبول سے ۱۳۱۵ھ میں شائع ہو چکی ہے) ؛ (۳۷) حاشیہ علی الجامع الصغیر (السیوطی) ؛ (۳۸) دیوان (مشتمل بر چار قصائد و متفرق توشیحات ، کل تقریباً دو صد اشعار)۔

اس فہرست میں کچھ اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے ، ایک تو خود فہرست کا (۳۸) اور دوسرے ان کتب کا جو مصنف نے وفات سے کچھ ہی عرصے پہلے لکھیں [لہذا ان کا اندراج فہرست میں نہ ہو سکا] مثلاً (۳۹) شرح عجیبۃ (الجیلی) ؛ (۴۰) شجرۃ الدرقاویۃ ؛ (۴) تعریف مولاے درقاوی ؛ (۴۲) فی المودۃ ؛ اور (۴۳) احزاب (حزب الحفظ ، حزب العز اور حزب الفتح)۔

مآخذ: Lévi Provençal نے Les Historiens des chorfa ، ص ۳۳۲ میں ابن عجیبہ کا ذکر کیا ہے ؛ عربی مآخذ : اس کے کئی ہم عصروں نے اس کی زندگی کے روشن پہلوؤں کی عکاسی کی ہے : مثلاً (۲) عبد القادر الکوہن (کتاب مذکور ص ۳۴۰) نے اور (۳) بوزیان المعسکری نے (طبقات درقاویہ میں) : کتب اعلام میں بھی جابجا اس کا ذکر ملتا ہے ، دیکھیے مثلاً (۴) مثلاً البستانی : دائرۃ المعارف ، ۳ : ۳۵۸ ؛ (۵) سرکیس : معجم ، ص ۱۶۹-۱۷۰ اور (۶) فہرست مخطوطات : از Allouche and Regragui ، Mss. Ar. Rabat (بمواقع عدیدہ) ؛ (۷) ایک معاصر مؤرخ محمد داؤد نے تاریخ تطوان میں اسے نمایاں جگہ دی ہے (دیکھیے ۱۹۶۲ء جلد سوم ، بمواقع عدیدہ اور جلد چہارم زیر طبع)۔ مذکورہ بالا مآخذ اور ابن عجیبہ کی اپنی تصانیف سے اخذ کردہ معلومات سب کو J.L. Michon نے اپنے تحقیقی مقالے میں جمع کر دیا ہے (تحقیقی مقالہ ، پیرس ۱۹۶۶ء) [نیز الیواقیت الثمینہ ، ص ۷۰]۔

([ت: محمد امین] J.L.Michon)

……

⑦ **ابن العدیم**: عمر بن احمد بن ہبۃ اللہ بن محمد بن ہبۃ اللہ بن احمد بن یحیٰی بن ابی جرادہ۔ ابو القاسم العقیلی (۵۸۸-۶۶۰ھ/۱۱۹۲-۱۲۶۱ء)، ابو جرادہ (عامر بن ربیعہ بن خویلد) حضرت علیؓ کے قریبی ساتھیوں میں سے ایک، کے خاندان میں سے تھے، حلب (شام) کے ایک رئیس، محدث، فقیہ، مفتی، قاضی، صاحب طرز ادیب، مؤرخ اور کاتب۔

بقول یاقوت الحموی (معجم ۵:۱۹) ان کا گھرانہ، یعنی خانوادہ ابی جرادہ، کئی پشتوں سے علم و ادب کا امین تھا، اس لیے حلب کا عہدۂ قضا پانچ پشتوں سے ان کے خاندان میں متوارث تھا۔ ابن العدیم نے اپنے خاندانی بزرگوں کے حالات کا ایک مستقل کتاب الاخبار المستفادۃ فی ذکر بنی جرادہ میں تذکرہ کیا ہے، جو غالبًا دست برد زمانہ کا شکار ہو کر ناپید ہو گئی ہے۔ یاقوت الحموی نے اس کتاب کو صاحب کتاب (ابن العدیم) سے خود سنا اور روایت کیا ہے (معجم الادباء، ۶:۱۹).

ابن العدیم کے مطابق، ان کا خاندانی نام (ابن العدیم) ان کے کسی جد امجد کے نام پر مبنی نہیں، بلکہ محض عدم (موت و فنا) کی طرف اشارہ ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن العدیم سے پوچھا کہ آپ لوگوں کا یہ (عجیب و غریب) نام کیسے رکھا گیا؟ انہوں نے جواب دیا کہ خود انہوں نے اس کے متعلق اپنے خاندان کے بزرگوں سے پوچھا تھا، تو انہوں نے جواب دیا کہ ان کے خیال میں یہ رکھا ہوا نام ہے اور اس نام کا ان کا کوئی بزرگ نہیں تھا، البتہ ان کے ایک جد امجد القاضی ابو الفضل ہبۃ اللہ بن احمد بن یحیی بن زہیر بن ابی جرادہ باوجود مالی وسعت اور فراخی کے اپنے اشعار میں، عدم یعنی موت کا تذکرہ اور زمانے کے حالات کی تلخی کا شکوہ کرتے تھے، غالبًا اسی لیے یہ نام رکھا گیا (معجم، ۲:۱۹).

ابن العدیم کا خاندان (ابی جرادہ) برسوں بصرہ میں "محلہ ابن عقیل" میں مقیم رہا۔ وہاں سے یہ خاندان تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں حلب آیا، پہلے شخص جنہوں نے حلب میں سکونت اختیار کی وہ موسیٰ بن عیسی بن عبد اللہ بن محمد بن عامر بن ابی جرادہ تھے جو تیسری صدی عیسوی میں بسلسلہ تجارت یہاں آئے اور پھر یہیں سکونت اختیار کر لی (کتاب مذکور، ۱۶:۷).

دوسری روایت کی رو سے بصرہ میں جب طاعون کی وبا پھیلی تو بہت سے عقیلی ترک وطن کر کے شام آ گئے جن میں مذکورہ بالا بزرگ بھی شامل تھے۔

ابن العدیم نے اپنی کتاب الاخبار المستفادہ میں اپنے بزرگوں میں سے قاضی ابو طاہر عبد القادر بن علی بن عبد الباقی (م ۴۶۳ھ/۱۰۷۰ء)، ابو المجید عبد اللہ بن محمد بن عبد الباقی بن محمد صاحب کتاب التہذیب فی اختلاف القراء السبعۃ (م ۴۸۰ھ/۱۰۸۷ء)، ان کے صاحبزادے الشیخ ابو الحسن علی بن عبد اللہ بن محمد مرتب غریب الحدیث (لابی عبید، بہ ترتیب حروف ہجا، ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء)، ابو علی الحسن بن علی (م ۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء)، ابو البرکات عبد القاہر بن علی بن عبد اللہ بن ابی جرادہ) (م ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء)، ابو الفتح عبد اللہ بن الحسن بن علی، ابو الفضل عبد الصمد بن زہیر بن ہارون بن موسیٰ (۳۳۰-۳۹۰ھ/۹۴۱-۹۹۱ء)، القاضی ابو الحسن احمد بن یحیٰی بن زہیر (حلب کے اس خاندان کے پہلے قاضی (م بعد ۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء)، القاضی ابو الفضل ہبۃ اللہ بن احمد قاضی حلب (م ۴۸۸ھ/ ۱۰۵۳ء)، القاضی ابو غانم محمد بن القاضی ابی الفضل (قاضی حلب) (ولادت ۴۳۶ھ/۱۰۵۴ء) القاضی ابو الفضل ہبۃ اللہ (ولادت ۴۳۹ھ/۱۱۶۹ء) اور جمال الدین ابو غانم محمد بن القاضی ابی الفضل ہبۃ اللہ (م ۵۶۵ھ/۱۱۶۹ء) وغیرہ بزرگوں کا تذکرہ کیا ہے، جو علم و ادب اور شعر و شاعری کا عمدہ ذوق رکھتے تھے (یاقوت الحموی: معجم، ۱۶:۷-۳۷) جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس خاندان میں علم و ادب کی

پشتوں سے متوارث تھا۔ البتہ ہمارے اس مقالے کے موضوع (ابن العدیم، کمال الدین) کے دور میں اس خاندان کو جو شہرت اور ناموری نصیب ہوئی وہ اس سے قبل اس خاندان کو حاصل نہ تھی.

ابن العدیم کی ولادت ذوالحجہ ۵۸۸ھ/۱۱۹۳ء میں بمقام حلب ہوئی۔ ان کے والد محترم اپنے دور کے بہت بڑے عالم اور فقیہ تھے۔ ابن العدیم بچپن میں جسمانی طور پر نحیف اور کمزور تھے، اس لیے ان کی تعلیم سات برس کی عمر سے پہلے شروع نہ ہو سکی (معجم، ۳۸:۱۶)۔ اس عمر میں انھیں مکتب میں بٹھایا گیا وہ سریع الفہم اور قوی ذہن کے مالک تھے۔ خود کہتے ہیں کہ جب پہلے پہل مجھے میرے استاد نے "بسم اللہ" لکھ کر دی، تو میں نے ان کے خط کے بہت زیادہ مشابہ لکھا، اسے دیکھ کر استاد بہت حیران ہوئے اور کہا کہ اگر یہ لڑکا زندہ رہا تو دنیا میں سب سے زیادہ خوش خط بنے گا۔ اللہ تعالیٰ نے استاد کے کہے ہوئے الفاظ پورے کر دیے اور سچ مچ ابن العدیم اپنے دور کا سب سے ممتاز اور جید کاتب بنا (ابن الندیم، ۳۹:۱۶).

انہوں نے اپنے والد کے علاوہ اپنے چچا ابو غانم محمد سے بھی کچھ کتابیں پڑھیں (فوات الوفیات، ۳: ۱۲۶) جن دوسرے بزرگوں سے انھیں سماعت حدیث کا شرف حاصل ہوا ان میں الشیخ الشریف افتخار الدین عبد المطلب الہاشمی، تاج الدین ابو الیمن، الضیاء بن دھن الحصا (شیخ حلب) (معجم، ۴۴:۱۶)۔ ابن طبرزد، الکندی اور الحرستانی وغیرہ شامل ہیں (اس کے علاوہ دمشق، حلب، القدس، حجاز اور عراق کے بہت سے محدثین کے علم و فضل سے مستفید ہوئے (فوات، ۱۲۶:۳).

تعلیم کی تکمیل پر بہت نو عمری میں انھیں حلب کا قاضی بنا دیا گیا، یہ عہدہ ان کی پانچ پشتوں سے ان کے خاندان میں متوارث تھا، لیکن ان کے والد انھیں "مدرس" دیکھنا چاہتے تھے، ان کی خواہش ان کی وفات کے بعد پوری ہوئی، جب انھیں حلب کے "مدرسہ شاد بخت" میں ۲۸ برس کی عمر میں (۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء) مدرس تعینات کر دیا گیا، ان کی تدریس سے پورا علاقہ مستفید ہوا (معجم، ۴۴:۱۶).

ابن العدیم کی عالمی شہرت ان کی "خوش نویسی" اور بہت سی تصانیف ترتیب و تالیف کرنے کی رہین منت ہے۔ سوانح نگاروں کے مطابق انھیں "خط نسخ" اور خط الحواشی میں امامت کا درجہ حاصل تھا، ابن البواب کے سوا وہ سب سے عمدہ خوش نویس تصور ہوتے تھے (فوات، ۱۲۶:۳) انھیں حکمرانوں کی طرف سے بھی خطوط لکھنے کا موقع ملا۔ اس کے علاوہ انہوں نے حسب ذیل تصانیف مرتب اور مدون کیں:

(۱) کتاب الدراری فی ذکر الذراری، اسے انہوں نے الملک الظاہر غازی بن یوسف کے لیے مرتب کیا اور اسے ان کی خدمت میں عین اس روز پیش کیا جب اس کے بیٹا الملک العزیز، سلطان حلب کی ولادت ہوئی (معجم، ۴۵_۴۴:۱۶)۔ اس کے کل تیرہ ابواب ہیں، یہ کتاب تین رسائل کی صورت میں مطبع الجوائب (استانہ) سے ۱۲۹۸ھ میں طبع ہوئی۔ اس کے ساتھ المقریزی کی النقود الاسلامیہ اور یاقوت المستعصمی کی کتاب مجموعہ حکم و آداب واخبار و آثار بھی شامل تھی (معجم المطبوعات، ۱۹۶۸_۱۹۶۷:۲ء)؛ (۲) کتاب ضوء الصباح فی الحث علی السماح، اسے اس نے الملک الاشرف کے لیے لکھا اور اسے اس کی خدمت میں پیش کیا (کتاب مذکور، ۴۵:۱۶)؛ (۳) کتاب الاخبار المستفادہ فی ذکر بنی ابی جرادہ، اسے مؤلف نے تقریباً سات ہفتوں میں مکمل کیا (معجم، ۱۶ : ۴۵)؛ (۴) کتاب فی الخط وعلومہ و صفۃ آدابہ و اقلامہ و طروسہ وما جاء فیہ من الحدیث والحکم، علم الخط پر عمدہ تصنیف (یہ کتاب معجم الادباء کی تصنیف کے وقت تک نامکمل تھی: حوالۂ مذکور)؛ (۵) کتاب زبدۃ الحلب (یا) تاریخ حلب فی اخبار ملوکہا و ابتداء عمارتہا ومن کان بہا من العلماء ومن دخلہا من اہل الحدیث والروایۃ والدرایۃ والملوک والامراء

والکتاب، یہ کتاب مصنف کی زندگی ہی میں مشہور ہو گئی تھی اور اس کے نسخے گراں قیمت پر فروخت ہوتے تھے (معجم، ۱۶: ۴۵ـ۴۶)، مصنف نے اس کو چالیس جلدوں میں مرتب کیا تھا، لیکن انتقال کے وقت اس کا کچھ حصہ ہی مکمل کر پائے تھے، جس کا نام انہوں نے بغیۃ الطلب رکھا تھا، پھر اس کا انتخاب کیا اور اس کا نام زبدۃ الحلب رکھا (کشف الظنون) مستشرق فریتاغ نے اسے پیرس اور بون (۱۸۱۹ـ۱۸۲۰ء) سے شائع کر دیا ہے۔ اس کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے (معجم، ۳: ۱۷۱)؛ اپنے موضوع یعنی حلب کی تاریخ پر ایک بنیادی مآخذ ہے؛ (۶) کتاب دفع الظلم والتجری عن ابی العلاء المعری؛ (۷) تمرید حرارۃ الاکباد فی الصبر علی فقد الاولاد (قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے، براکلمان، بمدد اشاریہ)۔

وہ مصر اور بغداد میں اپنی حکومت کی طرف سے سفیر بن کر گئے۔ جب حلب کا تاتاریوں نے محاصرہ کیا اور اہل علاقہ ان کے ظلم و ستم سے بے حد پریشان ہوئے تو وہ مصر آ گئے، ان کی واپسی پر حلب شہر تاتاریوں کے ہاتھوں تاراج ہو گیا۔ وہ اس کی یہ حالت دیکھ کر بے حد پریشان ہوئے اور پھر مصر چلے آئے اور وہیں ۶۶۱ھ/۱۲۶۲ء میں انتقال کیا اور انہیں قبرستان "القرافہ" میں دفن کیا گیا (معجم المطبوعات، ۱: ۱۷۱)۔

وہ بہت اچھے شاعر بھی تھے۔ ان کے اشعار کے جو نمونے ان کے سوانح نگاروں نے پیش کیے ہیں (دیکھیے ابن العدیم، معجم الادباء، ۱۶: ۵۱ـ۵۷؛ الصفدی: فوات الوفیات، ۱۲۷ـ۱۲۸) ان سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قادر الکلام شاعر تھے۔

مآخذ: (۱) یاقوت الحموی: معجم الادباء، مطبوعہ دارالمامون، بدون تاریخ، ۱۶: ۵۰ـ۵۷ (بہت مفصل اور بنیادی تذکرہ ہے، یاقوت نے زیادہ تر روایات ان سے براہ راست لی ہیں، لیکن یہ اس لیے نامکمل ہے کہ اس مجموعہ کی ترتیب کے وقت وہ ابھی حیات تھے)؛ (۲) محمد بن شاکر الکتبی، فوات الوفیات طبع ڈاکٹر احسان عباس، مطبوعہ دارالثقافہ بیروت، ۳: ۱۲۶ـ۱۲۸؛ (۳) ابن العماد: شذرات الذہب، ۵: ۳۰۳؛ (۴) یوسف الیان سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۱۷۱ـ۱۷۲؛ (۵) الجواہر المضیئہ، ۱: ۳۸۶؛ (۶) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، بذیل کتب؛ (۷) الزرکلی، ص ۷۳۴؛ (۸) ابن الوردی: تاریخ، ۲: ۲۱۵ وغیرہ [نیز رک بہ آآآ، ۱: ۲۰۰ـ۲۰۳]۔

(محمود الحسن عارف)

ـــــــــــــــــــــــــــ

ابن عِرس: عربی، اردو نیولا (Mustela Nivalis) ※ (جس کی جمع بنات عرس یا بعض اوقات ابناء بنو عرس آتی ہے) جو راسوی النوع (Mustelidae) (عربی میں سرعوب، جمع سراعیب) جانداروں میں سب سے قلیل الجسم جاندار ہے اور تقریباً سارے اسلامی ممالک میں پایا جاتا ہے، شمالی علاقوں اور بحرۂ روم کے علاقے میں پائے جانے والے نیولوں میں جسم اور سمور کے لحاظ سے معمولی فرق ہوتا ہے، ورنہ دیگر خصوصیات مشترک ہی ہوتی ہیں۔ مختلف عرب علاقوں میں اس کے نام بھی ملتے جلتے ہیں، مثلاً مصر میں اسے عرسا، شام اور عراق میں بالعرس اور مغرب عربی میں اسے بن العرس اور عروسۃ الفیران کہتے ہیں۔ اس کے لیے سعوبا او ککلسا کے اسماء اب متروک ہو چکے ہیں، تاہم فلسطین میں سمّور (Sable, Mustela Zibellina) کو نیولا سمجھتے ہوئے سمور کہا جاتا ہے، اسی طرح الجزائر میں کھیکھر یا ظربان (Polecat, Mustela Putorius) کو فارۃ الخیل کہا جاتا ہے۔

عرب مصنفین نے خواہ وہ دائرۃ المعارف قسم کی جامع چیزیں لکھنے والے ہوں یا طبعیات پر لکھنے والے، نیولے سے متعلق بہت کم معلومات مہیا کی ہیں۔ وہ عموماً نیولے اور اس کی عجیب و غریب عادات کے بارے میں وہی باتیں دہرا دیتے ہیں جو انہیں [سابقہ مصنفین] سے پہنچی ہیں، مثلاً یہ کہ نیولا اپنے بچوں کو منہ یا ناک سے گرا دیتا ہے، سانپ پر حملہ کرنے سے پہلے ایک بدبودار جڑی بوٹی (سذاب) چباتا ہے (دیکھیے الجاحظ: کتاب

الحیوان ' ۲۲۸:۴ اور ارسطو : Hist.des animaux ترجمہ J.T ricot ' پیرس ۱۹۵۷ء ' ۲۰۱:۲) جب گھڑیال منہ کھولتا ہے تو یہ اس کے پیٹ میں گھس کر اس کی انتڑیاں چبا دیتا ہے (مصری نموس [Nims] سے بھی یہی عادت منسوب کی جاتی ہے) اور یہ چھچھوندروں اور حیوانی چوہوں کا درختوں کی ٹہنیوں کے آخری سرے تک تعاقب جاری رکھتا ہے ' یہاں تک کہ وہ زمین پر گر جاتے ہیں جہاں ان کا ساتھی نیولا منہ کھولے انہیں جھپٹنے کو تیار ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ .

نیولے کی کھال کبھی سموری مصنوعات میں استعمال نہیں کی گئی اور یہ بعض مترجمین کی غلط فہمی ہے کہ انہوں نے اسے فنک (Fanak) سمجھا ہے اور قاقم یا سنجاب(Mustela Erminea) کے سمور کو اس کی کھال پر محمول کیا ہے ' جس کی دم گرمیوں میں سیاہی مائل ہو جاتی ہے جبکہ سردیوں میں اس کی کھال سفید رہتی ہے بحری نیولے(Mink Mustela Lutrcola) کی کھال کو جو وسطی یورپ اور گیدڑ و لومڑ کی کھال کو جو مغرب عربی سے درآمد کی جاتی ہے ' بھی فنک ہی سے نسبت دی جاتی ہے.

نیولا اسلامی دنیا میں ہمیشہ سے شکار کے لیے استعمال ہوتا رہاہے ' اس کا شمار سدھائے جانے والے گوشت خور شکاری جانوروں میں ہوتا ہے (جنہیں معلمات ' ضوار اور جوارح کہا جاتا ہے) اور شکاری پرندوں [رک بہ بیزہ وفہد] کی طرح اس کے ذریعے شکار بھی اسلام میں جائز سمجھا جاتا ہے۔ زمانہ قدیم سے بحیرہ روم اور دیگر مشرقی علاقوں میں بلی سے پہلے نیولا بھی اسی طرح کے دیگر گھریلو پالتو جانوروں جیسے راسو (Beach Marten , Martes Foina' عربی میں دلق ' سنسار) مشک بلاؤ (Civet , Viverra' عربی میں زبادہ ' سنور ' زباد) ' جنیٹ (Genet Genetla ' عربی میں جاریط ' قط الزباد ' کدیش ' زریقہ) اور سفید لیمور یا مصری نیولے (Herpestes , Ichneumon' عربی میں نمس ' فار فرعون) کی طرح گھروں میں عام پالا جاتا تھا اور گھروں سے چوہے ' سانپ اور دیگر چھوٹے موٹے کیڑے مکوڑوں کو چٹ کرنے میں اہم کردار ادا کرتا تھا۔ تاہم جلد ہی شکاریوں کو احساس ہو گیا کہ یہ ان کے لیے بہت کار آمد شے ہے کیونکہ یہ لچکدار اور گربہ خو ہے ۔ خاموشی سے رینگتے ہوئے چھوٹی سے چھوٹی درز اور شگاف میں گھس جاتا ہے ' نہایت پھرتی سے چھلانگ لگاتا ہے ' اس کے جبڑوں کی گرفت انتہائی مضبوط اور آہنی ہوتی ہے ' اسے آسانی سے سدھایا جا سکتا ہے اور سائز میں چھوٹا ہونے کی وجہ سے اسے ہر کہیں آسانی سے اٹھا کر لے جایا جا سکتا ہے .

شکار کے موضوع پر لکھنے والے مسلمان مصنفین نے شکار میں نیولے کے کردار پر کافی کچھ لکھا ہے ' مثلا چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے کشاجم نے کتاب المصاید و المطارد (مطبوعہ بغداد ۱۹۵۴ء ' ص ۲۲۸-۲۲۹) میں جو ایک صدی پہلے کے مصادر پر مشتمل ہے کے حصہ نثر میں اس طرز کے شکار پر کئی سطور لکھی ہیں ' کتاب البیزرہ (مطبوعہ دمشق ۱۹۵۳ء ' ص ۲۹) کے گم نام مصنف نے فاطمی خلیفہ العزیز باللہ (۳۶۴-۳۸۶ھ/۹۷۵-۹۷۶ء) کے بازوں کے سدھانے والے ماہر کے حوالے سے لکھا ہے کہ شاہان فارس کے شکاری جانوروں میں جو بڑی تعداد میں ان کے ہاں پالے جاتے تھے ' سگ تازی ' چیتے اور بازوں کے علاوہ نیولے بھی پالے اور سدھائے جاتے تھے ۔ مشہور شکاری اسامہ بن منقذ (م ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء) کتاب الاعتبار (مطبوعہ پرنسٹن ۱۹۳۰ء باب سوم ' صفحہ ۲۱۳) میں کہتا ہے کہ اس کے والد جب اصفہان سے واپس آنے لگے ' جہاں وہ تجارت کی غرض سے گئے تھے تو مقامی لوگوں نے انہیں کئی تربیت یافتہ باز اور ایک تربیت یافتہ نیولا(ابن عرس معلم) تحفے میں دیا جو ناقابل گزر گنجان جھاڑیوں میں داخل ہو کر پرندوں کو اڑنے پر مجبور کرتا تھا تاکہ باز ان کا شکار کر سکیں یا ان جھاڑیوں سے سگ تازی کی طرح

پرندے پکڑ کر باہر لاتا تھا۔ اسی طرح ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے مصنف یحیی بن علی حسن الاسدی اپنی تالیف کتاب الجمہرہ فی علوم البیزرہ (مخطوطہ میڈریڈ، عدد AR ۹۰۳) میں کہتا ہے کہ اس کے عہد میں نیولا (جسے اس زمانے میں بروز [البیروز دعوی بن عرس، ص ۲۹، ۵۷ کہتے تھے] باز (یویو) کے ذریعے چڑیاں (Wheater، عربی میں فقاق) پکڑنے کے کام آتا تھا کیونکہ چڑیاں باز کو دیکھتے ہی کانٹے دار جھاڑیوں میں گھس جاتی تھیں، جنہیں ڈوری کے ساتھ بندھا نیولا وہاں گھس کر اڑنے پر مجبور کرتا تھا۔ شکار کا یہ طریقہ چونکہ نہایت سستا تھا لہذا عام غریب لوگ بلکہ بچے بھی اسے اختیار کر لیتے تھے۔ یہ طریقہ زیر زمین بل میں گھسے لومڑ کو باہر نکالنے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ نیولے کے جسم کے ساتھ ڈوری باندھ کر اسے بل میں چھوڑ دیا جاتا تھا۔ لومڑ یا تو ڈر کے مارے بھاگ اٹھتا یا بصورت دیگر نیولا اس کی گردن وغیرہ کو اپنے آہنی جبڑوں میں جکڑ لیتا اور باہر بیٹھا شکاری جب نیولے کی رسی کھینچتا تو نیولے کے ساتھ لومڑ بھی گھسٹتا باہر آ جاتا۔

مندرجہ بالا نصوص کی روشنی میں یہ رائے بآسانی قائم کی جا سکتی ہے کہ بلاد شرقیہ میں شکار میں نیولے کا کردار بلاد مغرب کے فیرٹ Ferret, Mustela Putorius Furo کے مقابلے میں زیادہ اہم اور وسیع رہا ہے جو (یعنی فیرٹ) رومن عہد میں مغرب عربی کے پہاڑی علاقوں سے درآمد شدہ کھیکھر یا ظربان کی کلیۃً پالتو ہو جانے کی وجہ سے ایک بگڑی ہوئی شکل ہے، ممالیہ جانوروں پر تازہ ترین سائنسی تحقیق سے بھی یہی پتہ چلا ہے کہ فیرٹ، جو خالصتاً پالتو جانور ہے اور گھریلو خرگوشوں کو ان کے بلوں سے باہر نکالنے کے علاوہ (شکار میں) اس کا کوئی کردار نہیں، کا نیولے سے (نسلی لحاظ سے) کوئی تعلق نہیں اور یہ ایک خالصتاً پالتو یورپی جانور ہے جو آزادانہ زندگی نہیں گزار سکتا۔

دوسرے شکاری جانوروں کی طرح نیولے کا گوشت کھانا بھی اسلام میں جائز نہیں تاہم اطباء نیولے کا دماغ، خون اور چربی بعض دوائیوں میں استعمال کرتے ہیں۔

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ: (۱) القزوینی: عجائب المخلوقات، ۲: ۲۱۴؛ (۲) الدمیری: حیاۃ الحیوان، ۲: ۱۴۸؛ (۳) ابن سیدہ: المخصص، ۸: ۹۹؛ (۴) جاحظ: کتاب الحیوان، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن البیطار، در Traité des Simples، ترجمہ L.Leclerc، پیرس ۱۸۷۷-۱۸۸۳ء، جلد ۱، شمارہ ۱۲؛ (۶) امین معلوف: An Arabic Zoological Dictionary، قاہرہ ۱۹۳۲ء، بذیل Mustela؛ (۷) H.B. Tristram: The Fauna and Flora of Palestine، لنڈن ۱۸۸۴ء؛ (۸) S Flower: List of Animals in Giza، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۹) The Survey of Iraq Fauna، از Members of the Mesopotamia Expeditionary Force، بمبئی ۱۹۲۳ء؛ (۱۰) J. Ellerman and T.C.S Morrisen: Check-list of Palaearctic and Indian Mammals، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۱۱) R.Hainard: Mammiferes sauvages d'Europe، Neuchatel، پیرس ۱۹۴۸ء، ۲: ۱۸۹ بعد؛ (۱۲) R.Thevenin: Les Petits Carnivores d'Europe، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۱۲-۴۳ و فہرست کتابیات؛ (۱۳) وہی مصنف: Les Fourrures، پیرس ۱۹۴۸ء؛ (۱۴) A.Cabrera: La Patria de "Putorius Furo"، میڈرڈ ۱۹۳۰ء؛ (۱۵) وہی مصنف: Los Mamiferos de Marruecos، میڈرڈ ۱۹۳۲ء۔

(F.Viré: ت: محمد امین)

* * *

ابن عرفہ: ابو عبد اللہ محمد الورغمی ※ (۷۱۶-۸۰۳ھ/ ۱۳۱۶-۱۴۰۱ء)، تونس میں حفصی عہد کے ایک نامور مالکی فقیہ۔ ان کا تعلق تونس کے جنوب مشرق میں آباد بربر خاندان سے تھا اور انہوں نے اپنے وقت کے معروف مزانی اور تونسی علما، مثلاً ابن عبد السلام، ابن

سلامہ ' ابن ہارون الکنعانی ' عمر بن قداح ' ابن الحباب ' ابن اندراس اور محمد بن ابراہیم الابلی سے تعلیم حاصل کی۔ بعد میں وہ تیونس کی مرکزی جامع مسجد کے امام اور مفتی مقرر ہو گئے اور ان کے تقوی اور علم کی شہرت دور دور تک پھیل گئی۔ ان کے شاگردوں میں الغبرینی ' البرزولی ' الابی اور ابن ناجی زیادہ مشہور ہیں۔ وہ مشہور مؤرخ اور ماہر عمرانیات ابن خلدون کے نظریات کے مخالف تھے ' اپنے عہد کے دیگر مخصوص فقہا کی طرح انہوں نے بھی فقہی قواعد اور مقامی رسم و رواج میں توافق پیدا کر کے مالکی فقہ کی تجدید و احیاء کی کوشش کی۔ شرعی حدود پر ان کی کتاب ' جس کی شرح الرصاع نے لکھی ہے ' کلاسیکی اہمیت کی حامل ہے اور پوری صحت کے ساتھ فقہی تصورات کی تعریف بیان کرنے پر ان کی مہارت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ فقہ میں ان کی عظیم کتاب المبسوط یا المختصر الکبیر ابھی تک مخطوط حالت میں ہے اور اس کی اہمیت سے لوگ غافل ہیں۔

مآخذ: (۱) R.Brunschvig : La Berbérie Orientale sous Les Ḥafṣides ' پیرس ۱۹۴۷ء ' بمدد اشاریہ ' (۲) ابن مریم : کتاب البستان ' الجزائر ۱۹۰۸ء ' بمدد اشاریہ۔

(ح۔ ر۔ اور ترمیمات: محمد امین])

⊗ **ابن عروس**: ابو العباس سیدی احمد بن عروس المغربی التونسی (م ۸۶۸ھ/۱۴۶۳ء) ' ایک مجذوب صوفی جو عروسیہ [رک باں] صوفی فرقے کے بانی ہیں ' جو شاذلیہ [رک باں] کی ایک شاخ ہے۔ وہ راس البون (Cape Bon) میں پیدا ہوئے۔ چھوٹی چھوٹی ملازمتیں کر کے تعلیم حاصل کی پھر مراکش چلے گئے لیکن پھر تونس واپس آ گئے اور عمر بھر یہیں مقیم رہے۔ وہ ایک سرائے کی چھت پر دن رات بیٹھے رہتے اور وہیں وفات پائی۔

ان کے بارے میں المناوی نے طبقات الاولیاء میں لکھا ہے کہ وہ اہل جذب اور صاحب کرامت بزرگ تھے اور ان کا شمار اکابر اولیا میں ہوتا تھا۔ خطرناک جنگلی پرندے ان کے ہاتھ پر آ کر بیٹھ جاتے تھے اور دانہ کھاتے تھے۔ ان کے پاس کافی تعداد میں مریدین جمع رہتے تھے ' وہ اپنے خالی ہاتھ ہوا میں پھیلا دیتے اور غیب سے کھانے پینے کا اتنا سامان آ جاتا جو ان سب لوگوں کو کفایت کرتا تھا۔ وہ پرہیبت اور پرجلال شخصیت رکھتے تھے اور ہر کوئی ان کا سامنا نہیں کر سکتا تھا بعض لوگ انہیں دیکھ کر کانپنے لگتے تھے (شذرات ' ۷: ۳۱۱)۔ عوام و خواص میں ان کا بہت اثر تھا۔ ان کی مجذوبیت اور شطحیات کی وجہ سے ممکن ہے بعض علما نے ان کی مخالفت کی ہو ' لیکن آآ کے مقالہ نگار نے ان کے اخلاق و کردار پر جو گرفت کی ہے بظاہر اس کا کوئی جواز نظر نہیں آتا (دیکھیے آآ طبع دوم ' بذیل مادہ)۔

ان کے ایک مرید شیخ عمر بن علی الجزائری الراشدی نے ان کے مناقب پر ایک کتاب "ابتسام العروس و وشی الطروس فی مناقب قطب الاقطاب سیدی احمد بن عروس" لکھی ہے ' جو ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۵ء میں تیونس سے شائع ہوئی (سرکیس: معجم المطبوعات ' ۱: ۴۸۸)۔ الزرکلی نے ان کے تصنیف کردہ آٹھ صفحات کے ایک قصیدے کا بھی ذکر کیا ہے (الاعلام ' ۱: ۱۶۹)۔

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ ' دیکھیے (۱) السخاوی: الضوء اللامع ' ۲: ۲۵۹ (۲) R.Brunschvig: La Berbérie Orientale Sous les Ḥafṣides ' پیرس ۱۹۴۷ء ' جلد دوم بمدد اشاریہ۔

(محمد امین)

ابن العریف: ابو العباس احمد بن محمد بن موسیٰ ※ بن عطاء اللہ الصنہاجی ' ایک ممتاز دانشور اور معروف صوفی۔ ابن خاقان کے مطابق وہ سوموار کے دن ۲ جمادی الاولی ۴۸۱ھ/۲۴ جولائی ۱۰۸۸ء کو پیدا ہوئے اور مراکش میں ۲۳ صفر ۵۳۶ھ/۲۷ ستمبر ۱۱۴۱ء کو وفات پائی۔

ان کے والد عریف کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ

طنجہ میں عریف تھا ، یعنی وہ طنجہ میں ان شہری محافظوں کے سربراہ کی حیثیت سے ملازم رہا جو رات کے وقت شہر کی چوکیداری کے ذمہ دار تھے ، انہی حالات کی بنا پر ان کا خاندانی نام ابن العریف پڑ گیا ۔ وہ اگرچہ پیشے کے اعتبار سے ایک جولاہا تھے ، لیکن وہ فطری طور پر حصول علم کی طرف مائل تھے ۔ بہرحال حصول علم کے دوران میں مختلف رکاوٹوں اور دھمکیوں کے باوجود ان کا حصول علم کا جذبہ ختم نہیں ہوا ، بلکہ پہلے سے مضبوط ہو گیا ۔ بالآخر وہ المریہ میں مذہب اور فلسفے کی تعلیم حاصل کرنے اور اپنے فکری ذوق کی تسکین کے لیے شعر و شاعری کے قائل ہو گئے ، انہوں نے ایک اخباری ، قاری اور شاعر کی حیثیت سے شہرت پائی ، انہوں نے سرقسطہ ، و لنسیا اور المریہ میں تدریسی فرائض انجام دیے ۔ آخری قصبے میں انہیں بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی ۔ ان کی مثالی زندگی اور ترک دنیا (رہبانیت) کی طرف ان کے میلان حج اور مراقبے وغیرہ نے ان کو ایک ایسا قابل احترام صوفی بنا دیا جن کے آس پاس بہت سے مرید جمع رہتے تھے ۔ المریہ اس زمانے میں اندلسی تصوف کا بڑا مرکز تھا اور یہ بات مرابطی فقہا کی مخالفت کی ایک وجہ تھی ، اسی بنا پر قاضی قرطبہ ابن حمدین کے ، ایک مجموعہ فتاوی میں امام الغزالی کی کتب کی مخالفت کرنے کی بنا ، پر ان کی سنجیدہ انداز میں مذمت کی گئی .

ابن العریف کی تصوف سے دلچسپی کی ابتدا ابو بکر ابن عبد الباقی کی مرہون منت ہے ، ان کے روحانی سلسلے کی تفصیل ان کی " لوح مزار " پر موجود ہے ، جس کا ترجمہ اور اس کی طباعت جی ڈیورڈم (G.Deverdum) نے کی ہے ، جس میں سے ہم خاص طور پر جنید بغدادی (۲۹۸ھ/۹۱۰ء) کے مرید ابو سعید احمد بن الاعرابی (م ۳۴۱ھ/۹۵۱ـ۹۵۲ء) کا ذکر کر سکتے ہیں ، جن سے بقول M.Asin Placious (A benmasarra Y su escuela ، میڈرڈ ۱۹۲۴ء ، ص ۳۵)ابن المسرہ مکہ مکرمہ میں ملے تھے ۔ اب یہ معلوم ہو گیا ہے کہ ابن المسرہ (۲۶۹ تا ۳۱۹ھ/۸۸۳ تا ۹۳۱ء)کی تعلیمات نے اندلس کے صوفی حلقے پر اس وقت تک اپنے مسلسل اثرات مرتب کیے جب تک کہ مغربی مسلمانوں میں الغزالی کی تعلیمات کی اشاعت نہیں ہو گئی ۔ جس کے بارے میں یوں محسوس ہوتا ہے ، جیسے قدامت پرست اندلسیوں میں نیا اور تازہ خون داخل کر دیا گیا ہو ۔ ان سب باتوں کے باوجود انہیں فقہا کی طرف سے شدید تنقید اور اذیت رسانی کا نشانہ بننا پڑا ، بہت سے لوگوں ، مثلاً اشبیلیہ کے ابن برجان ، قرطبہ کے ابوبکر المیورقی اور ابن قسی وغیرہ نے جنہوں نے وادی الکبیر (؟) میں حکومت کے خلاف بغاوت کی تھی ، امام غزالی کی احیاء کی اشاعت میں نمایاں کردار ادا کیا.

مذکورہ بالا لوگوں میں سے مقدم الذکر (ابن برجان) مقامی انتظامیہ کے لیے بہت ہی خطرناک تھے ، سوال یہ ہے کہ کیا انہوں نے اپنے نظریات کا ابن العریف کے ساتھ اشتراک کیا تھا ؟ ۔ ابن الخطیب (کتاب الاعلام ، طبع Lévi Provençal ، رباط ۱۹۳۴ء ، ص ۲۸۶) لکھتا ہے وہ "نظیرہ فی النحلہ" یعنی تعلق باللہ میں اس کا ہم پلہ تھا ، ان دونوں کے درمیان خط و کتابت کا ایک اقتباس ، جسے دریافت اور طبع کرنے کا شرف Father Nwyia کو حاصل ہوا ، ظاہر کرتا ہے کہ ابن العریف ، ابن برجان کو اس طرح مخاطب کرتا ہے جیسے کہ وہ اس کا شیخ ہو ۔ اس میں شک نہیں کہ ان دونوں کا آپس میں بہت گہرا تعلق تھا ۔ ان دونوں کو نامور مرابطی حاکم علی بن تاشفین نے ابو بکر المیورقی کے ساتھ مراکش طلب کیا ، جہاں اس نے ان پر یہ واضح کر دیا کہ وہ ان کا معاملہ فقہا کی مجلس کے سامنے مشترکہ طور پر پیش کرنا چاہتا ہے ۔ چنانچہ ابن البرجان سے کہا گیا کہ وہ اپنے ان بیانات کی وضاحت کرے جو ملحدانہ سمجھے جا رہے تھے ۔ اسے وہاں قید کر دیا گیا اور قید کی حالت ہی میں اس کا انتقال ہو گیا ۔ ان کے مقابلے میں ابن العریف کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا گیا ۔ بادشاہ نے حکم

دیا کہ انہیں زنجیروں سے آزاد کر دیا جائے جن میں ان کے مخالف یعنی المریہ کے قاضی ابن الاسود کی شکایت پر انہیں جکڑا گیا تھا۔ اس نے انہیں اپنے دربار میں احترام کے ساتھ خوش آمدید کہا اور وہ جہاں چاہیں انہیں جانے کی اجازت دے دی، لیکن اس کے عمدہ برتاؤ سے فائدہ اٹھانے کے لیے ان کے پاس وقت کم تھا، اس لیے کہ وہ اس ناخوشگوار واقعہ کے بعد جلد ہی فوت ہو گئے۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے گو اس کے بارے میں کوئی یقینی شہادت موجود نہیں، کہ ابن الاسود نے ان کو زہر دیا۔ اپنی نیکی، شرافت نفس اور متفقہ طور پر تسلیم شدہ بزرگانہ شہرت اور دربار شاہی میں ان کے ساتھ مناسب برتاؤ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ باوجود اس بات کے کہ ابن العریف حکومت کے مخالف لوگوں میں سے تھے، ان کی کوئی سیاسی سرگرمیاں نہیں تھیں، جیسا کہ ابوبکر المیورقی کی تھیں کہ جسے جب مراکش بلایا گیا تو اس نے راہ فرار اختیار کر لی، یا جیسے ابن برجان کی تھیں، جس کی لاش کو شہزادے نے شہر کے وسط میں پھینکنے کا حکم دیا تھا۔

واحد تصنیف جو ابن العریف کی تصانیف میں سے ہمیں آج معلوم ہے، ایک مختصر سی تصنیف ہے جس کا نام محاسن المجالس ہے جس کا مطالعہ اور ترجمہ M.Asin Placious نے کیا ہے۔ میورق کے ابن العربی کو کسی مشہور اندلسی عالم کا حوالہ دینے کے لیے یہ کتاب بہت مناسب لگی، چنانچہ انہوں نے اپنے معروف و مشہور نظریہ وحدت الوجود کے اثبات کے لیے اس کا حوالہ دیا ہے۔ سیدی ابن العریف کا مقبرہ مراکش میں ہے۔ ان کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ انہیں مسجد علی کے قریب قصبہ کے وسط میں (روضہ) قاضی ابو عمران موسیٰ بن محمد کے احاطہ میں دفن کیا گیا۔

مآخذ: (۱) ابن العریف موسیٰ: محاسن المجالس، عربی متن، ترجمہ اور دیباچہ M.Asin Placious، پیرس ۱۹۳۳ء (دیباچہ میں ابن العریف کے تفصیلی مآخذ شامل ہیں جن میں متعدد عربی حوالے دیئے گئے ہیں)۔ M.Asin Placious کے دیئے گئے حوالوں میں مندرجہ ذیل کا اضافہ کر لیا جائے: (۲) ابن الموقت: السعادۃ الابدیہ، فاس ۱۹۱۸ء، ۱۰۹ تا ۱۱۲؛ (۳) عباس بن ابراہیم: اعلام بمن حل مراکش واغمات من الاعلام، فاس ۱۹۳۶ء، ۱۶۱ ببعد (صوفی سوانح نگاروں کی تصنیف میں سے بہت سے حوالہ جات پر مشتمل ہے)؛ (۴) التادلی: التشوف الی رجال التصوف، طبع A.Faure، رباط ۱۹۵۸ء، ص ۹۶ (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کی تدوین ہے)؛ (۵) در *Los Almoravides* تطوان ۱۹۵۶ء ص ۲۸۵ ببعد؛ (۶) J.Bosch vila، جو اندلسی صوفیوں کے کارناموں اور المرابطون کی طاقت کے زوال کو تاریخی تناظر میں دیکھتا ہے؛ (۷) اس کی لوح مزار کے لیے دیکھیے G.Deverdun: *Inscriptions arabes de Marrakech*، رباط ۱۹۵۶ء، ص ۱۷؛ (۸) Father Paul Nwyia کا مقالہ *Note Sur quelques fragments inédits de la Correspondance d' Ibn al 'Arif aves Ibn Barrajan*، در *Hesperis*، ج ۴۳ میں (۱۹۵۶ء)، ص ۲۱۷ تا ۲۲۱، مذکورہ بالا دونوں افراد کے درمیان تعلقات کے بارے میں نئی معلومات فراہم کرتا ہے

(A.Faure [ت: نصرت رئیس : ن: محمود الحسن عارف])

* * *

ابن العریف: الحسین بن الولید بن نصر، ابو القاسم، چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی ادیب، جو خصوصاً ماہر صرف و نحو کے طور پر جانا جاتا تھا اور ہمیشہ النحوی کہلاتا تھا۔ اس نے اپنے آبائی شہر قرطبہ میں ابن القطیہ کی اور افریقیہ میں ابن رشیق [رک بآں] کے زیر نگرانی تربیت پائی۔ اس نے مصر میں کئی سال گزارے، جہاں اس نے اپنے بھائی الحسن کے لیے جو ابن العریف ہی کے نام سے معروف تھا، شہرت کا باعث بنا۔ ۳۶۷ھ/۹۷۷-۹۷۸ء اندلس میں واپسی پر ✲

حاجب المنصور ابن ابی عامر نے اسے اپنے بیٹوں کا اتالیق مقرر کیا۔ وہ المنصور کی ادبی مجلس میں حصہ لیتا اور مشہور ادیب صاعد البغدادی کی مخالفت کرکے خود کو ممتاز بناتا تھا ' اس کے سوانح نگاروں نے اس نوع کی کئی مثالیں بھی جمع کی ہیں۔ کئی مرتبہ ابن العریف ناجائز ذرائع استعمال کرکے المنصور کے سامنے اپنے حریف پر حملہ کرنے میں کامیاب بھی ہوا ' لیکن آخر میں مخالف عراقی فاتح ہوا.

ابن العریف نے صرف و نحو پر کئی رسالے اور کئی ادبی تصانیف لکھیں ' مگر وہ باقی نہیں رہیں۔ وہ المنصور کی آخری مہمات میں سے ایک کے دوران میں ' جو سروِرا (Cervera) میں پیش آئی ' ۳۹۰ھ/۱۰۰۰ء میں وفات پا گیا اور طلیطلہ میں دفن کر دیا گیا.

مآخذ: (۱) الحمیدی: جذوۃ المقتبس ' ص ۱۸۲؛ (۲) الضبی: بغیۃ ' عدد ۴۵۳؛ (۳) ابن الفرضی: تاریخ ' عدد ۳۵۴؛ (۴) السیوطی: بغیۃ ' ص ۲۳۷؛ (۵) یاقوت: ادباء ' ص ۱۰ ' ۱۸۲ تا ۱۹۳؛ (۶) المقری: نفح الطیب ' ۱: ۳۸۳ - ۳۸۴ ' صاعد کے ساتھ رقابت کے لیے دیکھیے R.Blachere در Hesperis میں ۱۰(۱۹۳۰ء) ' ۱۵ تا ۳۶ ' بمواضع کثیرہ.

(F.De la Granja [ت، تصرف و تلخیص: ن: محمود الحسن عارف])

••‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐••

※ **ابن عصفور** : ابوالحسن علی بن مومن ' ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی ماہر لسانیات۔ وہ ۵۹۸ھ/۱۲۰۰ء میں اشبیلیہ میں پیدا ہوا [پہلے ابوالحسن بن الرباج سے پڑھا پھر] اپنے زمانے کے معروف لسانی ماہر الشلوبین [ابو علی] کے سامنے زانوے تلمذ تہہ کیا [اور اس کے ساتھ دس سال تک رہا اور اس سے سیبویہ کی الکتاب درساً پڑھی]۔ بعد میں اپنے استاد کے ساتھ اس کے اختلافات پیدا ہو گئے تو اس نے اپنا آبائی شہر چھوڑ دیا اور اندلس کے مختلف شہروں [اشبیلیہ ' شریش ' مالقہ ' میورقہ اور مرسیہ] میں گھومتا رہا اور قرآن حکیم اور عربی قواعد کی تعلیم دیتا رہا۔ پھر اس نے افریقہ کے سفر کا ارادہ کیا اور تیونس اور باجہ (Bougie) گیا اور حفصی امیر ابو زکریا کے دربار سے وابستہ رہا۔ وہاں سے واپس آکر اس نے پھر اندلس کے مختلف شہروں کی سیاحت کی اور اس کے بعد المغرب العربی کی راہ لی اور سلا (Sale) میں قیام کیا۔ حفصی سلطان المستنصر کی دعوت پر وہ تیونس چلا آیا اور وہیں ۶۷۰ھ/۱۲۷۱ء میں وفات پائی.

ابن عصفور نے عربی قواعد میں دو کتابیں لکھیں: کتاب المقرب فی النحو اور کتاب الممتع فی التصریف اور عربی قواعد کی چار معروف کتابوں کی شروح لکھیں جو یہ ہیں: (۱) سیبویہ کی الکتاب؛ (۲) الفارسی کی کتاب الایضاح؛ (۳) الزجاجی کی کتاب الجمل اور (۴) مقدمۃ الجزولی.

مآخذ: (۱) براکلمان ' ۱: ۳۸۱؛ تکملہ ' ۱: ۵۴۶؛ (۲) کحالہ ' ۷: ۲۵۱؛ (۳) ابن الزبیر: صلۃ الصلۃ طبع Lévi Provençal ' ص ۱۴۲-۱۴۳ (عدد ۲۵۸).

(G.Troupeau [و ت: محمد امین])

••‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐••

※ **ابن عطاش** : عبدالملک بن عطاش ' پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی کا ایک اسمٰعیلی داعی اور عراق اور مغربی ایران میں دعوتی سرگرمیوں کا سربراہ۔ اس کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔ حسن بن صباح [رک باں] کی خود نوشت کے مطابق وہ رمضان ۴۶۴ھ/ مئی۔جون ۱۰۷۲ء میں رے گیا اور اسے تنظیم کا رکن بنایا۔ یہاں وہ گردکوہ کے رئیس مظفر کو بھی تنظیم میں لانے میں کامیاب ہوا ' جو بعد میں نزاریوں کا فعال قائد ثابت ہوا۔ ظاہر الدین اور الراوندی نے بھی حسن بن صباح کے ساتھ اس کے تعلقات کا ذکر کیا ہے۔ ان کے مطابق عبدالملک اصفہان کا رہنے والا تھا جہاں اسے شیعیت سے متہم کیا گیا ' تو وہ بھاگ کر رے چلا گیا اور وہاں حسن بن صباح سے

جا کر مل گیا۔ ابن الجوزی کی روایت، اس سے قدرے مختلف اور تفصیلی ہے۔ اس کے مطابق وہ طبیب تھا اس کے اسماعیلی عقائد کی وجہ سے سلطان طغرل بے نے اسے گرفتار کر لیا اور سزائے موت کی دھمکی دی۔ اس نے توبہ کا اظہار کیا اور جب رہا کیا گیا تو رے چلا گیا اور وہاں اسماعیلیوں کے رہنما ابو علی النیسابوری کے ساتھ مل گیا۔ اس نے العقیدہ کے عنوان سے اسماعیلی مذہب پر ایک کتاب لکھی اور رے ہی میں فوت ہوا۔ الراوندی اور ابن اثیر کے مطابق وہ اچھا خطاط اور ادیب تھا اور اصفہان میں اس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کتابیں موجود تھیں۔

اس کے حوالے سے اس کے بیٹے احمد کا بھی ذکر آتا ہے۔ ابن الراوندی کے مطابق اصفہان میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس کے عقائد اپنے والد سے مختلف ہیں، چنانچہ جب اس کے والد کی داروگیر ہوئی تو اسے تنگ نہیں کیا گیا، لیکن درحقیقت وہ اپنے مشن پر خفیہ طریقے سے عمل درآمد کرتا تھا، چنانچہ جب وہ شاہ دز کے قلعے میں دیلمی خاندان کے بچوں کا اتالیق مقرر ہوا تو اس نے ان کے والدین پر بھی تبلیغ شروع کر دی۔ اس کے نتیجے میں وہ ان کے عقائد تبدیل کرنے اور قلعے پر کنٹرول حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ وہ کئی سالوں تک اس قلعے پر قابض رہا، یہاں تک کہ ۵۰۰ھ/۱۱۰۷ء میں اسے شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ قلعے پر قبضے کے بعد احمد کو اصفہان کی گلیوں میں پھرایا گیا اور اذیتیں دے کر ہلاک کیا گیا۔ اس کا سر کاٹ کر بغداد بھیج دیا گیا۔ ابن الاثیر کے مطابق وہ کوئی عالم فاضل شخص نہ تھا اور اسے جو مقام حاصل ہوا محض اس وجہ سے کہ حسن بن صباح اس کے ولد کی بہت عزت کرتا تھا۔

دائرۃ المعارف (عربی) (۱: ۶۷) کے مطابق اس نے قلعہ پر قبضہ کرکے، آس پاس کے علاقوں پر ظلم و تعدی کی انتہا کر دی تھی، وہ مختلف قصبوں اور شہروں پر حملے کرتا تھا، آنے جانے والے قافلے لوٹ لیتا تھا جس کی بنا پر اس کا سدباب ضروری سمجھا گیا۔

مآخذ: (۱) ابن الجوزی: المنتظم، حیدر آباد دکن ۱۳۵۹ھ، ۹: ۱۵۰-۱۵۱؛ (۲) عماد الدین الابنداری: Histoire des Seldjoucides، طبع M.Th Houtsma، لائیڈن ۱۸۸۹ء، ص ۹۰-۹۲؛ (۳) ظہیر لدین نیساپوری: سلجوق نامہ، تہران، ص ۳۰-۳۲؛ (۴) الراوندی: راحۃ الصدور، طبع محمد اقبال، لندن ۱۹۲۱ء، ص ۱۵۵-۱۵۶ اور ۱۵۹-۱۶۱؛ (۵) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، طبع H.F.Amedroz، بیروت ۱۹۰۸ء، ص ۱۵۱-۱۵۶؛ (۶) کتاب مذکور کا فرانسیسی ترجمہ از R.Le Tourneau: Damas de 1075 a, 1154، دمشق ۱۹۵۲ء، ص ۶۶-۷۳ (ملاحظہ ہو شاہ دز کی فتح کے وقت لکھا گیا خط)؛ (۷) ابن الاثیر: کامل، ۱۰: ۲۱۵-۲۱۷ اور ۲۹۹-۳۰۲؛ (۸) الجوینی، ۳: ۱۸۹، ترجمہ Boyle، ۲: ۶۶۳؛ (۹) رشید الدین: الجامع التواریخ، قسمت اسماعیلیان، طبع محمد تقی دانش پژوہ، تہران ۱۳۳۸ھ/۱۹۵۹ء، ص ۹۹، ۱۱۶، ۱۳۲ وغیرہ و بعد؛ (۱۰) ابو القاسم کاشانی: تاریخ اسماعیلیہ (زبدۃ التاریخ سے اقتباس)، طبع محمد تقی دانش پژوہ، مخطوطہ عدد ۱۳۴۳، ص ۱۲۲؛ (۱۱) M.G.S. Hocgson: The Order of Assassins، ہیگ ۱۹۵۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) مصطفیٰ غالب: اعلام الاسماعیلیہ، بیروت ۱۹۶۴ء، ص ۴۴-۴۵؛ (۱۳) محمد مہریار: شاہ دز کجاست، در نشریات دانشکدہ ادبیات، اصفہان ۱۳۴۳ھ/۱۹۶۵ء: ۱: ۱۱۵-۱۱۶ و ۱۵۶-۱۵۷؛ (۱۴) B.Lewis: The Assissins، لنڈن ۱۹۶۷ء، بمدد اشاریہ۔

(B.Lewis [ت: محمد امین])

* * *

※ **ابن العفیف التلمسانی**: شمس الدین محمد بن عفیف الدین سلیمان بن علی بن عبد اللہ التلمسانی، عرفی نام "الشاب الظریف" (جوان بذلہ سنج) ایک عمدہ عربی شاعر۔

اس کا والد عفیف الدین التلمسانی [رک بہ

التلمسانی] ایک صوفی تھا، جس نے تلمسان چھوڑ کر قاہرہ میں سعید السعداء کی خانقاہ میں جا ڈیرہ لگایا تھا۔ یہیں ابن العفیف ۱۰ جمادی الآخرۃ ۶۶۱ھ/۲۱ اپریل ۱۲۶۳ء میں پیدا ہوا۔ پھر وہ اپنے والد کے ساتھ دمشق چلا گیا اور اپنے والد اور دوسرے علما سے تعلیم حاصل کی۔ تعلیم سے فراغت کے فوراً بعد اس کا تقرر بحیثیت خزانہ دار ہو گیا اور اس نے جبل قاسیون کے دامن میں رہائش اختیار کی۔

احباب کی حوصلہ افزائی سے اس نے آغاز شباب ہی میں شعر کہنے شروع کر دیے، جلد ہی اس کی ادبی شہرت ہر سو پھیل گئی اور اسے بڑے لوگوں تک رسائی حاصل ہو گئی، جن کی خصوصاً حماۃ کے ایوبی حکمران المنصور محمد کی مدح میں اس نے قصیدے لکھے۔

اپنے شستہ و بے تکلفانہ اسلوب کی وجہ سے اس کی شاعری کی قدر افزائی ہوئی، لیکن اس کامیابی نے اس کے حاسد اور دشمن بھی پیدا کر دیے، جنھوں نے اس کے خلاف سازشیں شروع کر دیں۔ کچھ دیر تو اس نے ان سازشوں کا مقابلہ کیا، لیکن پھر بیزار ہو کر گھر میں گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ اس نے عین جوانی کے عالم میں ۱۴ رجب ۶۸۸ھ/ ۳ اگست ۱۲۸۹ء کو وفات پائی۔

ابن العفیف نے آزاد منش اور آسودہ زندگی گزاری۔ اس کی شعری لطافت اس وقت عروج پر نظر آتی ہے جب وہ عشق اور شراب کو موضوع بناتا ہے جو اس زمانے (کے بعض طبقات) کی مسرفانہ زندگی کی عکاس ہے۔ اس نے دوبیات اور موشحات بھی لکھیں۔ زبان و بیان پر مکمل عبور کی وجہ سے ہی یہ ممکن ہوا کہ وہ اپنے زمانے کی مروجہ پرتکلف شاعری سے اپنا دامن بچا سکا۔

ابن العفیف کے مختصر دیوان نے شہرت دوام پائی اور وہ کئی دفعہ قاہرہ (۱۲۷۳ھ، ۱۲۸۱ھ، ۱۳۰۸ھ) اور بیروت (۱۸۸۵ء، ۱۸۹۰ء، ۱۹۰۷ء) سے شائع ہو چکا ہے لیکن غیر معیاری انداز میں۔ اس کا ایک تحقیقی اور معیاری نسخہ ۱۹۶۷ء میں پیرس میں زیر طبع تھا۔ اس کے دیوان کے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان، ۱:۳۰۰، تکملہ، ۱:۴۵۸؛ باضافہ مخطوطہ عدد ۵۱۲۶ مکتبہ ظاہریہ، دمشق۔ اس کے تحریر کردہ بعض مقامات (مخطوطہ، عدد ۳۱۷۶، ۳۹۳۷ پیرس، عدد ۲۳۰۳ استانبول و عدد ۸۵۹۴ برلن) اور دو خطبات (مخطوطہ، عدد ۳۹۵۴ برلن) بھی دریافت ہو چکے ہیں۔

مآخذ: (۱) الکتبی: فوات، ۲:۳۲۲؛ (۲) الذہبی: تاریخ الاسلام، مخطوطہ موزۂ بریطانیہ عدد ۵۳، ص ۶۲ وی؛ (۳) الصفدی: الوافی، ۳:۱۲۹-۱۳۶؛ (۴) ابن العماد: شذرات، ۵:۴۰۵؛ (۵) ابن تغری بردی، ۷:۳۸۱؛ (۶) حاجی خلیفہ، ۲:۱۷۸۶؛ (۷) الزرکلی: اعلام، ۷:۲۱؛ (۸) کحالہ: معجم المؤلفین، ۱۰:۵۳؛ (۹) براکلمان، ۱:۳۰۰؛ تکملہ، ۱:۴۵۸۔

(ج رکابی [ت: محمد امین])

••-------------••

※ ابن عقیل: ابو الوفاء علی بن عقیل بن محمد عقیل بن احمد البغدادی الظفری، حنبلی فقیہ اور ماہر علم الکلام (۴۳۱ھ/۱۰۴۰ء - ۵۱۳ھ/۱۱۱۹ء)، جس کی زندگی اور تحریروں سے مسلم دینی فکر کے ارتقا کے ایک اہم موڑ پر روشنی پڑتی ہے اور وہ سنی روایت پرستی میں ترقی پسندوں کے مظہر کے طور پر سامنے آتا ہے۔

خاندانی پس منظر اور بچپن: ابن عقیل جمادی الآخرہ ۴۳۱ھ/ فروری-مارچ ۱۰۴۰ء کو بغداد کے علاقہ باب الطاق میں پیدا ہوا (جیسا کہ اس کی تالیف کتاب الفنون کے مخطوطہ کے ص ۱۲ ب سے پتہ چلتا ہے)۔ اس کے والدین حنفی مسلک کے حامل تھے (G. Makdisi: ابن عقیل، ص ۳۸۷)۔ اس نے بعد میں اپنی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ اس کے گھر کے قریب مسجد میں ایک بڑا حنفی مدرسہ تھا اور ساتھ ہی خانقاہ میں امام ابو حنیفہؒ کا مزار بھی تھا۔ معتزلی افکار نے ان دنوں حنبلی مسلک کے اندر جگہ بنا لی تھی۔ اسی بنا پر ابن عقیل نے بھی ان میں دلچسپی لی اور حریت فکر کا سبق سیکھا جو عمر بھر

اس کے ساتھ رہا اور جس نے حنبلی تحریک کو نئی جہتوں اور نئے جذبوں سے سرشار کیا۔

تعلیم و تدریس: قرآن و حدیث، زہد و تصوف، ادب و قواعد، علم عروض و انشا تو اس ذہین و فطین نوجوان کی دلچسپی کے مضامین تھے ہی، تاہم وعظ گوئی، علم کلام، مناظرہ اور علم الفقہ میں بھی اس نے خصوصی مہارت حاصل کی۔ اس نے اپنے تیئیس اساتذہ کے ناموں کا ذکر کیا ہے، جن میں سے صرف دو ابو یعلی اور ابو محمد التمیمی (م ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء) حنبلی تھے۔ دیگر اساتذہ میں سے ابو اسحٰق الشیرازی (م ۴۷۸ھ/۱۰۸۵-۶ء) شافعی، قاضی القضاۃ ابو عبد اللہ الدامغانی (م ۴۷۸ھ/۱۰۸۵-۱۰۸۶ء) اور ابو القاسم بن الطبان معتزلی تھے۔ ادب عالیہ کا ذوق اس نے باپ کی طرف سے ورثے میں پایا، کیونکہ اس کے اجداد میں سے اکثر لوگ ادیب، شاعر، انشاء پرداز اور درباروں میں سیکرٹری تھے۔ نثر نگاری میں جو مہارت اسے حاصل تھی اس کی صوفیانہ بات چیت اور وعظوں سے اس کا اظہار بخوبی ہوتا ہے۔

ابن عقیل نے گیارہ سال تک حنبلی قاضی ابو یعلی ابن الفراء کے پاس فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ اس گیارہ سالہ دور ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء تا ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ء کے ابتدائی اور آخری سال اس کی زندگی میں انتہائی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ۴۴۷ھ میں سلجوقی جتھے بغداد میں داخل ہوئے اور لوٹ مار شروع کی تو اس کا رہائشی علاقہ باب الطاق بھی ان کی زد میں آ گیا، چنانچہ اسے نقل مکانی پر مجبور ہونا پڑا اور یہی وہ زمانہ ہے جس میں حنبلی مسلک سے اس کی قربت کی ابتدا ہوئی۔ اس وقت امیر حنبلی تاجر ابو منصور بن یوسف (م ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء-۱۰۶۸ء) بغداد میں پس پردہ اہم سیاسی کردار ادا کر رہا تھا اور اسی نے خلیفہ القائم باللہ کو یہ مشورہ دیا تھا کہ حنفی عالم ابو عبد اللہ الدامغانی (م ۴۷۸ھ) کو قاضی القضاۃ مقرر کر دیا جائے تاکہ اس طرح حنفی سلجوقیوں میں خیر سگالی کے جذبات پیدا ہوں۔

ابن عقیل نے اپنی بعد کی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ ابو منصور کی سرپرستی میں حنبلی مسلک کو بہت فروغ حاصل ہوا۔ اس زمانے میں خود وہ بھی سلجوقی شورش کی وجہ سے ابو منصور کی پناہ میں اور اس کے زیر حمایت رہا لہٰذا یہ سوچنا بعید از قیاس نہ ہو گا کہ وہ خود بھی اسی زمانے میں حنبلی مسلک کے قریب آیا، جب کہ اس کی عمر محض سولہ سال تھی۔ ۴۵۸ھ کا سال ابن عقیل کی زندگی میں اس لیے اہم ہے کہ اس سال اس کے استاد ابو یعلی کی وفات ہوئی اور حنبلی مسلک کے اندر اس کے لیے مشکلات کا آغاز ہوا۔

اذیت رسانی اور فرار: ابن عقیل کی فطانت اور علمی پیاس اسے محض ان روایتی علوم تک محدود نہیں رہنے دے رہی تھی، جنہیں اس وقت حنبلی مسلک میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ اپنے استاد ابو یعلی کی وفات سے پہلے ہی اس نے معتزلی علما کے ہاں آنا جانا شروع کر دیا تھا، علم کلام کا مطالعہ بھی شروع کر دیا تھا جس کی حنبلی علما مذمت کرتے تھے اور مشہور صوفی حلاج [رک باں] کی تعلیمات میں بھی وہ دلچسپی لے رہا تھا۔ اس نے اپنی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ اس کے ساتھی چاہتے تھے کہ وہ بعض علما کے پاس نہ جایا کرے اور نہ ان سے علم حاصل کرے۔

ابو منصور کی دلچسپی سے ابن عقیل کو قاضی ابو یعلی کی وفات کے بعد جامع المنصور کا مہتمم مقرر کر دیا گیا جس سے حنابلہ کے ایک گروہ نے، جس کی سربراہی شریف ابو جعفر (م ۴۷۰ھ) کر رہا تھا، اس کی شدید مخالفت شروع کر دی۔ ابو جعفر اس سے بیس سال سینئر تھا، لہٰذا اسے نوجوان ابن عقیل کی یہ تعیناتی ایک آنکھ نہ بھائی۔ ۴۶۰ھ میں ابو منصور کی وفات اور اس کی حمایت سے محرومی کے نتیجے میں ابن عقیل کو روپوشی کی زندگی گزارنا پڑی۔ چنانچہ ۴۶۰ھ سے ۴۶۵ھ تک اسے باب المراتب میں ابو القاسم بن رضوان کی پناہ میں، جو ابو منصور کا داماد اور ایک امیر تاجر تھا، رہنا پڑا۔

خلافِ مذہبی آراء سے رجوع کا اعلان: پیر ۸ محرم الحرام ۴۶۵ھ / ۲۴ ستمبر ۱۰۷۲ء کو مشرقی بغداد کے علاقہ نہر المعلیٰ میں واقع مسجد شریف ابو جعفر میں ابن عقیل نے ایک مجمع عام میں اپنے بعض عقائد سے رجوع کا اعلان کیا۔ رجوع نامے کی تحریر پر پانچ معزز گواہوں نے اپنے دستخط ثبت کیے ، جن میں سے دو تاجر ، ابو منصور کے بیٹے اور داماد تھے ۔ دو دن بعد ایوان خلافت میں منعقدہ ایک جلسے میں بھی ابن عقیل نے ایسے ہی رجوع نامے پر دستخط کیے ۔ اس رجوع نامے میں ابن عقیل نے حلاج کی حمایت میں لکھی گئی تحریروں اور بعض معتزلی عقائد سے رجوع کا اعلان کیا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حنبلی مکتب فکر بحیثیت مجموعی اعتزال کے خلاف تھا ، لہذا ابن عقیل کی معتزلی خیالات سے دستبرداری میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ، لیکن اس سے بھی انکار ممکن نہیں کہ معتزلی افکار کے اثرات اس پر تاعمر موجود رہے ، خصوصاً علم الکلام میں اس کا نقطۂ نظر عام حنابلہ سے الگ رہا ، گو بحیثیت مجموعی وہ اخلاص سے حنبلی مسلک ہی سے متعلق رہا۔

تاہم جہاں تک حلاج کی حمایت سے دستبرداری کا تعلق ہے وہ شک و شبہ سے خالی نہیں اور بظاہر یوں لگتا ہے کہ اس نے تقیہ کرتے ہوئے حلاج کی حمایت میں لکھی گئی تحریروں سے مصلحتاً رجوع کیا تھا۔ ابن عقیل کا تصوف کی طرف یہ میلان کوئی ایسی عیب کی بات بھی نہیں کیونکہ حنابلہ حلاج کے بارے میں کبھی متفق الرائے نہیں رہے ۔ ابن قدامہ حنبلی (م ۶۲۰ھ / ۱۲۲۳ء) نے جہاں ابن عقیل کے رجوع نامے کا ذکر کیا ہے ، وہاں حلاج کی حمایت میں لکھی گئی تحریروں سے رجوع کا ذکر نہیں کیا ، کیونکہ وہ خود متصوفانہ رجحانات رکھتا تھا ۔ اسی طرح طوفی حنبلی (م ۷۱۵ھ / ۱۳۱۶ء) ، جس نے ابن قدامہ کی ایک کتاب کی تلخیص بھی کی ہے ، حلاج کا حامی تھا ، بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ حنبلی مکتب فکر کلیتاً تصوف کا مخالف نہ تھا ، کیونکہ بعض بڑے صوفی اسی مسلک کے حامل گزرے ہیں ، جیسے [محمد بن علی] الانصاری الھروی [رک بآں] اور قادریہ مسلک کے بانی شیخ عبد القادر جیلانی [رک بآں].

پبلک میں رجوع عام کے اعلان کے بعد کہا جاتا ہے کہ شریف ابو جعفر نے تمام قابل اعتراض تحریریں ابن عقیل کو واپس کر دیں کہ وہ انہیں خود ہی تلف کر دے۔ بعض کے نزدیک اس نے تلف کر دیں ، لیکن بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ اس کی موت کے بعد دوبارہ منظر عام پر آ گئیں۔ ابن الجوزی کا کہنا ہے کہ اس کے پاس ابن عقیل کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک رسالہ " جزؤ فی نصر کرامات الحلاج " موجود تھا.

ابن الجوزی ، جو ابن عقیل کی تحریروں ، خصوصاً اس کے وعظوں سے بہت متاثر تھے ، کہتے ہیں کہ ابن عقیل کی مشکلات کا سبب اس کی ذہانت اور شوق تحقیق و جستجو تھا اور اس کا اعلان رجوع اپنی تخلیقی صلاحیتوں سے رجوع کے مترادف تھا۔ ابن شاکر الکتبی الشافعی کی بھی یہی رائے ہے ۔ حنبلی فقہا میں سے ابن قدامہ و ابن رجب اور شوافع میں سے ابن کثیر ، گو ابن عقیل کی مذمت نہیں کرتے تاہم ان کی رائے یہ ہے کہ وہ معتزلی رجحانات سے کبھی بھی جان نہ چھڑا سکا ۔ اس کے برعکس ابن تیمیہ (حنبلی) کی رائے یہ ہے کہ ابن عقیل اپنی ابتدائی زندگی میں تو جہمیہ اور معتزلہ سے متاثر ہوا ، لیکن بعد میں خالص اسلامی عقائد کا حامل ہو گیا.

اہم تصانیف: ابن عقیل کی بہت کم کتابیں ابھی تک طبع ہوئی ہیں اس لیے اس کی فکر پر تبصرہ ممکن نہیں تاہم اس کی مندرجہ ذیل تصانیف کی تدوین و تحقیق پر مستشرق G.Makdisi کام کر رہا ہے:

(۱) کتاب الفنون : یہ ابن عقیل کی اہم ترین تصنیف ہے ۔ مؤرخین اس کی ضخامت پر مختلف الخیال ہیں ۔ بعض کے نزدیک اس کی دو سو اور بعض کے نزدیک آٹھ سو جلدیں تھیں لیکن ہم تک صرف ایک ہی جلد پہنچی ہے ۔ ابن الجوزی نے اس کی دس جلدوں میں

تلخیص کی تھی، لیکن وہ بھی آج محفوظ نہیں۔ سبط ابن الجوزی نے کہا ہے کہ اس نے بغداد میں وقف مامونیہ میں اس کتاب کی تقریباً ستر جلدیں دیکھی تھیں۔ یہ دائرۂ معارف جیسی کتاب تھی جس میں ہر قسم کے موضوعات تھے جو اس کے مصنف کی وسعت علم پر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) کتاب الواضح فی اصول الفقہ: اصول فقہ کی یہ کتاب تین جلدوں میں تھی جو ہم تک نہیں پہنچی۔

(۳) قرآن حکیم پر متعدد رسائل جو اشاعرہ کے رد میں لکھے گئے۔

(۴) کتاب الجدل: یہ کتاب علم مناظرہ پر تھی۔

اس کی دیگر تصانیف میں کتاب الارشاد فی اصول الدین علم کلام میں اور کتاب الانتصار اہل الحدیث محدثین کی مدافعت میں لکھی گئی تھی۔ یہ دونوں کتابیں بھی نایاب ہیں۔

مآخذ: ابن عقیل کے علانِ رجوع کے لیے دیکھیے (۱) I. Goldziher: Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen، در ZDMG، ۶۲ (۱۹۰۸ء)، ۲۰_۲۱؛ (۲) L. Massignon: La Passun d' al Hosayn Ibn Mansour Al-Hallaj، پیرس ۱۹۱۴ء – ۱۹۲۲ء، ص ۳۶۶_۳۶۷؛ اس موضوع پر مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: (۳) G. Makdisi: Nouveaux détails sur l'affaire d' Ibn Aqil، در Melanges Louis Massignon، iii، ۹۱ تا ۱۲۶؛ تاریخ حنابلہ میں ابن عقیل کے کردار کے حوالے سے دیکھیے: (۴) H. Laoust: Le Hanbalisme sous le Califat de Baghdad، در R.E.I (۱۹۵۹ء): ۱۰۴_۱۰۵؛ ابن عقیل کے حالات زندگی اور دیگر معلومات کے لیے دیکھیے: (۵) G. Makdisi: Ibn 'Aqil et la Resurgence de l' Islam Traditionaliste au XI Siécle، دمشق (PIFD) ۱۹۶۳ء، خصوصاً باب پنجم اور اشاریہ بذیل مادہ۔

(G. Makdisi [ت: محمد امین])

••-------------••

ابن عقیل: عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن ✻ عبد اللہ بہاؤالدین الہاشمی، ایک ممتاز شافعی فقیہ اور لغوی جو ۶۹۴ھ/۱۲۹۴ء (یا ۶۹۸ھ یا ۷۰۰ء) میں شام کے شہر بالس [رک باں] میں پیدا ہوئے اور ۷۶۹ھ/۱۳۶۷ء میں انتقال کیا۔ وہ جب قاہرہ گئے تو مفلس و گمنام تھے لیکن علم لغت میں ان کے استاد ابو حیان غرناطی [رک باں] نے ان کی صلاحیتوں کو بھانپ لیا۔ فقہ میں ان کے اساتذہ میں سے اہم علاء الدین القونوی (براکلمان، ۲: ۱۰۵؛ تکملہ، ۲: ۱۰۱) اور قاضی القضاۃ جلال الدین القزوینی (السبکی: طبقات، ۵: ۲۳۸) ہیں۔ وہ کافی عرصہ قضا میں کام کرتے رہے، یہاں تک کہ قاضی القضاۃ عزالدین ابن جماعہ [رک باں] کے نائب ہو گئے، ایک موقع پر ان کا قاضی القضاۃ سے اختلاف ہو گیا تو اس نے انہیں برطرف کر دیا، تاہم وہ امیر صرغتمش کو اپنے حق میں قائل کرنے میں کامیاب ہو گئے، جس نے ابن جماعہ کو برطرف کر کے ان کی جگہ ابن عقیل کو قاضی القضاۃ مقرر کر دیا۔ لیکن سوء اتفاق سے جلد ہی امیر صرغتمش کا تختہ الٹ دیا گیا اور یہ محض ۸۰ دن ہی قاضی القضاۃ رہ سکے، کیونکہ نئے امیر نے دوبارہ ابن جماعہ کو قاضی القضاۃ مقرر کر دیا۔ ابن عقیل کا دور قضا اگرچہ مختصر تھا، لیکن وہ اس لحاظ سے یادگار اور مشہور ہو گیا کہ انہوں نے متروکہ املاک کے ڈیڑھ لاکھ درہم غرباء و مساکین اور طلبہ میں، ایک سے دس دینار فی کس کے حساب سے تقسیم کر دیے۔ مزید براں عوامی نقطۂ نظر سے ترکہ اور وراثت کے نظام کو سہل بنانے میں دلچسپی لی۔

ابن عقیل کئی اداروں میں دینی علوم کی تدریس میں بھی مشغول رہے۔ جامع ابن طولون میں وہ تفسیر قرآن کا درس دیتے تھے جو تئیس سال میں مکمل ہوا۔ انہوں نے دوبارہ اس کا آغاز کیا، لیکن عمر نے تکمیل کی مہلت نہ دی۔ ان کا تصنیفی کام کچھ زیادہ نہیں۔ انہوں نے الفیہ ابن مالک کی شرح لکھی جس کے مشکل الفاظ کے معانی سیوطی نے رقم کیے ہیں، انہوں نے تسہیل

ابن مالک کی شرح بھی لکھی ۔ ان دونوں شرحوں کے مخطوطات موجود ہیں۔ انھوں نے ایک اور طویل کام کا آغاز بعنوان تیسیر الاستدلال لرجیۃ الاجتھاد اور التاسیس لمذہب ابن ادریس کیا جس میں اختلافی امور میں سارے مسالک کے دلائل کا تجزیہ کرتے ہوئے راجح نقطۂ نظر کو قرآن و سنت سے ثابت کرنے کی کوشش کی ۔ اس علمی کام کی چار جلدیں بھی مخطوطات کی صورت میں موجود ہیں.

ابن عقیل پہننے، اوڑھنے اور رہنے سہنے میں رکھ رکھاؤ اور وضع داری کا بہت اہتمام کرتے تھے اور طبقۂ اشرافیہ میں اٹھتے بیٹھتے تھے جہاں ان کی خوب آؤ بھگت کی جاتی تھی ۔ تاہم تجارتی لین دین میں ان کی ساکھ بہت اچھی نہ تھی ۔ وہ سخی اور کشادہ دست تھے اور مقروض فوت ہوئے ۔ سراج الدین البلقینی ان کے داماد تھے.

مآخذ: (۱) ابن حجر العسقلانی : الدرر الکامنہ، ۲:۲۶۶ ببعد (عدد ۲۱۵۷)؛ (۲) ابن القاضی : درۃ الحجال، ۲:۳۴۷؛ (۳) السیوطی : حسن المحاضرہ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱:۲۵۷؛ (۴) وہی مصنف : بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۲۸۴ ببعد؛ (۵) ابن العماد : شذرات الذہب، ۶:۲۱۴ (بذیل سنہ ۷۶۹ھ)؛ (۶) الشوکانی : البدر الطالع، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۱:۳۸۶ (عدد ۱۷۱)؛ (۷) الخوانساری : روضۃ الجنات، ۳:۴۵۸؛ (۸) فہارس، قاہرہ، ۳:۲۱۲؛ (۹) براکلمان، بار اول ۲:۱۰۸؛ تکملہ، ۲:۱۲۱، بار دوم، ۲:۱۰۴، تکملہ، ۲:۱۵۸.

(J. Schacht، ت: محمد امین)

* * *

※ **ابن العلاف** : ابو بکر الحسن بن علی بن احمد بن بشار بن زیاد ابن العلاف النہروانی، ایک شاعر اور راوی جس نے سو سال کی عمر پائی (۲۱۸_۳۱۸ھ/ ۸۳۳_۹۳۰ء) اور آخری عمر میں نابینا ہو گیا تھا (اسے ابن العلاف اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے والد قت، ایک صحرائی غذائی جنس، بیچا کرتے تھے۔ علاف کا مطلب ہے قت فروش)۔ بغداد کے شاہی دربار میں اس کا کافی آنا جانا تھا خصوصاً خلیفہ المعتضد اور المعتز سے اس کے اچھے تعلقات تھے ۔ اسے عرب شاعری پر عبور حاصل تھا اور خود بھی اچھے شعر کہتا تھا ۔ الفہرست (مطبوعہ قاہرہ، ص ۲۳۸) کے مطابق اس کے ایک عزیز نے اس کے اشعار کا ایک مجموعہ تیار کیا جس میں ان خلفا کے ساتھ اس کے تعلقات کا بھی ذکر ہے جن کی شان میں اس نے مدحیہ اشعار کہے تھے اور جو چار سو اوراق پر مشتمل تھا.

ابن العلاف کی شہرت کا سبب ۶۵ اشعار پر مشتمل وہ مرثیہ ہے جو بظاہر اس نے اپنی بلی کے لیے لکھا، جسے اس کے ہمسایوں نے ان کے کبوتروں پر جھپٹتے ہوئے مار دیا تھا ۔ اس قصیدے کے بارے میں، جسے ابن العلاف کے بیٹے ابو الحسن نے جب الصاحب ابن عباد کو سنایا تو وہ اس سے بہت محظوظ ہوا، کہا جاتا ہے کہ یہ دراصل ابن المعتز کی موت پر لکھا گیا نوحہ ہے جو المقتدر کے ہاتھوں قتل ہوا ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں کنایہ ہے اس بدسلوکی کی طرف جو ابن الفرات کے بیٹے المحسن (دیکھیے D.Sourdel: Vizirat، اشاریہ) یا ابن العراف کے ایک غلام کے ساتھ روا رکھی گئی.

مآخذ: (۱) ابن المعتز : طبقات، ص ۱۷۰_۱۷۱؛ (۲) ابن خلکان، ۱:۳۸۰؛ (۳) الخطیب البغدادی، ۷:۳۷۹؛ (۴) الصفدی : نکت الہمیان، ص ۳۲_۱۳۹؛ (۵) الدمیری، بذیل مادہ ہر؛ (۶) H. Bowen: علی بن عیسی، کیمبرج، لندن ۱۹۲۸ء، ص ۸۱_۸۲؛ (۷) البستانی : دائرۃ المعارف، ۳:۳۸۸_۳۸۹.

(Ch.Pellat، ت: محمد امین)

* * *

※ **ابن علقمہ** : تمام، مسلم اندلس میں اموی خلافت کے ابتدائی عہد کی دو معروف شخصیتیں:

(۱) ابو غالب تمام بن علقمہ مولی عبد الرحمن بن ام الحکم (عبد الرحمان بن عبد اللہ بن عثمان بن ربیعہ الثقفی، جو بقول الطبری (۲:۱۸۱) ۵۸ھ/ ۶۷۸ء میں،

امیر معاویہؓ کی طرف سے کوفہ کا گورنر تھا)۔ وہ ۱۲۳ھ/ ۷۴۱ء میں بلج بن بشر القشیری [رک بآں] کی سرکردگی میں شامی ہر اول دستے کے ساتھ اندلس آیا۔ تمام بن علقمہ نسلاً قیسی [رک بہ قیس] تھا، لیکن بنو ثقیف کے ساتھ اس کی قرابت داری تھی۔ وہ ان سرداروں میں سے تھا جنھوں نے مشرق میں بنو امیہ کی شکست کے بعد عبدالرحمٰن الاول الداخل کو اندلس میں (۱۳۸ھ/۷۵۵ء میں) قیام سلطنت میں مدد دی، خصوصاً مولی بدر کے ساتھ مل کر فتح طلیطلہ (۱۴۷ھ/۷۶۴ء) میں اہم کردار ادا کیا۔ بعد میں وہ دسقہ، طرطوسہ اور طرشونہ کا گورنر رہا۔ اس نے لمبی عمر پائی اور عبد الرحمٰن الاول کے پوتے الحکم الاول الربضی (۱۸۰ھ/۷۹۶ـ۲۰۶ھ/۸۲۲ء) کے عہد میں فوت ہوا۔

(۲) اسی نام کا دوسرا شخص، جسے بعض اوقات مذکورہ بالا تمام ابن علقمہ کے ساتھ گڈمڈ کر دیا جاتا ہے، وہ تمام بن عامر بن احمد بن غالب بن تمام بن علقمہ ہے جو اس کی نسل میں سے ہے۔ اس کا سن وفات ۲۸۳ھ/۸۹۶ء (عمر ۹۶ قمری سال) بتایا جاتا ہے۔ اس طرح اس کا سن پیدائش ۱۸۷ھ/۸۰۳ء ہونا چاہیے، لیکن ابوبکر الرازی نے (بحوالہ ابن الابار) اسے ۱۹۳ھ/۸۰۹ـ۸۱۰ء لکھا ہے۔ اس نے اموی حکمرانوں محمد اول [رک بآں] (۲۳۸ھ/۸۵۲ءـ۲۷۳ھ/۸۸۶ء)، المنذر [رک بآں] (۲۷۳ھ/۸۸۶ءـ۲۷۵ھ/۸۸۸ء) اور عبد اللہ [رک بآں] (۲۷۵ھ/۸۸۸ءـ۳۰۰ھ/۹۱۲ء) کے ساتھ بطور وزیر کام کیا، جب کہ آخر الذکر نے اسے سبکدوش کر دیا، لیکن اس کی شہرت کا حقیقی سبب اس کا ادبی کام ہے خصوصاً وہ ارجوزہ یا رجزیہ نظم [رک بہ رجز] جس میں بقول ابن الابار اس نے مسلمانوں کے اندلس فتح کرنے کے حالات شروع سے لے کر (جب مسلمان طارق بن زیاد [رک بآں] کی سرکردگی میں اندلس میں داخل ہوئے) عبد الرحمٰن سوم [رک بآں] (۲۰۶ھ/ ۸۲۲ء۔ ۲۳۸ھ/ ۸۵۲ء) کے آخری عہد تک (غالباً اسی زمانے میں اس نے یہ نظم لکھی) تفصیل سے قلم بند کیے ہیں۔ ابن القوطیہ نے اپنے اجداد کا تذکرہ کرتے ہوئے جس شاہزادی سارہ (مسلمانوں سے پہلے اندلس پر حکمران جرمن قبیلے گوتھ [Goth] کے آخری فرمانروا وٹزہ [Witiza] کی پوتی) کا تذکرہ کیا ہے اس کا ماخذ تمام ابن علقمہ کا یہی ارجوزہ ہے جو اب ناپید ہے۔ ابن الابار نے تمام کے حوالے سے جو چند شعر نقل کیے ہیں وہ بحر رجز میں نہیں ہیں (لہذا مذکورہ ارجوزہ کا حصہ نہیں ہو سکتے)، بلکہ اس کی کسی دوسری نظم کے ہیں۔ ابن دحیہ [رک بآں] نے تمام بن علقمہ کی اس حکایت کا ذکر کیا ہے جو اس نے اپنے قدیم ہم عصر یحیٰی بن حکم المعروف بہ غزال [رک بآں] کے بارے میں لکھی جب وہ ناروے کے فرمانروا سے ملنے جا رہا تھا، لیکن ابن دحیہ کی شخصیت کے ثقہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ تو یقین سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نے ناروے کا سفر کیا اور نہ یہ کہ اس نے نثر میں بھی کوئی کتاب لکھی سوائے ان نظموں کے جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الابار: الحلۃ السیراء، طبع ڈوزی (Dozy) در *Notices Sur Quelques manuscrits* arabers، لائیڈن ۱۸۴۵ـ۱۸۴۷ء، ص ۷۷ـ۷۸، طبع H.Munis، قاہرہ ۱۹۶۳ء، ۱: ۱۴۳ـ۱۴۴؛ (۲) ابن القوطیہ: تاریخ افتتاح الاندلس، میڈرڈ ۱۸۶۸ء، ۶: ۱۰۱ـ۱۰۳؛ (۳) ابن سعید: المغرب فی حلی المغرب، طبع شوقی ضیف (ذخائر العرب، عدد ۱۰) ۱: ۴۴؛ (۴) ابن خلدون، بیروت ۱۹۵۴ـ۱۹۶۱ء، ۴: ۲۶۶ (اس نے طلیطلہ کی فتح کا سن ۱۴۹ھ دیا ہے)؛ (۵) Pons Boigues، ص ۴۷ـ۴۸؛ (۶) R.Dozy (مرتب)، ابن عذاری: البیان المغرب، دیکھیے مقدمہ، ۱: ۱۴؛ (۷) وہی مصنف: *Recherches*، ۲: ۲۶۸؛ (۸) وہی مصنف: *Hist. Mus.*، طبع E.Levi Provencal، ۱۹۳۲ء، بمدد اشاریہ۔

(D.M.Dunlop [ت: محمد امین])

----

* ابن علیوہ : شیخ ابو العباس احمد بن مصطفیٰ العلوی المستغانمی ' صوفی اور شاعر جو ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء میں الجزائر میں مستغنم کے مقام پر پیدا ہوئے ۔ وہ ایک اعلیٰ خاندان سے تعلق رکھتے تھے جو ان کی پیدائش کے وقت مفلسی کی زندگی گزار رہا تھا ۔ اسی وجہ سے وہ مدرسہ نہ جاسکے اور ان کا خط بھی عمر بھر کمزور رہا ' تاہم ان کے والد نے ان کو قرآن کی تعلیم دی لیکن غربت کی وجہ سے یہ سلسلہ بھی زیادہ دیر جاری نہ رہ سکا اور وہ نو عمری ہی میں محنت مزدوری کرنے پر مجبور ہو گئے ۔ بعد میں انہوں نے ایک چھوٹی سی دکان کھول لی ۔ علم کے شوق میں وہ فارغ وقت میں دینی تعلیم حاصل کرتے تھے ۔ وہ سولہ برس کے تھے جب ان کے والد فوت ہو گئے اور پھر جلد ہی انہوں نے تصوف کے عیساوی [رکّ باں] سلسلہ میں شمولیت اختیار کر لی ۔ صوفیانہ ریاضتوں کی وجہ سے جلد ہی ان سے کرامتیں ظاہر ہونے لگیں تاہم انہیں احساس تھا کہ حقیقی روحانیت یا تزکیۂ نفس سے ان کا کوئی تعلق نہیں ' چنانچہ انہوں نے عیساوی سلسلے کے اجتماعات میں جانا بند کر دیا ' لیکن سانپ جو انہوں نے پال رکھے تھے ان کے پاس ہی رہے ۔ ایک دفعہ ان کی ملاقات شاذلی درقاوی سلسلے کے شیخ [رک بہ درقاوہ] محمد البوزیدی سے ہوگئی۔ شیخ مذکور نے ابن علیوہ سے فرمائش کی کہ وہ انہیں سانپوں کے کرتب دکھائے جب ابن علیوہ کرتب دکھا چکے تو شیخ نے کہا میاں! ان سانپوں کو چھوڑو اور اس سانپ کو قابو کرنے کی فکر کرو جو ان سانپوں سے زیادہ زہریلا اور ہٹیلا ہے (یعنی تمہارا نفس) ' چنانچہ ابن علیوہ ان کے مرید ہو گئے ۔ شیخ نے انہیں دینی تعلیم سے روک دیا اور کہا کہ محض ظاہری تعلیم سے تم توحید کے اسرار و رموز نہیں سمجھ سکتے اور انہیں ذکر اللہ پر لگا دیا ' تاہم کچھ عرصے بعد شیخؒ نے ابن علیوہ کو دینی تعلیم جاری رکھنے کا اجازت دے دی اور ابھی ان کی عمر محض پچیس برس تھی کہ انہیں مقدم (خلیفہ) بنا دیا کہ وہ لوگوں کو داخل سلسلہ کر سکتے ہیں۔ پندرہ سال بعد ۱۹۰۹ء میں جب شیخ بوزیدی کا انتقال ہوا تو سلسلے کے متوسلین نے اصرار کر کے انہیں شیخ سلسلہ بنا دیا ' لیکن پانچ سال بعد شیخ علیوہ نے الطریقۃ العلویہ الدرقاویہ الشاذلیہ کے نام سے درقاوی سلسلے کی ایک شاخ کے طور پر آزادانہ کام شروع کر دیا ۔ انہوں نے اپنا خانقاہی نظام (زاویہ) بھی درقاوی سلسلے سے الگ کر لیا اور انہیں الشیخ العلوی کہا جانے لگا ۔ سلسلے کی اس تقسیم کے پس منظر میں جو بغیر کسی بے لطفی کے وقوع پذیر ہوئی ' شیخ ابن علیوہ کا یہ مخصوص طریقہ بھی تھا کہ وہ اپنے مریدین کی خلوت میں ریاضت انہیں اپنے پاس اور زیر نگرانی رکھ کر کرواتے تھے جبکہ درقاوی سلسلے کا روایتی طریقہ یہ تھا کہ سالکین ایسی ریاضت جنگلوں اور صحراؤں میں جا کر کرتے تھے۔

شیخ علیوہ کی شہرت سارے شمالی افریقہ میں پھیل گئی اور مستغنم شہر کے عرب حصے تجت (Tidgitt) میں ساحل سمندر پر ایک عظیم الشان خانقاہ ان کے لیے بنائی گئی ۔ ان کا شمار اپنے زمانے کے نامور صوفیا میں ہوتا تھا بلکہ بعض لوگ تو انہیں چودھویں صدی ہجری کا مجدد بھی کہتے ہیں ۔ تصوف کے مخالف سلفیہ [رک باں] سے ان کی مخاصمت رہی اور قسطنطینہ سے شائع ہونے والے ان کے رسالے الشہاب کے مقابلے میں شیخ نے البلاغ الجزاء کے نام سے الجزائر سے ایک ہفت روزہ نکالا ' جس میں انہوں نے نہ صرف تصوف کے حق میں مضامین لکھے بلکہ مذہب کی قیمت پر ان نام نہاد مصلحین کی مغربی تہذیب سے اثر پذیری پر بھی شدید گرفت کی ۔ عوام کو وہ تلقین کرتے تھے کہ کلاسیکل عربی پر عبور حاصل کریں ' مغربی تہذیب سے دور رہیں اور خصوصاً مغربی لباس بالکل نہ پہنیں۔ امیر عبدالکریم خطیب [رک باں] ان کا مرید تھا اور ان سے خط و کتابت کرتا رہتا تھا ' اسی وجہ سے یورپی تہذیب کی مخالفت اور لوگوں کو فرانسیسی شہریت اختیار کرنے سے منع کرنے کے باوجود ' فرانسیسی حکمرانوں نے ان پر ہاتھ نہیں ڈالا ' لیکن وہ ان کے بڑھتے ہوئے اثر

کی وجہ سے خائف ضرور تھے ' چنانچہ ایک دفعہ انہوں نے ان کی نقل و حرکت پر پابندی لگا دی ۔ ۱۹۳۴ء میں ان کی وفات کے وقت تک ان کے اثرات کا یہ عالم تھا کہ ان کے متوسلین کی تعداد دو لاکھ سے بڑھ چکی تھی اور انکے زاویے [: خانقاہیں یا تربیت گاہیں] سارے شمالی افریقہ ' دمشق [رک بہ الهاشمی) ' جانہ ' غزہ ' فلوجہ ' عدن ' عدیس بابا اور یورپ میں ہیگ ' مارسلز ' پیرس اور کارڈف میں موجود تھے ۔ یمنی ملاحوں کی ایک بڑی تعداد ان کی مرید تھی جنہوں نے بہت سی بندر گاہوں پر زاویے قائم کر رکھے تھے۔

شیخ احمد بن علیوہ کو شاعری اور سماع پسند تھا ' ان کے ایک یورپی ملنے والے کے مطابق وہ پرنور چہرہ اور مقناطیسی کشش رکھتے تھے ۔ ایک دوسرے یورپی کا کہنا ہے کہ ان سے ملنے پر یوں محسوس ہوتا تھا جیسے آدمی قرون وسطیٰ کے کسی بڑے صوفی یا عیسائی پوپ سے مل رہا ہو۔ اے برق (A.Berque) نے ان پر ایک ماڈرن صوفی (Un Mystique Moderniste) کے عنوان سے مقالہ (Revue Africaine ' ۱۹۳۶ء ' ص۶۹۱-۷۲۲) لکھا لیکن ان کے ہاں معروف معنوں میں کوئی جدیدیت نظر نہیں آتی ' سوائے اس کے کہ مابعد الطبیعیاتی امور میں وہ تحقیق کو پسند کرتے تھے۔ شاید ہی کوئی فلسفیانہ مسئلہ ہو جس پر انہوں نے غور نہ کیا ہو اور دوسروں کی آرا سے استفادہ نہ کیا ہو ' لیکن تحقیقی روش کی یہ وسعت ان کے ہاں روایتی اقدار کے ساتھ وابستگی اور ان پر شدت سے عمل کے رجحان کے شانہ بشانہ چلتی نظر آتی ہے [وہ حدیث جبریلؑ سے استنباط کرتے ہوئے] اس پر زور دیتے تھے کہ اسلام کے اصول ثلاثہ یعنی اسلام ' ایمان اور احسان (دوسرے لفظوں میں فقہ ' عقیدہ اور تصوف) ایک ناقابل تقسیم وحدت ہیں اور ان پر اس عمدگی سے عمل ہونا چاہیے کہ یہ باترتیب استسلام (رضا کارانہ و خوشدلانہ متابعت شریعت) ' ایقان (عقائد میں پختہ یقین) اور عیان (شہود روحانی) پر منتج ہوں۔ وہ اکثر قرآنی آیت هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...[الحدید ۵۷: ۳] پڑھا کرتے تھے جس سے صوفیا وحدۃ الوجود [رک بآں] پر دلیل لاتے ہیں ۔ ان کی آخر تحریروں ' خصوصاً نظموں میں ' نظریہ وحدۃ الوجود کی خوبصورت عکاسی ' وضاحت اور صراحت موجود ہے ۔ ان کی پندرہ تحریریں ساری کی ساری ' سوائے ایک نور الاثمد ' کے جو اس فقہی مسئلے سے متعلق ہے کہ نماز میں ہاتھ کہاں باندھنے چاہئیں ' براہ راست یا بالواسطہ تصوف کے مختلف موضوعات پر ہیں ۔ ان میں المنح القدوسیہ خصوصاً قابل ذکر ہے جو ابن عاشر [رک بآں] کی المرشد المعین کی شرح ہے اور جو ان کے شیخ کی زندگی میں اور ان کی حوصلہ افزائی سے مکمل ہوئی ۔ اس کتاب میں ابن علیوہ نے ساری اسلامی تعلیمات ' یہاں تک کہ سنت پر مبنی تفصیلی احکام تک کے باطنی اور صوفیانہ پہلوؤں کی وضاحت اور نشان دہی کی ہے۔ النموذج الفرید میں انہوں نے حروف تہجی کی اشاراتی زبان میں توحید کے اسرار و رموز خصوصاً بعض صفات الٰہیہ میں باہمی تعلق کی وضاحت کی ہے ۔اس کتاب کی تالیف کی محرک گو عبد الکریم الجیلی کی کتاب الکہف والرقیم بنی ہے لیکن شیخ ابن علیوہ کا انداز بیان زیادہ لطیف ہے۔ لباب العلم فی سورۃ النجم میں شیخ نے [النجم ۵۳: ۵-۱۸] کے حوالے سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مشاہدوں کا حال بیان کیا ہے جن میں پہلی رویت تو قلبی ہے جبکہ دوسری چشم ظاہر سے ہے۔ ان کی تحریروں میں سے یہ تین کتابیں اور ان کا شعری مجموعہ (ان کے دیوان کا تیسرا ایڈیشن دمشق سے ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا) خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ تصوف کی حمایت میں ان کی پہلی کتاب القول المعروف ہے جو ۱۹۲۰ء میں طبع ہوئی۔ اس کے بعد رسالہ الناصر معروف ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی جس میں دوسری صدی ہجری سے لے کر عصر حاضر تک کے ممتاز علماء و فقہا کے تصوف کی حمایت اور مدح پر بیانات جمع کیے گئے ہیں ۔ المواد الغوثیہ کا پہلا حصہ جس میں شیخ نے شعیب ابو مدین کے حکیمانہ اقوال کی تشریح

کی ہے، ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا جب کہ دوسرے حصے کی اشاعت کی نوبت نہیں آ سکی۔ اسی طرح شیخ کی تفسیر بھی (انہوں نے سورۂ فاتحہ کے علاوہ سورۂ بقرہ کی اولین چالیس آیات میں سے ہر آیت کی چار مختلف انداز میں تشریح کی، جس میں لفظی ترجمہ بھی ہے اور خالص صوفیانہ تعبیر بھی) ابھی تک طبع نہیں ہوئی۔ ان کی غیر مطبوعہ تحریروں کے مخطوطے مستغانم میں موجود ہیں۔

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) الشمائل؛ الفتاوی فیما صح لدی العلماء من امر الشیخ العلاوی (مرتبہ محمد بن عبد الباری)، تونس ۱۹۲۵ء؛ (۲) F. Schuon: رحمۃ اللہ، در Cahiers du sud، ۱۹۳۵ء؛ (۳) عدۃ بن تونس، الروضۃ السنیۃ فی المآثر العلویۃ، مستغانم ۱۹۳۶ء (اس میں شیخ کی املا کردہ سوانح ہے جو ۱۹۱۰ء تک کے حالات زندگی پر محیط ہے)؛ (۴) A. Merad: Le Refarmisme Musulman en Algerie، پیرس و دی ہیگ ۱۹۶۷ء؛ (۵) M. Lings: A Moslem Saint of the Twentieth Century، لندن ۱۹۶۱ء۔

(M.Lings] ت: محمد امین؛)

* * *

※ **ابن عمر، جزیرہ**: ایک قصبہ جو آج کل ترکی اور شام کی سرحد پر واقع ہے۔ ترکی میں اسے سیزر (Cezire) کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ حسن بن عمر بن الخطاب التغلبی (م نواح ۲۵۱ھ/۸۶۵ء) نے اس کی بنیاد رکھی اور اسی وجہ سے اس کا یہ نام پڑا۔ اس کی آبادکاری کے سلسلے میں اردشیر بابکان کا نام بھی لیا جاتا ہے۔ آرامی زبان میں قصبے کا قدیم نام جزیرۂ دکردو (Djazarta D' Kardu) تھا اور یہی نام ہمیں سولھویں اور سترھویں صدی کی یورپی کتابوں میں نظر آتا ہے۔ سکندر اعظم نے یہیں سے دجلہ عبور کیا تھا۔ اس وقت اس قصبے کا نام بازبدہ (Bazabda) تھا، بعد میں رومی بھی اپنے حملوں کا آغاز اکثر یہیں سے کیا کرتے تھے، جیسا کہ Ammianus Marcellinus نے ذکر کیا ہے (دیکھیے ۲۰، ۲۷، ۱)۔

یہ قصبہ دیار ربیعہ [رک باں] میں واقع ہے (۳۷ درجہ ۱۵ دقیقہ شمالی عرض بلد اور ۴۲ درجہ ۵ دقیقہ شرقی طول بلد)۔ سطح سمندر سے اس کی بلندی ۴۰۰ میٹر ہے۔ یہ جودی پہاڑ [رک باں] کے مغرب میں بہتن سو کے سنگھم سے ۲۵ کلومیٹر نیچے دجلہ کے کنارے اس جگہ واقع ہے جہاں دجلہ و فرات میں فاصلہ دوسری سب جگہوں سے زیادہ ہے۔ دجلہ جنوبی ترکی کے پہاڑی سلسلے سے نکل کر جب بالائی جزیرہ کے اس میدانی علاقے میں پہنچتا ہے تو اس کے بہاؤ کی رفتار خاصی کم ہو چکی ہوتی ہے۔ یہ شہر دریا کے ایک موڑ پر بسایا گیا تھا اور موڑ کے ان دونوں سروں کو جہاں فاصلہ کم سے کم تھا ایک نہر کے ذریعے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ حسن بن عمر نے کھدوائی تھی، ملا دیا گیا تھا۔ اس طرح شہر کی جگہ ایک جزیرہ بن گئی اور جزیرہ کا لفظ شہر کے نام کا ایک حصہ بن گیا۔ تاہم بعد میں دریا نے اپنا بہاؤ تبدیل کر لیا جس سے نہر دریا کی اصل گزر گاہ بن گئی اور دریا کی پرانی گزر گاہ جو شہر کو دوسری طرف سے گھیرے ہوئے تھی خشک ہو گئی۔ یہاں دریا اتنا گہرا تھا کہ اس میں جہاز رانی ہو سکتی تھی، چنانچہ یہ شہر دریائی بندرگاہ کی صورت اختیار کر گیا اور یہاں سے سامان تجارت موصل کی طرف جاتا تھا۔ یہ شہر اس لیے بھی تجارتی مرکز بن گیا کہ ملحقہ میدانوں میں زمین زرخیز تھی اور اجناس اور باغات کی بہتات تھی، جبکہ پہاڑی ڈھلوانوں پر بادام، اخروٹ اور شہد بکثرت ہوتا تھا، جسے برآمد کیا جاتا تھا۔ عرب اور کرد علاقوں کے درمیان درب عتیق کے نام سے ایک شاہراہ تھی جو جزیرہ ابن عمر کو نصیبین اور ماردین سے ملاتی تھی۔

اس شہر کی آبادی، جس کے آثار آج بھی اس کی عظمت رفتہ کی یاد دلاتے ہیں، بیسویں صدی کے آغاز میں کم ہونا شروع ہو گئی۔ مسلمانوں، کردوں اور عیسائیوں پر مشتمل اس شہر کی آبادی ۱۸۹۰ء میں ۹،۵۷۰

نفوس پر مشتمل تھی جو ۱۹۴۱ء میں ۵،۷۲۵ رہ گئی۔ ۱۹۶۰ء میں یہ تعداد ۶،۴۷۳ تھی۔ چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی میں شہر کے گرد فصیل بھی موجود تھی جو مٹی کی اینٹوں سے بنائی گئی تھی۔ ابن بطوطہ کے زمانے میں اس کے تین دروازے تھے جو سنگ سیاہ سے بنائے گئے تھے اور ان کا کچھ حصہ آج بھی باقی ہے۔ شہر کے شمال میں کرد امرا کا بنایا ہوا ایک قلعہ بھی تھا۔ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی میں شہر میں ایک ہسپتال، چودہ حمام جن میں سے آٹھ انیسویں صدی کے آخر تک موجود تھے، تیس سبیلیں اور انیس مسجدیں موجود تھیں۔ اس وقت کے مذہبی اور تعلیمی حالات کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس وقت شہر میں شافعی مسلک کے چار مدرسے تھے۔ شہر پناہ سے باہر صوفیا کی دو خانقاہیں بھی تھیں۔ شہر میں موجود المسجد الکبیر کے علاوہ امیر بدر الدین لؤلؤ نے اگلی صدی میں ایک بڑی مسجد تعمیر کروائی۔ کیونٹ (Cuinet) کے مطابق انیسویں صدی میں اس شہر میں پانچ کاروان سرائیں، محرابی چھتوں والا ایک بازار، ایک سو چھ دکانیں اور دس طعام گاہیں تھیں۔ پرانے بنے ہوئے کئی چرچ بھی موجود تھے جو شہر میں عیسائی آبادی کی ثقافت کا مظہر تھے۔

جزیرہ ابن عمر کی نچلی سمت آج بھی ایک عظیم پل کے آثار پائے جاتے ہیں جن میں ۴۸ فٹ لمبی ایک محراب بھی ہے اس کے ستونوں پر آسمانی برجوں کے نشانات کندہ ہیں جو ارتقی عہد کی یادگار ہیں۔ ایسے ہی نشانات حصن کیفا [ترک ہاں] [ایک قریبی تاریخی شہر] کے پل پر بھی موجود ہیں۔ اوپر کی سمت بتمن سو [مضمون کے شروع میں Batmau Su کی بجائے Bohian Su کا لفظ آیا ہے] کے مقام پر بھی ایک پل موجود ہے جو ماردین کے امیر تیمور تاش نے بنوایا تھا۔

قرون وسطیٰ میں جب یہ جزیرہ کرد امیروں کے زیر تسلط تھا تو خصوصی اہمیت رکھتا تھا۔ چوتھی صدی ہجری میں یہ موصل کے ماتحت تھا۔ پانچویں صدی میں شمس الدولہ جکرمش (۳۹۵ھ/۱۱۰۲ء) جو ملک شاہ کا سابقہ مملوک تھا، کے بعد یہ شہر، مروانیوں کے قبضے میں چلا گیا۔ چھٹی صدی میں زنگی اس پر قابض ہو گئے اور انہوں نے ۵۴۱ھ/۱۱۴۶ء میں عزالدین ابوبکر الدبیسی کو یہاں کا گورنر مقرر کیا۔ جو علاقہ بشنوی کردوں کے پاس تھا وہ قطب الدین مودود بن زنگی نے ان سے چھین لیا۔ چھٹی اور ساتویں صدی میں بنو اثیر اور بنو عبد الکریم الجزاری نے اس شہر کو بہت ترقی دی۔ اول الذکر کا عہد ادیبوں اور دانشوروں، جبکہ ثانی الذکر کا ائمہ دین کی کثرت کی وجہ سے جانا جاتا ہے۔ دسویں صدی میں صفویوں اور عثمانیوں میں شہر کا قبضہ حاصل کرنے کے لیے لڑائیاں ہوئیں جن میں کردوں نے عثمانیوں کا ساتھ دیا اور حمدانیوں کی مدد سے شہر کی آزادی برقرار رکھنے میں بڑی حد تک کامیاب رہے۔ ۹۴۱ھ/۱۵۳۵ء کے بعد جب سید احمد یہاں کا حکمران تھا تو موصل بھی اسی شہر کے ماتحت تھا۔ ۹۷۳ھ/۱۵۶۶ء میں کچھ عیسائی خاندانوں نے اربیل سے بھاگ کر یہاں پناہ لی۔ گیارھویں صدی میں یہ شہر تقریباً خود مختار رہا۔ ۱۲۴۸ھ/۱۸۳۳ء میں عثمانی اس علاقے میں داخل ہو گئے اور اپنا قبضہ مستحکم کر لیا۔ تب سے کرد پس منظر رکھنے والا یہ شہر ترکی ہی کے قبضے میں ہے۔

مآخذ: (۱) ترکی انسائیکلوپیڈیا، ۳۳۶:۱۰، بذیل مادہ جزیرہ ابن عمر؛ (۲) A.J، ۳:۵۲ـ۱۵۴؛ (۳) ابن حوقل ترجمہ کریمر، ص ۲۱۹؛ (۴) الہروی: زیارات، ص ۱۵۲؛ (۵) ابن الاثیر: Atabegs در RHOC، ۲:۲۰۱، بار ثانی؛ (۶) ابن بطوطہ، ۲:۱۳۹؛ (۷) یاقوت بذیل مادہ؛ (۸) Le Strange، ص ۹۳ـ۹۴؛ (۹) V.Cuinet: Turquie D' Asie، ۲:۵۱۱ـ۵۱۴؛ (۱۰): G.Bell: Amurath to Amurath، ص ۲۹۶؛ (۱۱): S.H.Longrigg: Four Centuries of Modern Iraq، آکسفورڈ ۱۹۲۵ء، ص ۲۶، ۳۷، ۴۱ اور ۹۸؛ (۱۲) R.Dussaud: Topographie Historique De La

Syrie ' ۱۹۲۷ء ' ص ۴۹۹ ' ۵۰۱ ' ۵۲۲: (۱۳) Cl. Cahen: La Djazira در REI ۱۹۳۴ء ' ص ۱۱۳: (۱۴) R.Lescot: Enquete sur les Yezidis ' ۱۹۳۸ء ' ص ۱۱۰-۱۲۲: (۱۵) M.Canard: Hamdanides ' ص ۱۱۰-۱۱۱: (۱۶) M.Dunand: De l' Amanus Au Sinai ' ۱۹۵۳ء ' ص ۸۹-۹۱ (مع تصاویر): (۱۷) B.Nikitine: Les Kurdes et Le Kurdistan ' ۱۹۵۶ء ' ص ۵ ' ۲۸ ' ۶۷ ' ۸۶ ' ۱۶۰: (۱۸) Dillemann: Haute Mesopotamc Orientale et Pays Adjacents در BAH ۷۲ (۱۹۶۲ء)، واشاریہ: (۱۹) S.M. Fiey: Assyrie Chretienne ' ۱۹۶۵ء ' بمدد اشاریہ ۔

(N.Elisseeff [ت. محمد امین])

* * *

※ ابن عنین: ابو المحاسن شرف الدین محمد بن نصر بن علی بن محمد بن غالب الانصاری ' ایک ہجو گو شاعر جو دمشق میں ۹ شعبان ۵۴۹ھ/۱۹ اکتوبر ۱۱۵۴ء کو پیدا ہوا اور وہیں ۲۰ ربیع الاول ۶۳۰ھ/ ۴ جنوری ۱۲۳۳ء کو اس دار فانی سے کوچ کر گیا۔ دمشق کے ممتاز اساتذہ سے رسمی تعلیم حاصل کرنے اور کچھ عرصہ عراق میں گزارنے کے بعد ابن عنین نے مختلف لوگوں کے خلاف دلچسپ ہجویہ قصائد لکھنے شروع کر دیے۔ اس کی ہجونگاری سے (سلطان) صلاح الدین بھی محفوظ نہ رہ سکا جس نے اس وقت شہر پر قبضہ کر لیا تھا (۵۷۰ھ/ ۱۱۷۴ء)۔ اس وجہ سے ابن عنین کو شہر چھوڑنا پڑا۔ تجارتی کاروبار کے تعلق سے اسے عراق آذربیجان ' خراسان اور ماوراء النہر اور ہندوستان تک جانا پڑا ' پھر وہ مڑ کر یمن چلا گیا جہاں اس نے صلاح الدین کے بھائی طغتکین کے ساتھ کچھ وقت گزارا۔ پھر وہ کچھ عرصے کے لیے مصر میں مقیم ہو گیا۔ ۵۹۳ھ/۱۱۹۷ء سے قبل یاد وطن سے مجبور ہو کر اس نے ملک العادل کی خدمت میں منظوم درخواست لکھ کر وطن واپس جانے کی اجازت مانگی اور آخر کار وہ جامع اموی کی زیارت سے دوبارہ شاد کام ہونے میں کامیاب ہو گیا (۵۹۷ھ/۱۲۱۰ء)۔ اس وقت العادل کا بیٹا الملک المعظم عیسی دمشق کا والی تھا۔ اس نے شاعر کی خوب آؤ بھگت کی اور اسے اپنا وزیر اور منظورِ نظر بنا لیا۔

ابن عنین شہرۃ ابن درید کی تلخیص اور تاریخ عزیزی کا مصنف بتایا جاتا ہے ' لیکن یہ دونوں کتابیں آجکل معدوم ہیں۔ ابن عنین کی شہرت کا مدار اس کی شاعری پر ہے۔ اس نے بڑے آدمیوں ' قاضیوں ' فقیہوں اور واعظوں وغیرہ کو بھی مذاق ' تمسخر اور طعن و تشنیع کا یہاں تک نشانہ بنایا کہ خود اسے زندقہ سے متہم ہونا پڑا۔ اس کی ہجو اپنی ذات ' اپنے باپ ' بعض اکابر حتی کہ سلطان کے خلاف نہایت تند و تیز تھی۔ اس کے مدحیہ قصائد بہت خوب ہیں ' جبکہ ہجویات مختلف قسم کی ہیں۔ وطن کی یاد اور اس سے محبت بعض مشہور قصائد سے نمایاں ہے۔ جن کا موضوع دمشق اور اس کے مضافات ہیں اس لیے کہ دمشق کے علاوہ کوئی اور شہر اس کی نظر میں نہیں جچا۔ اس نے اپنی نظموں میں پہیلیوں ' تاریخی واقعات اور شخصیات پر بھی خامہ فرسائی کی ہے۔ وہ اپنے اشعار کو کتابی صورت دینے کا حامی نہ تھا۔ تاہم اس کے ایک ہم وطن نے ان میں سے بعض کو ایک دیوان میں جمع کر دیا ' جسے خلیل مردم نے ۱۹۴۶ء میں دمشق سے شائع کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان ' جلد چہارم: (۲) یاقوت: معجم الادباء ' ۱۹: ۸۱-۹۲: (۳) ابو شامہ: روضتین: (۴) ابن کثیر: البدایہ و النہایہ ' ج ۱۱ و ۱۲: (۵) سبط ابن جوزی: مرآۃ الزمان ' ج ۸ ' بذیل مادہ: (۶) ابن العماد: شذرات ' ج ۳ ' ۵: (۷) حاجی خلیفہ ' ج ۱ ' ۷۶۷: (۸) جودت رکابی: La Poesie Profane Sous Les Ayyubides ' پیرس ۱۹۴۹ء ' اشاریہ: (۹) خلیل مردم: مقدمہ دیوان: (۱۰) مصنف مذکور ' در DM ' ۳: ۲۰۳ تا ۲۰۷ ۔

(ادارہ [[ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

※ **ابن عیسٰی**: محمد (اصل) بن احمد بن عیسٰی الصنہاجی، ابو عبد اللہ ایک مراکشی ادیب (جو اس کے ہم وطن ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عیسٰی المغربی المتوفی دمشق ۱۰۱۶ھ/۱۶۰۷ء؛ براکلمان: تکملہ، ۲: ۳۳۴ سے مختلف ہے) اس کا باپ (م ۹۵۵ھ/۱۵۴۸-۱۵۴۹ء) بھی مشہور ادیب تھا۔ ابن عیسٰی غیر معمولی شاعر اور صاحب طرز نثر نگار تھا۔ وہ سلطان عبد اللہ الغالب باللہ (۹۶۴ تا ۹۸ھ/۱۵۵۷-۱۵۷۴ء) اور سلطان ابو مروان عبدالملک (۹۸۳-۹۸۶ھ/۱۵۷۶تا ۱۵۷۸ء) اور سلطان احمد المنصور الذہبی [رک بآن] ۹۸۶-۱۰۱۲ھ/۱۵۷۸-۱۶۰۳ء کا وزیر (القلم الاعلی [فرسٹ سیکرٹری آف سٹیٹ]) اور سلطان کے بیٹے اور فاس کے گورنر المامون کے ذاتی عملے میں شامل رہا (۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء)۔

اس سلطان کی ملازمت کے دوران ابن عیسٰی نے کتاب الممدود والمقصور من سناء السلطان ابی العباس المنصور تالیف کی جس کا عنوان المقری نے بہت پسند کیا تھا۔ بعد میں اس کو فاس میں قید کر دیا گیا اور المامون نے اس کی جائیداد ضبط کر لی اور وہ قید ہی میں انتقال کر گیا یا شاید اس کو مار ڈالا گیا (۹۹۳ھ/ ۱۵۸۲-۱۵۸۳ء) مامون کو اس فعل پر لعن طعن کی گئی۔ ایک گم نام مصنف کے بعض اقتباسات سے اس کی انشاء کے نمونے سامنے آتے ہیں جو اس کی کسی کتاب سے ماخوذ ہیں یا اس سے اخذ کردہ ہیں۔ ایک رپورٹ جو ۹۸۸ھ/۱۵۷۹-۱۵۸۰ء میں سلطان کی خدمت میں پیش کی گئی تھی، اس میں مصنف کی اقتدار سے محرومی کی پیش گوئی کی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) G.Pianel، در Hespéris، ۱۹۴۹ء، ۲۴۴ ببعد؛ ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۷، ۱۵۳: (۲) E.Levi Provençal: *Chorfa*، ص ۹۷: (۳) ابن القاضی: درۃ الحجال، ۱: ۵۱، عدد ۱۳۶ (باپ کے لیے دیکھیے، ۴۵۸، عدد ۹۵۶): (۴) الکتانی: منتخل الصفاء (مختصر الجزء الثانی)، رباط ۱۹۶۴ء، ۲۴۴ ببعد؛ (۵) المقری: نفح الطیب، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ۹: ۲۸۹؛ فرانسیسی ترجمہ از Fagnan: (۶) الافرانی: نزہۃ الحادی، ص ۱۴۳، ۱۸۰، ترجمہ ۲۷۰، ۲۹۰: (۷) احمد بن خالد الناصری السلاوی: کتاب الاستقصاء، ص ۲۷۰: ۲۹۰، ج ۵: ۱۶۹، دار البیضاء ۱۹۵۵ء، فرانسیسی ترجمہ از ولد مصنف محمد الناصری، در AM، ۳۴، ۱۹۳۶ء، ۳۰۳، عدد ۱: (۸) عباس بن ابراہیم المراکشی: الاعلام بمن حل مراکش واغمات من الاعلام، ۴: ۱۹۱۔

(J.Schacht ت۔ شیخ نذیر حسین)

* * *

※ **ابن غالب**: محمد بن ایوب الغرناطی ایک مؤرخ اور جغرافیہ دان جو چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں غرناطہ میں سکونت پذیر تھا۔ اس کی شہرت کی ضامن ایک عمدہ کتاب فرحۃ (یا فرجۃ) الانفس فی تاریخ الاندلس ہے۔ اصل کتاب تو گم ہو چکی ہے، لیکن اس کے لمبے لمبے اقتباسات المقری، ابن سعید اور ابن الخطیب نے دیے ہیں، لیکن اس کے جغرافی حصے کا اختصار جس کا نام تعلیق المنتقی من فرحۃ الانفس فی تاریخ الاندلس محفوظ چلا آ رہا ہے (مرتبہ لطفی عبد البدیع، در *RIMA*، ۱/۲ (۱۹۵۵ء: ۲۷۳-۳۱۰)۔ المقری نے اس کے بے شمار اقتباسات دیے ہیں، لیکن سب سے زیادہ مفصل وہ اقتباس ہے جو اندلس کے عربوں کی عادات کا پتا دیتا ہے۔ جغرافی جزو کا تعلیقہ زیادہ قیمتی معلومات دیتا ہے، کیونکہ اندلس کے حالات پر یہ احمد بن محمد الرازی (دیکھیے الرازی) کی کتاب کی بعض اہم عبارتوں پر مشتمل ہے۔ E.Lévi Provençal نے اس کتاب کی عبارتوں کو جمع کر کے کتابی صورت دینے کی کوشش کی ہے، لیکن وہ ابن غالب کی کتاب سے استفادہ نہیں کر سکا جو آج تک نامعلوم اور غیر مطبوعہ چلی آ رہی ہے (دیکھیے *La Description de l' Espagne d' Ahmad al Razi*، در الاندلس، ۱/۹۸ (۱۹۵۳ء)، ۵۱-۱۰۸۔

اس تعلیقہ سے ابن غالب کی زندگی کے بعض

حالات پر روشنی پڑتی ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ والی غرناطہ ابو سعید عثمان بن عبد المؤمن کے علاوہ اپنے باپ عبد المامون اور بھائی ابو یعقوب یوسف کی جانب سے ۵۵۲ھ/۱۱۶۰ء سے لے کر اپنی وفات ۵۷۱ھ/۱۱۷۵-۱۱۷۶ء تک بہت سے اندلسی گورنروں کے ہاں ملازم رہا (دیکھیے A.Huici Miranda : Hist . Pol. del Imperio Almohade ، تطوان ۱۹۵۷ء ۳: ۶۱۸-۶۱۹ ؛ الخزرجی (دیکھیے المقری : نفح الطیب ، قاہرہ ۱۹۴۹ء ، ۲: ۱۲۶) کا بیان ہے کہ ابن غالب نے ایک کتاب تاریخ ابتدائے آفرینش سے لے کر اندلس بعہد عبد المومن تک لکھی تھی۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ ابن غالب ۵۶۵ھ/۱۱۶۹-۱۱۷۰ء میں اندلس چھوڑ کر چلا گیا تھا ، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فرحۃ الانفس اندلس کی تاریخ تھی جس کی ابتدا عالمی تاریخ اور اندلس کے جغرافیہ سے ہوئی تھی ۔

مآخذ : متذکرہ بالا کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) ابن سعید : مغرب ، قاہرہ ۱۹۵۳ء اشاریہ بذیل مادہ ابن غالب اور فرحۃ الاندلس ؛ (۲) السخاوی : اعلان ، قاہرہ ۱۴۲ ، (F.Rosenthal : Histoarography ، ۳۸۴)؛ (۳) مقری: نفح Analectes ، اشاریہ بذیل مادہ ابن غالب ؛ (۴) Pons Boigues : Ensayo ۱۴۳-۱۴۴ (اسے تمام بن غالب سے خلط ملط کر دیتا ہے).

(حسین مونس[ت: نذیر حسین])

••..............••

※ **ابن غُراب** : سعد الدین ابراہیم بن عبد الرزاق (۷۷۹ھ/۱۳۷۷-۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء) ، دس برسوں تک سلطان برقوق اور اسکے بیٹے فرج کے زمانے میں مملوک ریاست کی بڑی اہم سرکاری شخصیت رہا ۔ اسے اس زمانے کی غیر مستحکم سرکاری ملازمت کا ایک نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے ۔ ابن غراب کا دادا شمس الدین غراب ، ایک قبطی عیسائی تھا جو اسلام لانے کے بعد اسکندریہ کا ناظر بن گیا تھا ، پھر ابراہیم کے باپ علم الدین عبد الرزاق نے بھی منصب سنبھال لیا ۔ بچپن ہی سے ابراہیم سلطان برقوق کے استادار جمال الدین محمود کے زیر کفالت تھا جو اسے قاہرہ لے آیا اور اسے اپنی خانگی ملازمت میں لے لیا ۔ ابراہیم کو محمود جمال الدین کے زوال ، قید و بند اور اس کے مال و جائیداد کی ضبطی کا ذمہ دار گردانا جاتا ہے۔ اس کے بدلے میں اسے پہلے ناظر الدیوان المفرد اور پھر ۷۹۸ھ/۱۳۹۶ء میں ناظر الخاص بنا دیا گیا ، جبکہ وہ مشکل سے بیس برس کا تھا ۔ وہ سلطان برقوق ابن غراب کے عہد کے باقی ماندہ برسوں میں دن بدن ترقی کرتا رہا ۔ ۸۰۱ھ/۱۳۹۹ء میں اپنے منصب کے علاوہ وہ فوج کا ناظر الجیش بھی بن گیا اور ہوشیاری سے اپنے بھائی فخر الدین ماجد (م ۸۰۰ھ/ ۱۴۰۹ء) کو وزیر بنوانے میں کامیاب ہو گیا جو بہت زیادہ باصلاحیت بھی نہیں تھا۔ برقوق کی موت کے بعد جب مملوکوں میں اندرونی خلفشار رونما ہوا تو ابراہیم اور ماجد معزول کر کے قید کر دیئے گئے ، پھر بحال کر دیے گئے ، لیکن ۸۰۲ھ/۱۴۰۰ء میں انہیں مجبور ہو کر قاہرہ سے راہ فرار اختیار کرنا پڑی۔ ۸۰۳ھ میں وہ استادار کے منصب پر بحال کر دیا گیا ، ۸۰۴ھ میں امیر مجلس بنا دیا گیا ، اگلے سال وہ پھر گرفتار ہوا ، لیکن اس نے جلد ہی سیاسی اہمیت اس حد تک حاصل کر لی کہ وہ ملک میں سیاہ و سفید کا مالک بن گیا (دیکھیے ابن ایاس ، ۱: ۳۴۷) ، اسے کاتب السّر اور مجلس مشاورت کا صدر (رئیس المشاورۃ) نامزد کر دیا گیا ۔ ڈھائی ماہ کے عارضی وقفے کے بعد ، جبکہ سلطان فرج معزول ہوا اور اس کا بھائی عبد العزیز فرماں روائی کرتا رہا ، ابراہیم فرج کو دوبارہ تاج و تخت دلانے میں مددگار ثابت ہوا ۔ اس کے بدلے میں اسے وزیر اعظم بنا دیا گیا ۔ اس کے جلد ہی بعد ابراہیم بیمار پڑ گیا اور طویل بیماری کے بعد انتقال کر گیا ، جبکہ اس کی عمر تیس سال سے بھی کم تھی ۔ اس کی موت کے وقت اسے القاضی الامیر کے خطاب سے نوازا گیا.

عرب مؤرخین اور تذکرہ نویس ابن غراب کے

بارے میں دو طرح کی رائے رکھتے ہیں۔ اس کی سخاوت اور دریادلی کی، بالخصوص ۸۰۷ھ/۱۴۰۵ء کی طاعون میں، ابن تغری بردی اور ابن ایاس نے بڑی تعریف کی ہے (منہل، ۱: ۹۳؛ تاریخ، ۱: ۳۴۸)۔ ابن تغری بردی اس کی سیرت و کردار کا بڑا مداح ہے (منہل، ۶: ۲۷۷)۔ اس کے ساتھ ہی بعض عرب مصادر اس کی مذمت بھی کرتے ہیں کہ اس نے ظالمانہ ٹیکس لگا کر دیہات کو تباہ و برباد کر دیا (دیکھیے علی مبارک: الخطط التوفیقیہ، ۱: ۱۴۳) اور سونے کی من مانی قیمتیں مقرر کر دیں (المقریزی: خطط، ۲۲۱) قاہرہ کے شمال میں صحرا میں ابن غراب کی قبر تربۃ الشیخ (ابن) الغراب کے نام سے آج بھی موجود ہے Du Comite de l' art Arabe، Index General Bulletin، ص ۶۱ – قاہرہ میں اس کی تعمیر کردہ ایک خانقاہ پر ایک چھوٹا کتبہ ہے جس میں اس کے ۸۰۳ھ تا ۸۰۵ھ کے زمانے کے القابات کندہ ہیں (CIA، Egypte، ۱: ۱۲۷)۔

مآخذ: (۱) ابن تغری بردی: منہل (مرتبہ تجانی)، ۱: ۸۵ تا ۹۳؛ (۲) G.Wiet: *Les Secretaires de la chancelleire*، در *Mélanges Rene Basset*، ۱: ۲۷۷ تا ۲۸۳؛ (۳) المقریزی: خطط، ۲: ۲۲، ۶۲، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۱۹–۳۲۰؛ (۴) ابن تغری بردی، ۶: ۳، ۶، ۱۳، ۷۲، ۹۱، ۹۲، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۵۲، ۲۷۲، ۲۷۷؛ (۵) ابن ایاس، ۱: ۳۰۴، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۴–۳۲۵، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۹، ۳۴۷–۳۴۹؛ (۶) ابن الفرات، ۲/۹: ۳۱۱، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۵۳، ۳۸۸؛ (۷) السخاوی: الضوء اللامع، ۱: ۶۵–۶۷ (بحوالہ مفصل سوانح از المقریزی در غیر مطبوعہ عقود)۔

ابن غراب کے بھائی ابن ماجد کے لیے دیکھیے: ابن تغری بردی، ۶: ۲۹۰؛ (۲) السخاوی: الضوء اللامع، ۵: ۳۳۳۔

(M Brunner ـ شیخ نذیر حسین])

---

* **ابن غَلْبُون**: ایک مولدی رہنما جو (ملوک الطوائف) کے زمانے میں Molina de Aragón (حزو ابی سرة) کا حکمران بن کر نمایاں ہوا۔ یہ چھوٹا سا شہر دریائے تیجو، دریائے شلون کے دو آبے کے درمیان سب سے اونچی جگہ پر واقع ہے۔ یہ سرزمین جزوی طور پر شمال میں ارغون اور جنوب میں قشتالیہ میں منقسم ہے۔ السعید نے Poyo de Calamocna میں اقامت اختیار کر کے جب ابن غلبون کو زیر کر لیا تو وہ اس کا وفادار بن گیا جیسا کہ *el Cantar del mio cid* نے پرزور طریقے سے بیان کیا ہے۔

ابن غلبون اپنے اسی عرفی نام سے مشہور ہے، لیکن اس کا اصل نام عزون تھا، جیسا کہ اس کے ایک بیٹے کا نام ابو النعمر بن عزون اور دوسرے کا علی بن عزون تھا جو الحسن بالامام کے قلمی نسخے میں بگڑ کر غرون بن گیا ہے۔ یہ تمام تعظیمی اسما ہیں جن کے آخر میں "اون" کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ ہسپانوی مسلمانوں کے اعلیٰ طبقے میں یہ اسما بکثرت پائے جاتے تھے، جیسے ابن زیدون، ابن بدرون اور ابن خلدون وغیرہ۔

جب Dona Jimena اور اس کی بیٹیاں Campeader کے ساتھ دوبارہ شامل ہونے کے لیے بلنسیہ گئیں تو عزون بن غلبون نے ان گھڑ سواروں کا پرتپاک خیر مقدم کیا جو مستورات کے ہمراہ بھیجے گئے تھے۔ اس کے علاوہ ان میں دو سو سواروں کا اضافہ کر دیا اور مدینہ سالم سے لے کر آگے تک Alver Fanes کے ساتھ ابن سعید کی بیوی اور بیٹیوں کی بڑی عزت افزائی کی اور انہیں ملینہ میں ایک عالیشان مقام پر ٹھہرایا۔ جب الموحدی فوج بلنسیہ کو دوبارہ فتح کرنے کے لیے شہر کے سامنے آ کھڑی ہوئی تو اس نے قسنت، مریہ، بنورزین، الفنت، لاردہ اور طرطوشہ کے ملوک الطوائف کی طرح السعید کے خلاف یوسف بن تاشفین کی بھیجی ہوئی فوج میں شرکت نہ کی۔ Cantar اس کے اعلیٰ کردار کی دوبارہ تعریف کرتا ہے کہ اس نے السعید کی

بیٹیوں کا پرتپاک استقبال کیا اور کاریون(Carrion) کے شہزادوں سمیت اس منحوس سفر میں ان کا ساتھ دیا ، لیکن Cantar اسے افسانوی رنگ میں بیان کرتا ہے ۔ وہ جنگ Cuarte کے موقع پر شہزادوں کی بزدلی اور بلنسیہ کے دربار میں شیر کے آ جانے سے ان کے ڈر اور خوف کا مذاق اڑاتا ہے ۔ وہ Corpes کے منظر کو دل کھول کر بیان کرتا ہے جو ظلم اور ناانصافی پر مبنی تھا ۔ شہزادوں کے کرداروں سے اس کی نفرت کی انتہا یہ ہے کہ وہ ان کو ابن غلبون کے مار ڈالنے کی سازش کا مجرم قرار دیتا ہے تاکہ وہ اس کے اس مال و متاع پر قبضہ کر سکیں جو وہ ان پر نہایت فیاضی سے خرچ کر رہا تھا ۔ ایک لاطینی مسلمان کی مخبری سے منصوبے کی ناکامی کا ذکر کرنے کے بعد وہ السعید کے اس وفادار دوست کو ایک کامل شریف آدمی کے روپ میں ظاہر کرتا ہے جس نے شہزادوں کی بداخلاقی کو ان کے منہ پر دے مارا اور انہیں کچھ سزا نہ دی ، کیونکہ وہ اس کے عظیم دوست کے داماد تھے ۔

اس طرح Cantar میں ایک مسلم رہنما کی کتاب زندگی کا ورق اختتام کو پہنچتا ہے جو کہ Campeader کا وفادار اور جان نثار ساتھی تھا اور جس کے بارے میں اس نے وضاحت کی ہے کہ: "اگر ہم ابن غلبون سے کوئی برائی منسوب بھی کریں تو اسے کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے ، کیونکہ اس کا آفتاب اقبال عروج پر ہے ۔ وہ زمانہ امن اور جنگ دونوں میں کامیاب ہے اور وہ شخص کم عقل ہے جو اس حقیقت کا سامنا نہیں کرنا چاہتا" ۔ اب اس امر کی تصدیق ہو چکی ہے کہ ابن غلبون کے بارے میں یہ رائے غیر حقیقت پسندانہ ہے کیونکہ اب یہ ہمارے علم میں آ چکا ہے کہ جب السعید انتقال کر گیا اور بلنسیہ کو مرابطوں نے فتح کر لیا اور ابن غلبون کو ارغونیوں کے مقابلے اور ان کو شکست دینے کا امکان نظر آیا تو وہ بلاتامل ۵۱۴ھ/۱۱۲۰ء کے موسم گرما میں جنگ کتندہ (Cutanda) میں الفانسو اول ، el Battalador کے خلاف اپنے آدمیوں اور لاردہ ، بلنسیہ اور غرناطہ کے گورنروں کو ساتھ لے کر چڑھ دوڑا ۔ اس کے ہمراہ مقامی سردار بھی تھے جنہوں نے اس کی طرح ہتھیاروں سے علی بن یوسف (بن تاشفین) کی مدد کی تھی اور اس کی حکومت تسلیم کر لی تھی ۔ اس غیر معروف مگر دلچسپ خبر کا ماخذ البیان المغرب ہے ۔

اس کے بعد ابن غلبون کے متعلق زیادہ معلومات نہیں ملتیں ، کیونکہ جلد ہی مولینا دی اورغون کے علاقے پر کتندہ کے فاتحین نے قبضہ کر لیا جو بعد ازاں Enrique de Lara اور اس کے جانشینوں کی عملداری میں آ گیا ۔ ہو سکتا ہے وہ اندلس چلا آیا ہو جہاں اس کے دو بیٹوں نے مرابطی سلطنت کے زوال کے بعد ، اپنے باپ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے Jerez اور رونده میں اپنی حکومت قائم کر لی تھی ۔ بڑے کا نام ابو الغمر عزون تھا ۔ جس نے موحدین کی اندلس آمد پر ان کی سیادت کو جلد ہی تسلیم کر لیا تھا ۔ اس نے وفاداری اور نیازمندی کے وہ ثبوت پیش کیے جو تواضع اور نیازمندی میں اس کے باپ کے ان مظاہر سے بڑھ کر تھے جو اس نے السعید کے سامنے پیش کیے تھے ۔ اندلس کے دوسرے ملوک الطوائف کے برعکس جو عبدالمومن کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے ابو الغمر عزون الممسی (Al-Massi) کی بغاوت اور اس کی ابتدائی کامیابیوں کے باوجود ، وہ نہ صرف موحدین کا وفادار رہا بلکہ اس نے اشبیلیہ پر قبضہ کرنے میں البراز کا اور الخضرا(Algeciras) سے مرابطیوں کو نکال باہر کرنے میں المہدی کے بھائیوں کا ساتھ دیا ۔ وہ ان کے ساتھ مراکش بھی گیا ۔

جب الفانسو ہفتم نے قرطبہ کا محاصرہ کر لیا تو اس نے فوری اور فیصلہ کن قوت کے ساتھ الموحدی افواج کو جو جبل قرطبہ میں مقیم تھیں ، مقابلے میں لا کر قرطبہ کا محاصرہ اٹھوایا ۔ آخر میں اس نے سید یوسف ، جو عبد المومن کا بیٹا اور جانشین تھا ، کے ہمراہ ربیع الاول ۵۵۳ھ/ اپریل مئی ۱۱۵۸ء میں جنگ زعبول وزغبوقہ میں

حصہ لیا۔ یہ جنگ Elviso اور مریدہ کے علاقے میں جو قلعہ عذیرہ کے شمال میں واقع ہے، لڑی گئی۔ مخالف فوج کا کمانڈر مشہور کاؤنٹ Sancho Gimeno the Hunchback تھا ۔ اس جنگ میں شکست کے دوران ابن غلبون کے اس بیٹے نے شہادت پائی۔

عزون کا بھائی ابو العلا، جس نے اسے رندہ پر قبضہ کرنے میں مدد کی تھی، کے علاوہ دونوں بھائیوں کے اخلاف الموحدی انتظامیہ میں اونچے عہدوں پر فائز رہے اور اپنی وفاداری کی وجہ سے نمایاں رہے جس کی شاہد خلیفہ یعقوب المنصور کی وہ الوداعی تقریر ہے، جس میں اس نے ابن غلبون کے بیٹے کو ان لوگوں میں ذہین ترین اور کامل انسان قرار دیا تھا جنھوں نے ابن تومرت کا دامن تھاما تھا۔

مآخذ: Menendez Pidal: *La Espana del cid*، بار چہارم، ۱: ۴۹۸ـ۴۹۹، ۵۰۱ :(۲) *El . Cantar del Mio cid*، مرتبہ Menéndez Pidal، ابیات ۱۵۱۷ ـ ۱۵۲۸، ۲۶۳۵، ۲۶۵۹ ـ ۲۶۸۸، ۲۹۷۸ :(۳) ابن العذاری: البیان المغرب کے دو غیر مطبوعہ کراسے، در دارالکتب جامع قرویین، فاس :(۴) ابن الاثیر، ۱۰: ۹۸ـ۹۹ :(۵) A. Huici: *Historia Politica del Imperi0 almohade*، ۱: ۳۸۳ اور شذرہ چہارم :(۶) وہی مصنف: *Un Nuevo Manuscrito de al- Bayany-al Mugrib*، در الاندلس، ۱/۲۴، ۸۱ـ۸۴.

(A.Huici Miranda [ت۔ شیخ نذیر حسین ! ن: محمد امین])

••--------------••

※ **ابن غنّام**: ابو طاہر ابراہیم بن یحییٰ بن غنام، الحرانی النمیری الحنبلی المقدسی (م ۶۹۳ھ/۱۲۹۴ء) خوابوں کی تعبیر پر ایک رسالے کا مصنف، جس کی حروف تہجی کی ترتیب کی بنا پر بڑی شہرت اور وسیع پیمانے پر اشاعت ہوئی اور اس سے استفادہ آسان ہو گیا۔ وہ ایسے طریقے کا موجد ہے جو اس کے بعد وسیع پیمانے پر اختیار کر لیا گیا ۔ اس کی کتاب موسومہ المعلم علیٰ حروف المعجم نے تعبیر رویا کے اس روایتی طریقے کو رد کرکے، جس کی ابتدا افسوس کے ارتیمودرس کی کتاب الرویاہ (مرتبہ ت. فہد، دمشق ۱۹۶۴ء PIFD) نے اور تائید نصر بن یعقوب الدینوری [رک بآں] نے کی تھی، تعبیر رویا کے اس مربوط طریقے کی ابتدا کی جسے ''خوابوں کی کلید'' کہا جاتا ہے ۔

اس رسالے کے بہت سے قلمی نسخے استانبول میں پائے جاتے ہیں۔ ابو حامد بن القدسی نے اس رسالے کا اختصار تیار کیا تھا ۔ ابن غنام نے ایک نئی چیز یہ پیدا کی تھی کہ اس نے تمام تعبیری مواد کو، اسے آسانی سے یاد کرنے کے لیے، نظم کا جامہ پہنایا تھا، یعنی اس نے ایک نظم بحر رجز میں لکھی تھی، جس کا نام عروس البستان فی النساء والاعضاء والانسان تھا۔ نظم درۃ الاحلام جس کا کچھ حصہ اس کی اپنی نظم کے بعد آتا ہے، برلن میں اس کا قلمی نسخہ ہے اور براکلمان (۲: ۴۹۸)، جسے ابن غنام سے منسوب کرتا ہے، دراصل جمال الدین الدمیاطی کی ہے (دیکھیے سلیمانیہ یوزگت) اور یہ المعلم سے زیادہ مشہور بھی نہیں ہو سکی (دیکھیے لالہ لی ۱۶۳۶، برلن ۴۲۶۳) اس میں وہ لکھتا ہے کہ وہ جمال الدین ابراہیم بن السبتی کا شاگرد تھا ۔ اس کی تعبیر کو زین الدین بن الوردی (م ۷۴۹ھ/۱۳۴۹ء) نے کتاب التعبیر الوردیہ میں ترقی دی ۔ یہ کتاب عبد الرؤف المناوی (م ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۱ء) کی شرح سمیت قاہرہ سے ۱۲۵۸ھ کے بعد کئی بار چھپ چکی ہے۔ مزید براں دیکھیے محمد بن جابر المکناسی الغسانی (م ۸۲۷ھ/۱۴۲۴ء): منظومۃ فی التعبیر (ترکیہ میں متعدد مخطوطات) اور ابو الحسن علی بن سکن المعافری المفسر (ترکیہ میں ایک سے زائد قلمی نسخے)۔ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ اس طریقے سے بوزنطی بھی واقف تھے (قسطنطنیہ کے پادریوں Atlrampsychos اور Nicephorus کا مجموعہ اشعار مرتبہ N.Regaltius مابعد Oneirocritica)۔ براکلمان (تکملہ ۱: ۹۱۳) کے مطابق ابن غنام کی ایک طویل نظم بعنوان قلادۃ الدر المنثور فی

ذکر البعث والنشور'، ۱۳۰۲ھ میں قاہرہ سے خریدۃ العجائب'، مصنفہ سراج الدین ابو حفص ابن الواردی (م ۸۵۰ھ/ ۱۴۴۶ء کے حاشیہ پر چھپی تھی۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔

(ت۔ فہد ا ت: شیخ نذیر حسین؛ ان۔ محمد امین ا)

••-------------••

※ ابن غنّام: شیخ حسین بن غنام الاحسائی۔ اس کا انتقال ۱۲۲۵ھ/ ۱۸۱۰ء بمقام الدرعیہ [رک بآں] میں جو نجد میں وہبیت کا پہلا دارالخلافہ تھا، ہوا (ابن بشر: عنوان، ۱۰: ۱۳۹)۔ وہ وہابی تحریک کا ایک مخلص پیروکار اور وقائع نگار تھا۔ الاحساء میں اس کی ابتدائی زندگی کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں، سوائے اس کے، کہ اس نے عربی زبان اور دینی علوم وہاں کے علما سے سیکھے۔ بعد ازاں وہ الدرعیہ چلا گیا۔ جہاں اس نے پہلے شیخ محمد بن عبدالوہاب کے وعظ سنے اور اس کے بعد اس نے عربی اور دینی علوم کی تدریس شروع کر دی۔ الدرعیہ میں شیخ عبد الرحمٰن اور سلیمان جیسے مشہور علما، جو شیخ محمد بن عبد الوہاب کے پوتے تھے، اس کے شاگردوں میں سے تھے (ابن بشر: کتاب مذکور)۔ ابن بشر اس کی العقد الثمین فی شرح اصول الدین کو علم توحید پر کئی کتابوں میں سے ایک کے طور پر نمایاں کرتا ہے (حوالۂ مذکور) تاہم اس کے علاوہ اس کی کسی دوسری کتاب کا ذکر نہیں کیا، البتہ ابن غنام اپنی کتاب روضہ (۲: ۵) میں اپنی ایک اور کتاب رفع الملام عن الائمہ الاعلام کا بھی تذکرہ کرتا ہے۔ اس کی زیادہ معروف تصنیف روضۃ الافکار والافہام لمرتاد حال الامام و تعداد غزوات ذوی الاسلام (مخطوطہ موزہ بریطانیہ، Add ۱۹۷۹۹_۱۹۷۸۰، و Add ۲۳۳۴۵_۲۳۳۴۴، سنگی طباعت، بمبئی ۱۹۱۰ء و قاہرہ ۱۹۴۹ء) یہ کتابیں اور ان کے مخطوطے سعودی عرب سے باہر شاذ ہی کہیں ملتے ہیں۔

روضہ دو جلدوں پر مشتمل ہے: (۱) روضۃ الافکار۔ توحید باری تعالٰی کے متعلق وہابی تحریک کا نقطۂ نظر، یہ پانچ ابواب پر محیط ہے۔ باب اول سعودی عرب اور اس کے ہمسایہ علاقوں کی صورت حال کے بیان پر مشتمل ہے، جہاں روضہ کے بیان کے مطابق اس سے قبل لوگ شرک و بدعات اور اخلاقی پس ماندگی میں مبتلا تھے۔ دوسرا باب محمد بن عبد الوہاب کی ذاتی اور دعوتی زندگی سے متعلق ہے۔ اس بارے میں روضہ اپنی دوسری ہم عصر کتابوں خصوصاً لمع الشہاب سے نمایاں طور پر مختلف ہے۔ آخری تین ابواب کی عالمانہ بحثوں سے دینی علوم میں مصنف کی وسعت نظر کا اظہار ہوتا ہے۔ یہاں وہ محمد بن عبد الوہاب کے ان خطوط پر بھی تبصرہ کرتا ہے جو جزیرۃ العرب کے اندر اور اس سے باہر کے مختلف معززین کو ارسال کیے گئے تھے۔ کتاب کی داخلی شہادت سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ روضہ محمد بن عبد الوہاب کے انتقال کے بعد تحریر کی گئی تھی۔

۲۔ الغزوات البیانیہ والفتوحات الربانیہ و ذکر السبب الذی حملہ علی ذلک، شیخ محمد بن عبد الوہاب کی برپا کردہ تحریک کی ابتدائی تاریخ سے متعلق ہے، جو سرزمین عرب میں اس کی توسیع کی تفصیلات پر اختتام پذیر ہوتی ہے۔ یہ اٹھارویں صدی میں عرب کی تاریخ کا ایک اصول ماخذ ہے اور بشر کی کتاب عنوان المجد سے کہیں زیادہ تفصیلی ہے۔ یہ بھی عجیب بات ہے کہ بشر وہاں ہونے کے باوجود کہیں بھی ابن غنام کی تاریخ کا حوالہ نہیں دیتا۔ تاہم دونوں متون کے جائزہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ابن بشر وہابی غزوات کی تاریخ تک بیان کرتا ہے، جبکہ ابن غنام نے محض ۱۲۱۲ھ/ ۱۷۹۷ء تک کے واقعات بیان کیے ہیں، نیز ان کے درمیان یہ فرق بھی ہے کہ ابن بشر دینی مباحث میں نہیں پڑتا اور صرف جنگوں کے حالات بیان کرتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن غنام: روضۃ الافکار والافہام لمرتاد حال الامام و تعداد غزوات ذوی الاسلام، بمبئی ۱۹۱۹ء؛ (۲) امین الریحانی: تاریخ نجد الحدیث، بیروت ۱۹۲۸ء؛ (۳) ابن بشر عثمان بن عبد اللہ: عنوان المجد فی تاریخ

نجد ' مکہ ۱۹۳۰ء ' ۱: ۱۴۹؛ (۴) H.St.J.Philby: *Arabia* ' لنڈن ۱۹۳۰ء ' ص IX ' ۱۱۴X؛ (۵) وہی مصنف: *Saudia Arabia* ' نیو یارک ۱۹۵۵ء ' ۵ ' ۸۰ ' ۱۱۷ ' ۱۱۸؛ (۶) G.S.Rentz: *Mohammad Ibn Abdul Wahhab and the Begining of the First Unitarian Empire in Arabia* ' غیر مطبوعہ مقالہ پی ایچ ڈی ' یونیورسٹی آف کیلیفورنیا؛ (۷) R.B.Winder: *Saudi Arabia in the Nineteenth Century* ' لنڈن ' ص ۲۰ ' ۲۳۳-۲۴۴.

(اے ۔ ایم ابو حقیمہ [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن الفارض**: عمر بن علی (شرف الدین) ابوالقاسم المصری ' ایک مشہور صوفی شاعر ' اس کا نام الفارض (وراثت کے حصوں کی تعیین کرنے والا) اس کے والد کے پیشے کو ظاہر کرتا ہے (دیکھیے دیوان ' قاہرہ ۱۹۱۳ء) اس کا والد حماۃ کا رہنے والا تھا ' لیکن بعد ازاں ترک وطن کر کے قاہرہ آ گیا ۔ جہاں ۵۷۶ھ/۱۱۸۱ء میں عمر کی ولادت ہوئی ۔ اس نے جوانی کے ابتدائی دور میں شافعی فقہ اور حدیث کا مطالعہ کیا۔ بعد ازاں اس نے طریقت کی راہ اختیار کی اور کئی برس تک قاہرہ کی مشرقی پہاڑیوں (المقطم) پر صحرا میں وحشی درندوں کے درمیان گوشہ نشینی کی زندگی بسر کی۔ بعد ازاں وہ حجاز میں رہا ۔ اس نے خواب میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت بھی کی ۔ قاہرہ واپسی پر اسے بے حد عزت ملی اور اس نے اپنی وفات ۶۳۲ھ/۱۲۳۵ء تک ایک پاک باز ولی اللہ کی حیثیت سے زندگی گزاری ۔ اس کا مقبرہ المقطم کے نشیب میں واقع ہے ۔ ابن الفارض کا دیوان مختصر ہونے کے باوجود ان چند دیوانوں میں سے ہے جو حقیقی عربی ادب پر مشتمل ہیں اور منفرد مقام کے حامل ہیں ۔ چھوٹی چھوٹی نظمیں ' ولولہ انگیز اسلوب بیان اور کمال درجے کے حسن و جمال کی عکاسی کرتی ہیں ۔ جن میں بحر اور قافیے کا فنکارانہ استعمال کیا گیا ہے۔ یہ نظمیں خاص صوفیانہ تقریبات پر آلات موسیقی کے ساتھ گانے کے لیے مرتب کی گئیں (Nallino ' در R.S.O ' ۸: ۱۷).

ان نظموں کا اندرونی مفہوم اور بیرونی تراکیب ایسی ہیں کہ انھیں عشقیہ اور صوفیانہ حمد دونوں طرح سے پڑھا جا سکتا ہے ' لیکن "دیوان" میں دو خالص صوفیانہ نظمیں بھی شامل ہیں ۔ ان سے ایک خمریہ یا شراب کی مستی ' والی نظم ہے ' جو اللہ تعالیٰ کی محبت کی شراب کی مستی کا اظہار کرتی ہے ۔ جبکہ دوسری نظم کا عنوان نظم السلوک ہے ۔ ۷۶۰ اشعار ہیں ' جسے اکثر "التائیۃ الکبری" بھی کہا جاتا ہے ' تاکہ اسے اسی حرف ' جی تاء کی ردیف والی مختصر نظموں سے متمیز کیا جا سکے۔ اس قصیدے میں جو بلحاظ طوالت باقی دیوان کے برابر ہے اس نظم میں ابن الفارض بہت گہرائی میں جا کر تصوف کے تمام تجربات کی نفسیاتی تشریحات کرتا ہے ' یہ اس کا ایک منفرد شاہکار اور مثبت تعمیری کام ہے ' جس میں صوفیانہ تجربات کو راسخ العقیدہ مسلمانوں کے خیالات کے تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے ۔

مآخذ: (۱) براکلمان ' ۱: ۲۶۲؛ تکملہ ' ۱: ۴۶۲ و بعد؛ (۲) شاعر کی سوانح پر اس کے پوتے علی کی تحریر جو دیوان کا پہلا مرتب تھا ' رشید بن غالب الدحداح کے مقدمے کے طور پر چھپی ہے ' مارسلز ۱۸۵۳ء؛ (۳) ابن خلکان ' عدد ۵۱۱؛ (۴) ابن العماد: شذرات الذہب ' قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء ' ۱۴۹ و بعد؛ (۵) سیوطی: حسن المحاضرہ ' قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء ' ۱: ۲۴۶؛ (۶) نیز وہ حوالے جو *Di Matteo* نے دیے (دیکھیے نیچے)؛ (۷) اور Nallino (کتاب مذکور ' ص ۸) دیگر اشاعتیں: قاہرہ ۱۳۱۹ (دو شروح کے ساتھ) اور ۱۳۲۵ھ (مختصر حواشی کے ساتھ)؛ تائیہ الکبری کا ترجمہ: (۸) Von Hammer: *Das Arabische hohe Lied der Liebe* ' ویانا ۱۸۵۴ء (عربی متن اور جرمن شعری ترجمہ ' آخر الذکر غیر اہم ہے)؛ (۹) Di Matteo ' (روم ۱۹۱۷ء)؛ (۱۰) Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism* ' کیمبرج

۱۹۲۱ء ' باب ۳ ؛ ابن الفارض کے اشعار ' ص۱۹۹ تا ۲۶۰ (مع توضیحی حواشی)؛(۱۱) خمریہ کا انگریزی ترجمہ ' از Sefi در BSOS ' ۴(۱۹۲۲ء): ۲۳۵_۲۴۸ ' جرمن ترجمہ از E. Dermenghem بعنوان *L' eloge du Vin* ' پیرس ۱۹۳۱ء ' النابلسی کی شرح کے ترجمہ کے ساتھ : (۱۲) دانش ' در J.Pederson . *Muhammedansh Mystik* ' کوپن ہیگن ۱۹۵۲ء ' ص ۵۴ تا ۱۳۳ ' ابن الفارض کا مکمل تنقیدی مطالعہ وہ ہے جو Nallino نے Di Matteo کی عبارت پر *R.S.O* ' ۸(۱۹۱۹_۱۹۲۰ء) ' ۱ تا ۱۰۶ و ۵۰۱ تا ۵۶۲ میں کیا ہے ' نیز دیکھیے Pearson ' عدد ۲۳۶۳۱ و ۲۳۶۳۲.

(R.A Nicholson [J.Pedirsen] [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن الفحام** : ابو القاسم عبد الرحمان بن عتیق بن خلف الصقلی (۴۲۲_۵۱۶ھ/۱۰۳۰_۱۱۲۲ء) امکاناً اس کی پیدائش صقلیہ (کریٹ) میں ہوئی ' لیکن بعد ازاں وہ مصر منتقل ہو گیا۔ جہاں ہم اسے ۴۳۸ھ/۱۰۴۶_۱۰۴۷ء میں المستنصر (۴۲۷_۴۹۷ھ/۱۰۳۶_۱۰۹۴ء) کے زمانے میں قرآت کا طالب علم (فی طلب القرائۃ) پاتے ہیں۔ جیسا کہ مآخذ ظاہر کرتے ہیں کہ اس نے فن قرآت میں وہاں کے نامور اہل علم ' مثلاً احمد بن علی بن ہاشم ' ابن نفیس ' عبد الباقی بن فارس اور ابو الحسن الفارسی الشیرازی وغیرہ کے ہاں سے درس لیا۔ علم صرف و نحو میں اس کا استاد مشہور عالم طاہر بن احمد بن بابشاذ [رک بآں] تھا۔ ابن الفحام کی وجہ شہرت یہ ہے کہ اس نے مشہور زمانہ کتاب مقدمہ (الجزری) کی دو میں سے ایک شرح کی روایت کی ' جسے اس کے شاگردوں نے پیچھے منتقل کیا ہے [دوسری شرح خلف بن ابراہیم کے نام سے منسوب ہے].

ہمیں اس کی صقلیہ میں بسر ہونے والی زندگی کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں۔ اسی طرح ہمیں اس کے ان ادوار زندگی کے بارے میں بھی بہت کم علم ہے جو اس نے مصر میں اپنے طویل قیام کے دوران میں گزارے اور جسے اس نے ۵۰۴ھ/۱۱۱۰_۱۱۱۱ء میں چھوڑ دیا اور کسی نامعلوم مقام کی جانب کوچ کر گیا۔ سوانح نگار صرف بتاتے ہیں کہ اسکندریہ میں قرأت کے استاد (شیخ) کی حیثیت سے اس کی شہرت اتنی تھی کہ اسے شیخ الاسکندریہ کا خطاب عطا کیا گیا تھا۔ اس شہر میں اس کے شاگردوں میں سے دو شاگردوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے ' ایک ابو طاہر السلاقی [رک بآں] ہیں اور دوسرا اصلاً سسلی کا رہنے والا عثمان بن علی بن عمر السراقوسی الصقلی ہے ' جو ماہر لسانیات اور عالم صرف و نحو تھا۔ جو پانچویں اور چھٹی صدی ہجری / گیارھویں صدی اور بارھویں صدی عیسوی کا عالم تھا۔ ابن افحام فن قرأت پر اپنی مشہور کتاب کے باعث معروف ہے۔ جس کا عنوان التجرید فی بغیۃ المرید ہے جبکہ اس کی دوسری کتاب مفردات یعقوب ہے جسے روایتی اسلامی ادب میں تقریباً فراموش کر دیا گیا ہے.

مآخذ : اس کی سوانح حیات کے ماخذوں ' مخطوطات ' شروح اور نقد اور باباشاد کی کتابوں استدلالات اور تجرید کے ابواب کے اختصار کے لیے دیکھیے U.Rizzitano: *Ibn al-Fahham Muqri "cieiano"* ' در *Studi or in onore de G. Levi Della vida* ' روم ۱۹۵۶ء ' ۲: ۴۰۳_۴۲۴.

(U. Rizzitano [ت قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن فرج الجیانی** ' ابو عمر احمد بن محمد : ایک شاعر ادیب اور اندلس کی اسلامی تاریخ کا مؤرخ ' اس کی زندگی کے بارے میں ہماری معلومات صرف الحمیدی کی جذوۃ المقتبس کی چند سطور پر مبنی ہیں اور جنہیں دیگر مآخذ میں بھی دہرایا گیا۔ اس کے بارے میں جو کچھ معلوم ہو سکا وہ یہ ہے کہ وہ الحکم ثانی المستنصر (۳۵۰_۳۶۶ھ/۹۶۱_۹۷۶ء) کے درباری شعرا میں سے تھا۔ یہ اس کی بدبختی تھی یا اس کی تند مزاجی کا اثر کہ اس نے الحکم کے بارے میں ایک سخت ہجو تحریر کی '

جس کے نتیجے کے طور پر اسے باقی ماندہ زندگی کے لیے جیل بھیج دیا گیا ۔ جہاں اس نے کتابوں کی تصنیف اور شاعری کے سلسلے کو جاری رکھا ۔ اس کے دو ہی بھائی تھے اور دونوں شاعر تھے جن کے نام ابو سعد عثمان اور ابو محمد عبد اللہ تھے ۔ جن کے صرف ہم ناموں سے آشنا ہیں اور ان کے چند اشعار ہم تک پہنچے ہیں.

ابن فرج الجیانی کو اپنی ایک اندلسی شاعری کی کتاب بنام کتاب الحدائق کے باعث ، جس کا حوالہ بعد میں آنے والے اکثر ادیبوں نے دیا ہے ، شہرت ملی ۔ گو اس کی اصل کتاب ناپید ہے ، لیکن دوسرے مصنفین نے جو اس کے طویل اقتباسات دیئے ہیں ان سے اس کتاب کے عنوانات کے بارے میں کچھ آگاہی ہوتی ہے ۔ اس نے یہ کتاب مشرقی شعرا کی شاعری کے تذکرے داؤدالاصفہانی [رک بآں] کی الزھرہ سے متاثر ہو کر لکھی ، جس میں سو ابواب تھے اور ہر شاعر پر ایک سو سطور تھیں ۔ لہذا ابن فرج نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنی کتاب کو دو سو ابواب پر یوں ترتیب دے گا ، کہ ہر باب میں دو سو سطور ہوں گی۔ کتاب الحدائق مسلم اندلس میں اسلامی ادب میں ایک شعوری کے استحکام کی عکاسی کرنے والی ابتدائی کتب میں سے ہے ، کہ جس نے وہاں کے لوگوں کو اس قابل بنایا کہ وہ مشرق اور مشرقی مسلمانوں کی سرپرستی سے بے نیاز ہو گئے ۔ ابن فرج کی شاعری کی ایک معقول مقدار ہم تک پہنچی ہے ۔ اس کی شاعری کافی حد تک پھولوں کی شاعری (روضیات) یا عاشقانہ تصورات (تغزل) کی آئینہ دار ہونے کے علاوہ شاعرانہ نزاکت اور دل فریبی کا بیش بہا تحفہ محسوس ہوتی ہے .

ایک دوسری کتاب بنام تاریخ المعتزین [المستازین] والقائمین باندلس واخبارہم ، بھی ابن فرج سے منسوب ہے ۔ جو اب ناپید ہے۔ یہ کتاب جیل کے دوران لکھی گئی تھی اور اس میں ابن فرج نے خلیفہ کے خلاف تلخ احساسات کا اظہار کیا تھا.

مآخذ: (۱) الحمیدی : جذوہ ، قاہرہ ۱۹۵۲ء ؛ (۲) الضبی: بغیہ ، ص ۱۳۰ ؛ (۳) یاقوت : ادباء ، ۴:۲۳۶ ؛ (۴) ابن دحیہ : مطرب ، اشاریہ ؛ (۵) ابن سعید : مغرب ، قاہرہ ۱۹۵۵ء ، ص ۵۶-۵۷ ؛ (۶) وہی مصنف : رایات ، میڈرڈ ۱۹۴۲ء ، ص ۲۳۱ ، انگریزی ترجمہ از A.J.Arberry : The Pennante ، کیمبرج ۱۹۵۳ء ؛ (۷) خاقان : مطمح ، ص ۸۹ ؛ (۱۰) H.Pérés : Poesi Andalouse ، بار دوم ، پیرس ۱۹۵۳ء ، اشاریہ ؛ (۱۱) Elia Teris : Ibn Faraj de Jaen در Andalus ، ۱۱/۱ : (۱۹۴۶ء) : ۱۳۱.

(حسین مونس [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

ابن فورک : ابو بکر محمد بن الحسن بن فورک الانصاری الاصفہانی ، ایک اشعری متکلم ، اصولی ، ادیب نحوی اور واعظ ، ولادت نواح ۳۳۰ھ/۹۴۱ء میں (شاید) اصفہان میں ہوئی (آ آ : ۳ : ۶۶ ب) ۔ انہوں نے عراقی شہروں بصرہ اور بغداد میں ابو الحسن الباہلی وغیرہ سے اشعری علم الکلام میں اور عبد اللہ بن جعفر الاصفہانی سے علم الحدیث میں تعلیم حاصل کی ۔ اس کے ہم درس ساتھیوں میں الباقلانی [رک بآں] اور الاسفرائنی [رک بآں] وغیرہ شامل تھے . ⊗

حصول علم کے بعد وہ خراساں [رک بآں] کے شہر "رے" چلے گئے ، جہاں اس زمانے میں ایک بدعتی فرقے کرامیہ کا زور تھا ، انہوں نے ان کا وہاں ٹھہرنا مشکل کر دیا ، جس پر اہل نیشاپور نے انھیں اپنے ہاں آنے کی دعوت دی ، تو وہ نیشاپور چلے گئے ۔ وہاں ان کے لیے مشہور صوفی بزرگ ابو شیخی کی خانقاہ کے قریب "مدرسہ" اور گھر بنایا گیا ۔ وہاں انہوں نے طویل عرصے تک قیام کیا (دائرۃ المعارف ، ۱ : ۲۳۱).

آ آ ، لائیڈن کے مقالہ نگار کے مطابق وہ وہاں نامور صوفی عالم اور ابو عثمان المغربی کی وفات ۳۷۳ھ/۹۸۳ء تک مقیم رہے (۳ : ۶۹ ب) ، لیکن اس کے بعد بھی ہم انہیں وہیں پاتے ہیں۔ لہذا صحیح یہ ہے کہ وہ اپنی وفات تقریباً ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء کے قریبی

زمانے تک، معمولی سے وقفے کے سوا، وہیں قیام پذیر رہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس عرصہ میں بھی "کرامیہ" سے آویزش کا سلسلہ جاری رہا، چنانچہ انہی کی شکایت پر انہیں سلطان محمود غزنوی نے غزنہ میں طلب کیا۔ دربار شاہی میں ان کے کرامیہ وغیرہ سے کئی مناظرے ہوئے، جن میں وہ کامیاب رہے اور مخالفین انہیں نیچا دکھانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اس پر سلطان محمود نے انہیں گھر جانے کی اجازت دے دی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ واپسی کے سفر کے دوران میں انہیں زہر دے دیا گیا، جس سے ان کی وفات ہو گئی۔ ان کے جسد خاکی کو نیشاپور لے جایا گیا اور حیرہ میں دفن کیا گیا (دائرۃ المعارف، ۱:۶۳۱)۔ مشہور قول کی رو سے انہیں کرامیہ نے زہر دیا تھا۔ تاہم اس سلسلے میں دوسری روایت یہ ہے کہ انہیں زہر خوانی خود سلطان محمود کے حکم سے عمل میں آئی، لیکن یہ بات قریباً ناممکن ہے۔

تصانیف: انہوں نے بہت سی کتابیں لکھیں، جن کی تعداد ایک سو کے قریب ہے جن میں اصول الفقہ، اصول الدین (علم الکلام) اور معانی القرآن کے موضوعات پر داد تحقیق دی گئی ہے۔ ان کی بیشتر کتابیں ناپید ہیں، البتہ ان کی ایک اہم ترین تصنیف کتاب مشکل الحدیث وبیانہ ہے۔ جس میں انہوں نے احادیث کے مشکل الفاظ کی توضیح اس طریقے سے کرنے کی کوشش کی ہے، جس میں ایک طرف تو بشری غلطیوں سے بچا جا سکتا ہے تو دوسری طرف معتزلہ کے خیالات کی بھی نفی ہو جاتی ہے (مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء).

دوسری کتابوں میں ان کی کتابوں کے عنوانات سے (دیکھیے ابن حزم، الفصل، ۴:۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۴؛ البغدادی: اصول الدین، ص ۲۵۳، ابو عزبہ: الروضۃ البہیہ، ص ۱۳، ۴۴) یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے معاصر کلامی مباحث میں بھی بھرپور حصہ لیا تھا۔ جیسے قسم کے موقع پر استثناء کا استعمال، کسی ولی کو اس کی ولایت کا علم ہونے (دیکھیے ہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ R.A. Nicholson، ص ۲۱۴) انسان کے جبر و قدر نیز عصمت انبیاء کا مسئلہ وغیرہ.

وہ اگرچہ شافعی المسلک تھے، لیکن انہوں نے حنفی فقہ پر کتاب لکھی ہے (دیکھیے ابن قطلوبغا. تاج التراجم) ابن فورک نے علم الکلام پر جو کتابیں لکھیں ہیں ان میں ایک اہم کتاب طبقات المتکلمین ہے (ناپید) جو اشعری علما اور ان کی تصانیف کے بارے میں ایک اہم ذریعہ معلومات ہے اور جسے ابن عساکر اپنی کتاب تبیین کذب المفتری (ص ۱۲۳ دیکھیے R.J. McCarthy: The Theology of al-Ashari، بیروت ۱۹۵۳ء، اشاریہ) میں استعمال کیا ہے.

ابن فورک نے اشعری علم الکلام کو صوفیہ میں مقبول بنانے میں بھی اہم کردار ادا کیا (دیکھیے آآ لائیڈن، بار دوم، ۳:۶۶۷) جس نے المغربی اور الدقاق کا حوالہ دیا ہے جو القشیری کے مشہور شاگرد تھے.

مآخذ: (۱) براکلمان، ۱:۱۷۵ و بعد: تکملہ، ۱: ۲۷۷؛ (۲) ابن العماد: شذرات، ۳: ۱۸۱؛ (۳) ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، ص ۱۷۸، ۲۴۲؛ (۴) سبکی: طبقات الشافعیہ، ۳:۵۳_۵۶؛ (۵) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ، ۸:۲۱۶؛ (۶) ابن خلکان: وفیات، ۱:۶۱۰؛ (۷) الجبانی - دائرۃ المعارف، ۱:۶۳۱؛ (۸) آآ، لائیڈن، بار دوم، ۳:۷۶۶_۷۶۷.

(محمود الحسن عارف)

* * *

ابن فہد: ایک معروف مکی خاندان، جس کی ※ سرگرمیاں دو صدیوں، یعنی آٹھویں صدی تا دسویں صدی ہجری/چودھویں تا سولھویں صدی عیسوی) کے دوران میں معروف ہیں، یہ خاندان حضرت محمد بن الحنفیہ" کی وساطت سے حضرت علیؓ کی اولاد میں سے ہونے کا مدعی ہے۔ اس کے تمام افراد روایت حدیث میں بے حد تربیت یافتہ تھے۔ اس کے علاوہ وہ شافعی فقہ میں دسترس

رکھنے کے علاوہ حنفی فقہ سے بھی آشنا تھے۔ اپنی چار نسلوں کی علمی وراثت کے باعث یہ لوگ اپنی تاریخ نگاری پر فخر کا اظہار کرتے ہیں، جن کی زیادہ دلچسپی مقامی تاریخ اور سوانح نگاری میں رہی۔ مصاہرت کے ناطے بنو فہد مکہ مکرمہ کے بہت سے بارسوخ خاندانوں سے روابط رکھنے کے ساتھ ساتھ کئی ایسے غیر مکی علما سے بھی، جو مکہ میں سکونت پذیر ہوئے، روابط رکھتے تھے۔ ان میں سے بیشتر نے تجارت کو اپنے ذریعہ معاش کے طور پر اختیار کیا۔ کاروباری مقاصد کے لیے انہوں نے نہ صرف یہ کہ تمام عرب، شام اور مصر کے سفر کیے، بلکہ وہ لوگ برصغیر پاک ہند اور بحیرۂ احمر کی بندرگاہ سواکن (Suakin) تک کے دور دراز مقامات تک بھی گئے.

۱۔ قاضی محمد بن محمد بن عبد اللہ بن محمد (۷۳۵-۷۷۰ھ/۱۳۳۴-۱۳۳۵ تا ۱۳۶۹ء) خدیجہ سے شادی کی، جس کا والد عبد الرحمٰن بن یوسف (۶۷۷-۷۵۰ھ/۱۲۷۸-۱۳۵۰ء) ایک شافعی المسلک عالم تھا جو بالائی مصر کے شہر اسوان سے تعلق رکھتا تھا، لیکن بعد میں اس نے مکہ میں سکونت اختیار کر لی (ابن حجر: درر، ص ۳۵۰؛ ابن العماد: شذرات، ۶: ۱۶۸؛ براکلمان: تکملہ، ۲/ ۲۲۷).

اس کے بیٹے عبد الرحمٰن کا ایک بیٹا یحییٰ (۷۸۹-۸۴۳ھ/۱۳۸۷-۱۴۳۹ء) ہندوستان کے ساتھ تجارت کرتا تھا (السخاوی: الضوء، ۱۰: ۲۳۳)۔ اس نے مکہ کے ایک تاجر الدوقی کی بیٹی سے شادی کی (الضوء، ۵: ۲۴۰ ببعد)، جس کے بطن سے ایک بیٹا "عبدالقدیر" پیدا ہوا۔ اس کا انتقال ایک تجارتی سفر کے دوران سواکن میں ہوا (الضوء، ۴: ۲۹۹)۔ قاضی محمد کے دوسرے فرزند کا نام بھی محمد (۷۶۰-۸۰۱ھ/۱۳۵۸-۱۴۰۸ء) (الضوء، ۹: ۲۳۱) تھا جس کا ایک بیٹا بنام عطیہ (۸۰۴-۸۷۹ھ/۱۴۰۲-۱۴۶۹ء)(الضوء، ۱۴۸۱.۵ء) تھا، اس نے ایک ایسے شخص کی بیٹی فاطمہ سے شادی کی جس کے آباء و اجداد کا تعلق ہندوستان سے تھا (الضوء، ۲: ۷۸، عدد ۲۷۷)

اس کے دو بیٹے تھے حسن (۸۴۳-۹۲۲ھ/۱۴۳۹ تا ۵۱۶ء) (الضوء، ۳: ۱۰۵؛ ابن العماد: شذرات، ۸: ۱۰۷ ببعد) اور حسین، جس کا انتقال شیر خوارگی کے دوران ۸۱۹ھ/۱۴۱۵ء میں ہو گیا تھا (الضوء، ۳: ۱۴۸).

۱۔ تقی الدین محمد، ۵ ربیع الثانی ۷۸۷ھ/ ۱۲ مئی ۱۳۸۵ء کو اسوان میں پیدا ہوا۔ اس نے مکہ مکرمہ میں اپنے کتب خانہ کے لیے بہت سی کتب جمع کیں اور وہ ایک روشن خیال مصنف بھی تھا۔ اس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ، قصص الانبیاء، قریش کی کامیابیوں، مقامی علما کے حالات، مکہ اور نواح مکہ کی تاریخ اور کئی دیگر مضامین و عنوانات پر کثیر تعداد میں کتابیں تحریر کیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی تصانیف کی ایک مفصل فہرست اس کی کتاب عمدہ المنتحل (جو کہ قاہرہ میں محفوظ ہے) میں موجود ہے۔ اس کی ایک اور لاثانی کتاب جبلِ الثور (نواح مکہ) سے متعلق ہے۔ براکلمان نے تکملہ (۲: ۵۳۸) میں اس کی کتابوں کی فہرست دی ہے لیکن غالباً غلطی سے اس کے پڑپوتے جار اللہ کے نام کے تحت دے دی ہے۔ اس کی کتاب لحظ الالحاظ جو الذہبی کی طبقات الحفاظ کا تسلسل ہے، دمشق سے ۱۳۴۷ھ میں (صفحات ۲۹ تا ۳۴۴) شائع ہوئی۔ یہ کتاب دنیائے اسلام کی مختلف شخصیات کی سوانح حیات پر مشتمل ہے، اس میں لوگوں کی سنین وفات اور دیگر معلومات دی گئی ہیں۔ یہ کتاب اس کے پڑپوتے جاراللہ نے اس کے پوتے عبد العزیز کی روایت سے اور السخاوی نے مرتب کی ہے۔ تقی الدین کا انتقال بروز جمعہ ۷ ربیع الاول ۸۷۱ھ/ ۱۷ اکتوبر ۱۴۶۶ء کو ہوا (الضوء، ۹: ۲۸۱-۲۸۳؛ براکلمان، ۲/ ۲۲۵؛ تکملہ، ۲: ۲۵۵، ۳: ۱۳۶۷ء).

اس کی اولاد میں سے اس کا بیٹا ابوبکر (۸۰۹-۸۹۰ھ/۱۴۰۷-۱۴۸۵ء) تھا جس نے مکہ کے ایک رئیس ابوبکر الطوریزی (الطبریزی) کی بیٹی سے شادی کی (الضوء،

۳۹:۱۱)۔ وہ مسودات کا ایک ماہر نقل نویس تھا۔ اس نے دور دراز کے سفر بھی کیے جس میں ہندوستان کے دو سفر بھی شامل ہیں۔ عبد الرحمٰن (۸۴۱_۸۷۳ھ/۱۴۳۷_۱۴۶۱ء) نامی اس کے ایک بیٹے کی پیدائش کالی کٹ [کلکتہ] میں ہوئی (الضوء، ۷۰:۴ وبعد) اور اس کی بیٹی کمالیہ کی شادی اس کے چچا زاد عبد العزیز سے ہوئی جو ابوبکر کا چھوٹا بھائی تھا۔

۲۔ نجم الدین عمر (نجم) بروز جمعہ ۲۰ جمادی الآخرہ ۸۱۲ھ/۸ نومبر ۱۴۰۹ء کو پیدا ہوا۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں، جس میں الفاسی کی تاریخ مکہ کا تتمہ اور ایک تاریخ مکہ بعنوان اتحاف الوری باخبار ام القری بھی شامل ہے۔ یہ کتاب اس کے بیٹے عبد العزیز کے لیے تاریخ مکہ لکھنے کے لیے بنیاد ثابت ہوئی۔ اسے خاص طور پر اپنے خاندان اور ان خاندانوں کی تاریخ سے دلچسپی تھی جو بوجہ مصاہرت اس کے خاندان سے منسلک تھے۔ علاوہ ازیں اسے اپنے ہم عصر علما کی سوانح حیات سے بھی شغف تھا۔ چنانچہ اس کی کتاب معجم اس کے اور اس کے والد کے اساتذہ اور دیگر علما کے شیوخ کے حالات پر ہے۔ اس کی اپنی معجم ۸۶۱ھ/۱۴۵۷ء میں مکمل ہوئی (بانکی پور، جلد ۱۲، عدد ۷۲۷) اس کے زمانے تک مسلمانوں کی علمی ترقی اس مرحلے تک پہنچ چکی تھی کہ اس نے مختلف سوانحی کتب کے اشاریے بھی مرتب کیے، بشمول ابن ابی اصیبعہ کی تاریخ الاطباء کے۔ عمر کی قلمی مہارت کا شاہکار ابن حجر کی کتاب معجم المفہرس کا مخطوطہ ہے، جس کا تذکرہ V.Rosen نے Mél.Asiatiques، ۸ (۱۸۸۱ء): ۶۹۱ تا ۷۰۲ میں کیا ہے۔ اس کا انتقال بروز جمعہ رمضان ۷۷۵ھ/۱۰ نومبر ۱۴۸۰ء کو ہوا (الضوء، ۱۲۶:۶_۱۳۱؛ براکلمان، ۲۲۵:۲، وتکملہ ۲۲۵:۲؛ السخاوی، الاعلان، در F.Rosenthal: A History of Muslim Historigraphy، لائیڈن ۱۹۵۲ء، خصوصاً ص ۲۵۱، ۳۵۵، ۳۶۰، ۳۶۹، بعد ۳۹۸، ۴۰۲ و بعد) عمر کی شادی اصفہانی نسب سے تعلق رکھنے والے ایک تاجر کی بیٹی سے ہوئی (الضوء، ۵۹:۵)۔ اس کی اولاد میں سے ایک بیٹی ام ہانی نے بنو فہد اور مکہ کے دیگر معزز خاندانوں سے روابط قائم رکھے (دیکھیے الضوء، ۱۶۹:۲، عدد ۳۸۲)۔ اس کے بیٹے یحیٰی (۸۳۸_۸۸۵ھ/۱۴۳۴_۱۴۸۱ء) نے اوائل [رک بآں] پر ایک کتاب بعنوان الدلائل الی معرفۃ الاوائل (الضوء، ۱۰: ۲۳۸_۲۴۰) تصنیف کی، تاہم علمی اعتبار سے اس کا جانشین اس کا دوسرا بیٹا تھا۔

۳۔ عز الدین عبد العزیز، ہفتہ ۲۶ شوال ۸۵۱ھ/ جنوری ۱۴۴۷ء کو پیدا ہوا۔ اس نے اپنے والد کا تتبع کرتے ہوئے معجم لکھی، الذہبی کی طبقات القراء کی فہرست سازی کی اور مکہ مکرمہ کی تاریخ مرتب کی۔ علاوہ ازیں اس نے مصر کی عمومی تاریخ کے علاوہ ایک تجزیاتی تاریخ ۸۷۲ھ/ ۱۴۰۷ء سے آغاز کرتے ہوئے مرتب کی۔ اس کے ہاتھ سے نقل کیے ہوئے مخطوطات میں اس کے والد کی کتاب معجم بانکی پور کے کتب خانے (ج ۱۲، عدد ۷۲۷ اور کتب خانہ جامعہ Yale، مخطوطہ ایل ۲۳۳) میں موجود ہے۔ اس کا انتقال ۹۲۱ھ/ ۱۵۱۵ء میں ہوا (الضوء ۴: ۲۲۴_۲۲۶؛ الغزی، الکواکب السائرہ، طبع جے۔ الیس جبور، ۲۳۸:۱ بعد؛ ابن العماد، شذرات، ۱۰۰:۸ تا ۱۰۲؛ براکلمان، ۲۲۴:۲) اس کی بنت عم کمالیہ بنت ابی بکر کے ساتھ شادی کے نتیجے میں ہونے والے بچوں میں سے یحیٰی کا شیر خوارگی میں انتقال ہو گیا تھا (الضوء ۲۲۳:۱۰)۔

۴۔ محب الدین جار اللہ (محمد) (۸۹۱_۹۵۴ھ/ ۱۴۸۶_۱۵۴۷ء) اس خاندان کا اگلا علمی جانشین تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ذاتی طور پر کوئی مستقل تصنیفی کام تو نہیں کیا، البتہ اپنے پیش رو اجداد کی کتب کی روایت اور ان کے کام کے تسلسل کو برقرار رکھنے کی بنا پر اس نے بہت عزت پائی۔ اپنے دادا کی لکھی ہوئی تاریخ مکہ کے تسلسل کو جاری رکھا اور مقامی جگہوں کی تاریخ، مثلاً عکاظ کے میلے، بندر گاہ جدہ، فضائل عباسؓ،

وج اور طائف کے فضائل پر رسائل لکھے۔ نیز خانہ کعبہ کی تاریخ لکھی اور حسن القری فی اودیۃ ام القری کے عنوان سے مکہ مکرمہ، جدہ اور طائف کا تذکرہ لکھا۔ اس کا مخطوط ترکیہ میں ہے (دیکھیے R.B.Serjeant، در BSOAS، ۲: (۱۹۵۸ء). ۲۵۴ تا ۲۵۸).

اس نے اپنے اساتذہ کے تذکرہ پر مشتمل معجم لکھی، جن میں عالم بھی تھے اور شاعر بھی اور تاریخ قاصوہ نوری کا تتمہ بعنوان تحقیق الرجا لعلو المقرہ تراجم(؟) مرتب کیا۔ علاوہ ازیں اس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہفتہ کے ایام پر چھوٹے چھوٹے رسائل (نامکمل) اور مکہ میں رباط العباس پر ایک رسالہ بھی ہے (دیکھیے کتب خانہ جامعہ ییل بذیل ۳۳۵ ب، عدد ۱۲۹۴ و ۱۵۹۴: العیدروسی، النور السافر، ص ۲۲۱ بعد؛ الغزی: کواکب، ۱۳۱:۲؛ ابن العماد، شذرات، ۳۰۱:۸؛ براکلمان، ۵۱۶:۲؛ تکملہ، ۵۳۸:۲، ۳/۱۲۹۵)۔ جار اللہ کے بیٹے محمد نے اس کے بعد، عبد العزیز (مذکورہ بالا) کے تحریر کردہ مسودات اپنے قبضے میں رکھے جو اب جامعہ ییل کے کتب خانے میں (بذیل ۲۳۴ ب، اوراق ۱۲۸ الف، ۱۹۹ الف، ۲۶۵ الف) محفوظ ہیں۔

تقی الدین ابوبکر بن فہد نامی ایک شخص جس کا انتقال ۹۴۶ھ/ ۱۵۳۹-۱۵۴۰ء میں ہوا۔ اس خاندان کا ایک فرد معلوم ہوتا ہے (الغزی: کواکب، ۹۲:۲؛ ابن العماد: شذرات، ۲۶۵:۸).

مآخذ: اس مقالے کا بنیادی انحصار السخاوی کی ضوء (نیز دیکھیے ضوء، ۲۶۵:۱۱) پر ہے۔ توقع کی جاتی ہے کہ اس عظیم خاندان کے افراد کے مزید علمی کارنامے مخطوطوں کی صورت میں دریافت ہوں گے۔

(F.Rosenthal [ت: قیوم خان درانی، ن. محمود الحسن عارف])

※ **ابن القنفذ**: ابو العباس احمد بن حسن (کذا: حسین) بن علی بن حسن الخطیب بن علی بن میمون بن القنفذ، الجزائر کا فقیہ، محدث اور مورخ۔ پیدائش ۷۳۱ھ/ ۱۳۳۰ء یا غالباً ۷۴۰ھ/ ۱۳۴۰ء میں اور انتقال ۸۰۹ھ/ ۱۴۰۶ء یا ۸۱۰ھ/ ۱۴۰۷ء بمقام قسطنطینہ۔ وہ مدرسین اور فقہا کے خاندان کا ایک فرد تھا جو قسطنطینہ اور اس سے ملحقہ علاقوں میں سکونت پذیر تھے۔ اس کا ایک جدامجد حسن بن علی الخطیب تھا، جس نے قسطنطینہ میں حدیث کا درس دیا اور جس کا تعلق تصوف کے شاذلیہ مسلک سے تھا۔ وہ ۶۶۳ھ/ ۱۲۶۵ء میں فوت ہوا (وفیات، ص ۵۱)۔ اس کے دادا نے، جو نصف صدی تک قسطنطینہ میں خطیب اور کئی برس تک قاضی کے عہدے پر فائز رہا، ۷۱۳ھ/ ۱۳۳۲ء میں وفات پائی (وفیات، ص ۵۴)۔ اس کا نانا یوسف بن یعقوب الملاری جو ابو مدین [رک بآں] کا شاگرد ہونے کے ساتھ صوفی منش شخص تھا، ایک زاویہ کا مہتمم تھا جو قسطنطینہ سے دو منزل کے فاصلے پر واقع تھا اور جہاں وہ معلم کے فرائض بھی انجام دیتا تھا۔ اس کا انتقال ۶۸۱ھ/ ۱۲۸۱ء میں ہوا۔ اس کا والد حسن بن علی قسطنطینہ کا خطیب اور معروف فقیہ ہونے کے علاوہ کتاب المسنون فی احکام الطاعون کا مصنف بھی تھا۔ اس کا انتقال ۷۵۰ھ/ ۱۳۵۰ء میں ہوا (وفیات، ص ۵۶)۔

اس پس منظر میں غالب یہی ہے کہ اس نے روایتی ابتدائی تعلیم گھر ہی پر حاصل کی، تاہم یہ بھی ریکارڈ پر ہے کہ ۷۵۹ھ/ ۱۳۵۷ء میں جب کہ وہ محض اٹھارہ برس کا تھا وہ اپنا وطن چھوڑ کر سفر پر روانہ ہو گیا اور اٹھارہ برس بعد وطن واپس لوٹا۔ اس دوران میں وہ فاس اور مراکش (ایک شہر جو موجودہ ملک مراکش میں ہے) بھی گیا۔ ۷۶۳ھ/ ۱۳۶۱-۱۳۶۲ء میں وہ مشہور مراکشی قبیلے ہنتاتہ (Hintata) کے ساتھ رہا اور تنمل (Tinmeuel) میں اس نے ابن تومرت (مہدی) کے مزار پر مراقبہ کیا۔ اس کے بعد وہ سیلا (Sale) چلا گیا جہاں اس نے معروف صوفی بزرگ اور دینی شخصیت ابن عاشر [رک بآں] سے ملاقات کی۔ ۷۷۲ھ میں وہ تلمسان گیا۔ جہاں اس نے حفصی شہزادے ابو العباس احمد (۷۷۲-۷۹۶ھ/ ۱۳۶۸-۱۳۹۳ء) سے ملاقات کی۔ بعد ازاں وہ تونس چلا گیا، جہاں اس نے

ایک اور حفصی شہزادے ابو فارس عبدالعزیز (۷۹۷ـ ۸۲۳ھ/ ۱۳۹۴ـ ۱۴۳۴ء) کی رفاقت میں ایک اور عالم ابو مہدی عیسیٰ بن احمد بن محمد بن محمد الغبرینی (م ۸۱۶ھ/ ۱۴۱۳ء) کے درس میں شرکت کی۔ اس کے بعد وہ کسی وقت قسطینہ چلا گیا، جہاں اس نے قاضی اور مفتی کے طور پر فرائض انجام دیے۔ ۸۰۴ھ/ ۱۴۰۱ء میں وہ سبکدوش کر دیا گیا اور تامرگ وہ وہیں ناقدری کی حالت میں رہا۔

دوران سفر اس نے تفسیر، حدیث، فقہ، منطق، نحو، قرأت اور ریاضی وغیرہ کے علوم کی تکمیل کی کوشش کی اور مختلف اساتذہ سے اسناد اجازت حاصل کیں، جن کے نام اس نے سنین وفات کی ترتیب پر مرتب کرکے اپنی کتاب وفیات میں درج کیے۔ یہ لوگ حسب ذیل ہیں: فاس میں (۱) ابو زید عبدالرحمن بن سلیمان اللجائی (م ۷۷۳ھ/ ۱۳۷۱ء) مشہور ریاضی دان ابن البناء کا شاگرد؛ (۲) ابو عمران موسیٰ بن محمد بن معطی العبدوسی (م ۷۷۶ھ/ ۱۳۷۴ء) جو مکناس کے رہنے والے تھے؛ (۳) ابو العباس احمد القباب (م ۷۷۹ھ/ ۱۳۷۷ء)؛ (۴) ابو محمد عبد اللہ الوانغلی نابینا (م ۷۷۹ھ/ ۱۳۷۸ء)؛ (۵) ابو عبد اللہ محمد بن حیاتی (م ۷۸۱ھ/ ۱۳۷۹ء)؛ (۶) ابو محمد عبد الحق الھسکوری؛ سبتہ میں: (۷) ابن عاشر ابو العباس احمد (م ۷۶۵ھ/ ۱۳۶۳ء)؛ (۸) لسان الدین ابن الخطیب (م ۷۷۶ھ/ ۱۳۷۴ء)؛ (ج) مراکش میں: (۹) ابو محمد عبد اللہ الزکندری (م ۷۶۸ھ/ ۱۳۶۷ء)؛ تلمسان میں: (۱۰) ابو عبد اللہ محمد بن یحییٰ (م ۷۷۱ھ/ ۱۳۶۹ء)؛ (۱۱) ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن مرزوق (م ۷۸۰ھ/ ۱۳۷۹ء)؛ قسطینہ میں: (۱۲) ابو علی حسن بن ابی عبدالقاسم بن بادیس (م ۷۸۷ھ/ ۱۳۸۵ء)؛ (۱۳) حسن بن خلف اللہ بن حسن بن ابی القاسم بن باموں بن بادیس (م ۷۸۴ھ/ ۱۳۸۲ء)؛ (ھ) تونس میں: (۱۴) ابو الحسن محمد بن احمد البطرنی (کذا؟ البطرونی اور البطیوی) (م ۷۹۳ھ/ ۱۳۹۰ء)؛ (۱۵) ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عرفہ (م ۸۰۳ھ/ ۱۴۰۰ء)؛ (۱۶) ابو مہدی عیسیٰ الغبرینی؛ (۱۷) ابو القاسم محمد بن احمد السبتی، غرناطہ کا قاضی (م ۷۶۱ھ/ ۱۳۵۹ء) جس نے اس اعتراف کے ساتھ اسے عمومی سند دی ہے کہ اس کے درس میں آنے سے اسے بے حد مسرت ہوئی ہے (وفیات، ص ۵۸)؛ (۱۸) ابو حافظ عمر ازجراجی (شاید: الرکراکی) (م ۸۱۰ھ/ ۱۴۰۷ء)، جس کی وفات وفیات کی تصنیف کے بعد ہوئی؛ (۱۹) ابو عبد اللہ محمد بن ابی اسحاق ابراہیم بن ابی بکر.... بن عباد الرندی [رک بآں] (م ۷۹۲ھ/ ۱۳۹۰ء بمقام فاس) آخری دو اساتذہ کے نام وفیات میں نہیں لکھے گئے۔

ابن قنفذ اپنی ہی کتابوں کی فہرست کو ترتیب دیتے ہوئے تشکک کا شکار ہو گیا۔ بہرحال جن ۲۶ کتابوں کی فہرست اس نے دی ہے، ان میں سے مندرجہ ذیل ہی ہم تک پہنچی ہیں: (۱) بغیة الفارض من الحساب و الفرائض، جو غالباً معاونة الرائض فی مبادی الفرائض یا شرح ارجوزة (کذا المنظومة) التلمسانیة فی الفرائض ہی کا دوسرا نام ہے جو محمد بن شنب کے مطابق ایک نجی لائبریری میں موجود ہے؛ (۲) الفارسیة فی مبادی الدولة الحفصیة، طبع M.Nayfar اور Turki، تونس ۱۹۶۸ء، مع ایک اہم مقدمہ؛ (۳) المسافة السنیة فی اختصار الرحلة العبدریة جو احمد بابا کی نیل الابتہاج (مطبوعہ فاس، ص ۹۴، طبع قاہرہ ص ۷۰ و بمواقع عدیدہ) کا مآخذ ہے؛ (۴) شرف الطالب فی اسنی المطالب (دیکھیے مخطوط الفارسیة ص ۳۷ تا ۷۷)؛ (۵) تفسیر المطالب فی تعدیل الکواکب (مخطوطہ رباط، ص ۵۱۲)؛ (۶) انس الفقیر و عز الحقیر، اندلس کے ایک صوفی ابو مدین اور اس کے خلفا کی سوانح حیات۔ مخطوطہ رباط، عدد ۳۸۳، تہرہ ۷ـ ۳۴۴، ۵: ۴۵، طبع محمد الفاسی و A.Faure رباط ۱۹۶۵ء؛ (۷) حط النقاب عن وجوه اعمال الحساب، ابن البناء [رک بآں] کی تلخیص اعمال الحساب کی شرح، مخطوطہ رباط، ص ۵۳۱۔

محمد بن شنب نے اس کی طرف مزید کتب منسوب کی ہیں، مگر ان کے عنوانات اس کی اپنی فہرست میں

شامل نہیں؛ (۸) تحصیل المناقب فی تکملۃ المآرب، مذکورہ بالا تفسیر المطالب کی شرح، مخطوطہ رباط عدد ۵۱۲؛ (۹) شرح ارجوزہ ابن ابی الرجال (مخطوطہ رباط، ص ۳۲۶، ۳۹۷، ۵۱۲ (۱) موزہ بریطانیہ عدد ۹۷۷۔ الف۔ اس کے علاوہ اس کی کتابوں کے کئی مخطوطات دریافت ہوئے ہیں (دیکھیے الفارسیہ کا مقدمہ، خصوصاً)؛ (۱۰) ارجوزہ فی الطب؛ (۱۱) تحفۃ الوارد فی اختصاص الشرف من قبل الوالد؛ (۱۲) تخسیس المطالب فی تعدیل الکواکب؛ (۱۳) سراج الثقات فی علم الاوقات۔ اس کی باقی کتب ہم تک نہیں پہنچیں جو حسب ذیل ہیں: (۱۴) علامۃ النجاح فی مبادی الاصطلاح؛ (۱۵) انوار السعادۃ فی اصول العبادۃ؛ (۱۶) بسط الرموز الخفیہ فی شرح عروض الخزرجیہ؛ (۱۷) ہدایۃ السالک فی بیان الفیہ ابن مالک؛ (۱۸) ایضاح المعانی فی بیان المبانی؛ (۱۹) الابجدیہ فی مبادی علم العربیہ؛ (۲۰) القنفذیہ فی ابطال الدلالۃ الفلکیہ؛ (۲۱) اللباب فی اختصار الجلاب؛ (۲۲) تفہیم الطالب لمسائل اصول (کذا اصل) ابن الحاجب؛ (۲۳) تلخیص العمل فی شرح الجمل للخونجی (براکلمان، ۱: ۴۹۳)؛ (۲۴) تسہیل العبارۃ فی تعدیل الاشارۃ؛ (۲۵) وسیلۃ الاسلام بالنبی علیہ الصلوۃ والسلام؛ (۵) وقایۃ الموقت و النکایۃ المنکت۔

مآخذ: ابن القاضی: جذوۃ الاقتباس فی من حل من الاعلام مدینۃ فاس، چاپ سنگی فاس ۱۳۰۹ھ، ص ۷۹؛ (۲۱) وہی مؤلف: درۃ الحجال فی اسماء الرجال، رباط ۱۹۳۳ء، ۱: ۱۰؛ (۲۲) احمد بابا: نیل الابتہاج بتطریز الدیباج، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء، ص ۷۵؛ (۲۳) قادری: نشر المثانی لاہل القرن الحادی عشر و الثانی، چاپ سنگی، فاس ۱۳۰۰ھ، ۱: ۳؛ (۵) ابن مریم: البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان، الجزائر ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء، ص ۳۰۹؛ (۶) حفناوی: تعریف الخلف برجال السلف، الجزائر ۱۳۲۸ھ/۱۹۰۹ء، ص ۲۷-۳۲؛ (۷) الکتانی: فہرس الفہارس و الاثبات، ۲: ۳۲۳؛ (۸) آر۔ باسط Roch: Bibliographiques sur les Source de al Salouat al-Anfas، الجزائر ۱۹۰۵ء، عدد ۲۰؛ (۹) E. Lévi Provençal: Chorfa، ص ۹۸، ج ۲: ۲۴۷، ش ۵؛ (۱۰) محمد بن شعیب در Hespéris، ۱۹۲۸ء، ۳۷-۳۹؛ (۱۱) براکلمان، ۲: ۳۴۱؛ تکملہ، ۱: ۵۹۸، ۲: ۳۴۲، ۳۶۱؛ (۱۲) C. Uarat: Litt. ar، ص ۳۳۳؛ (۱۳) ناصری: کتاب الاستقصاء لاخبار دول المغرب الاقصی، دار البیضاء ۱۹۵۴-۱۹۵۶ء، ۴: ۸۳؛ (۱۴) H. Peres (مرتب): الوفیات از ابن قنفذ، الجزائر، ص ۵۸ ببعد۔

(محمد حاجی صدق [ت قیوم خان درانی] و محمود الحسن عارف)

ابن القط: اموی شہزادہ احمد بن معاویہ بن محمد ※ بن ہشام بن معاویہ بن ہشام اول کا عرفی نام جو ۲۸۸ھ/۹۰۱ء میں زمورا پر حملے کے باعث معروف ہے۔

امیر محمد اول اور اس کے جانشین عبداللہ کے دور حکومت میں قرطبہ کا اقتدار تباہی کے دہانے پر پہنچ گیا تھا۔ مختلف صوبوں میں برسر اقتدار عرب اور بربر سرداروں کی بے وفائی اور مسلسل سرکشی کے باعث لیون کا حکمران الفانسو سوم اس قابل ہو گیا تھا کہ وہ قلمریہ، اشتورقہ، لیون اور اویا تک اپنی فتوحات کو وسعت دے۔ ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں اس نے زمورا کے قلعہ کی تعمیر نو کی اور نواح کے بربر علاقوں پر متواتر حملے کرتا رہا۔ علاوہ ازیں ارغون میں ہوسقہ، استریمدورہ (Extremadura) میں ابن مروان اور رندہ کے قریب پہاڑوں میں ابن حفصون مرکز گریز پالیسی پر عمل پیرا تھے۔ انہی دنوں لیون کی سرحدوں پر جہاں بربروں کی کافی آبادی تھی، صوفیانہ اور مذہبی جوش کی ایک تحریک ابھر رہی تھی، مشرق سے معتزلی خیالات کی درس و تدریس متعارف ہو رہی تھی اور شدت مریہ ہو رہی اور قرطبہ میں قلبی ابن مسرہ [رک باں] اپنے مابعد الطبیعیاتی خیالات کا چرچا کر رہا تھا۔ اس مذہبی اور سیاسی اختلاف کے ماحول میں کئی مہم جو شخصیات ابھر کر سامنے آگئیں جنہوں نے حکومت

وقت کی مخالفت کی اور جنھیں جزیرہ نما کے مرکز میں پہاڑی علاقوں میں آباد بربروں سے پرجوش حمایت ملی۔ ان میں سے ایک اندلسی مبلغ ابو علی السراج تھا۔ یہ وہ وقت تھا جب اسماعیلی داعی، اپنے خیالات کی جنوبی افریقہ میں اشاعت کے لیے سرگرم عمل تھے، ابو علی السراج نے عام گھریلو لباس پہنا ہوتا اور پاؤں میں رسی سے بنے جوتے ہوتے۔ گدھے پر سوار ہوتا، اسی روپ میں اس نے تمام ملک کا سفر کیا۔ اس نے اسی روپ میں اس منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کا اقدام کیا جو کہ ۲۸۵ھ/۸۹۸ء میں ارغون کے بنو قسی اور عمر بن حفصون کے درمیان طے پایا تھا۔ مگر یہ اس وقت اپنے منصوبے کی تکمیل میں ناکام رہا۔ تاہم اس کے تین سال بعد وہ اموی شہزادہ احمد بن معاویہ کو، جس نے خود کو علم نجوم کے لیے وقف کر رکھا تھا اور جو اپنے تجربات کو پوشیدہ رکھتا تھا، حکومت کے خلاف کھل کر بغاوت کرنے کی ترغیب دینے میں کامیاب ہو گیا۔ ابن سراج نے اسے مصلح مہدی کے طور پر پیش کیا اور دونوں نے ضلع (فحص البلوط) اور جبل البرانس کو اپنے مرکز کے طور پر استعمال کیا، جہاں بربر، جن کو انہوں نے سمورہ کے خلاف جہاد کی دعوت دی تھی، ان کے ساتھ بڑی عزت اور احترام سے پیش آئے۔ ابن القط کے سحر انگیز رویہ نے ان کے حامیوں کی تعداد میں اضافہ کر دیا (عربی ماخذ کی رو سے ان کی تعداد ۶۰۰۰۰ سے زائد تھی) اور یہ جنوبی جتھہ جن کے سامنے اس نے یہ دعوی کیا تھا کہ وہ زمورہ (کے قلعے کی) سات دیواروں کو چکنا چور کر دے گا قلعے تک پہنچ گیا۔ اس وقت السراج پیچھے ہٹ گیا۔ ابن القط نے الفانسو سوم کو دعوت دی کہ اگر وہ اپنی قوم کے ساتھ تباہی سے بچنا چاہتا ہے تو وہ اسلام قبول کرلے۔ الفانسو نے نہر دویرہ کے دائیں کنارے پر اپنی پوزیشن بہتر بنائی اور ایک مقابلے کے بعد جس کے بعد ماخذ کے مطابق، ابن القط کی پوزیشن بہتر ہو گئی وہ زمورہ پر قبضہ کے قریب پہنچ گیا، لیکن بربر سردار نفزہ غلط فہمی کے باعث ابن القط کو اپنی فوج سمیت چھوڑ گیا۔ جس سے اس کے حامیوں کو بے وفائی کی ترغیب ملی۔ کئی غیر فیصلہ کن حملوں کے بعد ابن القط نے جو اپنے بہت سے ساتھیوں سے محروم ہو گیا تھا آخر کار دشمن پر ایک فیصلہ کن حملہ کیا، لیکن وہ خود مارا گیا (۲۰ رجب ۲۸۸ھ/ ۱۰ جولائی ۹۰۱ء) ایک طویل عرصے تک اس کا سر سمورہ کے ایک اونچے دروازے پر آویزاں رہا۔ یہ افسوس ناک فوجی مہم جوئی، اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ تاریخی مرکزی حصوں میں بالکل الگ تھلگ دکھائی دیتی ہے جو کہ نویں صدی عیسوی کے اواخر میں اور چوتھی صدی ہجری اور دسویں صدی عیسوی کے اوائل میں واقع ہوئے۔ اس کے رد عمل میں بیان کیا جاتا ہے کہ آرڈونو سوم جو الفانسو سوئم کا بیٹا تھا، ویزو (V'seo) سے روانہ ہو کر تغش (Tagus) کو عبور کرنے کے بعد وادی آنہ (Guadiana) سے اشبیلیہ پہنچ گیا۔ جہاں اس نے ایک گاؤں کو تاخت و تاراج کر کے آگ لگا دی۔

مآخذ: E. Lévi Provençal، Hist. Esp. Mus، ۳۸۵ـ۳۸۲:۱؛ (۲) Dozy: Hist. Mus. Esp، بار دوم، ۱۳۳ـ۱۳۲:۲؛ (۳) ابن الابار: حلہ، ص۹۱ تا ۹۲؛ (۴) المسعودی: مروج الذہب، ۳۹۳:۱؛ زمورہ کی تشریح المقری کی نفح الطیب، ۱/ ۲۲۳ نے کی ہے۔

(Huici Miranda | ت۔ محمود الحسن عارف)

* * *

ابن القَطّاع: علی بن جعفر بن علی الشتری ※ السعدی الصقلی، ایک ادیب، مؤرخ، ماہر صرف و نحو اور لغت دان (اس کی شاعری کے بارے میں معلومات نہیں مل سکیں)۔ اس کی ولادت ۴۳۳ھ/۱۰۴۱ء میں جزیرہ صقلیہ میں اس وقت ہوئی جس وقت یہ جزیرہ خانہ جنگی کا شکار تھا۔ اس نے ابن البرّ جیسے عالم کی ہدایت پر اپنی زندگی لغت اور صرف و نحو کے مطالعے کے لیے وقف کر دی۔ ابن البرّ نے ہی اسے الجوہری کی صحاح

سے روشناس کرایا تھا۔ جب نارمن افواج نے ۱۰۶۱ء میں اس جزیرے پر حملے کا آغاز کیا تو ابن القطاع کو دیگر معززین کے ساتھ صقلیہ کو خیر باد کہنا پڑا۔ اندلس میں مختصر قیام کے بعد وہ مصر چلا گیا جہاں بعض روایات کے مطابق وہ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں موجود تھا۔

مصر میں اس کی زندگی کے بارے میں زیادہ تفصیلات نہیں ملتیں، سوائے اس کے کہ اسے جلد ہی فاطمی وزیر الافضل بن بدر الجمالی [رک بآں] کے بیٹوں کے لیے اتالیق منتخب کر لیا گیا اور یہ کہ اس نے خود کو علم العروض، صرف و نحو اور لسانیات کی تدریس کے لیے وقف کر دیا تھا۔ جہاں کئی اہم لوگوں نے اس سے استفادہ کیا، جن میں سے ابو محمد عبد اللہ بن بری [رک بہ بری] قابل ذکر ہے۔ ابن القطاع کا انتقال ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء میں مصر میں ہوا اور اسے امام شافعیؒ کے مزار کے قریب دفن کیا گیا۔

مختلف مآخذ سے اس کی جن کتابوں کے نام سامنے آتے ہیں انھیں سے بیشتر ناپید ہیں۔ U.Rizzitano نے اس کی کتابوں کی ایک فہرست Notizie Bio-Bibliografiche میں دی ہے، ان میں سے دو جو ہم تک پہنچی ہیں ایک کتاب الدرۃ الخطیرۃ من شعراء الجزیرۃ ہے جس میں صقلیہ کے عرب شعراء کی شاعری کا تذکرہ ہے اور یہ شعری مجموعوں کے اقتباسات کی صورت میں محفوظ رہ گئی ہے جو بعد کے مرتبین نے اس کتاب میں سے دیے ہیں (دیکھیے Notizie bio-Bibliografiche، ص ۲۷۵-۲۸۰)۔ اس کی دوسری کتاب کا نام الارج العصریہ ہے۔ اس کی جو کتابیں مکمل صورت میں ہم تک پہنچی ہیں، لیکن ابھی تک غیر مطبوعہ ہیں، یہ ہیں: (۳) مجموع من شعر المتنبی و غوامضہ (متنبی کے بعض اشعار کی مختصر تشریح)؛ (۴) عروض پر پانچ رسائل کا مجموعہ (دیکھیے Notizie Biobibliografiche، ص ۲۸۲ تا ۲۸۴)؛ (۵) کتاب الافعال جس کی سب سے پہلے E.Griffini نے تحقیق و تدوین کی (دیکھیے Centenario della naseita di, M.Amari، بلرمو ۱۹۱۰ء، ۱:۳۳۱ بعد) اور جس کا ایک نسخہ مطبوعہ حیدر آباد ۱۳۵۴ھ ہمارے پاس بھی ہے؛ (۶) آخر میں ایک اور غیر مطبوعہ کتاب ابنیۃ الاسماء (دیکھیے U.Rizzitano، ص ۲۸۵ تا ۲۹۲، جہاں اس کا دیباچہ، فہرست ابواب اور اختتامیہ شائع کیا گیا ہے) بھی قابل ذکر ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان (۱:۳۰۸، تکملہ، ۱:۵۴۱) کے علاوہ دیکھیے (۲): U.Rizzitane : Notizie biobibliografiche su ibn al Qatta il siciliano در Atti Acc .Naz. dei Lincei، آٹھویں سیریز، ۹(۱۹۵۴ء)، ۲۹۰-۳۲۰؛ (۳) وہی مصنف: Un commento di ibn al Qatta il siciliano" ad alcuni versi di al Mutanabbi، در RSO ۳۰(۱۹۵۵ء)، ۲۰۷-۲۲۷؛ (۴) وہی مصنف: Un Compendio dell' Antologia di Poeti arabo-siciliani intitolata ad-Durrah al-Khatiran min Shuara al-Gazirah di ibn al-Qatta "il siciliano" 'in Atti Acc. Naz die lincei Memorie، آٹھویں سیریز، ۸(۱۹۵۸ء)، ص ۳۳۵-۳۷۸۔

(U.Rizzitano ت. قیوم خان درانی؛ ن. محمود الحسن عارف)

(۰۰..............۰۰)

⁂ **ابن القطاع: عیسیٰ بن سعید الیحصبی**، ایک اندلسی متکبر المزاج وزیر جو اصلاً عرب تھا۔ وہ مدرسے کے ایک معلم کا بیٹا تھا، لیکن المنصور [رک بآں] کی سرپرستی کے باعث معاشرے میں اعلیٰ مقام تک پہنچ گیا۔ منصور نے اسے اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا، بلکہ اسے ایک فوج کا کمانڈر بنا کر ۳۸۶ھ میں اسے مراکش بھیجا تاکہ وہ زیری بن عطیہ (دیکھیے H.R Idris: Zirides) کو معقولیت کا سبق سکھائے۔ المنصور کے بیٹے عبد الملک المظفر [رک بآں] نے جو اس کا جانشین بنا نہ صرف اسے بطور وزیر برقرار رکھا اور انتظام سلطنت اس کے حوالے کیا، بلکہ اس کی چھوٹی بہن کا عقد بھی عیسیٰ کے بیٹے (م

۳۹۶ھ/ ۱۰۰۵ء) کے ساتھ کر دیا۔ اس عروج کے باعث بہت سے لوگ اس کے دشمن بن گئے، خصوصاً عبد الملک کا بھائی عبدالرحمان اور والدہ الزلفاء، حالانکہ اسے عبد الملک کا مکمل اعتماد حاصل تھا۔ ہوا کے رخ کو دیکھتے ہوے اور ان درباری مصاحبین کی مدد سے جو صقالبہ [رک بآں] کے بڑھتے ہوئے قتدار سے خائف تھے، اس نے اپنے محسن امیروں کو ہٹانے کی سازش تیار کر لی تاکہ ہشام دوم کی جگہ عبد الرحمان سوئم کے پوتے ہشام بن عبد الجبار کو خلافت پر فائز کر دے۔ تاہم عبدالملک المظفر کو مختلف ذرائع سے بروقت اس سازش کا پتہ چل گیا اور اس نے اسے کچلنے کا فیصلہ کر لیا چنانچہ اس نے اپنے مصاحبین خاص کی مجلس میں ابن القطاع کو بلوایا اور اسے سر مجلس قتل کروا دیا۔ ابن حیان نے اس اندوہناک واقعے کی تفصیل بیان کی ہے جو ۱۰ ربیع الاول ۳۹۷ھ/ ۴ ستمبر ۱۰۰۶ء کو پیش آیا، جب اس کی املاک کو ضبط کیا گیا تو یہ بات سامنے آئی کہ اس نے کوئی مال و متاع جمع نہیں کیا تھا۔ امیر نے جوش انتقام میں وزیر کے خاندان، دوست احباب اور ماتحت افراد کو بھی نہیں بخشا۔

مآخذ: ابن حیان، بذیل ابن بسام: ذخیرہ، ۱:۱، ص ۱۰۰ تا ۱۰۷؛ (۲) ابن العذاری: بیان، ۳: اشاریہ؛ (۳) ایف بستانی: دائرۃ المعارف، ۴۵۹:۳_۴۶۰۔

(ch.Pallat] ت: محمود الحسن عارف)

* * *

※ **ابن القطان عبد القاسم**: ہبۃ اللہ بن ابی عبد اللہ الفضل بن عبد العزیز بن محمد بن الحسین بن علی البغدادی، محدث، معالج چشم اور بغداد کا شاعر۔ وہ بغداد ۴۷۸ یا ۴۷۹ھ/ ۱۰۸۶ء میں پیدا ہوا اور ۲۸ رمضان ۵۵۸ھ/ ۳۰ اگست ۱۱۶۳ء کو انتقال کر گیا۔ وہ طب پر کئی کتب کا مصنف تھا، جن میں سے کوئی بھی ہم تک نہیں پہنچی۔ اس نے احادیث کی بھی روایت کی، جس پر محدثین نے زیادہ جرح نہیں کی۔ ابن القطان اپنی ہجو گوئی کی وجہ سے زیادہ معروف ہے اور جیسا کہ گولت سیہر (Goldziher) کہتا ہے (Muh.st، ۶۰:۲) کہ "اس کی ہجو گوئی سے خلیفہ سمیت کوئی بھی بچ نہیں سکا" جیسا کہ اس کی مجون اور ہم عصر حریف شاعر حیص بیص کے ساتھ معرکہ آرائیوں سے ظاہر ہے۔ وہ ان اولین لوگوں میں سے ہے جنہوں نے دوابیات میں فعلن، متفاعلن، فعولن کا وزن استعمال کیا [رک بہ رباعی] اور بحر کے آخری قافیے کو گرا دیا جیسا کہ عام طور پر بہاؤالدین زہیر [رک بآں] کرتا ہے۔

مآخذ: ابن الجوزی: المنتظم ۲۰۷:۱۰؛ (۲) ابن الاثیر، ۱۹۲:۱۱؛ (۳) ابن خلکان، ۲۱:۳_۱۱۶؛ (۴) یافعی: مرآۃ، ۳۱۵:۳؛ (۵) ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۷۴، ۲۸۵، (۶) ابن شاکر: فوات، ۲۹۳:۲_۳۹۵؛ (۷) ابن حجر: لسان المیزان، ۱۸۹:۵؛ (۸) ایف۔ انبجانی: دائرۃ المعارف، ۳۶۲:۲_۳۶۳؛ (۹) عبد الجبار الطاہر: الشعر العربی فی العصر السلجوقی، بغداد ۱۹۶۱ء، بمدد اشاریہ۔

(Ch.Peuat: ت: قیوم خان درانی: ن: محمود الحسن عارف)

* * *

※ **ابن کُناسہ**: ابو یحییٰ محمد بن عبد اللہ (کناسہ) بن عبد الاعلیٰ، المازنی الاسدی، شاعر، ماہر علم اللسان اور عباسی دور کا ایک راوی، جس کی پیدائش ۱۲۵ھ/ ۷۴۱ء میں بمقام کوفہ ہوئی۔ اس نے اپنے ہی شہر ہی میں بنو اسد کے ممتاز علماے کرام سے شاعری، حدیث اور دیگر روایتی فنون کا درس لیا اور بہت سے شعرا کے کلام کی روایت کی، جس میں الکمیت [رک بآں] زیادہ معروف ہے۔ اس نے دوسرے محدثین کی طرح بہت سی احادیث بھی نامور محدثین مثلاً الاعمش [رک بآں] اور سفیان الثوری [رک بآں] سے روایت کیں۔ وہ اگرچہ بغداد میں ہی رہا، لیکن شاہی دربار سے اس کا کسی قسم کا تعلق ثابت نہیں ہوتا۔ اس کا انتقال ۲۰۷ھ/ ۱۹ فروری ۸۲۳ء کو کوفہ میں ہوا۔ جیسا کہ اس کے ان چند اشعار سے معلوم ہوتا ہے جو محفوظ رہ گئے ہیں کہ وہ کوئی بڑا شاعر نہ تھا، البتہ اس کی شاعری سادگی، اخلاقیات اور

خلوص پر مبنی ہونے کی بنا پر کسی حد تک قابل ذکر ہے۔ ابراہیم بن الادھم [رک بآں] کا بھانجا ہونے اور تحمل زاہدانہ ماحول میں پرورش پانے کے باوجود اس کے پاس ایک معروف مغنی کنیز تھی جس کا نام دنانیر تھا اور جس کی موت پر اس نے نوحہ بھی لکھا تھا۔ کوفہ کے متعلق بھی اس کے خیالات قابل قدر ہیں۔

اس کی متعدد تصانیف میں سے 'الفہرست میں حسب ذیل کتب کا ذکر کیا گیا ہے: (۱) ایک کتاب معانی الشعر؛ (۲) کتاب سرقات الکمیت من القرآن اور (۳) کتاب الانواء، جس سے بعد میں آنے والے مصنفین نے بہت استفادہ کیا ہے اور جو شاید اپنے موضوع پر ابتدائی کتابوں میں سے ہے۔

مآخذ: الجاحظ: البیان؛ (۲) وہی مصنف: حیوان، اشاریہ؛ (۳) ابن الندیم: الفہرست، ص ۱۰۳، ۲۲۵؛ (۴) ابن قتیبہ: انواء، اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: المعارف، ص ۵۴۳؛ (۶) الاغانی، ۱۲: ۱۰۵-۱۱۰، مطبوعہ بیروت: ۱۳: ۳۳۸-۳۴۷؛ (۷) البیرونی: الآثار، ص ۳۳۶؛ (۸) ابن الجراح: ورقہ، ص ۸۱-۸۳؛ (۹) خطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۵: ۴۰۳ تا ۴۰۸؛ (۱۰) ابن خلکان، ترجمہ De Slane، ۴۸۳؛ (۱۱) مرزوقی: الجواری المغنیات، قاہرہ، بدون تاریخ، ص ۱۵۵-۱۶۲؛ (۱۲) ایف۔ بستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۳۸۲-۳۸۳۔

(Ch.Pellat [ت] قیوم خان درانی و محمود الحسن عارف)

••..............••

⁂ ابن کَیْسان: ابو حسن محمد بن احمد بن کیسان النحوی، ایک ماہر عربی صرف و نحو، جس کی جائے پیدائش اور تاریخ پیدائش نامعلوم ہیں۔ وہ بغدادی نژاد اور خصوصاً المبرد (م ۲۸۵ھ/۸۹۸ء) اور ثعلب (م ۲۹۱ھ/۹۰۴ء) کا شاگرد تھا۔ ان اساتذہ کے زیر سایہ اس نے بصرہ اور کوفہ دونوں مقامات کی صرف و نحو کی روایات کو سیکھا۔ وہ عمر بھر بغداد میں قیام پذیر رہا اور یہیں اس نے ۲۹۹ھ/۹۱۱ء میں وفات پائی (یاقوت: ارشاد الادباء، ۷: ۱۴۱)؛ جب کہ عام طور پر اس کی مسلمہ تاریخ کا انداز رؤسا اور اعلیٰ عہدیداروں کے لیے باعث کشش تھا۔ تاہم طالب علموں نے خواہ قیمتی لباس زیب تن کیا ہوتا یا وہ چیتھڑوں میں ملبوس ہوتے ابن کیسان ان میں سے ہر ایک سے خوش خلقی سے پیش آتا تھا۔ اس کے شاگردوں میں ابو بکر محمد بن عثمان المعروف بہ الجاحظ (السیوطی: بغیہ، ص ۷۲) اور ابو الحسین محمد بن بحر الرہنی الشیبانی قابل ذکر ہیں (یاقوت: کتاب مذکور، ۷: ۳۲۰)۔

تمام تاریخی مآخذ بطور ماہر لسانیات اس کی وسعت علمی کے معترف ہیں اور متفقہ طور پر بصرہ اور کوفہ دونوں صرف و نحو کے دبستانوں میں امتزاج کرنے کی بنا پر اس کی تعظیم کرتے ہیں۔ اسے بغداد کے نام نہاد آزاد خیال مکتب فکر کے نمائندہ کے طور پر شمار کیا جاتا ہے۔ دراصل ابن کیسان ایک جدت پسند مصنف ہے۔ عمدہ اور روشن دماغ انسان، جو کسی ایک جانب جھکنے سے انکاری ہو (دیکھیے القفطی: انباہ، ۳: ۵۸، ص ۱ تا ۳)، لیکن اپنے اسلوب بیان میں جیسا کہ G.Weil نے اپنی طبع کردہ کتاب "کتاب الانصاف" لابن الانباری، لائیڈن ۱۹۱۳ء کے مقدمہ (ص ۷۸) میں لکھا ہے وہ بنیادی طور پر بصری تھا، ابن کیسان اپنی کتاب "مسائل علی مذہب النحویین مما اختلف فیہ البصریون والکوفیون" (فہرست، ص ۸۱) میں بصریوں اور کوفیوں دونوں کے خلاف چلتا ہے ہر شخص جانتا ہے کہ صرف و نحو کا کیا اسلوب ہے۔ ان میں سے ایک اہل بصرہ کا تھا جبکہ کوفہ کے معروف نحوی ثعلب نے اپنی کتاب "اختلاف النحویین" میں دونوں دبستانوں کے مسائل صرف و نحو میں طویل اختلافات بیان کیے گئے ہیں۔ ابن کیسان اپنی مذکورہ بالا کتاب کے عنوان میں پہلی مرتبہ ان تمام لوگوں کو مخصوص نام "کوفی" سے پکارا جو کوفہ کے صرف و نحو کے نظریات کو قبول کرتے تھے۔ الفہرست (ص ۸۱) میں ابن کیسان کی چودہ کتب شمار کی گئی ہیں۔ یاقوت (کتاب مذکور، ۷: ۳۰۵)

میں چار کا اضافہ کیا گیا ہے ' مگر ان میں کوئی ایک بھی اس وقت موجود نہیں ہے ۔ یہ وہ کتابیں ہیں جن میں نحویوں کی سرگرمیوں کا تذکرہ کیا گیا ہے ۔ ایسے نحوی جو کاتب (Secretary) بھی تھے اور سوالات سے بحث کرتے تھے۔ ایسی کتابوں میں سب سے پہلے غلط ادب الکاتب ' پھر کتاب مصابیح الکتاب ہے۔ وہ فرہنگ نویس' غریب الحدیث اور ماہر قرأت بھی تھا۔ وہ کتاب القراۃ ' کتاب معانی القرآن (ابن الانباری : نزہۃ ' ص ۱۹۲ ' بغداد طبع السامرائی) اور شرح السبع الطوال (الجاہلیات) کو بھی ' جو اس کی شرح ہے ' اس کی کتب میں شامل کرتا ہے (مخطوطہ برلن عدد ۷۴۳۱) یہ کتاب امرؤ القیس ' طرفہ ' لبید ' عمرو بن کلثوم اور حارث بن حلزہ کے معلقات کی شرح پر مشتمل ہے۔ اس میں سے شوسنگر (Schössinger) نے معلقہ امرؤ القیس سے متعلقہ شرح (Z. A ' ۱۹ (۱۹۰۲ء) : ۱۵۔۹۴) اور الیف۔ اے۔ برنسٹین (F. A. Berstien) نے معلقہ عمرو (Z.A ' ۲۹ (۱۹۰۴ء) : ۱ تا ۷۷) سے متعلقہ شرح شائع کر دی ہے اور W. Wrighyt نے Opuscula Araabica (ص ۴۷۔۷۳)' لائیڈن ۱۸۵۹ء میں تلقیب القوافی و تلقیب حرکاتہا شائع کی ہے جس کا ذکر حاجی خلیفہ (ج ۲ ' عدد ۳۵۵۷) علم القوافی پر ایک کتاب کی صورت میں کرتا ہے ۔

صاحب الفہرست (ص ۸۱) اس کا نام ابو الحسن محمد بن احمد بن محمد بن کیسان لکھتا ہے اور کیسان کو اس کا نام قرار دیتا ہے ' جبکہ یاقوت کے مطابق ابو الحسن محمد بن احمد بن ابراہیم بن کیسان (کتاب مذکور ' ۱۷: ۱۳۷) نام ہے اور کیسان ایک لقب ہے ' جبکہ اصل نام ابراہیم ہے ' جبکہ دوسری جانب ابن الانباری (نزہۃ ' ص ۱۹۳ ؛ یاقوت : کتاب مذکور ' ۱۹۳ ؛ دیکھیے القفطی: انباہ ' ۳: ۵۷) ابو القاسم العکبری کا روایتی بیان نقل کرتا ہے کہ کیسان اس کے باپ کا لقب تھا ' لہٰذا صورت حال واضح نہیں ہے۔ اس مقالہ کے آغاز میں نام کی جو صورت دی گئی ہے وہ ابن الانباری (نزہۃ ' ص ۱۹۳) اور الزبیدی (طبقات ' قاہرہ ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء) کے مطابق ہے اور اسی طرح براکلمان (۱: ۳ و تکملہ ۱: ۱۷۰) نے بھی اسی طرح نام کا اندراج کیا ہے ۔

بہرحال ابن کیسان ابو الحسن میں اور دوسرے ابن کیسان میں ' جو ماہر صرف و نحو بھی تھا اور جس نے الخلیل سے تعلیم پائی تھی اور ابو عبید کا شاگرد بھی تھا ' فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے ' جس کا نام ابو سلیمان کیسان بن المعرف الھذیمی تھا (الزبیدی : طبقات ' ص ۱۹۵۔۱۹۶ ؛ القفطی : انباہ ' ۳: ۳۸ ؛ یاقوت : ادباء ' ۱۷: ۳۱ تا ۳۳ ؛ السیوطی : بغیہ ' ص ۳۸۲).

مآخذ : متن میں دیے گئے مآخذ کے علاوہ: (۱) براکلمان : تکملہ ' ۱: ۲۵۱ (اس کی تاریخ وفات ۳۲۱ھ/۹۳۲ء کے لیے) ؛ (۲) G. Flugel : Die *Grammatischen Schulen der Araber* ' لائپزگ ۱۹۶۲ء ' ص ۹۸ ـ ۲۱۰ ؛ (۳) M. Schlössinger ' در ZA ' ۱۹ (۱۹۰۲ء) ' ۱۸ ؛ (۴) یاقوت: معجم الادباء ' ۱۷: ۱۳۷۔۱۴۱ ؛ (۵) ارشاد ' ۶: ۲۸۰۔۲۸۳ ؛ (۶) القفطی : انباہ الرواۃ ' ۳: ۵۷۔۶۰ (قاہرہ ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء) ؛ (۷) الصفدی: الوافی بالوفیات ' طبع S. Dedering ' ۲ (استانبول ۱۹۴۹ء) : ۳۱۔۳۲ ؛ (۸) السیوطی : بغیہ ' ص ۸ ۔ دوسرے حوالہ جات بھی دستیاب ہیں ' دیکھیے (۹) القفطی : انباہ ' ۵۷ عدد ۲ جن سے نام اور تاریخ وفات کے تعین کرنے میں مدد ملتی ہے ' تاہم (۱۰) السیرافی کی کتاب اخبار النحویین البصریین سے بھی استفادہ مناسب ہے (طبع الیف کرنکوف ۱۹۳۶ء) ' ص ۱۰۸ ' س ۷۰۶.

(H.Fleisch [ت : قیوم خان درانی : ن : محمود الحسن عارف])

* * *

ابن اللَّبّانہ : ابو بکر محمد بن عیسی اللخمی۔ ※ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی شاعر ' دینہ میں پیدا ہوا جس کی بنا پر اسے الدانی کی نسبت سے اکثر پکارا جاتا ہے ' لیکن وہ ابن اللبانہ (شیر فروش عورت کا بیٹا) کے نام سے زیادہ معروف ہے '

جیسا کہ ابن بسّام نے صراحت کی ہے (ذخیرہ، ۳، محل مذکور؛ ابن سعید: المغرب، طبع شیخ ضیف، ۲: ۴۰۹)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ایک بھائی عبد العزیز بھی تھا، لیکن اس نے شاعری چھوڑ کر تجارت کا پیشہ اختیار کر لیا تھا۔

ابن اللّبانہ کے بارے میں بہت کم معلومات ملتی ہیں تاہم معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس دور کے دوسرے شعرا سے پوری طرح مناسبت رکھتا تھا، جو معزز شخصیت کی تعریف میں قصیدہ گوئی کرکے اہمیت حاصل کرتے تھے۔ اس نے المریہ کے المعتصم کے دربار میں قسمت آزمائی کی جو بہت سے شعرا کی پناہ گاہ تھا، اسی طرح اس نے طلیطلہ کے المامون اور باجہ کے المتوکل کے ہاں بھی طبع آزمائی کی اور ان شہزادوں کے سامنے قصائد پیش کیے۔ مآخذ سے ان مقامات پر اس کے قیام کے دوران میں ادبی حکایتوں کا بھی پتہ چلتا ہے، تاہم اس کا سرپرست اعلیٰ، جس کے ساتھ وہ زندگی بھر منسلک رہا، معتمد بن عباد [رک باں] تھا، جو اشبیلیہ کا حاکم اعلیٰ تھا۔ ابن اللبانہ کے اشبیلیہ میں قیام کے دوران میں بہت سے واقعات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اس کے ساتھ حاکم اور اس کے بیٹے کا رویہ بہت پرخلوص تھا، جس سے وہ شاہانہ الطاف و عنایات حاصل کرتا تھا اور جس کی بنا پر اس نے اپنے ایسے قصائد کو جو سنجیدگی اور پختگی کی علامت ہیں ان سے منسوب کیا۔

۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء میں جب المرابطون نے المعتمد کو تخت حکومت سے علیحدہ کر دیا تو بقول گارشیا گومز "ابن اللّبانہ ان چند شعرا میں سے تھا جنھوں نے اپنے محسن کو آنسوؤں کے نذرانے پیش کیے۔ اس موقع پر اس نے حاکم اشبیلیہ کے ملک سے روانہ ہونے پر انتہائی دکھ اور گہرے غم کا اظہار کیا اور جدائی کے بعد بھی اپنے اس سابق محسن کے ساتھ اس کا مخلصانہ تعلق منقطع نہیں ہوا، بلکہ وہ برابر اس کی تعریف میں اشعار لکھتا رہا اور افریقہ میں واقع اغمات کے مقام پر جہاں المعتمد مقیم تھا، وہ اپنے سابق آقا سے ملنے بھی گیا۔

المعتمد کے انتقال کے بعد ابن اللبانہ بنیہ چلا گیا جہاں اس نے المعتصم کے ایک وزیر عزالدولہ سے ملاقات کی اور نہایت رقت آمیز پیرائے میں اپنی آمد کا مقصد بیان کیا (المقری: نفح الطیب، ۲: ۲۵۰)۔ بعد ازاں ۴۸۹ھ/۱۰۵۴ء میں وہ مجریطہ گیا، جہاں اس نے مبشر بن سلیمان حاکم کا قصیدہ لکھا، لیکن اس کے یہ قصائد اس ادبی مقام کو نہ پہنچ سکے جو کہ المعتمد کی شان میں اس کے کہے ہوئے قصائد کا تھا، جیسا کہ المقری (کتاب مذکور، ۲: ۲۰۹) نے صراحت کی ہے۔ اس کی زندگی کے آخری ایام میں اس کے خلاف ہونے والی سازشیں اس پر بہت اثر انداز ہوئیں اور وہ ۵۰۷ھ/۱۱۱۳ء میں بمقام مجریطہ انتقال کر گیا۔

ابن الآبار (تکملہ عدد ۵۱۱) کے مطابق اس کے اشعار ایک دیوان میں مرتب کیے گئے تھے، مگر اس وقت اس کا کوئی بھی نسخہ محفوظ نہیں ہے، البتہ اس کی وہ چند نظمیں جو سوانح نگاروں نے اس کے حالات میں شامل کی ہیں، اب تک محفوظ رہ گئی ہیں۔ اس کی جن دوسری تصانیف اور ان کے موضوعات کا پتہ چلا ہے وہ تمام کی تمام بنو عباد سے متعلق ہیں۔

تمام نقاد اور سوانح نگار ابن اللّبانہ کی عمدہ شاعری اور اس کے اشعار کے حسن بیان کی تعریف کرتے ہیں لیکن ادب عربی میں اس کی آفاقی شہرت کا سبب اشبیلیہ کے حاکم کے ساتھ اس کے پرخلوص تعلقات ہیں، جنھیں اس نے اپنی وفات تک قائم رکھا۔ اسی بنا پر ابن الامام، جو سمط الجمان کا مصنف ہے، اسے شعرا کا سموئیل قرار دیتا ہے (ابن سعید: مغرب، ۲: ۲۱۱)۔ الغرض جس نے بھی اس کے بارے میں لکھا ہے اس نے اس کے کردار کی اس پہلو سے تعریف کی ہے۔

مآخذ - متن میں درج مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) المعتمد اور بنو عباد کی سوانح عمریاں؛ (۲) الضبی: بغیۃ، عدد ۲۱۳؛ (۳) ابن دحیہ: مطرب، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص

۱۷۸ تا ۱۷۹؛ (۴) ابن خاقان: قلائد، بولاق ۱۲۸۳ء، ص ۲۴۵ تا ۲۵۲؛ (۵) Pons Boigues: Ensayo، ص ۱۷۲ـ۱۷۵؛ (۶) E.Garcia Gomez: Qasidas ad Andaluicia، میڈرڈ ۱۹۴۰ء، ص ۸۳ـ۹۵؛ ابن اللبانہ بطور مصنف موشحات کے لیے دیکھیے (۷) وہی مصنف: Las Jarchas Romances de la Serie Arabe en su marco، میڈرڈ ۱۹۶۵ء، ص ۲۸۳ـ۲۸۸؛ (۸) وہی مصنف: al-Andalus، ۲۷، ص ۷۲ـ۷۳، ۷۵ تا ۷۹؛ (۹) S.M.Stern، در Arabica، ۲ (۱۹۵۵ء)، ۲۰۔

(F.De La Granja و ت: قیوم خان درانی، ن: محمود الحسن عارف))

••------------••

※ **ابن لزّہ**: ابو عمرو بندار بن عبد الحمید الکرخی الاصبہانی، ایک عربی ماہر لسانیات۔ ابن لزہ، لقب، جس سے وہ معروف ہے (السیوطی: بغیۃ، ص ۲۰۸)۔ اس کے مذکورہ نام کے بارے میں اور بھی اقوال ہیں۔ الفہرست، ص ۸۳ کے مطابق اس کا نام ابو عمرو بن منداد بن عبدالحمید الکرخی بن لزہ (ایک لقب) ہے۔ فلوجل (Flügel) نے اسے ابن لزہ پڑھا ہے جس نے اپنی کتاب Die Gr Schulen der Araber Leipzig، لائپزگ ۱۸۶۲ء، ص ۲۲۳) میں یہ نام دیا ہے۔ Cordex -P- نے موجود الفہرست کے ایک مخطوطہ میں زاء کی جگہ راء ہے یعنی ابن لرہ۔ القفطی کی انباہ الرواۃ، قاہرہ ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۵۱ء (۱: ۲۵۷) میں بھی ایسے ہی لکھا گیا ہے، جبکہ ابن مکتوم کی تلخیص انباہ الرواۃ (محل مذکور حاشیہ) اور یاقوت کی معجم میں بندار بن عبد الحمید الکرخی الاصبہانی المعروف بہ ابن لزہ ہے۔ الزبیدی کی طبقات النحویین (قاہرہ ۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۴ء، ص ۲۸۸ میں بندار اصفہانی کے تحت ایک بہت چھوٹا سا نوٹ دیا گیا ہے جبکہ مذکورہ بالا انباہ میں ایک ہی شخص کے متعلق دو اندراجات ہیں۔ ایک (عدد ۱۵۷) بندار الاصبہانی اور دوسرا (عدد ۱۵۹)) بندار بن عبد الحمید بن لزہ کے تحت ہے۔ القالی کی امالی میں (بار دوم، قاہرہ ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۲۶ء، ۳۰ [ذیل]: ۱۰۲) میں وہ بندار بن لدہ الکرخی بن گیا ہے۔ ان حوالوں سے کم از کم بندار نام کا تعین تو صحیح نظر آتا ہے، جبکہ اس کی صحیح شناخت کے متعلق ابن کیسان کی تحریر نیچے دی جا رہی ہے۔

بندار ایک ایرانی عالم ہے۔ اس کا تعلق علاقہ جبال سے تھا۔ وہ ابو عبید القاسم بن سلام کا شاگرد تھا۔ بعد ازاں وہ بغداد آ گیا۔ اس کی شہرت اور اہمیت اخبار اور عربوں کے انساب پر عبور کے علاوہ اس کے عربی شاعری کے وسیع علم کی بدولت ہوئی۔ ابن کیسان اس کا شاگرد تھا۔ چنانچہ اس نے امرؤالقیس کے معلقہ کی شرح میں اس کے نام کا گیارہ مرتبہ حوالہ دیا ہے (جب کہ الاصمعی نے صرف دو بار) اور خصوصی طور پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ شجرۂ نسب کی دو روایتیں جو مذکورہ شاعر سے متعلق ہیں، دی گئی ہیں (دیکھیے Z.A، ۱۹ (۱۹۰۴) ۲ اور ۹) ص ۱۷ بعد؛ نیز Z.A ۱۶ (۱۹۰۲ء): ۱۶)۔ المتوکل (۲۳۲ـ۲۴۷ھ/ ۸۴۷ـ۸۶۱ء) عرب معاملات کے متعلق اس شاعر کی شہادت بار بار پیش کرتا ہے۔ المبرد کا، جس نے کچھ ہی عرصہ قبل بصرہ چھوڑا تھا، خلیفہ سے اسی نے تعارف کرایا تھا۔ اس لیے (اگر یہ حوالہ صحیح ہے) تو اس سے اس کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

یاقوت (معجم، ۷: ۱۳۳) کے مطابق بندار طویل عرصہ تک حیات رہا، لیکن اس کی پیدائش اور انتقال دونوں کی تاریخیں نامعلوم ہیں۔ یہاں سوال یہ ہے کہ ادبی تاریخ میں اس کے مخصوص مقام و رتبے کو بنیاد بنایز ہے۔ الفہرست (ص ۸۳) میں اس کی چار کتب کا نام دیا گیا ہے۔ کتاب معانی الشعر (کتاب جامع اللغات اور چار فرہنگ جات (کتب لغت)، لیکن اس وقت یہ تمام ناپید ہیں۔

مآخذ: الفہرست، ص ۸۳؛ (۲) یاقوت: معجم الادباء، ۷: ۱۲۸، ۱۳۴؛ (۳) ارشاد، ۲: ۳۹۰ـ۳۹۳ـ (یہ دونوں مآخذ بہت اہم ہیں)؛ (۴) السیوطی: بغیۃ، ص ۲۰۸ جہاں اس کا تذکرہ مختلف جگہوں میں نام کے تحت

آیا ہے۔

(H.Fleish [ت: قیوم خان درانی نیز: محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن لسان الحمرہ:** پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی میں ایک بدوی کی کنیت، جو عربوں کے علم الانساب میں ضرب المثل تھا۔ اس کا نام ابو کلاب عبید اللہ بن الحصین (عبید اللہ بن حصن) یا الورقاء بن الاشعر تھا اور وہ تیم اللات بن ثعلبہ کے قبیلے سے تھا۔ حمرہ کا مطلب ہے سرخ سروالی چڑیا، یا اشبیلیہ کی قبرہ، لیکن اس نام سے اس کے والد کے تعلق (اور خود اس کے تعلق کے بارے میں، اس لیے کہ وہ بھی بعض اوقات محض لسان الحمرہ کہلاتا ہے) کی وجہ معلوم نہیں۔ عملی طور پر اس کی زندگی کے بارے میں کچھ معلوم نہیں، سوائے چند روایات کے، جن میں اس کا حضرت مغیرہؓ بن شعبہ اور امیر معاویہؓ کے ہمراہ کوفہ میں ہونا بیان کیا جاتا ہے اور جن سے اس کی دانائی، فصاحت، فی البدیہہ جواب دینے کی استعداد اور اس کے غیر معمولی علم کا پتہ چلتا ہے، علاوہ ازیں بعض عوامی کہانیوں سے قبائلی پیچیدگیوں کے حل کے لیے منصفانہ فیصلے کی اس کی صلاحیت کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اسے اپنے دور میں عربوں کا بہترین ماہر علم الانساب سمجھا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں ایک کہاوت یہ ہے کہ انسب من ابن لسان الحمرہ (المیدانی: امثال، قاہرہ ۱۳۵۲ھ، ۳۰۹:۲، وہ ابن لسان الحمرہ سے بھی زیادہ ماہر انساب ہے")۔ ایک دوسری ضرب المثل "اعمر من ابن لسان الحمرہ" (کتاب مذکور، ۵۱۹:۱، وہ ابن لسان الحمرہ سے زیادہ معمر ہے) سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ طویل عرصے تک حیات رہا، لیکن مندرجہ ذیل کہاوت میں غلطی کا امکان ہے [شاید کہاوت یوں ہو] "کہ اعلم من ابن لسان الحمرہ" (دیکھیے Ar. Prov. Freytag، ۱/۳: ۱۹۳، عدد ۲۶۸) یعنی وہ ابن لسان الحمرہ سے بڑا عالم ہے۔ یہ غلطی دراصل الفہرست (ص ۱۳۲ میں) کبر کو کبیر پڑھنے کی وجہ سے پیدا ہوئی، حالانکہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ابن لسان بہت ہی مغرور آدمی تھا۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: حیوان، ۱۰۰:۲، ۲۰۶، ۲۰۹:۳؛ (۲) وہی مصنف: البیان، ۱۲۲:۳؛ (۳) ابن قتیبہ: المعارف، ص ۵۳۵؛ (۴) ابن درید: الاشتقاق، ۲۱۳؛ (۵) الاغانی، ۱۳۸: ۱۴ (مطبوعہ بیروت، ۵۱:۱۶)؛ (۶) ابن حزم: جمہرۃ، ۲۹۲؛ (۷) الدمیری، بذیل مادہ "حمرہ"؛ (۸) قاموس، بذیل مادہ حمر؛ (۹) *The Zapiski. Oriental Section of the Imp. Russian Arch. Soc.* (سینٹ پیٹرز برگ) ۲۴۴-۲۴۳:۱۷؛ (۱۰) Wüstenfeld: *Geschicht Schreibir*، عدد ۲؛ (۱۰) I. Goldziher: *Abhandle zur arab Philologie*، ۵۱:۲؛ (۱۱) الف بستانی: دائرۃ المعارف، ۴۸۹:۳۔

(Ch.Pellat [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن مالک بن ابی الفضل:** الیمنی، محمد، ایک سنی مفتی اور یمن کا چھوٹے درجے کا مؤرخ، جو زیادہ تر اسمعیلیوں کے خلاف اپنے ایک مناظرانہ رسالے، بعنوان "کشف الاسرار الباطنیہ و اخبار القرامطہ" کی بنا پر مشہور ہے۔ اس کی تاریخ پیدائش اور تاریخ وفات کا یقینی طور پر علم نہیں ہے۔ رسالے کے مقدمہ میں اس نے لکھا ہے کہ اس نے علی بن عمر بن صلیح (م ۴۷۳ھ/۱۰۸۱ء) کے عہد میں، جو شیعی حکمران خاندان صلیحیہ [رک بآں] کا بانی تھا، شیعی (اسمعیلی) مذہب اختیار کر لیا تھا، لیکن اس کی زندگی کے آخری ایام میں وہ اس فرقہ کے مقامی پیشواؤں کی غلط کاریوں کی بنا پر اس سے تائب ہو گیا اور اس نے دوسرے لوگوں کو اس فرقہ سے خبردار کرنے کے لیے یمن میں اسمعیلیوں کی تاریخ لکھی۔ کشف بعد میں آنے والے الخزرجی سمیت تمام یمنی مؤرخین کے لیے یمن میں شیعی تاریخ کا بنیادی مآخذ ہی۔ مصر کے ایک چھوٹے قصبے سوہاج کی ایک لائبریری میں محفوظ اس کے مخطوطے سے یہ رسالہ قاہرہ سے ۱۹۳۹ء اور ۱۹۵۵ء میں دو مرتبہ شائع کیا گیا۔ اس کا ایک اور نسخہ

بعنوان "رسالہ" لائیڈن یونیورسٹی کے کتاب خانہ میں محفوظ ہے((۱) ۹۳۴۔۹ ، or).

بروکلمان نے نہ تو اس کے مصنف کا ذکر کیا ہے اور نہ ہی اس کی کتاب کا ۔ ابن مالک سے متعلق تمام معلومات اس عہد میں یمن کی دو بڑی سوانح عمریوں ، یعنی الجندی کی سلوک اور الخزرجی کی کفایہ میں ملتی ہیں ۔ جنہوں نے کشف سے استفادہ حاصل کر کے یہ معلومات جمع کی ہیں .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں .

(C.L. Geddes [ت: قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف)

....

※ **ابن ماء السماء ، ابو بکر**: [عبادہ بن عبد اللہ] ایک اندلسی شاعر ، چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے دوسرے نصف کے دوران میں اس کی ولادت ہوئی۔ وہ زیادہ تر موشحات کے مصنف کی حیثیت سے معروف ہے ۔ اس کا مکمل نام عبادہ بن عبد اللہ بن محمد بن عبادہ بن افلح بن الحسین بہ یحیٰی بن سعید بن قیس بن سعد بن عبادہ انصاریؓ تھا اور وہ ابن ماء السماء کے نام سے معروف ہے ، جس کے متعلق بعض سوانح نگاروں کا خیال ہے کہ یہ اس کے آباء و اجداد میں سے کسی کا نام تھا ۔ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مشہور صحابی حضرت سعدؓ بن عبادہ [رک باں] کی اولاد میں سے تھا ۔ بعض مآخذ کے مطابق اس کی پیدائش مالقہ (Malga) میں ہوئی (المقری : ازہار الریاض ، ۲: ۲۵۳۔۲۵۴) ، لیکن بعض سوانح نگاروں نے اس کی پیدائش کا قرطبہ میں ہونا بیان کیا ہے (ابن بشکوال : صلۃ ، عدد ۸۶۳)۔ وہ مشہور ماہر صرف و نحو الزبیدی کا شاگرد تھا ، اس نے شاعری میں عمدہ تعلیم پائی اور اندلسی شعرا کے حالات پر ایک کتاب ، جو اب ناپید ہے ، تصنیف کی ، جس کی حافظ ابن حزم نے اپنی کتاب رسالہ فی فضل الاندلس (المقری : نفح الطیب ، ۲: ۱۱۸) میں تعریف کی ہے ۔ اس کی تصنیف کے بعض اقتباسات جو دیگر کتابوں میں شامل تھے ، محفوظ رہ گئے ہیں (مثلاً ابن سعید کی المغرب میں ، قاہرہ ۱۹۵۳ء ، ۱: ۴۲۵)۔ کچھ مصنفین اس کے شیعی رجحان کا ذکر کرتے ہیں (ابن بسام : ذخیرۃ ۱/۲: ۹)۔ اس نے روایتی انداز میں بنو عامر اور بنو حماد کے متعلق [مدحیہ] قصیدے اور مسرت افزا نظمیں لکھی ہیں ، لیکن اس نے اپنی انفرادیت موشحات میں قائم کی ہے ، جیسا کہ ابن بسام نے کہا ہے کہ وہ اس میں ایک ماہر استاد (شیخ الصناعۃ) تھا ، جس نے اس صنف ادب کو ایک نئی زندگی دی اور اسے تکمیل سے ہم کنار کیا۔ اس کا انتقال غالباً نواح ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء میں مالقہ میں ہوا ۔ کچھ موشحات ، جو اس سے منسوب ہیں ، دراصل محمد بن عبادہ القزاز کی ہیں ، جس کے باعث اس کے بارے میں عربی سوانح نگار اور جدید مستشرقین دونوں تذبذب کا شکار ہیں (اس سوال کے لیے دیکھیے S.M.Stern : محمد بن عبادہ القزاز ، در Andalas ، ۱۵ (۱۹۵۰ء) : ۷۹ و بعد) [اس کی وفات مالقہ میں ہوئی ، جس کا سبب یہ تھا ، کہ اس کے ۱۰۰ درہم گم ہو گئے ، اس نے ان کی گم شدگی پر اتنا غم کیا کہ اس کے اثر سے اس کا انتقال ہو گیا (دائرہ المعارف ، ۹: ۱۶۷)].

مآخذ : متن مقالہ میں دیے گئے مآخذ کے علاوہ ، دیکھیے: (۱) الحمیدی : جذوۃ المقتبس ، عدد ۶۶۴ ؛ (۲) الضبی: بغیۃ ، عدد ۱۱۴۴ ؛ (۳) ابن بسام : ذخیرۃ ۱/۲: ۲ ت ۱۲ ؛ (۴) ابو الولید الحمیری : البدیع فی وصف الربیع ، طبع H.Peres ، رباط ۱۹۴۰ء ، اشاریہ ؛ (۵) ابن خاقان : مطمح الانفس ، قاہرہ ۱۳۲۰ھ ، ص ۹۵ ؛ (۶) Pons Boigues: *Ensayo* ، ص ۱۱۰۔۱۱۱ ؛ (۷) H.Peres: *Poèsie andaloase* ، پیرس ۱۹۶۳ء ، اشاریہ ۔ اس کے شیعی رجحان کے بارے میں دیکھیے ؛ (۸) ایم علی مکی : التشیع فی الاندلس ، در *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamico en Madrid* ، ۲ (۱۹۵۴ء): ۱۴۱۔۱۴۲ ، بطور موشحات نگار کے اس صنف ادب سے متعلق ہر مقالے میں اس کا تذکرہ ضرور آتا ہے .

(F.De La grana؛ ت : محمود الحسن عارف م)

* * *

※ **ابن المجاور** : ابن المجاور جمال (نجم) الدین ابو الفتح یوسف بن یعقوب بن محمد الشیبانی ، الدمشقی ، تاریخ المستبصر (یا تاریخ المستنصر) ، ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے اوائل میں مغربی اور جنوبی عرب کی تاریخ ، جغرافیہ اور رسم و رواج کی اہم ماخذ ، کا مشہور مصنف ۔

وہ دمشق کا رہنے والا تھا ، لیکن وہ اصلاً ایرانی الاصل تھا۔ ۶۰۱ھ/ ۱۲۰۴-۱۲۰۵ء میں پیدا ہوا اور ۶۹۰ھ/ ۱۲۹۱ء میں وفات پائی ، اس کی سوانح حیات کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں۔ تاریخ المستبصر کے مصنف کی حیثیت سے اس نے اپنے بارے میں بہت کم معلومات فراہم کی ہیں ، جس سے ہمارے تجسس کی تسکین نہیں ہوتی۔ وہ ۶۱۸ھ میں ہندوستان میں موجود تھا ، لیکن وہ کسی مقام پر اس بات کا ذکر نہیں کرتا کہ وہ وہاں کیسے گیا اور وہاں کیا کر رہا تھا ۔ ۶۱۸ھ/ ۱۲۲۲ء کے اواخر میں اس نے ہندوستان سے عدن کا بحری سفر کیا ۔ وہ کم از کم تین بار ، یعنی ۶۱۹ھ ، ۶۲۲ھ اور ۶۲۳ھ میں زبید گیا اور وہ ۶۲۱ھ میں وہ مکہ میں تھا اور اسی سال جدہ میں مقبرہ حوا کے انہدام سے پہلے اور بعد میں گیا۔ اس کے علاوہ عرب کے اگر کسی اور مقام پر جانے کا ذکر ملتا ہے تو وہ غلافقہ کی بندرگاہ ہے جو یمن میں واقع ہے۔ کسی جگہ مصنف یہ نہیں بتاتا کہ سرزمین عرب میں اس کی کیا دلچسپی یا مصروفیت تھی۔ اس میں آخری تاریخ جس کا حوالہ دیا گیا ہے وہ ذوالحجہ ۶۲۶ھ/ ۱۲۲۹ء ہے ، داخلی شواہد سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اس کی تصنیف اس تاریخ سے زیادہ عرصہ بعد میں نہیں لکھی گئی۔

یوسف بن یعقوب بن محمد بن المجاور الدمشقی کی شناخت بطور کتاب کے مصنف کے ایک عام معمول کی بات ہوتی اگر O.Löfgen کی طباعت (۱۹۵۱-۱۹۵۴ء) کے صفحہ ۳۵۲ پر یہ جملہ نہ ہوتا کہ "میرا باپ محمد بن مسعود بن علی بن احمد ابن المجاور البغدادی النیشاپوری" ہے ۔ اس سے کچھ برس پیشتر ، نیم جواد نے پیرس میں اس کتاب کے مخطوطہ میں اس عبارت سے متاثر ہو کر اس کتاب کو یوسف بن یعقوب کی طرف منسوب کرنے سے اختلاف کیا۔ جواد نے اس رائے کا اظہار بھی کیا کہ یہ یقین کرنا ناممکن ہے کہ یہ کتاب کسی شخص نے اپنی عمر کے ابتدائی بیس برسوں میں تصنیف کی ہو ، جبکہ بقیہ ساٹھ سال کے ہنگامی عرصۂ حیات میں اس نے اس مضمون پر کچھ بھی تحریر نہ کیا ہو یا اس مضمون پر لکھنے کے لیے اس کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ جواد کے حق میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابن العماد یوسف بن یعقوب کے مرثیہ میں کہتا ہے کہ وہ بغداد کی تاریخ میں خصوصی دلچسپی رکھتا تھا ، لیکن جزیرہ عرب کی اندرونی تاریخ سے اسے کچھ سروکار نہ تھا۔ ابن تغری بردی نے یوسف بن یعقوب کا محض احادیث کے راوی کے طور پر ذکر کیا ہے ۔

ابو (با) مخرمہ (م ۹۴۳ھ/ ۱۵۶۰ء) ، جس کی جنوبی عرب کے بارے میں تصانیف کو بھی O.Löfgen نے تحقیق کے ساتھ مرتب کر کے شائع کیا ہے ، تاریخ المستبصر کا متعدد بار حوالہ دیتا ہے ، لیکن اس نے ابن المجاور کا کہیں بھی بطور مصنف کے ذکر نہیں کیا ۔ اس کا معیاری حوالہ " المستبصر اپنی تاریخ میں " کے الفاظ ہیں۔ O.Lölgen کے مرتبہ ۲۶۰ صفحات پر مشتمل جنوبی عرب کے بارے میں ابو مخرمہ الجنادی (م ۷۷۲ھ/ ۱۳۲۲ء) اور الاہدل (م ۵۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء) کے لکھے ہوئے سوانحی تذکروں میں ، جنہیں O.Löfger نے ۲۶۰ صفحات میں طبع کیا ہے ، المجاور کے بارے میں کوئی معلومات نہیں ملتیں۔ تاریخ المستبصر اپنے عنوان کے باوصف ، اتنی تاریخ کی کتاب نہیں لگتی ، جتنی کہ یہ سفر ناموں کا مجموعہ اور جنوبی عرب کے مختلف شہروں اور قبائل کے ساتھ ساتھ وہاں رہنے والے لوگوں کی زندگی کے بارے میں متفرق معلومات کا خزینہ ہے۔ اس میں عرب کے آخری ایوبیوں (ایوبی حکمران) اور یمن کے (رسولی حکمرانوں) کے ابتدائی

رسولیوں اور قتادہ کے شریفوں ، جو مصنف کے آنے سے پیشتر مکہ میں قدم جما چکے تھے ، کے بارے میں کسی قدر تاریخی اہمیت کا حامل متفرق مواد بھی ملتا ہے اور اس کے ساتھ ہی شہروں کو ملانے والی گزرگاہوں یا شاہراہوں کا نسبتاً زیادہ تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔ اس میں ہر منزل کی لمبائی فرسخوں کے حساب سے دی گئی ہے۔ جغرافیائی مواد شمال میں مدینہ کے نواح سے شروع ہوتا ہے ، مگر اس میں مدینہ منورہ کی تفصیلات نہیں دی گئی ہیں ، لیکن جدہ ، زبید اور عدن کی تفصیلات خاص طور پر بکثرت مذکور ہیں۔ تینوں مقامات کے مثالی نقشہ جات بھی دیے گئے ہیں اور اس طرح کے نقشہ جات بعض دیگر مقامات کے بھی دیے گئے ہیں۔ عرب کے جنوبی ساحل کا ذکر زیادہ تفصیل سے کیا گیا ہے۔ جو ہمیں اکثر عرب ماہرین جغرافیہ کے ہاں نظر نہیں آتا ۔ یہ ذکر سقط اور صحار جو عمان کی خلیج میں واقع ہیں تک پھیلا ہوا ہے۔ خلیج فارس کا واحد مقام جس کا تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے جزیرہ قیس (Kish) ہے۔ کتاب کا اختتام بحرین کے بارے میں ایک مختصر عبارت پر ہوتا ہے جس کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ اس میں ۳۶۰ گاؤں تھے اور جن میں سوائے ایک کے باقی سب کے رہنے والے شیعہ امامیہ تھے ۔ ۳۶۰ کی تعداد ایک چھوٹے سے جزیرہ کے لیے بداہۃً لغو معلوم ہوتی ہے۔

کتاب میں اسلامی فرقوں ، شادی کے رسوم و رواج ، غلامی ، وزن و پیمائش کے پیمانوں ، سکوں ، پارچہ جات ، شراب ، زراعت ، جہاز رانی اور تجارتی محاصل ر محصولات پر بہت دلچسپ مواد موجود ہے ۔ ہندوؤں کے بندر دیوتا ہنومان کے بارے میں پائی جانیوالی افسانوی داستانوں کو لنکا (سیلون) کی سطح پر لے آئی ہیں ۔ بلاشبہ ان میں کئی داستانیں بے سروپا ہیں ، لیکن زیادہ تر مستند ہیں۔ مصنف نے زیادہ تر معلومات موقع پر موجود بدوؤں ، دیہاتیوں اور حضریوں (شہریوں) سے لیں۔ اس نے بڑی حد تک قدیم مصنفین ، مثلاً مؤرخ مکہ الفاکہی ، مؤرخ زبید عمارہ اور ماہر جغرافیہ دان [ابن] حوقل پر اعتماد کیا ہے ، جنہیں وہ بعض اوقات بغیر حوالہ کے نقل کرتا ہے۔

تاریخ المستبصر کا مصنف واضح طور پر مغربی اور جنوبی عرب کے بارے میں کافی معلومات رکھتا تھا ، مگر اس کے ساتھ ہی جزیرہ عرب کے دیگر حصوں کے بارے میں اس کی بے خبری بہت زیادہ ہے۔ جیسا کہ ان روایات کے اعادہ سے ظاہر ہوتا ہے جو اس نے عدن میں ایک یہودی سنار سے "نہرالسبت" کے بارے میں سنی تھیں ۔ حجاز (سعودی عرب) سے آگے ریت کا دریا تھا ، جو ہفتہ میں ایک دن کے لیے زور سے بہتا تھا جس کی دوسری جانب ایک کروڑ یہودی آباد تھے ، جن کے آباؤ اجداد پیغمبر (اسلام صلی اللہ علیہ وسلم) کے زمانے میں خیبر اور وادی القریٰ سے بھاگ کر یہاں آئے تھے۔ مصنف نصف درجن مقامات پر تاریخی اور جغرافیائی اہمیت کی حامل ایسی معلومات دیتا ہے جو بحالت خواب اس پر منکشف ہوئیں۔ انہی خوابوں کی تاریخ بیان کرنے میں وہ زیادہ صراحت سے کام لیتا ہے ۔

مصنف عربی و فارسی زبان میں اپنی نظموں کے اقتباسات دے کر بحیثیت شاعر اپنے کمال فن کا مظاہرہ کرتا ہے ۔

اس تصنیف کی طرف مغربی دنیا کی توجہ سب سے پہلے اے اے شپرنگر (A.Sprenger) نے مبذول کرائی ، جس نے جزیرۂ عرب کی شاہراہوں اور گزرگاہوں کی توضیح و تشریح کے لیے اس پر سب سے زیادہ انحصار کیا ۔ الیف ہنٹر (F.Hunter) نے عدن پر اپنی کتاب میں تاریخ المستبصر کی طویل عبارت کا ترجمہ ، جو ایس بی مائلز (S.B.Miles) نے کیا تھا ، شامل کیا۔ سی ڈی لینڈ برگ (C.de landberg) نے عربی متن کے طویل اقتباسات فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع کیے ۔ جی فرنڈ (G.Ferrand) نے عدن پر مواد کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا۔ مکمل کتاب کو تحقیق کے ساتھ مرتب کر کے شائع

کرنے سے پیشتر O.Löfgen نے عدن کے بارے میں مخصوص فصل کو اپنی کتاب متون عربیہ (طبع ۱۹۳۶ء) میں شائع کیا، جو اپنے مفصل حواشی کی بنا پر اب بھی استفادہ کے قابل ہے.

تاریخ المستبصر کے مصنف ہونے کے دعویدار صرف یہی آدمی نہیں ہیں، جو المجاور کے نام سے معروف ہیں، بلکہ ان کے علاوہ ایک اور شخص بھی ہے جس کا پورا نام نجم الدین ابو الفتح یوسف بن الحسین بن المجاور الشیرازی تھا۔ جس کے والد شیراز سے دمشق آئے تھے، دمشق میں استاد کی حیثیت سے یوسف نے صلاح الدین ایوبی کی توجہ اپنی طرف منعطف کرائی جس نے اسے اپنے بیٹے العزیز عثمان کا اتالیق مقرر کیا، جب العزیز فرمانروائے مصر ہوا تو اس نے یوسف کو اپنا وزیر بنا لیا۔ اس یوسف کا انتقال ۶۰۱ھ میں ہوا جو کہ یوسف بن یعقوب بن المجاور کی پیدائش کا سال ہے۔ دمشق کے بنو المجاور کے خاندان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ عرف اپنے ایک مورث اعلیٰ کی وجہ سے حاصل کیا جس نے مکہ میں سکونت (مجاورت) کو شام کے دارالخلافہ کی بہشت ارضی میں اقامت پر ترجیح دی.

مآخذ: بروکلمان: ۱: ۴۸۲ و ۶۳۲ اور تکملہ ۱:
۸۸۳؛ (۲) A.S.Sprenger: Die Post und
Reiserouten des Orients لائپزگ، ۱۸۶۴ء؛ (۳)
F.Huntor: *An Account of British Settlement of*
Aden in arabia لنڈن ۱۸۷۷ء، (۴) C.de Landerg:
Eutes sur les dialectes de l' Arabie Meridioale،
لائیڈن ۱۹۱۰ء۔ ۱۹۱۳ء؛ (۵) وہی مصنف: Glossaire
Datinois، لائیڈن ۱۹۲۰ء۔ ۱۹۴۲ء؛ (۶) وہی مصنف:
Arabica، ص ۴-۵، لائیڈن ۱۸۹۷ء۔ ۱۸۹۸ء؛
G.ferrand، در JA (جرنل آف عربیک)، جلد ۱۱،
شمارہ ۱۳ (۱۹۱۹ء)، ص ۳۱۷-۴۸۳؛ (۷) O.Lölgen
(مرتب): *Arabische Texte zur Kenntnis der stadt*
Aden im Mittelalter: Tarikh Thaghr Aden (Abu
Makhrama, Ibn al-Mudjāwir, al-Djunadi and
al-Ahdal، اپسالہ ۱۹۳۶ء۔ ۱۹۵۰ء؛ (۸) ایم جواد، در
REI، ۱۲ (۱۹۳۸ء): ۲۸۲؛ (۹) O.Lofgren (مرتب):
Ibn al-Mugawir Descriptio Arabiac
Meridionalatis-Tarikh al-Mustabsir، لائیڈن
۱۹۵۱ء۔ ۱۹۵۴ء؛ (۱۰) ابن العماد: شذرات، ۴: ۳۱۷؛ (۱۱)
ابن تغری بردی، قاہرہ جلد ہشتم، ص ۳۳؛ (۱۲) الزرکلی:
الاعلام، بذیل یوسف بن الحسین ابن المجاور و یوسف بن
یعقوب ابن المجاور) ۹ (قاہرہ ۱۹۵۷ء): ۳۰۱-۳۰۲ و ۳۳۱.
(G.Rentz [ت. محمود الحسن عارف])

* * *

ابن مُحرز: ابو الخطاب مسلم (یا مسلم یا عبداللہ) بن محرز، مکہ کا مشہور موسیقار اور مغنی، جو پہلی/دوسری صدی ہجری/ ساتویں۔ آٹھویں صدی عیسوی حیات تھا۔ وہ عبد الدار بن قصی کا ایرانی النسل آزاد کردہ غلام (مولی) اور سادن کعبہ کا بیٹا تھا۔ ابتداً وہ ابن مسجح [رک بآں] کا شاگرد تھا اور پھر عزۃ المیلاء [رک بآں] کا، جن سے مدینہ جا کر اس نے اسباق لیے، شاگرد بنا۔ بعد ازاں اس نے ایران اور شام میں جا کر موسیقی کی تعلیم مکمل کی، جہاں اس نے یونانی موسیقی کا بھی مطالعہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے موسیقی کی ان مختلف روایات میں سے، اپنی نظر میں، بہترین روایت کا انتخاب خود کیا اور یہی بات اس کی شہرت کا باعث بنی۔ وہ انداز تال کا موجد ہے، جسے اس نے "رمل" [رک بآں] کا نام دیا۔ اسے صناج العرب بھی کہا جاتا ہے (جو صنج ایک ایرانی سازنگی کی قسم، سے ماخوذ ہے) اور اسے ابن سریج [رک بآں] کے بعد سب سے بلند رتبہ مغنی سمجھا جاتا ہے۔ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی جذام کی تکلیف کے باعث، جس میں وہ مبتلا تھا، سامنے نہیں آتا تھا اور اس کی موسیقی کی ترکیبیں ایک مغنیہ کنیز پیش کرتی تھی۔ اس لیے غالباً اس نے کبھی دمشق کے دربار میں حاضری نہیں دی، گو المسعودی (مروج، ص ۴۰۵) کی ایک عبارت یہ

ظاہر کرتی ہے کہ وہ الولید بن یزید کے پاس رہنے والے مغنیوں میں سے ایک تھا۔ اس کی تاریخ وفات نامعلوم ہے لیکن ایف بستانی تقریباً ۱۴۰ھ/۷۵۷ء بتاتا ہے۔

مآخذ: H.G.Farmer: *A History of Arabian* Music ' لنڈن ۱۹۲۹ء ' ص ۷۸_۷۹ و اشاریہ ؛ (۲) الاغانی ' بیروت ۱:۳۵۲ ' ۳۵۶ ؛ (۳) ایف بستانی : دائرة المعارف ' ۴:۲۳۔

(ادارہ آ آ [ت : محمود الحسن عارف])

••-------------••

✲ **ابن مدبر**: دو بھائیوں ابو الحسن احمد اور ابوالاسحاق (ابو یسر) ابراہیم بن محمد بن عبید اللہ بن مدبر ' جس نے تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے وسط میں سامرا ' مصر اور شام میں اعلٰی عہدیدار درباری اور بطور شاعر اور ادیب اہم کردار ادا کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خاندان ایرانی الاصل تھا ' البتہ (مآخذ سے) یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں سے بڑا بھائی کون تھا۔

۱۔ ابو الحسن (م ۲۷۳ھ/۸۸۳ء یا ۲۷۴ھ/۸۸۴ء) ' الواثق باللہ (۲۲۷ھ/۸۴۲_۲۳۲ھ/۸۴۸ء) کے دیوان الجیش کا مہتمم ' المتوکل کے زمانے (۲۳۲ھ/۸۴۸ء_ ۲۴۷ھ/۸۶۱ء) میں اس کی خلافت کے ابتدائی سال میں اس نے شاید نائب وزیر کی حیثیت سے سات دیوانوں (دفاتر) کی ذمہ داری قبول کی۔

المتوکل نے بطور شاعر اس کی حوصلہ افزائی کی ' چنانچہ وہ ایک باثر درباری شاعر بن گیا۔ ۲۴۰ھ/۸۵۴ء میں شکی مزاج وزیر عبید اللہ بن خاقان نے اسے عہدہ سے معزول کر کے قید خانے میں ڈال دیا ' لیکن کچھ ہی عرصے کے بعد اسے دمشق اور اردن کا ناظم مالیات (عامل الخراج) مقرر کر دیا گیا اور وہ دمشق چلا گیا (اس کی ایک نظم کے لیے جو اس نے اس شہر کی تعریف میں لکھی ' دیکھیے یاقوت ' ۳:۲۲۳)۔ ۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں اس نے مصر میں ' اسی عہدے کے فرائض سنبھالے۔ اس نے وہاں کئی محصولات (مکوس) کو متعارف کرایا ' جس میں مویشیوں کے چارے (المعاری) اور کاسٹک سوڈا کے تھوک کی تجارت وغیرہ پر محصولات شامل ہیں (C.H.Becker : Beatrage ' ص ۱۴۴ و بعد ؛ نیز A.Grohmann: *Apperu* ' ص ۴۷ ' جس میں دستاویزی شہادت ہے)۔ اسی لیے وہ آئندہ کئی صدیوں تک کے لیے ایک انتہائی ناپسندیدہ ناظم مالیات کہلایا ' تاہم وہ اپنے زمانے میں مصر کی طاقت ور شخصیت تھا۔ جب رمضان ۲۵۴ھ/ستمبر_اکتوبر ۸۶۸ء میں احمد بن طولون نئے گورنر کی حیثیت سے فرائض انجام دینے کے لیے فسطاط آیا تو احمد بن المدبر نے اس کا دل موہ لینے کے لیے کئی تحائف بطور رشوت اس کی خدمت میں پیش کیے ' لیکن اس کی یہ کوشش ناکام ثابت ہوئی ' کیونکہ نئے گورنر نے یہ تحائف اسے واپس کر دیئے۔ جس سے ان دونوں کے درمیان طاقت کے حصول کی جنگ شروع ہو گئی ' جو مصر سے لیکر سامرا کے دربار (شاہی) تک لڑی گئی۔ احمد بن طولون اس کشمکش میں کامیاب رہا ' چنانچہ وہ اس قابل ہو گیا کہ وہ احمد بن مدبر کو قید کر کے اس کے تمام مال و متاع کو بحق سرکار ضبط کر لے۔ بالآخر ۲۵۸ھ/۸۷۲ء میں اسے رہا کر کے شام ' اردن اور فلسطین کے ناظم مالیات کے طور پر شام واپس بھیج دیا گیا۔ جب احمد بن طولون نے ۲۶۴ھ/۸۷۷ء میں دمشق پر قبضہ کر لیا تو تھوڑے عرصے کے بعد ابن المدبر کو گرفتار کر لیا گیا (ابن عساکر ' ۲:۶۴) اور اسے چند لاکھ دینار مصادرہ (جرمانے) کی سزا سنا کر مصر بھیج دیا گیا ' جہاں وہ اپنی موت تک قید خانے میں رہا۔ الفہرست کے مطابق احمد بن المدبر نے ایک کتاب المجالسة والمذاکرة لکھی تھی۔ اس کی چند نظمیں اور قصے الاغانی ' مروج اور تاریخ دمشق میں محفوظ ہیں۔

۲۔ ابو اسحاق (ابو یسر) ابراہیم (م شوال ۲۷۹ھ/دسمبر ۸۹۲ء_ جنوری ۸۹۳ء) وہ عباسی خلیفہ المتوکل کا منظور نظر اور اس کے خصوصی احباب (ندماء) میں سے ایک تھا لہذا اس کا خلیفہ اور امور سلطنت پر بہت اثر تھا۔ ۲۴۰ھ/۸۵۵ء میں وزیر عبید اللہ بن خاقان نے اسے اور شائع

اس کے بھائی احمد دونوں کو ایک ساتھ گرفتار کرلیا اور قید خانے میں ڈال دیا۔ جہاں وہ اگلے کئی سال تک قید میں رہا۔ اس کی رہائی (کے وقت وغیرہ) کے بارے میں کچھ علم نہیں ہے، البتہ کچھ عرصہ کے بعد اسے صوبہ الخواص میں محکمۂ محصولات مقرر کر دیا گیا۔ شاید یہ انہی دنوں کا واقعہ ہے کہ اس کا رابطہ باغی زنج (۲۵۵ھ/۸۶۸ء، ۲۷۱ھ۔۸۸۲ء) سے ہوا جس کے باعث اسے بصرہ لا کر قید کر دیا گیا، لیکن وہ قید خانے کی دیوار توڑ کر نکل گیا۔ جس کا ذکر المسعودی کی مروج، ۸: ۱۳ اور ابن خلکان (ص ۶۱۵، ترجمہ De.Slane، ۳: ۵۶۔۵۷) میں ملتا ہے۔ اس نے خلیفہ المعتمد (۲۵۶ھ/۸۷۰ء۔۲۷۹ھ/۸۹۲ء) کے ہمراہ ۲۶۹ھ/۸۸۲ء میں شام کا سفر کیا اور کچھ عرصہ کے لیے اس کے وزیروں میں سے ایک وزیر رہا۔ اس نے اس وقت انتقال کیا جب وہ دیوان الضیاع کے ناظم کے طور پر اپنے فرائض انجام دے رہا تھا۔

ابراہیم بن المدبر شاید ایک کتاب بنام العذراء فی موازین البلاغۃ و ادوات الکتابۃ کا، جو نظم و نسق اور شہری خدمات پر ابتدائی کتب میں سے ہے، مصنف ہے۔ (Bjorkman: Staatskanzlei، ص ۸ اور حاشیہ)، مگر اس کا تذکرہ نہ تو الفہرست میں ہے اور نہ ہی حاجی خلیفہ کے ہاں (دیکھیے بیان، ۱۱۱۵۔ الف)۔ اس کی بہت سی نظمیں، جن میں سے چند مغنی عریب کو نذر کی گئیں اور کئی قصے کتاب الاغانی، یاقوت اور ارشاد التنوخی کی نشوار وغیرہ میں محفوظ ہیں۔

مآخذ: رسائل البلغاء طبع محمد کرد علی، قاہرہ ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۳ء، ص ۱۷۶۔۱۹۳؛ (۲) الفہرست، ص ۱۲۳ و اشاریہ؛ (۳) الطبری (مع اشاریہ و فہرست مضامین (صرف ابراہیم کے لیے)؛ (۴) ابن الاثیر: اشاریہ؛ (۵) الیعقوبی: ۲/۲: ۵۹، ۵۹۹، ۶۱۳، ۶۱۵ و بعد (صرف احمد کے لیے)؛ (۶) المسعودی: مروج، ۷: ۱۶۰۔۱۶۴ (صرف ابراہیم کے لیے)، ۸: ۱۳۔۱۸ (احمد)؛ (۸) ابن سعید: مغرب طبع K.Vollers، برلن ۱۹۰۳ء (Semitistische Studien, hersg C.Bezo.dheft، ص ۹ و بعد)؛ (۹) الخطط، بولاق ۱: ۱۰۳ و بعد، ۱۰۷، ۳۱۵؛ (۱۰) یاقوت، ادباء (ابراہیم)؛ (۱۱) الاغانی، ۱۹: ۱۱۴۔۱۳۴ (ابراہیم) اور اشاریہ بذیل مادہ (ابراہیم اور احمد)؛ (۱۲) التنوخی: نشوار المحاضرہ، طبع D.S.Margoliouth، لنڈن ۱۹۹۱ء، ص ۳۱۔۱۳۳ (صرف ابراہیم)؛ (۱۳) ابن عساکر: تاریخ دمشق، دمشق ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱۔۱۹۱۲ء، ص ۵۹۔۶۳ (احمد)؛ (۱۴) Ch.Becker: Beiträge Zur Geschichte Egyptens unter dem Islam، سٹراسبرگ ۱۹۰۲ء تا ۱۹۰۳ء، ص ۱۵۲ و بعد ۱۵۴ و بعد؛ (۱۵) W.Björkman: Beiträge Zur Geschichte der Staatskan Zli im Islamischen Ägypten، ہیمبرگ ۱۹۲۸ء، ص ۸ و اشاریہ؛ (۱۶) A.Grohmann: Aperçu de Papyrologie arabe، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۷۴ و بعد؛ (۱۷) زکی محمد حسین: Les Tulunides، پیرس ۱۹۳۳ء؛ (۱۸) براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۵۲۔۱۵۳؛ (۱۹) G.Gabrieli: Nota Bibliographica، در Rend Line، ۲۱ (۱۹۱۲ء): ۳۷۳۔

(H.L.Gottschalk [ت قیوم خان درانی؛ ن محمود الحسن عارف])

* * *

ابن المدینی: علی بن عبد اللہ بن جعفر ⊛ بن نجیح بن بکر بن سعد السعدی (۱۶۱ھ یا ۱۶۲ھ/۷۷۸ء۔۷۷۹ء۔۲۳۴ھ/۸۴۹ء) ایک مشہور محدث، راوی حدیث اور نقاد۔ وہ بصرہ میں (۱۶۱ھ یا ۱۶۲ھ/۷۷۸ء۔۷۷۹ء) میں پیدا ہوئے، ان کے والد عبد اللہ بن جعفر چونکہ اصلاً مدینہ منورہ کے رہنے والے تھے، اس لیے وہ ابن المدینی کے عرف سے مشہور ہوئے اور عروہ بن عطیہ سے، جن کا تعلق بنو سعد بن بکر سے تھا، ولاء [رک باں] کی بنا پر سعدی بھی کہلاتے تھے (البخاری، تاریخ، ۳/۲: ۲۸۴)۔ ان کے والد محترم عبد اللہ بن جعفر، جو ان کے ابتدائی استاد بھی تھے۔ اپنے وقت کے ایک درمیانہ درجہ کے محدث تھے، انہوں نے عالم شباب میں ۱۷۸ھ/۷۹۴ء

میں انتقال فرمایا۔ اس وقت ابن المدینی سولہ یا سترہ سالہ نوجوان تھے ' ان کی باقی تعلیم و تربیت ان کی والدہ محترمہ نے کی (خطیب البغدادی : تاریخ ' ۴۵۸:۱۱)۔

انہوں نے جب ہوش سنبھالا ' تو اس وقت کوفہ و بصرہ عروس البلاد تھے اور علم و ادب اور روایت حدیث میں بہت اونچا مقام رکھتے تھے ' اس لیے انہوں نے بصرہ کے اساتذہ (حماد بن زید ' یحیٰی بن سعید القطان ' عبدالرحمٰن بن مہدی) اور کوفہ کے محدثین (سفیان بن عیینہ ' یحیٰی بن آدم وغیرہ) سے اور مشائخ مدینہ منورہ (مثلاً محمد بن جعفر غندر ' ابو ضمرہ اور انس بن عیاض) وغیرہ سے استفادہ کیا۔ انہوں نے تین سال یمن میں بھی گزارے (الذہبی : سیر اعلام النبلاء ' ۴۳:۱۱)۔ نامور محدث عبد الرزاق صنعانی سے ' ان کے "سماع حدیث" کو اسی سفر سے منسوب کیا جاتا ہے۔

ابن مدینی اس طرح علم الحدیث کی تحصیل میں مشغول ہوے کہ ان کے متعدد اساتذہ (مثلاً سفیان بن عیینہ اور یحیٰی بن سعید القطان وغیرہ) ان کی جلالت علمی کے معترف تھے اور کہا کرتے تھے کہ اتنا ہم نے ابن المدینی کو علم نہیں سکھایا ' جتنا انہوں نے ہمیں سکھایا ہے (الذہبی ' ۴۵:۱۱)۔ وہ کچھ عرصہ ' جس کی تاریخ کا تعین نہیں کیا جا سکتا ' بغداد بھی تشریف لے گئے اور وہاں مسند تدریس کو زینت بخشی (تاریخ بغداد ' ۴۵۸:۱۱)۔ ان کی مجالس درس میں نامور محدثین ' مثلاً امام محمد بن اسماعیل البخاری ' ابو یعلی الموصلی ' امام سلیمان بن اشعث ' ابوداؤد السجستانی ' ابو حاتم رازی اور البلاذری وغیرہ حاضر ہوتے تھے اور ان سے حدیث کی سماعت کرتے تھے (البخاری ' ۴۴:۱ ؛ ابوداؤد ' ۲۸۹:۱) ان کے کئی معاصرین مثلاً امام احمد بن حنبلؒ اور یحیٰی بن معینؒ نے بھی ان سے حدیث کی روایت کی ہے (البخاری : تاریخ)۔ ابن المدینی نے اپنے بغداد کے قیام کے دوران امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے الرسالہ کی ان سے سماعت اور روایت کی ' جبکہ انہوں نے ابن مہدی اور یحیٰی بن سعید القطان کو یہ رسالہ سنایا (النووی ' ۴۷:۱/۱)۔

جن دنوں محنۃ [رک باں] میں معتزلہ نے خلفاے بنو عباس کے ساتھ مل کر خلق قرآن کے مسئلے میں علماے اہل سنت والجماعت کو تختۂ ستم بنایا ' وہ بغداد ہی میں تھے۔

۲۱۹ھ کا سال ابن المدینی کی زندگی میں ایک تبدیلی کا سال ثابت ہوا۔ اسی سال قاضی احمد بن داؤد نے ' جو عباسی خلیفہ معتصم باللہ کا قاضی القضاۃ تھا ' محدثین کی خلق قرآن وغیرہ کے اختلافی عقائد کی بنیاد پر پکڑ دھکڑ شروع کی دی ' جن میں امام احمد بن حنبل بہت نمایاں ہیں ' اس موقع پر ابن المدینی نے معتزلہ کی حمایت (یا کم از کم ان کی عدم مخالفت) کا طریقہ اپنایا ' جس کی بنا پر علماے اہل سنت کے حلقوں میں ان کی بطور " راوی حدیث" شہرت کو نقصان پہنچا(دیکھیے نیچے) ' اس دوران میں ان پر تکفیر وغیرہ کے فتوے لگائے گئے ' لیکن بعد کے حالات نے ثابت کر دیا کہ ان پر یہ الزامات درست نہ تھے۔

بالآخر یہ فتنہ اپنے اختتام کو پہنچا اور جب متوکل تخت حکومت پر مسند نشین ہوا ' تو اس نے اس سارے قضیے سے خود کو الگ کر لیا ' جس سے حالات ساز گار ہو گئے ' تو ابن المدینی کی پوزیشن بھی واضح ہو گئی۔

ابن المدینی پر بعض لوگوں (مثلاً ابن ابی خیثمہ اور یحیٰی بن معین وغیرہ) نے یہ الزام بھی عائد کیا ہے کہ وہ بغداد میں اہل سنت کے مسلک کا اور بصرہ میں شیعی مسلک کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن یہ الزام بھی درست نہیں ہے۔ دراصل "بصرہ" میں ان لوگوں کے برخلاف جو حضرت علیؓ اور ان کے خاندان کے فضائل سے آگاہ نہ تھے ' وہ مذکورہ مضمون کی روایات بیان کرتے تھے ' جس پر انہیں تشیع سے متہم کر دیا گیا ' حالانکہ انہوں نے کبھی بھی تشیع کا اظہار نہیں کیا۔

ابن المدینی علم الحدیث میں بڑی دستگاہ رکھتے تھے ' جس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ وہ خود فرماتے ہیں کہ انہوں نے اپنی ایک لاکھ حدیثیں (بوجہ ضعف)

چھوڑ دیں، جن میں تیس ہزار عباد بن صہیب (راوی) کی تھیں (الذہبی، ۱۱:۵۴)۔ یحییٰ بن معین کے مطابق وہ یحییٰ بن سعید القطان سے بڑے محدث تھے اور انہوں نے ان کے پاس "دس ہزار" سے زیادہ احادیث دیکھی ہیں۔ امام بخاریؒ فرمایا کرتے تھے: کہ میں نے ابن المدینی کے سوا کسی شخص کے سامنے خود کو چھوٹا نہیں سمجھا (حوالہ مذکور)۔ انہوں نے بے شمار لوگوں کو "علم الحدیث" کی تعلیم دی، جن کے ناموں کی فہرست، نامور محدث المزیؒ نے جمع کر دی ہے۔ انہوں نے نوآباد شہر سامرہ میں ۲۸ ذوالقعدہ ۲۳۴ھ/۸۴۹ء میں انتقال فرمایا (الذہبی، ۱۱:۵۹)۔

علی بن المدینی کی شہرت زیادہ تر حدیث اور اس کی علل پر اپنے تحقیقی کام کی بنا پر ہے۔ انہوں نے جس وقت حدیث کی تعلیم و تدریس شروع کی، اس وقت جہاں ایک طرف حدیث کی روایت کا علم عروج و کمال پر تھا، وہاں "وضع حدیث" کا سلسلہ بھی وسیع پیمانے پر جاری تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ صحیح احادیث کی معرفت کے لیے کچھ اصول اور قواعد وضع کیے جائیں اور ان اصولوں کے مطابق احادیث کا پایہ متعین کیا جائے۔ اس سلسلے میں جن محدثین کو تقدم کا شرف حاصل ہوا ان میں علی بن المدینی ان میں سرفہرست ہیں۔

انہوں نے حدیث کے متن اور اس کی سند کی معرفت پر بڑا زور دیا ہے، وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ حدیث کے معانی میں غور و خوض (نصف) علم ہے اور رجال (سند حدیث) کی معرفت نصف علم ہے (الذہبی، ۱۱:۴۸)۔ انہوں نے پہلی مرتبہ اس موضوع پر قلم اٹھایا اور بہت سی بنیادی قسم کی کتابیں تصنیف و تالیف فرمائیں (دیکھیے نیچے)۔

علم الحدیث میں ان کا پایہ: اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اپنے زمانے کے سب سے بڑے محدث اور راوی حدیث تھے اور ان کے پاس ہزاروں احادیث کی روایت موجود تھی اور اکثر محدثین کے نزدیک ان کا علمی پایہ نہایت ثقہ ہے، لیکن نامور محدث العقیلی نے ان کا تذکرہ اپنی کتاب الضعفاء میں کیا ہے، جس پر متعدد لوگوں نے العقیلی کی مذمت کی ہے، چنانچہ شہیر محدث الذہبی نے اسے العقیلی کی بکواس (ھفوہ) قرار دیا ہے (میزان، ۳:۱۴۰۔۱۴۱)۔ اس کے علاوہ ابوبکر بن ابی خیثمہؒ نے انہیں خائب اور ابو عثمان عمرو نے مخذول قرار دیا ہے اور ابوزرعہ نے ان کی روایت کو ترک کر دیا تھا، اس کی وجہ ان کا تحریک محنة [رک بآں] میں کمزور کردار ہے، چنانچہ سوانح نگاروں نے لکھا ہے، کہ انہوں نے "خلق قرآن" کے مسئلے وغیرہ میں نہ صرف یہ کہ علماے اہلسنت کا ساتھ نہیں دیا، بلکہ ایسے الفاظ استعمال کیے، جن سے معتزلہ نے انہیں اپنا ہم نوا سمجھ لیا، وہ قاضی ابن ابی داؤد معتزلی کے ذاتی دوست تھے اور اس آزمائش کے وقت بھی اس کی جلالت قدر کا اعتراف کیا کرتے تھے۔ اس طرح بعض موقعوں پر، انہوں نے احمد بن ابی داؤد کو خوش کرنے کی بھی کوشش کی، جس کی بنا پر اہل سنت کے حلقوں میں ان کے بارے میں اچھی رائے نہ رہی تھی اور بعض لوگوں نے انہیں مرتد قرار دیا، لیکن جب یہ طوفان گزر گیا، تو انہوں نے اپنے اوپر لگنے والے الزامات کی تردید کی، چنانچہ ایک موقع پر انہوں نے فرمایا، کہ "لوگ مجھے کافر اور گمراہ سمجھتے ہیں، حالانکہ یہ میری مجبوری تھی کہ میرے لیے ان لوگوں (معتزلہ) کی بات ماننے کے سوا چارہ کار نہ تھا، مجھے انہوں نے آٹھ ماہ تک اسی طرح ایک اندھیرے کمرے میں قید رکھا، کہ میرے پاؤں میں بھاری بیڑیاں تھیں، یہاں تک کہ مجھے اپنی آنکھوں کے جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا (الذہبی، ۱۱:۵۸)۔ ان کے اس اعتراف کو قبول کیا گیا ہے، چنانچہ یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل، امام البخاریؒ، امام ابو داؤدؒ السجستانی اور امام الذہبیؒ وغیرہ نے نہ صرف ان کا دفاع کیا ہے، بلکہ ان سے روایات بھی لی ہیں۔

۱۔ تصانیف: انہوں نے بہت سی (ایک روایت کی رو سے دو سو) کتابیں مرتب فرمائیں، مگر اکثر دست بردزمانہ کا شکار ہو گئی ہیں، ان کی اہم کتابوں کے نام

حسب ذیل ہیں: (۱) الاسماء والکنی (۸ حصے)؛ (۲) الضعفاء (دس حصے)؛ (۳) المدلسون (پانچ حصے)؛ (۴) اول من فحص عن الرجال (ایک جلد)؛ (۵) الطبقات (۱۰ حصے)؛ (۶) من روی عن لم یرہ (ایک حصہ)؛ (۷) علل المسند (تیس حصے)؛ (۸) العلل من روایۃ اسماعیل القاضی (۱۴ حصے)؛ (۹) علل حدیث ابن عیینہ (۱۳ حصے)؛ (۱۰) من لا یحتج بہ ولا یسقط (دو جزو)؛ (۱۱) من نزل من الصحابۃ النواحی (پانچ اجزاء)؛ (۱۲) التاریخ (۱۰ حصے)؛ (۱۳) العرض علی المحدث (دو حصے)؛ (۱۴) من حدث ورجع عنہ (دو اجزاء)؛ (۱۵) سوال یحیٰی و ابن مہدی عن الرجال (پانچ اجزاء)؛ (۱۶) سوالات یحیٰی القطان (دو اجزاء)؛ (۱۷) الاسانید الشاذۃ (دو اجزاء)؛ (۱۸) الثقات (دس اجزاء)؛ (۱۹) اختلاف الحدیث (پانچ اجزاء)؛ (۲۰) الاشربہ (تین اجزاء)؛ (۲۱) الغریب (پانچ جزو)؛ (۲۲) الاخوۃ والاخوات (تین اجزاء)؛ (۲۳) من عرف بغیر اسم ابیہ (دو اجزاء)؛ (۲۴) من عرف بلقبہ؛ (۲۵) العلل المتفرقہ (تیس اجزاء)؛ (۲۶) مذاہب المحدثین (دو اجزاء)۔ نامور محدث ابوبکر الخطیب نے ان کتابوں کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ان کی یہ تمام کتابیں ناپید ہو چکی ہیں، ہم نے ان میں سے چار یا پانچ کتابیں دیکھی ہیں (تاریخ بغداد)؛ (۲۷) کتاب علل الحدیث و معرفۃ الرجال، پہلی بار محمد مصطفیٰ اعظمی کی کوشش سے بیروت سے (۱۹۷۲ء میں) اور دوسری مرتبہ عبدالمعطی امین قلعجی کی کاوش سے حلب سے (۱۹۸۰ء میں) طبع ہوئی؛ (۲۸) سوال محمد بن عثمان بن ابی شیبہ لعلی بن المدینی فی الجرح والتعدیل۔ موفق بن عبداللہ بن عبدالقادر کی کوشش سے ۱۴۰۴ھ میں ریاض سے چھپی؛ (۲۹) جبکہ ایک رسالہ تسمیۃ من روی عنہ من اولاد العشرۃ وغیرھم من اصحاب رسول اللہ، کتاب خانہ ظاہریہ (فہرس، ص ۱۳۸، ۳۴۲) میں اور (۳۰) ایک رسالہ، جو علماے بصرہ کے خیالات کے متعلق ہے اور جسے یحیٰی بن معین نے "قدری" قرار دیا ہے، کتاب خانہ توپ کاپی اور کتاب خانہ ظاہریہ میں (براکلمان، ۱۰۸:۱)، مسائل کے عنوان سے موجود ہے۔

مآخذ: (۱) البخاری: التاریخ الصغیر، ۳۶۳:۲؛ (۲) وہی مصنف: التاریخ الکبیر، ۲۸۴:۶؛ (۳) ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۸۶؛ (۴) البغدادی: تاریخ بغداد، ۴۵۸:۱۱، ۴۷۳؛ (۵) الشیرازی: طبقات الفقہاء، ۸۴:۱، ۸۵؛ (۶) تاریخ الحنابلہ، ۲۲۸_۲۲۵:۱؛ (۷) السبکی: طبقات الشافعیہ، ۱۵۰_۱۳۵:۲؛ (۸) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۳۱۲:۱۰؛ (۹) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۳۵۷_۳۴۹:۷؛ (۱۰) النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر والقاہرہ، ۲۷۷_۲۷۶:۲؛ (۱۱) ابن العماد الحنبلی: شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، ۸۴:۲؛ (۱۲) الذہبی، شمس الدین: سیر اعلام النبلاء، ۶۰_۴۱:۱۲۔

(محمود الحسن عارف)

••--------------••

ابن مرزوق: شمس الدین، ابو عبداللہ، ⁂ محمد بن احمد بن محمد بن محمد بن ابی بکر بن مرزوق، العجیسی التلمسانی، المعروف بہ الجد (دادا)، یا الرئیس (قائد)، الخطیب، مبلغ، محدث، واعظ اور ایک سیاست دان۔ وہ تلمسان میں ۷۱۰ھ-۱۳۱۰ء/۷۱۱ھ-۱۳۱۱ء میں پیدا ہوا اور ۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء میں بمقام قاہرہ وفات پائی۔ اس کا نسبی تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جو اصلاً افریقیہ (مراکش) کے جنوب میں رہائش پذیر تھا، جو بنو ہلال کی آمد پر ترک وطن کرکے تلمسان آ گیا تھا۔ یہاں اس خاندان سے دس نامور علما پیدا ہوئے، جنھوں نے مذہب، سیاست، ادب اور مغرب (مراکش) کی ادبی زندگی پر اچھے دیرپا نقوش چھوڑے ہیں۔ یہ ابن مرزوق ہی تھا جو مرازقہ خاندان کا بانی بنا۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے لمطونہ کے عہد حکومت پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں تلمسان میں سکونت اختیار کی۔

مرزوق ایک مذہبی اور جاگیردار شخص تھا۔ ابوبکر مشہور اندلسی صوفی ابو مدین [رک بآں] کا مخلص مرید تھا

جو بنو عباد کے نواحی علاقے میں رہائش پذیر تھے اور اس کا یہ اعزاز اس خاندان کے بعد میں آنے والوں کے لیے ایک ظاہری علامت بن گیا .

(۲) محمد ثانی ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء میں پیدا ہوا اور ۶۸۱ھ/۱۲۸۲ء میں انتقال کر گیا۔ اس نے ایک ولی اللہ کی حیثیت سے عزت و احترام پایا۔ اسے اس کی وفات کے بعد شاہی خاندان کے دوسرے لوگوں کے ہمراہ تلمسان کے قصر قدیم کے نزدیک واقع دارالراحۃ میں یغمراسن [رک بآں] نے دفن کیا ۔ جدید ماہرین آثار قدیمہ ایک مقبرہ کو اس سے منسوب کرتے ہیں .

(۳) احمد اول ۶۸۱ھ/۱۲۸۲ء میں پیدا ہوا ۔ فاس میں تعلیم پائی ؛ اسے ایک عابد و زاہد کی حیثیت سے یاد کیا جاتا ہے ۔ وہ سلطان ابو یعقوب (۶۸۵-۷۰۶ھ/۱۲۸۶-۱۳۰۷ء) کے تلمسان کے یادگار محاصرہ کے موقع پر اذیت کا شکار رہا۔ اس نے ۷۰۷ھ/۱۳۱۱ء میں حج کیا ؛ کچھ عرصہ مصر قیام کیا اور پھر مکہ میں مجاور کی حیثیت سے قیام کے دوران میں ۷۳۸ھ/۱۳۴۰ء میں وفات پائی۔ اس کا مقبرہ باب الحلاء میں (قدیم) فصیل اور اجیاد کے درمیان میں واقع ہے۔ کافی عرصہ تک اس کا مقبرہ حاجیوں کے لیے باعث کشش رہا .

(۴) محمد سوم ، ابو مدین [رک بآں] کے مقبرہ کے ساتھ مرینی سلطان ابو الحسن ۷۱۰-۷۳۲ھ/ ۱۳۱۰-۱۳۳۱ء کے عہد حکومت میں تعمیر شدہ مسجد کا پہلا خطیب ، اس کا بھانجا محمد چہارم ، اس خاندان کا ایک اہم فرد (دیکھیے نیچے) اس کا جانشین ہوا ۔ وہ اس مسجد کا دوسرا خطیب تھا .

(۵) محمد سادس الحافظ کے نام سے معروف ہے (۷۶۶-۸۴۲ھ/۱۳۶۴-۱۴۳۸ء) وہ اپنے دادا محمد چہارم کی طرح مشہور تھا ، اس کے تمام سوانح نگار بشمول المقری (نفح ، ۳:۳۴۹) اسے اپنے عہد میں عربی اسلامی علوم کا متفقہ طور پر ماہر تسلیم کرتے ہیں اور یہ تمام لوگ اس کے علم اور اس کی خوبیوں کے گن گاتے ہیں .

(۶) محمد ہفتم (۸۲۴-۹۰۱ھ / ۱۴۲۵-۱۴۹۵ء) المعروف بہ الکفیف (نابینا) وہ ایک واعظ اور محدث کی حیثیت سے بھی یاد رکھا جاتا ہے۔ المقری اس کے نانا ہونے پر فخر کا اظہار کرتا ہے .

(۷) احمد سوم : محمد ہفتم کا بیٹا تھا وہ اپنے والد کی وفات کے کچھ ہی عرصہ بعد فوت ہو گیا۔ وہ ایک مشہور خطیب تھا ، جسے "حفید الحفید" بھی کہا جاتا ہے .

(۸) محمد ہشتم : محمد حفید کا ایک اور پوتا ، مگر اس کی بیٹی حفصہ کے واسطے سے۔ اس کا انتقال ۹۱۸ھ/۱۵۱۱ء میں ہوا ۔ وہ علما کے اس خاندان کا آخری نمائندہ تھا ، جس کے متعلق کسی قسم کی معلومات دستیاب ہوتی ہیں .

(۹) مرازقہ میں بلا کسی اختلاف کے ، سب سے زیادہ معروف شمس الدین محمد چہارم ہے ، وہ ابن الخطیب [رک بآں] کا ہم عصر تھا ، جو اپنے آپ کو اس (محمد چہارم) کا شاگرد بیان کرتا ہے اور جس کا ذکر وہ بڑے احترام کے ساتھ کرتا ہے ۔ اس کے ہم عصروں میں ابن خلدون [رک بآں] کے دونوں بھائی بھی تھے ، جو اسے ناپسند کرتے تھے اور المقری تھا ، جو اسی نام کے ایک صاحب علم کا خلف تھا ، شریف تلمسانی [رک بآں] اور دوسرے بہت سے لوگ بھی اس کے معاصر تھے ۔ وہ اس خاندان کا یقیناً ایک ایسا معزز شخص تھا جو اپنی شخصیت ، اپنے کارناموں اور اپنے مرتبے وغیرہ کی بنا پر ، سب سے زیادہ معروف تھا اور جس کے باعث وہ ایسے عہدوں پر فائز رہا جو اس کی شہرت کا باعث بنے اور اس عہد کے سوانح نگاروں اور مؤرخین کی توجہ حاصل کی ۔ اپنے دیگر ہم عصروں کی مانند اس کا عہد حیات بھی کئی حادثات سے دوچار رہا۔ حصول علم اور عزت کے لیے اس نے اسلامی دنیا کے سفر کیے ۔ بڑی بڑی سازشوں اور سیاسی اور مذہبی ذمہ داریوں ، قید ، ہمدردیوں اور ذلت سے بھی دوچار ہوا .

بعض ماخذ کے مطابق دو سال کی اور بعض کے نزدیک سات سال کی عمر میں وہ اپنے والد احمد اول کے

ہمراہ مشرقی علاقے میں گیا، جہاں اس نے اس عرصے کے دوران میں مکہ، مدینہ، القدس، الخلیل، اسکندریہ اور قاہرہ کے سفر کیے اور ابتدائی تعلیم حاصل کی.

اسے ۷۲۹ھ۔۱۳۲۹ء/۷۳۰ھ۔۱۳۳۰ء میں انیس سال کی انتہائی کم عمری میں خطیب کا لقب ملا۔ اس نے اسکندریہ کی ایک مسجد میں کسی تیاری کے بغیر پہلا خطبہ دیا۔ ۷۳۳ھ/۱۳۳۲ھ یا ۷۳۵ھ/۱۳۳۴ء میں اس کے والد نے تجویز کیا کہ وہ مغرب (افریقہ) لوٹ جائے، چنانچہ اسکندریہ، طرابلس (جاڈ) تیونس اور بوجیہ میں قیام کے بعد وہ تلمسان آ گیا (جس کا ابو الحسن نے محاصرہ کر رکھا تھا) اس نے اپنے چچا محمد سوم کے پاس قیام کیا اور اس کے انتقال کے بعد مسجد العباد میں اسے اس کی جگہ خطیب اور ابو الحسن کا کاتب بنا دیا گیا۔ محمد سوم کی ہمراہی میں اس نے سانحہ طریفہ (۷۴۱ھ/۱۳۴۰ء) کا قریبی مشاہدہ کیا۔ اس کے بعد اس نے رئیس قشتالیہ الفانسو ہشتم سے امن کے معاہدے اور اسیران جنگ کی رہائی کے لیے، جن میں ابو الحسن کا اپنا بیٹا ابو عمر تاشفین بھی شامل تھا، سفر کیا۔ اس ذمہ داری کے بعد وہ قسطنطینیہ گیا۔ وہاں اس نے بدنصیب ابو الحسن کے ایک اور مصیبت میں مبتلا ہونے کی خبر سنی، جو کہ القیروان پر قبضے سے متعلق تھی۔ اس کے بعد وہ اہم شخصیات کے ساتھ، جن میں اہم لوگ، ملکی، سرکاری عہدہ دار اور غیر ملکی سفارت کار شامل تھے، ابو الحسن کی بیوی کی قیادت میں ابو الحسن کے بیٹے ابو عنان (رک باں) سے ملنے کے لیے فاس گیا، جو اپنے باپ سے الگ ہو گیا تھا اور اس نے تخت حکومت پر قبضہ کر لیا تھا۔ ابو مرزوق نوجوان سلطان کے دربار میں زیادہ دن قیام پذیر نہ رہ سکا اور وہ تلمسان، جو ان دنوں زیانی سلطان ابو سعید عثمان بن عبد الرحمن کے قبضے میں تھا، اور جسے اس کے بھائی ابو ثابت کی مدد حاصل تھی، بطور "زعیم" لوٹ آیا۔ جلد ہی ابو سعید نے اسے یہ ذمہ داری سونپی کہ وہ ابو الحسن کے پاس جائے جو ان دنوں الجزائر میں تھا اور تلمسان کے محاصرہ کے لیے تیاری کر رہا تھا۔ ابو ثابت اور دوسرے زیانی سرکردہ معززین، اس کے مشن سے متفق نہ تھے، اسی لیے انھوں نے اسے راستے میں ہی گرفتار کر لیا۔ اسے تلمسان لایا گیا اور اسے "مطبق" (زمین دوز قید خانہ) میں قید کر دیا گیا۔ بعد ازاں اس کی سزا اندلس کی جلاوطنی سے تبدیل کر دی گئی۔ جس کے باعث اسے قرطبہ میں ابو الحجاج سے ملنے کا موقع ملا۔ جو اسے طریفہ کے واقعہ کے وقت سے ذاتی طور پر جانتا تھا، اس نے اسے الحمرا کی مسجد میں خطیب تعینات کر دیا۔ یہاں اس کی دوستی ایک اور جلاوطن رہنما ابو سالم سے ہو گئی، جو سلطان ابو العنان کا بھائی تھا.

۷۵۴ھ/۱۳۵۳ء میں ابوالعنان نے اسے فاس میں اپنے پاس دوبارہ طلب کر لیا اور اسے ایک درباری عہدہ دار بنا دیا، پھر اس نے ۷۵۸ھ/۱۳۵۷ء میں اسے تیونس کے حکمران ابو یحیٰی کی بیٹی کے رشتہ کے لیے اپنی طرف سے وکیل بنا کر بھیجا۔ یہ مشن ناکام ہو گیا.

چنانچہ یہ واقعہ، دوسرے کئی واقعات کے ساتھ مل کر، سلطان کی ناراضگی کا باعث بن گیا اور سلطان کی ناراضگی کے باعث ابن مرزوق نے خود کو دوسری مرتبہ "مطبق" میں پایا۔ جہاں وہ چھ ماہ قید رہا اور اسے معززین کی سفارش سے اس وقت آزادی ملی جب وہ قریب المرگ تھا۔ ابو عنان کے انتقال ۷۵۹ھ/۱۳۵۸ء کے بعد ایک بحران پیدا ہو گیا۔ جو بالآخر اس خاندان کی حکومت کے مکمل خاتمے کا باعث بن گیا۔ اس کے تخت کے کئی دعویدار پیدا ہو گئے، جن میں سلطان کے بیٹے اور بھائی شامل تھے، جن میں ابو سالم، ابن مرزوق کا وہ دوست بھی تھا جو جلاوطنی میں اس کا دوست بنا تھا، چنانچہ ابن مرزوق نے اس کے لیے تخت کے حصول کے لیے بھر پور کوشش کی، بالآخر ایک سال کی جدوجہد کے بعد اس نے تخت حاصل کر لیا۔ ایک نے حکومت سنبھالی اور دوسرے نے انتظام سنبھالا۔ اس وقت ابن مرزوق کی قسمت عروج پر تھی۔ جس سے جلد ہی اس کے کئی حاسد پیدا ہو گئے۔ یہ سازشی لوگ کسی موقع کی تلاش میں تھے۔

انہوں نے ۷۶۲ھ/۱۳۶۱ء میں ابو سالم کو قتل کر دیا اور ابن مرزوق کو تیسری مرتبہ "مطبق" میں قید کر دیا گیا۔ اس نے دو سال کے بعد، یعنی ۷۶۴ھ/۱۳۶۳ء میں رہائی پائی۔ جس کے بعد وہ جلد ہی بذریعہ جہاز تیونس چلا گیا، جہاں سلطان ابو اسحاق (۷۵۱-۷۷۰ھ/۱۳۵۱-۱۳۶۸ء) اور اس کے وزیر ابن طفراگین نے اسے مسجد الشمائین کا خطیب مقرر کر دیا، جہاں وہ سات برس تک رہا۔ ۷۷۱ھ/۱۳۷۱ء میں محلاتی سازشوں کے باعث اسے سبکدوش کر دیا گیا۔ دو سال تک وہ تذبذب کی حالت میں رہا پھر ۷۷۳ھ/۱۳۷۲ء میں اس نے فیصلہ کیا کہ وہ بحری سفر کر کے اسکندریہ چلا جائے۔ لہذا وہ قاہرہ چلا گیا۔ جہاں سلطان شعبان بن حسین (۷۶۴-۷۷۸ھ/۱۳۶۳-۱۳۷۶ء) نے اسے قاضی اور" استاد " کی ملازمت عطا کی۔ وہ صلاح الدین کی مسجد شیخونیہ، مسجد صرغت مشیہ اور مسجد لجیہ میں بیک وقت قاضی، خطیب اور معلم تھا۔

اس طرح زندگی کے آخری ایام میں اس نے پرسکون اور باعزت ماحول میں وقت گزارا، جس سے اس کی تمام ضروریات زندگی بہت اچھی طرح پوری ہوتی تھیں۔ اس نے دارالسلام کے اڑتالیس واعظین کو تربیت دی، اس کی وفات کے بعد، انتہائی عزت دینے کے لیے اسے ابن القاسم اور الاشہب کے درمیان قاہرہ کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔

اس نے اپنی کتاب "عجالۃ المستوفی" میں اپنے ۲۵۰ سے زائد اساتذہ کرام کی فہرست ترتیب دی ہے۔ جن میں قاضی، واعظ، ائمہ کرامؒ، ماہرین انساب، محدثین، مؤرخین، ادباء، صوفیائے کرام اور کم از کم تین خواتین شامل ہیں۔ جن کے علمی مواعظ اس نے مساجد یا ان کی مجالس میں سنے اور جن سے اس نے مدینہ منورہ، مکہ مکرمہ، قاہرہ، اسکندریہ، بلبیس، القدس، الخلیل، دمشق، طرابلس، جرید، تیونس، زاب، بونہ، تلمسان اور اندلس وغیرہ میں ملاقات کی، اس کے شاگرد لاتعداد ہیں، جن میں ابن الخطیب، ابن زمرک، ابن قنفذ اور الشاطبی [رک بآں] وغیرہ جیسے مشہور لوگ شامل ہیں۔

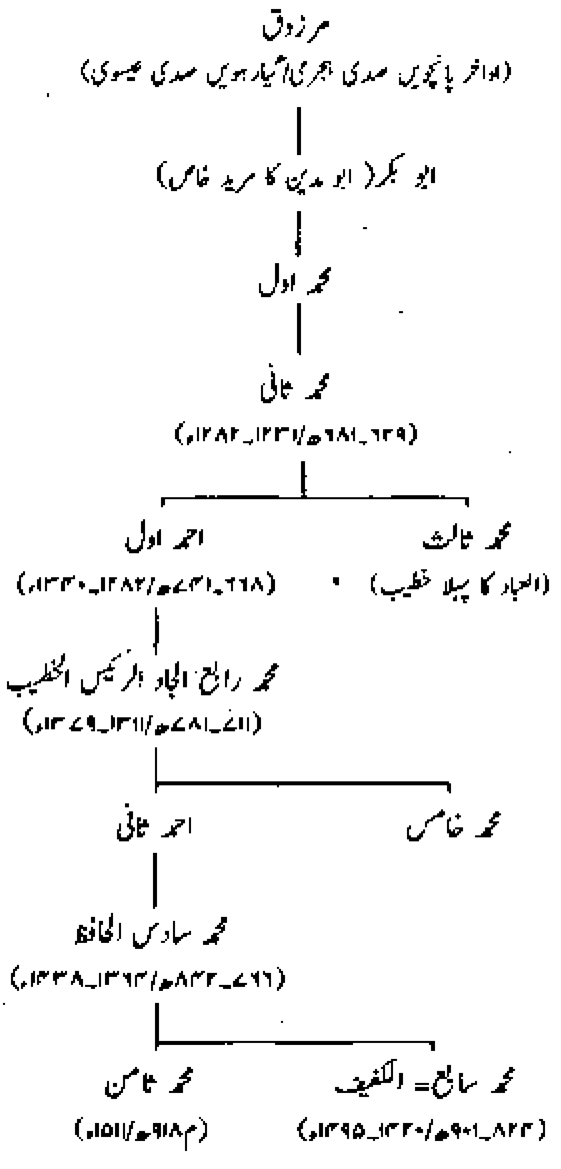
اس کی کتابوں میں سے جو موجود ہیں اب تک کوئی کتاب بھی شائع نہیں ہوئی۔ وہ دنیا کے کئی کتاب خانوں میں نادر مخطوطات کی صورت میں موجود ہیں یا پھر کچھ کے مصنفین کی کتابوں میں اقتباسات کی صورت میں۔ بہرحال اس کی جن کتب کا پتہ چل سکا، وہ درج ذیل ہیں:

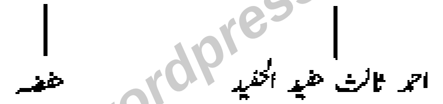
(۱) المسند الصحیح الحسن فی مآثر مولانا ابی الحسن، مخطوطہ اسکوریال (عدد ۱۶۶۶)۔ اس کے کچھ اقتباسات کا فرانسیسی ترجمہ (Lévi Provençal نے Hesperis، ج ۵، ۱۹۲۵ء میں شائع کیا۔ ایک باب کا ترجمہ R.Blachere نے کیا جو Memorial Henrnijd Beatrage میں چھپا ہے۔ کتاب ناصری کی استقصاء کا مآخذ ہے؛ (۲) شرح کتاب الشفاء للقاضی عیاض پانچ جلدوں میں (مخطوطہ گوتھا، Gotha، ص ۲ و ۸۳)؛ (۳) شرح عمدۃ الاحکام تقی الدین الجماعیلی، پانچ جلدوں میں، دو شرحیں از محمد بن دقیق العید (۶۲۵-۷۰۲ھ / ۱۲۲۷-۱۳۰۲ء) اور از عمر الفاکہانی ۶۵۴-۷۳۴ھ/ ۱۲۵۶-۱۳۳۳ء) مع اضافہ جات: مخطوطہ آیا صوفیا، عدد ۱۳۳۱، قاہرہ، ۱:۲۹۲؛ (۴) عجالۃ المستوفی [کذا! المستوفی] المستجاز فی ذکر من سمع دون کن اجاز من ائمۃ المغرب والشام والحجاز (اقتباسات، در فرحون: الدیباج، ص ۳۰۵؛ ابن حجر: درر، ۳:۳۶۰؛ المقری: نفح، ۷:۳۲۰ و بعد؛ ابن عمار: نحلہ، ص ۱۴۷)؛ (۵) جنی الجنتین فی فضل اللیلتین (اقتباسات، در ابن عمار، کتاب مذکور، ص ۱۰۳-۱۱۱)؛ (۶) ازالۃ الحاجب عن فروع ابن الحاجب المختصر فی الفروع یا جامع الامہات از ابن الحاجب کی شرح (براکلمان، ۱:۳۰۳)؛ (۷) شرح احکام الصغری لعبد الحق بن علی الاشبیلی (دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱:۶۳۴)؛ (۸) ایک رباعی اور ۱۱۷ اشعار پر مشتمل ایک مولدیہ (نظم)، جو قرطبہ میں سلطان کے روبرو ۷۶۳ھ/۱۳۶۲ء میں پیش کی گئی اور دوبارہ المقری نے پیش کیا (نفح، ۷:۳۱۴)؛ (۹) المقری

کی نفح میں اس کی نثر اور نظم کے متعدد حوالے (خصوصاً، ۱۷۳:۷ و بعد) و احمد بابا: نیل الابتہاج (ص ۳۰، ۲۵۰، بموقع عدیدہ) اور احمد بابا کی نیل، (ص ۳۰ـ۲۵۰).

اس طرح ابن مرزوق نے پوری سہولت کے ساتھ تاریخ، منطق، فقہ، اخلاقیات وغیرہ پر فقہا کے انداز کو ادبا کی طرز پر لاتے ہوئے عربی زبان اور اس کے نہایت نازک و حسین جملوں کی بندش کو عمدہ طور پر پیش کیا.

شجرہ نسب خاندان ابن مرزوق


مرزوق
(اواخر پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی)
ابو بکر (ابو مدین کا مرید خاص)
محمد اول
محمد ثانی
(۶۲۹ـ۶۸۱ھ/۱۲۳۱ـ۱۲۸۲ء)
محمد ثالث
(العباد کا پہلا خطیب)
احمد اول
(۶۶۸ـ۷۳۱ھ/۱۲۸۲ـ۱۳۳۰ء)
محمد رابع الجد، الرئیس الخطیب
(۷۱۱ـ۷۸۱ھ/۱۳۱۱ـ۱۳۷۹ء)
محمد خامس
احمد ثانی
محمد سادس الحافظ
(۷۶۶ـ۸۴۲ھ/۱۳۶۴ـ۱۴۳۸ء)
محمد سابع = الکفیف
(۸۲۴ـ۹۰۱ھ/۱۴۲۰ـ۱۴۹۵ء)
محمد ثامن
(م ۹۱۸ھ/۱۵۱۱ء)


احمد ثالث حفید الحفید
حفصہ

مآخذ: (۱) ابن الخطیب: الاحاطہ فی اخبار غرناطہ ایک جزو صورت، میں جو ابھی تک طبع نہیں ہوا؛ البتہ المقری نے نفح میں پیش کیا ہے (نیچے دیکھیے)، براکلمان اور E.Lévi Provinçal نے اقتباسات دیے ہیں، مطبوعہ ۱۳۱۹ھ: ۲۲۳:۲ و ۲۳۶ بہت چھوٹے چھوٹے حوالہ جات جو زیادہ اہمیت نہیں رکھتے؛ (۲) یحیٰی ابن خلدون: بغیۃ الرواد فی ذکر الملوک من بنی عبد الواد، الجزائر ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء، ۵:۱، عدد ۳۹ (ترجمہ A.Bell، ص ۲۳)؛ (۳) ابن فرحون: الدیباج المذھب فی معرفۃ اعیان المذھب، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء، ص ۳۰۵؛ (۴) ابن خلدون: العبر، ۳۱۳:۷؛ (۵) وہی مصنف: Hist. des Berb، ۳۶۲:۲، ترجمہ De slane، ۱۹۵۶:۴، ص ۳۴۷ و بعد؛ (۶) التعریف بابن خلدون، طبع تنجی، قاہرہ ۱۳۸۰ھ/۱۹۵۱ء، ص ۴۹ تا ۵۴؛ (۷) ابن حجر: الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ، حیدر آباد ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۹ء، ۳۶۰:۳، عدد ۲۵۷؛ (۸) ابن قنفذ: الوفیات، الجزائر، بدون تاریخ؛ (۹) H.Peres، ص ۶۰، ۷۸۰؛ (۱۰) ابن الاحمر: روضۃ النسرین فی دولۃ بنی مرین، مع فرانسیسی ترجمہ از Gh.Bouali اور G.Marcais، پیرس ۱۹۱۷ء، ص ۱۹۷؛ (۱۱) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۸؛ (۱۲) وہی مصنف: حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرہ، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱۰۳:۲؛ (۱۳) ابن القاضی: جذوۃ الاقتباس فی من حل من الاعیان بمدینۃ فاس، فاس ۱۳۰۹ھ، ص ۱۴۰ـ۱۴۲؛ (۱۴) احمد بابا: نیل الابتہاج بتطریز الدیباج، بحوالہ ابن فرحون: الدیباج، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء، ص ۲۶۷؛ (۱۵) نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب، قاہرہ ۱۳۴۹ھ، ۱۹۳۹ء، ۳۰۹:۷ تا ۳۳۸، ۳۱۰/۸؛ (۱۶) ابن مریم: البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان، طبع محمد بن شعب، الجزائر

۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء، ص ۱۸۴ (ترجمہ E.Lévi Provençal، ص ۲۱۰ـ۲۱۸)؛ (۱۷) الزرکشی: تاریخ الدولتین الموحدیہ والحفصیہ، قاہرہ ۱۳۸۹ھ، ص ۸۳(۹ـ۲۳۷ ترجمہ Fagnan، ص ۲۳۷ / ۲۳۹)؛ (۱۸) ابن عمار: نحلۃ اللبیب باخبار الرحلۃ الی الحبیب، الجزائر ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء، ص ۱۰۰ تا ۱۱۰؛ (۱۹) J.J.L .Bar- ges: Complement de l, histoire des Beni Zeiyan , Rois de Telemcen، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۹۹ تا ۱۱۳؛ (۲۰) محمد بن شنب: Etud Sur Le Personnages Mentionnes dans Idja za du cheikh' Abd al Qadir al Fasi، پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۲۱۲: (۲۱) الحفناوی: تعریف الخلف لرجال السلف، الجزائر ۱۳۲۸ھ/۱۹۰۹ء، ص ۱۳۲ـ۱۴۳؛ (۲۲) الناصری: کتاب الاستقصاء فی اخبار المغرب الاقصی، ۱۵۰: ۲: ۹۲ـ۹۳؛ (۲۳) براکلمان، ۲: ۲۳۹؛ تکملہ، ۲: ۹۲، ۹۳ـ ۲۳۵ـ۲۳۶؛ (۲۴) A.Bell: Inscriptions arabes de Fas، ص ۴۷ تا ۵۰؛ (۲۵) E.Lévi Provençal: Le musnad d' Ibn Marzuk؛ (۲۶) وہی مصنف: Hist du merinide abu l Hasan (۱۹۲۵ء)۔ اقتباس، طبع و ترجمہ Hesperis، جلد ۵ (۱۹۱۵ء): (۲۷) R.Blachere: Sur La vie Privee d' Abul Hasan، در Memorial Henri Basset، پیرس ۱۹۲۸ء، ص ۸۳ـ۸۹؛ (۲۷) عبدالحی الکتانی: فہرس الفہارس والاثبات، فاس، بدون تاریخ، ص ۳۹۴؛ (۲۸) عبدالرحمن الجیلانی: تاریخ الجزائر العام، الجزائر ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء، ۲: ۱۰۳۔

(محمد حاج صدوق [ت. محمود الحسن عارف])

※ **ابن مریم**: محمد بن محمد بن احمد (م ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں شمالی افریقہ سے تعلق رکھنے والا، کتب مقدسہ کا ایک نساخ۔ اس کی تصانیف کی نسبت اس کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات میسر ہیں، اس نے البستان فی ذکر الاولیاء العلماء کے عنوان سے مقامی علماء و صوفیا کی ایک فہرست مرتب کی، جس میں زیادہ تر ان صوفی علماء کے حالات ہیں جو تلمسان میں سکونت پذیر تھے، یا تحصیل علم کے لیے ان کا وہاں قیام رہا جو قدیم زناطہ کا دارالحکومت تھا۔

وہ اوران اور ندرامہ کے آس پاس قصبوں اور بنیادی طور پر جیسے، تسالہ اور ترارہ کے کنتونوں (چھاؤنیوں) میں بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ علاوہ ازیں مشرقی مراکش کی جانب وادی غمارہ کے علاقے، جو وادی سوس کا حصہ ہے، سے اور عمومی طور پر مراکش کے پورے خطے سے دلچسپی رکھتا تھا۔ واقعات کی زمانی تفصیلات جو اس کی تصنیف میں متفرق مقامات پر ملتی ہیں (مثلاً ص ۳۵ پر) اس امر کی اجازت نہیں دیتیں کہ اس کے موضوع سے متعلقہ مواد کا سراغ نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی سے پہلے سے لگایا جائے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب تلمسان بربر قوم کے علمی و دینی مرکز کی حیثیت رکھتا تھا، جس کے اثرات فاس (ص ۲۲۴) اور مکناس تک پھیلے ہوئے تھے۔ اہل تیونس (ص ۷۵) اور بلادمشرق (ص ۱۹۰) کے اہل علم و فضل بھی تلمسان کھنچے آتے تھے۔ کفار کے خلاف سخت جدوجہد کے نتیجے میں ملک کو اسلامی اور عربی سانچے میں ڈھالنے کا جذبہ شدت اختیار کر چکا تھا اور تمام قوموں اور نسلوں نے اس میں ایک دوسرے سے یکسر مختلف انداز میں حصہ لیا تھا۔ ابن مریم کے ذکر کردہ صوفیا نے، جو کہ جفاکش اور پرعزم مجاہد بھی تھے، اسلام کا ایسا تصور پیش کیا جو کہ عوام کی ذہنیت کے بالکل مطابق تھا۔ وہ عبادت و ریاضت میں کامل انہماک رکھتے تھے (اور قیام عمل کے ساتھ ساتھ مقامی عوام کو دائرہ اسلام میں داخل کرتے اور مختلف کرامات کا اظہار کرتے)۔ ان کی بکثرت اور حیرت انگیز کرامتیں فردوتی کی یاد دلاتے تھے۔ اس سے مراد، مثال کے طور پر ایسے صوفیا ہیں جو جانوروں کی بولی سمجھتے تھے۔ ان کے ہاں صدقات و خیرات (لنگر) کا لامتناہی

سلسلہ جاری رہتا جو زیادہ تر مسلمانوں ، ان کے معتقدین اور مریدین کے لیے مخصوص تھا ۔ وہ ہمیشہ ذکر الٰہی میں رطب اللسان رہتے ۔ وہ طبعًا کسی بھی جگہ موجود ہونے کی قوت سے بہرہ ور تھے ، خاص طور پر حج و زیارت کے لیے اور وہ نیک و بد ارواح کے ساتھ ہم کلام ہوتے ، بوقت ضرورت وہ "حضر" کرتے اور سفید جادو (تعویز گنڈے) کے ذریعے اپنے ہم مذہبوں کی مدد کرتے ، وہ ہمیشہ مظلوموں کے تحفظ اور ظلم و زیادتی کے ازالہ کے لیے تیار رہتے ، تاہم وہ عربی النسل بدوؤں کی خلاف متعصبانہ رویہ رکھتے تھے جو اس سرزمین پر گذشتہ تین صدیوں سے آباد تھے ("عرب" کی اصطلاح صرف بدوؤں کے لیے استعمال کی گئی ہے ، ص ۷۵) ۔

تاہم یہ باکرامات صوفیا شریعت اور ان کے علم و عمل کو نظر انداز نہیں کرتے تھے جو کہ مالکی مذہب سے تعلق رکھتی تھیں۔ یہ حضرات ابوزید القیروانی کی کتب کا پورے خلوص و انہماک سے مطالعہ کرتے تھے۔ وہ اکثر علم فقہ و فرائض (میراث) میں مہارت حاصل کرتے ۔ ان میں سب سے بڑے علما وہ شمار ہوتے جو اصولی (ماہرین اصول فقہ) ، معقولی (ماہرین علوم حکمت و فلسفہ) اور منطقی (ماہرین علم منطق) ہوتے (۳۸۔۴۴)۔ وہ ابن الحاجب اور امام مالکؒ کے ابتدائی تلامذہ و اصحاب الروایا ابن القاسم اور ابن الاصبغ کی تصانیف کا علم رکھتے تھے۔ وہ مشرقی علما مثلًا الدُّمیری (براکلمان: تکملہ ، ۲:۳۰۱) یا بلقینی شافعی یا متاخرین سے عبدالوہاب الشعرانی (جیسا کہ النبہانی نے کرامات الاولیاء قاہرہ ، ۲:۴۲۱ میں اس کی تصدیق کی ہے) سے بھی بہت متاثر تھے۔ یہ سادہ منش حضرات جن کا ابن مریم نے حیرت انگیز مؤثر پیرائے میں ذکر کیا ہے ، بیک وقت مبلغ اور صاحب فراست (روحانیت) تھے جو (بغیر کسی وقت کے) روز مرہ کے معمولی مشاغل سے انتہائی بلند تقویٰ و روحانیت کے مدارج میں منتقل ہو جاتے تھے ۔

مآخذ: (۱) البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء ، طبع محمد بن شنب، الجزائر ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۷ء ؛ (۲) الیف بستانی: دائرۃ المعارف ، ۴:۳۳ ؛ (۳) براکلمان: تکملہ ، ۲:۶۶۰ .

(J.C. Vadet [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

ابن مُسلمہ: آل الرئیل [کذا العقیل] کے ※ احمد بن عمر (م ۴۱۵ھ/۱۰۲۴ء) کا لقب ، جو سب سے پہلے اس عرف سے ملقب ہوا اور چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی تک اس کے اخلاف اس نام سے معروف رہے ۔ اس خاندان کا اہم ترین فرد احمد بن عمر کا پوتا ابوالقاسم علی بن الحسین تھا ، جس کا خطاب "رئیس الرؤساء" تھا اور وہ ۴۳۷ تا ۴۵۰ھ/ ۱۰۴۵ تا ۱۰۵۸ء میں وزارت کے منصب پر فائز رہا ۔ اس کے بارے میں بہت سے اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا آج تک کوئی اطمینان بخش جواب نہیں مل سکا ۔ ۳۳۴ھ/۹۴۵ء میں بویہیوں کی فتح بغداد نے وزیر کا عہدہ ختم کر دیا تھا ، لیکن ابن مسلمہ کے خاندان کے زوال اور ان کے بعض متاخر افراد کی رقابت کے سبب خلیفہ ابو القاسم نے ایک شخص کو دوبارہ وزیر مقرر کر دیا۔ اس طرح اس خاندان کو تھوڑا سا اقتدار حاصل ہو گیا ، لیکن ہم ان شرائط سے ناواقف ہیں جن کے تحت وزارت تک کا منصب بحال ہوا اور کونسی قابلیت اور کن خدمات کے مدنظر تاجروں کے خاندان کے ایک فرد اور فقیہ ابو القاسم کو سب سے پہلے نیا وزیر مقرر کیا گیا ۔

ابن مسلمہ پہلے ایک غیر متعصب حنبلی تھا ، مگر بعدازاں شافعی بن گیا تھا ، وہ حلاج پرست اور مخالف اشعریت رہا۔ اس زمانے میں بغداد کے سُنّیوں میں حدیث کی حمایت اور شیعی خیال کے متکلمین کے خلاف ایک تحریک برپا تھی ، ابن مسلمہ نے اس تحریک میں سرگرم حصہ لیا۔ اس نے اسمٰعیلیت کے خلاف سب سے پہلے اعتقادی اور بعد ازاں سیاسی موقف اختیار کیا ، جس کو خلافت کے "محافظوں" ، یعنی بویہیوں کی سرپرستی حاصل تھی ۔ یہ جاننا دلچسپی کا موجب ہو گا کہ ابن مسلمہ اور

ایک بڑے فقیہ الماوردی، جس کے طفیل ہم اس زمانے کے خلفا کے نکتہ نظر کی صاف وضاحت کے ممنون ہیں، کے درمیان تعلقات کی نوعیت کیا تھی۔ اس وقت کے اولین، لیکن جزوی طور پر سیاسی اور دینی، حالات کے پیش نظر ابن مسلمہ کے معاصرین ابن مسلمہ کو سلجوقی سلطان اور اس کے ترکوں کو بغداد میں لانے کا ذمہ دار گردانتے تھے۔ بلا شبہ وہ بیرونی طاقت کا کارندہ اور نئی پالیسی کا موجد تھا، اگرچہ بعد کے نتائج نئے اور طاقتور "محافظ" کی ذات سے حسب منشاء برآمد نہ ہو سکے، لیکن یہ واضح نہیں ہو سکا کہ کن وجوہ کی بنا پر اس نے ایسا کام کیا اور کہاں تک خلیفہ ابو القاسم کی ہدایات سے تجاوز کیا۔ یہ حقیقت ہے کہ بغداد میں طغرل بیگ کے داخلے (۴۴۹ھ/۱۰۴۷ء) سے برسوں پہلے ابن مسلمہ اور ترکی یورپی سپاہیوں کے سرغنہ البساسیری [رک بآں]، جو نیم باغی تھا، کے درمیان چپقلش رہا کرتی تھی؛ مؤخر الذکر آخر میں سلجوقیوں کے بجائے فاطمیوں کی اطاعت کا دم بھرتا تھا، لیکن یہ واضح نہیں ہو سکا کہ وہ کس حد تک ان کی طرف مائل تھا۔ یہ امر یقینی ہے کہ سیاست میں آنے سے قبل طغرل بیگ مسلمان اور نظریۂ خلافت ہی کا تابعدار اور وفادار رہا۔ اس طرح اس نے اپنے آپ کو ان القاب اور اعزازات کا مستحق ثابت کر دیا جس سے ابن مسلمہ نے اسے افتخار بخشا تھا۔ اس طرح ابن مسلمہ نے اپنی وفاداری مستحکم کر لی تھی.

جب ترکوں نے بغداد میں اپنا اقتدار مستحکم کر لیا تو ابن مسلمہ نے البساسیری (جو بھاگ گیا تھا) کے گھر والوں کو گرفتار کر لیا اور اس کے مال و متاع پر قبضہ کر لیا۔ اس تشدد اور سختی میں نئے حاکموں کے مالی مطالبات نے اور اضافہ کر دیا۔ جب طغرل کو اپنے بھائی کی بغاوت سے مجبور ہو کر ایران واپس آنا پڑا اور البساسیری عراق عرب کے عربوں کی حمایت اور فاطمیوں کی مالی امداد سے بغداد واپس آ گیا، تو البساسیری نے ابن مسلمہ سے خوفناک انتقام لیا جو اس معانی سے مختلف تھا جو ایک عرب شہزادے نے عباسی خلیفہ کو عطا کی تھی۔ وزیر سلجوقی سلطان کی آمد سے قبل ہی تشدد کی تاب نہ لاتے ہوئے انتقال کر گیا (۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء).

وزیر کا بیٹا ابو الفتح مظفر بھی تھوڑے سے عرصے کے لیے وزیر رہا (۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء)۔ اس کا پڑپوتا عضد الدین محمد بن عبد اللہ بن ھبۃ اللہ بن المظفر بھی خلیفہ المستضیٔ کا لمبے عرصے تک (یعنی ۲۲ھ ۵۷۳ھ/ ۱۱۷۱ـ ۱۱۷۸ء) وزیر رہا۔ یہ درست ہے کہ ترک قایماز کے دباؤ سے مجبور ہو کر خلیفہ نے وزیر کو برخاست کر دیا اور ترکوں نے وزیر کا گھر جلا دیا اور جب قایماز کو مجبوراً بغداد چھوڑنا پڑا (۵۷۱ھ/۱۱۷۳ء) تو عضد الدولہ دوبارہ وزیر بن گیا۔ چند سال بعد جب وہ حج کے لیے مکہ معظمہ جانے کی تیاری کر رہا تھا تو ایک باطنی نے اسے قتل کر دیا (۵۷۳ھ/۱۱۷۸ء)۔ خاندان کے دوسرے افراد کی طرح (جن کے لیے عماد الدین نے خریدہ کا ایک باب مخصوص کیا ہے) ابن مسلمہ بڑا صاحب علم و فضل تھا، چنانچہ شاعر سبط ابن التعاویذی نے اس کی مدح میں بہت سے قصیدے لکھے ہیں.

مآخذ: ابن مسلمہ (رئیس الرؤساء) کے حالات کے اہم مآخذ کے لیے دیکھیے: (۱) ابن الجوزی: المنتظم، ج ۸؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، ج ۸ و ۹؛ (۳) سبط ابن الجوزی: مرآۃ الزمان (غیر مطبوعہ)؛ (۴) فاطمی نقطۂ نظر کے لیے ملاحظہ ہو "داعی الدعاۃ" (المؤید کی سوانح)، طبع کامل حسین، قاہرہ ۱۹۴۹ء، اشاریہ؛ اس کے دور حکومت پر بحث کے لیے دیکھیے Ibn, Aqil: G.Makdisi et la resurgence de l' Islam، ۱۹۶۳ء، جس نے ابن مسلمہ اور خلیفہ، جس نے اسے صاحب اقتدار بنایا تھا، کے باہمی اختلافات کا بے لاگ تجزیہ کیا ہے، البساسیری کے متاخر افراد خاندان کے لیے ملاحظہ ہو، المنتظم، ج ۱۰ (اشاریہ) اور تاریخ الکامل، ج ۹ و ۱۱ (اشاریہ).

(Cl. Cahen [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

※ **ابن مصال** : نجم الدین ابو الفتح سلیم (یا سلیمان) بن محمد الملکی المغربی ایک فاطمی امیر جو برقہ کے قریب واقع لک کا باشندہ تھا (یاقوت ' ۴: ۳۶۴)۔

جیسا کہ اس کے نام مصال اور نسبت "مغربی" سے ظاہر ہوتا ہے اس کا تعلق بربر قوم سے تھا وہ اور اس کا والد دونوں شاہین پروری (شاہینوں کی افزائش نسل) اور طب حیوانات کے پیشہ سے منسلک تھے اور یہ انھی علوم میں مہارت کا نتیجہ تھا کہ اس نے قاہرہ میں فوجی ملازمت اختیار کی ' جس کی تفصیلات میسر نہیں۔ ابن الدّواداری کے مطابق الحافظ کے دور حکومت (۵۳۱ھ/۱۱۳۴ـ۱۱۳۵ء) میں اسے وزیر (ناظر فی الامور اور ناظر فی المصالح) کا باقاعدہ خطاب دیا گیا اور امور مملکت کی نگرانی کا فریضہ تفویض کیا گیا۔ یاد رہے کہ اس خلیفہ نے ۵۳۳ھ/۱۱۳۹ء سے کوئی وزیر تعینات نہیں کیا تھا۔ الحافظ کے انتقال (۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء) کے بعد اس کے جانشین الظافر نے ابن مصال کو وزیر کے عہدے پر فائز کر دیا۔ کسی فاطمی خلیفہ کی طرف سے اس طرح کوئی وزیر تعینات کرنے کی یہ آخری مثال ہے اور اسے "السید الاجل" ' المفضل (یا الافضل) اور امیر عساکر یعنی سپہ سالار کے خطابات دیے گئے۔ اسامہ کے بیان کے مطابق اس وقت وہ ضعیف ہو چکا تھا۔ اس نے فوج میں حبشیوں (سیاہ فاموں) اور ریحانیوں (عربی النسل افراد) کے درمیان لڑائیوں کے بعد نظم و ضبط بحال کر دیا ' لیکن حاکم سکندریہ سیف الدین بن السلار [رک بہ العادل بن السلار] نے اقتدار پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے قاہرہ کی جانب کوچ کیا۔ خلیفہ نے ابن مصال کو حوف جا کر فوجی دستے بھرتی کرنے کا حکم دیا ' جبکہ ابن سلار قاہرہ میں داخل ہو رہا تھا (یاقوت ' ۲: ۳۶۵)۔ ابن مصال شعبان ۵۴۴ھ / دسمبر ۱۱۴۹ء میں اپنے مشن پر روانہ ہوا۔ اس نے لواتا بربروں ' حبشیوں ' عرب بدوؤں اور مصریوں پر مشتمل ایک فوج ترتیب دی۔ ابتدا میں اسے کچھ کامیابی حاصل ہوئی ' لیکن بعد میں حالات کے پیش نظر اسے بالائی مصر جانا پڑا تاکہ وہ اپنی فوج میں اضافہ کر سکے ' لیکن ابن السلار کے دستوں نے اس کا پیچھا کرتے ہوئے اسے صوبہ بہناسہ کے مقام دلاص میں جا لیا (یاقوت ' ۲: ۵۸۱)۔ جہاں اسے شکست ہوئی اور ۱۲ شوال ۵۴۴ھ/فروری ۱۱۵۰ء میں اسے قتل کر دیا گیا اور اس کا سر قاہرہ لایا گیا۔ وہ صرف پچاس دن کے لیے وزیر رہا۔

یہ بات واضح نہیں کہ اس کا محمود بن مصال الملکی سے کیا رشتہ تھا جس نے المستعلی کے دور حکومت کے ابتدائی عہد میں نزار کی حمایت کی اور نزار کی شکست کے بعد مغرب کی جانب فرار ہو گیا۔ ابن مصال نام کے ایک اور شخص کا ذکر بھی ملتا ہے جس کی بطور اسکندریہ کے گورنر کے تعیناتی کا فرمان القاضی الفاضل نے تیار کیا ' مگر جس کی تاریخ کہیں مذکور نہیں ہے (القلقشندی: صبح ' ۸: ۳۷۴)۔

مآخذ: (۱) اسامہ بن منقذ طبع Hitti ' ص ۷-۸ (دیر تیرگ ' ص ۹)؛ (۲) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق ' ص ۳۰۸ ' ۳۱۱؛ (۳) ابن الاثیر: تاریخ ' ۵۴۴؛ (۴) ابن الدّواداری: کنز الدرر ' ۳: ۵۲۱ ' ۵۳۰ ' ۶۳۸ ' ۵۵۲؛ (۵) ابن میسر ' ص ۸۹-۹۰؛ (۶) المقریزی: خطط ' ۲: ۳۱؛ (۶) وہی مصنف: اتعاظ ' طبع شیال ' ص ۲۲۴؛ (۷) ابن خلکان ' ۱: ۲۶۷؛ (۸) ابن تغری بردی ' قاہرہ ' ۵: ۲۷۸ ' ۲۹۵ ' ۲۹۸؛ (۹) G.Weit: Hist de la Nation egypt ' ۴: ۲۷۸؛ (۱۰) حسن ابراہیم حسن: تاریخ الدولۃ الفاطمیۃ ' ص ۱۷۸ ' ۱۸۲ ' ۵۱۷۔

(M.Canard [ت: قیوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف])

* * *

ابن مطروح : ابن مطروح ابو الحسن یحیٰی ※ بن عیسیٰ بن ابراہیم بن الحسین جمال الدین: ابن مطروح کی ولادت ۸ رجب ۵۹۲ھ/۷ جون ۱۱۹۶ء بمقام اسیوط ہوئی جسے اس نے جوانی ہی میں چھوڑ دیا اور وہ قوص چلا گیا تھا۔ اس زمانے میں یہ قصبہ مصر کے اہم روایتی مراکز میں سے ایک تھا۔ امکان ہے کہ یہیں اس نے اپنی تعلیم

جاری رکھی یا حصول علم کا آغاز کیا اور یہیں اس کی ملاقات بہاؤ الدین زہیر [رک باں] سے ہوئی، جو ان کے دوست بن گئے۔ اس نے شعر لکھنے کی اولین کوشش بھی یہیں سے کی۔ وہ اسی جگہ قصبے کے حاکم مجد الدین اللمطی سے بھی متعارف ہوا، جس سے اس نے اپنی دو نظمیں منسوب کیں، جن سے اس کی ناتجربہ کاری کا اظہار ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مُجدُ الدین نے اس نوجوان شاعر کو ایک انتظامی عہدے پر فائز کر دیا تھا، لیکن وہ اس عہدے پر زیادہ عرصے تک تعینات نہ رہ سکا۔ زیادہ موافق ماحول کی تلاش کے لیے ابن مطروح ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء میں قاہرہ کے لیے روانہ ہوا اور اَلصّالح ایوب کے دربار میں، جو اپنے والد الملک الکامل کی مصر میں نیابت کر رہا تھا، پیش ہو گیا۔ ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء میں ابن مطروح الصّالح کے ہمراہ تھا، جب اسے اس کے والد نے فوج کا سپہ سالار تعینات کر کے مغلوں اور خوارزمیوں کے خلاف جنگ کرنے اور حمص فتح کرنے کے لیے بھیجا۔ وہ متواتر اس کے ہمراہ رہا اور حمص اور شام کے درمیانی مفتوحہ علاقوں میں اس کا ہم سفر رہنے کے علاوہ فوجی اور سیاسی کوششوں میں اس کا شریک رہا۔

الملک الکامل کی وفات (۶۳۶ھ/۱۲۳۸ء) کے بعد ایوبی حکمرانوں کی باہمی چپقلش بڑھ گئی تو ابن المطروح خود کو اس سے الگ نہ رکھ سکا۔ وہ ملک الصالح ایوبی کا پرجوش حامی تھا جس کے ماتحت وہ فوج میں بحیثیت "ناظر اعلیٰ" فرائض منصبی سرانجام دے چکا تھا۔ وہ ۶۳۷ھ/۱۲۳۹ء میں ابن الجوزی کے ہمراہ، جو عباسی خلیفہ کے قاصد تھے، قاہرہ واپس گیا تاکہ وہ ایوبی شہزادوں کی باہمی مفاہمت کو بحال کر سکیں۔ وہاں اس کا قیام بہت مختصر تھا اور جلد ہی وہ واپس شام چلا گیا۔

۶۳۹ھ/۱۲۴۱ء میں ایک بار پھر وہ قاہرہ میں تھا۔ ملک الصّالح ایوبی نے جو سلطان قاہرہ بن گیا تھا، اسے شہر کا خزانہ دار تعینات کر دیا۔

یہ عہدہ سلطان کے دربار میں اعلیٰ عہدوں کے سلسلے کی ابتداء کی حیثیت رکھتا تھا۔ ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء میں جب الملک الصّالح نے دمشق پر اقتدار حاصل کر لیا تو اس نے اسے شہر کا وزیر بنا دیا۔ اس زمانے میں ابن مطروح نے اپنی زندگی نہایت خوش حالی و وقار اور فارغ البالی سے بسر کی، لیکن جب الصّالح ایوب نے ۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء میں دمشق سے کوچ کیا تو اس نے ابن مطروح کو وہاں کی دفتری ذمہ داری سے سبکدوش کر کے فوجی دستوں کے ہمراہ حمص روانہ کر دیا۔ اس وقت ابن مطروح شاہی حمایت کھو چکا تھا۔ یہ فوجی دستے بمشکل حمص میں پہنچے ہی تھے کہ انہیں سلطان کے احکام موصول ہوے کہ وہ مصر واپس آجائیں اور صلیبیوں پر حملے کی تیاری کریں۔ ان دنوں الصالح ایوب شدید بیمار ہونے کی بنا پر مصر لوٹ آیا اور بعد ازاں ابن مطروح بھی اس کے پیچھے مصر پہنچ گیا۔ الصالح ایوب کے انتقال کے بعد، جو ۱۵ شعبان ۶۴۷ھ/۲۳ نومبر ۱۲۴۹ء کو ہوا، ابن مطروح ملازمت سے فارغ ہو کر اپنے گھر میں گوشہ نشین ہو گیا۔ جہاں اس نے ندامت آمیز نظمیں لکھیں۔ ابن مطروح کا انتقال آغاز شعبان ۶۴۹ھ/آخر اکتوبر ۱۲۵۱ء میں ہوا۔ ابن خلکان اس کی تجہیز و تدفین میں موجود تھا۔

ابن مطروح کا کلام قصائد اور رومانی نظموں پر مشتمل ہے، لیکن عموماً ان کا معیار اعلیٰ شاعری کے مقام کو نہیں چھو سکا۔ اس کی سیاسی اور عہدہ سے متعلق فرائض منصبی کی انجام دہی اس کی فنی ترقی میں آڑے آتی رہی تاہم اس کی کئی نظموں میں اسکی شاعرانہ صلاحیت نمایاں طور پر سامنے آتی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ۵ (۳۰۲): ص ۲۴۷؛ ترجمہ de slane ۳: ۱۴۴_۱۵۱؛ (۳) ابن العماد: شذرات، ۵: ۲۴۷؛ (۴) السیوطی: حسن المحاضرہ، ۱: ۳۲۹)؛ (۵) الزرکلی: الاعلام، ۹: ۲۰۳؛ (۶) کحالہ: معجم المؤلفین، ۱۳: ۲۱۷، ۱۷۱؛ (۷) محمد کامل حسین: دراسة فی الشعر فی عصر الایوبیہ، قاہرہ ۱۹۵۷ء، ۱۷۷_۱۸۳؛ (۸) بے رکابی: La Poesie Profane sous les

Ayyūbides ، پیرس ۱۹۳۹ء ، ص ۱۰۵ ، ۱۲۶ (۹)؛ براکلمان ، ۲۹۳ : تکملہ ، ۱:۴۰۵۔

(سید رکابی [ت: قیوم خان درانی ین: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابنُ المُعْتَزّ : ابو العباس عبد اللہ ، ایک عباسی شہزادہ اور شاعر ، سلطنت عباسیہ کے تیرھویں خلیفہ کا فرزند ، جو سامرا میں ۲۳ شعبان ۲۴۷ھ / یکم نومبر ۸۶۱ء کو پیدا ہوا (تاریخ بغداد ، ۱۰:۹۵)۔ اس کی والدہ کے نام کے بارے میں یقینی طور پر کچھ معلوم نہیں ، صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ اس کی دادی کی ایک کنیز تھی اور شاید اصلاً بزنطین سے تعلق رکھتی تھی ۔ اس کا دادا المتوکل شوال ۲۴۷ھ / دسمبر ۸۶۱ء میں قتل ہوا ، جبکہ اس کا والد ۲۵۵ھ / ۸۶۹ء میں معزول کر کے قید کر دیا گیا اور انتقال تک وہیں رہا ۔ اس کے والد کی وفات کے بعد اس کی دادی قبیحہ نے اس شہزادے کی تعلیم اور اس کے اساتذہ کے انتخاب کا بہت خیال رکھا۔ [اس کا استاد] احمد بن سعید الدمشقی جو شاید غالباً شہزادے کی طرف سے 'پہلی مرتبہ شاعری کرنے کا ذمہ دار ہے (المرزبانی : Die Gelehrte-nbiogrrerphien طبع R.Sellheim ، ۱:۳۴۰ ؛ نیز دیکھیے یاقوت : ادباء ، ۱:۱۳۳-۱۳۴)۔ اس کے علاوہ مشہور ماہر لسان المبرّد اور ثعلب دونوں ماہرین بھی اس افتخار میں شریک ہیں۔ جب اس کی دادی ۲۶۴ھ میں فوت ہو گئی تو ابن المعتز نے سامرا کے نزدیک مطیرہ نامی مقام میں سکونت اختیار کر لی۔ عباسی خاندان کے دوسرے کئی شہزادوں کی طرح اس نے سیاست سے کنارہ کشی کر لی اور اپنے آپ کو ان خوشیوں کے لیے وقف کر دیا ، جسے وہ خود اپنی گراں قدر شاعری میں " شراب " اور " غزل" کا نام دیتا ہے۔ اس کے چچاؤں المعتمد اور الموفق کے ساتھ تعلقات کی نوعیت کے بارے میں کچھ علم نہیں ہے۔ سوائے ایک روایتی نوحہ کے جو اس نے الموفق کے انتقال پر کہا (دیوان طبع Lewin ، ۴:۲۲۰ ، ۲۲۲ ، ۳۳۷ ، ۲۵۰ ، ۲۵۵)۔ اس نے محض ذاتی نوعیت سے اپنے چچا محمد بن المتوکل (۴: ۲۱۹ ، ۲۲۱ ، ۲۲۳ ، ۲۵۰ ، ۲۶۳) اور خاندان المنجم کے افراد کے انتقال پر خصوصی مرثیے لکھے ، خصوصاً علی بن یحییٰ (م ۲۷۵ھ / ۸۸۸ء ؛ یاقوت : ادباء ، ۵:۳۵۹-۳۷۷ ؛ دیوان ، ۴:۲۱۳ ، ۲۱۵ ، ۲۳۲ ، ۲۳۹ ، ۲۷۱) کے انتقال پر۔ المعتمد کے انتقال ۲۷۹ھ / ۸۹۲ء کے بعد اس نے نئے خلیفہ المعتضد کی یہ دعوت قبول کر لی کہ وہ بغداد میں سکونت اختیار کرے ۔ یہ رائے خلیفہ کو شاید اس کے وزیر عبید اللہ بن سلیمان بن وہب نے دی ، جو شاعر کا دوست تھا (دیوان ، ۴:۲۲۳ ، ۳۵۲ ، ۲۶۲ ، ۲۶۸ ، ۲۷۹) اس کا بیٹا اور جانشین القاسم بھی اس کا دوست تھا (۴:۲۳۶ ، ۲۶۵ ، ۲۶۷ ، ۲۷۵-۶ ، ۲۸۱)۔ المعتضد کا تعمیر کردہ نیا اور جادوئی محل الثریا (دیکھیے تاریخ بغداد ، ۸۹۷-۸۹۸) اور اس کے باغ کی تفصیل ابن المعتز نے اپنی ایک نظم میں دی ہے (دیوان ، قاہرہ ۱۸۹۱ء ، ۱:۱۱۵؛ بیروت ۱۹۱۳ء ، ۹:۱۳۸-۱۳۹ ؛ یاقوت ، ادباء ، ۱:۹۳۴)۔ اپنی کتاب جاشیرا السرور میں ، جو ان مباحث کا مجموعہ ہے جو کہ دربار شاہی کے اجتماعات میں زیر بحث رہے ، وہ اپنے آمرانہ (Aristocratic) رویے کا اظہار کرتا ہے۔ اس نے ذاتی تجربات کو اپنی نظموں معاتبات میں ظاہر کیا ہے۔ یہ ایک ایسے دور کے متعلق ہیں کہ جب معززین اور عام لوگوں کی جو فطری ترتیب ہے وہ بڑی حد تک متاثر ہو رہی تھی۔ یہ بد نظمی اور ذلت کا دور شاعر کے مطابق المعتضد کے شاندار عہد حکومت کے ساتھ ہی ختم ہو گیا۔ سلطنت عباسیہ کا قیام اور ان کے دشمنوں کی شکست ، شہزادے کی کئی فخریہ اور مدحیہ نظموں کا موضوع ہے ۔ اہل تشیع اور دوسرے مخالفین پر شاعرانہ حملے ، طویل عرصے تک یاد رکھے گئے (دیکھیے یاقوت : ادباء ، ۵: ۳۴۱-۳۴۲)۔ شاعر ابن الرّومی [رک بآں] کے بارے میں اس کی تاریخ ادب سے متعلق کتابوں میں نمایاں خاموشی اختیار کرنا شاید اس کی شیعہ ہم عصروں کے ساتھ کشیدہ تعلقات کے باعث تھی۔ اپنے چچازاد بھائی کی کامیابیوں کی تعریفیں بیان کرنے کے علاوہ

اس نے ایک تاریخی نظم بھی لکھی جس میں موجودہ شکل میں ۴۱۷ رجزیہ بیت ہیں۔ اس نظم میں اس نے اس کی زندگی اورکارناموں کو خراج تحسین پیش کیا ہے(طبع Lang ، در ZDMG ، ۱۱ (۱۸۸۶ء) : ۵۹۳-۶۱۱ و ۱۲(۱۸۸۷ء): ۲۳۲-۲۷۹)۔جب خلیفہ کا انتقال ۲۸۹ھ/۹۰۲ء میں ہوا اور اس کے بیٹے المکتفی نے اس کی جگہ لی ، تو ابن المعتز نے عوام الناس سے ملنا جلنا ترک کر دیا اور کنارہ کشی کی زندگی گزارنے لگا ۔ سیاسی ہنگامی صورت حال کہ جس میں خلیفہ المکتفی ۲۹۵ھ/۹۰۷ء میں بیمار ہوا اور انتقال کر گیا ، ایسے لوگوں نے جو نئے خلیفہ کو اپنے زیرِ اثر رکھنا چاہتے تھے ، اسے سازشوں میں الجھا دیا۔ ذوالقعدہ ۲۹۵ھ/ اگست ۹۰۸ء میں المکتفی کے ایک بھائی جعفر کو المقتدر کے لقب کے ساتھ خلیفہ بنا دیا گیا ۔ پیشتر ازیں ان دنوں میں جبکہ المکتفی بیمار تھا ، کچھ کاتبوں اور قاضیوں کے گروہ نے ، جو نوجوان جعفر سے مطمئن نہ تھے ، ابن المعتز کی جانشینی کی منصوبہ بندی کر رکھی تھی ، ابن المعتز نے اس شرط کے ساتھ اس کی اجازت دی کہ اس سے کسی قسم کی خون ریزی نہ ہو ، چنانچہ وزیر العباس بن حسن ، جو المقتدر کے تخت چھوڑنے پر راضی نہ تھا ، قتل کر دیا گیا اور ۲۰ ربیع الاول ۲۹۶ھ/۱۷ دسمبر ۹۰۸ء کو ابن المعتز کے خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا گیا اور شاہی نام "المنصف باللہ" رکھا گیا ، مگر حالات فوری طور پر تبدیل ہو گئے ، کیونکہ خلیفہ کے محافظوں نے نہ صرف یہ کہ خلیفہ کے محل پر حملوں کو روکے رکھا ، بلکہ انہوں نے ابن المعتز اور اس کے گھر میں موجود لوگوں پر حملہ کر دیا ۔ اس کے حمایتیوں نے اسے تخت خلافت سے ہٹا دیا اور بالآخر ایک دن کا خلیفہ(ابن المعتز) جس نے ایک سنار کے ہاں پناہ لے رکھی تھی ، گرفتار کر لیا گیا اور اسے پھانسی دے دی گئی .

[ابن المعتز روایتی سیاست میں تو مات کھا گیا ، لیکن بطور ادیب ، شاعر اور نثر نگار اس کی سلطنت کا سورج ہمیشہ چمکتا رہیگا].

ابن المعتز کی شاعری اپنے ہم عصر لوگوں اور بعد میں آنے والی نسلوں کو متاثر کرنے میں کامیاب رہی ، چنانچہ اس کی تشبیہات کی اثر پذیری ، اس کی قوت اظہار اور اس کے عظیم تخیل کی بنا پر اس کی شاعری کی ہمیشہ تعریف کی جاتی رہی ہے (دیکھیے مثلاً دیکھیے الجرجانی : اسرار البلاغہ ، طبع Ritter ، ص ۸۵-۸۶)۔ اپنی کتاب اوصاف کے اشعار میں اس نے جس قابلیت کے ساتھ حسن کے نظارہ اور اس سے لطف اندوز ہونے کی منظر کشی کی ہے ، جو فنون لطیفہ میں ڈھل جاتی ہے ، اس کی اس کے پیرو کاروں نے بہت تعریف کی ہے ، جو ان اشیا کی تفصیل بیان کرنے کی کوشش ہے جو عام انسان کی نظروں سے اوجھل رہتی ہیں اور جو ناظر کی سادہ لوحی اور عدم اخلاص کے باعث منزل ارتقا تک پہنچنے سے قاصر رہ جاتی ہیں۔ باوجود ابن المعتز کی روشن خیالی کے اس کی شاعری روایتی عربی شاعری کے دائرہ کار ہی میں رہی ، جو اس کے مضبوط علمی معیار کو ظاہر کرتی ہے.

[اس نے عربی زبان کی نثر نگاری میں ایک نئے دبستان کی بنیاد رکھی ، جو عصر حاضر کی عرب نثر نگاری سے کافی حد تک مماثلت رکھتا ہے]۔ اس کی نثر روانی ، سادگی اور فطری طرز کا نمونہ ہے جس کی ابتدائی صورتیں عبد الحمید [رک باں] کے رسالہ بنام کاتبین و معتقدین اور ابن المقفع [رک باں] کی تحریروں میں ملتی ہیں .

ابن المعتز کے اشعار اس کے دوست ابو بکر محمد بن یحیٰ الصولی [رک بہ الصولی] نے جمع کیے ہیں ، جسے اس نے دو دفعہ مرتب کیا : (۱) دیوان جو کئی ابواب پر مشتمل تھا ، جس میں نظموں کو حروف تہجی کی ترتیب میں مرتب کیا گیا تھا (جلد ۳ ، ۴ ، طبع B.Lewin ، استانبول ۱۹۴۳ء-۱۹۵۰ء Bibliothica Islamic ، ۱۷ ، ی-ڈی).

(۲)بیاض شاعری ، جس میں عباسی شہزادوں کی نظموں کے نمونے تھے اور اس کی کتاب الاوراق کے ایک جز کی تکمیل (طبع J.Heyworth Dunne ، لنڈن ۱۹۳۶ء) سے ایک دوسری اشاعت کا بھی پتہ چلتا ہے ۔ جو نامور ادیب اور مؤرخ حمزۃ الاصفہانی [رک باں] نے

مرتب کی تھی ' اس کے ایک نسخے کے لیے ' جو اصفہان میں چوتھی / دسویں صدی کے ابتدائی برسوں میں پہنچا ' (دیکھیے یاقوت : ادباء ' ۲۸۵:۴).

شاعری کا پرجوش انداز ' جو اندرونی جذبات و احساسات کا آئینہ دار ہو اور جس کا استعمال عباسی دور میں بڑی آزادی کے ساتھ کیا گیا اور جس کی مثال ابو تمام کی شاعری ہے اور جو اعلی معیار کی حیثیت کی حامل ہونے کے لیے نئے اسلوب کی حامل ہے ۔ اس نے اپنی کتاب البدیع (طبع J.Kratchkovsky ' لنڈن ۱۹۳۵ء) میں تاریخی نقطہ نظر سے " گتی " کا مسئلہ لیا اور یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی کہ جدید لوگوں کے ہاں بدیع کسے کہتے ہیں۔ یہ درحقیقت بشار بن برد جیسے شعرا سے شروع نہیں ہوتی ' بلکہ پیشتر ازیں قرآن ' حدیث اور بدویوں کی زبان میں پائی جاتی ہے ۔ اپنے اس نظریہ کی حمایت میں وہ خود جمع کردہ مثالیں دیتا ہے جو کہ پانچ ہیں ' جن کا شاید اس سے قبل قدیم ادیبوں اور جدید شاعری نے تجزیہ کیا ہے ' ان پانچ میں اس نے بارہ کا اضافہ کیا ہے ' یعنی دوسروں سے حسن سلوک اور کلام کی عمدگی (محاسن الکلام) وغیرہ۔ اس میدان میں پہلا شخص ہونے کے باعث ابن المعتز مضامین کو کسی خاص ترتیب سے پیش نہیں کرتا ' بلکہ اس نے اپنی کتاب البدیع میں اسلام میں شاعری کے آغاز سے بحث کی ہے (نیز رک بہ بدیع ' بلاغت ' نثر بیان اور المعانی والبیان بذیل مادہ)۔ مذکورہ بالا کتاب میں مصنف اپنی ایک اور کتاب کے اقتباسات دیتا ہے ' جس کا نام الفصول القصار ہے۔ ابن المعتز کی اس کتاب کا حوالہ بعد میں آنے والے مصنفین نے بھی دیا ہے۔ کچھ اخلاقی جملے اور کہاوتیں جن کا علما نے اس کی اس کتاب میں سے حوالہ دیا ہے وہ ابن المعتز کی کتاب کتاب الآداب میں بھی ملتی ہیں (طبع Krachkovsky ' در M.O ' ۱۸(۱۹۲۴ء): ۵۶-۱۱۴) جو کہ شاید مصنف کی کتاب فصول اور اسی طرح کی دیگر کتب سے اس کے دوستوں اور شاگردوں کا ترتیب دیا ہوا مجموعہ ہے ۔ اس کے عنوانات واضح طور پر ادبی کتابوں یعنی ادب الکاتب اور ادب الندیم سے مختلف ہیں۔ یہ ایسی عوامی کہاوتوں کا مجموعہ ہے جس سے اخلاقی اقدار اور تعلیم یافتہ و مہذب شخص کے رویوں کی عکاسی ہوتی ہے .

شاعری کی تاریخ کے عنوان پر ' جو ادب کا ایک وسیع موضوع ہے ' صرف دو نمونے باقی رہ گئے ہیں جن میں ایک ابن قتیبہ [رک بآں] کی کتاب (الشعر و الشعراء) ہے اور دوسری ابن سلام الجمحی [رک بآں] کی (طبقات الشعراء) مگر یہ دونوں کتابیں اسلام سے متصل پہلے اور اسلام سے متصل بعد کے زمانے سے متعلق ہیں ۔ ابن المعتز نے آخری برسوں میں طبقات الشعراء المحدثین تحریر کی (عمدہ ' مگر خوبصورت مخطوطہ ' اسکوریال ' طبع A.Eghbal ' لنڈن ' ۱۹۳۹ء ' جرمن مخطوطہ ' بدون تاریخ ' xiii ' طبع اے۔ اے فراج ' قاہرہ ۱۹۵۶ء) ' جس میں فاضل مؤلف نے دور عباسیہ کے شعرا کے مفصل اقتباسات ' خصوصاً کم معروف شاعروں کے بارے میں معلومات جمع کی تھیں۔ اس بنا پر کتاب طویل نظموں پر مشتمل تھی جو کسی دیگر مآخذ سے نہیں مل سکتیں .

مآخذ : متن اور براکلمان ' ۱:۷۹-۸۰ و تکملہ ' ۱:۱۳۰-۱۳۸ ' میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) ہلال الصابی: کتاب الوزراء ' جلد ۱ طبع H.F.Amedros ' لائیڈن ۱۹۰۴ء (اشاریہ) ؛ (۲) عریب Tabari Continuatus ' طبع ڈی خویا ' (اشاریہ) لائیڈن ۱۸۹۷ء ؛ (۳) ابن مسکویہ : The eclipse of the abbasid caliphate ' طبع D.S Margoliouth اور H.F Amedros جلد ۱-۷ ' آکسفورڈ ۱۹۲۰-۱۹۲۱ء (اشاریہ)؛ بہت سے مقالات جن کا حوالہ J.Karachkovsky نے کتاب البدیع کے مقدمہ میں دیا ہے ؛ (۴) نیز دیکھیے I.Yu. Karackovsky : Z Soc ' ۹/۱۶-۳۳۰ ؛ (۵) محمد عبدالمنعم الخفاجی : ابن المعتز و تراثہ ' فی النقد و البیان ' قاہرہ ۱۳۳۸ھ ' ۱۹۳۹ء ؛ (۶) احمد کمال زکی : ابن المعتز العباسی ' قاہرہ ۱۹۶۵ء ؛ (۷) دیوان جو بیروت سے بھی ۱۹۶۱ء میں شائع

ہوا (طبع کرم البستانی).

(G.Troupea [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابنُ المُعَذَّل**: ابو القاسم عبدالصّمد بن المعذّل بن غیلان بن الحکم العبدی، بصرہ کا ایک ہجو گو شاعر (م ۲۴۰ھ/ ۸۵۴ـ۸۵۵ء) جس کا نسبی تعلق عبد القیس کے خاندان سے تھا، جس کے بہت سے افراد نے شاعری کی، اس کے دادا غیلان کا مآخذ میں بطور شاعر تذکرہ کیا گیا ہے، جبکہ اس کے باپ المعذل نے ہجو گوئی میں ابان اللاحقی کے ساتھ مقابلہ کیا تھا، جس میں سے خصوصی طور پر ایک نظم کو دیوان ابو نواس میں شامل کیا گیا ہے، جہاں (مطبوعہ ۱۲۷۷ھ: ص ۷۹ مطبوعہ ۱۳۲۲ھ، ص ۱۵۱) یہ نظم مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۳ء میں نظر انداز کر دی گئی ہے، (ردیف رل)۔ ابن الندیم (الفہرست، قاہرہ، ص ۲۳۴) شاعری کے پچاس اشعار [کے مجموعے] کو المعذل سے منسوب کرتا ہے، لیکن اب ان کی بہت کم تعداد محفوظ ہے (دیکھیے الصولی: اوراق، شعروں سے متعلق حصہ: ص ۱ تا ۸؛ الاغانی، ۱۲: ۵۷ـ۵۸، مطبوعہ بیروت، ۱۳: ۲۲۸، ۲۳۰: Ch.Pellat طبع *Milieu*، ص ۱۶۷ـ۱۶۸).

عبد الصّمد کے بھائی احمد، عیسی اور عبد اللہ بھی شاعری کا درک رکھتے تھے، لیکن ابن النّدیم کے مطابق ان کا کلام بہت کم تھا، سب سے پہلا شخص ابو الفضل احمد بن المعذل ہے، جس نے روایتی شاعری کو اپنایا اور جس کی کچھ نظمیں محفوظ ہیں، لیکن وہ زیادہ تر اپنی پارسائی اور خوش بیانی سے متاثر کرتا ہے۔ اس کا کلام عبد الصمد کی اخلاقی حالت کے برعکس تھا۔ وہ ایک ایسے ماحول میں شہرت سے ہم کنار ہوا جو شاعری سے دور ہٹ گیا تھا، جبکہ صاحب الاغانی اسے معتزلی ظاہر کرتا ہے (۱۲: ۵۷ = مطبوعہ بیروت، ۱۳: ۲۲۸)، مگر الجاحظ (بیان، ۱: ۱۰۳؛ ۲: ۳۰۶) سے اس کے مالکی ہونے کا تاثر ملتا ہے، جبکہ صاحب الفہرست (ص ۲۸۲) اسے مالکی مسلک کے افراد سے وابستہ کرتا ہے اور [نامور مالکی عالم] الماجشون کو اس کا ایک استاد اور اسمٰعیل بن اسحاق القاضی کو اس کا شاگرد قرار دیتا ہے اور وہ چند کتابوں کو، جن کی تعداد نظر انداز کر دی گئی ہے، اس سے منسوب کرتا ہے، جن میں زیادہ مشہور کتاب العلل ہے (الکلبی: نوات، بذیل مادہ)۔ بہت سے بیانات کے مطابق احمد بصرہ کا ایک نامور ہشندہ تھا، جو ان جنگوں میں بھی موجود تھا جو بوزنطیوں کے خلاف لڑی گئیں۔ یہاں تک کہ وہ سامرا میں خلیفہ تک رسائی رکھتا تھا (ابن المعتز: طبقات، ص ۱۷۵؛ الحصری: زہر، ص ۶۵ و بعد)۔ اس خاندان میں سب سے مشہور فرد عبدالصمد تھا، جسے المرزبانی (موشح، ص ۹) نے دو سو اوراق پر مشتمل ایک وقیع رسالے بعنوان اخبار عبد الصمد بن المعذل کا موضوع قرار دیا ہے (الفہرست، ص ۱۹۱)۔ اسی ابن الندیم کے مطابق (ص ۲۳۴) اس کا دیوان ۱۵۰ اوراق پر مشتمل تھا۔ الحصری (زہر، ص ۹۵۴) اسے اس دور میں بصرے کا سب سے بڑا شاعر تسلیم کرتا ہے، جیسا کہ الثعالبی کے سدا بہار قصے (خاص الخاص، تونس ۱۲۹۳ھ، ص ۱۰۰) میں اس کا تتبّع کیا گیا ہے، لیکن وہ مشکل سے اس مقام کا حامل نظر آتا ہے، گو کہ ایک نقاد ابو ہلال العسکری نے اس کے کئی اشعار کو البحتری کے ان اشعار سے بہتر جانا ہے جن سے وہ بہت متاثر ہوا تھا.

الاغانی (۱۲: ۵۷ـ۷۲؛ مطبوعہ بیروت ۱۳: ۲۲۸ـ۲۵۹) میں اس کی تفصیلی سرگزشت کے باوجود ہم اس کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات رکھتے ہیں اور ان روایتوں سے بھی جو اس کے حالات سے متعلق ہیں، اس کے الاصمعی کے ساتھ تعلقات کا امکان نظر آتا ہے اور اسی طرح بصرہ کے حاکم اور حکمران خاندان کے افراد کے ساتھ اس کے تعلقات کی تفصیل کے بارے میں بھی کچھ پتہ نہیں چلتا۔ وہ اپنے ہم کاروں کے برعکس دارالحکومت میں اپنی قسمت آزمائی کرتا نظر نہیں آتا۔ گو وہ ۲۲۶ھ/ ۸۴۱ء سے پیشتر سامرا میں تھا، جہاں نوجوان افشین [رک بآں] نے اس کا دماغ غلط خیالات سے لبریز کر دیا تھا۔

نوجوانوں کے بارے میں اس کا عمومی رویہ اس دور کے عمومی مزاج کا حصہ تھا، الگ گلستان یا تفریح کی تفصیل کا بیان، فرحت کے تذکرہ کے بغیر بے کار ہے، لیکن محفوظ رہنے والی اس کی بیشتر نظمیں اس کے کمزور اخلاقی رویے کا اظہار کرتی ہیں۔ دوسرے شعرا پر اس کے تقدم کا دعویٰ اوراس کا یہ شوق کہ وہ کسی حد تک سب کو اپنی دشمنی کا نشانہ بنائے، اس کی شاعری کے خصائص ہیں۔ اس کی ہجو سے کوئی بھی نہ بچ سکا، دوست اور نہ ہمسائے۔ یہاں تک کہ اس کا بھائی احمد، جو قصبہ میں شہرت رکھتا تھا، اس کے حاسدانہ رویہ سے محفوظ نہ رہ سکا۔ اس کی ہجو کا شکار بننے والے نمایاں لوگوں میں، جنہوں نے کئی طرح اس کو جوابات دیئے، حمدان بن ابان اللاحقی الجماز [رک بآں]، یحیٰی بن اکثم [رک بآں] اور ابو تمام بذات خود شامل تھے، جسے الثعالبی (حوالہ مذکور) کے مطابق اسے بصرہ آنے کے خیال سے دست بردار ہونے کا مشورہ دیا گیا، کیونکہ عبدالصمد نے اس پر اپنے اشعار سے حملہ کیا تھا (لیکن صاحب الاغانی اس واقعے کو مختلف طریقے سے بیان کرتا ہے اور اس معاملہ میں ابو تمام کو قائدانہ کردار ادا کرنے کا ذمہ دار گردانتا ہے)۔ اس کی اس طرح کی حاسدانہ شاعری سے اس کا نام لقب ابو السّم پڑ گیا، مگر وہ اس سے خوف زدہ نہیں ہوا، اس کے کچھ اشعار اس قدر نقصان کا باعث بنے کہ ایک مغنیہ اور ایک مغنی دونوں کو اس کے ہجویہ اشعار گانے پر رزق معاش کے لیے بصرہ چھوڑنے پر مجبور کر دیا گیا۔ اس کے محفوظ رہ جانے والے اشعار اور قصے ظاہر کرتے ہیں کہ ابن المعذل تیسری ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں بصرہ کے شاعروں کے اس گروہ کا روایتی نمائندہ تھا جو عیاش اور لاابالی قسم کے لوگ تھے اور دوسرے لوگوں کے اچھے ناموں کی بے حرمتی کرتے، الزامات تراشتے اور شراب و شباب کے بارے میں شعر کہتے، جس سے ہجو گوئی کی صلاحیت کو مزید تقویت ملتی۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) الصولی: اوراق، شاعروں سے متعلق حصہ، طبع J.Heyworth Dunne، قاہرہ ۱۹۳۴ء، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن المعتز: طبقات، ص ۱۷۵۔۱۷۶؛ (۳) ابو تمام: حماسہ، ۱:۱۰۲ (شاعروں کے اشعار کا حصہ)؛ (۴) المرزبانی: موشح، ص ۳۳۶؛ (۵) ابن الجراح: ورقہ، اشاریہ؛ (۶) المبرد: الکامل، اشاریہ؛ (۷) القالی: الامالی، اشاریہ؛ (۸) ابن ابی عون: تشبیہات، ص ۱۹، ۵۸؛ (۹) البحتری: حماسہ، ص ۹۲، ۱۸۱، ۱۹۶، ۲۲۴؛ (۱۰) الجاحظ: المحاسن والمساوی، ص ۳۸۲؛ (۱۱) ابن عبدربہ: عقد، قاہرہ ۱۹۴۰ء، ۲:۴۳۴، ۴۱۸، ۳:۲۲۴، ۷:۵۳؛ (۱۲) ابن رشیق: عمدہ، ۱:۹۵؛ (۱۳) الحصری: زہر، ۶:۶۵۱۔۶۵۶؛ (۱۴) وہی مصنف: جمع، ص ۳۱۰، ۳۳؛ (۱۵) سراقی: مخوتین، ص ۳۰۵؛ (۱۶) العسکری: صناعتین، ص ۲۳۱، ۲۳۴، ۳۵۵؛ (۱۷) وہی مصنف: دیوان المعانی، اشاریہ؛ (۱۸) الثعالبی: ثمار القلوب، ص ۲۱۶؛ (۱۹) الآمدی: موازنہ، استانبول ۱۲۸۷ھ، ص ۱۳۶؛ (۲۰) الکتبی: فوات، ص ۵۷۵؛ (۲۱) النویری: نہایہ، ۳:۹۰؛ (۲۲) الغزولی: مطالع، ۱:۹۔۱۰؛ (۲۳) الیف بستانی: دائرۃ المعارف، ۴:۵۳؛ (۲۴) Ch.Pellat: *Milieu*، ص ۱۲۸؛ (۲۵) وہی مؤلف: ابن المعذل و شعرہ.

(Ch. Pellat [ت: محمود الحسن عارف])

ابن مُفَرِّغ: ابو عثمان یزید بن زید بن ربیعہ ٭ بن مفرغ الحمیری، پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی میں بصرہ کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر، اس کے حمیری النسل ہونے کے بارے میں شبہات ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا جدامجد مفرغ کوئی غلام ہو۔ اس کی تاریخ ولادت کے بارے میں کچھ علم نہیں۔ اس کے بارے میں قدیم رواتیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تقریباً ۳۶۔۴۰ھ/ ۶۵۷۔۶۶۰ء میں ایک ایرانی خاتون بنام "اہواز" کے ساتھ محبت میں مبتلا تھا، بعد ازاں وہ عبید اللہ بن ابی بکرہ [رک بآں] اور سعید بن عثمان بن عفان کے ساتھ منسلک

ہو گیا، لیکن اس وقت اس کی قسمت نے ایک نیا رخ اختیار کیا جب اس نے ۵۴ھ/۶۷۴ء میں عباد بن زیاد کے پیچھے سجستان جانے کا فیصلہ کیا۔ ان کے تعلقات جلد ہی ناخوشگوار ہو گئے جس کے باعث شاعر کو کچھ وقت قید میں گزارنا پڑا۔ رہائی کے بعد وہ وہاں سے بھاگ نکلا اور شہر بہ شہر آوارہ گردی کرتا اور زیاد کے خاندان کو برا بھلا کہتا رہا۔ اسے بصرہ میں عبید اللہ بن زیاد [رک باں] نے گرفتار کر لیا۔ جس نے اسے ایک بالکل نئے انداز سے سزا دینے کا طریقہ اختیار کیا، یعنی اسے جبراً اسہال آور دوا کھلانے کے بعد ایک بلی کے ساتھ گدھے پر باندھ دیا گیا اور مختلف نوعیت کے افراد کے جلوس کے آگے لگا کر اسے بطور سزا شہر کے گلی کوچوں میں گھمایا گیا۔ اس کے بعد اسے دوبارہ عباد بن زیاد کے ہاں بھیج دیا گیا، جس نے اسے قید خانہ میں ڈال دیا اور اس کی رہائی دمشق کے یمنیوں کی مداخلت پر ہوئی۔ یزید بن معاویہ کی حمایت حاصل ہونے پر بالآخر عبید اللہ بن زیاد نے اس کی معافی کی استدعا قبول کرتے ہوئے اسے رہا کر کے کرمان بھیج دیا۔ ۶۴ھ/۶۸۴ء میں ابن زیاد کے انتقال کے بعد ابن مفرغ واپس اپنے قصبے میں آ گیا۔ جہاں سے عبید اللہ نے اسے نکال دیا تھا کہ یہ ایک بہت آسان انتقام تھا۔ اس کا انتقال طاعون کی وبا میں ۶۹ھ/۶۸۹ء میں ہوا۔ ابن مفرغ کی مہم جوئی کو بعض لوگوں نے قصے کہانیوں کے انداز میں پیش کیا ہے لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کی زندگی بہت سے حادثات کی آئینہ دار رہی، جیسا کہ اس کی محفوظ رہ جانے والی نظمیں اس کی عکاسی کرتی ہیں۔

بنیادی طور پر اس کی قسمت میں ایک ایسے صوبائی شاعر کی زندگی بسر کرنا تھا جس میں کوئی اہم واقعہ یا حادثہ رونما نہ ہوتا، جس کا مقصد اعلیٰ مقامی طبقہ امرا اور اپنے تحفظ کے سوا کچھ اور نہ تھا، لیکن وہ غیر متوقع طور پر ایسے مباحث گو شاعر بن گیا۔ جس کا کلام اپنی ظاہری ساخت سے زیادہ اپنے مباحث کے حوالے سے زیادہ اہم تھا۔ جس میں براہ راست خاندان زیاد کی اور بالواسطہ بنی امیہ کے خلاف اس کی مخالفانہ جذبات کی ترجمانی ہوتی ہے۔ یہ اس برے سلوک کا نتیجہ تھا جو کہ اس کے ساتھ مہربانی کے ساتھ پیش آنے کے بجائے ظلم و زیادتی کی صورت میں روا رکھا گیا اور جو ایک مخالفانہ جنگی کیفیت کے رویہ کا حامل تھا اور جس کے باعث اسے اس کے بعد آنے والوں نے ایک خاص روپ میں پیش کیا۔ یہ حقیقت ہے کہ اس کا بیٹا محمد خارجی ہو گیا تھا اور پوتا اسمٰعیل السید الحمیری کے لقب کے ساتھ ایک بدنام شیعہ شاعر بن گیا تھا۔

ابن مفرغ کا دیوان کہیں یکجا نظر نہیں آتا۔ اس کے ۳۰۰ اشعار ادب، صرف و نحو اور لغت کی کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں (اس لیے کہ اسے بطور سند اور حوالہ کے پیش کیا گیا ہے، خاص طور ھذا اور الذی کے استعمال قصیدہ ۳۱ اور اس کے خچر عدس کے نام پر قصیدہ عدس)۔ اس کے عہد جوانی کی رومانی نظمیں اور اپنے محسنوں کی مدح میں لکھے گئے قصیدے حقیقت کی ترجمانی سے عاری ہیں، لیکن اپنے دشمنوں کے خلاف دشنام گوئی اور حقیقت کی غمازی کرتے ہیں، جو کہ اہل بصرہ کے لیے مسرت کا باعث بنے، جو عبیداللہ بن زیاد کے سخت مخالف تھے۔ ان میں تین مصرعوں پر مشتمل نظمیں بھی ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اہل بصرہ میں بخوبی جانی جاتی تھیں۔ آخر میں اس بات کا تذکرہ بھی ضروری ہے کہ الاصمعی نے اسے تبع سے منسوب سوانح حیات اور نظمیں اپنے نام کرنے پر جو مجرم گردانا ہے، اس کی حقیقت تاحال معلوم نہیں ہو سکی۔

مآخذ: (۱) البلاذری: انساب، ۴/۲: ۷۷ ببعد؛ (۲) ابن سلام: طبقات، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ (۳) ابن قتیبہ: الشعر و الشعراء، ص ۳۱۹-۳۲۴؛ (۴) الطبری، ۲: ۱۹۱-۱۹۵؛ (۵) الاغانی، ۱۸: ۵۱-۷۲؛ (۶) البغدادی: خزانہ، قاہرہ ۲: ۲۲۵-۲۳۴؛ (۷) ابن خلکان، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ۵: ۳۸۲، ۳۰۹؛ (۸) ابن الاثیر، ۳: ۴۳۱-۴۳۳؛ (۹) یاقوت: ارشاد، ۷: ۲۹۷-۲۹۸؛ (۱۰) وہی

مصنف: ادباء ، ۲۰:۴۳_۴۶ :(۱۱) H. Lemmens : Le Califat de Yazid I ، در MFOB ، ۵/۱:۲۲۵_۲۲۷ :(۱۲) O. Rescher : Abriss ، ۱:۱۵۷_۱۶۱ : (۱۳) C.A. Nallino : Letterature ، ص ۱۴۳ :(۱۴) براکلمان : تکملہ ، ۱:۹۲ :(۱۵) G. Lazard : La Langue des Plus anciens Monoments de la Prose Persane ، پیرس ۱۹۶۳ء ، ص ۳۲ :(۱۶) وہی مصنف : Les Premiers Poets Persan ، پیرس و تہران ، ۱۹۶۴ء ، اشاریہ : (۱۷) عبد القاسم حبیب اللہ "النوید" : Ibn Mufarrigh dar sistan ، در Rev Fac. Let. de Meched ، ۴/۲ :(۱۹۶۶): ۳۷_۷۰ :(۱۸) Ch. Pellat : Le Poet Ibn Mufarrigh et son aeuvre Mel Louis Massignon iii ، ۳:۱۹۵_۲۳۲۔

(Ch.Pellat [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

* **ابن مفلح ، شمس الدین** : ابو عبد اللہ محمد بن مفلح المقدسی ایک حنبلی ماہر اصول فقہ ، جو ایک اصول فقہ کے بڑے ماہر خاندان کا سربراہ اور بانی تھا ، جس کے آخری فرد نے گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں انتقال کیا .

شمس الدین نے حنبلی قاضی القضاۃ جمال الدین المرداوی (۷۰۰_۷۶۹ھ/۱۳۰۰_۱۳۲۷ء) کی بیٹی سے شادی کی۔ اس کے سوانح نگاروں کے مطابق اس کے اس بیوی سے سات بچے پیدا ہوئے ، جن میں لڑکے اور لڑکیاں دونوں شامل ہیں ۔ اس کی نسب نامے کی تفصیل سے ، جو اس کی سوانح حیات کے مآخذوں سے معلوم ہوتی ہے ، پتہ چلتا ہے کہ اس کے پانچ بیٹے تھے اور یہ کہ یہ خاندان ۱۰۳۸ھ (یا ۱۰۳۵ھ)/۱۶۲۸ء میں شہاب الدین پر ختم ہوگیا۔ جس نے ۹۹ برس کی عمر پائی تھی ۔ اس کا بیٹا عبداللطیف (م ۱۰۳۶ھ/۱۶۲۶ء) اپنے والد کی زندگی میں ہی فوت ہو گیا تھا (باپ اور بیٹے دونوں کے لیے دیکھیے شطی : مختصر طبقات الحنابلہ ، دمشق ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء ، ص۱۰۱_۱۰۳).

اپنے دور میں شمس الدین حنبلی مکتب فکر کا ایک بنیادی مصنف تھا۔ اس کی جو کتابیں ہمارے زمانے تک محفوظ ہیں ان میں سے ابتدائی دور کی بیشتر حنبلی کتب گم ہو گئی ہیں۔ ان کی محفوظ کتابوں میں سب سے زیادہ قابل ذکر آداب شرعیہ (۳ جلدیں قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء) ہے۔ جن میں ابن عقیل [رک باں] کی کتاب الفنون کے کئی اقتباسات ہیں ، جن میں سے ایک مثال زیادہ اہم ہے۔ اس کی کتاب جو اصول فقہ پر لکھی گئی تھی اور جس کا نام کتاب اصول الفقہ ہے ، ایک مخطوطہ کی صورت میں محفوظ ہے (برلن عدد ۴۳۹۹) اور اس کی تصنیف کتاب الفروع (۳ جلدیں ، ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء ، مطبوعہ) امام احمد بن حنبل کے طریقۂ استدلالیہ کے استحکام پر خاص اہمیت کی حامل ہے ، دمشق کے تین مدارس الجوزیہ ، الصاحبیہ اور العمریہ میں تصنیف و تدریس کی زندگی بسر کرنے کے بعد اس کا ۷۶۳ھ/۱۳۶۲ء میں انتقال ہوا .

نام کی یکسانیت کی بنا پر شمس الدین کے بعد آنے والے اسی خاندان کے لوگوں سے اس مسئلے میں الجھاؤ پیدا ہوتا ہے ، خصوصاً ان لوگوں کے ساتھ ، جن کا نام برہان الدین ابراہیم ہے ، ایسے افراد پانچ ہیں :(۱) برہان الدین ابراہیم ، جن کا انتقال ۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء میں ہوا ، وہ شمس الدین کا بیٹا تھا اور تقی الدین لقب رکھتا تھا ، وہ قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز رہا۔ اس نے حنبلی مکتب فکر کی ایک تاریخ بھی لکھی ہے جس کا نام اصحاب الامام احمد تھا ، جس کا بیشتر حصہ ، کہا جاتا ہے کہ ، آگ کی نذر ہو کر ضائع ہو گیا تھا۔ یہ وہ تصنیف نہیں ہے جس سے نعیمی اپنی کتاب دارس فی تاریخ المدارس میں بہت زیادہ مستفید ہوا ہے (دیکھیے ابن العماد : شذرات ، ۷:۲۲_۲۳)۔ اس برہان الدین کا ایک پوتا شمس الدین کا پڑپوتا بھی یہی نام رکھتا تھا ۔ جس کی وفات ۹۱۷ھ/۱۵۱۱ء میں ہوئی (دیکھیے شذرات ، ۸:۷۷)۔ ایک تیسرا برہان الدین شمس الدین کا پوتا تھا ، جس کی وفات ۸۷۶ھ/۱۴۷۱ء میں

ہوئی (دیکھیے شذرات، ۷: ۳۴۱)۔ شمس الدین کا ایک اور پڑپوتا اپنے جدامجد، یعنی برہان الدین کی طرح قاضی القضاۃ تھا اور اس نے اسی کی طرح المقصد الارشاد فی ترجمۃ الاصحاب احمد، کے عنوان سے حنبلی مسلک کی تاریخ لکھی ہے۔ جس سے النعیمی نے اپنی کتاب دارس میں بہت استفادہ کیا ہے (دیکھیے شذرات، ۷: ۳۳۸_۲۹، النعیمی کے لیے دیکھیے مآخذ)۔ مؤخر الذکر کا پوتا آخری برہان الدین ابراہیم ہے، جس کا انتقال ۹۰۹ھ/ ۱۵۰۱ء میں ہوا۔ آخری بنو مفلحون میں ایک ابن مفلح اکمل الدین محمد (۹۳۰_۱۰۱۱ھ/ ۱۵۲۳_۱۶۰۲ء) نے قاہرہ اور دمشق سے متعلق کئی تاریخی واقعات کو قلمبند کیا ہے۔ جس میں ابو شامہ کا خلاصہ بنام اخبار الدولتین بھی شامل ہے (دیکھیے شطی: مختصر، ص ۹۳ تا ۹۵)۔

مآخذ: شمس الدین ابن مفلح کے لیے دیکھیے: (۱) براکلمان، ۱: ۱۰۷ و تکملہ، ۲: ۱۲۹ اور جو مآخذ وہاں دیے گئے ہیں جس میں حسب ذیل کا اضافہ کیا جا سکتا ہے: (۲) محمد جمالی الشطی: مختصر طبقات الحنابلہ، ص ۶۲_۶۳؛ (۳) النعیمی: الدارس فی تاریخ المدارس، ۲ جلدیں، دمشق ۱۹۴۵ء، ۱۹۵۱ء، اشاریہ، بذیل مادہ۔ شمس الدین ابن مفلح کے مسلک حنبلی کی تاریخ نویسی میں مقام و رتبے کے لیے دیکھیے H.Laous: Le. Hambalisme Sous les *Mamlouks Bakridis*، در *REI*، ۲۷ (۱۹۶۰ء): ۴۸_۴۹؛ اور حواشی، ۳۶۹_۳۷۰۔ دونوں برہان الدین کا طبقات حنابلہ، پر جو کام تصنیفی کام ہے، طبقات نویسی کی دنیا میں اس کے مقام و رتبہ کے لیے دیکھیے G. Makdisi: *Ibn Aqīl et la resurgence de l' isglam traditionaliste ausie* (PIFD، ۱۹۶۳ء)، ص ۵۵ و بعد (عدد ۷ و ۸) اس خاندان کے افراد پر مختلف معلومات کے لیے دیکھیے نعیمی: دارس، اشاریہ، بذیل مادہ، مفلح۔

(G.Makdisi [ت: قیوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف])

••------------••

ابن ملجم، المرادی: (م ۴۰ھ/ ۶۶۱ء) ایک ⊗ متشدد و خارجی اور حضرت علیؓ کا قاتل، پورا نام عبدالرحمٰن بن ملجم (ابن سعد، ۳: ۳۳) یا عبدالرحمٰن بن عمرو بن ملجم (الطبری: ۲: ۳۴۶۸؛ البلاذری، ۲: ۵۰۷؛ ابن کثیر: البدایہ، ۲: ۳۲۵) تھا۔

اس کی کئی کنیتیں بیان کی جاتی ہیں، وہ قبیلہ حمیر کے ایک بطن بنو مراد سے تعلق رکھنے کی بنا پر الحمیری اور المرادی، کندہ کی شاخ بنو جبلہ کا حلیف ہونے کی بنا پر الکندی (ابن سعد، ۳: ۳۵) اور بنو حمیر کی شاخ بنو تجیب سے تعلق کی بنا پر التجیبی (المسعودی: مروج) یا التجوبی (از بنو تجوب، بنو حمیر کی ایک شاخ) اور مصر کی رہائش کی بنا پر المصری کہلاتا ہے (ابن سعد، ۳: ۳۳)۔

ابن ملجم کے ابتدائی حالات بہت کم معلوم ہیں اور نہ ہی اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ اس کے خاندان نے کب اور کس کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا، البتہ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے زمانہ جاہلیت پایا تھا اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں ہجرت کی تھی اور حضرت معاذؓ بن جبل سے قرآن پڑھا تھا (ابن حجر: الاصابہ، ۳: ۹۹)۔ وہ ان لوگوں میں شامل تھا جنھوں نے جنگ صفین (۳۶ھ/ ۶۵۶ء) میں تحکیم کی مخالفت کرتے ہوئے حضرت علیؓ کے لشکر سے علیحدگی اختیار کر لی تھی۔ ابن حجرؒ نے (لسان المیزان، ۳: ۴۴۰) ابو سعید بن یونس، صاحب تاریخ مصر، کے حوالے سے لکھا ہے کہ ابن ملجم فتح مصر میں بھی شامل تھا، اس کے حضرت علیؓ کے اقدام قتل کے واقعے سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے خارجی خیالات میں بہت متشدد تھا۔ حافظ ابن حجرؒ (کتاب مذکور، ص ۹۹) نے اسے خوارج کے بڑے لوگوں میں شمار کیا ہے، حضرت علیؓ نے اس گروہ کا جنگ نہروان [رک بہ نہروان] میں قتل عام کیا تھا، اس موقع پر صرف چند لوگ ہی بچ سکے تھے، جن میں غالباً وہ بھی شامل تھا۔ روایات کے مطابق ابن ملجم بہت بڑا عبادت گزار تھا اور اس کی پیشانی کثرت سجود کی بنا پر "نشان دار" تھی (ابن سعد، ۳: ۴۰)، لیکن اس

کی ۔ عبادت اس کے حلق سے نیچے نہیں اتری تھی ' جیسا کہ خوارج کے متعلق ایک حدیث شریف میں وارد ہوا ہے (دیکھیے مسلم)۔ اس کے کردار کی دو عملی اس بات سے ظاہر ہے کہ وہ کوفہ میں ایک عورت " قطام " نامی سے ' نامحرم ہونے کے باوجود محفلیں سجاتا رہا .

سازش اور اس کا پس منظر : خوارج [رک باں] کے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ٹوک الفاظ میں صراحت کی تھی کہ یہ لوگ دائرہ اسلام سے خارج ہوں گے اور مسلمانوں کی جو جماعت اس وقت موجود ہو وہ ان کو قتل کرنے سے دریغ نہ کرے (دیکھیے مسلم ؛ کتاب السنن ' ب ۲۴ : الترمذی ' ۴۸۱:۵ ' حدیث ۲۱۸۸)۔ اسی ارشاد نبویؐ کے تحت حضرت علیؓ کی قیادت میں صحابہؓ و تابعینؒ نے نہروان کے مقام پر بڑی تعداد میں ان کے افراد کو قتل کیا تھا ' لیکن اس سے یہ تحریک ختم ہونے کے بجائے زیر پردہ چلی گئی اور ان لوگوں نے ایک عرصے تک سازشوں کے ذریعے عالم اسلام کو شدید سیاسی اور معاشرتی بحرانوں میں مبتلا کیے رکھا .

حضرت علیؓ کے دور حکومت میں جو سیاسی خلفشار رہا ' اس میں بھی اس گروہ کا بہت بڑا دخل تھا ۔ ان لوگوں نے جنگ صفین میں جنگ کو منطقی انجام تک پہنچنے سے قبل ہتھیار ڈال دیے اور تحکیم کا نعرہ بلند کیا ' جب حضرت علیؓ ان کے کہنے پر تحکیم پر آمادہ ہوئے تو وہ ان سے الگ ہو گئے۔ بالآخر جب جنگ نہروان میں ان کا قتل عام ہوا ' تو یہ امید بندھ چلی تھی کہ اب حالات بہتر ہو جائیں گے اور خلافت علی منہاج النبوۃ حسب سابق بحال ہو جائے گی ' لیکن عین انہی دنوں میں اس سازشی گروہ نے حضرت علیؓ کے قتل کے ذریعہ عالم اسلام کو اس نعمت سے ہمیشہ کے لیے محروم کر دیا .

اس اجمال کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ تین خارجی ' یعنی عبد الرحمٰن بن ملجم ' البرک بن عبد اللہ التمیمی اور عمرو بن بکر التمیمی السعدی مکہ مکرمہ میں جمع ہوئے۔ (ابن ملجم کے ساتھیوں کے نام بعض سوانح نگاروں نے مختلف لکھے ہیں مثلاً الدینوری : الاخبار ' ص ۲۱۳ نے نزال بن عامر اور عبد اللہ بن مالک صیداوی لکھا ہے)۔ انہوں نے مسلمانوں کے درمیان خانہ جنگی ' حکام کے مظالم اور جنگ نہروان میں خارجیوں کے قتل عام پر باہم تبادلہ خیال کیا اور کہا کہ ان لوگوں کے مرنے کے بعد اب ہم زندہ رہ کر کیا کریں گے۔ چنانچہ انہوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ اگر وہ ' بقول ان کے ' اپنے گمراہ حکام کو قتل کر دیں تو اس سے لوگوں کو بڑی راحت مل جائے گی۔ چنانچہ ابن ملجم نے کہا کہ میں (حضرت) علی کو قتل کر دوں گا۔ البرک بن عبد اللہ نے کہا کہ میں (امیر) معاویہؓ کو قتل کروں گا ' جبکہ عمرو بن بکر (یا بکیر ' ابن سعد ' ۲۳) نے حضرت عمرو بن العاص کے قتل کی ذمہ داری اٹھائی (ابن سعد ' ۳۶:۳)۔ انہوں نے اس بات پر پختہ عہد و پیمان کیے کہ وہ اپنے ساتھیوں سے غداری نہیں کریں گے اور یہ کہ یا تو وہ اپنے مقصد کو حاصل کریں گے یا پھر اس راستے میں قتل ہو جائیں گے۔ اس مقصد کے لیے سب نے ۱۷ رمضان المبارک ۴۰ھ کی تاریخ مقرر کی اور ایک دوسرے سے الگ ہو گئے (دائرۃ المعارف ' ۱:۵۷۴۔۵۷۵)۔ اس کے بعد وہ اپنے اپنے طے شدہ پروگرام کے مطابق علاقوں کی طرف روانہ ہو گئے چنانچہ ابن ملجم کوفہ آ گیا ' جہاں پہلے ہی بہت سے خارجی حضرت علیؓ سے نالاں تھے۔ یہاں ابن ملجم اپنے ساتھیوں سے آ کر ملا اور اپنے مقصد کو پوشیدہ رکھا .

کوفہ کے خوارج میں بنو تیم الرباب کے لوگ بھی شامل تھے ' ابن ملجم نے ان لوگوں سے میل جول بڑھا لیا ' ان کے کچھ لوگ جنگ نہروان میں قتل کر دیے گئے تھے۔ ان لوگوں میں ایک عورت بھی تھی ' جس کا نام قطام بنت شجنہ بن عدی بن عامر بن عوف بن ثعلبہ بن سعد بن ذہل بن تیم الرباب (یا قطام بنت اخضر بن شجنہ) تھا۔ اس کا والد اور بھائی مذکورہ جنگ میں مارے گئے تھے اور وہ ان کا انتقام لینا چاہتی تھی۔ قطام یا قطامی ایک صاحب حسن و جمال اور مکار عورت تھی ۔ اتفاق سے

ابن ملجم اس عورت پر فریفتہ ہو گیا اس نے اسے نکاح کا پیغام دیا، تو اس نے کہا کہ میں اس وقت تک تم سے شادی نہیں کروں گی جب تک میری دو شرائط پوری نہیں کرو گے: تین ہزار درہم اور حضرت علیؓ کا سر (ابن سعد، ۲۳:۳)، بعض مآخذ میں ایک باندی اور غلام کا بھی ذکر ہے۔ قطام نے مزید کہا کہ اگر تو اپنے مقصد میں کامیاب ہو گیا تو تو نے اپنے آپ کو اور مجھے اس غم سے نجات دے دی اور تجھے میرے ساتھ زندگی گزارنے کا موقع اضافی طور پر ملے گا اور اگر تو قتل ہو گیا تو اللہ کے پاس جو کچھ ہے وہ دنیا اور جو کچھ اس میں ہے، سے بہتر ہے (دائرۃ المعارف، ۵۷۵:۱)۔ روایات کی رُو سے اس موقع پر ابن ملجم نے کوفہ میں اپنی آمد کا مقصد ظاہر کر دیا اور اسے بتایا کہ وہ تو کوفہ میں آیا ہی حضرت علیؓ کو قتل کرنے کے لیے ہے، لہذا تیری خواہش ضرور پوری ہو گی۔ وہ بولی کہ میں تیرے لیے کوئی ایسا شخص بلاتی ہوں جو تیری مدد کرے اور تیری پشت کو مضبوط رکھے۔ چنانچہ اس نے اپنی قوم کے ایک فرد مسمی وردان کو ابن ملجم کی مدد کرنے پر آمادہ کیا۔ پھر ابن ملجم بنو اشجع کے ایک شخص شبیب بن بجرہ سے ملا اور اسے بھی تھوڑی سی رد و قدح کے بعد اپنی مدد پر آمادہ کر لیا۔ ایک روایت کی رو سے ایک رات پہلے یہ تینوں افراد قطام کے خیمے میں جمع ہوئے، جہاں وہ جامع مسجد کے اندر اعتکاف کے لیے بیٹھی تھی اور اس نے ان تینوں افراد کے سینے ایک ریشمی ڈوری سے باندھے اور تینوں کو اس اقدام پر عمل کے لیے برانگیختہ کیا۔ چنانچہ یہ تینوں افراد ۱۷ رمضان المبارک کی رات کو، جو شب جمعہ بھی تھی، اس دروازے کے بالمقابل آ کر بیٹھ گئے جہاں سے حضرت علیؓ جامع مسجد میں نماز فجر کے لیے نکلا کرتے تھے۔ حضرت علیؓ کا یہ معمول تھا کہ جب وہ نماز کے لیے نکلتے تو لوگوں کو نماز کے لیے جگاتے ہوئے جاتے تھے اور یہ کہتے ہوئے جاتے تھے کہ نماز، نماز۔

حضرت حسنؓ بن علیؓ فرماتے ہیں کہ اس رات میں صبح سویرے والد محترم کے پاس گیا تو انہوں نے فرمایا "آج تھوڑی دیر کے لیے میری آنکھ لگ گئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا، میں نے آپؐ کی خدمت میں لوگوں کی طرف سے ملنے والی تکلیفوں اور اذیتوں کا ذکر کیا، تو فرمایا: "تو ان کے خلاف بد دعا کر" میں نے کہا: "اے اللہ! مجھے ان سے بہتر لوگ عطا کر اور انہیں مجھ سے بدتر لوگ نصیب فرما (ابن سعد، ۳۶:۳)۔ اسی وقت مؤذن ابن النباح نماز کی اطلاع دینے آ گیا اور حضرت علیؓ مسجد کے لیے روانہ ہو گئے۔ جیسے ہی حضرت علیؓ دروازے سے باہر نکلے تو وردان تو پہلے ہی ڈر کر بھاگ گیا، جسے اس کے چچا زاد بھائی نے ناکام آنے پر قتل کر دیا۔ شبیب نے حضرت علیؓ پر تلوار کا وار کیا، مگر اس کا وار دروازے کی چوکھٹ پر لگا، وہ بھی فوراً غائب ہو گیا۔ جس کے بعد ابن ملجم نے حضرت علیؓ کے سر پر تلوار کا وار کیا اور کہا "اے علیؓ! فیصلہ اللہ کا نہ کہ تیرا اور تیرے ساتھیوں کا"۔ اس کی تلوار حضرت علیؓ کے سر کے اندر پیوست ہو گئی اور دماغ تک کاٹتی چلی گئی۔ حضرت علیؓ نے فوراً لوگوں سے کہا "دیکھنا یہ آدمی جانے نہ پائے" اس نے موقع سے بھاگنے کی کوشش کی، مگر ابو اودہ ہمدانی نے اسے قابو کر لیا اور پھر دوسرے لوگ بھی آ گئے۔ نماز فجر کا وقت قریب تھا۔ یہ نماز حضرت علیؓ کے بھانجے جعدہؓ بن ہبیرہ نے پڑھائی۔ اس کے بعد ابن ملجم کو حضرت علیؓ کے سامنے لایا گیا۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: اے دشمن خدا! کیا میں نے تیرے ساتھ ہمیشہ بھلائی کا سلوک نہیں کیا، اس نے کہا کہ ہاں، پوچھا کہ پھر تو نے ایسا کیوں کیا؟ اس نے کہا کہ میں نے اپنی تلوار کو چالیس دن تک تیز کیا اور اللہ سے دعا مانگی کہ اس کے ساتھ کوئی بدترین مخلوق قتل ہو۔ حضرت علیؓ نے فرمایا اس تلوار سے تو ہی قتل ہو گا اور میرا خیال ہے کہ تو ہی اللہ تعالیٰ کی بدترین مخلوق ہے۔ پھر انہوں نے اپنے متعلقین سے فرمایا کہ جان کا بدلہ جان، اگر میں اس حملے کے نتیجے میں ہلاک ہو جاؤں تو تم بھی اسے ویسے

ہی قتل کر دینا، جیسے اس نے مجھے قتل کیا ہے اور اگر میں بچ رہا تو پھر اس کے بارے میں خود ہی فیصلہ کروں گا اور اس کے ساتھ حسن سلوک کی تاکید فرمائی (ابن سعد، ۳:۳۷)۔ اس موقع پر حضرت علیؓ کی صاحبزادی حضرت ام کلثومؓ نے کہا "اے دشمن خدا! تیرے اس حملے کا میرے ابا جان پر کوئی اثر نہیں ہو گا اور اللہ تعالیٰ تجھے ضرور رسوا کرے گا"، مگر اس نے جواب دیا "بخدا میں نے یہ تلوار ایک ہزار درہم میں خریدی ہے اور اتنی ہی رقم کے عوض میں نے اسے زہر میں بجھایا ہے اور اگر اس تلوار کا اتنا ہی وار پورے اہل مصر پر کیا جاتا تو ان میں سے کوئی شخص بھی زندہ نہ بچتا" (دائرۃ المعارف)۔ حضرت علیؓ اس زخم کے بعد تین دن علیل رہ کر ۱۹ رمضان المبارک اتوار کی شب ۴۰ھ/۶۶۱ء کو انتقال فرما گئے۔ اس طرح ان کی شہادت سے خلافت راشدہ کا باب ہمیشہ کے لیے اختتام پذیر ہو گیا۔

ابن ملجم کے حملے کی رات کے متعلق اور بھی کئی روایات ہیں، ایک روایت انیسویں اور دوسری بیسویں رات میں حملے کی بھی ہے۔ ان روایات کی رو سے حضرت علیؓ کے بیمار رہنے کی مدت کم بیان کی گئی ہے، شہادت کے وقت حضرت علیؓ کی عمر ۶۳ برس تھی اور خلافت کا زمانہ چار سال نو ماہ تھا (ابن سعد، ۳:۳۸)۔ حضرت حسنؓ نے نماز پڑھائی اور چار تکبیرات کہیں اور جامع مسجد کوفہ کے قریب کھلے میدان میں ابواب کندہ کے قریب دفن کیا گیا۔

جب اس عمل سے فراغت ہو گئی تو حضرت حسنؓ نے ابن ملجم کو بلا بھیجا، اس نے کہا کہ میں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کو قتل کروں گا، میں اپنا آدھا عہد تو پورا کر چکا ہوں اور آدھا عہد ابھی باقی ہے۔ اگر تم مہربانی کر کے مجھے چھوڑ دو تو میں اپنے عہد کا دوسرا حصہ بھی پورا کر سکوں گا اور میں یہ وعدہ کرتا ہوں کہ اگر میں زندہ رہا تو آپ کے پاس ضرور آؤں گا۔ حضرت حسنؓ نے فرمایا کہ ہرگز ایسا نہیں ہو سکتا۔ اس موقع پر بہت سے لوگ جمع ہو گئے، اس وقت نفط (معدنی تیل)، چٹائی اور آگ لائی گئی۔ بعض لوگوں نے کہا کہ ہم اسے آگ میں جلائیں گے، عبد اللہ بن جعفرؓ، حضرت حسینؓ بن علی اور محمدؒ بن الحنفیہ نے کہا کہ ہمیں اجازت دو کہ ہم اس پر اپنا غصہ ٹھنڈا کر لیں، چنانچہ عبد اللہ بن جعفر نے اس کا ہاتھ اور اس کی ایک ٹانگ کاٹ دی، مگر اس نے ذرا بھی پریشانی ظاہر نہیں کی اور نہ ہی کچھ کہا۔ پھر اس کی آنکھوں میں گرم گرم سلائی ڈالی گئی تو بھی اس نے کچھ نہ کہا اور سورۃ العلق پڑھنے لگا، اس وقت اس کی دونوں آنکھوں سے آنسو بہہ رہے تھے، پھر اس کی زبان کاٹنے کے لیے اسے لٹایا گیا تو اس نے چیخنا اور چلانا شروع کر دیا۔ لوگوں نے کہا، ہم نے تیرے ہاتھ پاؤں کاٹے اور پھر تیری آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیریں، مگر اے دشمن خدا! تو نہ رویا اور نہ چلایا پھر جب ہم تیری زبان کاٹنے لگے تو تو نے چلانا شروع کر دیا، اس نے کہا کہ میں دنیا میں ایک لمحہ بھی ایسا نہیں گزارنا چاہتا کہ میں ذکر الٰہی نہ کر سکوں اور یہ چیخنا چلانا اسی لیے ہے۔ پھر اس کی زبان کاٹ دی گئی اور اسے بانس سے بنے ہوئے ایک برتن میں ڈال دیا گیا اور اسے آگ میں جلا دیا گیا (ابن سعد، ۳:۴۰)۔

ابن ملجم کے دوسرے ساتھی: ابن ملجم کا دوسرا ساتھی ابرک بن عبد اللہ حضرت معاویہؓ کو قتل کرنے کے لیے تاک میں بیٹھا رہا۔ جب حضرت معاویہؓ نماز کے لیے آئے تو اس نے ان پر تلوار سے حملہ کیا، مگر اس کی تلوار حضرت معاویہؓ کے کولہے پر پڑی، جس سے وہ زخمی تو ہوئے، البتہ بچ گئے اور چند دن کے علاج کے بعد تندرست ہو گئے۔ انہوں نے خود پر قاتلانہ حملے کے جرم میں البرک کو قتل کروا دیا۔ دوسری روایت کی رو سے انہوں نے اس کا ایک ہاتھ اور پاؤں کٹوا دیا تھا اور وہ اس وقت تک حیات رہا جب تک زیاد بصرہ کا والی نہ ہو گیا۔ زیاد نے اسے قتل کروا دیا۔ اس شیطانی ٹولے کا تیسرا ساتھی حضرت عمروؓ بن العاص کو قتل کرنے کے لیے

تاک میں بیٹھا تھا ' مگر اس دن اتفاق سے مصر کے پولیس آفیسر خارجہ بن ابی حبیبہ نے نماز فجر پڑھائی تو عمرو بن بکر نے انہیں عمروؓ بن العاص سمجھتے ہوئے قتل کر دیا۔ جس پر قصاص میں عمرو بن بکر کو بھی قتل کر دیا گیا اور حضرت عمروؓ بن العاص حملے سے محفوظ رہے.

حضرت علیؓ کی اپنے قتل سے آگاہی: متعدد روایات سے واضح ہوتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشگوئی کے مطابق حضرت علیؓ بھی اپنے پیش رووں (حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ) کی طرح اپنے قتل سے آگاہ تھے ' چنانچہ طبقات ابن سعد (۳:‏۳۵) میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا: "پہلی امتوں اور آخری لوگوں میں سب سے زیادہ بدبخت کون ہے"؟ انہوں نے کہا ' "اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول ہی خوب جانتے ہیں" فرمایا: "پہلی امتوں میں سب سے بڑا بدبخت تو (قوم ثمود میں) اونٹنی کو ہلاک کرنے والا تھا اور آخری لوگوں میں سب سے بڑا بدبخت وہ شخص ہو گا جو اے علیؓ! تجھے قتل کرے گا".

یہ روایت بھی کئی طرق سے ثابت ہے کہ حضرت علیؓ اپنے سر اور ریش مبارک کی طرف اشارہ کر کے کہا کرتے تھے: لتخضبن ھذہ من ھذا (یہ داڑھی اس [سر] سے رنگین ہو گی) ' چنانچہ ایسا ہی ہوا.

ایک روایت میں ہے کہ جب حضرت علیؓ نے لوگوں کو بیعت کے لیے بلایا تو اس وقت عبدالرحمٰن بن ملجم المرادی بھی ان کی بیعت کے لیے آیا ' مگر حضرت علیؓ نے اسے دو مرتبہ واپس کر دیا اور تیسری بار اس سے بیعت لی (ابن سعد ' ۳:‏۳۳).

یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ جب ابن ملجم کوفہ میں آیا تو اس کے ارادوں کی بھنک حضرت علیؓ تک پہنچ گئی تھی ' چنانچہ مروی ہے کہ بنو مراد کے کچھ لوگ حضرت علیؓ کے پاس آئے اور کہا: اے امیرالمومنین آپ محتاط رہا کریں ' اس لیے کہ بنو مراد کے کچھ لوگ آپ کو قتل کرنا چاہتے ہیں ' تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ہر شخص کے ساتھ دو فرشتے ہوتے ہیں ' جو اس کی حفاظت کرتے ہیں ' لیکن جب موت کا وقت قریب آ جاتا ہے تو یہ فرشتے موت کو راستہ دے دیتے ہیں اور فرمایا کہ موت خود انسان کے لیے مضبوط ڈھال ہے (ابن سعد ' ۳:‏۳۴).

آخری ایام میں حضرت علیؓ جب اہل کوفہ کے رویوں سے بہت زیادہ دل برداشتہ ہو جاتے تو فرماتے ' وہ بڑا بدبخت کس بات کا انتظار کر رہا ہے؟ لوگوں نے کہا کہ ہمیں اس کے متعلق بتائیں تاکہ ہم اس کے پورے خاندان کو ہلاک کر دیں ' فرمایا کہ کیا تم لوگ میرے قتل کیے بغیر اسے (بلاوجہ) قتل کر دو گے (ابن سعد ' ۳:‏۳۴).

ابن ملجم کی بدبختی: پھر جیسا کہ اوپر ارشاد نبویؐ اور حضرت علیؓ کے ارشاد کے تحت بیان ہوا ' ابن ملجم ملت اسلامیہ کا سب سے بڑا بدبخت ہے۔ اس کی بدبختی اسی بنا پر نہیں کہ اس نے ایک خلیفہ اسلام ' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چہیتے صحابی ' آپؐ کے عم زاد اور محبوب داماد ' علم و عمل کے بحر زخار اور حکمت کے خزانے کو قتل کیا ' بلکہ اس کے اس اقدام کے نتیجے میں خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کا تیس سالہ سنہری دور اختتام کو پہنچ گیا۔ اگر ابن ملجم یہ اقدام نہ کرتا تو قوی امکان تھا کہ حضرت علیؓ اپنی فہم و فراست سے ملت اسلامیہ کو دوبارہ خلافت کے پرچم تلے جمع کرنے میں کامیاب ہو جاتے ' جو امت کے لیے اللہ تعالیٰ کی سب سے عظیم الشان نعمت تھی ' لیکن ابن ملجم نے اس چراغ کو بجھا کر عالم اسلام کے لیے اس نعمت عظمیٰ کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا.

غالباً اسی حکمت کے پیش نظر حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے قاتلوں کی شناعت اور قباحت کے باوجود ' انہیں امت مسلمہ کے سب سے بڑے بدبخت کا لقب نہیں دیا گیا ' اس لیے کہ ان بزرگوں کے بعد خلافت کا سلسلہ جاری رہا ' مگر ابن ملجم کے اقدام کے بعد خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کا سنہری دور اختتام پذیر ہو گیا اور دور

"ملوکیت" کی ابتدا ہو گئی۔ اس لیے ایسے شخص کی بدبختی میں کسے شبہ ہو سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) مسلم: کتاب السنن؛ (۲) الترمذی: کتاب السنن، خصوصاً باب ۲۴، ۴۸۱:۵، حدیث ۲۱۸۸؛ (۳) ابن سعد: الطبقات، مطبوعہ دار صادر، بیروت، ۳۳:۳ـ۴۰؛ (۴) الطبری، ۳۴۵۶:۱ـ۳۴۶۴؛ (۵) البلاذری: انساب الاشراف، جلد ۲، مطبوعہ پیرس؛ (۶) ابن قتیبہ: الامامۃ والسیاسۃ، طبع محمد محمود الرفیع، قاہرہ ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۳ء، ۲۵۳:۱، ۲۵۷؛ (۷) الدینوری: الاخبار الطوال، طبع Guirgass، ۲۲۷ـ۲۳۰؛ (۸) الیعقوبی: تاریخ، طبع Houtsma، ۲۵۱:۲ـ۲۵۲؛ (۹) المبرد: الکامل، ص ۵۳۱ و بعد؛ (۱۰) المسعودی: مروج الذہب، ۴۲۹:۴ـ۴۳۱، ۴۳۴ و بعد؛ (۱۱) شیخ المفید: الارشاد، نجف ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء، ص ۱۲ـ۱۸؛ (۱۲) ابن عبد البر: الاستیعاب، حیدر آباد ۱۳۱۸ـ۱۳۱۹ھ، ص ۴۸۱ـ۴۸۲، عدد ۳۰۱۵ وغیرہ؛ (۱۳) L. Veccia Vaglieri: *Ibne Muldjam*، در ۲، لائیڈن بار دوم.

(محمود الحسن عارف)

* * *

※ **ابن المماتی**: اسیوط کے قبطی خاندان سے تعلق رکھنے والی اور متأخر فاطمیوں اور دور اول کے ایوبیوں کے عہد میں پروان چڑھنے والی تین اعلیٰ مناصب پر فائز شخصیات، جو ابن المماتی کے نام سے مشہور ہوئیں:

(۱) ان میں پہلی شخصیت ابو الملیح کی تھی جو فاطمی خلیفہ المستنصر (۴۲۷ـ۴۸۷ھ/۱۰۳۵ـ۱۰۹۴ء) کے عہد حکومت میں بدر الجمالی کے تحت کاتب (سیکرٹری) اور صدر دیوان کے ناظم الامور کے عہدے پر فائز رہا۔ وہ ایک ہر دلعزیز منتظم تھا جس کی اس دور کے شعرا نے بہت تعریف کی ہے۔ اس نے اپنا اعتماد اور منصب پر کام وفات تک جاری رکھا (جو صدی کے اواخر میں کسی نامعلوم تاریخ کو ہوئی).

(۲) اس نام کی دوسری شخصیت اس کا بیٹا المہذب بن ابو الملیح زکریاء تھا جو مصر میں فاطمی عہد حکومت کے دور زوال میں اپنے باپ کی جگہ دیوان الجیش کا کاتب (سیکرٹری) تعینات ہوا۔ وہ بظاہر آخری خلیفہ العاضد (۵۵۵ـ۵۶۷ھ/۱۱۶۰ـ۱۱۷۱ء) کے عہد حکومت تک اس عہدے پر فائز رہا۔ یہ فاطمیوں اور ایوبیوں کے درمیان انتقال اقتدار کا نازک دور تھا۔ جب سنی شیر کوہ شیعی مصر کی وزارت (اور حکومت حاصل کرنے) اور اپنے بھتیجے صلاح الدّین کو اپنے ہمراہ لیکر وہاں آیا۔ شیر کوہ کے منصب اقتدار سنبھالنے کے ساتھ ہی بیت المقدس کے لاطینی حکمران امارک (Amalric) کی طرف سے مصر پر حملے کا ممکنہ خطرہ بڑھ گیا۔ یہ وہ وقت تھا جب کہ صلیبیوں کی کاروائیوں کے نتیجے میں عیسائیوں کے بارے میں مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی نفرت کی بنا پر، قبطیوں کی حالت پریشان کن تھی۔ المہذّب نے اپنی حیثیت کو خطرے میں محسوس کرتے ہوے اسلام قبول کر لیا اور اپنی وفات (جو غالباً ۵۷۸ھ/۱۱۸۲ء میں ہوئی) تک برسر اقتدار رہا.

(۳) اس کا بیٹا اس سلسلے کی تیسری اور سب سے زیادہ مشہور شخصیت ہے۔ اس نے سلطان صلاح الدین (۵۶۴ـ۵۸۹ھ/۱۱۶۹ـ۱۱۹۳ء) اور العزیز (۵۸۹ـ۵۹۵ھ/۱۱۹۳ـ۱۱۹۸ء) کے دور سلطنت میں صدر دیوان الجیش کا منصب سنبھالا اور بعد ازاں ترقی پا کر دوسرے دیوانوں کا کاتب (سیکرٹری) بھی بن گیا۔ المقریزی کے مطابق اس کا مکمل نام الاسعد بن مہذب بن زکریاء بن قدامہ بن منیٰ شرف الدین ابو المکارم بن ساعد بن ابی الملیح بن مماتی تھا۔ اس کی شہرت کا باعث صرف یہ نہیں تھا کہ وہ تمام دیوانوں کا نگران بنا، بلکہ بطور شاعر و ادیب اس کی ادبی خدمات بھی اس کی مقبولیت کا ایک سبب تھیں۔ کم از کم ۲۳ کتب اس کے نام کے تحت مذکور ہیں۔ اگرچہ ان میں سے اکثر گم ہو چکی ہیں۔ اس نے صلاح الدین ایوبی کی سوانح حیات مرتب کی اور کلیلہ و دمنہ [رک بآں] کو منظوم کیا۔ اسے القاضی الفاضل عبد الرحیم البیانی کا قرب

حاصل رہا۔ اس کی فصاحت و بلاغت اور اس کے مؤثر کلام کی وجہ سے اسے "بلبل محفل" کہا جاتا تھا۔ القاضی الفاضل کے بعد اس کا حریف اور رفیق کار صفی الدین عبد اللہ بن علی بن شکر ، جس کا تعلق دیوان الجیش سے تھا ، منصب وزارت پر فائز ہوا ، جس کے نتیجے میں ابن مماتی کو ہولناک نتائج کا سامنا کرنا پڑا۔ اس نے اسے ذلیل و رسوا کرتے ہوئے آخر میں اسکی تمام جائیداد بحق سرکار ضبط کر لی۔ بعد ازاں ابن المماتی حلب کی جانب فرار ہو گیا۔ جہاں اس نے سلطان صلاح الدین کے لیے الظاہر (۵۸۲ـ ۶۱۳ھ/۱۱۸۶ـ۱۲۱۶ء) کے ہاں پناہ لی ۔ وہ وہاں ساٹھ برس کی عمر میں اپنے انتقال (۶۰۶ھ/ ۱۲۰۶ء) تک قیام پذیر رہا.

ابن المماتی عرف کی توجیہ مآخذ میں یہ بیان کی گئی ہے کہ ابو الملیح نے قحط کے ایام میں غربا کو خوراک کے تحائف دیے تھے ، تاہم یہ بھی ممکن ہے کہ یہ محض قبطی زبان کے لفظ مہومتی (Mahometi) کے مترادف ہے ، جو "محمدی" کی بگڑی ہوئی شکل ہو ، جب سے اس خاندان نے اسلام قبول کیا ، اسی نام سے معروف ہو گیا ۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نام اس سلسلہ کی دوسری شخصیت کے دور حیات میں پڑا ہو گا .

اس سلسلے میں الاسعد بن مماتی کی سب سے زیادہ دیرپا کتاب قوانین الدواوین ہے جو المقریزی کے بیان کے مطابق اس نے سلطان العزیز کے لیے چار جلدوں میں تصنیف کی تھی۔ دیگر باتوں کے علاوہ اس کتاب میں تمام مصری شہروں اور قصبات کا مکمل ریکارڈ درج کیا گیا ہے ، جس میں خراج کے لیے قابل محصول رقبہ کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔ کتاب کا بڑا حصہ بشمول خفیہ معلومات پر مشتمل حصہ ضائع ہو گیا ہے ، لیکن تمام آباد قصبوں اور دیہات کی فہرست پر مشتمل حصہ مختلف مخطوطات کی صورت میں موجود ہے۔ کتاب کی قدر و قیمت اس بات سے بڑھ جاتی ہے کہ اس میں زراعت اور آبپاشی کے نظام ، ٹکسال ، وزن اور پیمائش کے پیمانوں ، طراز [رک بآں] پارچہ سازی کے مراکز ، ایوبی عساکر کے لیے جہاز رانی کی صنعت ، پھٹکری اور شورہ ، جنگلات اور حیوانات ، سروے کرنے کا فن اور ریاضی و ہندسہ کے بارے میں کچھ معلومات اور دیگر دلچسپ معلومات اور اعداد و شمار شامل کیے گئے ہیں۔ تاہم کتاب کا اہم ترین حصہ وہ ہے جس میں قرون وسطی کے دوران میں مصر کے تمام آباد مقامات کی اولین اور مکمل ترین تفصیل روک دی گئی ہے۔ الاسعد کی اپنے خاندان سمیت خود ساختہ جلاوطنی اور نسبتاً غربت کے عالم میں اس کی موت کے ساتھ ہی اس خاندان کی شان و شوکت کا خاتمہ ہو گیا ، جس کے بارے میں ہمیں آئندہ ادوار میں مزید کچھ بھی سننے کو نہیں ملتا .

مآخذ : (۱) اے ایس عطیہ (طبع) : کتاب قوانین الدواوین ، قاہرہ ۱۹۴۳ء ؛ (۲) یاقوت : ادباء ، ۲:۴ ، ص ۲۴۴ـ۲۵۶ ؛ (۳) ابن خلکان ، ۱ : ۹۹ـ۱۰۱ ؛ (۴) العینی : عقد الجمان ، مخطوطہ کی مصور کاپی در کتب خانہ قاہرہ ، عدد ۱۵۸۳ ، ۲۲۰:۲ ؛ (۵) المقریزی : خطط ، ۱۲۰:۲ـ۱۲۱ ؛ (۶) السیوطی : حسن المحاضرہ ، قاہرہ ۱۲۹۹ھ ، ۳۲۵:۱ ؛ (۷) T.A ، ۵۴۳:۳ مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان ، ۳۲۵:۱ و تکملہ ، ۱ ، ۵۷۳:۱ ؛ (۸) I. Yu Krackovski ، Iz.Soc ، ۳۲۹:۴ـ۳۳۵ ؛ (۹) ایس عطیہ : کتاب مذکور ، ص ۳۲۰ـ۳۴۰ .

(اے۔ایس عطیہ [ت : قیوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف])

ابن مناظر ، محمد : ایک ہجو گو [عرب] شاعر ، ※ جو عدن کا رہنے والا تھا ، وہ حصول علم کے لیے بصرہ گیا اور وہیں قیام پذیر ہو گیا ، وہاں بنو صبیر بن یربوع (تمیم) کا مولی بن گیا۔ اس نے بصرہ کے نامور شیوخ کے اسباق کے لیے اپنی جوانی کو وقف کر دیا۔ جن سے اس نے صرف و نحو ، علوم قرآن ، علم رسم الخط اور علم حدیث کی تعلیم حاصل کی ، لیکن اپنے دوست عبد الماجد بن عبد الوہاب الثقفی کے انتقال پر (جس کے لیے اس نے ایک بے حد تعریفی قصیدہ لکھا تھا) اس کا رویہ مکمل طور پر

بدل گیا۔ تغییر المنکر (برائی کے انسداد) سے متعلق اپنے مذہبی عقیدہ کی بنا پر معتزلہ مجبور ہو گئے کہ وہ اس کا مسجد میں داخلہ بند کر دیں ' جہاں اس نے بچھو نما حشرات پھینکنے کے علاوہ غسل کے لیے ذخیرہ کیے گئے پاک پانی میں سیاہی ملا دی تھی۔ اہل ادب اور اہل دین سے اس کی عداوت اور دشنام طرازی نے اسے اپنے شہر کے لوگوں کی توہین پر آمادہ کیا ' چنانچہ اس کے اس فاسقانہ رویے سے اس پر زندقہ کا الزام لگا کر اسے بصرہ سے جلا وطن کر دیا گیا۔ اس نے مکہ میں پناہ لی جہاں شاید اس نے عالم غربت میں ۱۹۸ھ/۸۱۳ء میں وفات پائی۔

وہ تعریفی قصائد جو اس نے المہدی اور ہارون الرشید کی مدح میں لکھے ' اس کے لیے تھوڑے بہت انعامات کے حصول کا باعث بنے ' لیکن برامکہ [رک باں] کی مدح میں کہے ہوئے قصائد ان کے زوال کے بعد اس کی سرزنش کا باعث بن گئے۔ ابو العتاہیہ [رک باں] کے مطابق اس کی شاعری کم تر درجے کی ہے ' جبکہ ابان اللاحقی [رک باں] نے مرثیہ نگاری کے لیے اس کی قابلیت کو تسلیم کیا ہے ' لیکن اس کی کامیابی زیادہ تر ہجو گوئی ' اپنے محسنوں کے اظہار تشکر اور اس کی کینہ ور بذلہ سنجی کی مرہون منت ہے۔ اس نے کوشش کی کہ وہ عدی بن زید [رک باں] کی پیروی کرے مگر اس کے اپنے اعتراف کے مطابق اس نے بہت آہستہ لکھا ہے۔

مآخذ : (۱) الجاحظ : بیان ؛ (۲) وہی مصنف : حیوان ؛ (۳) وہی مصنف - الکلام باہداد اشاریہ ؛ (۴) ابن قتیبہ : الشعراء ' ۵۵۵۔۵۵۳:۵ ؛ (۵) وہی مصنف : عیون الاخبار ' ۲۳:۱ ' ۳۴۹ : ۱۳۸:۳ ؛ (۶) ابن المعتز : طبقات ' ص ۳۹۔۵۳ ؛ (۷) المبرد : کامل ' ص ۱۰۳ ۔ ۱۴۲ ؛ (۸) الصولی : اوراق ' طبع صادی ' ص ۳۲۔۳۳ ؛ (۹) الخطیب البغدادی : تاریخ ' ۳۳۳:۷ ؛ (۱۰) المرزبانی : موشح ' ۲۹۵۔۲۹۶ ؛ (۱۱) العسکری : مصاحبین ' اشاریہ ؛ (۱۲) العسقلانی : لسان المیزان ' ۳۹۳۔۳۹۰:۵ ؛ ۳۸۸:۷ ؛ (۱۳) یاقوت : ادباء ' ۶۶۔۵۵:۱۹ ؛ (۱۴) السیوطی : المزہر ' ۲۵۰۔۲۴۹:۱ ؛ (۱۵) وہی مصنف : بخیہ ' ص ۱۰۷ ؛ (۱۶) ابن الجزری : قراء ' ۲ : ۱۳۲۔۱۶ ؛ (۱۷) Goldziher : Muh. Stud ' ۱۳:۲ ؛ (۱۸) Ch.Pellat : Milieu ' ص ۱۲۹ ؛ (۱۹) G.Vajda : Zindigs ' ص ۲۱۵۔

(Ch.Pellat [ت. قیوم خان درانی ؛ ان: محمود الحسن عارف])

ابن مندہ : اصفہان کے رہنے والے محدثین ※ اور مؤرخین کا ایک مشہور خاندان ' جو تقریباً تین صدیوں تک نمایاں خدمات دیتا رہا۔ اس کا تعلق ساسانی النسل خاندان کے ایک شخص مسمی "جہاربخت" سے تھا ' جس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ اصفہان کی فتح کے وقت مسلمان ہو گیا تھا۔ موجودہ خاندان کے بانی کا نام ابراہیم (مندا) بن الولید بن سندا بن بطہ بن استندار الفیروزان بن جہاربخت ہے۔ اس کا انتقال المعتصم کے عہد خلافت میں ہوا (ابو نعیم : تاریخ اصفہان ' طبع Dedering ' ۱۷۸:۱ ؛ الذہبی : تذکرہ الحفاظ ' حیدر آباد ' مطبوعہ ۱۳۳۳۔۱۳۳۴ھ ' ۲۲۱:۳)۔ اس کا فرزند ابو زکریاء یحیی خاندان کا پہلا نامور عالم شمار کیا جاتا ہے (ابو نعیم ' ۳۵۹:۲)۔ اس کے دو بیٹے معروف ہوئے ' یعنی عبد الرحمٰن (م ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء ؛ ابو نعیم ' ۱۱۷:۲) اور محمد (م ۳۰۰ یا ۳۰۱ھ/ ۹۱۳۔ ۹۱۴ء)۔ اس کے پڑپوتے کے سوانح نگار الطبرانی کے مطابق (ابو نعیم : ۲۲۴۔۲۲۲:۲ ؛ الذہبی: تذکرۃ الحفاظ ' ۲۷۰:۲۔ ۲۷۸ ؛ وہی مصنف : تاریخ الاسلام ' مخطوطہ استانبول Topkapisarayi ؛ احمد ' ۲۹۱۷:۳ ' جلد ۹ ورق ۷ الف) محمد کا بیٹا اسحاق (م رمضان ۳۴۱ھ/ جنوری۔ فروری ۹۵۳ء ' ابو نعیم ' ۲۲۱:۱ ورق) خاندان کے سب سے زیادہ مشہور رکن کا والد تھا۔

ابو عبد اللہ بن اسحاق کی پیدائش ۳۱۰ھ/ ۹۲۲ء میں ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی سیاحت کا زمانہ تیس سالوں پر محیط ہے۔ اس عرصے میں وہ مرو ' بخارا ' مصر ' طرابلس اور مکہ گئے۔ وہ نیشاپور پہلی بار ۳۳۹ھ/ ۹۵۰ء اور دوسری بار ۳۵۴ھ یا ۳۵۵ھ/ ۹۶۵۔ ۹۶۹ء میں گئے۔

انہوں نے اپنی ازدواجی زندگی کا آغاز قدرے تاخیر سے کیا بہرحال ان کے چار بیٹے تھے ' یعنی عبد اللہ ' عبد الرحمٰن ' عبد الوہاب اور قدرے کم معروف عبد الرحیم۔ ان کا انتقال ۳۰ ذوالقعدہ ۳۹۵ھ/دسمبر ۱۰۰۵ء (بجائے ۳۹۶ھ) میں ہوا۔ ان کی تصانیف ' تاریخ ' سوانح حیات اور حدیث سے متعلق ہیں ۔ انہوں نے سیرت النبیؐ تحریر کی اور اپنے پوتے یحیٰی بن عبد الوہاب کی طرح تاریخ اصفہان پر بھی قلم اٹھایا۔ ان کی موجودہ تصانیف میں قرآن مجید کی چند مخصوص آیات کی تفسیر اور احادیث نبویہ کی تشریحات شامل ہیں ۔ جس کا نام الرّد علی الجہمیہ ہے (مخطوطہ استانبول Topkapisarayi Reven Kosk ' ص ۵۱۰ ' ورق ۵۶ ب ۔ ۶۶ ب) ' لیکن اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اس کا بیٹا " عبد الرحمٰن " بھی ایسے ہی علمی مقام کا حامل تھا ' البتہ اس کی کتب نمایاں طور پر اس سے مختلف عنوانات پر ہیں ۔ علاوہ ازیں (۲) التوحید و معرفۃ اسماء اللہ ' دمشق میں محفوظ ہے۔ اس کے کچھ اجزا بعنوان معرفۃ الصحابہ بھی دمشق میں محفوظ ہیں (دیکھیے یحیٰی العش : فہرس مخطوطات دارالکتب الظاہریہ ' دمشق ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء 'ورق ۱۷۱ ف) جس کا اس کے بیٹے عبد الرحمٰن کی تاریخ المستخرج سے تعلق قابل تحقیق ہے ؛ (۳) ایک رسالہ ان صحابہؓ کے بارے میں جو ۱۲۰ برس تک حیات رہے (قاہرہ ' تیمور : تاریخ ' ص ۶۷۴ و ۶۹۵) لیکن اسی عنوان کی ایک کتاب ان کے پوتے سے بھی منسوب کی جاتی ہے ؛(۴) فتح الباب فی الکنی والالقاب (برلن ۱۹۱۷ء) ' جسے تاریخ بغداد میں کئی بار ذکر کی جانے والی الاسماء والکنی سے متمیّز کرنا چاہیے۔ گو چند ماہرین اس کی مشابہت فتح (طبع S.Dedering ' ۱۹۲۷ء) سے اس کے امتیاز کے لیے کافی نہیں سمجھتے؛(۵)الاسامی والکنی ' ابن حنبل کے (ہاں مذکور) ناموں اور کنیتوں کے بارے میں(مخطوطہ Chester Beauty' عدد ۵۱۶۵) ؛(۶) تسمیۃ المشائخ ' البخاری کی اشیخ کی اسناد کے موضوع پر مخطوطہ Chester Beatty' عدد ۳۴۱۱ و ۵۱۶۵ اور(۷) شعبہ ابن الحجاج کی اسناد (شیوخ) کی فہرست ' جس سے الذہبی نے اپنی کتاب تاریخ اسلام قاہرہ (۱۳۶۷ھ) ۱۰:۶ ' ۱۹۵ تا ۲۰۰ میں استفادہ کیا ہے : (۸)امام ابو حنیفہؒ کی مسند پر الحارثی کی تنقید کا جواب (دیکھیے ' مخطوطہ جکارتہ جس کا تذکرہ P.S Van Ronked نے اپنی کتاب Suppl. to the catalogue of the Arabic Manuscripts in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences بٹاویہ ' ہیگ ۱۹۱۳۔۱۹۱۴ء میں کیا ہے .

(۲) محمد کا بیٹا عبد اللہ (نہ کہ عبید اللہ) کا انتقال جیرفت میں ۱۰ ربیع الاول ۴۶۳ھ/۲۷ دسمبر ۱۰۷۰ء کو ہوا (دیکھیے الحاکم النسابوری کی تاریخ نیشاپور کے بعد کا تسلسل ' از عبد الغافر طبع R.N.Frye: The Histories of NishaPure ' کیمبرج ' مخطوطہ ۱۹۶۵ء ' ورق ۴۷ ب ؛ الجبرتی: تاریخ الاسلام ' احمد سوم عدد : ۴۳ ' ۲۰۱۷ ' جلد ۱۱ ' ورق ۲۰۹ ب).

(۳) محمد کا فرزند ابو القاسم عبدالرحمٰن ' ولادت ۳۸۱ یا ۳۸۳ھ/۹۹۱۔۹۹۳ء۔ اس نے ۴۰۶ھ/۱۰۱۵۔۱۰۱۶ء میں بغداد ' واسط ' مکہ ' نیشاپور اور ہمدان وغیرہ کے سفر کیے۔

اس نے ۴۰۷ھ/۱۰۱۶۔۱۰۱۷ء سے تدریس کا آغاز کیا۔وہ بہت سی کتب کا مصنف ہے جن میں سے ایک تاریخ مکہ بھی ہے۔ اس کی تصانیف میں سے جن کتابوں کے آثار اب تک ملے ہیں ۔ ان میں التاریخ المستخرج من کتب الناس المتذکرۃ و المستطرف من اقوال الرجال المعرفۃ ' جسے مخطوطات استانبول ذخیرہ کوپرولو (۴۴۲:۱) میں اس سے منسوب کیا گیا ہے اور بعد کے علما نے اس کا حوالہ دیا ہے۔ اس کتاب میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لیکر بعد کے ادوار کے لوگوں کا الف بائی ترتیب میں تذکرہ کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر غزوۂ بدر یا دیگر اہم واقعات میں اہم خدمات سرانجام دینے والے لوگوں کے نام ' اس طرح اس کی ترتیب تاریخی بھی ہے ۔ ہر سال رئیس الحجاج کا نام اور خاص طور پر

تن افراد کے نام مذکور ہیں جنھوں نے اس برس وفات پائی۔ بعض مقامات پر ایسے لوگوں کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے، جو اس برس میں پیدا ہوئے، علاوہ ازیں اس سال پیش آنے والے اہم تاریخی واقعات کا اندراج بھی کیا گیا ہے۔ عبدالرحمن کے راسخ العقیدہ ہونے اور فلسفیانہ خیالات رکھنے والے افراد کے ساتھ غیر مصالحانہ رویے کے باعث تعریف کی گئی ہے، اس کا انتقال ۱۶ شوال ۴۷۰ھ/ ۴ مئی ۱۰۷۸ء میں ہوا.

(۴) محمد کا تیسرا بیٹا عبدالوہاب (م ۲۹ جمادی الآخرۃ ۴۷۵ھ/ ۴ نومبر ۱۰۸۲ء) کا ایک بیٹا ابو زکریا یحییٰ تھا، جس کے ساتھ ہی اس خاندان کی فکری سرگرمیاں ختم ہوتی نظر آتی ہیں۔ یحییٰ بن عبد الوہاب کی پیدائش شوال ۴۳۴ھ/ مئی، جون ۱۰۴۳ء میں ہوئی، جبکہ اس کا انتقال ۱۰ یا ۱۲ ذوالحجہ ۵۱۱ھ/ ۴، ۶ اپریل ۱۱۱۸ء میں ہوا۔ وہ بطور مؤرخ دائمی مقبولیت کا حامل ہے۔ اس کی تاریخ اصفہان کا مدار اس کے دادا کی روایات اور اس کی ۱۲۰ سال عمر پانے والے صحابہ کے تذکرہ پر مشتمل کتاب پر ہے۔ جسے اس نے دوبارہ مرتب کیا۔ الطبرانی کی ایک مختصر سوانح حیات الطبرانی کی فہرست کتب سمیت مشرق استانبول کے EF' عدد ۲۳۳۱ (دیکھیے M.Weisweiler، Istanbuler handschri tenstulien، استانبول ۱۹۳۷ء، ص ۲۳ عدد ۱ میں) محفوظ ہے۔ اس کی کتاب معرفۃ اسامی ارداف النبی کا قلمی نسخہ استانبول Halet E.F، عدد ۴۰۳، ورق ۱۰۶ب۔ ۱۱۶ الف.

(۵) خاندان کے بعد میں آنے والے، جن ارکان کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں، ان میں سے ایک محمد سفیان بن ابراہیم التککی ہے، جس کا تذکرہ السمعانی (۳ب) نے بطور ایک سند کے کیا ہے اور اس کا پوتا) ابو الوفا محمود بن ابراہیم بن سفیان ہے، جسے اصفہان میں مغلوں نے ۶۳۲ھ/ ۱۲۳۴۔۱۲۳۵ء میں قتل کر دیا تھا (الذہبی: دول، ۱۰۳:۲ اور عبر، ۱۳۱:۵؛ ابن العماد: شذرات، ۱۵۵:۵ اور ۳۱:۶).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکورہ کتب کے علاوہ دیکھیے: (۱) محمد بن اسحاق: ابو نعیم، ۳۰۹:۲؛ (۲) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۲۲۰:۳ـ۲۲۴؛ (۳) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، مخطوطات احمد سوم، عدد ۲۹۱۷، جلد ۱۰، ورق ۲۱۷ الف۔ ۲۱۸ ب؛ (۴) الصفدی: الوافی، طبع S.Dedering، ۱۹۰:۲ ببعد؛ (۵) ابن حجر: لسان، ۷۰:۵ و بعد؛ (۶) S.Dedering: Aus dem Kitab Fath al bab، ص ا۔۴؛ (۷) براکلمان، ۱۶۷:۱؛ تکملہ، ۲۱۰:۱، ۲۸۱، ۲۸۶؛ (۸) F.Rosenthal: A History of Muslim Historiography، بار دوم لائیڈن ۱۹۶۸ء، ص ۴۰۰، ۴۰۳ و بعد، ۴۵۹؛ (۹) G.Vajda: Wagih ad-Din al Ham Dani, La liste d' authorites de mansur Ibn Salim، در J.A، ۱۹۶۵ء، ص ۳۵۳: حاشیہ ۲؛ (۱۰) محمد بن ابی بکر المدنی کی ایک سوانح حیات، بعنوان ذکر ابن مندہ و اصحابہ، جو دمشق میں محفوظ ہے، دیکھیے براکلمان، ۶۷۰:۲؛ (۱۱) یحییٰ العش: فہرس، دمشق ۱۳۶۶ھ/ ۱۹۴۷ء، ص ۲۲۷ و بعد؛ (۱۲) [نیز سزگین، ۲۴۳:۱ و بعد].

عبد الرحمن بن محمد کے لیے دیکھیے: (۱) الصفدی. الوافی؛ (۲) کتب خانہ احمد سوم، ۲۹۲:۳، جلد ۱۸، ورق ۸۶ ـ الف و ب؛ (۳) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۳: ۳۳۸؛ (۴) وہی مصنف: تاریخ الاسلام؛ (۵) ابن رجب ذیل ۳۴ـ۴۰، ۷۲؛ (۶) ابن العماد: شذرات، ۳۳۷:۳ ببعد؛ (۷) F. Rosenthal، کتاب مذکور، ص ۴۷۵، ۴۸۱، ۵۱۳.

اس کی کتاب مناقب الامام (ابن حنبلؒ) کے اقتباسات ابن رجب کی الذیل علی طبقات الحنابلہ (طبع H.Loust اور S.Dahan، دمشق ۱۹۵۱ء، ص ۵۲، ۱۵۰ وبعد) میں موجود ہیں.

(F.Rosenthal [و ت: محمود الحسن عارف)

ابن المُوَقّت: محمد بن محمد بن عبد اللہ ※ المراکشی (ولادت بمقام مراکش ۱۸۹۴ء، وفات ۳۰ نومبر

۱۹۴۹ء) ۔ اس کا والد محمد بن یوسف موقت (نمازوں کے اوقات کا خیال رکھنے والا ، مؤذن مسجد) تھا ، اس لیے اس نے اپنی زندگی کا بطور مصنف آغاز "ابن الموقت" کی عرفیت سے کیا ، لیکن جب اس نے بذات خود وہی منصب حاصل کر لیا تو وہ خود بھی الموقت کہلانے لگا۔

۱۹۱۷ء میں وہ مراکش میں اپنی درج ذیل چار تصانیف کی بنا پر معروف ہو گیا :(۱) سب سے بڑی اور مفید کتاب السعادۃ الابدیہ فی التعریف بمشاہیر الحضرۃ المراکشیہ ہے (طبع لیتھو ، فاس ۱۹۱۷-۱۹۱۸ء ، ۲ جلدیں) ؛ (۲) دوسری کتاب تعطیر الانفاس فی التعریف بالشیخ ابی العباس ہے ، جو مراکش کے سات اولیا میں سے ایک ولی ابو العباس السبتی کے بارے میں ہے ؛(۳) مصنف نے اپنے والد محمد بن عبد اللہ المبارک کے حالات زندگی بطور ضمیمہ اضافہ کیے ہیں ، جس کا عنوان ہے اظہار الحامد بتعریف مولانا الوالد (چاپ سنگی فاس ۱۳۳۶ھ/ ۱۹۱۸ء)؛ (۴) چوتھی اور آخری کتاب الانبساط بتلخیص الاغتباط بتراجم اعلام الرباط کی تلخیص ہے جو سیدی محمد بوجندار کی تصنیف ہے (دیکھیے Allouche: Cat. des Mss arabes de Rabat ، ۲:۲۲۶).

ابن الموقت کو ایسے علما کے دبستان میں شمار کیا جاتا تھا جو تصوف کی مقدس کتابوں سے بے حد متاثر تھے اور جو مذہبی بھائی چارے (حلقہ مریدی) میں شامل ہونے کے مخالف نہ تھے۔ اس کے والد نے ، جو الجزولی کی دلائل الخیرات کا ایک پرجوش قاری تھا ، اپنے مطالعاتی ذوق اور اپنے ذاتی تقویٰ سے ایک مثال بن کر اسے بے حد متاثر کیا تھا ، اسی لیے اس نے اپنی تحریروں میں مشہور مقولے یا نصیحت بذکر الصلحاء تنزل الرحمة (نیک لوگوں کے تذکرہ سے رحمت نازل ہوتی ہے) پر عمل کرنے کی کوشش کی ہے۔

ابن الموقت قلب کی گہرائیوں سے ایسے سوانح نگاروں کا مقلد تھا جو اس ملک کے نیک لوگوں کی سوانح عمریاں مرتب کرنے کی روایت پر قائم تھے۔ جن میں سے مثال کے طور پر ابن العسکر ، ابن القاضی اور احمد بابا کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے ۔ انھی دنوں اسے قاہرہ کے مصلح مفتی محمد عبدہٗ اور محمد رشید رضا کی تحریروں اور حافظ ابراہیم اور محمد المویلحی کے طنزیہ ناول پڑھنے کا اتفاق ہوا ۔ جس پر اس نے فوری طور پر المویلحی کا نقطہ نظر اپنا لیا اور اپنے سابقہ نظریات سے منحرف ہونے کی بنا پر قدامت پرستوں کے خلاف ، اصلاح پسندوں کی طرف سے ، جنگ میں شامل ہو گیا ۔

اس نے اپنے لیے نئے مستقبل کا آغاز ایک رسالہ کی اشاعت سے کیا جس کا عنوان تھا "بدعۃ الکشف والتبیان عن حال اہل الزمان" (قاہرہ ۱۹۳۲ء)۔ اس کے فوری بعد اس نے الرحلۃ المراکشیہ (قاہرہ ۱۹۳۳۰ء) لکھی جس میں اس نے بڑے دکھ بھرے انداز میں اپنے دور کے اسلامی معاشرہ کا نقشہ کھینچا ہے ، اس نے اس وقت سے لیکر اپنی وفات تک اپنے ملک کے قدامت پرستوں ، یعنی مرابطیون ، قاضیوں اور قائدین کے خلاف جو اس کے خیال میں تمام کے تمام بدعنوان تھے ، جنگ جاری رکھی اور عام علما اور عوام کو اپنے اسلاف (سلف صالحین) کے طریقے کی طرف لوٹنے کی دعوت پر مشتمل کتابچوں اور رسالوں کی اشاعت کا سلسلہ جاری رکھا ۔

اپنی وفات سے قبل ابن الموقت نے ایک رسالے کی نقول جاری کیں ، جو اس خط کے مضمون پر مشتمل تھا ، جو اس نے ذاتی حیثیت میں سلطان سیدی محمد بن یوسف کو لکھا تھا اور جس میں اس نے دوسرے غیر معمولی اور متشددانہ واقعات کے علاوہ ۱۹۸۰ء میں مخالف تحریک کی پیش گوئی کر دی تھی۔

مآخذ: (1) E. Lévi Provençal : Chorfa ؛ (۲) A. Faure: Un reformateur marocain ، در Hespris ، ۱۹۵۴ء ، ص ۱ تا ۲ ، Marocian (خصوصاً ص ۳۵-۴۲) ، مآخذ اس کی کتابوں کی فہرست سمیت ۔

(A. Faure) [ت : قیوم خان درانی ؛ ن. محمود الحسن عارف]

* * *

※ **ابن المولیٰ** : محمد بن عبد اللہ بن مسلم ' ایک شاعر جو خلیفہ المہدی کے عہد حکومت میں زندہ تھا۔ اس کی تاریخ وفات حتمی طور پر معلوم نہیں ۔ وہ مدینہ منورہ کے ایک شریف اور روایتی خاندان سے تھا اور قبیلہ عمرو بن عوف سے علاقہ ولاء رکھتا تھا ۔ اس نے مالکی فقیہ اور محدث ابن الماجشون کے ساتھ تعلیم پائی ۔ وہ سنجیدہ مزاج اور حسّاس طبیعت کا مالک تھا اور الاغانی میں مذکورہ بیانات کے مطابق وہ اپنے شاعرانہ کلام کو گا کر پڑھتا تھا۔ جس سے ایک خصوصی ذہنی کیفیت کا اظہار ہوتا تھا ۔ اپنے کسی حد تک متناقض خیالات کے ساتھ اس شاعر نے غیر واضح ' مگر نازک شاعری پر مشتمل قصائد چھوڑے ہیں۔ اس نے دور ہونے اور ان لوگوں سے واقفیت نہ ہونے کے باوجود بہت سی شخصیات کے مدحیہ قصائد لکھے ہیں (ایک سراب کی مانند ' جو اکثر عرب شاعر کو ورغلاتا رہا ہے)جن میں یزید بن حاتم (م ۱۷۰ھ/ ۷۸۸ء) جیسا مقتدر حاکم ' جو مصر کا والی تھا اور جو ان دنوں بشار بن برد کا سرپرست اعلیٰ تھا ' عباسی شہزادہ جعفر بن سلیمان (نسب قریش ' ص ۲۹۔۳۱) اور قثم بن العباس (کتاب مذکور ' ص ۳۳) وغیرہ لوگ شامل ہیں۔ بہرحال اس نے جلد ہی خلیفہ المہدی کے شاعر ہونے کا منصب حاصل کرلیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ خلیفہ قدیم اور جنوبی عرب کے ادب کی بے حد تعریف کرتا تھا اور اس کی مخلصانہ خواہش تھی کہ وہ اہل مدینہ میں مقبولیت حاصل کر سکے ۔ جو علوی باغی محمد بن عبد اللہ بن الحسن کی یاد کے ساتھ وفادار چلے آتے تھے (نسب قریش ' ص ۵۳)۔ ابن المولیٰ اپنے دیگر شہری دوستوں اور پرجوش جنوبی عرب کے لوگوں کی طرح پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور خاندان ہاشم کے لیے بڑے احترام آمیز جذبات رکھتا تھا جو "دین کے رکھوالے تھے" ' لہٰذا خوش الحانی اور دل فریب انداز کو اپناتے ہوئے ' وہ مدینہ منورہ کے ان قدامت پرستوں اور وطن سے محبت کرنے والوں کے لیے جو اپنی خیالی دنیا سے ضد کی حد تک محبت رکھتے تھے 'مثلاً عباسی شہزادے ' اس کے دربار اور انتظامیہ کے حق میں ایک مؤثر ' تشہیر کرنے والا ہوگیا۔

مآخذ : (۱) الاغانی ' ۸۸:۳ تا ۹۶ ' ۱۱۵:۴؛ (۲) دائرۃ المعارف ' ۳۲:۳۔

(J.C.Vadet [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن مَیّادہ** : ابو شراحیل (یا شرحبیل) الرماح بن ابرد (یزید ' در ابن قتیبہ) بن ثوبان المری ' بنو مرہ بن عوف سے نسبی تعلق رکھنے والا ایک بدوی شاعر ' جو ہشام بن عبد الملک کے دور (۱۰۵۔۱۲۵ھ/ ۷۲۴۔۷۴۳ء) سے آغاز دور بنو عباس تک حجاز اور نجد میں مقیم رہا۔ البغدادی کے مطابق اس کا انتقال منصور کے زمانۂ حکومت میں نواح ۱۳۶ھ/ ۷۵۴ء میں ' جبکہ یاقوت کے مطابق ۱۴۹ھ/ ۷۶۶ء میں ہوا۔ اس کی والدہ میادہ (سلائی کرنے والی ایک کنیز) تھی ' جو کہ ' کہا جاتا ہے ' بربری النسل یا اصلاً کنیز تھی۔ جس کے بارے میں شاعر ایرانی ہونے کا دعوی کرتا ہے اور فخر محسوس کرتا ہے کہ اس کا تعلق عربوں اور عجم دونوں سے ہے ' جبکہ اس کا باپ اپنی دادی کے واسطے سے زہیر بن ابی سلمہ [رک بآں] کے اخلاف میں سے تھا ۔ الزبیر بن بکر کی کتاب اخبار ابن مَیّادہ (الفہرست ' قاہرہ ' ص ۱۲۱) ' جس سے الاغانی میں بہت زیادہ استفادہ کیا گیا ہے ' اب تک محفوظ رہنے کا امکان نظر نہیں آتا ' اس لیے کہ ابن مَیّادہ کے حالات زندگی اوراس کی تصنیفات کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں۔ اس کی شکل و صورت کی مختصر وضاحت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صاف رنگت والا (احمر) ' مضبوط جسم والا اور لمبی داڑھی کے ساتھ ایک دیدہ زیب شخصیت کا مالک تھا۔

اس کی شاعری کا زیادہ تر موضوع نسب ' ہجو اور مدح ہے۔ اس کی رومانی شاعری بدویانہ اسلوب سے مطابقت رکھتی ہے اور ابن شرف کے مطابق (طبع و ترجمہ Pellat ' ص ۲۷) الکمیت ' نصیب یا الطرماح سے برتر ہے جس میں کئی آزاد اور کنیز عورتوں کو مخاطب بنایا گیا ہے ۔

خاص طور پر اس کا موضوع ایک خاتون "ام جحدر" ہے، جس کی شادی بالآخر اس کے والد نے ایک شامی سے کر دی تھی؛ یہی وہ خاتون ہے جو ابن میادہ اور ایک دوسرے شاعر حکیم بن معمر الخذری کے مابین ہجو اور نقائض [رک بآں] کے تبادلے کا سبب بنی، لیکن الرماح کی ہجو میں دیگر افراد بھی شامل تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا جھکاؤ حاسدانہ جذبے کی طرف تھا اور وہ ہر اس شخص کی ہجو کہتا تھا جو اس سے وابستہ افراد کے ساتھ تعلقات قائم کرتے تھے، مگر وہ اس میں گالی گلوچ پر نہیں اترتا تھا.

ابتداءً ابن میادہ کے قصائد میں مکہ کے اموی حاکم عبدالواحد بن سلیمان بن عبد الملک اور خصوصاً ولید بن یزید (۱۲۵ـ۱۲۶ھ/۷۴۳ـ۷۴۴ء) کو مخاطب کیا گیا ہے۔ جس سے وہ کئی بار نیازمندانہ ملاقات کر چکا تھا۔ بائیہ نامی ایک قصیدہ کی نقادوں نے بہت تعریف کی ہے، جس میں خلیفہ کی فیاضی کا اظہار کھلے لفظوں میں کیا گیا ہے اور جس میں یہ ذکر ہے کہ خلیفہ نے اسے ایک سو اونٹ، ان کی خدمت کے لیے ایک غلام، ایک کنیز اور ایک گھوڑا بطور انعام بخشا تھا۔ الولید کے انتقال پر اس نے ایک مرثیہ لکھا تھا۔ جس کے صرف چند اشعار بچے ہیں۔ اس کے اموی خاندان کے ساتھ تعلقات اسے عباسی خاندان کی مدح سرائی سے نہ روک سکے، خصوصاً اس کے ایک شعر پر اسے بڑی داد پڑی تھی، جس میں اس نے خاندان پیغمبرؐ کی بنو مروان پر فوقیت کا اظہار کیا تھا۔ اسی طرح اس نے عباسی والی مدینہ جعفر بن سلیمان کی شان میں ایک قصیدہ لکھا اور اس نے کوشش کی کہ وہ المنصور کے ہاں مقبولیت حاصل کرے، لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکا، کیونکہ نیا خلیفہ ولید بن یزید کی طرح شاعری میں دلچسپی نہیں رکھتا تھا.

اسے اس کی چند نظموں میں اغلاط (سقط) کی بنا پر موردالزام ٹھہرایا جاتا ہے، لیکن عمومی طور پر نقاد اس کی تعریف کرتے ہیں، بہت سی نظمیں موسیقی کے لیے لکھی گئیں اور ماہرین علم اللسان اس کے بہت سے اشعار کو شواہد کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ابن میادہ کو قدیم شعرا میں سے ایک شمار کیا جاتا ہے۔ جو شاعری پر سند سمجھے جاتے ہیں.

مآخذ: (۱) الجاحظ: البیان، اشاریہ؛ (۲) وہی مصنف: کتاب الحیوان، اشاریہ؛ (۳) ابن سلام: طبقات، اس میں ابن میادہ کا ذکر نہیں ہے، البتہ صاحب الاغانی بیان کرتا ہے کہ اس نے اسے شعرا کے ساتویں درجہ میں رکھا ہے)؛ (۴) ابن قتیبہ: الشعر والشعراء، ص ۴۴۹ تا ۷۴۷ اور اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: ادب الکاتب، ص ۴۴؛ (۶) وہی مصنف: عیون، ۴: ۱۴۱؛ (۷) المبرد: کامل، اشاریہ؛ (۸) ابن المعتز: طبقات، ص ۴۳ـ۴۵؛ (۸ الف) ابن درید: الاشتقاق، ص ۱۷۵؛ (۹) ابن عبدربہ: العقد، ۲: ۲۲۵؛ (۱۰) الاغانی، ۲: ۸۵ـ۱۱۶ (مطبوعہ بیروت، ۲: ۲۲۶ـ۳۰۰)؛ (۱۱) التوحیدی: امتاع، ص ۱۹۳؛ (۱۲) ابن شرف: مسائل، اشاریہ؛ (۱۳) ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۵: ۳۲۸ـ۳۳۱، ۳۳۳؛ (۱۴) العسکری: دیوان المعانی، ص ۱۲۳؛ (۱۵) وہی مصنف: صناعتین، اشاریہ؛ (۱۶) الآمدی: مؤتلف، ص ۱۲۴؛ (۱۷) الثعالبی: ثمار القلوب، ص ۵۶ـ۵۷؛ (۱۸) البغدادی: خزانہ، قاہرہ، ۱: ۱۵۲؛ ۲: ۱۹۵ـ۱۹۷؛ (۱۹) یاقوت، ۲: ۲۶۰، بذیل مادہ حرہ لیلی؛ (۲۰) وہی مصنف: ادباء، ۱۱: ۱۴۳ـ۱۴۸؛ (۲۱) المرزبانی: موشح، ص ۲۲۸؛ (۲۲) وہی مصنف: معجم، ص ۳۱۹؛ (۲۳) ابن ابی عون: تشبیہات، ص ۲۱۱؛ (۲۴) النویری: نہایہ، ۲۱: ۵۶؛ (۲۵) ابن الشجری: حماسہ، ص ۲۳۸ـ۲۴۸؛ (۲۶) I.Goldziher: *Mah.St*، ۲: ۹۹؛ (۲۷) O.Rescher: *Abriss*، ۱: ۱۸۷ـ۱۸۹؛ (۲۸) R.Blachere، در *Mel.GaudefroyDemombynes*، ص ۱۱۰ـ۱۱۳؛ (۲۹) C.A Nallino: *Letterature*، ص ۱۵؛ (۳۰) ایف بستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۹۸؛ (۳۰) براکلمان: تکملہ، ۱: ۹۱ـ۹۲.

(C.H.Pellat [ت: قیوم خان درانی: ن: محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن مُیَسّر** : (نہ کہ میسر) تاج الدین محمد بن یوسف بن جلب ، راغب (۶۲۸تا ۶۷۷ھ/۱۲۳۱تا ۱۲۷۸ء) ، ایک مصری مؤرخ۔ چھٹی / بارھویں صدی کے آغاز میں راغب نامی امیر مصر ، جو صلاح الدین کے ماتحت تھا ، اسے تونس سے یہاں لایا تھا ، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے۔ اس کے خاندان کو نئی فوج کی تشکیل پر عسکری خدمات سے خارج کر دیا گیا تھا جس پر اس نے غیر فوجی زندگی کا آغاز کر دیا۔ ابن میسر نے یہ نام اپنی والدہ کے ایک جدامجد سے حاصل کیا تھا جو کہ فاطمیوں کا ایک امیر تھا ۔ اس کی کتاب (Annales d, Egypte (طبع H.Massé ، قاہرہ ۱۹۱۹ء ، دیکھیے G.Wiet در J.A ، ۱۹۲۱ء) کا واحد نسخہ (مخطوط) میں محفوظ ہے ، جو کہ ناکمل ہے۔ اسے المقریزی کے تیار کردہ نسخے سے حاصل کیا گیا ہے۔ مؤخر الذکر بھی بذات خود ناکمل ہے اوراغلاط سے مبرائی نہیں ہے۔ اوراق کی درستگی کے بعد جو متن محفوظ رہ گیا ہے (قطع نظر خلاء کے ، یہ ۵۰۲ تا ۵۱۳ھ کے سالوں پر محیط ہے)۔ یہ سلسلہ وار ۴۳۹_۵۵۳ھ / ۱۰۴۷_۱۱۵۸ء کے سالوں کی تاریخ کی تفصیل مہیا کرتا ہے۔ دو اقتباسات شامل کرنے سے یہ ۳۶۲_۳۶۵ھ / ۹۷۳_۹۷۶ء اور ۳۸۱_۳۸۷ھ/۹۹۱_۹۹۷ء کے سالوں پر محیط ہو جاتا ہے۔ تاہم النویری نے نہایہ میں کافی حد تک اس سے فاطمی تاریخ کے لیے معلومات حاصل کی ہیں ۔ اس نے ہمیں اس قابل کر دیا ہے کہ ۵۰۲_۵۱۳ھ کے خلاء کو پر کردیں اور تصدیق کریں کہ یہ تاریخی ترتیب پر مشتمل تاریخ ایوبی دور تک آ پہنچتی ہے ۔ گو یہ اس دور کا مکمل طور پر احاطہ نہیں کرتی۔ یہ فیصلہ کرنا بے حد مشکل ہے کہ چوتھی / دسویں صدی سے متعلق دونوں بیانات میں سے صحیح ترین کونسا ہے ۔ بعد کے مصنفین عام طور پر ان کو ابن میسر سے منسوب کرتے ہیں ، جو المسبحی ہی کا تسلسل ہے ، اگرچہ انداز تحریر میں اتنی پختگی نہیں جتنی کہ بعد کی تاریخ میں پائی جاتی ہے۔ اگر زیر بحث یہ دونوں اقتباسات ابن میسر ہی کے ہیں تو پھر تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس نے اسی دور کو باانداز خلاصہ تحریر کیا ہے جس دور کا تذکرہ المسبحی نے کیا ہے۔ المسبحی سے براہ راست تقابل ممکن نہیں ، کیونکہ اس کی تصنیف کا وہ حصہ جو محفوظ رہا ہے ، ان سالوں کا احاطہ نہیں کرتا جن کے بارے میں ابن میسر نے لکھا ہے ، تاہم اب المقریزی کے الفاظ سے بھی تقابل ممکن ہے جو یہ ثابت کرتا ہے کہ ۳۸۱_۳۸۷ھ کا اقتباس یقینی طور پر المسبحی کی تحریر کا خلاصہ ہے۔ دوسرا اقتباس جو المسبحی سے پہلے دور سے متعلق ہے ، حوالے کے بغیر ابن زولاق کی نقل ہے ؛ ابن حجر [تاریخ قضاۃ مصر] *The History of the Kadis of Egypt* (طبع R.Guest) میں فاطمیوں سے قبل کے دور میں ، ابن میسر سے اقتباسات لیتا ہے ، لیکن غالبا ان کا تعلق اس کی کسی دوسری تصنیف سے ہے ، جو کہ بالخصوص مصری قادیس کے لیے ضبط تحریر میں لائی گئی تھی۔ بہرحال تاریخ کا وہ ضروری حصہ پانچویں / گیارھویں اور چھٹی / بارھویں صدی کے فاطمی دور سے متعلق ہے ، وہ زیادہ تر ایک گم شدہ تصنیف المحنک پر مبنی ہے ، جیسے ابن ظافر نے بھی استعمال کیا ہے۔ اس میں تاریخ سے متعلق گراں قدر اور ابتدائی معلومات ہیں ، جن کا اصل مآخذ گم ہو چکا ہے ۔

مآخذ : (۱) H.Massé کا مقدمہ اپنی مطبوعہ کا Cl.Cahen: *Quelques chroniques ancienes relatives aux derniers Fatimides* ، در *BIFAO* ، ۲۷ (۱۹۳۷ء) ، جس میں مزید حوالے آئے ہیں ؛ (۲) F. Rosenthal: *A History of Muslim historiography* ، اشاریہ .

(Cl. Cahen [ت : قیوم خان درانی ؛ ن : محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن النَّبِیہ** : ابو الحسن علی بن محمد بن یوسف بن یحییٰ کمال الدین ابن النبیہ ایوبی دور کا ایک معروف شاعر (م ۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء)۔ اس کی صحیح جائے ولادت کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ، لیکن وہ غالباً ۵۶۰ھ/۱۱۶۴ء

میں قاہرہ کے نزدیک کسی مصری قصبے میں پیدا ہوا۔ اس کے خاندان ، ابتدائی تعلیم اور اساتذہ کے بارے میں بھی کچھ علم نہیں۔

سیاسیات میں دلچسپی کو فوقیت دینے کے باوجود ابن النبیہ نے قاہرہ میں بڑی سادہ ، پرسکون اور خوش گوار زندگی بسر کی۔ وہاں اس نے کئی لوگوں سے گہری دوستیاں استوار کیں۔ اس کے بہترین دوستوں میں قاضی السعد بن الظہیر اور ابن مماتی کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے جن کی مدح میں اس نے ایک عمدہ قصیدہ لکھا۔ اس کے سوانح نگار کہتے ہیں کہ اس نے ایوبی شہزادوں بالخصوص الملک العادل اور الملک المظفر غازی کے متعلق بہت سے قصیدے لکھے تھے۔

قاہرہ میں مناسب سرپرستی نہ ملنے پر وہ بالائی جزیرہ چلا گیا ، جہاں اس نے نصیبین میں رہائش اختیار کر لی۔ غالباً ۳۰۰ھ/۱۲۰۴ء میں اس نے دیوان الانشاء میں بحیثیت شاہی مراسلہ نگار شہزادہ الاشرف موسے کے دربار میں نوکری کر لی ، جس کے متعلق اس نے بہت سے قصیدے لکھے۔ یہاں ابن النبیہ نے لاپروا اور غیر سنجیدہ زندگی بسر کی جس نے اس کے سرپرست کے دربار کو بھی اسی وصف کا حامل بنا دیا۔ اس نے پینتیس نظمیں شہزادے سے منسوب کیں ، جو ادبی شاہکار ہیں۔ قصیدوں کا محبت کے جذبات سے مملوء ابتدائیہ (تشبیب) ظاہر کرتا ہے کہ وہ عظیم شاعر محبت تھا۔ اس نے نصیبین میں ۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء میں وفات پائی۔

اس کا دیوان جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کے لیے قصائد اس نے خود منتخب کیے تھے ، بیروت سے ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء میں اور قاہرہ سے ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۵ء میں شائع ہوا۔ اس پر علی پاشا فکری نے حاشیہ لکھا تھا۔ موخر الذکر اشاعت میں موشح اور ایک رباعی کے اضافے کے ساتھ ۱۵۹۵ اشعار ہیں۔ قصیدوں کے تمہیدی اور بعض حصوں کے عاشقانہ انداز کو بہت اہمیت دی گئی ہے۔ ابن النبیہ کی اس تصنیف کا زیادہ تر حصہ مدح پر مشتمل ہے۔

مآخذ : (۱) الکتبی : فوات ، قاہرہ ۱۹۵۱ء ، ۲: ۱۴۳_۱۵۰؛ (۲) ابن العماد : شذرات ، قاہرہ ۱۳۵۱ھ ، ۸۵:۵؛ (۳) السیوطی : حسن المحاضرہ ، قاہرہ ۱۲۹۹ ، ۲۲۶: (۴) الزرکلی : الاعلام ، ۱۵۴:۵؛ (۵) کحالہ ، عمر رضا : معجم المؤلفین ، ۱۹۱:۳؛ (۶) جے رکابی : La Poesei Propance Saus les Ayyubides ، پیرس ۱۹۴۹ء ، ص ۸۷ تا ۱۰۳؛ (۷) ایم کے حسین : دراسات فی الشعر فی عصر الایوبیین ، قاہرہ ۱۹۵۷ء ، ص ۱۵۳ تا ۱۷۱؛ (۸) عزت حسن : فہرس ، مکتبہ ، دارالکتب الظاہریہ ، دارالشعر ، دمشق ۱۹۶۴ء ، ص ۲۳۰ تا ۲۳۱؛ (۹) براکلمان ، ۳۰۴:۱ : تکملہ ، ۳۶۵:۱۔

(J.Rikabie و ت قیوم خان درانی : ن. محمود الحسن عارف)

ابن النَّجّار ، محب امدین محمد بن محمود بن ⊗ الحسن بن ہبۃ اللہ بن محاسن البغدادی اپنے دور کے معروف سوانح نگار ، سفر نگار اور نامور شافعی محدث ۵۷۸ھ/۱۱۸۳ء میں بمقام بغداد پیدا ہوئے اور یہیں ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء میں انتقال کیا۔ ان کے والد نے ، جو پیشے کے اعتبار سے کاغذ ساز تھے ، انھیں بچپن ہی میں تحصیل علم پر لگا دیا ، چنانچہ انہوں نے ابو الیمن الکندی ابن کلیب کے شاگردوں مثلاً ابن الجوزی اور دوسرے بہت سے علما سے علم حاصل کیا۔ علمی رصد (انہوں نے دس سال کی عمر سے تحصیل علمی کی ابتداء کی ، شذرات : ۲۲۶:۳)کے دوران میں جو تقریباً ۲۷ سال تک جاری رہا ، انہوں نے شام ، مصر ، حجاز ، اصفہان ، خراسان ، مرو ھرات ، نیشاپور اور مصر وغیرہ کی سیاحت کی۔ اس سفر میں انہوں نے بے شمار علما سے اسانید حاصل کیں۔ واپسی پر وہ بغداد واپس آ گئے ، انھیں نو تعمیر شدہ مدرسے المستنصریہ میں شافعی فقہ پڑھانے کے لیے بنیادی استاد اور مدرسہ کا مہتمم مقرر کر دیا گیا۔ وہ اس عہدہ پر اپنی وفات ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء تک کام کرتے رہے۔

انہوں نے تاریخ ، سوانح ، حدیث ، شاعری ، طب ، سفر ، محبت اور اپنے ہم عصروں کے اخلاق پر ۲۱

مشہور کتابیں تصنیف فرمائیں ، جن کی تفصیل مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں:

(۱) کتاب القمر المنیر فی المسند الکبیر (اس کتاب میں انہوں نے ہر صحابی کا اور ان کی احادیث کا تذکرہ کیا ہے ، اب ناپید)؛ (۲) کتاب کنز الایام فی السنن و الاحکام (ناپید)؛ (۳) کتاب جنة الناظرین فی معرفة التابعین (ناپید)؛ (۴) کتاب الکمال فی معرفة الرجال؛ (۵) ذیل علی تاریخ بغداد للخطیب البغدادی (۱۶ جلدیں ، ناپید)؛ (۶) المستدرک علی تاریخ الخطیب (۱۰ جلدیں ، نایاب)؛ (۷) المتفق والمفترق علی منہاج کتاب الخطیب؛ (۸) المؤتلف والمختلف (ابن ماکولا کی کتاب کا تکملہ) (نایاب)؛ (۹) کتاب المعجم (جس میں انہوں نے اپنے تقریباً تین ہزار مشائخ کا تذکرہ کیا ہے ، نایاب)؛ (۱۰) العقد الفائق فی عیون اخبار الدنیا و محاسن الخلائق؛ (۱۱) الدرة الثمینة فی اخبار المدینة (دستیاب)؛ (۱۲) کتاب نزهة الوری فی اخبار ام القری؛ (۱۳) روضة الاولیاء فی مسجد ایلیاء؛ (۱۴) مناقب الشافعی؛ (۱۵) کتاب غرر الفوائد (۶ جلدیں) (شذرات ، ۳: ۲۲۶)؛ (۱۶) اخبار المشتاق الی اخبار العشاق؛ (۱۶) الشافی (فی الطب)۔ ابن النجار شاعر بھی تھے ، ان کے اشعار بعض سوانح نگاروں نے روایت کیے ہیں (دائرة المعارف ، ۱: ۱۹۷)۔

ان کتابوں میں سے ان کی صرف ایک کتاب ، جو تاریخ مدینہ سے متعلق ہے (انوار الثمین فی اخبار المدینہ) اب تک مکمل طور پر محفوظ ہے ، اس کی دوسری دو تصانیف یعنی الکمال فی معرفة الرجال اور تاریخ مدینة السلام کے صرف چند اقتباسات محفوظ ہیں۔ اس کے تمام سوانح نگاروں ، خصوصاً ذہبی ، یاقوت الحموی اور ابن الساعی وغیرہ نے ان کی علمیت کی بہت تعریف کی ہے (ارشاد ، ص ۱۰۳) اپنی تاریخی تصنیف کے سلسلے میں ابن النجار مصنفین کے ہاتھوں کے لکھے ہوئے نسخوں پر اعتماد کرتا ہے ، اس کی ہم عصروں کے ساتھ مراسلت بھی رہی اور اس کے اپنے اشعار کے ذریعہ بہت سارے علما کے ساتھ قریبی روابط قائم کیے۔

ابن النجار کی تاریخ بغداد دراصل خطیب بغدادی کا ایک ذیل ہے ، جسے ابن الساعی (م ۶۷۴ھ / ۱۲۷۵-۱۲۷۶ء) ، ابن القوطی (م ۷۲۳ھ / ۱۳۲۳ء) ، ابن رافع (م ۷۷۴ھ / ۱۳۷۲-۱۳۷۳ء) نے جاری رکھا ، ان کے رجال پر کام کو ابن القلیج (م ۷۶۲ھ / ۱۳۶۰-۱۳۶۱ء) ، شمس الدین الذہبی (م ۷۴۸ھ / ۱۳۴۷-۱۳۴۸ء) اور حافظ ابن حجر (م ۸۵۲ھ / ۱۴۴۸-۱۴۴۹ء) نے جاری رکھا۔

مآخذ : (۱) متن میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے ابن العماد : شذرات الذہب ، ۳: ۲۲۶ ، ۲۲۷؛ (۲) ابن الفوطی : حوادث ، ص ۲۰۵؛ (۳) ابن خلکان : وفیات ، قاہرہ ۱۹۳۹ء ، ۴: ۴۸-۴۹؛ (۴) الکتبی : فوات ، قاہرہ ۱۹۶۱ء ، ۲: ۵۲۲؛ البستانی : دائرة المعارف ، ۲: ۱۸۷-۱۹۷۔

(محمود الحسن عارف)

••------------••

ابن النَّحّاس : احمد بن محمد بن اسمٰعیل ※ (م ۳۳۸ھ / ۹۵۰ء) ایک مصری ماہر صرف و نحو جو قدیم شاعری اور بالخصوص قرآن میں مہارت رکھتا تھا۔ ان کا حلقۂ اثر محدود اور صوبائی سطح کا تھا۔ اس نے اہل بصرہ اور اہل کوفہ کے مابین تنازعات میں حصہ نہیں لیا ، جو اس کے دور میں ہو رہے تھے۔ اس نے خود کو زیادہ سے زیادہ علم و فضل اور قرآن میں غور و فکر کے لیے وقف رکھا۔ اس طرح اس نے کتاب معانی القرآن اور کتاب الناسخ والمنسوخ لکھی (طبع زکی المجاہد ، قاہرہ)۔ اسے اس چھوٹی سی کتاب کی تصنیف کے لیے وسیع مطالعہ اور دوسرے شعبوں کے علما سے بالتکرار رابطے کی ضرورت پیش آئی۔ بحیثیت ماہر صرف و نحو الزجاج ، الاخفش اور المبرد (تینوں ماہرین قرآن ، الفہرست ، ۳۴) کا شاگرد ہونے کے باوجود اس نے بڑی مہارت علمی اور غیر معمولی ذہانت کا اظہار کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان معاملات کے بارے میں جو اس کی خصوصی مہارت میں شامل نہیں تھے ، ابن النحاس اکثر شافعی قاضی ابن الحداد (دیکھیے اخبار الحلاج ،

طبع ماسینون، پیرس ۱۹۵۷ء، ص ۷۸) سے پوچھتا رہتا تھا۔ علاوہ ازیں وہ ان لوگوں سے جو "اہل نظر" [غالباً فلاسفر] کہلاتے تھے، معلومات حاصل کرنے میں جھجک محسوس نہیں کرتا تھا۔ اس کی اس عادت کو بنانے میں شاید اس کے ماحول کا اثر تھا کہ وہ اپنی رائے ان سوالات پر جو، وہ اٹھاتا تھا اور ان آراء پر جن کے بارے میں وہ "اہل نظر" سے پوچھنے میں جھجک محسوس نہیں کرتا تھا، مخفی نہیں کرتا تھا، بلکہ وہ انہیں ایک ماہر فلسفی کی طرح پوری شدت کے ساتھ بیان کرتا تھا۔ اس ماہر صرف و نحو کا قطعی جھکاؤ دبستان بصرہ کی طرف تھا (اس کے پاس الخلیل کی کتاب کا ایک نسخہ تھا اور وہ کوفیوں کی غلطیوں پر انہیں الزام دیتا تھا)۔ اس طرح وہ دونوں مکاتب کے رسمی تنازعات میں الجھ گیا جو ایسے مسائل سے متعلق تھے جو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مختص اور جو احادیث کی تاویلات سے متعلق تھے۔ ابن النحاس نسخ قرآن کے نظریئے کا مخالف تھا، جس میں تمام آیات قرآنی کو منسوخ قرار دیا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں وہ مجاز [رک بآں] کو بھی ناپسند کرتا تھا، جس کی وجہ سے علما بعض آیات سے تشبیہی معانی منسوب کرتے تھے تاکہ وہ انہیں گزشتہ آیات کے مطابق بنا دیں۔ روایتی شافعی حل، جسے وہ مثالی طور پر فوقیت دیتا تھا، ایسی آیات کو مذہب کی طرف منسوب کرتا ہے۔ اس طرح منسوخ آیات کی اخلاقی قدر برقرار رہتی ہے۔ ابن النحاس مسلسل مذہبی مسائل سے متعلق بحث و تمحیص میں مصروف رہا۔ اس نے اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ کے معانی پر ایک کتاب تحریر کی۔ الغرض ایک کم گو اور گوشہ نشین شخص کی حیثیت سے اس نے نیک نامی اور تقویٰ کا درجہ حاصل کیا۔ اس نے کبھی لوگوں کی شہرت، بدمزہ حکایت یا مزاحیہ کہانیوں سے کوئی لطف نہیں اٹھایا، جو حادثات سے متعلق تھیں، یہ سلسلہ اس کی موت تک جاری رہا۔ دنیا سے الگ تھلگ اور روایتی یا ہم عصر ماہرین صرف و نحو سے قطعی مختلف ابن النحاس نے غیر معمولی طور پر منفرد ذہن کا حامل ہونے کی بنا پر ایک ایسا راستہ اختیار کیا، جس پر اسے فوری طور پر خاطر خواہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی، لیکن اس نے بہت سے اہم سوالات پر غور کیا، مثلاً سنت اور مختلف مسنون اعمال کی اہمیت اور اللہ کی طرف سے منسوب صفات، جیسا کہ اس کی کتاب "اسماء الحسنیٰ" سے ظاہر ہے.

مآخذ: (۱) براکلمان، ۱: ۱۳۲؛ تکملہ، ۱: ۲۰۱؛ (۲) الزبیدی: طبقات، مطبوعہ ۱۹۵۴ء، ص ۲۳۹؛ (۳) القفطی، ۱: ۱۵۱؛ (۳) السیوطی: بغیہ، مطبوعہ ۱۳۲۶ھ، ص ۳۲.

([J.C. Vadet] ت: محمود الحسن عارف)

••-------------••

ابن النَّطّاح: ابوعبداللہ محمد بن صالح بن ※ مہران النطاح، ایک مؤرخ، نسب دان اور مؤرخ (م ۲۵۲ھ/۸۶۶ء)۔ ان کی زندگی کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں، سوائے اس کے کہ ان کی نسبت (البصری) ظاہر کرتی ہے کہ وہ بصرہ میں پیدا ہوئے اور زندگی کا زیادہ تر حصہ وہیں گزارا۔ وہ اکثر بغداد جایا کرتے تھے، جہاں وہ احادیث سنتے اور بیان کرتے تھے.

ابن النطاح نے جس شعبے میں غیر معمولی سبقت دکھائی ہے وہ تاریخ ہے۔ اس کو مآخذوں میں الواقدی، المدائنی اور ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ وغیرہ شامل ہیں۔ اس کی (گمشدہ) تصنیف کتاب (یا اخبار) الدولۃ العباسیۃ [ایک وقیع تصنیف تھی]، بعد کے سوانح نگاروں نے اسے بنو عباس کی تاریخ کے بنیادی مصنفین میں شمار کیا ہے۔ خواہ یہ تصنیف اصل تھی یا جیسا کہ ایف روزنتھال (F.Rosenthal) یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ یہ اس کے استاد کی تصنیف کا نظر ثانی شدہ نسخہ تھا، یہ واضح ہے کہ ابن النطاح نے عباسی خاندان کی تاریخ کا خاکہ اور ڈھانچہ مہیا کر دیا تھا اور یہ کہ اس کی یہ تصنیف بعد میں آنے والے مصنفین کے لیے بنیادی مآخذ ثابت ہوئی۔ ابن النطاح کی تاریخی سوانح عمریوں اور بالخصوص نسب کے متعلق

رسالوں' کا مصنف تھا۔ جو ابن الندیم کی الفہرست میں درج ہیں۔ وہ مدینہ منورہ کی فضیلت و حرمت پر بھی ایک کتاب کا بھی مصنف ہے، تاہم اس وقت اس کی کوئی بھی تصنیف محفوظ نہیں ہے - یہ عجیب بات ہے کہ بعد کے مؤرخین نے شاذ ہی اس کی تصنیفات کا حوالہ دیا ہے (دیکھیے مثلاً الطبری، ۲۷۶:۳؛ العقد الفرید، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ۱: ۲۷۸)۔ تاہم علی الدوری نے خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن النطاح بنو عباس پر ایک اہم اور نمایاں کتاب مشہور با اخبار العباس وولدہ کا بھی مصنف ہے۔ یہ مخطوطے کی صورت میں کلیۃ التعلیم الاسلامیہ العالیہ، بغداد کے دارالکتب میں محفوظ ہے۔ اس کا ابتدائی ورق موجود نہیں ہے (کل اوراق ۲۰۴)۔ اس پر مصنف کا نام درج نہیں ہے۔ یہ تصنیف تاریخی لحاظ سے سوانح عمریوں کی شکل میں ہے، جن کا تعلق حضرت عباسؓ اور ان کی عباسی نسل سے ہے - مسودہ جس بے ربط انداز سے اختتام پذیر ہوتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نامکمل ہے۔ ابن النطاح پر بھرپور انداز سے تحقیقی کام کرنے پر اس کی طرف منسوب کتابوں کی حقیقت معلوم ہو گی، جو کہ شاید جلد ہوگا۔ یہ کام ابن النطاح کے بارے میں مختلف تصانیف سے حاصل کردہ معلومات اور اس کی اپنی کتابوں کے مخطوطات دونوں سے مستفید ہونا چاہیے.

بحیثیت محدث ابن النطاح محدثوں کے حلقے میں معروف تھا، وہ اس کے بارے میں بڑی اچھی رائے رکھتے تھے اور اسے قابل اعتماد (ثقہ) سمجھتے تھے۔ یہ فیصلہ بحیثیت ابتدائی مؤرخ کے اس کی اہمیت کو بہت بڑھا دیتا ہے.

مآخذ: مسلمانوں کی تاریخ نویسی میں ابن الطاح کے اہم مقام کے حامل ہونے کے باوجود، اس کے بارے میں معلومات کی کمی حیران کن ہے۔ اس کی زندگی کے بارے میں چند حوالہ جات ملتے ہیں، تاہم المسعودی کی فہرست مصنفین میں اس کا ذکر ہے (مروج، طبع و ترجمہ Pellat فصل ۸)؛ (۲) السخاوی کی [الضوء اللامع] میں بھی اس کا تذکرہ مؤرخوں میں کیا گیا ہے (جو زیادہ تر المسعودی کی فہرست سے حاصل کی گئی ہے بجز اس کے کہ اس کی ترتیب الف بائی ہے، دیکھیے F. Rosenthel: History، ص ۴۳۰ (عربی ترجمہ، ص ۶۸۶)؛ نیز دیکھیے: (۳) الفہرست، ص ۱۰۷؛ (۴) حاجی خلیفہ، ۲۸۳:۱؛ (۵) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۳۵۷:۵ـ ۳۵۸؛ (۵) الذہبی: میزان الاعتدال، ۷۳:۳؛ (۶) وہی مصنف: المشتبہ، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ۶۳۳:۱؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، حیدر آباد ۱۳۲۶ھ، ۲۲۷:۹؛ (۸) وہی مصنف: لسان المیزان، حیدر آباد، ۶: ۱۹۳؛ (۹) وہی مصنف: تقریب التہذیب، مدینہ ۱۹۶۰ء، ۲: ۱۷۰ـ۱۷۱.

جدید مآخذ (۱۰) G.Levi Della Vidda: Les Livres des chevaux لائیڈن ۱۹۲۸ء؛ (۱۱) براکلمان: تکملہ، ۲۱۴:۱؛ (۱۲) F.Rosenthal: A History of Muslim Historiography، لائیڈن ۱۹۵۲ء، ۷۹، ۳۳۷، ۳۳۹، ۴۳۰ (عربی ترجمہ مع مفید اضافات، از صید العلوی، ص ۱۲۷، ۵۳۸؛ ۶۳۲، ۶۹۷)؛ (۱۳) علی دوری: ضوء جدید، در Bull. Coll. Arts and Science، ۲ (۱۹۵۷ء)، ۶۵؛ (۱۴) اے العزاوی: التعریف بالمؤرخین فی عصر المغول والترکمان، بغداد ۱۹۵۸ء، ص ۲۳۸ـ۲۳۹.

(F.Omar [ت: نواز رومانی؛ ن: محمود الحسن عارف])

* * *

ابن النفیس: علاؤ الدین ابو الاعلیٰ علی بن ابی ※ الحزم القرشی الدمشقی، المعروف بہ ابن نفیس۔ ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کا ایک ممتاز معالج اور ذوجہات مصنف۔ تاریخ وفات کے سوا، ہمیں ان کی زندگی کے بہت کم حالات کا علم ہو سکا ہے، جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ابن ابی صیبعہ، جو ان کا ہم عصر تھا اپنی تاریخ اطباء میں ان کا تذکرہ نہیں کرتا، وہ دمشق یا اس کے نواح (غالباً قصبہ القریشہ) میں پیدا ہوئے، وہیں انہوں نے مہذب الدین عبد الرحیم بن علی المعروف بہ الدخوال (م ۶۲۸ھ/ ۱۲۳۰ء؛ ابن ابی اصیبعہ، ۲: ۲۳۹ـ ۲۴۲) سے تحصیل علم کیا۔ الدخوال، جن کا تعلق ابن

تمیذ کے مکتب فکر سے تھا ' وہاں انہوں نے اپنے بہت سے شاگرد بنا لیے تھے ' جن میں سے بیشتر کا تعلق بغداد سے آنے والوں سے تھا ۔ طب کے علاوہ ابن نفیس نے نحو ' منطق اور علوم اسلامیہ کا بھی مطالعہ کیا تھا ' وہ کسی نامعلوم تاریخ پر وہاں سے قاہرہ چلے گئے ' جہاں انہیں مصر کا بہت اہم عہدہ "شیخ الاطباے مصر" دے دیا گیا ۔ وہ وہاں سلطان بیبرس اول کے ذاتی طبیب بن گئے۔ انہیں دنوں وہ ناصری ہسپتال میں بھی کام کرتے رہے۔ جہاں انہوں نے بہت سے شاگردوں کو تربیت دی ' جن میں سے سب سے زیادہ معروف ابن القف (براکلمان ' ۱: ۶۴۹ ؛ تکملہ ' ۱:۸۹۹) ہے ' جو کہ جراحی پر ایک کتاب کا مصنف ہے [رک ؛ بہ الجراح] ۔ انہوں نے مدرسہ مسروریہ میں شافعی فقہ پڑھائی۔ مشہور نحوی ابو حیان الغرناطی [رک بآں] منطق میں ان کا شاگرد تھا ' جو ان کی تدریس کی بہت تعریف کرتا ہے ۔ ان کا ایک معاصر ادیب ابن النحاس ان کے نحوی انداز کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ وفات سے پیشتر وہ بہت امیر آدمی بن گئے تھے۔ انہوں نے قاہرہ میں ایک عمدہ محل اپنے رہنے کے لیے تعمیر کیا تھا ۔ وہ ۲۱ ذوالقعدہ ۶۸۷ھ/۱۸ دسمبر ۱۲۸۸ء میں ۸۰ برس کی عمر میں انتقال کر گئے اور اپنا محل اور اپنی کتابیں منصوری ہسپتال کے لیے وقف کر گئے ' جسے سلطان قلاؤون نے حال ہی میں تعمیر کیا تھا (۶۸۳ھ/۱۲۸۳ء).

[ابن نفیس اپنے دور کے بہت مشہور طبیب اور معالج تھے' بقول سرکیس " ان جیسا طبیب ان کے زمانے میں موجود نہ تھا ۔ بعض سوانح نگاروں کے مطابق ' ان جیسا طبیب ابن سینا کے بعد پیدا نہیں ہوا (عمر رضا کحالہ: معجم المولفین)۔ انہوں نے ہمیشہ اپنے خصوصی طریقہ علاج کو اپنایا ' بقول العمری انہوں نے ہمیشہ سادہ طریق علاج اختیار کیا۔ ابن النفیس کی کتابوں میں سے مندرجہ ذیل کتب قابل ذکر ہیں:

(۱)۔ کتاب الشامل فی الطب ' یہ ادویہ سازی پر ایک جامع دائرۃ معارف ہے ' جسے تین سو جلدوں میں مرتب کیا جانا تھا ' جس میں سے صرف ۸۰ جلدیں (اجزاء) مکمل ہوئیں ' اس کے چند اجزا مصنف کے دستخطوں کے ساتھ ' دستیاب ہیں (دیکھیے N.Neer ' در RIMA ' ۲ (۱۹۲۰ء) : ص ۲۰۳-۲۱۰ ؛ (۲) کتاب المہذب فی الکحل ' آشوب چشم کے متعلق قدیم عربوں کے خیالات کا بہت عمدہ تجزیہ۔ اس سے بعد کے کئی مصنفین نے استفادہ کیا؛ (۳) موجز القانون ' ابن سینا [رک باں] کی کتاب القانون کے تمام حصوں سے انتخاب ' اعضاے جسمانی کے تذکرہ اور طبیعی مطالعہ کے بغیر تمام ادویات کے بارے میں ایک مختصر رسالہ ' جو خصوصاً معالجوں کے لیے بہت مفید ہے ' ابن النفیس کی کتابوں میں اسے مشرقی طب کی دنیا میں سب سے زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی ۔ اس رسالہ کے بہت سے مخطوطات موجود ہیں ' کئی مرتبہ سنگی طباعت یا عکسی طباعت کے ذریعے طبع ہوا۔ اس کی کئی شروح اور اختصارات لکھے گئے ' جن میں سب سے زیادہ مشہور نفیس بن علوز الکرمانی (تکمیل ۸۴۱ھ/۱۴۳۷ء) کا اختصار ہے ' جو آخری بار ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء میں سنگی طریقے پر طبع ہوا ۔ اس کا ترکی اور عبرانی زبانوں میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے ؛ (۴) ان طبی شروح میں سے ' جو انہوں نے لکھیں اور جن سے سب سے زیادہ استفادہ کیا گیا ' ایک بقراط (Hippocraces) کی *Aphorisms* (فصول) کی شرح ہے ؛ (۵) اسی طرح انہوں نے بقراط کی کتب *Prognosigs* ' *Epidemics* اور *De natura hominis* کی شروح بھی لکھیں ' مسائل الطب حنین بن اسحق کی شرح مرتب کی ؛ (۶) ابن النفیس نے ابن سینا کی معروف ترین کتاب القانون پر ایک جامع شرح مرتب کی ' جس کے اس وقت کئی خطی نسخے موجود ہیں ' اس میں فاضل شارح نے موضوعات کی ترتیب پر ' کتاب کو مرتب کیا ' خصوصاً انہوں نے انسانی اعضاء کے متعلق کتب کے ابتدائی تین حصوں کے اقتباسات کو یکجا کیا اور ایک الگ حصے میں ' ان کی شرح کی ' اسے کئی مرتبہ مستقل کتاب کے طور پر نقل کیا گیا ہے۔ اس حصے میں ابن نفیس نے اپنے اہم

ترین نظریے کم (تر) فشار دم (Lesser circulation) کے نظریے کو پیش کیا ہے (دیکھیے نیچے)۔ کتاب القانون کے پانچویں حصے کی شرح کا لاطینی ترجمہ معروف فلسفی فاضل آندریا اپگا (Andrea ALpga) نے کیا ہے ' جو وینس سے ۱۵۴۷ء میں چھپا (M.T d' Alverny : در Medioevo e rinascimento, studi in oronc de bruno nardi ' فلورنس ۱۹۵۵ء ' ص ۱۹۵ ' بعد)؛ (۷) منطق پر ابن النفیس کی کتابوں میں سے صرف اس کی کتاب الورقات کی شرح محفوظ ہے جو ارسطو کی Organom اور Rhetric کے مضامین کی تلخیص ہے جو analylica priora کی تلخیص کے علاوہ اسلامی فقہ میں "قانونی ثبوت" اور منطقی پہلو سے ' قیاس کی محدود اہمیت پر بحث کرتی ہے؛ (۸) علم صرف اور علم منطق پر اس کی کتابیں بشمول الشیرازی : کتاب العتیہ کی شرح (بشرطیکہ السبکی کے ہاں ' اس کی آخری کتاب کے طور پر ' اس کا تذکرہ کسی غلطی پر مبنی نہ ہو) مشکل سے ہی کسی جگہ موجود ہوں گی ' البتہ ان کی کتاب مختصر فی علم اصول الحدیث ' جو علم حدیث سے متعلق ہے ' محفوظ ہے.

(۹) آخر میں ان کے ایک رسالے کا ذکر کیا جا سکتا ہے جس کا نام عقیدہ رسالہ الکاملیہ فی السیرہ النبویہ ہے جس کا آزاد ترجمہ The theologus Autodidactus سے کیا جا سکتا ہے

اپنے اس طبعزاد تخلیقی کام میں ' جس کی اس کے معاصرین نے بہت تعریف کی ہے ' ابن نفیس نے خیال آرائی کے ذریعے ' جسے اس نے جزیرے میں گوشہ نشین شخص "کامل" کی زبان سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت و سوانح اور مسلمانوں کی اجتماعی تاریخ سے متعلق واقعات بیان کیے ہیں ' جس میں (اس کی اپنی زندگی میں پیش آنے والا) مغلوں کے استیلاء اور اسلامی عناصر کے احیاء کا واقعہ شامل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سلطان بیبرس کا ظہور ' اس زمانے کا غیر معمولی واقعہ تھا۔ اس کتاب کا اختتام قیامت کے بارے میں حقیقت پسندانہ توضیح پر ہے۔

طبی دنیا میں ابن نفیس کا سب سے بڑا کارنامہ ان کا "کم تر فشار دم (Lesser or Pulmonary ciculation of the blood) کا نظریہ ہے ' جو دل کے دائیں جوف (سوراخ) سے ایک مرکب شریان کے ذریعے پھیپھڑوں کی طرف ہوتا ہے اور یہاں سے مرکب شریان (Arteria vensa) کے ذریعے دل کے بائیں جوف (سوراخ) کی طرف۔ یہ نظریہ جالینوس اور ابن سینا کے بیان کردہ نظریات سے مکمل طور پر متضاد ہے اور جو کہ نامور طبی سائنس دان ولیم ھروے (William Harvey) کی دریافت کا ایک بنیادی عنصر ہے.

Harvey کے برخلاف ' جس نے اس نظریے کا اثبات تجربات سے کیا ' ابن نفیس نے اس نظریے کا اثبات اپنے رسالے الکاملیہ کی طرح محض قیاس اور خیال آفرینی سے کیا ہے۔ ابن نفیس کا یہ نظریہ جو اس کے غیر قدامت پرستانہ رویے کا مظہر تھا ' مکمل طور پر عرب طبی مصنفین کی طرف سے نظرانداز کیا جاتا رہا۔ اس لیے سے القانون کے چند متفرق شارحین مستثنیٰ ہیں ' جنہوں نے اس بارے میں اس کے ساتھ اتفاق کیا جن میں ایک غیر معروف الفاضل البغدادی بھی شامل ہے ' جس نے قانونچہ پر اپنی شرح میں ' جو قانون سے چند اقتباسات پر مبنی ہے ' جسے محمود بن محمد الجغمینی (م ۵۳۷ھ/۱۳۴۴ء) نے مرتب کیا اور جس کا مقصد تالیف ابن نفیس کی طرف سے ابن سینا کے خیالات پر تنقید کا جواب دینا تھا (برلن ' فہرست مخطوطات ' طبع اھلورت ' عدد ۶۳۹۴)۔ اس کی تائید کی ہے ' کم تر فشار دم کے اس نظریے کی ' اس کے تمام متعلقات سمیت وضاحت ' ابن نفیس کی استعمال کردہ اصطلاحات کے ساتھ Mechael Servetus) نے اپنی کتاب *Charistianismi* (ویانا ۱۵۵۳ء) میں پیش کی ہے۔ بعد ازاں اس نظریے کی وضاحت کولمبس (Realdo columbo) نے اپنی کتاب *De re anatomicau lebri xv* (وینس ۱۵۵۹ء) میں کی ' جس

کا تفصیلی لسانی تجزیہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ سروتیوس (Servetus) (اور شاید کولمبس بھی) ابن نفیس کے اس نظریے سے براہ راست واقف تھا۔ اس میں دل چسپ بات یہ ہے کہ اس نظریے کو اندریا الپاگو (Andrea alpego) (م ۱۵۲۰ء) نے، جس نے شام میں تیس سے زیادہ سالوں تک قیام کیا تھا اور جس نے عربی مخطوطات کی تلاش میں بہت دور دراز کے سفر کیے تھے اور جو طب عربی سے متعلق کتابوں کے ترجمہ کے لیے معروف ہے اور جس کی ساری کتابیں طبع نہیں ہو سکیں، یورپ میں منتقل کیا تھا.

مآخذ: (۱) العمری: مسالک الابصار؛ (۲) الصفدی: الوافی بالوفیات؛ (۳) السبکی: الطبقات الشافعیہ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۵: ۱۲۹؛ (۴) F.wüstenfeld: Geschichte der arabischen arzte und Naturforscher، گوٹنجن ۱۸۴۰، ورق ۱۳۶؛ (۵) بروکلمان، ۱: ۶۳۹؛ تکملہ، ۱: ۸۹۹ (جس میں بہت سی تصحیحات اور اضافوں کی ضرورت ہے، دیکھیے، مثلاً The Theologus Autodidactus، مقدمہ حصہ ۴)؛ (۶) معہد المخطوطات العربیہ: فہرست مخطوطات المصورة، ۳: ۴ قاہرہ ۱۹۵۹ء، اشاریہ؛ (۷) A.Dietrich: Medicinalia Arabica، گوٹنجن ۱۹۶۶ء، اشاریہ؛ (۸) G.Sarton: Introduction to the History of Science، ۲: (بالٹی مور) ۱۹۳۱ء، ص ۱۰۹۹-۱۱۰۱؛ (۹) J.Schacht: Ibn al Nafis , servetus and colombo، در الاندلس، ۲۲: (۱۹۵۷ء): ۳۱۷-۳۳۶؛ (۱۰) وہی مصنف: The theologus Autodidactus of Ibn al nafis، آکسفورڈ ۱۹۶۸ء (مع مکمل حوالہ جات).

([J.Schact] Meyer Rho ت: محمود الحسن عارف)

✻ **ابن وافد**: ابو المطرف عبد الرحمٰن بن محمد اللخمی، ایک اندلسی طبیب، عطار اور ماہر زراعت۔ اس کی زندگی کے بارے میں ہمیں بہت کم معلوم ہے، ماسوا اس کے کہ وہ ۳۹۸ھ/۱۰۰۷ء میں پیدا ہوا (بمطابق صاعد) اور وہ ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء میں طلیطلہ میں مقیم تھا۔ الزہراوی کے ساتھ اس نے قرطبہ میں "علم الادویہ" کی تعلیم حاصل کی۔ اس نے ۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء میں وفات پائی۔ صاعد کہتا ہے کہ عطاری کے علم کے باوجود اس نے علاج بالغذا کو فوقیت دی۔ اگر اسے مجبور کیا جاتا کہ وہ دوا دے تو وہ مرکب کی بجائے مفرد دوا دینے کو ترجیح دیتا تھا۔ اس کے سوانح نگاروں نے اس کی سات تصنیفات کا ذکر کیا ہے، جن میں سے درج ذیل یقینی طور پر موجود ہیں:

(۱) کتاب فی الادویۃ المفردیہ، اس کا خلاصہ اور لاطینی ترجمہ Gerard of Cremona نے کیا تھا، جس کا عنوان تھا: Liber Albenguefith Philosophi de virtutibus Medicinarum et ciborum- اس کے عبرانی اور قشتالوی زبانوں میں بھی تراجم موجود ہیں۔ عربی متن جزوی طور پر موجود ہے، لیکن وہ شائع نہیں ہوا؛ (۲) کتاب الوساد فی الطب، (مخطوطہ)؛ (۳) مجموع فی الفلاحہ: عربی اور قشتالوی زبانوں میں اس کا متن موجود ہے، جسے Millas اور Garcia Goméz کے مباحث کی مدد سے باہم متمیز کیا جا سکتا ہے؛ (۴) De Balneis sermo، اس عنوان کا ذکر Mieli نے کیا ہے، لیکن اس نے واضح طور پر اس کے عربی عنوان کا ذکر نہیں کیا.

مآخذ: (۱) ابن الابار، ۲: ۵۵۱؛ (۲) صاعد الاندلسی، قاہرہ، بدون تاریخ، ص ۱۱۰؛ (۳) ابن ابی اصیبعہ (طبع Müller)، ۲: ۴۹؛ (۴) J.Millas Vallicrosa: El Libro de agricultura de Ibn Wafid Y su influencia en la agricultura del Rena-cimiento، در And، ۸: (۱۹۴۳ء) ۲۸۱-۳۳۲؛ (۵) E.Garcia Goméz: Sobre agricultura arabigoan-daluza (Cuestiones bibliograficas)، در and، ۱۰ (۱۹۴۵ء)، ۱۲۶-۱۲۷؛ (۶) Choulant: HandBuch der Bucherkunde fur altere Medizin، فصل ۹۶ (لاطینی ترجمہ کتاب الادویہ)؛ (۷) M.Steinschneider: Die Hebraeische

Ubersetzungen des Mitte Lalters ، فصل ۳۷۵ (بذیل عبرانی ترجمہ): (۸) Mieli : La Science arabe ، ۱۹۳۸ء ، فصل ۳۸:۷۔

(J.F.P Hopkins [ت: قیوم خان درانی بن: محمود الحسن عارف])

※ **ابن وھب** : عبد اللہ بن وھب بن مسلم الذہبی القرشی ، مصر کے ایک مالکی محدث۔ قاہرہ میں ۱۲۵ھ/۷۴۳ء میں پیدا ہوے اور وہیں ۱۹۷ھ/۸۱۳ء میں وفات پائی۔ انھوں نے امام مالک سے اپنی ابتدائی عمر سے لے کر ان کی وفات تک تعلیم حاصل کی اور پھر قاہرہ واپس آ گئے ، جہاں ان کا مقبرہ قرافہ میں واقع ہے (دیکھیے ابن خلکان ، ترجمہ دیسلان ، ۱۴:۲ : ابن الزیات: الکواکب السیارۃ ، ص ۴۴)۔ قاضی عیاض (ترتیب المدارک مخطوطہ قاہرہ ، ورق ۸۸ الف) لکھتے ہیں کہ انھوں نے تیس کتب لکھیں ، جن کی اساس امام مالکؒ کے افکار پر تھی۔ انھوں نے ان کے کچھ عنوانات بھی لکھے ہیں۔ اب تک ان کی جو واحد تصنیف دریافت ہوئی ہے وہ نرسل کی چھال (Papyrus) سے تیار کردہ کاغذ پر لکھی ہوئی ہے جس کے سو صفحات ہیں۔ یہ ان کی جامع کا ایک حصہ ہے۔ خطی نسخہ ، جس پر J.David-Weill نے تصحیح و تحشیہ کا کام کیا ہے ، ۲۷۶ھ/۸۸۹ء کا لکھا ہوا ہے۔ جامع کا یہ حصہ کتاب الاسناد ، کتاب السکوت ، کتاب الصمت اور جنگ حنین سے متعلق چند روایات اور ابن عباسؓ کی ایک دعا پر مشتمل ہے۔ حیران کن بات یہ ہے کہ امام مالکؒ کی موطا اور سحنون کی المدونہ کے کسی تصحیح شدہ نسخے میں یہ متن موجود نہیں ہے (دوسرے اقتباسات کے لیے دیکھیے J.Schacht در Arabica ، ۱۴ (۱۹۶۷ء) : ۲۳۱)۔

ابن وہب کی سوانح حیات کے لیے دیکھیے: Le Djami , d. Ibn Wahb ، طبع J.David-Weill (BIFAO) قاہرہ ۱۹۳۹ ، ۱۹۴۸ء ، I XI اور (۲) J.David-Weill ، در Manuscrit Malekite d, Ibn Whab ، قاہرہ ۱۹۴۰ء ، ۳ : ۱۷۷_۱۸۳۔

(J.David-Weill [ت: فواد زروالی؛ ن: محمود الحسن عارف])

※ **ابن وھبون** : ابو محمد عبد الجلیل بن وھبون ، اندلس کا ایک عرب شاعر ، جس کی ملازمت کا زمانہ اشبیلیہ کے حکمران المعتمد ابن عباد [رک باں] کے دربار میں گزرا۔ وہ ایک شریف النسب خاندان میں ۴۴۰ـ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ـ۱۰۴۹ء کے مابین مرسیہ میں پیدا ہوا۔ وہ قسمت آزمائی کے لیے اشبیلیہ آ گیا۔ جہاں اس نے ماہر علم اللسان الاعلم الشنتمری [رک باں] سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ ابن عباد کے دربار میں داخل ہونے سے قبل اس نے وزیر اور شاعر ابن عمار [رک باں] سے دوستی کر لی۔ پھر وہ المعتمد کے سرکاری قصیدہ گو شعرا میں شامل ہو گیا اور اس نے اپنے برجستہ و شوخ کلام کی وجہ سے اعلیٰ مقام حاصل کر لیا۔ ۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء میں اس نے الاعلم کی وفات پر مرثیہ کہا۔ پھر اسے حوصلہ ہوا کہ وہ ابن عمار کی حمایت میں دخل اندازی کرے اور اس کی وفات پر دکھ کا اظہار کرے۔

اس کی نظموں کے کچھ حصے اب تک محفوظ ہیں ، جو اس نے جنگ زلاقہ [رک باں] کے بعد اور ۴۸۱ھ/۱۰۸۹ء میں اس وقت کہی تھیں ، جب المعتمد یوسف بن تاشفین سے امداد لینے کے لیے مراکش جانے کے لیے بحری سفر پر روانہ ہوا تھا۔ ابن وھبون نے کچھ کامیاب بیانیہ قصیدے بھی چھوڑے ہیں ، جس سے وہ نظم خصوصاً قابل ذکر ہے جو المعتمد کے محل "زاہی" کے بارے میں ہے ، نیز اس نے چھوٹے چھوٹے قطعے بھی لکھے جن میں اس نے غلمان کے بارے میں اپنے ذوق کے اظہار میں تردد نہیں کیا۔

تاہم اس کی شاعری اس وقت دوسری انتہا کو پہنچی ہوئی نظر آتی ہے ، جب وہ تقدیر کی ناانصافی کا رونا روتا ہے ، یا وہ انسانی قسمت کے بارے میں نکتہ چینی کرتا ہے ، جن سے المتنبی کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی فطری خود بینی اور بعض مشکلات کے باوجود ، المعتمد کے ساتھ

اس کی وفاداری اس کے کردار کے دیگر پہلو ہیں جو اس لائق ہیں کہ ان کا ذکر کیا جائے ۔

غالبًا اسے اپنے آقا کے المناک انجام کا علم نہیں ہو سکا۔ اس لیے کہ ۴۸۴ھ/۱۰۹۲ء میں (۵۳۳ھ/۱۱۳۸ء میں نہیں، جیسا بعض مآخذ میں ہے) بعض عیسائی گھڑ سواروں نے اسے اس وقت قتل کر دیا تھا جب وہ مرسیہ کی جانب ابن خفاجہ [رک باں] کے ساتھ سفر کر رہا تھا ۔

مآخذ : ابن بسام نے ابن وهبون کا دیوان بعنوان (ذخیرہ) الاکلیل المشتمل علی شعر عبد الجلیل مرتب کیا تھا، لیکن وہ محفوظ نہیں ہے، البتہ اس انتخاب میں سے صرف ایک باب محفوظ ہے (ذخیرہ بدستور غیر مطبوع ہے) ؛ (۲) الفتح ابن خاقان : قلائد، ص ۱۳-۱۴، ۲۴۲-۲۴۵ ؛ (۳) ابن وحیہ : مطرب، اشاریہ بذیل مادہ؛ (۴) ابن فضل اللہ العمری : مسالک الابصار، مخطوطہ پیرس، ص ۳۲ و ۳۶ ؛ (۵) العماد الاصفہانی: خریدہ، ص ۱۱، مخطوطہ پیرس ؛ (۶) ابن ظافر : بدائع البدائع، ص ۳۷؛ (۷) ابن الخطیب : اعمال، ص ۲۴۲؛ (۸) المقری : نفح الطیب، اشاریہ ؛ (۹) المراکشی : معجب، ص ۱۰۲-۱۰۳ ؛ (۱۰) ابن خلکان، اشاریہ، بذیل مادہ ؛ (۱۱) الضبی، ص ۳۷۴، عدد ۱۱۵۱ ؛ (۱۲) ابن صاعد : مغرب، اشاریہ ؛ (۱۳) Dozy: De Abdadidis؛ Hesperis، ۵۰: ۱۱۶-۱۱۷، ۱۵۰ الف ؛ (۱۴) اے۔ الف ضیف : بلاغۃ العرب فی الاندلس، ص ۱۲۱-۱۸۲ ؛ (۱۵) H. Pérés: Poesie and alouse، اشاریہ ؛ (۱۶) A. Gonzalez: Palencin Literatura، ص ۹۳، ۲۰۰، ۲۰۲ ؛ (۱۷) S. Khalis: La Vie Litteraire a Seville au XL siecle، غیر مطبوعہ مقالہ، Sorbonne، ۱۹۵۳ء۔

(Ch. Pellat [ت۔ نواز رومانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن الحداد** : ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عثمان القیسی، قادس (وادی آش) کا ایک اندلسی شاعر۔ اس کی نسبت الوادی الآشی ہے۔ ابن الابار (تکملہ، ص ۱۳۳) کہتا ہے کہ وہ مازنی بھی کہلاتا تھا۔ اس نے اپنی زندگی کا زیادہ تر عرصہ المریہ میں المعتصم (محمد بن معن بن صمادح، ۴۴۳-۴۹۰/۱۰۵۱-۱۰۹۷) کے درباری شاعر کی حیثیت سے گزارا ۔ وہ ۴۶۱ھ/۱۰۶۸-۱۰۸۹ء کے قریب [بادشاہ کی ناراضگی کے ڈر سے] المریہ سے بھاگ گیا اور اس نے کچھ عرصے تک سرغوسہ میں پناہ لیے رکھی تاکہ وہ ابن صمادح کے غصے سے بچا رہے، جس کے متعلق اس نے ہجویہ اشعار کہے تھے ۔ بعد ازاں وہ المریہ واپس آ گیا جہاں وہ اپنی موت ۴۸۰ھ/۱۰۸۸ء تک سکونت پذیر رہا۔

ابن الحداد ایک شاعر، نثر نگار اور ایک دانش ور عالم تھا۔ اس کی شاعری مختلف النوع، خوبصورت اور قابل قبول خیالات سے بھر پور اور لطیف استعاروں کی حامل تھی، لیکن یہ بات اس کی رومانوی نظموں کی نسبت قصیدوں میں کم نظر آتی ہے۔ اس کے قصائد میں وہ قصیدے زیادہ مشہور ہیں جو اس نے عیسائی راہبہ نویرہ کے نام منسوب کیے تھے۔ ابن فضل اللہ (مسالک الابصار، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ۱:۳۸۵) کے مطابق وہ ایک قبطی راہبہ تھی جو دریائے نیل کے مشرقی کنارے پر اسیوط کے شمال میں 'دیف' نامی خانقاہ میں رہتی تھی۔ ابن الحداد نے اسے اس وقت دیکھا تھا جب وہ حجاز جاتے ہوئے قوص سے عیذاب کے لیے بحری جہاز پر سوار ہوتے جا رہا تھا۔ اس کے حسن تاباں نے اس پر اتنا اثر کیا کہ وہ حج پر جانا بھول گیا اور خانقاہ کے قریب ہی عرصہ دراز تک مقیم رہا۔ اندلس آنے کے کافی عرصہ بعد تک وہ اسے متاثر کرتی رہی۔ وہ گیت جن میں اس نے نویرہ کو مخاطب کیا اس کی بہترین شاعری تصور ہوتے ہیں۔

ابن الحداد کا دیوان خاصا ضخیم ہے ۔ اس میں اس نے اپنی نظموں کو ان کے قوافی کے مطابق حروف تہجی کی ترتیب میں مرتب دیا تھا، خاص طور پر اسے اپنے قصیدہ "گنزہ" پر بالخصوص بڑا فخر تھا، جسے وہ حدیقۃ الحقیقۃ (گلشن سچائی) کہتا تھا۔ اس میں سے ہمارے پاس صرف دو اشعار ہیں۔ جن سے اس کے انداز فکر، رجحان طبع اور

شاعری میں "حکمت" کی پسندیدگی کا پتہ چلتا ہے۔ جسے وہ فلسفیانہ کہتا ہے ("میری فلسفیانہ نظمیں")۔ اس کی نثر نظریہ پرستانہ اور دور اذکار افکار پر مبنی ہے، جس کے زیادہ تر حصے ابن بسام نے دوبارہ شائع کیے ہیں۔ جو گہرے دکھوں اور اس کی زود رنج طبیعت کے غماز ہیں۔ ابن الآبار نے اس کی علم عروض پر تصنیف جس کا عنوان المستنبط ہے کی بہت تعریف کی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الابار: تکملہ، ص ۳۳؛ (۲) ابن بسام: ذخیرہ، ۱/۲: ۳۰۱-۳۳۶؛ (۳) ابن صاعد: مغرب، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۱: ۱۴۳-۱۴۵؛ (۴) وہی مصنف: رایات، میڈرڈ، ۱۹۴۲ء، ص ۴۷، ۷۵، ۲۳۳-۲۳۵؛ (۵) ابن الخطیب: احاطہ، قاہرہ ۱۳۱۹، ۲: ۲۵۰-۲۵۱؛ (۶) ابن خاقان: مطمح، ص ۸۵؛ (۷) الصفدی: الوافی، ۲: ۸۶؛ (۸) الکتبی: فوات، قاہرہ ۱۲۸۳، ۲: ۱۶۷؛ (۹) ابن فضل اللہ العمری: مسالک الابصار، قاہرہ ۱۹۲۴ء، ۱: ۳۸۲-۳۸۶؛ (۱۰) ابن العماد الاصفہانی: خریدہ، مخطوطہ دارالکتب، قاہرہ، ۱۲، ورق ۵۴؛ (۱۱) القفطی: محمدون، مخطوطہ دارالکتب، ورق ۳۲؛ (۱۲) المقری: نفح، ۲: ۳۳۸-۹ اور اشاریہ؛ (۱۳) Dozy: *Recherches*، ۱: ۲۵۳-۶؛ (۱۴) Nykl: *Hispano Arabic poetry*، بالٹی مور ۱۹۴۶ء، ۱۹۴-۱۹۵؛ (۱۵) H. Peres: *Poesie andalouse*، فہرست اشاریہ۔

(M. Mones [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ابن یعیش**: کئی یہودی علما کا خاندانی نام، جن کا تعلق اندلس اور پرتگال سے تھا، جو ادویات، علم و فضل، تجارت اور سفارت میں سرگرم عمل رہے۔ اس نام کے حامل مختلف لوگوں کے مابین تعلقات (اگر کوئی ہیں) تو وہ غیر یقینی ہیں۔ ان میں سے قابل ذکر درج ذیل ہیں:

(۱) سلیمان بن ابراہیم بن یعیش (ابو ربیع سلیمان بن یعیش)، اشبیلیہ کا ایک طبیب اور عالم، جہاں وہ محرم الحرام ۷۴۶ھ/مئی ۱۳۴۵ء میں فوت ہوا۔ اس کی تصنیفات میں ابن سینا کی القانون فی الطب پر عربی شرح اور عہد عتیق پر ابراہیم بن عزرا کی عربی شرح کی شرح اور عربی شاعری پر مشتمل مشکل الفاظ کی معجم (ڈکشنری) شامل ہیں۔

اسے سلیمان بن ابراہیم بن داؤد سے متمیز کرنا چاہیے، جس نے عربی سے دو طبی کتب، عبرانی میں ترجمہ کیں: ابن رشد کی کلیات فی الطب (ترجمہ بعنوان تکول) اور ابن سینا کی الارجوزہ مع شرح ابن رشد۔

مآخذ: (۱) M.Stein Schneider: *Die hebraischen*، برلن ۱۸۹۳ء، بار ثانی و Graz ۱۹۵۶ء، ص ۶۷۲-۶۷۳، ۶۸۶-۶۷۸، ۸۴۰؛ (۲) وہی مصنف: *Die Arabische Literatur der Juden*، فرینکفرٹ ۱۹۰۲ء، ص ۱۶۷؛ (۳) H.Frieden-Wald: *The Jews in Medicine*، بالٹی مور ۱۹۴۴ء، ص ۱۵۶، ۶۳۴، ۶۴۳؛ (۴) *Jewish Encyclopaedia*، ۹: ۲۱۰، ۴۴۹؛ (۵) اس کے پتھریلے مقبرے کی تصاویر مع تبصرہ دیکھیے، در J.M.Millas اور F.Cantera: *Las Inscripciones hebraicas de EsPana*، میڈرڈ ۱۹۵۶ء، ص ۱۷۵-۱۸۰۔

(۲) سلیمان بن یعیش (نواح ۱۵۲۰ - ۱۶۰۳)، ایک سوداگر اور سرمایہ کار، جو بین الاقوامی اور حکومت عثمانیہ کی سفارت کاری میں سرگرم عمل رہا۔

وہ توریرا (پرتگال) میں خاندان مارنو (Marrano: نئے عیسائی فقیہ، یہودی فرقے) میں پیدا ہوا۔ ایک نوجوان کی حیثیت سے اس نے اپنی قسمت نرسنگا (بعد ازاں صوبہ مدراس) میں ہیرے کی کانوں میں کام کرنے سے آزمانے کا فیصلہ کیا۔ وہ ۱۵۵۵ء میں پرتگال واپس گیا۔ اسے بادشاہ جویو (Joao) سوم نے شتیاگو سلسلے کے نواب کا عہدہ دیا۔ بعد ازاں وہ مختلف اوقات میں میڈرڈ، فلورنس اور پیرس میں مقیم رہا۔ ۱۵۵۷ء میں وہ سیلونیکا آیا، جہاں اس نے کھلے عام یہودیت اختیار کر لی اور استانبول

میں رہائش پذیر ہو گیا۔ وہ اندلس سے بہت شدید نفرت کرتا تھا۔ یورپی سفارتی دستاویزات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے بڑی تندہی اور کامیابی کے ساتھ اندلس کے خلاف برطانیہ اور ترکی میں دوستانہ تعلق پیدا کیا۔ اس کا کچھ اثر مراد سوم اور ملکہ الزبتھ (جس کا طبیب Rodrigo Lopes اس کا نسبتی بھائی تھا) کے دربار میں نظر آتا ہے۔ اس کی سفارتی کوششوں نے اندلس کے اس اقدام کو بے اثر کر دیا کہ دولت عثمانیہ برطانیہ اور اندلس کی جنگ میں غیر جانبدار رہے۔ اس نے حکومت عثمانیہ کو ہنگری میں کامیاب مہموں کے دوران میں برطانیہ کی غیر جانب داری کی یقین دہانی کرائی جس کی بنا پر ۱۰۰۵ھ/۱۵۵۶ء میں حاج اوای (Kereztes) کی فتح ہوئی۔ صلہ کے طور پر سلطان نے اسے Duke of Mitylen (نواب آف ملیلین) کا خطاب دیا۔ طبرس کی بخشش نے اسے حقیقی طور پر جوزف ناسی (Joao Miques ، م ۱۵۷۹ء دیکھیے Nasi) کا قریبی عزیز بنا دیا۔ اس کا اپنا بیٹا یعقوب (Francisce) وہاں رہائش پذیر ہوا۔ سلیمان بن یعیش استانبول میں ۱۶۰۳ء میں فوت ہوا۔

مآخذ : L.Wolf : Jews in Elizabethan England ، در *Transactions of the Jewish Hist. Soc. of England* ، ۱۱ (۱۹۲۴ء-۱۹۲۷ء) : ۱-۹۱ ؛ (۲) A.Galante : *Don salomon Aben Yaeche, Dec de Metelin* ، استانبول ۱۹۳۶ء ۔

(۳) ایک معزز خاندان ، جو ابن یعیش کہلاتا تھا۔ چھٹی صدی/بارھویں صدی کے یحیٰی بن ابن یعیش ، پرتگال کے ایک طبیب تاجر کی نسل سے تھا۔ اس خاندان نے کئی اطبا ، یہودی علما اور کئی تاجر دولت عثمانیہ کے لیے دسویں/سولھویں صدی سے بیسویں صدی تک پیدا کیے ۔

مآخذ : H.Friedenwald : *The Jews in medicine* ، بالٹی مور ۱۹۴۴ء ، ص ۲۹۱ ؛ (۲) Rosanes : *Diverei Yemei Yisrael be Togarma* ، تل ابیب بار دوم ۱۹۳۶ ، ص ۲-۴ ؛ (۳) *Qoroth ha Yehudim be-turkiyah* (Sofia ، ۱۹۳۶ ، بار دوم ، ۱: ۷۰ ، ۱۲۷ ، ۱۲۸ ؛ ۲: ۳۳ ؛ ۳: ۱۰۴ ؛ ۳: ۷۷ ؛ ۴: ۶ ۔

(E.Birnbaum [ت: نور رومانی ؛ ان: محمود الحسن عارف])

* * *

ابن یعیش : موفق الدین ابوالبقاء یعیش بن علی بن یعیش الحلبی ، المعروف بہ ابن الصّانع ، ایک عربی ماہر صرف و نحو۔ ۳ رمضان ۵۵۳ھ/۲۸ ستمبر ۱۱۵۸ء میں حلب میں پیدا ہوا اور وہیں ۲۵ جمادی الاولی ۶۴۳ھ/۱۸ اکتوبر ۱۲۴۵ء کو وفات پائی۔ ابتداء اس نے (نحو) اور حدیث حلب میں پھر ۵۷۷ھ/۱۱۸۱ء میں موصل میں اور آخر کار ابو الیمن الکندی سے دمشق میں پڑھی ، پھر وہ حلب واپس آگیا جہاں وہ صرف و نحو اور ادب پر تاحیات درس دیتا رہا۔ ابن خلکان نے ، جو ۶۲۶-۶۲۷ھ/۱۲۲۹-۱۲۳۰ء میں اس کا شاگرد تھا ، اس کی بڑی واضح تصویر کشی کی ہے۔ وہ اس کی خوش طبعی کے بارے میں کچھ قصے بتاتا ہے۔ اس کے دوسرے شاگردوں میں یاقوت (۱: ۵۷۷ ، ارشاد ، ۳: ۷۷) ابن مالک ، ملک جمال الدین اور الشریشی شامل ہیں۔ ابن یعیش الزمخشری کی المفصل پر اپنی تفصیلی شرح کے باعث بہت معروف ہے (طبع G.Jahn ، لائپزگ ۱۸۸۲-۱۸۸۶ء ، دو جلدیں) وہ بڑی شدت کے ساتھ سیبویہ اور مسلک بصرہ کے نظریات پر جما رہا ، لیکن وہ تفصیل کے ساتھ دونوں مسالک کے فرق پر بھی بحث کرتا ہے (اس کا انداز طوالت پسندانہ اور بعض اوقات بے ڈھنگا ہے اس کی دوسری تصانیف کے لیے دیکھیے بروکلمان ، ۱: ۲۹۷ ؛ تکملہ ، ۱: ۵۲۱).

مآخذ : (۱) ابن خلکان ، عدد ۸۴۳ ؛ (۲) یافعی : مرآۃ الجنان ، ۴: ۱۰۶ ؛ (۳) السیوطی : بغیہ ، ص ۴۱۹ ؛ (۴) G.Weil در ZA ، ۱۹: ۴ ؛ (۴) وہی مصنف : ابن الانباری کی کتاب الانصاب کا مقدمہ ، بمواقع عدیدہ .

(J.W.Fuck [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

ابن یونس : ابو سعید عبد الرحمٰن بن احمد ✻

الصدفی (پیدائش ۲۸۱ھ/۸۹۴ء ، وفات بروز منگل ۲۶ جمادی الآخرہ ۳۴۷ھ/۱۴ ستمبر ۹۵۸ء)۔ وہ امام شافعیؒ کے ایک معروف مصری شاگرد یونس بن عبد الاعلیٰ کا پوتا اور ایک ہیئت دان کا والد تھا ۔ اس نے مصری اور غیر ملکی علما کے حالات الگ الگ جلدوں میں لکھے تھے جو مصر کی سیر یا وہاں آباد ہونے کے لیے آئے تھے ۔ بعد کے مصنفین کے لیے اس کی یہ دونوں تصانیف بنیادی ماخذ ہیں ، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ان کو محفوظ نہیں رکھا گیا۔ اس کے ضمیمہ کا صرف ایک حصہ ابو القاسم یحییٰ بن علی بن الطحان نے دمشق میں ایک دستاویز میں تلاش کیا ہے ۔

مآخذ : السمعانی ، ص ۳۵۰ ب ؛ (۲) فؤاد سزگین ، ۱: ۴۵۷ و بعد .

(F.Rosenthal [ت: نواز رومانی ؛ ان: محمود الحسن عارف])

* * *

ابو : ایک قصبہ ، رک بہ نائیجیریا .

* * *

⊗ **ابو امامہ الباہلیؓ** : ایک نامور صحابی رسول ، رضی اللہ عنہ ، ان کا نام صدی بن عجلان بن وہب بن غریب بن وہب بن ریاح بن الحارث بن معن بن مالک بن اعصر بن سعد بن قیس بن عیلان بن مضر تھا۔ وہ قبیلہ باہلہ کی شاخ بنو معن سے تعلق رکھتے تھے ۔ انکی والدہ باہلہ بنت صعب بن سعد تھیں (المزی : تہذیب الکمال واسماء الرجال ، ۱۳: ۱۶۱) .

حضرت ابو امامہؓ ہجرت سے بیس سال قبل پیدا ہوے۔ انہوں نے اسلام کی دعوت اس وقت قبول کی جب اس کی شدید مخالفت ہو رہی تھی۔ سب سے پہلے قبول اسلام کے بعد وہ صلح حدیبیہ میں شریک ہوے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت رضوان کرنے کی سعادت حاصل کی۔ حضرت ابو امامہ باہلیؓ جب بیعت کر چکے تو انہوں نے خدمت نبویؐ میں عرض کیا : یا رسول اللہ! مجھے بھی بیعت کی سعادت نصیب ہوئی ، کیا رضائے الٰہی کی بشارت میرے لیے بھی ہے ، آپؐ نے فرمایا "تم مجھ سے ہو اور میں تم سے" (الاصابۃ ، ۲: ۱۷۹) ، یہ سن کر حضرت ابو امامہؓ بہت خوش ہوے.

اسلام قبول کرنے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ان کے قبیلہ میں اسلام کی تبلیغ کے لیے بھیجا۔ جب یہ اپنے قبیلہ میں پہنچے تو اس وقت قبیلہ کے لوگ اونٹوں کا دودھ دوہ کر پی رہے تھے۔ انہوں نے جب حضرت ابو امامہؓ کو دیکھا تو کہا مرحبا صدی بن عجلان ، ہم نے سنا ہے کہ تم بھی بے دین ہو گئے ہو۔ حضرت ابو امامہؓ نے جواب دیا کہ میں بے دین نہیں ہوا ، بلکہ اللہ اور اس کے رسولؐ پر ایمان لایا ہوں ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے تاکہ میں تمہارے سامنے اسلام کی تبلیغ کروں۔ ابھی یہ گفتگو جاری تھی کہ قبیلہ کے کچھ لوگ ایک بڑے پیالے میں خون لائے ، جسے سب لوگ بڑے شوق سے پینے لگے۔ انہوں نے حضرت ابو امامہؓ کو بھی اسے پینے کی دعوت دی ، مگر انہوں نے انہیں اس کی حرمت پر مشتمل ، اللہ تعالیٰ کے حکم سے آگاہ کیا اور کہاکہ یہ تو قطعی حرام ہے ، مگر لوگوں نے ان کی بات پر کان نہ دھرے۔ انہوں نے اپنے قبیلہ میں اسلام کی تبلیغ جاری رکھی ، مگر قبیلہ کے لوگ اسلام قبول کرنے سے مجتنب رہے۔ حضرت ابو امامہؓ کو پیاس لگی ، تو انہوں نے جب لوگوں سے پانی مانگا تو قبیلہ والوں نے کہا تم تڑپ تڑپ کر مر جاؤ مگر تمہیں پانی کا ایک قطرہ نہیں مل سکتا۔ یہ سن کر وہ وہیں تپتی ہوئی ریت پر سو گئے۔ خواب میں قدرت الٰہی نے انہیں سیراب کر دیا۔ سو کر اٹھے تو قبیلے والوں کا رویہ بدل چکا تھا اور انہیں ان سے اپنے سلوک پر ندامت پیدا ہو چکی تھی ، چنانچہ انہوں نے ان کی تواضع کے لیے دودھ اور کھجور پیش کی ، مگر انہوں نے لینے سے انکار کر دیا اور کہا کہ خدا نے مجھے سیراب کر دیا ہے (الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ۳: ۳۶۰-۳۶۱) حافظ ابن حجرؒ کی روایت کے مطابق ان کا قبیلہ آخر میں ان کی کوششوں سے مسلمان ہو گیا تھا (الاصابۃ ، ۲: ۱۷۵).

حضرت ابو امامہ باہلیؓ حجۃ الوداع میں بھی موجود تھے اس وقت ان کی عمر تیس برس تھی (سیر اعلام النبلاء ' ۱۲۰:۳)۔ جنگ صفین میں وہ ابتداء حضرت علیؓ کے طرفداروں میں سے تھے۔ اس موقع پر حضرت ابوامامہ باہلیؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ امیر معاویہؓ سے ملے اور کہا آپ کس بنا پر حضرت علیؓ سے جنگ کر رہے ہیں ؟ کیا وہ خلافت کے معاملہ میں آپ سے زیادہ مستحق نہیں ہیں ؟ حضرت امیر معاویہؓ نے کہا میں تو خون عثمانؓ کا بدلہ لینے کی خاطر لڑ رہا ہوں۔ انہوں نے مزید کہا علیؓ نے عثمانؓ کے قاتلوں کو پناہ دی ہے 'لہذا ان سے کہیں کہ وہ عثمانؓ کے قاتلوں کو میرے حوالے کر دیں ' پھر میں پہلا آدمی ہوں گا جو ان کی بیعت کرونگا۔ حضرت ابو امامہؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ حضرت علیؓ کے پاس آئے اور ان کو امیر معاویہؓ کے موقف سے آگاہ کیا۔ حضرت علیؓ نے جب اس بات سے اپنے لشکر کو آگاہ کیا تو بیس ہزار آدمی الگ ہو گئے جنہوں نے نعرہ لگایا کہ ہم عثمانؓ کے قاتل ہیں ' یہ حالات دیکھ کر حضرت ابو امامہؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ نے دونوں لشکروں سے کنارہ کشی اختیار کر لی بعد ازاں انہوں نے کسی جنگ میں بھی حصہ نہیں لیا (ابو حنیفہ دینوری : اخبار الطوال).

حضرت ابو امامہ باہلیؓ نے پہلے مصر اور اس کے بعد شام کے علاقہ حمص میں سکونت اختیار کی ۔ یہیں ۸۱ھ میں بعہد ولید بن عبد الملک ان کی وفات ہوئی (الاستیعاب ' ۱۶۱۲:۴ : تہذیب الکمال ' ۱۹۳:۱۳ : سیر اعلام النبلاء ' ۳۶۳:۳)۔ ایک دوسری روایت ۸۶ھ میں عبد الملک کے زمانہ میں انتقال کرنے کی بھی ملتی ہے (تہذیب التہذیب ' ۴۲۰:۴)۔ ایک اور قول ۸۷ھ کا اور ایک ۹۱ھ کا بھی ملتا ہے (تہذیب التہذیب ' ۴۲۰:۴)۔ وفات کے وقت ان کی عمر ۸۷ سال تھی (اسد الغابہ '۱۷:۵).

حضرت ابو امامہ باہلیؓ سے ۶۵۱ احادیث مروی ہیں ' ان میں سے کچھ مسلم ' البخاری اور ابن ماجہ میں ہیں۔ اہل شام اکثر ان سے حدیثیں روایت کرتے ہیں (اسد الغابہ ' ۱۶:۵)۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ' حضرت عبادہؓ بن صامت 'حضرت عثمانؓ بن عفان 'حضرت علیؓ بن ابی طالبؓ 'حضرت عمار بن یاسرؓ ' حضرت عمرؓ بن الخطاب 'حضرت عمرؓ بن عقبہؓ 'حضرت معاذؓ بن جبلؓ ' حضرت ابو الدرداءؓ اورحضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح سے روایت کرتے ہیں .

ان سے روایت کرنے والوں میں ازہر بن سعید الحرازی ' اشد بن وداعہ ' ایوب بن سلیمان الشامی ' حاتم بن حریث الطائی ' حسان بن عطیہ الشامی اور دوسرے بہت سے تابعی شامل ہیں .

وہ حدیث کی تبلیغ و اشاعت کاخاص خیال رکھتے تھے ' جہاں دو چار آدمی اکٹھے دیکھتے ان کو حدیث سنانے لگ جاتے۔ سلیم بن عامر کہتے ہیں کہ جب ہم لوگ ابوامامہؓ کے پاس بیٹھے ہوتے تو وہ ہم کو احادیث سناتے اور کہتے ان کو سنو ' سمجھو اور جب سن لو تو اسے دوسروں کو پہنچاؤ (سیر اعلام النبلاء ' ۳۶۱:۳)۔ وہ لوگوں کو کہتے کہ ہماری یہ مجالس تم لوگوں کے لیے خدائی تبلیغ گاہیں ہیں ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو اللہ کی طرف سے حکم ہوا اس کو آپؐ نے ہم تک پہنچایا ' اب تم لوگ مجھ سے جو اچھی باتیں سنو ان کو دوسروں تک پہنچاؤ .

حضرت ابو امامہ باہلیؓ صاحب کرامت صحابہ کرامؓ میں سے تھے ۔ چنانچہ ان کی ایک خادمہ بیان کرتی ہیں کہ چونکہ اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ دینے کو بہت پسند فرماتے ہیں ' اس لیے حضرت ابو امامہؓ اپنے دروازے سے کسی سائل کو خالی ہاتھ نہیں لوٹاتے تھے۔ ایک صبح ان کے پاس صرف تین دینار تھے۔ ایک سائل آیا انہوں نے اسے ایک دینار دے دیا ' پھر دوسرا آیا اس کو دوسرا دے دیا ' پھر تیسرا آیا اس کو تیسرا دے دیا۔ میں نے کہا کہ اب کچھ باقی نہیں بچا۔ اس کے بعد وہ روزہ رکھ کر مسجد چلے گئے۔ مجھے ان کی حالت پر ترس آیا اور میں نے قرض لے کر ان کے لیے رات کا کھانا تیار کیا۔

پھر ان کا بستر ٹھیک کیا ' دیکھا تو ان کے تکیے کے نیچے تین سو دینار رکھے تھے۔ واپس آئے تو میں نے خیریت دریافت کی۔ انہوں نے اللہ کی تعریف کی پھر کھانا کھایا۔ پھر میں نے کہا ' اللہ آپ کی مغفرت کرے آپ نے ایسی چیز یہاں رکھی ہوئی تھی ' جو ضائع ہو سکتی تھی۔ انہوں نے پوچھا کہ وہ کونسی چیز ہے؟ میں نے کہا "سونا" پھر تکیہ اٹھایا اور سونے کے دیناروں پر نظر پڑی تو کہا کہ مجھے علم نہیں (شعیب ارنووط : حاشیہ سیر اعلام النبلاء ' بحوالہ الذہبی: تاریخ الاسلام ' ۳۱۵:۳).

حضرت ابو امامہؓ یہ دیکھتے ہوئے کہ شہداء کو اللہ تعالیٰ بے حد عزیز رکھتا ہے خود بھی شہادت کا شوق رکھتے تھے ۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استدعا کی کہ میرے لیے شہادت کی دعا فرمایئے۔ آپؐ نے دعا کی کہ اللہ آپ کو سلامت رکھے اور مال غنیمت دے ' لہذا اللہ تعالیٰ نے ان کو سلامت رکھا اور مال غنیمت بھی دیا (سیر اعلام النبلاء ' ۳۶۰:۳).

اللہ اور رسولؐ کی خوشنودی کو ہر وقت مدنظر رکھتے ۔ خود بھی عبادت کرتے اور لوگوں کو بھی اس کی تلقین کرتے۔ احادیث سنا کر بھی اس طرف راغب کرتے۔ خود عبادت کا اس قدر خیال کرتے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا یارسول اللہ! مجھے کوئی عمل بتایئے ' کہا روزہ رکھو 'پس انہوں نے ساری عمر اس پر عمل کیا ۔

دعا کے بارے میں حدیث بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چار موقع ایسے ہیں جن میں دعا قبول ہوتی ہے:(۱) راہ خدا میں جنگ کے وقت :(۲) جس وقت آسمان سے بارش ہو رہی ہو ؛(۳) نماز کے وقت اور(۴) جب کعبہ نظر کے سامنے ہو (الطبرانی : معجم کبیر).

ایک بار حضرت ابو امامہؓ نے ایک آدمی کو مسجد میں سجدے میں روتے دیکھا تو اس کو بلا کر نصیحت کی مسجد میں اونچے اونچے نہیں رونا چاہیے۔ اس طرح رونا گھر میں بہتر ہے (سیر اعلام النبلاء ' ۳۶۱:۳).

اللہ تعالیٰ کے اتنے برگزیدہ بندے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عزیز ترین صحابی ہونے کے باوجود وہ اپنی نزع کی حالت میں بھی قبر کو یاد کر رہے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنے کا درس دے رہے تھے(سیر اعلام النبلاء ' ۳۶۲:۳).

مآخذ : (۱) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ' ۳۵۹:۳۔۳۶۳ 'بیروت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء ؛(۲) ابن حجر : الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ ' ۱۷۵:۲۔۱۷۶ ' قاہرہ ۱۳۵۸۔ ۱۹۳۹ء ؛ (۳)وہی مصنف : تہذیب التہذیب ' ۴۲۰:۴۔ ۴۲۱ ' حیدر آباد دکن ۱۳۲۵ھ؛(۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب ' ۱۶۰۲:۴ ' قاہرہ ؛ (۵) ابن سعد : الطبقات الکبری ' ۳۱۵:۱۔۳۱۶ ' بیروت ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ء ؛ (۶)جمال الدین الحجاج یوسف المزی : تہذیب الکمال و اسماء الرجال ' ۱۵۸:۱۳۔۱۶۵؛(۷)ابو حنیفہ الدینوری ؛ اخبار الطوال ' لائیڈن ۱۸۸۸ء ؛(۸) مسلم: الصحیح ' ۵۵۳:۱ (کتاب صلاۃ المسافرین) ؛(۹) شاہ معین الدین ندوی : سیر الصحابہ ' ۲۵۳:۷۔۲۵۶ ' لاہور.

(شمیم روشن آراء ؛ ن: محمود الحسن عارف)

••--------------••

ابو برزہ الاسلمیؓ : ایک نامور صحابی ⊗ رسول رضی اللہ عنہ اور بہت سی احادیث کے راوی ' نام نضلہ بن عبد اللہ (عبید اللہ) ' یا عبد اللہ بن نضلہ یا نضلہ بن عبید بن الحارث بن حبال بن ربیعہ بن دعبل بن انس بن خزیمہ الاسلمی تھا (ابن سعد: الطبقات ' ۹:۷) ' ان کا نسبی تعلق انصار کے قبیلہ بنو اسلم سے تھا ۔

روایات کے مطابق ان کا نام "نیار" تھا ' جس کے معنی شیطان کے ہیں ' قبول اسلام کے وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام بدل کر " عبد اللہ" رکھ دیا (الاصابہ ' ۵۲۶:۳)۔ بقول ابن سعد وہ مدینہ منورہ کے رہنے والے ' قدیم الاسلام بزرگ تھے ' انہوں نے اسلام ابتدائی زمانے میں قبول کر لیا تھا اور وہ غزوۂ فتح

مکہ سمیت بہت سے غزوات میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ رہے (ابن سعد، ۷: ۹)، حافظ ابن حجرؒ نے غزوۂ خیبر اور غزوہ حنین میں شرکت کی بھی صراحت کی ہے (حوالہ مذکور)۔ عہد خلافت راشدہ میں وہ پہلے بصرہ منتقل ہوئے، وہاں مکان بنایا، بعد ازاں "خراساں" کی فتح میں بھی شریک رہے اور پھر وہیں سکونت اختیار کر لی۔

اختلافات کے زمانے میں وہ حضرت علیؓ کے طرفدار تھے، چنانچہ انہوں نے ان کی طرف سے جنگ صفین میں اور جنگ نہروان میں شرکت کی۔ انہوں نے ۶۴ھ میں مرو میں انتقال فرمایا۔ دوسری روایت کی رو سے ان کا انتقال حضرت امیر معاویہؓ (۴۰-۶۰ھ) کے عہد امارت میں ہوا اور وہ وہیں مرو کے قریب "کلاباز" کے قبرستان میں دفن کیے گئے، لیکن اول الذکر روایت زیادہ صحیح ہے (الاصابہ، ۳: ۵۲۷)۔

ان کے مشہور کارناموں میں سے ایک کارنامہ مشہور دشمن اسلام ابن خطل کا قتل ہے۔ ابن اخطل نے پہلے اسلام قبول کر لیا تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ایک مرتبہ ایک قبیلے کی طرف صدقہ وصول کرنے کے لیے بھیجا، اس کے ہمراہ ایک اور صحابی بھی تھے۔ راستے میں ابن اخطل کی نیت خراب ہو گئی اور اس نے اپنے ساتھی کو قتل کر دیا اور پھر وہ دشمنوں سے جا ملا، فتح مکہ کے دن، وہ ان لوگوں میں شامل تھا جنہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت کے ساتھ، ان کی اسلام دشمنی کی بنا پر، قتل کرنے کا حکم دیا تھا، چنانچہ اسے عین اس وقت جب وہ کعبہ کے پردوں کے ساتھ چمٹا ہوا تھا، سعید بن حریث المخزومی اور ابو برزہ الاسلمیؓ نے قتل کر دیا (ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۳۲)۔ وہ ۴۶ احادیث کے راوی بھی ہیں (جوامع السیرۃ، ص ۲۸۰)۔ ان کا شمار عہد صحابہ کے مفتی صحابہ کرامؓ میں ہوتا تھا (کتاب مذکور، ص ۳۲۲)۔

انہوں نے روایات زیادہ تر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ سے سنیں، ان سے روایت کرنے والوں میں ان کا بیٹا المغیرہ، ان کی پوتی منیہ بنت عبید، ابو عثمان النہدی، ابو العالیہ اور ابو الوزاع، ابو الوضی، ابو المیال سیر بن سلامہ اور ازرق بن قیس وغیرہ شامل ہیں (ابن حجر، ۳: ۵۲۷)۔

مآخذ: (۱) ابن حزم: جوامع السیرۃ، گوجرانوالہ، ص ۲۷۰، ۲۸۳ و ۳۲۲؛ (۲) ابن سعد: الطبقات، بیروت، ۷: ۹ و اشاریہ؛ (۳) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۳: ۵۲۶؛ (۴) ابن عبد البر: الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، اشاریہ؛ (۵) اسد الغابہ؛ (۶) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، اشاریہ۔

(محمود الحسن عارف)

ابو بکر صدیقؓ

؛ یہ مقالہ سعید انصاری مرحوم سے ⊗ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے لیے لکھوایا گیا، لیکن بروقت تکمیل نہ ہونے کے باعث اس میں شامل نہ ہو سکا؛ اس لیے اسے تکملہ میں خصوصی طور پر شامل کیا جا رہا ہے۔

۱۔ خاندان: خلیفہ رسول اللہؐ، حضرت ابوبکرؓ عبداللہ بن ابی قحافہؓ، عثمان بن عامر بن عمرو بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ۔ ان کی والدہ ماجدہ حضرت ام الخیرؓ سلمٰی بنت صخر بن عامر بن کعب، ان کے والد کی چچا زاد بہن تھیں۔ ان کا خاندان تیم بن مرۃ قریش کے دس معزز خاندانوں میں سے تھا۔ "اشناق" کا منصب اس خاندان کے سپرد تھا، یعنی یہ لوگ خون بہا اور تاوان کی رقوم معین کرتے تھے (عقد الفرید، ۲: ۴۷)۔ ان کا سلسلۂ نسب ننھیال اور ددھیال دونوں طرف سے چھٹی پشت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ نسب سے مل جاتا ہے۔

ان کے والد اور والدہ دونوں صحابی ہیں اور یہ ان کی خصوصیت ہے کہ ان کی چار پشتوں نے عہد رسالت دیکھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فیض صحبت اٹھایا، وہ چار پشتیں یہ ہیں: حضرت ابو عتیق محمدؓ بن عبد الرحمٰنؓ بن ابوبکر صدیق بن ابو قحافہؓ (الاستیعاب

ص ۴۰۴)۔ ان کے پدر بزرگوار ۸ھ میں فتح مکہ کے بعد اسلام لائے ۔ مادر محترمہ ابتداء ہی میں اسلام کے حلقہ بگوش ہو گئی تھیں ۔ انہوں نے دار ارقمؓ میں اسلام قبول کیا تھا (الاصابۃ)۔

۲۔ لقب : حضرت ابوبکرؓ کا لقب صدیق ہے ' نبی اور صدیق کے مدارج ایسے ملے جلے ہیں کہ بعض انبیا علیہم السلام کو بھی صدیق کا رتبہ عطا کیا گیا ' مثلاً حضرت ابراہیمؑ کو (۱۹[مریم]: ۴۲) ' حضرت ادریسؑ (۱۹[مریم]:۵۷) اور حضرت یوسفؑ کو(۱۲[یوسف]:۴۲)۔ [ان تمام بزرگوں کو صدیق کا لقب لغوی معنی کے اعتبار سے دیا گیا ہے ' ورنہ اصطلاحی معنی و مفہوم کے اعتبار سے صدیق کا منصب نبی کے منصب سے فروتر ہے]۔ یہ لقب حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں خود جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ادا ہوا ہے (البخاری ' کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۵)۔ اس لقب کی وجہ تسمیہ ' شاید یہ ہو [ایک حدیث میں ہے] کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالٰی نے مجھے تمہاری طرف رسول بنا کر بھیجا ' لیکن تم نے جھٹلا دیا ' البتہ ابوبکرؓ نے میری تصدیق کی اور پھر اپنی جان اور اپنے مال کے ساتھ غم خواری کی (البخاری ' مناقب ' ۷:۱۶، ۱۷)۔ [اس کے علاوہ ابن سعد کی روایت میں ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم معراج کے لیے گئے تو آپؐ فرماتے ہیں کہ میں نے جبریلؑ سے کہا کہ میری قوم میری بات نہیں مانے گی ' تو انہوں نے کہا کہ نہیں ابوبکرؓ آپؐ کی بات مانیں گے اور وہ "الصدیق" ہیں (ابن سعد ' ۱:۲۱۰) ' چنانچہ عہد صحابہ ہی میں ان کا نام صدیق مشہور ہو گیا تھا]۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ صحابہ میں سے حضرت عمرؓ ' ابن مسعودؓ ' ام المومنین عائشہؓ ' ابو قتادہؓ عبد اللہ بن عمروؓ بن العاص ' انسؓ بن مالک اور ابو ہریرہؓ وغیرہ نے اس لقب کے ساتھ ان کا نام لیا ہے اور یہ تمام حدیثیں بخاری کے مختلف ابواب میں مذکور ہیں ۔

۳۔ ولادت : ان کا سن ولادت ۳ عام الفیل/ ۵۷۳ء کا درمیانی حصہ ہے وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عمر میں ڈھائی برس چھوٹے تھے۔ عام الفیل کے ۳ برس بعد پیدا ہوئے (ابن سعد ' ۳/۱:۱۲۳)۔ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ ہجرت کی اس وقت حضرت ابو بکرؓ کے بال سفید ہونے لگے تھے اور وہ بوڑھے معلوم ہوتے تھے۔ اس وقت تک [مہاجر] صحابہ میں ان سے زیادہ معمر کوئی نہ تھا (البخاری مناقب الانصار ' ب ۴۵ کی ۳ حدیثیں) ۔

۴۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دوستی : زمانۂ جاہلیت میں بھی حضرت ابو بکر صدیقؓ اخلاق حسنہ کا سرچشمہ تھے اور عجیب بات یہ ہے کہ ان کے اخلاق میں اخلاق محمدیؐ کا پرتو نظر آتا تھا ' چنانچہ حضرت خدیجہؓ نے نبوت سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اخلاق بیان کیے ہیں ' ابن الدغنہ نے قریش کے سامنے حضرت ابوبکرؓ کے بھی وہی اخلاق گنوائے ہیں ' وہ اوصاف یہ ہیں : بیکسوں کی امداد ' صلہ رحمی ' مقروضوں کا بار اٹھانا ' مہمان نوازی اور مصائب میں حق کی حمایت (البخاری ' باب کیف کان بدء الوحی ' حدیث ۳ ؛ کتاب الکفالۃ ' ب ۴)۔ حافظ ابن عبد البر (الاستیعاب) نے لکھا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے جاہلیت ہی میں اپنے اوپر شراب حرام کر لی تھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا دوستانہ تعلق نبوت سے پہلے ہی پیدا ہو گیا تھا ' رشتے میں وہ آپؐ کے چچیرے بھائی ہوتے تھے۔ عادات و اطوار کی مماثلت نے اس قدر تعلقات بڑھا دیے تھے کہ دن میں صبح اور شام دونوں وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے مکان پر ضرور تشریف لے جاتے تھے۔ یہ دستور مکہ مکرمہ کی زندگی میں عرصے تک بعد از اسلام بھی قائم رہا ' چنانچہ حضرت عائشہؓ نے ہوش سنبھالنے کے بعد بھی اس معمول کو دیکھا تھا (البخاری ' کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح ' وہ بھی

تجارت کرتے تھے (البخاری، کتاب البیوع، ب ۵) اور مختلف مقامات کی آمد و رفت کے باعث لوگ ان کو پہچانتے تھے، جیسا کہ حضرت انسؓ نے واقعہ ہجرت کے ضمن میں بیان کیا ہے (البخاری، کتاب مناقب الانصار، ب ۴۵)۔ وہ دولت مند شخص تھے، اس کی شہادت خود قرآن مجید (البخاری، کتاب التفسیر، سورۃ النور، ب ۱۱) میں موجود ہے، ابن ماجہ (کتاب الادب، باب المزاح) میں حضرت ابو بکرؓ کا یہ بیان ہے کہ میں قریش میں سب سے بڑا اور متموّل تاجر تھا۔ ابن سعد (۱۲:۲ ، ۱:۳) میں ہے کہ وہ مشہور تاجر تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت ان کے پاس چالیس ہزار درہم تھے، ابن ماجہؒ کے بیان سے (حوالہ مذکور) ان کی تجارت کا ایک مقام، بصریٰ (شام) ظاہر ہوتا ہے۔ وہ کپڑے کی تجارت کرتے تھے (ابن سعد، ۱۳۰:۳)۔

۵۔ قبول اسلام اور شرف صحابیت: اس بات پر تمام سیرت نگاروں کا اتفاق ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے اعلان نبوت کے بعد ابتدائی اوقات میں اسلام قبول کیا، لیکن اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ سب سے پہلے کس نے یہ سعادت حاصل کی۔ بعض معتبر روایات حضرت ابو بکرؓ کے قبول اسلام کے حق میں ہیں، تاہم علما نے ان روایات میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ بڑی عمر کے لوگوں میں سے حضرت ابو بکرؓ، عورتوں میں سے حضرت خدیجہؓ، بچوں میں سے حضرت علیؓ اور غلاموں میں سے حضرت زیدؓ بن حارثہ نے پہلے پہل قبول اسلام کی سعادت حاصل کی (دیکھیے السہیلی: الروض الانف)۔

بہر حال اسلام قبول کر کے حضرت ابو بکرؓ کو صحابی ہونے کا شرف حاصل ہوا، یہ شرف اور لوگوں کو بھی حاصل ہوا تھا، لیکن حضرت ابو بکرؓ کی صحبت اوروں سے بالاتر تھی، اس لیے خود قرآن مجید میں اس کا ذکر کیا گیا: اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ لَا تَحْزَنْ (جب پیغمبر اپنے ساتھی سے کہہ رہا تھا گھبراؤ نہیں) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا: "فَهَلْ اَنْتُمْ تَارِكُوْا لِیْ صَاحِبِیْ" (البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۵)۔ حضرت عمرؓ نے سقیفہ بنی ساعدہ کے دوسرے دن بیعت عامہ کے موقع پر جو خطبہ دیا اس میں ان کے اس شرف کا تذکرہ کیا "ان ابابکر صاحب رسول الله صلی الله علیه وسلم ثانی اثنین" (البخاری: کتاب الاحکام، ۵۱)۔

حضرت ابو بکرؓ مکہ مکرمہ کے ممتاز اور ذی اثر لوگوں میں سے تھے، اس لیے ان سے اسلام کو اخلاقی اور مادّی دونوں طرح کی امداد ملی۔ اخلاقی امداد میں اشاعت اسلام کا کارنامہ نہایت نمایاں ہے۔ ایسے وقت میں جب کہ اسلام کی دعوت دینا ایک خطرناک کام تھا، انہوں نے نہایت رازدارانہ طور پر حضرت عثمانؓ، زبیرؓ، طلحہؓ، عبدالرحمٰنؓ ابن عوف، سعدؓ بن ابی وقاص، ابو عبیدہؓ بن الجراح، عثمانؓ بن مظعون، ابو سلمہؓ ابن عبد الاسد اور خالدؓ بن سعید بن العاص کو اسلام کے آستانہ پر لا کھڑا کیا۔ یہ تمام حضرات مہاجرین اولین میں بھی سبقت اسلامی کے لحاظ سے بالکل ابتدائی صف میں ہیں۔ جب دعوت اسلام کی اعلانیہ اجازت ہوئی تو حضرت ابو بکرؓ نے چھ اور داعیوں کے ساتھ اس کام میں حصہ لیا۔ وہ مکے کے کسی ایک حصے میں خفیہ دعوت دیتے تھے (ابن سعد ۱/۱: ۱۳۳)۔ گھر والوں پر ان کی تبلیغ کا یہ اثر پڑا کہ والدہ ماجدہ حضرت ام الخیر دار ارقمؓ میں آ کر بیعت سے مشرف ہوئیں اور ان کے غلام حضرت عامر بن فہیرہ والدہ سے بھی پہلے خدائے قدوس کی بارگاہ میں جھکے، چنانچہ انہوں نے دار ارقمؓ کی دعوت سے پیشتر اسلام قبول کر لیا تھا۔ اولاد میں حضرت اسماء ذات النطاقین اور حضرت عبد اللہؓ بہت ہی قدیم الاسلام ہیں۔ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے مسلمان ماں باپ کی آغوش میں آنکھ کھولی۔ اخلاقی امداد کے سلسلے میں ان کا ایک اور قابل ستائش کارنامہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت ہے۔ حضرت عمروؓ بن عاص نے یہ بیان کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجر کعبہ (حطیم) میں نماز پڑھ رہے تھے کہ اتنے میں عقبہ بن ابی معیط آیا، ایک کپڑا گردن مبارک میں

ڈال کر زور سے گلا گھونٹا۔ اس وقت حضرت ابو بکرؓ پہنچ گئے۔ اس کے کندھے پکڑ کر دھکا دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ہٹا دیا اور یہ فرمایا کہ تم اس شخص کو قتل کرتے ہو جو یہ کہتا ہے کہ میرا رب اللہ ہے (البخاری، کتاب مناقب الانصار، ب ۲۹)۔ فتح الباری میں بھی بعض واقعات درج ہیں،

۵۔ مالی امداد میں وہ نہایت ناقابل رشک اولوالعزمی اور سرگرمی ہے جس نے سات صحابہ کبار حضرت بلالؓ، عامر بن فہیرۃؓ، زنیرۃؓ، نہدیہؓ، ان کی صاحبزادی، جاریہؓ بنت مومل اور ام عبیسؓ کو کفار کی ناقابل برداشت تکلیفوں سے نجات دلائی۔ یہ لوگ انہی کی پاک کمائی سے آزاد ہوئے (الاصابۃ)۔ ان کے گھر میں قبول اسلام کے وقت چالیس ہزار درہم تھے۔ جن میں سے ۳۵ ہزار درہم مسلمان غلاموں کی آزادی اور اسلام کی تقویت میں انہوں نے مکے ہی میں صرف کر ڈالے۔ پانچ ہزار ہجرت کے بعد مدینے میں انہی کاموں میں خرچ ہوئے (ابن سعد، ۱۲۲:۱/۳)۔ اسلام کی تاریخ میں سب سے پہلی مسجد انہی نے بنائی، جو ان کے مکان کے احاطے میں واقع تھی۔ وہ اس میں نماز پڑھتے اور تلاوت قرآن کرتے تھے، چونکہ رقیق القلب تھے۔ تلاوت کے وقت آنکھوں پر قابو نہیں رہتا تھا اور بہت روتے تھے یہ چیز قریش کی عورتوں اور بچوں کو وہاں کھینچ لاتی تھی۔ سب آ کر ان کو دیکھتے اور اس حالت پر متعجب ہوتے تھے۔ قریش کو یہ صورت حال دیکھ کر [خطرہ پیدا ہوا کہ مبادا اسلام ان کے گھروں میں داخل ہو جائے] (البخاری: کتاب مناقب الانصار، ب ۴۵)۔ اس حدیث میں جو ان کی صاحبزادی ام المومنین حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اس مسجد کے بنانے سے پہلے حضرت ابو بکرؓ گھر میں اور باہر خدا کی عبادت کرتے تھے۔ علانیہ نماز پڑھتے تھے اور دوسرے گھروں میں جا کر قرآن سناتے تھے۔ یہ ابن سعد (۱/۱: ۱۳۳) کی روایت کی تفصیلات ہیں۔ ایسی وقیع اخلاقی اور مالی امدادوں کا اعتراف خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری خطبہ میں اس طرح فرمایا ہے: "رفاقت اور مال میں مجھ پر سب سے بڑا احسان ابو بکرؓ کا ہے" (البخاری: مناقب الانصار، ب ۴۵)۔

۶۔ حضرت عائشہؓ کا عقد: جب ام المومنین حضرت خدیجہؓ نے وفات پائی تو حضرت ابو بکر صدیقؓ عظیم الشان عنایت الٰہی کے مورد قرار پائے۔ حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے لیے پیغام دیا اور حضرت ابو بکرؓ کی عمر میں چھوٹی، لیکن قدر و رتبہ میں بہت ہی بڑی دختر نیک اختر [حضرت عائشہؓ] "ام المومنین" کے درجہ پر سرفراز ہوئیں (البخاری: کتاب النکاح، ب ۱۱)۔ اس تقریب مبارک کی بشارت دو بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں ہوئی تھی (البخاری حوالہ سابق، ب ۹) [نیز رک بہ عائشہ]۔

۷۔ ہجرت کا ارادہ: مشرکین مکہ کے ظلم و ستم سے تنگ آ کر اکثر مسلمانوں نے حبشہ میں پناہ لی تھی، جب کفار حضرت ابو بکرؓ کی عبادت میں خلل انداز ہوئے تو انہوں نے بھی حبشہ کا ارادہ کیا۔ البخاری (کتاب الکفالۃ، ب ۴؛ کتاب مناقب الانصار، ب ۴۵) میں ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "میں نے جب سے ہوش سنبھالا اپنے ماں باپ کو مسلمان پایا اور کوئی دن ایسا نہیں ہوتا تھا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے یہاں صبح اور شام تشریف نہ لاتے ہوں۔ جب مسلمان آزمائش میں مبتلا ہوئے تو ابو بکرؓ ہجرت کر کے سرزمین حبشہ کی طرف چلے۔ برک الغماد تک پہنچے تھے کہ ابن الدغنہ سے جو قبیلہ قارہ کا سردار تھا، ملاقات ہوئی۔ اس نے پوچھا: "کہاں کا قصد ہے؟" بولے: "میری قوم نے مجھ کو نکال دیا ہے، ارادہ ہے کہ کہیں الگ جا کر خدا کی عبادت کروں"، ابن الدغنہ نے کہا: "ابو بکرؓ تم جیسا شخص نہ نکل سکتا ہے، نہ نکالا جا سکتا ہے۔ تم فقراء و مساکین کی دستگیری کرتے ہو، صلہ رحمی کرتے ہو، مہمان نواز ہو، راہ حق میں جو مصائب پیش آتے ہیں ان میں مددگار رہتے ہو، میں تمہاری ضمانت دیتا ہوں، اپنے شہر کو واپس

چلو اور وہیں رہ کر اللہ کی عبادت کرو"۔

حضرت ابو بکرؓ ابن الدغنہ کے ہمراہ مکہ مکرمہ واپس آئے۔ رات کو ابن الدغنہ شرفائے قریش کے پاس گیا اور کہا کہ ابو بکرؓ جیسا شخص نہ نکل سکتا ہے، نہ نکالا جا سکتا ہے۔ وہ فقراء و مساکین کے دستگیر ہیں۔ صلہ رحمی کرتے ہیں، مہمان نواز ہیں، مصائب حق میں مددگار رہتے ہیں اور کہا کہ میں ان کی ضمانت دیتا ہوں]۔ قریش نے اس کی ضمانت منظور کر لی۔ لیکن یہ کہا کہ ابو بکرؓ کو سمجھا دو کہ اپنے مکان میں خدا کی عبادت کریں، نماز پڑھیں، تلاوت کریں، لیکن باعلان نہ پڑھیں ورنہ ہم کو تکلیف ہو گی، کیونکہ ہم کو عورتوں اور بچوں کے بہک جانے کا خوف ہے۔ ابن الدغنہ نے یہ تمام باتیں حضرت ابو بکرؓ سے بیان کیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے چند روز تک مکان کے اندر عبادت کی۔ نماز بالاعلان نہیں پڑھی اور نہ کہیں باہر جا کر قرآن کی تلاوت کی، لیکن کچھ روز کے بعد انہوں نے مکان کے احاطے میں ایک مسجد تعمیر کی جس میں نماز پڑھتے اور تلاوت قرآن کرتے تھے، چونکہ رقیق القلب تھے، تلاوت کے وقت خشوع و خضوع کی حالت طاری ہو جاتی تھی اور رویا کرتے تھے۔ قریش کی عورتیں اور بچے ادھر سے نکلتے اور یہ کیفیت دیکھتے تو ان پر خاص اثر پڑتا تھا۔ وہ کھڑے ہو کر سننے لگتے تھے۔ یہ دیکھ کر سرداران قریش گھبرا گئے اور ان کو خطرہ پیدا ہوا۔ انہوں نے ابن الدغنہ کو بلا کر کہا "ہم نے ابو بکرؓ کے متعلق تمہاری ضمانت اس شرط پر منظور کی تھی کہ وہ گھر کے اندر خدا کی عبادت کریں گے، لیکن وہ اس حد سے تجاوز کر گئے ہیں، انہوں نے مکان کے احاطہ میں مسجد بنا لی ہے، جس میں بالاعلان نماز اور قرآن پڑھتے ہیں اور ہم کو ڈر ہے کہ ہماری عورتیں اور بچے بہک نہ جائیں۔ اس لیے تم ان کو روکو، اگر گھر کے اندر عبادت کرنے پر راضی ہوں تو خیر ورنہ تم اپنی ضمانت سے دست بردار ہو جاؤ، کیونکہ ہم نہ تمہاری ضمانت رد کرنا چاہتے ہیں اور نہ ان کو بالاعلان نماز اور قرآن پڑھنے کی اجازت دے سکتے ہیں"۔

ابن الدغنہ حضرت ابو بکرؓ کے پاس آیا اور کہا "میں نے تم کو جن شرائط پر پناہ دی تھی یا تو ان پر قائم رہو اور یا پھر مجھے میری ذمہ داری سے سبکدوش کر دو، کیونکہ مجھے یہ گوارا نہیں کہ قریش میری ضمانت رد کر دیں اور عرب میں اس کا چرچا ہو"۔ حضرت ابو بکرؓ نے جواب دیا "میں تمہاری پناہ سے علیحدہ ہوتا ہوں اور خدا کی پناہ میں آتا ہوں"۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس زمانے میں مکے میں مقیم تھے، آپؐ نے صحابہؓ سے فرمایا: میں نے دیکھا ہے کہ تمہارا دارالہجرۃ کھجور والا مقام ہے جو دو سنگلاخ علاقوں کے درمیان واقع ہے، چنانچہ صحابہ نے مدینے کی طرف ہجرت شروع کی اور مہاجرین حبشہ میں سے بھی اکثر لوگ مدینے کی طرف روانہ ہو گئے۔ جب کفار مکہ نے زیادہ اذیت پہنچائی تو حضرت ابو بکرؓ نے بھی ہجرت کا ارادہ کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت مانگی (البخاری: کتاب المغازی، ب ۲۸)۔ سامان اکٹھا کر رہے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تم ابھی ٹھہرو، کیونکہ امید ہے کہ مجھے بھی اجازت مل جائے گی" حضرت ابو بکرؓ نے عرض کی "میرا باپ قربان، کیا آپ کو امید ہے" ارشاد ہوا "ہاں" حضرت ابو بکرؓ رفاقت کے خیال سے رک گئے اور اپنی دو اونٹنیوں کو چار مہینہ تک ببول کی پتیاں کھلائیں تاکہ خوب فربہ ہو جائیں۔

گذشتہ روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول "جب مسلمان آزمائش میں مبتلا ہوئے تو ابو بکرؓ ہجرت کرکے سرزمین حبشہ کی طرف چلے" حضرت ابو بکرؓ کا ابن الدغنہ سے یہ بیان کرنا کہ "میری قوم نے مجھے نکال دیا ہے" اور آخر میں سرداران قریش کا ابن الدغنہ کو مطلع کرنا کہ حضرت ابو بکرؓ کو نماز اور قرآن پڑھنے کی بالاعلان اجازت نہیں دی جا سکتی، اس کے علاوہ کتاب المغازی (ب ۲۸) کا یہ فقرہ کہ "جب کفار نے زیادہ اذیت پہنچائی تو حضرت

ابو بکرؓ نے بھی مدینے کا ارادہ کیا"۔ ان تمام فقروں سے قطع نظر کرکے مخالفین نے ستم ظریفی سے یہ الزام تراشا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے بھی ایک مرتبہ ہمت ہار دی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر مکے سے باہر جانے کا ارادہ کیا تھا (Encyclopaedia of Islam، بذیل مادہ)۔ حالانکہ اس فقرے کو لکھتے وقت لکھنے والے یہ بھول گئے کہ انہیں ہجرت کی اجازت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی۔ اس کے علاوہ جان بچا کر کہیں نکل جانے کا خیال ہوتا تو بوڑھے باپ، ماں اور چھوٹے چھوٹے بچوں نیز چچا زاد بھائی حضرت طلحہؓ وغیرہ کو نہ چھوڑ جاتے۔ سب سے آخر میں یہ کہ شعب ابی طالب کا محاصرہ محض بنو ہاشم اور بنو مطلب تک محدود تھا اور دوسرے قبائل کا قریش نے مقاطعہ نہیں کیا تھا .

۸۔ ہجرت نبوی اور رفاقت غار: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا سب سے خطرناک وقت آیا تو حضرت ابو بکرؓ کے فضائل کا سب سے درخشاں باب شروع ہوا۔ سفر ہجرت کی رفاقت ایسی وزنی اور وقیع امداد تھی کہ قرآن مجید نے اس کو تمام صحابہؓ کی امداد کے بالمقابل ترجیح کے ساتھ پیش کیا، ارشاد ہے: " اِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ "(۹[التوبہ]: ۴۰) اگر تم اس (پیغمبرؐ) کی مدد نہ کرو تو (کچھ پروا نہیں، کیونکہ) اللہ اس کی مدد کر چکا .

خود حضرت ابو بکرؓ پر اس کا یہ اثر تھا کہ جب آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ساتھ لے جانے کا خیال ظاہر فرمایا تو وہ فرط مسرت سے رو پڑے (الطبری ۱۲۳۸:۱/۳).

ہجرت کی حدیث مفصل اور مجمل چھ صحابہ کبارؓ سے منقول ہے، ام المومنین حضرت عائشہؓ (البخاری: کتاب مناقب الانصار، ب ۴۵، کتاب البیوع، ب ۵۷، کتاب المغازی، ب ۲۸)، حضرت انسؓ (البخاری: کتاب مناقب الانصار، ب ۴۵)، حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر (البخاری: کتاب مناقب الانصار، ب ۴۵، کتاب الجہاد، ب ۱۲۳)، حضرت براءؓ بن عازب (البخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۲، کتاب المناقب ب ۴۵)، حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابن عباسؓ (البخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترجمہ، باب ۲) نے بیان کیا ہے (تلخیص از روایت حضرت عائشہؓ):

" ایک روز ہم حضرت ابو بکرؓ کے مکان میں بیٹھے ہوئے تھے دوپہر کا وقت تھا، ایک شخص نے حضرت ابو بکرؓ سے آ کر کہا " یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقاب ڈالے ہوئے تشریف لا رہے ہیں " چونکہ اس وقت آنے کا معمول نہ تھا، حضرت ابو بکرؓ نے جواب دیا: "میرے ماں باپ آپؐ پر قربان، خدا کی قسم اس وقت کسی بڑے کام سے آئے ہوں گے "۔ اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور اندر آنے کے لیے اذن طلب کیا، گھر میں پہنچ کر فرمایا: " جو لوگ یہاں ہیں، ان کو ہٹا دو " ابو بکرؓ نے عرض کی یارسول اللہ میرا باپ آپؐ پر قربان، آپؐ ہی کے گھر کے لوگ ہیں۔ دوسری روایت میں ہے کہ میری دونوں لڑکیاں ہیں، یعنی عائشہؓ اور اسماءؓ، آپؐ نے فرمایا: مجھ کو ہجرت کی اجازت مل گئی ہے۔ حضرت ابو بکرؓ نے نہایت بے تابی سے کہا اور رفاقت؟ میرا باپ آپؐ پر قربان، یارسول اللہ! ارشاد ہوا "ہاں" حضرت ابو بکرؓ نے عرض کی " میرے پاس دو اونٹنیاں ہیں جن کو میں نے اس مقصد کے لیے مہیا کیا ہے، آپؐ ان میں سے ایک کو انتخاب کر لیجیے، آپؐ نے فرمایا بیشک ہے مگر قیمت کے ساتھ" .

"حضرت ابو بکرؓ نے "ناقہ جدعاء" آپ کے لیے انتخاب کی۔ عجلت میں سامان سفر تیار کیا، سامان کیا ہو سکتا تھا؟ حضرت اسماءؓ نے دستر خوان میں کھانا اور مشکیزے میں پانی بھر دیا۔ دونوں چیزوں کے باندھنے کے لیے کپڑا نہ تھا، حضرت اسماءؓ نے حضرت ابو بکرؓ سے عرض کی کہ نطاق (کمر کی پیٹی) کے سوا باندھنے کے لیے کوئی چیز نہیں ہے۔ حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا: اس کے دو ٹکڑے کرو، ایک سے مشکیزہ اور دوسرے سے دستر خوان باندھ

دو۔" حضرت اسماءؓ نے تعمیل کی اور "ذات النطاقین" کے لقب سے مشہور ہوئیں۔ یہ مختصر زاد راہ لے کر دونوں بزرگ اونٹنیوں پر سوار ہوئے اور جبل ثور پہنچ کر ایک غار میں چھپ گئے" [مشہور روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ سے رات کے وقت روانہ ہوئے۔ دن کے وقت حضرت ابوبکرؓ کو بتانے گئے تھے کہ آج رات ہجرت کے لیے تیار رہو اور ایسے بھی یہ بات قیاس کے خلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دن کے وقت دو اونٹنیوں پر سوار ہو کر مکہ مکرمہ سے روانہ ہوں اور دشمنوں کو اس کی خبر نہ ہو]۔

ہجرت کا واقعہ ایک پرخطر راز تھا، لیکن خاندان صدیق کے سینے اس راز کا مدفن بن گئے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت اسماءؓ کے علاوہ حضرت عبد اللہؓ بن ابی بکرؓ اور حضرت عامرؓ بن فہیرہ نے بھی اس سلسلہ میں قابل قدر خدمات سرانجام دیں۔ حضرت عبد اللہؓ (حضرت) ابوبکرؓ کے فرزند ہوشیار اور زود فہم نوجوان تھے، انہوں نے اپنے ذمہ یہ خدمت لی کہ جھٹ پٹے کے وقت غار پر پہنچ جاتے، رات وہیں بسر کرتے، صبح سویرے مکہ مکرمہ میں داخل ہو جاتے اور دن بھر قریش میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جو مشورے ہوتے ان سے شام کو جا کر آپؐ کو آگاہ کرتے تھے۔ حضرت عامرؓ بن فہیرہ عبد اللہ بن طفیل بن سخبرہ کے غلام تھے۔ عبد اللہ، حضرت عائشہؓ کے اخیافی بھائی ہوتے تھے، ان کا یہ کام تھا کہ دن بھر حضرت ابوبکرؓ کی بکریاں چراتے، رات گئے چرواہوں کی نگاہ بچا کر بکریوں کو غار کے دہانے پر لے آتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ ان کا دودھ پیتے تھے۔ صبح ہوتی تو ان کو دور ہانک کر لے جاتے۔ بعض روایتوں میں ہے کہ عامرؓ خود حضرت ابوبکرؓ کے غلام تھے۔

ایک طرف تو خاندان صدیقؓ کی یہ جاں نثاریاں تھیں کہ خود بیٹا، بیٹی، غلام اور جانور تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت گزاری کا شرف حاصل کر رہے تھے، دوسری طرف کفار قریش تھے جن کی بغض و عداوت کی آگ سے مکہ کا ذرہ ذرہ بھڑک رہا تھا۔ انہوں نے چاروں طرف آدمی دوڑائے اور نگہبان مقرر کیے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینے پہنچنے سے قبل ہی راستے میں روک لیے جائیں۔ ان میں سے چند آدمی تلاش کرتے ہوئے غار کے دہانے تک پہنچ گئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے سر اٹھایا تو ان کے پاؤں نظر آئے۔ یہ نہایت یاس انگیز موقع تھا۔ حضرت ابوبکرؓ نے غم زدہ ہو کر عرض کی "اگر ان میں سے کوئی اپنے پاؤں کو دیکھے گا تو ہم لوگ نظر آ جائیں گے" لیکن بارگاہ رسالت صلی اللہ علیہ وسلم سے جواب ملا "مطمئن رہو، ابوبکرؓ تمہارا ان دو شخصوں کے متعلق کیا گمان ہے جن کا تیسرا اللہ ہے"۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ آفتاب نبوت کے سامنے کفار کی آنکھیں چندھیا گئیں۔ قرآن مجید میں اس واقعہ کو یوں بیان کیا گیا ہے "اگر تم لوگ اس (پیغمبر) کی مدد نہ کرو تو (کچھ پروا نہیں، کیونکہ) اللہ اس کی مدد کر چکا ہے۔ جب اس نے کافروں کو نکال دیا، دو میں کا دوسرا، جبکہ دو دونوں غار میں تھے، جب وہ اپنے رفیق سے کہہ رہا تھا گھبراؤ نہیں اللہ ہمارے ساتھ ہے تو اللہ نے اس پر اپنی تسکین نازل کی۔ اور اس کی ایسے لشکروں سے مدد کی جن کو تم نہیں دیکھتے اور کافروں کی بات نیچی کر دی اور اللہ ہی کی بات بلند ہے اور اللہ غالب "حکمت والا ہے" (سورہ توبہ)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ تین رات غار میں مقیم رہے۔ اسی اثنا میں بنو دیل کے ایک شخص سے اجرت پر رہنمائی کا معاملہ طے ہوا۔ یہ شخص [عبد اللہ بن اریقط] عاص بن وائل سہمی (حضرت عمروؓ کے والد) کا حلیف تھا اور گو کافر تھا، تاہم دونوں صاحبوں نے اس پر اعتماد کیا۔ اونٹنیاں اس کے حوالے کر دیں اور کہہ دیا کہ تین راتوں کے بعد چوتھی کی صبح کو اونٹنیاں لے کر غار پر آ جانا۔ چونکہ قریش کی طرف سے نگہبان مقرر تھے اور وہ ہر طرف پہنچ گئے تھے، سفر کا وقت رات کو مقرر کیا گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم،

حضرت ابوبکرؓ، عامر بن فہیرہؓ اور دلیل (رہنما) مدینہ کی طرف روانہ ہوئے اور ساحلی راستہ (مکہ کا نشیب، عسفان سے نیچے ساحل) قدید کے بعد شاہراہ عام خرار، ثنیۃ المرۃ، راستہ بنام مدلجۃ (عمق اور روحاء کے راستوں کے مابین) عرج کا راستہ تالاب غابر (رکوبہ سے دائیں) بطن رئم، مدینہ (الطبری ۲/۱: ۱۲۳۷) اختیار کیا۔

رات بھر چلتے رہے، دن کو راستہ میں لوگ ملتے تھے، چونکہ حضرت ابوبکرؓ عام طور پر روشناس تھے، لوگ ان سے پوچھتے "تمہارے آگے یہ کون ہے؟" وہ کہتے "یہ شخص مجھ کو راستہ بتاتا ہے!" یہ جملہ "توریہ" کے طور پر تھا، لوگ اس کا مطلب یہ نکالتے کہ دلیل راہ ہیں۔ حالانکہ حضرت ابوبکرؓ کا مقصد یہ تھا کہ راہ خیر بتلاتے ہیں، غرض دوپہر تک چلتے رہے، جب آفتاب سر پر آگیا اور مسافروں کا چلنا موقوف ہوا تو حضرت ابوبکرؓ نے استراحت کے لیے ایک چٹان کا دامن منتخب کیا۔ وہاں تھوڑا سا سایہ تھا، سب لوگ سواریوں سے اتر پڑے اور حضرت ابوبکرؓ نے اپنے ہاتھ سے زمین جھاڑ کر برابر کی۔ اس پر پوستین بچھائی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا آپ آرام فرمائیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استراحت فرما ہوئے تو حضرت ابوبکرؓ نے آس پاس کی زمین صاف کرنا شروع کی، چونکہ دوڑ آنے کا کھٹکا لگا ہوا تھا، اس لیے چاروں طرف دیکھتے جاتے تھے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشنہ لب تھے حضرت ابوبکرؓ نے ادھر ادھر نظر دوڑائی، ایک چرواہا بکریوں کا گلہ لیے چلا آتا تھا۔ جب قریب آیا حضرت ابوبکرؓ نے پوچھا "تم کس کے چرواہے ہو"؟ اس نے ایک قریشی کا نام لیا، پھر پوچھا "دودھ ہے"؟ بولا ہاں "کہا" ہم کو دے سکتے ہو؟ جواب دیا "ہاں" اس نے ایک بکری کے پیر باندھے، حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: "اس کا تھن مٹی اور بالوں سے صاف کرو" پھر کہا: اب اپنے ہاتھ صاف کرو، اس نے ایک برتن میں دودھ دوہا اور حضرت ابوبکرؓ نے تھوڑا پانی ملایا، جس سے نیچے کا حصہ ٹھنڈا ہو گیا۔ یہ پانی چھنا ہوا تھا کیونکہ مشکیزہ کے منہ پر کپڑا بندھا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے کر پہنچے تو بیدار کرنا اچھا نہ معلوم ہوا، لیکن آپؐ جاگ اٹھے تھے، درخواست کی کہ اس کو پی لیجیے۔ آپؐ نے پیا اور حضرت ابوبکرؓ خوش ہو گئے۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ روانگی کا وقت آیا؟ عرض کیا "جی ہاں" آفتاب ڈھل چکا تو سفر دوبارہ شروع ہوا۔

ادھر یہ مبارک سفر شروع تھا ادھر کفار مکہ نے تمام قبائل میں سفیر بھیجے اور دو دیتوں کا انعام مشتہر کیا۔ یہ اس شخص کے لیے تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کو قتل کر دے یا زندہ گرفتار کر لائے۔ ایک قاصد بنو مدلج میں بھی پہنچا۔ سراقہ بن مالک بن جعشم ایک مجمع میں بیٹھے تھے، ان سے کہا "سراقہ ساحل کی طرف کچھ سوار یعنی پرچھائیں نظر آ رہی ہیں، میرا خیال ہے کہ محمدؐ اور ان کے اصحاب جا رہے ہیں"۔ سراقہ کو اگرچہ یہ بات قرین قیاس معلوم ہوئی، لیکن اس خیال سے کہ دوسرا شخص ان کا شریک نہ ہو جائے، سفیر سے کہا "وہ نہیں ہیں، بلکہ اور لوگ ہیں، جو میرے سامنے کوئی چیز تلاش کرنے گئے تھے"، پھر موقع پا کر اٹھے، گھر آئے اور کنیز سے کہا "گھوڑے کو ٹیلے کے پار لے جاؤ" گھوڑا دیر تک کھڑا رہا، سراقہ نے نیزہ لیا، چھت پر گئے، نیزے کی نوک زمین پر ٹیکی اور اوپر کا حصہ جھکا کر سہارے سے زمین پر آ رہے، پھر گھوڑے پر سوار ہوئے اور اسے بگٹٹ چھوڑ دیا، سراقہ کی طرح کچھ اور لوگ بھی تلاش میں نکلے تھے، لیکن سب ناکام واپس گئے۔ سراقہ آگے بڑھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب پہنچ کر دم لیا، یہاں گھوڑے نے ٹھوکر لی اور سراقہ گر پڑے، اٹھ کر ترکش میں ہاتھ ڈالا اور فال کے تیر نکالے، تیر میں "لا" (نہ) نکلا، لیکن انعام کے لالچ میں تیر کی بات نہ مانی، پھر گھوڑے پر سوار ہوئے، جب زیادہ قریب آئے، تو حضرت ابوبکرؓ نے دیکھا، اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم کی تلاوت میں

مشغول تھے اور کسی طرف التفات نہیں فرما رہے تھے ' لیکن حضرت ابوبکرؓ بار بار مڑ کر دیکھتے تھے ' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ' "یارسول اللہؐ! یہ سوار آ گیا ہے"۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مڑ کر دیکھا اور فرمایا "خدا وندا" اس کو بچھاڑ دے" ' دعا قبول ہوئی ' گھوڑے کے اگلے پیر زمین میں دھنس گئے ' اب سراقہ کو نظر آیا کہ یہ کچھ اور سامان ہے ' پکار کر کہا "مجھ کو امان دیجیے" ' آپؐ ٹھہر گئے۔ وہ گھوڑا بڑھا کر قریب آگیا ' آپؐ نے چمڑے کے ٹکڑے پر امان نامہ لکھوا دیا ' یہ خدمت حضرت عامر بن فہیرۃؓ نے انجام دی۔ سراقہ نے زاد راہ اور کچھ نقد پیش کرنا چاہا ' لیکن شہنشاہؐ کونین اور ان کے رفیق ' صرف تائید الٰہی کے محتاج تھے ' ان کو مادّی امداد کی ضرورت نہ تھی ' اس لیے ارشاد ہوا "تم یہاں ٹھہرو اور اب جو شخص ہماری تلاش میں آئے اس کو آگے نہ بڑھنے دینا" ' چنانچہ سراقہ نے ایسا ہی کیا [سراقہ نے بعد میں اسلام قبول کر لیا اور شرف صحابیت حاصل کیا]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھے ' تو حضرت زبیرؓ سے ملاقات ہوئی ' وہ چند مسلمان تاجروں کے ساتھ شام سے آ رہے تھے۔ حضرت زبیرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کو سفید کپڑے پہنائے اور دونوں بزرگ انہیں کپڑوں کو پہن کر مدینے میں داخل ہوئے۔

دو شنبہ کے دن ' ربیع الاول کے مہینہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے رفیق مدینے کی بالائی آبادی قبا میں داخل ہوئے اور محلہ بنی عمرو بن عوف میں اتر پڑے۔ انصارؓ میں سے جن لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جمال مبارک کی زیارت نہیں کی تھی وہ آپؐ کے دھوکے میں حضرت ابوبکرؓ کو سلام کرتے تھے۔ جب آپؐ پر دھوپ پڑی تو حضرت ابوبکرؓ چادر تان کر کھڑے ہو گئے۔ اس وقت لوگوں کو چادر کے سایے میں آفتاب رسالت نظر آیا۔

قبا میں چودہ روزہ قیام کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں بنو نجار کو اطلاع دی ' وہ لوگ ہتھیار سج سج کر آئے اور سلام کرنے کے بعد کہا: "آپ دونوں صاحب سوار ہوں ' امن دیا جائے گا اور اطاعت کی جائے گی"۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اونٹنی پر سوار ہوئے ' حضرت ابوبکرؓ آپ کے پیچھے بیٹھے اور استقبال کرنے والوں نے ہتھیاروں کے حلقہ میں سواری کو لے لیا ' جلوس آہستہ آہستہ روانہ ہوا ' شہر میں شور تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لا رہے ہیں۔ جب حضرت ابوایوب انصاریؓ کا مکان آیا تو آپؐ مع اپنے رفیق کے ان کے مکان میں اتر پڑے (البخاری: کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵ و ۴۶)۔

حضرت ابوبکرؓ نے چند روز کے بعد مکے سے اپنے اہل وعیال کو بلوا لیا اور بنو حارث بن خزرج کے درمیان جو قبا (عوالی) میں آباد تھے ' رہنے لگے ' اس بستی کا نام "سنح" تھا۔ یہاں انہوں نے حضرت خارجہؓ بن زید بن ابی زہیر الانصاری کی صاحبزادی سے شادی بھی کر لی۔

مدینے کی آب و ہوا ابتداء موافق نہیں آئی۔ حضرت ابوبکرؓ کو بخار آنے لگا۔ جب بخار چڑھتا تو یہ شعر پڑھتے تھے "ہر شخص اپنے اہل و عیال کے ساتھ اس حالت میں صبح کرتا ہے کہ موت جوتے کے تسمہ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہوتی ہے"۔ حضرت عائشہؓ نے یہ حالت دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی۔ حضورؐ نے دعا کے لیے ہاتھ اٹھایا اور بیماری مدینے سے منتقل ہو گئی (البخاری: کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۶)۔

۹۔ مؤاخات: حضرت ابوبکرؓ کے اسلامی بھائی خود حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم تھے [دوسری روایت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مؤاخات حضرت علیؓ سے فرمائی اور حضرت ابوبکرؓ کو خارجہ بن زید کا بھائی بنایا] (البخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۳)۔ اگر اسد الغابۃ کی روایت معتبر

مانی ہوئے تو مواخاۃ میں حضرت ابوبکرؓ کے انصاری بھائی حضرت خارجہؓ بن زید تھے جو بعد میں ان کے خسر بھی ہو گئے۔

۱۰۔ مسجد نبوی کی تعمیر: مدینہ منورہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مسجد تعمیر فرمائی، اس کی زمین دو یتیموں کی ملکیت تھی، اگرچہ انہوں نے یہ زمین ہدیۃً پیش کر دی تھی، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یتیموں کا احسان گوارا نہ ہوا، آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ سے قیمت دلوائی (فتح الباری)۔ یہ رقم ان پانچ ہزار درہم میں سے ادا ہوئی جو حضرت ابوبکرؓ مکے سے ساتھ لائے تھے۔

۱۱۔ غزوات میں شرکت: حضرت ابوبکرؓ عہد نبویؐ کے تمام غزوات و مشاہد میں شریک رہے، سرایا میں سے چند ان کی امارت میں بھی سرانجام پائے۔ حضرت سلمہؓ بن اکوع فرماتے ہیں: "میں نے سات غزوات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کی اور سرایا میں سے نو میں شریک ہوا، ہم پر کبھی ابوبکرؓ امیر ہوتے تھے اور کبھی اسامہؓ (بخاری، کتاب المغازی، ب ۴۵)۔

غزوۂ بدر (۲ھ) میں حضرت ابوبکرؓ سے زیادہ کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب نہ تھا۔ ان کو اس غزوے میں یہ امتیاز حاصل تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قبے کے اندر موجود تھے۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور آپؐ قبے میں تھے، "اے اللہ میں تجھ کو تیرا وعدہ یاد دلاتا ہوں، اے اللہ، اگر تو چاہے تو آج کے بعد نہ پوجا جائے گا" اس پر حضرت ابوبکرؓ نے آپؐ کا ہاتھ پکڑ لیا اور کہا "یارسول اللہ! بس کیجیے، آپ اللہ کے حضور بہت عجز والحاح کر چکے" آپؐ زرہ پہنے ہوئے تھے یہ آیت پڑھتے ہوئے نکلے "عنقریب کفار کا جتھا شکست کھائے گا اور وہ پیٹھ پھیر دیں گے" (البخاری: کتاب الجہاد، ب ۸۹)۔

صحیح مسلم کی روایت (کتاب الجہاد، باب الامداد بالملائکۃ فی غزوۃ البدر) کے رو سے اسیران جنگ کے فدیے کا قصہ پیش آیا، حضرت ابوبکرؓ نے رائے دی کہ یہ سب اپنے ہی اعزہ و اقارب ہیں ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا چاہیے، حضرت عمرؓ اس کے خلاف تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے قبول فرمائی۔ اس روایت میں بعض سے اعتدالیاں ہیں جو مشتبہ راویوں کی بدولت پیدا ہو گئی ہیں، اس لیے جامع صحیح میں درج ہونے کے قابل نہیں تھیں۔ ان میں عکرمہؓ، سماک اور ابوزمیل حنفی ضعیف راوی ہیں۔

غزوۂ احد ۳ھ میں اتفاقی طور سے، لڑائی کا پانسہ پلٹ جانے کے سبب بڑے بڑے جان بازوں کے قدم اکھڑ گئے تھے، لیکن جو بارہ صحابیؓ آپ کے ارد گرد پہاڑ پر موجود تھے، ان میں حضرت ابوبکرؓ بھی شامل تھے۔ ابوسفیانؓ نے میدان خالی دیکھ کر سامنے کی پہاڑی پر چڑھ کر آواز دی "کیا محمد صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہیں"، جب جواب نہ ملا تو تین بار حضرت ابوبکرؓ کا نام پکارا (البخاری: کتاب الجہاد، ب ۱۶۴)۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کفار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکرؓ صدیق کو رئیس امت سمجھتے تھے۔ جب کفار میدان سے واپس گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دوبارہ حملے کا خوف پیدا ہوا۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا "کفار کا تعاقب کون کرے گا" صحابہؓ اگرچہ زخموں سے چور تھے تاہم ۷۰ بزرگ آمادہ ہوئے ان میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت زبیرؓ کا نام بالتخصیص معلوم ہے (البخاری: کتاب المغازی، ب ۲۵)۔ ان بزرگوں کی نسبت خاص آیت اتری۔

غزوۂ مریسیع ۶ھ میں ایسے واقعت کیا پیش آئے کہ خاندان ابوبکرؓ کے لیے فضیلتوں کا دروازہ کھل گیا۔ پہلی برکت یہ تھی کہ حضرت عائشہؓ کا ہار بیداء (صحراء) میں ٹوٹ کر گر گیا، جس کی تلاش میں صحابہؓ کو رکنا پڑا۔ نماز کے وقت جب پانی نہ ملا، تو تیمم کی آیت نازل ہوئی (البخاری، کتاب التفسیر، ب ۳، سورۃ المائدہ)۔ دوسری عظیم الشان رحمت اور برکت اس وقت ظاہر ہوئی جب

حضرت عائشہؓ پر منافقین نے تہمت لگائی، اس میں ایک طرف تو حضرت ابو بکرؓ کی رفیع المرتبت صاحبزادی اور ہماری جلیل القدر ماں کو یہ درجہ ملا کہ قرآن مجید میں ان کی شان میں دس آیتیں نازل ہوئیں (اور یہ وہ فضیلت ہے جو عورتوں میں حضرت مریمؑ کے علاوہ کسی کو میسر نہیں آئی) اور دوسری طرف اس صدمہ جانکاہ میں ان کے پدر بزرگوار (حضرت ابو بکرؓ) نے مافوق العادۃ صبر و تحمل اور غیر معمولی اطاعت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہار فرمایا۔

حضرت عائشہؓ پر تہمت تو منافقین نے لگائی تھی، لیکن بعض مسلمان بھی غلطی سے ان کے ہم نوا ہوگئے تھے۔ ان میں حضرت مسطحؓ بن اثاثہ بھی تھے، ان کی والدہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پھپھی اور حضرت ابو بکرؓ کی خالہ زاد بہن تھیں۔ قرابت اور احتیاج کی بنا پر حضرت ابو بکرؓ ان کے کفیل تھے۔ جب حضرت عائشہؓ کی برأت نازل ہوئی تو حضرت ابو بکرؓ کو مسطحؓ پر غصہ آیا اور انہوں نے قسم کھا کر کہا کہ میں ان کا نفقہ بند کر دوں گا۔ اس پر یہ آیت اتری "تم میں سے جو لوگ صاحب فضل اور ذی مقدور ہیں ان کو یہ قسم نہیں کھانا چاہئے کہ قرابت داروں مسکینوں اور مہاجروں سے سلوک نہ کریں گے، ان کو عفو و درگذر سے کام لینا چاہیے، کیا تم یہ نہیں چاہتے کہ اللہ تم کو بخش دے، اللہ غفور رحیم ہے"۔ حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا: "ہاں میں اللہ کی قسم! پسند کرتا ہوں کہ اللہ میری مغفرت کرے"۔ چنانچہ مسطحؓ کا نفقہ جاری کر دیا اور کہا "اللہ کی قسم، اب کبھی نہ بند کروں گا" (البخاری، کتاب المغازی، ب ۳۴؛ کتاب الشہادات، ب ۱۵؛ کتاب التفسیر، سورۃ النور، ب ۵-۱۱)۔

غزوۂ حدیبیہ ۶ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عمرے کا احرام باندھ کر چلے۔ ذوالحلیفہ سے ایک جاسوس، جو قبیلہ خزاعہ سے تھا، دریافت حال کے لیے آگے روانہ کیا۔ وہ غدیر الاشطاط میں آ کر ملا اور خبر دی کہ قریش فوجیں جمع کر رہے ہیں اور وہ بیت اللہ کی زیارت سے مانع ہونگے، اگر آپ انکار کریں گے تو وہ جنگ پر آمادہ ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو مخاطب کر کے فرمایا: "آپ لوگوں کی کیا رائے ہے"؟ حضرت ابو بکرؓ نے عرض کی "یارسول اللہ آپ بیت اللہ کے ارادہ سے نکلے تھے، کسی کو مارنے یا کسی سے لڑنے کا خیال نہ تھا، سیدھے چلے چلیے، اگر کوئی مزاحم ہوگا تو ہم لڑیں گے"۔ حضورؐ نے اس رائے کو پسند کیا اور فرمایا: اللہ کا نام لے کر چلو" (البخاری: کتاب المغازی، ب ۳۵)۔ جب حدیبیہ پہنچے تو عروہ بن مسعود ثقفی قریش کی طرف سے سفیر بن کر آیا۔ اس نے اثنائے گفتگو میں یہ جملہ بھی کہا "محمدؐ! اگر تم نے اپنی قوم کو برباد کر دیا تو کیا تم سے پیشتر عرب کی تاریخ میں اس کی کوئی نظیر مل سکے گی؟ اور اگر دوسری صورت پیش آئی تو میں دیکھتا ہوں کہ یہ بے میل لوگ تم کو چھوڑ کر بھاگ جائیں گے"۔ اس جملے پر حضرت ابو بکرؓ کو سخت غصہ آیا، انہوں نے عروہ کو برا بھلا کہا اور پھر فرمایا: "کیا ہم ان کے پاس سے بھاگ جائیں گے اور ان کو اکیلا چھوڑ دیں گے؟" عروہ نے انجان بن کر کہا "یہ کون ہے"۔ جب حضرت ابو بکرؓ کا نام بتایا گیا تو بولا "ہاں اللہ کی قسم! اگر تمہارا ایک احسان مجھ پر نہ ہوتا جس کا میں اب تک بدلہ نہیں دے سکا تو البتہ میں تم کو جواب دیتا (البخاری: کتاب الشروط، ب ۱۵) "معاہدۂ" صلح بظاہر مسلمانوں کے خلاف تھا۔ اس لیے صحابہ کرامؓ سخت دل شکستہ تھے۔ اسی حالت میں حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بے باکانہ گفتگو کی تھی جس کا حضرت عمرؓ کو تمام زندگی افسوس رہا [رک بہ عمرؓ، بذیل مادہ، در آآآ] حضرت عمرؓ بعد ازاں حضرت ابو بکرؓ کے پاس گئے اور وہی سوالات دہرائے، عجیب بات یہ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے بجنسہ وہی جوابات دیے جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیے تھے "بیعۃ الرضوان" اور صحابہؓ کی طرح آپ نے بھی کی تھی اور معاہدے پر دستخط کرنے والوں میں سے ایک آپ بھی تھے، بلکہ ان میں پہلا نام آپ ہی کا تھا (الطبری، ۱/۲: ۱۵۳۸؛ ابن سعد، ۱/۲: ۱۷)۔

۷ ھ میں خیبر پر حملہ ہوا۔ وہاں بہت سے قلعے تھے مثلاً نطاۃ ، صعب بن معاذ ، ناعم ، قلعہ الزبیر ، شق ، پھر موٴخرالذکر میں ابی ، نزار ، کتیبہ اور آخر میں قموص وطیح ، سلالم وغیرہ۔ ان کے لیے جھنڈے تیار ہوئے اور اشخاص متقرر کیے گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پرچم سیاہ تھا جو حضرت عائشہؓ کی چادر سے تیار ہوا تھا اور اس کا نام عقاب تھا۔ حضرت علیؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لواء دیا گیا۔ جس کا رنگ سفید تھا۔ ایک جھنڈا حضرت حبابؓ بن منذر کو اور ایک حضرت سعدؓ بن عبادہ کو عطا ہوا (ابن سعد ۳/۱: ۷۷)۔ آیا حضرت ابو بکرؓ صدیق کو بھی کوئی پرچم عنایت ہوا تھا؟ اس کا ذکر ابن سعد میں نہیں ، البتہ طبری (۳/۱: ۱۵۷۹ـ۱۵۸۰) میں ایک روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض اوقات درد سر کی شکایت ہو جاتی تھی جس سے ایک ایک دو دو دن باہر تشریف نہیں لاتے تھے۔ خیبر میں بھی یہی حادثہ پیش آیا۔ جب حضورؐ باہر نہیں آئے تو حضرت ابو بکرؓ صدیق نے آپؐ کا پرچم لے کر سخت مقابلہ کیا ، لیکن اس دن لڑائی کا فیصلہ نہیں ہوا۔ ان کے بعد حضرت عمرؓ گئے ، انہوں نے حضرت ابو بکرؓ سے بھی زیادہ شدید حملہ کیا ، لیکن وہ بھی فیصلہ کن نہ تھا [بعد میں یہ معرکہ حضرت علیؓ کی قیادت میں سر ہوا].

اس سال شعبان میں بنو کلاب پر حملہ ہوا ، یہ لوگ نجد میں ضریہ کی سمت آباد تھے۔ اس مہم کے کمان دار اعلیٰ حضرت ابو بکرؓ صدیق تھے (ابن سعد ۳/۱: ۸۵)۔ اس سریہ کا تذکرہ ابن سعد (۳/۱: ۱۲۳) میں حضرت ابو بکرؓ کے حالات کے تحت بھی ہے ، صحیح مسلم (کتاب الجہاد ، باب التنفیل و فداء المسلمین بالاساری) میں بنو فزارہ کی مہم کا ذکر ہے جس کے امیر حضرت ابو بکرؓ تھے ، لیکن ابن سعد (۳/۱: ۸۵) میں ایک ہی عنوان کے تحت دونوں روایتیں درج کی گئی ہیں ، اس لیے ممکن ہے کہ یہ ایک ہی واقعہ ہو (الطبری ، ۳/۱: ۱۵۵۸) میں البتہ التباس نظر آتا ہے۔ اس میں اس سریہ کو رمضان ۲ھ کے سریہ ام قرفہ سے جوڑ دیا گیا ہے ، جو وادی القریٰ میں پیش آیا۔ حالانکہ اس کے امیر حضرت زیدؓ بن حارثہ تھے۔ اس عنوان کے آغاز میں البخاری کے حوالے سے حضرت سلمہؓ بن اکوعؓ کی ایک روایت درج کی گئی ہے ، جس کا منشا یہ ہے کہ وہ نو سرایا میں شریک ہوئے ، جن میں کبھی حضرت ابو بکرؓ امیر ہوتے تھے اور کبھی حضرت اسامہؓ۔ ان نو سرایا میں سے صرف ایک سریہ (بنی کلاب بطرف نجد) کا حال ہم کو معلوم ہو سکا ، جس کے امیر حضرت ابو بکرؓ تھے.

ذات السلاسل کا سریہ ، جس کے حضرت عمروؓ بن العاص امیر تھے ، جمادی الآخرۃ ۸ ھ میں روانہ ہوا۔ ان کی امداد کے لیے بعد میں حضرت ابو عبیدہؓ بن جراح بھیجے گئے ، ان کے ساتھ ۲۰۰ اکابر مہاجرین و انصار تھے ، ان میں حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ بھی تھے (ابن سعد ، ۳/۱: ۹۵).

رمضان المبارک ۸ ھ میں مکہ فتح ہوا۔ اس موقع پر جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم شہر میں داخل ہوئے تو آپؐ بیچ میں قصواء نامی اونٹنی پر بیٹھے ہوئے تھے اور آپ کے دائیں بائیں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت اسیدؓ بن حضیر تھے (ابن سعد ۳/۱: ۹۸)۔ حضرت ابو بکرؓ کے والد وہیں تھے اور آبائی مذہب پر قائم تھے۔ اس وقت وہ بہت ضعیف تھے ، حضرت ابو بکرؓ ان کو بارگاہ نبوت میں لائے۔ حضورؐ نے نہایت شفقت کے ساتھ ان کے سینے پر ہاتھ پھیرا اور بیعت سے مشرف فرمایا (الاصابۃ).

غزوۂ حنین میں شریک تھے ، جب حضرت ابو قتادہؓ انصاری نے [دستور کے مطابق] ایک کافر کے سامان کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مطالبہ کیا جو ایک قریشی کے پاس نکلا۔ حضرت ابو بکرؓ نے کہا "نہیں ! اللہ کی قسم! یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ خدا کا ایک شیر (یعنی ابو قتادہؓ) جو اللہ اور رسول کی طرف سے لڑتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا حصہ تمہارے حوالے کر دیں "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ابو بکرؓ نے سچ کہا" اور حضرت ابو قتادہؓ کو سامان دلوا دیا (البخاری : کتاب الجہاد ، ب ۱۸)۔ اس غزوہ میں جب ہوازن کی سخت تیر

اندازی کی بدولت لشکر اسلام میں ابتری پیدا ہوئی تو ان چند جانبازوں میں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ثابت قدم رہے، حضرت ابوبکرؓ بھی شامل ہیں (الطبری ۱/۳: ۱۶۶۶؛ ابن سعد ۱/۳: ۱۰۹)۔

غزوہ طائف میں محاصرہ ترک کرنے کا فیصلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خواب کے بعد کیا تھا۔ وہ خواب آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ سے بیان فرمایا (الطبری ۱/۳: ۱۶۷۳)۔ اس غزوے میں حضرت عبداللہ بن ابی بکرؓ کے تیر لگا۔ یہ وہی بزرگ ہیں جن کے متعلق ہجرت کے زمانے میں یہ خدمت تھی کہ دن بھر مکے میں رہ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق کفار کے مشورے سنتے اور رات کو غار میں جا کر سارے حالات سناتے، آپ کا زخم کچھ دنوں کے لیے مندمل ہو گیا (ابن سعد ۱/۴: ۱۱۴)۔ اسد الغابہ میں ہے کہ وہ تیر عبداللہ بن محجن ثقفی نے مارا تھا، آخر کار حضرت ابوبکرؓ کے اوائل خلافت میں ان کا یہ زخم پھر تازہ ہو گیا جس کے صدمے سے ان کا انتقال ہو گیا۔ الطبری (۱/۳: ۱۶۷۰) میں ایک ضعیف روایت اس مضمون کی ہے کہ طائف کا محاصرہ تھا کہ جب آنحضور صلی اللہ عیہ وسلم مدینہ منورہ کو روانہ ہوئے تو حضرت ابوبکرؓ کو مکہ مکرمہ میں اپنا جانشین بنایا اور حکم ہوا کہ اس سال (یعنی ۸ھ) حج وہی کرائیں اور اسلام کے احکام سکھائیں۔

غزوہ تبوک، رجب ۹ھ میں پیش آیا چونکہ یہ زمانہ عسرت اور تنگ حالی کا تھا، اس لیے آنحضرت صلی اللہ عیہ وسلم نے انفاق فی سبیل اللہ کی ترغیب دی۔ حضرت ابوبکرؓ کو اس موقع پر یہ امتیاز حاصل ہوا کہ اپنے خلوص نیت کی بنا پر بڑے بڑے دولت مندوں سے ثواب میں بڑھ گئے۔ انہوں نے گھر کا سارا اثاثہ لا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ڈال دیا اور جب آپؐ نے دریافت فرمایا کہ تم نے اپنے اہل و عیال کے لیے کیا چھوڑا؟ تو حضرت صدیقؓ فرمایا: "ان کے لیے اللہ اور اس کا رسول ہے" (ابو داود: کتاب الزکوۃ)۔ آنحضرت صلی اللہ عیہ وسلم نے ان کو ساری فوج پر اپنا جانشین بنایا، وہی نماز پڑھاتے تھے (ابن سعد ۱/۴: ۱۱۹) اور رسول اللہ صلی اللہ عیہ وسلم کا بڑا پرچم جس کا رنگ سیاہ تھا انہیں کے حوالے کیا گیا تھا (ابن سعد ۱/۲: ۲۴)۔

۱۲۔ وفد طائف: رمضان ۹ھ میں آیا۔ یہ لوگ جب مدینے کے قریب قنات میں اترے تو حضرت مغیرہؓ بن شعبہ سے ملاقات ہوئی۔ وہ صحابہؓ کے اونٹ چرا رہے تھے اور یہ ان کی باری کا دن تھا۔ صحابہؓ باری باری یہ کام کرتے تھے۔ حضرت مغیرہؓ ان کو دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ عیہ وسلم کی خدمت میں تیزی سے روانہ ہوئے تاکہ آپ کو بشارت دیں۔ وہ ابھی راستے میں ہی تھے کہ حضرت ابوبکرؓ سے وفد کا تذکرہ کیا اور بتایا کہ بیعت اور اسلام کے ارادے سے آئے ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے مغیرہؓ کو قسم دی کہ مجھ سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نہ جانا یہ خبر میں پہنچاؤں گا۔ جب ان لوگوں نے اسلام قبول کیا اور بیعت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمان لکھ کر عطا فرمایا۔ ان میں سے سب سے کم سن حضرت عثمانؓ بن ابی العاص تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو امیر مقرر فرمایا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کو قرآن سیکھنے اور مسائل کے سمجھنے کا سب سے زیادہ شوق تھا۔ یہ بات حضرت ابوبکرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہی تھی اور ان کی چشم دید تھی (الطبری ۱/۳: ۱۶۹۰_۱۶۹۱)۔

وفد بنو تمیم آیا تو اللہ نے حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے تقویٰ کا امتحان لیا اور الحمدللہ کہ دونوں امتحان میں کامیاب ہو کر اللہ کے الفاظ میں "متقی" قرار پائے اور ان کو مغفرت اور اجر عظیم کی بشارت سنائی گئی [رک بہ حضرت عمرؓ]۔

۱۳۔ امارت حج ۹ھ: صحیح بخاری (کتاب المغازی ب ۶۶) میں عنوان ہے۔ "باب ابوبکرؓ کا لوگوں کو حج کرانا ۹ھ میں"۔ اس کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ عیہ وسلم نے حضرت

ابوبکرؓ کو حجۃ الوداع سے قبل والے حج کا امیر بنایا تھا۔ چونکہ آپؐ خود تشریف نہیں لے گئے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کے ہمراہ قربانی کے جانور بھی بھیج دیے گئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ۱۰ ذوالحجہ کو چند آدمی، جن میں حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا نام بالتخصیص معلوم ہوتا ہے، اس حکم کے اعلان کرنے کے لیے بھیجے کہ آئندہ سے نہ کوئی مشرک حج کے لیے آئے اور نہ بیت اللہ کا برہنہ طواف کیا جائے۔ اس میں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ برہنہ طواف کی قدیم رسم جو زمانہ جاہلیت سے چلی آ رہی تھی، حضرت ابوبکرؓ کے ذریعے باطل ہوئی۔ موسم کی اس امارت میں ۳۰۰ صحابہؓ حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ مدینہ منورہ سے مکہ مکرمہ آئے تھے۔ ان میں حضرت عبد الرحمنؓ بن عوف بھی تھے (الطبری، ۱/۳: ۱۷۲۰)۔

۱۴۔ وفد ازد: ۱۰ھ میں غالباً رمضان کے مہینے میں آیا۔ یہ لوگ ۱۰ سے اوپر تھے اور صردؓ بن عبد اللہ ان کے رئیس تھے۔ مسلمان ہو کر یہ سب ایک لشکر کے ساتھ یمن کو چلے۔ جرش کے یمنی قبائل اور بنو خثعم قلعہ بند ہو گئے تو ان کو مقابلے کے لیے آمادہ ہونا پڑا۔ اس اثنا میں جرش والوں نے دو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجے تھے۔ لڑائی شروع ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو کنایۃً اس کی خبر دی۔ پھر وہ دونوں حضرت ابوبکرؓ یا حضرت عثمانؓ کے پاس پہنچے تو انہوں نے بتایا کہ یہ اسی مصیبت کی اطلاع ہے جو تمہاری قوم پر نازل ہوئی ہے۔ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر درخواست کرو کہ یہ مصیبت ٹل جائے (الطبری، ۱/۳ ۱۷۳۰)۔

۱۵۔ حضرت اسامہؓ بن زیدؓ کا سریہ: صفر ۱۱ھ کی آخری تاریخ کو بدھ کے دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مزاج ناساز ہوا۔ ۸ ربیع الاول کو جمعرات کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک سے جھنڈا تیار فرمایا اور حضرت اسامہؓ کے حوالہ کیا۔ وہ جھنڈا لے کر باہر آئے اور بریدہؓ بن حصیب اسلمی کو دیا اور جرف کو خیمہ گاہ مقرر کیا (القسطلانی، ۸: ۳۲۶)۔ اس فوج میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی شامل تھے (ابن سعد، ۲/۱: ۱۳۶)، لیکن جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم علیل ہو گئے تو فوج خیمہ گاہ میں پڑی رہی۔ حضرت ابوبکرؓ ۸ ربیع الاول کو یقیناً خیمہ گاہ سے مدینے چلے آئے تھے اور رات کے وقت بھی مسجد نبویؐ میں موجود تھے۔ یہ جمعرات کا دن تھا۔

۱۶۔ علالتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور نماز کی امامت: نماز عشاء کے وقت آپؐ مسجد میں تشریف لانے کے قابل نہ تھے۔ کوشش کی لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ اس وقت مؤذن سے فرمایا "ابوبکرؓ سے کہو کہ نماز پڑھائیں"۔ حضرت عائشہؓ مزاحم ہوئیں اور عرض کی "ابوبکرؓ رقیق القلب آدمی ہیں جلد رونے لگتے ہیں، آپؐ کی جگہ پر کھڑے ہوں گے تو نماز نہ پڑھا سکیں گے، آپؐ حضرت عمرؓ کو نماز پڑھانے کے لیے ارشاد فرمائیں"۔ اس معذرت سے حضرت عائشہؓ کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ وہ سمجھتی تھیں کہ جو شخص آپؐ کی جگہ پر کھڑا ہو گا اس کو لوگ منحوس سمجھیں گے۔ ان کو یہ خیال نہ تھا کہ ایسا شخص بابرکت سمجھا جائے گا۔ اسی بنا پر جب آپؐ نے دوبارہ حضرت ابوبکرؓ کا نام لیا تو حضرت عائشہؓ نے حضرت حفصہؓ سے کہا "اب تم عرض کرو"۔ حضرت حفصہؓ نے بھی وہی کہا، آپؐ نے تیسری مرتبہ فرمایا "تم یوسف والیاں ہو، ابوبکرؓ سے کہو، نماز پڑھائیں"۔ حضرت حفصہؓ بولیں "عائشہؓ میں تمہارے مقابلے میں کبھی بھلائی کو نہیں پہنچ سکتی"۔

غرض حضرت بلالؓ، حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور کہا "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے کہ آپ نماز پڑھائیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا، لیکن انہوں نے جواب دیا "نماز آپ پڑھائیں، آپ زیادہ مستحق ہیں"۔ حضرت ابوبکرؓ نے نماز پڑھائی۔ ۹ ربیع الاول جمعہ کے دن سے ۱۱ ربیع الاول اتوار تک پنج وقتہ نماز کے آپ ہی امام رہے۔ ۱۲ ربیع الاول سوموار کو فجر کی نماز

بھی آپ ہی نے پڑھائی۔ یہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں آخری نماز پڑھی گئی۔ اس کے بعد اسی دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا۔ اس طرح حضرت ابوبکرؓ نے سترہ وقت کی نماز مسجد نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین کے طور پر آپؐ کے عین حیات پڑھائی۔ صحیح بخاری (کتاب الاذان، ب ۴۶) میں حضرت انسؓ سے جو یہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ۳ روز باہر تشریف نہیں لائے۔ اس میں ۸ (جمعرات) اور ۱۲ (سوموار) ربیع الاول شامل نہیں ہیں [نیز رک (حضرت) محمد صلی اللہ علیہ وسلم]۔

ایک روز مرض میں تخفیف ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو صحابہ کا سہارا لے کر مسجد میں تشریف لائے۔ ظہر کا وقت تھا اور حضرت ابوبکرؓ امامت کرا رہے تھے۔ ارشاد ہوا! مجھے ان کے پہلو میں بٹھا دو، حضرت ابوبکرؓ پیچھے ہٹنا چاہتے تھے، لیکن آپؐ نے اشارے سے فرمایا کہ اپنی جگہ پر رہو، پھر حضرت ابوبکرؓ کے برابر آ کر بائیں طرف بیٹھ گئے۔ نماز آپؐ پڑھاتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ آپؐ کی اقتداء کرتے تھے اور لوگ حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء کرتے تھے۔ نماز کے بعد آپؐ نے خطبہ دیا۔ اس میں فرمایا: "اللہ نے اپنے ایک بندے کو اختیار عطا فرمایا ہے کہ خواہ وہ دنیا کی نعمتوں کو قبول کرے، یا اللہ کے پاس جو کچھ ہے اس کو قبول کرے، لیکن اس نے اللہ ہی کے پاس کی چیزیں قبول کیں" یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ رو پڑے اور کہا "ہمارے باپ اور مائیں آپؐ پر فدا"۔ راوی کا بیان ہے کہ "میں نے اپنے دل میں کہا نہ جانے یہ بزرگ کیوں روتے ہیں؟ آپؐ کسی شخص کا واقعہ بیان کر رہے ہیں، اس میں رونے کی کیا بات ہے؟ لیکن بعد کو معلوم ہوا کہ وہ بندہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے اور ابوبکرؓ کو ہم سے زیادہ علم تھا"۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ سے خطاب کیا "اے ابوبکرؓ مت رو، سب سے زیادہ میں جس کی صحبت اور دولت کا ممنون ہوں وہ ابوبکرؓ ہیں اور اگر میں کسی کو بھی امت میں سے اپنا دوست بنا سکتا تو ابوبکرؓ کو بناتا، لیکن اسلام کی اخوت اور مودت کافی ہے، مسجد کے رخ کوئی دروازہ ابوبکرؓ کے دروازہ کے سوا باقی نہ رکھا جائے"۔

یہاں صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے درمیان ایک تعارض کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ صحیح مسلم (کتاب المساجد، باب النہی عن بناء المساجد علی القبور) میں حضرت جندبؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ گزشتہ بالا خطبہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے پانچ روز قبل ارشاد فرمایا تھا۔ یعنی جمعرات کے دن ۸ ربیع الاول کو، حالانکہ یہ درست نہیں۔ جمعرات کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی علالت میں بڑی شدت تھی جس کے دوران میں شاید واقعہ قرطاس پیش آیا تھا۔ کئی بار حالت غیر ہوئی۔ مغرب کے وقت نماز پڑھائی، لیکن اس روز عشاء کے وقت تک حالت درست نہیں ہوئی۔ اسی لیے حضرت ابوبکرؓ کو امام بنایا گیا۔ البخاری کی وہ روایت جس میں خطبے کا ذکر ہے، اس میں تصریح ہے کہ حضرت ابوبکرؓ امام تھے۔ اس لیے جمعرات کے دن کا یہ خطبہ نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے کہ کسی اور دن (مثلاً ہفتہ) ۱۰ ربیع الاول سے اس واقعہ کا تعلق ہو سکتا ہے۔ جس کو بعد کے کسی راوی نے سہواً جمعرات سے متعلق سمجھ لیا۔ ۱۰ ربیع الاول کو حضرت اسامہؓ کی امارت کی نسبت حضورؐ نے خطبہ دیا تھا (القسطلانی، ۸: ۲۶۶)۔ روایت کے لحاظ سے مسلم کی حدیث میں بعض نقائص ہیں جس کی تفصیل اس حدیث کے راویوں کے تفصیلی حالات سے مل سکتی ہے۔

انہیں ایام میں ایک دن حضرت عائشہؓ سے یہ گفتگو فرمائی۔ میں نے ارادہ کیا تھا کہ ابوبکرؓ اور ان کے بیٹے کو بلا کر ولی عہد بنا دوں، اس خیال سے کہ کہنے والے یا تمنا رکھنے والے پیدا نہ ہو جائیں، پھر میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ انکار کرے گا اور مسلمان مدافعت کریں گے (اس لیے ولی عہد نہیں بنایا) (البخاری: کتاب الاحکام، ۵۱)۔

دو شنبہ [پیر] کے دن فجر کے وقت صفیں قائم

تھیں اور حضرت ابوبکرؓ امامت کے لیے مصلے پر جا رہے تھے کہ دفعۃً حجرۂ اقدس کا پردہ اٹھا، دیکھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے تھے۔ چہرۂ مبارک قرآن کا ورق معلوم ہوتا تھا اور آپؐ تبسم فرما رہے تھے۔ یہ عجیب منظر تھا، لوگ مسرت سے بے قابو ہو گئے۔ حضرت ابوبکرؓ پیچھے ہٹے اور خیال کیا کہ شاید حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لیے تشریف لانا چاہتے ہیں۔ آپؐ نے ان کو اشارہ کیا کہ آگے بڑھیں، حضرت ابوبکرؓ نے نماز شروع کی اور آپؐ نے پردہ ڈال لیا۔ اسی دن شام سے قبل آپؐ کا انتقال ہو گیا (البخاری: کتاب الاذان، ب ۳۹، ۴۱، ۴۷، ۵۱، ۶۷، ۷۰؛ کتاب الصلوۃ، ب ۴۵)۔

۱۷۔ وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کا استقلال: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ایک قیامت کبریٰ تھی۔ جس کا صحابہؓ کو یقین نہیں آتا تھا۔ حضرت عمرؓ لوگوں سے مسجد نبویؐ میں قسم کھا کھا کر کہہ رہے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات نہیں پائی۔ آپ عنقریب اٹھیں گے، اور منافقین کے ہاتھ پاؤں کٹوائیں گے۔ حضرت ابوبکرؓ وفات کے وقت موجود نہ تھے، بلکہ صبح کی نماز پڑھا کر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت کو روبہ اصلاح دیکھ کر چند گھنٹوں کے لیے اپنے مکان پر چلے گئے تھے جو شہر سے باہر "سُنح" (قبا) میں تھا۔ اطلاع پہنچی تو گھوڑے پر سوار ہو کر آئے، لوگوں سے بات چیت نہیں کی، مسجد کے اندر سے ہوتے ہوئے سیدھے حضرت عائشہؓ کے حجرے میں پہنچے۔ حضورؐ کی نعش مبارک پر حبرہ کی چادر پڑی ہوئی تھی، اس کو چہرہ انور سے ہٹا دیا، جھکے اور بوسہ لیا، پھر رو کر کہا "میرے ماں باپ آپؐ پر قربان، آپؐ زندگی اور موت دونوں میں پاکیزہ ہیں۔ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے اللہ آپؐ کو دوبارہ موت نہ دے گا، جو موت آپؐ کے لیے لکھی ہوئی تھی وہ آ چکی"۔ مسجد میں آئے تو حضرت عمرؓ کی زبان پر وہی فقرے تھے، فرمایا: "او قسم کھانے والے بیٹھ جا" حضرت عمرؓ نے انکار کیا تو آگے بڑھے لوگ حضرت عمرؓ کو چھوڑ کر ان کے گرد جمع ہو گئے۔ انہوں نے تقریر شروع کی، اب حضرت عمرؓ بھی بیٹھ گئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے حمد و ثنا کے بعد فرمایا: "ہاں جو شخص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت کرتا تھا تو (وہ سن لے کہ) محمد صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے اور جو اللہ کی عبادت کرتا تھا تو (اس کو معلوم ہونا چاہیے کہ) اللہ زندہ ہے اور کبھی نہ مرے گا" اس نے فرمایا ہے (پھر یہ آیت پڑھی): "اے پیغمبر" تم بھی مرو گے اور وہ بھی مریں گے" اور فرمایا ہے: "محمدؐ صرف ایک رسول ہیں ان سے پہلے بہت سے رسول گزر چکے ہیں تو اگر وہ وفات پا جائیں یا قتل کر دیے جائیں تو کیا تم لوگ الٹے پاؤں واپس جاؤ گے؟ اور جو واپس جائے گا وہ اللہ کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا اور اللہ شکر گزار بندوں کو عنقریب جزا دیگا۔ اس تقریر پر لوگ چیخ اٹھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا یقین ہو گیا۔ راوی کا بیان ہے کہ ہر شخص کی زبان پر یہی آیت تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا یہ آیت اس سے پہلے نازل ہی نہیں ہوئی تھی۔ خود حضرت عمرؓ کا یہ حال ہوا کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے آیت پڑھی تو ان کے پاؤں کے نیچے سے زمین نکل گئی اور وہ گر پڑے (البخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۵؛ کتاب المغازی، ب ۸۳)۔

۱۷۔ سقیفۂ بنو ساعدہ اور بیعت خلافت: حضرت ابوبکرؓ ابھی مسجد میں تھے کہ انصارؓ کے اجتماع کی خبر آئی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد ہی صحابہؓ میں جانشینی کا سوال پیدا ہو گیا تھا۔ صحابہؓ میں اس مسئلے کے سلسلے میں تین گروہ تھے: (۱) انصارؓ جو اپنی خلافت چاہتے تھے اور حضرت سعدؓ بن عبادہ سردار خزرج پر متفق تھے؛ (۲) بنو ہاشم جن میں حضرت علیؓ اور حضرت زبیرؓ وغیرہ تھے اور وہ ان میں سے کسی کو خلیفہ دیکھنا چاہتے تھے؛ (۳) مہاجرینؓ جن کے سرگروہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ تھے اور وہ انہیں کی قیادت میں رہنا پسند کرتے تھے۔ انصارؓ کا اجتماع چونکہ ان کے مشہور دارالشوریٰ (سقیفۂ بنو

ساعدہ) میں ہوا تھا، نیز جلسہ بھی بہت بڑا تھا، اس لیے اس کی اطلاع حضرت ابوبکرؓ صدیق کو پہنچ گئی۔ بنو ہاشم حضرت فاطمہؓ کے گھر میں جمع تھے اور صرف چند نفوس تھے۔ پھر حضرت زبیرؓ تلوار کھینچے ہوئے دروازے پر نگرانی کر رہے تھے۔ اس لیے ان کے اجتماع کی اطلاع بروقت نہ ہوئی۔ مہاجرین مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں گریہ و زاری میں مصروف تھے، ان کے دماغ میں جلسے کا بھی خیال نہ تھا۔

حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کی رائے لے کر انصار کی طرف رخ کیا۔ ان کے ساتھ حضرت عمرؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح بھی چلے۔ جب سقیفہ کے قریب پہنچے تو دو انصاریوں سے ملاقات ہوئی۔ ان صالح آدمیوں نے جلسے کی ساری کیفیت سنائی اور انصارؓ جو کچھ کر رہے تھے اس سے آگاہ کیا۔ یہ بھی مشورہ دیا کہ جلسے میں جانے کی ضرورت نہیں۔ آپ لوگ اپنا معاملہ خود طے کر لیں، لیکن حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ ہم ضرور جائیں گے۔ سقیفہ کے اندر صدر نشین ایک صاحب کمبل اوڑھے ہوئے بیٹھے تھے۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا۔ یہ کون ہیں؟ جواب ملا یہ سعدؓ بن عبادہ ہیں، پوچھا ان کا کیا حال ہے؟ جواب ملا "بخار آتا ہے" تھوڑی دیر کے بعد انصارؓ کے خطیب نے تقریر شروع کی۔ ان کی تقریر کے بعد حضرت عمرؓ بولنا چاہتے تھے اور انہوں نے حضرت ابوبکر کے سامنے بولنے کے لیے چند جملے سوچ بھی لیے تھے، جو ان کو پسند تھے۔ ساتھ ہی حضرت ابوبکرؓ کو ناراض کرنا بھی نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ جب انہوں نے بولنے کا ارادہ کیا تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: "ٹھہرو" حضرت عمرؓ نے ان کی نافرمانی کو برا سمجھا اور خاموش رہے۔ اب حضرت ابوبکرؓ نے تقریر شروع کی۔ انہوں نے انصارؓ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: "تم نے جو کچھ اپنے فضائل بیان کیے تم ان کے اہل ہو، لیکن یہ امر (خلافت) قریش کے علاوہ دوسروں سے متعلق نہ ہو گا، وہ نسب اور مسکن کے لحاظ سے تمام عرب سے افضل ہیں۔ ہم امیر اور تم وزیر اور میں تمہارے لیے ان دو شخصوں (عمر بن الخطاب اور ابو عبیدہؓ بن الجراح) میں سے ایک کو انتخاب کرتا ہوں۔ تم ان میں سے جس کے ہاتھ پر چاہو بیعت کر لو"۔ حضرت ابوبکرؓ تقریر کے بعد بیٹھ گئے اور حضرت عمرؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ کا ہاتھ پکڑ کر چاہا کہ ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنائیں، لیکن ان کی تواضع پر حضرت عمرؓ کی صداقت غالب آئی۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "کہ ابوبکرؓ نے نہایت سنجیدہ اور وزنی تقریر کی تھی اور میں جو سوچے ہوئے جملے کہنا چاہتا تھا ابوبکرؓ نے ان سے بہتر جملے فی البدیہہ کہے، لیکن ان کی تمام تقریر میں مجھ کو صرف یہ فقرہ (حضرت عمرؓ کو خلیفہ بنانے کا) ناگوار ہوا۔ اللہ کی قسم اگر میں اس جماعت کا امیر بنایا جاؤں جس میں ابوبکرؓ شامل ہوں تو مجھے یہ زیادہ محبوب ہے کہ میری گردن اڑا دی جائے"۔ حضرت عمرؓ نے جب زیادہ شور دیکھا تو اس خیال سے کہ اختلاف نہ پیدا ہو حضرت ابوبکرؓ سے کہا "بلکہ ہم آپ کے ہاتھ پر بیعت کریں گے۔ آپ ہمارے سردار، ہم سے افضل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم سے زیادہ محبوب تھے" اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ کا ہاتھ پکڑا اور بیعت کی پھر اور لوگ بیعت کے لیے اٹھے یہ "بیعت فلتہ" (ناگہانی) یا خاصہ تھی۔ جو حسب روایت مشہور رسول اللہ کی وفات کے دن، یعنی ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ سوموار کے دن ہوئی۔ فقہائے حجاز ۲ ربیع الاول کہتے ہیں (الطبری ۱/۳: ۱۸۱۵)۔ بیعت عامہ دوسرے دن (سہ شنبہ) منبر پر ہوئی، پہلے حضرت عمرؓ منبر پر چڑھے اور خطبہ شروع کیا۔ "مجھے امید تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سب کے بعد وفات پائیں گے اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا تو اللہ نے تمہارے درمیان ایک نور (قرآن) نازل کیا ہے جس سے تم کو وہ ہدایت مل سکتی ہے جو خدا نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تھی اور ابوبکرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق (اور) دو میں کے دوسرے ہیں اور تمہارے امور (خلافت) کے تمام مسلمانوں سے زیادہ

مستحق ہیں۔ تم لوگ اٹھ کر ان سے بیعت کرو"۔ خطبہ کے بعد حضرت عمرؓ نے حضرت ابو بکرؓ سے کہا "منبر پر چڑھیے" حضرت ابو بکرؓ تامل کر رہے تھے، لیکن جب بار بار کہا تو منبر پر متمکن ہوے اور لوگوں نے عام طور پر بیعت کی (البخاری، کتاب الاحکام، ب ۵۱)۔ بیعت کے بعد حضرت ابو بکرؓ اٹھے اور حسب ذیل تقریر فرمائی: "صاحبو! میں آپ لوگوں پر حاکم مقرر کیا گیا ہوں، حالانکہ میں تم سے بہتر نہیں ہوں، اگر میں اچھا کام کروں تو میری مدد کیجیے اور برائی کروں تو مجھے ٹھیک کیجیے، سچ امانت ہے اور جھوٹ خیانت ہے۔ آپ کا کمزور فرد میرے نزدیک قوی ہے اور میں اس کا حق ان شاء اللہ واپس دلاؤں گا اور آپ کا قوی فرد میرے نزدیک کمزور ہے اور میں دوسروں کا حق ان شاء اللہ اس سے دلاؤں گا۔ جو قوم جہاد چھوڑ دیتی ہے اس پر اللہ کی مار پڑتی ہے۔ جس قوم میں بدکاری عام ہو جاتی ہے وہ بلا میں گرفتار ہوتی ہے۔ میں جب تک اللہ اور رسول کی اطاعت کروں تم میری اطاعت کرو، لیکن جب اللہ اور رسول کی نافرمانی کروں تو تم پر میری اطاعت فرض نہیں۔ اچھا اب نماز کے لیے اٹھو، خدا تم پر رحم کرے" یہ الطبری (۱۸۲۹:۱/۳) کے الفاظ ہیں، ابن سعد (۱۲۹:۱/۳) میں اس سے مختصر خطبہ ہے اور الفاظ بھی بدلے ہوے ہیں۔

خلافت صدیقیؓ پر اشارات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم: اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً کسی شخص کو خلیفہ نہیں بنایا تاہم متعدد بار ایسے واقعات پیش آئے جن سے حضرت ابو بکرؓ صدیق کی خلافت کے متعلق اشارات نکلتے تھے، مثلاً: (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غار کی رفاقت کے لیے منتخب کیا اور ہجرت میں ساتھ رکھا؛ (۲) مدینے میں داخلے کے وقت وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اونٹ پر آپ کے پیچھے بیٹھے ہوے تھے، گویا مشترکہ طور پر جلوس نکل رہا تھا؛ (۳) غزوۂ بدر میں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قبے کے اندر تھے؛ (۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد سرایا پر ان کو امیر بنایا؛ (۵) ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب بیان کیا کہ میں ایک حوض پر لوگوں کو پانی پلا رہا ہوں پھر ابو بکرؓ آئے انہوں نے میرے ہاتھ سے ڈول لے لیا اور ایک یا دو ڈول کھینچے ان کے کھینچنے میں کمزوری پائی جاتی تھی۔ اللہ ان کی مغفرت فرمائے (البخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۵، حدیث ابوہریرہ و ابن عمرؓ)؛ (۶) ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک عورت آئی۔ آپؐ نے فرمایا: "پھر آنا" بولی اگر میں آؤں اور آپؐ نہ ملیں (یعنی وفات پا جائیں) ارشاد ہوا اگر میں نہ ملوں تو ابو بکرؓ کے پاس آنا (حوالۂ سابق)؛ (۷) ۹ھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو امیر الحج کا منصب عطا کیا؛ (۸) زمانۂ علالت میں باضابطہ امام نماز مقرر فرمایا؛ (۹) اس زمانے میں جو خطبہ دیا اس میں حضرت ابو بکرؓ کو اپنا اسلامی بھائی فرمایا اور مسجد نبوی کے رخ پر ان کے دروازے کے سوا تمام دروازوں کے بند کرنے کا حکم دیا؛ (۱۰) دوران علالت میں حضرت عائشہؓ سے حضرت ابو بکرؓ کے ولی عہد بنانے کا خیال ظاہر فرمایا۔ ان واقعات کو لوگ خلافت کا اشارہ سمجھتے تھے۔

۱۶۔ بیعت سے حضرت علیؓ کی علیحدگی: حضرت ابو بکرؓ کی بیعت اسی روز ہوئی جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا۔ دوسرے دن بیعت عامہ بھی ہوگئی، جو لوگ پہلے دن اطلاع نہ ملنے کی وجہ سے سقیفہ بنی ساعدہ میں نہیں پہنچ سکے تھے وہ دوسرے دن مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں آئے اور بیعت کرنے کا شرف حاصل کیا، لیکن حضرت علیؓ دونوں دن موجود نہ تھے۔ انہوں نے ۶ ماہ تک بیعت نہیں کی۔ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کو ۶ ماہ گزرے تھے کہ حضرت فاطمہؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی۔ حضرت علیؓ نے ان کو رات کے وقت دفن کر دیا اور حضرت ابو بکرؓ کو اطلاع نہیں کی۔ [حضرت ابو بکرؓ کو پتہ چلا، تو افسوس کا اظہار فرمایا، لیکن حضرت علیؓ نے عذر کیا، کہ سیدہؓ کی

کی وصیت تھی] پھر جب حضرت فاطمہؓ کا انتقال ہو گیا تو حضرت علیؓ بیعت کے لیے تیار ہو گئے۔ حضرت ابوبکرؓ کے پاس کہلا بھیجا کہ میرے مکان پر تشریف لائیے۔ حضرت ابوبکرؓ گئے تو حضرت علیؓ نے کہا "ہم کو آپ کی فضیلت اور خلافت کا اعتراف ہے اور اللہ نے جو بھلائی آپ کے ساتھ کی (یعنی خلافت دی) اس پر ہم کو رشک نہیں ہے، لیکن آپ نے اس معاملے میں ہم کو پوچھا نہیں، حالانکہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کے سبب خلافت میں اپنا حصہ سمجھتے تھے"۔ حضرت علیؓ نے یہ عزیزانہ شکایت اس انداز سے کی کہ حضرت ابوبکرؓ رو پڑے اور حضرت علیؓ سے فرمایا "اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے جہاں تک سلوک کا تعلق ہے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو اپنے قرابت داروں سے زیادہ عزیز سمجھتا ہوں اور مجھ میں اور آپ لوگوں میں جو اس جائیداد (فدک وغیرہ) کے متعلق اختلاف پیدا ہوا اور میں نے جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے متعلق کرتے ہوئے دیکھا تھا وہی کیا"۔ حضرت علیؓ نے بیعت کے لیے ظہر کا وقت مقرر کیا۔ نماز ظہر کے بعد حضرت ابوبکرؓ منبر پر چڑھے اور حضرت علیؓ کی حالت، بیعت سے علیحدگی، اس کے اسباب اور ان کی معذرت لوگوں کے سامنے بیان فرمائی۔ پھر حضرت علیؓ نے حضرت ابوبکرؓ کے حقوق خلافت بیان کیے اور وہی باتیں دہرائیں جو حضرت ابوبکرؓ سے مکان پر کی تھیں۔ اس نیک بات سے تمام صحابہؓ مسرور ہوئے اور حضرت علیؓ کی نسبت جو بدگمانی تھی زائل ہو گئی (بخاری، کتاب المغازی، ب ۳۸)۔ اسی طرح الطبری (۳/۱، ۱۸۲۵) میں جو روایت فوراً بیعت کرنے کی ہے وہ بھی صحیح نہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تجہیز و تدفین:

جانشینی کا مسئلہ طے ہوا اور اسلامی نظام کا شیرازہ بکھرنے کی طرف سے اطمینان میسر آیا تو سب سے مقدم کام حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی تجہیز و تدفین تھی، غسل کا اہتمام حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ کے ذمے تھا۔ غسل کے وقت دروازہ بند کر لیا گیا تھا، لیکن انصار اور قریش اندر جانے کے لیے آواز دے رہے تھے۔ انصار نے خود حضرت ابوبکرؓ سے اندر جانے کی اجازت چاہی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا، ہر قوم اپنے جنازے کی دوسروں کے مقابلے میں حق دار ہوتی ہے اگر آپ لوگ اندر آ گئے تو دیر ہو گی، اس لیے علیؓ اور عباسؓ سے کہیے، وہ جس کو چاہیں گے اندر بلا لیں گے (ابن سعدؒ ۱/۲: ۷۱)۔ تکفین کے بعد جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم چارپائی پر لٹائے گئے تو بلا امام ٹولیوں میں بٹ کر صحابہؓ نے نماز جنازہ پڑھی۔ کاشانۂ مبارک میں جتنی گنجائش تھی اسی قدر لوگ اندر جاتے تھے اور نماز پڑھ کر باہر آ جاتے تھے۔ سب سے پہلے حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور چند مہاجرینؓ و انصارؓ کے ساتھ اندر گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا جو تشہد میں پڑھا جاتا ہے۔ پھر صفیں قائم ہوئیں، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ صف اول میں تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ٹھیک سامنے کھڑے تھے۔ انہوں نے دعا پڑھی۔ لوگوں نے آمین کہی، پھر باہر نکل آئے (ابن سعدؒ، ۱/۲:۴۹)۔ قبر کے متعلق جب اختلاف پیدا ہوا تو حضرت ابوبکرؓ نے یہ رائے دی کہ جہاں انتقال ہوا اسی جگہ دفن کیا جائے، چنانچہ بچھونا اٹھا کر قبر کھودی گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہیں دفن کیے گئے (موطا مالک، ابن سعد، ۱/۲. ۷۰؛ طبری، ۱/۴، ۱۸۳۲)۔ یہ قبر حضرت ابوبکرؓ کی صاحبزادی ام المومنین حضرت عائشہؓ کے حجرے میں ہے۔ حضرت عائشہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے کچھ پہلے خواب میں تین چاند اپنے حجرہ میں گرتے ہوئے دیکھے تھے۔ جب حضرت ابوبکرؓ سے انہوں نے اس کا تذکرہ کیا تو وہ اس وقت خاموش ہو رہے۔ لیکن جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی اور ان کے حجرے میں مدفون ہوئے تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا، عائشہؓ یہ تمہارے حجرے کا پہلا اور سب سے

بہتر چاند ہے (مؤطا امام مالکؒ ، ص ۸۰).

حضرت ابوبکرؓ صدیق نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تین مرثیے کہے ہیں ، یہ ابن سعد (۱/۲:۸۹ ، ۹۰ ، ۲:۲) میں منقول ہیں .

۱۷۔ زمانہ خلافت : حضرت ابوبکرؓ کی مدت خلافت ۲ سال ۳ ماہ ۱۱ روز ہے ۔ اس مختصر سی مدت میں جو چشم زدن میں گزر گئی ایسے عظیم الشان کارنامے انجام پائے جن پر اسلام کی تاریخ ہمیشہ ناز کرے گی :

(۱) جمع قرآن : قرآن مجید کا جیسا کہ مکی (سورہ عبس ، بروج ، طور ، واقعہ) اور مدنی (سورہ بقرہ ، آل عمران ، ہود ، بینہ) سورتوں سے ثابت ہے ابتداء عہد نبوت سے اہتمام کے ساتھ لکھا جاتا تھا۔ اس کے لکھنے والے حضرت عثمانؓ ، حضرت علیؓ ، خالدؓ بن سعید ، ابانؓ بن سعید ، علاءؓ بن الحضرمی ، اُبیؓ بن کعب ، زیدؓ بن ثابت ، عبداللہؓ بن سعد بن ابی سرح ، معاویہؓ بن ابی سفیان ، حنظلہؓ اسدی وغیرہ تھے اور یہ مجموعہ چمڑے کے ورقوں ، شانے کی چوڑی ہڈیوں اور کھجور کی پتیوں پر لکھا ہوا تھا۔ جنگ یمامہ میں جو مسیلمہ کذاب سے ہوئی تھی بہت سے قاری شہید ہو گئے تو حضرت عمرؓ کو اندیشہ پیدا ہوا۔ وہ خلیفہؓ اول (حضرت ابوبکرؓ) کی خدمت میں آئے اور تحریک کی کہ " جنگ یمامہ میں قتل کی گرم بازاری ہوئی اور اگر لڑائیوں میں قاریوں کے قتل کی گرم بازاری رہی تو مجھے ڈر ہے کہ قرآن کا بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا۔ یہ اور بات ہے کہ لوگ اس کو جمع کر دیں تو میری رائے یہ ہے کہ آپ قرآن جمع کرائیں "۔ حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا کہ "جو کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا وہ میں کیسے کروں" ؟ حضرت عمرؓ نے کہا "اللہ کی قسم یہ بڑا اچھا کام ہے"۔ وہ برابر کہتے رہے یہاں تک کہ خلیفہ ان کے ہم خیال ہو گئے۔ اب حضرت زیدؓ بن ثابت طلب کیے گئے ۔ خلیفہ نے ان سے سارا ماجرا بیان کیا اور اس دوران میں حضرت عمرؓ بالکل خاموش بیٹھے رہے۔ غرض حضرت زیدؓ بن ثابت نے شہادتیں لے کر اس تحریری مجموعے کو قرطاس پر ایک کتاب کی صورت میں لکھا ۔" القرآن " کی یہ کاغذی صورت جو عہد نبوت کے مسودات کے مطابق مرتب ہوئی تھی حضرت ابوبکرؓ کی وفات تک ان کے پاس ، پھر حضرت عمرؓ کے پاس ، پھر حضرت ام المومنین حفصہؓ بنت عمرؓ کے پاس سرکاری نسخے کی حیثیت سے محفوظ رہی (البخاری : کتاب التفسیر ، ب ۲۰ ، سورہ براۃ ، سورہ احزاب ، ب ۳ ، کتاب فضائل القرآن ، ب ۳ ؛ مؤطا امام مالک ، طبری ، ۱/۳:۱۷۸۲).

(۲) مرتدین سے جنگ : حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے "جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی اور ابوبکرؓ خلیفہ بنائے گئے اور عرب میں جس کو کافر ہونا تھا وہ کافر ہو گیا ، تو عمرؓ نے کہا اے ابوبکرؓ ! لوگوں سے آپ کیونکر لڑ سکتے ہیں ؟ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " مجھے اس وقت تک لوگوں سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک وہ لا الہ الا اللہ نہ پڑھ لیں۔ جس نے لا الہ الا اللہ پڑھ لیا اس نے مجھ سے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا۔ بجز حق کے اور اس کا حساب اللہ کے یہاں ہو گا " ابوبکرؓ نے جواب دیا "اللہ کی قسم میں اس شخص سے ضرور لڑوں گا جو نماز اور زکوۃ میں امتیاز کرے گا"۔ کیونکہ زکوۃ حق المال ہے ۔ اللہ کی قسم اگر انہوں نے مجھے بکری کا ایک بچہ نہ ادا کیا جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے تو میں ان سے اس کے نہ ادا کرنے پر لڑوں گا۔ " عمرؓ کہتے ہیں کہ " اللہ کی قسم یہی ہوا کہ میری سمجھ میں آ گیا کہ لڑائی کے لیے ابوبکرؓ کا سینہ اللہ نے کھولا ہے اور مجھے معلوم ہو گیا کہ ان کا خیال صحیح ہے" (البخاری : استتابۃ المرتدین ، ب ۳) ۔ گزشتہ بالا مانعین زکوۃ کے علاوہ مسیلمہ کذاب نے بنو حنیفہ میں (البخاری : کتاب المغازی ، ب ۷۰) ، طلیحہ بن خویلد نے غطفان اور فزارہ میں (الیعقوبی ، ۲: ۱۳۵) اور سجاح بنت حارث تمیمیہ نے بنو تمیم میں (یعقوبی ۲: ۱۴۷) بڑے زور و شور سے نبوت کا دعویٰ کیا۔ ان چار مصنوعی

پیغمبروں ، مرتدوں ، منافقوں اور یہودیوں کی بغاوتوں اور رخنہ اندازیوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قریش و ثقیف (طبری ، ۱/۴: ۱۸۷ ،) کو چھوڑ کر سارا عرب باغی ہو گیا۔ ان حالات میں بڑے بڑے اولوالعزم لوگوں کے حواس پریشان ہوجاتے ہیں ، لیکن متین ، مدبر اور متحمل خلیفہؓ نے سال بھر کی مدت کے اندر تمام شورشوں اور بغاوتوں کا خاتمہ کر دیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو اس قابل بنا دیا کہ وہ عرب سے باہر نکل کر دنیا کی سیاست کا نقشہ بدل ڈالے۔

سب سے پہلے سریۂ اسامہ بن زیدؓ کا معاملہ سامنے آیا۔ یاد رہے کہ ۸ ربیع الاول ۱۱ھ کو جمعرات کے دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے جھنڈا تیار کر کے حضرت اسامہؓ کو دیا تھا اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کو اس لشکر میں ان کے ساتھ بھیجا تھا۔ جب لوگوں نے ان کی امارت پر اعتراض کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہفتے کے دن ۱۰ ربیع الاول کو ان کی نسبت خطبہ ارشاد فرمایا (القسطلانی ، ۸: ۲۴۴)۔ ۱۲ ربیع الاول یوم سوموار کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی۔ اس لیے یہ مہم رکی رہی۔ جب حضرت ابوبکرؓ خلیفہ مقرر ہوئے تو فتنۂ ارتداد اور مدعیان نبوت کی وجہ سے صحابہؓ نے رائے دی کہ فی الحال یہ مہم ملتوی کر دی جائے۔ اس پر مستقل مزاج خلیفہ نے برہم ہو کر ارشاد فرمایا: "اللہ کی قسم اگر مدینہ اس طرح آدمیوں سے خالی ہو جائے کہ درندے آ کر میری ٹانگ کھینچنے لگیں تب بھی میں اس مہم کو نہیں روک سکتا۔ جس کو بھیجنے کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا ہے" (الطبری و تاریخ الخلفاء) ربیع الثانی کا چاند طلوع ہوا تو اس مہم کو روانہ کرنے کے لیے خلیفہ اول جرف تشریف لے گئے۔ حضرت عمرؓ کی نسبت حضرت اسامہؓ سے کہا "اگر تمہاری رائے ہو تو میری مدد کے لیے عمرؓ کو چھوڑ جاؤ"۔ حضرت اسامہؓ نے اجازت دی۔ اس کے بعد خلیفہؓ نے فوج کو دس وصیتیں کیں اور حضرت اسامہؓ سے فرمایا "تم کو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا وہی کرنا۔ بلاد قضاعہ سے ابتدا کرو ، پھر آبل جاؤ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی حکم میں کوتاہی نہ ہونے پائے (الطبری ، ۱/۴: ۱۸۴۹-۱۸۵۱)۔ حضرت اسامہؓ چالیس روز کے بعد واپس آئے تو حجاز سے شام تک مسلمانوں کی دھاک بیٹھی ہوئی تھی۔

مدعیان نبوت اور مرتدین کے لیے گیارہ اشخاص نامزد ہوئے ، یہ اصحاب الالواء تھے۔ حضرت خالدؓ بن الولید نے طلیحہ اور پھر مالک بن نویرہ کی مہم سر کی۔ حضرت عکرمہؓ بن ابی جہل نے مسیلمہ کذاب کا فیصلہ کیا۔ حضرت مہاجرؓ بن ابی امیہ اسود عنسی کے مقابلے کو گئے ، پھر قیس بن مکشوح کے مقابلہ میں "ابناء" کو مدد دی۔ اس کے بعد کندہ کی سرکوبی کی۔ حضرت خالدؓ بن سعید بن العاص سرحد شام کی طرف گئے۔ حضرت عمروؓ بن العاص نے قضاعہ ، ودیعہ اور حارث کی خبر لی۔ حذیفہؓ بن محصن غلفانی ، اہل دباء (عمان) اور ان کے رئیس لقیط بن مالک کے مقابلے میں کامیاب ہوئے۔ عرفجہؓ بن ہرثمہ نے مہرہ کو مسخر کیا۔ شرحبیلؓ بن حسنہ حضرت عکرمہؓ کی مدد کو گئے ، پھر قضاعہ کا رخ کیا۔ طریفہؓ بن حاجز نے بنو سلیم اور ہوازن سے ٹکر لی۔ حضرت سویدؓ بن مقرن نے تہامہ یمن کو تابع کیا۔ حضرت علاءؓ بن الحضرمی نے بحرین کے بادشاہ نعمان بن منذر کا قلع قمع کیا (طبری ، ۱/۴: ۱۸۸۱)۔

(۳) فتوحات: عرب کی اندرونی بغاوت سے فرصت ملی تو خلیفہ اوّل نے حضرت خالدؓ بن الولید کو محرم ۱۲ھ میں عراق کی طرف بھیجا۔ وہ امیر کی حیثیت سے رہے۔ حرملہ ، سلمیٰ ، مثنیٰ اور مذعور ماتحت افسروں کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ ربیع الثانی ۱۳ھ تک ایک خاص حد تک فتوحات عراق مکمل ہوئیں۔ ذات السلاسل (الطبری ، ۱/۴: ۲۰۲۳)۔ صفر میں مذار (الطبری ، ۱/۴: ۲۰۲۶)۔ ثنی (الطبری ، ۱/۴: ۲۰۲۹)۔ ولجہ (حوالہ سابق) ، الیس (الطبری ، ۱/۴: ۲۰۳۲) ، امغیشیا (الطبری ، ۱/۴: ۲۰۳۶) اوقلی کا یوم المقر اور فم الفرات (الطبری ،

۱/۴: ۲۰۳۷) خورنق (الطبری ۱/۴: ۲۰۳۸)۔ حیرہ (الطبری ۱/۴: ۲۰۳۹)۔ بانقیا اور بسما (الطبری ۱/۴: ۲۰۴۹) فتح ہوئے۔ اس وقت سے شام کی مہم پر جانے تک حضرت خالدؓ نے حیرہ میں قیام کیا۔ یہ ایک سال سے کچھ زیادہ کا زمانہ ہے.

راستے کی فتوحات: ربیع الثانی ۱۳ ھ سے جمادی الاولی ۱۳ ھ تک، انبار (الطبری ۱/۴: ۲۰۵۹) اور کلواذی عین التمر (الطبری ۱/۴: ۲۰۶۲) دومۃ الجندل (الطبری ۱/۴: ۲۰۶۵) حصید (الطبری ۱/۴: ۲۰۶۸)، خنافس (الطبری ۱/۴: ۲۰۶۹)، بنی البرشاء کا مصیخ (الطبری ۱/۴: ۲۰۶۹)۔ ثنی اور زمیل (الطبری ۱/۴: ۲۰۷۲) فراض (الطبری ۱/۴: ۲۰۷۳) اور حوران مؤخر الذکر مقام شام، عراق اور الجزیرہ کی سرحد ہے.

شام: حضرت ابوبکرؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں کوئی حج کیا یا نہیں؟ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ۱۲ ھ میں حج کیا تھا۔ ان کا بیان ہے کہ حج سے واپس آ کر شام پر فوج کشی کا ارادہ کیا (الطبری ۱/۴: ۲۷۹، ۸)۔ اول ۱۳ ھ میں (الطبری ۱/۴: ۲۰۷۹) حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح حمص کے لیے، حضرت یزیدؓ بن ابی سفیان دمشق کے لیے، حضرت شرحبیلؓ بن حسنہ اردن کے لیے اور حضرت عمروؓ بن العاص فلسطین کے لیے نامزد ہوئے۔ ربیع الثانی ۱۳ھ میں بطور کمک حضرت خالدؓ بن الولید عراق بھیجے گئے (البلاذری)، بصری، فحل اور ۲۸ جمادی الاولی ۱۳ ھ کو اجنادین فتح ہوا (ابن اسحاق، الیعقوبی)۔ اس کے بعد دمشق کی باری آئی، شہر پناہ کے دروازوں پر الگ الگ افسر متعین کیے گئے۔ حضرت عمروؓ بن عاص، باب توما پر، حضرت شرحبیلؓ، باب الفرادیس پر، حضرت ابو عبیدہؓ باب الجابیہ پر اور حضرت خالدؓ باب الشرق پر، لیکن ابھی محاصرہ قائم تھا کہ ۲۲ جمادی الثانی ۱۳ ھ کو حضرت ابوبکرؓ کا انتقال ہو گیا.

امامت و اجتہاد: خلیفہ اولؓ، اسلام کے پہلے امام ہیں۔ ان کا دور خلافت عہد نبوت سے ملا ہوا ہے، جو خیر القرون کا بہترین زمانہ تھا۔ ان کے معاصر اور حاشیہ نشین وہ بزرگوار تھے، جنہوں نے برسوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیض صحبت اٹھایا تھا۔ اکابر صحابہؓ جو اسلام کی روح رواں تھے تقریباً سب کے سب زندہ تھے۔ ان حالات میں عہد صدیقیؓ کی فضا نورانیت اور روحانیت میں عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے بالکل ملتی جلتی تھی۔ ان کی حکومت کا انداز قرآن مجید کے منشا کے مطابق [شورائی] تھا۔ اس جمہوریت [شورائیت] کی بنیاد، خود انہی کے انتخاب سے پڑی تھی۔ تمام مہاجرینؓ اور انصارؓ نے متفقہ طور پر رائے دے کر آپ کو خلیفہ منتخب کیا تھا۔ آپ کے عہد میں بڑے بڑے کام بھی صحابہؓ کے رائے و مشورے سے انجام پائے۔ جیش اسامہؓ میں حضرت عمرؓ نامزد تھے۔ ان کو اسی مقصد سے روکا تھا۔ شام کی لشکر کشی، منکرین زکوٰۃ کے مقابلے میں جہاد، حضرت عمرؓ کا استخلاف سب رائے لے کر طے کیا گیا۔ ابن سعد (۲/۲: ۱۰۹) میں ہے۔ ”جب کوئی امر پیش آتا تھا، تو حضرت ابوبکرؓ صدیق صحابہؓ میں سے اہل الرائے اور اہل فقہ سے مشورہ لیتے تھے اور مہاجرینؓ و انصار میں سے چند ممتاز لوگ یعنی عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عبد ارحمنؓ بن عوف، معاذؓ بن جبل، ابیؓ بن کعب اور زیدؓ بن ثابت کو بلاتے تھے۔ یہ سب حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں فتوے بھی دیتے تھے۔ ان کے زمانے میں فوج کو اخلاقی تربیت اس طرح دی جاتی تھی کہ جو فوج للّٰہیت اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے میدان جنگ میں جائے، وہ اخلاقی رفعت میں تمام دنیا کی فوجوں سے ممتاز ہو۔ جیش اسامہؓ کو جو عہد صدیقیؓ کی پہلی مہم تھی جب روانہ کرنے کا قصد کیا تو خلیفہؓ نے پیغمبرانہ اخلاق کا اس طرح مظاہرہ فرمایا کہ مدینے سے جرف تشریف لے گئے جہاں فوج کا پڑاؤ تھا۔ وہاں پہنچ کر حضرت اسامہؓ بن زید امیر العسکر کی ضیافت کی (الطبری ۱/۴: ۱۸۵۰)۔ پھر جب روانگی کا وقت آیا تو دور تک پیدل مشایعت کی۔ اس وقت امیر الجیشؓ سوار تھے اور خلیفہؓ کی سواری حضرت عبد الرحمنؓ بن عوف ہانک

رہے تھے۔ یہ دیکھ کر حضرت اسامہؓ نے عرض کی، یا خلیفہ رسول اللہ اللہ کی قسم! آپ سوار ہوں ورنہ میں اترتا ہوں۔ ارشاد ہوا اللہ کی قسم! نہ تم اترو گے اور نہ میں سوار ہوں گا""، اس میں میرا کیا حرج ہے کہ میرے قدم اللہ کی راہ میں غبار آلود ہو رہے ہیں" اس کے بعد ایک خاص حد تک جا کر رکے اور فرمایا "لوگو! ٹھہرو میں تم کو دس نصیحتیں کرتا ہوں، انہیں یاد رکھنا: خیانت نہ کرنا، مال غنیمت میں غبن نہ کرنا، عہد شکنی نہ کرنا، مردوں کے ناک کان نہ کاٹنا، چھوٹے بچوں، بہت بوڑھوں اور عورتوں کو قتل نہ کرنا، نخلستان کو نہ کاٹنا اور نہ جلانا، پھل دار درخت نہ کاٹنا، کھانے کے سوا بکری، گائے، اونٹ نہ ذبح کرنا، تم کو ایسے لوگ ملیں گے جو عبادت خانوں کی نذر ہو گئے ہیں، ان کو چھوڑ دینا، پھر تم ایسے لوگ پاؤ گے جو برتنوں میں طرح طرح کے کھانے لے کر تمہارے پاس آئیں گے تو جب تم کچھ کھانا تو اللہ کا نام لے کر کھانا" (الطبری، ۱/۴: ۱۸۵۰)۔

گزشتہ بیان میں نائب رسول کی حیثیت سے حضرت ابوبکرؓ نے اسلامی دنیا کو جس اخلاقی معیار پر قائم رکھا تھا اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ اوپر ایسے واقعات بھی گزر چکے ہیں جن میں تصریح کی گئی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے سے سرمو انحراف کرتے تھے اور نہ ہی دوسروں کو کرنے دیتے تھے۔ یہ ایک مستقل عنوان ہے جس کے ضمن میں کچھ شک نہیں کہ یہ حضرت خلیفہ اول کی سب سے بڑی فضیلت ہے۔

امامت و اجتہاد کے ایک مخصوص پہلو، یعنی قرآن دانی، فقاہت، حدیث، فقہ، خطابت، تعبیر، نساب اور شاعری جو ان کے ذاتی کمالات تھے، کو چھوڑ کر اگر اصول روایت و درایت، طرق استنباط یعنی کتاب اللہ، عمل متواتر، قیاس پر غور کیا جائے تو صاف نظر آئے گا کہ یہ اہم علمی ایجادات حضرت ابوبکرؓ کی رہین منت ہیں۔ اس میدان میں سب سے پہلا قدم انہیں نے اٹھایا ہے۔ اس سلسلے میں ایک یادگار چیز "فرمان صدقہ" ہے جس سے ہماری کتب فقہ کا باب الزکوۃ ماخوذ ہے (البخاری: کتاب الزکوۃ، ب ۲۳، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹)۔

اخلاق و عادات: خلیفہ اول کی ذات گرامی، محاسن اخلاق کا مطلع تھی۔ زمانہ جاہلیت کے اخلاق کو، جن کا اوپر ذکر آ چکا ہے، چھوڑ کر اسلام لانے کے بعد وہ عظیم الشان اخلاق و عادات کا مظہر رہے ہیں۔

ایمان کا رتبہ اگرچہ تمام صحابہؓ کو حاصل تھا، لیکن ایمان کامل پر حضرت ابوبکرؓ (اور حضرت عمرؓ) کے سوا کوئی فائز نہ ہو سکا۔ ان کی ایمان پختگی اور صداقت کی گواہی متعدد احادیث مبارکہ میں دی گئی ہے (البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۵ و ۶، کتاب الحرث و المزارعہ، ب ۳)۔

عبادت الٰہی میں ان کی مخصوص فضیلت یہ ہے کہ جب نماز میں کھڑے ہوتے تو محویت اور استغراق کا عالم طاری ہو جاتا اور اللہ کے سوا تمام چیزیں فراموش ہو جاتی تھیں۔ حضرت سہلؓ بن سعد فرماتے ہیں "ابوبکرؓ نماز میں کسی طرف متوجہ نہیں ہوتے تھے (البخاری: ابواب العمل فی الصلوۃ، ب ۳ و ۱۶)۔ دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں "ابوبکرؓ جب نماز شروع کرتے تو فارغ ہونے تک دوسری طرف التفات نہیں کرتے تھے۔ ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ حضرت ابوبکرؓ نماز پڑھا رہے تھے۔ صحابہؓ نے متوجہ کرنے کے لیے تالیاں بجانا شروع کیں۔ جب زیادہ دیر تک تالیاں بجتی رہیں اس وقت ان کو خبر ہوئی (البخاری: ابواب العمل فی الصلوۃ، ب ۱۳)۔ وہ اس ذوق و شوق کی حالت میں قرآن مجید کی آیات سے شدت کے ساتھ متاثر ہوتے تھے اور بے ساختہ رونے لگتے تھے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "ابوبکرؓ بہت رونے والے آدمی تھے۔ جب قرآن پڑھتے تو آنسوؤں کو روک نہیں سکتے تھے" (البخاری: کتاب الکفالۃ، ب ۴)۔

زہد و ورع کا یہ عالم تھا کہ خلافت کے زمانے

میں جب انہوں نے اپنا کاروبار عدیم الفرصتی کی بنا پر چھوڑا تو مسلمانوں سے درخواست کی "میری قوم جانتی ہے کہ میرا پیشہ اہل و عیال کا بار اٹھانے سے قاصر نہ تھا اور اب میں مسلمانوں کے کام میں مصروف ہو گیا ہوں۔ اس بنا پر خاندان ابوبکرؓ اس مال میں سے کھائیں گے اور میں مسلمانوں کے لیے تجارت کروں گا" (الطبری: کتاب البیوع، ب ۱۵)۔ حضرت ابوبکرؓ نے مسلمانوں کے مال میں سے کھایا (البخاری: کتاب الاحکام، ب ۱۷)، لیکن کیا کھایا اور کیسا کھایا؟ اس کے جواب میں عبرت کی آنکھیں اشکبار ہو جاتی ہیں۔ خود خلیفہؓ فرماتے ہیں "ہم نے مسلمانوں کے کھانے میں سے چونی بھوسی اپنے پیٹ میں کھائی اور ان کے موٹے جھوٹے کپڑے تن پر پہنے۔ مسلمانوں کے مال غنیمت میں سے ہمارے پاس تھوڑا یا بہت کچھ نہیں ہے" (ابن سعد ۱/۳: ۱۳۹)۔ ان کی صاحبزادی حضرت ام المومنین عائشہؓ فرماتی ہیں: "ابوبکرؓ نے نہ دینار چھوڑے اور نہ درہم" (حوالہ سابق)۔ تمام زمانہ خلافت میں انہوں نے بیت المال سے جو کچھ لیا اس کی مقدار چھ ہزار درہم ہے، جس کے سات سو پچاس روپے ہوتے ہیں۔ ڈھائی سال میں خلیفہ وقت کا خرچ کل ۷۵۰ روپے ہے۔ وفات کے بعد حسب وصیت یہ رقم قرض سمجھ کر ادا کی گئی۔ ایک خادم، ایک اونٹ اور ایک پیالہ جو خلیفہؓ کا اثاث البیت تھا وہ بھی جانشین (حضرت عمرؓ) کے حوالہ کیا گیا۔ جس وقت یہ چیزیں حضرت عمرؓ کے سامنے آئیں ان کی آنکھوں سے آنسو بہہ پڑے۔ اسی حالت میں یہ جملہ زبان سے نکلا "اللہ ابوبکرؓ پر رحم کرے، انہوں نے اپنے جانشین کو تھکا دیا" (ابن سعد ۱/۳: ۱۳۷)۔

ایثار ان کا بہت ہی نمایاں وصف تھا۔ قبول اسلام کے وقت وہ ہزاروں کے مالک تھے، لیکن بعد اسلام ان کی جان رسول اللہ کے قدموں پر تھی اور مال اسلام کی ضرورتوں کے لیے تھا۔ اس کا مصرف ان کے اہل و عیال نہ تھے، بلکہ مسکین اور غلام تھے، جو کفار کے ہاتھوں اسلام لانے کے جرم میں طرح طرح کے عذاب برداشت کر رہے تھے۔ اس دائرہ سے آگے بڑھ کر دیکھیے، وفات سے پیشتر، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا امام بنایا۔ یہ بڑا پُر فخر موقع تھا۔ اس کے حاصل کرنے کی کسی صحابی کو جرأت نہیں ہو سکتی تھی، کیونکہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قائم مقامی تھی، لیکن اس موقع پر بھی انہوں نے ایک برابر کے اہل کو فراموش نہیں کیا۔ انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ آپ نماز پڑھائیں۔ اسی طرح بیعت سقیفہ میں جب انہوں نے تقریر کی تو خلافت کے لیے حضرت عمرؓ اور حضرت ابوعبیدہؓ کا نام پیش کیا اور خود کو بالکل علیحدہ کر لیا، یہی نہیں بلکہ جیسا کہ البخاری (کتاب الحدود، ب ۳۱) میں ہے انہوں نے تقریر کے بعد بیٹھ کر حضرت عمرؓ اور ابوعبیدہؓ کا ہاتھ پکڑ لیا اور لوگوں سے فرمایا: ان دونوں میں سے جس کے ہاتھ پر چاہو، بیعت کر لو"۔

شجاعت ان سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر کسی میں نہ تھی۔ سب سے زیادہ خطرے کے موقع پر رسول اللہ کے پاس وہی ہوتے تھے۔ بقول حضرت عبد اللہؓ بن عمروؓ بن العاص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین نے جو تکلیفیں پہنچائیں ان میں سب سے زیادہ وہ تکلیف تھی جو عقبہ بن ابی معیط کے ہاتھوں پہنچی، اس موقع پر حضرت ابوبکرؓ نے اس کو دھکا دے کر ہٹایا تھا (البخاری: کتاب مناقب الانصار، ب ۲۹؛ کتاب تفسیر القرآن، سورۃ المومن، ب ۱)۔ رسول اللہ کی حیات طیبہ میں سب سے خطرناک وقت ہجرت کا ہے۔ اس وقت ساری دنیا میں جس شخص نے آپ کا ساتھ دیا وہ وہی تھا جس کو قرآن نے "صاحب" (ساتھی) اور "دو میں کا دوسرا" کہا ہے۔ غزوۂ بدر میں تمام صحابہؓ میدان میں تھے، لیکن چھپر میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پشت پر جو تلوار کھینچے کھڑا تھا وہ آپ کا وہی پرانا رفیق اور یار غار تھا۔ غزوۂ احد میں بارہ صحابہؓ کے ساتھ پہاڑی کے اوپر اور غزوۂ حنین میں چند

جانبازوں کے ساتھ میدان میں ، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدافعت کر رہے تھے۔

رسول اللہ کے قول و عمل کی حرف بہ حرف پابندی اور اس سے سرمو تجاوز نہ کرنا وہ اصول ہے جو سب سے پہلے ہم کو خلیفہؓ اول نے سکھایا۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صراط مستقیم سے ذرہ برابر ادھر ادھر نہیں ہوتے تھے اور لطف یہ ہے کہ اپنی اخلاقی طاقت سے دوسروں کو بھی اسی راہ پر لے آتے تھے۔ جمع قرآن ، قضیہ فدک ، قتال ردہ ، سریۂ اسامہؓ اور عمال خلافت پر نظر ڈالنے سے یہ عقدہ حل ہوتا ہے۔

قضیہ فدک ، مدینے کی جائیداد اور خمس کا بقیہ میراث کے طور پر حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے طلب کیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے ارشاد فرمایا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ہمارے مال میں وراثت نہیں جاری ہوتی۔ ہم نے جو چھوڑا وہ صدقہ ہے"۔ البتہ خاندان محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس مال میں سے کھا سکتے ہیں اور اللہ کی قسم ! میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقے میں کچھ تبدیلی نہیں کروں گا"۔ وہ جس حالت میں عہد رسالت میں تھا ویسا ہی رہے گا اور میں اس کے متعلق وہی کروں گا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرتے تھے (بخاری : کتاب المغازی ، ب ۳۸)۔ دوسری روایت (کتاب فرض الخمس ، ب ۱) میں یہ الفاظ ہیں " جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں کرتے تھے میں بھی وہی کروں گا۔ اس میں ذرہ برابر کمی نہ کروں گا ، کیونکہ مجھے خوف ہے کہ اگر کچھ بھی مجھ سے آپ کے حکم میں کوتاہی ہوئی تو میں گمراہ ہو جاؤں گا"۔

اس خیال کی حد یہ ہے کہ عہد نبوت کے عمال کو انہوں نے بحال رکھا اور انہیں مقامات میں جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو متعین فرمایا تھا ، مثلاً ایسے حضرات کے نام یہ ہیں : حضرت عتابؓ بن اسید مکہ مکرمہ پر ، حضرت عثمانؓ ابن ابی العاص طائف پر ، حضرت مہاجرؓ بن ابی امیہ صنعاء پر ، حضرت زیادؓ بن لبید حضرموت پر ، حضرت علاءؓ بن الحضرمی بحرین پر ، (طبری ، ۱/۴: ۲۱۳۵) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے مامور تھے اور حضرت ابوبکرؓ نے بھی ان مقامات پر انہیں لوگوں کو برقرار رکھا۔

عمل بالقرآن کی فکر ان کو ہمہ وقت دامن گیر رہتی تھی جب انہوں نے حضرت مسطحؓ کا نفقہ بند کیا اور یہ آیت اتری " ان کو چاہیے کہ عفو و درگذر سے کام لیں" تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا" خدا کی قسم ! اب کبھی ان کا نفقہ بند نہ کروں گا " اور ان کا نفقہ جاری کر دیا (بخاری کتاب المغازی وغیرہ)۔ غزوۂ حدیبیہ میں جب یہ آیت اتری " اور کافر عورتوں کو اپنے نکاح میں نہ رکھو " تو بعض صحابہؓ نے اس کا عملی ثبوت پیش کیا لیکن حضرت ابوبکرؓ اپنی فطرت سلامت روی کے باعث کئی سال قبل ، ہجرت کے وقت اپنی بیوی ام بکر کو ، ان کے کفر کی بنا پر طلاق دے چکے تھے۔ کچھ شبہ نہیں کہ یہ عمل بالقرآن کا ایک اضطراری نمونہ تھا ، جو سیکڑوں اختیاری اعمال سے افضل تھا (بخاری ، کتاب مناقب الانصار ، ب ۴۵)۔

رازداری ان کا ایک نمایاں وصف تھا۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوست ، رفیق اور بھائی تھے۔ انہوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی بھی راز کو فاش نہیں کیا ، حتیٰ کہ بعض موقعوں پر اپنے قریب ترین ساتھی حضرت عمرؓ پر بھی انہیں ظاہر نہیں فرمایا (بخاری کتاب المغازی ، ب ۱۴)۔

تواضع اور سربلندی : حضرت ابوبکرؓ کے حق میں مرادف الفاظ ہیں ، ان سے بڑھکر گردن فراز کون ہو سکتا تھا ، لیکن اس کے باوجود وہ کبر و غرور سے اس قدر دور تھے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باب میں ان کی برأت فرمائی ہے۔ ایک بار حضور صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرمایا : جو شخص کبر و غرور سے اپنا کپڑا لٹکا کر چلے گا خدا قیامت کے دن اس کی طرف نظر نہ کرے گا "۔ حضرت ابوبکرؓ نے عرض کی " میرے کپڑے کا ایک کنارا لٹکتا رہتا ہے یہ اور بات ہے کہ میں اس کا

خیال رکھوں " (اور وہ نہ ٹکنے پائے)۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم اس کو کبر و غرور سے نہیں کرتے ہو (البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ب ۵)۔

انفاق فی سبیل اللہ: مال و دولت کا مصرف اگر صحیح ہو اور مناسب موقع پر اس کو صرف کیا جائے، تو اس کی قدر و قیمت لامتناہی ہو جاتی ہے۔ دولت کو خدا کی راہ میں سب سے زیادہ شاید حضرت عثمانؓ نے صرف کیا تھا، لیکن تنگی اٹھا کر ایثار کرنا اور کل کی کل دولت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر دینا ایسا کام تھا جس کا اعتراف خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری خطبہ میں فرمایا (بخاری، کتاب مناقب الانصار، ب ۴۵)۔ کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۵)۔ دولت مندوں کا مال ومتاع نمود و نمائش، شان و شوکت اور عزت و جاہ کے مواقع پر صرف ہوتا ہے، لیکن حضرت ابوبکرؓ کا مال خدا کی راہ میں خرچ ہوتا تھا، وہ ذوی القربیٰ مساکین، مہاجرین پر اپنا روپیہ صرف کرتے تھے۔

نہایت مہمان نواز تھے، اصحاب صفہ ان کے مہمان رہتے تھے، ایک بار چند مہمانوں اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن ابی بکر میں جو ماجرا پیش آیا، اس کا ذکر حدیث میں آیا ہے (بخاری، کتاب الادب، ب ۸۷)۔

حُبِ اہل بیت: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کے ساتھ ساتھ حضرت ابوبکرؓ کو اہل بیت سے بھی بڑا گہرا تعلق تھا۔ وہ اپنے اعزہ و اقارب پر ان کو ترجیح دیتے تھے، ان کا عام قول تھا " اہل بیت کے متعلق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا لحاظ کرو " (البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۱۲)۔ حضرت علیؓ نے جب ان کو بیعت کا قضیہ طے کرنے کے لیے اپنے مکان پر بلایا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کا تذکرہ کیا تو انہوں نے حضرت علیؓ کو مخاطب کر کے یہ الفاظ فرمائے: "اس ذات کی قسم! جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، سلوک کرنے کے معاملہ میں مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقربا اپنے اقربا سے زیادہ محبوب ہیں (حوالہ مذکور)۔ ایک بار نماز عصر پڑھا کر جا رہے تھے، راستے میں حضرت امام حسنؓ کو بچوں کے ساتھ کھیلتے دیکھا تو کاندھے پر اٹھا لیا اور فرمایا: میرا باپ قربان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم شکل ہو، علی کے مشابہ نہیں ہو " حضرت علیؓ بھی وہاں موجود تھے، یہ بات سن کر ہنس پڑے (بخاری، کتاب المناقب، ب ۳۳)۔

اولاد سے بڑی محبت تھی، مدینے آ کر حضرت عائشہؓ بخار میں مبتلا ہوئیں تو باپ کی شفقت یوں ظاہر ہوئی کہ وہ پاس گئے ان کے رخسار کا بوسہ لیا، پھر پوچھا بیٹی کیا حال ہے؟ (البخاری، کتاب مناقب الانصار، ب ۴۵)۔ افک کے واقعہ میں وہ جب میکے گئیں اور ماں سے حالات معلوم کر کے زار و قطار رونے لگیں تو حضرت ابوبکرؓ بالا خانے سے نیچے اتر آئے اور خود بھی رونے لگے۔ (بخاری، کتاب النکاح، ب ۱۰۷)۔ اس کے ساتھ دوسرا پہلو بھی ملاحظہ فرمایئے: مہمانوں کے واقعہ میں حضرت عبدالرحمٰنؓ سے ناراض ہوئے تو فرمایا " او نئیم " (بخاری، کتاب الادب، ب ۸۷)۔ غزوۂ مریسیع میں جب حضرت عائشہؓ کا ہار ٹوٹا تو اس کی جستجو کے لیے لشکر کو ٹھہرنا پڑا، کچھ لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ سے آ کر شکایت کی کہ عائشہؓ کی خبر لیجئے۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام لوگوں کو روک رکھا ہے۔ یہاں آس پاس کہیں پانی نہیں اور نہ کسی کے ساتھ ہے۔ حضرت ابوبکرؓ حضرت عائشہؓ کی تنبیہ کے لیے آئے تو دیکھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی ران پر سر مبارک رکھ کر آرام فرما رہے ہیں، آ کر کہا " تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور لوگوں کو ایسی جگہ روکا ہے جہاں پانی میسر نہیں اور نہ کسی کے ساتھ پانی ہے " اس کے بعد سخت عتاب کیا، غصہ میں حضرت عائشہؓ کی پسلی میں انگلی کونچتے تھے اور دھکا دینے کے لیے سینے پر ہاتھ مارتے تھے، حضرت عائشہؓ کو سخت تکلیف تھی، برابر چوٹ لگ رہی تھی،

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ادب سے جنبش نہیں کر سکتی تھیں (بخاری: کتاب تفسیر القرآن، سورۃ المائدۃ، ب ۳).

ادب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، حب رسول، بخل سے تنفر، رقیق القلبی، ہیبت و جلال، نظافت طبع، تکلف سے نفرت، عیادت مریض، پاس حقوق، توکل علی اللہ، عبادت الٰہی، سبقت الی الخیر، بارگاہ نبوی میں تقرب، خدمت گزاری خلق، مذہبی زندگی اور لباس و غذا کے عنوانات طوالت کے خوف سے قلم انداز کیے گئے ہیں۔

وفات: ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ یوم سوموار سے حضرت ابو بکرؓ صدیق نے خلافت کا کاروبار سنبھالا تھا، ۷ جمادی الآخرہ ۱۳ھ یوم اتوار کو انہوں نے غسل فرمایا، چونکہ موسم نہایت سرد اور خنک تھا، آپ کو بخار آ گیا، جو ۱۵ روز تک قائم رہا۔ حافظ ابن عبد ابر نے الاستیعاب (ص ۳۴۶) میں لکھا ہے کہ آپ کو کسی قدر سل کا مرض تھا، بہر حال ۱۵ روز علیل رہ کر ۲۲ جمادی الآخرہ ۱۳ھ پیر کا دن گزار کر منگل کی رات کو تریسٹھ برس کی عمر میں خلیفہ اولؓ کی روح عالم بالا کو پرواز کر گئی۔ مرض کی شدت کے دوران میں حضرت عمرؓ مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے امام تھے اور انہیں کو ایک تحریر کے ذریعے مجمع سے بیعت لے کر آپ نے اپنا جانشین بنایا۔

تجہیز و تکفین رات کو ہوئی (البخاری: کتاب الجنائز، ب ۷۰، ۹۴)۔ حضرت اسماءؓ بنت عمیس (بیوی) نے غسل دیا، حضرت عمرؓ نے نماز جنازہ پڑھائی، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت عبد الرحمن بن ابی بکرؓ نے قبر میں اتارا اور اس تختۂ جنت میں جہاں سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرما رہے ہیں، آپؐ کے یار غار کو آپؐ کے پہلو میں لٹا دیا۔

حضرت عمرؓ کا استخلاف: حضرت ابو بکرؓ صدیق کو جب افاقے سے مایوسی ہوئی تو انہوں نے حضرت عثمانؓ اور حضرت عبد الرحمنؓ بن عوف کو بلا کر حضرت عمرؓ کی جانشینی کے متعلق مشورہ کیا۔ اس کے بعد کاشانہ مبارک پر لوگوں کو جمع کر کے حضرت عثمانؓ سے باضابطہ جانشینی کا فرمان لکھوایا (ابن سعد ۲، ۱/۱۴۱)۔ پھر اس فرمان پر مہر لگائی گئی۔ حضرت عثمانؓ اس سربمہر فرمان کو لے کر حضرت عمرؓ اور اسید بن سعید قرظی کے ساتھ مجمع کے سامنے آئے اور کہا کہ اس میں جس کا نام لکھا ہے اس کی بیعت کرتے ہو؟ لوگوں نے کہا: "ہاں" حضرت علیؓ نے آواز دی "ہمیں معلوم ہے" "عمر ہیں" جب سب لوگ بیعت کر چکے، خلیفہ اولؓ نے حضرت عمرؓ کو پاس بلایا اور ان کہ بہت سی نصیحتیں کیں۔ جب حضرت عمرؓ ان کے پاس سے اٹھ کر باہر آئے تو عالم آخرت میں داخل ہونے والے بزرگ خلیفہؓ نے ہاتھ اٹھا کر بارگاہ الٰہی میں دعا کی کہ ان کے جانشین کو خلفائے راشدین میں کر جو نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم اور صالحین کے طریقے کی پیروی کرے۔

ازدواج و اولاد: حضرت ابو بکرؓ نے پانچ شادیاں کیں:

۱۔ قتیلہ بنت عبدالعزی: یہ مسلمان نہیں ہوئیں، اس لیے حضرت ابو بکرؓ نے انہیں چھوڑ دیا تھا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش میں ایک خاص مدت تک کے لیے صلح ہوئی تو یہ اپنے نئے شوہر کے ساتھ مدینے آئی تھیں۔ حضرت اسماءؓ نے، جو ان سے حضرت ابو بکرؓ کی بیٹی تھیں ان کے ساتھ نیک سلوک کرنے کا خیال ظاہر کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ہاں" اپنی ماں کے ساتھ نیک سلوک کرو" (بخاری: کتاب الادب، ب ۷، ۸).

۲۔ ام رومان: خاندان فراس سے تھیں، صحابیہ ہیں، حضرت ابو بکرؓ سے پہلے طفیل بن سخبرہ کو منسوب تھیں۔ ان سے عبد اللہ پیدا ہوئے جو حضرت عائشہؓ کے اخیافی بھائی تھے (بخاری: کتاب المغازی، ب ۲۸).

۳۔ ام بکر: یہ قبیلہ کلب سے تھیں، چونکہ مسلمان نہیں ہوئی۔ ہجرت کے وقت حضرت بو بکرؓ نے

ان کو طلاق دے دی (بخاری ، کتاب مناقب الانصار ، ب ۴۵)۔

۴۔ اسماءؓ بنت عمیس : جلیل القدر صحابیہ ہیں۔ ہجرت حبشہ میں شریک تھیں ، حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کے نکاح میں تھیں ، ان سے عبد اللہ ، محمد ، عون ، پیدا ہوے۔ حضرت جعفرؓ کی شہادت (۸ھ) کے بعد حضرت ابو بکرؓ کے ، ان کے بعد (۱۳ھ) حضرت علیؓ بن ابی طالب کے نکاح میں آئیں۔ ان سے یحیٰی اور عون پیدا ہوے۔ یہ سب باہم اخیافی بھائی ہیں۔

۵۔ حبیبہ بنت خارجہ بن زید بن ابی زہیر انصاری ، صحابیہ ہیں۔

اولاد اصہار میں بعض آسمان اسلام کے مہروماہ ہیں ، پہلی بیوی سے حضرت عبد اللہؓ اور حضرت اسماءؓ پیدا ہوے۔ حضرت عبد اللہؓ نے زمانۂ ہجرت میں کفار کی خبریں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غار میں پہنچائیں۔ وہ رات کو غار میں سوتے تھے۔ حضرت اسماءؓ "ذات النطاقین" کے پر فخر لقب سے مشہور ہیں۔ حضرت زبیر بن العوامؓ حوازی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیوی اور حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کی والدہ ہیں۔ حجاج بن یوسف جیسے جابر وظالم کے مقابل ان کی حق گوئی دنیا کے اخلاقیات میں بہت ہی بلند درجہ رکھتی ہے۔

دوسری بیوی حضرت ام رومانؓ سے حضرت عبد الرحمٰنؓ اور حضرت عائشہؓ پیدا ہوئے۔ حضرت عبد الرحمٰنؓ غزوۂ بدر کے بعد ایمان لائے۔ حضرت عائشہؓ ام المومنین [رک بآں] رسول اللہ کو دنیا میں سب سے زیادہ محبوب ، آپ کی تنہا کنواری بیوی ، سورۂ نور کی دس آیتوں کا مرجع و مصداق ، علوم و فنون میں اسلام کی جلیل القدر امام اور سیاست میں عظیم الشان رہبر و رہنما ، دنیا میں اب تک ایسی جامع الکمالات عورت نہیں پیدا ہوئی [رک بآں]۔

چوتھی بیوی حضرت اسماءؓ بنت عمیس سے حضرت محمدؓ پیدا ہوئے۔ ان کے سر پر باپ کا سایہ تین برس سے زیادہ نہیں قائم رہا۔ حضرت علیؓ نے ان کی پرورش کی۔

پانچویں بیوی سے ام کلثوم پیدا ہوئیں۔ یہ صحابیہ نہیں ہیں۔ انہوں نے باپ کو نہیں دیکھا۔ ان کے انتقال کے بعد پیدا ہوئیں۔ حضرت ابو بکرؓ کی طرح ان کی اولاد بھی اسلام کے لیے خدا کی ایک رحمت تھی۔ قرآن اور حدیث کی اشاعت کے دنیا میں جو سلسلے پھیلے ہوے ہیں ان میں اس خاندان کا بہت بڑا حصہ ہے۔ صحابہؓ کے آخری دور میں علوم اسلامیہ کا مرجع جو ذات اقدس بنی ہوئی تھی وہ حضرت ابو بکرؓ کی صاحبزادی اور ہماری ماں ام المومنین حضرت عائشہؓ ہیں۔ صحابہؓ کے بعد دارالہجرۃ کے فقہائے سبعہ علم نبوی کا مرکز تھے۔ ان میں حضرت ابو بکرؓ کے پوتے امام قاسم بن محمد کو خاص درجہ حاصل تھا۔

فضائل و مناقب : حضرت ابو بکرؓ صدیق کے فضائل و مناقب بے شمار ہیں ، جن کی تفصیل کتب حدیث میں دیکھی جا سکتی ہے ، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی موقعوں پر ان کے لیے جنت کی بشارت دی ہے ، مثال کے طور پر بئراریس کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو خاص طور پر جنت کی بشارت دی (بخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ب ۵)۔

حضرت عمروؓ بن عاص ، سریہ ذات السلاسل کے امیر بنائے گئے ، انہوں نے دربار نبوت میں آ کر سوال کیا : آپ کو سب سے زیادہ محبوب کون ہے ؟ ارشاد ہوا : "عائشہؓ" ، پوچھا "مردوں میں" فرمایا "ان کے باپ" (یعنی حضرت ابو بکرؓ) پوچھا "پھر کون ؟" فرمایا "عمرؓ بن الخطاب" اس کے بعد کئی نام اور بھی لیے (بخاری ، محل مذکور)۔

صحابہؓ میں حضرت عمرؓ کے سوا کوئی ان کا ہم پایہ نہ تھا لیکن حضرت عمرؓ انتہا سے زیادہ ان کی تعظیم کرتے تھے۔ وہ ان کو قابل تقلید نمونۂ عمل سمجھتے تھے (بخاری : کتاب الاعتصام ، ب ۴)۔ ان کی رفاقت اور رضا مندی کو خدا کا احسان کہتے تھے (بخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ب ۶)۔ ان کو صحابہؓ کا سردار خیال کرتے تھے (کتاب مذکور ، ب ۲۳)۔ انہوں نے

سقیفہ بنی ساعدہ میں حضرت ابو بکرؓ کو مخاطب کر کے کہا تھا "آپ ہمارے سردار! ہم سے افضل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم سے زیادہ محبوب تھے (بخاری: کتاب فضائل الصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۵)۔ وہ حضرت ابو بکرؓ کے برابر کسی کو مرجع عام نہیں سمجھتے تھے (بخاری: کتاب الحدود، ب ۳۱).

حضرت عثمانؓ ان کی فرماں برداری کو ضروری خیال کرتے تھے، انہوں نے ایک موقع پر فرمایا: پھر خدا نے ابو بکرؓ کو خلیفہ بنایا، تو اللہ کی قسم! میں نے ان کی نہ کبھی نافرمانی کی اور نہ خیانت (بخاری: کتاب مناقب الانصار، ب ۳۷).

حضرت علیؓ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام لوگوں سے افضل سمجھتے تھے، یہ خیال انہوں نے اپنے صاحبزادے محمد بن حنفیہؒ سے ظاہر کیا تھا (بخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۵)۔ بیعت کے وقت انہوں نے حضرت ابو بکرؓ کو اس طرح مخاطب کیا تھا "ہم آپ کی فضیلت اور جو کچھ اللہ نے آپ کو دیا (یعنی خلافت) اس سے واقف ہیں (بخاری: کتاب المغازی، ب ۳۸) حضرت عمرؓ کے جنازہ پر تقریر کرتے ہوئے انہوں نے حضرت ابو بکرؓ کا اس طرح ذکر کیا" میں اکثر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتا تھا، آپ فرماتے تھے میں تھا اور ابو بکرؓ و عمرؓ تھے۔ میں نے کیا اور ابو بکرؓ و عمرؓ نے کیا۔ میں گیا اور ابو بکرؓ گئے (بخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۵).

حضرت عائشہؓ کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ سب سے محبوب انسان تھے (بخاری: کتاب المناقب، ب ۲).

حضرت انسؓ ان کی محبت کو نجات کا ذریعہ سمجھتے تھے (بخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۶).

بعض آیات بھی حضرت ابو بکر صدیقؓ کے متعلق نازل ہوئیں، وہ اوپر گزر چکی ہیں.

مآخذ: مناقب اور ابی بکرؓ پر مستقل کتابیں، قدیم علما نے تصنیف کی تھیں، مصنف الاستیعاب نے اجمالاً" اس قدر بتایا ہے؛ ابن عساکر کی تاریخ کبیر میں اس عنوان پر ایک جلد کا مواد موجود ہے؛ (۱) نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خان شروانی: سیرۃ الصدیقؓ؛ (۲) معین الدین ندوی: خلفائے راشدین، ۱ تا ۸۱؛ (۳) سعید انصاری: سیر الصحابہ، جزء المہاجرین، ج ۱، ۱۹۹ تا ۳۲۱؛ (۴) ابن سعد ۳/۱: ۱۱۹ تا ۱۵۲، ۱:۳ کے علاوہ صحیح بخاری، طبری اور دوسرے مآخذ جن کا کتب مذکورہ بالا میں حوالہ دیا گیا ہے.

(سعید انصاری [اضافہ و نظر ثانی محمود الحسن عارف])

* * *

ابو بکر غزنوی سید: سید ابو بکر غزنوی کا ⊗ جو سلسلۂ نسب معلوم ہے وہ یہ ہے: ابو بکر بن مولانا محمد داؤد بن مولانا عبد الجبار بن مولانا عبد اللہ بن محمد بن محمد شریف۔ یہ تمام حضرات علم و معرفت کی دولت سے مالا مال تھے، لیکن تاریخ ہمیں مولانا عبد اللہ غزنوی کے حالات سے آگے کے واقعات سے زیادہ مطلع نہیں کرتی۔ اتنا پتہ چلتا ہے کہ اس خانوادۂ عالی قدر کے تمام افراد علم و عمل اور تصوف و سلوک کے اوصاف سے متصف ہونے کی بنا پر مرجع خلائق تھے اور لوگ کسب فیض کے لیے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔

مولانا عبد الجبار غزنوی کے بیٹے مولانا سید محمد داؤد غزنویؒ تھے جن کی ولادت ۱۸۹۵ء کو امرتسر میں ہوئی۔ وہ علم و فضل، تحریر و تقریر، دین داری اور تقویٰ میں اپنے اسلاف کے صحیح ترین جانشین تھے۔ انگریزی حکومت کے خلاف انہوں نے سیاست میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور مختلف سیاسی تحریکوں میں مجموعی طور پر دس سال قید کاٹی۔ ان کی تاریخ وفات ۱۶ دسمبر ۱۹۶۳ء ہے.

مولانا محمد داؤد غزنویؒ کے بیٹے سید ابو بکر غزنوی تھے۔ وہ ۲۲ مئی ۱۹۲۷ء کو امرتسر میں پیدا ہوئے۔ اس

وقت مولانا داؤد غزنوی کا قیام امرتسر میں تھا۔ ۱۹۳۰ء میں جب مولانا عبد الواحد غزنوی (خطیب چینیاں والی مسجد اہلحدیث) فوت ہوئے تو ان کی جگہ اس مسجد کی مسند خطابت پر مولانا داؤد غزنوی کو فائز کر دیا گیا۔ وہ امرتسر سے لاہور آ گئے، لیکن ان کے اہل و عیال کچھ عرصہ امرتسر ہی میں رہے۔ چنانچہ ابوبکر غزنوی نے حصول علم کا آغاز امرتسر میں کیا۔ پھر وہ لاہور آ گئے تو سرکاری سکول میں داخل کرا دیئے گئے۔ اس وقت چینیاں والی مسجد میں ایک دینی مدرسہ جاری تھا اور مولانا کی رہائش وہیں اس مسجد کے مکان میں تھی، اس لیے ابوبکر نے اس مدرسے کے بعض اساتذہ سے بھی استفادہ کیا۔ خود مولانا داؤد غزنوی بھی بیٹے کو پڑھاتے رہے۔

۱۹۵۰ء میں سید ابوبکر نے پنجاب یونیورسٹی سے عربی میں ایم۔ اے کیا، پورے پنجاب میں اول آئے اور گولڈ میڈل حاصل کیا، اس کے بعد لا کالج میں داخلہ لیا اور ایل، ایل، بی کا امتحان پاس کیا۔ عربی اور فارسی سے انہیں خاص دلچسپی تھی۔

تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد اسلامیہ کالج لاہور (سول لائن) میں عربی کے لیکچرار مقرر کیے گئے۔ اس کالج میں عربی اور اسلامیات کے شعبوں کے سربراہ بھی رہے۔ علاوہ ازیں اورینٹل کالج (لاہور) میں جدید عربی ادب کے جزو وقتی لیکچرار مقرر ہوئے۔

دینیات کی تعلیم انہوں نے باقاعدگی سے حاصل نہیں کی تھی، اس کا انہیں بہت احساس تھا اور وہ چاہتے تھے کہ یہ کمی پوری کی جائے۔ چنانچہ ۱۹۶۰ء میں گرمیوں کی تعطیلات ہوئیں تو وہ فیصل آباد (اس زمانے کے لائل پور) پہنچے اور پیپلز کالونی میں ایک مکان کرائے پر لیا۔ اس وقت جامعہ سلفیہ میں حضرت حافظ محمد گوندلوی اور مولانا شریف اللہ خان خدمت تدریس انجام دیتے تھے۔ سید ابوبکر غزنوی نے حافظ صاحب سے تفسیر بیضاوی پڑھی اور مولانا شریف اللہ خان سے صرف و نحو کی بعض کتابیں پڑھیں۔ انہی دنوں ان کا تعلق پروفیسر غلام احمد حریری سے ہوا جو اس وقت اسلامیہ کالج فیصل آباد میں پڑھاتے تھے۔ ان سے انہوں نے علم نحو کی کتاب الفیہ کی شرح ابن عقیل کا کچھ حصہ پڑھا۔

سید ابوبکر غزنوی ۱۹۶۳ء میں انجینئرنگ یونیورسٹی سے منسلک ہوئے اور انہیں علوم اسلامیہ کی سربراہی کا منصب عطا کیا گیا۔ اس یونیورسٹی میں انہوں نے بڑی محنت کی، جس کے نتیجے میں اسلام سے قلبی تعلق رکھنے والے طلبا کا اچھا خاصا حلقہ وہاں قائم ہو گیا۔ ستمبر ۱۹۷۵ء میں انہیں اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور کا پہلا وائس چانسلر مقرر کیا گیا، اس سے قبل اسے ایک دینی درس گاہ کی حیثیت حاصل تھی۔ صدر ایوب خان کے دور حکومت میں اس کے نصاب تعلیم میں اسلامی علوم کے ساتھ کچھ جدید علوم شامل کر دیئے گئے تھے، لیکن اسے مکمل یونیورسٹی کا درجہ ذوالفقار علی بھٹو کے عہد حکومت (۱۹۷۵ء) میں دیا گیا اور ابوبکر غزنوی اس کے اولین شیخ الجامعہ ہوئے۔ انہوں نے اس کی تعمیر و ترقی کے لیے بڑی تگ و دو کی۔

وہ اگرچہ نہایت ذہین اور قدیم و جدید علوم سے باخبر تھے اور تحریر و کتابت سے بھی انہیں لگاؤ تھا، لیکن انہوں نے اس میدان میں بہت زیادہ جدوجہد نہیں کی، چند رسائل ان کی یادگار ہیں، اگرچہ وہ اپنے اندر اختصار کا پہلو لیے ہوئے ہیں تاہم بڑے مفید اور لائق اعتنا ہیں۔ وہ رسائل مندرجہ ذیل ہیں: (۱) گردش دولت: (۲) ذکر الٰہی: (۳) ادب محبت کا پہلا قرینہ ہے: (۴) قربت کی راہیں: (۵) اسلامی آداب معاشرت: (۶) دنیا میں اللہ کا قانون جزا و سزا: (۷) محمدی انقلاب: (۸) واقعہ کربلا۔

ان کی ایک تالیف کا نام "حضرت مولانا داؤد غزنوی" ہے، (۴۶۴ صفحات)، یہ درحقیقت بہت سے اہل قلم کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو انہوں نے مولانا سید محمد داؤد غزنوی سے متعلق تحریر فرمائے۔ ان مضامین میں ایک طویل مضمون سید ابوبکر غزنوی کا بھی ہے، جس میں انہوں نے اپنے آباؤ اجداد کے حالات بیان کیے ہیں

یہ حالات مختصر ہونے کے باوجود اپنے اندر بڑی جامعیت رکھتے ہیں۔

تقریر و خطابت میں ان کا اپنا ایک اسلوب تھا جو لوگوں کو متاثر کرتا تھا۔

نہایت باحمیت اور خود دار تھے اور بعض اوقات خودداری اپنے اصل دائرے اور حد سے آگے نکل جاتی تھی۔ صاف ستھرا لباس پہنتے تھے اور نفاست پسند تھے۔

ابو بکر غزنوی عربی اور اردو کے اچھے شاعر بھی تھے۔ اگرچہ انہوں نے خاص طور پر اس طرف توجہ نہیں کی اور بہت کم شعر کہے، لیکن ان کا جو کلام بعض اخباروں میں چھپا، وہ جان دار اور عمدہ ہے، لیکن یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ابتدا میں وہ اس سلسلے میں کس شاعر سے اصلاح لیتے رہے۔ عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ عام طور سے شاگرد اپنے اساتذہ کے بارے میں لوگوں کو بتاتے ہیں اور جن سے استفادہ کیا ہو، ان کا تذکرہ کرتے ہیں، لیکن سید ابو بکر غزنویؒ اسے ضروری نہیں سمجھتے تھے۔

ابو بکر غزنوی کی زندگی کو ہم دو عہدوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلا عہد حصول علم، حصول ملازمت اور بعض دیگر مشغولیتوں کا تھا، جو تقریباً ۱۹۶۰ء تک جاری رہا۔ اس کے بعد دوسرا عہد شروع ہوا جو پہلے عہد سے بالکل مختلف تھا۔ یہ ذکر الٰہی، وظائف و اوراد، مجالس ذکر کے انعقاد، عبادت و تصوف، وعظ و تقریر اور خطبات جمعہ کے التزام کا عہد تھا۔ اس عہد میں انہوں نے بڑی شہرت پائی اور ان کے ان اشغال سے بے شمار لوگوں نے فیض حاصل کیا۔ ۱۶ دسمبر ۱۹۶۳ء کو مولانا سید محمد داؤد غزنوی نے وفات پائی تو دار العلوم تقویۃ الاسلام کا اہتمام بھی ان کے سپرد ہوا اور یہ نہایت اہم ذمہ داری تھی جسے وہ کامل توجہ سے سرانجام دیتے رہے۔ یہ ان کے آباؤ اجداد کا قائم کردہ دار العلوم تھا جس کے انتظامی امور کو انہوں نے بہ طریق احسن پورا کیا۔

وفات: وہ ایک سرکاری وفد کے ہمراہ ایک علمی کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن گئے ہوئے تھے، کہ ۵ اپریل ۱۹۷۶ء کی درمیانی شب کو لندن کی ایک سڑک عبور کرتے ہوئے تیز رفتار کار کی زد میں آ گئے۔ ۲۶ اپریل ۱۹۷۶ء کو ہسپتال میں انتقال کر گئے۔ ۲۹ اپریل ۱۹۷۶ء کو ڈھائی بجے ان کی میت لاہور آئی اور اسی دن نماز مغرب کے بعد یونیورسٹی گراؤنڈ میں ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی جو مولانا معین الدین لکھوی نے پڑھائی۔ جس میں لاہور اور بیرون لاہور کے ہزاروں لوگوں نے شرکت کی۔ میانی صاحب کے قبرستان میں ان کے والد مکرم مولانا سید محمد داؤد غزنوی کے پہلو میں انہیں دفن کر دیا گیا۔ شمسی حساب سے سید ابو بکر غزنوی نے ۵۹ برس عمر پائی۔

مآخذ: (۱) حضرت مولانا داؤد غزنوی، ترتیب سید ابو بکر غزنوی، مکتبہ غزنویہ، شیش محل روڈ، لاہور، بار اول ۱۹۷۴ء؛ (۲) محمد اسحاق بھٹی: فقہائے پاک و ہند تیرھویں صدی ہجری، حالات سید عبد اللہ غزنوی، از محمد اسحاق بھٹی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور، بار اول ۱۹۸۴ء؛ (۳) ہفت روزہ "الاسلام" لاہور کا سید ابو بکر غزنوی نمبر، مورخہ ۶ اکتوبر ۱۹۷۶ء۔

(محمد اسحاق بھٹی)

* * *

ابو الحسن علی ندوی، مولانا: بھارت ⊗ کے معروف مسلمان ادیب، مصنف اور مفکر؛ ان کی ولادت ۶ محرم الحرام ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۴ء کو معروف مردم خیز شہر رائے بریلی کے محلہ تکیہ شاہ علم اللہ میں ہوئی، تاریخی نام "ظہور حیدر" رکھا گیا، ان کا نسبی تعلق حسنی سادات کی قطبی شاخ سے تھا جو نسبتاً حضرت حسن بن علی سے تعلق رکھتی ہے، جس میں عبد اللہ الحض جیسے بزرگ گزرے ہیں (ابو الحسن علی ندوی: کاروان زندگی، ۱:۳۴-۳۵)، حضرت حسنؓ کے صاحب زادے حسن مثنی سے امام حسینؓ کی چھوٹی صاحبزادی فاطمہ صغریٰؒ منسوب تھیں، اس لیے خاندان حسنی حسینی کہلایا۔ ان کے جد اعلیٰ شیخ امیر قطب الدین المدنیؒ (م ۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء)

ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں غزنی کے راستے بغداد سے ہندوستان آئے وہ شیخ عبد القادر جیلانی کے بھانجے اور جلیل القدر عالم تھے۔ اس وقت پورا عالم اسلام ، خصوصاً عراق اور وسط ایشیا مغول حملوں اور ان کی براہ راست ترکتازیوں کی زد میں تھا ، اس لیے اس عہد میں بہت سے مسلمان خاندان جائے پناہ کی تلاش میں ہندوستان وارد ہوئے ، جن میں یہ خاندان بھی شامل تھا ، اس وقت سلطنت دہلی پر خاندان غلاماں کی حکومت تھی ، جس کی بنیاد سلطان محمد غوری (م ۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء) کی وفات کے بعد ، اس کے سپہ سالار سلطان قطب الدین ایبک نے رکھی اور جو تقریباً اسی سال (۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء تا ۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء) برسر اقتدار رہا۔ شیخ قطب الدین اپنے علو نسب اور اپنی علمی و فکری ثقاہت کی بنا پر شیخ الاسلام کے عہدے پر فائز ہوئے اور خصوصی تعظیم و تکریم کے اہل گردانے گئے۔ انہوں نے اس عہد میں ہندوؤں کے خلاف جاری جہاد میں بھی حصہ لیا اور ان کی قیادت میں الہ باد کا علاقہ کڑا مانک پور فتح ہوا ، جسے سلطان دہلی نے انہیں بطور جاگیر مرحمت فرمایا۔ یہاں ان کی اولاد ایک صدی تک عزت اور نیک نامی کی زندگی بسر کرتی رہی (دیکھیے ضیاء الدین اصلاحی : داعی الی اللہ کی وفات ، درالمعارف ، فروری ۲۰۰۰ء ، ص ۸۵)۔

ان کی اولاد میں سے شاہ علم اللہ (بن سید محمد فضل) سلطان عالمگیر کے عہد حکومت ، نواح (۱۰۵۰ھ/ ۱۶۴۰ء) میں ، اپنے علاقے سے نقل مکانی کرکے رائے بریلی (یوپی) شہر سے باہر دریائے سئی کے کنارے پر آباد ہو گئے۔ جہاں قریب کے ایک گاؤں لوہانی پور کے زمیندار دولت خان نے دس بیگھ زمین پختہ ان کو نذر کی۔ سیدوں کی یہی بستی تکیہ (یا دائرہ) کہلاتی ہے ، اسی بستی میں مولانا کی ولادت ہوئی (ابو الحسن علی ندوی : کاروان زندگی ، کراچی ، ص ۳۵) نامور مجاہد سید احمد شہید بریلوی [رک بآں] کا تعلق بھی اسی خاندان اور اسی قریہ سے تھا۔

مولانا کے خاندان میں علم کئی پشتوں سے متوارث تھا ، مولانا کے دادا حکیم سید فخر الدین خیالی اپنے زمانے کے ایک روشن خیال مصنف اور علمی و باطنی کمالات سے متصف تھے ، انہوں نے مہر جہانتاب تحریر کی۔ اس کے حصہ اول کا تیسرا حصہ عربی ، فارسی ، اردو اور بھاشا کے شاعروں کے تذکروں پر مشتمل ہے۔ مولانا کے والد حکیم عبد الحی حسنی (م ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء) [رک بآں] ہندوستان کے بہت ہی معروف مصنف اور ادیب تھے ، جو اپنی کتاب نزہۃ الخواطر کی بنا پر عالمی شہرت رکھتے ہیں۔ حکیم عبدالحیؒ علامہ شبلی نعمانی [رک بآں] کے رفقائے کار میں سے تھے اور وہ تاحیات ندوۃ العلماء کے ناظم رہے۔

مولانا کے خاندان پر دینداری اور للہیت کے ساتھ علمی و ادبی رنگ بھی نمایاں رہا ، مولانا کے بڑے بھائی (ڈاکٹر سید عبد العلی ۱۳۱۱-۱۳۸۱ھ/۱۸۹۳-۱۹۶۰ء) کے علاوہ ان کی والدہ سیدہ خیر النساء (م ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء) بھی شاعرہ تھیں (مولانا ابو الحسن علی ندوی : ذکر خیر ، مطبوعہ کراچی ، ص ۲۷-۳۱)۔ ان کی دو بہنیں سیدہ امۃ العزیز (ولادت ۱۳۳۴ھ/۱۹۱۶ء) (والدہ سید محمد ثانی ، سید محمد رابع و سید محمد واضح رشید ندوی) اور امۃ اللہ عائشہ (ولادت ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء) بھی صاحب علم و فضل خواتین تھیں ، مؤخر الذکر زاد سفر اور بچوں کی قصص النبیین وغیرہ کتب کی مصنفہ ہیں (کاروان زندگی : ص ۳۴)۔

۲۔ تعلیم و تربیت : مولانا کے خاندان میں کئی پشتوں سے جاری علم و عمل کے فیضان کا ہی یہ اثر تھا کہ ان کی تعلیم و تربیت کی ابتدا نہایت عمدہ انداز میں ان کے گھر سے ہوئی ، بعد ازاں انہوں حافظ محمد سعید (مؤذن و امام مسجد رائے بریلی) سے ناظرہ قرآن حکیم پڑھا۔ مولوی سید عزیز الرحمان ندوی (دفتر ندوۃ العلماء ، واقع گولہ گنج ، لکھنؤ) سے فارسی کی ابتدائی کتب پڑھیں (کتاب مذکور ، ص ۷۱)۔ مولانا کی فارسی تعلیم جاری تھی اور ان کی عمر

ابھی محض نو برس تھی کہ ان کے والد محترم (۱۵ جمادی الآخرہ ۱۳۴۱ھ/۲ فروری ۱۹۲۲ء بروز جمعہ) انتقال فرما گئے۔ مولانا اور ان کے خاندان کے لیے یہ بہت بڑا حادثہ تھا، اسی لیے انہیں اپنی تعلیم چھوڑ کر تکیہ آنا پڑا، مگر جلد ہی ان کے بڑے بھائی ڈاکٹر سید عبد العلی نے انہیں لکھنؤ بلا لیا اور اسی محلہ میں اپنا مطب شروع کیا۔ ان کی اور اپنے خاندان کی مکمل سرپرستی کی اور مولانا کو والد کی طرح محبت اور شفقت دی۔

مولانا نے اب اپنے بڑے بھائی کی زیر نگرانی فارسی کتابوں کی مزید تعلیم مولوی سید محمد اسماعیل سے، انگریزی اور حساب وغیرہ جدید علوم کی تحصیل ماسٹر محمد زمان (لوہانی پور) سے کی۔

فارسی کی ابتدائی تعلیم کے بعد، ۱۹۲۴ء کے آخری دنوں میں وہ سید خلیل بن محمد بن شیخ حسین الیمنی المعروف بہ شیخ عرب کے ہاں، جو ان دنوں بغرض علاج جھاؤ لال بازار میں کرایے کے ایک مکان میں مقیم تھے، عربی کی تعلیم کے لیے جانے لگے، شیخ نے صرف و نحو ابتدائی گرامر پڑھانے کے بعد وزارت تعلیم مصر کی تیار کردہ "الطالعۃ العربیۃ" پڑھانا شروع کر دی۔ چند ابتدائی کتب پڑھانے کے بعد، مولانا اور ان کے ساتھیوں کے لیے عربی بولنا لازم قرار دیا اور اردو بولنے پر دو پیسے یا ایک آنہ جرمانہ کرنا شروع کر دیا۔ اس کا بہت اچھا اثر پڑا اور مولانا کے لیے عربی زبان و ادب کی مضبوط بنیاد پڑ گئی، جس کا انہوں نے ہمیشہ اعتراف کیا (ابو الحسن علی ندوی، پرانے چراغ، ۱:۲۱۳)۔ اسی زمانے میں عربی اخباروں اور رسالوں کے مطالعے کا سلسلہ شروع کیا، جو ان کے بڑے بھائی کے ہاں آتے تھے۔ مولانا مسعود عالم ندوی کی دوستی اور رفاقت سے بھی اس شوق کو مہمیز ملی۔ انہیں دنوں انہوں نے اردو زبان و ادب کا بھی مطالعہ کرنا شروع کیا اور بہت سی کتابوں، مثلاً الفاروق، آب حیات اور گل رعنا وغیرہ پڑھیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے شاعری کا بھی مطالعہ کیا۔ اسی دوران میں خواجہ عبد الحی فاروقی شاگرد خاص مولانا عبید اللہ سندھیؒ و مدرس جامعہ ملیہ اسلامیہ لکھنؤ (م ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۵ء)، مولانا کے ہاں مہمان ہوئے، تو انہوں نے مولانا سے آخری پارہ کی چند سورتیں پڑھیں۔ اسی طرح ان کا مولانا سندھیؒ کے انداز تفسیر سے پہلی مرتبہ تعارف ہوا (کتاب مذکور، ۱:۱۰۰)۔

اب تک مولانا کی تمام تعلیم ذاتی اور انفرادی انداز میں زیادہ تر گھر پر ہو رہی تھی، لیکن اگست ۱۹۲۷ء میں مولانا نے اپنے بڑے بھائی اور اپنے اتالیق شیخ خلیل کے ایما پر جامعہ لکھنؤ (شعبہ عربی) میں "فاضل ادب عربی" میں داخلہ لے لیا۔ وہاں بھی ان دنوں، شیخ خلیل ہی پڑھاتے تھے لیکن شومی قسمت سے آخری امتحان (اپریل ۱۹۲۹ء) کے پرچہ حماسہ میں فیل ہو گئے، تاہم آئندہ نہ صرف یہ کہ امتحان میں درجہ اول حاصل کیا، بلکہ وظیفہ کے بھی مستحق پائے، جو ۸ روپے ماہوار تھا۔ آئندہ سال اسی جامعہ سے فاضل حدیث کا امتحان دیا اور کامیابی حاصل کی۔ جدید درسگاہوں سے مولانا کا یہ پہلا اور آخری استفادہ تھا۔ اسی برس (جون ۱۹۲۹ء میں) مولانا نے لاہور کا سفر کیا اور بہت سے اہل علم و فضل شخصیتوں سے ملاقات کی، جن میں علامہ اقبال (م ۱۹۳۸ء) [رک بآں] اور مولوی محمد شفیع (م ۱۹۶۳ء، سابق صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ) [رک بآں] نمایاں ہیں۔ اس کے علاوہ مولانا احمد علی لاہوریؒ [م ۱۹۶۲ء، رک بآں] سے بھی رشتہ مودت و اخلاص اسی سفر میں قائم ہوا (کاروان، ۱:۱۰۸)۔ اپنے چچا (مولانا سید محمد طلحہ، استاد شعبہ عربی اورینٹل کالج، لاہور) سے صرف و نحو کی مشق کی۔ مولانا طلحہ ہی انہیں علامہ اقبالؒ کے پاس لے کر گئے تھے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک مولانا کے مستقبل کے بارے میں ابھی یہ طے نہیں ہوا تھا کہ آئندہ ان کا دستور العمل کیا ہو گا؟ اسی لیے اس بارے میں صدر شعبہ عربی ڈاکٹر مولوی محمد شفیع سے بھی، رائے

لی گئی، ان کا مشورہ تھا کہ وہ (ICS) آئی۔سی ایس وغیرہ کے بجائے صرف عربی زبان پر ہی توجہ مرکوز رکھیں۔ اس صائب رائے سے مولانا کو بے حد فائدہ ہوا، جس کا تذکرہ وہ ہمیشہ کرتے تھے۔

اسی سال انہوں نے دارالعلوم ندوۃ العلماء میں شیخ الحدیث مولانا حیدر حسن خان ٹونکی کے درس حدیث میں (جو جولائی ۱۹۲۹ء میں شروع ہوا تھا) شرکت کی اور صحیح بخاری، صحیح مسلم، ابوداؤد، سنن ترمذی کے علاوہ تفسیر البیضاوی کا بھی کچھ حصہ پڑھا۔ مولانا ٹونکی نے اپنے ہاتھ سے لکھ کر سند عطا کی، اسی درسگاہ میں مولانا شبلی جیراجپوری اعظمی سے فقہ میں تعلیم پائی۔

ستمبر ۱۹۳۰ء میں علامہ تقی الدین ہلالی مراکشی دارالعلوم ندوۃ العلماء آئے، جو عربی زبان و ادب پر بڑی قدرت اور بصیرت رکھتے تھے، جس سے یہاں عربی ادب کے ایک نئے دور کی ابتدا ہوئی۔ مولانا نے شیخ المراکشی سے دیوان نابغہ اور شرح شذورالذہب پڑھی اور ان سے عربی زبان و ادب کی تحصیل میں بہت فائدہ اٹھایا۔ اس طرح ان کی عربی زبان و ادب کی تعلیم کا جو سلسلہ شیخ خلیل عرب سے شروع ہوا تھا، اس کی تکمیل شیخ الہلالی کے ذریعے عمل میں آئی (کاروان، ۱:۱۱۷)۔

۱۹۳۰ـ۱۹۳۱ء کے دوران میں دو مرتبہ لاہور کا سفر کیا اور مولانا احمد علیؒ سے رمضان المبارک کی تعطیلات میں سورۃ البقرہ کا ابتدائی حصہ اور حجۃ اللہ البالغہ پڑھی اور امتحان میں کامیابی حاصل کی۔ آئندہ سال مولانا نے دارالعلوم دیوبند میں مولانا سید حسین احمد مدنی (م ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء) کے درس حدیث میں شرکت کی۔ اسی دوران میں انہوں نے دارالعلوم دیوبند کے شیخ الادب مولانا اعزاز علی (۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء) سے مُلّا علی قاری کی شرح نقایہ بھی پڑھی۔ رمضان المبارک ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء میں مولانا احمد علیؒ سے لاہور میں پورے قرآن مجید کا ترجمہ سبقاً پڑھا۔ اس طرح ان کی باقاعدہ تحصیل علمی کا سلسلہ اختتام کو پہنچ گیا (کاروان، ۱:۱۳۱ـ۱۳۴)۔

۳۔ روحانی فیض سلوک: مولانا نے علوم ظاہریہ کے ساتھ ساتھ، باطنی مدارج کی تکمیل بھی فرمائی، جس کا سلسلہ طالب علمی کے زمانے سے شروع ہو گیا تھا اور بڑی عمر تک جاری رہا۔ اس سلسلے میں مولانا احمد علیؒ لاہوری نے انہیں ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء میں تعارفی خط دیکر اپنے شیخ خلیفہ غلام محمد بہاول پوریؒ کے پاس (دین پور، ضلع خانپور) بھیجا۔ انہوں نے مولانا کو بیعت کیا اور ذکر قلبی کی تلقین فرمائی (کاروان، ۱:۱۲۸)۔ بعد ازاں مولانا نے مولانا احمد علی لاہوریؒ، مولانا حسین احمد مدنیؒ، حضرت مولانا شاہ عبد القادر رائے پوریؒ (م ۱۹۶۲ء) وغیرہ سے بھی روحانی استفادہ کیا اور خصوصاً مؤخر الذکر سے خلافت و اجازت حاصل کی (کاروان، ۱:۱۲۸)۔

۴۔ عملی زندگی: بطور استاد تفسیر و ادب مولانا نے ۱۹۳۲ء میں لاہور سے مراجعت کے بعد عملی زندگی کی ابتدا معروف ماہنامے "الضیاء" کے شریک مدیر کی حیثیت سے کی۔ یہ رسالہ مولانا سید سلیمان ندویؒ اور علامہ تقی الدین المراکشیؒ کی نگرانی اور مولانا مسعود عالم کی ادارت میں تین سال تک شائع ہوتا رہا۔ مولانا اس کے مستقل مقالہ نگار تھے۔ اس رسالے میں مولانا کے عربی زبان میں چھپنے والے مضامین بے حد پسند کیے جانے لگے۔ انہوں نے ایک مستقل مضمون سید احمد شہیدؒ پر لکھا، جو "سیرت احمد بن عرفان" کے نام سے مدیر الفتح محب الدین کے توسط سے مصر سے شائع ہوا (فیوض الرحمان: تذکرہ مشاہیر علمائے دیوبند، ۱:۲۴)۔ اسی اثنا میں دارالعلوم ندوۃ العلماء میں ایک مدرس کی جگہ خالی ہوئی تو ۱۹۳۴ء میں ان کی نامزدگی عمل میں آئی اور پھر اسی درسگاہ سے تقریباً ۶۶ برس کی بھرپور رفاقت رہی، جس کے دوران میں ان کی زندگی میں مختلف ادوار آئے، تاہم اس مادر علمی سے ان کا کسی نہ کسی درجے کا تعلق ضرور قائم رہا۔ اس کے بعد البعث الاسلامی اور الرائد کے رسائل سے مولانا کا مدت العمر تعلق رہا، وہ ان رسالوں کے سرپرست بھی رہے، اس طرح انہوں نے بیک وقت

تدریس اور تصنیف میں قدم رکھا اور دونوں میں کامیابی نے ان کے قدم چومے (کاروان، ۱: ۱۴۰)۔

ندوۃ العلماء میں مولانا نے عربی زبان و ادب کے نصاب کی اصلاح کی طرف بھی توجہ مبذول کی، اس کے لیے انہوں نے مختارات، القراءۃ الراشدہ اور قصص النبیین وغیرہ خود لکھیں اور اپنے عزیزوں اور شاگردوں سے متعدد ریڈریں لکھوائیں۔ انہوں نے براہ راست انداز تدریس کے ذریعے عربی زبان کی تدریس کا تجربہ چند طلبہ پر تجربہ کیا، جو بہت کامیاب رہا، جس سے آئندہ دور میں اس طرز تدریس کی راہ ہموار ہو گئی (کاروان، ۱: ۱۵۰-۱۵۱)۔ ۱۹۴۸ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبہ دینیات کے لیے بی اے کلاس کی ایک کتاب تیار کی، جس کا معاوضہ ۵۰ روپے ملا۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے مبارکباد کا خط لکھا (کاروان، ۱: ۱۹۹-۲۲۱)۔

مولانا جنوری ۱۹۴۱ء میں مولانا منظور احمد نعمانی کی تحریک پر جماعت اسلامی [رک بآں] میں بطور رکن شامل ہو گئے، انہیں لکھنؤ میں جماعت کا امیر بنا دیا گیا اور وہ تین سال تک اس کے امیر رہے، لیکن بعد میں انہیں چند مسائل پر بانی جماعت مولانا ابو الاعلیٰ مودودی (م ۱۴۰۰ھ/۱۹۷۹ء؛ رک بہ مودودی، مولانا) سے اختلاف ہو گیا، جس پر انہوں نے جماعت سے علیحدگی اختیار کر لی، تاہم مولانا مودودی سے آخر تک بدستور ذاتی روابط قائم رہے (کاروان، ۱: ۲۴۱-۲۴۲)۔ قیام پاکستان سے چند سال پہلے جب مولانا محمد الیاسؒ (م ۱۳ جولائی ۱۹۴۴ء) نے "تبلیغی جماعت" کا آغاز کیا مولانا ندوی بھی اس میں بانی جماعت کے ساتھ شریک رہے اور مضافات لکھنؤ میں تبلیغی اور دعوتی دورے کیے۔ یہ تعلق مولانا ندوی کی وفات تک قائم رہا۔ اسی تحریک کے زیر اثر مولانا نے شعبان ۱۳۶۶ھ/جون ۱۹۴۷ء میں حجاز مقدس کا پہلا سفر کیا اور پہلی بار فریضہ حج ادا کرنے کی سعادت حاصل کی (کاروان، ۱: ۳۰۱)۔

دوسری طرف ندوۃ العلماء میں تدریس کا سلسلہ بھی جاری رہا اور اس میں کئی کامیابیاں حاصل کیں، چنانچہ مولانا کو ۱۹۴۸ء کے وسط میں بحیثیت رکن مجلس انتظامی مجلس دارالعلوم ندوۃ العلماء منتخب کر لیا گیا۔ جنوری ۱۹۴۹ء میں نائب معتمد اور ۱۹۵۴ء میں مولانا سلیمان ندویؒ کی وفات کے بعد دارالعلوم ندوۃ العلماء کے معتمد (ناظم) بنا دیے گئے اور اپنے بڑے بھائی ڈاکٹر سید عبد العلی کی وفات پر (۱۹۶۱ء) انہیں ندوۃ العلماء کا ناظم تعینات کر دیا گیا۔ اس حیثیت میں مولانا نے دارالعلوم ندوۃ العلماء کی بڑی خدمت کی۔ ان کے زمانے میں ندوہ کو عالمگیر شہرت و مقبولیت نصیب ہوئی، علمی دینی، انتظامی اور مادی اعتبار سے بھی ترقی ہوئی۔ عمارتوں میں بکثرت اضافہ ہوا، کئی شعبے اور دفاتر قائم ہوئے۔ مالی حیثیت مستحکم ہوئی، مختلف شہروں میں اس کی شاخیں قائم ہوئیں۔ پچاسی سالہ جشن منایا گیا، بین الاقوامی سیمینار اور اجتماعات ہوئے۔ دارالمصنفین شبلی اکیڈمی سے بھی انہیں گہرا لگاؤ تھا۔ وہ اور ان کے بھائی اس کی مختلف مجالس کے رکن تھے، مولانا عبد الماجد دریا بادیؒ کے انتقال پر انہیں مجلس قائمہ کا صدر بنا دیا گیا۔ ڈاکٹر سید محمود اور مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی کے انتقال کے بعد وہی اس کے روح رواں تھے۔ بڑے اہتمام سے اس کے جلسوں میں شرکت فرماتے، یہیں سے ان کے والد محترم کی کتاب گل رعنا اور الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند کا اردو ترجمہ چھپا۔ ان کی کتاب تاریخ دعوت و عزیمت کے ابتدائی دونوں حصے یہیں سے طبع ہوئے۔ اس ادارے کی مالی طور پر بھی ہمیشہ سرپرستی فرمائی۔

اس وقت مولانا کی بطور ایک روشن خیال مسلمان مفکر شہرت تمام عالم اسلام، خصوصاً عرب ممالک میں پہنچ چکی تھی اور مولانا کی عربی کتابیں عرب اہل قلم سے داد تحسین پا چکی تھیں، چنانچہ ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی کی مساعی جمیلہ سے جامعۃ السوریہ، دمشق میں کلیۃ الشریعۃ میں مولانا کا تقرر بطور مہمان استاد (Visiting

(Professor) کر دیا گیا۔ چنانچہ مولانا نے اپنا پہلا لیکچر ۲۲ شعبان ۱۳۷۷ھ/ ۳ اپریل ۱۹۵۶ء کو التجدید و المجددون فی تاریخ الفکر الاسلامی کے عنوان سے دیا' اس کے بعد بھی مولانا نے متعدد بار جامعہ سوریہ دمشق کا سفر کیا اور وہاں کئی علمی موضوعات پر لیکچر دیے۔

۱۹۶۲ء میں سعودی حکومت نے مولانا کو جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں مستقل بنیادوں پر تدریس کی دعوت دی' مگر مولانا نے دارالعلوم ندوۃ العلماء چھوڑنے سے معذرت کرلی' البتہ بطور مہمان استاد پڑھانے کی ذمہ داری قبول کر لی۔ اسی سال مولانا کو جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کی مجلس استشاری کا رکن بنا دیا گیا۔ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں مولانا نے ۱۳۸۲ھ/ ۱۹۶۳ء میں النبوۃ والا نباء فی ضوء القرآن (جس کا اردو ترجمہ منصب نبوت اور اس کے عالی مقام حاملین کے عنوان سے کیا گیا) کے عنوان سے متعدد خطبات دیئے' جوبہت پسند کیے گئے (کاروان)۔ اسی سال رابطہ العالم الاسلامی کے نام سے ایک عالمی تنظیم قائم ہوئی اور مولانا کو اس کا تاسیسی رکن اور نائب رئیس نامزد کیا گیا۔ بعد میں موتمر عالم اسلام کا قیام عمل میں آیا' تو مولانا اس کے بھی بانی ارکان میں سے تھے (کاروان' ۱: ۵۰۹)۔ الغرض اس دور میں مولانا کو باتفاق عالم اسلام کی لسان ترجمان ہونے کا شرف حاصل ہو گیا تھا۔

مولانا کی ذات' اگرچہ مکمل طور پر ایک غیر سیاسی شخصیت تھی' لیکن انھیں چند وجوہ کی بنا پر بھارتی مسلمانوں کی نمائندگی کے لیے آگے آنا پڑا۔ وہ شروع سے ہی محب وطن اور "تحریک آزادی ہند' کے پرجوش حامی تھے۔ مولانا احمد علی لاہوری اور مولانا حسین احمد مدنیؒ جیسے بزرگوں کی صحبت نے اس رنگ کو مزید پختہ کر دیا تھا۔ عملی سیاست سے کنارہ کشی کے باوجود وہ اجتماعی جدوجہد سے جذباتی وابستگی رکھتے تھے اور ان کا اور ان کے گھرانے کا رجحان جمعیت العلماء اور مجلس احرار کی طرف رہا تھا (معارف' فروری ۲۰۰۰ء' ص ۹۲)' تاہم تقسیم ملک کے بعد وہ اکثریت کے سامنے سرنگوں نہیں ہوئے بلکہ اپنی آزادی اور اپنا تشخص ہر حالت میں قائم رکھا۔ ۱۹۴۸ء میں ان کی دعوت پر ندوۃ العلماء میں ایک نمائندہ اجتماع ہوا جس میں نشان راہ اور لائحہ عملی تجویز ہوا۔ انھوں نے مسلمانوں میں نئی دینی اور فکری جرأت مندانہ قیادت کے خلا کو پر کرنے کے لیے ندائے ملت جاری کیا۔ ۱۹۶۴ء میں کلکتہ' جمشید پور اور راوڑکیلا کے فسادات کے ردعمل کے طور پر مسلم قائدین کو اس مسئلے کی اہمیت کی طرف متوجہ کیا اور ڈاکٹر سید محمود کی قیادت میں ندوۃ العلماء میں "مسلم مجلس مشاورت" قائم کی۔ بنگلہ دیش کے قیام کے بعد بھارتی حکومت کی مسلم کش پالیسی میں اضافہ ہوا اور حکومت نے مسلمانوں کو زیر کرنے کے لیے تمام فرقوں کا ایک مشترکہ عائلی قانون (Uniform civil code) بنانے کا اعلان کیا' جس پر تمام بھارتی اقلیتوں' خصوصاً مسلمانوں نے شدید ردعمل کا ظاہر کیا اور مسلمانوں کی تمام دینی جماعتوں بشمول تمام بڑے بڑے مدارس نے "مسلم پرسنل لاء بورڈ" کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا' جس کے پہلے صدر قاری محمد طیب تھے اور ان کی وفات کے بعد مولانا ندوی کو اس کا صدر بنا دیا گیا' چنانچہ وہ اپنی وفات تک اس عہدے پر کام کرتے رہے۔

اپنی اس حیثیت میں انھوں نے ہر جگہ مسلمانوں کی بھرپور ترجمانی کی اور حکومت ہند کو ایسا مشترکہ قانون بنانے سے باز رکھا' چنانچہ تادم تحریر (۲۰۰۰ء) صورت حال جوں کی توں ہے اور بھارتی حکومت یہ کالا قانون مسلط نہیں کر سکی۔ بھارتی حکومت کی مسلمانوں کے معاملات میں مداخلت کا ایک اور مظہر اقعہ مسلم یونیورسٹی کے تعلیمی معاملات بھی تھے' حکومت کی خواہش تھی کہ اس جامعہ کا اسلامی تشخص ختم کرکے' اسے ایک عام جامعہ کا درجہ دے دیا جائے' چنانچہ حکومت نے اپنے اس پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کے لیے عملی اقدامات شروع کر دیے: اس کا دفاع کرنے کے لیے ۱۰۔۱۱ مارچ

۱۹۷۳ء کو مبھنڈیوں میں تاریخی جلسہ ہوا، جس میں پورے ملک سے علی گڑھ کے طلبائے قدیم اور مسلمانوں کی تمام تنظیموں کے نمائندہ وفود نے شرکت کی۔ افتتاحی خطاب مولانا کا تھا، جس میں مولانا نے حکومت کو اس اقدام سے باز رہنے کی ہدایت کی۔ یہ اسی کا اثر تھا کہ بھارتی حکومت مزید اقدامات سے رک گئی۔

اسی طرح ۲۵ جون ۱۹۷۵ء میں حکومت ہند نے ایمرجنسی نافذ کر دی، جس کے تحت مسلمانوں کی زبردستی نس بندی شروع کر دی، [illegible] اور مسلمانوں کے علاقے منہدم کرنا شروع کر دیے۔ مولانا نے مسلمانوں کی ترجمانی کے لیے ۲۳ اگست ۱۹۷۶ء کو وزیر اعظم اندرا گاندھی سے نہ صرف ملاقات بھی کی اور اسے مفصل خط بھی لکھا، جس میں انہوں نے حکومت کی توجہ ملکی حالات کی طرف مبذول کرائی (کاروان، ۲:۲۰۵-۲۲۱)۔

اس کے بعد بھی وہ بھارت میں مسلمانوں کی ترجمانی کا فریضہ انجام دیتے رہے، جس کی بنا پر موجودہ حکومت مولانا کو سخت ناپسند کرتی تھی، اسی بنا پر گزشتہ سال (۱۹۹۹ء) ان کے مکان پر پولیس نے چھاپا مارا، جس کا مقصد محض مولانا اور ان کے متعلقین کو ہراساں کرنا تھا، لیکن وہ اس سے قطعاً خائف نہیں ہوئے۔ الغرض وہ تاریخ کے ہر موڑ پر مسلمانوں کو خودشناسی، احساس ذمہ داری اور حالات کا سامنا کرنے کا درس دیتے رہے۔

۵۔ مختلف اداروں کا قیام: انفرادی طور پر مختلف قسم کی خدمات انجام دینے کے علاوہ انہوں نے کئی مقامی اور کئی بین الاقوامی اداروں کی داغ بیل بھی ڈالی، اس کے ساتھ ساتھ پہلے سے موجود کئی تحریکوں اور اداروں کی سرپرستی بھی جاری رکھی۔ دارالمصنفین اکیڈمی سے انہیں مخلصانہ تعلق تھا، وہ عمر بھر اس ادارے کی بہتری کے لیے کوشاں رہے، یوپی کے وزیر اعلیٰ مسٹر بہوگنا نے ندوۃ العلماء کو ایک لاکھ روپے دیے، تو اسے دارالمصنفین کی طرف منتقل کر دیا۔ سیرۃ النبی (شبلی نعمانی و سلیمان ندوی) حصہ ہفتم کا مقدمہ لکھا، تو صدر پاکستان (محمد ضیاء الحق) نے مولانا کو ایک لاکھ روپے نذر کرنا چاہے، تو مولانا نے فرمایا، کہ اس کا مستحق میں نہیں، سید سلیمان ندوی کی بیگم ہیں، چنانچہ دونوں کو نصف نصف رقم ملی؛ ابوظہبی اور برونائی کی حکومتوں سے خطیر رقم ملی، تو اسے مختلف اداروں میں تقسیم کر دیا، اس موقع پر بھی دارالمصنفین کا خیال رکھا۔

۱۹۴۳ء میں مولانا کے ایک رفیق مولوی عبد السلام ندوی نے دارالعلوم ندوۃ العلماء سے علیحدگی کے بعد "ادارہ تعلیمات اسلام" کے نام سے ۱۰ مئی ۱۹۴۳ء کو ایک ملکی سطح کا ادارہ قائم کیا، جس کی سرپرستی مولانا نے فرمائی۔ ابتداءً ادارے کے لیے شہر کے مرکزی حصہ میں ایک عمارت کرائے پر لی گئی، جہاں مولانا نے ہفتہ کے دن درس حدیث دینا شروع کیا، مولانا کا یہ درس اتنا مقبول ہوا کہ جگہ کم پڑ گئی، کچھ عرصے تک یہ سلسلہ چلتا رہا، لیکن پھر مولانا کی بیرون ملک سرگرمیوں کی بنا پر اس ادارے کی ذمہ داریاں، مولانا منظور احمد نعمانی کو منتقل ہو گئیں (پرانے چراغ، ۲:۲۹۱-۲۹۳؛ کاروان زندگی، ۱:۳۷۴)۔

اسلامی معاشرے میں لادینیت کے بڑھتے ہوئے بگاڑ اور اس کی افسوس ناک صورت حال کے پیش نظر، مولانا نے مئی ۱۹۵۹ء میں مجلس تحقیقات و نشریات اسلام (Acedemy of Islamic research and Pablications) کے نام سے ایک بین الاقوامی مجلس کی تاسیس کی، جس میں پہلی کتاب ڈاکٹر محمد آصف قدوائی کی "مقالات سیرت" کی اشاعت کی، اس کے بعد اس مجلس کے تحت، سیکڑوں کتابیں شائع ہو چکی ہیں (کاروان، ۱:۳۵۹)۔

مسلمانوں میں، خصوصاً دینی، تعلیم عام کرنے کے لیے ۳۰-۳۱ دسمبر ۱۹۵۱ء و یکم جنوری ۱۹۶۰ء کو رائے بریلی میں ایک تعلیمی کانفرنس کا انعقاد عمل میں آیا، جس میں بھارت کی مختلف تنظیموں اور اداروں کے نمائندوں

نے شرکت کی۔ کانفرنس کا صدارتی خطبہ مولانا نے پڑھا۔ مولانا ہی اس "تعلیمی کونسل" کے صدر منتخب ہوئے، اس کونسل نے یوپی کے مسلمانوں میں دینی تعلیم کے فروغ اور اس کی بہتری کے لیے بہت اہم تعلیمی خدمات انجام دی ہیں (کاروان زندگی، ۱:۲۵۹۔۲۶۳).

۱۸ شعبان ۱۳۸۰ھ/۵ فروری ۱۹۶۱ء کو کالی کٹ میں ندوۃ المجاہدین کے سالانہ اجلاس میں مولانا کو "ندوہ" کا صدر منتخب کیا گیا۔ اس موقع پر انہوں نے صدارتی خطبہ ارشاد فرمایا اور ندوہ کے لیے کام کرنے کے راستے اور طریق کار کی دعوت دی (کتاب مذکور، ۱:۲۶۴۔۲۶۵).

رابطہ ادب اسلامی کا قیام: اس سلسلے میں مولانا کی سب سے اہم خدمت ایک بین الاقوامی سطح کی ادبی و علمی تنظیم کا قیام ہے، جس کا نام "عالمی رابطہ ادب اسلامی" ہے.

اس تنظیم کے قیام کے محرک جامعہ محمد بن سعود (ریاض) میں شعبہ ادب کے سربراہ ڈاکٹر عبدالرحمان رافت الباشا ہیں، جنہوں نے ریاض (سعودی عرب) میں ادباء کی ایک مجلس میں مولانا ندوی سے ملاقات کے وقت مولانا کے سامنے یہ تجویز پیش کی، انہوں نے کہا کہ ادب اسلامی کے نقطہ نظر اور ادب عربی میں اسلامی عناصر کو تلاش اور اجاگر کرنے کے لیے ادب عربی اور عربی زبان کے کتب خانوں کو دوبارہ کھنگالنے اور اس کا ازسر نو جائزہ لینے کی ضرورت ہے، اور یہ کہ انہیں یہ خیال سب سے پہلے مولانا کی کتاب مختارات کے مقدمہ اور اس مقالہ کے مطالعہ سے پیدا ہوا جو مولانا ندوی نے المجمع العلمی العربی، دمشق کا رکن منتخب ہونے پر ۱۹۵۷ء میں عرب ادباء کے سامنے پڑھا تھا۔ انہوں نے اس نوع کی ایک تنظیم قائم کرنے کی تجویز بھی پیش کی۔ مولانا نے اس تجویز کو پسند کیا.

۷ مئی ۱۹۸۴ء کو جب مولانا مکہ مکرمہ گئے، تو وہاں انہیں جامعہ امام محمد بن سعود (ریاض) اور جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کے اساتذہ، (ڈاکٹر عبد الباسط بدر، استاد حیدر غدیر اور ڈاکٹر عبد القدوس ابو صالح) پر مشتمل ایک وفد ملا۔ ان حضرات نے رابطہ ادب اسلامی کے اغراض و مقاصد اور اس کے آئین کا مسودہ تیار کرکے، مولانا کی خدمت میں پیش کیا اور مولانا کو تاحیات صدارت قبول کرنے کی درخواست کی: اس موقع پر فیصلہ ہوا کہ عرب دانش وروں کی ایک کمیٹی بنا دی جائے اور مراکش اور الجزائر سے لیکر خلیج کی ریاستوں کے ادباء اور اہل قلم کو شرکت اور رکنیت کی دعوت دی جائے اور یہ کہ اس کا اجلاس آئندہ سال لکھنو میں منعقد کیا جائے۔ یہ بھی فیصلہ ہوا کہ اس کا صدر دفتر ندوۃ العلماء میں ہی رہیگا اور مولانا محمد رابع اس کے جنرل سیکرٹری ہوں گے (کاروان، ۳:۲۸)۔ اس قرار داد کے مطابق عالمی رابطہ ادب اسلامی کا پہلا بین الاقوامی اجلاس ۷۔۹ فروری ۱۹۸۶ء کو دارلعلوم ندوۃ العلماء میں منعقد ہوا، جس میں بڑی تعداد میں ملکی اور غیر ملکی مندوبین نے شرکت کی۔ مولانا کی تاحیات صدارت کی توثیق کی گئی اور رابطہ کے دستور اساسی کو حتمی شکل دی گئی۔ فی الوقت ترکی، الجزائر، سعودی عرب، اردن، بنگلہ دیش اور پاکستان سمیت متعدد اسلامی ملکوں میں اس کے دفاتر کام کر رہے ہیں۔ ہر ملک ملکی اور بین الاقوامی سطح کی کانفرنسیں اور مذاکروں کا اہتمام کرتا ہے اور ادب اسلامی کی سرگرمیوں کو منظم کرنے کے لیے مختلف قسم کے اقدامات کرتا ہے.

اس عالمی تنظیم کے تحت اس کے ہر دفتر سے تنظیم کا کوئی نہ کوئی مجلّہ بھی شائع ہو رہا ہے، جس سے دنیا میں "ادب اسلامی" کا صحیح شعور اور تشخص اجاگر ہو رہا ہے.

۲۔ بیرونی اور مقامی سفر: مولانا کی زندگی میں ان کے علمی اسفار کا بھی بہت بڑا کردار ہے۔ ان سفروں میں مولانا نے بہت کچھ سیکھا اور دوسروں کو بہت کچھ سکھایا۔ ابتدا ۱۹۳۱ء میں لاہور کے سفر سے ہوئی، جس میں مولانا کی علامہ اقبالؒ سے بھی ملاقات ہوئی اور مولانا

احمد علی لاہوری سے تعارف ہوا۔ ۱۹۲۵ء میں بمبئی کا سفر کیا، جس میں معروف اقلیتی رہنما ڈاکٹر امبید کو دعوت اسلام دی، مگر اس نے بدھ مت کو قبول کر لیا۔ ۱۹۲۹ء میں دینی مراکز کے مطالعے کے لیے ایک سفر کیا۔ ۱۹۴۷ء میں پہلا حج کیا اور تقریباً چھ ماہ تک حجاز مقدس میں قیام کیا۔ یہ بیرون ملک مولانا کا پہلا سفر تھا، اس سفر میں بہت سے سعودی علما سے ملاقاتیں کیں۔ ۱۹۵۱ء میں مولانا نے دوسری مرتبہ حجاز گئے، جہاں ان کا تعارف ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین کے مصنف کی حیثیت سے پہلے ہی پہنچ چکا تھا۔ اسی سال مولانا نے مصر کا پہلا سفر کیا اور انہوں نے قاہرہ میں قریباً ۶ ماہ قیام کیا، اس موقع پر انہوں نے مختلف مجالس سے خطاب کیا اور متعدد علما سے ملاقاتیں کیں: اسی سفر میں وہ فلسطین بھی گئے اور وہاں کی اہم زیارتیں کیں؛ علاوہ ازیں اردن بھی گئے اور اردن کے شاہ عبد اللہ (والد شاہ حسین) سے ملاقات کی۔ شام بھی جانا ہوا جہاں انہوں نے قریباً ۳۰ دن قیام کیا اور شام کے مختلف شہروں کا سفر کیا۔ ۱۹۵۶ء میں ترکی گئے اور دو ہفتے قیام کیا، اسی سال دوبارہ دمشق (شام) کا سفر کیا۔ ۱۹۶۴ء میں شام کا تیسرا اور ۱۹۷۲ء میں چوتھا سفر کیا۔ رابطۃ العالم الاسلامی کے وفد کے سربراہ کے طور پر افغانستان، ایران، لبنان اور عراق گئے اور اہل علم سے ملاقاتیں کیں۔ ۱۹۷۰ء میں برما کا اور ۱۹۷۳ء میں مغرب اقصیٰ کا سفر کیا۔ پاکستان میں کئی سفر کیے، آخری سفر ۱۹۹۷ء میں رابطہ ادب اسلامی، پاکستان کی دعوت پر کیا اور ایک ہفتہ لاہور میں قیام کیا۔ یورپ کئی مرتبہ گئے، پہلی بار ۱۹۶۳ء میں سفر کیا، جس میں جنیوا، لندن، پیرس، کیمبرج اور آکسفورڈ وغیرہ گئے۔ اسی سفر میں اندلس بھی جانا ہوا جہاں انہوں نے بہت سے عرب اور مغربی فضلا سے ملاقاتیں کیں۔ آکسفورڈ کے اسلامک سنٹر کی ذمہ داری کی بنا پر کئی بار سفر ہوا۔ امریکہ کا پہلا سفر ۱۹۷۷ء میں اور دوسرا ۱۹۹۳ء میں کیا۔ ۱۹۸۵ء میں بلجیئم گئے اور ۱۹۸۷ء میں ملائشیا کا سفر کیا اور ۱۹۹۲ء میں وسطی ایشیا گئے، جہاں انہوں نے تاشقند اور سمرقند وغیرہ کا دورہ کیا (دیکھیے کاروان زندگی، فہرست).

اعزازات: مولانا کی علمی اور فکری خدمات کی بنا پر انہیں عالم اسلام کی طرف سے متعدد اعزازات عطا ہوئے، مثال کے طور پر ۱۹۸۱ء میں مولانا کو کشمیر یونیورسٹی کی طرف سے ڈاکٹریٹ آف فلاسفی کی اعزازی سند دی گئی۔ ۱۹۹۰ء میں حکومت سعودیہ نے انہیں اپنا اعلیٰ ترین سول ایوارڈ دیا، مگر مولانا نے اس کی تمام رقم مختلف رفاہی اور تعلیمی اداروں میں تقسیم فرما دی۔ اس کے علاوہ وہ ۱۹۶۲ء میں رابطۃ العالم الاسلامی کے اساسی رکن بنائے گئے، نیز جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کی مجلس شوریٰ، رابطۃ الجامعات الاسلامیہ اور مجمع اللغۃ العربیہ (دمشق) کے رکن رہے۔ رابطہ ادب اسلامی العالمیہ کے ۱۹۸۵ء سے تاحیات صدر رہے (کاروان زندگی)۔ ۱۴۲۰ھ/ ۱۹۹۹ء میں آکسفورڈ اسلامک سنٹر کی طرف سے تاریخ دعوت و عزیمت لکھنے پر سلطان برونائی ایوارڈ دیا گیا۔ اسی سال حکومت کویت نے مولانا کو "عالم اسلام کی خدمات" پر اعلیٰ ترین اعزاز دیا، مگر مولانا نے پوری رقم رفاہی اور تعلیمی اداروں میں تقسیم کر دی۔

وفات: وفات سے قبل مولانا پر فالج کا حملہ ہوا تھا مگر اس سے وہ کافی حد تک سنبھل گئے تھے، تاہم بیماری کا اثر باقی تھا، اسی بیماری کے اثر سے ۲۲ رمضان المبارک ۱۴۲۰ھ، ۳۱ دسمبر ۱۹۹۹ء جمعۃ المبارک کو رائے بریلی میں تقریباً دن کے ۱۲ بجے، مسجد میں بحالت اعتکاف قضائے الٰہی سے انتقال فرما گئے۔ مولانا کو رائے بریلی ہی میں ان کے آبائی قبرستان، روضہ شاہ علم اللہ میں دفن کیا گیا (الحق، ماہنامہ، ص۳۶)، ان کی غائبانہ نماز جنازہ مسجد نبوی اور مسجد حرام سمیت دنیا کے کئی شہروں اور ملکوں میں ادا کی گئی اور پاکستان سمیت عالم اسلام کے کئی ملکوں اور شہروں میں تعزیتی کانفرنسیں اور ریفرنسز منعقد ہوئے۔

۹۔ خدمات و تصانیف: یوں تو مولانا کی خدمات زندگی کے کئی شعبوں پر محیط ہیں، جن میں تعلیمی، صحافتی، تدریسی، ادبی اور فکری نوعیت کی خدمات وغیرہ شامل ہیں، لیکن انہوں نے سب سے زیادہ تصنیفی ذریعے سے قوم و ملت کی خدمت کی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے انہیں خصوصی طور پر چودھویں۔ پندرھویں صدی ہجری/ بیسوی صدی کے موضوعات اور مسائل پر لکھنے کے لیے ہی پیدا کیا تھا۔ وہ عالم اسلام کی ان چند شخصیت میں سے تھے جن کی تصانیف کو ان کی زندگی ہی میں قبول عام حاصل ہو گیا تھا۔ اس قبولیت و شہرت کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ مولانا ندوی خاندانی اور نسبی اعتبار سے ایک ایسے خاندان کے چشم و چراغ تھے جس نے ہر دور میں تبلیغی اور دعوتی خدمات انجام دی ہیں، جس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ نامور مجاہد اور دعوت اصلاح و تجدید کے ایک اہم قائد سید احمد شہید [رک بآں] کا تعلق انہیں کے خاندان سے تھا۔

علاوہ ازیں انہوں نے جن اساتذہ سے تعلیم حاصل کی ان میں سے بیشتر کسی نہ کسی طرح، اسلام کی تحریک نشاۃ ثانیہ سے منسلک تھے، اس فہرست میں مولانا کے والد حکیم سید عبدالحی [رک بآں]، ان کے بھائی ڈاکٹر سید عبدالعلی، استاد مولانا احمد علی لاہوریؒ [رک بآں]، سید سلیمان ندویؒ [رک بآں]، شاہ عبدالقادر رائے پوریؒ [رک بآں]، مولانا محمد الیاسؒ [رک بآں] اور آخر میں مولانا حسین احمد مدنیؒ [رک بآں] وغیرہ شامل ہیں، پھر وہ انتظامی اور تدریسی طور پر جس مادر علمی (دارالعلوم ندوۃ العلماء) سے وابستہ ہوئے، وہ بذات خود ایک علمی اور فکری تحریک کی یادگار ہے، اس تحریک نے عالم اسلام کو جہاں مغربی استعمار کے مقابلے میں ایک نیا جذبہ اور آہنگ دیا، وہاں بہت سی تصانیف کا ذخیرہ بھی فراہم کیا، جن کے موضوعات سے لیکر، ان کے اسلوب بیان تک ہر شے میں جدت نظر آتی ہے۔ اس طرح مولانا ندوی اصلاح و تجدید کی بہت سی تحریکوں کے وارث تھے اسی لیے ان کی تحریر پر سب سے زیادہ دعوت واصلاح معاشرہ کا رنگ نظر آتا تھا، اسی لیے کہا جا سکتا ہے کہ مولانا ندوی کی ذات درحقیقت دعوتی اعتبار سے شاہ ولی اللہ دہلویؒ، شاہ عبدالعزیزؒ محدث، سید احمد شہیدؒ اور فکری اعتبار سے علامہ شبلی نعمانی اور مولانا سید سلیمان ندویؒ کی تحریک اصلاح و تجدید ہی سے متعلق تھی۔ اس پر مستزاد یہ ہے کہ انہوں نے اس کے لیے جدید اسلوب اختیار فرمایا۔

مزید براں مولانا کو تصنیف و تالیف کے لیے بہت ہی سازگار ماحول میسر آیا، تصنیف و تالیف ان کے گھر کی روایت تھی، مولانا کے والد حکیم سید عبدالحی حسنی بڑے ہی بالغ نظر مؤلف تھے۔ انہوں نے بیس کے قریب کتابیں تصنیف و تالیف فرمائیں۔ مولانا کے بڑے بھائی ڈاکٹر سید عبدالعلی تیس سال تک ندوۃ العلماء کے ناظم رہے۔ وہ بھی کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ مولانا کی والدہ قادر الکلام اردو شاعرہ تھیں، اسی طرح ان کی دونوں بہن (امۃ العزیز اور امۃ اللہ) صاحب تصنیف و تالیف تھیں۔ مولانا کو اپنے خاندان کی لائبریری کے علاوہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کی لائبریری سے بھی استفادے کی سہولت حاصل تھی، اسی طرح بھارت اور عالم اسلام کے مختلف کتب خانوں سے بھی برابر استفادہ فرماتے تھے۔ پھر مولانا اردو اور عربی زبانوں میں بڑی گہری دسترس رکھتے تھے اور دعوت و تجدید دین کا جذبہ انہیں اپنے بزرگوں سے وراثت میں ملا تھا، ان سب باتوں نے مل کر مولانا کو اپنے دور کا سب سے بڑا مؤلف اور مقبول عام مصنف بنا دیا۔ مولانا کی کتابیں ان کی زندگی ہی میں عوام و خواص دونوں میں بے حد مقبول اور ہر دلعزیز ہو گئیں۔ طارق زبیر ندوی کی شائع کردہ فہرست کے مطابق مولانا کی عربی تصنیفات کی تعداد ۱۷۳ اور اردو کتابوں کی تعداد ۱۷۶ ہے (محمد طارق زبیر ندوی: مؤلفات سماحۃ الامام، ابو الحسن علی ندوی، باللغۃ العربیہ مطبوعہ مکتبہ حراء، لکھنؤ ۱۳۰۹ھ/۱۹۹۸ء و اردو

مطبوعات)۔ ان میں سے بعض مستقل تصانیف ہیں اور بعض تصانیف کے مخصوص اقتباسات ' تقاریر اور مقالات کا مجموعہ۔ مولانا کے اہم موضوعات اور ان کی اہم تصانیف درج ذیل ہیں:

(۱) سیرت و سوانح: اپنے بزرگوں اور اپنے ہم عصر لوگوں کی سوانح لکھنا ' مولانا کا پسندیدہ ترین موضوع تھا ' بلکہ اگر یہ کہا جائے تو مناسب ہو گا کہ مولانا بنیادی طور پر سوانح نگار تھے: (۱) انہوں نے پہلا مضمون "سید احمد شہید" کے حالات پر ۱۹۳۱ء میں لکھا ' جو کہ علامہ رشید رضا نے قاہرہ سے (!) "ترجمۃ السید الامام احمد بن عرفان الشہید" کے عنوان سے المنار میں شائع کیا ' بعد میں یہ مضمون ایک مستقل کتاب کی صورت میں مصر ہی سے شائع ہوا (طبع المنار ' قاہرہ ۱۳۵۰ھ)۔ بعد ازاں انہوں نے بہت سے نئے مآخذ ' خصوصاً وقائع احمدی (قلمی) سے فائدہ اٹھا کر دو حصوں میں (۲) سیرت سید احمد شہید لکھی (مئی ۱۹۳۶ء) ' اس کے مقدمہ میں مولانا لکھتے ہیں: "کیفیات ایمانی کے جاں نواز جھونکے ' تاریخ اسلام میں بارہا چلے ہیں ' لیکن ایمان و یقین اور خلوص و للہیت کی ایسی باد بہاری ہمارے علم میں کم سے کم اس ملک میں اس سے پہلے نہیں چلی ' آدم گری اور مردم سازی ' اصلاح و انقلاب کے ایسے محیر العقول واقعات بھی اصلاح و تربیت کی تاریخ میں نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہیں" (مقدمہ ' ۱:۵۳)۔ بعد ازاں اسے مولانا نے دو حصوں میں مکمل کیا ' یہ کتاب مولانا کی زندگی ہی میں بڑی مقبول ہوئی؛ کتاب پر مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کی رائے گرامی ' مولانا عبد الماجد دریابادی کا تعارف اور مولانا سید سلیمان ندوی کا مضمون: مسافر اسلام ہندوستان کے غربت کدہ میں (۲۵ ذوالحجہ ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء) بھی موجود ہے۔ انگریزی ترجمہ بھی طبع ہو چکا ہے؛ (۳) نزہۃ الخواطر (جلد ہشتم) مولانا کے والد حکیم سید عبد الحی ' اپنی زندگی میں نزہۃ الخواطر کی اس جلد کی تکمیل نہ کر سکے تھے ' مولانا نے تقریباً ۲۵۰ افراد کے حالات زندگی کا اضافہ کیا ' نیز اپنے والد کی مرتب کردہ شخصیات (۵۵۹ افراد) کی بھی تکمیل فرمائی (کاروان زندگی ' ۲:۲۱-۲۴)۔ یہ مجموعہ ۱۹۷۰ء میں (حیدر آباد دکن سے) طبع ہوا؛ (۴) تاریخ دعوت و عزیمت ' (۶ جلدیں)۔ یہ کتاب مولانا کے سلسلۂ کتب میں بڑی اہمیت اور عظمت کی حامل ہے۔ مولانا اس کے تصنیفی محرک کے متعلق خود لکھتے ہیں "عرصے سے یہ احساس دل میں چٹکیاں لیتا تھا (اور اس کا تعلیم یافتہ اور دینی جذبہ رکھنے والے نوجوانوں میں بیٹھ کر تجربہ ہو چکا تھا) کہ اچھے اچھے سنجیدہ حلقوں میں یہ خیال قائم ہو چکا ہے ' کہ اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ میں اصلاح و تجدید اور انقلاب حال کی کوشش مسلسل اور غیر منقطع طور پر نہیں پائی جاتی ' بلکہ اس میں بڑے گہرے اور لمبے لمبے شگاف ہیں ' جو صدیوں پر پھیلے ہوئے ہیں ' کئی کئی صدیوں کے بعد کچھ شخصیتیں ابھرتی رہی ہیں ' جنہوں نے بگڑے ہوئے حالات اور طاقتوں سے پنجہ آزمائی کی اور کوئی بلند قامت اور کوہ پیکر انسان ان پست قامت انسانوں کی طویل صف میں سر اٹھائے نظر آتا ہے ' ورنہ عام طور پر سیل حوادث اور اقتدار اور وقت کے رجحان و مذاق کے ساتھ چلنے والے علما ' مشائخ اور مصنفین و مفکرین نظر آتے ہیں (کاروان زندگی ' ۱:۳۱۱)۔ اس کی پہلی جلد میں حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے لیکر مولانا جلال الدین رومیؒ (ساتویں صدی ہجری) تک کے حالات زیر بحث آئے ہیں '(مطبوعہ دارالمصنفین اعظم گڑھ ' ۱۹۵۵ء)۔ دوسری جلد میں شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ کے تفصیلی حالات اور تجدیدی کارنامے زیر بحث آئے ہیں۔ یہ جلد اگست ۱۹۵۶ء میں مکمل ہوئی اور اعظم گڑھ سے ۱۹۵۷ء سے شائع ہوئی۔ تیسری جلد چھ سال کے بعد (اکتوبر ۱۹۶۱ء) میں مکمل ہوئی ' یہ جلد شیخ المشائخ خواجہ نظام الدین ' محبوب الٰہیؒ اور شیخ شرف الدین یحیی منیریؒ کے تذکرے پر مشتمل ہے (مطبوعہ اپریل ۱۹۶۳ء ' مجلس نشریات اسلام ' کراچی)۔ اس کا حصہ چہارم جو حضرت

مجدد الف ثانیؒ کے تذکرہ کے لیے مختص ہے، قدرے تاخیر سے منظر عام پر آیا، یعنی اپریل ۱۹۸۰ء میں مکمل ہوا، جبکہ حصہ پنجم جو حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اور ان کی اولاد، امجاد اور خلفائے نامدار کے تذکرے پر مشتمل ہے، ۱۹۸۴ء میں مکمل ہوا، جبکہ مولانا نے اپنی کتاب سیرت سید احمد شہید کو، تاریخ دعوت و عزیمت کا چھٹا حصہ قرار دیا ہے، اس طرح یہ تاریخ اصلاح و تجدید تیرھویں صدی تک مکمل ہو گئی ہے، ان میں سے ہر کتاب مستقل کتاب ہونے کی حقدار ہے، لیکن چونکہ یہ ایک ہی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں، اس لیے اسے ایک ہی کتاب گردانا جاتا ہے اس کی چار جلدوں کا عربی ترجمہ (رجال الفکر والدعوۃ) ہو چکا ہے (مطبوعہ دارالقلم، کویت، کل صفحات ۱۳۰۷)۔ تاریخ دعوت و عزیمت کے کچھ حصے الگ بھی طبع ہوئے ہیں، مثال کے طور پر الامام حسن البصری (ص:۳۲، مکتبہ دارالمختار الاسلامی، قاہرہ) اور الامام عبد القادر الجیلانی، کو الگ بھی شائع کیا گیا ہے؛ (۵) الامام محمد بن اسماعیل البخاری و کتاب صحیح البخاری (دار عرفات، رائے بریلی، ص ۲۸)؛(۶) الامام الشہید حسن البناء (المجمع الاسلامی العلمی، ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۸ء، ص ۱۴)،(۷) حیات عبد الحی (اردو؛ ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۷۰ء، ص ۴۳۰)۔ اس میں مولانا نے اپنے والد محترم کے حالات قلم بند کیے ہیں؛(۸) مولانا محمد الیاس صاحب اور ان کی دینی دعوت (لکھنؤ ۱۹۴۴ء): بانی تبلیغی جماعت کے حالات زندگی اور ان کی دعوت و تبلیغ پر ایک اہم تصنیف، متعدد بار شائع ہو چکی ہے؛ اس کا عربی ترجمہ الداعیۃ الکبیر الشیخ، محمد الیاس الکاندھلوی و دعوتہ (المرکز العربی الشارقہ، ص: ۱۱۴) کے عنوان سے ہوا؛(۹) مکاتیب مولانا محمد الیاس (کتب خانہ انجمن ترقی اردو، جامع مسجد دہلی، ۱۳۹۴ھ، ص: ۸۰)، (۱۰) اذا ہبت ریح الایمان (دار عرفات رائے بریلی، ۱۳۹۳ھ/۱۹۸۰ء و مؤسسۃ الرسالۃ بیروت و دارالقلم، الکویت: ص: ۲۴۰)؛ اردو ترجمہ، از سید محمد الحسنی: جب ایمان کی بہار آئی (نشریات اسلام، کراچی ۱۹۷۷ء)۔ مجاہد کبیر سید احمد شہید (م ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۱ء) اور ان کے عالی ہمت رفقا کے ایمان افروز واقعات، جن کی کوششوں سے ہندوستان میں ایمان کی بہار آئی اور اسلام کی ابتدائی صدیوں کی یاد تازہ ہو گئی؛(۱۱) سوانح شاہ عبد القادر رائے پوری (بار اول مجلس نشریات اسلام، کراچی ۱۹۶۵ء، ص: ۳۵۲) اپنے پیرومرشد کے حالات زندگی، جس میں سلسلہ رائپوریہ کے خصائص اور مولانا رائے پوریؒ کے انداز تربیت پر بھی قلم اٹھایا گیا ہے؛ (۱۲) ذکر خیر (کراچی ۱۹۷۷ء) اپنی والدہ خیر النساء کے حالات و سوانح پر مشتمل مختصر، مگر جامع تذکرہ؛(۱۳) کاروان ایمان و عزیمت (مجلس نشریات اسلام، کراچی، ۱۹۷۹ء)؛ (۱۴) حضرت مولانا محمد زکریا (کراچی ۱۹۸۲ء)، شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا، کی سیرت و سوانح پر ایک تاثراتی تحریر؛(۱۵) تذکرہ حضرت مولانا فضل الرحمان گنج مراد آبادی (کراچی ۱۹۸۵ء)؛ (۱۶) المرتضیٰ، اس میں نامور صحابی اور خلیفہ راشد حضرت علیؓ بن ابی طالب کے حالات و سوانح پر بہت ہی عمدہ، نفیس اور جامع انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے (کراچی ۱۹۹۱ء)، (۱۷) پرانے چراغ (ج ۱-۳) (تین جلدیں، صفحات: ۴۹۴، ۴۳۱، ۴۳۰، مکتبہ فردوس لکھنؤ) اپنے بزرگوں، اساتذہ اور معاصرین کے حالات زندگی، اپنے تعلقات کے آئینے میں عمدہ طریقے سے پیش کیے ہیں؛(۱۸) سوانح محبوب الٰہی حضرت نظام الدین اولیاء (ادارہ اشاعت دینیات، نئی دہلی ۱۹۸۶ء، ص: ۱۹۲)؛ (۱۹) مولانا سید طلحہ، ایم اے (صدیقی ٹرسٹ، کراچی، ۳۴)؛(۲۰) شاعر الاسلام الدکتور محمد اقبال (مطبع دار الکتب العربی، ۱۹۵۱ء) علامہ اقبال پر دو خطبات کا مجموعہ، جو روائع اقبال میں بھی شامل ہے۔؛(۲۱) صلاح الدین الایوبی، (دار عرفات، رائے بریلی، ص ۷۷)۔

(ب) سیرت طیبہ: سیرت طیبہ بھی مولانا ندوی کے پسندیدہ ترین موضوعات میں سے ہے، انہوں

نے اس عنوان پر درج ذیل کتابیں مرتب فرمائیں :(۲۲) السیرۃ النبویہ (دارالشروق جدہ ، ربیع الثانی ۱۳۹۷ھ/ ۱۹۷۷ء) (بڑے سائز کے ۵۷۴ صفحات)۔ اس میں تاریخ کا تقابلی مطالعہ ، ما قبل اسلام عہد کی مذہبی ، اخلاقی ، سیاسی ، سماجی و اقتصادی تصویر ، جزیرۃ العرب ، مکہ و مدینہ اور طائف پر تاریخی و جغرافیائی و معاشرتی اور تہذیبی نقطہ نظر سے بحث کی گئی ہے۔ مولانا نے اپنی اس کتاب کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ یوں تو انہوں نے حدیث و سیرت کی بہت سی کتابوں سے استفادہ کیا ہے ، مگر انہوں نے اس بارے میں زیادہ اعتماد سیرۃ ابن ہشام ، ابن القیم کی زاد المعاد ، ابن کثیر کی السیرۃ النبویہ وغیرہ پر کیا ہے ، انہوں نے یہ کتاب شوال ۱۳۹۵ھ سے ۱۳۹۶ھ / اکتوبر ۱۹۷۰ء سے ۱۹۷۶ء کے درمیان (ایک سال میں) مکمل کی ہے۔ یہ کتاب متعدد عرب جامعات کے نصاب تعلیم میں داخل ہے تیسری عالمی سیرت کانفرنس (منعقدہ ۱۹۷۹ء ، قطر) کے شرکا کے مابین مفت تقسیم کی گئی : اب تک اس کی متعدد طباعتیں شائع ہو چکی ہیں۔ اس کے اردو ، انگریزی اور ہندی ترجمے بھی شائع ہو چکے ہیں ، اردو ترجمہ نبی رحمت کے عنوان سے دو جلدوں میں دستیاب ہے (کراچی ۱۹۸۷ء) :(۲۳) جوانب السیرہ المضیئۃ فی المدائح النبویہ الفارسیہ والاردیہ (دارالصحوۃ ، القاہرہ ، ۲۳) ، فارسی اور اردو نعت کے حوالے سے سیرت نبویہ کے گوشوں کی وضاحت بڑے موثر پیرائے میں کی گئی ہے؛ (۲۴) دراسۃ السیرۃ النبویہ من خلال الادعیۃ الماثورہ المرویہ (دارالمختار الاسلامی ، القاہرہ ، ص ۳۰) :(۲۵) رسالۃ سیرۃ النبی الامین الی انسان القرن العشرین (دارالحراء للکتاب ، ص : ۳۴) ؛ (۲۶) فضل البعثۃ المحمدیہ علی الانسانیۃ (المجمع الاسلامی العلمی ، ص ۴۵) :(۲۷) فی ظلال البعثۃ المحمدیہ (ص ۱۲ ، المجمع الاسلامی العلمی) :(۲۸) محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، الرسول العظیم وصاحب المنۃ الکبریٰ علی العالم ، مسؤلیۃ العالم المتحدہ النصف الادبیہ لتحقیقیہ نحوہٗ (دارعرفات ، ص: ۵۲) :(۲۹) النبی الخاتم والدین الکامل وماکھما من اھمیۃ فی تاریخ الادیان والملل (المجمع الاسلامی ، ص ۳۵)(۲۳ تا ۲۹ زیادہ تر مولانا کے مقالات یا خطبات کا مجموعہ ہیں) :(۳۰) النبی الخاتم (المجمع الاسلامی ، بھارت و دارالمختار الاسلامی ، قاہرہ ، ص: ۹۲) :(۳۱) قصص النبیین (عربی) مولانا نے قصص النبیین (مجلس نشریات اسلام ، کراچی ، ۱۹۷۶ء) کے نام سے بچوں کے لیے تمام انبیاء علیہم السلام کی سیرت و سوانح قلم بند فرمائی ، جس کا پانچواں حصہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر مشتمل ہے (اردو ترجمہ ، بچوں کے لیے سیرۃ النبی ، از محمود الحسن عارف ، مطبوعہ مکتبہ مدنیہ ، لاہور ۱۹۹۴ء) ؛ (۳۲) نبی خاتم و دین کامل ، مختصر سی تحریر (کراچی ، س ن) :(۳۳) محسن عالم (اردو ، انگریزی ، لکھنؤ ۱۹۷۶ء) ؛ (۳۴) سیرت نبوی دعاؤں کے آئینہ میں (لکھنؤ) آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف دعاؤں کا تاریخی تناظر میں مطالعہ ۔

(۳) علوم قرآن : مولانا ندوی علوم قرآن پر عبور رکھتے تھے ، اس عنوان پر اگرچہ انہوں نے کوئی بڑی تصنیف تو مرتب نہیں کی ، لیکن حسب ذیل چند کتابیں اور کتابچے ضرور یادگار چھوڑے ہیں:

(۳۵) تاملات فی القرآن الکریم (دارالقلم ، دمشق ، ص ۱۱۴) یہ کتاب الصراع بین الایمان والمادیۃ (دارالقلم ، کویت ، ص: ۱۸۶) اور تاملات فی سورۃ الکہف کے عنوان سے بھی طبع ہو چکی ہے ، اردو ترجمہ معرکہ ایمان و مادیت (مجلس نشریات اسلام ، کراچی ۱۹۷۷ء از محمد الحسنی الندوی) بھی دستیاب ہے :(۳۶) المدخل الی الدراسات القرآنیہ (المجمع الاسلامی العلمی ، القاہرہ ، ص ۱۸۰) اردو ترجمہ : مطالعہ قرآن کے اصول و مبادی (کراچی ۱۹۸۰ء).

(۴) سفرنامے : مولانا نے عالم اسلام اور مشرق و مغرب میں بہت سے سفر کیے انہوں نے پہلا سفر شعبان ۱۳۶۶ھ / جون ۱۹۴۷ء میں حجاز مقدس کے لیے کیا اور

وہاں چھ ماہ تک قیام فرمایا (کاروان زندگی ' ۱:۳۱۹) ' اس کے بعد انہوں نے بہت سے ملکوں کے سفر کیے ' اور عالم اسلام اور جدید دنیا کا شاید ہی کوئی ملک ایسا ہو جہاں ان کے قدم نہ پہنچے ہوں اور جس کی انہوں نے روداد سفر مرتب نہ کی ہو ' چنانچہ اس موضوع پر انہوں نے درج ذیل کتابیں مرتب اور مدون فرمائیں: (۳۷) شرق اوسط میں کیا دیکھا (مشرق وسطی کا سفر نامہ ' مکتبہ تعلیمات ' لکھنؤ ۱۹۵۳ء)؛ (۳۸) دو ہفتے ترکی میں (لکھنو ۱۹۵۶ء)؛ (۳۹) من نہر کابل الی نہر الیرموک ' اردو ترجمہ: دریائے کابل سے دریائے یرموک تک ' یہ سفر ۳ جون ۱۹۷۳ء سے ۳۰ اگست ۱۹۷۳ء کے درمیان ہوا تھا ' آغاز افغانستان سے ہوا اور اختتام شرق اردن پر ' یہ ایک عمدہ تاثراتی سفر نامہ ہے۔ اس کے متعلق مولانا لکھتے ہیں: "مصنف کی کتابوں میں یہ سفر نامہ اس وجہ سے خاص اہمیت رکھتا ہے کہ اس میں ان ممالک کو جن کے ساتھ اسلام کی تاریخ کا بڑا اہم اور طویل حصہ وابستہ ہے مصنف نے ایک حقیقت پسند مسلمان ' تاریخ کے طالب علم ' صحیح اسلام زندگی کے متجسس اور اسلام کے عروج و ترقی کے خواہش مند ' لیکن حقائق و واقعات کو ان کی صحیح جگہ دینے اور خطرات و اندیشوں پر نظر رکھنے والے سیاح کی حیثیت سے دیکھا تھا" (کاروان زندگی ' ۱:۱۴۷)۔ اس سفر نامے کو نقادوں نے سب سے زیادہ پسند کیا ہے (کتاب مذکور ' ۱:۱۴۸ ' بحوالہ پروفیسر رشید احمد صدیقی)؛ (۴۰) حجاز مقدس اور جزیرۃ العرب (کراچی ۱۹۷۹ء)؛ (۴۱) مشرق اوسط کی ڈائری (مجلس تحقیقات و نشریات اسلام ' لکھنؤ ۱۹۸۳ء)؛ (۴۲) اپنے گھر سے بیت اللہ تک (کراچی ۱۹۸۹ء) بہت عمدہ ' مربوط اور جذباتی انداز میں لکھا گیا سفر نامہ حرمین؛ (۴۳) مکاتیب یورپ (مکتبہ اسلام ' لکھنو)۔ یہ اگرچہ سفرنامہ نہیں ہے ' لیکن چونکہ مولانا کے ان خطوط پر مشتمل ہے ' جو انہوں نے سفر یورپ کے دوران میں مختلف لوگوں کو لکھے ' اس سے ان میں تاثراتی انداز نمایاں ہے ' نیز انہوں نے وہاں کے حالات و مشاہدات کا عمدہ انداز میں تجزیہ کیا ہے؛ (۴۴) بارہ دن ریاست میسور میں (مطبوعہ انجمن طلبائے بھٹکل ' دارالعلوم ندوۃ العلماء)۔ یہ ۲۲ نومبر ۱۹۶۲ء کے دورہ میسور کے تاثرات پر مشتمل ہے؛ (۴۵) دو ہفتے مغرب اقصی (مراکش) میں مولانا نے ۶ مئی سے ۱۸ مئی ۱۹۷۶ء تک مغرب اقصی (مراکش) کا سفر کیا۔ یہ سفرنامہ اسی سفر کی یادداشتوں کا مجموعہ ہے؛ (۴۶) طوفان سے ساحل تک ' نو مسلم فاضل محمد اسد الطریق الی المکہ کی تلخیص جسے مؤلف کی اجازت سے انہوں نے طبع کیا۔

۵۔ حکمت اور فلسفہ شریعت: مولانا ندوی جس علمی اور فکری خانوادے سے تعلق رکھتے تھے ' اس کا دین اسلام کی حکمت و فلسفے سے بھی گہرا تعلق تھا ' پھر ندوی کی تحریک اسی نکتے کے ارد گرد گھومتی ہے ' اسی لیے انہوں نے بہت سی کتابوں میں اس عنوان پر اظہار خیال فرمایا ہے ' اس سلسلے میں ان کی حسب ذیل کتابیں اہمیت کی حامل ہیں:

(۴۷) الاجتہاد و نشأۃ المذاہب الفقہیہ (المجمع الاسلامی العلمی ' لکھنؤ ' ص ۳۳)؛ (۴۸) الارکان الاربعہ فی ضوء الکتاب و السنۃ (دارالقلم ' کویت ' ص ۳۰۳) ' اس کا اردو ترجمہ (ارکان اربعہ ' مجلس تحقیقات و نشریات اسلام ' لکھنو ۱۹۸۱ء ' از محمد میاں ندوی) اور انگریزی ترجمہ (Four pillars of Islam از ڈاکٹر محمد آصف) بھی ہو چکا ہے۔ یہ کتاب مولانا کی کتابوں میں بڑی اہمیت کی حامل ہے ' اس کتاب میں اسلام کے ارکان اربعہ (نماز ' زکوۃ ' حج اور روزے) کی تفصیل ' ان بنیادی و عملی ارکان کی روح ' ان کی حکمتوں اور ان کی مصالح ' ان کے فوائد و مقاصد وغیرہ کا تذکرہ بڑے مؤثر پیرائے میں کیا گیا ہے ' (۴۹) الاسلام والحکم (دارالمختار الاسلامی ' قاہرہ ' ص ۲۹)؛ (۵۰) الی الاسلام من جدید (دارالقلم ' دمشق ' ص ۲۲۴)؛ (۵۱) النبوۃ والانبیاء فی ضوء القرآن (دارالقلم ' دمشق ' ص ۲۷۱)؛ (۵۲) العقیدۃ والعبادۃ والسلوک (اردو

ترجمہ۔ دستور حیات، ادارہ نشریات اسلام)۔

(۶) دعوت دین، جدید تہذیبی و تمدنی مسائل اور تہذیت حاضر: مولانا اپنے دور میں تہذیب جدید کے بہت بڑے نقاد اور نکتہ چیں تھے، پھر انہیں مغرب اور مغربی استعمار کے خلاف جذبہ جہاد اُن کے خاندانی بزرگوں اور اساتذہ کی طرف سے وراثت میں ملا تھا، اسی لیے انہوں نے جدید تہذیبی اور عمرانی مسائل نیز تہذیب حاضر کے نقد پر بھی قلم اٹھایا، اس حوالے سے مولانا کی حسب ذیل کتابیں، عالمگیر شہرت کی حامل ہیں:(۵۳)

ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین (عربی): اردو ترجمہ انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر (کراچی ۱۹۷۴ء)۔ اس کتاب کے لکھنے کا داعیہ، مصنف کے دل میں ۱۹۴۴ء میں پیدا ہوا، مولانا خود لکھتے ہیں "اس زمانے میں (غالباً ۱۹۴۴ء تھا) میرے دل میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا داعیہ اس طرح پیدا ہوا کہ میں اس کے ٹالنے پر قادر نہیں ہو سکا، جس میں یہ دکھایا گیا ہو کہ مسلمانوں کے زوال سے پورے عالم انسانی پر کیا اثر پڑا، ان کے عروج سے انسانیت، تمدن اور اقوام و ملل کو کیا ملا اور ان کے انحطاط و تنزل سے انہوں نے کیا کھویا؟ میرے علم میں ابھی تک کسی نے اس نظریہ کو پلٹ کر اس طرح سوچنے اور لکھنے کی کوئی منظم علمی و تاریخی انداز پر سائنٹیفک کوشش نہیں کی تھی، کہ مسلمان تاریخ کے ایک ایکٹر (Actor) نہیں، ایک طاقت ور تاریخی بلکہ تاریخ ساز عامل (Factor) کی حیثیت رکھتے ہیں، جس سے تقدیر انسانی وابستہ ہے" (کاروان زندگی، ۱:۲۵۷)۔ کتاب کے پہلے باب میں عہد ماقبل اسلام جاہلیت عالمیہ (World Paganism) پر، دوسرے باب میں محبت نبوی کی کیمیا گری اور دعوت اسلامی کی انقلاب انگیزی کو دکھایا گیا ہے"، تیسرے باب میں مسلمانوں کے زوال کی الم ناک داستان بیان کی گئی ہے، چوتھے باب میں یورپ کے منصب قیادت پر آنے اور دنیا کی زمام کار ہاتھ میں لینے اور اس کے طبعی و تاریخی اسباب و اثرات کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس کے بعد مولانا نے یہ بتایا ہے کہ اب عالم اسلام کس طرح اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر سکتا ہے۔ کتاب کا سب سے مؤثر حصہ وہ ہے جس کا عنوان ہے: "محمد رسول اللہ روح العالم العربی" اس حصہ میں اہل عرب پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے، اللہ تعالیٰ نے جو احسان کیا ہے، اس کا نہایت مؤثر اور بلیغ انداز میں تذکرہ کیا گیا ہے۔ مولانا کو اپنی کتاب کا یہ حصہ اتنا پسند تھا کہ انہوں نے لکھا ہے "کہ اگر انہیں کسی بدعت اور فتنے کا اندیشہ نہ ہوتا، تو وہ وصیت کر جاتے کہ کتاب کے یہ صفحات ان کے کفن میں رکھ دیے جائیں کہ وہ ان کو اپنے لیے ذریعہ مغفرت اور وسیلہ شفاعت سمجھتا ہے (کاروان زندگی، ۱:۲۶۳)۔ یہ کتاب پہلی مرتبہ قاہرہ سے لجنۃ التالیف و الترجمہ والنشر سے ۱۹۵۰ء میں طبع ہوئی؛ مقدمہ ڈاکٹر احمد امین نے لکھا، اس کتاب کو تمام عالم اسلام، خصوصاً عالم عرب میں بے حد پسند کیا گیا۔ شام کے ایک بلند پایہ ادیب استاد جواد مرابط کے مطابق وسیع النظر اور تحقیقی مطالعے کا ذوق رکھنے والے ادباء اور مفکرین کی نگاہ میں یہ کتاب اس صدی کی تین کتابوں میں سے ایک ہے، جو عالم اسلام میں لکھی گئیں، دوسرے دو کتابیں شکیب ارسلان کے "موجودہ دنیائے اسلام" پر لکھے گئے حواشی اور الاستعمار والتبشیر ہے (مشاہیر علمائے دیوبند، ۱:۴۳) جس کا مزید اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ یہ کتاب مختصر سے عرصے میں مصر، بیروت اور شام سے ۱۵ مرتبہ طبع ہو چکی تھی۔ ۱۹۸۴ء میں ایک لاکھ کی تعداد میں دارالقلم، کویت سے چھپی، جس کے اسی ہزار نسخے مملکت سعودیہ کی وزارت تعلیم نے خرید لیے، بارہ ہزار نسخے مکتبہ الحرم ریاض نے لیے اور اردو کی تو اور انگریزی (ترجمہ از ڈاکٹر محمد آصف) کی چھ طباعتیں ترکی اور فارسی (باضعف مسلمین دنیا درخطر سقوط، ادارہ جلسات علمی اسلام شناسی، ۱۹۶۵ء) میں کم سے کم دو طباعتیں ہو چکی ہیں (کاروان زندگی، ۱:۲۶۵)۔ اس کا اردو ترجمہ محمد

میاں اور مولوی عبد اللہ عباس ندوی نے کیا۔ (۵۴) الصراع بین الفکرۃ الاسلامیہ الغربیہ (دارالفکر بیروت ۱۹۶۵ء، دارالقلم، کویت ۱۹۶۸ء)۔ اردو ترجمہ: مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش (لکھنو، ۱۹۶۵ء)؛ انگریزی ترجمہ: Western Civilisation, Islam and Muslims (از ڈاکٹر محمد آصف)۔ مولانا کی یہ کتاب دراصل ماذاخسر العالم کا تتمہ ہے، اس کتاب میں اسلامی ملکوں میں قدیم اور جدید افکار کے مابین کشمکش کی صورت حال کو پہلی مرتبہ زیر بحث لایا گیا ہے اوراس کشمکش کے نتائج اور اس معرکہ میں مسلم ممالک کے طرز عمل اور موقف کا جائزہ لیا گیا ہے، جو خود مولانا کے الفاظ میں " مسلم ممالک کا سب سے بڑا اور حقیقی مسئلہ تھا اوراسی سوال کے جواب پر (کہ مغربی تہذیب کے بارے میں یہ ممالک کیا رویہ اختیار کرتے ہیں اور اپنے معاشرے کو موجودہ زندگی سے ہم آہنگ بنانے اور زمانے کے قاہر تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے کون سی راہ اختیار کرتے ہیں) اس بات کا انحصار ہے کہ دنیا کے نقشہ میں ان مسلم اقوام کی نوعیت کیا قرار پاتی ہے اور ان ملکوں میں اسلام کا کیا مستقبل ہے (کاروان زندگی، ۲:۳۲)۔ مولانا کی یہ کتاب اس دور کی ایک اہم تصنیف ہے، جو عالم اسلام کے ذہین طبقہ کے لیے دعوت فکر اور لمحہ فکریہ رکھتی ہے۔ کتاب عربی اور اردو میں کئی بار طبع ہو چکی ہے؛ (۵۵) الی ممثلی البلاد الاسلامیہ (اسلامی ملکوں کے مندوبین سے خطاب)، یہ رسالہ، مولانا کی اسلامی ملکوں کے نمائندوں کے لیے تیار کردہ تحقیقی مقالے پر مشتمل ہے، جو ۱۹۴۷ء میں "ایشیائی کانفرنس" میں شرکت کے لیے وزیر اعظم ہندوستان کی دعوت پر، بھارت آئے تھے؛ اس مختصر مگر جامع رسالے میں مولانا نے تہذیب حاضر کی خرابیوں اور بحیثیت ایک مسلمان، مسلمانوں کی ذمہ داریوں پر قلم اٹھایا ہے (مطبوعہ ڈان پریس، ۱۹۴۷ء)؛ (۵۶) اریدان اتحدث الی الاخوان (مصر کے الاخوان المسلمون کے نام ایک رسالہ)؛ (۵۷) بین الجاہلیۃ والمدنیۃ، مولانا جب پہلی مرتبہ ۱۹۴۷ء میں حجاز مقدس گئے اور وہاں انہوں نے ۶ ماہ تک قیام فرمایا، تو انہوں نے محسوس کیا کہ عرب معاشرہ میں بڑی تیزی سے تبدیلی آ رہی ہے اور اس میں ان کی قدیم روایت سے انحراف پیدا ہو رہا ہے، اس پر انہوں نے امیر سعود بن عبد العزیز کے لیے زیر نظر رسالہ لکھا، یہ رسالہ شیخ عمر بن الحسن نے ولی عہد مملکت امیر سعود کو پڑھ کر سنایا۔ یہ رسالہ پہلے مستقل طور پر اور پھر، الی الاسلام من جدید، میں شامل ہو کر طبع ہوا، جو کہ مولانا کی ایسی ہی تحریروں اور تقریروں کا مجموعہ ہے؛ (۵۸) اسمعوا ہا صریحۃ منی ایھا العرب (عربوں سے صاف صاف باتیں)، کتابچہ (ایک لاکھ کی تعداد میں چھپ کر تقسیم ہوا)؛ (۵۹) پاجا سراغ زندگی، کراچی ۱۹۷۳ء)۔ طلبائے دینی مدارس کا منصب و مقام، ملت کی ان سے توقعات اور عصر حاضر میں ان کی ذمہ داریوں پر مشتمل عمدہ کتابچہ؛ (۶۰) اصلاحیات (کراچی ۱۹۸۰ء) سات مضامین اور چار تقریروں پر مشتمل کتابچہ، جس میں سیرت نبوی، ایمان و عقیدہ اور عام انسانی مسائل پر بحث کی گئی ہے اور ایک نئے انداز سے سوچنے کی دعوت دی گئی ہے۔ تعارف مولانا منظور احمد نعمانی، مدیر الفرقان؛ (۶۱) حریت پاکستان (مجلس نشریات، کراچی ۱۹۷۹ء)، مولانا کی وہ اہم اور فکر انگیز تقریریں جو انہوں نے اپنے دورہ پاکستان (۶ جولائی تا ۲۸ جولائی ۱۹۷۸ء) میں مختلف اسلامی اجتماعات، جامعات، مدارس اور مختلف شہروں میں کیں؛ (۶۲) التربیۃ الاسلامیہ الحرۃ (شعبۃ التعمیر و الترقی، ندوۃ العلماء)، مسلمانوں کے آزاد نظام تعلیم کا مسئلہ ایک ایسا مسئلہ ہے، جس پر ہر دور کے مفکرین اور مسلمان ماہرین نے قلم اٹھایا ہے۔ مولانا نے اس بارے میں بہت پہلے سے سوچنا اور لکھنا شروع کر دیا تھا، چنانچہ ان کا اس سلسلے میں پہلا مضمون ۱۹۵۰-۱۹۵۱ء میں حجاز کے اخبار البلاد السعودیہ میں " کیف توجہ المعارف فی البلاد الاسلامیہ " کے عنوان سے

چھپی۔ بعد میں انہوں نے اپنے انہی خیالات کو سعودی وزیر معالی الشیخ حسن عبد اللہ آل الشیخ کی دعوت پر ریاض یونیورسٹی کے وسیع ہال میں ۲۲ شعبان ۱۳۸۸ھ/۱۳ نومبر ۱۹۶۸ء کو اپنے خطاب میں پیش کیا۔ اس سلسلے کا دوسرا مضمون مولانا نے کویت میں ہونے والے ممالک عربیہ کے وزرائے تعلیم کی ایک کمیٹی کے لیے لکھا تھا؛ تیسرا مضمون مولانا نے ندوۃ العلماء کے تعلیمی جشن (اکتوبر۔ نومبر ۱۹۷۵ء) کی ایک نشست میں پڑھا۔ یہ کتاب مولانا نے انہی مقالات پر مشتمل ہے، اس کی تیسری طباعت المختار الاسلامی، قاہرہ سے ۱۹۷۶ء میں ہوئی۔ (۶۳) احادیث صریحۃ مع الغرب: اردو ترجمہ: مغرب سے صاف صاف باتیں (مکتبہ رشیدیہ، ساہی وال ۱۳۹۴ھ/ ۱۹۷۴ء)۔ مولانا کی ان تقریروں کا مجموعہ جو انہوں نے اپنے یورپ کے اسفار میں اور بھارت کے مختلف مقامات پر کیں (کل صفحات ۱۸۸)؛ (۶۴) احادیث صریحۃ فی امریکا، اردو ترجمہ: نئی دنیا (امریکہ) میں صاف صاف باتیں، (مجلس نشریات، اسلام، ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء، صفحات ۱۳۹)؛ (۶۰) تعمیر انسانیت، مولانا کا پبلک جلسوں کی دس اہم تقریروں کا مجموعہ (مجلس نشریات اسلام، سن ن، صفحات ۱۵۹)؛ (۶۵) تحفۂ پاکستان، مولانا نے مئی ۱۹۸۸ء میں پاکستان کے دورے کے دوران میں، مختلف مقامات پر جو تقریریں کیں، جن میں اہل پاکستان سے جدید معروضی حالات میں خطاب کیا گیا ہے، یہ کتاب خطابات کا مجموعہ ہے (مجلس نشریات، ۱۹۸۴ء)؛ (۶۶) المسلمون فی الھند (دار الفتح، دمشق)، اردو ترجمہ: ہندوستانی مسلمان؛ (۶۷) عصر حاضر میں دین کی تفہیم و تشریح (مجلس نشریات، محرم الحرام ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۸ء)، بعض معاصر تحریکوں اور تحریروں کے آئینے میں ایک علمی اور فکری جائزہ؛ (۶۸) اسمعی یا مصر (اہل مصر سے خطاب)؛ (۶۹) اسمعی یا سوریا؛ (۷۰) اسمعی یا زہرۃ الصحراء کویت؛ (۷۱) اسمعی یا ایران؛ (۷۲) احادیث صریحۃ مع اخواننا المسلمین (خلیج میں کی گئی عربی تقریروں کا مجموعہ)؛ (۷۳) اس گھر کو آگ لگ گئی گھر کے چراغ سے، یہ تقریر مولانا نے تحریک پیام انسانیت کے تحت ۲۲ مئی ۱۹۷۷ء کو لکھنؤ کے تاریخی مقام گنگا پرشاد میموریل ہال، امین الدولہ پارک میں ایک جلسہ عام میں کی تھی۔ اس تقریر میں غلامی اور محکومی کے اسباب، بیرونی و ملکی حکومت کا فرق بتانے کے بعد اس پستی اور گراوٹ کی تصویر کھینچی گئی ہے جس کا ملک شکار ہے؛ (۷۴) اسلام اور مغرب (عربی ترجمہ: الاسلام و الغرب از سید سلمان ندوی، ص:۳۲) یہ مولانا کی وہ تقریر ہے جو انہوں نے آکسفورڈ یونیورسٹی کے اسلامک سنٹر کے افتتاح کے موقع پر کی، اس کتاب میں مولانا نے اسلامی تعلیمات کا جدید مغربی افکار کے ساتھ موازنہ کیا ہے؛ (۷۵) الاسلامیات و المستشرقون (المجمع الاسلامی، ص ۱۴۰) (اردو ترجمہ: اسلامیات اور مغربی مستشرقین اور مسلمان مصنفین، انگریزی ترجمہ Islamic studies, orientalism and muslim scholars (مجلس تحقیقات و نشریات اسلام لکھنؤ و کراچی)، مولانا کی تصانیف میں یہ کتاب خاص اہمیت رکھتی ہے؛ اس میں انہوں نے ضروری حد تک مستشرقین کی علمی کاوشوں کا اعتراف کرتے ہوئے، ان کی کمزوریوں کی جستجو اور خوردہ گیری کی عادت پر تنقید کی ہے اور نازک مستشرقانہ حکمت عملی پر روشنی ڈالی ہے، مولانا نے یہ مقالہ دار المصنفین اعظم گڑھ کے تحت، اسلام اور مستشرقین کے موضوع پر ۲۶۔۲۸ ربیع الثانی ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۲ء میں ہونے والے بین الاقوامی سیمینار میں پڑھا تھا؛ (۷۶) الطریق الی المدینۃ (بار اول مکتبہ علمیہ، مدینہ منورہ ۱۹۶۵ء، نیز دار القلم دمشق، بیروت، اردو ترجمہ: کاروان مدینہ، مجلس نشریات اسلام، کراچی ۹۶۵ء)۔ یہ مولانا کی مختلف موقعوں پر کی گئی تقریروں اور خطابات کا مجموعہ ہے، مولانا کے بقول "میں نے جب اپنے سیرت کے مضامین اور ان تقریروں کو دیکھا جو خود عربی میں سیرت کے مختلف پہلوؤں، ذات رسولؐ کی عظمت و

محبوبیت اور اس کے احسانات و عطیات پر عالم عربی میں مختلف موقعوں پر کی گئی تھیں ، نیز وہ چند اردو مضامین و تقریریں جو آسانی کے ساتھ عربی میں منتقل کی جاسکتی ہیں تو اندازہ ہوا کہ آسانی سے یہ ارمغان حجاز تیار اور پیش کیا جا سکتا ہے ، اس مجموعہ کا غالباً سب سے طاقت ور مضمون وفد الامة بین یدی نبیها (امت کے وفود آقا کے حضور میں) ، اصلاً سعودی ریڈیو سے نشر ہونے کے لیے جدہ میں لکھا گیا تھا ، اس پر معروف عرب فاضل شیخ علی الطنطاوی نے مقدمہ لکھا ، جس میں انہوں نے اس کتاب اور اس کے اسلوب بیان کی تعریف کرتے ہوئے لکھا کہ "میرا اپنے بارے میں اعتماد متزلزل ہو گیا تھا ، لیکن برادرم ابو الحسن جب میں نے آپ کی کتاب الطریق الی المدینہ پڑھی ، تو میں نے محسوس کیا کہ شوق میرے اندر پھر انگڑائی لینے لگا اور میرے سینے میں پھر وہی تپش ہے۔ برادرم ابو الحسن آپ کا صد شکریہ کہ آپ نے دوبارہ میرے اندر اپنی ذات اور اپنے ادب پر اعتماد بحال کردیا ہے۔ کتاب کا انگریزی ترجمہ Path way to Media کے عنوان سے چھپ چکا ہے (کاروان زندگی ، ص ٣٠٣)؛

(٧٧) تحفۂ کشمیر : مولانا کو کشمیر یونیورسٹی کی طرف سے ٢٩ اکتوبر ١٩٨١ء کو ڈاکٹر آف لٹریچر (D.Lit) کی اعزازی ڈگری عطا کی گئی ، اس موقع پر مولانا نے نو دن کشمیر میں قیام فرمایا۔ یہاں انہوں نے جو تقاریر کیں وہ "تحفۂ کشمیر" کے نام سے طبع ہوئیں؛ (٧٨) تحفۂ مشرق ، سفر بنگلہ (٩-١٩ مارچ ١٩٨٤ء) کے دوران کی گئی تقریروں کا مجموعہ؛ (٧٩) خلیج بین الاسلام و المسلمین (مجلس نشریات اسلام) یہ مولانا کی ٥ محرم الحرام ١٣٩٣ھ / ٢٧ جنوری ١٩٧٣ء کو مسجد علی بن ابی طالب (دوبئی) میں کی گئی تقریر پر مشتمل ہے؛ (٨٠) اسلامی مزاج اور ماحول کی تشکیل و حفاظت میں حدیث کا بنیادی کردار (عربی : دور الحدیث فی تکوین المناخ الاسلامی و صیانته ، انگریزی : Role of Hadith in the Pro motion of Islamic climate and attitude)۔ یہ مقالہ رابطہ عالم اسلامی کے وسیع کانفرنس ہال میں ١٦ ذوالقعدہ ١٤٠١ھ / ١٣ ستمبر ١٩٨١ء کی شب میں پڑھا گیا۔ اس موقع پر بڑی تعداد میں علمائے مکہ ، اساتذہ جامعہ ام القری اور اہل علم و اہل ذوق حجاج کرام کی معتد بہ تعداد موجود تھی (مطبوعہ مجلس نشریات اسلام ، کراچی)؛ (٨١) ردة ولا ابابکر لها (اردو ترجمہ: جدید طوفان اور اس کا مقابلہ ، مطبوعہ مجلس نشریات اسلام) ، اس کتاب میں جدید الحاد اور بے دینی کو موضوع سخن بنایا گیا ہے ، تامل ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے (کاروان زندگی ، ٢: ٢٦١-٢٦٢)؛ (٨٢) زندہ رہنا ہے تو میر کارواں بن کر رہو ، (مجلس نشریات اسلام ، کراچی)۔ یہ کتابچہ مولانا کی دارالعلوم دیوبند کے جشن صد سالہ ٢٢ مارچ ١٩٨٠ء میں کیے گئے عمومی خطاب پر مشتمل ہے؛ (٨٣) المسلمون و قضیہ فلسطین (مطبوعہ بیروت و دمشق) اردو ترجمہ عالم عربی کا المیہ (مجلس نشریات اسلام) مسئلہ فلسطین کے بارے میں مولانا کے مقالات و مضامین کا مجموعہ؛ (٨٤) عرب قوم پرستی اسلامی نقطہ نظر سے خطرناک کیوں؟ (مطبوعہ مجلس تحقیقات و نشریات اسلام) ، اس میں عربوں کی قوم پرستی اور اس کے قومی نقصانات پر مدلل بحث کی گئی ہے : (٨٥) کارثة العالم العربی و اسبابها الحقیقیة؛ (٨٦) نفحات الایمان بین صنعاء و عمان ، ١٩٨٣ء میں صنعاء و عمان کے جو سفر کیے اور وہاں جو خطبات پڑھے یہ کتابچہ انہی خطابات کا مجموعہ ہے ، جس میں سفر کی روداد بھی شامل ہے (٤٠٥ھ / ١٩٨٥ء)؛ (٨٧) انسانی تہذیب و تمدن پر اسلام کے اثرات (مجلس نشریات اسلام ، کراچی)؛ (٨٨) مسلم پرسنل لاء کی صحیح نوعیت و اہمیت (مطبوعہ مسلم پرسنل لاء بورڈ ، خانقاہ رحیمیہ مونگیر ، بہار) ، یہ کتابچہ دراصل مولانا کی ٧ اپریل ١٩٨٥ء کو ستیہ میدان میں کی گئی تقریر پر مشتمل ہے؛ (٨٩) "مسلمانوں کے مسائل و جذبات کو سمجھنے کی کوشش کیجیے" (مجلس استحکام و یکجہتی لکھنؤ فورم ، سٹی

۱۹۸۶ء) اس کا انگریزی اور ہندی ترجمہ بھی چھپ چکا ہے: (۹۰) ملک و معاشرہ انتہائی خطرناک موڑ پر (تحریک پیام انسانیت ' لکھنو) :(۹۱) "ملک کے بہی خواہوں کے سوچنے اور کرنے کی باتیں" (اس کا ترجمہ مرہٹی اور انگریزی میں ہو چکا ہے)۔ ملکی ' حالات کے متعلق ایک عمدہ تحریر:(۹۲) ملک و معاشرہ انتہائی خطرناک موڑ پر ہے اور اس کی جلد خبر لینے اور فکر کرنے کی ضرورت ہے، یہ کتابچہ ملکی حالات اور ان کے اصلاح احوال کے سلسلے کی ایک کڑی ہے: (۹۳) ہندوستانی مسلمان (مجلس تحقیقات و نشریات لکھنؤ ' ۱۹۶۱ء)؛ (۹۴) صحبتے با اہل دل (مجلس نشریات اسلام ' کراچی ۱۹۷۰ء) ' نامور صوفی بزرگوں کی مجالس کے متعلق ایک تاثراتی کتابچہ :(۹۵)الصراع بین الایمان والمادیۃ (دارالقلم ' کویت ۱۹۷۱ء) : اردو ترجمہ: معرکہ ایمان و مادیت (مجلس نشریات اسلام ' کراچی ۱۹۷۳ء)؛(۹۶) اسلام اور غیر اسلامی تہذیب (کراچی ۱۹۷۴ء)؛ (۹۷) النبوۃ والانبیاء فی ضوء القرآن '(لکھنؤ '۱۹۶۳ء ' ص ۱۵۶) اردو ترجمہ منصب نبوت اور اس کے عالی مقام حاملین (کراچی ۱۹۷۵ء) ؛ (۹۸) مذہب و تمدن (کراچی ' ۱۹۷۹ء)؛(۹۹) عصر حاضر میں دین کی تفہیم و تشریح ' (کراچی ۱۹۷۹ء) ؛ (۱۰۰) اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں (کراچی ۱۹۸۰ء) ؛ (۱۰۱) تبلیغ و دعوت کا معجزانہ اسلوب (کراچی ۱۹۸۱ء) ؛ (۱۰۲) خواتین اور دین کی خدمت (کراچی ۱۹۸۳ء) ؛ (۱۰۳) پندرھویں صدی ہجری (کراچی ۱۹۸۳ء) ؛ (۱۰۴) انسانی تہذیب و تمدن پر اسلام کے اثرات واحسانات (کراچی ۱۹۸۵ء)؛(۱۰۵) نشان منزل (کراچی ۱۹۹۹ء)؛(۱۰۶) تحقیق و انصاف کی عدالت میں ایک مظلوم مصلح کا مقدمہ (سید احمد شہید اکیڈمی ' لاہور س ن)؛(۱۰۷) اسلامی علوم کے میدان میں اسلام کا انقلابی و تعمیری کردار (کراچی ' س ن)؛ (۱۰۸) اسلامی بیداری کی لہر پر ایک نظر (مجلس نشریات ' س ن) ؛ (۱۰۹) ایک اہم دینی دعوت (مجلس نشریات ' کراچی س ن)؛(۱۱۰) ربانیۃ لا رھبانیۃ (بار دوم ' بیروت ۱۳۸۸ھ ' ص ۱۷۴)؛(۱۱۱) مذکرات سائح فی الشرق العربی (مکتبہ وھبہ ' قاہرہ ۱۹۵۴ء ' ص ۳۰۱)؛ (۱۱۲) منہج افضل فی الاصلاح للدعاۃ والعلماء (بار دوم ' لکھنؤ ۱۹۷۰ء)؛(۱۱۳) نفح العرب المسلمین (دار عرفات ' بریلی)؛ (۱۱۴) قارنوا بین الربح والخسارۃ یا زعماء العرب (لکھنؤ ۱۳۸۷ھ) : (۱۱۵) نظامان الصیان للغلبۃ والانتصار (دار عرفات ' بریلی)؛ (۱۱۶) مواساۃ ام مساواۃ (لکھنؤ ۱۳۸۶ھ)؛(۱۱۷) ثورۃ فی التفکیر (عربی) ؛(۱۱۸) معقل الانسانیۃ (لکھنؤ) ؛ (۱۱۹) ملت ابراہیم :(۱۲۰) الدعوۃ الاسلامیۃ فی الہند ؛ (۱۲۱) بین الصورۃ والحقیقۃ :(۱۲۲) واذن فی الناس بالحج (بیروت) ؛ (۱۲۳) موقف المسلم :(۱۲۴) المسلمون ودورھم (مکتبہ الامل ' کویت)؛ (۱۲۵) مذہب و تمدن (لکھنؤ) ؛(۱۲۶) پیام انسانیت (لکھنؤ) ؛(۱۲۷) لسانی و تہذیبی جہالت کا المیہ اور اس سے سبق ؛(۱۲۸) آپ بیتی (حج کیسے کریں) ؛(۱۲۹) اسلام مکمل دین مستقل تہذیب (اردو ' انگریزی)؛ (۱۳۰) عرب قوم پرستی ' اسلامی نقطہ نظر سے خطرناک کیوں؟.

(۷) خود نوشت :(۱۳۱) کاروان زندگی (۲ جلدیں) مولانا نے دوسرے موضوعات کے علاوہ اپنی خود نوشت بھی مرتب اور مدون فرمائی ' جس کی مولانا کی وفات سے پہلے چھ جلدیں طبع ہو چکی تھیں ' یہ خود نوشت ' عام لوگوں کی خود نوشت سے قطعی مختلف ہے ' یہ ایک پہلو سے خود نوشت ہے اور دوسرے پہلو سے یہ مولانا کی " ڈائری " ہے ' جس میں مولانا نے اپنی ذات ' اپنے متعلقین ' اپنے گرد و پیش ' اپنی کتابوں ' اپنی سرگرمیوں اور اپنے افکار و تاثرات کو نہایت مربوط اور عمدہ انداز میں مرتب فرمایا ہے ' اس خودنوشت کے خصوصی طریقہ کار کے بارے میں مولانا فرماتے ہیں :

"مضامین و مندرجات میں معزز ناظرین کو کہیں کہیں اطناب و طوالت نظر آئے گی ' لیکن میں سمجھتا ہوں کہ سوانح و تاریخ اور اپنی سرگزشت کا یہ فطری و قدرتی حق

تسلیم کرنا چاہئے کہ دوسروں کی سوانح و سیر میں مصنف ان قابل احترام شخصیتوں کا وکیل اور ان کا ترجمان ہوتا ہے اور اپنی سرگزشت میں کسی حد تک آزاد اور اپنا ہی وکیل و ترجمان " (کاروان زندگی ' ص ۱۳)۔ پہلی جلد ۱۹۶۵ء تک کے حالات پر مشتمل ہے ' دوسری جلد ۱۹۶۶ء اور تیسری جلد جنوری ۱۹۸۳ء سے شروع ہو کر نومبر ۱۹۸۷ء تک اور باقی ماندہ تین جلدیں اس کے بعد طبع ہوئیں 'عربی ترجمہ مسیرۃ فی الحیاۃ '(از سید سلمان حسنی ندوی ' مطبوعہ دارالقلم ' دمشق و جدہ) بھی چھپ چکا ہے.

(۸) اقبالیات: (۱۳۲) روائع اقبال : مولانا ندوی کو جن باتوں میں اللہ تعالیٰ نے تقدم اور پیش قدمی کا شرف اور دوسروں سے انفرادیت عطا فرمائی ' ان میں علامہ اقبالؒ کا عربوں میں تعارف کا مسئلہ بھی شامل ہے ' مولانا نے جس دور میں نشوونما پائی ' یہ دور علامہ اقبال کا دور تھا ' اس دور میں علامہ اقبال کی شاعری ہر پڑھے لکھے مسلمان نوجوان کی پسندیدہ شاعری تھی ۔ مولانا اپنے زمانہ طالب علمی میں اقبال سے متاثر ہوئے ' چنانچہ وہ اس کے مقدمہ میں لکھتے ہیں " میری نشوونما اس عہد میں ہوئی جب اقبال کا فن شہرت کے بام عروج پر پہنچ چکا تھا ' اقبال کا اپنے عہد پر جو اثر تھا اس کی مثال کسی زمانے کے شاعر و ادیب میں نہیں ملتی ' اس لیے اگر میں نے انہیں اپنے بچپن میں پسند کیا اور جب سن شعور کو پہنچ کر ان کو اپنا موضوع بنایا تو یہ محل تعجب نہیں" (نقوش اقبال ' ص ۳۱)۔ مولانا کو اقبال کیوں پسند تھا ' اس کی وجہ انہوں نے یہ لکھی ہے کہ وہ میرے جذبات و محسوسات کی ترجمانی کرتا ہے ' وہ میرے فکر و عقیدہ ہی کے ساتھ ہم آہنگ نہیں بلکہ اکثر میرے شعور اور احساسات کا ہم نوا بن جاتا ہے(کتاب مذکور ' ص ۳۲).

اس کتاب میں مولانا نے اقبال کے ساتھ اپنی ملاقاتوں کی تفصیل بھی بیان کی ہے ۔ مولانا نے ان کے کلام کے عربی ترجمہ کی خود اقبالؒ سے ان کی زندگی میں اجازت لی۔ مولانا نے علامہ اقبالؒ کی شاعری کے عربی ترجمے کو بھی پیش نظر رکھا اور پھر علامہ اقبالؒ کے فن اور ان کی شاعری پر ' زیر نظر کتاب مرتب فرمائی۔ مولانا کی یہ کتاب اس وقت منظر عام پر آئی ' جب اہل عرب علامہ اقبال کی شاعری اور ان کے خیالات کو سمجھنا چاہتے تھے۔ اس کتاب نے علامہ اقبال کی شاعری اور ان کے فن کو نہایت عمدہ اور مربوط طریقے سے عرب دنیا میں متعارف کرایا ۔ اس کتاب کے کئی ایڈیشن طبع ہو چکے ہیں۔ اس کا اردو ترجمہ ' نقوش اقبال کے عنوان سے ہوا ' جس پر مولانا عبد الماجد دریا بادی ' مولانا شاہ معین الدین ندوی اور جناب ماہر القادری کے تبصرے اور پروفیسر رشید احمد صاحب صدیقی کا مقدمہ ہے(مجلس نشریات ' کراچی ' ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء ' صفحات: ۲۹۴).

(۹) تقابلی مطالعہ ادیان : مولانا نے اگرچہ زیادہ تر مسلم معاشرے ' اس میں پیدا ہونے والی خرابیوں اور ان کی اصلاح و تہذیب کے عنوان پر ہی قلم اٹھایا ہے ' لیکن انہوں نے بعض مسلمان فرقوں اور غیر مسلم گروہوں کے متعلق بھی چند کتابیں تحریر فرمائی ہیں ' جن میں سے حسب ذیل کتابیں شامل ہیں :(۱۳۳) اسلام اور اولین مسلمانوں کی دو متضاد تصویریں(مجلس تحقیقات و نشریات ' ۱۹۸۵ء) ' اس کا عربی ترجمہ : صورتان متضادتان کے نام سے اور انگریزی ترجمہ : Islam and the Earlcast Muslims two comflicting portraits (مجلس تحقیقات و نشریات اسلام ' لکھنؤ) جبکہ عربی متن عمان اور قاہرہ سے طبع ہوا۔ کتاب میں شیعیت پر نقد کیا گیا ہے ؛(۱۳۴) القادیاني والقادیانیة (مطبوعہ بمبئی ' لکھنؤ ' جدہ و مدینہ طیبہ ' ۱۹۵۷ء) اس کا اردو ترجمہ قادیانیت کے عنوان سے ہوا ہے۔ کتاب لکھنے کی تحریک پنجاب یونیورسٹی میں دسمبر ۱۹۵۷ء۔ جنوری ۱۹۵۸ء کے اوائل میں ہونے والے مجلس مذاکرات اسلامی (اسلامی کلوکیم) سے ہوئی ' جس میں بہت سے عرب علما اور ادیبوں نے بھی شمولیت اختیار کی ' مجلس مذاکرہ میں مولانا کو بھی دعوت دی گئی ' لیکن وہ اپنی بعض مصروفیات کے

باعث شرکت نہ کر سکے۔ انہیں پتہ چلا کہ یہاں عرب مندوبین عربی زبان میں فتنہ قادیانیت پر کسی اچھی کتاب کے بارے میں پوچھ رہے تھے، مگر منتظمین انہیں کوئی کتاب نہ پیش کر سکے، اس پر مولانا نے اپنے استاد عربی شاہ عبد القادر رائے پوریؒ کے حکم پر یہ کتاب تصنیف فرمائی، جس کا بعد میں اردو ترجمہ بھی ہوا۔ کتاب مناظرانہ انداز سے ہٹ کر خالص علمی، تحقیقی اور تاریخی نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے۔

(۱۰) نصاب سازی۔ مولانا ندوی ایک ماہر تعلیم بھی تھے، انہوں نے اس حیثیت سے بھی چند نصابی کتب مرتب فرمائیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے: (۱۳۵) قصص النبیین للاطفال (۵ حصے): (۱۳۶) القراءۃ الراشدہ (تین حصے، لکھنؤ): (۱۳۶) مختارات من ادب العرب، (قرآن حکیم، احادیث نبویہ اور عربی ادب سے انتخاب)۔ یہ ایک ایسا مجموعہ ہے، جس میں دور اسلام کے ابتدائی دور سے لیکر چودھویں صدی ہجری تک ادب عربی اسلامی، اپنے جملہ مظاہر اور تمام ادبی تاریخی اور تہذیبی پہلوؤں کے ساتھ موجود ہے: (۱۳۷) منثورات من ادب العرب (لکھنؤ): غرض مولانا اپنے زمانے کے بہت مقبول عام مصنف تھے، ان کی بہت سی تقاریر بھی زیور طباعت سے آراستہ ہو کر، عوام و خواص میں متداول ہیں۔

مآخذ: (۱) کاروان زندگی (۶ جلدیں) مولانا کی سیرت و سوانح کا سب سے اہم اور مدلل مآخذ ہے، جو مولانا کی زندگی کے تمام ادوار پر روشنی ڈالتا ہے: (۲) نقوش زندگی، اس میں مولانا کے بزرگوں، دوستوں اور متعلقین و متوسلین کے حالات زندگی پر روشنی ڈالی گئی ہے، جس سے ضمناً مولانا کے اپنے بارے میں بھی بہت سی معلومات حاصل ہوتی ہیں: (۳) ذکر خیر (کراچی): (۴) حیات عبد الحئی، مولانا کے والد کا تذکرہ: (۵) ڈاکٹر فیوض الرحمان: مشاہیر علمائے دیوبند، ۱:۱۹_۳۱: (۶) وہی مصنف: شیخ التفسیر حضرت مولانا احمد علی اور ان کے خلفاء: (۷) ضیاء الدین اصلاحی: داعی الی اللہ کی وفات، درالمعارف، بابت ماہ فروری ۲۰۰۰ء، ص ۸۲_۸۴: (۸) محمد طارق زبیر ندوی، مفکر اسلام مولانا سید ابو الحسن علی ندوی کی اردو تصانیف: (۹) وہی مصنف: مؤلفات سماحۃ الامام الداعیۃ الشیخ ابی الحسن علی الحسنی الندوی، مطبوعہ مکتبہ حراء، لکھنؤ ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء (ان دونوں کتب کی ترتیل کے لیے ہم مولانا سید محمد رابع حسنی ندوی کے مشکور ہیں)۔ مولانا کی وفات پر مختلف علمی رسائل نے خصوصی نمبر شائع کیے، جن میں الحق (اکوڑہ خٹک)، ترجمان القرآن، قافلہ ادب اسلامی اور البلاغ وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ مولانا کی باقی کتابیں بھی ان کی زندگی کے اہم مآخذ ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

••‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐‐••

ابو حمید، الساعدی: معروف صحابی رسول ﷺ، ان کا نام عبدالرحمٰن بن سعد یا عبد الرحمٰن بن عمرو بن سعد، یا المنذر بن سعد بن المنذر تھا۔ اسی طرح ان کے دادا کا نام بھی مختلف فیہ ہے۔ وہ اپنی کنیت کی بنا پر معروف ہوئے (الاصابہ، ۴:۴۷)۔ ان کی والدہ کا نام امامہ بنت ثعلبہ بن جبل بن امیر تھا۔ ان کا شمار مدنی صحابہ کرامؓ میں ہوتا ہے۔ **وہ قدیم الاسلام انصاری تھے۔ مختلف غزوات میں شریک** رہے۔ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ۲۶ احادیث روایت کی ہیں (ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۸۱)۔ ان سے روایت حدیث کرنے والوں میں ان کا پوتا سعید بن المنذر بن ابی حمیدؓ، حضرت جابرؓ، حضرت عباس بن سہل بن سعدؓ، عبد الملک بن سعید بن سویدؓ، عمرو بن سلیمؓ، عروہؓ اور محمد بن عمرو بن عطاءؓ وغیرہ شامل ہیں (الاستیعاب، ۴:۴۲)۔

ان کا انتقال حضرت معاویہؓ کی حکومت کے آخری اور یزید بن معاویہ کے ابتدائی زمانۂ حکومت میں ہوا (الاصابہ، ۴:۴۷)۔ اختلافات کے زمانے میں وہ ان صحابہ کرامؓ میں شامل تھے جنہوں نے گوشہ نشینی کی زندگی اختیار کر لی تھی۔ ان کا خصوصی کارنامہ نبی اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم سے، خصوصاً نماز اور اس سے متعلقہ مسائل کی تفصیل سے روایت ہے، انہوں نے گوشہ نشینی اختیار کر کے، امت کی تعلیمی طور پر رہنمائی فرمائی ۔

مآخذ: ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، مکتبہ التجاریہ، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۲۹ء، ۴: ۴۷؛ (۲) ابن حزم: جوامع السیرۃ، گوجرانوالہ، ص ۲۸۱؛ (۳) ابن عبد البر: الاستیعاب فی معرفۃ الصحابہ، مطبوع علی حاشیۃ الاصابہ، ۴: ۴۲؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابہ، فہرست؛ (۵) ابن سعد: الطبقات، ۵: ۲۷۱ و اشاریہ؛ (۶) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، اشاریہ ۔

(محمود الحسن عارف)

••..............••

⊗ **ابو خلدون ساطع الحصری:** (۱۸۸۰ـ۱۹۶۸ء)، ایک نظریاتی قائد اور عرب قومیت اور عرب اتحاد کا علم بردار۔ وہ ۱۸۸۰ء میں یمن کے شہر صنعاء میں پیدا ہوئے ان کے والدین شام کے شہر حلب کے رہنے والے تھے۔ نوجوان الحصری کو اپنے والد کے ہمراہ، جو یمن کے عہدہ قضا پر فائز تھے، یمن، آناطولی اور لیبیا میں جانا پڑا۔ چونکہ ان کے گھر پر اس کے والدین ترکی بولتے تھے، اس لیے الحصری نے کافی تاخیر سے عربی زبان سیکھی اور وہ بھی ترکی کے بھاری لب و لہجے میں۔ انہوں نے ملکی مکتب (سول سروس کالج) سے گریجویشن کے بعد آٹھ سال ریاست ہائے بلقان میں قوم پرستی کی تحریک کا مقابلہ کرتے ہوئے گزارے۔ وہاں وہ شروع میں محض سکول کے ایک استاد تھے، پھر وہ ایک سرکاری عہدیدار بن گئے ۔

"کمیٹی آف یونین" اور "پراگرس آری آفیسرز" کی مدد کرنے کی بنا پر، جنہوں نے ۱۹۰۸ء کے عثمانی انقلاب (Young Turk) برپا کیا وہ تمام عمر براہ راست جماعتی سیاست میں ملوث ہونے سے گریز کرتے رہے۔ مذکورہ انقلاب کے بعد استانبول آ گئے، جہاں وہ ۱۹۰۹ء سے ۱۹۱۲ء تک کلیۂ تربیت اساتذہ میں مجلہ عثمانی تعلیمی کے مدیر (ڈائریکٹر) رہے؛ اس کے علاوہ انہوں نے "تعلیمی مصلح" کی حیثیت سے خصوصی طور پر شہرت حاصل کی۔ پہلی عالمی جنگ کے دوران میں وہ اسلام پسندی، ترک اور عرب قومیت کے نظریات کے مخالف اور لادینی بنیادوں پر عثمانی حکومت کے طرفدار اور حامی رہے۔ البتہ ۱۹۱۸ء میں عثمانی خلافت کے اختتام پر الحصری نے اپنا تعلق عرب قومیت سے قائم کر لیا اور دمشق میں فیصل بن حسین کی جماعت کے ساتھ جا کر مل گئے۔ ڈائریکٹر جنرل اور وزیر تعلیم کے طور پر خدمات انجام دینے کے بعد ۱۹۲۰ء شام پر فرانسیسی قبضے کے بعد وہ عراق چلے گئے، جہاں ۱۹۲۱ء میں برطانوی حکومت نے فیصل کو وہاں کا حکمران (بادشاہ) بنا دیا۔ یہاں انہوں نے بطور مدیر عمومی تعلیم، ایک تعلیمی مجلہ کے مدیر اعلیٰ، ایک تدریسی کالج کے پرنسپل، ڈین آف لاء اور قدیمیات کے ماہر کے طور پر بیس سال تک کام کیا۔ الحصری نے ہر موقع پر عرب قومیت کی اشاعت اور ترویج کی۔ انہیں اس وقت وہاں سے نکلنا پڑا جب برطانوی حکومت نے رشید علی کی قوم پرست جماعت کو اقتدار سے الگ کر دیا۔ ۱۹۴۱ء میں وہ شام چلے گئے۔ جہاں انہوں نے قومی تعلیمی پالیسی کو عرب قومیت کے سانچے میں ڈالا (۱۹۴۴ـ۱۹۴۶ء)، جس سے فرانسیسی اثرات اپنے منطقی انجام کو پہنچ گئے ۔

اگلی دہائی انہوں نے عرب لیگ کے مشیر برائے ثقافتی علوم اور کلیۂ تعلیم علیا برائے عربی زبان و ادب کے پہلے مدیر (ڈائریکٹر) کے طور پر کام کیا۔ وہ ۱۹۵۷ء میں ۷۷ برس کی عمر میں اپنی ملازمت سے سبکدوش ہوئے اور ۱۹۶۸ء میں بغداد میں انتقال کیا۔ وہ عثمانی اور عرب قومیت کی تحریک کی معاونت کے دور میں مستقل طور پر لادینی تعلیمی مصلح کے طور پر کام کرتے رہے۔ جس سے انہوں نے نوجوانوں میں حب الوطنی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ۱۹۱۹ء تک وہ لادینی بنیادوں پر عثمانی حب الوطنی کے داعی رہے اور انہوں نے مذہبی لسانی اور اخلاقی بنیادوں پر کام کرنے والی جماعتوں میں لادینی عثمانی حب الوطنی کی وکالت کی ۔ عوامی طور پر اس دور میں ان کا مقابلہ ضیاء

گوگ الپ سے ہوا جو کہ ترک قومیت کا علمبردار تھا۔

عرب قومیت کے داعی ہونے کی بنا پر الحصری بالآخر عربی زبان کی بنیاد "حد بندی" کا قائل ہو گئے ' جس سے وہ پہلے انکار کرتے تھے ' اس طرح زبان اور مشترکہ تاریخ اس کے عرب قومیت کے نظریے کی بنیاد بن گئے۔ ان کا یہ دعوٰی تھا کہ مغربی استعماری نظام کے ماتحت رہنے کے باوجود مراکش سے عراق تک اور شام سے سوڈان تک عرب زبان بولنے والے لوگ ایک قوم (امۃ) ہیں۔ الحصری چودھویں صدی کے ابن خلدون اور اسکے نظریۂ عصبیت (عوامی استحکام) بطور قومی وحدت کے قائل تھے ' جس کی بنا پر انہوں نے اپنے بیٹے کا نام خلدون رکھا اور جس کی وجہ سے وہ خود ابو خلدون ہو گئے: اس کے علاوہ ان کے زیادہ تر ذرائع معلومات مغربی تھے۔ انہوں نے فرانسیسی تعلیم ' عوامی سائنس اور معاشرتی مفکرین کی تحریروں سے بہت استفادہ کیا۔ الحصری کے زبان اور تاریخ پر زور دینے کی وجہ سے ' وہ ایسے مصنفین کی تنقیص کرتے تھے جو مذہب ' نسل اور خودی وغیرہ پر زور دیتے ہیں ' جیسے کہ ریتان وغیرہ جو اقتصادی ماحول اور جغرافیہ کو کسی قوم کی ثقافت کے لیے بنیاد تصور کرنے پر زور دیتے ہیں۔ ان کے عراقی معاصرین ' مثلاً سامی شوکت وغیرہ کی طرح الحصری بھی جرمن قومیت کے نظریات سے استفادہ نہیں کرتے تھے ' جدید تاریخ سے اپنے نظریات کو ثابت کرنے کے لیے انہوں نے کئی اہم نکات تلاش کر لیے تھے۔ الحصری علاقائی قوم پرستوں کے مخالف تھے ' جو موجودہ حکومتوں میں نظر آتے ہیں وہ خصوصاً مصریوں کے عرب قومیت میں خصوصی کردار کی بنا پر ' مداح تھے اور وہ اتحاد اسلام کی تاریخ کو غیر موثر ذریعہ اتحاد تصور کرتے تھے۔ الحصری ایسے برطانوی اور دوسرے ماہرین تعلیم کے بھی سخت مخالف تھے جو عملی اور زبانی تعلیم نیز غیر ملکی اور اقلیتوں کے سکولوں کی آزادی کے حامی تھے۔ چنانچہ اس نے عراق میں اپنی وزارت کے زمانے میں عراق کے شمالی علاقے میں آباد کرد اقلیت کو اور جنوبی حصے میں آباد شیعی اکثریت کو بھی کوئی رعایت نہیں دی۔ انہوں نے پوری دنیا میں علمی معیار کے نصاب تیار کرنے کے لیے بہت سی تجاویز دیں۔ ان کی تحریروں نے بعثیوں اور ناصریوں وغیرہ پر بہت دیرپا اثرات چھوڑے ہیں۔ ۱۹۶۱ء میں مصر کے بغیر عرب اتحاد کو ناممکن سمجھتے ہوئے انہوں نے جمال ناصر [رک بآں] کی بھرپور حمایت کی۔ جبکہ شام کے بعثی اور دوسرے لوگوں نے شام کو عرب اتحاد سے باہر نکال دیا تھا۔ ۱۹۶۹ء میں عراق کی بعث پارٹی نے ان کے نام کی ڈاک ٹکٹیں شائع کر کے انہیں اعزاز بخشا ' لیکن ان کے لادینی نظریات نے انہیں عوام میں غیر مقبول بنائے رکھا ' اس لیے کہ سیاسی شناخت کے لیے مذہب بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

ابو خلدون نے کئی تصانیف مرتب کیں جن میں سے مثال کے طور پر The Day of Mayslun , A Page from the moden History of the Arab (۱۹۳۷) ' (انگریزی ترجمہ Sidneyglazeir ' واشنگٹن ۱۹۶۶ء ' جس میں الحصری کی طرف سے فیصل حکومت اور فرانسیسی فوج کے درمیان ۱۹۲۰ء میں ناکام مصالحت کا تذکرہ ہے)؛ (۲) مذاکرتی فی العراق (۱۹۲۱-۱۹۳۱ء) عراق میں الحصری کی یادداشتیں ' ۲ جلدیں ' بیروت ۱۹۶۷-۱۹۶۸ء۔

مآخذ : Tibi Bassan : A Critical Inquiry
Arab Nationalism ' ترجمہ Farouk Stuglett ۱۹۸۶ء ؛
(۲) William Cleveland: The Making of an arab
National attomanist and arabism in The life of
Satie Al-Hasri ' پرنسٹن ۱۹۷۱ء ؛ (۳) Albert Hourani: Arab
Thought in the libral age ' ۱۷۹۸-۱۹۳۹ء لنڈن
۱۹۶۳ء ' ص ۳۱۱-۳۱۶ ؛ (۴) L.M Kenny: Sati
al-Hasri's view on arab Nationalism ' مڈل ایسٹ
جرنل ' ۱۷ (۱۹۶۳ء) ' ۲۳۱-۲۵۶ ؛ (۵) S. Simon: The
Creation Iraq Between two world War
' Implementation of a Nationalism Ideolygy
نیویارک ۱۹۸۶ء ' جس میں الحصری کے عراق کے لیے

تعلیمی پروگرام سے متعدد اقتباسات دیے گئے ہیں :

(۱) Donald Malcalm Reid: مقال الحصری ' در Modem Encyclopaedia of Islamic World ' ۲: ۱۵۱۔

(محمود الحسن عارف)

....

⊗ **حضرت ابوذرؓ غفاری** [حضرت ابوذرؓ پر آآآ میں یہ مقالہ بہت مختصر ہے اس لیے تفصیلی مقالہ اب شامل اشاعت کیا جا رہا ہے]۔

۱۔ نام و نسب : حضرت ابوذرؓ ' جندب بن جنادۃ غفاری کے نام اور سلسلۂ نسب میں بڑے اختلاف ہیں۔ ابن اسحاق نے ان کا نام "بریر" لکھا ہے (ابن ہشام ' ص ۳۳۵) ' لیکن حافظ ابن عبد البرؒ نے الاستیعاب (ج ۲) میں تصریح کی ہے کہ زیادہ تر لوگوں نے جندب بن جنادۃ نام لکھا ہے اور یہی قول سب سے زیادہ صحیح ہے ' الاستیعاب (ج۲) اور الاصابہ (ج ۴) میں ان کا مشہور سلسلۂ نسب بیان کیا گیا ہے ' چونکہ اس میں پشتیں کم ہیں ' اس لیے ہم نے الاصابہ کی روایتوں سے بعض نام بڑھا کر اس سلسلے کو مکمل کیا ہے ' جو یہ ہے : جندبؓ بن جنادۃ بن سکن بن قیس بن بیاض بن عمرو بن ملیل بن صغیر بن حرام بن غفار بن ملیل بن ضمرۃ بن بکر بن عبد مناۃ بن کنانہ بن خزیمہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مورث نضر بن کنانہ (قریش کے دادا) کے دو بھائی اور تھے : مالک اور عبد مناۃ ' حضرت ابوذرؓ ' عبد مناۃ کی اولاد ہیں اور کنانہ پر ان کا سلسلۂ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ نسب سے مل جاتا ہے ' چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نضر بن کنانہ تک چودہ پشتیں ہیں ' اس لیے ہم نے حضرت ابو ذرؓ سے عبد مناۃ تک چودہ پشتیں درج کی ہیں ' اسی لیے ہمارا خیال ہے کہ یہ نسب نامہ صحیح ہے اس میں زیادہ سے زیادہ ایک پشت کا فرق پڑ سکتا ہے جس کی کوئی تاویل بھی ہو سکتی ہے۔

دوھیال کی طرح حضرت ابوذرؓ کا ننھیال بھی غفاری تھا ' آپ کی والدہ رملہؓ بنت الوقیعہ بھی غفار سے تھیں ' صحیح مسلم کے مطابق اسلام کے بالکل آغاز میں انھوں نے اپنے بیٹوں کے ساتھ اسلام قبول کیا تھا۔

قبیلۂ غفار کی آبادی بالکل مکہ مکرمہ کے پاس تھی ' حرم شریف کے حدود ' مدینہ کے راستہ پر ' تنعیم سے ادھر شروع ہوتے ہیں ' مکہ سے حل کا سب سے قریب مقام یہی ہے ' یہ وہی جگہ ہے جہاں سے حدود حرم شروع ہوتے ہیں (الازرقی ' ص ۳۶۱) قبیلہ غفار کی فضیلت میں صحیح احادیث مروی ہیں (بخاری : کتاب المناقب ' ب ۲ ' ۶)۔

۲۔ عام حالات : حضرت ابوذرؓ کا قبیلہ رہزنی میں مشہور تھا ' ان میں بعض لوگ حاجیوں کے قافلے لوٹتے تھے (البخاری : کتاب المناقب ' ب ۲ ' حدیث حضرت ابوبکرۃ ثقفیؓ)۔ بعثت سے پہلے حضرت ابوذرؓ کے اندر ایک مذہبی تغیر پیدا ہوا تھا وہ قریش کے مذہب سے جداگانہ خیالات رکھتے تھے ' چنانچہ ان کے خیالات "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خیالات واعمال سے بہت مشابہ" تھے اور وہ بعثت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہی نماز پڑھنے لگے تھے۔ وہ نماز میں کس طرف رخ کرتے تھے ؟ اس کا جواب خود دیتے ہیں "جس طرف خدا پھیر دیتا تھا۔ اس سلسلہ میں ابن اثیر نے ہماری معلومات میں یہ اضافہ کیا ہے کہ حضرت ابو ذرؓ نے بعثت نبویؐ سے تین سال قبل خداوند تعالی کی عبادت شروع کر دی تھی (اسد الغابہ ' ۱: ۳۰۱)۔

۳۔ قبول اسلام : حضرت ابوذرؓ کے قبول اسلام کا قصہ ' صحیح بخاری اور صحیح مسلم ' دونوں میں مذکور ہے ' لیکن بقول حافظ ابن حجرؒ دو طرح بیان کیا گیا ہے اور دونوں صورتوں میں کھلا ہوا اختلاف ہے (الاصابہ)۔ صحیح بخاری ' کتاب المناقب میں (ب ۳۳) خاص حضرت ابوذرؓ کے اسلام پر ہے اور یہی اس کا عنوان بھی ہے۔ اس باب میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے " جب ابوذرؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی اطلاع

ملی ، تو انہوں نے اپنے بھائی سے کہا کہ تم اس وادی میں سوار ہو کر جاؤ اور اس شخص کے متعلق میرے لیے معلومات حاصل کرو جس کا گمان ہے کہ وہ نبی ہے ، اس کے پاس آسمان سے خبر آتی ہے اور اس کی باتیں سنو ، پھر میرے پاس واپس آ جاؤ ، چنانچہ ان کے بھائی گئے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے اور آپؐ کی باتیں سنیں ، پھر ابوذرؓ کے پاس لوٹ گئے ، ان سے انہوں نے جا کر کہا کہ میں نے ان (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم) کو دیکھا ، وہ مکارم اخلاق کا حکم دیتے ہیں اور بات ایسی کہتے ہیں جو شاعری نہیں ہے ! ابوذرؓ بولے : میں جو کچھ چاہتا تھا ، اس میں تم نے میری تشفی نہیں کی “ اب وہ خود آمادہ سفر ہوئے ، زاد راہ لیا ایک مشک میں پانی بھر کے ساتھ رکھا اور مکہ کو چلے ، مسجد الحرام پہنچے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاش کیا ، وہ آپؐ کو پہچانتے نہ تھے اور دوسروں سے پوچھنا بھی نہیں چاہتے تھے ، جب کچھ رات گزر گئی تو ایک جگہ لیٹ گئے ، اتنے میں حضرت علیؓ نے ان کو دیکھا اور سمجھے کہ نو وارد ہیں ، وہ حضرت علیؓ کے پیچھے ہو لیے ، لیکن ایک نے دوسرے سے کوئی بات نہیں کی (وہ حضرت علیؓ کے گھر میں سو رہے) جب صبح ہوئی تو اپنی مشک اور زاد راہ کو اٹھایا اور مسجد چلے آئے ، دن بھر وہیں رہے ، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نہیں دیکھا ، جب شام ہوئی تو اسی جگہ جا کر لیٹے جہاں پہلی شب لیٹے تھے ، ادھر سے پھر حضرت علیؓ گزرے اور کہا : کیا اس شخص کو ابھی تک ٹھکانا نہیں ملا ؟“ اس کے بعد حضرت علیؓ انہیں اپنے ساتھ لے آئے ، لیکن کوئی بات چیت نہیں ہوئی ، تیسرے دن بھی ابوذرؓ اسی جگہ جا کر بیٹھے ، حضرت علیؓ نے ان کو اٹھایا اور اپنے ساتھ گھر لے آئے ، پھر کہا ” تم مجھے کیوں نہیں بتاتے کہ یہاں کیوں آئے ہو ؟“ ابوذرؓ بولے : اگر تم عہد کرو کہ مجھے ٹھیک راستہ بتاؤ گے ، تو میں بتاؤں ! “ حضرت علیؓ نے عہد کیا تو انہوں نے بتایا ، حضرت علیؓ بولے ” وہ بات حق ہے اور وہ اللہ کے رسول ہیں ۔ صبح کو تم میرے پیچھے پیچھے آنا ، اگر مجھے کوئی ایسی چیز نظر آئے گی کہ جو تمہارے لیے باعث خطرہ ہو تو میں رک جاؤں گا اور پانی زمین پر گرانے لگوں گا ۔ اگر میں آگے بڑھوں تو تم پیچھے پیچھے چلے آنا اور جس گھر میں داخل ہوں ، تم بھی داخل ہو جانا “ ، چنانچہ ایسا ہی ہوا ، حضرت ابوذرؓ حضرت علیؓ کے پیچھے پیچھے چلنے لگے اور جب حضرت علیؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے تو وہ بھی ساتھ تھے ۔ انہوں نے آپ کی باتیں سنیں اور اسی وقت مسلمان ہو گئے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ” اپنی قوم میں پلٹ جاؤ اور ان کو ان باتوں سے آگاہ کرو ، پھر میرا حکم تمہارے پاس پہنچے گا “ ابوذرؓ نے کہا اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے میں مکہ والوں کے درمیان چیخ چیخ کر اسلام کی آواز پہنچاؤں گا “ ، چنانچہ وہ مسجد آئے اور بلند آواز سے پکارے : اشھدان لا الہ الا اللہ و ان محمداً رسول اللہ ، لوگوں نے اٹھ کر ان کو مارنا شروع کیا اور اتنا مارا کہ زمین پر لٹا دیا اور حضرت عباسؓ آئے اور (بچانے کے لیے) ان کے اوپر گرے ، پھر کہا ” کم بختو کیا تمہیں معلوم نہیں کہ یہ غفار کا آدمی ہے ! اور تمہاری شام کی تجارت کا راستہ وہی ہے “ اس کے بعد حضرت عباسؓ نے ابوذرؓ کو ان لوگوں سے چھڑایا ۔ دوسرے دن ابوذرؓ نے پھر اسی طرح اسلام کا اعلان کیا ان لوگوں نے خوب مارا اور ان پر نرغہ کیا ۔ حضرت عباسؓ پھر ان پر گر پڑے اور انہیں بچا لیا “ ۔

صحیح مسلم (کتاب الفضائل ، فضائل ابی ذرؓ) میں خود حضرت ابوذرؓ سے ان کے اسلام لانے کا قصہ مروی ہے ، فرماتے ہیں ” میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل نماز پڑھی ہے ، خدا جدھر چاہتا تھا ، میرا رخ پھیر دیتا تھا ۔ ہم لوگ اپنی ماں کے ساتھ اپنے ماموں کے گھر گئے ہوئے تھے ، وہاں بڑی خاطر مدارت ہوئی ، جس پر ننھیال کے لوگوں نے رشک کیا اور ان میں سے کسی نے حسد کی وجہ سے ماموں سے :

کر انیس (حضرت ابوذرؓ کے بھائی) کی شکایت کی۔ انیس کو جب یہ معلوم ہوا تو خفا ہو گئے اور ماموں سے کہا کہ ہم آپ کے ساتھ نہیں رہیں گے۔ اس کے بعد سب اپنے وطن کو روانہ ہو گئے۔ انیس اس سفر کے سلسلہ میں مکہ پہنچے، وہاں سے آ کر ابوذرؓ سے بیان کیا کہ "وہاں میں نے ایک آدمی دیکھا جسے سب لوگ صابی کہتے ہیں۔ وہ تم سے (عبادت وغیرہ میں) بہت ملتا جلتا ہے"۔ حضرت ابوذرؓ کہتے ہیں کہ میں مکہ روانہ ہوا، وہاں ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اس کا نام لے رہا تھا۔ میں نے کہا "بھائی صابی کہاں ہے؟" اس شخص نے مجھے ڈانٹا اور بولا: "صابی! صابی!" لوگوں نے مجھے تیر مارے اور میں ایسا ہو گیا جیسا سرخ بت ہوتا ہے۔ میں کعبہ اور اس کے پردوں کے درمیان چھپ گیا اور اس میں تیس شبانہ روز رہا۔ نہ کھانے کو کچھ تھا نہ پینے کو۔ صرف زمزم کا پانی پیتا تھا اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکرؓ سے ملاقات ہوئی۔ دونوں صاحبان مسجد حرام میں داخل ہو رہے تھے، تو خدا کی قسم میں پہلا شخص ہوں جس نے آپ کو اسلامی سلام کیا۔ میں نے کہا السلام علیک یارسول اللہ" آپ نے فرمایا "وعلیک السلام ورحمۃ اللہ، تم کون ہو؟" میں نے جواب دیا: "بنو غفار کا ایک آدمی" اب آپ کے ساتھی (حضرت ابوبکرؓ) نے عرض کیا "یارسول اللہ مجھے اجازت دیجئے کہ میں ان کی آج رات ضیافت کروں"۔ وہ مجھے اپنے مکان پر لے گئے جو زیریں مکہ میں تھا اور میرے سامنے طائف کی کشمش کی چند مٹھیاں بکھیر دیں۔ کہتے ہیں کہ میں اپنے بھائی کے پاس آیا اور ان کو بتایا کہ "مسلمان ہو گیا ہوں" وہ بولے جو تمہارا مذہب وہ میرا"، پھر ہم دونوں ماں کے پاس پہنچے، وہ بولیں" میں تم دونوں کے مذہب پر ہوں" کہتے ہیں پھر میں اپنے قبیلے میں گیا۔ ان کو دعوت دی، ان میں سے بعض نے اسلام قبول کیا"(خلاصہ)۔

صحیح مسلم اور البغوی کی روایت میں حضرت انیسؓ کے متعلق کچھ الفاظ ہیں، یہ حضرت ابوذرؓ کے بڑے بھائی تھے۔ اس میں حضرت ابوذرؓ کہتے ہیں "میرے بھائی انیسؓ نے مجھ سے کہا کہ مجھے مکہ جانے کی ضرورت ہے، جب تک واپس نہ آؤں، تم پوری طرح گھر کی نگرانی اور کام کاج کرنا۔ میں نے کہا "ہاں"، چنانچہ انیسؓ مکہ گئے اور وہاں دیر لگائی، وہاں سے واپس آ کر کہا "میں مکہ میں ایک ایسے شخص سے ملا ہوں جو تمہارا مذہب رکھتا ہے، اس کا خیال ہے کہ خدا نے اس کو پیغمبر بنایا ہے، لوگ اس کو صابی کہتے ہیں" میں نے پوچھا "لوگوں کا کیا خیال ہے؟" بولے "وہ کہتے ہیں کہ یہ جھوٹا ہے، جادوگر ہے، شاعر ہے" حالانکہ میں نے اس کی باتیں سنی ہیں، مجھے تو وہ ایسا نہیں معلوم ہوتا اور خدا کی قسم میں تو اس کو سچا سمجھتا ہوں۔ اسی روایت میں حضرت انیسؓ کا یہ فقرہ بھی ہے "مجھے تمہارے مذہب سے نفرت نہیں، کیونکہ میں اسلام قبول کر چکا ہوں اور تصدیق کر آیا ہوں" (خلاصہ)۔

غرض یہ تین روایات ہیں، جن میں تین طرح سے حضرت ابوذرؓ کے اسلام کا قصہ مذکور ہے، چونکہ زیادہ واضح پہلی روایت ہے اور وہ صحیح بھی ہے، ہم نے اس کو پہلے لکھا ہے، مسلم کی پہلی روایت میں جو یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت ابوذرؓ بعثت نبوی سے قبل ہی نماز پڑھا کرتے تھے اور جدھر چاہتے تھے رخ کر لیتے تھے، اس کی تخریج اسد الغابہ (۱:۱۰۳) میں یہ کی گئی ہے کہ انہوں نے بعثت کے تین سال قبل ہی عبادت شروع کر دی تھی"۔

جیسا کہ صحیح بخاری کی روایت میں بتایا گیا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہدایت فرمائی تھی کہ اپنے وطن واپس جائیں انہوں نے چند روز کے بعد تعمیل ارشاد کی اور گھر چلے آئے، یہاں جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے انہوں نے تبلیغ کا کام شروع کیا اور کچھ لوگ ایمان لائے، صحیح مسلم میں مزید وضاحت ہے کہ آدھا قبیلہ تو اسی وقت مسلمان ہو گیا اور آدھا ہجرت کے بعد مسلمان ہوا۔

حضرت ابوذرؓ نے کس زمانے میں اسلام قبول کیا تھا؟ لوگوں نے ان کو پانچواں مسلمان قرار دیا ہے (الاصابہ ' ۴:۶۴) بعض چار کا چوتھا کہتے ہیں (اسد الغابہ ' ۱:۳۰۱) لیکن یہ سب روایتیں غلط ہیں ' ابن ہشام نے ابتدائی مسلمانوں اور مہاجرینؓ اولین کی جو فہرست نقل کی ہے اس میں حضرت ابوذرؓ کا نام شامل نہیں ہے ' پھر وہ فہرست بھی ناقص ہے اور اس کی ترتیب بھی غلط ہے ' مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوذرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس زمانے میں ملنے کے لیے گئے تھے جب کفار آپ کو صابی ' کاذب ' ساحر اور شاعر کہتے تھے ' پہلے لقب کا پتہ قرآن مجید سے نہیں چلتا ' اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ آپ کو کب دیا گیا تھا؟ دوسرا لقب سورہ صٓ میں ہے جو نزول اور تلاوت دونوں میں ۳۸ ویں سورۃ ہے۔ تیسرا لقب یعنی ساحر ' قرآن مجید کی رو سے سب سے پرانا معلوم ہوتا ہے۔ سورۂ مدثر میں جو نزول کے لحاظ سے تیسری صورت ہے اور علق اور قلم کے بعد ہی نازل ہوئی ہے اس میں بروایت ابن ہشام (ص ۱۷۱ ' ۱۷۲) ولید بن مغیرہ نے قرآن مجید کو سحر کہا تھا اور ۳۸ ویں سورۃ صٓ کے مطابق آپؐ کو کفار نے ساحر کہنا شروع کیا تھا ' شاعر کا لقب ابتدائی سورتوں میں مذکور نہیں ' وہ صافات ' انبیاء ' طور اور الحاقہ میں ہے ' جو ترتیب نزول میں ۵۶ ' ۷۳ ' ۷۶ ' ۷۸ ویں سورتیں ہیں ' چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا استہزاء ولید نے کیا تھا اور وہ آیت سورۂ انبیاء (۴۱) میں مذکور ہے (دیکھیے ابن ہشام ' ص ۲۶۲) نیز مستہزئین کا ذکر سورۂ حجر میں آیا ہے اور اس میں بھی ابن ہشام (ص ۲۷۲) نے ولید کا نام لیا ہے اور یہ دونوں سورتیں نزول کے لحاظ سے ۷۳ اور ۵۴ ویں نمبر پر آتی ہیں ' جن کو ابن ہشام نے معراج سے قبل و بعد ذکر کیا ہے ' شاعر کا لقب معراج کے زمانے یعنی ۱۰ نبوی سے کچھ قبل دیا گیا تھا اور یہ بہت متاخر زمانہ ہے ' لیکن اگر سورہ مدثر کے لفظ سحر کو لیا جائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا لقب ''ساحر'' اسی وقت سے تسلیم کیا جائے تب بھی حضرت ابوذرؓ کا واقعہ بالکل ابتدائی نہیں ہو سکتا ' بلکہ فترۃ الوحی کے بعد مانا جائے گا (صحیح بخاری کتاب التفسیر) اور اس وقت ان کو چوتھی یا پانچویں جگہ کسی طرح نہیں دی جا سکتی ' کیونکہ ' صحیح روایات کی رو سے ' نبوت کے پہلے روز ۹ حضرات مشرف باسلام ہو چکے تھے ' بعد میں اور لوگ بھی اس حلقے میں داخل ہوتے رہے۔ حضرت ابوذرؓ کا نمبر بہت بعد میں آتا ہے ' جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا چرچا مکہ سے باہر پھیلا ہو گا ' اس لیے رمضان ۳۱ نبوی کے دو چار ماہ بعد حضرت ابوذرؓ کا اسلام ماننا پڑے گا اور اس وقت تک بہت سے حضرات مسلمان ہو چکے تھے۔

۴۔ ہجرت: حضرت ابوذرؓ کا قبول اسلام اگر ۱ نبوی میں مان لیا جائے ' تو ایک بڑی مدت تک ان کو اپنے قبیلے میں قیام کا وقت ملا ' وہ جب مدینہ ہجرت کر کے آئے تو غزوۂ بدر ' احد اور خندق ہو چکے تھے (اسد الغابہ ' ص ۳۰۱) گویا قبول اسلام کے بعد سے قریباً سترہ برس کا زمانہ انہوں نے بنو غفار میں گزارا۔ اسی بنا پر قدیم الاسلام ہونے کے باوجود ان کو درس گاہ نبوت صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ کا موقع بہت کم ملا ' یعنی کل پانچ برس وہ خدمت نبوی میں حاضر رہے۔ ابن اسحاق نے مواخاۃ کے بیان میں ان کا نام لیا ہے اور ان کے انصاری بھائی کا نام منذر بن عمرو ساعدی بتایا ہے جو ''المعنق لیموت'' کے لقب سے مشہور تھے (ابن ہشام ' ص ۳۴۵) ' لیکن مواخاۃ ۱ ھ میں ہوئی تو اس وقت حضرت ابوذرؓ مدینہ منورہ میں کہاں تھے؟ وہ تو اس واقعہ کے پانچ برس بعد مدینہ منورہ آئے ' اس کے علاوہ غزوہ خندق کے بعد مواخاۃ کی ضرورت نہ تھی ' کیونکہ آیت میراث نازل ہو چکی تھی ' ان وجوہ کی بنا پر ابن اسحاق کی روایت غلط ہے

۵۔ غزوات اسی طرح ابن اسحاق نے جو یہ بیان کیا ہے کہ غزوہ ذات الرقاع میں آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں حضرت ابوذرؓ کو اپنا جانشین بنایا تھا (ص ۲۹۲) تو یہ بھی صحیح نہیں ہے ، کیونکہ یہ غزوہ جمادی الاولیٰ ۲ ھ میں ہوا اور اس وقت تک حضرت ابوذرؓ مدینہ نہیں آئے تھے۔ اس سلسلہ میں ابن ہشام کا خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمانؓ جانشین بنائے گئے تھے۔ البتہ غزوہ بنو مصطلق میں جو شعبان ۶ ھ میں بمقام مریسیع ہوا اس میں ابن ہشام کا خیال ہے کہ حضرت ابوذرؓ مدینہ پر جانشین بنائے گئے تھے ، لیکن دوسری روایت یہ بھی لکھی ہے کہ "نمیلۃ بن عبد اللہ لیثی" کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نائب بنایا تھا (ص ۷۲۵) ، چونکہ دوسرے صاحب کا نام اس سلسلے میں اسماء الرجال کے مصنفین نے نہیں لیا ہے ، اس لیے عجب نہیں کہ ابن ہشام کا خیال صحیح ہو۔

سیر الصحابہ (ص ۷۳) میں اس موقع پر محض قیاس کے سہارے لکھا گیا ہے کہ حضرت ابوذرؓ غزوۂ خندق کے بعد سے تبوک تک بہت سے غزوات میں شریک رہے ہوں گے۔ اس سلسلہ میں فتح مکہ کا نام خاص طور سے لیا گیا ہے ، جس میں بقول مصنف "سب سے آگے انہی کے قبیلے کا پرچم تھا"۔ اس کی اصلیت یہ ہے کہ حضرت زبیرؓ ، حضرت سعد بن عبادہؓ ، حضرت خالدؓ بن الولید ، حضرت ابو عبیدہؓ بن جراح اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ کے اندر چہار طرف سے لشکروں کے ساتھ داخل ہوئے تھے ، قبیلہ غفار بھی اس فوج میں تھا۔ اس میں اسلم ، سلیم ، مزینہ ، جہینہ اور دوسرے قبائل عرب بھی تھے ، یہ ساری فوج حضرت خالدؓ کی ماتحتی میں تھی جو "مجنبہ یمنی" کے افسر تھے (ابن ہشام ، ص ۸۱۷) ، لیکن اس میں حضرت ابوذرؓ کا کہیں نام نہیں ہے اور نہ کوئی امتیازی کام درج ہے۔

صرف غزوۂ تبوک وہ غزوہ ہے ، جس میں ابن اسحاق کی بدولت ان کا نام آ گیا ہے ، یہ غزوہ رجب ۱۰ ھ میں ہوا ، چونکہ ملک میں قحط تھا ، گرمی سخت تھی ، تنگی کا زمانہ تھا اور پھل پک چکے تھے ، پھر مقابلہ رومیوں سے تھا ، اس لیے اتنے لمبے اور تکلیف دہ سفر کے لیے لوگ تیار نہ تھے ، اسی لیے بہت سے لوگ پیچھے رہ گئے ، حضرت ابوذرؓ بھی پیچھے رہ جانے والوں میں تھے اور ان کا ایک قصہ تھا۔ ابن اسحاق نے " شان ابی ذر رضی اللہ عنہ" کے عنوان میں اس کو لکھا ہے (ابن ہشام ، ص ۹۰۰-۹۰۱)۔ ان کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لشکر لے کر آگے بڑھ گئے اور لوگ پچھڑنے لگے ، جب کوئی پچھڑتا ، لوگ عرض کرتے! یارسول اللہ فلاں پیچھے رہ گیا ہے" ارشاد ہوتا جانے دو اگر بھلا آدمی ہوگا تو عنقریب تمہارے لشکر میں آکر مل جائے گا ، ورنہ خدا نے تم کو اس سے راحت دی"! اسی سلسلے میں حضرت ابوذرؓ کا نام لیا گیا اور بتایا کہ ان کا اونٹ سست ہوگیا ہے ، حضورؐ نے وہی جواب دیا اور بات یہ تھی کہ حضرت ابوذرؓ کا اونٹ جب چلنے میں سستی کرنے لگا اور وہ پچھڑ گئے تو خیال آیا کہ لشکر تک پہنچنے میں بہت دیر ہوجائے گی ، اس لیے اپنا سامان پیٹھ پر لادا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نشانات قدم پر پاپیادہ چل کھڑے ہوئے! آپؐ نے کہیں پڑاؤ ڈالا تھا ، لشکر والے ٹھہرے ہوئے تھے ، اتنے میں کسی کی نظر پڑی ، اور بولا: "یارسول اللہؐ! ایک شخص راستہ پر اکیلا چلا آ رہا ہے!" ارشاد ہوا "خدا کرے ، ابوذرؓ ہوں!!" جب لوگوں نے غور سے دیکھا تو پہچان لیا اور عرض کی: " یارسول اللہؐ! خدا کی قسم ، وہ ابوذرؓ ہی ہیں!" ارشاد ہوا: خدا ابوذرؓ پر رحم کرے!" اکیلا چلتا ہے: اکیلا مرے گا ، اور اکیلا اٹھے گا ! " یہ پیش گوئی بعد میں پوری ہوئی ! یہ روایت رجال کی سب کتابوں میں ہے ، لیکن حوالہ ابن اسحاق کا ہی ہے ، جس سے غزوہ میں ان کی شرکت بہرحال ثابت ہوتی ہے۔

حضرت ابوذرؓ نے پانچ برس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گزارے ، ان میں غزوات کا انہماک تو ثابت نہیں ہوتا ، اب ایک ہی چیز رہ جاتی ہے ، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اور تحصیل علم!

خدمت کے متعلق مسند ابن حنبل (۵: ۱۷۴) میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے: ''میں پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کرتا تھا' اس سے فراغت کے بعد پھر آکر مسجد میں آرام کرتا تھا'' ' لیکن خدمت کا موقع بھی ان کو کم ہی ملتا ہو گا ' کیونکہ آپؐ کے پرانے خادم حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ موجود تھے' پھر مدینہ کے قیام میں ابتداء ہی سے حضرت انسؓ نے یہ شرف حاصل کر لیا تھا۔

حضرت ابوذرؓ نے عہد صدیقیؓ مدینہ میں گزارا۔ ان کا عراق اور شام کے جہادوں میں حصہ لینے کا ذکر نہیں ملتا اور حضرت ابوبکرؓ کی وفات کے بعد وہ شام میں رہنے لگے اور حضرت عثمانؓ کے زمانہ تک وہیں قیام رہا (اسد الغابہ' ص ۳۰۱) ' لیکن المسعودی (مروج الذہب' ۴: ۲۶۸) کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ کے زمانے تک مدینہ منورہ میں رہے اور خلیفہ سے اختلاف کی وجہ سے شام گئے تھے اور پھر حضرت معاویہؓ نے ان کو واپس کر دیا تھا ' لیکن یہ المسعودی کا سہو یا ان کی غلط بیانی ہے۔

حضرت عمرؓ کے زمانے میں وہ شام میں رہے۔ ۲۳ھ میں حضرت معاویہؓ نے روم کی سرزمین میں عموریہ تک پیش قدمی کی تھی ' اس غزوہ میں امیر موصوف کے علاوہ چار صحابی شریک ہوئے تھے جن میں حضرت ابوذرؓ بھی تھے (الطبری' ۱: ۵ ۲۷۹۸)۔

۲۔ حضرت ابوذرؓ کا شام میں قیام اور وہاں سے اخراج: عہد عثمانیؓ میں ' جو ۲۴ھ سے شروع ہوا ' جزیرۂ قبرص پر ۲۸ھ میں حضرت معاویہؓ نے حملہ کیا تھا ' اس غزوے میں بہت سے صحابہؓ شریک تھے ' ان میں حضرت ابوذرؓ کا نام بھی ہے (الطبری' ۱/۵: ۲۸۲۰)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۲۸ھ تک ان کا قیام شام میں رہا ' پہلا بحری غزوہ انہوں نے دیکھا ' لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ حضرت معاویہؓ سے مخالفت (۳۰ھ) تک شام میں رہے اور حضرت معاویہؓ کی مخالفت کے باعث مدینہ بھیجے گئے۔ اس کا قصہ طبری میں یوں مذکور ہے ''اور حضرت معاویہؓ کا ان کو شام سے مدینہ منورہ روانہ کرنا ' اس روانگی کے متعلق بہت سی باتیں کہی جاتی ہیں جن میں زیادہ حصہ بیان کرنا میں پسند نہیں کرتا ' البتہ حضرت معاویہؓ کو معذور رکھنے والوں نے جو قصہ بیان کیا ہے وہ یزید فقعسی سے یوں مروی ہے کہ جب ابن السوداء شام آیا تو ابوذرؓ سے ملا اور کہا ''اے ابوذر آپ کو (حضرت) معاویہؓ کی یہ بات عجیب نہیں معلوم ہوتی جو کہتے ہیں کہ مال ' اللہ کا مال ہے ' ہاں ہر شے خدا کی ہے ''گویا وہ یہ چاہتے ہیں کہ اس طرح مسلمانوں کا نام مٹا کر ان کو قبضہ و تصرف کے حق سے محروم کر دیں'' اس پر حضرت ابوذرؓ ' امیر معاویہؓ کے پاس گئے اور کہا ''آپ مسلمانوں کے مال کو خدا کا مال کیوں کہتے ہیں '' حضرت معاویہؓ نے جواب دیا ''اے ابوذرؓ خدا تم پر رحم کرے ' کیا ہم خدا کے بندے نہیں ہیں؟ مال خدا کا نہیں ہے؟ اور یہ ساری مخلوق اس کی نہیں ہے؟ اور حکم اس کا نہیں چلتا ہے؟'' ابوذرؓ نے کہا ''ایسا نہ کہا کیجئے '' معاویہؓ بولے ''میں یہ تو نہیں کہہ سکتا '' کہ خدا کا مال نہیں ہے ' البتہ یہ کہہ دیا کروں گا کہ مسلمانوں کا مال ہے ''۔ راوی بیان کرتا ہے کہ ابن السوداء ' ابوذرؓ سے ملا۔ وہ بولے ''تو کون ہے؟'' میں خدا کی قسم تجھے یہودی سمجھتا ہوں''۔

اب وہ عبادہؓ بن صامت کے پاس گیا ' انہوں نے اس کو پکڑ لیا اور حضرت معاویہؓ کے سامنے لائے اور بولے ''خدا کی قسم یہی ہے جس نے حضرت ابوذرؓ کو آپ کے خلاف ابھارا ہے اور حضرت ابوذرؓ شام میں اٹھ کھڑے ہوئے ' وہ کہتے تھے ''اے گروہ اغنیاء ' فقیروں کے ساتھ نیک سلوک کرو ' جو لوگ سونے اور چاندی کو خزانے میں رکھتے ہیں اور خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے ' ان کے متعلق بتایا گیا ہے کہ جہنم میں ان کی پیشانیاں ' پہلو اور پشت داغے جائیں گے'' ' وہ اسی طرح کہتے رہے یہاں تک کہ تمام فقراء ان کے ہم نوا

ہو گئے اور وہ مال داروں پر نیک سلوک کو واجب سمجھنے لگے ' اس پر "مال داروں" نے فقرا کے اس رویے کی حضرت امیر معاویہؓ سے شکایت کی ' جس پر حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت عثمانؓ کو لکھا کہ ابوذرؓ نے مجھے مشکل میں پھنسا دیا ہے اور وہ ایسا ایسا کر چکے ہیں۔ حضرت عثمانؓ نے امیر معاویہؓ کو جواب میں لکھا "فتنہ نے اپنی تھوتھنی اور دونوں آنکھیں ' بندھن سے باہر نکال لی ہیں ' اب صرف اچھلنے کودنے کی دیر ہے 'تم زخم کو نہ چھیڑو اور حضرت ابوذرؓ کو میرے پاس بھیج دو۔ ان کے ساتھ ایک رہنما کر دینا ' ان کو زاد راہ دینا اور ان سے نرمی برتنا اور جہاں تک ممکن ہو لوگوں کو اور اپنے آپ کو روکے رہو ' اس لیے کہ تم روک سکتے ہو جب تک روکنا چاہو"۔ چنانچہ امیر معاویہؓ نے ابوذرؓ کو رہنما کے ساتھ مدینہ منورہ بھیج دیا۔ جب وہ مدینہ منورہ پہنچے اور سلع کی اندرونی آبادی کی مجلسیں دیکھیں تو بولے "مدینہ والوں کو پھیلنے والی غارت گری اور یادگار لڑائی کی خوش خبری سناؤ" اور وہ حضرت عثمان کے پاس گئے ' انہوں نے پوچھا اے ابوذرؓ اہل شام کو تمہاری بدزبانی کی کیا شکایت ہے ؟" حضرت ابوذرؓ نے کہا "یہ کہنا مناسب نہیں کہ مال اللہ کا ہے اور اغنیاء کو مناسب نہیں کہ مال جمع کریں" حضرت عثمانؓ نے جواب دیا "اے ابوذرؓ یہ میرا کام ہے کہ جو مجھ پر واجب ہو اس کو ادا کروں اور جو رعایا پر واجب ہو اس کو وصول کروں ' لیکن میں ان کو زہد (ترک دنیا) پر مجبور نہیں کر سکتا ' البتہ ان کو کفایت شعاری اور میانہ روی کی دعوت دے سکتا ہوں"۔ حضرت ابوذرؓ بولے "تو مجھ کو باہر جانے کی اجازت دیجیے ' کیونکہ مدینہ منورہ میرے رہنے کے قابل نہیں ہے" حضرت عثمانؓ نے کہا "کیا دوسری جگہ مدینہ منورہ سے بدتر نہ ہو گی ؟ حضرت ابوذرؓ بولے "مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ جب آبادی سلع تک پہنچ جائے تو میں مدینہ چھوڑ دوں" حضرت عثمانؓ نے کہا تو جو کچھ تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا اس پر عمل کرو ' چنانچہ حضرت ابوذرؓ مدینہ سے چلے گئے اور ربذہ میں اتر پڑے اور وہاں ایک مسجد کی داغ بیل ڈالی ' حضرت عثمانؓ نے ان کو اونٹوں کا ایک گلہ اور دو غلام عطا فرمائے اور کہلا بھیجا کہ مدینہ آیا جایا کرنا تاکہ بدوی نہ ہو جاؤ ' حضرت ابوذرؓ نے اس کی تعمیل کی (الطبری ' ۱/۵: ۲۸۵۸_۲۸۶۰)۔

دوسری روایت ابن عباسؓ کی ہے ' فرماتے ہیں حضرت ابوذرؓ ربذہ سے مدینہ منورہ آیا کرتے تھے تاکہ بدوی نہ بن جائیں ' وہ تنہائی اور خلوت پسند کرتے تھے ' ایک دن وہ حضرت عثمانؓ کے پاس آئے وہاں کعب احبار بیٹھے ہوئے تھے ' حضرت ابوذرؓ نے حضرت عثمانؓ سے کہا "لوگوں سے اتنی بات پر راضی نہ ہو جانا چاہیے کہ وہ ایذارسانی نہیں کرتے ' بلکہ ان کو اچھی طرح خرچ کرنا چاہیے ' زکوٰۃ دینے والے کو یہ مناسب نہیں کہ اتنے ہی پر بس کرے ' بلکہ ہمسایوں ' بھائیوں اور عزیزوں کے ساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی بھی کرنا چاہیے ' اس پر کعب بولے "جس نے فرض (زکوٰۃ) ادا کر دیا اس پر کچھ اور واجب نہیں" اس پر حضرت ابوذرؓ نے انہیں سخت الفاظ میں جواب دیا اور ڈنڈا اٹھا کر ان کے سر پر مارا جس سے ان کا سر پھٹ گیا ' یہ دیکھ کر حضرت حضرت عثمانؓ نے ان سے ڈنڈا مانگا۔ انہوں نے دے دیا۔ اب عثمانؓ نے کہا "اے ابوذرؓ خدا سے ڈرو اور اپنا ہاتھ اور زبان روکو" (الطبری '۱/۵: ۲۸۶۰_۲۸۶۱)۔

تیسری روایت محمد بن سیرینؒ کی ہے۔ حضرت ابوذرؓ نے ربذہ کا انتخاب اپنی مرضی سے کیا تھا ' جب کہ انہوں نے دیکھا کہ حضرت عثمانؓ ان کی طرف نہیں جھک رہے اور حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت ابوذرؓ کے بعد ان کے اہل و عیال کو بلوایا۔ یہ لوگ ان کے سامنے گئے ' ان کے پاس ایک تھیلی (چمڑے کی) تھی جس کے اٹھانے سے ہاتھ دکھنے لگتے تھے ' حضرت معاویہؓ کے پوچھنے پر حضرت ابوذرؓ کی بیوی نے بتایا "اس میں نہ دینار ہیں نہ درہم ' البتہ پیسے ہیں حضرت ابوذرؓ کی

عادت یہ تھی کہ جب وظیفے کی رقم آتی تھی تو وہ پیسے خرید لیا کرتے تھے تاکہ ہماری ضرورتوں کے کام آئیں۔ جب حضرت ابوذرؓ ربذہ میں مقیم ہو گئے اور نماز کا وقت آیا تو وہاں کے ذمہ دار (محصل) نے جو نماز پڑھایا کرتا تھا ان سے درخواست کی کہ آپ آگے بڑھیں اور نماز پڑھائیں۔ انہوں نے جواب دیا نہیں بلکہ تم آگے بڑھو اور نماز پڑھاؤ، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا ہے کہ تم بات ماننا اور اطاعت کرنا، گو ایک بوچا غلام تم پر حاکم ہو، چنانچہ تم غلام ہو، گو بوچے نہیں ہو، اس حاکم کا نام مجاشع تھا، سیاہ فام تھا اور صدقہ کے غلاموں میں سے تھا (الطبری، ص ۱/۵: ۲۸۶۱)۔

چوتھی روایت حضرت جابرؓ کی ہے۔ جس میں مذکور ہے کہ حضرت عثمانؓ نے حضرت ابو ذرؓ کا جو روزینہ مقرر کیا تھا وہی رافع بن خدیج کو بھی ملتا تھا۔ یہ دونوں مدینہ منورہ سے چلے آئے تھے، وہاں کوئی بات سنی تھی، لیکن تفصیل نہیں معلوم ہوئی تھی (الطبری، ۱/۵: ۲۸۶۱)۔

پانچویں روایت مسلمہ بن بناتہ کی ہے، کہتے ہیں ہم عمرہ کی نیت سے نکلے، ربذہ پہنچے اور حضرت ابوذرؓ کو ان کے مکان پر جا کر تلاش کیا۔ وہ وہاں موجود نہ تھے۔ لوگوں نے بتایا کہ پانی تک گئے ہیں۔ ہم ان کے مکان کے قریب اتر پڑے، وہ ادھر سے گزرے ان کے ساتھ اونٹ کی ہڈی تھی، جس کو ان کا غلام اٹھائے ہوئے تھا، وہ ہم کو سلام کرتے ہوئے اپنے گھر چلے گئے، تھوڑی دیر کے بعد آئے اور ہمارے پاس بیٹھ گئے اور فرمایا " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا تھا کہ تم حکم ماننا اور اطاعت کرنا، گو تم پر کوئی بوچا حبشی حاکم بنایا جائے، چنانچہ اس پانی پر میں نے قیام کیا، اس کا نگران بیت المال کا ایک غلام ہے اور لوگوں پر ایک حبشی حاکم ہے، جو بوچا نہیں ہے اور وہ جہاں تک میں جانتا ہوں (اچھا آدمی ہے)۔ ان لوگوں کا روزینہ ایک اونٹ مقرر ہے اس میں سے ایک ہڈی مجھے ملتی ہے جو میں اور میرے بال بچے کھاتے ہیں۔

راوی کہتا ہے، میں نے پوچھا "آپ کے پاس مال کیا ہے" فرمایا بکریوں کا ایک ریوڑ اور اونٹوں کا ایک گلہ، ایک کو میرا غلام اور دوسرے کو میری لونڈی اپنی نگرانی میں رکھتی ہے اور میرا غلام سال کے آخر تک آزاد ہو جائے گا۔ راوی نے پوچھا "آپ کے ساتھی جو ہمارے ہاں ہیں وہ تو بہت دولت مند ہیں، فرمایا" ہاں خدا کے مال میں جتنا حق ان کو ہے، اتنا ہی مجھ کو بھی ہے"(الطبری، ۱/۵: ۲۸۶۲)۔

الطبری نے ان روایتوں کے بعد لکھا ہے " دوسرے راویوں نے ربذہ کی طرف نکلنے کے بہت سے اسباب بیان کیے ہیں اور ایسی بری باتیں کہی ہیں جن کا تذکرہ میں ناپسند سمجھتا ہوں " (حوالہ سابق)۔ حضرت امیر معاویہؓ سے مخالفت اور ربذہ کے قیام کا تذکرہ صحیح بخاری میں بھی آیا ہے، (۱) زید بن وہب کہتے ہیں " میں ربذہ سے گزرا تو اچانک حضرت ابوذرؓ سے ملاقات ہو گئی، میں نے ان سے پوچھا آپ یہاں کیوں ٹھہرے ہوئے ہیں؟" فرمایا "میں شام میں تھا مجھ میں اور امیر معاویہؓ میں (اس آیت) وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ کے متعلق اختلاف ہوا۔ حضرت معاویہؓ کہتے تھے کہ یہ آیت اہل کتاب کے متعلق اتری ہے اور میں کہتا تھا کہ ہمارے اور اہل کتاب دونوں کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ حضرت معاویہؓ نے حضرت عثمانؓ کے پاس میری شکایت لکھی۔ حضرت عثمانؓ نے مجھے لکھا کہ تم مدینہ چلے آؤ میں یہاں آیا تو لوگوں کا مجھ پر ہجوم ہونے لگا، جیسے گویا انہوں نے اس سے پیشتر مجھے دیکھا نہ تھا، میں نے یہ بات حضرت عثمانؓ سے کہی، وہ بولے " اگر تم چاہو تو قریب ہی کوئی گوشہ تلاش کر لو" چنانچہ اسی بنا پر میں نے یہاں قیام کیا ہے اور اگر لوگ مجھ پر کسی حبشی کو حاکم بنائیں گے، تو میں اس کی بات سنوں گا اور مانوں گا "(کتاب الزکوٰۃ، ب ۴)۔

(۱) احنف بن قیس کہتے ہیں "میں قریش کے ایک مجمع میں بیٹھا ہوا تھا، کہ اتنے میں ایک شخص آیا، بال، لباس اور وضع قطع کے اعتبار سے کھردرا معلوم ہوتا تھا، وہ مجمع کے سامنے کھڑا ہوا، سلام کیا اور کہا: خزانہ جمع کرنے والوں کو خوشخبری دو کہ جہنم کی آگ میں ان کے لیے پتھر گرم کیا جائے گا، پھر ان کی پستان کی گھنڈی پر اس کو رکھا جائے گا، تو وہ شانے کی اوپر والی ہڈی سے نکل آئے گا اور شانے کی ہڈی پر رکھا جوے گا تو ہلتا ہوا پستان کی گھنڈی سے باہر آ جائے گا"، پھر پشت پھیر کر چلے اور ایک ستون کے قریب جا کر بیٹھ گئے۔ میں ان کے پیچھے پیچھے چلا اور قریب جا کر بیٹھ گیا، مجھے خبر نہ تھی کہ وہ کون بزرگ ہیں؟ میں نے عرض کی "میرا خیال ہے کہ لوگوں نے آپ کی بات پسند نہیں کی" فرمایا، وہ کچھ عقل نہیں رکھتے۔ فرمایا "میرے دوست نے مجھ سے فرمایا تھا" میں نے سوال کیا "دوست سے آپ کس کو مراد لے رہے ہیں"؟ بولے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، اے ابوذرؓ کیا تمہیں احد نظر آ رہا ہے؟ میں نے سورج کی طرف دیکھا کہ کتنا دن باقی ہے؟ اور خیال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے کسی کام سے کہیں بھیجیں گے (پھر) جواب دیا، جی ہاں (یعنی احد نظر آ رہا ہے)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے یہ پسند نہیں کہ میرے پاس احد کے برابر سونا ہو اور میں سارے کا سارا خرچ نہ کر ڈالوں، البتہ ۳ درہم (اگر بچ جائیں تو کچھ حرج نہیں) (پھر ابوذرؓ نے کہا) اور یہ لوگ عقل نہیں رکھتے ہیں، یہ تو صرف دنیا جمع کرتے ہیں اور خدا کی قسم میں ان سے دنیا نہیں مانگتا اور نہ دین کے متعلق مرتے دم تک ان سے کچھ پوچھوں گا" (کتاب الزکوٰۃ)۔

دونوں روایتوں سے حسب ذیل مطالب نکلتے ہیں:

(۱) خزانہ جمع کرنے والوں کی نسبت وعید جس آیت میں نازل ہوئی وہ سورۃ التوبہ کی ۳۴، ۳۵ آیت ہے، سورہ التوبہ سب سے آخری سورہ ہے جو نازل ہوئی (البخاری، کتاب تفسیر القرآن، ب ۱۰) اور اس کے نزول کا سال ۹ھ ہے (ابن ہشام: طبری ۱/ ۴: ۱۷۲۲) اور ایک آیت میں زکوٰۃ کا مقصد مسلمانوں کے لیے تطہیر مال بتایا گیا ہے (حوالہ سابق)۔ صحابہؓ نے ایسا ہی سمجھا تھا۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے ایک اعرابی نے سوال کیا کہ خدا کے اس قول وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ کا کیا مطلب ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: جس نے خزانہ جمع کیا اور اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کی اس کے لیے ویل (بربادی) ہے۔ یہ حکم زکوٰۃ نازل ہونے سے پہلے تھا، جب زکوٰۃ (کی آیت) اتر آئی تو خدا نے اس کو تطہیر مال کے لیے مختص کیا (بخاری: کتاب الزکوٰۃ، ب۴)۔

(۲) حضرت معاویہؓ تمام صحابہؓ کی طرح دونوں آیتوں کو الگ الگ مسلمانوں اور اہل کتاب کے لیے سمجھتے تھے، کنز والی آیت اہل کتاب کے لیے اور زکوٰۃ والی آیت مسلمانوں کے لیے سمجھی جاتی تھی، کیونکہ اس سورہ میں کنز والی آیت اہل کتاب ہی کے ذکر میں ہے اور زکوٰۃ کا لفظ چونکہ اس سورہ میں کئی جگہ آیا ہے، اس سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہ شاید ۸ھ میں فتح مکہ کے بعد فرض ہوئی تھی (شبلی نعمانی: سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ۲: ۱۲۱)، البتہ اس کے عمال محرم ۹ھ میں مقرر ہوئے اور اسی سلسلے میں اس کا مقصد تطہیر اموال بتایا گیا۔

(۳) حضرت ابوذرؓ، اس حکم نبوی کی وجہ سے جو احنف بن قیس کی روایت میں مذکور ہے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دیا تھا، مال جمع کرنے کے سخت خلاف تھے اور گو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو اس قسم کا کوئی حکم نہیں دیا تھا، بلکہ اپنی ایک خواہش (مجھے یہ پسند نہیں) ظاہر فرمائی تھی، لیکن حضرت ابوذرؓ اس کو عام حکم سمجھتے اور کنز والی آیت کی تفسیر اسی حدیث کے مطابق کرتے تھے، پھر آیت کو عام سمجھتے ہوئے مسلمانوں اور اہل کتاب

دونوں پر چسپاں کرتے تھے ان کا یہ اجتہاد بالکل منفرد تھا۔ فتح الباری (۳:۱۷۵) میں تصریح ہے "کہ جمہور صحابہؓ اور تابعین نے حضرت ابوذرؓ کی مخالفت کی۔

(۴) زید بن وہب کی پہلی روایت میں انہوں نے اپنا اور حضرت معاویہؓ کا اختلاف بیان کیا ہے، لیکن دوسری روایت میں صاف کہا ہے "فقرأت" (میں نے یہ آیت پڑھی)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے مجمع عام میں تبلیغ شروع کر دی تھی۔

(۵) ظاہر ہے کہ اس تبلیغ سے (جیسا کہ طبری کی روایت میں گزرا) غریب طبقہ، دولت مند طبقے کے مقابلے میں اٹھ کھڑا ہوا۔ اس لیے بدامنی کے خوف سے حضرت معاویہؓ نے، جو شام کے گورنر تھے، بارگاہ خلافت میں حضرت ابوذرؓ کی شکایت لکھی۔

(۶) گورنر (حضرت امیر معاویہؓ) کے نرم طرز عمل کی طرح حضرت عثمانؓ نے بھی نرم طریقہ اختیار فرمایا، یعنی حضرت ابوذرؓ کے نام خط بھیج کر ان کو مدینہ بلا لیا۔

(۷) مدینہ منورہ میں بھی جب انہوں نے تبلیغ شروع کی (دیکھیے احنف بن قیسؓ کی روایت) تو لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ حیرت سے ان کا منہ تکتے تھے اور ان پر یورش کرتے تھے (دیکھیے زید بن وہب کی روایت)۔ لوگوں کے اس طرز عمل سے حضرت ابوذرؓ گھبرائے، ممکن ہے ان کو یہ خیال بھی آیا ہو کہ لوگ انہیں خلیفہ کے بالمقابل باغی سمجھ رہے ہوں، چنانچہ یہ دیکھ کر حضرت ابوذرؓ نے مدینہ منورہ سے جانا چاہا اور خود خلیفہ سے اس کی خواہش کی۔

(۸) خلیفہ نے ان کی رائے سے اتفاق کیا اور مشورہ دیا کہ مدینے کے قریب ہی، مگر اس سے باہر چلے جائیں، چنانچہ وہ ربذہ منتقل ہو گئے۔ ربذہ مدینہ منورہ کے دیہات میں شہر سے تین میل، ذات عرق کے قریب حجاز کے راستہ پر واقع ہے (معجم البلدان، ۲:۳۹) حضرت ابوذرؓ نے قیام کے لیے اس کو منتخب کر لیا، سیر الصحابہ (ص ۷۶) میں جو یہ لکھا ہے کہ وہ مکہ مکرمہ سے قریب ہے، یہ غلط ہے۔

(۹) زید بن وہب کی روایت میں آخری فقرہ، حضرت ابوذرؓ نے جو استعمال کیا ہے، خاص توجہ کا مستحق ہے۔

حضرت ابوذرؓ کے وعظ شروع ہوتے ہی عوام میں امرا کے خلاف برہمی پیدا ہوئی اور عوام میں دولت مندوں کے خلاف بے چینی پیدا ہونے لگی، جب امرا کا طبقہ ان سے تنگ آیا، تو شام کے امیروں نے حضرت معاویہؓ کے پاس شکایت کی۔ حضرت امیر معاویہؓ بڑے مدبر اور مرنجاں مرنج حکمران تھے۔ انہوں نے ایک طرف تو حضرت ابوذرؓ کے درجے کا خیال رکھا اور ان کو قانونی تادیب نہیں کی۔ دوسری طرف ان کا معاملہ بالاتر حاکم اور عظیم الشان صحابی امیر المومنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بارگاہ معلی میں بھیج دیا کہ وہ خود فیصلہ فرمائیں۔ حضرت عثمانؓ نے بھی ان کے درجے کا خیال رکھتے ہوئے، گورنر کے ہاتھ سے ان کی تعزیر پسند نہ فرمائی، بلکہ ان کو خود خط لکھا اور مدینہ منورہ طلب فرمایا۔ مدینہ منورہ آ کر بھی جب انہوں نے اپنا معمول جاری رکھا، تو لوگوں کا ان کے پاس مجمع رہنے لگا اور لوگ اس طرح ٹوٹ کر گرے کہ بقول حضرت ابوذرؓ "انہوں نے گویا اس سے پہلے مجھے دیکھا نہ تھا" اس موقع پر فتح الباری (۳:۱۷۶) میں ہجوم ہونے کا سبب طبری کے حوالہ سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ "لوگ بکثرت آتے تھے اور ان سے شام سے چلے آنے کی وجہ دریافت کرتے تھے" اس کے بعد لکھا ہے کہ حضرت عثمانؓ کو مدینہ منورہ والوں کی نسبت وہی اندیشہ پیدا ہوا جو حضرت امیر معاویہؓ کو شام والوں کی نسبت پیدا ہوا تھا" یعنی یہ کہ رعایا بگڑ جائے گی اور امرا کو تنگ کرے گی، لیکن میرے نزدیک بخاری کی پہلی روایت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ مدینہ میں بہت سے بزرگ اس تحریک کو بغاوت سمجھ رہے تھے اور حضرت ابوذرؓ کو الزام

دیتے تھے۔ اس لیے انہوں نے خلیفہ وقت سے اس ہجوم کا تذکرہ کیا اور شاید ایسے انداز میں کہ وہ عوام سے جان چھڑانا چاہتے ہیں۔ خلیفہ نے ان کی مرضی دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ اگر تم چاہو تو قریب ہی کوئی گوشہ تلاش کرلو" اس موقع پر فتح الباری (ص۱۷۲) میں یہ عبارت درج ہے "زید بن وھب نے ان (ابوذرؓ) سے یہ سوال اس لیے کیا تھا کہ حضرت عثمانؓ سے دشمنی رکھنے والے ان کو بدنام کر رہے تھے کہ انہوں نے حضرت ابوذرؓ کو جلاوطن کر دیا ہے تو حضرت ابوذرؓ نے بتایا کہ وہ ربذہ میں اپنی مرضی سے مقیم ہیں۔ ہاں حضرت عثمانؓ نے ان کو مدینہ سے چلے جانے کا مشورہ اس لیے دیا تھا، تاکہ اس فساد کا اندیشہ نہ باقی رہے جو حضرت ابوذرؓ کے نئے خیالات کی وجہ سے لوگوں میں پیدا سکتا تھا"۔

۷۔ ربذہ کا قیام: ربذہ میں حضرت ابوذرؓ ۳۰ھ میں آئے اور تقریباً دو برس زندہ رہے۔ یہ زمانہ سکون اور تنہائی میں گزرا۔ ان دنوں وہ اپنے "شامی خیالات" سے دست بردار ہو چکے تھے، اس لیے معمول کے مطابق یہ ایام گزرے۔ ان کے لیے دربار خلافت سے گزارے کے لیے انتظام کر دیا گیا تھا، اس لیے فارغ البالی کے ساتھ زاہدانہ زندگی بسر کی۔ گوشت سمیت اونٹ کی تلی کے علاوہ سالانہ وظیفہ بھی ملتا تھا "الاصابہ (ص ۶۵) میں ہے کہ وہ اگرچہ صحاب بدر میں نہ تھے، لیکن حضرت عمرؓ نے ان کو بدریوں کے ساتھ رکھا تھا" اہل بدر کا وظیفہ پانچ ہزار درہم سالانہ تھا۔ یہی رقم حضرت ابوذرؓ کو بھی ملتی تھی۔ خود، بیوی، لڑکی، غلام، لونڈی پانچ آدمی گھر میں تھے۔ ان کے لیے یہ سامان کافی تھا۔

۸۔ وفات: حضرت ابوذرؓ کی وفات باختلاف روایت ۳۱ھ یا ۳۲ھ میں ہوئی۔ الاستیعاب (۲۳۱:۲) میں دونوں سنہ لکھ کر کمزور لہجہ میں پہلے کو صحیح کہا ہے، دوسری جگہ (۸۲:۱) متعین طور پر ۳۲ھ لکھا ہے۔ اسد الغابہ میں بالکل یہی طریقہ اختیار کیا ہے، ایک جگہ (۱۸۷:۵) دونوں اور دوسری جگہ (۳۰۲:۱) ۳۲ھ بھی بتایا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اکثر کا یہی خیال ہے، تہذیب (۱۲/۹۱) میں قطعی طور پر ۳۲ھ لکھا ہے۔

حضرت ابوذرؓ کو خاک گور ربذہ لے گئی تھی

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذوالحجہ کا مہینہ تھا اور حج کا زمانہ بہت قریب آ گیا تھا۔ اکثر قافلے عراق وغیرہ سے چل کر ربذہ سے گزر چکے تھے۔ ایک قافلہ جو کوفہ سے حج کی نیت سے چلا تھا (الاستیعاب، ص ۲۴۶) اور جس میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت حجر بن الادبر، مالک بن حارثؓ اشتر، ایک نوجوان انصاری (کتاب مذکور، ص ۸۲) غرض چودہ سوار (کتاب مذکور، ص۲۴۶) شامل تھے ابھی ربذہ پہنچا ہی تھا کہ اسی زمانہ میں حضرت ابوذرؓ کو پیغام اجل پہنچا۔

ام ذر (آپ کی زوجہ محترمہ) بیان کرتی ہیں کہ جب حضرت ابوذرؓ پر نزع کی حالت طاری ہوئی تو میں رونے لگی، حضرت ابوذرؓ بولے "روتی کیوں ہو" میں نے جواب دیا "کیسے نہ روؤں؟ تم چٹیل میدان میں جاں بلب ہو اور میرے پاس اتنا کپڑا نہ بنا ہے نہ تمہارا جو کفن کے کام آسکے اور تجہیز و تکفین کا سامان کرنا میرے لیے ضروری ہے"، حضرت ابوذرؓ نے کہا "بشارت حاصل کرو اور مت روؤ" اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ دو مسلمان آدمیوں (یعنی عورت و مرد) کے درمیان اگر دو بچے یا تین بچے مریں اور وہ صبر کریں اور اس کو ثواب سمجھیں تو وہ دوزخ (کا منہ) کبھی نہ دیکھیں گے اور ہمارے تین بچے مر چکے ہیں اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپؐ چند آدمیوں سے، جن میں ایک میں بھی تھا، فرما رہے تھے کہ تم میں سے ایک شخص چٹیل میدان میں مرے گا اور اس کا جنازہ مسلمانوں کی ایک جماعت پڑھے گی، ان آدمیوں میں سے اب کوئی باقی زندہ نہیں ہے سب دیہات اور جماعت کے اندر رہ کر وفات پا چکے ہیں، لہذا وہ شخص میں ہی ہوں، خدا

کی قسم نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جھوٹ کہا اور نہ میں جھوٹ کہہ رہا ہوں، تم راستہ دیکھو میں نے جواب دیا " راستہ کیا دیکھوں؟ حاجی جا چکے اور راستے منقطع ہو گئے ہیں " بولے " جاؤ اور دیکھو " کہتی ہیں کہ میں تیزی کے ساتھ ریت کے ٹیلے کی طرف جاتی تھی، پھر ان کے پاس واپس آ جاتی تھی اور تیمارداری کرتی تھی۔ میں اور وہ اسی حال میں تھے، اتنے میں نظر آیا کہ چند آدمی کجاووں پر زخم کی طرح معلوم ہو رہے ہیں جن کو اونٹ تیزی کے ساتھ لا رہے ہیں۔ جب وہ میرے قریب پہنچے تو جلدی سے میرے پاس آئے اور کہا "اوہ خدا کی بندی! تجھے کیا ہو گیا ہے؟" میں بولی "ایک مسلمان مر رہا ہے، آپ لوگ اسے کفنائیں" ان لوگوں نے کہا " وہ کون ہے؟ میں نے کہا ابوذرؓ، بولے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی؟ میں نے جواب دیا " ہاں " وہ لوگ " میرے ان پر ماں باپ قربان " کہہ کر حضرت ابوذرؓ کے پاس جلدی سے گئے اور اندر پہنچے۔ حضرت ابوذرؓ نے ان سے کہا "بشارت حاصل کرو، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپؐ نے ایک جماعت سے جس میں میں بھی تھا، فرمایا تھا "البتہ تم میں سے ایک آدمی چٹیل میدان میں مرے گا، اس کے جنازے میں مومنین کی ایک جماعت شریک ہو گی ان لوگوں میں سے اب کوئی باقی نہیں رہا؛ خدا کی قسم، میں جھوٹ نہیں کہہ رہا ہوں اور اگر میرے یا میری بیوی کے پاس اتنا کپڑا ہوتا جو میرے کفن کے لیے کافی ہوتا تو میں اسی میں کفنایا جاتا اور میں تم کو خدا کی قسم دیتا ہوں کہ مجھے کفن ایسا شخص دے جو امیر، یا عریف یا ڈاک کا افسر، یا نقیب نہ رہا ہو " ایک انصاری نوجوان البتہ ایسا نکلا، اس نے کہا " میں آپ کو کفن دوں گا، ایک تو میری یہ چادر ہے باقی دو کپڑے گٹھڑی میں ہیں، وہ میری ماں کے ہاتھ کے کاتے ہوئے ہیں " فرمایا "تم ہی کفن دینا"۔ راوی کہتا ہے کہ (ان کی وفات کے بعد) اسی انصاری نے کفن دیا اور ان لوگوں نے جو موجود تھے، غسل دیا۔ اسد الغابہ (ص ۳۰۲) کے مطابق حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے نماز جنازہ پڑھائی، پھر وہیں ان کو دفن کر دیا۔ چنانچہ ان کی قبر ربذہ میں ہے (معجم البلدان، ۷۴۹:۲).

الطبری (۲۸۹۵:۵/۱) نے ۳۲ھ کے واقعات میں حضرت ابوذرؓ کی وفات کا ذکر کیا ہے اور اس سلسلہ میں دو روایتیں لکھی ہیں جو باہم کسی قدر مختلف ہیں: (۱) عطیہ بن یزید نقعی کہتے ہیں کہ جب حضرت ابوذرؓ کی وفات کا وقت آیا اور یہ ۸ امارت عثمانیؓ ماہ ذوالحجہ کا واقعہ ہے تو انہوں نے آخری وقت اپنی صاحبزادی سے کہا "پیاری بیٹی دیکھو تو کوئی نظر آ رہا ہے، وہ بولیں نہیں، فرمایا ابھی تک میرا وقت نہیں آیا، پھر حکم دیا کہ بکری ذبح کر کے پکاؤ اور فرمایا " جب میرے دفن کرنے والے آئیں تو کہنا کہ ابوذرؓ نے تم لوگوں کو قسم دی ہے کہ کھانا کھا کر جائیں۔ جب ہانڈی پک گئی، فرمایا، اب دیکھو کوئی آ رہا ہے؟ انہوں نے کہا " ہاں قافلہ آ رہا ہے " بولے مجھے قبلہ رخ کر دو، اس کے بعد فرمایا " بسم اللہ و باللہ وعلی ملة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " صاحبزادی (خیمہ سے) باہر تک قافلہ کے پاس گئیں اور کہا " ابوذرؓ کے پاس چلو " ان لوگوں نے پوچھا وہ کہاں ہیں؟ ، صاحبزادی نے خیمہ کی طرف اشارہ کیا اور کہا کہ وہ انتقال کر چکے ہیں۔ آپ لوگ ان کو دفن کریں۔ لوگوں نے کہا " ضرور خدا نے یہ شرف ہماری قسمت میں لکھا تھا " یہ قافلہ کوفہ والوں کا تھا اور ان کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ تھے۔ سب لوگ (خیمہ کی طرف) چلے اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ رو رہے تھے اور کہہ رہے تھے " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سچ فرمایا تھا کہ (ابوذرؓ) اکیلے مریں گے اور اکیلے (حشر میں) اٹھیں گے " سب نے غسل و کفن دے کر نماز جنازہ پڑھی اور دفن کیا، جب کوچ کا ارادہ ہوا، صاحبزادی نے کہا: ابوذرؓ نے آپ لوگوں کو سلام کہا ہے اور قسم دی کہ کھانا کھا کر جائیں " سب نے کھانا کھایا،

پھر ابوذرؓ کے اہل و عیال کو لے کر مکہ گئے اور حضرت عثمانؓ کو ان کی موت کی خبر دی۔ حضرت عثمانؓ نے صاحبزادی کو اپنے اہل و عیال میں ملا لیا اور فرمایا "خدا ابوذرؓ پر رحم کرے اور مغفرت کرے" (ص ۲۸۹۵) دوسری روایت بھی اسی کے قریب ہے۔

جب ہم دفن سے فارغ ہوئے تو عورت نے ہم کو کھانے پر بلایا۔ ہم نے کھانا کھایا اور ارادہ کیا کہ عورت کو اپنے ساتھ لے چلیں۔ اس وقت حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا "امیر المؤمنین قریب ہیں، ان سے ہم مشورہ کریں گے" چنانچہ ہم مکہ آئے اور امیر المؤمنینؓ کو خبر سنائی۔ ارشاد ہوا، خدا ان پر رحم کرے اور ان کے قیام ربذہ کو بخشے" واپسی میں انہوں نے ربذہ کا راستہ اختیار فرمایا اور ابوذرؓ کے اہل و عیال کو اپنے اہل و عیال کے ساتھ ملا لیا۔ پھر وہ مدینہ کی طرف روانہ ہو گئے اور ہم عراق کی طرف چلے گئے۔

تمام روایات کے ملانے سے حضرت ابوذرؓ کی وفات کا واقعہ، کسی قدر تفصیل کے ساتھ سامنے آ جاتا ہے: (۱) قافلہ کوفہ والوں کا تھا اور تعداد چودہ تھی، الاستیعاب کی روایت کی تصدیق الطبری کی دوسری روایت سے ہو جاتی ہے، جس میں چودہ حضرات کے نام بتائے گئے ہیں؛ (۲) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی شرکت اس قافلہ میں معلوم ہوتی ہے؛ (۳) حضرت عثمانؓ، حج کی وجہ سے مدینہ منورہ میں تشریف فرما نہ تھے، اس لیے قافلہ تجہیز و تکفین سے فارغ ہو کر مکہ معظمہ روانہ ہوا اور وہاں حضرت عثمانؓ کو وفات ابی ذرؓ کی خبر سنائی۔ جیسا کہ یہ بات طبری سے صاف معلوم ہوتی ہے؛ (۴) حضرت ابوذرؓ کے اہل و عیال کو قافلہ والوں نے ربذہ میں چھوڑ دیا تھا۔ حج سے فراغت کے بعد حضرت عثمانؓ مکہ مکرمہ سے روانہ ہوئے تو کوئی قافلہ بھی ساتھ تھا۔ انہوں نے ربذہ کا راستہ اختیار کیا اور وہاں پہنچ کر حضرت ابوذرؓ کے اہل و عیال کو اپنے اہل و عیال کے ساتھ لے لیا اور پھر مدینہ لے آئے؛ (۵) کوفہ والے ربذہ سے رخصت ہو گئے اور کوفہ کا راستہ اختیار کیا؛ (۶) صرف حضرت ابوذرؓ کی صاحبزادی، حضرت امیر المؤمنینؓ کے ہمراہ نہ تھیں، بلکہ سارا گھر تھا؛ (۷) وفات کے حالات میں جس عورت کا ذکر آتا ہے وہ بعض روایات میں زوجہ محترمہ ام ذر ہیں اور بعض میں صاحبزادی کی تصریح ہے۔ الطبری کی دوسری روایت میں زیادہ محتاط لفظ ہے، یعنی عورت، اس سے تمام روایتوں میں تطبیق ہو جاتی ہے؛ (۸) کفن اور انصاری کا قصہ رجال کی کتابوں سے اور بکری ذبح کرانے اور مدارات کرنے کا حال الطبری کی روایات سے معلوم ہوتا ہے۔ ان میں کوئی تضاد نہیں ہے؛ (۹) الطبری کی پہلی روایت میں وہ جملہ بھی مذکور ہے جو آخری وقت حضرت ابوذرؓ کی زبان مبارک پر آیا تھا؛ (۱۰) اسد الغابہ کی روایت میں جو یہ لکھا ہے کہ کوفیوں نے حضرت ابوذرؓ کے اہل و عیال کو اپنے ساتھ لیا اور حضرت عثمانؓ کے پاس مدینہ منورہ پہنچایا، یہ راوی کا تسامح ہے۔ حضرت عثمانؓ امیر الحج ہو کر مکہ معظمہ تشریف لے گئے تھے اور مدینہ میں موجود نہ تھے؛ (۱۱) خاندان ابوذرؓ کو مکہ لے جانا بھی ایک فعل عبث معلوم ہوتا ہے، اس لیے الطبری کی وہ صورت صحیح ہے جو اوپر عدد ۴ میں بیان کی گئی۔

ان امور کے علاوہ کچھ اور فروعی اور جزوی اختلافات نظر آتے ہیں، لیکن چوں کہ روایتیں برابر درجہ کی ہیں، اس لیے ان میں سے کوئی بھی اختیار کر لی جائے تو کچھ حرج نہ ہو گا۔

۹۔ **حلیہ**: حضرت ابوذرؓ لانبے چوڑے آدمی تھے، رنگ گندمی اور جسم لاغر تھا۔ سر اور داڑھی میں خضاب نہیں لگاتے تھے (اسد الغابہ، ص ۳۰۳) داڑھی گھنی تھی (تذکرہ الحفاظ)۔ ایک شخص نے مسجد منی میں ان کو دیکھا تو فوراً پہچان لیا۔ قطری حلہ پہنے ہوئے تھے یہ چیزیں عام طور پر لوگوں میں مشہور تھیں (الاصابہ)۔

۱۰۔ **متروکات**: ترک دنیا کے واعظ کے گھر میں کیا نکلتا؟ دولت و مال سے نہ صرف تہی دامن، بلکہ

متنفر رہے، حضرت عثمانؓ نے ان کو ربذہ روانہ کرنے کے بعد جو کچھ عطا فرمایا تھا، وہ حسب ذیل چیزیں تھیں: اونٹوں کا ایک گلہ اور دو غلام (الطبری، ص ۲۸۶۰): بکریوں کا ایک ریوڑ، اونٹوں کا ایک گلہ، ایک غلام، ایک لونڈی (کتاب مذکور، ص ۲۸۶۲)۔ ان میں سے بعض چیزیں وفات کے وقت تک شاید نہ رہی ہوں (سیر الصحابہ (۸۔ہ) میں حسب ذیل ترکہ بلاحوالہ بتایا گیا ہے: تین گدھے (ایک نر، دو مادہ) چند بکریاں، اور کچھ سواریاں (یعنی اونٹ)۔

ال فضل و کمال: جیسا کہ ہجرت کے عنوان میں لکھا گیا، حضرت ابوذرؓ کو اگرچہ درگاہ نبوت سے استفادہ کا موقع کسی حد تک کم ملا تھا۔ صرف پانچ برس وہ خدمت نبویؐ میں حاضر رہے، لیکن اس قلیل مدت میں انہوں نے صبر و قناعت کی زندگی اختیار کرکے احادیث نبویؐ کا اتنا ذخیرہ فراہم کر لیا جو حاضر باش اکابر صحابہؓ کے ذخیروں کے برابر تھا۔ وہ صحابہؓ جن کی روایتیں ۱۰۰ یا ۱۰۰ سے زائد، مگر ۵۰۰ سے کم ہیں رواۃ حدیث کے تیسرے طبقے میں شمار ہوتے ہیں۔ ان سے ۲۸۱ روایات منقول ہیں۔ راویوں میں حضرت انسؓ بن مالک، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، خالد بن وہبان (خالہ زاد بھائی)، زید بن وہب، خرشہ بن الحر، جبیر بن نفیر اور احنف بن قیس جیسے فضلاء صحابہ اور تابعین شامل ہیں۔

فقہ میں ان کا یہ درجہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مدینہ منورہ میں جو صحابہ علم و افتاء کی مسند پر متمکن تھے، ان میں اعلام الموقعین کے مصنف نے ان کا نام بھی لکھا ہے، لیکن ان کے فتووں کی تعداد بہت کم ہے۔ فتوی میں شدت کے بعض واقعات تذکرۃ الحفاظ میں ملتے ہیں۔

آپؓ کے فضل و کمال کی نسبت سے اقوال رجال کی کتابوں میں درج ہیں، مثلاً ابو داؤد میں سند جید کے ساتھ حضرت علیؓ کا یہ قول نقل کیا ہے "ابوذرؓ ایک ظرف ہے جو علم سے بھرا ہوا ہے، پھر اس کو مہر لگا کر بند کر دیا گیا ہے" (الاصابہ)۔ الاصابہ میں باسندیہ بھی بتایا گیا ہے کہ "وہ علم میں حضرت ابن مسعودؓ کے ہم پلہ سمجھے جاتے تھے" الاستیعاب (۲۳۶) میں خود ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو اس حالت میں چھوڑا ہے کہ آسمان میں پرندہ جو دونوں بازو ہلاتا ہے وہ بھی آپ ہم کو بتا گئے ہیں"۔ تذکرہ الحفاظ کا بھی یہی حال ہے، وہاں صرف وہ جملہ ہے جو ہم الاصابہ کے حوالے سے لکھ آئے ہیں۔

فضائل: حضرت ابوذرؓ کے فضائل میں کوئی حدیث صحیح بخاری میں موجود نہیں ہے۔ الاصابہ میں ابوداؤد اور مسند احمد کے حوالہ سے یہ حدیث نقل کی گئی ہے کہ "حضرت ابوذرؓ سے زیادہ صادق اللہجہ کو نہ زمین نے اپنے اوپر اٹھایا اور نہ آسمان نے ایسے شخص پر سایہ ڈالا" یہ حضرت علیؓ، حضرت ابودرداءؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت جابرؓ، حضرت عبد اللہ بن عمروؓ بن العاص سے روایت ہے۔ اسی کتاب میں طبرانی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضرت ابوذرؓ جب بارگاہ نبوتؐ میں حاضر ہوتے تھے تو حضور ان سے ابتداء فرماتے تھے اور جب وہ بارگاہ نبوت میں حاضر نہ ہوتے تھے تو حضورؐ ان کی نسبت پرسش فرماتے تھے"۔ الاستیعاب اور اسد الغابہ میں یہ حدیث نقل کی گئی ہے کہ "ابوذرؓ میری امت میں عیسیٰ بن مریمؑ کے زہد کا نمونہ ہیں" ان کے متعلق الاستیعاب میں یہ فقرہ ہے۔ علم کا ایک ظرف اور زہد و ورع اور سچی بات کہنے میں نمایاں تھے" تذکرۃ الحفاظ میں ان کا حال درج ہے جس سے ان کی علمی جلالت ظاہر ہوتی ہے۔ اخلاقی حیثیت سے آپ میں سادگی، حب رسولؐ، احکام نبوی کا لحاظ، زہد و تقوی، حق گوئی، سیر چشمی، مہمان نوازی اور خوش اخلاقی کے اوصاف بہت نمایاں تھے، ترمذی، ابوداؤد، مسند ابن حنبل، ابن سعد، مستدرک اور حلیۃ الاولیاء وغیرہ میں

ان اخلاقی اوصاف کے متعلق مختلف واقعات نقل کیے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(سعید انصاری [و: محمود الحسن عارف])

………………

⊛ **ابو رافعؓ**: آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو خدام۔

(۱) ابو رافع القبطیؓ، ان کا نام ابراہیم یا اسلم، یا سنان یا یسار یا صالح تھا (الاصابہ، ۶۸:۴)، لیکن اکثر سیرت نگاروں کے نزدیک اول الذکر نام ہی زیادہ صحیح ہے۔ ان کا لقب بریہ تھا جو ابراہیم کی تصغیر ہے۔ روایات کی رو سے وہ ابتداء حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کے غلام تھے، انہوں نے قبول اسلام سے قبل انہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ھبہ کر دیا تھا۔ کچھ عرصے کے بعد جب حضرت عباسؓ نے اسلام قبول کر لیا تو اس کی خبر حضرت ابو رافعؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دی جس پر آپؐ نے ابو رافعؓ کو آزاد فرما دیا (ابن عبد البر: الاستیعاب، ۷۰:۴)، لیکن وہ آزادی ملنے کے باوجود آخر دم تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رہے۔ آپ بھی ابو رافعؓ کا بہت خیال رکھتے تھے۔

نامور محدث اور سیرت نگار حافظ ابن حجرؒ کے مطابق ابو رافعؓ نے غزوۂ بدر سے قبل اسلام قبول کر لیا تھا، لیکن اس غزوہ میں ان کی شرکت ثابت نہیں، البتہ غزوۂ احد اور اسکے بعد کے غزوات میں وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک رہے (الاصابہ، ۶۸:۴)۔ دوسری روایات کی رو سے (دیکھیے نیچے) انہوں نے ہجرت مدینہ سے قبل قبول اسلام کی سعادت حاصل کر لی تھی۔ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی شہادت (۱۸ ذوالحجہ ۳۵ھ/۶۵۶ء) سے کچھ دن قبل یا کچھ روز بعد انتقال فرمایا۔ ایک روایت خلافت علوی میں انتقال کرنے کی بھی ملتی ہے (الاصابہ، ۶۸:۴)۔

حضرت ابو رافعؓ کا کئی تاریخی روایات میں تذکرہ آتا ہے۔ مثال کے طور پر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ ہجرت کر کے تشریف لائے اس وقت آپ کے اہل خانہ ابھی مکہ مکرمہ میں تھے تو آپؐ نے مدینہ منورہ سے حضرت زید بن حارثہؓ اور حضرت ابو رافعؓ کو دو اونٹ اور پانچ سو درہم دے کر اپنے اہل خانہ کو لانے کے لیے مکہ مکرمہ بھیجا تھا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے سفر ہجرت کے رہنما عبد اللہ بن اریقط کو بھی دو یا تین اونٹ دے کر ان کے ہمراہ بھیج دیا اور اپنے بیٹے عبد اللہ بن ابی بکر کو لکھا کہ وہ ان کے گھر والوں یعنی ان کی بیوی (ام رومان)، حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ اور دوسرے خاندان کے لوگوں کو لے کر مدینہ منورہ چلے آئیں۔

یہ قافلہ مدینہ منورہ سے صبح سویرے روانہ ہوا۔ قدید کے مقام سے حضرت زید بن حارثہؓ نے تین اونٹ خریدے۔ اس طرح ان کے پاس اونٹوں کی تعداد پانچ ہو گئی۔ حضرت زیدؓ اور حضرت ابو رافعؓ مکہ مکرمہ پہنچے تو انہوں نے حضرت فاطمہؓ، حضرت ام کلثومؓ اور ام المؤمنین حضرت سودہؓ بنت زمعہ کو اپنے ہمراہ لیا۔ حضرت زیدؓ نے اپنی بیوی حضرت ام ایمنؓ اور اپنے بیٹے حضرت اسامہ بن زیدؓ کو بھی ساتھ لیا۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن ابی بکرؓ اپنی والدہ اور اپنی دونوں بہنوں کے ساتھ شریک قافلہ ہو گئے۔ نامور قریشی سردار حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ بھی ان کے ہمراہ ہو لیے۔ اس طرح یہ قافلہ کئی روز کے سفر کے بعد بخیر و عافیت مدینہ منورہ پہنچ گیا (ابن سعد، ۶۳:۲، ۶۲، ۶۳)۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خاندان کے لوگوں کو حضرت حارثہ بن النعمانؓ کے گھر میں اتارا (ابن سعد، ۲۳۶:۱ـ۲۳۷)۔ رجب ۶ھ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب عمرۃ القضا کے لیے مکہ مکرمہ تشریف لے گئے اور آپؐ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کا فیصلہ فرمایا تو آپ نے حضرت اوس بن خولیؓ اور حضرت ابو رافعؓ کو حضرت عباسؓ بن عبد المطلب کے پاس حضرت میمونہؓ کے

لیے اپنا پیغام دے کر بھیجا۔ یہ حضرات حضرت عباسؓ کے پاس سے ہو کر واپس آ رہے تھے کہ ان کا اونٹ بدک گیا ' لہذا یہ حضرات بطن رابغ میں کئی دن ٹھہرے رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مقام قدید میں پہنچے تو یہ حضرات آپؐ سے جا کر ملے اور آپؐ کی معیت میں مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے ' یہیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ بن مطلب کے ہاں حضرت میمونہؓ [رک باں] سے نکاح فرمایا (ابن سعد ' ۱۳۲:۸) ' پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ سے فارغ ہو گئے تو حضرت میمونہؓ کو گھر سے لانے کا فریضہ بھی حضرت ابو رافعؓ نے انجام دیا۔ حضرت میمونہؓ حضرت ابو رافعؓ خادم نبوی کے ہمراہ مقام سرف میں تشریف لائیں جو ان دنوں حدود حرم سے باہر واقع مکہ مکرمہ کی ایک مضافاتی بستی تھی ' مگر اب مکہ مکرمہ شہر کی حدود میں ہے۔ یہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے پہلی ملاقات فرمائی(ابن سعد ' ۱۳۲:۱).

حضرت ابو رافعؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جس طرح خصوصی خادم تھے اسی طرح ان کی اہلیہ حضرت سلمیٰؓ کو بھی خاندان نبوی کی خصوصی خادمہ ہونے کا شرف حاصل تھا۔ روایت کی رو سے حضرت سلمیٰؓ، حضرت صفیہؓ بنت عبدالمطلب کی کنیز تھیں ' غالباً حضرت صفیہؓ سے آپؐ نے انھیں لے لیا۔ حضرت سلمیٰؓ نے حضرت خدیجہؓ کے تمام بچوں کی دایہ گیری کا کام کیا تھا ' چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت خدیجہؓ اس خاتون کا بہت خیال کرتے تھے ' غالباً ابو رافعؓ سے حضرت سلمیٰؓ کا نکاح اسی سلسلہ کی کڑی ہے.

ذوالحجہ ۸ھ/۶۳۱ء حضرت ماریہ قبطیہؓ کے ہاں جب آپ کے بیٹے حضرت ابراہیم کی ولادت ہوئی تو اس وقت حضرت سلمیٰؓ نے ہی ان کی دایہ گیری کے فرائض انجام دیے۔ صبح سویرے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر سے فارغ ہوئے تو حضرت ابو رافعؓ آپؐ کے پاس یہ خوش خبری لے کر پہنچ گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر سن کر اتنی مسرت ہوئی کہ آپؐ نے حضرت ابو رافعؓ کو ایک غلام مرحمت فرمایا (ابن سعد ' ۲۱۲:۴) ' حضرت ابو رافعؓ اور ان کی بیوی حضرت سلمیٰؓ آخری وقت تک حضرت ابراہیمؓ اور انکی والدہ کی خدمت کرتے رہے.

صفر المظفر ۱۱ھ/۶۳۳ء کی جس رات سے آپؐ کی بیماری کی ابتدا ہوئی۔ اس شب آپؐ صلی اللہ علیہ وسلم دعا کے لیے آخری مرتبہ جب جنت البقیع تشریف لے گئے تو حضرت ابو رافعؓ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے۔ حضرت ابو رافعؓ فرماتے ہیں کہ آپؐ دیر تک اہل بقیع کے لیے دعائے مغفرت کرتے رہے اور پھر مجھ سے فرمایا " اے ابو رافعؓ مجھے ہمیشہ کی زندگی ' جنت اور اپنے رب سے ملاقات کے مابین انتخاب کا اختیار دیا گیا تو میں نے اپنے رب سے ملاقات کو ترجیح دی ہے (ابن سعد ' ۲۳:۲) ' اسی رات سے آپؐ کو سر درد کی بیماری لاحق ہو گئی ' جو دن بدن بڑھتی چلی گئی تاآنکہ اسی بیماری سے انتقال ہو گیا.

ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابورافعؓ کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں بڑا ہی قابل اعتماد اور قابل بھروسہ سمجھا جاتا ہے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مختلف ذاتی امور کے سلسلے میں ان کو ترجیح دیتے تھے۔ حضرت ابو رافعؓ کی اسی اہمیت کے پیش نظر بہت سے صحابہ کرامؓ ' جن میں حضرت عبداللہؓ بن عباس بھی شامل تھے ' حضرت ابو رافعؓ کے پاس تشریف لاتے تھے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں پوچھا کرتے تھے ' روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن عباس الواح (لکھنے کی تختیاں) لے کر حضرت رافعؓ کے پاس آتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں ان سے دریافت کر کے لکھتے رہتے تھے (ابن سعد ' ۳۸۱:۴).

حضرت ابو رافعؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم سے ۶۸ احادیث کی روایت کی ہے (احمد بن حنبل: مسند ' ابن حزم: جوامع السیرۃ ' ص ۲۷۹)۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے بھی روایت کرتے ہیں ' جب کہ ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے رافع ' الحسن ' عبیداللہ ' المغیرہ ' پوتوں میں الحسن ' صالح ' عبید اللہ ' عام لوگوں میں ابو سعید المقبری ' سلیمان بن یسار ' عطاء بن یسار ' عمرو بن الشرید ' ابوغطفان بن طریف ' سعید بن ابی سعید ' حصین ' داؤد ' شرحبیل بن سعد اور دوسرے تابعی بزرگ شامل ہیں (دیکھیے ابن سعد ' ۵:۱۷۳؛ الاصابۃ ' ۴:۶۸)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(۲) **ابو رافعؓ**: وہ ابتداء احیحہ ' سعید بن العاص بن امیہ کے غلام تھے۔ روایات کی رو سے ان کے بیٹوں نے اپنا اپنا حصہ آزاد کر دیا ' البتہ خالد بن سعیدؓ نے اپنا حصہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر دیا۔ اس طرح ابو رافعؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی غلامی میں آ گئے ' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو آزاد فرما دیا ' اسی لیے ابو رافعؓ کہا کرتے تھے "انا مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" (میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آزاد کردہ غلام ہوں)۔ ایک دوسری روایت کی رو سے ابو رافع احیحہ کے بیٹوں کے پاس واحد "ترکہ" تھے۔ اس کے باقی بیٹوں نے اپنا اپنا حصہ آزاد کر دیا ' البتہ صرف خالد والا حصہ غیر آزاد رہ گیا ' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حصہ ان سے خرید کر آزاد فرما دیا۔

حضرت ابو رافعؓ کے ایک بیٹے انھی بیان کرتے ہیں کہ ان کے دادا ابو رافع ابو احیحہ کا ترکہ تھے ' جو ان کے چار بیٹوں کے حصے میں آئے ' جب جنگ بدر کے لیے قریش جانے لگے ' تو ابو رافعؓ بھی ان کے ہمراہ تھے ' اس موقع پر سعید ' عبیداللہ اور العاصی نے ان سے متعلق اپنا اپنا حصہ آزاد کر دیا۔ البتہ خالد بن سعید نے ایسا نہیں کیا۔ اس لیے کہ وہ ابو رافعؓ کی کسی بات پر ان سے ناراض تھے ' پھر جب ابو رافعؓ مسلمان ہو گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خالدؓ سے ابو رافعؓ کے متعلق بات کی ' تو انہوں نے پہلے تو ابو رافعؓ کو آزاد کرنے سے انکار کر دیا ' مگر بعد میں انہوں نے اپنا حصہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں آزاد کر دیا ' اس لیے ابو رافعؓ خود کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مولی (آزاد کردہ غلام) کہا کرتے تھے ' پھر جب بنو امیہ کے دور میں عمر بن سعید بن العاص (خالد کا بھائی) مدینہ منورہ کا گورنر بنا ' تو اس نے انہیں کو بلا بھیجا ' وہ آئے ' تو پوچھا تم کون ہو ' انہوں نے کہا میں رسول اللہ کا مولی (آزاد کردہ غلام) ہوں ' اس پر انہیں سو درے لگائے اور پھر وہی پوچھا ' تو انہوں نے حسب سابق بیان دیا ' عمرو انہیں پٹواتا رہا ' یہاں تک کہ انہیں اس نے پانچ سو کوڑے مروائے ' جس پر انہیں اپنی ہلاکت کا خطرہ پیدا ہو گیا ' جس پر انہوں نے اپنا سابقہ بیان بدل لیا اور کہا کہ میں تمہارا آزاد کردہ ہوں (الاصابہ ' ۴:۶۹)۔

بہت سے سیرت نگار ان دونوں ابو رافعؓ (عدد ۱ ' ۲) میں فرق نہیں کرتے ' لیکن حافظ ابن حجرؒ نے صراحت کی ہے کہ اس نام کے دو خدام نبی اکرمؐ کی خدمت میں رہے اور جب تک ان دونوں کو الگ الگ شخصیت نہ گردانا جائے ' روایات میں تطبیق نہیں ہوتی۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

* * *

اَبُوسَمْبَل (Abu Sambol) یا اَبْسَمْبُول (Ipsambul) ⊗ ' ساحل نیل پر واقع ' علاقہ نوبا (مصر) کا ایک قدیم تاریخی قصبہ ' جو ۲۲ درجہ ۲۴ دقیقہ عرض بلد شمالی اور ۳۱ درجہ ۳۰ دقیقہ طول بلد شرقی پر واقع ہے۔ یہ قصبہ پتھروں سے تراشے گئے دو معبدوں کی بنا پر

مشہور ہے، دونوں میں سے ہر ایک کے سامنے ریتلے پتھروں سے بنی ہوئی دیواریں ہیں، جن کا داخلی حصہ پتھروں سے تراشا گیا ہے۔

خیال یہ ہے کہ یہ دونوں معبد پندرھویں صدی ق۔م کے بنے ہوئے ہیں۔ ان میں سے چھوٹا دریائے نیل سے ۲۰ قدم بلند ہے، یہ ریت سے ڈھکا ہوا نہیں ہے۔ یہ قدیم زمانے سے محفوظ چلا آتا ہے۔ اس کی دریافت کا سہرا نامور ماہر تحقیقات بورکہاروت کے سر ہے، جس نے یہ انکشاف مارچ ۱۸۱۲ء میں کیا۔ اس کے بقول یہ معبد مصری معبود ایسس کا ہے۔

اس معبد کی عقبی جانب، تقریباً ۲۰۰ قدموں (۶،۰۹۵۳ میٹر) کے فاصلے پر، چار بڑے بڑے بتوں کے سر اس جانب میں پائے جاتے ہیں کہ ان کے جسم ریت میں دفن ہیں۔ یہ تمام بت مصریوں کے دور کے بنے ہوئے ہیں۔ عقبی دیوار پر قدیم مصری رسم الخط میں ایک تحریر ہے، جو "اوزریس" کے سر کی شکل میں ہے جس کا سر پرندوں والا ہے، جس پر ایک گول دائرہ ہے۔ بورکہاروت نے دعوی کیا تھا، کہ اس پر سے ریت ہٹانے پر لااوزریس کا معبد نمودار ہوجائے گا۔

۱۸۱۷ء میں جب ریت کو ہٹایا گیا، تو تقریباً ۳۱ قدم (۹،۴۴۸ میٹر) نیچے ایک دروازہ نمودار ہوا۔ جو کہ "بڑے معبد" کا دروازہ ہے۔ یہ دریائے "نیل" کی سطح سے ۳۰،۴۷۹ میٹر بلند ہے، اس کا صحن ۳۹،۶۲۳ میٹر لمبا اور ۳۷،۴۳۲ میٹر اونچا ہے۔ اس کے چاروں طرف پتھروں میں نقش ونگار بنے ہوئے ہیں۔

اس معبد کے سامنے والے رخ پر چار بڑے بت بنے ہوئے ہیں، جو کہ چار تختوں پر بیٹھے ہیں جن کی اونچائی ۹،۸۱۱ میٹر ہے۔ یہ مصر کے سب سے بڑے بت ہیں۔ شمالی جانب سے تیسرا بت، پہاڑ پر سے برف کا ایک ٹکڑا گرنے کی بنا پر ٹوٹا ہوا ہے، اس کے سر کا ایک ٹکڑا اس کی گود میں گرا ہوا ہے۔

ان میں ایک کا چہرہ سات قدم لمبا اور کندھوں کے پاس سے ۱۰،۱۲۶۷ میٹر چوڑا ہے۔ مؤرخ ولکنسون کے مطابق یہ رمسیس ثانی مصری حکمران کی مورتیاں ہیں۔ اس کے مطابق یہ بھی گمان کیا جاتا ہے کہ یہ مصری معبود اثور کی مورتیاں ہوں۔ اس کے سامنے والا حصہ ۲۷،۴۳۲ میٹر طویل ہے، جو کہ چھ بڑی بڑی مورتیوں سے مزین ہے۔ اس میں جو داخلے کی عمارت ہے، اس میں ۱۲ چوکور ستون ہیں۔ اس میں چوڑائی کے رخ پر پیدل چلنے کا راستہ ہے۔ اس کے دونوں طرف چھوٹی چھوٹی کوٹھڑیاں ہیں، جن کے اندر ستون ہیں، جن پر ۹،۱۴۴ میٹر کی اونچائی پر اوزریس کی مورتیاں ہیں۔ ان کی دیواروں پر جنگوں وغیرہ کی تصویریں بنی ہوئی ہیں۔

پھر بڑا دالان ہے، جو تقریبا ۹۱،۴۴ میٹر چوڑا ہے جس میں چوکور ستونوں کی متعدد قطاریں ہیں جو بتوں کی تصویروں سے سجائی گئی ہیں۔ ان کے پیچھے اندر کی جانب ایک کوٹھڑی اور عبادت خانہ ہے اور اس کی باقی اطراف میں بھی کوٹھڑیاں ہیں۔ ان کے پیچھے ایک "بت" کی مورتی ہے، جو ایک "کرسی" پر نشست ہے اور اطراف کی کوٹھڑیوں پر اسی جیسی اور تصویریں کندہ ہیں۔

"معبد" کے وسط میں ایک چبوترہ ہے، جسے وہ لوگ "القدس" کہتے تھے۔ محقق جیرلن کے بقول یہ گمان کیا جاتا ہے کہ اس پر کوئی تابوت رکھا ہوا تھا اور یہ کہ یہ عجیب وغریب عمارت دراصل ایک مدفن ہے، معبد نہیں ہے۔ دیواروں پر لڑائیوں اور جنگوں کی تصویروں، خصوصاً چاروں مورتیوں سے، جن میں ایک سرخ رنگ کی ہے، یہ باور کیا جاسکتا ہے کہ یہ چھوٹی عمارت بھی بادشاہ کا مدفن تھا، جبکہ بورکہاروت کا خیال ہے کہ ابو سمبل بلیانی کے لوگوں کے لیے، جو اس سے ۸ میل کے فاصلے پر آباد تھے بدوی قبیلوں کے حملوں سے ایک پناہ گاہ کا کام دیتا رہا۔ ۱۸۱۲ء میں، یعنی بورکہاروت کے وہاں پہنچنے سے ایک سال قبل، بھی بلیانوی لوگوں نے اپنے چوپایوں، سمیت وہاں پناہ لی تھی اور بدوی قبیلہ بہت سی جانیں گنوانے کے باوجود اس کو فتح کرنے میں کامیاب نہ ہوسکا تھا۔

مآخذ: (۱) البستانی: دائرۃ المعارف، ۱:۳۱۳؛ (۲) مقالۂ مصر اور اس میں دیے گئے مآخذ.

(محمود الحسن عارف)

* * *

⊗ **ابو سہل، الکوہی**: نام ویجن بن رستم، اپنی کنیت سے معروف، ایک مسلمان جغرافیا نگار اور قدیم فلسفی (ان کا حوالہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۲:۷۷، مقالۂ البلخی میں آیا ہے).

ابو سہل کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں صرف اتنا پتہ چلتا ہے، کہ وہ جبال طبرستان کے علاقہ کوہ کا رہنے والا تھا (ابن الندیم: الفہرست، ص۳۴۱)۔ وہ اپنی ابتدائی عمر میں بازار میں شیشوں سے کھیلتا تھا، پھر اللہ تعالیٰ کی عنایت اور اس کا لطف اس کے شامل حال ہوا، تو اس نے لکھنے پڑھنے کی طرف توجہ دی اور اس نے بڑی عمر (عنفوان کبر سنہ) میں علوم و آداب سیکھے (ابوالقاسم زید البیہقی: تتمہ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع لاہوری، ص۸۰، عدد ۴۰)۔ انہوں نے علم الحیل والاثقال، اور ادوار الکرہ میں مہارت بہم پہنچائی اور ان میں اعلیٰ درجۂ استناد حاصل کیا (حوالۂ مذکور)۔ وہ ۳۸۷ھ/۹۹۷ء میں مشرقی بغداد کی رصدگاہ میں کام کرتا تھا (محمد شفیع: حواشی تتمہ صوان الحکمۃ، ص:۸۰ ح۱۱)۔ نامور سوانح نگار ابن ابی اصیبعہ نے تصریح کی ہے کہ اس کی درخواست پر اس کی جملہ کتب کی عبارت کی سنان بن ثابت بن قرہ نے اصلاح اور درستی کی تھی (عیون الانباء، ص۲۲۴)۔ علی بن زید البیہقی کے مطابق، اس سے بہت سے لوگوں نے استفادہ کیا اور یہ کہ وہ بہت وجیہ شکل و صورت کا حامل شخص تھا (تتمہ، ص۸۱).

اس نے حسب ذیل کتابیں تصنیف و تالیف کی ہیں: (۱) کتاب مراکز الاکر (ناکمل)؛ (۲) کتاب الاصول علی نحو کتاب اقلیدس (الفہرست، ص:۳۴۱)؛ (۳) کتاب صنعۃ الاسطرلاب، بالبراہین (دو مقالے)؛ (۴) کتاب احداث النقط علی الخطوط ....؛ (۵) کتاب [کذا؟ رد] علی المتقیین فی توالی الخرطین تذکارا لثابت بن قرۃ (براکلمان، ۱:۲۲۳، مخطوطات کے لیے دیکھیے انڈیا آفس لائبریری، عدد ۷۶۷)؛ (۶) کتاب مراکز الدوائر علی الخطوط من طریق التحلیل دون الترکیب؛ (۷) کتاب الزیادات علی ارشمیدس فی المقالۃ الثانیہ یا کتاب فی اخراج الخطین علی نسبۃ یا کتاب فی الدوائر المماسۃ من طریق التحلیل، اس کتاب کے دیباچہ کا ایک روٹوگراف نسخہ کتاب خانہ پنجاب یونیورسٹی میں موجود ہے، جس کا عنوان: دیباچہ تحریر کتاب ماخوذات ارشمیدس لکتاب اقلیدس فی المقالۃ الثانیہ ہے (براکلمان، ۱:۲۲۳)؛ (۸) رسالہ فی استخراج الضلع المسبع فی الدائرہ (الفہرست، مطبوعہ ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء، ص:۳۴۱-۳۴۲)؛ قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے براکلمان)؛ (۱۰) کتاب فی البرکار التام والعمل بہ (مخطوطہ، لائیڈن، ۱۰۵۹، قاہرہ ۲:۳۵؛ براکلمان، ۱:۲۲۳)؛ (۱۱) رسالہ المفروضات (براکلمان)؛ (۱۲) رسالہ فی تثلیث الزاویہ وعمل المسبع المساوی الاضلاع فی الدائرہ (کتاب خانہ برلن، عدد ۵۳۰۸)؛ (۱۳) رسالہ فی مقدار (معرفۃ) ما یرای من السماء (والبحر) (براکلمان، ۱:۲۲۳)؛ (۱۴) طریق فی استخراج فی خطین بین خطین متتالین علی نسبہ (براکلمان، ۱:۲۲۳، انڈیا آفس لائبریری، عدد ۷۶۷، پٹنہ لائبریری، ۲:۳۳۵) اس کی ایک کتاب تزئین کتاب ارشمیدس فی الماخوذات کا روٹوگراف نسخہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں موجود ہے، (تتمہ، ص:۸۱).

ابو سہل کی اہمیت اس اعتبار سے بھی ہے کہ بقول نامور ریاضی دان، عمر خیام (الجبرا، طبع F.Woepcke، پیرس ۱۸۵۱ء، ص۲ عربی متن) ان لوگوں میں شامل ہے، جنہوں نے ارشمیدس کے قضیہ مفروضہ (de Lemma 'sphaera et cyl Ider' ص۴۰۲، طبع J.L.Heiberg لائپزگ ۱۷۶۰ء، ص۱۷۳) کو قطاع مخروطی کے انداز میں کامیاب طریقے پر حل کیا۔ اس کے علاوہ ابو جعفر الخازن (۳۵۰ھ/۹۶۱ء - ۳۶۱ھ/۹۷۱ء) اور ابن الہیثم [رک

بآں] نے بھی اس کے حل میں کامیابی حاصل کی (نیز رک بہ مقالہ الجبر والمقابلہ بذیل مادہ' در آآآ).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ **ابوعبداللہ' محمد بن عیسیٰ:** الماہانی' علماے اعداد اور نامور مسلم مہندسین میں سے ایک۔ اس کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں' بعض مآخذ سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ ۲۶۷ھ/۸۶۰ء میں حیات تھا.

الماہانی کی اہمیت ایک اور اعتبار سے بھی ہے' چنانچہ نامور محقق اور ریاضی دان عمر خیام نے اپنی کتاب الجبرا (طبع F. Woepcke' پیرس ۱۸۵۱ء' ص۲: عربی متن) کے مقدمہ میں بیان کیا ہے کہ محمد بن عیسیٰ' ابوعبداللہ الماہانی' جو کہ ۲۶۷ھ/۸۶۰ء میں حیات تھا' نے ارشمیدس کے قضیہ مفروضہ (Lemma- De sphaera et cyl' ۲۰۲ طبع J.L.Heiberg' لائپزگ ۱۹۲:۱ء' ص۱۹۳) کو ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس طرح اس نے ایک نئے' ارتقا کی ابتدا کی۔ اس نے یہ تو ثابت کر دیا کہ یہ قضیہ مفروضہ (Lemma) ایک مخصوص تیسرے درجے کی مساوات (لا+ا=ب لا) کے حل کے مترادف ہے' لیکن وہ اس کے حل میں ناکام رہا۔ بقول عمر خیام ابوجعفر الخازن (۳۵۰ھ/۹۶۱ء۔۳۶۱ھ/۹۷۱ء) پہلا شخص ہے' جس نے اس مساوات کو قطاع مخروطی کے نظریے کی مدد سے حل کیا۔ بعد ازاں اس کے دوسرے حل ابوسہل الکوہی (نواح ۳۷۸ھ/۹۸۸ء) [رک بآں] اور ابن الہیثم [رک بآں] وغیرہ نے پیش کیے (مزید تفصیل کے لیے [رک بہ الجبر والمقابلہ' بذیل مادہ).

ابن الندیم کے مطابق اس نے حسب ذیل کتب تصنیف فرمائیں: (۱) رسالہ فی عروض الکواکب؛ (۲) رسالہ فی النسبۃ: (۳) رسالہ اقلیدس کے مقالہ اولیٰ کی ۲۶ اشکال کا مطالعہ (الفہرست' ص۳۲۰' کتاب کے قلمی نسخہ جات کے لیے دیکھیے براکلمان: تکملہ ۳۸۳:۱).

مآخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست' مطبوعہ تہران' ص۳۲۵_۳۳۱: (۲) ابن خیام: الجبرا (طبع F. woepcke' پیرس ۱۸۵۱ء' ص۲ عربی متن) مقدمہ؛ (۳) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین' ۱۰۷:۱۱ ؛ (۳) القفطی: تاریخ الحکماء' ص:۲۸۴ ؛ (۵) طوقان: تراث العلمی' ص۱۴۸ ؛ (۶) براکلمان: تکملہ ۳۸۳:۱.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ **ابوالقاسم المرّاوی:** الآمری' ابو الفضل' ایک معروف عالم اور محقق' اس کے حالات زندگی معلوم نہیں ہیں' صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ ۸۱۰ھ/ ۱۴۰۷ء میں حیات تھا (معجم المؤلفین' ۹۲:۸).

نامور مستشرق براکلمان نے تکملہ (۳۳۹:۲) میں اس کی صرف ایک کتاب الجواہر المنتقات کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ کتاب قاہرہ سے (سنگی طباعت ۱۳۰۲ھ/ ۱۸۸۴-۱۸۸۵ء) شائع ہوئی-اس کی کتاب اباضی [رک بہ اباضیہ] علما کے حالات سے متعلق ہے۔ اس نے اپنی کتاب میں معروف اباضی عالم الدرجینی [رک بآں] اور ان کی کتاب طبقات المشائخ کا تفصیلاً تذکرہ کیا ہے(الجواہر ۲۱۵:۲' ۲۱۹).

یہ عجیب اتفاق ہے کہ جس شخص نے سیکڑوں لوگوں کے حالات قلمبند کیے' اس کے اپنے حالات زندگی نامعلوم ہیں.

مآخذ: (۱) براکلمان' تکملہ ۳۳۹:۲؛ (۲) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین' ۹۳:۸؛ (۳) آآآ بذیل مقالہ الدرجینی.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ **ابوالقاسم خوئی:** ابوالقاسم خوئی (۱۸۹۹-۱۹۹۲ء)' ایک معروف شیعی مجتہد اور اسلامی قوانین کا شارح۔ وہ آذر بائیجان کے شہر خوئی میں پیدا ہوئے۔ تیرہ برس کی عمر میں نجف (عراق) سے دینی تعلیمات کا آغاز کیا' اور شیخ فتح اللہ الاصفہانی(الشریعہ) اور شیخ محمد حسین نائینی' وغیرہ سے تعلیم حاصل کی۔ وہ نجف میں حوزہ کے دینی

مرکز میں رہے اور لاکھوں شیعہ مسلمانوں کے روحانی پیشوا بن کر ابھرے۔

خوئی کی زیادہ مشہور کتب میں "البیان فی تفسیر القرآن" (قرآن کی تفسیر)، المسائل المنتخبہ (منتخب مذہبی مسائل) اور منہاج الصالحین اور مذہبی اعمال اور قانون پر دو جلدوں پر مشتمل تصنیف وغیرہ شامل ہیں۔

اپنے دینی علم میں، خوئی روایتی اور عالمانہ ذہن کے مالک تھے۔ انہوں نے اعلیٰ درجہ کے مذہبی پیشواؤں کی سیاسی سرگرمیوں کی مخالفت کی اور علامہ خمینی کی ولایت الفقہ پر دو اعتراضات کیے۔ (۱) "شیعہ فقہ کی حاکمیت کے سیاسی دائرے کو انسانوں کے ذریعے وسیع نہیں کیا جاسکتا؛ (۲) شیعہ فقہا کی حاکمیت بارھویں امام کی غیر موجودگی کے دوران میں کسی ایک فقیہ یا چند ایک فقہا تک محدود نہیں کی جاسکتی۔ اسی بنا پر علامہ خمینی کے پیروکاروں کی طرف سے ان کی شدید مخالفت کی گئی۔

حقوق نسواں کے معاملے میں، آیت اللہ خوئی نے قدرے مختلف انداز فکر اپنایا، انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ خواتین دوسروں کی مذہبی رہنما نہیں بن سکتیں۔ وہ ہر قسم کی مخلوط مجالس کے خلاف تھے، چنانچہ انہوں نے غیر محرم مردوں اور عورتوں کو مذہبی اور سماجی تقریبات میں اکٹھے شرکت کرنے کی مخالفت کی۔

علامہ خمینی (رک بہ خمینی، آیت اللہ) کے عراق سے اخراج اور آیت اللہ محمد باقر کو ۱۹۸۰ء میں سزائے موت دیئے جانے کے بعد وہ واحد بڑے مذہبی پیشوا تھے جو عراق میں موجود رہے۔ انہوں نے بھی باہر جانے کے اجازت طلب کی، لیکن انکار کر دیا گیا، ان کے فنڈ ضبط کر لیے گئے اور انہیں ان کے ذاتی مکان میں مسلسل بارہ سال، ان کی وفات تک نظر بند رکھا گیا۔

عراقی حکومت کے دباؤ کے باوجود کہ وہ ایران کے خلاف عراقی جنگ کی حمایت میں فتویٰ دیں، انہوں نے اس لڑائی میں عراقی حکومت کی تائید نہیں کی۔ ۱۹۹۰ء میں عراق کے کویت پر حملے کے بعد انہوں نے اہل تشیع کو کویت سے لائی ہوئی چیزوں کی خریداری سے اس بنا پر منع کر دیا کہ وہ اشیا چوری کی تھیں۔ مارچ ۱۹۹۱ء میں صدر صدام حسین کے خلاف، شیعی بغاوت کی ناکامی پر انہیں پولیس کی حراست میں رکھا گیا اور گورنمنٹ نے انہیں اہواز میں نظربند کر دیا۔ ان کا انتقال ۱۹۹۲ء میں ہوا۔

آیت اللہ خوئی کے شاگردوں کی تعداد ہزاروں میں ہے، جن میں پہلے نامزد آیت اللہ الصدر (عراق)، سید مہدی شمس الدین (لبنانی شیعی مسلمانوں کی سپریم اسمبلی کے قائم مقام صدر)، امام موسیٰ الصدر (لبنان)، سید محمد حسین فضل اللہ (لبنان) اور آیت اللہ اردبیلی سابقہ ایران کے چیف جسٹس وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) Al-Khoei Benevolent Foundation: Concepts and Projects (۱۴ صفحات پر مشتمل الخوئی کے رفاہی کاموں پر مشتمل کتابچہ)؛ (۲) مومن موجن: An Introduction to shi.i Islam، واشنگٹن ڈی سی، ۱۹۹۲ء، باب متعلقہ الخوئی، پانچ صفحات پر مشتمل آیت اللہ کے کارناموں اور عراق کی طرف سے ان کے خلاف عدالتی کارروائی کی تفصیل؛ (۳) Joyce N. Wiley: Khoi، The Oxford Encyclopedia of The Mod. Isl. World، بذیل Abol-Qasim، ۲: ۴۴۴۔

(ادارہ)

…………

ابوالقاسم الزہراوی: رک بہ الزہراوی، ابوالقاسم ⊗۔

…………

ابوالقاسم کاشانی: (۱۸۸۴ء-۱۹۶۲ء) آیت اللہ ⊗ حاجی سید ابوالقاسم کاشانی، ۱۹۵۰ء کی قومی تحریک کے دوران میں، ایران کے ایک مذہبی اور سیاسی رہنما (The Encyclopaedia of Modern Islamic World، ۲: ۴۳۳)۔ وہ تہران میں پیدا ہوئے، انہوں نے پندرہ برس کی عمر میں حج کیا اور تحصیل علم کے لیے عراق کے شہر نجف میں مقیم ہوگئے۔ انہوں نے آیت اللہ خراسانی، آیت اللہ خلیلی طہرانی اور آیت اللہ کراوئی وغیرہ سے تعلیم

حاصل کی اور نامور مجتہد بن گئے۔ برطانوی حکومت کے خلاف ان کی سیاسی سرگرمیوں کا آغاز اس وقت سے ہوا جب ان کے والد کو اپریل ۱۹۱۶ء میں ایک بغاوت میں قتل کر دیا گیا اور وہ اپنے والد کے جانشین بن گئے۔

۱۹۲۱ء اور ۱۹۴۱ء کے دوران میں پہلے کاشانی نے رضا شاہ پہلوی (ایرانی حکمران) کی حمایت کی جس کی بنا پر وہ دستور ساز اسمبلی کے رکن منتخب ہو گئے، جس نے ۱۹۲۵ء میں ایران پر پہلوی خاندان کی حکومت کے قیام کی منظوری دی۔ تاہم، جلد ہی انہوں نے شاہ کی حمایت چھوڑ دی، سیاست سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور اپنے آپ کو تدریس کے لیے وقف کر لیا۔

رضا شاہ کے عہد کے اختتام کے قریب، کاشانی جرمن نواز سرگرمیوں میں شریک ہو گئے۔ جنوری ۱۹۴۲ء میں کاشانی، جنرل فضل اللہ زاہدی اور کئی فوجی آفسروں اور سیاستدانوں نے "نہضت ملیان ایران" (تحریک بیداری اہل ایران) کی بنیاد رکھی۔ اس تحریک کا جلد ہی انکشاف ہو گیا، جس پر اس کے اراکین کو گرفتار کر لیا گیا اور کاشانی کو جلاوطن کر دیا گیا۔

دوسری جنگ عظیم کے اختتام پر، جب برطانیہ اور اس کے ہم نوا ملکوں نے اسرائیل کے قیام کا فیصلہ کیا تو کاشانی نے اس کے قیام کی بھرپور مخالفت کی۔ انہوں نے فلسطین اور فلسطینیوں کے لیے چندہ بھی جمع کیا۔ ۱۹۴۵ء کے بعد جب کاشانی ایران میں مقیم تھے، انہوں نے، ایرانی حکومت کی تمام پالیسیوں کی بھرپور مخالفت کی، چنانچہ جب وزیراعظم عبدالحسین حزیر اور حسین "علی رزم آراء" کو فدائیان اسلام نے قتل کر دیا تو ان کے قتل کا کاشانی پر، شبہ کیا گیا۔

۶ فروری ۱۹۴۹ء کو شاہ ایران کو قتل کرنے کی کوشش کے بعد کاشانی کو لبنان جلا وطن کر دیا گیا، لیکن وہ جون ۱۹۵۰ء میں واپس ایران آ گئے اور تہران سے مجلس دستور ساز کے لیے رکن منتخب ہو گئے۔

"ایران میں تیل کی صنعت کو قومی تحویل میں لینے کی تحریک کے دوران میں کاشانی کی طاقت اور شہرت میں بے پناہ اضافہ ہوا۔ ان کے پیروکاروں نے مجلس قانون ساز کے اندر اور اس سے باہر قومی محاذ (National Front) کے نام سے ایک سیاسی جماعت کو، جس کی قیادت محمد مصدق کر رہے تھے، منظم کرنے میں مدد دی، جس کے نتیجے میں ۳۰ اپریل ۱۹۵۱ء کو مصدق وزیر اعظم بن گئے۔

مصدق کے، بطور وزیراعظم ایران، کاشانی کے ساتھ تعلقات کے تین ادوار تھے پہلا دور، اپریل ۱۹۵۱ء تا ۲۰ جولائی ۱۹۵۲ء: اس دور میں ان کی دوستی اور ان کے مابین تعاون میں اضافہ کی فضا برقرار رہی۔ دوسرے دور میں جو ۲۰ جولائی ۱۹۵۲ء سے شروع ہوا، کاشانی "قیام السلطنۃ" کو نکالنے اور مصدق کو بطور وزیراعظم، واپس لانے میں بہت متحرک رہے۔ تیسرے دور میں، جو اکتوبر ۱۹۵۲ء سے ۱۹ اگست ۱۹۵۳ء کے عرصے پر مشتمل ہے ان دونوں کے درمیان اختلافات ابھر کر سامنے آ گئے۔ آخر کار کاشانی مصدق سے الگ ہو گئے اور جنرل زاہدی اور وہ دربار پہلوی سے وابستہ ہو گئے۔ علیحدگی کی متعدد وجوہ تھیں۔

۱۹ اگست ۱۹۵۳ء کو جہاں مصدق کی غیر قانونی حکومت کا خاتمہ ہوا تو اس کے ساتھ ہی کاشانی کے سیاسی دور کا بھی اختتام ہو گیا۔ جنرل زاہدی، نئے وزیراعظم نے، کاشانی کو سینٹ میں نشست کی پیشکش کی، مگر کاشانی نے اسے مسترد کر دیا اور جنرل زاہدی پر تیل کی صنعت کو قومیانے کے قانون کے نفاذ کے لیے زور دیا۔ جنرل زاہدی نے کاشانی کو نظر انداز کر دیا، جس پر کاشانی نے زاہدی کو آمر مطلق قرار دیا۔ کاشانی کی زاہدی کی حکومت کے خلاف جاری سرگرمیوں کے نتیجے میں (کاشانی کو) گرفتار کر کے جیل بھیج دیا گیا۔ ان پر جولائی ۱۹۵۶ء میں "فدائیان اسلام" کے ساتھ تعاون کرنے اور ۱۹۵۱ء میں رزم آراء کو قتل کرنے کے الزامات عاید کیے گئے۔ تاہم کاشانی کی ضعیف العمری اور آیت اللہ محمد حسین بروجردی اور ابوالفضل زنجانی کی کوششوں نے، انہیں سزا سے بچا

لیا۔ ۱۹۵۸ء میں ان کے بیٹے مصطفیٰ کو پراسرار طریقے پر زہر دے دیا گیا۔ اس المناک واقعے اور امور سیاست سے مایوسی کی بنا پر انہوں نے سیاست کو خیرباد کہہ دیا۔

کاشانی ایک قوم پرست اور دستور ساز رہنما، برطانیہ کے نو آبادیاتی نظام اور کمیونزم کے مخالف، اتحاد عالم اسلامی کے حامی اور باعمل شخص تھے۔ وہ معرکہ آرائی کے شوقین، سیاسی قوت کے دلدادہ اور غیر منکسر المزاج شخص تھے، لیکن انہوں نے دنیوی اور مادی شان و شوکت کی کبھی خواہش نہیں کی۔ غربت میں فوت ہوئے۔ وہ دین و سیاست کی یک جائی کے پرجوش حامی تھے، وہ مذہب اور سیاست کو علیحدہ علیحدہ کرنے کو نوآبادیاتی نظام کی سازش قرار دیتے تھے۔ تاہم وہ مذہبی پیشواؤں کا براہ راست اقتدار بھی نہیں چاہتے تھے۔

کاشانی سائنسی ترقی اور ٹیکنالوجی کے حامی تھے، انہوں نے مغربی تہذیب کے بعض پہلوؤں کو اختیار کرنے کا بھی خیر مقدم کیا۔ انہوں نے ایران میں سیاسی اصلاح کی حمایت کی، لیکن سیاسی نظام کے ڈھانچے کی تبدیلی کی بھی مخالفت نہیں کی۔ وہ قانون کی پاسداری پر پختہ یقین رکھتے تھے۔

کاشانی کی ایرانی علما کے مقام کے حوالے سے سب سے بڑی خدمت ان کا وہ روایتی قائدانہ کردار تھا جو غیر تسلی بخش عوامی حالات کے ترجمان کے طور پر رہا۔ ۱۹۶۳ء کے بعد حکومت کے خلاف مذہبی قیادت کی سرگرمیاں اور انقلاب ۱۹۷۹ء تک پہنچانے والی صورت حال زیادہ تر کاشانی کے نظریات اور سرگرمیوں کے زیر اثر تھی۔ اگرچہ ان کے نظریات ایرانی قوم پرستی کے حوالے سے بعد میں آنے والے مذہبی قائدین کے نظریات سے بہت مختلف تھے۔ اسلامی شریعت کا معاشرہ میں مقام اور اہل مغرب کے ساتھ رویے جیسے ان کے بہت سے نظریات کی علامہ آیت اللہ خمینی نے حمایت کر کے ان پر اپنی حکومت کی بنیادیں رکھیں۔ علما کے طاقت ور کردار کو، جس پر کاشانی نے اکثر زور دیا، خمینی نے وسعت دی اور انہوں نے اپنے بنائے ہوئے قوانین میں "ولایت فقیہ" کا نظریہ پیش کیا۔ کاشانی کا سب سے اہم کام تمام مسلمان ریاستوں کا غیر وابستہ سیاسی بلاک بنانے کا خواب تھا جس کی گونج خمینی کی "نہ مشرق اور نہ مغرب" کی پالیسی میں پائی جاتی ہے۔

مآخذ: (۱) اخوی شہروخ: The Role of the Clergy in Iranian Politics 1949-1954، در Mussadiq، Iranian Nationalism and Oil، طبع James و Roger، لنڈن، ۱۹۸۸ء؛ (۲) آیت حسن: تاریخ سیاسی ایران، تہران، ۱۹۸۴ء؛ (۳) فغفوری احمد: The Role of the Ulama in twentieth century Iran with particular reference to Ayatullah haj Sayyid Abul Qasim Kashani، مقالہ پی ایچ ڈی یونیورسٹی آف وسکانسن میڈیسن، ۱۹۷۸ء؛ (۴) محمود کاشانی: قیام ملت مسلمانان ایران، تہران، ۱۳۵۹ھ/۱۹۸۰ء؛ (۵) Richard, yann: Ayatullah Kashani: Precursor of the Islamic Republic In religion and politics in Iran, :Sh,ism from Quietism to Revolution، طبع Nikki و R.Keddie، نیو ہیون و لنڈن، ص ۱۰۱تا۱۲۴؛ (۶) محمد حسین فغفوری مقالہ: کاشانی ابو القاسم، در The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World، بذیل مادہ۔

(اسرار احمد خان۔ محمود الحسن عارف)

* * *

ابو قتادہؓ: ایک نامور صحابی رسول، نام حارث ⊗ بن ربعی، یا نعمان بن ربعی یا عمرو بن ربعی، لقب "فارس رسول اللہ" (مسند احمد بن حنبل، ۱۶: ۳۳۹)، لیکن زیادہ تر سوانح نگاروں کے نزدیک اول الذکر نام ہی صحیح ہے (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۳۴۹؛ تہذیب التہذیب، ۱۲: ۲۰۴)۔ ان کے والد ربعی بن بلدمہ بن خناس بن سنان بن عبید بن عدی بن غنم بن کعب بن سلمہ انصاری خزرجی تھے اور والدہ کبشہ بنت مطہر بن حرام بن سواد بن غنم بن کعب بن سلمہ تھیں (الاستیعاب، ۴: ۱۷۳؛

الاصابہ' ۴:۱۵۷)۔ ان کی اہلیہ سلافہؓ مشہور صحابی حضرت براءؓ بن معرور کی صاحبزادی تھیں۔

ہجرت کے تقریباً ۱۰ سال قبل مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے' اسی کم عمری میں ہی بیعت عقبہ ثانیہ کے بعد مشرف باسلام ہوئے' اسی لیے وہ انصار کے سابقون میں شامل ہیں۔

امام الشعبیؒ کے مطابق وہ بدری تھے (الاستیعاب: ۴: ۱۷۳۴)' لیکن یہ صحیح نہیں ہے (تہذیب التہذیب: ۱۲: ۲۰۴)' اس لیے کہ اس وقت وہ کم عمر تھے۔ غزوۂ اُحد اور خندق اور اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک ہوئے (تہذیب الکمال فی اسماء الرجال' ۳۴:۱۹۴)۔

حضرت ابو قتادہؓ بہت بہادر اور جری صحابی تھے۔ ان کی شجاعت کے ضمن میں یہ واقعہ قابل ذکر ہے کہ ربیع الاول ۶ھ میں عیینہ بن حصن الفزاری نے چالیس سواروں کے ساتھ مدینہ منورہ سے چند میل دور چشمہ ذی قرد کے قریب غابہ کی چراگاہ پر چھاپا مارا' اور گلہ بان حضرت ذرؓ بن ابی ذرؓ غفاری کو شہید کر کے بیت المال کے اونٹ ہانک کر لے چلا۔ اطلاع ملنے پر' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو ان کے تعاقب کا حکم دیا۔ تعاقب کے لیے نکلنے والوں میں حضرت ابو قتادہؓ بھی شامل تھے۔ حضرت ابو قتادہؓ نے اس موقع پر بڑی بہادری کا مظاہرہ کیا اور غطفانیوں کے ایک سردار عبدالرحمن کو نیزہ مار کر ہلاک کر دیا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے آپؐ کو سارا واقعہ سنایا' جسے سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ابو قتادہ ہمارے بہترین سوار (فارس) ہیں"' اسی لیے ان کو "فارس رسول" کہا جانے لگا (الاصابہ' ۴:۱۵۷؛ سیر اعلام النبلاء' ۲:۴۴۹)۔ اس جھڑپ میں حضرت ابو قتادہؓ شدید زخمی ہوئے' ان کا چہرہ بھی تیر لگنے سے مجروح تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بلا کر اس پر اپنا لعاب دہن لگایا جس کے بعد ان کا چہرہ نہ صرف یہ کہ ٹھیک ہوگیا' بلکہ زخم کا نشان بھی جاتا رہا (سیر اعلام النبلاء' ۲:۴۵۰)۔

ذوالقعدہ ۶ھ میں حضرت ابو قتادہؓ کو بیعت رضوان میں شریک ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ اس طرح وہ اس گروہ میں شامل تھے' جنہیں اللہ تعالیٰ نے واضح الفاظ میں اپنی رضا اور جنت کی بشارت دی ہے (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر بذیل سورۃ الفتح)۔

حضرت ابو قتادہؓ نے کئی معرکوں میں مسلمان مجاہدوں کی قیادت بھی کی: شعبان ۸ھ میں انہوں نے نجد کے بنو غطفان کی سرکوبی کے لیے جانے والے ایک دستے کی قیادت کی جو پندرہ افراد پر مشتمل تھا۔ یہ لوگ رات کو چلتے اور دن میں چھپ جاتے تھے' تاکہ بنو غطفان کو ان کے آنے کا پتہ نہ چل سکے۔ حضرت ابو قتادہؓ کے اچانک ان کے سر پر پہنچ جانے کے باعث یہ لوگ حواس باختہ ہوگئے' اس لیے بہت کم قتال کی نوبت آئی۔ حضرت ابو قتادہؓ نے مجاہدوں کو حکم دیا کہ جو شخص تم سے لڑے' تم اسی سے لڑنا' جس کی بنا پر جنگ جلد ہی ختم ہوگئی اور میدان مسلمانوں کے ہاتھ رہا۔ حضرت ابو قتادہؓ پندرہ دن کے بعد مال غنیمت سمیت مدینہ منورہ واپس آئے۔ مال غنیمت میں ۲۰۰ اونٹ' ۲۰۰۰ بکریاں اور بہت سے قیدی شامل تھے (سیر اعلام النبلاء' ۲:۴۵۱)۔

اسی سال دو ہفتوں کے بعد رمضان المبارک ۸ھ میں آٹھ آدمیوں کا سریہ حضرت ابو قتادہ کی قیادت میں بطن اضم کی طرف روانہ کیا گیا۔ بطن اضم ذی خشب اور ذی مرہ کے درمیان مدینہ منورہ سے تین منزل کے فاصلہ پر مکہ مکرمہ کی جانب واقع ہے۔ ان دنوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ پر حملہ کرنے کا ارادہ کر چکے تھے' اس دستے کو بھیجنے کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کا دھیان ان لوگوں کی طرف لگا رہے اور مکہ مکرمہ پر حملہ کرنے کا راز فاش نہ ہو۔ جب یہ لوگ ذی خشب پہنچے' تو معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ روانہ ہوگئے ہیں' لہٰذا یہ لوگ "سقیا" کے مقام پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مل گئے (سیر اعلام النبلاء'

۴۵۱:۲)۔

فتح مکہ کے بعد شوال ۸ھ میں غزوۂ حنین کا معرکہ ہوا۔ جس میں زور دار جنگ ہوئی' اس وقت بڑے بڑے بہادروں کے قدم اکھڑ گئے تھے' لیکن حضرت ابو قتادہؓ ثابت قدم رہے۔ انہوں نے اسی افراتفری کے عالم میں دشمن کے ایک بڑے سورما کو قتل کیا اور پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے تحت اس کا سامان حاصل کیا۔ اس موقع پر اس کے سازوسامان کے اور بھی کئی دعویدار پیدا ہوگئے لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ حضرت ابو قتادہؓ ہی کے حق میں دیا اور انہیں "اللہ تعالیٰ کا شیر" قرار دیا (سیر اعلام النبلاء' ۴۵۶:۲)۔ حضرت ابو قتادہؓ نے اس مال کو فروخت کر کے بنو سلمی میں ایک باغ خریدا۔ مسلمانوں کی مدینہ آمد کے بعد یہ پہلی جائیداد تھی جو کسی مسلمان نے خریدی تھی (الذہبی: سیر اعلام النبلاء' ۴۵۱:۲) الذہبیؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے اس مال کو سات اوقیہ میں حاطبؓ بن ابی بلتعہ کو بیچ دیا (سیر اعلام النبلاء' ۴۵۶:۲)۔

۱۱ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے موقع پر' جب فتنۂ ارتداد نے تمام عرب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس کے سدباب کے لیے مختلف علاقوں کی طرف گیارہ لشکر بھیجے۔ حضرت ابو قتادہؓ جس لشکر میں شامل تھے' اس کی قیادت حضرت خالدؓ بن ولید کر رہے تھے۔ حضرت خالدؓ نے پہلے طلیحہ بن خویلد اسدی کو شکست دی پھر وہ بطاح پہنچ کر مالک بن نویرہ یربوعی کی طرف متوجہ ہوئے۔ حضرت خالدؓ نے مسلمانوں کی ایک جماعت علاقے کے مختلف دیہاتوں کی طرف بھیجی اور اسے یہ ہدایت فرمائی کہ جس بستی میں پہنچو' پہلے وہاں اذان دینا۔ اگر وہاں کے لوگ جواب میں اذان دیں تو ان سے جنگ نہ کرنا اور ان کی طرف سے اگر کوئی جواب نہ آئے' یا وہ تم سے مزاحمت کریں تو ان سے جنگ کی جائے۔

جب یہ جماعت مالک بن نویرہ کی بستی کے قریب پہنچی تو انہوں نے اذان دی' لیکن اس معاملے میں اختلاف پیدا ہوگیا کہ جواب میں انہوں نے اذان دی ہے یا نہیں۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ ہم نے اذان کی آواز سنی ہے' جبکہ کچھ حضرات کا کہنا تھا کہ بستی والوں نے کوئی جواب نہیں دیا' لہذا انہوں نے مالک بن نویرہ اور اس کے کئی ساتھیوں کو گرفتار کر لیا۔ جب یہ معاملہ حضرت خالدؓ بن ولید کے سامنے پیش ہوا تو انہوں نے ان کو حراست میں رکھنے کا حکم دیا اور کہا کل صبح ان کے بارے میں فیصلہ کیا جائے گا۔ رات کو سخت سردی تھی۔ حضرت خالدؓ نے لشکر میں اعلان کرایا۔ دفئوا سراکم (اپنے قیدیوں کو حرارت پہنچاؤ)۔ بعض عرب قبائل کی زبان میں دفئوا کے معنی قتل کرنے کے تھے' چنانچہ مشہور صحابی حضرت ضرارؓ بن ازور نے یہی سمجھا اور انہوں نے مالک بن نویرہ اور اس کے ساتھیوں کو قتل کر دیا۔

چونکہ ان لوگوں کا ارتداد مشتبہ تھا' اس لیے حضرت ابو قتادہؓ کو یہ بات ناگوار گزری' چنانچہ انہوں نے بارگاہ خلافت میں عرض کی کہ "میں ان کی ماتحتی میں کام نہیں کروں گا' کیونکہ انہوں نے ایک مسلمان کا خون کیا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت خالدؓ کو مدینہ بلا کر جواب طلبی کی۔ انہوں نے سارا واقعہ سنایا۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کا عذر قبول کر لیا' لیکن حضرت عمرؓ نے حضرت ابو قتادہؓ کے موقف کی تائید کی اور حضرت خالدؓ کو معزول کرنے کا مشورہ دیا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے کہا کہ "میں اس تلوار کو نیام میں نہیں ڈال سکتا جس کو اللہ تعالیٰ نے کفار پر کھینچا ہو"۔ اس پر' اس وقت تو یہ معاملہ ٹھنڈا پڑ گیا' لیکن حضرت عمرؓ نے خلافت سنبھالتے ہی' حضرت خالدؓ بن ولید کو معزول کر دیا جس کے اسباب میں ایک سبب یہ واقعہ بھی تھا۔

حضرت ابوبکرؓ کے بعد حضرت ابو قتادہؓ کا ذکر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دور خلافت میں نمایاں طور پر ملتا ہے۔ حضرت علیؓ نے اپنے دور خلافت میں حضرت ابو قتادہؓ کو مکہ کی امارت پر فائز کیا' لیکن کچھ عرصے بعد ان کی

جبکہ حنظلہ بن عباسؓ کو یہ عہدہ دے دیا (سیر اعلام النبلاء ۲: ۴۵۲)۔ جنگ جمل اور جنگ صفین میں حضرت ابوقتادہؓ حضرت علیؓ کی طرف سے شریک ہوئے۔ ۳۸ھ میں خوارج سے مقابلہ ہوا، گھمسان کا رن پڑا۔ اس لڑائی میں حضرت ابوقتادہؓ کو حضرت علیؓ نے پیدل فوج کا افسر مقرر کیا، انہوں نے خوارج کا اس زور و شور سے مقابلہ کیا کہ ان کے پاؤں اکھڑ گئے۔

الواقدی کے مطابق ان کا انتقال ۵۴ھ میں کوفہ میں ہوا لیکن امام بخاریؒ نے لکھا ہے انہوں نے ۵۰ھ سے ۷۰ھ کے درمیان مروان بن الحکم کے زمانہ حکومت میں وفات پائی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کا انتقال حضرت علیؓ کے دور خلافت میں مدینہ منورہ میں ہوا اور بقول شعبی کے ان کی نماز جنازہ حضرت علیؓ نے پڑھائی (تہذیب التہذیب ۱۲: ۲۰۵؛ الاصابہ ۴: ۱۵۷)۔ اسی طرح مقام بھی مختلف فیہ ہے۔ الواقدی کا کہنا ہے کہ اہل مدینہ کے مطابق ان کی وفات مدینہ میں ہوئی جب کہ کوفہ والے کوفہ میں ہونے کے مدعی ہیں (سیر اعلام النبلاء ۲: ۴۶۳؛ تہذیب الکمال ۳۴: ۱۹۴)۔

ان کا حلیہ معلوم نہیں، البتہ کتب سیر میں اتنا ذکر ملتا ہے کہ ان کے سر پر گردن تک بال تھے، عمر بن میں کنگھی بھی کبھار کرتے۔ ایک دفعہ رسول اللہ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے الجھے ہوئے بال دیکھ کر فرمایا ان کو ٹھیک کرو، آدمی بال رکھے تو ان کی خبر گیری بھی کرے، ورنہ رکھنے کا کیا فائدہ۔ اس سے منڈا ہوا سر اچھا ہے (سیر انصار ۱: ۲۲۴) کپڑے عمدہ پہنتے تھے (سیر اعلام النبلاء ۲: ۴۵۶)۔ حضرت ابوقتادہؓ کی اولاد میں عبداللہ، عبدالرحمٰن، ثابت، عبید، ام البنین اور ام ابان شامل ہیں (سیر اعلام النبلاء ۲: ۴۵۴)۔

حضرت ابوقتادہؓ قرآن مجید اور احادیث نبوی کی اشاعت کے فرض سے کبھی غافل نہ رہے، لیکن احادیث روایت کرنے میں بہت محتاط تھے۔ اس لیے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن رکھا تھا کہ جو شخص جھوٹی حدیث بیان کرے گا اس کا ٹھکانہ دوزخ میں ہوگا (سیر اعلام النبلاء ۲: ۴۵۱، ۴۵۲)۔

حضرت ابوقتادہؓ نے ۱۷۰ احادیث روایت کی ہیں۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت عمرؓ بن خطاب اور معاذؓ بن جبل سے روایت کرتے ہیں (تہذیب الکمال ۳۴: ۱۹۴)، جبکہ ان سے حضرت انسؓ بن مالک، سعید بن المسیب، عطاء بن یسارؒ، علی بن رباحؒ، عبداللہ بن رباح الانصاریؒ، عبداللہ بن معبد الزمانیؒ، عمرو بن سلیم الزرقیؒ، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰنؒ، معبد بن کعب بن مالک، ان کا بیٹا عبداللہؒ بن ابی قتادہ اور ان کا غلام نافعؒ روایت کرتے ہیں (سیر اعلام النبلاء ۲: ۴۴۹)۔

وہ نہایت رحم دل، خوش اخلاق اور ملنسار تھے۔ رحم دلی کا یہ حال تھا کہ ایک انصاری کا جنازہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نماز جنازہ پڑھانے کے لیے لایا گیا، آپؐ نے پوچھا اس پر قرض تو نہیں ہے لوگوں نے کہا دو دینار (دس روپے) قرض ہے۔ آپؐ نے پوچھا کچھ چھوڑا ہے جواب ملا کچھ نہیں۔ ارشاد ہوا کہ تم لوگ نماز پڑھ لو۔ حضرت ابوقتادہؓ نے عرض کی یارسول اللہ اگر میں اس شخص کا قرض ادا کردوں تو پھر آپؐ نماز پڑھادیں گے؟ فرمایا "ہاں"۔ انہوں نے قرض ادا کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پھر آپؐ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی (احمد بن حنبل مسند، ۱۶: ۳۴۴)۔

اسی طرح ایک صحابیؓ نے حضرت ابوقتادہ سے قرض لیا ہوا تھا لیکن وہ جب بھی تقاضا کرنے جاتے تو وہ چھپ جاتے۔ ایک دن وہ گئے تو اس کے بیٹے نے بتایا کہ وہ کھانا کھا رہے ہیں۔ حضرت ابوقتادہؓ نے ان سے کہا کہ مجھے معلوم ہوگیا ہے کہ تم گھر پر ہو، اس لیے اب چھپنا بیکار ہے۔ انہوں نے کہا اصل بات یہ ہے کہ میں نہایت تنگ دست ہوں، میرے پاس کچھ نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ عیال دار بھی ہوں۔ انہوں نے کہا کیا واقعی تمہارا حال ایسا ہی ہے۔ اس نے کہا ہاں، حضرت ابوقتادہؓ کو بہت افسوس ہوا اور انہوں نے ان کا قرض معاف کر

دیا (احمد بن حنبل: مسند، ۱۹: ۳۷۱)۔

انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شدید محبت تھی، ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ وہ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ آپؐ نے فرمایا کہ پانی تلاش کرو، ورنہ سویرے پیاسے اٹھو گے۔ لوگ پانی کی تلاش میں نکل کھڑے ہوے۔ حضرت ابو قتادۃؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ پر سو رہے تھے، جب آپؐ نیند میں کسی طرف جھکتے تو یہ بڑھ کر ٹیک لگا دیتے، ایک دفعہ گرنے والے تھے کہ ابو قتادۃؓ نے ٹیک لگائی، آپؐ کی آنکھ کھل گئی۔ فرمایا کون؟ عرض کی ابو قتادۃؓ! فرمایا کب سے میرے ساتھ ہو۔ کہا شام سے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا دی: جس طرح تم نے میری نگرانی کی، خدا تمہارا نگہبان رہے (الاصابہ؛ احمد بن حنبل، مسند، ۱۴: ۳۴۷، ۴: ۱۵۷؛ سیر اعلام النبلاء، ۲: ۴۵۴)۔

انہیں شکار کا بہت شوق تھا۔ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مکہ جا رہے تھے۔ آپ کے تمام ساتھی حالت احرام میں تھے، اسی حالت میں انہوں نے ایک گورخر شکار کیا اور اسے خود بھی کھایا اور صحابہ کرامؓ کو بھی کھلایا۔

[نامور محدث ابن حزم (جوامع السیرۃ ص ۳۲۲) نے انہیں عہد صحابہ کے مفتیوں میں شمار کیا ہے]۔

مآخذ: (۱) شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان الذھبی: سیر اعلام النبلاء، بیروت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء، ۲: ۴۴۹؛ (۲) ابو عمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر: الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، ۴: ۱۷۳۱-۱۷۳۲، قاہرہ؛ (۳) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲: ۲۰۴-۲۰۵، بیروت؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ، ۴: ۱۵۷-۱۵۸ (قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء)؛ (۵) جمال الدین ابی الحجاج یوسف المزی: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، ۳۴: ۱۹۴-۱۹۶؛ (۶) ابن اثیر: اسد الغابۃ، ۵: ۲۵۱-۲۵۳ بیروت۔ لبنان ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء؛ (۷) احمد بن حنبل: مسند، ۱۴، قاہرہ ۱۴۱۶ھ/۱۹۹۵ء؛ (۸) سعید انصاری: سیر الصحابہ، اعظم گڑھ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء، ۱: ۲۲۰-۲۲۷۔

(شمیم روشن آرا [و] محمود الحسن عارف])

* * *

⊗ **ابو مالک الاشعریؓ:** نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی۔ ان کے نام کے بارے میں اختلاف ہے: بعض نے ان کا نام کعب، بعض نے عبید اور کچھ نے عمرو لکھا ہے، وہ اپنی کنیت ابو مالکؓ سے معروف تھے۔ یمن کے مشہور قبیلے اشعر کے ساتھ نسبی تعلق رکھتے تھے۔

وہ غزوۂ خیبر سے کچھ عرصہ پہلے حضرت ابو موسی الاشعریؓ کی تبلیغ سے اپنے قبیلے کے ساتھ مسلمان ہوے (اسد الغابہ، ۵: ۲۸۸)۔ یہ قبیلہ ۶ھ کے بعد مسلمان ہوا۔ ابو مالک اشعری اصحاب سفینہ میں شامل ہیں (ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۷: ۹۶)، اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو مسلمان ہونے کے بعد کشتی میں سوار ہو کر مدینہ منورہ آ رہے تھے کہ طوفان نے ان کی کشتی حبشہ کے ساحل پر لگا دی۔ یہاں حضرت جعفرؓ اور ان کے ساتھی، ہجرت کے بعد مقیم تھے۔ یہ لوگ حضرت جعفرؓ سے آملے اور پھر فتح خیبر کے بعد مدینہ منورہ آئے ان کی آمد پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم بہت خوش ہوے۔

حضرت ابو مالک الاشعریؓ فتح مکہ اور غزوۂ حنین کے موقعوں پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ جب بنو ہوازن شکست کھا کر منتشر ہوے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دستہ ان کے حالات کا پتہ چلانے کے لیے حضرت ابو مالک اشعریؓ کی قیادت میں بھیجا تھا (ابن سعد: الطبقات الکبری، ۷: ۱۹۱)۔ حجۃ الوداع کے موقع پر بھی وہ آپؐ کے ہمراہ تھے اور اس خطبہ کے بعض حصے ان سے مروی ہیں (ابن اثیر: اسد الغابہ، ۵: ۳۴۲)۔ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کئی مواقع پر موجود رہے (احمد: مسند ۵: ۳۴۲) [ان سے ۲۷ احادیث مروی ہیں، (جوامع السیرہ، ص ۲۸۱)] جن میں سے زیادہ تر نماز اور طہارت وغیرہ کے متعلق ہیں۔ ایک روایت میں ہے

کہ انہوں نے لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ بتایا(احمد بن حنبل، ۵: ۳۴۳)۔

اسی طرح ایک اور موقع پر انہوں نے اپنے قبیلے کے لوگوں کو وضو کا طریقہ بھی بتایا(احمد: مسند ۵: ۳۴۳ نیز دیکھیے مسلم صحیح، کتاب الطہارہ)۔ عہد فاروقی میں وہ شام کی جنگوں میں شریک رہے اور شام ہی میں سکونت اختیار کر لی، اسی لیے ابن سعد نے ان کا شمار شامی صحابہ میں کیا ہے۔ انہوں نے وہیں طاعون میں وفات پائی (الطبقات الکبریٰ، ۷: ۱۹۱)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں حضرت عبدالرحمان بن غنم، ابو صالح اشعری، ربیعہ بن عمرو جوشی، شریح بن عبیدالحضرمی، اشعر بن حوشب، عطاء بن یسار، ابوسلام، شریک اور ابی معانق شامل ہیں(تہذیب التہذیب ۱۲: ۲۱۸؛ احمد: مسند، ۵: ۳۴۲، ۳۴۳)۔ حافظ ابن حجرؒ کے بقول ان کی وفات دور فاروقی میں ہوئی(تہذیب التہذیب ۱۲: ۲۱۸؛ الاصابہ، ۴: ۱۷۱)۔ ایک روایت کے مطابق حضرت معاذ بن جبلؓ، ابوعبیدہ بن الجراحؓ، شرحبیل بن حسنہؓ اور ابومالک اشعریؓ ایک ہی دن طاعون سے فوت ہوئے (البدایہ والنہایہ، ۷: ۹۴)۔ یہ واقعہ ۱۸ھ میں شام میں پیش آیا۔ اس وبا سے پچیس ہزار کے قریب لوگ فوت ہوئے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمد عقیل؛ از محمود الحسن عارف؛)

••------------••

⊗ **ابومسعود البدری الانصاریؓ**: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی اور حضرت علیؓ کے حامیوں میں سے ایک۔ ان کا نام عقبہ بن عمرو بن ثعلبہ بن اسیرۃ بن عطیہ الانصاری، البدری تھا، مگر وہ اپنی کنیت سے معروف ہوئے۔ ان کا قبیلہ بنوخدارہ بن عوف الحارث بن الخزرج تھا (ابن سعد: الطبقات، ۳: ۱۶)۔ وہ ان لوگوں میں سے تھے، جنہوں نے لیلۃ العقبہ (۱۲ ن/۱۔ق ھ) میں شرکت اور قبول اسلام کی سعادت حاصل کی(حوالہ مذکور)۔

غزوۂ بدر میں ان کی شرکت مختلف فیہ ہے۔ الواقدی اور ابن سعد نے بڑے وثوق کے ساتھ لکھا ہے کہ ہمارے تمام ساتھی اس بات پر متفق ہیں کہ وہ غزوۂ بدر میں شریک نہ تھے، البتہ غزوۂ احد میں شریک تھے لیکن چونکہ وہ بدر کے ایک چشمے پر مقیم رہے، اسی لیے بدری کہلاتے ہیں(ابن سعد، ۲: ۱۶)۔ امام بخاریؒ نے ان کی شرکت بدر کی صراحت کی ہے (البخاری: الصحیح، ۲: ۵۸۱)۔ ابن حجرؒ نے الطبرانی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اہل کوفہ ان کی شرکت بدر کو ثابت کرتے ہیں، مگر اہل مدینہ اس سے منکر ہیں، (الاصابہ، ۴: ۴۸۴)۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت عمر فاروقؓ کے عہد خلافت میں لوگوں کو فتویٰ دیا کرتے تھے، حضرت عمر فاروقؓ نے انہیں روک دیا اور فرمایا: مجھے پتہ چلا ہے کہ تم لوگوں کو فتویٰ دیتے ہو، حالانکہ تم لوگوں کے امیر نہیں ہو، لہٰذا تم اس کا گرم معاملہ بھی اسی کو سونپ دو، جو اس کے نرم یا سرد حصوں کا مالک ہے(الذہبی: سیر اعلام، ۲: ۴۹۵) اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ فتویٰ دینے میں حکومت کی طرف سے اجازت کے قائل تھے، عہد خلافت راشدہ میں ان کا تذکرہ صراحت کے ساتھ اس وقت ملتا ہے، جب حضرت علیؓ ۳۷ھ میں حضرت امیر معاویہؓ کے خلاف جنگ کے لیے میدان کارزار [صفین، رک بآں] کی طرف نکلے، چنانچہ انہوں نے اس موقع پر حضرت ابومسعود انصاریؓ البدری کو کوفہ میں اپنا جانشین بنایا(ابن سعد، ۳: ۱۶)۔

حضرت علیؓ جب واپس آئے، تو انہوں نے انہیں معزول کر دیا جس کے بعد وہ مدینہ منورہ لوٹ آئے، (الذہبی: سیر اعلام، ۲: ۴۹۵)۔ الذہبیؒ نے امام شعبی سے نقل کیا ہے کہ جن دنوں وہ کوفے میں حضرت علیؓ کے جانشین تھے، فرمایا کرتے تھے کہ میں دونوں جماعتوں میں سے کسی جماعت کا دوسری جماعت پر غلبہ نہیں چاہتا، پوچھا گیا وہ کیسے؟ فرمایا: اس طرح کہ ان کے درمیان صلح ہو جائے۔ حضرت علیؓ جب واپس آئے اور انہیں اس

ساری صورت حال سے مطلع کیا گیا' تو انہوں نے حضرت ابومسعودؓ کو معزول کر دیا۔ انہوں نے پوچھا کہ آپ ایسا کیوں کر رہے ہیں؟ فرمایا: اس لیے کہ تم سمجھ نہیں رکھتے' کہا: ہاں' مگر میں اس بات کی سمجھ اچھی طرح رکھتا ہوں کہ بعد والا دور پہلے دور سے برا ہے (سیر اعلام' ۴۹۵:۲)۔

ان کی ایک روایت سے' جسے الذہبی نے حماد بن زید سے روایت کیا ہے' معلوم ہوتا ہے کہ انہیں ایک سے زیادہ مرتبہ امارت عطا کی گئی' وہ فرماتے ہیں کہ ''میں ہمیشہ سے خوددار اور کسی کی پرواہ نہ کرنے والا رہا ہوں' امرا مجھے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار دیتے رہے کہ میں خود داری کی نفی' اور اپنے منہ پر سیاہی ملتے ہوئے' اپنے عہدے پر برقرار رہوں' یا میں اپنی تلوار لوں اور خود کشی کر لوں اور یوں داخل جہنم ہو جاؤں'' (الذہبی' ۴۹۵:۲)۔ الذہبیؒ نے لکھا ہے کہ اس روایت کے رجال ثقہ ہیں (سیر' ۴۹۵:۲)' لیکن کتب سیر سے' ایک بار کے سوا کسی اور عہدے کے لیے ان کی نامزدگی کا پتہ نہیں چلتا۔

حضرت ابومسعود انصاریؓ نے ۳۹ یا ۴۰ھ میں (امارت حضرت امیر معاویہؓ کے دنوں میں) انتقال فرمایا اور مدینہ منورہ میں دفن ہوئے۔ دوسری روایت' کوفہ میں ان کے انتقال کی بھی ملتی ہے (ابن سعد' ۱۶:۶)۔ ان سے ایک سو دو احادیث مروی ہیں (جوامع السیرہ' ص ۲۷۸) جن کا تعلق مختلف شعبہ ہائے حیات سے ہے۔ ابن حزمؒ نے ان کا شمار' عہد صحابہ کے معروف مفتیوں میں کیا ہے (جوامع' ص ۳۲۰)۔ ان سے' ان کے صاحبزادے بشیر کے علاوہ اوس بن ضمعجؒ' علقمہ' ابووائل' قیس بن ابی حازم' ربعی بن حراشؒ' عبدالرحمن بن یزید' عمرو بن میمون اور الشعبیؒ وغیرہ نے روایت حدیث کی ہے (۴۹۳:۲)۔

حضرت ابومسعودؓ نماز میں خشوع کے بہت زیادہ قائل تھے' چنانچہ ان سے مروی ہے کہ اس شخص کی نماز نہیں ہوتی' جو رکوع اور سجدے میں اپنی کمر سیدھی نہیں کرتا (المسند الجامع: ۸۷:۱۳؛ مسند احمد بن حنبل' ۴: ۱۱۹)۔

ایک مرتبہ وہ اپنے غلام کو کوڑے کے ساتھ مار رہے تھے' کہ انہوں نے اپنے پیچھے سے ایک آواز سنی' اے ابومسعود جان لے' فرماتے ہیں کہ میں غصے کی وجہ سے اس آواز کو نہ پہچان سکا' جب آپؐ میرے قریب تشریف لائے' میں نے دیکھا کہ وہ تو آپؐ تھے' اور یہ فرما رہے تھے ''اے ابومسعود جان لے' اے ابومسعود جان لے' بے شک اللہ تعالیٰ تجھ پر اس سے زیادہ قادر ہے' جتنا تو اس غلام پر ہے'' عرض کیا' کہ آج کے بعد میں کسی غلام کو نہیں ماروں گا (احمد بن حنبل' ۱۲۰:۴؛ المسند الجامع' ۱۰۰:۱۳)۔ دوسری روایت میں ہے کہ انہوں نے اپنے اس غلام کو فوراً آزاد فرما دیا۔

وہ شادی بیاہ کے موقع پر' لڑکیوں کو گانے سے منع نہیں کرتے تھے' چنانچہ عامر بن سعد فرماتے ہیں کہ میں ایک شادی کے موقع پر قرظہ بن کعب اور ابومسعود انصاریؓ کے ہاں گیا' تو اس وقت لڑکیاں بالیاں گا رہی تھیں' میں نے کہا کہ تم دونوں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی اور اہل بدر میں سے ہو' کیا تمہارے سامنے یہ سب کچھ ہو رہا ہے؟ فرمایا: اگر تو چاہے تو بیٹھ کر ہمارے ساتھ سن اور چاہے' تو چلا جا' اس لیے کہ ہمیں شادی کے وقت گانے کی اجازت دی گئی ہے (النسائی' ۱۳۵:۲؛ المسند الجامع' ۹۹:۱۳)۔

انہوں نے نماز' زکوٰۃ' نکاح' آزادی غلامان' معاملات' قضا' مشروبات' الادب' فضائل قرآن' امارت و حکومت' مناقب نبوی' زہد اور فتن وغیرہ سے متعلق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات نقل کی ہیں۔

مآخذ: (۱) احمد بن حنبل: مسند' ۱۱۸:۴؛ ۵: ۲۷۲؛ (۲) ابن سعد: طبقات' ۱۶:۶؛ (۳) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ' ۴۸۳:۲؛ (۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب' ۴:۳؛ (۵) ابن عساکر: تاریخ' ۳۵۳:۱۱؛ (۶) ابن الاثیر: اسد الغابہ' ۵۷:۴' ۲۸۹:۶؛ (۷) الذہبی: سیر اعلام النبلاء' ۴۹۳:۲؛ (۸) ابن حزم: جوامع السیرۃ' ۲۸۱:۲' ۲۸۷' ۳۲۰؛ (۹)

البخاری: التاریخ الکبیر، ۴: ۳۲۹۔

(محمود الحسن عارف)

……

⊗ **ابوالمعالیؒ**: قاضی، بخاری، شیخ عصر، عالم کبیر اور نامور حنفی فقیہ؛ وہ بنیادی طور پر توران کے رہنے والے تھے۔ ایک مدت تک وہاں رہے، بعد ازاں ۹۶۹ھ/۱۵۶۱ء میں عبداللہ خان ازبک کے زمانے میں وہ ترک وطن کر کے ہندوستان (آگرہ) آگئے اور باقی زندگی وہیں گزار دی۔ ان کے جلاوطن (یا ترک وطن) کا واقعہ انہوں نے خود بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب علم منطق توران پہنچا، تو دیکھتے ہی دیکھتے لوگ بڑے شوق سے اس کی طرف متوجہ ہوگئے اور سب لوگوں پر منطق کا رنگ چڑھ گیا۔ چنانچہ جب وہ کسی نیک اور صاحب دل کو دیکھتے، تو اس کا مذاق اڑاتے اور کہتے "گدھا ہے۔ گدھا" لوگ منع کرتے تو کہتے، کہ ہم دلیل منطقی سے ثابت کر سکتے ہیں، کہ یہ گدھا ہے دیکھو یہ "لا حیوان" ہے اور حیوان عام ہے، انسان خاص ہے، جب حیوانیت اس میں نہیں ہے، تو انسانیت جو اس سے خاص ہے وہ بھی اس میں نہیں ہوگی، لہذا یہ گدھا نہیں تو کیا ہے۔ جب ایسی باتیں حد سے گزر گئیں تو قاضی ابوالمعالیؒ نے عبداللہ خان ازبک کو اس کے سدباب پر آمادہ کیا۔ اس نے اس گروہ کو شہر بدر کر دیا اور منطق کا پڑھنا پڑھانا ممنوع قرار دیا (ملا عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، ص: ۳۲۱)۔ مولانا محمد حسین آزاد نے ان کا نام بھی جلا وطن کیے جانے والوں میں شامل کیا ہے (دربار اکبری، ص ۲۱۷)، لیکن دوسرے سوانح نگاروں نے اس بات کی تردید کی ہے کہ قاضی ابوالمعالی کو عبداللہ خان ازبک نے منطقیوں کے خلاف کارروائی کے دوران میں شہر بدر کیا تھا اور لکھا ہے کہ عبداللہ خان ازبک کو منطقی لوگوں کے خلاف کارروائی کی ترغیب دینے والے، قاضی ابوالمعالی ہی تھے (نزہۃ، ۴: ۲۰۲)۔ اس صورت میں وہاں سے ان کے اخراج اور ترک وطن کا سبب اور کیا ہو سکتا ہے؟ اس سلسلے میں تذکرہ نویسوں نے اگرچہ کوئی صراحت نہیں کی، لیکن قرائن سے پتا چلتا ہے کہ وہ چونکہ منطق و فلسفہ کے شدید ترین مخالف تھے، حتی کہ ان کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جس کاغذ پر منطق لکھی ہو اس سے استنجا کرنا جائز ہے (منتخب، ص: ۲۳) اور پھر وہاں کے حکمرانوں نے ان کے (یا دوسرے لوگوں کے) ایما پر منطق و فلسفہ کی تعلیم کو ممنوع قرار دیا اور اس کے بڑے بڑے اساطین کو شہر بدر کر دیا تو اس طبقہ کے لوگ ان کے مخالف ہوگئے اور ظاہر ہے کہ مخالفت کے حالات میں کسی شخص کے لیے تبلیغی اور دعوتی کام انجام دینا ممکن نہیں ہوتا؛ اس کے علاوہ اس وقت مغل حکومت ہندوستان میں ابھی نووارد تھی، انہیں یہاں اپنی حمایت و نصرت کے لیے ایسے لوگوں کی اشد ضرورت تھی، جو علم و عمل میں مثالی حیثیت رکھتے ہوں۔ ان حالات میں، قاضی ابوالمعالیؒ جیسے لوگوں کا ترک وطن کر کے ہندوستان آنا اور یہاں آکر اپنا مقام بنا لینا باعث تعجب نہیں ہونا چاہیے۔

ان کے علم و فضل کا یہ عالم تھا کہ سوانح نگاروں کے متفقہ بیان کی رو سے، وہ علم فقہ میں اتنی دستگاہ رکھتے تھے کہ اگر بالفرض حنفی فقہ کی تمام کتابیں دنیا سے ناپید ہو جائیں تو وہ انہیں اپنے حافظے کی مدد سے از سر نو لکھوا سکتے تھے (مولوی رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، ص ۲)۔

ظاہری علم کے ساتھ ساتھ وہ خانقاہی علم اور تصوف میں بھی دستگاہ رکھتے تھے، نامور مؤرخ عبدالقادر بدایونی کے بقول وہ ہمیشہ ہر نماز کے بعد ذکر کرتے اور مرید بناتے تھے۔ خود بدایونی نے ان سے شرح وقایہ کے چند اسباق پڑھے تو انہیں، اس علم میں "بحر بے پایاں" پایا (منتخب، ص ۳۳۹)۔

تصانیف: انہوں نے مسائل فقہ پر ایک مبسوط کتاب حسب المفتی تصنیف کی تھی، جس کے قلمی نسخے بانکی پور، رام پور، قاہرہ اور انڈیا آفس (لندن) کے کتب خانوں میں موجود ہیں (تاریخ ادبیات، مسلمانان پاک و ہند، ۲: ۳۰۱)۔ مولانا عبدالحی کے بقول یہ کتاب ۲۰ جلدوں

[کذا؟ اجزاء] پر مشتمل ہے (نزھۃ، ۴: ۱۲)۔ ان کی تاریخ وفات اور ان کے دیگر حالات زندگی نامعلوم ہیں۔

مآخذ: (۱) مولوی عبدالحی لکھنوی: نزھۃ الخواطر، ۴: ۱۲؛ (۲) مولوی رحمان علی: تذکرہ علماے ہند، طبع محمد ایوب قادری، ص: ۲؛ (۳) ملا عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، ص: ۳۲۹-۳۳۰؛ (۴) مولانا محمد حسین آزاد: دربار اکبری، ص: ۴۳۵؛ (۵) تاریخ ادبیات: مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی، ۲: ۳۰۱؛ (۶) محمد اسحاق بھٹی: فقہاے ہند، ۴: ۱۰۸-۱۱۰۔

(محمود الحسن عارف)

* * *

⊗ **اُبَی بن کعبؓ**: نامور صحابی اور قاری قرآن۔ نام و نسب: ابی بن کعب بن قیس بن عبید بن زید بن معاویہ بن عمرو بن مالک بن نجار (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۸۹؛ ابن حجر: تقریب التہذیب، ۲۵)، کنیت ابو المنذر اور ابو الطفیل تھی، سید القراء، سید الانصار اور سید المسلمین، القاب۔ خزرجی قبیلہ نجار کے خاندان معاویہ سے تعلق رکھتے تھے، جو بنی حدیلہ کے نام سے مشہور تھا۔ حدیلہ معاویہ کی والدہ کا نام تھا جو جشم بن خزرج کی اولاد میں سے تھیں۔

حضرت ابی بن کعبؓ کی والدہ کا نام سہیلہ تھا جو عدی بن نجار سے تعلق رکھتی تھیں، وہ حضرت ابو طلحہؓ کی حقیقی پھوپھی تھیں۔ اس طرح ابو طلحہ حضرت ابی بن کعب کے پھوپھی زاد بھائی تھے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۴۰۲)۔

حضرت ابی بن کعبؓ کے بچپن اور اسلام لانے سے پہلے کے حالات کتب سیر میں نہیں ملتے۔ البتہ کچھ روایات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بچپن ہی میں لکھنا پڑھنا سیکھ چکے تھے اور ان کا شمار انصار کے تعلیم یافتہ لوگوں میں ہوتا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسلام لانے سے پہلے وہ تورات کا مطالعہ کر چکے تھے، اس لیے اسلام کی آواز سنتے ہی فوراً اسلام لے آئے اور عقبۂ ثانیہ میں مکہ جا کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پر بیعت کرنے کا شرف حاصل کیا (المزی: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، ۱: ۲۶۲؛ ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۳۱)۔

ہجرت کے بعد مہاجرین وانصار میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواخات قائم کی تو ان کی مواخات حضرت سعیدؓ بن زید بن عمرو بن نفیل (جو عشرہ مبشرہ میں سے تھے [رک باں]) کے ساتھ ہوئی۔ ہجرت کے بعد جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں سکونت اختیار کی تو انصار میں سب سے پہلے ان کو وحی لکھنے کا شرف حاصل ہوا (ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۱: ۲۸)۔

حضرت ابیؓ بدر سے لے کر غزوۂ طائف تک تمام غزوات میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم رکاب رہے۔ غزوۂ احد میں ایک تیر ان کے پہلو میں لگا، جس سے وہ شدید زخمی ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی تو آپؐ نے علاج کے لیے ایک طبیب بھیجا، جس نے رگ کو کاٹ دیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس رگ کو اپنے ہاتھ سے داغ دیا، جس سے حضرت ابیؓ کا زخم جلد ہی مندمل ہو گیا۔ ۹ھ میں، جب زکوٰۃ فرض ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات وصول کرنے کے لیے سر زمین عرب کے صوبوں میں عمال مقرر فرمائے تو حضرت ابیؓ کو بنو بلی، بنو عذرہ اور بنو سعد سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے مقرر کیا۔ انھوں نے نہایت ذمہ داری کے ساتھ یہ خدمت انجام دی۔ ایک مرتبہ ایک گاؤں میں گئے تو ایک شخص نے حسب معمول تمام جانور سامنے لا کر کھڑے کر دیے کہ اس میں سے جس کو چاہیں منتخب کر لیں، انھوں نے اس میں سے دو برس کا ایک اونٹ لے لیا۔ زکوٰۃ دینے والے نے کہا اس سے کیا فائدہ ہوگا؟ آپ یہ اونٹنی لے جائیں۔ حضرت ابیؓ نے کہا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے خلاف ہرگز نہیں کر سکتا۔ بہتر ہوگا تم میرے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلو اگر وہ اجازت دیں تو اس کو دے دینا۔ وہ حضرت ابیؓ کے ساتھ مدینہ آیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

ساری بات بیان کی آپؐ نے فرمایا "اگر تمہاری مرضی ہے تو دے دو اللہ تم کو اس کا اجر دے گا۔ اس نے اونٹنی آپؐ کی خدمت میں دے دی اور خود واپس چلا گیا (احمد بن حنبل، مسند، ۴۷۳:۱۵، ۴۷۴)۔

۱۱ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے۔ ان کے عہد میں قرآن مجید کی تدوین کا اہم کام شروع ہوا۔ اس موقع پر حضرت زیدؓ بن ثابت کی سربراہی میں صحابہ کرامؓ کی جو مجلس تشکیل کی گئی ان میں حضرت ابیؓ بن کعب بھی شامل تھے (احمد بن حنبل، مسند، ۳۱۲:۱۵)۔ حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت میں ایک مجلس شوریٰ قائم کی تھی جس میں انصار اور مہاجرین کے جلیل القدر صحابہ شامل تھے، جن میں قبیلہ خزرج کی طرف سے حضرت ابیؓ بن کعب کو رکن مقرر کیا گیا۔

حضرت ابیؓ بن کعب کی خدمت قرآن: حضرت ابیؓ بن کعب حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں درس و تدریس کا کام انجام دیتے رہے۔ حضرت عمرؓ نے جب اپنے دور خلافت میں نماز تراویح کے باجماعت قیام کا حکم دیا تو اس کی امامت حضرت ابیؓ کے سپرد کی (سیر اعلام النبلاء، ۴۰۰:۱، البخاری، کتاب الصلوۃ والتراویح)۔ الذہبی لکھتے ہیں ان کی وفات ۳۰ھ میں ہوئی، جبکہ دوسرے سوانح نگاروں کے مطابق انہوں نے ۳۲ھ میں حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں انتقال فرمایا (سیر اعلام النبلاء، ۴۰۰:۱؛ تہذیب الکمال، ۲۷۲:۱)۔ اس بارے میں اور بھی کئی روایات ہیں، لیکن ہمارے خیال میں یہی دو روایات زیادہ معتبر ہیں (الاصابہ، ۳۲:۱؛ تہذیب الکمال، ۲۷۲:۱)۔ کچھ مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی وفات جمعہ کے دن ہوئی اور ان کی نماز جنازہ حضرت عثمانؓ نے پڑھائی (تہذیب الکمال، ۲۷۲:۱)، وہ مدینہ منورہ میں دفن ہوئے۔ حضرت ابیؓ کی اولاد کی صحیح تعداد کہیں مذکور نہیں ہے، البتہ ان میں طفیل، محمد، عبداللہ، ربیع اور ام عمر کے نام مذکور ہیں۔

حضرت ابیؓ بن کعب نے علوم اسلامیہ کے علاوہ تورات اور انجیل کا بھی مطالعہ کیا ہوا تھا۔ ان کے علم و فضل کا یہ عالم تھا کہ حضرت عمرؓ خود ان کے گھر جا کر ان سے مسائل پوچھ کر آتے تھے۔ حضرت ابیؓ کو قرآن، تفسیر، ناسخ و منسوخ اور حدیث و فقہ میں مہارت حاصل تھی۔

حضرت ابیؓ بن کعب سے روایت کرنے والوں میں صحابہؓ اور تابعینؒ دونوں شامل ہیں، مثلاً حضرت انسؓ بن مالک، حضرت جابرؓ یا جویبر العبدیؒ، جارودؒ ابن ابی سبرۃ الہذلیؒ، جندبؓ بن عبداللہ البجلیؓ، حسن بن ابی الحسن بصریؒ، ابو ایوب خالد بن زید انصاریؓ، ابوالعالیہ الریاحیؒ، حضرت عبداللہؓ بن عباس اور دوسرے بہت سے حضرات (تہذیب الکمال، ۲۶۴-۲۶۳:۱) تھے۔

حضرت ابیؓ بن کعب کو قرآن حکیم سے غیر معمولی لگاؤ تھا۔ اسی لیے جس وقت صحابہؓ خرید و فروخت میں مصروف ہوتے وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر رہتے۔ ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے حضرت ابیؓ بن کعب پر کسی آیت کی قراءت کے متعلق اعتراض کیا تو انہوں نے حضرت عمرؓ سے برہم ہو کر کہا "میں نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خود اسی طرح سنا ہے جب تمہیں بقیع کے بازار میں خرید و فروخت سے فرصت نہ تھی"، حضرت عمرؓ نے کہا "آپ ٹھیک کہتے ہیں" (کنز العمال، ۵۹۵:۲)۔

حضرت ابیؓ بن کعب رضی اللہ عنہ کے علوم قرآن سے لگاؤ کا پتہ اس واقعے سے بھی چلتا ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ قرآن مجید میں سب سے بڑی آیت کون سی ہے، تو حضرت ابیؓ نے کہا آیت الکرسی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہایت خوش ہوئے اور ان کے سینے پر ہاتھ رکھ کر فرمایا۔ ابی تمہیں علم مبارک ہو (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳۹۱:۱؛ الاصبہانی: حلیۃ الاولیاء، ۲۵۰:۱، کنز العمال، ۳۰۳:۲)۔

ان کی زندگی میں قرآن حکیم کی غیر معمولی اہمیت تھی، ایک مرتبہ ایک شخص نے ان سے درخواست کی مجھے نصیحت کیجیے فرمایا: "قرآن حکیم کو مضبوطی سے تھام

لو۔ اس کے فیصلوں اور احکام پر راضی ہو جاؤ بے شک قرآن حق ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہارے لیے چھوڑا ہے اور یہ ایسا شاہد ہے جس پر کوئی حرف گیری نہیں کر سکتا۔ (صحیح مسلم ۹۳:۶؛ الاصبہانی حلیۃ الاولیاء، ۲۵۳:۱؛ الذھبی: تذکرۃ الحفاظ، ۱۵:۱)۔

عہد نبوی میں جن صحابہ کرامؓ نے پورا قرآن حفظ کر لیا تھا ان میں حضرت ابیؓ بن کعب بھی شامل تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی موقعوں پر ان کی قرأت کی تعریف فرمائی (کنز العمال، ۲۹۸:۲) مثلاً ایک موقع پر فرمایا "اقراھم ابی بن کعب" یعنی صحابہ میں سب سے اچھے قاری ابیؓ ہیں۔ (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳۹۱:۱)۔

حضرت عمرؓ نے بھی اس معاملے میں ان کی تعریف کی ہے فرمایا: "من اراد القرآن فلیات ابیا" (جسے قرآن سننے کا ذوق ہو وہ ابیؓ کے پاس جائے)۔ وہ ان کو مسلمانوں کا سردار کہا کرتے تھے (احمد بن حنبل: مسند، ابن حجر، تہذیب التہذیب، ۸۸:۱ بیروت)۔

ان کے باب فضائل کا سب سے روشن باب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا تھا کہ آپؐ انہیں قرآن سنائیں، چنانچہ مروی ہے، کہ جب سورۃ البینۃ نازل ہوئی تو آپؐ نے حضرت ابیؓ سے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے تم کو قرآن سنانے کا حکم دیا ہے، انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ کیا اللہ تعالیٰ نے میرا نام لیا تھا؟ فرمایا ہاں، یہ سن کر حضرت ابیؓ بے اختیار رو پڑے (کنز العمال، ۵۶۷:۲؛ الاصبہانی: حلیۃ الاولیاء، ۲۵۱:۱؛ المزی: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، ۲۶۵:۱)۔

ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے طفیلؓ بن عمرو دوسی کو قرآن پڑھایا۔ انہوں نے ان کو ایک کمان ہدیہ کے طور پر دی۔ حضرت ابیؓ اس کو لگا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے، آپؐ نے پوچھا یہ کہاں سے لائے ہو۔ انہوں نے کہا ایک شاگرد نے ہدیہ دیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا اس کو واپس کر دو۔ یہ ہدیہ تمہیں آگ تک لے جائے گا (کنز العمال، ۳۴۳:۲)۔ ایک شاگرد نے کپڑا ہدیہ میں دیا اس کے بارے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فرمایا، لہٰذا اس کے بعد انہوں نے کبھی اس طرح کا ہدیہ قبول نہیں کیا۔

فن تفسیر میں حضرت ابیؓ کے کئی شاگرد تھے جن کی روایتیں تفسیر کی کتابوں میں ملتی ہیں، لیکن اس کا بڑا حصہ حضرت ابوالعالیہؒ کے ذریعہ ہم تک پہنچا ہے۔

حضرت ابیؓ بن کعب کو علم حدیث میں کمال حاصل تھا۔ تذکرۃ الحفاظ میں ذہبیؒ لکھتے ہیں: وکان احد ممن سمع الکثیر (حضرت ابیؓ ان صحابہ میں سے ہیں جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث کا ایک بڑا حصہ سنا تھا؛ الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۱۵:۱)۔ اسی لیے ان سے بہت سے لوگوں نے احادیث روایت کی ہیں۔

اس کے باوجود کہ ان کا زیادہ تر وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزرا تھا، وہ حدیث روایت کرنے میں بہت احتیاط سے کام لیتے تھے۔ ان کی روایتوں کی مجموعی تعداد ۱۶۴ ہے۔

حضرت ابیؓ کا شمار حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ خلافت میں اہل الرائے اور صاحب فتویٰ میں ہوتا تھا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے دور خلافت میں بھی یہ منصب ان کو حاصل رہا۔ (سیر الصحابہ، ۱۵۴:۳)۔

مسلمانوں میں اس وقت جو قراءتیں متداول ہیں۔ ان میں سے کچھ کا سلسلہ سند حضرت ابیؓ بن کعب تک جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) صحیح مسلم، ۸۵:۲، ۱۰۱، ۱۰۳، قاہرہ؛ (۲) الاصبہانی: حلیۃ الاولیاء، ۲۵۰:۱، بیروت؛ (۳) المزی: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، ۲۶۲:۱-۲۷۲، بیروت؛ (۴) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۱۵:۱، دائرۃ المعارف، حیدر آباد؛ (۵) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۶۵:۱-۷۰، قاہرہ؛ (۶) احمد بن حنبل: مسند، ۳۰۲:۵-۳۲۸، قاہرہ ۱۴۱۶ھ/۱۹۹۵ء؛ (۷) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳۸۹:۱-۴۰۲، بیروت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء؛ (۸) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۸۷:۱-۱۸۸، بیروت؛ (۹) ابن اثیر: اسد الغابۃ، ۶۹:۱-۷۱؛ (۱۰) علی المتقی بن حسام الدین الہندی،

علاؤالدین: کنز العمال، بیروت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء، ۱: ۵۶۰، ۲: ۲۹۷، ۳۰۳، ۵۶۷، ۵۷۷، ۵۸۲، ۵۸۹، ۵۹۳، ۶۰۲؛ (۱۱) سعید انصاری: سیر الصحابہ، لاہور، ۳: ۱۳۸-۱۵۹۔

(شمیم روشن آرا و محمود الحسن عارف)

••------------••

⊗ **اتحاد عالم اسلامی**: مغرب میں آج کل اس کے لیے پان اسلام ازم (Pan Islamism) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے اور اس کا اطلاق عام طور پر ان کوششوں پر ہوتا ہے جو انیسویں صدی اور اس کے بعد عالم اسلام کے اتحاد کے لیے کی گئیں اور کی جا رہی ہیں، لیکن اسلامی نقطۂ نظر سے یہ کوئی نئی تحریک نہیں ہے، کیونکہ قرآن و سنت کے رو سے سب مسلمان ایک امت ہیں، خواہ وہ زبان، نسل، رنگ، قبیلے اور علاقے کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ قرآن حکیم نے انہیں باہم اتحاد کا حکم دیا ہے: وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِیْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا وَاذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَیْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖۤ اِخْوَانًا (۳ [آل عمران]: ۱۰۳)، یعنی اور سب مل کر خدا کی (ہدایت کی) رسی کو مضبوط پکڑے رہنا اور متفرق نہ ہونا اور خدا کی اس مہربانی کو یاد کرو جب تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تو اس نے تمہارے دلوں میں الفت ڈال دی اور تم اس کی مہربانی سے بھائی بھائی ہوگئے"۔ پھر انہیں باہم اختلاف اور تفرقے سے منع کیا ہے: وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِیْنَ تَفَرَّقُوْا وَاخْتَلَفُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْبَیِّنٰتُ (۳ [آل عمران]: ۱۰۵)، یعنی اور ان لوگوں کی طرح نہ ہونا جو متفرق ہوگئے اور واضح احکام آنے کے بعد ایک دوسرے سے اختلاف کرنے لگے۔ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "مثل المؤمنین فی توادهم وتراحمهم وتعاطفهم کمثل الجسد الواحد اذا اشتکی منه عضو تداعی له سائر الجسد بالسهر والحمی" (مشکوة، کتاب الآداب، باب الشفقة والرحمة علی الخلق)، یعنی آپس کی محبت اور شفقت میں مسلمانوں کی مثال ایک جسم واحد کی سی ہے کہ اگر کسی عضو کو تکلیف پہنچے تو سارا جسم اس کے لیے بے خواب اور بے آرام ہو جاتا ہے۔ نیز فرمایا: "ید اللّٰه علی الجماعة ومن شذّ شذّ فی النار" (صحیح مسلم، کتاب الامارة)، یعنی جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے اور جو جماعت سے الگ ہوا اس کا ٹھکانا دوزخ ہے اور یہ بھی آپؐ کا فرمان ہے کہ: جو کوئی بھی جائز مسلم حکومت کا (بغیر کسی شرعی عذر کے) تختہ الٹنا چاہے تو اسے قتل کر دیا جائے خواہ وہ کوئی بھی ہو، چنانچہ حدیث کے الفاظ ہیں: "من اراد ان یفرق امر هذه الامة وهی جمیع فاضربوه بالسیف کائنا من کان" (مسلم، کتاب الامارة)، (یعنی جو کوئی اس امت کو پارہ پارہ کرنے کی کوشش کرے، جبکہ وہ (ایک امام پر) مجتمع ہو چکی ہو تو تلوار سے اس کی گردن اڑا دو خواہ وہ کوئی بھی ہو).

اس مضمون کی آیات واحادیث بکثرت وارد ہوئی ہیں، اسی لیے مسلمانوں کے ہاں اتحاد امت کوئی اختلافی مسئلہ نہیں، بلکہ امت اس پر مجتمع ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس حکم پر اس طرح عمل کیا کہ اپنی شہادت سے پہلے خلیفہ کے تعین کے لیے چھ رکنی کمیٹی بنادی اور حضرت مصعبؓ بن عمیر کو حکم دیا کہ اس کمیٹی کا فیصلہ آنے کے بعد اگر کوئی دوسرا خلافت کا دعوی کرے تو اسے فورا قتل کر دو (دیکھیے ابن سعد: طبقات، ۳: ۳۴۱؛ ابن اثیر: الکامل فی التاریخ، ۳: ۳۵)۔ انہی اسلامی تعلیمات کا نتیجہ تھا کہ ۱۳۲ھ/۷۵۰ء تک ساری اسلامی دنیا ایک ہی مرکزی حکومت کے تابع رہی، گو اس میں افریقہ سے لے کر موجودہ مشرق وسطی، ایران، سندھ، افغانستان اور ماوراء النہر وخوارزم (موجودہ وسط ایشیائی ریاستوں) تک کا علاقہ شامل تھا اور جب ۱۳۷ھ/۷۵۴ء میں عبدالرحمٰن الداخل نے اندلس فتح کر کے وہاں اموی حکومت قائم کی جو اس وقت کی مرکزی عباسی سلطنت کے تابع نہ تھی تو فقہا کے سامنے یہ سوال اٹھ کھڑا ہوا کہ کیا بیک وقت دو خلفا کی موجودگی شریعت کے مطابق ہے یا نہیں؟ اور بعد میں جب مرکزی عباسی حکومت مضمحل ہوگئی اور خلیفہ

برائے نام رہ گیا تو اس وقت بھی مسلم مملکت کے مختلف علاقوں میں ابھرنے والے امراء و سلاطین اپنے تقرر کی توثیق خلیفۂ وقت ہی سے حاصل کرتے تھے اور بالعموم اسی کے نام کا خطبہ مساجد میں پڑھا جاتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض مضبوط اور خود مختار حکمران سلسلے مرکزی خلافت سے باہر بھی طویل عرصے تک حکومت کرتے رہے ہیں، جیسے ہندوستان کے مغل اور ایران کے صفوی وغیرہ، لیکن اس حقیقت سے انکار بھی ممکن نہیں کہ اس کے باوجود ایک مرکزی حکومت ہمیشہ مسلمانوں میں ایسی رہی ہے جس کا سربراہ (یعنی خلیفہ) سارے عالم اسلام کا نمائندہ اور مسلم امت کے اتحاد اور وقار کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ یہ سلسلہ بیسویں صدی تک جاری رہا، جب تک کہ خود ترکوں نے مغربی فکر و تہذیب اور اس کی سیاسی و فوجی بالادستی کے زیر اثر خلافت کے اس ادارے کا خاتمہ نہیں کر دیا (ثروت صولت: ملت اسلامیہ کی مختصر تاریخ، لاہور ۱۹۵۱ء؛ معین الدین احمد ندوی: تاریخ اسلام، اعظم گڑھ ۱۹۴۹ء).

خلافت کے ادارے کو بچانے اور مسلم امت کے درمیان اتحاد اسلامی کے عقیدے کو پختہ اور مستحکم کرنے کی ایک شعوری کوشش ہمیں انیسویں صدی میں دور زوال کے عثمانی سلاطین میں نظر آتی ہے جس میں بنیادی جذبہ خود حفاظتی تھا کہ امت کو متحد کر کے یورپ کے بڑھتے ہوئے استعماری اثرات کا مقابلہ کیا جا سکے اور اپنی حکومت کو بچایا جا سکے، چنانچہ سلطان عبدالعزیز (۱۲۷۸ـ۱۲۹۳ھ/ ۱۸۶۱ـ۱۸۷۶ء) اور اس کے بعد سلطان عبدالحمید دوم نے اس کے لیے خصوصی کوششیں جاری رکھیں۔ اس عہد میں اتحاد اسلامی کے ایک بڑے نقیب علامہ جمال الدین افغانیؒ (م ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۷ء [رک بآں]) تھے۔ افغانی ایک عظیم مفکر اور مصلح تھے۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ مسلم امت کے اتحاد میں سب سے بڑی رکاوٹ وہ مسلم حکمران تھے جو مغربی طاقتوں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن چکے تھے، جو نہ تو مغربی قوموں کا مقابلہ کرنے کی ہمت رکھتے تھے اور نہ جدید تقاضوں کے مطابق مسلم معاشرے کی اصلاح کا بیڑا اٹھاتے تھے دوسری طرف علما اور مذہبی رہنما تھے جنہیں اس صورت حال کی نزاکت اور اصلاح کا احساس ہی نہیں تھا۔ مغربی قومیں الگ ان کی کوششوں کو اپنے لیے خطرے کی علامت سمجھتی تھیں، یہی وجہ ہے کہ انہیں کہیں بھی جم کر کام کرنے کا موقع نہ مل سکا۔ انہیں ایران سے نکال دیا گیا تو وہ مصر چلے گئے، مصر سے نکالا گیا تو ترکی چلے گئے، وہاں سے نکالے گئے تو ہندوستان چلے گئے۔ وہ روس بھی گئے اور مسلمانوں کے لیے حکمرانوں سے مراعات حاصل کیں۔ وہ دو مرتبہ ہندوستان آئے۔ پیرس سے انہوں نے "العروة الوثقی" کے نام سے عربی رسالہ نکالا جو چند ماہ ہی چل سکا۔ سلطان عبدالحمید دوم نے انہیں ترکی بلوایا اور اتحاد عالم اسلامی کے لیے مل کر کام کرنے کی دعوت دی اور یہ اس کے اپنے سیاسی مفاد میں بھی تھا تاکہ ترکی کے مقبوضہ عرب علاقوں میں سیاسی بے چینی کم ہو سکے، مسلم قوتوں کے متحد ہونے سے ترکی خلافت کو استحکام حاصل ہو سکے اور وہ عیسائی مغرب کی ریشہ دوانیوں کا بہتر طور پر مقابلہ کر سکے۔ چنانچہ افغانی نے ۱۸۹۲ء سے اپنی وفات (۹ مارچ ۱۸۹۷ء) تک سلطان کے ساتھ مل کر اتحاد عالم اسلامی کے لیے کوششیں جاری رکھیں (دیکھیے آآآ بذیل مادہ جمال الدین افغانی)۔ ان کے شاگرد مفتی محمد عبدہؒ نے سیاسی جدوجہد کی مشکلات اور کمزور نتائج کو دیکھ کر مصر میں دعوتی اور تعلیمی کاموں پر اپنی توجہ مرکوز کر لی اور یہی وطیرہ ان کے تلمیذ سید رشید رضا نے بھی اختیار کیا، لیکن مشکلات کے باوجود اتحاد عالم اسلامی کی تحریک کسی نہ کسی طور جاری رہی (اتحاد اسلامی میں افغانی کی خدمات کے لیے دیکھیے: (۱) محمد سلام مدکور: جمال الدین افغانی باعث النہضۃ الفکریہ فی الشرق، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۲) محمود قاسم: جمال الدین افغانی، حیاتہ و فلسفتہ، قاہرہ (۱۹۵۹ء)؛ (۳) محمود ابوریہ: جمال الدین افغانی، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴) رضا ہمدانی: جمال الدین افغانی، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۵)

نعیم اکبر یاسین' جدید مفکرین کے سیاسی افکار' لاہور ۱۹۸۵ء)۔

۱۹۰۸ء میں ترکی میں نوجوان ترکوں کی تحریک کامیاب ہوگئی اور انہوں نے دستوری حکومت قائم کر لی۔ تاہم انجمن اتحاد وترقی' نے مذہبی معاملات میں پرجوش نہ ہونے کے باوجود اتحاد اسلامی کی تحریک کو اپنے لیے مفید سمجھ کر اسے جاری رکھا۔ چنانچہ انہوں نے ۱۹۱۱ء میں سالونیکا میں ایک کانگرس منعقد کی جس میں طے پایا کہ تمام اسلامی ممالک کے مندوبین ہر سال استانبول میں جمع ہو کر ان مسائل پر بحث کیا کریں گے جن کا تعلق تمام مسلمانوں سے ہوگا' چنانچہ اتحاد اسلامی کے سفیر مختلف مسلمان ممالک میں بھجوائے گئے' خواہ وہ آزاد تھے یا مغربی طاقتوں کے زیر تسلط۔ اسی سلسلے میں شیعہ سنی اختلافات کو دور کرنے کی کوشش بھی کی گئی اور ۱۹۱۱ء ہی میں متعدد عثمانی اور ایرانی علماء نجف میں جمع ہوئے اور اپنے دستخطوں سے یہ مضمون شائع کیا کہ دونوں فرقوں میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے اور انہوں نے ترکی اور ایرانی حکومت کے باہمی تعاون اور اشتراک عمل پر زور دیا' لیکن اسی دوران میں بلقان کی جنگ چھڑ گئی اور اس میں ترکی کی شکست نے اس کی کمزوریوں کو نمایاں کر دیا۔ پھر ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم کی ابتداء ہوئی تو سلطان نے بحیثیت خلیفہ اور شیخ الاسلام کے فتوی کی بنیاد پر امت مسلمہ پر جہاد فرض ہونے اور کافر عیسائیوں کے خلاف مزاحمت کا فرمان جاری کیا۔ اتحادیوں نے نہ صرف اپنے مقبوضہ جات میں مسلمانوں کو کہیں سختی سے اور کہیں نرمی سے ترکی کی مدد سے باز رکھا اور ترکی مقبوضات خصوصا عربوں کو ترکوں کے خلاف ابھارنے میں کامیابی حاصل کی' بلکہ جنگ میں ترکی کو شکست دے کر اس کے بڑے علاقے پر قبضہ بھی کر لیا اور اسے ذلت آمیز شرائط پر صلح کرنے پر مجبور کر دیا (محمد عزیز: دولت عثمانیہ' ص ۴۳۵ بعد' اعظم گڑھ ۱۹۳۹ء)۔ نوجوان ترکوں نے مصطفی کمال اتاترک کی سربراہی میں وطنی جذبے کے تحت مزاحمت کر کے ترکی کا کچھ علاقہ آزاد کروا کر اکتوبر ۱۹۲۳ء میں وہاں ترک جمہوریہ کی بنیاد ڈالی۔ ابتدا میں اس نے سلطان کو محدود مذہبی دائرے میں کام کرنے کی اجازت دی' لیکن جب عالم اسلام نے دین و دنیا میں اس تفریق کی مخالفت کی اور ملک کے مذہبی عناصر نے سلطان کے عہدے کو اس موجودہ صورت میں بھی مؤثر بنائے رکھنے کی کوشش کی تو ترک پارلیمنٹ نے مارچ ۱۹۲۴ء میں ترکی خلافت کی تنسیخ کا اعلان کر دیا۔

دنیا کے دوسرے حصوں میں اس دوران اتحاد اسلامی کی کوششیں جاری رہیں' ۱۹۰۵ء۔۱۹۰۶ء میں روس میں اتحاد اسلامی کے لیے تین کانفرنسیں منعقد ہوئیں' لیکن اشتراکی انقلاب نے مسلمانوں پر جبر کے وہ پہاڑ توڑے کہ بحیثیت مسلمان ان کی بقا ہی خطرے میں پڑ گئی' البتہ ہندوستان میں اس تحریک نے خاصے پاؤں جمالیے' اس لیے کہ یہاں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد بستی تھی جو دینی اور سیاسی شعور کی حامل بھی تھی اور منظم بھی ماضی میں مغل شہنشاہوں نے اگرچہ خلافت کو درخور اعتنا نہ جانا تھا' لیکن مغل حکومت کی کمزوری اور خصوصاً ۱۸۵۷ء میں اس کے رسمی خاتمے کے بعد' ہندوستانی مسلمانوں کی خلافت سے جذباتی وابستگی ہوگئی۔ ہندوستانی مسلمانوں نے ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ قائم کر کے اپنے آپ کو منظم کرنا شروع کر دیا اور ۱۹۱۲ء میں جب طرابلس اور بلقان کی جنگ شروع ہوئی تو مسلمانوں نے ترکی کے حق میں مظاہرے شروع کر دیے' لاکھوں روپے چندہ بھیجا گیا اور زخمیوں کے علاج کے لیے ایک طبی وفد بھی بھیجا گیا۔ ۱۹۱۹ء میں جب اتحادی شکست خوردہ ترکی کو ذلت آمیز معاہدوں میں جکڑ رہے تھے اور خلافت کا وجود خطرے میں تھا تو ہندوستانی مسلمانوں نے تحریک خلافت [رک باں] کے نام سے ایک زبردست تحریک چلائی۔ ان کا مطالبہ یہ تھا کہ خلافت کو برقرار رکھا جائے' مقامات مقدسہ ترکوں کی تحویل میں رہنے دیے جائیں اور ترک سلطنت کی حدود وہی رکھی جائیں جو جنگ سے پہلے تھیں۔ اس کی

قیادت علی برادران (مولانا محمد علی جوہر اور مولانا شوکت علی) نے کی، جب کہ مولانا ظفر علی خان، مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا حسرت موہانی نے بھی اس میں سرگرم حصہ لیا۔ برطانوی حکومت نے تحریک کے ذمہ داروں کو کئی دفعہ جیل بھیجا، اخبارات ضبط کیے اور جلسے جلوسوں پر پابندی لگائی۔ تحریک خلافت نے اپنا ایک وفد انگلستان بھیجا جو وہاں سے فرانس، سوئٹزرلینڈ اور اٹلی بھی گیا، لیکن اتحادیوں پر اثر انداز نہ ہوسکا۔ اسی اثنا میں مسٹر گاندھی نے تحریک ترک موالات شروع کر دی اور تحریک خلافت کی حمایت کی، جس سے دونوں تحریکوں نے متحد ہو کر تحریک آزادیِ ہند کی شکل اختیار کر لی اور عوام خصوصاً مسلمانوں میں بہت جوش و خروش پیدا ہوگیا اور انہوں نے بڑی قربانیاں دیں، ہزاروں لوگ قید ہوئے، لوگوں نے سرکاری ملازمتیں ترک کر دیں، ہزاروں لوگ اپنی جائیدادیں اونے پونے بیچ کر ہجرت کر کے افغانستان چلے گئے۔ مولانا محمد علی پر غداری کا مقدمہ چلا اور جیل بھیج دیے گئے، لیکن مسٹر گاندھی نے پر تشدد ہوجانے کی وجہ سے ترک موالات کی تحریک ختم کر دی۔ ادھر ترکوں نے ۱۹۲۲ء میں سلطان کو ہٹا دیا اور ۱۹۲۴ء میں خلافت کے خاتمے کا اعلان کر دیا تو وہ شاخ ہی باقی نہ رہی جس پر تحریک خلافت کا آشیانہ قائم تھا، چنانچہ تحریک خلافت بھی دم توڑ گئی (تفصیلات کے لیے دیکھیے عمومی کتب تاریخ کے علاوہ (۱) ہاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، دو جلدیں، کراچی ۱۹۵۷ء؛ Gail Minault: The Khilafat Movement -Religious Symbolism and Political Mobilization in India، نیویارک ۱۹۸۲ء؛ (۲) P.C. Bamford: Histories of the Non-cooperation and Khilafat Movements، طبع جدید دہلی ۱۹۷۴ء).

عثمانی خلافت کے خاتمے کے بعد شریف مکہ شاہ حسین نے خلافت کا تاج اپنے سر پر رکھنے کی کوشش کی جس کا ایک بیٹا عبداللہ شرق اردن کا بادشاہ تھا اور دوسرا بیٹا فیصل عراق کا، لیکن عام مسلمانوں نے اس کی حمایت نہیں کی، کیوں کہ وہ اسے برطانوی ایجنٹ سمجھتے تھے۔ چنانچہ جولائی ۱۹۲۴ء میں حج کے موقع پر ہونے والی خصوصی اسلامی کانفرنس نے بھی اس کی خلافت کا اعلان کرنے سے انکار کر دیا اور پھر بعد میں جلد ہی سلطان عبدالعزیز نے اسے شکست دے کر اس کے اقتدار کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا۔ مصر کے شاہ فواد نے بھی شیخ الازہر مصطفیٰ المراغی کے ذریعے حصول خلافت کی کوشش کی، چنانچہ ۱۹۲۶ء میں قاہرہ میں خصوصی اسلامی کانفرنس بلوائی گئی، لیکن خود مصر کے اندر وفد پارٹی اور دیگر سیاسی جماعتوں کی مخالفت کی وجہ سے یہ بیل منڈھے نہ چڑھ سکی۔ اسی سال مکہ میں دوبارہ شاہ سعود کے ایما پر اسلامی کانفرنس منعقد ہوئی اور ۱۹۳۱ء میں بیت المقدس میں مسئلہ فلسطین کے تناظر میں مفتی امین الحسینی نے اسلامی کانفرنس منعقد کی جس میں معزول عثمانی سلطان عبدالمجید کی بحالی کی کوششیں کی گئیں، لیکن بوجوہ ان میں کامیابی نہ ہوسکی۔ ۱۹۳۵ء میں شکیب ارسلان نے یورپی مسلمانوں کو متحرک کرنے کے لیے جنیوا میں اسلامی کانفرنس منعقد کروائی، جبکہ ۱۹۳۸ء میں تاتاری مسلم رہنما عبدالرشید ابراگیمو نے ٹوکیو میں ایک کانفرنس کا انعقاد کیا تاکہ یورپی استعمار کے مقابلے میں جاپان کی ہمدردیاں حاصل کی جاسکیں، تاہم یہ سرگرمیاں کسی مستقل تنظیم کی صورت میں نہ ڈھل سکیں۔ بعد میں جو اسلامی ممالک آزاد ہوئے انہوں نے اپنے آپ کو اپنی وطنی حدود تک محدود رکھا اور جو بڑی اسلامی تحریکیں ابھریں (جیسے عالم عرب میں اخوان المسلمین اور برصغیر پاک و ہند میں جماعت اسلامی اور جمعیت العلما وغیرہ) انہوں نے بھی خلافت کے احیا کی کوشش نہ کی۔ اس طرح خلافت کا ادارہ ہمیشہ کے لیے ختم ہوگیا، اگرچہ عالم اسلام کی بعض دینی جماعتیں، جیسے عالم عرب میں حزب التحریر، مصر کا الجہاد گروپ اور پاکستان میں ڈاکٹر اسرار احمد کی تحریک خلافت اب بھی خلافت کی بحالی کا نعرہ لگاتی ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے:

(۱) Martin cramer: The Islam Assembled: The Advent of The Muslim Congresses، نیویارک ۱۹۸۶ء؛ (۲) Jacob Landau: The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization، آکسفورڈ ۱۹۹۰ء).

خلافت کے احیا کے امکانات ختم ہونے کے باوجود اور اس حقیقت کے علم الرغم کہ نو آزاد مسلم ممالک کے اکثر حکمران اب بھی مغربی ممالک کی بالادستی سے مرعوب اور سیاسی طور پر ان کے ماتحت ہیں اور پچاس سے زیادہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں منقسم ہیں، اب بھی مسلم عوام وخواص میں اتحاد کا انمٹ جذبہ موجود ہے کیونکہ یہ ان کے دین اور ایمان کا تقاضا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خلافت کے خاتمے کے باوجود مسلم امہ میں اتحاد کی رسمی اور غیر رسمی کوششیں ہمیشہ جاری رہیں اور آج بھی جاری ہیں۔ ان کوششوں کا ثمر تین بڑی تنظیمیں ہیں: (۱) مؤتمر عالم اسلامی؛ (۲) رابطہ عالم اسلامی اور (۳) اسلامی کانفرنس تنظیم۔ تینوں کی کچھ تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) مؤتمر عالم اسلامی: قیام پاکستان کے بعد اتحاد اسلامی کی کوششوں کو تقویت پہنچی اور ۱۹۴۹ء میں اسلامی کانفرنس کراچی میں منعقد ہوئی جس کی صدارت مفتی فلسطین امین الحسینی نے کی۔ کراچی میں اس کا مستقل سیکریٹریٹ قائم کیا گیا اور انعام اللہ خاں اس کے جنرل سیکرٹری مقرر ہوئے۔ ۱۹۵۳ء میں مؤتمر کا اجلاس بیت المقدس میں ہوا اور اخوان المسلمون اور اردن نے اس کے ساتھ پرجوش تعاون کیا۔ ۱۹۶۲ء میں بغداد میں ہونے والے مؤتمر کے اجلاس میں اس کے ۱۴ نکاتی مقاصد کی منظوری دی گئی، جس کے اہم نکات میں اسلام کی تبلیغ، مسلم ممالک کے درمیان اتحاد کو فروغ دینا، عربی زبان کی ترویج، مسلم ممالک کے درمیان معاشی روابط کو مضبوط کرنا، نفاذ شریعت اور اسلامی قوانین کا اجرا وغیرہ شامل ہیں۔

۱۹۶۶ء میں امام یمن کی دعوت پر مؤتمر کے وفد نے یمن کا دورہ کیا اور وہاں مختلف گروہوں کے درمیان نزاعات کو ختم کرایا۔ تیونس کی جنگ آزادی کے رہنما حبیب بورقیبہ نے جلاوطنی کے دوران میں مؤتمر کے مرکز کراچی میں بیٹھ کر ایک سال تک جدوجہد آزادی کی قیادت کی۔ مؤتمر نے فلسطین کے مسئلے پر مستقل آواز اٹھائی اور کشمیر کے مسئلے کو بھی نمایاں کیا۔ ۱۹۵۰ء میں اس نے دس لاکھ افراد کے دستخطوں سے ایک میل لمبا محضر نامہ تیار کر کے اقوام متحدہ کے جنرل سیکرٹری کو پیش کیا۔

مؤتمر کو اقوام متحدہ میں مبصر کا درجہ حاصل ہے۔ ۳۶ مسلم ممالک اس کے ممبر ہیں، جب کہ ۶۰ ممالک میں اس کی شاخیں کام کر رہی ہیں۔ اس وقت (ابتداء ۲۰۰۰ء) مؤتمر کے سیکرٹری جنرل، پاکستان کے راجہ ظفر الحق ہیں (دیکھیے: (۱) Nehemia Levtzion: International Islamic Solidarity and its limitations، بیت المقدس ۱۹۷۹ء؛ (۲) Middle East Contemporary Survey نیویارک ۱۹۸۰ء-۱۹۸۱ء)۔

(۲) رابطہ عالم اسلامی: رابطہ عالم اسلامی کا قیام ۱۸ مئی ۱۹۶۲ء کو مکہ مکرمہ میں حج کے موقع پر عمل میں آیا، جس میں عالم اسلام کے ۱۱۱ ممتاز علما، دانشوروں اور سیاستدانوں نے شرکت کی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کمیونزم اور سوشلزم کے اثرات عالم اسلام کو زیر وزبر کر رہے تھے اور خصوصاً عرب دنیا میں بعثیوں اور قوم پرستوں کی لادینی سرگرمیاں عروج پر تھیں۔ کانفرنس کے مقاصد میں اسلام کی دعوت کو پھیلانا، مسلمانوں کو درپیش مسائل پر غور کرنا، مسلمانوں میں اتحاد کو فروغ دینا، باہمی تعاون بڑھانا، مذہبی ہم آہنگی پیدا کرنا اور غیر اسلامی نظریات کا قلع قمع کرنا شامل تھا۔ رابطہ اگرچہ دستوری لحاظ سے ایک آزاد ادارہ ہے، لیکن اس حقیقت کے پیش نظر کہ اس کی مجلس تاسیسی کا صدر سعودی عرب کا مفتی اعظم ہوتا ہے، اس کا مستقل سیکرٹیریٹ مکہ مکرمہ میں ہے اور اس کا سیکرٹری جنرل بھی سعودی ہوتا ہے اور اس کی مالی کفالت بھی سعودی حکومت کرتی ہے۔ ان امور نے رابطہ پر سعودی

چھاپ گہری کر دی ہے۔ پہلی ۲۱ رکنی مجلس تاسیسی میں مراکش کے علال الفاسی، مصر کے سعید رمضان، بھارت کے مولانا ابوالحسن علی ندوی اور پاکستان کے سید ابوالاعلی مودودی شامل تھے، جبکہ اس کے پہلے صدر محمد بن ابراہیم آل شیخ اور پہلے سیکرٹری جنرل محمد سرور الصبان تھے، موجودہ سیکرٹری جنرل شیخ عبداللہ صالح العبید ہیں۔

جمال ناصر کی وفات کے بعد عالم عرب میں سرد جنگ کے خاتمے اور ۱۹۶۸ء میں اسلامی کانفرنس تنظیم کے قیام کے بعد رابطہ نے اپنی تنظیم اور پروگرام میں کچھ تبدیلیاں کی ہیں۔ مجلس تاسیسی کے ارکان کی تعداد بڑھا کر ۶۰ کر دی گئی ہے اور جنرل کونسل کا ادارہ ختم کر دیا گیا ہے (جس کے اجلاس ۱۹۶۲ء کے بعد ۱۹۶۵ء اور ۱۹۸۷ء میں بھی ہوئے)۔ مسلم اقلیتی ممالک خصوصاً افریقہ میں رابطہ کی ۲۳ برانچیں اور بیورو آفس قائم کیے گئے ہیں اور مقامی اسلامی تنظیموں سے انہیں مربوط کیا گیا ہے۔ تنظیم کے پروگرام میں دعوتی، فقہی اور فلاحی کاموں پر زیادہ توجہ مرکوز کر دی گئی ہے۔ ۱۹۷۳ء میں ۱۳۰ اسلامی تنظیموں کے اجلاس میں دعوتی کام کو براعظموں کی بنیاد پر منظم کیا گیا (۱۹۸۴ء سے ایسی پانچ کونسلیں کام کر رہی ہیں)۔ ۱۹۷۵ء میں عالمی مساجد کونسل قائم کی گئی اور دنیا بھر میں پھیلی ہوئی مساجد کونسلوں سے اسے مربوط کیا گیا۔ ۱۹۷۶ء میں مکہ میں اسلامی فقہ اکیڈمی کی بنیاد رکھی گئی جس کے فقہی فیصلے عالم اسلام میں بڑی وقعت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں اور کئی جلدوں میں شائع ہو چکے ہیں۔ رفاہی کام انٹرنیشنل اسلامک ریلیف آرگنائزیشن کے توسط سے انجام دیئے جاتے ہیں۔ سعودی عرب، متحدہ عرب امارات اور مصر کی اسلامی یونیورسٹیوں میں اسلامی دعاۃ کی تیاری کا کام ہوتا ہے۔ رابطہ کے تحت ۱۹۷۳ء میں ۴۹ دعاۃ کام کر رہے تھے جب کہ ۱۹۹۰ء تک ان کی تعداد ۸۱۶ تک پہنچ چکی تھی۔

رابطہ نے اشاعتی کاموں کی طرف بھی توجہ مبذول کی ہے۔ ماہوار مجلہ رابطۃ العالم الاسلامی نے ۱۹۶۳ء سے اشاعت کا آغاز کیا (۱۹۸۷ء سے اس کا نام محض "الرابطہ" ہے)۔ ۱۹۷۳ء سے انگریزی ماہنامہ Journal of the World Muslim League بھی شائع ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ رابطہ ایک ہفت وار جریدہ اخبار العالم الاسلامی بھی شائع کرتا ہے (۱۹۹۱ء سے اس کا نام العالم الاسلامی ہے)، دیکھیے (۱) Reinhard Schulze: Islamischer Internationalismus 1M 20 Fahrhundert Untersuchungenzur Geschichte Der، لائیڈن ۱۹۹۰ء؛ (۲) Jacob Landau: The Politics of Pan Islamism، آکسفرڈ ۱۹۹۰ء۔

اسلامی کانفرنس تنظیم (OIC): مؤتمر العالم الاسلامی اور رابطۃ العالم الاسلامی کی صورت میں مسلم امہ کے اتحاد کے لیے جو کوششیں ہوئیں وہ اگرچہ اپنی جگہ فائدہ سے خالی نہ تھیں، تاہم اس حقیقت کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ بعض افراد یا بعض مسلم ممالک کے جذبہ اتحاد کی رہین منت تھیں اور اس وقت تک کوئی ایسی تنظیم موجود نہ تھی جس میں ساری مسلم مملکتوں کی ریاستی سطح پر نمائندگی ہوتی، بلکہ یہ تسلیم کرنے میں بھی کوئی باک نہ ہونا چاہیے کہ اشتراکیت، وطنیت اور لادینیت جیسے رجحانات رکھنے والے بعض طاقتور مسلم ممالک اس طرح کے اسلامی اتحاد کو درخور اعتناء نہ سمجھتے تھے، لیکن اس صورت حال میں ڈرامائی تبدیلی اس وقت پیدا ہوئی جب جون ۱۹۶۷ء کی عرب۔ اسرائیل جنگ میں اسرائیل نے عربوں کو ذلت آمیز شکست سے دوچار کر کے نہ صرف مصر، شام اور اردن کے وسیع علاقے پر قبضہ کر لیا، بلکہ مسلمانوں کے مقامات مقدسہ میں سے ایک اہم مقام، یعنی بیت المقدس پر بھی قبضہ کر لیا۔ اس پر سعودی عرب کے شاہ فیصل اور فلسطین کے مفتی امین الحسینی نے تمام مسلم ممالک کی کانفرنس بلانے کی تجویز پیش کی۔ ابھی اس پر مسلم ممالک میں غور و خوض جاری تھا کہ ایک جنونی یہودی نے ۲۱ اگست ۱۹۶۹ء کو مسجد اقصیٰ کو آگ لگا دی، جس سے مسجد کا ایک حصہ جل کر تباہ ہو گیا۔ اس اشتعال

انگیز کارروائی نے مسلمانوں کے جذبات کو بھڑکا دیا، ساری مخالفتیں اور تحفظات دب گئے اور سارے مسلم ممالک نے ۲۲ تا ۲۵ ستمبر ۱۹۶۹ء کو رباط (مراکش) کی اسلامی کانفرنس میں شرکت کی اور یہ اعلان کیا کہ سارے مسلمان ایک امت ہیں اور وہ متحد ہو کر اپنے حقوق کا دفاع کریں گے (آغا شرف "اجتماع ملت اسلامیہ" لاہور ۱۹۷۴ء) اسلامی کانفرنس تنظیم کے ڈھانچے اور اغراض و مقاصد کا رسمی اعلان مسلم وزرائے خارجہ کے تیسرے اجلاس منعقدہ جدہ ۲۹ فروری تا ۴ مارچ ۱۹۷۲ء کے موقع پر کیا گیا جس کی رو سے اسلامی کانفرنس تنظیم کے مقاصد یہ ہیں: رکن ممالک کے درمیان اسلامی اتحاد کو فروغ دینا، اقتصادی، معاشرتی، ثقافتی، سائنسی اور دیگر سرگرمیوں کے اہم شعبوں میں رکن ممالک کے درمیان تعاون کو مستحکم کرنا اور بین الاقوامی تنظیموں کے اندر اس تنظیم کے رکن ممالک کے درمیان صلاح مشوروں کو عملی جامہ پہنانا، مسلمانوں کے مقامات مقدسہ کے تحفظ کی مساعی کو مربوط کرنا، فلسطینی عوام کی جدوجہد کی حمایت اور مدد کرنا، مسلم ممالک کے وقار، آزادی اور قومی حقوق کے تحفظ کی جدوجہد کو تقویت دینا، رکن اور دیگر ممالک کے درمیان تعاون اور مفاہمت کو فروغ دینے اور انصاف پر مبنی بین الاقوامی امن اور سلامتی کی حمایت کے لیے ضروری اقدامات کرنا، نیز نسلی منافرت اور امتیاز کو ختم کرنے کی کوشش کرنا اور نوآبادیاتی نظام کی ہر شکل کو مٹانے کی جدوجہد کرنا۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے اسلامی کانفرنس تنظیم کا ڈھانچہ چار اداروں پر مشتمل ہے: (۱) سربراہی کانفرنس؛ (۲) وزرائے خارجہ کی سالانہ کانفرنس؛ (۳) سیکریٹریٹ؛ (۴) ذیلی ادارے۔

سربراہی کانفرنس: یہ اسلامی کانفرنس تنظیم کا سب سے اہم پالیسی ساز ادارہ ہے جس کا اجلاس وقتاً فوقتاً (حسب ضرورت) ہوتا ہے، جس میں مسلم امہ کو درپیش مسائل پر غور ہوتا ہے۔ پہلی مسلم سربراہ کانفرنس رباط ۱۹۶۹ء میں ہوئی تھی، جس میں ۲۴ سربراہ مملکت شریک ہوئے۔ دوسری سربراہی کانفرنس لاہور میں ۱۹۷۴ء میں، تیسری ۱۹۸۱ء میں مکہ و طائف میں، چوتھی ۱۹۸۴ء میں دارالبیضاء، پانچویں کویت میں ۱۹۸۷ء میں اور چھٹی ڈاکار میں ۱۹۹۱ء میں منعقد ہوئی تھی۔ اس وقت اسلامی کانفرنس تنظیم کے ارکان کی تعداد پچاس ہے (بشمول فلسطین، وسطی ایشیا کی ریاستیں اور البانیا) جب کہ ترک قبرص، فلپائنی مسلمانوں کے مورو محاذ آزادی (MNLF)، عرب لیگ، افریقی اتحاد کی تنظیم (OAU)، تنظیم اقوام متحدہ (UNO)، موتمر العالم الاسلامی، رابطہ العالم الاسلامی اور مسلم نوجوانوں کی عالمی تنظیم 'وامی' (WAMY) بحیثیت مبصر شریک ہوتے ہیں۔

مسلم وزرائے خارجہ کی سالانہ کانفرنس: یہ اسلامی کانفرنس تنظیم کا دوسرا اہم پالیسی ساز ادارہ ہے، جس کا اجلاس ہر سال ہوتا ہے اور یہ بین الاقوامی سیاست اور مسلم ممالک کو درپیش سیاسی، معاشی اور مذہبی مسائل پر غور کرتا ہے۔ اس کی تین مجالس قائمہ ہیں۔ ایک سائنس اور ٹیکنالوجی میں تعاون کے لیے، دوسری معاشی اور تجارتی شعبوں میں اور تیسری ثقافت اور اطلاعات کے شعبوں میں تعاون کے لیے۔ یہ کمیٹیاں متعلقہ شعبوں میں مسلم ممالک کی ترقی اور ان کے درمیان تعاون بڑھانے کے لیے ٹھوس تجاویز اور لائحہ عمل تیار کرکے وزرائے خارجہ اور سربراہی کانفرنس میں منظوری کے لیے پیش کرتی ہیں۔ بیت المقدس اور مسئلہ فلسطین کے لیے القدس کمیٹی کے نام سے ایک خصوصی کمیٹی بھی کام کرتی ہے۔

جنرل سیکریٹریٹ: تنظیم کا سیکریٹریٹ جدہ میں ہے سیکریٹری جنرل چار سال کی (ایک دفعہ قابل تجدید) مدت کے لیے منتخب کیا جاتا ہے (ابتداء میں یہ مدت دو سال تھی)، تنظیم کے پہلے سیکریٹری جنرل ملائشیا کے تنکو عبدالرحمٰن تھے، جبکہ موجودہ سیکرٹری جنرل عزیز الدین لاراکی ہیں۔ تنظیم کے چار اسسٹنٹ سیکرٹری جنرل ہوتے ہیں جو (۱) سیاسی معاملات؛ (۲) قدس، فلسطین اور اقلیتی امور؛ (۳) ثقافتی و سماجی امور اور اسلامی یکجہتی فنڈ اور

(۳) معاشی، تنظیمی اور مالیاتی امور کے شعبوں کی سربراہی کرتے ہیں۔ ابتدا میں یہ طے کیا گیا تھا کہ رکن ممالک اپنی اپنی قومی آمدنی کے تناسب سے تنظیم کو مالی معاونت مہیا کریں گے، لیکن بہت سے ارکان نے اس عہد کی پاسداری نہیں کی اور تنظیم اکثر مالی مشکلات کا شکار رہی ہے۔ تاہم مالیات میں ناگزیر کمی کو سعودی حکومت پورا کر دیتی ہے اور اس نے تنظیم کے صدر دفتر کے لیے جدہ میں ایک شاہی محل بھی وقف کیا ہوا ہے۔

ذیلی ادارے: اسلامی کانفرنس تنظیم کے تحت کئی ذیلی ادارے قائم کیے گئے ہیں، جن میں سے بعض فعال طور پر کام کر رہے ہیں، بعض غیر فعال ہیں اور بعض ابھی قائم نہیں کیے جا سکے۔ اہم موجود ادارے یہ ہیں: (۱) اسلامی ترقیاتی بنک (IDB): یہ ۱۹۷۳ء میں جدہ میں قائم کیا گیا۔ جولائی ۱۹۹۲ء میں اس کا منظور شدہ سرمایہ ۲.۹ بلین ڈالر سے بڑھا کر ۵.۸ بلین ڈالر کر دیا گیا۔ یہ تیسری دنیا کا امداد دینے والا سب سے بڑا مالیاتی ادارہ ہے اور رکن ممالک اور مسلم اقلیتوں کی معاشی بہتری کے منصوبوں میں گہری دلچسپی لیتا اور مالی تعاون مہیا کرتا ہے؛ (۲) ایسیسکو (ISESCO) جو اقوام متحدہ کے ادارے یونیسکو (UNESCO) کی طرز پر مسلم ممالک میں تعلیمی، سائنسی اور ثقافتی ترقی کے لیے کوشاں ہے۔ اس کا صدر دفتر رباط میں ہے اور یہ ۱۹۸۲ء سے گرانقدر خدمات انجام دے رہا ہے؛ (۳) شماریاتی، معاشی اور سماجی ترقی کا تحقیقی و تربیتی ادارہ: یہ ۱۹۷۸ء میں انقرہ میں قائم کیا گیا۔ یہ مسلم ممالک سے متعلق اعداد و شمار جمع کرتا اور مالی منصوبہ بندی کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے "انقرہ معاشی پلان" کے نام سے ایک منصوبہ جنوری ۱۹۸۱ء میں طائف کی سربراہ کانفرنس میں پیش کیا۔ یہ ادارہ ایک تحقیقی جریدہ بھی شائع کرتا ہے؛ (۴) فنی اور پیشہ ورانہ امور کا تحقیقی و تربیتی ادارہ: یہ ادارہ ۱۹۷۷ء سے ڈھاکہ میں کام کر رہا ہے اور مسلم ممالک میں ہنرمند افراد کی افزائش و بہتری کے لیے مختلف النوع اقدامات کرتا ہے؛ (۵) اسلامی مرکز برائے تجارتی ترقی: اس کا دفتر دارالبیضاء (کاسابلانکا) میں ہے۔ یہ ۱۹۸۳ء میں قائم کیا گیا اور رکن ممالک میں باہمی سرمایہ کاری اور تجارتی روابط کو بہتر بنانے کے لیے کوشاں ہے؛ (۶) بین الاقوامی اسلامی نیوز ایجنسی: اس نے ۱۹۷۹ء میں جدہ سے کام کا آغاز کیا اور عربی، انگریزی اور فرانسیسی میں (جو تنظیم کی سرکاری زبانیں ہیں) دن میں تین دفعہ خبروں کا بلیٹن جاری کرتی ہے؛ (۷) مسلم ممالک کی نشریاتی تنظیم: شاہ فیصل نے ذاتی دلچسپی لے کر اس کا آغاز ۱۹۷۵ء میں کروایا۔ اس ادارے کے پیش نظر ریڈیو اور ٹی وی کے ذریعے اسلامی دعوت کا فروغ ہے۔ یہ ادارہ خود بھی دینی پروگرام تیار کرتا اور مسلم ممالک کو مہیا کرتا ہے اور مسلم ممالک کے دینی پروگراموں کی ایک لائبریری بھی اس کے پاس موجود ہے اور مسلم ممالک میں ان پروگراموں کے باہمی تبادلے کی خدمت بھی سر انجام دیتا ہے؛ اس کے علاوہ اسلامی کانفرنس تنظیم نے دو فنڈ بھی قائم کر رکھے ہیں: (۸) القدس فنڈ: یہ فنڈ القدس کمیٹی نے قائم کیا ہے جو ۱۹۹۵ء میں مراکش میں قائم کی گئی۔ اس کے ارکان کی تعداد چودہ ہے جو سال میں دو دفعہ اپنا اجلاس منعقد کرتی ہے۔ اس کے پہلے صدر مراکش کے شاہ حسن تھے۔ یہ فنڈ رضا کارانہ بنیادوں پر عطیات سے چلتا ہے اور اس کے پیش نظر بیت المقدس اور فلسطین کو یہودی تسلط سے نجات دلانا، اس مسئلے کو بین الاقوامی اداروں میں اٹھانا اور فلسطینی جدوجہد کی حمایت کرنا ہے؛ (۹) اسلامی یکجہتی فنڈ: یہ فنڈ ۱۹۷۳ء میں قائم کیا گیا تھا اور اس کے پیش نظر مسلم ممالک میں یکجہتی کو فروغ دینا، دینی و ثقافتی اقدار کی حوصلہ افزائی کرنا اور نامساعد حالات میں رکن ممالک کے کام آنا ہے (اسلامی کانفرنس تنظیم کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: (۱) عبداللہ احسن: OIC: The Organization of the Islamic Conference واشنگٹن ۱۹۸۸ء؛ (۲) حسن معین الدین: The Charter of the Islamic Conference: The Legal and Economic

Frameworks، آکسفورڈ ۱۹۸۷ء).

اس میں کوئی شک نہیں کہ عثمانی خلافت کے خاتمے کے بعد اسلامی کانفرنس کی تنظیم امت مسلمہ اور مسلم ممالک کے اتحاد کی ایک مؤثر کوشش ہے، لیکن اس کی کارکردگی بہت اطمینان بخش نہیں ہے اور اس سلسلے میں ابھی بہت سا کام کرنا باقی ہے۔ مثلاً: مسلم ممالک کے درمیان مشترکہ دفاع کا معاہدہ، بین الاقوامی سطح پر اتحاد کا مظاہرہ اور اقوام متحدہ کے اداروں میں مؤثر نمائندگی (مثلاً سلامتی کونسل کی مستقل نشست کا حصول)، مشترکہ کرنسی اور مشترکہ منڈیوں کا قیام، باہمی تجارت کا مؤثر فروغ، سفری سہولتیں (ویزے کا خاتمہ)، اطلاعات کا تیز رفتار تبادلہ، باہمی مناقشات کے حل کے لیے اسلامی عدالت کا قیام اور اس کے فیصلوں کے نفاذ کے لیے مؤثر مشینری کا قیام وغیرہ۔ ان مقاصد کے حصول کے راستے میں بڑی رکاوٹ جو اسلامی کانفرنس تنظیم کو بھی زیادہ متحرک نہیں ہونے دے رہی، وہ بعض مسلم حکومتوں کی مغرب کی فکری و سیاسی بالادستی سے مرعوبیت اور امت مسلمہ کے خصوصی مقاصد واہداف کا عدم اعتبار ہے [نیز رک بہ اسلامی کانفرنس تنظیم، بذیل مادہ]۔

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ، دیکھیے: (۱) غلام چوہدری: Islam and the Contemporary World، لندن ۱۹۹۰ء؛ (۲) B.K. Narayan: Pan Islamism-Background and Prospects، نئی دہلی ۱۹۸۲ء؛ (۳) D. A. Lee: The Origins of Pan-Islamism، در American Historical Review، ۴۷ (جنوری ۱۹۳۲ء): ۲۷۸-۲۸۷؛ (۴) محمد نعیم قریشی: Bibliographic Soundings in Nineteenth Century Pan-Islam in South Asia، در Islamic Quarterly، ۲۴، ۱_۲ (۱۹۸۰ء)، ص:۲۲_۳۳؛ (۵) چوہدری نذیر احمد: The Common Wealth of Muslim States، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۶) شوکت علی: Pan-Movements in the Third World، لاہور ۱۹۷۶ء، اردو مآخذ کے لیے دیکھیے: (۷) ابوالکلام آزاد، مولانا: مسئلہ خلافت، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۸) اصغر بخاری: اسلامی کانفرنس کا منشور، جدہ ۱۹۷۲ء؛ (۹) خلیل حامدی: عالم اسلام اور اس کے افکار و مسائل، لاہور؛ (۱۰) صلاح الدین ناسک: جدید دنیائے اسلام، لاہور ۱۹۸۰ء؛ (۱۱) سید ابوالاعلیٰ مودودی: عصر حاضر میں امت مسلمہ کے مسائل، لاہور ۱۹۸۲ء؛ (۱۲) چوہدری نذیر احمد: افکار ملی، لاہور ۱۹۷۸ء؛ (۱۳) حسن الاعظمی: داعیان اتحاد اسلامی، کراچی؛ (۱۴) وہی مصنف: محمد عبدہ اور پان اسلام ازم، کراچی ۱۹۳۸ء؛ (۱۵) بلقیس فاطمہ: اتحاد عالم اسلامی کے امکانات کا جائزہ، تحقیقی مقالہ ایم اے علوم اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی ۱۹۸۳ء۔ دائرہ ہائے معارف کے لیے دیکھیے: (۱۶) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ ہائے خلافت، جمال الدین افغانی اور امت؛ (۱۷) Encyclopaedia of Islam، لائیڈن، بذیل Pan-Islamism اور Afghani؛ (۱۸) The Oxford Encylopaedia of the Modern Islamic World، بذیل Pan- Islam, Congresses, Khilafat Movement اور Afghani؛ (۲۰) Twentieth Century Political Dictionay of the Middle East، بذیل Pan-Islam۔

(محمد امین)

……

⊗ **اتحاد محمدی، جمعیت**: ترکی کی ایک سیاسی اور مذہبی جمعیت جس کی تاسیس استانبول میں فروری ۱۹۰۹ء میں ہوئی۔ اس کے بانی مشہور صحافی حافظ درویش وحدتی تھے، جو روزنامہ وولکن کے مدیر تھے۔ وہ اصلاً قبرصی تھے اور تصوف کے نقشبندیہ سلسلے سے منسلک تھے۔ اس جمعیت نے "انجمن اتحاد و ترقی" کے خلاف اپریل ۱۹۰۹ء میں ہونے والے ہنگاموں میں مرکزی کردار ادا کیا جو اس کی وجہ شہرت بنا (دیکھیے T.Z. Tunaya: Turkiyede Siyasri Partiler، ۱۸۵۴ـ ۱۹۵۲ء، استانبول ۱۹۵۲ء، ص۲۹۱ بعد)۔ اس کے ارکان ملک بھر میں پھیلے ہوئے مذہبی افراد تھے۔

پارلیمنٹ میں اسے نمائندگی حاصل نہ تھی گو اسے کئی ارکان پارلیمنٹ کی ہمدردیاں حاصل تھیں جو جمعیت اتحاد و ترقی کی بے دین اور مغرب پرستانہ پالیسیوں کے خلاف تھے۔ جمعیت کی سرگرمیاں زیادہ تر ان پرجوش اخباری مضامین پر مشتمل تھیں جو اخبار وولکن کے علاوہ سربستی، صدائے ملت اور Levant Herald جیسے جرائد میں شائع ہوتے تھے۔ جمعیت ایک خالص دینی تحریک تھی بایں معنی کہ سیاست اس کے پروگرام کا حصہ نہ تھی اور اس کے اعلان کردہ اہداف کے مطابق عوام کی اخلاقی اصلاح اور ان کے فکر و عمل کو شریعت کے مطابق ڈھالنا ہی اس کے پیش نظر تھا۔ جمعیت کے ارکان کو سیاست میں حصہ لینے کی سختی سے ممانعت تھی تاہم جمعیت چونکہ انجمن اتحاد و ترقی کے بے دینی پر مبنی پروگراموں کی مخالفت کرتی تھی، لہٰذا حزب مخالف کے بعض معتدل ارکان بھی اس کی حمایت کرتے تھے اور اس طرح اس کے کام میں ایک گونہ سیاست کی جھلک نظر آتی تھی.

اتفاق سے جمعیت اتحاد محمدی کا قیام اس وقت عمل میں آیا جب حزب مخالف نے انجمن اتحاد و ترقی کے خلاف مہم کا آغاز کیا۔ اس مہم کا آغاز ۱۳ فروری ۱۹۰۹ء کو ہوا جب وزیر اعظم کامل پاشا [رک بآں] کی حکومت کو مستعفی ہونا پڑا۔ ۱۸ فروری کو وولکن نے اعلان کیا کہ وہ جمعیت اتحاد محمدی کا ترجمان ہے اور اس نے انجمن اتحاد و ترقی کی شدید مخالفت شروع کر دی۔ اس نے نئے آئین پر مبنی انجمن کی حکومت کو شیطانوں کی حکومت قرار دیا اور لوگوں کے مذہبی جذبات کو اس کے خلاف بھڑکانے میں کامیابی حاصل کر لی.

جمعیت کا پروپیگنڈا اتنا مؤثر تھا کہ حالات کو سنبھالنے کے لیے حکومت کو متعدد اقدامات کرنا پڑے۔ پارلیمنٹ میں پریس اور آزادیِ اجتماع کے بارے میں نئے قوانین منظور کیے گئے اور اس پروپیگنڈے کے اثرات زائل کرنے کے لیے شیخ الاسلام سے اعلان کروایا گیا کہ کابینہ کی پالیسیاں دین کے خلاف نہیں ہیں۔ چونکہ وحدتی کا پروپیگنڈا فوج کو بھی متاثر کر رہا تھا، اس لیے استانبول کے گیریژن کمانڈر محمود مختار پاشا نے ۱۰ اپریل کو یہ حکم جاری کیا کہ فوج کا کوئی آدمی مذہبی خوجوں اور صوفیوں سے کسی قسم کا کوئی رابطہ ہرگز نہ رکھے۔ وولکن نے ۳ اور ۴ اپریل کی اشاعت میں کامل پاشا کا تفصیلی انٹرویو چھاپ دیا، جس نے انجمن کی سیاست کو بے نقاب کر کے رکھ دیا۔ ۷ اپریل کو سربستی کے مدیر حسن فہمی کے قتل اور ۸ اپریل کو اس کے جلوس نے لوگوں کے جذبات کو مشتعل کر دیا۔ ان سب امور کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۲ اور ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء کی درمیانی رات کو فسادات پھوٹ پڑے۔ سالونیکا میں متعین فوج نے اس شورش کو کچل دیا۔ جمعیت اتحاد محمدی کو خلاف قانون قرار دے دیا اور درویش وحدتی سمیت اس کے کئی سرکردہ افراد کو گرفتار کر کے پھانسی دے دی۔ اگرچہ جمعیت اتحاد محمدی کو زیادہ تر اس بغاوت کا ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ انجمن اتحاد و ترقی کے مخالف کئی دوسرے عناصر بھی اس کی پشت پر موجود تھے جنہوں نے جمعیت کے پلیٹ فارم کو اس غرض کے لیے استعمال کیا.

مآخذ: (۱) T.Z Tunaya : Turkiyede Siyasi Partiler ۱۸۵۹ـ۱۹۵۲ء، استانبول ۱۹۵۲ء۔ یہ جمعیت اتحاد محمدی کے ابتدائی مطالعے کے لیے عمدہ مآخذ ہے، خصوصاً حواشی اور کتابیات کے حوالے سے؛ (۲) اس دور کے جرائد مثلاً وولکن، سربستی، صدائے ملت، اقدام (ترجمان حزب مخالف) اور طنین (ترجمان انجمن اتحاد و ترقی) کا مطالعہ بھی واقعات کے صحیح فہم کے لیے ناگزیر ہے، علاوہ ازیں بعض معاصر عینی شاہدین کی تحریریں بھی اس ضمن میں اہم ہیں، مثلاً: (۳) یونس ندی: اختلال و انقلاب عثمانی، استانبول ۱۳۲۵ھ۔ اس کے اقتباسات کے لیے دیکھیے Cumhuriyet مارچ۔ اپریل ۱۹۵۹ء؛ (۴) A.F.Turkgeldi: Group Isittiklerim، انقرہ ۱۹۵۱ء؛ (۵) Ali Cevat: Ikimci Mesrutiyetim Islam ve Otuzhir Mart Hedisesi، طبع F.R Unet، انقرہ ۱۹۶۰ء؛ (۶) عبدالحمید: kinci Abdul Hamed، در Hatira

Defteri، استانبول ۱۹۶۰ء؛ (۷) I.H.Danismend: Mart vakasi، ۳۱: استانبول ۱۹۶۱ء (یہ کتاب وزیر اعظم توفیق پاشا کی سرکاری اور غیر سرکاری دستاویزات سے حاصل شدہ معلومات پر مبنی ہے)؛ (۸) P.Farkas: Stacatsstreich und Gegen Revolution in der Turkei، برلن ۱۹۰۹ء؛ (۹) F.Mecullagh: The Fall of Abd ul-Hamid، لندن ۱۹۱۰ء؛ (۱۰) اسماعیل کمال: The memoirs of Ismail Kamal، طبع Somerville story، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (۱۱) Halide Edib: Memoirs، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۱۲) P.P. Graes: Briton and Turk، لندن ۱۹۳۱ء؛ (۱۳) Y.H. Bayur: Turk Inkilabi Tarihi، ۱/۲، انقرہ ۱۹۶۴ء؛ (۱۴) B.Lewis: The Emergence of Modern Turkey، لندن ۱۹۶۸ء۔

(فیروز احمد [ت: محمد امین])

....

⊗ **اتحاد و ترقی، انجمن**: ترکی کی ایک سیاسی تحریک جو ۱۹۰۸ء کے انقلاب سے لے کر ۱۹۱۸ء تک فعال رہی اور ترکی کی عثمانی خلافت کے زوال کا سبب بنی۔ انجمن کا قیام اگرچہ سالونیکا میں ۱۹۰۶ء میں قائم ہونے والی عثمانیوں سے آزادی کی جمعیت کا مرہون منت ہے، لیکن اس کے نظریاتی ڈانڈے ''نوجوان ترکوں'' کی تحریک سے جا ملتے ہیں، جس نے سلطنت عثمانیہ کے اندر اور باہر خلافت کے خلاف سازشوں کا جال بچھایا (دیکھیے T.Z. Tunaya: Turkiye de Siyasi Partiler، ۱۸۵۹-۱۹۵۲ء، استانبول ۱۹۵۲ء؛ E.E. Ramsour: Prelude to the Revolution of The Young Turks ۱۹۰۸ء، پنسلن ۱۹۵۷ء؛ اور Bernard Lewis: The Emergence of Modern Turkey، لندن ۱۹۶۸ء)۔

عثمانیوں سے آزادی کی جمعیت دس ارکان سے شروع ہوئی، جن کی ترتیب ان کی عمر کے لحاظ سے رکھی گئی۔ سب سے معمر رکن برسلی طاہر کو سب سے سینیئر رکن قرار دیا گیا، بعد میں ان ارکان میں سے مرکزی کمیٹی (''ہیئت عالیہ'') منتخب کی گئی، جو چار ارکان برسلی طاہر، محمد طلعت رحمی، مدحت شکری اور اسماعیل جنبلات پر مشتمل تھی (دیکھیے ضیاء شکری: Nasil Yasadi Ittihat Ve Terakki Nasil dogdu Naisalold، در Son Posta، ۸ اور ۹ فروری ۱۹۳۳ء بمواضع کثیرہ)۔ ان میں سے سات ارکان کے فوج سے روابط تھے۔ اگرچہ فوج کا باقاعدہ ملازم صرف اسماعیل جنبلات ہی تھا، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ بعد میں بھی انجمن میں تعداد کے لحاظ سے فوجیوں کی اکثریت رہی اور یہ کہ غیر فوجی ارکان کو اس معاملے کی نزاکت کا احساس بھی تھا اور وہ اسی نقطۂ نظر سے حالات کو قابو میں رکھنے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب خلافت کی بجائے آئینی حکومت قائم ہوئی تو فوجی اور غیر فوجی عناصر میں رقابت کا مسئلہ نمایاں رہا۔ جب جمعیت کا تنظیمی ڈھانچہ زیر تشکیل تھا تو فوجی عناصر نے بڑی حد تک اور سول انتظامی افسران نے بھی کسی حد تک اس میں مؤثر کردار ادا کیا، کیونکہ صرف وہی متحرک تھے اور سلطنت کے مختلف حصوں میں روابط قائم کر سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جمعیت کی شاخیں موناستر، ابری، کراکووا، ودنی، اسکودرہ [سقوطری]، سیرز اور ادرن میں قائم کی جا رہی تھیں، تو ان میں جونیئر فوجی افسران جیسے انور، محمد صادق، ایوب صبری اور جمال نے اس میں اہم کردار ادا کیا۔

۱۹۰۷ء میں جمعیت کی سالونیکا شاخ نے یورپ میں جلاوطن ''نوجوان ترکوں'' سے رابطہ کیا، جس کے نتیجے میں پیرس میں احمد رضا گروہ کا ایک اہم رکن ڈاکٹر ناظم سالونیکا واپس آیا اور ستمبر میں دونوں گروہوں نے باہم مدغم ہو کر پرانے نام کے تحت کام کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس طرح ''انجمن اتحاد و ترقی'' کی بنیاد پڑی (Ransaur: Young Turks، ص ۱۲۱ ببعد)، تاہم اس اقدام کی کوئی خاص اہمیت سامنے نہ آئی، کیونکہ عثمانی سلطنت اس وقت تک جدوجہد کا مرکز بن چکی تھی، لہٰذا دونوں گروہ اپنی اپنی جگہ خود مختارانہ کام کرتے رہے اور ان کے درمیان

اشتراک عمل نہ ہو سکا۔ جب ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے نتیجے میں اقتدار انجمن اتحاد وترقی کو ملا تو جلاوطن عناصر یہ سمجھے کہ اقتدار میں شرکت ان کا بھی حق ہے' لیکن انجمن کے مقامی عہدیداروں نے ان کی یہ غلط فہمی جلد ہی دور کردی' جب سالونیکا کی تنظیم نے ایک جلاوطن رہنما سے صاف صاف کہہ دیا کہ جناب آپ نے ہماری انجمن کے ساتھ مل کر تو جدوجہد نہیں کی۔ ہماری یہ شاخ تو سالونیکا اور موناستر کے مقامی ارکان پر مشتمل ہے۔

انجمن اگرچہ اقتدار میں کسی اور جماعت کی شراکت کو تسلیم نہیں کر رہی تھی' لیکن وہ تنظیمی اور نظریاتی لحاظ سے اتنی مضبوط بھی نہ تھی کہ اکیلے حکومت چلا سکتی۔ اس کا اعلان کردہ ہدف یہ تھا کہ خلافت ختم کر کے آئینی حکومت قائم کی جائے اور جب جولائی ۱۹۰۸ء میں یہ مقصد حاصل ہو گیا' تو اب اس کے قیام کی وجہ جواز باقی نہ رہی اور جن لوگوں نے خلافت کے خاتمے میں اس کے ساتھ مل کر جدوجہد کی تھی وہ اب ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے' کہ اس کی پالیسیوں کی حمایت بھی کریں۔ اس کی حکومت چلانے کی صلاحیت مشکوک تھی۔ اس کے کوئی مسلمہ قائد نہ تھے۔ اجتماعی قیادت مرکزی کمیٹی کر رہی تھی اور وہی ساری سیاسی مشینری کو چلانے کی کوشش کر رہی تھی۔ اس کے جاری کردہ ہدایت نامے نہ صرف انجمن بلکہ حکومت کی ساری تنظیمی سطحوں' صوبوں سے لے کر ریاست تک' کے لیے قابل نفاذ احکام کا درجہ رکھتے تھے۔ قیادت کو یہ احساس بھی تھا کہ اس کا تعلق متوسط طبقے سے ہے اور اس کی حیثیت اتنی مستحکم نہیں ہے کہ وہ ایک روایتی معاشرے کو پوری قوت سے تہ و بالا کر دے۔ چنانچہ اس نے انتظامی مشینری کو چلانے کا کام نوکر شاہی کے ہاتھ میں رہنے دیا اور خود آئینی حکومت کے محافظ کا کردار ادا کرنا شروع کر دیا' اس توقع میں کہ وہ پہلے سے قائم اداروں کے ذریعے معاشرے میں انقلاب لا سکے گی۔

حکومت میں آنے کے باوجود انجمن ایک خفیہ ادارے کے طور پر کام کرتی رہی' جس کا مرکزی دفتر سالونیکا میں تھا۔ اس نے سیاسی کاموں کے لیے اپنے چند نمائندے مقرر کر دیے' جن میں طلعت' رحمی' جاوید' ڈاکٹر ناظم' بہاؤالدین شاکر اور احمد شامل تھے۔ یہی نمائندے سلطان' وزیر اعظم اور سفارتخانوں سے رابطہ کرتے اور انہیں اتحادیوں کی پالیسیوں سے آگاہ کرتے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریق کار جمہوری اصولوں سے مطابقت نہیں رکھتا تھا' چنانچہ انجمن حزب مخالف کی طرف سے اس الزام کا مورد بنی کہ زیر زمین مرکزی کمیٹی کسی جواب دہی کے بغیر حکومت چلا رہی ہے اور اس نے ریاست کے اندر اپنی ایک ریاست قائم کر رکھی ہے۔ ۱۹۰۹ء میں انجمن کی کانگرس (مجلس عام) کا خفیہ اجلاس سالونیکا میں ہوا' لیکن انجمن نے حزب مخالف کے مرکزی الزام کا کوئی نوٹس نہ لیا۔ جتنے تنظیمی فیصلے ہوئے وہ بھی خفیہ رکھے گئے' صرف یہ اعلان کیا گیا کہ پارلیمنٹ میں انجمن کے نمائندے ایک سیاسی جماعت کے طور پر کام کریں گے جس کا نام "الاتحاد والترقی" ہو گا اور یہ کہ کانگرس نے مرکزی کمیٹی کے ارکان کا انتخاب کیا ہے' جو پہلے کی طرح انجمن کے امور کی نگرانی کرتے رہیں گے۔

جمعیت چاہتی تھی کہ اسے پارلیمنٹ میں اکثریت حاصل ہو' تاکہ وہ اسے کنٹرول کر سکے' لیکن آزاد ارکان کے خودمختارانہ رویے نے اس منصوبے کو ناکام بنا دیا۔ ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء کو جب ارکان پارلیمنٹ انقلاب دشمنوں کے سامنے بالکل ہی جھک گئے تو انجمن کی مرکزی کمیٹی نے اپنے ارکان پارلیمنٹ کے ذریعے حکومت میں فعال کردار ادا کرنے کا فیصلہ کر لیا اور انہیں انڈر سیکرٹری نامزد کر دیا۔ جب پارلیمنٹ نے اس اقدام کی توثیق نہ کی تو انجمن نے اپنے دو ارکان جاوید اور طلعت کو وزیر خزانہ اور وزیر داخلہ مقرر کر دیا (دیکھیے F.Ahmad: *The Young Turks : The Committee of Union and Progress in Turkish Politics*' ۱۹۰۸-۱۹۱۳ء' آکسفورڈ ۱۹۶۹ء' ص ۵۰-۵۳ اور بمواضع کثیرہ)۔ افسروں کے سینئر سول

افسروں کے ساتھ اختلافات نے بھی، جو انقلاب کے بعد مزید طاقتور ہو گئے تھے، مرکزی کمیٹی کی ہوا خیزی میں حصہ لیا۔ دوسری طرف پارلیمنٹ کے اندر انجمن سے اختلاف رائے رکھنے والے عناصر سے بھی کوئی سمجھوتہ نہ ہوسکا اور انہوں نے حزب مخالف کا ایک نیا گروہ تشکیل دے لیا۔ انجمن نے اس صورت حال سے نمٹنے کے لیے ۱۵ جنوری ۱۹۱۲ء کو اسمبلی تحلیل کردی اور نئے انتخابات میں' ہر طرح کے جائز اور ناجائز اقدامات کے ذریعے اکثریت حاصل کرلی۔ حزب مخالف نے اسمبلی سے باہر سرگرمیاں شروع کر دیں اور سینئر سول افسروں نے بھی ان کا ساتھ دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جولائی ۱۹۱۲ء میں انجمن کی حمایت سے تشکیل شدہ سعید پاشا کی وزارت کو مستعفی ہونا پڑا۔ انجمن نے جنوری ۱۹۱۳ء میں فوجی مداخلت سے ملک پر مکمل قبضہ کر لیا اور مخالفوں کو کچل دیا۔

جولائی ۱۹۰۸ء سے جون ۱۹۱۳ء تک پانچ سال کا عرصہ انجمن کے لیے سیاسی کشمکش اور جدوجہد کا زمانہ رہا اور اس دوران اس نے تلخ تجربات سے یہ سبق سیکھا کہ ناقابل لچک اصولوں اور تنظیمی مرکزیت کے ساتھ نہ تو ملک کو چلایا جاسکتا ہے اور ہی انجمن کو۔ چنانچہ ۱۹۱۳ء میں ہونے والے کانگریس کے اجلاس میں یہ طے کیا گیا کہ آئندہ سیاسی' سماجی' معاشی اور انتظامی اصلاح کے سارے منصوبوں کو نیم وفاقی اور کثیر قومیتی تناظر میں منظم کیا جائے گا۔

انجمن کے تنظیمی ڈھانچے کو بھی نئے سرے سے منظم کیا گیا اور مجلس عمومی سے لے کر مقامی کلبوں تک اختیارات کی واضح تقسیم کی گئی۔

انجمن نے ایک دفعہ پھر اپنے سیاسی جماعت ہونے کا اعلان کیا اور اپنا مرکزی دفتر استنبول میں قائم کیا' کیونکہ سالونیکا ایک سال قبل یونانیوں کے قبضے میں چلا گیا تھا۔ انجمن کی مجلس عمومی بیس ارکان پر مشتمل تھی' جس کا ایک صدر تھا' مرکزی کمیٹی ۱۲ افراد پر مشتمل تھی جس کا سربراہ جنرل سیکرٹری ہوتا تھا اور جنرل سیکرٹریٹ ۷ افراد پر مشتمل تھا' جس کی سربراہی نائب صدر کرتا تھا۔ مجلس عمومی ایک نگران ادارہ تھا جس کا بنیادی کام مرکزی کمیٹی اور جنرل سیکرٹریٹ کے کام کو مربوط و منظم کرنا تھا جبکہ مرکزی کمیٹی اسمبلی سے باہر پارٹی کے تنظیمی امور کی ذمہ دار تھی اور جنرل سیکرٹریٹ کے اندر پارٹی مفادات کی دیکھ بھال کرتی تھی۔ اس طرح فیصلہ سازی کے اختیارات کسی ایک ادارے کے پاس مرتکز نہ رہے جس میں کسی ایک یا چند افراد کو اجارہ داری حاصل ہوتی۔ اب فیصلے مجلس عمومی میں ہوتے جس میں پارٹی کے اندر مختلف نقطہ ہائے نظر کی نمائندگی موجود تھی۔ گو مرکزی کمیٹی اب بھی سب سے طاقتور ادارہ تھی اور نئے قوانین کا مقصد محض اس کے اختیارات کی تحدید کرنا تھا۔

جب ترکی پہلی جنگ عظیم میں شامل ہوا تو انجمن نے صرف اپنی جماعت کے افراد پر مشتمل وزارت قائم کرلی۔ جس کے نتیجے میں ترکی یک جماعتی ریاست بن گئی۔ مرکزی کمیٹی کے اختیارات مزید کم کر دیے گئے اور اس طرح دوران جنگ تنظیم میں اختیارات کی مرکزیت بالکل ختم کر دی گئی۔ یوں کہا جاسکتا ہے کہ ۱۹۱۵ء سے ۱۹۱۸ء تک کے عرصے میں سیاست نے اجتماعی صورت اختیار کرلی۔ فیصلہ سازی کا عمل اب چار مختلف سطحوں پر ہوتا تھا۔ کابینہ' مجلس عمومی' مرکزی کمیٹی اور پارلیمانی پارٹی میں۔ دارالحکومت میں موجود جماعتی رہنما جیسے انور پاشا' طلعت اور کرا کمال بھی مؤثر تھے' جبکہ طاقتور صوبائی گورنر جیسے ایدین میں رحمی اور شام میں جمال تقریباً خود مختار تھے۔ پارلیمنٹ کے اجلاس چونکہ کبھی کبھار ہوتے تھے' لہذا پارلیمانی پارٹی کی آراء اس کی متبادل سمجھی جاتی تھیں۔ روز مرہ کے فوری فیصلے مجلس عمومی میں ہوتے تھے جس میں مختلف نقطہ ہائے نظر کی نمائندگی موجود تھی۔ اس طرح مرکزی کمیٹی کا اختیاراتی بار بھی تقسیم ہوگیا۔

جنگ عظیم ول ترکی اور انجمن دونوں کے لیے تباہ کن ثابت ہوئی۔ ۱۹۱۸ء کے وسط میں انجمن کے قائدین نے سوچنا شروع کیا کہ ایک نئی وسیع تر جماعت بنائی جائے جو اتحادیوں کے ساتھ صلح کے مذاکرات

کرے۔ اس غرض سے انجمن کی کانگرس کا اجلاس یکم اکتوبر کو بلایا گیا، لیکن بلغاریا میں جنگ بندی کے لیے ہونے والے مذاکرات کی وجہ سے حالات نے اتنی تیزی سے پلٹا کھایا کہ کانگرس کا اجلاس یکم نومبر کو ہوا اور اس سے پہلے ہی ترکی کو مدروس (Mudros) کے معاہدہ جنگ بندی پر دستخط کرنے پڑے۔ طلعت پاشا نے کانگرس کے اجلاس کی صدارت کی، لیکن حالات اس حد تک خراب ہوچکے تھے کہ سہ پہر کے اجلاس میں طلعت اور مرکزی کمیٹی کے دوسرے رہنماؤں نے پارلیمنٹ سے استعفٰی دے دیا اور اس کے فوراً بعد یورپ فرار ہوگئے۔ اسماعیل جنبلات کو جو "عثمانیوں سے آزادی کی جمعیت" کا بانی رکن تھا یہ ذمہ داری سونپی گئی کہ وہ انجمن اتحاد وترقی کی تحلیل کا اعلان کر دے اور انجمن کے بچے کھچے عناصر سے ' جماعت تجدید' (Renewal Party) کے tام سے ایک نئی جماعت کا احیاء کرنے کی کوشش کرے۔

مآخذ: تنیہ رسمار لیوئس (Lewis) اور احمد نے اپنی کتابوں میں، جن کا متن میں تذکرہ کیا گیا ہے، کتابیات کی تفصیلی فہرستیں دی ہیں، آئینی دور کے مطالعے کے لیے، اس زمانے کے اخبارات وجرائد کا مطالعہ بھی ناگزیر ہے۔ خصوصاً اخبار طنین، شورائے امت، اقدام، صباح، تصویر، افکار اور آتی، نیز دیکھیے (۱) احمد نیازی:
خاطرات نیازی، استانبول ۱۳۲۶ھ؛ (۲) محمد رؤف Ittihed
we Terakki ne idi، استانبول ۱۳۲۷ھ؛ (۳) Albert:
Le Union et lua progres Contre le Constitution
Comited، پیرس ۱۹۱۲ء: (۴) Doctrines et
programmes des Partis Politques ottomans، در
RMM، ۲۲ (۱۹۱۳): ۱۵۱_۱۶۴: (۵) رضا نور: Hurriyet
we Itilaf nasil doghdu Nasil OLDU، استانبول
۱۳۳۴ھ: (۶) جمال پاشا: خاطرات، ۱۹۱۳_۱۹۲۲ء،
استانبول ۱۹۲۲ء، انگریزی ترجمہ Memories of a Turkish
Statesman، ۱۹۱۳_۱۹۱۹ء، لندن ۱۹۲۲ء (اختصار شدہ
ایڈیشن) جدید ترکی: (۷) طبع کمال پاشا: Hatiralar،
استانبول ۱۹۵۹ء: (۸) Harp Kabinelerinin Isticvabi،
Vakit)، استانبول میں سلسلہ وار Vakit Matbaasi، نے
شائع کیا، استانبول ۱۹۳۳ء): (۹) Huarev Sami
Ittihat ve Terakki :Vatan ve Hurriyet :Kizildogan
Bell، ۱:۲۲۵_۲۹۱ء، (۱۹۳۷ء): (۱۰) Mehmet Cavit
Mesrutiyet devrine ait Cavit beyin hatiralari، در
Tanin، ۳ اگست ۱۹۴۳ء: دسمبر ۱۹۴۶ء: (۱۱) Huseyin
Cahlit Yalcin: Talat pasa، استانبول ۱۹۴۳ء: (۱۲)
وہی مصنف: Huseyin Calit Yalein، در ۵۰ Yillik
Siyasi Hatiralari در Halket (Yevi Ulus)، ۱۳ جون تا
۱۳ دسمبر ۱۹۵۳ء: (۱۳) طلعت پاشا: Talat Pasamin
hatiralari طبع H.C.Yalien، استانبول ۱۹۴۶ء: A.B.
Kuran: Inktlap taribiniz ve for lurkler، استانبول
۱۹۱۵ء: (۱۴) وہی مصنف: Inkilap torihimiz ve Ittihad
ve terakki، استانبول ۱۹۴۸ء: (۱۵) I.H.Uzunearsili،
۱۹۰۸ء: (۱۶) Yilinda Ikinci mesrutiyetin re suretle
ilan edildigine dair vesikalar در Bell، ۲۱/۷۷
(۱۹۵۶ء)، ۱۰۳_۱۷۴: (۱۷) اور کاظم نمی درو: Ittihat
ve terakki hatiralarim، استانبول ۱۹۵۷ء۔

(فیروز احمد [ت: محمد امین])

* * *

⊗ **اجارہ**: (ع) ایک معروف فقہی اصطلاح، باب افعال سے مصدر، (ہمزہ پر تینوں حرکات کے ساتھ، زیادہ معروف زیر کے ساتھ)، بمعنی کسی شے کو کرائے/اجرت پر دینا۔

اسی سے لفظ "آجر" بمعنی مالک، مخدوم بنا ہے، جبکہ اجرت پر کام کرنے والے (مزدور) کو "اجیر" کہتے ہیں، اجیر کا مترادف لفظ "ماجور" اور مستاجر ہے، جس کے معنی مزدور اور خادم کے بھی ہیں اور کرائے/اجرت پر حاصل کردہ شے کے بھی، جبکہ لفظ "اجرت" محنتانہ، مزدوری (Wages, pay) اور معاوضہ عمل کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔

اجارہ کا دوسرا مترادف لفظ "کراء" ہے، جو اردو لفظ "کرایہ" کا ماخذ ہے۔ غالباً آخری ہمزہ پہلے الف سے اور پھر "الف" حرف یاء اور ہا سے بدل گیا (اس طرح کرایہ بن گیا)۔ اردو سے قبل یہ لفظ اس صورت میں فارسی زبان میں مستعمل رہا ہے (دیکھیے ابن منظور: الافریقی: لسان العرب، بذیل مادہ)۔ غالباً اردو میں یہ لفظ فارسی کی وساطت سے آیا۔

(۲) اصطلاحی مفہوم: اجارہ چونکہ ایک فقہی اصطلاح ہے۔ اسی لیے اس کے متعلق فقہا کے اقوال مختلف ہیں، مثال کے طور پر احناف نے اجارہ کی حسب ذیل تعریف کی ہے: "اجارہ ایک ایسا عقد ہے، جس سے کسی ایک شخص کو مقررہ اجرت کے عوض اجرت پر لی ہوئی شئی کی معلوم (متعین) اور بامقصد منفعت کا مالک بنا دیا جائے (عبدالرحمن الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۳:۵)۔ جبکہ صاحب ہدایہ اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: الاجارة عقد یرد علی المنافع بعوض (ہدایہ، ۲:۲۹۱، کتاب الاجارات) "اجارہ معاوضے کے بدلے، منافع کے حصول کے لیے ایک عقد (معاہدہ) ہے"۔

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ احناف نے جو تعریف کی ہے، اس لفظ میں عقد (معاہدہ) استعمال ہوا ہے، جس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ احناف کے نزدیک شاید کرایہ داری کے لیے معاہدے کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ "عقد" سے یہاں مراد ایجاب وقبول (قول و قرار) یا معاہدہ کرنا ہے، جس کا الفاظ میں ہونا بھی ضروری نہیں، مثال کے طور پر، کسی شخص نے کوئی مکان ایک سال تک کے لیے کرائے پر حاصل کیا، جب ایک سال کی مدت بیت گئی، تو مالک مکان نے کرایہ دار سے کہا کہ یا تو مکان خالی کردو، ورنہ آئندہ کرایہ اتنا ہوگا"۔ کرایہ دار نے مالک مکان کی جانب سے یہ اضافہ قبول نہ کیا اور مکان خالی کرنا شروع کر دیا، تاہم کسی وجہ سے اس کے لیے فوری طور پر مکان خالی کرنا ممکن نہ تھا اور وہ اس کے بعد کچھ عرصہ مزید اس مکان میں ٹھہرا رہا ہے، تو اس عبوری مدت کے لیے کرایہ مثلی (اس جیسے مکان کا کرایہ) ادا کرنا لازم ہوجائے گا۔ اگرچہ دونوں کے مابین اس کا الفاظ میں معاہدہ یا عقد نہیں ہوا (الجزیری، ۳:۵۲-۵۳)۔ اس سے ثابت ہوا کہ معاہدے کا الفاظ میں ہونا بہتر تو ہے، مگر ضروری نہیں اور یہ کہ اجارہ بھی، بیع کی طرح بالتعاطی (لین دین کی صورت میں) بھی ہوسکتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یوں تو اجارہ اور کرایہ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں، لیکن اصطلاح میں کسی آدمی یا اشیائے منقولہ، مثلاً سامان خانہ، کپڑے اور برتن وغیرہ کے استعمال میں لانے کا معاملہ کرنا اجارہ (یعنی کسی شے کو اجرت پر لینا) ہے، ان کے علاوہ بعض دوسری اشیا، مثلاً کشتی اور جانور سے کام سے لینے کی اجرت کو کرایہ کہا جاتا ہے، حالانکہ یہ اشیا بھی منقولہ ہیں، کشتی اور جانور کی طرح دوسری غیر منقولہ اشیا جیسے گھر اور اراضی وغیرہ سے حصول منفعت کے لیے معاہدہ کرنا بھی کراء (کرایہ) پر لینا کہلاتا ہے۔

شوافع کے نزدیک اجارہ (کرایہ داری) ایک معاہدہ ہے، جس کی رو سے کسی ایک شخص کو معلوم (ومتعین)، بامقصد اور قابل اجارہ شئی سے منفعت حاصل کرنے کا حق حاصل ہوجاتا ہے (الجزیری، ۳:۵۲-۵۵)۔

الغرض اصطلاحی طور پر "اجارہ" دو افراد یا دو فریقوں کے مابین پانے والا ایک معاہدہ ہے، جس سے دونوں میں سے ہر ایک کو فائدہ حاصل ہوتا ہے، مالک کو اجرت کا اور کرایہ دار کو استعمال کرنے کا (حوالہ مذکور)۔

اسلام میں اجارہ کی اجازت انسانی ضرورت ومجبوری کے تحت دی گئی ہیں۔ اس لیے کہ یہاں کچھ لوگوں کے پاس "محنت" ہے، اور کچھ لوگوں کے پاس "سرمایہ"۔ اگر دونوں ایک دوسرے سے استفادہ نہ کریں، تو دنیا میں تہذیب وتمدن اور انسانی معاشرت کی ضرورت پوری نہیں ہوسکتی، اس طرح ایک دوسرے سے کام لینا، انسان کی معاشی اور معاشرتی مجبوری بھی ہے اور انسانی جبلت

وفطرت کا تقاضا بھی' جس کے بغیر زندگی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ الشوری (۲۸/۴۲) میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے (دیکھیے شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ' ۱:۲۸۰-۲۸۱).

(۳) اجارے کا جواز: اس کے جواز سے اگرچہ بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے' لیکن حقیقت یہ ہے کہ اجارے کا جواز قرآن وسنہ کی واضح نصوص سے ثابت ہے' اسی لیے حدیث وفقہ کی ہر کتاب میں اجارے کے جواز کے حق میں دلائل دیے گئے ہیں' چنانچہ امام بخاریؒ کرائے کا جواز قرآن حکیم کی حسب ذیل آیت سے مستنبط فرماتے ہیں: قَالَتْ اِحْدٰىهُمَا یٰۤاَبَتِ اسْتَاْجِرْهُ اِنَّ خَیْرَ مَنِ اسْتَاْجَرْتَ الْقَوِیُّ الْاَمِیْنُ (۲۰[القصص]۲۶)' یعنی (لڑکی) "بولی کہ ابا جان آپ ان کو نوکر رکھ لیجیے' کیونکہ بہتر نوکر جو آپ رکھیں وہ ہے' جو توانا اور امانت دار ہو"۔ یہ انسانی محنت کو اجرت پر لینے کی مثال ہے' اس کے علاوہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب الصحیح میں اس عنوان پر جو باب باندھا ہے' اس میں بھی انہوں نے زیادہ تر اجرت (مزدوری) پر روایات نقل فرمائی ہیں' اور اس سے ہر قسم کے اجارے کا جواز ثابت کیا ہے' اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ عربی زبان میں انسانی "مزدوری" کے لیے بھی "اجارہ" اور "استئجار" (اجرت پر لینے) کے الفاظ ہی استعمال ہوتے ہیں' جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں یہ لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے' اور دوسری منقولہ وغیر منقولہ اشیا کے اجارے کے لیے بھی یہی' لفظ مستعمل ہے۔

علاوہ ازیں جب اللہ تعالیٰ نے انسان جیسی قابل حرمت وتعظیم مخلوق کی خدمات کو کرائے پر لینے کی اجازت دے دی ہے' تو دوسری اشیا کو تو بدرجہ اولیٰ کرائے پر دینے کی اجازت ہوگی۔ چنانچہ اراضی وغیرہ کو صراحت کے ساتھ کرائے پر لینے کی اجازت بھی ثابت ہے' چنانچہ امام بخاریؒ نے کتاب الاجارہ کے آخری باب میں "کراء الارض" (زمین کو کرائے پر لینے) کا حکم بھی بیان فرمایا ہے جس میں اس معاملے کی مختلف صورتوں پر بحث کی گئی ہے۔ اس باب کا پورا عنوان اس طرح ہے: باب اذا استاجر ارضا فمات احدهما وقال ابن سيرين ليس لاهله ان يخرجوه الى تمام الاجل وقال الحكم والحسن واياس بن معاويه تمضى الاجاره الى اجلها وقال ابن عمر اعطى النبى صلى الله عليه وسلم خيبر بالشطر فكان ذلك على عهد النبى صلى الله عليه وسلم وابى بكر وصدرا من خلافة عمر ولم يذكر ان ابابكر وعمر جددا الاجارة بعد ما قبض النبى صلى الله عليه وسلم. (البخاری' ۱۳۳/۳' مطبوعہ بیروت مع فتح الباری)' یعنی باب اس بات کے بیان میں' کہ اگر کوئی شخص کسی زمین کو کرائے پر لے' پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک مرجائے تو ابن سیرین کہتے ہیں کہ اس کے گھر والوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ مطلوبہ مدت پوری ہونے سے قبل اس کو اس میں سے نکال دیں اور حکم' حسن بصریؒ اور ایاس بن معاویہؒ کا قول ہے کہ کرائے کو اس کی طے شدہ مدت تک باقی رہنے دیا جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم' نے خیبر کی اراضی وہاں کے لوگوں کو نصف بٹائی پر دی' چنانچہ یہ معاملہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی زمانے تک بحال رہا اور یہ مذکور نہیں کہ ابوبکر وعمرؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اس معاہدے کی تجدید کی ہو۔

بعد ازاں اس باب کے تحت انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے حسب ذیل روایت نقل فرمائی ہے: قال اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ان تعملوها وتزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها ان ابن عمر حدثه ان المزارع كانت تكرى على شىء سماه نافع لا احفظه (حوالہ مذکور)' یعنی کہ انہوں نے (ابن عمرؓ) نے فرمایا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کو اس شرط پر زمین دی کہ وہ ان پر محنت کریں گے اور ان میں کاشت کریں گے اور انہیں ان کی پیداوار کا نصف حصہ دیا جائے گا' (حضرت نافع کہتے ہیں)' کہ ابن عمرؓ نے انہیں بتایا تھا کہ

اراضی کو کسی مقررہ شے پر کرائے پر دیا جاتا تھا' نافع کہتے ہیں کہ انہوں نے اس کا نام بھی لیا تھا' مگر میں اس کا نام بھول گیا ہوں.

یہ تو وہ روایت ہے' جو امام بخاریؒ نے "باب الاجارہ" میں نقل کی ہے' جبکہ امام بخاریؒ نے اس موضوع سے متعلقہ روایات اپنی صحیح کے اکتالیسویں باب "کتاب الحرث والمزارعۃ" میں نقل فرمائی ہیں۔ اس کتاب کے انیسویں باب کا عنوان ہے باب کراء الارض بالذھب والفضۃ وقال ابن عباسؓ ان امثل ما انتم صانعون ان نستاجر الارض البیضاء من السنۃ إلی السنۃ (حوالۂ مذکور) ' یعنی باب زمین کو سونے چاندی کے عوض کرائے پر لینے کے بیان میں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ تم جو اچھی بات کر سکتے ہو وہ یہ ہے کہ تم خالی زمین کو شروع سال سے آخر سال تک کرائے پر لے لو.

پھر اس باب میں جو اہم روایت نقل کی ہے' وہ مشہور راوی حضرت رافعؓ بن خدیج کی ہے' وہ فرماتے ہیں کہ: مجھ سے میرے چچاؤں نے بیان کیا کہ وہ عہد نبوی میں زمین کو' اس کے کناروں کی پیداوار پر' یا جسے صاحب زمین مستثنیٰ کر لیتا' کرائے پر دیتے تھے' لہٰذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے روک دیا' میں نے رافعؓ سے پوچھا کہ زمین کو دینار اور درہم کے عوض کرائے پر لینے کا کیا حکم ہے' انہوں نے فرمایا کہ اس میں مضائقہ نہیں (البخاری' کتاب ۴۱' باب ۱۹).

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے' کہ چونکہ بعض روایات میں زمین کو کرائے پر دینے کی ممانعت آئی ہے' اس لیے بعض فقہا نے اجارے کی مخالفت کا قول اختیار کیا ہے' اس لیے مناسب ہوگا' کہ اس سلسلے میں دونوں اقوال پر ایک نظر ڈال لی جائے.

(الف) قائلین حرمت کے دلائل: قائلین حرمت حسب ذیل روایات اور آثار صحابہ وتابعین سے استدلال کرتے ہیں: حضرت رافعؓ بن خدیج نے بیان کیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کاشت والی اراضی کو کرائے پر دینے سے منع فرمایا (البخاری' ۳:۱۲۳' کتاب الاجارہ)' اسی طرح حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ لوگ ایک تہائی اور ایک چوتھائی اور نصف حصے پر زمین کو کاشت کرتے تھے' اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا' جس کی زمین ہو' وہ اس میں خود کاشت کرے یا اس کو کسی کو دیدے' لہٰذا اگر اس نے ایسے نہ کیا' تو اس کی **قبوضی**' کو روک لیا جائے (البخاری' ۴۱:۱۸' حدیث ۲۳۴۰).

انہی حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو کرائے پر دینے سے منع فرمایا ہے' (مسلم' ۳:۱۱۷۳' حدیث ۱۵۳۶-۸۷).

علامہ ابن حزم نے اپنی کتاب المحلی میں کرائے کے عدم جواز پر ایک اور روایت بھی نقل فرمائی ہے' جس کے راوی حضرت کلیبؓ بن وائل ہیں' وہ فرماتے ہیں کہ: "میں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے پوچھا کہ میں نے ایک ایسی زمین جس میں نہ آب رواں ہے اور نہ ہی پودے (نباتات)' دس سال کے لیے چار ہزار درہم سالانہ کے عوض کرائے پر لی ہے' پھر میں نے اس میں نہریں (غالباً کھال) کھودی ہیں' اور اس کی بستیاں آباد کی ہیں اور اس پر' میں نے بہت خرچ کیا ہے۔ پھر میں نے اس میں پہلے سال کاشت کی' پھر مجھے میرا اصلی سرمایہ بھی واپس نہ ملا' دوسرے سال کاشت کی' تو پیداوار دوگنی ہوگئی۔ اس پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ تیرے لیے صرف راس المال (اصل سرمایہ) ہی حلال ہے (منافع نہیں)."

ان روایات اور آثار سے استدلال کرتے ہوئے علامہ ابن حزمؒ نے حسب ذیل نتیجہ اخذ کیا ہے: "اور جان لو کہ سونے اور چاندی کے عوض زمین کو کرائے پر لینے کے جواز کے بارے میں صحابہ کرامؓ میں سے حضرت سعد اور ابن عباسؓ کے سوا کسی سے روایت ثابت نہیں"۔ اسی طرح رافعؓ بن خدیج اور ابن عمرؓ سے بھی صحیح طور پر ثابت ہے' پھر ابن عمرؓ کا اپنے قول سے رجوع کرنا ثابت ہے' جبکہ حضرت رافعؓ بن خدیج اس

سے لوگوں کو منع کیا کرتے تھے(المحلی ۸: ۲۵۸۔۲۵۹).

(ب) جمہور امت کا مسلک: تاہم جمہور علماء و فقہا نہ تو علامہ ابن حزمؒ کی رائے سے متفق ہیں اور نہ ہی ان کے نزدیک کسی صحیح اور ثقہ روایت سے (جس کی تاویل نہ کی جاسکتی ہو) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا، اس سے لوگوں کو روکنا اور منع فرمانا، یا زیادہ صحیح الفاظ میں اس کو حرام ٹھہرانا ثابت ہے، چنانچہ خود صحاح ستہ میں کبار صحابہؓ سے اس کے جواز کے حق میں بکثرت روایات ملتی ہے، البخاری کے حوالے سے چند روایت کا ذکر اوپر آچکا ہے، ان کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں مندرجہ ذیل احادیث موجود ہیں.

نامور صحابی عبداللہؓ بن السائب کہتے ہیں کہ ہم حضرت عبداللہؓ بن معقل کی خدمت میں پہنچے- تو ہم نے ان سے مزارعت کے متعلق پوچھا، تو انہوں نے فرمایا کہ ثابتؓ کا گمان ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مزارعت سے منع کیا ہے اور اسے اجرت پر دینے کا حکم دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں (مسلم ۳: ۱۱۸۴، حدیث ۱۵۴۹).

جبکہ مسلم شریف ہی میں حضرت رافع بن خدیج کی روایت ان الفاظ میں روایت کی گئی: "ہم انصار مدینہ میں سب سے زیادہ قابل کاشت اراضی والے تھے اور ہم لوگوں کو زمین اس شرط پر کرائے پر دیتے کہ اس (مقرر کردہ) حصہ کی پیداوار ہماری ہے اور اس (مقرر کردہ) حصے کی پیداوار ان کی، پھر بعض اوقات ایک حصے میں پیداوار ہوجاتی اور دوسرے میں نہ ہوتی، لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرما دیا البتہ چاندی کے عوض اجارے سے منع نہیں فرمایا" (مسلم ۳: ۱۱۸۳، حدیث ۱۱۴۷، ۱۱۷).

یہ روایت بھی امام مسلم نے روایت کی ہے۔

امام مسلم کا اسلوب بیان یہ ہے کہ وہ ایک راوی کی مختلف طریقوں سے مروی تمام روایات ایک ہی جگہ جمع فرما دیتے ہیں۔ چنانچہ مذکورہ راوی حضرت رافع بن خدیج سے انہوں نے حسب ذیل دو مزید روایات بھی نقل کی ہیں، جس سے ان کے خیالات کا صحیح طور پر علم ہوتا ہے:

"حضرت حنظلہؓ کہتے ہیں کہ میں نے رافعؓ بن خدیج سے زمین کو سونے اور چاندی کے عوض کرائے پر دینے کے متعلق پوچھا، کہ اس کا کیا حکم ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں-" اصل بات یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگ زمین محض اس پیداوار کے بدلے میں کرائے پر دیتے تھے، جو نہروں اور نالیوں(کھالوں) کے کناروں پر ہوتی اور بعض اوقات اس جگہ کی پیداوار تو صحیح سالم حاصل ہوجاتی، مگر دوسری جگہ کی پیداوار تلف ہوجاتی، جس سے محنت کرنے والے کو نقصان ہوتا، لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بنا پر ہمیں اس سے منع فرمایا، تاہم جہاں تک کسی معلوم ومضمون (قابل ضمانت) شئی کے عوض کرائے پر دینے کا سوال ہے، تو اس کے ساتھ کرائے پر دینے میں کوئی حرج نہیں" (مسلم بمحل مذکور).

امام ابوداؤدؒ نے حضرت سعدؓ بن ابی وقاص سے حسب ذیل روایت نقل فرمائی ہے: حضرت سعدؓ بن ابی وقاص فرماتے ہیں کہ ہم نالیوں کے کناروں اور پانی سے متصل جگہوں پر ہونے والی پیداوار کے عوض اراضی کو کرائے پر دیتے تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرما دیا اور ہمیں حکم دیا کہ ہم اسے سونا اور چاندی کے عوض کرائے پر دیں (ابوداؤد، ۳: ۶۸۵، حدیث ۳۳۹۱، النسائی، کتاب المزارعۃ، حدیث ۳۹۲۵)۔ اس بارے میں روایت چونکہ ایک خاص حکمت اور مصلحت پر مبنی تھیں اس لیے جب ان روایات کو ان کے سیاق وسباق سے ہٹ کر لیا جانے لگا تو اکابر صحابہؓ نے اس کا نوٹس لیا، چنانچہ بخاری شریف میں ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو پتہ چلا کہ حضرت رافعؓ بن خدیج کرائے پر اراضی کو دینے کی ممانعت پر مشتمل روایت نقل کرتے ہیں، تو وہ خود چل کر، حضرت رافع

کے پاس پہنچے اور ان سے جا کر فرمایا: "میں تو یہ بات جانتا ہوں کہ ہم عہد نبوی میں اپنی قابل کاشت اراضی کو کی کے چاروں کونوں کی پیداوار اور کچھ بھوسے پر' کرائے پر دیتے تھے" (البخاری' حدیث ۲۳۴۴)۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے نامور شاگرد حضرت نافعؒ' حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے متعلق روایت فرماتے ہیں کہ "حضرت عبداللہ بن عمرؓ اپنی قابل کاشت اراضی کو عہد نبویؐ' عہد ابی بکرؓ' عہد عمرؓ فاروق' عہد عثمانؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کی خلافت کے ابتدائی زمانے تک کرائے پر دیتے رہے" (کتاب مذکور' حدیث ۲۳۴۳) اور یہ کیسے ممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی بات سے منع فرمایا ہو اور فاروق اعظمؓ کے عالم و فاضل بیٹے اور مدینہ منورہ کے نامور مفتی کو اس کا علم نہ ہو اور مسلمانوں کی تاریخ کے اس سنہرے دور میں' مدینہ منورہ جیسے شہر میں انہیں اس ناجائز اور قبیح فعل سے کسی نے روکا تک نہ ہو۔

اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ احادیث نبویہ میں جو ممانعت مذکور ہے وہ کسی خاص حکمت اور مصلحت پر مبنی تھی' جس کا سطور بالا میں ذکر آچکا ہے کہ عہد نبوی میں لوگ زمین کو کرائے پر دیتے وقت یہ شرط لگا دیتے تھے کہ زمین کے اچھے اور زرخیز حصے کی پیداوار ان کی ہوگی اور بعض اوقات دوسرے حصوں میں پیداوار نہ ہوتی' جس سے کاشت کرنے والے کو سخت نقصان اٹھانا پڑتا تھا۔ ان حالات میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو اس قسم کی شرائط سے منع فرمایا تو یہ ممانعت درحقیقت نفس فعل کی نہیں' بلکہ فعل کے کچھ اوصاف وخصوصیات کی تھی۔ اسی لیے نامور محدث حافظ ابن حجرؒ نے بھی ممانعت کو اسی پر محمول کیا ہے (دیکھیے فتح الباری' شرح صحیح البخاری' ۲۵:۵' نیز دیکھیے اعلاء السنن' ۳۸:۱۷)۔

(ب) تعامل نبویؐ وصحابہ: جواز اجارہ اراضی کے حق میں دوسری دلیل یہ پیش کی جاسکتی ہے کہ اس بارے میں ہمیں نہ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی روایات ملتی ہیں' بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کا اس پر تعامل بھی ثابت ہے' جس سے اس کے جواز میں کسی شک یا شبہے کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ چنانچہ شیخ عبدالسلام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب منتقی الاخبار (کتاب المساقاۃ والمزارعۃ) میں' جواز اجارہ پر' معمولات نبوی وصحابہ پر مشتمل متعدد روایات سے استدلال کیا ہے۔ مثال کے طور پر: "حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے کھجوروں اور پیداوار کے نصف پر معاملہ طے کیا' اسے ایک جماعت نے روایت کیا ہے" (منتقی الاخبار' حدیث: ۳۰۴۳)' انہی سے مروی ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کا علاقہ فتح کر لیا تو یہودیوں نے آپؐ سے درخواست کی کہ آپؐ انہیں اپنی اراضی' پر اس شرط پر بحال رہنے دیں کہ وہ کھیتی باڑی کا کام کریں گے اور انہیں آدھا پھل ملے گا' آپؐ نے فرمایا ہمیں منظور ہے' لیکن جب تک چاہیں گے تمہیں بحال رکھیں گے۔ یہ روایات جو البخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہیں' اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ ایک جائز عقد (معاملہ) ہے (کتاب مذکور' ۳۲۴:۳)' جبکہ امام ابن ماجہؒ اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع نقل فرماتے ہیں: حضرت طاؤس سے مروی ہے کہ حضرت معاذؓ بن جبل نے عہد نبویؐ' عہد ابی بکرؓ' عہد عمرؓ وعثمانؓ میں ایک تہائی اور چوتھائی پیدوار پر اپنی زمین کرائے پر دی' چنانچہ مدینہ منورہ میں آج تک اسی اصول پر عمل ہوتا ہے (ابن ماجہ: السنن' کتاب الاجارہ)۔

اسی طرح ابن تیمیہؒ نے اس پر تمام اہل مدینہ کا تعامل ثابت کیا ہے' انہوں نے امام بخاریؒ کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے۔ کہ وہ قیس بن مسلم ابوجعفر سے نقل کرتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں مہاجرین کا کوئی بھی ایسا گھرانہ نہ تھا جو ایک تہائی یا ایک چوتھائی پر زمین کاشت نہ کرتے ہوں' چنانچہ حضرت علیؓ' سعدؓ بن مالک' ابن مسعودؓ' عمرؓ بن عبدالعزیزؒ' قاسمؒ' عروہؒ' خاندان ابی

بکرؓ، عمرؓ اور خاندان علیؓ نے اسی طرح کاشت کی، قیس کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ لوگوں سے اس شرط پر معاملہ فرماتے تھے کہ اگر انہوں نے اپنے پاس سے بیج دیا تو نصف حصہ ورنہ اتنا حصہ لیں گے۔ (منتقی الاخبار، حدیث:۳۰۵)۔

اجماع امت: ''جواز اجارہ اراضی'' کی تیسری دلیل اجماع امت ہے، جو اس کے جواز کے حق میں منعقد ہوچکا ہے۔ حافظ ابن حجر العسقلانیؒ نے لکھا ہے، کہ اس مسئلے پر تمام صحابہ کرامؓ متفق الرائے تھے اور اس مسئلے پر صحابہ کرامؓ کے مابین قولی اجماع نہ سہی، عملی اور سکوتی اجماع ضرور تھا، چنانچہ جن صحابہ کرامؓ سے اس کے خلاف کوئی روایت مروی ہے، خود انہی صحابہ کرامؓ سے دوسری روایات اس کے حق میں بھی ملتی ہیں، جس سے اس کے جواز کا حکم پوری طرح ثابت ہوجاتا ہے (فتح الباری، ۵:۲۵)۔

صحابہ کرامؓ کے اجماع کے علاوہ اس مسئلے پر جمہور فقہاء کا اجماع بھی موجود ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(ا) حنفی مسلک: صاحب ہدایہ مسلک احناف کی ترجمانی کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''اور مکانات اور دوکانوں کو رہائش کے لیے کرائے پر حاصل کرنا جائز ہے، اگرچہ اس نے یہ صراحت نہ کی ہو، کہ وہ اس میں کیا کرے گا، اس لیے کہ ان میں متعارف عمل رہائش ہے، لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا، جس میں کوئی تفاوت اور فرق نہیں ہوتا، جس سے وہ معاملہ صحیح ہوگا اور اسے اجازت ہوگی کہ وہ اس میں ہر شئ کرے اور اراضی کو بھی زراعت کے لیے کرائے پر لینا جائز ہے، اس لیے کہ اس کا نفع مشہور ومتعارف ہے اور کرایہ دار کو اس میں پانی گزارنے اور راستہ لینے کا حق ہوگا، اگرچہ ان کو شرط نہ ٹھہرایا گیا ہو، کیونکہ اجارہ نفع اٹھانے کے لیے ہوتا ہے، اور نفع اندوز ہونا ان کے بغیر نہیں ہوسکتا، لہذا وہ مطلق عقد (معاملے) میں داخل ہوں گے (ہدایہ، ۲:۲۹۵ نیز دیکھیے الکاسانی: البدائع، ج۴):

(ب) مالکی مسلک بھی اسی کے مطابق ہے، چنانچہ المدونۃ الکبری میں مسلک مالکی کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے (سحنون کہتے ہیں کہ) آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے، جس نے کسی شخص سے تین سالوں کے لیے زمین کرائے پر لی، تو کیا یہ امام مالکؒ کے مسلک پر جائز ہے؟ (عبدالرحمان بن القاسم) نے جواب دیا کہ ہاں جائز ہے، انہوں نے مزید کہا کہ میں نے امام مالکؒ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جو زمین کو تین سال کے لیے کرائے پر حاصل کرے، پھر اس میں ایک سال یا دو سال کے لیے زراعت کرے، پھر اس کا پانی خشک ہوجائے، یا چشمہ سے پانی کی آمد رک جائے تو وہ اپنے مالک سے کرائے کا حساب کیسے کرے، کیا وہ کرائے کو دونوں سالوں پر مساوی تقسیم کرے، اگر اس نے تین سالوں کے لیے تیس دینار پر معاملہ کیا ہو یا ہر سال کے لیے دس دس دینار پر معاملہ کرے، تو امام مالکؒ نے فرمایا کہ نہیں، لیکن وہ اپنے خرچ کے مطابق اس سے حساب لے لے (المدونۃ الکبری، قاہرہ ۱۳۲۳ھ ۴ : ۵۲۷)۔

(ج) مسلک حنبلی: امام احمد بن حنبلؒ اور ان کے تلامذہ بھی مکمل طور پر، اس کے جواز کے حق میں ہیں، حافظ ابن قدامہؒ نے اپنی کتاب المغنی میں اس کی قرآن وسنہ اور اجماع امت سے مشروعیت ثابت کی ہے۔ چنانچہ معجم الفقہ الحنبلی میں ہے: ''جواز اجارہ کے حکم کی بنیاد قرآن وسنہ اور اجماع امت پر ہے (المغنی، کتاب الاجارات، ۲۱۶، ۵:۳۹۷ : معجم الفقہ الحنبلی، ۱:۴)

اس ضمن میں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ فقہ حنبلی کے بانی ومؤسس، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالی کی جو اپنے دور میں نامور محدث اور فقیہ ہی نہیں، بلکہ عابد وزاہد اور متقی ومتورع بزرگ تھے اور جو خلفا تک کے عطیات کو درخور اعتنا نہ جانتے تھے، اپنی گزر بسر جائیداد کے کرائے سے ہوتی تھی، چنانچہ ابن جوزی کی کتاب مناقب میں ہے: امام احمد بن حنبلؒ کو اپنے والد

سے کپڑے بننے کا ایک کارخانہ وراثت میں ملا تھا، جس کے کرائے پر ان کی گزر بسر ہوتی تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے پاس کچھ دوکانیں بھی تھیں، جنہیں انہوں نے کرائے پر دے رکھا تھا، بعض اوقات وہ لوگوں سے کرایہ وصول نہیں کرتے تھے، بلکہ معاف کر دیتے تھے (عبدالرحمٰن ابن الجوزی: مناقب الامام).

(د) مسلک شوافع: جبکہ امام شافعیؒ تو اس بارے میں دوسرے تمام ائمہ سے پیش پیش ہیں، انہوں نے نہ صرف دوسری جگہوں کے مکانات اور اراضی کا کرایہ لینے کی اجازت دی ہے، بلکہ خود مکہ المکرمہ کے مکانات اور وہاں کی جائیداد پر بھی کرائے کی مشروعیت ثابت کی ہے، حالانکہ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور کسی حد تک امام مالکؒ بھی ان کے مخالف ہیں۔ ان بزرگوں کے نزدیک مکہ مکرمہ کے مکانات کو کرائے پر دینا درست نہیں ہے یا کم از کم مکروہ ضرور ہے.

اراضی مکۃ المکرمہ: اسلام کے "نظام کرایہ داری" پر اپنی بحث کو آگے بڑھانے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس سوال کا بھی جائزہ لیتے چلیں، کہ آیا "جواز اجرہ" کا مذکورہ بالا حکم دنیا کی تمام اراضی، مکانات اور جائیداد کے بارے میں عام ہے یا اس سے بقول بعض کچھ اراضی اور مکانات مستثنیٰ ہیں، مثلاً بعض علما کے نزدیک مکہ مکرمہ کے مکانات اس کلیے میں داخل اور شامل نہیں ہیں، چنانچہ وہ بعض روایات سے بھی استدلال کرتے ہیں، مثال کے طور پر سنن الدارقطنی میں ہے. حضرت ابو نجیح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ جس نے مکہ مکرمہ کے مکانوں کا کرایہ کھایا اس نے سود کھایا (الدارقطنی: والسنن، کتاب الحج)۔ دوسری روایت میں ہے کہ حضرت مجاہد (تابعی) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا کہ مکہ مکرمہ محترم ہے، نہ اس کے مکانات کو بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کے مکانات کو کرائے پر دیا جا سکتا ہے (ابن ابی شیبہ: المصنف)، جبکہ حضرت فاروق اعظمؓ فرماتے ہیں: "اے اہل مکہ اپنے مکانوں پر دروازے نہ لگاؤ، تاکہ باہر سے آنے والا شخص جہاں چاہے پڑاؤ کر لے" (حوالۂ مذکور) ۔ چنانچہ ان روایات اور خاص طور پر سورۃ الحج میں ارشاد باری تعالیٰ: "اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِيْ جَعَلْنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ ۨالْعَاكِفُ فِيْهِ وَالْبَادِ" ([۲۲]الحج:۲۵)، بے شک جو لوگ کافر ہیں اور لوگوں کو خدا کے راستے سے اور مسجد حرام سے، جسے ہم نے لوگوں کے لیے یکساں (عبادت گاہ) بنایا ہے، روکتے ہیں، خواہ وہ وہاں کے رہنے والے ہوں یا باہر سے آنے والے) کی بنا پر بہت سے فقہا مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنے اور ان کو، بالخصوص موسم حج میں کرایہ پر دینے کو مکروہ خیال کرتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، سعید بن جبیرؒ، قتادہؒ اور ابن زیدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے، لیکن جن حضرات نے اس کی اجازت دی ہے وہ ان تمام روایات (آثار) کو مکان کی عمارتوں (بناء) کی فروخت پر محمول کرتے ہیں، اس لیے کہ ان مکانات کی عمارت یقینی طور پر بنانے والے کی ملکیت ہے اور جس بات سے روکا گیا ہے وہ وہاں کی اراضی ہیں۔ اسی لیے امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ (ان سے مروی صحیح ترین قول کے مطابق)، یہ فرماتے ہیں کہ نہ تو مکہ مکرمہ کے مکانات کو بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہی انھیں کرایہ پر دیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ سرزمین حرم آزاد ہے؛ اگرچہ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے اس اصول پر ہے کہ مکہ مکرمہ بزور شمشیر فتح کیا گیا تھا اور جس علاقے کو بھی بزور شمشیر فتح کیا گیا ہو، وہ وقف ہوتا ہے، جس کی اراضی کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کو بیچنا بھی جائز ہے اور ان کو کرائے پر دینا بھی درست ہے اور اس کی تمام اراضی اس کے باشندوں کی ملکیت ہے، یہی قول حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عمرو بن دینارؒ اور فقہا کی ایک جماعت کا بھی ہے۔ ان کے نزدیک مذکورہ بالا آیت کا مفہوم یہ

ہوگا کہ ہم نے اسے (مسجد حرام کو) لوگوں کے لیے قبلہ اور اس کی عبادت کے لیے عبادت گاہ اور وہاں کے مقیم اور مسافر دونوں کے لیے اللہ کی تعظیم و تکریم اور مسجد حرام میں نماز کی فضیلت حاصل کرنے اور طواف کرنے میں یکساں استحقاق والا بنا دیا ہے (تفسیر مظہری، ۶:۲۶۸_۲۶۹)۔

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ احناف کے ہاں مکہ مکرمہ کی اراضی کو فروخت کرنا اور ان کو کرائے پر دینا اور منافع حاصل کرنا مکروہ ہے اور یہ کہ مذکورہ بالا احادیث میں اراضی کرائے پر دینے کی جس ممانعت کا ذکر ہے۔ وہ "سرزمین حرم" ہی کی اراضی ہے۔

مشہور شافعی عالم امام فخر الدین الرازیؒ نے بھی اس آیت کی تفسیر پر بڑی مفصل اور جامع بحث کی ہے۔ ہم ان کی بحث کا خلاصہ اپنے الفاظ میں پیش کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: تیسرا مسئلہ: علماء کے مابین اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ مقیم اور مسافر، یہاں کس معاملے میں یکساں استحقاق رکھتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے، بعض روایات کے مطابق یہ مروی ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں ٹھہرنے اور وہاں رہائش رکھنے کے معاملے میں مساوی ہیں، لہٰذا اس میں کسی بھی شخص کو دوسرے شخص کی نسبت ٹھہرنے کا زیادہ استحقاق نہ ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ وہ شخص دوسرے کی نسبت پہلے گھر میں داخل ہو جائے، یہی حضرت قتادہؒ اور سعید بن جبیرؒ کا قول ہے۔ ان کا یہ مسلک ہے کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنا اور انہیں کرائے پر دینا حرام ہے۔ ان کا استدلال آیت مبارکہ اور حدیث نبوی سے ہے۔ آیت سے مراد تو مذکورہ آیت ہے۔ جس کی تفسیر میں یہ لوگ کہتے ہیں کہ "ارض مکہ" کسی کی ملکیت نہیں، اس لیے کہ اگر وہ کسی کی ملک ہوتی، تو اس میں مقیم اور مسافر یکساں کیسے ہو سکتے تھے، جب وہ دونوں اس کے معنی میں مساوی ہیں، تو اس سے ثابت ہوا، اس سرزمین کا حکم وہی ہے، جو مسجد کا ہے۔ رہی حدیث، تو اس سے مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے"، یہی حضرت عبداللہ بن عمروؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کا مسلک ہے اور یہی امام ابوحنیفہؒ اور اسحاق الحنظلیؒ کا مسلک و موقف ہے۔ اس صورت میں زیر نظر آیت میں مسجد "الحرام" سے مراد پورے حرم کا علاقہ ہے، کیونکہ مسجد حرام کا ذکر کرکے اس سے حرام کا علاقہ مراد لینا درست ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس آیت میں مقیم اور مسافر کے مساوی ہونے سے مراد، ان کا عبادت کرنے کے لیے مسجد میں مساوی ہونا ہے۔ یہاں نہ تو مقیم کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مسافر کو روکے اور نہ ہی مسافر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مقیم کو عبادت سے منع کرے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے: "اے بنی عبد مناف تم میں سے جو کوئی بھی لوگوں کے معاملات کا ذمہ دار بنے، تو وہ کسی شخص کو بھی، دن یا رات کی کسی ساعت میں بیت اللہ شریف کا طواف کرنے اور مسجد حرام میں نماز پڑھنے سے نہ روکے"۔ یہی حسن بصریؒ، مجاہدؒ اور ان لوگوں کا مسلک ہے جنہوں نے مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے۔

اس مسئلے میں اسحاق الحنظلیؒ اور امام شافعیؒ کے مابین مکہ مکرمہ میں مناظرہ بھی ہوا تھا، حضرت الحنظلیؒ لوگوں کو مکہ مکرمہ کے مکانات کرائے پر دینے کی اجازت نہ دیتے تھے۔ امام شافعیؒ اس کے حق میں تھے۔ مناظرے کے آخر میں حضرت اسحاق نے فرمایا کہ جب مجھے یہ باتیں معلوم ہوگئی ہیں، جس سے میرے اوپر حجت قائم ہوگئی ہے، تو میں اپنا سابقہ قول چھوڑتا ہوں (فخر الدین الرازی: تفسیر کبیر، قاہرہ، ۱۳۰۸ھ، ۶:۱۷۷)۔

لطف کی بات یہ ہے کہ اس مسئلے میں علامہ ابن حزم الظاہریؒ بھی، امام شافعیؒ کے ہمنوا ہیں، یہاں انہوں نے اس کے جواز کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے: "مکہ مکرمہ کے مکانات کا مالک ہونا، ان کو فروخت کرنا اور ان کو کرائے پر دینا سب جائز ہے۔ جہاں تک

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی اس روایت کا تعلق ہے جو ان سے مروی ہے کہ "مکہ مکرمہ کے مکانات کو نہ تو بیچنا درست ہے اور نہ ان کو کرائے پر دینا اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے لوگوں کو ان کا کرایہ وصول کرنے سے منع فرما دیا تھا اور حضرت عمر فاروقؓ سے اہل مکہ کے لیے مکانوں کو دروازے لگانے کی ممانعت بھی مروی ہے اور اس بارے میں دو مرسل روایات بھی مروی ہیں' جو صحیح نہیں ہیں اور یہی اسحاق بن راہویہ کا قول ہے۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کے ساتھ صحابہ کرام مکہ مکرمہ کے مکانات کے مالک بنے' مگر آپؐ نے ان میں سے کسی کو بھی اس سے منع نہ فرمایا (بذیل آیت مذکورہ)۔

خلاصہ یہ کہ قرآن وسنہ کی واضح نصوص اور صحابہ کرام' ائمہ عظام اور فقہائے امت کے اجماع سے ہر شخص اپنی مملوکہ اشیا خود بھی استعمال بھی کر سکتا ہے' انہیں فروخت بھی کر سکتا ہے اور کرائے پر دوسروں کو بھی دے سکتا ہے۔ اس بارے میں ممانعت پر مشتمل احادیث یا تو سرے سے درست نہیں ہیں' یا پھر وہ ان خاص شرائط اور قیود کی ممانعت پر مبنی ہیں جو زمانہ جاہلیت میں باہم طے کی جاتی تھیں اور جن سے نفع کا جھکاؤ ایک فریق کی جانب ہو جاتا تھا' یا پھر اس سے خاص علاقے' یعنی مکہ مکرمہ میں کرایہ لینے اور دینے کی ممانعت مراد ہے جس کا مقصد حجاج کرام کو فائدہ پہنچانے کے سوا اور کچھ نہیں۔ تو اس بارے میں بھی امت کا تعامل امام شافعیؒ کے قول پر ہے۔ رہا باقی علاقوں اور باقی ممالک میں "جواز کرایہ داری" کا مسئلہ تو اس کے ثبوت میں کسی شک وشبہے کی گنجائش نہیں ہے (الکاسانی: بدائع' ۴: ۱۷۴)۔

(۴) قانون اجارہ: قانون اجارہ کے اہم اصولوں کی تفصیل درج ذیل ہے:

(الف) رکن اجارہ: ہر معاملے اور معاہدے کی طرح "عقد اجارہ" کا ایک رکن ہے' یعنی "ایجاب وقبول"۔ یہ ایجاب وقبول ایسے الفاظ کے ساتھ ہونا چاہیے' جن سے کرائے اور اجرت پر لینے کا مفہوم مستنبط ہوتا ہو' مثلاً: "اجارہ (کرائے پر دینا) استئجار (کرائے پر لینا)' اکتراء (کرائے پر لینا)' اور اکراء (کرائے پر دینا) کے الفاظ سے (الکاسانی: بدائع' ۴: ۱۷۴۔۱۷۵)۔

یہ ایجاب وقبول کے دو الفاظ کے ساتھ ہونا چاہیے' جو کہ دونوں بصیغہ ماضی ہوں' مثلاً ان میں سے ایک شخص کہے: اجرت ھذہ الدار (میں نے اس مکان کو کرائے پر دیا) دوسرا کہے قبلت (میں نے قبول کیا)' لہذا اگر دونوں میں سے ایک کا جملہ مستقبل سے متعلق ہو' مثلاً ایک شخص کہے: میں اسے اس مکان کو عقد اجارہ پر دونگا۔ دوسرا کہے میں قبول کروں گا' یا اس نے کہا "میں نے قبول کیا" یا ایک کہے کہ "میں نے اس مکان کو تجھے کرائے پر دیا" اور دوسرا کہے: میں قبول کرلوں گا' تو یہ عقد درست نہ ہوگا (فتاوی عالمگیری' ۴: ۴۰۹' کتاب الاجارات)۔ مشہور حنفی فقیہ شمس الائمہ الحلوانی نے لکھا ہے کہ عقد اجارہ لفظ "عاریت" "ہبہ" اور "صلح" کے ساتھ بھی عقد ہو جاتا ہے' جبکہ امام السرخسیؒ نے لفظ "عاریت" کے ساتھ اس کے منعقد ہو جانے کی صراحت کی ہے' جب کہ لفظ بیع کے ساتھ اس کے منعقد ہونے اور نہ ہونے میں مشائخ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔

اگر اجارہ میں کسی خاص وقت کی صراحت ہو' مثلاً وہ کہے "میں نے تجھے (آنے والے) کل میں' یہ مکان کرائے پر' دے دیا" تو یہ عقد اجارہ بھی درست ہوگا' تاہم اگر مذکورہ وقت سے پہلے' دونوں میں سے کوئی ایک فریق اس معاہدے کو منسوخ کرنا چاہے' تو اس بارے میں امام محمدؒ سے دو روایات ہیں: ایک روایت کی رو سے' دونوں کو مقررہ وقت سے قبل معاہدے کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہوگا' جبکہ دوسری روایت کی رو سے انہیں یہ حق حاصل نہ ہوگا' جبکہ شمس الائمہ الحلوانیؒ فرماتے ہیں' کہ "میرے نزدیک یہ رائے زیادہ بہتر ہے کہ اگر عقد اجارہ کسی وقت کی طرف منسوب ہو' تو اس صورت میں بھی' یہ عقد اجارہ' دوسری صورتوں کی طرح

محکم اور یقینی ہوجائے گا اور دونوں میں سے کسی ایک کو بھی، اس معاہدے کو منسوخ کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔

(۲) عقد اجارہ کی شرائط: ہر عقد اجارہ (کسی شے، یا فرد کو اجرت پر لینا، یا دینا) ایک شرعی عقد ہے، لہذا دوسرے عقود کی طرح "عقد اجارہ" کی صحت کے لیے بہت سی شرائط ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق انعقاد سے، بعض کا اس معاملے کی صحت سے، بعض کا لزوم سے اور کچھ شرائط کا تعلق اس عقد کے نفاذ سے ہے، تفصیل حسب ذیل ہے: **(الف) شرائط انعقاد:** عقد اجارہ کے منعقد ہونے کے لیے حسب ذیل شرائط کا پایا جانا لازمی ہے، بصورت دیگر عقد اجارہ سرے سے ہی منعقد نہ ہوگا:

عقد کنندہ سے متعلق شرائط: (۱) عاقد کا عاقل ہونا، لہذا دیوانہ شخص اور بے سمجھ بچہ کوئی شے اجارہ پر دینے کا اہل نہیں ہوتا۔ تاہم اگر بچہ سمجھدار ہو اور اس کے ولی (سرپرست) نے اسے معاملات کی اجازت دے رکھی ہو تو اس کا کیا ہوا اجارے کا "معاملہ" درست ہوگا اور اس میں اس کے سرپرست کی اجازت کی بھی ضرورت نہ ہوگی، تاہم اگر بچہ بے سمجھ ہو، یا اس کے ولی نے اسے تصرفات کی اجازت نہ دی ہو، تو اس صورت میں اس کا کیا ہوا معاملہ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا: اگر تو اس نے جازت دے دی، تو ٹھیک ورنہ وہ عقد باطل ہوجائے گا اور لینے والے پر "مثلی اجرت" ضروری ہوگی۔

"عقد کنندہ" کے لیے مسلمان یا آزاد یا مرد ہونا شرط نہیں ہے، لہذا دوسرے افراد بھی عقد اجارہ کرنے کے پوری طرح اہل ہیں، البتہ غلام [رک بآں]، ہونے کی صورت میں اس کا اپنے آقا کی طرف سے اجازت یافتہ (ماذون) ہونا ضروری ہوگا۔

(ب) عقد اجارہ کی درستی (صحت) کے لیے حسب ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے: (۱) دونوں کا مذکورہ عقد پر متفق اور رضا مند ہونا، لہذا کسی ایک طرف سے، مجبوراً یا غلطی ونسیان سے کیا ہوا عقد اجارہ، گو منعقد تو ہو جاتا ہے، لیکن اسے "اجارۂ فاسد" کہا جائے گا، جس پر مثلی اجرت ضروری ہوگی۔ مثلی اجرت سے مراد ایسی اجرت ہے جو عام طور پر اس کام یا مکان کی وصولی پر ادا کی جاتی ہے؛ (۲) معقود علیہ (منفعت، فائدے) کا معلوم و واضح ہونا، لہذا اگر کسی شخص نے منفعت کو واضح نہ کیا اور وہ عرفی طور پر بھی معلوم نہ ہو، تو عقد اجارہ باطل ہوگا؛ (۳) مدت اجارہ کا تعین یعنی یہ کہ یہ عقد اجارہ کتنی مدت کے لیے کیا جارہا ہے؛ (۴) قدرت کا ہونا: اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ جس منفعت پر معاملہ کیا جارہا ہے وہ شرعاً اور حقیقۃً قابل حصول ہو، یعنی، وہ دونوں کی قدرت میں ہو؛ (۵) محل منفعت کا معلوم و متعین ہونا، مثال کے طور پر یہ معلوم ہو کہ وہ کونسے مکان اور کون سی زمین کو کرائے پر دے رہا ہے؛ (۶) اجرت / معاوضے کا معقود علیہ (منفعت) کی جنس سے نہ ہونا، مثال کے طور پر اگر کسی نے اس معاوضے پر مکان دیا کہ دوسرا شخص اسے اپنا مکان کرائے پر دے گا تو یہ عقد درست نہ ہوگا، جیسا کہ ایک شخص کی محنت کی اجرت کے طور پر دوسرے شخص کی محنت کی شرط رکھنا بھی درست نہیں ہوتا؛ (۷) اجرت یا معاوضہ کا متعین ہونا، دونوں کے مابین پیشگی کرایہ اور اجارہ متعین ہو چکا ہو؛ (۸) رکن عقد، یعنی ایجاب و قبول کا ہر ایسی شرط سے خالی ہونا جو نہ تو عقد تقاضائے معاملہ کے خلاف ہو، اور نہ نامناسب ہو، یہ شرط دوسرے معاملات میں بھی ضروری ہے؛ (۹) اس میں کسی بھی فریق کو شرط خیار حاصل نہ ہو، بصورت دیگر شرط خیار کی مدت میں اجارہ نافذ العمل نہ ہوگا (الجزیری، ۳: ۵۸_۶۰؛ عالمگیری، ۳:۴۱_۴۱۱)۔

(ج) عوض / اجرت سے متعلق شرائط: دوسرے معاملات کی طرح، اجارہ بھی ایک لین دین کا معاملہ ہے، لہذا اجرت یا عوض کا موجود و متعین ہونا اس کی لازمی شرائط میں سے ہے، اس سلسلے میں درج ذیل امور کا پیش نظر رکھنا ضروری ہے: (۱) اگر وہ زر عیار مثلاً

کرنسی' سونا' چاندی وغیرہ ہو تو اس کی مقدار کا متعین اور طے شدہ ہونا ضروری ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی نوع یا قسم متعین کر دی جائے' مثلاً اگر سکہ ہے' تو رائج الوقت یا کوئی اور سکہ۔ تاہم اگر کسی ملک یا علاقے میں اگر ایک ہی سکہ رائج ہو تو اس کی تعیین ضروری نہ ہوگی۔ البتہ مقدار کا تعین لازمی ہوگا؛ (۲) اگر وہ شے' ناپ تول کر دی جانے والی ہو' تو اس کی تعیین و تشریح بھی ضروری ہے؛ (۳) کسی جانور وغیرہ کا اجارہ: اگر اجرت میں کوئی جانور وغیرہ دیا جا رہا ہو' تو اس صورت میں ضروری ہے کہ معاملہ کرنے والا شخص اشارہ کر کے بتائے کہ "یہ اونٹ" یا "یہ گائے" یا پھر اس کی کسی دوسری طرح تعیین و تخصیص کر دی جائے' بصورت دیگر معاہدہ فاسد ہوگا؛ (۴) سامان کا اجارہ اور اگر "اجرت" سامان' مثلاً کپڑوں یا برتنوں وغیرہ کی شکل میں دی جانا مقصود ہو' تو اس صورت میں یہ لازم ہوگا کہ سامان کی مقدار' اس کی خصوصیات وغیرہ کا تعین کر دیا جائے' ورنہ اجارۃ فاسد ہوگا اگر عقد اجارہ میں یہ شرط رکھی گئی ہو' کہ ادائیگی پیشگی کی جائے گی' تو اس شرط کے مطابق پیشگی ادائیگی لازم ہوگی۔

(د) مدت اجارہ: (۱) کرائے کی شرائط میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اجارے یا کرائے کی حد متعین کر دی جائے' مثلاً ایک سال' دو سال وغیرہ؛ (۲) ذاتی مملوکہ اشیا کو طویل مدت تک کرائے پر دیا جا سکتا ہے' اس سلسلے میں وقت اور زمانے کی کوئی حد بندی نہیں؛ (۳) تاہم اگر وہ "وقف شدہ" اراضی ہے' تو اس صورت میں اسے تین سال سے زیادہ مدت تک کرائے پر دینا درست نہ ہوگا؛ تاہم کسی مصلحت کی بنا پر قاضی (حاکم شرع) اسے زیادہ مدت تک کے لیے کرائے پر دے سکتا ہے۔ اسی طرح خود وقف کرنے والا بھی اسے اس سے زیادہ مدت تک کرائے پر دے سکتا ہے۔

(ہ) شرائط لزوم اجارہ: (۱) اس معاملے کے لزوم کے لیے ضروری ہے کہ یہ معاملہ/معاہدہ صحیح ہو' بصورت دیگر' یعنی عقد اجارہ کے فاسد ہونے کی صورت میں مذکورہ عقد' لازم نہ ہوگا؛ (۲) کرائے پر حاصل کردہ شے میں معاہدے اور اس شے پر قبضہ کے وقت اس میں کوئی ایسا عیب نہ ہو جو اس سے انتفاع میں مخل ہوتا ہو' اور نہ ہی اس وقت اس میں عیب پیدا ہونے کا فوری امکان ہو' بصورت دیگر اجارے کا لزوم نہ ہوگا؛ (۳) مستاجر (کرائے پر لینے والے شخص) کا متعلقہ شے کو دیکھا ہوا ہونا اور اگر اس نے نہ دیکھا ہو' تو دیکھنے کے بعد پسند آنے کی صورت میں اسے معاہدہ منسوخ کرنے کا حق حاصل ہوگا؛ (۴) فریقین کو معاہدے پر عملدرآمد کرنے میں کوئی معذوری بھی نہ ہو' چنانچہ کسی عذر شرعی کے لاحق ہونے کی صورت میں مذکورہ معاہدہ نافذ العمل نہ ہوگا۔

(و) شرائط نفاذ عقد اجارہ: عقد اجارہ کے نفاذ کے لیے ضروری ہے کہ :(۱) معاہدہ کرنے والا شخص مذکورہ شے کا مالک ہو' لہذا کسی فضولی شخص (Third Person) کا کیا ہوا عقد اجارہ مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا : (۲) عقد کرنے والے کا غیر مرتد ہونا؛ (۳) اسی طرح ایک شرط یہ بھی ہے کہ معاہدہ کرنے والے دوسرے شخص کو متعلقہ شے پر ولایت اور ملکیت حاصل ہو' اس لیے دوسرے شخص کا کیا ہوا عقد مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے؛ (۴) معقود علیہ (مثلاً مکان وغیرہ) کا اپنی جگہ موجود و قائم ہونا: یہ بھی ضروری ہے کہ جس شے کے کرائے پر معاہدہ کیا جا رہا ہے' وہ شے اپنی جگہ موجود ہو؛ (۵) متعلقہ شے کو سپرد کر دینا: متعلقہ شے کی سپرداری بھی منجملہ شرائط نفاذ میں سے ہے' حتیٰ کہ اگر کرائے کی شے کو سپرد نہ کیا گیا اور مدت اجارہ ختم ہو گئی' تو مالک مکان کرائے کا مستحق نہ ہوگا؛ (۶) عقد اجارہ کا شرط خیار سے خالی ہونا: اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ عقد اجارہ "شرط خیار" سے خالی ہو۔ "شرط خیار" سے مراد یہ ہے کہ وہ تین دن کے اندر اس معاہدے/معاملے کو چاہے تو فسخ کر سکتا ہے' اس صورت میں مذکورہ مدت تک اس معاہدے پر عملدرآمد

ملتوی رہے گا ، ما سوا اس کے کہ مذکورہ فریق اپنی مذکورہ شرط کو واپس لینے کا اعلان کر دے (دیکھیے فتاوی عالمگیری ، ۳:۴۱۰ـ۴۱۱؛ الکاسانی : بدائع الصنائع ، ۴:۱۷۶ـ۱۸۰؛ الجزیری ، ۳:۶۸)۔ معاہدہ طے کرتے وقت ان مختلف شرائط کا لحاظ رکھنا اس لیے ضروری ہے تاکہ معاہدۂ اجارہ کو حتی الامکان باہمی جھگڑے اور نزاع سے بچایا جا سکے.

(۳) منفعت اور اس سے متعلقہ امور: عقد بیع اور عقد اجارہ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ عقد اجارہ میں خرید و فروخت صرف منافع کی ہوتی ہے اور متعلقہ شے بدستور مالک کی ملکیت رہتی ہے، جبکہ "بیع" میں اصل شے کی خریدوفروخت ہوتی ہے۔ اس لیے منفعت کی وضاحت وتشریح بھی ضروری ہے۔

منفعت چونکہ مختلف اشیا سے مختلف طریقے پر حاصل کی جاتی ہے اس لیے عقد اجارہ میں منفعت کی تعیین بھی ضروری ہے، تاہم بعض صورتوں میں ، جبکہ مذکورہ شے کے منافع معلوم و متعارف ہوں ، تو ان کی صراحت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر ، اگر مکان کرائے پر لیا جا رہا ہے تو چونکہ یہ بات سب کو معلوم ہی ہے کہ اس میں رہائش اختیار کی جائے گی ، لہذا اس کے لیے رہائش و سکونت کی صراحت کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ اس لیے اس مسئلے کی تفصیل بیان کرتے ہوئے امام الکاسانی ، بدائع الصنائع میں لکھتے ہیں : "اگر مکانات وغیرہ کو کرایہ پر لینا درکار ہو ، تو مقصد بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ، حتی کہ اگر اس نے ان میں سے کوئی مکان کرائے پر حاصل کیا ، مگر یہ نہ بتایا کہ وہ اس میں کیا کرے گا ، تو تب بھی یہ معاملہ جائز ہو گا اور اسے اجازت ہو گی کہ وہ اس مکان میں اکیلا رہے یا کسی اور کو اپنے ہمراہ رکھے ، خواہ دوسرے کو وہ کرایہ پر رکھے یا عاریت پر اور اسے یہ حق بھی حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان میں اپنا ساز و سامان رکھے البتہ یہ کہ وہ اس مکان میں خود یا اس کی اجازت سے کوئی دوسرا شخص آہن گری ، آٹا پیسنے ، حجامت بنانے یا کوئی ایسا کام کرنے کا مجاز نہ ہو گا جس سے مکان کو گزند پہنچتا ہو" رہا یہ مسئلہ کہ اسے اس مکان میں ایسا کام کرنے کی اجازت نہیں ، جس سے مکان کی عمارت کو نقصان پہنچ سکتا ہو ، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے سے اس کی ذات (عین) کا اتلاف (ہلاک ہو جانا) لازم آتا ہے ، جو مذکورہ معاہدے کی خلاف ورزی ہے ، اس لیے کہ اجارہ (کرائے) سے مراد اس شے کے منافع کا فروخت کرنا ہے ، نہ کہ اس کی اصل کا فروخت کرنا (بدائع الصنائع ، ۴:۱۸۲ـ۱۸۳).

اراضی کا حکم : اگر کسی نے ، اراضی کرائے پر حاصل کی ہو تو اس صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسے کرایہ پر لیتے وقت یہ صراحت کرے کہ وہ اس میں آیا کاشت کاری کرنا چاہتا ہے، باغبانی کا ارادہ رکھتا ہے، یا عمارت سازی وغیرہ کرنا چاہتا ہے، ورنہ یہ معاہدہ (عقد) درست نہ ہوگا؛ وجہ یہ ہے کہ زمین سے مختلف مقاصد ومنافع حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر، زمین پر کاشتکاری بھی کی جا سکتی ہے، اس پر باغات بھی اگائے جا سکتے ہیں، اس پر رہنے کے لیے مکانات یا تجارت کے لیے دوکانیں اور فیکٹریاں وغیرہ بھی بنائی جا سکتی ہیں؛ اسی طرح جو شے اس میں کاشت کی جائے گی، وہ بھی کئی اقسام پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ بعض ایسی اقسام ہیں جن کی کاشت سے زمین خراب ہو جاتی ہے اور بعض ایسی اقسام ہیں، جن سے زمین بچتی اور زیادہ زرخیز ہوجاتی ہے۔ تو چونکہ مقصد کا ظاہر نہ کیا جانا ایسی بات ہے، جس سے بعد میں دونوں کے مابین تنازعہ پیدا ہوسکتا ہے، لہذا اس کی صراحت کرنا لازم ہوگا (حوالۂ مذکور).

(۴) اجرت/کرائے کی ادائیگی کب ضروری ہوتی ہے؟ پھر فریقین کے مابین جب "عقد اجارہ" طے پا جائے، تو فریق ثانی پر ، کرائے/اجرت کی ادائیگی کب لازم ہوگی، اس بارے میں فتاوی عالمگیری میں ہے، کہ "اجرت محض عقد سے لازم نہیں ہوتی اور ہمارے نزدیک (وجوب اجرت) کے لیے مذکورہ شے کی سپرداری اور اس کا تخلیہ

وغیرہ ضروری ہے۔ خواہ وہ شے بصورت عین (ذات) ہو یا بصورت قرض۔ امام محمدؒ نے اپنی الجامع کی کتاب التحری میں یہی بات لکھی ہے، اور اکثر مشائخؒ نے ان کی اسی رائے کو صحیح قرار دیا ہے (فتاوی عالمگیری، ۴: ۴۱۲۔ ۴۱۳)۔ بعض فقہا نے لکھا ہے کہ "مالک" اجرت/کرائے کا حسب ذیل تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں مستحق ہوتا ہے: (۱) عقد اجارہ میں تعجیل (اجرت کی پیشگی ادائیگی) شرط ہو؛ (۲) یا ایسی کوئی شرط تو نہ ہو، لیکن عرف ورواج میں تعجیل (اجرت کی پیشگی ادائیگی) ضروری ہو، جیسے پاکستان میں اس وقت عموماً پیشگی (Advance) کرایہ وصول کرنے کا رواج ہے؛ (۳) زیر معاملہ شے (معقود علیہ، مثلاً مکان، دکان اور اراضی وغیرہ) کرایہ دار کو مکمل طور پر سپرد کر دی جائے تو ان میں سے جو صورت بھی پائی گئی وہ کرائے کے حصول کا حقدار ہو جائے گا (بدائع، ۴: ۲۰۱)۔

رہا یہ مسئلہ کہ اجرت پر ملکیت کا حق اسے کب حاصل ہوتا ہے، تو اس ضمن میں معاہدے کے وقت کی شرائط کا لحاظ کیا جاتا ہے اور اگر معاہدے کی شرائط میں پیشگی کرائے کی شرط رکھی گئی ہو، تو مالک/آجر پیشگی کرائے کی رقم کا حقدار ہو جاتا ہے اور اگر اجارہ انسانی صلاحیتوں کے حصول کا ہو، تو تب بھی، اجرت پیشگی یا بعد میں متعین کی جا سکتی ہے۔

(۵) اجارے/کرائے کی مدت: اوپر ذکر آ چکا ہے کہ اجارے میں مدت اور وقت کا تعین وصراحت کرنا بھی ضروری ہے، پھر یہ مدت بہت دراز بھی ہو سکتی ہے، مثلاً کئی سال اور بہت کم بھی۔ اس کی ابتداء اس وقت سے ہوگی، جس کی عقد اجارہ کے وقت صراحت اور تعیین کر دی گئی ہو، لیکن اگر انہوں نے اس کی تعیین نہ کی ہو، تو اس وقت سے اس کی ابتداء ہوگی جب سے کرایہ دار نے کرائے پر، متعلقہ شے حاصل کی ہو، یعنی اس پر قبضہ کر لیا ہو گا۔

اگر یہ عقد کسی مہینے کے وسط میں یا کچھ حصہ گزرنے کے بعد ہوا ہو، تو اس صورت میں مہینے کی مدت کو اگلے ماہ کے اتنے ہی دن ملا کر مکمل کیا جائے گا اور اگر کوئی شے ایک سال کے لیے کرائے پر حاصل کی گئی ہو اور اس سے مراد قمری مہینے ہوں، اور پھر انہوں نے شمسی حساب اپنایا اور بعد میں اس کے مطابق معاہدہ کیا تو ان پر، اسی کے مطابق اس کی تکمیل ضروری ہوگی۔ الغرض وقت کے معاملے میں طے شدہ شرائط، یا عرف و عادت کا اعتبار ہوتا ہے (فتاوی عالمگیری، ۴: ۴۱۵۔ ۴۱۷)۔

تاہم جیسا کہ اوپر بیان ہوا ''اوقاف'' کی اراضی کو بیک وقت تین سال سے زیادہ مدت تک کرائے پر نہیں دیا جا سکتا، جیسا کہ تفصیل پیچھے بیان ہو چکی ہے۔

اگر ''دوران مدت'' میں کوئی ایسا عذر لاحق ہو جائے، جس سے کرائے پر حاصل کردہ شے سے منافع/فوائد کا حصول ممکن نہ رہے۔ مثال کے طور پر اراضی ہونے کی صورت میں وہ دریا برد ہو جائے، یا اس کا پانی خشک ہو جائے یا مکان ہونے کی صورت میں وہ منہدم ہو جائے یا اس شے کو غصب کر لیا جائے، تو اس صورت میں جتنی مدت باقی ہو، اس کا کرایہ کرایہ دار سے ساقط ہو جائے گا، رہا یہ مسئلہ کہ آیا اس سے "کرایہ نامہ" (عقد اجارہ) باطل ہو جاتا ہے یا نہیں، تو اس بارے میں صاحب ہدایہ کا قول یہ ہے کہ وہ فسخ ہو جائے گا، جبکہ بعض دیگر علما اس کو برقرار رکھنے کے حق میں ہیں، تاہم اس بارے میں صاحب ہدایہ کا قول ہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

پھر جو "مدت" طے کی گئی ہو، اس مدت کے دوران میں، اگر مالک/آجر نے متعلقہ شے کرایہ دار کے سپرد کر دی، مگر کرایہ دار کسی وجہ سے اس مکان یا اس شے کو زیر تصرف لانے سے قاصر رہا تو مدت گزرنے کے بعد، مالک/اجرت کا حقدار ہو جائے گا (ہدایہ، ۳: ۲۹۲)۔

(۶) کن اشیا کو کرائے پر دینا اور لینا جائز ہے:

(۱) مکانات، دکانیں، وغیرہ: ہر قسم کے رہائشی مکانات اور دکانیں وغیرہ کرائے پر دینا اور لینا جائز ہے، خواہ یہ

صراحت نہ بھی کی جائے کہ کرایہ دار ان میں کیا کرے گا، جیسا کہ اوپر تفصیل بیان ہوئی؛ (۲) زرعی اراضی: ہر قسم کی اراضی کو کرائے پر لینا اور دینا جائز ہے، خواہ کرایہ دار اس میں فصل کاشت کرے یا باغات لگائے، تاہم یہاں مقصد کی تعیین و تصحیح ہو جانا ضروری ہے۔ کرایہ دار کو اس جگہ میں سے پانی گزارنے اور راستہ لینے کا حق حاصل ہوگا۔ ہمارے مقامی عرف و عادت کے مطابق اسے اراضی کو ٹھیکے پر دیا جانا کہا جاتا ہے؛ (۳) خالی زمین: اسی طرح خالی زمین کو بھی کرائے پر دینا جائز ہے، جس میں کرایہ دار خواہ عمارت بنائے یا باغات لگائے، تاہم یہاں بھی مقصد کی تصریح کرنا لازم ہوگا.

پھر جب مدت گزر جائے تو کرایہ دار کو یہ لازم ہوگا اس جگہ میں اس نے جو عمارت بنائی تھی یا جو باغ لگایا تھا اسے مکمل طور پر اکھاڑنے اور زمین کو ویسے ہی خالی کر کے مالک/آجر کے سپرد کرے جس طرح اس کا قبضہ حاصل کیا تھا، ہاں البتہ اگر مالک مکان اس بات پر راضی ہو جائے کہ وہ اس عمارت یا باغ کی قیمت کرایہ دار کو ادا کر دے گا، تو الگ بات ہے، یا پھر کرایہ دار اپنی خوشی سے اس عمارت یا باغ کو جوں کا توں رہنے دے، تو اسے اس کا حق حاصل ہوگا؛ (۴) سواری کے جانور اور ذرائع: اسی طرح سواری کے جانور اور موجودہ دور کے ذرائع نقل و حمل کو کرائے پر لینا اور دینا جائز ہے اور کرایہ دار کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس پر جسے چاہے سوار کرے، مالک/آجر اسے روکنے کا حق نہیں رکھتا۔ تاہم اگر کسی خاص شے یا فرد کو سوار کرنے کے لیے سواری کو حاصل کیا گیا ہو پھر وہ اس پر کسی اور کو سوار کرے اور اس سے سواری کو نقصان پہنچ جائے تو کرایہ دار کو اس نقصان کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا (ہدایہ، ۳: ۲۹۵-۲۹۹).

(۷) شرط خیار: جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اجارہ اکثر معاملات میں "بیع و شراء" (خرید و فروخت) کی طرح ہے، لہٰذا خرید و فروخت کی طرح یہاں بھی دونوں فریقوں میں سے ہر فریق کو "شرط خیار" حاصل ہوگی، جس سے مراد یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک فریق یہ شرط لگا دے کہ وہ اتنے دنوں میں اس معاملے کے بارے میں فیصلہ کرے گا، ایسی صورت میں اسے تین دن تک تو بلا کسی اختلاف کے اس کا حق حاصل ہوگا۔ البتہ اس سے زیادہ مدت کا حکم مختلف فیہ ہے۔ بہرحال اس مدت کا اعتبار "اجارہ" طے کیے جانے کے وقت سے ہوگا اور اگر کرایہ دار نے مثال کے طور پر تین دنوں کے "خیار" کی شرط رکھی، پھر وہ اثنائے مدت ہی میں اس مکان میں جا کر مقیم ہو گیا تو اس کا یہ "خیار" باطل ہو جائے گا، لہٰذا اگر اس کی سکونت کی بنا پر وہ مکان منہدم ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان نہ ہو گا، اس لیے کہ اس نے اس مکان میں عقد اجارہ کے بعد سکونت اختیار کی ہے اور اگر مالک مکان نے "خیار" کی شرط اپنے لیے رکھی ہو تو اس صورت میں اس کی رہائش سے "خیار" باطل نہ ہو گا اور مکان منہدم ہو جانے کی صورت میں وہ اس کی قیمت ادا کرنے کا ذمہ دار ہو گا؛ (ب) اگر دونوں کے مابین کرائے کا معاملہ طے پا گیا، لیکن کرایہ دار نے متعلقہ مکان کو نہ دیکھا ہو تو اسے یہ حق حاصل ہو گا کہ اگر اسے دیکھنے کے بعد وہ مکان پسند نہ آیا تو وہ اس معاملے کو ختم کر سکتا ہے (فتاوی عالمگیری، ۴: ۳۱۹)؛ (ج) خیار عیب (کسی عیب ہونے کی صورت میں معاہدہ ختم کر دینے) کا حکم بیع اور اجارہ دونوں میں یکساں ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ دونوں میں کرایہ دار اور خریدار قبضہ کرنے سے قبل تو بلا تردد، اس معاہدے کو ختم کر سکتے ہیں۔ البتہ قبضہ کرنے کے بعد خریدار کو واپسی کے لیے عدالت کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، جبکہ کرایہ دار اپنی مرضی سے (عیب ظاہر ہونے کی بنا پر) اس معاہدے کو ختم کر سکتا ہے؛ (د) اگر کسی نے کہا کہ میں اس شرط پر یہ مکان کرائے پر ایک سال کے لیے لیتا ہوں کہ اگر اسے مکان پسند آ گیا تو وہ اسے سو درہم میں لے لے گا اور اگر پسند نہ آیا، تو وہ پچاس درہم ادا کرے گا، تو یہ اجارہ،

خاص ہو گا اور کرایہ دار پر ' اس میں رہائش رکھنے کے دوران میں "مثلِ اجرت" واجب ہو گی (بدائع الصنائع ' ج ۴ ' کتاب الاجارہ)۔

(۸) کرایہ داری کے لیے حقِ وکالت: پھر دوسرے معاملات کی طرح عقدِ اجارہ میں بھی دونوں فریقوں کو وکیل بنانے کا حق حاصل ہے ' تاہم جہاں تک وکیل کے تصرفات کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔ (ا) اگر کسی "کرایہ دار" کے وکیل نے اس کے کہنے پر اپنے موکل کی طرف سے متعین کردہ قیمت کے عوض کوئی مکان اس کے لیے کرائے پر حاصل کر لیا ' تو مالک کرایہ کا مطالبہ وکیل سے کرے گا اور وکیل اپنے موکل سے۔ (ب) اگر کسی وجہ سے یہ "عقدِ اجارہ" فاسد ہو جائے تو "وکیل" کو ضامن نہ ٹھہرایا جائے گا ' البتہ کرایہ دار پر "مثلِ اجرت" واجب قرار پائے گی ' (ج) اور اگر کوئی مالک مکان کرایہ مکان میں سے کچھ حصہ اسے معاف کر دے یا بخش دے ' تو اتنی ہی رقم وکیل موکل کو لوٹانے کا ذمہ دار ہو گا ' (د) اگر وہی وکیل "کرایہ دار" سے اسی مکان کو "کرایہ" پر حاصل کرنا چاہے ' تو درست نہ ہو گا۔ اس لیے کہ اس صورت میں ایک ہی شخص کا آجر (مالک) و مستاجر (کرایہ دار) ہونا لازم آتا ہے ' لیکن بعض فقہا نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ (ہ) فتاوی تاتارخانیہ میں ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص کی زمین کرائے پر (بذریعہ وکیل یا فضولی) حاصل کی ' مگر جب مالک کو پتہ چلا تو اس نے کہا "میں اس کی اجازت نہیں دیتا" پھر اس نے چند روز کے بعد کہا "میں اس کی اجازت دیتا ہوں" تو اس کی متاخر الذکر بات لغو ہو گی اور یہ عقدِ اجارہ فاسد ہو جانے کے بعد اب دوبارہ بحال نہ ہو سکے گا۔

اگر کسی نے وکیل سے کہا کہ میرے لیے ایک ہزار روپے پر ایک مکان کرائے پر حاصل کر دو۔ وکیل نے دس کے بجائے پندرہ درہم پر معاملہ طے کیا اور کرایہ دار (مستاجر) سے کہا کہ میں نے اسے دس درہم پر حاصل کیا ہے۔ پھر بعد ازاں وہ مزید پانچ درہموں کا مطالبہ کرے ' تو اس صورت میں حکم دینے والے پر اضافی رقم کی ادائیگی لازم نہ ہو گی ' اس اضافی رقم کی وکیل پر اپنی جیب سے ادائیگی کرنا ضروری ہو گا (فتاوی عالمگیری ' ۴: ۴۱۳)۔

(۹) عقدِ اجارہ کا فاسد ہونا: عقدِ اجارہ دیگر عقود و معاملات کی طرح متعدد امور سے فاسد ہو جاتا ہے ' جن کی تفصیل حسب ذیل ہے: (الف) کسی اہم معاملے کا مجہول ہونا: یعنی کسی ایسے معاملے کا مجہول ہونا جس کی تعیین و صراحت کرنا لازم ہو ' جیسے اسی طرح ارضی ہونے کی صورت میں کرایہ دار کو لازم ہے کہ وہ عقدِ اجارہ کے وقت صراحت کرے کہ وہ کرائے پر حاصل کردہ زمین پر کاشت کاری کرنا چاہتا ہے یا باغ لگانے یا عمارت بنانے کا ارادہ رکھتا ہے اور اگر اس نے مذکورہ امور کی صراحت نہ کی تو یہ عقد فاسد ہو گا۔ ماسوا اس کے کہ آجر اسے یہ اجازت دے دے کہ وہ اس میں جو چاہے کرے۔ اگر کسی شخص نے مکان کی چھت اس شرط پر کرائے پر لی کہ وہ اس پر مکان تعمیر کرے گا ' تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ "عقد" باطل ہو گا ' مگر صاحبینؒ کے نزدیک یہ عقد درست اور جائز ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی نے "راستہ" کرایہ پر لیا ' کہ وہ اس میں سے گزرے گا اور اس کے ساتھ دوسرے لوگ بھی گزریں گے تو اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہے۔ اسی طرح نہر ' پانی کے کنویں اور چشمے وغیرہ کو کرایہ پر لینے میں اختلاف ہے ' تاہم فتوی اسی پر ہے کہ انہیں بھی اجرت پر حاصل کیا جا سکتا ہے۔ البتہ کسی درخت کو اس شرط پر کرائے پر لینا کہ اس کا پھل کرایہ دار کے لیے ہو گا ایک عقد باطل ہے ' جس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خالی درخت کو کرائے / اجارے پر لینا درست نہیں ہے ' ماسوا اس کے کہ وہ اس زمین میں شامل ہو ' جو کرائے پر لی جا رہی ہو (فتاوی عالمگیری ' ۴: ۴۳۱-۴۴۳)۔ (ب) شرائط کی بنا پر عقدِ اجارہ فاسد ہونا: عقدِ اجارہ بعض اوقات ایسی شرائط سے بھی فاسد ہو جاتا

ہے' جو اس عقد سے مطابقت نہ رکھتی ہوں' مثال کے طور پر (۱) اگر کسی شخص نے مکان اس شرط پر کسی کو کرائے پر دیا کہ اگر وہ ایک دن رہ کر بھی باہر نکلا تو اس پر دس درہم لازم ہوں گے تو چونکہ یہ شرط فاسد ہے' لہٰذا یہ عقد بھی فاسد ہو گا؛ (۲) کسی شخص نے کوئی سواری اس شرط پر دی کہ جب "امیر" اس پر سوار ہو گا' تو وہ بھی اس کے ہمراہ اس پر بیٹھے گا تو چونکہ "معقود علیہ" مجہول ہے' لہٰذا یہ صورت بھی عقد فاسد کی ہو گی' الغرض عقد اجارہ ہر اس صورت میں فاسد ہے' جس میں اس کی شرائط میں جہالت پائی جاتی ہو' یا احکام شریعت کی صریح خلاف ورزی ہوتی ہے (دیکھیے کتب فقہ).

یہاں شریعت کے اس قانون کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اگر مالک مکان اور کرایہ دار کے مابین کرایہ کی مقدار متعین ہو' مگر یہ عقد کسی اور بنا پر فاسد ہو جائے' تو کرایہ دار پر "مثلی اجرت" واجب ہو گی' جو طے شدہ کرایہ سے متجاوز نہیں ہو سکتی' مثال کے طور پر اگر طے شدہ اجرت ہزار روپے اور "مثلی اجرت" پانچ سو روپے ہو تو صرف پانچ سو روپے ہی واجب ہوں گے' تاہم اگر یہ عقد "کرایہ" کے مجہول اور غیر متعین ہونے کی بنا پر فاسد ہو' تو اس صورت میں مثلی اجرت ہی ضروری ہو گی' خواہ وہ کتنی ہی ہو؛ (ج) مکان کے خالی نہ ہونے کی وجہ سے عقد کا فاسد ہونا: اسی طرح اگر مالک مکان نے کسی مکان کو کرائے پر دینے کا کسی سے معاملہ کیا' مگر مذکورہ مکان میں مالک مکان کا سازو سامان پڑا ہو' یعنی وہ خالی نہ ہو۔ تو اس صورت کے متعلق الکرخیؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ عقد فاسد نہ ہو گا' بلکہ مالک مکان کو کہا جائے گا کہ وہ اس مکان کو خالی کر کے کرایہ دار کو سونپ دے۔ ہاں البتہ اگر اس میں مالک مکان کو واضح نقصان پہنچتا ہو' تو تب "عقد اجارہ" کو فاسد قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایسی زمین کرائے پر دی جس میں پہلے ہی کھیتی موجود ہو یا انگور کی بیلیں لگی ہوئی ہوں تو اس صورت میں بھی عقد اجارہ فاسد تصور ہو گا' لیکن اگر اس نے اس کھیتی کو کاٹ دیا اور زمین کرایہ دار کے سپرد کر دی تو یہ عقد جائز ہو جائے گا اس لیے کہ اب مانع زائل ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر کھیتی کٹنے کی حد کو پہنچ جائے' تو تب بھی یہ عقد فاسد نہ ہو گا اور مالک سے کہا جائے گا کہ وہ اپنی فصل کو کاٹ لے اور زمین کو خالی کر دے۔ پھر اگر ان کے نزاع سے قبل کچھ مدت گزر گئی اور پھر وہ اپنی فصل کو کاٹے' تو اب کرایہ دار کو "خیار" حاصل ہو گا' وہ چاہے تو زمین پر قبضہ کرے اور کرایہ ادا کر دے اور چاہے تو وہ اس عقد کو فاسد کر دے (فتاوی عالمگیری' ۳: ۴۴۶ـ۴۴۷).

شیوع (ایک سے زیادہ حصہ دار ہونے) کی بنا پر عقد اجارہ کا فاسد ہونا: عقد اجارہ کے فاسد ہونے کی ایک اور صورت یہ ہے کہ کرائے پر حاصل کردہ شئ "مشاع" (ایک سے زیادہ لوگوں کی مملوکہ) ہو' پھر اگر یہ شے قابل تقسیم ہو' یا نہ ہو' بہرصورت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسا عقد اجارہ باطل تصور ہو گا' جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک مشاع کا عقد اجارہ درست ہے' بشرطیکہ مالک اپنے حصے کی وضاحت کر دے اور اگر وہ ایسا نہ کرے' تو تب ان کے نزدیک بھی یہ عقد درست نہیں ہے۔ اکثر حنفی فقہا کے نزدیک یہاں امام ابوحنیفہؒ کا قول ہی مختار ہے' مگر صاحب المغنی نے صاحبینؒ کے قول پر فتوی ہونے کی صراحت کی ہے۔ البتہ صاحب در المختار نے صاحب مغنی کی رائے سے اختلاف کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس زمانے میں بھی امام ابوحنیفہ کا قول ہی فتوی کے لیے مختار ہے.

"مشاع" کو کرائے پر دینے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے حصہ دار کو شامل کیے بغیر' خود ہی اپنے حصے کو کرائے پر دینے کا معاملہ طے کر لے' اس پر تمام فقہا کا اجماع ہے کہ اگر ایک حصہ دار دوسرے سے اس کا حصہ کرائے پر لے لے۔ تو وہ بالاتفاق جائز اور درست

ہوگا' خواہ وہ شے قابل تقسیم ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح اگر شیوع (حصوں) کا اضافہ بعد میں ہوا' مثلاً اس نے پہلے پورا مکان کرایے پر دیا' پھر اس میں عقد اجارہ فسخ کر دیا' یا وہ خود مر گیا اور اس کی اولاد اس کی وارث ہوگئی' یا اس کے کچھ حصے میں کسی دوسرے کا حق نکل آیا تو باقی نصف یا کم و بیش حصے میں اجارہ درست ہوگا (فتاوی عالمگیری' ۳: ۴۴۰۔۴۴۸).

ایسی صورت میں متفقہ حکم تک پہنچنے کی صورت یہ ہے کہ اس بارے میں قاضی کا حکم نامہ حاصل کر لیا جائے۔ یا اگر قاضی کی عدالت میں مرافعہ کرنا مشکل ہو' تو اس صورت میں کسی ثالث سے فیصلہ کرایا جائے یا پھر یہ سمجھا جائے کہ پہلے کل شے میں عقد اجارہ درست تھا' بعد ازاں اس کے نصف یا چوتھائی حصے میں جس میں دونوں فریق باہم متفق ہیں' یہ عقد فسخ کر دیا گیا' لہذا یہ صورت جائز اور درست ہوگی۔ اگر اس نے دو افراد کو مکان کرایے پر دے دیا' تو درست ہوگا اور ان میں سے ہر ایک کرایہ دار کو مشترکہ مکان میں سے نصف حصے سے استفادہ کرنا جائز ہوگا۔ اگر کسی نے صرف مکان کرایے پر دیا' اس کی زمین کرایے پر نہ دی تو درست ہوگا' تاہم امام محمد نے النوادر میں اس کے جواز کا فتوی دیا ہے' جبکہ مشہور حنفی فقیہ ابو علی النسفیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ اسی موخر الذکر قول کے مطابق فتوی دیا کرتے تھے۔ اسی طرح اگر عمارت اس کی ملکیت ہو اور زمین وقف کی ہو اور مالک عمارت کرایے پر دیدے' تو جائز نہ ہوگا' اس لیے کہ یہ صورت بھی "مشاع" کی سی ہے' البتہ بعض فقہا نے اس کو جائز کہا ہے.

اور اگر اس نے کوئی ایسا مکان کرایے پر لیا' جس میں سے کوئی ایک کمرہ یا حصہ دوسرے شخص کو کرایے پر دیا ہوا ہو' تو اس حصہ کے سوا باقی کا گھر' اس کے عقد اجارہ میں شامل ہو جائے گا اور یہ معاملہ درست ہوگا۔ اگر عمارت ایک شخص کی ملکیت ہو اور زمین کسی دوسرے شخص کی مملوکہ ہو' پھر عمارت والا شخص اپنی عمارت کو کرایے پر دیدے' مگر زمین والا کرایے پر نہ دے' تو اس کے حکم کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے' تاہم فتوی اسی پر ہے کہ یہ صورت جائز اور درست ہے اور اگر وہ زمین کے مالک سے زمین بھی کرایے پر لے لے' تو تب تو اس کے جواز میں کوئی شک ہی نہیں اور اگر اس نے زمین بغیر عمارت کے کرایہ پر لی تو تب بھی جائز ہوگا (فتاوی عالمگیری' ۳: ۴۴۷۔۴۴۸).

(۱۰) کرایہ دار کے حقوق: اسلام نے باہمی معاملات میں ایک دوسرے کے حقوق رکھے ہیں اور لوگوں کو حکم دیا ہے کہ وہ ان حقوق و مراعات کا خیال رکھیں۔ اس ضمن میں اسلام نے مالک کے حقوق کے ساتھ کرایہ دار (مستاجر) کے بھی حقوق رکھے ہیں' جس کا مقصد یہ ہے کہ باہمی معاملات اچھے اور مفید ماحول میں پایۂ تکمیل کو پہنچیں اور کسی قسم کی باہمی رنجش نہ پیدا ہو۔ کرایہ دار کے حقوق کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے.

مآخذ: (۱) قرآن حکیم بمدد اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی: المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم' بذیل مادہ اجر' خصوصاً ۲۲ [الحج]: ۳۳؛ ۲۸ [القصص]: ۲۶؛ (۲) کتب تفسیر' خصوصاً تفسیر الطبری' ابن کثیر' السیوطی' ابو سعود العمادی' القرطبی' الکشاف اور تفسیر مظہری' بذیل آیات مذکورہ؛ (۳) کتب حدیث' خصوصاً البخاری: الجامع الصحیح' کتاب الاجارۃ' و کتاب البیوع؛ (۳) مسلم' کتاب البیوع' ۳: ۱۱۷۴۔۱۱۷۷' حدیث ۱۵۳۶ (۸۷) بعد؛ (۴) ابوداؤد' السنن' ۳: ۶۸۵' حدیث ۳۳۹۹ بعد؛ (۵) النسائی' السنن' کتاب المزارعۃ؛ (۶) ابن حزم' کتاب المحلی' ۸: ۲۵۸؛ ۲۵' (۷) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری بیروت' ۵: ۲۵۔۲۸' (۸) ظفر احمد عثمانی' مولانا: اعلاء السنن' ۱۷: ۴۸' (۹) شمس الدین ابن تیمیہ: منتقی الاخبار' ۲: ۳۰۴۳۔۳۰۴۴: (۱۰) ابن ماجہ: السنن (کتاب الاجارات)؛ (۱۱) کتب فقہ' خصوصاً: (۱۲) المرغینانی: ہدایہ جلد دوم' کتاب الاجارات؛ (۱۳) ابو بکر الکاسانی: بدائع الصنائع' جلد

چہارم، کتاب الاجارہ؛ (۱۴) سحنون المالکی: المدونۃ الکبری جلد چہارم (کتاب الاجارہ)، خصوصاً ۴: ۵۲۷؛ (۱۵) وزارت اوقاف کویت: معجم الفقہ الحنبلی، ۴: ۱؛ (۱۶) عبدالرحمان الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ (کتاب الاجارہ)؛ (۱۷) فتاوی عالمگیری، کتاب الاجارہ، خصوصاً ۳: ۴۱۰_۴۲۰؛ (۱۸) ابو اسحاق الشیرازی: المہذب فی الفقہ؛ (۱۹) ابن رشد: بدایۃ المجتہد وغیرہ.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ اجین (Ujain): بھارت کی کمشنری اندور (Indoor، مدھیہ پردیش) کا ایک ضلعی صدر مقام اور ایک قدیم تاریخی شہر، اس کا شمار ہندوؤں کے مقدس ترین مقامات میں ہوتا ہے۔ اسے ایک دیومالائی داستان نے اس وقت مقدس بنا دیا جس کی رو سے جب دیوی دیوتاؤں کے حیات ابدی کے مشروب کے چار قطرے ہر دوار، ناسک، اجین اور پریاگ (الہ آباد) پر پڑے تو اس کے ساتھ ہی اجین میں ہر بارہ سال کے بعد کمبھ میلے کی روایت پڑ گئی، اس موقع پر یہاں لاکھوں کی تعداد میں لوگ آکر دریائے شپرا میں غسل کرتے ہیں.

اجین اندور کے شمال مغرب میں ۵۶ کیلو میٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ وہ ریلوے جنکشن اور ہندوؤں کا مقدس مقام ہونے کی بنا پر بھارت کے طول و عرض میں کافی مشہور ہے۔ یہ زرعی اور سوتی کپڑے کی تجارت کا بہت بڑا مرکز ہے۔ یہاں متعدد اقسام کے کارخانے ہیں، جن میں کپاس بیلنے، کپاس اوٹنے، تیل نکالنے، دستی کپڑا تیار کرنے، دھاتی برتن، ہوزری کا سامان بنانے، مٹھائیاں، گتہ سازی اور بیڑیاں بنانے کے کارخانے شامل ہیں۔ یہ شہر زمانہ قدیم میں افیون کی تجارت کے لیے بھی بڑا مشہور تھا۔ اسے ۱۸۸۷ء میں میونسپلٹی کا درجہ دیا گیا۔ اس کے بعد یہ شہر روز بروز ترقی کی منازل طے کرتا چلا گیا۔ تقسیم ہند کے، بعد یہاں ۱۹۵۷ء میں بکرم (Vilkaram) یونیورسٹی کی بنیاد رکھی گئی۔ اس میں تقریباً تمام علوم کی تعلیم دی جاتی ہے۔ شہر کے متعدد کالج اس یونیورسٹی سے منسلک ہیں۔ ثقافتی اعتبار سے یہ شہر بھارت کے کسی دوسرے شہر سے کم نہیں ہے.

۲۔ تاریخی پس منظر: تاریخی اعتبار سے بھی یہ ایک قدیم شہر ہے۔ یہ آونتی آریائی سلطنت (Avanti Aryan Kingdom) (چھٹی تا چوتھی صدی ق م) اور بعد ازاں کئی مالوی حکومتوں کا پایۂ تخت رہا ہے۔ چندر گپت ثانی نے ۴۰۰ء میں اس پر قبضہ کیا تھا (محمد قاسم فرشتہ: تاریخ فرشتہ، ۱: ۲۵۳_۲۵۴)۔ جب سلطان التتمش نے سلطنت دہلی کی باگ ڈور سنبھالی تو ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء میں اجین فتح کیا اور پھر مہاکال دیو کے مندر کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ یہ مندر (تیرتھ) بڑا مضبوط اور پائیدار تھا اور اس کی تعمیر میں تین سو برس کا عرصہ لگا تھا۔ اس کی دیوار ایک سو گز اونچی تھی۔ اس کے اندر سلطان شمس الدین التتمش کو اجین کے راجا بکرماجیت کی ایک نادر تصویر بھی ملی تھی۔ نیز سنگ مہاکال اور پیتل کی چند دوسری تصاویر بھی اس کے ہاتھ لگیں۔ وہ ان تمام نوادرات کو اپنے ساتھ دہلی لے آیا اور انھیں جامع مسجد کے دروازے پر ڈال دیا تاکہ وہ آتے جاتے لوگوں کے پاؤں تلے آکر پامال ہو جائیں (۹۶۴ھ) (محمد قاسم فرشتہ: تاریخ، ۱: ۲۵۳_۲۵۴).

مہاکال مندر کے آثار سندھیا کے محل کے قریب پائے جاتے ہیں اور نہ صرف بھارت بلکہ دنیا بھر کے سیاح انھیں ہر سال دیکھنے کے لیے آتے ہیں۔ جب سلطان علاؤ الدین خلجی نے حکومت کا نظم و نسق سنبھالا تو اس وقت اجین پر راجپوتوں کی حکومت تھی۔ ۷۰۵ھ/ ۱۳۰۵ء میں علاؤ الدین خلجی نے اپنے ایک معتمد عین الملک ملتانی کو ایک لشکر جرار کے ساتھ مالوہ، اجین، چندیری اور گوالیار کی فتح کے لیے دہلی سے روانہ کیا۔ عین الملک مالوہ پہنچا تو وہاں راجا مہلوک دیو کے وزیر اعظم رائے کے چالیس ہزار سواروں اور ایک لاکھ پیادہ فوج کو موجود پایا۔ اگرچہ رائے کوکا کی فوج بہت بڑی

تھی، لیکن عین الملک نے حوصلہ نہ ہارا اور دشمن کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ فریقین میں زبردست معرکہ آرائی ہوئی جس کے نتیجہ میں راجا کوکا کو شکست ہوئی اور اس نے میدان جنگ سے بھاگنے میں عافیت جانی۔ عین الملک نے اجین، مندو، دھارا نگری اور چندیری پر قبضہ کر کے علاؤالدین خلجی کو فتح نامہ روانہ کیا۔ دارالسلطنت میں اس فتح کی خوشی میں زبردست جشن منایا گیا (تاریخ فرشتہ، ۱:۳۷۸)۔ ۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء میں باز بہادر (بایزید) جو شجاعت خان سوار کا بیٹا تھا، اپنے والد کا جانشین بنا تو اس نے اپنے اکثر دشمنوں کو ختم کر دیا اور اپنے سر پر تاج رکھ کر اپنے نام کا خطبہ پڑھنے کا حکم دیا اور تمام مالوہ پر قبضہ کرکے گڑھ پر جو ان دنوں ایک وسیع ملک تھا، حملہ کیا، لیکن رانی درگاوتی سے شکست کھائی جو اس علاقے کی حکمران تھی۔ اس شکست کی باز بہادر نے تلافی نہ کی، بلکہ وہ شراب نوشی اور نغمہ آرائی میں اس قدر مدہوش ہوگیا کہ اسے رات اور دن میں کوئی تمیز ہی نہ رہی (نواب صمصام الدولہ۔ مآثر الامراء، ۱:۳۲۶)۔

باز بہادر راگ اور نغمے کے فن کا بہت ماہر تھا۔

اس نے بہت سی رقاصاؤں کو جمع کیا جن کی گائیکی اور خوب صورتی کی ہر سو شہرت تھی۔ اس طائفہ کی سربراہ روپ متی تھی جس کے عشق میں وہ دیوانگی کی حد تک جتلا ہوگیا۔ ۹۶۸۔۹۶۹ھ/۱۵۶۰۔۱۵۶۱ء میں ادھم خاں کوکا دوسرے امرا کے ساتھ مالوہ کی تسخیر پر مقرر ہوا۔ باز بہادر سارنگ پور سے ایک کوس پر قلعہ بند ہوگیا۔ جنگ شروع ہوئی، مگر اس کے آدمی ادھم خاں کوکا کی فوج کا مقابلہ نہ کر سکے اور اسے شکست ہوئی اور وہ گرفتار کر لیا گیا۔ اس نے چند معتمد آدمیوں کو اپنی عورتوں اور رقاصاؤں کے پاس چھوڑ دیا تھا اور کہا کہ اگر اسے شکست ہوجائے، تو سب عورتوں کو ہلاک کر دیا جائے۔ چند عورتیں تلوار سے قتل ہوئیں، کچھ زخمی ہوگئیں اور کچھ بچ گئیں، جن میں روپ متی بھی شامل تھی، مگر جب روپ متی کو یہ خبر ملی کہ باز بہادر گرفتار ہو چکا ہے تو اس نے باز بہادر کی زندگی سے ناامید ہو کر (۹۷۸ھ/۱۵۷۰ء) میں خودکشی کر لی (مآثر الامراء، ۱:۳۸۷)۔

اس طرح باز بہادر اور روپ متی کی محبت کی داستان بالآخر ایک افسانہ بن گئی۔ مدتوں روپ متی اور باز بہادر کے گیت مالوے میں گائے جاتے رہے۔ دونوں کی قبریں اجین میں ہیں۔ اردو کے مشہور شاعر عظمت اللہ خاں نے صدیوں بعد اپنی ایک نظم میں ایک بار پھر اس داستان کو زندہ کیا (مآثر الامراء، ۱:۴۳۳)۔

۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء میں شیخ محمد طاہر بوہرہ کے پوتے قاضی عبدالوہاب کو، جو پٹن گجرات کے رہنے والے تھے اور جنھوں نے حدیث کی ایک لغت مجمع البحار بھی مدون کی تھی، اجین اور سارنگ پور (مالوہ) کے مابین ایک جماعت نے قتل کر دیا۔ ۱۰۱۷ھ/۱۶۰۸ء میں شاہجہاں نے شیخ ابراہیم بن قطب الدین خاں کو اصل و اضافہ کے ساتھ دو ہزار پیدل اور دو ہزار سوار کے منصب اور اجین کی فوجداری پر فائز کیا (مآثر الامراء طبع و ترجمہ پروفیسر محمد ایوب قادری، ۱:۹۹)۔ نومبر ۱۰۲۸ھ/۱۶۱۸ء میں شاہ جہاں کے تیسرے بیٹے اورنگ زیب بن سلطان شاہجہاں کی ولادت پرگنہ دوحد (دھود) میں ہوئی۔ جب وہ دوحد سے کوچ کر کے صوبہ مالوہ میں خیمہ زن ہوا، تو شہر اجین میں بادشاہ کے حکم پر شاہانہ انداز میں جشن ولادت منعقد ہوا۔ شاہجہاں کا والد شہنشاہ جہانگیر مبارک باد دینے کے لیے خود یہاں آیا اور پا انداز اور نچھاور کا اہتمام کر کے جواہرات پر مشتمل بیش قیمت پیشکش اور پچاس تنومند ہاتھی تحفے میں دیے (محمد صالح کمبوہ: شاہجہاں نامہ، ص ۷۲۳)۔

یہاں ۱۰۷۹ھ/۱۶۵۸ء میں اورنگ زیب عالمگیر اور مہاراجہ جسونت سنگھ کے مابین سخت معرکہ آرائی ہوئی، بہت سے مسلمان شہید ہوگئے اور بے شمار راجپوت کام آئے، مہاراجہ نے نہایت ذلت کے ساتھ شکست کھائی اور جان بچانے کے لیے میدان جنگ سے بھاگ گیا۔ بادشاہ کے سپاہی تین چار کوس تک اس کا پیچھا کرتے

رہے۔ راستے میں سیکڑوں بھگوڑے مارے گئے اور سپاہی بے اندازہ مال غنیمت سمیٹ کر لشکر گاہ میں واپس آ گئے۔ شاہزادہ اورنگ زیب فتح و ظفر کا پرچم لہراتا ہوا قصبہ اجین میں داخل ہوا۔ ۱۱۶۳ھ/۱۷۵۰ء تک یہ قصبہ مسلمانوں کے قبضے میں رہا اور بالآخر معروف مرہٹی سردار راجا سندھیا نے اس پر قبضہ کر لیا۔ مہاکل تیرتھ کے قریب سندھیا نے ایک عالیشان محل بھی تعمیر کرایا تھا۔ اس کے جنوب مشرق میں ایک رصد گاہ کے آثار بھی پائے جاتے ہیں جس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اسے جے پور کے مہاراجہ جے سنگھ نے' جو مالوہ کا گورنر (۱۷۲۸۔۱۷۳۴ء) بھی تھا تعمیر کرایا تھا۔ اس کے شمالی جانب بھرتری غار ہے یہ گیارہویں صدی عیسوی کی عبادت گاہ کے طور پر مشہور ہے (شاہجہاں نامہ' ص ۷۳۴)۔

تقسیم ہند کے بعد حکومت ہند نے ریاست گوالیار اور اندور کے کچھ حصوں کو ملا کر ۱۹۴۸ء میں اسے ضلعی حیثیت دی۔ اس کے نزدیک ہی "گاندھی ساگر بند" تعمیر کیا گیا ہے۔ اس کثیر المقاصد بند پر بجلی گھر بھی بنایا گیا ہے' جس سے اجین شہر کو بجلی فراہم کی جاتی ہے۔

ریلوے لائن شہر کو دو حصوں میں تقسیم کرتی ہے۔ شہر کے قدیم حصے میں' جو شمال مغرب میں ہے' زیادہ تر بازار' مندر اور گھاٹ ہیں' جب کہ جدید حصہ جنوب مشرقی سمت میں ہے۔ زیادہ تر ہوٹل ریلوے اسٹیشن کے سامنے ہیں (A Lonely Planet- : Survival Kit' Travel India' مطبوعہ ۱۹۹۷ء' ص ۷۴۸)۔

مشہور مندروں میں مہاکالی شور مندر' بڑے گنیش جی کا مندر' ہرسدی مندر' گوپال مندر اور چنتا من گنیش مندر قابل ذکر ہیں۔ رام گھاٹ سب سے بڑا گھاٹ ہے۔ یہ ہرسدی مندر کے قریب ہی واقع ہے۔ وید شالا (رصدگاہ) اور کالی دیہہ محل مشہور مقامات ہیں (کتاب مذکور' ص ۷۴۹۔۷۵۱)۔

۱۹۸۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی دو لاکھ بیاسی ہزار نفوس پر مشتمل تھی جو ۱۹۹۱ء میں بڑھ کر تین لاکھ اڑتیس ہزار ہو گئی۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں' نیز دیکھیے (Encyclopaedia Britannica' ۱۲: ۱۰۹' مطبوعہ ۱۹۸۵ء)۔

(زاہد حسین انجم [و ادارہ])

* * *

الاحزاب: (ع) قرآن مجید کی ایک مدنی ⊗ سورۃ' عدد تلاوت ۳۳' عدد نزول ۹۰۔ اس میں نو رکوع' تہتر آیات' ایک ہزار دو سو اسی (۱,۲۸۰) کلمات اور پانچ ہزار نو سو نوے (۵۹۹۰) حروف ہیں (القرطبی: الجامع ۱۴: ۱۱۳؛ سید امیر علی: مواہب الرحمٰن' ۲۱: ۱۳۸)'

سورۃ کا نام' آیت ۲۰ (یَحْسَبُوْنَ الْاَحْزَابَ لَمْ یَذْهَبُوْا) سے ماخوذ ہے۔ اس کا مادہ ح ز ب ہے' جو حزب کی جمع (بمعنی جماعت' گروہ' جتھہ) ہے۔ اس سورۃ میں چونکہ ان فوجی جتھوں کا تذکرہ ہے جو شوال ۵/۶۲۳ء میں مدینہ منورہ پر حملہ آور ہوئے تھے اور ان کی مدافعت کے لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شہر کے ارد گرد خندق کھودنے کا حکم دیا تھا (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن) اسی لیے یہ سورۃ اس نام سے موسوم ہوئی۔ یہ واقعہ اسلامی تاریخ میں "غزوۂ خندق" یا غزوۂ احزاب کے نام سے مشہور ہے (عبدالحق حقانی: تفسیر حقانی' ۶: ۷۱)۔ عرب چونکہ قبیلوں اور خاندانوں کی صورت میں بودوباش رکھتے تھے اس لیے ان کے نزدیک پورے جزیرۂ عرب میں سے مختلف گروہوں کا جمع ہونا انوکھا واقعہ تھا' اس لیے اسے "احزاب" یعنی غیر معمولی طور پر قبیلوں کا اجتماع قرار دیا گیا۔

زمانۂ نزول: سورۂ احزاب میں تین اہم واقعات سے بحث کی گئی ہے: (ا) غزوۂ خندق جو شوال ۵ھ میں پیش آیا؛ (ب) غزوۂ بنی قریظہ جو ذوالقعدہ ۵ھ میں وقوع پذیر ہوا؛ (ج) حضرت زینبؓ بنت جحش سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح' جو اسی سال ہوا' ان تاریخی واقعات سے سورۃ کا زمانہ نزول ٹھیک متعین ہو جاتا ہے جو کہ ۵ ہجری ہے (ابو الاعلی مودودی: تفہیم القرآن'

۴:۵۴؛ نیز دیکھیے' معارف القرآن' ۷:۷۸).

متبنی (منہ بولی اولاد) کا مسئلہ: اس سورۃ میں' جو امور زیر بحث آئے ہیں ان میں متبنی (لے پالک) کا مسئلہ سب سے مقدم ہے کتب سیرت میں ہے کہ حضرت زیدؓ بن حارثہ ابھی آٹھ سال کے تھے کہ بنو قیس کے غارتگروں نے انہیں اٹھا لیا اور بطور غلام عکاظ کے بازار میں فروخت کے لیے پیش کردیا' حکیم بن حزام بن خویلد نے اس بچے کو خرید کر اپنی پھپھی ام المؤمنین حضرت خدیجہؓ الکبریٰ کو ہبہ کر دیا' حضرت خدیجہؓ نے زمانہ قبل از بعثت ہی میں زیدؓ بن حارثہ کو ہدیۃً آنحضور علیہ اسلام کی خدمت اقدس میں پیش کر دیا۔ حضرت زیدؓ کے والد حارثہ کو پتہ چلا کہ ان کا بیٹا مکہ مکرمہ میں ہے تو وہ انہیں آزاد کرانے اور اپنے ہمراہ وطن لے جانے کے لیے مکہ مکرمہ آئے اور اپنے فرزند سے اس ارادے کا اظہار کیا' مگر حضرت زیدؓ نے حضورؐ کی غلامی کو آزادی پر ترجیح دی اور والد کے ساتھ جانے سے انکار کر دیا' اس صورت حال کو دیکھ کر سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف یہ کہ زیدؓ بن حارثہ کو آزادی عطا فرمائی' بلکہ ان کو اپنا متبنی (منہ بولا بیٹا) بنا لیا اور اس طرح ان کا نام زید بن حارثہ کی جگہ زید بن محمدؐ مشہور ہوگیا۔ زیدؓ بن حارثہ عمر میں آنحضور علیہ السلام سے صرف دس برس چھوٹے تھے (القرطبی' ۱۴: ۱۱۸؛ روح المعانی' ۱۱: ۱۴۲؛ معارف القرآن' ۷:۱۴۸) حضرت زیدؓ کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زبانی طور پر ہی منہ بولا بیٹا نہیں بنایا تھا' بلکہ عملی طور پر بھی' آپؐ نے ان کے ساتھ بیٹوں والا سلوک کیا تھا' لیکن اسلام چونکہ باطل عقائد اور رسوم کی اصلاح کے لیے آیا تھا' اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ لے پالک کے متعلق صحیح نقطہ نظر واضح کر دیا جائے۔

زمانہ جاہلیت میں اہل عرب کا گمان تھا کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کے بیٹے کو گود لیکر اپنا متبنی (منہ بولا بیٹا) بنا لیتا تھا تو وہ اس کے حقیقی بیٹے ہی کی طرح' اسی کا بیٹا کہہ کر پکارا جاتا تھا اور وہ جملہ احکام ومعاملات میں حقیقی بیٹے کی طرح تسلیم کیا جاتا تھا' مثال کے طور پر لے پالک ان کے نزدیک حقیقی اولاد کے ساتھ وراثت میں شریک سمجھا جاتا تھا اور نسبی ونسلی رشتے کی روسے جن عورتوں کے ساتھ نکاح حرام ہوجاتا ہے' متبنی کے رشتے کو بھی ایسا ہی قرار دیا جاتا تھا۔ اسی طرح عرب معاشرے میں متبنی کی طلاق یافتہ بیوی سے نکاح کرنے کو اتنا ہی برا سمجھا جاتا تھا جتنا کہ اپنے حقیقی بیٹے کی مطلقہ بیوی سے نکاح کرنے کو' یہ مسئلہ چونکہ ایک معاشرتی وعائلی نوعیت کا مسئلہ تھا' اس لیے قرآن کریم میں اس باطل رسم کی تردید فرمائی گئی۔ چنانچہ ارشاد فرمایا: "وَمَا جَعَلَ اَدْعِيَاءَكُمْ اَبْنَاءَكُمْ" [الاحزاب ۳۳: ۴)' "یعنی اور اس نے تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارے حقیقی بیٹے نہیں بنایا" سیاق کلام میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ایک انسان کے پہلو میں دو دل نہیں ہوتے اور جس طرح بیوی کو "ماں" یا "ماں" کی طرح کہنے سے وہ ماں نہیں بن جاتی' اسی طرح منہ بولا بیٹا تمہارا حقیقی بیٹا نہیں بن جاتا' اسی لیے وہ حقیقی اولاد کے ساتھ وہ میراث میں شریک ہوگا اور نہ حرمت نکاح کے مسائل' اس پر عائد ہوں گے' کہ حقیقی بیٹے کی مطلقہ بیوی کی طرح منہ بولے بیٹے کی طلاق یافتہ بیوی بھی حرام ہو (روح المعانی' ۱۱:۱۴۶) اور چونکہ کسی کو متبنی بنا لینے کا اثر بہت سے معاملات پر پڑتا ہے اس لیے یہ حکم دیا گیا کہ کسی کے متبنی بیٹے کو جب بلاؤ یا اس کا ذکر کرو تو اس کے اصلی باپ کی طرف منسوب کر کے ذکر کرو اور جس نے اس کو بیٹا بنا لیا ہے اس کا بیٹا کہہ کر نہ بلاؤ' کیونکہ اس سے بہت سے معاملات میں اشتباہ پیدا ہوجانے کا خطرہ ہے (معارف القرآن' ۷: ۸۴).

صحیح بخاری ومسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ہے' وہ فرماتے ہیں کہ ہم زید بن حارثہ کو زید بن محمدؐ کہا کرتے تھے (کیونکہ آنحضورؐ نے اس کو اپنا منہ بولا بیٹا بنا لیا تھا) پھر جب آیت اُدْعُوْهُمْ

بِآبَآئِهِمْ (انھیں ان کے حقیقی باپوں کی نسبت سے بلاؤ) نازل ہوئی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم زید بن محمد نہیں ہو، بلکہ زید بن حارث بن شرحبیل ہو۔ اس کے بعد ہم نے ان کو زید بن محمد کہنا چھوڑ دیا (روح المعانی، ۱۱ / ۱۴۳؛ القرطبی، ۱۴: ۱۱۹).

اس سورہ میں جو دوسرے مسائل زیر بحث آئے ہیں ان میں غزوۂ خندق، یا جنگ احزاب کا مسئلہ سر فہرست ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، ۵ھ/۶۲۷ء میں عرب کی تاریخ میں ایسا واقعہ پیش آیا جس کی گزشتہ تاریخ میں مثال نہیں ملتی تھی۔ یہ واقعہ غزوۂ احزاب کہلاتا ہے۔ اس جنگ کا ایک پہلو تو یہ تھا کہ اس موقع پر، پہلی مرتبہ، مختلف قبیلوں اور مختلف علاقوں کی فوجیں، ایک مقصد، یعنی مسلمانوں کے استیصال کے لیے اکٹھی ہوئی تھیں اور دوسرا پہلو یہ تھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دفاع کے لیے مدینہ منورہ کے آس پاس ایک خندق [رک بآں] کھو دی تھی: جب عرب قبائل نے یہ خندق دیکھی تو انھیں بے حد تعجب ہوا اس لیے کہ عربوں کے ہاں اس سے پہلے اس کی کوئی مثال موجود نہ تھی، یہ بھی اپنی نوعیت کا انوکھا واقعہ تھا، اسی لیے اس جنگ کو بھی دو عنوانات دیے گئے ہیں۔ اس سورہ کی اٹھارہ آیات (۹ تا ۲۷) اسی واقعے اور اس کے نتیجے میں وقوع پذیر ہونے والی جنگ سے تعلق رکھتی ہیں.

اس سال کا تیسرا اہم واقعہ جنگ بنو نُضیر کا ہے۔ بنو نضیر نے "میثاق مدینہ" کی خلاف ورزی کرتے ہوئے عین حالات جنگ میں غداری کی تھی، اس لیے جنگ سے فراغت کے بعد ان کی سازشوں کا استیصال ضروری تھا۔ چنانچہ انھیں سزا دی گئی، اور تمام مردوں کو قتل اور عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا گیا۔ سورۃ کی دو آیتیں (آیت ۲۷۔۲۸) اسی موضوع سے متعلق ہیں.

۴۔ واقعہ تخییر: ۵ھ/۶۲۸ء میں مدینہ منورہ کے یہودیوں کا علاقہ فتح ہوا، جس سے اسلامی حکومت کے وسائل میں معقول اضافہ ہوگیا۔ اس موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات نے باتفاق رائے، آپؐ سے یہ مطالبہ کیا کہ آپؐ ان کے اخراجات کے لیے جو سالانہ مقدار مہیا کرتے ہیں، اس میں اضافہ فرمادیں، لیکن چونکہ یہ دور سخت مفلسی اور غربت کا دور تھا، مہاجروں کے قافلے بے سروسامانی کے عالم میں مدینہ طیبہ پہنچ رہے تھے، جہاں ان کی آباد کاری حکومت کے لیے سب سے اہم مسئلہ بنی ہوئی تھی، ان حالات میں ازواج مطہرات کی جانب سے زیر بحث مطالبے پر عمل کرنا نوزائیدہ اسلامی مملکت کے لیے مزید معاشی مشکلات پیدا کر سکتا تھا علاوہ ازیں، اگر اس کے اقتصادی پہلو کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو بھی اس مسئلے کا جو اخلاقی اور معاشرتی پہلو تھا وہ بھی کم اہمیت کا حامل نہ تھا، اس لیے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکمل طور پر اپنی مرضی سے "فقر" کا جو راستہ اختیار کیا تھا، یہ مطالبہ اس کے منافی تھا۔ چنانچہ اس موقع پر قرآن مجید میں سورۃ الاحزاب کی ۶ آیتیں (آیت ۲۹ تا ۳۴) نازل ہوئی، جن میں ازواج مطہرات کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار دیا گیا: اولاً یہ کہ اگر تو مال دنیا کی طلب گار ہیں، تو وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے الگ ہوجائیں۔ پیغمبر انھیں مکمل احترام کے ساتھ، اپنے گھر سے رخصت کر دیں گے اور اگر وہ اللہ تعالی اور اس کے رسول کی رضا اور آخرت کے بدلے اور ثواب کی خواستگار ہیں، تو انھیں اسی حالت پر قانع رہنا پڑیگا، ایسی صورت میں اللہ تعالی انھیں دوگنا، اجر وثواب عطا کرے گا۔

احادیث میں ہے کہ ان آیات کے نزول کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے شروع کر کے، اپنی تمام ازواج مطہرات کو جب مذکورہ بالا دونوں امور کا اختیار دیا، تو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سمیت تمام ازواج مطہرات نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت کو پسند فرمایا (البخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ الاحزاب)۔ ان آیات سے فقہا نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو اسی قسم کا اختیار دے سکتا ہے

اور یہ کہ اختیار دینے کے بعد عورت (مخیرہ) دو باتوں میں سے کوئی ایک بات اختیار کرنے کا حق رکھتی ہے، اس قسم کا اختیار عورت کو حق طلاق کا مالک بنا دینے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، جسے اصطلاح میں "تملیک" (مالک بنانا) کہتے ہیں، البتہ فقہا کے مابین اس مسئلے میں اختلاف ہے، کہ آیا "تملیک اور تخییر" ایک ہی شے ہیں، یا دونوں مختلف اشیا ہیں: جمہورؒ کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ امام مالکؒ کے دوسرے قول کی رو سے دونوں کے مابین فرق ہے (دیکھیے القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، ۱۴: ۱۷۲)، لیکن اکثریت کا قول ہی معتبر ہے۔

۲۔ حضرت زینبؓ بنت جحش کا حضرت زیدؓ بن حارثہ کے ساتھ نکاح ۳ھ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پھوپھی امیمہ بنت عبدالمطلب کی صاحبزادی حضرت زینبؓ بنت جحش کو زیدؓ بن حارثہ کی طرف سے نکاح کا پیغام دیا، چونکہ زیدؓ ایک آزاد کردہ غلام تھے، اس لیے شروع میں حضرت زینبؓ اور ان کے گھر والوں کو اس پیغام کے قبول کرنے میں تردد تھا اور ابن سعدؒ کے مطابق حضرت زینبؓ نے کہا تھا کہ میں نے زیدؓ کو اپنے لیے پسند نہیں کرتی، کیونکہ میں خاندان قریش کی ایک شریف زادی ہوں، لیکن جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینبؓ کو سمجھایا کہ تو وہ اور ان کے گھر والے اس پر رضا مند ہوگئے، اس طرح آپؐ نے ان کا حضرت زیدؓ سے نکاح کر دیا [رک بہ زینبؓ بنت جحش]۔ اس موقع پر دس دینار (۴ تولے) سونا، ۶۰ درھم چاندی (۱۸ تولے)، ایک بار برداری کا جانور، چڑھاوے کے کپڑے، ۵۰ مد (۲۵) آٹا اور ۱۰ مد (۵ کلو) کھجور بطور حق مہر اور سامان خورد و نوش اپنے پاس سے بطور ہدیہ دیا (دیکھیے الجامع لاحکام القرآن، ۱۴: ۱۸۶؛ ابن کثیر: تفسیر، ۷: ۱۱؛ معارف القرآن، ۷: ۱۸۹)۔

ایک سال یا سوا سال تک تو حضرت زیدؓ اور حضرت زینبؓ کا گھر بسا، پھر طبیعتوں میں بعد کے باعث ناچاقی شروع ہوگئی اور حضرت زیدؓ اس سلسلے میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہو کر حضرت زینبؓ سے اپنے اختلافات بیان کرنے لگے نوبت یہاں تک پہنچی کہ حضرت زیدؓ نے روز روز کے جھگڑوں سے تنگ آکر حضرت زینبؓ کو بالآخر طلاق دے دی۔

یہ واقعہ چونکہ حضرت زینبؓ کے خاندان کے لیے بڑا اہم تھا، اس لیے ان کی اشک جوئی ضروری تھی، لیکن دوسری طرف حضرت زیدؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ بولے بیٹے بھی تھے، اس لیے حضرت زینبؓ سے کے نکاح کی صورت میں یہ خطرہ تھا کہ لوگ اس نکاح کے متعلق چہ میگوئیاں کریں گے، لیکن چونکہ اسلام زمانۂ جاہلیت کی تمام فرسودہ رسموں کو ختم کرنے کے لیے آیا تھا، اس لیے مؤخر الذکر راستے کو اختیار کیا گیا اور قرآن کریم میں آپ کو حضرت زینبؓ سے نکاح کا حکم بلکہ فیصلہ دے دیا گیا: "وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْٓ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْهِ اَمْسِكْ عَلَیْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللّٰهَ وَتُخْفِیْ فِیْ نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِیْهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشٰىهُ" (۳۳ [الاحزاب]: ۳۷)، یعنی وہ وقت بھی قابل ذکر ہے، جب آپؐ اس شخص سے فرما رہے تھے، جس پر اللہ تعالیٰ نے بھی انعام کیا اور آپؐ نے بھی، کہ تو اپنی بیوی کو آباد رکھ اور اللہ سے ڈر اور آپؐ اپنے دل میں وہ بات چھپائے ہوئے تھے جسے اللہ ظاہر کرنے والا تھا اور آپؐ لوگوں سے خائف تھے حالانکہ اللہ اس کا زیادہ حق دار ہے کہ تم اس سے ڈرو" اس آیت کا تعلق چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے، اس لیے ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور علیہ السلام اگر اللہ کی وحی اور کتاب اللہ میں سے ایک آیت بھی چھپانے والے ہوتے تو اس آیت کو ضرور چھپا لیتے (القرطبی: تفسیر، ۱۴: ۱۸۸؛ ابن کثیر: تفسیر، ۱۰: ۴۴) اس واقعے کے متعلق قرآن مجید میں چھ آیات (۳۵-۴۰) نازل ہوئیں۔

۳۔ آداب دولت کدۂ نبوی: ام المؤمنین حضرت

زینبؓ بنت جحش کے ولیمہ ہی کے موقع پر ایک واقعہ پیش آیا۔ جس کا سدباب کرنے کے لیے اس سورہ کی چند آیات نازل ہوئیں۔ وہ واقعہ یہ تھا کہ یہ ولیمہ کھانے کے بعد، کچھ لوگ اسی مقام پر بیٹھ کر باہم باتیں کرنے لگ گئے اور دیر تک یہ سلسلہ جاری رکھا؛ اس سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے گھر والوں کو تکلیف ہوئی، لیکن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرط حیا کے باعث انھیں کچھ نہ کہا؛ لہٰذا اس سورہ (آیت ۵۳) میں لوگوں کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں داخل ہونے کے آداب سکھائے گئے، جس میں خاص طور پر اس بات پر زور دیا گیا، اہل ایمان کو چاہیے کہ اپنے کسی بھی رویے اور سلوک سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت نہ پہنچائیں؛ اسی ضمن میں یہ اعلان بھی کیا گیا، کہ چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات امت کی مائیں ہیں (آیت ۶)، اس لیے اللہ تعالیٰ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد، ان کا کسی اور سے نکاح حرام کر دیا ہے ، تاہم لوگوں کے دلوں میں، خاندان نبوی کا ادب واحترام پیدا کرنے کے لیے، اس سورہ میں لوگوں کو حکم دیا کہ جب وہ دولت کدہ نبوی میں داخل ہوں تو نظریں جھکا کر داخل ہوں اور یہ کہ اگر ان سے کچھ مانگنا ہو، تو پردے کے پیچھے سے مانگیں۔ مفسرین نے لکھا ہے کہ یہی حکم تمام مسلمان خواتین کے لیے بھی ہے (مولانا عبدالماجد دریا بادی: تفسیر ماجدی، ۲: ۸۵۴)۔ پھر ان رشتہ داروں کا استثنا فرمایا جو قریبی عزیزوں کی حیثیت رکھتے ہیں کہ یہ عزیز گھر میں ازواج مطہرات کے پاس آسکتے ہیں۔ یہ رشتہ دار قریب وہی ہیں، جن کا تذکرہ سورۃ النور (۲۴: ۳۱) میں عام مسلمان خواتین کے سلسلے میں آیا ہے۔ اسی لیے مفسرین نے صراحت کی ہے کہ حجاب [رک باں] کے مسئلے میں ازواج مطہرات اور عام مسلمان خواتین میں کوئی فرق نہیں ہے.

قرآن حکیم نے لوگوں کو جہاں ان کے باہمی حقوق و فرائض سکھائے ہیں، وہاں انھیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بھی بہت سے فرائض کی تعلیم دی ہے، جن میں سے پہلا فریضہ، اپنے قول و فعل کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اذیت کا سبب بننے سے احتراز کرنا ہے اور دوسرا فریضہ، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود (صلوٰۃ) وسلام بھیجنا ہے، اہل لغت نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اپنے بندوں (یا نبیوں) پر صلاۃ اس کی طرف سے رحمت اور اپنی رضا مندی (رضوان) کا نزول ہے اور فرشتوں کی طرف سے دعا اور استغفار اور امت کی طرف سے دعا اور تعظیم واکرام ہے۔ اس طرح گویا اللہ تعالیٰ نے امت کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنے عمل سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم ملحوظ رکھیں اور اپنے قول سے اللہ تعالیٰ کے ان رسول اعظم کے لیے دعاے رفع درجات کرتے رہیں۔ صحیح البخاری اور صحیح مسلم (اور دوسری کتب صحاح) میں ہے کہ جب یہ آیت (۵۶) نازل ہوئی، تو صحابہ کرام نے عرض کیا یا رسول اللہ ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ ہم آپ پر سلام کیسے بھیجیں (جو التحیات میں سکھایا گیا ہے) مگر ہمیں علم نہیں، کہ آپؐ پر صلوۃ کیسے بھیجیں، تو اس کے جواب میں، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے، انھیں درود ابراہیمی کی تعلیم دی، جسے نماز میں پڑھنا مسنون ہے، (البخاری، کتاب الصلوۃ ؛ القرطبی، ۱۴: ۲۳۳) تاہم اگر نماز سے باہر آپ پر درود پڑھنا ہو، تو اس میں صیغہ سلام کا اضافہ کر لینا چاہیے، علامہ القرطبیؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کے حوالے سے، متعدد درود شریف نقل اور روایت کیے ہیں (دیکھیے، ۱۴: ۲۳۴۔ ۲۳۵).

یہاں چونکہ امت کو یہ حکم بصیغہ امر (صَلُّوا : درود پڑھو) دیا گیا ہے، اس لیے اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا سنت ہے، یا واجب، اس مسئلے میں تو کوئی اختلاف نہیں، کہ اس حکم کی تعمیل میں زندگی میں، کم از کم ایک مرتبہ تو درود شریف پڑھنا فرض ہے، تاہم کیا جب بھی

آپؐ کا ذکر مبارک ہو، آپؐ پر درود شریف پڑھنا فرض ہے یا نہیں۔ اس کے متعلق فقہا کے مابین اختلاف ہے، علامہ القرطبیؒ نے اگرچہ بعض علما کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ آیات سجدہ کی تلاوت کی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے، جب آپؐ کا تذکرہ کیا یا سنا جائے، لیکن جمہور فقہا کا مسلک یہ ہے کہ ایسے موقع پر درود شریف پڑھنا سنت مؤکدہ ہے، جس کی خلاف ورزی کی گنجائش نہیں ہے (القرطبی، ۱۴: ۲۳۳)۔ جہاں تک نماز میں درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق بھی اختلاف ہے، جمہورؒ کے نزدیک یہ سنت مؤکدہ ہے، مگر امام شافعیؒ اور امام اسحاق ظاہریؒ نے اسے فرض قرار دیا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو چھوڑنے والے کی نماز درست نہیں ہوتی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا چاہیے اور اسے چھوڑنے سے نماز ہو جاتی ہے البتہ ناقص طور پر، جبکہ امام اسحاق نے جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے نمازی پر اعادہ لازم کیا ہے (القرطبی، ۱۴: ۲۳۶)۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امت پر جو حقوق ہیں، ان کے حوالے سے آیت ۵۷ بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت دینے والوں کے لیے "رسوائی والے عذاب" کی وعید سنائی گئی ہے۔ یہاں یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کو اذیت دینے کے کیا معنی ہیں؟ مفسرین کے مطابق اللہ تعالیٰ کو اذیت سے مراد اس کی ذات کا کفر اور شرک کرنا اور اس کی شان میں کوئی نازیبا بات کہنا ہے، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت دینے سے مراد آپؐ کی شان میں کسی بھی قسم کی گستاخی یا سوء ادبی کا ارتکاب کرنا ہے اسی لیے جمہور علما نے شاتم رسول کے لیے پھانسی کی سزا تجویز کی ہے۔

مجموعی طور پر اس سورۃ میں جنگ احزاب اور جنگ بنونضیر سے متعلقہ امور کے علاوہ اس دور کے بہت سے تشریعی اور معاشرتی آداب واحکام سکھائے گئے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

••……………••

احسان دانش: ایک نامور اردو شاعر ⊗، جنہیں ان کی شاعری کے مخصوص انداز کی بنا پر "شاعر مزدور" بھی کہا جاتا ہے۔ وہ ایک مفلس، مگر شریف خاندان کے فرد قاضی دانش علی کی صلب سے، ان کے عشرت کدے بمقام کاندھلہ ضلع مظفر نگر (یو پی، بھارت) میں فروری ۱۹۱۴ء / ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ میں کسی تاریخ کو پیدا ہوئے۔ ان کا خاندان چونکہ مفلسی کا شکار تھا، اس لیے چوتھی جماعت پاس کرکے حصول معاش میں لگ گئے، اس کا تذکرہ انہوں نے اپنی خودنوشت (جہان دانش) میں بھی کیا ہے؛ البتہ نجی طور پر مطالعہ جاری رکھا، جس کی وجہ سے انہیں اتنا درک حاصل ہو گیا کہ ڈگری یافتہ حضرات بھی ان کے سامنے سنبھل کر گفتگو کیا کرتے تھے۔

شادی: دوران تعلیم ہی میں احسان دانش کی منگنی کاندھلہ کے ایک شریف کسان گھرانے کی لڑکی سے ہو گئی اور پھر ابھی انہوں نے چوتھی جماعت کا امتحان پاس کیا ہی تھا کہ ان کی کم عمری میں شادی کر دی گئی۔

کسب معاش: احسان دانش کی رگوں میں چونکہ صالح خون دوڑ رہا تھا اس لیے انہیں اپنی روزی کمانے کے لیے کسی قسم کی محنت مزدوری میں عار نہ تھی۔ کاندھلہ میں کچھ عرصہ محنت مزدوری کرنے کے بعد وہ لاہور چلے آئے، یہاں انہوں نے مختلف قسم کے کام کیے، چھوٹی موٹی نوکریاں کیں، سڑکوں پر لگے ہوئے سرکاری درختوں پر نمبر ڈالے، سڑکیں اور نہریں کھودیں، مالی کا کام کیا، چوکیداری کی، سائیکلوں کی مرمت کی، پنجاب یونیورسٹی کی تعمیر میں حصہ لیا، ایسا کہ نہ صرف مستریوں کو اینٹیں اور مسالہ دیا، بلکہ انہوں نے کنوئیں سے پانی کھینچنے کے لیے بیل بن کر رہٹ تک

چلایا ـ پنجاب یونیورسٹی کے اس چوتھی کلاس پاس مزدور کی قسمت دیکھیے کہ جس یونیورسٹی کی تعمیر میں اس نے مزدور بن کر کام کیا اور سینٹ ہال کا کتبہ اپنے ہاتھ سے نصب کیا اسی یونیورسٹی میں علوم شرقیہ (اردو) کا ممتحن بھی بنا۔ انہوں نے چند ماہ کے بعد اپنے گھر والوں کو بھی لاہور میں بلا لیا.

شاعری :احسان دانش کی خودنوشت "جہان دانش" (جلد اول) میں مرقوم ہے کہ انہوں نے اوائل عمری ہی سے شعر موزوں کرنے شروع کر دیئے تھے ، چنانچہ اپنے وطن میں قاضی محمد زکی کاندھلوی سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ لاہور آنے کے بعد منشی حیات بخش رسا رامپوری (شاگرد مرزا داغ دہلوی) کے شاگرد مولانا احسان اللہ خان تاجور نجیب آبادی سے کسب فیض کیا اور فطری ذہانت سے مقبولیت و شہرت حاصل کرتے چلے گئے.

خطابات: نوجوانی کے دور میں جب وہ مزدوری کرتے اور دوپہر کو کھانے کے وقفہ میں اپنے مزدور ساتھیوں کو کتابیں سناتے اور خوش الحانی سے اشعار پڑھتے ، تو انہیں لوگوں نے مزدور شاعر کہنا شروع کر دیا تھا ، آگے چل کر " شاعر مزدور" ان کا خطاب اور امتیاز بن گیا۔ اس کے علاوہ "شاعر فطرت" کا لقب امرتسر کے ایک مشاعرے میں دیا گیا۔ صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم کے دور حکومت میں ان کی ادبی خدمات کے اعتراف میں انہیں "ستارہ پاکستان" کا ایوارڈ دیا گیا.

بطور شاعر ان کا مقام : احسان دانش چوٹی کے اردو شاعر تھے ، انہوں نے ادب کی جو خدمت کی اس کا اندازہ ان کے کلام کے مطالعے سے بخوبی کیا جا سکتا ہے ، چنانچہ ان کی شاعری کے متعلق ایک نقاد نے لکھا : "احسان نے غزل بھی کہی ہے اور نظم بھی ، غزل میں ان کا انداز جداگانہ ہے ، معرفت و آگاہی کا رنگ ہے ، پورا پورا تصوف نہیں ہے ، بلکہ کلام میں عرفان کی نورانی جھلک پائی جاتی ہے ، زبان شگفتہ و پاکیزہ اور روز مرہ کا نمونہ ہے"(نظیر لدھیانوی : تذکرہ شعرائے اردو ، لاہور (۳۸۵-۳۸۵)۔ اسی طرح امیر حسن نورانی لکھنوی لکھتے ہیں :"احسان انقلابی شاعر ہیں ، منظر نگاری اور جذبات انسانی کی تصویر کشی میں ان کو کمال حاصل ہے ، تشبیہ اور استعارے اچھوتے اور دلکش ہوتے ہیں۔ نظم میں اقبال سے فیض حاصل کیا ہے وہ عوام کے محبوب شاعر ہیں(اردو کے چاند تارے ، لکھنؤ ، ص ۱۳۵).

ان کی عظیم خدمات میں سے ایک اہم خدمت کتابوں اور رسائل وغیرہ کی دستیابی بھی ہے ، چنانچہ سلطانہ مہر صاحبہ لکھتی ہیں :"مکتبہ دانش کے قیام کے بعد سے انہیں مالی دشواریوں سے نجات مل گئی تو ریسرچ کا شوق پیدا ہوا۔ قلمی نسخے اکٹھے کرنے لگے۔ اس وقت ان کے مکتبے میں اردو ، ہندی ، فارسی اور عربی کی تین سو سے زیادہ محض ڈکشنریاں موجود ہیں۔ ابن عربی کے ساڑھے چار ہزار صفحات کے علمی سرمائے کی دنیا میں صرف دو قلمی نسخے ہیں۔ ایک جرمن کے عجائب گھر میں ہے اور دوسرا ان کے پاس ہے۔ اٹھارہ سو قلمی نسخے احسان دانش نے منہ مانگے داموں حاصل کیے۔ ۱۸۵۰ء اور اس کے قریب انگریز افسروں اور والیان ملک کے خطوط کا ایک اچھا ذخیرہ ان کے پاس ہے۔ ان خطوط کو اگر شائع کیا جائے تو برصغیر کی تاریخ از سر نو لکھنا پڑے گی۔ ماہنامہ جام نو کراچی نے غالباً ۱۹۷۰ء میں "احسان دانش نمبر" شائع کیا تھا (سلطانہ مہر سخنور : تذکرہ شعرائے پاکستان ، کراچی ، ص ۱۹-۲۰)۔ ان کے بارے میں ایک اور تذکرہ نگار لکھتے ہیں۔ احسان دانش نے جس نیک اور عظیم مقصد کے لیے زندگی وقف کی تھی وہ تادم تحریر ان کا حاصل حیات رہا ۔ وہ اپنے نظریات ، خیالات اور موقف و منصب پر ہمیشہ ثابت قدم رہے۔ شہرت و عزت کے بام عروج پر پہنچے ۔ شاعری کے اعلیٰ و ارفع مقام پر فائز ہو جانے کے باوجود بھی ان کا ظرف کبھی نہ چھلکا ۔" احسان دانش پکے اور سچے مسلمان تھے ۔ ان کا مزدوروں کا احترام ، احترام آدمیت کا دوسرا نام ہے "۔احسان دانش جتنے بڑے شاعر تھے ، اتنے ہی بڑے

انسان بھی تھے (وفا راشدی: میرے بزرگ ، میرے ہمعصر ، کراچی ، ص ۲۰۲-۲۰۴).

"میرے نزدیک یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ احسان دانش شاعر بڑے ہیں یا انسان ۔ وہ مخلص اور ہمدرد انسان ہیں ۔ ان کو ایسے بے شمار ذرائع میسر آئے کہ اگر وہ چاہتے تو لاکھوں کما لیتے ، لیکن احسان نے جو کچھ کمایا وہ اپنی محنت سے کمایا اور حق المحنت کے علاوہ کوئی چیز کسی سے قبول نہیں کی۔ احسان کے شاگردوں میں ہندو بھی تھے۔ وہ سب ہندوستان چلے گئے ۔ میں نے احسان سے بہت کچھ سیکھا ہے" (نصر اللہ خان ، روز نامہ حریت میگزین ، کراچی ، ۸ اکتوبر ۱۹۷۳ء).

احسان دانش پرانی نسل کے ایسے شاعر ہیں کہ جو کبھی پرانے نہیں ہوتے اور جنہوں نے نئی نسل کے مسائل کو ہمیشہ ہمدردی سے سمجھا اور اپنے فن کا موضوع بنایا ، تاریخی ارتقاء کا مفہوم سمجھنا ہو تو احسان دانش کی شاعری کا مطالعہ کیجئے (احمد ندیم قاسمی ، روز نامہ جنگ کراچی ، ۱۱ نومبر ۱۹۷۳ء).

نمونہ کلام :

معطر سانس ، چہرہ رشک گل ، مستی بھری آنکھیں
جوانی ہے کہ اک سیلاب رنگ و بو کا دھارا ہے

یہ اڑی اڑی سی رنگت یہ کھلے کھلے سے گیسو
مری صبح کہہ رہی ہے تری رات کا فسانہ

مرے سجدوں کی یارب تشنہ کاری کیوں نہیں جاتی
یہ بے اعتنائی اپنے بندوں سے خدا ہو کر

قبر کے چوکھٹے خالی ہیں انہیں مت بھولو
جانے کب کوئی تصویر لگا دی جائے

اب تو ہر دھڑکن کسی کے پاؤں کی آواز ہے
دل میں یارب کون مصروف خرام ناز ہے

وفات : احسان دانش نے بلحاظ سنہ عیسوی اڑسٹھ (۶۸) سال اور ایک ماہ اور بلحاظ سنہ ہجری ستر (۷۰) سال اور ایک ماہ کی عمر پائی اور ۲۵ جمادی الآخرہ ۱۴۰۲ھ/ ۲۲ مارچ ۱۹۸۲ء بروز دو شنبہ کو انتقال کیا۔ انہیں معروف قبرستان میانی ، لاہور میں سپردخاک کیا گیا.

ان کی وفات پر مختلف لوگوں نے قطعات تاریخ تصنیف کیے جن میں مقالہ نگار کے علاوہ حبیب امروہی اور دوسرے حضرات شامل ہیں جن میں سے ایک "مرگ جہاندیدہ قبلہ جوش فراق و احسان صاحب" (۱۴۰۲ھ) ہے .

اولاد : جیسا کہ اوپر بیان ہوا دوران تعلیم ہی احسان دانش کی خانہ آبادی ہو گئی تھی ، جس کے بعد ان کے ہاں تین بیٹے اور ایک بیٹی کی ولادت ہوئی ، بڑے صاحبزادے (ذیشان) نے طب پڑھی ، آج کل کراچی میں آباد ہیں ، دوسرے صاحبزادے (فیضان) نے اردو میں پی ایچ ڈی کی ڈگری لی ، تیسرے صاحبزادے سلیمان دانش انجینئر ہیں اور لاہور میں ہیں.

تلامذہ : احسان دانش صاحب نے "جہان دانش جلد اول" میں اپنے شاگردوں کی فہرست نہیں لکھی ، اس کام کو انہوں نے جلد دوم کے لیے اٹھا رکھا تھا ، لیکن یہ کتاب ابھی تک شائع نہیں ہو سکی۔ مقالہ نگار کے علم میں جو ان کے شاگرد ہیں ان میں عبدالکریم شورش کاشمیری مرحوم ، عفیف الدین احمد حزیں صدیقی مرحوم ، پیرزادہ ظفر قادری (سجادہ نشین دربار قادر بخش) مرحوم ، پروفیسر ڈاکٹر شریف احمد قریشی عاصی کرنالوی ، وحید خیال لکھنوی ، ضمیر قاظمی (لاہور کے ایک صحافی) اور مقالہ نگار وغیرہ شامل ہیں۔ لیکن ان کے شاگرد اور بھی بہت سے تھے۔ احسان دانش کی زندگی علم و فکر کے ساتھ ساتھ اور کسب و محنت کی داستان بھی اپنے اندر رکھتی ہے۔ انہوں نے زندگی کی ابتدا بہت چھوٹی سطح سے اور آہستہ آہستہ ترقی کر کے انہوں نے اپنی زندگی

میں انتہائی ادبی مقام حاصل کیا۔

تصانیف: (۱) حدیث ادب؛ (۲) درد زندگی؛ (۳) نوائے کارگر؛ (۴) چراغاں؛ (۵) آتش خاموش؛ (۶) شیرازہ؛ (۷) مقامات؛ (۸) نفیر فطرت؛ (۹) گورستان؛ (۱۰) زخم و مرہم؛ (۱۱) جادۂ نو؛ (۱۲) خضر عروض؛ (۱۳) روشنیاں؛ (۱۴) لغات الاصلاح؛ (۱۵) میراث مومن؛ (۱۶) اردو مترادفات؛ (۱۷) رموز غالب (بشرح کلام غالب)؛ (۱۸) دستور اردو؛ (۱۹) طبقات؛ (۲۰) فصل سلاسل؛ (۲۱) جہان دانش، جلد اول، ان کے علاوہ مندرجہ ذیل تکمیلی مراحل میں تھیں یعنی ۱۹۸۲ء تک؛ (۲۲) نفس رنگ؛ (۲۳) قصر نگاراں؛ (۲۴) زنجیر بہاراں؛ (۲۵) سازشیں؛ (۲۶) عکس نور؛ (۲۷) غبار کارواں۔ یہ ۲۷ کتب نظم، نثر دو قسم کی ہیں۔ مندرجہ ذیل کتب اس وقت زیر تکمیل تھیں جو صرف نثری کتب تھیں: (۱) فرہنگ دانش (۲ جلدیں)؛ (۲) فرہنگ قدیم؛ (۳) دانش ابلاغ؛ (۴) علم الانشاء؛ (۵) قاموس المحاورات؛ (۶) جہان دانش، جلد دوم (یہ تمام کتابیں ان کے بیٹے، مکتبہ دانش لاہور سے طبع ہوئیں)۔

مآخذ: (۱) نظیر احمد لدھیانوی: تذکرہ شعرائے اردو، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۲) ڈاکٹر وحید قریشی: تذکرہ جدید شعرائے اردو، مطبوعہ فیروز سنز، لاہور، کراچی ۱۹۶۹ء؛ (۳) پروفیسر اویس احمد خان، سجاد حارث: عوامی شاعر اور اس کا فن، مطبوعہ لاہور؛ (۴) امیر حسن نورانی: اردو کے چاند اور تارے، نولکشور بک ڈپو، لکھنؤ ۱۹۵۲ء؛ (۵) نعمان تاثیر و مظہر صدیقی: شعرستانی، ناشر مکتبہ پرچم کراچی ۱۹۵۳ء؛ (۶) پروفیسر خورشید حیدر صدیقی امروہی: تحقیقی مقالہ اردو شعراء کی آپ بیتیاں، ۱۹۹۳ء (غیر مطبوعہ)۔

(خورشید خاور امروہی)

……

⊗ **احمد بن جعفر جحظة**: ابوالحسن احمد بن جعفر بن موسیٰ بن الوزیر یحییٰ بن خالد بن برمک البرمکی البغدادی، ایک عرب شاعر، مغنی اور اشعار اور دھنوں کا ایک مقبول عام راوی، المعروف بہ جحظہ برمکی ندیم۔ وہ برامکہ کی اولاد میں سے تھا اور اپنے زمانے کے ظریف الطبع لوگوں میں سے تھا (وفیات الاعیان، ۱: ۱۳۳)۔ ایک مرتبہ ابن المعتز نے اس سے پوچھا کہ وہ کونسا حیوان ہے جس کو الٹا کر دیا جائے تو بحریہ کا ایک آلہ بن جاتا ہے۔ اس نے جواب دیا "علق" (جسے الٹا کر دیا جائے تو قلعہ بن جاتا ہے)۔ اس پر ابن المعتز نے کہا کہ "بہت اچھا اے جحظہ" اس طرح اس کا لقب جحظہ پڑ گیا (الصفدی: الوافی بالوفیات، ۶: ۲۸۶)، چونکہ اس کی آنکھیں ابھری ہوئی تھیں جس کی وجہ سے اس کا چہرہ بدشکل نظر آتا تھا، اس لیے المعتز اسے "خنیاگر" کے نام سے بھی پکارتا تھا (الصفدی: الوافی بالوفیات، ۶: ۲۸۶)۔

ابن حجر اور الصفدی کے مطابق اس کی پیدائش ۲۲۴ھ میں ہوئی (ابن حجر: لسان المیزان، ۱: ۱۴۶؛ الصفدی: الوافی بالوفیات، ۶: ۲۸۹)۔ تاریخ بغداد اور کتاب الاغانی میں اس کا ذکر تفصیلاً ملتا ہے (وفیات الاعیان، ۱: ۱۱۳)۔ اس کی وفات ۳۲۷ھ میں ہوئی (وفیات الاعیان، ۱: ۱۳۴؛ الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱۵: ۲۲۱)۔ ایک اور قول ۳۲۴ھ کا بھی ہے۔ اس کا تابوت بغداد سے واسط لایا گیا تھا (وفیات الاعیان، ۱: ۱۳۴)، بقول ابوالفرج اصفہانی وہ سو سال تک زندہ رہا (لسان المیزان، ۱: ۱۴۶)۔

جحظہ برمکی کی تصانیف میں کتاب الطبیخ، کتاب ما جمعہ مما جربہ المنجمون، فضح من الاحکام، کتاب الطنبوریین، فضائل السکباج، کتاب ما شھدہ من المعتمد، کتاب الترنم، کتاب المشاہدات اور اس کا دیوان شامل ہیں (الوافی بالوفیات، ۶: ۲۸۶)۔

ابن حجر نے لسان المیزان میں لکھا ہے کہ وہ اچھا عالم اور راوی تھا (اس سے صولی، حسین بن عباس اور ابوالفرج اصفہانی وغیرہ روایت کرتے ہیں)۔ اس کے اشعار کا دیوان موجود ہے اور ادب پر اس کی کئی تصنیف

ہیں (لسان المیزان، ۱۳۶:۱) ۔ وہ بہترین موسیقار، اخباری، شاعر اور نادر چیزوں کو جمع کرنے والا تھا۔ جحظہ اشعار کا عمدہ نقاد بھی تھا اور اس نے نحو، لغت، اور نجوم پر بھی قلم اٹھایا ہے۔ اس کے حالات اور اشعار ابونصر بن المرزبان نے جمع کیے ہیں (وفیات الاعیان، ۱۳۳:۱؛ الوافی بالوفیات، ۲۸۹:۶)۔ الذہبی لکھتے ہیں کہ اس نے حدیث روایت نہیں کی (سیر اعلام النبلاء، ۲۲۲:۱۵)۔ ابوالفرج اصفہانی نے لکھا ہے کہ اس نے اہل علم کے حالات میں مفید اضافے کیے ہیں، وہ ثقاہت سے خالی تھا اور فحش باتیں کیا کرتا تھا۔ ابن حجرؒ نے اس کے حالات لسان میں تفصیلاً لکھے ہیں۔

اس کی علمی فضیلت اس سے ظاہر ہے کہ الاصفہانی نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس کے حوالہ سے اسحٰق موصلی کی طرف منسوب کتاب الاغانی الکبیر کی سند پر بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ جحظہ اس وراق کو جانتا تھا جس نے یہ کتاب لکھ کر اسحاق کی طرف منسوب کر دی تھی۔ اس کے بقول اس کی دکان بغداد کے مشرقی علاقہ خان الزبل میں واقع تھی (دیکھیے مقدمہ الاغانی، ۶:۱)۔

جحظہ بہترین مغنی تھا۔ اس نے المعتمد کے سامنے گایا تو اس نے اسے پچاس دینار انعام دیا (سیر اعلام النبلاء، ۲۲۲:۱۵)۔ الاغانی میں ہے کہ جحظہ خلیفہ مقتدر کے ہاں ابراہیم بن ابی العبیس، کنیز، ابراہیم بن قاسم اور وصیف کے ہمراہ جایا کرتا تھا اور اسے اشعار کی دھنیں سناتا تھا۔ نیز خلیفہ کی باندیاں اس سے موسیقی کی تعلیم حاصل کرتی تھیں۔ ایسے موقعوں پر خلیفہ اسے دو سو دینار دیا کرتا تھا (الاغانی، ۲۲۲:۵)۔

جحظہ عبد اللہ بن ابراہیم بن المہدی کا شاگرد تھا وہ اپنے استاد کی وساطت سے ابراہیم بن المہدی سے بہت سے واقعات روایت کرتا ہے۔ اس کا طرخان بن محمد بن کنداجیق سے بھی تعلق رہا اور وہ اس کے ہاں اس کی باندیوں کو موسیقی کی تعلیم دیتا رہا (الاغانی، ۳۲۳:۴)۔

جحظہ بغداد میں اپنے عہد میں اس گروہ کا ایک نمائندہ تھا جو گانے بجانے کے ذریعے امراء اور رؤساء کا دل بہلاتے تھے، لیکن جحظہ نے اس زندگی پر اپنی علمی زندگی کو قربان نہیں کیا، جس کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ اس کے حالات کا تذکرہ ایک طرف ابوالفرج الاصفہانی نے کیا ہے اور دوسری طرف الذہبی اور ابن خلکان جیسے لوگوں نے اس کے حالات قلمبند کیے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(شمیم روشن آراء)

* * *

احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف ⊗ العجلی: (م: ۳۸۰ھ/۸۹۳ء)، المعتمد علی اللہ اور المعتضد باللہ عباسی کے زمانۂ حکومت میں اصفہان کا ایک امیر؛ اس کا تعلق اہم سیاسی خاندان سے تھا۔ اس کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ نامور مورخ ابن تغری بردی (النجوم الزاہرہ، ۷۳:۳) کے ایک اقتباس سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ المعتمد کے زمانۂ حکومت میں اصفہان کا امیر تھا اور اس کے خلاف خلیفہ کے بھائی الموفق نے ربیع الاول ۲۷۶ھ/۸۹۱ء میں فوج کشی کی تھی۔ اس پر احمد نے راہ فرار اختیار کی اور الموفق نے شہر پر قبضہ کر لیا۔ الزرکلی (۱۳۶:۱) کے مطابق اس نے ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں وفات پائی۔ نامور شیعی محدث ابوجعفر احمد بن حسین، اس کا دبیر (منشی) تھا۔ (دیکھیے، مادہ دہقان، در آآ، ۹: ۲۳۷)۔ دیگر حالات معلوم نہیں ہیں۔

مآخذ: (۱) جمال الدین ابی المحاسن یوسف بن تغری بردی، (۸۱۳-۸۷۴ء): النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر والقاہرۃ، قاہرہ، ۷۳:۳؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، ۱۵۳:۷؛ (۳) المسعودی، تاریخ المسعودی، ۱۹:۹؛ (۴) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، ۱۳۶:۱۔

(محمود الحسن عارف)

* * *

احمد امین: بن ابراہیم الطباخ، ایک مصری ⊗

مفکر، مؤرخ اور ادیب؛ قاہرہ میں (۱۸۸۶ء) پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم کا آغاز اپنے والد سے کیا۔ ان کے والد کی دینی اور ادبی خدمات نے ان کی فکری اور ثقافتی زندگی کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ پرائمری سکول کے بعد ایک مدت تک تحصیل علم کا سلسلہ جامعۃ الازہر میں جاری رکھا۔ کچھ عرصہ پرائمری سکول میں استاد بھی رہے۔ اسی دوران مدرسۃ القضاء الشرعی میں داخل ہوئے (۱۹۰۷ء)' وہاں سے فارغ ہونے پر اسی مدرسہ میں اخلاقیات کا مضمون پڑھایا۔ اس کے بعد چار سال تک مختلف قصبوں میں بطور جج کام کیا۔ ۱۹۲۶ء میں طٰہٰ حسین کی وساطت سے قاہرہ یونیورسٹی کے شعبہ ادبیات میں منتقل ہوگئے۔ یہاں وہ مستشرقین اور مغربی سوچ کے حامل رفقائے کار اساتذہ کے تحقیقی اسلوب سے بہت متاثر ہوئے۔ انہوں نے اپنے دوست طٰہٰ حسین اور عبدالحمید العبادی کے ساتھ مشترکہ پروگرام کے تحت ابتداء اسلام کے زندہ افکار وآراء کی تحقیق سے کام کا آغاز کیا۔ فجر الاسلام اسی سلسلۂ تحقیق کے نتیجے میں سامنے آئی۔ ۱۹۳۹ء میں ہی کلیۂ ادبیات کے عمید مقرر ہوئے۔ ۱۹۴۷ء میں عرب لیگ کے مدیر ثقافتی امور تعینات ہوئے اور وفات تک اسی عہدے پر کام کرتے رہے۔ بعض دوستوں کے ساتھ ۱۹۱۴ء میں "لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر" قائم کی اور عمر بھر اس کے صدر رہے۔ اس مجلس نے بعض قدیم عربی کتب کے علاوہ ادبیات عربی اور تاریخ وثقافت سے متعلقہ کتابیں بھی شائع کیں۔ مختلف رسائل وجرائد کے علاوہ "الرسالۃ والثقافۃ" میں سب سے زیادہ مقالات اور مضامین لکھے۔ قاہرہ' بغداد اور شام کی زبان وادب کی بہت سی انجمنوں کے رکن رہے۔ قاہرہ یونیورسٹی کی طرف سے ۱۹۴۸ء میں انہیں ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگری عطا کی گئی۔ ۳۰ مئی ۱۹۵۴ میں قاہرہ میں وفات پائی۔ احمد امین جدید عہد کے نامور ادیب اور مفکر تھے' ان کے خیالات وافکار سے ان کے دور کا مصر بہت متاثر ہوا۔ چنانچہ بہت سی کتابوں اور مقالات میں ان کی فکر کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے' جیسے عامر العقاد کی احمد امین' حیاتہ وادبہ (بیروت) وغیرہ۔

احمد امین' مستشرقین خصوصاً براکلمان سے بے حد متاثر تھے اور انہوں نے اپنی تحقیقات میں مغربی انداز فکر اور تنقید کو اپنایا۔ انہوں نے اس دور کی استشراقی تحریک سے بہت اثر لیا۔ اسی بنا پر ان کی زندگی اسلامی احکام سے زیادہ دلچسپی سے عبارت نہیں ہے۔ اور اسی بنا پر بعض مفکرین اور محققین کی طرف سے وہ درست طور پر تنقید کا نشانہ بنائے گئے' مثلاً حدیث کے بارے میں ان کی سوچ کو مصطفیٰ السباعی (السنۃ ومکانتھا فی التشریع الاسلامی' ص ۲۳۶۔ ۳۱۹) اور محمد عجاج الخطیب (السنۃ قبل التدوین ص: ۲۵۵۔ ۲۵۹) نے؛ تفسیر اور مفسر صحابہ کرامؓ کے بارے میں ان کی رائے کو محمد حسین الذہبی (التفسیر والمفسرون' ۱: ۴۷' ۴۸' ۷۴' ۱۸۹' ۱۹۰) نے؛ تاریخ ادب عربی کے بارے میں ان کی فکر کو حسین نصر (المعجم العربی' ص ۳۳۔۳۶)' محمد خیر الحلوانی (المفصل فی تاریخ النحو العربی' ۱: ۵۰۔۶۱) اور زکی مبارک نے ("جنایۃ احمد امین علی الادب العربی" الرسالہ' ۱۲ جون تا ۱۳ ستمبر ۱۹۳۹ء میں شائع ہونے والے ۲۲ مقالات میں) ہدف تنقید بنایا ہے۔

علاوہ ازیں خفیہ مقاصد رکھنے والے بعض مستشرقین کے دعووں میں حصہ دار بنتے ہوئے صحیح بخاری و صحیح مسلم کی بعض احادیث' خصوصاً بعض شخصیات کی فضیلت میں وارد شدہ احادیث کے ثقہ ہونے' تفسیر سے متعلقہ احادیث کے موضوع ہونے' جرح وتعدیل کے متعلق محدثین کے بے کار الجھتے رہنے' نقد حدیث میں متن کی بجائے سند پر زیادہ توجہ دینے' حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات کے زیادہ قابل اعتناء نہ ہونے' ابن عباسؓ اور بعض دوسرے حاثر الاسلام صحابہ کرامؓ کے اہل کتاب کے علما سے متاثر ہونے' حضرت کعب الاحبارؒ کے قبول اسلام کو مخلصانہ قرار نہ دینے جیسے مختلف فیہ افکار کے سبب بہت سے علما اسلام نے ان کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

تصانیف: احمد امین کثیر التصانیف مصنف ہیں' ان

کی چند اہم تصانیف درج ذیل ہیں: (۱) الاخلاق (قاہرہ ۱۹۲۰ء)؛ (۲) فجر الاسلام (قاہرہ ۱۹۲۸ء)؛ (۳) ضحی الاسلام (تین جلدیں قاہرہ ۱۹۳۳_۱۹۳۶ء) اور (۴) ظہر الاسلام (چار جلدیں قاہرہ ۱۹۴۵_۱۹۵۵ء)۔ ان آٹھ جلدوں پر مشتمل سلسلۂ کتب میں انہوں نے ابتدائے اسلام سے چوتھی (دسویں) صدی تک اسلامی تہذیب و تمدن کی تاریخ کا تحلیلی و تنقیدی جائزہ لیا ہے اور اسلام اور تاریخی موضوعات کے بارے میں اپنے افکار کو ان کتب میں جمع کر دیا ہے۔ فجر الاسلام کا عباس خلیل اقدام نے پرتو اسلام کے نام سے فارسی ترجمہ (تہران ۱۳۱۵/۱۹۳۰) اور احمد سردار اوغلو نے فجر الاسلام کا ترکی ترجمہ (انقرہ ۱۹۷۶ء) کیا ہے۔ قادر ذاکری اوغان کے فجر الاسلام اور ضحی الاسلام کے ترکی ترجمے تا حال زیور طبع سے آراستہ ہوئے بغیر انجمن تاریخ ترک کے کتب خانہ میں پائے جاتے ہیں، ان کتابوں کے اردو تراجم بھی ہو چکے ہیں۔

---

(۵) زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث (قاہرہ ۱۹۴۸ء)۔ احمد امین نے اس کتاب میں محمد بن عبدالوہاب، مدحت پاشا، جمال الدین افغانی، سر سید احمد خان، سید امیر علی، خیر الدین پاشا تونسی، علی پاشا مبارک اور محمد عبدہ جیسے زعما کے فکر و عمل کا تحلیلی و تنقیدی جائزہ لیا ہے۔

(۶) حیاتی: یہ ایک خودنوشت ہے (قاہرہ ۱۹۵۰، ۱۹۷۸ء سترھویں طبع)؛ (۷) فیض الخاطر (ا_X، قاہرہ ۱۹۳۸_۱۹۵۶ء)۔ مختلف اخبارات و رسائل میں شائع شدہ ۷۰۰ مقالات و تحقیقات سے منتخب مواد کو اس کتاب میں جمع کیا گیا ہے (مقالات کی تفصیل کے لیے حمدی السکوت و Marsden Jones: احمد امین، ص ۱۳۷_۱۹۵)؛ (۸) المہدی والمہدویۃ (قاہرہ ۱۹۵۱)؛ (۹) ہارون الرشید (قاہرہ ۱۹۵۱)؛ (۱۰) الصعلکۃ والفتوۃ فی الاسلام (قاہرہ ۱۹۵۲)؛ (۱۱) یوم الاسلام (قاہرہ ۱۹۵۲ء)، اس کتاب میں مسلمانوں کے اقبال و سربلندی کے دنوں میں غیر مسلموں سے تعلقات و معاملات کا ذکر کرتے ہوئے عصر حاضر میں مسلم اور غیر مسلم معاملات پر گفتگو کی گئی ہے۔ عالم اسلام کے اسباب زوال اور احیاء کی تدابیر پر بحث ہے۔ یہ کتاب عبدالوہاب اوز ترک نے اسلام کا آج کے نام سے ترکی میں ترجمہ کر دی ہے (انقرہ ۱۹۷۷ء)؛ (۱۲) النقد العربی (ا_اا، قاہرہ ۱۹۵۲ء)؛ (۱۳) قاموس العادات والتقالید والتعابیر المصریۃ (قاہرہ ۱۹۵۳)؛ (۱۴) الشرق والغرب (قاہرہ ۱۹۵۵)۔ مختلف کانفرنسوں کے سبب مغربی دنیا اور مشرقی ممالک میں جو کچھ دیکھا اس کے باہمی تقابل اور تجزیہ پر مشتمل ہے؛ (۱۵) ثروۃ العالم الاسلام الیوم (قاہرہ ۱۹۶۰ء)؛ (۱۶) محمد عبدہ (قاہرہ ۱۹۶۰ء)؛ ان کے علاوہ احمد الزین کے ساتھ مل کر ابوحیان التوحیدی کی الامتاع والمؤانسہ (تین جلدیں، قاہرہ ۱۹۳۹_۱۹۴۴ء)؛ اسی طرح احمد الزین اور ابراہیم الابیاری کے ساتھ مل کر ابن عبد ربہ کی العقد الفرید (۴ جلدیں: قاہرہ ۱۹۴۰_۱۹۵۳ء)؛ شوقی ضیف کے ساتھ مل کر ابوالفرج الاصفہانی کی خریدۃ القصر وجریدۃ العصر (ج ا و ۲، قاہرہ ۱۹۵۱_۱۹۵۲) (مصری اشعار والا حصہ)، عبدالسلام ہارون اور احمد صقر کے ساتھ ابو علی المرزوقی کی شرح دیوان الحماسۃ لابی تمام (ج ۱ تا ۳، قاہرہ، ۱۹۵۱_۱۹۵۳ء)، احمد صقر کے ساتھ مل کر ابن حیان التوحیدی اور ابن مسکویہ کی الہوامل والشوامل، (قاہرہ ۱۹۵۱ء) مزید برآں احمد صقر کے ساتھ مل کر ابو حیان التوحیدی کی البصائر والذخائر (قاہرہ ۱۹۵۳ء) نامی کتب کی جدید علمی انداز پر اشاعت کا اہتمام کیا۔ علاوہ ازیں ۱۹۲۶_۱۹۵۴ء کے دوران میں طہ حسین، احمد اسکندری، ابراہیم مصطفیٰ، محمد احمد جاد المولی، علی جارم جیسے مصنفین کے ساتھ مل کر پرائمری اور مڈل سکول کی بیس کے قریب درسی کتب تیار کیں۔

مآخذ: (۱) براکلمان، تکملہ، ۳: ۳۰۵؛ (۲) اونزرث: CEAC، ص ۲۷_۲۸؛ (۳) محمد حسین الذہبی: التفسیر والمفسرون، قاہرہ ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء، ۱: ۴۷، ۴۸، ۷۱، ۷۳، ۱۸۹، ۱۹۰؛ (۴) محمد عجاج الخطیب: السنۃ قبل التدوین، قاہرہ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء، ص ۲۵۵_۲۵۹؛ (۵)

حسین نصر: المعجم العربی، نشأته و تطوره، قاہرہ ۱۹۶۸ء، ص۳۳، ۳۶: (۶) احمد امین: حیاتی، قاہرہ ۱۹۷۸ء: (۷) کحالہ: معجم المؤلفین، ۱۲۸۱ـ۱۷۰: (۸) مصطفی السباعی: السنۃ ومکانتھا فی التشریع الاسلامی، بیروت ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء، ص ۲۳۶ـ۳۱۹، (۹) محمد خیر الحلوانی: المفصل فی تاریخ النحو العربی، بیروت ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء، ۱: ۵۰ـ۹۱: (۱۰) انج السکوت، وائم جونز: احمد امین، قاہرہ ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء: (۱۱) امیر العقاد: احمد امین: حیاتہ و ادبہ، بیروت ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء: (۱۲) الزرکلی: الاعلام (فتح اللہ) ۱: ۱۵۱: (۱۳) محمد مہدی علام: المجمعیون فی خمسین عاما، قاہرہ ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ء، ص ۳۰ـ۳۳: (۱۴) زکی مبارک: جنایۃ احمد امین علی الادب العربی، در الرسالۃ (۱۲ جون ۱۳ ستمبر کے درمیانی عرصہ میں شائع ہونے والے ۲۲ مقالات)، (۱۵) محمد عبدالمعید خان: "علامہ احمد امین"، ۱/xxix(۱۹۵۵ء)، ص ii: (۱۶) شوقی ضیف: ضحی الاسلام، ۱: ۱۲۳ـ۱۳۵: (۱۷) ہارون عبودذ در M.W ۲/۲۵ (۱۹۳۹ء)، ص۹۳ـ۹۹: (۱۸) گب: احمد امینؒ در E.I، ۱: ۲۹۱.

(خصوصی تخریجات: خالد ظفر اللہ)

••-------------••

⊗ **احمد البکائی الکنتی** (۱۸۰۳ـ۱۹۶۵ء)، سوڈان کے ایک مذہبی اور سیاسی رہنما، انہوں نے ۱۸۴۷ء سے ۱۸۶۵ء کے عرصے میں مغربی افریقہ (سوڈان) میں واقع ٹمبکٹو کے علاقے میں کنتا اقتدار کے مذہبی اور اقتصادی اثرات ورثے میں پائے۔ وہ اس دوران میں مغربی افریقہ میں ''قادریہ سلسلہ'' کے سربراہ تھے۔ وہ سیدی المختار الکنتی (م ۱۸۱۱ء) کے پوتے تھے جو کنتا میں اولاد سیدی الوافی کے جد امجد تھے اور جن سے مغربی افریقہ کے قادریہ طریقے کے زیادہ تر سلسلے منسوب ہیں۔ وہ اپنے بڑے بھائی سیدی المختار الصغیر بن سیدی محمدؐ کے ساتھ مل کر کام کرتے رہے، جو اپنے والد کی وفات (۱۸۲۴ء) کے بعد اپنی وفات (۱۸۴۷ء) تک کنتا کے قادریوں کے سجادہ نشین رہے۔ اس دوران میں ٹمبکٹو اور اس کے قرب وجوار کے خود مختار علاقوں کو مسینی مجاہد احمد لوبو کی طرف سے خطرہ لاحق ہوگیا، جس کی فوجوں کا آغاز ۱۸۲۳ء میں توریگ (Tuareg) سے خراج کی زبردستی وصولی، جو شہر کی خوشحالی میں نصف صدی تک رکاوٹ بنی رہی، کے مخالف کے طور پر ٹمبکٹو میں پرزور خیر مقدم کیا گیا تھا؛ تاہم ۱۸۳۳ء میں ٹمبکٹو شہری علاقے کے معززین کی بغاوت سے مسینی، سیدی المختار الصغیر اور پھر احمد البکائی کی حکمرانوں کے ساتھ شہر کی خود مختاری کے لیے گفت وشنید کی تیس سالہ جدوجہد کی ابتداء ہوگئی۔ ۱۸۵۰ء کی دہائی میں البکائی نے پہلے تو مسینا کے مجاہد الحاج عمر تل کی تائید حاصل کرنا چاہی، لیکن جب اس کا جہاد کامیاب ہوگیا اور اس نے ۱۸۶۰ء میں مسینا پر قبضہ کر لیا تو احمد البکائی نے کنتا، توریگ اور فلبی فوجوں کا متحدہ محاذ بنا کر ٹمبکٹو کو مرکز بناتے ہوئے مسینا پر حملہ کر دیا۔ اس جنگ کے نتیجے میں الحاج عمر ۱۸۶۴ء میں اور احمد البکائی ۱۸۶۵ء میں مارے گئے۔

احمد البکائی کی جدوجہد اور طویل خط و کتابت ٹمبکٹو کے علاقے پر کنتا کنٹرول کی حمایت، مسینا میں تمباکو کی فروخت اور استعمال پر پابندی کی مخالفت (جس سے کنتا کا اقتصادی مفاد بھی وابستہ تھا) اور تجانیہ مسلک کی دشمنی پر مرکوز رہی۔ البکائی ۱۸۳۷ء سے قبل اس وقت سوکوتو گیا تھا جب الحاج عمر بھی وہاں مقیم تھا۔ تاہم تند و تیز بحث پر مبنی اس خط وکتابت سے، جو البکائی اور الحاج عمر کے تجانی شاگرد اور مصلح المختار ابن پر کوئی تلخی کے درمیان آنے والے عشرے میں ہوئی، الحاج عمر اور تجانیہ کے خلاف البکائی کے ان جذبات کا کوئی اظہار نہیں ہوتا جو بعد میں اس سے ظاہر ہوئے، البتہ ۱۸۵۰ء کی دہائی کے آغاز سے اپنی وفات تک البکائی کی خط وکتابت تجانیہ کے خلاف بڑھتی ہوئی عداوت کو ظاہر کرتی ہے۔ اسی عداوت کی وجہ سے اس نے مراکش کے علما کو اس صوفی مسلک کے خطرناک رجحانات کے خلاف تنبیہی خطوط لکھے۔ اسی طرح ایک اور مسئلہ، جس نے مسینی حکمرانوں کے

ساتھ البکائی کے تعلقات کو بگاڑ دیا وہ اس کی یورپی سیاح ہنری بارتھ کے لیے فراخ دلانہ مہمان نوازی تھی، جو ۱۸۵۳ء میں ٹمبکٹو آیا تھا۔ اس واقعے سے نہ صرف البکائی کے مسینا کے حکمران احمدو سوم کے ساتھ گزشتہ پرخلوص تعلقات کا خاتمہ ہوگیا، بلکہ یہ واقعہ فرانس کی مرکزی صحارا کی طرف پیش قدمی اور اس کی اقتصادیات پر قبضے کے خلاف برطانیہ سے مدد حاصل کرنے کی کوششوں کا، جو ۱۸۶۰ء تک جاری رہیں، نقطۂ آغاز بھی ثابت ہوا۔ البکائی نے جس طرح عیسائی سیاح کی مہمان نوازی کی مدافعت کی ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بحیرۂ روم اور یورپ کی سیاست پر اس کی گہری نظر تھی اور وہ خود کو سلطنت عثمانیہ اور مراکشی حکومت کا خود ساختہ نمائندہ سمجھتا تھا۔

احمد البکائی کی خط وکتابت انیسویں صدی کے وسط کے مغربی افریقی سوڈان کے سیاسی اور مذہبی حالات کا ایک نادر مآخذ ہے اور اس زمانے کے تین اہم معاملات یعنی سواحلی اور سوڈانی معاشرے میں خلافت و امامت کی نوعیت، عیسائی قوتوں کی بیجا مداخلت سے نمٹنے کا مسئلہ اور صوفی سلسلوں کے بڑھتے ہوئے سیاسی کردار پر تفصیلی روشنی ڈالتی ہے۔ اس زمانے میں امامت کی جو نوعیت تھی اس نے جنوبی صحارا کے صوفیوں کو اپنی گرفت میں لے رکھا تھا اور انہی میں سے ایک البکائی بھی تھے۔ انیسویں صدی کے اوائل میں اس نے دو طرح کے رخ اختیار کیے، ایک تو یہ کہ صحارا جیسے غیر منظم معاشرے میں فتنہ کے وقت طاقت سے اقتدار پر قبضہ جائز ہے۔ دوسرا جس کے قائل البکائی کے والد بھی تھے، یہ کہ مستحکم حکومت کی موجودگی میں امامت کا دعوی ایک شیطانی روش ہے، کیونکہ پہلے سے موجود حکمرانوں کا اقتدار بھی تو اللہ کی مشیت ہی سے ہے۔ البکائی نے اسی دوسرے نقطۂ نظر کو اختیار کرتے ہوئے مسینا کے جہاد اور الحاج عمر کی تحریک کے قانونی جواز کو چیلنج کیا اور کہا کہ علاقے میں اقتدار مراکش کے علوی سلطان یا خلافت عثمانیہ کے سلطان کا حق ہے جو کہ اس عہد کی سب سے بڑی اسلامی طاقت ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ امام کو قریشی النسل عرب ہونا چاہیے۔ کسی غیر قریشی کا امامت کے لیے دعوی بدعت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس نے اپنی زندگی کے آخری تین سالوں میں، محمد بیلو کی اس تجویز کو رد کر دیا کہ کنتا کے شیخ کو خود جہاد کا اعلان کر دینا چاہیے اور کہا کہ جہاد کا نتیجہ حصول اقتدار ہے اور اقتدار کا نتیجہ بالعموم قوت کا غلط استعمال ہوتا ہے، لہٰذا ہمیں جہاد کی ضرورت نہیں اور موجودہ صورت ہی ہمارے لیے مناسب ہے (Robinson، ۱۹۸۵ء، ص۳۰۵)۔

۱۸۲۰ء کے بعد سوڈان کے مسلم علاقوں میں یورپی سیاحوں کی آمد، مغربی افریقہ کے ساحل کے ساتھ یورپیوں کے بڑھتے ہوئے اقتصادی مفادات اور فرانسیسیوں کی الجزائر میں مداخلت نے مغربی افریقہ کے مسلم رہنماؤں کے لیے نئے مذہبی اور اقتصادی مسائل کھڑے کر دیے تھے۔ البکائی کے نزدیک سیاح بارتھ کا معاملہ اسی کی ایک مثال تھا۔ اس نے خود کو باخبر اور روشن خیال رہنما باور کراتے ہوئے اہل کتاب (یہودیوں اور عیسائیوں) کے حقوق کی حفاظت کی کوشش کی، جب کہ اس کے مخالف دینی نصوص کی روشنی میں اہل یورپ کو یہ مراعات دینے کے حق میں نہ تھے۔ مسینا کے احمدو سوم کے ساتھ خط و کتابت میں اس نے اس بات پر بھی زور دیا کہ عہد حاضر میں روس مسلمانوں کا واحد دشمن ہے (جنگ کریمیا کا آغاز ابھی ہوا ہی تھا)، لہٰذا بارتھ کو، جو کہ انگریزوں کی زیر کفالت ایک جرمن تھا، حراست میں نہیں لیا جا سکتا تھا، بلکہ وہ امان کا مستحق تھا۔

البکائی کی تیجانیہ صوفی مسلک کی مخالفت کو الحاج عمر تل کی تحریک کے سیاسی اہداف کے حوالے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے، جسے کنتا کی قدیم قادریہ مسلک کی مذہبی قیادت اپنے لیے خطرہ سمجھتی تھی۔ ریاست عمر میں نچلے طبقہ سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو اختیارات دینے کی وجہ سے البکائی کی ہوا تیزی ہوئی۔ ۱۸۵۰ء کے عشرہ

میں تجانیہ مسلک کے خلاف البکائی کی مخالفت میں شدت آگئی اور جب ریاست عمر کی فوج کے خلاف اس نے حملے کا آغاز کیا تو اس نے تجانیہ مسلک کے پیروکاروں کو بے دین اور زندیق قرار دے دیا۔ یہ صورت حال سوڈان کے صوفی مسالک کی سیاست میں بڑھتی ہوئی دلچسپی کا نقطۂ آغاز ثابت ہوئی جس نے بعد میں زیادہ شدت اختیار کر لی۔

استعماری دور سے پہلے کے مغربی سوڈان میں احمد البکائی ایک ایسا مسلم صوفی رہنما تھا، جس نے علاقے میں یورپی عیسائی موجودگی کے خطرے کے باوجود ان سے مفاہمت کا رویہ اپنایا اور جس نے براہ راست کسی سیاست چپقلش میں حصہ لینے سے آخر دم تک گریز کیا۔ وہ کنتا کے شیوخ میں سے آخری فرد تھا جس کی مذہبی قیادت سے قادریہ مسلک کی ترقی اور ٹمبکٹو کے علاقے کا اقتصادی مفاد وابستہ تھا۔ اس کی اہمیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان مسائل پر اس کی طویل خط وکتابت محفوظ رہی ہے اور آج بھی اس عہد کی تاریخ کا ایک قابل اعتماد مآخذ ہے۔

مآخذ: (۱) L'empire .Amadou Hampateba peul de Jacques Daget Macina Mouton. ۱۹۶۲ء ' البکائی کے حالات زندگی کی زبانی روایت' جو ۱۸۳۸ء کے بعد مسینا کی سیاست کا احاطہ کرتی ہے؛ (۲) The 'Holy war of Umar Tal.:David Robinson آکسفورڈ ونیویارک (۱۹۸۵ء)۔ جو ریاست عمر کے نقطۂ نظر سے الحاج عمر کی تحریک اور البکائی کی زندگی کے متعلق اب تک بہترین کتاب ہے؛ (۳) سعد الیاس: A Social 'History of Timbucto کیمبرج ونیویارک ۱۹۸۳ء' اس میں البکائی کی حالات زندگی ٹمبکٹو کی تاریخ کے حوالے سے لکھے گئے ہیں؛ (۴) عبدالقادر: بادیہ' The Career of 'Ahmad al-Bahkkay در Revvered, Historine Maghrebine ۳ (۱۹۷۵ء) ص۷۵۔۸۳۔ یہ مصنف کے لندن یونیورسٹی میں لکھے جانے والے تحقیقی مقالے کی تلخیص ہے جو البکائی کی خط وکتابت کے حوالے سے اب تک کی جانے والی سب سے جامع کوشش ہے۔

(Charles C. Stewart [ت: محمد امین])

* * *

احمد بیگ : بن اوغورلو محمد ایک معروف ⊗ ترکی امیر اور قائد اور سلطنت آق قویونلو کا ایک حکمران، سلطان محمد فاتح [رک بآں] کا نواسہ اور سلطان بایزید ثانی کا داماد۔ پست قد ہونے کی بنا پر "کوتاہ احمد" کہلاتا تھا۔ اس کے حالات زندگی معلوم نہیں صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ سلطنت قویونلو کے ایک معروف حکمران اوزون حسن بے کا پوتا تھا۔ اس کا دادا اوزون حسن، اس علاقے میں کئی معرکوں میں کامیابی حاصل کر کے نام پیدا کر چکا تھا، مگر اس کا بیٹا اوغورلو محمد، اپنے والد کی زندگی میں فوت ہو گیا تھا، اس طرح جب اوزون حسن کے بیٹوں (اس کے چچاؤں) میں اقتدار کے لیے رسہ کشی ہوئی تو احمد بیگ (اپنے بھائی) رستم بیگ کو، جس سے اس کے امرا نے غداری کی تھی، قتل کر کے تخت حکومت پر قابض ہو گیا۔ ۹۰۳ھ (۱۴۹۴ء) میں اس نے اپنے ملک میں عثمانی طریقۂ حکومت کو رواج دینا چاہا اور اور آق قویونلو کے بڑے بڑے سرداروں کو ایک ایک کر کے قتل کرنا شروع کر دیا، اس لیے کہ وہ ایک دوسرے سے برسرپیکار رہتے تھے۔ ابتدا میں تو مزاحمت نہ ہوئی، لیکن کچھ عرصے کے بعد بغاوت ہو گئی اور اسے شکست دےکر قتل کر دیا گیا۔

اس کی سلطنت کا زمانہ بمشکل ایک سال تھا۔ اس کے قتل کے بعد سلطنت آق قویونلو کی حالت نہایت بدتر ہو گئی [رک بہ آق قویونلو]۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ آق قویونلو (بذیل مادہ)۔

(محمود الحسن عارف)

* * *

احمد حسن، سید : سید العلماء مولانا سید ⊗ احمد حسن محدث امروہوی برصغیر پاک و ہند کے نامور محدث، ان کا شمار اکابر دیو بند میں ہوتا ہے۔ وہ دارالعلوم دیوبند کے پہلے شیخ الحدیث تھے۔ انہوں نے شاہ

عبد الغنی محدث دہلوی سے سند حدیث حاصل کی تھی ' جن کا نسبی تعلق خانوادہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ سے تھا۔ اس لحاظ سے مولانا سید احمد حسن محدث امروہویؒ کی سند حدیث کی اہمیت یہ ہے کہ ان کے پاس حدیث کی سند متواتر تھی ' جو ان کے معاصرین میں کسی کے پاس نہ تھی۔ اس لیے حدیث میں ان کا درجہ بلند تھا۔ حدیث متواتر کا مطلب یہ ہے کہ اس کا سلسلہ بغیر انقطاع کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ اسی طرح تصوف میں مولانا احمد حسن محدث امروہویؒ کو حاجی امداد اللہ مہاجر مکی مدنیؒ سے خرقہ خلافت حاصل تھا۔ حضرت حاجی صاحبؒ کا سلسلہ برصغیر کے صوفیاء میں بڑا معتبر مانا جاتا ہے۔ غرض سید العلماء حضرت مولانا سید احمد حسن محدث امروہویؒ ایک جامع کمالات ' علمی و رہنما شخصیت کے مالک تھے۔ انہوں نے امروہہ (یوپی) میں ایک دارالعلوم قائم کیا تھا جو جامع مسجد امروہہ (مراد آباد) میں تھا اور الحمد للہ آج بھی اس کا فیض جاری ہے۔ جامع مسجد کے مشرق میں کسی زمانے میں کھیت تھے۔ مولانا نے وہ زمین خرید کر وہاں بڑی بڑی درسگاہیں تعمیر کرائی تھیں ' جو اب بھی موجود ہیں۔ ان میں ایک بڑا ہال ہے جس میں حضرت مولانا درس حدیث دیا کرتے تھے۔ بانی درسگاہ ہونے کے تعلق سے جامع مسجد کے صحن میں مولانا کا مزار مبارک ہے جس پر جمعہ کی نماز کے بعد اہل شہر فاتحہ خوانی کرتے ہیں۔

عالم جلیل و فقیہ کبیر مولانا احمد حسنؒ اپنے وقت کے ممتاز علما میں سے تھے ' جو بیان واضح کی قدرت و مہارت اور تبحر علمی میں امتیاز خاص رکھتے تھے۔ اپنے معاصرین میں بہت سے علوم و فنون میں فوقیت و برتری لے گئے تھے۔ حسن صورت و سیرت کے مالک شیریں گفتار ' پرکشش اخلاق و شمائل سے متصف ' عمل کے میدان میں عالی ہمت اور صاحب عزیمت ' درس و تدریس اور افادہ خلائق میں ہمہ تن مصروف رہتے تھے۔ حضرت محدث امروہویؒ کی ولادت ۱۲۶۷ھ/۱۸۵۰ء میں ہوئی اور وفات ۲۹ ربیع الاول ۱۳۳۰ھ/۱۹ مارچ ۱۹۱۲ء میں ہوئی۔ ۶۲ سال کی عمر پائی۔

حضرت شاہ عبد اللہ عرف شاہ ابن قدس سرہٗ العزیز ۹۸۷ھ/۱۵۷۹ء جو سادات رضویہ امروہہ میں سے تھے ' حضرت محدث امروہوی کے مورث اعلیٰ تھے جن کا تذکرہ برصغیر کی متعدد ذیل مشہور کتب تاریخ میں ملتا ہے۔ حضرت محدث امروہویؒ کا شجرہ نسب حضرت شاہ ابن تک یہ ہے۔ سید احمد حسن بن سید اکبر حسین بن سید نبی بخش بن سید محمد حسین بن پیر سید محمد حسن بن سید سیف اللہ بن سید ابو المعالی بن سید ابو المکارم بن سید ابو القاسم بن حضرت شاہ ابن بدر چشتی قدس سرہٗ العزیز۔ یہ سلسلہ آگے چل کر امام رضا سے جا ملتا ہے ' جو امام حسینؓ کی اولاد میں تھے۔ اس طرح حضرت محدث امروہویؒ حسنی سید تھے۔ مولانا احمد حسن کی علمی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ معروف مورخ محمود احمد عباسی نے اپنی کتاب تاریخ امروہہ کا انتساب امروہہ کی جن بڑی شخصیات سے کیا ہے ' اس میں مولانا احمد حسن کا نام بھی شامل ہے۔

حضرت محدث امروہویؒ اگرچہ خود طبیب نہ تھے ' لیکن مولانا رضا حسن درس حدیث کے علاوہ طب کی تعلیم بھی دیتے تھے ' چنانچہ امروہہ کے مشہور اطباء حکیم ظہور الحق ' حکیم اسلام الحق ' حکیم فرید احمد عباسی خود ان کے چھوٹے بھائی حکیم سید حامد حسن جو بعد میں حیدر آباد میں افسر الاطباء ہوئے ' سب ان کے شاگرد تھے۔ اس طرح امروہہ میں حدیث و تفسیر کے علاوہ طب کا چراغ مولانا احمد حسن نے جلایا۔ درس حدیث میں ان کی شہرت کا اندازہ اس بت سے لگایا جا سکتا ہے کہ دور دراز سے طلبہ ان کے درس میں شرکت کے لیے آتے تھے ' یہاں تک ایک زمانہ ایسا آیا کہ جب آسام ' برما ' بنگال ' سرحد ' سلہٹ ' پشاور ' ہزارہ ' کابل ' قندھار ' تاشقند اور سمرقند و بخارا اور افغانستان سے تشنگان علوم آتے تھے اور اس بحر زخار سے اپنی علمی تشنگی کو بجھا کر

سند حدیث لے کر جاتے تھے۔

وعظ و تبلیغ کی مشغولیت کے ساتھ ساتھ علوم اسلامی کی تشریح و توضیح میں ان کا زیادہ وقت گذرتا تھا، چونکہ درس و تدریس میں انہماک زیادہ تھا، اس لیے ان کو تصنیف و تالیف کی فرصت نہ مل سکی۔ تاہم ان کے مواعظ و ملفوظات کے علاوہ ان کے مکاتیب اور فتاویٰ علمی جواہر پاروں سے معمور ہیں، چنانچہ ان کی ایک کتاب افادات احمدیہ شائع ہو چکی ہے جس کی ترتیب میں مفتی کفایت اللہ دہلوی نے بھی حصہ لیا، جو خود بہت بڑے عالم، شیخ الحدیث اور ہندوستان کے مفتی اعظم تھے، اس کے علاوہ ان کی تصانیف میں تقریر ترمذی، درس تفسیر قرآن، بیاض احمدی اور فتاویٰ ہیں۔ وہ ایک عمدہ مقرر اور مناظر بھی تھے۔ ان کا ایک مشہور مناظرہ 'مناظرہ نگینہ' ہے جو ۶ جون ۱۹۰۴ء کو علمائے اسلام اور آریا سماجی پنڈتوں کے درمیان نگینہ ضلع بجنور (یو پی) میں ہوا تھا، اس مناظرے میں جب مولانا احمد حسن صاحب امروہی نے مذہب اسلام کی خوبیاں ظاہر کیں، تو تمام سامعین پر ایک سکتے کا عالم طاری تھا، حاضرین کی نگاہیں مولانا موصوف کی طرف لگی ہوئی تھیں اور چاروں طرف سے سبحان اللہ کے نعروں کی آوازیں آ رہی تھیں۔ اس تقریر کا اتنا اثر ہوا کہ پنڈال ہی میں ایک ہزار ہندوؤں نے ان کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ اسی طرح مناظرہ رامپور بھی ہوا تھا جو نواب رامپور نے قلعہ رامپور میں منعقد کیا تھا۔

مولانا کے قائم کردہ مدرسہ جامع مسجد امروہہ کی مجلس شوریٰ کے، دیگر شہر کے علاوہ، نواب وقار الملک بھی رکن تھے جو بڑی باقاعدگی سے شوریٰ کے اجلاس میں شرکت کرتے تھے۔ مدرسہ میں جن نامور طلبہ نے تعلیم حاصل کی ان میں پاکستان کے مفتی محمود، مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی، علامہ عبدالعزیز میمن (سابق صدر شعبہ عربی کراچی یونیورسٹی) مولانا اعزاز علی (دیوبند) اور مولانا ابراہیم بلیاوی (فلسفہ) کے نام شامل ہیں۔ وہ مؤخر الذکر اور مولانا احمد حسن ہی سے بیعت تھے۔

مولانا کو نظام حیدر آباد نے اپنی ریاست میں "صدر الصدور امور مذہبی" کے عہدے کی پیشکش کی تھی مگر انہوں نے یہ کہہ کر قبول نہیں کیا کہ میں طلبہ کی خدمت کرنا چاہتا ہوں۔

ان کی زندگی کا ایک مشہور واقعہ یہ ہے کہ یوپی کا انگریز گورنر امروہہ آیا تو وہ مولانا سے ملنے کے لیے آیا۔ تمام عمائدین شہر اور خود نواب وقار الملک، مدرسے کے دروازے پر گورنر کے استقبال کے لیے موجود تھے، لیکن مولانا چونکہ اس وقت درس حدیث دے رہے تھے اس لیے انہوں نے درس چھوڑ کر آنا گوارا نہ کیا، چنانچہ جب درس ختم ہو گیا تو انہوں نے دفتر میں گورنر سے ملاقات کی۔ گورنر ان کی فرض شناسی سے بے حد متاثر ہوا۔

مولانا کی اولاد: مولانا کے اکلوتے صاحبزادے مولانا حافظ قاری سید محمد رضوی عرف بڑے میاںؒ اپنے والد کے نقش قدم پر چلے۔ وہ صحیح معنوں میں مولانا کے جانشین تھے۔ انہوں نے تمام عمر تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کے کاموں میں حصہ لیا۔ وہ دارالعلوم دیوبند کے فارغ التحصیل تھے۔ انہوں نے امروہہ میں ایک دوسرا مدرسہ اسلامیہ عربیہ چلہ قائم کیا تھا۔ دونوں مدرسے ابھی تک موجود ہیں اور اس خاندان کا صدقہ جاریہ ہیں۔ مولانا کے صاحبزادے مولانا قاری حافظ سید محمد رضوی کی زوجہ فہمیدہ خاتون نے گھر پر لڑکیوں کے لیے مدرسۃ البنات قائم کیا تھا، جس میں وہ محلے اور خاندان کی لڑکیوں کو ناظرہ قرآن مجید اور دینی تعلیم دیتی تھیں۔ اس کے علاوہ وہ جلسوں میں دینی اور مذہبی تقریریں کرتی تھیں جو شہر کے مختلف محلوں میں منعقد ہوتے تھے، ان دینی جلسوں میں خواتین جوق در جوق آتی تھیں اور ان کے مواعظ حسنہ سے مستفید ہوتی تھیں، وہ مبلغہ اسلام کہلاتی تھیں۔

مقالہ نگار کو نبیرہ مولانا احمد حسن محدث

امروہوی ہونے کا شرف حاصل ہے۔ مناجات مقبول میں مولانا اشرف علی تھانوی نے عربی منظوم شجرہ کا اردو شعری ترجمہ کرتے ہوئے کہا ہے:

بوسیلہ مرشدنا مولانا احمد حسن کے
کہ ظاہران کا مثل باطن کے ہے نور مبیں

قاضی ظہور الحسن ناظم سیوہاروی کی مناجات میں ہے:

بحق مولوی احمد حسن عالی نسب فاضل
کہ جن کا آستانہ ہے فضیلت بار یااللہ

تاریخ امروہہ کی جلد دوم تذکرۃ الکرام کے مؤلف محمود عباسی نے مولانا احمد حسن محدث کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے: "سید العلماء مولانا سید احمد حسن محدث نوراللہ روحہ، علامہ زماں افتخار زمانیاں، استاد الاساتذہ، افضل الفضلاء، امام المحدثین، ذہین و فطین، خوش رو، خوش تقریر، صاحب وجاہت بزرگ تھے"۔

حضرت مولانا محدثؒ کو ہر چہار سلاسل طریقت میں اجازت وخلافت حاصل تھی۔ تصوف کے اونچے مقام پر فائز تھے۔ فراغت تعلیم اور اکتساب فضائل و معارف کے بعد آپ نے درس و تدریس کا شغل اختیار کیا، ابتدا میں کچھ عرصہ تک خورجہ ضلع بلند شہر (یوپی)، دہلی اور سنبھل بسلسلہ تدریس قیام فرمایا، پھر مدرسہ شاہی مسجد مراد آباد میں مدرس کی حیثیت سے تشنگان علم کو سیراب کیا۔

ہندوستان میں علمائے حق کا ہمیشہ سے جرأت آموز اور حریت پسندانہ کردار رہا ہے۔ وہی حضرت محدث کا بھی تھا۔ جہاد حریت کے لیے علمائے اسلام کی جماعتی تحریک کا باقاعدہ آغاز ۱۹۱۱ء میں ہوا، چنانچہ ایک جماعت جمعیت الانصار کے نام سے قائم کی گئی، جس کا پہلا اجلاس اپریل ۱۹۱۱ء میں مراد آباد میں ہوا۔ مولانا امروہویؒ نے اس جلسہ کی صدارت کی، اس جلسے نے حکومت برطانیہ کو چوکنا کر دیا۔ اس وقت تک ملک ایسے جلسوں سے آشنا نہ تھا۔ آپ کا طرز بیان اس قدر دل پذیر اور دل نشین ہوتا کہ آخر تک سامعین یکساں دلچسپی اور شوق سے سنتے رہتے۔ معاصر علما میں انھیں درجہ امتیاز حاصل تھا۔ علمی اور فقہی مسائل میں علما کو جب شکوک و شبہات لاحق ہوتے، حل مشکلات کی خاطر ان کی طرف رجوع کرتے۔ ان کی رائے اور آپ کا فتویٰ علما کے لیے سند ہوتا۔

حضرت موصوف علوم ظاہری کے علاوہ کمالات باطنی سے بھی متصف تھے۔ آپ کے کشف و کرامات کے اکثر واقعات مشہور ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی دو واقعات درج کیے ہیں، ملاحظہ ہو تذکرہ بدر چشت۔

وفات: ایک مرتبہ حدیث کا درس دے رہے تھے کہ اچانک ارشاد فرمایا: ہمارا وقت قریب آ گیا ہے ہمیں مرنے کے بعد مدرسے ہی میں جگہ دی جائے، چنانچہ ایک ہفتہ نہ ہوا تھا کہ چار روز کی علالت کے بعد علم و فضل کا یہ مہر منور دامن اجل میں روپوش ہو گیا۔ آپ کی وصیت کے مطابق جسد خاکی کو جامع مسجد امروہہ کے جنوبی صحن میں سپرد خاک کیا گیا، جنازے کے ساتھ اس قدر اژدہام تھا کہ امروہہ کی سرزمین پر چشم فلک نے کبھی یہ منظر اس سے پہلے نہ دیکھا ہو گا، نماز جنازہ حضرت مولانا حافظ محمد احمد مہتمم دارالعلوم دیوبند، فرزند حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نے پانباڑی کے میدان میں پڑھائی۔

اس کے علاوہ مصر، ترکی اور عرب ممالک میں مولانا کی غائبانہ نماز ادا کی گئی اور تعزیتی جلسے منعقد ہوئے، علامہ شبلی نے آپ کی وفات کی خبر سن کر کہا کہ ہندوستان سے حدیث کا چراغ گل ہو گیا ہے۔ ان کی وفات پر بے شمار مرثیے اور قطعات تاریخ لکھے گئے۔ ان میں شیخ الہند مولانا محمود حسن کا تحریر کردہ مرثیہ اور مولانا حبیب الرحمٰن عثمانی ناظم دارالعلوم دیوبند کا عربی مرثیہ سے ان کے صدمہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ مفتی کفایت اللہ،

مفتی اعظم ہند اور مولانا شبیر احمد عثمانی وغیرہ حضرات کے مقالات رسالہ القاسم جمادی الاول ۱۳۳۰ھ میں شائع ہوئے۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن نے ان کی تاریخ وفات "شہید اعظم" سے نکالی۔

مولانا احمد حسن کے دارالعلوم امروہہ میں مولانا جلال الدین رومی کی شہرہ آفاق مثنوی معنوی، فریدالدین عطار کی مشہور تصنیف منطق الطیر، حافظ شیرازی کا دیوان، امام غزالی کی احیاء العلوم، مجدد الف ثانی کے مکتوبات اور شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ اور تفہیمات الٰہیہ پڑھائی جاتی تھیں۔ ابن سینا کی کتاب الشفاء اور القانون کا درس دیا جاتا تھا۔ فخر الدین عراقی اور جلال الدین دوانی کے نظریۂ زمان و مکان سے بحث ہوتی تھی۔ غرض امروہہ مولانا احمد حسن کے عہد میں اسلامی تہذیب کے گہوارے کی حیثیت سے اہمیت اختیار کر گیا تھا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(سید وقار احمد رضوی [تلخیص از ادارہ])

* * *

⊗ **احمد دین، گگوی، مولوی**: احمد الدین بن حافظ نور حیات، بن حافظ محمد شفا بن حافظ نور محمد، قدیم پنجاب کے ایک معروف عالم دین اور بزرگ (۱۲۲۳ھ/۱۸۰۸ء-۱۲۸۶ھ/۱۸۷۰ء)، انہوں نے اپنے شہر (گگہ) کے علاوہ دہلی میں کئی اساتذہ (خصوصاً شاہ محمد اسحاق دہلویؒ (م:۱۲۶۳ھ)) سے شرف تلمذ حاصل کیا اور اجازت حاصل کی (تذکرہ علمائے پنجاب، ص:۷۷)۔

فراغت کے بعد انہوں نے لاہور اور گگہ میں تعلیمی خدمات انجام دیں۔ نامور محقق ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے، رسالہ سنان الموحدین مدفع مطاعن الملحدین (طبع سلطان محمود، اسسٹنٹ سیکرٹری انجمن خادم الاسلام، جموں) میں مرقومہ جملے "شیخ پنجاب احمد الدین مرحوم گگوی امام مسجد شاہی لاہور" سے یہ استنباط کیا ہے کہ شاہی مسجد لاہور کے ۱۸۵۶ء میں واگزار ہونے پر وہ اس کے امام مقرر ہوگئے تھے (محمد عبداللہ چغتائی: بادشاہی مسجد، لاہور، ص۳۲)۔ انہوں نے جامع مسجد بھیرہ کو بھی از سر نو تعمیر کرایا، جو برسوں سے خاندان گگہ کے وعظ و ارشاد کا مرکز ہے۔

انہوں نے برسوں تعلیم و تدریس کے فرائض انجام دینے کے بعد ۱۳ شوال ۱۲۸۶ھ/۱۸۷۰ء میں انتقال کیا اور جامع مسجد بھیرہ کے متصل دفن ہوئے (تذکرہ ص:۷۸)۔ انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف و تالیف کیں، جن میں سے درج ذیل کتب معلوم ہو سکی ہیں: (۱) احمدیہ حاشیہ شرح ملا جامی؛ (۲) حاشیہ خیالی؛ (۳) حاشیہ مطول؛ (۴) ضیاء المعروف بہ شرح صرف میر؛ (۵) دلیل المشرکین۔ مؤخر الذکر کتاب کو مولوی عبدالحمید سواتی (ناظم مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ) نے اصل متن اور اردو ترجمہ کے ساتھ ایضاح المومنین کے نام سے شائع کر دیا ہے۔ ان کے شاگردوں میں مولوی غلام رسول (م:۱۳۹۱ھ) مولوی غلام علی حضوری اور مولوی غلام قادر بھیروی وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) اختر راہی: تذکرۂ علماء پنجاب، ص۷۷-۷۹؛ (۲) محمد عبداللہ چغتائی: بادشاہی مسجد لاہور؛ (۳) احمد دین گگوی: دلیل المشرکین۔

(محمود الحسن عارف)

* * *

⊗ **احمد شوقی**: بن علی بن احمد شوقی، مشہور عربی شاعر۔ ان کے دادا (احمد شوقی) محمد علی پاشا کے دور حکومت میں عثمانی حکومت میں قاہرہ کے بڑے منصب داروں میں سے تھے۔ ولادت قاہرہ (۱۸۱۸ء) میں ہوئی۔ وہ ابھی تین سال کے تھے کہ ان کی والدہ نے، جو ابراہیم پاشا کی آزاد کردہ باندی تھیں، انہیں خدیو اسماعیل پاشا کی کفالت میں دے دیا۔ چنانچہ ان کے محل میں ہی ان کی پرورش ہوئی۔

ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۸۸۵ء میں قاہرہ میں نئے شروع ہونے والے کلیۂ قانون میں داخل

ہوئے، لیکن قانون کی تعلیم سے دل مطمئن نہ ہوا اور انہوں نے اسی کلیہ کے "شعبہ ترجمہ" میں داخلہ لے لیا اور ۱۸۸۷ء میں فارغ التحصیل ہوئے۔

قدرت نے انہیں پیدائشی طور پر شاعرانہ صلاحیتیں عطا کی تھیں۔ ان صلاحیتوں کے نکھار میں ان کے استاد اور اس دور کے شاعر شیخ محمد البیونی نے بھی بہت معاونت کی۔ انہوں نے الوقائع المصریہ نامی اخبار میں خدیو توفیق پاشا کی مدح میں چند اشعار لکھ کر شاعری کا آغاز کیا۔ بعد ازاں علی مبارک پاشا کی مدد سے خدیو کے محل میں ملازم ہوگئے۔ اس ملازمت میں ابھی انہیں تھوڑا عرصہ ہی گزرا تھا کہ انہیں خدیو توفیق پاشا کی طرف سے قانون کی تعلیم مکمل کرنے کی غرض سے فرانس بھیج دیا گیا، جہاں انہوں نے چار سال میں مانٹپلیر (Montpellier) اور پیرس یونیورسٹی سے قانون اور ادبیات کی تعلیم مکمل کی۔ اس طرح انہیں مغربی ادب کو بہت قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ دوران تعلیم میں انہوں نے برطانیہ اور الجزائر کی سیر و سیاحت بھی کی۔

تعلیم کی تکمیل کے بعد واپس مصر آئے اور عباس حلمی پاشا کی سرکاری کونسل کے شعبہ امور یورپ میں تعینات ہوئے۔ ۱۸۹۴ء میں جنیوا میں منعقدہ مستشرقین کی کانگریس میں بطور نمائندہ مصر شمولیت کی۔ پہلی جنگ عظیم میں "خدیو عباس حلمی پاشا" کو انگریزوں نے معزول کر دیا۔ وہ برطانوی مقبوضہ جات کے خلاف جدوجہد میں مشغول قوم پرستوں کی جلاوطنی کے دوران خدیو عباس حلمی پاشا کے طرفدار رہے۔ اسی بنا پر وہ جلاوطن ہو کر اندلس چلے گئے (۱۹۱۵ء)۔

۱۹۱۹ء کے آخر تک اندلس میں قیام کی بدولت انہیں اس ملک میں اسلامی تمدن وثقافت نیز عربی و مغربی ادب کا گہرائی کے ساتھ جائزہ لینے کا موقع ملا۔ مصر واپسی پر ان کا ایک ہیرو کی طرح استقبال کیا گیا۔ ۱۹۲۷ء میں مصری مجلس الشیوخ کے ممبر منتخب ہونے والے احمد شوقی نے ۱۳ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو قاہرہ میں وفات پائی اور انہیں سرکاری اعزاز کے ساتھ دفن کیا گیا۔

عربی زبان وادب پر ایک طویل عرصے تک جمود اور تعطل کا دور دورہ رہا۔ اسے حیات نو جن لوگوں کے ذریعے ملی، ان میں احمد شوقی کا نام سر فہرست ہے۔ ان کے اشعار وکلام کو نفس مضمون کے اعتبار سے تین واضح ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ جلاوطنی سے قبل، جلاوطنی کا دور اور جلاوطنی سے واپسی کے بعد کا دور۔

(۱) جلاوطنی سے قبل کا دور: اس دور میں احمد شوقی نے قصیدہ گو درباری شعرا کی روایت کے مطابق کلاسیکی انداز میں عربی نظم میں، ہجو کے علاوہ، ہر صنف میں طبع آزمائی کی۔ ان کی غزلیہ شاعری البتہ کمزور رہی، ہجو انہوں نے کبھی نہیں لکھی۔ اس دور میں مادی منفعت کی غرض سے مدح سرائی کی مخالفت کے باوجود احمد شوقی نے خود یہ کام کیا ہے، تاہم جلاوطنی سے قبل کی مدح سرائی اور جلاوطنی کے بعد کی مدح سرائی میں، ماہیت کے اعتبار سے بہت فرق ہے۔ جلاوطنی سے واپسی پر درباری تعلق سے آزاد ہوجانے کی بنا پر وہ خود کو زیادہ آزاد محسوس کرنے لگے، لہذا اس دور کی مدح سرائی میں سادگی اور بے جا تعریف وتوصیف سے گریز پایا جاتا ہے۔ جلاوطنی کے دور میں انہوں نے قدیم موضوعات پر طبع آزمائی کے ساتھ ساتھ وطن اور خاندان کی جدائی کے جذبات واحساسات کی عکاسی کرنے والے اشعار بھی کہے۔ جلاوطنی سے واپسی کے بعد انہوں نے اپنے بارے میں لوگوں میں ہمدردی کا رویہ دیکھا۔ اس دور کے اشعار میں روز مرہ کے واقعات، دینی، سیاسی اور تاریخی موضوعات کو قومی شعور کے ساتھ زیر بحث لایا گیا ہے۔ وہ عالم اسلام میں سماجی اور اخلاقی خرابیوں کی نشان دہی اور مغرب کے نوآبادیاتی نظام کی طرف معاشرے کی توجہ مبذول کرانے میں کوشاں رہے "قومیں اخلاق کے ساتھ زندہ رہتی ہیں۔ اخلاق سے عاری قوم زوال کا شکار ہوجاتی ہے۔" اس مفہوم کی ضرب المثل کے نمائندہ اشعار اس دور کی شاعری کے غالب رجحان کو پیش کرتے ہیں۔ اس دور

میں نظم کی نئی اصناف میں کتب پیش کرنے والے احمد شوقی نے عبدالحق حامد کی طرز پر منظوم ڈرامے، حکایات اور افسانے بھی تحریر کیے۔ وہ لافونٹین (La Fontaine)، وکٹر ہیوگو (Victor Hugo) اور شیکسپئر جیسے یوروپین شعرا وادبا سے متاثر رہے۔

سیاسی، دینی اور سماجی موضوعات سے متعلق سوچ میں ان کی جلاوطنی سے قبل اور واپسی کے بعد جب دربار سے تعلقات منقطع ہوگئے تھے، باہم تضاد پایا جاتا ہے۔ پہلے درباری سوچ کے مطابق انگریزوں کی مصر کے بارے میں سیاست کے خلاف کچھ نہیں کہا، لیکن بعد میں ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ اسی طرح پہلے مصر اور عالم اسلام میں تحریک نسواں کے علمبرداروں میں سے قاسم امین بک کے مخالف تھے، جلاوطنی سے واپسی پر اس کے حامی بن گئے، لیکن اس فکر میں کوئی تبدیلی نہیں آئی، کہ خلافت اور عالم اسلام کی قیادت ترکوں کے ہاتھ میں رہنی چاہیے، بلکہ آخر تک اس فکر کا دفاع کرتے رہے، ہر طرح سے خلیفہ اور مقام خلافت کی تعریف کرتے رہے۔ اس بارے میں انہوں نے قصیدے لکھے، ترکی کی جنگ آزادی کا بغور جائزہ لیا، بعض اشعار میں اس جنگ کے کمان داروں اور نوجوانوں کی تعریف کرتے ہوئے ان کا شکریہ بھی ادا کیا گیا ہے (دیکھیے الشوقیات، ۵۴:۱، ۲۸۱_۲۸۰)۔

اپنے اشعار میں بہت سے دینی موضوعات، واقعات اور انبیا کے قصص بھی انہوں نے بکثرت استعمال کیے ہیں۔ البوصیری کے قصیدہ بردہ کی طرح (نہج البردہ) اور ہمزیہ کی طرح (ہمزیہ النبویہ) کے نام سے تحریر کردہ نظمیں الشوقیات میں موجود ہیں۔ زندگی کے آخری حصہ میں تھیٹر کی طرح بھی راغب ہوئے اور چھ المیہ (ٹریجڈی) اور ایک طربیہ (کامیڈی) کھیل لکھا۔ قدیم فرانسیسی تھیٹر کے ادب سے متاثر ہونے کے باوجود وہ دمالوی طرز سے مستفید ہوئے۔ وہ اپنے ڈراموں میں زمان ومکان کے بارے میں وحدت پر کار بند نہیں رہ سکے۔ تھیٹر کے ادب میں زیادہ کامیاب نہ ہونے کے باوجود جدید عربی تھیٹر کے ادب میں حصہ لینے والے ادبا میں شمار ہوتے ہیں ان کے لکھے ہوئے ڈراموں میں سے اکثر ان کی زندگی میں اور وفات کے بعد بھی مصر میں کئی مرتبہ سٹیج کیے گئے۔ سب سے کامیاب تھیٹر ڈرامہ ’’مصرع قلو پطرہ‘‘ ہے۔

احمد شوقی کی سوچ میں ایک تبدیلی یہ بھی ہوئی کہ انہوں نے جلاوطنی کے بعد دیگر عرب ممالک کے بارے میں بھی سوچا اور ان کے دینی، ملی اور سیاسی مسائل کے بارے میں بھی لکھا، جس سے وہ تمام تمام عرب دنیا میں نہ صرف متعارف ہوئے، بلکہ پسند کیے گئے۔ ۱۹۲۷ء میں ان کے کلام کے مجموعے الشوقیات کی پہلی جلد از سر نو تہذیب وتدوین کے بعد طبع ہوئی۔ اس موقعہ پر مختلف عرب ممالک سے آمدہ وفود کی موجودگی میں منعقدہ تقریب میں ادبا اور شعرا کی طرف سے انہیں ’’امیر الشعراء‘‘ کا خطاب دیا گیا۔ عربی ادب کی تاریخ میں پہلی دفعہ ایک شاعر کو یوں خطاب ملنے پر ان کے مخالفین نے رد عمل کا اظہار بھی کیا، چنانچہ عقاد، طٰہ حسین اور مازنی جیسے مخالف شعرا نے ان کے خلاف بیانات دیے، لیکن احمد شوقی اب تک اسی لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ احمد شوقی کی اہم ترین تحریری یادگاریں حسب ذیل ہیں:

(۱) الشوقیات: (دیوان) چار جلدیں قاہرہ سے ۱۸۹۸ء میں طبع ہونے والی پہلی جلد، ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کے مقدمے کے ساتھ ۱۹۲۷ء میں دوسری بار طبع ہوئی، دوسری جلدیں بھی قاہرہ میں کئی بار طبع ہوئیں؛ (۲) مصرع قلوپطرہ (قاہرہ، ۱۹۲۹ء)؛ (۳) مجنون ولیلی (قاہرہ، ۱۹۳۱ء)؛ (۴) قمبیز (قاہرہ ۱۹۳۱ء)؛ (۵) علی بک الکبیر (قاہرہ ۱۹۳۲ء)؛ (۶) عنترہ (قاہرہ ۱۹۳۲ء)؛ (۷) دول العرب وعظماء الاسلام (قاہرہ ۱۹۳۳ء)۔ ان کتابوں میں المیہ اسلوب پر منظوم ڈرامے ہیں؛ (۸) ھدی (قاہرہ ب۔ ت)۔ یہ کتاب طربیہ طرز کا ایک ڈرامہ

ہے، اس کے بارے میں تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: علی احمد محمود: Journal of Arabic Literature، ۴: ۱۸۳ـ ۱۹۱؛ (۹) امیرۃ الاندلس (قاہرہ ۱۹۳۲ء) (المیہ ڈرامہ) ہے؛ (۱۰) اسواق الذہب (قاہرہ ۱۹۳۲ء) سماجی موضوعات کے بارے میں مقالہ جات۔

مآخذ: احمد شوقی: مقدمہ الشوقیات، قاہرہ ۱۸۹۸ جلد ۱؛ (۲) احمد شوقی، الشوقیات، قاہرہ ۱۹۲۵ء-۱۹۳۰ء؛ (۳) طہ حسین: حافظ و شوقی، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۴) احمد عابد: ذکری الشاعرین: شاعر النیل وامیر الشعراء، دمشق (المکتبۃ العربیۃ)؛ (۵) محمد سعید نادیان: مقدمہ الجزء الرابع من الشوقیات، قاہرہ ۱۹۴۳ء؛ (۶) براکلمان: تکملہ، ۳: ۲۱ـ۴۸؛ (۷) شوقی ضیف: شوقی شاعر العصر الحدیث، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۸) الزرکلی: الاعلام، ۱: ۱۳۳ـ۱۳۴؛ (۹) کحالہ: معجم المؤلفین، ۱: ۲۴۶ـ۲۵۰؛ (۱۰) احمد کمش: تاریخ الشعر العربی الحدیث، بیروت ۱۹۷۱، ص ۷۴ـ۸۵؛ (۱۱) فوزی عطاوی: احمد شوقی امیر الشعراء، بیروت ۱۹۷۳ء؛ (۱۲) احمد محمد الحوفی: وطنیۃ شوقی، قاہرہ ۱۹۷۸ء؛ (۱۳) بطرس البستانی: ادباء العرب، بیروت ۱۹۷۹ء، ۳: ۲۷۳ـ۳۷۵؛ (۱۴) محمد کرد علی: المعاصرون، طبع محمد المصری، دمشق ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۰ء، ص ۵۹ـ۹۳؛ (۱۵) وہی مصنف: "حیات احمد شوقی"، Mmiadm، ۱۳/۲ (۱۹۳۳): ۷۷ـ۷۹؛ (۱۶) حنا الفاخوری: تاریخ الادب العربی، بیروت ب۔ ت (المطبعۃ البولیسیۃ)، ص ۹۷۰ـ۱۰۱۳؛ (۱۷) محمد علی المغربی: الاسلام فی الشعر شوقی، جدہ ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء؛ (۱۸) ماہر حسن فہمی: احمد شوقی، دوحہ ۱۹۸۵ء؛ (۱۹) "مذکرات شوقی"، ۱۳ (۱۹۲۸)، ص ۶۹ـ۱۱۳؛ (۲۰) فصول ۱/۳، قاہرہ ۱۹۸۲ء؛ ۳/۲ (۱۹۸۳) [یہ دونوں شمارے احمد شوقی اور حافظ کے لیے خاص ہیں]؛ (۲۱) Ali Ahmad Mahmoud : *Ahmad Shauqi's Al-sitt Huda* as a *Comedy of Manners*، در J.A. Hay، (۲۲) ؛ ۱۹۱ـ۱۹۳ ص (۱۹۸۸) *Satirical* wood : *Ahmad Sevki*، ۲/۱۳۵ـ۱۳۷۔

(رمضان ششن [ت. خالد ظفر اللہ])

* * *

احمد العلوی: (۱۸۶۹ـ۱۹۳۴ء) رک بہ ابن علیوہ ⊗

* * *

احمد علی، لاہوری، مولاناؒ: ایک معروف ⊗ عالم دین، مفسر قرآن اور تحریک آزادی و تحریک اصلاح کے ایک نامور رکن۔

خاندان: مولانا احمد علی لاہوریؒ کے والد محترم شیخ حبیب اللہ قصبہ جلال گکھڑ منڈی، ضلع گوجرانوالہ سے چار میل مشرق میں واقع) کے رہنے والے تھے اور ہندو مذہب چھوڑ کر مسلمان ہوئے تھے۔ اسی قصبے میں مولانا کی ۱۲ رمضان المبارک ۳۳ھ، ۲۵ مئی ۱۸۸۷ء میں ولادت ہوئی۔ مولانا کے تین بھائی اور بھی تھے۔ حافظ محمد علی، تا عمر پاکستان میں مقیم رہے؛ (۲) عزیز احمد، کراچی میں زندگی بسر کی؛ (۳) سب سے چھوٹے حکیم عبدالرشید تھے، جو طبیہ کالج لاہور میں طب کی تدریس کرتے رہے (لال دین: انوار ولایت، ص ۱۲، مطبوعہ پنجاب پریس، لاہور)۔ مولانا نے ناظرہ قرآن اپنی والدہ سے پڑھا اور نواحی گاؤں، قصبہ جلال سے ایک میل کے فاصلے پر واقع، کوٹ سعید اللہ کے پرائمری اسکول میں داخلہ لیا۔ مولانا کے والد کا تمام کاروبار چک باہو میں تھا، لہذا انہوں نے قصبہ جلال سے نقل مکانی کر کے موضع چک باہو (گوجرانوالہ) میں سکونت اختیار کر لی (لال دین اختر: سوانح حضرت احمد علی لاہوری، ص ۲۲) اور مولانا کو اس کے قریب واقع قصبے "تلونڈی کھجور والی" کے پرائمری اسکول میں داخل کرا دیا (تذکرہ علمائے پنجاب، ص ۹۸)، جہاں سے انہوں نے پرائمری پاس کی (سوانح، ص ۳۶۳)، بعد ازاں ان کو گوجرانوالہ کی ایک مسجد میں مولانا عبدالحق مرحوم کے پاس فارسی پڑھنے کے لیے بھیج دیا گیا۔

مولانا احمد علی ابھی دہ سالہ بچے تھے کہ مولانا عبیداللہ سندھیؒ [رک باں]، سابقہ عزیز داری کی بنا پر مولانا کے والد سے ملنے کے لیے آئے، اس موقع پر ان کے

والد نے انہیں مولانا سندھیؒ کے روبرو پیش کیا اور کہا کہ ہم نے یہ بچہ دینی خدمت کے لیے وقف کر رکھا ہے۔ چنانچہ مولانا سندھیؒ انہیں اپنے امروٹ لے گئے (سوانح، ص۳۵)۔

مولانا سندھیؒ ننھے احمد علی کو پہلے دین پور لائے، جہاں انہیں مولانا غلام محمد دین پوریؒ سے بیعت کرایا (۱۸۹۵ء) اور پھر وہ انہیں مولانا ابوالحسن سید تاج محمود (المعروف بہ شاہ امروٹیؒ) کے پاس لے گئے، جہاں ان دنوں مولانا سندھی مقیم تھے۔ وہاں انہیں خود ابتدائی کتب درسیہ پڑھائیں۔ مولانا سندھیؒ نے کچھ ہی دنوں کے بعد جب گوٹھ پیر جھنڈا (ضلع نواب شاہ) میں (۱۳۱۹ء) دارالارشاد کے نام سے مدرسہ قائم کیا تو مولانا لاہوریؒ بھی حصول تعلیم کے لیے اس میں منتقل ہوگئے۔ انہی دنوں جب مولانا اور ان کے بڑے بھائی مولانا محمد علی مولانا سندھی کے ہاں زیر تعلیم تھے، مولانا کے والد محترم کا انتقال ہوگیا (سوانح، ص۴۳)۔ اس وقت مولانا لاہوری مدرسہ دارالارشاد میں تھے، اس لیے انہوں نے اپنے دونوں بھائیوں اور اپنی والدہ کو بھی وہیں بلوالیا۔ بعد میں مولانا سندھی نے مولانا احمد علی لاہوری کی والدہ سے نکاح کر لیا، اس لیے مولانا احمد علی مکمل طور پر مولانا سندھی کی تربیت میں آگئے (تذکرہ علمائے پنجاب)۔

اس مادر علمی (مدرسہ دارالارشاد) سے پانچ طالب علموں پر مشتمل جو پہلی جماعت فارغ التحصیل ہوکر نکلی، اس میں مولانا لاہوریؒ کے ساتھ، مولانا ضیاء الدین، پیر راشد اللہ (پیرجھنڈا کے گدی نشین کے فرزند) بھی شامل تھے (۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء)۔ فراغت کے بعد مولانا سندھیؒ نے انہیں اپنی دامادی کا شرف بخشا اور اپنی صاحب زادی (مریم) ان کے عقد میں دے دی۔ ایک سال کے بعد بچہ پیدا ہوا، مگر زچہ وبچہ دونوں انتقال کر گئے (سوانح، ص۴۵)۔ کچھ عرصے بعد جب شیخ الہندؒ مولانا محمود حسن [رک بآں] نے مولانا سندھی کو دارالعلوم دیوبند بلا لیا، تو ان کی غیر موجودگی میں ”مدرسہ دارالارشاد“ کا نظم ونسق مولانا لاہوریؒ نے سنبھالا۔ اس طرح تدریسی تجربہ کے بعد انتظامی ذمہ داریوں کی ادائیگی کا بھی اوائل عمر میں تجربہ حاصل ہوا۔ بعد ازاں مولانا لاہوریؒ نواب شاہ چلے گئے اور وہاں ایک دینی مدرسہ قائم کر لیا (مرد مومن، ص۳۶)۔

مولانا سندھیؒ نے شیخ الہندؒ مولانا محمود حسن کے ایما پر دارالعلوم دیوبند کے فارغ التحصیل علما کو منظم کرنے کے لیے ”جمعیۃ الانصار“ کی داغ بیل ڈالی اور چار برس اس کے لیے کام کرتے رہے، لیکن کچھ تو اختلافات کی بنا پر اور کچھ اس لیے کہ مولانا سندھیؒ کی شخصیت بڑی سیمابی تھی، ان کے لیے کسی ایک جگہ ٹھہرنا ممکن نہ تھا، وہ جلد ہی، دارالعلوم دیوبند سے، دہلی منتقل ہوگئے اور ”نظارۃ المعارف القرآنیہ“ دہلی کی تاسیس فرمائی۔ یہ تنظیم پانچ عربی دان علما اور پانچ جدید تعلیم یافتہ گریجویٹس پر مشتمل تھی اور اس کا مشن علوم قرآن کی ترویج واشاعت تھا۔ کچھ ہی دنوں کے بعد، مولانا سندھیؒ نے مولانا لاہوری کو بھی دہلی طلب کر لیا اور مولانا نواب شاہ سے دہلی منتقل ہوگئے۔ انہی دنوں مولانا احمد علیؒ کی دوسری شادی مولانا سندھیؒ کے ایک شاگرد ابو محمد احمد کے ہاں عمل میں آچکی تھی (۱۳۳۰ھ)، جس کا خطبہ نکاح شیخ الہندؒ نے پڑھا۔ نظارۃ المعارف القرآنیہ کے تحت جو مولانا سندھیؒ کے درس ہوتے تھے، مولانا لاہوریؒ ان دروس کو ضبط تحریر میں لاتے تھے۔ یہ دروس تیرہ پاروں پر مشتمل تھے۔ اس نصاب کے تحت جو امتحان ہوا، مولانا لاہوری اس میں اول رہے (سوانح، ص۵۴)۔ اس ادارے میں تعلیم اور قیام کے دوران میں فیصلہ کیا گیا کہ نظارۃ کے طلبہ باہر کے دیہاتوں میں تبلیغی دورے کریں گے۔ چنانچہ نظارۃ المعارف القرآنیہ کی طرف سے مولانا لاہوری نے آگرہ کے ۲۵ دیہاتوں کا دورہ کیا۔ پہلی عالمی جنگ (۱۹۱۴ء) کے دوران جب مولانا سندھیؒ نے افغانستان ہجرت کی تو مذکورہ ادارے کے قیام وانصرام کی ذمہ داری مولانا لاہوری کے کندھوں پر ڈال دی گئی۔ چنانچہ انہوں نے دو برس تک یہ ذمہ داری احسن طریقے پر انجام دی

(سوانح، ص۵۶)۔

بیگم صاحبہ، والی بھوپال، نے مولانا سندھیؒ کے لیے دو سو روپے ماہوار جو وظیفہ مقرر کر رکھا تھا، وہ مولانا کے بعد، مولانا لاہوری کے لیے جاری کر دیا گیا۔ اسی دوران میں تحریک "ریشمی رومال" [رک بآں] شروع ہوئی، جس میں مولانا سندھیؒ پیش پیش تھے۔ اس تحریک کا مقصد اندرونی اور بیرونی حملے کے ذریعے انگریز حکومت کا خاتمہ تھا، لیکن قبل از وقت یہ راز فاش ہوگیا اور اس کے تمام رہنما گرفتار کر لیے گئے، جن میں مولانا لاہوریؒ بھی شامل تھے۔ اس موقع پر مولانا کے گھر اور درس گاہ کی تلاشی لی گئی اور تمام قابل ذکر اشیا ضبط کر لی گئیں (سوانح، ص۶۴)۔ گرفتاری کے بعد مولانا کو پہلے دہلی پھر شملہ، پھر لاہور، جالندھر اور پھر راہوں (ضلع جالندھر) میں رکھا گیا۔ ۱۹۱۷ء میں رہائی ہوئی، مگر مولاناؒ کو پابند کیا گیا کہ وہ لاہور سے باہر نہ جائیں۔ چنانچہ وہ اسی سال (۱۹۱۷ء) لاہور منتقل ہوگئے اور مسجد لائن سبحان خان میں درس قرآن شروع کیا (مرد مومن، ص۴۷)۔ مولاناؒ نے یہاں آتے ہی اپنے اہل خانہ کو بھی بلا لیا۔ اسی سال آپ کو حج کی سعادت نصیب ہوئی۔

مولانا احمد علی اپنے استاد محترم، مولانا سندھیؒ کے زیر اثر، تحریک آزادی ہند میں برابر شریک رہے۔ ۱۹۲۰ء میں جب تحریک ہجرت [رک بہ پاکستان] کا آغاز ہوا، تو مولاناؒ کو لاہور میں امیر قافلہ منتخب کر لیا گیا، لیکن چونکہ اس تحریک کے پیچھے کوئی منظم منصوبہ بندی نہ تھی، اس لیے یہ تحریک بری طرح ناکامی سے دوچار ہوئی اور افغانستان اور حکومت برطانیہ کے مابین معاہدے کے نتیجے میں، جو لوگ اونے پونے اپنے مکانات بیچ کر کابل گئے تھے، وہ بری طرح خوار ہو کر واپس آئے۔ مولاناؒ کا خاندان بھی انہیں میں شامل تھا۔

لاہور واپسی پر (۱۹۲۰ء)، انہوں نے ۱۳۴۰ھ/ ۱۹۲۲ء میں انجمن خدام الدین کی بنیاد رکھی، جس کا مقصد قرآن وسنہ کی اشاعت تھا۔ مولانا لاہور کی معروف سماجی تنظیم "انجمن حمایت اسلام" کے بھی رکن اور (۱۷ نومبر ۱۹۵۰ء) کو اس کے نائب صدر بنے۔ وہ آخر وقت تک اس کے فلاحی خصوصاً رد عیسائیت کے معاملات میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے رہے۔

پاکستان کے قیام کے بعد ۱۹۵۶ء میں ۱۷۷ علماء کے اجلاس میں جمعیت علمائے اسلام [رک بآں] مغربی پاکستان کے بالاتفاق صدر منتخب ہوئے۔

۱۷ رمضان المبارک ۱۳۸۱ اور ۲۳ فروری ۱۹۶۲ء کو مولانا نے انتقال فرمایا اور میانی صاحب کے قبرستان میں دفن ہوئے۔ "رہبر راہ خدا احمد علی" ان کی تاریخ وفات (۱۳۸۱ھ) ہے (تذکرہ علمائے پنجاب، ص۱۰۲)۔

خدمات: مولانا احمد علی لاہوریؒ برعظیم پاک وہند کی ان چند منتخب شخصیات میں سے ہیں جن کی ذات ہر دور کے علما اور اہل قلم کے لیے مشعل راہ رہی ہے، انہوں نے نہ صرف یہ کہ بحیثیت ایک عالم دین اپنے منصبی تقاضے پورے کیے، بلکہ ایک "مسلمان شہری" کی حیثیت سے بھی اپنے ذمہ داریوں کی احسن طریقے پر تکمیل کی۔ ان کی حسب ذیل خدمات اب تک یادگار تصور ہوتی ہیں۔

(۱) درس قرآن: مولانا جس دور میں لاہور میں تشریف لائے، یہ دور ہندوستان کی تاریخ کا نہایت ہی پر آشوب دور تھا۔ اس دور میں قرآن حکیم اور دوسرے منابع اسلام سے لوگوں کی دوری انتہائی ناگفتہ بہ حالت میں تھی، مسلمانوں کی اس اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی زبوں حالی کا واحد علاج قرآنی تعلیمات اور اس کے فیوض وبرکات کو عام کرنے میں مضمر تھا۔ انہی مقاصد کے تحت مولانا نے یہاں اپنے مخصوص انداز میں "درس قرآن" کی ابتدا کی اور اسے اپنی وفات تک جاری رکھا۔ مولانا نے درس قرآن میں اپنے استاد ومربی مولانا سندھیؒ کے انداز تدریس کو اپنایا، جس کے مطابق بہت لمبی چوڑی تشریحات کے بجائے، روح قرآن اور مقاصد اسلام پر زور دیا جاتا تھا۔ مولانا کا یہ درس بہت مقبول ہوا اور دور و

نزدیک کے بہت سے لوگ اس میں شرکت کرنے لگے۔ مولاناؒ اس کے لیے اتنا اہتمام فرماتے تھے کہ چند راتوں کے سوا، اس کے ناغے کی نوبت نہیں آئی۔

مولانا کا درس قرآن، جو نماز فجر کے بعد ہوتا تھا، وہ عوام الناس کے لیے تھا، جس میں ان کی فکری سطح کے مطابق گفتگو ہوتی تھی؛ جبکہ دوسرا درس قرآن، جو نماز مغرب کے بعد ہوتا تھا، فارغ التحصیل طلبہ اور اہل علم کے لیے تھا۔ مولانا، شاہ ولی اللہ کی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ کا بھی درس دیتے تھے۔ نماز فجر کے بعد جو درس قرآن ہوتا تھا اس کا پہلا دور ۸ برسوں میں، دوسرا پندرہ برسوں میں اور تیسرا ۱۹۴۹ء سے ان کی وفات تک جاری رہا (سوانح، ص۹۶۹)۔ درس قرآن میں خواتین کے لیے پردے کا اہتمام ہوتا تھا۔

(۴) **تحریکوں میں شمولیت:** مولانا اپنے استاد و مربی، مولانا عبیداللہ سندھیؒ کے زیر اثر، مختلف دینی اور سیاسی تحریکوں میں شریک رہے۔ جن میں سب سے پہلے تحریک "ریشمی رومال" [رک بآں] تھی ...... اس تحریک کے متعلق بہت سی باتیں ابھی تحقیق طلب ہیں۔ تاہم اس کے متعلق جو کچھ معلوم ہوسکا ہے وہ یہ ہے کہ یہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی طرز پر پورے ہندوستان پر پھیلی ہوئی جنگ آزادی کی ایک تحریک تھی، جسے ترکی حکومت کی امداد واعانت حاصل تھی، لیکن قبل از وقت راز فاش ہونے کی بنا پر انگریز حکومت نے اسے ناکام بنا دیا۔ مولانا احمد علی لاہوریؒ نے اس تحریک میں بھرپور حصہ لیا اور اس کی پاداش میں کئی برس جیل میں گزارے۔

جنگ آزادی کو کامیاب بنانے اور ہندوستان کو آزاد کرانے کے لیے، بعض مسلمان رہنماؤں نے جن میں مولانا سندھیؒ پیش پیش تھے، "ہندوستان چھوڑ دو" کی تحریک شروع کی۔ تحریک ریشمی رومال کی طرح، مناسب منصوبہ بندی نہ ہونے کی بنا پر، یہ تحریک بھی ناکام رہی اور "ہندوستان چھوڑنے والے" خانماں برباد ہو کر واپس ہوئے، مولانا لاہوریؒ بھی انھی لوگوں میں شامل تھے۔

برطانوی حکومت کی عیسائیت نواز پالیسیوں اور دوسرے مسائل کے تحت، پنجاب کے مسلمانوں نے کئی ایک تحریکیں شروع کی، جن میں انجمن حمایت اسلام بھی شامل تھی۔ ۲۲ ستمبر ۱۹۳۳ء کو مولانا کو اس کی جنرل کونسل کا، بحیثیت عالم دین، رکن منتخب کیا گیا۔ مولانا کی طرف سے انجمن کے رفاہی اور تبلیغی کاموں میں خصوصی دل چسپی لینے کے باعث ۱۷ نومبر ۱۹۵۰ء کو وہ اس کے نائب صدر چنے گئے۔ اپنی وفات تک وہ اس منصب پر کام کرتے رہے۔ انجمن حمایت اسلام کے ساتھ، مولانا کے خصوصی تعلق کا اندازہ انجمن کے جنرل سیکرٹری کے اس نوٹ سے ہوتا ہے، جو انہوں نے مولانا کی وفات پر لکھا: "مولانا مرحوم ومغفور ضعیف العمری اور ناتوانی کے باوجود انجمن کے اجلاسوں میں شرکت فرما کر اپنے قیمتی مشوروں سے انجمن کو مستفید فرماتے رہے۔ بالخصوص ان مشاورتوں میں، جو رد عیسائیت کے سلسلے میں منعقد ہوئیں۔ آپ انجمن کے سالانہ جلسوں میں بھی تشریف لاتے اور اپنے مواعظ حسنہ سے سامعین کو فیض یاب کرتے تھے" (سوانح)۔

مولانا کا سب سے یادگار کارنامہ جمعیت علمائے اسلام، پاکستان کی تاسیس ہے۔ جمعیت علمائے ہند کے نام سے علما کی ایک تنظیم ہندوستان (بھارت) میں کام کرتی تھی جو ملک میں دیوبندی علما [رک بہ دیوبند] کے نقطۂ نظر کو پیش کرتی تھی۔ قیام پاکستان کے بعد، اس مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے بہت سے علما پاکستان منتقل ہوگئے اور انہوں نے پاکستان کے مختلف علاقوں میں اپنے مدارس اور تعلیم گاہیں قائم کرلیں۔ اس بات کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ ان علما کو سیاسی طور پر، ایک مرکز پر جمع کیا جائے۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے مولانا لاہوری اور ان کے ہم خیال علما نے ۱۹ اکتوبر ۱۹۵۶ء کو ایک اجلاس بلایا جس میں تمام پاکستان (مشرقی ومغربی) سے چیدہ چیدہ ۱۷۷ علما نے شرکت کی۔ اس اجلاس میں مولانا احمد علی لاہوریؒ کو بالاتفاق جمعیت علمائے اسلام، پاکستان (مغربی شاخ) کا صدر منتخب کرلیا گیا، مولانا اپنی وفات

تک اس کے صدر رہے۔ مولانا کی صدارت میں جمعیت علما کی تین سو شاخیں قائم ہوئیں اور اس کے رسالے ترجمان اسلام کا آغاز ہوا (عبدالحمید خان: مرد مومن‘ ص ۱۰۵۔۱۱۱)۔

۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۵ء میں انجمن خدام الدین نے لڑکیوں کی تعلیم کے لیے ایک مدرسہ قائم کیا‘ جو ۱۲ کمروں پر مشتمل ہے‘ جس میں دینی تعلیم کا ہشت سالہ نصاب رائج ہے (سوانح‘ ص ۱۰۷)۔

مولانا کے اصلاحی اور تبلیغی کارناموں میں "انجمن خدام الدین" کا قیام بھی شامل ہے‘ جس کا قیام مولانا کی افغانستان سے واپسی کے بعد‘ عمل میں آیا (۱۳۴۰ھ/ ۱۹۲۱ء۔۱۹۲۲ء)۔ اس انجمن کے بنیادی اغراض ومقاصد میں قرآن وسنہ کی تعلیم واشاعت شامل تھے۔ اس انجمن کا قیام حکیم فیروز الدین کی تحریک پر عمل میں آیا۔ اس کے بانیوں میں مولانا کے سسر ابومحمد احمد چکوالی اور مولانا نجم الدین (استاد مولانا احمد علیؒ) وغیرہ بھی شامل تھے۔ مولاناؒ کو اس کا امیر مقرر کیا گیا۔ اشاعت قرآن حکیم اور احادیث وسنت نبوی اس کے نصب العین قرار پائے (ص ۹۵)۔

مدرسہ قاسم العلوم: انجمن خدامُ الدین کے اجلاس منعقدہ ۱۹۲۴ء میں ایک دینی مدرسہ کے قیام کی تجویز باتفاق رائے منظور کی گئی: نام قاسم العلوم تجویز ہوا۔ ابتدا میں طلبہ اور اساتذہ کے لیے کرائے پر کمرے لیے گئے اور بعد ازاں قطعہ ارضی خرید کر ۱۵ کمروں پر مشتمل ایک عمارت بنائی گئی۔ اس میں دورہ تفسیر شروع کیا گیا۔ جس میں صرف فارغ التحصیل طلبہ شریک ہوتے تھے۔

۳۔ تالیفات: مولانا لاہوریؒ کی درج ذیل کتب شائع ہوچکی ہیں: (۱) تبلیغی رسائل (۳۴ رسائل)۔ یہ رسائل مولانا احمد علیؒ نے مختلف موضوعات پر تحریر فرمائے‘ جو حالات حاضرہ سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ رسائل لاکھوں کی تعداد میں چھپوا کر‘ تقسیم کیے گئے ہیں؛ (سوانح‘ ص ۱۰۴۔۱۰۵)؛ (۲) خلاصۃ المشکوٰۃ (انجمن خدام الدین)۔ یہ تمام صحاح ستہ کا نچوڑ ہے‘ یہ مجموعہ جمادی الاولی ۱۳۶۱ھ کو طبع ہوا؛ (۳) ترجمہ وحاشیہ قرآن حکیم (قرآن عزیز) اس ترجمہ قرآن میں مولانا نے سادہ اور عام فہم زبان میں قرآن کا بامحاورہ ترجمہ اور حاشیے مختصر (؟) کا خلاصہ لکھا ہے۔ اپنے اسلوب بیان کے باعث ہر دور میں بے حد مقبول ہوا۔ اس کی تکمیل ۱۹۲۷ء میں بمقام واہ (کیمبلپور) میں ہوئی اور پہلی بار ۱۹۳۷ء میں طبع ہوا؛ (۴) مجلس ذکر کے مواعظ‘ (۸ جلدیں)‘ مولانا کے یہ مواعظ مجالس ذکر کے مواعظ پر مشتمل ہیں‘ انداز بیان سادہ اور پراثر ہے (مطبوعہ انجمن خدام الدین)‘ شیرانوالہ گیٹ؛ (۵) حق پرست علماء کی مودودیت سے ناراضگی کے اسباب (مطبوعہ انجمن خدام الدین شیرانوالہ گیٹ‘ لاہور)۔ اس کتاب میں مولانا لاہوریؒ نے اپنے ہم عصر‘ مولانا ابوالاعلی مودودیؒ کی بعض تحریروں پر گرفت کی ہے؛ (۶) خطبات جمعہ (۸ جلدیں) مولانا کے خطبات جمعہ کو‘ اکٹھا کر دیا گیا ہے (مطبوعہ انجمن خدام الدین شیرانوالہ گیٹ‘ لاہور)؛ (۷) خدام الدین‘ (ہفت روزہ) مولانا نے اصلاحی اور دعوتی مصالح کے تحت ۱۹۵۵ء میں خدام الدین کے نام سے ایک "ہفت روزہ" رسالہ جاری فرمایا جو تا حال جاری ہے۔ مولانا کی زندگی میں اس کی ماہانہ اشاعت پندرہ ہزار تک جا پہنچی تھی جو ایک دینی رسالے کے لیے بڑا اعزاز ہے۔ اس وقت اس کے مدیر اعلی میاں محمد اجمل قادری (مولانا کے پوتے) ہیں؛ (۸) انگریزی تراجم: مولانا کے بعض رسائل کے انگریزی زبان میں تراجم بھی شائع ہو چکے ہیں۔ جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔ (۱) The Wisdome of the Quran‘ حصہ اول ودوم؛ (۲) Islam and Ahmadiism؛ (۳) Quranic Conception of National Solidarity and Internal Reforms؛ (۴) Quran and Science؛ (۵) Peace of Muslim Society؛ (۶) The Spirit of Islamic Culture؛ (۷) The Quranic Origin of the Islamic Polity؛ (۸) The Seceret of Inviolable of the five Prayers؛ (۹) Islamic Solution of the Basic

Economic Problems.

(۵) سلسلہ قادریہ کا اجرا: مولانا لاہوری کی خصوصی خدمات میں سے ایک خدمت یہ بھی ہے، کہ انہوں نے شیرانوالہ کی مسجد میں ایک "خصوصی سلسلہ تصوف" کا بھی اجرا فرمایا۔ مولانا لاہوریؒ کو مولانا سید محمود، المعروف بہ شاہ امروٹی اور حضرت مولانا غلام محمد دین پوری سے خلافت واجازت حاصل تھی (سوانح، ص ۵۷)۔ یہ دونوں پاک وہند کے معروف قادری سلسلے سے وابستہ تھے، مولانا لاہوریؒ بھی سے فیضیاب ہوئے اور ان کا سلسلہ انہی دونوں سلاسل پر منتہی ہے۔ مولانا لاہوری ہر شب جمعہ کو مجلس ذکر کراتے تھے، (یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے)، جس میں کلمہ نفی واثبات (لا الہ الا اللہ) کا ایک خاص انداز میں ذکر ہوتا تھا۔ بعد ازاں مراقبہ اور پھر دعا ہوتی تھی۔ مولاناؒ کی مجلس ذکر میں سیکڑوں لوگ شامل ہوتے تھے، مولاناؒ نے اپنے ۲۶ مریدین کو خلیفہ مجاز کیا اور اپنے فرزند مولانا عبیداللہ انور کو جانشین بنایا (سوانح، ص ۴۴۵)۔ حضرت لاہوری کا یہ بابرکت سلسلہ پاکستان کے معروف ترین سلسلہ ہائے طریقت میں سے ہے۔

مآخذ: (۱) عبدالرشید ارشد: بیس بڑے مسلمان؛ (۲) چودھری محمد یوسف: ایک مفسر قرآن؛ (۳) پاکستان ٹائمز، ۲۵ فروری ۱۹۹۳ء؛ (۴) مولانا ابوالحسن علی ندوی: پرانے چراغ؛ (۵) عبدالمجید خان: مرد مومن؛ (۶) لال دین اختر، ڈاکٹر: سوانح حیات سید العارفین شیخ المفسرین حضرت مولانا احمد علی لاہوری، انجمن خدام الدین، شیرانوالہ گیٹ، ذوالحجہ، ۱۴ اگست ۱۹۸۵ء؛ (۷) اختر راہی: تذکرہ علمائے پنجاب، مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور، ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۱ء، ص ۹۸۔۱۰۳۔

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ **احمد کسروی**: (۱۸۹۰ء۔۱۹۴۶ء) جدید ایران کا ایک مؤرخ، سیاسی مفکر، دینی تنظیم حیات کا حامی اور "آزادیگان سوسائٹی" کے نام سے ایک نظریاتی مکتب فکر کا بانی۔

کسروی تبریز میں ایک روایت پسند متوسط طبقہ سے تعلق رکھنے والے خاندان میں پیدا ہوا اور ایک عالم دین کے طور پر اس کی تعلیم و تربیت ہوئی۔ تاہم وہ جوانی ہی میں شیعہ علما سے دور ہوگیا۔ اس دوری کا ایک سبب تو یہ تھا کہ دینی رہنما اس وقت کے آئینی انقلاب (۱۹۰۵۔۱۹۰۹ء) کی مخالفت کر رہے تھے۔ دوسرا یہ کہ اسے فلکیات سے دلچسپی تھی اور اس نے دیکھا کہ ایران میں مروجہ علوم ۱۹۱۱ء میں ظاہر ہونے والے پہلی دمدار ستارے کی آمد کا حساب لگانے میں ناکام رہے۔ چنانچہ اس نے مغربی علم الافلاک کا مطالعہ شروع کیا جس کے نتیجے میں وہ مغربی فکر وتہذیب خصوصاً فرانسیسی علمی ترقی سے بہت متاثر ہوا۔

دینی شعبے کو خیرباد کہہ کر کسروی ۱۹۲۹ء تک یعنی اس وقت تک جب اسے رضا شاہ کی طرف سے بے دخل کیے گئے چھوٹے جاگیرداروں کے حق میں فیصلہ دینے کی بنا پر برخاست کیا، سول جج کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ اس نے کچھ عرصے تک تہران یونیورسٹی میں بھی پڑھایا، لیکن اسے وہاں سے بھی نکال دیا گیا، کیونکہ وہ حافظ، سعدی اور خیام جیسے صوفی شعرا کو سخت تنقید کا نشانہ بناتا تھا، جنہوں نے اپنی شاعری میں، اس کے بقول، محض تقدیر پرستی، شراب نوشی اور رندبازی کا درس دیا ہے۔

۱۹۳۲ء کے بعد کسروی نے اتحاد، معاشرتی استحکام اور قومی وحدت پر مبنی اپنے نظریات کا پرچار شروع کیا جنہیں وہ "پاک دین" کا نام دیتا تھا۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ ایران کی پس ماندگی کا حقیقی سبب غیر ملکی مداخلت اور مطلق العنان حکومتیں نہ تھیں، گو وہ تسلیم کرتا تھا کہ ان کا بھی اس میں ایک کردار ہے، بلکہ ذاتی مفادات کو اجتماعی مصالح پر ترجیح دینا اور قوم کو مختلف طبقوں اور فرقوں میں تقسیم کرنا زیادہ اہم عوامل ہیں۔ ان عوامل میں وہ قبائلیت، علاقہ پرستی، لسانی دھڑے بندی اور

مذہبی فرقہ واریت (خصوصاً بہائی ازم، تصوف، ملائیت اور شیعیت) کو بہت مضر سمجھتا تھا۔ اس کی یہ بھی رائے تھی کہ کمیونزم کے اثرات ایرانی معاشرے میں تقسیم کے اس عمل کو مزید فروغ دیں گے۔

کسراوی نے ان موضوعات پر پچاس سے زائد کتابچے لکھے۔ وہ اپنے جریدوں "پیمان" اور "پرچم" میں بھی وہ مسلسل انہیں زیر بحث لاتا رہا۔ اس نے ایران اور آذربائیجان کی تاریخ پر اپنی کتابوں تاریخ مشروطۂ ایران اور تاریخ ہژدہ سالہ آذربائیجان میں بھی قومی وحدت اور معاشرتی استحکام کی اہمیت پر خصوصی طور پر زور دیا ہے۔ اس نے ۱۶ دسمبر ۱۹۴۴ء کے پرچم میں لکھا کہ اس نے تاریخ نویسی کا کام شروع ہی اس لیے کیا ہے تاکہ وہ یہ ثابت کر سکے کہ آذربائیجان ہمیشہ سے ایران کا حصہ رہا ہے۔ ایران کی اصلاحی تحریک کے زوال کا سبب معاشرتی انارکی ہے اور اسی معاشرتی تقسیم اور طبقہ واریت نے ۱۹۰۵ء کے انقلاب کو ناکام بنایا ہے۔

کسراوی نے شیعیت پر شدید حملے کیے اور اس کی مذمت کرتے ہوئے کہا کہ اس کے پیش نظر ہمیشہ اقتدار رہا ہے، اس نے صفوی عہد (۱۵۰۱ تا ۱۷۲۲ء) میں ایران پر بالجبر تسلط جمایا۔ اس کا بارھویں امام (مہدی) کا نظریہ کہ وہ غیبت میں چلے گئے ہیں محض ایک تاریخی جھوٹ ہے اور یہ کہ اسے ریاست کے اقتدار کو چیلنج کرنے کا کوئی حق نہیں کہ وہ ٹیکس نہیں لگا سکتی اور فوجی تربیت نہیں دے سکتی؛ وہ تقیہ کے اصول کے ذریعہ دروغ گوئی کو پروان چڑھا رہی ہے اور یہ کہ اسے کوئی حق حاصل نہیں کہ وہ جمہوریت اور عوام کی حاکمیت کا یہ کہہ کر انکار کرے کہ حاکمیت دراصل امام غائب اور اس کے نائبین (یعنی مجتہدین) کا حق ہے اور یہ کہ عوام کو شیعی علما کی کورانہ تقلید کرنی چاہیے۔ اس نے بہت سے شیعی عقائد کو قرون وسطیٰ کی اوہام پرستی کہہ کر رد کر دیا، مثلاً یہ کہ شیعی امام ابتدائے آفرینش سے بھی پہلے موجود تھے، وہ اپنی قبروں میں زندہ ہیں، زائرین کی گزارشات سنتے ہیں، اللہ کے حضور ان کی شفاعت کرتے ہیں اور ناقابل علاج مریضوں کو تندرست کر دیتے ہیں، حالانکہ ان امور کا دعویٰ تو خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کبھی نہیں کیا۔ اس نے یہ بھی کہا کہ اہل تشیع نے مہدی کا تصور عیسائیت اور زرتشت سے لیا ہے۔

مذکورہ نظریات کے اظہار پر کسراوی کے خلاف علما کے غیظ و غضب کا طوفان امڈ آیا۔ امام خمینی نے بھی اپنی پہلی سیاسی تصنیف کشف الاسرار (۱۹۴۳ء) میں کسراوی کے اعتراضات کا جواب دے کر روایتی شیعی نقطۂ نظر کی مدافعت کی۔ دیگر مذہبی رہنماؤں نے اسے "مرتد" قرار دیا اور الزام لگایا کہ "آزادی گان سوسائٹی" کے وقتاً فوقتاً منعقد ہونے والے کتب سوزی کے جلسوں میں نہ صرف متصوفانہ شاعری کی کتب، بلکہ قرآن پاک کو بھی نذر آتش کیا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مارچ ۱۹۴۶ء میں ایک انتہا پسند تنظیم "فدایان اسلام" کے ایک رکن نے کسراوی کو قتل کر دیا۔ بعد ازاں امام خمینی نے کسراوی کے بارے میں اپنے اس موقف کا اظہار کیا کہ وہ ایک عمدہ مؤرخ تھا، لیکن بعد میں اس نے گمراہ ہو کر پیغمبری کا دعویٰ کر دیا اور ایک نیا دین پیش کیا (کیہان، ۱۹ جولائی ۱۹۸۰ء)۔ کسراوی کی ایران کی آئینی تحریک کی تاریخ اکثر امام خمینی کے زیر مطالعہ رہتی تھی۔

مآخذ: (۱) Ervand Abrahamian: The Kasravi, Integrative Nationalist of Iran، در Middle East Studies، شمارہ ۹ (اکتوبر ۱۹۷۳ء): ۲۷۱-۲۹۵؛ (۲) محمد علی الجزائری: Ahmad Kasravi and the Controversy over Persian Poetry (حصہ اول و دوم) در International Journal of Middle East Studies، شمارہ ۴ (اپریل ۱۹۷۳ء): ۱۹۰-۲۰۳، و شمارہ ۱۳ (اگست ۱۹۸۱ء): ۳۱۱-۳۲۷؛ (۳) احمد کسراوی: On Islam and Shi'ism، ترجمہ محمد ار غنوپور، کوستا میسا، کیلی فورنیا ۱۹۹۰ء۔ محمد علی الجزائری کی طرف سے مرتب کردہ۔ کسراوی کی فکر کا ایک عمدہ خاکہ بھی شامل مطالعہ

ہے ؛ (۴) ارونڈ ابراہا میان: مقالہ احمد کسراوی، در The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World، بذیل مادہ۔

(ظفر علی؛ ن؛ محمد امین)

* * *

⊗ **احمد محمد شاکر:** ابوالاشبال احمد بن محمد شاکر بن احمد بن عبدالقادر، اسلامی علوم کے مصادر کی سائنسی انداز میں نشر و طبع کے حوالے سے بین الاقوامی شہرت پانے والے مصری عالم و محدث۔ وہ قاہرہ میں ۱۸۹۲ء میں پیدا ہوئے، سلسلۂ نسب حضرت حسینؓ تک پہنچتا ہے۔ ان کے والد محمد شاکر جامعہ ازہر کے نائب شیخ اور سوڈان کے قاضی القضاۃ رہے۔ ۱۹۰۰ء میں اپنے والد کے ساتھ سوڈان نقل مکانی کرنے پر وہاں گارڈن کالج میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۰۴ء میں اسکندریہ واپس آکر تحصیل علم کا سلسلہ جاری رکھا۔ بعد ازاں جامعۂ ازہر میں داخلہ لیا اور ۱۹۱۷ء میں فارغ التحصیل ہوئے۔ چار مہینے کی قلیل مدت کے لیے امامت کی ؛ پھر زعزغ میں قاضی مقرر ہوئے، شرعی عدالت عظمیٰ کے رکن کی حیثیت سے اپنی ملازمت سے سبکدوشی (۱۹۵۱ء) تک مختلف مقامات پر قاضی کے عہدے پر خدمات سر انجام دیں۔ ۲۷ ذوالقعدہ ۱۳۷۷ھ/۱۴ جون ۱۹۵۸ء کو قاہرہ میں وفات پائی (دیکھیے مآخذ)۔

ان کے والد نے جو اسکندریہ کے معروف عالم دین محمد ابودقیقہ سے تفسیر، حدیث، اصول فقہ، حنفی فقہ اور منطق میں تربیت یافتہ تھے، اپنے بیٹے کی زندگی پر گہرے اثرات چھوڑے۔ ابودقیقہ نے ان کے کھیلوں کے شوق کو بھانپتے ہوئے انہیں گھڑ سواری، نشانہ بازی اور تیراکی کا مشورہ دیا۔

۱۹۰۹ء میں ان کے والد نے انہیں حدیث کی طرف مائل کیا اور ابتدا میں مسند احمد بن حنبل کے ساتھ صحیح مسلم، سنن و شمائل ترمذی اور صحیح بخاری کا بھی کچھ حصہ پڑھایا۔

جامعۂ ازہر میں طالب علمی کے دوران میں ان کی عادت تھی کہ وہ وہاں آنے والے علماے کرام سے ملاقاتیں کرتے اور ان سے استفادہ کرتے۔ اس طرح انہوں نے عبداللہ بن ادریس السنوسی، محمد بن امین الشنقیطی، احمد بن شمس الشنقیطی، شاکر العراقی، طاہر الجزائری، رشید رضا اور بہت سے دوسرے علماے کرام سے فائدہ اٹھایا۔ علم حدیث میں ان کی مستقل آرا ہیں۔ اس مقام تک پہنچنے میں مذکورہ بالا علما کرام کے بھی ان پر بڑے اثرات ہیں۔ ان کے چھوٹے بھائی محمود محمد شاکر کے مطابق وہ قرون اولیٰ کے علما کے اختیار کردہ اصول کے حوالے سے علم حدیث مکمل طور پر سیکھنے والے نادر علما میں سے تھے۔ نقد رواۃ کے سلسلے میں وہ متقدمین کی ناقدانہ آرا پر مجتہدانہ محاکمہ کرتے تھے۔ Juynboll نے ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ گو وہ اہل سنت کی راہ سے الگ نہیں ہوئے، لیکن وہ بہت سے مقامات پر متقدمین کی آرا سے اختلاف کرتے ہوئے اپنی ذاتی رائے پیش کرتے ہیں۔ وہ مقلدانہ ذہن نہیں رکھتے تھے، لہذا شعبہ قضاء سے تیس سالہ وابستگی کے دوران میں انہوں نے کسی مخصوص فقہی مسلک کی پابندی کیے بغیر ہمیشہ اپنی رائے اور اجتہاد سے فیصلے کیے۔ ان کے فیصلے سنت نبوی سے وابستگی اور تحقیقی اصولوں پر اعتماد کے مظہر ہوتے تھے۔ وہ ہر شے پر حق ہی کو اولیت دیتے تھے۔ ایک دفعہ شیخ الازہر مصطفیٰ المغربی نے قمری مہینے کی ابتدا معلوم کرنے کے لیے رویت کی بجائے حساب کا اصول اپنانے کی رائے دی۔ احمد شاکر نے اپنے والد کے ساتھ مل کر اس کی کھل کر مخالفت کی، لیکن کچھ عرصہ بعد جب انہوں نے محسوس کیا کہ شیخ مغربی کی رائے زیادہ مدلل اور درست ہے تو انہوں نے اپنے والد کے خلاف اور شیخ مغربی کی حمایت میں ایک رسالہ لکھا اور کھلے عام اعتراف کیا کہ رویت کا فیصلہ مطلقاً حساب کے ذریعے ہونا چاہیے۔ وہ زبردست قوت حافظہ کے مالک تھے اور مختلف کتب خانوں میں موجود مخطوطوں اور مطبوعہ کتابوں کے حوالے

اپنی یاداشت کی بنا پر دینے پر قادر تھے۔

تصانیف: احمد محمد شاکر کی طبع زاد تصانیف بھی پائی جاتی ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان کا اہم ترین کام مشہور علمی کتابوں کو اعلیٰ تحقیقی انداز میں طبع کرنا ہے اور یہ زیادہ تر شروحات پر مبنی ہے۔ ان کی طبع زاد تصانیف درج ذیل ہے: (۱) نظامۃ الطلاق فی الاسلام (قاہرہ)، کسی فقہی مسلک سے وابستگی رکھے بغیر صرف آیات اور احادیث کی بنیاد پر تحریر کردہ اس کتاب کے طبع ہونے پر شدید رد عمل سامنے آیا اور محمد زاہد الکوثری نے "الاشفاق فی احکام الطلاق" نامی رسالہ کے ذریعہ اس کتاب کا رد لکھا؛ (۲) کلمۃ الحق (قاہرہ، ۱۴۰۷ھ)؛ نظامت مصنفین کی طرف سے الہدی النبوی نامی مجلہ میں شائع شدہ بعض تحریریں جمع کر کے ان کی وفات کے بعد مذکورہ بالا نام سے طبع ہوئیں۔

ان کی تحقیق و تخریج پر مبنی، سائنسی انداز میں شائع کردہ اہم کتب درج ذیل ہیں:

۱۔ حدیث: (۱) المسند (احمد بن حنبل)، وفات تک اس پر کام کرتے رہے اور مجموعی کام کے پانچ میں سے دو حصے پندرہ جلدوں میں (قاہرہ ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹۔ ۱۹۸۵ء) طبع کروائے۔ المسند میں تقریباً چالیس ہزار احادیث پائی جاتی ہیں۔ ان میں سے آٹھ ہزار ایک سو احادیث پر انہوں نے تحقیق کی اور سولھویں جلد میں حدیث نمبر ۶۸۰ کے کچھ حصہ پر کام کر پائے تھے کہ دار فانی سے کوچ کر گئے۔ اس جلد کی باقی ماندہ احادیث کی تخریج ڈاکٹر الحسینی عبدالمجید ہاشم نے مکمل کی۔ "طلائع الکتاب" کے عنوان سے انہوں نے المسند کے مقدمہ میں قیمتی معلومات دی ہیں۔ انہوں نے احادیث کے نمبر لگائے ہیں اور صحت کے اعتبار سے ان کا درجہ واضح کیا ہے۔ غیر معروف رواۃ کے مکمل نام لکھ کر ان کا تعارف کروایا گیا ہے۔ ضعیف الاسناد احادیث کو تقویت دینے والی دوسری روایات، اگر پائی گئیں تو ان کی مدد سے مذکورہ ضعف دور کرنے کی کوشش کی ہے؛ (۲) الجامع الصحیح (ترمذی): یہ بھی ان کے نامکمل کاموں میں سے ہے۔ انہوں نے اس کتاب کی دو جلدیں شائع کیں۔ جن میں چھیانوے صفحات پر مشتمل مقدمہ اور تفصیلی حواشی ہیں (قاہرہ ۱۳۵۷۔۱۳۵۹ھ/۱۹۳۸۔۱۹۴۰ء)؛ (۳) معالم السنن (خطابی): یہ کتاب انہوں نے محمد حامد الفقی کے ساتھ مل کر شائع کی (قاہرہ، ۱۹۴۸ء)؛ (۴) انہوں نے اصول حدیث پر ابن کثیر کی کتاب اختصار (علوم الحدیث) کی شرح کی اور اسے "الباعث الحثیث الی معرفۃ علوم الحدیث" کے نام سے شائع کیا (قاہرہ ۱۳۵۵ھ)۔

۲۔ تفسیر: (۱) جامع البیان (طبری): اپنے بھائی محمود محمد شاکر کے ساتھ سورۂ ابراہیم کی آیت نمبر ۲۷ تک اس تفسیر کے حصے کو سولہ جلدوں میں شائع کیا (قاہرہ ۱۹۵۵۔۱۹۶۰ء)۔ اس اہم طباعت میں ان کی ذمہ داری اپنے بھائی کے کام کو دیکھنا اور احادیث کی تخریج کرنا تھی؛ (۲) تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)۔ اس تفسیر کا عمدۃ التفاسیر کے نام سے اختصار کیا۔ اسے دس جلدوں میں شائع کرنے کا خیال تھا۔ لیکن صرف پانچ حصے شائع کر پائے (قاہرہ ۱۹۵۶۔۱۹۵۷ء)۔ تفسیر ابن کثیر میں پائی جانے والی احادیث کی اسناد ذکر نہیں کیں۔ ضعیف اور اسرائیلیات سے متعلقہ روایات نیز مکرر روایات کے علاوہ بعض فقہی اور کلامی مباحث ترک کر دیے ہیں۔

۳۔ فقہ: (۱) الرسالہ (شافعی)، بانوے صفحات پر مشتمل مقدمہ اور قیمتی حواشی کے ساتھ شائع کردہ یہ کتاب ان کے اہم ترین کاموں میں سے ایک ہے (قاہرہ، ۱۹۳۸)؛ (۲) جماع العلم (شافعی، قاہرہ ۱۹۴۰ء)؛ (۳) المحلی (ابن حزم) یہ کتاب محمد حامد الفقی کے ساتھ مل کر شائع کی؛ (۴) کتاب الخراج (یحیی بن آدم، قاہرہ ۱۳۴۷)۔

۴۔ ادبیات: (۱) الشعر والشعراء (ابن قتیبہ، قاہرہ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۶ھ)؛ (۲) المعرب (ابو منصور الجوالیقی، قاہرہ ۱۹۴۲ء)؛ (۳) المفضلیات (مفضل الضبی، قاہرہ ۱۹۵۲ء)؛ (۴) الاصمعیات (الاصمعی، قاہرہ ۱۹۵۵ء)۔ آخری دونوں

کتابیں اپنے خالہ زاد عبدالسلام ہارون کے ساتھ مل کر شائع کی ہیں۔ ان ادبی کتابوں کو اعراب لگانے کے علاوہ متن سے زیادہ حواشی کے ذریعے تمام مشکل مقامات حل کرنے کے ساتھ مؤلف کے نظر انداز کردہ یا مبہم چھوڑے ہوئے نکات کو واضح کر دیا ہے۔ انہوں نے جس قدر جدید علمی انداز میں کتابیں شائع کی ہیں۔ ان سب کا ایک مشترک وصف ان کا اپنا آغاز کردہ مختلف فہارس کا اضافی سلسلہ ہے۔ ان کی تحقیقی انداز میں شائع کردہ کتابوں کی تعداد چوبیس تک پہنچتی ہے۔

مآخذ: (۱) محمود محمد شاکر: کلمۃ الحق [احمد محمد شاکر]، قاہرہ ۱۴۰۷، مقدمہ (احمد محمد شاکر: امام المحدثین)؛ (۲) عادل نویہض: معجم المفسرین، بیروت ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۳۸ء، ۱، ۴۷؛ (۳) الزرکلی: الاعلام (فتح اللہ)، ۱، ۲۵۳؛ (۴) محمود محمد الطناحی: المدخل الی تاریخ نشر التراث العربی، قاہرہ ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۴ء؛ (۵) صلاح الدین المنجد: "عمدۃ التفسیر" مجلہ معہد المخطوطات العربیۃ، ۴/۱: قاہرہ ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۸ء، ص: ۱۶۶؛ (۶) Juynboll: احمد محمد شاکر (۱۸۹۲ـ۱۹۵۸ء) اور ان کی طبع کردہ مسند ابن حنبل در IsI، XLIX (۱۹۷۲ء) ۲۲۱ـ۲۴۷؛ (۷) رجب البیومی، النہضۃ الاسلامیہ فی سیر اعلامہ المعاصرین، قاہرہ، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۴ء، IV، ص ۱۱۵ـ۱۳۰۔

(محمد الطناحی وت خالد ظفر اللہ)

* * *

⊗ **احمد معمار لاہوری**: برعظیم پاک و ہند میں عہد شاہجہانی کا ایک نامور معمار اور ماہر تعمیرات، ریاضی دان اور علم ہیئت کا ماہر۔ احمد معمار کو عام طور پر لاہوری لکھا جاتا ہے، لیکن تذکرہ باغستان میں، جو اس کے پوتے امام الدین ریاضی کی تصنیف ہے، اسے ہروی بھی قرار دیا گیا ہے۔ ("اکمل المحاسبین افضل المہندسین لطف اللہ مہندس بن احمد ہروی لاہوری، پردہ کشائے") خود امام الدین ریاضی اپنی وطنی نسبت اس طرح لکھتا ہے: الہروی ثم لاہوری ثم الدہلوی، گویا اس خاندان کا تعلق پہلے ہرات سے تھا، پھر یہ وہاں سے نقل مکانی کرکے لاہور میں آباد ہوئے اور مذکورہ تحریر کے وقت وہ دہلی آ گئے تھے۔ اس وقت بھی یہ لوگ عام طور پر لاہور والے ہی شمار ہوتے تھے۔

ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی (مرحوم) کے بقول، برلن کے قومی کتب خانے میں "تذکرۃ الاولیاء فرید الدین عطار" کے مخطوطہ کا ترقیمہ ظاہر کرتا ہے کہ اسے لطف اللہ بن احمد بن یوسف بن حسین بن عبداللطیف نے ۱۰۹۹ء میں محمد شمر کے ہاں کتابت کیا۔ اگر یہ کاتب لطف اللہ مہندس بن احمد معمار ہے، جو ان سالوں میں بقید حیات بھی تھا، تو ہمیں اس خاندان کے جد امجد کا پتہ مل جاتا ہے۔ ترکی مؤرخین نے عہد وسطی کے دو معماروں، عیسی اور یوسف کے حالات تحریر کیے ہیں، جنہیں ۹۳۳ھ/ ۱۵۲۶ء میں ظہیر الدین بابر اپنے ہمراہ ہندوستان لایا تھا۔ یہ دونوں معمار خلافت عثمانیہ کے دور میں ترکی کے یادگار زمانہ اور بے مثل معمار سنان کے تلامذہ میں سے تھے۔ مغل عہد کے ابتدائی سالوں میں یوسف معمار لاہور میں رہائش پذیر ہوا اور یہیں احمد کی پیدائش ہوئی۔ عہد شاہجہانی (۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۸ء تا ۱۰۶۸ھ/ ۱۶۵۷ء) میں اسے یہیں کا باشندہ قرار دے کر لاہوری لکھا جانے لگا (چغتائی، ۱۹۵۷ء)۔

محمد یوسف معمار کا نام و تاریخ ایک کتبہ میں بھی ملتا ہے، جو ظاہر کرتا ہے کہ اس نے ابو ظفر ابراہیم عادل شاہ کے عہد میں ۹۶۲ھ/ ۱۵۵۴ء میں دکن کا ایک قلعہ تعمیر کیا تھا۔ سلاطین بیجاپور (دکن) ترکی الاصل تھے اور اسی نسبت سے عین ممکن ہے انہوں نے اس ترک معمار کی سرپرستی کی ہو۔ احمد معمار لاہوری کے فنی محاسن اور زندگی کے حالات معاصر کتابوں میں مختصراً بیان کیے گئے ہیں۔ عمل صالح میں، جو شاہجہاں کے عہد کی تاریخ ہے، شاہجہاں آباد (دہلی) کی عمارات اور قلعہ کی تعمیر کے ضمن میں تحریر ہے: "بعد از پنج ساعت از شب جمعہ بست

وپنجم ذی حجہ مطابق نہم اردی بہشت سال دوازدہم از جلوس اقدس مطابق یک ہزار وچہل وہشت (ایک نسخہ میں موافق ۱۰۴۸ھ بھی آیا ہے) ہجری در زمان محمود داوان مسعود استاد احمد وحامد سرآمد معمار ان نادرہ کار بسرکاری غیرت خاں صوبہ دار آنجا وصاحب اہتمام این کار مطابق طرحی تازہ ونقشے بدیع کہ ہیچ وجہ نظیر آں در شش جہت دنیا بہ نظر نظارگیاں در دنیا نیامدہ بود رنگ ریختہ" یعنی جمعہ کی رات پانچ ساعت کے بعد پچیس ذی حجہ ۱۰۴۸ھ مطابق نو اردی بہشت بارہویں سال جلوس شاہجہاں استاد احمد وحامد جو سرکاری تعمیرات کے لیے ماہر فن اور نادر روزگار معمار ہیں اس جگہ (یعنی دہلی کے صوبہ دار) غیرت خاں کے زیر اہتمام اس کام پر معمور ہوئے۔ اس کے لیے ایسے نئی طرح کے اور عمدہ نقشے تیار کیے گئے کہ ان کی نظیر دنیا کی چھ سمتوں میں نہیں ملتی اور اس طریقے سے یہ کام شروع ہوا چنانچہ اس تاریخی حوالے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ استاد احمد اور استاد حامد نے غیرت خاں صوبے دار کے زیر اہتمام دہلی کے لال قلعے کی تعمیر شروع کی۔ یہ واقعہ ۱۰۴۸ھ/ ۱۶۳۸ء مطابق بارہ سن جلوس شاہجہانی کا بیان کیا گیا ہے (محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، کلکتہ).

سرسید احمد خاں نے دہلی کے پرانے آثار اور عمارات کو بیان کرتے ہوئے "آثار الصنادید" میں استاد احمد اور حامد کا ذکر کیا ہے۔ وہ لال قلعہ کے سلسلے میں تحریر کرتے ہیں: "اچھی سے اچھی ساعت دیکھ کر استاد حامد اور استاد احمد معماروں نے کہ اپنے فن میں اپنا نظیر نہیں رکھتے تھے اور ہندسہ وہیئت میں ثانی اقلیدس اور رشک ارزمیدس تھے، اس قلعہ کی پاڑ رکھی" (آثار الصنادید، طبع اول باب دوم۔ ۱۸۴۷ء).

طبع دوم میں یہ عبارت ہے: " استاد حامد اور استاد احمد جو اپنے فن میں یکتا تھے، اس قلعہ کو بناتے تھے" (سرسید ۱۹۰۰ء).

مولانا سید سلیمان ندویؒ کی تحقیق کے مطابق مدرسہ دیوبند کے کتب خانہ میں ایک قلمی نسخہ تاریخ شاہجہاں' (بادشاہ نامہ از محمد وارث' بوڈلین لائبریری آکسفورڈ) کے نام سے موجود ہے۔ جس کا عدد ۴۳۴۳ ہے۔ اس کے چند صفحات باب قلعۂ شاہجہاں آباد' یعنی لال قلعہ اور شالامار باغ کی تعمیر کے حالات میں ہیں:"

چوں رقم سنجاہ ہندسہ کارگاہان عمارت بعد از جستجوے بسیار وگفتگوے بے شمار برائے ایں کار رنمودند' بحکم اشرف بعد از پنج ساعت از شب جمعہ بست وپنجم اقدس (شاہجہانی) موافق سنہ ہزار و چہل و ہشت ہجری کہ مختار دانشوران انجم وافلاک بود استاد احمد و حامد کہ معماران ماہر بودند وورکار عمارت سرآمد بسرکار غیرت خان برادر زادہ عبداللہ خاں بہادر فیروز جنگ کہ نظم صوبہ دہلی واہتمام تاسیس عمارت مذکور با و ملوض مطابق طرحی کہ در پیش گاہ خلافت مقرر گشتہ بود رنگ ریختند یعنی کیونکہ بہت سی جستجو اور بے شمار گفتگو کے بعد عمارتی کار گزاری کے ماہرین کا انتخاب ہوا۔ انہیں اس کام پر معمور کیا گیا۔ شاہی حکم سے جمعہ کے رات پانچ ساعت کے بعد پچیس ذوالحجہ ۱۰۴۸ھ نو اردی بہشت بارہویں سال جلوس شاہجہانی کو استاد احمد اور استاد حامد جو کہ ماہر معمار ہیں اور سرکاری تعمیرات کا کام کر چکے ہیں عبداللہ خاں بہادر فیروز جنگ کے بھتیجے غیرت خاں ناظم صوبہ دہلی کے زیر اہتمام مذکورہ بالا عمارت کا کام اس طرح (قرینے) پر شروع کیا جو پہلے بادشاہ نے مقرر کر دی تھی".

ان دونوں معماران کے نام مقبرہ ہوشنگ شاہ غوری (۸۰۸ھ تا ۸۳۸ھ) واقع شادی آباد' مانڈو مالوہ میں دروازہ کے دائیں پہلو پر بخط خفی تانبے کی لوح پر یوں درج ہیں:

"بتاریخ نہم ربیع الثانی سنہ ہزار وہفتاد ہجری فقیر حقیر لطف اللہ مہندس ابن استاد احمد معمار شاہجہانی۔ وخواجہ جادو رائے واستاد شیورام واستاد حامد ' بجہت زیارت آمدہ بود دو کلمہ یادگار نوشت" (چغتائی۔ ۱۹۵۷ء)' یعنی ۹ ربیع الثانی ۱۰۷۰ھ کو فقیر حقیر لطف اللہ مہندس بن استاد احمد

معمار شاہجہانی اور خواجہ جادو رائے ، استاد وشیو رام واستاد حامد سب یہاں زیارت کے لیے آئے اور دو کلمات یادگار کے طور پر لکھے۔"

یہ کتبہ ۱۷ انچ لمبا اور ۲۔۱ر۴ انچ چوڑا ہے اور عبارت چار سطروں میں منقوش ہے۔ مانڈو میں مغل بادشاہ جلال الدین اکبر کے عہد میں سفر وگزر کی تاریخیں ثبت کرائی گئی تھیں۔ انھی کو دیکھ کر غالباً ان معمار سیاحوں نے بھی اپنا یادگار کتبہ یہاں لگا دیا ۔ اس کتبہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عہد کے استادان تعمیر دوسری عمارتوں کو بھی فنی مطالعے کی غرض سے دیکھنے کے لیے جایا کرتے تھے۔ (ندوی' ۱۹۳۶ء اور ظفر حسن' ۱۹۰۹_۱۹۱۰ء).

محمد شفیع ٹگینوی نے اپنی کتاب مرات واردات میں شاہجہاں کے عہد کی عمارات' دولت خانۂ شاہجہاں آباد (لال قلعہ)' جامع مسجد دہلی' روضۂ تاج محل آگرہ' شالا مار باغ اور خانۂ آصف خاں لاہور کا ذکر کیا ہے ۔ اس نے لکھا ہے:" خانۂ نواب آصف خاں کی عمارت لاہور میں آیئنہ حیرانی ہے۔ اس پر اس زمانہ میں دو کروڑ روپیہ خرچ ہوے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب خانۂ آصف کی تعمیر انجام پہنچی تو آصف خاں نے مکان دیکھ کر معمار احمد کو جو اس عمارت کا معمار تھا' عتاب سے فرمایا کہ شاید تمہارے ذہن میں میرے خزائن کی کمی کا وہم آگیا اس وجہ سے تم نے محل کو ایسا تعمیر کیا ہے کہ اس میں پاؤں تک پھیلانے کی گنجائش نہیں۔ احمد معمار نے فی البدیہہ عرض کیا:"ہر گاہ دریں خانہ کہ در زیر فلک مینائی از زمان آدم تا ایام حال چشم کہن پیر روزگار تماشا نکردہ پائی عالی در از نگردد۔ یقین کاملست کہ بغیر از کنج تاریک گور دراز نخواہد گردید" یعنی یہ کہ آج تک تو اس آسمان کے زیر سایہ ایسا کوئی محل تعمیر نہیں ہوا جسے آنکھ نے مشاہدہ کیا ہو اور جس میں پاؤں سما سکیں۔ یقین کامل ہے کہ سوائے قبر کے تنگ وتاریک کونہ کے حضور کے پاؤں کہیں بھی نہ پھیل سکیں گے"۔ اس جواب پر آصف خاں جو بڑا نکتہ سنج تھا' مسکرایا اور ایک لاکھ روپیہ مع خلعت خاصہ استاد احمد کو عطا کیے۔ ان عمارات میں مرصع کاری کیے ہوے متعدد شاہ نشین تھے اور لاہور میں خانۂ آصف بہشت کے مترادف تھا۔ آصف خاں (آصف الدولہ۔وزیر) کے' بعد یہ محل داراشکوہ اور دیگر شاہی افراد کے پاس رہا' لیکن کثیر اخراجات کے متحمل نہ ہونے کی وجہ سے وہ اس کی شکست وریخت کی مرمت کی طرف متوجہ نہ ہوئے' اس امر کی تصدیق عمل صالح میں اس بیان سے ہوتی ہے کہ داراشکوہ کو شاہ جہاں نے ایک کثیر رقم عطا کی تاکہ خانۂ آصف کی مرمت اور کچھ تبدیلی کا کام کیا جا سکے۔ شفیع ٹگینوی کے بیان کے مطابق احمد معمار کا یہ شاہکار ۱۲۴۶ھ تک موجود تھا۔ اس وقت خانۂ آصف کا مقام متعین کرنا محض قیاس پر مبنی ہوگا (چغتائی' ۱۹۵۷ء).

شاہجہاں اور عالمگیری عہد کے امرا کے خطوط ومراسیل کا ایک مجموعہ چغتائی صاحب کے کتب خانے میں موجود تھا۔ ایک خط میں مدار المہام عمدۃ الملک نواب جعفر خاں کو سرائے باغ اور قلعہ حسن ابدال کی تعمیر کے متعلق لکھا گیا ہے۔ نواب مذکور مختلف مناصب جلیلہ کے بعد ۱۹ جلوس شاہجہانی ر۱۰۷۳ھ میں عالمگیر کا وزیر ہوا اور ۱۰۸۱ھ میں وفات پائی۔ یہ خط اس نے غالباً اپنے ابتدائی دور میں پنجاب کی صوبیداری یا وزارت کے عہد میں لکھا تھا۔ (ندوی ۔ ۱۹۳۶ء).

"ازانجا کہ جمیع مصالح عمارت قلعہ از حسن ابدال ومضافات انجام سر انجام وسربراہ مے شد بوسیلہ رفعت پناہ حاجی اللہ قلی کار فرمائی عمارت قلعہ مذکور درکار دانی ومعاملہ فہمی وحسن تردد ونیکو خدمتی وسربراہی وسعی وتلاش وحفظ ضوابط عمل می تواں گفت کہ سہیم وعدیل ندارد وصورت سرگرمیش را بیشتر بدرگاہ سلاطین سجدہ معروض داشتہ حقیقت حسن سلوک وکار دانی محمد مومن مذکور واستاد احمد معمار کہ در طراحی ووقوف کار عمارت و معاملہ شناسی استعداد تام ودستے بکمال دارد و بعہدہ

الملک رسید بر طبق تقدیم احکام مقدس معنی صورت سر انجام تعمیر قلعہ از اتہ دیدہ" "نیاز مند بحسب ایں معنی کہ از وقوع و تعمیر خدمات انجا از محمد مومن واستاد احمد سر رشتہ نظم ونسقے کہ در انجا قرار دادہ بودند شاید زہم الفند لازم دید کہ حقیقت را در گرامی خدمت انجا بدستور سابق محمد مومن واستاد احمد بحال ومسلم باشد کہ بجمعیت خاطر در انجا آں اشتغال نمایند کہ خدمت دولت خانہ فیض آستانہ مبارک مزکا قلعہ شمشیر گڈ یا ہمہ گر لازم ملزوم داشت" (چغتائی۔ ۱۹۵۷ء)، یعنی یہ کام حاجی اللہ قلی مہتمم عمارت قلعہ کے اہتمام سے انجام پذیر ہوا ہے جو معاملہ فہمی، کام کو سمجھنے اور سنجیدگی سے کرنے کی وجہ سے عملی طور پر کام میں دلچسپی لینے میں مشہور ہے۔ یہ ذمہ داری کا کام اس سے بہتر اور کسی کو نہیں دیا جا سکتا تھا۔ جس کی سرگرمی کو پیشتر ہی بادشاہ کے گوش گزار کر دیا گیا۔ درحقیقت قابلیت، معاملہ فہمی اور فرائض شناسی محمد مومن جو اوپر بیان ہو چکا ہے اور استاد احمد معمار جو فن معماری وطراحی اور نقشے کی سمجھ میں خوب مہارت رکھتا ہے، عمدۃ الملک کے پاس پہنچ گئے ہیں۔ عمدۃ الملک شاہی فرمان کی مطابقت میں دونوں کے پاس آئے اور ان کو کسی طرح مصالح کی حفاظت اور کام کی نگرانی کے لیے راضی کر لیا جو وہ علاوہ سابقہ فرائض کی ادائیگی کے یعنی مع فرائض داروغگی ،ور معماری نہایت رضا مندی سے کرتے گئے۔ یہ واقعہ ہے کہ ان دونوں کو عملی کام کا خوب تجربہ تھا جیسا کہ ان کے متعلق بیان کیا گیا تھا۔ وہ تجربہ کاروں میں پیش پیش تھے چنانچہ میں تابعدار ملازم (راقم الخط) آپ کے گوش گزار کرنا لازمی خیال کرتا ہوں کہ محمد مومن داروغہ اور استاد احمد جو ان حالات کے تحت یہاں مقرر کیے گئے ہیں شاید ناپسند کریں اس لیے امید ہے کہ فرائض کو یہاں سر انجام دینے کے لیے بدستور سابق اپنے کام کرتے جائیں گے جو فیض مآب درگاہ اور قلعہ شمشیر گڑھ سے وابستہ ہیں۔ (چغتائی، ۱۹۵۷ء).

مندرجہ بالا مراسلے سے ظاہر ہے کہ استاد احمد معمار نے حسن ابدال اور نواح میں شاہی خدمات سرانجام دی تھیں۔ اس خط میں استاد کے کارہائے نمایاں نہایت واضح الفاظ میں بیان کیے گئے ہیں۔ ان کی فنی وانتظامی صلاحیتوں کو سراہا گیا ہے۔ نیز ان دونوں صاحبان فن کی قابلیت، معاملہ فہمی اور فرائض شناسی کی تعریف بھی کی گئی ہے ۔ اسی خط میں یہ بھی تحریر ہے کہ کابل کا ایک معمار اس تعمیر کے سلسلے میں ناکام رہا تھا، جبکہ احمد معمار اور اس کے ساتھی نے اس وقت تک تیس ہزار گز سے متجاوز کنگرہ دار عمارت تعمیر کر لی تھی.

انشائے ہرکرن میں ایک دستک یعنی پروانہ کا مضمون استاد احمد کے متعلق ہے، "جو محصدیان وملاحان گزر آب اٹک" کے لیے ہے۔ شاہی تعمیرات کے سلسلے میں استاد احمد کو اکثر دریائے سندھ کے نواح میں آمد ورفت سے سابقہ رہتا تھا۔ اس لیے یہ احکام جاری کیے گئے کہ اسے روکا نہ جائے چنانچہ ایک اور ثبوت یہ ملتا ہے کہ استاد احمد اس تمام علاقے میں جو حسن ابدال، درہ مارگلہ اور قلعہ اٹک تک پھیلا ہوا ہے، مصروف عمل رہا اور اور یہاں کے تعمیری منصوبوں میں عمل دخل کی وجہ سے ایک طویل مدت تک قیام پذیر رہا.

اسی طرح ملا طغرا نے ملا احمد معمار، کا حوالہ دیا ہے۔ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب شاہجہاں کشمیر سے واپس لاہور آرہا تھا۔ ملا طغرا نے اپنی تحریر میں شاہانہ سواری کو شطرنج کی بساط سے مثال دی ہے۔ اس واقعہ کی تاریخی اہمیت تو معلوم نہیں، لیکن اس تحریر سے احمد معمار کی طبیعت اور ایوان کی تعمیر کا ذوق ضرور معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ صاحب تحریر سے استاد احمد کی خوب شناسائی اور مناسبت تھی (رسائل ملا طغرا، نولکشور لکھنؤ ۱۸۹۶ء).

شاید بیادش آرد فرد تختی چو ہشتم
از بہر ہا گلکار ایں وصف رانو شتم

دروقتے کہ موکب خوش بساط ہمایوں را در عرصہ

کشمیر منصوبہ رخصت بلاہور رخ نمود و جنبش اسپ و فیل وپیادہ از خانہا شبیہہ نقل مکان فوج شاہ شطرنج بود' قدر دان صورت خانہ معنی تازہ پایہ شناس نقش کدہ الفاظ بلند آوازہ طرح پرداز قصر دانش پروری وکتابہ طراز ایوان گستری بنائے بیت المعمور خجستگی اطوار فضیلت پناہی ملا احمد معمار خرابہ دل ایں بیگانہ راحت را بآب وگل آشنائی تعمیر نمود۔ وصنم کدہ مجموعہ فقر را تصرف یادگاری از غبار کہنگی برآوردہ امید کہ یک بیت الصنم ازیں ہندوستان رقم برجاست شرافخانہ وجود آں باقی فضل بفرش استحکام تواند آراست"۔ اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ استاد احمد اپنے زمانہ میں ایک نادر معمار اور ماہر ریاضیات وہندسہ کے طور پر ضرب المثل کی حیثیت رکھتا تھا۔ وہ خواجہ نصیر الدین طوسی کی مشہور کتاب "تحریر اقلیدس" کا عالم تھا۔ کتاب 'مجسطی' جو ریاضیات فلکی کا ایک مستند حوالہ ہے' اس کے لیے قابل فہم و دسترس تھی۔ ملا فرید ابراہیم منجم (م:۱۰۳۹ھ) کی تصنیف "زیج شاہجہانی" (مخطوطہ برٹش میوزیم add-16-869) کے مقدمہ میں مصنف نے کسی استاد احمد قدوۃ المہندسین' سے استفادہ کیا ہے۔ قرین غالب ہے کہ یہ بھی اسی ہم عصر احمد معمار کی طرف اشارہ ہے (چغتائی۔ ۱۹۵۷ء)۔

اسی طرح ملا مرشد شیرازی مکرمت خاں مہتمم عمارات تاج آگرہ اور عمارات دہلی کا ذکر معاصر کتابوں میں آیا ہے۔ استاد احمد کے پوتے ملا امام الدین ریاضی نے اپنے "تذکرہ مہندسی" میں اس ضمن میں بیان کیا ہے کہ استاد احمد اپنے دو فرزند عطاء اللہ اور لطف اللہ مکرمت خاں کے پاس جو ایک مایہ ناز ماہر فن تھا' برائے تلمذ لے کر گیا تھا' مکرمت خان تلامذہ میں ان کے علاوہ دیگر معمار اور ماہرین فن بھی رہے ہیں۔ چنانچہ یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ استاد احمد معمار کی ایسے باکمال علما اور اہل ہنر سے دوستانہ علمی مجالس رہتی تھیں (چغتائی ۔ ۱۹۵۷ء)۔

مولانا سید سلیمان ندوی تحریر کرتے ہیں کہ انہیں دہلی کے ایک قدیم معزز خاندان کے ایک واقف کار سے معلوم ہوا کہ استاد حامد اور استاد احمد دو بھائی تھے (استاد حامد کو استاد احمد کا چچا زاد بھائی بھی لکھا گیا ہے)۔ استاد حامد کے نام سے "کوچہ اوستا حامد" دہلی اندرون فصیل' دریبہ اور جامع مسجد کے درمیان واقع ہے اور ان معماران کی اولاد اس وقت وہاں سکونت پذیر تھی اور سادہ کاری کا کام کرتی تھی۔

احمد معمار' بطور معمار تاج محل: تاج محل کے معمار یا نقشہ نویس کا مسئلہ ایک طویل عرصے سے علمی بحث کا موضوع رہا ہے۔ دراصل تاج محل کی تاریخی اور فن تعمیر کے حوالے سے ایک عالمی حیثیت اور اہمیت اس شاہکار فن پارہ کی تخلیق کو کسی نہ کسی مخصوص مکتب فکر سے اپنے معتقدات کو تقویت دینے کے لیے استعمال ہوتی رہی ہے۔ سب سے پہلی کوشش برطانوی عہد میں ہوئی جب نو آبادیاتی نظام میں اس بات کی گنجائش بہت کم تھی کہ کسی نادر روزگار فن پارہ کو مقامی ماہرین کی کاوش قرار دیا جائے۔ اس وقت پادری منریک (Fray Sebastien Manrique) کی روایت کو سامنے لایا گیا کہ اس منصوبے کا میر عمارت وینس' اطالیہ کا ایک باشندہ جیرونیمو ویرونیو (Geronimo Veroneo) تھا۔ یہ روایت کسی معاصر تاریخ یا سیاحت نامے میں موجود نہیں اور اس کی تائید بہت جلد ختم ہوگئی۔ یہ بحث ۱۸۳۳ء سے جاری تھی۔ ۱۰۳۳ء میں سید سلیمان ندوی نے اپنے مقالہ' تاج محل اور لال قلعہ دہلی کا معمار خاندان' میں ان مباحث کے لیے ایک مثبت جہت کا تعین کر دیا۔ تاج محل اور برصغیر میں فن تعمیر پر لکھی جانے والی جدید تصانیف میں اسی رجحان کو تقویت حاصل ہے۔

اس رجحان کی بنیاد ایک مثنوی ہے جو لطف اللہ مہندس ابن استاد احمد معمار لاہوری نے اپنے دیوان مہندس میں لکھی ہے۔ ۱۹۳۰ء میں اس دیوان کا ایک قلمی نسخہ بنگلور (جنوبی ہند) میں ایک محقق سید محمود کو دستیاب ہوا۔ یہ فارسی مخطوطہ چھوٹی تختی کے ۹۲ صفحات پر مشتمل ہے ۱ تا ۸۷ صفحات پر حمد' نعت' قصائد(دارا شکوہ

اور اس کے بیٹے سلیمان شکوہ کی مدح میں) اور غزلیات ہیں۔ اس کے بعد ایک مثنوی ہے جس میں لطف اللہ مہندس صاحب دیوان نے یہ راز منکشف کیا ہے کہ تاج محل کا معمار اس کا باپ احمد معمار تھا۔ لطف اللہ مہندس ایک کہنہ مشق شاعر، ماہر تعمیر اور مہندس کی حیثیت سے شاہجہاں اور اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں ایک مشہور شخصیت مانا گیا ہے اور فارسی شعراء کے تذکرہ نگاروں نے اس کا ذکر کیا ہے۔ موجودہ صورت یہ ہے کہ قدیم طرز کے مغربی محققین اور ۱۹۳۳ء سے پہلے شائع ہونے والے تاریخی حوالوں میں استاد عیسی آفندی، شیرازی، رومی نقشہ نویس کا نام معمار تاج محل کے حوالے سے لیا جاتا ہے۔ موجودہ دور کے مشہور مورخ اور تاریخ فن تعمیر پر متعدد کتابیں تحریر کرنے والے آر۔ ناتھ اور ای۔ بی ہیول (E.B Havel) جیسے ابتدائی برطانوی دور حکومت میں لکھنے والے مورخین نے مزید تحقیق کیے بغیر اس خیال کو عام کر دیا۔ سید سلیمان ندوی نے اپنے مقالے کے پہلے حصے میں نام نہاد، استاد عیسی نادر العصر نقشہ نویس ساکن روم، کو ایک فرضی شخصیت قرار دیا ہے اور اس سلسلے میں مختلف دلائل اور قابل قبول روایات کو سامنے لائے ہیں۔ یہ نام پہلی مرتبہ ایک فارسی قلمی نسخہ میں ملتا ہے جو مغل بیگ نے ۱۸۷۸ء میں آگرہ میں تحریر کیا۔ اس طرح یہ سمجھنا دشوار نہیں کہ یہ بہت بعد کی تحریر ہے اور اسے معاصر شہادت کی غیر موجودگی میں کسی علمی بحث کے لیے ثبوت کے طور پر پیش کرنا مناسب نہیں۔ استاد عیسی کی حمایت میں تمام دوسرے مخطوطات اس تاریخ کے بعد لکھے گئے ہیں اور ان میں بہت سے نقائص اور تضاد موجود ہیں۔ مثلاً ایک ہنر مند موہن لال میناکار کو "ساکن روم" لکھا گیا ہے یا مختلف نسخوں میں استاد عیسی کو آفندی ساکن روم یا شیرازی لکھا گیا ہے۔ محمد عبداللہ چغتائی (مرحوم) اس ضمن میں ازحد محتاط رویہ اختیار کرتے تھے اور کسی نتیجے پر پہنچنے سے پہلے قدرے توقف کی ضرورت پر زور دیتے تھے (چغتائی۔ ۱۹۵۷ء)، لیکن معلوم ہوتا ہے وہ اپنی زندگی میں اس خیال پر مزید تحقیق نہیں کر سکے۔ بہرحال بعد میں آنے والی تصانیف میں انہوں نے یہ حقیقت واضح کی ہے "ان تمام بیانات سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ احمد معمار ہی تاج محل اور دیگر شاہجہانی عمارات کا حقیقی معمار تھا" (چغتائی، تاج محل آگرہ ۱۹۶۳ء)۔

اب ہم اس مثنوی کی طرف آتے ہیں جسے سید سلیمان ندوی نے اپنے مقالہ میں پیش کیا ہے۔ لطف اللہ مہندس کے مندرجہ ذیل اشعار اس امر کی نشان دہی کرتے ہیں کہ استاد احمد معمار لاہوری کو عہد شاہجہانی میں شاہی عمارات کی تعمیر پر مامور کیا گیا تھا:

شاہ جہاں داور گیتی ستاں
روشنی دودہ صاحب قراں

عرش بریں قبۂ خرگاہ اوست
رشک فلک سدہ درگاہ اوست

احمد معمار کہ در فن خویش
صد قدم از اہل ہنر بود پیش

کرد بحکم شہ کشور کشا
روضۂ ممتاز محل را بنا

باز بحکم شہ انجم سپاہ
شاہ جہاں داور گیتی پناہ

قلعہ دہلی کہ ندارد نظیر
کرد بنا احمد روشن ضمیر

این دو عمارت کہ بیاں کردہ ام
در صفتش خامہ رواں کردہ ام

یک ہنر گنج ہنر ہائے اوست
یک گہر از کان گہر ہائے اوست

چوں بنود عالم فانی مقر
کرد سوائے عالم باقی سفر

دیوان میں استاد احمد لاہوری کی وفات سے متعلق دو قطعات تاریخ بھی دیئے گئے ہیں:

در زمان سعید شاہ جہاں
شاہ علم پناہ جم مقدار
نادر العصر رفت وگفت خرد
شد بفردوس احمد معمار

اور :

آن نادر العصر زینت دہر
چوں رفت بسوئے ملک سرمد
تاریخ وفات او خرد گفت۔
محمود العاقبت شد احمد

ان اشعار سے سید سلیمان ندوی نے تاریخ وفات ۱۰۵۹ھ/ ۱۶۴۹ء اخذ کی ہے جو دور شاہ جہانی میں آتی ہے۔

مثنوی کے اشعار میں یہ واضح طور پر بیان کیا گیا ہے کہ استاد احمد معمار شاہجہاں کا ایک درباری معمار تھا وہ ریاضیات فلکی کی مستند کتاب مجسطی اور خواجہ نصیر الدین طوسی کی کتاب 'تحریر اقلیدس' کا بھی عالم تھا۔ اسے نادر العصر کا خطاب عطا ہوا اور بادشاہ کے حکم سے روضۂ تاج یا مقبرہ ممتاز محل اور قلعہ کی تعمیر اسی نے سر انجام دی۔ لطف اللہ مہندس نے اسے واقف تحریر ومقالات اور آگہ اشکال وحوالات' کے خطابات سے یاد کیا ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایک عالم وفاضل شخص تھا اور تحریر وتقریر میں اپنے زمانے کی ایک سر بلند شخصیت تھا۔ علم ہیئت سے اس کی واقفیت اور دلچسپی کا اندازہ اس امر سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ اس نے اپنے بیٹوں کو تعمیر وہندسہ وہیئت وریاضیات کی بہترین تعلیم دی۔ غالبًا اس کے پیش نظر یہ خیال تھا کہ فارسی دان طبقہ ریاضیات وفلکیات کی ایسی اعلیٰ تصانیف سے بہرہ مند ہو جو اس وقت تک عربی میں ہی دستیاب تھیں۔ چنانچہ ۱۰۵۰ھ میں یعنی جس سال روضۂ ممتاز محل مکمل ہوا ہے اور ابھی قلعۂ دہلی کی تعمیر جاری تھی' اس نے اپنے بیٹے لطف اللہ مہندس سے عبدالرحمٰن صوفی کی علم ہیئت کی کتاب "صور الکواکب" کا ترجمہ فارسی میں کرنے کی فرمائش کی (ندوی۔ ۱۹۳۶ء)۔

نادر العصر استاد احمد لاہوری کے تین بیٹوں کا ذکر معاصر کتابوں میں آتا ہے: (۱) عطاء اللہ رشیدی؛ (۲) لطف اللہ مہندس؛ (۳) نور اللہ معمار۔ یہ سب مختلف علوم وفنون میں دسترس رکھتے تھے۔ لطف اللہ مہندس نے اپنی ایک تصنیف میں لکھا ہے: "ملا لطف اللہ مہندس تخلص لاہوری است کہ قلعہ ارک دار الخلافہ شاہجہاں آباد تجویز وصواب دید او بنا یافتہ۔ مملوک ہوا دار ولد احمد معمار گوہر عمر را درکار کاہ وگل کاسد کردہ ....." اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لال قلعہ دہلی کی تعمیرات میں مہندس بھی استاد احمد واستاد حامد کے ساتھ شریک تھا اور اس کی عمر کا بڑا حصہ عمارت سازی میں صرف ہوا (سحر حلال : مطبوعہ چغتائی ۱۹۵۰ء)۔

لطف اللہ مہندس شاعر کے علاوہ ایک ماہر ریاضیات بھی تھا۔ مخزن الغرائب میں ہے (مخطوطہ بوڈلین لائبریری آکسفورڈ) "موصوف لطف اللہ مہندس بودہ است ایشاں بگفتند اشعار میل تمام داشتند ومہندس تخلص می کردند ودر علم ریاضی مثل ایں ہر دو پسر وپدر در بلاد ہند نہ بودند" (چغتائی ۱۹۲۳ء)۔

مہندس کے اپنے دیوان کے علاوہ پانچ دیگر تصانیف کا بھی علم ہوا ہے۔ نور اللہ معمار ماہر تعمیر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عمدہ خطاط بھی تھا اور اس کو مروجہ خطاطی کی سات قلموں پر عبور حاصل تھا۔ نور اللہ کی نقش کردہ' ایک لوح جامع مسجد دہلی میں موجود ہے (ندوی۔ ۱۹۳۶ء)۔

سب سے بڑے بھائی عطاء اللہ رشیدی کو علم اعداد (حساب)' علم جبر ومقابلہ مساحت' عملی اقلیدس اور معماری پر متعدد کتابوں کا مصنف بتایا گیا ہے وہ فارسی کا شاعر اور معمار ونقشہ نویس تھا۔ ۱۰۷۲ھ میں اس نے اورنگ زیب عالمگیر کی محبوب ملکہ دلرس بیگم عرف رابعہ دورانی کے مقبرہ واقع اورنگ آباد دکن کی طراحی ومعماری سر انجام دی۔ یہ مقبرہ روضۂ تاج محل سے

بہت مماثل ہے اور غالباً احمد معمار کے فرزند سے نقش ثانی کی فرمائش کی گئی تھی۔ بایں ہمہ مختلف فنی اور عملی مشکلات کی وجہ سے وہ تناسب اور لطیف عناصر برقرار نہیں رکھے جا سکے جو تاج محل کی خصوصیت ہیں۔

لطف اللہ مہندس کے ایک بیٹے خیر اللہ مہندس نے محمد شاہ رنگیلا کے عہد میں راجہ جے سنگھ سوائی (م ۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ء) والیٔ امبر وصوبہ دار آگرہ ومالوہ کے حکم سے دہلی، جے پور، بنارس، متھرا اور اجین میں فلکیات کے مطالعہ کی غرض سے رصد گاہیں تعمیر کیں۔ وہ دہلی کی رصدگاہ کا بانی اور نگران تھا اور فلکیات کے علاوہ ریاضیات کا درس بھی دیا کرتا تھا۔ اس سے استاد احمد معمار کی اولاد میں پشت در پشت علم فلکیات اور ریاضی سے دلچسپی اور ان علوم میں اپنے زمانے کے ماہرین کی حیثیت سے تسلیم کیا جانا پایۂ ثبوت کو پہنچتا ہے۔ احمد معمار کا خاندان کئی نسلوں تک ان علوم وفنون کے صاحب تصنیف ماہرین کی وجہ سے مشہور رہا۔ یہ لوگ مغلیہ حکومت کے دور انحطاط میں دہلی سے لکھنؤ نقل مکانی کر گئے اور ان میں سے کئی دہلوی اور لاہوری کہلواتے رہے۔ استاد احمد اور اس کے خاندان کے علمی وفنی کارناموں کی تفصیلیں وقتاً فوقتاً دستیاب ہو جانے والے مخطوطات سے آگے بڑھی ہے اور اس سلسلے میں سید سلیمان ندوی (مقالہ جات ۱۹۳۱ـ ۱۹۵۰ء)؛ ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی (مقالہ جات ۱۹۳۷ـ۱۹۶۳ء)، لفٹیننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید (۱۹۵۶ء)، پروفیسر مولوی محمد شفیع (۱۹۵۹ء)، ڈاکٹر نذیر احمد (۱۹۵۹ء) وغیرہ کے گراں قدر اضافے جدید تصانیف میں بارہا حوالے کے طور پر پیش کیے گئے ہیں۔ تاج محل کے معمار کی حیثیت سے استاد احمد معمار لاہوری کو موجودہ دور میں بڑی حد تک تسلیم کر لیا گیا ہے اور بہت سے مشرقی ومغربی محققین مثلاً وائن بیگلے (Wayne Begley) ۱۹۷۹ء، مقالہ نگار میک ملن انسائیکلوپیڈیا آف آرکی ٹیکٹس (McMillan Encyclopedia of Architects ۱۹۸۲ء)، احسان جان قیصر ۱۹۸۸ء، راحت عزمی ۱۹۸۹ء، ایبا کوخ (Ebba Koch) ۱۹۹۱ء، اور کیتھرین ایشر (Catherine Asher) ۱۹۹۲ء اسی نظریے کے حامی ہیں۔

فہرست عمارات تعمیر کردہ استاد احمد معمار: (۱) خزانہ آصف خاں لاہور؛ (۲) قلعہ شمشیر گڑھ؛ (۳) قلعہ (اور دیگر عمارات) حسن ابدال؛ (۴) قلعہ شاہجہان آباد (لال قلعہ) دہلی؛ (۵) جامع مسجد دہلی؛ (۶) روضۂ تاج محل آگرہ۔

دستاویزی وکتبہ جاتی ثبوت فراہم نہ ہونے کے سبب استاد احمد معمار کی طراحی، معماری اور نقشہ نویسی کے مزید نمونے اس فہرست میں شامل نہیں کیے جا سکے تاہم فہرست سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس عہد کی بہت سی دیگر عمارات جو اسی طرز تعمیر کی غمازی کرتی ہیں وہ بھی شاید استاد احمد معمار کی شاہی تعمیرات کا ایک حصہ رہی ہوں۔

مآخذ: (۱) مولانا سید سلیمان ندوی: تاج محل اور لال قلعہ کا معمار، معارف، اعظم گڑھ، فروری، مارچ، اپریل ۱۹۳۲ء؛ (۲) ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی: احمد معمار اور اس کا خاندان، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۳) وہی مصنف، تاج محل آگرہ، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۴) لطف اللہ مہندس، دیوان مہندس، لاہور ۱۹۳۱ء؛ (۵) محمد صالح کنبو، عمل صالح، کلکتہ ۱۹۲۳ـ۳۷ء؛ (۶) عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ، دو جلدیں، تدوین متن از کبیر الدین احمد اور عبدالرحیم، کلکتہ، رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال ۱۸۶۶ـ ۱۸۷۲ء؛ (۷) ظفر حسن: Egraphia Indica Muslamica، کلکتہ ۱۹۱۰ـ۱۹۰۹ء؛ (۸) احسان جان قیصر: Building Construction in Mughal India، علی گڑھ، دہلی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۸ء؛ (۹) رضوان عظیم: Ustad Ahmad Mimar Lahori (زیر طبع) ثانوی فہرست مآخذ: (۱۰) Koch, Ebba. Mugbal Architechure. An Outline of Its History and Development (1526-1858)، میونخ، پرسٹل ۱۹۹۰ء؛ (۱۱) Begley, Wayne

E: McMillan Encyclopedia of Architects. (۱۲) Fray Sebastian Manrique: Travels of Fray Selbastion Manrique؛ (۱۳) کنبو، محمد صالح: عمل صالح یا شاہجہان نامہ، ۳ جلد تصحیح شدہ فارسی متن از وحید قریشی۔ طبع دوم۔ لاہور ۔ مجلس ترقی ادب ۱۹۶۷ء۔ ۱۹۷۲ء۔

(سید رضوان عظیم)

……

⊗ **احمد الہاشمی** : احمد بن ابراہیم بن مصطفیٰ السید الہاشمی ایک مصری ادیب، مصنف اور ماہر تعلیم، قاہرہ میں ۱۸۷۸ء میں پیدا ہوئے۔ وہیں عقلی اور نقلی علوم حاصل کیے۔ جامعہ ازہر میں محمد بن محمد الاتیابی، جمال الدین افغانی عبدالقادر بن مصطفیٰ الرافعی اور محمد عبدہ جیسے علماء سے اسباق پڑھے، فارغ التحصیل ہونے کے بعد قاہرہ کے مقامی اور غیر ملکی مختلف تعلیمی اداروں میں طویل مدت تک استاد اور صدر شعبہ کے طور پر خدمات انجام دیں۔ سلسلۂ نسب حضرت حسینؓ کے واسطے سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ اس بنا پر "سید" کے لقب سے مشہور ہوئے، انہوں نے قاہرہ میں ۱۹۴۳ء میں وفات پائی۔

احمد الہاشمی نے زبان وادب سے متعلقہ درسی کتب اور سکولوں کے طرز تعلیم میں پائی جانے والی کوتاہیوں کی تلافی اور ایک مسلمان نسل تیار کرنے کی خاطر بہت زیادہ مساعی کیں۔ ان کی زبان، ادب اور دینی موضوعات پر اہم تصانیف درج ذیل ہیں: (۱) جواہر الادب فی صنعۃ (ادبیات وانشاء فی) اللغات العرب: دور جاہلیت سے ۱۳۱۹ھ (۱۹۰۱ء) تک کے شعری ونثری ادب میں سے منتخب عبارتوں میں ہے۔ یہ انتخاب دو جلدوں پر مشتمل ہے اور اس کی انیسویں طباعت ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۲ء میں قاہرہ سے ہوئی؛ (۲) اسلوب الحکیم فی منہج الانشاء القویم ۱۷۱ مختصر دینی، ادبی، تاریخی اور فلسفیانہ مقالات کو بنیاد بنا کر معرض وجود میں آنے والی اس کتاب میں بعد ازاں ۱۷۹ مقالات کے اضافے اور دیوان الانشاء اور اسلوب الحکیم فی منہج الانشاء القویم کے نام سے از سر نو کئی بار طبع ہو چکی ہے (مثلاً بار ہفتم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۹ء)؛ (۳) میزان الذہب فی صناعۃ شعر العرب: عروض، قافیہ اور شاعری سے متعلق یہ کتاب قاہرہ سے کئی دفعہ طبع ہو چکی ہے (۱۳۸۲ھ/۱۹۶۳ء)؛ (۴) القواعد الاساسیۃ للغات العربیۃ: ابن مالک کی الفیہ اور اس کی اہم شروحات کو بنیاد بنا کر عربی قواعد کے متعلق لکھی جانے والی یہ قیمتی کتاب قاہرہ سے طبع ہو چکی ہے (۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء)؛ (۵) انشاء المکاتبات العصریۃ والمراسلات العربیۃ: مختلف موضوعات پر خطوط اور تحریری امثال پر مشتمل قاہرہ، طبع ششم (۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء)؛ (۶) جواہر البلاغۃ: کئی بار طبع ہو چکی ہے، اس کا موضوع معانی، بدیع اور بیان ہے۔ بار دوم (۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء)؛ (۷) المفرد العلم فی رسم القلم: ہمزہ، واؤ اور یاء کی کتابت اور ان کی باہم تبدیلی سے متعلق ہے۔ (۸) مختار الاحادیث النبویۃ والحکم المحمدیۃ: کتب ستہ، الموطا، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، الترغیب والترہیب کے علاوہ دیگر معتبر کتب حدیث سے منتخب اور ابتدائی حرف کے مطابق حروف تہجی کی ترتیب سے دو ہزار احادیث کو محیط ہے۔ علی فکری یاوز اور عبداللہ ایدن (استانبول ۱۹۶۴) احمد یالچی (انقرہ، ۱۹۶۵ء) اور عبدالقادر آک چیچک (استانبول ۱۹۶۷ء) کی طرف سے اس کتاب کے ترکی ترجمے کیے جا چکے ہیں: (۹) السعادۃ الابدیۃ فی الدیانۃ (الشریعۃ) الاسلامیۃ: مؤلف کے اسلامی موضوعات پر مختلف مقالہ جات پر مشتمل ہے؛ (۱۰) السحر الحلال فی الحکم والامثال: آخری چار کتابیں قاہرہ سے کئی بار طبع ہو چکی ہیں۔

مآخذ: (۱) احمد الہاشمی: دیوان الانشاء اور اسلوب الحکیم فی منہج الانشاء القویم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۹ء، مقدمہ؛ (۲) سرکیس، معجم، ۱۱: ۱۸۸۷-۱۸۸۸؛ (۳) کحالہ: معجم المؤلفین، ۱: ۱۴۳؛ (۴) الزرکلی: الاعلام (فتح اللہ)، ۱: ۹۰۔

(خلوصی قلیچ [ت خالد ظفر اللہ])

……

⊗ **احمدیت** : مرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۳۵ـ ۱۹۰۸ء) کا قائم کردہ ایک فرقہ یا مذہب، جو اپنے بانی کے مختلف دعووں کی بنا پر، مسلمانوں کے تمام فرقوں کے ہاں، بالاتفاق نیز حکومت پاکستان کے فیصلے کے مطابق "غیر مسلم" تصور کیا جاتا ہے.

(۱) **تاریخ**: مرزا غلام احمد قادیانی (ابن غلام مرتضٰی بن عطا محمد بن گل محمد) کا خاندان (مغل برلاس) سمرقند سے یہاں آکر آباد ہوا۔ اس کی حیثیت علاقے میں ایک مؤثر زمیندار کی تھی، زمینداری کے باعث اس کا خاندان باثروت تھا اور اس کی جائیداد ۸۵ دیہاتوں پر مشتمل تھی۔ سکھوں نے اپنے عہد حکومت میں اس سے ساری جاگیر چھین لی، جس پر عطا محمد بیگو وال (مرزا) معروف سکھ سردار فتح آہلو والیہ کے ساتھ مل گیا۔ اس کی وفات کے بعد سردار رنجیت سنگھ نے اسے اس کی تمام جاگیر واپس کر دی، اس پر وہ رنجیت سنگھ کی فوج میں شامل ہوگیا۔ اس دور میں وہ نونہال سنگھ، شمشیر سنگھ اور دربار لاہور کے ساتھ وابستہ رہا اور بہت اہم خدمات انجام دیں (بشیر الدین محمود: سیرۃ مسیح موعود)۔ سکھ حکومت کے اختتام (۱۸۴۵ء) کے بعد مرزا غلام مرتضٰی نے انگریز حکومت کے ساتھ اپنی امیدیں وابستہ کر لیں، چنانچہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے موقع پر اس نے بہت سے آدمی بھرتی کر کے انگریز حکومت کی مدد کی۔ اس کا بیٹا غلام قادر (مرزا غلام احمد کا بڑا بھائی) جنرل نکلسن کی فوج میں اس وقت شامل تھا جب اس نے تریمو گھاٹ پر ۴۶ نیٹو انفنٹری کے باغیوں کو، جو سیالکوٹ سے بھاگے تھے، تہ تیغ کیا اور اس موقع پر جنرل نکلسن نے غلام قادر کو ایک سند دی جس میں لکھا تھا کہ ۱۸۵۷ء میں یہ خاندان سب سے زیادہ وفا دار رہا" (سیرۃ مسیح موعود: ص۷۹ تا ۱۸)۔ ان خدمات کے صلہ میں انگریز حکومت نے مرزا غلام مرتضٰی کی جاگیر تو واپس نہ کی، البتہ اس کی سات سو روپے ماہانہ پنشن مقرر کر دی، جو آج کے دور کے کئی لاکھ روپے کے برابر تھی۔ مرزا غلام احمد کے والد کے انتقال پر اسے نصف کر دیا گیا اور اس کے بھائی کے مرنے پر یہ رقم بالکل بند کر دی گئی (سیرۃ المہدی)۔ خود مرزا غلام نے لکھا ہے کہ (اس کے والد) غلام مرتضٰی نے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں انگریز حکومت کی امداد کے لیے پچاس گھوڑے اور سوار ارسال کیے تھے (مرزا غلام احمد: ازالۃ الاوہام، ص۵۸؛ بشیر الدین محمود: سیرۃ المہدی، ص۲۳، تحفۂ قیصریہ، ص۱۲)۔

مرزا غلام احمد قادیانی بانی احمدیہ کی پیدائش ۱۴ شوال ۱۲۵۰ھ/۱۳ فروری ۱۸۳۵ء بروز جمعہ موضع قادیان ضلع گورداسپور (بھارت) میں ہوئی (مرزا غلام احمد قادیانی: کتاب البریۃ ص۱۳۴، خلاصہ حاشیہ)۔ والدہ کا نام چراغ بی بی تھا، اس کی ایک جڑواں بہن (رحمت بی بی) تھی، جو سات ماہ بعد فوت ہوگئی تھی (کتاب البریۃ).

مرزا غلام احمد قادیانی نے تعلیم اپنے گھر پر ہی بعض اساتذہ سے حاصل کی اور ان سے چیدہ چیدہ درسی کتب پڑھیں۔ بعد ازاں سیالکوٹ کے زمانۂ ملازمت میں ڈاکٹر امیر علی شاہ سے انگریزی پڑھی (سیرۃ المہدی، ۱:۱۵۵)۔ مرزا کے والد کے اصرار پر اس نے زمینوں کی دیکھ بھال میں کچھ وقت گزارا اور بعض خاندانی مقدمات کی پیروی کی، جن میں اسے خاطر خواہ کامیابی نہ ہوئی۔ ۱۸۶۴ء سے کر ۱۸۶۸ تک چار سال اس نے سیالکوٹ کے ضلعی دفتر میں بطور محرر (ماہوار پندرہ روپے پر) سرکاری ملازمت بھی کی (کتاب البریۃ، ص۱۳۴ـ۱۶۳)۔ اس دوران میں مرزا کے عیسائی پادریوں سے بھی روابط قائم ہوے جو بعد میں بھی قائم رہے (سیرۃ المہدی، ۱:۱۵۵ـ۱۵۶).

(۲) **عملی زندگی**: مرزا غلام احمد قادیانی کی عملی زندگی کا آغاز ۱۸۸۰ء سے ہوتا ہے۔ یہ زمانہ ہندوستان کی تاریخ میں مذہبی اور سیاسی اعتبار سے بہت اہم تھا۔ اس

وقت برطانوی حکومت ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے اثرات کو ختم کرنے کے لیے دور رس اقدامات کے متعلق غور و فکر کر رہی تھی۔ اسی زمانے میں ایک انگریز نے ”انڈین نیشنل کانگرس[رک بآں] کے نام سے ایک سیاسی تنظیم قائم کی۔ اس کے علاوہ انہی ایام میں پنڈت دیانت سرسوتی (۱۸۲۴ھ/۱۸۸۳ء) نے ”آریہ سماج“ کے نام سے ایک بنیاد پرست ہندو تنظیم کی بنیاد رکھی، جس نے ہندو قوم میں ایک نئی روح پھونکی۔ اس نے ہندو دھرم کی بنیاد ویدوں کو قرار دیا اور مسلمانوں کے خلاف بڑی سرگرمی دکھائی۔ یہ تحریک بہت جلد شمالی ہندوستان میں پھیل گئی۔

اس کے علاوہ ”برہمو سماج“ کے نام سے ایک الگ تحریک چل رہی تھی، جس کا بانی راجہ موہن (۱۷۷۴-۱۸۳۳ء) تھا، اس کا فلسفہ امن و آشتی اور صلح کل تھا۔ اسی دور میں جنوبی ہندوستان میں تھیاسوفیکل سوسائٹی (Theosophical Society) کے نام سے ایک تنظیم معرض وجود میں آئی، جس کا مقصد ہندو فلسفے اور ویدک تعلیمات کا پرچار تھا، اس کا اثر پڑھے لکھے ہندوؤں نے سب سے زیادہ قبول کیا (آآ بذیل پاکستان، ہندو تحریکیں)۔ اس کے علاوہ باقاعدہ ایک پروگرام کے تحت برطانیہ، فرانس اور جرمنی سے اعلیٰ تعلیم یافتہ عیسائی پادری تبلیغ کے لیے ہندوستان بلائے گئے، جن کا خصوصی ہدف اسلام مسلمان ہی تھے۔

مزید یہ کہ ان دنوں مرزا غلام احمد کا خاندان مالی بحران میں مبتلا تھا۔ اس کے والد مرزا غلام مرتضیٰ کی خدمات پر انگریز حکومت نے جو پنشن (سات سو روپے) مقرر کی تھی، وہ اس کی وفات پر صرف ۱۸۰ روپے رہ گئی تھی اور مرزا غلام قادر (برادر اکبر مرزا غلام احمد) کے انتقال پر وہ بھی ختم ہوگئی۔ اس وقت تک مرزا غلام مرتضیٰ اپنی آبائی جاگیر واپس لینے کے لیے تقریباً ستر ہزار روپے کی خطیر رقم خرچ کر چکا تھا، مگر ناکام رہا تھا (کتاب البریہ، در خزائن، ص ۱۸۷، ج ۱۳) ان حالات میں مرزا کے خاندان کو آمدنی کے وسائل بڑھانے کی اشد ضرورت پڑی تھی۔

چونکہ اس زمانے کے مخصوص حالات میں جلد شہرت حاصل کرنے کا راستہ مناظرے اور قومی مباحثے تھے، اس لیے مرزا نے ہندوؤں اور عیسائیوں کی کتب کا مطالعہ شروع کر دیا اور سفر لاہور میں کئی عیسائی اور ہندو علما سے مناظرے کر کے اچھی شہرت حاصل کر لی۔ حالات سازگار دیکھ کر اس نے اعلان کیا کہ وہ ”براہین احمدیہ“ کے نام سے ایسی کتاب تصنیف کرے گا جس سے اسلام کی صداقت واضح ہو جائے گی اور باطل مذاہب اور فرقوں کی سرکوبی ہوگی۔ یہ کتاب ۵۰ حصوں پر مشتمل ہوگی اور اس میں اسلام کی صداقت پر ۳۰۰ دلائل ہوں گے۔ ان دنوں چونکہ لوگوں کا ذہن مناظرانہ بنا ہوا تھا اس لیے عوام نے بڑی فراخ دلی سے اس کتاب کے لیے اپنے آرڈر بک کرا دیے، لیکن براہین احمدیہ کی صرف پانچ جلدیں شائع کی گئیں (براہین احمدیہ، ۹۷:۵)۔ براہین کی تصنیف کے دوران میں، یعنی ۱۸۸۴ء میں اس نے پہلی مرتبہ یہ دعوی کیا کہ اسے الہام ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے چودھویں صدی کے مجدد کے طور پر مامور کیا ہے، یہ اس کا ”دعوی ماموریت“ تھا اور مذہبی میدان میں یہ اس کی پہلی پرواز تھی۔

۱۸۸۸ء میں اس نے دعوی کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو بیعت لینے اور جماعت بنانے کا حکم دیا ہے، اسی زمانے میں اس نے تین کتابیں، فتح اسلام، توضیح المرام اور ازالۂ اوہام شائع کیں، اس نے اول الذکر کتاب میں یہ دعوی کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام انتقال کر گئے ہیں، اس لیے نزول مسیح سے مراد چودھویں صدی کے مجدد کی بعثت ہے، جس کا مصداق اس کی اپنی ذات ہے، چنانچہ اس نے ۱۸۸۹ء سے ”جماعت احمدیہ“ کے نام سے ایک مستقل جماعت قائم کر کے لوگوں سے باقاعدہ بیعت لینا شروع کر دی۔ اس نے دعوی کیا کہ جو لوگ سچا ایمان اور سچی ایمانی پاکیزگی سیکھنا چاہتے ہیں وہ اس کی بیعت کریں اس موقع پر اس نے بیعت کے لیے دس

شرائط بھی مقرر کیں(دوست محمد شاہد: تاریخ احمدیہ' مطبوعہ دائرۃ المصنفین ربوہ ۱۹۶۱ء؛ وہی مصنف: مقالہ غلام احمد قادیانی' ص ۳-۵ 'مخطوط).

دعویٰ مسیحیت: ۱۸۹۰ کے آخر میں اس نے اعلان کیا کہ اسے الہام ہوا ہے کہ وہ وہی مہدی اور مسیح موعود ہے جس کا ذکر احادیث میں آیا ہے(الیاس برنی ' قادیانی مذہب' ص۷۸۶ بحوالہ دیباچہ براہین احمدیہ ' حصہ پنجم)۔ اس نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنی والدہ کے ساتھ دشمنوں کے خوف سے بچ کر کشمیر آگئے تھے اور وہاں ۱۲۰ برس کی عمر پا کر ان کا انتقال ہوا (دیکھیے ازالہ اوہام' ص۲۶؛ حقیقۃ الوحی' ص ۳۸) لہذا احادیث میں "نزول مسیح " کا جو ذکر آتا ہے' اس سے مراد" مثیل مسیح" ہے' جو اس کی ذات ہے۔ اس مقصد کے لیے اس نے بہت سے تاریخی حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کیا۔

دعویٰ نبوت : ۱۹۰۱ء میں اس نے اپنے دعاوی میں ایک دعوے کا اور اضافہ کر دیا' اس نے اعلان کیا کہ وہ (العیاذ باللہ) محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا "بروز" (عکس) اور ہندوؤں کا "کرشن اوتار" ہے (Oxford Encyclopaedia of Is'amic World ' مادہ احمدیہ' ۱۵۳/۱)۔ یہ ظلی اور بروزی نبوت کا دعویٰ درحقیقت مکمل نبوت ہی کا دعویٰ تھا' اس لیے کہ اسلام میں ظلی اور بروزی نبوت کی کوئی گنجائش نہیں ہے' اسی لیے اس کے چند قریبی ساتھیوں کے سوا' تمام لوگوں نے اس کے ان دعووں کو رد کر دیا۔ اپنی جعلی نبوت کا بھرم رکھنے کے لیے آخری دنوں میں اس نے کئی پیش گوئیاں کیں' مگر ان میں سے کوئی بھی پوری نہ ہوئی' بلکہ مخالفین کے بقول ہمیشہ الٹ ہوتا رہا۔ آخری ایام میں اس نے اپنے متبعین کو غیر قادیانیوں سے تعلقات رکھنے سے منع کر دیا اور خود بھی اپنے بڑے بیٹے مرزا فضل احمد کا جنازہ نہ پڑھا' اس لیے کہ فرمانبردار ہونے کے باوجود وہ مرزا کی خود ساختہ نبوت کو نہیں مانتا تھا۔ اس نے ۲۶ مئی ۱۹۰۸ء کو احمدیہ بلڈنگز (برانڈرتھ روڈ لاہور) میں ہیضے کے مرض سے انتقال کیا' جہاں سے اس کی لاش کو قادیان لے جایا گیا اور قادیانیوں کے مزعومہ "بہشتی مقبرہ" (قادیان) میں دفن کیا گیا(سیرۃ المہدی؛ دوست محمد شاہد: غلام احمد قادیانی' قلمی مقالہ' ص۲۵).

مرزا غلام احمد قادیانی کی زندگی کا آخری دور (۱۹۰۱ تا ۱۹۰۸ء) مسلمانوں' عیسائیوں اور ہندوؤں کے خلاف مناظروں اور مذہبی مباحثوں میں گزرا' جن میں سے بعض نے بڑی شہرت حاصل کی۔ اس دور میں اس نے اپنی نام نہاد نبوت کے حق میں پروپیگنڈا کرنے کے لیے نشرواشاعت کے جدید ترین ذرائع اور وسائل کا بھرپور استعمال کیا' اس کے علاوہ اسے تاج برطانیہ کی ہمدردی اور حمایت بھی حاصل تھی جس سے کچھ سادہ لوح مسلمان دھوکہ کھا گئے اور اس کے دام فریب میں آگئے۔

۲۔ قادیانیت کا دوسرا دور: اس کی وفات (۱۹۰۸ء) کے بعد اس کے متبعین نے "مولوی نور الدین" کو "خلیفۃ المسیح الاول" کے نام سے اس کا پہلا جانشین نامزد کر لیا۔ اس زمانے میں غیر احمدیوں کے ساتھ تعلقات اور اس کی قیادت کے مسئلے میں "احمدیوں" کے درمیان اختلافات کھل کر سامنے آئے (The Oxford Encyclopeadia of Modern Islamic World ' ۱: ۵۵)۔ پھر جب ۱۳ مارچ ۱۹۱۴ء کو وہ بھی فوت ہو گیا اور غلام احمد کا بیٹا مرزا بشیرالدین محمود احمد (پیدائش۱۸۸۹ء) خلیفۃ المسیح الثانی' کے لقب سے اس کا جانشین بنا تو احمدی جماعت میں مکمل طور پر پھوٹ پڑ گئی: ایک جماعت (لاہوری گروپ) نے ' جس کی قیادت مولوی محمد علی اور خواجہ کمال الدین لاہوری کر رہے تھے' مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت اور بشیر الدین محمود کی قیادت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کے خیال کے مطابق مرزا نے کبھی نبوت کا دعویٰ نہیں کیا' وہ تو محض ایک "مجدد" تھا۔ یہ لوگ غیر احمدیوں کو "کافر" قرار نہیں دیتے تھے(حوالۂ مذکور)' مگر احمدیوں کا بڑا گروہ (قادیانی گروپ)

مرزا بشیر الدین محمود کی قیادت میں مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت ورسالت اور غیر قادیانیوں کے بارے میں مرزا غلام احمد قادیانی کے آخری ایام کے عقائد پر قائم رہا' (بشیر الدین محمود: دعوت احمدیہ ' مطبوعہ ۱۹۶۱ء' فہرست)۔ لاہوری جماعت ''احمدیت'' کا پرچار' محض ایک جدت پسند جماعت کے طور پر کرتی ہے' جبکہ قادیانی جماعت بدستور مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت وپیغمبری پر قائم ہے۔

مسلمانوں کی اکثریت کا خیال ہے' کہ اس جماعت کی تاسیس میں برطانوی حکومت نے بڑا اہم کردار ادا کیا ہے' اس لیے جب ہندوستان کی تقسیم کا مرحلہ آیا تو انگریز حکومت کے ایماء پر قادیانیوں نے جماعتی طور پر تحریک پاکستان میں شمولیت اختیار کر لی' جس کے نتیجے میں قائداعظم نے سر ظفر اللہ کو پاکستان کا پہلا وزیر خارجہ مقرر کر دیا۔ اس کامیابی کے بعد احمدی (قادیانی) جماعت پاکستان میں نقل مکانی کر آئی اور ۲۰ ستمبر ۱۹۴۸ء میں پاکستان کے ضلع (چنیوٹ) میں ''ربوہ'' کے نام سے ''نئے مرکز'' کی بنیاد رکھی (جس کا نام انہوں نے قرآن کریم [المؤمنون' ۲۲/۵۱] سے لیا ہے)' مگر مسلمانوں کے پرزور مطالبے پر' حال ہی میں حکومت نے اس شہر کا نام بدل کر ''چناب نگر'' رکھ دیا ہے۔ یہ شہر مرزا طاہر احمد کے پاکستان سے جانے تک جماعت کا صدر مقام رہا (موجودہ صدر مقام برطانیہ کا شہر لندن ہے)۔ مسلمانوں کی طرف سے اس جماعت کی بھرپور مخالفت کی بنا پر' شروع سے ہی' اس جماعت نے بیرون پاکستان تبلیغی اور دعوتی کوششوں کو بنیادی اہمیت دی۔ سر ظفر اللہ کی وزارت خارجہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس جماعت نے متعدد ایشیائی اور افریقی ممالک میں اپنی شاخیں قائم کیں اور مشن ارسال کیے۔

۳۔ عوامی رد عمل: پاکستان میں ان کا مستقل مرکز (ربوہ) قائم ہونے اور وزارت خارجہ کا قلمدان ان کے پاس ہونے کے باعث ان کی دعوتی سرگرمیاں بڑھ گئیں جس سے پاکستان کے مسلمانوں میں تشویش کی لہر دوڑ گئی' جس کے رد عمل کے طور پر ۱۹۵۳ء میں پاکستان میں قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دینے کے مسئلے پر خوفناک ہنگامے شروع ہوگئے' جن کا مرکز زیادہ تر پنجاب تھا' مسلمانوں کا مطالبہ تھا کہ حکومت سر ظفر اللہ قادیانی کو وزارت خارجہ سے الگ کرے اور اس جماعت کو غیر مسلم اقلیت قرار دے' مگر حکومت نے اس تحریک کو سختی سے کچل دیا اور اس کے رہنماؤں کو گرفتار کر لیا۔ بلاشبہ قادیانیت کے خلاف یہ ملک گیر تحریک تھی اور اس نے پوری حکومت کو ہلا کر رکھ دیا تھا' مگر مرکزی حکومت نے اس کا الزام پنجاب حکومت پر دھرا اور اسے برخاست کر دیا۔

مرزا بشیرالدین محمود کے انتقال (۸ نومبر ۱۹۶۵ء) کے بعد مرزا ناصر احمد' خلیفۃ المسیح الثالث کے لقب سے اس کا جانشین بنا۔ اس کے زمانے میں ۱۹۷۴ء میں ربوہ ریلوے سٹیشن پر غیر احمدی طالب علموں کو زدو کوب کرنے پر دوبارہ ہنگامے شروع ہوگئے' جو بہت شدت اختیار کر گئے۔ اس تحریک کا مرکزی نقطہ بھی قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دلوانا اور انھیں کلیدی عہدوں سے الگ کروانا تھا۔ جب حکومت ان ہنگاموں پر قابو پانے میں ناکام ہوگئی تو اس وقت کے وزیر اعظم ذوالفقار علی بھٹو نے اس مسئلے پر غور کرنے کے لیے قومی اسمبلی کا بند کمرے میں اجلاس طلب کیا۔ طویل غور وخوض اور بحث و تمحیص کے بعد بالآخر ۷ ستمبر ۱۹۷۴ء کے کھلے اجلاس میں متفقہ طور پر احمدیوں (لاہوری اور قادیانی گروپ) کو غیر مسلم قرار دے دیا گیا۔ اس سلسلے میں پاکستان کے ۱۹۷۳ء کے آئین میں جو ترمیم منظور کی گئی' اس کا متن حسب ذیل ہے: ''جو شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت پر جو آخری نبی ہیں' مکمل طور پر یقین نہ رکھتا ہو یا کسی طرح کے الفاظ وعبارت میں اپنی نبوت کا دعوی کرتا ہو' یا کسی مدعی نبوت کو نبی یا مجدد تسلیم کرتا ہو' تو ایسا شخص آئین اور قانون کی رو سے مسلمان تصور نہ ہوگا''۔

چنانچہ اس کے مطابق تمام کلیدی عہدوں کے حلف ناموں میں ''ختم نبوت'' پر ایمان لانے کی عبارت

بڑھا دی گئی (دیکھیے آئین حلف نامہ بمطابق فرمان نمبر ۱۴ مجریہ ۱۹۸۵ء)۔ ۱۹۸۴ء میں پاکستان کے اس وقت کے صدر جنرل ضیاء الحق نے ایک آرڈیننس جاری کیا جس کے ذریعے احمدیوں کی سرگرمیوں کو مزید محدود کر دیا گیا۔ اس حکم نامے کے مطابق احمدیوں کو اپنے مذہب کو اسلام کہنے، اپنے مذہبی دوروں کو "تبلیغ و تعلیم" قرار دینے اور اپنی عبادت گاہوں کو مسجد کہنے کو جرم قرار دے کر، قابل سزا اور قابل جرمانہ ٹھہرا دیا (Oxford، ص۵۲، ۵۵)۔ ان حالات میں قادیانیوں کے لیے پاکستان میں اپنی توسیعی سرگرمیوں کو جاری رکھنا مشکل ہوگیا، جس پر مرزا طاہر احمد (چوتھا خلیفہ) ربوہ سے لندن چلا گیا اور وہیں اس نے اپنا مرکز بنایا چنانچہ وہیں سے ساری دنیا میں قائم مشنری اداروں کو کنٹرول کیا جا رہا ہے۔

۴۔ مذہبی خیالات: قادیانیت کا مرکزی نقطہ ایمان ان کے مزعومہ نبی مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت و رسالت کے گرد گھومتا ہے، اسی لیے مرزا غلام احمد اور اس کے متبعین کی تصنیف کا بڑا حصہ اس کی نبوت کے اثبات کی کوششوں پر مشتمل ہے۔

مرزا غلام احمد نے اپنی وفات سے سات سال پہلے (۱۹۰۱ء) میں اپنی نبوت کا اعلان کیا تھا (مرزا غلام احمد: حقیقۃ النبوۃ، ۲۲۹)، لیکن چونکہ یہ بات کھلم کھلا قرآن و سنت کی نصوص سے متصادم [رک بہ ختم نبوت] ہے، اس لیے مرزا نے اسے "ظلی" (سایہ) اور بروز (ظہور) وغیرہ کے الفاظ میں چھپانے کی کوشش کی اور یہ دعویٰ کیا کہ وہ ظلی اور بروزی نبی ہے، حالانکہ اسلام میں ظلی بروزی نبی کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ احمدی "ختم نبوت" کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد نبوت کی "مہر" ہے مطلب یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر کے بغیر اب کوئی نبی نہیں آسکتا اور مرزا غلام احمد کو اسی مہر کے ساتھ نبی بنایا گیا ہے (العیاذ باللہ) لیکن وہ یہ ثابت نہیں کر سکے کہ مرزا کی "ظلی نبوت" پر یہ مہر کیسے لگی؟ اسی لیے وہ لوگوں کو گمراہ کرنے کے لیے تاویلوں کا سہارا لیتے ہیں۔

نبوت کی طرح مرزا کے دوسرے دعاوی بھی اختلافی ہیں، اس سے پہلے اس نے "مہدی موعود" اور "مسیح موعود" ہونے کا دعویٰ کیا، اس مقصد کے لیے چونکہ قرآن و سنت میں مسیح موعود کے ذکر کے سلسلے میں تاویل کرنا ضروری تھا، اور چونکہ احادیث میں مذکور ہے کہ "مہدی اور مسیح" دنیا میں آکر یہودیت اور عیسائیت کا خاتمہ کر دیں گے، لہٰذا اس نے عیسائیوں کے خلاف مناظرانہ لٹریچر شائع کر کے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے عیسائیت کے خاتمے کی بنیاد رکھ دی ہے۔ جہاں تک مہدی موعود اور مسیح موعود کی آمد پر دنیا میں قیام امن کا ذکر ہے [رک بہ عیسیٰ] تو اس نے "جہاد بالسیف" کے ختم کرنے کا اعلان کیا۔ انگریز کے خلاف جہاد کی منسوخی اور جہاد کی مذمت میں وسیع پیمانے پر لٹریچر کی اشاعت، اس تحریک کے "انگریز حکومت" کے ساتھ ڈانڈے ملاتی ہے، جس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ شروع سے ہی اس تحریک کو انگریز کی حمایت اور سرپرستی حاصل رہی ہے اور فی الوقت بھی انگریز دنیا بھر میں احمدی تحریک کی سرپرستی کر رہا ہے، علاوہ ازیں خود مرزا نے اپنے ماننے والوں کو غیر احمدیوں سے روابط رکھنے اور ان کا جنازہ پڑھنے سے منع کر دیا تھا، اسی طرح گویا اس نے اس بات کو خود تسلیم کر لیا کہ وہ ایک الگ مذہب ہے۔

احمدی دوسرے لوگوں کو غیر مسلم سمجھتے ہیں اور ان سے نکاح جائز نہیں سمجھتے، نہ ان کا جنازہ پڑھتے ہیں۔ پاکستان کے پہلے وزیر خارجہ سر ظفراللہ خان نے بانیٔ پاکستان قائد اعظم محمد علی [رک بہ محمد علی جناح] کے جنازہ میں موجود ہونے کے باوجود اسی بنا پر شرکت نہیں کی۔

اپنے روز مرہ کے معاملات میں وہ سنی مسلمانوں کی طرح فرائض انجام دیتے ہیں اور انہی کے ائمہ فقہ کی تقلید کرتے ہیں۔

۵۔ تنظیم: جماعت احمدیہ پر، اس کے قیام کے وقت سے ہی مرزا کے خاندان کی گرفت مضبوط رہی ہے،

مرزا غلام احمد کی وفات کے بعد، مختصر سے عرصے (۱۹۰۸ء تا ۱۹۱۴ء) کے سوا اس جماعت کی قیادت ہمیشہ خاندان سے ہی مہیا ہوتی رہی ہے، گو رسمی طور پر مجلس مشاورت موجود ہے، لیکن عملاً جماعتی فیصلوں پر "خلیفہ" کو جملہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

جماعت احمدیہ اپنے مذہبی خیالات کی اشاعت کے لیے تمام ذرائع استعمال کرتی ہے۔ آڈیو، وڈیو اور انٹرنیٹ کے علاوہ اس نے اپنے ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن بھی قائم کر رکھے ہیں۔

ہر احمدی کو اپنی آمدن کا (چوتھائی حصہ) بطور چندہ مرکزی فنڈ میں دینا ہوتا ہے اور جو لوگ ان کے مزعومہ بہشتی مقبرے (واقع چناب نگر) میں دفن ہونا چاہجے ہیں، ان کے لیے عطیات کی مقدار اس سے بھی زیادہ ہے جب سے حکومت پاکستان نے اپنے ایک حکم نامے کی رو سے جماعت احمدیہ کو اپنی عبادت گاہوں کو مسجد کہنے اور ان پر کلمہ اسلام لکھنے سے منع کر دیا ہے۔ اس وقت سے حکومت پاکستان کی مخالفت وعداوت بھی اس جماعت کے پروگرام میں شامل ہو گئی ہے۔

مآخذ: (الف) مرزا غلام احمد کی اپنی کتابیں: (۱) غلام احمد قادیانی: ازالۂ اوہام، مطبوعہ امرتسر ۱۳۰۸ھ؛ (۲) وہی مصنف: حمامۃ البشری الی اہل مکہ وصلحاء ام القری، مطبوعہ ۱۳۱۱ھ؛ (۳) وہی مصنف: انجام آتھم، مطبوعہ قادیان؛ (۴) وہی مصنف: حقیقۃ الوحی، قادیان، ۱۵ مئی ۱۹۰۷ء؛ (۵) وہی مصنف: راز البلاء ومعیار اہل الاصطفاء، قادیان ۱۹۰۲ء؛ (۶) وہی مصنف: تریاق القلوب، قادیان؛ (۷) وہی مصنف: توضیح المرام، مطبوعہ امرتسر؛ (۸) وہی مصنف: تجلیات الٰہیہ، مطبع ضیاء الاسلام، قادیان ۱۹۲۲ء اور ۱۹۲۳ء؛ (۹) وہی مصنف: اربعین، ادارہ تالیف و ترجمہ، ربوہ؛ (۱۰) وہی مصنف: کشتی نوح ودعوت الایمان، مطبع ضیاء الاسلام قادیان؛ (۱۱) وہی مصنف: اعجاز احمدی، مطبع ضیاء الاسلام قادیان، ۱۵ نومبر ۱۹۰۲ء؛ (۱۲) وہی مصنف: تحفہ گولڑویہ، مطبع ضیاء الاسلام، قادیان، ستمبر ۱۹۰۲ء؛ (۱۳) وہی مصنف: چشمۂ معرفت، مطبع احمدیہ قادیان ۱۹۰۸ء؛ (۱۴) وہی مصنف: نزول المسیح، مطبع میگزین پریس قادیان ۱۳۲۷ھ؛ (۱۵) وہی مصنف: نسیم دعوت، ادارۂ تالیف واشاعت قادیان، دسمبر ۱۹۳۲ء؛ (۱۶) وہی مصنف: بت بچن؛ (۱۷) وہی مصنف: راز حقیقت، مطبع ضیاء الاسلام ۳۰ نومبر ۱۸۹۸ء؛ (۱۸) وہی مصنف: قادیان کے آریہ اور ہم، میگزین پریس قادیان، ۲۰ فروری ۱۹۰۷ء؛

(ب) قادیانیوں کی مرتبہ کتب: (۱۹) عبدالکریم سیالکوٹی: سیرت مسیح موعود، مطبوعہ قادیان؛ (۲۰) بشیر الدین محمود: سیرت المسیح، قادیان ۱۹۳۹ء؛ (۲۱) وہی مصنف: حقیقۃ النبوۃ، قادیان ۱۹۱۵ء مطبع ضیاء الاسلام؛ (۲۲) وہی مصنف: انوار خلافت، امرتسر ۱۹۲۶ء؛ (۲۳) وہی مصنف: آئینہ صداقت ۲ دسمبر ۱۹۲۱ء دوجلدیں؛ (۲۴) دوست محمد شاہد: تاریخ احمدیہ، جلد ۱ دسمبر ۱۹۵۷ء، جلد ۲ دسمبر ۱۹۵۸ء، جلد ۳ دسمبر ۱۹۶۳ء؛ (۲۵) بشیر احمد مرزا: Review of Relegions، متعدد جلدیں؛ (۲۶) چوہدری ظفر اللہ خاں: امید کا پیغام، ۱۹۶۶ء؛ (۲۷) دوست محمد شاہد: آئینہ احمدیت، ۲۴ ستمبر ۱۹۳۳ء وملفوظات حضرت مسیح موعود علیہ السلام، از نومبر ۱۹۰۱ء تا ۱۴۔ اکتوبر ۱۹۰۲ء ربوہ۔

(ج) لاہوری گروپ: (۲۷) محمد علی لاہوری: Ahmedia Movement (چار جلدیں) لاہور ۱۹۱۵ء؛ (۲۸) وہی مصنف: مسیح موعود، لاہور ۱۹۱۸ء؛ (۲۹) خواجہ کمال الدین: مجدد کامل، ووکنگ مسلم مشن براندرتھ روڈ لاہور ۱۹۳۱ء؛ (۳۰) ڈاکٹر بشارت احمد: مجدد اعظم (تین جلدیں) لاہور ۱۴۔۱۹۳۹ء۔

(ز) جمہور مسلمانوں کا نقطہ نظر: (۳۱) محمد الیاس برنی: قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، مطبوعہ لکھنؤ؛ (۳۲) منظور احمد چنیوٹی: قادیانی اور ان کے عقائد، مطبوعہ ادارہ مرکزیہ دعوت ارشاد چنیوٹ پاکستان؛ (۳۳) احسان الٰہی ظہیر: القادیانیۃ، لاہور (۳۴) مولانا مودودی: قادیانی

مسئلہ، (۳۵) محمد متین خالد: ثبوت حاضر ہیں، بار سوم ۱۹۹۷ء؛ (۳۶) وہی مصنف: قادیانیت سے اسلام تک، بار دوم ۱۹۹۹ء؛

(ھ) مغربی نقطۂ نظر: (۳۷) Yohnam Fried Mann مقالہ Ahmadia در Encyclopeadia of the Modern Islamic World، ۱: ۱۵۵ـ۱۵۷؛ (۳۸) Stanleg E.Brush: Rebwa and the Ahmadia in Pakistan، در Muslim World (1955)، ص ۱۳۵ تا ۱۴۷؛ (۳۹) Humphrey Fisher: Ahmadia: A Study of Contemporary Islam on the West African Coast، ۱۹۶۳ء؛ (۴۰) Yohman Fried Mann: Prophecy Cortiunous، ۱۹۴۳ء؛ (افریقی ممالک میں احمدی تحریک کا مطالعہ)؛ (۴۱) Aspects of Ahmadia Religious Thought and its Medieval Background، برکلے ۱۹۸۹ء؛ (۴۲) Smith، مقالہ Ahmadia، در Encyclopeadia of Islam، لائیڈن، بذیل مادہ؛ (۴۳) مقالہ: Ahmadiayah، در Encyclopeadia Britannica، ۱/۱۵۳ (ایڈیشن ۱۹۷۳ء).

(محمود الحسن عارف)

⊗ **احیاء و تجدید دین**: ایک معروف نیم مذہبی، نیم سیاسی اصطلاح [نیز رک بہ علامہ جمال الدین افغانیؒ، محمد عبدہٗ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ]۔

(۱) مفہوم: تجدید واحیاے دین کی اصطلاح آج کل دینی ادب میں عام ہے، لیکن اس سے مراد وہ نہیں جو اس کے الفاظ سے مترشح ہوتا ہے، کیوں کہ دین اسلام کو، جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والا آخری دین ہے، نہ تو معروف معنوں میں کسی تجدید کی ضرورت ہے اور نہ ہی وہ (خدا نخواستہ) ختم ہوگیا ہے کہ اس کے احیا (دوبارہ زندہ کرنے) کی ضرورت ہو، بلکہ اس اصطلاح میں تجدید سے مراد دین کو جدید انداز میں اس طرح پیش کرنا ہے کہ لوگ اسے صحیح تناظر میں دیکھ اور سمجھ سکیں یا اسے جدید اسلوب میں اس طرح پیش کرنا کہ اس میں جدید تقاضوں کے پورا کرنے اور عصری مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت نظر آئے۔ اسی طرح اس اصطلاح میں دین اسلام کی تعلیمات کو اس طریقے سے سامنے لانا جیسا کہ وہ اپنی ابتدا میں تھا اور اسے حشو وزوائد اور ان بدعات ومحدثات اور انحرافات سے مصفی کر کے خالص انداز میں پیش کرنا بھی شامل ہے جو مرور زمانہ سے اس میں داخل ہو گئے ہوں (عبدالرحمن المناوی: فتح القدیر شرح جامع الصغیر، مطبوعہ قاہرہ؛ ابو الاعلیٰ مودودی: تجدید واحیاے دین، ص ۱۱ ببعد)۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ تجدید سے مراد تجدد نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگ غلطی سے سمجھتے ہیں۔ تجدد سے مراد اسلام کو عصر جدید کے حالات وخیالات کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کرنا اور مزعومہ عدم مطابقت کی صورت میں اسلامی احکام کی ایسی تاویل کرنا ہے جس سے یہ مطلب حاصل ہو جائے خواہ اس کوشش میں اسلام کے اپنے اصولوں کی نفی ہو جائے یا ان کو نقصان پہنچ جائے.

(۲) ضرورت وشرعی حیثیت: جہاں تک تجدید واحیاے دین کی ضرورت و اہمیت کا تعلق ہے تو اسلام میں اس کی دو بنیادیں ہیں۔ ایک اس کا تصور اجتہاد اور دوسرے اس کا تصور اصلاح۔ چونکہ اسلام اللہ تعالیٰ کا آخری دین ہے، قرآن اللہ کی آخری کتاب اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے آخری رسول ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے نہ صرف قرآن کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے، بلکہ اپنی حکمت بالغہ سے کام لیتے ہوئے یہ انتظام بھی فرمایا ہے کہ زندگی کے وہ اہم مسائل جن کی اصلاح پر انسانی زندگی کا انحصار ہے انہیں واضح اور دو ٹوک الفاظ میں قرآن اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ جہاں تک ان امور کا تعلق ہے جو انسان کی اجتماعی زندگی (معاملات) سے متعلق ہیں اور جن پر تمدنی وتہذیبی ترقی اثر انداز ہوتی ہے تو وہاں منصوص تفصیلی احکام دینے کی بجائے محض اصول (پالیسی) بیان

کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے اور یہ امت (کے اہل علم) پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ ناقابل تغیر نصوص، پالیسی اصولوں اور عمومی مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے تفصیلی احکام کا تعین خود کر لیں۔ نصوص سے استنباط اور نئے امور میں حکم شرعی دریافت کرنے کا یہ منہاج اسلام میں اجتہاد کہلاتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف خود اجتہاد کیا، بلکہ اپنے صحابہؓ کو بھی اس کی تربیت دی اور صحابہؓ کے بعد یہ روایت بعد کی صدیوں میں بھی جاری رہی۔ اگرچہ قرون متاخرہ میں یہ مضمحل ہوگئی اور اس جمود و تقلید کے آثار ابھی تک امت مسلمہ میں باقی ہیں۔ شرعی اصولوں کے مطابق اجتہاد اسلام میں تجدید کا بہترین ذریعہ اور شکل ہے۔ اجتہاد کی حجیت اور شرعی حیثیت واضح ہے۔ اس کی اساس قرآن اور احادیث نبویہ پر ہے [تفصیل کے لیے رک بہ آاآ بذیل مادہ اجتہاد].

اسلام میں "اصلاح" کا تصور یہ ہے کہ چونکہ آئندہ کوئی نیا نبی نہیں آئے گا، لہذا اب یہ امت کی عمومی ذمہ داری اور اس کے اصحاب علم واقتدار کا فرض ہے کہ وہ "امر بالمعروف" اور "نہی عن المنکر" کا عمل جاری رکھیں اور دین دوسروں تک پہنچائیں، چنانچہ بہت سی مسلم حکومتوں نے اس فرض کی ادائیگی کے لیے احتساب، امر بالمعروف ونہی عن المنکر اور دعوت وارشاد کے محکمے قائم کیے، مساجد، مدارس اور خانقاہیں تعمیر کروائیں اور ان کی آباد کاری کے لیے اوقاف کا انتظام کیا یا بیت المال سے ان کی اعانت کی۔ مسلمان علماء و صلحا نے حکومتوں سے باہر رہ کر یہ فریضہ انجام دیا اور آج کل افراد کے علاوہ بہت سی مسلم جماعتیں اور تحریکیں بھی یہ ذمہ داری ادا کر رہی ہیں۔ اصلاح، انذار، امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا حکم قرآن حکیم میں بہت سی جگہ آیا ہے (دیکھیے، مثلا ۱۱ [ہود]: ۸۸؛ ۹ [التوبہ]: ۷۱، ۱۲۲؛ ۳ [آل عمران]: ۱۰۴ و ۱۱۴) لہذا اس کی شرعی حجیت متفق علیہ اور مستند ہے.

بعض علما نے تجدید واحیاے دین کے ثبوت کے لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث بھی پیش کی ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ: "ان اللّٰہ یبعث لھذہ الامہ علی راس کل مائۃ سنۃ من یحدد لھا دینھا" (ابوداؤد: الجامع السنن، کتاب الملاحم)، یعنی اللہ تعالی ہر صدی کے سرے پر اس امت میں ایک ایسا شخص بھیجے گا جو دین کی تجدید کرے گا"۔ ابن حجر العسقلانیؒ، جلال الدین السیوطیؒ، زین الدین العراقی، حاکم (مستدرک، کتاب الفتن) اور بیہقی (المدخل، کتاب المعرفۃ) سب نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، جبکہ بعض لوگ اس کی تضعیف بھی کرتے ہیں.

اس حدیث نے اس بنا پر بہت اہمیت اختیار کر لی ہے کہ مسلم تاریخ میں بہت سے لوگوں نے، اسے سند بنا کر، اپنے مجدد یا مہدی ہونے کا دعوی کیا اور عوام میں اس کی اساس پر اپنا دینی اثر ورسوخ بڑھایا، یہاں تک کہ بعض ملحد اور بے دین لوگوں نے بھی [رک بہ احمدیت] اسی بنیاد پر خود مجدد اور مہدی ہونے کا دعوی کیا، جس کے رد عمل کے طور پر بعض لوگوں نے اس حدیث اور نزول مہدی کے بارے میں روایات کی صحت کا انکار کر دیا (ابواللیث صدیقی: ملفوظات اقبال، ص ۶۷، ۷۲ و ۳۶۸، لاہور ۱۹۸۴ء).

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کا نظام تجدید واصلاح صرف اسی ایک حدیث پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس کی اساس قرآن وسنت کی بہت سی نصوص پر ہے۔ علاوہ ازیں یہ اسلام کے مزاج اور نوعیت کا بھی اقتضا ہے۔ جب اس دین کو تا قیامت رہنا ہے تو یقینا امت میں ہمیشہ ایسے افراد پیدا ہوتے رہیں گے، جو اس کے دینی فکر و عمل میں خرابیوں کے ازالے اور اسے اس کی اصل پر قائم رکھنے کی جدوجہد کرتے رہیں گے۔ چنانچہ ابوداؤد کی مذکورہ حدیث کی تشریح کے ضمن میں بعض علما نے یہ تصریح کی ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ تجدید کرنے والا ایک ہی شخص ہو (ابن حجر العسقلانی: فتح الباری شرح صحیح البخاری) بلکہ یہ متعدد اشخاص بھی ہوسکتے ہیں اور یہ

بھی ضروری نہیں کہ وہ صدی کے سرے پر ہی آئے، بلکہ وہ صدی کے وسط میں بھی آسکتا ہے (نواب صدیق حسن: حجج الکرامہ فی آثار القیامہ)۔

۳۔ مختصر تاریخ: جب یہ واضح ہے کہ تجدید واحیاے دین کا عمل ہمیشہ سے امت مسلمہ میں جاری ہے (اور انشاء اللہ تا قیامت جاری رہے گا) تو ایسے افراد کی نشان دہی ہونا بھی کوئی مشکل امر نہیں، لیکن ہمارے ہاں تاریخ نویسی کا رجحان عموماً یہ رہا ہے کہ خلفاء وسلاطین اور ان کی سیاست اور جنگوں کے حالات زیادہ تفصیل سے لکھے جاتے رہے ہیں اور امت کی علمی، مذہبی، فکری اور تہذیبی وتمدنی تاریخ پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ اگرچہ اس موضوع پر معلومات موجود ہیں، لیکن وہ زیادہ تر تاریخ کی کتابوں میں منتشر ہیں۔ تاہم حال ہی میں ایسی کئی قابل قدر کوششیں ہوئی ہیں جن میں مذکورہ مباحث کو سمیٹا گیا ہے [دیکھیے ماخذ]۔

پہلی صدی ہجری میں حضرت علی بن حسین المعروف بہ علی زین العابدینؒ، حضرت سعیدؒ بن مسیب، عروہ بن زبیرؒ، حضرت سالم بن عبداللہ بن عمر اور حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکر جیسے تابعین اگرچہ اپنے علم وعمل میں مینارۂ نور تھے، تاہم اصلاحی اور تجدیدی کوششوں میں زیادہ نمایاں نام حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ (۹۹۔۱۰۱ھ [رک بآں]) کا ہے جنھوں نے نہ صرف سیاسی میدان میں اصلاحی کام کیا، بلکہ لوگوں کی اخلاقی اصلاح اور دینی احکام کی تدوین وترویج کے لیے بھی بہت کوششیں کیں۔ اسی طرح اسی دور میں حضرت حسن بصریؒ (م۱۱۰ھ) نے بھی اخلاقی انحطاط کے خلاف آواز اٹھائی۔ اسی زمانے میں ایک طرف امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ نے فقہ اور امام بخاریؒ، مسلمؒ، نسائیؒ، ترمذیؒ، ابوداؤدؒ اور ابن ماجہؒ وغیرہ نے حدیث کی تدوین کا عظیم کارنامہ انجام دیا تو دوسری طرف یونانی فکر کی درآمد واشاعت نے عقلی موشگافیوں کو ابھرنے کا موقع دیا۔ اس کے مقابلے میں امام ابوالحسن اشعریؒ اور ابومنصور ماتریدیؒ نے اہل سنت کی جمہوری فکر کو قوت استدلال مہیا کی؛ تو امام احمد بن حنبلؒ نے فتنہ خلق قرآن کا مقابلہ کیا۔ پانچویں صدی میں علم کلام کا انحطاط اور فلسفہ اور باطنیت کا فروغ دیکھنے میں آیا تو اللہ تعالیٰ نے امام غزالیؒ جیسے متکلم، فقیہ اور سچے صوفی کو پیدا کیا اور بڑھتے ہوئے اخلاقی اضمحلال کو روکنے کے لیے شاہ عبدالقادر جیلانیؒ اور علامہ ابن جوزیؒ جیسی شخصیتیں پیدا ہوئیں۔ چھٹی صدی ہجری میں سلطان نور الدین زنگیؒ اور سلطان صلاح الدین ایوبیؒ نے روح جہاد کو زندہ کیا، یورپی عیسائیوں کو شکست دی، دینی مدارس قائم کیے اور بدعات کا راستہ روکا۔ ان کے کاموں کو تقویت دینے کے لیے اللہ تعالیٰ نے شیخ الاسلام عز الدین بن عبدالسلام جیسی شخصیت پیدا کی جس نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حق ادا کر دیا اور مسلم حکمرانوں کو فتنہ تاتار کی سرکوبی پر ابھارا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی کوششوں سے منگولوں کی یورش سے مصر اور شام کا علاقہ تو محفوظ رہا، مگر باقی عالم اسلام ان کی لپیٹ میں آگیا۔ ساتویں صدی میں بعض صوفیاے اسلام کی دعوت سے متاثر ہو کر جلد ہی ان میں اسلام کی اشاعت شروع ہوگئی، جس کے نتیجے میں اس صنم خانے سے بہت سے پاسبان کعبہ پیدا ہوئے، جنھوں نے اسلام کے نفاذ اور اس کی اشاعت میں مؤثر کردار ادا کیا۔ اسی دور میں علم کلام وعقلیت کے بڑھتے ہوئے رجحان میں اعتدال پیدا کرنے کے لیے، مولانا رومؒ نے اپنی شاعری کو ذریعہ اظہار بنایا اور اپنے صوفیانہ کلام کے ذریعے اسلامی تعلیمات اور روحانیت کو عام کیا۔ چنانچہ ان کی مثنوی کو "ہست قرآن در زبان پہلوی" کا لقب ملا۔

اوپر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے سیاسی کردار کا ذکر آچکا ہے، وہ ایک ایسے زمانے میں پیدا ہوئے تھے جو اس امر کا تقاضا کرتا تھا کہ کوئی ایسا شخص سامنے آئے جو فلسفہ ومنطق اور کلام وتصوف پر گہری تنقیدی نگاہ ڈال کر کھرے کو کھوٹے سے الگ کرے اور قرآن وسنت کو فقہ و

عقائد کا ماخذ بنا کر تقلید کے بندھنوں کو ڈھیلا کرے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ابن تیمیہؒ جیسی شخصیت مسلمانوں میں پیدا کی، جو جامع کمالات تھی۔ ان کے بعد ان کے جلیل القدر شاگردوں نے، جن میں ابن قیم الجوزیہؒ، ابن کثیرؒ اور ابو اسحاق شاطبیؒ جیسے لوگ شامل تھے، ان کی علمی روایت کو آگے بڑھایا۔ اسی زمانے میں خواجہ معین الدین چشتیؒ ہندوستان آئے اور برعظیم پر اسلامی اثرات کی بنیاد رکھی اور اشاعت اسلام کے اس کام کی ابتدا کی جو مسلمان حکمران نہ کر سکے تھے۔ ان کے بعد ان کے تلامذہ و خلفا کے سلسلے نے (جن میں خواجہ فرید الدین گنج شکرؒ اور نظام الدین اولیاءؒ معروف ہیں) ان کے اثرات کو مزید وسیع کیا۔ گیارھویں صدی میں جب مغل سلطنت عروج پر تھی اور ہندوستان تاتاریوں سے محفوظ رہ کر خوب پھل پھول رہا تھا کہ جلال الدین اکبر نے "دین الٰہی" ایجاد کر لیا جس سے اسلامی اقدار مٹنے لگیں اور کافرانہ اصول واقدار حکومتی طاقت سے نافذ کی جانے لگیں۔ اس صورت حال کی اصلاح کے لیے اللہ تعالیٰ نے شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانیؒ) کو ہمت وتوفیق دی چنانچہ انہوں نے بااثر امرا، علما اور صوفیہ کو اس فتنے کی بیخ کنی کی طرف متوجہ کیا۔ علاوہ ازیں انہوں نے مصلحانہ اور مجددانہ انداز میں جادۂ شریعت سے ہٹے ہوئے "صوفیہ خام" کی غلط روش اور ان کے ناپسندیدہ افعال پر تنقید کی اور علمائے سوء کی جاہ پسندی سے اسلام کو جو نقصان عظیم پہنچ رہا تھا اس پر انہیں متنبہ کیا۔ ہندوؤں کے میل جول سے مسلمانوں میں جو قبیح رسوم رائج ہو گئی تھیں ان سے اجتناب اور بدعات کو محو کر کے سنت کو زندہ کرنے کی کوشش کی۔ بعض حکومتی دانشوروں کے ملحدانہ خیالات کے اثرات بد، روافض، خوارج اور دیگر فرق باطلہ کے گمراہ کن عقائد کے مفاسد کے استیصال کی کوشش کی۔ انہوں نے شریعت کو طریقت پر مقدم رکھنے پر اصرار کیا اور کہا کہ جو طریقت مخالف شریعت ہے وہ الحاد و زندقہ ہے۔ ان کے مکاتیب (جو طبع ہو چکے ہیں، رک بہ مکتوبات) ان کے افکار اور جدوجہد کا بہترین آئینہ ہیں۔

اور جب ہندوستان میں مسلمانوں کی عظمت کا چراغ ٹمٹما رہا تھا اور لوگوں کے دین واخلاق کو گھن لگ چکا تھا اور یہی نہیں بلکہ پورے عالم اسلام میں جمود و تنزل پایا جاتا تھا، اخلاق ومعاشرت میں فساد آ چکا تھا، اہل عجم اور غیر مسلموں کے بہت سے شعائر اور ان کی عادات و رسوم مسلمانوں نے اختیار کر لی تھیں، امراء و اغنیا کا طبقہ دولت وتمول کے برے اثرات کا اسیر ہو چکا تھا اور عوام میں کسل مندی، تعطل، توہمات کا زور، توحید خالص کی حدود سے تجاوز اور تصوف میں غلو کے مظاہر عام تھے، بلکہ یورپ میں سائنس کے غلبے اور مذہب سے دوری کے اثرات بھی مسلم معاشرے تک پہنچ کر اپنے اثرات دکھا رہے تھے اس وقت اللہ تعالیٰ نے شاہ ولی اللہؒ جیسے نادر روزگار شخص کو پیدا فرمایا جنہیں بجا طور بارھویں صدی کا مجدد کہا جاتا ہے۔ شاہ صاحبؒ کا تجدیدی واصلاحی کارنامہ بڑی وسعت وجامعیت لیے ہوئے ہے۔ اس میں اصلاح عقائد ودعوت الی القرآن، حدیث وسنت کی اشاعت وترویج، فقہ و حدیث میں تطبیق کی دعوت وسعی، شریعت اسلامی کی مربوط ومدلل ترجمانی اور اسرار ومقاصد قرآن و سنت کی نقاب کشائی کے علاوہ امت کے مختلف طبقات کا احتساب اور ان کو دعوت اصلاح وانقلاب، اسلام میں خلافت کے منصب کی تشریح، خلافت راشدہ کے خصائص اور ان کا اثبات اور رد رفض نیز سیاسی انتشار اور حکومت مغلیہ کے دور زوال میں شاہ صاحب کا مجاہدانہ و قائدانہ کردار شامل ہے۔ شاہ صاحبؒ کو یہ بھی احساس تھا کہ جس علمی، فکری اور سیاسی تحریک کی وہ بنیاد رکھ رہے ہیں وہ مستقبل میں مزید برگ وبار لائے گی چنانچہ انہوں نے ایسے علمائے راسخین اور مردان کار کی تعلیم وتربیت کا بھی بیڑا اٹھایا جو ان کے بعد اصلاح امت اور اشاعت دین کا کام جاری رکھیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی مساعی میں برکت ڈالی اور ان سے نسبت رکھنے والے بزرگوں (مثلاً حضرت سید آدم بنوریؒ) کے علاوہ خود ان کی اپنی اولاد

میں سے حضرت شاہ عبدالعزیزؒ، شاہ رفیع الدینؒ، شاہ عبدالقادرؒ اور شاہ عبدالغنیؒ نے ولی اللّٰہی تحریک اور اس فکر وجذبے کو نہ صرف مزید پروان چڑھایا، اشاعت دین اور اصلاح عقائد کا کام تندہی سے جاری رکھا، بلکہ اسے اگلی نسل تک بھی پہنچایا۔ چنانچہ تحریک مجاہدین، جسے بلاشبہ تیرھویں صدی کی عالم اسلام کی سب سے بڑی تجدیدی وجہادی تحریک کہا جا سکتا ہے، انہی کے خانوادے سے اٹھی۔ اس تحریک کے سرخیل سید احمد شہیدؒ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کے مرید تھے اور ان کے دست راست سید محمد اسماعیل شہیدؒ شاہ عبدالغنیؒ کے بیٹے اور شاہ ولی اللہؒ کے پوتے تھے۔

شاہ اسماعیل شہیدؒ (۱۷۷۹ء۔۱۸۳۱ء) مجتہدانہ صلاحیتوں کے مالک تھے اور ان کی تحریروں سے شاہ ولی اللہؒ جیسا عالمانہ رنگ اور تفقہ جھلکتا ہے (دیکھیے مثلاً عبقات اور منصب امامت) اور ان کی تصنیف تقویۃ الایمان نے تو اصلاح عقائد اور رد شرک کا وہ کام کیا جو ایک جماعت سے بھی نہیں ہو سکتا۔ یہی نہیں انہوں نے جہاد فی سبیل اللہ میں حضرت سید احمد شہیدؒ کا ساتھ دیا اور اپنی باقی ماندہ عمر انہیں کے ساتھ بتا اور اسی راہ میں قربان کر دی۔

حضرت سید احمد شہیدؒ (۱۷۸۶ء۔۱۸۳۱ء) بھی اپنے دور کے ایک عظیم مجدد تھے۔ انہوں نے برعظیم پاک و ہند کی اس عظیم تحریک کی رہنمائی کی جس کی جامعیت، قوت تاثیر اور اسلام کی اولین دعوت اور طریق نبوت سے قرب ومماثلت میں دور و نزدیک کہیں کوئی نظیر دکھائی نہیں دیتی۔ وہ عقائد واعمال کی تصحیح، افراد کی تربیت، وعظ و تبلیغ اور جہاد وسرفروشی کے وسیع محاذ پر جس طرح سرگرم عمل رہے اس کا اثر صرف ان کے میدان کارزار اور ان کی معاصر نسل تک ہی محدود نہیں رہا، بلکہ اس نے آئندہ نسلوں اور بعد میں آنے والے علمبرداران دین پر بھی گہرے نقوش چھوڑے ہیں۔ سکھ اور انگریزی اقتدار کے مقابلے، ہندوستان اور اس کے بڑی مسلم ممالک کی حفاظت اور قیام حکومت اسلامیہ علی منہاج الخلافۃ الراشدہ کی جدوجہد کی ابتدا انہوں ہی نے کی، بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ برعظیم میں مسلمانوں کی سیاسی بیداری، جو بعد میں مسلمانوں کی ہندوؤں سے الگ تنظیم، دو قومی نظریے کے احیاء اور پاکستان کے قیام پر منتج ہوئی، سب اسی جدوجہد کا بالواسطہ نتیجہ تھی۔ اس کے علاوہ دین کی نشرواشاعت، اصلاح معاشرہ، جاہلی رسوم کے ابطال، ہندوانہ اثرات کے ازالے اور صحیح اسلامی زندگی کی بازگشت بھی اسی جہادی تحریک اور ولی اللّٰہی فکر کے تسلسل کا ثمرہ تھی جس کا ایک مظہر دارالعلوم دیوبند کا قیام اور حضرت امداد اللہ مہاجر مکیؒ اور ان کے خلف (خصوصاً مولانا رشید احمد گنگوہیؒ ومولانا اشرف علی تھانویؒ وغیرہ) کی تحریک اصلاح، بلکہ مولانا محمد الیاسؒ کی تبلیغی جماعت اور اس وقت پاک وہند میں پھیلے ہوئے ہزاروں دینی مدارس اور دینی نشر واشاعت کی جماعتیں اور ادارے، یہ سب اسی تحریک ولی اللّٰہی کا بلا واسطہ یا بالواسطہ صدقۂ جاریہ ہیں۔

۴۔ احیاء وتجدید کی تحریکیں: تاریخ اسلام کی بارہ صدیوں کی احیاء وتجدید کی جن کوششوں کی طرف انتہائی اختصار کے ساتھ سطور بالا میں جو اشارے کیے گئے ہیں وہ زیادہ تر انفرادی جدوجہد کا مظہر تھیں۔ گو ماضی میں بھی بعض ادارے اور مکاتب فکر موجود تھے، لیکن پچھلی دو صدیوں میں احیاء وتجدید کے لیے جس طرح بعض تحریکوں نے کام کیا اس طرح کی اجتماعی جدوجہد کا رجحان ماضی میں بہت کم تھا، لہٰذا اب ہم مسلم ممالک میں احیائے دین کی بعض اہم دینی تحریکوں کا مختصر تذکرہ کریں گے (سوائے برعظیم کی تحریک مجاہدین کے جس کا تذکرہ ابھی گزر چکا ہے)۔

(۱) سلفی تحریک: سلفی تحریک یا سلفیہ، سلف سے ہے اور سلف (جمع اسلاف) کا اطلاق عام طور پر صحابہ، تابعین وتبع تابعین یا پہلی تین صدیوں کے بزرگوں پر ہوتا ہے، کیونکہ ان صدیوں کی فضیلت کے بارے میں

نبی کریم کی حدیث موجود ہے ' چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ کو اسلاف کا آخری بڑا فرد سمجھا جاتا ہے جن کی تاریخ وفات ۲۴۱ھ/۸۵۵ء ہے۔

عصر حاضر میں سلفیہ سے مراد وہ افراد یا گروہ ہے جو قرآن وسنت سے تمسک اور اس کی لفظی تشریح پر اصرار کرتا ہو' ابتدائی صدیوں کے اس اسلام کی طرف لوٹ جانے کا داعی ہو جو ان کے خیال میں بدعات و محدثات سے پاک ہے ' اگرچہ بحیثیت ایک نظریہ اور تحریک کے سلفیہ کا تعلق کسی خاص عہد یا علاقے سے نہیں ہے ' بلکہ امام احمد بن حنبل' ابن تیمیہؒ اور ابن قیم الجوزیہؒ کا شمار بھی سلفیہ میں کیا جاتا ہے اور نجد کے شیخ محمد بن عبدالوہاب کے ہم عصر پیروکار بھی خود کو سلفیہ ہی سمجھتے ہیں ' لیکن یہاں سلفی تحریک سے ہماری مراد وہ جدید تحریک ہے جس کے نمائندے جمال الدین افغانیؒ (۱۸۳۹ـ ۱۸۹۷ء) ' شیخ محمد عبدہؒ (۱۸۴۹ـ ۱۹۰۵ء) اور علامہ رشید رضاؒ (۱۸۶۵ـ۱۹۳۵ء) کو سمجھا جاتا ہے۔

سید جمال الدین افغانی [رک بآں] ایک متحرک' پرجوش اور فعال شخصیت کے حامل تھے جب وہ مصر پہنچے تو انہیں شیخ محمد عبدہ [رک بآں] کی صورت میں ایک روشن خیال عالم دین اور مفکر کا ساتھ میسر آگیا۔ ان کا مرکزی خیال یہ تھا کہ مسلمانوں کو مغربی تہذیب کے چیلنج کو سمجھنا چاہیے اور اس کے مقابلے میں اپنے تشخص کو برقرار رکھنے کے لیے اسلام کی اصل تعلیمات کی طرف لوٹ جانا چاہیے۔ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی بھی کوشش کی کہ اسلام اور سائنس نیز اسلام اور عصری تقاضوں میں کوئی تضاد نہیں ' بلکہ اسلام میں اجتہاد کا اصول ہر قسم کی ترقی سے مطابقت رکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تاہم سرسید احمد خاں [رک بآں) کی طرح شیخ محمد عبدہؒ نے بعض اسلامی اصولوں کی اس طرح تشریح کی جو روایتی دینی فکر کے لیے قابل قبول نہ تھی ' مثلاً انہوں نے مغربی لباس پہننے' یہودیوں اور عیسائیوں کا ذبیحہ کھانے اور سود کی بعض صورتوں کے جواز کا فتوی دیا' انہوں نے تعلیم کی اصلاح پر زور دیا اور اسلامی علوم کے ساتھ جدید علوم کی تحصیل کی حمایت کی۔ انہوں نے مسلم معاشرے میں مغربی قوانین کے نفاذ کو ہدف تنقید بنایا اور سیاسی تبدیلی کے لیے تعلیم کو بنیادی شرط قرار دیا۔ انہوں نے شرک وبدعات کی مذمت کی اور قرون اولیٰ کے خالص اسلام کی طرف رجوع پر اصرار کیا۔

عالم عرب اور دیگر اسلامی دنیا پر اس جدید سلفی تحریک نے کافی اثرات ڈالے۔ الجزائر میں اس کے علمبردار عبدالحمید بن بادیس تھے ' جنہوں نے تعلیم کے ذریعے فرانس کے تہذیبی غلبے کے خلاف مزاحمت کی' اہل تصوف کی غیر اسلامی روش کے خلاف آواز اٹھائی اور "جمعیت علماے اسلام" کی صورت میں اہل دین کو جمع کرنے کی کوشش کی۔ مراکش میں ابوشعیب الدکالی (۱۸۷۸ـ۱۹۳۷ء) اور محمد ابن العربی العلوی (۱۸۸۰ـ ۱۹۶۴ء) کی زیر قیادت سلفی تحریک نے مراکش کی قومی تحریکوں کو متاثر کیا ' خصوصاً استقلال پارٹی کے صدر علال الفاسی نے جو العلوی کا شاگرد تھا اور جس نے تحریک آزادی میں نمایاں کام کیا ' اس تحریک کو بہت مقبول بنایا۔ تیونس میں بھی سلفی تحریک کا بڑا اثر تھا۔ وہاں مفتی محمد عبدہ خود (۱۸۸۵ء اور ۱۹۰۳ء میں) دو دفعہ گئے اور وہاں قارئین المنار کا منظم حلقہ تھا۔ جن زیتونی علما اور زعما نے سلفیہ کا اثر قبول کیا ان میں بشیر صفر (م ۱۹۳۷ء) (جو بن بادیس کے استاد بھی تھے)' مفسر قرآن محمد الطاہر ابن عاشور (پ ۱۸۷۹ء) اور ان کے لائق فرزند الفاضل ابن عاشور (۱۹۰۹ـ۱۹۷۰ء) اور دستور پارٹی کے بانی عبدالعزیز الثعالبی (۱۸۸۹ـ۱۹۴۴ء) جیسے لوگ شامل تھے۔ شام میں بھی سلفیہ کے اثرات پہنچے اور عبدالقادر المغربی (۱۸۶۷ء ـ ۱۹۵۶ء) اور شکیب ارسلان (۱۸۶۹ـ ۱۹۴۶ء) نے وہاں سلفی تحریک کے پیغام کو پھیلایا۔ ہندوستان میں سرسید احمد خان (۱۸۱۷ـ۱۸۹۸ء) نے' جو افغانیؒ اور اور شیخ عبدہؒ کے ہم عصر تھے' سلفی اثرات قبول کیے۔ البتہ افغانی کے برعکس انہوں نے انگریزوں کی مزاحمت کی

بجائے ان سے مصالحت کو ترجیح دی اور اسلام کو عصر جدید سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش میں ایسے خیالات کا اظہار کیا جو جمہور کی رائے کے خلاف تھے۔ انڈونیشیا میں سلفی اثرات کے تحت ۱۹۱۲ء میں تحریک محمدیہ قائم کی گئی جس نے تعلیمی اور ثقافتی میدان میں مفید کام کیا۔ سلفی تحریک نے جدید اسلامی تحریکوں خصوصاً عالم عرب میں الاخوان المسلمون اور برصغیر میں جماعت اسلامی کی فکر پر بھی دور رس اثرات ڈالے۔ تاہم افغانیؒ اور عبدہؒ کے بعد سلفیہ ایک تحریک کی طرح منظم نظر نہیں آتی ' بلکہ اس فکر کے حامل مختلف افراد تھے جو اپنے اپنے معاشرے میں انفرادی انداز سے کام کرتے رہے [رک بہ سلفیہ ، اصلاح]۔

(۲) وہابیہ یا وہابی تحریک کے بانی نجد (موجودہ سعودی عرب کا ایک صوبہ) کے شیخ محمد بن عبدالوہاب (۱۷۰۳ء ۔ ۱۷۹۱ء) ہیں۔ اس تحریک نے اٹھارویں صدی میں جزیرہ نما عرب سے اصلاحی وتجدیدی کام کا آغاز کیا۔ وہ آل سعود کی مدد سے وہاں حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ اس کا زیادہ زور تصحیح عقائد' رد شرک وبدعات ومحدثات اور تمسک بالقرآن والسنہ پر ہے [رک بآں: بذیل مادہ وہابیہ اور محمد بن عبدالوہاب]۔

(۳) السنوسیہ: سنوسی تحریک کے بانی محمد بن علی السنوسی (۱۷۸۷ء۔۱۸۵۹ء) تھے۔ وہ الجزائر میں پیدا ہوئے۔ حدیث وفقہ کے ساتھ تصوف کی تعلیم حاصل کی اور قاہرہ سے ہوتے ہوئے حجاز پہنچے اور مکہ کے مشہور صوفی احمد بن ادریس سے منسلک ہوگئے۔ ابن ادریس کے سفر یمن کے بعد وہ ان کے خلیفہ مقرر ہوئے اور ۱۸۲۷ء میں جبل ابوقبیس پر زاویہ (خانقاہ) تعمیر کیا۔ ۱۸۴۱ء میں وہ لیبیا چلے گئے اور سنوسیہ کی بنیاد رکھی [رک بہ السنوسی]۔

سنوسی تحریک بنیادی طور پر ایک مذہبی تحریک تھی ' جس کی اساس تصوف کا شاذیہ طریقہ تھا۔ سنوسیہ کو ایک اسلامی اور تجدیدی جماعت سمجھا جاتا ہے اور گو وہ متصوفانہ انتہا پسندی کے خلاف تھے اور رقص وسرود (سماع اور دھمال ڈالنے) کے قائل نہ تھے ' لیکن بہر حال وہ روایتی صوفی مسلک ہی کے حامل تھے۔ غالباً جس چیز نے ان کی تحریک کو اہم مقام دلایا وہ فرانسیسی اور اطالوی استعمار کے خلاف ان کا مزاحمتی کردار اور جہاد ہے۔ محمد بن علی سنوسیؒ اتباع سنت پر بہت زور دیتے تھے اور عقائد کے معاملے میں دین کے بنیادی مآخذ قرآن وسنت کی طرف مراجعت پر اصرار کرتے تھے۔ فقہ میں وہ اجتہاد کے علمبردار تھے اور گو مالکی المسلک تھے ' لیکن انہوں نے شافعی فقہ کی بہت سی چیزوں کو بھی قبول کر رکھا تھا ' خصوصاً عبادات وغیرہ میں اور اس وجہ سے ان کی مخالفت بھی ہوئی۔

سنوسیہ کا نظام مرکزیت پسند تھا۔ دور دراز علاقوں میں جتنے زاویے بھی بنائے جاتے تھے ان کے انتظام کے لیے مرکز سے آدمی بھیجے جاتے تھے جو مرکز ہی کو جوابدہ ہوتے تھے۔ مصر اور لیبیا کی موجودہ سرحد کے قریب جغبوب کے مقام پر ایک مرکزی زاویہ بنایا گیا تھا جو "مرکزی دفتر" کے طور پر کام کرتا تھا۔

سنوسی تحریک اصلاً صحرائی باشندوں پر مشتمل تھی خصوصاً کرینیقا کے علاقے کے بدوؤں کی اکثریت اسی سے منسلک تھی ' تاہم سنوسیوں کے زاویے شہروں میں بھی تھے۔ مغربی لیبیا میں طرابلس اور فزان کے علاوہ حجاز میں بھی ان کے اثرات تھے اور انیسویں صدی کے اواخر میں تو ان کے اثرات صحارا کے پار جھیل چاڈ تک پھیل چکے تھے۔ یہ بنیادی طور پر مزاحمتی مزاج بھی نہ رکھتے تھے اور ابتداء تعلیم وتزکیہ ہی ان کا میدان تھا اور ان کی دلچسپی بھی زیادہ تر نئے زاویوں کی تعمیر وترقی پر مرکوز تھی۔ وہ اکثر زراعت پیشہ تھے۔ صحارا میں تجارتی نقل وحمل میں مصروف تاجر زاویوں کو بطور "ریسٹ ہاؤس" استعمال کرتے تھے جہاں ان کی جان و مال کو کوئی خطرہ نہ ہوتا تھا ' اس طرح بہت سے تاجر اس صوفی طریقے سے وابستہ ہوگئے تھے۔ اس طرح مشرقی صحارا ان کا گڑھ بن گیا اور اس کے باوجود کہ ان کے کوئی سیاسی عزائم نہ تھے ' عثمانی حکمران ان کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خائف رہتے

گئے۔ فرانسیسیوں نے، جو علاقے میں قدم جما رہے تھے اور جھیل چاڈ کی طرف بڑھنا چاہتے تھے، ۱۹۰۱ء میں کانم کے علاقے میں زاویہ بر العلی پر حملہ کر دیا۔ سنوسی چونکہ اس حملے کے لیے تیار نہ تھے، لہٰذا انہوں نے پسپائی اختیار کی، تاہم انہوں نے فوراً ہی ہتھیار اٹھا لیے اور مزاحمت شروع کر دی جو پہلی جنگ عظیم تک جاری رہی۔

۱۹۱۱ء میں اطالویوں نے لیبیا پر حملہ کر دیا اور ایک سال بعد جب ترکی نے لیبیا خالی کر دیا تو سنوسی رہنما احمد الشریف نے ان کے خلاف اعلان جہاد کر دیا اور کئی سال تک اطالویوں کو آبنائے پار نہیں کرنے دی، لیکن جب اس نے مصر میں موجود برطانوی فوجوں کے خلاف بھی محاذ کھول دیا جو اس وقت اطالیہ کے اتحادی تھے تو اسے ہزیمت کا سامنا کرنا پڑا۔ احمد الشریف کی جگہ اس کے چچا زاد محمد ادریس نے لی اور خود مختاری پر صلح کر لی، لیکن اطالیہ میں فسطائیت کے زمانے میں فریقین میں دوبارہ جنگ چھڑ گئی، جس کی قیادت قبائلی رہنماؤں کے پاس تھی، جن میں احمد مختار نمایاں تھے۔ سنوسی قیادت اس وقت مصر میں جلا وطنی کی زندگی گزار رہی تھی۔ ۱۹۳۲ء تک یہ مزاحمتی تحریک جاری رہی جس میں سنوسیوں کے اکثر زاویے برباد ہوگئے۔ جب لیبیا کی جدید ریاست وجود میں آئی تو محمد ادریس لیبیا کے بادشاہ مقرر ہوئے جن کا تختہ معمر القذافی نے ۱۹۶۹ء میں الٹ دیا اور سنوسیوں کی سرگرمیوں پر پابندی لگادی۔ لیبیا سے باہر اس وقت سنوسیوں کے اکا دکا زاویے موجود ہیں جو ان کی عظمت رفتہ کی یاد دلاتے ہیں۔

(۴) مہدویہ: مہدیہ یا مہدویہ وہ تحریک ہے جو انیسویں صدی عیسوی کے ربع آخر میں موجودہ سوڈان کے شمالی علاقہ سے اٹھی۔ وہ اصلاً تو ایک اصلاحی اور مذہبی تحریک تھی، لیکن بتدریج اس نے سیاسی اور جہادی رنگ اختیار کر لیا اور بالآخر سوڈان تک محدود ہو کر رہ گئی۔ اس کے بانی محمد احمد السید عبداللہ تھے۔ جو سمانی صوفی طریقے کے شیخ تھے۔ انہوں نے ۱۸۸۱ء میں "مہدی منتظر" ہونے کا دعویٰ کیا اور ساتھ ہی ترکی مصری اقتدار کو بھی چیلنج کر دیا۔ چونکہ یہ تیرھویں صدی ہجری کے اختتام کا زمانہ تھا اور سید احمد نے اپنے آپ کو اس حدیث نبوی کا مصداق ٹھہرایا کہ "ہر صدی کے سرے پر ایک مجدد آتا ہے" اور سوڈانی عوام غیر ملکی حکمرانوں کے مظالم سے بھی تنگ آئے ہوئے تھے، لہٰذا انہوں نے سید احمد کا ساتھ دیا۔ حکمرانوں نے جو فوجی دستے انہیں گرفتار کرنے کے لیے بھیجے سید احمد نے انہیں شکست دی اور اس طرح بدوؤں اور شہری علاقے میں ان کی دھاک بیٹھ گئی۔ سید احمد شرعی اصطلاحوں کا اطلاق اپنی تحریک پر بے دریغ کرتے تھے، چنانچہ وہ دفاعی نقطہ نظر سے جب مغربی صوبے کردفان منتقل ہوئے تو اسے ہجرت اور مقامی لوگوں کو انصار قرار دیا۔ اپنی مسلح جدوجہد کو وہ جہاد (خواہ بالمقابل بھی مسلمان ہی ہوں) اور اپنے مخالفوں کو وہ کافر کہتے تھے۔ انہوں نے ۱۸۸۳ء میں سوڈان کے صوبائی صدر مقام الابیض پر قبضہ کر لیا اور بتدریج سارے شمالی صوبے ان کے زیر اقتدار آگئے۔ ۲۵ جنوری ۱۸۸۵ء کو انہوں نے دارالحکومت خرطوم پر بھی قبضہ کر لیا جس میں برطانوی گورنر جنرل مارا گیا۔ چھ ماہ بعد سید احمد اچانک بیمار ہو کر فوت ہوگئے۔ [رکّ بہ محمد احمد بن عبداللہ]۔

مہدوی نظریات کے مطابق محمد احمد مہدی ہونے کی وجہ سے خلیفہ الرسول تھے، لہٰذا ان کے بعد ان کے خلیفہ عبداللہ بن محمد نے اپنے آپ کو خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق کا نائب (خلیفۃ الصدیق) اور مہدی کے دوسرے بڑے خلفا کو حضرت عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ کا نائب اقرار دیا اور اس طرح اپنے لیے تقدس کی ایک بنیاد مہیا کی لیکن اس کا دور حکومت زیادہ کامیاب ثابت نہ ہوا کیونکہ مہدی کے قریبی عزیز جو اپنے آپ کو خلافت کا زیادہ حقدار سمجھتے تھے، اس کے خلاف سازشیں کرتے رہے۔ اولاد العرب اور اولاد البلاد کے نسلی گروہوں کے درمیان ہم آہنگی قائم نہ ہو سکی۔ پھر ۱۸۸۸ء میں شدید قحط پڑ گیا جس کے اسباب اگرچہ قدرتی تھے، لیکن خلیفہ نے

لوگوں کو دارالحکومت کی طرف ہجرت پر مجبور کیا، جس سے ہزاروں لوگ مر کھپ گئے۔ انتظامی ڈھانچے کو بھی فعال نہ بنایا جاسکا۔ اس عدم استحکام کی صورت میں استعماری طاقتوں نے مہدویہ کو ختم کرنے کی منصوبہ بندی کی اور برطانوی اور مصری فوجوں نے ۱۸۹۶ء میں سوڈان پر حملہ کر دیا اور اگلے دو سالوں میں سارے ملک پر تسلط حاصل کر لیا۔ سادہ لوح سوڈانی نئے برطانوی گورنر جنرل کو مسیح دجال سمجھتے رہے اور حکومت الٹنے کی کوشش کرتے رہے۔

جہاں تک مہدی سوڈانی کے دینی نظریات کا تعلق ہے تو اس نے دعویٰ مہدویت کے علاوہ اپنی جماعت کی بنیاد چھ اصولوں پر رکھی: (۱) نماز (باجماعت پر صبر کے ساتھ)؛ (۲) جہاد؛ (۳) اطاعت احکام الٰہی؛ (۴) کلمۂ شہادت؛ (۵) تلاوت قرآن؛ (۶) راتب (اوراد و اذکار)۔ قرآن حکیم کے بعد زیادہ اہمیت مہدی کے اقوال اور تصانیف کو دی جاتی تھی جس میں مہدی کا مرتب کردہ احادیث و سنن کا (ایک ناقص) مجموعہ (جس کا نام مجلس تھا) استعمال ہوتا تھا۔ مہدیوں کے ہاں آرائش و زیبائش، موسیقی، شادی بیاہ پر فضول خرچی اور تمباکو نوشی منع تھی اور پیر پرستی، جھاڑ پھونک اور تعویذ گنڈوں کی مخالفت میں وہابیوں کی طرح غلو سے کام لیا جاتا تھا۔ ان کے ہاں امیر و غریب برابر تھے اور ایک معمولی آدمی ان کے ہاں بڑے سے بڑے مرتبے کو پہنچ سکتا تھا۔ ان میں اتحاد و مساوات کا اصول بدرجہ اتم کار فرما تھا۔ مہدی کے معتقدین میں اس کی کشف و کرامات کے چرچے تھے اور وہ اسے دیوتا کی طرح مانتے تھے۔

سوڈانی معاشرے کی مذہبی اور سیاسی زندگی پر مہدوی تحریک کے اثرات بانی کی وفات کے بعد بھی نمایاں طور پر باقی رہے۔ مہدی کے بیٹے عبدالرحمٰن (۱۸۸۵ـ۱۹۵۹ء) نے تحریک الانصار قائم کی جس کا سیاسی دھڑا امۃ پارٹی کی صورت میں ۱۹۴۵ء میں منظم ہوا۔ عبدالرحمٰن کا پوتا صادق المہدی دو دفعہ سوڈان کا وزیر اعظم رہ چکا ہے۔ سوڈان کا فوجی حکمران جعفر نمیری (۱۹۶۹ء۔ ۱۹۸۵ء) برس ہا برس تک بائیں بازو اور قوم پرستانہ نظریات کی سرپرستی کے بعد بالآخر اسلام کی طرف لوٹ آیا اور موجودہ حکمران بھی الاخوان المسلمون کی مدد سے ملک میں عوامی اور حکومتی سطح پر اسلامی نظریات کی بالادستی کے لیے کوشاں ہیں۔ سوڈان کا اسلامی مستقبل اگر محفوظ نظر آتا ہے تو اس کے پس منظر میں بھی مہدوی تحریک کے اثرات ہی کار فرما ہیں جس نے اسلام کو سیاسی، معاشی اور سماجی اداروں کی صورت میں منظم ہونے میں مدد دی ہے۔

(۵) الاخوان المسلمون: عالم عرب کی مشہور دینی تحریک جس کی بنیاد حسن البناء نے ۱۹۲۹ء میں مصر کے شہر اسماعیلیہ میں رکھی۔ اس تحریک نے مصر کے علاوہ عالم عرب (شام، فلسطین، اردن، عراق، سوڈان، یمن وغیرہ) اور افریقہ و ایشیا کے مسلم ممالک (تیونس، مراکش، پاک و ہند، انڈونیشیا وغیرہ) اور یورپ کے مسلمانوں اور مسلم تحریکوں پر بھی اثرات ڈالے ہیں [رک بہ تکملہ، بذیل مادہ الاخوان المسلمون و حسن البناء]۔

(۶) تبلیغی جماعت: تبلیغی جماعت عصر حاضر کی بڑی اسلامی تحریکوں میں سے ایک ہے جو سادہ انداز میں مسلمانوں کے اندر تبلیغ و اصلاح کا کام کرتی ہے۔ اس کا آغاز ۱۹۲۲ء میں برصغیر میں میوات اور دہلی میں تبلیغی کام سے ہوا۔ اس کے بانی ایک صوفی عالم مولانا محمد الیاسؒ (۱۸۸۴ء۔ ۱۹۴۴ء) تھے۔ اس کے قیام کے پس منظر میں کئی عوامل کار فرما تھے۔ ایک تو یہ کہ برصغیر میں مسلمانوں کی سیاسی پسپائی اور انگریزی غلبے کے استحکام کے نتیجے میں مسلمان زعماء اسلامی قدروں کی بقا کے لیے فکر مند تھے۔ اس کا ایک رد عمل تو بہت سے دینی مدارس کے قیام کی صورت میں سامنے آیا (خصوصاً شمالی ہند میں) جو دراصل مجدد الف ثانیؒ، شاہ ولی اللہ اور سید احمد شہیدؒ کی کوششوں ہی کا ایک تسلسل تھا جس میں تعلیم، تبلیغ اور اقامت دین کے ساتھ تصوف کے ذریعے اصلاحی پہلو بھی

ان کے پیش نظر تھا تاکہ مسلمان دین اور دینی اداروں سے جڑے رہیں اور عملاً اچھے مسلمان بن جائیں۔ دوسرے ہندوؤں نے شدھی اور سنگھٹن کی تحریکیں شروع کر دیں اور وہ چاہتے تھے کہ جو ہندو مسلمان ہوگئے ہیں ان کو دوبارہ ہندو بنایا جائے اور اس طرح مسلمانوں کو کمزور کیا جائے۔ اس کے علاوہ مولانا الیاسؒ یہ بھی سمجھتے تھے کہ محض دینی مدارس کا قیام مسئلے کا حل نہیں، کیونکہ علما کا کردار عموماً مسجد کے وعظ اور تدریس تک محدود رہتا ہے جب کہ ضرورت اس امر کی تھی کہ مسلم عوام کو متحرک کیا جائے تاکہ ان میں ایک عمومی دینی بیداری پیدا ہوجائے۔

تحریک کے بانی مولانا محمد الیاس دینی فکر کے لحاظ سے دیوبندی اور صوفی فکر کے لحاظ سے نقشبندی تھے۔ وہ نہ تو کوئی غیر معمولی عالم اور محقق تھے، نہ بہت اچھے مقرر اور نہ طلسماتی شخصیت کے مالک، لیکن ان کے دل میں گہرا درد اور اخلاص تھا جو اللہ نے قبول کر لیا، چنانچہ جو سادہ کام بستی نظام الدین (دہلی) کی چھوٹی سی بنگلہ مسجد سے میوات کے دینی لحاظ سے بنجر علاقے سے شروع ہوا تھا وہ آج دنیا کے کونے کونے میں پھیل گیا ہے اور رائے ونڈ (پاکستان) کے مرکز میں تبلیغی جماعت کا سالانہ اجتماع اب حج کے بعد عالم اسلام کا سب سے بڑا اجتماع ہوتا ہے جس میں حاضرین کی تعداد ۱۹۹۷ء میں دس لاکھ سے متجاوز تھی [رک بہ محمد الیاس]۔

تبلیغی جماعت اپنی دعوت میں چھ باتوں کی تاکید کرتی ہے: اولاً کلمہ طیبہ صحیح تلفظ سے پڑھنا اور اس کے معنی سمجھنا (یعنی ایمانیت کی اصلاح)، دوسرے نماز پڑھنا، شروط وقیود کے ساتھ۔ تیسرے دین کا بنیادی علم حاصل کرنا اور ذکر کرنا (اس کے لیے شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی کا تیار کردہ سات کتابچوں پر مشتمل تبلیغی نصاب استعمال کیا جاتا ہے جو ترغیبی اور اصلاحی قصوں اور غیر مستند احادیث پر مشتمل ہے)؛ چوتھے اکرام مسلم، پانچویں اللہ کے لیے اخلاص اور چھٹے گھر بار چھوڑ کر تبلیغ کے لیے نکلنا۔ یہ آخری نکتہ عملاً سارے پروگرام کا محور ہے۔ ہر کارکن سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ تبلیغ کے لیے چلہ (۴۰ دن) لگائے یا متفرق طور پر سال میں ۴۰ دن پورے کرے۔ عمر بھر میں کم سے کم چار مہینے تبلیغ کے لیے وقف کرنا ضروری ہے اور یہ کم سے کم ہے عملاً ہر کارکن کو یہ ترغیب دی جاتی ہے کہ وہ اپنا زیادہ سے زیادہ وقت تبلیغ کے لیے وقف کرے اور اکثر ایسا ہوتا بھی ہے۔ تبلیغی کارکن ایک ملک سے دوسرے ملک، ایک شہر سے دوسرے شہر، گاؤں گاؤں اور گلی گلی پھرتے ہیں اور لوگوں کو دین کی دعوت دیتے ہیں۔ اس سے ان کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنے، سفر کے مصائب برداشت کرنے، دین سیکھنے، سکھانے اور نیک صحبت میں رہنے کی تربیت ملتی ہے۔

تبلیغی جماعت کا کام اس وقت ہر اس جگہ تک پھیل چکا ہے جہاں مسلمان رہتے ہیں۔ جنوب مشرقی ایشیا (پاکستان، ہندوستان، بنگلہ دیش)، مشرق بعید (ملائیشیا، انڈونیشیا، تھائی لینڈ) افریقی ممالک، مشرق وسطی کے ممالک، یورپ اور شمالی امریکہ میں تبلیغی جماعت کے وفود سال کے بارہ مہینے گھومتے نظر آتے ہیں۔ عرب ممالک میں ان کا اثر نسبتاً کم ہے۔ تبلیغی جماعت کی اس کامیابی کے اسباب میں سے ایک تو اس کی دعوت اور اسے پہنچانے کے انداز کی سادگی ہے۔ دعوت کے چھ نکات عام فہم ہیں، ان میں کوئی فلسفہ اور تعقید نہیں۔ پھر ان نکات کی تبلیغ کے لیے عالم دین ہونا شرط نہیں اور نہ اس کے لیے کسی لمبی چوڑی تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو آدمی تبلیغ کے لیے نکلتا ہے وہ خود بخود مبلغ بن جاتا ہے۔ اس کے وسیع اثرات کی ایک وجہ اس کی دعوت کا غیر سیاسی ہونا ہے۔ خود بانی جماعت نے اس کی عملی مثال قائم کی تھی اور تقسیم برصغیر کے شدید جذباتی اور اختلافی مسئلے پر بھی غیر سیاسی رویہ اختیار کیا تھا۔ تبلیغی جماعت نے اس رویے کو شدت سے برقرار رکھا ہے اور وہ سیاسی مسائل پر نہ تو کوئی موقف اختیار کرتی

ہے اور نہ اس کا اظہار کرتی ہے۔ اس کا ایک فائدہ تو یہ ہے کہ حکومتیں ان کی مخالفت نہیں کرتیں دوسرے یہ کہ ان کے ہاں ہر خیال کے لوگ جمع ہوجاتے ہیں۔ تبلیغی جماعت کی کامیابی کی ایک وجہ اس کا مؤثر اور نتیجہ خیز ہونا بھی ہے۔ جو لوگ گھر بار اور دفتر وکاروبار چھوڑ کر تبلیغ کے لیے نکلتے ہیں اور نیکی کے ایک خاص ماحول میں عرصہ تک رہتے ہیں عموماً ان کی زندگی میں تبدیلی آجاتی ہے۔ وہ نمازی ہوجاتے ہیں، روزے رکھنے لگتے ہیں، داڑھی رکھ لیتے ہیں اور ان کا لباس اور زندگی کا رنگ ڈھنگ بدل جاتا ہے۔ جماعت سے اختلاف رکھنے والے اسے دین کے ناقص تصور، نہی عن المنکر کے ترک، قومی اور اجتماعی امور سے غفلت، علمی اور فکری امور سے بُعد اور دین کی قدامت پسندانہ تعبیر پر محمول کرتے ہیں۔

۷۔ جماعت اسلامی: اس جماعت کا قیام لاہور میں ۲۶ اگست ۱۹۴۱ء کو عمل میں آیا۔ اس کے بانی مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی (۱۹۰۳۔۱۹۷۹ء) تھے جو ابتداء ہی سے برصغیر کی ملت اسلامیہ کی دینی بیداری اور اس کی عظمت رفتہ کی بازیافت کے خواہاں تھے۔ انہوں نے ۱۹۳۲ء میں رسالہ ترجمان القرآن جاری کیا اور اپنے خیالات کا پرچار شروع کیا۔ آزادی کی تحریک میں انہوں نے کانگرس اور مسلمانوں کی وطنی قومیت کے نظریے کی مخالفت کی اور دو قومی نظریے کا دفاع کیا، لیکن مسلم لیگ کی حمایت بھی نہ کی۔ وہ روایتی علما اور صوفیا کے کام سے بھی مطمئن نہ تھے۔ وہ تقلید کی بجائے حریت فکر اور اجتہاد کے قائل تھے اور اسلامی عقائد واحکام کو منطقی اور متکلمانہ انداز میں پیش کرتے تھے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ اسلام ایک مکمل نظام زندگی ہے اور منظم اسلامی زندگی کا بہترین اظہار اسلامی ریاست کی صورت میں ہوتا ہے، لہٰذا سیاسی قیادت بھی انہی لوگوں کا حق ہے جو صالح مسلمان ہوں۔ وہ ایک ایسا گروہ قائم کرنا چاہتے تھے جو اقامت دین اور حکومت الٰہیہ کے قیام کو مقصد زندگی بنا لے [رک بہ مودودی، سید ابوالاعلیٰ]۔ اسی غرض کے لیے انہوں نے جماعت اسلامی قائم کی۔ جماعت اسلامی نے مؤثر اور وسیع دینی لٹریچر تیار کیا ہے جس کا عربی انگریزی اور دنیا کی بہت سی زبانوں میں ترجمہ ہوچکا ہے۔ اس نے کمیونزم، سوشلزم کے علاوہ مغربی فکر و تہذیب کی بھی مخالفت کی اور اسلام کو عصری تناظر میں اس انداز میں پیش کیا کہ وہ ملک کے جدید تعلیم یافتہ افراد خصوصاً نوجوانوں کو اسلام کی حقانیت پر مطمئن کرتا ہے۔ جماعت اسلامی کو پاکستان میں مضبوط تنظیم کے باوجود کوئی بڑی سیاسی کامیابی تو نہیں ملی، لیکن ملک کے پڑھے لکھے شہری طبقے کی دینی زندگی پر اس کے اثرات موجود ہیں خصوصاً طلبہ، اساتذہ اور وکلا میں جہاں اس کی ذیلی تنظیمیں فعال ہیں۔

جماعت اسلامی اور مولانا مودودی کی فکر نے دوسری اسلامی تحریکوں اور ان کے قائدین کو بھی متاثر کیا ہے۔ پاکستان کے علاوہ ہندوستان، بنگلہ دیش، کشمیر اور سری لنکا میں جماعت اسلامی کی تنظیمیں فعال طریقے سے کام کر رہی ہیں۔ مصر، اردن، سوڈان، الجزائر، ایران، ملائیشیا کے علاوہ خلیجی ریاستوں، برطانیہ، شمالی امریکہ اور یورپ وغیرہ میں جہاں بھی برصغیر کے لوگ موجود ہیں جماعت کے فکری اثرات وہاں موجود ہیں۔ پاکستان میں اسے حکومتوں کے علاوہ علما کی عمومی مخالفت کا بھی سامنا ہے جو اس کی دینی فکر سے مطمئن نہیں ہیں اور جماعت کی سیاسی ناکامی میں اس عنصر کا بھی خاصا دخل ہے۔

اسلامی ممالک کی ان بڑی تحریکوں کے علاوہ کئی مقامی اور ملکی نوعیت کی تحریکیں بھی تجدید واحیائے دین کے لیے کام کر رہی ہیں۔ ان کے لیے [رک بہ متعلقہ ممالک]۔

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (الف) سلفیہ: جمال الدین افغانی: رسالۃ الرد علی الدھریین (۱۸۷۹ء) در الآثار الاسلامی: جمال الدین الافغانی، مرتبہ محمد عبدہ، قاہرہ ۱۹۷۳ء؛ (۲) محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، قاہرہ ۱۸۹۷ء؛ (۳) وہی مصنف: الاسلام والنصرانیۃ مع العلم والمدنیۃ (۱۹۰۵ء) قاہرہ ۱۹۵۳ء؛

(۴) عبدالرحمن عبدالخالق: الاصول العلمیہ للدعوۃ السلفیۃ، قاہرہ ۱۹۷۵ء؛ (۵) احمد امین: زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث، بار چہارم، قاہرہ ۱۹۷۹ء؛ (۶) محمد سعید رمضان البوطی: السلفیہ مرحلۃ زمنیۃ مبارکۃ لا مذہب اسلامی، دمشق ۱۹۸۸ء؛ (۷) مصطفی حلمی: السلفیہ بین العقیدۃ الاسلامیہ والفلسفۃ الغربیۃ، اسکندریہ ۱۹۹۱ء؛ (۸) ابویوسف ابن بکر: محاضرات فی السلفیہ، مصر ۱۹۹۰ء؛ (۹) محمد عمارۃ: تیارات الفکر الاسلامی، قاہرہ ۱۹۸۲ء؛ (۱۰) وہی مصنف: تیارات الیقظۃ الاسلامیۃ الحدیثہ، قاہرہ ۱۹۸۲ء؛ (۱۱) محمد عابد الجابری: الحرکۃ السلفیۃ والجماعۃ الدینیہ المعاصرہ فی المغرب در الحرکۃ الاسلامیۃ المعاصرۃ فی الوطن العربی، ص ۱۸۷۔۲۳۵، بیروت ۱۹۸۹ء؛ (۱۲) صلاح الدین الجرشی: التاثیرات السلفیہ فی التیارات الاسلامیۃ المعاصرۃ، در اشکالیات الفکر الاسلامی، عدد ۱ (۱۹۹۱ء)، ص ۲۰۳۔ ۲۳۰؛ (۱۳) مصطفی الشکعۃ: الاسلام بلا مذاہب، بار پنجم، قاہرہ ۱۹۷۶ء؛ (۱۴) فتحی عثمان: السلفیہ فی المجتمعات المعاصرۃ، قاہرہ ۱۹۸۲ء؛ (۱۵) John L. Esposito: *Islam: The Straight Path*، نیویارک ۱۹۹۱ء؛ (۱۶) Albert Hourani: *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*۔

(ب) سنوسیہ: (۱) احمد صادق الدجانی: الحرکۃ السنوسیہ: نشأتہا ونموھا فی القرن التاسع عشر، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۲) Nichola A. Ziadeh: *Sanusiyah: A Study of Revivalist Movement in Islam*، لائیڈن ۱۹۸۳ء؛ (۳) B.G. Martin: *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*، کیمبرج ۱۹۷۶ء؛ (۴) Ahmad S.O: *Enigmatic Saint Bin Idris and the Idrisi Tradition*، لنڈن ۱۹۹۰ء؛ (۵) Knut.S. Vikor: *Sufi and Scholar on the Desert Edge* Muhammad Bin Ali Al-Sanusi 1787-1859، برجن ۱۹۹۱ء؛ (۶) E-F. Evans - Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*، آکسفورڈ ۱۹۴۹ء؛ (۷) Emrys L. Peters: *The Bedoun of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*، کیمبرج ۱۹۹۰ء۔

(ج) مہدویہ: (۱) نعوم شقیر: تاریخ السودان القدیم والحدیث وجغرافیتہ، تین جلدیں، قاہرہ ۱۹۰۳ء؛ (۲) محمد احمد الجابری: تاریخ السودان اور فی شان اللہ مطبوعہ قاہرہ؛ (۳) بابکر بدری: ذکریات بابکر بدری، انگریزی ترجمہ از یوسف بدری وجورج سکاٹ، لنڈن ۱۹۶۹ء؛ (۴) اسماعیل بن عبدالقادر: کتاب سعادۃ المستعدی بسیرۃ الامام مہدی (۱۸۸۸ء) انگریزی ترجمہ از Haim Shaked: *The Life of the Sudanese Mahdi*، New Brunswick، N. J. ۱۹۷۸ء؛ (۵) P. M. Holt: *The Mahdist State in the Sudan*، بار دوم، آکسفورڈ ۱۹۷۰ء؛ (۶) G. N. Sanderson: *England Europe and the Upper Nile 1882-1899*، ایڈنبرا ۱۹۶۵ء۔

(د) تبلیغی جماعت: (۱) محمد ایوب قادری: تبلیغی جماعت کا تاریخی جائزہ، کراچی ۱۹۷۱ء؛ (۲) مولانا ابوالحسن علی ندوی: مولانا محمد الیاس اور ان کی دینی دعوت، لکھنؤ ۱۹۶۰ء؛ (۳) سید سلیمان ندوی: یاد رفتگاں، کراچی ۱۹۸۳ء؛ (۴) مولانا محمد زکریا: تبلیغی نصاب، ملتان، بدون تاریخ؛ (۵) مولانا احتشام الحسن: مسلمانوں کی موجودہ پستی کا واحد علاج، ملتان، سن ندارد؛ (۶) Mumtaz Ahamd: *Islamic Fundamentalism in South Asia The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat*، در *Fundamentalists Observerd*، مرتبہ Martine Marty and R.Scott، ص ۴۵۷۔۵۳۰، شکاگو ۱۹۹۱ء؛ (۷) M. Anwarul Haq: *The Faith Movememt of MawLana Muhammad Ilyas*، لنڈن ۱۹۷۲ء؛ (۸) I. S. Marwa: *Tabligh Movement Among the Meos of Mewat*، در *Social Movements in India*، جلد دوم مرتبہ M.S.A. Rao، نیو دہلی ۱۹۷۸ء۔

(ھ) جماعت اسلامی: (۱) سید ابوالاعلی مودودی:

تحریک اسلامی اور اس کا آئندہ لائحہ عمل، لاہور ۱۹۷۴ء؛ (۲) وہی مصنف: تجدید واحیائے دین، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۳) وہی مصنف: تحریک آزادی ہند اور مسلمان، لاہور ۱۹۸۸ء؛ (۴) چودھری رحمت الٰہی: پاکستان میں جماعت اسلامی کا کردار، لاہور ۱۹۹۰ء؛ (۵) آباد شاہ پوری: تاریخ جماعت اسلامی، لاہور ۱۹۸۹ء؛ (۶) روداد جماعت اسلامی، سات جلدوں میں ۱۹۳۸-۱۹۹۱ء مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان؛ (۷) اجتماع سے اجتماع تک، ۱۹۶۳ء تا ۱۹۷۴ء، لاہور ۱۹۸۹ء مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان؛ (۸) اجتماع سے اجتماع تک، ۱۹۷۴ء تا ۱۹۸۳ء، لاہور ۱۹۸۹ء، مطبوعہ جماعت اسلامی، پاکستان؛ (۹) سید اسعد گیلانی: سید مودودی: دعوت و تحریک، لاہور ۱۹۹۱ء؛ (۱۰) ڈاکٹر اسرار احمد: تاریخ جماعت اسلامی، ایک تحقیقی مطالعہ، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) دستور جماعت اسلامی، پاکستان، لاہور ۱۹۸۹ء، مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان؛ (۱۲) Charles J. Adams: The Ideology of Mawlana Mawdudi، در South Asian Religion and Policies، مرتبہ Donald E Smith، Princeton، ۱۹۶۶ء، ص ۳۷۱-۳۹۷؛ (۱۳) Mumtaz Ahmad: Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat، در Observed مرتبہ R.Scott Appleby و Martin E.Marty، ص ۴۵۷-۵۳۰، شکاگو ۱۹۹۱ء؛ (۱۴) Freeland Abbot: The Jamaat-i-Islami of Pakistan، در Middle East Journal، عدد ۱۱: (۱۹۵۷ء) ۳۷-۵۱؛ (۱۵) Kalim Bahadur: The Jamaat-i-Islami of Pakistan، نئی دہلی ۱۹۷۷ء؛ (۱۶) Masud ul Hasan: Sayyid Abul A'ala Maududi and His Thought دو جلدیں، لاہور ۱۹۸۳ء؛ (۱۷) Seyyed Vali Reza Nasr: The Islamic opposition to the Islamic State Jamaat-i-Islami 1977-1988، در International Journal of Middle East Studies، شمارہ ۴،۲۳ (۱۹۹۳ء) ص ۲۶۱-۲۸۳.

(و) عمومی مراجع: تجدید واحیائے دین اور اس کی مختلف تحریکوں اور ان کے زعما کے بارے میں عمومی معلومات کے لیے دیکھیے: (۱) The Encyclopaedia of Islam، لائیڈن، بذیل مادہ؛ (۲) The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World، بذیل مادہ؛ (۳) The Encyclopaedia of Religion and Ethics، بذیل مادہ؛ (۴) ابوالحسن علی ندوی: مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش؛ (۵) Haddad, Yuonne Yazbech (Eds): The Contemporay Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography، نیویارک ۱۹۹۱ء؛ (۶) John L.Esposito: Islamic Revivalism، واشنگٹن ۱۹۸۵ء؛ (۷) Hunter, Shireen (Ed.): The Politcis of Islamic Revivalism، بلومنگٹن ۱۹۸۸ء؛ (۸) Nehemia Levtzon John Obert Vall (Eds.): Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam، نیویارک ۱۹۸۷ء؛ (۹) John and Obert Vall: Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah، در Voices of Resergent Islam، طبع John L.Esposito، ص ۳۲-۴۷، نیویارک و آکسفورڈ، ۱۹۸۳ء؛ (۱۰) علی ہلال الدسوقی: Islamic Resurgence in the Arab World، نیویارک، ۱۹۸۲ء.

(محمد امین)

⊗ **اخبار**: رک بہ خبر (در آآ، بار اول، بذیل مادہ).

⊗ **اخباریہ**: شیعی فقہ میں ایک پر زور روایتی (منقولی) رجحان کے حاملین، جو ایک جداگانہ مکتب فکر کے طور پر پہلے پہل بارھویں صدی میں، واضح شکل میں سامنے آئے۔ اخباریہ کا لقب اخبار (بارہ اماموں کی

روایات) سے تعلق رکھتا ہے۔ قم روایت پرستوں کا ایک قدیم گڑھ تھا' مگر اس کا مخالف مکتب (جو اصولیہ کے نام سے معروف ہوا') کئی صدیوں سے بااثر تھا۔ اسلامی تاریخ میں اخباریہ کا ظہور مقابلۃً بعد میں ہوا۔ اس کی تشکیل' بطور ادارہ' پہلی بار ملا ' محمد امین استر آبادی (اخباری' م ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) نے کی۔ اس نے دسویں صدی کے بعد کے اکثر فقیہوں کی تعلیمات کو مسترد کر دیا اور اصرار کیا کہ ان کے تسلیم شدہ فقہی اصول' مثلاً قیاس (تمثیلی استدلال) سنی فقہ سے غیر معترفانہ طور پر اخذ کیے گئے ہیں۔ استر آبادی کے نزدیک اخبار (روایات ائمہ) تنہا قانون کا سب سے زیادہ اہم ماخذ ہیں اور انھیں قرآن اور احادیث نبویہ کے ظاہری معانی پر فوقیت حاصل ہے۔ اس کی بنیاد اس شیعی عقیدے پر تھی کہ آئمہ معصوم ہیں اور وہ قرآن اور نبوی روایات کے حتمی شارح ہیں' لہٰذا کسی بھی مخصوص عمل کا جواز ایسی روایت کی موجودگی پر منحصر ہے جسے امام کی توثیق حاصل ہو۔ ایسی روایت کی عدم موجودگی میں وہ عمل مشکوک ہوگا اور اسے نظر انداز کر دیا جائے گا (یہ امر اصول کے برعکس ہے جو شیعہ اور سنی دونوں فقہوں میں موجود ہے اور جس کے مطابق ہر عمل جائز ہوتا ہے تاوقتیکہ کہ اسے واضح طور پر ممنوع قرار دیا گیا ہو)۔ اخبار پر اس تخت انحصار کا صریح نتیجہ یہ نکلا کہ ائمہ کی تمام روایات صحیح اور ضعیف میں منقسم ہو گئیں۔ اصولیوں کی بہت سی باضابطہ اقسام [روایت] پر بھی سنیت سے ماخوذ ہونے کا الزام عائد کیا گیا۔

سترھویں صدی کے معروف اخباریوں میں سے دو شخصیتیں ایسی تھیں جو اپنے فقہی مکتب کے اصولوں پر سختی سے پابندی کے ساتھ تصوف کی طرف بھی میلان رکھتی تھیں: محمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۱ھ/۱۶۶۰ء) اور ملا محسن فیض کاشانی (م۱۰۹۱ھ/۱۶۸۰ء)۔ ان کے علاوہ [مشہور اخباری] ائمہ کی روایت کے وسیع مجموعے کے مؤلف الحرّ العاملی (۱۰۳۴-۱۱۰۵ھ/۱۶۲۴-۱۶۹۳ء) اور فقیہ' سید نعمت اللہ جزائری (۱۰۵۰-۱۱۱۲ھ/۱۶۴۰-۱۷۰۰ء) تھے۔ اٹھارھویں صدی کے زیادہ حصے میں اخباری علما' بالخصوص بحرین کے رہنے والے' عتبات' یعنی عراق کے مقامات مقدسہ پر جو ایران میں صفوی خاندان (۹۰۷-۱۱۳۵ھ/ ۱۵۰۱-۱۷۲۲ء) کے زوال کے بعد سے شیعی علوم کے اہم مراکز تھے' تقریباً مکمل غلبہ واختیار رکھتے تھے۔ ان کی طاقت کا یہ عالم تھا کہ کہا جاتا ہے کہ اصولی مکتب کے وابستگان کو عوام میں اپنی کتابیں تک دکھانے کی جرأت نہیں ہوتی تھی۔

یہ صورت حال اصولی عالم آقا محمد باقر بہبہانی (۱۱۱۶-۱۲۰۸ھ/۱۷۰۳-۱۷۹۳ء) کی مساعی سے بدل گئی جو اپنے دلائل اور جوشیلے کردار کی بنا پر اپنے اہم ترین اخباری مد مقابل یوسف بحرینی (۱۱۰۷-۱۱۸۶ھ/۱۶۹۵-۱۷۷۲ء) پر غالب آگیا' جس کی اخباریہ سے وابستگی کٹر مذہبی عقیدے کے لحاظ سے اپنے متقدمین کے مقابلے میں بہرحال کمزور درجے کی تھی۔ بہبہانی کی مکمل کامیابی نے اسے اخباریوں کو "غیر معتقد" قرار دینے کے قابل بنا دیا۔ آخری معروف اخباری مرزا محمد اخباری (۱۱۷۹-۱۲۳۳ھ/ ۱۷۶۵-۱۸۱۸ء) تھا' جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ایرانی حکمران فتح علی شاہ (۱۲۱۲-۱۲۵۰ھ/ ۱۷۹۷-۱۸۳۴ء) نے اس کی حمایت کا وعدہ کیا تھا بشرط یہ کہ وہ باکو پر قابض ایک روسی کمانڈر کو طلسماتی طریقے سے موت سے ہمکنار کر دے۔ بادشاہ نے وعدہ خلافی کی جس کی بنا پر مرزا محمد کو عتبات کے لیے جانے پر مجبور ہونا پڑا جہاں وہ (۱۲۳۳ھ/۱۸۱۸ء) میں ایک بلوے میں مارا گیا۔ اخباریوں کے حتمی زوال کا باعث اصولیوں کی وسیع تحریک اور حقیقت پسندی کو قرار دیا جاتا ہے جن کے نظریات وعقائد نے انھیں اس قابل بنایا کہ وہ شیعہ فرقے کو' بارھویں امام کی مسلسل غیبت میں ہدایت و رہنمائی کا ایک طاقت ور منبع بنا کر پیش کر سکیں۔

آج کل اخباری صرف خوزستان' بحرین کے شیعہ گروہوں اور خلیج فارس کے جنوبی ساحلی علاقوں میں پائے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) Juan R. Cole: Clerics in Shi'i Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered Iraq and Iran, 1722-1780، در Iranian Studies، ۱۸۰۱ـ، ۱۹۸۵ء، ۳ـ۳۴؛ (۲) Etan Kohlberg: Akhbariya، در Encylopaedia Iranica، ۱: ۷۱۶ـ۷۱۸، لنڈن، نیویارک ۱۹۸۲ء؛ (۳) وہی مصنف: Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries، در Renewal and Reform in Islam، طبع Nohemia Levizion and John Obert، نیویارک ۱۹۸۷ء، ص ۱۳۳ـ۱۶۰؛ (۴) Wilferd Medelung: Aukbariyya، در تکملہ آآ؛ (۵) Gianroberto Scarcia: Intorno alle Controversie tra Ahbarie Usuli Presso gli imamiti di Persia، در Rivista degli Studi Orientali، ۳۳ (۱۹۵۸ء): ۲۱۱ـ۲۵۰۔

(حامد اشرف ت. امین اللہ وثیر)

....

⊗ **اختیار:** ایک عربی اصطلاح جو کئی معنوں میں مستعمل ہے: (۱) لغوی معنی چننا (برگزیدن)، ایک شے کو دوسری شے پر ترجیح دینا۔ یہ ارادے کے مقابلے میں زیادہ خاص (اخص) ہے (التھانوی، ۲: ۴۱۹)؛ اس کا مادہ خ ی ر ہے۔ جس سے قرآن حکیم میں بہت سے مشتقات کا استعمال ہوا ہے۔ "خیر" کے معنی ہیں "ما یرغب فیہ الکل" (الاصفہانی: مفردات الالفاظ القرآن، ص ۱۶۳)؛ یعنی وہ شے جس میں ہر انسان رغبت محسوس کرے، جیسے عقل، انصاف اور دوسری فائدہ مند اشیا۔ اس کی ضد شر ہے۔ قرآن حکیم میں لفظ "خیر" کئی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

باب افعال سے اختیار کے لغوی معنی ہیں "طلب ما ھو خیر وفعلہ" (حوالۂ مذکور)، یعنی بھلائی چاہنا اور بھلا کام کرنا۔ تاہم بعض اوقات انسان جس کام کو اچھا سمجھتا ہے اسے بھی خیر کہہ دیا جاتا ہے، حالانکہ وہ حقیقت میں خیر نہیں ہوتا۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ ارشاد فرمایا ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسٰٓى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسٰٓى اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَّهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ (۲ [البقرۃ]: ۲۱۶)، یعنی اور تم پر قتال فرض کر دیا گیا ہے، حالانکہ وہ تم پر گراں ہے، لیکن کیا عجب کہ تم کسی شے کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے حق میں (خیر) بہتر ہو، اور کیا عجب کہ تم کسی شے کو پسند کرو اور وہ تمہارے حق میں باعث خرابی ہو۔

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ ارشاد فرمایا: وَلَقَدِ اخْتَرْنٰهُمْ عَلٰى عِلْمٍ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ (۴۴ [الدخان]: ۳۲) (اور ہم نے انہیں جہاں والوں میں سے دانستہ چن لیا)، اس طرح اختیار کے لغوی معنی کسی شے کو منتخب کرنے یا چن لینے کے ہیں، اس لیے کہ عام طور پر بندہ اسی بات کو چنتا اور منتخب کرتا ہے جو بات اس کے لیے بہتر ہو۔ اصطلاحًا اختیار کے معنی ترجیح الشیء وتخصیصہ وتقدیمہ علی غیرہ (کسی شے کو ترجیح دینا، اس کو مختص کر لینا اور اسے دوسرے پر مقدم کرنا) ہیں۔ اس اعتبار سے، یہ ارادے کے مقابلے میں خاص ہے۔ علم النحو میں "اختیار" سے مراد کسی عبارت کو اس کے اصلی قواعد اور اسلوب کے مطابق چلانا ہے۔ اس کا بالمقابل لفظ "اضطرار" ہے جس کے معنی کسی خاص ضرورت یا مجبوری کی بنا پر کسی کلام کا اس کے اصلی قواعد سے باہر ہونا ہے جس کی عموماً ضرورت اشعار میں پیش آتی ہے (البستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۶۲۲)۔

۲۔ علم الفقہ "اختیار" [رک بہ خیار] سے مراد یہ ہے کہ خریدنے والے کو مبیع (زیر فروخت شے) کی خریداری یا عدم خریداری کا اور بائع کو فروخت یا عدم فروخت کا اختیار ہو۔ فقہا نے مخصوص شرائط کے ساتھ اس کو درست قرار دیا ہے۔ [تفصیل کے لیے، دیکھیے خیار، بذیل مادہ]۔

اس کے علاوہ علمائے فقہ کے ہاں اس کے دو معنی مشہور ہیں: ایک یہ کہ اس کا کرنے والا "مختار" ہو۔ وہ چاہے تو کرے اور چاہے نہ کرے۔ دوسرا یہ کہ وہ اس فعل کو کرے یا نہ کرے، دونوں باتیں اس کے لیے

جائز ہوں، اس صورت میں اس کا مفہوم اباحت [رک بآں] کے مترادف ہے؛ تاہم فقہ میں اس لفظ کا استعمال بہت کم ہوتا ہے۔ اس کے بجائے اباحت اور مباح کے الفاظ زیادہ استعمال ہوتے ہیں۔

۳۔ علم الکلام: اختیار اور مختار کے الفاظ کا سب سے زیادہ استعمال علم فلسفہ اور اس کے بعد علم الکلام [رک بہ کلام] میں ہوتا ہے۔ چنانچہ حکما اور متکلمین کے نزدیک اس کا اطلاق بعض اوقات تو محض "ارادے" پر ہوتا ہے اور بعض اوقات اس سے قدرت مراد لی جاتی ہے، جو ایجاب (وجوب ولزوم) کی ضد ہے۔ تاہم ان میں اس کے دو معنی مشہور ہیں:

۱۔ مختار (صاحب اختیار) ہونا، اس سے مراد یہ ہے کہ "کرنے والے" کی حالت ایسی ہو، کہ وہ اگر چاہے، تو اس (فعل) کو کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ اس اعتبار سے مشیت کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، چنانچہ کسی انسانی فعل کا نہ ہونا اس لیے نہیں ہوتا کہ اس کے ساتھ مشیت متعلق نہیں ہوئی، بلکہ اس لیے کہ (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) عدم مشیت اس کے نہ ہونے کی علت ہے، اس اعتبار سے "مختار" اسمائے حسنٰی میں سے ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ما شاء اللہ کان وما لم یشا لم یکن (ابوداؤد) "اللہ جو چاہتا ہے وہ ہوجاتا ہے اور جو وہ نہیں چاہتا نہیں ہوتا"۔ اختیار کے اس مفہوم پر حکما اور متکلمین دونوں متفق ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۲:۴۱۹)، البتہ یونانی فلاسفہ اور متکلمین میں، اس حوالے سے فرق یہ ہے کہ یونانی فلاسفہ کا خیال ہے کہ مشیت (چاہنے) کا ہونا، جو فیض اور جود (سخاوت ورحمت) سے عبارت ہے، اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس طرح لازم وملزوم ہے جس طرح علم اور دوسری صفات کمال اللہ کی ذات سے وابستہ ہیں، لہذا دونوں کے مابین جدائی کا تصور بھی محال ہے اور یہ کہ فعل کو چھوڑنے کی مشیت (مشیت الترک) اور عدم مشیت کا بیک وقت پایا جانا ناممکن ہے، لہذا پہلی شرط یعنی اس کے چاہنے پر مشتمل جملے کا، ان کے نزدیک سچا ہونا واجب ہے اور دوسری شرط، یعنی اس کے نہ چاہنے کا ہونا ممتنع (محال) ہے اور کسی ایک جملہ شرطیہ کا سچا ہونا، دونوں مقدمات کے کسی ایک حصے کے سچا ہونے پر موقوف نہیں ہوتا، لہذا دونوں مقدمے (جملے) صحیح اور درست ہیں، جبکہ متکلمین مذکورہ دونوں شرطیہ مقدمات کے صحیح ہونے کے قائل ہیں، لہذا ان کے نزدیک "مختار" اور "قادر" سے مراد وہ ہستی ہے جو چاہے تو کسی کام کو کرے اور چاہے نہ کرے۔

مختار کے دوسرا مفہوم ایسا شخص ہے جس کی طرف سے کسی کام کو چاہنا یا چھوڑنا صحیح ہو، لہذا اس معنی کی رو سے ایسا شخص ہی مختار اور قادر ہے جس کے لیے فعل کا کرنا اور چھوڑنا دونوں باتیں ممکن ہوں۔ بعض اوقات اس کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے، کہ مختار وہ ہے کہ اگر وہ چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ چنانچہ یونانی فلاسفہ (حکما) نے اس مفہوم کی ذات باری تعالیٰ سے نفی کی ہے، اس لیے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عالم کا ایک نظام پر پیدا کرنا اس کی ذات کے لوازم میں سے ہے، لہذا اس کا اس سے خالی ہونا ناممکن ہے۔ ان کا گمان ہے کہ یہی "کمال تام" ہے، مگر وہ یہ نہیں جان سکے کہ ذات الٰہی میں یہی تو نقصان تام ہے، اس لیے کہ حکمرانی کا کمال تو یہ ہے کہ اس کی مشیت ہر شے سے پہلے بھی ہو اور اس کے بعد بھی ہو؛ متکلمین نے یہی اختیار ذات باری کے لیے ثابت کیا ہے اور یہی بات اللہ تعالیٰ کی ذات کے شایان شان بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اختیار کا مفہوم اسی طرح ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ ارادہ اور اختیار کے حقیقت میں یہی معنی ہیں، کہ فاعل (کرنے والے) سے اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں باتیں درست ہوں (مواقف)۔ مختار کے اسی مفہوم کے بارے میں یونانی اور مسلمان متکلمین اختلاف کرتے ہیں اور اس کے متعلق

یہی موقف و مسلک حقیقت کے زیادہ قریب ہے (کشاف، ۱: ۴۲۰؛ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے التھانوی: کشاف، ۲: ۴۲۰).

۳۔ اختیار (اور مختار) کی بحث کا تیسرا محور انسان کی ذات ہے۔ اس بارے میں شروع سے ہی کئی مسالک رہے ہیں۔ ایک مسلک یہ ہے کہ انسان مکمل طور پر مختار (کسی کام کو کرنے یا نہ کرنے کا مجاز) ہے۔ دوسرا مسلک، جسے مرجئہ [رک باں] کا مسلک کہا جاتا ہے یہ ہے کہ انسان تقدیر کے سامنے مکمل طور پر مجبور ہے۔ مگر اہل السنت والجماعت کا مجموعی مسلک "بین بین" ہے، یعنی بندہ تکوینی امور (مثلاً بیماری، جسمانی قوت، زندگی اور موت) کے بارے میں تو مجبور ہے اور تکلیفی امور (مثلاً اعمال خیر و شر) کے ضمن میں مختار ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے 'احکام تکلیف' اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں [نیز رک بہ ارادہ، قضاء و قدر، بذیل مادہ].

مآخذ: قرآن کریم، بمدد اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ خیر، ارادہ، قدرت؛ (۲) احادیث نبویہ: بمدد اشاریہ A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ؛ (۳) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۴۱۹-۴۲۰؛ (۴) البیہقی، ابوبکر: کتاب الاسماء والصفات، الہ آباد ۱۳۱۳ھ؛ (۵) النسفی، نجم الدین ابوحفص: کتاب العقائد (لنڈن)، مع شرح التفتازانی: شرح عقائد، بامداد فہرست؛ (۶) بلال زبیری: فرقے اور مسالک، اشاریہ.

۴۔ علم النجوم: علم نجوم [رک باں] میں اس سے مراد کسی کام کو شروع کرنے کے لیے "موزوں اور مناسب وقت" اختیار کرتا ہے (جمع اختیارات)؛ ایسے وقت کا تعین، کئی باتوں، مثلاً مطالع وغیرہ کے لحاظ سے کیا جاتا ہے (التھانوی، ۲: ۴۲۱).

بنیادی طور پر علم النجوم میں چونکہ احکام کا دارومدار، ستاروں (نجوم) کی حرکات یا ان کی چالوں پر ہوتا ہے، اسی لیے ان کے ہاں کچھ اوقات کو سعد اور کچھ اوقات کو منحوس تصور کیا جاتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ منحوس اوقات میں کام شروع کرنے سے احتراز کرنا چاہیے اور احسن یا سعد اوقات میں کاموں کی ابتدا کرنی چاہیے، جبکہ کچھ اوقات اوسط درجے کے ہوتے ہیں، یعنی نہ تو بہت اچھے اور نہ ہی برے.

علم النجوم کی رو سے اوقات اور انسانی افعال میں اگر مناسبت ہو جائے تو اس سے اس فعل کی تاثیر بڑھ جاتی ہے اور اس فعل میں اس وقت کی سعادت یا نحوست بھی شامل ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر، اگر کوئی شخص کوئی برا کام (کسی دوسرے کو نقصان پہنچانے وغیرہ کا) کرنا چاہتا ہو تو اس کے لیے "منحوس اوقات" زیادہ موزوں اور مناسب ہوتے ہیں اور اگر کوئی شخص مفید اور نیک کام (مثلاً نکاح اور سفر وغیرہ) کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو اگر اس کے حسب حال اور حسب ضرورت نیک اور سعد وقت سے مناسبت ہو جائے، تو اس سے فعل کی تاثیر کئی گنا زیادہ ہو جاتی ہے.

اختیارات کی اساس سورج کے برجوں اور چاند کی منزلوں اور ان کے مابین مربعاتی یا مسدساتی تقابل پر ہے، اس کے لیے منجمین عموماً زائچے بناتے ہیں۔ جس میں سورج اور چاند کے باہمی تقابل کے علاوہ مختلف سیاروں اور ستاروں کی رفتار کا بیان ہوتا ہے اور اس حوالے سے اس وقت پر اچھے یا برے ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے.

بقول البجانی اس عنوان پر بہت سے لوگوں نے داد تحقیق دی ہے، جن میں بطلیموس، والیس المصری (Valence)، دروثیوس الاسکندری (Dorotheus)، ابومعشر المنجم، عمر بن فرحان الطبری، یعقوب بن علی القصرانی، کوشیار بن لبان الجیلی، سھل بن نصر، کنکر الھندی، ابن علی الخیاط، الفضل بن بشیر، احمد بن یوسف، الفضل بن سھل، توقل الحمصی، ابو سھل ماجور اور اس کے بھائی علی بن احمد الھمدانی، الحسن بن الخصیب، ابو الغنائم بن مصلال، ھبۃ اللہ بن شمعون، ابو نصر بن علی القمی، ابونصر التمیمی اور ابو الحسن بن علی بن نصر وغیرہ (دائرۃ

المعارف '۲:۶۳۲_۶۴۲).

یہ عقیدہ کسی نہ کسی درجے میں موجودہ زمانے میں بھی موجود ہے اور بہت سے لوگ اس پر یقین رکھتے ہیں، لیکن قرآن و سنت کی واضح نصوص کی روشنی میں یہ عقیدہ بے اصل اور بے سند ہے۔ "انسان" کے لیے اچھائی یا برائی اللہ تعالیٰ کی طرف سے آتی ہے اور اس میں انسانی اعمال بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ البتہ شریعت نے کچھ اوقات کو نماز [رک بہ صلوٰۃ] ' کچھ اوقات کو سونے اور کچھ اوقات کو قصے کہانیوں کے لیے ناموزوں قرار دیا ہے ' مگر یہ عدم موزونیت، سورج یا چاند کی حرکات کی بنا پر نہیں، بلکہ ان اوقات میں انسان کے اپنے افعال کی بنا پر ہوتی ہے [نیز دیکھیے ' اگلا مقالہ].

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(محمود الحسن عارف)

••------------••

٭ **اختیارات** (meno logtes'remerologies): اس سے مراد ایسا جوتشیانہ عمل ہے جس کا مقصد مستقبل کے مبارک(سعید) یا منحوس(نحس) اوقات ہونے کا پتہ لگانا ہے۔ یہ عمل سالوں ' مہینوں اور گھنٹوں سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ کام جس پر اموی دور میں ایک سرکاری ملازم نجومی مامور ہوا کرتا تھا ' عباسی دور میں ایرانی رسوم اور ساسانی تقویم کو اپنا لینے کے بعد بہت زیادہ اہمیت اختیار کر گیا۔ اس تقویم میں بالکل ٹھیک ٹھیک انداز میں اس بات کو طے کر دیا گیا تھا کہ بادشاہ کو ایام ہفتہ کس طرح سے گزارنے چاہئیں(مثال کے طور پر دیکھیے: الجاحظ: باب العرفان والزجر والقراسۃ علی مذھب الفرس ' طبع K.Inostranzeff ' در Materiaux de Sources arabes Pourl' histoire de La Perse sassanide ' پیٹرز برگ" ۱۹۰۷ء: ص ۵۹؛ (۲) ایف جبریلی: Etichetta di scorte e costumi sasanides nel : کتاب اخلاق الملوک للجاحظ ' در RSO ' ۱۱ (۱۹۲۸ء): ۲۹۲_۳۰۵).

غیب دانی کے سلسلے میں کہانت و فراست قدیم اقوام کی طرح عربوں کے ہاں بھی قدیم زمانے سے معروف تھی (دیکھیے La divinaton arabe ' ص ۴۸۳ ' ح ۴ ' ۵)۔ اس کی سب سے زیادہ مشہور مثال المنذر بن ماء السماء کے غریان کا قصہ ہے ' جو سال میں ایک بار دو دنوں کے لیے دو ایسے مقدس پتھروں کے پاس قیام کیا کرتا تھا ' جن پر خون کا چھڑکاؤ کیا جاتا تھا۔ ان دنوں میں سے ایک دن مبارک (یوم نعیم) خیال کیا جاتا تھا اس روز جو لوگ اس سے ملنے کے لیے آیا کرتے تھے وہ ان کے ساتھ فیاضانہ برتاؤ کرتا تھا، جبکہ دوسرا دن منحوس (یوم بؤس) تصور کیا جاتا تھا۔ اس روز اس کے بدنصیب ملاقاتیوں کو بتوں پر قربان کر دیا جاتا تھا (اس قصہ اور غریان کے لیے ملاحظہ کیجیے T.Fahd: Le Pantheon de l' arabie central a La veille de l' hegire ' ص ۹۱_۹۴ ' پیرس ۱۹۶۸ء).

اسلامی دور میں بطور خاص عہد عباسی کی ایسی بہت سی داستانیں مشہور ہیں، جن سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس دور میں کہانت کی طرف کس قدر زیادہ رجوع کیا جاتا تھا (C.A. Nolino: Raccolta ' ۵:۳۸؛ T.Fahd: Le divination arabie ' ص ۴۸۴).

بنو عباس کے دور حکومت میں نظری اعتبار سے اس علم نے بہت زیادہ ترقی کی۔ اس عہد میں اختیارات کے موضوع پر کثیر تعداد میں رسائل و مقالات تصنیف کیے گئے ' جن پر الکندی (بروکلمان: تکملہ '۱:۳۹۲) ' سہل بن بشر (جس کا رسالہ لاطینی ترجمے کی صورت میں محفوظ رہ گیا ہے (کتاب مذکور ۸۶۹)، القیرانی (کتاب مذکور ۳۹۲) ' ابو معشر الفلکی (وہی مصنف: تکملہ ۱:۲۲۲) ' ابو سعید السجازی (ایضاً تکملہ ۱:۳۸۹) ' محمد بن یعقوب بن نوبخت (ایضاً ' ص ۸۶۹) ' فخر الدین الرازی (ایضاً ۱: ۵۵۷؛ تکملہ '۱: ۹۲۴) اور دیگر مصنفین کے نام درج ہیں۔ عملی استعمال کے لیے متعدد طریق ہائے عمل کے مطابق مختصر جنتریاں وضع کی گئیں ' جو ایسے اچھے یا برے افعال کی نشان دہی کرتی تھیں جن کا ہفتہ کے کسی

خاص دن یا قمری سال کے کسی خاص مہینے میں انجام دینے کا مشورہ دیا جاتا ہے یا پھر ان کے کرنے سے منع کیا جاتا ہے (مثالوں کے لیے ملاحظہ کیجیے La divination ‘ ص۲۸۷).

ایرانی اور ترکی معاشروں میں ایرانی سال کے یوم اول (نوروز[رک بآں]) کو خصوصی اہمیت حاصل ہے، خیال کیا جاتا ہے کہ اس روز انجام دیے جانے والے اعمال و افعال اس امر کی پیش بینی کر دیتے ہیں کہ باقی سال کیسا رہے گا.

مآخذ: T. Fahad: La divination arabe: Etudes religieuses, Sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de L Islam ‘ لائیڈن ۱۹۶۴ء‘ ص ۴۸۳-۴۸۸: (۲) C. A. Nallino: Astrologia , astronomia ‘ در Raccolta di Scritti Edite ed Inediti ‘ ۲ (۱۹۴۴ء)‘ ۱-۴۱ : (۳) Goldziher: Uber Tagewahlevei bei den Muhammedanern ‘ در Globus ‘ جلد IX(۱۸۹۱)‘ ص ۲۵۷-۲۵۹ : (۴) نیز دیکھیے الآلوسی: بلوغ الارب ‘ بمدد اشاریہ؛ (۵) کرد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام.

(T. Fahad [ت: محمد ارشد؛ ن. محمود الحسن عارف])

••--------------••

⊗ [تعلیقہ]: اسلامی نقطہ نظر سے کسی ایسے جوتشیانہ عمل کی کوئی گنجائش نہیں ہے جس کی رو سے آنے والے دنوں میں سعد یا نحس کا اندازہ کیا جا سکے۔ کائنات کا موجد و خالق اللہ تعالٰی ہے اور اللہ تعالٰی نے ہی یہاں ہر قسم کے حالات پیدا فرمائے ہیں۔ البتہ انسانی اعمال کی نحوست ضرور انسان پر اثر انداز ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ یٰسین میں فرمایا: قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ (۳۶ [یٰسین]: ۱۹) یعنی تمہاری بدشگونی تمہارے ساتھ ہے [نیز رک بہ بمدد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ طائر]۔ البتہ انسانی افعال کا اثر ضرور اس کی ذات پر ضرور پڑتا ہے‘ چنانچہ ایک مقام پر ارشاد فرمایا: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (۴[النساء]: ۷۹) یعنی تجھے جو بھلائی پہنچتی ہے وہ اللہ تعالٰی کی طرف سے ہے اور تجھے جو برائی پہنچتی ہے، وہ تیری ہی (شامت اعمال کی) وجہ سے ہے۔ علاوہ ازیں قرآن کریم نے متعدد مقامات پر ایسے لوگوں کی خدمت کی ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ ان کے دیوی دیوتا یا دوسری اشیا ان کے لیے نفع لانے یا نقصان پہنچانے کے اہل ہیں.

۲۔ قدیم عربوں کے ہاں علم النجوم سے اتنی شناسائی کہ اس سے سعد یا نحس گھڑیوں کا استنباط کیا جانا ثابت ہو، استثنائی مثالیں ہیں‘ البتہ علم الفراسۃ اور علم الکہانۃ ضرور موجود تھا جو اس سے مختلف شے ہے [رک بہ فراسۃ؛ کہانت بذیل مادہ].

بنو عباس کے دور میں جب قدیم یونانی کتب کے تراجم ہوئے، تو اہل عرب پہلی مرتبہ اس جوتشیانہ عمل سے آشنا ہوئے، جو قدیم یونانیوں، ہندوؤں اور دوسری اقوام میں متعارف تھا چنانچہ بعض کمزور عقیدے کے حامل عباسی خلفا نے اس کے مطابق تدابیر بھی اختیار کیں‘ لیکن ان کی یہ تدابیر نہ تو ان کے لیے فائدہ مند ثابت ہوئیں اور نہ ہی ان تدبیروں سے وہ اپنی قسمت کے فیصلوں کو بدل سکے.

موجودہ دور کے سائنسی انکشافات سے بھی یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ آسمانی سیارے اور ستارے محض کائنات کے بے جان اجسام ہیں اور ان کا کسی خاص موقع پر نظر آنا یا نظر نہ آنا انسانوں کے لیے نہ تو نفع رساں ہو سکتا ہے اور نہ ہی نقصان دہ۔ اس کے باوجود، اگر کوئی ضعیف العقیدہ اس قسم کا فرسودہ خیال رکھتا ہے، تو یہ محض اس کی نادانی ہے.

مآخذ: دیکھیے القرآن الکریم ‘ بمدد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم ‘ بذیل مادہ طائر، نحس، سعد اور متعلقہ آیات کی تفاسیر (۲) A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی ‘ بذیل مادہ).

(محمود الحسن عارف)

………………

اخوان : رک بہ طریقہ (رک آآآ ' بار اول).

………………

اَخْسِخَہ: جارجیا کے شہر اخال تسخہ (Akhel Tsikhe) میں ایک شہر "نیا قلعہ" کا ترکی' اور فارسی نام جو بالائی کر کے بائیں مددگار دریا' دریائے تیشوف پر واقع ہے۔ جارجیا کے صوبے سمتخہ (قدیم سا اتابغ) کا دارالحکومت' جس کا تذکرہ (حضرت امیر معاویہؓ کے گورنر) حبیب بن مسلم کی فتوحات کے ضمن میں آیا ہے (البلاذری' ص ۲۰۳).

مغل دور میں مقامی حکمران (جو خاندان جقلی سے تعلق رکھا تھا)' خود مختار ہو گیا اور اس نے اتابک کا لقب اختیار کر لیا۔ فارسی اور ترکی میں پایا جانے والا نام' "قرہ" ان متعدد حکمرانوں کی طرف اشارہ کرتا ہے' جنھوں نے یہاں حکومت کی (دیکھیے Histoire Brassel : De La Gerogil' جلد ۲) ۔ ۱۵۷۹ء میں عثمانی اخال تسخ کو فتح کرنے اور وہاں اسلام اور عثمانی رسم و رواج کو نافذ کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ ۱۶۲۵ء میں ترکی پاشا اخال تسخہ انتظامیہ پر حاوی ہوگئے' اس وقت سے یہ شہر فوجی اعتبار سے ایک اہم مقام بن گیا اور یہ غلاموں کی خرید و فروخت کا مرکز بھی رہا (دیکھیے' حاجی خلیفہ: جہاں نما' ص: ۴۰۸ ببعد)'

۱۸۲۹ء میں یہ قصبہ روس میں شامل کر لیا گیا' اور ۱۹۲۲ء کے روسی انقلاب کے بعد اسے جارجیا سوویٹ سوشلسٹ ری پبلک کا حصہ بنا دیا گیا (اس وقت بھی یہ آزاد ریاست جارجیا کا حصہ ہے).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(محمود الحسن عارف)

………………

الاخوان (بھائی۔ برادر) : عرب قبائلی جنھوں نے ایک ایسی مذہبی اور عسکری تحریک میں شمولیت اختیار کر لی تھی ' جو جزیرہ نما عرب میں بعہد عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن السعود المعروف بابن سعود [رک بہ آل سعود] ۱۳۳۰ تا ۱۳۴۸ھ (۱۹۱۲-۱۹۳۰ء) اپنے عروج پر تھی۔ یہ تحریک جو وہابیت [رک بآں] کی احیائی سرگرمیوں سے متاثر تھی' پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی میں قبائل عرب کے درمیان برپا ہونے والی اولین اسلامی تحریک سے گہری مماثلت رکھتی ہے۔ اسلامی معاشرے کے قیام کے لیے قبائلی اتحاد' جہاد کے ذریعے اشاعت دین اور اللہ کی راہ میں مر مٹنے کا شدید جذبہ دونوں تحریکوں کی قدر مشترک ہے۔ اس پس منظر میں فوجی چھاؤنیوں میں بدؤوں کا ڈیرے لگانا الاخوان تحریک کی ایک امتیازی خصوصیت تھی۔ الاخوان کی بہادری اور شجاعت کی بدولت ہی جزیرہ نما عرب کا بیشتر حصہ ابن سعود کی عملداری میں آ گیا۔ تاہم جب ان جانثاران توحید نے جزیرہ سے باہر نکل کر شمال کی جانب پیش قدمی کی تو صورت حال بدل گئی۔ الاخوان کو جب اردن اور عراق میں تعینات برطانوی جنگی طیاروں' بکتر بند گاڑیوں اور (اتحادیوں کی حفاظت کے لیے) خلیج فارس میں متعین برطانوی بحری بیڑے کا مقابلہ کرنا پڑا تو ان کی بہادری وشجاعت بیسویں صدی کی مشینوں کے مقابلے میں لاحاصل رہی ' پھر جب انہوں نے مغربی تہذیب وتمدن کے مظاہر کو اپنے معاشرے میں نفوذ کرتے دیکھا تو وہ ابن سعود سے بدظن ہوگئے اور اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے لیکن اس نے اپنی منظم فوج کے ذریعے ان پر قابو پا لیا ' اس طرح یہ تحریک اپنے انجام کو پہنچ گئی.

تحریک الاخوان کا عروج وزوال مملکت سعودی عرب کی تاریخ کا ایک اہم باب ہے۔ ابن سعود اور الاخوان کے قریبی تعاون کے دوران عسیر' جبل شمر اور حجاز کے علاقے فتح ہوئے اور مملکت شمال اور مغرب کی جانب وسعت اختیار کر گئی۔ ابن سعود نے مقامات مقدسہ کے محافظ کی حیثیت سے اسلامی دنیا میں بڑی قدر

ومنزلت اور امتیازی حیثیت حاصل کر لی۔ الاخوان کی بغاوت اور ان کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کے جواب میں شاہ اور اس کی حکومت کے رد عمل نے مملکت کے مستقبل کے لائحہ عمل کا واضح تعین کر دیا۔ الاخوان کی قدامت پرستی سے اسلامی دنیا کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ نالاں ہوا۔ تاہم ان کی شجاعت اور اسلامی اصولوں سے ان کی بے لچک وفا داری نے بہت سے مسلمانوں پر اچھے اثرات بھی مرتب کیے۔

بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری میں آل سعود نے اپنی جنگوں میں بنیادی طور پر نجد کے شہری علاقوں کے خوسند لوگوں پر انحصار کیا جو سیماب صفت بدویوں کے برعکس میدان جنگ میں ثابت قدم رہتے تھے۔ ابن سعود نے ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۲ء میں اپنے آباء و اجداد کے صدر مقام الریاض کو جبل شمر کی جنگ میں حائل کے آل رشید سے چھین لیا اور اپنے خاندان کی قلمرو کی تعمیر نو کا آغاز کر دیا۔ اگرچہ وہ پیدائش اور اپنی تعلیم و تربیت کے لحاظ سے شہری تھا، لیکن وہ بدوؤں کے درمیان بھی رہ چکا تھا اور انھیں بڑی اچھی طرح سمجھتا تھا۔ چنانچہ جب وہ قبائلی رقابتوں، جنھوں نے مدتوں سے عربوں میں ناچاقی اور پھوٹ ڈال رکھی تھی، سے دو چار ہوا تو اس نے بدوؤں کی ذہانت اور صلاحیتوں کے بہتر استعمال کے لیے یہ تدبیر سوچی کہ انھیں آبادیوں میں بسایا جائے، جہاں ان کو زیادہ آسانی سے اسلامی اصولوں کی تعلیم دی جا سکتی تھی، ان کو زیادہ قابل اعتماد شہری بنایا جا سکتا تھا اور انھیں بہتر عسکری قوت میں ڈھالا جا سکتا تھا۔ یہ انقلابی طرز فکر و نظر بدوؤں سے اس بات کا تقاضا کرتا تھا کہ وہ اپنے پرانے طرز زندگی سے دست بردار ہو کر ایک نیا طرز زندگی اپنائیں جو تائید الٰہی سے ان کے لیے منور ہوا تھا۔ چنانچہ تقدیس کے پیش نظر ان نو آبادیوں کو ہجرہ اور آباد کاروں کو "الاخوان" سے موسوم کیا گیا۔ ہجرہ کی طرف نقل مکانی کرنے والے بدوؤں نے پشم کے بنے ہوئے خیموں کو ترک کر کے مٹی کی جھونپڑیوں میں رہائش اختیار کر لی۔ اکثر و بیشتر بدوؤں نے اپنے اونٹ اور بکریاں فروخت کر ڈالیں، کیونکہ اب وہ چرواہوں کی بجائے کاشتکار بن چکے تھے بلکہ اپنی پیداکردہ اجناس کو فروخت کرنے والے تاجر بھی بن چکے تھے۔

حکومت نے جتھوں کے انتخاب، زمین کے عطیے، مساجد، مدارس اور مکانات کی تعمیر، بیج اور آلات کی فراہمی، کاشتکاری کی تربیت، اسلحہ اور ہتھیاروں کی فراہمی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اسلامی اصول و عقائد کو ذہن نشین کرانے کے لیے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور السلف الصالح کے دور کی پیروی کرتے ہوئے مذہبی معلمین کو مامور کر کے ہجرات (نو آبادیوں) کے ادارہ کی کفالت وحمایت کی۔ یہ وہی طریقہ تھا جس کی تعلیم محمد بن عبدالوہاب [رک بآں] نے دی تھی، لیکن الاخوان بسا اوقات حد اعتدال سے تجاوز کر جاتے تھے۔ وہ ہر قسم کی بدعات کا علانیہ طور پر رد کرنے میں بڑے جوشیلے واقع ہوئے تھے۔ بجلی، جو روغن اور موم کے بغیر ہی روشنی لاتی تھی، باطل اور حرام ٹھہری۔ الاخوان نے آئینے توڑ ڈالے، کیونکہ وہ شبیہ کو منعکس کرتے تھے۔ الاخوان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مردوں کو اپنی ظاہری وضع قطع میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ کی پیروی کرنی چاہیے۔ مونچھوں کی اتنی تراش خراش کرنی چاہیے کہ وہ نظر نہ آ سکیں اور ڈاڑھیوں کو بڑھنا چاہیے اور روایتی عماموں اور بدوؤں کے عقال کو لازمی طور پر سفید عماموں سے بدلا جانا چاہیے۔

ہجرات (نئی آبادیوں) میں دعوتی و تبلیغی کام شیخ عبداللہ بن محمد بن عبداللطیف، جو محمد بن عبدالوہاب کی آل میں سے تھے، کی زیر نگرانی جاری رہا، جنھوں نے الاخوان کے درمیان تقسیم کے لیے فقہ حنبلی پر رسائل اور کتابچے تصنیف کیے۔ ذوالقعدۃ ۱۳۳۲ھ/ستمبر ۱۹۱۴ء میں انھوں نے دیگر علما کے ساتھ کر مل کر "الی کافۃ الاخوان من اہل الھجرۃ" کے عنوان سے ایک مراسلہ تحریر کیا، جس میں اخوان کو اعتدال اختیار کرنے کی

ترغیب دی گئی تھی۔ علما کی رائے یہ تھی کہ عقال اور عمامہ پہننے کے بارے میں شریعت میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اسی دوران میں ابن سعود نے الاخوان کو ایک اور مراسلہ تحریر کیا جس میں اس امر کی جانب توجہ دلائی گئی کہ مسلمان سنی بھائیوں کے چاروں فقہی مسالک میں کسی طرح کا بھی کوئی اساسی اختلاف نہیں پایا جاتا، اگرچہ ابن سعود اور اس کی حکومت فقہ حنبلی سے وابستہ تھی۔ اس نے اس امر سے بھی آگاہ کیا کہ الاخوان کی نوآبادیوں میں مختلف فقہی مذاہب کی کتب اور ابن تیمیہ [رک بآں] اور ابن القیم الجوزیہ [رک بآں] جو وہابیت کے روحانی نقیب تھے، کی تحریریں موجود ہیں۔ الاخوان تحریک کے زور پکڑتے ہی اس کے پیروکاروں نے رواداری اور اعتدال سے متعلق استدلال کو اکثر نظر انداز کر دیا تھا، تاہم ہجرات (نوآبادیوں) میں دینی تعلیم نے الاخوان کو جبکہ وہ جنگی مہمات کی بجائے گھروں پر ہوتے تھے، دیانتدار اور قانون کا احترام کرنے والے شہری بنانے میں بڑا اہم کردار ادا کیا.

بطور سپاہی الاخوان اپنے آپ کو توحید کے محافظ اور خدا کے فرمانبرداروں کا بھائی کہا کرتے تھے۔ وہ دین کی راہ میں لڑائی کے دوران میں موت سے عشق کیا کرتے تھے۔ ان کا ایک جنگی نعرہ یہ تھا "جنت کی ہوائیں چل رہی ہیں۔ اے جنت کی آرزو کرنے والے تو کہاں ہے"؟ گذشتہ ادوار کی طرح وہ اپنے مال غنیمت کا پانچواں حصہ (خمس) امام ابن سعود کو دیا کرتے تھے۔ جب وہ برطانوی افواج سے معرکہ آرا ہوئے تو وہ جنگی مشینوں کے ڈر سے پیچھے نہیں ہٹے، بلکہ اپنے سروں کے اوپر اڑتے ہوئے جنگی طیاروں پر اپنی بندوقوں سے گولیاں چلاتے رہے۔ بعض اوقات ان کے حملوں کا دائرہ سیکڑوں میلوں تک وسیع ہوتا تھا، اونٹوں کی لمبی لمبی قطاریں جنگی مہموں پر رواں دواں ہوتیں۔ ہر اونٹ پر دو آدمی سوار ہوتے۔ ان کے آگے گھڑسوار ہوتے تھے جو ایسے جھنڈے لیے ہوتے تھے جن پر کلمۂ شہادت نقش ہوتا تھا۔ حملہ آور بالعموم صبح کے وقت اپنے ہدف پر بھرپور حملہ کیا کرتے تھے، وہ جن عربوں کے خلاف پیش قدمی کیا کرتے تھے وہ ان کے قریب آجانے پر ہیبت زدہ ہو جاتے تھے، کیونکہ اکثر اوقات وہ ان لوگوں کو جو ان کی تشریح کے مطابق عقیدۂ توحید کا اقرار نہیں کرتے تھے، کافر سمجھتے تھے اور انہیں قتل کر دیتے تھے۔ تقریباً ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۲ء میں پہلی ھجرۃ (نوآبادی) کی بنیاد نجد میں ازلفی کے شمال مشرق میں کویت سے القصیم آنے والی شاہراہ پر الارطاویہ کے کنوؤں کے مقام پر رکھی گئی، جب ڈنمارکی سیاح بی ران کائر (B.Raunkier) کا ربیع الاول ۱۳۳۰ھ/مارچ ۱۹۱۲ء میں ان کنوؤں کے پاس سے گزر ہوا تو اسے وہاں کوئی آبادی نظر نہ آئی۔ نئے قصبے مطیر اور حرب [رک بآں] قبائل کے افراد پر مشتمل تھے۔ فیصل بن سلطان الدویش جو مطیر کا سربرآوردہ سردار تھا ان کا رہنما بن گیا۔ ایک اور نو آبادی جو اسی سال یا اس سے اگلے سال بسائی گئی، "الغطغط" تھی، جو ریاض کے جنوب مغرب میں جبل طویق کی ڈھلان پر واقع تھی۔ یہ مرکز قبیلہ عتیبہ [رک بآں] کے افراد پر مشتمل تھا جن کی قیادت سلطان بن بجاد ابن حمید رئیس برقا (جو قبیلے کی دو بڑی شاخوں میں سے ایک شاخ تھی) کے سپرد تھی۔ عمدہ دینی خدمات کی وجہ سے ابن حمید کو سلطان الدین کے لقب سے پکارا جاتا تھا.

بہرحال بہت سی نو آبادیاں تعمیر کی گئیں۔ ان کے ناموں کی متعدد فہرستیں مرتب کی گئی ہیں جن میں سے کوئی ایک بھی مکمل اور اغلاط سے پاک نہیں ہے۔ اوپن ہائم (Oppenheim) اور کاسکل (Caskal) نے ان کی کل تعداد ۱۱۴ بتائی ہے جن میں بہت سی بستیاں ایسی ہیں جن کی شناخت مشتبہ ہے (دیکھیے G.Rentze کا ریویو، در Oreins (۱۹۵۷) ص ۷۷-۸۹)۔ فلبی (Philby) کے اندازے کے مطابق ان کی تعداد ۲۰۰ تھی۔ مذکورہ، نو آبادیوں کی طرح چند بڑی نوآبادیاں دس ہزار نفوس تک پر مشتمل تھیں جبکہ چھوٹی نو آبادیاں دس بیس افراد پر

بھی مشتمل ہوتی تھیں۔

اگرچہ بین القبائلی کشمکش کو ختم کرنے کے لیے مختلف قبائل کے عناصر کو ایک ہی ھجرہ (نو آبادی) میں آباد کرنے کی کوشش کی گئی تھی لیکن ایسی زیادہ تر نو آبادیاں مخصوص قبائل کے ساتھ ہی منسوب ہو کر رہ گئیں، اوپن ہائم اور کاسکل نے جو فہرستیں قلم بند کی ہیں، اگرچہ وہ حتمی نہیں ہیں، لیکن پھر بھی ان سے ان قبائل کا پتہ چل جاتا ہے جو اس تحریک میں بہت زیادہ سرگرم عمل رہے: حرب قبیلہ = ۲۷ ھجرات، عتیبہ = ۱۹، مطیر = ۱۲، العجمان = ۱۴، شمر = ۹، اور قحطان = ۸۔

یہ ھجرات نجد اور اس علاقے میں، جو اب سعودی عرب کا مشرقی صوبہ کہلاتا ہے، پھیلی ہوئی تھیں۔ یہ جنوب کی طرف الربع الخالی تک اور شمال کی طرف شام کے صحرا تک پہنچ چکی تھیں، تاہم الحجاز اور عسیر کے اونچے پہاڑوں کی وجہ سے مغربی سمت زیادہ وسعت اختیار نہ کر سکیں۔

۱۳۳۶ھ/۱۹۱۸ء تک اخوان کی عسکری تنظیم اس حد تک ترقی کر چکی تھی کہ انہوں نے ابن سعود کی فوج کے نجد کے شہری عمائدین کی جگہ لینی شروع کر دی، جو ابن سعود کے محافظ دستے کے ساتھ پیش قدمی کرتے تھے۔ اسی سال ابن سعود نے الاخوان کے ساتھ آل رشید کے صدر مقام حائل کی طرف پیش قدمی کی، لیکن توپ خانے کی کمی کی وجہ سے شہر پر قبضہ کرنے میں ناکام رہے۔ تاہم ۱۳۳۷ھ/۱۹۱۹ء میں الاخوان نے فیصلہ کن جنگ کے ذریعے حجاز کے شریف حسین ہاشمی کے عہد حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ ابن سعود اور شریف حسین کے مابین بڑھتی ہوئی کشیدگی کی ایک وجہ حجاز اور نجد کے درمیان سرحدی تنازعہ اور وہاں آباد قبائل کی وفاداری کا معاملہ بھی تھا۔ الخرمہ اور ترابہ کے نخلستان بھی اہمیت کے حامل تھے جہاں سب سے اہم قبیلہ عتیبہ آباد تھا۔ ابن سعود، قبیلہ عتیبہ کی ج قبائل کی ایک مضبوط شاخ تھی اور الغطغط میں آباد تھی اور جس کی قیادت ابن حمید کے ہاتھوں میں تھی، حمایت پہلے ہی حاصل کر چکا تھا۔ الخرمۃ کا امیر خالد بن منصور ابن لوئی، امیر عبداللہ کا حلیف تھا، لیکن عثمانی فوجوں کے محاصرۂ مدینہ کے دوران میں اس سے اختلاف پیدا ہو جانے کے باعث الخرمۃ واپس لوٹ آیا تھا، جہاں اس نے الاخوان میں شمولیت اختیار کر لی اور بڑی سرگرمی سے ان کے عقائد و نظریات کو قبائل کے درمیان پھیلانے لگا۔

۱۳۳۶ھ/۱۹۱۷ء کے بعد سے الحسین نے ابن لوئی کے خلاف تین مہمیں روانہ کیں، لیکن تینوں کو پسپا کر دیا گیا۔ مدینہ کی سپر اندازی کے بعد الحسین نے ایک اور بڑی مہم تیار کی اور اس کی قیادت اپنے بیٹے کے سپرد کی۔ الخرمہ کے لوگوں نے ابن سعود سے مدد طلب کی، چنانچہ اس نے ابن حمید کو یہ ذمہ داری سونپی کہ وہ الاخوان کا ایک دستہ لے کر آگے بڑھے۔ ابن لوئی اور ابن حمید نے ایک ساتھ تربہ کے مقام پر عبداللہ کے قلعہ بند پڑاؤ پر اچانک حملہ کر دیا اور ہاشمی افواج کو (جن میں باضابطہ سپاہی اور رضا کار شامل تھے) تتر بتر کر دیا۔ اب مکہ پر جھپٹنے کا راستہ کھلا تھا، لیکن ابن سعود نے سیاسی مصلحتوں کی بنا پر الاخوان کو واپس بلا لیا۔

۱۳۳۸ھ/۱۹۲۰ء میں الاخوان کے لشکریوں نے پہاڑی علاقے عسیر کے صدر مقام ابہا کی تسخیر میں حصہ لیا اور وہاں ابن سعود کے اقتدار کے لیے قائم کی گئی چھاؤنی کی نفری میں اضافہ کیا۔ الاخوان کا رویہ اس قدر سخت تھا کہ عسیر کے لوگوں نے بغاوت کر دی اور ابن سعود کو اپنے بیٹے فیصل کو ابن حمید کی ماتحتی میں الاخوان کے ایک اور فوجی دستے کے ساتھ اس علاقے پر از سر نو تسلط حاصل کرنے کے لیے روانہ کرنا پڑا۔

۱۳۳۸ھ/۱۹۲۰ء میں ابن سعود اور کویت کے حکمران سالم بن مبارک الصباح کے مابین سرحدوں کے تعین پر ایک تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا۔ ابن سعود کا یہ خیال تھا کہ سالم جنوب کے علاقوں پر اپنا حق ملکیت جتا رہا ہے۔ سالم نے مطیر کے الاخوان کی طرف سے قریہ

العلیاء کے مقام پر ایک حجرہ تعمیر کرنے پر احتجاج کیا اور متنازعہ علاقے کی طرف ایک فوجی دستہ روانہ کر دیا اور قریہ کے قریب حمض کے مقام پر **فیصل** الدویش اور اخوان نے اس پر غلبہ پا لیا۔ لشکر کشی کے خوف سے کویت کے عوام نے شہر کے دفاع کے لیے دو ماہ کے اندر ایک طویل فصیل تعمیر کر لی، جس کے چار دروازے تھے۔ محرم ۱۳۳۹ھ/اکتوبر ۱۹۲۰ء میں الدویش نے کویت شہر کے بجائے الجہراء کے نواحی نخلستان کی طرف پیش قدمی کی، جس کا سالم نے بڑی بے جگری اور کامیابی سے دفاع کیا۔ اس میں فریقین کو بھاری نقصان اٹھانا پڑا۔ برطانیہ نے جس نے کویت کی حفاظت کا معاہدہ کر رکھا تھا، دو جنگی جہاز بندرگاہ کی طرف اور دو جنگی طیارے عراق سے روانہ کیے، جنھوں نے الاخوان پر انتباہ کی غرض سے تحریری اعلان گرائے۔ الدویش نے اب عراقی علاقے میں الزبیر کے مضافات کی طرف پیش قدمی کی جہاں برطانوی افواج نے دوبارہ مداخلت کی۔ کویت اور ابن سعود کے مابین بحران کو کویت کے ولی عہد احمد الجابر الصباح (کی زیر قیادت ایک وفد) نے حل کرنے کی کوشش کی، جس نے سالم کے برعکس ابن سعود سے اچھے تعلقات استوار کر رکھے تھے۔ جمادی الآخرہ ۱۳۳۹ھ/فروری ۱۹۲۱ء میں سالم کا انتقال ہو گیا۔ جبکہ یہ وفد ابھی ابن سعود سے گفت و شنید کر رہا تھا۔ سالم کے جانشین کی حیثیت سے احمد نے دونوں ملکوں کے درمیان دوستانہ تعلقات بحال کر دیے۔

۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء میں الریاض میں منعقد ہونے والی مؤتمر میں جس میں بہت سے الاخوان شریک ہوئے ابن سعود کے سلطان نجد ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔ یہ خطاب اس کے خاندان کے لیے نیا تھا، کیونکہ اس کے والد عبدالرحمٰن نے اپنے لیے امام کا قدیم خطاب برقرار رکھا تھا۔ نئے سلطان نے اپنے دیرینہ دشمن آل رشید کو تباہ کر کے اس تقریب کا انعقاد کیا۔ تقریباً دو ماہ کے محاصرہ کے بعد جس میں الدویش اور اخوان نے بڑا اہم کردار ادا کیا، حائل نے بالآخر صفر ۱۳۴۰ھ/نومبر ۱۹۲۱ء میں اطاعت قبول کر لی۔ تاہم ابن سعود نے آل رشید سے جو فیاضانہ برتاؤ کیا، الاخوان نے اسے تنقید کا نشانہ بنایا۔

آل رشید کے علاقوں پر قبضے نے ابن سعود کی مملکت اور عراق اور اردن کی ریاستوں کے مابین حائل رکاوٹ کو ختم کر دیا۔ آل رشید کے متعدد پیروکاروں اور بطور خاص قبیلہ شمر سے تعلق رکھنے والوں نے، عراق میں پناہ لے لی اور ابن سعود کے خلاف عسکری کارروائیاں کرنے لگے۔ اس طرح وہ الاخوان کے جنھیں الحجاز میں ہاشمیوں کے خلاف کارروائیوں سے روک دیا گیا تھا، نئے ہمسایوں کی صورت میں مدمقابل آ گئے، جہاں الحسین کے بیٹے عبداللہ اور فیصل عراق اور اردن کی مملکتوں پر قابض ہو گئے تھے۔ الاخوان کی نظروں میں منحرف ہاشمی خواہ وہ کہیں بھی ہوں ان کے تعاقب کا ہدف تھے۔ علاوہ ازیں عراق میں بہت سے شیعہ بھی تھے، خصوصاً وہ گلہ بان قبائل جو نجد اور کویت کی حدود تک پھیلے ہوئے تھے اور شیعیت الاخوان کے ہاں انتہائی مکروہ چیز تھی۔

۱۳۴۰ھ/۱۹۲۲ء میں الاخوان اردن کی جانب وادی السرحان کے جنوبی کنارے پر واقع الجوف اور سکاکہ کے نخلستانوں پر قبضہ کرتے ہوئے حائل سے شمال مغرب کی طرف بہت آگے پہنچ گئے۔ الاخوان کے ایک دستے نے اردن کے دارالخلافہ عمان کے انتہائی قریب بنو صخر کے دو دیہاتوں پر حملہ کر دیا اور برطانوی جنگی طیاروں کے آنے سے پہلے ہی واپس آ گئے۔

برطانوی حکومت نے جو اردن اور عراق پر قابض تھی اور ابن سعود کے ساتھ بھی اس کا معاہدہ تھا اور اسے وہ معمولی امداد بھی دیتے تھے، اس طرح کے حملوں اور جوابی حملوں سے بچنے کے طریقے تلاش کرنا چاہے۔ برطانوی حکومت کا احساس یہ تھا کہ قبائل کی وفاداری اور سرحدوں کا تعین ضروری تھا چنانچہ عراق اور نجد کے نمائندوں کو ۷ رمضان ۱۳۵۰ھ/۵ مئی ۱۹۲۲ء کے دن المحمرۃ کے مقام پر ایک معاہدہ پر دستخط کے لیے

جمع کیا گیا' جس کی توثیق کرنے سے ابن سعود نے اس بنیاد پر انکار کر دیا کہ اس کے نمائندے نے اس کی ہدایات سے تجاوز کیا تھا۔ تاہم ابن سعود نے ۱۲ ربیع الاول ۱۳۴۱ھ/ ۲ دسمبر ۱۹۲۲ء کو برطانوی اور عراقی حکام کے ساتھ العقیر کے مقام پر ہونے والی ملاقات میں عراق اور نجد کے درمیان حد بندی کے ایک معاہدے کو تسلیم کر لیا۔ اسی اثنا میں نجد اور کویت کے مابین حد بندی کے لیے کویت میں متعین برطانوی پولیٹیکل ایجنٹ کے ساتھ بھی ایک معاہدہ طے پا گیا۔ ان دستاویزات کی رو سے نجد اور عراق' اور نجد اور کویت کے درمیان ایک غیر جانبدار علاقے (Buffer zone) کا تعین کیا گیا جس پر دونوں متعلقہ حکومتوں کو مساوی حقوق حاصل تھے۔

مستقل باشندوں کے بغیر غیر جانبدار علاقوں کے تعین کا مقصد یہ تھا کہ دونوں اطراف کے خانہ بدوش وہاں اپنے مویشی چرا سکتے تھے۔ صدیوں سے عرب بدو آزادانہ سارے علاقے میں گھومتے پھرتے تھے اور انہیں روکنے کے لیے کوئی حد بندیاں موجود نہ تھیں ' چنانچہ نئے انتظامات سے موافقت و ہم آہنگی اختیار کرنے میں کچھ وقت کا لگنا ضروری تھا ' بالخصوص جبکہ نقشہ جات کے مطابق سرحدوں کی عملاً نشاندہی بھی نہیں کی گئی تھی۔ علاوہ ازیں نئی حد بندی بھی بعض مقامات پر غیر واضح تھی ' جس کی وجہ سے تنازعہ کی صورت پیدا ہو سکتی تھی۔ ان حالات میں اگلی دہائی میں سرحد کے دونوں اطراف سے حملوں کا سلسلہ معمول بن کر رہ گیا۔

ابن سعود اور اس کے تینوں ہاشمی ہمسایوں کے مابین کشیدگی کم کرنے کے لیے برطانیہ نے چاروں فریقوں کو دعوت دی کہ وہ اس غرض کے لیے کویت میں ایک کانفرنس میں جمع ہوں۔ حجاز کے حکمران شریف حسین نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا ' جبکہ دیگر تینوں فریقوں کی طرف سے مندوبین جمادی الاولیٰ تا رمضان ۱۳۴۲ھ/ دسمبر ۱۹۲۳ء تا اپریل ۱۹۲۴ء تک باہمی ملاقاتیں کرتے رہے ' تاہم وہ قبائل کے الحاق سمیت کسی بھی مسئلے کو حل نہ کر سکے۔ شریف حسین اور ابن سعود کے مابین صورت حال اس وقت مزید کشیدہ ہو گئی جب رجب میں شریف حسین کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا۔ الاخوان کے نزدیک ہاشمیوں کی یہ حرکت ان کی بے دینی کا ایک اور ثبوت تھی ' مصر اور ہندوستان کے اسلامی حلقوں نے مقامات مقدسہ اور حج کے امور سے متعلق شریف حسین کے اقدامات کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ ذوالقعدہ ۱۳۴۲ھ/ جون ۱۹۲۴ء میں ابن سعود کے عمائدین کی ایک مؤتمر الریاض میں منعقد ہوئی' جس میں الاخوان قائدین نے شریف الحسین پر انہیں حج کی ادائیگی سے روکنے کا الزام عائد کیا۔ علما نے اعلان کر دیا کہ نجد کے مسلمانوں کو برضا و رغبت یا پھر قوت و طاقت کے زور پر اس دینی فریضہ کو ادا کرنے کا حق حاصل ہے' مؤتمر "توکلنا علی اللہ ۔ الی الحجاز" کے نعرے کے ساتھ اختتام پذیر ہوئی۔

الاخوان ۱۳۴۲ھ/ ۱۹۲۴ء کے حج میں بروقت متحرک نہ ہو سکے اور حجاز کے خلاف ان کی عسکری مہم محرم ۱۳۴۳ھ/ اگست ۱۹۲۴ء میں شروع ہوئی جس میں انہوں نے مغربی جانب ہاشمیوں کے خلاف محاذ کھول دیے۔ الاخوان کے ایک سریع الحرکت دستے نے عمان کے بالکل جنوب میں بنو صخر کے دیہاتوں پر حملہ کر دیا لیکن انہیں برطانوی جنگی طیاروں اور بکتر بند گاڑیوں کی طرف سے پہنچائے جانے والے شدید نقصانات کے بعد پسپائی اختیار کرنا پڑی۔ دوسری جانب الاخوان کے کچھ دستوں نے عراق پر چڑھائی کی ' لیکن یہاں بھی برطانیہ نے جدید جنگی ساز و سامان کے ساتھ ان کی مزاحمت کی۔ مغرب کی جانب الاخوان نے ابن لوئ اور ابن حمید کی قیادت میں پیش قدمی کی۔ صفر ۱۳۴۳ھ/ ستمبر ۱۹۲۴ء میں ان کا مقدمۃ الجیش کسی ذمہ دار افسر کے بغیر ہی طائف میں داخل ہو گیا اور الحسین کے بیٹے علی کے زیر کمان دفاع پر مامور افواج کو فرار ہونے پر مجبور کر دیا۔ شہریوں کے ساتھ ایک تنازعہ کے نتیجہ میں الاخوان نے سینکڑوں آدمیوں کو ہلاک کر دیا۔ جس پر ابن حمید بحالی امن کے

لیے فوراً وہاں پہنچا اور ابن سعود نے فوری احکامات جاری کیے کہ آئندہ ایسے واقعات کا اعادہ نہ ہو۔ الحجاز میں جنگ کے دوران میں الاخوان کی طرف سے بے لگام تشدد کا یہ ایک ہی واقعہ پیش آیا۔ لیکن الحسین کی رعایا کے دلوں میں خوف ودہشت بٹھا دینے کے لیے یہی ایک واقعہ کافی تھا۔ چنانچہ امیر علی سمیت بہت سے لوگ مکہ سے بھاگ گئے اور شہر مدافعت کے قابل نہ رہا۔ ربیع الاول ۱۳۴۳ھ/اکتوبر ۱۹۲۴ء میں الاخوان ابن لوئ اور ابن حمید کے زیر قیادت احرام پہنے ہوئے اور بندوقیں اٹھائے ہوئے، جن کے دہانے زمین کی طرف تھے مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے۔ ابن سعود کی الریاض سے آمد سے تقریبا دو ماہ قبل مکہ مکرمہ پر قبضہ مکمل ہو گیا تھا۔ اخوان نے ابن لوئ کو مکہ کا امیر منتخب کرلیا اور اس طرح حجاز سے ہاشمی سلطنت کے ایک ہزار سالہ اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔

الاخوان نے وہابی تحریک کے نظریات پر عمل کرتے ہوئے مکہ میں بہت سے مقبروں کو مسمار کر دیا اور اس طرح اسلامی دنیا میں ناموافق رد عمل کو برانگیختہ کیا۔ جب ابن سعود نے الحجاز کے لوگوں کے ساتھ نرمی اور شفقت کا برتاؤ کیا تو الاخوان نے اس پر برہمی کا اظہار کیا اور عیدالفطر کے موقع پر مکہ میں فیصل الدویش کے خطاب نے تو کھلم کھلا بغاوت کے رجحان کی نشان دہی کر دی۔ الحجاز کے ممتاز شہریوں نے الحسین کو سبکدوش ہونے پر قائل کر کے اس کے بیٹے علی کو آئینی فرمانروا کے طور پر تسلیم کر لیا تھا۔ چنانچہ الاخوان نے علی کی قوت کے دو مراکز جدہ اور مدینہ کا محاصرہ کر لیا، لیکن ابن سعود نے جمادی الآخرہ ۱۳۴۳ھ/دسمبر ۱۹۲۵ء میں اہل جدہ کی شہر کو پرامن طور پر حوالے کرنے کی شرط تسلیم کر لی اور اسی طرح اس کے بیٹے محمد نے اہل مدینہ کی سپر اندازی کو قبول کر لیا۔

ابھی جدہ کا محاصرہ جاری تھا کہ ابن سعود نے ربیع الثانی ۱۳۴۴ھ/نومبر ۱۹۲۵ء میں جدہ سے مکہ جانے والی شاہراہ پر واقع دو مقامات بحرہ (Bahra) اور حداء (Hudda) کے بارے میں برطانیہ کے ساتھ (عراق اور اردن کے نمائندے کی حیثیت سے) معاہدہ کر لیا۔ جدہ معاہدہ نے نجد اور شرق اردن کے درمیان سرحد کا بھی تعین کر دیا جس میں ابن سعود کے اصرار پر معان اور العقبہ کے اضلاع حجاز کا حصہ قرار پائے۔

اہل حجاز کے ساتھ کسی بڑی چپقلش سے بچنے کے لیے ابن سعود نے اکثر الاخوان کو واپس نجد بھجوا دیا یا جنگی مہمات پر روانہ کر دیا، مثلاً جنوب میں یمن کی سرحد کے قریبی اضلاع اور شمال کی جانب العقبہ پر اپنے غلبے کو مستحکم کرنے کے لیے۔ مکہ میں الاخوان نے ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۶ء میں حج کے دوران ایسی حرکتیں کیں جنہوں نے امن وامان پر برا اثر ڈالا، مثلاً الاخوان نے مصری قافلوں پر اس لیے سنگ باری کی کہ وہ محمل اور عسکری بینڈ کو بدعات تصور کرتے تھے۔ (رد عمل میں) مصریوں نے نجد سے آئے حاجیوں پر فائرنگ کر دی اور ان میں سے چند ایک کو ہلاک کر دیا۔ یہ واقعہ بھی اگلی دہائی میں الحجاز کی نئی حکومت سے مصریوں کی طرف سے سرد مہری کا سبب بنا۔

ابن سعود کے عہد حکومت میں الاخوان کی بے چینی ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۶ء میں ارطاویہ کے مقام پر ان کے قائدین کی مؤتمر میں ابھر کر سامنے آ گئی۔ جب ابن سعود کی، جو اب حجاز کا سلطان بھی تھا، متعدد اقدامات کی وجہ سے مذمت کی گئی۔ جیسے اس کا اپنے بیٹے کو مصر (جسے الاخوان شرک کی سر زمین خیال کرتے تھے) کے دورے پر روانہ کرنا اور خود اس کا موٹر گاڑیاں، ٹیلیفون اور تار برقی وغیرہ استعمال کرنا۔ ابن سعود نے اس پر علما کا ایک جلسہ الریاض میں رجب ۱۳۴۵ھ/جنوری ۱۹۲۷ء میں طلب کیا جس میں چند اخوان قائدین بھی شریک ہوئے۔ اس مؤتمر میں شریک علما نے شعبان/فروری میں ایک فتویٰ جاری کیا جس میں اصولی طور پر ابن سعود کے اقتدار کو تسلیم کیا گیا، تاہم الاخوان کے جذبات کی رعایت

بھی کی گئی کہ اگر ممکن ہو تو محمل کے مکہ میں داخلے کو ممنوع قرار دیا جائے اور الحساء اور القطیف کے شیعوں کو حقیقی اسلام کے احاطہ میں لانے کے لیے ٹھوس اقدامات کیے جائیں' تاہم تار برقی کے استعمال سے متعلق علما نے کوئی رائے دینے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ یہ ایک جدید ایجاد ہے اور اس کے عدم استعمال سے متعلق دینی ماخذ میں کوئی چیز نہیں ملتی۔ دو ماہ بعد الریاض میں ایک اور مؤتمر منعقد ہوئی جس میں باستثناء ابن حمید تین ہزار اخوانی عمائدین شریک ہوئے۔ اس اجلاس میں ابن سعود نے مزید تائید و حمایت حاصل کر لی۔ ابن سعود نے ۱۸ ذوالقعدہ ۱۳۴۵ھ/۲۰ مئی ۱۹۲۷ء کو برطانیہ کے ساتھ معاہدۂ جدہ پر دستخط کر کے اپنی عالمی حیثیت مزید مستحکم کر لی۔ دوسری طرف ابن حمید اور الدویش ابھی تک مزاحمت کا سلسلہ جاری رکھے ہوئے تھے کیونکہ وہ غیر مسلم عیسائی طاقتوں سے تعلقات کو درست خیال نہیں کرتے تھے۔

جمادی الاولیٰ ۱۳۴۶ھ/نومبر ۱۹۲۷ء میں عراق اور نجد کے درمیان غیر جانبدار علاقے کے شمال میں ایک واقعہ نے الاخوان کو اپنے فرمانروا (ابن سعود) سے برگشتہ کر دیا۔ معاہدۂ العقیر کی دفعہ ۱ کے مطابق سرحد کے قرب وجوار میں قلعوں کی تعمیر ممنوع تھی' لیکن جب عراق نے بصیۂ (Busayya) کے کنویں کے پاس ایک پولیس چوکی کی تعمیر شروع کی تو ابن سعود کی حکومت نے اسے معاہدے کی خلاف ورزی قرار دیا۔ فیصل الدویش کے الاخوان نے جو مطیر سے تعلق رکھتے تھے' یہ معاملہ اپنے ہاتھوں میں لے لیا اور رات کے وقت اس چوکی پر حملہ کر کے اسے مکمل طور پر تباہ کر دیا۔ اس کے بعد تسلسل سے اسی طرح کے واقعات پیش آئے جن میں مطیر نے بار بار ابن سعود کے اقتدار واختیار کو چیلنج کیا۔ الاخوان کے حملہ کے جواب میں برطانیہ نے نجد کے علاقے پر بمباری کی۔ رمضان ۱۳۴۶ھ/مارچ ۱۹۲۸ء میں ابن حمید جارحیت پسندی میں الدویش پر بھی سبقت لے گیا اور اس نے الاخوان کو عراق کے بے دینوں کے خلاف تمام امکانی قوت کے ساتھ حملہ کرنے کا حکم دیا۔ شوال/اپریل میں ابن سعود نے جبکہ وہ برطانیہ کے ساتھ دوبارہ مذاکرات کی تیاری کر رہا تھا' الاخوان کو اس بات پر آمادہ کر لیا کہ وہ کچھ عرصہ کے لیے اپنی جنگی کاروائیاں ملتوی کر دیں' لیکن یہ مذاکرات جو ذوالقعدہ/مئی میں جدہ میں ہوئے' عراق فوجی چوکی اور الاخوان کے حملوں جیسے مسائل کو حل کرنے میں ناکام رہے۔ صفر ۱۳۴۷ھ/اگست ۱۹۲۸ء میں مذاکرات کے دوسرے دور میں بھی یہ تعطل دور نہ ہو سکا۔

ابن سعود نے اس بحران سے نمٹنے کے لیے جمادی الاولیٰ ۱۳۴۳ھ/اکتوبر ۱۹۲۸ء میں الریاض میں ایک مؤتمر منعقد کی' مگر اس میں ابن حمید' الدویش اور العجمان کے ضیدان بن فہاد ابن حثلین نے شریک ہونے سے انکار کر دیا' اگرچہ الدویش نے اپنے بیٹے عبدالعزیز کو اس مؤتمر میں شرکت کے لیے بھیجا۔ معاملات کو سلجھانے کے لیے ابن سعود نے دست برداری کی پیشکش بھی کی' لیکن بالآخر نتیجہ یہ نکلا کہ اس مؤتمر نے مذکورہ تین سرداروں کو منحرف قرار دے کر انہیں ان کے عہدوں سے معزول کر دیا۔ ان پر اس الزام کی ہر سو تشہیر کی گئی کہ انہوں نے ابن سعود کی سلطنت کے حصے بخرے کرنے کی سازش تیار کی ہے' جس کے مطابق نجد پر الدویش کا' حجاز پر ابن حمید کا' الحساء پر ابن حثلین کا' حائل پر شمر کے ایک اخوانی قائد کا اور جوف پر الروالہ کا قبضہ ہوتا۔

اس مؤتمر کے بعد صورت حال کچھ دیر پرسکون رہی تھی کہ رمضان ۱۳۴۷ھ/فروری ۱۹۲۹ء میں ابن حمید نے شمال کی جانب ایک حملے میں متعدد نجدی تاجروں کو جو اونٹ بیچنے کے لیے مصر جا رہے تھے' قتل کر دیا۔ اس خون ریز واقعہ نے نجد کے شہروں میں رائے عامہ کو ابن سعود کی حمایت میں مستحکم کر دیا اور وہ قبائل جن کو اخوان کے ہاتھوں ضرر پہنچا تھا' وہ بھی ابن سعود کے حامی اور مؤید بن گئے۔ ابن سعود نے باغیوں سے مطالبہ

گیا کہ وہ ہتھیار ڈال دیں اور شرعی عدالتوں میں مقدمات کا سامنا کریں، لیکن الاخوان نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا۔ انجام کار ابن سعود نے اخوان کو اسبلۃ (Al-Sabala) کے میدان میں جو الاخوان تحریک کے مرکز "ارطاویہ" سے قریب ہی واقع تھا آلیا۔ شوال ۱۳۴۷ھ / مارچ ۱۹۲۹ء میں ابن سعود نے اس بغاوت کا قلع قمع کر دیا۔ ابن حمید فرار ہوگیا جسے بعد میں گرفتار کرکے الریاض میں جیل میں ڈال دیا گیا۔ جبکہ الغطغط کے مقام پر اس کی نوآبادی (ہجرہ) کو ابن سعود کے بھائی عبداللہ نے منہدم کر دیا۔ فیصل الدویش، جو شدید زخمی ہوگیا تھا، کو ارطاویہ لے جایا گیا۔ ذوالقعدہ ۱۳۴۷ھ / مئی ۱۹۲۹ء میں ضیدان (Didan) ابن حثلین کو ابن سعود کے بیٹے الحساء کے والی عبداللہ بن جلوی کے بیٹے فہد کے حکم پر قتل کر دیا گیا۔ انتقام کے طور پر العجمان کے اخوان نے فہد کو قتل کر دیا۔ ضیدان کی جگہ اس کے چچا زاد بھائی نائف ابوالکلاب نے لے لی، فیصل الدویش زخموں سے صحت یاب ہونے کے بعد محرم ۱۳۴۸ھ/جون۱۹۲۹ء میں مشرق کی جانب نائف سے جا ملا۔

ابن سعود کے شدید ترین مخالفوں میں قبیلہ العوازم [رک بآں] بھی تھا۔ موسم گرما میں باغیوں نے کچھ کامیابیاں حاصل کیں اور انہوں نے ساحل سے براستہ ابوجفان الریاض جانے والی شاہراہ کاٹ ڈالی اور ایک یورش میں متعدد لڑکوں کو، جو ابن سعود کے بیٹے کے لیے سامان رسد لے کر آرہے تھے، تباہ کر دیا۔ ربیع الاول ۱۳۴۸ھ / اگست ۱۹۲۹ء میں الدویش کے بیٹے عزیز نے شمر اور عنزہ کے علاقوں میں ایک طویل حملے کی قیادت کی، لیکن وہ ابن سعود کی طرف سے حائل کے گورنر عبدالعزیز بن مساعد الجلوی سے میدان جنگ میں شکست کھانے کے بعد صحرا میں شدت پیاس سے ہلاک ہوگیا۔ مطیر کے سیکڑوں الاخوان بھی اس لڑائی میں کام آئے۔ فیصل الدویش کے لیے الاخوان کو پانی اور ہزاروں اونٹوں کے لیے چارہ مہیا کرنا ایک مسئلہ بن گیا۔ ان حالات میں اخوان پر کاری ضرب اس وقت لگی جب قبیلہ عتیبہ کے ایک اہم حصے نے عمر بن ربیعان کی قیادت میں ابن سعود کی حمایت کا فیصلہ کر لیا۔ ابن سعود کی افواج نے باغیوں کے گرد گھیرا تنگ کر دیا اور شعبان ۱۳۴۸ھ / جنوری ۱۹۳۰ء میں فیصل الدویش، نائف ابن حثلین اور دیگر سرداروں نے برطانیہ کے سامنے کویت کے علاقے میں ہتھیار ڈال دیئے۔ برطانیہ نے ابن سعود کے ساتھ قیدیوں کے تبادلے کی شرائط کے سلسلہ میں مذاکرات کیے اور شعبان / جنوری کے اختتام پر گرفتار شدہ سردار ابن سعود کی تحویل میں دے دیئے گئے۔ ان کی جان بخشی کر دی گئی، تاہم انہیں الریاض میں ایک جیل میں قید کر دیا گیا۔

اس طرح ابن سعود کی سلطنت میں ۱۳۴۸ھ / ۱۹۳۰ء تک امن بحال ہوگیا اور قبائلی یورشوں کا دور اپنے اختتام کو پہنچ گیا، تاہم ان یورشوں کو فرو کر دینے کا یہ مطلب نہیں تھا کہ الاخوان کی تحریک ختم ہوگئی ہے، بلکہ یہ کہ اب وہ ریاستی اقتدار کو چیلنج کیے بغیر قانونی حدود کے اندر کام کرتی رہے گی۔ الاخوان کی کچھ نوآبادیاں تو ختم کر دی گئیں جبکہ باقی آباد رہیں وہ اخوانی سردار جو ابن سعود کے وفادار رہے تھے انہیں حکومت کی طرف سے وظیفہ ملتا تھا جبکہ نوآبادیوں (ہجرات) میں مقیم اخوان کو چاولوں کا سالانہ عطیہ ملا کرتا تھا۔ وفادار سرداروں میں ایک شریف خالد ابن لوئ تھا۔ جس نے ۱۳۵۰ھ / ۱۹۳۳ء میں یمنیوں کے خلاف نجران میں اور ادریسیوں کے خلاف تہامہ (عسیر) میں جنگی معرکوں کی قیادت کی تھی۔ مؤخر الذکر مہم ہی میں وہ بیمار پڑا اور انتقال کر گیا۔ دیگر وفادار سرداروں کو بادشاہ کے دربار میں شرف وتکریم کا مقام حاصل رہا۔

اخوان دینی جوش وجذبہ مملکت کی آبادی کے اکثر حصوں میں زندہ رہا اور وہ اب تک "مطوعین" اور "ہیئۃ الامر بالمعروف والنہی عن المنکر" جیسے اداروں کی صورت میں موجود نظر آتا ہے۔ جیسے جیسے مملکت کی عسکری تنظیم وسعت اختیار کر لی گئی تو الاخوان دستے جو مجاہدوں کے نام سے مشہور تھے نیشنل گارڈ (الحرس

الوطنی) کا حصہ بن گئے اور اب وہ انھی موٹر گاڑیوں میں سفر کرتے نظر آتے ہیں جنھیں ان کے پیش رو جادوئی عمل خیال کیا کرتے تھے.

مآخذ: (۱) عبدالعزیز الرشید: تاریخ الکویت، بیروت (س ن)؛ (۲) عبدالحمید الخطیب: الامام العادل، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) امین الریحانی: تاریخ النجد الحدیث، بیروت، ۱۹۵۴ء؛ (۴) امین سعید: تاریخ الدولۃ السعودیۃ، بیروت، ۱۹۶۴ء؛ (۵) حافظ وہبہ: خمسون عام فی الجزیرۃ العرب، قاہرہ، ۱۹۶۰ء؛ (۶) خیر الدین الزرکلی: "الاعلام"، قاہرہ، ۱۹۵۴ء۔ ۱۹۵۹ء (اخوان قائدین کے حالات زندگی)؛ (۷) محمد المغیربی فتح المدنی: فرقۃ الاخوان الاسلامیۃ بالنجد، قاہرہ ۱۳۴۲ھ؛ (۸) صلاح الدین مختار: تاریخ المملکۃ العربیۃ السعودیۃ، بیروت، ۱۹۵۷ء؛ (۹) سیف مرزوق الشملان: من تاریخ الکویت، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۰) سلیمان بن سحمان: تتمۃ تاریخ نجد، تکملہ "تاریخ نجد" از محمود شکری الآلوسی، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۱۱) سعود بن ہذلول: تاریخ ملوک السعود، الریاض ۱۹۶۱ء؛ (۱۲) ام القری (ہفت روزہ مجلہ مکہ)، ۲ رجب ۱۳۴۷ھ ر ۱۰ رجب ۱۳۵۸ھ؛ (فہرست ہجرات)؛ (۱۳) G.Clayton: An Arabian Diary، طبع آر Collins، برکلے ۱۹۲۹ء، (معاہدۂ بحرہ اورھداء)؛ (۱۴) H. Dickson: Kuwait and Her Neighbours، لنڈن ۱۹۰۶ء؛ (۱۵) وہی مصنف: The Arabs of the Desert، لنڈن، ۱۹۴۹ء؛ (۱۶) J.Glubb: The Story of the Arab Legion، لنڈن ۱۹۴۸ء؛ (۱۷) وہی مصنف: War in the Desert، لنڈن، ۱۹۳۰ء؛ (۱۸) D. Howarth: The Desert King، لنڈن ۱۹۶۴ء، اخوان کی نایاب تصاویر؛ (۱۹) C. Jarvis: Arab Command، لنڈن ۱۹۴۲ء؛ (۲۰) G. Lias: Glubb's Legion، لنڈن ۱۹۵۶ء؛ (۲۱) C. Nallino: L'Arabia Sa'udiana، روم ۱۹۳۹ء؛ (۲۲) W.Casked و M.V.Oppenheim: Die Beduinen، ۳:۱؛ (۲۳) F. Peake: A history of Jordan and Its Tribes، Coral Gables، فلوریڈا ۱۹۵۸ء؛ (۲۴) H. Philby: Arabia of the Wahhabis، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۲۵) وہی مصنف: Arabian Jubilee، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۲۶) وہی مصنف: Saudi Arabia، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۲۷) وہی مصنف: Stepping Stones in Jordan، غیر مطبوعہ مسودہ؛ (۲۸) وہی مصنف: The Heart of Arabia، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۲۹) B. Raunkiaer: Gennem Wahhabiternes Land Paa Kamelryg، کوپن ہیگن ۱۹۱۳ء؛ انگریزی ترجمہ: Through Wahhabiland on Camelback، طبع G.D.Gaury، نیویارک ۱۹۶۹ء؛ (۳۰) E. Rutter: The Holy Cities of Arabia، لنڈن ۱۹۲۸ء (الحجاز میں اخوان کے بارے میں عینی شہادتی رپورٹ ۱۳۴۳ھ۔۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵۔۲۶ء)؛ (۳۱) L. Veccia Vaglieri، در OM، ۱۹۳۹ء، (۱۳۳ نو آبادیوں [ہجرات] کی فہرست)؛ (۳۲) H.Wabba: Arabian Days، لنڈن ۱۹۶۴ء.

(G. Rentz [ت: محمد ارشد؛ ن: محمد امین])

ادارہ: جدید عربی، فارسی اور ترکی زبان میں ✻ نظم و نسق کے لیے مروج نام، اس اصطلاح کو یورپی اثر و رسوخ کے عہد میں فنی اہمیت حاصل ہوئی۔ اسلامی نظم و نسق پر بحث انتظامی شعبہ جات اور سرکاری محکموں (باب عالی، بیت المال، برید، دیوان، دیوان ہمایوں، استیفاء، قلم، قانون، روق اور تحریر وغیرہ) احکام وعمال (عامل، عمید، دفتردار، حاجب [کہیہ] خازن، مشیر، مشرف، مستوفی، نائب، ناظر، رئیس الکتاب، شاد Shadd، وکیل، واسطہ اور وزیر وغیرہ) نقل نویسوں، محرروں (کتاب) اور سرکاری ملازمین (مامور)، انتظامی دستاویزات، اندراجات اور رودادوں (دفتر، سفارت کاری، انشاء، محاسبہ، رسائل، سجل) جیسے موضوعات پر مقالات میں کی گئی ہے.

صوبائی نظم و نسق پر بحث حکام (امیر بیگلر بیگی، قائمقام مدیر، متصرف، بجی، والی وغیرہ) اور علاقائی

ذیلی تقسیم، اضلاع (ایالت، استان، ولایۃ وغیرہ) جیسے موضوعات پر مقالات میں موجود ہے۔ کوتوالی سے متعلق معاملات کے تعارف کے لیے ملاحظہ کیجیے، عسس، داروغہ شحنہ، شرطہ اور جدید حکومتی تنظیمات کے تعارف کے لیے ملاحظہ کیجیے حکومت، تنظیمات۔

(ادارہ [ت . محمد ارشد])

……

⁂ اوراکی بیگ لری: ٹھٹھہ، قدیم سندھ کے دارالحکومت کا ایک باشندہ، جو ترکستانی قبیلے ارغون سے تعلق رکھتا تھا (دیکھیے علی شیر قانع: مقالات الشعراء، کراچی ۱۹۵۸، ص۸) اس کے بارے میں ہمیں اس کے سوا کچھ معلوم نہیں کہ "اوراکی" اس کا شعری تخلص تھا، اس کی نسبت بیگ لری سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ یہ اس کا اپنا لقب تھا یا اس نے بیگ لری، خاندان کے ساتھ قریبی تعلق کی بنا پر یہ نسبت اختیار کی تھی، جو زیریں سندھ کا ایک خاندان تھا۔ اس کے سرپرست کا نام شاہ ابو القاسم سلطان (م۱۰۳۹ھ/۱۶۲۱ء) بن شاہ قاسم خان زمان تھا، جو اپنی شخصیت اور ادبی سرپرستی کی بنا پر معروف تھا۔ وہ آخری آزاد حکمران مرزا غازی بیگ (م۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ء) کے ساتھ متعلق رہا۔ اس نے "بیگ لر" کے تخلص کے ※ تحت شاعری کی (دیکھیے Persian poets of Sindh، ص۴۹) اوراکی کی اپنی تصریح کے مطابق اصلاً سمرقند کا رہنے والا تھا اور اس کا دعوی تھا کہ وہ حسین بن علی نواسۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاف میں سے ہے۔ چونکہ اوراکی ترکمان تھا، اس نے بیگ لر (خاندان) کے ساتھ اس کا خاندانی تعلق نہیں تھا، اس پس منظر میں اس قیاس کی گنجائش ہے کہ اوراکی، جو شاہ ابوالقاسم سلطان کا شاعری میں خود کو شاگرد گردانتا تھا، اس نے اپنے سرپرست کو خوش اور متاثر کرنے کے لیے اس کی نسبت "بیگ لر" اختیار کر لی تھی۔ وہ خود تسلیم کرتا ہے کہ امیر کی ہمیشہ تعریف کرنا اس کا پیشہ ہے اور وہ اس کے خصوصی خادمین میں سے ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اوراکی اصلاً شریف النسب تھا، لیکن مالی اعتبار سے غریب تھا اور اس میں اعلیٰ ترین ادبی استعداد پائی جاتی تھی، لیکن وہ کسی سرپرست سے محروم تھا۔ ان حالات نے اسے مجبور کر دیا کہ وہ بیگ لر خاندان کے ساتھ بطور درباری شاعر منسلک ہو جائے اور اس طرح اپنی روزی حاصل کرنے کے لیے اسے ایک ذریعہ معاش میسر آ گیا۔ ہمیں اس کی زندگی کے بارے میں کچھ پتہ نہیں چلا، حتی کہ سندھ کے فارسی شعراء کی سوانح لکھنے والے کسی بھی شخص نے اس کا اصلی نام تک محفوظ نہیں رکھا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ "نصرپور" میں رہتا تھا، جہاں بیگ لر خاندان کی رہائش تھی، اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اوراکی نے وہیں گزارا اور وہیں وہ فوت ہوا۔

بیگلر خاندان کے تمام لوگوں کی قبریں دریافت ہو چکی ہیں ان میں اوراکی کی قبر کا پتہ نہیں چلا، جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے زمانہ کا کوئی اہم شخص نہیں تھا۔

اس کی تمام تر شہرت کا دارومدار اس کی غیر معمولی شاعرانہ تصنیف، "چانیسر نامہ" پر ہے (کراچی ۱۹۵۶ء) جو ایک مثنوی ہے، جسے ۱۰۱۰ھ/ ۱۶۰۱-۱۶۰۲ء میں تصنیف کیا گیا، جس میں سندھ کی ایک رومانوی کہانی کا تذکرہ ہے، جس میں بتایا گیا ہے کہ سومرو خاندان کے حکمران "چانیسر" کی ملکہ لیلی، اپنی رقیب کونرو خاتون (Kawnrow) کو، جو ایک جاگیردار کی کنواری لڑکی تھی، ایک رات اپنے خاوند کے ساتھ گزارنے کی اجازت دیتی ہے۔ کہانی کے آخر میں شہزادہ اپنی ملکہ کو بے وفائی کا الزام لگا کر، علیحدہ کر دیتا ہے۔ میر طاہر محمد نسیانی، غلط طور پر، اس کی نسبت میر ابوالقاسم سلطان کی طرف کرتا ہے (دیکھیے تاریخ طاہری، حیدر آباد ۔ ۱۹۶۴ء ص ۳۶-۲۳۶)، جس سے یہ سوال ابھر کر سامنے آتا ہے، کہ کیا اوراکی کی خدمات معاوضے پر حاصل کی گئی تھیں؟ اور کیا اسی لیے ہمیں اس کی زندگی کے متعلق معلومات نہیں ملتیں؟

(۲) بیگلر نامہ، (مطبوعہ حیدر آباد، مگر ابھی تک غیر محقق)، جس میں ابوالقاسم سلطان، شاعر کے مالی

سرپرست کے والد خان زمان امیر شاہ قاسم خان بن امیر سید قاسم بیگ لر (م ۹۵۴ھ/ ۱۹۴۷ء) کا تذکرہ کیا گیا ہے، جو ایک معزز شخص اور فوجی جرنیل تھا اور مرزا شاہ حسین ارغون [رک بآں] کے زمانے میں پورے عروج پر پہنچا تھا امیر شاہ قاسم بذات خود بھی مرزا عیسیٰ خان ترخان اول (م ۹۸۰ھ/ ۱۵۷۲ء)، سندھ کے خاندان ترخان کے بانی، کے دربار کے ساتھ متعلق تھا۔ اس کتاب میں شاہ ابوالقاسم کی جنگی فتوحات کا تذکرہ نہیں کیا گیا، اس میں اس دور کی سندھ کی تاریخ کے متعلق بھی قیمتی معلومات دی گئی ہیں۔ خصوصاً ارغون اور مرزا عیسیٰ ترخان اول اور اس کے جانشینوں کے ادوار کا خصوصی تذکرہ ہے، اس کی تالیف ۱۰۱۷ھ/ ۱۶۰۸-۱۶۰۹ میں مکمل ہوئی (دیکھیے بیگلر نامہ، ص ۲۶۴)، جب خان زمان کی عمر ۷۰ برس کو پہنچ گئی اس کی وفات دو سال بعد (یعنی ۱۰۱۹ھ/ ۱۶۱۰-۱۶۱۱ء) میں ہوئی، اس کے بعد مصنف نے ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۴ء تک کے غیر اہم واقعات کا اضافہ کیا ہے۔

مآخذ: (۱) علی شیر قانع: مقالات الشعراء، کراچی ۱۹۵۷ء، ص ۱۱-۱۲؛ (۲) وہی مصنف: تحفۃ الکرام (مطبوعہ بمبئی) ۳: ۳۳؛ (۳) بدایونی: منتخب التواریخ (بحوالہ مقالات الشعراء، ص ۲۳)؛ (۴) Storey، ۱/۱۱(۴): ۶۵۳ (بہت اہم اور صحیح معلومات)؛ (۵) H. Isadaran.gani: Persian Poets of Sind، کراچی، ۱۹۲۵ء، ۱۴، ۱۸، ۳۳-۴۱، ۳۸، ۸۹؛ (۶) اوراکی بیگلر: چاچیر نامہ، کراچی ۱۹۵۶ء، خصوصاً مرتب کا مقدمہ؛ (۷) وہی مصنف: بیگلر نامہ، طبع این۔ اے بلوچ حیدر آباد؛ (۸) Elliot and Dowson: *History of India*، ص ۲۸۹-۲۹۹؛ (۹) طاہر محمد نسیانی: تاریخ طاہری، حیدر آباد ۱۹۶۴ء، ص ۳۶-۲۳۶ و ۲۹۷-۲۹۸.

(اے اے بزمی انصاری [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

※ **ادریسیہ**: احمد بن ادریس (۱۷۴۹-۱۷۵۰/ ۱۸۳۷ء) کی تعلیمات نے ایک روحانی روایت اور متعدد صوفی طریقوں کو فروغ دیا۔ چنانچہ ادریسیہ کی اصطلاح یہاں دو معانی میں مستعمل ہوتی ہے: (ا) متعدد صوفی طریقے اور مکاتب فکر، جو احمد بن ادریس کے شاگردان ارجمند نے تشکیل دیے؛ (ب) وہ خاص طریقہ جو احمد بن ادریس کے شاگردوں اور وارثوں کی اگلی نسل نے اس کی وفات کے بعد قائم کیا۔

اپنے اولیں مفہوم میں "ادریسیہ" کا نام غالباً اس کے متعدد شاگردوں نے جغرافیائی طور پر بہت وسیع مفہوم اور کئی جہتی مقاصد کو بیان کرنے کے لیے استعمال کیا۔ کسی ظاہری ذریعے کے بغیر، اس فرقے کی تمام شاخیں مکمل طور پر باہم مربوط تھیں اور یہ میں، ان کی جماعت کے شاگردوں کی جماعت کو براہ راست یا بالواسطہ تمیز کیا جاسکتا ہے، جن میں علی عبدالحق القوصی (۱۷۸۸-۱۸۷۷ء) اور محمد نور الدین الحسینی (۱۸۱۳-۱۸۸۷ء) قابل ذکر ہیں، جنہوں نے ابن ادریس کے اوراد و وظائف اور خیالات کی مصر اور جزائر بلقان میں اشاعت کی۔ اسی طرح کے کچھ اثرات عثمانی ترکی دور اقتدار میں بھی ملتے ہیں جن میں سے معروف سوڈانی معلم محمد المجذوب (م ۱۸۳۲ء) کی شخصیت نمایاں ہے، جو ہر جگہ احترام کی نظروں سے دیکھی جاتی تھی۔

ابن ادریس نے اپنے ہم خیال لوگوں کی کوئی تنظیم بنانے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ اگرچہ ابتدائی مصنفین نے اپنے شیخ کی وفات کے بعد جانشینی کے سلسلے میں اختلاف کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ درحقیقت ان کے ابتدائی مریدین اپنے اپنے راستے پر چلتے رہے۔ ان کے بڑے مریدین محمد بن علی السنوسی اور محمد عثمان المیرغنی نے اپنے اپنے طریقوں یعنی بالترتیب سنوسیہ اور ختمیہ کو تشکیل دیا۔ ان کے ایک سوڈانی مرید ابراہیم الرشید الدویحی (۱۸۱۳-۱۸۷۴ء) کے متعلق معلوم ہوتا ہے کہ انہیں کم از ابن ادریس کے بیٹوں نے اپنے باپ کا روحانی جانشین تسلیم کر لیا تھا۔ انہی نے ایک خاص صوفیانہ سلسلے کی بنیاد ڈالی جسے پہلے ادریسیہ کہا جاتا

تھا اور بعد ازاں وہ رشیدیہ کے نام سے معروف ہوا۔ یہ سلسلہ حجاز، بھارت، صومالیہ اور سوڈان میں بہت مقبول ہوا۔

مکہ معظمہ میں ان کی وفات کے بعد ابراہیم الرشید کے بھتیجے الشیخ بن محمد الدویحی (۱۸۳۵ـ۱۹۱۹ء) اس سلسلۂ طریقت میں مسند نشین ہوئے جو آئندہ دور میں صالحیہ کے نام سے معروف ہوا۔ صالحیہ سلسلہ صومالیہ میں بہت سرعت کے ساتھ پھیلا، جہاں اس سلسلہ کے بہت فعال اور ممتاز رہنما محمد عبداللہ حسن (۱۸۶۴ـ۱۹۲۰ء) نے، جسے انگریزوں نے (Mad Mullah ''دیوانہ ملا'') کا نام دیا، غیر ملکیوں، خصوصاً انگریزوں، اطالویوں اور حبشیوں کے خلاف قومی تحریک مزاحمت کی قیادت کی۔ صومالیہ سے سلسلہ صالحیہ مشرقی افریقہ کے ساحل کے ساتھ ساتھ بہت دور دراز علاقوں، مثلاً زنجبار تک پھیل گیا۔ ملائیشیا، تھائی لینڈ اور انڈونیشیا میں ادریسیہ، صالحیہ (بعد ازاں دندراویہ) کی اشاعت کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں۔ ان ملکوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر مقدس شہروں (مکہ و مدینہ) سے حج کر کے واپس آنے والوں کے ذریعے پھیلا، تاہم فی الوقت اس سلسلۂ طریقت سے متعلق قابل لحاظ حد تک بہت سا ادبی مواد مختلف ملائی زبانوں بشمول ابن ادریس کی ادعیہ کے تراجم وغیرہ کی صورت، میں موجود ہے (ملائی زبان میں ایک مفصل جدید کتاب حمدن حسن: Tarekat Ahmadiyyhai, Malaysia، کوالالمپور ۱۹۹۰ء ہے)۔

صالحیہ کی ایک اہم اور مؤثر شاخ مصری عالم محمد احمد اور دندراوی (م ۱۹۱۰ـ۱۹۱۱ء) اور ان کے بیٹے ابوالعباس (م ۱۹۵۳ء) نے تشکیل دی۔ یہ سلسلہ دندراویہ مصر میں بہت پھیلا جہاں یہ ایک انتہائی فعال اور مؤثر صوفی سلسلہ ثابت ہوا۔ اس کے علاوہ شام، صومالیہ، مشرقی افریقہ، یورپ اور ملائیشیا میں بھی اس کی اشاعت ہوئی۔ دندراویہ سلسلے میں سے متعدد صلحا بشمول محمد ابن خلیل الہجر مصری (م ۱۹۱۰ء) اور محمد بہاء الدین شامی البیطار (م ۱۹۱۰ء) نے ابن ادریس کی دعاؤں اور مناجات کی جامع شروح مرتب کیں۔

ابن ادریس کے سب سے بڑے بیٹے محمد القطب (۱۸۰۳ـ۱۸۸۹ء) نے یمن میں گوشہ نشینی کی طویل زندگی گزاری۔ عبدالعال (یا عبدالمتعال) (۱۸۳۰ـ۱۸۷۸ء) اس کا چھوٹا بیٹا تھا، جس نے مصر اور سوڈان میں اپنے والد کے سلسلے کی پرجوش طریقے پر اشاعت کی۔

السنوسی سے حصول تعلیم اور عبدالعال السنوسی کے انتقال (۱۸۵۹ء) کے بعد اس نے السنوسیہ کو چھوڑ دیا۔ وہ پہلے مصر میں بمقام الزینیہ (Suor) میں جہاں اس کے والد محترم نے (۱۸۱۳ـ ۱۸۱۷ء) کے دوران میں زندگی بسر کی، قیام کیا۔ یہ مقام آج مصر میں ادریسیہ خاندان کے سلسلے کا مرکز ہے۔ پھر یہاں سے اس نے شمالی سوڈان کا رخ کیا، جہاں اس نے کئی شادیاں کیں۔ اسے اس کی وفات کے بعد ڈنگلہ میں دفن کیا گیا۔ عبدالعال کے بیٹے محمد الشریف (۱۸۶۶ـ ۱۸۶۷ـ۱۹۳۷ء) اور اس کے بیٹے المیرغنی ادریسی (م ۱۹۵۹ء) نے بالائی مصر اور سوڈان میں، جہاں کا موجودہ شیخ محمد الحسن الادریسی ہے، جہاں اور مدرمن مقام موخر الذکر کا خاندانی مرکز ہے، ادریسیہ کی اشاعت کی۔

ختمیہ اور سنوسیہ کے خلاف مصر اور سوڈان کے سلسلۂ ادریسیہ نے کبھی کوئی سیاسی کردار ادا نہیں کیا۔ اس کے ارکان کی تعداد کم ہے اور یہ تنظیم محدود قبائلی یا طبقات تک محدود ہے۔ عام طور پر اس سلسلے میں خاموش ذکر کا معمول ہے، ان تعلیمات کو جدید بنانے کی کبھی کوشش نہیں کی گئی [رک بہ Michael Gilsenin: Saint and Sufi in Modern Egygpt، آکسفورڈ ۱۹۷۳ء، ص ۱۷۱ (ادریسیہ کے جہری ذکر کا تذکرہ کیا ہے)۔ مصر میں صالح بن محمد خیر الجعفری (م ۱۹۸۱ء) نے ایک نسبۃً چھوٹے سلسلے کی اشاعت کی اور ایک ازہری عالم نے ابن ادریس پر بہت سا مواد شائع کیا ہے۔

سیاست سے کنارہ کشی میں ابن ادریس کا بڑا پوتا محمد بن علی الادریسی (۱۸۷۶ـ۱۹۲۳ء) مستثنیٰ ہے، جسے بعض اوقات الیمنی اور معاصرانہ یورپی مآخذ میں ادریسی کہا

جاتا تھا۔ وہ عسیر میں پیدا ہوا۔ مصر اور سوڈان میں اپنے ادریسی عزیز واقارب کے ساتھ ایک عرصہ گزارنے سے پہلے اس نے مکہ معظمہ اور الازھر سے تعلیم حاصل کی اور لیبیا میں سنوسیہ سے صوفیانہ مسلک سیکھا۔ وہ ۱۹۰۵-۱۹۰۶ء میں عسیر واپس آ گیا اور آئندہ سال اس نے وہاں کی ترکی حکومت کے خلاف کامیاب تحریک بغاوت کی قیادت کی۔ ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۳ء کے دوران میں عسیر کی ادریسی حکومت عرب خطے کی سیاست میں بہت اہمیت رکھتی تھی۔ ادریسی نے اطالویوں، نوجوان ترکوں اور برطانوی حکومت میں مصالحانہ گفت وشنید کی اور عثمانی حکومت کے خاتمے اور عربوں کی آزادی کی پرزور حمایت پر مشتمل اعلان شائع کیا اور ایک عوامی فوج تیار کی۔ اس کی وفات کے بعد یہ حکومت بڑی تیزی کے ساتھ رو بہ زوال ہوئی اور انتہائی پرامن طریقے پر سعودی مملکت میں ۱۹۳۲ء میں ضم ہو گئی.

مآخذ: (۱) Fredereck De Jong: الدوشی، ابراہیم الرشید: جدید تکملہ *Encyclopaedia of Islam*، ص ۲۷۸-۲۷۹، لائیڈن ۱۹۶۰ء؛ (۲) کرار علی: *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*، لنڈن اور یونسن، جلد ۳، ۱۹۹۲ء، سوڈان میں انیسویں صدی میں ادریسیہ فرقہ پر عمدہ بحث؛ (۳) نجیب العطاس، سید: *Some Aspects of Suifism as Understood and Parac tised among the Malays*، سنگاپور ۱۹۶۳ء (ملایا میں ادریسیہ کے متعلق چند معلومات)؛ (۴) O. R. S(Fahey): *Enigmatic Saint Ahmad Bin Idris and the Idrisi Tradition*، لنڈن اور ایونسٹن، ۳، ۱۹۹۰ء (پہلا رسالہ ہے جو ابن ادریس اور اس کے روحانی فرقہ کے لیے مختص کیا گیا ہے، جو وسیع فہرست کتابیات پر مشتمل ہے)؛ (۵) Johannes Relssner: *Die Idrisiden in die ein historischer Uberhliock*، *Welodes Islames a Asir* (۱۹۸۱ء) ۳۱، ص ۱۶۳-۱۹۲۔ (عسیر میں ادریسی حکومت کی تاریخ).

(R.S.O.Fahey) [ن. محمود الحسن عارف]

* * *

ادغام: [علم القرأت کی ایک معروف اصطلاح] ⁂ مصدر فعل: ”ایک (شے) کو دوسری (شے) میں داخل کرنا“ عربی گرامر میں ادخال الشئ فی الشئ (ایک چیز کو دوسری چیز میں داخل کرنا) ادغام کہلاتا ہے۔ عرب نحویوں نے ادخال حرف فی الحرف کی مزید قطعی توضیح کی ہے: ”ادغام ایک ہی مخرج کے دو حروف کو باہم ملا دینا ہے، پہلا حرف ساکن اور دوسرا بغیر فاصلہ کے متحرک ہو“ (ابن الحاجب: شافیہ: شرح: شافیہ، iii: ۲۳۳ اور ۲۳۴)۔ ابن یعیش نے اس پر اضافہ کیا ہے (ص ۱۳۵۶، س ۱۹): ”وہ اپنے اتصال کی قوت (شد) کے باعث ایک حرف کی طرح بن جاتے ہیں“ ہم اسے دو ایک جیسے حرفوں کو ایک جوڑے میں ترکیب دینا کہتے ہیں۔“ اصل الفاظ کی ادائیگی کے لیے مشدد حرف پر تشدید یا شد کی علامت لگائی جاتی ہے (W. Wright: *Arabic Grammer*، بار سوم، ۲: ۱۴).

عرب ماہرین صرف ونحو نے ایک ہی حرف صحیح کے تکرار کو، جبکہ ایک حرف علت منفصل ہو، ناپسندیدہ سمجھتے ہوئے اسے ادغام کا سبب قرار دیا ہے اس موضوع پر سیبویہ نے مدلل گفتگو کی ہے (ج ۲، باب ۳۰۸ اور ۵۵۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ.

عرب ماہرین صرف ونحو ادغام مثلین اور ادغام المتقاربین میں امتیاز قائم کرتے ہیں۔ ایک جوڑ میں دو حروف صحیح کی تخفیف (ترکیب باہمی) کے لیے لازم ہے کہ دو ایک سے ہوں۔ یہ ادغام مثلین ہے، جسے عام طور پر ادغام کہا جاتا ہے۔ جب دو حروف قریب المخارج ہوں، متقاربین، جب تک وہ اصلی حالت میں رہتے ہیں، تب تک مثلین نہیں ہوتے، اور ادغام ممکن نہیں ہوتا، انہیں ایک دوسرے کی طرح متماثلین بنانا ضروری ہے۔ یہاں یہ بات مدنظر رہے کہ عرب ماہرین صرف ونحو نے فلسفہ، تشابہ پر ضرب لگائی ہے، لیکن وہ یہاں اس کی

خصوصیات بیان نہیں کر سکے' وہ اسے "قلب" (تبدیلی) کی طرح سادہ خیال کرتے ہیں ' یعنی وہ تبدیلی' جو ادغام کے عمل کے لیے ضروری ہے (شافیہ شرح شافیہ ' ۳: ۲۶۴' س ۷' مفصل 'فصل ۷۳۵)۔ ان کی مصطلحات میں تشابہ کوئی مخصوص اصطلاح نہیں ہے۔ اس کے بجائے انہوں نے ادغام کی اصطلاح کے استعمال کو وسعت دی ہے (جو کہ صرف دو متشابہ حرفوں کے لیے جائز تھی) ' جبکہ انہوں نے دو قریب قریب مخارج حروف کی تخفیف ضروری ٹھہرائی ہے 'وہ اسے ادغام المتقاربین کہتے ہیں ' لیکن چند توضیحات ضروری ہیں: حروف متماثلہ (تشابہ) اور حروف متقاربہ (قریب المخارج) کو سمجھنے کے لیے کچھ صوتیاتی نظریات کی ضرورت ہے۔ سیبویہ کا باب الادغام میں صوتیات پر باب ۵۶۵ رقم کرنے کا یہی سبب ہے۔ اس نے باب کے اختتام پر اس کی وجوہ بیان کی ہیں۔ حالانکہ سیبویہ کے ہاں صوتیات کا شمار ادغام کے تحت بطور اس کی بنیادوں کے ملتا ہے (ابن السراج: الموجز فی النحو (بیروت ۱۹۶۵ء/ ۱۳۸۵ھ)' ص ۶۵ و بعد: الزجاجی: الجمال (پیرس ۱۹۵۷ء)' ۱۳۷۵ھ ؛ الزمخشری: مفصل' ۷۳۲؛ ابن الحاجب: الشافیہ نے صوتیات کو ذرائع ادغام میں سے شمار کرتے ہوے اس میں داخل کر دیا ہے۔ ایسا ہی اس کے شارح رضی الدین استر۔ آبادی نے شرح شافیہ میں کیا ہے (ادغام' ۳: ۲۳۳_۲۹۲ ؛ صوتیات ۲۵۵_۲۶۳).

مآخذ: متن میں مختصر حوالہ جات دیے گئے ہیں: (۱) سیبویہ' کتاب مطبوعہ پیرس۱۸۸۱_۱۸۸۵ء؛ - (۲) الزمخشری : المفصل' طبع J. P.Broch (کرسطینہ ۱۸۷۹ء)؛ (۳) شرح ابن یعیش 'طبع G. Jahn (لائپزگ۱۸۸۲ء) ؛ شرح شافیہ ؛ رضی الدین ' استر آبادی : شرح الشافیہ (قاہرہ ۱۹۳۹ء/ ۱۳۵۸ھ)؛ ادغام کی شرائط کو سمجھنے کا آسان ترین طریقہ یہ ہے کہ مفصل ' فصل ۳۷۱ اور ۷۳۵ (برائے شرائط ادغام) اور فصل ۷۳۵ وبعد کا مع ابن یعیش کی شرح کا مطالعہ کیا جائے۔ سیرافی: کتاب کی شرح کے اختتام پر دو ابواب کا اضافہ کر لیا جائے' ایک ان میں سے کوفیوں کے ادغام پر (اس میں اس کے قواعد صوتیات بالخصوص القراء کے متعلق بیان کیے ہیں) اور دوسرا قراء کے ادغام کے متعلق ہے۔

(H. Fleisch' [ت: محمود الحسن عارف])

[تعلیقہ] ادغام: (ع) فن قرأت اور علم⊗ الصرف کی ایک اصطلاح' لغوی معنی' ایک لفظ کو دوسرے لفظ میں داخل (مدغم) کرنا' کہا جاتا ہے: ادغمت الثیاب فی الوعاء (میں نے کپڑوں کو برتن میں ڈال دیا : الجرجانی: التعریفات' ص۷) یہ باب افعال سے مصدر ہے۔ اہل بصرہ اس کی دال (ادغام) کو مشدد اور اہل کوفہ اسے (ادغام بالتخفیف) پڑھتے ہیں (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' ۳: ۵۰۱)۔

علم الصرف اور علم القراءت کی اصطلاح میں ' اس سے مراد کسی حرف کو' اس کے مخرج میں دو حرفوں کی مقدار میں برقرار رکھنا ہے (الجرجانی : التعریفات' ص۷).

ادغام کے ذریعے ایک حرف کی آواز کو دوسرے حرف کی آواز میں داخل کر دیا جاتا ہے' اس کے پہلے حرف کو مدغم اور دوسرے حرف کو مدغم فیہ کہتے ہیں' اس کی ضد اظہار ہے (کشاف اصطلاحات الفنون' ۲: ۵۰۱)۔ ادغام کی پھر دو قسمیں ہیں: ادغام صغیر اور ادغام کبیر' مؤخر الذکر سے مراد ایسا ادغام ہے ' جس میں مدغم اور مدغم فیہ دو متحرک حرف ہوں' خواہ وہ دونوں ہم مثل ہوں' ہم جنس یا قریب المخرج ہوں' اسے کبیر اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے حرف کو ساکن اور اسے دوسرے حرف میں مدغم کرنے سے عبارت ہے ' اس میں چونکہ دو عمل ہو جاتے ہیں' لہذا اس میں یہ عمل کبیر ہو جاتا ہے اور ادغام صغیر یہ ہے کہ پہلا حرف ساکن ہو' اور اسے دوسرے حرف میں مدغم کر دیا جائے۔ وہ چونکہ چھوٹا عمل یا کم استعمال ہوتا ہے ' اس لیے اسے ادغام صغیر کہا جاتا ہے۔ (مزید معلومات کے لیے مآخذ).

امام السیوطیؒ کے مطابق ادغام کی کئی صورتیں ہیں۔ جن میں ایک ادغام کبیر ہے، جس میں ادغام کی کئی انواع ہیں، مثلاً یہ کہ وہ دونوں حروف (۱) ہم شکل ہوں (جس سے مراد ایسے حروف ہیں، جن کا مخرج ایک ہی ہو) ایسے حروف کل ۱۷ ہیں، (یعنی ب، ت، ث، ح، ر، س، ع، غ، ف، ق، ک، ل، م، ن، و، ھ، ی) ایسے ادغام کی پہلی شرط یہ ہے کہ دو ہم شکل (ہم مخرج) الفاظ ایک دوسرے سے، بلا رکاوٹ باہم ملیں، لہذا اگر دونوں میں کوئی حائل ہو، تو ادغام صحیح نہ ہوگا۔ جیسے "انا نذیر" کہ یہاں حرف الف دونوں ہم شکل حروف "ن" کے مابین حائل ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ دو الگ الگ الفاظ میں ہوں، لہٰذا اگر دو ہم شکل الفاظ ایک ہی لفظ میں جمع ہوجائیں، تو ادغام نہ ہوگا جیسے مناسککم (البقرۃ) اور ماسلککم (المدثر) میں ہے (الاتقان، ۱:۹۶)۔

تیسری شرط یہ ہے کہ ان میں سے پہلا حرف تاے متکلم یا تائے مخاطب نہ ہو (جیسے کنت ترابا، افانت تسمع السمع) اور نہ ہی پہلا حرف مشدد ہو، جیسے کہ "مسّ سقر" میں ہے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں نون تنوین بھی نہ ہو (غفور رحیم)۔

۲۔ ادغام کی دوسری صورت یہ ہے کہ دو ہم جنس اور قریب المخارج الفاظ باہم جمع ہوجائیں، ایسے حروف کی تعداد سولہ ہے جو "رض سنشد، حجتك ... ب" میں جمع ہیں، ایسے ادغام کے لیے درج ذیل شرائط ہیں۔

۱۔ یہ کہ پہلا حرف مشدد نہ ہو، جیسے اشد ذکرا؛ (۲) اسی طرح وہ نون تنوین ہو، جیسے فی ظلمات ثلاث؛ (۳) اور نہ ہی تائے ضمیر، ہو، جیسے خلقت طینا، چنانچہ اس صورت میں حرف "باء" فقط ہم جنس میں مدغم ہوتا ہے، جیسے یعذب من یشاء اور حرف "تاء" دس حروف میں، دوسرے حروف کی تفصیل کے لیے دیکھیے السیوطی: الاتقان، ۱:۹۶)۔ ادغام عربی زبان کے بنیادی قواعد میں سے ہے (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

علماے قراءت کے مطابق ادغام کی پھر دو صورتیں ہیں ایک ادغام تام اور دوسری ادغام ناقص۔ ادغام تام سے مراد یہ ہے کہ مدغم شدہ حرف کی کچھ نہ کچھ آواز مدغم فیہ میں موجود رہے، مثلاً ادغام تام سے مراد یہ ہے کہ مدغم شدہ حرف مدغم فیہ حرف میں مکمل طور پر مدغم ہوجائے (مثالوں کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ: (۱) الجرجانی: التعریفات، ص۷؛ (۲) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون طبع خیاط، بیروت ۲:۵۱؛ (۳) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، مطبوعہ قاہرہ، ۱:۹۶-۹۸۔

(محمود الحسن عارف)

* * *

اِذاعہ: (براڈ کاسٹنگ) کے لیے جدید عربی اصطلاح (براڈ کاسٹر: مذیع، مائکروفون: مذیاع)۔

دنیاے اسلام میں براڈ کاسٹنگ کا آغاز ۱۹۲۵ء میں ترکی سے ہوا اور یہ لندن میں باقاعدہ نشریات کے اجراء کے تین سال بعد کا واقعہ ہے، تاہم زیادہ تر مسلمان ممالک میں براڈ کاسٹنگ کا کام دوسروں پر منحصر سیاسی اور ترقی پذیر اقتصادی حالات کی وجہ سے مؤخر رہا، مثلاً مصر میں براڈ کاسٹنگ کا آغاز ۱۹۳۴ء میں ہوا، جس کا روزانہ دورانیہ صرف پندرہ گھنٹے تھا اور مجموعی نشریاتی استعداد ۷۳ کلو واٹس تھی۔ قومی جذبے میں آئندہ آنے والے تموج اور معاشی ترقی سے ۱۹۶۶ء میں یہ دورانیہ بڑھ کر روزانہ تیس گھنٹے ہوگیا اور نشریاتی استعداد تقریباً چھ ہزار کلو واٹس تک جا پہنچی (بیان نائب وزیر، در مجلۃ الارشاد والثقافۃ، الاذاعۃ والتلفزیون، ۲۸ مارچ ۱۹۶۶ء)۔

۱۹۶۴ء میں ترکی نے جدت پسندی سے کام لیتے ہوئے خود مختار براڈ کاسٹنگ کارپوریشن قائم کی جو کہ حکومت کے براہ راست کنٹرول میں نہ تھی۔ یہ کارپوریشن لائسنسوں اور اشتہارات [کی آمدنی] سے چلتی تھی، لیکن اس کا خسارہ حکومت پورا کرتی تھی۔ ابتدائی دور میں دنیاے اسلام کے دیگر تمام ممالک میں نشریات حکومت

کے براہ راست کنٹرول میں تھیں[اور] ان کے ذریعے کئی گھنٹوں تک حکومتی پالیسیوں اور سرکاری بیانات کی تشہیر کے ساتھ ساتھ صدر کی تقاریر پر مبنی رپورٹیں نشر کی جاتی تھیں۔ مصر میں ۱۹۵۴۔۱۹۵۵ء میں "اخوان المسلمین" کے مقدمے کی طویل ریکارڈنگ نشر کی گئی اور ۱۹۵۸۔۱۹۵۹ء میں عراق میں سابق وزرا کے خلاف مقدمات کی کارروائی بھی نشر ہوئی۔ نومبر ۱۹۵۸ء میں سزا کے لیے منعقد ہونےوالے قانون ساز مجلس کے اجلاس کو براہ راست نشر کیا گیا۔ اسی طرح ۱۹۶۶ء میں انڈونیشیا میں سوباندریو کے خلاف مقدمے کے ابتدائی اور اختتامی اجلاسوں کی کارروائی بھی نشر کی گئی۔ اگرچہ بہت سے ممالک میں [ریڈیو پر] اشتہارات نشر کرنے کی اجازت ہے، لیکن پھر بھی ان ممالک کی ترقی پذیری کی بنا پر یورپ یا امریکہ کے برعکس یہ آمدنی کا ایک غیر اہم ذریعہ ہے۔

"براڈ کاسٹنگ" کے اہم شعبے[دنیا بھر میں] ہر جگہ ایک جیسے ہیں۔ دینی نشریات میں قرآن مجید کا کردار نہایت اہم ہے اور متحدہ عرب جمہوریہ مصر میں اپریل ۱۹۶۴ء سے قرآن مجید کی تلاوت چار بجے سے نو بجے تک اور بارہ بجے سے ۹ بجے [رات] تک جاری رہتی تھی۔ خطبہ و نماز جمعہ بھی نشر کی جاتی تھی، نیز دینی مباحث اور تلاوت بھی، خصوصاً رمضان المبارک کے دوران میں نشر کی جاتی تھی۔ سعودی عرب میں نشریات تقریباً تمام تر خبروں اور تبلیغی و دینی مباحث تک محدود تھیں۔ عیسائی اقلیت والے ممالک میں گاہے بگاہے عیسائی عبادات[پر مبنی پروگرام] بھی نشر کیے جاتے ہیں۔ متحدہ عرب جمہوریہ مصر، ترکی اور کچھ دیگر ممالک میں مختلف ذہنی سطح کے حامل افراد کے لیے مرتب ثقافتی پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ خبروں کا نشریاتی معیار مقامی پریس اور نیوز ایجنسیوں کے معیار سے مربوط ہوتا ہے۔ ہلکی پھلکی تفریح کا معیار فلمی صنعت کے معیار سے یکسانیت برقرار رکھے ہوتا ہے۔ بہت سے مسلمان ممالک میں وسیع و عریض علاقے شامل ہیں، جہاں آبادی محدود خطوں میں مرتکز ہوتی ہے، جنھیں زیادہ صحرائی قطعات یا سمندر، مثلاً انڈونیشیا میں، ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ ناخواندگی کی شرح بہت زیادہ ہے اور قومی آزادی اور حق خود اختیاری زیادہ تر عہد حاضر کا عطا کردہ ہے۔ اس طرح سے براڈکاسٹنگ اطلاعات و نظریات کے پھیلاؤ کے ایک ذریعے کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی جغرافیائی خدوخال واضح اور صاف ترسیل (Reception) کو یقینی بنانے کے لیے استثنائی طور پر بھاری مالی اخراجات کا تقاضا کرتے ہیں۔ انڈونیشیا میں علاقائی [ریڈیو] اسٹیشنوں کا ایک جال بچھا دیا گیا ہے جو اپنے اپنے پروگرام نشر کرتے ہیں، لیکن عمومی لحاظ سے ان کی ادارت اعلیٰ درجے کی مرکزیت کی حامل ہے۔ ٹرانسسٹر سیٹ کے متعارف ہونے سے ۱۹۵۵ء سے ۱۹۶۵ء کے عشرے کے دوران میں ریڈیو سیٹوں کی تعداد میں معتدبہ اضافہ ہوا ہے۔ غالب مسلم اکثریت رکھنے والے مشرق وسطیٰ میں بی بی سی (Handbook '۱۹۶۷ء) کے تخمینہ کے مطابق اس عرصے میں یہ تعداد بیس لاکھ سے ایک کروڑ بیس لاکھ ہوگئی ہے، یعنی آبادی کے ہر دس افراد کے لیے ایک [ریڈیو سیٹ] ہے۔ جنوبی ایشیا کے مسلم ممالک میں یہ تعداد کافی کم تھی۔ زیادہ تر مسلم ممالک اپنی قومی اقلیتوں کے لیے ان کی متعلقہ زبان میں پروگرام نشر کرنے کا اہتمام کیے ہوئے ہیں۔ جیسے عراق میں کردوں کے لیے، ایران میں ترکمانوں، اشوریوں، ارمنیوں، کردوں، آذربائی جانیوں اور اہواز میں عربوں کے لیے۔ مراکش اور الجزائر میں بربروں کے لیے۔ مالی میں فرانسیسی، بمبارا، سونرائی، پول، سراکولے، ولوف اور تماچق (تورگ بربر) حسانی اور عربی [زبانوں] میں پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ اکثر ممالک اپنے ہاں مقیم غیر ملکی اقلیتوں کے لیے بھی نشریات کا اہتمام کرتے ہیں، جیسے متحدہ عرب جمہوریہ مصر میں انگریزوں، فرانسیسیوں، جرمنوں، اطالویوں اور یونانیوں کے لیے۔ کچھ ممالک غیر ممالک میں مقیم اپنے باشندوں کے لیے بھی براہ راست [پروگرام] نشر کرتے ہیں، جیسے

جاپان ، جنوبی امریکہ اور مغربی افریقہ کے لیے ، اردن جنوبی امریکہ کے لیے اور ترکی جرمنی میں [مقیم] اپنے تارکین وطن کارکنوں کے لیے۔

جہاں زبان کو جدید بنایا جا رہا ہے یا زیادہ قومی رنگ دیا جا رہا ہے ، جیسے ترکی اور اردو زبان وہاں براڈکاسٹنگ خصوصی اہمیت کی حامل ہے اور عرب دنیا میں عالمی سطح پر مستعمل عربی زبان کی توسیع کے لیے اکثر مسلم ممالک مخاطب لوگوں کی زبان میں ایک یا ایک سے زیادہ قوموں اور ہمسایہ ممالک کے لیے نشریات کا اہتمام کرتے ہیں۔ ان نشریات کو کامیابی سے ہمکنار کرنے کی خاطر مخصوص حد تک غیر ملکی عملے کی بھرتی، طاقتور ٹرانسمیٹروں [کی تنصیب] اور اگر ممکن ہو تو درمیانے سائز کے نشریاتی سٹیشنوں کے لیے اخراجات کے سلسلے میں خطیر رقوم صرف کرنا پڑتی ہیں۔ اس کے علاوہ زبان اور مواد کا معیار متعلقہ ملک کے معیارات کے مقابلے کا اور سیاسی طور پر موثر ہونا چاہیے [اور] نشر ہونے والے نظریات کم از کم آبادی کے معتدبہ حصے کے لیے ضرور مرغوب و پسندیدہ ہوں۔ جہاں یہ شرائط پوری کر دی جاتی ہیں ، صرف وہاں ہی نشریاتی مہمات موثر انداز سے مخفی احساسات کو تحریک مہیا کرتی ہیں۔

انڈونیشیا ، ملائیشیا ، متحدہ عرب جمہوریہ مصر اور ایران کے مابین نشریاتی جنگ ہو چکی ہے ، عرب دنیا میں ایسی جنگیں اکثر وقوع پذیر ہوتی رہتی ہیں جہاں مشترک زبان کی بنا پر اس میں سہولت ہے۔ ۱۹۶۳ء کے موسم خزاں کی جھڑپ میں مراکش اور الجزائر کے مابین نشریاتی جنگ ہوئی جس کا بڑا مؤید متحدہ عرب جمہوریہ مصر تھا ، جو طاقتور ٹرانسمیٹروں ، اپنی ترقی یافتہ خبررساں سروسز اور مقابلۃً ترقی یافتہ ثقافت کا مالک ہے اور سیاسی اعتبار سے اپنے عرب اتحاد اور سوشلسٹ پالیسیوں کی وجہ سے ہر عرب ملک کے ایک اہم طبقہ [آبادی] کے لیے باعث رغبت و اعتنا بنا ہوا ہے۔ درحقیقت متحدہ عرب جمہوریہ مصر بیرون ملک نشریات کا اہتمام کرنے والے ممالک کی فہرست میں چھٹے نمبر پر آتا ہے جس کی نشریات تیرہ افریقی زبانوں سمیت تیس زبانوں میں ہفتہ وار ۵۸۹ گھنٹے کے دورانیہ کی ہیں۔ [مصر کی یہ نشریات سوویت روس کے ہفتہ وار ۱۳۸۱ گھنٹوں ، وائس آف امریکا کے ۹۰۹ گھنٹوں اور بی بی سی کے تقریباً چالیس زبانوں میں ۶۲۳ گھنٹوں کے مقابلے کی ہیں۔ ایران میں مقامی زبانوں کے علاوہ روسی ، فرانسیسی ، انگریزی ، اردو ، ترکی اور عربی میں پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ پاکستان اور ترکی دونوں بارہ یا اس سے زائد زبانوں میں نشریات کا اہتمام کرتے ہیں۔ کم وسائل رکھنے والے ممالک میں سے صومالیہ نے اپنی آزادی کے تین سال بعد ۱۹۶۰ء میں یو۔ ایس۔ ایس۔ آر [سوویت یونین] سے پچاس کلو واٹس کے ٹرانسمیٹر حاصل کرنے کے بعد روزانہ صومالی زبان میں چھ گھنٹے ، عربی میں سوا گھنٹہ ، انگریزی میں پچاس منٹ ، اطالوی ، امہری اور سواحلی میں آدھ آدھ گھنٹہ ، گالا میں دس منٹ کے لیے اور ڈنکلی میں موقع بموقع نشریات کے ذریعے "اپنی نشریات دنیا کو سنانے" کا اہتمام کیا۔

مسلمان ممالک کے لیے غیر ملکی نشریات کی مثال بڑی طاقتوں نے جنگ عظیم دوم سے متصل پہلے اور اس کے دوران میں قائم کی۔ اطالوی فاشسٹ حکومت نے ۱۹۳۵ء میں عربی میں اپنی نشریات کا آغاز کیا۔ برطانیہ نے یہ کام جنوری ۱۹۳۸ء میں کیا اور نازی جرمنی نے ۱۹۳۸ء کے وسط میں۔ موخر الذکر ملک فحش اور شدید قسم کے پراپیگنڈے میں اختصاص رکھتا تھا۔ بعدازاں امریکہ اور ۱۹۴۳ء میں سوویت روس کی نشریات کا اضافہ ہوا۔ پیرس سے عربی میں نشریات کا آغاز ۱۹۳۹ء سے قبل ہوا۔ ان میں فرانس میں [مقیم] الجزائری لوگوں کے لیے ان کی مخصوص [عربی] زبان میں نشریات بھی شامل تھیں۔ سمندر پار الجزائریوں کے لیے نشریات الجزائر کی جنگ [آزادی] کے دوران میں اپنے عروج کو جا پہنچیں ، جس کے بعد فرانس نے شمالی افریقہ کے دیگر عربی بولنے والے ممالک میں براڈکاسٹنگ پر مقامی کنٹرول ختم کر

دیا۔ ۱۹۶۶ء تک پینتالیس مسلم ممالک عرب ممالک کے لیے عربی میں نشریات کا اہتمام کیے ہوئے تھے۔ بیس ممالک ایران کے لیے فارسی میں، سترہ ممالک انڈونیشیا کے لیے اہتمام کرتے تھے۔ صرف بی بی سی کی عربی میں نشریات کا روزانہ دورانیہ بارہ گھنٹے تھا (اپریل ۱۹۶۷ء سے اس کا دورانیہ دس گھنٹے کر دیا گیا اور اسے اس سال کے دوران میں عرب سامعین کی طرف سے اسی ہزار خطوط موصول ہوئے)۔ سنجیدگی سے بیرون ملک نشریات کا اہتمام کرنے والا پہلا عرب ملک شام (۱۹۵۰ـ۱۹۵۴ء) تھا۔ شام اور متحدہ عرب جمہوریہ مصر نے اسرائیل کے لیے عبرانی زبان میں نشریات کا آغاز کیا، جس کے رد عمل کے طور پر اس [صیہونی ریاست] نے اپنی عرب اقلیتوں اور اپنے ہمسایوں کے لیے عربی زبان میں نشریات شروع کر دیں۔

بعض مسلم ممالک میں خفیہ ریڈیو اسٹیشن قائم کیے جاتے رہے ہیں خصوصاً بحرانوں کے دوران میں، [ان میں سے] چند ایک اصلی اور حقیقی) ہیں، لیکن عموی طور پر غیر ملکی کیمونسٹوں، مغربی حکومتوں یا دیگر مسلم ممالک کے قائم کردہ ہوتے ہیں۔

ٹیلی وژن کی تنصیب اور اس کے چلانے کے اخراجات کی بنا پر دنیاے اسلام میں اس کا رواج محدود رہا ہے، اگرچہ ایشیا اور افریقی صحرا کے شمالی مسلمان ممالک میں کچھ نشریات کا اہتمام ۱۹۶۶ء تک ہو چکا تھا اور [ان میں سے] اکثر نے کسٹم میں چھوٹ دے کر یا دیگر ذرائع سے ٹی۔وی سیٹ کی خریداری کی حوصلہ افزائی کی۔ متحدہ عرب جمہوریہ مصر کے علاوہ [دیگر ممالک میں] یہ نشریات عملاً دارالحکومت یا چند ایک بڑے شہروں تک محدود تھیں۔ ایران میں [illegible] آمدنی سے چلنے والی نجی کمپنیاں تہران اور آبادان میں ٹی۔وی نشریات فراہم کرتی تھیں۔ بعض علاقوں (سعودی عرب اور لیبیا) میں قومی [ٹی۔وی] سسٹم کے آغاز سے قبل امریکی افواج یا تیل کمپنی کی نشریات مقامی طور پر دیکھی جا سکتی تھیں۔ مؤخر الذکر ملک میں تیل کی آمدنی سے جبکہ اوّل الذکر ملک میں مذہبی اعتراضات کی تضعیف سے یہ کام ممکن ہوا۔ [مقالہ نگار کا یہ تبصرہ خاصا پرانا ہے، اس وقت اسلامی ممالک میں براڈ کاسٹنگ بجہت اعلیٰ اور معیاری پیمانے پر ہو رہی ہے اور ٹیلی وژن کے پروگرام بڑی مقبولیت اور پذیرائی حاصل کر رہے ہیں]۔

مآخذ: World Radio and T. V. Hand Book (سالانہ اشاعت از ۱۹۴۷ء)؛ (۲) Statistical Year Book (یونیسکو)؛ (۳) Internationales Handbuck fur Rundfunk and fernshen، ہمبرگ ۱۹۶۴ء؛ (۴) G.A. Coddling Jr: Broadcasting without barriers، یونیسکو ۱۹۵۹ء؛ (۵) BBC Yearbook (Handbook)، لنڈن (سالانہ اشاعت از ۱۹۴۸ء)؛ (۶) BBC Monitoring Service-daily digest of world Broadcats، ۱۹۴۷ـ۱۹۳۹ء؛ Summary of World Broadcasts، ۱۹۴۷ء (یہ مسلمان ممالک کی نشریات اور ان سے متعلق نشریاتی منتخبات اور ۱۹۴۸ء سے وہاں ہونے والی نشریاتی ترقیوں [کے بارے میں معلومات] پر مشتمل ہیں)؛ (۷) N.Barbour: Broadcasting to the Arab World، در MEJ، ۵ (۱۹۵۱ء): ۵۷ـ۵۹، کوئی کتاب عالم اسلام کے بارے میں ان معلومات کا احاطہ نہیں کرتی، ہر ملک کی نشریات کے بارے میں مطبوعات کی طرف رجوع لازمی ہے۔

(N. Barbour [ت: محمود الحسن عارف])

اُرامار: (جدید ترکی میں اُزمر): عراق کے ساتھ ملحقہ ترکی کی شمالی سرحد پر واقع ایک جنوب مشرقی ضلع اور صوبہ ہکاری (ایل) [Hakkari(il)] کے ضلع گوار ایلچے (یکسیکووا) [(Yuksekova : Gawar (ilce)] کا صدر مقام جس کا عرض بلد ۲۳ء ۳۷ درجے شمالی اور طول بلد ۴۴ء۴ درجے مشرقی ہے۔ سطح سمندر سے بلندی ۱۷۵۰ میٹر (۵۶۷ء فٹ) ہے۔ ۱۹۵۵ء میں ارمار کی آبادی ۹۴۳

افراد پر مشتمل تھی جبکہ ضلع میں شامل دیگر نو دیہات میں ۳,۶۳۲ افراد بس رہے تھے۔

ضلع ارامار کی سرحد شمال میں اشتازن اور گوار (Gawar) سے، جنوب میں ریکان سے، مغرب میں جلو، بازِ تخومہ اور ارتش سے اور مشرق میں سات (Sat) [زرکہ شمدینان] سے ملتی ہے۔ ارامار رود بار سن کے عین اوپر واقع ایک سنگلاخ پہاڑی سلسلے کے ایک آگے کو نکلے ہوئے حصے گپرانی زھر [Gaparani Zher] کی دونوں اطراف پر واقع چھوٹے چھوٹے دیہات کا مجموعہ ہے۔ یہ اس آگے سے نکلے ہوئے پہاڑی حصے کے مقام گارَبتی پر ان دیہات کا ہیڈکوارٹر اور آغاؤں کا مستقر نوا گند (Naw Gund) یا وسطی قصبہ ہے۔ دریا کے پانی کے اندر دور تک چلی جانے والی اس پہاڑی کے آخری حصے پر ایک وسیع قبرستان ہے۔ گارَبتی (Gire Buti) کا بدیہی مفہوم "بت کی پہاڑی" اس کی قدامت کی غمازی کرتا ہے۔ پہاڑی کے درمیانی حصے گرافن (Garapan) کے دونوں جانب کی ڈھلانوں پر نہایت احتیاط سے کاشت کاری کی جاتی ہے۔ یہ چھوٹی چھوٹی روشوں کا ایک پیچ در پیچ منظر پیش کرتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک روش کو ایک کھیت یا چھوٹا سا گھریلو باغیچہ تصور کرنا چاہیے۔ گمان یہ ہے کہ انسان نے نہایت قدیم دور میں اس غیر آباد خطے کو شاید محض اس کی انتہائی دوری اور بعد کی بنا پر اپنی اقامت کے لیے منتخب کیا تھا۔

سلسلہ ہائے کوہ: ارامار جلو داغ کے سلسلۂ کوہ کے بل کھاتے ہوئے حصے کے مشرقی سرے پر واقع ہے۔ ڈکسن (Dickson) کے بیان کے مطابق ترک کردستان کی وادیاں اور پہاڑ تقریباً اسی خطوط عرض بلد کے ساتھ متوازی چلتے ہیں اور ایرانی سرحد کے قریب آکر وہ جنوب مشرق کی جانب مڑ جاتے ہیں اور اس مقام پر وہ اپنا محور تبدیل کر کے پہاڑوں اور وادیوں کا ایک پیچیدہ سلسلہ تشکیل دیتے ہیں۔ محور کی تبدیلی کے مرکز کے قریب کے پیچیدہ ترین حصے کو "ہاکی ارامر" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

شاہراہوں کا نظام: اگرچہ یہاں پختہ سڑکیں نہیں ہیں تاہم بین القبائل نقل و حمل کے لیے زیر استعمال پگڈنڈی نما راستوں نے قدیم ادوار میں عملاً نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔ ارامار ڈسکی، درۂ بشترنہ علی کانی بازگا اور وزہ کے راستے گوار سے ملا ہوا ہے۔ اس راستے کے نہایت خطرناک مقامات پر کیے گئے تعمیری کاموں کے آثار نظر آتے ہیں۔ جنوب کی طرف یہ راستہ ایک نہایت تنگ گھاٹی سے گزر کر زوہ (دیکھیے نیچے) پہنچتا ہے۔

قبائلی زندگی: درج ذیل کرد قبائل اپنی قوم کی نقل مکانیوں کے نتیجے میں اپنی شاخوں کے ساتھ ارامار اور اس کے نواح میں مقیم ہیں۔ ہر قبیلے کے نام کے بعد اس کے متعلقہ ضلع اور تقریباً ۱۹۳۰ء میں ان کے خاندانوں کی پائی جانے والی تعداد دی جا رہی ہے: دسکانی ژوری (ارامار، ۳۰۰۰)؛ زرویتی (زروہ، احمدیہ کی قضاء [انتظامی اکائی]، ۸۰۰)؛ دیری (گوار اور جلیا دیری، ۱۰۰۰)؛ پناش (گوار اور مرگ کے وسط میں اور بشقلعہ کے قرب میں ہکی کا ایک حصہ، ۳۰۰۰)؛ دسکانی ژیری (دھوک کی قضاء، ۲۰۰۰)؛ مزوری ژیری (ایضاً، ۵۰۰۰)؛ بروازی (ایضاً، ۴۰۰۰)؛ گوئیتی خانہ بدوش (جو موسم سرما دھوک میں اور موسم گرما گوار اور ارامار میں بسر کرتے ہیں، ۴۰۰)؛ چلی (جلامرگ، ۱۰۰۰)؛ ارتشی (جو موسم گرما فرشین میں اور موسم سرما بزنی ژنگار میں گزارتے ہیں، ۲۰۰۰)؛ ارتشی (مستقلاً اقامت گزیں: البابک، ۱۰۰، نرورز، ۰۰۰)؛ ارتشی کی شاخیں: جو دن، مام خوران، ژرکی [جلامرگ کے نواح میں ۲۰۰۰]۔

تاریخ: ارامار کی تاریخ جنوب مشرقی ترکی اور اس کے ملحقہ علاقہ جات میں وجود پذیر ہونے والے عیسائی نسطوریہ فرقے کے ساتھ ایک گہرا اور بھرپور تعلق رکھتی ہے۔ V.Cuinet اپنی کتاب 'La Turquie d,Asie' مطبوعہ پیرس ۱۸۹۲ء، ۲: ۷۵۷ پر لکھتا ہے کہ "ارامار میں اقامت پذیر ۴۰ نسطوری راہب (Rayas) کرد جیسے "کذا" کے دو نسطوری کلیساؤں کے انصرام پر مامور ہیں" ان دونوں میں سے ایک توجند کے مار دنیل کلیسا کو انیسویں صدی عیسوی کے اواخر یا بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں مسجد میں

تبدیل کر دیا گیا۔

ایک مقامی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جدید دور کے آغاؤں کے آباء واجداد ماضی بعید میں اس عیسائی ضلع میں وارد ہوئے اور جنگی چالوں اور سازشوں کی مدد سے یہاں کے مکینوں کو نکال باہر کیا۔ اراماز کے علاقے کے مقامات کے اسماء کے مطالعہ سے بھی اس امر کی توثیق ہوتی ہے۔ اراماز کا نام بجنسہ قدیم ہے اور یہ ضلع نہایت قدیم دور میں انسانوں سے بسا ہوا تھا۔ اس خطے کے متعدد مقامات کے نام باہم مشابہت رکھتے ہیں۔ ارا بشو، کریا توکا (Krie Tawka) کی ڈھلوانوں میں سے ایک؛ ارشو، جنیا نو (Gelia nu) سے آگے ایک گاؤں؛ اری، ایک نسطوری خاندان؛ سب سے آخر میں ارمیا بجنسہ۔

مآخذ: (۱) Cuinet: کتاب مذکور؛ (۲) B. Nikitine و E.B. Socne: *The Table of Suto and Tato Kurdish Text with Translation and Notes*، در *BSOS*، ۳ (۱۹۲۳ء - ۱۹۲۵ء)، ص ۲۹ - ۱۰۱؛ (۳) Nikitine: *Le System routier du Kurdistan (le pays entre les deux Zab)*، در *Le Geographlie*، ۶۳ (۱۹۳۵ء)، ص ۳۶۳ـ ۳۸۵ (جس میں ایک فوٹوگراف میں دیا گیا ہے جو اراماز کا عمومی منظر پیش کرتا ہے)؛ (۴) H. Bobek: *Forschungen in Zentralkur dischen Hochgebirge Zwischem Van und Urmin see*، در pelemanns *Mitteilunen* (۱۹۳۸ء)، ص ۱۵۲ـ ۱۶۲، ۲۱۵ - ۲۱۸؛ (۵) P.A. Andrews: *Ethnic groups in the Republic of Turkey*، ویزبیڈن ۱۹۸۹ء، ص ۲۱۸ـ ۲۱۹؛ (۶) IA: مقالہ *Oramar* (از Nikitine و Besim Darkot)؛ اس خطے کے نسطوریوں کے بارے میں دیکھیے: (۷) M. Chevalier: *Les montagnards chrctiens dua hakkari et du Kurdistan Septentrional*، پیرس ۱۹۸۵ء، اشاریہ بذیل اراماز۔

(B.Nikiline: [ت: ظفر علی خاں])

* * *

اِرْتِجال: فی البدیہہ یا برجستہ نظم کہنا یا ❋ تقریر کرنا۔ ابن رشیق (عمدہ ۱: ۱۲۱) اور ان کے بعد الازدی (بدائع، بولاق ایڈیشن، ص ۵)، اس لفظ کو "آسان پسندی" [اور] "بہہ نکلنے" کے معنوں سے مربوط کرتے ہیں۔ یہ شعرالرّجل (بدنما لمبے بال) کی ترکیب میں مستعمل ہے یا ارتجل البئر (کنوئیں میں پاؤں کے بل اترنا یعنی رسّے کی مدد کے بغیر) کی ترکیب میں۔ ارتجال کا مترادف "بدیہۃ" ہے جس کا مادہ بدء، (آغاز کرنا) ہے [اور] اس میں ہمزہ کی جگہ ہاء لگا دی گئی ہے۔ ان ہر دو مصنفین کے ہاں ان دونوں الفاظ میں فرق یہ ہے کہ ارتجال سے مراد (یہ) ہے کہ شاعر نظم یا کلام پہلے سے تیار نہیں کرتا ہے، جبکہ بدیہہ یہ ہے کہ وہ اس سلسلے میں چند لمحوں کے لیے غور و فکر کر لیتا ہے۔ ارتجال کے دیگر مترادفات کے ضمن میں لغت کی کتابوں میں صرف بعض اوقات اقتضاب ہی [کا لفظ] آتا ہے۔ (اس کے اشتقاق کی وضاحت کے لیے دیکھیے ابو ہلال العسکری کی کتاب الصناعتین، ص ۳۹ـ۴۰ [نیز رک بہ ترکیب کلام] "غیر تیار شدہ، غیر نظر ثانی شدہ تقریر" جیسا کہ شاعر بُعیث نے استعمال کی ہے اور خارجی رہنما عبداللہ بن وہب الرّاسبی کی ایک مشہور کہاوت، (مشمولہ در بیان للجاحظ، طبع عبدالسلام محمود ہارون، قاہرہ ۱۳۶۷ھ/ ۱۹۴۸ء، ص ۲۰۴ـ۲۰۵) میں آیا ہے۔ R.Bllachere: *Little* (ص ۸۷ـ ۸۸، ۳۲۴، ۳۶۹، ۳۷۳) کے نزدیک عہد قبل از اسلام اور ابتدائی اسلامی عہد میں ارتجال کے لیے زیادہ تر بحر رَجَز، استعمال کی جاتی تھی۔ اونٹوں کو ہانکنے (حِداء) اور لوری کے گیتوں وغیرہ (جو قدرتی طور پر فی البدیہہ ہوتے ہیں) کے علاوہ مذہبی رسوم کے موقع پر ارتجال کا رواج تھا۔ دشمن کی مذمت میں ہجویات، جنگی قصائد اور مرثیہ جات (نیز دیکھیے [بحر] رجز کی موضوعاتی فہرس، در M. Ullmann: *Unter Suchungen zur Ragaz poesie*، ویزبیڈن ۱۹۶۶ء، ص ۱۸ـ۲۴)۔ رجز اور ارتجز کے مماثل افعال اسی لیے اکثر "[بحر] رجز میں

"ارتجالاً شعر کہنے" کے مفہوم میں مستعمل ہیں (نیز اکثر "تضحیک، طنز" کے ذیلی مفہوم کے لیے بھی دیکھیے ا Goldziher: Abhand zur arabischen Philologie، لائیڈن ۱۸۹۶ء، ۱: ۷۹ـ۸۱)؛ عباسی خلیفہ متوکل کی ایک فتح یابی پر [کہے جانے والے ارتجالی رجزیہ قصیدے] کے لیے دیکھیے الاغانی، ۱۹:۹ [الاغانی، ۱۰: ۲۲۱ـ ۲۲۲]۔

اس کے برعکس ارتجال اور بدیہہ کی تراکیب ارتجالات کے لیے رجز کے علاوہ زیادہ تر دیگر بحور میں مستعمل نظر آتی ہیں (مستثنیات کے لیے دیکھیے الاغانی کا قول بالا پیراگراف اور ابن قتیبہ کی الشعر، ص ۱۷۸)۔ یہ تراکیب تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی کے نصف اول میں وجود میں آنے والے متنوں میں عام پائی جاتی ہیں، لیکن بہت سی حکایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اس سے قبل ہی ظہور پذیر ہو چکی تھیں۔ ابن رشیق کے ایک باب کے سوا، علم بلاغت پر تحریر کردہ رسالوں میں ان ہر دو [تراکیب] میں سے کسی ایک پر بھی کوئی بحث [موجود] نہیں ہے۔ علی بن ظافر الازدی (م ۶۱۳ھ/ ۱۲۱۶ء) کی یہ رائے، اس لیے بہت عمدہ ہے کہ اس کی کتاب ابداع البدائع (بولاق ۱۲۷۸ھ/ ۱۸۶۲ء، قاہرہ ۱۳۱۶ھ/ ۱۸۹۸ء) اس موضوع پر واحد کتاب ہے۔ بدائع حکایاتی مواد اور ایسے ارتجالات پر مشتمل ہے جو مزاحیہ اور بعض اوقات سنجیدہ موضوعات پر ہیں جو کہ سادہ سی تاریخی ترتیب لیے ہوئے ہیں۔ یہ ارتجال کی واحد صورت ہے جو شاعر کو اس کے قصیدے [وغیرہ] کا کوئی بھی حصہ پیشگی تیار کرنے کی اجازت نہیں دیتی، کیونکہ بحر اور قافیہ کسی اور شخص کو تجویز کرنا ہوتے ہیں۔ ان حکایات میں سے کچھ مناسب حد تک مستند ہیں (مثلاً بولاق ایڈیشن کے ص ۹۰ـ۹۲ کی حکایت)، جیسا کہ اس حقیقت سے واضح ہوتا ہے کہ آج [بھی] عرب ممالک میں کسی حد تک ایسے افراد پائے جاتے ہیں جو فی البدیہہ اشعار کہنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

مآخذ: ابن قتیبہ: کتاب الشعر، طبع M.J.de Goeje، لائیڈن ۱۹۰۲ء، ص ۲۶ـ۲۸؛ (۲) ابوہلال العسکری: کتاب الصناعتین، قاہرہ ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۲ء، ص ۳۹ـ۴۱؛ (۳) الثعالبی: یتیمہ، دمشق ۱۳۰۲ھ/ ۱۸۸۵ء، ۳: ۱۱۷؛ (۴) ابن رشیق: کتاب العمدۃ، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۰۷ء، ۱: ۱۲۶ـ۱۳۱؛ (۵) راغب الاصفہانی: محاضرات الادباء، قاہرہ ۱۳۲۰ھ/ ۱۹۰۸ء، ۱: ۳۸ـ۳۹؛ (۶) نظامی العروضی: چہار مقالہ، طبع مرزا محمد، لنڈن ۱۹۱۰ء، ص ۳۱، ۳۵ـ۳۶، ۴۷، ۵۳ـ۶۰؛ (۷) ابو الحسن علی بن محمد الروحی: برنائج، دمشق ۱۳۸۱ھ/ ۱۹۶۲ء، ص ۱۰۱ـ۱۰۲، ۱۹۵؛ (۸) A. H. Layard: *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*، لنڈن ۱۸۵۳ء، ص ۳۱۹ـ۳۲۰؛ (۹) G. Jacob: *Altarabisches Beduinenleben*، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۱۷۷؛ (۱۰) J. Lecerf: *Litterature dialectale et renaissance arabe moderne*، در B.et Or، شمارہ ۲ (۱۹۳۲ء)، ص ۲۱۸ـ۲۲۰، ۲۳۴ (مشرق، شمارہ ۲۸ [۱۹۳۰ء]، ص ۵۰۱ـ ۵۰۳ کا حوالہ دیتا ہے)۔

(S. A. Bonebakker [ت: ظفر علی])

……………

ارتج، یوسف ضیاء: (یوسف ضیاء ارتج) ایک ٭ ترک شاعر اور صحافی، ۲۳ اپریل ۱۸۹۵ء کو استانبول میں پیدا ہوئے۔ اس کے والد کا نام انجینئر سلیمان سامی اور والدہ کا نام حریہ تھا۔ اس نے ۱۹۶۷ء میں وفات پائی۔ اس نے ۱۹۱۵ء میں وفا اعدادی کے نصاب کی تکمیل کی۔ قبل ازیں اس کی طرف سے شاعری کی جانب دلچسپی کا اظہار کیا جا چکا تھا اور وہ ہی ایک نظم پر انعام بھی حاصل کر چکا تھا جو مجلہ ترک یوردو (Turk Yurdu) میں شائع ہوئی تھی۔ شروع میں وہ ازمیت میں ادبیات پڑھاتا رہا، پھر غلطہ سرائے کے مدرسے (Lycec) میں تدریسی فرائض بھی سرانجام دیے۔ اس نے شاعری میں اپنے دور کے قوم پرست شعرا کی روایت کی پیروی کی۔ اس کی نظموں پر مشتمل پہلی کتاب *Akindan akina* ۱۹۱۶ء میں اور اس کی دوسری کتاب Djenk Ufuklari ۱۹۱۷ء میں طبع ہوئی۔ مؤخر الذکر کتاب

کی تصنیف کا مقصد جنگ عظیم اول کے دوران میں فوج اور قوم کو اخلاقی مدد بہم پہنچانا تھا۔ ۱۹۱۸ء میں اس نے طنزیہ نظمیں لکھنا شروع کیں۔ اس نے ایک مجلہ بعنوان "شاعر" نکالا اور مجلہ Diken میں چمدک کے قلمی نام سے مضامین وغیرہ لکھتے رہے۔ ۱۹۱۹ء میں ان کی چند طنزیہ نظموں کا مجموعہ Shen kitab شائع ہوا۔ ان نظموں میں استانبول کی معاشرتی اور انتظامی زندگی پر تنقید کی گئی تھی۔ ۱۹۲۳ء میں انہوں نے ارخان سیفی [رک باں] کے ساتھ مل کر ایک طنزیہ مجلہ Ak-Baba کا اجراء کیا جو جمہوریہ کے اولین سالوں کے دوران میں جاری ہونے والے اس قسم کے مجلات کا پیش رو بنا۔ یوسف ضیاء ۱۹۲۷ء اور ۱۹۳۳ء کے درمیانی عرصہ میں "اقدام" اور "جمہوریت" جیسے اخبارات کے لیے لکھتا رہا۔ ۱۹۳۵ء میں اس نے ارخان سیفی کے ساتھ مل کر مجلہ Ayda bir شائع کیا۔ نیز ان دونوں اصحاب نے ایک اور مجلہ Her ay بھی نکالا، جس میں فنون لطیفہ، معیشت اور سیاسیات پر اظہار خیال کیا جاتا تھا۔ انہوں نے Cinaralti کے نام سے ایک اور مجلہ بھی جاری کیا۔ پھر وہ صحافت کو خیر باد کہہ کر ادبیات کے استاد کی حیثیت سے کام کرنے لگا۔ ۱۹۳۵ء۔ ۱۹۴۶ء وہ رکن پارلیمنٹ بن گیا۔ ۱۹۶۲ء میں اس کی آخری تصنیف Bir ruzgar esti شائع ہوئی اور ۱۹۶۷ء تک وہ مجلہ Ak-baba کے لیے کام کرتا رہا۔ ۱۱ مارچ ۱۹۶۸ء کو اس نے وفات پائی۔

مآخذ: منتخب کتب: (الف) مجموعہ ہائے شعر: (۱) Akindan Akina، ۱۹۱۴ء؛ (۲) Djenk ufuklari، ۱۹۱۷ء؛ (۳) Shukiklat yolu، ۱۹۱۹ء؛ (۴) Shairin dusai، ۱۹۱۹ء؛ (۵) Shen kitab، ۱۹۱۹ء؛ (۶) Yanardag، ۱۹۳۸ء؛ (۷) Bir Servi golgeri، ۱۹۳۸ء؛ (۸) ruzgar، ۱۹۶۲ء؛ (ب) ڈرامے: (۹) Bin naz، ۱۹۱۷ء؛ (۱۰) Kardugum، ۱۹۱۹ء؛ (۱۱) Nikahta Keramet، ۱۹۴۳ء؛ (۱۲) Name veye eski mektup، ۱۹۳۸ء؛ (ج) ناول: (۱۳) Uc Kali ev، ۱۹۵۳ء؛ (۱۴) Goc، ۱۹۶۱ء؛ (د) سیاحت نامے: (۱۵) Goz ucuyla Avrupa، ۱۹۵۸ء؛ (ھ) مجموعہ ہائے مقالات: (۱۶) Ocak، ۱۹۴۳ء؛ (۱۷) Sari Ciymcli Mehmet Aga، ۱۹۵۶ء؛ (۱۸) Gum dogmadam، ۱۹۷۰ء؛ (س) سرگزشتیں: (۱۹) Portreler: Bir varmis bir yokmus، ۱۹۶۰ء؛ (۲۰) Bizim Yokus، ۱۹۶۶ء۔

۲۔ دراسات: (۲۱) Ahmet Kabakli: Turk edebiyati، استانبول ۱۹۷۲ء؛ (۲۲) Fethi H. Goyler: Hece vezni ve hecenin bes Sairi، استنبول ۱۹۸۰ء؛ (۲۳) Mehmet Onal: Yusuf Zia Ortac، انقرہ ۱۹۸۹ء۔

(Cigdem Ul Lower balim: [ت ظفر علی خان])

* * *

ارٹریا (EriTrea): ایک مسلم افریقی ریاست، ⊗ [ابتدائی حالات کے لیے رک باں، در آآآ، بذیل مادہ]۔

مملکت حبشہ میں شمولیت کے باوجود ارٹریا کے مسلمانوں نے حصول آزادی کی جدوجہد جاری رکھی اور بالآخر تیس برسوں کی جدوجہد کے بعد وہ حبشہ سے ۲۴ مئی ۱۹۹۳ء کو آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ اس اہم مسلمان مملکت کے متعلق ضروری معلومات درج ذیل ہیں:

(ا) جغرافیا: حبشہ [رک باں] سے آزادی حاصل کرنے اور فرانسیسی سومالستان کے جبوتی (Djibouti) [رک باں] بننے کے بعد ارٹریا ان دونوں ملکوں کے جنوب میں آگیا ہے (باقی حدود اربعہ حسب سابق ہیں)، اس کا دارالحکومت (سمارا) ہے۔

موجودہ ارٹریا کا رقبہ ۴۶,۸۴۲ مربع میل یا ۱۲۱۳۲۰ مربع کیلومیٹر ہے؛ بحیرۂ احمر پر ساحل کی لمبائی ۶۸۰ میل یا ۱۰۹۴ کیلومیٹر ہے (The Universal Almanac 1996، ص ۳۲۰)۔

(ب) آبادی: وسط ۱۹۹۶ء کے تعداد و شمار کے مطابق ارٹریا کی آبادی چھتیس لاکھ نفوس پر مشتمل تھی، آبادی میں اضافے کی سالانہ شرح ۲٫۹ فیصد ہے۔ کل آبادی میں سے ۱۶٫۳ فیصد باشندے شہروں میں رہتے

ہیں۔ فی مربع میل آبادی کی گنجانی ۷۷ء۶ افراد اور فی مربع کیلو میٹر ۳۰ افراد ہے (World Population Data Sheet '۱۹۹۷ء' ص ۱).

ارٹریا کے بڑے شہروں کی آبادی (بمطابق اعداد شمار ۱۹۹۴ء) حسب ذیل ہے: اسمارا (Asmara) ۴۰۰,۰۰۰ افراد؛ اسب (Assab) ۵۰,۰۰۰ افراد؛ کرن (Keran) ۴۰,۰۰۰ افراد؛ مصوع (Massawa) ۴۰,۰۰۰ افراد؛ مینڈیفرا (Mendefera) ۱۴,۸۳۳ افراد (دیکھیے Statesman's Year Book '۱۹۹۷ء-۱۹۹۸ء' ص ۳۶۷).

(۳) تاریخ: اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے ۲ دسمبر ۱۹۵۰ء کی قرارداد کے مطابق ۱۵ ستمبر ۱۹۵۲ء کو ارٹریا کو حبشہ کے حوالے کر دیا تھا۔ اس قرارداد کے دو حصے تھے، یعنی وفاقی نظام کے تحت ارٹریا کو مکمل خود مختاری ہوگی اور اسے تمام قانونی اور انتظامی اختیارات حاصل ہوں گے، اس کا اپنا پرچم، اسلحہ خانہ اور پولیس ہوگی؛ (۲) وفاقی نظام کے تحت پارلیمنٹ میں ارٹیریا اور حبشہ کو مساوی نمائندگی حاصل ہوگی، لیکن حبشہ حکومت کی جانب سے دستوری و انتظامی معاملات میں ارٹریا کے عوام سے کوئی رائے نہ لی گئی جس کا انہیں بہت دکھ ہوا، چنانچہ انہوں نے حبشہ سے آزادی حاصل کرنے کے لیے مسلح جدوجہد کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس ضمن میں ۹۵۸ء میں قاہرہ میں ارٹریا محاذ آزادی (Eritrean Liberation Front) کا قیام عمل میں لایا گیا اور دسمبر ۱۹۶۱ء میں مسلح جدوجہد کا آغاز کر دیا گیا (Europa World Year Book '۲ : ۱۳۵۸ء)۔ ۱۴ نومبر ۱۹۶۲ء کو حبشہ کے شہنشاہ ہیل سلاسی نے مسلمانوں کی آزادی کی کوششیں ناکام بنانے کے لیے ارٹریا کو حبشہ میں شامل کر کے چودھویں صوبہ کی حیثیت دے دی۔ مسلمانوں نے حکومت کے اس اقدام کے خلاف شدید احتجاج کیا، لیکن حبشی حکمرانوں نے بزور قوت ان کی آواز کو وقتی طور پر نہ صرف دبا دیا، بلکہ مسلمانوں کے با اثر افراد کو قید خانوں میں ڈال دیا اور متعدد کو جلاوطن بھی کر دیا۔ جیلوں میں نظر بند کارکنوں پر جسمانی تشدد کرنے سے بھی گریز نہ کیا گیا۔ انتہا یہ کہ ان کے جنسی اعضا تک کو تشدد کا نشانہ بنا کر انہیں قوت مردمی سے بھی محروم کر دیا گیا۔ مسلمانوں کے رہنما محمد عمر ایڈووکیٹ حکومتی زیادتیوں کی شکایت لے کر اقوام متحدہ گئے تو واپسی پر انہیں گرفتار کر کے دس سال کے لیے جیل میں ڈال دیا گیا.

حکومت حبشہ کی طرف سے ارٹریا کے عوام کی آزادی غصب کرنے اور انہیں قید و بند میں مبتلا کرنے پر اقوام متحدہ سمیت دنیا کے تمام ممالک نے خاموشی اختیار کرلی۔ جلد ہی ارٹریا محاذ آزادی کے علاوہ ارٹریا پیپلز لبریشن فرنٹ بھی اس مسلح جدوجہد میں شامل ہوگیا، اگرچہ ارٹریا پیپلز لبریشن کی قیادت عیسائیوں کے ہاتھ میں تھی، تاہم اس میں مسلمان بھی کثیر تعداد میں شامل تھے.

عوام کی اس جدوجہد آزادی کو روکنے کے لیے حکومت حبشہ نے ہر قسم کے ظلم اور بربریت کے حربے استعمال کیے: پوری پوری بستیوں کو تباہ و برباد کیا گیا، فصلیں جلا ڈالی گئیں اور تحریک کے کارکنوں سے جیلوں میں غیر انسانی سلوک کیا گیا، جس کے نتیجے میں ارٹریا کے لاکھوں باشندوں کو سوڈان میں پناہ لینا پڑی۔ سوڈان کی معاشی حالت پہلے ہی اچھی نہ تھی۔ اس لیے وہ بھی لاکھوں مہاجرین کی کوئی امداد نہ کر سکا۔ اسلامی ممالک کی طرف سے دی جانے والی امداد ان کی ضروریات کے لیے ناکافی تھی جس کی بنا پر ہزاروں افراد بیماری، بھوک اور افلاس کا شکار ہو کر موت کے منہ میں چلے گئے.

مسلح جدوجہد کو آگے بڑھانے کے لیے ارٹریا کے محاذ آزادی نے ۱۹۶۲ء میں رضا کار فوج بھی تشکیل دی اور حبشہ کے طیاروں کو اپنے حملوں کا نشانہ بنایا جانے لگا۔ چنانچہ کئی یورپی اور ایشیائی ہوائی اڈوں سے حبشہ کے طیارے اغوا کیے گئے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ دنیا بھر کے عوام کی توجہ ارٹریا کی آزادی کی طرف مرکوز کرائی جائے اور ارٹریا کے مسلمانوں پر حبشہ حکومت کی جانب سے ڈھائے جانے والے بہیمانہ مظالم کو بند کرنے پر مجبور

کیا جاسکے۔

۱۹۷۱ء میں حکومت نے ارٹریا محاذ آزادی کی مسلح جدوجہد کو کچلنے کے لیے ملک میں ہنگامی حالت نافذ کر دی، اس سے اگرچہ وقتی طور پر مسلح مزاحمت کا سلسلہ دب گیا، لیکن یہ تحریک چلتی رہی اور گاہے بگاہے جھڑپیں بھی ہوتی رہیں۔

۱۲ ستمبر ۱۹۷۴ء کو فوج کے سربراہ جنرل تفری بنتی (Teleri Benli) نے شہنشاہ ہیل سلاسی کی حکومت کا تختہ الٹ کر حبشہ میں اس کی ۵۸ سالہ بادشاہت کا خاتمہ کر دیا اور حکومت کا نظم و نسق خود سنبھال لیا۔ ۸۲ سالہ سابق شہنشاہ کو، جو "شیرِ جودار" (Lion of Judar) کہلاتا تھا، قید میں ڈال دیا۔ جہاں ۲۷ اگست ۱۹۷۵ء کو اس کا انتقال ہوگیا۔ سرکاری طور پر ۲۱ مارچ ۱۹۷۵ء کو حبشہ میں بادشاہت کے خاتمے کا اعلان کر دیا گیا، جنرل تفری نے آئین کو منسوخ کرکے پارلیمنٹ تحلیل کر دی۔ فوجی انقلاب سے پہلے روسی حکومت اپنے مخصوص مفادات کے تحت حریت پسندوں کی مدد کر رہی تھی، لیکن فوجی حکومت کے برسرِ اقتدار آنے کے بعد، روس نے ارٹریا کے آزادی پسندوں کی امداد سے ہاتھ کھینچ لیا، جس سے ارٹریا کے باشندوں پر جبر و تشدد کے نئے دور کا آغاز ہوگیا۔ اس کے نتیجے میں حریت پسند جو گوریلا کارروائیوں میں مصروف تھے، کھل کر سامنے آگئے۔ اس موقع پر، ارٹریا محاذ آزادی نے حبشہ سے مکمل آزادی کا مطالبہ کر دیا؛ فوجی حکومت نے محاذ کے ساتھ مذاکرات کرنے کی کوشش کی، لیکن جب محاذ اس پر تیار نہ ہوا تو انہوں نے متشددانہ فوجی کارروائیاں شروع کر دیں۔ فروری ۱۹۷۵ تک بائیس ہزار فوجی ارٹریا محاذ آزادی سے معرکہ آرا تھے، جس کے نتیجے میں چھ ہزار افراد رہا کرائے گئے، جن میں اکثریت شہریوں کی تھی۔ اس کے ردِ عمل کے طور پر ارٹریا کے مسلم حریت پسندوں کی تمام تنظیمیں ارٹریا محاذ آزادی کے جھنڈے تلے جمع ہو گئیں اور انہوں نے باہم مل کر جدوجہد آزادی کا آغاز کیا (The Almanac 1986، ص ۱۸۲)۔

۲ فروری ۱۹۷۷ کو جنرل تفری اور ان کے دیگر ساتھیوں کو ہلاک کر کے لیفٹیننٹ کرنل منگستو ہیل مریم (Mengisut Hale Mariam) نے اقتدار سنبھال لیا۔ حبشہ کی تاریخ میں یہ سال بڑی دہشت کا سال تھا اس لیے کہ نئے فوجی حکمران نے ظلم اور بربریت کا بازار گرم کر دیا۔ وہ ہر روز سو سے ڈیڑھ سو آدمیوں کو قتل کرواتا تھا۔ ایک اندازے کے مطابق اس کے دور میں تقریباً دس ہزار مخالفین قتل ہوئے۔ اس کے باوجود مسلمانوں کی طرف سے جنگ آزادی جاری رہی اور مسلمان حریت پسندوں نے ارٹریا کی آزادی کا اعلان کر دیا۔ جوابی کارروائی کے طور پر مئی ۱۹۷۸ء میں جنرل منگستو نے ایک لاکھ فوج کی مدد سے شمال مشرقی علاقے (ارٹریا) پر حملہ کر دیا۔ ۲۷ جولائی ۱۹۷۸ء تک حبشہ کی فوج بمشکل اسمارا سے حریت پسندوں کا محاصرہ ختم کرانے میں کامیاب ہو سکی۔ اس جنگ میں مسلمان حریت پسندوں کا جو نقصان ہوا وہ تو ہوا، خود دشمن کو بھی بھاری جانی و مالی نقصان اٹھانا پڑا، چنانچہ اگست ۱۹۷۸ء میں حکومت حبشہ کے اعلان کی رو سے حریت پسندوں کے ساتھ لڑائی میں حبشہ کے تینتیس ہزار فوجی ہلاک یا زخمی ہوچکے تھے۔ نومبر ۱۹۷۸ء تک حکومت حبشہ نے اپنے اعلان کے مطابق "ارٹریا محاذ آزادی" کی تمام سرگرمیوں کو کچل دیا، لیکن یہ سب یک طرفہ پروپیگنڈہ تھا۔ حکومت حبشہ مسلمان حریت پسندوں کو ختم کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکی تھی، چنانچہ بہتر اقدامات کے لیے ۱۹۷۸ء ہی میں حبشہ کے فوجی حکمران جنرل منگستو نے روس کا دورہ کیا اور روس کے ساتھ بیس سالہ معاہدہ دوستی طے کیا۔ جولائی ۱۹۷۹ء کے وسط میں حبشہ، کیوبا اور روس کے پچاس ہزار فوجیوں نے ارٹریا محاذ آزادی کے ٹھکانوں پر زبردست حملہ کیا، مگر شکست کھائی۔ ارٹریا محاذ آزادی نے دعوی کیا کہ اس نے حبشہ حکومت پر بڑی کاری ضرب لگائی ہے اور اس کی کمر توڑ دی ہے اور اس کے [illegible] ہزار فوجی ہلاک کر دیے ہیں۔

۱۹۸۰ تا ۱۹۸۲ء کے مابین فریقین میں جھڑپیں جاری رہیں، پھر یکایک ان میں شدت آگئی جس کے نتیجے میں ارٹریا کی فوجوں نے اہم جنگی شہر تیساناائی پر قبضہ کر لیا (The Statesman's year book بحکل مذکور).

یہ سلسلہ بڑھتا چلا گیا۔ ۱۹ - ۲۱ مارچ ۱۹۸۴ء کو ارٹریا کے گوریلوں نے اینا کے مقام پر حبشہ کی فوج کو شکست دی، اس جنگ میں چار ہزار لوگ مارے گئے۔ جون ۱۹۸۹ء میں حبشہ کی قومی اسمبلی نے لڑائی بند کرنے کے لیے ایک امن منصوبہ پیش کیا۔ اس وقت "ارٹیرین پیپلز لبریشن فرنٹ" ملک کے شمالی اور مغربی حصے پر مکمل طور پر تسلط حاصل کر چکا تھا۔ ستمبر نومبر ۱۹۸۹ء میں امریکی صدر کے توسط سے دونوں فریقوں میں بات چیت ہوئی، لیکن کوئی پیش رفت نہ ہو سکی.

اسی اثنا میں ارٹریا کی فوجوں نے بندرگاہ مصوع پر قبضہ کر لیا۔ ۲۴ مئی ۱۹۹۱ء کو ارٹریا عوامی محاذ آزادی فرنٹ (ای پی ایل ایف) کے دستے اسمارا میں داخل ہو گئے اور حبشہ کی فوجوں کو ارٹریا سے نکلنے پر مجبور کر دیا اور محاذ آزادی نے وہاں اپنی عبوری انتظامیہ قائم کر لی.

اسمارا پر محاذ آزادی اور ادیس ابابا پر حبشہ کے انقلابی جمہوری محاذ (Ethiopia Peoples Revolutionary Democratic Front - EPRDF) کے قبضے کے بعد لنڈن میں اگست ۱۹۹۱ء میں امریکہ کے نائب وزیر خارجہ برائے افریقی امور نے ایک کانفرنس کا اہتمام کیا۔ جس میں دونوں فریق شریک ہوئے۔ بات چیت کے دوران میں امریکی اور حبشی وفد دونوں نے ارٹریا عوامی محاذ آزادی کی انتظامیہ کو ارٹیریا کی قانونی اور عبوری حکومت کے طور پر تسلیم کر لیا اور محاذ آزادی مئی ۱۹۹۳ء میں ارٹریا کے آزادی کے سلسلے میں استصواب رائے کرانے پر متفق ہو گیا.

پروگرام کے مطابق ۲۳ تا ۲۵ اپریل ۱۹۹۳ء کو استصواب رائے ہوا اور ارٹریا کے ۴۱۰ و ۱۱۰۲ ووٹروں نے ۹۹٫۸ فیصد کی شرح سے ووٹ ڈال کر ارٹریا کی آزادی پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ ۲۴ مئی کو اسمارا کی فتح کی سالگرہ کے موقع پر اعلان آزادی کر دیا گیا اور ۲۸ مئی ۱۹۹۳ء کو ارٹریا اقوام متحدہ کا رکن بن گیا، اگلے ماہ ارٹریا کو آرگنائزیشن آف افریقہ کا رکن بنا لیا گیا (Europa - 1995، ص ۱۳۵۵).

آزادی کے بعد ارٹریا نے حبشہ کے ساتھ خوشگوار سفارتی تعلقات قائم کر لیے، لیکن سوڈان سے جس نے ارٹریا کی آزادی میں اہم کردار ادا کیا تھا، دسمبر ۱۹۹۴ء میں سفارتی تعلقات توڑ لیے گئے۔ وجہ یہ بتائی گئی کہ سوڈان ارٹریا میں تخریب کاری کے لیے اپنے آدمی بھیج رہا ہے، تاہم سوڈان نے اس الزام کو تسلیم نہیں کیا۔ اس دوران میں ارٹریا عوامی محاذ آزادی نے فروری ۱۹۹۴ء میں خود کو ایک سیاسی جماعت "عوامی محاذ برائے جمہوریت وانصاف" (People's Front For Democracy and Justice= PFDJ) میں تبدیل کر لیا اور ایک ۱۸ رکنی مجلس عاملہ اور ۷۵ رکنی مرکزی کمیٹی کا انتخاب عمل میں لایا گیا۔ مارچ ۱۹۹۴ء میں قومی اسمبلی نے متعدد قراردادیں منظور کیں، ان میں سے ایک قرارداد کے تحت سابق عاملہ کے ادارے "مشاورتی کونسل" کو سٹیٹ کونسل میں بدل دیا گیا۔ ایک دوسری قرارداد کے ذریعے ۵۰ رکنی آئینی کمیشن قائم کیا گیا۔ علاوہ ازیں آئینی کمیشن کے ایک ہزار اجلاس بلائے گئے تاکہ آئین مرتب کیا جا سکے، طویل بحث ومباحثے کے بعد مئی ۱۹۹۷ء میں نئے آئین کی منظوری دے دی گئی (Europa - 1995، ص ۱۲۰۴).

اگست ۱۹۹۴ء میں ارٹریا اور سوڈان کے مابین سرحدوں کی سلامتی اور مہاجرین کی واپسی کا معاہدہ طے پایا۔ چنانچہ جون ۱۹۹۵ء تک چوبیس ہزار مہاجرین وطن واپس آگئے۔ اکتوبر ۱۹۹۵ء میں مہاجرین کی واپسی کا ایک اور مرحلہ مکمل ہوا.

ارٹریا کے صوبے برکا پر "ارٹریا اسلامی جہاد" کے جنگ جوؤں کی جانب سے مسلح حملوں نے ملک میں عدم استحکام پیدا کر دیا تھا۔ اس تخریب کاری کے لیے سوڈان

کو موردِ الزام ٹھہرایا گیا۔ سوڈان نے اس الزام کی صحت سے انکار کر دیا۔ سوڈانی حکومت نے ارٹریا پر یہ الزام لگایا کہ ارٹریا سوڈانی مخالف گروپ "دی نیشنل ڈیموکریٹک الائنس" کی حمایت کر رہا ہے۔ یہ حمایت سوڈان کی پریشانیوں میں برابر اضافہ کرتی رہی اور اس ضمن میں اس گروپ نے اسمرا میں دسمبر ۱۹۹۳ء، جون ۱۹۹۵ء اور جنوری ۱۹۹۶ء میں سوڈان کے خلاف کانفرنسیں بھی منعقد کیں۔ فروری ۱۹۹۶ء میں حکومت ارٹریا نے سوڈان کے مخالف رہنماؤں کو اسمارا میں سوڈانی سفارت خانے کی عمارت میں اپنا صدر دفتر قائم کرنے اور سوڈان کے لیے محدود نشریات جاری کرنے کی بھی اجازت دے دی۔ اس پر مئی ۱۹۹۷ء میں سوڈان نے ارٹریا سے ملحقہ اپنی سرحد بند کر دی (Europa –1998، ص ۱۲۵۶)۔

۱۱ نومبر ۱۹۹۵ء کو ارٹریا نے یمن کو بحیرۂ قلزم کے متنازعہ جزیرے حنیش الکبیر (Hanish -el-Kabir) چھوڑ جانے کو کہا، لیکن یمن اس مسئلے کو پر امن مذاکرات کے ذریعے طے کرنے کا خواہش مند تھا۔ چنانچہ اس نے ۷ دسمبر ۱۹۹۵ء کو اپنے وزیر خارجہ کو ارٹریا کے دارالحکومت اسمارہ بھیجا، فریقین نے مذاکرات کے ذریعے اس تنازعہ کا حل تلاش کرنے پر اتفاق کیا، نیز اس امر پر بھی رضا مندی ظاہر کی کہ مذاکرات ناکام ہونے کی صورت میں یہ مسئلہ عالمی عدالت میں پیش کیا جائے گا، لیکن ۱۵ دسمبر کو ارٹریا نے جزیرے پر حملہ کر دیا۔ دونوں طرف سے مختصر جھڑپوں کا سلسلہ ۱۸ دسمبر تک جاری رہا، بالآخر ارٹریا نے اسرائیلی اسلحہ کی مدد سے جزیرے پر قبضہ کر لیا۔ تاہم اس دوران میں گرفتار کیے جانے والے ۱۸۰ یمنی سپاہیوں کو دسمبر ۱۹۹۵ء کے آخر تک رہا کر دیا گیا۔ ارٹریا کے اس جزیرے پر قبضہ کرنے سے عالمی برادری نے اسے عالمی امن کے لیے خطرہ قرار دیا۔ چنانچہ اس ضمن میں اقوام متحدہ کے سیکرٹری جنرل مسٹر بطروس غالی نے دونوں ملکوں کا دورہ کیا اور ان کے اعلیٰ حکام کے ساتھ اس تنازعہ پر [illegible] مصالحت پر آمادہ کیا۔ فرانس نے مصالحت کنندہ کا کردار ادا کیا، چنانچہ اس کی کوششوں سے دونوں ملک پیرس میں ۲۱ مئی ۱۹۹۶ء میں اس تنازعے کو مصالحت کے ذریعے حل کرنے پر رضا مند ہوگئے۔ مصالحتی کوششوں میں مصر اور حبشہ نے بھی اہم کردار ادا کیا (The 50th Annivesary Annual Report on the Work of Organisation، ص ۲۲۷_۲۲۸)۔

معاہدے میں یہ طے پایا تھا کہ دونوں ملک تنازعے کو بین الاقوامی ٹربیونل میں لے جائیں گے۔ نتیجے کے طور پر فرانس نے دونوں ملکوں کی فوجی نقل وحرکت پر کڑی نگرانی شروع کر دی۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء میں دونوں ملکوں نے تنازعے کو مستقل بنیادوں پر حل کرنے کے لیے بین الاقوامی ٹربیونل میں جانے کی توثیق کر دی (The Europa world Year Book –1998، ص ۱۳۵۶ء)۔

۱۲ مئی ۱۹۹۸ء کو ارٹریا حکومت نے اپنی مسلح افواج کے ذریعے مملکت حبشہ میں شامل دو ضلعوں بیڈیم (Bodime یا یرگا (Yirga) اور شرارو (Shiraro) پر قبضہ کر لیا، البتہ خود شہر شرارو اس قبضے میں شامل نہ تھا۔ حکومت حبشہ نے اس قبضے کو تسلیم نہیں کیا اور اپنی افواج کو مقابلے پر لا کر کھڑا کر دیا۔ اس سرحدی تنازعے کا پس منظر یہ ہے کہ دونوں ملکوں کے مابین سرحدوں کی باقاعدہ طور پر تعیین نہیں ہوئی، ارٹریا محاذ آزادی اور انقلابی محاذ نے جن علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا اعلان آزادی کے وقت انہی علاقوں کو اس میں شامل کیا گیا۔ حکومت ارٹریا کا یہ دعویٰ تھا، کہ مذکورہ بالا دونوں اضلاع بھی تاریخی طور پر اس کا حصہ رہے ہیں، لیکن حکومت حبشہ اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتی۔ یہ مسئلہ اب تک حل طلب ہے، جس کی بنا پر دونوں ملکوں میں کئی دفعہ خوں ریز جھڑپیں ہو چکی ہیں۔ ۱۹۹۹ء میں بھی اسی مسئلے پر دونوں ملکوں میں تصادم ہوا۔ ۱۲ جون ۱۹۹۸ء کو ارٹریا نے حبشہ پر فضائی حملہ کر دیا، جس سے ۴ افراد ہلاک [illegible] زخمی ہو گئے [illegible] دونوں میں جھڑپیں ہوئیں۔

۲۷ جون کو اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل میں ایک قرارداد منظور کی گئی' جس میں دونوں کی لڑائی پر گہری تشویش کا اظہار کیا گیا اور دونوں کی مذمت کی گئی (روزنامہ جنگ' ۱۳ جون ۱۹۹۸ء).

(۴) نظم ونسق: ارٹریا دس صوبوں میں منقسم ہے' ہر صوبے کا حاکم گورنر کہلاتا ہے۔ ملک کا صدر مقام اسمرہ ہے۔ صوبوں کی آبادی (بمطابق مردم شماری ۱۹۹۳ء) درج ذیل ہے:

(۱) اکیلی گوزائی (Akele Guzai)' صدر مقام عدی قایح (Adi Qayeh)' رقبہ ۸۳۰۰ مربع کیلومیٹر' آبادی ۳،۴۱،۰۰۰ (م ک) نفوس' (۲) اسمرا (Asmara)' صدر مقام اسمارا (Asmara)' رقبہ ۲۰۰ م ک' (۳) برکا (Barka)' صدر مقام اگوردات (Agordat)' رقبہ ۲۷،۸۰۰ (م ک) آبادی ۲،۳۲،۰۰۰ نفوس' (۴) دنکالیہ (Denkalia)' صدر مقام اسب (Assab)' رقبہ ۲۴،۳۰۰ (م ک)' آبادی ۱،۷۷،۰۰۰ نفوس' (۵) گیش سٹیٹ (Gash Setit)' صدر مقام بیرنٹو (Barento)' رقبہ ۱۸،۶۰۰ (م ک)' آبادی ۳،۰۴،۰۰۰ نفوس؛ (۶) ہماسین (Hamasiar)' رقبہ ۲،۷۰۰ (م ک)' آبادی ۳،۰۴،۰۰۰ نفوس؛ (۷) ساحل (Sahel)' صدر مقام نیکفا (Nakta)' رقبہ ۱۶،۴۰۰ (م ک)' آبادی ۲،۲۴،۰۰۰ نفوس؛ (۸) سیمہر (Semnar)' صدر مقام مصوع (Massawa)' رقبہ ۶،۳۰۰ (م ک) آبادی ۱،۱۸،۰۰۰ ' (۹) سینہت (Senhit)' صدر مقام کرن (Keren)' رقبہ ۵،۹۰۰ (م ک) آبادی ۲۵،۴۰۰ نفوس' (۱۰) سرائے (Serayo)' صدر مقام مینڈیفرا' رقبہ ۴،۸۰۰ (م ک)' آبادی ۳،۲۱،۰۰۰ نفوس (Stateman's Year Books 1997-98' ص ۴۶۷' Britannica book of the Year' ۱۹۹۷' ص ۱۰۱).

(۵) آئین: ارٹریا کا آئین ۲۳ مئی ۱۹۹۷ء کو نافذ کیا گیا۔ آئین کے تحت یہاں صدارتی طرز حکومت رائج ہے۔ صدر کے عہدے کی مدت پانچ سال ہے اور ایک شخص دو مرتبہ منتخب ہو سکتا ہے۔ صدر کو بہت زیادہ اختیارات حاصل ہیں۔ وہ وزیراعظم اور سپریم کورٹ کے ججوں کا تقرر کرتا ہے۔ اسے دو تہائی ارکان کے ووٹوں سے اس کے عہدے سے علیحدہ کیا جاسکتا ہے (Europa 1998' ص ۸۶۱).

مارچ ۱۹۹۴ء میں قومی اسمبلی نے اپنی ہیئت ترکیبی میں تبدیلی کے لیے رائے شماری کرائی اور یہ طے پایا کہ قومی اسمبلی عوامی محاذ برائے جمہوریت و انصاف (People's Front for Democracy PFDJ and Justice) کے ۷۵ ارکان پر مشتمل ہوگی اور باقی ۷۵ ارکان کا براہ راست انتخاب عمل میں لایا جائے گا۔ مئی ۱۹۹۷ء میں آئین کے نفاذ کے بعد دستور ساز اسمبلی نے عارضی قومی اسمبلی کو اختیار دیا کہ وہ ۷۵ ارکان پی ایف ڈی جے سے مقرر کرے ۶۰ ارکان دستور ساز اسمبلی نامزد کرے اور باقی ۱۵ ارکان بیرون ملک مقیم ارٹریائی باشندوں کے نمائندوں میں سے لیے جائیں (Europa 1998' ص ۱۲۵۷).

ارٹریا کا پرچم تین ٹکڑوں میں بنا ہوا ہے۔ بائیں جانب سرخ رنگ کی تکون پر سبز زیتون کا کٹ (Wrealh) اور اس کی شاخ دکھائی گئی ہے۔ بالائی ٹکڑا سبز اور نچلا ہلکا آسمانی ہے (The Statesman s Year Book 1997 98' ص ۴۶۷).

سرکاری زبان: عربی اور تگرینیہ سرکاری زبانیں ہیں۔ یہاں کے باشندے ۴۸ فیصد تگرینیہ' ۳۱ فیصد ٹگرے (Tigre) کے علاوہ سات مقامی زبانیں بھی بولتے ہیں۔ عربی زبان سوڈانی سرحد اور ساحلی علاقوں میں جب کہ انگریزی ثانوی سکولوں میں استعمال کی جاتی ہے (کتاب مذکور' ص ۴۶۷).

نومبر ۱۹۹۷ء میں ارٹریا نے اپنا سکہ (نیکفا Nakta) جاری کیا۔ قبل ازیں یہاں بر (Birr) رائج تھا۔ ۳۰ ستمبر ۱۹۹۷ء کو بر کی شرح تبادلہ ایک پونڈ =۹۹۸ء ۱۰ بر یا ایک ڈالر =۸۰۸ء ۶ بر تھی (Universal Almanac 1996' ص ۴۲).

عدلیہ: سپریم کورٹ ملک کی سب سے بڑی

عدالت ہے جس کا قیام ۱۹۹۶ء میں آئین کی منظوری کے بعد عمل میں آیا۔ اس کی ماتحت عدالتوں میں سب زونل کورٹس اور اپیلیٹ کورٹس وغیرہ شامل ہیں۔ ججوں کا تقرر صدر قومی اسمبلی کی توثیق سے کرتا ہے (Europa 1998، ص ۱۲۶۲)۔

(۵) مالیات: ارٹریا افریقہ کے غریب ترین ممالک میں سے ایک ہے اور اس کی فی کس سالانہ آمدنی ۷۵ اور ۱۵۰ ڈالر کے مابین ہے۔ ۱۹۹۵ء کے ایک تخمینے کی رو سے ارٹریا کی مجموعی قومی پیداوار ۳۸۷۲٫۷ ملین بر (Birr) تھی اور حقیقی اضافے کی شرح ۳ فیصد سالانہ تھی۔ ۱۹۹۶ء میں آئی ایم ایف کے تخمینے کے مطابق اس کی مجموعی قومی پیداوار میں حقیقی اضافے کی شرح ۶٫۰۸ فیصد ہو گئی (Europa World Year Book 1998، ص ۱۲۵۷)۔

بنک آف ارٹریا کو ملک کے مرکزی بنک کی حیثیت حاصل ہے، اس کا قیام ۱۹۹۳ء میں اسمرا میں عمل میں آیا۔ یہ ملک کے مالیاتی نظام کو منضبط کرنے کے علاوہ بنکاری سے متعلق حکمت عملی وضع کرتا ہے اور ملک میں قائم دیگر تجارتی بنکوں کو مالیاتی امور میں مشورے اور رہنمائی مہیا کرتا ہے۔ نیز ارٹریا کے لیے کرنسی نوٹ وغیرہ بھی جاری کرتا ہے، بیرونی ممالک سے لین دین بھی اسی کی ذمہ داری ہے۔

دیگر تجارتی اور سرمایہ کاری کے بنکوں میں کمرشل (آف) بنک ارٹریا (قیام ۱۹۹۱ء)، ارٹریا انوسٹمنٹ بنک آف اسمرا (قیام ۱۹۹۶ء)، ہاؤسنگ اینڈ کامرس بنک آف ارٹریا (قیام ۱۹۹۴ء) شامل ہیں اور یہ بھی ارٹریا کی معیشت کو مستحکم بنانے میں اہم کردار ادا کر رہے ہیں۔ ارٹریا انوسٹمنٹ بنک ایک سرمایہ کاری بنک ہے، یہ طویل مدت کے لیے قرضے فراہم کرتا ہے۔ اس کا ادا شدہ سرمایہ ۳۵ ملین ڈالر ہے۔ "ہاؤسنگ اینڈ کامرس بنک آف ارٹریا" تجارتی لین دین بھی کرتا ہے، نیز رہائشی منصوبوں کی تکمیل کے لیے مالی امداد فراہم کرتا ہے، اس کا ادا شدہ سرمایہ ۵ ملین ڈالر ہے (The Europa world Year Book 1998، ص ۱۲۶۳)۔

(۶) دفاع: اگست ۱۹۹۷ء میں ارٹریا کی عسکری قوت ۴۶۰۰۰ نفوس پر مشتمل تھی۔ ۱۸ سال سے ۴۰ سال تک کی عمر کے شہریوں کے لیے دو سال کی فوجی تربیت لازمی ہے، یہاں ۱۹۸۴ء میں آزادی سے قبل ہی ڈیڑھ سال کی جبری بھرتی کا آغاز کیا گیا۔ اس کے علاوہ بحریہ اور فضائیہ بھی، مختصر ہونے کے باوجود ملکی دفاع کے لیے مؤثر حیثیت رکھتی ہیں (The Statesman's Year Book، Europa World Year Book 1998، ص ۱۲۵۷)۔

(۷) زراعت: ارٹریا کے عوام کی اکثریت کا پیشہ کھیتی باڑی ہے۔ طویل خانہ جنگی کی وجہ سے اس علاقے میں زراعت کو ترقی نہیں دی جا سکی، تاہم حکومت نے آزادی کے بعد خود کفالت کی جانب قدم اٹھایا ہے، یہاں گندم، جو، مکئی، باجرہ، سورغم، تلوں اور مونگ پھلی کی کاشت ہوتی ہے۔ ۱۹۹۶ء کی زرعی پیداوار کے سالانہ اعداد و شمار یہ ہیں: گندم (۱۷ ہزار ٹن)، جو (۳۵ ہزار ٹن)، مکئی (۱۰ ہزار ٹن)، باجرہ (۳۵ ہزار ٹن)، سورغم (۸۰ ہزار ٹن)، آلو (چالیس ہزار ٹن)، دالیں (۴۵ ہزار ٹن)، مونگ پھلی (خولوں میں ایک ہزار ٹن)، تل (سات ہزار ٹن)، السی (۳ ہزار ٹن)، سبزیاں (۳۵ ہزار ٹن)، پھل (۵ ہزار ٹن) (The Europa world Year Book 1998، ص ۱۲۵۷)۔

اس کے علاوہ مویشی پالنے کی صنعت بھی روز افزوں ہے، یہاں گائے، بھیڑیں، بکریاں اور اونٹ وغیرہ کی پرورش کی جاتی ہے (The Europa world Year Book 1998، ص ۱۲۵۹)۔

ملک میں ماہی گیری کی صنعت بھی ترقی پذیر ہے، ۱۹۹۵ء میں دریاؤں نہروں اور جوہڑوں سے پکڑی جانے والی مچھلی کی مقدار ایک ہزار ٹن تھی، جب کہ بحر ہند سے پکڑی جانے والی مچھلی کی مقدار ۳،۸۳،۶۰۰۰ ٹن تھی۔

ارٹریا کی اہم معدنیات میں پوٹاش، جست، میگنانیز، تانبا، خام لوہا اور سنگ مرمر شامل ہیں۔ سطح مرتفع

کے علاقے میں آتشی چٹانوں میں سونا بھی پایا جاتا ہے۔ مقامی صنعتوں میں پارچہ بافی' چمڑہ سازی اور اس کی مصنوعات' غذاؤں کی پیکنگ اور ماہی گیری وغیرہ شامل ہیں (The Stateesman's Year Book 1997-98' ص ۴۶۸).

ارٹریا کی جہاز ران کمپنی (ارٹرین شپنگ لائن) کا قیام اسمارا میں ۱۹۹۲ء میں عمل میں آیا۔ یہ بحیرۂ احمر اور خلیج کی بندرگاہوں تک جہاز رانی کے فرائض انجام دیتی ہے۔ اس کے پاس چار بحری جہاز ہیں۔ اسمارا میں پورٹ میری ٹائم ٹرانسپورٹ اتھارٹی اور ڈیپارٹمنٹ آف میری ٹائم ٹرانسپورٹ بھی اہم خدمات انجام دے رہے ہیں۔ ارٹریا کی اپنی شہری ہوا باز کمپنی بھی ہے۔ اس کے پاس چھ جہاز ہیں۔ اسمارا بین الاقوامی ہوائی اڈہ ہے۔ یہاں دیگر ممالک کے جہاز بھی آتے ہیں۔ ۱۹۹۷ء میں ارٹریا میں ۳,۹۰۰ کیلو میٹر لمبی سڑکیں تھیں' جن میں ۹۰۰ کیلو میٹر پختہ تھیں(The Europa World Year Book 1998' ص ۱۲۶۳).

ایک طویل عرصے تک ملک میں خانہ جنگی کی وجہ سے خواندگی کی شرح تسلی بخش نہیں ہے۔ سرکاری سکولوں اور اسمارا یونیورسٹی میں مفت تعلیم دی جاتی ہے۔ جب کہ نجی سکولوں میں فیس لی جاتی ہے۔ تعلیم کا حصول ۷ سال سے ۱۳ سال کے بچوں کے لیے لازمی ہے۔ یہاں خواندگی کا تناسب ۲۰ فیصد ہے(The Europa World Year Book 1998' ص ۱۲۶۱).

ارٹریا میں ریڈیو اور ٹی وی کی نشریات حکومت کی تحویل میں ہیں۔ ریڈیو سٹیشن اور ٹی وی سٹیشن کا قیام ۱۰ جنوری ۱۹۹۳ء کو عمل میں آیا۔

چیمبر نیوز (انگریزی)' ارٹریا پروفائل اور نیو ارٹریا' ارٹریا کے اہم اخبارات ہیں۔ یہ سب اسمارا سے شائع ہوتے ہیں ۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(زاہد حسین انجم [نظرثانی و اضافات محمود الحسن عارف])

……

الارجانی: ابو یحییٰ زکریا' نفوسہ کے بربر قبیلے کا * سردار اور شمالی افریقہ میں آخری اباضی وہبی امام' یہ غالباً وہی شخص ہے جس کا حوالہ آر' باسط (دیکھیے مآخذ) نے دیتے ہوئے اس کا نام ابوزکریا یحییٰ الارجانی لکھا ہے اور اسے اس کے بیٹے ابوزکریا بن ابی یحییٰ الارجانی کے نام کے ساتھ غلط ملط کر دیا ہے' جو کہ جبل نفوسہ کا حاکم بھی تھا۔

اباضی دستاویز "تسمیة شیوخ جبل نفوسة وقراهم" (چھٹی ہجری/بارھویں صدی عیسوی) کے مطابق ارکان (ارجان) کے ابوزکریا (صحیح ابو یحییٰ زکریا) کو ابو حاتم (ابو حاتم یوسف بن ابی یقظان محمد بن افلح بن عبدالوہاب بن عبدالرحمٰن بن رستم) کے بعد امام منتخب کیا گیا' چونکہ مؤخر الذکر ۲۹۴ھ/۹۰۶ـ۹۰۷ء تک اپنے عہدے پر برقرار رہا' اس لیے ابوزکریا یحییٰ الارجانی کا انتخاب عمل میں نہ آیا۔ الشماخی مقرین بن محمد البغطوری اپنی کتاب "السیر" (پورا نام کتاب سیار مشائخ نفوسہ) میں ابو یحییٰ زکریا الارجانی کو امام مدافع یا حاکم مدافع قرار دیتا ہے' یعنی امام دفاع۔ الشماخی ایک اور مقام پر ابو یحییٰ زکریا کو القاضی' العادل' العالم' الکامل' الامام اور الفاضل کے القاب سے نوازتا ہے۔

ارجانی ایک ہی وقت میں امام اور قاضی تھا۔ وہ ارجان یا آرجان (ارکان یا آرکان) کا رہنے والا تھا' جو کہ جبل نفوسہ کے مشرقی علاقے کا ایک گاؤں تھا' (آج کل آرجان کے کھنڈرات' فوساطو کے علاقے میرو کے قریب واقع ہیں)۔ وہ ہر روز سفر کر کے "جادو" نامی قصبے تک جاتا تھا' جو اس زمانے میں اس علاقے' بلکہ پورے جبل نفوسہ کا سیاسی اور تجارتی مرکز تھا۔

ابو یحییٰ زکریا الارجانی' جس نے تقریباً پندرہ سال حکمرانی کی اور جس کی حکومت پورے جبل نفوسہ پر محیط تھی' اس کے انتظام میں علاقے کے دو اباضی وہبی گروہوں بنو زمور اور اہل ترمسیا کے درمیان ہونے والی خانہ جنگی نے خلل ڈال دیا' ان خانہ جنگیوں کے تقریباً

وسطی زمانے ۳۱۰ھ/ ۹۲۲ء۔۹۲۳ میں جبل نفوسہ کے مشرقی حصے میں بہت لوٹ مار ہوئی' جس میں ابو یحیٰی زکریا الارجانی کا خاندان حصہ لیے بغیر نہ رہ سکا۔ فاطمی گروہوں نے جبل نفوسہ پر چڑھائی کر دی۔ ابن العذاری کے مطابق یہ گروہ جنرل علی بن سلمان الداعی کی زیر کمان داخل ہوئے اور اباضی وقائع نگاروں کے مطابق وہ "کتامہ" کے جنگجوؤں پر مشتمل تھے' جو کہ فاطمیہ کے سب سے زیادہ وفادار اور بہادر حامی تھے۔ فاطمیہ نے الجزیرہ پر حملہ کیا' جو کہ جبل نفوسہ کا مضبوط مرکز (قلعہ) تھا' لیکن انہوں نے اباضیوں سے شکست کھائی۔ ایک دوسری جنگ کے دوران میں جو کہ نفوسہ اور علی بن سلمان کے گروہوں کے درمیان "ترکہ" (بظاہر اس علاقے میں جو کہ اب الرجبان ہے' جبل نفوسہ کے مشرق میں) کے قریب ایک مقام پر ہوئی' ابو یحیٰی کو اباضی ساتھیوں نے کوئی ناانصافی کرنے پر انتقاماً قتل کر دیا۔ ابن العذاری (بیان) میں ہے کہ جبل نفوسہ کا حکمران جس نے علی بن سلمان کے خلاف جنگ لڑی "ابوبطا" کہلاتا تھا' اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نام ابو یحیٰی زکریا الارجانی کے عرفی ناموں میں سے ایک ہے۔

مآخذ: (۱) آر۔ باسط: Les sanctuaires du Djeblel Nefousa J.A' در J.A مئی' جون ۱۸۸۹ء' ص ۳۳۴' ۳۵۴؛ (۲) Fournet: Berber' ۲: ۱۴۴؛ (۳) ابن العذاری: بیان' ۱: ۱۸۷؛ (۴) T. Lewicki: Etudes ibadites nord africaines' حصہ اول: تسمیۃ شیوخ جبل نفوسہ و قراہم' وارسا ۱۹۵۵ء' ص ۹۷۔۹۸؛ (۵) وہی مصنف: Ibadilica' Les Hakims due Gabal Nafusa' در R.O' ۲/۲۶ (۱۹۶۲ء): ۹۹۔۱۰۱؛ (۶) الشماخی: کتاب السیر' قاہرہ ۱۳۰۱ھ۔

(T.Lewicki [ت۔ محمد ارشد])

……

⊗ **ارخان سیفی ارخان** (Orhan Seyfi Orhan): ایک ترک شاعر و صحافی' ۱۸۹۰ء میں استانبول میں پیدا ہوا اور ۱۹۷۲ء میں وفات پائی۔ اس کے والد کا نام کرنل امین اور والدہ کا نعمت تھا۔ ۱۹۱۴ء میں استانبول کے دارالفنون کے شعبہ قانون سے فارغ التحصیل ہونے کے فوراً بعد وہ عثمانی "مجلس مبعوثان" کا سیکرٹری مقرر ہوا اور اس کے خاتمے تک اس عہدے پر کام کرتا رہا۔ ۱۹۱۳ء میں اس نے عروضی پابندیوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے نظموں کی ایک چھوٹی سی کتاب Firtina ve Kar شائع کی۔ اس کی دوسری کتاب' Peri kizi ile Coban hikayesi' ترکی عنوان کی حامل ایک مثنوی تھی جو غیر عروضی صوتی آہنگ میں تھی اور ۱۹۱۹ء میں طباعت پذیر ہوئی۔ اس نے استانبول کے متعدد مدارس میں ادبیات کے استاد کے طور پر خدمات سرانجام دیں اور بعد ازاں ۱۹۲۲ء میں یوسف ضیاء کے ساتھ مل کر مشہور طنزیہ مجلہ Ak baba نکالا' ۱۹۲۴ء میں اس نے بچوں کا ایک مجلہ Resimli dunya جاری کیا' جس کے بعد ۱۹۲۷ء میں دو اور مجلے Gunesh papaghan اور Yeni kalem نکالے۔ ۱۹۳۲ء میں اس نے Edebiyat gazetesi' ۱۹۳۵ء میں Ayda bir اور ۱۹۴۲ء میں Cinaralti شائع کیے۔ ۱۹۴۶ء میں وہ Zanguldak سے ریپبلکن پیپلز پارٹی کی طرف سے رکن پارلیمنٹ منتخب ہوا۔ ۱۹۶۰ء میں وہ پھر صحافت کی طرف لوٹ آیا۔ ۱۹۶۵ء میں وہ استانبول کے رکن پارلیمنٹ کی حیثیت سے جسٹس پارٹی میں شامل ہوگیا۔ ۱۹۶۹ء سے اپنی وفات (بروز اگست ۱۹۷۲ء) تک وہ شعبہ صحافت سے منسلک رہا۔

ارخان سیفی زندگی بھر بہت سے اخبارات اور مجلات بشمول Tarwir-i-efkar' Cumhuriyet' Ulus' Zafer اور Son Havadis کے لیے لکھتا رہا۔ اس نے اپنی ابتدائی نظموں میں عروض کی پابندی کی' لیکن بعد میں وہ ۱۹۰۸۔۱۹۱۲ء کی تحریک برائے قومی خواندگی کے صوتی آہنگ (یعنی آزاد نظموں) کے مشہور حامیوں میں شامل ہوگیا۔ درحقیقت وہ آزاد نظم کو اپنانے والے پانچ شعرا میں سے ایک تھا (دوسرے چار شاعر فاروق نفیس' جملیل انیس بہجت کوک' خلقت فخری ازنسوے اور یوسف ضیاء

ارتج ہیں)۔ اس کی مقبول عام نظموں کی دھنیں بنا کر انھیں نغمایا جا چکا ہے۔

ماآخذ : منتخب کتب - شاعری (۱) Firtine we
kar' ۱۹۱۹ء : (۲) peri Kizı ile Cobon hikayeri'
۱۹۱۹ء: (۳) Gonulden Sesler' ۱۹۲۲ء: (۴) Obeyazbir
Kuslu' ۱۹۳۱ء: (۵) Kervan' ۱۹۲۳ء: (۶) I.ste Sevdigim
dunya' ۱۹۶۵ء: (۷) Siirer' ۱۹۷۰ء: (ب) ناول: (۸)
Cocuk adam' ۱۹۶۳ء: (ج) تمثیلات: (۹) Asri Kerom'
۱۹۴۲ء: (د) یک جا شدہ مقالات: (۱۰) Dun bugun, yarn'
۱۹۴۳ء: (۱۱) Kulaktam Kulaga' ۱۹۴۳ء: (۱۲) Hicivler'
۱۹۵۱ء: (ر) مختصر کہانیاں: (۱۳) Dugun gecsi ۱۹۵۷ء۔
دراسات: (۱۴) S.kurdakui Sairler ve
yazarler sozlugu' استانبول ۱۹۷۱ء: (۱۵) N.S. Banarlı:
Turk edebiyatı Tarihi' انقرہ ۱۹۸۴ء: (۱۶) S.K.
Karaalioglu : Turk edebiyati tarihi' استانبول
۱۹۸۶ء۔

(C.gdem Balım: ت۔ ظفر علی)

※ ارخن: موجودہ عوامی جمہوریۂ منگولیا کے شمالی حصے کا ایک دریا' یہ دریائے Selenga کے ساتھ مل کر شمال کی طرف بہتے ہوئے بالآخر جھیل بیکال میں جا گرتا ہے۔ ترک امور کے ماہرین کی رائے میں اس دریا کے کنارے قدیم ترکی کتبہ جات کی موجودگی کی بنا پر انتہائی اہمیت کے حامل ہیں' جو آٹھویں صدی عیسوی کے وسطی عشروں میں مبینہ "رونک" رسم الخط میں کندہ کیے گئے ہیں۔ یہ درحقیقت آرامی رسم الخط سے ماخوذ ہے۔ یہ کتبہ جات اس خطے میں ۷۴۴ء تک قائم رہنے والی گکترک سلطنت کے شاہی وقائع ہیں' جس کا خاتمہ ارخن پر واقع ایک شہر قرابلغسون میں اقامت پذیر ایک ایغور [رک بآں] جمعیت کے ہاتھوں ہوا۔ یہ ایغور خود ۸۴۰ء میں کرغیز [رک بآں] لوگوں سے شکست کھا کر جنوب کی طرف کانسو اور ترفان [رک بآں] کی طرف نقل مکانی کرنے پر مجبور ہوئے۔ کسی مسلمان جغرافیہ دان نے ارخن کے بارے میں کچھ نہیں لکھا۔ البتہ قرا بلغسون کے بارے میں اس کی سیر کرنے والے ایک مسلمان سیاح تمیم بن بحر المطوعی کے حوالے سے ہمیں کچھ معلومات میسر آتی ہیں جو Minorsky کے خیال میں غالباً ۸۲۱ء میں وہاں آیا تھا۔ منگولیا کی ایغور مملکت کے متعلق کسی مسلمان جغرافیہ دان کا براہ راست معلومات پر مبنی یہ واحد تذکرہ ہے۔

ماآخذ: دیکھیے (۱) V.Minorsky : Tamim ibn's
Journey to the Uygkurs Bsoas' ۱۲ (۱۹۴۸ء)' ص
۲۷۵-۳۰۵۔

(C. E. Bosworth [ت : ظفر علی خان])

اردن: (Jordan) ابتدائی اور جغرافیائی معلومات ⊗ کے لیے [رک بآں ' در آ آ ' بذیل مادہ]۔ قبل ازیں یہ شرق اردن کہلاتا تھا' کیوں کہ اس کے مقبوضات صرف دریائے اردن کے مشرق میں تھے' مملکت اردن کا نام اسی دریا کی نسبت سے اردن پڑا۔ سرکاری طور پر اسے "المملکۃ الاردنیۃ الہاشمیۃ" کہا جاتا ہے۔

(۱) جغرافیا: مشرق وسطی کا یہ ملک خط استوا کے شمال میں ۲۹ سے ۳۳ درجے تک اور گرینوچ کے مشرق میں ۳۵ سے ۳۹ درجے تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کا بیشتر حصہ خشکی سے گھرا ہوا ہے' تاہم جنوب میں عقبہ کی بندرگاہ ہے' جو خلیج عقبہ کے ساحل سے ۲۶ کیلومیٹر اندر ہے اور اردن کو کھلے سمندر تک جانے کا واحد راستہ بھی یہی ہے (Middle East Year Book 1978' ص ۱۹۱)۔ اس کا رقبہ ۳۴,۴۴۵ مربع میل یا ۸۹,۲۱۳ مربع کیلو میٹر ہے۔ کل رقبے کا ۸۸ فیصد رقبہ بے آب و گیاہ ہے۔ ساحل کی لمبائی ۱۲ میل یا ۲۹ کیلومیٹر ہے۔ اس کے شمال میں شام، شمال مشرق میں عراق، جنوب مشرق میں سعودی عرب اور مغرب میں اسرائیل اور فلسطین کی آزاد مملکت واقع ہے۔ شام کے ساتھ اردن کی سرحد تقریباً ۲۲۱ میل یا ۳۵۴ کیلومیٹر، عراق کے ساتھ ۹۱ میل یا

۱۴۶ کیلومیٹر سعودی عرب کے ساتھ ۴۹۲ میل یا ۷۳۹ کیلومیٹر طویل ہے (The Universal Almanac 1996، ص ۳۴۸-۳۶۱).

یہ ایک بلند سطح مرتفع پر، جس کے مشرقی جانب پست زمین ہے، واقع ہے۔ یہاں پانی کافی مقدار میں موجود ہے۔ دریائے اردن، دریائے یرموک، دریائے جبوک (Jabbox) اور دریائے ارنون (Arnon) یہاں کے مشہور دریا ہیں۔ دریائے اردن سب سے بڑا دریا ہے، اس کے سرچشمے شام اور لبنان میں واقع ہیں، کہا جاتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو اسی دریا میں بپتسمہ دیا گیا تھا۔ یہ ۲۰۰ میل یا ۳۲۰ کیلومیٹر طویل ہے اور یہ بحیرۂ مردار میں جا گرتا ہے۔ بحیرۂ مردار ۷۴ کیلومیٹر لمبا اور ۱۶ کیلومیٹر چوڑا ہے۔ یہ دنیا کا پست ترین مقام بھی ہے جو سطح سمندر سے ۱۳۹۲ فٹ یا ۳۹۲ میٹر نیچے ہے۔ اس کا پانی عام سمندری پانی سے سات گنا زیادہ نمکین ہے، جس کی بنا پر اس میں کوئی مچھلی زندہ نہیں رہ سکتی۔ سطح سمندر سے نیچا ہونے کی وجہ سے اس کے نواحی موسم دوسرے علاقوں سے بالکل مختلف ہیں، جس کا اثر زراعت پر بھی پڑتا ہے۔ کم وسعت کے باوجود اردن کے تین مختلف خطوں میں موسم مختلف ہوتا ہے: شمال اور مغرب کی پہاڑیوں میں گرمیوں میں موسم معتدل اور سردیوں میں سرد و مرطوب ہوتا ہے۔ پہاڑوں پر برف بھی پڑتی ہے، جب کہ دریائے اردن کی وادی اور بحیرہ مردار کے علاقے میں زرخیز میدان بھی پائے جاتے ہیں۔ ان علاقوں میں موسم گرم اور معتدل رہتا ہے۔ اوسط درجہ حرارت ۶۰ درجے فارن ہائیٹ ہے۔ دسمبر تا مارچ بارشوں کے مہینے ہیں، بارش کی سالانہ اوسط ۲۹۰ ملی میٹر یا ۱۱۴ انچ ہے (Jordan، ۱۹۶۴ء، ص ۳، ۴).

عمان سب سے بڑا شہر اور ملک کا دارالحکومت ہے۔ اس کی آبادی (بمطابق مردم شماری ۱۹۹۴) ۱۳,۰۰,۰۴۲ نفوس پر مشتمل ہے۔ دیگر بڑے شہروں کی آبادی اس طرح ہے: زرقاء (۶۰, ۸, ۲۴۲) اربد ۳,۷۹,۸۴۴ اور روسیفا (۱,۱۵,۵۰۰) مردم شماری (دیکھیے The Statesman's Year Book 1997-98، ص ۷۷۷).

(۲) تاریخ: اردن کا شمار دنیا کے قدیم ترین ممالک میں ہوتا ہے۔ یہ وہی سرزمین ہے جس کا ذکر انجیل مقدس میں جلعاد (Gilead)، امّون (Ammon)، بیسان (Bashan)، ادوم (Edom) اور مواب (Moab) کے ناموں سے کیا گیا ہے۔ یہاں ۳۰۰۰ سے ۲۵۰۰ ق م کے مابین سب سے پہلے کنعانی قوم نے بستیاں آباد کیں۔ پھر جزیرہ نمائے عرب کے مختلف قبائل ہجرت کرکے یہاں آباد ہوئے۔ بعدازاں یہاں مصری، ایرانی، کلدانی، اشوری اور یونانی حکومت کرتے رہے، لیکن ۱۳ ق م میں اس نام سے ایک مملکت قائم ہوئی۔ یہاں قدیم ترین انسانی آبادیوں کے آثار دریافت ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک شہر اریحا (Jericho) ہے، جو اس وقت مملکت فلسطین میں شامل ہے۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ۹۰۰۰ ق م میں آباد تھا۔ بطرہ (Petra) دوسرا قدیم ترین شہر ہے۔ یہ ادومی اور نبطی حکومتوں کا پایہ تخت رہا ہے۔ ۱۰۶ء میں رومیوں نے یہ علاقہ نبطیوں سے بزور طاقت چھین لیا، بعدازاں یہ علاقہ القدس کی لاطینی سلطنت کا حصہ بنا۔

(۳) اسلامی تاریخ کا آغاز: [جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت مبارکہ ہوئی، اس وقت اس علاقے پر بوزنطی اقتدار قائم تھا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر روم ہرقل کو جو خط لکھا، اسے اس نے اسی علاقے میں وصول کیا، تاہم اس علاقے میں اسلامی فتوحات کی ابتدا عہد صدیقی سے ہوتی ہے].

جنگ یرموک [رک باں] میں کامیابی کے بعد، بہت جلد یہ تمام علاقہ اسلامی قلمرو میں شامل ہو گیا، اس کے متعدد شہروں کو امین الامت حضرت ابوعبیدہؓ بن الجراح نے ۱۴ھ/۶۳۵ء میں فتح کیا۔ باقی علاقے حضرت خالد بن ولیدؓ اور حضرت عمروؓ بن العاص نے فتح کیے، بعض مؤرخین ان علاقوں کا فاتح حضرت شرحبیلؓ بن حسنہ

[رک بآں] کو قرار دیتے ہیں۔ اس کے بعد صدیوں تک اس علاقے کی قسمت مسلم دارالحکومت دمشق یا بغداد کے ساتھ وابستہ رہی۔ مسلمانوں کے خلیفہ کی طرف سے اس علاقے کے لیے والی (گورنر) کا تقرر ہوتا تھا۔ البتہ بغداد کی کمزوری کے بعد، متعدد سلاطین نے اس علاقے کو فتح کیا۔

پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی میں سلجوقی ترکوں نے اسے اپنی سلطنت کا حصہ بنا لیا۔ ساتویں/تیرھویں صدی کے وسط میں مغول اس پر قابض ہوگئے۔ بعدازاں یہ علاقہ مصر و شام پر حکومت کرنے والے مملوک حکمرانوں کی تحویل میں چلا گیا۔ ۱۵۱۷ء میں اسے عثمانی سلطنت میں شامل کر لیا گیا۔

اس کی جدید تاریخ کی ابتدا اس علاقے پر انگریز کے قبضے (۱۹۱۷ء-۱۹۱۸ء) کے بعد شروع ہوتی ہے۔ برطانیہ نے مختلف سازشوں اور خفیہ گٹھ جوڑ کے بعد، اسی سال اس علاقے پر اپنا تسلط قائم کیا۔ ۱۹۲۰ء میں اردن اور فلسطین کو باقاعدہ طور پر برطانوی انتداب میں دے دیا گیا۔ ۱۹۲۱ء میں برطانیہ نے حجاز کے حکمران شریف حسین بن علی کے دوسرے بیٹے امیر عبداللہ کو اردن کی بادشاہت سونپ دی۔ ۱۹۲۳ء میں برطانیہ نے ٹرانس جارڈن (شرق اردن) کی ہاشمی سلطنت کو اپنے ماتحت ایک آزاد اور خود مختار مملکت کا درجہ دے دیا۔ ۱۹۲۸ء میں برطانیہ اور اردن کے مابین ایک معاہدہ طے پایا جس کے تحت اردن نے برطانیہ کو اپنے علاقے میں فوجی دستے تعینات کرنے کا اختیار دے دیا۔ شرق اردن نے دوسری جنگ عظیم میں اتحادیوں کی حمایت کی، جس کے صلے میں برطانیہ نے جنگ عظیم کے خاتمے کے فوراً بعد یعنی ۱۹۴۶ء میں (Tho Almanac 1986‘ ص ۲۲) اردن کو مکمل آزادی دے دی۔ تاہم معاہدے کے تحت مضبوط فوجی روابط بدستور قائم رکھے۔ ۱۹۴۸ء میں اردن نے عرب لیگ میں شمولیت اختیار کر لی۔ اسی سال اردن عرب ممالک کے اس اتحاد میں شامل ہو گیا جس نے اسرائیل پر حملہ کیا تھا۔ ۵ مئی ۱۹۴۸ء کو اردن نے بیت المقدس پر قبضہ کر لیا۔ جنگ بندی کے بعد ۱۹۴۹ء میں شاہ عبداللہ نے دریائے اردن کے مغرب میں واقع فلسطین کے علاقے کو بھی اپنے قبضے میں لے لیا، جس کے نتیجے میں اردن کا رقبہ دوگنا ہو گیا اور مفتوحہ علاقے میں چھ لاکھ مہاجرین کو آباد کرنے کا انتظام کیا گیا اور انہیں اردنی شہریت کے حقوق بھی دے دیئے گئے۔ ۱۹۵۰ء میں شرق اردن کو ''اردن'' کا نام دیا گیا۔

۲۰ جولائی ۱۹۵۱ء کو امیر عبداللہ کو قتل کر دیا گیا اور اس کا پوتا ولی عہد شہزادہ طلال تخت نشین ہو گیا، لیکن پارلیمنٹ نے مسلسل بیمار رہنے کے باعث اسے ۱۱ اگست ۱۹۵۲ء کو معزول کر دیا اور اس کا بڑا بیٹا شاہ حسین ملک کا نیا فرمانروا بن گیا۔ ۲ مئی ۱۹۵۳ء کو اس کی رسم تاجپوشی ادا کی گئی۔ ۱۴ دسمبر ۱۹۵۵ء کو جنرل اسمبلی نے ایک قرارداد کے ذریعے اردن کو اقوام متحدہ کا رکن بنا لیا۔ اسی سال شاہ حسین نے ۱۹۴۸ء کے برطانیہ اردن معاہدے کی تجدید کرنے سے انکار کر دیا، جسے اردنی عوام نے بے حد سراہا۔ اس نے معاہدۂ بغداد میں بھی شرکت سے انکار کر دیا۔ ۱۹۵۶ء میں شاہ حسین نے اردنی فوج کے انگریز کمانڈر انچیف جان بیگلٹ گلب (جسے عرف عام میں غالب پاشا کہا جاتا تھا) کو اس کے عہدے سے علیحدہ کر دیا۔

۱۹۵۶ء میں اردن کی پارلیمنٹ کے جو ارکان منتخب ہو کر آئے وہ انگریزوں کے سخت مخالف تھے اور انہوں نے مصر کے ساتھ دوستانہ روابط استوار کرنے میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ پھر جب اسی سال مصر کے صدر کرنل جمال عبدالناصر نے سویز کو قومی ملکیت میں لینے کا انقلابی اقدام کیا تو ۲۵ اکتوبر ۱۹۵۶ء کو اردن، مصر اور شام نے ایک مشترکہ فوجی کمان قائم کرنے کے معاہدے پر دستخط کیے۔ مئی ۱۹۵۷ء میں برطانیہ نے اپنے فوجی اڈے اردن کے حوالے کر دیئے اور وہاں سے اپنی فوجیں نکال لیں۔ اسی سال شاہ حسین کے خلاف ناکام فوجی بغاوت ہوئی، جس پر ہر قسم کی سیاسی سرگرمیوں پر

پابندی عائد کردی گئی اور سیاسی جماعتیں ختم کر دی گئیں۔ ۱۹۵۸ء میں مصر اور شام نے متحدہ عرب جمہوریہ کی بنیاد رکھی تو شاہ حسین نے خطرہ محسوس کرتے ہوئے عراق کے ساتھ وفاق قائم کر لیا' تاہم اسی سال عراق میں بادشاہت کے خاتمے اور انقلابی حکومت کے قیام سے یہ وفاق از خود ختم ہو گیا۔ ۳۰ ستمبر ۱۹۶۱ء کو شام نے متحدہ عرب جمہوریہ (مصر) سے علیحدگی اختیار کی' تو شاہ حسین نے اطمینان کا سانس لیا۔ ۵ جون ۱۹۶۷ء کو اسرائیل نے اردن پر حملہ کر کے دریائے اردن کے مغربی کنارے پر واقع تمام قصبوں اور شہروں پر قبضہ کر لیا جس کے نتیجے میں بیت اللحم ' الخلیل ' اریحا ' نابلس ' رملہ اور بیت المقدس جیسے اہم مقامات یہودیوں کے تسلط میں آگئے۔ اردن کو اس جنگ میں دوسرے عرب ممالک کی نسبت سب سے زیادہ نقصان اٹھانا پڑا۔ اس کے ۶,۰۵۴ فوجی اور شہری جنگ میں ہلاک یا شدید زخمی ہوئے۔ جنگ کی وجہ سے دو لاکھ فلسطینی اپنا گھر بار چھوڑ کر اردن میں آباد ہوگئے' جس سے ملکی معیشت پر برا اثر پڑا۔

جولائی ۱۹۷۱ء میں شاہ حسین نے فلسطینی تنظیم آزادی پر تخریب کاری کا الزام لگا کر اسے اردن چھوڑنے کا حکم دیا۔ اکتوبر ۱۹۷۳ء کی عرب اسرائیل جنگ میں ' اردن نے براہ راست تو جنگ میں حصہ نہ لیا' لیکن اپنے فوجی شام کے محاذ پر بھیج دیے۔

اکتوبر ۱۹۷۳ء میں رباط میں عرب سربراہوں کے فیصلوں کے مطابق تنظیم آزادی فلسطین کو فلسطینیوں کی نمائندہ جماعت کی حیثیت سے دریائے اردن کے مغربی کنارے پر اس کے حق کو تسلیم کر لیا گیا۔ ۱۹۷۵ء میں شاہ حسین نے دوسری عرب ریاستوں کا فیصلہ تسلیم کرتے ہوئے فلسطینیوں کے حق میں دریائے اردن کے مغربی کنارے سے دستبردار ہونے کا اعلان کر دیا' تاکہ وہاں فلسطینیوں کی ایک آزاد اور خودمختار حکومت قائم کی جاسکے۔ شاہ حسین کے اس اقدام سے دیگر عرب ریاستوں میں اردن کا وقار بلند ہوا اور تیل پیدا کرنے والے عرب ممالک نے اس کی معیشت کی بحالی کے لیے دل کھول کر امداد دی۔ فروری ۱۹۷۶ء میں شاہ حسین نے ایک فرمان کے ذریعے غیر معینہ مدت کے لیے پارلیمنٹ کے انتخابات نہ کرانے کا اعلان کر دیا۔

مارچ ۱۹۷۷ء میں شاہ حسین نے تنظیم آزادی فلسطین کے رہنما یاسر عرفات سے ملاقات کی اور اس سے دریائے اردن کے مغربی کنارے پر قائم کی جانے والی مجوزہ ریاست کے بارے میں تبادلہ خیال کیا۔ ۱۹۷۹ء میں شاہ حسین نے مصر اور اسرائیل کے مابین ہونے والے کیمپ ڈیوڈ معاہدے کی شدید مخالفت کی اور مارچ ۱۹۷۹ء میں مصر سے سفارتی تعلقات منقطع کر لیے، لیکن پاکستان کی کوششوں سے جب مصر کو دوبارہ اسلامی کانفرنس کی تنظیم کا رکن بنا لیا گیا تو ۱۹۸۴ء میں مصر سے اردن کے سفارتی تعلقات پھر قائم ہوگئے۔ ۱۹۸۸ء میں اردن نے دریائے اردن کے مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی میں فلسطینیوں کی آزاد مملکت کے قیام کے سلسلے میں یہ واضح کر دیا کہ اس ضمن میں آئندہ کے لیے تنظیم آزادی فلسطین براہ راست اسرائیل سے بات چیت کرے۔ مزید براں اس نے ایوان زیریں کی ۶۰ رکنی پارلیمنٹ توڑ دی جس کے نصف سے زائد ارکان کا تعلق مغربی کنارے سے تھا۔ اگست ۱۹۸۸ء میں شاہ حسین نے فلسطینیوں کی مجوزہ جلاوطن حکومت کی حمایت کا اعلان کیا۔ ۸ نومبر ۱۹۸۹ء کو بائیس سال کے بعد ملک میں پارلیمانی انتخابات کا انعقاد عمل میں آیا۔ سیاسی پابندیوں کے باوجود اخوان المسلمین ۲۲ نشستیں جیتنے میں کامیاب ہو گئی۔ ۲۲ نومبر ۱۹۸۹ء میں سینٹ کے ارکان کی تعداد بڑھا کر تیس سے چالیس کر دی گئی۔ ۲۷ نومبر کو پارلیمنٹ کے مشترکہ اجلاس میں شاہ حسین نے دور رس سیاسی اقدامات کا اعلان کیا' جس کے اہم نکات حسب ذیل تھے:

(۱) ملکی ترقی کے لیے ایک بنیادی منشور تیار کرنے کے لیے ایک کمیشن تشکیل دیا جائے گا جس کی سفارشات کی منظوری عوام سے لی جائے گی:(۲)مقدمات

خصوصی عدالتوں کی بجائے عام عدالتوں میں بھیجے جائیں گے؛ (۳) ۱۹۹۳ء تک عام ملکی خسارہ ختم کر دیا جائے گا؛ (۴) سیاسی جماعتوں کو قانونی حیثیت دینے کے اقدامات کیے جائیں گے؛ (۵) رشوت ستانی اور بدعنوانی میں ملوث کسی بھی فرد کو معاف نہیں کیا جائے گا۔

۱۹ دسمبر ۱۹۸۹ء کو اخبارات پر ۱۹۶۷ء کے مارشل لا کے تحت جاری پابندیوں کو ختم کر دیا گیا۔ خلیج کے بحران میں شاہ حسین نے عراق کی حمایت جاری رکھنے کا فیصلہ کیا اور اس ضمن میں پارلیمنٹ نے ایک قرارداد بھی ۲ اگست ۱۹۹۰ء کو منظور کی۔ کویت پر عراقی قبضے کے بعد ایک لاکھ سے زائد کویتی مہاجرین نے اردن میں پناہ لی۔ جون ۱۹۹۰ء میں سعودی عرب نے اردن کی معیشت کو سنبھالا دینے کے لیے دس کروڑ ڈالر کی امداد دی، لیکن عراق کی مبینہ حمایت کی وجہ سے ۲۰ مارچ کو امریکی سینٹ نے اردن کی مالی اور فوجی امداد روک دی، مگر بعد ازاں اپریل کے وسط میں یہ امداد بحال ہوگئی۔ جون ۱۹۹۱ء میں محدود جمہوری آزادی کا قومی منشور منظور کیا گیا۔ مارچ ۱۹۹۲ء میں ۱۹۶۷ء سے نافذ مارشل لاء کو اٹھا لیا گیا۔ ۵ جولائی ۱۹۹۲ء کو سیاسی سرگرمیوں پر سے بھی پابندی اٹھا لی گئی۔ مئی ۱۹۹۳ء میں عراق اور اردن کے مابین سفارتی تعلقات منقطع ہو گئے، کیوں کہ شاہ حسین نے عراق کے بے جلاوطن حکومت کے قیام کی حمایت کی تھی۔ ۸ نومبر ۱۹۹۳ء کو ملک کی تاریخ میں ۳۷ سال کے بعد کثیر الجماعتی انتخابات ہوئے۔ اسلامی محاذ نے ان میں سے ۲۲ نشستیں جیت لیں، حالانکہ ان کے مقابلے میں ۲۱ دیگر سیاسی جماعتیں بھی تھیں۔ ۷ جنوری ۱۹۹۳ء کو اردن اور تنظیم آزادی فلسطین کے مابین اقتصادی تعاون کے معاہدے پر دستخط ہوئے۔ ۲۵ جولائی ۱۹۹۴ء کو اردن کے شاہ حسین اور اسرائیل کے وزیر اعظم اسحاق رابن نے دونوں ملکوں کے مابین حالت جنگ کے خاتمے کا اعلان کیا۔ اس ضمن میں ۲۶ اکتوبر ۱۹۹۴ء دونوں ملکوں کے مابین معاہدہ امن طے پایا، جس پر امریکی صدر نے بھی دستخط کیے۔ ۱۰ نومبر کو شاہ حسین نے اسرائیل کا پہلی مرتبہ دورہ کیا جس کے نتیجے میں اسرائیل نے اردن کا ۱۸۶ مربع میل کا علاقہ واپس کرنے کا اور اردن نے ۱۲ مربع میل کی ایک اور پٹی لینے کے عوض ۷۰۰ ایکڑ زرخیز اراضی اسرائیلی آباد کاروں کو ۲۵ سال کے لیے پٹے پر دینے کا اعلان کیا۔ شاہ حسین کے دورۂ اسرائیل کے فوراً بعد ۲۷ نومبر ۱۹۹۴ء کو دونوں ملکوں کے مابین سفارتی تعلقات کے قیام اور جنوری ۱۹۹۵ء میں اسرائیل سے تجارت کے سلسلے میں عائد پابندیوں کو بھی ختم کرنے کا اعلان کیا گیا (The State man's years Book, 1997-1998).

۱۰ جنوری ۱۹۹۶ء کو شاہ حسین نے اسرائیل کا (دوسرا) دورہ کیا، فلسطینیوں نے اس دورے پر کڑی تنقید کی۔ ۱۲ جنوری کو دونوں ملکوں کے مابین فضائی معاہدہ طے پایا۔ ۳ فروری کو اسرائیل، اردن اور فلسطین کے مابین (پانی کی تقسیم) کا معاہدہ طے پایا۔ اپریل ۱۹۹۶ء میں اردن کے بڑے شہروں کے مابین "ہوائی بس سروس" شروع کی گئی، جون ۱۹۹۶ء میں اردن کے شاہ حسین نے امریکہ کا دورہ کیا اور مشرق وسطیٰ میں قیام امن کے سلسلے میں صدر امریکہ سے بات چیت کی۔

اگست ۱۹۹۶ء میں جنوبی اردن کے ایک شہر الکرک میں غذائی فسادات کے نتیجے میں پورے شہر میں کرفیو لگا دیا گیا۔ ۲۵ اگست کو اردن کے وزیر اعظم عبدالکریم الکبریتی نے نجی سرمایہ کاری کے فروغ کے لیے اقدامات کرنے اور روز مرہ کی بہت سی اشیا پر محصول ختم کرنے کا اعلان کیا، لیکن روٹی کی قیمت کم نہ کی گئی (کتاب مذکور)۔

۱۹ مارچ ۱۹۹۷ء کو شاہ حسین نے وزیر اعظم عبدالکریم الکبریتی کو اسرائیل کے ساتھ جارحانہ رویہ رکھنے کی بنا پر برطرف کر دیا اور عبدالسلام المجالی کو ملک کا نیا وزیر اعظم نامزد کیا وہ اس سے پہلے ۱۹۹۳ء تا ۱۹۹۵ء میں بھی وزیر اعظم رہ چکا تھا۔

[ایک طویل عرصہ برسرِاقتدار رہنے کے بعد شاہ حسین کا ۷ فروری ۱۹۹۹ء کو انتقال ہو گیا، اسے سرکاری اہتمام کے ساتھ عمان میں سپردخاک کر دیا گیا۔ اپنی وفات سے قبل شاہ حسین نے اپنے بھائی شاہ حسن کو ولیعہدی سے معزول کرکے اپنے بڑے بیٹے شاہ عبداللہ کو اپنا جانشین نامزد کر دیا۔ شاہ عبداللہ ۷ فروری ۱۹۹۹ء سے اردن کا حکمران ہے اور شاہ حسین کا نوجوان بیٹا ولیعہد سلطنت ہے(Arabnet، ص ۱)].

آبادی: وسط ۱۹۹۷ء کے اعداد وشمار کے مطابق اردن کی آبادی چوالیس لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ فی مربع میل میں آبادی ۱۳۰ افراد ہے۔ آبادی کے بڑھنے کی سالانہ شرح ۳ء۳ فیصد ہے، شرح پیدائش فی ہزار ۳۹ اور اموات فی ہزار صرف ۶ ہے۔

اردن کی آبادی عربوں، آرمینیوں، کردوں اور سرکاسیوں (Circassian) کی مختلف نسلوں کا مجموعہ ہے۔ اس کی ۸۷ فیصد آبادی شہروں میں رہتی ہے۔ بیس فیصد آبادی زراعت پیشہ ہے، ملک کی نصف آبادی ان فلسطینی مہاجرین پر مشتمل ہے جو اسرائیل سے نقل مکانی کرکے یہاں آ گئے ہیں۔ (World Population Data، Sheet واشنگٹن ڈی سی، ص، ذوالفقار حمید: اسلامی دنیا، ہجری مطبوعات کمیٹی یونیورسٹی گرانٹس کمیشن بلڈنگ، اسلام آباد، فہرست).

سرکاری زبان عربی ہے، تاہم متوسط طبقہ کے لوگ انگریزی بڑی روانی سے بولتے ہیں۔ ایک چھوٹا سا تجارتی گروہ فرانسیسی بھی بولتا ہے۔ یہاں اکثریت مسلمانوں کی ہے، جو کل آبادی کا ۹۵ فیصد ہیں جب کہ ۵ فیصد باشندے عیسائی ہیں، جن کی زیادہ تر آبادی عمان کے گرد و نواح میں رہتی ہے(The Uivensal Almanac 1996)۔ اردن اقوام متحدہ، عرب لیگ، اسلامی ممالک کی تنظیم (او آئی سی)، غیر وابستہ ممالک کی تنظیم اور عالمی بنک کا رکن ہے۔

(۲) انتظامی اعتبار سے اردن بارہ ولایتوں (صوبوں) میں منقسم ہے اور انتظامی امور کے لیے ولایت کو محافظہ (اضلاع)، قضا (ذیلی اضلاع) اور الناحیہ (جیسے) چھوٹے یونٹوں میں مزید تقسیم کیا گیا ہے۔ ولایتوں کی آبادی (بمطابق ۱۹۹۶ء) یوں ہے (۱) عمان (بمطابق ۳۱ دسمبر ۱۹۹۶ء) ۱۶,۹۶,۳۰۰، (۲) اربد ۸,۰۲,۲۰۰، (۳) زرقا ۶,۸۷,۰۰۰، (۴) البلقاء ۳,۰۱,۳۰۰، (۵) المفرق (۱,۹۱,۹۰۰۱)، (۶) الکرک ۱,۸۲,۲۰۰، (۷) معان ۸,۵,۰۰۰، (۸) الطفیلہ ۶۷,۵۰۰، (۹) جرش ۱,۳۲,۵۰۰، (۱۰) مادبا ۱,۱۰,۷۰۰، (۱۱) عجلون ۰۱۳۰۰، (۱۲) عقبہ ۸۵۷۰۰ (The Europa 1998، ص ۱۹۰۲).

آئین: اردن میں آئینی بادشاہت قائم ہے۔ شاہ حسین کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا شاہ عبداللہ ملک کا آئینی سربراہ ہے۔ بادشاہ کو کسی دوسرے ملک کے خلاف اعلان جنگ کرنے اور امن کا معاہدہ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ قومی اسمبلی کو ہر حال میں شاہ کی جانب سے کیے گئے معاہدوں کی منظوری دینا پڑتی ہے۔ بادشاہ مسلح افواج کا سربراہ بھی ہوتا ہے، وہ انتخابات کرانے، ایوان نمائندگان کا اجلاس ملتوی کرنے اور بلانے کا فرمان جاری کر سکتا ہے۔ وزیر اعظم اور کابینہ کے ارکان اور سینٹ کے ارکان کی نامزدگی کا اختیار بھی شاہ کو حاصل ہے (The Europa World Year Book 1997-1998، ص ۱۹۱).

قومی اسمبلی پارلیمنٹ کے فرائض انجام دیتی ہے۔ یہ دو ایوانی ہے۔ ایوان بالا یعنی سینٹ چالیس ارکان پر مشتمل ہے، ان کی تقرری بادشاہ کرتا ہے جب کہ ایوان زیریں یا ایوان نمائندگان کی تعداد ۸۰ ہے، جنہیں براہ راست عوامی ووٹوں سے منتخب کیا جاتا ہے۔ بادشاہ کو پارلیمنٹ تحلیل کرنے اور پارلیمنٹ کے منظور کیے ہوئے بل کو ویٹو کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ بادشاہ وزیر اعظم اور اس کی کابینہ کے مشورے سے شاہی فرمان جاری کرتا ہے۔ آئین کی رو سے ووٹر کی عمر ۲۰ سال ہے (The Europa World Year Book، ص ۱۹۱).

اردن کا قومی پرچم تین متوازی (سیاہ، سفید اور سبز) پٹیوں پر مشتمل ہے، ان کے بائیں جانب ایک سرخ مثلث بنائی گئی ہے جس میں سات کناروں والا سفید ستارہ دکھایا گیا ہے (The Statesman's Year Book 1997-98، ص ۷۷۷).

اردن کا بنیادی سکہ دینار ہے۔ یہ ایک ہزار فلس (Filis) میں منقسم ہے، کرنسی جاری کرنے کا اختیار مرکزی بنک کو حاصل ہے، جس کا قیام ۱۹۶۴ء میں عمل میں آیا۔ شرح تبادلہ (بمطابق ستمبر ۱۹۹۷ء) یہ ہے: ایک [illegible] ۱٫۱۴۵۳ اردنی دینار، ایک ڈالر = ۰٫۷۰۹ فلس (The Europa World Year Book 1999، ص ۲۵۸).

اردن کا مرکزی بنک ۱۹۶۴ء میں دس لاکھ دینار کے ابتدائی سرمائے سے قائم کیا گیا تھا۔ اسے ملک کی کرنسی کے اجرا، سونا خریدنے اور بیچنے اور غیر ملکی زر مبادلہ لینے اور دینے کا اختیار ہے۔ یہ مالیاتی اداروں کی نگرانی کا فریضہ بھی سرانجام دیتا ہے۔ ۱۹۹۳ء تک ملک میں کل ۲۸ بنک تھے جن کی شاخوں کی تعداد ۴۱۰ تھی (The Statesman's Year Book 1997-. 8، ص ۷۶۸).

اردن کے قانون کی بنیاد دیوانی اور فوجداری مقدمات دونوں صورتوں میں اسلامی احکام پر رکھی گئی ہے۔ عدالت عظمٰی (Court of Causation) سات ججوں پر مشتمل ہے۔ یہ سپریم کورٹ آف اپیل کے فرائض انجام دیتی ہے اور اس کے فیصلے حتمی ہوتے ہیں۔

یہاں دو عدالت ہائے مرافعہ (Court of Appeal) بھی ہیں۔ ہر عدالت کے تین جج مقدمات کی سماعت علاقائی بنیادوں پر کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک عدالت عمان میں ہے، جب کہ دوسری بیت المقدس (مغربی کنارے کے علاقے) میں تھی۔ جون ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ میں بیت المقدس پر اسرائیلی قبضہ ہونے کی وجہ سے یہ عدالت ختم ہوگئی اور اس وقت عمان والی عدالت موجود ہے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے Middle East Year Book 1978، ص ۱۹۱-۱۹۲).

زراعت: ملک کا مشرقی علاقہ ایک بڑے صحرا پر مشتمل ہے، شمال مغرب میں زراعت ہوتی ہے۔ ۱۹۷۳ء میں وادی اردن کے نام سے ایک منصوبہ بنایا گیا تھا جس سے زراعت میں خاطر خواہ اضافہ ہوا۔ ۱۹۹۲ء میں اردن میں قابل کاشت رقبہ ۳,۱۵,۰۰۰ ہیکٹر تھا۔ ۱۹۹۶ء میں یہاں گندم کی پیداوار (۵۱,۰۰۰ ٹن)، جو (۳۵,۰۰۰ ٹن)، مکئی (۶۰,۰۰۰ ٹن)، تمباکو (۳,۰۰۰ ٹن)، ٹماٹر (۴۷۵ ٹن)، آلو (۱,۳۷,۰۰۰ ٹن) زیتون (۸۲,۰۰۰ ٹن)، پھل (۲,۵۳,۰۰۰ ہزار ٹن)، انگور (۸۴,۰۰۰ ٹن) تھی۔ ۱۹۹۲ء میں ملک میں ۵۷۵۰ ٹریکٹر تھے (The Europa world Year Book 1998، ص ۱۹۰۵؛ The Statesman's Year Book 1997-98، ص ۷۷۸-۷۷۹).

ملک میں مویشی پالنے کا بھی عام رواج ہے۔ چنانچہ ملک میں بھیڑیں، بکریاں، گھوڑے، گائے، بیل، اونٹ اور گدھے وغیرہ کی پرورش کی جاتی ہے (The Europa 1998، ص ۱۹۰۷).

۹۹۴ء کے جائزے کے مطابق ملک میں جنگلات ستر ہزار ہیکٹر رقبے پر پھیلے ہوئے تھے اور صنعتی لکڑی کی پیداوار چار ہزار کیوبک میٹر اور سوختنی کی پیداوار آٹھ ہزار کیوبک میٹر تھی (The Stateesman's Year Book ۱۹۹۷-۱۹۹۸ء، ص ۷۷۹-۷۸۰)۔ اس کے علاوہ ملک میں ماہی گیری کی صنعت بھی فروغ پذیر ہے، چنانچہ ۱۹۹۳ء میں ملکی دریاؤں سے ۲۳ میٹرک ٹن مچھلی پکڑی گئی۔ ۱۹۹۵ء میں یہ تعداد بڑھ کر ۱۷۲ ٹن ہوگئی (The Europa 1998، ص ۱۹۰۷).

علاوہ ازیں اردن کی سب سے بڑی معدنی پیداوار فاسفیٹ ہے۔ ۱۹۹۶ء میں اس کی پیداوار ۵,۴۳,۴۲,۰۰۰ میٹرک ٹن تھی، جب کہ پوٹاش کی پیداوار ۱۷,۶۵,۵۰۰ میٹرک ٹن، غیر مصفا نمک کی پیداوار ۵۰,۰۰۰ میٹرک ٹن اور خام پیٹرولیم کی پیداوار ۱۹۰۰ میٹرک ٹن تھی (حوالہ مذکور).

صنعتی اعتبار سے اردن نے گزشتہ چند عشروں میں خاصی ترقی کی ہے خصوصاً کھاد تیار کرنے اور تیل صاف کرنے کے کئی کارخانے لگائے گئے ہیں۔

اردن میں سڑکوں کا بہترین جال بچھا ہوا ہے۔ ۱۹۹۴ میں سڑکوں کی کل لمبائی ۷،۸۵۳ کیلو میٹر تھی۔ جن میں سے بڑی شاہراہوں کی لمبائی ۲۸۲۰ کیلو میٹر تھی(The Statesman's Year Book 1997-98' ص ۷۷۸_۷۸۰)۔

اردنی ریلوے پرانی حجاز ریلوے کا حصہ تھی۔ یہ المفرق کے شمال میں واقع شام سے اردن میں داخل ہوتی ہے اور پھر جنوب کی طرف براستہ عمان قطرانہ (Qatrana) معان اور نقب اشتر (Naqb Ishtar) سے ہوتی ہوئی عقبہ تک جاتی ہے' اس ریلوے لائن کی لمبائی ۶۱۸ کیلو میٹر ہے (حوالہ' مذکور)۔

نشر و اشاعت کا شعبہ وزارت اطلاعات وثقافت کی تحویل میں ہے۔ ریڈیو اردن اور اردن ٹیلی ویژن کارپوریشن' نشریاتی ذمہ داریاں انجام دے رہے ہیں۔ نشریاتی زبان عربی ہے۔ تاہم انگریزی میں بھی پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ عمان اہم ریڈیو سٹیشن ہے' قرآن حکیم کے بارے میں بھی پروگرام پیش کیے جاتے ہیں۔

اردن ٹیلی ویژن کارپوریشن کا قیام ۱۹۶۸ء میں عمل میں آیا۔ اس کے دو چینل ہیں: ایک عربی اور دوسرا انگریزی' اپریل ۱۹۷۴ء سے رنگین پروگرام پیش کیے جاتے ہیں' ٹیلیفون کا نظام بھی عمدگی کے ساتھ کام کر رہا ہے۔ موبائل ٹیلیفون نظام بھی موجود ہے (Tha Europa World Year Book 1998' ص ۱۹۱۰)۔

یہاں سے چھ بڑے روزنامے اور ۱۹ ہفتہ وار رسائل شائع ہوتے ہیں۔ روزناموں میں الاخبار (عمان' اشاعت پندرہ ہزار) روزنامہ الدستور (عمان)' روزنامہ السباق (عمان)' روزنامہ الرائے (عمان) روزنامہ صوت الشعب (عمان) اور روزنامہ دی جارڈن ٹائمز (انگریزی' عمان) شامل ہیں (Europa 1998' ص ۱۹۱۴_۱۹۱۶)

تعلیم: اردن میں پرائمری تعلیم مفت اور لازمی ہے۔ یہ ۶ سال سے دس سال تک کی عمر کے بچوں کو دی جاتی ہے۔ اردن میں ۱۹۹۶ء میں ۶ سرکاری اور ۱۱ نجی یونیورسٹیاں اور کئی سو کی تعداد میں کالج اور دوسرے تعلیمی ادارے کام کر رہے تھے۔ یونیورسٹی آف اردن کا قیام ۱۹۶۲ء میں' یرموک کا ۱۹۷۶ء میں مطاؤ (Mutah) کا ۱۹۸۱ء میں اور یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی کا قیام ۱۹۸۷ء میں عمل میں آیا(The Statesman's Year Book' ص ۷۸۰؛ World Almanac' ص ۷۹۰)۔

اردن میں بہت سے سیاحتی مقامات ہیں' جن میں رومن تھیٹر عمان' جرش میں اطالوی و رومن آثار' عقبہ کی بندرگاہ' ازرق نیشنل پارک' اور وادی روم وغیرہ قابل ذکر ہیں(Europa 1998' ص ۱۱۹۱)۔

(زاہد حسین انجم [ان: محمود الحسن عارف])

* * *

ارض (ع: زمین)۔ [نیز رک بہ ارض' در ⊗ آآآ' بذیل مادہ]۔ لفظ ارض ایک کثیر المعانی لفظ ہے' بقول الدامغانی یہ لفظ قرآن مجید میں تیرہ معانی میں استعمال ہوا ہے، جن میں سے بعض یہ ہیں: جنت، (دیکھیے ۳۹ [الزمر]: ۷۴)؛ (۲) اردن وفلسطین(۱۷ [الانبیاء]: ۷۱)؛ (۳) سرزمین مصر (۱۲ [یوسف]: ۵۶)؛ (۴) قیامت (۵) جدید دنیا، سورۃ ابراھیم میں ہے کہ یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ (۱۴ [ابراھیم]: ۴۸)' یعنی جس دن یہ زمین تبدیل ہو کر ایک نئی صورت اختیار کر لے گی۔ اس سے مراد یہ ہے دنیا کے فنا ہونے کے بعد قیامت کے دن نئی زمین بنائی جائیگی؛ (۶) مرنے کی جگہ (دیکھیے: ۳۱ [لقمان]: ۳۴) (الحسین بن محمد الدامغانی: تحقیق عبدالعزیز الاھل' ص ۲۹_۳۲' مطبوعہ دارالعلم للملایین، بیروت' بار دوم ۱۹۷۷ء)۔ اسی طرح حافظ ابن الجوزی نے اپنی کتاب نزھۃ الاعین النواظر فی علم الوجوہ والنظائر میں لفظ الارض کے سلسلے میں ابن فارس کے حوالے سے لکھا ہے کہ جو چیز وسعت اختیار کرے وہ ارض ہے'

ابن الجوزی کے مطابق الارض کا لفظ قرآن میں سترہ مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے (نیز دیکھیے الاشباہ والنظائر، ص ۲۰۱)۔ ان میں سے اکثر تو وہی ہیں، جو ہم اوپر الدامغانی کے حوالے سے نقل کر آئے ہیں' بعض دیگر معانی جو زیادہ اہم ہیں حسب ذیل ہیں۔ (۷) ارض بمعنی مغربی سرزمین' ارشاد باری تعالیٰ ہے' اِنَّ یَاْجُوْجَ وَ مَاْجُوْجَ مُفْسِدُوْنَ فِی الْاَرْضِ (۱۸ [کہف]: ۹۴) (یعنی انہوں نے کہا کہ) یاجوج و ماجوج زمین میں فساد کرتے ہیں۔ بقول ابن الجوزی' اس سے مراد چین کی سرزمین ہے؛ (۸) ارض بنی قریظہ، ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَ اَوْرَثَکُمْ اَرْضَهُمْ وَدِیَارَهُمْ (۳۳ [الاحزاب]: ۲۷)' یعنی اس نے تمھیں ان کی زمینوں اور ان کے علاقے کا وارث بنا دیا؛ (۹) ارض الروم (دیکھیے ۳۰ [الروم]: ۳)؛ (۱۰) ارض الحجر، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: فَذَرُوْهَا تَاْكُلْ فِیْ اَرْضِ اللّٰهِ؛ (۱۱ [ھود]: ۶۴) یعنی پس تم اسے چھوڑ دو کہ وہ اللہ کی زمین پر چرتی رہے؛ (۱۲) ارض فارس، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَاَرْضًا لَّمْ تَطَئُوْهَا (۳۳ [الاحزاب]: ۲۷) اور وہ زمین جسے تم نے نہیں روندا، بعض مفسرین کہتے ہیں کہ اس سے مراد النساء ہے؛ (۱۳) القلب: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَاَمَّا مَا یَنْفَعُ النَّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْاَرْضِ (۱۳ [الرعد]: ۱۷)' یعنی جو لوگوں کے لیے فائدہ کی چیز ہے وہ زمین (قلب) میں باقی رہ جاتی ہے۔

(۲) زمین سے متعلق قرآنی نظریات اور ان کی تشریح: ہماری یہ زمین نظام شمسی کا ایک حصہ ہے۔ یہ نظام شمسی ایک بہت بڑی کہکشاں (Glaxy) میں شامل ہے۔ سائنس دانوں کے مطابق اس کائنات میں ایک لاکھ کہکشائیں ہیں' جن میں سے ایک ہماری کہکشاں ہے۔ قرآن کریم میں ارض و سما کی اس وسعت کی طرف بڑے بلیغ اشارات کیے گئے ہیں' مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَالسَّمَآءَ بَنَیْنٰهَا بِاَیْىدٍ وَّاِنَّا لَمُوْسِعُوْنَ (۵۱ [الذاریات]: ۴۷)' یعنی ہم نے ہی آسمان کو اپنے ہاتھوں سے بنایا اور ہم کو سب مقدور ہے (یا ہم وسعت دینے والے ہیں)۔ ارض وسما کو اللہ تعالیٰ نے طرح طرح کی نشانیوں سے معمور کیا ہے اور لوگوں کو ان نشانات کے دیکھنے اور ان کو تلاش کرنے کا حکم دیا ہے: ارشاد ہے: قُلِ انْظُرُوْا مَاذَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۱۰ [یونس]: ۱۰۱) یعنی کہہ دو دیکھو (غور کرو) کہ آسمانوں اور زمین میں کیا کیا کچھ ہے؛ پھر دوسرے مقام پر مزید تشریح کے طور پر فرمایا: سَنُرِیْهِمْ اٰیٰتِنَا فِی الْاٰفَاقِ وَ فِیْ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ (۴۱ [حٰم السجدہ]: ۵۳)' یعنی عنقریب ہم ان کو اپنی نشانیاں آفاق میں اور خود ان کے اپنے نفسوں میں دکھائیں گے' حتی کہ یہ بات ان کے سامنے کھل کر آ جائیگی کہ یہ کتاب برحق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ آسمان و زمین کی تخلیق اور ان کے عجائبات کا علم حاصل کرنے سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے گی کہ قرآن ایک سچی کتاب ہے' جس میں ایسی خبریں دی گئی ہیں جن کی سچائی ان کی سائنسی تحقیقات کے بعد اور واضح ہو کر سامنے آ جائیگی۔

(۳) (Big Bang) کا نظریہ: جدید سائنسی پیش رفت نے قرآن حکیم کے بہت سے نظریات کو ثابت کر دیا ہے۔ اس طرح قرآن حکیم کی یہ پیش گوئی پوری ہو رہی ہے کہ لوگ جلد ہی قرآن حکیم میں بیان کردہ حقائق کو اچھی طرح پہچان لیں گے۔ چنانچہ عہد حاضر میں' قرآن حکیم کے نظریۂ رتق (آسمان وزمین کا باہم ملا ہوا ہونے) کو عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے عام انسانوں کے علاوہ خاص کفار کو خطاب کر کے فرمایا ہے: اَوَ لَمْ یَرَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ کَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا (۲۱ [الانبیاء]: ۳۰)' یعنی کیا ان کافروں نے نہیں دیکھا کہ آسمان و زمین باہم ملے ہوئے تھے' پھر ہم نے ان کو جدا کیا۔ اس آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ ایک وقت ایسا بھی تھا جب سورج' چاند اور ستارے' بلکہ تمام آسمانی چیزیں باہم ملی ہوئی تھیں۔ اس بات کو ۱۹۲۹ سے پہلے کوئی فلسفی یا سائنس دان تسلیم کرنے کو تیار نہ تھا' لیکن ۱۹۲۹ میں سائنس دانوں نے رتق (Big Bang) کا نظریہ قائم کیا اور قرآن میں بیان کردہ اس

حقیقت کو تسلیم کیا۔ ۱۹۸۷ء میں اسلام آباد میں قرآن و حدیث کے سائنسی یا عملی معجزات پر جو بین الاقوامی مذاکرہ ہوا تھا، اس میں امریکی سائنس دانوں نے قرآن کی اس آیت کو معجزہ قرار دیا تھا.

اس سے قبل مشہور امریکی ہفت روزہ ٹائم (بابت ۱۷ جنوری ۱۹۷۷ء) میں ایک امریکی روچیز (Rochester) نے مدیر رسالہ کو خط لکھا جس میں صراحت کی گئی ہے کہ Big Bang کا یہ نظریہ ۱۹۲۹ء سے بہت پہلے کا ہے کیونکہ تیرہ سو سال سے بھی قبل اللہ نے اپنے رسول محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر یہ وحی بھیجی تھی جس میں اس نظریے کی وضاحت کی گئی ہے.

(۲) زمین پر پہاڑوں کی موجودگی: دوسری بات، جو قرآن کریم میں متعدد مقامات پر کہی گئی ہے، یہ ہے کہ ہم نے پہاڑوں کو لنگر بنایا' ارشاد باری تعالیٰ ہے: اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا ○ وَّالْجِبَالَ اَوْتَادًا ○ وَّخَلَقْنٰكُمْ اَزْوَاجًا ○ وَّجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ○ (۷۸ [النبا]: ۶-۱۶)' یعنی کیا نہیں بنایا ہم نے زمین کو بچھونا اور پہاڑوں کو اس کی میخیں اور پیدا کیا ہم نے تم کو جوڑا اور تمہارے لیے رات کو موجب راحت بنایا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ براعظم اور جزیرے تمام کے تمام سمندر میں واقع ہیں، لہذا خشکی میں پہاڑوں کی میخیں گاڑ دیں تاکہ یہ خشکی کے جزیرے یعنی جزیرہ نما اور براعظم سمندر میں اپنے اپنے مقام پر قائم رہیں اور سمندر میں واقع ہونے کے باوجود ان میں ایسا ارتعاش پیدا نہ ہو جس سے کوئی زلزلہ قسم کی کیفیت پیدا ہو اور مخلوق خدا کو پریشانی لاحق ہو۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ پہاڑوں کو لنگر بھی کہا گیا' اس لیے کہ سمندر موجود ہے اور میخ سے بھی تشبیہ دی گئی [دونوں کا مفہوم یہی ہے کہ خشکی کے حصوں کو' اپنی اپنی جگہ جمانے کے لیے' پہاڑوں کا نظام تخلیق کیا گیا۔ موجودہ سائنس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے]۔

(۳) زمین کی تخلیق: [زمین کی تخلیق کیسے ہوئی؟ یہ مسئلہ بھی پرانے زمانے سے زیر بحث ہے۔ قرآن حکیم نے آسمان و زمین کی پیدائش کا ذکر یوں کیا ہے: وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ وَّكَانَ عَرْشُهٗ عَلَی الْمَآءِ (۱۱ [ھود]: ۷) یعنی اللہ ہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ ایام (خدا کے ہاں) میں پیدا کیا اور اس کا عرش پانی (ماء) پر تھا.

اس آیت کی تفسیر میں امام طبری نے "سلف" یعنی مجاہد، قتادہ وغیرہ کے حوالوں سے لکھا ہے کہ آسمان و زمین کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ کا عرش پانی (الماء) پر تھا (الطبری: تفسیر، ۱۲ مطبوعہ مصطفی البابی، قاہرہ)۔ ایک اور مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے: ثُمَّ اسْتَوٰۤی اِلَی السَّمَآءِ وَهِیَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِیَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَاۤ اَتَیْنَا طَآئِعِیْنَ ○ فَقَضٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ فِیْ یَوْمَیْنِ وَاَوْحٰی فِیْ كُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا ([حٰمٓ السجدہ]: ۱۱ تا ۱۲)' یعنی پھر وہ متوجہ ہوا آسمان کی طرف جبکہ وہ محض دھواں تھا اور اس نے حکم دیا اسے اور زمین کو بھی کہ وجود میں آ جاؤ خواہ خوشی سے یا ناپسندیدگی سے۔ دونوں نے کہا کہ آ گئے ہم (معرض وجود میں)" خوشی دلی کے ساتھ۔ پھر بنا دیا اس نے انہیں سات آسمان اور وحی کی ہر آسمان میں اپنے قانون کی.

پہلی دخان (دھواں) سے مراد بخار الماء (پانی کے بخارات) ہے: حضرت عبداللہ بن عباس مفسر قرآن نے اس کی یہی تفسیر بیان کی ہے (تنویر المقباس: تفسیر ابن عباس، ص ۲۹۶ طبع مصطفی البابی، قاہرہ ۱۹۵۱ء).

اب بخار کیا ہے؟ مقاییس اللغۃ (۱:۲۰۵) میں ہے کہ اس کے اصلی معنی ایک ہی ہیں یعنی خوشبو یا وہ ہوا جو نکل کر پھیلتی ہے، جبکہ پانی سے بھاپ نکلتی تو ہے مگر وہ نہ خوشبو ہے نہ ہوا' البتہ پانی جیسا کہ سب جانتے ہیں دو ہواؤں یعنی دو گیسوں کا مرکب ہے۔ جن میں سب سے ہلکی گیس یا ہوا ہائیڈروجن ہے' دوسری آکسیجن ہے' مگر وہ کافی بھاری ہے۔ لہذا "بخار الماء" کے اصلی معنی ہائیڈروجن گیس کے ہیں۔ گویا قرآن حکیم کی رو سے ابتدائی طور پر کائنات' یعنی آسمان و زمین سب

ہائیڈروجن گیس سے تخلیق ہوئے ہیں اور جدید دور میں سائنس دانوں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔

مذکورہ بالا آیت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ زمین کے نزدیک اس سات طبقات والے آسمان کو شیشہ کی طرح شفاف بنایا تاکہ دور دور کے ستارے۔ سیارے اور کہکشائیں زمین سے اس طرح نظر آئیں کہ گویا زمین کی چھت یا آسمان چراغوں سے مزین ہے۔ مزید فضائی طبقات کو محفوظ بنایا اور فضائی طبقات کے ذریعے زمینی مخلوق کو سورج کی نقصان دہ شعاعوں سے محفوظ کر دیا' گویا دو دنوں میں زمین اور فضائی طبقات تخلیق ہوئے ہیں۔

جدید سائنس دانوں نے بھی زمین کی فضا میں سات طبقات کا ذکر کیا ہے، جس سے سورج سے نکلنے والی شعاعوں اور دیگر نقصان دہ چیزوں سے زمین کی مخلوق محفوظ کر دی گئی ہے۔

ایک اور جگہ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے کیا وہ نہیں دیکھتے اس اونٹ کو کہ کیا عجیب پیدا کیا گیا ہے؟ اور آسمانوں کو کہ کس طرح بلند کیے گئے ہیں اور پہاڑوں کو کہ کس انداز سے جمائے گئے ہیں اور زمین کو' کہ کس انداز سے اس کی سطح پھیلائی گئی ہے۔ اس آیت کریمہ میں قرآن کریم نے پہاڑوں کے لیے لنگر کا لفظ استعمال کیا' مزید برآں ان کو میخیں بھی قرار دیا اور ان کے نصب کرنے (کھڑا کرنے) کا ذکر کیا۔

مختصراً یہ کہ قرآن میں پہاڑوں اور سطح زمین کے متعلق جو آیات ہیں یا جو کچھ ہمیں احادیث میں ملتا ہے وہی کچھ آج کے غیر مسلم ماہرین ارضیات اپنی لمبی چوڑی تحقیقات اور آلات کے ذریعے بیان کر رہے ہیں۔ ماہرین ارضیات کے مطابق زمین کے تمام براعظم پہلے ایک بڑی خشکی کا ٹکڑا تھے پھر اس کے مختلف حصے سمندر میں آہستہ آہستہ حرکت کر کے ایک دوسرے سے دور ہوتے چلے گئے]اور یوں مختلف براعظم اور جزیرے بن گئے پہلے پہاڑ نہ تھے' پھر پہاڑوں نے لنگروں یا میخوں کا کام دیا اور یہ پہاڑ اپنی جڑوں سے زمین میں دھنس گئے اور یوں اب براعظم اپنی اپنی مناسب جگہ پر قائم ہیں' اب ان میں کوئی قابل ذکر حرکت نہیں ہے۔

اس بارے میں قرآن حکیم کی صداقت کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ نامور محقق جارج گیمو بھی اپنی کتاب Biography of the Earth میں تسلیم کرتا ہے کہ تقریباً سوا سو سال قبل تک لوگ اسی خیال میں مبتلا تھے کہ پہاڑ ایسے ہی وجود میں آئے ہیں' جیسے مصنوعی پہاڑیاں زمین پر مٹی ڈال کر بنائی جاتی ہیں اور دنیا کو یہ معلوم نہ تھا کہ پہاڑوں کی اتنی گہری جڑیں بھی ہیں۔ پہاڑوں کی گہرائی اور جڑوں کا علم ہمیں پینڈولم کے مختلف تجربات و تحقیقات کے بعد ہوا۔

لنگر کی یہ خاصیت ہوتی ہے کہ اس کا وزن مخصوص کشش ثقل کی حیثیت (Specific Gravity) سے جس چیز میں لنگر موجود ہو اس سے کم ہوتا ہے' اس لیے لنگر ایک طرح سے تیرتے ہوئے جہاز کی طرح ہوتا ہے اور جہاز کو حرکت کرنے سے روکتا ہے۔ پہاڑوں کے نیچے بھی زمین کے مادہ کا "مخصوص وزن" پہاڑوں سے کم ہوتا ہے' یعنی پہاڑ نیچے کی مٹی سے بھاری ہوتے ہیں۔ ہماری زمین بھی اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔ اللہ تعالی نے اس کا محور تھوڑا سا ترچھا رکھا ہے۔ اس میں بہت سے فائدے ہیں۔ جن کی تفصیل میں جانا ممکن نہیں' پہاڑوں کے ان گنت فوائد میں سے ایک یہ ہے کہ پہاڑوں کی وجہ سے براعظم سمندروں میں ایک جگہ ٹھہرے رہتے ہیں اور محور کے گرد گھومنے کے دوران زمین کے محور میں قریب قریب کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس کو ماہر سائنس دان Wobbling کا نام دیتے ہیں۔ جس سے مراد محور کی برائے نام لڑکھڑاہٹ ہے' جو اتنی معمولی ہوتی ہے کہ اس کی دریافت انیسویں صدی کے آخر تک نہ ہو سکی۔ سائنس دان کہتے ہیں کہ بڑی مشکل سے اس کا ادراک ہوا ہے اور اس کی مقدار تمام کرہ زمین کے عظیم حجم کے مقابلے میں صرف چند میٹر ہے' گویا کہ اللہ تعالی نے متوازن پہاڑوں کے ذریعے اس

محور کی معمولی سی تبدیلی کو تقریباً معدوم کر دی ہے اور گھومتی ہوئی زمین کو ایک طرح سے قرار بخش دیا ہے۔ ماہرین ارضیات کا یہ بھی کہنا ہے کہ زمین کی سطح پلیٹوں سے بنی ہوئی ہے، جن کو وہ Tetonic plates کا نام دیتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے Cambridge Encyclopaedia of Earth Sciences 1994-1995، ص ۲۳۷-۲۴۷ کیمبرج یونیورسٹی پریس، کیمبرج ۱۹۸۱ء).

(۴) زمین کے اپنے مدار پر گردش کرنے کا معاملہ: جن سائنسی مسائل و معاملات کا انکشاف قرآن حکیم میں کیا گیا ہے، ان میں سے ایک مسئلہ زمین کے اپنے مدار پر گھومنے اور گردش کرنے کا بھی ہے۔

قرآن کریم میں ایسے الفاظ آئے ہیں جو زمین کے اپنے مدار پر گھومنے پر دلالت کرتے ہیں، مثال کے طور پر قرآن حکیم میں تکویر کا لفظ استعمال ہوا ہے، جو کہ "کور العمامہ" سے ماخوذ ہے، کور کے اصل معنی "دوران" یعنی گھومنا" ہیں، لہذا الکور کے معنی "الدور" ہے۔ اس طرح عمامہ کے سر پر پیٹنے کو بھی کور کہا جاتا ہے۔ چنانچہ نامور فقیہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ (۳۹[الزمر]: ۵) اور وہی رات کو دن پر پیٹتا اور دن کو رات پر لپیٹتا ہے۔ تکویر کے معنی تدویر کے بھی ہیں، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ كورت العمامة او كورها، یعنی گھما کر پگڑی کو لپیٹنا، اسی لیے کرہ (گیند) کو کرہ کہا جاتا ہے، جس کے معنی گول جسم ہے۔ اسی سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ افلاک کی شکل گول ہے، کیونکہ کرہ کی اصل گول ہوتا ہے، اسی سے حدیث میں آتا ہے: بیشک سورج اور چاند قیامت کے روز گھوم رہے ہوں گے (ابن تیمیہؒ: مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام ۲۵: ۱۹۳).

چنانچہ امام ابن تیمیہؒ نے زمین کی گولائی پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، لکھتے ہیں: علمائے اسلام کے نزدیک آسمان گول ہے۔ اس بات پر ایک سے زیادہ ائمہ اسلام نے اجماع کا دعوی کیا ہے، مثلاً ابو الحسین احمد بن جعفر بن المنادی، وہ امام احمد بن حنبل کے اصحاب میں سے طبقہ ثانیہ سے تعلق رکھتے تھے اور ان کی تصنیفات کی تعداد تقریباً چار سو ہے۔

اس بات پر اجماع امام ابو محمد بن حزم اور ابن جوزیؒ نے بھی بیان کیا ہے۔ مزید برآں اس بات کو علما نے معروف اسناد کی بنیاد پر ذکر کیا ہے اور بڑی تفصیل سے سمعی دلائل بیان کیے ہیں، اگرچہ انہوں نے اس موضوع پر حسابی یعنی ریاضی اور مشاہداتی دلائل بھی قائم کیے ہیں (مجموعہ فتاوی: ۶: ۵۸۶).

امام مصطفی المراغی نے اپنی تفسیر میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے، وہ آیت کی مدلل تفسیر و شرح کے آخر میں لکھتے ہیں کہ اس آیت (سورۂ زمر، ۳۰) سے پہلی بات جو ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ زمین گول ہے۔ دوسری بات یہ کہ زمین اپنی ذات ہی کے گرد، یعنی اپنے محور پر گھوم رہی ہے۔ زمین کا گول ہونا تو آیت سے ظاہر ہے جبکہ محور کے گرد گھومنا اس آیت کی متابعت میں بطور رمز اور اشارہ کے واضح ہوتا ہے (تفسیر المراغی: ۲۳: ۱۳۵)۔ علامہ طنطاوی جوہری نے بھی اس آیت کی مراغی کے مطابق ہی تفسیر کی ہے (دیکھیے الجواہر فی تفسیر القرآن: ۱۵: ۱۵۳).

(۵) زمین کی اندرونی ساخت: سنن ابو داؤد میں ایک حدیث روایت کی گئی ہے، جس میں مندرجہ ذیل الفاظ ہیں: تحت البحر ناراً و تحت النار بحراً (حدیث ۲۴۸۹) یعنی سمندر کے نیچے آگ ہے اور آگ کے نیچے سمندر ہے، مطلب یہ ہے کہ زمین میں اگر ہم اندر کی طرف جائیں تو خشکی کے نیچے پانی ملے گا، مزید نیچے جائیں تو آگ ملے گی پھر مزید نیچے جانے سے ہم کو سمندر ملے گا.

اگر ہم حجاز کی زمین یا جدہ کی بندرگاہ کے سمندر کے اندر سوراخ کر کے نیچے جائیں تو ۲٫۵ کلو میٹر پر ہم کو جو چٹان ملے گی اس کا درجہ حرارت ابلتے پانی کا ہو گا جب کہ ۵۰ کلو میٹر اندر جانے پر ہم کو ۱۲۰۰ سے ۱۸۰۰

تک کا سینٹی گریڈ درجہ حرارت ملے گا اور آخر کار ہم بحر اوقیانوس میں نمودار ہو جائیں گے۔ یہ زمین کی ساخت کی بالکل صحیح تصویر ہے ' جو مذکورہ بالا حدیث میں بیان کی گئی اور جدید دور کے ماہرین ارضیات بھی تحقیق کے بعد اسی نتیجے پر پہنچے ہیں۔ اس بیان سے ایک دوسری چیز یعنی زمین کی کروی شکل کا بھی اثبات ہوتا ہے۔

ایک ماہوار امریکن رسالہ سائنٹیفک (Scientific) نے ایک کتاب طبع کی ہے جس کا نام ہے Planet Earth ' (سیارہ زمین کے حالات) ہے ' اس میں (ص۲۷۱تا ۲۷۵) زمین کی ساخت کا بیان ہے اس موقع پر جو تصاویر دی گئی ہیں ' ان میں زمین کی اندرونی ساخت بیان کرتے ہوئے سات تہوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ وہی چیز ہے جو الزجاج نے سورہ طلاق کی آیت نمبر ۱۲ کی تفسیر میں بیان کی ہے [کہ اللہ تعالٰی نے فضا کی سات تہیں بنائیں اور اسی طرح زمین کی بھی سات تہیں بنائیں]۔ یہاں یہ ذکر بھی مناسب ہو گا کہ امریکی سائنس دانوں کی تحقیق تو یہی ہے کہ زمین کے مرکز میں آگ ہے' لیکن ایک روسی سائنس دان کی تحقیق اس کے برعکس یہ ہے کہ زمین کے اندر مرکز ہی میں نہیں ' بلکہ مختلف مقامات پر آگ موجود ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے:

زمین پر جو زلزلے آتے ہیں ' وہ زمین کے مختلف مقامات پر آتے ہیں ' بلکہ خاص زلزلوں کے علاقے مخصوص ہیں۔ جیسے جاپان میں کثرت سے زلزلے آتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ زمین کے اندر آگ مرکز کے علاوہ مختلف علاقوں میں سطح زمین کے نسبتا قریب موجود ہے۔ اگر آگ صرف مرکز ہی میں موجود ہوتی تو بعض علاقے خاص طور پر زلزلوں کے علاقے نہ ہوتے۔ امام ابن تیمیہؒ نے جو زلزلوں کی وجہ بیان کی ہے اس سے بھی زمین میں آگ اور وباؤ کے خاص علاقے ثابت ہوتے ہیں۔

(۶) زمینوں کے سات ہونے کا مسئلہ: قرآن کریم میں زمینوں کے سات ہونے کا ذکر صراحت کے ساتھ تو نہیں آیا' البتہ ایک مقام پر ارشاد ہے :اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّ مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ (۶۵ [الطلاق] ۱۲)' یعنی اللہ تعالٰی ہی تو ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور اتنی ہی زمینیں بھی' امام ابن تیمیہؒ نے بھی اس حدیث شریف کا ذکر کیا ہے جس میں زمین کی سات تہوں کا ذکر ہے 'وہ لکھتے ہیں "یعنی بیشک اللہ تعالٰی نے زمین کی سات تہیں ایک دوسرے کے اوپر تخلیق کی ہیں" جیسا کہ صحیح مسلم و بخاری میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ "جس شخص نے کسی کی ایک بالشت زمین پر ناجائز قبضہ کیا' اس کے گلے میں قیامت کے دن سات زمینوں کا طوق ڈالا جائے گا۔ ابوبکر الانباری نے زمین کی سات تہوں کے متعلق اجماع کا دعوی کیا ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اجماع ہے (مجموعہ فتاوی ' ۶: ۵۹۵)۔

یہاں عربی الفاظ کے مفہوم پر گفتگو مناسب ہوگی' جن میں سبع اور سبعہ کے الفاظ بھی شامل ہیں۔ مشہور عربی لغت اقرب الموارد میں ہے: اہل عرب سبعہ کا لفظ کثرت کے لیے استعمال کرتے تھے ' چاہے گنتی میں وہ سات سے بڑھ جائے۔ اسی طرح عربی کی مشہور لغت لسان العرب میں ہے: قرآن و حدیث میں: "یہ لفظ کثرت کے معنوں میں استعمال ہوا ہے" 'ویسے بھی عرب سبع کو کثرت کے لیے استعمال کرتے ہیں' جیسے قرآن میں ہے کہ "اس کی مثال اس دانہ کے مانند ہے جس سے سات خوشے نکلیں" (دیکھیے لسان العرب ' بذیل مادہ)۔

(۷) سورج کا مغرب سے طلوع ہونا: آثار قیامت کی روایات میں مذکور ہے کہ قرب قیامت کے وقت سورج مشرق کے بجائے مغرب سے طلوع ہو گا۔ اس کی حقیقت و کیفیت تو اللہ تعالٰی ہی جانتا ہے۔ تاہم نامور مفسر علامہ رشید رضا مصری لکھتے ہیں: آج کل کے ماہرین فلکیات کے نزدیک یہ بات خلاف عقل نہیں کہ ایسا حادثہ وقوع پذیر ہو جائے کہ جس کی وجہ سے زمین

کی اپنے محور کے گرد روزانہ کی گردش کا رخ بدل جائے اور اس طرح مشرق مغرب بن جائے اور مغرب مشرق ہو جائے۔

درحقیقت چند ماثور روایات میں بھی ہمیں یہ بات ملتی ہے، چنانچہ بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابوشیخ نے اپنی کتاب "العظمۃ" میں اور ابن عساکر نے اپنے ساتذہ سے نقل کیا ہے کہ مشہور تابعی وھب احبار فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالی اس بات کا ارادہ کرے گا کہ سورج مغرب سے طلوع ہو تو محور کے گرد گھومنے کا رخ تبدیل کر دے گا اور یوں زمین کا مشرق مغرب بن جائے گا اور مغرب مشرق بن جائے گا۔ یہ بہت عمدہ اور معقول علمی بات ہے جس کو وھب نے روایت کیا ہے اور اللہ تعالی ہر چیز پر قادر ہے (تفسیر المنار، ۸: ۲۱۰)۔

یہاں اس بات کی صراحت بھی مناسب ہوگی کہ آج کے دور میں خود سائنس نے جدید سائنسی تحقیقات کی مدد سے مادہ پرستوں کے نظریات کی بیخ کنی کر دی ہے اور ان کا بنیادی نظریہ، یعنی تخلیق سے انکار مکمل طور پر باطل ہو چکا ہے۔ یہ بیسویں صدی کی سب سے عظیم اور پچھلے تین ہزار سالوں میں علمی دنیا کی اہم ترین دریافت اور فتح ہے۔ پچھلے تین ہزار سالوں میں اتنا اہم علمی اور عملی معجزہ ظہور پذیر نہیں ہوا، جو دراصل اسلام کے عظیم معجزہ ہی کا ایک تسلسل ہے، جسے ایم این رائے نے تاریخ انسانی کے عظیم ترین معجزے کا نام دیا ہے (Historical Rola of Islam:M. N. Ray مطبوعہ سندھ ساگر اکیڈیمی)۔

۸۔ زمین کی حرکت: سب سے دور کی کہکشاں جس کا ماہرین فلکیات کو علم ہے وہ روشنی کی رفتار سے نصف رفتار کے ساتھ محو گردش ہے۔ اس سے دور جو Quasars ہیں وہ اور زیادہ رفتار سے دور ہوتی جا رہی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں روشنی کی رفتار ۱,۸۶,۰۰۰ میل فی سیکنڈ ہے اور سب سے دور کی کہکشاں کی رفتار ۹۳۰۰۰ میل فی سیکنڈ، جبکہ Quasars کی رفتار ۹۳,۰۰۰ فی سیکنڈ سے زیادہ ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ سورج کی رفتار ۱۵۵ میل فی سیکنڈ اور زمین کی اپنے محور کے گرد رفتار ۱۸ میل فی سیکنڈ ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ زمین کی رفتار دیگر تمام اجرام فلکی حتی کہ سورج کی نسبت بھی بہت ہی معمولی ہے۔

اسی لیے بعض اوقات سائنس دان زمین کو ساکن ہی فرض کر لیتے ہیں، مثلاً جب کہکشاؤں کی رفتار کا مقابلہ کرنا ہوتا ہے تو زمین کو ساکن تصور کر لیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ رفتار جس سے کہکشائیں ایک دوسری سے دور بھاگی جا رہی ہیں صرف ساکن زمین کی نسبت سے ہی ناپی جا سکتی ہے۔ جب ماہرین فلکیات کہتے ہیں کہ کہکشاں جتنی زیادہ دور ہوگی وہ اتنی ہی تیز رفتاری سے حرکت کرتی نظر آئے گی، تو ماہرین اس کہکشاں کی اصل رفتار کی بات نہیں کرتے کیونکہ وہ معلوم نہیں ہو سکتی وہ صرف زمین کی نسبت رفتار کی بات کرتے ہیں۔ اوپر دی گئی تفصیل میں ملاحظہ کرنے والے کی نسبت فرض کیا گیا ہے کہ وہ ساکن ہے۔ (الف) کہکشاں ملاحظہ کرنے والے کی نسبت سے مثلاً ایک یونٹ کی رفتار سے محو گردش ہو، تو کہکشاں (ب) دو یونٹ کی رفتار سے بھاگی جا رہی ہے اور کہکشاں (ج) تین یونٹ کی رفتار سے بھاگتی جا رہی ہے وغیرہ وغیرہ، مگر جو شخص کہکشاں (د) پر ہوگا اس کو اپنی کہکشاں ساکن محسوس ہوگی جبکہ دوسری تمام کہکشائیں بھاگتی ہوئی نظر آئیں گی۔ اس کے مقام کی نسبت اسے (د) کہکشاں سب سے تیز رفتار نظر آئے گی؛ (ج) والے شخص کو (ب) اور (ہ) ایک رفتار سے بھاگتی ہوئی نظر آئے گی، لہٰذا ملاحظہ کرنے والا کہیں بھی ہو، اسے کائنات پھیلتی نظر آئے گی۔

بقول برٹرینڈ رسل یہ کہنا کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے اور یہ کہ زمین اس کے گرد گھومتی ہے ایک ہی بات ہے، وہ لکھتا ہے بہت سے جدید نظریات کے مطابق بھی حقیقی حرکت کا مسئلہ بہت سی مشکلات پیدا کرتا ہے۔ اگر تمام حرکت اضافی ہے، تو اس نظریہ میں

کہ زمین گھومتی ہے اور اس نظریہ میں کہ آسمان گھوم رہا ہے محض لفظی فرق ہے۔ ان دونوں اقوال کا فرق ایسا ہی ہے' جیسا کہ یہ کہا جائے کہ جان باپ ہے جیمس کا یا یوں کہا جائے کہ جیمس بیٹا ہے جان کا۔ لہذا جو شخص زمین سے مشاہدہ کررہا ہے' تو اسے سورج ہی حرکت کرتا' یعنی نکلتا اور غروب ہوتا دکھائی دے گا۔ اسی لیے گلیلو اور اس پر مقدمہ چلانے والوں کے درمیان بحث بیکار بات تھی۔

برٹرینڈرسل مزید لکھتا ہے گلیلو اور رومی کلیسا اس مسئلہ میں اختلاف رکھتے تھے کہ آیا زمین سورج کے گرد گھومتی ہے یا سورج زمین کے گرد گھومتا ہے' لیکن دونوں ہی اس بات پر متفق تھے کہ ان دونوں اقوال میں فرق ہے' حالانکہ جس بات پر دونوں متفق تھے' وہی غلط تھی' کیونکہ ان دونوں اقوال میں صرف الفاظ کا فرق ہے' پرانے زمانے میں سچ کی پرستش ممکن تھی۔ یہ حقیقت اس بات سے ثابت ہوتی ہے کہ لوگ انسانوں کی قربانیاں تک دیا کرتے تھے' لیکن محض انسانی سچائی یا اضافی سچائی کی عبادت کرنا مشکل ہے' کشش ثقل کا قانون صرف پیمائش کا ایک آسان معاملہ ہے۔ یہ دوسرے نظریات کے مقابلے میں زیادہ حقیقی نہیں ہے' جیسا کہ ناپنے کا میٹرک سسٹم فٹ اور گزوں میں ناپنے کے طریقے سے زیادہ صحیح نہیں ہے(In:Bertrand Russell' *Praise of Idlenen*' Union ۱۱۴).

سورہ الانبیاء آیت ۳۰ سے پتہ چلتا ہے کہ زمین اور دیگر اجرام سماوی ایک ہی شے تھے۔ پھر اللہ تعالی نے ان کوجدا کر کے ان کی تخلیق کی اور ہر زندہ شے کو پانی سے تخلیق کیا۔

جب اللہ تعالی نے قرآن کریم کی مذکورہ آیت نازل فرمائی تھی تو اس وقت کسی فلسفی یا سائنس دان کے وہم و خیال میں بھی یہ بات نہ آ سکتی تھی کہ کبھی یہ تمام ستارے' سیارے' کہکشائیں ایک ہی شے یا ایک ہی جسم تھے' مگر قرآن نے واضح طور پر بطور ایک سائنسی معجزہ کے اس کا اعلان کر دیا۔ اس علمی نکتے کو سائنس دانوں نے بیسویں صدی کے نصف اول میں پیچیدہ ریاضی ترکیبوں اور مختلف قسم کی دوربینوں کے ذریعے دریافت کرکے حل کیا۔ گویا اس اعلان میں یہ پیشین گوئی بھی موجود تھی کہ اس حقیقت کی دریافت خود وہ سائنس دان کریں گے' جو قرآن کو وحی نہیں مانتے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی دریافت مسلمانوں کے ذریعے نہیں' بلکہ منکرین قرآن کے ذریعے کرائی گئی تاکہ خود ان کی دریافت ان کے کفر کے خلاف دلیل بن جائے۔

(۹) کائنات کی موجودہ عمر: ایسیماؤ لکھتا ہے: کائنات کا زیرو (صفر) وقت' یعنی زمانے کی ابتدا کا حساب لگانا ممکن ہے۔ یہ حساب کہکشاؤں کے درمیان موجود فاصلوں کی توسیع' یعنی پھیلنے کی رفتار سے لگایا جا سکتا ہے۔ جو فاصلے ۱۹۲۵ء سے ۱۹۵۲ء تک تسلیم کیے جاتے رہے ہیں' ان کے مطابق صفر زماں (zero time) آج سے تقریباً ۲ ارب سال قبل بنتا ہے۔

ایک بار پھر ماہرین ارضیات صحیح ثابت ہوئے اور ماہرین فلکیات کا حساب غلط نکلا۔ کائنات کے نئے پیمانوں کے حساب سے زیرو ٹائم تقریباً ۱۵،۰۰۰،۰۰۰ aeon قبل تھا (ایک aeon ایک بلین نوری سال)۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کریم اس عظیم دورانیہ کو یعنی کم و بیش ۱۵ بلین سالوں کو ۶ دورانیوں میں تقسیم کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ کائنات ۶ آسمانی دورانیوں یا ۶ خدائی ایام میں تخلیق ہوئی۔ گویا کائناتی تخلیق کا ایک یوم ۲٫۵ بلین سال کے برابر ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالی بار بار فرماتے ہیں: اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ (۷[الاعراف]: ۵۴)' یعنی تمہارا رب وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ ایام (دورانیوں) میں تخلیق فرمایا' (نیز دیکھیے ۱۰[یونس]: ۳؛ ۱۱[ھود]: ۷؛ وغیرہ)۔ ظاہر ہے کہ تخلیق کائنات کے سلسلے میں جن ایام کا ذکر ہو رہا ہے وہ یہ سورج نکلنے اور ڈوبنے کے دن نہیں ہو سکتے' کیونکہ اس دور میں نہ سورج تھا نہ زمین تھی۔ پھر

ان کے یہ دن کیسے ہو سکتے ہیں۔ وہ دن تو ہمارے ۵۰ ہزار سال یا اس سے بھی زیادہ سالوں کے برابر ہو سکتے ہیں۔ قرآن میں صاف بتا دیا گیا ہے کہ محض ملائکہ اور روح کے اللہ تعالی کی طرف اوپر جانے کا ایک دورانیہ ہی ۵۰ ہزار سال کا ہو سکتا ہے (۷۰[المعارج]: ۴) اور تخلیق کائنات چونکہ ایک بہت بڑا منصوبہ تھا' جو متعدد منصوبوں پر مشتمل ہے' اس لیے اس میں نہ معلوم کتنے طویل یوم صرف ہوئے ہوں گے جن کی مقدار ہمارے لاکھوں' کروڑوں یا اربوں سالوں کے برابر ہو سکتی ہے۔

(۱۰) زمین کی عمر: ایک انگریز ماہر طبیعیات نے دعوی کیا ہے کہ اس نے جدید ترین اور سب سے قابل اعتبار طریقہ سے زمین کی عمر کا حساب لگانے کا طریقہ دریافت کر لیا ہے۔

جب یورینیم سے اس کی شعاؤں کا اخراج ہوتا ہے' تو اس کے ایٹم تبدیل ہونا شروع ہو جاتے ہیں اور وہ دوسرے ایٹموں میں بدلنے لگ جاتے ہیں' حتی کہ یورینیم سکہ (Lead) میں تبدیل ہو جاتی ہے' پھر اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اب ہم جانتے ہیں کہ یورینیم ۲۳۸ کی آدھی مقدار کو سکہ میں تبدیل ہونے کے لیے ۴،۵۰۰،۰۰۰،۰۰۰ سال لگتے ہیں۔ اس تبدیلی کی رفتار پر دیگر کسی چیز سے کوئی فرق نہیں پڑتا' لہذا چٹانوں میں یورینیم کی موجودہ مقدار کے تناسب اور سکہ کے تناسب کا تجزیہ کرنے سے ہم زمین کی عمر کا حساب لگا سکتے ہیں۔

ایسیماؤ لکھتا ہے: گزشتہ چند عشروں میں تابکاری کی بنیاد پر عمر کا حساب کرنے کے مختلف طریقوں کی مدد سے زمین کی عمر کا اندازہ لگایا گیا ہے۔ اس طریقے سے زمین کی صحیح عمر معلوم کی گئی ہے۔ یعنی ۴،۷۰۰،۰۰۰،۰۰۰ (۴ ارب ستر کروڑ) سال۔ یہ عمر Heimholty کے اندازہ سے ۲۶۰ گنا زیادہ ہے۔ تمام نظریات سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ہمارا نظام شمسی' جس میں سورج اور دیگر سیارے شامل ہیں ایک عمل واحد کے ذریعے سے معرض وجود میں آیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہماری زمین موجودہ شکل میں ۴٫۷ بلین سال پرانی ہے۔

مذکورہ بالا آیات سے واضح ہوتا ہے کہ کل 'کائنات کو چھ ایام یعنی ۶ دورانیہ میں پیدا کیا گیا۔ پھر دوسری آیت (۴۱[حم السجدہ]: ۹) سے واضح ہوتا ہے کہ زمین کو دو ایام یا دو دورانیوں میں پیدا کیا گیا۔ گویا کائنات زمین سے ۳ گنا پرانی یا عمر میں ۳ گنا بڑی ہے۔ اس بات کا جدید دور کے سائنس دانوں نے جدید ریاضی اور جدید آلات کی مدد سے اخذ کردہ معلومات سے اعتراف کر لیا ہے۔

فریڈ بائل واضح طور پر لکھتا ہے: یہ اندازہ غالباً آپ کو حیران کر دیگا' کیونکہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اگرچہ زمین ہماری کہکشاں میں سب سے پرانے ستاروں سے کم عمر ہے' لیکن یہ ان سے بہت زیادہ کم عمر نہیں ہے' حقیقت یہ ہے کہ ہماری زمین اور غالباً ہمارا سورج بھی کہکشاں کی عمر سے تہائی عمر رکھتے ہیں۔

دوسرے مسائل کے لیے دیکھیے کتب فقہ' اور کتب سائنس۔

مآخذ متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(ریاض الحسن نوری: تلخیص و نظر ثانی محمود الحسن عارف)

••-------------••

ارغون: (Aragon آرغون' اراغون' اراعون)' ⊗ شمال مشرقی اندلس میں اسلام کے مابعد دور کی ایک مسیحی ریاست۔ اس کے شمال میں فرانس' مشرق و جنوب میں قطالونیا (Catalonia) اور بلنسیہ (Valencia) اور مغرب میں قشتالیہ (Custelia) اور نوارہ (Navara) واقع ہیں۔ اس ریاست کا رقبہ ۴۷،۳۹۱ مربع کیلومیٹر ہے' جو کہ پورے اندلس کا گیارھواں حصہ ہے اور شرح آبادی ۲۴ افراد فی مربع کیلو میٹر ہے۔ اس علاقے کی آب و ہوا سرد اور کچھ علاقے میں گرم و خشک ہے۔

۲۔ سابقہ تاریخ: ارغون کے باشندوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے' ایک گروہ تو وہ ہے جو اندازاً ۲۵۰۰ ق م کے زمانے میں شمالی افریقہ سے ترک

وطن کر کے یہاں آیا اور دوسری جماعت وہ ہے جو سلت (Celts) کہلاتی ہے اور فرانس سے نقل مکانی کر کے یہاں پہنچی۔ ان دونوں جماعتوں کے اختلاط سے اصل ہسپانوی قوم نے جنم لیا۔

جب مسلمان اس علاقے میں آئے (۹۳ھ/ ۷۱۲ء)۔ اس وقت یہاں ویزی گیت (Visigats) حکمران تھے جن کا سپہ سالار راذرک (Rodrique) تھا۔ ۹۳ھ/۷۱۲ء میں نامور سردار طارق بن زیاد نے سات ہزار مسلمانوں کے ہمراہ حملہ کر کے اس علاقے کے حکمران راذرک (عربی : لرزیق) کو شکست دی تو ارغون سمیت تمام اندلس مسلمانوں کے زیرِ نگین آ گیا۔ طارق بن زیاد اور موسیٰ بن نصیر کے ہمراہ آنے والے بہت سے عرب بھی اس علاقے میں آباد ہو گئے۔

ارغون کا مرکزی شہر سرقسطہ (Zaragoza) پر موسم بہار ۹۵ھ/ ۷۱۴ء میں مسلمانوں کا قبضہ ہوا اور وہاں کے حاکم نے اسلام قبول کر لیا جبکہ وہاں کا لاٹ پادری پیرنہ (Pvrences) کے پہاڑی علاقے کی طرف بھاگ گیا، مگر عام لوگوں نے بڑی کثرت سے اسلام قبول کر لیا۔ مؤرخین کے مطابق اس پورے خطے میں اسلام کی بڑی سرعت کے ساتھ اشاعت کی وجہ یہ تھی کہ لوگ عیسائی پادریوں اور حکمرانوں کے مظالم سے تنگ آئے ہوئے تھے، اسی لیے انہوں نے اسلام کو اپنا نجات دہندہ جان کر اس کی آغوش میں پناہ لینے میں عافیت خیال کی۔ ان نو مسلموں کو اندلس کی تاریخ میں مسالم یا مولودون (ہسپانوی : Muladies) کہا جاتا ہے۔ موسیٰ بن نصیر کا یہ خیال تھا کہ وہ جرمنی اور قسطنطنیہ کو فتح کرتا ہوا دمشق پہنچے، لیکن دمشق میں ولید بن عبدالملک (۸۶ھ/ ۷۰۵ء۔ ۹۶ھ/۷۱۵ء) کے انتقال کے بعد صورت حال بدل گئی اور سلیمان بن عبدالملک (۹۶ھ/۷۱۵ء۔ ۹۹ھ/۷۱۸ء) نے دونوں کو ۹۶ھ/۷۱۵ء میں دمشق طلب کر لیا اور پھر موسیٰ بن نصیر کو قتل کرا دیا۔

چونکہ ارغون کے متصل بعد فرانس کی حدود شروع ہو جاتی ہیں، اس لیے اس شہر کو مسلمانانِ اندلس کی تاریخ میں سرحدی شہر کی حیثیت سے نمایاں حیثیت حاصل رہی۔ بنوامیہ کے زمانۂ حکومت (۱۳۸ھ/۷۵۵ء۔ ۴۲۳ھ/۱۰۳۲ء) میں اندلس میں اسلامی تمدن انتہائی عروج و اقبال کی حالت میں رہا۔ اس دور میں غیر مسلموں کے کئی حملے بری طرح ناکام رہے۔ مثال کے طور پر عبدالرحمان اول (۱۳۸ھ/۷۵۵ء۔ ۱۷۲ھ/۷۸۸ء) کے زمانے میں شارلیمان (۱۵۱ھ/۷۶۸ء۔ ۱۹۹ھ/۸۱۴ء) نے اندلس پر حملہ کیا اور ارغون کا محاصرہ کر لیا، مگر وہ اس شہر کو فتح نہ کر سکا اور واپسی میں فرانسیسی فوج کے عقب پر پہاڑی لوگوں نے، جن میں غالب اکثریت مسلمانوں کی تھی، حملہ کر کے اسے شدید جانی اور مالی نقصان پہنچایا۔ اس موقع پر قدیم اندلس کی تاریخ کا ایک بہادر جرنیل رولاند (Roland) بھی مارا گیا اور یہی بات اس کی شہرت کا سبب بنی۔

الحکم ثانی (م ۳۵۰ھ/۹۶۱ء) کے بعد اندلس میں مسلمان حکومت کی مرکزیت ختم ہو گئی اور سرزمین اندلس میں کئی ملوک الطوائف پیدا ہو گئے۔ اس پر لیون اور قشتالیا کی مسیحی حکومتوں نے آہستہ آہستہ اسلامی حکومتوں پر تسلط جمانا شروع کر دیا۔ یہ حالات دیکھ کر اشبیلیہ کے لوگوں نے شمالی افریقہ کے حکمران المرابطون سے رابطہ قائم کیا اور انہیں اندلس آنے کی دعوت دی۔ اس طرح وقتی طور پر تو یہ خطرہ ٹل گیا، مگر المرابطون (۴۷۹ھ/ ۱۰۸۶ء۔ ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء) کے زوال کے بعد جو ملوک الطوائف کا دور شروع ہوا تو اس میں ارغون پر مسیحی حکومت مستحکم ہو گئی۔ محمد بن تومرت (۴۷۳ھ/ ۱۰۸۰ء۔ ۵۲۸ھ/۱۱۳۱ء) کی قیادت میں موحدین کی جو حکومت (۵۴۲ھ/ ۱۱۴۷ء۔ ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء) یہاں قائم ہوئی، اس نے عیسائیوں کو کئی شکستیں دیں، مگر وہ اس علاقے پر مسلم حکومت بحال نہ کر سکے، بالآخر ۶۰۹ھ/ ۱۲۱۲ء میں موحدین کی عیسائیوں کے ہاتھوں شکست سے اندلس کے محدود سے رقبے (غرناطہ وغیرہ) کے سوا ان کی تمام

حکومت ختم ہوگئی۔ غرناطہ میں بنو احمر کی حکومت ۸۹۷ھ/۱۴۹۲ء میں انجام کو پہنچ گئی اور اس پر بھی مسیحی اقتدار قائم ہوگیا اور بنو احمر کے حکمران مراکش چلے گئے.

عیسائی اقتدار کے دور میں ارغون کے مسلمانوں کو مجبور کیا گیا کہ وہ ایک خاص قسم کا لباس پہنیں، خاص علاقوں میں سکونت رکھیں اور بھاری ٹیکس ادا کریں، مگر اس پر بھی جب مسلمانوں نے صنعت و حرفت سے روزی کمانے کا سلسلہ جاری رکھا تو ۶۳۵ھ/ ۱۲۳۶ء میں جیمز (James) نے ایک لاکھ مسلمانوں کو وہاں سے نکل جانے کا حکم دیا، اس طرح اس شہر سے مسلمانوں کا اثر کافی حد تک ختم کر دیا گیا.

اس شہر میں مسلمان عہد کی بہت سی یادگاریں ہیں۔ جن میں جامع مسجد ارغون ہے، جسے عیسائیوں نے کلیسا میں تبدیل کر دیا ہے۔ اس کے علاوہ یہاں کئی ایک تاریخی عمارتیں بھی ہیں.

مآخذ: (۱) اندلس کی عمومی تاریخ سے متعلق کتب: (۲) محمد عنایت اللہ: اندلس کا جغرافیا، ص ۲۸، ۲۹، ۲۹، ۴۱، ۴۵، ۹۳، ۹۴، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۲، ۱۸۳، وغیرہ؛ (۳) شکیب ارسلان: تاریخ فتوحات اسلامی در اروپا، قم ۱۳۴۸ء؛ (۴) Philip .K. Hetti: History of the Arabs، دمشق؛ بمدد فہرست (۵) حسن ابراہیم: تاریخ الاسلام السیاسی، بیروت ۱۳۳۴ھ؛ (۶) ابو الفداء: تقویم البلدان، دمشق وغیرہ.

(محمود الحسن عارف)

* * *

⊗ **ارمینیا** (جمہوریہ ارمینیہ) تعلیقہ: ایک وسط ایشیائی ریاست [تاریخی پس منظر اور مسلم روابط کے لیے دیکھیے آآآ بذیل مادہ].

(۱) رقبہ اور آبادی: ارمینیا کا رقبہ ۲۹،۸۰۰ مربع کلومیٹر ہے۔ اس کے شمال میں جارجیا، مشرق میں آذربیجان اور جنوب و مغرب میں ترکی اور ایران واقع ہیں۔ ۱۹۸۹ء کی مردم شماری کے مطابق آبادی ۳۳ لاکھ تھی (۲۰۰۰ء میں اقوام متحدہ کی طرف سے آبادی کا اندازہ ۳۶ لاکھ ۶۰ ہزار افراد) جس میں ارمنی ۹۳،۳ فیصد، آذربیجانی ۲،۶ فیصد، کرد ۱،۷ فیصد اور روسی ۱،۶ فیصد تھے۔ شہری آبادی ۲۵ لاکھ اور مردوں کی تعداد ۱۸ لاکھ تھی۔ دارالحکومت یریوان (Yerevan) ہے جس کی آبادی ۱۳ لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ دیگر بڑے شہروں میں کرو واکن (Kirovakan) کی آبادی ڈیڑھ لاکھ اور کیمری (Kumairei) کی آبادی سوا لاکھ ہے (The Statesman's Year Book 1999-2000).

ارمینیا میں سردیوں میں کافی سردی پڑتی ہے (یریوان میں درجہ حرارت ۳ سینٹی گریڈ) البتہ گرمیوں میں درجہ حرارت ۲۵ سینٹی گریڈ تک پہنچ جاتا ہے۔ یریوان کے نواح میں ۳۲۲ ملی میٹر سالانہ جب کہ پہاڑی علاقوں میں اس سے کہیں زیادہ بارش ہوتی ہے۔ ملک کی سرکاری زبان ارمنی ہے گو بعض علاقوں میں کرد لوگ کردی زبان بھی بولتے ہیں.

(۲) سیاسی ڈھانچہ: زمانہ قدیم میں ارمینیا ایک اہم سیاسی قوت رہا ہے، لیکن اس پر اکثر غیروں کی حکمرانی رہی۔ اس کی ماضی قریب کی تاریخ کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد اتحادیوں نے ارمینیا کو پہلے آزاد ملک قرار دیا، لیکن جدید ترکی کی فوجوں نے ارمینیا پر حملہ کر دیا، کیونکہ ارمینیا ماضی میں ترک عثمانی سلطنت کا حصہ تھا۔ اس کے ردعمل میں ارمینیہ پر مشرقی سمت سے روس کی اشتراکی فوجوں نے ہلہ بول دیا اور نومبر ۱۹۲۰ء میں ارمینیا کے سوویت سوشلسٹ جمہوریہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ ۱۹۲۲ء میں جارجیا اور آذربیجان کے ساتھ ارمینیہ ماورائے قفقاز سوویت فیڈرل سوشلسٹ جمہوریہ، (Trans-Caucasian Soviet Federal Socialist Republic) کا حصہ بن گیا، اور ۱۹۳۶ء میں باقاعدہ روسی حکومت (United Soviet Socialist Republics = U.S.S.R.) کا ایک حصہ بن گیا۔ اسی کی دہائی کے آخر میں یہاں تحریک مزاحمت جاری تھی تا آنکہ ۱۹۹۰ء میں روس کی

شکست و ریخت کے ساتھ ہی اس نے بھی اگست ۱۹۹۰ء میں آزادی کا اعلان کر دیا۔ ستمبر ۱۹۹۱ء میں جب اس بارے میں رائے شماری ہوئی تو ۹۹ فیصد لوگوں نے ارمینیا کے آزاد ریاست ہونے کے حق میں رائے دی اور نگارنو قراباخ کو بھی ارمینیا کا حصہ قرار دیا۔ ریفرنڈم کے بعد صدارتی انتخاب ہوا جس میں ٹر پٹروسیان (Ter-petrossian) ڈالے گئے ووٹوں کا ۸۳ فیصد حاصل کر کے جمہوریہ کا پہلا صدر منتخب ہوا (The Europa World Year Book 1999).

۵ جولائی ۱۹۹۵ء کو آئین کی منظوری کے لیے ریفرنڈم ہوا جس میں ۵۵٫۶ فیصد لوگوں نے ووٹ ڈالے۔ ووٹروں کی ۶۵ فیصد اکثریت نے آئین کے حق میں رائے دی۔ جس کی رو سے مملکت کا سربراہ صدر ہوتا ہے جو براہ راست ووٹوں سے پانچ سال کے لیے منتخب ہوتا ہے۔ پارلیمنٹ، جسے قومی اسمبلی کہتے ہیں، ۱۹۰ افراد پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں سے ۱۵۰ نشستوں پر براہ راست انتخاب ہوتا ہے جب کہ باقی ماندہ نشستیں تناسب نمائندگی کے اصول پر ان جماعتوں میں تقسیم کر دی جاتی ہیں جنہوں نے ۵ فیصد سے زیادہ ووٹ لیے ہوں، ارکان کابینہ کی تقرری صدر کرتا ہے۔

ٹر پٹروسیان کی حکومت نگارنو قراباخ کی جنگ، پناہ گزینوں کی آمد، بجلی کے انقطاع، سامان زندگی کی عدم دستیابی اور مخالف سیاسی جماعتوں کے ساتھ بدسلوکی کی وجہ سے مشکلات کا شکار رہی۔ قومی اسمبلی کے پہلے انتخابات جولائی ۱۹۹۵ء میں ہوئے جو ریپبلکن بلاک نے جیتے اور حکومت بنائی۔ ستمبر ۱۹۹۶ء میں ٹر پٹروسیان نے دوسرا صدارتی انتخاب بھی جیت لیا لیکن اس پر انتخابی بدعنوانیوں کے شدید الزامات لگے۔ فروری ۱۹۹۸ء میں ٹر پٹروسیان نے استعفیٰ دے دیا اور نئے انتخابات میں رابرٹ کچاریان (R.Kocharian) صدر منتخب ہو گئے۔ دوسرے پارلیمانی انتخابات مئی ۱۹۹۹ء میں ہوئے جو Miasnutyon (یونٹی الائنس) نے جیتے اور ۴۱٫۲ ووٹ حاصل کر کے قومی اسمبلی کی ۵۵ نشستیں حاصل کر لیں۔ آرم سرکیسیان (Aram Sarkian) اس وقت ملک کے وزیر اعظم ہیں (R.G.Hovannisian The Republic of Armenia، کیلی فورنیا).

ارمینیا اقوام متحدہ کا رکن ہے۔ اس کے علاوہ وہ ناٹو (NATO) اشتراک برائے امن اور روسی فیڈریشن سے نو آزاد شدہ ریاستوں کی دولت مشترکہ (Common Wealth of Independent States = CIS) کا بھی رکن ہے۔

۳۔ نگارنو قراباخ کا تنازعہ: نگارنو قراباخ کا تنازعہ ارمینیا کی آزادی سے پہلے کا ایک تاریخی تنازعہ ہے جس کے ارمینیا کی داخلی سیاست، معیشت اور دفاع پر غیر معمولی اثرات رہے ہیں۔ یہ آذربیجان سے ملحق ایک ایسا خطہ ہے جس کی آبادی غیر مسلم ارمینیوں پر مشتمل ہے۔ یہ ۱۹۲۱ء سے آذربیجان کے کنٹرول میں تھا۔ ۱۹۸۸ء میں قراباخ کے اندر ارمینیا سے الحاق کی جدوجہد شروع ہوئی جس کی حمایت میں ارمینیا کے اندر بھی مظاہرے شروع ہوگئے اور اس کے نتیجے میں ارمینیا سے آذربیجانی باشندوں کا اخراج شروع ہوگیا۔ ردعمل کے طور پر آذربیجان نے ارمینیا کا معاشی محاصرہ کر لیا جس سے ارمینیا کو سخت معاشی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ مختلف روسی ریاستوں سے اس کی ۹۰ فیصد درآمدات آذربیجان کے ذریعے ہی ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں آذربیجان نے روسی حکومت کی مقررہ کردہ انتظامی کمیٹی برخاست کر کے قراباخ کا کنٹرول براہ راست خود سنبھال لیا۔ دریں اثنا قراباخ کے اندر تحریک مزاحمت (جسے ارمینیا کی حمایت اور امداد حاصل تھی) جاری رہی جس نے ستمبر ۱۹۹۱ء میں قراباخ کی آزادی کا اعلان کر دیا۔ جس پر آذربیجان نے قراباخ پر باقاعدہ حملہ کر دیا۔ ادھر ارمینیا نے بعض آذری شہروں کا محاصرہ کر لیا اور قراباخ کی مزاحمتی فوج نے علاقے کا کنٹرول سنبھال لیا۔ ارمنی فوج نے قراباخ سے ملحقہ لیچین وادی پر قبضہ کر لیا جس سے ارمینیا اور

قراباخ کے درمیان زمینی رابطہ بحال ہوگیا۔ اس دوران بحالی امن کی کئی کوششیں ہوئیں لیکن کامیاب نہ ہوسکیں۔ آذربیجان نے شدید حملہ کرکے کئی علاقے واپس بھی لے لیے۔ ۱۹۹۲ء کے آخر تک اس لڑائی میں ۳ ہزار ارمنی اور ۴۲۰۰ آذری سپاہی ہلاک ہو چکے تھے اور قراباخ اور آذربیجان سے ہزاروں افراد پناہ کی تلاش میں ارمینیا میں داخل ہوچکے تھے جس نے ملک کی سیاسی اور معاشی زندگی پر برے اثرات مرتب کیے۔ ۱۹۹۳ء میں ارمینیا نے جوابی حملہ کر کے آذربیجان کے مزید علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ بین الاقوامی حلقوں نے اس کی مذمت کی ' لیکن ارمنی فوج اس وقت تک نہیں رکی جب تک ترکی اور ایران کی فوجیں سرحدوں پر حرکت میں نہیں آئیں۔ فروری ۱۹۹۴ء تک اس جنگ میں ۱۸ ہزار افراد ہلاک اور ۲۵ ہزار زخمی ہوچکے تھے۔ بے گھر ہونے والے آذریوں کی تعداد دس لاکھ کے لگ بھگ تھی۔ فی الحال جنگ بند ہے اور صلح کی تفصیلات طے کرنے کے لیے کئی اجلاس ہوچکے ہیں۔

۴۔ معیشت: نومبر ۱۹۹۳ء میں ملک میں ڈریم (Dram) کے نام سے نئی کرنسی متعارف کروائی گئی۔ مارچ ۱۹۹۵ء میں معاشی اصلاح کے لیے ایک پرائیویٹائزیشن کمیشن تشکیل دیا گیا۔ ۱۹۹۶ء میں ملکی پیداوار (GDP) کی مالیت ۶ لاکھ ۶۰ ہزار ڈریم تھی۔ افراط زر کی شرح ۲۱۰۹ فیصد سالانہ ہے (۱۹۹۸ء)۔ شرح مبادلہ ۵۰۷،۹ ڈریم مساوی ایک امریکی ڈالر ہے (ستمبر ۱۹۹۸ء)۔ نگارنو قراباخ کے تنازعے پر آذربیجان سے جنگ' آذربیجان کی طرف سے معاشی محاصرے اور بجلی کی بندش اور جنگ کی وجہ سے پناہ گزینوں کی بکثرت آمد نے ارمینیا کی معیشت کو پچھلے سالوں میں عدم استحکام سے دوچار رکھا ہے۔

۵۔ صنعت وحرفت: ارمینیا میں کیمیکل' ربڑ' کھاد' بلڈنگ میٹریل' ٹیکسٹائل' قالین بافی' اشیائے خوراک کی پیکنگ کے علاوہ مشین ٹول اور الیکٹریکل انجینئرنگ کی صنعتیں موجود ہیں۔ ۱۹۹۵ء میں صنعتی [illegible] شمار یہ تھے: (ہزار میٹرک ٹن) آٹا ۲۶۵' سیمنٹ ۲۲۸' سوتی دھاگہ ۲۰۰' کپڑا ۵۷۰ (ہزار میٹر) سگریٹ ۱۰۴۳ ملین ' الکوحل ۱۶۰ (ہزار ہیکٹو لیٹر)۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء میں رجسٹرڈ بیروزگاروں کی تعداد ۹ فیصد تھی۔ اوسط ماہانہ آمدنی ۶۰۰۰ ڈریم ہے (۱۹۹۶ء)۔

۱۹۹۵ء میں درآمدات کی مالیت ۶۷۳،۳ ملین امریکی ڈالر اور برآمدات کی مالیت ۲۷۰،۱ ملین ڈالر تھی۔ زیادہ تر تجارت روس' ترکمانستان' امریکہ' فرانس اور ایران سے ہوتی ہے۔ آرمینیا میں نمک ' جپسم ' تانبا' زنک' ایلومینیم' ماربل اور گریفائٹ کے ذخائر موجود ہیں ' لیکن ان کو نکالنے کی طرف ابھی تک زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ ۱۹۹۵ء میں صرف ۳۳ ہزار میٹرک ٹن نمک اور ۳۴ ہزار ٹن میٹرک جپسم نکالا گیا۔ بجلی کی پیداوار ۱۹۹۵ء میں ۵۵۶۱ ملین KWH تھی۔ جب آذربیجان نے سیاسی جھگڑے کے نتیجے میں آرمینیا کو بجلی کی فراہمی بند کر دی تو اس نے ۱۹۹۵ء میں اس نیوکلر پلانٹ کو چالو کرلیا جسے اس نے ۱۹۸۹ء میں بند کیا تھا تاکہ اپنی بجلی کی ضروریات پوری کر سکے۔

۶۔ زراعت: قابل زراعت رقبہ وادی اراکس (Arax) اور دارالحکومت کے نواح پر مشتمل ہے ' یہاں کپاس اور انگور کے علاوہ پھل دار درختوں کے باغات ہیں جن میں بادام' زیتون اور انجیر قابل ذکر ہیں۔ ۱۹۹۷ء میں کل قابل زراعت رقبہ ۴۹۴ ہزار ہیکٹر تھا' جس میں سے ۴ لاکھ ہیکٹر کمرشل فارمنگ کے لیے مختص ہے' جس میں ۲۹۸،۱۰۰ فارم ہیں۔ کل زرعی پیداوار کا ۹۶ فیصد پرائیویٹ اور کمرشل زراعت سے حاصل ہوتا ہے۔ پہاڑی علاقے کے لوگ مویشی پالتے ہیں جن میں بھیڑ بکریاں' سور اور گائے بیل وغیرہ شامل ہیں۔ (Year Book مذکور)۔

۷۔ مواصلات: ارمینیا میں ۸۴۳۱ کلومیٹر لمبی پختہ سڑکیں موجود ہیں۔ ۷۵۶۷ کلومیٹر لمبی موٹروے بھی موجود ہے (۱۹۹۷ء)؛ ریلوے پٹڑی کی لمبائی ۸۳۰ کلومیٹر [illegible] ۷۹۰ کلومیٹر پر ریل بجلی کے ذریعے

چلتی ہے۔ دارالحکومت یریوان میں بین الاقوامی ہوائی اڈہ موجود ہے، حکومتی ارمینین ایرلائن ۱۹۹۵ء سے مقامی اور بین الاقوامی روٹوں پر پروازیں جاری رکھے ہوئے ہے۔ ریڈیو اور ٹی وی حکومتی کنٹرول میں ہیں۔ پریس میں بھی حکومتی عمل دخل نمایاں ہے تاہم اب سیاسی جماعتوں نے اپنے اخبارات نکالنے شروع کر دیے ہیں۔

۸۔ مذہب تعلیم اور صحت: ارمنی مذہباً عیسائی ہیں۔ ان کا چرچ، آرمنی اپوسٹولک چرچ (Armenian Apostolic Church) اور اس کا سربراہ کیتھولیکوس (Catholicos) کہلاتا ہے جس کا صدر مقام اچمیڈزن (Etchmiadzin) ہے۔ ۷۰ فیصد ارمنی اس چرچ سے وابستہ ہیں۔ علاوہ ازیں یہ دنیا بھر میں پھیلے ہوئے ارمنی باشندوں کی نمائندگی بھی کرتا ہے۔ ۱۹۹۵ء میں ان کی تعداد ۷۰ لاکھ تھی جن میں سے ۵۰ لاکھ ارمینیا سے باہر تھے۔ دنیا بھر میں منتشر ان ارمنی عیسائیوں کا ایک اور چرچ بھی ہے جس کا مرکز ترکی کے شہر انتلیاس (Antelias) میں ہے۔

ملک میں پرائمری اور ثانوی سطح تک تعلیم مفت اور لازمی ہے۔ نوے کی دہائی کے آخر تک نظام تعلیم ویسا ہی تھا جیسے سوویت روس میں، لیکن اب اس میں کافی تبدیلیاں لائی گئی ہیں اور ارمینیا کی تاریخ اور کلچر وغیرہ کو اس میں سمو دیا گیا ہے۔ ذریعہ تعلیم ارمنی زبان ہے تاہم روسی زبان بھی کثرت سے پڑھائی جاتی ہے۔ ۱۴۰۰ سیکنڈری سکول اور ۶۹ فنی تعلیم کے کالج ہیں۔ تین یونیورسٹیوں کے علاوہ، جن میں سے ایک انجینیرنگ یونیورسٹی بھی ہے، اعلیٰ تعلیم کے اداروں کی تعداد ۱۴ ہے۔ دارالحکومت یریوان میں ارمنی سائنس اکیڈیمی، ۴۳ سائنسی تعلیم کے ادارے، ایک میڈیکل انسٹی ٹیوٹ اور کئی فنی کالج موجود ہیں۔ ۱۹۹۹ء میں شرح خواندگی ۹۹ فیصد تھی۔

ملک میں ۱۴ ہزار ڈاکٹر اور ۳۶ ہزار پیرامیڈیکل سٹاف ہے۔ ہسپتالوں کی تعداد ۱۸۳ ہے جن میں ۳۱ ہزار بستروں کا انتظام ہے۔

مآخذ: (۱) S. Brook: Claws of the Crab: Georgia and Armenia in Crisis، لنڈن ۱۹۹۲ء؛ (۲) D.M Lang: Armenia: Cradle of Civilization، لنڈن ۱۹۷۸ء؛ (۳) وہی مصنف: The Armenians: A People in Exile، لنڈن ۱۹۸۱ء؛ (۴) C.J.Walker: Armenia، طبع دوم، لنڈن ۱۹۹۰ء؛ (۵) V.N. Nersessian: Armenia (خصوصاً دیکھیے مراجع) آکسفورڈ و سانتا باربرا، ۱۹۹۳ء؛ (۶) C.J.Walker: Armenia: The Survival of a Nation، طبع دوم، لنڈن ۱۹۹۰ء؛ (۷) R.G.Hovannisian: The Republic of Armenia، چار جلدوں میں، یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس، ۱۹۹۶ء؛ (۸) The Statesman's Year Book 1999-2000، ص ۱۲۰-۱۲۳؛ (۹) The Europa World Year Book 1999، ص ۳۹۷-۴۰۲؛ (۱۰) The New Encyclopaedia Britannica، ۱۹۹۲ء ایڈیشن، صفحہ ۵۶۵-۵۶۹۔

(محمد امین)

* * *

⊗ اریٹیریا: رک بہ ارتریا۔

* * *

⊗ **ازبکستان:** (Uzbekstan) وسط ایشیا کا ایک اہم اسلامی ملک۔

(۱) جغرافیا: ازبکستان پہاڑوں اور سٹیپوں کے گنجان آباد نخلستانوں اور بنجر ریگستانوں کی سرزمین، اس کے مجموعی رقبے کا صرف پانچواں حصہ پہاڑوں سے ڈھکا ہوا ہے، تاہم ملک میں کوہستانی سیاحت کو بڑی مقبولیت حاصل ہے۔ اس کے جنوب مشرق میں آمو دریا اور سیر دریا کے طاس ہیں۔ جب کہ شمال، شمال مشرق اور شمال مغرب میں قازقستان، مشرق میں قرغزستان، جنوب مشرق میں تاجکستان، جنوب میں افغانستان اور جنوب مغرب اور مغرب میں ترکمانستان واقع ہیں۔ آزادی سے قبل ازبک سوویت سوشلسٹ جمہوریہ کہلاتا تھا (Universal Almanac 1996، ص ۸۱۵)۔

قراقلپاقستان خود مختار جمہوریہ ہے۔ اس کا دارالحکومت نوکس (Nukus) ہے۔ تاہم یہ ازبکستان کا حصہ ہے اور ازبکستان کے ۳۷ فیصد رقبے پر محیط ہے۔ ازبکستان براعظم ایشیا کے وسط میں سمندر سے دور واقع ہے اور اس کے قدرتی حالات انتہائی متنوع قسم کے ہیں۔ چونکہ یہ موسمیاتی خطے کے ریگستانی علاقے میں واقع ہے اس لیے یہاں کی آب و ہوا گرم ہے اور یہاں بارش بہت کم ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ پانی ہمیشہ ازبکستان کا سب سے بڑا معاشی مسئلہ رہا ہے۔ یہ دنیا کے ان قدیم ترین علاقوں میں سے ایک ہے جہاں آبپاشی کے ذریعے کاشتکاری ہوتی ہے، محققین نے پتہ چلایا ہے کہ ایک ہزار سال ق۔م میں مقامی آبادی کھیتوں میں مصنوعی طریقے سے آبپاشی کرتی تھی۔ ایک قدیم ازبک کہاوت ہے "زمین وہاں ختم ہو جاتی ہے جہاں پانی ختم ہو جاتا ہے"۔ شمال مغربی سمت میں اس کا تقریباً اسی فیصد علاقہ ہموار میدانوں پر مشتمل ہے اس میں کزل کم (Kyzyl- kom) ریگستان کا کافی حصہ است، ارت پلیٹو اور آمو دریا کا وسیع ڈیلٹا شامل ہے۔ مشرق اور جنوب میں تین شان (Tien Shan) اور پامیر الائی (Pamir- alai) سلسلۂ کوہ کے پہاڑ ہیں، بلند ترین پہاڑ سطح سمندر سے ۴۶۴۳ میٹر یا ۱۵۲۳۳ فٹ ہے۔ پہاڑی سلسلوں کے درمیان موجود وادیاں، مثلاً وادئ فرغانہ، وادئ زرفشان، چرچک، انگرین، کشکا دریا، سرخان دریا اور دیگر وادیاں جہاں بہت سے چھوٹے اور بڑے موسمی چشمے موجود ہیں، اس کے سب سے زیادہ ترقی یافتہ اور سب سے زیادہ گنجان آبادی والے حصوں میں شمار کی جاتی ہیں، پہاڑوں کی تشکیل کا قدرتی سلسلہ جاری ہے۔ ۱۹۶۶ء میں زبردست زلزلہ آیا تھا، جس کا مرکز تاشقند میں واقع تھا۔

ازبکستان کی آب و ہوا گرم ہے، میدانوں اور پہاڑی وادیوں میں بارش کم ہوتی ہے، (مثال کے طور پر بحیرہ یورالارال کے جنوبی علاقے میں سالانہ بارش سو ملی میٹر سے بھی کم ہوتی ہے اور تاشقند میں تین سو پچاس ملی میٹر ہوتی ہے)؛ گرمی کے موسم میں یہاں سخت گرمی پڑتی ہے اور سردی میں نسبتاً کم سردی ہوتی ہے۔ جنوری میں درجہ حرارت شمال میں منفی چھ سینٹی گریڈ سے لے کر جنوب میں دو سنٹی گریڈ تک ہوتا ہے۔ جولائی میں اوسطاً درجہ حرارت شمال میں ۲۶ سنٹی گریڈ سے لے کر جنوب میں ۳۲ سینٹی گریڈ تک ہوتا ہے۔ بعض دنوں میں جنوب میں ہوا کا درجہ حرارت ۵۰ سنٹی گریڈ تک پہنچ جاتا ہے، لیکن ہوا کی خشکی گرمی کو قابل برداشت بنا دیتی ہے۔ بارش زیادہ تر موسم بہار اور موسم سرما میں ہوتی ہے۔ سال میں اوسطاً ۲۵۰ دن تیز دھوپ نکلتی ہے۔ آبی وسائل نہایت ناہموار طریقے سے بٹے ہوئے ہیں۔ دریا جس وقت میدان تک پہنچتے ہیں تو اس وقت تک ان کا بہت سا پانی آبپاشی کی وجہ سے کم ہوجاتا ہے یا بخارات وغیرہ بن کر اڑ جاتا ہے اور جو سب سے چھوٹے دریا ہیں، وہ خشک ہوجاتے ہیں صرف بڑے دریاؤں، یعنی آمو دریا اور سیر دریا میں ہی کافی پانی ہوتا ہے، جو ریگستان سے گزر کر ملک کے شمال میں بحیرہ یورال تک جاتے ہیں۔ نہری نظام کو تحفظ دینے کے لیے ۱۹۹۳ء میں ازبکستان تاجکستان، ترکمانستان، قرغیزستان اور قازقستان کے ساتھ شامل ہوا۔

ازبکستان میں پودوں کی چھ ہزار سے زائد اقسام پائی جاتی ہیں اور گھاس جڑی بوٹیاں ریتلی زمین پر اگتی ہیں، یہ زمین ایک کروڑ ہیکٹر سے زیادہ کے رقبے پر پھیلی ہوئی ہے۔ یہ علاقے بھیڑ بکریوں اور خاص طور پر کراکلی بھیڑوں کے لیے سارا سال چراگاہوں کا کام دیتے ہیں۔ پہاڑ درختوں سے ڈھکے ہوتے ہیں، جن میں بہت سے درخت پھل دار بھی ہوتے ہیں۔

ازبکستان میں جنگلی جانوروں کی بہت سی قسمیں پائی جاتی ہیں۔ یہاں ایسی چھپکلیاں پائی جاتی ہیں جن میں سے بعض کی لمبائی ڈیڑھ میٹر تک ہوتی ہے۔ سانپ، کچھوے اور مختلف قسم کے نیولے اور چوہے وغیرہ بھی پائے جاتے ہیں۔ ریگستان میں ہرنوں کے بڑے بڑے گلے

گھومتے پھرتے نظر آتے ہیں اور پہاڑوں پر برفانی چیتے، ریچھ اور پہاڑی بکرے وغیرہ ملتے ہیں۔ بعض علاقوں میں لومڑیوں، بھیڑیوں اور جنگلی سوروں کی بہتات ہے (سوویت سوشلسٹ وسط ایشیائی جمہوریائیں' شائع کردہ سفارتخانہ سوویت یونین ' کراچی ص ۴۵ تا ۴۸).

(۲) آبادی: ازبکستان میں اکثریت ازبک عوام کی ہے۔ یہ کل آبادی کا ۷۱ء۴ فیصد ہیں۔ دیگر اقوام میں روسی ۸،۳ فیصد ' تاجک ۴،۷ فیصد' قازق ۴ء۱ فیصد اور تاتار ۲ء۴ فیصد شامل ہیں۔ زیادہ تر روسی تاشقند میں رہتے ہیں۔ ازبکوں کا سلسلہ منگولوں کے ان خانوں سے جا ملتا ہے جنہوں نے نہ صرف وسط ایشیا ' بلکہ کیف تک روس پر قبضہ کر لیا تھا اور جو اس علاقے کے فاتح تو تھے' لیکن انہوں نے مفتوحہ علاقہ کے مذہب اسلام کے سامنے سرتسلیم خم کر کے اسے اختیار کر لیا تھا.

(ب) رقبہ: ازبکستان کا رقبہ ۴،۴۷،۴۰۰ مربع کیلو میٹر (۱،۷۲،۷۵۰ مربع میل) ہے۔ وسط ۱۹۹۷ء میں اس کی آبادی دو کروڑ سینتیس لاکھ نفوس پر مشتمل تھی۔ آبادی میں اضافے کی سالانہ شرح ۲ء۱ فیصد ہے.

زیادہ تر آبادی دیہی علاقوں میں رہتی ہے۔ تقریبا چالیس فیصد لوگ شہروں میں رہتے ہیں' آبادی کے اعتبار سے تاشقند وسط ایشیا کا سب سے بڑا شہر ہے' جبکہ سابقہ سوویت یونین میں اس کی چوتھی حیثیت تھی۔ یہ وسط ایشیا اور قازقستان کے مسلمانوں کی مذہبی زندگی کا مرکز بھی ہے۔

(ج) ازبک ملک کی سرکاری زبان ہے ' اس میں تاجکی اور فارسی کی بھی آمیزش ہے' اس لیے اردو بولنے والوں کے لیے یہ زبان بولنا اور سمجھنا چنداں مشکل نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہاں روسی بھی بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ سرزمین ازبکستان نے کئی نامور شخصیات کو جنم دیا ہے جن میں احادیث کے مشہور مجموعے بخاری شریف کے مرتب امام اسماعیل بخاریؒ، صوفی بزرگ حضرت بہاء الدین نقشبندیؒ اور امام ترمذیؒ' شاعر علی شیر نوائی، سائنس دان بو علی سینا اور مفکر البیرونی اور فارابی وغیرہ شامل ہیں۔

مذہب : یہ اسلامی تصوف کے چار سلسلوں نقشبندیہ 'قادریہ ' کبرویہ اور قلندریہ کی سرزمین ہونے کی بنا پر اسلامی درویشوں کی سرزمین کہلاتی ہے۔ (Encyclopaedia of Modren Islamic World) ا:۳۰)۔ یہاں سنی مسلمانوں کی اکثریت ہے' تاہم دیگر مذاہب کے پیروکار جن میں عیسائی اور یہودی بھی شامل ہیں آباد ہیں اور انہیں ان کے عقیدے کے مطابق عبادت کرنے کی آزادی حاصل ہے.

(۳) تاریخ : ازبکستان قدیم تہذیب کی سرزمین ہے سمرقند کے علاقے میں ماہرین آثار قدیمہ نے اس جگہ کا پتہ چلایا ہے جہاں ایک لاکھ سال سے بھی زیادہ پہلے کا قدیم انسان رہا کرتا تھا۔ ازبکستان کے جنوب میں ان ماہرین نے نینڈرتھال انسان کا ایک ڈھانچہ اور چٹانوں پر بنی ہوئی بعض قدیم تصویریں دریافت کی ہیں۔ تاشقند کے قریب خوارزم اور خود مختار علاقہ قراقلپاقستان میں بھی قدیم انسان کے آثار کا پتہ چلا ہے۔ اس ضمن میں بیسویں صدی کے دوران میں ماہرین آثار قدیمہ نے ایسی بہت سی بستیاں دریافت کی ہیں.

تین ہزار سال قبل مسیح کے شروع میں آمو دریا کے نشیبی علاقوں میں رہنے والے لوگ مٹی کے برتن بنایا کرتے تھے اور آبپاشی کی نہریں کھودتے تھے۔ اندکان، سرخان دریا اور بخارا کے علاقوں میں کانسی کی اشیاء اوزار اور مٹی کے برتن دریافت ہوئے ہیں۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو ازبکستان کی سرزمین قدیم ترین تہذیبوں کا گہوارہ رہی ہے۔ موجودہ ازبکستان کے اصل باشندے وہ فارسی قبائل ہیں جنہوں نے شمال مغرب کی طرف ہجرت کی اور ۱۵۰۰تا۱۰۰۰ق م میں آمودریا اور سیردریا کے مابین آباد ہوئے۔ بعدازاں ساکھی خانہ بدوش ۷۰۰ اور ۳۰۰ ق م کے مابین یہاں آئے۔ اہل فارس نے سغدیانہ (Sogdiana) اور باختریا (Bactria) کے نام سے دو صوبے قائم کیے' موجودہ دور کے ازبکستان کا زیادہ تر علاقہ انہی

صوبوں پر مشتمل ہے۔ سکندر اعظم نے ۳۲۹ ق م میں یہاں حملہ کرکے ترمذ کے قریب سکندریہ سلطنت کی بنیاد رکھی۔ اس نے فرغانہ وادی میں ایک اور شہر خجند (Khodjent) بھی بسایا۔ سکندر اعظم نے پہلے اہل فارس کو اور پھر ساتھیوں (Scythians) کو شکست دی، سمرقند میں اس نے اپنے ایک دوست کلائٹس کو قتل کیا اور سغدی سردار کی بیٹی رخسانہ (Roxana) سے شادی کی.

پہلی اور چوتھی صدی عیسوی کے مابین ازبکستان کاشان سلطنت کا حصہ بن گیا۔ پانچویں چھٹی صدی میں سفید ہنوں کے قبضے میں چلا گیا۔ آٹھویں صدی عیسوی میں ازبکستان میں، بعہد بنی امیہ اسلام کی آمد ہوئی۔ عین اسی زمانے میں محمد بن قاسمؒ نے سندھ فتح کیا تھا۔ ایک اور عرب جرنیل قتیبہ بن مسلم الباہلیؒ آمودریا پار کرکے ازبکستان میں داخل ہوا اور چین کی سرحد تک جا پہنچا۔ پھر نویں صدی عیسوی میں یہاں سامانیوں کی حکومت بنی جس کا علاقہ افغانستان میں ہرات تک اور ایران میں اصفہان تک پھیلا ہوا تھا.

بارہویں صدی عیسوی میں خوارزمی سلطنت زور پکڑنے لگی۔ اس نے بخارا اور سمرقند پر قبضہ کرلیا پھر یہاں ساکا قبائل، پارتھیوں ساسانیوں اور ہنوں کی بھی حکومت رہی۔ تیرھویں صدی عیسوی میں تاتار اور منگول لشکروں نے اس سرزمین کو روند ڈالا۔ قتل و غارت کا بازار گرم کرنے کے علاوہ یہاں کی تقریباً تمام آبادی کو ختم کرکے دم لیا۔ یہ سرزمین جس پر زندگی رواں دواں تھی اور جہاں سے علم و فضل کے چشمے پھوٹتے تھے آن واحد میں تباہ و برباد ہوگئی۔ البتہ امیر تیمور (۱۳۳۶۔ ۱۴۰۵ء) نے اسے حیات نو بخشی۔ علم و فن کو فروغ دیا اور عوام کے لیے وسیع پیمانے پر تعمیرات کیں۔ سپہ گری اور عزم و ہمت میں بھی اس کی مثالیں کم ہیں۔ تیمور نے سمرقند کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ چنانچہ تیمور کے پایہ تخت کی حیثیت سے پھر اسے انتہائی عظمت و شوکت حاصل ہوئی۔ ۱۴۰۵ء میں تیمور کا انتقال ہوگیا۔ تیمور خود کو امیر گورگان کہتا تھا۔ اس کے دور کو اس اعتبار سے سنہری دور کہا جاتا ہے کہ اس نے صوفیا اور اولیائے کرام کو بہت عزت دی اور نامور صوفی بزرگ حضرت بہاء الدین نقشبندیؒ کی خانقاہ اور مسجد تعمیر کروائی، مزید براں حضرت احمد یسویؒ کی خانقاہ اور مسجد کو ازسر نو تعمیر کرایا، سمرقند میں پتھر کی ایک بہت بڑی رحل بنوائی، جس پر مقدس قرآن مجید رکھا جا سکے۔ امیر تیمور کا بیٹا شاہ رخ یہی طرز تعمیر ہرات (افغانستان) لایا۔ شاہ رخ کے بیٹے اور امیر تیمور کے پوتے الغ بیگ (۱۴۴۹ء) نے سمرقند میں ایک سائنسی رصدگاہ بنوائی، اسے صرف دو سال (۱۴۴۷۔ ۱۴۴۹ء) حکمرانی کا موقع ملا۔ عام علوم کے علاوہ ریاضی میں اسے بڑا کمال حاصل تھا جس زائچے پر جدید گورگانی تقویموں کا انحصار ہے، وہ الغ بیگ ہی کی تیار کردہ تھی؛ سمرقند میں مدرسہ الغ بیگ کی عالیشان عمارت اب تک موجود ہے اور سمرقند کے قابل دید آثار میں شمار ہوتی ہے۔ (The Resurgence of Central Asia، ص ۲۵۴)۔

تیمور خاندان کی حکومت کے خاتمے کے بعد یہاں شیبانی خاندان کی حکومت قائم ہوگئی۔ جوجی (بن چنگیز) کا ایک بیٹا شیبان جان تھا، جس کی حکمرانی کے لیے وہ علاقہ تجویز ہوا جو آگے چل کر ازبکستان کے نام سے مشہور ہوا۔ شیبان کی آٹھویں پشت میں ابوالخیرخان تھا، جس سے اس خاندان کی اقبال مندی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ ابوالخیر خان کا پوتا محمد شیبانی خان ازبک تھا، جس نے صحرانوردی چھوڑ کر وسط ایشیا میں ایک عظیم الشان سلطنت قائم کرلی اور اس کا خاندان ۱۵۰۰ء سے ۱۵۹۸ء تک حکمران رہا۔ تقریباً سو سال کی مدت میں اس خاندان کے بارہ حکمران گزرے۔ پھر شیبانیوں کی ایک اور شاخ نے عنان حکومت سنبھال لی۔ ازبکستان کی موجودہ مملکت ۱۵۰۰ء میں ازبک شیبانی خان نے ہی قائم کی تھی۔ شیبانی خاندان کی حکومت کو عروج عبداللہ خان کے زمانے میں حاصل ہوا۔ عبداللہ خان ۱۵۵۷ء میں بخارا کا حاکم تھا۔ ۱۷۴۰ء میں مختصر سے عرصے کے لیے ایرانی حکمران نادرشاہ نے وسط ایشیا پر

تصرف حاصل کر لیا اس کے ایک ماتحت محمد رحیم نے استرخانیوں سے ۱۷۵۳ء میں اقتدار چھین کر بخارا پر قبضہ کر لیا۔ محمد رحیم نے روایتی لقب "خان" کی جگہ امیر کا لقب اختیار کیا۔ اس طرح منگت خاندان سلطنت کی بنیاد پڑی' جو ۱۹۲۰ء میں بالشویک روس میں شمولیت تک قائم رہی۔ اس دوران میں ۱۸۳۹ء میں روسیوں نے خیوا پر قبضہ کرنے کی ناکام کوشش کی' لیکن وہ ۱۸۶۵ء میں تاشقند پر ۱۸۶۸ء میں سمرقند اور ۱۸۷۳ء میں خیوا پر اپنا تسلط جمانے میں کامیاب ہوگئے اور امیر بخارا روسیوں کا باج گزار بننے پر مجبور ہو گیا۔ روسیوں نے وسط ایشیا کے علاقوں کو باہم مربوط کرنے کے لیے ۱۸۷۶ء میں ترکستان کے نام سے ایک نیا صوبہ قائم کیا۔ نیز ۱۸۸۱ء میں ٹرانس کیسپین (Trans-Capsian) ریلوے کی تعمیر شروع کردی۔ ۱۸۹۴ء میں زار روس نے افغانستان کی سرحد کی حفاظت کے لیے ترمذ کے مقام پر ایک قلعہ تعمیر کرایا۔ ترکستان پر روسی قبضے اور جبری بھرتی کے خلاف اندجان کے عوام نے ۱۸۹۸ء میں بغاوت کر دی۔ اسی سال ٹرانس کیسپین ریلوے لائن میں توسیع کر کے اسے تاشقند تک بڑھا دیا گیا۔ ۱۹۰۶ء میں اورن برگ سے تاشقند کو ایک دوسری ریلوے لائن سے ملا دیا گیا۔ اس طرح ترکستان کا رابطہ پوری سلطنت روس سے استوار ہوگیا۔ ۱۹۱۶ء میں نقشبندی سلسلے کے ہنگاموں کی وجہ سے پورے وسطی ایشیا میں بغاوت کی سی کیفیت پیدا ہو گئی۔ اس وقت قائد محمد علی نقشبندی تھے۔ اکتوبر ۱۹۱۷ء میں تاشقند میں سوویت اور اپریل ۱۹۱۸ء میں ترکستان کی خود مختار سوویت سوشلسٹ حکومت قائم ہوگئی (کرامت علی خان' وسط ایشیا کی نوآزاد مسلم ریاستیں' ص ۶۹)۔ مارچ ۱۹۱۸ء میں امیر بخارا اور تاشقند سوویت کے مابین معاہدہ طے پایا جس کے نتیجے میں وادی فرغانہ میں سماجی تحریک شروع ہوگئی ۔ اشتراکی روس کی فوجوں نے تقریباً ایک سال کی لڑائی کے بعد ستمبر ۱۹۱۹ء میں ازبکستان کے کچھ علاقوں پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ ۱۹۲۰ء میں امیر بخارا اور خیوا کے خان کو معزول کر کے ان کی ریاستوں کا نام پیپلز عوامی جمہوریہ بخارا (Peoples Republic of Bukhara) اور عوامی جمہوریہ خوارزم (Peoples Republic of Khawarzam) رکھ دیا گیا۔ حالانکہ وہاں سماجی مجاہد اور انورپاشا کے دستے مصروف جنگ تھے۔ ۱۹۲۲ء میں انور پاشا کی شہادت کے بعد ۱۹۲۴ء میں وسط ایشیا کی تمام ریاستوں کا سوویت روس میں ادغام ہوگیا۔ اس کے بعد وسط ایشیا کی ریاستوں کی لسانی اور نسلی بنیادوں کے تحت ازسرنو حد بندی کی گئی۔ ۱۹۲۵/۱۹۲۴ء میں ازبکستان اور ترکمانیہ کی جمہوریتوں' تاجک' قزق اور کرغیزیا کی خود مختار جمہوریتوں اور قراقلپاق خود مختار صوبے کا قیام عمل میں آیا۔ ۲۷ اکتوبر ۱۹۲۴ء کو جمہوریہ ازبکستان کا قیام عمل میں آیا ۔ ۱۹۲۹ء میں عربی رسم الخط کو لاطینی رسم الخط میں تبدیل کر دیا گیا۔ ۱۹۳۲ء میں قراقلپاق جمہوریہ قائم کی گئی۔ ۱۹۳۶ء میں اسے قزقستان کی جگہ ازبکستان میں شامل کر دیا گیا' اس کے دو سال بعد ازبکستان کی کمیونسٹ پارٹی کے سیکرٹری جنرل اکمل کراموف اور ازبکستان کے صدر فیض اللہ خوجایف کو بغاوت کے الزام میں پھانسی کی سزا دی گئی۔

مارچ ۱۹۵۹ء میں شریف رشیدوف کمیونسٹ پارٹی کا پہلا سیکرٹری نامزد ہوا۔ ۱۹ ستمبر ۱۹۶۳ء کو سپریم سوویت کے حکم پر قازقستان کا چالیس ہزار مربع کیلومیٹر کا علاقہ ازبکستان میں شامل کر دیا گیا۔ اکتوبر ۹۸۳ میں شریف رشیدوف کو بدعنوانی کے الزام میں ان کے عہدے سے برطرف کر دیا گیا۔ ۲۶ مئی ۱۹۸۹ء کو برلیک (Birlik) پارٹی کی بنیاد رکھی گئی۔ (The Resurgence of Central Asia' ص ۲۵۴۔۲۵۵)۔

اسی دوران میں ۱۰ اپریل ۱۹۸۹ء کو عوامی مظاہروں کے بعد سوویت فوجی دستے تاشقند میں داخل ہوگئے۔ ۳۔۴ جون ۱۹۸۹ء کو فرغانہ کے علاقے میں ازبکوں اور مسختی (Meskhetian) ترکوں کے مابین جھڑپیں ہوئیں۔ نتیجتاً کئی ہزار لوگ مارے گئے اور ایک

ہزار کے قریب زخمی ہوئے۔ ۲ اکتوبر ۱۹۸۹ء کو سپریم سوویت نے زبان کا قانون منظور کیا جس کے تحت ازبک کو سرکاری زبان کا درجہ دیا گیا۔ ۱۸ فروری ۱۹۹۰ء کو ۳۴۰ رکنی سپریم سوویت کونسل کے انتخابات میں ۹۳ فیصد اہل ووٹروں نے حصہ لیا۔ ۲۷ فروری کو ارک ڈیموکریٹک پارٹی (Eric Democratic Party) نے تاشقند میں کانگریس کے قیام کے لیے اجلاس منعقد کیا۔ ۲۳۔۳۱ مارچ ۱۹۹۰ء کے درمیان پارلیمنٹ نے ایک صدارتی عہدہ قائم کیا اور پارٹی کے اول سیکرٹری اسلام کریموف کو اس عہدے پر فائز کیا۔ جب کہ شکر اللہ میر سیدوف وزیراعظم اور میرزا علیم ابراہیموف پارلیمانی سربراہ نامزد کیے گئے۔ ۲۰ جون ۱۹۹۰ء کو پارلیمنٹ نے ازبکستان کی خودمختاری کا اعلان کر دیا۔ ۱۷ مارچ ۱۹۹۱ء کو نئے سیاسی ڈھانچے کی منظوری کے لیے ریفرنڈم ہوا تو ۹۴ فیصد ووٹروں نے سوویت یونین کے ساتھ رہنے کے لیے ووٹ دیا۔

۲۳ اگست ۹۹۱ء کو کریموف کمیونسٹ پارٹی کی رکنیت سے مستعفی ہو گئے اور اس کے ایک ہفتہ بعد انہوں نے کمیونسٹ پارٹی کے اثاثوں اور جائیداد کو قومی ملکیت میں لے لیا۔ ۳۱ اگست کو ازبکستان نے آزادی کا اعلان کر دیا اور یکم ستمبر ۱۹۹۱ء کو پارلیمنٹ نے اعلان آزادی منظور کیا۔ ۱۴ ستمبر کو کمیونسٹ پارٹی کو ازبکستان عوامی جمہوری پارٹی (Peoples Democratic Party) کا نام دیا گیا۔ ۱۹ نومبر ۱۹۹۱ء کو وزارتی کونسل کو تحلیل کر دیا گیا اور میر سیدوف نے نائب صدر کا عہدہ سنبھال لیا (New States . Ian Bremmer and Raytaras ' *New Politics , Building the Post Soviet Nations* مطبوعہ ۱۹۹۷ء)۔

۲۹ دسمبر ۱۹۹۱ء کو اسلام کریموف ۸۵٫۹ فیصد ووٹوں کے ساتھ ملک کے صدر منتخب ہوئے جب کہ ان کے مدمقابل ارک (Lrk) کے امیدوار محمد صالح کو ۱۲٫۴ فیصد ووٹ ملے۔

۱۶ جنوری ۱۹۹۲ء کو تاشقند میں خوراک کے سلسلے میں ہونے والے ہنگاموں میں ۲ طالب علم ہلاک ہوگئے۔ اپریل ۱۹۹۳ء کو تیمورلنگ کو ازبکستان کا ہیرو تسلیم کیا گیا اور تاشقند میں نصب شدہ لینن کے مجسمے کو ہٹا دیا گیا۔ ۸ دسمبر ۱۹۹۲ء کو ملک کا نیا آئین منظور ہوا جس کے تحت پارلیمنٹ کے ارکان کی تعداد پانچ سو سے کم کر کے ۱۵۰ کر دی گئی۔ مارچ ۱۹۹۳ء میں صدر کریموف نے ازبکستان میں کسی بھی اسلامی تحریک کو کام کرنے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا (*The Resurigence of Central Asia*' ص ۲۵)۔ ستمبر ۱۹۹۴ء میں نئی پارلیمنٹ کے انتخابات کرنے کا بھی فیصلہ کیا گیا۔ ۲۶ دسمبر ۱۹۹۴ء کو پارلیمانی انتخابات میں حکمران جماعت جمہوری عوامی پارٹی کو نمایاں کامیابی حاصل ہوئی، جب کہ حزب اختلاف کی جماعت وطن ترقیاتی پارٹی کو ۵ فیصد ووٹ ملے۔ ارک اور برلک جماعتیں رجسٹرڈ نہ ہونے کی وجہ سے انتخابات میں حصہ نہ لے سکیں۔ ستمبر ۱۹۹۵ء میں یہاں بحیرۂ ارال کے موضوع پر اقوام متحدہ کی زیر نگرانی ایک کانفرنس منعقد ہوئی۔ مئی ۱۹۹۶ء میں ترکمانستان کے دارالحکومت عشق آباد میں ایکو ملکوں کی چوتھی سربراہ کانفرنس منعقد ہوئی۔ اگست ۱۹۹۶ء میں ازبکستان کے پانچویں یوم آزادی کے موقع پر دس ہزار قیدی رہا کر دیے گئے۔ (فیض احمد مسلم دنیا ۹۹۶ ۔۱۹۹۷ء، ص ۶۲۶)۔

(۳) نظم و نسق: آج کل ازبکستان ۱۲ بلاسٹیں (Oblasts=صوبوں) اور ایک خود مختار علاقے پر مشتمل ہے۔ اس کا صدر مقام تاشقند ہے۔ یہ تیزی سے ترقی کی منازل طے کر رہا ہے۔ محل وقوع کے اعتبار سے یہ شہر چرچک وادی کے وسط میں اور قازقستان، سائبیریا اور ارال یا یورال کو ملانے والی شاہراہوں پر واقع ہے۔ ابوریحان البیرونی اور محمود کاشغری نے اسے تاشقند کا نام دیا، جس کا مطلب ہے "پتھر کا شہر"۔ دیگر بڑے شہروں میں سمرقند، نمنگان، اندیجان (Andizhan)، ترمذ اور بخارا قابل ذکر ہیں۔ ملک کو ۱۲۳ قصبوں، ۹۲ شہری آبادیوں اور

۱۵۵ دیہی اضلاع میں تقسیم کیا گیا ہے' ابلاستی (صوبوں) کے نام یہ ہیں:

(۱) اندجان (Andijan) (رقبہ ۴۲۰۰ کلومیٹر' آبادی ۱,۸,۹۹,۰۰۰)؛ (۲) بخورو یا بخارا (Bukhoro) (رقبہ ۳۹۴۰۰' آبادی ۱۲,۶۲,۰۰۰)؛ (۳) فرغانہ (Farghona رقبہ ۷۱۰۰' آبادی ۲,۳,۳۸,۰۰۰)؛ (۴) جزاکھ (Jizzakh) (رقبہ ۲۰۵۰۰' آبادی ۸۳,۱۰۰)؛ (۵) خوارزم (Khorazm) (رقبہ ۶۳۰۰' آبادی ۱,۱۳,۵۲,۰۰۰)' صدر مقام ارگنج)؛ (۶) نمنگان (Namangan) (رقبہ ۷۹۰۰' آبادی ۱۶,۵۲,۰۰۰)؛ (۷) نوائی (Nawoiy) (رقبہ ۱۱۰۸۰۰' آبادی ۷,۱۵,۰۰۰)؛ (۸) قشقہ دریو (Qashqadaryo) (رقبہ ۲۸,۴۰۰' آبادی ۱,۸۱,۲۰۰)' (صدر مقام قرشی (Qarshi)؛ (۹) سمرقند (Samarqand) (رقبہ ۱۶,۴۰۰' آبادی ۳۳,۲۲,۰۰۰)؛ (۱۰) سردریو (Sardaryo) (رقبہ ۵۱۰۰' آبادی ۶,۰۰,۰۰۰)' صدر مقام گلستان)؛ (۱۱) سرخندریو (رقبہ ۲۰۸۰۰' آبادی ۱۳,۴۷,۰۰۰' صدر مقام ترمذ)؛ (۱۲) تاشقند (Tashkent) (رقبہ ۱۵,۶۰۰' آبادی ۴۳,۵۷,۰۰۰ نفوس)۔

خود مختار علاقہ (۱۳) قراقلپاقستان (Qoraqalpoghiston) (رقبہ ۱,۶۴,۹۰۰ کلومیٹر)' (آبادی ۱۳,۴۳,۰۰۰ نفوس)' (صدر مقام نوقس (Nuqus)؛ (Britannica Book of the year 1997' ص ۷۴۴)۔

آئین اور طرز حکومت: آزادی کے حصول کے تقریباً ایک سال بعد ازبکستان کی پارلیمنٹ نے ۸ دسمبر ۱۹۹۲ء کو نئے سیکولر آئین کی منظوری دی۔ اس میں کثیر جماعتی سیاسی نظام' جمہوریت اور انسانی حقوق کے تحفظ کی ضمانت دی گئی ہے۔

آئین کے تحت انتظامیہ (Executive) کے تمام اختیارات صدر مملکت کے پاس ہیں۔ صدر کا انتخاب پانچ سال کے لیے ہوتا ہے اور اسے دو مرتبہ سے زیادہ منتخب نہیں کیا جا سکتا۔ صدر ہی کابینہ کے ارکان کا تقرر دستوریہ کی منظوری سے کرتا ہے' صوبائی گورنروں کے تقرر کا اختیار بھی صدر ہی کے پاس ہے۔

ازبکستان کی پارلیمنٹ ۲۵۰ ارکان پر مشتمل ہے اسے مجلس اعلیٰ (Supreme Assembly) کہا جاتا ہے۔ اس کے ارکان کا انتخاب بھی پانچ سال کے لیے براہ راست کیا جاتا ہے۔ پارلیمنٹ میں اس وقت پیپلز ڈیموکریٹک پارٹی کی اکثریت ہے (The Europa 1997' ص ۳۵۷۹' *Uzbekistan, Microsoft (R) Encarta (R) 97 Encylopedia*' ص ۳)

قومی پرچم: ازبکستان کا پرچم تین افقی (نیلی' سفید اور سبز) پٹیوں پر مشتمل ہے۔ درمیانی پٹی کو سرخ حاشیہ لگایا گیا ہے' جب کہ بالائی پٹی کے بائیں جانب سفید چاند اور اسی رنگ میں بارہ ستارے دکھائے گئے ہیں۔ یہ ملک کے بارہ صوبوں اور ایک خود مختار علاقے کی نمائندگی کرتے ہیں (*The Statesman's Year Book 1996-97*' ص ۱۵۸۰)۔

اس کی سرکاری زبان ازبک ہے' جس کا تعلق ترکی زبانوں کے جنوب مشرقی گروہ سے ہے اور اس کی بہت سی مقامی بولیاں ہیں۔ بنیادی سکہ سم (Sum) ہے' اسے عبوری طرز پر نومبر ۱۹۹۳ء میں متعارف کرایا گیا تھا' پھر یکم جولائی ۱۹۹۴ء کو روسی روبل کی جگہ نئی کرنسی کی حیثیت سے اسے مستقل طور پر رائج کر دیا گیا۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء میں شرح تبادلہ ایک پونڈ = ۶۳٫۴۸ سم' ایک ڈالر = ۳۹٫۴۰ سم تھی (*The Europa 1997*' ص ۳۵۷۷)۔

ازبکستان میں اعلیٰ عدالتوں کے ججوں کی تقرری مجلس اعلیٰ کی توثیق کے بعد صدر کرتا ہے' یہاں کی عدلیہ کا نظام آئینی عدالت' سپریم کورٹ اور اعلیٰ اقتصادی عدالت پر مشتمل ہے۔ یہ عدالتیں فیصلے کرنے میں آزاد ہیں۔ قراقلپاقستان میں بھی سپریم کورٹ اور اقتصادی عدالتیں قائم ہیں (*The Europa 1997*' ص ۳۵۷۹)۔

ازبکستان میں اٹھارہ سال کے لیے ہر شخص کو فوجی تربیت دینے کی خاطر جبری طور پر بھرتی کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مستقل فوج بھی موجود ہے۔ ۱۹۹۶ء میں

فوج کی نفری ۲۵۰۰ تھی، جب کہ پیرا ملٹری فورس کی تعداد ۱۲۰۰۰ تھی۔ ۱۹۹۶ء کا دفاعی بجٹ ۳۰۴ ملین امریکی ڈالر تھا (The Europa 1997، ص ۳۵۷۴؛ The Statesman's Year Book 1997 98، ص ۱۵۸۰)۔

زراعت: ازبکستان کا کل زمینی رقبہ چار کروڑ پچیس لاکھ ہیکٹر ہے۔ اس میں سے آدھے سے زیادہ رقبے پر کاشت ہوتی ہے، کل زرعی پیداوار میں ۷۵ فیصد حصہ فصلوں کا ہے۔ سابقہ سوویت یونین کی دو تہائی کپاس ازبکستان میں کاشت کی جاتی تھی۔

مقامی طور پر پیدا ہونے والی اشیا میں گندم، چاول، جو، مکئی، آلو، سورج مکھی کے بیج، بنولہ، سبزیاں، تمباکو، کپاس، انگور اور دیگر پھل شامل ہیں۔ کپاس سے اسے کثیر مقدار میں زرمبادلہ حاصل ہوتا ہے، مقامی لوگ اسے سفید سونا بھی کہتے ہیں (وسط ایشیائی جمہوریتیں The Europa 1997، ص ۳۵۷۶)۔

مویشی: ازبکستان میں پرورش کیے جانے والے مویشیوں میں گائے، بیل، گھوڑے، بھیڑیں، بکریاں، سور اور مرغیاں شامل ہیں (The Europa 1997، ص ۳۵۷۶)۔

اس کے علاوہ ماہی گیری بھی ملک کی اہم صنعت ہے۔

ازبکستان میں معدنیات کی فراوانی ہے یہاں کوئلہ، سونا، تانبا، جست، سیسہ، گندھک، نمک، فاسفورس، چونے کا پتھر اور سنگ مرمر پایا جاتا ہے، نیز معدنی پانی کے بڑے بڑے چشمے بھی ہیں، بخارا، خیوا اور وادی فرغانہ میں قدرتی گیس اور تیل کے ذخائر وسیع پیمانے پر موجود ہیں۔

۱۹۹۵ء کے اعداد وشمار کے مطابق یہاں سے کوئلہ، یورینیم، پٹرول، قدرتی گیس اور سونا بھی نکالا جاتا ہے (The Europa 1997، ص ۳۵۷۶)۔

صنعتی اعتبار سے ازبکستان بڑا ترقی یافتہ ملک ہے، برقی انجینئرنگ، مشین سازی، دھات پگھلانے، کیمیائی اشیا کی پیداوار، تیل، گیس، پارچہ بافی اور غذائی اشیا کی پیکنگ کی صنعتیں روز افزوں ہیں۔

ازبکستان میں بننے والے کیمیائی پلانٹ، ڈیزل موٹریں، کھدائی کی مشینیں، پمپ، کیبل، تار اور فوٹو گرافی کا ساز وسامان دنیا کی منڈیوں میں بڑا مقبول ہے (The Europa 1997، ص ۳۵۷۷)۔

عالمی اداروں سے وابستگی: ازبکستان اقوام متحدہ، آزاد ریاستوں کی دولت مشترکہ، ایکو، اسلامی کانفرنس کی تنظیم، عالمی بنک، یورپ میں سلامتی، اقتصادی تعاون اور ترقی (Organisation For Economic Security and Co-operation in Europe) وغیرہ کا رکن ہے۔

ازبکستان میں نئی تعلیم کے اصول خانہ جنگی کے دنوں میں وضع کیے گئے تھے، ۷ ستمبر ۱۹۲۰ء کو لینن نے تاشقند میں ترکستان یونیورسٹی کے قیام کے فرمان پر دستخط کیے۔ یہ وسط ایشیا کی پہلی اعلی تعلیمی درسگاہ تھی یہی وجہ ہے کہ یہاں خواندگی کا تناسب تقریبا سو فیصد ہے۔

مواصلات: ازبکستان سٹیٹ ریلوے کا قیام ۱۹۹۴ء میں سابقہ سہولتوں کی بنیاد پر عمل میں آیا اس کی ریلوے لائن کی لمبائی ۷،۰۰۰ کیلو میٹر (۱۹۹۶ء) ہے۔ یہاں دو خاص ریلوے لائنیں تھیں، پہلی ازبکستان کے باہر قازقستان میں جالی کے مقام سے شروع ہوتی ہے اور سمرقند اور بخارا کے علاقوں کی سرحد پر زناوین کے مقام تک جاتی ہے، تاشقند ریلوے، جن میں ارساتیگلیا کو تقفقا ریلوے لائن اور فرغانہ ریلوے لائن کی شاخیں اور تاشقند ریلوے کی نئی شاخوں میں تاشقند چیر چک (۲۷ میل) اور تاشقند انگرین (۷۰ میل) شامل ہیں۔ تاشقند سب سے بڑا ریلوے جنکشن ہے۔ ازبکستان میں ۱۹۹۵ء میں ۴۸۷۱۵ میل یا ۷۸،۴۰۰ کیلو میٹر لمبی سڑکیں ہیں۔ ان میں سے ۸۰ فیصد پختہ ہیں (Britannica Book of the Year 1997، ص ۷۴۴)۔

اندرون ملک آبی راستے: آمو دریا اور سیر دریا کو آبپاشی کے لیے بہت زیادہ استعمال کرنے کی وجہ سے ان کے بہاؤ میں کمی واقع ہوگئی ہے، جو بحیرہ یورال کو

خشک کرنے کا باعث بن گئے ہیں۔ اس طرح ازبکستان مواصلات کے ایک قیمتی اثاثے سے محروم ہوگیا ہے۔ تاہم آمو دریا اس وقت بھی جہاز رانی کا ذریعہ ہے۔ اس بنا پر ۱۹۹۳ء میں آمو دریا سٹیم شپ کمپنی نے اپنے بیڑے میں دو جہازوں کا اضافہ کیا تھا' اندرون ملک آبی راستوں کی کل لمبائی ۱۱۰۰ کیلو میٹر ہے (The Statesman's Year Book 1997-98' ص ۱۵۸۰).

ازبکستان کی اپنی شہری ہوا باز کمپنی ہے جسے ہویولاری (Havo Yollari) کہا جاتا ہے۔ اس کا قیام ۱۹۹۲ء میں عمل میں آیا اور اس کی پروازیں ایمسٹرڈم' ایتھنز' بحرین' ڈھاکہ ' بیجنگ' دہلی' فرینکفرٹ' اسلام آباد' جکارتہ ' جدہ' کراچی' کوالالمپور' لندن ' مانچسٹر' نیویارک ' ریگا (لیٹویا) اور تل ابیب تک جاتی ہیں۔ تاشقند میں بین الاقوامی ہوائی اڈہ ہے۔ ۱۹۹۶ء میں حکومت نے سمرقند' ارگنج اور بخارا کے ہوائی اڈوں کا درجہ بڑھانے اور سیاحوں اور مسافروں کو مزید سہولتیں دینے کا اعلان کیا۔ پاکستان پہلا اسلامی ملک ہے جس نے مارچ ۱۹۹۲ء میں ازبکستان سے فضائی رابطہ قائم کیا۔

نشریات: ازبکستان کے نشریاتی ادارے حکومت کی سرپرستی میں چلائے جا رہے ہیں۔ ازبک ریڈیو سے ازبک' اردو' ہندی' روسی' تاتاری' ترکی' چینی' عربی' فارسی' دری' انگریزی اور پشتو زبانوں میں پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ بیرونی سامعین ان پروگراموں کے ذریعے ازبکستان کے باشندوں کی تہذیب اور روزمرہ زندگی سے واقف ہوتے ہیں۔ ازبکستان کے شہر تاشقند میں ۱۱ فروری ۱۹۲۷ء کو وسط ایشیا کی پہلی نشرگاہ قائم کی گئی تھی۔ اس کے ایک سال بعد تاشقند یونیورسٹی کے ایک لیکچرار وکٹر یوپوف اور تجربہ گاہ کے ایک معاون بورس گرابوفسکی نے ٹیلی ویژن کی نشریات کا بھی کامیاب تجربہ کیا' لیکن وسائل نہ ہونے کی وجہ سے ٹی وی سٹیشن قائم نہ کیا جا سکا' لہذا ۱۹۵۶ء میں اس کی باقاعدہ نشریات کا آغاز ہوا (سوویت ازبکستان ۱۹۸۴ء مطبوعہ تاشقند ص۴)۔ "ازٹیلی ریڈیو" سرکاری نشریاتی ادارہ ہے اور ریڈیو اور ٹی وی کو کنٹرول کرتا ہے' کملک (Kamalak) ٹی وی اسٹیشن ایک نجی ادارہ ہے' اس کا قیام ۱۹۹۴ء میں عمل میں آیا۔ خودمختار علاقے قراقلپقستان کا اپنا ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن ہے (سوویت ازبکستان ' شمارہ ۷' ۱۹۸۴ ص ۴' The Europa 1997: ص ۱۵۸۴' The Statesman's Year Book 1997-98).

صحت عامہ: ازبکستان میں صحت کی طرف بڑی توجہ دی جاتی ہے ایک قدیم ازبک کہاوت ہے "میری صحت میری دولت ہے" اور اس دولت کو برقرار رکھنے کے لیے اچھی غذا اور کھیل کی طرف توجہ دی جاتی ہے۔ علاج و معالجے کی سہولتوں کی بھی فراوانی ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۹۹۳ء میں ملک میں ڈاکٹروں کی کل تعداد اناسی ہزار تھی اور ہر ۲۸۳ آدمیوں کے حصے میں ایک ڈاکٹر آتا تھا۔ اسی طرح ہسپتالوں میں بستروں کی تعداد ایک لاکھ نوے ہزار تھی اور ۱۱۸ آدمیوں کے حصے میں ایک بستر آتا تھا۔ یہ تعداد اور یہ مقدار ترقی یافتہ ممالک سے بھی زیادہ ہے۔ (Britannica Book of the Year 1997' ص ۷۴۴).

نابغہ روزگار شخصیات: ازبک عوام نے دنیا کو عظیم سائنس دانوں سے متعارف کرایا۔ ماہر فلکیات وریاضی دان الخوارزمی نے الجبرا ایجاد کیا اور بعض ریاضیاتی مسائل حل کیے۔ ممتاز سائنس دان اور شاعر البیرونی نے ریاضی' فلسفہ اور ادب میں گراں قدر اضافے کئے۔ سمرقند کے مشہور ومعروف عالم اور حکمران الغ بیگ نے پندرھویں صدی عیسوی میں ایک رصدگاہ تعمیر کی اور فلکیاتی زائچہ تیار کیا۔ نیز سیاروں کی نقل وحرکت کا سائنسی جائزہ پیش کیا۔

ازبکستان میں باصلاحیت اور ممتاز ادیبوں نے ازبک ادب میں قابل قدر اضافے کیے ہیں۔ عوام انقلابی ادیب حمزہ خادم زادہ کی نظموں ' ڈراموں اور مضامین کو ' حمید عالم جان کی پر مسرت نظموں' غفور غلام کی فلسفیانہ

شاعری اور صاحب طرز ادیبوں یوئی گن کی لطیف و خوبصورت تصانیف کو ' ایبک کی شاعری اور ناولوں کو اور شیخ زادہ زلفیہ' شرف رشیدوف' کامل یاشین ہیرتے میر' رحمت فیضی' حمید غلام' تراب تولد' اسعد مختار' میر محسن ہراتی' شکرت اور بہت سے دیگر ادیبوں کی تخلیقات کو بنظر استحسان دیکھتے ہیں (سوویت سوشلسٹ وسط ایشیائی جمہوریتیں ' ص۵۴' شائع کردہ دفتر اطلاعات سفارت خانہ سوویت یونین کراچی).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں .

(زاہد حسین [ن . محمود الحسن عارف])

••..............••

تعلیقہ : ازبکستان ' اگرچہ ۲۰ جون ۱۹۹۰ء سے ایک آزاد اور خودمختار ریاست ہے ' لیکن عملی طور پر اس پر ابھی تک سوشلسٹ نظریات رکھنے والے لوگ ہی قابض اور مسلط ہیں۔ ان کے روس اور اس کی اتحادی دوسری کمیونسٹ ریاستوں کے ساتھ قریبی مراسم ہیں۔ ۲۰ مارچ کو ازبک حکام نے روسی حکام سے سلامتی کے مشترکہ منصوبے پر بات چیت کی اور مئی میں دونوں ملکوں کے مابین سمجھوتہ طے پا گیا۔ اسلامی احکام کی اعلانیہ تبلیغ و تعلیم پر بعض پابندیاں جوں کی توں ہیں ' اس لیے ملک کے اندر حکومت کے خلاف سخت ردعمل موجود ہے جسے حکومت طاقت کے ذریعے دبانے اور کچلنے کی کوشش کر رہی ہے ' مثال کے طور پر تحفظ حقوق انسانی کی بین الاقوامی انجمن ہیومن رائٹس واچ (Human Rights Watch) نے ازبک حکومت کو شہریوں کے خلاف مظالم پر متنبہ کیا ہے ' یہ بیان انہوں نے ضلع سردار یہ میں ایک مسلمہ جماعت "حزب التحریر" کی رکنیت کے الزام میں گرفتار ۱۲ افراد کے مقدمہ کی کئی دنوں تک سماعت کے بعد جاری کیا 'اسی طرح مذہب سے متعلقہ ازبک قوانین پر حکومت امریکہ نے بھی شدید ناراضگی کا اظہار کیا اور اسے بدلنے کا مشورہ دیا.

۲۔ اسلام پسندوں کی [illegible]

بعض سرحدی مسائل کی بنا پر ازبکستان کے ہمسایہ ریاستوں کے ساتھ تعلقات کشیدہ ہیں ' جن میں قازقستان اور تاجکستان خصوصاً قابل ذکر ہیں ' قازقستان کے ساتھ معاملات زیادہ خراب ہیں (دیکھیے نیچے).

حزب مخالف کے لیڈر غنی قاسموف کے ایک بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ازبک حکومت کا ایک سرحدی تنازعہ تاجکستان کے ساتھ بھی چل رہا ہے۔ انہوں نے دونوں (قازقستان اور تاجکستان) حکومتوں کو ازبک حکومت کے خلاف متحدہ فوجی محاذ بنانے کا مشورہ دیا۔ ازبکستان کی خبررساں ایجنسی اترتاش کے مطابق حکومت ازبکستان کی کوششوں سے شمالی افغانستان کے کمانڈر احمد مسعود اور ازبک قائد عبدالرشید دوستم کے درمیان ازبکستان میں ملاقات ہوئی ' جس میں باہمی فوجی تعاون بڑھانے پر اتفاق کیا گیا۔ اجلاس میں دونوں حکومتوں کے نمائندے بھی موجود تھے.

۱۸ مئی ۲۰۰۰ء کو روس کے صدر پوٹن نے ازبکستان کا دورہ کیا ' اس موقع پر دونوں حکومتوں کے مابین دفاع اور قدرتی وسائل کے بارے میں ایک دوسرے سے تعاون کا فیصلہ ہوا اور ایک معاہدہ عمل میں آیا ' جس کے تحت ازبکستان روس کو پانچ ارب کیوبک میٹر گیس سپلائی کرے گا ' دونوں حکومتوں کے مابین افغانستان کے طالبان کے خلاف مشترکہ حکمت عملی اختیار کرنے پر بھی اتفاق کیا گیا۔ ازبک حکومت کے خلاف ایک محاذ جو تاجکستان میں جمعہ نعمان غنی (Juma Namangani) کے تحت کام کر رہا تھا ' مورخہ ۵ مئی ۲۰۰۰ء کو تاجک حکومت نے اس کے عہدیداروں کو ملک چھوڑنے کا حکم دیا ' خود نعمان غنی کو بھی ایک ہفتہ قبل تاجکستان سے نکلنے کا حکم دیا گیا تھا (R.L News Line ' ۲۶ اپریل ۲۰۰۰ء).

۴ مئی ۲۰۰۰ء کو ازبک صدر اسلام کریموف نے ہندوستان کا دورہ کیا اور وزیر خارجہ اور وزیر اعظم سے ملاقات کی [illegible] نے وسط ایشیا اور جنوبی ایشیا

میں اسلام پسندوں کی بڑھتی ہوئی کارروائیوں پر گہری تشویش ظاہر کی۔ اس موقع پر دونوں ملکوں کے مابین نو معاہدوں پر دستخط ہوئے۔ اسلام کریموف نے اس دورے میں افغانستان کی طالبان حکومت پر بین الاقوامی دہشت گردوں کی مدد کرنے کا الزام عائد کیا مگر حکومت افغانستان نے اس الزام کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ اس الزام کے ذریعے اسلام کریموف بین الاقوامی برادری کی توجہ، اپنے ملک کے عوام کی جدوجہد آزادی سے ہٹانا چاہتے ہیں۔ ۲۶ مئی ۲۰۰۰ء کو ازبک وزیر اعظم نے اپنی افواج کو روسی اسلحہ کے ساتھ جدید بنانے کا اعلان کیا۔ لیکن بعد ازاں اس نے صراحت کی کہ ازبک حکومت نہ تو روسی افواج کو اپنے ملک میں طلب کرے گی اور نہ ہی اپنی افواج کو ملک سے باہر خدمات انجام دینے کے لیے مامور کرے گی۔ دونوں ملکوں کے مابین بڑھتے ہوئے تعلقات کا مزید اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ ۱۹ مئی ۲۰۰۰ء کو روسی صدر نے بیان دیا کہ روس ازبکستان کی پوری طرح حفاظت کرے گا۔ اس نے مزید کہا کہ "ازبکستان کے خلاف کوئی بھی دھمکی روسی وفاق کے خلاف دھمکی تصور ہو گی۔ دونوں حکومتوں کے درمیان بعد ازاں ایک معاہدہ بھی طے پایا، جس کے تحت ازبک حکومت روسی ہتھیاروں کا تجربہ کرنے کا موقع مہیا کرے گی۔

ازبک حکومت کے خلاف اسلام پسندوں کی کاروائیاں بڑی تیزی سے جاری ہیں اور کمیونسٹ حکومت ان سے خائف ہے۔ عوام میں بھی مذہب سے لگاؤ اور دینی رجحان نشوونما پا رہا ہے۔ ازبکستان کے ہمسایہ ملک افغانستان کی اسلامی حکومت سے بھی انہیں بھرپور امداد مل رہی ہے، پھر علاقے کے لوگوں کے مسلمان ملکوں کے ساتھ گہرے دینی اور معاشرتی روابط قائم ہیں، دیکھنا یہ ہے کہ موجودہ حکومت کب تک لوگوں کے ان جذبوں کے سامنے حائل رہتی ہے (Uzbekistan on the News، ص ۱۔۱۰)۔

۳۱ اگست ۲۰۰۰ء کو ازبک صدر اسلام کریموف نے خلاف قانون قرار دی گئی جماعت (Islamic Movement of Uzbekistan-IMU) کے ۸ افراد کو ہلاک کرنے کا دعویٰ کیا اور کہا کہ وہ بہت جلد ان کے باقی ساتھیوں کو بھی ڈھونڈ کر ختم کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے (News Line، ۲۳ اگست ۲۰۰۰ء)۔ انہوں نے حکومت تاجکستان سے بھی اس سلسلے میں تعاون کی اپیل کی۔ تاہم ایک بیان میں اس نے اس بات کا اعتراف کیا کہ اسلام پسندوں سے نپٹنے میں انہیں شدید دشواریوں کا سامنا ہے۔ اس نے کہا کہ فوج دہشت گردوں کے ساتھ مقابلے کی پیچیدگیوں کا اندازہ نہیں لگا سکی، اسی طرح ازبکستان کی دوسری ایجنسیاں بھی اس کا بروقت اندازہ نہیں کر سکیں، اسی لیے یہ تحریک برابر جاری ہے۔ ماسکو میں روسی حکومت کے ایک عہدیدار نے نام بتائے بغیر کہا کہ ازبکستان میں اسلام پسندوں کو پیش قدمی حاصل ہو رہی ہے اور یہ کہ اس سلسلے میں مسلح افواج کو ناکامی کا سامنا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ازبکستان، تاجکستان اور قرغیزستان کی افواج کے مابین باہمی تعاون موجود نہیں ہے۔

(۳) ازبک قازقستان تنازعہ: آزادی کے بعد دوسرا بڑا مسئلہ ہمسایہ حکومتوں کے ساتھ سرحدوں کی ازسر نو تعیین کا ہے۔ سوویت یونین میں عرصہ دراز تک شامل رہنے کے باعث مختلف ریاستیں اپنے اپنے علاقوں کی حدبندی سے ماورا ہو چکی تھیں اور روسی حکومت اپنے مقاصد کے تحت مختلف علاقوں کے رقبوں میں رد و بدل کرتی رہی ہے، لیکن اب جبکہ پرانی ریاستیں بحال ہو چکی ہیں اور ان کی اپنی حکومتیں برسراقتدار ہیں، تو انہیں اپنی اپنی سرحدات کے تعیین کا مسئلہ درپیش ہے۔

ازبکستان اور قازقستان حکومت کے مابین ۲۳۰ کیلو میٹر طویل سرحد کے تعیین کا مسئلہ باہمی نزاع کا باعث بن رہا ہے۔ ۲۶ جنوری ۲۰۰۰ء کو قازق حکومت نے ازبکستان کی طرف سے یک طرفہ کارروائی پر شدید ردعمل کا اظہار کیا (News on Line)۔ ۲۲ مارچ ۲۰۰۰ء

کو بھی ازبکستان کے سرحدی محافظ ٹرکوں پر سوار ہو کر ۱۰ کیلومیٹر تک قازقستان کے اندر چلے گئے، جس پر قازق حکومت نے ناراضگی کا اظہار کیا۔

اسی قسم کا تنازعہ تاجکستان کے ساتھ بھی چل رہا ہے، لیکن رواں سال کے دوران دونوں حکومتوں نے مشترکہ سرحد کے تعین کے لیے ایک مشترکہ کمیشن تشکیل دیا ہے، اس سلسلے میں تکنیکی کام میں اندازاً ۱۸ ماہ لگ سکتے ہیں، جبکہ دوسری ہمسایہ حکومتوں کے ساتھ ابھی اس نوع کے مسائل کا تصفیہ باقی ہے (Uzbekistan، ص ۸)۔

(محمود الحسن عارف)

**--------- **

⊗ ازدمیر پاشا: عہد عثمانی میں یمن اور بعد ازاں ساحل ابے سینیا یعنی حبش [رک بآں] کا گورنر اور دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے وسطی سالوں کے دوران ان دو صوبہ جات میں عثمانی اقتدار کے قیام میں نہایت ممد معاون شخص، جو سرکیشیائی نسل کا ایک مصری مملوک تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا مالک کیکاؤس شوکت بے نامی کوئی شخص تھا۔ ۹۲۲ھ-۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء میں سلطان سلیم اول کی فتح مصر کے بعد وہ عثمانیوں کے ہاں ملازم ہوا۔ وہ صوبائی انتظامیہ کے متعدد چھوٹے چھوٹے عہدوں پر ۹۴۵ھ/۱۵۳۸ء تک فائز رہا بعدازاں وہ بطور کاشف (ضلعی حاکم) متعین کیا گیا۔ اسی سال ہندوستان میں پرتگیزیوں کے خلاف کمانڈر سلیمان پاشا [رک بآں] کی قیادت میں سویز سے شروع کی جانے والی اہم بحری مہم میں اس کی خدمات حاصل کی گئیں۔

ہندوستان سے سواحل یمن کی طرف آرمیڈا کی واپسی پر جہاں سلیمان پاشا نے ایک سنجق بے (نائب حاکم صوبہ) کے ذریعے عثمانی اقتدار قائم کیا، ازدمیر ایک امیر کی حیثیت سے رہا۔ اولیاء چلبی کا یہ دعویٰ (سیاحت نامہ، ۱۰: ۲۲۰، ۹۳۹) کہ وہ بعدازاں توسیع پسند فنج [رک بآں] کے مدمقابل خدمات سرانجام دیتا رہا کسی تائیدی شہادت سے جاری ہے۔ تاہم بعدازاں ذوالحجہ ۹۵۳ھ/فروری ۱۵۴۷ء میں تائز، عثمانی قبضے کی مہم میں ازدمیر کی شرکت کی اطلاع ملتی ہے، کیونکہ اس کے تھوڑے عرصے کے بعد عثمانی گورنر اویس پاشا کا قتل ہوا تو ازدمیر کو جو اس وقت ایک سنجق بے (نائب حاکم صوبہ) تھا، مقامی طور پر بطور قائمقام کمانڈر (سردار) متعین کیا گیا۔ اس نے زیدیہ کے پایہ تخت صنعاء پر قبضہ کرنے کا مصمم ارادہ کیا اور اس کی یہ آرزو ۷/رجب ۹۵۴ھ/۲۳ اگست ۱۹۴۷ء کو بر آئی۔ اگرچہ اسے تقریباً دو سال بعد مستقل طور پر یمن کا گورنر مقرر کیا گیا تاہم اس نے کمزور اور غیر متحد زیدیہ پر دباؤ برقرار رکھا۔ عثمانی اقتدار ۹۵۹ھ/۱۵۲۵ء میں اپنے نقطۂ عروج کو جا پہنچا جب پانچ سال کی لاحاصل معرکہ آرائی کے بعد زیدیہ کے رہنما المطہر [رک بآں] نے ازدمیر کے ساتھ ایک معاہدۂ امن طے کر لیا جس کی رو سے محدود خود مختاری کے عوض اس نے عثمانی اقتدار کو تسلیم کر لیا۔

۹۶۱ھ/۱۵۵۴ء کے دوران غالباً جمادی الاولیٰ/اپریل میں ازدمیر کو اس ملازمت سے ہٹا دیا گیا۔ یمن سے واپسی پر وہ بحیرۂ احمر کی بندرگاہ سواکن پہنچا تو اس علاقے کی خوش حالی سے مسحور ہوا اور اس کے دل میں اسلام کا بول بالا کرنے اور پرتگیزیوں کے عزائم کو ناکام بنانے کے لیے ابے سینیا کے ساحلی علاقے کی تسخیر کا جذبہ پیدا ہوا۔ چنانچہ ازدمیر نے سلطان سلیمان کو ترغیب دی کہ اس مقصد کے حصول کی خاطر اسے تین ہزار مصری سپاہیوں کا کمانڈر (سردار) مقرر کر دیا جائے۔ جب دریائے نیل کے راستے اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے ابتدائی کوشش میں ناکامی ہوئی تو ازدمیر نے سواکن میں اپنا فوجی اڈہ قائم کیا جو نئے عثمانی صوبے حبش کا دار الحکومت تھا۔ یہ صوبہ ۱۵/شعبان ۹۶۲ھ/۵ جولائی ۱۵۵۵ء کو بنایا گیا اور ازدمیر پاشا کو اس کا گورنر مقرر کیا گیا۔ سواکن سے [روانہ ہو کر] پہلے عثمانی افواج نے ۹۶۵ھ/۱۵۵۸ء میں مصوع [رک بآں] کی کلیدی بندرگاہ سمیت ابے سینیا کے ساحلی علاقوں پر قبضہ کیا اور پھر تائیگر (Tigre) کے صوبے پر کامیاب حملوں کا

سلسلہ جاری رکھا۔ ۹۶۶ھ/ ۱۵۵۹ء میں اس نے دباروا کے مقام پر ایک اڈہ قائم کیا اور وہاں ایک قلعہ اور مسجد تعمیر کی۔

۹۶۷ھ/ ۱۵۶۰ء میں ازدمیر پاشا نے دباروا میں وفات پائی، جس کے بعد کثیر التعداد عثمانی دستوں کی ساحل کی طرف پسپائی کا آغاز ہوا۔ اس کی تدفین دباروا میں ہوئی، لیکن بعد میں اس کے بیٹے عثمان پاشا [رک بآں] نے اس کے جسد کو مصوع میں تعمیر کرائے گئے مقبرے میں منتقل کر دیا۔ عثمان پاشا حبش کے گورنر کی حیثیت سے اپنے باپ کا جانشین بنا اور بآخر صدر اعظم (وزیراعظم) کے عہدے پر فائز ہوا۔ ازدمیر کے کردار کی عکاسی عموماً یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک انتھک جنگجو تھا اور سادہ عادات کا مالک تھا، نیز عثمانی سلطان کے ساتھ اس کی وفاداری غیر متزلزل تھی۔

مآخذ: مخطوطات پر مبنی مآخذ، (الف) عربی: (۱) عیسیٰ بن لطف اللہ: روح الروح ؛ (۲) ابن داعیر: الفتوحات، ترکی زبان میں، Tarikh Rustem (جس کے مفہوم پر مبنی ترجمہ L. Forrer نے بعنوان Die Osmanischen chronih des Rustem Pascha کیا، لائپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۱۵۹-۱۶۴، ۱۸۷-۱۸۹)؛ (۳) Lukman b. Sayyid Husay: Mudjmal al-tumar؛ Mustafa Ali: Kunh al-akhbar اور (۴) ابرق کا ترکی ترجمہ (دیکھیے نیچے) ازاں غازی علی: Akhbar al-Yamani (اصل عربی متن سے اختلافات کے لیے)۔

(ب) مطبوعات: (۵) النہر والی: البرق الیمانی غزوات الجراکسۃ، طبع احمد الجاسر، ریاض ۱۹۶۷ء، ص ۹۸-۱۲۸ بمواضع کثیرہ؛ (۶) یحییٰ بن الحسین: غایات الامانی، طبع س۔ عاشور، قاہرہ ۱۹۶۸ء، ۲: ۶۹۸-۷۱۵؛ (۷) پچوی: تاریخ، استانبول ۱۲۸۳ھ/ ۱۸۶۶ء-۱۸۶۷ء، ۱: ۳۲-۳۳؛ (۸) حاجی خلیفہ: جہاں نما، ص ۵۵۰؛ (۹) منجم باشی، ۳: ۲۳۹-۲۴۲؛ (۱۰) سجل عثمانی، ۱: ۳۴۳؛ (۱۱) راشد: تاریخ یمن، استانبول ۱۲۹۱ھ/ ۱۸۷۴ء-۱۸۷۵ء، ۱: ۸۴-۱۰۴ بمواضع کثیرہ؛ (۱۲) شرف: ازدمیر اوغلو عثمان پاشا، در Toem، ۴ (۱۲۸۹ھ)؛ (۱۳) Wustenfeld: Temen، گوٹنگن ۱۸۸۴ء، ص ۸-۹؛ (۱۴) C. Orhonlu: Qsmanli Harbesistan Siyaseti، ۱۵۵۴-۱۵۶۰ء، در Tankh Dergisi، ۵، ۱ (۱۹۶۵ء): ۳۹-۵۴؛ (۱۵) وہی مصنف: Habes eyaleti، استانبول ۱۹۷۵ء، ص ۳۳-۴۸ (کثیر تعداد عثمانی دستاویزات کے ساتھ)؛ (۱۶) Blackburn: The Ottoman Penetration of Yemen، در Archivum Ottomanicum، ۶ (۱۹۸۰ء)، ص ۵۵-۱۰۰ (صنعاء کی فتح کے بارے میں ازدمیر کے فتح نامہ کے تشریحی ترجمہ کے لیے)۔

(T.R. Blackburn [ت: ظفر علی خان])

••-------------••

استبصار (کتاب الاستبصار)، جغرافیائی تاریخ کی ایک گمنام کتاب، جس کا پورا نام کتاب الاستبصار فی عجائب الامصار ہے۔ [اس کتاب کا] متن مصنف کے بارے میں کوئی درست معلومات فراہم نہیں کرتا، جو غالباً چھٹی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر کا مراکشی [باشندہ] تھا۔ البتہ یہ بات یقینی دکھائی دیتی ہے کہ جس شخص کا ذکر "مؤلف" یا "واضع" کے طور پر [اس کتاب میں] کیا گیا ہے، وہی اس کے اصل متن کا تحریر کنندہ ہے اور یہ کہ بعد میں اس پر ایک ناظر نے (ص ۲۲۶) اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق نظرثانی کی ہو۔ جو المغرب کی تاریخ اپنی طرف سے ۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ء-۱۱۸۵ء میں حکمران (اغلباً یعقوب المنصور، ۵۸۰-۵۹۵ھ/ ۱۱۸۴-۱۱۹۹ء) کی خدمت میں پیش کردہ مقالہ لکھنے کا ارادہ ظاہر کرتا ہے۔ بہرحال مصنف بیان کرتا ہے کہ وہ رمضان ۵۸۷ھ/ ستمبر۔ اکتوبر ۱۱۹۱ء میں [یہ کتاب] تحریر کر رہا تھا، تاہم اس وقت سے مابعد کے واقعات اس میں درج ہیں، جس سے واضح ہوتا ہے کہ نظرثانی کنندہ نے متناقض حقائق کو حذف کیے بغیر اپنی سرگرمی کو اضافہ جات تک محدود رکھا۔ یہ کتاب ابو عمران ابن ابی یحییٰ بن وقحسن نامی کسی شخص کے نام معنون کی گئی ہے، جو بذات خود غیر معروف ہے۔

کتاب الاستبصار تین حصوں میں منقسم ہے، جس

میں مکہ اور مدینہ کے مفصل حالات، مصر کے جغرافیہ اور تاریخ کے بارے میں زیادہ یا کم فرضی معلومات اور اخیراً شمالی افریقہ اور بلاد السودان کی تاریخی معلومات سے مزین احوال و واقعات شامل ہیں؛ یہ کتاب اس لحاظ سے غیر یکساں قدر و قیمت کی حامل ہے کہ ناقابل انکار حیثیت کی معاصر دستاویزات کے پہلو بہ پہلو عجیب و غریب خیالی داستانیں بھی اس کتاب میں شامل ہیں۔

اس کا ایک جزوی اور نامکمل ایڈیشن بعنوان *Description de L,Afrique par un geograhe arabee anonyme du le Siecle de L,hegire* اے وان کریمر نے ویانا سے ۱۸۵۲ء میں شائع کیا۔ بجزائر کے مخطوطات ۱۵۶۰ اور پیرس مخطوطات *Bibl Nat*، عدد ۲۲۲۵ کی بدولت ای فگنان (E.Fagnan) وان کریمر کے [شائع کردہ] نامکمل متن کی کچھ خالی جگہوں کو پر کرنے اور اس کا فرانسیسی ترجمہ بعنوان *L'Afrique septentrional au XIIc Siecle de Notre ere Recueil de notices et men de la Soc. archol de Constantine*، جلد ۳۳ (۱۸۹۹ء) مطبوعہ قسطنطینیہ ۱۹۰۰ء کرنے میں کامیاب ہوا۔ سب سے آخر میں سعد زغلول عبدالحمید مخطوطات *Bibl Nat*، عدد ۲۲۲۵ اور الجزائر عدد ۱۵۶۰، ۳۲۱۹ پر مبنی اس کا مکمل متن، مع اس کے بلاد مقدسہ و مصر سے متعلقہ حصوں کے فرانسیسی زبان میں ترجمہ، بعنوان کتاب الاستبصار ۱۹۵۸ء میں اسکندریہ سے شائع کیا۔ وان کریمر اور فگنان کے زیر استعمال آنے والے مخطوطات سے ہو بہو دو مخطوطات رباط *Bibl gem*، نمبر ۴۱۵ و ۴۱۵ ب موجود ہیں۔ اغلباً تا حال زیر استعمال آنے والے مخطوطات میں خلا موجود ہے، کیونکہ ایک [اور] مصنف ابن ابی زرع، جس نے اس کے اقتباسات اپنی کتاب قرطاس (ص ۲۳) میں دیے ہیں، اس کا ایک [نیا] اقتباس دیتا ہے جو اس کے متن میں شامل نہیں ہے [اور قرطاس میں آجانے] کی بنا پر محفوظ رہ گیا ہے۔

مآخذ: مقالہ میں موجود ہیں۔

(Ch.Pellat] ت ظفر علی: ابن. محمود الحسن عارف])

……………

استثناء: (عربی) فعل استثنی کا مصدر؛ عربی ⊗ گرامر کی ایک فنی اصطلاح، جو کسی جماعت یا کام سے] کچھ لوگوں یا کچھ حصے کے عدم تعلق کو واضح کرتی ہے۔ ابتدا میں وہ ایک مکمل جملے کا حصہ ہوتے ہیں، پھر (جب مسئلہ یا بات کو بیان کر دیا جاتا ہے تو ایک یا ایک سے زیادہ افراد [یا اشیاء وغیرہ] کو اس سے مستثنی کر دیا جاتا ہے۔ اس مقصد کے لیے انگریزی زبان میں except کا لفظ مستعمل ہے، مثال کے طور پر کہا جاتا ہے جاء القوم الا زید (زید کے سوا تمام لوگ آگئے) [اس مقصد استثنا کے لیے] عربی زبان میں متعدد الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں (سیبویہ، ج ۱، باب ۱۸۵) مثلاً: غَیر ("فرق" کو واضح کرنے کے لیے)؛ سِوَی، سُوَی (شاذ: سَواءٌ، سِواءٌ، جو کہ اسم ہے)؛ اِلّا (= اِن لا "اگر نہیں" سوائے : افعال خَلا، عَدا (مبنی ـ ضمیر واحد مذکر غائب)؛ حاشا (حاش) (ایک قدیم فعلی اسم، جو کہ مجازاً استعمال ہوتا تھا اور [اب] اپنے ابتدائی مفہوم سے ہٹ کر [اس نئے مفہوم میں] آتا ہے، دیکھیے Fleisher: Kleinere Schriften، ص ۴۰۵)؛ اِلّا کے قائم مقام کے طور پر اس کا استعمال شاذ ہے، اور لا یکون اور لیس کے بعد منصوب ہوتا ہے۔

غیر، سِوی، حاشا اسماء کے طور پر مستثنی سے پہلے آتے ہیں اور [ان کے بعد والا] لفظ مجرور ہوتا ہے۔ مثلاً: جَاءَ الْقَوْمُ غَیْرَ (اَوْ سِوَی اَوْ حَاشَا) زَیْدٍ؛ الفراء اور المبرد کے نزدیک بھی حاشا کے بعد مجرور کا آنا درست ہے (دیکھیے ابن یعیش کا بیان، ص ۲-۱۹)۔ الا، خلا، عدا کے بعد منصوب لفظ آتا ہے: جَاءَ الْقَوْمُ اِلاَّ (اَوْ خَلاَ اَوْ عَدَا) زَیْدًا۔ ابن مالک (الفیہ، بیت ۳۲۹) کے نزدیک خلا اور عدا کے بعد والے لفظ کا مجرور پڑھنا بھی درست ہے، جیسا کہ الاخفش الاوسط کا موقف ہے (خلا کے ضمن میں نیز دیکھیے الزمخشری: مفصل، [illegible] ص ۷؛ ابن یعیش، ص ۲۶۱،

ص ۱۲_۲۰).

اِلّا کو عموماً مکمل مثبت جملے کے ساتھ لگایا جاتا ہے اور اگر جملہ منفی ہو (یا منفی مفہوم کے ساتھ استفہامی ہو) تو [اس کے بعد والا حرف] منصوب ہوگا' یا ترجیحاً پیشتر آنے والے مستثنیٰ منہ کی اعرابی حالت پر مشتمل ہوگا (ابن مالک: الفیہ' ابیات ۳۱۶_۳۱۷؛ وابن عقیل' ۱: ۵۰۷: مَا جَاءَ الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدًا اَوْ زَیْدٌ دیکھیے wright' ۲: ۳۳۶)۔ اگر مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے نوعاً مختلف ہو' تو اہل حجاز اِلّا کے بعد والے لفظ کو منصوب پڑھتے ہیں' جبکہ بنو تمیم اسے منصوب یا پیشتر آنے والے مستثنیٰ منہ کی اعرابی حالت کے مطابق لاتے ہیں' لہذا اس کی اعرابی صورت یوں ہوگی' کہ ما جاء القوم الا حمارٌ.... میں اہل حجاز کے نزدیک صرف حماراً درست ہے' جبکہ بنو تمیم کے نزدیک حماراً اور حمارٌ دونوں طرح صحیح ہے۔" (ابن یعیش' ص ۲۶۴' س ۸_۱۷ Noldekp: Zur Grommatik' فصل ۳۷)۔ جہاں اِلّا کی ترکیب کی مزید صورتیں بیان کی ہیں.

اگر کوئی شخص اِلّا کی مختلف ترکیبوں کو جاننا یا ان کا مطالعہ کرنے کا خواہش مند ہو تو اسے' غیر سے ابتداء کرنی چاہیے۔ یہ ایک اسم ہے اور درج ذیل ترکیب: غَیْرَ زَیْدٍ' میں اہم ہے' مطلب یہ ہے کہ "یعنی زید کے سوا' (یہاں غیر 'منصوب ہے ' جیسے کہ اس کی منصوبی حالت ظاہر کر رہی ہے یا اگر کوئی چاہے تو تکملہ کے اسلوب پر)۔ اِلّا ایک [عام] سادہ حرف ہے' قیاساً' مفہوم کی مشابہت کے پیش نظر' منصوبی حالت میں غیر کی ترکیب اِلّا کے بعد آنے والے اسم کی طرف منتقل ہوگئی۔ لہذا یہ ایک [عام] سادہ مشابہ مرکب ہے۔ اس مشابہت کی عدم رعایت ترکیب میں اختلاف کے مواقع فراہم کرتی ہے' مثلاً مَا جَاءَ الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدًا (مشابہ ترکیب)' اِلّا زید [استثناء].

ملاحظات: (الف) عرب ماہرین صرف ونحو (دیکھیے سیبویہ' ۱: ۳۱۴' س ۱۷؛ ابن یعیش' ص ۲۶۰' س ۱۷) کی نظر میں اِلّا استثناء کے لیے موزوں حرف ہے' لیکن غیر زیادہ مستعمل ہے اور سوی [بھی] عربی عبارتوں میں عام [آتا] ہے' خلا' عدا اور خصوصاً حاشا نسبتاً کم مستعمل ہیں۔ عددی تجزیات پر مبنی مفصل تحقیقات کی مدد سے تا حال ہمیں ان کے علیحدہ علیحدہ [استعمالی] تعددات معلوم نہیں ہوئے۔ درحقیقت تقسیمی فروق ضرور عرب قبائل میں وقوع پذیر ہوئے ہوں گے.

(ب) [مستشرق] فلائشر fleischer: Kleinere Schriften' ص ۳۴۷ غیر " فرق" کو مجرد فعل غیر کا ایک قدیم مصدر قرار دیتا ہے جو کہ [مزید فیہ فعل] غَیَّرَ (تبدیل کرنا) کی بنیاد بنا (مگر ریکنڈروف Rrchenddorf: Die syntaktischen verhaltnisse غیر کے اشتقاق کو مجہول قرار دیتا ہے۔ تقابلی علوم السنہ سامیہ کوئی تشفی بخش وضاحت پیش نہیں کرتے' اس لیے شائد فلائشر کا موقف درست ہو.... (سوی کے اشتقاق کے لیے دیکھیے فلائشر کتاب مذکور' ص ۳۵۷' س ۱۳ وبعد).

(ج) غیر' سوی' حاشا کا مجرور [یا مضاف الیہ] سے الحاق ان کی ترکیب کی توجیہ پیش کرتا ہے' لیکن یہ امر بالکل یقینی ہے کہ [ان کے] استعمال کے تعدد نے ان کے منابع کو مجہول بنا دیا ہے اور انہیں محض گرامر میں مستعمل حروف بنا دیا ہے' غیر [اپنی] دیگر ترکیبوں کی بنا پر اپنا برائے نام کردار برقرار رکھے ہوئے ہے۔ بصریوں کے نزدیک سوی' سواء محض ظرف تھے۔ کوفیوں کے خیال میں وہ اسم اور ظرف تھے (ابن الانباری: کتاب الانصاف' طبع' G. weil' مبحث ۳۹)۔ حاشا کو کوئی ایک فعل تصور کرتے تھے (وہی کتاب' مبحث ۳۷).

مآخذ: متن میں دیئے گئے حوالہ جات کے علاوہ: (۱) W.wright: Arabic Grammer' بار سوم' ۲: ۳۳۵_۳۴۳؛ (۲) M.Gaudefroy-Demoimbynes R. Blachere: Gr.Ar.Classique' بار پنجم' فصل ۳۸۶_۳۸۷؛ (۳) J.B. Belot: Gr. Ar.' بار پنجم ملخص: ص ۲۹۳_۲۹۵؛ (۴) Lame: Lexicon' متعلقہ الفاظ پر مقالہ جات؛ (۵) Rechendorf: Arabische Syntax' فصل ۲۶۲.

عربی تصانیف:(۶) سیبویہ' ۱:۱۸۵_۲۰۲ (مطبوعہ پیرس)' خصوصاً باب ۱۸۵_۱۸۷' ۱۹۰' ۱۹۳' ۱۹۹' ۲۰۱' ۲۰۲؛(۷) الزمخشری: مفصل' بار دوم طبع Broch' فصل ۸۸_۹۶' خصوصاً فصل ۸۸_۹۰؛ (۸) اور شرح ابن یعیش' ص۲۵۸ تا ۲۸۴' خصوصاً ص۲۵۸ تا ۲۷۵' طبع G.Jahn؛ (۹) ابن مالک: الفیہ' ابیات ۳۱۶_۳۳۱؛ (۱۰) اور شرح ابن عقیل' ۱:۵۰۵ تا ۵۲۷' طبع محی الدین عبدالحمید؛(۱۱) رضی الدین استر آبادی: شرح الکافیہ' ۱:۲۰۵ تا ۲۲۸ استانبول ۱۲۷۵ھ' یہ ایک دلچسپ کتاب ہے' لیکن اس کے مباحث کو سمجھنا مشکل ہے۔

(H.Fleisch [ت: ظفر علی])

* * *

⊗ تعلیقہ: مادہ ث ن ی (ثنی۔ ثنیاً بعض کو بعض کی طرف موڑنا) سے مصدر' از باب استفعال' بمعنی "کنارہ" رکاوٹ ...۔ اصطلاحی طور پر اس سے مراد ہے' کسی عام حکم سے ایک یا زیادہ افراد کو نکالنا اور خارج کرنا ہے' الثنوی اور الثنیان' بھی اسی مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں(ابن منظور: لسان العرب' بذیل مادہ)۔

قرآن حکیم میں یہ لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے' چنانچہ ارشاد ہے: اِنَّا بَلَوْنٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ اَصْحٰبَ الْجَنَّةِ اِذْ اَقْسَمُوْا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِيْنَ وَلَا يَسْتَثْنُوْنَ (۶۸[القلم]: ۱۷_۱۸)' یعنی ہم نے ان لوگوں کو اسی طرح آزمائش کی ہے' جس طرح باغ والوں کی آزمائش کی تھی' جب انہوں نے قسمیں کھا کھا کر کہا: صبح ہوتے ہوتے ہم اس کا میوہ توڑ لیں گے' اور انہوں نے استثنا (ان شاء اللہ) نہ کہا۔

(۱) علم النحو: استثنا سب سے زیادہ علم النحو کا موضوع ہے' جہاں اس کی مختلف صورتیں زیر بحث آتی ہیں۔ اصطلاحی طور پر استثناء کسی حکم سے' کچھ افراد کو نکالنا ہے۔ تاکہ ظاہر ہو کہ اس خارج شدہ حصے یا افراد کی طرف وہ حکم منسوب نہیں ہے جو باقی افراد کی جانب منسوب ہے۔ استثناء صرف "الا" [illegible] قسم کے الفاظ کے ساتھ واقع ہوتا ہے' اس طرح استثناء کے تحت تین امور آتے ہیں: مستثنیٰ منہ (حرف الا سے پہلے والا لفظ جس سے' بعد والے حصے یا افراد کو خارج کیا جا رہا ہو)' مستثنیٰ (الا' کے بعد آنے والا' اور سابق مضمون سے خارج کیا جانے والا حصہ یا افراد) اور حرف استثناء ہوتے ہیں۔

علمائے نحو کے مطابق مستثنیٰ کی دو اقسام ہیں' متصل اور منقطع'۔ متصل سے مراد ایسا مستثنیٰ ہے' جو ایسا لفظ ہو' جو مستثنیٰ میں لفظی طور پر یا تقریری (معنوی) طور پر داخل ہو۔ جیسے کہ کوئی شخص یہ کہے: جاء القوم الا زیداً سوائے زید کے تمام لوگ آئے' یا ما جاءنی الا زید (میرے پاس زید کے سوا کوئی نہیں آیا)' جبکہ منقطع سے مراد ایسا جملہ ہے' جس میں سے نکالا ہوا حصہ (مستثنیٰ منہ) نہ تو لفظی طور پر داخل ہو اور نہ معنوی طور پر' جیسے کہ کوئی شخص کہے: جاءنی القوم الا حمار(گدھے کے سوا' تمام لوگ میرے پاس آئے) (دیکھیے جمال الدین ابن حاجب (م۶۴۶ھ): کافیہ' (کراچی)' ص۴۵)۔

حروف استثنا میں سب سے زیادہ مستعمل تو "الا" ہی ہے' تاہم اس کے سوا "خلا" عدا (سوائے)' ماخلا اور' لیس اور لایکون کا استعمال بھی درست ہے(حوالہ مذکور)' ان حروف کو "الا" کے اخوات (لفظی معنی: بہنیں) کہا جاتا ہے۔

(ب) اعراب: علم النحو میں مستثنیٰ کا اعراب بھی ایک اہم ترین موضوع ہے۔ علامہ ابن الحاجب کے مطابق درج ذیل صورتوں میں مستثنیٰ منصوب ہوتا ہے: (۱) وہ الا کے بعد واقع ہو' نیز وہ مستثنیٰ منہ (الا سے پہلے لفظ) کی صفت ہو؛ (۲) وہ جملہ موجبہ (مثبت) ہو' مطلب یہ ہے کہ جملہ منفیہ یا استفہامیہ نہ ہو؛ (۳) وہ مستثنیٰ منہ سے مقدم ہو؛ (۴) وہ اکثر علما کے نزدیک مستثنیٰ منقطع ہو؛ (۵) یا وہ خلا' عدا' ما خلا' ما عدا' لیس اور لایکون کے بعد واقع ہو' ان تمام صورتوں میں مستثنیٰ پر نصب پڑھا جائے گا (کتاب مذکور' ص۴۵)' اور "الا" کے بعد واقع [illegible] جملہ نہ ہو (منفی یا استفہامیہ) ہو'

اور اس میں مستثنٰی منہ مذکور ہو، تو اس پر نصب بھی پڑھی جاسکتی ہے، اور اسے مستثنٰی منہ سے بدل بھی قرار دیا جاسکتا ہے جیسے کہ قرآن حکیم میں ہے: مَا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِيْلٌ مِّنْهُمْ (۵[المائدۃ]: ۶۶)، تو وہ نہ کرتے مگر ان میں سے بہت کم لوگ، کہ اس میں قلیل (بدل ہونے کی صورت میں) اور قلیلًا دونوں طرح پڑھنا جائز ہے، (کتاب مذکور، ص۴۶) اور اگر وہاں مستثنٰی منہ مذکور نہ ہو، تو مستثنٰی پر اعراب عوامل (اثر کرنے والے افعال یا حروف) کے مطابق پڑھاجائے گا (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب علم النحو)۔

(۲) علم المعانی: [رک باں] میں استثنا شرکت (تشریک) کی نفی کے لیے لایا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ مستثنٰی، مستثنٰی منہ کے لیے "غیر" ہے اور وہ اس حکم میں مستثنٰی منہ کے ساتھ شریک نہیں ہے، اور اس سے جملے کی تخصیص لازم آتی ہے۔ علمائے معانی اس تخصیص کو "قصر" کہتے ہیں (الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۵۶۳)۔

(۳) علم اصول الفقہ: علم اصول الفقہ کی رو سے استثناء ایک اہم ترین موضوع ہے، جس سے متعدد احکام مستنبط ہوتے ہیں، اس بارے میں احناف اور شوافع کے مابین بعض بنیادی مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے، جن کی تفصیل درج ذیل ہے: (ا) شافعی فقہا کے نزدیک استثنا شروع کلام ہی سے تمام افراد کے لیے ثبوت حکم کی علت ہے، مگر استثنا اس کے بعض افراد میں اس عمل کو روک دیتا ہے، جب کہ تعلیق (مثلاً کسی نے بیوی سے کہا: اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) میں شرط (گھر میں داخلہ) نہ پائے جانے سے کلام پورا نہیں ہوتا، اسی طرح استثنا میں، چند افراد کے مستثنٰی ہوجانے کی بنا پر، ان چند افراد پر حکم جاری نہ ہوگا۔ جبکہ احناف کہتے ہیں کہ جملہ استثنائیہ میں، استثنا کرنے کے بعد، جو کلام باقی رہتا ہے، گویا متکلم نے وہی کلام بولا ہے اور شروع کلام "مسکوت عنہ" (جس سے خاموشی اختیار کی گئی) ہے۔ جبکہ بعض علما فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کو استثنائی کلام شامل ہے ان میں سے بعض چیزوں کے دور کرنے کا نام استثنا ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی حکم سے ایسی شے کو مستثنٰی کردے، جو اس کی جنس سے نہ ہو، مثلاً اس نے کہا: "فلاں شخص کے ذمہ ہزار درہم ہیں، سوائے دس کپڑوں کے"۔۔۔۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اس کی جنس مالیت ہے، جس میں سے دس کپڑوں کا اخراج درست ہے۔ لہذا یہ استثنا درست اور جائز ہوگا، مگر احناف کے نزدیک چونکہ درہم اور کپڑے دو مختلف جنسیں ہیں، لہذا درہموں میں سے دس کپڑوں کا اخراج درست نہ ہوگا، اس لیے کہ ان کے نزدیک ترازو سے تولی جانے والی اور پیمانے سے ناپی جانے والی اشیا باہم طور پر، ہم جنس ہیں؛ مگر جو چیزیں گن کر فروخت کی جاتی ہیں، جیسا کہ پارچہ جات، تو وہ موزون اور کیلی اشیا کی ہم جنس نہیں ہیں، اس لیے یہ استثنا جائز نہ ہوگا، ہاں البتہ اگر وہ کہتا "زید کے مجھ پر درہم واجب الادا ہیں، سوائے ایک کلو گیہوں کے"، تو یہ استثنا درست اور جائز ہوتا۔

(ب) استثنا کے سلسلے میں دوسرا اختلاف اس میں نفی اور اثبات کے شرط (ضروری) ہونے کے متعلق ہے، جمہور شافعیہؒ، حنابلہؒ اور مالکیہؒ کے نزدیک استثنا میں نفی اور اثبات کا ہونا شرط ہے، احنافؒ میں سے فخر الاسلام البزدوی، شمس الائمہ السرخسی اور ابوزید وغیرہ اسی کے حق میں ہیں، یہی قول علمائے نحو اور علمائے معانی کا ہے (الوجیز فی اصول الفقہ، ص۵۶۴)، مگر بعض احناف کے نزدیک اس سے نہ تو نفی مطلوب ہوتی ہے اور نہ اثبات، بلکہ مطلوب "سکوت" ہے اور اس کا مقصد یہ بتلانا ہے، کہ مستثنٰی منہ کا حکم، مستثنٰی کے سوا باقی سب کے لیے ہے۔ اس سے جو احکام مستنبط ہوتے ہیں، ان کی تفصیل کتب اصول فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے (مثلاً دیکھیے الوجیز، ص۵۶۲)۔ جن میں سے ایک اہم ترین مسئلہ حد قذف (تہمت لگانے کی بنا پر جاری کی گئی) حد کے بعد، توبہ کرنے پر قبولِ شہادت و عدم شہادت کا ہے: امام

شافعی کے نزدیک توبہ کرنے سے، اس کی گواہی قبول ہو سکتی ہے، مگر احناف توبہ سے قبولیت شہادت کے خلاف ہیں۔

مآخذ: (۱) الآمدی: سیف الدین علی بن محمد (م ۶۳۱ھ): الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ المعارف، قاہرہ، ۱۹۱۴ء (فہرست)؛ (۲) ابن حزم، علی بن احمد (م ۴۵۶ھ): الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ المعارف، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۳) ابن رجب، عبدالرحمان بن احمد (م ۷۹۵ھ): القواعد فی الفقہ الاسلامی، (فہرست)؛ (۴) ابو اسحاق الشیرازی (م ۴۷۶ھ): اللمع فی اصول الفقہ؛ (۵) البزدوی: علی بن محمد (م ۴۸۳ھ)، اصول البزدوی، قسطنطنیہ، ۱۳۰۸ھ؛ (۵) التفتازانی: التلویح علی التوضیح، خیریہ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۷) عبدالکریم بدران: الوجیز فی اصول الفقہ، قاہرہ؛ اردو ترجمہ ڈاکٹر احمد حسن، لاہور (فہرست)؛ (۸) جمال الدین ابن حاجب: کافیہ، مطبوعہ آرام باغ، کراچی ۱۹۲۹ء؛ (۹) نیز اس کی شروح خصوصاً عبدالرحمان جامیؒ اور شرح ملا جامیؒ، وغیرہ۔

(محمود الحسن عارف)

……

⊗ **استشراق** (Orientalism)۔ (اف)۔ استشراق عربی مادہ شرق سے مشتق ہے، جس کے معنی "شرق شناسی" کے ہیں۔ اس اصطلاح کا استعمال زیادہ قدیم نہیں ہے، اسی لیے قدیم عربی لغات میں استشراق کا مادہ مذکور نہیں ہے۔ یہ اصطلاح دراصل انگریزی لفظ "Orientalism" کے مفہوم کو عربی زبان میں ادا کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے۔ لفظ "اوری اینٹ" بمعنی "مشرق" اور "اوری اینٹل ازم" کے معنی شرق شناسی یا مشرقی علوم و فنون اور ادب میں مہارت حاصل کرنے کے ہیں۔ مستشرق (استشرق کے فعل سے اسم فاعل) سے مراد ایک ایسا شخص ہے جو بہ تکلف مشرقی بنتا ہو (شرف الدین اصلاحی: مستشرقین، استشراق اور اسلام، در معارف، ج ۱۱ دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۸۶ء، ص ۴۸-۵۰)۔ جدید ماہرین لغات نے اس کے یہی معنی بیان کیے ہیں۔ چنانچہ "Han's Wahr" نے "عربی۔ انگریزی ڈکشنری" میں استشراق کے معنی مشرقی علوم اور مستشرق کے معنی مشرقی آداب سے آگاہ یا مشرقی علوم کے ماہر کے بتائے ہیں (Hans wehr: Dictionary of Modern written Arabic، نیویارک ۱۹۷۳ء، بذیل مادہ)؛ اسی طرح زلفو مدینہ نے استشراق کا ترجمہ مشرقی علوم اور دراسات عربیہ و اسلامیہ کیا ہے اور مستشرق کے معنی مشرقی علوم کے ماہر، عربی دان اور اسلامی علوم کے ماہر کے لکھے ہیں (Maan Z. Madina: Arabic English Dictionary، نیویارک ۱۹۷۳ء)۔ اس اصطلاح کے لغوی مفہوم اور دور حاضر میں اس کے بکثرت استعمال کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اہل مغرب کا مشرق کے تہذیبی ورثے، تاریخ، زبان، ادب، فنون لطیفہ اور علوم و اطوار وغیرہ کا مطالعہ استشراق کہلاتا ہے (محمد حسین علی الصغیر: المستشرقون والدراسات القرآنیہ، بیروت، ۱۹۸۳ء، ص ۱۱) اور مستشرق ایک ایسے غیر مشرقی عالم کو کہتے ہیں، جو مشرقی علوم، ادب اور معاشرت وغیرہ میں دلچسپی رکھتا ہو۔ تاہم زلفو مدینہ کے دیے گئے معانی اور لفظ کے عام استعمال کی روشنی میں مستشرق کے مفہوم کی مزید تحدید بھی ہو سکتی ہے جس کے پیش نظر مستشرق، مغرب کے ایسے عالم کو کہا جاتا ہے جو اسلام، اسلامی تہذیب، اسلامی معاشرت اور اسلامی زبانوں میں دلچسپی رکھتا ہو (محمد یوسف رامپوری: تحریک استشراق، در مجلہ دارالعلوم دیوبند، مارچ ۱۹۸۸ء، ص ۳۴-۳۵)۔ اسی لیے ڈاکٹر عمر فروخ نے نجیب عقیقی پر تنقید کی ہے کہ اس نے اپنی کتاب المستشرقون میں عبدالکریم جرمانوس الھنغاری، علی محمدوف، عثمانوف، الحسن الوزانی المعروف بہ لیون الافریقی، کامل الصباغ اور محمد عیاد الطنطاوی جیسے علما کو بھی مستشرقین میں شامل کیا ہے، حالانکہ یہ سارے مسلمان علما ہیں اور ان کو مستشرقین میں شامل کرنے کا سبب صرف یہ ہے کہ یہ مختلف اوقات میں بلاد مغرب کے مختلف اداروں میں پڑھاتے رہے ہیں، حالانکہ "مستشرق وہ مغربی

(یورپین یا امریکی) سکالر ہوتا ہے جو غیر مسلم ہو" (عمر فروخ، "الاستشراق، ماله ... وما علیه" در، مجلة المنهل، عدد ۷۱: ۴ اپریل۔ مئی ۱۹۸۹ء، ص۱۵)۔

۳۔ تحریک استشراق: استشراق کی تحریک کب شروع ہوئی؟ مغرب کے وہ علما اور محققین جو اسلامی علوم اور اسلامی ثقافت کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتے تھے کیا انہوں نے خود ہی اپنے لیے مستشرق کا نام تجویز کیا یا مسلمانوں نے انہیں یہ نام دیا؟۔ ان سوالات کا ہمارے پاس کوئی حتمی جواب نہیں ہے، جس طرح پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ قدیم عربی لغات میں مستشرق کی اصطلاح ناپید ہے، اسی طرح ادیان عالم کے مابین آویزش اور عقائد کی بحثوں میں کسی پرانے تذکرے میں اسلام کے خلاف کسی بھی لکھنے والے کو مستشرق کا نام نہیں دیا گیا (حسین ھصار: الاستشراق بین الاصطلاح و المفہوم، بحوالہ کتب مذکور، ص ۱۲)۔ البتہ اسلامی علوم پر آج کے مغربی محققین اور دور قدیم کے مغربی تذکرہ نگاروں کے کام کی نوعیت کے اعتبار سے ہم صدر اسلام کے یہود و نصاریٰ، جنہوں نے اسلام کے خلاف اعتراضات کے انبار لگا دیے، کو بھی مستشرق قرار دے سکتے ہیں۔

تحریک استشراق کا منظم اور باقاعدہ آغاز سلطنت روما اور پاپائیت کی سرپرستی میں صلیبی جنگوں (۱۱ تا ۱۳ صدی عیسوی) کے بعد ایک دینی تحریک کے طور پر ہوا۔ جب عیسائیت کے مبلغین کی تیاری کے لیے مغربی دنیا کی تعلیم گاہوں میں باقاعدہ اہتمام کیا گیا اور مشرقی علوم اور خاص طور پر عربی، عبرانی اور سریانی زبانیں پڑھائی جانے لگیں۔ (یوسف اسعد داغر: مصادر الدراسة الادبیة، ۱۱ (بیروت ۱۹۵۲ء) : ۲: ۷۷؛ تفصیل کے لیے دیکھیے: نجیب العقیقی، المستشرقون (دارالمعارف القاہرہ، ۱۹۶۴ء): ۱۱۳۔ ۱۱۴) اور اسلام کے رد میں مواد کی تیاری کا کام شروع کیا گیا۔ تاہم استشراق کی تحریک کے موجودہ دور کا آغاز مغربی طاقتوں کے آبادیاتی نظام کے آغاز سے ہوتا ہے۔ اس دور میں مستشرقین نو آبادکاروں کی فکری اور سیاسی میدانوں میں راہنمائی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں (Edward W.Said:Orientalism، نیویارک ۱۹۷۸ء، ص۲۳۰۔۲۳۶) اس سے انکار نہیں کہ اس دور میں مستشرقین نے اسلامی علوم میں بہت سارے وقیع اور جامع کام کئے اور اسلامی ورثے کے احیاء کے لئے بہترین خدمات بھی انجام دیں۔ تحریک استشراق کے اس درمیانی اور نئے دور کا تفصیلی تذکرہ ہم آئندہ صفحات میں کریں گے۔

جہاں تک تحریک استشراق کے ابتدائی اور اوّلین دور کا تعلق ہے، اس کا آغاز اسلام کے ابتدائی ایام ہی سے ہو گیا تھا جب یکایک اسلام ایک عالمی قوت بن کر ابھرا اور چار دانگ عالم پر چھا گیا۔ یہودیت، عیسائیت، زرتشت اور دیگر مذاہب عالم کی سرپرست ریاستیں اسلام کے سامنے سرنگوں ہو گئیں۔ شروع شروع میں کفار مکہ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوت دی کہ کچھ دو اور کچھ لو کی پالیسی پر گامزن ہوتے ہوئے آپؐ ہمارے ساتھ مصالحانہ رویہ اختیار کر لیں۔ اس موقع پر انہوں نے ایک عجیب تجویز پیش کی کہ ایک سال ہم اور آپ مل کر لات اور عزیٰ کی عبادت کر لیا کریں اور دوسرے سال آپؐ کے اللہ کی عبادت کر لیا کریں (ابن جریر الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن، المطبعة المیمنیة، القاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۲۸: ۱۸۶) مگر اس پر انہیں دو ٹوک انداز میں بتا دیا گیا کہ: لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (۱۰۷ [الکافرون]: ۵)، یعنی تمہارے لیے تمہارا دین اور میرے لیے میرا دین، نیز دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا: وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ (۶۸ [القلم]: ۹) وہ چاہتے ہیں کہ تم اپنے موقف سے ہٹو تو وہ بھی ہٹیں۔ مدنی زندگی میں یہی سوچ یہود و نصاریٰ نے اختیار کی کہ کوئی بیچ کی راہ نکال لی جائے، ملاحظہ ہو (۴ [النسآء]: ۱۵۰) [نیز رک بہ یہود و نصاریٰ، بذیل مادہ] پھر چونکہ وہ اسلامی معاشرے اور اس کے افراد کے معتقدات میں رخنہ اندازی میں کامیاب نہ ہو سکے لہذا وہ بھرپور انداز میں اسلام سے دشمنی پر اتر

آئے اور قرآن حکیم اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے بارے میں بے سروپا اعتراضات شروع کر دیئے۔

[آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معاصر یہود ونصاریٰ کی مخالفت کے بعد] سب سے پہلے جس نے اسلام کے خلاف اس تحریک کا آغاز کیا وہ ساتویں صدی عیسوی کا ایک پادری جان تھا۔ جس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں طرح طرح کی جھوٹی باتیں گھڑیں اور لوگوں میں مشہور کر دیں۔ تا کہ آپؐ کی سیرت و شخصیت ایک دیو مالائی کردار سے زیادہ دکھائی نہ دے۔ جان آف دمشق کی یہی خرافات مستقبل کے استشراقی علم کا مآخذ و مصدر بن گئیں۔ اس نے حضرت زینب بنت جحش اور زید بن حارثہ کے واقعہ کو ایک افسانہ بنا دیا' یہی افسانے یورپ میں کلاسیکل موضوعات بن گئے اور آج تک مستشرقین کے محبوب موضوعات ہیں۔ ساتھ ہی جان نے تعدد ازدواج اور اس قسم کے دیگر مسائل کو اچھالا۔ جو اس کی کتاب کے آخری باب کا اہم موضوع ہیں" (محمد یوسف رامپوری: تحریک استشراق' ص۴۱_۴۳ بحوالہ پروفیسر ڈاکٹر محمد حبیب الحق ندوی)۔

جان آف دمشق کے بعد عیسائی دنیا کے بیسیوں عیسائی اور یہودی علما نے قرآن کریم اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کو کئی سو سال تک موضوع بنائے رکھا اور ایسے ایسے حیرت انگیز افسانے تراشے' جن کا حقیقت کے ساتھ دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ ان ادوار میں زیادہ زور اس بات پر صرف کیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم امی نہیں' بلکہ بہت پڑھے لکھے شخص تھے۔ توریت اور انجیل سے اکتساب کر کے آپ نے قرآنی عبارتیں تیار کیں۔ بہت بڑے جادوگر ہونے کے ساتھ ساتھ آپ (العیاذ باللہ) حد درجہ ظالم، سفاک اور جنسی طور پر پراگندہ شخصیت کے حامل تھے(کتاب مذکور' ص۴۲_۴۳)۔ فرانسیسی مستشرق کارا ڈی ووکس (Carra de Vaux) آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کے بارے میں رقم طراز ہے کہ: "محمد ایک لمبے عرصے کے لیے بلادِ مغرب میں نہایت بری شہرت کے حامل رہے اور شاید ہی کوئی اخلاقی برائی اور خرافات ایسی ہو جو آپ کی جانب منسوب نہ کی گئی ہو" (الجبالی نقرہ: القرآن والمستشرقون' ا (مکتب التربیۃ العربی لدول الخلیج' ۱۹۸۵ء' ص ۲۲)۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ اسلام کی آمد کے کم و بیش سات آٹھ سو سال بعد تک مغربی ممالک میں اسلام کے خلاف نفرت ناکافی اور ادھوری معلومات کی بنیاد پر ہی پنپتی رہی۔ مثال کے طور پر گیارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں "رولینڈ کا گیت" (Song of Roland)' جو پہلی صلیبی جنگوں کے دوران ہی وضع کیا گیا اور بہت مشہور ہوا [اسی طرح کی بے ہودہ باتوں پر مشتمل تھا]۔ اس رزمیہ نغمے میں شارلیمن اور رولینڈ کے مسلمان دشمنوں کو بت پرست ظاہر کیا گیا ہے اور یہ کہ مسلمان بہادر سپاہی تو ہیں مگر وہ دیگر خداؤں کے ساتھ محمد کے بت کو بھی پوجتے ہیں(Karen Armstrong: A Biography 'of the Prophet Muhammad' نیویارک' ۱۹۹۲ء)۔

بارھویں صدی عیسوی کے اواخر تک صرف دو مستشرق ایسے نظر آتے ہیں' جنھوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ اور اسلامی تعلیمات کا معروضی انداز میں مطالعہ کرنے کی کوشش کی اور جذباتیت اور فتنہ انگیزی سے ہٹ کر اپنا حاصل مطالعہ مثبت انداز میں پیش کیا۔ ان میں پہلا شخص پیٹر الفانسی (Peter Alfonsi) ہے' جو ایک ہسپانوی یہودی تھا اور اس نے ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء میں عیسائیت قبول کر لی تھی اور وہ ہنری اول' شہنشاہ انگلستان کا ذاتی معالج تھا اور دوسرا شخص ولیم آف مالمسبری (William of Malmesbury) تھا جس نے بتایا کہ مسلمان محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پوجا نہیں کرتے' بلکہ وہ توحید پرست ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے رسول ہیں(کتاب مذکور' ص۲۹)۔

صلیبی جنگیں پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی سے ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی

عیسوی تک لڑی گئیں۔ یہ وہ زمانہ ہے جب پوپ اور عیسائی فرمانرواؤں نے اسلامی عقائد کے رد، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ کامل کو گہنا دینے اور قرآن حکیم کو آپؐ کی تصنیف ثابت کرنے کے لیے عیسائی علماء و محققین کی بھرپور سرپرستی کی۔ روم اور دیگر یورپی ممالک کی جامعات میں علوم اسلامیہ کے مطالعے کے لیے خصوصی اہتمام کیا۔ اس طرح تحریک استشراق کو علمی اور عقلی بنیادیں فراہم کرنے کے لیے مربوط مساعی کا آغاز ہوا۔ پوپ کلیمنٹ پنجم (Pope Clement V) (۷۰۵ھ/۱۳۰۵ء۔ ۷۱۴ھ/۱۳۱۴ء) نے اعلان کیا کہ عیسائی علاقوں میں مسلمانوں کا وجود خدا کی توہین ہے۔ ۷۰۰ھ/۱۳۰۱ء میں فرانس کے بادشاہ چارلس (Charles of Anjou) نے سسلی اور جنوبی اطالیہ کے علاقوں سے تمام مسلمانوں کو نکال دیا (کتاب مذکور ص ۲۸)۔ دانتے نے (۶۶۴ھ/۱۲۶۵ء۔ ۷۲۱ھ/۱۳۲۱ء)، جو ایک استشراقی شاعر ہے اور ازمنہ وسطیٰ اور یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے درمیان ایک سنگم کی حیثیت رکھتا ہے، اسلام کے گہرے مطالعے کے بعد The Divine Comedy لکھی۔ اس مشہور زمانہ تصنیف میں اس نے آپؐ کے خلاف کھلے معاندانہ پن کا مظاہرہ کیا۔ اس میں اس نے آپؐ کو (العیاذ باللہ) مبتلائے عذاب دکھانے کی کوشش کی ہے، جبکہ اس کا ابن سینا اور ابن رشد کے ساتھ رویہ نسبتاً ہمدردانہ رہا۔ سلطان صلاح الدین ایوبیؒ کے ہاتھوں ہزیمت اٹھانے والی عیسائی دنیا اس کتاب کے سامنے آنے کے بعد ایک بار پھر جذبات کی رو میں بہہ گئی اور معروضی انداز مطالعہ کی راہیں مسدود ہوتی دکھائی دینے لگیں (کتاب مذکور ص ۲۹، تفصیل کے لیے دیکھیے محمد یوسف رامپوری، تحریک استشراق، ص ۳۲۔۳۳)۔

سترھویں صدی استشراق کی تاریخ میں اس اعتبار سے یقیناً ممتاز ہے کہ اس وقت تک پیرس، لندن، آکسفورڈ، کیمبرج، گلاسگو، ایڈنبرا اور سینٹ اینڈریوز کی جامعات میں مشرقی علوم کی تدریس کے لیے مختلف شعبہ جات نے کام شروع کر دیا تھا۔ اس وقت مستشرقین کے تین بڑے علمی مصادر تھے: اولاً: ازمنہ وسطیٰ کا روایتی مواد؛ ثانیاً: اسلامی اور عربی مصادر جو عالم اسلام سے چھپائے گئے اور ثالثاً: مغربی سیاحوں کے سفرنامے جو انہوں نے مسلم ممالک کی سیاحت اور دوروں کے بعد مرتب کیے۔

اسی زمانے میں قرآن حکیم کا فرانسیسی ترجمہ، جو آندرے ڈو رائر (Andre du Ryer) نے کیا تھا اور جو ایک غیر معیاری ترجمہ تھا، بھی سامنے آیا۔ اسے بعد میں بھی کسی نے بنظر استحسان نہیں دیکھا۔ اسی ترجمے کی بنیاد پر انگریزی کے اولین تراجم میں سے ایک ترجمہ الیگزنڈر راس (Alexander Ross) نے ۱۰۵۹ھ/۱۶۴۹ء میں کیا۔ راس نے اس قرآنی ترجمے کے تعارف میں اپنے پیش رو مستشرقین ہی کے انداز کو دہرایا اور دیباچے میں لکھا: "عزیز قاری! عظیم عرب جعلساز، اب ایک ہزار سال کے بعد، فرانس کے راستے انجام کار ہم تک پہنچ گیا ہے۔ محمدؐ کے پاس ایک سدھایا ہوا کبوتر تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کان میں سرگوشی کرتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو بتاتے کہ وحی نازل ہو رہی ہے" (The Koran- Selected Suras Arthur Jeffery، نیویارک ۱۹۵۸ء، ص ۱۷۔۱۸)۔ سترھویں صدی میں عربی مصادر سے آگاہی کے باوجود عیسائی دنیا کی سوچ میں مسلمانوں اور ان کی تعلیمات کے لیے کوئی نرم گوشہ پیدا نہ ہو سکا۔ اسی صدی میں بیڈویل (Bec Well، 1632ء) نے اپنی مشہور زمانہ کتاب (The Muhammad Impostor) لکھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس میں حد درجہ گستاخی کا مرتکب ہوا۔ حد تو یہ ہے کہ عالم عیسائیت کے مصلح مارٹن لوتھر جیسے شخص نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یاجوج ماجوج کہہ کر پکارا اور وہ اسلامی تعلیمات اور ثقافت سے انصاف نہ کر سکا (محمد یوسف رامپوری، تحریک استشراق، ص ۴۴)۔

استشراق کا تیسرا اور موجودہ دور اٹھارویں صدی سے شروع ہوا جو اب تک جاری ہے۔ ہر چند کہ آج

روایتی مستشرقین بھی اپنے آپ کو مستشرق کہتے ہوئے ہچکچاتے ہیں۔ اس دور کے آغاز ہی میں یورپ اور مغربی دنیا اپنے علم کے سبب زندگی کے نئے آفاق سے آگاہ ہوئی اور کمزور ممالک ایک ایک کر کے بلاد مغرب کے سامنے سرنگوں ہوتے گئے۔ جہانبانی کے جذبہ سے سرشار اقوام مغرب نے محکوم مشرقی علاقوں کی زبانوں کو پڑھا، محکوم علاقوں کے عوام الناس اور ان کی ثقافت کا مطالعہ کیا۔ ان کے علمی ورثے کو محفوظ کرنے ' محکوم علاقوں کی زبانوں کے قواعد کی ازسر نو تفہیم اور تیسیر اور ان کی تاریخ کو محفوظ کرنے میں گراں قدر خدمات سر انجام دیں۔ اس ساری علمی کاوش کے پس منظر میں جہاں حاکم اقوام کی اس خواہش کو دخل تھا کہ محکوم اقوام کی زبان، روایت ' اخلاق اور مذاہب کو سمجھیں ' وہاں یہ ان کی ضرورت بھی تھی کہ جن لوگوں پر وہ اپنا اقتدار مستحکم کرنا چاہتے ہیں ان کے بارے میں مکمل معلومات ان کے پاس ہوں' لہذا اس دور میں استشراق کو نو آباد کاروں اور استعمار کا اتالیق اور فکری مربی ہونے کے سبب ایک نئی زندگی ملی۔ اس زمانے میں مستشرقین جن جن علاقوں میں فاتحین کے ساتھ گئے وہاں وہ ان کے مشیر بھی تھے۔ یہی سبب ہے کہ مستشرقین کی ایک بڑی تعداد ایسی بھی ہے جنہوں نے اپنی زندگی کا آغاز فوجی ملازمت سے کیا اور وہ محکوم علاقوں میں آمد کے بعد مقامی زبانوں کی جانب مائل ہوئے اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کیا۔ انیسویں صدی میں مستشرقین نے دیگر علمی کاموں کے ساتھ سیرت ابن ہشام، واقدی کی المغازی، طبقات ابن سعد اور ابن جریر الطبری کی سیرت الرسول جیسی امہات الکتب کو جو استداد زمانہ سے گوشہ خمول میں چلی گئی تھیں شائع کیا اور پھر ان کی بنیاد پر نئی نئی کتابیں سامنے آنے لگیں۔

ایڈورڈ سعید کی رائے میں یورپ کے منظم اور جدید استشراق کی داغ بیل ڈالنے میں برطانیہ اور فرانس کے علما کا کردار مرکزی رہا۔ اس کی رائے میں فرانس کے سلویسٹر دی ساسی (۱۷۵۸_۱۸۳۸ء) اور برطانیہ کے ایڈورڈ ولیم لین (۱۸۰۱_۱۸۷۶ء) (دونوں کے لیے دیکھیے: العقیقی: المستشرقون' ص۱۷۹_۱۸۲' ص ۳۸۰_۳۸۱) کو دور جدید کے استشراق کا بانی قرار دیا جا سکتا ہے (Orientalism:Edward .W.Said' نیویارک ۱۹۷۸ء' ص۱۷_۱۸)۔ دی ساسی نے عربی ادب کی بیش تر کتابوں کو ازسر نو زندہ کرنے کے ساتھ ساتھ دروزیوں کے مذہب اور ساسانیوں کے ایران پر نہایت وقیع تحریریں چھوڑیں۔ جبکہ ایڈورڈ ولیم لین نے الف لیلۃ و لیلۃ کے انگریزی ترجمے کے علاوہ دیگر بیش تر کتب اور مقالات کے علاوہ مد القاموس کے نام سے آٹھ جلدوں میں عربی۔ انگریزی قاموس لکھی (جسے اس کے پوتے لین نے مکمل کر کے ۱۸۶۳_۱۸۹۳ء میں لندن سے شائع کیا) ' جو آج تک عربی لغت نویسی میں بنیادی مصدر شمار ہوتی ہے۔ ان دونوں نے آئندہ دنوں میں استشراق کے علمی منہج اور ابعاد کا بھی تعین کیا۔ یہی سبب ہے کہ یہ محققین اور ان کے بعض ہم عصر ایک زمانے تک مستشرقین کے مرجع بنے رہے۔ اور نپولین کے مشیروں اور ترجمانوں کی اکثریت بھی اسی دی ساسی کے شاگردوں پر مشتمل تھی (کتاب مذکور' ص۸۳' ۱۲۷' ۱۲۹' ۱۳۰)۔

یورپ میں علوم کی نشاۃ ثانیہ کے بعد مستشرقین نے بلاد مغرب میں مشرق کو روشناس کرانے اور مغرب کے لیے بلاد مشرق میں موجود امکانی مفادات کی نشان دہی کرنے کا کام نہایت خوش اسلوبی سے سر انجام دیا۔ توسیع پسند یورپی ممالک اور استعماری قوتوں کا صرف یہی مقصود تھا کہ محکوم علاقوں کی زبان سے آگاہی حاصل کی جائے تاکہ محکوم علاقوں کے نظم و نسق کو سنبھالنے میں مدد ملے ' بلکہ ان کا مقصود یہ بھی تھا کہ محکوم علاقوں کی زبان، ادب، کلچر، مذہب، عادات، رسوم و رواج کی اچھی طرح چھان پھٹک کی جائے تاکہ مستقبل کی دیرپا منصوبہ بندی کرتے ہوئے اپنے اقتدار کو

کسی نہ کسی طور پر تادیر قائم رکھا جا سکے۔ مثال کے طور پر اٹھارہویں صدی کی آخری دہائی میں فرانس میں السنہ شرقیہ کی تعلیم کے لیے جو ادارہ قائم کیا گیا وہاں خاص طور پر عربی، فارسی اور ترکی کی زبانیں پڑھانے کا اہتمام تھا۔ یہ ادارہ جب ۱۷۹۳ء میں قائم کیا گیا تو اس کی تحقیقات کا اولین موضوع مصر اور اہالیان مصر تھا۔ اس موضوع کا ہمہ جہتی مطالعہ کرنے والی مستشرقین کی جماعت میں تاریخ دان، ماہرین لغات، کیمیادان، ماہرین آثار قدیمہ، سرجن، حیاتیات و دیگر طبعی علوم کے انتھک ماہرین تھے، جنہوں نے مصر کا ہمہ گیر مطالعہ کیا اور اپنے خاص مطالعہ کو شواہد کی روشنی میں قلم بند کیا، جسے ۱۸۰۹۔۱۸۲۸ء کے درمیان ۲۳ جلدوں میں شائع کیا گیا (کتاب مذکور، ص۸۳۔۸۵)۔ مصر کے بارے میں یہ موسوعاتی کام پورے یورپ کے لیے ایک عرصہ تک بنیادی مصدر و مرجع رہا جس سے مصر میں مہم جوئی کی خواہاں دیگر یورپی اقوام نے بھی بھرپور فائدہ اٹھایا۔ مصر کے بارے میں اس جلیل القدر موسوعاتی کام کو مکمل کرنے والے ادارے کے اہداف کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ یہ ادارہ فرانسیسی فوج سے وابستہ ایک "اعلیٰ تعلیم یافتہ ڈویژن" تھا۔ تھوڑے ہی عرصے کے بعد اس کام کی طرز پر الجزائر اور مراکش کے بھی سروے کیے گئے (Orientalism، در The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World، ص۲۶۷) اور پھر مستشرقین کے مختلف جائزوں اور رپورٹوں کی بنیاد پر نو آبادکاروں نے ان علاقوں کی قسمت کا بھی فیصلہ کر دیا۔

دور جدید میں استشراق کن کن مراحل سے گزر کر اکیسویں صدی کی دہلیز تک آیا؟ اس کے بارے میں عبدالرحمن مومن کا تبصرہ بہت سی معروضی سچائیوں کا غماز ہے۔ ان کی رائے میں استشراق کا آغاز نو آبادکاروں اور استعماری قوتوں کے مشیر کے طور پر ہوا۔ جب نئے علاقے نو آبادکاروں کے سامنے سرنگوں ہونا بند ہو گئے تو مستشرقین کی تمام تر توجہ مختلف علوم اسلامیہ پر مشتمل مخطوطات کی نص کی تحقیق کی جانب مبذول ہو گئی۔ نصوص کی تحقیق (متعدد خالص علمی کاموں کو چھوڑ کر) ان مستشرقین کی "معروضی تحقیق" کا میدان عمل بن گئی اور بیسویں صدی کے نصف آخر میں یہی مستشرقین علاقائی مطالعے (Area Study) کے ماہرین کا روپ دھار گئے۔ جبکہ مذکورہ تینوں نوعیت کے کاموں میں ان کی سوچ پر صلیبی جنگوں کے سائے منڈلاتے ہوئے نظر آتے ہیں (عبدالرحمن مومن: Hamdard Islamicus، On Islamic Fundamentalism) اور یہ بھی محض اتفاق نہیں ہے کہ جس زمانے میں استشراق کا سب سے زیادہ چرچا تھا اسی زمانے میں یورپ کی نو آبادیاتی سرحدیں سب سے زیادہ وسعت پذیر ہوئیں۔ ۱۸۱۵ء میں یورپ کی نو آبادیات کرہ ارض کے 35% رقبے پر محیط تھیں جو ۱۹۱۴ء میں بڑھ کر زمین کا 85% رقبہ ہو گئیں (Orientalism:Edward Said، ص۴۱)۔

دور جدید میں تحریک استشراق کا آغاز شدید علمی نزاع کا باعث ہے۔ دور حاضر کے تذکرہ نگاروں میں ایڈورڈ سعید، جس طرح پہلے بیان کیا جا چکا ہے، تحریک استشراق کو استعماری قوتوں کا اتالیق اور ان کے مقاصد کے حصول کے لیے سرگرم گردانتے ہیں۔ ڈاکٹر عمر فروخ کی رائے میں زمانہ قدیم اور ازمنہ وسطی میں راہب عربی زبان اسی لیے پڑھتے تھے کہ وہ اپنی قوم کی عربوں اور دیگر مسلمان طبقوں کے خلاف مدد کر سکیں۔ جس طرح قدیم زمانوں میں تحریک استشراق کا سبب دینی آویزش تھا، بالکل اسی طرح دور حاضر میں بھی ان مغربی ممالک نے تحریک استشراق کو پروان چڑھانے میں زیادہ مدد دی ہے، جن کی کوئی سیاسی اور دینی مصلحتیں تھیں (نجیب العقیقی: المستشرقون، ص۱۱۴۸۔۱۱۶۲)۔ جب کہ نجیب العقیقی سے ایک خالص علمی تحریک قرار دیتے ہیں۔ جس تحریک نے دور حاضر میں اصول تحقیق، ترجمہ اور تصنیف کے اصول وضع کیے اور علوم اسلامیہ کو خاطر خواہ بڑھاوا دیا (Orientalism، در The Oxford Encyclopeadea of

The Modern Islamic World' ص۲۶۷)۔ جبکہ ''دی آکسفورڈ انسائیکلوپیڈیا آف ماڈرن اسلامک ورلڈ میں'' اورینٹل ازم'' کے مقالہ نگار تحریک استشراق کو یورپ کی نشأۃ ثانیہ کا ایک لازمی نتیجہ اور اس دور کی خارجی، مگر روحانوی تحریک ثابت کرنے کے درپے ہیں کہ جس تحریک نے خالص علمی اور لادینی دوافع کے تابع مشرق کی علمی نصوص کے حوالے سے مشرقی ثقافت اور کلچر کو سمجھنے کی کوشش کی (السامرائی، نعمان عبدالرزاق: الفکر العربی الفکر الاستشراقی، الریاض ۱۹۸۹ء، ص ۲۴-۳۲)۔

تحریک استشراق کی گذشتہ تین صدیوں (اٹھارھویں، انیسویں اور بیسویں صدی) کے علمی کاموں کو، بعض مستثنیات کے ساتھ، سامنے رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اقوام مغرب کی جانب سے مشرق اور اس کے وسائل کو قابو میں رکھنے کی تحریک ہے۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں یورپی اقوام نے اسلامی ممالک پر براہ راست قبضہ کیا اور اب ''نیو امپیریل ازم'' کے دور میں قبضے کی نوعیت بدل گئی ہے۔ یہ بات اس حقیقت کے اظہار سے مزید واضح ہو گی کہ مستشرقین کی پہلی کانفرنس ۱۸۷۳ء میں پیرس میں ہوئی۔ اس کے بعد بھی کانفرنسوں کے انعقاد کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ ان کانفرنسوں میں ہر شخص کو آنے کی اجازت تھی، مگر ۱۹۷۳ء میں پیرس ہی میں ہونے والی کانفرنس میں یہودی مستشرق برنارڈ لویس نے تجویز پیش کی کہ آئندہ صرف اہل مغرب کو ہی ایسی کانفرنسوں میں شرکت کی اجازت دی جائے، یہ تجویز منظور کر لی گئی، چنانچہ اب مستشرقین کی کانفرنسیں بند کمروں میں منعقد ہوتی ہیں، جن کا مقصد آزادی فکر اور علمی تحقیق کے نام پر مسلمانوں اور ان کے وسائل پر غلبے کو مضبوط تر بنانا اور مستقبل کے بارے میں اپنے ارادوں کو مخفی رکھنا ہے۔ (السامرائی، نعمان عبدالرزاق: الفکر العربی والفکر الاستشراقی، ۳۰)۔

بایں ہمہ یہ بات تعجب انگیز ہے کہ بیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں مستشرقین نے یہ پسند نہیں کیا کہ انہیں مستشرق کہا جائے۔ خاص طور پر دوسری عالمی جنگ کے بعد وہ مشیر (Advisar) یا ماہر علاقائی مطالعہ (Area Study Specialist) کہلوانا پسند کرتے ہیں (الندوی، ابوالحسن علی: الاسلامیات بین کتابات المستشرقین والباحثین المسلمین، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت ۱۹۸۶ء، ص ۱۵-۱۶)۔

یوں تو مستشرقین نے اسلامی ورثے سے متعلق مخطوطات کی نصوص کی تحقیق کے ساتھ ساتھ اسلامی علوم کے سبھی پہلوؤں کو موضوع بحث بنایا ہے جن میں تفسیر، حدیث، فقہ، سیرت، تاریخ اسلام، تصوف، عربی زبان و ادب اور فلسفہ وغیرہ شامل ہیں، تاہم انہوں نے خاص طور پر قرآن کریم اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کو موضوع بحث بنایا ہے۔ مولانا ابوالحسن علی الندویؒ کے بقول: "اسلامی تاریخ و ثقافت کے مختلف موضوعات پر لکھتے ہوئے، مستشرقین کی ایک بڑی تعداد اپنے سیاسی اور دینی مقاصد کے پیش نظر، کمزور پہلوؤں کی تلاش میں رہتی ہے اور کسی شہر کی بلدیہ کے سینیٹری انسپکٹر کی مانند، جو شہر کے خوبصورت مناظر اور حسن سے بے نیاز، محض گندگی کے ڈھیروں کو ہی دیکھتا ہے، یہ مستشرقین بھی ایسے ایسے نکتے تلاش کر لاتے ہیں جس سے (اسلام کے بارے میں) عفونت اور گندگی کو اچھالا جا سکے اور یہ اپنے قاری کے لیے مائیکرو سکوپ کے ذریعے چھوٹے چھوٹے نقطوں کو سمندر اور ذرّوں کو پہاڑ بنا کر پیش کرتے ہیں۔ (حوالہ مذکور)۔

قرآن کریم کے بارے میں جن جدید اور قدیم مستشرقین نے قلم اٹھایا ہے ان میں سے قریباً سبھی نے قرآن حکیم کی موجودہ ترتیب کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنے اپنے طور پر قرآنی سورتوں کی ترتیب نزولی متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ مستشرقین کے نزدیک ترتیب نزولی کی اہمیت اس لیے زیادہ ہے کہ وہ اس کے ذریعے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افکار و نظریات میں ارتقاء ثابت کرتے ہوئے مختلف آیات اور سورتوں کو آپ صلی

اللہ علیہ وسلم کی وقتی ضروریات کے پورا کرنے کا ذریعہ ثابت کر سکیں اور اس طرح قرآن کو خالص الوہی پیغام کی بجائے انسانی کوشش ثابت کیا جا سکے۔ اکثر مستشرقین نے قرآن حکیم کے یہودی اور عیسائی مآخذ ڈھونڈنے کی بھی کوشش کی ہے اور بعض مستشرقین نے ''اعلیٰ انتقاد'' کے اصولوں کا اطلاق کرتے ہوئے قرآنی آیات کے اسالیب اور مفاہیم کو مدنظر رکھتے ہوئے مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ قرآنی نصوص کے اس طرح کے مطالعہ کو آرتھر جیفری نے خوب سراہا ہے اور ان کے بقول: ''ایڈنبرا کے بیل (Bell of Edinburgh) اور ییل کے ٹوری (Torrey of Yale) نے اپنے اپنے طور پر نص قرآنی پر ''اعلیٰ انتقاد'' کے اصولوں کا اطلاق کیا۔ جس سے ان پر یہ بات واضح ہو گئی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم (قرآنی) مواد کو اکٹھا کرتے، اسے آیات کی شکل دیتے، مواد کی چھان پھٹک کرتے ہوئے اسے بار بار لکھتے تا کہ ان کو کتاب کا حصہ بنایا جا سکے'' (Arthur Jeffery: The koran-Selected Suras، ص ۱۴-۱۵)۔

قرآن کریم کے بارے میں مستشرقین کا یہ رویہ آرتھر جیفری ہی کے مندرجہ ذیل بیان سے خوب سمجھا جا سکتا ہے ''یہ کہا جاتا ہے کہ عہد نامہ جدید کے بغیر عیسائیت اپنے وجود کو باقی رکھ سکتی ہے، مگر یہ بات بہت یقینی اور حتمی ہے کہ اسلام قرآن کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا'' (Arthur Jeffery: The Qur'an as scripture، نیویارک ۱۹۵۲ء)۔ دین اسلام اور اسلامی تعلیمات میں قرآن حکیم کی یہی مرکزی حیثیت وہ سبب ہے جس کی وجہ سے آرتھر جیفری اور اس جیسے دیگر مستشرقین نے اس میں تضادات ڈھونڈنے، اس کے انسانی مصادر متعین کرنے اور مکی اور مدنی سورتوں میں ارتقا ثابت کرنے کے لیے اپنی عمریں کھپا دیں (تفصیل کے لیے دیکھیے ایم۔ اے چوہدری: Orientalism on Varient Readings of the Qur'an، The American Journal of Islamic Social Sciences، ۱۴: ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۹-۱۸۱، عدد ۲)۔

قرآن حکیم کے بعد مستشرقین کا دوسرا بڑا ہدف ہمیشہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی رہی ہے۔ مستشرقین، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے ساتھ، (العیاذ باللہ) مرگی کی بیماری سے لے کر جملہ اخلاقی برائیاں منسوب کرتے رہے ہیں۔ دور حاضر میں، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چند شخصی محاسن یا انداز حکمرانی کی چند خصوصیات بیان کر کے ماہرین علاقائی مطالعہ وہی کچھ بیان کر رہے ہیں جو ان کے پیش رو کیا کرتے تھے۔ مثال کے طور پر مشہور یہودی مستشرق برنارڈ لوئیس، کیپل گلز کی کتاب ''پیغمبر اور فرعون: مصر میں مسلم انتہا پسندی'' کا پیش لفظ لکھتے ہوئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں رقمطراز ہے: ''محمد کی زندگی دو مرحلوں میں بٹی ہوئی ہے۔ پہلے مرحلے میں وہ مکہ کی ریاست کے باغی اور دوسرے مرحلے میں وہ مدینہ کے حاکم اعلیٰ تھے اور انہوں نے یہ جدوجہد اقتدار کے حصول تک جاری رکھی'' (Kepel Gilles: The Prophet Pharaoh-Muslim Extremism in Egypt، لندن ۱۹۸۵ء، ص ۱-۱۱)، گویا یہ ثابت کرنے کے بعد کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ سبھی مسلمانوں کے لیے قابل تقلید ہے۔ برنارڈ لوئیس، اپنی سیاسی اور دینی مصالح کے پیش نظر یورپ، کینیڈا اور امریکہ میں مقیم سبھی مسلمان اقلیتوں کو یہ کہہ کر غیر محفوظ بنانے کی کوشش کرتا ہے کہ مسلمان صرف باغی یا مقتدر ہوتے ہیں۔

گزشتہ دو تین دہائیوں میں مغرب کے اس دوہرے معیار پر مبنی علمی تحقیقات کا خاطر خواہ ردعمل اسلامی دنیا میں پیدا ہوا۔ ۱۹۸۲ء میں دارالمصنفین اعظم گڑھ کے زیر اہتمام ''اسلام اور مستشرقین'' کے عنوان کے تحت بین الاقوامی سیمینار منعقد کیا گیا جس میں پڑھے جانے والے وقیع مقالات کو ۱۹۸۵ء اور ۱۹۸۶ء میں متعدد جلدوں میں شائع کیا گیا۔ مجلۃ المنھل، سعودی عرب نے ۱۹۸۹ء میں الاستشراق و المستشرقون کے نام سے خاص نمبر شائع کیے۔ مناہج المستشرقین کے نام سے مکتب التربیۃ

العربی لدول الخلیج نے ۱۹۸۵ء میں ریاض' سعودی عرب سے نہایت وقیع کتاب شائع کی' جس میں قرآن کریم' سیرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم' اسلامی عقائد' قانون و شریعت' فلسفہ' اسلامی تاریخ اور عربی زبان وادب کے بارے میں چیدہ چیدہ مستشرقین کی آراء کا تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا۔ اس سلسلے میں سب سے اہم کام عرب عیسائی ڈاکٹر ایڈورڈ سعید نے Orientalism لکھ کر کیا۔ جس میں اس نے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ استشراق کو استعماری قوتوں کا مستقل ہراول دستہ ثابت کیا اور جس کے بعد تقریباً سبھی مستشرق "ماہر علاقائی مطالعہ" کہلوانے میں عافیت محسوس کرنے لگے۔

ان سارے معروضی حقائق کے باوجود یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ اگر مستشرقین اسلامی ورثے کی بہت ساری کتابوں کو منصۂ شہود پر نہ لاتے تو ان مخطوطات کو شاید اب تک روشنی دیکھنا بھی نصیب نہ ہوتی۔

مستشرقین کی اسلام دشمنی کے باوجود ان کی خدمات کا کھلے دل سے اعتراف نہ کرنا حق اور دیانت کے خلاف ہو گا۔ بہت سے مستشرقین جنھوں نے بے پناہ لگن' غیر معمولی انہماک اور مسلسل جدوجہد کرتے ہوئے اپنی پوری زندگیاں اسلامی علوم و فنون کے مطالعے اور تحقیق میں بسر کر دیں' ان کے اس علمی کارنامے کا تذکرہ کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک مرتبہ کہا تھا: "تاریخ و ادب کی وہ بے بہا کتابیں جن کے الگ کر دینے کے بعد عربی اور مسلمانوں کا کشکول خالی ہو جاتا ہے' صرف یورپ کی سرپرستی کی وجہ سے آج دنیا میں نظر آ رہی ہیں" (ڈاکٹر عمر فروخ: "الاستشراق" ماله و ما علیه" در المنہل عدد ۴۷۱' اپریل رمئی ۱۹۸۹' ص۱۲_۱۷)۔ اسی طرح علامہ شبلی نعمانی نے طبقات ابن سعد' مناقب عمر ابن عبدالعزیز' تجارب الامم وغیرہ جیسی جلیل القدر کتابوں کی تحقیق و اشاعت پر مستشرقین کو مبارکباد دیتے ہوئے' تاریخ' جغرافیہ' لغت' طب' فلسفہ اور ادب پر قدیم مسلمانوں کے ورثے [illegible] پر مستشرقین کو شکریہ ادا کیا تھا (The Kepel Cilles: Muslim Extremism in Egypt: Prophet and Pharaoh' ص۱۱_۱۸)۔

انیسویں صدی عیسوی میں فلائشر (۱۸۰۱_۱۸۷۰ء) نے تفسیر البیضاوی اور زمخشری کی المفصل شائع کی اور اس کے شاگرد زخاؤ نے ابو ریحان البیرونی کی مالِلہند اور الآثار الباقیہ کو شائع کیا۔ فلوگل ۱۸۷۰_۱۹۰۳ء نے حاجی خلیفہ کی کشف الظنون کو چھاپا۔ وستنفلت (۱۸۰۸_۱۸۸۹ء) نے وفیات الاعیان لابن خلکان' تہذیب الاسماء للنووی' طبقات الحفاظ للذہبی' کتاب المعارف لابن قتیبہ' السیرۃ لابن ہشام اور معجم البلدان للیاقوت الحموی جیسی کتابیں تحقیق کے بعد شائع کیں۔ بیسویں صدی میں بارتوک دریمبرگ (۱۸۴۴_۱۹۰۸ء) نے سیبویہ کی الکتاب اور تاریخ التحری کو شائع کیا۔ ڈی خویہ (۱۸۳۶_۱۹۰۹ء) نے فتوح البلدان البلاذری کی اور تاریخ الرسل والملوک الطبری کو شائع کیا۔ مارگولیتھ ۱۸۵۸_۱۹۴۰ء نے تفسیر البیضاوی میں سے سورۃ آل عمران اور ابو العلاء المعری کے رسائل انگریزی ترجمہ کرنے کے علاوہ الیاقوت الحموی کی معجم الادباء اور السمعانی کی کتاب الانساب جیسی بنیادی کتابیں شائع کیں۔

کرنکو (۱۸۵۲_۱۹۵۳ء) نے ابن درید کی جمہرۃ اللغۃ اور ابن حجر کی الدرر الکامنۃ شائع کیں اور پرووانسال (۱۸۹۴_۱۹۵۶ء) نے ابن حزم کی انساب العرب کو زیور طباعت سے آراستہ کیا' علاوہ ازیں سرچارلس لائل نے المفضلیات مع شرح الانباری متن اور انگریزی ترجمے کے ساتھ شائع کی۔ ولیم رائٹ المبرد کی الکامل جیسی کتاب کو سامنے لائے۔ رینالڈ نکلسن' منٹگمری واٹ' ہملٹن گب' اے جے آربری' سر ولیم میور' تھامس آرنلڈ' کارل بروکلمن اور ونسنک کی علمی کاوشیں امت مسلمہ کی جانب سے سپاس گزاری کی مستحق اور لائق ستائش ہیں۔ صرف ونسنک کی المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی جیسے عظیم کام کی جتنی بھی تعریف کی

جائے کم ہے۔

یہ درست ہے کہ مستشرقین کی ان گرانقدر خدمات سے مسلمانوں کو اپنے عظیم الشان ورثے سے آگاہی حاصل ہوئی، لیکن اس کا سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ اسلامی علوم میں بھی بڑی حد تک امت مسلمہ کا انحصار مغربی تحقیق پر بڑھتا گیا اور اب معاملہ یہاں تک پہنچ گیا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقے کے نزدیک اسلامی تصورات کی وضاحت، قانون و شریعت تاریخ اور اسلامی اقدار کے بارے میں مغربی مصادر ہی قابل اعتماد سمجھے جاتے ہیں اور عالمی سطح پر اسلام اور اسلامی تعلیمات جاننے کے لیے ہالینڈ میں چھپنے والا انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ہی سب سے بڑا مصدر و مرجع ہے اور عالم اسلام میں بھی مغرب کی خوشہ چیں نسل بڑھتی جا رہی ہے جو مغرب کے تتبع میں اسلامی ظواہر کی تعبیر کرنا چاہتی ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلامی عقائد اور ثقافت کے بارے میں مغرب میں چھپی ہوئی کتب کو شعوری آگاہی کے ساتھ پڑھا جائے اور شواہد اور براہین کی مدد سے تشویہ الحق کی جملہ کوششوں کو آشکار کیا جائے۔

علاوہ ازیں علمی منظر نامہ آج اس بات کا بھی متقاضی ہے کہ بلاد اسلامیہ میں Orientalism (شرق شناسی) کے مقابلے میں Occidentalism (غرب شناسی) کے لیے تحقیقی مراکز قائم کیے جائیں تاکہ مغربی ممالک کے ساتھ بین الاقوامی تعلقات اور تہذیبی ظواہر کے مطالعے کے ضمن میں مسلمان کوئی بھی قدم اٹھانے سے پہلے اس خطۂ ارضی اور اس کے جملہ متعلقات سے پورے طور پر آگاہ ہوں۔

[تاہم اس میں شبہ نہیں کہ وقت کے ساتھ ساتھ، مسلمانوں کی اپنے علوم وفنون سے واقفیت بڑھ رہی ہے اور مستشرقین کے بارے میں، لوگوں کے دلوں میں موجود عظمت وقت کے ساتھ ساتھ کم ہو رہی ہے اور قریب قریب تمام اسلامی ملکوں میں ان کے پروپیگنڈے کا موثر جواب دینے کے لیے علمی اور تحقیقی مراکز کا[illegible] رہے ہیں۔ خود یورپ میں بھی ہر بڑے شہر میں اسلامی مراکز مصروف عمل ہیں۔ جہاں سے اسلام اور مسلمانوں کے متعلق لوگوں کو عمدہ طور پر رہنمائی مہیا کی جا رہی ہے]

مآخذ: (۱) شرف الدین اصلاحی: مستشرقین، استشراق اور اسلام، در معارف، ج ۱۱ [دار المصنفین، اعظم گڑھ، ۱۹۸۶ء]، ص ۳۸-۵۰؛ (۲) Hams Wehr: Dictionary of Modern Written Arabic، نیویارک ۱۹۷۳ء؛ (۳) Maam Z. Madinah: Arabic English Dictionary، نیویارک ۱۹۷۳ء؛ (۴) محمد یوسف رامپوری: تحریک استشراق، در مجلہ دارالعلوم دیوبند، مارچ ۱۹۸۸ء)؛ (۵) عمر فروخ: الاستشراق، ماله ... وما علیہ، در مجلۃ المنہل، ۴:۷، ۱۹۸۹ء؛ (۶) یوسف اسعد داغر: مصادر الدراسۃ الادبیۃ، بیروت ۱۹۵۶ء؛ (۷) نجیب العقیقی: المستشرقون، دارالمعارف القاہرہ، ۱۹۶۴ء؛ (۸) ایڈورڈ سعید: Orientalism، نیویارک، ۱۹۷۸ء؛ (۹) السترہای نقرہ: القرآن و المستشرقون، مکتبۃ التربیۃ العربی للدول الخلیج، ۱۹۸۵ء؛ (۱۰) Karen Armstrong: A Biography of the Muhammad، نیویارک، ۱۹۹۲ء؛ (۱۱) آرتھر جیفری: The Koran-Selected Suras، نیو یارک ۱۹۵۸ء؛ (۱۲) The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic world (۱۹۹۵ء) ج ۳؛ (۱۳) عبدالرحمن مومن: On Islamic Fundamentalism، در ہمدرد اسلامکس، ۳:۱؛ (۱۴) السامرائی، نعمان عبدالرزاق: الفکر العربی والفکر الاستشراقی، الریاض ۱۹۸۹ء؛ (۱۵) محمد اکرم چودھری: Orientalism on Varient Readings of the Quran، در The American Journal of Islamic Social Sciences، ۲:۱۲، ص ۱۷۰-۱۸۱؛ (۱۶) Kepel Gilles: The Prophet and Pharoah: Muslim Extremism in Egypt، لندن ۱۹۸۵ء۔

(محمد اکرم چودھری)

* * *

استطاعت: [illegible] کی قوت، طاقت (اطاعت ⁂

کرنا) کے باب اِستِفعال کا مصدر۔ اگرچہ یہ لفظ بجنسہٖ قرآن مجید میں نہیں آیا تاہم اس کا فعل "استطاع" اکثر اس کے متن میں وارد ہوا ہے۔ اپنے مصدر کی طرح یہ فعل: اصول دین اور علم الکلام کی ایک فنی اصطلاح ہے۔ اس کا ترجمہ عموماً مقدرۃ (Capacity) ہے (دیکھیے Tritton: Muslim Theology، لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ۶۸ و حاشیہ ۲)۔ ونسنک (Wensinck) نے استعداد (Faculty) سے کو ترجیح دی، جبکہ دوسرے ماہرین کے نزدیک طاقت (Power)۔ اس آخری مفہوم میں علم الکلام میں بآسانی قدرۃ اور استطاعۃ کو مماثل قرار دیا جاتا ہے (دیکھیے عبدالجبار کے ملاحظات: شرح الاصول الخمسہ، طبع عبدالکریم عثمان، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۵ء، ص ۳۹۳)۔ الجرجانی نے قدرت، قوت (امکانی صلاحیت کے مفہوم میں: استعداد)، وسعت (استعداد، قوت کے مفہوم میں) اور طاقت (استعداد، قوت) جیسے الفاظ کو استطاعت کے ہم مترادفات کے طور پر تجویز کیا ہے (التعریفات، طبع فلوگل لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۱۸) [الجرجانیؒ نے انہیں لغوی طور پر متقارب المعانی لکھا ہے، مطلب یہ ہے کہ لغوی طور پر ان کے معانی ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں، البتہ اصطلاحی طور پر ان میں فرق ممکن ہے۔

[اصطلاحی اعتبار سے استطاعت کی تعریف یوں کی جاتی ہے: الاستطاعۃ ھی عرض یخلقہ اللہ فی الحیوان یفعل بہ الافعال الاختیاریہ (الجرجانی، ص ۱)۔ (استطاعت ایک ایسا وصف ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا کرتا ہے، جس کے ذریعے وہ اختیاری افعال سر انجام دیتا ہے) متکلمین نے اس کی یوں تعریف کی ہے: "ھی صفۃ بہا یتمکن الحیوان من الفعل والترک" (حوالہ مذکور)، یعنی یہ ایسا وصف ہے جس کی بنا پر بندہ فعل کرنے یا نہ کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ پھر استطاعت کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔ حقیقی استطاعت اور صحیح استطاعت، اول الذکر سے مراد ایسی مکمل قدرت ہے جس کے موجود ہونے پر فعل کا صدور ہوتا ہے۔ یہ استطاعت عموماً فعل کے مقارن ہوتی ہے، جبکہ دوسری صورت سے مراد یہ ہے کہ ہر قسم کے موانع فعل (مثلاً مرض وغیرہ) زائل اور رفع ہو جائیں]۔

یہ خیال عمل کے اختیاری تجزیے پر غلبہ حاصل کیے ہوئے ہے۔ اس کے بارے میں علم الکلام کی قدیم تعبیرات کی روشنی میں مختلف معنی یا معانی کے دقیق فرق کے تحت بحث کی جانا [ضروری] ہے۔ الاشعریؒ اپنی کتاب مقالات الاسلامیین میں اپنے پیشرو حضرات کی آراء کا تفصیلی ملخص پیش کرتے ہیں۔ ایک مفصل تجزیہ یکجا صورت Brunschvig نے Devoir et Pouvoir' در St. Isl، شمارہ ۲۰ (۱-۴۶) میں دیکھا جا سکتا ہے۔ ہم اپنے آپ کو خاص خاص مخصوص عنوانات تک محدود رکھیں گے:

(۱) غیلان اور مرجئہ [زرکب بان] استطاعت اور قدرۃ یا قوۃ میں تقریباً کسی طرح کا کوئی امتیاز روا نہیں رکھتے اور ان کے نزدیک اعمال کے سلسلے میں ایک آدمی کی قدرت کا انحصار اس کی تکمیل کے لیے اس کی جسمانی موزونیت پر ہے۔

(۲) معتزلہ میں سے بغدادی مکتب فکر بھی جسمانی صحت و سلامتی کو استطاعت قرار دیتا ہے، جو کہ عمل کی انجام دہی کو ممکن بنا دیتی ہے اور ابو الھذیل اور دوسرے بصری [معتزلہ] کے نزدیک، یہ ایک اتفاقی امر (حادثہ) ہوتا ہے، جو اس صحت و سلامتی پر وارد ہوتا ہے (دیکھیے R. Brunschvig: کتاب مذکورہ، ص ۱۳)۔ عام معتزلہ کے نزدیک بہرحال یہ [صحت و سلامتی] عمل سے مقدم ہوتی ہے۔ یہ عمل پر مجبور نہیں کرتی اور عمل کی انجام دہی کے دوران ختم ہو جاتی ہے۔ جب انسان سے عمل کا صدور ہو جاتا ہے تو "عمل کے لیے قدرت" کا نظریہ ہرگز زیر بحث نہیں رہتا۔ اس موضوع پر معتزلہ کے نقطہ نظر کا حامل ایک بیان عبدالجبار: کتاب مذکور، ص ۳۹۰ وبعد دیکھا جا سکتا ہے (نیز دیکھیے ص ۳۹۰، حاشیہ از عبدالکریم عثمان؛ نیز الخیاط: کتاب الانتصار، طبع Nylerg، و ترجمہ نادر، بیروت ۱۹۵۴ء، ص ۴۲-۷۲)، نیز ضرار

کے نزدیک عمل سے مقدم استعداد اس کی انجام دہی کے دوران موجود رہتی ہے۔

(۳) مجبرۃ کہلانے والا گروہ، جسے [ابوالحسن] بعض پہلوؤں سے اپنا پیش رو تصور کرتے ہیں اور جنہیں اہل الاثبات کے نام سے موسوم کرتے ہیں، ان تمام عناصر کے مجموعے کو استطاعت قرار دیتا ہے جو کہ عمل کی انجام دہی میں یکجا ہو جاتے ہیں۔ ہشام بن حکم رافضی ان میں سے پانچ گنواتا ہے: صحت و سلامتی (جسمانی)، موافق حالات، مستحسن وقت، ادوات عمل اور یہ کہ سبب عمل کا کرنا اور نہ کرنا دونوں ممکن ہو۔ ان تمام عناصر کی موجودگی ہی میں عمل ممکن ہوتا ہے (دیکھیے الاشعری: مقالات، طبع عبدالحمید، مطبوعہ قاہرہ بدون تاریخ، ۱: ۱۱۰ـ۱۱۲؛ و W. Montgomery: *Free will and Predestination*، لنڈن ۱۹۴۸ء، ص ۱۱۲ـ۱۲۷)۔ ان میلانات کو نجار کے موقف کے ساتھ ملایا جاسکتا ہے جو کہ اشعری نقطہ نظر سے بہت قریب ہے کہ "قدرت" ختم نہیں ہوتی۔ یہ عمل سے قبل موجود نہیں ہوتی۔ اسے عمل کے عین موقع پر، اس کے لیے اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے جس کی تکمیل اس (قدرت) کی مرہون منت ہوتی ہے۔

(۴) الاشعری اپنی کتاب الابانۃ (قاہرہ بدون تاریخ، ص ۵۳ـ۵۵) میں استطاعت پر اپنے نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہیں اور اپنی کتاب اللمع (طبع و ترجمہ انگریزی R. McCarthy، بیروت ۱۹۵۳ء، ص ۵۳ـ۶۹، ۷۶ـ۹۲) کا ایک باب اس کے لیے مختص کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عمل کی قدرت، اسی کے ساتھ اور صرف اسی کے، براہ راست پیدا کرتے ہیں۔ وہ پہلے سے موجود نہیں ہوتی۔ یہ نظریہ معتزلی نظریات سے مختلف نظریہ ہے۔ مطلوبہ جسمانی صحت و سلامتی نہ رکھنے والا انسان "عجز" [معذوری] سے پکارا جاتا ہے، وہ یقیناً عمل کی انجام دہی سے قاصر ہوگا، لیکن استطاعۃ کے بارے میں یہ نظریہ درست نہیں۔ اس کے برعکس اگر کام کرنے کی قدرت اسے ناکام کر دے، خواہ اس کی جسمانی صحت وسلامتی کی کوئی سی بھی نوعیت ہو، کام کرنے کی طاقت اسے عاجز کر دے گی، تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر مطلوبہ قدرت (مقدرت) پیدا نہیں کی؛ اس طرح سے اللہ تعالیٰ نے کسب یا اکتساب کو اس [شخص] سے منسوب نہیں کیا جو کہ متعلقہ شخص کو وہ کام کرنے کی (فطری طور پر) اجازت دینے کا نام ہے، اور جو کہ اخلاقی اہلیت کا ذریعہ ہے۔ اس مفہوم کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ "اللہ تعالیٰ ہر طرح کے اچھے یا برے انسانی اعمال کا خالق ہے" لہذا لازماً یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑے گا کہ انسان "مجبور" ہے؟ اکتساب کے ضمن میں اشعری کے مفصل مباحث موجود ہیں، مثال کے طور پر الباقلانی، جو اپنی [کتاب] التمہید (طبع McCarthy، بیروت ۱۹۵۷ء، ص ۲۸۶ـ۲۹۵) میں استطاعت پر مفصل بحث کرتا ہے، اسے جبر (اضطرار) سے ممیز کرنے میں بڑی محنت سے کام لیتا ہے، فالج زدہ انسان کے ہاتھوں کا کانپنا اضطرار [رک بآں] اور مجبوری ہے، اس کے برعکس اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ استطاعت کی بدولت انسان ان افعال کو چنتا اور پسند کرتا ہے، جنہیں وہ انجام دیتا ہے اس لیے اسے "مجبور" (مضطر) نہیں کہا جا سکتا (کتاب مذکور، ص ۲۹۳)۔ الجوینی اپنی [کتاب] ارشاد (طبع و ترجمہ فرانسیسی Luciani، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۱۲۲/۱۹۲، ۱۲۵/۲۰۱) میں استطاعت کو ذکر "قوت" کے ایک ہم مترادف لفظ کے طور پر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جو کہ کسب کی ضمانت فراہم کرتی ہے اور یہ قوت ذرائع و آلات کی درستگی و سلامتی سے مطابقت رکھتی دکھائی دیتی ہے۔ یہ حقیقت برقرار اور موجود رہتی ہے کہ اتفاقی حادثے کی طرح یہ براہ راست اللہ کی پیدا کردہ ہے اور یہ کہ ہر حادثے کی طرح یہ "اختتام پذیر" نہیں ہوتی، اس لیے یہ عمل سے قبل موجود نہیں ہوتی، جیسے کہ معتزلہ کا موقف ہے، بلکہ یہ اس کا جزو لازم ہے (کتاب مذکور، ص ۱۲۵ اور ۲۰)۔ اشاعرہ کی کتابوں میں انہی اقوال کا تکرار ہے جو بنیادی طور پر [آپس میں] مشابہ ہیں، لیکن مصنف

کی [افتاد طبع] کے لحاظ سے دقیق فرق کے حامل ہیں۔ الجرجانی اپنی [کتاب] التعریفات (ص۱۸۔۱۹) میں ان تمام [اقوال و آراء] کا ملخص پیش کرتے ہوئے "استطاعت" کی تعریف کچھ یوں کرتے ہیں کہ "یہ جانداروں میں اللہ تعالٰی کا پیدا کردہ اتفاقی امر ہے جس کی بدولت وہ اپنی مرضی سے مختلف اعمال سر انجام دیتے ہیں" وہ کہتے ہیں کہ "حقیقی" استطاعت (قوت) کی تکمیل ہے جو کہ لازماً عمل کے آغاز کو متعین کرتی ہے اور اس کا جزو لازم ہوتی ہے" مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں کہ استطاعت کا نظریہ اشاعرہ کے نظریۂ کسب کی اساس ہے [مطلب یہ ہے کہ] اس سے پیدا ہونے والا اثر یا عامل، دونوں کو باہم مربوط رکھتا ہے.

(۵) الاشعری کے برعکس الماتریدی نے اپنی کتاب التوحید (اس کے تجزیہ و تبصرہ کے لیے دیکھیے R.Brunschvig: مقالہ مذکور، ص۲۵۔۲۶) میں قوت کے دو مسلسل وقفے متعارف کرائے ہیں: (الف) جسمانی ذرائع کی صحت وسلامتی، جو کہ عطیۂ خداوندی ہے اور جو کہ عمل سے قبل موجود ہوتی ہے۔ یوں وہ الاشعری کے بیان کردہ عجز کی عدم موجودگی کو قدرت کا نام دیتے ہیں؛ (ب) ایک (معنوی) اہلیت جو عمل کی انجام دہی کا سبب بنتی ہے اور جو اس عمل کو جزا یا سزا سے وابستہ کرتی ہے اور اسے اخلاقی قدر و قیمت عطا کرتی ہے۔ یہ "اہلیت" استطاعت کو واضح اور معین کرتی ہے، گویا کہ الماتریدی کے نظریۂ کسب کی مماثل اور ہم پلہ ہے، یہ ایک [ایسی] خاصیت ہے، جو انسانی "ہنگامی قوت" سے مطابقت رکھتی ہے.

(۶) ہم ابن حزمؒ [کے افکار] میں مناسب طور پر ایک قریبی امتیاز [موجود] پاتے ہیں، لیکن متعدد مفروضات کے ساتھ (الف) عمل سے قبل جسمانی صحت وسلامتی کا ہونا؛ (ب) عمل کی تکمیل کے لیے اللہ تعالٰی کی طرف سے براہ راست اور فوری طور پر پیدا کردہ توفیق، یہ اس آخری چیز (یعنی عمل) کے جزو لازم کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس دوسرے مفہوم کے سلسلے میں ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ یہ "قدرت کی تکمیل" ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پہلے مفہوم کی رو سے غیر مؤمن ایمان لانے کی "قدرت" رکھتا ہے؛ لیکن دوسرے مفہوم کی رو سے وہ ہرگز یہ قدرت نہیں رکھتا ہے (کتاب الفصل فی الملل، قاہرہ مطبوعہ ۱۳۴۷ھ، ۳:۲۱۔۲۲، ۳۱)۔ یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ ظاہری مذہب سے یکسر مخالف نظریات رکھنے والے کچھ فقہا یا علمائے اصول اس بارے میں ابن حزمؒ کے نظریات سے ملتے جلتے افکار کے حامل تھے، مثلاً الطحاویؒ حنفی اور الکلبنی۔ مزید برآں اس نظریئے کا موازنہ ابن تیمیہؒ کے افکار سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ درست ہے کہ وہ استطاعت کا کوئی ذکر نہیں کرتے، بلکہ عمل سے قبل موجود ایک قدرت کے بارے میں انہوں نے لکھا ہے جو کہ ضروری قرار دیئے بغیر اسے مشروط ٹھہراتی ہے اور ایک ایسی قدرت کے بارے میں بھی لکھا ہے جو عمل کا جزو لازم ہوتی ہے اور اس کی انجام دہی کو ضروری بنا دیتی ہے (دیکھیے R.Brunschvig: مذکورہ مقالہ، ص۳۱)۔ بلاشبہ یہ مرجع استطاعۃ ہے، جسے الماتریدیؒ اور ابن حزمؒ تسلیم کرتے ہیں۔ جس کا ذکر الجرجانی (التعریفات، ص ۱۹) اشاعرہ کی متذکرہ بالا تعریفات میں یہ اضافہ کر کے کرتے ہیں کہ قدرتی رکاوٹوں، مثلاً بیماریوں اور ان سے ملتی جلتی دوسری تکلیفوں کی عدم موجودگی میں "صحت و سلامتی کی صورت" میں ہوتی ہے.

یہاں اور بھی بہت سارے حوالہ جات دیئے جاسکتے ہیں، جو اس امر پر مرکوز ہیں کہ استطاعت کا نظریہ، ایک فنی اصطلاح کی حیثیت سے، مختلف مکاتب فکر کے ہاں مختلف [تعبیرات رکھتا] ہے اور یہ کہ یہ ہمیشہ انسان کے آزادی انتخاب کی اصل حقیقت یا عدم حقیقت پر مبنی نظریات پر منحصر رہتا ہے.

مآخذ: مقالے میں درج ہیں.

(L. Gardet [و ت: ظفر علی؛ ان: محمود الحسن عارف])

استعراض: (ع)، خوارج [رک بآں] کی ایک ※

فنی اصطلاح، جو عموی مفہوم میں "مذہبی قتل" کے لیے مستعمل ہے ' خصوصاً ازارقہ [رک باں] کی طرف سے ان کے غیر لچکدار بنیادی عقیدے پر اعتراض کرنے والے مسلمانوں اور ملحدوں کو موت کے گھاٹ اتار دینے کے ہے۔ تاہم یہ مفہوم ایک مفہومیاتی ارتقا کا نتیجہ دکھائی دیتا ہے فعل "استعرض" کا معنی مطلب ہے کسی کو اپنی مقبوضہ اشیا کی تفصیل بتانے کا حکم دینا، اسی طرح "اپنی رائے ظاہر کرنا" بھی ہے۔ اس طرح استعراض ایک تفتیش ہے جو اس فرقے کے افراد اپنے ہاتھ آجانے والے اپنے دشمنوں سے کیا کرتے تھے۔ اعتراض کا مفہوم ہے "یکے بعد دیگرے معائنہ کرنا، جائزے کے دوران میں [معائنہ کرنے والے کے سامنے سے] گزرنا" اور کسی پر حملہ کرنا" اور تمام اطراف میں جا بجا تیز وار کرنا (دیکھیے القالی: أمالی، ۱۱۹:۱)۔ الطبری (۳۳۶۸:۱، س۱) میں مسعر بن فدکی کے بارے میں یہ الفاظ ملتے ہیں: تَقَبَّلَ یَعْتَرِضُ النّاس [جس کا مطلب یہ ہے، کہ وہ (مسعر، حضرت علی اور حضرت امیر معاویہ کی باہمی چپقلش کے زمانے میں دوران جنگ) دشمن پر حملہ کرنے کے لیے آگے بڑھا] اس لیے کہ یہ فعل حملہ کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح: المبرد (کامل، ص۶۱۲، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ دیکھیے ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغہ، ۳۸۲:۱) نافع کے بارے میں یہ حقیقت بیان کرتا ہے کہ وہ الاہواز میں [ھُوَ] (یَعْتَرِضُ النَّاسَ) وہ لوگوں سے تفتیش کرتا تھا اور بچوں کو قتل کر دیتا تھا (وَیَقْتُلُ الْاَطْفَالَ)، لیکن یہ بالکل واضح ہے کہ بعد از تفتیش ان تختۂ مشق بننے والے افراد کو اکثر و بیشتر قتل کر دیا جاتا تھا اور یہی عمل فعل یَعْتَرِضُ میں واضح طور پر مضمر اور موجود ہے۔

[اس مقالے میں مقالہ نگار نے استعراض کے بعض کتابوں میں استعمال سے، یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ لفظ مذہبی تفتیش کے لیے استعمال ہوتا تھا، جبکہ یہ بات حقیقت سے بعید ہے، خوارج کے بعض فرقوں میں "مذہبی قتل" کی روایت ضرور موجود تھی، مگر اس کے لیے کوئی خاص لفظ مقرر نہیں تھا، اس سلسلے میں مقالہ نگار نے جو مثالیں پیش کی ہیں وہ محض اتفاقات پر مبنی ہیں].

مآخذ: مقالے میں مندرج ہیں.

(C.Pellat] ت: ظفر علی؛ ن: محمود الحسن عارف])

استعراض، عرض: جائزہ لینا، جائزہ لیتے اور افواج کا معائنہ کرتے ہوئے گزرنا [ایک خاص عسکری و انتظامی اصطلاح] اس منصب پر فائز حکومتی ملازم کو (عریض) (ج: عراض) کہا جاتا تھا۔ عرض کا صیغہ، شروع ہی سے دیوان الجیش یا عسکری امور، بھرتی کے فرائض، جائزہ و تسجیل اور معائنہ پر مشتمل دیوان کی اہم سرگرمیوں کے ایک شعبہ کے ذمہ دار افسروں کے محکمہ سے نہایت قریبی طور پر وابستہ تھا [جبکہ] دوسرے شعبے کا تعلق تنخواہوں اور مراعات کے کام سے تھا [رک بہ دیوان الجیش]۔ عباسی خلافت کے ابتدائی دور کا صاحب دیوان الجیش یا اس کے بعد کی حکومتوں کے عریض الجیش (خصوصاً عباسی خلافت کے وسطی اور مشرقی حصوں میں قائم ہونے والی حکومتوں میں) اس طرح سے دور جدید کے وزیر دفاع، ناظر عمومی برائے مشاہرات (Paymaster-General) میر رسد (Quarter-master-General) اور عہد قدیم کے میر تسجیل (muster-master) کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔ ابتدائی دور خلافت اور اس کے بعد آنے والی حکومتوں کی مستحکم عسکری عصبیت کی وجہ سے یہ منصب نازاً اعلی اہمیت کا حامل تھا اور اکثر و بیشتر اعلی ترین مناصب، مثلاً وزارت [کے حصول] کا ذریعہ بنتا تھا، چنانچہ علی بن فرات [رک باں ابن الفرات] وزیر بننے سے قبل المکتفی کے عہد کے اواخر میں محکمہ افواج کا سربراہ تھا اور سلجوقی اہل کار اور مؤرخ انوشیروان بن خالد [رک باں] نے سلطان محمد بن ملک شاہ اور سلطان محمود بن محمد کے عریض الجیش کی حیثیت سے خدمات انجام دیں اور آخر میں وہ متعدد مواقع پر

عباسی خلفا اور سلجوقی سلاطین ہر دو کے وزیر کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔

عریض الجیش کے معائنہ آفیسر کی حیثیت سے، فرمانروا کی معیت میں، افواج کے معائنے کے تصور کی ابتدا مشرق قریب میں قبل از اسلام دور سے ہوئی۔ بزنطینی سلطنت میں عہد اسلام کے عریض کے فرائض محکمہ Logothetes tou Stratiotikou کی طرف سے انجام دیے جاتے تھے۔ ساسانی سلطنت میں عسکری امور سے متعلق ایک علیحدہ محکمہ کے موجود ہونے کی کوئی واضح شہادت دستیاب نہیں ہے، اگرچہ کرائس ٹنسن (Christensen) کو یقین ہے کہ ان حکمرانوں کے عہد میں اس قسم کے محکمے کے موجود ہونے کا غالب امکان ہے (دیکھیے L, Iran Sous les Sassanides، بار دوم، ص۲۱۳-۲۱۴) ہمارے پاس یقینی طور پر ساسانی عہد میں، عرض کے بارے میں الدینوری اور الطبری ہر دو بیان کردہ مفصل حال موجود ہے، جس کے مطابق خسرو نوشیرواں (۵۳۱-۵۷۹ء) نے اپنے عالی النسب معتمدین میں سے بابک کو دیوان المقاتلہ کا سربراہ مقرر کیا۔ عملی طور پر افواج کے حقیقی معائنہ کے لیے، متعلقہ آفیسر کے لیے ایک چوبی چبوترہ بنا دیا جاتا تھا۔ حتی کہ اگر بادشاہ کا بذات خود وہاں آنا ہوتا، تو اسے شہ سواری کے سازوسامان، زرہ بکتری کوٹ، چار آئینہ، بکتری ساق پوش، تلوار، نیزہ، سپر، گرز، تبر یا عصا، پہلے سے تیروں سے آراستہ کمانوں معہ ترکش، کمر بند میں رکھے ہوئے تیس تیروں اور دو کمان کی دو فالتو ڈوریوں کے ساتھ آراستہ ہو کر آنا ضروری ہوتا تھا۔ نولدیکے ایسے احوال کو افسانوی قرار دیتے ہوئے اس پر اعتماد نہیں کرتا، لیکن غالباً اس نے یہاں غیر ضروری طور پر شک وشبہ کا اظہار کیا ہے، جبکہ ہم معقول انداز سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ قبل از اسلام کے ایران میں [افواج کے] معائنے کا کوئی نہ کوئی طریق کار ضرور موجود تھا (الدینوری: ص۷۳-۷۵؛ الطبری: ۱، ص۹۶۳-۹۶۵، Noldeke: Geschichte der perser und Araber zur Zeit der Sassaniden، ص۲۴۷-۲۴۹، دیکھیے گمنام مصنف کی مجمل التواریخ، ص: ۷۳، جہاں بیان کیا گیا ہے کہ موبد یا زرتشتی اعلیٰ مذہبی رہنما انوشیرواں کے عہد میں عریض کے منصب پر فائز ہوتا تھا)۔

دیوانُ المقاتلہ یا حضرت امیر معاویہؓ کے عہد کے دیوانُ الجند کی طرز پر قائم کیے جانے والے دیوان الجیش میں ابتدائی عباسی عہد میں [اتنی دور رس] تبدیلیاں کی گئیں کہ صاحب دیوان الجیش ایک با اثر شخصیت [کا مالک] بن گیا، تاہم یہ امر ملحوظ رکھا جائے کہ عریض کا منصب، جو کہ فرائض منصبی میں سے ایک فریضہ تھا، جیسا کہ خلیفہ کے ذاتی معتمد کا بھی یہی منصب ہوتا تھا، اشارہ کرتا ہے کہ اس کے معنی "عرائض واستدعات کو [خلیفہ کے حضور] پیش کرنا ہے، یعنی عرض المطالب نہ کہ کوئی عسکری فریضہ (دیکھیے Sourdel: Le vizirat' abbaside، ۲، ص۶۲۲-۶۲۳)، جس طرح کہ ہندوستان کی مغلیہ سلطنت میں میر عرض کہلانے والا اہل کار عرائض (لوگوں کی درخواستوں) کو بادشاہ کے حضور پیش کرنے کا ذمہ دار ہوا کرتا تھا۔ دیوان الجیش سے متعلق امور میں دیگر کاموں کے علاوہ سپاہیوں کی بھرتی اور ان کا اندراج (تسجیل) فوج کے سپاہ گرانہ خصائص کے رجسٹروں کی تکمیل، نیز ان کے پاس [موجود] اسلحہ اور گھوڑوں وغیرہ کے ریکارڈ کی تیاری شامل تھی [اور] یہ سب کام باقاعدہ جائزوں کے ذریعے ہی ممکن تھے، سپاہیوں کے خدوخال (حلیۃ الرجال) اور گھوڑوں [کے جسموں پر] لگائے گئے نشانات (سمات) کا عمدہ طریقے سے اندراج ضروری تھا، تاکہ دخیل لوگوں کو افواج سے دور رکھا جائے اور اصل سپاہی کے بجائے کسی دوسرے شخص کو اس کی جگہ لینے سے باز رکھا جائے یا اچھے گھوڑوں کو [خراب گھوڑوں سے] بدلنے یا اصطبلات سے نکال لیے جانے سے روکا جائے۔ ایسی بدعنوانیوں کے نتیجہ میں دیوان کی طرف سے غیر استحقاقیہ رقوم کی ادائگی کر دی جاتی تھی اور ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ دشمن کے جاسوسوں کی فوج

تک رسائی کا ڈر بھی لاحق رہتا تھا۔ اس لیے یہ ایک قدرتی امر ہے کہ قدامہ، ہلال الصابی، مسکویہ اور الماوردی جیسے ادبا ان شناختی طریقہ ہائے کار کی حقیقی اہمیت پر زور دیتے ہیں (دیکھیے W Hoenerbach: Diwan al gais: *Zur Heeresver waltang der Abbasiden*، در *Isl*، شمارہ ۲۹ (۱۹۳۹ء۔ ۱۹۵۰ء)، ص ۲۶۸ و بعد)۔ یہ جائزے اور معائنے عموماً تنخواہوں کی ادائیگی کے موقعوں پر عمل میں لائے جاتے تھے اور دیوان کے مالیاتی شعبے کی نمائش کی جاتی تھی۔

ہلال الصابی المعتضد کے عہد خلافت میں حکومت کا مفصل تجزیہ پیش کرتا ہے (غالباً جس کا عہد محرم ۲۸۰ھ/مارچ۔ اپریل ۸۹۳ء سے شروع ہوتا ہے) اور اس میں وہ اس خلیفہ کے عہد میں عرض کا طریقہ کار بیان کرتا ہے۔ المعتضد کے ذاتی جائزہ کی غرض سے ساری فوج بغداد کے میدان صغیر میں [یکجا] موجود ہوتی تھی، جبکہ وہ قصرِ حسنی کے رواقوں میں بیٹھا ان کا معائنہ کیا کرتا تھا۔ [میں] نیچے تنخواہوں کی ادائیگی کرنے والے اہل کار (کُتّابُ العطاء) بیٹھے ہوتے تھے، کمان دار اور ان کے غلام [رکب دار] یا غلاموں پر مشتمل دستے خلیفہ کے سامنے قطار در قطار ایستادہ ہوتے تھے۔ جائزے کا آغاز افسروں کے اپنے اپنے ایسے رجسٹر پیش کرنے سے ہوتا، جن میں ان کے ماتحت سپاہیوں کے نام اور مشاہرے وغیرہ درج ہوتے تھے۔ وزیر عبیداللہ بن سلیمان بن وہب ہر آدمی کو علیحدہ علیحدہ طلب کرتا اور برجاس کے کھیل میں اس کی مہارت کو جانچتا؛ اس کھیل میں حصہ لینے والے کو اپنے نیزے کی انی [زمین میں گاڑے ہوئے] لکڑی کے ایک ہلکے شہتیر کے اوپر والے سرے پر لگے ہوئے دھات کے حلقے کے اندر پیوست کرنا ہوتی تھی جس سے اپنے گھوڑے کو قابو میں رکھنے اور اپنے نیزے کا درست نشانہ لگانے میں اس کی مہارت یا عدم مہارت کا اظہار ہو جاتا تھا۔ (چار یا پانچ صدیوں بعد برجاس پر نیزہ کو نشانہ باندھ کر لگانا [عہد] ممالیک کی [رکب دار] مشقوں اور ممالیک کے پیادہ دستوں کی تربیت فروسیہ کی ایک نمایاں خصوصیت تھی) سپاہی کی کارکردگی کے مطابق المعتضد رجسٹر (جریدہ) میں اس کا درجہ ان حروف کی مدد سے متعین کرتا تھا: ج (جید، عمدہ)، ت (متوسط) یا د (دون، کمتر)۔ عرض کے اس حصے کے بعد عملی و عسکری امور کے ذمہ دار معتمدین آگے آتے اور سپاہیوں کے حلیوں کا ملاحظہ کرتے تاکہ رجسٹروں میں درج کوائف سے ان کی مطابقت کی جانچ پڑتال کی جا سکے، اس طرح سے وہ دخیل اور کسی اور کی بجائے شامل ہونے والے افراد (دخلاء، بدلاء) کو پکڑنے اور باہر نکالنے میں کامیاب رہتے تھے۔ خلیفہ کا دستخط شدہ رجسٹر وزیر کو واپس کر دیا جاتا تھا اور معتمدین تب اس سہ گانہ مہارتی درجہ بندی کی بنیاد پر نئے رجسٹر تیار کرتے تھے۔ جَیِّد یا عمدہ سپاہیوں کو خلیفہ کی ”ذاتی فوج“ (عسکر الخاصہ) میں شامل کر لیا جاتا تھا۔ جس کا عرصہ تنخواہ نوے دن ہوا کرتا تھا، متوسط درجہ کے سپاہیوں کو بغداد کے پولیس کمشنر یا صاحب الشرطہ بدر کی کمان میں دے دیا جاتا تھا اور انہیں بغداد سے زیریں عراق اور مغربی ایران جانے والے راستوں پر واقع دفاعی نقطۂ نظر سے اہم مقامات کی محافظت پر مامور کیا جاتا تھا، انہیں عسکر الخدمت کہا جاتا تھا اور ان کی تنخواہ کا عرصہ ایک سو بیس دن ہوتا تھا۔ درجہ ”د“ (کمتر) کے سپاہی مختلف صوبوں کو روانہ کر دیے جاتے تھے، تاکہ وہ محاصل کی وصولی میں مدد کریں اور گھوڑوں کو سدھانے اور اصطبلات سے متعلق امور پر انہیں مامور کیا جاتا تھا، یا انہیں بغداد، واسط اور کوفہ کے پولیس کمشنروں کی ماتحتی میں دے دیا جاتا تھا (ہلال: وزراء، طبع عبدالستار احمد فرج، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۸ء، ص ۱۷۔۱۹، مترجمہ، H. Busse (۲۷۹/۸۹۲_۲۸۹/۹۰۲)، *Das Hofbudget des Chalifen al-Mutadid Billah*، در *Isl*، شمارہ ۴۳ (۱۹۶۷ء)، ص ۱۷۔۲۰، دیکھیے Hoenerbach، بمحل مذکور)۔ المعتضد اپنے ”ذاتی اصطبل“ کے سوا شاہی اصطبلات کی نگرانی کا خاص خیال رکھتا تھا [کیونکہ اس کا

"ذاتی اصطبل"] اس کے محل کا باقاعدہ حصہ تھا اور مسلسل اس کی نظروں میں رہتا تھا۔ وہ ہر ماہ ذیلی عمارتوں کے حصوں اور محل سے ملحقہ کارخانہ جات پر مشتمل دار العامہ میں "عرض" کا انعقاد کراتا تھا تاکہ اس امر کو یقینی بنایا جا سکے کہ [گھوڑوں وغیرہ کی] دیکھ بھال اور خدمت کا معیار برقرار رکھا گیا ہے یا نہیں (ہلال: کتاب مذکور، ص۲۲_۲۳، مترجمہ Busse ص۲۴_۲۵، [نیز (رک بہ اصطبل])۔

تیسری صدی ہجری/نویں عیسوی کے اواخر سے مابعد تک دور افتادہ صوبہ جات میں قائم ہونے والی سلطنتوں نے عمومی طور پر بغداد میں عباسیوں کے انتظامی ڈھانچے کے نمونے پر اپنے ادارے تشکیل دیے۔ مصر وشام کے فاطمیوں کے ہاں (القلقشندی دیوان الجیش کا ذکر عمومی دیوان الجیش والمراتب کے تین شعبوں میں سے ایک کی حیثیت سے کرتا ہے [جس کے] دوسرے شعبے سپاہ کے رجسٹروں کے کام اور جاگیروں کی عطائگی سے متعلق تھے۔ صاحب دیوان الجیش اور اس کے معاون حاجب کے فرائض میں فوج کے جائزے (عرض) منعقد کرنا شامل تھا، جن میں سپاہیوں کے حلیے اور ان کے گھوڑوں کے نشانات کی جانچ پرکھ کی جاتی تھی اور اسے فوجی کمانداروں سے وابستہ نمائندگان کا عملہ فوج کے حالات سے باخبر رکھتا تھا (صبح الاعشی: ۳:۴۹۲_۴۹۳)۔

ایران کی سرزمین میں عسکری امور کے محکمہ کی سربراہی کے لیے عباسیوں کے ہاں کے صاحب دیوان الجیش کے عہدہ کی جگہ بتدریج عارض کے منصب نے لے لی۔ صفاریوں یعنی یعقوب اور عمرو بن لیث نے ایک وسیع، مگر ناپائیدار سلطنت قائم کی جو مشرقی افغانستان سے لیکر عراق کی حدود تک پھیلی ہوئی تھی اور صفاری افواج کے نظم وضبط اور تنخواہوں کی چکت کے لیے ناگزیر طور پر ایک دیوان العرض قائم کیا گیا ہوگا۔ عارض یا رئیس لشکر موقع بموقع تنخواہوں کی ادائگی اور اہم جنگوں [میں شرکت] سے قبل معائنوں کا انعقاد ضرور عمل میں لاتا ہوگا۔ ابن خلکان ان [دونوں] بھائیوں کے متعلق اپنے طویل اور اہم مقالے میں بیان کرتا ہے کہ کس طرح عمرو عارض کے حضور پیش ہونے والا پہلا جنگجو تھا [اور] یہ کہ تنخواہ ملنے سے قبل اس کے خد وخال، اسلحہ اور گھوڑے کا معائنہ کیا گیا۔ یہ مصنف وضاحت کے ساتھ اس طریقہ کار کا موازنہ ساسانی شہنشاہ خسرو انوشیروان [کے عہد] کی عرض کے ساتھ کرتا ہے جس کی تفصیل اوپر بیان کی گئی ہے (دیکھیے Bosworth: *The armies of the Saffarids*، در *BSOAS* شمارہ ۳۱ (۱۹۶۸ء)، ص ۵۴۸_۵۵۱)۔

مغربی ایران اور عراق میں دیلمی سلطنت کے قیام کے بعد دیگر چیزوں کے ساتھ ساتھ عطیہ کے طور پر دی جانے والی جاگیروں [رک بآں] کے رقبہ میں قابل ادراک اضافہ دیکھنے میں آیا۔ [یہ جاگیریں] سول اور فوجی اہلکاروں کو بسر اوقات کے لیے عطیہ کے طور پر دی جاتی تھیں۔ اس لیے آل بویہ کے ہاں دیوان الجیش میں عسکری اور مالیاتی ہر دو تبدیلیوں کے ساتھ بہت زیادہ توسیع ہوئی اور اس کے مقابلے میں دوسرے حکومتی محکمہ جات کمتر ہو کر رہ گئے (دیکھیے Cahen: *L'Evolution de l'iqta' du IXE au XIIIE Siecle*، در *Annales: economies, Societies' civilizations*، شمارہ ۸ (۱۹۵۳ء)، ص۳۶_۳۷)۔ معز الدولہ نے بغداد میں باب شمسیہ کے باہر دریائے دجلہ کے کنارے پر ایک نیا محل تعمیر کروایا جس میں چوگان [کھیلنے] کے لیے ایک میدان بھی تھا (چوگان کا کھیل اکثر وبیشتر عرض کا ایک جزو ہوا کرتا تھا، دیکھیے ابن اسفندیار: تاریخ طبرستان، ترجمہ Browne، ص۲۴۹)۔ جہاں [بیان کیا گیا ہے] کہ باوند شاہ غازی رستم نے ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ھ میں سرائے میں اپنی [زندگی کی] آخری عرض اپنی افواج کے معائنہ کی غرض سے منعقد کی اور اپنی وفات سے عین قبل یہیں اس نے چوگان کی بازی لگائی (نشوار المحاضرہ، طبع، وترجمہ مارگولیوتھ، بعنوان *The table-talk of a Mesopotamian*

Judge.، متن ص۷۰-۷۱؛ ترجمہ، ص ۷۵-۷۷)۔ عضد الدولہ کے دور میں سرکش سپاہیوں کو پرسکون رکھنے کی خاطر تنخواہوں کی باقاعدگی سے ادائگی کے لیے عارض کے محکمہ میں معتمدوں اور محرروں کی تعداد میں اضافہ کر دیا گیا (روذراوری، در Eclipse of the 'Abbasid Caliphate، ۳: ۴۳، ترجمہ ۵: ۴۰)۔ جب عضد الدولہ اور اس کے بیٹے بہاؤ الدولہ کے ادوار میں آل بویہ اپنے اقتدار کے عروج پر تھے تو ان کے ہاں متعدد عارض ہوا کرتے تھے۔ ایک دیلمیوں کے لیے اور دوسرا ترکوں، کردوں اور عربوں کے لیے۔ فوج کے اندر نسلی امتیازات کا انعکاس واظہار ہی بسا اوقات اضمحلال کا موجب بنتا تھا، چونکہ آل بویہ کے ہاں یا دیلمی خون کے خالص پن کو محفوظ رکھنے کے لیے خاص احتیاط ملحوظ رکھی جاتی تھی، اس لیے سپاہ میں سے دخیل لوگوں کا اخراج ان کے ہاں کے [منعقدہ] معائنوں کا ایک نمایاں پہلو تھا، جہاں عارض کی معاونت کے لیے قبائلی انساب کے ماہرین تعینات کیے جاتے تھے، ان موقعوں پر جاگیروں (اقطاع وغیرہ) کی عطائیگی پر نظرثانی کی جاتی تھی یا ان مراعات کو نقد رقوم کی ادائیگی کی صورت میں بدل دیا جاتا تھا، لیکن امیر کو [اس ضمن میں] قوی موقف اختیار کرنا پڑتا تھا۔ آل بویہ کی سلطنت اور دیگر سلطنتوں کے احوال میں اکثر یہ امر مرقوم ہے کہ عرض کے انعقاد میں فوج کے اندر بغاوت پھوٹنے کا خطرہ [موجود] رہتا تھا (عرض کے دوران مالیاتی اور جاگیراتی مراعات پر نظر ثانی کی جاتی تھی اور ان کی منسوخی کا امکان ہوتا) (آل بویہ کے عہد میں عرض اور عریض کے فرائض کے مکمل موضوع کے لیے دیکھیے Bosworth: Military organization under the Buyids of Persia and Iraq، شمارہ ۱۸-۹ (۱۹۶۵ء-۱۹۶۶ء)، ص۱۴۳-۱۶۷، خصوصاً ص ۱۴۴ وبعد؛ نیز Busse: Chalif und Groosskonig, die Buyiden in Iraq (945-1055)، بیروت (۱۹۶۹ء)، ص ۳۱۴-۳۱۵، ۳۲۰-۳۲۱).

اگرچہ نصر بن احمد کے عہد کے دوران (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے آغاز) میں بخارا میں حفاظتی افواج کے کماندار کے لیے دیوان صاحب الشرطہ [کا عہدہ] موجود تھا، تاہم ماوراء النہر اور خراسان کے سامانیوں کے ہاں کے عسکری محکمے کے رسمی دستور و قوانین کے بارے میں کچھ بھی معلوم نہیں ہے (دیکھیے نرشخی: The history of Bukhara، ترجمہ Frye، ص۲۶) اور خوارزمی ایک مخصوص "سیاہ رجسٹر" (الجریدة السوداء) کا ذکر کرتا ہے، جس میں سپاہیوں کے نام اور فرائض قلم بند کیے جاتے تھے (مفاتیح العلوم، ص۵۶، ۶۴، نیز دیکھیے دفتر) اس لیے اغلبًا سامانی سپاہ کے لیے عرض کا ادارہ موجود تھا (دیکھیے Bosworth: An alleged embassy from the Emperor of China to the Amir, Nasr b. Hmad, a Contribution to Samanid military history، در یادنامہ مینورسکی، تہران ۱۹۶۹ء، ص۱۷-۲۹)۔ سامانی انتظام اپنے بعد قیام پذیر ہونے والی غزنوی اور دیگر سلطنتوں کے لیے ایک مثالی نمونہ تھی [اور] یقینًا ان میں دیوان العرض پانچ اہم حکومتی محکمہ جات میں سے ایک تھا۔

غزنوی عہد میں عارض کے فرائض میں عمومی مالیاتی اور عسکری امور شامل تھے اور اہمیت کے لحاظ سے اس عہدہ کا شمار وزیر کے عہدے کے بعد ہوتا تھا۔ سوار اور پیدل فوج اور ہاتھیوں کے سالانہ معائنے وغیرہ کی تقریبات غزنی سے باہر میدان شاد بہار میں منعقد کی جاتی تھیں۔ گردیزی بیان کرتا ہے کہ ۴۱۴ھ/۰۲۳ھ کی عرض میں چوّن ہزار سواروں اور تیرہ سو ہاتھیوں کا معائنہ کیا گیا۔ ایسے موقعوں پر سپاہیوں کے نام جائزہ رجسٹر یا جریدة العرض کی مدد سے جانچے جاتے تھے، ان کی تنخواہیں ادا کی جاتی تھیں اور جملہ کارروائی کے اکثر آخر میں تمام موجود اشخاص کی سلطان کی طرف سے ضیافت کی جاتی تھی۔ صوبوں میں متعین شاہی افواج کے نائب عریض ہوا کرتے تھے اور یہ اہلکار ان سپاہ کے مقامی

جائزے منعقد کرتے تھے اور صوبائی خزانوں سے فراہم شدہ رقومت سے انھیں تنخواہ ادا کرتے تھے۔ اس دور کی دنیائے اسلام کے رواج کی رو سے عارض کا عہدہ سول افسر شاہی کے کسی عربی یا ایرانی رکن کے لیے مختص ہوتا تھا، نہ کہ فوجی ترکوں کے لیے [ور] اس کے لیے مطلوبہ معیار کسی میدان جنگ میں نبرد آزمائی کے بجائے انتظامی تجربہ ہوتا تھا (ان تمام سوالات کے لیے دیکھیے، ایم ناظم: The Life and times of Sultan Mahmud of Ghazna، کیمبرج ۱۹۳۱ء، ص ۱۳۷ وبعد؛ Boswarth: Ghaznavid Military organization در Isl، شمارہ ۳۶ (۱۹۶۰ء) میں، ص ۲۸ وبعد؛ وہی مصنف: The Ghaznavids, their empire in Afghanistan and easterm Iran 994-1040، ص ۱۴۲ وبعد)

ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی میں غوری خاندان کے دور حکومت کے ایک مصنف فخر مدبر مبارک شاہ نے بادشاہت اور عسکری امور پر ایک مقالہ بعنوان آدابُ الملوک وکفایۃُ المملوک یا آدابُ الحرب والشجاعۃ تحریر کیا ہے (کتاب خانہ انڈیا آفس کے عکس تر مخطوطہ عدد ۶۴۷ کا باب ۱۲؛ موزۂ بریطانیہ، کے کتاب خانہ Rieu عدد ۴۸۷ـ۴۸۸؛ طبع اے۔ ایس خوانساری، تہران ۱۳۴۶ھ/۱۹۶۷ء، ص ۲۶۷ـ۲۶۸)۔ یہ احوال واضح طور پر کچھ واقعاتی حقائق پر مبنی ہیں تاہم اس میں مثالیت پسندی سے زیادہ کام لیا گیا ہے اور یہ اغلب طور پر دنیائے اسلام کے مشرقی حصوں میں غزنویوں، غوریوں اور شمالی ہند میں ان کے غلام سپہ سالاروں کے ادوار میں اس ادارے کے ارتقا کا حال بیان کرتا ہے۔ فخر مدبر کے بیان کردہ احوال کے مطابق: عارض، جو "معاون سپاہ کے لیے بدرجہ والدین ہوتا ہے، جس پر ان کی قوت اور مجروں کا انحصار ہوتا ہے۔" وہ عرض میں اپنے نائب اور نقیب [ہر دو] کے ہمراہ آیا کرتا تھا اور وہ [تینوں] ایک اونچی جگہ پر کھڑے ہو جاتے تھے اور سپاہ کے میسرہ، وسطی حصہ اور میمنہ کا معائنہ کرتے تھے۔ اس طرح کے جائزہ میں بھاری اسلحہ رکھنے والی سوار سپاہ، ہلکا اسلحہ رکھنے والی سوار فوج، باقاعدہ طور پر تنخواہ پانے والی فوج پیدل سپاہ اور امدادی پیدل فوج کا یکے بعد دیگرے معائنہ کیا جاتا تھا اور [ان کی] فہرستیں نقیب کے حوالے کر دی جاتی تھیں تاکہ جنگ کے موقع پر اس سپاہ کو ترتیب دے سکے۔ خود کمانداروں کا جائزہ بھی لیا جاتا تھا اور ہر عام سوار فوج کا نام اپنے افسر اعلیٰ کے نام کے نیچے درج کیا جاتا تھا عارض کو تنبیہ کی جاتی تھی کہ وہ جنگ سے قبل [منعقد ہونے والی] عرض میں گھوڑوں اور اسلحہ کو پیش کیے جانے کا مطالبہ نہ کرے، بلکہ [اسے ہدایت کی جاتی تھی کہ] وہ سپاہیوں سے انعامات اور عہدہ جات میں ترقیوں کے وعدے کرے تاکہ بہادرانہ کارنامے سرانجام دینے کے لیے ان میں جذبہ پیدا ہو۔ عرض کے آخر میں عارض دستوں کے افسران کو حکمران کے حضور میں پیش کرتا تھا اور ان کے سپاہیوں کی تعریف وتوصیف کرتا تھا۔ دشمن کے جاسوسوں کا خطرہ ہر وقت لاحق رہتا تھا، عریض کو اپنے حکمران کے حضور حقائق پر مبنی رپورٹ پیش کرنا ہوتی تھی اور اگر معائنہ شدہ سوار کھسک جاتا اور غیر معائنہ شدہ سپاہیوں میں مل جاتا تو جاسوس مغالطے میں پڑ جاتے اور افواج کی طاقت کے بارے میں مبالغہ آمیز نظریہ اختیار کر لیتے۔ آداب الملوک کے اس اقتباس سے عرض کے انعقاد کی دو اہم اور عملی وجوہات واضح ہوتی ہیں: اول یہ بڑے جاگیرداروں کے سواروں کے لیے ایک مزاحمت بہم پہنچاتی تھی جو کہ واقعتاً اپنا اسلحہ، سازوسامان اور گھوڑے وغیرہ خود مہیا کرتے تھے، کیونکہ حکمران تو متوقع طور پر زیادہ سے زیادہ اپنی ذاتی حفاظتی سپاہ کے لیے ہی اسلحہ وغیرہ فراہم کر سکتا تھا، دوم تاکہ سپہ سالار (اس عہد میں نقیب) فوج کی اصلی کیفیت اور ترکیب وتشکیل کے بارے میں عرض (سے اخذ کردہ) معلومات سے اندرون ملک [مختلف] فوجی مستقروں میں ان کی تعیناتی کے سلسلے میں استفادہ کر سکے۔

عظیم سلجوقیوں کے عہد میں دیوان الجیش یا

دیوان عرض، دیوان اش کا حصہ ہوا کرتا تھا۔ ان کے بعد، آل بویہ کی سلطنت میں یہ ایک اہم ایالتی و عسکری حکومتی ادارہ تھا، جس کی ذمہ داری، مثال کے طور پر جاگیروں (اقطاع) کی نگرانی اور فارغ شدہ خالی جاگیروں کی عطا بخشی وغیرہ کی تھی۔ ملک شاہ کی وفات تک عارض الجیش یا صاحب دیوان عرض، عموماً ایک غیر فوجی اہلکار ہوا کرتا تھا، مگر بعد میں یہ عہدہ وقتاً فوقتاً کسی ترک امیر کو مل جاتا تھا (Lambton: Cambridge history of Iran، ۵: ۲۲۳، ۲۵۹-۲۶۰)۔ مرکزی عسکری محکمے کی طرح صوبائی عسکری محکمے بھی موجود تھے۔ مؤخر الذکر حقیقت ایک عارض کی سند تقرر کے متن سے عیاں ہوتی ہے، جو رشید الدین وطواط کے خطوط کے مجموعے موسوم بہ عرائس الرسائل و دلائل الفضائل کے دوسرے حصے میں دی گئی ہے۔ یہ مجموعہ خوارزم شاہ جلال الدین کے بھائی غیاث الدین پیر شاہ یا شیر شاہ کے لیے مرتب کیا گیا تھا۔ یہ اس طرح عام سلجوقی اور خوارزم شاہی روایت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس [سند تقرر] میں زیر تقرر شخص کا عہدہ عرایض در جملہ ممالک بیان کیا گیا ہے اور اس کے فرائض یوں گنوائے گئے ہیں: اولاً سپاہیوں کی تنخواہوں کے درست تعین کے سلسلے میں حزم واحتیاط، ثانیاً عرض کا موزوں طریقے سے انعقاد مع معائنہ سازو سامان واسلحہ (H. Horst: *Die Saatsver waltung der Grosselguquen and Horazmshahs(1038-1231)*، مطبوعہ ویزبیڈن ۱۹۶۴ء، ص ۳۵-۴۱، ۱۰۹-۱۱۰)۔ استعراضات کا انعقاد عموماً جنگی مہمات کے آغاز پر ہوا کرتا تھا (مثال کے طور پر اناطولیہ کے لیے الپ ارسلان کی مہم سے قبل جو کہ منازکرد (Mantzikert) کی فتح پر منتج ہوئی، لیکن ان سے نفرت وعدم وفاداری [بھی] پیدا ہو سکتی تھی، کیونکہ جن سات ہزار سپاہیوں کو ملک شاہ نے رے کے مقام پر ۴۷۳ھ/ ۱۰۸۱ء میں انعقاد پذیر ہونے والی عرض کے بعد اپنی فوج سے برخاست کر دیا تھا، وہ مشرقی خراسان میں اس کے بھائی تکش سے جا ملے جس نے انہیں بعد میں بغاوت کے لیے استعمال کیا (Bosworth: *Cambridge history of Iran*، ۵: ۹۰)۔

اگرچہ عظیم سلجوقی سلطنت ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی، لیکن حاضر اور پیشہ ور فوج کی برقراری کی عسکری روایت منگولوں کے حملوں کے طوفان کے بعد بھی باقی رہیں اور اس دور کے بعد میں اناطولی میں روم کے سلجوقوں اور متعدد منگول اور ترکمان سلطنتوں کو منتقل ہو گئیں، جنہیں کہ شام سے افغانستان تک کے علاقے تک غلبہ حاصل تھا۔ ایلخانیہ کے عہد میں ہم عارض یا امیر عارض کے عہدے کو قائم ودائم پاتے ہیں، اس کے فرائض میں عسکری جاگیروں (اقطاع) کی نظارت ونگرانی اور اغلباً عسکری جائزوں میں خان کی معاونت شامل تھے (دیکھیے I.H.Uzuncarsili: *Osmanli devleti teskilatina medhal*، استانبول ۱۹۴۱ء، ص ۲۵۷)۔ ایک عرض نامے یا ایک جائزے تحریر کردہ جلال الدین دوانی (م ۹۰۸ھ/ ۱۵۰۲ء) ارک ج س ا میں، بتایا گیا ہے کہ ترکمان آق قوینلو کے عظیم فرمانروا اوزون حسن کے عہد میں عرض کا محکمہ موجود تھا۔ اس دستاویز میں اوزون حسن کے بیٹے سلطان خلیل گورنر فارس کی منعقدہ ایک عرض کا حال بیان کیا گیا ہے، جو پرسی پولیس کے نزدیک بندمیر کے مقام پر تین دن تک لگی رہی۔ فارس کی فوج کے تقریباً چھبیس ہزار سپاہیوں نے اس میں ترک فوج کی سہ گانہ تشکیل، میسرہ، میمنہ اور قلب، کی صورت میں اپنے آپ کو معائنے کے لیے پیش کیا۔ شاہی خاندان کے افراد سب سے آگے تھے، ان کے بعد قمران بشمول فوجی امراء، پھر اوّل طبقے کے مسلسل دستے (قشون)، نوکر معہ زرہ بکتری دستے، تیر انداز و خدمت گار (Minorsky: *A Civil and military review in fars in 881/1476*، در BSOS، شمارہ ۱۰ (۱۹۴۰-۱۹۴۲ء): ۱۴۱-۱۶۸؛ Uzuncarsili، کتاب مذکور، ص ۳۰۳-۳۰۲)۔

مصر و شام کے مملوکوں کے عہد میں عسکری معائنوں کے روایتی موقعوں کا بیان حسب توقع وقائع

میں تحریر کر دیا گیا ہے، چنانچہ جب ۸۳۲ھ/۱۴۲۹ء میں الاشرف برسبائی نے شاہ رخ تیموری کے خلاف مہم کی تیاری کی تو حلقہ [رک باں] کا جائزہ شاہی میدان (الحوش السلطانی) میں عمل میں لایا گیا اور تمام لوگوں حتی کہ بچوں، عمر رسیدہ افراد اور نابینا لوگوں کو بھی اس مہم کے ساتھ جانا پڑا (D. Ayalon: *Studies on the Structure of the Mamluk army*، قسط۲، در BSOAS شمارہ ۱۵(۱۹۵۳ء): ص ۴۵۵)۔ اس عسکری محکمے کا سول سربراہ ناظر الجیوش ہوتا تھا، لیکن عسکری معائنوں کے ناظر کی حیثیت سے عہد ماضی کے عارض سے ملتے جلتے فرائض سر انجام دینے والا اہلکار نقیب الجیوش کہلاتا تھا (جس کے عہدے کے دیگر نام مثلاً مقدم الجیوش ص۲۶۸، امیر الجیوش، نقیب ' نقباء الجیوش اور اتابک عساکر بھی ملتے ہیں)، جس کے دفتر واقع قاہرہ کے دو ذیلی حصے تھے ایک مصر کے لیے اور دوسرا شام کے لیے۔ عسکری پولیس کے اختیارات کا مالک ہونے کی بنا پر اس کا عہدہ فوجی کوتوال کی طرح کا تھا۔ کسی مہم سے قبل وہ فوج میں تیاری کرنے اور معائنے کے لیے پریڈ کا اعلان کرتا تھا اور اس مقصد کے لیے اپنے ماتحت اہلکاروں نقباے اجناد الحلقہ کو قاہرہ اور [دیگر] اضلاع کی طرف روانہ کرتا اور برید [رک باں] کے قاصدوں کو مصر کے دوسرے علاقوں میں بھجواتا تھا (دیکھیے M. Gaudefroy- Demomlynes: *La Syrie al' epoque des Mamelouks d' apres les auteurs arabes*، پیرس ۱۹۲۳ء، ج۲۲: Uzuncarsili: *Medhal* ص۳۸۳ اور Ayalan، در *BSOAS* ۱۶، (۱۹۵۴ء): ۶۳ وبعد)۔

سلطنت عثمانیہ کے ابتدائی دور کی بہت سی انتظامی اور عسکری روایات ان کے پیشرووں یعنی روی اور سلجوقوں سے ماخوذ ہیں۔ عرض اور عارض [جیسے] الفاظ [وہاں] عموماً مستعمل نہ تھے، لیکن عسکری معائنوں کے لیے اس سے ملتا جلتا ایک ادارہ (yoklama) کے نام سے موجود تھا۔ ان معائنہ جات کا انعقاد کرنے والے اور ان کے نتائج کو قلم بند کرنے والے اہلکاران جلر (yoklama djilar) کہلاتے تھے۔ یہ ادارہ سلیمان اعظم کے عہد تک یقیناً موجود تھا۔ یقلمہ کے موجود ہونے کی سند جنگی مہمات کے روز ناموں سے بخوبی پیش کی جا سکتی ہے، مثلاً فریدون بیگ کی [کتاب] منشآت سلاطین وغیرہ میں جب کسی مہم کا آغاز کیا جاتا تو صوبہ جات سے سپاہ آ پہنچتی اور عسکری مستقر میں سلطان کے خیمے کے سامنے اس کا معائنہ کیا جاتا تھا۔ معائنہ کی کیفیت کو خاص رجسٹروں یا جرائد جائزہ (دفترلی) میں درج کیا جاتا تھا اور یہ سلطان یا سپہ سالار کے حضور پیش کیے جاتے تھے۔ یقلمہ خاص طور پر افواج سے غیر حاضر سپاہیوں کے لیے روک ٹوک کا ایک اہم ذریعہ تھا، اس لیے کہ غیر حاضری دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے بعد لڑنے سے بے رغبتی کے طور پر ایک افزوں تر مسئلہ بن گئی۔ یقلمہ کے انعقاد کے احکام پر مبنی دستاویزات میں اکثر تہدیدی اسلوب اختیار کیا جاتا تھا۔ ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء-۱۵۷۳ء میں ایک مہم پر روانگی سے قبل (ینی چری) سوار دستہ سے متعلق صوبہ (سنجق) بروس کے قاضیوں کو ارسال کی جانے والی ایک دستاویز میں ہر طرح کی سخت سزاؤں کی تہدیدات (انواع عتاب و عقاب) یقلمہ میں غیر حاضر رہنے والوں کے لیے درج کی گئی ہیں۔ جب ۱۰۴۴/۱۶۳۵ء میں اریوان کی مہم کے لیے مراد چہارم نے تیاری کی تو ملازمت سے سبکدوش شدہ سپاہیوں اور مقامی حفاظتی دستوں کو بھی جنگ کے لیے طلب کر لیا گیا [اور] غیر حاضری کے سلسلے میں تہدیداً تعزیر کے طور پر سزائے موت مقرر کی گئی، ینی چریوں [رک باں] کی تقریب جائزہ مشرقی اناطولی کی سرحدوں کے قریب منعقد کی گئی اور افسروں نے اپنی یوتنوں سے غیر حاضر پائے جانے والے سپاہیوں کو [طلب کر کے] سرزنش کی (Uzuncarsili: *Osmanli devleti teskilatndan kapukulu ocaklari*، انقرہ ۱۹۴۳ء-۱۹۴۴ء، ۱:۳۶۸، ۲: ۲۴۳)۔ تاہم یہ امر ملحوظ رکھا جائے کہ ہماری یہ معلومات خاص خاص مہمات سے قبل یا ان

کے دوران میں انعقاد پذیر ہونے والے معائنوں سے متعلق ہیں نہ کہ زمانۂ امن کے باقاعدہ معائنوں کے بارے میں جن کے انعقاد کی تصدیق اولین اسلامی دور میں ہوتی ہے .

اغلب یہ ہے اگرچہ اس کی درست سند پیش کرنا مشکل ہے کہ ہندوستان میں مسلم افواج میں عرض کا ادارہ غزنویوں اور غوریوں کی جانشین سلطنت دہلی کے خاندان غلاماں کی حکومت کے ذریعے منتقل ہوا۔ آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی کا مؤرخ برنی سلاطین دہلی [کے بارے میں] تحریر کرتے ہوئے مشورۃً تجویز کرتا ہے کہ عرض کا انعقاد سال میں دو مرتبہ کیا جانا چاہیے اور اس میں شہسواری کی مہارت کا امتحان، اسلحہ، تیروں اور گھوڑوں کے نشانات کا معائنہ، اور سپاہیوں کے حلیہ جات کا [مخصوص رجسٹروں میں] اندراج شامل ہونا چاہیے (فتاوی جہانداری، ترجمہ محمد حبیب اور اے یو ایس خاں الہ آباد، بدون تاریخ، ص۲۵؛ تاریخ فیروز شاہی، طبع سید احمد خاں، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص۳۱۹، ۳۲۸)۔ بڑے اور اہم جائزے دارالسلطنت دہلی میں ممکنہ طور پر ایک بڑے احاطے کے اندر منعقد کیے جاتے تھے جسے النگ کہا جاتا تھا۔ یہ لفظ بمعنی جائزے کے لیے بھی مستعمل تھا؛ معلوم ہوتا ہے کہ دہلی میں تادم تحریر موجود آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کا [تعمیر شدہ] برج، جو بجائے منڈل، "مقام جائزہ" کہلاتا ہے، عرض کے جائزے کے لیے ایک چبوترے کی طرز پر بنایا گیا تھا۔ ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی میں سلاطین کے دیوان عرض کے سربراہ کو "روات عرض" (روات ہندی زبان [میں] جنگجو) یا عارض الحشم اور اس کے ماتحت اہلکاروں کو نائبین عرض ملوک کہا جاتا تھا۔ ان نائبین کے فرائض میں سے ایک فرض یہ دکھائی دیتا ہے کہ وہ مال غنیمت پانے والی، عسکری مہمات کے ہمراہ جائیں اور پھر اس میں سے سلطان کو ملنے والا حصہ لیکر دہلی آئیں۔ خلجی سلطنت کا بانی جلال الدین فیروز (۶۸۹ھ۔۶۹۵ھ/ ۱۲۹۰ء۔۱۲۹۶ء) برسراقتدار آنے سے پہلے عارض الممالک کے عہدے پر فائز تھا (برنی: تاریخ فیروز شاہی، ص۱۱۴، ۱۱۶، ۱۹۷، ۳۲۶، ۳۵۰).

ہندوستان میں ۸۰۰ھ/۱۳۹۸ء کے فوراً بعد کی مسلم حکومتوں میں عرض کے متعلق معلومات تقریباً نہ ہونے کے برابر ہیں، اگرچہ اس بات کا امکان نظر آتا ہے کہ عہد سلاطین [دہلی] میں اندراج اور جائزہ کے روایتی معمولات باقی رہے ہوں گے نہ کہ مغلوں نے انہیں از سر نو رواج دیا۔ سپاہیوں کے حلیہ جات (حلی الرحال) کے اندراج کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسے دہلی کے [ایک بادشاہ] شیر شاہ سوری (۹۴۵ھ۔۹۵۲/ ۱۵۳۸ء۔۱۵۴۵ء) نے از سر نو رائج کیا۔ نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں مالوہ میں ایک دیوان عرض ممالک موجود تھا اور نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی اور دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں بنگال کی شاہی حکومت کے عہد میں عارض کے فرائض وزیر لشکر یا لشکر وزیر کہلانے والا اہلکار سر انجام دیا کرتا تھا۔

عہد مغلیہ کے ہندوستان میں عہد ماضی کے عارض کے فرائض میر بخشی یا بخشی الممالک کو تفویض کر دیے گئے (بخشی کے اصلی معنی "کاتب و معتمد" ہیں، یہ لفظ مغل انتظامیہ کے استعمال سے رائج ہوا)۔ اس کی معاونت دیگر کئی سارے بخشی کرتے تھے جن کی تعداد دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی ہجری کے اواخر اور بارھویں صدی ہجری/ اٹھارھویں صدی عیسوی [کے عرصہ] کے درمیان ایک سے بڑھکر تین تک ہوگئی تھی علاوہ ازیں بعض اوقات کسی خاص مہم کے ہمراہ جانے کے لیے عارضی طور پر ایک بخشی لشکر کا تقرر عمل میں لایا جاتا تھا۔ بخشی اعظم کے فرائض واضح طور پر نائب سپہ سالار (Adjutant-General) اور افسر جائزہ و اندراج جیسے تھے۔ [سپاہ] کی بھرتی، منصب داران یا افسران کی فہرستوں کی ترتیب، شاہی محل کے محافظ دستہ کی ڈیوٹی

کے اوقات کے نقشہ کی تیاری، تنخواہوں کی چلت اور جائزوں سے مفرور ہوجانے اور غیر حاضر رہنے والے سپاہیوں کے رجسٹروں کی تکمیل وغیرہ اس کے فرائض میں شامل تھی۔ دیگر مسلم فوج کی طرح مغل فوج میں بھی غلط اندراج اور جائزوں سے غیر حاضری جیسی خرابیاں در آئی تھیں۔ جلال الدین اکبر نے سپاہیوں اور گھوڑوں کی توصیفی دستاویزات اور جانوروں کے لیے نشانات کے نظام کے سختی کے ساتھ نفاذ کی خاطر سلاطین دہلی کے عمل کا از سر نو اجرا کیا۔ سپاہیوں سے متعلقہ یہ رجسٹر "چہرہ" کہلاتے تھے، کیونکہ [ان میں] ہر سپاہی کے نسلی خصائص و تعلق کے ساتھ ساتھ اس کے حلیے کا بھی اندراج کیا جاتا تھا، اسی طرح سے گھوڑوں کے رجسٹروں کو "چہرہ اسپاں" کہا جاتا تھا، گھوڑوں پر نشان لگانے [یا انہیں داغنے] کا کام عموماً بخشی کے ماتحتوں میں سے داروغہ [رکاب] کرتا تھا [اور] اس عمل کو داغ و تصحیح کہا جاتا تھا۔ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے اواخر کے ایک انتظامی کتابچہ کے مطابق، جس کے ایک حصے کا عنوان دستور العمل ہے، صرف پنج ہزاری یا ان سے اوپر کے کماندار [گھوڑے] داغے جانے کی پابندیوں سے مستثنیٰ ہوتے تھے (موزۂ بریطانیہ، مخطوطہ ۶۵۹۹، مخطوطے کا دوسرا جزو)، لیکن بوقت ضرورت انہیں اپنے گھوڑوں کو عرض میں لانا ہوتا تھا (تاہم یہ بات دیگر مآخذ سے معلوم ہوئی ہے کہ اعلیٰ حکام کے پاس داغنے کے لیے اپنے نشانات ہوا کرتے تھے)، لہذا اس سے واضح ہوتا ہے کہ تصحیح کا عمومی طریقہ، عرض میں سپاہ کے حاضر ہونے اور اس کے سازوسامان کی چیکنگ، جیسے تقاضے عہد ماضی کی عرض کا ایک براہ راست تسلسل ہیں اور یہ کہ وہ زمانہ امن میں مقررہ عرصہ کے وقفوں سے منعقد ہوا کرتی تھیں [اور] اس عرصہ کی صحیح مدت کا دارومدار تنخواہ کی نوعیت اور شرح پر ہوتا تھا۔ لہذا ایک منصب دار کو، جس کے ماتحت سپاہی جاگیر کی صورت میں یا ذاتی عطایا سے تنخواہ پاتے تھے، سال میں ایک مرتبہ انہیں جائزہ کے لیے پیش کرنے کے لیے عرض میں لانا ہوتا تھا، جبکہ نقد تنخواہ پانے والوں کی نسبتاً کم مدت کے وقفوں کے ساتھ [سال میں ایک سے] زیادہ مرتبہ حاضری کی ضرورت تھی۔ یہ ایک فوجی مہم کے دوران میں فوج کے ہمراہ آنے والے میر بخشی یا بخشی سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ لڑائی [کے دن] کی صبح کو شہنشاہ یا سپہ سالار اعظم کے حضور ایک مفصل اندراجی رجسٹر پیش کرے۔ نیز فخر مدبر کی کتاب آداب الملوک کے مثالی عارض کی مانند اسے مہم [پر روانگی] سے قبل متعین کردہ مواضع پر سپاہ کی صف بندی کرنا ہوتی تھی۔ شہنشاہ کی عدم موجودگی میں بخشی کو اکثر و بیشتر فوج کا سپہ سالار مقرر کردیا جاتا تھا اور دیگر بہت سے موقعوں پر وہ فوج کے ایک حصے کی قیادت کرتا تھا، لیکن میر بخشی کو [اپنے] سپہ سالار کی حیثیت سے ایک عام امیر کے ماتحت بھی خدمات انجام دینا پڑ جاتی تھیں (دیکھیے W. Irvine: The Army of the Indian Moghals, its organization and administration، لنڈن ۱۹۰۳ء، ص ۳۶۔۵۶؛ نیز در JRAS (۱۸۹۶ء)، ص ۵۳۹۔۵۵۵؛ ابن حسن: The Central Structure of the Moghul Empire، کراچی ۱۹۶۶ء، ص ۷۷، ۷۹، ۱۲۵).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ اس حوالے سے اب تک کوئی خاص مقالہ سامنے نہیں آیا، لیکن دیکھیے Bosworth: Recruitment, Muster and Review in mediaeval Islamic Armies، در War, Technology and Society in the Middle East، لنڈن.

(C.E.Bosworth [ت: ظفر علی؛ ن: محمود الحسن عارف])

اِسْتِفْہام : (ع)، فعل، اِسْتَفْہَمَ (دریافت کرنا) ※ کا مصدر، عربی میں پوچھ گچھ کے لیے مستعمل ایک اصطلاح۔ استفسار کا انداز محض جملے میں [اختیار کیے جانے والے] لہجے سے عیاں ہوتا ہے، خصوصاً نثر میں جو کہ بول چال

کی زبان کے قریب ہوتی ہے۔ عربی میں عموماً دو استفہامی حروف مستعمل ہیں: أ (ہمزہ استفہامیہ مثلاً ألا، أمّا، أم) اور هل۔ [ان میں سے] مؤخر الذکر (هل) کا مفہوم اول الذکر سے زیادہ قوی ہے، لیکن یہ محدود طور پر مستعمل ہے (Reckendorf: Arabische Syntax ص۱۰،۱۹)۔ سیبویہ (۱: ۴۴۳، س ۱۹: ۴۳۵، س ۱-۲)، أ (ہمزہ) اور هل کے مابین اس طرح سے فرق بیان کرتا ہے: "اگر آپ کہتے ہیں: هَلْ تَضْرِبُ زَیْدًا؟ (کیا تو زید کو مارتا ہے؟) تو آپ اس سے مراد یہ نہیں لے رہے کہ زید کو مارنے پیٹنے کا عمل آپ کے ذہن میں ایک حقیقت کے طور پر موجود ہے، آپ کہہ سکتے ہیں: أتَضْرِبُ زَیْدًا؟ اور اس وقت آپ ظاہر کر رہے ہیں کہ مارنے پیٹنے کا عمل ایک حقیقت ہے" دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمزہ استفہامیہ ذہن میں موجود کسی حقیقت کے بارے میں پوچھ گچھ کے لیے مستعمل ہوتا ہے اور هل کسی عمل یا امکان کی وقوع پذیری کے بارے میں کسی طرح کی رائے کے اظہار کے بغیر استفسار کے لیے استعمال ہوتا ہے (دیکھیے Reckendorf، کتاب مذکور، ص ۳۵، ح ۲؛ W.H.worrll: ZA، شمارہ ۲۱: ۱۲۹) اس فرق کا اس طرح سے جائزہ لیتا ہے کہ لفظ هل استفسار کے لیے زوردار لفظ ہے، جس میں ایک جذباتی عنصر شامل ہوتا ہے اسی طرح Verneinungs-und Fragepartikeln und Verwadle in kur'am Leipziger Semitische Studien، ۵/۴ (۱۹۱۴ء): فصل ۲۸-۲۹) میں جی برگستراسر (G.Bergstrasser) کے قرآن پاک میں، ہمزہ استفہام هل، اور أم کے استعمالات کے مابین دریافت کردہ فرق پر غور فائدہ مند ہوگا۔ علاوہ ازیں ہمزہ استفہام کے بعد وَ یا فَ کو لایا جا سکتا ہے مثلاً: أوَ تَضْرِبُ؟، أفَتَضْرِبُ؟ ہمزہ استفہام کے بعد مفعول بہ کی ترتیب کو الٹایا جا سکتا ہے مثلاً: أ زَیْدًا تَضْرِبُ؟ یہ سب [تصرفات] هل کے ساتھ درست نہیں۔

استفہام منفصل: دیہاتی عربی میں (استفہام منفصل کا) استعمال اس طرح سے تھا: أ...... أم (یہ متصلہ کہلاتا ہے) اور أوْ: أ زَیْدٌ عِنْدَكَ أمْ عَمْرٌو یا أوْ عَمْرٌو؟ (کیا زید تیرے پاس ہے یا عمرو؟) أزَیْدًا لَقِیْتَ أمْ بِشْرًا یا أوْ بِشْرًا؟ (کیا تو زید سے ملا یا بشر سے؟) "اپنے ارتقا کے دوران میں عربی زبان نے امتیاز کے اس نقص کو محفوظ نہیں رکھا اور أوْ غیر استفہامیہ جملوں اور أم استفہامیہ جملوں کے لیے مختص کر دیے گئے" (M.Gaudefroy and R.Blachere: Demombynes GR. AR. بار سوم، ص ۴۷۰، س ۱-۴) عربی صرف و نحو کے ماہرین استفہامیہ جملوں میں أو اور أم کے مابین ایک لطیف فرق ظاہر کرتے ہیں: (دیکھیے سیبویہ: باب ۲۸۱؛ الزمخشری: مفصل، فصل ۵۴۴ اور ابن یعیش: ص۱۱۵۳-۱۱۵۴؛ اس نکتے کو Wright نے Ar. Gr. میں ص ۳۰۸ ب پر اور Reckendorf نے Ar. Synt. میں ص ۳۱۱، س ۱۹ و بعد میں بیان کیا ہے۔ یہ فرق ایک لطیف و دقیق طور پر ایک نتیجہ کی ایجاد کا موجب بنا ہے تاکہ امتیاز کے اس نقص کو نظم و ترتیب میں لایا جائے، جیسا کہ Gaudefroy Demombynes اور Blachere نے بیان کیا ہے (کتاب مذکور، ۴۷۰، حاشیہ ۱).

هَلْ ..... أوْ یا هَلْ ..... أمْ، [اور] زیادہ تر مستعمل ہیں أم کے استعمال کے لیے دیکھیے سیبویہ، باب ۲۸۰، Wright، ۲، فصل ۱۶۷، Reckendorf: Ar. Synt ص۳۱۱: أم "بل" اس وقت عربی صرف و نحو کے ماہرین کے ہاں منقطعہ کہلاتا ہے یہ ام المنقطعۃ أ ...... أم کے أم میں بھی پایا جاتا ہے (دیکھیے Bergstrasser: کتاب مذکور، فصل ۷۳-۷۴).

ملاحظات: (ا) منفصلہ پوچھ گچھ کی دو اصطلاحوں میں سے ایک کے منفی جواب کے لیے دیکھیے Reckendorf: Ar. Synt، فصل ۱۶۰).

(ب) ألا اکثر و بیشتر فجائی حرف کے طور پر آتا ہے: "اچھا، اب! متوجہ ہو جاؤ! خبردار" أمَا بھی اسی مفہوم میں آتا ہے (دیکھیے مثالیں: Wright : ج ۲، فصل ۱۶۸؛ Reckendorf: Ar. Synt، ص ۳۹).

الا (آ+ا ـ لا حرف۔ سابقہ سے کم زور دار)، هلّا [هل ـ لا]، کسی کو کسی کام کے کرنے کی تاکید کے لیے (بحالت مضارع)، کسی کو کوئی کام نہ کرنے پر ملامت کرنے کے لیے (بحالت ماضی) فجائیہ حروف کے طور پر آتے ہیں (دیکھیے Wright، ج ۲، ص ۱۶۹؛ Reckendorf: Ar. Synt ص ۴۹) (ج) علم البیان سے متعلق سوالات کے بارے میں دیکھیے Reckendorf: Ar. Synt، فصل ۲۱، (د) بول چال میں حرف ما ہمزہ استفہامیہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے: هنما، منا کے لیے اور بالعکس: ان بجائے هل، الّا بجائے هلّا (wright: ج ۱، ص ۲۸۴ ج، ۲۲۸ الف).

مآخذ: متن میں [مندرج ہیں]؛ ان کے علاوہ دیکھیے عرب مصنفین: (۱) سیبویہ: ج ۱، باب ۲۸ـ۲۹، ۴۶ (جہاں یہ ذکر ہے، کہ یہ حرف براہ راست پوچھ گچھ کے لیے تابع ہونے کے سوا اور کوئی خصوصیت نہیں رکھتا)، ص ۲۷۷ـ۲۸۱، ۲۸۳ـ۲۸۴، مطبوعہ ایڈیشن: (۲) زمخشری: مفصل، فصل ۵۳۱ـ۵۳۲، ۵۸۱ـ۵۸۴، بار دوم بروخ (Broch)؛ (۳) شرح ابن یعیش، ص ۱۵۱ـ۱۱۵۴، ۱۲۰۱ـ۱۲۰۴، طبع G. Jann؛ (۴) ابن ہشام الانصاری: مغنی اللبیب، ۱: ۱۳ـ۱۶، ۲: ۳۴۹ـ۳۵۳، طبع محی الدین عبدالحمید؛ (۵) رضی الدین الاستراباذی: شرح الکافیہ، ۲: ۳۶۱ـ۳۶۲، مطبوعہ استانبول ۱۲۷۵ھ؛ عربی مآخذ (خصوصاً مغنی اللبیب) پر ناقدانہ تبصرہ کے لیے دیکھیے (۶) W.H. worrel: The Interrogative partcipa hal in Arabic, according to native Sources and the Quran، در ZA، شمارہ ۲۱ (۱۹۰۸ء): ۱۱۶ـ۱۵۰.

(H.Fleisch [ت: ظفر علی])

* * *

※ **اِسْتِقْسام** (ع): مادہ قسم کا دسواں فعل [بروزن اِسْتِفْعال] جس کا استعمال دو صورتوں پر ہوتا ہے۔ ایک جادوئی نوعیت کی ہے اور دوسری کہانتی [یا تفاؤلی] انداز کی۔ پہلی صورت کا اطلاق بھوت پریت کو حاضر کرنے کے مختلف منتروں اور اس کے طریقوں نیز قسم کھانے اور آسیب اتارنے کے لیے جھاڑ پھونک وغیرہ پر ہوتا ہے۔ دوسری صورت، اس مادہ کے دوسرے اور چوتھے باب یعنی قسّم اور اقسم (قسم کھانا اور دوسرے کو قسم دینا) سے ماخوذ ہے۔ اس کا یہ استعمال نیا اور عامیانہ ہے اور عیسائی عرب دنیا میں زیادہ ہے، جہاں قسّام "قسم کھانے اور جھاڑ پھونک کے کلمات ادا کرنے والے شخص، پادری کے احکام تقرر" تقسیم، "تعویذ اور رقیہ" کے لیے [اور] فرمان جاری کرنے والے پادری کے لیے مستعمل تھے (دیکھیے ڈوزی: Supplement، ۲: ۳۴۵ وبعد، فگنان: Additons aux dicitionaires arabes، ص ۱۴۲)، اس طرح کا استعمال علمی و ادبی عربی میں مروج نہیں ہے یا کم [از کم "کسی کی قسم لینے" کے عمل تک محدود ہے (استقسمه = اسے قسم دی) یا "کسی کی قسم کھانا" (استقسم به) اقسم کے معنوں میں (دیکھیے ترجمہ Tala تاریخ ادب، مطبوعہ بورق، T.W، ۹: ۲۱؛ W.R.Smith، در Journal of Philology، ۱۳ (۱۸۸۵ء): ۲۷۸).

اس کے دوسرے معانی کا اطلاق اکثر قرعہ سے فال نکالنے کے طریقوں پر ہوتا ہے جنہیں کہ کہانت کا خاصہ سمجھا جاتا تھا۔ ابتدا میں استقسام صرف تیروں سے فال لینے (استقسام بالازلام) کے لیے مختص تھا جس کی مذمت قرآن حکیم کی سورہ المائدہ ۵: ۳ میں [اور] اسی سورہ کی آیت ۹۰ میں میسر کے ساتھ آئی ہے جو کہ تیروں کے ذریعے جوا بازی کا ایک طریقہ تھا۔ چونکہ اس مذمت کا اطلاق ان تمام ملتے جلتے کہانتی اعمال و افعال تک وسیع ہے جو کہ قسمت آزمائی پر مبنی ہیں (دیکھیے الطبری: تفسیر، بار اول، ۲: ۲۰۱ـ۲۰۳ وبعد) اس لیے استقسام اور میسر بالترتیب تقریباً مذہبی اور دنیوی تفاؤل کی نمائندگی کرتے ہیں، جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ دونوں دور جاہلیت کی کہانت کی علامات تھے۔

اس مقالے میں استقسام سے متعلق صرف مقدس [یا مذہبی] تفاؤل بذریعہ تیر اندازی کو بالالتزام زیر

بحث لایا گیا ہے جیسا کہ وہ [عہد جاہلیت میں] بعض معبودان [باطلہ] سے انتساب کے ساتھ مروج تھا۔ قرعہ اندازی کے دوسرے طریقوں، میسر دنیوی تفاؤل اور قسمت آزمائی کے کھیلوں (الضرب بالکعاب) کے لیے دیکھیے Divination، ص۲۰۴-۲۱۳)، قرعہ برائے شعر خوانی (مقالہ مذکور، ص۲۱۴-۲۱۹)، جفر، ملاحم، حروف، الاسماء الحسنی (جہاں تک تفاؤل کا تعلق ہے، اس کے سلسلے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے مقالہ Divination ص ۲۲۱-۲۳۴)۔ خواص القرآن اور اشیا کے ناموں سے ملتے جلتے الفاظ سے تفاؤل کے طریقوں کے لیے دیکھیے زائچہ.

قدیم عربوں کے ہاں تفاؤل کی تین اقسام مروج تھیں (جنھیں تفاؤل بالعصا کہنا زیادہ موزوں ہوگا، چونکہ زلم جمع ازلام بروزن قدح جمع اقداح بغیر نوک اور ریش والے تیر کے لیے استعمال ہوتا ہے: دیکھیے [مقالہ] Divination ص ۱۸۱ وبعد)۔ پہلا طریقہ اہل بادیہ کا تھا جو دو تیروں کو بکری کی ایک چھوٹی سی کھال (قرابہ) یا چمڑے کی ایک بالٹی (مدارہ) میں ڈال کر پھینکتے تھے۔ وہ اس کے ذریعے اپنے جھگڑوں کا فیصلہ کرتے تھے، ثالث لازماً اس قبیلے کا کاہن [رکب بان] ہوا کرتا تھا اور یہ تیر اس کی تحویل رہنے والے عبادتی سازوسامان کا حصہ ہوا کرتے تھے.

دوسرا طریقہ الخلصہ کے معبد میں متداول تھا۔ [وہاں] تین تیروں کے ذریعے زائرین کے طرف سے کیے گئے سوالات کے جواب دیے جاتے تھے، ان تیروں پر یہ نام کندہ تھے: الآمر (حکم دینے والا)، النّاہی (منع کرنے والا) اور المتربص (انتظار کرنے والا)۔ ان تیروں کے پھینکنے کا عمل صرف سادن یا معبد کا متولی ہی انجام دیتا تھا۔ کہا جاتا ہے ان تیروں سے آخری بار [جاہلی] شاعر امرؤ القیس نے رہنمائی طلب کی تھی (الاغانی، بار اول، ۸: ۷۰) جس نے اپنے باپ [کے قتل] کا بدلہ لینے سے منع کیے جانے پر انھیں توڑ ڈالا تھا۔

تیسرا اور معروف ترین طریقہ کعبہ معلّٰی میں ھُبل [نامی بت] کے سامنے متداول تھا۔ یہاں رہنمائی و مشاورت کے لیے سات تیر استعمال ہوتے تھے جنھیں سادن بخشش اور اس بت کے حضور نذر پیش کیے جانے کے بعد پھینکتا تھا۔ ان تیروں پر درج ذیل الفاظ کندہ ہوا کرتے تھے: العقل (خون بہا) جو کہ کسی خون بہا کے ادا کرنے والے اشخاص کی تعیین کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، نَعَم (ہاں) اور لا (نہ) کسی کام کے کرنے یا اس سے احتراز کے لیے استعمال ہوتے تھے، مِنکُم (تم میں سے)، مِن غَیرِکُم (تمہارے علاوہ) اور ملصق (ملحق) کسی فرد کے قبیلے کے ساتھ تعلق کا فیصلہ کرنے کے لیے مستعمل ہوتے تھے۔ [ان میں سے] پہلا تیر اثبات کے لیے دوسرا نفی کے لیے اور تیسرا شک کے لیے مختص تھا، المیاہ (پانی) کسی جگہ پر پانی کے موجود ہونے کے لیے تحقیق کے لیے مستعمل تھا (دیکھیے ابن ہشام، ص۹۷ وبعد).

آپس میں شدید جھگڑے کی صورت میں اہل مکہ ایک سو درہم یا ایک اونٹ کے [نذرانہ کے] عوض ھبل کے تیروں سے مشاورت لیتے تھے۔ سادن ان تیروں کو اس بت کے ترکش (کنانہ) میں ڈال کر پھینکتا تھا۔ سیرت (النبیؐ) میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا [جناب] عبدالمطلب کی طرف سے اپنی زندگی کے دو اہم موقعوں پر تیروں سے رہنمائی طلب کرنے کے واقعات کا ذکر آیا ہے، ایک بار یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ چاہ زمزم کی صفائی کے دوران میں برآمد ہونے والی قیمتی اشیا کس کے حوالے کی جائیں (ابن ہشام، ص۹۴)۔ دوسری بار یہ دریافت کرنے کے لیے کہ ان کے دس بیٹوں میں سے کون سے بیٹے کو کعبہ میں قربان کیا جائے تاکہ ان کی اس منت کی تکمیل ہوجائے کہ اگر ان کے بیٹوں کی تعداد دس ہوجائے تو وہ ان میں سے ایک کو راہ الٰہی میں قربان کر دیں گے (ایضاً، ص۹۷-۱۰۰).

زائرین [کعبہ] تیروں کے توسط سے مشاورت کی رسم سے مجتنب نہ رہ سکے ہوں گے، اس لیے کہ دور بت پرستی میں عروس البلاد (مکہ مکرمہ) کی بہت سی کششوں میں سے ایک یہ بھی ہوتی ہوگی۔ متعدد مآخذ

بیان کرتے ہیں کہ مشاورت کے لیے تیروں کو پھینکنے کی رسم نہایت عام تھی۔ معبد سے وابستہ [مشاورت کے] کام کے ساتھ ساتھ دیگر بہت سے مقامات پر بھی یہی عمل کاہنوں، معزز افراد یا اہم اشخاص کے ذریعے جاری رہتا تھا (دیکھیے Divination، ص۱۸۹ و بعد) النُّوَیری (نہایہ، ۳: ۱۱۴ و بعد) بیرون معبد مستعمل تیروں کی ایک طویل تر اور متنوع فہرست پیش کرتا ہے جنھیں مادہ (کھال سے بنائی گئی بالٹی) میں ڈال کر پھینکا جاتا تھا۔ یہ کام موجود ہونے کی صورت میں کاہن یا [اس کی عدم موجودگی میں] شہر یا قبیلے کا معزز شخص انجام دیتا تھا۔ ابن اسحاق اور ان کی [کتاب] سیرت کے تلخیص نگار ابن ہشام کے بیان کردہ نعم، لا اور ملصق [والے تیروں] کے ساتھ النویری حسب ذیل الفاظ والے دس تیروں کا اضافہ کرتا ہے، اِفْعَل (کرو)، لا تَفْعَل (مت کرو!)، خَیر (بھلا، اچھا) شَرّ (برا)، بَطِیٔ (سست)، سَرِیع (تیز)، حَضَر (موجود)، سَفَر اور صَرِیح (ابن ہشام کے زروایت کردہ] منکم کا مترادف) آخر میں سفید تیر (قِدَاح بیضاء) تیار کیے جاتے تھے جن پر زیادہ واضح اور مفصل ہدایات یا ان کے مترادف مطالب کاہن اور مشاورت طلب کرنے والے آدمی کے ، بین مکمل اتفاق رائے سے کندہ کیے جا سکتے تھے، اس طرح سے مشاورت کے شعبے میں توسیع کی گئی اور تیروں کے ذریعے تفاؤل یا مشاورت کو ہر شعبہ کے مطالبات سے ہم آہنگ کر دیا گیا۔

مآخذ: مقالہ میں مذکور مآخذ کے علاوہ: (۱) الازرقی: اخبار مکہ طبع wüstenfeld ص۷۳، ۷۴؛ (۲) طبری، ۱: ۱۰۷۴-۱۰۷۸؛ (۳) ابن الاثیر، ۲: ۲-۴؛ (۴) T.Fahd: *Une pratique cléromantique á le ka‘ba preislamique*، در *Semitica*، شمارہ ۸ (۱۹۵۸ء): ۵۴-۷۹؛ طبع و ترتیب کے بہت سے نقائص کے باوجود یہ مقالہ تیروں کے ذریعے تفاؤل کے بارے میں قاری کو بنیادی معلومات بہم پہنچاتا ہے اس کے تکملے کے طور پر ٹی۔ فہد کے مقالہ Divination، ص ۱۸۰-۱۸۸ سے استفادہ کیا جائے۔

(T. fand [ت: ظفر علی؛ ن: محمود: محسن عارف])

* * *

استقلال: (ع) مادہ ق۔ل۔ل سے اسم مصدر ※ ہے، جو عربی میں تفریق، علیحدگی، عدم پابندی اور تحکم وغیرہ کے معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یہ عام طور پر سیاسی تناظر میں ان حکمرانوں، علاقوں، شہروں اور لوگوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کسی کے زیر تسلط نہ ہوں۔ تاہم یہ کوئی پرانی سیاسی اصطلاح نہیں، بلکہ ان معنوں میں یہ لفظ ماضی میں کم ہی استعمال ہوا ہے۔ عثمانی عہد میں یہ لفظ ان لا محدود اختیارات کے لیے استعمال ہونے لگا جو کسی گورنر یا فوجی کمانڈر کو تعیناتی سے حاصل ہوتے تھے۔ اسی سے ملتے جلتے معنوں میں یہ لفظ انیسویں صدی کے اوائل میں استعمال ہوتا تھا۔ چنانچہ تاریخ اطالیہ (Boha's Storia d' Italia القاہرہ ۱۲۴۹ھ/۱۸۳۴ء، ص ۴، ۸، ۹ وغیرہ) کے ترکی ترجمے میں یہ لفظ اشرافیہ کی استبدادی حکومت کے مقابلے میں آزاد حکومت کے تصور کے نمایاں کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اسی زمانے میں یورپی سیاسی فکر و عمل کے زیر اثر یہ لفظ کسی ملک یا قوم کی سیاسی حاکمیت اعلیٰ کے لیے بھی استعمال ہونے لگا۔ دیکھیے مثلاً ترکی زبان میں لکھا گیا ۱۷۷۴ء معاہدہ متنازعہ کوچک جو کریمیائی تاتاریوں کو آزادی دینے سے متعلق ہے اور یونان کی آزادی کے متعلق ۱۸۳۰ء میں تحریر کردہ لندن پراٹوکول جن کے لیے لطفی نے تاریخ (۲: ۱۵) میں استقلال کامل کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(ادارہ آآ [ت: محمد امین])

* * *

اِسْتِقْلال (مختلف ممالک کی آزادی، اس کے ※ لیے دیکھیے مختلف اسلامی ممالک، بذیل مادہ)۔

* * *

اِسْتِقْلال: حزب الاستقلال، مراکش کی ایک قوم ⊗

پرست سیاسی جماعت ' جس نے ۱۹۴۳ء سے لے کر ۱۹۶۲ء تک مراکش کی سیاست میں اہم کردار ادا کیا۔ اس کی بنیاد احمد بالفرج نے ماس، رباط اور طنجہ کے شہری علاقوں کے متوسط طبقے کے قوم پرست نوجوانوں کے ساتھ مل کر رکھی۔ شاہ محمد خامس کے ساتھ مل کر حزب الاستقلال نے فرانس اور اندلس کے انقلاب کے خاتمے اور مراکش کی آزادی (مارچ ۱۹۵۶ء) کے لیے بڑی جدوجہد کی۔

شروع ہی سے اس جماعت میں سلفی تحریک کے متأثر دینی عناصر اور سیاسی ذہن رکھنے والے طبقہ بالا کے تعلیم یافتہ نوجوان شامل تھے۔ ان میں اول الذکر کی نمائندگی محمد علال الفاسی، جبکہ مؤخر الذکر کی نمائندگی احمد بالفرج اور مکی الناصری کرتے تھے۔ حزب استقلال، کتلہ العمل الوطنی (قومی محاذ عمل) کی جانشین تھی جس کا قیام ۱۹۳۴ء میں عمل میں آیا تھا اور جس میں زیادہ تر شمالی مراکش کے شہری علاقوں کے طبقہ اشرافیہ کے قوم پرست عناصر شامل تھے۔ حزب کے مذکورہ بالا رہنماؤں میں سے اکثر پہلے محاذ میں سرگرم عمل رہے تھے اور انہوں نے ۱۹۳۴ء میں فرانسیسی انتداب کی حکومت کے سامنے دور رس اصلاحات کا ایک منصوبہ پیش کرکے اس کے نفاذ کا مطالبہ کیا تھا۔ محاذ اور اس دور کے دوسرے قومی عناصر کی ایک بڑی کمزوری یہ تھی کہ ان کا تعلق زیادہ تر طبقہ اشرافیہ سے تھا نہ کہ عوام سے۔ اس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ جب ۱۹۳۷ء میں فرانسیسی حکومت نے قومی محاذ عمل پر پابندی لگائی اور اس کے رہنماؤں کو جلاوطن کر دیا یا جیلوں میں بند کر دیا تو اس وقت محاذ کے ارکان کی تعداد محض ۶۵۰۰ تھی۔

۱۹۴۶ء کے بعد حزب استقلال نے مراکش کے بادشاہ محمد خامس کے ساتھ مفاہمت کے نتیجے میں مزدوروں اور کسانوں میں اپنے اثرات تیزی سے پھیلائے اور اگلے چند سالوں میں وہ ایک قوم پرست عوامی جماعت بن کر ابھری اور ۱۹۵۳ء میں جب فرانسیسیوں نے شاہ محمد خامس کو جلاوطن کر دیا تو اس نے تحریک آزادی میں نمایاں کردار ادا کیا اس وقت آزاد گوریلا جماعتوں کے قیام اور دیہی علاقے میں ان کے محدود دائرہ اثر نے اس کی کارکردگی اور اثرات کو محدود رکھا۔ نومبر ۱۹۵۵ء میں شاہ محمد خامس کی واپسی اور مارچ ۱۹۵۶ء میں مراکش کی آزادی نے پارٹی کے سیاسی کردار کو بھی ایک نیا رخ دیا۔

آزادی کے بعد مراکش کی مجلس (قومی اسمبلی) میں حزب استقلال سب سے بڑی سیاسی جماعت تھی، لیکن مفادات کے اختلاف اور ذاتی رقابتوں کی وجہ سے شاہ محمد اور حزب میں ہم آہنگی برقرار نہ رہ سکی اور جب شاہ نے اپنی جماعت میں نئی سیاسی جماعتوں کے قیام کی حوصلہ افزائی کی تو استقلال نے بتدریج حزب مخالف کا کردار ادا کرنا شروع کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی انتہا پسند نوجوانوں نے مہدی بن برکہ کی قیادت میں حزب استقلال سے علیحدگی اختیار کر کے نئی سیاسی جماعت بنا لی۔ فروری ۱۹۶۱ء میں شاہ محمد خامس کے انتقال کے بعد شاہ حسن نے اقتدار سنبھالا اور ۱۹۶۲ء میں مراکش کا نیا آئین منظور کیا گیا۔ ۱۹۵۶ء کے بعد مراکش کے نظام حکومت میں یہ تبدیلی واقع ہوئی کہ شاہ نے براہ راست حکومت کرنے کی بجائے اقتدار عوامی نمائندوں کے حوالے کر دیا اور خود ایک غیر جانبدار ثالث کا کردار کامیابی سے ادا کرنا شروع کر دیا۔ اس دوران میں حزب استقلال کو کئی دفعہ حکومت میں شرکت کا موقع ملا۔ ۱۹۹۰ء تک حزب استقلال کے سیاسی اثر ورسوخ میں خاصی کمی واقع ہوئی، تاہم شہری علاقوں میں اب بھی اس کے اثرات باقی ہیں۔

مآخذ: (۱) جمیل ابو النصر، The Salafeyya
Movement in Morocco :The Religious Bases of
The در the Moroccan nationalist Movement
طبع، Social Change Colonial the Situation
Immanuel wallerstein، ص ۴۸۹-۵۰۲ نیویارک
۱۹۶۶ء؛ (۲) Douglas E. Ashford: Political
change in Morocco، پرنسٹن ۱۹۶۱ء؛ (۳) Stephane
Bernand: The Franco -Moroccan conflict

1943-1956، مطبوعہ New Haven ۱۹۶۸ء؛ (۴) علال الفاسی: الحرکات الاستقلالیہ فی المغرب العربی، قاہرہ، ۱۹۴۸ء، انگریزی ترجمہ از حازم زکی نسیبہ بعنوان *Independence Movement of Arab North Africa*، واشنگٹن ڈی سی، ۱۹۵۴ء؛ (۵) John B. Halstead: *Rebith of a nation the origins and Rise of moroccan nationalism 1912-1944*، کیمبرج، ۱۹۶۷ء؛ (۶) Robert Rezette: *Les Partis Marocaines*، پیرس، ۱۹۵۵ء؛ (۷) *The oxford encyclopaedea of the Modern Islamic world* بذیل استقلال، مراکو و محمد علال الفاسی.

(محمد امین)

※ **اسحاق ادیب**: ایک شامی النسل، بعد ازاں مصری، رومن کیتھولک مذہب سے تعلق رکھنے والا ایک صحافی اور عالم۔ اس کی پیدائش دمشق میں ہوئی، جہاں اس نے رومن کیتھولک پادریوں سے تعلیم حاصل کی۔ ابھی وہ نو عمر ہی تھا کہ اس نے دفتر محصولات میں ایک معقول عہدے پر تعیناتی قبول کر لی تاکہ وہ اپنے خاندان کی کفالت کر سکے، تاہم اس نے عربی میں اپنے علم میں گہرائی پیدا کرنے کے علاوہ فرانسیسی اور ترکی علوم میں مہارت حاصل کرنے کے لیے اپنے مطالعے کی عادت کو ترک نہ کیا۔ جن میں اس نے اعلی درجے کی استعداد حاصل کر لی تھی۔ اس کے خاندان کی بیروت منتقلی نے اسے ایسے افراد سے مفید تعلقات پیدا کرنے کا موقع فراہم کیا، جو اس وقت عربی تمدن میں نمائندہ حیثیت کے حامل تھے اور جن کی وجہ سے علمی بیداری ہو رہی تھی۔ وہ اس کے تیز ذہن اور قدیم تمدن کے بارے میں اس کی واقفیت سے بے حد متاثر ہوئے، اس واقفیت نے اس کی ایک مجلہ بنام "التقدم" میں بطور مدیر تعیناتی میں بہت مدد کی، اس وقت سے اسحاق ادیب نے خود کو ایک مصنف، شاعر اور "انشائیہ نگار" کے طور وقف کر دیا۔ اسی حیثیت میں اس نے نزھۃ الاحداق فی مصرع العشاق مکمل کی اور اس کے کئی مقالات آثار الازھار، میں طبع ہوئے، جس کے مدیر سلیم جبرائیل الخوری اور سلیم میخائیل شحاوا تھے۔ ۱۸۶۷ء میں اس نے خدیو اسماعیل [رک بآں] کے دور حکومت میں سلیم نقاش کی تجویز پر بیروت سے سکندریہ نقل مکانی کر لی۔ سلیم نقاش جدید عربی تھیٹر کا بانی تھا اور اس بات کی پر زور خواہش رکھتا تھا کہ مشرق وسطی کو عثمانی خاندان کے تسلط سے آزاد کرائے 'اس کی آمد کا مقصد یہ تھا کہ وہ اپنی سرگرمیاں ایک ہمدردانہ سیاسی اور ادبی ماحول میں جاری رکھ سکے۔ تب ان دو ہم وطنوں نے ایک دوسرے کے ساتھ "عربی تمثیل نگاری" کی ترویج میں بھرپور تعاون کا فیصلہ کیا، جس کا اس وقت آغاز ہو رہا تھا۔ یہاں اس سے بیشتر ادیب اسحاق ریسائنز Recines کے *Andromaque* ڈرامے کو عربی زبان میں ڈھال کر، اس کام کی ابتدا کر چکا تھا۔ یہ کام اس نے بیروت میں فرانسیسی سفیر کی تجویز پر کیا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے فرانسیسی ڈرامہ بنام Charlemagne کا عربی زبان میں ترجمہ بھی کیا تھا۔

لیکن وہ واقعہ جس نے ادیب اسحاق کے لیے قیام مصر میں، ایک نئے دور کا آغاز کیا وہ اس کی مشہور اسلامی مفکر و مصلح سید جمال الدین الافغانی [رک بآں] سے ملاقات تھی، جن کے اس نے الازھر میں کئی لیکچر سنے اور جنہوں نے اسے ۱۸۷۷ء میں سیاسی "ہفتہ وار" رسالہ "مصر" شائع کرنے کا مشورہ دیا۔ اسے ادیب اسحاق نے پہلے قاہرہ سے اور بعد ازاں اسکندریہ سے جاری کیا۔ بہت جلد اس رسالے کے حلقہ تحریر میں اس دور کے بہترین مصنفین اور لائق سیاست دان جمع ہو گئے۔ جن میں سے علامہ الافغانی اور اس کے نامور شاگرد مفتی محمد عبدہ قابل ذکر ہیں، لیکن یہ رسالہ اور روزنامہ "التجارۃ" جسے ادیب اسحاق نے مالی تجارتی اور بعد ازاں سیاسی اعتبار سے ایک معیاری مقام دیا تھا، ۱۸۸۰ میں بند کر دیا گیا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ انتہائی انقلابی تصورات کا حامل

ہونے کے ساتھ ساتھ حکومت کا بھی مخالف تھا۔

بعد ازاں ادیب اسحاق پیرس چلا گیا۔ تاکہ وہ وہاں اپنے وطن کی آزادی اور اپنے ہم وطنوں میں حب الوطنی کے کام کو جاری رکھ سکے۔ اس نے وہاں ایک رسالہ "مصر القاہرہ" (جو مصر یا القاہرہ کے نام سے بھی جانا گیا) جاری کیا اور مختلف ادیبوں اور سیاسی شخصیات سے رابطہ قائم کیا، نیز پیرس سے سلسلہ وار مضامین شائع کیے۔ نو ماہ بعد وہ ایک برس کے لیے واپس بیروت آیا اور اسی دوران میں وہ التقدم کے مدیر کے طور پر فرائض انجام دینے کے لیے رضا مند ہو گیا اور ۱۸۸۱ء کے اختتام پر سیاسی صورت حال میں بہتری سے اسے حوصلہ ملا اور وہ واپس مصر آ گیا، جہاں اسے وزارت تعلیم کے شعبہ ادارت و ترجمہ میں بطور ناظر (نگران) تعینات کیا گیا۔ بعد ازاں اسے ایوان نمائندگان میں بطور سیکنڈ سیکرٹری فرائض انجام دینے کی ذمہ داری تفویض ہوئی۔ اس دوران اس نے رسالہ مصر کی اشاعت کی منظوری بھی حاصل کر لی مگر یہ کام اس نے اپنے بھائی کے سپرد کر دیا، لیکن ۱۸۸۱ء میں عرابی پاشا [رک بآں] کے انقلاب کے نتیجہ میں وہ بیروت بھاگ گیا اور ۱۸۸۲ء میں برطانوی قبضہ کے بعد بھی مصر واپس نہ آیا۔ اس سال وہ واپس آیا، لیکن کوئی سرکاری عہدہ نہ ملنے کے باعث واپس بیروت چلا آیا۔ جہاں اس نے تیسری بار رسالہ التقدم کی ادارت قبول کر لی۔ اس نے ۱۸۸۴ء میں کامیٹس ڈیش (Comtesse Dash) کے ڈرامے La belle pariloma کا ترجمہ (الباریسیۃ الحسناء) شائع کیا۔ جس میں اس نے اپنے دور شباب کی ایک عربی نثر بھی پیش کی۔ قاہرہ اور سکندریہ میں اپنی زندگی کے چند ہفتے گزارنے کے بعد اس کا انتقال الحدث (لبنان) ۱۸۸۵ء میں ہوا۔

الدبور کے مطابق (جو اس کے اشعار، مضامین اور قطعات عربی میں ڈھالی ہوئی تمثیلات وغیرہ کا مجموعہ ہے (طبع و تدوین عون اسحاق، بیروت سے ۱۹۰۹ء) وہ ایک تمثیل "غرائب الاتفاق" کا مصنف بھی تھا (جسے کئی بار اسکندریہ تھیٹر میں پیش کیا گیا) نیز اپنے قیام پیرس میں کئی لوگوں کی سوانح حیات بعنوان "تراجم مصر فی ھذا العصر" کا مصنف بھی ہے، لیکن اس کے دو میں سے ایک قلمی نسخہ چوری کر لیا گیا۔ جب کہ دوسرا ناپید ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۲:۷۵۹؛ (۲) ابراہیم عبداللہ: اعلام الصحافۃ العربیۃ، قاہرہ (۱۹۴۸ء)، ص۱۱۹-۱۲۴؛ (۳) ایم وائی نجم: المسرحیۃ فی الادب العربی الحدیث: ۱۸۴۷-۱۸۱۴ء، بیروت (۱۹۵۶)، ص۵۸-۱۰۰، ۱۰۱، ۲۱۵-۲۱۶؛ (۴) J.M. landan: Studies in the Arab theater and Cenima، فلاڈلفیا ۱۹۵۸ء، ص۶۱، ۶۲، ۶۳، ۷: (۵) H.peres: Le roman le conte et la monvelle dans be litterature la belle parisienne کا ترجمہ Aieo الجزائر میں شائع کیا ہے، ۳:(۱۹۳۷): ۲۹۴، عدد ۳۰۷. (U.Rizzitano) [ت: محمود الحسن عارف]

••-------------••

اسحاق افندی: سلطنت عثمانیہ میں محمود ثانی کے زمانے میں ایک انجینئر اور ریاضی دان، جس کی ولادت صوبہ جنینہ (یانیہ) کے شہر "ارتا" میں ۱۷۷۴ء میں ہوئی، وہ ایک یہودی کا بیٹا تھا، جس نے بعد ازاں اسلام قبول کر لیا Faik reshocanat کے مقالے، در Bas Ishak Efendi IA (۱۹۶۴ء): ۸۹ ۱۱۵) کے مطابق خواجہ اسحاق افندی اور سلطان زادہ اسحاق، جو کہ سلیم سوم کے منظور نظر تھے، ایک ہی شخص تھا، قابل یقین نہیں ہے۔ اپنے والد کے انتقال کے بعد وہ استانبول چلا آیا، جہاں اس نے ریاضی کے مطالعہ کے علاوہ مشرقی اور مغربی زبانیں سیکھیں۔ ۱۸۱۶ء میں وہ ملٹری سکول آف انجینئرنگ (مہندس خانہ بری ہمایوں) میں استاد (خواجہ) تعینات ہوا۔ مہندس خانہ بری ہمایوں میں اپنی ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ ذوالقعدہ ۱۲۳۸ھ/ جولائی ۱۸۲۳ء میں اسے دیوان ہمایوں [رک بآں] میں مترجم کے فرائض بھی سونپ دیے گئے۔ اسے ۱۲۳۵ھ/۱۸۲۳-۱۸۲۴ء میں دیوان سے سبکدوش کر کے بلقان بھیج دیا گیا، تاکہ وہ وہاں جا کر

قصبوں کی تعمیر کی نگرانی کرے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سبکدوشی پر تیو آفندی (بعد ازاں پاشا [رک بآں]) کے باعث ہوئی جو اس وقت رئیس الکتاب (چیف سیکرٹری) کے عہدے پر فائز تھا، جس نے اس کی اندرونی خوبیوں کو بھانپ لیا تھا۔

اسحاق افندی نے اپنا سلسلہ تدریس مہندس خانہ میں جاری رکھا، جہاں اسے صدر مدرس (باش خواجہ) کے عہدہ پر ترقی دے دی گئی۔ یہ واقعہ رجب ۱۲۴۶ھ/دسمبر ۱۸۳۰ء۔ جنوری ۱۸۳۱ء کا ہے۔ اس نے "نصاب" اور تدریسی عملہ کی علمی قابلیت سے مہندس خانہ میں تعلیمی اصلاح میں کامیابی حاصل کی، لیکن اس کا پیشرو (بعد ازاں پاشا) سید علی افندی اس قدر ذی اثر تھا کہ اس نے اسے اس عہدہ سے ہٹا کر مقدس عمارتوں کی نگرانی اور تعمیر ومرمت کی دیکھ بھال کے لیے مدینہ منورہ بھیج دیا۔ واپسی سفر کے دوران میں یعنی ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء میں سویز کے مقام پر اس کا انتقال ہوگیا اور اسے وہیں دفن کر دیا گیا۔

اسحاق آفندی کی اہم تصنیف مجموعہ علوم ریاضیہ (۴ جلدیں) ستانبول ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء۔۱۸۳۴ء ہے، جو زیادہ تر فرانسیسی زبان سے ریاضی، طبعیات، علم الارض اور ان کے اطلاق و ترجمے پر مشتمل ہے۔ گویا یہ ایک سکول کے دستور العمل کی مگر غیر اہم حیثیت رکھتی ہے۔ تاہم یہ وہ پہلی کتاب ہے جو ترکی زبان میں جدید طبعیات اور فطری علوم (Natural Sciences) پر تحریر کی گئی (دیکھیے تنظیمات، ج ، استانبول ۱۹۴۰ ببعد، ص۴۷۹ ببعد) علاوہ ازیں سائنسی اصطلاحات جو بنیادی طور پر عربی سے تعلق رکھتی ہیں اور جو ۱۹۳۰ء تک ترکی اور کچھ عرب ممالک میں اس کے بعد تک استعمال ہوتی رہیں، خاص طور پر اسحاق افندی کی تحقیق ہیں۔ اس درس و تدریس اور تصنیفات کے علاوہ (اس کا ایک کارنامہ یہ بھی ہے کہ) اس نے مغربی علوم ترکی اور عرب ممالک میں متعارف کروائے۔

مآخذ: (۱) سامی: قاموس الاعلام، استانبول، ۱:۳۰۶ـ۳۱۲، ۲:۸۹۹؛ (۲) سجل عثمانی، ۱:۳۲۸؛ (۳) محمد اسعد: مرآۃ مہندس خانہ بری ہمایوں، استانبول ۱۳۱۲ھ، ص ۳۴، ۴۲، ۴۹، ۵۸ـ۶۱؛ (۴) عثمان ارجن: ترکیہ معارف تاریخی، استانبول، ۱۹۳۹ـ۱۹۴۳ء، ص ۲۷۷ ببعد؛ (۵) اے۔ عدنان ادیوار: عثمانلری ترکلیرندی علم، ۱۹۴۳ء، ص ۱۹۲ ببعد، Blewis: The Emerof once of modern tarlrey لندن ۱۹۶۸ء، ص۸۶ـ۸۸؛ (۶) N. Berkes: The Dwelopment of scculariism، مانٹریال ۱۹۶۴ء، اشاریہ؛ (۷) اس کے معاصرین کے لیے دیکھیے J.D.K: Sketches of Turkey in 1831، ۱۸۳۲، نیویارک ۱۸۳۳ء، ص ۱۳۸ـ۱۴۴؛ (۸) اس کی کتابوں کی فہرست کے لیے دیکھیے عثمانلری مؤلفلیری، ۳:۲۰۰؛ (۹) ابراہیم الاقن گووسہ: Turk Meshurlari، استانبول ۱۹۴۲ء، ۱۹۱؛ (۱۰) چغتائی علاج انور کارتکن: Yuksek Miihendis okulu استانبول، ۱۹۵۸ء، اشاریہ.

(K.Kuraly [ت. محمود الحسن عارف])

* * *

اسحاق بن سلیمان الاسرائیلی، ابو ※ یعقوب (تواح ۲۲۳ھ/۸۵۳ء، تا تواح ۳۴۳ھ/۹۵۵ء)، ایک طبیب، طبی مصنف اور فلسفی، پیدائش مصر میں ہوئی۔ اسے عبیداللہ المہدی نے قیروان کی طرف نقل مکانی کے بعد "درباری طبیب" کے عہدہ پر فائز کیا۔ اس وقت اس کی عمر پچاس برس تھی۔ اس کے متبعین یہودیوں میں اس کی شہرت کی تصدیق اس دور کے سعید (سعدیہ) الفیومی کے اس کے نام مشاورتی خطوط سے ہوتی ہے جس میں وہ اس سے فلسفیانہ اور علمی مسائل میں مشورہ طلب کرتا ہے۔ اس کی طبی تصانیف کو ایک شخص قسطنطین افریقی (۱۰۸۷ء) نے لاطینی میں ترجمہ کیا جس نے اپنی زندگی قرون وسطی میں بے حد خوش حالی سے بسر کی۔ مطبوعہ در Omnia Opera ysaac، ۱۵۲۵)۔ اس کی علمیہ تصنیف کتاب الحدود والرسوم لاطینی علما میں بہت مقبول ہوئی۔ جو اس کے دو تراجم سے واقف تھے (تبع J.T.

Archives d, histoire et litteraire، در Muckle age de mayen، ص ۱۲_۱۳ پیرس (۱۹۳۷_۱۹۳۸ء) قرون وسطی کے یہودی مصنفین میں یہ کتاب بہت متداول تھی۔ اس کتاب کے عبرانی میں دو تراجم ہوے (دیکھیے A.Altmann، در JSS، ۲ (۱۹۵۷ء)، ص ۲۳۲ وبعد) اس کی کتاب الجواہر کے چند اجزا باقی ہیں۔ جسے A.Borisov نے دریافت کیا اور S.M Sterm نے Journal of Jewish Studies، میں طبع کیا (۱۹۵۶ء، ص ۱۳ تا ۲۹)۔

ایک توسیقی رسالے کا، جو محض لاطینی زبان کے ترجمہ کی صورت میں محفوظ ہے، خلاصہ کتاب الاسطقصات ہے (جو Omina opera ysaac میں شامل ہے) نیز اس کے دو عبرانی تراجم بھی موجود ہیں، ایک ابراہام بن حسدیہ (طبع S. fried، ۱۹۰۰ء) کا اور دوسرا موسی بن تبون کا کیا ہوا ہے۔ عناصر پر ایک باب "عبرانی" زبان میں مخطوطہ کی صورت میں محفوظ ہے (شعار ہائے سدوث)، جسے A.S نے ظاہر کیا ہے۔ جس کے ساتھ Gorshom G.scholem کا اسرائیلی کی ایک تصنیف کے متعلق خیال بھی شامل ہے۔ Journal of Jewish studies، ۷ (۱۹۵۷ء): ۳۱_۵۱۔ اسحاق یہودی نوافلاطونیت کا جد امجد ہے۔ وہ "الکندی" اور ارسطو کی نوافلاطونیت کی کتب سے متاثر تھا، جسے Altmann نے Chapter on Elements (عناصر کے باب) دریافت کیا ہے اور جس کے آخر میں Theology of Aristotle کا طویل ترجمہ (دریافت کردہ از Borisov) اور ابن حسدیہ Prince and Aseetic بھی شامل ہے دیکھیے Orions، ۳_۱۳: (۱۹۶۱ء)، ص ۵۸_۱۳۔

مآخذ: متن میں مذکورہ کتب کے علاوہ دیکھیے (۱) J. Guttmann: Die philosophischen Lehren des Ishaak b. Salomon Israeli، میونسٹر، ۱۹۱۱ء؛ (۲)

(A. Altmann]ت. محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ **اسحاق بن مراد**: ایک ترکی طبیب، جو اناطولیہ کے شہر گرید میں، سلطان بایزید اول کے زمانے میں سکونت پذیر تھا۔ اس کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں۔ اس نے بطور طبیب کام کیا اور علم طب پر چند کتابیں تحریر کیں۔ اس کی ایک عظیم تصنیف کتاب "ادویہ مفردہ" (تکمیل ۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء) ہے۔ کتاب کے اولیں حصے میں ان جڑی بوٹیوں کا تذکرہ کرتا ہے جو اس کے اپنے وطن میں پیدا ہوتی ہیں (جن کا نام وہ ترکی کے علاوہ عربی اور فارسی میں تحریر کرتا ہے) اور آخر میں مختلف امراض کے لیے علاج بھی تجویز کرتا ہے، دوسرے حصے میں امراض کی مفصل تفصیل دی گئی ہے۔ اس کی کتب، جو ترکی کے کتب خانوں میں مخطوطات کی شکل میں ہیں رہ گئی ہیں علم لغت کے حوالے سے بھی دل چسپ ہیں، اس لیے کہ ان میں فرہنگ، علم صرف و نحو اور املا وغیرہ سے متعلق بہت سی اہم باتیں ملتی ہیں۔

مآخذ: (۱) بروسہ لی: عثمانلی مؤلفری، ۳: ۲۰۳؛ (۲) اے، عدنان ادیوار: عثمانلی ترک لرندہ علم، استانبول، ۱۹۴۳ء، ص ۶_۷؛ (۳) O.spies: Das turkische drogen und Medizin buuch des Ishaq b. Murad، در Studia orientalia in memoriam caroli brockelmann، ہیلے، ۱۹۶۸ء۔

(O.spiés]ت. محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ **اسرائیل** (Israel) مشرق وسطی کی ایک متنازعہ یہودی سلطنت۔

(۱) اگرچہ موجودہ اسرائیلی مملکت کا قیام مئی ۱۹۴۸ء میں عمل میں آیا، تاہم یہ ایک قدیم ریاست کا تسلسل ہے۔ جو حضرت یعقوب [رک بآں] کی اولاد بنی اسرائیل کے نام سے مشہور ہوئی۔ ان کے بارہ فرزندوں میں سے دس (روبن، شمعون، یہوداہ، زبولون، اشکار، دان، جد، آشر، نفتالی اور بنیامین) اور دو پوتوں منشی اور افرائیم، ابنائے یوسف، سے بارہ قبیلے وجود میں آئے۔ گیارھویں فرزند لاوی کی اولاد کے لیے مختلف قبیلوں کے

حلقوں میں مقامات الگ کر دیئے گئے۔ حضرت سلیمانؑ کی وفات کے بعد ان کی سلطنت دو حصوں میں بٹ گئی، شمالی سلطنت اسرائیل اور جنوبی یہوداہ کہلائی، یعنی اسرائیل کی نسبت سے اس ملک کا نام اسرائیل پڑا (لغوی اعتبار سے اس کا مطلب ہے رات کے وقت خدا کی طرف لے جانے والا)، اس مملکت کا موجودہ سرکاری نام "مدینۃ اسرائیل" ہے۔

(۲) جغرافیا: مملکت اسرائیل مغربی ایشیا میں بحیرۂ روم کے مشرقی ساحل پر ایک تنگ پٹی کے علاقے پر محیط ہے۔ بحیرہ احمر تک پہنچنے کے لیے خلیج عقبہ کا شمالی سرا واحد راستہ ہے اور اس کی ساری سر زمین عرب ممالک سے مربوط ہے۔ طوالت کے اعتبار سے اس کی جنوب مغربی سرحد مصر سے اور مشرقی اردن سے ملتی ہے۔ لبنان اس کے شمال میں اور شام شمال مشرق میں واقع ہے(*The Universal Almanac*، ۱۹۹۶ء، ص ۳۴۲).

اس کی آب وہوا خشک ہے۔ بارش موسم سرما میں ہوتی ہے، شمال سے جنوب تک کا علاقہ سطح مرتفع پر مشتمل ہے۔ ہرراموں (Har Ramon) کا پہاڑی مقام سطح سمندر سے ۶۳۴۸ فٹ یا ۱۹۳۵ میٹر کی بلندی پر واقع ہے۔ پہاڑی صحرائی علاقہ ۱۲۲۰۰ مربع کیلومیٹر رقبے پر پھیلا ہوا ہے۔ صحرائے نجف (Negev) بھی اسی علاقے میں شامل ہے۔ جون ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کے بعد اس نے آس پاس کی مملکتوں پر ناجائز قبضہ کرکے اپنی حدود میں مزید اضافہ کر لیا ہے۔ اس کا رقبہ ۸۰۱۹ مربع میل یا ۲۰۷۷۰ کیلو میٹر ہے (*Europa* 1998 ص۱۷۸۳ء؛ The Universal Almanac، ص ۳۴۳؛ *The Oxford Encyclopedia*، ص۳۸۳).

(۳) آبادی: اسرائیل کی آبادی کی اکثریت اولاد اسرائیل سے تعلق رکھتی ہے، کل آبادی میں سے یہودیوں کی آبادی ۸۳ سے ۸۵ فیصد کے درمیان ہے، علاوہ ازیں یہاں عیسائی اور دروز بھی آباد ہیں۔ اس کے اہم شہروں میں یروشلم (بیت المقدس؛ آبادی ۵۷۸۸۰۰ افراد) تل ابیب (آبادی ۳۵۵۲۰۰ افراد) حیفا (آبادی ۲۴۶۷۰۰ افراد) حولون (آبادی ۱۶۳۷۰۰ افراد) رس شون ییزیان ۱۶۰۲۰۰ افراد) بیر سبع (آبادی ۱۴۷۹۰۰ افراد) اور نیتن یا (آبادی ۱۴۳۹۰۰ افراد) وغیرہ شامل ہیں.

(۴) زبان: عبرانی (Hebro) ملک کی سرکاری زبان ہے، مقبوضہ عرب علاقوں کے لوگ عربی بولتے ہیں۔ انگریزی بڑی روانی سے بولی جاتی ہے۔(The *Europa* ۱۹۹۸ء، ص ۱۷۸۲).

(۵) مذہب: ملک کی ۸۱ فیصد آبادی یہودی مذہب سے تعلق رکھتی ہے، مقبوضہ عرب علاقوں میں ۱۴٫۲۸ فیصد باشندے عربی زبان بولتے ہیں، ۲.۸۳ فیصد باشندے عیسارو اور ۱.۶۸ فیصد دروز عقیدہ سے تعلق رکھتے ہیں(*The Eurpoa* ص ۱۷۸۳).

(۶) تاریخ: اس کی قدیم تاریخ فلسطین [رک بآں] کی تاریخ ہے، بطور مملکت اسرائیل کی تاریخ کی ابتدا ۹ دسمبر ۱۹۱۷ء میں اس علاقے پر برطانوی تسلط سے ہوتی ہے۔ اس تاریخ کو برطانوی فوجوں نے جنرل سر ایڈمنڈ ایلینبی کی قیادت میں ترکوں کو شکست دے کر اس علاقے پر قبضہ کر لیا۔ انجمن اقوام نے ۱۹۲۳ء میں اسے برطانیہ کے انتداب میں دے دیا.

اس علاقے میں ایک یہودی ریاست کے قیام کا خواب بہت پرانا تھا اور اس پر عیسائی اور یہودی اقوام کی ملی بھگت سے عمل بھی شروع ہو گیا تھا' چنانچہ ۱۸۸۲ء میں یہاں یہودیوں کی پہلی آبادی بسائی گئی اور ۱۸ اگست ۱۸۹۷ء کو سوئٹزرلینڈ کے شہر بیسل (Basel) میں آسٹریا کے مشہور صحافی تھیوڈور ہرزل (Theodore Herzl) کی قیادت میں منعقدہ صیہونیوں کی پہلی کانگریس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ صیہونیت کا اولین مقصد ایک یہودی ریاست کا حصول ہے۔ یہ ریاست برطانیہ کے مقبوضہ علاقے مشرقی افریقہ میں بھی بنائی جاسکتی ہے، تاہم فلسطین کو ترجیح دی جائے گی۔ چنانچہ تمام یہودی صیہونیت کے رکن بن گئے اور یہ تحریک چند ہی برسوں میں ایک طاقت ور تحریک بن گئی۔ مشرقی یورپ

کے یہودی افریقہ کے بجائے فلسطین پر مصر رہے۔ چنانچہ پہلی جنگ عظیم کے دوران میں اس علاقے پر قبضہ کرنے اور یہاں ایک یہودی ریاست قائم کرنے کو اولیت دی گئی۔ پھر جب یہ علاقہ ۱۹۱۷ء میں برطانوی انتداب میں آیا تو اس کے لیے مزید منصوبہ بندی شروع ہو گئی۔ ۲ نومبر ۱۹۱۷ء کو برطانیہ کے وزیر خارجہ مسٹر آرتھر جیمز بالفور (Mr. Arthur James Balfour) نے برطانیہ میں مقیم یہودیوں کی فیڈریشن کی چیئرمین لارڈ رتھ شیلڈ (Lord Rathschield) کے نام ایک خط ارسال کیا جس میں کہا گیا تھا کہ برطانوی حکومت فلسطین میں یہودی عوام کے لیے ایک "قومی وطن" کے قیام کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتی ہے اور اس مقصد کے حصول کو آسان بنانے کے لیے اپنی بہترین کوشش صرف کرے گی۔ یہ بات بھی واضح طور پر سمجھ لی جائے کہ کوئی ایسا قدم نہیں اٹھایا جائے گا جس سے فلسطین میں موجود غیر یہودی قوموں کے شہری یا مذہبی حقوق پر یا کسی دوسرے ملک میں مقیم یہودیوں کے حقوق اور سیاسی حیثیت پر زد پڑتی ہو۔ بعد ازاں یہی "خط اعلان بالفور" کے نام سے مشہور ہوا۔ اعلان بالفور کا لنڈن اور واشنگٹن میں خیر مقدم کیا گیا، لیکن وہاں بھی یہ سمجھا گیا کہ اس اعلان کا مطلب ایک سیاسی ریاست کی تخلیق نہیں، محض قومی وطن کا قیام ہے۔ اس امر کا اندازہ ان بیانات سے کیا جاسکتا ہے جو لارڈ کرزن نے دار الخواص میں ۲۹ جون ۱۹۲۰ء اور چرچل نے جولائی ۱۹۲۲ء کو دارالعوام میں دیے۔ لارڈ کرزن نے کہا کہ اس کا مقصد محض جنگی یا حربی چال ہے، جب کہ چرچل کے نزدیک بالفور منشور کا مقصد محض امریکی روسی مدد حاصل کرنا ہے۔ نیز عالمی یہودیوں کی مالی اور اخلاقی تائید بھی۔ جولائی ۱۹۲۲ء تک انجمن اقوام نے سرکاری طور پر برطانوی انتداب کی منظوری نہیں دی تھی تاہم ۲۹ ستمبر ۱۹۲۳ء کو اس کی منظوری دے دی گئی۔

اس علاقے میں برطانوی پالیسی فلسطین کے اسلامی اثرات کو ختم کرنے پر مرکوز رہی اور علاقے میں یہودیوں کے داخلے کے باعث عربوں اور یہودیوں کے مابین اختلافات اور فسادات کا سدباب کیا گیا۔ دونوں فریقوں کے مابین بارہا سمجھوتہ کرنے کی ناکام کوششیں ہوئیں۔ ۱۹۲۹ء میں "دیوار گریہ" کے سامنے عبادت کرنے پر عرب یہودی فسادات کو برطانیہ نے ہوا دی۔ تاہم اسی سال برطانیہ نے ایک تحقیقاتی کمیشن قائم کیا، جس نے ۱۹۳۰ء میں اپنی مرتب کردہ رپورٹ میں، عربوں کو مورد الزام ٹھہرایا۔ برطانیہ نے ایک طرف فسادات کے ذریعے معاشرہ میں بدنظمی کا سلسلہ جاری رکھا تو دوسری طرف اس علاقے میں یہودیوں کی آبادکاری کا سلسلہ بھی جاری رکھا، چنانچہ دسمبر ۱۹۳۳ء میں تیس ہزار، ۱۹۳۴ء میں بیالیس ہزار اور ۱۹۳۵ء میں اکسٹھ ہزار یہودی باہر سے لاکر فلسطین میں بسا دیے گئے۔ اس پر ۱۹۳۵ء میں عربوں نے یہودیوں کی آمد کے خلاف احتجاج کیا اور برطانوی حکومت سے مطالبہ کیا کہ وہ یہودیوں کا مزید داخلہ بند کر دے۔ یہودیوں کی آمد سے مقامی عرب اقلیت میں تبدیل ہوتے رہے اور صیہونیوں کی طاقت بڑھتی چلی گئی۔ ۱۱ نومبر ۱۹۳۶ء کو پیل رویل کمیشن فلسطین آیا اور جس نے تقسیم فلسطین کا منصوبہ پیش کیا۔ یہودیوں نے اس منصوبے کو تسلیم کر لیا جب کہ مسلمانوں اور عیسائیوں نے اسے مسترد کر دیا۔ جس کے نتیجے میں عربوں اور یہودیوں کے مابین فسادات شروع ہوگئے (سید حبیب الحق ندوی: فلسطین اور بین الاقوامی سیاسیات، ۱۹۷۲ء، ص ۳۸۰-۳۸۱)۔ اس دوران میں ۱۹۳۶ء تک ۳۱۱۲ مسلمان شہید اور ۱۷۷۵ زخمی ہوے۔ جب کہ ہلاک ہونے والے یہودیوں کی تعداد محض ۳۲۹ اور زخمیوں کی تعداد ۱۳۵ تھی۔ ۱۱۰ عربوں کو برطانیہ نے پھانسی کی سزا دی۔ حکومت نے ۱۹۳۹ء میں ۵۶۷۹ بااثر عربوں کو جیلوں میں بند کر دیا اور اس طرح عربوں کی جانب سے صدائے احتجاج بند کر دی گئی۔ اسی سال لندن میں یہودی اور عرب نمائندوں کی ایک کانفرنس منعقد ہوئی جو ناکام رہی، اس کے نتیجے میں قرطاس ابیض بھی

شائع کیا گیا تھا جس میں کہا گیا تھا کہ فلسطین میں صرف (پانچ سال تک) پندرہ ہزار یہودی ہر سال داخل ہوں گے، مگر عربوں اور یہودیوں نے اس قرطاس ابیض کو تسلیم کرنے سے انکار دیا۔ اسی دوران میں دوسری عالمگیر جنگ بھی شروع ہوگئی، جس سے یہ مسئلہ کھٹائی میں پڑ گیا۔ دوسری جنگ عظیم کے فوراً بعد یہودیوں کی "ایجنسی برائے فلسطین" نے نازی کیمپوں کے بچے کھچے یہودیوں کو جہاز میں بھر کر فلسطین میں پہنچا دیا اور اس طرح علاقے میں ان کی آبادی تقریباً ۵ لاکھ ہوگئی۔ عربوں نے اس کے خلاف برطانوی حکومت سے شدید احتجاج کیا۔ اس دوران میں عربوں اور برطانوی حکومت کے مابین متعدد مذاکرات ہوئے، جن میں عربوں نے یہودیوں کی فلسطین میں آبادکاری کو ممنوع قرار دینے پر زور دیا (The Almanic) مگر برطانوی حکومت اس پر آمادہ نہ ہوئی۔ اپریل ۱۹۴۷ء میں یہ مسئلہ اقوام متحدہ میں پیش کیا گیا۔ جنرل اسمبلی نے اسے حل کرنے کے لیے گیارہ رکنی کمیٹی بنائی، اس کمیٹی کے قیام کا مقصد فلسطین کے تمام حقائق معلوم کرکے اسمبلی میں ایک مفصل رپورٹ پیش کرنا تھا۔ ارکان کمیٹی کی اکثریت نے فلسطین میں عربوں اور یہودیوں کو دو ریاستوں میں تقسیم کرنے کی اور بیت المقدس کا نظم ونسق عالمی کنٹرول میں دینے کی سفارش کی۔ ارکان کمیٹی کی اقلیت پر مشتمل نمائندگان ایران، بھارت اور یوگوسلاویہ نے اپنی علیحدہ رپورٹ میں فلسطین کے لیے وحدانی نظام حکومت قائم کرنے کی سفارش کی۔ علاوہ ازیں دو سب کمیٹیاں بھی تشکیل دی گئیں، لیکن پہلی کمیٹی میں وہ نمائندے شامل کیے گئے جو تقسیم فلسطین کے حق میں تھے اس کا صدر پولینڈ کا نمائندہ مقرر کیا گیا۔ دوسری سب کمیٹی کی صدارت پاکستان کے وزیر خارجہ سر ظفر اللہ خاں کو سونپی گئی۔ اس میں یمن، مصر، شام لبنان، ترکی، افغانستان اور پاکستان کے نمائندے شامل تھے مؤخر الذکر کمیٹی نے جو رپورٹ پیش کی۔ اس کے تین حصے تھے: پہلے حصے میں جنرل اسمبلی سے سفارش کی گئی تھی کہ وہ مندرجہ ذیل امور کے بارے میں بین الاقوامی عدالت انصاف کا مشورہ طلب کرے: (۱) کیا فلسطین بھی ان ممالک کے زمرے میں نہیں آتا جنہیں پہلی جنگ عظیم کے بعد آزادی اور خودمختاری دینا تھی اور اگر ایسا ہے تو اس علاقے کو آزادی اور خودمختاری دینے میں کونسا عنصر مانع ہے: (۲) عرب ممالک سے برطانوی اور فرانسیسی حکومتوں کے مواعید آزادی کے پیش نظر اعلان بالفور کی کیا حیثیت ہے: (۳) سابقہ انجمن اقوام نے فلسطین پر برطانوی انتداب قائم کیا تھا، کیا بین الاقوامی ادارے کے خاتمے کے بعد اس انتداب کا خاتمہ نہیں ہوجاتا: (۴) کیا موجودہ ادارہ اقوام متحدہ کو فلسطینی عوام کے استصواب رائے کے بغیر تقسیم کا کوئی حق حاصل ہے (حبیب الحق ندوی: کتاب مذکور).

اس کمیٹی کی رپورٹ کے دوسرے حصے میں یہودی پناہ گزینوں کے مسئلے کا بھی جائزہ لیا گیا تھا کہ فلسطین میں پہلے ہی یہودیوں کی تعداد زیادہ ہوگئی ہے، لہذا زائد یہودیوں کو فلسطین سے نکال دیا جائے یا انہیں ان ممالک میں آباد کیا جائے جو اقوام متحدہ کے رکن ہیں۔ رپورٹ کے تیسرے حصے میں فلسطین کے لیے وحدانی ریاست کے قیام اور اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ کی سفارش کی گئی تھی۔ ۲۹ نومبر ۱۹۴۷ء میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے متعلقہ کمیٹی کی سفارشات پر غور کرنے کے بعد فلسطین کو تین حصوں (یہودی علاقہ، عرب علاقہ اور بین الاقوامی علاقہ) میں تقسیم کرنے کی اسکیم منظور کی اور اس کے ساتھ ہی برطانیہ نے علاقے سے اپنی فوجوں کا انخلا شروع کر دیا۔ جب کہ فلسطین میں یہودی اور عرب باہم جنگ کے لیے تیار ہوگئے۔ تاہم ۱۴ مئی ۱۹۴۸ء کو یہودیوں نے برطانیہ اور امریکی حکومتوں سے سازباز کرکے اسرائیل کے قیام کا اعلان کردیا۔ تل ابیب ملک کا صدر مقام قرار پایا۔ اسی روز عرب ممالک کی فوجوں نے اسرائیل پر حملہ کردیا۔ جنگ کے نتیجے میں اسرائیل پر اسے بیت المقدس شہر پر اپنا قبضہ نہ رکھ سکا،

تاہم نیا بیت المقدس شہر اس کے قبضے میں رہا۔ اپریل ۱۹۴۹ء میں اقوام متحدہ کی کوششوں سے جنگ بندی عمل میں آئی۔ پھر اقوام متحدہ کے ایک ثالث کے ذریعے مذاکرات کے بعد، اسی سال عارضی صلح کے معاہدے پر دستخط ہوگئے۔ اس وقت سے مبصرین کا ایک امن دستہ علاقے میں متعین ہے، جو صلح کے معاہدوں کی نگرانی کرتا ہے۔ جنگ کے نتیجے میں اردن نے مغربی کنارے پر اور مصر نے غزہ پر قبضہ کر لیا۔ نیز بڑی تعداد میں فلسطینی عرب مہاجروں کو اردن، لبنان اور شام کے کیمپوں میں پناہ لینا پڑی، جب کہ عرب ممالک سے یہودی اسرائیل میں آکر آباد ہوگئے۔ مئی ۱۹۵۰ء میں امریکہ، برطانیہ اور فرانس کے سہ افریقی اعلان میں عربوں اور اسرائیلی سرحدوں کی سالمیت کی ضمانت دی گئی تھی، مگر اس کے باوجود عربوں اور اسرائیل کے مابین جھڑپیں جاری ہیں۔

اپریل ۱۹۵۴ء میں مصر کے صدر جمال عبدالناصر نے برطانوی حکومت سے کہا کہ وہ نہر سویز کے علاقے سے اپنے فوجی اڈے اٹھا لے۔ جون ۱۹۵۶ء میں برطانیہ نے نہر سویز سے اپنی فوجیں ہٹالیں، ۲۶ جولائی ۱۹۵۶ء کو مصری حکومت نے نہر سویز کو قومیانے کا اعلان کر دیا۔ اسرائیل نے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ۲۹ اکتوبر ۱۹۵۶ء کو صحرائے سینا اور غزہ پر قبضہ کر لیا۔ فرانس اور برطانیہ کی فوجیں بھی اسرائیل کی مدد کو پہنچ گئیں اور انہوں نے مصری ٹھکانوں پر زبردست بمباری کی (The Universal Almanic ' ۱۹۹۶ء ' ص ۴۴۳)۔ اقوام متحدہ کی کوششوں سے ۲ نومبر ۱۹۵۶ء کو جنگ بند ہوگئی۔ برطانیہ اور فرانس نے اپنی فوجیں وہاں سے ہٹالیں۔ اسرائیل نے صحرائے سینا خالی کر دیا، لیکن غزہ پر اپنا قبضہ برقرار رکھا۔ ۱۹۵۷ء سے ۱۹ مئی ۱۹۶۷ء تک اقوام متحدہ کی فوج علاقے کی نگرانی کرتی رہی۔ اس دوران میں یہودیوں نے یورپ، امریکہ اور دیگر مغربی ممالک سے یہودیوں کو اسرائیل لا کر آباد کرنے کا سلسلہ جاری رکھا اور اسرائیل کی معیشت کو مستحکم بنانے کے لیے امریکہ، برطانیہ اور دیگر ممالک نے دھڑا دھڑ اقتصادی اور فوجی امداد دی۔ اقوام متحدہ کی امن فوج کے جانے کے بعد مصر نے دوبارہ غزہ پر قبضہ کرلیا اور اسرائیلی بحری جہازوں کے لیے خلیج عقبہ کو بند کر دیا۔

۵ تا ۱۰ جون ۱۹۶۷ء میں اسرائیل نے اچانک حملہ کر کے نہرسویز تک صحرائے سینا اور غزہ پر دوبارہ قبضہ کرلیا۔ نیز اردن سے مغربی کنارہ اور پرانا بیت المقدس شہر اور شام سے گولان کی پہاڑیاں بھی چھین لیں۔ ۴ جولائی ۱۹۶۷ء کو جنرل اسمبلی نے ایک ہنگامی اجلاس منعقد کر کے اسرائیل پر زور دیا کہ وہ کوئی ایسا قدم نہ اٹھائے جس سے بیت المقدس شہر کی حیثیت بدلنے کا امکان ہو۔ ۲۲ نومبر کو سلامتی کونسل نے مشرق وسطی میں منصفانہ اور پائیدار امن دستوں کے قیام کے متعلق قرار داد اتفاق رائے سے منظور کر لی۔ اس میں کہا گیا تھا کہ مقبوضہ علاقوں سے اسرائیلی فوجیں واپس بلالی جائیں اور متعلقہ ملکوں کے محفوظ اور مسلم حدود کے اندر امن و سکون سے رہنے کے حق کا احترام کیا جائے۔ کونسل نے نہرسویز کو بین الاقوامی جہازرانی کے لیے کھولنے پر بھی زور دیا۔ ۲۱ اگست ۱۹۶۹ء کو یہودیوں نے مسجد اقصی کے ایک حصے کو آگ لگا دی، جس سے دنیا بھر کی اسلامی حکومتوں کے عوام کے جذبات مشتعل ہو گئے۔ پوری اسلامی دنیا نے اسرائیل کے اس عمل کی مذمت کی۔

۶ اکتوبر ۱۹۷۳ء کو مصر اور شام کی فوجوں نے روس کی مدد سے اسرائیل پر حملہ کر کے صحرائے سینا کے ایک بڑے حصے کو اسرائیل کے قبضے سے آزاد کرا لیا۔ ۲۳ اکتوبر کو سلامتی کونسل نے جنگ بندی کی اپیل کی۔ ۲۵ اکتوبر کو سلامتی کونسل نے فوری جنگ بندی کے لیے کہا اور دونوں ملکوں سے کہا گیا کہ وہ اپنی ان پوزیشنوں پر واپس چلے جائیں جن پر وہ جنگ بندی سے پہلے تھے (سید حبیب الحق ندوی : کتاب مذکور)۔ ۳ جنوری ۱۹۷۴ء کو اقوام متحدہ کی ہنگامی فوج کے کمانڈر کی زیر صدارت فوجی

ورکنگ گروپ کے ایک اجلاس میں مصر اور اسرائیل کی جانب سے اپنی اپنی فوجوں کو جنگ سے علیحدگی سے متعلق ایک معاہدے پر دستخط ہوئے۔ اس طرح ۳ مارچ ۱۹۷۴ء کو دونوں افواج کی جنگ سے علیحدگی کے مرحلے کی تکمیل ہوئی۔ اسرائیلی فوجیں نہر سویز، غزہ کے مغربی کنارے اور بتدریج صحرائے سینا کی بین الاقوامی سرحد سے ہٹالی گئیں۔ جون ۱۹۷۵ء میں نہر سویز کو جہاز رانی کے لیے کھول دیا گیا۔ ستمبر ۱۹۷۵ء میں امریکہ کی کوشش سے اسرائیل اور مصر کے درمیان ایک سمجھوتہ ہو گیا' جس کے تحت اسرائیل صحرائے سینا سے اپنی فوجیں نکالنے پر رضا مند ہو گیا(The Almanic ' ۱۹۸۱ء، ص ۵۷۹ و ۲۶۶؛ The Almanic، ۱۹۹۶ء ' ص ۳۴۳)۔ ۱۹۷۵ء۔ ۱۹۷۶ء میں اسرائیلی فوجوں نے جنوبی لبنان میں فلسطینی ٹھکانوں پر حملے کیے اور وہاں کی عیسائی ملیشیا کو لبنان کی خانہ جنگی میں بھرپور مدد دی۔ ۳ جولائی ۱۹۷۶ء کو اسرائیلی گوریلوں نے یوگنڈا میں اینٹبے (Entebbe) کے ہوائی اڈے پر اپنے ۳ یرغمالیوں کی رہائی کے لیے حملہ کر دیا۔ ۱۹ نومبر ۱۹۷۷ء کو مصر کے صدر انوار السادات بیت المقدس پہنچے اور اسرائیلی وزیراعظم سے مشرق وسطیٰ میں قیام امن کے سلسلے میں بات چیت کی۔ اس کا اگلا دور امریکہ کے مقام کیمپ ڈیوڈ میں ہوا، جہاں امریکی صدر کی موجودگی میں اسرائیل اور مصر کے مابین معاہدہ امن طے پایا۔ جس پر ۲۶ مئی ۱۹۷۹ء کو دستخط ہوئے اور اس کے ساتھ ہی دونوں ملکوں کو مابین سفارتی تعلقات کے قیام پر ۳۰ سالہ محاذ آرائی کا خاتمہ ہو گیا۔

۳۰ جولائی ۱۹۸۰ء کو اسرائیل نے اپنا دارالحکومت تل ابیب سے منتقل کرنے اور پرانے بیت المقدس (یروشلم) کو اردن میں شامل کرنے پر رضا مندی ظاہر کر دی۔ ۱۹۸۰ء میں اسرائیلی حکومت نے دریائے اردن کے مغربی کنارے پر جو مکمل طور پر عرب مقبوضہ علاقہ ہے، یہودی بستیاں آباد کرنے کا منصوبہ بنایا، فلسطینی رہنماؤں نے اس پر شدید احتجاج کیا۔ اس دوران میں اسرائیلی فوجوں نے مارچ ۱۹۷۸ء میں جنوبی لبنان پر پھر حملہ کیا اور مختصر سے علاقے پر قبضہ کر لیا۔ تاہم اقوام متحدہ کی امن فوج کے پہنچنے پر اسرائیل کو یہ علاقہ خالی کرنا پڑا۔ اپریل ۱۹۸۰ء میں اسرائیلی فوجوں نے جنوبی لبنان پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ اپریل ۱۹۸۱ء میں اسرائیلی اور شامی فوجوں کے مابین مختصر جھڑپیں ہوئی۔ ۷ جون ۱۹۸۱ء کو اسرائیلی طیاروں نے بغداد کے نزدیک عراق کے ایٹمی ری ایکٹر کو تباہ کر دیا۔ اسرائیل نے اس کا جواز یہ پیش کیا کہ یہاں عراق اسرائیل کے خلاف ایٹمی اسلحہ تیار کر سکتا تھا۔ ۷ جون ۱۹۸۲ء میں اسرائیلی فوجوں نے لبنان میں مقیم فلسطینیوں کے کیمپوں پر شدید حملے کیے اور انہیں لبنان چھوڑنے اور اپنا ہیڈکوارٹر کسی اور ملک میں منتقل کرنے پر مجبور کر دیا۔ تاہم لڑائی ہفتوں جاری رہی جو بالآخر لبنان سے چودہ ہزار فلسطینیوں کے انخلا پر منتج ہوئی، آدھے فلسطینی شام اور آدھے دوسرے ممالک کی طرف ہجرت کر گئے۔ فلسطینی تنظیم آزادی کے سربراہ تونس چلے گئے، جہاں انہوں نے اپنا ہیڈکوارٹر قائم کر لیا۔ ۱۴ ستمبر ۱۹۸۲ء کو اسرائیل نے صابرہ (Sabra) اور شتیلہ (Shatila) کے فلسطینی مہاجر کیمپوں کو بھی نشانہ بنایا۔ دنیا بھر میں اسرائیل حکومت کی اس کارروائی کی مذمت کی گئی، چنانچہ جون ۱۹۸۵ء میں حکومت اسرائیل نے لبنان سے اپنی فوجیں ہٹالیں، تاہم سرحد کے ساتھ ایک تنگ پٹی پر اپنا قبضہ برقرار رکھا۔

دسمبر ۱۹۸۷ء میں غزہ اور مغربی کنارے کے فلسطینی باشندوں نے حکومت اسرائیل کے خلاف شدید مظاہرے کیے جس کے نتیجے میں حکومت اسرائیل نے ان علاقوں میں مسلمانوں پر مزید سختی شروع کر دی اور اپنی ظالمانہ اور جارحانہ کارروائیوں سے متعدد فلسطینیوں کو شہید کر دیا (The Universal Almanic ' ۱۹۹۶ء، ص ۳۴۳)۔

۲۳ جنوری ۱۹۸۸ء کو اسلامی ممالک کے وزرائے خارجہ کانفرنس منعقدہ رباط نے ۱۹۸۸ء کو تونس میں منعقد ہونے والی عرب لیگ کانفرنس نے اسرائیل کی ظالمانہ

کارروائیوں کی شدید مذمت کی۔ ۱۳ ستمبر ۱۹۸۸ء کو غیر جانبدار تحریک کے وزرائے خارجہ نے نکوسیا (قبرص) میں، اپنی چار روزہ کانفرنس کے اختتام پر جو مشترک اعلان جاری کیا، اس میں فلسطین کے بارے میں واضح اور دو ٹوک موقف اختیار کیا گیا اور فلسطینی عوام کی جدوجہد آزادی کی بھرپور تائید اور حمایت کی گئی اور دریائے اردن کے مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی کے اسرائیلی مقبوضہ علاقے میں نہتے فلسطینیوں کو ہلاک کرنے، ان پر مظالم ڈھانے اور نوجوانوں کو وسیع پیمانے پر گرفتار کرنے پر اسرائیل کی سخت لفظوں میں مذمت کی گئی۔

نومبر ۱۹۸۸ء میں مملکت اسرائیل میں پارلیمانی انتخابات منعقد ہوئے اور اضحاق شمیر (Yitzhak Shamir) نے مخلوط حکومت بنائی، لیکن یہ حکومت مارچ ۱۹۸۹ء میں اس لیے ختم ہوگئی کہ اس نے فلسطینیوں کے ساتھ امن مذاکرات کی امریکی تجاویز کی مخالفت کی تھی۔ جس سے ملک میں سیاسی بحران پیدا ہوگیا۔ ۷ جون ۱۹۹۰ء میں مخلوط حکومت کے قیام پر یہ مسئلہ حل ہوگیا (کتاب مذکور، ص ۴۴۴)۔ اسی دوران میں نومبر ۱۹۸۸ء میں پی ایل او کے سربراہ یاسر عرفات نے الجزائر میں فلسطینی کونسل کا اجلاس طلب کیا، جس میں مطالبہ کیا گیا کہ سلامتی کونسل کی قرارداد نمبر ۲۴۲ اور قرارداد ۳۳۸ کے مطابق فلسطین کو آزادی دی جائے۔ چنانچہ ۱۵ نومبر ۱۹۸۸ء کو کانفرنس میں فلسطینی ریاست کے قیام کا اعلان کیا گیا، جسے پاکستان سمیت ۵۰ سے زائد ممالک نے تسلیم کر لیا۔ کانفرنس میں اسرائیل کو بھی تسلیم کرنے پر رضامندی ظاہر کی گئی تھی (فیض احمد شہابی: مسلم دنیا، ۱۹۹۶ـ۱۹۹۷ء، ص ۲۶۶)۔ ۱۹۹۱ء کی خلیجی (کویت، عراق) جنگ میں متعدد فلسطینی کھلم کھلا عراق کی حمایت کرنے لگے۔ اسرائیل پر عراق کے سکڈ میزائل مارنے پر دو سو اسرائیلی زخمی ہوئے اور نو ہزار گھروں کو نقصان پہنچا۔ اکتوبر ۱۹۹۱ء میں اسرائیلی اور فلسطینی نمائندوں نیز ہمسایہ اور عرب ممالک کے نمائندوں کے مابین پہلی بار جامع امن مذاکرات ہوئے۔

۲۳ جون ۱۹۹۱ء کو لیکوڈ (Likud) پارٹی انتخاب ہار گئی اور لیبر پارٹی کے رہنما اضحاق رابن (Yitzhak Rabin) نے نئی حکومت تشکیل دی۔ ۱۹۹۳ء میں مشرق وسطی میں حالات نے حیرت انگیز طور پر پلٹا کھایا اور وزیراعظم رابن اور تنظیم آزادی فلسطین کے رہنما یاسر عرفات کے مابین واشنگٹن میں براہ راست مذاکرات ہوئے جس کے نتیجے میں ۱۳ ستمبر ۱۹۹۳ء کو ایک امن معاہدہ طے پایا، جس کے تحت حکومت اسرائیل فلسطینیوں کو خود مختار فلسطینی حکومت کے قیام کے سلسلے میں غزہ کی پٹی اور مغربی کنارے کے قصبے اریحا (Jericho) سے دستبردار ہونے پر رضا مند ہوگئی (*The Universal Almanic*، ۱۹۹۶ء، ص۴۴۴)۔ ۱۹۹۴ء کے اوائل میں مغربی کنارے میں الخلیل (Hebron) کی ایک مسجد میں دو فلسطینیوں کی یہودی آباد کاروں کے ہاتھوں ہلاکت کی وجہ سے فلسطین کی خود مختار حکومت کے قیام کے سلسلے میں مذاکرات وقتی طور پر معطل ہوگئے۔ مئی ۱۹۹۴ء میں اسرائیل نے اریحا اور غزہ کی پٹی اور مہاجرین کے کیمپوں کے علاقوں سے اپنی فوج واپس بلالی اور اس طرح یاسر عرفات کی سربراہی میں خود مختار ریاست فلسطین کے قیام کے لیے راہ ہموار ہوگئی۔ جولائی ۱۹۹۴ء میں اسرائیلی وزیراعظم اور اردن کے شاہ حسین کے مابین امن معاہدہ طے پایا۔ جس سے دونوں ملکوں کے مابین ۴۶ سالہ جنگی صورتحال کا خاتمہ ہوگیا۔ اکتوبر ۱۹۹۴ء میں باضابطہ امن معاہدے کے تحت اسرائیل اردن کا ۳۵۰ مربع کیلو میٹر (۱۳۵ مربع میل) کا متنازعہ علاقہ واپس کرنے پر رضا مند ہوگیا۔ علاوہ ازیں دونوں ملک مختلف شعبوں میں، جن میں تجارت، سیاحت، مواصلات، ماحولیات کا تحفظ اور اقتصادی ترقی شامل تھے، باہمی تعاون پر متفق ہوگئے۔ اردن نے اس بات پر زور دیا کہ وہ اپنی سرزمین کسی اور ملک کو اسرائیل کی مخالفانہ سرگرمیوں کے لیے استعمال نہیں کرنے کی اجازت نہیں دے گا۔ اسرائیل نے بھی بیت المقدس میں اسلام کے مقدس مقامات پر اردن کے دعوے کو

تسلیم کر لیا۔ فلسطینیوں نے اس معاہدے کو اسرائیل کے ساتھ فلسطینیوں کے معاہدے کی خلاف ورزی قرار دیا۔ جو بعدازاں بیت المقدس کی حیثیت کا تعین کرنے کے لیے حکومت اسرائیل اور حکومت فلسطین کے مابین مذاکرات کا باعث بنا۔ ۱۹۹۴ء میں حکومت اسرائیل نے ویٹیکن کے ساتھ اپنے تعلقات بحال کر لیے اور مراکش اور تونس میں رابطہ دفتر (Liaison Offices) قائم کیے۔ جولائی ۱۹۹۵ء میں اوسلو معاہدے کے تحت اسرائیل اور فلسطینیوں کے مابین کسی حد تک رسمی تعلقات قائم ہو گئے۔ ستمبر ۱۹۹۵ء میں اسرائیل نے فلسطین کے ساتھ دوسرا معاہدہ کیا، جس کے تحت اس نے ۱۹۹۵ء کے اواخر اور ۱۹۹۶ء کے اوائل میں الخلیل کے سوا تمام فلسطینی قصبوں سے اپنی فوجیں واپس بلالیں (مسلم دنیا، ص ۲۸۴)۔

۲۰ جنوری ۱۹۹۶ء کو مغربی کنارے رملہ، الخلیل اور غزہ میں فلسطینی قانون ساز کونسل اور صدارت کے لیے انتخاب ہوئے، مگر حکومت اسرائیل نے ۴۹۰۰۰ ووٹروں میں سے صرف ۵۰۰۰ ووٹروں کو پوسٹل ووٹ ڈالنے کی اجازت دی۔

۸۸ رکنی فلسطینی قانون ساز کونسل کے انتخاب کے بعد ۱۲ فروری ۱۹۹۶ء کو یاسر عرفات نے فلسطینی مقتدرہ کے پہلے منتخب صدر کی حیثیت سے حلف اٹھایا۔ اپریل ۱۹۹۶ء میں فلسطینی مقتدرہ نے اپنے منشور میں سے اس دفعہ کو حذف کر دیا کہ اسرائیل کو تباہ و برباد کر دیا جائے گا۔

۲۹ مئی ۱۹۹۶ء کو اسرائیل کے پہلے عام انتخابات کے نتیجے میں مسٹر نتن یاہو ملک کا وزیراعظم منتخب ہوا۔ اس نے ۱۹ جون کو اپنے عہدے کا حلف اٹھایا۔ ۲۳ ستمبر کو یہودیوں نے مسجد اقصیٰ کے حرم شریف میں مغربی دیوار کے ساتھ ایک پرانی سرنگ کھول دی، جس سے اشتعال پیدا ہوا اور فلسطینی سڑکوں پر نکل آئے۔ چنانچہ فلسطینیوں اور اسرائیلی فوجوں کے مابین چار روز تک جھڑپیں ہوتی رہیں، جن میں ۳۷ افراد ہلاک اور سیکڑوں زخمی ہوئے۔ ۱۵ ستمبر ۱۹۹۶ء کو اسرائیل کی وزارت منصوبہ بندی اور تعمیرات نے راس العمود کے علاقے کے قریب، جہاں ۱۱۰۰۰ فلسطینی آباد ہیں، یہودیوں کے ۱۳۲ گھر تعمیر کرنے کے سابقہ منصوبے پر عمل شروع کر دیا، جس سے فریقین کے باہمی تعلقات کشیدہ ہو گئے (حوالہ مذکور)۔ تاہم ۱۵ جنوری کو دونوں ملکوں کے مابین معاہدہ الخلیل طے پایا جس کے تحت اسرائیل کو مزید مراعات مل گئیں اور طے پایا کہ (۱) عرب علاقوں سے اسرائیلی انخلا جولائی ۱۹۹۷ء کی بجائے مئی ۱۹۹۹ء میں مکمل ہوگا، (۲) الخلیل شہر کا ہزارواں حصہ اسرائیلی حکومت کے کنٹرول میں رہے گا؛ (۳) اسرائیلی دس دن کے اندر اسی فیصد علاقوں سے اپنی فوجیں واپس بلا لے گا اور مارچ ۱۹۹۷ء تک مغربی اردن کے علاقوں کے انخلا کا عمل شروع کرنے کا پابند ہوگا؛ (۴) فلسطینی حکومت کے لیے آزاد کردہ علاقے میں سرگرمیاں محدود ہوں گی اور طرفین کے قیدیوں کو رہا کر دیا جائے گا۔

۱۸ مارچ ۱۹۹۷ء کو اسرائیلی بلڈوزروں نے ایک ہزار فوجیوں کی نگرانی میں بیت المقدس کے مشرق میں ہرحوما (Har Homa) کی متنازعہ بستی (جسے عرب جبل ابوغنیم کا نام دیتے ہیں) کی زمین تعمیر کے لیے ہموار کرنا شروع کر دی۔ تاکہ بتیس ہزار یہودیوں کے آبادکاری کے منصوبے کو تعمیری شکل دی جا سکے، حالانکہ فلسطینی اس علاقے کو مستقبل کی فلسطینی ریاست کے دارالحکومت کا حصہ قرار دیتے ہیں۔ مصر کے صدر حسنی مبارک نے کہا اگر یہ بستی تعمیر کی جاتی ہے تو یہ سارے قضیے کا خاتمہ نہیں ہوگا، بلکہ یہ ایک نئے متشددانہ سلسلے کی ابتدا ہوگی۔ اسرائیل کی ان معاندانہ سرگرمیوں کے نتیجے میں ۲ مارچ کو پہلے الخلیل میں اور پھر ۲۶ مارچ کو رملہ (Ramla) میں فریقین کے مابین جھڑپیں شروع ہو گئیں۔ اسی اثنا میں امریکی صدر بل کلنٹن نے اسرائیلی وزیراعظم نتن یاہو کو مذاکرات کے لیے امریکہ طلب کیا۔ پروگرام کے مطابق ۸ اپریل ۱۹۹۷ء کو امریکی صدر اور اسرائیلی

وزیر اعظم کے مابین مذاکرات ہوئے لیکن ناکام رہے۔ وزیر اعظم نتن یاہو نے صدر کلنٹن پر واضح کر دیا کہ بیت المقدس میں یہودی بستی ضرور رہے گی۔ ۲۵ اپریل کو اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے اسرائیل کے خلاف تادیبی کارروائی کے لیے ہنگامی اجلاس بلایا تاکہ صورت حال پر قابو پایا جا سکے۔ چنانچہ ۱۳۴ ووٹ قرارداد کے حق میں آئے۔ امریکہ اور مائیکرونیشیا نے اسرائیلی منصوبے کی حمایت کی جب کہ دیگر ارکان نے اسرائیلی اقدام کی مذمت کی۔

۲۹ اپریل ۱۹۹۷ء کو حکومت اسرائیل نے اپنے توسیعی منصوبے کی منظوری دے دی۔ تاہم اسرائیلی لیبر پارٹی نے اس کی مخالفت کرتے ہوئے کہا کہ فلسطینیوں کو اپنی علیحدہ مملکت کے قیام کا حق حاصل ہے۔ ۲ جون ۱۹۹۷ء کو اسرائیل نے فلسطینی حکومت کو القدس کے سکوں سے باہر دھکیل دیا۔ ۶ جولائی ۱۹۹۷ء کو الخلیل میں اسرائیل نے قرآن پاک کے چھ نسخے شہید کر دیے جس پر فلسطینی سراپا احتجاج بن گئے۔ حالات پر قابو پانے کے لیے اسرائیل نے چھ روز کے لیے الخلیل کی ناکہ بندی کر دی۔ ۱۶ جولائی ۱۹۹۷ء کو یہودی بستیوں کی تعمیر کے خلاف اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی میں قرارداد تین کے مقابلے میں ۱۳۱ ووٹوں سے منظور ہوئی۔ ۳۰ جولائی کو بیت المقدس میں فلسطینیوں کے خودکش سکواڈ نے جسموں سے بم باندھ کر بیس یہودیوں کو ہلاک کر دیا۔ ۷ اگست کو یاسر عرفات نے اسرائیلی مصنوعات کے بائیکاٹ کا اعلان کر دیا۔ ۴ ستمبر کو دریائے اردن کے مغربی کنارے کے علاقے سے اسرائیلی فوج کی جزوی واپسی کے سلسلے میں امریکہ نے حکومت اسرائیل کی تجویز مسترد کر دی۔ ۲۷ ستمبر کو اسرائیل کی سپریم کورٹ نے القدس میں یہودی بستی کی تعمیر روکنے کے مطالبہ کو مسترد کر دیا۔ ۸ اکتوبر کو یاسر عرفات اور نتن یاہو کے مابین القدس میں مذاکرات ہوئے۔ ۲۳ اکتوبر کو نہ صرف یہودی بستیوں کی تعمیر کے سلسلے میں حکومت فلسطین نے حکومت اسرائیل سے بات چیت کرنے سے انکار کر دیا، بلکہ اس کے خلاف شدید احتجاج بھی کیا۔ ۲۸ اکتوبر ۱۹۹۷ء کو جنرل اسمبلی کا ہنگامی اجلاس طلب کر لیا، لیکن اس کا بھی کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ تاہم ۲۹ نومبر ۱۹۹۷ء کو اسرائیل نے محدود پیمانے پر مغربی کنارے سے انخلا کی تجویز پیش کی، جسے فلسطین نے اگلے روز مسترد کر دیا۔ ۲۰ جنوری ۱۹۹۸ء کو یاسر عرفات اور نتن یاہو کی واشنگٹن میں ملاقات ہوئی تو اسرائیلی وزیراعظم نے صدر کلنٹن سے کہا کہ وہ مغربی کنارے سے فوجیں نکال کر اسرائیل کی سلامتی کو خطرے میں نہیں ڈال سکتے۔ ۹ جون ۱۹۹۸ء کو اسرائیل کے وزیر داخلہ نے القدس کے مشرق میں واقع جبل زیتون پر چار سال قبل بلدیہ کے منظور کردہ رہائشی منصوبے کی تکمیل کی منظوری دے دی۔ اس کے تحت ۵۸ یہودی مکان بنانے کا فیصلہ کیا گیا، ساتھ ہی بلدیہ نے اس علاقے میں جو الطور کے نام سے موسوم ہے، فلسطینیوں کے لیے سو مکانات تعمیر کرنے کا منصوبہ بنایا۔ ۲۱ جون کو اسرائیلی کابینہ نے عظیم تر بیت المقدس کے نام سے ایک منصوبے کی منظوری دی، جس کے تحت مغربی کنارے کی متعدد بستیوں کو بیت المقدس میں شامل کرنے کے علاوہ شہر میں مزید تیس ہزار یہودیوں کو آباد کرنے کا پروگرام بنایا گیا۔ ادھر امریکی وزیر خارجہ نے یاسر عرفات کو متنبہ کیا کہ اگر بیت المقدس کے توسیعی منصوبے کو سلامتی کونسل میں اٹھانے کی کوشش کی گئی تو امن مذاکرات پر منفی اثرات مرتب ہوں گے۔ یکم جولائی کو عرب لیگ نے بیت المقدس میں توسیع و اسرائیلی سازش کے خلاف سلامتی کونسل کے اجلاس میں بحث کے لیے کہا، تو امریکہ نے اسے ویٹو کر دیا۔ ۵ جولائی کو مصر، اردن اور فلسطینی رہنماؤں نے بیت المقدس کے توسیعی منصوبے کو مسترد کر دیا۔ ۱۲ جولائی کو امریکہ نے یہ تجویز دی کہ اسرائیل مغربی کنارے کا صرف دس فیصد علاقہ خالی کر دے۔

الغرض اسرائیل اپنے قیام سے لیکر اپنے موجودہ منصوبوں کی تکمیل تک ہر مرحلے پر مغربی ملکوں، خصوصاً

امریکہ، برطانیہ اور فرانس کے تعاون اور سرپرستی کا محتاج ہے، اس وقت بھی اس مملکت کا وجود اور اس کی بقا صرف مغربی ملکوں کی فوجی، اقتصادی اور سیاسی امداد کی مرہون منت ہے، اس کے پس منظر میں جو عظیم مقاصد کارفرما ہیں وہ کسی صاحب علم سے مخفی نہیں ہیں۔

(۷) نظم ونسق: نظم ونسق کے اعتبار سے اسرائیل چھ اضلاع، ۳ میونسپل کمیٹیوں (بشمول دو عرب قصبوں) ۱۱۵ مقامی کونسلوں (بشمول ۴۶ عرب اور دروز کونسلوں) اور ۴۵ علاقی کونسلوں (بشمول ایک عرب کونسل) میں منقسم ہے۔ مقامی حکام کا انتخاب اسی وقت ہوتاہے جب نیسٹ (Knesset) کا انتخاب عمل میں آتا ہے۔ ان میں شمالی (رقبہ ۴۵۰۱ کیلو میٹر، آبادی ۹۱۴۲۰۰ افراد، صدر مقام نضارت)؛ حیفا (رقبہ ۸۵۴ کیلو میٹر، آبادی ۷۱۳۶۰۰ افراد، صدر مقام حیفا)؛ وسطی (رقبہ ۱۲۴۲ کیلو میٹر، آبادی ۱۱۵۵۷۰۰ افراد صدر مقام رملا)؛ تل ابیب (رقبہ ۱۷۰ کیلو میٹر، آبادی ۱۱۳۰۸۰۰ افراد، صدر مقام تل ابیب)؛ بیت المقدس (رقبہ ۶۲۷ کیلو میٹر، آبادی ۶۳۸۲۰۰ افراد، صدر مقام بیت المقدس)؛ اور جنوبی (رقبہ ۱۴۱۰۷ کیلو میٹر، آبادی ۷۷۰۲۰۰ افراد، صدر مقام بیر سبع) وغیرہ شامل ہیں۔ جبکہ اس کے تحت مقبوضہ علاقوں کے بھی تین اضلاع ہیں، یعنی گولان (رقبہ ۱۱۷۶ ک، آبادی ۲۹۰۰۰)؛ یہودا اور سماریہ (رقبہ ۵۸۷۹ ک۔ آبادی ۱۰۸۴۴۰۰)؛ غزہ علاقہ (رقبہ ۳۷۸، آبادی ۷۴۸۹۰۰)۔

(۸) آئین: اسرائیل کا آئین تحریری نہیں ہے، تاہم نیسٹ نے جون ۱۹۵۰ء میں ملک کا آئین اپنایا۔ بہت سے قوانین، جن میں ۱۹۵۰ء کا واپسی کا قانون (Law of return)، ۱۹۵۲ء کا فوقیت کا قانون، ۱۹۵۲ء کا صدر کے عہدے کی مدت کا قانون، ۱۹۵۳ء کا تعلیم کا قانون، ۱۹۵۳ء کا Yad-va-shem کا قانون، ۱۹۴۸ء کا انتظامی آرڈیننس، ۱۹۵۱ء کا نیسٹ کے انتخابات کا قانون، ۱۹۵۳ء بچوں کا ایکٹ، ۱۹۶۵ء میں خواتین کے مساوی حقوق کا قانون، ۱۹۵۳ء کا فوجی بیمے کا ایکٹ، اسی طرح ۱۹۵۳ء فوجی خدمات کا قانون، ۱۹۵۸ء کا بنیادی قانون (نیسٹ) اور دیگر قوانین شامل ہیں کو آئین کا حصہ بنا دیا گیا The Europa 1998، ص ۱۷۹۸)۔

نیسٹ (Knesset) یا پارلیمنٹ ۱۲۰ ارکان پر مشتمل ہوتی ہے، جنہیں خفیہ رائے دہی کے ذریعے متناسب نمائندگی کی بنیاد پر منتخب کیا جاتا ہے۔ ۱۸ سال کے عمر کا مرد اور عورت انتخابات میں حصہ لے سکتے ہیں، تاہم نیسٹ کی رکنیت کے لیے امیدوار کا ۲۱ سال یا اس سے زیادہ کی عمر کا ہونا لازمی ہے۔

صدر کا انتخاب پانچ سال کے لیے ہوتا ہے اور اسے دو مرتبہ منتخب کیا جا سکتا ہے، نیسٹ کے دس یا اس سے زائد ارکان صدارتی امیدوار کا نام تجویز کر سکتے ہیں۔ (کتاب مذکور، ص ۷۹۸)۔

قومی پرچم: حکومت اسرائیل کے پرچم کی سفید سر زمین پر درمیان میں حضرت داؤد علیہ السلام کا نشان (چھ کونی نیلا ستارہ) بنایا گیا ہے۔ اس بالائی اور نچلے حصے پر دو نیلی افقی دھاریں ہیں۔ اسرائیل کے قومی ترانے کا عنوان ہے "ہاتک واہ" یعنی امید ہے، جسے این ایچ عمبر (Imber) نے لکھا (Statesman's Year book 1997-98، ص ۷۴۵) اور بنیادی سکہ نیو شیکلم (New Sheqalim) ہے۔ اس میں ایک سو اگوروٹ (Agirot) ہوتے ہیں۔ ۳۰ ستمبر ۱۹۹۷ء کی رو سے ایک پونڈ = ۵٫۶۴۹ نیو شیکلم کے اور ایک ڈالر ۳٫۴۹۷ نیو شیکلم کے مساوی ہے (The Europa 1998، ص ۷۹۴)۔

یہ ملک اقوام متحدہ، انٹرپول، یونیسکو اور عالمی بنک کا رکن ہے مگر اسے پاکستان سمیت بہت سے اسلامی ملکوں نے تسلیم نہیں کیا۔ ان کا سال ۵۷۵۶ عیسوی سال کے ۲۵ ستمبر ۱۹۹۵ء تا ۱۳ ستمبر ۱۹۹۶ء کی درمیانی مدت پر مشتمل ہے۔

مالیات: ۱۹۵۴ء میں بنک آف اسرائیل مرکزی بنک کی حیثیت سے قائم کیا گیا تھا۔ یہ بنک نہ صرف نوٹ جاری کرتا ہے، بلکہ تجارتی بنکوں کو مالی معاملات میں مشورے اور ہدایات بھی دیتا ہے۔ اس وقت ملک میں ۲۶

تجارتی بنک ہیں۔ ۱۹۹۳ء۔۱۹۹۵ء میں اسرائیل میں فی کس آمدنی ۱۵۹۴ امریکی ڈالر تھی۔ جولائی ۱۹۹۶ء میں اسرائیل کے ذمہ ۳۴۰۰۰ ملین امریکی ڈالر کے قرضے واجب الادا تھے۔ ۱۹۹۲ء سے قبل ان کا مالی سال یکم اپریل سے ۳۱ مارچ تک کے عرصے پر محیط تھا، لیکن اب یہ یکم جنوری سے ۳۱ دسمبر تک کے عرصے کے لیے ہے (The Europa 1998، ص ۱۷۹۱)۔ عملی طور پر یہ ملک اب بھی مغربی ملکوں کے اقتصادی اور فوجی سہارے پر قائم ہے۔

دفاع: ایک چھوٹا سا ملک ہونے کے باوجود دفاعی اعتبار سے اسرائیل متعدد ترقی پذیر ملکوں اور اپنے ہمسایہ ملکوں سے بہت زیادہ مستحکم ہے۔ ملک کے ہر یہودی اور دروز کو ۳۶ ماہ کے لیے لازمی فوجی تربیت حاصل کرنا پڑتی ہے، خواتین کے لیے تربیتی عرصہ ۲۱ ماہ مقرر کیا گیا ہے۔

بری فوج کو تین علاقائی (سرحدی) اور ایک اندرونی کمان میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اس کے تین کور ہیڈکوارٹر، دو ڈویژنل ہیڈکوارٹر، تین بکتر بند ڈویژن، تین علاقائی پیدل ڈویژن، ۳ مشینی انفنٹری بریگیڈ اور تین توپخانے کی بٹالینوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ فاضل فوج (Reserved Force) ۹ بکتر بند ڈویژن، ایک مشینی ایئر موبائل ڈویژن، ۱۰ علاقائی پیدل اور چار توپخانہ بریگیڈوں پر مشتمل ہے۔ اس کی نفری ۱۳۴۰۰۰ فوجیوں پر مشتمل ہے۔

اسرائیل کی بحریہ بھی خاصی مضبوط ہے۔ اس کے پاس تین بحری اڈے (حیفا، اشدود اور ایلات) ہیں۔ افسروں سمیت نیوی کے عملے کی تعداد سات ہزار ہے۔ اس میں بحریہ کے کمانڈوز بھی شامل ہیں۔ دس ہزار فاضل فوجی بھی ہیں۔

اسرائیل کے پاس مستعد فضائیہ بھی ہے۔ فضائیہ کا عملہ، افسروں سمیت ۳۲۰۰۰ نفوس پر مشتمل ہے۔ اس کے پاس جدید ترین ہوائی جہاز موجود ہیں۔ ۱۹۹۷ء کا دفاعی میزانیہ ۲۶۰۰۰ ملین نیوشیکلم تھا جو ۲۶۰۰ ملین امریکی ڈالروں کے مساوی ہے (The Statesman's Year's Book، ص ۷۴۵)۔

زراعت: اسرائیل کی ۱۷ فیصد اراضی قابل کاشت ہے، ۵ فیصد اراضی پر مستقل طور پر فصلیں اگائی جاتی ہیں، جب کہ ۴۰ فیصد اراضی مرغزاروں اور چراگاہوں پر مشتمل ہے۔ گندم اور آلو اہم ترین فصلیں ہیں۔ ۱۹۹۶ء کے اعداد و شمار کے مطابق گندم، آلو، مونگ پھلی، زیتون، تربوز، خربوزہ اور نرم کپاس وغیرہ اہم پیداوار ہیں (The Europa 1998، ص ۱۷۹۳)۔

ڈیری فارم بھی وہاں کی اہم صنعت ہے، وہاں گائے اور بیل، سور، بھیڑیں، بکریاں اور مرغیاں وغیرہ پالی جاتی ہیں (The Europa 1998، ص ۱۷۸۳)۔

ماہی گیری: بحیرۂ روم اور بحیرہ اسود کے علاقے میں ماہی گیری ایک اہم پیشہ ہے (The Europa 1988، ص ۱۷۹۳)۔ صنعتی اعتبار سے بھی یہ ملک بڑا ترقی یافتہ ہے، اس ضمن میں کوئی بھی ہمسایہ ملک اسکا مقابلہ نہیں کر سکتا (The Europa 1998، ص ۱۷۹۴)۔

اہم برآمدی اشیاء میں زیادہ تازہ پھل اور ان کی ضمنی پیداوار، پھلوں کے جوس، پھول، شراب، مٹھائیاں، پالش شدہ ہیرے، کیمیائی اشیاء، کپڑا، دھاتی مصنوعات، الیکٹرانکس مشینیں اور ٹرانسپورٹ کے آلات شامل ہیں۔

اہم برآمدی اشیا میں ہیرے، کیمیائی اشیا اور کیمیائی مصنوعات، زرعی پیداوار، مشینری اور آلات شامل ہیں۔

۱۹۹۵ء میں ۶۵۲۹٫۸ ملین امریکی ڈالر مالیت کی اشیا یورپی یونین اور ایفٹا (European Free Association) ممالک اور ۵۷۳۵٫۹ ملین ڈالر مالیت کی اشیا امریکہ کو برآمد کی گئیں۔

ان برآمدی اشیا کی خریداری میں امریکہ کا حصہ ۳۰٫۱ فیصد، برطانیہ کا ۶٫۵ فیصد، جرمنی کا ۵٫۵ فیصد بلجیم کا ۵٫۳ فیصد، جب کہ درآمدی اشیا کی فروخت میں امریکہ کا حصہ ۱۸٫۶ فیصد، بلجیم کا ۱۲٫۲ فیصد، جرمنی کا ۹٫۸ فیصد اور برطانیہ کا ۸٫۳ فیصد تھا۔

مواصلات: ۱۹۹۶ء میں ملک میں پختہ سڑکوں کی لمبائی ۱۵۰۶۵ کیلو میٹر تھی۔ ان میں سے ۵۶ کیلو میٹر لمبی

سوٹروے، ۴۷۴۵ کیلو میٹر لمبی ہائی وے یا قومی شاہراہیں اور ۱۰۰۶۴ کیلو میٹر لمبی دوسری سڑکیں شامل ہیں۔ ریلوے کی کل میٹر لائن کی لمبائی ۵۳۰ کیلو میٹر اور برانچ لائنوں کی ۱۷۰ کیلومیٹر کے قریب ہے۔ حیفا میں ۱۹۵۹ء میں دو کیلو میٹر طویل زیر زمین ریلوے پٹڑی بھی بچھائی گئی۔ بن گوریان اور ایلات بین الاقوامی ہوائی اڈے ہیں، یہاں تقریباً تمام بڑی بڑی فضائی کمپنیوں کے جہاز اترتے ہیں۔ اسرائیل قومی فضائی کمپنی ہے اس کے جہاز یورپ، امریکہ، چین، مصر، بھارت، کینیا، جنوبی افریقہ، تھائی لینڈ اور ترکی کے بین الاقوامی ہوائی اڈوں تک پرواز کرتے ہیں۔ اس فضائی کمپنی کا قیام ۱۹۴۸ء میں عمل میں آیا۔ اسرائیل کا بحری بیڑہ ۵۴ جہازوں پر مشتمل ہے (The Euaopa 1998، ص ۱۸۰).

اسرائیل براڈ کاسٹنگ اتھارٹی ریڈیو، سرکاری ادارہ ہے۔ یہ ۱۹۴۸ء میں قائم کیا گیا بیت المقدس کے علاوہ تل ابیب اور حیفا میں ریڈیو سٹیشن قائم ہیں۔ یہ ۱۶ زبانوں میں پروگرام نشر کرتا ہے۔(The Euaopa 1998، ص ۱۸۰۷).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(زاہد حسین انجم [ان: محمود الحسن عارف])

••------------••

⊗ [تعلیقہ] **اسرائیل عرب تنازعہ:** اسرائیل عرب تنازعے کو شروع ہوئے ایک صدی سے زیادہ عرصہ گزر چکا ہے۔ یہ دنیا کی تاریخ کا سب سے قدیم حل طلب مسئلہ ہے ' مگر اقوام عالم، چند بین الاقوامی سازشوں کے تحت اس مسئلے کو حل کرنے کے بجائے اسے مزید طول دے رہی ہیں۔ ۱۸۸۲ء میں یہودیوں نے فلسطین کی نقل مکانی وطن کا آغاز کیا۔ مگر نقل مکانی کا یہ سلسلہ بیت المقدس میں انفرادی طور پر عبادت گزاری کرنے اور وہیں مرنے کی تمنا پر مبنی نہیں تھا، بلکہ یہ ایک سیاسی تحریک کا نتیجہ تھا۔ ۱۸۹۷ء میں یہ رجحان، پہلی صیہونی کانفرنس کے بعد مزید تقویت پکڑ گیا، جس میں فلسطین کو یہودیوں کا قومی وطن قرار دینے کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ یہیں سے یہودیوں کی جدید قومی تحریک نے جنم لیا [اس تحریک کا پس منظر جاننے کے لیے یہودیوں کی قدیم تاریخ پر نظر ڈالنا مناسب ہو گا، ایک زمانہ تھا جب اس پورے علاقے پر یہودیوں کی قومی حکومت قائم تھی ' جو حضرت سلیمانؑ کے بعد ان کی اولاد کے زمانے میں دو حصوں (یہوداہ اور اسرائیل) میں تقسیم ہو گئی۔ یہودیوں کی تاریخ میں زمین کا یہ بٹوارہ ان کے مابین سیاسی تقسیم کے عمل کی ابتداء ثابت ہوا، جس کے نتیجے میں ان کی سلطنتوں کا شیرازہ بکھر گیا اور ان پر بخت نصر [رک باں] نے حملہ کرکے بیت المقدس کو تباہ و برباد کر دیا ، بخت نصر کے بعد، یہودی دوبارہ اس علاقے میں آباد ہو گئے، لیکن دوبارہ ۷۰ء میں ٹیٹس رومی (Tutus) کے ہاتھوں بری طرح نکالے گئے ، اس طرح اسلام کی آمد سے تقریباً چھ صدیاں قبل یہودی اس سرزمین سے بے دخل کر دیئے گئے تھے، اس وقت سے یہ لوگ دنیا کے مختلف علاقوں اور خطوں میں آباد تھے، لیکن اپنی سازشی اور مکار طبیعت کی بنا پر ہر جگہ سے ذلیل و خوار ہو کر نکالے گئے۔ ان حالات نے انہیں اپنے مستقبل کے لیے "اپنے گھر" کے مطالبے پر مجبور کر دیا اور انگریز نے جو مسلمانوں کے خلاف، ان کی مالی امداد پر ہمیشہ بھروسہ کرتا آیا تھا، اس مطالبے کو شرف پذیرائی بخشا ، اسی سے اس تنازعے کی ابتدا ہوئی]، لیکن صورت حال یہ تھی کہ وہ سر زمین جسے یہودی اپنا تاریخی حق سمجھتے تھے، صدیوں سے فلسطینی قوم کا گہوارہ بنی ہوئی ہے اگرچہ کچھ عرصہ پہلے تک اس کو کوئی سیاسی تشخص حاصل نہیں تھا.

فلسطین میں پہنچے پہل آنے والے یہودی تارکین وطن کو مقامی لوگوں کی طرف سے کسی خاص مزاحمت کا سامنا نہ کرنا پڑا۔ فلسطین کے مقامی باشندوں اور دوسرے عرب عوام کی طرف سے یہودی تحریک کو ایک خطرہ محسوس کرنے کا عمل کئی عشرے بعد شروع ہوا، عربوں اور یہودیوں کے تعلقات میں اصل موڑ ۴

نومبر ۱۹۱۷ء کے اعلان بالفور سے آیا، جس میں برطانوی وزیر خارجہ نے فلسطین میں یہودیوں کے قومی وطن کے قیام کا وعدہ کیا اور واضح طور پر کہا کہ اس مقصد کے حصول کے لیے برطانوی حکومت دل وجان سے سعی کرے گی۔

برطانوی حکومت کے اس اعلان نے جنگ عظیم اول کے بعد ۱۹۱۷ء میں فلسطین پر انتدابی اختیار حاصل ہو گیا تھا، فلسطینیوں کو غم وغصے سے دوچار کر دیا جس سے ایک ایسا تنازعہ شروع ہو گیا جو آج تک جاری ہے۔ یہودیوں کی بڑھتی ہوئی آمد نے علاقے کے مقامی مکینوں کو مزید برگشتہ کر دیا، جن کی تعداد ۱۸۸۱ء میں صرف چوبیس ہزار (یعنی آبادی کے پانچ فیصد سے بھی کم) تھی۔ ۱۸۹۳ء میں پچاس ہزار (یعنی بارہ فیصد) تک جا پہنچی۔ اعلان بالفور کے بعد یہودیوں کی آمد میں مزید اضافہ ہو گیا اور ۱۹۳۳ء میں جرمنی میں نازی ازم کے بروئے کار آنے کی بنا پر ۱۹۳۵ء تک یہودیوں کی تعداد فلسطین میں تین لاکھ، اڑسٹھ ہزار، آٹھ سو چھتیس تک پہنچ گئی صرف بیت المقدس میں جو یہودیوں اور عربوں (بشمول مسلمان وعیسائی) دونوں کے لیے بڑی اہمیت رکھتا ہے، (۱۹۳۱ء سے ۱۹۳۵ء تک) چار برسوں کے دوران یہودی باشندوں کی تعداد ترپن ہزار سے بڑھ کر ستر ہزار ہو گئی۔

نتیجتاً ۱۹۳۶ء میں فلسطینیوں نے برطانوی پالیسی کے خلاف بغاوت کا اعلان کر دیا جو ۱۹۳۹ء تک جاری رہی۔ اس بغاوت کے ایک اہم رہنما الحاج امین الحسینی [رک بآں: مفتی اعظم فلسطین وصدر سپریم مسلم کونسل تھے۔ بغاوت شروع ہوتے ہی الحاج امین الحسینی نے اعلیٰ عرب کمیٹی کی صدارت سنبھال لی اور اس طرح وہ فلسطین کی قومی، تحریک میں مرکزی شخصیت بن کر ابھرے۔

اس انقلابی اقدام سے کئی سال پہلے الحاج امین صیہونیت کے خلاف فلسطینیوں کی قومی جدوجہد کی طرف عالمی مسلم برادری کی توجہ مبذول کرانے کی کئی طرح سے کوشش کر چکے تھے: (۱) انہوں نے بیت المقدس میں مسلمانوں کے مقامات مقدسہ مسجد الاقصیٰ اور قبۃ الصخرۃ کی تزئین و آرائش کے لیے عطیات جمع کرنے کی تحریک چلائی اور ان کی تزئین و آرائش کرائی؛ (۲) نومبر ۱۹۲۸ء میں علما کی ایک بین الاقوامی کانفرنس منعقد کی، جس میں دمشق، بیروت اور اردن کے نمائندوں نے بڑی تعداد میں شرکت کی؛ (۳) دسمبر ۱۹۳۱ء میں بیت المقدس میں ایک عالمی اسلامی کانفرنس بلائی جس میں سارے عالم اسلام سے ڈیڑھ سو مسلمان دانشور شریک ہوئے اور انہوں نے فلسطین کی اہمیت اور القدس کی مسلمانوں کے نزدیک تقدیس کے بارے میں قرار داد کی منظوری دی۔

اس وقت یہودیوں کی تعداد اس حد تک جا پہنچی تھی جو مقامی لوگوں کے لیے خطرناک ہو سکتی تھی، یہاں آنے والا ہر یہودی لڑنے مرنے کے لیے تیار ہو کر آیا تھا، اس پہ یہ لوگ شروع دن سے تیز اور مستعد تھے، چنانچہ انہوں نے مفتی الحسینی کی جانب سے القدس کے مقدس مقامات کی تزئین وآرائش پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ ان کو یہ کہنا تھا کہ ان مقامات کی تعمیر نو سے مغربی دیوار (گریہ) کو جو یہودیوں کی، بقول ان کے، پہلی اور دوسری عبادت گاہوں کی قدیم جگہ پر واقع ہے، نقصان پہنچے کا ڈر یہودی وہاں تک پہنچنے میں دشواری محسوس کریں گے۔ اس طرح متبرک مقامات کے بارے میں ایک مذہبی جنگ کا آغاز ہو گیا۔ اسی قسم کا جھگڑا مسلمانوں اور یہودیوں دونوں کے نزدیک ایک اور مقدس شہر حبرون (الخلیل) میں بھی ظہور پذیر ہوا۔ ان فسادات میں عربوں کا نقصان یہودیوں کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ تھا [رک بہ اسرائیل]۔ یہ فسادات کئی اور بھی شہروں تک پھیل گئے اور تناؤ میں اضافہ ہوتا گیا۔

۱۹۲۰۔۱۹۳۰ء کے عشرہ میں اس مسئلے پر کئی اطراف سے جہاد کی آوازیں ابھریں، خصوصاً (حیفا) کے امام شیخ عزیز الدین القسام (۱۸۸۴ھ۔۱۹۳۵ء) اور ان کے متبعین نے جہاد کی دعوت عام دی۔ اسی طرح ۱۹۳۶ء۔

۱۹۳۹ء کی بغاوت کے دوران میں شامی، عراقی، بلکہ ہندوستان اور دوسرے ممالک کے متحرک دینی رہنماؤں نے فلسطین کی خاطر فریضہ جہاد کی حمایت میں فتوے جاری کیے۔ البتہ جامع الازہر مصر کے علما نے اس مسئلے پر واضح طور پر خاموشی اختیار کیے رکھی۔

جرمنی کی بڑھتی ہوئی فوجی قوت اور عربوں میں اپنے اعتماد کے نقصان کے پیش نظر برطانیہ کو اپنی علاقائی حکمت عملی پر نظرثانی کرنا پڑی اور آنے والے برسوں میں اسے فلسطین کے بارے میں اپنی پالیسی کو متوازن بنانا پڑا۔ چنانچہ ۱۷ مئی ۱۹۳۹ء کو ایک قرطاس ابیض جاری کیا گیا، جس میں حکومت برطانیہ نے اس امر کا اظہار کیا کہ وہ (دس سال کے عرصے میں) فلسطینیوں کا قومی آزادی کا مطالبہ منظور کر لے گی۔ جو عربوں کی اکثریت کو عطائے حکومت پر منتج ہوگا۔ علاوہ ازیں یہودیوں کی فلسطین کی طرف ہجرت اور وہاں اراضی کی خریداری پر پابندی عائد کر دی جائے گی۔ قدرتی طور پر اس اعلان نے یہودیوں کو ناراض کر دیا، جو اس دوران میں خوفناک حد تک فوجی طاقت جمع کر چکے تھے۔

اس موقع پر برطانوی حکومت نے "خانہ جنگی" کو ہوا دینے کا طریقہ اپنایا، چنانچہ انہوں نے یہودیوں کو اچھی طرح اسلحہ اور جنگی سازو سامان جمع کرنے کا موقع فراہم کیا، اس طرح فلسطین میں ییشو (Yessv) کے مقام پر پہلی یہودی نو آبادی قائم ہوچکی تھی۔ اس وقت بارہ لاکھ مقامی فلسطینی باشندے اور ساڑھے چھ لاکھ یہودی آمنے سامنے کھڑے تھے۔ ہر گروہ فلسطین پر اپنے دعوے پر مضبوطی سے قائم تھا کہ ستمبر ۱۹۴۷ء کو تصادم مزید گہرا ہوگیا۔ جب برطانیہ نے اعلان کیا کہ وہ ۱۵ اپریل ۱۹۴۸ء کو فلسطین چھوڑنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ ۲۹ نومبر ۱۹۴۷ء کو اقوام متحدہ کی قرار داد نمبر ۱۸ شائع ہوئی، جس کے مطابق فلسطین کو دو ریاستوں ایک عرب اور دوسری یہودی میں تقسیم کر دینے کی سفارش کی گئی تھی لیکن یہ قرارداد بھی تصادم کو نہ روک سکی۔ ڈیوڈ بن گوریان (یہودی ریاست کے بانیوں میں سے ایک اور بعد میں اسرائیل کا پہلا وزیراعظم) اور دوسرے یہودی رہنماؤں نے اقوام متحدہ کی قرارداد کو منظور کر لی، کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ موجودہ حالات میں یہودی فلسطین میں اس سے بڑھ کر کچھ حاصل نہیں کر سکتے تھے اور ان کے لیے یہ بہترین حل تھا، جبکہ عربوں نے جنگ کو ترجیح دی، کیوں کہ ان کے نزدیک ان کے ساتھ بے انصافی ہوئی تھی کہ ان کے وطن کا ایک حصہ جبراً چھین لیا گیا۔ وہ اس فیصلے کو کالعدم قرار دینے کی سعی میں تھے۔ عرب اور یہودی فوجوں کے مابین تقریباً چھ ماہ کی جنگ کے بعد (دسمبر ۱۹۴۷ء سے مئی ۱۹۴۸ء تک) فلسطینی اور عرب رضاکاروں کو شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ اس فوجی تصادم کے نتیجے میں، ۱۴ مئی ۱۹۴۸ء کو بن گوریان نے ارض فلسطین کے مفتوحہ علاقوں پر مشتمل یہودی ریاست۔ اسرائیل کے قیام کا اعلان کر دیا۔ اب فلسطین کے ستائیس ہزار مربع کلو میٹر علاقے میں سے تقریباً بیس ہزار، اسرائیل کی ریاست کے قبضے میں آچکا تھا۔ باقی ماندہ علاقے میں سے دریائے اردن کا مغربی کنارہ اور غزہ کی پٹی، بالترتیب اردنی اور مصری قبضے میں چلی گئی۔ دس لاکھ سے زیادہ فلسطینی اپنا وطن چھوڑ کر چلے گئے، یا یہودی فوجوں نے انہیں اس پر مجبور کر دیا۔ بہت سے فلسطینی شہر، مثلاً حیفا، عکہ، یافہ، لدا، رملہ اور سب سے بڑھ کر بیت المقدس کا مغربی حصہ نیز چار سو دیہات اس جنگ کے نتیجے میں فلسطینی عرب آبادی سے بالکل خالی ہوگئے۔ گھروں کو چھوڑ جانے والے عرب لبنان، اردن اور شام میں مہاجر بن گئے۔ ان میں کچھ نے مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی میں رہائش اختیار کر لی۔ فلسطینیوں کی اکثریت نے ان ملکوں بشمول خلیج کے ملکوں (سعودی عرب اور کویت) میں پناہ حاصل کر لی۔ فلسطینیوں کی اکثریت ان ملکوں میں جہاں انہوں نے اقامت اختیار کی تھی اپنے آپ کو غیر ملکی سمجھتی رہی اور ان کے ساتھ غیر ملکیوں جیسا سلوک کیا گیا۔ اب ان کی وہی حالت تھی جو گزشتہ

صدی میں، یورپ میں یہودیوں کی ہوا کرتی تھی، مگر اہل فلسطین کی حالت اس لحاظ سے بدتر تھی کہ عرب ممالک نے، ماسوائے اردن اور کسی حد تک لبنان کے، اپنی حکمت عملی کے تحت اس ڈر سے کہ کہیں وہ مستقل طور پر ان کی آبادی میں ضم نہ ہو جائیں، فلسطینیوں کو حقوق شہریت دینے سے انکار کر دیا۔

عرب افواج کی شکست: فلسطینی باشندوں کی عرب ہمسایہ ملکوں کو اجتماعی ہجرت اور اس سے بھی بڑھ کر یہودی فوج کے ہاتھوں فلسطین کے زیادہ تر حصے کا ضیاع ایسے حقائق تھے جنھوں نے عرب دنیا پر ایک صدمے کی سی کیفیت طاری کر دی، خصوصاً اس بنا پر کہ یہ ممالک ابھی نو آبادیاتی درجے سے نکلنے کے بعد کئی الجھنوں اور کشمکش کا شکار تھے۔ ان دنوں عرب حکومتوں کے بارے میں کئی سوالات اٹھ کھڑے ہوئے بہت سے اہم مسائل، خصوصاً اس بارے میں کہ عرب اور مسلم ممالک پر اغیار کی حکمرانی سے یہ حکومتیں کہاں تک نپٹ سکتی ہیں، سامنے آئے، حتی کہ عرب کے قائدین کے خلوص اور ذمہ دارانہ رویے کو بھی ہدف تنقید بنایا گیا اور اس طرح جلد ہی حکومتوں کے جواز و عدم جواز کا ایک بحران پیدا ہو گیا جس کے نتیجے میں آس پاس کے ملکوں میں کئی بغاوتیں اور انقلاب نمودار ہوئے جن میں سے سب سے زیادہ قابل ذکر ۱۹۵۲ء کا انقلاب مصر تھا، جس کا مقصد بہتر قیادت اور اقوام عرب کے لیے روشن مستقبل کی تلاش تھا۔

اسی زمانے میں مملکت اسرائیل فوجی، اقتصادی اور مردم خیزی کے لحاظ سے مضبوط ہوتی چلی گئی۔ ۱۹۴۰ء اور ۱۹۵۰ء کے عشروں میں عرب ملکوں سے یہودیوں کی بڑی تعداد میں ترک وطن نے اسرائیلی معاشرے کی نئی معاشرتی اقدار اور آبادیاتی حجم میں خاصہ اضافہ کیا۔ اگرچہ مستقل عرب خطرے کے احساس نے اس معاشرے کی ساخت کو مضبوط بنانے اور متحد رکھنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا، لیکن دنیا بھر کی یہودی قوم کی بے پناہ اعانت مملکت اسرائیل کی ٹیکنالوجی، زراعت اور طب کے میدانوں میں ترقی اور اضافے کا زبردست باعث بنی۔ مملکت اسرائیل بہت جلد مکمل فوجی صنعت رکھنے والا ملک بن گیا۔ اس نے مغربی طاقتوں (فرانس، برطانیہ اور امریکہ) پر انحصار ضرور کیا، مگر خود اپنے دفاعی نظام بشمول جوہری ہتھیاروں کی تیاری کی کوششیں برابر جاری رکھیں۔

سویز سے جون ۶۷ کی جنگ تک: عربوں اور فلسطینیوں کے خلاف پہلی جنگ جیتنے کے نو سال بعد مملکت اسرائیل نے اکتوبر نومبر ۱۹۵۶ء کی سویز کی لڑائی میں مصری افواج کی شکست میں فرانس اور برطانیہ کا ساتھ دیا اور اسرائیلی افواج نے جزیرہ نمائے سینا اور غزہ کی پٹی پر قبضہ کر لیا۔ اس جنگ کے دیگر اسباب کے علاوہ ایک یہ وجہ بھی تھی کہ چار سال پرانے حریت پسند افسروں کے انقلاب” نے (۲۶ جولائی ۱۹۵۶ کو) نہر سویز کو قومیانے کا اعلان کر دیا تھا۔ اسی انقلاب کے نتیجے میں مصر میں بادشاہت کا خاتمہ ہوا تھا۔ ان انقلابی رہنماؤں میں مرکزی شخصیت جمال عبدالناصر [رک بآں] کی تھی، جو ۱۹۵۴ء میں مصر کا صدر بنا اور آخر کار ستمبر ۱۹۷۰ء میں اپنی وفات تک جدید عرب قوم پرستی کا قائد رہا۔ ستم ظریفی یہ ہوئی کہ اس جنگ میں ناصر کی شکست نے اسے سیاسی اور اخلاقی طور پر مزید تقویت بخشی، کیوں کہ امریکہ اور روس کے عملی کردار کی بنا پر اقوام متحدہ نے قابض فوجوں کو جزیرہ نمائے سینا خالی کرنے کا حکم دے دیا۔ عرب ممالک کی طرف سے مصر کے ساتھ مضبوط اظہار یک جہتی کی بنا پر، ناصر نے اس بحران کو سامراجیت اور صیہونیت کے خلاف اپنی جدوجہد میں، عربوں اور اسی طرح مسلم دنیا کو برانگیختہ کرنے کے لیے استعمال کیا۔

مئی ۱۹۶۷ء میں، عرب اتحاد کے ساتھ ناصر کے خلوص اور وابستگی کو ایک امتحان سے گزرنا پڑا۔ اردنی اور شامی جاسوسی اداروں نے خبر دی کہ شام پر حملہ کرنے کے لیے مملکت اسرائیل اپنی فوجوں کو سرحد پر جمع

کر رہی ہے، ناصر کی فوجیں اس وقت یمن میں، امام کے خلاف، انقلابی قوتوں کی حمایت میں جنگ میں مصروف تھیں، مگر اس نے اپنی باقی ماندہ افواج کو فوراً مملکت اسرائیل کی جنوبی سرحدوں پر متعین کر دیا۔ ناصر نے اس اصول پر عمل کیا کہ کسی بھی عرب ملک کے خلاف جارحیت، مصر کے خلاف جارحیت تصور ہو گی۔

۵ جون ۱۹۶۷ء کی یہ جنگ فوجی اور سیاسی لحاظ سے سخت ترین ثابت ہوئی، جب مملکت اسرائیل نے مصر، شام اور عراق کی فضائیہ کو تباہ کر دیا اور اس طرح دو عشروں سے بھی کم عرصے میں عربوں کو بے دست و پا بنا دیا۔ یہ لڑائی، جسے چھ روزہ جنگ یا جون ۱۹۶۷ء کی جنگ کہا جاتا ہے مشرق وسطی کی تاریخ میں ایک اہم موڑ ثابت ہوئی۔ ان چھ دنوں میں اسرائیلیوں نے فلسطین کے باقی ماندہ بیس فیصد حصے پر بھی، جو اس وقت اردن اور مصر کے پاس تھا، قبضہ کر لیا (یعنی مغربی کنارا بشمول بیت المقدس اور غزہ کی پٹی)۔ انہوں نے جزیرہ نمائے سینا اور جولان کے پہاڑی علاقے پر بھی، جو شام کا حصہ تھا قبضہ کر لیا، پھر ۱۹۸۱ء میں مناحیم بیگن کی لیکوڈ (Likud) پارٹی کی حکومت نے اس علاقے کو [اسرائیل میں] ضم کر لیا، ان کا کہنا تھا کہ یہ علاقہ اس کے لیے ایک لازمی، حفاظتی زون کی حیثیت رکھتا ہے۔ ناصر نے اس شکست کی ذمہ داری قبول کرتے ہوئے مصر کی صدارت سے استعفیٰ دے دیا، مگر غیر معمولی عوامی دباؤ کے نتیجے میں وہ ۱۹۷۰ء میں اپنے انتقال تک۔ برسر اقتدار رہا۔

مقامی قوم پرستی کی بالادستی: عربوں کی شکست نے فلسطینیوں کو زیادہ متحرک ہونے اور لازمی طور پر اپنی قسمت اپنے ہاتھوں میں لینے پر مجبور کر دیا اور اس طرح فلسطین کی تنظیم آزادی (P.L.O) نے جس کی بنیاد ۱۹۶۴ء میں رکھی گئی تھی، بتدریج، اہل فلسطین، عرب اقوام اور ان کے رہنماؤں سے اپنا وجود تسلیم کرا لیا۔ تنظیم آزادی فلسطین نے عرب سیاست میں اپنے علیحدہ تشخص پر اصرار کیا اور وہ جلد ہی فلسطینی نصب العین کی علمبردار بن گئی اور اس نے فلسطینی قوم پرستی کی جگہ لے لی۔ اسرائیل اور اس کے حمایتوں کی مخالفت کے باوجود، مسئلہ فلسطین نے عرب اسرائیلی تنازعے کے بنیادی نکتے کی حیثیت اختیار کر لی اور یہ مسئلہ ایک بار پھر مشرق وسطی کی سیاسیات کا مرکز و محور بن گیا۔ عرب ممالک اب بھی بطور حصہ دار موجود تھے، مگر ایک حقیقت پسندانہ احساس ظہور پذیر ہو چکا تھا، فلسطینی باشندوں میں بھی، اب عرب قوم پرستی کی جگہ، یہی احساس جگہ پکڑ رہا تھا۔

مصر میں انور السادات کا دور حکومت (۱۹۷۰ء-۱۹۸۱ء) اسی سمت رہنمائی کرتا رہا۔ مصر اب بھی چاہتا تھا کہ عرب دنیا کے دل کی حیثیت سے پہچانا جائے، مگر اب عرب اتحاد اور پان عرب تصورات کا دور گزر چکا تھا۔ اکتوبر ۱۹۷۳ء کی جنگ بھی، جو سینا اور جوبان کی پہاڑیوں میں اسرائیل کے خلاف لڑی گئی، دراصل مصر اور شام کی طرف سے سیاسی حل کو بہتر صورت دینے کا مقصد رکھتی تھی۔ نومبر ۱۹۷۷ء میں سادات کا دورہ القدس اور اس کے نتیجے میں کیمپ ڈیوڈ کا سمجھوتہ (جس پر ستمبر ۱۹۷۸ء میں دستخط ہوئے) اور جس کی بنا پر اسرائیل اور مصر کے مابین ایک سرد امن کی فضا قائم ہوئی، اسی نقطے کا اظہار تھا اپنی صدارت کے دوران میں سادات کا اصل ہدف مصر کا اقتصادی مسئلہ، جس کے لیے وہ بشمول، اسرائیل کے ساتھ معاہدہ امن پر دستخط کرنے کے، بہت آگے جانے پر بھی تیار تھا۔ فلسطین کا معاملہ سادات کے ہاں اولین ترجیح نہ سہی، مگر وہ واضح طور پر اس کے حل کا خواہاں تھا، حتی کہ اس نے اہل فلسطین کی خود مختاری کے ایک منصوبے پر بھی اسرائیلیوں سے گفت و شنید کی، لیکن یہ منصوبہ نہ فلسطینیوں کے لیے قابل قبول تھا اور نہ ہی باقی عرب دنیا کے لیے۔ اس معاملے میں بے اطمینانی اور ناگواری نے کئی سال تک مصر کو تنہائی سے ہمکنار کیے رکھا۔ پھر یہ نقطہ نظر بہت سے مصریوں کے لیے بھی قابل قبول نہیں تھا اور یہی امر آخر کار اکتوبر ۱۹۸۱ء کو مصر کے اسلامی جہاد کے ایک رکن کے ہاتھوں سادات

کے قتل کا باعث بنا۔

تنازعے کا پھیلاؤ: ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کے بعد سے فلسطینی خود ہی، بالعموم، اپنی آزادی کے وکیل بن گئے۔ سیاسی میدان میں انہوں نے دنیا کے بہت سے ملکوں کے ساتھ سفارتی تعلقات قائم کیے اور عسکری میدان میں عرب ملکوں، خصوصاً اردن اور لبنان کی سرزمین سے گوریلا انداز کے حملے شروع کر دیے۔ مگر ستمبر ۱۹۷۰ء کی خانہ جنگی کے نتیجے میں پی ایل او اردن میں اپنے فوجی ٹھکانوں سے ہاتھ دھو بیٹھی۔ یہ جنگ شاہ اردن اور اس کی وفادار فوجوں نے فلسطینی تحریک آزادی کے خلاف شروع کی تھی، چنانچہ ان کی عسکری سرگرمیوں کا محور لبنان منتقل ہو گیا، جو فوجی لحاظ سے اسرائیل کا ایک کمزور، شمالی ہمسایہ ہے۔ لبنان میں تین لاکھ فلسطینی مہاجر کیمپوں میں رہ رہے تھے، مرکزی حکومت کمزور تھی، بہت سے سیاسی اور مذہبی حلقے فلسطینی اہداف سے ہمدردی رکھتے تھے اور یہ سب حالات لبنان میں فلسطینی فوجی، بلکہ معاشرتی بنیادی ڈھانچے کے قیام کے لیے ممد و معاون بن گئے۔

مگر اسرائیلی حکومت فلسطینیوں کی سرگرمیوں سے غافل نہ تھی، چنانچہ فلسطینیوں کے چھوٹے موٹے حملوں کے جواب میں، اسرائیل نے زبردست جوابی حملے کیے (مثلاً مارچ ۱۹۷۸ء میں لطانی (Litani) دریا کی کارروائی)، بلکہ بعض اوقات مکمل فوجی کارروائی بھی کی گئی۔ اسرائیل نے سعد حداد اور اس کے جانشین انطون حداد کے عیسائی عسکری گروہ کی اعانت سے اپنی شمالی نو آبادیوں کو فلسطینیوں کے حملوں سے محفوظ کرنے کے لیے، جنوبی لبنان میں ایک حفاظتی علاقہ قائم کر دیا۔ فلسطینی ٹھکانوں پر اسرائیلی حملوں نے جنوبی لبنان کے باشندوں کی زندگی کو تہ و بالا کر دیا۔ بہت سے لوگ ٹھکانے اور خوراک کی تلاش میں لبنان کے شمالی علاقوں کی جانب ہجرت کر گئے جبکہ ملک کی حالت، خانہ جنگی کی بنا پر پہلے ہی تباہی سے دو چار ہوتی چلی آ رہی تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس ملک میں فلسطینیوں کی حمایت کمزور ہوتی چلی گئی اور جون ۱۹۸۲ء میں، اسرائیل کی جنوبی لبنان پر یلغار نے فلسطینی عسکری قوت کا مکمل خاتمہ کر دیا، حتی کہ اسرائیلی افواج نے لبنان کے دارالحکومت، بیروت کو بھی اپنے قبضے میں لے لیا۔ اگرچہ تحریک آزادی فلسطین (P.L.O.) کے فوجی دستے بیاسی دن تک مشرق اوسط کی سب سے زیادہ طاقت ور افواج کے مقابلے میں ڈٹے رہے، مگر انہیں بالآخر، مجبوراً لبنان چھوڑنا پڑا اور وہ اپنا ہیڈکوارٹر ایک اور عرب دارالحکومت، تونس میں لے گئے جس سے اسرائیلی حکومت نے کسی حد تک سکون کا سانس لیا۔

تونس کی طرف نقل مکانی اسرائیل کے خلاف، فلسطینیوں کی عسکری جدوجہد کے خاتمے کا آغاز ثابت ہوئی۔ تونس جانے سے پہلے بھی کئی دماغوں میں ایک سیاسی چپقلش جاری تھی۔ ۱۹۷۴ء میں پی ایل او کے چیئرمین یاسر عرفات کے قریبی بعض دانش وروں نے اس قسم کے مضامین تحریر کیے تھے، جن سے مترشح ہوتا تھا کہ فلسطینی قیادت کا ایک حصہ یہودی ریاست کے پہلو بہ پہلو زندہ رہنے پر رضا مند ہے۔ پہلے تو انہوں نے، ایک ایسی سیکولر جمہوری مملکت کی تجویز پیش کی جس میں سب لوگ فلسطینی اور اسرائیلی مل جل کر رہ سکیں۔ جب اسرائیل کی طرف سے اس تجویز پر سخت منفی رد عمل سامنے آیا تو ان فلسطینیوں نے ایک ایسے مفاہمتی حل کی طرف پیش قدمی کی جو کم از کم کچھ اسرائیلیوں کے لیے قابل قبول ہو۔ یہ تجویز دو ریاستی حل کے نام سے معروف ہوئی۔

اس مفاہمتی رجحان میں اس تلخ حقیقت نے اپنا کردار ادا کیا کہ ۱۹۶۷ء کی جنگ کے بعد سے پندرہ لاکھ فلسطینی اسرائیلی تسلط کے زیر سایہ زندگی گزار رہے تھے۔ بہت سے فلسطینی باشندوں کے انتہا پسندانہ تصورات کی جگہ ایک حقیقی سیاسی احساس لے رہا تھا (یعنی پوری ارض فلسطین پر ایک فلسطینی ریاست کے قیام کا مطالبہ)، تقریباً اس کے ساتھ ساتھ، بہر حال، قابضین کے اندر بھی

اس کے برعکس ایک روش ظہور پذیر ہو رہی تھی۔

مملکت اسرائیل کے قیام کے ابتدائی زمانے میں عربوں پر الزام لگایا گیا کہ وہ یہودی ریاست کے ساتھ پرامن معاہدہ تک پہنچنے میں کچھ زیادہ دل چسپی نہیں رکھتے، مگر ۱۹۶۷ء کی جنگ کے بعد اسرائیل نے اپنے آپ کو زیادہ محفوظ اور خطرات سے کسی حد تک مصئون سمجھنا شروع کر دیا اور اسے یقین ہو گیا کہ وہ اس علاقے کی سب سے بڑی فوجی قوت ہے۔ جب ۱۹۷۷ء میں اسرائیل میں متعدد گروہوں، لیکوڈ (Likud) پارٹی اور دائیں بازو کی سیاسی جماعتوں نے حکومت حاصل کر لی تو ۱۹۶۷ء کی جنگ میں قبضے میں آئی ہوئی زمین کے بدلے امن وسلامتی کے حصول کی خواہش میں کمی آگئی۔ مختلف لیکوڈ حکومتوں کے عہد میں (۱۹۷۷ء۔۱۹۹۲ء) زمین برائے امن کے لیے کلیے کی جگہ ایک دوسرے فارمولے "امن برائے امن" نے لے لی۔ اس نقطہ نظر کے تحت یہ نظریہ اپنا لیا گیا کہ ۱۹۶۷ء میں حاصل کردہ علاقہ ارض مقدس کا حصہ، بلکہ ارض مقدس کا دل ہے۔ مقبوضہ علاقے کی بجائے یہ "آزاد کرایا گیا" علاقہ ہے، لہٰذا اسے اسرائیل ہی کے زیر تسلط رہنا چاہیے۔ بنیادی طور پر، مقبوضہ علاقوں کے فلسطینیوں کو اسرائیل نے درج ذیل دو باتوں کے اختیار کا حق دیا: (۱) اگر وہ سر زمین اسرائیل، میں قیام کے خواہش مند ہوں تو انھیں محدود خود مختاری دے دی جائے، یا (۲) وہ اردن کی طرف نقل مکانی کر جائیں جہاں، بعض معروف اسرائیلیوں کے دعوی کے مطابق، وہ اپنی ایک فلسطینی ریاست قائم کر سکتے ہیں، کیوں کہ ہاشمی مملکت اردن میں بسنے والی آبادی کی اکثریت پہلے ہی فلسطینی باشندوں پر مشتمل ہے۔

مقبوضہ علاقوں میں اپنی موجودگی کا یقینی احساس دلانے کے خاطر یہودیوں نے اسرائیلی حکومت کی اعانت سے کئی بستیاں تعمیر کر لیں (اس کا آغاز اسرائیل کی لیبر پارٹی حکومت کے عہد سے ہوا) اس طرح انہوں تے جلد ہی فلسطین کی تقریبا پچاس فیصد زمین پر قبضہ جما لیا۔ یوں تنازعے کے حل اور دونوں قوموں کے مابین یکجا رہنے کا امکان پیچیدہ صورت اختیار کرتا گیا۔ اس پندرہ سالہ (۱۹۷۷ء۔۱۹۹۲ء) دور میں یہودی بنیاد پرستی کھل کر بروئے کار آئی جس کا اظہار زیادہ تر، امریکہ اور دوسرے مغربی ممالک سے ہجرت کر کے آنے والے یہودیوں میں ہوا۔ عرب اور مسلمانوں کے ضعف وناتوانی کے ماحول، نیز امریکہ کی زبردست سیاسی، مالی اور فوجی اعانت کے بل بوتے پر اسرائیلی حکومت پر کوئی ایسا دباؤ موجود نہیں تھا جس کے تحت وہ پوری ارض فلسطین پر اپنے دعوے سے دستبردار ہوجاتی۔ فلسطینی اگرچہ تنازعے کا ایک اہم فریق تھے، مگر ان کے سامنے سیاسی یا فوجی لحاظ سے پسند وناپسند کا دائرہ محدود تھا۔ وہ اس تنازعے کا کمزور ترین فریق تھے یا کم از کم بظاہر ایسا دکھائی دیتا تھا اور پھر ۹ دسمبر ۱۹۸۷ء کا مرحلہ آپہنچا جب بہت سے [illegible] وواقعات یکجا ہوگئے جن کے نتیجے میں قابض قوتوں کے خلاف یکایک شورش کا لاوا پھوٹ پڑا۔

بیس برس سے زیادہ کے امتیازی سلوک، اسرائیلی افواج کے ہاتھوں ہزاروں عورتوں اور مردوں کی گرفتاری اور قید، اراضی کی ضبطی اور عرب شہروں اور قصبوں کے عین وسط میں یہودی بستیوں کی تعمیر کے بعد فلسطینیوں نے اپنی تحریک انتفاضہ کا آغاز کیا۔ یہ معاشرتی اور سیاسی جدوجہد فلسطینی تاریخ کے بڑے عہد آفرین واقعات میں سے ایک اہم واقعہ سمجھا جاتا ہے۔ فلسطینی عوام طاقت ور قابضین کے خلاف، ہر ممکن ہتھیار سے مصروف پیکار ہو گئے جن میں پتھر، چاقو، عدم تعاون او ہڑتالیں شامل ہیں، اب انہوں نے ایک مرتبہ پھر اپنی قسمت اپنے ہاتھوں میں لینے کا فیصلہ کیا اور کسی بھی بیرونی نجات دہندہ حتی کہ ۱۹۷۴ء سے عربوں کی مجموعی رائے کے مطابق واحد سیاسی نمائندہ تنظیم کی قومی علامت پی ایل او تک کی اعانت وتعاون کے منتظر رہنے کے عمل کو خیر باد کہہ دیا۔ اسرائیلیوں نے اس غیر معمولی حادثے کو روکنے کی خاطر، عرصے سے جاری فلسطینیوں کے خلاف اپنے اقدامات میں

مزید شدت پیدا کر لی اور مزید ظلم و تشدد اپنانے لگے۔

نومبر ۱۹۸۸ء میں انتفاضہ کے دوران میں ہی، اہل فلسطین نے پی ایل او کی وساطت سے اسرائیل کے ساتھ ایک تاریخی مصالحت کی خواہش کا اظہار کیا۔ اس مصالحت کی بنیاد دو ریاستی منصوبے پر استوار تھی۔ اسرائیل نے ایک بار پھر اس تجویز کا مثبت جواب دینے کی ضرورت محسوس نہ کی اور فلسطینی باشندوں کی طرف سے اعلان آزادی، جس سے ان کے نئے رویوں کا اظہار ہوتا ہے، کسی مصالحتی منصوبے پر غالب آگیا اور مزید اہمیت کے سیاسی واقعات منظر پر چھانے لگے۔

اگست ۱۹۹۰ء میں کویت پر عراقی فوجوں کی یلغار کے بعد، بہت سے فلسطینیوں نے، نفسیاتی اور سیاسی اسباب کی بنا پر عراق کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کیا اور اس سلسلے میں سمجھا جانے لگا کہ تحریک آزادی فلسطین (P.L.O)عوامی خواہشات کی پیروی کرنے لگی ہے۔ عراقی عوام کے ساتھ پی ایل او اور فلسطینی باشندوں کو بھی اس کی بھاری قیمت ادا کرنا پڑی کیوں کہ دولت مند عرب ملکوں نے فلسطینیوں کی مالی اعانت سے ہاتھ اٹھا لیا۔ چنانچہ اس کے نتائج ان کے لیے انفرادی اور اجتماعی دونوں طرح مہلک ثابت ہوئے۔ اپنے علاقے پر غیروں کے قبضے کے مقابلے میں ان کی اہمیت کو دھچکا لگا اور انتفاضہ کی حالت بھی قابل اطمینان نہ رہی اور فلسطینیوں اور اسرائیلی فوج کے مابین روزانہ کے تصادم معمول بن گئے۔

مسئلے کی اسلامی جہات: فلسطین میں، بہت سے لوگ اس مساوی جدوجہد کو بنیادی طور پر، قوم پرستانہ اور غیر دینی معاملہ سمجھتے ہیں۔ بہت سی معروف عیسائی شخصیتیں، فلسطینی مسلمانوں کے شانہ بشانہ اس جدوجہد، بلکہ دوسری عرب قوم پرستانہ تحریکوں میں بھی حصہ لیتی رہی ہیں۔ مذہبی جذبے کی بجائے، غیر مذہبی (سیکولر) احساس اور گرم جوشی کے ساتھ۔ حقیقتاً ۱۹۲۰ء کے عشرے میں فلسطینیوں نے صیہونیت کے خلاف مشترکہ جدوجہد کی خاطر "مسلم کرسچین ایسوسی ایشن" بھی قائم کی تھی۔

جہاد کا نظریہ: عرب اسرائیلی تنازعے میں ۱۹۶۹ء میں مسجد اقصیٰ کی آتش زدگی کے سانحے تک کسی حکومت نے سرکاری طور پر نہیں اپنایا تھا۔ اس سانحے کے بعد سعودی عرب کے شاہ فیصل نے بیت المقدس کو آزاد کرانے کی خاطر جہاد کا اعلان کیا۔ انہوں نے ستمبر ۱۹۶۹ء میں رباط میں مسلمان ملکوں کی ایک سربراہی کانفرنس کا اہتمام بھی کیا، جس میں چھبیس ملکوں کے نمائندوں نے شرکت کی۔ اس کے بعد بھی کئی سربراہی اجلاس منعقد ہوئے جن میں خصوصی طور پر فلسطین اور بیت المقدس کے مسئلے پر غور خوض کیا گیا جس سے یہ بات واضح طور پر سامنے آئی کہ مسلم دنیا کی اس مسئلے کو کس قدر تائید و حمایت حاصل ہے۔

اسلامی کانفرنس تنظیم (O.I.C [رک باں]) کے چارٹر کی شق ۲(الف)، کا پیرا ۲، مسئلہ فلسطین کے بارے میں مسلمان ملکوں کے مرکزی کردار کا اظہار کرتا ہے۔ اس میں کہا گیا ہے: تنظیم کے مقاصد میں سے ایک یہ ہے کہ "مقدس مقامات کے تحفظ کی کوششوں میں ہم آہنگی پیدا کرنا، فلسطینی عوام کی جدوجہد کی تائید کرنا اور ان کے حقوق کے حصول اور ان کے وطن کو آزاد کرانے میں ان کی مدد کرنا"۔ ۱۹۷۸ء میں جب مصر نے اسرائیل کے ساتھ کیمپ ڈیوڈ سمجھوتہ کیا تو اسلامی تنظیم سے اس کی رکنیت کی معطلی اس شق کی خلاف ورزی کا نتیجہ تھی۔ ۱۹۸۱ء میں اسلامی تنظیم کا تیسرا سربراہی اجلاس سعودی عرب میں ہوا جس کا موضوع تھا: "فلسطین اور بیت المقدس کی نشست" اس اجلاس کے اختتام پر، شرکا نے بیت المقدس کے تحفظ اور مقبوضہ علاقوں کی آزادی کے لیے جہاد کا راستہ اختیار کرنے پر اتفاق کیا۔ اگرچہ، بالعموم اس جدوجہد کو ایک قومی مسئلہ، پی ایل او کو فلسطینیوں کا واحد نمائندہ ادارہ اور یاسر عرفات کو ان کی جدوجہد کا نشان سمجھا جاتا رہا ہے، مگر مرور ایام سے اہل فلسطین کی طرف سے اپنی سیاسی قیادت پر اعتماد میں کمی ہوتی چلی گئی ہے۔ اس تنظیم کی سیاسی، معاشرتی اور

اقتصادی مسائل کے حل میں نااہلی کی بنا پر مقبوضہ علاقوں میں بہت سے لوگوں کو مسئلے کے اسلامی حل کے اختیار کی ترغیب ہوئی۔ اب زیادہ سے زیادہ لوگ اس بات پر یقین کرنے لگے ہیں کہ فلسطینیوں کی لادینی قومی تحریک فلسطینی عوام کے مقاصد کے حصول میں ناکامی سے دو چار ہوچکی ہے، بالکل اسی طرح جیسے عالم عرب کی دوسری قومی تحریکیں اپنے عوام کو درپیش معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی مسائل کے حل میں ناکام رہی ہیں۔ مقبوضہ علاقوں کے اسلام پسندوں نے پی ایل او کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنی حیثیت کو افزوں کر لیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ لمبے یہودی قبضے اور بیرونی امداد کی کمی کی بنا پر اقتصادی مسائل کا شکار ہونے والے عوام کی نچلی سطح پر اعانت کے لیے بھی کام کر رہے ہیں۔

سوویت یونین کے زوال کے نتیجے میں، مغرب اور بیشتر عرب ممالک کے مابین تعاون اور عراق کو کویت سے نکال دینے کے بعد، امریکہ اور روس نے مشترکہ طور پر مشرق وسطی کے مشکل مسئلے کے بارے میں ایک امن کانفرنس کا بیڑا اٹھایا۔ تنازعے کے تمام فریقوں (اسرائیل، فلسطینی نمائندوں، شام، لبنان اور اردن) کا پہلا اجلاس میڈرڈ میں ۳۰ اکتوبر ۱۹۹۱ء کو منعقد ہوا، مگر اس سے کچھ حاصل نہ ہوا اور ایک مرتبہ پھر، فلسطینیوں کی مسئلے کے منصفانہ حل کی امید تو ایک طرف، پر امن حل کی خواہش بھی پوری نہ ہوسکی، علاوہ ازیں پی ایل او اپنا اعتماد مزید کھو بیٹھی۔

اسی دوران میں کچھ اسرائیلی اور فلسطینی افراد نے جو یہ سمجھتے تھے کہ کھلے عام بات چیت سے کوئی مفید نتیجہ حاصل نہیں ہوسکتا، خفیہ طور پر اوسلو (ناروے) میں باہم ملاقات کی اور فلسطینی اسرائیلی تنازعے کے حل کی ابتدائی مرحلے کے بعض اصولوں پر اتفاق کیا۔ اس معاہدے Decleration of Pimiples (D.O.P) پر ۱۳ ستمبر ۱۹۹۳ء کو واشنگٹن میں اسرائیل کے وزیراعظم اور پی ایل او کے چیئرمین یاسر عرفات نے دستخط کیے جس کا مقصد مشرق وسطی کی سیاست میں اہم رکاوٹوں کے خاتمے کی طرف قدم بڑھانا تھا۔ بہرحال اصولوں کا یہ اعلان ایک صدی پرانے سیاسی مسئلے کے حل کی طرف صرف پہلا قدم ہی ہے۔ تنازعے کے ابھی کئی پہلو ہیں جن کی طرف توجہ کی ضرورت ہوگی، جنہیں جان بوجھ کر آئندہ گفت وشنید کے لیے چھوڑ دیا گیا کیونکہ کسی تاریخی فیصلے تک پہنچنے کے لیے یہ اہم مشکلات کی عکاسی کرتے ہیں۔

ان میں سے ایک اہم مسئلہ القدس کی حیثیت کا ہے جو فلسطینیوں (مسلمان وعیسائی) اور اسرائیلیوں (بلکہ دنیا بھر کے یہودیوں) کا روحانی مرکز ہے۔ اور اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک بھی القدس کو اپنے سیاسی تشخص کا حصہ قرار نہ دے۔ القدس یہودیوں کے لیے، ان کے پرانے معبد کا مقام اور ان کا تاریخی دارالحکومت ہے۔ ۱۹۸۰ء میں انہوں نے ایک قانون کے ذریعے پورے شہر کو مملکت اسرائیل کا غیر منقسم دارالحکومت قرار دے دیا ہے۔ عیسائیوں کے نزدیک یہ شہر مقدس مرقد والے گرجا (Church of Holy Sepulcrer) کا مقام ہے، جہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مصلوب کیا گیا اور دفن کیا گیا۔ مسلمانوں کے نزدیک (مکہ اور مدینہ کے بعد) یہ ان کا تیسرا مقدس ترین شہر ہے۔ وہ مقام جہاں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم معراج کی رات آسمانوں پر گئے قبۃ الصخرہ کی جگہ ہے جسے اموی خلیفہ نے ۶۹۱ء میں تعمیر کیا۔ عبرانی مآخذ کی رو سے یہ چٹان وہی Rock Monich ہے جہاں پر حضرت ابراہیم نے اپنے بیٹے اسحاق کی قربانی کی تیاری کی تھی۔ "مسجد الاقصی" کو بھی Temple Mount کی جگہ سمجھا جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ عربی میں یروشلم کو القدس (مقدس شہر) کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ دونوں قوموں کے نزدیک مذہبی اور بایں طور سیاسی اہمیت کے پیش نظر ہی فلسطینی اسرائیلی تنازعے کو حل کرنے کے تمام منصوبوں میں اس شہر کو بین الاقوامی شہر قرار دینے کی تجاویز پیش کی جاتی رہیں۔

اصولوں کے اعلان (D.O.P.) پر دستخط کے باوجود حالات میں کوئی بہتری ظاہر نہیں ہوئی، بلکہ فی الحقیقت اسرائیلیوں اور فلسطینیوں کے مابین معاندانہ اقدامات میں اضافہ ہوا ہے، اس لیے علاقے کے بہت سے لوگ اس معاہدے کو تسلیم نہیں کرتے ' مثال کے طور پر حماس (حرکۃ المقاومۃ الاسلامیۃ= اسلامی تحریک مزاحمت)، جس کی ابتداء ۱۹۸۷ء میں فلسطینی الاخوان المسلمون کے سیاسی شعبے کی حیثیت سے ہوئی تھی اور اسلامی جہاد، فسطینی جانب سے اور مقبوضہ علاقوں میں مذہبی انداز کے قوم پرست، آباد کار اسرائیلی جانب سے اس معاہدے کی مخالفت میں پیش پیش ہیں۔ بہرحال یہ ستم ظریفی ہے کہ یہ تنازعہ جو اب تک دو لادینی تحریکوں کے درمیان چل رہا تھا، دو مذہبی جماعتوں کا تنازعہ بن گیا ہے۔ حالات اسی سمت جا رہے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک نہایت افسوسناک واقعہ ۲۵ فروری ۱۹۹۴ء کو پیش آچکا ہے، جب ایک یہودی آباد کار اپنے مذہبی جذبات کے زیر اثر الخلیل مسجد ابراہیمی (جہاں اللہ کے متعدد نبیوں، حضرت ابراہیم، حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب کی قبریں ہیں) میں گھس گیا اور مسلمانوں کے مقدس ترین مہینے، رمضان میں جمعہ کے دن نماز فجر میں شریک تیس سے زیادہ مسلمانوں کو شہید کر ڈالا۔ اس کا فوری اثر یہ ہوا کہ سیاسی مذاکرات ختم ہو کر رہ گئے.

مشرق وسطیٰ میں، مذہب اور سیاست کے معاملات کو کلی طور پر ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا باہمی طور پر منطقی ربط موجود رہے گا، بہرحال عوام کی اکثریت تنازعے کو ملک اور حق خود اختیاری کے لیے قومی جدوجہد قرار دینے پر اصرار کرتی رہے گی، ان کے نزدیک مقامات مقدسہ قومی زندگی کے وجود اور اس کے تسلسل کی علامت، جدوجہد کا اصلی جوہر بن چکی ہے۔ [نیز رک بہ اسرائیل ' القدس، تنظیم آزادی فلسطین وغیرہ].

مآخذ: (۱) Center for analyses on

Facts and Figurs about the : Pelistine

The: Flapan simha(۲) ؛۱۹۹۲ء واشنگٹن Palestinians

Brith of Israel Myths and Realitics، نیو یارک

۱۹۸۷ء؛ (۳) حسین علی: A History of the Arab

People، کیمبرج (مسودہ) ۱۹۹۱ء؛ (۴) شکری بن عابد:

Arab Israel Conflict، در Oxford Encyclopaedid

of Modern Islamic World، ۲: ۱۱۱ ' بذیل مادہ؛ نیز دیکھیے اسرائیل ' اردن 'شام اور فلسطین کے مقالات اور ان میں مندرج مآخذ.

(امین اللہ وثیر و [ادارہ])

اسرائیلیات: (ع)، اسرائیل، حضرت یعقوبؑ ⊗ [رک بآں] کی طرف منسوب مخصوص ادب، جس سے مراد وہ تفسیری، تاریخی یا متصوفانہ وغیرہ روایات ہیں جن پر یہودی یا عیسائی رنگ ہو، پھر چونکہ ان دونوں میں سے یہودی رنگ زیادہ غالب اور فائق ہے، اسی لیے انہیں اسرائیل (حضرت یعقوب، یہودیوں کے جد امجد) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (محمد حسین الذہبی: التفسیر و المفسرون، ۱: ۱۶۵)۔ بعض دیگر محققین کے مطابق اس سے مراد وہ روایات ہیں جو یہودیوں یا عیسائیوں سے ہم تک پہنچی ہیں۔ ان میں سے بعض براہ راست بائبل یا تالمود سے لی گئی ہیں، بعض مشنا اور ان کی شروح سے اور بعض وہ زبانی روایات جو اہل کتاب سے سینہ بسینہ نقل ہوتی چلی آئی ہیں (محمد تقی عثمانی: علوم القرآن، ص ۳۴۵).

(۱) پس منظر: اہل عرب پیدائشی طور پر اُمّی (ان پڑھ) اور بدویانہ مزاج رکھتے تھے۔ قرآن حکیم سے قبل، ان کے ہاں کوئی بھی کتاب موجود نہ تھی، اسی لیے ان کے ہاں تعلیم و تعلّم کے بابرکت سلسلے کی ابتدا اسی کتاب مقدس سے ہوئی۔

قرآن حکیم اللہ تعالٰی کی آخری کتاب ہے جو احکام وقوانین ربانیہ کا مجموعہ ہونے کے علاوہ مواعظ اور پند ونصائح کا ذخیرہ بھی ہے۔ اللہ تعالٰی نے مواعظ کو مؤثر اور جان دار بنانے، مسلمانوں کے دلوں کی تقویت

اور اپنی رحمت کی آفاقی شان بیان کرنے کے لیے جابجا انبیائے سابقین، خصوصاً انبیائے بنی اسرائیل، کے قصص و واقعات بیان فرمائے ہیں (۱۱ [ھود]: ۱۲۰)۔ یہ واقعات کسی جگہ تو تفصیلاً بیان ہوئے ہیں اور کسی جگہ ایجاز و اختصار کے ساتھ، جس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ نزول قرآن حکیم کا مقصد، واقعات نگاری کی تاریخ بیان کرنا نہیں، بلکہ محض تذکیر و موعظت ہے، جو کہیں تو الفاظ کے ساتھ کی گئی ہے اور کہیں انبیائے سابقین کے واقعات و قصص کی صورت میں، اسی لیے قرآن حکیم میں ان واقعات کے کرداروں اور ان کے مقامات کے نام بیان نہیں کیے گئے۔ پھر چونکہ ان میں سے بعض واقعات کی تفصیلات، بائبل اور اس کی شروح وغیرہ میں موجود ہیں، لہٰذا یہ امر قرآن حکیم کے شارحین کے لیے اہل کتاب علما سے رجوع کا سبب بن گیا۔

نامور مؤرخ اور فلسفہ تاریخ کے بانی علامہ ابن خلدون نے اس کا سبب اہل عرب کی بداوت اور ان کے گنوار پن کو قرار دیا ہے اور لکھا کہ یہ لوگ (اسلام سے پہلے) نہ تو اہل کتاب تھے اور نہ ہی صاحب علم۔ ان پر گنوار پن اور جہالت کا غلبہ تھا۔ انہیں جب کسی بات کے بارے میں مزید جاننے کی ضرورت پیش آتی، مثلاً یہ کہ کائنات کی ابتدا کیسے ہوئی، تو وہ عام طور پر اہل کتاب علما کی طرف ہی رجوع کرتے تھے، لیکن چونکہ جو یہودی وہاں (سر زمین عرب میں) رہتے تھے، وہ بھی انہیں کی طرح کے لوگ تھے، جو اپنی مذہبی کتب اور اپنی تاریخی روایات وغیرہ کے متعلق واجبی سا علم رکھتے تھے اور ان کا بڑا حصہ اہل حمیر [رک بہ حمیر] پر مشتمل تھا، جنہوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، مگر مسلمان ہونے کے باوجود، بہت سے مسائل و معاملات میں وہ اپنے سابقہ دین کے نظریات اور عقائد پر قائم تھے۔ اس لیے یہ لوگ اپنے اس ورثے اور سنی سنائی باتوں کو لوگوں سے بیان کرتے تھے، جس کی بنا پر تفسیری اور تاریخی کتب اس نوع کی روایات سے لبریز ہو گئیں اور ان کی بہت سی روایات کو قبول عام حاصل ہو گیا (مقدمہ، ۳: ۹۹۷-۹۹۸)۔

لیکن چونکہ جن "روایات" کو تفسیر قرآن یا تاریخ نگاری کے لیے "اساس" ٹھہرایا گیا، وہ بذات خود موضوع، محرّف اور ناقابل یقین حد تک کمزور تھیں اور پھر جن لوگوں کے ذریعے انہیں روایت کیا گیا، تو وہ لوگ توریت اور سابقہ کتب پر عبور نہیں رکھتے تھے اور وہ (راوی) کتب سابقہ کے الفاظ، ترکیبوں اور دوسرے ضروری امور سے نابلد تھے، اس لیے اس "نوع" کی زیادہ تر "روایات" سے مسائل حل ہونے کے بجائے اور الجھ گئے اور اسرائیلی روایات کا یہ طومار، بجائے خود ادب اسلامی کے لیے ایک مسئلہ بن گیا۔ اسی طرح یہودیوں کے عقائد و نظریات کا بہت بڑا حصہ نہایت آسانی سے اسلامی ادب میں منتقل ہو گیا اور بعد کے زمانوں میں ان اسرائیلی روایات کو، اسلامی ادب، خصوصاً تفسیر قرآن کا حصہ تصور کیا جانے لگا۔

پھر چونکہ یہ روایات عام طور پر عقائد اور احکام اسلامی سے متعلق نہیں ہیں، اس لیے محدثین نے بھی، ان روایات کے سلسلے میں تساہل اور چشم پوشی سے کام لیا ہے اور ان روایات پر نقد و جرح کے لیے روایت و درایت کے مسلمہ قواعد کا استعمال نہیں کیا۔

(۳) **اسرائیلی روایات کا پایہ:** ان اسرائیلی روایت کو اپنی اصل کے اعتبار سے، تین واضح اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے: (الف) بائبل (توریت و انجیل) سے لی گئی روایات؛ (۲) مذکورہ کتابوں کی شروح اور یہودیوں کی تحریری روایات، مثلاً تالمود وغیرہ کی روایات؛ (۳) یہودیوں کی سنی سنائی روایات (دیکھیے الذہبی، ۱: ۱۶۷ و بعد)۔ جہاں تک تو تیسری قسم کا تعلق ہے، تو ایسی روایات کی کوئی علمی اور مذہبی حیثیت نہیں ہے۔ یہ تو محض فرضی کہانیوں اور بے اصل اور بے حقیقت افسانوں پر مشتمل ہیں، اسی لیے وہ مکمل طور پر نظر انداز کیے جانے کے لائق ہیں۔ یہی حکم دوسری قسم یعنی توریت و انجیل کی شروح اور اہل کتاب کی تحریری روایتوں پر تھے

کہانیوں کا ہے۔ ایسے کئی مجموعے، ابتدائی صدی ہجری میں لوگوں کے مابین متداول تھے، مثال کے طور پر، غزوہ یرموک کے موقع پر حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے ہاتھ یہود و نصاریٰ کی کتابوں کے دو اونٹوں کے بوجھ کے برابر (زاملتین) مسودے ہاتھ آئے تھے (فتح الباری)۔ اسی طرح نامور کتابیات نگار، علامہ ابن الندیم نے اپنی کتاب الفہرست (ص ۲۴) میں لکھا ہے کہ اسے ایک ایسی گم نام کتاب ملی ہے جو مامون الرشید عباسی (۱۹۸ھ/ ۸۱۳ـ۲۱۸ھ/ ۸۳۳)، کے خزانوں والی کتابوں سے مشابہت رکھتی ہے جسے عبداللہ بن سلام مولی الرشید نے عربی میں ترجمہ کیا۔ اس کے متعلق ابن الندیم کا خیال ہے کہ وہ ہارون الرشید کا آزاد کردہ غلام تھا۔ اس نے اس کتاب کو کتاب الحنفاء کا نام دیا ہے اور اسے ابراہیمی صابیوں کی طرف منسوب کیا ہے جو حضرت ابراہیمؑ پر ایمان رکھتے تھے (ص ۲۴)۔ ابن الندیم نے اس کتاب کی اکثر روایات کو لغو قرار دیا ہے اور لکھا ہے، کہ اس کے باوجود لوگوں کی اکثریت ان کی تصدیق کرتی اور ان پر ایمان رکھتی ہے۔ اس نوع کی بہت سی روایات کو یہودی عربوں کی طرف منسوب کرتے ہیں (دیکھیے The Juesh Encyclopaedia، بذیل مادہ Joseph Tacob وغیرہ).

اگر وہ روایت یہود و نصاریٰ کے کسی مستند مجموعے میں موجود ہو تو اس صورت میں، علما نے اسے حسب ذیل اقسام میں تقسیم کیا ہے: (۱) ایسی روایات، جن کی صحت قرآن مجید یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول کسی صحیح حدیث سے ثابت ہو چکی ہو، جیسے حضرت یوسفؑ کا قصہ اور دوسرے پیغمبروں کے واقعات، یا جیسے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھی بزرگ کا نام (خضر)، کہ اس کی صراحت صحیح حدیث میں موجود ہے (البخاری، کتاب التفسیر، باب سورۃ الکہف، ۸: ۲۹۷، مع فتح الباری)؛ (۲) وہ روایات، جو شریعت یا عقل کے مخالف ہیں، جیسے حضرت سلیمانؑ کے بارے میں جادوگر ہونے کی اور ہاروت و ماروت کے قصے کی روایت ایسی روایت کو رد کرنا ضروری ہے (ابن تیمیہ، مقدمہ، ص ۹۷)؛ (۳) وہ روایات جس کے متعلق مکمل طور پر قرآن و سنہ میں سکوت اختیار کیا گیا ہے اور وہ نہ تو پہلی قسم میں شامل ہیں اور نہ ہی دوسری قسم میں، اسرائیلیات کی یہی صورت سب سے زیادہ متداول اور مختلف فیہ ہے۔

جہاں تک قرآن و سنہ کا تعلق ہے تو اسلام کے ان دونوں مآخذوں میں یہود و نصاریٰ کے تمام مروجہ مجموعوں پر عدم اعتماد کرتے ہوئے انھیں ناقابل اعتبار قرار دیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ البقرۃ میں ارشاد ہے: فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِاَيْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لِيَشْتَرُوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلًا (۲[البقرۃ]: ۷۹)، یعنی ان لوگوں پر افسوس ہے، جو اپنے ہاتھ سے کتاب لکھتے ہیں، اور (پھر) کہتے ہیں، کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، تاکہ وہ اس کے بدلے تھوڑی قیمت (دنیوی منفعت) حاصل کریں۔ ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا: يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ (۵[المآئدۃ]: ۱۳ـ۴۱)، یعنی وہ الفاظ کو اپنی جگہ سے تبدیل کر دیتے ہیں۔

اسی طرح احادیث مبارکہ میں بھی یہود و نصاریٰ کے ان مجموعوں میں موجود مواد کو ناقابل اعتماد قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ ایک بار حضرت عمرؓ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک کتاب لے کر آئے جو انھیں اہل کتاب سے ملی تھی اور انھوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو اس کو پڑھنا شروع کر دیا۔ آپؐ اس پر سخت غضبناک ہوئے اور فرمایا، "اے عمرؓ کیا تم اب تک اس بارے میں متحیر ہو؟ اس ذات کی قسم، جس کے قبضے میں میری جان ہے میں تمہارے پاس روشن اور صاف ستھری کتاب لایا ہوں، تم لوگ ان (یہود و نصاریٰ) سے کچھ بھی مت پوچھو، اس لیے کہ اگر وہ تمھیں کوئی صحیح بات بتائیں گے اور تم اسے نہ مانو گے تو تم حق کو جھٹلانے والے ہو جاؤ گے اور اگر وہ کوئی جھوٹی بات بیان کریں گے (اور تم تصدیق کرو گے) تو تم باطل کی تصدیق

کرنے والے شمار ہو گے۔ اس ذات کی قسم، جس کے قبضے میں میری جان ہے، اگر اس وقت موسیٰ بھی زندہ ہوتے، تو ان کے لیے بھی، میری اطاعت کے سوا، کوئی چارہ کار نہ ہوتا (احمد بن حنبل: مسند، ٣٨٧:٣)۔ اسی طرح ایک اور موقع پر آپ نے ارشاد فرمایا: لا تصدقوا اهل الکتاب ولا تکذبوهم، وقولو آمنا بالله وماانزل علینا (البخاری، کتابُ التفسیر، ١٢٠:٨، مع فتح الباری)۔ یعنی تم لوگ اہل کتاب کی باتوں کی نہ تو تصدیق کرو اور نہ ہی تکذیب اور کہو کہ ہم ایمان لائے، اللہ تعالی پر اور اس (دین) پر، جو ہم پر نازل کیا گیا.

شریعت اسلامیہ کی ان واضح اور دو ٹوک نصوص کی روشنی میں یہود و نصاری کی مذہبی اور تاریخی روایات کو قبول کرنے کی قطعا کوئی گنجائش نہیں ہے۔ تاہم بہت سے علما نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ممانعت والی روایات کو اسلام کے اس ابتدائی دور پر محمول کیا ہے، جب اسلام میں داخل ہونے والوں کے عقائد میں ابھی پختگی نہیں آئی تھی اور کہا ہے کہ جب لوگوں کے ایمان میں پختگی آگئی تو آپؐ نے لوگوں کو اہل کتاب سے روایت لینے کی اجازت دے دی (الذہبی: التفسیر والمفسرون، ١٧٠:١) اور اس مقصد کے لیے انہوں نے البخاری ہی کی دوسری روایت کو ماخذ ٹھہرایا ہے، جس میں مذکور ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج“ (اور تم لوگ بنی اسرائیل سے روایت لو اور اس میں کوئی نہیں ہے)، لیکن ہمارے خیال میں ان دونوں روایات میں ”اہل کتاب“ اور ”بنی اسرائیل“ کے الفاظ کا جو فرق ہے اسے ملحوظ نہیں رکھا گیا، اس لیے کہ ان دونوں الفاظ میں فرق اسی قسم کا ہے، جو ”تورات“ اور ”عہد نامہ قدیم“ میں یا انجیل اور ”عہد نامہ جدید“ کے الفاظ میں ہے.

بہرحال چونکہ علما نے اس حدیث کو ”اہل کتاب“ سے روایت لینے کے جواز پر محمول کیا، اس لیے ان سے ہر طرح کی رطب ویابس روایات لینا شروع کر دی گئیں، چنانچہ نامور امام فقہ اور محدث ”امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ یہ بات تو معلوم اور مسلم ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی صورت میں بھی جھوٹی باتوں کو ان سے روایت کرنے کی اجازت نہیں دے سکتے تھے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تم لوگ بنی اسرائیل سے، ایسی احادیث روایت کرو جن کا جھوٹ ہونا، تمہیں معلوم نہ ہو، چنانچہ ایسی روایات کے ان سے نقل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لہذا اس صورت میں اس کا مطلب وہی ہے، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کا ہے، کہ فرمایا: جب تمہیں اہل کتاب کوئی بات بتائیں تو تم نہ تو اس کی تصدیق کرو اور نہ ہی تکذیب، اور ایسی روایات، جن کا سچ ہونا قطعی ہو، اس کے بارے میں، نہ تو اجازت مروی ہے اور نہ ہی ممانعت (فتح الباری، ٣٢٠:٦)۔ اس طرح اس مکتب فکر کے لوگوں نے، مذکورہ روایات کو اساس ٹھہراتے ہوئے، یہودی اور عیسائی علما سے، جواز روایت کا قول کیا ہے اور ایسی روایات کی، جن میں، صراحت کے ساتھ اس سے ممانعت کا ذکر ہے تاویل کی ہے، چنانچہ سطور بالا میں حضرت عمر فاروقؓ والی روایت میں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اہل کتاب سے روایت لینے کی جو ممانعت مذکور ہوئی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تاویل میں المہلب کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہماری شریعت ایسے معاملات میں، دوسری شریعتوں سے مستغنی ہے، لیکن ایسی باتوں میں جن کی ہماری شریعت تصدیق کر چکی ہے، ان سے روایت لینے کی ممانعت نہیں ہے (کتاب مذکور، ٣٢٠:٦) درحقیقت یہ نقطۂ نظر ہمارے بزرگوں کا تسامح ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے، حضرت عمر فاروقؓ کے ہاتھ میں، جس قدیم کتاب کے اوراق دیکھے تھے اس میں یقینا دونوں طرح کی باتیں مذکور ہوں گی، لیکن آپؐ نے اس کی مطلقاً ممانعت فرما دی تھی اور اس میں کسی قسم کا فرق نہیں کیا تھا.

پھر یہ بات بھی بڑی اہم ہے، کہ اہل کتاب

سے روایات کرنے والوں نے صحیح اور سقیم، سچی اور غلط روایات میں قطعی فرق نہیں کیا، جس کی بنا پر مسلمانوں کی کتابیں "اسرائیلی روایات" سے بھر گئیں اور ان رطب ویابس روایات نے اسلامی ادب پر بڑے گہرے اثرات مرتب کیے۔

علاوہ ازیں "قرون اولی" میں مسلمانوں کے عقائد بہت مضبوط تھے، اس لیے انہیں دائیں بائیں دیکھنے کی ضرورت نہ پڑی، لیکن جوں جوں وقت گزرتا گیا اس سلسلے میں تیزی آتی گئی اور اس کے اثرات ظاہر ہونا شروع ہوگئے اور پھر دوسری اور تیسری صدی ہجری میں، اس نوع کی روایات کا اتنا انبار فراہم ہوگیا، کہ خود مفسرین کو، ان روایات کے انتخاب میں "دقت" پیش آنے لگی (دیکھیے نیچے)۔

(۳) اقطاب اسرائیلیات: پھر یوں تو، "اسرائیلیات" مختلف ذریعوں سے، "اسلامی ادب" میں درآمد کی جاتی رہی ہیں، لیکن عام طور پر، اسرائیلی روایات کا بیشتر مدار چار شخصیتوں پر ہے، چنانچہ بعد میں جو اسرائیلی رواتیوں کا "طومار" وضع کیا گیا، اس کے لیے بھی انہی چار شخصیتوں کے ناموں کا سہارا لیا گیا، ان چاروں بزرگوں کو اقطاب اسرائیلیات کہا جاتا تھا۔ ان کی تفصیل درج ذیل ہے: (۱) عبداللہ بن سلام بن الحارث الاسرائیلی الانصاری [رک بآں]۔ وہ بنو الخزرج کے حلیف اور معروف صحابی ہیں، وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت مدینہ کے بعد، مسلمان ہوئے اور ۴۳ھ/ ۶۶۴ء میں، حضرت امیر معاویہؓ کے زمانہ امارت میں انتقال فرمایا (ابن سعد: الطبقات)۔ بعض لوگوں نے انہیں بدری قرار دیا ہے لیکن ابن سعد نے، انہیں صحابہ کے تیسرے درجے میں، جو غزوہ خندق اور بعد کے غزوات میں شریک رہا، شامل کیا ہے (ابن سعد)۔ وہ بڑے جلیل القدر صحابی اور بڑے سچے مسلمان بزرگ تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے جنت کی بشارت دی ہے (الاستیعاب، ۲:۳۸۲)۔ نامور صحابی حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے انہیں سورۃ الاحقاف کی آیت (۱۰) کا مصداق قرار دیا ہے (البخاری، ۵:۳۷)۔ انہیں صحابہ کرامؓ سمیت امت کے تمام طبقات نے ثقہ تسلیم کیا ہے اور بہت سے صحابہ کرامؓ، مثلاً حضرت عوفؓ بن مالک، حضرت ابوہریرہؓ اور تابعین کے ایک بڑے طبقے نے ان سے روایت کی ہے (ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲: ۳۸۲)۔ وہ قرآن وسنہ کے علاوہ توریت کے بھی بڑے عالم تھے، چنانچہ نامور محدث ابن جریر الطبری نے، اپنی تفسیر کے علاوہ اپنی تاریخ میں بھی ان سے بہت سی روایات نقل کی ہیں (ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۵:۲۴۹)، لیکن ان کی ثقاہت وعدالت اپنی جگہ، اصل مسئلہ ان روایات کے صحیح یا غلط ہونے کا ہے جو انہوں نے نہایت خلوص کے ساتھ، کتب سابقہ سے روایت کی ہیں، اس لیے کہ ان روایات ہی کا علمی پایہ کمزور ہے۔ پھر ان کے راویوں نے ان سے نقل شدہ روایات کو، کچھ سے کچھ بنا دیا ہے۔ اس لیے، ان کی اپنی ذات کے ثقہ ہونے کے باوجود جو روایتیں ان کے حوالے سے کتب سابقہ کی روایت کی جاتی ہیں وہ روایات بہرحال محل نظر ہیں!(۲) کعب بن الاحبار (ابو اسحاق کعب بن ماتع الحمیری)، یہ اسرائیلی بزرگ، مشہور روایت کی رو سے، حضرت عمر فاروقؓ کے زمانہ خلافت میں اسلام لائے اور پھر اپنے مولد ومسکن (یمن) سے نقل مکانی کر کے، مدینہ منورہ آگئے، اور رومیوں کے خلاف جنگوں میں شریک رہے، آخر میں "حمص" (شام) میں سکونت اختیار کر لی اور وہیں (۳۲ھ/ ۶۵۳ء میں) انتقال فرمایا (ابن حجر: الاصابہ، ۳:۳۱۶) وفات کے وقت ان کی عمر ۱۴۰ برس تھی۔

حضرت کعب کے متعلق بیان کیا جاتا ہے، کہ وہ بہت وسیع علم وفضل کے حامل تھے، اسی لیے انہیں "کعب الاحبار" کہا جاتا ہے اور اکثر جلیل القدر ائمہ، مثلاً امام مسلمؒ، ابوداؤدؒ، الترمذیؒ اور النسائیؒ وغیرہ نے ان سے روایت لی ہے۔ اس کے علاوہ جلیل القدر صحابہ مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ باوجود اپنی جلالت قدر کے ان سے علمی مسائل میں رجوع کرتے

تھے، جو ان کی ثقاہت کی واضح دلیل ہے (ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۸: ۴۳۸-۴۴۰).

لیکن بایں ہمہ، ان کی ذات ان کے دور سے لے کر اب تک مختلف فیہ رہی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر العسقلانیؒ نے حمید بن عبدالرحمن بن عوف سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے حضرت امیر معاویہؓ کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا کہ انہوں نے مدینہ منورہ کے متعدد قریشی بزرگوں کے حوالے سے بیان کیا کہ اگرچہ کعب محدثین اہل کتاب میں سب سے سچے تھے، لیکن پھر بھی ہم ان پر جھوٹ بولنے کا تجربہ رکھتے ہیں (الاصابہ، ۳: ۳۱۶)۔ ان کی طرف جو باتیں منسوب ہیں۔ ان سے بھی اس قول کی تائید ہوتی ہے، مثال کے طور پر حضرت قتادہ سے روایت ہے کہ کعب یہ بیان کرتے تھے کہ آسمان چکی کی مانند ایک قطب پر گھوم رہا ہے، جب یہ روایت حضرت حذیفہ بن یمانؓ [رک باں] کو پہنچی، تو انہوں نے فرمایا، کہ کعب جھوٹ بولتے ہیں اللہ تعالی نے قرآن حکیم میں فرمایا ہے: إِنَّ اللّٰهَ يُمْسِكُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُوْلَا (۳۵ [الفاطر]: ۴۰)، یعنی بے شک اللہ تعالی نے ہی آسمانوں اور زمین کو ڈانواں ڈول ہونے سے روکا ہوا ہے، اسی طرح دوسرے صحابہ کرامؓ نے بھی ان کی، خصوصا قصہ گوئی پر، گرفت کی ہے چنانچہ ایک بار حضرت عوفؓ بن مالک حضرت کعب کے پاس آئے۔ اس وقت وہ لوگوں سے قصے بیان کر رہے تھے تو انہوں نے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا: کہ کوئی شخص لوگوں کے سامنے قصہ گوئی [رک بہ قصہ] بیان نہ کرے، سوائے امیر کے، یا ایسے شخص کے جسے امیر نے مامور کیا ہو یا پھر تکلف کرنے والے کے۔ اس پر کعب نے قصہ گوئی بند کر دی، تاآنکہ حضرت امیر معاویہؓ نے انہیں اس کا حکم نہ دیا (الاصابہ، ۳: ۳۱۶)، لیکن مذکورہ روایت کا آخری حصہ محل نظر ہے۔ اس لیے کہ کعب کا انتقال حضرت امیر معاویہؓ کے زمانہ خلافت سے قبل ہوگیا تھا، اس وقت حضرت امیر معاویہ شام کے گورنر تھے۔ مسلمانوں کے امیر عام نہیں تھے، تاہم ممکن ہے کہ اس سے ان کی امارت شام ہی مراد ہو۔ بہرحال اس طرح کی متعدد روایات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کعب کے زمانے سے ہی، لوگوں نے ان کی روایات کے بارے میں شکوک وشبہات کا اظہار شروع کر دیا تھا، لیکن چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور پر اہل کتاب کی روایات کی تردید کرنے سے منع فرمایا تھا، اس لیے صحابہؓ کی اکثریت خاموش رہی، لیکن تابعین نے ان سے جو روایات نقل کیں وہ آگے سے آگے منتقل ہوتی گئیں، اسی لیے، اسرائیلی روایات کا ایک انبار ان کے نام سے فراہم ہوگیا ہے۔

عہد حاضر کے بہت سے علما نے بھی کعب الاحبار کی ذات کو اسرائیلیات کی نقل و روایت کے سلسلے میں مورد الزام ٹھہرایا ہے۔ جن میں سے فجر الاسلام کے مؤلف ڈاکٹر احمد امین پیش پیش ہیں۔ انہوں نے نہ صرف حضرت کعبؓ کی امانت وعدالت کو ہدف تنقید بنایا ہے، بلکہ ان کے قبول اسلام کی صداقت پر بھی شک و شبے کا اظہار کیا ہے (فجر الاسلام، ص۱۹۸، مطبوعہ قاہرہ)۔ اسی طرح عہد حاضر کے ایک اور محقق، علامہ رشید رضا نے بھی کعب کی "روایات" کو ناقابل اعتبار قرار دیا ہے اور اس بارے میں علامہ ابن تیمیہؒ کی جرح کو بنیاد ٹھہرایا ہے (المنار، ۱: ۹)، تاہم اس میں تو شک نہیں کیا جاسکتا کہ حضرت کعب قبول اسلام میں مخلص تھے اور عین ممکن ہے کہ جو کچھ وہ بیان کرتے تھے وہ سب کچھ بھی کسی جگہ تحریری صورت میں موجود ہو، لیکن انہوں نے جن تحریری مسودوں سے یہ روایات لی ہیں یا جن لوگوں سے انہوں نے انہیں سنا ہے وہ تمام کے تمام بے سند اور بے اصل تھے، اس لیے ان کی نقل کردہ روایات پر شک وشبے کا اظہار بجا قرار پاتا ہے!(۳) وہب بن منبہ: ابوعبداللہ، وہب بن منبہ بن سیج بن ذی کناز الیمانی الصنعانی، کی ولادت ۳۴ھ/۶۵۵ء میں اور وفات ۱۱۰ھ/۷۲۸ء میں ہوئی۔ ان کا شمار ایسے اہم ترین اسرائیلی اور

یہودی علما میں ہوتا ہے، جنھوں نے بڑی تعداد میں اسرائیلی روایات و آثار کو نقل کیا ہے۔ وہ متعدد صحابہ کرام (ابوہریرہؓ، ابوسعید الخدریؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عمروؓ بن العاصؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ) سے روایت کرتے ہیں، جبکہ ان سے تابعین اور تبع تابعین کی بڑی تعداد روایت کرتی ہے (ابن سعد: طبقات، ۵:۵۴۱ـ ۵۴۳ـ ۵۴۷)۔ حضرت وہب بہت وسیع العلم اور کتب سابقہ کے بہت بڑے عالم تھے۔ انھوں نے قدیم انبیا اور بزرگوں کے بہت سے قصے روایت کیے ہیں، ان کے متعلق ڈاکٹر احمد امین نے لکھا ہے، کہ انھوں نے "مغازی" پر ایک کتاب بھی تالیف کی تھی۔ نامور سوانح نگار، ابن خلکان کے مطابق، انھوں نے ایک جلد میں ملوک حمیر کے حالات و واقعات بھی قلم بند کیے تھے، انھوں نے ان کی یہ کتاب دیکھی تھی، جو بہت مفید کتابوں میں سے تھی (وفیات، ۲:۱۸۰)، حضرت وہب، حضرت عبداللہ بن سلام اور کعب احبار کی روایات کے جامع تھے۔ ان کے علاوہ وہ بذات خود بھی یہودی اور اسرائیلی کتب کا مطالعہ کیا کرتے تھے اور ان کی روایات بیان کیا کرتے تھے، ابتدا میں وہ قدری [رک بہ قدریہ] تھے، لیکن وہ خود کہتے ہیں کہ انھوں نے انبیاء علیہ السلام کی کتابیں یا صحیفے پڑھے، جن میں سے ایک کتاب میں صراحت تھی کہ جس نے اپنی ذات کی طرف سے کسی بھی قسم کی مشیئت (چاہنے) کی نسبت کی تو اس نے بے شک کفر کیا، لہذا انھوں نے یہ قول چھوڑ دیا ہے (الذہبی: میزان الاعتدال، ۳:۲۷۱)۔ اسرائیلی روایت کے نقل اور ان کی روایت کرنے کی بنا پر، بہت سے علما نے ان پر بھی تنقید کی ہے، جن میں ڈاکٹر احمد امین (فجر الاسلام) اور علامہ رشید رضا (المنار، مقدمہ) نمایاں ہیں، لیکن چونکہ جمہور محدثین نے بطور راوی وہب کو ثقہ اور عادل تسلیم کیا ہے، یہاں تک کہ امام بخاری نے بھی ان سے روایت لی ہے (البخاری، ۱:۳۴)، اور علامہ الذہبی، النسائی، ابوزرعہ اور حافظ ابن حبان نے انھیں ثقہ کہا ہے (ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۱۱:۱۲۲ـ۱۲۷)، اس سے ان کی ذات تو یقیناً ثقہ اور مستند ہی ہوئی، لیکن انھوں نے جو اسرائیلیات نقل کی ہیں، ان میں سے اکثر "بے اصل" اور بے حقیقت ہیں، اس لیے انھیں اسلامی ادب میں کثرت سے اسرائیلیات کے نقل و روایت کے الزام سے بری الذمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

(۴) عبدالملک بن جریج (ابوخالد، یا ابوالولید الدحوی) المعروف بہ ابن جریج عہد تابعین کے مشہور بزرگ تھے، جو اپنی اصل کے اعتبار سے رومی نصرانی تھے۔ [رک بہ ابن جریج]۔

اسلامی ادب میں، جو نصرانی اور عیسائی روایات کا عنصر شامل ہوا اس کی بڑی حد تک ذمہ داری ابن جریج پر ہے۔ ابن جریج کی ولادت مکہ مکرمہ میں ہوئی، مگر انھوں نے بصرہ، یمن اور بغداد کے سفر کر کے، ان شہروں کے اہل علم سے بھی علمی استفادہ کیا۔ وہ مکہ مکرمہ کے علما اور وہاں کے مشہور محدثین میں سے تھے۔ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے عہد تابعین میں، مکہ مکرمہ میں کتاب تصنیف فرمائی (الذہبی، ۱:۱۹۸)۔ تفسیر الطبری میں نصاریٰ کے متعلق جتنی روایات ہیں، ان کا مدار انھیں ابن جریج پر ہے۔

مقدم الذکر بزرگوں کے برعکس، ابن جریج کی شخصیت شروع سے ہی متنازع اور مختلف فیہ رہی ہے، اگرچہ علما اور محدثین کی اکثریت نے انھیں "ثقہ" تسلیم کیا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ، ان پر تدلیس اور "وضع حدیث" کے الزامات بھی لگائے گئے ہیں، چنانچہ نامور محدث ابن حبان نے لکھا ہے، وکان من فقہاء اھل الحجاز و قرائھم ومتقنیھم وکان یدلس (میزان الاعتدال، ۲:۱۵۱)، یعنی وہ حجاز کے فقہا، قرا اور ثقہ لوگوں میں سے تھے، مگر تدلیس کرتے تھے نامور محدث احمد بن حنبلؒ نے ان کی مرسل روایات کو "موضوع" قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ ابن جریج اس بات کی پروا نہیں کرتے تھے کہ انھیں جو روایت ملی ہے وہ کیسی ہے اور

کہاں سے ملی ہے (کتاب مذکور)۔ امام مالکؒ انہیں حاطب لیل (رات کے وقت لکڑیاں جمع کرنے والا، مراد رطب و بالیس روایات نقل کرنے والا) قرار دیتے ہیں (دیکھیے ابن حجر: تہذیب، ۶:۴۰۲-۴۰۶) اس لیے اکثر علما نے ان کی روایت سے اجتناب کرنے کا فتویٰ دیا ہے (الذہبی، ۱:۲۰۰).

اس سلسلے میں اسرائیلیات کے ان اقطاب کے ساتھ ساتھ، کئی ایسے لوگوں کے نام بھی لیے جاتے ہیں۔ جو اس بارے میں بہت زیادہ بدنام نہ تھے، لیکن انہوں نے کسی حد تک ان روایات و آثار سے استفادہ ضرور کیا ہے، جن میں ایک بڑا نام حضرت عبداللہ بن عمروؓ العاص کا ہے۔ جو کتب اسرائیلیات سے استفادہ کرتے تھے، چنانچہ امام احمد بن حنبل اور امام البغویؒ نے (مصابیح السنۃ میں) نقل کیا ہے کہ ایک بار انہوں نے خواب دیکھا کہ ان کے ایک ہاتھ میں شہد اور دوسرے میں گھی ہے اور وہ ان دونوں کو چاٹ رہے ہیں۔ انہوں نے جب اس خواب کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تذکرہ کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ تم دونوں کتابوں یعنی توریت اور انجیل پڑھتے ہو (الاصابہ، ۲:۳۵۲)۔ اس کے علاوہ اوپر گزر چکا ہے، کہ انہیں غزوۂ یرموک کے دوران میں دو اونٹوں کے بوجھ کے برابر اہل کتاب کی کتابیں ملی تھیں اور وہ ان کتابوں سے روایات بیان کرتے تھے۔ بعض روایات میں مذکور ہے کہ ان کے شاگرد ان سے کہا کرتے تھے کہ آپ ہمیں ان زاملتین (اونٹ کے دو بوجھ برابر کتابوں) سے روایات نہ سناؤ (محمد تقی عثمانی: علوم القرآن، بحوالہ ابن حجر: فتح الباری) تاہم چونکہ حضرت عبداللہؓ بن عمرو بڑے جلیل القدر صحابی ہیں، اس لیے ان کے متعلق اس قسم کی بدگمانی نہیں کی جا سکتی، چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے صراحت کی ہے، کہ انہوں نے حدود شریعت میں رہتے ہوئے، اسرائیلی روایات لی ہیں، (ابن تیمیہ، مقدمہ، ص۲۶؛ نیز دیکھیے ڈاکٹر عجاج الخطیب: السنۃ قبل التدوین اور ڈاکٹر رمزی نعناعہ: اسرائیلیات و اثرہا فی کتب التفسیر، ص ۱۵۸) اسی طرح ابن الندیم، (ص ۲۴) نے یامین بن یامین، ابن التیہان اور بحیرا الراہب کے نام بھی اس سلسلے میں لیے ہیں.

ان معلوم و مسلم ذرائع کے علاوہ کچھ گم نام ماخذ بھی اسرائیلیات کی نقل روایات کا ماخذ تھے، جیسے کہ ابن الندیم (ص ۲۴) ایک ایسی گم نام کتاب کا ذکر کرتے ہیں جو ان کے خیال میں مامون العباسی کے خزانے کی کتابوں سے مشابہ تھی، جس کا ذکر سطور بالا میں آچکا ہے، بقول ابن الندیم اس کی بہت سی روایات تھیں، جن کا خود اہل کتاب کو بھی علم نہ تھا، مثال کے طور پر یہ بات کہ توریت کی الواح کا رنگ سبز تھا اور اس پر سرخ رنگ کی تحریر تھی (ص۲۵)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دراصل ان وضاعون اور حدیث گھڑنے والوں کی کارستانی تھی جو نت نئی روایات لوگوں کو سنا کر انہیں خوش کرنا چاہتے تھے۔ جن کا ذکر علامہ ابن الجوزیؒ نے کتاب المذکرین و القصاص میں کیا ہے اور چونکہ کتب سابقہ اور گذشتہ انبیاء کا شعبہ ایسا تھا، جس کے متعلق محدثین اور علما نے کوئی شرط عائد نہیں کی تھی، اس لیے اس میدان میں ان کی شعبدہ بازی بہت کامیاب رہی تھی.

(۵) اثرات: بہرحال، اسرائیلیات نے یوں تو "اسلامی ادب کے" قریب قریب تمام شعبوں کو متاثر کیا، لیکن ان میں خصوصاً تین شعبے ایسے ہیں، جن پر سب سے زیادہ اثر پڑا، اور وہ (الف) تفسیر (ب) تاریخ اور (ج) تصوف ہیں، ان میں سے ہر ایک پر اسرائیلیات کے اثرات کا مختصر جائزہ درج ذیل ہے:

(الف) تفسیری ادب: جس زمانے میں (ساتویں صدی عیسوی) میں اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم نازل فرمایا، اس زمانے میں پوری دنیا پر جہالت کی حکمرانی تھی، اس اندھیر نگری میں، دو اقوام ایسی تھیں جو نسبۃً پڑھی لکھی سمجھی جاتی تھیں، اس میں سے ایک قوم حضرت موسیٰ پر ایمان رکھنے والے (یہودی) تھے اور دوسرے عیسوی شریعت کے حامل (نصرانی [رک بآں])، اسی لیے جب بھی کسی

آسمانی مذہب کی بات ہوتی تو لوگوں کی نگاہ انھیں دونوں قوموں پر جا کر ٹھہرتی تھیں، اسی لیے، جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر پہلی وحی نازل ہوئی، تو ام المومنین حضرت خدیجہؓ آپؐ کو، اس محیر العقول واقعے کی تشریح کے لیے، اپنے چچا زاد بھائی ورقہ بن نوفل کے پاس لے گئیں اور اس بارے میں ان سے تصدیق چاہی (البخاری، حدیث ۳)۔ اسی طرح آپؐ کے مخالفین بھی، اسلام کی مخالفت اور عداوت کے سلسلے میں انھی کی طرف رجوع کرتے تھے۔ (دیکھیے کتب تفسیر، بذیل تفسیر سورۃ کہف)۔ ان حالات میں نزول قرآن ہوا تو یہود ونصاریٰ کی طرف لوگوں کا رجوع ایک فطری امر تھا، لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے، اس سلسلے میں نہ تو کسی یہودی یا عیسائی عالم کی طرف رجوع فرمایا اور نہ ہی اس کی کسی کو اجازت دی (دیکھیے بالا)۔ اسی لیے آپ کی زندگی میں "تفسیری ادب" ہر قسم کے بیرونی اثرات سے محفوظ رہا۔

خلافت راشدہ کا تیس سالہ دور بھی، "منہاج نبوت" کا آئینہ دار تھا، اس لیے اس زمانے میں بھی کسی یہودی یا عیسائی عالم کی طرف رجوع کرنے کی نوبت نہ آئی۔ البتہ اصاغر صحابہ یہ اکابر تابعین کے دور میں پہلی مرتبہ اس نوع کی سرگرمیاں دیکھنے میں آتی ہیں۔

یہ وہ دور تھا جب اسلام جزیرہ عرب سے نکل کر، ایران، وسط ایشیا، ایشیاے کوچک، اور بعض افریقی ممالک تک پھیل چکا تھا اور بہت سی اقوام اپنی تہذیب و تمدن اور اپنے افکار سمیت اسلام میں داخل ہو چکی تھیں، اور دوسری طرف ان بزرگوں کے سامنے قرآن حکیم کی، خصوصاً غیر مسلموں کے سامنے توضیح و تشریح کا مسئلہ بھی تھا، جس کی بہت سی نصوص، خصوصاً قدیم قصص اور واقعات پر مشتمل آیات تشریح طلب تھیں، پھر حسن اتفاق سے بہت سے ممتاز یہودی اور نصرانی علما اس سے پہلے دور میں قبول اسلام کی سعادت حاصل کر چکے تھے، ان حالات میں ان یہودی اور عیسائی علما کی طرف "رجوع" ہی تفسیری ادب کی دنیا میں اسرائیلیات کے فروغ و نفوذ کا سبب بنا۔

جب ہم داخلی طور پر اس کا جائزہ لیتے ہیں، تو ہم دیکھتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دور مسعود اور خلافت راشدہ کے زمانے میں قرآن کریم کا مطالعہ، محض الفاظ قرآنی کی روشنی میں کیا جاتا تھا اور جن امور کی وضاحت یا تشریح کو قرآن کریم نے مبہم یا مجمل چھوڑا تھا، اسے مجمل ہی رہنے دیا جاتا تھا اور اس کی وضاحت یا تشریح کے لیے اہل کتاب کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی تھی، البتہ صغار صحابہ یا کبار تابعین کے دور میں صورت حال میں کچھ تبدیلی پیدا ہوئی۔

اس زمانے میں جب پہلی مرتبہ غیر عربوں کو قرآن حکیم سمجھانے اور ان کے مطالب و معانی واضح کرنے کی ضرورت پیش آئی تو جہاں معانی قرآن کے لیے قدیم شاعری اور ضرب الامثال کی طرف رجوع کیا گیا، وہاں قرآن حکیم میں بیان کردہ قصص و امثلہ کے حل کے لیے یہودی اور عیسائی علما سے بھی استفادہ کیا گیا۔ یہ علما بھی اپنے سابقہ علوم و فنون کے ذریعے اسلام کی خدمت کرنا چاہتے تھے اس لیے اس دو طرفہ جذبے نے مل کر، ایک نئی فضا قائم کر دی جو اسرائیلیات کے فروغ کے لیے بڑی خوشگوار ثابت ہوئی (دیکھیے الذہبی، کتاب مذکور، ۱:۱۶۹)۔

رہا یہ سوال کہ آیا تفسیری دنیا میں "اسرائیلیات" کے نفوذ کی ابتدا خود صحابہ نے کی تھی یا بعد میں ہوئی؟ تو اس بارے میں اگرچہ مستشرقین کو اس بات پر اصرار ہے کہ یہ سلسلہ خود صحابہ کرامؓ نے ہی شروع کیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ بارگاہ نبوت سے استفادہ کرنے والی شخصیات یہودی اور عیسائی فنون اور ان کی روایات کی حقیقت سے اچھی طرح باخبر تھیں۔ اس لیے انھوں نے ان علما پر بہت کم اعتبار کیا تھا اور جو اعتبار کیا، تو وہ شریعت اسلامیہ کی مقرر کردہ حدود کے اندر تھا، اس لیے وہ ان سے محض ایسی باتیں دریافت کرتے تھے، جن سے قرآن حکیم کی تائید و تصدیق ہوتی تھی یا قرآن حکیم اور

یا احادیث نبوی کی بعض مجمل باتوں کی وضاحت ہوتی تھی۔ انہوں نے دینی عقائد اور مسلمات اسلام کے متعلق ان سے کبھی استفسار نہیں فرمایا، پھر وہ ان لوگوں کی باتوں کو قرآن وحدیث کی کسوٹی پر پرکھتے تھے اور اگر کوئی بات اس معیار پر پورا نہ اترتی، تو وہ اسے رد کر دیتے تھے، اس کی واضح مثال حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ایک روایت میں ملتی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعۃ المبارک کے متعلق بیان فرمایا، کہ ”اس میں ایک گھڑی ایسی آتی ہے، کہ جس میں اگر کوئی شخص نماز میں کھڑا ہو اور وہ اللہ تعالی سے دعا مانگے تو اللہ تعالیٰ اس کی دعا لازما پوری فرماتے ہیں“ آپ نے اس موقع پر اپنے ہاتھ سے اشارہ فرمایا، کہ گھڑی بہت مختصر ہوتی ہے (البخاری، باب الجمعہ، ۳۴: ۱۳)، لیکن چونکہ اس گھڑی کے بارے میں اس حدیث میں یہ وضاحت نہیں ہے، کہ یہ گھڑی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی باقی ہے یا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کے ساتھ ہی ختم ہوگئی تھی اور یہ کہ آیا یہ گھڑی ہر جمعۃ المبارک میں آتی ہے، یا سال میں صرف ایک بار اسی لیے اس بارے میں علما کے مابین شروع ہی سے اختلاف رہا ہے۔ یہی خلش اس حدیث کے راوی حضرت ابوہریرہؓ کو نامور نو مسلم حضرت کعب احبار کی طرف سے لی گئی۔ ان کے استفسار پر انہوں نے بتایا کہ یہ گھڑی سال میں صرف ایک مرتبہ آتی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ اس جواب سے مطمئن نہیں ہوے اور کہا کہ ان کے خیال میں یہ گھڑی ہر جمعۃ المبارک کو آتی ہے۔ اس پر کعب احبار نے توریت کی طرف رجوع کیا اور پھر حضرت ابوہریرہؓ کی تصدیق کر دی اور کہا کہ انہیں کی بات درست ہے (العسقلانی: شرح البخاری، ۲: ۱۹)۔ بعد ازاں حضرت ابوہریرہؓ یہی سوال لے کر حضرت عبداللہ بن سلام کے پاس گئے۔ حضرت عبداللہ کا خیال تھا کہ یہ گھڑی (ساعت) جمعۃ المبارک کے دن کی آخری گھڑی ہے، حضرت ابوہریرہؓ نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ مذکورہ حدیث میں نماز کا ذکر ہے اور دن کی آخری گھڑی میں نماز ادا کرنا مکروہ ہے۔ اس پر حضرت عبداللہ بن سلام نے جواب دیا کہ کیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد نہیں فرمایا کہ جو شخص کسی جگہ نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ نماز ادا کر رہا ہے، (البخاری، ۶: ۳۲۹، مع فتح الباری)۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہ کرام اہل کتاب کی طرف رجوع ضرور کرتے تھے، لیکن وہ اس بارے میں ان کی ہر بات کو من وعن تسلیم نہیں کرتے تھے، بلکہ اس پر رد وقدح کر کے ٹھیک رائے تک پہنچنے کی کوشش کرتے تھے.

مذکورہ تفصیل سے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی جانب سے، اہل کتاب سے رجوع کی حقیقت بھی واضح ہوجاتی ہے کہ وہ شرعی حدود وقیود کے اندر ہوتا تھا لہذا ان پر، جو فاضل گولت سیہر (Gold Ziher) اور احمد امین نے اسرائیلیات کی نقل و روایت کا الزام لگایا ہے، وہ قطعی بے اصل اور بے سند ہے.

فاضل گولت سیہر (اپنی کتاب المذاہب الاسلامیہ، فی التفسیر، ص۶۵-۶۷) اور ان کی اتباع میں ڈاکٹر احمد امین احمد (فجر الاسلام، ص۲۴۸) نے لکھا ہے، کہ حضرت عبداللہ بن عباس ابو الجلد غیلان بن فیروز الازدی کے علاوہ، جو قرآن حکیم کو سات دنوں میں اور تورات کو چھ دنوں میں ختم کرتے تھے، حضرت کعب الاحبار اور حضرت عبداللہ بن سلام وغیرہ سے بھی رجوع کرتے تھے اور ان سے روایات لیتے تھے“۔ اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ اپنے عہد کے دوسرے بزرگوں کی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی یہودی علما کی طرف رجوع ضرور کرتے تھے، لیکن اسی حد اور اسی دائرہ کار میں رہتے تھے جس کی تعیین نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے ہوتی ہے۔ چنانچہ فاضل گولت سیہر نے تفسیر الطبری سے، اس مقصد کے لیے جو حوالہ پیش کیا ہے وہ اولاً تو ایک لفظ کی لغوی تشریح سے متعلق ہے اور ثانیا وہ روایت غیر منقطع ہے (محمد حسین الذہبی، ۱: ۱۷۲)۔ اس

لیے اس سے ان کا موقف ثابت نہیں ہوتا، اس کے برعکس البخاری وغیرہ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اپنے شاگردوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا تھا، "تم لوگ اہل کتاب سے پوچھتے ہو حالانکہ تمہاری یہ کتاب (قرآن مجید)، جو اللہ نے اپنے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتاری ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے تازہ ترین (احکام اور) خبروں پر مشتمل ہے اور تمہیں اللہ تعالیٰ نے اس بات سے بھی باخبر کر دیا ہے کہ اہل کتاب نے اپنی کتاب کو مکمل طور پر بدل دیا ہے اور اس نے تمہیں، ان باتوں کے بارے میں، جن کے متعلق تمہارے پاس علم آچکا ہے، تمہیں ان سے پوچھنے سے روکا ہے' پھر تجدا، میں نے ان میں سے ایک شخص بھی نہیں دیکھا، جو تم سے تمہاری نازل شدہ کتاب کے بارے میں پوچھتا ہو، (البخاری، کتاب الشہادات، ۱۸۵:۵ مع فتح الباری)۔

اس سے واضح ہوتا ہے، کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے متعلق یہ کہنا سراسر زیادتی ہے کہ وہ اپنے علم میں وسعت پیدا کرنے کے لیے یہودی علما کی طرف رجوع کرتے تھے، البتہ اس سے یہ ضرور پتہ چلتا ہے کہ ان کے زمانے کے کچھ لوگ (تابعی) اس کوشش میں ضرور مصروف رہتے تھے۔ اس سلسلے میں جس دوسرے صحابی کا نام اسرائیلیات کے ضمن میں لیا جاتا ہے، وہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص ہیں، لیکن اولاً تو ان سے اس نوع کی بہت ہی کم روایات مروی ہیں، ثانیاً ان کی علمی جولان نگاہ تفسیر قرآن نہیں تھی، اس لیے ان پر تفسیری دنیا میں اسرائیلی روایات نقل کرنے کا الزام محض بے اصل ہے۔

تاہم جیسے کہ پہلے ذکر ہوا، تابعین اور تبع تابعین کے دور میں اسرائیلی روایات کی نقل و روایت کے لیے تمام حدود وقیود کی پابندی اٹھ گئی، اس دور کے نمایاں اسرائیلیات نگاروں میں، وہب بن منبہ اور ابن جریج کے اسمائے گرامی خصوصاً قابل ذکر ہیں، جن پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے۔

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں، اس نہج پر جو کام ہوا، اس کا بیشتر حصہ ابھی تک پردہ اخفاء میں ہے، صرف چند کتابیں جو اس دور میں تفسیر قرآن کریم کے طور پر مرتب کی گئیں، ہم تک پہنچ سکی ہیں۔ جن میں سے ابن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ/۹۲۳ء) کی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن، خصوصاً قابل ذکر ہے۔ علامہ الطبری کی یہ عظیم الشان تفسیر قرآن حکیم کی اولین تفسیر ہی نہیں، بلکہ وہ ابتدائی تین صدیوں کی، تفسیر کے ضمن میں ہونے والی کوششوں کا بھی ظاہر مجموعہ ہے۔ فاضل مفسر نے اپنی تفسیر قرآن کو ہر طرح سے جامع بنانے کی کوشش کی ہے۔ اس تفسیر کے متعلق بجا طور پر کہا گیا ہے کہ اگر یہ تفسیر نہ ہوتی تو آج ہم بڑی حد تک ابتدائی تین صدیوں کے بزرگوں کی تفسیری کاوشوں سے محروم ہوتے۔

تفسیر الطبری کی بے شمار خوبیوں کے ساتھ ساتھ، اس کی ایک خرابی اس میں موجود اسرائیلیات کی موجودگی ہے۔ اس کی ایک وجہ غالباً یہ بھی ہے کہ علامہ الطبری اس سے پہلے اپنی مشہور زمانہ تاریخ مرتب کر چکے تھے۔ جس کے لیے انہوں نے بے شمار یہودی اور عیسائی علما سے استفادہ کیا تھا، اسی لیے انہوں نے قصص وعجائب قرآن کے حل کے لیے بھی اسی متعارف اور متداول ذریعے کو اختیار کیا۔ انہوں نے معروف اسرائیلی راویوں، کعب احبار، وہب بن منبہ، ابن جریج اور السدی کے علاوہ کئی غیر معروف ذرائع سے بھی۔ ان روایات کو درآمد کیا ہے، جس میں "محمد بن اسحاق" (عن مسلمہ الانصاری) اور کئی ایسے ذریعے بھی شامل ہیں جو عام لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل تھے۔ مثال کے طور پر ایک راوی ابو عتاب نصرانی ہے، جس کے متعلق انہوں نے لکھا ہے کہ وہ ابتداء بنو تغلب کا ایک عیسائی تھا، پھر وہ مسلمان ہوگیا، اس نے ۴۰ برس نصرانیت اور اتنی ہی مدت مسلمان ہونے کی بعد گزاری (الطبری: التفسیر،

۱۵: ۳۳-۳۴)۔ اس نصرانی عالم سے انہوں نے سورہ بنی اسرائیل (کی آیت ۷) کی تفسیر میں بیت المقدس پر، دوسرے حملے کے سلسلے میں روایت نقل کی ہے (الذہبی، ۱: ۲۱۵)۔ اسی طرح انہوں نے سورہ الکہف (آیت ۹۴) کے تحت، ایک گم نام شخص (بعض من یسوق احادیث الاعاجم من اھل الکتاب ممن قد اسلم) (اہل کتاب کے ایک ایسے شخص سے، جو عجمیوں (غیر عربوں) کی باتیں بیان کرتا تھا اور وہ مسلمان ہوگیا تھا سے یہ نقل کیا ہے، کہ ذوالقرنین ایک مصری شخص تھا (تفسیر، ۱۶: ۱۴)۔ اسی طرح انہوں نے دوسرے مقامات پر بھی، کئی گم نام یا غیر معروف اسرائیلی راویوں کے حوالے دیئے ہیں۔ تاہم اس ضمن میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ علامہ الطبریؒ نے کئی مقامات پر خود بھی، ایسی روایات پر تنقید کی ہے۔ ثانیاً انہوں نے تمام روایات سند متصل کے ساتھ درج کی ہیں، جس سے بعد کے لوگوں کے لیے ان روایات کی چھانٹی کرنا اور ان کے حسن وقبح کو جانچنا، آسان ہو گیا، جس کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ ان روایات کو اپنی گراں قدر تفسیر میں شامل کرنے کی، اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآء ہوگئے ہیں (الذہبی، ۱: ۲۱۵)، لیکن ان کے اس اقدام سے، بعد کے لوگوں کے لیے، ان روایات کو نقل اور روایت کرنے کا ایک معتمد علیہ ذریعہ ہاتھ آگیا ہے، لہٰذا انہیں اس ذمہ داری سے مکمل طور پر بری الذمہ قرار نہیں کیا جاسکتا۔

تفسیر بالروایت کے سلسلے کی دوسری بڑی تفسیر علامہ السمرقندی (م ۳۷۳ھ/۹۸۳ء) کی تفسیر بحر العلوم ہے۔ اس تفسیر میں موجود احادیث کی نامور حنفی عالم اور فقیہ قاسم بن قطلوبغا نے تخریج کی ہے (الذہبی، ۱: ۲۲۵)۔ اس تفسیر میں بھی ہمیں معتدبہ اسرائیلیات نظر آتی ہیں، جو اگرچہ مقدار کے اعتبار سے، الطبری کی تفسیر سے بہت کم ہیں، لیکن فاضل مؤلف نے ان پر، کسی قسم کی تنقید کی ہے اور نہ ہی ان کے راویوں کے حالات پر جرح کی ہے۔ اس کے برعکس بہت سے روایتیں، انہوں نے گم نام لوگوں سے نقل کی ہیں، (مثلاً قال بعضہم) مگر ان (بعض) کی تصریح نہیں کی۔ اسی طرح، انہوں نے بہت سے ضعیف اور مجروح راویوں سے بھی روایات نقل کی ہیں، مثال کے طور پر، وہ ''الکلبی اور السدی وغیرہ کے بکثرت حوالے دیتے ہیں۔ جو اکثر ناقدین کے نزدیک مردود اور مجروح راوی ہیں (الذہبی، ۱: ۲۲۶)۔ الغرض اس تفسیر میں بھی، اپنے دور کی روایت کے مطابق اسرائیلیات کی نقل کے سلسلے میں بے احتیاطی اختیار کی گئی ہے۔

اس صدی کے آخر اور اگلی صدی ہجری کے اوائل میں بھی، اسرائیلیات نگاری کا یہ رجحان برقرار رہا، جیسا کہ یہ رجحان علامہ الثعلبی (ابو اسحاق احمد بن ابراہیم، م ۴۲۷ھ/۱۰۳۵ء) کے ہاں اوج کمال پر نظر آتا ہے۔ سیرت نگاروں کے مطابق، وہ اسرائیلیات کے نقل اور ان کو روایت کرنے میں تمام سابقہ حدود عبور کر گئے اور اپنی تفسیر میں، ان کا ایک بہت بڑا انبار جمع کر دیا ہے (الذہبی، ۱: ۲۳۱)۔ مزے کی بات یہ ہے کہ انہوں نے نہ تو اپنی مکمل سند لکھی اور نہ ہی، ان روایات کی سند یا ان کے متن پر کسی قسم کی تنقید کی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان کی تفسیر میں بے شمار ایسی روایات جمع ہو گئیں جو عقل کے بھی خلاف ہیں اور نقل کے بھی، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ الثعلبی کو اسرائیلی قصوں اور ان کے واقعات میں حد درجہ دل چسپی تھی، اسی لیے انہوں نے اپنا یہ شوق تفسیر کے علاوہ، اس موضوع پر، اپنی خصوصی کتاب ''عرائس المجالس'' (قصص الانبیاء) لکھ کر بھی پورا کیا ہے۔ انہوں نے اپنی اس کتاب میں جس طرح کی اسرائیلیات کا انبار جمع کیا ہے، اس کا اندازہ سورۃ الکہف (آیت ۱۰) آیت (۹۴) کی اور سورہ مریم (آیت ۲۷) وغیرہ کے مطالعے سے کیا جا سکتا ہے (تفسیر الثعلبی، ۴: ۱۲۱-۱۲۵، ۱۴۰، ۱۴۳-۱۴۷، ۱۴۹ وغیرہ) جہاں مکمل طور پر بے اصل اور بے سند باتیں نقل کی گئی ہیں۔ علامہ الثعلبی کی کوشش یہ رہی ہے کہ قرآنی قصص کے ضمن میں کوئی ایسی نادر اور حیرت انگیز روایت درج کریں جس

کا مطالعہ پڑھنے والے کو حیرت زدہ کر دے۔ چنانچہ انہوں نے اصحاب کہف کے ضمن میں یہ دو حکایات لکھی ہیں، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا مانگی، کہ وہ آپؐ کو اصحاب کہف کی زیارت کرائے۔ اللہ تعالیٰ نے جواباً کہا، کہ اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آپ انہیں دنیوی زندگی میں نہیں دیکھ سکتے، البتہ آپ اپنے چار اصحاب کو مامور کر دیں جو انہیں آپ کا خط پہنچا دیں گے (تفسیر، ۱۳۵:۴) حالانکہ اس واقعے کی کوئی اصل موجود نہیں ہے۔

علامہ الثعلبی کے اسی عیب کی بنا پر، امام ابن تیمیہ نے ان پر سخت گرفت کی ہے۔ چنانچہ وہ اپنے مقدمہ (ص ۱۹) میں لکھتے ہیں، کہ الثعلبی کی ذات میں فی نفسہ خیر اور بھلائی ہے، لیکن وہ لکڑیاں جمع کرنے والے ہیں، انہیں تفسیری کتابوں میں جو کچھ ملا، یعنی صحیح، ضعیف اور موضوع روایات، وہ سب کچھ انہوں نے لے لیا ہے۔ اسی طرح علامہ الکتانی نے اپنے الرسالۃ المستطرفۃ میں الواحدی کے متعلق بحث کے ضمن میں لکھا ہے، کہ علامہ الواحدی اور ان کے استاذ الثعلبی دونوں کا حدیث میں پایہ کمزور تھا، بلکہ ان کی تفسیر میں، اور خصوصاً الثعلبی کی تفسیر میں، بہت سی موضوع حدیثیں اور باطل قصے درج ہیں (الرسالہ، ص۵۹)۔

علامہ البغوی ابو محمد الحسین بن مسعود (م ۵۱۰ھ/ ۱۱۱۶ء) کی تفسیر معالم التنزیل، ایک عمدہ کاوش ہے اور علامہ ابن تیمیہ نے بھی ان کی تعریف کی ہے (مقدمہ، ص۱۹)۔ انہوں نے اپنی تفسیر میں، ایجاز و اختصار سے کام لیا ہے اور کسی قدر اسرائیلیات نگاری میں بھی احتیاط برتی ہے، لیکن دوسرے مفسرین کی طرح ان کی تفسیر بھی مکمل طور پر، ان بے سروپا کہانیوں اور ایسے بے سروپا قصوں سے خالی نہیں ہے۔ چنانچہ نامور مؤلف الکتانی نے ان کی تفسیر میں بہت سی کمزور اور موضوع روایات کی موجودگی کا ذکر کیا ہے (الرسالہ المستطرفہ، ص۵۸)۔ جس کا مزید اندازہ سورہ البقرۃ (آیت ۱۰۲) میں مذکور ہاروت وماروت کے قصے اور سورۃ البقرۃ کی آیت ۲۵۱ کے تحت نقل کی جانے والی اسرائیلیات سے کیا جا سکتا ہے (معالم، ۱: ۲۰۴-۲۰۹)۔

اسرائیلی روایات سے احتیاط برتنے کے ضمن میں پہلا نام ابن عطیہ (ابو محمد عبدالحق بن غالب بن عطیہ الاندلسی، المغربی، الغرناطی، م ۵۴۶ھ/ ۱۱۵۱ء) کا ہے۔ جنہوں نے المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، کے نام سے ایک عمدہ تفسیر مرتب اور مدون فرمائی۔ فاضل مفسر نے پہلی مرتبہ اس بارے میں احتیاط اور تحقیق کا انداز اختیار کیا اور اپنی کتاب کو ان ''خرافات'' سے مبری رکھنے کی کوشش کی۔ انہوں نے سابقہ کتب تفسیر کی تلخیص کی اور ان کی روایات کو صحت کے اعتبار سے اچھی طرح جانچا اور پھر جو روایات ان کے علمی معیار پر پورا اتریں۔ انہیں اس میں درج فرمایا۔ نامور مؤرخ اور فلسفہ تاریخ کے بانی علامہ ابن خلدون (م ۷۳۲ھ/ ۱۳۳۲ء-۸۰۷ھ/ ۱۴۰۶ء) نے اس تفسیر کی بے حد تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ ابو محمد بن عطیہ نے، جو مغرب کے متاخرین میں سے تھے، تمام سابقہ تفسیروں کی تلخیص کی ہے اور ان کی روایات پر غور کر کے، ان میں سے صحیح ترین روایات جمع کی ہیں اور ان تمام کو مدون کر دیا ہے (مقدمہ، ۳: ۹۹۸)۔ اسی طرح علامہ ابن تیمیہ نے بھی تفسیر ابن عطیہ کی بڑی تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ تفسیر ابن عطیہ اور اس جیسی دوسری تفسیریں ''اہل سنت والجماعت'' کے مسلک کی بہتر ترجمان ہیں اور تفسیر الزمخشری کے مقابلے میں بدعات سے محفوظ ہیں (مقدمہ فی اصول التفسیر، ص۲۳)، تاہم یہ کہنا کہ تفسیر ابن عطیہ مکمل طور پر، اسرائیلیات کے وجود سے پاک ہے صحیح نہیں ہے، اس میں بھی کسی نہ کسی حد تک اسرائیلی روایات کی جھلک موجود ہے، البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی احتیاط پسندی اس سلسلے میں اسرائیلیات پسندی کے خلاف ایک پہلا مثبت قدم تھا، جسے بعد میں مزید تائید و حمایت حاصل ہوئی۔

اسی زمانے کے ایک دوسرے مفسر علامہ ابن

کثیر (م ۷۷۴ھ/۱۳۷۲ء) نے بھی اسرائیلیات کے ضمن میں یہی محتاط رویہ اختیار کیا اور بعض مقامات پر ان کی بے ہودگی کی صراحت کی ہے، مثال کے طور پر قرآن مجید کی سورۃ البقرۃ (آیت ۶۷) کی تفسیر میں، انہوں نے گائے کے ذبح کرنے کے متعلق ایک طویل روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ یہ روایتیں عبیدہ، ابو العالیہ اور السدی وغیرہ سے ملتی ہیں، مگر ان میں بہت سے اختلافات ہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ سب باتیں بنی اسرائیل کی کتابوں سے ماخوذ ہیں اور یہ ایسی باتیں ہیں، جن کو نقل کرنا جائز ہے، لیکن نہ تو ان کی تصدیق کی جاسکتی ہے اور نہ ہی تکذیب، اسی لیے ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، مگر صرف اتنی مقدار میں کہ جو ہمارے نزدیک حق کے مطابق ہو (تفسیر ابن کثیر، ۱:۱۰۸ـ۱۱۰)۔ اسی طرح انہوں نے سورہ قٓ کی تفسیر کے تحت یہ قول نقل کرکے کہ ق ایک ایسا پہاڑ ہے جو روئے زمین کو گھیرے ہوئے ہے، جسے جبل قاف کہا جاتا ہے، مگر یہ...... اور اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے کہ بنی اسرائیل کی ان خرافات میں سے ہے، جسے ان سے لیا گیا ہے، اور وہ ایسی باتیں ہیں جن کی نہ تصدیق کی جا سکتی ہے اور نہ تکذیب۔ میرے نزدیک یہ اور اس جیسی دوسری روایتیں بعض بے دین لوگوں کی گھڑی ہوئی ہیں، جو ایسی روایتوں کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے اس دین کے معاملات کو، ملتبس کرنا چاہتے ہیں اور شارع علیہ السلام نے ان سے صرف ایسی روایتوں کے نقل کرنے کی اجازت دی ہے، جسے انسانی عقل درست اور جائز سمجھتی ہے، رہی وہ باتیں جن کی انسانی عقل اجازت نہ دیتی ہو اور ان کے باطل ہونے کا فیصلہ دیا جاتا ہو اور ان کے جھوٹ ہونے کا گمان غالب ہو، تو وہ روایات اس نوع کی نہیں ہیں (تفسیر، ۴:۲۳۱) تاہم ان جزوی تنقیدات کے باوجود ابن کثیر نے تفسیری ضرورت کے تحت بہت سے مقامات پر، اسرائیلی روایات سے استفادہ کیا ہے۔ جو علامہ ابن کثیر کی جلالت قدر کے لیے موزوں نہیں ہے۔

تفسیر بالمنقول سلسلے کی آخری جامع کتاب علامہ السیوطی (جلال الدین السیوطی الشافعی م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) کی الدر المنثور فی التفسیر بالماثور ہے۔ اس کتاب میں علامہ السیوطیؒ نے دس ہزار سے زیادہ مرفوع اور موقوف احادیث جمع کی ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ کتاب "تفسیر بالماثور" کا مکمل ترین نمونہ ہے تو بے جا نہ ہوگا، لیکن علامہ السیوطیؒ نے روایات جمع کرنے کے شوق میں، اپنی تفسیر کو ہر طرح کی ضعیف، سقیم، بلکہ موضوع روایات تک سے بھر دیا ہے اور انہوں نے اپنی جمع کردہ روایات پر، کسی جگہ بھی نقد وجرح اور تجزیہ وتبصرہ کی زحمت نہیں کی جس کی بنا پر اس کتاب کا علمی پایہ کمزور ہوگیا ہے۔

دوسری روایات کے ساتھ ساتھ اسرائیلی روایات کی "بھرمار" بھی اس تفسیر کا خاصہ ہے، علامہ السیوطی نے ایسی اسرائیلی روایات کو بھی بڑے اہتمام کے ساتھ تفسیر کی زینت بنا دیا ہے جن پر بہت سے سابقہ مفسرین نے تنقید کی تھیں، حتی کہ انہوں نے ہاروت وماروت اور زہرہ نامی عورت والا قصہ بھی، جس کے لغو اور خلاف عقل ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا (دیکھیے تفسیر الدر المنثور، آیت ۱۰۲) اپنی تفسیر میں شامل کر دیا ہے۔ الغرض، اسرائیلی خرافات جمع کرنے کے ضمن میں، اس تفسیر کا نام سر فہرست ہے۔

تفسیر الماثور کے تحت لکھی جانے والی تفسیروں کے ساتھ ساتھ، بعض تفسیر بالرای المحمود کے تحت مرتب ہونے والی تفسیروں میں بھی اسرائیلیات نگاری کا یہی اسلوب نظر آتا ہے۔ جن میں سے بطور مثال علامہ النسفی (ابو البرکات، النسفی، م ۷۰۱ھ/۱۳۰۱ء)، کی کتاب مدارك التنزیل وحقائق التاویل کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جنہوں نے اگرچہ بہت کم اسرائیلی روایتوں کا حوالہ دیا ہے، لیکن پھر بھی چند مقامات پر، اس نوع کی روایت سے استفادہ کرنے میں تامل نہیں کیا گیا، مثال کے طور پر، سورۃ النمل (آیت ۱۶) کی تفسیر میں، انہوں نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے حوالے سے مختلف پرندوں

کی بولیوں کا مفہوم نقل کیا ہے، مثلاً یہ کہ فاختہ کہتی ہے "کاش یہ مخلوق پیدا نہ کی گئی ہوتی" اور مور کہتا ہے "کما تدین تدان" (جیسا کرو گے، بھرو گے)، وغیرہ، (مدارک، ۳:۱۵۶)، جن کی کوئی اصل موجود نہیں ہے، تاہم سورۂ صٓ (آیت ۲۱۔۲۲) کی تفسیر میں، حضرت داؤد اور اوریاہ کا جو قصہ نقل کیا جاتا ہے، اس پر انہوں نے اس پر شدید تنقید کی ہے (مدارک، ۴:۲۹۔۳۰)۔ اسی طبقے کی دوسری تفسیر الخازن البغدادی (علاؤ الدین ابو الحسن علی بن محمد البغدادی، الشافعی، م ۷۴۱ھ/۱۳۴۰ء) کی تفسیر لباب التاویل فی معانی التنزیل ہے، جسے فاضل مؤلف نے سات جلدوں میں مدون کیا ہے۔

اس تفسیر میں، جہاں کئی اچھی باتیں ملتی ہیں، اسی طرح چند قابل گرفت امور بھی موجود ہیں، مثلاً یہ کہ فاضل مفسر نے اپنی تفسیر میں اسرائیلی قصص اور حکایات کے نقل کرنے میں بڑی فیاضی اور دریا دلی کا مظاہرہ کیا ہے۔

(۴) اسرائیلیات نگاری سے احتیاط: ایک طویل زمانے تک، تفسیری دنیا پر، حکومت کرنے کے بعد، آہستہ آہستہ "اسرائیلیات نگاری" کے خلاف رد عمل پیدا ہوا، یہ رد عمل بہت دھیمے انداز میں سامنے آیا اور اس سلسلے میں سب سے پہلے ایسی تفاسیر میں احتیاط دیکھنے میں آئی، جو "تفسیر بالرای" کے اصولوں کے تحت مرتب اور مدون کی گئیں، جن کی ایک مثال، علامہ ناصر الدین البیضاوی کی انوار التنزیل واسرار التاویل ہے۔ جس کے فاضل مؤلف نے، اپنے دامن کو بڑی حد تک ان روایات سے بچایا ہے۔ اس سے پہلے علامہ الزمخشری (محمود بن عمر، ابو القاسم، م ۵۳۸ھ/۱۲۵۴ء) کی الکشاف عن حقائق التنزیل بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

اسی طرح تفسیر ابن عطیہ العوفی (دیکھیے بالا) میں بھی اسرائیلیات نگاری کے خلاف کسی قدر رد عمل سامنے آتا ہے، لیکن یہ کہنا، کہ یہ تفسیریں اسرائیلیات سے مکمل طور پر پاک ہیں، صحیح نہیں ہے۔ اسی زمانے میں شمس الدین ابن تیمیہ (عبدالسلام، مجد الدین، م ۶۵۲ھ/ ۱۲۵۴ء) نے مقدمہ فی اصول التفسیر، لکھ کر، پہلی بار اصولی انداز میں، اسرائیلیات کے خلاف آواز اٹھائی اور کھل کر ان کی قباحت وشناعت پر بحث کی۔ علامہ ابن تیمیہ کے شاگردوں خصوصاً حافظ ابن کثیرؒ (م ۷۷۴ھ/ ۱۳۷۳ء) کے ہاں ہمیں انہی کے خیالات کا عکس نظر آتا ہے، لیکن چونکہ ابن کثیر مؤرخ بھی تھے اور علامہ الطبری کی طرح اسرائیلیات شناسی ان کی تاریخی کمزوری تھی، اسی لیے ان کی تفسیر قرآن میں بھی کسی حد تک یہ رجحان برقرار رہا۔

اندلس میں اس کے خلاف ایک طاقت ور آواز علامہ القرطبی (ابو عبداللہ محمد بن احمد، الانصاری القرطبی م ۶۷۱ھ/۱۲۷۲ء) نے بلند کی۔ جنہوں نے اسرائیلیات نگاری کے خلاف شدید رد عمل کا اظہار کیا اور اپنی تفسیر کے مختلف مقامات پر اسرائیلیات نقل کرنے کے رجحان پر شدید تنقید کی۔ مثال کے طور پر، سورۃ البقرۃ (آیت ۱۰۲) کی تفسیر میں انہوں نے ہاروت و ماروت سے متعلق روایات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے۔ "ہم کہتے ہیں، کہ یہ تمام کی تمام ضعیف روایتیں ہیں اور ابن عمرؓ وغیرہ سے، ان کا نقل کرنا بہت ہی بعید (از قیاس) ہے۔ ان سے اس بارے میں کوئی روایت بھی صحیح طور پر منقول نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایک ایسا قول ہے، جسے ملائکہ کے بارے میں، ہمارے اصول رد کرتے ہیں، جو اللہ تعالی کی وحی کے امانت دار ہیں اور جو اللہ تعالیٰ کے پیغمبروں کی طرف اس کے سفیر اور قاصد ہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وہ اللہ تعالیٰ کے اس حکم کی، جو وہ انہیں دیتا ہے، نافرمانی نہیں کرتے اور جس کام کا انہیں حکم دیا جاتا ہے۔ وہ وہی کرتے ہیں"۔ اسی طرح ہماری عقل بھی ملائکہ کے بارے میں، کسی گناہ میں ان کے مبتلا ہونے کو درست تسلیم نہیں کرتی اور پھر اس قصے میں ایسی بات پائی جاتی ہے جس کے خلاف انہیں مکلف اور ذمہ دار نہیں ٹھہرایا گیا، نیز وہ پہلو جس سے ایسی روایات کی عدم

صحت ثابت ہوئی ہے یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالی نے ستاروں اور سیاروں کو اس وقت پیدا کیا، جب اس نے آسمان و زمین کو پیدا کیا، اس سے ثابت ہوا، کہ زہرہ اور سہیل نامی ستارے، حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش سے پہلے پیدا کیے گئے تھے (الجامع لاحکام القرآن، ۱:۵۲، مطبوعہ قاہرہ)۔

تاہم ان تنقیدات کے باوجود، علامہ القرطبیؒ بھی "روایت پسندی" کے اپنے رجحان کی وجہ سے، کئی جگہ ان روایات سے مستفید ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر انہوں نے سورہ البقرۃ (آیت ۷۱) کی تفسیر میں بنی اسرائیل کی اس گائے (البقرہ) کے متعلق وہ تمام روایات جمع کر دی ہیں جو اسرائیلیات نگار مفسرین نے اس آیت کی تفسیر کا حصہ بنا دی ہیں، چنانچہ ان روایات میں انہوں نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ بنی اسرائیل کی یہ گائے آسمان سے نازل ہوئی تھی اور زمینی گائے نہیں تھی (الجامع، ۱:۴۵۴_۴۵۵)۔

اسی زمانے میں، علامہ ابن خلدون (م ۸۰۷ھ/۱۴۰۶ء) نے فلسفہ علم التاریخ پر، اپنا فاضلانہ مقدمہ لکھا، جس میں انہوں نے تاریخی تناظر میں اسرائیلیات نگاری کا جائزہ لیا اور تفسیری ادب پر، اس کے اثرات سے بحث کی (مقدمہ، ص ۹۹۷_۹۹۸)۔

اسرائیلیات نگاری سے احتیاط کے سلسلے میں ہندوستان کے ایک فاضل مفسر قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی (م۱۲۲۵ھ/۱۸۱۰ء) صاحب تفسیر مظہری کا نام بھی لیا جا سکتا ہے، جنہوں نے تفسیر مظہری میں نسبۃً اعتدال پسندی پر مبنی رویہ اختیار فرمایا، چنانچہ انہوں نے کئی مقامات پر اسرائیلیات پر سخت الفاظ میں تنقید کی ہے، مثلاً انہوں نے سورہ البقرۃ کی (آیت ۱۰۲) تفسیر میں ہاروت وماروت سے متعلق روایات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے یہ قصہ اخبار آحاد بلکہ ضعیف اور شاذ روایات میں سے ہے اور قرآن حکیم میں اس پر، کوئی دلالت نہیں ہے اور اس قصے کی کچھ روایات ایسی ہیں، جو عقل و نقل کے منافی ہیں، جن میں سے ایک روایت وہ ہے، جو الربیع بن انس سے مروی ہے کہ اللہ تعالی نے زہرہ نامی عورت کو ستارے کی شکل میں مسخ کر دیا ہے۔ نامور محدث شیخ کمال الدین محمد بن یوسف الصالحی اپنی کتاب سبل الھدی و الرشاد میں فرماتے ہیں، کہ نہ یہ قصہ صحیح ہے اور نہ ہی حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے اس کی روایت ثابت ہے اور عاصی (مراد قاضی صاحب ہیں) کہتا ہے، کہ ان روایات میں کوئی روایت بھی صحیح یا ضعیف طریقے سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں ہے۔ اور یہ رواتیں یہودیوں کی کتابوں اور ان کے کذب و افتراء سے تعلق رکھتی ہیں (تفسیر المظہری، ۱:۱۰۸_۱۰۹)۔

بایں ہمہ ابن عطیہ العوفیؒ، ابن کثیر اور علامہ القرطبی ہی کی طرح اسرائیلی روایات پر، ان تنقیدات کے باوجود، تفسیر مظہری کو اسرائیلیات سے مکمل طور پر محفوظ قرار نہیں دیا جا سکتا، اس لیے کہ قاضی صاحب نے بھی چند مقامات پر ان روایات کا تذکرہ کیا ہے، مثال کے طور پر سورہ البقرۃ (آیت ۶۷) کی تفسیر میں، انہوں نے البقرہ (گائے) کے ضمن میں تمام اسرائیلی روایات نقل کر دی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں ہے (تفسیر، ۱:۸۰_۸۱، نیز دیکھیے، ۱:۳۴۴ تفسیر آیت ۲۴۴)۔

البتہ اسی صدی کی ایک اور فاضل شخصیت علامہ الآلوسی (ابو الثناء شہاب الدین، السید محمود افندی الآلوسی، م۱۲۷۰ھ/۱۸۵۴ء) مؤلف روح المعانی فی تفسیر القرآن والسبع المثانی (۱۵ جلدیں)، تاریخ مفسرین کی پہلی شخصیت ہے، جنہوں نے اپنی تفسیر کو بڑی حد تک اسرائیلی روایات کی اس یلغار سے محفوظ رکھا ہے، مثال کے طور پر، انہوں نے سورہ البقرۃ کی آیت ۱۰۲ کے تحت (قصہ ہاروت وماروت) کے تحت لکھا ہے: "اور وہ جو روایت کیا جاتا ہے، (مراد اسرائیلی روایات ہیں) تو ان روایات کا ایک جماعت نے انکار کیا ہے، جس میں قاضی عیاض بھی شامل ہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ وہ "اہل اخبار" نے جو لکھا ہے اور جسے مفسرین نے ہاروت و ماروت کے قصے

میں روایت کیا ہے اس کے متعلق کوئی بھی روایت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ تو صحیح اور نہ ضعیف طریقے پر مروی ہے اور نہ ہی یہ کوئی ایسی شے ہے، جو قیاس کے ذریعے معلوم کی جا سکتی ہو اور البحر میں ہے کہ ان تمام روایات میں سے کوئی روایت بھی صحیح نہیں ہے اور یہ روایت بھی صحیح نہیں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم زہرہ (ستارے) پر لعنت کیا کرتے تھے اور الشہاب العراقی نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کا یہ عقیدہ ہو، کہ ہاروت وماروت دو فرشتے ہیں، جنہیں الزہرہ کے ساتھ عذاب ہو رہا ہے تو وہ کافر ہے (روح المعانی، ۱:۳۴۱)۔ اسی طرح سورہ المائدۃ (آیت ۱۲) کے تحت عوج بن عنق کے قصے کو، امام البغوی وغیرہ کے حوالے سے نقل کر کے لکھا ہے میں کہتا ہوں، کہ ”عوج“ کا یہ قصہ عام لوگوں میں مقبول ہے اور لوگ اس کے متعلق بہت ہی بے ہودہ روایات نقل کرتے ہیں، علامہ ابن حجر کے فتاوی میں ہے، کہ ”حافظ ابن کثیر کہتے ہیں، کہ “ عوج کا قصہ اور وہ تمام باتیں جو اس کے متعلق نقل کی جاتی ہیں، بکواس ہیں۔ جن کی کوئی اصل نہیں ہے اور یہ واقعہ اہل کتاب کے ہاں بھی اختلافی ہے اور ایسا کوئی آدمی حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے میں موجود نہ تھا اور نہ ہی کفار میں سے کسی ایسے شخص نے اسلام قبول کیا۔ حافظ ابن القیمؒ کہتے ہیں، کہ ان امور میں سے، جن سے کسی حدیث کے موضوع ہونے کا پتہ چلتا ہے، ایک یہ ہے کہ صحیح دلائل اس کے بطلان پر دلالت کرتے ہوں، جیسے کہ عوج بن عنق کا قصہ ہے، اس شخص پر، کوئی تعجب نہیں جس نے یہ قصہ گھڑا اور اللہ تعالیٰ کے متعلق جھوٹ بولا، تعجب تو ان لوگوں پر ہے جنہوں نے اس حدیث کو علمی کتابوں، مثلاً تفسیروں میں داخل کیا، (۶:۸۲)۔ اس کے بعد، علامہ الآلوسی لکھتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اور اسی طرح کی دوسری روایتیں اہل کتاب کے بے دین لوگوں کی وضع کردہ ہیں، جنہوں نے اللہ تعالیٰ کے انبیاء علیہم السلام اور ان کے شاگردوں کے متعلق مذاق اور تمسخر اڑانے کا قصد کیا ہے۔ (۹: ۸۶-۸۷).

الغرض علامہ الآلوسی نے بہت سے مقامات پر، اسرائیلیات اور ان کو کتب تفسیر میں شامل کرنے پر شدید ترین لفظوں میں غم وغصے کا اظہار کیا ہے، لیکن چونکہ علامہ الآلوسی بنیادی طور پر ایک روایت پسند مفسر قرآن ہیں، اسی لیے ان کی تفسیر میں بھی چند ایک مقامات پر، اسرائیلی روایات سے استفادے کی مثالیں بھی ملتی ہیں (مثلاً دیکھیے، ۲۳:۱۸۴-۱۸۵)، تفسیر سورہ صٓ، ۳۸).

اس اسرائیلیات نگاری کے خلاف مکمل طور پر مزاحمت اور تفسیر قرآن سے، ان کے مکمل اخراج کے لیے، تاریخ تفسیر کو چودھویں صدی/انیسویں صدی کی تفسیر نگاری کی جدید تحریک کا انتظار کرنا پڑا، یہ تحریک یورپ میں جدید علمی بیداری کی رہین منت ہے، اس تحریک کی صدائے بازگشت بیک وقت دنیائے اسلام کے کئی ممالک میں سنائی دی، جن میں مصر اور ہندوستان پیش پیش تھا.

مصر میں مفتی محمد عبدہ اور ان کے نامور شاگردوں، خصوصاً علامہ رشید رضا اور علامہ القاسمی وغیرہ نے نہ صرف اس کے خلاف زور دار آواز بلند کی (دیکھیے مقدمہ المنار)، بلکہ اپنی تفسیروں کو ان روایات سے مکمل طور پر محفوظ رکھا اور ان روایات کا سہارا لیے بغیر قرآن مجید کی تفسیر لکھی (دیکھیے: تفسیر المنار اور تفسیر القاسمی)۔ علامہ قطب شہید کی تفسیر فی ظلال القرآن بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

اس سلسلے میں ہندوستان میں علی گڑھ کی علمی تحریک کے تحت، لکھی گئی تفسیروں، جن میں سر سید احمد خان کی، لکھی ہوئی، قرآن مجید کی مختلف سورتوں کی تفسیریں شامل ہیں، نمایاں ہیں، لیکن چونکہ اس نوع کی تفسیریں ان کے مؤلفین کے انکار حدیث پر مبنی تھیں۔ لہذا وہ قبول عام سے محروم رہیں، لیکن اسرائیلیات کے خلاف مزاحمت کا یہ رویہ بہرحال دوسری تفسیروں میں

بھی نظر آتا ہے، جن میں سے مثال کے طور پر مولانا عبدالماجد دریا بادی کی تفسیر ماجدی، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تفہیم القرآن مولانا امین احسن اصلاحی کی تدبر قرآن کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ان تفسیروں میں، جہاں ضرورت پیش آئی ہے، وہاں قدیم بل کتاب کا حوالہ دینے کے بجائے، فی الوقت موجود بائبل کے نسخوں سے استفادہ کیا گیا ہے۔

قدیم طرز کے مطابق لکھی گئی اردو تفسیروں میں بھی اس روش کی واضح جھلک نظر آتی ہے، جن میں سے بطور مثال مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۹۴۵ء) کی بیان القرآن، نواب صدیق حسن خان کی فتح البیان، مولانا حقانی کی تفسیر حقانی، مفتی محمد شفیع کی معارف القرآن، علامہ کرم شاہ الازہری (م ۱۹۹۸ء) کی ضیاء القرآن مولانا شبیر احمد عثمانی کی تفسیر عثمانی وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے، جب کہ مولانا امیر علی خان کی مواہب الرحمان میں کسی حد تک، اسرائیلیات نگاری کا اسلوب موجود ہے۔

(ب) تاریخ:

اسرائیلیات سے اثرپذیری اور ان سے استفادے کا دوسرا بڑا میدان تاریخ کا ہے، جیسا کہ مادہ تاریخ کے تحت (رک بہ آآآ ' بذیل مادہ) لکھا گیا، مسلمانوں کے علم التاریخ نے قرآنی افکار اور احادیث نبویہ کی روشنی میں نشوونما پائی، اسی لیے، اس پر صدیوں تک ان کے خصوصاً علم حدیث کے اثرات نمایاں رہے۔

مسلم مؤرخین نے تاریخی تسلسل کو برقرار رکھنے کے لیے، اپنی تاریخوں کی ابتدا حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے کی ہے لیکن چونکہ ان کے زمانے سے لیکر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور مبارک تک کے حالات وواقعات کا، ان کے پاس کوئی مستند اور قابل اعتماد ذریعہ موجود نہ تھا، اسی لیے انہوں نے تاریخی تسلسل کو، جاری رکھنے اور تاریخی واقعات کا کھوج لگانے کے لیے اہل کتاب علما سے رجوع کیا اور انہوں نے انہیں جو کچھ بتایا، اسے انہوں نے اپنی کتابوں میں بلا کم وکاست درج کر دیا۔

مسلمانوں کے دوسرے علوم وفنون کی ابتدائی کتب کی طرح "علم تاریخ کی ابتدائی کتابیں بھی بڑی حد تک دست بردِ زمانہ کا شکار ہو چکی ہیں (دیکھیے، ابن الندیم، الفہرست، اشاریہ)، تاہم جو کتابیں اب تک موجود ہیں، ان کے مطالعہ سے اس دور کے علمی اور تحقیقی رجحان کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ان کتابوں میں امام ابو جعفر الطبری (۲۲۴-۳۱۰ھ) کی تاریخ الرسل والملوک۔ (تاریخ طبری) سر فہرست ہے۔ امام ابو جعفر الطبری کی یہ عظیم الشان تصنیف جہاں اسلام کے ابتدائی دور کے متعلق ایک وقیع علمی سرمائے کی حیثیت رکھتی ہے، وہاں قدیم ادوار کے متعلق بے سروپا اسرائیلی روایات اور قصے کہانیوں کا مجموعہ ہونے کی بنا پر محل تنقید بھی رہی ہے، یہ روایات انہوں نے مختلف اسرائیلی راویوں سے روایت کی ہیں۔ علامہ الطبریؒ نے اس تاریخ کی تدوین میں وہی طریقہ اور انداز اپنایا ہے، جو انہوں نے اپنی تفسیر نویسی میں اختیار کیا، یعنی انہوں نے تمام روایات کو سند متصل کے ساتھ روایت کیا ہے، اس کے لیے وہ کعب الاحبار (تاریخ، ۱۰۶:۱)، وہب بن منبہ (۱۰:۱)، ابن عباس (۱۰:۱)، عبداللہ بن سلام (۲۳:۱) اور ابن جریج (۲۶:۱) وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، ان میں سے بہت سی روایات منقطع، مرسل، معضل اور منکر اقسام سے تعلق رکھتی ہیں۔

علامہ الطبری کی یہ تصنیف بعد کے آنے والوں کے لیے ایک اہم دستاویز قرار پائی اور اس ابتدائی دور کے متعلق ان کی تحقیقات ہمیشہ زیر استفادہ رہیں۔ اسی طرح تاریخ البدایہ والنہایہ اور تفسیر الیعقوبی وغیرہ میں بھی ہمیں تاریخ نگاری کا یہی انداز نظر آتا ہے۔

تاہم چونکہ اسرائیلیات کا یہ میدان قدیم تاریخ سے تعلق رکھتا تھا، لہذا اس نے اسلامی تاریخ کو چنداں متاثر نہیں کیا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاتا ہے کہ ان روایات نے قصص قرآنیہ پر منفی اور کسی حد تک غلط اثر

ڈالا ہے۔ جسے ہم تفسیر قرآن کے ضمن میں دیکھ آئے ہیں۔

(ج) تصوف: اسرائیلیات نگاری اور ان سے اثرپذیری کا تیسرا میدان علم تصوف [رک بآن] ہے۔ علم تصوف کی ابتدا، اگرچہ اسلامی ادب پر، یونانی اور عجمی اثرات کے تحت ہوئی، لیکن اس میں کوئی شک نہیں، کہ اسلامی تصوف کا حقیقی منبع قرآن مجید، سنت نبویہ اور صحابہ کرام اور تابعین عظام کے اقوال وافعال ہیں۔ اسلامی ادب پر، جب بیرونی اثرات پڑے اور ان کے تحت علوم کی تقسیم در تقسیم کا عمل شروع ہوا تو اسی دور میں اسلامی تصوف کی بھی ایک مستقل علم کی حیثیت سے تدوین عمل میں آئی، لیکن چونکہ اس علم کا حقیقی مآخذ قرآن مجید، اس کی تفسیریں اور احادیث نبویہ ہیں، اس لیے ابتدائی دور کے صوفیاء نے علم التفسیر پر اثر انداز ہونے والی اسرائیلی روایات کو بھی بڑی حد تک قبول کر لیا۔ اسی طرح ہمیں تصوف کی ابتدائی کتابوں میں اسرائیلی روایات کی بھرمار نظر آتی ہے۔

کتب تصوف میں اسرائیلی روایات کی در اندازی کی ایک اور قابل قبول وجہ انبیائے سابقین، خصوصا انبیائے بنی اسرائیل کے واقعات اور ان کے قصے ہیں، جنہیں صوفیائے کرام نے ہمیشہ اپنے لیے مشعل راہ بنایا اور چونکہ اس ابتدائی دور میں قصص انبیاء پر اسرائیلیات کا غلبہ تھا، اسی لیے صوفیانہ ادب بھی اس رجحان سے متاثر ہوا۔

''تصوف'' میں، اسرائیلیات نگاری کے رجحان کی، مثالیں، یوں تو بہت سی کتابوں میں ملتی ہیں، مگر نمونے کے طور پر، صرف دو کتابوں کا ذکر کافی ہوگا:

(۱) ان میں سے ایک کتاب نامور صوفی بزرگ ابوطالب مکی (۳۸۶ھ/۹۹۶ء) کی قوت القلوب (دلوں کی غذا) ہے۔ ابوطالب مکی، چوتھی صدی ہجری کے معروف صوفی بزرگ اور عالم تھے۔ ان کے زمانے تک علم تصوف ایک مستقل علم اور فن کے طور پر اپنا مستقل تشخص اور امتیاز قائم کر چکا تھا، اس لیے، ان کی زیر نظر تصنیف اس عنوان پر مرتب کی جانے والی اہم ترین ابتدائی کتابوں میں سے ہے۔

علامہ مکی نے اپنی اس کتاب میں، قرآن وسنہ کے علاوہ انبیائے سابقین کے بھی متعدد واقعات نقل کیے ہیں، جن میں بعض بے سروپا قصے کہانیاں بھی شامل ہیں، مثال کے طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے متعلق انہوں نے یہ واقعہ روایت کیا ہے کہ وہ ''کوہ طور'' سے واپس آنے کے بعد ہمیشہ چہرے پر نقاب رکھتے تھے؛ اس لیے کہ ان کے چہرے پر ایک نظر ڈالنے والا اندھا ہو جاتا تھا، انہوں نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے اپنی بیوی کے اصرار پر انہیں اپنا چہرہ دکھایا تو وہ نابینا ہو گئیں، تاہم انہوں نے اس پر خوشی کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ وہ اپنے محبوب کے لیے ایسی نگاہ کئی مرتبہ قربان کر سکتی ہیں (قوت القلوب) حالانکہ قرآن وسنہ میں اس قسم کے کسی واقعے کا ذکر تو کجا، کوئی اشارہ تک موجود نہیں ہے، اسی طرح اس کتاب میں اور دوسری صوفیانہ کتابوں میں ''یوسف زلیخا'' کے قصے کے متعلق بہت سی حاشیہ آرائیاں کی گئی ہیں۔ وہ سب بے اصل اور بے سند ہیں۔

اسرائیلیات سے استفادے کی دوسری مثال، علامہ جلال الدین رومی (۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء۔ ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) کی مثنوی معنوی ہے۔ جس کا بنیادی موضوع پند ونصیحت اور موعظہ ہے۔ مولانا نے اپنی گفتگو کو مؤثر بنانے کے لیے، اسلامی تاریخ اور قدیم انبیا علیہم السلام سے متعلق بہت سے واقعات اور قصے بھی اپنی مثنوی میں شامل کیے ہیں، جن میں بہت سے اسرائیلی قصے اور کہانیاں بھی شامل ہیں اور بعض قصے تو ایسے ہیں، جن کی کوئی اصل ہی موجود نہیں ہے۔ مثال کے طور پر دفتر اول (مثنوی، ترجمہ سجاد حسین، ۱:۱۳۵۔۱۵۰) میں ''قصہ'' سلیمان علیہ السلام و ہدہد و بیان آنکہ چوں قضا آید چشم بابستہ شود''، کے تحت انہوں نے پرندوں کی جو گفتگو نقل کی ہے، اسی طرح اسی دفتر میں جو ''ہاروت وماروت'' کے معروف افسانے کا تذکرہ کیا ہے (۱:۳۴۴۔۳۴۷)، وہ اس سلسلے کی مثالیں ہیں تاہم چوں کہ انہوں نے ان واقعات اور

ان قصے کہانیوں کو ضمنی طور پر شامل کیا ہے اور آئندہ زمانے میں تصوف پر جو کام ہوا، اس میں اس نوع کے واقعات کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا گیا تھا، اس لیے تصوف پر اسرائیلی ادب نے کچھ زیادہ اثر نہیں ڈالا۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بعدد اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، مطبوعہ قاہرہ، بذیل مادہ یہود، اہل کتاب، نصاری، توراۃ، انجیل وغیرہ؛ ۲۔ کتب تفسیر، خصوصاً (۲) ابو جعفر الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن، مطبوعہ بیروت، بمواقع عدیدہ؛ (۳) السمرقندی، ابو اللیث نصر بن محمد بن ابراہیم السمرقندی (م ۳۷۳ھ یا ۳۷۵ھ): بحر العلوم، بمواقع عدیدہ؛ (۴) الثعلبی، ابو اسحاق (م ۴۲۷ھ): الکشف والبیان عن تفسیر القرآن، بمواقع عدیدہ؛ (۵) البغوی، ابو محمد الحسین بن مسعود بن محمد (م ۵۱۰ھ): معالم التنزیل، قاہرہ، خصوصاً ۱:۹، ۲۹۴، ۶۰۴، ۶۰۹؛ ۲:۱۹۳؛ (۶) ابن عطیہ، ابو محمد عبدالحق بن غالب بن عطیہ الاندلسی (م ۵۴۶ھ): المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بمواقع عدیدہ؛ (۷) ابن کثیر، عماد الدین ابو الفداء، اسمٰعیل بن عمرو کثیر، (م ۷۷۴ھ): تفسیر القرآن العظیم، بمواقع عدیدہ، خصوصاً ۱:۱۰۸-۱۰۹، ۲۱۶-۲۱۷، ۲۷۷؛ ۳:۲۲۱ وغیرہ؛ (۸) الثعالبی، ابو زید عبدالرحمٰن بن محمد بن مخلوف، الجزائری (م ۸۷۶ھ): الجواہر الحسان فی تفسیر القرآن، بمواضع کثیرہ؛ (۹) السیوطی، حافظ جلال الدین، ابو الفضل، السیوطی: الشافعی (م ۹۱۱ھ): الدر المنثور فی التفسیر الماثور، بمواقع کثیرہ؛ (۱۰) الرازی ابو عبداللہ محمد بن عمر بن الحسین بن الحسین بن علی، الملقب بہ فخر الدین، (م ۶۰۶ھ): مفاتیح الغیب، بمواقع کثیرہ؛ (۱۱) البیضاوی، قاضی ناصر الدین ابو الخیر عبداللہ بن عمر، البیضاوی، الشافعی (م ۶۸۰ھ): انوار التنزیل و اسرار التاویل بمواقع کثیرہ؛ (۱۲) النسفی، ابو البرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی (م ۷۰۱ھ): مدارک التنزیل وحقائق التاویل، (۴ جلدیں)، خصوصاً ۳:۱۵۶، ۱۶۱؛ ۴:۲۹-۳۰، ۳۴ وغیرہ؛ (۱۳) الخازن البغدادی: علاؤالدین ابوالحسن علی بن محمد بن ابراہیم، (م ۷۴۱ھ): لباب التاویل فی معانی التنزیل، خصوصاً ۳:۱۶۰-۱۶۵، ۲۵۰-۲۵۴؛ ۵: ۱۹۳، ۲۰۰-۶:۳۸-۴۲؛ (۱۴) ابوحیان الاندلسی اثیر الدین، ابو عبداللہ محمد بن یوسف بن علی، الغرناطی، (م ۷۴۵ھ): البحر المحیط، بمواقع کثیرہ؛ (۱۵) خطیب الشربینی: شمس الدین محمد بن محمد الشربینی القاہری، الشافعی، الخطیب (م ۹۷۷ھ): السراج المنیر فی الاعانۃ علی معرفۃ بعض معانی کلام ربنا الحکیم الخبیر (چار جلدیں، قاہرہ)، خصوصاً ۳:۳۳، ۴۴-۵۴، ۵۵، ۳۵۵، ۳۶۹، ۳۸۴، ۳۸۶؛ (۱۶) ابو السعود محمد بن محمد بن محمد بن مصطفیٰ العمادی، الحنفی، (م ۹۸۲ھ): ارشاد العقل السلیم الی مزایا الکتاب الکریم، (پانچ جلدیں)، خصوصاً ۳:۳۱، ۳۲۹، ۶:۴۴۳؛ (۱۷) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر مظہری، دہلی ۱۹۵۳ء، (دس جلدیں)، بمواقع کثیرہ؛ (۱۸) الآلوسی، ابوالثناء شہاب الدین السید محمود افندی الآلوسی، البغدادی، (م ۱۲۷۰ھ): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، خصوصاً ۲:۳۵، ۶:۸۲-۸۷؛ (۱۹) الزمخشری ابوالقاسم محمود بن عمر الخوارزمی، الملقب بہ جار اللہ، (م ۵۳۸ھ): الکشاف عن حقائق التنزیل، (۴ جلدیں)، خصوصاً ۲:۱۴۳، ۱۶۴، ۲۷۹-۲۸۰، ۲۸۴-۲۸۵؛ ۳۔ کتب اصول تفسیر، خصوصاً (۲۰) شمس الدین ابن تیمیہ: مقدمہ فی اصول التفسیر، بمواضع کثیرہ؛ (۲۱) ابن خلدون، مقدمہ ۳:۹۷-۱۰۰؛ (۲۲) الذہبی، محمد حسین: التفسیر و المفسرون، مطبعہ دار احیاء التراث العربی، (۳ جلدیں)، بمواضع کثیرہ، خصوصاً جلد اول؛ (۲۳) شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (م ۱۱۸۴ھ/۱۷۶۲ء): الفوز الکبیر فی اصول التفسیر؛ (۲۴) نواب صدیق حسن خان: اکسیر فی اصول التفسیر، مطبوعہ بھوپال؛ (۲۵) امین الخولی، مقالہ تفسیر (در آآ، بذیل مادہ)؛ (۲۶) محمد تقی عثمانی: علوم القرآن، کراچی ۱۳۹۶ھ؛ ۴۔ کتب عمومی: (۲۷) الطبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۲۲۴-۳۱۰): تاریخ الرسل والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، دائرۃ المعارف، قاہرہ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۷ء؛

(۲۸) مقالہ تصوف اور اس میں مندرجہ مآخذ، خصوصاً ابوطالب مکی (م ۳۸۷ھ/ ۹۹۶ء) : قوت القلوب؛ (۲۹) جلال الدین رومی، مولانا: مثنوی معنوی، مع اردو ترجمہ، قاضی سجاد حسین لاہور، جلد ۱، ۲.

(محمود الحسن عارف)

••..............••

اسفرائینی: ابو اسحاق، ابراہیم بن محمد بن ابراہیم بن مہران الاسفرائنی، ایک اشعری متکلم اور شافعی فقیہ، پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے ابتدائی عہد میں ابن فورک [رک بآں] کے ساتھ نیشاپور میں اشعری مکتب فکر کی پرزور وکالت کرنے والی ایک معروف شخصیت۔ بنیادی طور پر ان کا تعلق اسفرائین [رک بآں] سے تھا، لیکن انہوں نے زیادہ تر تعلیم بغداد میں حاصل کی۔ وہ وہاں لازماً ۳۵۱ھ/ ۹۵۲ء سے قبل گئے ہوں گے۔ اس وقت انہوں نے الباقلانی اور ابن فورک کی طرح ابوالحسن الباہلی کے اشعری علم الکلام سے متعلق دروس میں شرکت کی۔ بغداد سے چلے جانے کے بعد انہوں نے اسفرائین جا کر مسند درس و تدریس کو زینت دی۔ بعد ازاں انہوں نے نیشاپور جانے کی دعوت قبول کر لی، جہاں ان کے لیے ایک مدرسہ تعمیر کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ وہ سلطان محمود غزنوی کے دربار میں کرامیہ مکتب فکر کے علما کے ساتھ بھی بحث و مباحثہ میں حصہ لیتے رہے۔ ۴۱۱ھ/ ۱۰۲۰ء میں انہوں نے جامع مسجد نیشاپور میں حدیث کی تعلیم دینے کے لیے مجالس منعقد کیں۔ ان کا انتقال محرم الحرام ۴۱۸ھ/ فروری ۱۰۲۷ء میں ہوا۔ ان کے جسد خاکی کو دفن کرنے کے لیے اسفرائین لایا گیا۔ چھٹی صدی ہجری/ بارہویں صدی عیسوی سے ان کا مقبرہ زیارت گاہ عام و خواص ہے۔

ان کی تصنیفات میں سے جو شافعی فقہ و اصول الفقہ اور علم الکلام سے متعلق تھیں، کوئی بھی دستیاب نہیں ہے، لیکن ان کے بعد میں آنے والے کئی مصنفین نے ان کے حوالے دیے ہیں جس سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ ان کی تصانیف ان کے بعد کئی نسلوں تک متداول اور مقبول تھیں۔ ان کی ذات اشعری مسلک کے ایک ایسے ممتاز رہنما کی حیثیت رکھتی ہے جنہوں نے اپنے دور میں اشعری مسلک کی اشاعت اور اس کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے ان امور پر بھی روشنی ڈالی جس کے بارے میں بانی مذہب نے کوئی صراحت نہیں کی تھی۔ کرامیہ مکتب فکر کے اس نظریہ کی مخالفت میں کہ "روح" انسانی جسم میں حلول کر سکتی ہے انہوں نے ابن فورک [رک بآں] کی طرح اللہ تعالیٰ کے بارے میں نسبۃً زیادہ متجردانہ نقطہ نظر پیش کیا جو ابوالحسن الاشعری [رک بآں] کے مقابلے میں معتزلی نظریات کے زیادہ قریب ہے، جو زیادہ تر اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں معتزلہ کے خلاف محدثین کے نظریہ کا دفاع کرتے ہیں۔

علم، نظریۂ رسالت، خلق قرآن اور انسانی اعمال کے بارے میں ان کے افکار واضح طور پر الباقلانی کے نظریات سے متضاد اور نسبۃً معتزلی افکار کے زیادہ قریب ہیں۔ انہوں نے الباقلانی کے مقابلے میں ذات باری تعالیٰ سے امکان "کذب" کی نسبت کی [رک بآں] زیادہ بے خوفی اور جرأت سے، مخالفت کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اولیائے کرام کی کرامتیں، پیغمبروں کے معجزات کے مدارج تک نہیں پہنچ سکتیں۔ الجوینی [رک بآں] کے مطابق اولیائے کرام کی کرامتوں کے انکار میں ان کا نظریہ معتزلہ کے انکار سے زیادہ مطابقت رکھتا تھا۔ الباقلانی کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے انہوں نے اللہ تعالیٰ کے کلام نفس (جس کی، ان کے رائے میں، سماعت نہیں ہو سکتی) اور قرآن میں امتیاز کو خوب واضح کیا ہے۔ الباقلانی کے اس نظریہ کے خلاف کہ قرآن حکیم کا معجزہ ہونا اس کے معجزانہ نظم اور اس کے خطیبانہ بیان میں مضمر ہے، وہ معتزلی النظام کے اس نظریہ سے اتفاق رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو اس کا مقابلہ کرنے سے روک دیا ہے۔ انہوں نے الباقلانی کی طرح انسانی اعمال

میں قصد و ارادے کی اہمیت کو بھی واضح کیا ہے جس کی ابوالحسن الاشعری کے افکار میں کوئی اہمیت نہ تھی اور جو نمایاں طور پر اللہ تعالیٰ کی سبقت کو اس کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ معتزلہ سے اتفاق اور اشاعرہ سے اختلاف کرتے ہوئے ان کا خیال تھا کہ انسان کی پہلی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو پیغمبروں کی دعوت کے بغیر اپنی عقل سے پہچانے۔ وہ اس نظریہ کو بھی نہیں مانتے کہ اللہ نے انسان کو ان امور (تکلیف مالایطاق) کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے، جس کو وہ سرانجام دینے کی استعداد نہیں رکھتا.

مآخذ: (۱) العبادی: کتاب طبقات الفقہاء الشافعیہ، طبع G.Vitestam، لائیڈن ۱۹۶۴ء: (۲) ابو المظفر الاسفرائینی: التبصیر فی الدین، طبع عزت العطار الحسینی، قاہرہ ۱۹۴۰ء، ص۶۶: (۳) ابو اسحاق الشیرازی: طبقات الفقہاء، بغداد ۱۳۵۶ھ، ص۱۰۶۔۱۰۷: (۴) السمعانی: ورق ۳۳: (۵) الصریفینی: المنتخب من کتاب السیاق التاریخ نیشاپور، طبع R.N Frye: The Histories of Nisapure، ہیگ ۱۹۶۵ء، ورق ۱۲۵ ف: (۶) ابن العساکر: تبیین کذب المفتری، طبع القدسی، دمشق ۱۳۴۷ھ، ص۲۴۲: (۷) السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبری، قاہرہ بدون تاریخ، ۳: ۱۱۳۔۱۱۴: (۸) کمال الدین البیاضی: اشارۃ المرام، طبع یوسف عبدالرزاق، قاہرہ ۱۹۴۷ء، ۵۴، ۸۴، ۲۴۹: (۹) ابن خلکان، عدد ۴: (۱۰) بروکلمان: تکملہ، ۱: ۶۶۹: خصوصاً اس کی کتابوں سے متعلق حصہ: (۱۱) M.Harten: *Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologie Islam*، بون ۱۹۰۶ء، ھ ص ۵۵۶: (۱۲) A.S.Tritton: *Muslim Theology*، لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ۱۸۴؛ مع ان حوالہ جات کے جو وہاں دیے گئے ہیں: (۱۳) الجوینی: الشامل، طبع H.Klopir، اے اے عبدالحمید، قاہرہ بدون تاریخ، ص۳۱۴، ۳۳۳: (ان کے نظریہ علم کے بارے میں): (۱۴) J.vaneess: *Die Erkenntnislehre Dies*، در *Adudaddin al-Ic*، ویزبڈن ۱۹۶۶ء، اشاریہ، بذیل مادہ.

(W.Madelung [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

اسفنج: ایک عرفی محصول کا عثمانی نام، جو غیر مسلم بالغوں پر عائد کیا جاتا تھا اور جس کی شرح عموماً ۲۵ اقچہ سالانہ مقرر تھی۔ اس کے تلفظ کی کوئی صورت بھی حتمی نہیں ہے، مثلاً پنجک (Pendjk) (دیکھیے Hammer-Pargctall: *Staatsvespassung*، ۱: ۲۱۴؛ C.Truhelka: در *THIM*، ۱: ۴۳)۔ نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے نصف اول کے متون کے لیے دیکھیے H.Inalcik: *Suret-i-deltui Sancak-i-Arvani*، انقرہ ۱۹۵۴ ص۱۳۰)، اسے اسفنج بھی لکھا جاتا ہے، اس کا سب سے قدیم حوالہ بایزید اول کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے (Arvanid، ص۱۰۴)۔ اس رجسٹر کے مطابق جو ۸۳۵ھ/۱۴۳۱ء کا ہے (دیکھیے مقدمہ ص۳۳) ۲۵ اقچہ محصول صرف شادی شدہ مردوں سے وصول کیا جاتا تھا، جبکہ ۱۲ اقچہ، جس کا عنوان بیوہ رسمی تھا، بیوگان سے وصول کیا جاتا تھا۔ محمود ثانی کے قانون نامہ کے مطابق (*MOG*، ۱: ۲۸، ۲۹) ہر شادی شدہ غیر مسلم ۲۵ اقچہ اپنے سپاہی کو ادا کرتا تھا اور اگر اس کے ہمراہ مکان میں اس کا کوئی بالغ بیٹا رہ رہا ہوتا تو وہ اس کے اسفنج کا بھی ذمہ دار ہوتا تھا۔ عموماً یہی شرح دسویں/سولھویں صدی اور گیارھویں/سترھویں صدی کے قوانین میں نظر آتی ہے (O.L.Parkan: قانون لر، استانبول ۱۹۴۳ء، اشاریہ)۔ بعض اوقات اس کی شرح ۳۶ اقچہ (کرکوک) یا اس سے بھی زیادہ (۳۰ اقچہ: صقلیہ) ہوتی تھی۔ تاہم جو شخص مسلمان ہو جاتا تھا وہ اس کی جگہ بناک رسمی [رک بآں] ادا کرتا تھا۔ عثمانی اس محصول کو عوامی محصول سمجھتے تھے۔ جو جاگیردار (صاحب تیمار [رک بہ تیمار]) کو ادا کیا جاتا تھا یا اسے چفت رسمی [رک بآں] ایک ٹیکس کا حصہ سمجھا جاتا تھا۔ یہ بنیادی طور پر ایک عوامی محصول تھا جسے سٹیفن دوشن (Stephen Doshan) اور عثمانیوں نے برقرار رکھا، پرانا خصوصی

رسمی جو ہنگری کا ٹیکس تھا، اسے عثمانیوں نے اسپنج بنا لیا۔ اناطولی میں اسپنج کو دسویں/سولھویں صدی میں متعارف کرایا گیا جو ایک خصوصی عثمانی محصول تھا۔ عیسائی دستے جنہیں عسکری کا درجہ دے دیا جاتا تھا (وائی نک: دو جندی، افلاک وغیرہ) اسپنج کی ادائیگی سے مستثنیٰ تھے، جبکہ جو دہقان چھوٹی موٹی خدمات ادا کرتے تھے یا حفاظتی امور انجام دیتے تھے مکمل طور پر اس سے مستثنیٰ تھے، یا صرف ۲ سے ۱۲ اقچس کی شرح سے ادائیگی کرتے تھے۔ بہر حال جاگیرداروں سے تعلق ہونے کی وجہ سے اسے عام طور پر شاہی خزانے میں جمع کیا جاتا تھا۔

مآخذ: (۱) H.Inalick: Osmanliar, Dariyy-etruseme، در Beddetan ۲۳ (۱۹۵۹): ۲۰۲ تا ۲۰۸ مع حوالہ جات)۔

(H.Inalick [ت: محمود الحسن عارف])

⊗ **اسلامی ترقیاتی بینک**: اسلامی ترقیاتی بینک ایک منفرد قسم کا ادارہ ہے جو بلاسود نفع نہ نقصان کی بنیاد پر کام کر رہا ہے۔ یہ خیراتی ادارے کے بجائے ایک کاروباری بینک یا امدادی ادارہ ہے۔ اوائل ۱۹۹۳ء میں اس کا ادا شدہ سرمایہ دو کھرب اسلامی دینار تھا، جو مسلم ممالک نے فراہم کیا تھا۔ سعودی عرب نے ابتدائی سرمائے کا چوتھا حصہ دیا تھا، اس لیے بینک کا مرکز جدہ میں ہے، جو سعودی عرب کا ایک بڑا تجارتی مرکز ہے، تیل برآمد کرنے والے دوسرے عرب ممالک مثلاً لیبیا، کویت اور متحدۂ عرب امارات بینک میں بڑے حصہ دار ہیں اور مجموعی طور پر انہیں اکثریتی رائے دینے کا حق حاصل ہے، بینک کے کاروبار میں شریک پینتالیس ممالک ہیں جن کی آبادی کی اکثریت مسلمان ہے یا اہم اقلیتیں بھی ہیں، مثلاً یوگنڈا وغیرہ۔ غیر عرب ارکان میں پاکستان، انڈونیشیا اور ملائیشیا قابل ذکر ہیں۔ ترکی اور ایران بھی بینک سے لاتعلق نہیں ہیں۔

مرابحہ کے اصول کے تحت بینک نے تمام تیل یا پیٹرولیم کی پیداوار کو درآمدی ملک کی طرف سے خرید کر کے قیمت خرید کو اٹھارہ ماہ میں ادا کر دیا تھا۔ مرابحہ تجارت کی طرف کشش کی وجہ یہ ہے کہ سرمایہ گردش میں رہتا ہے، اس میں بہت کم مضاربہ ہوتا ہے، جس میں ایک فریق سرمایہ لگاتا ہے اور دوسرا فریق اپنی کاریگری اور صنعتی مہارت پیش کرتا ہے۔ غریب مسلم ممالک مثلاً بنگلہ دیش، مالی اور نائیجیریا کو گرانقدر مالی امداد بھی دی گئی ہے۔ ۱۹۹۰ء تک چھ سو ملین ڈالر دیے جا چکے ہیں۔ ان ممالک کو بلاسود قرضے، سڑکوں، سکولوں، ہسپتالوں اور دوسرے رفاہی اداروں کی تعمیر کے لیے دیے گئے ہیں جنہیں پانچ سال میں ادا کرنا ہوتا ہے اگرچہ اس مدت میں توسیع بھی ہوتی رہتی ہے (مزید حالات کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ: (۱) Meanat.S.J: The Islamic Developement Bank: A study of Islamic co-operation، لنڈن ۱۹۹۰ء؛ (۲) Wilson Rodney: Banking and Finance in the Arab Middle East، لنڈن ۱۹۹۳ء (خصوصاً باب چہارم اور باب ہفتم)؛ (۳) وہی مصنف: The Islamic Developement Bank's Role in as an Aid Agency for Muslim countries، در Journal of International developement (اکتوبر ۱۹۸۹ء، ص ۳۴۴ـ۳۲۶)؛ (۴) وہی مصنف: The Islamic Developement Bank، در Oxford Encyclopaedia of Modren Islamic world، ۲:۳۰۶ـ۳۰۹)۔

(شیخ نذیر حسین)

⊗ **اسلامی ثقافتی مراکز** (Islamic Culture Centres)، جو ۱۹۷۳ء میں سلیمان لی تحریک جرمنی میں ترک مہاجر مزدوروں کو منظم کرنے اور ان کی دینی ضروریات پوری کرنے کے لیے قائم کی گئی تھی (Islam Cultur Mesikezleim Birlige)۔ اس کے ۳۱۳ حلقے اور اٹھارہ ہزار ارکان ہیں۔ یہ ترک کارکنوں کی جرمنی میں سب سے بڑی جماعت ہے۔ ۱۹۸۰ء میں پندرہ اسلامی ثقافتی

مراکز ناروے اور سویڈن، نو آسٹریا، چھ سوئٹزر لینڈ، دو ڈنمارک اور ایک ایک سویڈن، بلجیم اور فرانس میں تھا، لیکن جب سے ترکی کی اسلامی یونین برائے مذہبی امور (دیانت اصطری و ترک اسلام برلگی) نے ترک مسلمانوں کو جرمنی اور دوسرے یورپی ممالک میں منظم کرنا شروع کر دیا ہے ان غیر سرکاری مسلم جماعتوں کا اثر و رسوخ کم ہو گیا ہے۔

سلیمان لی تحریک' جس کے آج ترکی میں تین لاکھ ارکان ہیں کی ابتدا ایک نقشبندی بزرگ Tunahan (توناخان، ۱۸۸۸ـ۱۹۵۹ء) کی سرگرم کوششوں کی رہین منت ہے جس کا مقصد احیائے اسلام اور ترکی میں تجدید خلافت ہے۔ نقشبندیوں کی طرح سلیمان لی سنی' حنفی اور ماتریدی ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ وہ توناخان کے وسیلے اور سفارش سے نجات پا سکتے ہیں۔ سلیمان لی تحریک ترکی میں وقتاً فوقتاً خلاف قانون قرار دی جاتی رہی ہے۔ جرمنی کی ٹریڈ یونین تحریک ان مراکز کو اسلامی جذبات ابھارنے کا الزام دیتی رہی ہے۔

(شیخ نذیر حسین)

••............••

☒ اسلامی جمہوری پارٹی : ایک ایرانی سیاسی جماعت، جو ایران میں شہنشاہت کے زوال کے تھوڑی دیر بعد فروری ۱۹۷۹ء میں قائم ہوئی تھی۔ اس کے قیام میں آیت اللہ روح اللہ خمینی (۱۹۰۲ـ۱۹۸۹ء) کی مرضی شامل تھی اور اس کے سرکردہ اراکین میں ان کے حامی اور وفادار علما بھی تھے جن میں محمد بہشتی، عبد الکریم موسوی اور اردبیلی، علی خمینی، علی اکبر ہاشمی رفسنجانی اور محمد جواد خاص طور پر نمایاں تھے۔ یہ تمام اکابر انقلابی کونسل کے رکن تھے، جو کہ ۱۹۸۰ء میں توڑ دی گئی تھی۔

اسلامی جمہوری پارٹی کوئی باقاعدہ سیاسی پارٹی نہ تھی، اس میں بہت سی اسلامی جماعتیں، علما اور بعض ایسے غیر دینی عنصر شامل تھے جو خمینی کی فکری اسلامی حکومت کے قیام کا خواب دیکھ رہے تھے۔ ان میں بائیں بازو کے اعتدال پسند مفکر، سیاست دان اور لادینی دانش ور وغیرہ شامل تھے۔ اس جماعتی تقسیم کا اسلامی جمہوری پارٹی نے فائدہ اٹھایا۔ کارخانوں کے علاوہ یونیورسٹیوں اور کالجوں میں اسلامی جمہوری پارٹیاں قائم ہونے لگیں، سرکاری دفاتر سے رشوت خوروں اور بدعنوانوں کو نکالنے کے لیے مظاہرے ہونے لگے اور جلسے جلوس نکلنے لگے ان سب کی انتہا نومبر ۱۹۷۹ء میں تہران میں امریکی سفارت خانہ پر ہوئی۔

اسلامی جمہوری پارٹی کے بعض ارکان آیت اللہ روح اللہ خمینی کو قابل تقلید اور بہترین رہنما قرار دیتے تھے کہ انہوں نے سوویت یونین کے سربراہ (میخائیل گورباچوف) کو اسلام قبول کرنے یا موت کا سامنا کرنے کی دعوت دی تھی، جبکہ بعض افغان مجاہدین کی تعریف و توصیف کرتے تھے۔ تاجک ارکان اوائل بیسویں صدی عیسوی کے مصلحین کا دم بھرتے تھے۔

(عبد الغنی[ت: شیخ نذیر حسین])

••............••

⊗ اسلامی سالویشن فرنٹ: (Islamic

Salvation Front یا اسلامی محاذ برائے نجات) الجزائر کی ایک معروف دینی و سیاسی جماعت۔

الجزائر [رک بآں] ایک بڑا اسلامی اور عربی بولنے والا ملک ہے جو بہت سے قدرتی وسائل سے مالا مال ہے یہ ملک ایک طویل جدوجہد آزادی کے بعد آزاد ہوا۔ لیکن ۱۹۷۰ء کی دہائی میں شروع ہونے والے تیل اور گیس کی پیداوار پر مبنی پروگرام نے اس ملک کو کئی مسائل سے دوچار کر دیا، جن میں حکومت کی مغرب نواز پالیسی اور اس کے بہت سے لادینی پروگرام شامل ہیں۔ اس کے ردعمل سے اسلامک سالویشن فرنٹ کے رہنماؤں نے فائدہ اٹھایا اور اپنی جماعت کے ذریعے اپنے ملک کی سیاست کا رخ بدل دیا۔

یہ محاذ (جو عربی میں جبھۃ الانقاذ اور فرانسیسی میں FIS=Font Islamic du Salut کے طور پر جانا جاتا ہے) مارچ ۱۹۸۹ء میں ایک پارٹی کی حیثیت سے رجسٹر ہوا اور بڑی تیزی سے سب سے اہم الجزائر کی حکومت مخالف

مذہبی جماعت بن گیا۔ رکنیت حاصل کرنے کے لیے واجب الادا رقم، چھوٹے کاروباری حلقے کی طرف سے دیئے جانے والے چندے اور سعودی عرب کی امداد نے اس جماعت کو جون ۱۹۹۰ء میں عوامی انتخابات کے لیے بھرپور مہم چلانے کے قابل بنا دیا اور اس نے بلدیاتی انتخابات میں ۱۵۳۱ میں سے ۸۵۰ مقامات پر کامیابی حاصل کرلی۔ الجزائر اور قسطنطنیہ میں اس نے ۷۰ فیصد ووٹ حاصل کیے حتی کہ دس ہزار سے کم آبادی والے شہروں میں اس کی حالت قومی محاذ آزادی (National Liberation Front) سے زیادہ بری نہیں رہی، البتہ غیر عرب قبائل اور غیر سنی مسالک والے علاقوں میں اس کی کامیابی محدود رہی۔ اس جماعت نے الجزائر کے شہری علاقوں میں نوجوان مردوں اور عورتوں کی بہت بڑی تعداد کی حمایت حاصل کر لی۔ جو کہ بنیادی تعلیم تو ضرور رکھتے تھے لیکن انہیں موزوں ملازمتیں حاصل نہ تھیں ؛ نیز ان تمام لوگوں کی جو حکومت کی مغرب نواز اور لادینی پالیسیوں سے بیزار تھے۔

اس تنظیم کی قیادت ایک "مجلس عاملہ" کر رہی تھی جو کہ تین بانی ارکان عباسی مدنی (صدر)، علی بلحاج (نائب صدر) اور ہاشمی سخنونی، زبدہ بن عزوز (جو کہ ایک جماعتی اخبار کے مدیر تھے) پر مشتمل تھی۔ یہ تمام لوگ خود آموز اور کامیاب مبلغ تھے، سوائے عباسی مدنی کے، جو کہ قومی محاذ آزادی الجزائر میں نائب کا عہدہ رکھتے تھے اور بعد ازاں فرنٹ میں شامل ہو گئے۔مدنی نے لندن کی یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی اور الجزائر کی یونیورسٹی میں تعلیم کے پروفیسر رہے۔ مجلس عاملہ نے "مجلس عاملہ برائے خواتین" اور ۳۵ یا ۴۰ ارکان پر مشتمل مشاورتی کونسل (مجلس شوریٰ) کی بھی تشکیل کی۔ علاقائی اور مقامی جماعت کے امور سرانجام دینے کے لیے اپنے ارکان کو نامزد کیا۔ انہوں نے بلدیہ کے ایوانوں میں کیے جانے والے تمام فیصلوں، جیسے شراب خانوں کو بند کرانے اور خواتین کے پردے وغیرہ کے احکامات، کا مسودہ تیار کیا۔ اس مرحلے پر "محاذ نجات" نے، جو خود جمہوری ڈھانچے سے الگ تھا، خاص طور پر بلحاج اور سخنونی نے جمہوری نظام اور قومی آئین پر شدید تنقید کر کے اس کے بارے میں اپنی ناپسندیدگی کو پوشیدہ نہ رکھا۔

"محاذ نجات" کے نقطۂ نظر کا مرکزی تصور مذہبی حکومت پر مبنی ڈھانچہ، منظم کلیت (التجمع الرسالی) تھے۔ جس میں مذہب اور حکومت ایک مربوط نظام بناتے ہیں۔ ان کے نزدیک صرف مذہبی عالم ہی مذہب اور قانون کی تشریح کرنے کا مجاز ہے اور وہی سیاسی قیادت فراہم کرتا ہے اور متقی لوگ ہی دوسروں کو دین کی ترغیب اور معاشرتی اصلاح کا کام انجام دیتے تھے۔ الغرض انہوں نے معاشرے کی اصلاح اور تجدید کے لیے اسلام کے سیاسی اور تنظیمی امور کو ہی پیش نظر رکھا اور ایک مکمل دینی اور مذہبی جماعت کی تمام خصوصیات پوری کیں۔ محاذ نجات کی بلدیاتی انتخابات میں کامیابی نے حکومت الجزائر کو پریشان کر دیا، لیکن حکومت جون ۱۹۹۱ء میں ہونے والے قومی انتخابات کے اپنے وعدے سے پیچھے نہیں ہٹ سکتی تھی۔ اس نے انتخابی اصلاح میں انتخابات میں کامیابی کے لیے نیے حلقہ ہائے انتخابات اپنی مرضی کے مطابق مقرر کر کے محاذ نجات کے اثر کو کم کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ محاذ نجات نے شدید مظاہروں اور ہڑتالوں کے ذریعے اپنا ردعمل ظاہر کیا۔ جس کی وجہ سے حکومت کو آخر کار انتخابات کو ملتوی اور ہنگامی صورت حال کا اعلان کرنا پڑا اور قریبا ۵۰ کے قریب اہم اور ۲۰۰۰ عام درجے کے جماعتی عہدیداروں کو گرفتار کر لیا۔ تاہم جب دوسری سیاسی جماعتوں نے جن میں زیادہ تر غیر اسلامی جماعتیں شامل تھیں، بیک آواز ہو کر احتجاج کیا۔ تو ایک مرتبہ پھر انتخابات کا اعلان کر دیا گیا۔ دسمبر ۱۹۹۱ء میں ہونے والے پہلے مرحلے میں محاذ نجات ایک بار پھر واضح طور پر جیتنے والی جماعت کے طور پر ابھر کر سامنے آیا، حالانکہ اس پارٹی کے قائدین ابھی تک جیل میں تھے، لیکن پھر بھی محاذ نے ۴۳۰ میں سے ۱۹۳ نشستیں

قطعی طور پر حاصل کر لیں اور جنوری ۱۹۹۲ میں ہونے والے انتخابات کے دوسرے مرحلے میں باقی نشستوں پر واضح اکثریت حاصل کرنے کی تیاری کر لی۔

لیکن یہ انتخابات اب [دسمبر۲۰۰۱ء] تک نہیں ہوئے۔ ۱۱ جنوری ۱۹۹۲ کو الجزائر کی فوج (LNA = National Liberation Army) نے اچانک انقلاب برپا کر دیا اور صدر شاذلی بن جدید کو استعفیٰ دینے پر مجبور کر دیا۔ آنے والے مہینوں میں محاذ نجات پر پابندی لگا دی گئی اور کم از کم سات ہزار مزید اراکین کو صحارا کے فوجی کیمپوں میں حراست میں رکھا گیا اور قریباً نصف بلدیاتی حکومتوں کو جن پر محاذ کا تسلط تھا، ختم کر دیا گیا۔ محاذ نجات کے باقی ماندہ اراکین زیر زمین چلے گئے اور ان پر فوج پر حملہ کرنے اور حکومت کے خلاف شدید ردعمل، اپنی سہولتوں کو تلف کرنے کا الزام لگایا گیا، نیا صدر محمد بودیاف (Mohd Boudiaf) محاذ آزادی (FLN) کا ایک نائب قائد جس کو مراکش میں بلایا گیا تھا، ۲۹ جون ۱۹۹۲ء کو قتل کر دیا گیا۔ اگرچہ اس قتل میں محاذ نجات کی شمولیت کو ثابت کرنا ابھی باقی ہے، تاہم فوج نے بھرپور قوت سے جوابی وار کیا، یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے۔

چند برسوں سے الجزائر میں ایک نئے عنصر نے سر اٹھایا ہے۔ بہت سے لوگوں کو جن کی تعداد سینکڑوں میں ہوتی ہے، رات کے وقت نہایت بھیانک طریقے سے قتل کر دیا جاتا ہے۔ حکومت اس کا الزام محاذ نجات پر لگا رہی ہے، مگر محاذ نجات کے عہدیداروں اور غیر جانبدار ذریعوں کے مطابق اس سارے عمل کی ذمہ دار خود ملک کی مسلح افواج ہیں۔ یہ الجزائر جیسے ملک کی بدقسمتی ہے کہ جس نے مسلسل جدوجہد اور بڑی قربانی کے بعد آزادی حاصل کی تھی، کہ آج اس آزاد ملک کی فوج خود ہی ملک کے باشندوں کا بے دردی سے قتل عام کر رہی ہے اور اس عمل کو مغرب کی مکمل حمایت اور سرپرستی حاصل ہے۔

مآخذ: (۱) Robert Mortimer: *Islam and Multiparty Politics in Algeria*، در *Middle east Journal-45.3* (۱۹۹۱)، ص ۵۷۵۔۵۹۳؛ (۲) عباس مدنی: مشکلات تربویہ فی البلاد الاسلامیہ، (اسلامی ممالک میں تعلیمی مشکلات کا جائزہ)؛ (۳) Petervon sivers: Islamic Salvation Front، *The Oxford Encyclopaedia of Modren Islamic world*، ۲:۳۱۷۔

(ادارہ)

* * *

اسلامی کانفرنس تنظیم

: (Organisation ⊗ of Islamic Conference)، اسلامی ممالک کی سب سے بڑی اور اقوام متحدہ کے بعد دنیا کی دوسری بڑی عالمی تنظیم، اس کے قیام کا بنیادی مقصد تمام مسلم ممالک کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنا، ان کے مابین اخوت اور تعاون کی فضا کو مستحکم کرنا، مسلم امہ کے تصورات کو اجاگر کرنا اور عالم اسلام کو درپیش مسائل کا مقابلہ کرنے کے لیے مشترکہ لائحہ عمل اختیار کرنا ہے۔ چنانچہ مندرجہ بالا اصولوں کے پیش نظر [نیز رک بہ اتحاد عالم اسلامی] ۱۲ رجب ۱۳۸۹ھ/۲۲ ستمبر ۱۹۶۹ء مراکش کے دارالحکومت رباط میں اس کا عمل میں لایا گیا۔ اس کے تحت درج ذیل ادارے قائم کیے گئے ہیں:

(الف) اسلامی کانفرنس تنظیم کا سب سے اعلیٰ ادارہ سربراہوں کی کانفرنس ہے، ابتدا میں اس کے انعقاد کے لیے کوئی مدت مقرر نہ کی گئی تھی، لیکن جنوری ۱۹۸۱ء مکہ مکرمہ (سعودی عرب) میں منعقدہ تیسری سربراہی کانفرنس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ اسلامی ممالک کے سربراہوں کی کانفرنس ہر تین سال کے بعد منعقد ہوا کرے گی؛ (ب) اس تنظیم کا دوسرا اہم ترین ادارہ ”وزرائے خارجہ کی کانفرنس“ ہے جس کا اجلاس سال میں کم از کم ایک مرتبہ کسی بھی رکن ملک میں ضرور منعقد کیا جاتا ہے، لیکن اگر مسلم امہ کو کوئی مسئلہ درپیش ہو تو وزرائے خارجہ کا غیر معمولی اجلاس بھی طلب کیا جا سکتا ہے۔ اسلامی سربراہی اجلاس سے قبل وزرائے خارجہ کی

کانفرنس سن کے لیے ایجنڈا تیار کرتی ہے۔ گزشتہ چند برسوں سے اسلامی ممالک کے وزرائے خارجہ نے اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی کے اجلاس کے دوران میں مسلسل باہمی رابطے اور ایک اجلاس کے سلسلے کا آغاز بھی کیا ہے۔ اس وقت (اکتوبر ۲۰۰۱ء) اس تنظیم کے رکن ممالک کی تعداد ۵۷ ہے۔ اس کی رکنیت ہر وہ ملک اختیار کر سکتا ہے، جو اقوام متحدہ اور اسلامی کانفرنس کے منشور پر پوری طرح عمل کر رہا ہو اور آئندہ کے لیے بھی وہ عمل کرنے کا عہد کرے؛ (ج) سیکرٹریٹ اس کا تیسرا بڑا ادارہ ہے جس کا صدر دفتر سعودی عرب کے شہر جدہ میں ہے؛ (د) چوتھا بڑا ادارہ بین الاقوامی اسلامی عدالت انصاف ہے۔

خصوصی کمیٹیاں: اسلامی کانفرنس کی تنظیم کی خصوصی کمیٹیوں کے نام یہ ہیں: (۱) القدس کمیٹی: قیام ۱۹۷۵ء، اس کا مقصد القدس کے بارے میں منظور کردہ اسلامی کانفرنس کی قراردادوں کو عملی جامہ پہنانا ہے؛ (۲) مستقل مالیاتی کمیٹی؛ (۳) اسلامی کمیشن برائے اقتصادی، ثقافتی اور عمرانی امور (قیام ۱۹۷۶ء)؛ (۴) سٹینڈنگ کمیٹی برائے سائنس، اقتصادی اور تجارتی تعاون (قیام ۱۹۸۱ء)؛ (۵) سٹینڈنگ کمیٹی برائے اقتصادی اور تجارتی تعاون (قیام ۱۹۸۱ء)؛ (۶) سٹینڈنگ کمیٹی برائے اطلاعات اور ثقافتی امور (۱۹۸۱ء)؛ اس کے علاوہ (۷) کمیٹی برائے یکجہتی؛ (۸) چھ رکنی مسلم امہ کمیٹی؛ (۹) چھ رکنی کمیٹی برائے فلسطینی امور؛ (۱۰) عبوری کمیٹی برائے افغانستان؛ (۱۱) بوسنیا ہرزے گووینا رابطہ کمیٹی؛ (۱۲) کشمیر رابطہ گروپ (دیکھیے *The Europa World Year Book 1998*، ص ۲۳۴)۔

اسلامی کانفرنس کی ذیلی تنظیمیں (۱) بین الاقوامی کمیشن برائے تحفظ اسلامی ثقافت اور ورثہ (International Commission For Preservation of Islamic Culture and Heritage)، استانبول ترکی (۱۹۸۲ء)؛ (۲) اسلامی مرکز برائے ترقی و تجارت (Islamic Centre for Development of Trade) دارالبیضاء، مراکش (۱۹۸۳ء)؛ (۳) اسلامی ادارہ فنیات (Islamic Institute of Technology)، غازی ڈھاکا بنگلہ دیش (۱۹۸۱ء)؛ (۴) اسلامی اصول فقہ اکیڈیمی (Islamic Jurisprudence Academy) جدہ سعودی عرب (۱۹۹۶ء)؛ (۵) اسلامی یکجہتی فنڈ (Islamic Solidarity Fund) جدہ سعودی عرب (۱۹۷۴ء)؛ (۶) تحقیقی مرکز برائے اسلامی تاریخ فن اور ثقافت (Research Centre for Islamic History, Art and Culture)، استانبول (۱۹۸۹ء)؛ (۷) اعداد و شمار، معیشت اور عمرانی تحقیق اور تربیت کا مرکز برائے اسلامی ممالک (Statistical, Economic and Social Research and Training Centre for Islamic Countries) انقرہ ترکی (۱۹۸۷ء)؛ (۸) اسلامی یونیورسٹی آف نائجر نیامی (قیام ۱۹۸۴ء)؛ (۹) اسلامی یونیورسٹی یوگنڈا، کمپالا (قیام ۱۹۸۸ء) (*Europa-1998*، ص ۲۲۲)۔

خصوصی ادارے (۱) بین الاقوامی اسلامی خبر رساں ایجنسی (International Islamic News Agency) جدہ سعودی عرب (۱۹۷۶ء)؛ (۲) اسلامی ترقیاتی بنک (Islamic Develpoment Bank) جدہ سعودی عرب (۱۹۷۵ء)؛ (۳) اسلامی تعلیمی، سائنسی اور ثقافتی ادارہ، رباط مراکش (۱۹۸۶ء)؛ (۴) اسلامی ریاستوں کی نشریاتی تنظیم جدہ سعودی عرب (Islamic States Broadcasting Organisation) (قیام ۱۹۷۵ء)؛ (*Europa 1998*، ص ۲۲۱)۔

ملحقہ ادارے: (۱) بین الاقوامی انجمن برائے اسلامی بنکاری، جدہ سعودی عرب ۱۹۷۷ء (International Association for Islamic Banks)؛ (۲) اسلامی ایوان تجارت و صنعت، کراچی، پاکستان (Islamic Chamber of Commerce and Industries) ۱۹۷۹ء؛ (۳) اسلامی مجلس برائے بین الاقوامی ہلال احمر (Islamic Committee for International Crescent)، جدہ، سعودی عرب ۱۹۷۹ء؛ (۴) اسلامی یکجہتی کھیلوں کی انجمن (Islamic Solidarity Sports Federation)، ریاض سعودی عرب (۱۹۸۱ء)؛ (۵) اسلامی دارالحکومتوں اور شہروں کی تنظیم

(Organisation of Islamic Capitals and Cities)، جدہ سعودی عرب (۱۹۸۰ء)؛ (۶) جہاز رانوں کی ملکیتی انجمن (Islamic shippowners Association) جدہ سعودی عرب (۱۹۸۱ء)؛ (۷) اسلامی سیمنٹ انجمن (Islamic Cement Association)، انقرہ (ترکی) (قیام ۱۹۸۴ء)؛ (Europa 1998، ص ۲۲۶)۔

سربراہی کانفرنسیں: اسلامی تنظیم کے تحت بہت سی سربراہ کانفرنسیں منعقد ہو چکی ہیں۔ اسلامی ممالک کی اس تنظیم کو حقیقی شکل دینے کی ضرورت اس وقت شدت سے محسوس کی گئی، جب ۲۱ اگست ۱۹۶۹ء کو اسرائیلی یہودیوں نے مسلمانوں کے جذبات واحساسات کو نظر انداز کرتے ہوئے مسجد اقصیٰ کے ایک حصے کو آگ لگا دی جس کے نتیجے میں نہ صرف پورے عالم اسلام، بلکہ امن پسند ملکوں نے بھی اسرائیل کی اس مذموم حرکت کی مذمت کی۔ اس المناک واقعے کے رونما ہونے کے فوراً بعد اگست ہی میں قاہرہ میں عرب لیگ کے ممالک کے وزرائے خارجہ کا ایک اجلاس منعقد ہوا جس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ سعودی عرب اور مراکش کو اسلامی ممالک کے سربراہوں کی کانفرنس بلانے کی ذمہ داری سونپی جائے؛ چنانچہ ۲۲ ستمبر سے ۲۵ ستمبر ۱۹۶۹ء تک رباط (مراکش) میں پہلی اسلامی سربراہ کانفرنس منعقد ہوئی، جس میں ۲۴ اسلامی ممالک کے سربراہوں، وزرائے اعظم اور ان کے نمائندوں نے شرکت کی۔ اس اجلاس میں بھارتی وفد نے بھی شرکت کی کوشش کی، لیکن پاکستان کی مخالفت پر اسے شرکت سے روک دیا گیا۔ کانفرنس کے اختتام پر جو مشترکہ اعلامیہ جاری کیا گیا اس میں کہا گیا کہ بیت المقدس میں مقامات مقدسہ کو جو خطرہ لاحق ہے وہ اس شہر میں اسرائیلی فوج کی موجودگی کی وجہ سے ہے۔ مقامات مقدسہ کے تحفظ اور ان تک رسائی کے لیے ضروری ہے کہ اس مقدس شہر کو اسرائیلی فوج سے پاک کیا جائے اور اس کو وہی مقام دیا جائے جو جون ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ اور اسرائیلی قبضے سے پہلے اسے حاصل تھا۔

دوسری اسلامی سربراہی کانفرنس ۲۲ فروری تا ۲۴ فروری ۱۹۷۴ء کو لاہور میں منعقد ہوئی، کانفرنس میں اسلامی ممالک کے بادشاہوں، صدور، وزرائے اعظم اور ان کے نمائندوں نے شرکت کی، ان کے علاوہ عرب لیگ کے سیکرٹری جنرل، مؤتمر عالم اسلامی کے وفد، رابطہ عالم اسلامی کے سیکرٹری جنرل اور لبنان کے لاٹ پادری نے بھی خصوصی دعوت پر اس میں شرکت کی۔ کانفرنس کے اختتام پر اعلان لاہور جاری کیا گیا۔ اعلان لاہور میں اسلامی ممالک میں باہمی اتحاد کو فروغ دینے، ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ کی قوموں کی مشترکہ جدوجہد میں ان کا ساتھ دینے، عالمی امن کے قیام کی کوششوں میں حصہ لینے، عرب ممالک کی مکمل اور مؤثر حمایت کرنے، فلسطینی عوام کی جدوجہد آزادی کی بھرپور حمایت کرنے، مقبوضہ عرب علاقوں کو اسرائیل سے واگزار کرانے اور قیمتوں میں اضافے کے پیش نظر کمیٹی کا قیام جیسے اقدامات شامل تھے، اس کانفرنس کے نتائج سے مسلم ممالک کے علاوہ مغربی ممالک کی خارجہ پالیسیوں پر بھی گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ کانفرنس امت مسلمہ کو باہم متحد کرنے کا سبب بھی بنی۔

تیسری سربراہی کانفرنس ۲۵۔۲۸ جنوری ۱۹۸۱ء مکہ مکرمہ اور سعودی عرب کے شہر طائف میں، چوتھی ۱۶۔۱۹ جنوری ۱۹۸۴ء کو دارالبیضاء مراکش میں، پانچویں ۲۶۔۲۹ جنوری ۱۹۸۷ء کو کویت میں، چھٹی ۹ تا ۱۱ دسمبر ۱۹۹۱ء کو بنگال کے شہر ڈھاکہ میں، ساتویں ۱۳۔۱۴ دسمبر ۱۹۹۴ء کو دارالبیضاء (مراکش) میں، آٹھویں سربراہی کانفرنس ۹ تا ۱۱ ۱۹۹۷ء تہران میں منعقد ہوئی، جبکہ وزرائے خارجہ کے اب تک ۲۶ رسمی اور متعدد غیر رسمی اجلاس ہو چکے ہیں (دیکھیے مآخذ)۔

منشور: اسلامی ممالک کی تنظیم کا منشور ۲۹ فروری ۴ مارچ ۱۹۷۲ء جدہ (سعودی عرب) میں منعقدہ اسلامی ممالک کے وزرائے خارجہ کی تیسری کانفرنس میں

منظور کیا گیا۔ اس اجلاس کی یادداشت میں کہا گیا کہ "اس حقیقت کا یقین کرتے ہوئے کہ مسلمان ممالک کا مشترکہ عقیدہ ان کے درمیان اتحاد اور مفاہمت کی مضبوط بنیاد فراہم کرتا ہے یہ اجلاس اسلام کی روحانی، اخلاقی، معاشرتی اور اقتصادی قدروں کے تحفظ کا عہد کرتا ہے، یہ اقدار بنی نوع انسان کی ترقی کے لیے ہمیشہ اہم عوامل رہیں گی"۔

یہ اجلاس اقوام متحدہ کے منشور اور بنیادی انسانی حقوق سے اپنی وابستگی اور ایسے مقاصد اور اصولوں کی پابندی کے فیصلے کا اعادہ کرتا ہے جو مختلف اقوام کے درمیان پیار اور تعاون کی بنیاد بن سکتے ہوں۔

اجلاس میں شریک مسلم ممالک کے عوام کے درمیان موجودہ برادرانہ رشتے اور روحانی دوستی کے روابط کو مزید مستحکم کرنے اور ان کی آزادی اور تہذیب کے اس مشترکہ ورثہ کی حفاظت کرنے کا عزم کرتا ہے جو انصاف، رواداری اور عدم امتیازات کے اصولوں پر مبنی ہے۔

بنی نوع انسان کی بہبود میں اضافے اور ہر کہیں ترقی اور آزادی کو آگے بڑھانے کی کوششوں کے ساتھ یہ اجلاس عالمی امن کے حصول کے لیے تمام ممالک کی مساعی کو یکجا کرنے کا فیصلہ کرتا ہے تاکہ ان تمام ممالک اور ساری دنیا کے ممالک کو سلامتی، آزادی اور انصاف کی ضمانت مل سکے۔ اجلاس اسلامی کانفرنس کے موجودہ منشور کو منظور کرتا ہے، اس کے منشور میں تنظیم کے ڈھانچے اور اس کو جاری وساری رکھنے وغیرہ کے ضمن میں بہت سی دفعات شامل ہیں۔

۳۔ رکن ممالک کے نام: اس تنظیم کی رکنیت اب تک حسب ذیل ممالک کو حاصل ہو چکی ہے (۱) آذربائیجان؛ (۲) اردن؛ (۳) ازبکستان؛ (۴) افغانستان؛ (۵) البانیہ؛ (۶) الجزائر؛ (۷) انڈونیشیا؛ (۸) ایران؛ (۹) بحرین؛ (۱۰) برکینا فاسو؛ (۱۱) برونئی یا برونائی دارالسلام؛ (۱۲) بنگلہ دیش؛ (۱۳) بنین؛ (۱۴) پاکستان؛ (۱۵) تاجکستان؛ (۱۶) ترکمانستان؛ (۱۷) ترکی؛ (۱۸) تونس؛ (۱۹) ٹوگو؛ (۲۰) جبوتی؛ (۲۱) چاڈ (شاد)؛ (۲۲) سرینام؛ (۲۳) سعودی عرب؛ (۲۴) سوڈان؛ (۲۵) سیرالیون؛ (۲۶) سینی گال؛ (۲۷) شام؛ (۲۸) صومالیہ؛ (۲۹) فلسطین؛ (۳۰) قازقستان؛ (۳۱) قطر؛ (۳۲) کرغزستان؛ (۳۳) کوموروز؛ (۳۴) کویت؛ (۳۵) کیمرون؛ (۳۶) گنی؛ (۳۷) بساؤ؛ (۳۸) گیبون؛ (۳۹) گیمبیا؛ (۴۰) لبنان؛ (۴۱) لیبیا؛ (۴۲) ماریطانیہ؛ (۴۳) مالدیپ؛ (۴۴) مالی؛ (۴۵) متحدہ عرب امارات؛ (۴۶) مراکش؛ (۴۷) مصر؛ (۴۸) ملائیشیا؛ (۴۹) موزمبیق؛ (۵۰) نائیجیریا؛ (۵۱) نیجر؛ (۵۲) یمن؛ (۵۳) یوگنڈا۔

مبصروں میں جمہوریہ وسطی افریقہ کی گیانا، آنا کوٹ ڈی آئیوری، ترک جمہوریہ شمالی قبرص، مسلم مورو قومی محاذ آزادی، بوسنیا اور ہرزے گووینا شامل ہیں۔ لیکن یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس عالمی تنظیم کے قیام پر تیس سال گزرنے کے باوجود، اب تک اس کی اہمیت محض ایک رسمی تنظیم کی سی ہے اور کسی مسئلے کو حل کرانے میں، اس کا واضح کردار سامنے نہیں آسکا۔

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) حسن عبداللہ: The Organization of Islamic Conference، ہرنڈن ۱۹۸۸ء؛ (۲) معین الدین حسن: The Charter of Islamic Confernce, The Legal and Economic Frame work، آکسفورڈ ۱۹۸۷ء؛ (۳) Martin Kramer: Islam assemfled , The Advent of the Muslim Conference، نیویارک ۱۹۸۶ء وغیرہ۔

(زاہد حسین انجم و محمود الحسن عارف)

* * *

اسلامی نہضت پارٹی: (وسط ایشیائی ملکوں ⊗ میں قائم ایک نیم مذہبی سیاسی جماعت) ۱۹۹۰ء کے موسم گرما میں سوویت یونین میں حزب نہضت اسلامی کا ظہور ہوا، جب میخائیل گورباچوف کی Glosnost پالیسی کے تحت دینی عقائد کھلے بندوں علی الاعلان ظاہر کیے جانے لگے۔ جس طرح ۱۹۴۳ء میں سوویت روس کے تاتاریوں نے سٹالن سے یہ منوا لیا تھا کہ وہ "جمعیۃ العلما" کو کام کرنے دے، اسی طرح تاتاریوں کی اسلامی رہنمائی میں اس جماعت کا

قیام عمل میں آیا۔ سوویت روس کے مسلمان آبادی والے علاقوں میں دو فکری ادارے کام کر رہے تھے: ایک سرکاری اور دوسرا غیر سرکاری۔ سرکاری اسلام کی نمائندگی چار ادارے (ان میں سے ایک اوفا میں تھا، دوسرا تخ چکالا، تیسرا تاشقند اور چوتھا باکو میں تھا) کرتے تھے اور دوسرے غیر سرکاری ادارے زیر زمین کام کر رہے تھے جب سوویت روس کا شیرازہ بکھر گیا تو اس کے ساتھ ہی سرکاری اسلام کے مظاہر یعنی محدود سی مسجدیں، حکومتی تربیت یافتہ علما اور (سرکاری) مدارس بھی گھٹنے لگے۔ بدلتے ہوئے حالات میں نوجوان، تعلیم یافتہ اور حق گو علما کا ظہور ہوا جو کمیونسٹ پارٹی کے احکام کے زیادہ فکری غلام نہ تھے۔ اس سے تشدد اور مار پیٹ کا ڈر جاتا رہا جس کے سبب بہت سے علما زیر زمین کام کر رہے تھے۔ اگرچہ بعض علما عوامی احتجاج کے پیش نظر ملازمتوں سے برطرف کر دیے گئے (مثلاً مفتی ضیاء الدین بابا خانوف) جبکہ دوسروں نے بڑا اثر و رسوخ حاصل کر لیا (مثلاً مفتی تاج الدین اور قاضی اکبر تراجون زادہ)۔

۱۹۹۰ء اور ۱۹۹۱ء کے درمیان جبکہ سوویت روس کے تمام صوبوں میں سیاسی صورت حال واضح نہ تھی سرکاری اور غیر سرکاری اسلام میں تفریق مدہم پڑ گئی۔ صرف وسطی ایشیا میں اس کا دھندلا سا نام و نشان نظر آتا تھا۔ ۲۰۰۱ء کے موسم گرما یعنی اپنے قیام کے ایک سال بعد اسلامی نہضت پرٹی علی الاعلان کام کرنے لگی، اگرچہ بعض جمہوریتوں بشمول ازبکستان اور تاجکستان میں یہ خلاف قانون قرار دے دی گئی۔ اس کے اغراض و مقاصد میں شراب کی بندش اور قرآن مجید کی تعلیم دلانا ہے۔ پارٹی کے پروگرام میں سوسائٹی کے تمام شعبوں خاص کر ثقافتی، معاشرتی اور اقتصادی شعبوں میں اسلامی تعلیمات کے مطابق عمل کرنا، اسلام کا دفاع اور تمام جھگڑوں اور تنازعوں کو قرآن اور سنت کے تحت حل کرنا ہے۔ اس کے علاوہ فلاحی پروگراموں میں کھیلوں کی ترقی، ضرورت مندوں کی بھلائی، ذاتی ملکیت کے حقوق کا حصول اور اسلام کی عام تبلیغ و اشاعت ہے۔

تاجکستان میں سرگرمیاں: اگرچہ اسلامی نہضت پارٹی کا سرکاری طور پر قیام ۲۶ اکتوبر ۱۹۹۱ء کو عمل میں لایا گیا تھا، اس سے بہت پہلے یہ پارٹی یونیورسٹیوں، سکولوں اور دوسرے تعلیمی اداروں، فیکٹریوں اور فارموں میں کام کر رہی تھی۔ بعض ریاستوں مثلاً روس، قازقستان، یوکرین، آذر بائیجان، ازبکستان، کرغستان، ترکمانستان اور تاجکستان کے علاوہ مولدیویہ اور جارجیا میں بھی سرگرم عمل ہے۔ مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے اس کی رکنیت کھلی ہے اور ان کے لیے لازمی ہے کہ وہ اسلامی تعلیمات کے مطابق زندگی بسر کریں۔ پچھلے قومی انتخابات میں پارٹی نے بھی حصہ لیا تھا اور بعض صوبوں میں متحدہ حکومتیں بنا لی تھیں۔ پارٹی ایک اخبار "نجات" بھی نکالتی رہی ہے۔

مآخذ: Sergei Grelshy: قاضی اکبر تراجون زادہ، در *Central Asia Moinitor*، ۱(۱۹۹۴ء): ۱۶-۲۴؛ (۲) A.V.Malashenko: *The Islam Versus Communism experience of Co-existence*، در *Russia's Muslim Frontiers*، طبع D.F.Eickeleman، ص ۶۳-۷۸؛ (۳) Islamic Renaissance Party، در *The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World*، ۴: ۳۱۰، ۳۱۲۔

(شیخ نذیر حسین [و ادارہ])

* * *

اسماعیل راجی الفاروقی: اسماعیل راجی ؒ الفاروقی (۱۹۲۱ تا ۱۹۸۶ء) ایک مسلمان عالم اور رہنما، وہ فلسطین کے شہر یافہ میں پیدا ہوئے، اعلیٰ تعلیم کی بدولت تین زبانوں (عربی، فرانسیسی اور انگریزی) میں مہارت کے علاوہ ان کے مطالعے میں وسعت پیدا ہوئی۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم مکتب مسجد اور فرانسیسی کیتھولک سکول سے حاصل کی، جبکہ کالج کی تعلیم فلسطین میں (سینٹ جوزف) کے Collage dereses سے اور گریجوایشن بیروت کی امریکن یونیورسٹی سے کی۔ وہ ۱۹۴۵ء میں "انگلیل" کے

گورنر بنے۔ ۱۹۴۸ء میں اسرائیل کے معرض وجود میں آنے پر انہیں فلسطین سے جلاوطن کر دیا گیا۔ تب انہوں نے اپنی ماسٹر ڈگری انڈیانا اور ہارورڈ یونیورسٹی سے حاصل کی۔ موخر الذکر جامعہ ہی سے انہوں نے ۱۹۵۲ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ روزگار نہ ملنے اور اپنی اندرونی تحریک کے باعث عرب سرزمین میں واپس آگئے، جہاں ۱۹۵۴ء تا ۱۹۵۸ء کے دوران میں "جامعہ ازہر" (قاہرہ) میں علوم اسلامیہ کا مطالعہ کیا اور پھر مغرب اور دنیائے اسلام کے بڑے بڑے تعلیمی مراکز میں تعلیم و تحقیق کا سلسلہ بطور وزیٹنگ پروفیسر اسلامیات .... جاری رکھا۔ وہ کلیہ الشریعہ میکگل یونیورسٹی کے فیلو رہے (۱۹۵۹ تا ۱۹۶۱ء)؛ جہاں انہوں نے عیسائیت اور یہودیت کا مطالعہ کیا۔ وہ پاکستان کے شہر کراچی میں ۱۹۶۱ء تا ۱۹۶۳ء میں اسلامیات کے استاد اور شکاگو میں (۱۹۶۳ تا ۱۹۶۴ء) تاریخ مذاہب کے وزیٹنگ پروفیسر رہے۔

اسماعیل الفاروقی نے ۱۹۶۴ء تا ۱۹۶۸ء جامعہ سیراکیوز (Syracuse) کے شعبہ مذاہب میں اور پھر ٹمپل یونیورسٹی (Temple University) میں (۱۹۶۸ء تا ۱۹۸۶ء) علوم اسلامیہ اور تاریخ مذاہب میں تدریسی فرائض انجام دیئے۔ اپنی تیس سالہ پیشہ ورانہ زندگی کے دوران میں انہوں نے تقریباً پچیس کتابیں بطور مصنف، مدیر اور مترجم شائع کیں اور سو سے زائد مقالات تحریر کیے اور افریقہ، یورپ، شمالی مشرقی اور جنوب مشرقی ایشیا میں تئیس سے زائد یونیورسٹیوں میں بطور مہمان پروفیسر پڑھایا اور سات بڑے جرائد کی ادارتی مجالس میں شامل رہے۔

فاروقی کے لیے عرب قومیت اور اسلام ایک دوسرے سے مربوط تھے۔ ان کی عرب مسلم شناخت بطور انسان اور عالم دین کے مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کی زندگی اور ان کی تصانیف دو ادوار پر مشتمل ہیں۔ ان کی زندگی اور تصنیف کا پہلا دور بطور ایک عرب عالم ہے اور دوسرا بطور ایک عرب اور مسلمان عالم کے۔ پہلے دور میں عرب قومیت کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ دوسرے دور میں اسلام مرکزی درجہ رکھتا ہے کیوں کہ وہ ایک استاد کے ساتھ ساتھ ایک اسلامی انقلابی رہنما کا کردار ادا کرتے رہے۔ ان کی بعد میں لکھی ہوئی تصانیف اسلام کی بطور جامع نظام زندگی سے متعلق ہیں، جن میں زندگی اور ثقافت کے پہلو سے اسلام کا تعلق قائم کیا گیا ہے۔

مغرب میں رہتے اور کام کرتے ہوئے الفاروقی نے اپنے قارئین کے لیے اسلام کو مزید قابل فہم بنا کر پیش کیا۔ انیسویں اور ابتدائی بیسویں صدی کے جدید مصنف کے طور پر انہوں نے اسلام کو ایسے مذہب کے طور پر پیش کیا جو عقل، سائنس اور ترقی سے ہم آہنگ ہے اور پیشہ ورانہ اخلاقیات اور عمل پر یقین رکھتا ہے۔

اگرچہ ۱۹۵۰ء اور ۱۹۶۰ء کی دہائیوں میں الفاروقی اسلامی جدیدیت کا علمبردار اور مغربی طرز حکومت کا طرفدار رہا، لیکن ۱۹۶۰ء کی دہائی کے آخر اور ۱۹۷۰ء کی دہائی کے شروع میں اس نے ایک مذہبی عالم اور ترقی پسند انقلابی رہنما کا کردار اپنا لیا۔ یہ ان کی سوچ میں واضح تبدیلی تھی جو عرب قومیت کی جگہ اسلام کے بنیادی حوالے پر مشتمل تھی۔ الفاروقی کی تصانیف میں اسلام کو پہلے بھی ہمیشہ اہم مقام حاصل رہا، لیکن اب یہ ان کے ہاں تنظیم کا بنیادی اصول بن گیا تھا۔ اس دور میں انہوں نے اسلام کو نظریات کے مرکز کے طور پر پیش کیا جو پوری امہ کے لیے بنیادی شناخت اور مسلم معاشرے اور ثقافت کا رہنما اصول ہے۔ شیخ محمد بن عبدالوہاب اور مفتی محمد عبدہٗ کی طرح الفاروقی نے توحید کی بنیاد پر اسلام کی وضاحت کی اور خدا کی وحدانیت کو جدید پیرائے میں پیش کیا اور اسلام کا اطلاق جدید نظم زندگی پر بھی کیا۔ "توحید، اس کی سوچ اور زندگی کے مضمرات" میں انہوں نے توحید کو دینی تجربے کی بنیاد ٹھہرایا اور اسلام کے نچوڑ کے طور پر تاریخ، اصول علم، اخلاقیات، جمالیات، مسلم امہ، خاندان، سیاسی، سماجی، اقتصادی اور تنظیم عالم کے بنیادی اصول کے طور پر توحید کو پیش کیا۔

یہ اسلامی انقلابی نقطہ نظر ان کی زندگی کے ایک

نئے دور سے مربوط ہے اور اس دور میں انہوں نے بے شمار کتابیں مرتب کیں۔ اسلامی تحریکوں اور قومی حکومتوں کو مشورے دیے، خصوصاً امریکہ میں مسلمانوں کو منظم کیا۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی کے دوران میں انہوں نے علوم اسلامیہ کے مطالعہ کے متعدد پروگرام شروع کیے، نیز مسلمان طالب علموں کی تربیت کی۔ مختلف پیشوں سے وابستہ مسلمانوں کو منظم کیا۔ امریکہ اکادمی مذہب Islamic studies steering committee (۱۹۷۶ء تا ۱۹۸۲ء) قائم کی اور اس کی سربراہی کی۔ ایک متحرک شریک کے طور پر اسلام کا دنیا کے دوسرے مذاہب سے تقابلی جائزہ پیش کیا۔

فاروقی بہت سی تنظیموں کے بانی اور رہنما تھے۔ جن میں "مسلم سٹوڈنٹس ایسوسی ایشن" اور دیگر بہت سی مسلمان پیشہ ورانہ تنظیمیں شامل ہیں۔ جیسا کہ مسلمان سائنس دانوں کی تنظیم (Association of Muslim Scientists) وغیرہ ہیں، انہوں نے شمالی امریکہ کے ٹرسٹ میں چیئرمین برائے بورڈ آف ٹرسٹی کے طور پر بھی کام کیا اور شکاگو میں امریکن اسلامک کالج قائم کیا اور اس کے پہلے صدر رہے اور ۱۹۸۱ء میں ورجینیا میں عالمی ادارہ برائے اسلامی فکر قائم کیا۔

فاروقی کلی طور پر علم کو اسلامی نقطہ نظر سے دیکھتے تھے۔ وہ مسلم دنیا کے سیاسی، اقتصادی، مذہبی اور ثقافتی خلفشار کی وجہ مسلمانوں کی بصیرت کی کمی اور اپنی اسلامی شناخت کے کھو جانے کو قرار دیتے تھے۔ فاروقی ان مسائل کے دو طرح کے حل پر یقین رکھتے تھے۔ ایک اسلامی تہذیب کی لازمی تعلیم اور دوسرے جدید علوم کی اسلامی توضیح۔ اسماعیل الفاروقی اور ان کی بیوی لوئیس لمیہ (Lois Lamya) کو ۱۹۸۶ء میں ان کے گھر میں زبردستی گھس کر قتل کر دیا گیا۔

تصانیف: (۱) On Arabism ، چار جلدیں ایمسٹرڈیم ۱۹۶۲ (عرب قوم پرستی کا جائزہ)؛ (۲) Christian Ethics، مانٹریال ۱۹۶۷ء؛ (۳) الفاروقی: Diatribe or Dialogue: Islam and christianity، در Journal of Economical studies ، ۱۰۵ (۱۹۶۸ء) : ۴۵-۷۷ ؛ (۴) Islamization of Knowledge، اسلام آباد ۱۹۸۲ء ؛ (۵) Tawhid: Its Implications for Thought and life ، بارجائی ہرنڈن واشنگٹن ۱۹۸۲ء ؛ (۶) Islamic thought and Culture، واشنگٹن ۱۹۸۲ء (مقالات کا مجموعہ، مرتبہ الفاروقی)؛ (۷) Essays in Islamic and comparitive Studies، واشنگٹن ۱۹۸۲ء ؛ (۸) Islam and Culture ، کوالا لامپور، ۱۹۸۰ء ؛ (۹) Historical Atlas of the Religions of the World، نیو یارک، ۱۹۷۴ء ، اس کے علاوہ بھی انہوں نے اسلام کے متعلق متعدد تصانیف اور مقالات مدون اور مرتب کیے۔

ماخذ: (۱) John L. Espesito: Ismail R. al Faruqi, Muslim scholar and Activist، در The America، ص ۶۵-۷۹، نیویارک و آکسفورڈ ۱۹۹۱ء ؛ (۲) محمد بن عبد الوہاب : Source of Islamic thought Three Epistles on Tawhid، طبع و ترجمہ اسماعیل راجی الفاروقی، انڈیاناپولز، ۱۹۸۰ء؛ (۳) محمد طارق قریشی: Ismail R. Al-Faroqi Enduring Legacy پلین فیلڈ انڈیانا پولز ۱۹۸۶ء۔

(John L. Esposito [ت: اسرار احمد ؛ ن: محمود الحسن عارف])

اسماعیل رسوخ الدین: اسماعیل بن احمد ؒ الانقروی (م ۱۰۴۱ھ/۱۶۳۱-۱۶۳۲ء)، جلال الدین رومی کی مثنوی کے ایک شارح۔ ان کی تاریخ ولادت معلوم نہیں، لیکن یہ بات معلوم ہے کہ ان کی پیدائش انقرہ میں ہوئی۔ انہوں نے اعلیٰ تعلیم پائی اور ایک سرگرم تاجر کی حیثیت سے کام کیا، نیز درویشوں کا سلسلہ خلوتیہ اپنایا (تعارف شرح مثنوی، ص ۱۱:۱)۔ وہ عارضہ چشم میں مبتلا ہونے کے باعث قونیہ چلے گئے۔ جہاں وہ مولوی شیخ بستان چلبی (۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ء) کے مرید ہو گئے جنہوں نے انہیں خلافت عطا کر دی۔ بعد ازاں اسماعیل استانبول چلے گئے، جہاں وہ گلطہ میں مولوی خانہ (درویشوں کے گھر) کے شیخ

مقرر کر دیے گئے۔ اس عہدے پر وہ اپنے انتقال تک فائز رہے۔ انھیں مولوی خانہ کے احاطہ میں واقع "ترب" میں دفن کیا گیا۔

اسماعیل عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں استعداد رکھتے تھے اور ان ہی دو زبانوں کی کتب کی شروح لکھنے کے حوالہ سے وہ معروف رہے (ایم طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۱:۴۲ وبعد؛ خواجہ زادہ احمد حلمی: زیارت اولیاء، استانبول ۱۳۲۵ھ)۔ ان کی اہم کتب یہ ہیں: (۱) فتح الابیات: مثنوی کی پہلی ۱۸ مشکل اصطلاحات کی تشریح؛ (۲) جامع الآیات: مثنوی میں آنے والی قرآنی آیات، احادیث نبویہ اور عربی اشعار کی تشریح؛ (۳) شرح مثنوی: اول الذکر دونوں کتابوں کے بعد لکھی گئی۔ یہ شرح، جس کے باعث اسمٰعیل کو شہرت نصیب ہوئی اور جو اس وقت تک مثنوی کی شروح میں سب سے زیادہ مقبول ہے، زیادہ تر ابن العربی [رک بآں] (م ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) کے افکار سے اثر پذیری ظاہر کرتی ہے، یہ مولانا رومی کے اشعار پر صرف و نحو کی بحثوں کی بجائے ان کے صوفیانہ مفہوم کی وضاحت پر مشتمل ہے۔ تاہم یہ مولویہ کی تنقید کا نشانہ بنی، کیونکہ اس میں مثنوی کی ساتویں جلد کی شرح بھی شامل تھی جس کا مولانا سے انتساب مشکوک ہے (دیکھیے A. Golpinarli : Mevlanadan sonra MeevlevilIL، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۱۴۳)۔ اسمٰعیل کی سات جلدوں پر مشتمل مثنوی کی یہ شرح استانبول میں ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲-۱۸۷۳ء میں شائع ہوئی۔ اس کا ملخص عربی ترجمہ بعنوان المنہاج القوی شرح المثنوی طرابلس کے جنگی یوسف زادہ (م۱۰۸۰/۱۶۶۹) نے کیا اور قاہرہ سے ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲-۱۸۷۳ء میں طبع ہوا۔ اسمٰعیل کی یہی شرح آر اے نکلسن کی کتاب Commentary on the Mathnawi of Jalāluddin (لنڈن ۱۹۳۷ء) کے لیے بنیاد بنی۔ آخر میں اسے ڈاکٹر عصمت ستار زادہ نے فارسی میں ترجمہ کیا (شرح کبیر انقروی در مثنوی معنوی مولوی، جلد ۱ تہران ۱۳۴۸ھ شمسی)؛ (۴) زبدۃ الفحوص فی نقش الفصوص: ابن العربی کی فصوص الحکم کی ایک مختصر شرح؛ (۵) شرح ہیاکل النور (یا ایضاح الحکم) شہاب الدین سہروردی (م۵۸۷/۱۱۹۱) کی اسی نام کی کتاب کی شرح؛ (۶) شرح قصیدۂ التائیہ: ابن الفارض کے مشہور قصیدے کی شرح۔

ان شروح کے علاوہ اسماعیل نے متعدد چھوٹے چھوٹے رسائل بھی لکھے (مکمل فہرست کے لیے دیکھیے ایم طاہر اور احمد حلمی کتب مذکورہ، محل مذکور)۔ جن میں مندرجہ ذیل زیادہ معروف ہیں: (۱) مفتاح البلاغہ ومصباح الفصاحہ (ترکی میں تصنیف کی گئی، لیکن بنیادی طور پر فارسی اور عربی رسائل اسلوب انشا اور قواعد پر مشتمل ہے (مطبوعہ استانبول ۱۲۸۴ھ/۱۸۶۷-۱۰۸۹ء)؛ (۲) منہاج الفقراء: صوفیانہ اصطلاحات کی تشریح، زیادہ تر عبداللہ انصاری (م ۴۸۱ھ/۱۰۸۸-۱۰۸۹ء) کی منازل السائرین سے متعلق ہے (استانبول ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹-۱۸۲۰ء)؛ (۳) حجۃ السماع: سماع میں گھوم کر رقص کرنے والے درویشوں کے دفاع میں ایک مختصر رسالہ۔ یہ علیحدہ اور مذکورہ رسائل کے ساتھ دونوں طرح طبع ہو چکا ہے؛ (۴) ان کی تمام شاعری ایک دیوان کی صورت میں یکجا کر دی گئی ہے (دیکھیے فہرست دواوین)۔ شیخ غالب نے اس کی مدح میں ایک پورا قصیدہ لکھا ہے جو ان کی عزت و احترام کی دلیل ہے، جو انھیں ان کے مذہبی اور صوفیانہ افکار کے باعث حاصل تھی (دیکھیے احمد حلمی، محل مذکور)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرجہ کتب کے علاوہ دیکھیے (۱) ثاقب زادہ: سفینۂ نفیسۂ مولویان، قاہرہ ۱۲۸۳/۱۸۶۶ھ۔ ۱۸۶۷، ۲:۳۷-۴۴ ؛ جو کہ مثنوی کی شرح کے متعلق ہے ؛(۲) اسرار دده : تذکرہ شعرائے مولویہ، مخزونہ در کتب خانہ، استانبول یونیورسٹی T.Y ص ۱۲۵-۱۲۷ ؛(۳) علی نور : سماع خانۂ ادب، استانبول ۱۳۰۹ھ/۱۸۹۱-۱۸۹۲ء، ص ۸۰-۸۳۔

(تحسین یازیجی [ت : قیوم خان درانی : ان: محمود الحسن عارف])

* * *

✗ **اسماعیل صبری** : ایک مصری شاعر (۱۸۸٦ـ ۱۹۵۳ء) ابو امیہ کنیت المعروف بہ "اسماعیل صبری"۔ اس کا ابتدائی شاعرانہ کلام، جو ۱۹۱۰ء سے متعلق ہے، اس کے وفات کے بعد جمع کرکے شائع کیا گیا۔ اس کے رومانی گیت (دیکھیے دیوان میں، غزل الاغانی، ص ۱۸۳ـ ۲۵۸) علم عروض کے آداب فن، زبان کی پاکیزگی اور اپنے پختہ اسلوب کی بنا پر خصوصی توجہ کے مستحق ہیں۔ ان گیتوں میں سے کچھ گیت غنائیہ نظموں کی صورت میں جذبات نگاری کے مظہر ہونے کے باعث موسیقی کے لیے موزوں سمجھے گئے ہیں اور اس دور میں رومانی اور رقت انگیز جذباتی شاعری کی میراث کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تاہم یہ بات زیادہ اہمیت نہیں رکھتی کہ اس کی پختہ عمر کی تحریریں اس کی نوعمری کے ذہنی تضاد پر مشتمل قصیدوں سے کافی حد تک مبرئی ہیں۔ البتہ اس بات پر زور دینا مناسب ہوگا کہ یہ مصنف جو کلاسیکل عربی شاعری پر عبور رکھتا تھا، اپنی نظموں میں البُحتُری، المتنبی اور دیگر عباسی شعرا کے نامکمل مصرعوں کو شامل کرنے کا مرتکب ہوتا نظر آتا ہے، جہاں کہیں ایسا ہوا ہے دیوان کے مُرتّبین نے اپنے خصوصی حواشی میں اس کی اس روش کو اس کا مخصوص طرز بیان گردانا ہے۔

اس کی دو نظموں میں، جن کے عنوانات النونیہ الکبری اور الحُوریۃُ الکبری (دیوان، ص ۲۷ تا ۵۷ اور ۷٦ـ۱۰۴) جو مختلف طوالت سے تحریر کیے گئے ہیں۔ شاعر نے مناجاتی معذرت خواہانہ اور آنے والی زندگی [آخرت] وغیرہ عنوانات، پر تاریخی اور اسلامی روایات کے پس منظر میں، کھل کر اظہار خیال کیا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی حمد، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان انبیا علیہم السلام کی نعت کے ساتھ ساتھ، جن کے بارے میں قرآن نے معلومات فراہم کی ہیں، ہم اس کے کلام میں جگہ جگہ، دیگر موضوعات پر بھی معنی خیز انداز میں اظہار خیال پاتے ہیں، یہ باتیں یقیناً قرآن حکیم سے حاصل کردہ ہیں۔ دیوان میں کچھ تشریحی عبارتیں بھی ہیں، لیکن دوسری جانب اس کے وہ عام اشعار ہیں جو سماجی زندگی میں پیش آنے والے واقعات کے اثرات کے تحت ابھرنے والے اس کے خیالات کی عکاسی کرتے ہیں، اسی خصوصیت کی بنا پر وہ اپنے ہم عصر شعراء مثلاً احمد شوقی [رک باں] اور حافظ ابراہیم [رک باں] کے ساتھ مماثلت رکھتا ہے۔

اسماعیل صبری ایک تمثیلی کتاب کے "ترانے" اور چند تراجم کا مؤلف بھی ہے، جس کے کچھ اقتباسات دیوان کے آخری حصے میں موجود ہیں۔

مآخذ : (۱) دیوان، کی طباعت، جو مصنف کی زندگی اور اس کی پیشہ ورانہ سرگرمیوں کے بارے میں بہت کم معلومات پر مشتمل ہے۔ احمد کمال ذکی، عامر محمد بحیری اور محمد القصاص کی کوششوں کی رہین منت ہے۔ اسے وزارت ثقافۃ و قومی رہنمائی قاہرہ نے بدون تاریخ، شائع کیا ہے۔

(U.Rizzitano [ت : قیوم خان درانی؛ ن : محمود الحسن عارف])

اسماعیل صدقی : ایک مصری مدبر اور ✗ سیاست دان، وہ مصر کے ایک معزز خاندان میں ۱۸۷۵ء میں پیدا ہوا۔ اس کے والد اور نانا دونوں خدیوی حکومت میں اعلی عہدوں پر فائز رہے۔ اپنے دیگر ہم عصروں کی مانند، جو سیاست کو بطور پیشہ اپنانا چاہتے تھے، اس نے قانون کا مطالعہ کیا۔ برطانیہ کے خلاف "طلبا کی تحریک" میں حصہ لیا، جس کی خدیو حکومت نے حوصلہ افزائی کی۔ ۱۸۹۴ء میں اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد اسے وزارت قانون میں ایک کم درجہ کا عہدہ مل گیا۔ اس نے جلد ترقی کے مراحل طے کیے، جو اس کی ذاتی کوششوں اور اس کی فطری استعداد کے علاوہ زیادہ تر اس کے خاندان کے حلقہ احباب کی کوششوں کا نتیجہ تھے، چنانچہ وہ ۱۹۰۸ء میں وزارت داخلہ میں نائب معتمد (انڈر سیکرٹری) بن گیا۔ ۱۹۱۴ء میں رشدی پاشا کے عہد حکومت میں اسے پہلی مرتبہ کابینہ کا رکن بنایا گیا، لیکن اس نے اس کے

فوراً ہی بعد استعفا دے دیا۔

جب ۱۹۱۸ء میں پہلی جنگ عظیم اختتام پذیر ہوئی، تو صدقی نے "وفد تحریک" میں حصہ لیا، جس پر اسے "سعد زغلول پاشا" کے ساتھ ۱۹۱۹ء میں مالٹا بدر کر دیا گیا، لیکن جب "وفد" کو "مجلس امن" میں شامل ہونے کی اجازت دے دی گئی، تو وہ اس کے ارکان میں شامل تھا۔ پیرس میں وفد اور صدقی کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا اور صدقی "وفد" کے مطالبات کو نتیجہ کے اعتبار سے ناکام خیال کرتے ہوئے قاہرہ واپس آ گیا۔ وفد سے الگ ہوجانے سے اس کی سیاسی زندگی نے نئی کروٹ لی، کیونکہ اب وہ مصر میں "وفد" کے ایک مخالف سیاست دان کی حیثیت سے سرگرم عمل ہوگیا۔ ۱۹۲۲ء کے اعلان کے مسودہ کی تیاری اور اس کے نفاذ میں جس سے مصر کو آزادی نصیب ہوئی، اس نے ایک ممتاز رہنما کا کردار ادا کیا۔ اسی طرح ۱۹۲۳ء کا آئین بنانے میں بھی وہ پیش پیش تھا۔ یہ دونوں دستاویزات "وفدیوں" کے لیے غیر اہم تھیں۔ اس کے بعد بھی، ۱۹۴۶ء میں سیاست سے اپنی سبکدوشی تک، وہ مصری معاملات کے متعلق انتھک جرأت کے ساتھ وفدیوں کا مقابلہ کرتا رہا۔ وہ اس بارے میں فوج کے استعمال سے بھی قطعاً ہچکچاہٹ محسوس نہ کرتا، جس میں برطانوی دستے بھی شامل ہوتے تھے، تاکہ وہ وفدیوں کی مخالفت کو دبا سکے اور ان کی مطبوعات کو بند کرا سکے۔ اسی بنا پر اسے مصر کی ممتاز، طاقت ور مگر متنازعہ شخصیت سمجھا جاتا ہے، البتہ وہ بطور ماہر مالیات شہرت کا واقعی حق دار تھا۔

اسماعیل صدقی دو مرتبہ، یعنی ۱۹۳۰ء اور ۱۹۴۶ء میں مصر کا وزیراعظم رہا۔ دونوں بار اس کے خلاف قوم پرستوں اور عوام کی شورش برپا ہوئی، جو وفدیوں کی حکومت برطانیہ کے ساتھ کوئی معاہدہ نہ ہونے یا اس کی مصر اور سوڈان میں حیثیت کی بنا پر تھی۔ ۱۹۳۱ء میں اس نے آئین میں ترمیم کی جس میں "ووٹرز کی تعداد" کو محدود کیا۔ اس موقع پر اس نے عوامی جماعت (Peoples Party) بنائی تاکہ وہ پارلیمنٹ میں اس کی حمایت کرے۔ صدقی کا دفتری طریق کار عوام میں ناپسندیدہ اور غیر مقبول تھا۔ وہ برطانیہ سے دونوں ملکوں کے مابین خوشگوار تعلقات کے لیے درکار مراعات کے حصول میں ناکام رہا۔ اور وفدیوں کی انتہا پسندی کے پیش نظر وہ اعتدال پسند مصریوں کو بھی اپنی معاونت کے لیے صف آرا نہ کر سکا۔ ۱۹۴۶ء میں صدقی اور برطانوی وزارت خارجہ کے معتمد سیکرٹری، ارنسٹ بیون (Eartnest Bevin) کے درمیان لندن میں ایک معاہدہ کی تشکیل پر ابتدائی سمجھوتہ ہو گیا، لیکن وفدیوں کی مخالفت کے باعث اس کی منظوری ناممکن ہوگئی۔ لندن سے واپسی پر، جب کہ وہ ایک بیمار اور لاغر شخص کی تصویر پیش کر رہا تھا، وہ سیاست سے سبکدوش ہوگیا۔ صدقی کا انتقال ۱۹۴۸ء میں ہوا۔

مآخذ: اسماعیل صدقی: مذکرات، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۲) عبدالرحمٰن الرافعی: ثورہ سنہ ۱۹۱۹ء، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۳) وہی مصنف: فی اعقاب الثورۃ المصریہ، ۳ (جلدیں) قاہرہ ۱۹۴۷ء۔۱۹۵۱ء؛ (۴) محمود وائی زید: *Egypt Struggle for Independence*، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۵) P.J. Vatikiots: *The Modern History of Egypt*، لندن ۱۹۶۹ء۔

(A.Keudar) [ت: قیوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف]

* * *

اسماعیل صفا: (۱۸۶۷ء۔۱۹۰۱ء)، دبستان ہائے ٭ تنظیمات اور "ثروت فنون" کے عبوری دور کا ایک ترکی شاعر۔ ولادت مکہ مکرمہ میں ہوئی، جہاں اس کا والد محمد بخت، جو طرابزون کا رہنے والا اور قدیم دبستان شاعری کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر (دیکھیے ابن الامین محمد کمال: *Son asir Turk Sairleri*، استانبول ۱۹۳۰ء، ۱: ۱۷۷۔۱۷۸) اور صوبہ حجاز میں مکتوب جی (چیف سیکرٹری) کے عہدے پر فائز تھا۔ وہ سات برس کا تھا کہ اس کی والدہ سامیہ عائشہ کا انتقال ہوگیا۔ اپنے والد کی وفات ۱۸۸۰ء کے بعد وہ اپنے دونوں بھائیوں کے ہمراہ استانبول چلا گیا۔ سرزمین عرب اور اس کے صحرا میں اس کی ابتدائی

پرمسرت زندگی نے اس کے ذہن پر دیرپا نقوش چھوڑے، جس کا اظہار اس کی نظموں میں بخوبی ہوتا ہے۔ مکہ مکرمہ میں اس کے والد نے اسے عربی اور فارسی کی تعلیم دی، استانبول میں اس نے اپنے بھائیوں کے ہمراہ، دارالشفقت سے، جو یتیم بچوں کے لیے ثانوی تعلیمی مدرسہ کے طور پر معروف تھا، اپنے ذاتی خرچ پر، داخلے کا امتحان پاس کیا۔ ۱۸۹۰ء میں بی۔اے کی سند حاصل کرنے کے بعد، اس نے تھوڑی سی مدت کے لیے دفتر ٹیلی گراف میں ملازمت اختیار کر لی اور بعد ازاں مختلف ثانوی مدارس میں "ادب" کی تعلیم دیتا رہا۔ اس نے نوعمری میں شادی کر لی، مگر جلد ہی اس کی بیوی فوت ہوگئی اور وہ خود بھی تپ دق میں مبتلا ہوگیا۔ جزیرہ مدلی (Mylilene) میں، جہاں وہ بحالی صحت کے لیے گیا تھا، مختصر قیام کے بعد وہ استانبول واپس آگیا۔ وہ اپنے آزادانہ افکار کے باعث، جسے وہ پوشیدہ نہ رکھ سکا (نیچے دیکھیے)، سلطان عبدالحمید کی خفیہ پولیس کی نظروں میں آگیا، گدیک پاشا میں اس کے مکان کی، جہاں وہ اپنے "ترقی پسند" دوستوں سے، عموما ملاقات کرتا تھا، خفیہ پولیس کے ذریعے متواتر نگرانی رہتی۔ اسماعیل کمال (۱۹۰۸ء) کے آئین کے بعد البانیہ کے شہر بیرات کے نواب کی تجویز پر، نامور دانشوروں کا ایک وفد جس میں اسماعیل صفا اور مجلہ "ثروت فنون" کا شاعر توفیق فکرت بھی شامل تھا بورس (Boars) کی فتح پر برطانوی سفارت خانے میں مبارک دینے لگے۔ اپنے محبوب افکار میں تضاد سے لاعلمی کے باعث، بعد ازاں یہ دعویٰ کیا کہ ایسا انہوں نے سلطان کے خلاف ایک مذاق کے طور پر کیا تھا، البتہ یہ فعل ان کی صوبہ بدری کے احکام کی بنیاد بن گیا۔ اسماعیل صفا کو سیواس بھیج دیا گیا، جہاں وہ ایک برس کے بعد ہی آب و ہوا کی شدت کا شکار ہوگیا (۱۹۰۱ء)۔

"اسماعیل صفا" کی ابتدائی نظمیں ناجی کے مجموعہ معلم اور بعد ازاں اس کے رسالے "مرصاد" میں چھپیں۔ بیس برس کی عمر میں وہ ادبی حلقوں میں ایک نامور شاعر کی حیثیت سے جانا جاتا تھا۔ اس کے قلم سے نکلنے والے اشعار اتنے سلیس اور بے ساختہ ہوتے کہ ناجی (معلم) نے جس کے اثرات اس کی ابتدائی نظموں میں نمایاں ہیں، اسے شاعر مادر زاد کا نام دیا۔ وہ جلد ہی رسالہ مرصاد کا سب سے ممتاز مضمون نگار بن گیا تاوقتیکہ اسے بند نہ کر دیا گیا۔ آہستہ آہستہ ناجی کے ادبی اثرات کی جگہ رجائی زادہ اکرم، عبدالحق حامد اور خاص طور پر توفیق فکرت کے اثرات نے لے لی، جو اس کے قریبی دوست بن گئے تھے اور باقاعدگی کے ساتھ "ثروت فنون" کے لیے لکھتے تھے۔ قدیم اور جدید دونوں طرح کے ناقدین اس کے غیر معمولی شاعر ہونے پر متفق ہیں۔ اس کی ابتدائی نظموں کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو زیادہ تر اس کی بچپن کے دور کی جذباتی یادوں پر مشتمل ہیں، اسماعیل صفا کو عام طور پر ایک نفیس احساسات کا حامل شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ جس نے اپنے بے ساختہ پن اور سہل انداز میں غم انگیز غنائیوں، وطنی نغموں اور مذہبی جذبات کی ترجمانی عمدہ اشعار میں کی۔ اس کی شاعری پر اس ابتدائی اور نامکمل تنقید نے (اس سے متعلق) بعد کی تنقیدات پر برا اثر ڈالا اور اس کے انتقال کے بعد شائع ہونے والی اس کے بہت سے تصنیفی کام کو ناقدین نے نظر انداز کر دیا، حالانکہ اس کے اس کام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مزاح، اخلاق اور سیاسی طنز پر مشتمل شاعری کرنے کے وصف بھی رکھتا تھا۔ خاص طور پر اس کی نظم تظلم (شکایت ظلم)، سب سے پہلے نوجوان ترکوں کے ترجمان احمد رضا کے رسالے "مشورت" میں پیرس سے شائع ہوئی (تکملہ، ۲۱ عدد ۹ (۱۸۹۳ء) اور دوبارہ معمولی اغلاط اور فروگزاشتوں کے ساتھ عبداللہ جودت کے "اجتہاد" میں چھپی (عدد ۱۰۵، ۸ مئی ۱۹۳۰ء)، جو بعد ازاں ابھرنے والے اشرف اور فکرت دبستانوں کے لیے سیاسی طنزیہ شاعری میں رہنما ثابت ہوئی۔ (اس نظم میں وہ کہتا ہے): "تم نے اس کے کہنے پر اپنے آس پاس ذلیل اور ظالم افراد جمع کر لیے۔ تم

نے بدچلن، بے علم اور غداران وطن افراد کو صاحب اقتدار بنا دیا۔ تم نے مختلف پیشہ وروں کے تدر گھس کر جاسوسی کرنے کو قابل احترام بنا دیا، تم نے عظیم شخصیات کو ملک بدر کیا اور بہت سے بلند مرتبہ افراد کے خلاف مقدمات بنائے (اس سے مدحت پاشا مراد ہے) مجھے بتایئے اے خلیفہ! تم میں اور ایک جلّاد میں کیا فرق ہے؟ لوگوں نے تمہیں حکومت کے ظالمانہ اقدامات کے بارے میں مطلع کیا، لیکن تم نے بات سنی ان سنی کر دی۔ تمہارے خدام نے لوگوں کو اذیتیں دیں تو بھی تم نے اسے کوئی اہمیت نہ دی۔ غیر ملکیوں نے ہمارے ملک سے مال بنایا تو بھی تم نے نظر انداز کیا، دوستوں نے تمہیں ہر شے کے بارے میں خبردار کیا مگر تم نے ان کی باتوں پر کوئی دھیان نہ دیا۔ تم نے معذور لوگوں کی رپورٹوں (اخبارات وغیرہ) کو رہنمائی کرنے والے خطبات پر ترجیح دی۔ سلطنت کا خزانہ چند چوروں کے ہاتھوں میں ہے۔ ملک تباہی کے دہانے پر پہنچ چکا ہے اور لوگ بھوکے ہیں۔ تمہارے زوال کا دن عوام کے لیے دعوت اور خوشی کا دن ہوگا"۔

اپنے قریبی احباب میں اسماعیل صفا اپنے سادہ لوح منصوبوں کے ذریعے سلطان عبدالحمید کا تختہ الٹانے کے بارے میں ذکر کیا کرتا تھا (خالد ضیا اشج گل: کرک ییل، استانبول ۱۹۳۴ء، ۳: ۷۹).

اس کی دوسری اہم نظم، جو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نظر انداز رہی ہے، داماد محمود پاشا کے قصیدے کی تخمیس پر مشتمل ہے۔ یہ دراصل حسن پاشا کے متعلق ہے، جو ۱۸۹۷ء کی یونان ترکی جنگ کے دوران میں بحریہ کا وزیر تھا، یہ ایک تیز چبھن والی شوق انگیزی سے لبریز طنزیہ نظم ہے، جو ضیا پاشا کی مشہور نظم ظفر نامہ سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔ حسن نے اپنی عہدہ وزارت کے دوران میں ترکی بحری بیڑے کو مسلسل "آبنائے زریں" میں لنگر انداز کیے رکھا، جو بالآخر اس کی تباہی کا باعث بنا۔ اسماعیل صفا شوخ انداز فکر کے ساتھ تباہ ہونے والے جہاز کی کیفیت بیان کرتا ہے اور سخت لہجے اور پرجوش انداز میں غیر ذمہ دار اور اس کے بدچلن وزیر اور عملہ کے اختلافات پر روشنی ڈالتا ہے۔

اسماعیل صفا مندرجہ ذیل کتب کا مصنف بھی ہے: (۱) خندہ صفا، استانبول ۱۳۰۸ھ۔ اس میں اس کے والد کے غیر مطبوعہ اشعار بھی شامل ہیں؛ (۲) مغدور سیداء، استانبول ۱۳۰۸ھ، بیانیہ نظم؛ (۳) سوتوحات، استانبول ۱۳۰۸ھ؛ (۴) منسیات، استانبول، ۱۳۱۲ھ؛ (۵) مولد پدری زیارت، اپنے والد کے آبائی قصبہ طرابزون کے بارے میں ایک مختصر نظم (استانبول ۱۳۱۲ھ)؛ (۶) اتاق حقین تخمیسی، استانبول ۱۳۲۸ھ؛ (۷) حسیات، اس کے اپنے بھائی علی کامی (آییز) کے اہم مقدمہ کے ساتھ) استانبول ۱۳۲۸ھ.

مآخذ: (۱) اسماعیل حکمت: اسماعیل صفا، استانبول (۱۹۳۳ء)؛ (۲) خالد ضیا اشج گل: کرک ییل، استانبول ۱۹۳۰ء، ۳: ۷۹ و بعد؛ (۳) حسین کظم مخمن: ادبی خبرار، استانبول ۱۹۳۳ء، وبمواقع عدیدہ؛ (۴) نیز دیکھیے توفیق فکرت پر بہت سے مقالات، جہاں اسماعیل صفا سے متعلق بہت سے حوالہ جات ہیں.

(نہیر عزت: محمود الحسن عارف])

....

اسماعیل غالب: (۱۸۴۸ء-۱۸۹۵ء)، ایک ✻ ترکی مؤرخ اور سکّوں کا ماہر، وزیر اعظم ادہم پاشا [رک بآں] کا فرزند، حامد بے کا بھائی [رک بہ عثمان حامدی] شاہی عجائب گھر اور مؤرخ خلیل ادہم کے عجائب خانے کا منتظم اعلیٰ، اس کی ولادت استانبول میں ہوئی۔ اس نے نوعمری میں ہی سرکاری ملازمت اختیار کر لی۔ پھر ریاست کی مشاورتی مجلس کا رکن ہو گیا اور ۱۸۹۴ء میں مغلیہ کے ناظم کا نائب خاص تعینات کر دیا گیا، جہاں وہ شدید بیمار ہونے کے باعث استانبول لوٹ آیا اور آئندہ برس وہیں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کی قبر اسکودار کی اسکین "جامعہ" کے قبرستان میں ہے۔ اسماعیل غالب کی بطور ایک دانشور شہرت، اس کی اسلامی ممالک کے سکّوں سے متعلق اس

کی خدمات کی مرہون منت ہے، چنانچہ حمدی بے کی حکومت کے دوران میں اور اس کے بعد بھی وہ اسلامی ممالک کے سکوں کو باقاعدگی کے ساتھ اور منظم طور پر جمع آوری اور ان میں اضافہ کرنے کا ذمہ دار رہا۔ اس کا نجی ذخیرہ اس کی وفات کے بعد شاہی ٹکسال نے خرید لیا، اس کا بنیادی تصنیفی کام جو محتاط فہرست سازی اور بیانیہ کی صورت میں ہے، حسب ذیل ہے:

(۱) تقویم مسکوکات عثمانی (۱۳۰۷ـ۱۸۹۰ء)؛ (۲) تقویم مسکوکات سلجوقی (۱۳۰۹ـ۱۸۹۲ء)؛ (۳) مسکوکات ترکمانی قاتالوغی: جو فرانسیسی میں بھی مطبوعہ ہے (۱۳۱۱ھ۔ ۱۸۹۴ء) بعنوان Essai de Mumismatique Turcomane (اس کا نجی مجموعہ ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۳ء)؛ مسکوکات قدیمی اسلامی قاتالوغی (۱۳۱۲ھ)، اس کے کئی مقالات اور مضامین کے لیے دیکھیے L.A mayer: Bibliography of Muslim Numismatics، بار دوم اور خلیل ادہم Islamic Numismatik Tecrubesi، انقرہ ۱۹۳۴ء).

مآخذ: (۱) J.H.Mordtmann در Encyclopaedia of Islam، بار اول، بذیل مادہ غالب (ترکی ترجمہ در J.A، بذیل مادہ غالب)؛ (۲) ابراہیم علاؤ الدین گوسہ: Meshur Adamlar Ansiklopedisi (استانبول ۱۹۳۴ـ۱۹۳۵ء).

(G. C. Miles [ت: محمود الحسن عارف])

* * *

⊗ **اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ:** ایک نامور عالم، فاضل، عابد و زاہد اور فقیہ، کنیت ابوعبداللہ۔ امام ابو حنیفہ کے پوتے اور اپنے عہد کے معروف عالم (الشیرازی: طبقات، ورق ۴۰)۔ انہوں نے اپنے والد حماد اور نامور فقیہ حسن بن زیاد سے فقہ اور اپنے والد، عمرو بن ذر، مالک بن مغول، ابن ابی ذئب اور قاسم بن معن وغیرہ سے حدیث پڑھی (دیکھیے فقیر محمد جہلمی: حدائق)۔ پہلے بغداد، پھر بصرہ اور پھر رقہ کے قاضی مقرر ہوئے۔ وہ احکام قضا اور وقائع اور نوازل سے متعلقہ مسائل میں بڑی بصیرت رکھتے تھے.

ان کے بعد بصرہ میں قاضی یحیٰی بن اکثم کا تقرر کیا گیا۔ جب وہ وہاں سے رخصت ہوئے تو قاضی یحیٰی بن اکثم اور علاقے کے معززین نے انہیں بڑی عزت و احترام کے ساتھ رخصت کیا۔ اس وقت لوگ انہیں کہہ رہے تھے کہ آپ سے ہمارے مال اور ہماری جانیں محفوظ رہی ہیں (ابن خلکان، ۲: ۲۰۵، عدد ۲۰۴)۔ انہوں نے اپنے دادا کے متعلق بعض روایات بھی نقل کی ہیں۔ انہوں نے عین عالم جوانی میں ۱۷۶ھ/۷۹۳ء میں انتقال کیا (ابن خلکان، ۲: ۲۰۴) بقول فقیر محمد جہلمی قضا کے علاوہ ان سے کوئی خدمت مروی نہیں ہے.

مآخذ: دیکھیے (۱) ابن خلکان، ۱: ۲۰۵، (عدد ۲۰۴)؛ (۲) الجواہر المضیۃ، ۱: ۱۴۸؛ (۳) البغدادی: تاریخ بغداد، ۶: ۲۴۳؛ (۴) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، ص۱۲۶ (چند تسامحات کے ساتھ).

(محمود الحسن عارف)

* * *

اسماعیل بن یسار النسائی: مدینہ منورہ کا ※ ایک شاعر، جس کا انتقال طویل عمر بسر کرنے کے بعد سلطنت بنو امیہ کے اختتام (۱۳۲ھ/۷۷۵ء) سے کچھ عرصہ قبل ہوا۔ وہ آذربائیجان کے ایک قیدی کی اولاد میں سے تھا اور ایک قریشی تیم بن مرہ کا مولی (آزاد کردہ غلام) تھا، وہ اپنے والد کے پیشہ کے بارے میں یہ بتایا کرتا تھا کہ وہ کھانے تیار کرتا تھا یا شادیوں کے لیے قالین فروخت کیا کرتا تھا، لیکن ان معلومات کا مناسب انداز میں جائزہ لینے کی ضرورت ہے.

مدینہ منورہ میں سکونت پذیر ہونے کے باعث وہ [حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ] کا حامی تھا، لیکن اس کی عروہ بن الزبیر [رک بآں] کے ساتھ دوستی (جس کی وجہ سے اس نے عبداللہ بن الزبیر (۷۳ھ/۶۹۲ء) کے زوال کے بعد عبدالملک بن مروان کے دربار تک رسائی کی) اسے خلیفہ کے دربار تک لے گئی۔ یہی عروہ ہیں جن کو اس نے اپنے ایک قصیدے میں مخاطب کیا۔ بنو مروان سے

پوشیدہ نفرت کے باوجود، اس نے ہمیشہ الولید بن یزید (م ۱۲۵ھ/۷۴۳ء) کے زمانے تک کے اموی شہزادوں اور خلفا کے متعلق مدحیہ قصیدے لکھے ہیں۔ الاغانی کے مطابق اس کی شاعری میں کوئی ہجویہ قصیدہ نہیں ہے۔ البتہ اس کے اشعار مرثیوں (خاص طور پر اس کے بھائی محمد اور عروہ بن الزبیر کے ایک بیٹے) اور عمدہ غزلوں پر مشتمل ہیں۔ جن کو موسیقی کی دھنوں پر مرتب کیا گیا۔ تاہم ان اشعار سے عربوں کی تذلیل اور عجمیوں کی عظمت نمایاں ہوتی ہے، ایک شعر میں نوزائیدہ لڑکی کو زندہ درگور کرنے (واد) کا بھی حوالہ دیا گیا ہے، جبکہ باقی اشعار شاعر کے اپنے شاندار حسب ونسب کے بارے میں ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اس قدر دلیر تھا کہ خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے سامنے اشعار کو گا کر پڑھتا تھا۔ ایک نظم کی بنا پر، جس میں اس نے خلیفہ کو نظر انداز کر دیا اور اپنے آباؤ اجداد کی تعریف کو طویل کر دیا تھا، اسے یہ سزا ملی کہ اسے لباس سمیت تالاب میں غوطہ دیا گیا اور بعد ازاں اسے حجاز سے صوبہ بدر کر دیا گیا۔ ان واقعات کے پیش نظر اسمٰعیل بن یسار النسائی کو پہلا شعوبی شاعر سمجھنا چاہیے اور الاغانی کے مطابق اس کا بیٹا ابراہیم بھی اس بارے میں اسی کا مقلد تھا، جس کے لیے، اس نے چند سطور لکھی ہیں۔ اس کے بھائی محمد اور موسیٰ جو شہوات کے نام سے معروف ہیں، بھی شاعر تھے [رک بہ موسیٰ شہوات]۔

مآخذ: (۱) قتیبہ: الشعر، ص۲۲/۵۵۹؛ (۲) ابن سلام الجمحی، ص۶۔ ۳۴۵۔۳۴۶؛ (۳) الاغانی، ۴: ۷۔۲۔۱۱۹ (مطبوعہ بیروت، ۱۷: ۲۶۔۴۰۹)؛ (۴) البغدادی: خزانہ، ۱۴۳ (مطبوعہ قاہرہ ۱: ۴۷۱)؛ (۵) طہٰ حسین: فی الادب الجاہلی، ص۱۷۶؛ (۶) گولت سیھر: Muh. stud، ص۱: ۱۴۰؛ (۷) Nalluno: (۸) ۱۸۸۔۱۸۹؛ Abriss: Rescher، Letteratura، ص ۱۳۹۔۱۴۰ (فرانسیسی ترجمہ: ص۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵)؛ (۹) بروکلمان: تکملہ، ۱: ۹۵۔

(Ch. pellat [ت: محمود الحسن عارف])

⊗ **اسیدؓ بن حضیر**: بن سماک بن عتیک بن امرئ القیس بن زید بن عبدالاشہل الانصاری، رضی اللہ عنہ (م ۲۰ یا ۲۱ھ/ ۶۴۲۔ ۶۴۳ء) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک نامور اور جلیل القدر انصاری صحابی اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مقرر کردہ بارہ نقباء میں سے ایک نقیب (ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۱: ۴۹) کنیت ابو یحییٰ (ابن حجر: فتح الباری، ۷: ۱۲۵) اور ابوعتیک تھی۔ ان کے والد جنگ بعاث میں اپنے قبیلہ اوس کے سردار اور کمانڈر اعلیٰ تھے۔

حضرت اسیدؓ کا شمار انصار میں سے اسلام قبول کرنے والے "سابقون اولون" میں ہوتا ہے۔ انہوں نے حضرت مصعبؓ بن عمیر کے ہاتھ پر حضرت سعدؓ بن معاذ سے قبل اسلام قبول کیا (ابن ہشام: السیرۃ، ۲: ۷۷) بیعت عقبہ ثانیہ میں شریک ہوئے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اور حضرت زیدؓ بن حارثہ کے مابین مؤاخات قائم فرمائی۔ غزوۂ بدر میں ان کی شمولیت کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ ابن السکنؒ نے غزوۂ بدر میں ان کی شمولیت کا اثبات کیا ہے، مگر بعض لوگ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ غزوۂ احد میں وہ ان لوگوں میں شامل تھے، جو جنگ میں ثابت قدم رہے، اس دن انہیں سات زخم لگے (حوالہ مذکور)۔ مشہور روایت کے مطابق واقعۂ افک [رک بہ افک] میں انہوں نے ہی بنو اوس کی طرف سے حضرت سعدؓ بن عبادہ کو جواب دیا تھا، جن کی گفتگو میں عبداللہ بن ابی بن ابی سلول رئیس المنافقین سے حمایت کا رنگ جھلکتا تھا (ابن ہشام: جوامع السیرۃ، ص ۲۰۶)۔

حضرت اسیدؓ نے حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں ۲۰ یا ۲۱ھ میں انتقال فرمایا، بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ وفات کے وقت ان پر خاصا قرض تھا، حضرت عمرؓ نے تین سال تک مسلسل ان کے باغ کے پھل فروخت کرکے ان کا قرض ادا کیا اور پھر زمین ان کے خاندان کو واپس کر دی اور فرمایا کہ میں اپنے بھتیجوں کو مفلس نہیں چھوڑوں گا (الاصابہ، ۱: ۴۹)۔

(۳) فضائل و مناقب: ان کے فضائل و مناقب کا اس امر سے اندازہ کیا جا سکتا ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے لیلۃ العقبہ میں انہیں ایک نقیب (سردار) متعین فرمایا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک اندھیری رات میں حضرت اسیدؓ بن حضیر اور عبادؓ بن بشر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دیر تک بیٹھے رہے۔ جب وہ آپؐ کی مجلس سے فارغ ہوے، تو دونوں میں سے ایک کی لاٹھی از خود روشن ہوگئی۔ جس کی روشنی میں انہوں نے اپنا سفر جاری رکھا اور جب وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوے، تو دونوں میں سے ہر ایک کی لاٹھی از خود روشن ہوگئی اور اس وقت تک روشن رہی جب تک وہ اپنے گھر نہ پہنچ گئے (البخاری، ۷: ۱۲۴_۱۲۵، کتاب مناقب الانصار، باب ۱۳، حدیث ۳۸۰۵؛ فتح الباری، ۷: ۱۵؛ احمد بن حنبل: مسند، ۳: ۲۷۲).

حضرت اسیدؓ بڑے خوش الحان قاری تھے۔ ایک مرتبہ وہ رات کے وقت قرآن کریم کی تلاوت کر رہے تھے، کہ اسی وقت بادل جیسی کسی شے نے ان کو ڈھانپ لیا۔ اس وقت ان کی بیوی گھر میں سو رہی تھیں اور گھوڑا ان کے قریب بندھا ہوا تھا جو بدکنے لگا۔ اس پر انہیں اندیشہ ہوا کہ مبادا وہ ان کی بیوی کو زخمی نہ کر دے، لہذا انہوں نے تلاوت روک دی۔ اگلے دن انہوں نے یہ تمام ماجرا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا تو آپؐ نے فرمایا وہ تو فرشتہ تھا، جو قرآن سننے کے لیے قریب آ گیا تھا (البخاری، فضائل القرآن، ۹/ ۵۲_۵۳؛ مستدرک، ۳: ۲۸۷_۲۸۸؛ نیز الطبرانی، (الکبیر)، ۱: ۱۷۶؛ درّ الصحابہ، ص۳۰۸، عدد ۴۷).

حضرت اسیدؓ بن حضیر کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑی محبت تھی۔ ایک مرتبہ وہ ایک مجلس میں باتیں کرکے، لوگوں کو ہنسا رہے تھے کہ آنحضور صلی اللہ وسلم نے، ان کی کمر پر ٹھوکا دیا۔ انہوں نے کہا: یارسول اللہ آپ نے مجھے تکلیف پہنچائی ہے۔ ارشاد ہوا تم ہم سے بدلہ لے لو! کہا: یارسول اللہ آپ کے جسم پر قمیص ہے، جبکہ میرے جسم پر قمیص نہ تھی۔ اس پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی قمیص اتار دی، حضرت اسیدؓ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم کے ساتھ لپٹ گئے اور آپؐ کے پہلو کو بار بار بوسہ دینے لگے، اور کہا: میرے ماں باپ آپؐ پر قربان، میں تو بس یہی چاہتا تھا (ابوداؤد، حدیث ۵۲۲۴؛ الطبرانی، ۱: ۱۷۴_۱۷۵؛ مستدرک، ۳: ۲۸۸).

ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسید اچھے انسان ہیں (الترمذی، ۵: ۶۶۶، کتاب المناقب، باب ۳۳؛ ابن سعد، طبقات، ۳: ۶۰۲)، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ صدیقہ سے مروی ہے کہ (عہد نبوی میں) تین انصاری صحابہ سے، کسی صحابی کی زیادہ فضیلت شمار نہ ہوتی تھی اور وہ تینوں بنو عبدالاشہل میں سے تھے، یعنی سعدؓ بن معاذ، اسیدؓ بن حضیر اور عبادؓ بن بشر (ابن حجر: فتح الباری).

ان کے انہی فضائل و محاسن کی بنا پر، حضرت ابوبکرؓ کسی اور صحابی کو، ان پر مقدم نہیں کرتے تھے (الاصابہ، ۱: ۴۰).

ان سے کئی احادیث بھی مروی ہیں، جس میں سے ایک صحیح مسلم میں ہے (ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۸۳) وہ عہد صحابہ کی نامور ہستیوں میں شمار ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ۳۲۲).

مآخذ: (۱) البخاری، الجامع الصحیح، دار المعرفۃ، بیروت۔ ۷: ۱۲۴_۱۲۵، کتاب مناقب الانصار، باب ۱۳؛ نیز فضائل القرآن؛ (۲) ابوداؤد، مطبوعہ دار الحدیث بیروت، ۱۳۸۴ھ/ ۱۹۷۴ء، کتاب الادب، باب ۱۲۰، باب فی قبلۃ الجسد، حدیث ۵۲۲۴؛ (۳) الترمذی: الجامع السنن، طبع ابراہیم عطوہ عوض، جدہ، کتاب المناقب، باب ۳۳، حدیث ۳۷۹۵؛ (۴) الطبرانی: السنن الکبیر، ۱: ۱۷۴_۱۷۵؛ (۵) الحاکم: مستدرک، ۳: ۲۸۸_۲۸۹؛ (۶) ابن سعد: الطبقات، ۳: ۶۰۲ وبعد؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری فی شرح البخاری، دارالمعرفہ، بیروت ۷: ۱۲۵؛ (۸) وہی مصنف: الاصابۃ فی معرفۃ الصحابہ، دار احیاء

التراث العربی، بیروت، ۱:۹۱، ۴۳، عدد ۱۸۵؛ (۹) الذہبی: سیر اعلام النبلاء اور اس میں مذکور مآخذ؛ (۱۰) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۴۳، ۷۳، ۷۶، ۲۰۶، ۲۸۳، ۳۲۲.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

※ **اشارہ**: (ع)، [ایک معروف اصطلاح]؛ معنی خیز حرکت، علامت، ایماء۔ علم البدیع [رک بآں] میں "کنایہ" کا لفظ ایک خاص فنی مفہوم اختیار کر چکا ہے، لیکن اپنے ابتدائی مفہوم کی رو سے الجاحظ (بیان، ۱:۸۰؛ حیوان، ۱:۳۳) کے خیال میں اس سے مراد تقریر، تحریر، نصبہ اور انگلیوں پر شمار (دیکھیے حساب العقد، جس میں ہندسوں کو ظاہر کرنے کے لیے دیگر اشارے بھی زیر بحث لائے گئے ہیں) کے ساتھ ساتھ پانچ اشیاء یعنی ہاتھ، سر، کہنی، آنکھ اور ابرو کا اشارہ ہے، جو ان طریقوں میں سے ایک تصور کیا جاتا ہے جن کے ذریعے انسان اپنے خیالات کا اظہار کر سکتا ہے۔ پھر آیا الفاظ کے ساتھ یا ان کے بغیر اشارہ (نیز ایماء) انسان کے لیے (الفاظ استعمال کیے بغیر) اس طرح اپنا مافی الضمیر ظاہر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے (بیان، ۱:۷۷ و بعد) جو سامع کے لیے ایک نامانوس [فکر] اس سے مقرون نظریے کی وضاحت کے لیے ضروری ہوتا ہے [ماہرین کے نزدیک]، یہ بعض اوقات الفاظ سے بھی زیادہ صریح ہوتا ہے اور آواز کی نسبت ابلاغ کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے؛ ہاتھ یا سر کی پروقار حرکت (حسن الاشارہ)، بعض لوگوں کے اس تصور کے باوجود کہ جسم کا مکمل طور پر حرکت نہ کرنا، وقار و حلم [رک بآں] کے لیے لازمی ہے، اپنے خیال کے اظہار کا عمدہ ذریعہ ہے؛ عشقیہ شاعری میں آنکھوں کی اس زبان (اشاروں) کا اکثر ذکر آتا ہے جس کے ذریعے قلبی احساسات کو بہتر طور پر ظاہر کیا جاتا ہے اور یہ جو الفاظ کے مقابلے میں کم خطرناک ہوتی ہے۔ عشاق کے ہاں [رموز پر مبنی] ایک مکمل دستور العمل پایا جاتا ہے۔ جس کے دائرہ کار کو ملخصًا ابن حزم نے (طوق الحمامہ، فصل ۹، باب الاشارہ بالعین) یوں بیان کیا ہے: [آنکھ سے کیا جانے والا اشارہ] "قطع تعلق کرتا ہے، تعلق استوار کرتا ہے، وعدہ وعید کرتا ہے، تہدید کرتا ہے، سختی سے انکار کرتا ہے، قناعت بخشتا ہے، حکم صادر کرتا ہے، افعال سے روکتا ہے، ملازموں کی سرزنش کرتا ہے، ناظرین کے بارے میں متنبہ کرتا ہے، ہنساتا ہے، رلاتا ہے، سوالات کرتا ہے، جواب دیتا ہے، رکاوٹ بنتا ہے اور درِ دل سے عطا کرتا ہے" (ترجمہ A.R.Nykl، ص ۴۴)؛ وہ ان علامات میں سے کچھ کے متعلق مزید بیان کرتے ہیں؛ اور ان کا مفہوم بتاتے ہیں ("آنکھ جھپکاتے ہوئے پپوٹے بند کرنا رضامندی کا مفہوم دیتا ہے" وغیرہ)، لیکن [وہ] تسلیم کرتے ہیں کہ ان اشاروں کی بڑی تعداد کو بیان نہیں کیا جاسکتا اگرچہ وہ مشورۃً کہتے ہیں کہ ہر ایک کو ان کا مطلب سمجھنے کا اہل ہونا چاہیے.

قدیم عرب اشاروں کی زبان نہ سمجھنے والے اور اپنے مخاطب کو اپنا مافی الضمیر الفاظ میں بیان کرنے پر مجبور کرنے والے شخص کو بے وقوف تصور کرتے تھے (دیکھیے ضرب المثل: ان من لا یعرف الوحی احمق، [جو وحی یعنی اشارہ نہیں سمجھتا وہ احمق ہے]؛ المیدانی، ۱:۱۵۱، بذیل وحی)۔ چنانچہ ان کے ہاں بہت سے اشارات تھے، ان میں سے ہر اشارہ اپنے [مخصوص] معنی رکھتا تھا: مثلاً عہد وپیمان، انکار، عدم التفات وغیرہ۔ یہ اشارات روز مرہ زندگی میں مستعمل تھے۔ بعض روایات کے مطابق رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم، اگر غیر واضح معانی رکھنے والے الفاظ ارشاد فرماتے تو ان کے ساتھ ساتھ ہاتھوں کے اشاروں سے کام بھی لیتے تھے [مثلاً ایک مرتبہ آپؐ نے مہینے کے دنوں کی تعداد بیان کرنے کے لیے دونوں ہاتھوں کی انگلیوں سے اشارہ فرمایا]۔ معاہدۂ [بیع] یا معاہدۂ اتحاد و مودت کے لیے متعدد رسمی یا رموزی اشارے متداول تھے اور جب کسی معاہدۂ اتحاد و مودت کے سلسلے میں حلف اٹھایا جاتا یا اتحاد وغیرہ کے بارے میں کوئی سرگرمی عمل میں لائی جاتی [تو ان اشارات کو بروئے کار لایا جاتا؛ رک بہ بیعہ، حلف الفضول؛ صفقۃ؛ یمین؛ وغیرہ]۔ کھلے ہاتھ کا اشارہ اقتدار

کی علامت، (عصا) سے مربوط ہے [رک بہ عنزہ] جو خطباء و مبلغین اپنے ہاتھ میں لیے ہوتے ہیں۔ الجاحظ نے بیان کا ایک معتدبہ حصہ عصا کے متعدد مستعملات کے ذکر کے لیے مختص کیا ہے جو کہ اظہار تہدید کے لیے "کوڑے" یا تلوار کے ساتھ ساتھ کام دیتا تھا۔

گولت سیھر کی بہت سی تالیفات میں بیان کردہ مشاہدات کے اہتمام و التناب کے پیش نظر، قدیم عربوں کے رکی یا رمزی اشارات پر مزید تحقیق کی ضرورت ہے: (Th. Noeldeke: Orient St بے z سن ۱۹۰۶ء، ۱: ۳۰۳ و بعد؛ ZDMG، ۱: ۳۹۵ و بعد، Abhand. Zur arab Philologie، ۱: ۵۵-۵۷، ج۲، بذیل مادہ۔ اس کا تجزیہ از G.H. Bousquet در Arabica، شمارہ ۷ (۱۹۶۰ء)، ص۲۲-۳۳، شمارہ ۸ (۱۹۶۱ء)، ص ۲۶۹-۲۷۲).

بعض اشاروں کی پر اسرار قدر و قیمت کا اندازہ بعض احادیث (نبوی) سے بھی کیا جاسکتا ہے، مثلاً آسمانی بجلی کی چمک [کے وقت اس] کی طرف ہاتھ سے اشارہ کرنے (ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۵: ۲۶۶) یا کسی شخص سے صرف ایک انگلی سے سلام [کرنے کی ممانعت] (الذہبی: میزان، ۲: ۶۲) نیز نظربد [رک بہ عین] سے بچنے کے لیے بھی اشارہ کرنے کی تلقین کی گئی ہے، جہاں تک کسی دوسرے کی ہجا [رک بآں] کے لیے اشارے کا تعلق ہے گولت سیھر دشمن کی طرف انگشت شہادت سے اشارے کا مفہوم بددعا بتاتا ہے، نیز وہ [دوران نماز] تشہد [رک بہ] میں اس کی اہمیت کو واضح کرتا ہے، جہاں اسے سبابہ، مسبّحہ، مہللہ [اور] دعائیہ کے وصفی ناموں سے موسوم کیا گیا ہے: دوران نماز تشہد میں انگشت شہادت کو اٹھانا رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے [جو تشہد کے کلمات نفی کی ادائگی کے وقت انگلی کے اشارے سے مسلمان کے تفرید، توحید کے اظہار کی علامت ہے؛ رک بہ صلوۃ]۔ نماز میں قنوت [نازلہ] پڑھنے کے دوران میں، دعا کے وقت ہاتھوں کو چہرے کے رخ پر بلند کرنے کا عمل فقہا کے ہاں مختلف فیہ ہے؛ جبکہ عمومی دعاؤں [رک بآں] میں ہتھیلیوں کو آسمان کے رخ پھیلانا [روایات و آثار صحابہ سے ثابت ہے: شمالی افریقہ میں رائج فاتحہ کے لیے، جو ایک مختلف النوع چیز ہے، دیکھیے فاتحہ]۔

ابھی بہت سے دیگر اشارات کا مطالعہ کرنا باقی ہے، لیکن یہاں یہ بیان کرنا کافی ہوگا کہ متذکرہ بالا اشارات کے ساتھ ایک کھیل "مرد" کا مختصر احوال [بھی قابل ذکر ہے] (دیکھیے G.Lemoine: Les anciens Procedes de Calcul sur Les doigs، در R.E.J، ۱۹۳۲ء، ۱: ۴-۸)؛ اس کھیل میں حصہ لینے والے ایک دوسرے کی طرف رخ کیے ہوتے ہیں [اور] دیے جانے والے اشارے پر مٹھی (یا مٹھیاں) کھولتے ہیں جبکہ وہ اپنی مرضی کے مطابق انگلیاں ایک خاص تعداد میں اوپر اٹھائے ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی وہ ان انگلیوں کی کل تعداد بول کر بتاتے ہیں (نیز صرف "طاق" یا "جفت")، [ان انگلیوں کے بارے میں] درست طور پر اندازہ لگانے والا جیت جاتا ہے۔ یہ عمل مختلف نوع کی تقسیم حصص کی ترتیب کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے جو متعدد ناموں سے معروف ہیں: مقارعہ، مخارجہ، مناھدہ، مساھمہ [رک بہ مخارجہ، اور اسم الاشارہ کے لیے رک بہ اسم]۔

مآخذ: متن مقالہ میں دیے گئے ہیں۔

(ادارہ آ۲)

* * *

اشارہ (۲) صوفیانہ مفہوم: صوفیہ "اشارہ" کو کثرت کے ساتھ خاص فنی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں، لیکن جب کوئی شخص اس کا مفہوم پورے طور پر متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے، تو وہ اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ اس کی بہت کم تسلی بخش تعریفات و تصریحات کی گئی ہیں۔ اس کا لفظی ترجمہ "کنایہ" یا کنایاتی زبان ہے، لیکن "کنایہ" یا کنایاتی زبان کے یہ الفاظ ایک علامتی زبان پر تو دلالت کرتے ہیں جو مقصد [ومدعا] کے براہ راست ذکر و حوالہ کی بجائے (اشارے کی مدد سے اسے ذہن میں لاتی ہے، مگر یہ الفاظ لازماً وہ معنی ظاہر نہیں کرتے، جو صوفیہ لفظ "رمز"

(جمع رموز) ہے، ذکر کرنا پسند کرتے ہیں (دیکھیے الطُّوسی: لمع، ص۳۳۸)۔ جب صوفیہ خود کو اہل اشارہ کہتے ہیں تو وہ نہ صرف اس طریق کو متعین کرنے کی کوشش کر رہے ہوتے ہیں جس کے ذریعے وہ اپنے ما فی الضمیر کو ظاہر کرتے ہیں، بلکہ وہ ایک [ایسے] تجربے کی کیفیت کا اظہار کرتے ہیں جو صرف اسی طریقے سے رو بعمل لایا جاسکتا ہے۔ اس مفہوم میں اشارہ "عبارت" کا متضاد ہے، اس بنا پر نہیں کہ علامتی زبان حقیقی کلام کے متضاد ہے، یا اس بنا پر کہ کسی تمثیل کا ترجمہ الفاظ میں نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس بنا پر کہ [یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کے متضاد ہیں اس لیے کہ:- ایک "ناقابل ابلاغ شے" قابل ابلاغ شے کے متضاد ہوتی ہے۔ فطری ذرائع سے حاصل شدہ تمام علم "عبارت" کے زمرے میں آتا ہے، اس لیے کہ اس کا لفظوں میں "اظہار" کیا جاسکتا ہے اور اس کا دوسروں تک ابلاغ کیا جاسکتا ہے، جبکہ صوفیانہ تجربے میں، "فطری علم" کی قیود ٹوٹ جاتی ہیں اور انسان ایک ایسی دنیا میں جا پہنچتا ہے، جہاں اس کے نظریات و الفاظ ناقابل انطباق ہوتے ہیں۔ وہ ان تجربات کے متعلق اشاراتی زبان استعمال کرتا ہے، اس لیے نہیں کہ وہ جو کچھ بیان کر رہا ہے وہ علامتی نہیں ہے، بلکہ اس لیے کہ وہ یقینی طور پر، اس بات سے باخبر ہوتا ہے کہ اس کی زبان صرف اس کا تجربہ رکھنے والے ہی سمجھ سکتے ہیں (الکلاباذی: التعرف، قاہرہ، ص۸۷۔ ۸۹)۔ اسی لیے فطری طور پر تجربہ میں ایک جانب تو یہ بات ہے کہ تجربے کی نوعیت ہی سے اشارے کی زبان بنتی ہے، تاکہ اسے ناواقف لوگ نہ سمجھیں، یا اسے ان کے لیے دیدہ و دانستہ طور پر ناقابل ادراک بنا دیا جائے اور دوسری جانب اپنی ناموزونیت کی بنا پر اور صوفی اور اس کے تجربے کے مقصود، یعنی اللہ تعالیٰ کے مابین باعث حجاب ہونے کی وجہ سے یہ خود بھی فنا ہونے والی ہوتی ہے۔ جنید [بغدادیؒ] نے کہا ہے کہ ایک مبتدی کو اشارے سے اللہ تعالیٰ کو پالینا چاہیے جبکہ ایک منتہی صوفی، یعنی صاحب احوال، لازماً اشارے کی غیر موجودگی میں بھی "ذات عالی کو پا لیتا ہے" (لمع، ص۳۲۲) اور الکلاباذ [کا قول ہے]: "جب تک تم اشارہ کرنے کی کوشش کرتے رہو گے، تم موحد نہ بنو گے [اور تمہارے موحد بننے کی نوبت اس وقت آئے گی، جب] اللہ تعالیٰ تمہارے احساس وجود کو ختم کر کے، تمہارے اشارے پر غالب آجائے گا، اس وقت وہ [ذات باری] نہ تو اشارہ کرنے والا (مشیر) باقی رہتا ہے۔ اور نہ ہی خود اشارہ" (Essai ص ۲۳۶۱، عدد ۱)۔

اشارہ، جس کا ذکر ہم ابھی ناقابل بیان متصوفانہ تجربے کی پوشیدہ زبان کے طور پر کر چکے ہیں، تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں بغداد اور خراسان کے مکاتب تصوف کے ہاں اس مکمل اور پیچیدہ مفہوم کا حامل بنا۔ قدیم کتب میں یہ قرآنی تفسیر سے مناسبت کے حامل انداز میں متذکرہ بالا مفہوم سے مختلف طور پر مستعمل ہے [امام] جعفر صادقؒ (م ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء) سے منسوب تفسیر میں منقول ہے کہ قرآن مجید بیک وقت عبارت بھی ہے اور اشارہ بھی، یعنی پہلی چیز عام اہل ایمان کے لیے ہے جب کہ دوسری خواص [اہل ایمان] کے لیے۔ اشارہ اور عبارت اس [مقدس] کتاب کے ظاہر و باطن پر دلالت کرتے ہیں: عام اہل ایمان اس کے متن [عبارت] کے خارجی حسن [کی طرف مائل ہو کر] رک جاتے ہیں، جبکہ طبقۂ خواص سے تعلق رکھنے والے افراد مزید آگے جا کر اس متن [عبارت] کے داخلی محاسن اور دل کی طرف سے دریافت کردہ اشاروں تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں (دیکھیے P. Nwyia: *Exegese Coranique*، ص ۱۹۷)۔ ابن عربی کی طرف سے اشارہ کی کی گئی تعریف بھی قابل غور ہے۔ حکیم ترمذی کے [اس] سوال کا جواب دیتے ہوئے کہ "وحی کیا ہے؟" وہ لکھتے ہیں: "یہ وہ [شے] ہے جس سے کہ اشارہ وجود میں آتا ہے، بغیر اظہار، عبارت کی جگہ لیے لیتا ہے۔ عبارت میں انسان اس سے گزر کر اس مفہوم [ومدلول] کی طرف جا پہنچتا ہے جو کہ اس کا مقصود ہوتا ہے اور اسی بنا پر عبارت کو راستہ [یا گزر گاہ] کہا جاتا ہے۔ جبکہ اشارہ، جو کہ وحی [والہام] ہے، ذات مشار الیہ کا جوہر ہے" (ختم

الاولیاء، طبع یحییٰ، ص۲۲۰)، لہذا اشارہ وہ زبان ہے جو کہنے والے کے کہے جانے والے الفاظ کے مابین فاصلے میں زیادہ سے زیادہ کمی کرنے کا باعث بنتی ہے، اسی بنا پر شبلی [یہ] کہہ سکے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقی اشارہ خود وہی ذات بے ہمتا ہے اور یہ اشارہ صوفی کو مغالطے میں ڈال دیتا ہے (دیکھیے، اللمع، ص۲۲۳)۔

مآخذ: متن مقالہ میں دیے گئے ہیں۔

(P.Nwyia [ت: ظفر علی؛ ن: محمود الحسن عارف])

••------------••

⊗ **اشتراکیت:** (Socialism): ایک معروف نیم سیاسی اور نیم معاشی تحریک، لینن کے مطابق اس کے معنی "سماجی تنظیم کا ایسا نظریہ یا مسلک جو تمام وسائل پیداوار، سرمایہ، زمین اور ملک وغیرہ پورے معاشرے کی ملکیت اور اجتماعی تصرف کا مدعی ہو اور جس کا مقصد سب کے مفاد میں ان وسائل کی تنظیم اور تقسیم ہو" (Short Oxford Dictionary، ص ۵۳۲)۔ جبکہ اصطلاحی طور پر معنی "اشتراکیت (سوشلزم) سے مراد ذرائع پیداوار کی مشترک ملکیت اور اسی اصول پر تقسیم کا نام ہے، یعنی "ہر ایک سے اس کی قابلیت کے مطابق" اور ہر ایک کو اس کے کام کے مطابق" پھر سوشلزم رفتہ رفتہ کیمونزم میں تبدیل ہو گیا، جس کے جھنڈے پر جلی حروف میں لکھا ہوا تھا، "ہر ایک کو اس کی قابلیت کے مطابق، اور ہر ایک کو اس کی ضروریات کے مطابق" (Selected Works:Lenin، ۲۰:۲)۔ پال ہیرسٹ سوشلزم (اشتراکیت) کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے: اشتراکیت وہ سیاسی نظریہ ہے، جس میں ذرائع پیداوار کو امکانی حد تک اجتماعی یا مشترکہ ملکیت میں دے دیا جائے اور جہاں تک ممکن ہو منڈی کا لین دین معاشی ضروریات کے تحت عمل میں لایا جائے" (دیکھیے مقالہ Socialism، در The Social Sciences Encycolpaedia، لندن و نیویارک، ۱۹۹۶ء، بار دوم، ص ۸۰۹)۔

۲۔ سوشلزم اور کیمونزم میں فرق: یہ اصطلاحیں عموماً معنوی لحاظ سے تقریباً ایک ہی مفہوم رکھتی ہیں، مگر ہیئت کے اعتبار سے ان دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے؛ سوشلزم اس نظریے کی ابتدائی اور کیمونزم اس کی آخری شکل ہے، مثلاً لینن کہتا ہے: "پھر سوشلزم رفتہ رفتہ کیمونزم میں تبدیل ہو جائیگا" (Selected Works:Lenin، ۳۰:۳۲)۔

علاوہ ازیں یہ اصطلاحیں ایک دوسرے کے متبادل کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہیں، دوسرے لفظوں میں، دونوں اصطلاحوں میں نظریے اور عمل کا فرق ہے، جب تک یہ پروگرام محض نظریے کی صورت میں ہو، تو وہ سوشلزم ہے، لیکن جب اسے عملی صورت دی جائے، تو وہ کیمونزم ہو جاتا ہے، اسی لیے ان دونوں کو ایک دوسرے کی جگہ بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ پس منظر: [اشتراکیت کا نظریہ انیسویں صدی عیسوی میں جدید مشینی معاشرے کے رد عمل کے طور پر منظر عام پر آیا اور اسی وقت سے "جدید اشتراکیت" شروع ہوئی۔ تاہم اشتراکی نظریات کے بعض اساسی پہلو قدیم زمانے میں بھی ملتے ہیں۔ چنانچہ اس کی قدیم ترین شکل مزدکیت [رک بہ مزدک] تھی۔ اس قدیم مذہب کہ جس کی بہت سی باتیں ابھی تک تحقیق طلب ہیں اور موجودہ اشتراکیت میں بہت سی اقدار مشترکہ موجود ہیں۔ چنانچہ اس مذہب کا بالخصوص عورتوں اور اشیا کی ملکیت کو تمام انسانوں میں مساوی طور پر مشترک ماننے کی طرف میلان تھا، جسے اباحت [رک بآں] کا نام دیا جاتا ہے۔ اسی طرح بابک خرمی [رک بہ بابک] نے بھی بالخصوص عورتوں کی اباحت کا نظریہ پیش کیا۔ علاوہ ازیں انسانی معاشرے میں طبقاتی کشمکش تقریباً ہر دور میں موجود رہی۔ اس طبقاتی کشمکش نے کئی مرتبہ خطرناک صورت اختیار کر لی اور مظلوم طبقہ حاکم بن گیا۔ جنہوں نے سابق حکمرانوں کے مال و املاک کو سرکاری اور قومی متاع قرار دیکر اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر مشترکہ قومی ملکیت کا تصور بھی قدیم زمانے سے چلا آتا ہے۔ اشتراکی فلسفیوں نے تاریخ کے ان بکھرے ہوئے دانوں کو چن کر، ایک لڑی میں جمع کر دیا اور اشتراکیت کا نظام تشکیل دے دیا، جس کی وجہ یہ تھی کہ انقلاب فرانس کے

بعد، یورپ میں جب صنعتی دور کا آغاز ہوا تو سرمایہ داروں نے مزدور طبقے کی زندگی اجیرن کر دی۔ اس دور میں مشینوں کی ایجاد نے ایک طرف تو بہت سے لوگوں کو بے روزگار کر دیا۔ تو دوسری طرف ملکی اور قدرتی وسائل کا پورا میدان معدودے چند لوگوں کے تصرف میں آگیا۔ اس کا ردعمل ہونا لازمی تھا، چنانچہ اس کے حل کی تدبیریں سوچی جانے لگیں، بالآخر کارل مارکس (۱۸۱۸ـ۱۸۸۳ء) نے سرمایہ داری کے خلاف ذہن کو ایک فلسفے کی شکل میں مرتب کر ڈالا، لیکن یہ فلسفہ بھی بذات خود استحصال ہی کی ایک دوسری شکل تھی، جس کا مطلب "بے دخل کرنے والے طبقات" کو "بے دخل" کرنا تھا.

چونکہ اس وقت واقعی "سرمایہ داری" کے مظالم عروج پر تھے، اسی لیے یہ نظریہ مظلوم طبقات میں بہت جلد مقبول ہوگیا۔ اشتراکیت کا یہ نظریہ مارکس نے اپنی ضخیم کتاب (The Kapital) میں پیش کیا۔ اس سلسلے میں ایک دوسرے فلسفی انجلز (۱۸۲۰ـ۱۸۲۵ء) نے اس کی مدد کی۔ مارکس اور انجلز نے اشتراکی منشور (Communist Manifesto) شائع کیا، جو اشتراکی اصولوں کی بہت اہم دستاویز ہے.

بعد ازاں لینن نے ۱۹۱۷ء میں روس میں انقلاب برپا کر کے، ان نظریات کو عملی جامہ پہنا دیا۔ جس سے اس فلسفہ نے ایک عملی شکل اختیار کر لی۔ اشتراکیت کے تین بنیادی اصول ہیں: (۱) تاریخ کی مادی تعبیر (The Materialist Concept of History)؛ (۲) طبقاتی جدلیت (Class Struggle): (۳) قدر زائد (Surplus Value)
ان اصولوں کی مختصر تشریح حسب ذیل ہے:

(۱) تاریخ کی مادی تعبیر: اس کی تعریف کچھ یوں ہے کہ "زندگی کی معاشرتی پیداوار کے عمل میں انسان ایسے قطعی رشتوں میں منسلک ہوجاتے ہیں جو ناگزیر ہیں۔ ان پیداواری تعلقات کا مجموعہ کسی معاشرے کے اقتصادی ڈھانچے کی تشکیل کرتا ہے، اسی پر ایک قانونی اور سیاسی برتر ڈھانچے کی تعمیر ہوتی ہے اور معاشرتی شعور کی مختلف شکلیں بھی اسی کے مطابق ہوتی ہیں۔ مادی زندگی کے طرز پیداوار سے زندگی کے معاشرتی، سیاسی اور عقلی عمل کا عمومی طور پر تعین ہوتا ہے (The Selected Works of Lenin، ۱:۱۲ـ۱۳)۔ دوسرے لفظوں میں انسانی خیالات و شعور معاشی حالات سے متعین ہوتے ہیں اور مادی زندگی میں پیداوار کا مخصوص نظام اور ڈھانچہ معاشرتی، سیاسی اور روحانی تصورات کا تعین کرتا ہے گویا تمام سماجی وسیاسی تبدیلیوں کے پس پشت میں معاشی عوامل کار فرما ہوتے ہیں۔ اس طرح اشتراکیت میں تمام تاریخی تبدیلیوں کا محرک صرف اور صرف مادی نظریات ہیں:(۲) طبقاتی کشمکش: اس کی تعریف لینن کی کتاب میں ان الفاظ میں کی گئی ہے: "آزاد اور غلام، خواص وعام، آقا وغلام، رئیس التجار و ہنرمند، ظالم ومظلوم ہمیشہ ایک دوسرے کے مقابل صف آرا رہے ہیں۔ وہ ایک ایسی جنگ میں مصروف رہے ہیں، جو کبھی منقطع نہیں ہوئی، تاہم کبھی وہ خفیہ ہوتی رہی ہے اور کبھی کھلے عام اور اس کا اختتام ہر مرتبہ یا تو معاشرے کی مجموعی طور پر انقلابی تشکیل نو پر ہوتا رہا ہے یا متحارب طبقات کی عمومی تباہی پر۔ جدید بورژوا معاشرہ جو جاگیردار معاشرے کے کھنڈرات سے نمودار ہوا ہے اس طبقاتی دشمنی سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکا ہے۔ اس نے تو بس نئے طبقات کو مستحکم کیا ہے۔ اس نے ظلم کی پرانی صورتوں کی جگہ نئی شکلوں کو اور پرانی کشاکش کی جگہ نئی کشاکش کو جنم دیا ہے۔ اب معاشرہ مجموعی طور پر دو بڑے متحارب طبقات میں تقسیم ہوتا جا رہا ہے جو براہ راست ایک دوسرے کے مقابل صف آراء ہیں۔ بورژوا اور پرولتاری" (دیکھیے The Selected Works of Lenin، ۱:۱۴ـ۱۵).

اشتراکی نظریے کے مطابق ازل سے آج تک معاشی وجوہات کی بنیاد پر ہی مختلف طبقات معرض وجود میں آئے اور ان کے درمیان کشمکش جاری رہی، پہلے جاگیردار اور مزدور میں مقابلہ تھا۔ اب سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ ہے اور یہ جنگ بورژوا یعنی سرمایہ دار طبقہ کے خاتمے تک جاری رہے گی۔ اس فلسفیانہ توجیہ نے بھی

مزدور طبقہ کو سرمایہ دار کی مخالف صف میں کھڑا کر دیا۔

(۳) نظریہ قدر زائد: ”کسی چیز کو منافع پر بیچنے کے مقصد سے خریدنا ”سرمایہ کار“ کی اصل رقم کے اوپر منافع، جو گردش میں آتا ہے مارکس کے خیال میں قدر زائد کہلاتا ہے“ (The Selected Works of Lenin، ۱۷:۱)۔ مثلاً اگر ایک میز کی تیاری مطلوب ہو تو اس پر جو لکڑی صرف ہوگی، وہ قدرت کا عطیہ ہونے کی وجہ سے مفت دستیاب ہوجائے گی، مگر اس کی نقل مکانی پر ضرور خرچ آئے گا۔ کارخانے میں مختلف انسانی ہاتھ اوزاروں یا مشینوں کے ذریعے اس کی تراش خراش کریں گے۔ اس طرح نقل مکانی کے اخراجات اور مشینوں اور اوزاروں کا خرچ صرف ۳/۱، ۲ روپے ہے۔ اس طرح مزدور کے حصے میں ۳/۲، ۷ روپے آتے ہیں، مگر سرمایہ دار مزدور کو دو روپے دیکر ۳/۱، ۵ روپے خود اپنی تجوری میں ڈال لیتا ہے، اسی قدر زائد کی بنیاد پر مارکس نے مزدوروں کو سرمایہ دار کے خلاف ابھارا۔ واقعی اس نظریے نے مزدور طبقے پر ابتدا میں گہرے اثرات مرتب کیے اور سرمایہ دار مزدوروں کو کچھ بہتر اجرت دینے لگے۔

اشتراکیت کے عالمی اثرات: ۱۹۱۷ء میں لینن نے مارکس کے نظریات کے مطابق روس میں انقلاب برپا کر دیا۔ اس نے نہ صرف روس میں ان نظریات کو فروغ دیا۔ بلکہ آس پاس کی ریاستوں پر بھی قبضہ کر لیا اور نئی مملکت کا نام ”سوویت یونین آف رشیا“ رکھ دیا۔ اس کی وفات کے بعد سٹالن نے اشتراکیت کی ترقی کے لیے بہت کام کیا۔ اس دوران سوویت یونین عالمی طاقت بن گیا۔ سٹالن کا جانشین خروشیف بنا۔ اس وقت امریکہ سب سے بڑی عالمی طاقت تھا۔ مغربی یورپ اور جاپان بھی اس کے ساتھ تھے۔ سوویت یونین نے اس کے خلاف محاذ بنایا اور بہت سے ملکوں کو اپنے ساتھ ملالیا۔ اس کے نتیجے میں دنیا روسی اور امریکی دو بلاکوں میں تقسیم ہوگئی۔

سوویت یونین نے اپنی پوزیشن مستحکم کرنے کے بعد اپنے انقلاب اشتراکیت کو برآمد کرنا شروع کر دیا۔ یورپ میں رومانیہ، بلغاریہ، ہنگری، البانیہ، سربیا، کروشیا، کسوووا سے لیکر مشرقی جرمنی، پولینڈ، مقدونیہ اور فن لینڈ اس کے زیر اثر تھے۔ روسی یورپی ریاستیں اس کے علاوہ تھیں جن پر ان کا باقاعدہ قبضہ تھا۔ ان میں مولدووا، اسٹونیا، لٹویا، لتھوانیا اور یوکرائن شامل ہیں۔ مشرقی یورپ میں روس اور اس کے اتحادیوں کے درمیان ”وارسا معاہدہ“ کے نام سے ایک دفاعی معاہدہ بھی موجود تھا۔ ایشیا میں اس کے دائرہ اثر میں انڈونیشیا، جنوبی یمن، شام، عراق، مصر حبشہ، برما، جنوبی کوریا، روس، افغانستان اور ویت نام بھی آگئے تھے۔ اس کے علاوہ موجودہ آزاد ایشیائی روسی ریاستیں، ازبکستان، جارجیا، بیلارس، قازقستان، کرغیزیا، آزربائیجان، تاجکستان، ترکمانستان اور آرمینیا باقاعدہ سوویت یونین میں شامل تھیں، مزید براں افریقہ میں لیبیا، الجزائر، تیونس، حبشہ، موزمبیق میں اشتراکی عناصر خوب پھلے پھولے۔ براعظم امریکہ میں کیوبا بھی اشتراکی نظریات کا حامل ملک ہے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد ان دونوں عالمی قوتوں کے مابین معرکہ آرائی عروج پر پہنچ گئی، جس کی بنا پر پوری دنیا سرد اور گرم جنگوں کا میدان بن گئی۔ اگر ایک ملک کسی ایک فریق کی حمایت کرتا تو دوسرا ملک دوسرے فریق کی حمایت میں میدان میں کود پڑتا۔ ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ میں امریکہ اسرائیل کی مدد کر رہا تھا۔ تو سوویت یونین مصر وشام کا ہم نوا تھا۔ انہی دنوں امریکہ نے ویت نام کی کٹھ پتلی حکومت کی مدد کرنے کے لیے وہاں اپنی افواج اتاریں تو سوویت یونین نے باغیوں کی حمایت شروع کردی۔ اس طرح دونوں ملکوں میں کشیدگی عروج پر جا پہنچی۔

۱۹۷۹ء میں سوویت یونین نے [اپنی حمایت یافتہ حکومت کی امداد کے لیے] افغانستان پر حملہ کر دیا۔ مشہور یہ ہے کہ اس کے منصوبے میں پاکستان کے علاقے پر قبضہ کرکے بحیرۂ ہند کے گرم پانیوں تک پہنچنا شامل تھا۔ روسی حکومت کی تائید یافتہ افغان حکومت نے ملک کو اشتراکی ملک قرار دے دیا اور دور رس اصلاحات کا اعلان کر دیا۔

اس پر ردعمل ہوا اور افغانوں نے سوویت یونین کے خلاف گوریلا جنگ شروع کر دی۔ اس موقع پر ایران اور پاکستان نے افغان مجاہدین کی بھرپور مدد کی۔ علاوہ ازیں امریکہ اور دوسرے مغربی ممالک نے بھی سوویت یونین کے خلاف افغانوں کی حمایت کا اعلان کردیا، ایک طویل گوریلا جنگ کے بعد سوویت یونین شکست کھا کر اپریل ۱۹۸۸ء میں افغانستان سے نکل گیا [رک بہ افغانستان]۔

افغانستان سے انخلا کے بعد سوویت یونین کی معاشی حالت اس قدر زوال کا شکار ہوگئی کہ اس کی تمام ایشیائی اور یورپی ریاستوں نے ۱۹۹۱ء میں آزادی حاصل کر لی۔ ان میں اسٹونیا، جارجیا، آرمینیا، بیلارس، لٹویا، لتھوونیا، مولدووا، یوکرائن جیسی عیسائی اور قازقستان، ترکمانستان، ازبکستان، آذربائیجان، تاجکستان اور کرغیزستان جیسی مسلمان ریاستیں شامل ہیں۔ یوں "سوویت یونین" کے نام سے جو مملکت لینن نے قائم کی تھی وہ اختتام کو پہنچ گئی۔ البتہ اس میں شامل ریاستوں کو ان کے سابقہ ناموں کے تحت نئے بلاک میں شامل رہنے یا الگ ہونے کی آزادی دے دی گئی۔

بایں ہمہ روس کے اندر اس وقت بھی قفقاز کی سات اسلامی ریاستیں شامل ہیں، جن میں مسلمانوں کی تعداد ایک کروڑ ہے۔ ان میں سے چیچنیا [رک بآں] نے ۱۹۹۰ء میں اعلان آزادی کیا تو روس نے اس پر حملہ کر دیا، لیکن ناکام رہا۔ ۱۹۹۹ء کے آخر میں اس نے دوبارہ اس پر حملہ کیا، کئی ماہ کی شدید لڑائی کے بعد اس نے دارالحکومت گروزنی پر قبضہ کر لیا، لیکن تدم تحریر (۲۵ اکتوبر ۲۰۰۱ء) اس کے باوجود چیچن عوام کی مزاحمت جاری ہے]۔ مزید براں مشرقی یورپ کے اشتراکی ممالک بھی اس کے دائرہ اثر سے نکل گئے ہیں، ان میں سے بعض یورپی تنظیم نیٹو کے ممبر بن گئے ہیں، اس طرح روس اب بڑی طاقت نہیں رہا اور داخلی طور پر بھی مشکلات کا شکار ہے۔ سب سے بڑی جو تبدیلی آئی ہے، وہ سیاسی نظام اور معاشی نظام کے میدان میں ہے، اس لیے کہ روس کا قدیم اشتراکی نظام، بڑی حد تک تبدیل ہو رہا ہے اور پھر روس اپنے اس پروگرام کو دنیا پر مسلط کرنے کا جو خواب دیکھ رہا تھا، وہ دم توڑ چکا ہے۔ تاہم مجموعی طور پر ابھی تک روس اور اس کی حمایت یافتہ وسطی ایشیائی ریاستوں میں حکومت پر اشتراکیت پسند لوگوں کی گرفت مضبوط ہے اور تبدیلی کا عمل بہت ہی سست ہے۔

۲۔ برعظیم پاک و ہند میں اشتراکی نظریات کا ارتقا:

۱۹۱۷ء میں روس میں اشتراکی انقلاب وقوع پذیر ہوا، تو اس وقت برعظیم پاک و ہند پر انگریزوں کا قبضہ تھا۔ جنگ عظیم اول کی وجہ سے یہاں کے معاشی اور (انگریزوں کے اقتدار کی بنا پر) سیاسی حالات بہت ابتر تھے۔ اقتصادی ابتری اشتراکیت کے لیے بہت موزوں ثابت ہوتی ہے۔ پھر روس برعظیم پاک و ہند کا پڑوسی ملک بھی تھا اور پھر وسط ایشیائی ریاستیں بھی اس کے ساتھ شامل ہو گئی تھیں، جن کے برعظیم پاک و ہند کے مسلمانوں کے ساتھ تعلقات قدیم زمانے سے استوار تھے، اس لیے سوویت یونین کے حالات نے یہاں جلد ہی اپنے اثرات پیدا کرلیے، چنانچہ ۱۹۲۰ء میں یک ہندوستانی مسٹر ایم این رائے کو "بین الاقوامی کیمونسٹ پارٹی" کی مجلس منتظمہ کا رکن نامزد کیا گیا۔ مسٹر رائے اپنی نامزدگی کے بعد ہندوستان پہنچا، تو انہیں پروپیگنڈے کے ذریعے "آل انڈیا کیمونسٹ پارٹی" کے قیام کی راہ ہموار کرنا تھی۔ اس نے یہ کام بہت تیزی اور تندہی سے کیا۔ [چونکہ زمانہ معاشی اورسیاسی ابتری کا تھا، لوگ پرانے سیاسی اور معاشی نظام کے ستائے ہوئے تھے، اس لیے اسے یہاں غیرمعمولی پذیرائی ملی]۔ مسٹر رائے نے نوجوانوں کے لیے متعدد کتابچے لکھے، ہفتہ وار اور ماہوار جرائد نکالے، اس کی روزوشب کی محنت کا یہ نتیجہ نکلا کہ صرف پانچ سال بعد ۱۹۲۵ء میں ہندوستان میں "آل انڈیا کیمونسٹ پارٹی" کا باقاعدہ قیام عمل میں آگیا، جس کے دو سال بعد یہاں مزدوروں کی ہڑتال کا سلسلہ شروع ہوگیا (Philp Spriat: Comumism and India، نئی دہلی، ص۷)۔

اس دوران میں کیمونسٹوں کی طرف متعدد دہشت گردی کے واقعات بھی رونما ہوئے۔ ریل گاڑی روک کر

سرکاری خزانے کو لوٹنے، لاہور سازش کیس اور پھر بم کیس وغیرہ کے واقعات بہت مشہور ہوئے، جن میں کچھ افراد کو سزا ہوئی اور کچھ لوگوں کو ملک بدر کیا گیا۔ بھگت سنگھ اور اس کے ساتھیوں کو بم کیس کے نتیجہ میں مارچ ۱۹۳۱ء میں سزائے موت دے دی گئی" (مہدی حسن: پاکستان کی سیاسی جماعتیں، ص ۲۰۰)۔ ان واقعات سے، اس جماعت کو ملک گیر شہرت ملی اور اس کی مقبولیت میں اضافہ ہوا [تاہم یہ حقیقت ہے، کہ سیاسی میدان میں، کمیونسٹ پارٹی کوئی نمایاں مقام حاصل نہ کر سکی، البتہ ہندوستان کی سب سے بڑی پارٹی "انڈین نیشنل کانگرس" نے اس کے بعض نظریات کو اپنا لیا]۔

ادبی محاذ: سیاسی محاذ پر مقبولیت حاصل کرنے کے بعد، اشتراکیت کے حامیوں نے "مقامی ادب" پر بھی توجہ دی اور جلد ہی ان کی آواز کو بہت اہمیت دی جانے لگی اور وہ دانشور طبقے میں مقبولیت حاصل کرنے لگے۔ ۱۹۳۴ء میں سجاد ظہیر نے "انجمن ترقی پسند مصنفین" کی بنیاد رکھی، یہ تنظیم بعد میں کمیونسٹ پارٹی کو منظم کرنے میں بہت مدد گار ثابت ہوئی۔

اس تحریک سے ہندوستان میں سب سے زیادہ بنگال متاثر ہوا۔ قحط بنگال کے دوران میں، یہاں اس کی اشاعت ہوئی اور اس نے وہاں قدم جمائے۔ اس کے علاوہ پنجاب میں کام شروع ہوا۔ میاں افتخار الدین یہاں کے مشہور اشتراکی رہنما تھے۔ سندھ میں قادر بخش نظامانی نے ۱۹۳۵ء میں اشتراکی تحریک کی بنیاد رکھی۔ اسی دوران میں یو پی میں بھی کام شروع ہو گیا۔

برصغیر کی تحریک آزادی میں اشتراکی رہنماؤں نے کوئی حصہ نہ لیا۔ انہوں نے مسلم لیگ اور کانگریس دونوں کی مخالفت کی۔ تحریک خلافت اور دوسری تحریکوں سے الگ رہے، لیکن جب انہوں نے دیکھ لیا کہ اب ملک تقسیم ہونے والا ہے۔ تو اس جماعت نے اپنی حکمت عملی تبدیل کر لی اور اپنے کارکنوں کو ہدایت کی کہ دوسرے درجے کے غیر معروف ہندو کارکن کانگریس میں اور مسلمان کارکن مسلم لیگ میں شامل ہو جائیں اور پاک و ہند کی دونوں نئی حکومتوں میں برسر اقتدار جماعت اور ملک کی انتظامیہ میں اہم اور کلیدی مناصب حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ چنانچہ بہت سے اشتراکی رہنما کانگریس میں شامل ہو گئے اور آزادی کے بعد کانگریس پر ان کا تسلط رہا، مگر آہستہ آہستہ دونوں کی راہیں الگ ہوتی گئیں [تفصیل کے لیے، رک بہ ہند]۔

پاکستان میں اشتراکی سرگرمیوں کا جائزہ: پاکستان ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو معرض وجود میں آیا۔ جس کی اساس نظریہ ایمان اور عقیدۂ توحید پر تھی، اس لیے اس کے قیام سے اشتراکی زعما کو مایوسی ہوئی، تاہم انہوں نے اپنے سابقہ منصوبوں میں تبدیلی کی اور اس مملکت کو بھی اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنانے کا فیصلہ کر لیا، چنانچہ قیام پاکستان کے بعد پاکستانی کمیونسٹوں نے الگ تنظیمی صورت میں کام کرنا چاہا، لیکن انڈین کمیونسٹ پارٹی نے اس کی اجازت نہ دی۔ پاکستان کے اشتراکی کارکنوں نے اس پر بغاوت کر دی اور پاکستان میں اپنی الگ تنظیم قائم کر دی "فضل الٰہی قربان اس کے صدر اور قادر بخش نظامانی سیکریٹری چنے گئے، مگر یہ بغاوت انڈین کمیونسٹ پارٹی کو پسند نہ آئی، چنانچہ اس صورت حال کے مداوے کے لیے ہندوستان سے جمال الدین بخاری کو کراچی بھیجا گیا۔ اس نے پارٹی اجلاس بلا کر باغیوں کو تنظیم سے نکال دیا اور وہ خود تنظیم کے سیکرٹری جنرل بن گئے" (ہفت روزہ رفاقت، سرگودھا، ص ۴۵)۔

مشرقی پاکستان میں کنور موتی سنگھ تنظیمی کمیٹی کے سیکریٹری بنائے گئے۔ ۱۹۴۸ء میں کمیونسٹ پارٹی کی کانگریس منعقدہ کلکتہ میں سجاد ظہیر کو کمیونسٹ پارٹی پاکستان کا جنرل سیکرٹری مقرر کیا گیا، لیکن بعد میں انہیں یہاں خاصی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔

چونکہ اشتراکیت کی یہ تحریک، مذہبی پس منظر والے اس ملک میں مقبول نہیں ہو سکتی تھی، لہذا انہوں نے ۱۹۵۱ء میں بریگیڈیئر اکبر خان کی قیادت میں فوجی انقلاب کے ذریعے حکومت پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن یہ

سازش ناکام ہوگئی اور اس میں شامل تمام لوگ گرفتار کر لیے گئے، [رک بہ پاکستان]۔ دسمبر ۱۹۴۸ء میں مشرقی پاکستان میں کمیونسٹ پارٹی نے مسلح جدوجہد شروع کر دی اور رنگ پور، دیناج پور، میمن سنگھ اور جیسور سے ابتدا کی، جہاں تھانوں سے ہتھیار لوٹ لینے کے واقعات رونما ہوے۔ اس کے علاوہ مشرقی پاکستان میں لسانی مسئلے کو بھڑکایا گیا، جس میں کئی افراد ہلاک ہوے اور قائداعظم کو خود جو کر یہ اعلان کرنا پڑا۔ "کہ پاکستان کی سرکاری زبان اردو اور صرف اردو ہوگی"۔ (خطبات قائداعظم، مرتبہ رئیس احمد جعفری، ص۵۸۶)۔ ۱۹۵۴ء کے الیکشن میں مشرقی پاکستان میں ۲۶ اشتراکیت پسند صوبائی اسمبلی کے رکن بن گئے۔ اسی دوران میں چندرگونا پیپرز مل اور آدم جی جیوٹ مل میں ہولناک تصادم ہوے جن میں ۳۶۳ افراد مارے گئے، جس کی وجہ سے اس پارٹی پر پابندی لگا دی گئی اور اشتراکی زیر زمین چلے گئے۔ اس کے بعد اشتراکی عناصر مختلف سیاسی جماعتوں میں شامل ہوگئے۔ خاص طور پر نیشنل عوامی پارٹی ان کی توجہ کا مرکز بن گئی۔ اس کے علاوہ انہوں نے سندھ میں ہاری پارٹی اور پنجاب میں "آزاد پاکستان پارٹی" قائم کی۔ سرحد میں خان عبدالغفار خاں، سندھ میں جی ایم سید اور بلوچستان میں عبدالصمد اچکزئی جیسی شخصیات کا سہارا لیا گیا، مشرقی پاکستان میں مولانا بھاشانی کو زیر اثر لایا گیا۔

"نیشنل عوامی پارٹی" بعد میں روس نواز اور چین نواز گروپوں میں تقسیم ہوگئی۔ مشرقی پاکستان کے مولانا بھاشانی چین نواز اور مغربی پاکستان کے ولی خان روس نواز تھے، لیکن یہ دونوں جماعتیں ملک گیر مقبولیت حاصل نہ کرسکتی تھیں، اس لیے یہ لوگ ان سے مایوس ہو کر "پاکستان پیپلز پارٹی" میں شامل ہوگئے۔ مشہور اشتراکی جے۔ اے رحیم اس پارٹی کے سیکریٹری جنرل چنے گئے۔ محمود علی قصوری اور حنیف رامے جیسے معروف اشتراکی رہنما بھی اس پارٹی میں شامل تھے، تاہم کچھ عرصے کے بعد یہ تینوں اس جماعت سے نکل گئے۔

اس موقع پر انہوں نے "سوشلسٹ پارٹی" کا احیاء کیا۔ ۱۹۷۵ء میں سی آر اسلم اس کے صدر اور عابد حسن سیکریٹری بنے۔ فی الوقت پاکستان میں پیپلز پارٹی اور فاروق طارق کی زیر قیادت کمیونسٹ مزدور پارٹی کام کر رہی ہیں۔ مزید براں ۱۹۹۹ء میں پاکستان نیشنل پارٹی، عوامی جمہوری پارٹی اور پاکستان سوشلسٹ پارٹی نے مل کر نیشنل ورکرز پارٹی قائم کی جس کا صدر عابد حسن منٹو کو بنایا گیا۔

اشتراکی نظریات کی پاکستان میں غیر مقبولیت کی بڑی وجہ یہ ہے یہاں کے معاشرے پر مضبوط اسلامی اثرات موجود ہیں۔ یہاں سرمایہ دار گروپ سیاسی اور حکومتی سطح پر بہت مضبوط ہے، اس لیے نظریاتی اور عملی اعتبار سے پاکستان میں اشتراکیت کا مستقبل تاریک نظر آتا ہے۔

۲۔ طلبا محاذ: مغربی پاکستان میں پہلی اشتراکی طلبہ تنظیم ڈیموکریٹک سٹوڈنٹس فیڈریشن تھی، جو ۱۹۴۸ء میں علی امام، جلال خٹک اور محمد ایوب مرزا نے راولپنڈی میں قائم کی۔ ۱۹۵۰ء میں اس تنظیم نے "سٹوڈنٹس ہیرالڈ" کے نام سے ایک رسالہ جاری کیا۔ ۱۹۵۲ء میں اس کے ہم خیال طلبہ کراچی کے بیشتر کالجوں میں الیکشن جیت گئے، جس پر انہوں نے "انٹرکالجیٹ باڈی" اور "ہائی سکول فیڈریشن" کے نام سے طلبہ کی دو الگ تنظیمیں قائم کیں۔ ۱۹۵۳ء میں انہوں نے کراچی میں کامیاب ہڑتال کی جس کی بنا پر اس وقت کے وزیر تعلیم فضل الرحمن کو مستعفی ہونے پر مجبور ہونا پڑا۔ مذکورہ تنظیم پر پابندی کے بعد یہ لوگ "نیشنل سٹوڈنٹس فیڈریشن" میں شامل ہوگئے۔ اس کا دائرہ کار پہلے صرف کراچی تک محدود تھا، بعد میں یہ تنظیم لاہور میں بھی قائم ہوئی اور کچھ عرصہ متحرک رہی، لیکن اس وقت یہ تنظیم ختم ہو چکی ہے۔

مشرقی پاکستان میں ۱۹۵۱ء میں "یوتھ لیگ" کے نام سے ایک طلبہ تنظیم قائم کی گئی، مگر یہ بھی پابندی کی نذر ہوگئی، جس پر اشتراکی طلبہ "مشرقی پاکستان سٹوڈنٹس یونین" میں شامل ہوگئے۔ یہ تنظیم ۱۹۵۲ء میں معرض وجود میں آئی تھی۔ یہ طلبہ تنظیم مسلسل سرگرم عمل رہی۔ اس

نے اعلان تاشقند کی حمایت بھی کی۔ اس نے ایوب خان کے خلاف عوامی تحریک میں حصہ بھی لیا۔ اسی موقع پر صب ایکشن کمیٹی کے گیارہ نکاتی مطالبات پیش کیے گئے، جن میں مشرقی پاکستان کی خود مختاری کا مطالبہ بھی شامل تھا۔

بنگلہ دیش تحریک میں اشتراکیت پسند طلبہ نے بھرپور حصہ لیا۔ "مکتی باہنی" جو بھارتی حمایت یافتہ تنظیم تھی، ایک لاکھ افراد پر مشتمل تھی جن میں اکثریت طلبہ کی تھی۔ کیمونسٹ طلبہ نے مکتی باہنی کے اکثر دستوں کی قیادت بھی کی (محور، جامعہ پنجاب، ص۲۰۱)۔

مزدور محاذ: قیام پاکستان کے بعد ۳۰ ستمبر ۱۹۴۷ء کو "پاکستان فیڈریشن آف لیبر" کے نام سے ایک ملک گیر تنظیم قائم ہوئی، مشرقی پاکستان میں ایم مانک صدر اور فیض احمد سیکریٹری مقرر ہوئے اور مغربی پاکستان میں ایم اے خاں صدر اور ایم اے خطیب سیکریٹری جنرل بنے۔ ۱۹۵۵ء میں "پاکستان مزدور فیڈریشن" بنائی گئی۔ فضل الٰہی قربان اس کے سیکریٹری مقرر کیے گئے، انہوں نے فوراً ہی ہڑتالیں شروع کرادیں تاکہ اس نوزائیدہ مملکت کو کمزور کیا جا سکے۔ ۱۹۶۳ء میں کراچی ٹیکسٹائل ملز اور ریلوے میں ہڑتال کروائی گئی۔ واپڈا میں بشیر بختیار اور ریلوے میں مرزا ابراہیم نے یونینز قائم کیں۔ ان کے مقابلے میں اسلام پسند تنظیمیں بھی منظم ہوگئیں اور اشتراکی اجارہ داری ختم ہوگئی۔

مشرقی پاکستان میں ۱۹۵۳ء میں مزدوروں میں کام شروع ہوا، اس زمانہ میں دیوان محبوب علی اور محمود علی مشہور مزدور لیڈر تھے۔ بعد میں یہ لوگ بھی روس نواز اور چین نواز جماعتوں میں تقسیم ہوگئے۔ ۱۹۵۴ء میں انہوں نے وہاں کئی کارخانوں میں تصادم کروائے جس میں بہت سے افراد جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔

اس وقت بقول پروفیسر اختر ان کی صورت حال یہ ہے کہ کیمونسٹ عناصر اسلام پسند تنظیموں کے رسوخ کی وجہ سے اس حد تک مؤثر نہیں رہے، جتنے پہلے تھے اور اب وہ مذہب کے خلاف بولنے کی جرأت نہیں کر سکتے اور نہ ہی اپنے نظریے کا کھلم کھلا پرچار کر سکتے ہیں (پاکستان میں اشتراکی تحریک کی شکست عملی، ص۲۵۳)۔

۳۔ کوچہ صحافت: اشتراکیوں نے ہندوستان میں ایم این رائے کے ذریعے "وین گارڈ" اور "ٹائمز" اخبار نکالے۔ قیام پاکستان کے بعد میاں افتخار الدین نے پروگریسو پیپرز لمیٹڈ کے تحت روزنامہ امروز، پاکستان ٹائمز اور ہفت روزہ لیل و نہار شروع کیے۔ میاں صاحب نے ان اخبارات ورسائل کو اشتراکیت کے لیے وقف کر دیا، جس سے مغربی پاکستان میں اشتراکی دعوت کو خاصا فائدہ پہنچا۔

امروز احمد ندیم قاسمی اور پاکستان ٹائمز فیض احمد فیض کی ادارت میں نکلتے رہے، جبکہ ہفت روزہ لیل و نہار سبط حسن نکالتے رہے۔ ایوب خان کے زمانے میں یہ تینوں جرائد سرکاری ملکیت میں لے لیے گئے، ان اخبارات کے علاوہ میر پور خاص کا جریدہ "سچائی"، نواب شاہ کا "آزاد"، کوئٹہ کا "پیغام" اور سندھ کا "العصر" بھی اشتراکیت کے لیے راہ ہموار کرتے تھے۔ الفتح اور نصرت بھی اشتراکیت کے نقیب رہے۔ مشرقی پاکستان میں "سنگ باد" اشتراکی خیالات کا حامل تھا۔

اشتراکی صحافیوں میں بہت سے مشہور صحافی شامل ہیں۔ وفاقی انجمن صحافیاں (P.F.J) پر بھی ان کا کنٹرول رہا۔ اس کے علاوہ پاکستان ریڈیو اور ٹی وی پر بھی یہ حضرات چھائے رہے۔ یہ لوگ براہ راست اپنے نظریات پیش کرنے کی بجائے غیر تعمیری پروگراموں سے اسلام کی تہذیبی اور اخلاقی قدروں کو نقصان پہنچاتے رہے ہیں۔

۴۔ ادبی میدان: اشتراکی ادبی محاذ پر کافی عرصے سے کام کر رہے تھے۔ اس میدان میں "انجمن ترقی پسند مصنفین" کی بنیاد ۱۹۳۶ء میں رکھی گئی۔ اشتراکی ادیبوں اور شعرا میں سجاد ظہیر، فراق گھورکھپوری، محمد الظفر، فیض احمد فیض، سبط حسن، عصمت چغتائی، علی سردار جعفری، ساغر صدیقی، ساحر لدھیانوی، احمد راہی، قتیل شفائی، سعادت حسن منٹو، کیفی اعظمی، شیخ ایاز، خدیجہ مستور، ہاجرہ سرور اور جوش ملیح آبادی زیادہ مشہور ہیں۔ اشتراکی ادیبوں نے جہاں غریبوں کو نئی زبان دی، وہاں پسے ہوئے طبقات، مزدوروں،

کسانوں اور ملازموں کو بالا دست طبقات کے خلاف صف آرا کیا۔ انہوں نے ان کے اندر حقوق کا شعور پیدا کیا اور ظالم سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کا دباؤ کم کیا۔ اس تحریک کے یہ مثبت پہلو ہیں، لیکن بعض پہلو ایسے ہیں جن کو کسی طور بھی قبول نہیں کیا جا سکتا، مثلاً نقش نگاری، دینی شعائر کا مذاق، اسلامی اقدار و روایات کی پامالی اور نظریہ پاکستان کا استہزاء وغیرہ۔

۵۔اسلام اور اشتراکیت کا موازنہ: (۱) اسلام ایک مکمل الہامی ضابطہ حیات ہے [جسے اللہ تعالیٰ نے انسانی رہنمائی کے لیے نازل فرمایا۔ یہ ایک مکمل دین ہے، جس میں انسانی زندگی کے تمام پہلو آجاتے ہیں، اس کے برعکس تحریک اشتراکیت محض معاشی اور سیاسی مسائل سے بحث کرتی ہے، لیکن چونکہ معاشی اور سیاسی مسائل پر قدیم طبقے خصوصاً قدیم مذاہب اور جاگیر داروں وغیرہ کی گرفت زیادہ ہے [علاوہ ازیں جب روس میں اشتراکی انقلاب آیا، تو وہاں موجود عیسائی رہنماؤں نے بھی ان کی بھرپور مخالفت کی] اس لیے اشتراکیت مذاہب کے خلاف بھی مخصوص نقطہ نظر رکھتی ہے، اسی لیے جہاں جہاں اشتراکی انقلاب آیا وہاں مذاہب پر عمل کو ممنوع قرار دیا گیا۔ خود روس اور چین میں اسی طرح کی صورت حال برسوں قائم رہی، [تاہم سوویت یونین کے ٹوٹنے کے بعد صورت حال میں تبدیلی آئی ہے، بہرحال یہ حقیقت ہے کہ] اشتراکیت انسانی سوچوں کا نتیجہ ہے، لہٰذا وہ اپنی تمام تر مساعی کے باوجود الوہی نظام کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

(۲) اسلام انفرادی ملکیت جائز قرار دیتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ" (۳ [آل عمران] ۹۲) (یعنی تم نیکی کی معراج تک نہیں پہنچ سکتے، جب تک اپنا سب سے پسندیدہ مال (لوگوں) پر خرچ نہ کرو)۔ ظاہر ہے کہ انسان خرچ انفرادی ملکیت سے ہی کر سکتا ہے، اس کے برعکس اشتراکیت انفرادی ملکیت کی خلاف ہے اور صرف اجتماعی ملکیت کی قائل ہے، لیکن یہ نظریہ انسانی فطرت کے منافی تھا، اس لیے جلد اس کے خلاف ردعمل ہوا اور خود اشتراکیت کو محدود پیمانے پر انفرادی ملکیت کی اجازت دینا پڑی، اس طرح اشتراکیت کا نظریہ ملکیت ناکام ہوچکا ہے۔

(۳) اشتراکیت کے بانی کارل مارکس کے نقطہ نظر سے دنیا میں تمام تبدیلیاں مادیت کے زیر اثر وقوع پذیر ہوتی ہیں، جبکہ اسلام مادیت کو اہم عامل تو سمجھتا ہے، لیکن دیگر عوامل [مثلاً روحانی عوامل وغیرہ] تاریخ کے اثرات کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے تمام اچھی اور بری تبدیلیاں انسانی اعمال کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ارشاد باری ہے "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ" (۳۰ [الروم] ۴۱) یعنی خشکی اور سمندر میں لوگوں کے اعمال کے سبب فساد پھیل گیا ہے۔ چنانچہ انسانی تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ دنیا میں بہت سے انقلابات ناانصافی اور ظلم کے نتیجے میں آتے ہیں یا وہ انسانوں کی اچھائی یا برائی کا ثمرہ ہوتے ہیں۔

(۴) اشتراکیت کی اساس طبقاتی کشمکش پر ہے، جبکہ اسلام اس کی بجائے اخوت اور بھائی چارے پر یقین رکھتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ" (۴۸ [الحجرات]: ۱۰)، یعنی بے شک تمام مومن بھائی بھائی ہیں۔ کسی معاشرے یا ملک کا استحکام انسانوں کے باہمی تعلقات کی خوشگواری پر منحصر ہے، انسانوں کی باہمی منافرت بھی معاشرے کو ترقی سے ہم کنار نہیں کرتی، لہٰذا اشتراکیت کا نظریہ طبقاتی کشمکش عملاً انسانوں کے لیے زہر قاتل ہے، جبکہ اسلامی نظریہ اخوت انسانیت کے لیے باعث رحمت ہے۔

(۵) اشتراکی نظریہ قدر زائد دراصل ایک طرح کی انتہا پسندی ہے، جس کے نتیجے میں مزدوروں اور سرمایہ داروں کے درمیان سرد جنگ کا آغاز ہوتا ہے، اس لیے کہ منافع میں مزدور کی مزدوری اور خام مال کے علاوہ سرمایہ دار کا حق ہے، اس کے بغیر کوئی صنعت قائم نہیں ہوسکتی، اسلام ہنرمند اور سرمایہ دار دونوں کے حقوق و فرائض متعین کرتا ہے اور ایک دوسرے پر ظلم سے روکتا ہے، ارشاد باری ہے "لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ" (۴ [النساء]

۲۹) یعنی ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقوں سے مت کھاؤ۔ اللہ تعالیٰ مال دار کے مال میں محروم طبقات کا حق رکھتا ہے، فرمایا: "وَفِیٓ اَمْوَالِھِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ" (۵۱[الذاریٰت]: ۱۹) یعنی اور ان کے مال میں سائل اور محروم لوگوں کا حق ہے، اس کے علاوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قسم ہے اس کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے تم میں سے کوئی شخص مومن نہیں ہوسکتا، جب تک وہ اپنے بھائی کے لیے وہ کچھ پسند نہ کرے جو وہ اپنے لیے پسند کرتا ہے (متفق علیہ)۔ لہذا سلام کے اصول سرمایہ دار اور مزدور دونوں کے لیے بہتر ہیں، جبکہ اشتراکی نظریہ قدر زائد عملی طور پر بھی قابل عمل نہیں ہے .

(۶) اشتراکیت بلحاظ نظریہ معیشت اختلاف درجات کا انکار کرتی ہے اور کسی حد تک معاشی مساوات کی قائل ہے، جبکہ اسلام معیشت میں تمام لوگوں کے حق مساوات میں اختلاف مدارج کو تسلیم کرتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وَاللّٰہُ فَضَّلَ بَعْضَکُمْ عَلٰی بَعْضٍ فِی الرِّزْقِ" (۱۶ [النحل]: ۷۱) اور اللہ تعالیٰ نے تم میں سے ایک کو دوسرے پر رزق میں برتری دی ہے۔ اشتراکیت میں بھی عملاً ہر ایک کو برابر معاوضہ نہیں ملتا، اگر تمام لوگوں کو ان کی صلاحیت کے مطابق معاوضہ نہ دیا جائے تو انسانی ترقی جمود کا شکار ہو جائے اور یہ عملاً بھی فطرت انسانی کے منافی ہے۔ یہ اشتراکی نظریہ انسانوں میں مایوسی کا باعث ور ان کی ترقی کی طرف بڑھتے ہوئے قدموں کو روک دیتا ہے.

اس موازنے سے یہ واضح ہوتا ہے، کہ اسلام کے معاشی افکار اشتراکیت کے معاشی افکار سے بدرجہا بہتر اور فائق ہیں، اسلام میں سرمایہ داروں سے زیادہ معاشرے کے محروم افراد کا خیال رکھا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اسلام زکوٰۃ، کفارات اور صدقات کی شکل میں ان افراد کا معاشی تحفظ کیا گیا ہے۔ جبکہ اشتراکیت میں کمزور افراد کا عملاً کوئی پرسان حال نہیں ہوتا۔ یوں اشتراکیت اصولی اور عملی اعتبار سے اسلام کا مقابلہ نہیں کر سکتی.

مآخذ: (۱) Philp Sprat: Comunism and Eeastern Economist Limited India، نئی دہلی؛ (۲) The Social Sciences Encyclopaedia، بار دوم، لنڈن و نیویارک ۱۹۹۶ء؛ (۳) The Selected Works of Lenin، جلد ۱، ۱۹۶۵ء، اشاریہ؛ (۴) مہدی حسن: پاکستان کی سیاسی جماعتیں، لاہور؛ (۵) رئیس احمد جعفری: خطبات قائداعظم، مقبول اکیڈمی چوک انارکلی لاہور؛ (۷) محور (صد سالہ نمبر) جامعہ پنجاب لاہور ۱۹۸۲ء؛ (۸) ہفت روزہ رفاقت، سرگودھا نومبر ۱۹۷۲ء.

(محمد خلیل۔ ان محمود نحسن عارف])

----

(۲) اسلامی ممالک میں اشتراکیت: اشتراک سے ※ مشتق، بمعنی حصہ داری، سوشلزم کے لیے جدید عربی اصطلاح، جو انیسویں صدی میں ترکی میں سب سے پہلے اشتراک اموال کے مفہوم میں مستعمل ہوئی، جبکہ ایک سوشلسٹ فرد کو Ishtirakidji اور سوشلزم کی طرف مائل فرد کے لیے Ishtiraki کہا جاتا تھا۔ مگر مرور ایام سے ترکی میں یہ ترکیب متروک ہوگئی اور Sosyalist (سوشلسٹ) نے اس کی جگہ لے لی، دوسری طرف یہ اصطلاح عربی زبان میں منتقل ہو کر جلد ہی پورے عالم عرب میں متداول ہوگئی .

(۱) سلطنت عثمانیہ اور ترکی:

انیسویں صدی کے اواخر میں ترکوں نے سوشلزم میں دلچسپی لینا شروع کر دی، لیکن ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد ہی اس کے حق میں بر سرعام دلائل پیش کیے جاسکے۔ مغربی ممالک میں، بالخصوص فرانسیسی سوشلسٹ تحریک ترکی میں سوشلسٹ سرگرمیوں کے لیے نمونہ تقلید اور باعث فیضان بنی۔ ترک نوجوانوں کے ہنگامہ خیز دور سیاست میں چھوٹے اور بڑے پیمانے کی سوشلسٹ تنظیمیں کوئی زیادہ اہم کردار ادا کرنے سے قاصر رہیں۔ ۱۹۱۰ء میں حسین حلمی کی تشکیل کردہ عثمانی سوشلسٹ پارٹی (Othmanli Sosyalist Firkasi) تین ماہ کے بعد ختم کر دی گئی۔ حکومتی جور و جبر

کے عارضی وقفے کے دوران میں یہ تحریک دوبارہ ۱۹۱۲ء کے وسط میں ایک سال کے لیے منظر عام پر آئی۔ پیرس میں اس کی [قائم شدہ] شاخ کو ڈاکٹر رفیق نوزات (Nevzat) کی قیادت میں نسبتاً زیادہ آزادی سے کام کرنے کا موقع ملا اور فرانس کے جنگ عظیم اول میں فریق بننے تک اس کا "سیکنڈ انٹرنیشنل" سے مستقل رابطہ رہا۔

ترک قوم پرست تحریک پر سوشلسٹ نظریات کا اثر اس جماعتی سرگرمی سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے جس نے ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد زور پکڑنا شروع کیا۔ ضیا گوکپ (Gokalp) اور اس کے "ترک نژاد" پیروکاروں کے ۱۹۱۱ء سے قبل سالونیکا میں سرگرم کثیر القومی سوشلسٹ تحریک سے روابط تھے۔ بعد ازاں استانبول میں پروز (پرویز؟) (Alexander Helphand) نے سامراجیت کی مخالفت اور سوشلسٹ نظریات کی تلقین جاری رکھی۔ علاوہ ازیں "ترک نوجوانوں" کے دور میں سول اور فوجی تعلیمی اداروں میں مارکسزم سے واقفیت نسبتاً عام تھی۔ بہت سے قوم پرست رہنما بشمول مصطفیٰ کمال اتا ترک سوشلسٹ نظریات سے متاثر نظر آتے ہیں۔

جنگ عظیم اول میں ترکی کی شکست سے سوشلسٹ پارٹیوں کو دوبارہ منظم ہونے کا موقع ملا۔ ۱۹۱۹ء میں حلمی نے اپنی پرانی پارٹی کا احیا "ترکی سوشلسٹ فرقہ سی" (Tuirkiye Sosyalist Firkasil) کے نام کیا۔ [اور] حسب سابق پیرس میں بھی اس کی شاخ قائم کی گئی۔ یہ پارٹی ہڑتالوں اور مظاہروں کے ذریعے صنعتی کارکنوں کے لیے فوائد حاصل کرنے میں اتنی کامیاب رہی کہ ۱۹۲۱ء میں اس کے اراکین کی تعداد سات ہزار کے قریب پہنچ گئی۔ اس تعداد میں اسکی شہر کی شاخ کے اراکین بھی شامل تھے، لیکن اندرونی اختلافات اور ۲۳ر نومبر ۱۹۲۲ء کو حلمی کے قتل ہونے کے بعد یہ پارٹی منظر عام سے غائب ہو گئی۔ نسبتاً زیادہ مدت تک قائم رہنے والی تنظیم "ترکی ورکرز اینڈ پیزنٹ سوشلسٹ پارٹی" (Tuirkiye Ishci ve Ciftci Sosyalist Firkasi)، اسی نام سے جرمنی میں ترک طلبہ کی طرف سے قائم کی جانے والی تنظیم کے تسلسل کے طور پر ستمبر ۱۹۱۹ء میں تشکیل پذیر ہوئی۔ ابتداء یہ پارٹی بالشوزم (کمیونزم) کی نسبت فرانسیسی انقلابی سوشلزم سے [فکری طور پر] اشتراک رکھتی تھی اور ہنری بربوسے (Henri Barbusse) کی Clarte تحریک سے متاثر تھی، لیکن ۱۹۲۳ء میں استانبول پر اتحادیوں کے قبضے کے بعد یہ ماسکو کے براہ راست اثر میں آ گئی۔ یہ پارٹی اپنے سیاسی اور معاشی نظریات کی اشاعت کے لیے مارچ ۱۹۲۰ء تک کرتلش (Kurtulush) کے اور ۱۹۲۱ء سے ۱۹۲۵ء تک آیدین لک (Aydinlik) کے نام سے ایک رسالہ شائع کرتی تھی، جو جلد ہی مابعد دور میں ترکی کے نظریاتی ارتقاء میں اہم کردار ادا کرنے والے عناصر کے لیے نقطہ اتحاد بن گیا۔ ڈاکٹر شفیق حسنو [ڈیمر]، استانبول کی تنظیم کے بانی رکن اور ۱۹۵۹ء میں اپنی وفات تک ترکی کمیونسٹ تحریک کے مسلمہ رہنما رہے۔ ۱۹۲۳ء میں ترکی ورکرز اینڈ پیزنٹ سوشلسٹ پارٹی کے رہنماؤں پر غداری کے الزامات کی بنا پر مقدمے چلے، لیکن وہ جلد ہی رہا کر دیے گئے۔ ۱۹۲۵ء میں قانون امن عامہ وضع کیے جانے کے بعد، اتاترک نے ماہنامہ آیدین لک کی اشاعت روک دی اور تخریبی سرگرمیوں میں ملوث ہونے کی بنا پر بہت سے پارٹی رہنماؤں کے خلاف مقدمے قائم کیے۔

ترکی کمیونسٹ پارٹی (Turkiye komunist Partsi) کئی کمیونسٹ گروہوں اور افراد کا مجموعہ تھی، مثلاً: ترکی ورکرز اینڈ پیزنٹ سوشلسٹ پارٹی میں جمع کمیونسٹ عناصر، روس نواز مصطفیٰ صبحی کی تحریک اور Tokat کے ڈپٹی ناظم کی طرف سے دسمبر ۱۹۲۰ء میں قائم کی جانے والی پیپلز کمیونسٹ پارٹی آف ترکی (Turkiye khalk Ishirakiyun Firkasi) وغیرہ۔ مصطفیٰ صبحی کی تنظیم جنوری ۱۹۲۱ء میں اناطولیہ کی طرف اس کی واپسی پر اس کے قتل کے بعد ختم ہو گئی۔ انقرہ کے کمیونسٹوں کی سب سے پہلے اتاترک سے کشمکش شروع ہوئی، جس نے نئی پیدا ہونے والی کمیونسٹ تحریک کو اپنے ماتحت رکھنے کے لیے اکتوبر ۱۹۲۰ء میں حکومت کی سرپرستی میں "کمیونسٹ پارٹی" قائم کر لی

تھی۔ فروری ۱۹۲۱ء میں پیپلز کمیونسٹ پارٹی کی سرگرمیوں کو معطل کر دیا گیا، بعد میں سوویت دباؤ کے تحت اس کے احیاء کی اجازت دے دی گئی۔ مارچ ۱۹۲۲ء سے اکتوبر ۱۹۲۲ء تک یہ پارٹی ایک ہفت روزہ Yeni Hayat نکالتی رہی، جس میں حکومت پر شدید تنقید کی جاتی تھی، لیکن یونانیوں پر فتح پانے کے بعد اتاترک نے اس مخالفت کو برداشت کرنے کی ضرورت نہ سمجھی اور اکتوبر ۱۹۲۲ء میں اسے ممنوع قرار دے دیا۔ اس پارٹی کی باقیات نے سمجی کے حامیوں کے اتباع میں "ترک کمیونسٹ پارٹی" میں شمولیت اختیار کرلی جو کہ خزاں ۱۹۲۰ء میں ڈیمر اور صدر الدین جلال (اینٹل) نے استانبول میں خفیہ طریقے سے تشکیل دی تھی۔ اس پارٹی کے استانبول کے غیر ترک حلقوں سے روابط تھے اور اس نے ماسکو کے اجتماعات میں بھی اپنے مندوبین بھجوائے تھے۔ اس نے نوجوانوں کے گروہوں اور مزدور تنظیموں کو منظم کرنے کی کوشش کی، مگر کوئی کامیابی نہ ہوئی۔ ۱۹۲۵ء میں رہنماؤں کی گرفتاریوں یا ملک چھوڑنے پر مجبور کیے جانے کے بعد اس پارٹی نے اپنی زیر زمین سرگرمیوں کو اندرون ترکی تک محدود کر لیا۔ ڈیمر نے ۱۹۲۶ء میں ویانا میں ایک پارٹی کانگرس کا انعقاد کیا۔ دوسری کانگرس کا بھی، ۱۹۳۳ء میں بیرون ترکی میں کسی جگہ انعقاد کا پتہ چلتا ہے۔ اس پارٹی کی اہم علانیہ سرگرمیوں میں سوویت یونین اور دیگر کمیونسٹ ممالک کے جرائد میں بیانات کی اشاعت اور مشرقی یورپ میں کمیونسٹوں کے زیر اثر ایک ریڈیو اسٹیشن سے اپنے نظریات کا پروپیگنڈا شامل تھا۔

۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۵ تک سابقہ کمیونسٹوں کے ایک گروہ نے ماہنامہ قدرو (Kadro) میں بحث ومباحثہ کے ذریعے کمالی تصورات وافکار میں اہم اضافے کیے۔ (یہ ماہنامہ) ترک قوم پرستی کی بجری کے نیے مارکسی نظریات اختیار کرنے کا داعی تھا۔ اگرچہ ۱۹۳۵ء میں حکومت نے شدید قدامت پسند ترکی قوم پرستوں کے مطالبے پر قدرو کو بند کر دیا، تاہم اس کے پیش کردہ نظریات "جمہوریت خلق فرقہ سی" ریپبلکن پیپلز پارٹی (Djum huriyyet Khalk Firkari) کے مشہور چھ نکات جو کہ ۱۹۳۷ء میں آئین میں شامل کر لیے گئے، پر تفوق کے حامل تھے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد سیاسی پابندیوں میں نرمی پر سوشلسٹ اور کمیونسٹ طرز فکر کی پارٹیاں بنانے کے لیے نئی کوششوں کا آغاز ہوا۔ ۱۹۴۶ء میں ڈیمر کی منظم کردہ ترکی سوشلسٹ ورکر اینڈ پیزنٹ پارٹی اور عزت عادل مشتاقپ اوغلو کی ترکی سوشلسٹ پارٹی کیمونزم کا پرچار کرنے کے الزام میں اسی سال ممنوع قرار دے دی گئیں۔ شک وشبہ کی اس فضا میں معتدل مزاج سوشلسٹوں کو بھی حوصلہ شکن صورت حال کا سامنا کرنا پڑا۔ ۱۹۶۰ء میں ڈیموکریٹک پارٹی کی حکومت کے خاتمے پر ترک شرفاء عموماً سوشلزم کو حقیقی طور پر ناجائز سمجھنے لگے۔

۱۹۶۰ء کی فوجی بغاوت نے سوشلزم اور کیمونزم کو نئی اہمیت دینے والے جوش وخروش کو متحرک کیا۔ ۱۹۶۱ء کے نئے آئین میں سوشلزم کے لیے ایک زیادہ سازگار فضا کا امکان تھا، کیونکہ حکومت کی طرف سے مرکزی منصوبہ سازی کا مقصد ڈیموکریٹک پارٹی کے عہد حکومت کی زیادتیوں کا ازالہ تھا، نیز مزدور یونینوں کو ہڑتال کرنے کا حق مل گیا تھا، ان حالات میں جریدہ یون (yon) مجریہ دسمبر ۱۹۶۱ء ریاستی وسائل سے ملکی ترقی کے حق میں (مغربی) سامراجیت کے شدید مخالفانہ بیانات کی بنا پر دانش ور حلقوں کی توجہ کا مرکز بن گیا۔ بازاروں میں سوشلزم کے بارے میں کتابوں اور رسائل وغیرہ کا سیلاب آگیا اور ان کا مطالعہ خصوصاً سماجی انصاف پر یقین رکھنے والے طلبہ میں مقبول ہوگیا۔ ۱۹۶۳ء میں ملک میں ایک سوشلسٹ کلچرل ایسوسی ایشن ان نظریات کی تشہیر کے لیے انقرہ میں قائم کی گئی۔

ان سرگرمیوں کے نتیجے میں فروری ۱۹۶۱ء میں ترک لیبر پارٹی (Turkiye Isci Partisi) وجود میں آئی، جو ۱۹۶۰ء کی فوجی بغاوت سے قبل جزوی کیمونسٹ کوششوں کا نقطۂ عروج تھی۔ جب اس تنظیم میں نمایاں حیثیت کی حامل مزدور قیادت نے ۱۹۶۱ء کے انتخابات میں عوامی

حمایت حاصل کرنے سے اپنے آپ کو قاصر سمجھا تو اس نے بائیں بازو کے کچھ نامور دانشوروں سے تعاون کی استدعا کی۔ ۱۹۶۲ء میں محمد علی ایبار اس پارٹی کے صدر عموی بن گئے۔ ۱۹۶۵ء میں ترک لیبر پارٹی اکیاون صوبوں میں اپنے امیدوار کھڑے کرنے کے قابل ہوگئی اور ۲۷۶۰۰۰ ووٹ حاصل کیے اور اس سال ایوان زیریں میں اس کے پندرہ ارکان منتخب ہوگئے۔ جون ۱۹۶۸ء میں چوبیس صوبوں میں ایوان بالا کے انتخابات میں اس کے ووٹوں کے تناسب میں اضافہ ہوا، تاہم اسے کوئی نشست نہ ملی۔

ترک لیبر پارٹی لازمی طور پر مارکسی نقطۂ نظر کے فروغ کے لیے کام کرتی ہے، لیکن خالص پارلیمانی ذرائع سے اقتدار کے حصول کی حامی ہے۔ یہ شروع سے انتشار کا شکار ہے۔ فروری ۱۹۶۳ء میں اس کی کانگرس کے موقع پر کارکنوں اور دانشوروں کے مابین پارٹی کی قیادت کرنے والے عہدہ داروں کے سلسلے میں [ہر دو کے] تناسب پر جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا۔ یہ قضیہ [اس وقت] گھمبیر ہوگیا جب پارٹی کے رہنماؤں نے ۱۹۶۵ء کے انتخابات میں دانشوروں کی اکثریت کو امیدوار نامزد کیا۔ نومبر ۱۹۶۸ء میں منعقدہ پارٹی کانگرس میں پارٹی کے اندرونی اختلافات نے ایبار کی قیادت کے خلاف ایک بغاوت کی شکل اختیار کر لی، جس کی بنا پر اسی سال دسمبر میں ایک غیر معمولی اجلاس خاص [کے انعقاد] کی ضرورت پیش آئی، لیکن اس سے بھی خلفشار مکمل طور پر ختم نہ ہوا۔ علاوہ ازیں پارٹی کو بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے افراد کی طرف سے نسبتاً زیادہ انقلابی طرز عمل اپنانے کے چیلنج کا بھی سامنا ہے۔

مآخذ: (۱) حلمی اوزگن: Turk Sosyalizminin
ilkeleri، انقرہ ۱۹۶۲ء: (۲) اے سرا اوغلو: Islamiyet ve
Osmanl Sosyalistleri Islamiyet ve yon cu
Sosyalistleri، استانبول ۱۹۶۳ء، (۳) وہی مصنف:
Turkiye de Sosyalism، استانبول ۱۹۶۵ء-۱۹۶۷ء، ج ۱-۳:
(۴) حلمی ضیاء الکریم: Turkiyedc cagadas duisiumce
tarihi، قونیہ ۱۹۶۶ء، ج ۱-۲، (۴) کمال ایچ، کرپت: The
Turkis Left، در Jouranl of Contemporary History، ۱
(۱۹۶۶ء)، ص ۱۶۹-۱۸۶؛ (۵) وہی مصنف: Socialism
and the Labour Party of Turkey، در MEJ، بہار
۱۹۶۷ء، ص ۱۵۷-۱۷۲؛ (۶) وہی مصنف: Political and
Social Thought in the Contemporary Middle East،
نیویارک ۱۹۶۸ء؛ (۷) G.S. Harris: The Origins of
Communism in Turkey، سٹینفورڈ ۱۹۶۷ء؛ (۸) Mete
Tuncay: Turkiye de Sol akimlar، انقرہ ۱۹۶۷ء؛
(۹) Fethi Tevetoglu: Turkiye de Sosyalist ve
Komunist Fedliyetler (۱۹۱۰-۱۹۶۰)، انقرہ ۱۹۶۷ء؛ (۱۰)
Aclan Soyilgan Solum (1871-1965) (۱۸۷۱-۱۹۶۵ء):
Yili ۹۳، انقرہ ۱۹۶۷ء۔

(G.S.Harris)

۲۔ عالم عربی

موجودہ صدی کے پہلے عشرے میں مصری دانشور طبقہ کے افراد (مثلاً شبلی شمائیل، سلامہ موسیٰ اور اسماعیل مظہر) نے سوشلزم کے پہلوؤں پر اس کے مخلوط برطانوی اور فرانسیسی مفہوم وروایت کی روشنی میں بحث و تمحیص کی۔ انہوں نے سائنسی عقلیت پسندی، معاشرتی اصلاح اور ریاست کے فلاحی نظریات کے سیاق وسباق میں اس پر غور و فکر کیا۔ اسکندریہ کے کارکنوں کی ایک سوشلسٹ پارٹی محمود حسنی العربی نے تشکیل دی، جس کے دو سال بعد اسکندریہ ہی میں ایک کمیونسٹ پارٹی قائم ہوئی۔ متعدد کمیونسٹ پارٹیاں زرخیر مسلمان ملکوں اور بحیرۂ روم کے مشرقی علاقے میں قائم ہوئیں۔

۱۹۳۰ء کے عشرے میں یورپ میں قومی سوشلزم (جرمنی میں نازی ازم اور اٹلی، اسپین اور یونان وغیرہ میں فاشزم) کی کامیابی سے عرب ممالک میں انقلاب اور سوشلزم کی حامی تحریکوں کے ابھرنے کی بلا واسطہ حوصلہ افزائی ہوئی انہوں نے کسی نہ کسی صورت میں ”قومی سوشلزم“ کی حمایت کی۔ ان میں سے احمد حسین کی مصری نوجوانوں کی انجمن بھی شامل تھی، جو بعد ازاں سوشلزم ڈیموکریٹک پارٹی کے نام سے موسوم ہوئی، مشرقی خطے میں

انطون سعادہ کی "شام کی عوامی تحریک" (Parti Populaire Syrian) عراق میں کامل الشادرچی کا اہالی گروپ (اس کے بہت سے متبعین فاشسٹ طرز فکر کے حامل المثنی کلب سے آئے تھے)، جسے بعد ازاں نیشنل ڈیموکریٹک پارٹی کہا جانے لگا، لبنان کی پروگریسو سوشلسٹ پارٹی اور دیگر جماعتیں شامل تھیں۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد قوم پرستوں کی توجہ عرب سوشلزم (الاشتراکیۃ العربیۃ) کی طرف مبذول ہوئی جس کی سب سے بڑی علم بردار ۱۹۴۰ء-۱۹۴۳ء میں مائیکل عفلق اور صلاح الدین البیطار کی قائم کردہ "عرب بعث پارٹی" [رک بآں] تھی۔ جو دس سال بعد اکرم حورانی کی عرب سوشلسٹ پارٹی میں مدغم ہوگئی۔ ۱۹۵۵ء سے ۱۹۶۷ء کے عرصے میں عرب سوشلزم کے دو علمبردار سامنے آئے: مصر کے صدر جمال عبدالناصر اور شام اور عراق کی بعث پارٹی [رک بآں]۔ مصر میں صدر ناصر کے عہد حکومت میں جون ۱۹۶۱ء کے تنظیم نو کے قانون کے بعد جامعۃ الازہر کو عرب سوشلزم اور اسلام کے مابین تعلق کی تشریح و توضیح، بلکہ جواز تلاش کرنے کا کام تفویض کیا گیا، جس نے قرار دیا کہ "اسلام" کے دین عدل و مساوات ہونے کا نعرہ سب سے پہلے محمد [صلی اللہ علیہ وسلم] نے دیا نیز آپؐ نے دین اسلام کو ایک ایسے انقلاب سے تعبیر کیا جس نے سب سے پہلے عدل و مساوات کے سوشلسٹ اصول پیش کیے۔ ۱۹۶۷ء کے بعد خصوصاً فلسطینیوں اور جنوبی عربوں میں سے نئے اور شدت پسند گروہ سامنے آئے، جو مارکس و لینن نواز اور ماؤ نواز عرب سوشلزم کے حامی تھے۔

الجزائر نے ۱۹۶۲ء میں آزادی کے بعد اپنے انقلاب کی سیاسی و اقتصادی بنیاد کے طور پر عرب سوشلزم کو اپنایا۔ یمن نے بھی ستمبر ۱۹۶۲ء میں سلال کی بغاوت کے بعد ایسا کیا جہاں نیشنل لبریشن فرنٹ کے حکمرانوں کے عہد اقتدار میں جنوبی یمن کی نئی پیپلز ریپبلک نے اس کی قیادت کی، مئی ۱۹۶۹ء میں جعفر النمیری کی زیر قیادت بغاوت کے بعد سوڈان نے اور ستمبر ۱۹۶۹ء میں کرنل معمر القذافی کی زیر قیادت شاہ ادریس کی حکومت کا تختہ الٹ دیا تو لیبیا کی نئی جمہوریہ نے یہی پالیسی اختیار کی۔

عرب سوشلزم، جس طریقے سے بعث پارٹی [رک بآں] یا دیگر نام نہاد عرب انقلابی رہنماؤں اور حکومتوں نے اس کی تشریح کی ہے، یورپی یا مارکسی سوشلزم کے ساتھ کوئی قدر مشترک نہیں رکھتا، بلکہ اس کے اصول نیم قوم پرستانہ اور انقلابی قومیت پرست طرز فکر سے مربوط و متاثر ہیں اور خاص طور پر اسلام کی اخلاقی تعلیمات سے مربوط ہیں۔ ایک روایتی اسلامی مفہوم میں یہ سماجی عدل اور اقتصادی و سماجی اصلاح پر زور دیتا ہے، یہ مارکسی سوشلزم کے مارکسی فلسفہ اور تاریخی جبر ہر دو کو مسترد کرتا ہے۔ یہ طبقاتی کشمکش اور کارکن طبقہ یا پرولتاریہ کی آمریت کا مخالف ہے، اس کی بجائے یہ ایک ہم آہنگ "جمہوری، متعاون معاشرت" کے قیام کے مقصد کے حصول کی خاطر طبقاتی تقسیم کی بیخ کنی کا قائل ہے، جس میں طبقاتی مخالفت کی بجائے وہ باہم تعاون کرتے ہیں۔ یہ نجی ملکیت کی مخالفت میں سوشلزم کا ساتھ نہیں دیتا، اگرچہ، خاص حالات میں یہ اس کا قائل ہے اور پیداوار کے اہم وسائل کو حکومتی ملکیت میں لے آتا ہے اور معیشت کو [بھی] ریاستی کنٹرول کے تحت کر دیتا ہے۔ ان ممالک میں سے اکثر کی معیشت کے زرعی ہونے کی بنا پر وہاں کے سوشلسٹ افلاس زدہ کسان عوام سے زیادہ لفظی ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں اور شہری کارکن طبقہ یا پرولتاریہ سے کم۔ موخر الذکر گروہ مجموعی طور پر ان ممالک میں کم تعداد میں ہے، کیونکہ صنعتی ترقی یہاں اپنے ابتدائی مراحل میں ہے، عرب سوشلزم مارکسی سوشلزم کو قبول نہیں کرتا، کیونکہ یہ اصولی طور پر قوم پرستی کا مخالف ہے۔

یہ دلیل پیش کی جا سکتی ہے کہ عرب سوشلزم، جس طرح سے کہ مصر میں ناصر حکومت اور اس کی جانشین یا شام و عراق میں بعث [پارٹی] نے اس کی تعبیر و تشریح کی ہے، ایک قدیم [طرز کا] سوشلزم ہے۔ یہ

چھوٹے متمول جاگیردار اور قدیم حکومتی یا برسر اقتدار طبقات کی بے دخلی [کرنے] سے دولت کو بحق سرکار ضبط کرنے کا حامی ہے، لیکن اس کے خاتمے کا [مؤید] نہیں، یہ چاہتا ہے کہ سرمائے اور دیگر پیداواری دولت کو قومیا کر افلاس کا قلع قمع کرے اور معاشرے میں ہمواری پیدا کرنے کے لیے ازسر نو اس کی تقسیم کرے۔ بنیادی طور پر اس کی کوشش یہ ہے کہ جائیداد میں شراکت قائم کرے نہ کہ اس کا خاتمہ کرے اور چونکہ زیادہ تر عرب ممالک میں [لفظ] جائیداد کا اطلاق زمین کی ملکیت پر ہوتا ہے، اس لیے مصر، عراق، شام اور الجزائر میں کئی ایک ناکام زرعی اصلاحات عمل میں لائی گئی ہیں۔

صدر جنرل عبدالناصر [رک بآں] کے بیانات اور پالیسیوں (قومیانے کے فرامین، جولائی نومبر ۱۹۶۱ء، نیشنل چارٹر ۱۹۶۲ء اور اقدامات بسلسلہ بے دخلی ۱۹۶۳ء۔ ۱۹۶۴ء) یا بعث پارٹی کے [جاری کردہ] بیانات (مثلاً عفلق کی تحریریں اور پارٹی اجلاسوں کی کارروائیاں اور قراردادیں خصوصاً چھٹی کانگرس کی قرارداد) کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب سوشلزم عرب فلسفہ قومیت کا ”انقلابی“ مظہر ہے، نیز یہ کہ مرکزی منصوبہ سازی اور قومی اقتصادی سرگرمی اور زندگی پر مرکزیت پسندانہ نمایاں حکومتی کنٹرول کا جواز پیش کرتا ہے۔ عرب حکمرانوں کے نام نہاد سوشلسٹ اقدامات کے ذریعے متعارف کرائی گئی انتظامی تبدیلیاں تا حال حکومتی ڈھانچے میں متوقع نتائج سامنے نہیں لائی ہیں [اور] نہ ہی ان حکومتوں کے اپنائے ہوئے سوشلزم میں مکمل مساوات پر مبنی مادی اشیا کی کھپت کے یکساں ضوابط کے بارے میں غور وفکر کیا گیا ہے۔

ان میں سے ہر ایک عرب ریاست کی داخلی، علاقائی یا بین العرب اور بین الاقوامی پالیسیوں کی نشان دہی کے سلسلے میں عرب سوشلزم معاون [ثابت] ہوتا ہے، مثلاً مصر میں عرب سوشلزم کی اصطلاح کا اطلاق صدر عبدالناصر کی ۱۹۵۵ء اور خصوصاً ۱۹۶۱ء کے بعد کی اقتصادی پالیسیوں پر ہوتا ہے۔ ۱۹۶۳ء تک مصر اور دیگر عرب ممالک میں عرب سوشلزم کو اپنانے والی حکومتوں کے نزدیک یہ قوم پرست فلسفہ، عرب حکومتوں کی آپس کی کشمکش میں دخل اندازی، فوج کی طرف سے ریاستی سیاست پر کنٹرول، حکومتی ملکیت، معیشت پر کنٹرول اور بین الاقوامی پالیسیوں میں سوویت یونین کی جانب جھکاؤ کا ملغوبہ تھا۔ مصر، عراق اور شام کی سابقہ حکومتوں میں قلیل تعداد میں حکومتی طبقے کے ہاتھوں میں سیاسی اور اقتصادی طاقت کے ارتکاز کے خلاف ایک احتجاجی تحریک کے طور پر آغاز کر کے فوجی حکومتوں کے ہاں عرب سوشلزم بین العرب اور بین الاقوامی واقعات کی صورت حال کے پیش نظر مشرق وسطی میں سوویت یونین جیسی نئی بااثر سپر پاور کا ساتھی بننے کی طرف مائل ہوا۔ یہ داخلی طور پر اور عملاً برسر اقتدار حکومتوں کی خدمت کے لیے ایک افسر شاہی اور پولیس پر مبنی سوشلزم بن گیا، جس کی نہ تو کارکن یا پرولتاریہ طبقے میں مستحکم بنیاد تھی [اور نہ] کسان عوام میں۔ یہ [اپنی] بنیاد [استوار کرنے] کی صلاحیت کا حامل تھا۔ کمیونسٹ پارٹیوں کو خلاف قانون قرار دے دیا گیا اور کمیونسٹ افراد کو اذیتیں دی گئیں اور انھیں سیاسی لحاظ سے غیر مؤثر بنا دیا گیا۔ واحد [سیاسی] پارٹیاں، مثلاً مصر اور عراق میں عرب سوشلسٹ یونین یا شام و عراق میں بعث پارٹی اور الجزائر کی قومی تحریک آزادی (نیشنل لبریشن فرنٹ N.L.F) بھی سوشلزم کی موزوں تعریف اور مفہوم کے بارے میں اختلاف [رائے] رکھتی تھیں۔ ان واحد پارٹیوں کا کبھی حکومت پر کنٹرول نہیں رہا، بلکہ حکومت انھیں کنٹرول کرتی تھی [اور] یہ امن وتحفظ اور ریاست کے دیگر مقاصد کے لیے کام کرتی تھیں۔

عرب سوشلزم کا مفہوم عفلق کی ضخیم تالیفات یا بعث پارٹی کی کانگرسوں کی کارروائیوں اور قراردادوں کی رو سے اس بیان سے بڑھ کر پیش کرنا مشکل ہے کہ پارٹی معاشیات کو اہم اور سیاست سے وابستہ تصور کرتی ہے یا یہ کہ پارٹی کے اہداف میں سے ایک معاشرے کے نچلے طبقے کے لیے معاشی مواقع کی توسیع اور ان کے معاشرتی درجہ کی ترقی وبرتری ہے۔

عرب سوشلزم کا مدعا اور مفہوم دوسرے عرب ملکوں میں قائم موروثی یا جاگیردار طبقات کی حکومتوں کا تختہ الٹنے کے متمنی افراد کی جانب سے مخالفت ہے۔ عرب سوشلسٹ ان طبقات کے مفادات کو بیرونی یا مغربی طاقتوں (جنہیں خصوصاً سامراجی کہا جاتا ہے) سے وابستہ قرار دیتے ہیں تاکہ ان کی معزولی کے سلسلے میں یہ جواز پیدا کیا جاسکے کہ وہ سامراج کے آلہ کار ہیں۔ بین العرب سیاست کے سیاق و سباق میں عرب سوشلزم مشرق وسطی میں "انقلابی" حکمرانوں اور حکومتوں کی "قدامت پرست اور رجعت پسند" حکمرانوں کے ساتھ کشمکش میں ان کے اثر و نفوذ، وقار اور غلبے کے لیے نعرے کا کام دیتا ہے۔ اس سے عموماً بین الاقوامی سیاسی سطح پر عرب سوشلزم انقلابی عرب قوم پرستی اور بڑھتی ہوئی بین العرب کشمکش میں اس کے مظاہر کے ساتھ وابستہ ہے اور مغربی اثر و نفوذ کو اپنے ملک میں برقرار رکھنے والی عرب ریاستوں کے خلاف کربستہ ہے۔ اس کے ساتھ ہی ۱۹۵۵ء میں سوویت یونین نے مشرق وسطی [کے امور] میں دخل اندازی کی اور متعدد عرب ریاستوں کو بھاری اقتصادی اور فوجی امداد کی پیش کش کی۔ [اس لیے] پہلے پہل ۱۹۵۵ء میں عرب سوشلسٹ ریاستیں بتدریج اور ۱۹۶۲ء کے بعد نہایت سرعت کے ساتھ سوویت بلاک کی جانب جھکیں۔

مآخذ: (۱) S.A. Hanna و H.Gardner (مدیران): Arab Socialism : A Documentary Survery، لائیڈن ۱۹۶۹ء؛ (۲) جمال عبد ناصر: National Charter، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۳) H. Kerr: The Emergence of a Socialist Ideology in Egypt، در MEJ، ۱۶/۲ (بہار ۱۹۶۲ء)، ۱۲۷ـ۱۴۴؛ (۴) جبران مجدلانی: The Arab Socialist Movement، در W.Z. Laqueur (مدیر): The Middle East in Transition، نیویارک ۱۹۵۸ء، ص ۳۳۷ـ۳۵۰؛ (۵) G.H.Torrey و T.F. Devlin: Arab Socialism، در J.H.Thompson و R. D.Reischauer (مدیران): Modernization of the Arab World، نیویارک ۱۹۶۶ء، ص ۱۷۸ـ۲۲۹؛ (۶) P.J. Vatikiotis: Islam and the Foreign Policy of Egypt، در J.Harris Proctor (مدیر): Islam and International Reactions، نیویارک ۱۹۶۵ء، ص ۱۲۰ـ۱۵۷؛ (۷) L. Binder: The Ideological Revolution in the Middle East، نیویارک ۱۹۶۳ء؛ (۸) ہشام بن شرابی: Nationalism and Revolution in the Arab World، نیویارک ۱۹۶۶ء؛ (۹) W.Z. Laqueur: Commnunism and Nationalism in the Middle East، لندن ۱۹۵۶ء؛ (۱۰) P.K. Oi Brien: The Revolution in Egypt,s Economic System، لندن ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) L. Z. Yamak: The Syrian Social Nationallist Party، کیمبرج ۱۹۶۶ء؛ (۱۲) کامل ایس ابو جابر: The Arab Ba'ath Sociallist Party: History, Ideolgy and Organization، سائراکیوس ۱۹۶۶ء۔

(P.J.Vatkiontis: ت: ظفر غنی)

⊗ **اِصلاح**: (لغوی، اصطلاحی مفہوم) لفظ اصلاح کا مادہ ص ل ح (صَلُحَ صلحاً) ہے، جس کے لغوی معنی درستی یا ترتیب کے ہیں (راغب الاصفہانی: مفردات، بذیل مادہ)؛ اصلاح لفظ فساد (بگاڑ، خرابی) اور سیئہ (برائی، گناہ) کی ضد ہے، لہٰذا اس کے معنی ایسے معاملے کے ہیں جو ظاہری بگاڑ اور معنوی فساد (برائی) سے مبرّی ہو، قرآن کریم میں ارشاد باری تعالی ہے: "وَلَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا" (۷ [الاعراف]: ۵۲)، یعنی (حضرت شعیبؑ نے اپنی قوم مدین سے کہا) اور تم زمین میں، اس کی درستی کے بعد خرابی نہ پھیلانا۔ ایک اور مقام پر فرمایا: "وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَيِّئًا" (۹ [التوبہ]: ۱۰۲) اور کچھ دوسرے لوگ ہیں جنہوں نے اپنی کوتاہیوں کا اقرار کر لیا ہے (اور) جنہوں نے نیک اعمال اور برے اعمال کو باہم ملا دیا ہے اسی سے "عمل صالح" سے مراد جسے قرآن مجید میں دنیوی اور اخروی فوز و فلاح کی بنیادی شرط قرار دیا گیا ہے، ایسا نیک عمل ہے، جو ظاہری بگاڑ اور روحانی

خرابی سے منزہ ہو۔

اصلاح کے معنی کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے "فساد" کے مفہوم کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اسلام میں ہر اس عمل کو جو لوگوں کے لیے دل آزاری اور تکلیف کا باعث ہو یا جس سے معاشرے کے امن وسکون میں خلل پڑتا ہو، فساد قرار دیا گیا ہے، اس لحاظ سے "اصلاح" کے معنی ایسے عمل کے ہیں، جس میں مذکورہ بالا خرابیاں موجود نہ ہوں۔

مرور ایام سے، اصلاح کا لفظ "تجدید دین" کے مفہوم میں استعمال ہونے لگا، جس کا مطلب اسلامی معاشرے سے، ہر قسم کی بدعات، شرکیہ افعال اور بے ہودہ رسموں کا قلع قمع کرنا اور اس میں نیکی ور بھلائی کی ترغیب پیدا کرنا ہے۔

متأخر زمانے خصوصاً اٹھارھویں صدی اور مابعد کے دور میں جو مختلف تحریکیں اٹھیں، انہوں نے اس اصطلاح کو کثرت کے ساتھ اپنایا اور اس کا بھرپور استعمال کیا۔ اگلے مقالے میں ان تحریکوں کا ایک تنقیدی جائزہ لیا جا رہا ہے۔

(محمود الحسن عارف)

✗ **اصلاح**: [(تحریک)، لغوی معنی عقائد و معاشرت کی درستی]۔

(۱) عرب دنیا

جدید عربی میں اصلاح "درستی" کے معنوں میں مستعمل ہے (دیکھیے RALA، ۲۱: ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء، ۳۵۱، حاشیہ ۱۵)؛ معاصر سیاسی ادب میں یہ لفظ زیادہ تر اس طرز کی راسخ العقیدگی پر مبنی اصلاح کو ظاہر کرتا ہے جو (مفتی) محمد عبدہ کی مذہبی تعلیمات، (سید) رشید رضا کی نگارشات اور ان بے شمار مسلمان مصنفین کی تحریروں سے اجاگر ہوتی ہے، جو ان دونوں مفکرین سے متاثر تھے اور ان (دونوں) کی مانند اپنے آپ کو سلفیہ [رک بآں] کے پیروکار تصور کرتے تھے۔ تحریک اصلاح کی وضاحت مندرجہ ذیل عمومی عنوانات کے تحت کی جائے گی: (ا) تاریخی جائزہ؛ (ب) بنیادی اصول و قواعد؛ (ج) اہم عقائدی مسالک؛ (د) معاصر عرب دنیا میں تحریک اصلاح۔

(الف) تاریخی جائزہ:

(۱) پس منظر: اصلاح کا تصور، جس کا استعمال جدید اسلامی ادب میں بہت عام ہے، قرآن حکیم میں بہت وسعت کے ساتھ ملتا ہے، جہاں اس کا مادہ ص ل ح (صلح) معانی کے ایک وسیع میدان پر محیط ہے۔ قرآن حکیم میں اس مادہ سے درج ذیل مشتقات استعمال کیے گئے ہیں: فعل اَصْلَحَ اور اس کا مصدر اصلاح بعض اوقات امن کے لیے کوشش کرنے (صلح)، لوگوں میں "ہم آہنگی پیدا کرنے"، "لوگوں کو ایک دوسرے سے مصالحت کی ترغیب دینے" اور "متفق رہنے وغیرہ" کے معنوں میں بھی آیا ہے (دیکھیے ۲[البقرۃ]: ۲۲۸؛ ۴[النسآء]: ۳۵، ۱۱۴؛ ۴۹[الحجرات]: ۹، ۱۰)۔ بعض مقامات پر "نیک اعمال کرنے" (عمل صالح)، بھلائی کا کام سر انجام دینے (صلاح) اور "پارسا شخص" (صالح، ج: صالحون/صالحات) جیسا رویہ اختیار کرنے وغیرہ کا مفہوم ادا کرتا ہے" (دیکھیے ۲[البقرۃ]: ۲۲۰؛ ۴[النسآء]: ۱۲۸؛ ۷[الاعراف]: ۵۶، ۸۵، ۱۴۲؛ ۱۱[ھود]: ۳۶، ۹۰)؛ (ب) بطور اسم ذات مصلح (ج: مصلحون): وہ لوگ جو نیک اعمال کرتے ہیں، یا جو روحانی لحاظ سے خدا رسیدہ ہیں، امن اور ہم آہنگی کا پرچار کرتے ہیں، اپنے قریبی لوگوں کی اخلاقی درستی کے لیے کوشاں رہتے ہیں اور انہیں بہتر انسان بنانے کی جدوجہد کرتے ہیں وغیرہ کے مفہوم میں آتا ہے۔ بلا کم وکاست جدید مسلم مصلحین بھی اسی زمرے میں شامل ہیں، جو اپنے لیے "مصلحون" کے خطاب (کے استحقاق) کا ادعاء کرتے ہیں، جنہیں قرآن حکیم ایک خاص وقار عطا کرتا ہے (دیکھیے القرآن الکریم، ۷[الاعراف]: ۱۷۰؛ ۱۱[ھود]: ۱۱۷؛ ۲۸[القصص]: ۱۹)۔ صلاح کے حامی افراد اپنے آپ کو مصلح اور انبیاءؑ کا حقیقی پیروکار تصور کرتے ہیں جن کی زندگیوں کو قرآن حکیم نے بطور نمونہ پیش کیا ہے (دیکھیے خصوصاً ۷[الاعراف]: ۹؛ ۱۰[یونس]: ۱۱؛ ۱۱[ھود]: ۲۰[طٰہٰ])؛ لیکن سب سے بڑھ کر وہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کی مثال سے متاثر ہونے کا دعوی

کرتے ہیں، جنھیں وہ سب سے بہترین مصلح تصور کرتے ہیں (دیکھیے الشہاب، مئی ۱۹۳۹ء، ص۱۸۳: محمد المصلح الاعظم)، لہٰذا اسلام کی بنیادی تعلیمات میں اصلاح کی جڑیں بہت گہری ہیں اور اس لیے اسے محض ان دانش ورانہ رجحانات کے تعلق سے نہیں دیکھا جا سکتا جو دور جدید کے آغاز میں دنیائے اسلام میں ظاہر ہوے۔

(۲) اصلاح کے عمل کا تاریخی تسلسل: جہاں تک اس کے ایک عام فرد یا معاشرے کے بنیادی مآخذ (قرآن وسنت) سے ان کی نسبت یا اسلام کی وضاحت کرنے کی انفرادی یا اجتماعی کوششوں کا یا کسی ایسی صورت حال میں کام کرنے کی کوشش کا تعلق ہے جس میں مسلمانوں کی زندگیاں، ذاتی اور معاشرتی اصطلاحوں میں، واقعۃً ان کے مذہب کے خصائص اور اقدار کی تائید وتوثیق کریں، اصلاح، اسلام کی دینی اور ثقافتی تاریخ کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ "اصلاح" کو متمیز کرنے والی یہ دو طرفہ خصوصیت قرآنی نقطۂ نظر سے بالکل درست ہے، کیونکہ (۱) اسلام صرف وحی الٰہی پر مبنی ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پہنچایا اور واضح طور پر بیان فرمایا (دیکھیے زیریں: اولین اصولوں کی طرف مراجعت)؛ (۲) اسی طرح معروف کی اشاعت اور بہتری (یعنی اصلاح) کا متمنی ہونا، جدید مسلم معاشرے میں اسلامی اقدار کو از سر نو رائج کرنے کی کوشش ہی ہے، اس نقطۂ نظر سے "اصلاح" کو "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کے فرمان کی ذہنی اور زیادہ تر عملی متابعت اور پیروی کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے (دیکھیے ۳ [آل عمران]: ۱۰۴، ۱۱۰)۔ یہ مسئلہ (فرض، فریضہ) قوم کے سربراہ (امام) کی ایک اہم ذمہ داری ہے جس کا مصلحین مستقل طور پر دعوی کرتے رہے ہیں، یا تو اپنے کاموں کے جواز کے لیے اور یا پھر دوسرے مسلمانوں سے اپیل کے طور پر جو خود اپنی معاشرتی حیثیت اور اپنے ذرائع کے مطابق "نیکی کا حکم دینے" (کے کام) میں اپنا کردار ادا کرنے کے پابند ہیں (اسلامی اخلاقیات کے اس اہم سوال کے بارے میں دیکھیے الغزالی کی کتاب احیاء علوم الدین، بزیر عنوان: کتاب الامر بالمعروف اور نہی عن المنکر، جدید حنبلی نظریہ، جو کہ مصلحانہ تعلیمات کی پوری طرح وضاحت کرتا ہے؛ H.Laoust: Essai sur les Doctrines d, Ibn Tayamiye، ص ۶۰۱-۶۰۵؛ رسالۃ التوحید میں محمد عبدہ کی حیثیت، ص ۱۱۳؛ فرانسیسی ترجمہ، ص۱۲۱؛ وتفسیر المنار، ۳۶:۹، اس موضوع کی مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے رشید رضا: کتاب مذکور ۴: ۲۵-۴۷ (بذیل ۳ [آل عمران]: ۱۰۴؛ ۵۷ تا ۴۳، بذیل ۳ [آل عمران]: ۱۱۰).

تمام مسلمانوں کے طرح، جو نیکی اور پارسائی کی زندگی (صلاح) کے نصب العین کو بڑا عزیز رکھتے ہیں، اصلاح کے علمبردار ایسی بہت سی قرآنی آیات کو بطور حوالہ پیش کرتے ہیں جن میں "اصلاحی کام کرنے والوں" کی تعریف کی گئی ہے (مثلاً ۶ [الانعام]: ۴۲؛ ۷ [الاعراف]: ۱۷۰؛ ۲۸ [القصص]: ۱۹، خصوصاً ۱۱ [ہود]: ۹۰، جسے وہ اسلامی نظریہ اصلاح کا اصولی جملہ قرار دیتے ہیں: [جہاں ارشاد باری تعالی: إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ. یعنی میں تو اصلاح چاہتا ہوں جہاں تک میرے امکان میں ہے]۔ ان بیانات کی وضاحت اس حدیث مبارکہ سے ہوتی ہے جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلع فرمایا ہے کہ مرور ایام کے ساتھ دین کو تجدید کی ضرورت ہوگی اور یہ کہ اللہ تعالی ہر صدی میں تجدید دین کے مشن کی تکمیل کے لیے، اس کے اہل انسان پیدا فرمائے گا (دیکھیے Wensinck: Hand book، ص ۲۰۴۰ ب | محمد فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ اصلاح، تجدید) [نیز رک بہ مجدد]۔

مسلم معاشرے میں ہمیشہ ایسے افراد موجود رہتے ہیں جو اس نبوی مشن کو پورے طور پر اپنانے کے لیے (بجوشی) آمادہ ہوتے ہیں، اپنے ابتدائی مراحل میں اور بعد کے ادوار میں "اصلاح" کی پہچان سنت نبویؐ کی اطاعت سے وابستہ سمجھی جاتی رہی ہے، جو اسلامی طرز زندگی کے لیے بہترین نمونہ فراہم کرتی ہے (دیکھیے ۳۳ [الاحزاب]: ۲۱) اور وہ ایسے لازمی عناصر بھی بہم پہنچاتی ہے جو اسلام کی راسخ العقیدگی کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں، جدید دور

میں اصلاح کے نقطۂ نگاہ سے قرآن حکیم، بلاشبہ، اہم ترین مرجع ہے، تاہم اپنی قدیم ترین تعبیرات کی رو سے یہ سب سے بڑھ کر سنت نبویہ کی مکمل اطاعت کا اظہار معلوم ہوتا ہے اور اس سرگرم اطاعت کا بہترین مظاہرہ بدعت [رک باں] کے مقابلے میں سنت کی مدافعت میں کیا جاتا ہے، جسے کتاب اللہ کے (بیان کردہ) معروضی حقائق، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مستند احادیث اور سلف صالحین کی روایات وآثار سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔ مکمل راسخ العقیدگی کے علمبردار بدعت کے پھیلنے کے بارے میں حسب ذیل امور سے باخبر تھے: (۱) عقائد کی سطح پر، دیکھیے مابعد کے (علم) کلام کے پروان چڑھائے ہوئے قیاسات، باطنی عقیدہ کی (روشنی میں تحریر کردہ)، قرآنی تفاسیر، انتہا پسند شیعی مسلک (والوں) کے مقالات: (۲) اور عبادات کے تحت، ترک دنیا [کا تصور]، حد سے زیادہ پارسائی، تصوف کی تلقین کردہ، غیر معمولی اور سخت عبادات اور ان کے سارے عقائد وغیرہ جو غلو کے جذبے کو ظاہر کرتے ہیں، جو کہ اسلامی اعتقادات کی روح کے منافی ہے۔ ایسی تمام نئی باتوں کو قابل مؤاخذہ قرار دیا گیا ہے، کیونکہ انہیں گمراہی کے ذرائع اور کفر وبدعت کا تخم تصور کیا گیا ہے، اس لیے انہیں امت کی اعتقادی ہم آہنگی اور اس کے اخلاقی اور سیاسی اتحاد کے خلاف ایک شدید خطرہ قرار دیا گیا۔

"اصلاح" کا تاریخی ارتقاء لازماً اس جوش وجذبے سے متعلق دکھائی دیتا ہے جس نے معاشرے کے ثقافتی ارتقاء میں بدعت کو جنم دیا۔ چند ایک سنگ میل پہلو حسب ذیل ہیں: (۱) جنگ صفین (۳۷ھ/۶۵۷ء) وجنگ نہروان (۳۸ھ/۶۵۸ء) کے بعد پیدا ہونے والا سیاسی اور اخلاقی بحران جو ایک طرف خوارج اور شیعہ کے مابین اور دوسری مسلمہ اقتدار کے حامیوں کے مابین سرگرم سیاسی اور دینی مناظرے کا باعث بنا۔ افتراق کی اس فضا میں اعتقادی رجحانات، جنہیں مستند سنیت نے زیادہ یا کم حد تک کفر قرار دیا، ظاہر ہونا شروع ہوگئے (دیکھیے الشہرستانی: ملل، ۱: ۲۷)۔ صحابہ کرام کا عہد بمشکل ہی ختم ہوا تھا (نواح ۹۰ھ/۷۰۸ء) کہ فلسفہ آمیز دینی قیاسات، جنہوں نے کئی سالوں تک مسلم عقائد میں خلل ڈالا، پھیلنا شروع ہوئے۔

(۲) پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی کے اختتام پر مسلم معاشرہ کے عمومی ارتقاء نے کافی پیش قدمی کی کیونکہ اولین عشروں کے ایمانی اتحاد اور مؤحدانہ اعتقادات کی جگہ قرآنی وحی اور اس سے متعلقہ مسائل (جبر و قدر، بدی کا مسئلہ، صفات الٰہیہ اور قرآن کی نوعیت وغیرہ) نے لے لی۔ اس برتر اور غالب حیثیت کے باوجود (کم از کم نظریاتی طور پر) سرکاری سنیت نہ تو اتنی متحرک تھی اور نہ ہی اتنی متجانس کہ وہ نئی نسلوں کے اخلاقی اور دینی رویے کو مؤثر طریقے سے متعین کر سکتی۔ بہت سے (خصوصاً معاشرتی، ثقافتی اور سیاسی) اسباب نے سنت کے دینی اور ثقافتی اثر کو بتدریج کمزور کر دیا، جس کی عمرانیاتی بنیاد وسیع قلمرو کی مختلف الانواع آبادیوں میں [بعض وجوہ سے] ضعیف ہو چکی تھی، جس کی ایک اہم وجہ ابتدائی (اور) اسلام کے [اولین دور کے معتبر افراد] کا جغرافیائی لحاظ سے انتشار اور پھر بتدریج دنیا سے انتقال کر جانا ہے جنہیں بعد میں "سلف صالحین" کہا گیا۔ اس سے مراد رسالت مآب صلی اللہ وعلیہ وسلم کے صحابہؓ اور ان کے فوری جانشین یعنی تابعین میں سے اہم ترین اشخاص تھے؛ (۳) شیخ حسن البصریؒ (م ۱۱۰ھ/۷۲۸ء) پر اشاعت سنت کے دور اول کا اختتام ہو جاتا ہے، جس کے بعد بڑی بڑی بحثوں کا آغاز ہوا۔ جن کی بنا پر مسلمان باہم منقسم ہو گئے (اور یہ نتیجہ تھا قرآن حکیم کے بارے میں آزاد فلسفیانہ تحقیق کا)۔ حسن بصریؒ اور واصل بن عطا رئیس المعتزلہ (۱۳۱ھ/۷۴۸ء) کے مابین واقع ہونے والا مباحثہ، بعد میں وقوع پذیر ہونے والے اعتقادی تنازعوں اور کشمکشوں کا پتہ دیتا ہے جو، سب سے بڑھ کر، نئے فرقوں اور رجحانات (شیعہ، خوارج، جہمیہ اور معتزلہ وغیرہ) کے خلاف ایک رد عمل کے طور پر روایتی گروہ اہل سنت [والجماعۃ، طائفۃ السلف] کے قیام پر منتج ہوا۔ ان نئے فرقوں کو کم یا زیادہ بدعتی قرار دیا

گیا (دیکھیے H.Laoust: Schisme، ص ۸۴ وبعد)؛ (۴) امام احمدؒ بن حنبل ایک مضبوط اور محفوظ سنیت کی نمائندگی کرتے ہیں، جو ان نئے مکاتب فکر کے ساتھ آمادہ پیکار رہی جو ابتدائی (خالص) اسلام کے عقائد پر معترض ہوتے تھے (دیکھیے احمد بن حنبل: الرد علی الزنادقۃ والجہمیۃ).

اپنے عہد کی گمراہیوں کی تردید، اسلام میں بدعات کو متعارف کرانے والے فرقوں سے مقابلہ، مسلمانوں کے ابتدائی (خالص) عقائد اور عبادات کی طرف رجوع کی دعوت، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے مطالعے اور اتباع کے ذریعے سنت کو اس کا مقام دوبارہ دلانا، ان بہت سے مصلحین کی آرزوئیں تھیں جو سنیت کے آغاز سے ہی اسلام کی تاریخ میں وقتاً فوقتاً وارد ہوتے رہے۔ علامہ رشید رضاؒ کے نزدیک ہر نسل میں ایسے افراد پیدا ہوئے جو سنت کے دفاع کا پختہ عزم لیے ہوئے تھے اور بدعت کے خلاف جدوجہد کا تہیہ کیے ہوئے تھے (تفسیر، ۷: ۱۴۳)۔ ہر صدی میں ایمان اور سنت کا مجدد پیدا ہوا، جیسے پانچویں صدی میں امام ابن حزمؒ، ساتویں صدی میں مشہور اسلامی مفکر ابن تیمیہؒ، نویں صدی میں مشہور محدث (حافظ) ابن حجر العسقلانیؒ اور بارہویں صدی میں مشہور امام محمد بن علی الشوکانی یمنیؒ (۱۱۷۳ھ۔ ۱۲۶۰ء) (تفسیر، ۷: ۱۴۴۔ ۱۴۵)۔ یہ تمام شخصیات اور ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے طور پر "اصلاح" کا غیر متنازع علمبردار تھا، اس زمرے میں دوسری بہت سی ہستیاں بھی شامل ہیں، اس سلسلے میں امام غزالیؒ کا نام فوراً ذہن میں آتا ہے، علامہ رشید رضا بڑے تأسف سے لکھتے ہیں (تفسیر ۷: ۱۴۳) کہ یہ غیر معمولی شخصیات، خود (دین) اسلام کی طرح عموماً یکتا وتنہا (غرباء) تھیں (دیکھیے: حدیث مبارک: "اسلام غریب پیدا ہوا اور اپنے آغاز کی طرح، وہ دوبارہ غریب ہو جائے گا، غرباء کو خوش خبری ہو کہ وہ میرے بعد دین میں پیدا ہونے والے بگاڑ کی اصلاح کریں گے" [دیکھیے Wensinck: Hand Book، ص ۱۱۳ب؛ نیز مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ، بدء الاسلام]۔ اپنے عہد کے انداز کی مخالفت کرنے کی بنا پر یکا و تنہا ہوتے، تکلمات اور مغرورانہ حربوں، دنیوی شکوہ وزیب، روایتی علما اور خوشامدی افراد کی مخاصمت کے باوجود ان مصلحین ومجددین نے اپنے آپ کو سنت مبارکہ کی مدافعت کے لیے وقف کیے رکھا اور اس کے ذریعے اسلام کی اصل اقدار کے تسلسل کو برقرار رکھا۔

یہ وہ انداز تھا جس سے مصلحین اور مجددین نے سنت کے محافظین اور افراد معاشرہ کے ساتھ مل کر امت کے دینی اور ثقافتی ارتقاء کا کام کیا اور اس طرح جدید مسلم مصلحین تمام نظریات، رجحانات اور فرقہ واریت سے بلند وبالا رہ کر اپنے مشن کی تکمیل کے لیے کوشاں رہے۔ سلف صالحین کے دور سے جدید عہد کے آغاز تک اصلاح کے تاریخی تسلسل کے بارے میں (دیکھیے مولانا ابوالحسن علی الحسنی الندوی: رجال الفکر والدعوۃ فی الاسلام، مطبوعہ دمشق، ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء؛ اردو ترجمہ تاریخ دعوت وعزیمت، مطبوعہ کراچی) اس کا اختتام مولانا جلال الدین رومیؒ (م ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۳ء) پر ہوتا ہے [یہ درست نہیں ہے، غالباً مقالہ نگار نے ابتدائی دو جلدوں کا مطالعہ کیا ہے، مولانا نے تاریخ دعوت و عزیمت کا اختتام اپنے قریبی عہد کی نامور اور مقتدر شخصیت سید احمد شہیدؒ (م ۱۸۳۱ء) پر کیا ہے]؛ عبدالمتعال الصعیدی: المجددون فی الاسلام (۱۰۰ھ تا ۱۳۷۰ء)، قاہرہ ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء؛ اے مراد: Le Reformisme Mussulman، ص ۲۹ وبعد؛ H.Laoust: Schismes).

۳۔ اصلاح جدید دور میں: جیسا کہ اوپر مختصر طور پر تاریخی وثقافتی عمل کے ایک حصے کا جائزہ لیا گیا ہے، سلفیہ کا دور جدید میں اصلاحی مشن استثنائی طور پر ایک کامیاب کوشش ہے۔ اس کے اولین مناظر کی وسعت، اس کی طرف سے بروئے کار لائی جانے والی صلاحیتوں کا تنوع اور رفعت، اس کے مبلغین میں پائی جانے والی توانائی اور عرب دنیا میں اور اس سے ورے اس تحریک کے ارتقاء (وغیرہ کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ) انیسویں صدی عیسوی کے اختتام تک "تحریک اصلاح" اسلام کے ارتقائی مظاہر میں سے ایک نہایت قابل ذکر مظہر ہے۔

مغربی نظریات اور تہذیب کے اثر کے طور پر یہ "نہضۃ" (بیداری) سے جنم لینے والی ثقافتی تحریک کا ثمر ہے، جو مشرقی عرب میں (اور اس کے ساتھ ساتھ عموی طور پر مسلم دنیا میں) ازسر نو بیداری کا پتہ دیتی ہے۔ اس بیداری کو تیرھویں صدی ہجری/ انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں موجود کی طاقت ور مسلم شخصیات کے کارناموں کے براہ راست نتیجہ کے طور پر لیا گیا ہے۔ (اس سلسلے میں) جن شخصیات کا اکثر حوالہ آتا ہے، ان میں علامہ جمال الدین افغانی (۱۸۳۹ء - ۱۸۹۷ء)، مفتی محمد عبدہ (۱۸۴۹ء۔ ۱۹۰۵ء) اور عبدالرحمن الکواکبی (۱۸۵۴ء۔ ۱۹۰۲ء) وغیرہ شامل ہیں۔

تاہم مسلم شعور کی بیداری سے قبل ایک تقلیدی دور آیا۔ جس کی کچھ اندرونی اور بیرونی اسباب نے حوصلہ افزائی کی، جن میں سے زیادہ فیصلہ کن یہ تھے:

ا۔ شیخ عبدالوہاب [رک بآں] کی تحریک وہابیت کا دباؤ، جس کا مقصد (ابتداء عرب میں) عقیدے اور اخلاقیات کو اس کے اصل اسلامی مآخذ کی طرف واپس لانا تھا، چنانچہ انہوں نے ابتدائی اسلامی معاشرتی تنظیم میں مثالیت پیدا کی، یعنی سلف صالحین کے عہد کی مثالیت (اسی لیے اس میلان طبع کو سلفیہ کہا جاتا ہے)، سنت کے بارے میں اپنے (مخصوص) تصور کی مدافعت میں اپنے جوش وخروش (جو بعض اوقات حد سے بڑھتا دکھائی دیتا ہے)، اپنے غیر مصالحانہ رویے اور بعض اوقات اپنی ناقابل برداشت سختی کے باوجود [شیخ کے متبعین] نے ہمیشہ اسلام کی اخلاقی اور سیاسی تجدید کی ضرورت کو مدنظر رکھا ہے، جبکہ دینی معاملات میں ہم مذہب افراد کو صرف قرآن اور سنت کو سند ماننے کی تلقین کرتے ہوئے، انہوں نے اس پر زور دیا ہے کہ قرون وسطی سے چلے آنے والے توہمات کو ترک کر دیں جبری نظریہ تقدیر کی طرف عام میلان کی مخالفت کی، تقلید کے خیال اور جذبے کے خلاف رد عمل ظاہر کیا، جو اس زمانے میں یعنی اٹھارویں صدی عیسوی کے اختتام اور بیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک کافی مقبولیت حاصل کر چکا تھا۔ ان کوششوں اور (خالص) قدیم اسلام کی اقدار خصوصاً جہاد کو (اس امید پر کہ مسلمانوں کو سیاسی طور پر متحرک کر کے انہیں ان کی عظمت رفتہ تک پہنچایا جائے) جدید رنگ دینے کی مساعی کے ذریعے (شیخ کے متبعین) نے جدید اسلام کے ارتقا میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس طرح وہ "عرب کی نشاۃ ثانیہ کے لیے اکٹھے ہو کر کام کرنے والے لوگوں" میں اولین افراد شمار کیے جانے کے مستحق ہیں (Massignon در RMM، ۳۶: ۳۲۵).

ب۔ مطبوعات وغیرہ کا ارتقا: خصوصاً عربی زبان میں اس سلسلے میں بولاق [رک بہ مطابع] کے مصری دارالاشاعت کا کردار نہایت قابل ذکر ہے۔ ۱۸۲۲ء سے لیکر اب تک یہ عرب دنیا کی ذہنی نشاۃ ثانیہ کا ایک اہم ذریعہ بنا رہا۔ مصریوں اور شامی ولبنانی لوگوں نے ایک سنجیدہ اور معلومات افزا پریس کی ترقی میں خوب حصہ لیا جو آبادی کے قوم پرست اور اصلاحات کے حامی طبقوں کی سیاسی اور ثقافتی آرزوؤں کو منعکس کرتا تھا (دیکھیے عبداللطیف الطہاوی: American Interests in Syria 1800-1901، آکسفرڈ ۱۹۶۶ء، ص۲۴۷۔۲۵۳؛ فلپ کے۔ حتی: Lebanon in History، نیویارک، ۱۹۶۷ء، ص: ۴۵۲۔۴۶۳).

ج۔ مغربی ثقافت کا اثر: انیسویں صدی عیسوی کے اولین عشروں کے دوران میں عرب دنیا میں یورپین اثر و نفوذ کو جلد ہی محسوس کر لیا گیا، خصوصاً دانشوروں کے طبقہ میں (دیکھیے H. Pérés: Les Premieres Manifestations de La renaissance litteraire arabe en Orient au 19e Siecle (1934)، در ALEO، Algiors، ۱۹۳۴_۱۹۳۵ء، ۲۳۴_۲۵۱؛ A.Hourani: Arabic Thought (اشاریہ)؛ J. Heyworth Dunne: An Introduction to the History of Education in Modern Egypt، بار اول لنڈن، ۱۸۳۹ء؛ بار دوم ۱۹۶۸ء، ص۹۶_۲۸۷).

د۔ عثمانی نظام حکومت کا روادارانہ ارتقاء: جو سلطان عبدالمجید اول کے دور حکومت میں پہلی دفعہ وقوع پذیر ہوا اور جس نے اصلاحات پر مبنی پالیسی (تنظیمات) کا

اعلان " خط شریف" مجریہ ۳، نومبر ۱۸۳۹ء میں کیا، جس کی رو سے رعایا کو شہری آزادیوں کی ضمانت دینے کے لیے اولین شاہی چارٹر عطا کیا گیا۔ روایت پسندوں کی مخالفت کے باوجود مغرب سے متاثر ہو کر کی گئی اصلاحات کو سلسلہ بسلسلہ رو بہ عمل لایا گیا، خصوصاً یکم فروری ۱۸۵۶ء کے "خط ہمایوں" کے (اجراء کے) بعد، جس نے مشرق قریب پر جدید دنیا کے نظریات و اثرات کے دروازے کو کھول دیا۔ [رک بہ "تنظیمات"] : نیز دیکھیے F.M. Pareja: Islamologie، ص۳۳۹ وبعد، ۵۸۳)].

ب۔ مشرقی کلیساؤں کی تنظیم تجدید اور مغربی روحانیت و نظریات سے ان کی آگاہی (مثال کے طور پر دیکھیے قدامت پرستانہ مشرقی (Uniate) کلیساؤں کے مثالی کردار کے سلسلے میں جوزف ہجار کا تحقیقی مقالہ: Les Chretiens uniates du Proche Orient، پیرس، ۱۹۶۲ء)۔ علاوہ ازیں مقامی عیسائیت کا احیاء، مذہبی اور سفارتی واقعات کی موافقانہ طور پر بیک وقت وقوع پذیری، کیتھولک (فرقہ) کی جرأت اور طاقت اور سب سے بڑھ کر پروٹسٹنٹ مشنوں (کی کارکردگی) قابل ذکر ہے۔ (مسلمانوں کی سرزمین میں ان مشنری سرگرمیوں کے بارے میں اہم مواد کے لیے دیکھیے Kenneth scott altourette A History of the Expansion of Christianity ج ۶ : The Great Century (۱۸۰۰ء۔۱۹۱۴ء)مطبوعہ لندن، ۱۹۴۴ء، باب ۲ (North Africa and the Near East)، ص ۱۔ ۹۴: عبداللطیف الطیباوی: American Interests in Syria، ص ۳۱۹۔۳۲۴).

یہ مشنری سرگرمیاں دنیائے اسلام میں محض مدافعانہ ردعمل کا باعث نہیں بنیں۔ اکثر علما کی نظر میں یہ دو نکتہ ہائے نظر سے مثالی حیثیت کی حامل تھیں۔ یہ مذہب کی خدمت میں جوش و خروش کی ایک شاندار مثال تھیں اور ان کی تبلیغ کی اصلی اور حقیقی کیفیت بڑی قدروقیمت رکھتی تھی، چنانچہ پروٹسٹنٹ (مشنریوں) کی تقلید میں اصلاح کے مسلم علمبرداروں نے الہامی کتاب (یعنی قرآن حکیم) کو بہت زیادہ اہمیت دی (تاہم انہوں نے ثقافتی ضروریات اور اسلام کی اخلاقی اور روحانی تجدید کو بھی نظر انداز نہ کیا)۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے جدید تعلیم کو مقبول عام بنانے کی انتھک وکالت کرتے ہوئے مسلم آبادی کی معاشرتی اور ذہنی آزادی کو اپنا مقصد قرار دیا۔ ان مختلف عوامل نے (جنہیں لازماً مشرق کے سوال کے عمومی سیاق وسباق میں جگہ ملنی چاہیے) یک ایسا ذہنی ہنگامہ بپا کیا جو "نہضہ" پر منتج ہوا۔ صدیوں کے ثقافتی جمود کے بعد عرب نشاۃ ثانیہ مشرق میں ایک جاندار ذہنی تجسس پیدا کرنے کا باعث بنی۔ براہ راست رابطے کے ذریعے سے جدید تعلیم کا اکتساب شروع ہوا۔ یورپ میں عرب طلبہ کے مشنوں، مشرق قریب میں (مذہبی وغیر مذہبی) یورپین سکولوں اور یورپین ماڈل پر منظم کیے گئے قومی اداروں نے ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ اس موضوع پر (دیکھیے C. Broklemann: تکملہ، ۲: ۷۳۰ وبعد؛ جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۱۴ء، ۴: ۱۸۲۔۲۱۷؛ جاک تاجر: حرکات الترجمہ فی مصر خلال القرن التاسع عشر، قاہرہ ۱۹۴۴ء)؛ اہم مطالعہ از J. Heyworth Dunne: An Introduction to the History of Education in Modern Egypt؛ فلپ کے حتی: Lebanon in History، باب ۳۱).

عرب ادیبوں کے لیے اس ذہنی سرگرمی کے ہمراہ (اپنی پس ماندگی کی صحیح وجوہات متعین کرنے کے لیے اپنی معاشرتی اور ثقافتی صورت حال کے تجزیہ کی کوشش کے لیے تفتیش بھی (شامل) تھی تاکہ اس (پس ماندگی) کا تدارک کیا جائے "العروۃ الوثقی" (۱۸۸۵ء) کے مقالات کا یہ نمایاں موضوع ہے۔ پھر "المنار" (۱۸۹۸ء ما بعد) کے مقالات کا بھی جو خصوصاً سید رشید رضا اور مفتی محمد عبدہٗ کے تحریر کردہ ہیں (دیکھیے مثال کے طور پر ۱۹۰۲ء جلد ۵: مقالات کا سلسلہ، جس کا عمومی موضوع "الاسلام والنصرانیۃ مع العلم والمدنیۃ" (۱۳۶ صفحات) (اور) یہی "ام القری" کا مرکزی موضوع ہے جس میں انہوں نے انیسویں صدی عیسوی کے اختتام پر مسلم معاشرے میں پائی جانے والی برائیوں اور عمومی کاہلی کی محتاط تشخیص کرنے کی مساعی کی

ہے (دیکھیے ساتواں شمارہ، ص ۱۰۹ ببعد؛ بمواقع عدیدہ)؛ مسلمانوں کی پس ماندگی کے موضوع پر مندرجہ ذیل دو کتابیں: محمد عمر (۱۳۳۶ھ / ۱۹۱۸ء): حاضر المصریین وسرّ تاخرہم، مطبوعہ قاہرہ ۳۲۰ھ / ۱۹۰۲ء؛ شکیب ارسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غیرہم؟ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۹ء ایڈیشن) وغیرہ خصوصاً قابل ذکر ہیں.

جدید دنیا میں اسلام [اور مسلمانوں کی موجودہ] صورت حال اصلاح کے علمبرداروں کی تحریروں کا ایک اہم ترین موضوع ہے، ارنسٹ رینان کے مشہور لیکچر بعنوان L' Islamisme et la Science (بمقام سوربون، مورخہ ۲۰ مارچ ۱۸۸۳ء) اور رینان اور جمال الدین افغانی کے مابین مباحثے (اس موضوع پر دیکھیے Hamia Pakdamar: Djamial-ud-Din [جمال الدین]، ص ۸۱ ببعد) کے بعد، اصلاح کے علمبردار مصنفین کے اہم موضوعات میں سے ایک موضوع اس دعوی کا ابطال بھی تھا کہ اسلام سائنسی انداز کے خلاف ہے، اس لیے اسے مسلمانوں کی ثقافتی پس ماندگی کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ علامہ رشید رضا رقم طراز ہیں: "یہ لکھ لکھ کر اور کہہ کہہ کر ہمارے قلم ٹوٹ گئے اور ہمارے گلے تھک گئے ہیں کہ مسلمانوں کے موجودہ مصائب کا الزام ان کے مذہب پر عائد نہیں ہوتا بلکہ ان بدعات پر ہے جو انہوں نے اس میں متعارف کرا دی ہیں اور اس حقیقت پر ہوتا ہے کہ انہوں نے اسلام کو ایک الٹے فرکوٹ کی طرح پہن رکھا ہے" (المنار، ۳ (۱۹۰۰ء): ۲۳۴؛ نیز دیکھیے مفتی محمد عبدہ: "الاسلام و النصرانیۃ" اور محمد فرید وجدی: "تطابق الدیانۃ الاسلامیۃ علی النوامیس المدنیۃ" قاہرہ ۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۸ء).

(اس) صورت حال کے بارے میں یہ نقطہ نظر متعین کر کے اصلاح کے علمبرداروں نے اپنے ہم مذہبوں میں ایک نئی روح پھونکنے اور معاشرہ میں اس کے ثقافتی اور معاشرتی جمود کو توڑنے کا عزم پیدا کرنے کے طریقے تجویز کیے۔ اس مقصد کے لیے وہ تسلسل کے ساتھ اس قرآنی آیت کا حوالہ دیتے رہے۔ [انَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِہِمْ] یعنی بے شک اللہ تعالی کسی قوم کی حالت میں تغیر نہیں کرتا جب تک وہ خود اپنی حالت کو نہیں بدلتے (۱۳ [الرعد]: ۱۱؛ نیز دیکھیے "العروۃ الوثقی" شمارہ ۱۷ ستمبر ۱۸۸۴ء)؛ اداریہ جسے رشید رضا نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے، ۱۰/ ۴۶–۵۲؛ محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۷۸ (فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۲۱)؛ رشید رضا: تفسیر ۱۰: ۴۱–۴۵؛ (۸ [الانفال]: ۵۳)۔ اس نقطہ نظر کی رو سے اصلاح کے علمبرداروں کا نظریہ درپیش موجودہ صورت حال کی درستی اور اصلاح کی واضح شکل اختیار کیے ہوئے دکھائی دیتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اصلاح کے حامیوں نے ان مذہبی قوتوں (بالخصوص جمعیات) اور معاشرتی طبقات (قدامت پسندوں اور روایت پسندوں) کے خلاف جدوجہد کی وکالت کی جنہیں کہ وہ گمنامی (اور تاریکی) کی جیتی جاگتی مثال قرار دیتے تھے۔ وہ فرسودہ نصابات اور ان کے تدریسی طریقوں کی اصلاح کرنے اور سائنسی علوم اور جدید طریقوں کو مقبول عام کرنے کی بھی حمایت کرتے تھے چونکہ مؤخر الذکر ہر دو شعبوں میں وہ کوئی تربیت حاصل کیے ہوئے تھے، اس لیے اصلاح کے علمبردار مسلمانوں کی مادی اور ذہنی ترقی کے لوازمات کے طور پر مغربی سائنسی علوم اور جدید طریقہ ہائے کار کی افادیت پر زور دینے کے علاوہ اور کچھ نہ کر سکے، تاہم انہوں نے اپنی مساعی کا زیادہ تر اور مؤثر ترین حصہ اخلاقی اور معاشرتی شعبوں میں کام کے لیے وقف کر دیا جن کے لیے انہیں مناسب ذخیرہ الفاظ تک بآسانی رسائی حاصل تھی.

معاشرتی اور فکری ارتقاء (تقدم، ترقی) کے لیے اصلاح کے علمبرداروں کا سارا زور، ترقی، درستی، تنظیم نو، بہتری اور بحالی پر تھا، جو کہ مصدر اصلاح کے مختلف معانی ہیں (دیکھیے Lane ۱/ ۴، ص ۱۷۱۴ بذیل مادہ صلح)۔ اس وقت سے یہ "اصلاحی" ادب میں بار بار زیر بحث آنے والا موضوع بنا ہوا ہے، مثلاً محمد عبدہ، اپنی تحریروں میں اس لفظ کو اکثر ترغیب دینے والے نظریے کی علامت کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور یہ وصف ان کی ابتدائی نگارشات

میں بھی موجود ہے (دیکھیے الاہرام (سال اول، ۱۸۷۶ء) میں ان کا پہلا مقالہ جسے رشید رضا نے تاریخ الاستاذ الامام (۲:۲۰، ۲۲، ۳۴ میں) نقل کیا ہے، سرکاری جریدہ الوقائع المصریہ، ۱۸۸۰ء۔ ۱۸۸۱ء میں ان کے مقالہ جات (ایضاً ص ۱۷۵۔ ۱۸۱) مجلّہ المنار میں "اصلاح" ہر موقع پر اور اپنے مختلف معانی میں جلوہ گر ہوتی ہے (جس کا پہلا شمارہ ۲۲ شوال ۱۳۱۵ھ/ ۱۲ مارچ ۱۸۹۸ء کو شائع ہوا)۔ مثال کے طور پر ہم وہاں اس کے مندرجہ ذیل مستعملات پاتے ہیں: "الاصلاح الدینی والاجتماعی" (دینی و معاشرتی اصلاح)، شمارہ ۱ (۱۸۹۸ء، ص۲) "اصلاح کتب العلم وطریقات التعلیم" (درسی کتب اور طریقہ ہائے تعلیم کی اصلاح)، (کتاب مذکور ص۱)، "اصلاح داخلیات المملکۃ" (سلطنت کے داخلی امور کی درستی وغیرہ، کتاب مذکور، ص۷۳۶)؛ "اصلاح النفوس" (دلوں کی اصلاح، ایضاً ص۷۳۷)؛ "اصلاح القضاء اساس الاصلاح" (قانون کی اصلاح، بطور عمومی اصلاح کی اساس، حوالہ مذکور)؛ شمارہ ۴۰، ۱۸۹۸ء کے اداریہ میں رشید رضا "اصلاح الخطابۃ" (خطابت کی اصلاح) کا تقاضا کرتے ہیں؛ شمارہ ۳۲، ص ۸۲۲، میں وہ "محاورۃ فی اصلاح الازہر" (الازہر کی اصلاح کے سلسلے میں تبادلہ افکار) کی تجویز پیش کرتے ہیں۔

یہ چند حوالہ جات (ان) مستعملات کے تنوع کو ظاہر کرتے ہیں جن پر کہ اصلاح کے نظریہ کا اطلاق کیا گیا ہے، تاہم مندرجہ ذیل شعبوں پر اصلاح کے حامی مصنفین نے خصوصی توجہ دی ہے:

۱۔ تدریس: مسلم (نظام) تدریس کی تنظیم نو کا سوال (خصوصاً الازہر جیسے علمی تعلیمی اداروں میں) محمد عبدہ اور رشید رضا کی تصانیف میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے (دیکھیے اس شعبہ میں محمد عبدہ کے کارناموں کی تفصیل کے لیے تاریخ الاستاذ الامام، ۱:۴۲۵ ۔ ۵۶۷)۔ اس مسئلہ کو مساجد اور وقف املاک کی تنظیم نو سے مربوط کیا جا سکتا ہے۔ ان کا بہتر نظم و نسق تعلیمی اداروں کو اضافہ شدہ ذرائع اور نئی عمارات بہم پہنچائے گا (دیکھیے رشید رضا: کتاب مذکور، ۱:۶۳۰۔ ۶۴۵؛ المنار والازہر بمواقع عدیدہ)۔

(ب) قانون: اصلاح پرستوں کے مستقل تفکرات میں سے ایک مسلمانوں کے قانونی نظام کی اصلاح بھی تھی (دیکھیے اس موضوع پر المنار کے بہت سے مقالات اور محمد عبدہ کی (پیش کردہ) رپورٹ (عنوان: تقریر مفتی الدیار المصریۃ فی اصلاح المحاکم الشرعیۃ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ/ ۱۹۰۰ء، نیز دیکھیے اس موضوع پر تاریخ الاستاذ الامام، جلد ۱: ۵۰۶۔ ۵۲۹)۔

(ج) مذہبی جمعیات: اصلاح کے علمبردار جمعیات کی اصلاح پر زور دینے سے کبھی غافل نہیں رہے (اگرچہ وہ ان کا مکمل انسداد نہیں چاہتے تھے)، جن پر وہ مذہبی زندگی میں بدعات کو رائج کرنے، لوگوں میں توہمانہ اعتقادات اور اعمال کی حوصلہ افزائی کرنے اور اپنے تعلیمی اداروں میں رجعت پسندانہ نظام تدریس کو جاری رکھنے کے الزامات عائد کرتے تھے (دیکھیے المنار کے مقالات زیر عنوان: البدعۃ والخرافات؛ رشید رضا: المنار والازہر بمواقع عدیدہ)۔

مسلم نظام ہائے تعلیم و قانون اور مذہبی اعمال کی اصلاح کی اپنی کوشش میں اصلاح کے حامی (اس امر سے) باخبر تھے کہ وہ مسلم معاشرہ کے روایتی ڈھانچوں پر حملہ آور ہو رہے ہیں، تاہم انہوں نے محسوس کیا کہ ان ڈھانچوں کی مرمت ازحد لازم ہے تاکہ مسلم معاشرے میں ایک نیا ضروری معاشرتی اور ثقافتی (جذبہ) متحرک کیا جا سکے، لیکن ان کا کام یہیں پر ختم نہیں ہوا، اس لیے کہ محمد عبدہ اور ان کے قریبی حامیوں کی پیش کردہ "اصلاح" کے لیے تجدید کی ایک (ایسی) ہمہ گیر تحریک کی ضرورت تھی جو مسلمانوں کی زندگی کے تمام شعبوں پر محیط ہو، لیکن ہم انہیں خالص غیر دینی شعبوں (مثلاً زبان و ادب، مدارس کی تنظیم، انتظامیہ، فوج وغیرہ) کی اصلاح کی وکالت کرتا دیکھتے ہیں۔ وہ کہتے تھے کہ قابل ذکر علما نہ صرف محدود مذہبی اصلاح، بلکہ مسلمانوں کی مکمل اور پوری کی پوری معاشرتی و اجتماعی تنظیم کی اصلاح کے لیے توانائیاں وقف کر دیں۔ انیسویں صدی عیسوی کے اختتام اور بیسویں صدی عیسوی

کے آغاز میں عمومی اصلاح کے لیے ان اپیلوں کی پذیرائی عرب اور مسلمان دانشور حلقوں میں اچھی طرح سے ہوئی۔ العروۃ الوثقیٰ (۱۸۸۴ء) کے (اجراء) کے دور اور اس کے بعد افغانی، محمد عبدہ اور الکواکبی جیسے اعلیٰ درجہ کے داعی جدید مسلم فکر میں اصلاح کے نظریہ کو مدغم کرنے میں قطعی طور پر کامیاب رہے، جس کی بنا پر ان کے بعد کا کوئی عرب دانشور اصلاحی تحریک سے بے خبر نہ رہ سکا (دیکھیے لمنار، شمارہ ۲ (۱۸۹۹ء)، ص۹۳۹ الاصلاح الاسلامی و الصحافۃ) : عرب اور ترکی پریس میں "اصلاح" اہم اور مسائل حاضرہ میں سے ایک مسئلہ بن چکی تھی، (ام القریٰ ۳)۔ ادبی حلقوں میں بہت سے بالکل نا دینی (سیکولر) ادبا اور شعرا نے صلاح کے حامیوں کے ہاتھ مضبوط کیے، ان کی ہمدردیاں مذہبی تحریک کے ساتھ وابستہ نہ تھیں، بلکہ اس طاقتور تحریک کے ساتھ تھیں، جو اس وقت کے مسلم معاشرے اور عمومی طور پر عربوں (کے کردار) کا نمونہ پیش کرتی تھی۔ ان کے خیال میں "تحریک اصلاح" ترقی کی اپیل، تجدید کے جھونکے اور عرب قوم کے لیے بہتر مستقبل کے وعدے کا مظہر تھی۔ مذہبی اور اخلاقی اصلاح کے لیے اس کے بنیادی مطالبے کو اس کے معاشرتی اور ثقافتی مضمرات نے بہت سے دانشوروں کی نظر میں دھندلا دیا تھا۔ بتدریج اصلاح نے ایک روایتی داستان (Myth) کا روپ دھار لیا، جس نے تمام لوگوں (بشمول اس پر یقین رکھنے والوں، یقین نہ رکھنے والوں، مسلمانوں اور غیر مسلموں) کو، جو لوگوں کی معاشرتی اور ثقافتی آزادی کے لیے جدوجہد کر رہے تھے، اپنا گرویدہ بنا لیا ("اصلاح" کا اثر غیر مسلم حلقوں میں سلامہ موسیٰ جیسے ادباء کی تحریروں سے نمایاں ہے، دیکھیے سلامہ موسیٰ: تربیت، قاہرہ لائیڈن، ۱۹۶۱ء، ص ۵۲ [انگریزی ترجمہ The Education of Salama Musa Schuman، لائیڈن ۱۹۶۱ء، ص۳۵]؛ یہی وجہ ہے کہ مذہبی مصلحین (سلفیہ) کے ساتھ مل کر کچھ غیر مذہبی دانشوروں نے بھی (اگرچہ ایک خالص معاشرتی اور ثقافتی مفہوم کے ساتھ) اصلاح کا مطالبہ کیا۔ اس غیر مذہبی اصلاحی دھارے کی اہم ترین مثالی شخصیت عراقی شاعر جمیل صدقی الزہاوی (۱۸۶۳ـ۱۹۳۶ء) ہے [رک بآں]، جو مذہبی پہلو سے عاری قسم کی اصلاح کی وکالت کرتا ہے (اس کے خیالات نشرۃ فی الناس آراۂ نرید بھا اصلاح دنیاھم لا نطعن فی الدین میں بیان کیے گئے ہیں)۔

"اصلاح" کے نفوذ میں (مغربی ثقافت سے کم یا زیادہ متاثر) عرب دانشور حلقوں کا اضافی تعلق ایک فیصلہ کن عنصر تھا۔ صلاح کے حامیوں کو صحافیوں اور ذہین افراد میں (ایسے) اتحادی مل گئے جو اگرچہ (ان کے) سچے ہمدرد نہ تھے، تاہم مذہبی روایات اور الازھر اور الزیتونہ جیسی یونیورسٹیوں کی روایات کے محافظوں، قدیم طرز کے علما کی قدامت پسندی، عوام کی بے حسی اور سیاسی اور انتہائی اداروں کی سست روی سے مشتعل ضرور تھے۔ لہذا (عرب دنیا کے) مشرق و مغرب میں نوجوان ترقی پسند دانشور "صلاح" کے علمبرداروں کے قریب ہوگئے جو ان کے خیال میں ایک (ایسے) متحرک گروہ کی نمائندگی کرتے تھے جو غیر ملکی تسلط کی مختلف صورتوں کے مقابلے میں (آکر) اپنے عوام کی تعلیم، ترقی اور قومی وقار کے حق کا مطالبہ بآواز بلند کرتا تھا۔

علاوہ ازیں "تحریک اصلاح" کو اعتدال پسند سنی حلقوں کی طرف سے حمایت کے اقدام سے بھی فائدہ پہنچا۔ مستقبل قریب و مستقبل بعید میں معاشرے کی اسلام سے دوری کے امکان سے اور مسلم ممالک میں عیسائی مشنری سرگرمیوں کے زور پکڑنے سے خوفزدہ ہو کر وہ ایک ایسی تحریک کو جنم لیتے دیکھ کر خوش تھے کہ جس کی وابستگی ملت (مطہرہ) سے تھی اور جس کے حامل پختہ عزم کے ساتھ دین و ایمان کی مدافعت کا عہد کیے ہوئے تھے، جبکہ اس کے ساتھ ساتھ وہ عرب دنیا میں معاشرتی ارتقاء اور جدید سائنسی اور فنی ترقی کی ضرورت کو بھی تسلیم کرتے تھے۔

تاہم ترقی پسند نوجوان نسل اور روشن خیال سنی افراد کے لیے باعث دلچسپی ہونے کے باوجود "تحریک

اصلاح" کو آغاز ہی سے کچھ مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ اپنے آغاز سے یہ تحریک عرب دنیا کے بڑے حصے پر حکمرانی کرنے والی طاقتوں (ترکی، برطانیہ اور فرانس) کی نظروں میں مشکوک تھی، کیونکہ اس کا مقصد ثقافتی اور سیاسی تجدید (یعنی عرب قومیت اور بین الاسلامیت کی رفعت) تھا۔ اس کے معاشرتی اور سیاسی مؤقف نے اسے حکمران طبقوں اور موجودہ حالت کو برقرار رکھنے کی حامی انتظامیہ (یونیورسٹی حکام، حاکمان فوجداری، پیشوایان مذہب اور جمعیات) کے مخالف کے طور پر لا کھڑا کیا؛ ہر قسم کی بدعت، مذہبی توہمات اور جاہلانہ رسوم کے خلاف اعلان جنگ کر کے اور سخت مؤحدانہ عقیدہ کی بنا پر (جس کی روشنی میں سادہ لوحی پر مبنی عام نیکی کے کاموں میں بھی انہیں شرک کے مظاہر دکھائی دیتے تھے) "تحریک اصلاح" نے روایت پسند طبقوں کو بھی سخت مخالف کر لیا۔ انہی وجوہ کی بنا پر عام لوگوں نے اس کے بارے میں بے اعتمادی کا اظہار کیا جو کہ روایات ورسوم کو مذہب کا ایک لازمی جزو تصور کرتے تھے۔

لازمی طور پر تحریک "اصلاح" پر کئی اطراف سے حملے کیے گئے (دیکھیے مثال کے طور پر تحریک اصلاح کے حامیوں اور الازہر کی تعلیمی وعلمی روایات کے محافظین کے مابین طویل مباحث، در رشید رضا: المنار والازہر) بہرحال یہ ایک (ایسی) تحریک تھی جو سیاسی مزاحمت (مخالف سامراجیت نہ کہ عثمانی ترکوں کے خلاف) اور معاشرتی تبدیلی (جس کا ہدف مسلم معاشرہ کی روایتی بنیاد تھا) کا عہد کیے ہوئے تھی اور جو مقدس تصور کیے جانے والے بعض مذہبی حلقوں خصوصاً جمعیات اور مذہبی فرقوں اور مذہبیت کے نام پر مقبول عام خیالات ورسوم پر حملہ آور ہو کر اخلاقی اور روحانی اصلاح کی طرف گامزن تھی، علما کے طبقہ میں بلند مقام کے حامل نہ ہونے اور اصلاحی مسلک کے لیے (مطلوب) اخلاقی حاکمیت رکھے بغیر سلفیہ پر بآسانی الزام عائد ہوتا تھا کہ وہ عظیم سنی روایت کو تبدیل، بلکہ تباہ کر رہے تھے۔ انہیں اپنا اخلاص نیت اور ان کے اپنے خیال کے مطابق اپنی مساعی کے سلسلے میں اپنے نمایاں اسلامی کردار کو تسلیم کروانے کے لیے مسلسل جدوجہد کرنا پڑی، تاہم نہ تو روایت پسند سنی اور نہ ہی جمعیات کے ارکان ان کی (اصلاحی) مساعی کے جواز کو تسلیم کرنے پر آمادہ ہوئے (دیکھیے: المنار، ج ۱، ص۸۰۷، ۸۲۲؛ رشید رضا اپنے مخالفین کے حملہ کی زد میں؛ رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام، بمواقع عدیدہ، بطور مفتی مصر محمد عبدہ کو پیش مشکلات: ظافر القاسمی: جمال الدین القاسمی، ص۵۹۳؛ دمشق کے علما کی طرف سے رشید رضا کا نامناسب استقبال، ص ۶۰۳-۶۰۴؛ شام میں سلفیہ کی عدم کامیابی؛ اے مراد: Le Reformisme Musulman کتاب اول (The Resistance of Algerian Sunnism and Brothehoods to Reformist Propaganda)۔ بہرحال وہابی نظریات سے مطابقت کی بنا پر گمراہ مشہور کیے جانے یا سیکولرازم کے موافق کم یا زیادہ ترقی پسندانہ رجحانات کو اپنے اندر بسرعت جذب کر لینے کی وجہ سے سلفی تحریک کو الجزائر اور تیونس کی طرح مصر اور شام میں شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کے مخالفین نے اسے سنت سے اپنی وابستگی کی بنا پر مسترد کر دیا۔ ان لوگوں کی نظر میں روایتی سنی مسلک کے علاوہ سنت کی اور کوئی ہیئت اور تعبیر ممکن ہی نہ تھی۔ جب ہم تحریک "اصلاح" کے بنیادی اصول اور اس کے نظریاتی خدوخال کا جائزہ لیں گے تو اس کے حقیقی معانی (بخوبی) واضح ہو سکیں گے۔

(ب) بنیادی اصول: ابتداءً تحریک "اصلاح" مذہب سے متاثر تحریک تھی، تاہم اس کی اولین سرگرمیوں کا جائزہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس کے علمبرداروں کی طرف سے پیش کردہ دلائل اخلاقی اور روحانی تاثر سے زیادہ معاشرتی اور ثقافتی تاثر لیے ہوئے تھے (اولین اصلاحی منشورات میں مجلّہ "العروۃ الوثقیٰ" (۱۸۸۴ء) میں محمد عبدہ (اور افغانی) کے مقالات جو معاشرتی اور ثقافتی اور حتیٰ کہ سیاسی ملاحظات مذہبی ملاحظات کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کے حامل (نظر آتے) ہیں) اپنے مجلّہ "ام القریٰ" اور اپنی کتاب "طبائع الاستبداد" میں الکواکبی نے بھی اسی طرح کی مساعی کی ہے۔ اپنے مجلّہ المنار کے ابتدائی مراحل میں

رشید رضا نے معاشرتی اور ثقافتی سوالات پر زیادہ توجہ دی ہے۔ اپنے اساتذہ اور شیوخ کی مانند انہوں نے بھی مسلمانوں کو یہ ترغیب دینا چاہی ہے کہ ان کی اخلاقی اور مادی حالت کا انحصار اسلام کی تجدید پر ہے اور یہ کام "اولین اصولوں کی طرف مراجعت" سے ہی پایۂ تکمیل تک پہنچایا جاسکتا ہے، تاکہ اسلامی تعلیمات اور اقدار کو پورے استناد اور صحت کے ساتھ از سر نو دریافت کیا جا سکے۔ زمانہ ما بعد کے اصلاحی مباحث اسی اہم موضوع پر مرتکز ہیں۔

قرآن مجید بطور مرجع: اس نکتے پر اصلاح پسندوں کی رائے اصولی طور پر سلف (صالحین) کی رائے سے ملتی جلتی ہے۔ یہ قرآن حکیم کی اصولی نوعیت، قانونی مآخذ کے طور پر اس کا مقام اور اس کی تفسیر تک رسائی کا طریق کار ہے۔

(ا) "تحریک اصلاح" (کے علمبردار) قرآن مجید کو کلام اللہ، غیر مخلوق، ناقابل تبدیل وترمیم تسلیم کرتے ہیں (القرآن الکریم، ۴۱[حٰمٓ السجدۃ]: ۴۲؛ ۱۵[الحجر]: ۹) اور اس کے پیام کی ابدیت اور آفاقیت کا (از سرنو) اثبات کرتے ہیں (۳۴ [سبا]: ۲۸؛ ۶[الانعام]: ۹۰)؛ المنار، ۱: ۱۰؛ رشید رضا: تفسیر، ۲: ۱۶۳؛ ۳: ۲۸۹)۔ قرآن حکیم کے "غیر مخلوق" ہونے کے عقیدہ سے سختی کے ساتھ وابستگی کی بنا پر یہ (اصحاب) اشاعرہ کے توافق پر مبنی ترکیب کو مسترد کر دیتے ہیں، چونکہ یہ سلف (صالحین) کے موقف کا اثبات نہیں کرتی (دیکھیے رشید رضا: تفسیر، ۹: ۱۷۸)۔ اس سے یہ (امر) واضح ہوتا ہے کہ دور جدید میں اسلام میں عقل و استدلال کی حمایت کرنے کے باوجود سلفیہ اپنے عہد کے مسلمانوں تک قرآن کی اصل وتشریح پہنچانے میں کبھی کامیاب نہیں ہوئے (دیکھیے R.Caspar: Le nenoureau due Mo'lay lisme Mideo، ۴ (۱۹۵۷ء): ۱۴۱ وبعد) اور باوجود یورپین مستشرقین اور چند ایک معاصر مسلمان مصنفین کی جانب سے سیرت مبارکہ کی روشنی میں کی گئی، تاریخی جستجو اور نفسیاتی تحلیل کے (جس نے ہمیں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کے بارے میں بہتر معلومات بہم پہنچائی ہیں)، ماضی سے (اظہار) وابستگی اور سلف کے بعض منفی مواقف کی حمایت وتائید کی بنا پر ان کے غیر متحرک نظریے نے انہیں تاریخی، عمرانیاتی اور نفسیاتی اکتشافات سے متعلق عمیق تر معلومات کے حصول سے باز رکھا جو کہ انہیں وحی اور الہام کے مسائل کا صحیح تر ادراک مہیا کر سکتے تھے (وحی کے موضوع پر دیکھیے رشید رضا کا فیصلہ کن بیان تفسیر، ۱۱: ۱۳۶ـ ۱۹۴)، جس میں وہ روایتی (منقول) وضاحت میں کسی قسم کی ترمیم کی کوشش کیے بغیر وحی کے بارے میں اس نظریے کا اثبات کرتے ہیں کہ یہ "منزل من اللہ" ہے۔ اسی لیے انہیں اس موضوع پر بعض مصنفین خصوصاً E.Dermenghem کے افکار (مندرجہ La vie de Mahomet، مطبوعہ پیرس ۱۹۲۹ء، باب ۱۸) کی طویل تردید کرنا پڑی)۔

قرآن حکیم کی خصوصیات پر بحث کرتے ہوئے، محمد عبدہ نے اپنے رسالۃ التوحید (مطبوعہ بولاق ۱۳۱۵ھ / ۱۸۹۸ء، بار اول) میں روایتی (منقول) عقیدے سے آگے بڑھنے کی کوشش کی ہے۔ اصل متن جو (ص۲۸، فرانسیسی ترجمہ، ص۳۳، ۲ تا ۳۴، ۱۰۴) اس سلسلے میں رشید رضا نے حذف کر دیا ہے (بار دوم مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۶ھ / ۱۹۰۸ء)؛ "رسالۃ التوحید" (طبع محمود ابوریہ، قاہرہ ۱۹۶۶ء، ص۲۰۵) ایک بار پھر دستیاب ہے۔

(ب) قرآن مجید، بطور ابتدائی قانونی ماخذ: قرآن دین اسلام کی اساس ہے (اساس الدین، تفسیر، ۱: ۳۶۹؛ ۷: ۱۳۹، ۱۹۸؛ ۹: ۳۲۶؛ ابن بادیس: شہاب، فروری ۱۹۳۶ء، ص۹۵)؛ اس سے بڑھ کر یہ کہ "یہ درحقیقت اس کی پوری صحت و درستی کے ساتھ دین کی تشکیل کرتا ہے (هو الدین کله، تفسیر، ۶: ۱۵۳ تا ۱۶۷؛ ۷: ۱۳۹، ۱۹۸؛ ۹: ۳۲۶)۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مطابق قرآنی وحی ہی سے دین کی تکمیل ہوئی [اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ "یعنی آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا" (۵[المآئدۃ]، ۴)]۔ ابن عباسؓ اور سلف (صالحین) میں سے اکثریت کی رائے کو اختیار کرتے ہوئے رشید رضا وضاحت کرتے ہیں:

"دین کا مفہوم حسب ذیل ہے: "عبادات، احکام اور آداب" (تفسیر، ۱۶۶:۶، حاشیہ)۔ لہذا قرآن مجید دین کا اعلیٰ ترین ماخذ ہے۔ علاوہ ازیں اس میں معاشرے کی تاریخی زندگی کے لیے ہر مطلوبہ امر جامع طور پر موجود ہے۔ ابن بادیس سورہ (۷ [الاسرآء]: ۱۳) کی تفسیر بیان کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں: "اللہ تعالیٰ کے تمام بندوں کو سعادت دارین کی احتیاج ہوتی ہے، یعنی صحیح اعتقادات، ٹھوس اخلاق اقدار، مبنی بر انصاف قوانین اور فیاضانہ جذبات، یہ سب کچھ بالوضاحت قرآن مجید میں موجود ہے" (شہاب، دسمبر ۱۹۲۹ء۔جنوری ۱۹۳۰ء؛ ص۷)۔ جہاں تک مسلم معاشرے کی سیاسی تنظیم اور معاملات کو نمٹانے کا تعلق ہے، قرآن مجید صرف عمومی ہدایات دے کر حالات کے مطابق اور مسلمانوں کی مصلحت میں فیصلے کرنے کا کام مسلمانوں کے آئینی حکمرانوں یعنی اولو الامر پر چھوڑ دیتا ہے (دیکھیے المنار شمارہ ۴ (۱۹۰۱ء) ص۲۱۰؛ تفسیر، ۳: ۱۰۔ ۱۱؛ ۱۲ (اہم)؛ ۱۹۹:۴۔ ۲۰۵ (اہم)؛ ۱۴۳:۶؛ ۱۴۰:۷؛ ۱۴۱، ۱۹۱؛ ۲۶۴:۱۱) قرآن حکیم اسلام کی اعلیٰ ترین قوت حاکمہ ہے۔ اس لیے اسے سمجھنے (اور پھر اس کی تفسیر کو سمجھنے) کا مسئلہ بڑی اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ وحی کو سمجھنے کا انداز پیغام کو عمل میں منتقل کرنے کے طریقے پر اثر پذیر ہوتا ہے۔

(ج) قرآن مجید کی تفسیر: لسانیاتی طور پر قرآن مجید کے مضامین دو طرح سے بیان کیے گئے ہیں: اکثر آیات واضح معنی رکھتی ہیں (محکم) اور ان کی تعبیر و تشریح کے مسائل درپیش نہیں آتے۔ جبکہ بعض دیگر آیات قدرے غیر واضح حیثیت رکھتی ہیں (یعنی وہ متشابہ ہیں)، بشرطیکہ ان کے ظاہری مفہوم کی پابندی کی جائے۔ ایسی آیات میں وحی شدہ حقائق کو قابل ادراک لسانیاتی پیام سے ماوراء سمجھتے ہوئے بعینہٖ ویسے ہی تسلیم کر لیا جائے، جیسے کہ ان کا لفظی مفہوم پیش کرتا ہے (دیکھیے تفسیر، ۳۵۳:۸؛ ۱۰: ۱۴۱)۔ صرف اللہ تعالیٰ ہی "متشابہ" الفاظ کی حقیقت کو جانتا ہے، مومن کو چاہیے کہ وہ اس بارے میں اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دے۔ محمد عبدہٗ کی راے میں یہ اعتقادی فعل ایک قانونی فرض کا درجہ حاصل کر لیتا ہے (تفسیر، ۲۵۲:۱) یہی مؤقف رشید رضا اور ابن بادیس بھی رکھتے ہیں (دیکھیے تفسیر، ۱۱۷:۳، ۲۵۶:۴؛ ۴۷۲:۷؛ ۴۵۳:۸، ۵۱۳:۹؛ ۱۴۱:۱۰، ۳۷۸:۱۲؛ شہاب، جنوری ۱۹۳۴ء، ص۲، جون ۱۹۳۹ء، ص۲۰۶)۔

قرآنی تفسیر کے موضوع پر تحریک اصلاح کے علمبرداروں کے نظریے کو تاویل اور تفسیر سے متعلقہ مسائل کی روشنی میں متعین کیا جا سکتا ہے۔

"تحریک اصلاح" تاویل یعنی موضوعی تعبیر و تشریح کی شدومد سے مذمت کرتی ہے جو کہ لفظی مفہوم سے ماوراء "پوشیدہ" معنی اور کم یا زیادہ رمزیت کے تجزیہ کرنے کی مدعی ہے۔ اس "قرآنی آیت کے موضوع پر رشید رضا نہایت واضح طور پر "اصلاح" کے علمبرداروں کا مؤقف بیان کرتے ہیں (تفسیر، ۱۲۶:۳ وبعد)، چونکہ تاویل ایک خاص قسم کی بدعت ہے (کتاب مذکور، ۱۴۱:۱۰)، کیونکہ نہ تو اس کا جواز سنت مبارکہ سے ملتا ہے اور نہ ہی سلف صالحین کی روایت سے، جو کہ اپنے فہم و ادراک کی بنا پر متشابہ قرآنی آیات کی تشریح سے گریزاں تھے (نیز دیکھیے محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص۷ [فرانسیسی ترجمہ، ص۸])۔ تاویل پر سلفیہ کی بے اعتقادی تمام باطنی و متصوفانہ تشریحات اور ہر قسم کی معقول توضیحات پر محیط ہے (دیکھیے تفسیر، ۱: ۲۵۲۔۲۵۳؛ ۳، ۱۷۲۔۱۹۶).

"اصلاح" کے حامی "تفسیر" کی حمایت کرتے ہوئے "تاویل" کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور یہ اصول پیش کرتے ہیں کہ چند ایک مبنی براسرار آیات (خصوصاً صفات الٰہیہ اور احوال الآخرۃ یعنی مستقبل کی زندگی سے متعلقہ) کے علاوہ قرآنی آیات کو معاصر مسلمانوں کے لیے اتنا ہی قابل فہم بنایا جا سکتا ہے جتنی کہ یہ سلف (صالحین) کے لیے تھیں، لہذا (اس طرح) تفسیر کے کردار کو ازسر نو مستحکم کیا گیا۔ افسانوی اور داستانی پردوں اور، صرف و نحو اور علم بلاغت کے طویل مباحث سے آزاد اور مبرا ہو کر تفسیر قرآن مجید کو پڑھنے اور اس پر غور و فکر کرنے کی

تیاری کا ایک مرحلہ بن جاتی ہے۔

تفسیر کے ناصحانہ انداز میں دلچسپی رکھنے والے مفسرین نے مسلمانوں اور قرآن مجید کے مابین ایک حقیقی پردہ حائل کر رکھا ہے (تفسیر، ۳:۳۰۲) "تحریک اصلاح" کے حامیوں کے مطابق تفسیر کا لازمی مقصد اخلاقی اقدار اور ہدایات یعنی روحانی رہنمائی کی توضیح و تشریح ہے جو دینی احساسات کی نشوونما کرتی اور نیکی کی طرف گامزن کرتی ہے (کتاب مذکور، ۱:۲۵)۔ تفسیر کو سائنسی اور (دیگر) قابل تصدیق حقائق کے اثبات اور عقلیت کے دلدادہ جدید ذہن کو مطمئن کرنے کے لیے اسے ایک تشریحاتی و توضیحی شعبۂ علم تصور نہ کیا جائے۔ "اصلاح" کے حامی مفسرین (اور سب سے بڑھکر رشید رضا اور ابن بادیس) کو سائنسی (انداز کی) تفسیر ہرگز پسند نہیں اور مخصوص استثناء کے ساتھ وہ اس اسلوب کے ساتھ مصالحت کے لیے مائل نہ ہوے، جو کہ ان کے عہد میں عام ہوچکا تھا (دیکھیے طنطاوی جوہری (۱۸۶۲ء-۱۹۴۰ء) کی خاص نظیر در MIPEC، ۵ (۱۹۵۸ء)، ۱۱۵-۱۷۴)۔ نتیجتاً رشید رضا اوراک کے اس فقدان پر تنقید کرتے ہیں جس کے ساتھ امام فخر الدین رازی (دیکھیے [رک بآں]) اپنی اہم تفسیر (قرآن) کو طویل اور ضخیم بنانے کے بیے اپنے دور کے سائنسی کلچر کو دلکش اور مرغوب بنا کر پیش کرتے ہیں۔ وہ معاصر مفسرین میں (پائے جانے والے) ایک متماثل رجحان پر تاسف کا اظہار کرتے ہیں جو اپنی تفاسیر میں سائنسی تبحر کا اس قدر زیادہ اظہار کرتے ہیں کہ وہ قاری کی توجہ وحی الٰہی کے (اصل) مقصد سے ہٹانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں (تفسیر، ۱:۷۵)۔ علاوہ ازیں قرآن مجید میں بیان کردہ سابقہ کتب سماویہ میں مذکورہ قصص کی بات کرتے ہوے، رشید رضا محمد عبدہ کے حوالے سے ان اصحاب کو ہدف تنقید بناتے ہیں جو کتاب اللہ کی صداقت (کی بنیاد) ان حقائق کی صحت پر استوار کرنا پسند کرتے ہیں جن کے بارے میں یہ اہل ایمان کو غور وفکر کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ "قرآن مجید نہ تاریخ کی کتاب ہے اور نہ ہی قصص کی کتاب۔ یہ صرف اخلاقی رہنما اور روحانی سربلندی کا منبع و مأخذ ہے" (تفسیر، ۲: ۱۱۴)۔ قرآنی قصص کی تاریخی حیثیت اس کے اخلاقی مضامین اور فیضان کا ماخذ ہونے کی حیثیت سے اس کی قدر و قیمت کے مقابلے میں کم اہم ہے۔ "اصلاح" کے حامی مفسرین کا مقصد سب سے بڑھ کر، قرآنی پیغام کو ہر ممکن طور پر مسلمانوں کے دل و دماغ تک پہنچانا سمجھتے ہیں۔ اس کام میں ان کا ہدف آیات مبارکہ کے معانی کو بعینہ انسانی فہم و ادراک کے مطابق متعین کرنا ہوتا ہے۔ یہ (امر) عربی لغت اور لسانیات کے تمام مآخذ کے مکمل مطالعے کا متقاضی ہے۔ کچھ (قرآنی) آیات نہایت واضح مفہوم اور پیغام کی حامل ہیں؛ بعض آیات کی توضیح خود قرآن حکیم کی ہم مثل آیات اور حوالوں کے ذریعے سے احسن طور پر کی جا سکتی ہے (تفسیر القرآن بالقرآن)؛ کچھ آیات کے سلسلے میں صحابہ کرامؓ اور تابعین میں سے ان کے اہم تلامذہ کی آرا کی طرف رجوع کے لیے قدیم تفسیر کا مطالعہ ضروری ہو جاتا ہے جو کہ (دراصل) وحی الٰہی کے ایک جزو کے طور پر خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کی گئی وضاحت کا اتباع ہے۔ سنت سے اخذ کردہ دلائل کے بغیر کوئی بھی تفسیر (کسی واضح قرآنی حوالہ کی عدم دستیابی میں) مشکوک اور ناقابل قبول ہے (محمد عبدہ: رسالة التوحید، ص ۱۳۹ (فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۳۷)؛ تفسیر، ۱: ۸، ۱۷۴-۱۷۵، و ج ۳)، یہ ہے بنیادی طور پر قرآن و سنت کی تکمیلی نوعیت کا نظریہ۔

۲۔ سنت: تحریک "اصلاح" کے علمبردار اصحاب کے مؤقف کی رو سے سنت کو لازماً قرآن کے بعد دوسرے شرعی مآخذ کے طور پر تسلیم کیا جانا چاہیے۔ تاہم اصلاحی نظریات کا اس امر پر کلی طور پر اتفاق نہیں کہ آیا سنت قرآن کی طرح مستقل ماخذ ہے یا محض اس کی تشریح و توضیح سے عبارت ہے۔ اہم نظریاتی مواقف حسب ذیل ہیں:

سنت قرآن کی مانند اہمیت کی حامل ہے، یہ ابن بادیس کا مؤقف ہے جو قرآن و سنت کے مابین مکمل ارتباط کا اثبات کرتے ہیں "قرآنی الفاظ: [قَوْلاً مِّنْ رَّبٍّ رَّحِيمٍ] رب

رحیم کی طرف سے کلام و وحی (۳۶ [یٰسین]:۵۸) کا مفہوم یہ ہے کہ دین، کلی طور پر اللہ تعالیٰ کی وحی ہے اور اسلام کا اولین ماخذ قرآن ہے، جو وحی الٰہی ہے، جبکہ جو سنت ہے وہ بھی وحی ہے، جیسا کہ کلام الٰہی سے ثابت ہوتا ہے [اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی] "یہ (ان کے ارشادات) نری وحی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے" (۵۳ [النجم]:۴) (شہاب، فروری ۱۹۳۶ء، ص۹۵)۔ یہ اساسی موقف (امام ابن حزم ظاہری کے موقف سے مطابقت رکھتا ہے جو سنت کو وحی کا ہم مرتبہ قرار دیتے ہیں، دیکھیے الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۷ء، ص۱۲۱-۱۲۲)۔ اس دعوی کی رشید رضا جزوی طور پر تائید کرتے ہیں، لیکن وہ تسلیم کرتے ہیں کہ "وحی صرف قرآن مجید تک محدود نہیں ہے" (تفسیر، ۱۳۹:۲، ۲۷۹:۳، ۴۷۰)۔ کچھ احادیث نبویہؐ، جو کہ الرُّوحُ القدس کی لائی ہوئی ہیں، قرآن کی مانند اہم ہیں، لیکن ان کا انداز بیان قرآنی اسلوب بدیع کا سا درجہ نہیں رکھتا (تفسیر، ۲۷۹:۵)۔

سنت وحی الٰہی کی شارح ہے تمام "اصلاحی" مصنفین اس نکتے پر متفق ہیں۔ قرآن مجید واضح طور پر بیان کرتا ہے کہ رسول اکرمؐ کا مشن [لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ] کلام الٰہی کا حقیقی مفہوم و منشا لوگوں پر آشکار کرنا ہے (تفسیر، ۳۰:۲؛ ۱۵۹:۶، ۲۷۴؛ ۱۳۹:۷، ۲۵۵:۸، ۳۰۹؛ شہاب، اکتوبر ۱۹۳۰ء، ص ۵۳۲ فروری ۱۹۳۲ء، ص۷۳)۔ سنت اہمیت کے لحاظ سے کتاب اللہ کے بعد دوسرا درجہ رکھتی ہے، کیونکہ یہ ایک تشریحی وسیلہ ہے (تفسیر، ۱۸:۴، بابت (۳ [آل عمران]:۱۰۱)۔ قرآن جیسے دین کی کلیت کی تشکیل کرتا ہے اور سنت صرف اس مفہوم میں اس کا لازمی جزو ہے کہ وہ وحی کی وضاحت کرتی ہے (ایضاً، ۳۲۶:۹)۔ اس طرح سے سنت دوسرے شرعی اور دینی مآخذ کی حیثیت کی حامل ہے۔

سنت سے مراد صرف حدیث کے متون ہیں جن کا استناد مسلّمہ ہے (دیکھیے محمد عبدہٗ: رسالۃ التوحید، ص۱۴۹ [فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۳۲]، روایات کی ایک محدود تعداد، جو خصوصاً ایمانیات اور عبادات (مثلاً نماز، حج) کے بارے میں ہیں، اعمال صالحہ کی ان بیانیہ روایات کے علاوہ بقیہ مستند روایات (مثلاً اخلاقیات پر مبنی روایات) کی تعداد ایک درجن سے زیادہ نہیں (رسالۃ التوحید، طبع رشید رضا، ص۲۰۲، حاشیہ ۲؛ تفسیر، ۳۶۵:۵)۔ کسی روایت کو محض اس بنا پر تسلیم کر لینا کہ یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہے، ضروری نہیں، خواہ یہ (کسی) مشہور محدث یا نامور شیخ کی مستند و تصدیق کی حامل بھی ہو۔ رشید رضا (امام) غزالی " کی مثال دیتے ہیں جو (اپنی تالیفات میں) غیر مستند یا جعلی روایات لاتے ہیں (تفسیر، ۳۱:۷)۔ وہ موضوع روایات کے سخت ناقد تھے، جن کے وجود کو مختلف عوامل سے منسوب کرتے ہیں: زنادقہ [رک بآں]، مسلک پرستی، حکمرانوں سے تعلق، بشری غلطی اور نسیان۔ علاوہ ازیں تعصّب اور تدقیق کی بنا پر (بعض) محدثین نے یہ جرأت کی کہ اخلاقی مقولوں کو حدیثوں میں شامل کر لیا اور جنہیں انہوں نے محض ضعیف حدیث کا درجہ دیا۔

"اصلاح" کے علمبرداروں کے نقطۂ نظر سے حدیث کے استناد کا مسئلہ نہایت اہم ہے، کیونکہ اس کا استناد ہی شرعی ماخذ کی حیثیت سے اس کے معیار کی بنیاد ہے جو کچھ رسول پاکؐ نے (لوگوں تک) پہنچایا وہ من جانب اللہ ہے، اور اہل ایمان کے لیے وہ لازماً ایمان کا جزو ہونا چاہیے [مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ] اور جو کوئی رسولؐ کی اطاعت کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتا ہے (۴ [النساء]:۸۰)، لہذا مسلمان کسی بھی کمزور غیر مستند و مشکوک معیاری روایت کو چھوڑنے کا حق رکھتے ہیں۔ قرآن مجید کی مانند مستند حدیث اور غیر مستند حدیث (خواہ وہ سلف صالحین کے ذوق و مشرب سے مطابقت بھی رکھتی ہو) کے مابین امتیاز کرنے میں بڑی احتیاط لازمی ہے۔

درحقیقت سلفیہ احادیث کی صرف ایک قلیل تعداد کی معیاری قدروقیمت کو تسلیم کرتے ہیں، جنہیں ثم ذومۃ سے مستند قرار دیا جاتا ہے: احادیث متواترۃ وقلیل ما ھی (منار ۵۷۲:۳)۔ اصلاح کے علمبردار یہ بیان کر کے کہ مسلمانوں کے لیے صرف اور صرف قرآن اور سنت کی

پیروی فرض ہے، (الکواکبی: ام القریٰ، ص۳۷؛ رشید رضا: تفسیر، بمواقع عدیدہ؛ ابن بادیس: شہاب، فروری ۱۹۳۶ء، ص ۹۵)، اپنے عقیدے کی بنیاد رسول اکرمؐ کی تعلیمات پر استوار کرتے ہیں۔ (دیکھیے Wensinck: Hand Book، ۱۳۰ الف: "فقط قرآن وسنت سے اعتصام"؛ ۲۲۳ الف: "خود کو قرآن وسنت تک محدود رکھنا")، لیکن سنت کے بارے میں اپنے مخصوص اور محدود نظریے کو ذہن میں رکھتے ہوے وہ دراصل دین کو صرف قرآن حکیم پر منحصر قرار دیتے ہیں۔

روایتی مسلک کے برعکس "تحریک اصلاح" کے علمبرداروں کا یہ عقیدہ ماخذ (دین) کے طور پر حدیث کے مقابلے میں قرآن مجید کو زیادہ اہمیت دینے کی طرف راغب ہے۔ اس میلان کو زمانہ حال کے (بعض) مصنفین نے (اپنی کتب میں) اس کے منطقی انجام تک پہنچا دیا ہے کہ انہوں نے قرآن حکیم اور اجتہاد کے بالمقابل سنت کی حیثیت کو گھٹا کر ختم کر دیا ہے (دیکھیے محمود ابوریہ، (سابق تلمیذ رشید رضا): اضواء علی السنۃ المحمدیۃ، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ اور حدیث کے موضوع پر حالیہ مواقف: Ret ۱۹۵۳ء؛ Abstracta، ص۱۱۷-۱۲۳؛ G.H. A. Juynboll: The Authenticity of Traditon Literature، لائیڈن ۱۹۶۹ء)۔

۳۔ سلف صالحین کی روایت: "تحریک اصلاح" کے علمبردار، کافی حد تک، سلف کی روایت کو، سنت کے تشریحی ذریعے اور اسلام کے عمومی مفہوم کے ادراک کے لیے ایک اہم مرجع کے طور پر عزیز رکھتے ہیں۔ لفظ "سلف" ایک ایسی حقیقت کو متعین کرتا ہے جو تاریخی اور ثقافتی ہر دو پہلو رکھتی ہے۔ یہ سب سے پہلے (اسلام کے) قرون اولیٰ کی شخصیات سے متعلق نظریہ پر دلالت کرتا ہے (دیکھیے قرآن حکیم، ۴۳[الزخرف]: ۵۶) جو کہ فطری طور پر عرف کی رو سے حاکمیت، سند اور مثالیت کے نظریہ سے مربوط ہے۔ سلف، بجا طور پر، سلف صالحین ہیں جو مکمل راسخ العقیدگی، تقویٰ، پارسائی اور دینی علم کی بنا پر مثالی شخصیات اور رہبروں کا درجہ رکھتے ہیں، لیکن حتمی اور کافی مراجع کی عدم موجودگی میں ان کا تعین کرنا مشکل ہے۔ ان کے مثالی کردار کو متعین کرنے میں ان کے ذاتی خصائل کا حصہ زیادہ نہیں، تاہم نمایاں خصوصیت، جو سلف کو حاکمیت یا سند کا درجہ دیتی ہے وہ ان کا تاریخی تجربہ، (ان میں سے) بعض کا رسول اکرمؐ سے اور دیگر کا آپؐ کے صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام سے رابطہ اور تعلق ہے۔ اسلام کے عہد اول کے بے شمار شاہدین میں سے سلف مثالی (شخصیات) ہیں، وہ تاریخ کے ایک مقررہ عہد میں اسلامی راسخ العقیدگی کی ایک خاص ہیئت کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس لیے سلف کے تاریخی سیاق وسباق کا خاکہ مرتب کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ تاریخی مراجع ناقص اور اکثر باہم متصادم ہیں۔ سلف سے مراد ہے: مثلاً (ا) ام المومنین حضرت عائشہؓ اور خلفاے راشدینؓ اور جناب طلحہؓ و جناب زبیرؓ (Lane: Book، ۴: ۱۴۰۸) [اور دوسرے صحابہ کرام]؛ (ب) اہم ترین تابعینؒ (ایضاً)؛ (ج) رسول اکرمؐ کے صحابہؓ (الطبری، تفسیر، مطبوعہ المعارف، ۱: ۹۳) اور ان کے جانشین (تابعینؒ)، ایک طرف سے بحلق مؤسسین مذاہب اربعہ ! دیکھیے احمدؒ بن حنبل جو فرماتے ہیں سلفنا الصالح۔ Wensinck: Concordances، ۱: ۵۰۵ب)؛ اور دوسری طرف سے تابعین اور ان کے متصل جانشین آنے والی نسل سمیت (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع خیاط، ۳: ۶۷۶-۶۷۷)۔ دور جدید کے "اصلاحی" مصنفین کی کتب میں "سلف" کی تعریف تقریباً مبہم ہے، رشید رضا کے نزدیک وہ ابتدائی اسلامی معاشرہ (الصدر الاول) کے اہم ترین نمائندے ہیں (تفسیر، ۲: ۸۱، ۷: ۱۳۳، ۱۹۸) دور اول (العصرالاول) کے اہم ترین نمائندے (ایضاً، ۲: ۱۹۶، ۳: ۵۷۴)، یہ پہلی تین نسلوں (قرون) پر محیط ہیں، قرن کی اصطلاح صدی کے جدید مفہوم میں نہ لی جائے، بلکہ اسے ایک نسل کے معنوں میں لیا جائے جو کہ اسی دور میں ستر یا اسی برس کی مدت تک زندہ رہی [ایضاً، ۱۱: ۳۱۴، ۱۲: ۱۹]۔ رشید رضا اور ابن بادیس کی تصنیف میں ہم اولین تین نسلوں کی یہی روایتی تعریف (موجود) پاتے ہیں، یعنی رسول اکرمؐ اور ان کے صحابہؓ، تابعین اور اتباع تابعین

(تفسیر، ۸:۵۰: شہاب، اپریل ۱۹۳۷ء، ص ۴۳۴)، جہاں ایسی شخصیات جو کہ برتری میں فوقیت رکھتی ہیں، جیسا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے تصدیق فرمائی ہے (شہاب فروری ۱۹۳۲ء، ص۶۶، حوالہ حدیث: [خَیْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِی ثُمَّ الَّذِیْنَ یَلُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِیْنَ یَلُوْنَهُمْ] "بہترین دور میرا دور ہے پھر اس کے بعد کے لوگوں کا اور پھر اس کے بعد کے لوگوں کا" (دیکھیے Hand Book:Wensinck، ص ۴۸ الف بذیل: "خیر" [نیز مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ]) یہ حدیث (اس) دوسری حدیث سے قابل موازنہ ہے جس کا حوالہ (امام) شافعیؒ نے دیا ہے، (رسالہ طبع احمد محمد شاکر، ص۴۷۴، عدد ۱۳۱۵: "میرے صحابہ کی تکریم کرو اور ان کے بعد کے لوگوں اور ان کے بعد کے لوگوں کی جن کے بعد جھوٹ ظاہر ہوگا" دیکھیے Hand Book :Wensinck، ص ۴۸ب؛ نیز دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ).

چند ایک تاریخی مراجع سلف کے ان تین طبقات کی ایک نامکمل تعریف میں مد ہوں گے: (ا) صحابہ یا اصحاب جو دور اول سے تعلق رکھتے ہیں اور بمقام مکہ و مدینہ ۱۳ھ/۶۱۰ء سے ۱۱ھ جون ۶۳۱ء تک مشرف بہ ایمان ہوئے۔ یہ دور جناب انس بن مالکؓ کی وفات یعنی ۹۱ھ یا ۹۳ھ تک پھیلا ہوا ہے، جنہیں صحابہ کرامؓ میں سے سب سے آخر میں وفات پانے والے صحابی تصور کیا جاتا ہے (دیکھیے ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۱۳۸:۱؛ ابن حزم: احکام، ۱۵۲:۴).

(ب) تابعین: اس طبقہ کی ایک کثیر تعداد رسول اکرمؐ کے صحابہ کی معاصر تھی؛ ان میں سے کچھ نے شاید رسول اکرمؐ کا عہد مبارک بھی پایا ہو، لیکن طبقہ "صحابہ" میں شمول کی شرائط پر پورے نہیں اترے، آخری تابعی ۱۸۰ھ/۷۹۶ء کے لگ بھگ فوت ہوئے (دیکھیے ہشیم بن بشیر السلمی م۱۸۳ھ/۷۹۹ء، جنہوں نے امام مالک اور سفیان الثوری کے علاوہ دیگر لوگوں کو بھی تعلیم دی).

(ج) اتباع التابعین: اس طبقہ کے اشخاص کو صحیح طور پر متعین کرنے میں ہماری مدد کے لیے کافی طور پر کوئی درست معیار (موجود) نہیں ہے "تحریک اصلاح" کے علمبردار اولی الذکر دو طبقات کی نسبت اس (تیسرے) طبقہ کا حوالہ (بہت) کم دیتے ہیں، خصوصاً تفسیر قرآنی کے اہم معاملے میں (دیکھیے تفسیر، ۳:۷۹، ۱۱: ۲۰۸)۔ دراصل یہ (حضرات) لازمی طور پر تابعین کبار کے نمایاں ترین تلامذہ ہیں (مثلاً قاسم بن محمد بن ابی بکر، م۱۰۱ھ /۷۲۰ء؛ الشعبی، م۱۰۳ھ/۷۲۳ء؛ الحسن البصری، م۱۱۰ھ/ ۷۲۹ء؛ ابن سیرین، م۱۱۰ھ/۷۲۹ء)۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کا وسط سلف کے آخری طبقہ کا دور اختتام قرار دیا جا سکتا ہے۔ "سلف" کی اصطلاح کا اطلاق دوسری اور تیسری نسل کے علما (تفسیر، ص۲: ۸۲) خصوصاً چاروں سنی مذاہب کے بانیوں اور ان کے معاصرین کی خاص تعداد پر ہوتا ہے۔ جو کہ اسلام کے دور اول کی قوی ترین شخصیات تھے، مثلاً الاوزاعیؒ (م۱۵۷ھ/۷۷۴ء)، سفیان الثوریؒ (م ۱۶۱ھ/ ۷۷۸ء)، لیثؒ بن سعد (م۱۹۶ھ/۷۹۱ء) اور اسحاقؒ بن راہویہ (م۲۳۸ھ، ۸۵۳ء، دیکھیے تفسیر، ۷:۵۵۲، ۸: ۴۵۳) (امام) احمدؒ بن حنبل دور سلف کے آخری نمائندوں میں سے ایک ہیں.

"اصلاح" کے علمبرداروں کے ہاں سلف کا استعمال بعض اوقات "خلف" کے متضاد کے طور پر کیا جاتا ہے کہ جن کے زیر اثر اسلام کا پیغام بدعت، (مختلف) مکاتب فکر کے تعصب اور فرقوں کی بھرمار کی بنا پر مبہم ہوگیا ہے بہرحال مسخ نہیں ہوا (دیکھیے تفسیر، ۸: ۲۶۹)۔ یہ نظریہ شاید بزرگوں پر مبنی نظر آئے کیونکہ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ "اصلاح" کے علمبردار اپنے آپ کو ثقافتی لہر سے الگ تھلگ رکھیں، جو صدیوں سے امت کے جسد کو تازہ (زندہ) رکھنے سے کبھی نہیں رکی۔ دراصل سلفیہ کا (اس بارے میں) موقف نسبتاً پیچیدہ ہے، سلف کے اوپر متعین کیے گئے دور کے بعد آنے والے مخصوص مذاہب اور فرقوں سے بے نیاز (غیر مقلد) مجتہدین کی خدمات کو تسلیم کرنے سے بھی دور جدید میں "اصلاح" کے علمبردار انکار نہیں کرتے کہ جو فرقہ واریت اور تعصب سے بالکل مبرا

تھے اور جو سلف نے اسلام کا اتباع کرتے تھے اور جن کی واحد غایت سنت کی موافقت (اور تمام) معاشرہ کا اتحاد تھی۔ اس نقطۂ نظر سے رشید رضا، ابو اسحاق الشاطبی (م ۷۹۰ھ/ ۱۳۸۸ء) کی بڑی تعریف کرتے ہیں (دیکھیے توسیعی مقالہ جو انھوں نے موصوف کی کتاب الاعتصام، قاہرہ ۱۳۳۲ھ/ ۱۹۱۴ء میں تحریر کیا، ص ۳-۹؛ نیز ۲: ۷۵۱ تا ۱۲۳: ۹۳۰)۔ علاوہ ازیں حنفیہ بہت سے نامور سنی شیوخ اور صوفیہ کا بڑا احترام کرتے ہیں، مثلاً الغزالی (ف ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء)، الجوینی (م ۴۳۸ھ/ ۱۰۴۷ء)، ان کے فرزند امام الحرمین (م ۴۷۸ھ/ ۱۰۸۵ء) اور ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء) وغیرہ۔ المنار میں حضرات سلف کے دور سے کافی بعد آنے (دیکھیے تفسیر، ۱۱: ۳۷۸) ان حضرات کو مسلم روحانیت کے احیا کے علمبردار سمجھ کر ائمۃ الہدیٰ قرار دیا جاتا ہے۔ ان (قابل فخر) ہستیوں کے زمرے میں محمد عبدہ بھی شامل ہیں جو دور جدید کی تحریک "اصلاح" کے علمبرداروں کے نزدیک "الاستاذ الامام" ہیں، جنھوں نے بیسویں صدی کے آغاز میں اسلام کے احیا کے کام کا واقعی طور پر آغاز کیا۔

سلف کی اخلاقی اور دینی روایت پر اعتقاد و یقین "اصلاح" کا اساسی مطالبہ ہے۔ وہ (اولین) مآخذ کے علاوہ صدر اول کے علمبردار اس روایت کو مندرجہ ذیل دلائل کی رو سے اپنا ایک اور مرجع قرار دیتے ہیں:

(ا) سلف کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مقدس ورثہ ملا (ایمانیات اور عبادات) انھوں نے قولاً و فعلاً (پوری) دیانتداری سے اسے آگے منتقل کیا (تفسیر، ۲: ۲۷۷)۔ وہ سنت کی حفاظت کے ضامن ہیں (کتاب مذکور، ۲: ۳۰، ۸۲) اور اس لحاظ سے ایک مثالی معیار کے طور پر ان کی دینی روایت کی بلا نزاع پیروی کی جانی چاہیے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانی و دینی حیثیت کو ایک امر واقعی سمجھتے ہیں اور جس کی تقلید ہر مسلمان کی شدید ترین دلی تمنا ہے۔ (ب) سلف نے قرآنی پیغام کو بہترین انداز سے سمجھا اور اس کا اتباع کیا، جیسا کہ وہ بذریعہ وحی نازل ہونے کے بعد انھیں ملا (جدیدا کما انزل) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ قرآن مجید کی تعبیر و تشریح کے پوری طرح سے اہل تھے (تفسیر، ۳: ۱۷۸، ۱۸۲؛ ۱۱: ۱۹۲؛ دیکھیے R. Blachère: Introd au Coran، ص ۲۲۵ ببعد)۔ دور جدید میں قرآن مجید کو سمجھنے کے لیے ان کے علم اور غور و فکر (سے استفادہ) ناگزیر ہے، جس کے سلسلے میں محض لفظی یا محض داخلی (یا موضوعی) تشریح سے اجتناب لازمی ہے اور اس طرح عرفی اور موزوں و معتدل تشریح کار آمد رہتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ کا آغاز:

سلف کے دور کی تخمینی حد

ہجرت سے ۱۲ سال پیشتر/ ۶۱۰ء	مکہ میں قبول اسلام کی ابتداء	
ہجرت سے ۵ برس قبل/ ۶۲۱ء	مدینہ میں قبول اسلام کی ابتداء	طبقۂ اولیٰ
ہجرت/ ۶۶۲ء		
۱۰ھ/ ۶۳۲ء	رسول اکرمؐ کی رحلت	طبقۂ ثانیہ
حضرت انسؓ کی وفات ۹۱ یا ۹۳ھ/ ۷۱۰ یا ۷۱۲ء	آخری صحابی	
۱۸۰ھ/ ۷۹۶ء	آخری تابعی	طبقۂ ثالثہ
امام احمد بن حنبل کی وفات ۲۴۱ھ/	آخری تابع تابعین	

(ج)۔ سلف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیت (مبارکہ) کے بارے میں معلومات کا بہترین ذریعہ ہیں اور اس طریقے کے بارے میں بھی جس کے مطابق آپؐ نے وحی پر عمل فرمایا۔ بہت سے نکات پر صرف اور صرف ان کے اجماع ہی سے کام لیا جاتا ہے (کیونکہ اس کا کوئی اور متبادل موجود نہیں)، یہ طریقہ دونوں اولین مآخذ کی فراہم کردہ معلومات کو مکمل شکل دیتا ہے۔ اس طرح سے سلف نے قرآن وسنت کو سمجھنے کے لیے ایک ضروری بنیاد مہیا کر دی ہے۔

سنت کے تکملہ اور (روحانی معاملات ودنیوی کاموں کے سلسلے میں) اسلامی طرز زندگی میں فیضان کے ذریعہ کے طور پر سلف کی روایت دور جدید کی "تحریک اصلاح" کے علمبرداروں کے لیے ایک قابل تکریم شے سے بڑھ کر ہے۔ سلفیہ یہ خواہش نہیں رکھتے کہ وہ سلف کے پیش کردہ مثالی تصور کی تکریم کرنے والا ایک جامد گروہ بن جائیں، بلکہ ان کی دلی تمنا ہے کہ وہ سلف کی مثال کا اتباع کر کے ایک سادہ اور درست طریقے سے جدید معاشرے میں اسلام کو زندہ کریں۔ علاوہ ازیں "اصلاحی" نظریہ سازوں کے نزدیک یہ نصب العین اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ وہ غیر ملکی اقدار اور تقاضوں کی نقالی نہ کرتے ہوئے صرف اسلام کے صدر اول کی اخلاقی اور ثقافتی روایت سے استفادہ کر کے مسلم تشخص کی از سر نو تعمیر کریں۔ یہی وہ نصب العین ہے کہ جس کا دفاع ابن بادیس شہاب کے کالموں میں کرتے ہیں: "رجال السلف والنساء" ہمارا مقصد اپنے قارئین کو سلف صالحین ذکور واناث سے متعارف کرانا ہے تاکہ اسلام کی بدولت ان میں پیدا ہونے والے خصائص اور اسلام کی خدمت کے سلسلے میں ان کے عظیم کارناموں کی اہمیت کو (پوری طرح سے) واضح کیا جائے، کیونکہ ان کی نظیر مسلمانوں کے دلوں کو قوت دے سکتی ہے اور ان کی اخلاقی برتری میں حصہ لے سکتی ہے، نیز انہیں عظیم منصوبے بنانے پر آمادہ کر سکتی ہے اور ان میں نئی روح پھونک سکتی ہے۔ موجودہ نسل کے لیے سلف کے (طرز) زندگی کے علاوہ اور کوئی (طرز) زندگی نہیں جو صرف ان کی زندہ تاریخ اور ان کی دائمی یاد و ذکر ہے" (شہاب، جنوری ۱۹۳۳ء، ص ۱۴)۔ بعینہ اسی طریقے سے "اصلاح" کے علمبردار مصنفین سلف سے متعلقہ حقائق سے استفادہ کرنے کی طرف مائل ہیں تاکہ اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی اسباق کی طرف رہنمائی کی جائے (دیکھیے تفسیر، ۹۳:۳)۔

(ج) اہم اعتقادی مواقف: "اصلاح" کے علمبرداروں کا مقصد اسلامی (طرز) زندگی کی مکمل اصلاح ہے:

۱۔ دینی معاملات کی اصلاح کے لیے "اصلاح" کے علمبردار مساجد اور ثقافتی حلقوں میں زبانی تعلیم (وعظ، ارشاد) کو سلفیہ تحریک (کی ترقی) کے لیے موافق طریقے سے بروئے کار لائے۔ اپنے تدریسی وتعلیمی (التربیۃ والتعلیم) یا تخیرانہ (خیریہ) اعمال کے نام پر ان انجمنوں نے اصلاح کے علمبرداروں کے عظیم مقاصد کو عملی جامہ پہنانے کی مساعی کی۔ علاوہ ازیں "اصلاحی" نقطہ نظر کو بہت سی مطبوعات اور جرائد کے ذریعے پھیلایا گیا جن میں کچھ، مثلاً مشرق میں رشید رضا کا جاری کردہ "منار" (۱۸۹۸ء۔۱۹۳۴ء) یا المغرب میں عبدالحمید بن بادیس کی زیر ادارت نکلنے والا شہاب، بڑا گہرا اور دیرپا اثر و نفوذ رکھتے تھے۔ عوام میں پھیلائے اور پہنچائے جانے والے عمومی "اصلاحی" موضوعات کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ عبادت کے اصل اور ابتدائی طریقہ کی بحالی (جس میں کچھ معمولی تبدیلیاں واقع ہو چکی تھیں جو روایتی اہل سنت کے لیے ہیجان خیز تھیں)۔ بظاہر دینی نظر آنے والی کثیر التعداد رسوم کے خلاف تبلیغ جن کی سنت نبویؐ اور سلف صالحین کی روایت میں کوئی بنیاد (موجود) نہ تھی (تجہیز وتکفین کی رسوم مثلاً قبور پر اجتماعی تلاوت قرآن مجید اور میلاد کی محافل وغیرہ)۔ اعتقادات و اعمال صالحہ کے بارے میں تنبیہات وغیرہ جنہیں "اصلاح" کے علمبردار جاہلیت کے آثار باقیہ اور شرک کا مظاہرہ سمجھتے تھے (اولیائے کرام سے (پر غلو) عقیدت اور مردہ اشخاص سے استمداد، وغیرہ)۔

۲۔ نظریاتی اصلاح: یہ امر (بڑی) اہمیت کا حامل ہے کہ اہم "اصلاحی" مصنفین، سب سے بڑھ کر مردان عمل تھے کہ جن کے پاس عقائد و نظریات کو بخوبی مربوط اور مفصل طور پر قلم بند کرنے کے لیے وقت نہیں تھا۔ محمد عبدہ نے اہم دینی نظریات ان کے "رسالۃ التوحید" میں ۱۳۲ (چھوٹے سائز کے) صفحات میں سمٹے ہوئے ہیں ان کی بقیہ تعلیمات رشید رضا کی ضخیم تفسیر میں متفرق طور پر جا بجا مل سکتی ہیں، جہاں ان کے افکار اور ان کے تلمیذ رشید کے افکار کو بآسانی ممیز نہیں کیا جا سکتا۔ الکواکبی نے (جس نے ۱۹۰۲ء میں وفات پائی) دو سے زیادہ مضامین نہیں لکھے: "طبائع الاستبداد" اور "ام القری" جو کہ ان کے نظریات کے بہت قلیل حصے پر مشتمل ہیں۔ **الجزائری** مصلح ابن بادیس، جنہوں نے محمد عبدہ کی مانند بہت سے نئے نظریات پیش کیے، قرآنی تفسیر پر مبنی مقالات کے سلسلے کے علاوہ اور کچھ نہیں چھوڑا، مقالات تقریباً ۵۰۰ (چھوٹے) صفحات پر مشتمل ہیں جو "شہاب" میں شائع ہوتے رہے (دیکھیے اے مراد: Ibn Badis Commentateur due Coran)۔ تفسیر منار میں رشید رضا کا کافی سارا کام باقی ہے جو کہ جدید اصلاحی تحریک کے اعتقادی مواقف کے مطالعے کا اہم ترین ذریعہ ہے۔ ثانوی درجہ کے بہت سے "اصلاحی" مصنفین جب اپنے شیوخ کے اسلوب تحریر اور تعلیمات کی من و عن تقلید نہیں کر رہے ہوتے تو ان کے نظریات کو منظم تر صورت میں پیش کرتے ہیں۔

سلفیہ کی کوششیں خصوصی طور پر اپنے دور میں ان متداول عقائد کی تنقید پر مرکوز ہوئی ہیں جو یا تو روایتی قسم کے (اہل سنت کے مسالک کے) جامد نظریات تھے اور یا جدیدیت (سے متاثر ہونے) کے نتیجے کے طور پر عاجلانہ تجزیات و کلیات تھے، جو اصولاً مبہم اور اصلاحی نقطۂ نظر سے راسخ العقیدگی کے معیار سے گرے ہوئے تھے۔ اس کے ساتھ ہی اصلاح کے علمبرداروں نے پہلے دو دینی مآخذ میں بیان کردہ معروضی مقاصد اور سلف کے اساسی نظریات کو ذہن میں رکھ کر "مثالی" اسلامی مواقف وضع کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے سلف کے اساسی نظریات کا مطالعہ ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ ابن قیم الجوزیہ (م ۷۵۱ھ/ ۱۳۵۰ء) کی تعلیمات کی مدد سے کیا، جنہیں کہ وہ سلف کی روایت پر ثقہ ترین سند تصور کرتے تھے (دیکھیے تفسیر، ۱: ۲۵۳)۔ "اصلاح" کے علمبرداروں کی تنقیدی کتب اور تفاسیر سے (دیکھیے کتابیات) ہم حسب ذیل اعتقادی مواقف نمایاں طور پر اخذ کر سکتے ہیں:

(۱) طریق کار: نمایاں سنی عقائد چار اساسی مآخذ، قرآن، سنت، اجماع اور اجتہاد کے فراہم کردہ علم پر مبنی ہیں (دیکھیے الشافعی: الرسالہ، ص ۴۷۸-۴۷۹، مصر ۱۳۲۹ھ۔ ۲ : J. Schacht: **اصول** اور فقہ، بذیل مادہ، وہی مصنف مقالہ فقہ، در آ، بار دوم)۔ ان چاروں مآخذ سے شرعی اور اخلاقی احکام ایک (بخوبی) متعین شدہ معیاروں کے مطابق اخذ کیے جاتے ہیں جو کہ علم اصول (فقہ) کا موضوع ہیں۔ "اصلاح" کے علمبردار ان چار مآخذ کے علمی نظریہ کو اپنائے رکھتے ہیں اور ان کی مسلمہ حیثیت کے بارے میں کسی (دوسرے) روایتی یا تقلیدی معیار کو قبول نہیں کرتے (تفسیر، ۵: ۱۸۷، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۷)۔ اصلاح کے علمبرداروں کا موقف مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ملخصاً (یوں) پیش کیا جا سکتا ہے۔ اولین ہر دو مآخذ کی مسلمہ سند و حیثیت: تقلید کا استرداد: اجتہاد اور اجماع کا ایک نیا تصور اور عبادات اور عادات میں ضروری امتیاز۔

(۱) دو (اولیں) مآخذ (قرآن و سنت) اسلام کے مجموعی شرعی نظام کی اساس فراہم کرتے ہیں۔ ان کی مسلمہ حیثیت مسلمانوں کو روایتی نظریاتی اسناد سے کلی طور پر بے نیاز کر دیتی ہے اور اس طرح سے یہ مختلف (فقہی) مکاتب فکر کے اختلافات، سنیت اور شیعیت کے مابین غیر دینی (امور) میں مخالفت، بدعتی فرقوں (خصوصاً خارجیت جسے موجودہ دور میں اباضیہ کہا جاتا ہے) کے خلاف پروان چڑھی ہوئی نفرت کو مٹا دیتی ہے۔ اولین مآخذ و اصول کی طرف مراجعت سے مسلمان فقہی مذاہب کے حتمی اثرات پر قابو پانے کے اہل ہو جائیں گے تاہم وہ بہت سی تحقیقی کاوشوں

ہیں بہترین کاوش (اور تحقیق) کو اپنانے کے قابل بھی رہیں گے (ابن بادیس: شہاب، مارچ ۱۹۳۷ء، ص ۲۵۴، نومبر ۱۹۳۸ء، ۲۳۰)۔ یہ امر، مثال کے طور پر، مستحکم قانون سازی کے قطعی اور ناگزیر اتحاد اور ہم آہنگی کے امکان کی اجازت دے گا۔ اپنے فقہا کے لیے غیر مشروط عوامی تائید واطاعت کی حوصلہ افزائی کرکے (ان) مکاتب فکر نے قرآنی تعلیمات کو فراموش کر دیا، جو تقاضا کرتی ہیں کہ مسلمان مل کر اللہ تعالی کی رسی کو مضبوطی سے تھامے رکھیں اور رسی سے مراد قرآن مجید ہے (دیکھیے: ۳[آل عمران] ۹۸) (وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِیْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا)، تفسیر، ۲ وبعد)۔ ہر دو اولیں مآخذ (اور سلف صالحین کی روایت) کی طرف مراجعت مسلمانوں کے لیے ایک وحدت پیدا کرنے والا اور مصالحتی عامل ہوگا۔ اپنے تعصب اور باہمی عناد سے پاک صاف ہونے کے بعد مسلمان اپنی اصلی اخوت کو از سر نو دریافت کرکے اور نسلی اور ثقافتی قیود سے بالاتر ہو کر حقیقی اتحاد امت سے سرفراز ہو سکیں گے (دو اولین) مآخذ واصول کے جانب مراجعت، اتحاد امت کے حق میں ایک قوی دلیل تھی جو کہ "اصلاح" کے علمبردار ومصلحین کا محبوب نظریہ ہے)، کیا سلفیہ کی طرف سے پیش کیا جانے والا اولین مآخذ کی جانب مراجعت (کا نظریہ) رجعت پسندانہ قرار دیا جا سکتا ہے؟ "اصلاح" کے علمبردار پرانی علامات (مثلاً سنت، امت، جماعت، امام، دارالاسلام، اجماع، اجتہاد) کی وہی اہمیت وحیثیت بحال کرنے کی کوشش نہیں کر رہے تھے کہ جو انھیں سلف صالحین کے دور میں حاصل تھی، بلکہ اس طرح کی مراجعت سے ان کی اس خواہش کا اظہار ہوتا ہے کہ ہر دو مآخذ کو اپنے غور و فکر کے لیے لازمی (نہ کہ محدود و مخصوص) حیثیت سے اپنائیں تاکہ عہد جدید میں مسلمانوں کو درپیش اخلاقی مسائل کو حل کیا جا سکے۔ قرآن وسنت میں موجود کچھ رموز و علامات کا ان کی طرف استعمال بعض اوقات جدید دنیا کی روز مرہ زندگی میں پیدا ہونے والے افکار سے مطابقت رکھتا ہے۔ جس کے پیچھے اسلام کے مآخذ کی جانب بنیاد پرستانہ مراجعت کار فرما ہوتی ہے، جس کے ذریعے سلفیہ کتاب اللہ اور دور جدید کے روزمرہ حقائق کے مابین لطیف مطابقت تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ ایک اخلاقی اور اعتقادی تجدید عمل میں لائی جا سکے (دیکھیے مثلاً "شوری" کا تصور قرآنی سورہ ۲[البقرۃ]: ۲۳۳؛ ۳[آل عمران]: ۱۵۹) اور "اولوالامر" کا تصور (۴[النسآء]: ۵۹) اور ان کی ترتیب وار تعبیرات از رشید رضا: تفسیر، ۲: ۲۱۴، ۴: ۱۹۹-۲۰۵؛ ۵: ۱۸۰-۱۹۰)۔ ہر دو اولین مآخذ کی مراجعت کے اصول کا ایک منطقی نتیجہ تقلید کا استرداد اور اجتہاد کو بروئے عمل لانے کے لیے نئے طریقوں کی تلاش ہے۔

(۲) تقلید: جہاں تک روایتی مجتہدین پر (خصوصاً تقلیدی مکاتب فکر) کے مقلدین کے ہاں غلامانہ حد تک انحصار کے جذبے پر شدت سے تنقید کا تعلق ہے، تو وہ نہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سچی اتباع پر منطبق ہوتی ہے، جو کہ ایک شرعی فریضہ ہے (دیکھیے ۴[النساء]: ۵۹؛ ۳۳[الاحزاب]: ۲۱) اور نہ ہی سلف صالحین کی روایت کو (کلی) اعتماد کے ساتھ تسلیم کرنے پر، کہ جس کی اخلاقی اور نظریاتی طور پر مسلّمہ حیثیت کا اعلان "اصلاح پسند" بآواز بلند کرتے ہیں (دیکھیے مندرجہ بالا حوالہ جات)۔ تاہم ان کے ہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین کی پیروی کے لیے تقلید کے بجائے اتباع کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے (دیکھیے اس سلسلے میں رشید رضا کا بیان کردہ امتیاز، در تفسیر، ۵: ۲۲۸)۔ بہرحال [ان حضرات کے نزدیک] تقلید اپنی زندگی کو (ان) مثالی ہستیوں کی زندگیوں کی طرز پر ڈھالنے (یا ان کی اقتدا کرنے) سے بالکل مختلف (چیز) ہے جو کہ اپنی نیکی اور تقوی کی بنا پر قابل اقتدا ہیں (تفسیر، ۶: ۲۱۵) تاہم ائمہ مجتہدین کی پیش کردہ تعبیرات کو غور وفکر کے بعد تسلیم کرنے کو تقلید قرار نہیں دیا جا سکتا، اس لیے کہ وہ اللہ تعالی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ماوراء ہو کر شارع یا قانون ساز ہونے کے مدعی نہیں ہیں، بلکہ وہ تو قانون الٰہی اور سنت نبویؐ کے بہتر فہم وادراک کے سلسلے میں قابل اعتماد رہنما ہیں

(کتاب مذکور، ۵: ۴۳۸)۔ اسی اصول کا اطلاق عام حالات میں "اولوالامر" کی واجب اطاعت پر ہوتا ہے (دیکھیے ۴[النساء]: ۵۹)، جو قانون کی تشریح، اس کا اطلاق و نفاذ کرنے اور عموماً قرآنی احکام کو مسلمانوں کی زندگی کے ہر مرحلے پر روبعمل لانے کے لیے کام کرتے ہیں

قرآن حکیم کی بہت سی آیات آباء و اجداد کی بغیر سوچے سمجھے پیروی کی مذمت کرتی ہیں، اس موضوع پر "مصلحین" نے بہت زیادہ زور قلم صرف کیا ہے (تفسیر، ۱: ۲۵۱؛ ۴: ۹۳) چونکہ تقلید شخصی ذاتی خیال اور تجربے کی بجائے (متعلقہ) اصحاب سند کی طرف سے دلائل کا ایک انبار (تیار) رکھتی ہے، اس لیے یہ اسلام کی روح کے منافی ہے جس میں ضمیر کی مدد سے فیصلہ کرنے کی صلاحیت کو انسانی عقل کے شایان شان قرار دیتا ہے، (تفسیر، ۱۳: ۲۲۰-۲۲؛ نیز علامہ محمد اقبال کے خیالات ان کی کتاب The Reconstruction، ص ۱۲۵-۱۲۹؛ [فرانسیسی ترجمہ، ۱۳۶-۱۴۱؛ اردو ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ])۔ وہ بطلان اور تخریبی نوعیت رکھنے کی بنا پر تقلید کی مذمت کرتے ہیں اور اسلامی تعلیمات و اخلاقیات پر اس کے منفی اثرات کی نشان دہی بڑی شدت سے کرتے ہیں۔ تقلید کو اسلام کے ثقافتی جمود اور روایتی مذہبی حلقوں (مذہبی جماعتوں کے علماء و شیوخ) کے لیے مسلمان عوام کو اندھی اطاعت پر آمادہ کرنے کی بنا پر بھی مطعون کیا جاتا ہے (دیکھیے تفسیر، ۴: ۳۴۵، ۳۲۷؛ ۱۰: ۳۲۵-۳۳۵؛ ۱۲: ۲۲۱؛ رشید رضا: الوحدة الاسلامیة، جابجا (بمواقع عدیدہ)؛ ابن بادیس: شہاب، نومبر ۱۹۳۲ء، ص ۵۵۲-۵۵۷؛ اے مرد: Le Reformisme Musulman، ص ۲۷۵-۲۷۶)۔ "مصلحین" کے نقطۂ نظر سے تقلید کے تصور سے ذہن میں ناگزیر طور پر اجتہاد کا لفظ آتا ہے جو اس کا متناقض ہے (جیسے شرک، توحید، سنت و بدعت، اتباع و ابتداع، سلف و خلف) جس کے حق میں مصلحین کا موقف نہایت شدت سے واضح ہے

(۳) اجتہاد۔ "تحریک اصلاح" کے علمبردار اجتہاد کو بروئے کار لانے کی ضرورت اور اس کی شرعی حیثیت کا اثبات کرتے ہیں۔ علامہ رشید رضا "حیات دینی" کی حیثیت سے دیکھتے ہیں (تفسیر، ۲: ۳۹۹)، "اجتہاد کے دروازہ کے بند ہو جانے" کا عقیدہ (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے تقریباً آئندہ تک) ترک کر دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ہی غیر تحقیقی روایت اور خرافات کے سلسلے کے سارے ورثے کو بھی کہ جس نے مسلم ضمیر کو عرصہ دراز سے بوجھل [illegible] رکھا تھا، نظر انداز کر دیا گیا۔ تاہم "اصلاح پسند" اجتہاد کے بارے میں اس وسعت قلبی کو ہر چیز کے بارے میں تنقیدی نظر سے دیکھنے کی غیر مشروط آزادی تصور نہیں کرتے، اس لیے کہ دینی معاملات کے ضمن میں رائے کی مکمل آزادی، بلا مقصد قیاس آرائی کی طرف لے جائے گی (تفسیر، ۸: ۳۰۷)، جو سلفیہ کے خیال میں ایک غیر مطلوب فعل ہے۔ تاہم قدامت پسند سنیت (کے حامی) "اصلاح" کے علمبرداروں کو بدعت کی حوصلہ افزائی کرنے اور اعتقادی انتشار کی طرف داری کرنے کے لیے، مطعون کرتے ہیں (تفسیر، ۲: ۳۴۷؛ ۱۱: ۲۵۳)۔

[یہاں اجتہاد اور تقلید کے حوالے سے چند باتوں کی وضاحت ضروری ہے: "اجتہاد" کے لغوی معنی "کوشش" اور "محنت" کے ہیں۔ قرآن کریم میں اسی لغوی معنی کے طور سے ارشاد خداوندی ہے: وَالَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُوْنَ مِنْهُمْ (۹[التوبہ]: ۷۹) اور وہ لوگ جو اپنی محنت کے سوا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے، وہ (منافق) ان پر ٹھٹھے کرتے ہیں۔ جبکہ باب اجتہاد اس کے معنی ہیں کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے انتہائی کوشش کرنا (دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ)۔ اصطلاحی تعبیر سے، اس کا مفہوم ایسی کوشش اور محنت ہے جو کسی قضیے یا حکم شرعی کے بارے میں بحد امکان ذاتی رائے (یعنی ظن غالب) قائم کرنے کے لیے کی جائے (دیکھیے التفتازانی: التعریفات، بذیل مادہ)۔ اجتہاد کو "قیاس" اور "رائے" بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ امام شافعی نے اپنے رسالہ (قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۴۷) میں اسے قیاس ہی کا نام دیا ہے۔

اس کا جواز قرآن و سنت کی واضح نصوص سے ہوتا ہے۔ اس پس منظر میں اجتہاد یا قیاس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی محنت اور "جدوجہد" سے کسی مسئلے کے حل کے لیے قیاس کے ذریعے کوئی ذاتی رائے پیش کرے۔

جبکہ "تقلید" کے لغوی معنی ہیں گردن میں تلوار لٹکانا یا کسی کے گلے میں ہار ڈالنا۔ خصوصاً اونٹ کے گلے میں رسی باندھنا، جس سے اس کو کھینچا جائے، جبکہ اصطلاحاً کسی دوسرے کا قول، یہ جانے بغیر کہ اس کی دلیل کیا ہے مان لینے کا نام تقلید ہے۔

جہاں تک "اجتہاد" اور "تقلید" کے اجراء و نفاذ کا تعلق ہے، تو اس بات پر تمام اہل علم متفق ہیں کہ ابتدائی چار صدیوں میں اجتہاد کا سلسلہ باقاعدہ طور پر جاری رہا، جیسا کہ سطور بالا میں اصلاح پسندوں کے حوالے سے، اس نقطہ نظر کا تذکرہ ہوا، لیکن کیا ان چار صدیوں میں، امت کے تمام لوگ اجتہاد پر عامل تھے؟ اور تقلید کا مطلق کوئی وجود نہ تھا؟ اگر واقعی ایسا ہوتا، تو ان تمام مجتہدین کے اس ضمن میں فقہی اور اجتہادی اقوال سے کتابیں بھری ہوتیں، مگر ایسا نہیں ہے بلکہ اس ضمن میں ائمہ اربعہ اور ان کے چند شاگردوں ہی کا تذکرہ ملتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شروع دن سے ہی اسلامی دنیا میں کچھ لوگ اجتہاد کرتے تھے اور کچھ لوگ ان کی آراء کے مطابق عمل کرتے تھے، اس طرح اس دور میں اجتہاد اور تقلید کے دونوں ادارے یکساں طور پر کام کرتے رہے۔ اس لیے جس طرح اس دور کے اجتہاد کرنے والوں کو مورد الزام نہیں ٹھہرایا جا سکتا، اسی طرح ان کے اجتہادات پر عمل کرنے والوں یعنی ان کی تقلید کرنے والوں کو بھی مطعون نہیں کیا جا سکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ "قرآن و سنت" کا کامل طور پر علم حاصل کرے، بلکہ سورۃ التوبہ (۱۲۲:۹) کی رو سے، امت پر "فقہی احکام" کا حصول فرض کفایہ ہے۔ یعنی اگر چند لوگ یہ علم حاصل کرلیں اور باقی لوگ ان کے علم سے فائدہ اٹھالیں، تو عین جائز اور مناسب ہے۔

علاوہ ازیں اجتہاد کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے، جب کوئی نیا قضیہ (مسئلہ) سامنے آئے اور اگر حالات حسب سابق ہوں اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی واقع نہ ہوئی ہو، تو ان حالات میں اگر کوئی شخص فریضہ اجتہاد ادا کرنا چاہے، تو وہ کیسے ادا کرے گا؟ کیا سابقہ مجتہدین کے اجتہادات کو کالعدم کر کے ان کی جگہ نئے اجتہادات لے آئے گا؟ یا پھر سابقہ ادوار کے اجتہادات کے دلائل پڑھنے کے بعد انہی پر کاربند رہے گا؟ ... ان چار صدیوں اور اس کے بعد کے زمانے میں اجتہاد اور تقلید کی یہی صورت حال رہی۔ اسی لیے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ چار صدیوں کے بعد مکمل طور پر اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا تھا اور علمائے کرام نے اس سلسلے سے ہاتھ کھینچ لیا تھا۔ بلکہ انہوں نے ان مسائل کے ضمن میں، جن پر ان کے متقدمین نے خوب محنت اور تحقیق کر کے کچھ مسائل استنباط کیے تھے۔ ان کے دلائل معلوم کرنے کے بعد ان پر عمل جاری رکھا۔ اس لیے اصلاح پسندوں کا اجتہاد پر زور دینا، محض تصویر کا ایک رخ دیکھنے کے مترادف ہے، پھر اجتہاد کوئی ایسی شے نہیں ہے جسے زبردستی لوگوں پر مسلط کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ اجتہاد کا دعویٰ کرنے والوں نے بہت سے مسائل میں اجتہاد کرنے کا دعویٰ کیا۔ مگر امت نے ان کے اجتہادات کو قبول نہیں کیا ..... واللہ اعلم!

وہ بنیادی امور جن میں عقائد، عبادات اور تحریمات دینی شامل ہیں، جن کی اساس قرآن حکیم پر ہے یا تو اپنی صریحی اور ظاہری نوعیت کی بنا پر یا اپنی تعبیر و تشریح کی ناقابل تردید ثقاہت کی وجہ سے (ما هو قطعي الرواية والدلالة): تفہیم، ۱۱۸:۱ (زیریں)؛ ۲۹۸:۱، ۲۶۵؛ (الوحدة الاسلامية، ص:۱۳۶)؛ ان میں اجتہاد کے لیے کوئی جگہ نہیں (تفہیم، ۲۱۱:۵، ۲۱۶:۸؛ ۲۳۳:۱۰؛ ۲۶۸:۱۱)، کیونکہ ان اساسی دینی حقائق کے بارے میں اعتراض وغیرہ کی کوشش کرنا ایک ایسی جرأت اور دیدہ دلیری ہوگی جو اللہ تعالیٰ کے

نازل کردہ دینی دستور کی تشکیل کے منافی ہے (کتاب مذکور، ۲: ۱۸؛ ۱۰: ۳۳۳)۔ ان امور کے علاوہ (دیگر معاملات میں)، اجتہاد کو بروئے کار لانے کی اجازت دی گئی ہے۔ اصلاح پسند اسے دو امتیازی سطحوں پر اہمیت دیتے ہیں، جن میں سے ہر ایک مخصوص اہمیت کی حامل ہے:

(۱) دو (اولین) مآخذ کو سمجھنے کی کوشش کی حیثیت سے اجتہاد ہر (اس) مسلمان کا حق اور اس پر فرض ہے جو سچے طور پر قرآن وسنت کو سمجھنا چاہتا ہے اور اس کی اہلیت بھی رکھتا ہے (تفسیر، ۲: ۳۵۹)۔ "اصلاح پسندوں" کی تبلیغ میں ایک بنیادی نظریہ یہ رہا ہے کہ مسلمان ذاتی طور پر کلام اللہ اور سنت نبوی سے، جو کہ اس کی توضیح کرتی ہے، تعلق اور ربط قائم کریں اس لیے کہ قرآن مجید پر مستقل غور وخوض اور اس کے پیش کردہ تمام مسائل کے تجزیے اور ادراک کے لیے اختیار کردہ مساعی ہر مسلمان کو پیغام خداوندی سے حقیقی طور پر مستفید ہونے میں مدد دیں گی اور اس سے اخلاقی اور روحانی رویہ (یا ہدایت) اخذ کرنے میں ان کی معاونت کریں گی۔ خالصتاً واقعی طرز کا یہ اجتہاد مسلمانوں کی روحانیت کی نشوونما میں اور اس کے ضمیر کو اس کے اخلاقی فیصلوں اور ان پر عمل اختیار کرنے میں ان کی مدد کرتا ہے۔ اس کے مضمرات عموماً شخصی ہوتے ہیں (دیکھیے تفسیر، ۱: ۱۸۱؛ عبارات شخص کے سلسلے میں انفرادی اجتہاد)۔ اجتہاد ملت اسلامیہ کے لیے بڑا اہم ہے، جسے اپنی "سیاسیات" (اجتماعی، معاشی اور خارجہ سیاست) کے عام اصولوں کو قرآن وسنت کے اساسی احکام کے مطابق متعین کرنے کے لیے ایک سعی پیہم درکار رہتی ہے۔

(ب) چونکہ اجتہاد ملت کے لیے اور عملی معاملات میں مصلحت کے لیے قانون سازی کی سطح، بلکہ اعتقادی سطح پر ایک تعمیری مساعی ہے، اس لیے یہ اولوالامر کے دائرۂ اختیار میں آتا ہے۔ یہی اولو الامر ہی اختیار وحکم کے جائز اور قانونی مالک ہیں (دیکھیے ۴ [النساء]: ۵۹) اور اپنی ذمہ داریوں، اپنے دینی علم اور معاملات کے بست وکشاد کی مخصوص صلاحیتوں کی بنا پر اس کے واحد اہل ہیں۔ انہیں ملت اور اس کے بہترین مفاد میں فیصلہ کرنے کا حق ہے (اولو الامر کے کردار اور تعریف کے بارے میں دیکھیے الکواکبی: ام القری، ص ۵۸؛ رشید رضا: تفسیر، ۲: ۲۹۳، ۱۰۳-۱۰۴؛ ۴: ۱۹۹-۲۰۵ (۱۸۱)، ۵: ۱۸۰-۱۸۱ (محمد عبدہ کا موقف)، ۲۱۰، ۲۱۲؛ ۷: ۳۰۴، ۹۸؛ ۸: ۱۰۲؛ ۹: ۲۴۳)۔ سلفیہ صرف (قرآنی) نص، سنت نبوی یا اجماع کی عدم موجودگی میں اجتہاد کو بروئے کار لانے کی اجازت دیتے ہیں، اس صورت میں صحابہ کرامؓ کا اجماع درپیش مسئلے کے حل کے لیے اساسی اہمیت رکھتا ہے (تفسیر، ۸: ۲۱۹)۔

اس اہم پابندی کے ساتھ ہم مسائل کی دو قسموں میں امتیاز کر سکتے ہیں جن پر کہ عموماً اولوالامر کے اجتہاد کا اطلاق ہوتا ہے: (۱) خالص دنیوی کاروبار (انتظامی، تنظیمی، سائنسی اور تکنیکی سوالات اور فوجی و سفارتی معاملات وغیرہ)۔ ان شعبوں میں اولو الامر اپنی پسند اور فیصلے میں بالکل آزاد ہیں، بشرطیکہ ان کی پسند ناپسند اسلام کے مقررہ اہداف کی مطابقت میں ملت کے مفادات سے صرف نظر نہ کرتی ہو؛ (۲) اس کے برعکس شرعی اصولوں سے متعلق امور میں اولو الامر کا اجتہاد (ایک) قرآنی عبارت کی تعبیر وتشریح کی ضرورت پوری کرتا ہے جس کا مفہوم واضح طور پر متعین نہیں ہے، یعنی وہ ظنی الدلالۃ ہے (تفسیر، ۲: ۱۰۹)۔ اس مسئلے میں قابل قبول تعبیر وتشریح (صرف) وہی ہوگی جو دونوں (اولین) مآخذ سے پوری طرح سے ہم آہنگ ہو، کیونکہ یہ بات مسلّم ہے کہ اجتہاد ان ہر دو مآخذ کے سیاق وسباق کی روشنی میں ہی بروئے کار لایا جاسکتا ہے اور نیز ان دونوں کے متون اور اس کے بیان کردہ مختلف دلائل وقرائن کے حوالے سے یہ "اصلاح پسندوں" کا ایک بنیادی اصول ہے کہ امت کے بہترین مفادات کو مدنظر رکھنے سے قرآن وسنت کی روح بلکہ ان کے (پیش کردہ) معروضی حقائق کے منافی کبھی کوئی حل تلاش نہیں کیا جائے گا۔

ان حقائق کی روشنی میں (واضح ہوتا ہے) کہ

اجتہاد قیاس کے طریقے کے برعکس ہے، جیسا کہ اس کی تعریف کی جاتی ہے، مثلاً امام شافعیؒ کے "الرسالہ" کو بنیاد بنا کر تحریک صلاح کے علمبردار جھوٹے اور غلط اجتہاد اور ناقص قیاس کی مذمت کرتے ہیں (تفسیر، ۳: ۲۳۸؛ ۵: ۲۰۳) جو کہ شرع میں محض انفرادی رائے [رک بآں] پر مبنی قیاسات یا کم و بیش من مانی ترجیحات (یعنی استحسان [رک بآں واستصلاح]) وغیرہ کے شمول کی اجازت دیتے ہیں۔ دینی امور میں ذاتی رائے کے داخل کرنے کو ایک طرح کی مصیبت اور آزمائش (بلیّۃ) قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ خطرناک بدعات کو چھپانے کا کام دیتی ہے (۸: ۳۹۸) جبکہ "اصلاح پسند" فقہا کے ہاں مروج قیاس، رائے اور استحسان کے بارے میں شکوک وشبہات کا اظہار کرتے ہیں، تاہم وہ واضح طور پر بعض متعین شرائط (مثلاً صحابہ کرامؓ میں سے ممتاز دینی شخصیات کی آرا) کے تحت بحث وتمحیص اور فیصلہ کرنے کے ان طریقوں کو قبول کرتے ہیں جس کے تحت انہوں نے فیصلے کیے مثلاً قرآنی تفسیر کے موضوع پر تشریحی قوانین یا مجلس شوریٰ کے اراکین کی رائے جو کہ امت کے دنیوی امور کے ذمہ دار ہوتے ہیں (ایضاً، ۷: ۱۹۳؛ اس سوال کے مختلف پہلوؤں پر دیکھیے تفسیر، ۷: ۱۲۳ وبعد، رائے محمود کے بارے میں ۷: ۱۹۰؛ قیاس صحیح کے بارے میں اور قیاس کو کلی طور پر مسترد کرنے کی مذمت میں دیکھیے ابن حزم: احکام، ۷: ۵۳ وبعد؛ ۸: ۲ و بعد)۔ اس ساری بحث میں رشید رضا حسب سابق ابن قیم الجوزیہؒ کا پیش کردہ جدید حنبلی نقطۂ نظر رکھتے ہیں (اعلام الموقعین) مختصراً یہ کہ رائے، قیاس اور اجتہاد کے صرف مخصوص پہلو ہیں اور وہ مؤخر الذکر کی طرح صرف عبادات کے علاوہ دیگر معاملات میں قابل قبول ہیں۔ قرآن و سنت کے احکام کو متعین کرتے وقت اجتہاد کو صرف اس وقت بروئے کار لایا جاتا ہے جب قرآن و سنت اور خلفائے راشدینؓ کے عمل میں اس قسم کے نظائر موجود نہ ہوں (تفسیر، ۷: ۱۹۳)، وحی الٰہی کی ذاتی تعبیر کی کوشش سے گریز (کر کے) اور اس سے ملنے والی ہدایت سے مستفید ہونے کی خواہش کے ساتھ "اصلاح پسندوں" کا نظریہ اولو الامر کے اجتہاد کو (صرف) دنیوی نوعیت کے اجتماعی معاملات تک محدود کر دیتا ہے، لیکن اولو الامر کا اجتہاد قرآن مجید کے اخلاقی تقاضوں کے مطابق باہمی مشاورت کا نتیجہ ہونا چاہیے (۴۲[الشوریٰ]: ۳۸) تاکہ یہ جھگڑے یا باہمی کشمکش کا ذریعہ نہ بن جائے۔ مفتی کسی ایک مجتہد کی ذاتی اور متعدد آرا کو ماننے کا پابند نہیں ہے، اولو الامر کی طرف سے اس کی قبولیت ان کے اجتہاد کے جواز کی ناگزیر شرط ہے؛ علاوہ ازیں "اصلاح پسندوں" کے نقطۂ نظر سے اجتہاد اجماع کی مکمل ترین صورت کی نمائندگی کرتا ہے، جس کے ذریعے سے امت مسلمہ دنیائے جدید کے حقائق کو اپناتے ہوئے بے شمار مسائل کو حل کرنے کی اہل ہو جائے گی۔

ب۔ اجماع: (اجتہاد کی طرح) اس موضوع پر "اصلاح پسندوں" کا موقف علم اصول (فقہ) کے قدیم مفکرین کے نظریات سے بہت مختلف ہے (دیکھیے الشافعی: الرسالہ، ص ۴۷۱ وبعد؛ ابن حزم: احکام، ۴: ۱۳۲ تا ۲۳۵؛ [حنفی، مالکی اور شافعی نظریات پر تنقید بسلسلہ موضوع ھذا]؛ H.Laoust: *Contribution aune etude de la methodologie canon que d. Ibn Taymiya*، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ وہی مصنف: *Essai*، ص ۱۳۹ وبعد؛ J.Schacht: *Origins*، ۸۲ـ۹۳؛ محمد اقبال: *Reconstruction of Islamic Thought* [اردو ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات] ص ۱۴۳ وبعد؛ L.Gordet: *Introduction*، ص ۲۰۳ وبعد؛ وہی مصنف: *La cite Musulmane*، ص ۱۱۹ تا ۱۲۹؛ نیز دیکھیے اجماع بذیل مادہ)۔

اصلاح پسندوں کے ہاں اجماع کو اسلام کے تیسرے بنیادی مآخذ کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے (نہ کہ صرف قانون کی حیثیت سے دیکھیے الکواکبی: ام القریٰ، ص ۱۰۴؛ تفسیر، ۵: ۱۸۷؛ ۱۱: ۲۷۶)؛ لیکن "اصلاح پسند" اس کی روایتی درجہ بندی اور قواعد کو قبول نہیں کرتے (تفسیر، ۵: ۲۰۳ـ۲۰۹) ان کے نزدیک دو (اولین) مآخذ کی رو سے

اس کے روایتی تصورت کا کوئی جواز نہیں (تفسیر، ۵: ۲۱۳)، اگرچہ اجماع کا نظریۂ قرآن (۴ [النسآء]: ۱۱۵) میں اور سنت میں بالصراحت بیان کیا گیا ہے (دیکھیے Wensinck: Hand book، ص ۴۸ الف [مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ]؛ ابن حزم: احکام، ۴: ۱۳۲ و بعد)؛ اس طرح اصول کی تعریف "امت کے اجماع" کی ترکیب کے ذریعے نہ کی جائے، بلکہ "جماعت کے اجماع" کے الفاظ سے، امت مسلمہ کو عام مفہوم میں مجموعی طور پر اولو الامر سمجھنے کی بجائے جماعت کو اپنا سمجھا جائے (تفسیر، ۵: ۲۱۳۔ ۲۱۴)۔ لہذا "اصلاح پسند" اجماع کو نہ تو امت کی عمومی متفقہ رائے کا درجہ دیتے ہیں (دیکھیے الشافعی: الرسالہ، ص ۴۰۳، عدد ۱۱۰۵ و ص ۴۷۱ و بعد) (اور) نہ ہی ایک خاص مسئلہ پر ایک خاص دور کے مجتہدین کے ایک متفقہ فیصلہ کو (تفسیر، ۵: ۲۱۷) (امام) احمدؒ بن حنبل اور جدید حنبلی مکتب فکر کے نظریاتی مسلک کی طرح سلفیہ اسے صحابہ کرامؓ کی سطح تک محدود کرتے ہیں (الکواکبی: ام القری، ص ۶۷، ۱۰۳؛ تفسیر، ۲: ۱۰۸، ۴۵۳، ۵: ۱۸۷، ۲۰۲؛ ۷: ۱۱۸؛ ۸: ۲۵۴، ۴۴۸)۔ دور صحابہ کے بعد کا کوئی بھی اجماع [حجت نہیں] ہے، خصوصاً اگر وہ ان نظریات و عقائد کی تصدیق کرتا ہو، جو صحابہؓ کی روایت کی تردید کرتے ہیں (تفسیر، ۵: ۲۰۶؛ ۷: ۱۹۸)۔ جس طرح سے عبادت سے متعلقہ معاملات کا فیصلہ صحابہؓ کی متفقہ رائے کے حوالہ سے کیا جاتا ہے (بشمول حسب ضرورت۔ تابعینؒ کی متفقہ رائے سے بھی)، جو کہ صحیح العقیدگی کا واحد معیار ہے اسی طرح دنیوی معاملات میں اولو الامر کا متفقہ فیصلہ بھی ایک قانونی و شرعی معیار ہے کیونکہ وہ امت کے قانونی استحقاق کے محافظ ہیں (تفسیر، ۳: ۱۲)؛ اولوالامر وہ اصحاب ہیں جنہیں امت زعماء اور ان کے عوامی افعال پر ایک قوت حاکمہ رکھنے والوں کی حیثیت سے تسلیم کرتی ہے (تجعلهم مسیطرین حکمها و احکامها)۔ اولوالامر کی اطاعت (جو کہ ۴ [النسآء]: ۵۹) کی رو سے واجب ہے اور جس کی "اصلاح پسند" مستقل طور پر تبلیغ کرتے رہتے ہیں) کا جواز عصمت کی دلیل سے نہیں ہے، بلکہ عوام کے مفادات (یا مصالح) کو پیش نظر رکھنے سے ہے (تفسیر، ۵: ۲۰۸)۔ اس سلسلے میں "اصلاح پسندوں" کے خیال کو مختصراً بیان کرنے کے لیے رشید رضا اولوالامر کے اتفاق رائے کو "حقیقی اجماع" کہتے ہیں، جسے ہم شریعت کی بنیادوں میں سے ایک بنیاد قرار دیتے ہیں۔

اسلام میں کسی مشاورتی نظام کی عدم موجودگی میں (جو ملت کی سطح پر شوریٰ کے کام کو بروے کار لانے کے قابل بناتا ہے) اکثر "اصلاح پسند" مصنفین اس خلا کو پر کرنے کے لیے اجماع کو جدید صورت اور (جدید) سیاق و سباق کے ساتھ استعمال کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، لیکن اس موضوع پر سلفیہ کی سوچ کبھی اتنی تفصیل سے بیان نہیں کی گئی کہ جو ہمیں معاصر اسلامی دنیا میں اجماع کے عملی اطلاق کے بارے میں اصلاح پسندوں کا مدلل موقف متعین کرنے کا اہل بنائے۔ محمد اقبال (۱۹۳۴ء) نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ اجماع کو "ایک مستقل قانون ساز ادارے" کی شکل میں منظم کیا جائے (دیکھیے Reconstruction of Islamic thought، ص ۱۹۴)۔ رشید رضا (۱۹۲۲ء) نے اجماع کو بروے کار لانے کے بارے میں غور کرتے ہوئے امت کے سربراہ (الامام الاعظم) کی معاونت کے لیے ایک مشاورتی ادارہ کے قیام کی تجویز پیش کی (دیکھیے H. Laust: Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida مطبوعہ ۱۹۳۸ء، ص ۲۰۱ و بعد)، لیکن اس طرح کا کوئی تقرریہ صرف خلافت کی بحالی کے امکان کی صورت میں ہی کسی مفہوم کا حامل ہوسکتا ہے؛ مگر ابن بادیس نے بڑی حقیقت پسندی سے کام لیتے ہوئے خلافت کے مسئلے کو اس سے الگ تھلگ رکھا ہے (انہوں نے خلافت کو "ایک عبث تخیل" کہا ہے) اور "اجماع المسلمین" کے قیام کا مشورہ دیا ہے جو ایسے علما اور تجربہ کار افراد پر مشتمل ایک مستقل اسمبلی ہو، جس کی تشکیل کا مقصد خصوصی طور پر مسلمانوں کے مسائل کا حل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں تلاش کرنا ہو۔ یہ اہم اخلاقی اور دینی ادارہ، جو کہ ساری ملت کی نیابت کرے گا، کسی ایک ملک کے

لیے کام نہیں کرے گا اور مکمل طور پر غیر سیاسی نوعیت کا ہوگا تاکہ اس کی لازمی آزادی اور خود مختاری کی ضمانت دی جا سکے (دیکھیے اے مراد: Refor-misme، ص ۲۷۰۳ و بعد؛ وہی مصنف Commentat Ibn Badis، باب ۴).

اگرچہ "اصلاح پسند" اجماع کے لیے ادارہ کے قیام کے سلسلے میں عملی اقدامات پر کبھی متفق نہ ہوئے، پھر بھی اسلامی اصولوں اور سلفیہ کے مثالی نظریات کے مطابق وہ اسے امت کے ارتقاء کے لیے ایک فیصلہ کن کاروائی تصور کرتے ہوئے اس کے لیے ایک ادارے کے قیام کی طرف مائل رہے ہیں۔ اس موضوع پر لکھنے والے تمام اصحاب نے یہ نظریہ مشترک طور پر پیش کیا ہے کہ جماعت ہی امت کے اجماع کے لیے ایک استحقاقی ادارہ ہے۔ یہ وہ کردار ادا کرے گا: دینی سطح پر سنجیدہ اختلاف کا موجب بننے والے معاملات پر صحیح العقیدگی پر مبنی موقف واضح کر کے قوانین و ضوابط پر اثر انداز ہوگا اور دنیوی معاملات میں یہ اپنے وسیع دائرہ کار کے اندر رہتے ہوئے اجتہاد کے اصولوں کے اطلاق سے عمل کا محرک بنے گا۔ اس طرح سے یہ "عبادات" اور "عادات" کے مابین مغالطوں وغیرہ کو دور کرنے کے لیے کام کرے گا اور اس آزادانہ تحقیق کی حوصلہ افزائی میں مدد دے گا جو اطلاقی سائنس اور مادی ترقی کے شعبوں میں امت کو درکار ہے۔

(۵) عبادات اور عادات میں امتیاز جدید حنبلی مکتب فکر (دیکھیے احمد بن حنبل: H.Laoust: Essai، ص ۲۴۷-۲۴۸) کا اتباع کرتے ہوئے جدید "اصلاح پسند" عبادات اور عادات کے امور کے مابین ایک واضح امتیاز قائم کرنے کی طرف مائل ہیں۔ وہ اپنے موقف کا جواز اس اصول کی مدد سے پیش کرتے ہیں کہ عبادات کے بارے میں جملہ امور قرآن و سنت میں مکمل طور پر بیان کر دیے گئے ہیں؛ بقیہ امور کے لیے (یعنی مادی زندگی کی تنظیم کے بارے میں ہر مسئلے کے متعلق) اولو الامر فیصلے کرنے میں آزاد ہیں (دیکھیے بالا: اجتہاد).

(ا) عبادات: یہ قرآن و سنت پر مبنی احکام کے تحت آتی ہیں۔ عبادات بحیثیت تمام افعال اور حلال و حرام کی پابندی جو کہ عبادات الٰہی (تعبد) میں شامل ہے، یہ امر کسی انسان کے لیے نامناسب ہے کہ وہ اجتہاد یا محض دینی شوق کی بنا پر اس قسم میں خفیف ترین جدت بھی متعارف کرائے۔ عبادات کی ناقابل تغیر خصوصیت کو تسلیم کرنے کی حقیقت، جو کہ دین کی اصل ہیں، بذات خود ایمان و یقین کا عمل ہے جس کے من جانب اللہ اور من جانب رسول ہونے پر اہل ایمان یقین (واثق) رکھتے ہیں: یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر سچے اور مکمل ایمان کی علامت ہے۔

(ب) عادات (رسومات، رواج) مادی امور یا امور دنیویہ کے ایک وسیع شعبے پر محیط ہیں "جو انفرادی یا اجتماعی، خصوصی یا عمومی ہیں" (رشید رضا: تفسیر، ۷: ۱۴۰) اور خاص طور پر سیاسی اور قانونی نوعیت کے حامل ہیں (تفسیر، ۳: ۱۲۷، ۵: ۱۴۰، ۲۰۰) جو کہ زمان و مکان کی بنا پر مختلف ہوتے رہتے ہیں، اس لیے یہ محض روایتی یا قانونی ضوابط (معاملات) یا رواجی حق کی بات نہیں، جیسا کہ لفظ "عادت" کو فقہ کے روایتی مفہوم کی رو سے سمجھا جاتا ہے۔ "عادات" کے سلسلے میں اصلاح پسند عفو و رواداری کا مشورہ دیتے ہیں اور اولوالامر کے لیے (نہ کہ عام افراد کے لیے) فیصلہ (کرنے) کی آزادی اور اجتہاد کے آزادانہ استعمال کا مطالبہ کرتے ہیں (الکواکبی: امّ القری، ص ۲۷؛ منار، ۳: ۲۱۰؛ ۷: ۹۵۹؛ تفسیر، ۳: ۳۲۷؛ ۷: ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۹۱).

اس امتیاز کی رو سے "اصلاح پسندوں" نے ہر اس امر کے بارے میں محتاط سکوت اختیار کیا ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کوئی واضح حکم صادر نہیں فرمایا۔ رشید رضا کے نزدیک جن امور سے اللہ تعالیٰ نے منع نہیں فرمایا، ان سے کوئی انسان منع نہیں کر سکتا؛ جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے جائز قرار دیا ہے انسان انہیں ناجائز قرار نہیں دے سکتا (تفسیر، ۷: ۱۶۹)۔ جس امر کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے سکوت اختیار کیا ہے اسے قابل برداشت (عفو) قرار دیا جائے

(ایضاً، ۳: ۳۲۷؛ ۷: ۱۶۹)۔ علما کو کسی ایسی چیز کی اجازت دینے یا اس سے روکنے کا کوئی حق نہیں۔ ان کا کام صرف احکام شریعت کو رو بعمل لانا ہے، صرف ایسے ہی کاموں میں ان کی اطاعت واجب ہے۔ جہاں تک بعض دنیوی امور (خوراک اور علاج ومعالجہ وغیرہ) کے بارے میں قرآن و سنت کے احکام کا تعلق ہے۔ اصلاح پسندوں کے ہاں وہ لازمی نہیں ہیں، بلکہ وہ قابل ترجیح امر کے بارے میں محض مشاورتی تجاویز ہیں نہ کہ شرعی احکام (ارشاد لا تشریع) (تفسیر، ۷: ۲۰۱).

عبادات اور عادات کے مابین امتیاز نے سلفیہ کو عقیدت پر مبنی ان اعمال وعبادات کی ترویج کی مذمت کا جواز فراہم کر دیا جو کہ تصوف کے نام سے صدیوں سے رائج چلے آ رہے تھے اور آخر کار کچھ مکاتب فکر نے انہیں اپنا لیا تھا اگرچہ وہ قرآن وسنت سے ماخوذ نہ تھے، پھر اس (طرز عمل) نے انہیں اس لائق کیا کہ وہ روایتی عقائد میں [کی گئی غیر اسلامی اور غیر شرعی تبدیلیوں کو ختم کر کے، انہیں اپنی اصل کی طرف لائیں]۔ اس رویے کو وہ تجدد کی روح سے قریب تر تصور کرتے تھے، جو کہ دین متین (الحنفیة السمحة) کا وصف ہے اور دنیائے جدید سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔ یہ امتیاز مقامی قانونی اور معاشرتی استعمال کی "عادتوں" میں شمول کے ذریعے ایک زیادہ "روادارانہ" رویے کی حوصلہ افزائی کرے گا اور اسلامی دنیا کے اہم دھاروں کے مابین اختلاف کو کم کرنے کا باعث ہو گا، شاید یہ وراثت میں ملنے والے دینی تنازعات کو بھی خفیف کر دے گا۔ اس رویے کو اپنے منطقی انجام تک لانے سے یہ (امر) ممکن ہوسکے گا کہ مختلف سیاسی، معاشرتی، اقتصادی اور نظریاتی نظام کو اپنائے رکھنے کے باوجود امت مسلمہ سکون کے ساتھ بقائے باہمی کے تصور کو اپنا لے، بشرطیکہ عقیدے اور عبادات میں مسلمانوں کے بنیادی اتحاد کی حفاظت کی جائے اور شرعی قانون کے لازمی اجزاء (یا محتویات) سے ان کی مشترکہ وابستگی کو صحیح وسالم رکھا جائے.

تاہم عبادات اور عادات کے مابین ایسا امتیاز کسی حقیقی پہلو کی نسبت زیادہ معذرت آمیز قدر رکھتا ہے، اس موضوع پر رشید رضا اور الکواکبی کے پیش کردہ متفرق طور پر منتشر (اور قدرے مبہم) نظریات کی مدد سے ہم اس بات کے اہل نہیں ہوتے کہ درست تجزیہ کر سکیں کہ روایتی مسلم قانون سازی کے کون کونسے پہلو بنیادی (حیثیت رکھتے) ہیں اور وہ اس پہلو سے ناقابل ترمیم ہیں اور کونسے پہلوؤں کو "عادات" کے زمرے میں لایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں لازمی شرط قرار دی جانے والی قدر بذات خود مبہم ہے، کیونکہ یہ (سب کچھ) پابندی عائد کرنے والی شرائط کی بنا پر ہے: جو قرآن حکیم سے ماخوذ ہیں اور جنہیں سلفیہ، جب بھی انہیں اپنے سیاسی، اقتصادی، معاشرتی اور ثقافتی موقف متعین کرنے کی زحمت اٹھانا پڑی، بار بار پیش کرتے رہے (اگرچہ نظری طور پر یہ وہ شعبہ ہے کہ جس میں "عادات" کو رو بعمل لایا جا سکتا ہے)۔ القصہ اصلاح پسندانہ تناظر میں بہت ہی کم معاملات ایسے ہیں جن پر قرآن وسنت کے اخلاقی احکام اور عمومی اصولوں سے صرف نظر کرتے ہوئے غور کیا جا سکتا ہے اور جس تخلیقی سرگرمی کا تصور کیا جاتا ہے، اس کے مقصد کا جائزہ ان دونوں مآخذ کے پیش کردہ اخلاقی اور دینی معیاروں کی روشنی میں لیا جانا لازمی ہے۔ "اصلاح" کے علمبردار مسلم اداروں اور طرز زندگی میں تصرف کے امکان کو اس حد تک تسلیم اور قبول کرتے ہیں کہ اس پر دو (بنیادی) مآخذوں کے بنیادی اصولوں کا اطلاق نہ ہو۔ حقوق نسواں اور مرد وزن کے باہمی تعلقات کے موضوع پر، سلفیہ خود کو مسلمان عورت کی آزادی کے حامی قرار دیتے ہیں، لیکن اس حد تک نہیں کہ اس کی قانونی حیثیت میں یہ رعایت قرآن حکیم کے واضح کردہ شرعی میلانات یا اسلام کے عائلی اور صنفی (ضابطہ) اخلاقیات سے متصادم ہو (اس موضوع پر دیکھیے، تفسیر، ۱۱: ۲۸۳-۲۸۷: "اسلام عورتوں کو تمام انسانی، دینی اور شہری حقوق عطا کرتا ہے؛ رشید رضا: نداء للجنس اللطیف، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۲ء؛ لے مراد: Le Reformisme musulman، ص ۳۱۵-۳۳۱).

اگرچہ سلفیہ دنیوی و دینی امور کے مابین (اور) اللہ تعالیٰ سے انسان کے تعلق اور محض انسانی سرگرمیوں (جو قرآنی احکام کے تابع نہیں ہوتیں) کے مابین امتیاز کرنے کی ضرورت کا دعویٰ کرتے ہیں، تاہم وہ دینیات اور قانون کو الگ الگ کرنے کے سلسلے میں کوئی فیصلہ کن کردار ادا نہیں کرتے، ان کے نقطۂ نظر سے شریعت کا ابہام (اس) روایتی شرعی اور اخلاقی نظریے پر کوئی باقاعدہ تنقید نہیں کرتا، جو خالص دینی اور معاشرتی معاملات میں ایک واضح امتیاز قائم کرنے کو انتہائی طور پر مشکل اور قدرے مشکوک بنا دیتا ہے، علی عبدالرزاق (۱۸۸۸ء۔ ۱۹۶۸ء) کی (ان) کوششوں کے خلاف "اصلاح پسندوں" کا شدید ردعمل قابل ملاحظہ ہے، جو اس نے اپنی تصنیف الاسلام واصول الحکم [قاہرہ ۱۳۴۳۔۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء] میں ادارتی اور سیاسی مسائل کو اخلاقی اور دینی مسائل سے علیحدہ کرنے کے بارے میں ظاہر کیا (دیکھیے Kerr: Islamic Reform، ص ۱۷۹ ببعد)۔ رشید رضا دین اور شریعت کی اپنی اپنی مخصوص اقدار کی طرف ضمناً توجہ دیتے ہیں، جنہیں وہ گڈمڈ کرنے کو ناقابل جواز تصور کرتے ہیں (تفسیر، ۶: ۱۴۷)، لیکن وہ اس امتیاز سے کوئی نتیجہ اخذ نہیں کرتے۔ شریعت کا امتیاز (جو کہ عبادات اور عادات کے مابین امتیاز سے کم اہم نہیں ہے)، اہم نتائج کا حامل ہوتا اگر یہ شریعت کے اطلاق کے شعبے کو سختی سے محدود کرنے کے امکانات (کی تلاش) کے لیے سنجیدہ تحقیق کے لیے نقطۂ انحراف ہوتا اور یوں اعتقاد یا عبادت سے بنیادی ربط نہ رکھنے والی ہر چیز کو "مقدس" حدود سے الگ تھلگ کر دیا جاتا اور اسے اجتہاد کے دائرے میں لایا جاتا۔ اس تحقیق کو مجددین کے لیے چھوڑ دیا گیا (دیکھیے، مثال کے طور پر محمد احمد خلف اللہ کے مضامین، خصوصاً: القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصرۃ، قاہرہ ۱۹۶۷ء؛ جس میں وہ ایک جدید تجربے کی روشنی میں شریعت کے بنیادی اصولوں کی ایک نئی تعبیر کے جواز کا اعلان کرتے ہیں، ص ۳۱)۔ اگرچہ نامکمل ہی سہی، تاہم یہ امتیاز "عبادات" اور "عادات" کے مابین عقلیت کی ضرورت اور اس کے عملیت پسند ہونے کا مشورہ دیتا ہے، جس نے انتہائی طور پر قدامت پرستوں کے جمود کے خلاف اور ترقی اور جدید دنیا کے موضوع پر "اصلاح" کے علمبرداروں کی وسیع المشربی کی حمایت میں سلفیہ کو ایک استدلال فراہم کیا، اس کے ساتھ ان لوگوں کے لیے بھی ایک (معقول) جواب ہے، جو (سلف کے روایت کردہ معتبر و مستند) اسلام کو نقصان پہنچانے کے لیے انتہائی درجہ کی جدیدیت کا پرچار کرتے ہیں۔ "مصلحین" کو اس جدیدیت میں "مفاہمت کے جذبہ" سے قطع تعلق نظر آتی ہے، جسے ان کے مناظرات اسلام کے ایک معیاری اور مثالی میلان کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔

(۲) مناظرات: "اصلاح پسندوں" کی نمایاں تصانیف کا اہم حصہ ہیں اکثر مبلغانہ جوش سے مملو ان کے مناظرے اگرچہ مسلم معاشرہ کے داخلی مسائل پر مرکوز ہوتے ہیں تاہم یا تو وہ اسلام کے "حریفوں" سے بلا واسطہ طور پر کیے جاتے ہیں (دیکھیے محمد عبدہ: الاسلام والرد علی منتقدیہ، مقالہ ۱۹۰۰ء، قاہرہ ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء؛ فرانسیسی ترجمہ: طلعت حرب: L, Europe et l,Islam، قاہرہ ۱۹۰۵ء؛ ایضاً: الاسلام والنصرانیۃ، مقالہ ۱۹۰۱ء، در منار) یا بالواسطہ طور پر مغربی تہذیب اور نظریات کی ترغیبات کے خلاف محبیہ کی صورت میں کیے جاتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں "اصلاح پسندوں" نے ایک مذہب، ایک اخلاقی ضابطے اور ایک قانونی، معاشرتی اور سیاسی نظام کی حیثیت سے اسلام کی فضیلت و برتری کا مظاہرہ کرنے کی مساعی کی ہیں۔ اس طرح کے مناظرات حسب ذیل واضح خطوط پر استوار ہیں:

(الف) اسلام کا پیغام آزادی (۱) ایک روحانی پیغام کی حیثیت سے: یہاں انسانی آزادی کے لیے بطور اصول استدلال لازماً عقیدۂ توحید کے ساتھ مخصوص ہے۔ توحید الٰہی سے اخلاقی آزادی کا اثبات ان تمام عبادات کو ممنوع قرار دیتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی "بے مثل" ذات کے لیے نہیں کی جاتیں اور معصومیت و حفاظت کے تمام انسانی دعووں کو بھی باطل قرار دیتا ہے کیونکہ معصوم ماخذ صرف

وحی الٰہی اور سنت مبارکہ ہیں (جو کہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے الہام کردہ ہیں)، یہ استدلال بعض اوقات، تقلید کی تردید میں اس حد تک بروئے کار لایا گیا ہے کہ یہ ایک قوت حاکمہ کی اطاعت اختیار کرنے کو ضروری قرار دیتا ہے جس کے معصوم ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے، یا اسے معصوم سمجھا جاتا ہے)۔ اس کے برعکس اللہ تعالیٰ کی برتری اور رفعت کا اثبات کسی (اور فرد) کی برتری کی نفی کرتا ہے۔ نتیجۃً عقیدۂ توحید (مسیحی کلیساؤں میں مروج) انسان اور اللہ تعالیٰ کے مابین واسطے اور ثالثی کے نظام کی حقانیت سے انکار کرتا ہے اور انسانوں کے بعض طبقات (اولیاء، صوفیاء) کے غیر معمولی منصب کے اعتقاد کی ضرورت کو ختم کر دیتا ہے۔

(۲) معاشرتی آزادی: اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ پر اعتقاد انسانی مساوات کی اساس ہے، کیونکہ تمام لوگ مساوی طور پر اللہ تعالیٰ کی رعیت ہیں اور وہ اپنے مرتبے کی نمایاں عظمت میں برابر کے شریک ہیں (دیکھیے محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۵۵۔ ۱۵۶؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۰۶؛ انگریزی ترجمہ، ص ۱۲۵)؛ [یہ عقیدہ انسانی] ذہن کو تقلید یا "بزول" کی طرف سے عائد کردہ غلامی یا کمتر درجے ہر دو کی بنا پر بخوشی کی جانے والی انفعالی اطاعت سے نجات دلاتا ہے (دیکھیے ۳۳ [الاحزاب]: ۶۷؛ ۳۴ [السبا]: ۳۱_۳۳)؛ (الَّذِيْنَ اسْتُضْعِفُوْا)، یعنی وہ لوگ جو کمزور سمجھے جاتے تھے عبادت کی ترکیب بذات خود (نماز اور حج وغیرہ) اسلام کے مساویانہ کردار کی اہمیت پر دلالت کرتی ہے؛ (ب) اسلام کا پیغام آزادی قرآن و سنت کی اخلاقی تعلیمات سے بھی واضح ہوتا ہے، جو انسانیت کی بنیادی وحدت کے تصور پر مبنی ہیں اور نسل یا معاشرتی حیثیت پر مبنی تمام امتیازات کو مسترد کرتی ہیں (محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۷۲؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۱۶۔ ۱۱۷؛ انگریزی ترجمہ، ص ۱۳۵؛ تفسیر، ص ۴۴۸ و بعد، اسی جیسے موقف کے لیے دیکھیے محمد اقبال: Reconstruction، ص ۸۹ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۰۳)۔

(۲) اسلام کی آفاقی خصوصیات: (ا) ایک دین کی حیثیت سے اصلاح پسندوں کے مناظرات محض آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کی آفاقیت (عموم البعثۃ) کے روایتی تصور کو اجاگر کرتے ہیں کیونکہ رسول اکرمؐ تمام اقوام کی بھلائی کی طرف رہنمائی اور تمام انسانوں کو توحید کی دعوت دینے کے لیے مبعوث کیے گئے تھے (محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۳۹، فرانسیسی ترجمہ ص ۹۵، انگریزی ترجمہ، ص ۱۱۴؛ نیز دیکھیے تفسیر، ۷: ۱۶۱؛ (۶ [الانعام]: ۹۰)۔ دیگر بہت سے زمانہ حال کے مسلمان مفکرین کی طرح "اصلاح پسند" مصنفین یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اسلام ایک مکمل آفاقی مذہب ہے، کیونکہ یہ سابق (انبیائے کرام پر نازل ہونے والی) وحی کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے (خصوصاً حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ پر نازل ہونے والی وحی کو) اور یہ ان کے پیغام کی تکمیل کرتا ہے (دیکھیے محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۶۶ وبعد، فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۱۲ (حاشیہ) وبعد، انگریزی ترجمہ، ص ۱۳۲ وبعد تفسیر ۱۰: ۴۴۸_۴۵۲)۔

(ب) ایک معاشرتی، قانونی اور سیاسی نظام (یعنی شریعت) کی حیثیت سے "اصلاح پسند" یہ موقف رکھتے ہیں کہ اسلامی قانون، انسانی قانون سازی کے برعکس (جو کہ مستقل نظرثانی و تصحیح کے باوجود ہمیشہ نامکمل رہتا ہے)، اعلیٰ ابدی و آفاقی نوعیت اور خاصیت رکھتا ہے۔ شریعت کم از کم اپنے (ان) حصوں میں جو کہ وحی الٰہی پر مبنی ہیں اور جو اس کا جوہر اور اس کا اصل ہیں حکمت الٰہی سے ماخوذ ہے۔ اس طرح سے یہ ہر مقام اور ہر وقت کے لیے انسان کی مصالح (وضروریات) کے لیے موزوں ترین قانون ہے (ابن بادیس: شہاب، جنوری ۱۹۳۴ء، ص ۵۷؛ تفسیر، ۲: ۱۳۶) کیونکہ یہ دو نقطہ ہائے نظر سے انسان کی فلاح کا تصور پیش کرتی ہے: مادی زندگی کی فلاح اور مستقبل (کی زندگی) میں نجات (جو کہ "مصلحین" کا ایک محبوب نظریہ ہے اور رشید رضا نے اسے نہایت مفصل طور پر بیان کیا ہے: منار، شمارہ ۱ (۱۸۹۸ء)، ص ۱، شمارہ ۵، ۵۵ (۱۹۰۲ء) ص ۳۵۹۔ ۳۶۵؛ تفسیر، ۱: ۱۱؛ ۲: ۳۳۰_۳۳۱؛ ۱۰: ۲۱۰، ۲۳۷؛ نیز دیکھیے محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۲۴، ۱۲۹؛ فرانسیسی ترجمہ، ص

۸۴۔ ۱۱۵؛ انگریزی ترجمہ، ص ۱۰۴، ۱۳۴)۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ سلفیہ اسلامی قانون کو ایک (ایسا) جامد نظام تصور کرتے ہیں جو کہ اپنی مصنعۃ سچائی اور تکمیل میں کافی و وافی ہو، اگرچہ وہ یقین رکھتے ہیں کہ شریعت کے بعض فیصلے (مثال کے طور پر عورت کا ذاتی مرتبہ) بہترین مثالی خصوصیت رکھتے ہیں، جن کا مقابلہ کرنے کی اہمیت نہ تو انجیل کی تعلیمات پر مبنی قانون رکھتا ہے اور نہ ہی (مغربی نظریات سے ماخوذ و متاثر)، جدید قانون، تاہم وہ اس خیال کو مسترد نہیں کرتے کہ مسلمان ترقی یافتہ ممالک کے اپنائے ہوئے بعض نظریات کی نقل کر سکتے ہیں۔ اس کے باوجود سلفیہ یہ تسلیم کرنے سے انکاری ہیں کہ مغرب کی ترقی کے تمام پہلو اچھے ہیں اور یہ کہ رجعت پسند نظر آنے کے خوف سے امریکہ یا یورپ کی تہذیب کو کلی طور پر قبول کر لیا جائے (ابن بادیس: شہاب، جنوری ۱۹۳۲ء، ص ۱۱) علاوہ ازیں "اولوالامر" کو چاہیے کہ وہ (شوریٰ اور مجتہدین کی باہمی مشاورت سے) نئے حقائق کو مدنظر رکھتے ہوئے، اسلامی قانون کے بنیادی خصائص کا مکمل طور پر احترام کرتے ہوئے اور اسلام کے عمومی ضابطۂ اخلاق کی پابندی کرتے ہوئے اسلامی قانون کو وقت کے تقاضوں کے مطابق مرتب کرنے میں تعاون کرے۔ سلفیہ اس بات کا بالتکرار ذکر کرتے ہیں کہ روز مرہ زندگی میں اسلام انسان کو دنیا میں اپنی فلاح و بہبود کے مطابق کام کرنے کی مکمل آزادی دیتا ہے (تفسیر، ۳: ۲۰۵، بحوالہ حدیث نبویؐ [انتم اعلم بامور دنیاکم: "تم اپنے دنیوی امور سے بخوبی باخبر ہو"، ۶: ۱۴۰؛ ابن بادیس: شہاب، اکتوبر ۱۹۳۰ء، ص ۷۰)۔ انہی امور سے "مصلحین" نے اسلام کی معتدل نوعیت و فطرت کے اثبات کے دلائل اخذ کیے اور کسی بھی زمانہ میں اور کسی بھی مقام پر تمام انسانی حالات کے مطابق اسلام (دین کی حیثیت سے نہیں بلکہ شریعت کی حیثیت سے) کے ہم آہنگ ہو جانے کی اہلیت کا جواز پیش کیا۔

(۳) اسلام کی اعتدال پسند روح: اعتقادی امور اور شریعت کے ناقابل ترمیم عناصر (جنہیں وحی الٰہی کی ہر دو صورتوں میں صراحت کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے) کے علاوہ (دیگر معاملات میں) اسلام عقل کو بروئے کار لانے کے لیے کوئی حد مقرر نہیں کرتا۔ اصلاح پسندوں کے مباحثات کے اس پہلو پر، جسے محمد عبدہٗ (رسالۃ التوحید، بمواقع عدیدہ)، رشید رضا (دیکھیے J. Jomier Le Comment Coran du Manar، باب ۳) اور ابن بادیس (دیکھیے اے مراد: Ibn Badis Commentat du Coran، باب ۲، ۵) نے مفصل طور پر بیان کیا ہے، یہاں مفصل بحث نہیں کی جائے گی۔ ایمان اور عقل کے مسئلے پر "اصلاح پسندوں" کا موقف یہ ہے کہ قرآنی پیغام بذات خود وجدان اور فکر دونوں سے مخاطب ہے اور نہ صرف ایمان کی قبولیت، بلکہ عقل کی مدد سے اس کا ادراک بھی مطلوب ہے۔ قرآن صرف غیبی امور کے بارے میں عقل کو محدود و معذور قرار دیتا ہے اور انسان کو ناگزیر مغالطوں میں پڑنے اور اللہ تعالیٰ کی ذات سے غلط صفات منسوب کرنے سے باز رکھتا ہے۔

"اصلاح پسند" اس کے اثبات کے لیے، کہ اسلام عقلی تحقیق کے راستے میں اور عقل کے استعمال میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالتا بلکہ وہ مثبت طور پر ہر دو کی حوصلہ افزائی کرتا اور ذہانت کو اپنانے کی ترغیب دیتا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ نعمت ہے (ابن بادیس: شہاب، مارچ ۱۹۳۱ء، ص ۸۷ وبعد، بحوالۂ سورۃ (۱۷[بنی اسرائیل]: ۷۰)، اکثر "عقلی دلیل" استعمال کرتے ہیں۔ "اصلاح پسندوں" کے محاورے میں عقل یا تعقل کو عین شعور جاننا اعتزال نہیں ہے، جو ایمان اور وحی الٰہی سے بے نیاز اور آزاد ہو کر سچ کو تلاش کرنے کی متمنی ہے۔ صحیح العقیدہ "اصلاح پسند" ادباء عقل کو اندھے جذبے (ہویٰ) کا متضاد سمجھتے ہیں جو فطرت (سلیم) کی آواز کو دبا دیتا ہے اور جو مبنی سچ والی ذہنیت کے برعکس شک و شبہ سے ماوراء ہوتا ہے۔ عاقل انسان وہ نہیں جو غور و فکر کا عمل آرام سے سر انجام دے سکے اور مسلک استدلال کا مکمل طور پر شیدائی ہو، بلکہ وہ ہے جو منصفانہ اور متوازن غور و فکر کا اہل اور جذبۂ اعتدال

کا حامل ہو، حتی کہ اپنے فیصلے کے سلسلے میں ہر چیز کو پیش کرنے میں قدرے تذبذب سے کام لے اور ہر چیز کو صرف اپنی ذہانت کی روشنی میں بیان کرے .

تاہم "اصلاح پسند" دینی اور فلسفیانہ غور وفکر میں کچھ زیادہ دلچسپی نہیں رکھتے۔ محمد عبدہ کے رسالۃ التوحید (جو ایک اساسی سکیم، بلکہ ایک دینیاتی کلیت کو بیان کرتا ہے) اور مبارک المیلی کے رسالۃ الشرک (جو مرابطی اعتقادات کی تردید پر مشتمل ہے) کے علاوہ سلفیہ کے نظریاتی واعتقادی نظام میں واقعی طور پر مفصل دینی امور تلاش نہیں کیے جا سکتے۔ وہ قرآنی متن پر مبنی (ان) ٹھوس بیانات پر مطمئن ہیں جو ان کے نقطہ نظر کی رو سے فیصلہ کن دلائل (کا درجہ رکھتے) ہیں۔ اس طرح سے وہ قرآن حکیم میں (بیان کردہ) ہر اس چیز پر زور دیتے ہیں جو عقلی تحقیق کی حوصلہ افزائی کرتی ہے اور مظاہر فطرت پر غور و فکر کرنے اور انھیں انسانی خدمت کے لیے استعمال کرنے کے لیے ایک محرک (کا درجہ رکھتی ہے)۔ وہ وحی الٰہی کے ان حصوں پر زور دیتے ہیں جو انسانوں کو سوچنے، اشیا کو سمجھنے اور دوسروں کو واضح ثبوت (یعنی برہان) کے ذریعے قائل کرنے کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں، وہ اسی طرح قرآنی ذخیرۂ الفاظ کے تمام مآخذ کا بھرپور استعمال کرتے ہیں جو علم اور دماغی سرگرمی سے متعلق ہیں (دیکھیے G.Flugel: The Concordantiae) جس میں ہم ان بنیادی الفاظ سے مرتب کردہ موضوعات کی فراوانی دیکھ سکتے ہیں: عبر، عقل، علم، حکم، فکر، فقہ، المختصر یہ کہ وہ یہ ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اسلام انسانی استدلال کو ایک اہم کردار ادا کرنے کی اجازت دیتا ہے اور یہ کہ یہ (نظری طور نہ کہ عملی طور پر) علم اور تہذیب کے شعبوں میں انسانی ترقی کی حوصلہ افزائی کرتا ہے (دیکھیے خصوصاً رشید رضا کا پرزور اعتقادی بیان تفسیر، ص ۲۳۳ وبعد، بعنوان: الاسلام دین الفطرۃ السلیمۃ والعقل والفکر والعلم والحکمۃ والبرھان والحجۃ).

علم اور تہذیب کا موضوع "اصلاح پسندوں" کی دعوت میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے (دیکھیے J.Jomier: Le Comment Coran du Manar، باب ۴: اے مراد: Ibn Badis Comment and du Coran، باب ۳، ۴)۔ اللہ تعالٰی کی عطا کردہ ذہانت کی بنا پر انسان غلط اعتقاد اور توہم سے بچ سکتا ہے، علوم کو اپنا سکتا ہے اور درست اعتقادات اختیار وقبول کر سکتا ہے۔ اسے بروئے کار لا کر فطرت پر اپنے غلبے کو بڑھانا چاہیے (اور) تخلیق وابداع کے متعدد وسائل سے مستفید ہونا چاہیے، تاکہ وہ مادی قوت حاصل کر سکے اور خوش کن اخلاقی فلاح سے بہرہ ور ہو سکے۔ "اصلاح پسندوں" کی جانب سے اس طریقے سے پیش کیے جانے سے ایک (ایسے) مذہب کی حیثیت اختیار کرتا دکھائی دیتا ہے کہ جو انسانیت کی اخلاقی اور مادی ترقی پر خصوصی طور پر متوجہ ہے، اس لیے یہ رینان کی طرف سے (اسلام کے خلاف) دیے گئے دلائل کی مؤثر تردید تھی (کہ اسلام سائنسی روح کا مخالف ہے) اور مارکسیت کے زیر اثر تنقید کی ناموزونیت (کہ اسلام ایک رجعت پسند نظریہ وعقیدہ ہے) کا انکشاف کرنے میں ممد و معاون تھی۔ "اصلاح پسند" اسلام کا جائزہ، اس کے کچھ (ایسے) پیروکاروں کے رویے اور بے اعتدالیوں کے ذریعے لینے پر اظہار تاسف کرتے ہیں جو اس تصور کو اپنی بدعات، جاہلیت کے پیدا کردہ توہمانہ اعتقادات، غلط قسم کے علما کی فریب کاری اور اپنے سیاست دانوں کی بد اخلاقی کی بنا پر مسخ کر دیتے ہیں (دیکھیے محمد عبدہ کی طرف سے گنوائے گئے اعتراضات: رسالۃ التوحید، ص ۱۹۵۔ ۱۹۹؛ فرانسیسی ترجمہ، ص۱۳۴۔ ۱۳۵ انگریزی ترجمہ، ص ۱۵۱۔۱۵۳)۔ جب اسلام کے بارے میں مستند اور معتبر اظہار بیان کے لیے وحی الٰہی اور سنت نبوی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے تو (معلوم ہوتا ہے کہ) اسلام سائنس اور تہذیب سے ہم آہنگ مذہب ہے (تفسیر، ۹:۲۳)؛ یہ ترقی اور سائنس کی حوصلہ افزائی کرتا ہے (تفسیر، ۳:۲۶، ۳۴، ۱۰۹)؛ اور سائنسی آزادی تحقیق کی تحسین کرتا ہے کہ انسانی عظمت کی شرائط ہیں (تفسیر، ۵:۲۵۸)؛ اسلام مشرق میں اپنی تہذیب کو از سر نو

پروان چڑھانے اور اسے مغربی تہذیب سے محفوظ رکھنے کی اہلیت رکھتا ہے (تفسیر، ۹: ۲۲)؛ اس سے بڑھ کر اور کیا چاہیے.

(۴) اسلام انسانیت کا اصلاحی اصول ہے (اصلاح نوع الانسان، تفسیر، ۱۱: ۲۰۶)؛ دین اور شریعت کی حیثیت سے اسلام سابقہ مذاہب سے بڑھ کر ہے (تفسیر، ۱۱: ۲۰۸، ۲۸۸، متعدد شعبوں کا احصاء جن میں اسلام انسانیت کے لیے زیادہ منفعت بخش رہا ہے)، اس لیے اسلام کی صداقت کو واضح کرنا مسلمانوں کا فریضہ ہے؛ "دعوة الی الخیر" (محمد عبدہ': رسالۃ التوحید، ۱۷۱؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۱۴؛ انگریزی ترجمہ، ص ۱۳۵؛ تفسیر ۴: ۲۲۔ ۳۲؛ ۳[آل عمران]: ۱۰۴) اور "دعوة الی اللہ اسی شرعی فریضے کا حصہ ہے" (ابن بادیس: شہاب، اپریل ۱۹۳۵ء، ص۶، بحوالہ ۱۶[النحل]: ۱۲۵؛ ۱۲[یوسف]: ۱۰۸)۔ دعوة الی اللہ کے زمرے میں اسلامی اقدار کا پرچار، اسلام سے منسوب غلط نظریات کی تردید بذریعہ ثبوت اور اس کے "محاسن" کو واضح کرنا شامل ہے؛ یہ سب کچھ مسلمانوں کے ایمان کو مستحکم کرنے اور غیر مسلموں کی آگاہی کے لیے (اور) شاید انہیں اسلام کے حلقہ کے اندر لانے سے زیادہ ان کے (غلط) میلانات کی خاطر اور تعصبات کو ختم کرنا ہے، تاہم تبلیغی اور مشنری عمل کا تصور "مصلحین" کے لیے اجنبی نہیں (دیکھیے J.Jomier: *Le Comment Coran du Manar*، باب ۱۰): تاہم محمد عبدہ' قبول اسلام پر اسلام کے عفو ورواداری کے فریضے کو ترجیح دیتے ہیں: "اسلام اپنے نور کے ذریعے لوگوں کے دلوں میں سرایت کرنے کا اہل ہے" (رسالۃ التوحید، ص۱۷۲)، عملاً اللہ تعالٰی کی طرف بلانے کا کام مسلمانوں اور غیر مسلم اشخاص کی رہنمائی متعدد مذہبی، اخلاقی اور ثقافتی رویّوں کی طرف کرتا ہے: (۱) اللہ تعالٰی کی طرف پکارنے میں اس سے بڑھ کر ایسی زندگی بسر کرنا ہے جو کہ اسلام کے عمومی احکامات سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہو۔ یہ اس امر کی یقین دہانی کا بہترین طریقہ ہے کہ قرآن میں پیش کیے گئے مثالی نظریات کا اثر ونفوذ بڑھے گا۔ ایک روحانی اور اخلاقی سطح پر اسوۂ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور اسوۂ سلف صالحین سے اہل ایمان کو ضرور فیضان حاصل کرنا چاہیے: "ان کا اتباع جتنے مکمل طریقے سے کیا جائے گا، اتنی ہی زیادہ دعوت الی اللہ کے کام کی بھرپور تکمیل ہوگی" (ابن بادیس).

(ب) قرآن حکیم میں بیان کیے گئے، حقائق کی تبلیغ اور پیغام وحی (تبلیغ الرسالۃ) کو پھیلانا بھی "دعوت الی اللہ" ہے چونکہ یہ پیغام آفاقی نوعیت کا حامل ہے، اس لیے ساری بنی نوع انسان کے لیے قابل فہم بنایا جائے. اس موضوع کو قرآن مجید کے توسط سے جہاد سے منسلک کیا جا سکتا ہے (دیکھیے شہاب، اپریل ۱۹۳۲ء، ص ۲۰۴ وبعد)۔ ابن بادیس اس قرآنی اظہار و بیان کو ایک مخاصم دینیات اور دینی تبلیغ کے ایک سرگرم تصوّر کا جواز پیش کرتا ہے تاکہ لوگوں کو جمود ولاپرواہی سے بیدار کیا جائے اور وحی کے محاسن سے لاعلمی وعدم توجہ اور انہیں لوگوں پر منکشف کرنے میں تذبذب کی بنا پر "علماے سو" کی مذمت کی جائے.

(ج) "دعوت الی اللہ" میں ایسے مسلمانوں کو دائرہ اسلام میں واپس لانے کی کوشش بھی شامل ہے، جو لادینی نظریات سے گمراہ ہو کر یا جدید سائنسی علم سے حد سے زیادہ متأثر ہو کر یہ اسلام کے بارے میں یہ تصور رکھتے ہوں کہ یہ "ایک ایسا بوسیدہ لباس ہے، جسے پہن کر انسان شرمندگی محسوس کرتا ہو" اور اس کے عقائد اور ضابطۂ اخلاق کی تضحیک کرتے ہوں (محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۹۸؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۳۴۔ ۱۳۵؛ انگریزی ترجمہ، ص۱۵۳).

(د) دعوت الی اللہ کے نظریہ میں، مسلم معاشرے میں "مبینہ جدیدیت" کے نام پر پھیلے ہوئے فساد اور بدعنوانی (تفسیر، ۱۰: ۴۵)، کمال اتاترک کی طرح کی پھیلی ہوئی دہریت (ایضا، ۹:۳۲۲۔۳۲۳) اور حد سے متجاوز انفرادی آزادی کے خلاف جہاد بھی شامل ہے، جو کہ ہر قسم کا بگاڑ پیدا کرتی ہے (کتاب مذکور، ۸: ۵۳۰۔ ۵۳۱) اور جو کم وبیش براہ راست "مغرب کے اخلاقی بحران" کی

ذمہ دار ہے۔ اسی طرح لوگوں کو مذہب اور سائنس کی جدائی، سائنس میں فطرتاً انہماک و توجہ اور کسی اخلاقی مقصد کے بغیر مادی اشیا کی مضطربانہ جستجو کے حقیقی خطرات سے آگاہ کرنا بھی جہاد ہے، (۱۱: ۲۴۳)؛ (ر) اس کا مقصد ان پیشہ ور سیاست دانوں کو بے نقاب کرنا بھی ہے کہ جو شاید مخلص اور باعمل مسلمان تو نہیں ہوتے لیکن یا تو حکومت کی تائید و معاونت کے لیے (اور) یا اپنی ذاتی مقصد براری کے لیے اسلام کو جذباتی مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں (تفسیر، ۲: ۳۴۰)۔ اسی قسم کے اعتراضات بعض مذہبی، معاشرتی اور سیاسی نظریاتی نظاموں کی تائید میں استعمال کرنے کے حالیہ رجحانات پر کیے جا سکتے ہیں (دیکھیے "مسلم اشتراکیت" جسے بعض مفکرین "عرب اشتراکیت" کہتے ہیں) یا سیاسی نظریات (دیکھیے مثال کے طور پر خالد محمد خالد: *La Religion au Service du Peuple*، در *Orient*، ۲۰ (۱۹۶۱ء)، ۱۵۵ـ ۱۶۲).

(س) اس قوم پرستی، جس کی حوصلہ افزائی جدیدیت پسند جنگجو وطن پرست کرتے ہیں اور بعض برادر ممالک کے برخلاف دعوت الی اللہ دینی تعلق کو اخلاقی اور سیاسی تعلقات سے بڑھ کر قابل فخر مقام دیتی ہے (تفسیر، ۲: ۳۰۴)۔ اس کا مطلب اسلامی اخوت پر زور دینا ہے (تفسیر، ۴: ۲۱) اور مسلمانوں کو ترغیب دلانا ہے کہ عظمت اور فخر نسلی یا قومی کی خصوصیات (العصبیة الجاهلية) پر نہیں، بلکہ " اسلامی و انسانی اخوت" سے ربط میں مضمر ہے (تفسیر، ۱۱: ۲۵۶) یہ امر وحدت (جمعیت اسلامیہ) کے نظریاتی تقدم کا ایک پہلو ہے جو سلفیہ کے سیاسی اور ثقافتی تصور سے مطابقت رکھتا ہے، چونکہ جمال الدین افغانیؒ، عبدالرحمن الکواکبیؒ اور دوسرے "اصلاح پسند" مصنفین نے نہ صرف یہ کہ مسلسل طور پر راسخ العقیدہ مکاتب فکر کے مابین اور حتی کہ شیعوں اور سنیوں کے مابین شرعی قوانین کی تعبیر و تشریح کے معاملات میں نظریاتی اختلافات کے خاتمے کا مطالبہ کیا ہے، بلکہ امت مسلمہ کو دینی ہم آہنگی کے فریضہ کی یاد دلا کر انہوں نے سیاسی روابط اور بین الاسلامی تعاون پر مبنی حکمت عملی کے نصب العین کی وکالت بھی کی ہے، اس طرح ایک اعلیٰ بااختیار اسمبلی یا "مجلس شوریٰ" کے ذریعے امت (مسلمہ) کے مابین از سر نو اتحاد (اگرچہ علامتی طور پر ہی سہی) پیدا کیا جائے گا، جس میں ہر مسلمان ملک کو نمائندگی ہوگی۔ مثال کے طور پر ایک مستقل مجلس (جمعیت المسلمین) کی صورت میں جس کی تجویز ابن بادیس نے دی ہے (دیکھیے اے مراد: *Le Reformisme musulman*، ص ۳۷۶ و بعد)، یہ (مجلس) امت کے منظم اتحاد سے مقابلتاً دوسری بہترین چیز ہوگی، جو اقتدار اعلیٰ کے (مالک و حامل) امام کے جھنڈے تلے (مصروف کار) ہوگی اور جس کا خواب رشید رضا نے دیکھا تھا (دیکھیے ان کی کتاب "خلافة" ترجمہ: H. Laoust: *Le Califat dans la doctrine de R. R.*).

(ز) مغرب کی سماجی اور ثقافتی اقدار کی حمایت کرنے والوں کے جواب میں "اصلاح پسند" اسلامی اخلاقیات اور مقامی اقدار کی توصیف و تحسین کرتے ہیں اور حسب ضرورت ان مغربی مفکرین کے بیانات (شہادات) کا حوالہ دیتے ہیں جو اسلامی اقدار کے مداح اور مغرب کی مادیت پسند تہذیب میں نظر آنے والے اخلاقی انحطاط سے پریشان تھے (دیکھیے تفسیر، ۱۰: ۴۱۲، ۴۲۰؛ ۱۱: ۲۴۳)۔ "اصلاح پسندوں کے مباحثات و حقائق کا سامنا کرتے ہوئے سلفیہ کے رویے کو آشکارا کرتے ہیں: ایک جانب مغرب کی طرف سے (پیدا کردہ) مسلمان مفکرین اور حکومتی طبقات کی طرف سے مادی اور ثقافتی ضلالت کا اور دوسری جانب جدیدیت کے حامیوں کی طرف سے مسلم معاشرہ کی منظم طور پر تجدید کا سامنا ہے تاکہ وہ ممکنہ طور پر فوری اور مؤثر انداز میں جدید زندگی کی ضرورت کا سامنا کر سکے، لہذا یہ مغربی تہذیب کے خلاف محض مدافعانہ عمل یا اس کا (کلی) استرداد ہے، یا پھر اس کے بعض پہلوؤں کا استرداد نہیں، بلکہ ان مسلمانوں کو جواب دینے کا ایک انداز ہے جو کہ جدت پرستی اور ترقی پر یقین رکھتے تھے اور جو اسلام کے بنیادی مطالبات اور جدید دنیا کے حقائق سے مسلم زندگی کی

ضروری مطابقت کے ما بین ہم آہنگی تلاش کرنا چاہتے تھے۔

(د) تحریک اصلاح معاصر عرب دنیا میں: ہم تقریباً ایک صدی کے بعد العروۃ الوثقی (۱۸۸۴ء) کے دور سے لیکر آج تک سلفیہ اصلاحی تحریک کی کارکردگی کا جائزہ لے سکتے ہیں: اس موقع پر عرب دنیا ایک طرف قرآن حکیم کی تعبیر و تشریح کے طریقوں اور سنت کے استناد اور دوسری طرف مذہب کے مقصد، وظیفے اور خود مختاری کے مسئلے پر مباحث کا مرکز بنی ہوئی ہے۔ یہ بات ان ممالک کے بارے میں خصوصاً درست ہے جہاں تحقیقی کام اور ثقافتی سرگرمیاں، سیاسی اور معاشرتی مقاصد کی بجا آوری کی طرف کم یا زیادہ مائل ہیں، اگرچہ متحرک نہیں ہیں اور جن میں معاشرتی تنظیم نو اور معاشی تعمیر کے سلسلے میں اکثر ابتدائی طور پر قومی قوت کو بروئے کار لایا جاتا ہے، تاکہ پس ماندگی (اور غربت) پر غلبہ حاصل کیا جاسکے۔ بدلتی ہوئی عرب دنیا میں اصلاح کے ارتقا کو تین اہم مراحل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(۱) مثالی زعما کا دور: جس کے دوران میں علامہ جمال الدینؒ افغانی، محمد عبدہؒ اور عبدالرحمٰن الکواکبی نے مسلمانوں کی مجموعی اصلاح کے لیے لازمی بنیادیں فراہم کیں (دیکھیے متعین کردہ لائحہ عمل اور ام القری)۔ اس دور کے "اصلاح پسندوں" کے کام کا مقصد، سب سے بڑھ کر، امت کا مادی اور اخلاقی ارتقاء تھا جو کہ محض قرون وسطی سے ابھرا تھا۔ ان تینوں زعما کے معاشرتی، سیاسی اور ثقافتی مطالبات کا اثر ان کی نظریات میں مداخلت سے زیادہ تھا (محمد عبدہؒ کے رسالۃ التوحید کے استثناء کے ساتھ، جو کہ ابتدائی دینیات کے سلسلے میں رہنما اور معلوماتی کتابچہ ہے)، لہذا "اصلاح پسندوں" کی طرف سے تحریری اور زبانی نشرواشاعت نے روحانی اور عملی سطحوں پر ارتقا اور تخلیقی مساعی (اجتہاد) سے متعلق امت کی بڑھتی ہوئی آگہی میں بیش بہا اضافہ کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ اس دور کی ثقافتی فضا، انیسویں صدی کا اختتام اور بیسویں صدی کا آغاز اسلامی فکر میں ان نظریات کو قبول کرنے کے لیے موافق تھی، کیونکہ یہ ایک سائنسی اور تکنیکی ترقی کی لائی ہوئی رجائیت اور اس نوع کے نظریات کے ارتقا کا دور تھا، جو استعداد کار، معاشی خوش حالی اور سماجی ترقی کا ایک لازمی عنصر ہے، تاہم سلفیہ کا مقصد ان تصورات پر مشاورت کرنا اور نظریہ اجتہاد پر ایک استحقاق کو جو ان (تصورات) کو اسلام کے مستند اصولوں میں سمو کر امت کو (اخلاقی و ثقافتی نقطہ نظر سے) مطمئن کر دے، پیش کرنا ہے۔ اپنی (اولیں اور) ابتدائی شکل میں اسلام کی "اصلاحی" لہر نے جدید دنیا کے بارے میں عرب مسلم آگاہی پیدا کرنے میں بہت تیزی دکھائی، لیکن انسانی خواہشات (معاشرتی اور ثقافتی نوعیت وغیرہ کی) نے ایسے ایسے سوالات کو بھی جنم دیا جن کا سامنا آنے والی نسل کو کرنا پڑا۔

(۲) دوسرا دور (تقریباً ۱۹۰۵ء تا ۱۹۵۰ء): اس دور میں "اصلاحی" نظریاتی نظام ظہور پذیر ہوا۔ جس میں رشید رضا اور شیخ ابن بادیس نے اہم کردار ادا کیا۔ ان دو قوی شخصیات نے دوسرے ادیبوں کو متاثر کیا، جن کے بے شمار مضامین نے (جو المنار، الشہاب، مجلۃ الشبان المسلمین اور الرسالۃ، المجلۃ الزیتونیۃ جیسے مجلات میں شائع ہوئے) "تحریک اصلاح" کے تصور کو جلا بخشی اور اس کے نظریاتی موقف کو مستحکم کیا۔ یہاں ہم بیسویں صدی کے نصف اول کے اہم "اصلاحی" مصنفین کا اختصار کے ساتھ جائزہ لیں گے:

(۱) شام میں جمال الدین القاسمی (۱۸۶۶ء۔ ۱۹۱۴ء) جدید حنبلی روایت کے مخلص پیروکار تھے، ان کے ہم وطن طاہر الجزائری (۱۸۵۱ء۔ ۱۹۱۹ء) اپنے وسیع تجربہ علمی کو "اصلاح" کے کام میں بروئے کار لائے (خصوصاً اشاعت کے شعبے میں)، عبدالقادر المغربی (۱۸۶۷ء۔ ۱۹۵۶ء) نے، جو کہ اپنے بچپن میں جمال الدینؒ افغانی سے اپنے براہ راست روابط کی بنا پر متاثر تھے، شام میں "تحریک اصلاح کے کام" میں بڑی مفید خدمات سرانجام دیں، شکیب ارسلان (۱۸۶۹ء۔ ۱۹۴۶ء) جو ایک قابل ذکر ادیب اور سیاستدان (اور جنہیں "امیر البیان" کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا)، عرب قومیت

کے سچے حامی (دیکھیے ان کا ماہانہ مجلہ La Nation Arabe مطبوعہ جنیوا، ۱۹۳۰ء۔۱۹۳۹ء) اور مدیر المنار کے ذاتی واقف کار تھے، جنھوں نے اس مجلۃ کے سلسلے میں قابل تحسین خدمات سر انجام دیں؛ محمد کرد علی (۱۸۷۶ء۔ ۱۹۵۳ء) دمشق میں عرب اکادمی کے سابق رئیس تھے اگرچہ صحیح معنوں میں انھیں "اصلاح پسند" مصنف نہیں کہہ جا سکتا، تاہم وہ محمد عبدہٗ کے نظریات پر یقین راسخ رکھتے تھے اور انھیں عرب دنیا کی ان ادبی و سیاسی شخصیات میں شمار کیا جا سکتا ہے جن کی اصلاحی تحریک کے سلسلے میں اخلاقی حمایت و تائید بڑی قابل قدر ہے۔

(ب) مصر میں محمد عبدہٗ کے بہت سے روحانی فرزند (موجود) تھے، جو اپنے استاد کے اصلی نظریات کے ساتھ گہری وفاداری رکھتے تھے۔ محمد فرید وجدی (۱۸۷۵ء۔ ۱۹۵۴ء)، جو تطابقی میلانات کے ساتھ ایک قرآنی تفسیر کے مؤلف، مجلہ "الرسالہ" (اجراء ۱۹۳۳ء) کے مستقل مدیر اور اسلام کے پرجوش مبلغ تھے۔ محمد مصطفی المراغی (۱۸۸۱ء۔ ۱۹۴۵ء) جو دو مرتبہ الازہر کے رئیس (۱۹۲۸ء۔ ۱۹۳۵ء) رہے، جہاں انھوں نے راسخ العقیدہ مکاتب فکر کے مابین روابط کو مضبوط بنانے کے لیے جدوجہد کی اور مثالی "اصلاحی" نظریات کی اشاعت میں حصہ لیا؛ انھوں نے محمد عبدہٗ والے جذبے سے (وہاں) اصلاحات کی مساعی کی، جن کے وہ سچے جانشین تھے۔ محمود شلتوت (۱۸۹۳ء۔۱۹۶۳ء) الازہر کے ایک اور بڑے استاد (دیکھیے جماعات التقریب بین المذاہب اور ان کا مجلہ رسالۃ الاسلام، قاہرہ ۱۹۴۹ء)، احمد امین (۱۸۸۶ء۔ ۱۹۵۴ء) اسلامی ثقافت و تاریخ کی بھرپور نقش و نگار کے (فجر الاسلام، ضحی الاسلام اور ظہر الاسلام) اور عربی اسلامی ثقافت کی تجدید کے اہم معمار کی وجہ سے جدید اصلاح کے لیے کام کرنے والے اپنا حوصلہ بلند رکھتے تھے، انھوں نے اپنی تقریر اور تحریر (دیکھیے ان کا مجلہ الثقافۃ، قاہرہ ۱۹۳۹ء) کے ذریعے محمد عبدہٗ ہی کی مانند ایک جدید معتزلی مذہب کی طرح کے نظریات پھیلانے کی کوشش کی [لیکن عملی طور پر احمد امین کا مفتی محمد عبدہٗ کی تحریک سے کوئی تعلق نہ تھا]۔

(ج) تونس میں راسخ العقیدہ "مصلحین" کے اہم نمائندے بشیر صفر (م ۱۹۳۷ء)، ابن بادیس کے نہایت محترم و معزز استاد، شیخ محمد طاہر بن عاشور (پ ۱۸۷۹ء) تفسیر قرآن کے مؤلف (جس کی جلد ۱ تا ۳ تونس سے ۱۹۵۶ء۔۱۹۷۱ء طبع ہو چکی ہیں) اور ان کے فرزند محمد الفاضل بن عاشور (۱۹۰۰ء۔ ۱۹۷۰ء) (دیکھیے محمد الفاضل بن عاشور: حرکۃ الادبیۃ والفکریۃ فی تونس، قاہرہ ۱۹۵۶ء)۔

(د) الجزائر میں تحریک اصلاح کے قابل ذکر نمائندے ابن بادیس کے علاوہ مبارک المیلی (۱۸۹۰ء۔ ۱۹۴۵ء)، الجزائری اصلاحی مکتب فکر کے ماہر دینیات (دیکھیے مآخذ)؛ طیب العقبی (۱۸۸۸ء۔۱۹۶۲ء) شیخ عبدالوہاب کے خیالات سے کافی متاثر (انھوں نے اپنا بچپن حجاز میں بسر کیا تھا) اور بے قاعدگی سے شائع ہونے والے: ضور الاصلاح (بسکرہ ۱۹۲۷ء) کے مالک تھے؛ محمد البشیر الابراہیمی (۱۸۸۹ء۔ ۱۹۶۵ء) [رک بہ الابراہیمی]؛ اور احمد توفیق المدنی (پ ۱۸۹۹ء) مؤرخ و سیاستدان جو "اصلاحی" تحریک کے سیاق و سباق سے الجزائر کی قومی ثقافت کی ترقی کے سلسلے میں بڑے سرگرم تھے۔

(ر) مراکش میں، جہاں سلفیہ کی راسخ العقیدہ اصلاحی تحریک نسبتاً دیر سے پھیلی چند نام اور تصانیف سامنے آتی ہیں (دیکھیے J. Berque: Ca et la dans les debuts du reformisme religieux au Maroc، Etudes.... dediees a la memoire de. Levi Provencal، پیرس، ۱۹۶۲ء، ۲: ۴۷۱۔۴۹۳)۔

شریفی دور حکومت میں اصلاحی تحریک کی نمائندہ شخصیت میں سے مندرجہ ذیل (حضرات) قابل ذکر ہیں: ابو شعیب الدکالی (م ۱۹۳۷ء)؛ ابن الموقت (۱۸۹۴ء۔۱۹۴۹ء) جو اسلام کی حقیقی تجدید سے زیادہ عوامی اخلاقی حالت پر تنقید کرنے میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے (دیکھیے Hespéris ۱۹۵۴ء، ص ۱۲۵۔ ۱۹۵ میں ابن الموقت پر A. Faure کا مقالہ)؛ علال الفاسی (پ ۱۹۱۰ء)، ایک ادیب و سیاسی زعیم

(حزب الاستقلال) جو سلفی ہونے کے دعویدار ہیں (دیکھیے ان کی Autocritique، النقد الذاتی، قاہرہ ۱۹۵۴ء)۔

یہ متعدد مصنفین "اصلاح" کے اولین اساتذہ کے نظریاتی اور تعلیمی کام کو تسلسل دینے والے تھے، تاہم یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ بے شمار شعراء اور ادباء مثلاً حافظ ابراہیم (۱۸۷۲-۱۹۳۲ء)، مصطفی [لطفی] المنفلوطی (۱۸۷۶-۱۹۲۴ء)، عباس محمود العقاد (۱۸۸۹-۱۹۶۴ء) اور محمد العید (پیدائش ۱۹۰۴ء) وغیرہ نے بلاواسطہ طور پر تحریک "صلاح" کے اخلاقی اور سماجی موضوعات کو اپنی تخلیقات میں زیر بحث لا کر اس کی اشاعت میں مدد دی۔

اپنے ناقابل انکار افادے (جس کا بیان جزوی طور پر بروکلمان نے تکملہ، ۳: ۳۱۰-۳۲۵-۳۳۵-۳۳۶، ۱۶۰ میں کیا ہے) کے باوجود "اصلاح پسندوں" کے پچاس سالہ کام نے کوئی ایسے حل پیش نہیں کیے جن سے معاشرہ کے تمام سماجی طبقات مطمئن ہو سکے ہوں۔ ان کے نظریات سماجی و سیاسی اور اسی طرح سے دینی و اخلاقی، نئے ابھرنے والے متوسط طبقہ کی خواہشوں سے بہت زیادہ قریبی مطابقت رکھتے تھے۔ ایک گروہ کی حیثیت سے یہ لوگ روشن خیال اور یورپی زبانوں میں سے کسی ایک میں بعض اوقات جدید ثقافت کی چمک کی آمیزش کے ساتھ کم از کم عربی و اسلامی ثقافت کے علمبردار تھے، یہ گروہ ایک مخصوص روایت سلف کی روایت سے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، اپنی فرمانبرداری کا اظہار کرتا تھا اور اس کے ساتھ ہی جدید (تہذیب) کی چیزوں میں بھی کسی حد تک دلچسپی لیتا تھا۔ اس طبقہ کے مثالی تصورات کا اظہار اعتدال اور مفاہمت کی زبان میں کیا گیا ہے۔ دینی شعبے میں وہ عقل پر مبنی مواقف اپنانا چاہتے تھے جو مقبول عام روایتی مسلک (جسے وہ کم علمی یا رجعت پسندانہ فکر و احساس کی علامت تصور کرتے تھے) اور الاخوان المسلمین کے (پیش کردہ) غیر مصالحانہ اساس پرستی کے تصور سے مختلف تھا۔ وہ جدیدیت (Modernism) کو بھی مسترد کرتے تھے، جسے وہ انتہا پسندی گردانتے تھے (مثلاً مکمل طور پر لادینی ریاست کی وکالت)۔ سلفیہ کی راسخ العقیدہ اصلاحی تحریک کی عوام میں پذیرائی یقینی تھی جو کہ نظم اور محتاط ارتقاء پر یقین رکھتی تھی، جو دینی زعماء کی اخلاقی قوت حاکمہ کا احترام کرتی تھی اور اس بات کی قائل تھی کہ معاشرے کو ایسے "رہنماؤں" کی ضرورت ہے جو اسے ترقی کی (ایسی) شاہراہ پر گامزن کریں جو "اصلاحی" تحریک کے اعتقاد و یقین سے ہم آہنگ ہوں، لیکن دوسری عالمی جنگ کے نتیجے میں ہونے والی اکھاڑ پچھاڑ اور سماجی و اخلاقی تبدیلیوں کی بنا پر اصلاحی تحریک کی ترقی کافی حد تک متاثر ہوئی۔

(۳) حالیہ پیش رفت (۱۹۵۰ء کے عشرے سے تاحال): دوسری عالمی جنگ سے پہلے کا دور عرب دنیا کی دینی تشکیل میں ایک بھرپور تبدیلی کے آغاز کی غمازی کرتا ہے۔ اصلاحی تحریک کی ہیئت میں مکمل تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ اس تحریک کے نمائندے رشید رضا (۱۹۳۵ء) یا عبدالحمید بن بادیس (م ۱۹۴۰ء) کی طرح کے ذہین نہ تھے اور اسی کے ساتھ الاخوان المسلمون کی تحریک نے اگلے مورچوں پر قبضہ جما لیا۔ اس نئی تحریک نے کئی نامور شخصیات کی نظریاتی تحریروں اور اپنی سیاسی سرگرمیوں کے ذریعے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کر لیا۔ ان شخصیات میں حسن اسماعیل الھضیبی: ایک اہم رہنما و حسن البنا [رک بہ] کے جانشین؛ محب الدین الخطیب: شامی النسل صحافی اور (قاہرہ کے) المطبعۃ السلفیۃ کے سابق مدیر؛ شام کے مصطفی السباعی (م ۱۹۶۵ء)؛ سید قطب شہید (۱۹۶۶ء) تفسیر فی ظلال القرآن کے مصنف؛ محمد الغزالی، جن کی مناظرانہ اور نظریاتی تحریریں سات ہزار سے زیادہ صفحات پر پھیلی ہوئی ہیں (دیکھیے REI, Abstracta ۱۹۶۱ء، ص ۱۰۵-۱۰۶) اور سعید رمضان: مجلہ المسلمون کے بانی و تاحال مدیر (قاہرہ، دمشق ۱۹۵۱ء؛ جنیوا ۱۹۶۱ء) شامل ہیں۔

(ب) اصلاحی تحریک نے معاشرے میں اس مقام کو کھو دیا جو دونوں عالمی جنگوں کے درمیان (کے عرصہ میں) اس کی قوت (کا موجب) تھا۔ تحریک اصلاح کے بڑے سلسلے کی حامی اصحاب (مثلاً رشید رضا سے آغاز کرتے

ہوئے) سابقہ مبینہ "روایتی" اخلاقی و معاشرتی نظام کے حامی اور وارث تصور کیے جانے لگے تھے۔

(ج) متناقض طور پر اصلاحی تحریک کی تاریخی کامیابی نے الجزائر میں اور کسی حد تک مصر میں اپنے خاتمے اور زوال میں اپنا کردار ادا کیا۔ اقتدار کی طرف راغب ہو کر (اور بعض نے عملاً سرکاری مناصب قبول کرکے) بہت سے "اصلاح پسند" مبلغین نے اسلامی اقدار کی کامرانی کے لیے اپنے سابقہ جوش و جذبے کو ترک کر دیا اور مصلحت آمیز موقع پرستی کا نظریہ اپنا لیا۔ حالات سے مجبور ہو کر اساس و تنظیم پر مبنی "سرکاری" دین اور دینی نظریات کو تقویت پہنچانے کے لیے وہ بذات خود روایتی مکتب فکر سے وابستہ ہو گئے۔ خالص اسلام کی مدافعت جو کہ اصلاحی تحریک کا مقصد ہے، بے جا طور پر ان لوگوں کے ہاتھوں میں آ گئی جو حکومتوں سے مفاہمت کے مخالف تھے اور جنہیں وہ غیر منصفانہ اور غیر قانونی سمجھتے تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جنہیں ان کے مخالفین بآسانی فسطائی یا رجعت پسند قرار دیتے تھے۔

نوجوان نسل جو صرف اور صرف عربی زبان بولنے کی صلاحیت رکھنے تک محدود تھی، دنیا بھر کے معاشرتی اور اخلاقی حقائق کا ایک نیا تصور (سینما، باتصویر اخبارات و مجلات اور غیر ملکی ادب) دریافت کرنے میں کامیاب ہو گئی؛ نئے فلسفہ ہائے حیات (دیکھیے دوسری عالمی جنگ کے بعد فلسفہ وجودیت= Existentialism کی کامیابی اور مارکسیت کی فزوں تر نشرواشاعت جس کے بعد عرب ممالک میں اشتراکیت کا نفوذ ہوا) کم یا زیادہ نئے انقلابی نظریاتی نظام (مخالف سامراج اور عرب سوشلزم و اتحاد) اور بنڈنگ کانفرنس (منعقدہ ۱۹۵۵ء) کے (پیش کردہ غیر جانبداری کے) جذبے اور نظریہ سے متاثر ایک نیا سیاسی ضابطہ اخلاق وغیرہ عوامل نے نوجوان نسل کو تحریک اصلاح کے خصائص اور اس کے اساسی اصولوں کے بارے میں شک و شبہے میں مبتلا کر دیا (حالانکہ یہ وہ اصول تھے جو ذہن کو اتنا ہی مطمئن کرتے تھے جتنا کہ یہ پچھلی نسل کے ایمان و اعتقاد کے لیے یقین کی فراہمی کا ذریعہ تھے۔

(ر) تازہ آزادی حاصل کرنے والے ممالک میں نئی معاشرتی قوتوں کے برسراقتدار آنے سے (شام، لبنان: ۱۹۴۶ء؛ لیبیا: ۱۹۵۲ء؛ سوڈان: ۱۹۵۵ء؛ مراکش اور تیونس: ۱۹۵۶ء؛ الجزائر: ۱۹۶۲ء) یا بعض ممالک میں شہنشاہیت کی جگہ جمہوری حکومت کے قیام سے (مصر: ۱۹۵۲ء؛ عراق: ۱۹۵۸ء؛ تیونس: ۱۹۵۷ء؛ لیبیا: ۱۹۶۹ء) قابل ذکر اشخاص اور قومی طبقہ، رؤسا پس منظر میں دھکیل دیے گئے، جو کہ گذشتہ حکومتوں کے زیر سایہ اقتدار پر قابض رہے تھے۔ ریاست کے اعضائے نظام کو زیر تسلط لانے کے لیے نئی نسل نے قدرتی طور پر اپنے اقتدار کو رائے عامہ کے مختلف شعبوں میں بڑھانا چاہا تاکہ وہ "قومی اصلاح و تجدید" کے لیے طاقت و قدرت حاصل کر سکیں۔ نتیجتاً سیاست مذہب سے سبقت لے گئی۔ جس نے اپنے آپ کو کش مکش میں مبتلا پایا نہ کہ انقلاب میں گھرا ہوا کہ جس کے مقاصد اس کے دائرہ کار سے ماورا تھے۔ دینی زعما (مفتی و علمائے کرام) بمشکل ہی ایک آزاد و خودمختار طبقہ ہیں (جیسا کہ وہ ماضی میں تھے) جو نظریات (مثال کے طور پر سیاسی اخلاقیات سے متعلق) کو خالص اسلام کی روشنی میں اور برسراقتدار نظریاتی نظام پر اس کی ہدایات پر انحصار کیے بغیر (آزادانہ طور پر) مرتب کر سکتے تھے۔

(س) سیاسی آزادی اور معاشرتی و معاشی کایا پلٹ میں مصروف عرب معاشروں میں تحریک "اصلاح" ایک مصلحانہ اور ترقی پسند نظریاتی نظام نہ رہی، معاشرتی اور اقتصادی امور کے بارے میں ان کے نظریاتی مواقف بیکار اور پرانے دکھائی دینے لگے قرآن حکیم پر (جو کہ مسلمانوں کی شخصی اور اجتماعی سرگرمیوں میں ان کے نئے فیضان کا منبع ہے) دائمی غور و فکر کے لیے ان کی دعوت کی طرف نوجوان لوگوں نے کوئی توجہ نہ دی، جنہیں جدید (طرز) کی ریاستوں نے اپنے منصوبوں اور چارٹروں وغیرہ کی صورت میں زیادہ اہم (اور کچھ طریقوں سے لازمی) اصطلاحات کی صورت میں پیش کیا۔ سلف (صالحین) کی روایت کو جسے

تحریک "اصلاح" نے ایک پرکیف انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی، نوجوان لوگوں نے بغیر جوش و خروش کے قبول کیا۔ ان کے نزدیک اس کے معاشرتی، پیشہ ورانہ اور مادی وسائل سے متعلقہ ٹھوس حقائق، اس کی طرف سے عائد کردہ اجتماعی کام، اس کی پیدا کردہ احتیاجات (اشیائے صرف) اور فارغ الوقتی کے لیے اس کی پیش کردہ تفریحات (تماشے، کھیل، سیروسیاحت) کہیں زیادہ اہم تھے۔ اپنے دور کی اخلاقی اور جمالیاتی آرزوؤں پر غور و فکر کرتے ہوئے نوجوانوں نے دنیا و آخرت میں اصلاح پسندوں کے مقصد مسرت پر دنیا میں طلب سرور کو ترجیح دی۔ "اصلاحی تحریک" اپنی اقدار اور اپنے (پیدا کردہ) مسائل میں نوخیز نسل سے غیر ہم آہنگ ہوتی دکھائی دیتی تھی، جو معاشی، سیاسی اور ثقافتی مسائل کو اخلاقی اور روحانی مسائل جیسی اہمیت دینے کی طرف مائل تھی۔ نوجوان نسل اعتدال پسندیت اور لادینیت کے اصولوں کے ساتھ بخوشی اپنی شناخت کرواتی تھی، جنہیں وہ آج کے مسلم معاشرے میں زندگی اور انسانی تعلقات کی مثالی رہنما قوتیں تصور کرتے تھے۔ اگر نوجوان نسل مذہب کو اہمیت دیتی بھی تھی تو (صرف) اس قدر کہ یہ حکومت کی حکمت عملی میں ایک ثانوی عامل تھا جو خصوصی طور پر عوام کی شہری اور سیاسی تعلیم میں قابل اطلاق تھا اور قومی وحدت کی تقدیس کا ایک ذریعہ تھا۔ لہٰذا تحریک "اصلاح" کو اکثر اس کی پیش کردہ دینی اقدار یا اسلام کے استناد و ثقاہت کے بارے میں اس کے حوالہ جات کی تائید کی بجائے سرکاری نظریاتی نظام کی حمایت کے لیے بروئے کار لایا جاتا تھا۔

عرب دنیا میں گذشتہ کئی عشروں سے نمایاں ہونے والے اس پیچیدہ عنصر نے دو چیزوں کو صاف طور پر واضح کر دیا ہے۔ مسلم معاشرہ میں "تحریک دینے والی قوت" کے طور پر "تحریک اصلاح" کا حیران کن اضمحلال اور سیاسیات کا اس کے منصب پر قبضہ، جو کہ اب قومی زندگی میں ہر سطح پر ایک متحرک جذبہ اور آج کی زندگی کا ایک اہم ترین عامل ہے، کیونکہ ذرائع ابلاغ عامہ اور نشرواشاعت کی فنی ترکیبوں کی مدد سے یہ اپنے حکمرانوں کے کاموں پر مرتکز ہو کر عوامی توجہ اپنی طرف مبذول کرا لیتی ہے، اس طرح سے ساری قوم کی زندگی اپنے زعما کی "تاریخی" تقریروں اور الہامی ارشادات سے متعلق ہو جاتی ہے جو کہ دور جدید کے بطل اور نیم خدائی درجہ کے حامل لوگ ہیں (یوں فلاں اور فلاں عرب سربراہ ریاست کی پر تاثیر عظمت کے بارے میں بات کرنا ممکن ہے، جس کی عوام پرستش تک کرنے لگے ہیں)۔ سیاسی زبان بذات خود اظہار بیان کی دیگر اصناف (ادب، مذہب وغیرہ) پر اتنی فوقیت پا چکی ہے کہ اس نے انہیں بھی اپنے تصورات اور زبان کے رنگ میں رنگ لیا ہے (بہت سی صورتوں میں دینی مصطلحات سیاسی افکار کی محض ادل بدل سے زیادہ کچھ نظر نہیں آتیں)۔ نئی قوتیں (ریاست، پارٹی) امت کے اساسی کردار پر قابض ہو چکی ہیں۔ انہوں نے اور اس کی سیاسی اور ثقافتی خصوصیات کو (اپنی منشا کے مطابق) نیا انداز دے دیا ہے، بعض اوقات کلی اختیارات و طاقت سے مسلح یہ قوتیں شہری فرائض اور اعتقادات افراد پر مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ اسی لیے مذہب مسلمانوں کی زندگی میں اہم ترین عامل کی اپنی حیثیت گنوا دیتا ہے اور اعلامات کے شارح اور امت کے ضمیر کے محافظ کے مرتبہ سے محروم ہو جاتا ہے۔

اس معاشرتی اور ثقافتی سیاق و سباق میں "تحریک اصلاح" کی آواز نے اپنی زیادہ تر قوت اور تاثیر کھو دی ہے۔ "تحریک اصلاح" کے حامی عوام جدیدیت اور الحاد کی جانب مائل ہو گئے ہیں یا انہوں نے ایسے اصلاح پسند طبقات کی شکل اختیار کر لی ہے جن کا جدید دنیا میں اصلاحی تصور سلفیہ کے (پیش کردہ) تصور سے مختلف تھا۔ ایسے میلانات بیسویں صدی کے آغاز سے "اصلاحی" فکر کے دو اہم دھاروں کے واضح نظریات کا منطقی نتیجہ دکھائی دیتے تھے۔ معتدل رجحان جو کہ جدید دنیا میں مسلم حیات کی ایک ازسرنو عالمی صف بندی کا حامی تھا اور شدید راسخ العقیدہ رجحان جو کہ تمام مخالفتوں اور مشکلات کے باوجود

معاصر تہذیب میں اسلام کے ابتدائی اور اصلی پیغام کو مکمل طور پر محفوظ و مامون کرنے کی امید لیے ہوئے تھا:

(۱) معتدل رجحان: یہ رجحان دونوں عالمی جنگوں کے درمیانی عرصے میں پہلے ہی کئی مصنفین (کی تحریروں) میں مخفی طور پر موجود تھا۔ محمد عبدہٗ کا جذبہ، اگر وہی نہ بھی ہو، کے وارث ہونے کا کم یا زیادہ واضح طور پر دعوی کرتے ہوئے انہوں نے جنگ کے بعد کے عرصہ کے دوران میں کچھ کامیابی حاصل کر لی۔ یہ ایک ایسا دور تھا جس میں تحریک "اصلاح" کے علمبرداروں اور جدیدیت کے حامیوں نے اپنے اختلافات میں زیادہ شدت پیدا کر لی تھی۔ سیاسی اور دینی امور میں عملی علیحدگی جو کہ بہت سے عرب (اور مسلم) ممالک میں دستوری اور ثقافتی صورت حال کا نتیجہ تھی اور جو ایک خاص معتدل رجحان کے زیر اثر (وجود میں آئی) تھی، کچھ لوگوں کو اس بات پر آمادہ کر دیا کہ وہ اسلامی مسائل اور موضوعات کا جائزہ اس نقطہ نظر سے لیں کہ وہ اب متروع العمل ہو چکے ہیں۔ اس طرح کی آزادانہ تفتیش نے انہیں انتظامیہ کے انتقام یا قدامت پسند دینی و مذہبی حلقوں کی ایذا رسانی کا نشانہ بنایا، جیسا کہ ۱۹۶۵ء میں علی عبدالرزاق اور ۱۹۳۰ء میں طاہر الحداد کے ساتھ ہوا۔ کچھ دقیق مسائل، مثلاً قرآن حکیم کی نوعیت اور اس کی تعبیر و تشریح کا طریقہ اور سنت نبویؐ کے استناد وغیرہ کے ضمن میں راسخ العقیدہ علما اور مسلم فکر کے جدت پسند نمائندوں کے مابین پرجوش مباحث کا سلسلہ جاری رکھا، مثال کے طور پر دیکھیے J.Jomier Quelques: *Positions actuelles de l' exegese coranique en Egyptc*(۱۹۴۷ـ۱۹۵۱ء)، در *MIDEO* (۱۹۵۴ء)، ص ۳۹۔ ۷۲؛ محمد احمد خلف اللہ مقالہ بعنوان: الفن القصاص فی القرآن الکریم، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۱ء کے ذیل میں)۔ ذاتی عقیدے کا احترام رکھنے والے معاشرتی و ثقافتی جدیدیت کے اس نظریئے کو بتدریج تسلیم کر لیا گیا۔ یہ اعتدالیت سیاسی تنظیم کے امور میں بھی موجزن تھی، لیکن یہ روایتی تعلیمات کی اصلاح اس طور پر کرنے کے لیے کوشاں تھی کہ مسلم معاشرے کے ارتقا میں مزاحم دینی پہلوؤں کو ترک کر دیا جائے۔ دینی سطح پر اس رجحان نے قرآن حکیم کی نسبتاً زیادہ لچکدار تعبیر و تشریح کی حمایت کی، جو کہ عقل و استدلال اور سائنسی روح کو مطمئن کرنے کے ساتھ ساتھ عملی زندگی اور (ان) شرعی اصولوں کے مابین پیدا ہونے والی مشکلات کو حل کرنے کی سہولت فراہم کرتی ہے جو روایتی راسخ العقیدہ مکتب فکر نے مرتب کیے تھے اور سلفیہ نے انہیں اپنایا ہوا تھا۔ اس منطقی نتیجے پر آ کر یہ رجحان لادینی جدیدیت سے یکسانیت اختیار کر لیتا ہے جس کے خلاف رشید رضا اور ابن بادیس اور ان کے مکاتب فکر نبرد آزما رہے ہیں.

(۲) شدت پسند اصلاح کے حامیوں نے، جو کہ سیکولر رجحانات کی کامیابی اور مسلم معاشرہ میں لاپرواہی پیدا ہونے سے پریشان تھے، فرد اور ریاست (ہر دو) کی سطح پر اسلامی تجدید کے حق میں ردعمل ظاہر کیا۔ معتدل "اصلاح" کے نظریاتی مواقف کو از سر نو مستحکم کر کے انہوں نے الاخوان المسلمون کو اس سے ہمدردی رکھنے والے اشخاص اور پیروکار بہم پہنچائے۔ جن کے اساسی اصول (ان میں کچھ کی حد سے بڑھی ہوئی سیاسی فعالیت سے قطع نظر) سلفیہ کی اختیار کردہ صریح راسخ العقیدگی کے قریب تر تھے (دیکھیے الاخوان المسلمون کے پہلے عمومی قائد: حسن البناء (۱۹۰۶ـ۱۹۴۹ء) کا (تصنیف کردہ) کتابچہ: علی ای شیء ندعو الناس، قاہرہ، ۱۹۳۹ء میں ان کے نظریات کا مختصر بیان) چونکہ یہ رجحان اسلامی اقدار کو ان کے اصلی خالص پن کے ساتھ بحال کرنے کے لیے تھا اور جدید ثقافت اور تہذیب کی نئی اقدار کو نظر انداز کرتا دکھائی دیتا تھا، اس لیے یہ نہ تو جدیدیت کے حامیوں کی ہمدردی حاصل کر سکا، جو کہ معاشرتی و ثقافتی اعتدالیت اور ضمیر کی آزادی کے پرجوش حامی تھے اور نہ ہی ان نوجوانوں کی جو ابھی تک اسلام کے راسخ عقائد سے وابستہ تھے، لیکن اپنے گردو پیش میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں سے آگاہ تھے "تاریخ کی منطق" سے وفاداری

استوار کر کے اور تحریک اصلاح (جو کہ ان کے نزدیک کافی ترقی پسندانہ تھی) کے ابہامات اور مذہبی تحریکوں کی کٹر بنیاد پرستی (جسے وہ رجعت پسندانہ تصور کرتے تھے) ہر دو سے بچنے کی امید رکھ کر اور آبادی کے بڑے حصہ (جسے ماضی کی حکومتیں نظرانداز کرتی آتی تھیں) کا کردار ادا کرتے ہوئے معاشرتی انصاف کے لیے انہوں نے جدوجہد کی (جو دوسری عالمی جنگ کے بعد کے سالوں کے دوران میں سیاسی و دینی ادب کے اہم موضوعات میں سے ایک ہے؛ دیکھیے سید قطب: العدل الاجتماعیہ فی الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۲ء انگریزی ترجمہ J.H. Hardie: Social Justice in Islam، واشنگٹن ۱۹۵۳ء)۔ انہوں نے مقامی ثقافت کو سوشلزم کے رنگ میں رنگنے کی بھی وکالت کی (دیکھیے مصری "ثقافتی لائبریری" جس کا ہدف سائنس کی عمومی مقبولیت اور عام لوگوں کی اس تک رسائی تھا)۔ انہوں نے ایک نئی عرب اسلامی انسان دوست تحریک برپا کرنے کی کوشش کی جو ایک سوشلسٹ ریاست کے تصور پر مبنی تھی، جو کہ تشدد کو اپنائے بغیر استحصال اور ظلم کا خاتمہ کر دے (عرب سوشلزم (بعث) کے مفکرین میں سے ایک مفکر صالح الدین البیطار کے پیش کردہ اصولوں کے لیے دیکھیے ان کی تصنیف: السیاسة العربیة بین المبدأ والتطبیق، مطبوعہ بیروت ۱۹۶۰ء، فرانسیسی ترجمہ در Marcel Colomba، Orient، شمارہ ۳۰ (۱۹۶۶ء) ص ۱۷۳ و بعد)۔ آخری بات یہ ہے کہ اس تجدد پسند طبقہ کے "اصلاحی" مصنفین نے نہ صرف ایسے طریقوں کی پابندی کرنے سے انکار کر دیا جو ان کے نزدیک تاریخ کی طرف سے فیصلہ کن طریقے پر قابل مذمت قرار دیے گئے، بلکہ اجتماعی نمائندگیوں اور ان نظریات کو بھی مسترد کر دیا جنہیں وہ آفاقی ذہنیت کی پیداوار سمجھتے تھے۔ اس کے برعکس جس حد تک وہ اظہار کر سکتے تھے، ان کے نزدیک قرآنی پیغام کے لیے یہ لازمی تھا کہ مسلم فکر میں معاصر ثقافت (خصوصاً تیسری دنیا کے تعلق سے) کے نمایاں تصورات کو مدغم کرنے کی کوشش کی جائے حتیٰ کہ ایسے نظریات کو بھی جو اشتراکیت اور انقلاب (ثورۃ) کی طرح کے الحادی نظریہ ہائے حیات کی پیداوار ہیں.

[اس ساری بحث سے] یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ تحریک "اصلاح" جس قوت کی حامل، یکجہتی اور اتحاد کے انداز کی مالک (جو کہ وہ عالمی جنگوں کے درمیانی عرصہ میں رکھتی تھی) کوئی اور ثقافتی لہر دکھائی نہیں دیتی، تاہم اس نے مختلف رویوں کے ارتقاء کو جاری رکھا، جن میں سے کچھ پرجوش اور کچھ نسبتاً معتدل تھے۔ پھر آیا ہم معتدل طرز کے مفکرین کی پیش کردہ اصلاح (معتدل) کا لحاظ کریں جو رواداری اور تحقیق و تفتیش کی آزادی کو اسلام میں ضروری قرار دیتے ہیں اور جو تعلیم وہدایت کے ذریعے لوگوں میں آزادی کا پرچار کرتے اور انسانی ارتقاء کے لیے اپنے رجائی مشن کی بنیاد استدلال اور سائنس کی کامرانی پر رکھتے ہیں یا الاخوان المسلمون کی مخاصمانہ "اصلاح" کا لحاظ کریں جو نبویؐ مشن سے وفاداری والی خصوصیت کی حامل ہونے کے ساتھ ساتھ دنیا میں اسلام کو ایک مؤثر مقام دینے کی خواہش مند ہے، یا مثالیت پسند نوجوانوں کی "اصلاح" کو مد نظر رکھیں جو "بائیں بازو" کی (مروّجہ) اصطلاحات میں اظہار خیال کرتے ہیں اور معاشرتی انصاف اور سیاسی اخلاقیات کی خواہش کے لیے متحرک ہیں؛ ان (تینوں) رجحانات میں ہر ایک جمال الدین افغانیؒ، محمد عبدہؒ اور عبدالرحمٰن الکواکبیؒ کے پیش کردہ بنیادی اصولوں کی نمائندگی کرتا ہے اور جسے (اسلامی دنیا) کے مشرق اور مغرب میں ان کے مخلص پیروکار آگے بڑھا رہے ہیں.

اس زمانے میں جب کہ ثقافتیں پہلے کی نسبت زیادہ تیزی سے اثر کر رہی ہیں اور آفاقیت نہ صرف عیسائی سیاق و سباق سے ارتقاء پذیر ہے (بلکہ) مسلم "اصلاحی" تحریک بھی سلفیہ کی جامد تحریک تک ہرگز محدود نہیں رکھی جا سکتی، پھر اپنے حالیہ رجحانات کے تنوع سے "اصلاح" جامد اعتقادیت سے بچ سکتی ہے، جو کہ ہمہ گیر تحریکوں پر ہمیشہ سے مسلط رہی ہے۔ اس طرح تحریک "اصلاح" ایک مقام اتصال بن جاتی ہے، جہاں سے جدید دنیا میں اسلام

کے مستقبل کے بارے میں تشویش رکھنے والے بہت سے مفکرین اور یونیورسٹی اساتذہ اسلامی ثقافت کو رعایت دے کر ایک نیا آغاز دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی احساس کے تحت ساری عرب دنیا (مصر، لبنان اور تیونس وغیرہ) میں اس عنوان پر بے شمار لوگوں نے مقالات اور تنقیدی مضامین تحریر کیے جو کہ "اصلاح" کے فیضان یافتہ ہونے کے دعوٰی دار ہیں، حتی کہ پاکستان میں بھی جہاں مثال کے طور پر (علامہ) محمد اقبال کے نظریات بدستور فیضان کا ایک عمدہ ماخذ و منبع ہیں، اس پر عمل کیا گیا۔

مآخذ: (تحریک اصلاح کا) پس منظر: (۱) بروکلمان: تکملہ، ۳: ۳۱۰ـ ۳۵۵؛ (۲) F.M. Pareja al et la: Islamologie، بیروت ۱۹۵۷ـ۱۹۶۳ء، ص ۷۲۲ـ۷۴۳؛ (۳) H.Laoust: Le Reformisme Orthodoxe des Salafiya et les Caracteres generaux de son orientation actuelle، در REL، ۱۹۳۲ء، ص ۱۷۵ـ۲۲۴؛ (۴) Ch.C. Adam: Islam and Modernism in Egypt، لنڈن ۱۹۳۳ء؛ بار دوم امریکن یونیورسٹی، قاہرہ، ۱۹۶۸ء؛ (۵) H. A. R. Gibb: Modern trends in Islam، شکاگو، ۱۹۴۷ء (اصلاح پسندوں اور جدت پسندوں کے رجحانات کے موضوع پر)؛ (۶) A. Hourani: (۱۷۹۸ـ۱۹۳۹ء) thought in the Liberal Age، آکسفورڈ، ۱۹۶۲ء؛ (۷) L Gardet: La Cite Musalmane، پیرس ۱۹۵۴ء، ۱۹۶۹ء (خصوصاً ضمیمہ ۳)؛ (۸) محمد اقبال: The Construction of Religious Thought in Islam [اردو ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات]، آکسفورڈ، ۱۹۳۴ء۔

(۲) جدید "اصلاح" کے تاریخی احوال: (۱) جدید حنبلیت کا اثر و نفوذ: بنیادی مآخذ: (۸) H. Laoust: Eassi Sur les doctrins sociales et politiques de Taki-d Din Ahmad bin Taymiya، قاہرہ، ۱۹۳۹ء، ص ۵۴۱ـ۵۷۵؛ (ب) تحریک محمد بن عبدالوھاب کے کوائف: (۹) H. Laoust: Eassi، ص ۵۰۶ـ۵۴۰؛ ۶۱۵ـ۶۳۰؛ کتابیات، ص ۶۳۸ـ۶۵۱؛ (۱۰) L. Massignan: Les Varies Origines dogmatiques du Wahhisme، در RRM، شمارہ ۳۶ (۱۹۱۸ء۔۱۹۱۹ء)، ص ۳۲۰ ببعد؛ (۱۱) مقالہ وہابیہ در آ آ آ، بار اول؛ (۱۲) ابن عبدالوہاب، در آ آ، بار دوم)۔

(۳) جدید مصلحانہ رجحان کے اہم نمائندگان: کتب کی ایک کثیر تعداد میں عمومی نقطۂ نظر سے اس موضوع کو زیر بحث لایا گیا ہے، دیکھیے (۱۳) احمد امین: زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث، قاہرہ ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء (عرب دنیا اور برصغیر پاک و ہند کے دس مصلحین کے بارے میں) خصوصی مطالعہ برائے: (ا) جمال الدین افغانی" (۱۸۳۸ء۔۱۸۹۷ء) (۱) آ آ، بار دوم، بذیل مادہ؛ (۱۵) بروکلمان: تکملہ، ۳: ص ۳۱۱ـ ۳۱۵؛ (۱۶) احمد امین: زعماء الاصلاح، ص ۵۹ـ۱۲۰؛ (۱۷) Nikki R. Keddie: Sayyid Jamal-ad-Din Al-Afghāni a Pobitical Biograply، لاس اینجلس ۱۹۷۲ء: (۱۸) E. Kedourie: Afghāni and Abdūh، لنڈن ۱۹۶۶ء: (۱۹) Homa Pakdaman: Djamal-ed-Dīn Assad Abadi dit Afghāni، پیرس ۱۹۶۰ء، بعد اشاریہ، ص ۳۶۹ـ۳۸۲ (افغانی کے کردار کے بارے میں نامناسب باتیں بیان کرکے ان کی کمزوری کو ظاہر کیا گیا ہے)؛ (۲) معاون مطالعہ: (۳) Al. blert Kudsl Zadeh: Sayyid Jamal-ad-Din Al-Afghani An notated Bibliography، لائیڈن ۱۹۷۰ء۔

برائے عبدالرحمٰن الکواکبی (۱۸۴۵ـ ۱۹۰۲ء): (۱) بروکلمان: تکملہ، ۳: ۳۸۰؛ (۲) رشید رضا: مصاب تفقیم (تذکار) در المنار، شمارہ ۵ (۱۹۰۲ء)، ص ۲۳۷ـ ۲۴۰، ۲۷۶ـ ۲۸۰؛ (۳) احمد امین: زعماء الاصلاح، ص ۲۴۹، ۲۷۹؛ (۴) محمد احمد خلف اللہ: الکواکبی حیاتہ و آثارہ، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۵) قلدون الیس الحصری: Three Reformers، بیروت ۱۹۶۶ء، ص ۵۵ـ۱۱۲۔

برائے (ج) محمد عبدہ (۱۸۴۹ء۔ ۱۹۰۵ء): (۱) آ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ؛ (۲) بروکلمان: تکملہ، ۳: ۳۱۵ـ ۳۲۱؛ (بنیادی کام ابھی تک باقی ہے)؛ (۳) رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، تین جلدوں میں،

قاہرہ، ج ۲، ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء (لازمی طور پر سوانح عمری کے طور پر (محمد عبدہٗ کی خود نوشت سوانحی یادداشتوں کے ساتھ، ص ۵-۲۰)، ج ۲، (۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء، تصنیفات اور متنوع تحریروں کی فہرس) ج ۳، ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء (تعزیتی تقاریر اور رحلت کی طلاعات)؛ (۳) H. Laoust: Eassi، ص ۵۴۲ ببعد؛ (۴) احمد امین: زعماء الاصلاح، ص ۲۸۱-۳۳۸؛ (۴) J. Jomier: Le Comment coran due Manar، باب ۱ محمد عبدہٗ کی شخصیت بے شمار مطالعات کا موضوع رہی ہے، جو استقدوے کے لحاظ سے یکسانیت نہیں رکھتے اور اکثر اعتذاری نوعیت کے حامل ہیں؛ (۵) دیکھیے عباس محمود العقاد: عبقری الاصلاح والتعلیم الاستاذ الامام محمد عبدہٗ، قاہرہ بدون تاریخ۔ محمد عبدہٗ کی فکر، تصانیف اور حیات پر کتابیات ابھی تک مدون ہونا باقی ہیں۔

(ر) محمد رشید رضا (۱۸۶۵ء-۱۹۳۵ء): (۱) بروکلمان: تکملہ، ۳: ۳۲۰-۳۲۳، ان کے مجلۃ المنار و الازھر میں ان کے خودنوشت سوانحی یادداشتیں، ص ۱۲۹-۲۰۰؛ (۲) شکیب ارسلان: السید رشید رضا: واخاء اربعین سنۃ، دمشق ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء؛ (۳) H. Laoust: Eassi، ص ۵۵۷ ببعد؛ (۴) J. Jomier: Le Comment coran du Manar، باب ۱۔

(ر) عبدالحمید بن بادیس (۱۸۸۹ء-۱۹۴۰ء): (۱) آ ا لائیڈن بار دوم، بذیل مادہ؛ (۲) اے مراد: Le Reformisme musulman en Algeria de 1925 a 1940، ص ۷۹-۸۶، اور اشاریہ؛ (۳) وہی مصنف: Commantateur Ibn Badis du Coran، پیرس ۱۹۷۱ء؛ (ز) وہ ثانوی کردار، جن کے نام ابھی تک معاصر تاریخ میں اصلاحی رجحان کے اجوان کے ساتھ منسلک ہیں: (ان) کے لیے دیکھیے اوپر (ر).

(۴) نظریات کے بارے میں یہاں، ہم اپنے آپ کو اہم تصانیف تک محدود رکھیں گے، باقی مآخذ کے لیے متن مقالہ کی طرف رجوع کیا جائے: (۱) افغانی و محمد عبدہٗ: العروۃ الوثقی، بیروت ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء (بار جدید قاہرہ ۱۹۵۸ء)؛ فرانسیسی ترجمہ از Marcal Colombe: Pages Choisies de dj al-d ala Orient، شمارہ ۲۱-۲۳ (۱۹۶۲ء)؛ ۲۵ (۱۹۶۳ء) ہیں؛ (۲) افغانی: حقیقت مذہب نیچری و بیان حال نیچریان (سر سید احمد خان بزرگ آں] کے خلاف لکھی گئی) حیدر آباد ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰ء (عربی ترجمہ از مصنف، حیدر آباد)؛ دوسرا عربی ترجمہ جو فارسی (اصل) سے کیا گیا ہے؛ (۳) از محمد عبدہٗ: رسالۃ الرد علی الدھریین، بیروت ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء بعد ازاں قاہرہ ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۳ء؛ فرانسیسی ترجمہ جو عربی متن سے کیا گیا ہے) (۴) A. M. Goichon: Refutation des Matorialistcs، پیرس ۱۹۴۳ء؛ (انگریزی ترجمہ اصل یعنی فارسی سے کیا گیا ہے)؛ (۵) Nikki R. Keddie: An Islamic Response to Imperalism، در Polit and Relig writings of Sayyid J.ald al- Afghani، برکلے: لاس اینجلس ۱۹۶۸ء؛ (۶) عبدالرحمن الکواکبی: ام القری (قاہرہ ۱۸۹۹ء)؛ (۷) المنار، ۵، (۱۹۰۲ء) قاہرہ ۱۳۵۰ھ/۱۹۲۱ء، حلب ۱۹۵۹ء، میں مختصر تحریریں۔ یہ مختصر تحریری کام رشید رضا اور ابن بادیس کے مرتب کردہ اصلاحی تحریک کی الہٰیات کے تمام بڑے بڑے موضوعات کو خلاصے کی صورت میں پیش کرتا ہے؛ (۸) وہی مصنف: طبائع الاستبداد، قاہرہ ۱۳۱۸ھ/۱۹۰۰ء اضافہ شدہ طباعت حلب ۱۹۵۷ء؛ اس مضمون نے اپنے سے پیشتر تحریر کیے گئے مضامین (وکتب) وغیرہ کے مقابلے میں اصلاحی حلقوں پر نسبتاً کم اثر ڈالا؛ (۹) محمد عبدہٗ: رسالۃ التوحید، قاہرہ ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء؛ جدید طباعت (جس میں مسئلہ "خلق قرآن" کو حذف کر دیا گیا)، مع حواشی از رشید رضا قاہرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء اسی طباعت، کو نصف صدی سے زائد عرصے تک حتمی و قطعی تصور کیا گیا (سترہویں طباعت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء) ایک نئی جدید طباعت: محمد ابوریہ جس میں اولین طباعت کے متن کو اختیار کیا گیا ہے، جس کی نظرثانی و تصحیح کا کام مصنف نے خود کیا تھا، قاہرہ و مکتبہ المعارف ۱۹۶۶ء) فرانسیسی ترجمہ، اولین طباعت کی بنیاد پر، طبع B.Michel و مصطفی عبدالرازق رسالۃ التوحید Expose de la religion Musulamane، پیرس ۱۹۲۵ء؛ انگریزی

ترجمہ از [اسحاق] مساعد و K.Cragg: The Theology of Unity، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) وہی مصنف: حاشیہ علی شرح الدوانی العقائد العضدیۃ، قاہرہ ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء؛ (۱۱) سلیمان دنیا: الشیخ محمد عبدہؒ بین الفلاسفۃ والکلامیین، قاہرہ ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۸ء (بار دوم) دو جلدیں مقدمہ (۶۴ صفحات) میں مصنف ایمان واستدلال کے متعلق محمد عبدہؒ کے خیالات کو پیش کرتا ہے اور محمد عبدہؒ، کی بڑھی ہوئی عقلیت پسندی پر تنقید کرتا ہے؛ (۱۲) اسی طرح کے خیالات کے لیے دیکھیے ان کا "رسالۃ الواردات" (تصنیف ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء) بار اول قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء رشید رضا کے مطابق مصنف نے اپنی زندگی کے آخری حصہ میں اپنے عہد شباب کی تحریروں پر نظرثانی کی (یہ تحریریں علم کلام، تصوف اور فلسفہ کے بارے میں تھیں)؛ (۱۰) محمد عبدہؒ: الاسلام والنصرانیۃ مع العلم والمدنیۃ، قاہرہ ۱۳۰۲ھ/ ۱۹۰۲ء (جوابات ومناظرانہ تردیدیں)؛ (۱۱) رشید رضا: تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بالتفسیر المنار، بارہ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۶ـ۱۳۵۳ھ/۱۹۲۷ـ۱۹۳۴ء (یہ تفسیر سورۃ ۱۲ [یوسف]: ۵۲ پر ختم ہو جاتی ہے، اور قرآن حکیم کے صرف ۵/۲ حصے پر مشتمل ہے)؛ (۱۲) وہی مصنف: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہؒ، (دیکھیے اوپر بذیل ۳)؛ (۱۳) وہی مصنف: الخلافۃ او الامامۃ العظمی، قاہرہ ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۲ـ۱۹۲۳ء؛ فرانسیسی ترجمہ H.Laoust: Le Califat dams la doctrine de R. R.، بیروت ۱۹۳۸ء.

(ط) (۱۴) وہی مصنف: المنار والازہر، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۳۴ء (الازہر کے قدامت پسند حلقوں کے ساتھ مناظرات)؛ بہت سے کتابچے جو منار سے مقتبس مقالہ کے خیالات کی تائید کرتے ہیں سب سے زیادہ: (۱۵) الوحدۃ الاسلامیۃ والاخوۃ الدینیۃ، قاہرہ ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء (تقلید و اجتہاد کے موضوعات پر)؛ (۱۶) عبدالحمید بن بادیس: مجالس التذکیر من کلام الحکیم الخبیر جو محمد بشیر ابراہیمی کے تعارف کے ساتھ احمد بوکمان نے قسطنطینہ سے ۱۹۴۸ء میں شائع کی، ۹۹ صفحات: محمد صالح رمضان و عبداللہ شاہین کی طرف سے قاہرہ ۱۳۸۳ھ/ ۱۹۶۳ء سے شائع کردہ ۴۹۶ صفحات (پر مشتمل) مکمل، مگر غیر تنقیدی طباعت؛ (۱۷) مبارک المیلی: رسالۃ الشرک ومظاہرہ قسطنطینہ ۱۳۵۶ھ/ ۱۹۳۷ء (وہابی نظریات سے بہت زیادہ متاثر دینی اخلاقی کتاب)؛ (۱۸) محمد البشیر الابراہیمی: عیون البصائر، قاہرہ ۱۹۶۳ء (البصائر، الجزائر ۱۹۳۷ـ۱۹۵۶ء کے اداریہ جات خاص "اصلاحی" تحریک کے نقطہ نظر سے دینی، معاشرتی اور ثقافتی موضوعات پر)؛ (۱۸) محمود شلتوت: الاسلام عقیدۃ وشریعۃ، قاہرہ بدون تاریخ [۱۹۵۹ء]؛ (۱۹) اہم جرائد و مجلات: (۲۰) المنار (ماہنامہ، قاہرہ ۱۸۹۸ء ـ ۱۹۳۵ء مدیر رشید رضا)؛ (۲۱) الفتح (ہفت روزہ، قاہرہ، اجراء ۱۹۲۶ء، مدیر محب الدین الخطیب)؛ (۲۲) مجلۃ شبان المسلمین (ماہنامہ، قاہرہ، اجراء ۱۹۲۸ء، جمعیۃ الشبان المسلمین کا ترجمان)؛ (۲۳) الشہاب (قسطنطینیہ ۱۹۲۵ءـ۱۹۳۹ء، ماہنامہ، اجراء ۱۹۲۷ء مدیر ابن بادیس)؛ (۵) البصائر (ہفت روزہ، الجزائر ۱۹۳۶ـ۱۹۳۹ء مدیر طیب العقبی) جدید سلسلہ ۱۹۴۷ء ـ ۱۹۵۶ء؛ مدیر بشیر ابراہیمی).

۵ـ تجزیاتی و تنقیدی مطالعات: محمد اقبال، H. Laoust، H.A.R. Gibb، L.Gardet اور J. Jomier کی متذکرہ بالا کتب کے علاوہ دیکھیے: (۱) Goldziher: Die Richutgen der Islamishen Koranauslegung، لائیڈن ۱۹۲۰ء، بار دوم ۱۹۷۰ء (عربی ترجمہ عبدالحلیم النجار: مذاہب التفسیر الاسلامی، قاہرہ ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء)؛ (۲) رسالۃ التوحید کے فرانسیسی ترجمے کا مقدمہ، ص ۹ ـ ۸۵؛ (۳) عثمان امین: Muhammad Abduh: Essai sursos idees philos.et relig، قاہرہ ۱۹۴۴ء انگریزی ترجمہ Ch. wendell: Muhammad Abduh، واشنگٹن ۱۹۵۳ء؛ دیکھیے اس ترجمے میں Fr.Rosenthal کی طرف سے کی گئی تصحیحات، در JAOS، شمارہ ۷۳ (۱۹۵۳ء): ۱۰۱ـ۱۰۲؛ (۳) وہی مصنف: رائد الفکر المصری، محمد عبدہ، قاہرہ ۱۹۵۵ء (متذکرہ بالا تحریر کی مفصل صورت)؛ (۴) R. Casper: Le Renouveau du motazillsme، در MIDEO، ۴ (۱۹۵۷ء): ۱۴۱ـ۲۰۲ (اس موضوع پر نہایت بھرپور مطالعہ

مع مراجع و حوالہ)؛ (۵) P. Rondot: *L Islam et les Musulmans d'aujord hui*، پیرس، ج ۱ (۱۹۶۸ء)، ج ۲ (۱۹۶۰ء) (شخصی تجربے پر مبنی مقبول تصنیف)؛ (۶) J.Berque: J.p. Chamay و دیگر: *Normes et valeurs de l'Islam Contempanan*، پیرس ۱۹۶۶ء (بیسویں صدی میں مسلم فکر کے "اصلاحی" دھاروں کے بارے میں کچھ دلچسپ تبصرے)؛ (۷) M. kerr: *Islamic Reform (The Polit. and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Raza)* برکلے و لاس اینجلس ۱۹۶۶ء (تحریک اصلاح کی فکر میں بعض تناقضات کی نشان دہی)؛ (۸) اے مراد: *Le Reformisme Musulman en Algerie de 1925 a 1940* کتاب ۲، ص ۲۱۱۔ ۲۳۳ (نظریہ اصلاح کا ایک جائزہ)؛ (۹) وہی مصنف: *Ibn Badis, Commentateur du Coran* (قرآن کریم کی تفسیر، شہاب کا موضوعاتی تجزیہ)۔

(۶) جرائد و رسائل جو عرب سیاق و سباق سے اکثر اصلاحی تحریک کے بارے میں لکھتے رہتے ہیں: (۱) *L' Afrique et L' Asie*؛ (۲) *Cahiers de L'Orient Contem Porain*؛ (۳) *IBLA*؛ (۴) Islamic Culture؛ (۵) *JAOS*؛ (۶) *MIDEU*؛ (۷) *Orient*؛ (۸) OM: *The old Revue du Monde Musulaman* اور دوسرے .

(اے مراد)

۲۔ ایران

ایران میں واضح طور پر جدید چھاپ کا حامل اسلامی فکر دیار عرب یا برعظیم پاک و ہند کے مقابلے میں نسبتاً کم کمیت و کیفیت رکھتا ہے۔ اثر و نفوذ یا ادبی تخلیق کی مالک کوئی شخصیت (علامہ) محمد اقبال یا سید قطب کی ہم پایہ (یہاں) نہیں ابھری۔ اس کا سبب کسی حد تک شیعیت قبول کر لینے سے ایران کی مسلم دنیا کے دیگر حصوں سے نسبتاً دوری و علیحدگی ہے اور کسی حد تک شیعیت کی نوعیت ہے جو کہ اپنی اصل (کے لحاظ) سے ایک باطنیت ہے، جو تاریخی تبدیلی کے طوفان سے بہت کم اثر پذیر ہوئی ہے، جس کی وجہ سے ہر کہیں جدیدیت پسند رد عمل برپا ہو چکا ہے۔ علاوہ ازیں روایتی تعلیم اور رواج و دستور، ایران میں غیر معمولی طور پر بخوبی محفوظ رہے ہیں، جبکہ دوسرے ممالک میں جدیدیت، عقائد کے بارے میں، علما کے رویوں اور ان کی آزادانہ طور پر تشریح کرنے اور عمل در آمد کی خواہش کی بنا پر ظہور پذیر ہوئی ہے، اس کے برخلاف ایرانی علما (اپنے) اثر و رسوخ اور وقار کا بلند معیار برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ اس کے باوجود ایران میں جدیدیت کے اظہار کی کچھ لہریں آئی ہیں، جن میں سے اکثر مغربی اثر کی مرہون منت ہیں اور جو سب سے بڑھ کر معاشرتی اور سیاسی اصلاح کی مصطلاحات میں اسلام کو پیش کرنے کی طرف مائل ہیں اور جدید سائنس اور استدلالیت سے ہم آہنگی کی طرف بھی [مقالہ نگار کا یہ تجزیہ خاصا پرانا ہے۔ موجودہ ایران علامہ آیت اللہ خمینی کے زیر اثر بڑی حد تک "اصلاح" کے عمل سے گزر چکا ہے اور اب وہاں بھی قدامت آمیز جدیدیت کا دور دورہ ہے۔ رک بہ ایران]۔

ایسے اظہار کی ابتدا فتح علی شاہ (۱۷۹۷ء۔ ۱۸۳۴ء) کے دور حکومت سے ہوئی، جب ولی عہد عباس مرزا نے مغربی طرز کی بعض فوجی اصلاحات کو متعارف کرانے کے لیے قرآنی جواز کا سہارا لیا۔ دینی وعظ و نصیحت اور فریضہ تبلیغ سے ماخوذ معاشرتی اور سیاسی اصلاح کا بیان بعد ازاں "اصلاحی" فکر میں معمولی چیز بن گیا، تاہم اس کی کوئی باقاعدہ تشریح نہ کی گئی اور اس کے حق میں آواز اٹھانے والے اکثر خود ٹھوس علم کے مالک نہ تھے اور سب سے بڑھ کر وہ مغربیت اور اصلاح کے لیے علما اور عوام کی حمایت حاصل کرنے کے لیے ایک دانش مندانہ ترکیب تیار کرنا چاہتے تھے، اس طبقہ میں نمایاں اور مؤثر ترین ایرانی ارمنی نژاد مرزا مالکم خان (۱۸۳۴ء۔ ۱۹۰۸ء) ہیں۔ ان کے ذاتی حیثیت میں دیئے گئے بیانات سے (خصوصاً جن کے مخاطب ان کے دوست و معتقد اخوندزادہ ہیں) یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک آزاد فکر دانشور تھے؛ تاہم وہ [موجودہ دور میں] اسلام کے قابل قبول ہونے اور اصلاح کی

ضرورت کے بارے میں اپنے موزوں اور پر اثر بیانات کی بنا پر ایران میں اسلامی جدیدیت کی تاریخ سے تعلق رکھتے ہیں۔ انہوں نے اس موضوع پر بہت سے مقالات وغیرہ خصوصاً "کتابچہ غیبی" میں اظہار خیال کیا ہے اور سب سے بڑھ کر اپنے مشہور مجلّہ "قانون" میں جو ۱۸۹۰ء سے ۱۸۹۸ء تک لنڈن سے شائع ہوتا رہا تھا۔

اصلاح کے نقطہ نظر سے دینی فرائض کے تشخص میں قانون کے سوال نے ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا: آیا ایک ذمہ دار ریاست کے قانون کو شریعت کے طور پر اپنایا جائے یا مغربی اثرات کے (حامل) مجموعہ قانون کے طور پر اس مسئلے کو اس طرح حل کر لیا گیا، اگرچہ یہ حل اپنے فوری اور ظاہری مفہوم میں تھا، کہ مشترکہ مبادیات کی بنیاد پر دونوں کی برابری سے خوشحالی اور ترقی کے لیے کام کیا جائے۔ معاشرے کی منصفانہ اور منظم کارکردگی (سے) اس برابری کو، جو مالکم خان کے مجلّہ کے نام میں بھی مضمر ہے، زیادہ واضح طور پر (غالباً زیادہ یقین کے ساتھ) مرزا یوسف خاں مستشار الدولہ نے اپنے مقالے بعنوان "یک کلمہ" (۱۸۷۰ء) میں پیش کیا۔ "یک کلمہ" کا موضوع قانون ہے جو ایران کے جملہ مسائل کا کافی اور شافی حل پیش کرتا ہے اور فرانسیسی مجموعہ ہائے قانون پر مشتمل ہے، جنہیں مرزا یوسف خاں قرآن وحدیث کے اقتباسات کے ذریعے اسلام سے ہم آہنگ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انہوں نے ایک اور مقالہ بعنوان "روح اسلام" اسی انداز سے لکھا، جس میں انہوں نے بیان کیا ہے کہ "میں نے قرآن کریم اور معتبر روایات سے ترقی اور تہذیب کے تمام ذرائع کے لیے ثبوت اور شہادتیں تلاش کر لی ہیں تاکہ آج کے بعد کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ فلاں فلاں معاملہ اسلام کے اصولوں کے خلاف ہے یا اسلام کے اصول ترقی اور تہذیب کی راہ میں روکاٹ ہیں"۔

ایران میں [علامہ] سید جمال الدین اسد آبادی (افغانی) کا اثر ورسوخ مغربی طرز کی اصلاح کی اسی جہت کی طرف میلان رکھتا تھا۔ اگرچہ دینی انداز اور ان کے فکر کی گہرائی ملکم خاں یا مرزا یوسف کے مقابلے میں زیادہ تھی۔ یہ بات اب پوری طرح مسلّم ہے کہ وہ ایرانی نژاد تھے؛ تاہم ان کا اثر و کردار دنیائے اسلام کے دیگر حصوں میں اپنے وطن کی نسبت یقیناً زیادہ تھا۔ مذہب کے دفاع میں ان کی اہم تصنیف "حقیقت مذہب نیچری" حیدر آباد دکن] (۱۸۸۱ء) میں لکھی گئی اور پہلی دفعہ شائع ہوئی جو کہ مخصوص مقامی ہندوستانی صورت حالات کا جوابی ردعمل تھی اور اس کا عربی ترجمہ بعنوان "الرد علی الدہریین" اصل (فارسی) کتاب سے زیادہ پڑھا گیا۔ تاہم جمال الدین افغانی" کے دو مرتبہ کے سفر ایران (۱۸۸۶ء۔۱۸۸۷ء) اور (۱۸۸۹۔۱۸۹۱ء) کے دوران میں وہ (ایسے) بہت سے لوگوں سے ملے جنہیں وہ کافی با اثر سمجھتے تھے۔ ان لوگوں میں آئینی انقلاب کی حمایت میں سرگرم نامور مجتہد سید محمد طباطبائی کے والد سید صادق طباطبائی اور آئینی انقلاب کے مشہور حامی مرزا نصر اللہ اصفہانی ملک المتکلمین شامل ہیں۔ ۱۸۹۰ء میں تہران کے جنوب میں واقع درگاہ شاہ عبد العظیم میں پناہ لیکر اپنے قیام کے دوران میں وہ بہت کم اہم لوگوں سے بھی ملے اور انہیں عمومی طور پر ایرانی جدیدیت کی لہر کو مستحکم کرنے والی شخصیت تصور کیا جاتا ہے، اگرچہ ان کی وفات کے بعد کیے جانے والے دعووں کی نسبت ان کی حیثیت کم تر تھی۔

جمال الدین افغانی" کے اثر ورسوخ سے روایتی طور پر مربوط موضوعات میں سے نمایاں ترین (موضوع) اتحاد امت(Pan Islamism) ہے، جس نے ایران کی اسلامی جدیدیت میں ایک خاص مقام حاصل کر رکھا ہے، باوجود شیعیت کے نتیجے میں وقوع پذیر ہونے والے انفصال وافتراق کے، یہ محسوس کیا گیا کہ عثمانی اور ایرانی ہر دو سلطنتیں مغربی استعمار کے ہاتھوں انہدام کے خطرہ سے دوچار ہیں اور یہ کہ عثمانی حکمران بطور سلطان نہ کہ بطور خلیفہ کی سربراہی میں ایک اتحاد (کا قیام) ایک مستحسن دفاعی اقدام ہوگا۔ سید جمال الدین افغانی" نے ۱۸۹۲ء میں استانبول میں (مقیم) ایرانی جلاوطن افراد کا حلقہ "ازلی" (کے نام سے)

قائم کیا۔ جس کا مقصد حیران کن طور پر ایسے ہی جلاوطن افراد کو مستحکم کرنے کے لیے نشرواشاعت کا کام کرنا تھا۔ ایران و عراق دونوں مقدس شہروں میں (مقیم) شیعہ علما کو خطوط بھجوائے گئے، جن کا موافق رد عمل ظاہر ہوا۔ استانبول اور شیعہ علما کے مابین روابط جمال الدین افغانی "کی وفات تک برقرار رہے اور کئی سالوں خصوصاً ۱۹۰۰ء۔ ۱۹۰۳ء تک ان روابط نے ایران کے امور میں کسی حد تک اہم کردار ادا کیا۔ فارسی زبان میں "اتحاد امت" کے بارے میں صرف ٹھوس کام قاچار شہزادے مرزا ابوالقاسم شیخ الرئیس کا تحریر کردہ ایک رسالہ بعنوان "اتحاد اسلامی" (بمبئی ۱۸۹۴ء) ہے، حالیہ سالوں میں اسلامی یک جہتی کی آرزوؤں نے ازسر نو اظہار پالیا ہے، لیکن ان کا مقصد سیاسی اتحاد یا فیڈریشن کے مقابلے میں سنی شیعہ تعلقات کی تجدید ہے.

جدیدیت کے بعض موضوعات، خصوصاً معاشرتی و تعلیمی اصلاح اور جدید سائنسی تعلیم کے حصول سے دین اسلام کی مناسبت (وموافقت) کو ان کتب میں زیادہ اہمیت نہیں دی گئی، جو انداز اور مقصد کے لحاظ سے بنیادی طور پر دینی (نوعیت کی حامل) نہ تھیں، مثلاً "کتاب احمد" (۱۸۹۶ء) اور "مسالک المحسنین" (۱۹۰۵ء) از طالبوف آذربائیجانی اور اس کے ہم وطن زین العابدین مراغی کا تحریر کردہ "سیاحت نامہ ابراہیم بیگ" (تین جلدیں ۱۹۰۳ء۔۱۹۰۹ء).

اگرچہ علما میں سے چند ایک کسی حد تک اصلاحی تحریک سے متاثر ہوچکے تھے، مگر انہوں نے تاحال اپنی تصانیف اور میلانات کے ذریعے اس سے متاثر ہونے کا کوئی اظہار نہیں کیا تھا۔ البتہ جب دستوری انقلاب کا دور (۱۹۰۵۔۱۹۱۱ء) آیا تو ہمیں طبقہ علما کی طرف سے، حقیقی پریشانی سے متاثر ہونے کے بعد، عالمانہ اسلوب بیان میں جاری کردہ سیاسی اور معاشرتی اصلاح کے سوالات سے متعلق ایک مربوط اور سنجیدہ بیان دیکھنے کو ملتا ہے۔ زیر بحث تحریر شیعی عقائد کے نقطہ نظر سے دستوری حکومت کے بارے میں ایک مقالہ ہے، جس کا عنوان ہے: "تنبیہ الامۃ و تنزیہ الملۃ در اساس و اصول مشروطیت" (بار اول ۱۹۰۹ء، بار دوم مع تعارف تحریر کردہ سید محمود طالقانی، ۱۹۵۵ء)۔ اس کے مصنف شیخ محمد حسین نائینی (۱۸۶۰ء۔ ۱۹۳۶ء) نجف میں مقیم ایک مجتہد تھے، جو تمباکو کے بائیکاٹ (۱۸۹۱ء۔ ۱۸۹۲ء) کا نہایت مؤثر اور زور دار فتوی جاری کرنے والے مشہور عالم مرزا حسن شیرازی کے شاگرد رہ چکے تھے اور مشہور دستوریت پسند علما ملا کاظم خراسانی اور ملا عبداللہ مازندرانی کے گہرے دوست تھے۔ دستوری انقلاب (کی تحریک) میں ایرانی علما کی وسیع اور نمایاں شمولیت کو اکثر وبیشتر ابتری اور حالات کے دباؤ (اور) کسی نئی چیز کو تسلیم کرنے میں ناکامی کی صورت میں روایتی علما کی طرف سے ریاست کی مخالفت کے تسلسل کا نتیجہ تصور کیا جاتا ہے، نائینی کے مقالے میں دستوریت کی حمایت میں ایسے مثبت دلائل بیان کیے گئے ہیں جو مستحکم طور پر قرآن و سنت پر مبنی ہیں۔ وہ معاشرے کے اندر توازن قائم کرنے اور بیرونی حملے سے اس کے دفاع کو ریاست کا فرض منصبی قرار دیتے ہیں اور یہ کہ ریاست کے اختیارات صرف ان ذمہ داریوں کی بجا آوری کے لیے ضروری حد تک محدود ہونے چاہئیں؛ (ان میں) کسی قسم کا اضافہ ناگزیر طور پر استبداد کی طرف لے جاتا ہے، جو حکمران کو حقیقی حکمرانی کی خدائی صفات کے قبضہ پر اکساتا ہے اور اس طرح وہ شرک جیسے سنگین گناہ کا ارتکاب کر لیتا ہے۔ ایسی بے راہ روی کو صرف حکمران کی پاک دامنی کی بنا پر روکا جا سکتا ہے اور اسی بنا پر آئمہ کی زندگیوں میں حکومت کا استحقاق انہیں کے لیے مخصوص تھا۔ جو بارھویں امامؑ کی غیبوبت کے بعد روئے زمین سے واپس لے لیا گیا اور تمام موجود حکومتوں میں کسی حد تک غصب کا مسلط ہونا یقینی امر ہے۔ تاہم یہ ممکن اور مستحسن بات ہے کہ حکمرانوں کے اختیارات کو کم سے کم کرکے اور نمائندگان کی ایک مجلس (اسمبلی) تشکیل دے کر اس حد کو گھٹا دیا جائے، جو کہ قرآن حکیم میں بیان کیے گئے مشاورتی اصولوں کو عملی جامہ پہنائے گی۔ ایسی مجلس شریعت میں پہلے سے غیر فیصلہ شدہ معاملات یا قرآن وسنت کے عمومی طریقے کے مطابق

مرتب کیے گئے قوانین کو خصوصی طور پر نافذ کرنے کے لیے ایک دستور ساز ادارے کے طور پر کام کرے گی۔ اس مجلس کی کارکردگی کو ایک دستور منضبط کرے گا اور (یہ) اعتراض کہ دستور بہر حال ایک نئے اور جامع ضابطہ قانون کی حیثیت سے شریعت کا مقابلہ کرتا ہے، غلط معلومات اور شرارت آمیزی پر مبنی ہے۔ مجلس دستور ساز (کی حیثیت) کو تسلیم کر لینے کا نتیجہ ایک محدود دستور سازی کے اختیارات (اور) دینی قانون اور لا دینی قانون کی دو عملی ہوگا، لیکن مادینی قانون کی بے ضرری کی ضمانت مجلس دستور ساز میں بہت سے مجتہد حضرات کی موجودگی ہوگی اور بہر صورت شریعت کا تکمل اور عملی نفاذ اس کے احکام کے مطابق زندگی کے تمام مربوط و مدغم پہلوؤں پر ہوتا رہے گا، جب تک کہ امام (غائب) منصۂ شہود پر دوبارہ نہیں آتے۔ دستوری حکومت کی پسندیدگی کے بارے میں نائینی کا بیان شیعی مصطلحات میں نہ صرف یہ کہ اس بات کا اشارہ دیتا ہے کہ علما بعد کے عشروں میں سیاسی زندگی کی قوت حاکمہ کے مصدر کی حیثیت سے قرآن اور دستور دونوں کی طرف رجوع کرنے کے کس طرح اہل ہوئے، بلکہ یہ بھی کہ یہ ان کے لیے کیسے ممکن ہوا کہ تمام سیاسی مقاصد کے حصول میں اپنے آپ کو لادینی عناصر کا اتحادی بنائیں۔

جدیدیت پسند فکر و اظہار رضا شاہ کے عہد (۱۹۲۶-۱۹۳۱ء) کے دوران میں مختفی رہا، جس کے زیر اہتمام لادینی نظام کے حامیوں اور مخالف اسلام میلانات (رکھنے والے افراد) نے ایک قوم پرستانہ نظریہ حیات تیار کیا، جس میں اگرچہ نئی ہمت و توانائی نہ تھی جتنی کہ ہمسایہ ملک ترکی میں، اس کی معزولی اور (اسکے بیٹے) محمدؐ رضا شاہ کی تخت نشینی کے بعد اظہار (خیال) کی کچھ آزادی میسر آئی، جس سے متعدد دینی حلقوں نے فائدہ اٹھایا۔ اگرچہ بعد میں آزادانہ اظہار کے امکانات کو ایک تیز (رفتار) زوال دیکھنا پڑا۔ ایران میں اسلامی جدیدیت نے عالمی جنگ کے بعد کے دور میں مسلسل ترقی کی ہے، خصوصاً آخری عشرہ کے دوران میں دینی ادب کا ایک بڑا ادارہ وجود پذیر ہوا ہے جو جدید انداز فکر کا حامل ہے اور معاشرتی مسائل اور سائنس اور مذہب کے باہمی تعلقات اس کے موضوعات غور و فکر ہیں اور لادینی تعلیم رکھنے والے نوجوانوں کے لیے اسلام کو ایک قابل ادراک انداز میں پیش کرنا اس کا کار (منصبی) ہے۔

محمد رضا شاہ کی تخت نشینی اور جولائی ۱۹۵۳ء میں وزیر اعظم محمد مصدق کی معزولی کے درمیانی عرصہ میں، عوامی امور میں دوبارہ اسلام کا غلبہ، انتہائی درجہ کی فعالیت کے ساتھ دیکھنے میں آیا۔ یہ غلبہ اس دور کی ان سیاسی سرگرمیوں کا نتیجہ تھا جنہیں مقامی ادب کی حمایت حاصل رہی۔ یہ تبدیلی نواب صفوی اور آیت اللہ ابوالقاسم کاشانی اور ان کی زیر سرپرستی چلنے والی تنظیم فدائین اسلام [رک بآں] ہر دو کے اثرات کا نتیجہ تھی۔ فدائین نے کبھی کوئی ہم آہنگ نظریہ حیات مرتب نہ کیا اور نہ ہی اسلامی مصطلحات میں ریاست اور معاشرے کی تشکیل نو کے لیے کوئی سنجیدہ پروگرام بنایا۔ ان کے ترجمان مجلہ "زلزلہ" میں اکثر اپنے وقت کے سوالات و موضوعات پر تبصرے کیے جاتے تھے، جبکہ مستقل موضوعات پر صرف جزوی توجہ ہی دی جاتی تھی۔ صدی کے اولین حصے کے مجتہدین کی روایت کو اپناتے ہوئے اگرچہ کاشانی نے عارضی طور پر فدائین سے تعاون کیا، یہاں یہ امر یاد دلایا جاسکتا ہے کہ وہ نجف میں ملا کاظم خراسانی کے نمایاں ترین شاگرد رہ چکے تھے۔ اپنی تقاریر اور مراسلات میں کاشانی نے نائینی ہی کی طرح قرآن اور دستور کو سیاسی حاکمیت کے دوہرے ماخذ تسلیم کرتے ہوئے اپنے اسلاف کی فکر کو منعکس کیا۔ اس موضوع پر ان کا بیان ایک جارح مناظراتی اثر رکھتا تھا جو اس دور میں (پائی جانے والی) انتہائی درجہ کی کشیدگیوں کا غماز ہے۔

اس وقت ایران کی دینی زندگی میں نمایاں شخصیت کاشانی نہ تھے، بلکہ آیت اللہ حسن بروجردی (۱۸۷۵-۱۹۶۲ء) تھے جو پارسائی اور علم میں کاشانی پر سبقت رکھتے

تھے اور سبقت مسلمہ تھی، وہ خاموش طبع تھے حتیٰ کہ سیاسی رویوں میں گاہے بگاہے حکومت وقت کے ہم خیال بن جایا کرتے تھے۔ بروجردی کو کسی مفہوم میں جدیدیت پسند نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ انہوں نے کسی قابل ذکر حد تک اپنے آپ کو سیاسی یا معاشرتی مسائل سے متعلق نہیں کیا تھا، تاہم پندرہ سالوں کے دوران میں، جبکہ انہوں نے واحد "مرجع تقلید" کی حیثیت سے کام کیا، تو دینی دستور و روایت میں تجدید اور خود تنقیدی کے عمل کی ابتدا کی، جس نے ان کی وفات کے بعد اپنی رفتار تیز کر دی اور ایران میں مذہبی تشویش و فکر کے (اٹھنے والے) معاصر طوفان میں حصہ لیا۔ بروجردی نے قم سے ملک کے تمام حصوں تک ابلاغ عامہ کا ایک جال بچھایا تاکہ "سہم امام" کی وصولی کو باقاعدہ بنایا جا سکے۔ یہ ایک ایسا اقدام تھا، جو بعد کے دور میں دینی رہنمائی اور ہدایات کو لوگوں تک پہنچانے میں مفید ثابت ہوا۔ خالص علمی میدان میں انہوں نے حدیث کے آزادانہ مطالعہ (کے طریقہ) کا احیا کیا اور شیعہ مذہب کی بنیادی کتاب "وسائل الشیعہ تحقیق مسائل الشریعہ" مؤلفہ محمد بن حسن الحر العاملی پر ناقدانہ طور پر نظرثانی کی۔ انہوں نے شیعہ سنی مفاہمت میں خصوصی دلچسپی لی، اس مقصد کے لیے انہوں نے الازہر کے (یکے بعد دیگرے آنے والے) کئی سربراہوں سے خط و کتابت کی۔ ان کے تعاون سے قاہرہ میں ادارہ "دار التقریب بین المذاہب الاسلامیہ" کے نام سے قائم کیا گیا، جس کا ایک ذیلی دفتر قم میں بنایا گیا، جس نے اپنا ایک ترجمان مجلہ "الاسلام" نکالا۔ البروجردی نے اپنی وفات تک اس عنوان پر اپنی دلچسپی کو برقرار رکھا، جبکہ کئی سالوں تک تہران اور قاہرہ کے درمیان سفارتی تعلقات کی عدم موجودگی نے الازہر سے روابط کو جاری رکھنا مشکل بنا دیا تھا۔ یہ رکاوٹ ستمبر ۱۹۷۰ء میں دور ہوئی اور الازہر کے سربراہ محمد الفحام نے ۱۹۷۱ء کے موسم گرما میں ایران کا توسیعی دورہ کیا، جس کے دوران میں وہ مشہد میں آیت اللہ محمد ہادی میلانی سمیت بہت سے سرکردہ مجتہدین سے ملے۔ بروجردی کا ایک اور قدم، جس کی بار آوری کا سلسلہ جاری ہے، مغربی یورپ میں شیعہ مبلغین کو بھجوانا ہے، تاکہ وہاں پر مقیم ایرانیوں کی تبلیغی ضروریات کو پورا کیا جا سکے اور (اسلام میں) دلچسپی رکھنے والے یورپی افراد میں شیعی اسلام کی تبلیغ کی جائے۔

بروجردی کی وفات سے شیعہ برادری اپنے واحد مرجع سے محروم ہو گئی اور ان کی ہدایت و رہنمائی کا مسئلہ شدید طریقے سے متاثر ہوا۔ یہ بات کھلے بندوں محسوس کی گئی کہ روایتی عمل، جس کے تحت تقویٰ اور دینی علم میں مسلمہ حیثیت کے حامل ایک یا زیادہ مجتہد رہنمائی کا منبع و مصدر ہے، ناقص اور شیعہ برادری کی حقیقی ضروریات کو پورا کرنے سے قاصر تھا۔ بروجردی بے پایاں احترام حاصل کر لینے کے باوجود مصدق کے دور حکومت میں ایران کو ہلا کر رکھ دینے والے واقعات کے رونما ہونے کے دوران میں مستند و معتبر رہنمائی مہیا کرنے میں ناکام رہے اور اس ناکامی کو ایک خامی کے طور پر محسوس کیا گیا اور یہ بھی کہ ان کے جانشینوں کو مثالی طور پر اس سے مبرا ہونا چاہیے: علاوہ ازیں یہ بھی تسلیم کیا گیا کہ روایتی دینی علوم میں مہارت تامہ بذات خود معاشرے کی مؤثر رہنمائی اور عصر حاضر کے مسائل کے اسدی حل کی دریافت کے لیے ہرگز موزوں (چیز) نہیں ہے، (بلکہ) اس کے برعکس تخصیصی علم کی مختلف قسموں میں اکتساب فیض، جو کہ اس کام کے لیے لازمی تصور کیا جاتا تھا، واضح طور پر فرد واحد کی صلاحیتوں سے ماوراء تھا، اس لیے کچھ (مفکرین) نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ایک اجتماعی مرجع مستحسن امر ہے، ان بہت سی تجاویز کو مجوزہ حلوں کے ساتھ ایک کتاب میں یکجا کر دیا گیا ہے، جسے "بحث دربارۂ مرجعیت و روحانیت" کے عنوان سے ۱۹۶۳ء میں پہلی بار شائع کیا گیا اور بعد ازاں وہ "ضمیمہ جات" کے ساتھ شائع ہوئی۔ یہ کتاب جو سات مصنفین بشمول علماء و عام ادبا کی کاوش ہے، غالباً نائینی کے دستوری حکومت کے مباحث کے بعد سب سے زیادہ مؤثر اور ٹھوس (تحقیقی) دینی کام ہے۔ اس میں بعض بنیادی

تصورت، مثلاً تقلید، اجتہاد اور ولایت (تحریر کردہ سید محمد حسین طباطبائی و سید مرتضیٰ مطہری) اور عمومی طور پر دینی طبقات اور خصوصی طور پر مرجع کے اصل معاشرتی فرائض (تحریر کردہ مہدی بازرگان و سید محمد بہشتی) کے بارے میں مختصر اور واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔ ممکنہ طور پر اس (کتاب) کے اہم ترین حصے وہ ہیں جن میں بہشتی نے مذہبی ادارے کے لیے ایک آزاد (وخودمختار) معاشی بنیاد فراہم کرنے کی ضرورت پر بحث کی ہے، تاکہ ریاست اور عوام، دونوں کی تابع فرمانی سے اسے آزاد کرایا جائے اور وہ حصے بھی جن میں بازرگان اور سید مرتضیٰ جزائری نے انفرادی مرجع کی بجائے اجتماعی مرجع کی تجویز پیش کی ہے (اجتماعی مرجع کے لیے "شورائے فتویٰ" کی نئی ترکیب استعمال کی گئی ہے)۔

موجودہ دور میں ایران میں شیعیت سے متعلقہ مسائل کے بارے میں، ایسے مباحث (پر مبنی کتابوں) کے علاوہ (دوسری) عالمی جنگ کے بعد دنیائے اسلام میں جدیدیت کے حامی مصنفین کی کتب کے فارسی تراجم بھی پہنچ گئے ہیں۔ جن مصنفین کی اکثر کتب کا ترجمہ کیا گیا، ان میں سید قطب، یوسف قرضاوی اور اخوان المسلمین سے وابستہ دیگر اصحاب اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی (امیر جماعت اسلامی پاکستان) شامل ہیں۔ ان متاثر کن ترجمہ شدہ کتب میں سے سید قطب کی کتاب "العدالۃ الاجتماعیۃ فی الاسلام" خصوصی طور پر قابل ذکر ہے۔ ان ترجمہ کردہ کتب میں جہاں کہیں شیعی نقطہ نظر سے مختلف و متضاد آراء آئی ہیں وہاں حسب ضرورت شیعی نقطہ نظر کو حواشی میں بیان کر دیا گیا ہے۔

ایران میں موجودہ دور میں سب سے زیادہ لکھنے والے اور جدیدیت پسند مؤثر ادیب مہدی بازرگان ہیں جو کہ متذکرہ بالا اجتماعی طور پر تحریر کی گئی کتاب کے مصنفین میں شامل ہیں۔ ان کی تالیفات میں بعض سی جدیدیت پسندوں کا واضح اثر (موجود) ہے، یعنی سائنسی حقیقت کا دینی صداقت کے ساتھ ارتباط و اتصال اور ایک دائمی قائل کر لینے والا انداز بیان۔ ان کی پہلی تصنیف "مطہریت دراسلام" (مطبوعہ ۱۹۴۳ء و بعد ازاں دوبارہ شائع شدہ) تھی جس میں عبادات کے سلسلے میں اسلام کی تجویز کردہ طہارت میں (مضمر) حیاتیاتی اور صحت بخش افادیت کو تفصیل کے ساتھ اجاگر کیا گیا ہے۔ ان کی بعد کی تصانیف کی تعداد تقریباً بیس ہے۔ ان میں مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں: "عشق و پرستش" ایک کتاب بعنوان ذیل "انسان کا مشنری تحرک (Thermodynmics man)" دعا (مطبوعہ ۱۹۶۴ء) جس میں نماز کے نفسیاتی فوائد پر بحث کی گئی ہے اور "درس دینداری" (مطبوعہ ۱۹۶۵ء) جس میں جدید دنیا میں فرد اور معاشرہ کے لیے مذہب کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے وہ حکومت مخالف قومی محاذ میں شامل دینی ذہن رکھنے والے طبقہ کی (نئی پارٹی) "نہضت آزادی" کے پس پردہ متحرک افراد میں سے ایک کی حیثیت سے بھی سیاسی طور پر سرگرم رہے۔ اس اہم کام میں سید محمود طالقانی ان کے ساتھیوں میں سے ایک تھے، جو ایک اہم مقالہ "جہاد شہادت" سمیت بہت سی کتب کے مصنف ہیں۔

بازرگان اور طالقانی کی اکثر تصانیف "شرکت انتشار" کے نام سے تہران میں قائم ایک ادارہ نے شائع کی ہیں جو کہ جدیدیت پسند دینی ادب کی کتب کی تعداد میں مسلسل اضافہ کر رہا ہے۔ مثال کے طور پر ان میں سے چند کتب یہ ہیں: علی غفوری کی کتاب "اسلام و اعلامیہ جہانی حقوق بشر" (مطبوعہ ۱۹۶۴ء) جو اس امر کو واضح کرتی ہے کہ عالمی انسانی حقوق کا تصور اسلام نے بہت پہلے دے دیا تھا؛ محمد تقی شریعتی کی تفسیر نوین (مطبوعہ ۱۹۶۷ء) قرآن حکیم کے آخری پارے کی تفسیر جس کا استدلالی انداز بیان نمایاں ہے، محمد مجتہد شبستری کی کتاب "جامعیہ، انسانی اسلام" (مطبوعہ ۱۹۶۹ء) جس میں اسلام کے آفاقی اور مبنی بر اخوت پہلوؤں پر خصوصی بحث کی گئی ہے۔

دینی ادب کی بعض خصوصی اصناف بھی قابل ملاحظہ ہیں۔ ایک تو مقبول عام دینی سوانح عمریاں ہیں۔ جن کے نمایاں ترین مصنف زین العابدین رہنما ہیں۔ ان کی

تحریر کردہ بے حد کامیاب سوانح رسول اکرم "پیامبر" ہے جو پہلی بار ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی اور وہ اب تک پندرہ سے زیادہ مرتبہ طبع ہو چکی ہے، جبکہ پیرس سے ۱۹۵۷ء میں اس کا فرانسیسی ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ رہنما کی کتاب کی نمایاں خصوصیات بیانیہ انداز تحریر اور اختراع کردہ مکالمے کا آزادانہ استعمال ہیں C.V.Gheorghiua فرانسیسی زبان میں تحریر کردہ سیرت رسول اکرم کا فارسی ترجمہ بعنوان "محمد پیامبرے کہ ازنو باید شناخت" بھی اسی زمرے میں آتی ہے۔

مناظراتی ادب معاصر دینی نگارشات کی ایک اور صنف ہے۔ شیعہ مذہب کے منفرد تشخص پر کثیر تعداد میں کتابیں لکھی گئی ہیں جن میں سے کچھ شیعہ سنی مفاہمت کی کوششوں کے حق میں اور کچھ اس کی مخالفت میں ہیں۔ غالباً اس زمرے کی بہترین کتاب سید محمد حسین طباطبائی کی "شیعہ دراسلام" (مطبوعہ ۱۹۶۹ء) ہے۔ قم کے مجمع (علمی) کے ہاں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین کے طور پر حضرت علیؓ کے تقرر کے بارے میں شیخ عبدالحسین الامینی کی عربی میں تحریر کردہ بہترین ضخیم کتاب "الغدیر" کا جزوی طور پر فارسی میں ترجمہ کیا جا چکا ہے۔ اس موضوع پر ایک نسبتاً زیادہ مقبول عام گمنام مصنفین کی اجتماعی طور پر تحریر کردہ کتاب "حساس ترین فراز تاریخ یا داستان غدیر" (مطبوعہ ۱۹۶۹ء) ہے۔ دیگر کتب میں علما کے ایک انتہائی مخالف احمد خسروی کی بار بار طبع ہونے والی کتاب "شیعہ گری" ہے جو شیعی عقائد پر کیے گئے اعتراضات کی تردید کی خاطر لکھی گئی ہیں۔ اس فہرست میں پہلے الحاج سراج انصاری کی کتاب "شیعہ چہ می گویند" (بار سوم مطبوعہ ۱۹۶۲ء) اور محمد تقی شریعتی کی کتاب "فائدہ و لزوم دین" قابل ذکر ہیں۔ آخری بات یہ ہے کہ بہائیت کے خلاف اکثر کتابچوں کی صورت میں وسیع ادب منصۂ شہود پر آ چکا ہے۔

شائع شدہ کتب کے علاوہ نشریاتی لیکچروں نے معاصر اسلامی فکر کو، خصوصاً مساجد میں (نمازیوں کی) گھٹتی ہوئی تعداد کے دور میں، پھیلانے میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے، نامور مبلغین میں سے محمد تقی الفلسفی اور حسین رشید کے نام قابل ذکر ہیں، ان کے لیکچروں کے متن یکجا کر کے کتابی شکل میں شائع کیے جا چکے ہیں۔

عالمی جنگ کے بعد کے دور کی ایک جدت (ایسی) انجمنوں اور تنظیمات کا قیام ہے جو طبع شدہ مواد اور زبانی تقاریر کے ذریعے دین کی تبلیغ کے لیے ہمہ تن مصروف ہیں، ان میں سے اولین "انجمن تبلیغات اسلامی" ہے جس کی بنیاد ڈاکٹر عطا اللہ شہاب پور نے ۱۹۴۳ء میں رکھی۔ اس کا صدر دفتر تہران میں ہے، جب کہ کئی صوبائی شہروں میں اس کے ذیلی دفاتر ہیں۔ اس نے دین کی مبادیات پر بہت سی کتب شائع کی ہیں اور "نور دانش" کے نام سے ایک مجلہ نکالا ہے اور اسی نام سے ایک سالنامہ بھی۔ اس تنظیم کی سرگرمیاں ۱۹۵۰ء کے عشرہ کے اواخر میں ماند پڑ گئیں۔

۱۹۶۵ء میں مرحوم بروجردی کی خواہشات کی تکمیل کے سلسلے میں ایک دوسرے مجتہد آیت اللہ محمد کاظم شریعت مداری کی سرکردگی میں قم میں "دارالتبلیغ الاسلامی" کے نام سے ایک ادارے کا قیام عمل میں لایا گیا۔ یہ ادارہ محض خالص علم کی خاطر روایتی مدارس کی مانند طلبہ کو دینی علوم نہیں سکھاتا، بلکہ عوام میں موثر دینی تبلیغ کے نقطہ نظر سے تعلیم و تربیت فراہم کرتا ہے۔ پڑھائے جانے والے مضامین میں سے ایک انگریزی زبان ہے اور تبلیغی سرگرمیوں کو غیر ممالک تک وسیع کرنے کی تجویز ہے۔ ادارہ کی چوتھی سالگرہ کے موقع پر ایک شاندار اور عمدہ کتاب بعنوان "سیمائے اسلام" شائع کی گئی ہے، جو معاصر دینی ادبا کے رشحات فکر پر مبنی ہے۔ دارالتبلیغ کی سرگرمیوں سے قریبی طور پر وابستہ سید ہادی خراسانی نامی ایک مصنف ہیں جو بین الاقوامی اسلامی حلقوں میں جانی پہچانی شخصیت ہیں اور مشہور دینی مجلہ "مکتب اسلام" (جاری شدہ ۱۹۵۸ء) کے مدیر ہیں۔

ابھی حال ہی میں تہران میں ایک ادارہ "حسینیہ

ارشاد" قائم کیا گیا ہے جہاں علما اور علمی دنیا کی نامور شخصیات دینی موضوعات پر وقیع لیکچر دیتے ہیں۔ یہ ادارہ اشاعتی کام بھی کرتا ہے ، اس کی مطبوعات میں سے نہایت قابل ذکر "محمد خاتم پیغمبران" (مطبوعہ ۱۹۶۹ء) دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ ایام حج کے دوران منیٰ میں "حسینیہ ، ارشاد" کا ایک عارضی ذیلی مرکز قائم کر دیا جاتا ہے، جہاں ایرانی حجاج کو رہنمائی فراہم کی جاتی ہے اور حج کی فضیلت پر لیکچر دیے جاتے ہیں [انقلاب ایران ۱۹۷۹ء کے بعد جو علامہ آیت اللہ خمینی کی زیر قیادت برپا ہوا ، ایران میں صورت حال مکمل طور پر تبدیل ہو چکی ہے ، اس کے لیے رک بہ ایران ، بذیل مادہ در تکملہ].

مآخذ : (۱) فریدون آدمیت : فکر آزادی و مقدمہ نہضت مشروطیت ایران، تہران ۱۳۴۴ش ھ /۱۹۶۱ء ؛ (۲) حامد الگر: Religion and state in Iran : The Role of ulma in Qajar Period 1785-1905 ، برکلے و لاس اینجلس ۱۹۶۹ء ؛ (۳) وہی مصنف : : Mirza Malkum Khan : Al ibiographical study in history of Qajar Iran ، (زیر طبع) ؛ (۴) وہی مصنف : The oppositional role of Ulema in twentieth century Iran در Sufis, Sants and Scholers ، طبع Nikki R.Keddie ؛ (۵) یحیٰ عجانی : The world of Islamic Literature in post war Iran ، لنڈن ۱۹۶۰ء، ص ۲۷۱-۲۸۲ ؛ (۶) R. Cottam : Nationalism in Iran ، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۶۴ء ؛ (۷) Nikke R. Kiddie : An Islamic response to Imperialism Poltical and religions writings of sayyid Jamal-al-Din "al-Afghani" ، برکلے و لاس اینجلس ۱۹۶۸ء ؛ (۹) وہی مصنف : Religion and irreligion in early Iranian nationalism در comparative studies in Society and history ، ۳/۴ (اپریل ۱۹۶۲ء) ، ۲۶۵-۲۹۵ ؛ (۱۰) آیت اللہ روح اللہ خمینی : حکومت اسلامی یا ولایت فقیہ ، نجف ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء ؛ (۱۱) K.S Lambton : A reconsideration of the position of the Marja, Al Taqlid and the religious institution در studia islamica ، ۲۰ (۱۹۶۴ء) : ۱۱۵-۱۲۵.

(حامد الگر)

۳۔ ترکی

عثمانی ، ترکی سیاق و سباق میں "اصلاح" سے شاذ و نادر ہی مذہب میں جدیدیت مراد لی جاتی ہے۔ یہ لفظ زیادہ تر سیاسی اصلاح سے وابستہ رہا ہے ، جس کا مفہوم پہلے پہل (گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی و بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی کے دوران میں) پرانے سیاسی نظام کی بحالی اور بعد میں (تقریباً ۱۸۰۰ء کے بعد) بادشاہت اور خلافت کے اصولوں سے مختلف ضوابط کی بنیاد پر ایک سیاسی نظام کی تشکیل نو تھا۔ دینی جدیدیت کے نظریے کو واضح کرنے کے لیے موافقت کے ساتھ کوئی لفظ استعمال نہیں کیا گیا۔ جو دینی اداروں، مثلاً مدارس کو جدید بنانے سے ممتاز (و مختلف) ہو جہاں کہیں لفظ ہی استعمال کیا جاتا ہو، ترکی میں اسلامی دنیا کے دیگر ممالک میں پائی جانے والی جدیدیت کی دینی تحریکوں کے مقابلے کی کوئی بڑی ایسی تحریک وجود میں نہیں آئی.

دینی جدیدیت کی تحریک اور اس کے تصور کی عدم موجودگی دین اور ریاست کی یک جائی کے عثمانی امتیاز کا نتیجہ ہے جو کہ عثمانی ادبا کی طرف سے "دین و دولت" کی اصطلاح کے بکثرت استعمال کی بنا پر ایک علامت بن چکا ہے۔ ادارتی یا دینی مفہوم میں سیاسی اصلاحی تحریکوں سے بے نیاز ہو کر کسی دینی جدیدیت کے ظہور پذیر ہونے کا امکان نہ ہونے کے برابر تھا۔ عثمانی نظام حکومت اسلام اور دینی نمائندوں یعنی علما کو ریاستی تنظیم کے ڈھانچے کے اندر برقرار رکھنے میں سب سے زیادہ کامیاب رہا۔ دینی نظام ، جو کسی روحانی یا مذہبی حاکمیت کی نمائندگی نہ کرتا تھا ، حکمران ادارے کا محض ایک حصہ تھا اور ایک اظم یا اتق [رک بآں] سے منسلک تھا ، اس کا منصب خاص طور پر فقہ کا ارتقا یعنی افتا اور قضا تھا۔ "مدرسہ" دینیات کی ابتدائی درس گاہ نہ تھا، بلکہ فقہ کی تعلیم و تربیت کا مرکز تھا۔ ریاست اور

عدالتوں نے سنی صحیح العقیدگی کو اپنا رکھا تھا اور ماتریدی علم الکلام اور حنفی فقہی مسلک پر خاص زور دیا جاتا تھا۔ یوں دینی مباحث و مناقشات کا امکان محدود ہو کر رہ گیا تھا۔

تاہم سخت تعلیمی و عدالتی نظم و ضبط اور دینی پیشوائیت کے حامل راسخ العقیدگی پر مبنی رواج کے ساتھ ساتھ دینی دستوریت کی ایک دوسری لہر کو بھی رسائی دی گئی، جسے خود مختار روحانی دستور سے قریب تر تصور کیا جا سکتا ہے۔ متصوفانہ سلاسل یا طریقے اپنی کثیر تعداد کے نتیجے میں شاندار تنوع رکھتے تھے، تاہم ان میں اکثر کم از کم ظاہری طور پر، دنیا و ریاست کے بارے میں نمایاں قدامت پسند معتدلانہ اور انتہا پسندانہ رجحانات میں سے کسی ایک رجحان سے متعلق تھے۔ دینی مناقشے کا امکان صرف اس وقت پیدا ہوا جب علما اور متصوفانہ سلاسل کے مابین مسلمہ حدود کے اندر رہتے ہوئے ایک مرتبہ تصادم واقع ہوا۔ جب یہ تصادم صحیح العقیدگی کے اصول تک بڑھا تو علما نے دینی مصطلاحات کی بجائے سیاسی مصطلحات میں اس کا جائزہ لیا اور ان تصورات کے پیش کرنے والوں کو بدعتی قرار دیا۔ ان تمام معاملات میں علما نے بآسانی سیاسی قوتوں کی تائید حاصل کر لی۔ تاہم ان طریقوں یا متصوفانہ سلاسل کی اکثریت نے کھلے بندوں اظہار خیال سے احتراز کیا اور عثمانی نظام حکومت کے ڈھانچے کے اندر رہ کر اپنی حیثیت کو برقرار رکھا۔ انہوں نے دینی اور سیاسی معاملات میں سکوت اور بے توجہی اختیار کی اور عبادات کی ادائیگی، وظائف اعمال یا شاعری کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے۔ اس رجحان سے نہ صرف ان کا وجود برقرار رہا، بلکہ معاشرے کے مختلف طبقات خصوصاً صناعوں، فوجیوں اور افسروں میں ان کا وقار بڑھا اور مقبولیت میں اضافہ ہوا۔ یوں متصوفانہ سلاسل نے نہ صرف علما بلکہ عالی مرتبہ سیاستدانوں، بلکہ خود حکمرانوں کو اپنی طرف متوجہ کرکے دین اور سیاست کے مابین اتحاد کی ایک اور مثال پیش کی۔ مزید براں بعد کے دور میں عثمانی سلطنت نے مختلف مجلسی (و معاشرتی) معاملات میں علما کے ساتھ ساتھ مشائخ کی شراکت کو تسلیم کر لیا، یوں وہ سلاسل طریقت کو ریاست کا ایک نیم سرکاری رکن بنانے میں کامیاب ہو گئی۔

بایں ہمہ ریاست میں، علما اور متصوفانہ سلاسل کے طویل عرصے تک شامل رہنے کے باوجود اس وقت دینی و روحانی مناقشات ظہور پذیر ہو گئے جب (گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی) کے دوران میں ان سب کو جدید دنیا کے چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ان کے مباحث مثلاً قہوہ نوشی، تمباکو نوشی، نشہ بازی، زیورات و جواہرات یا ریشم کا استعمال، روز مرہ زندگی یا دینی رسوم میں غیر ضروری طور پر اسراف، ریاست اور خدا سے بالا یا ماوراء اختیارات کا عقیدہ و اعتقاد وغیرہ غیر اہم دکھائی دیتے ہیں، لیکن یہ وہ جدتیں تھیں جو کسی حد تک حکمران طبقہ کے مادی تمول و افراط زر کا شکار معیشت کے ظہور پذیر ہونے کے سبب سے پیدا ہونے والے مالیاتی بحرانوں اور ان کے ساتھ مستلزم عثمانی نظام حکومت میں واقع ہونے والی ٹوٹ پھوٹ کی لائی ہوئی تھیں جو اپنے ہمراہ عوام کا افلاس بھی لائی تھیں۔ ان عوامل کے یک جا ہونے سے “بدعت” دینی مناقشات کا مرکزی موضوع بن گئی۔ علما اور مشائخ نے ان بدعات کے سلسلے میں ایک دوسرے کو مورد الزام ٹھیرایا، جبکہ ریاست کو جو کہ شاید اصل مجرم تھی، دونوں طبقوں پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کا موقع ملا۔ تاہم علما اور صوفیانہ سلسلوں کے روایتی نقطۂ نظر میں جدید دنیا کے چیلنج کے روبرو ہونے سے کوئی اساسی تبدیلی نہ آئی، اس سے اگرچہ یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ ایجادات کے بارے میں علما نے ہمیشہ منفی رویہ اپنائے رکھا۔ عثمانی نظام کی بقا سے وابستہ اپنے مفادات کی بنا پر کسی ممکنہ تبدیلی کے بارے میں ان کا رویہ اصول مصلحت کے تابع تھا۔ صرف چند معاملات میں ہی انہوں نے کھلم کھلا حکومت کی پالیسیوں اور اصلاحی کوششوں کی مخالفت کی۔ کشیدگی کے ادوار میں علما ریاست کی بجائے صوفیا کے مخالف ہو گئے اور ان کے حملوں سے ان کے سلاسل اور زیادہ بدنام ہوئے۔ یہ زمانہ مابعد کے زوال اور بدنامی کا ایک اہم دور تھا، علما

نے مجموعی طور پر مستقل مزاجی کے ساتھ حکومت کی طرف داری کی ، اگرچہ نسبتاً کم درجہ کی لچک کے ساتھ ، لیکن بحران کے پہلے دور میں انہوں نے دینی قوت اور اقدام کے ایک واضح نقصان کے باوجود اپنے آپ کو بچائے رکھا۔ لہٰذا یہ دونوں دینی ادارے ۱۸۰۰ء سے کافی پہلے زوال پذیر ہو چکے تھے ۔ قبل ازیں گیارہویں صدی ہجری/ستر ہویں صدی عیسوی کے وسط میں قوچی بیگ [رک باں] اپنے "رسالہ" میں طبقہ علما کی بدعنوانی کے بارے میں اظہار خیال کر چکا تھا اور بعد میں حاجی خلیفہ (کاتب چلبی [رک باں]) نے اپنی تصنیف "میزان الحق فی اختیار الحق" (انگریزی ترجمہ از The balance of truth:G.L.Lewis ، ۱۹۵۷ء) میں علما اور مشائخ کے مابین ہونے والے بیہودہ مناقشات کا تمسخر اڑایا ہے اور مدارس میں عقلی اور دینی علوم میں انتہائی درجہ کی بے علمی کا رونا رویا ہے۔ متصوفانہ سلاسل حقیقت سے زیادہ دور ہوتے گئے، جبکہ علما مکمل طور پر دنیا کی طرف متوجہ ہو گئے.

(سلطان) سلیم ثالث کے دور حکومت (۱۷۸۹ـ۱۸۹۷ء) میں ، جو کہ جامع اصلاحات کے سلسلے میں سنجیدہ کوشش کا اولین دور ہے ، علما دینی اصلاح کی نسبت دنیوی معاملات میں زیادہ سرگرم دکھائی دیے۔ اس سلطان کو پیش کیے جانے والے منصوبوں میں سے بہترین منصوبہ ایک بلند مرتبہ عالم ملا عبداللہ کا تیار کردہ تھا۔ تاہم دینی اداروں کی اصلاح کے سلسلے میں اس کی سفارشات میں سے کسی ایک نے نہ تو علما کے سربراہ شیخ الاسلام کو متاثر کیا اور نہ اس کے ساتھی علما کو، اس طرح (ان سفارشات) نے کوئی ایک واضح اثر پذیری نہ دکھائی جسے دین میں جدیدیت قرار دیا جا سکے اس کے بجائے اس سے ، صوفیانہ سلسلوں کی مزید رسوائی ہوئی اور ۱۸۲۶ء میں محمود ثانی کی فوجی رجمنٹ کی طرف سے علما کی حمایت کے ساتھ ان میں سے ایک بکتاشیہ پر لائی ہوئی تباہی کی بدولت ان پر ایک مہلک ضرب لگی، کیونکہ ان دونوں (طبقات) میں معینہ طور پر اتحاد ہو چکا تھا۔ اس وقت سے (تاحال) صوفیوں کی قوت، دو وقفوں، یعنی عبدالحمید ثانی (۱۸۷۶ـ۱۹۰۹ء) اور ۱۹۳۰ء کے سوا، کبھی بحال نہیں ہوئی۔

دینی ادارہ کے مرتبہ میں بنیادی تبدیلی کا اولین نشان اس وقت ظاہر ہوا جب تنظیمات چارٹر کی کچھ دفعات کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ پہلے پہل علما دینی جدیدیت کے لیے "تنظیمات" کی اصلاحات کے نتائج سے بے خبر رہے، جبکہ یہ "تنظیمات" مذہبی ادارے کو سیاست میں مزید ملوث کرنے میں ایک نیا قدم ثابت ہوئیں، اس کے ساتھ ہی انہوں نے دین اور ریاست کے مابین اوّلین تفریق کو عیاں کر دیا ، مثال کے طور پر جبکہ دینی ادارہ کے سربراہ کی حیثیت سے شیخ الاسلام کو کابینہ میں ایک مستقل اور نمایاں مرتبہ دیا گیا ، نصف عدالتی نظم کو نئی وزارت انصاف کے لیے مختص کر دیا گیا ، کارخیر کے اداروں کا انتظام وزارت اوقاف کو سونپا گیا اور نئے قائم ہونے والے سکولوں کو وزارت تعلیم کے ماتحت کر دیا گیا۔

اداروں کے عوامی بنائے جانے کے اس رجحان کے باوجود، جو کہ روایتی طور پر شیخ الاسلام اور "مدارس" کے زیر کنٹرول تھے اداروں نے دنیوی معاملات میں واضح کردار ادا کرنے کا آغاز کر دیا ۔ ان سرگرمیوں میں اداروں کو عوامی بنانے کی جدوجہد سے لیکر "مجلّہ" کی قانونی تدوین کو سبوتاژ کرنے اور یورپی طاقتوں کی طرف سے اصلاحات کو مزید لادینی بنانے کے خلاف ریاست کی حمایت کرنے اور حکمرانوں کی معزولی کے لیے خفیہ سازشوں میں حصہ لینے تک (کے کام) شامل ہیں۔ یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ علما اپنا داخلی اتحاد کھو چکے تھے اور ریاست کے ساتھ ان کا تعلق و رابطہ کمزور پڑ چکا تھا۔

"تنظیمات" اور نوجوان عثمانیوں کی دستوری تحریک کے دوران میں غنہ میں کوئی نمایاں دینی مفکر نہ ابھرا ، طبقہ، علما میں صرف نمایاں شخصیت احمد جودت پاشا (۱۸۲۲ـ۱۸۹۵ء، [رک باں]) کی تھی۔ وہ صرف اس وقت مشہور ہوئے ، جب انہوں نے دینی دستور کو چھوڑا اور ایک لادینی سیاست دان بنے۔ وہ اپنے دور کے عظیم ترین مصلح تھے۔

ایک جانب تو وہ تنظیمات کے سیاستدانوں کی طرف سے (ظاہر کیے جانے) نئے فرانسیسی ضابطہ قانون کے مکمل اخذ و قبول کے رجحان کو کچلنے میں کامیاب ہوئے تو دوسری جانب انہوں نے ایک جدید قانونی نظام کی ضروریات کو پورا کرنے میں شریعت کے نمائندوں کی حیثیت سے علما کی نااہلی کو تسلیم کیا۔ "مجلّہ" [رک بآں] تدوین (۱۸۷۰ء-۱۸۷۷ء) اور "قانون اراضی" اسلامی قانون کی تدوین اور اسے جدید بنانے کے سلسلے میں ان کی مساعی کا ثمرہ تھیں، تاہم روشن خیالی پر مبنی ان کا نظریہ جدید دستوریت تک وسعت نہ رکھتا تھا، جبکہ فقہی امور میں نوجوان عثمانیوں کی طرف سے ان کے جدیدیت پسند ہونے کی حیثیت سے ان کی تحسین کی گئی۔ انہوں نے دستوریت کے حامیوں کے خلاف (سلطان) عبد الحمید ثانی کی حمایت کی۔ اگرچہ یہ وہی حکمران تھا جس نے قدامت پسند شیخ الاسلام حسن فہمی [رک بآں] کے دباؤ کے تحت قانون کی تدوین کے سلسلے میں جودت پاشا کے کام میں مداخلت کی تھی.

(سلطان) عبد الحمید ثانی (۱۸۷۶ء-۱۹۰۹ء) [رک بآں] کا دور حکومت کسی بھی طرح کی دینی اصلاح کے لیے مکمل طور پر ناموافق تھا۔ اس کی بجائے متصوفانہ سلاسل اور خصوصاً وہ جو عثمانی سلطنت میں کوئی تاریخی حیثیت نہ رکھتے تھے اور زیادہ تر شمالی افریقہ سے درآمد کیے گئے تھے اور عرب ممالک میں عثمانی اثر و نفوذ کی تجدید کے لیے سلطان عبدالحمید جن کی حوصلہ افزائی کرتے دکھائی دیتے تھے، دوبارہ ابھرے۔ یہ سلاسل گمنامی کے مراکز بن گئے اور سیاسی مقاصد کے لیے انہیں استعمال کرنے کی کوشش نے ماضی کے مقبول مذاہب کی قسمت کا فیصلہ کر دیا۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ "اتحاد امت" کے حامی (سلطان) عبد الحمید کے عہد حکومت میں محمد عبدہ [رک بآں] جیسے جدیدیت کے علمبرداروں کے نظریات کی کوئی جھلک (ترکی میں) دکھائی نہیں دیتی۔ اگرچہ (وہاں) مادہ پرستوں کی تردید و تغلیط کے سلسلے میں علامہ جمال الدین افغانی [رک بآں] سے فیضان یافتہ صنف ادب کی بہتات تھی.

اس کے برعکس محمد عبدہ کی جدیدیت کا کچھ اثر سلطان عبد الحمید سے برسرپیکار لادینی دانش ور طبقہ کی ۱۹۰۸ء سے قبل کی تحریروں میں پایا جاتا ہے۔ نوجوان ترکوں میں سب سے زیادہ ملحد تصور کیے جانے والے ڈاکٹر عبداللہ جودت پہلے آدمی تھے جنہوں نے اپنی جلاوطنی کے دوران میں شائع کیے جانے والے اپنے مجلّہ "اجتہاد" میں محمد عبدہ کے نظریات کو جگہ دی۔ ۱۹۰۸ء میں دستوری حکومت کی بحالی کے بعد جدیدیت پسند مجلّہ "صراط مستقیم" (بعد ازاں سبیل الرشاد) ان نوجوان علما کے ترجمان کی حیثیت سے سامنے آیا جو قدیم عثمانی عہد کے مفہوم میں کسی دینی نظام میں منضبط نہ تھے۔ اس جدیدیت پسند مجلّہ کی اہم ترین شخصیت تاہم نوجوان ترکوں کی بین الاقوامی عثمانیت اور مصری جدیدیت پسندوں کی عرب قوم پرستی کے درمیان (رونما) ہونے والے تصادم سے پیدا ہونے والے اشکالات کی وجہ سے معذور اور بے طاقت ہو گئیں۔ یہ مجلّہ محمد عبدہ کی بجائے رشید رضا کا اتباع کرتا نظر آتا تھا۔ درحقیقت صراط مستقیم میں محمد عبدہ کو بہت ہی کم جگہ دی گئی: ان کے بارے میں صرف دو مقالے شائع کیے گئے اور وہ بھی ترجمہ شدہ۔ عرب ممالک میں جدیدیت تصور کی جانے والی چیز ترکی میں عثمانی خلافت کے خلاف دینی ردعمل سمجھا جاتا تھا۔ مغربیت پسند لادینی لوگ ان جدیدیت پسندوں کو رجعت پسند کہہ کر ان کی مذمت کرتے تھے۔ دو شاعروں توفیق فکرت اور محمد عاکف کے مابین (ہونے والا) مباحثہ جدیدیت پسندوں اور لادینیت کے حامی لوگوں کے مابین متصادم نظریات کی کشمکش کی ایک مثال ہے، جبکہ صراط مستقیم کے جدیدیت پسند "سبیل الرشاد" میں مستعدی سے قدامت پسند بن گئے۔ جونہی مغربیت پسندوں اور قوم پرستوں نے انہیں دعوت مبارزت دی، دینی جدیدیت کے مقصد کو لادینی دانش ورانہ طبقے نے زیادہ قوت سے اپنا لیا۔ عبداللہ جودت [رک بہ جودت] اور قلیچ زادہ دونوں نے "اجتہاد" میں (اپنی تحریروں میں) روایتی علما اور جدیدیت پسندوں دونوں پر حملے کیے۔ تاہم ترک قوم

پرست طبقات میں نمایاں ترین اور باثر شخصیت ضیا گوکلپ (۱۸۷۶ـ۱۹۲۴ء) [ترکی بہ گوکلپ] ہیں۔ وہ اپنے ہم عصر روسی سلطنت میں ترک مسلمانوں کے دینی عالم اور مصلح موسیٰ جار اللہ یا بے جف کے برعکس ماہر دینیات یا دینی مفکر نہ تھے۔ ایک رومانیت پسند ہر دل عزیز لیڈر اور قوم پرست ماہر سماجیات کی حیثیت سے انہوں نے تین اصولوں پر مبنی نظریہ حیات مرتب کیا۔ جس میں اسلام صرف مغرب زدہ جدیدیت اور ترک قوم پرستی کے ثقافتی احیاے نو کے (دائرہ) کے اندر اندر شاندار (اور اہم) مقام رکھتا تھا۔ گوکلپ کی بکھری ہوئی تحریروں (طبع و ترجمہ N.Berkes) میں ان کے اسلامی جدیدیت پر مبنی نظریات اور لادینی ریاست اور قومی ثقافت کے بارے میں ان کے تصورات ایک دوسرے سے لازم و ملزوم ہیں۔

گوکلپ کی "دینی جدیدیت" نے کمالی عہد (۱۹۲۳ـ۱۹۳۸ء) کے زیادہ بنیادی لادینی نظام (سیکولرازم) کے لیے راستہ ہموار کیا۔ کمال اتاترک (۱۸۸۱ـ۱۹۳۸ء) "اسلامی علوم" نیز، مدارس اور متصوفانہ سلاسل سے اور بھی زیادہ اجنبیت اور دوری رکھتے تھے، جنہیں وہ ہمیشہ پس ماندگی، جہالت، توہم اور سازش سے مستلزم گردانتے تھے اور سیاسی اور سماجی اداروں میں انہیں کوئی مرتبہ و مقام نہ دیتے تھے۔ ان کی نمایاں انقلابی تبدیلیوں میں سلطانیت، خلافت اور اسلامی قانون کی ممانعت شامل تھی، علما کی تنظیم، مدارس اور متصوفانہ زاویے ختم کر دیے گئے اور ان کی املاک وقف انتظامیہ کو منتقل کر دی گئیں جو کہ پہلے ہی سے حکومت کا ایک محکمہ بن چکی تھی۔

کمالی اصلاحات کو اسلام کا مکمل قلع قمع تصور کرنا درست نہ ہوگا۔ درحقیقت جس اسلام کا قلع قمع کیا گیا وہ عثمانی طرز حکومت و مذہب میں پیچیدہ طور پر الجھا ہوا نظام تھا۔ جس حد تک اسلام اس تاریخی نظام سلطنت میں دستور یا رواج بنا ہوا تھا، یہ ہمیشہ رسم پرستی اور جمود ہی میں مبتلا رہا (اور) اس نظام سلطنت کے خاتمے سے اسے ناگزیر طور پر نقصان پہنچا۔ اب اسلام کو (اس کے) ماننے والے کی رضاکارانہ پابندی پر منحصر کر دیا گیا۔ مقامات عبادت کو کھلا رکھا گیا اور ان کا انتظام دینی امور کے ایک محکمہ کے سپرد کر دیا گیا۔ جس کے مالی معاملات ریاست کے کنٹرول میں تھے، لیکن یہ محکمہ دینی یا اعتقادی حاکمیت کے کسی خصوصی استحقاق سے محروم تھا، جب کہ تسلیم شدہ مذاہب (اسلام، عیسائیت اور یہودیت) کو قانونی تحفظ دیا گیا، ان مذاہب سے متعلق کسی سیاسی تنظیم کی ممانعت کر دی گئی اور کسی نئے فرقے یا صوفی سلسلے کے قیام کو ممنوع قرار دیا گیا۔ سلطنت عثمانیہ کے زوال اور سقوط کا مظاہر تصور کیے جانے والے قدیم مذہبی اداروں کے زوال وجمود اور بدعنوانی نے کمالی اصلاحات کو زیادہ آسان بنا دیا اور بعض اوقات انہیں اس سے بھی زیادہ قبول بنا دیا جتنا کہ ہم خیال کرتے ہیں۔

دوسری عالمی جنگ کے بعد جوش و خروش سے (جس کی وجہ سے کمالی دینی اصلاحات کو عملی جامہ پہنانا بہت زیادہ آسان ہو گیا تھا) اسلام کے بارے میں ایک نئی دل چسپی پیدا ہو گئی۔ یہاں دوبارہ اب جدیدیت کے مفہوم میں ہمیں اصلاح کا کوئی نشان نظر نہیں آتا، جیسا کہ ہمیشہ ترکی روایت کا معاملہ رہا ہے۔ ارتقاء کے چار خطوط امتیازی قرار دیے جا سکتے ہیں: (۱) اسلام میں علمی دلچسپی، تاریخی نوعیت کی کتب کے ایڈیشن یا (ان کے) متون کے تراجم اور کچھ عمرانیاتی مطالعات؛ (۲) ابھرتے ہوئے طبقہ امرا کی مذہب سے بڑھتی ہوئی دلچسپی، جس کا اظہار خصوصاً قدیم دینی عمارات کی مرمت یا نئی مساجد کی تعمیر کے سلسلے میں اور مذہب کے مظاہر، مثلاً مذہبی تعطیلات کی پابندی، تلاوت قرآن، مولد (النبیؐ) کے موقع پر نعت خوانی، خیرات، حج اور روزے کی ادائیگی میں ہوا؛ (۳) نئے غیر قانونی و اکثر غیر روایتی طرز کے صوفیانہ سلاسل کا ظہور، مثلاً فرقہ وارانہ احتجاجی گروہ جنہیں مجموعی طور پر صناعوں، چھوٹے دوکانداروں اور تاجروں کی تائید و حمایت حاصل تھی؛ (۴) شریعت اور حتیٰ کہ اسلامی ریاست کی بحالی کے پرشور مطالبہ کرنے کے غیر لادینی رجحانات۔ اس فیصلہ کن

مخالف کمالی رجحان کو مغرب زدہ دانشوروں کے غیر مطمئن طبقات اور قوم پرست نوجوانوں کے ایک دھڑے کی تائید و حمایت حاصل تھی۔ ان سب کو مکمل آزادی، کسی حد تک ایک جماعتی، حکمرانی کی بجائے حزب اختلاف میں کثیر جماعتی نظام کے وجود میں آنے پر دی گئی اور کسی حد تک جمہوری آزادی کے مستحکم ہونے پر، اس حقیقت نے ان لوگوں کی، جو انھیں مذہبی جدیدیت کی علامت سمجھتے ہیں اور ان کے بارے میں یہ یقین بھی رکھتے ہیں کہ وہ ماضی کی طرف رجعت پسندانہ عود کی علامت ہیں۔ اس طرف رہنمائی کی کہ وہ انھیں مذہبی اصلاح کے کمالی تصور سے آگے کے مرحلے کے طور پر پیش کرتے ہوئے ان کے ساتھ ایک مبالغہ آمیز اہمیت وابستہ کریں۔ یہ سب (بھی)، جو مختلف طبقوں، پیشوں، خطے اور سیاسی حلقوں کے محرکات اور صف بندیاں دکھائی دیتے ہیں، اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ مذہب سیاسی کشمکش کا نکتہ بن سکتا ہے، جیسا کہ یہ تمام جمہوریتوں میں (بنا ہوا) ہے [ترکی میں بھی حالیہ برسوں میں وسیع تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں اور وہاں مذہبی جدیدیت کے خدوخال بڑی تیزی سے ابھر رہے ہیں، اس کے لیے دیکھیے ترکی، بذیل مادہ، در آ آ، تکملہ]۔

ماخذ: ضیا گوک الپ : Turkish Nationalism
and westem civilization ، طبع و ترجمہ N.Berkes ، ۱۹۵۹ء ؛
(۲) Nationalismus und religion im :G.Jaschke
turkischen Befreiungskriege ، در WI ، ۸ : (۱۹۳۶ء) ،
ص ۵۴_۶۹ ؛ (۳) وہی مصنف : Zur Krisis des Islams
Beitrage zur Arabisik, semitistik in der Turkei und
Islamwissen schaft ، (۱۹۴۴ء) ، ص ۵۱۳_۵۳۰ ؛ (۴)
Der Islam in der neuen turkei ، در WI ، بغیر نمبر شمار
شمارہ ۱ (۱۹۵۱ء) ؛ (۵) Bektashi order of :J.k Birge
dervishes ، ۱۹۳۷ء ؛ (۶) Tanzimattan :S.Yaltkaya
Tanzimat، Evvel ve sonra Medreseler ، در
Tanaimat ، جلد ۱ (استانبول) ۱۹۴۰ء ، ۴۶۳_۴۶۷ ؛ (۷)
Modem trends in Islam:H.A.R.Gibb ، لنڈن ۱۹۴۵ء ؛ (۸)
وہی مصنف و Islamic society and the west :H.Bowen ،
لنڈن ۱۹۵۷ء ؛ (۹) ابو العلا ماردینی : Ahmet cevdet pasa ،
استانبول ۱۹۴۶ء ؛ (۱۰) The ottoman seripta :U.Heyd
and westernization in the time of selim III and
Mahmud II ، در Scripta Hierosoloymitama ۹،
(۱۹۶۱ء) : ۶۳_۶۹ ؛ (۱۱) وہی مصنف : Islam in Modem
turkey ، در R.C.AS.J (۱۹۴۷ء) ، : ۲۹۹_۳۰۸) ؛ (۱۲)
وہی مصنف : Foundations of Turkish nationalism ،
۱۹۵۰ء ؛ (۱۳) Bir fikr Adaminin Romani, : E.Erisirgil
Zia Gokalp ، استانبول ۱۹۵۱ء ؛ (۱۳) وہی مصنف : Mehmet
Akif Islamic bir sairin romani ، انقرہ ۱۹۵۶ء ؛ (۱۴) A.
Interaction of Near Easleen Islamic:Adnan Adivar
and western thought in turkey ، در Eastern Culture
amd Society طبع T. Cuyler Young ، ۱۹۵۱ء ؛ (۱۵)
International ، در Islamic revival in Turkey:B.Lewis
Affaris ۲۸ ، (۱۹۵۲ء) ص ۳۸_۴۸ ؛ (۱۶) وہی مصنف :
The emergence of Modern Turkey ، لنڈن ۱۹۶۸ء ؛
(۱۷) Recent developments Turkish :L.V.Thomas
Islam ، در MEJ ، (۱۹۵۲ء) ص ۲۲_۴۰ ؛ (۱۸) E.Marm-
Religious opposition to nationalism in the : orstein
Midle East ، در International Affairs ۲۸ ، (۱۹۵۲ء) :
۳۴۴_۳۵۹ ؛ (۱۹) The Social and :H.J.Kissling
Educational role of dervish orders in the ottoman
Empire ، در Studies of Islamic cultural History ، طبع
G.E.Von Gruneliaum ، ۱۹۵۴ء ؛ (۲۰) Revival :H.Reed
of Islam in secular Turkey ، در MEJ ، ۶ (۱۹۵۴ء) ،
ص ۲۶۷_۲۸۲ ؛ (۲۱) Politics and : A.D. Rustow
Islam in Turkey ، در Islam and the west ، طبع R.Frye ،
۱۹۵۷ء ؛ (۲۲) Islam in Modern History:W.C.Smith
پرنسٹن ۱۹۵۷ء ؛ (۲۳) Islamiclik cereyani :T.Z.Uunaya ،
استانبول ۱۹۶۳ء ؛ (۲۴) Osmanli : I.H. Uzu- ncarslli
Devletinin Ilmiye Teskilati ، انقرہ ۱۹۶۵ء ؛ (۲۵)

، The government of the ottoman Empire A.H.Lybyer
۱۹۲۲ء : (۳۶) S Mardin: Din ve Ideoloji، انقرہ ۱۹۶۹ء !
(۳۷) N Berkes: The development of secularism in Turkey، مطبوعہ مانٹریال ۱۹۶۴ء.

(N.Berkes)

۴۔ برصغیر پاک و ہند

ملت اسلامیہ میں سے سب سے پہلے ہندوستانی مسلمانوں کو مغربی تہذیب سے واسطہ پڑا، لیکن یہ جنگ پلاسی ۱۷۵۷ء کے بعد برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کے دور حکومت کی بات ہے کہ ان کی زندگیاں اور ذہن مغربی اداروں کے براہ راست زیر اثر آئے۔ شرعی قانون کی شخصی دفعات کے سوا سول و فوجداری اصلاحات "اینگلو محمڈن لا" کی شکل میں اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخری عشروں میں کی گئیں [رک بہ پاکستان]۔ یہ ہندوستانی مسلمانوں کی قانونی اور معاشرتی زندگی میں متاثر کرنے والی اصلاحات کی پہلی اہم مداخلت تھی، لیکن انہوں نے اس جدیدیت کی تشکیل و ارتقا میں کوئی کردار ادا نہ کیا۔

اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں کی ابتدا میں کچھ ہندوستانی مسلمان سیاحوں نے مغرب کا براہ راست اثر محسوس کیا۔ ان میں احتشام الدین، یوسف خان کمبل پوش اور مرزا ابو طالب خاں [رک بآں] شامل ہیں، ان میں آخری صاحب سب سے زیادہ اثر پذیر اور تجزیاتی (ذہن رکھتے) تھے۔ ہندوستان کے مسلمان امرا میں رائے کو تشکیل دینے میں ان سیاحوں کا اثر قابل ذکر نہیں ہے۔

جدیدیت کی مناظراتی تشکیل کے سلسلے میں سر سید احمد خاں [رک بآں] کا نام لیا جاتا ہے۔ بلاشبہ جن کی تحریروں نے بعد کے ارتقا کے لیے بنیاد کا کام دیا، لیکن ان مباحثوں کا حقیقی (اور اصلی) نمونہ ایک عشرہ یا اس سے پیشتر کرامت علی جونپوری (م ۱۸۷۳ء) نے اپنی تصنیف مآخذ العلوم میں پیش کیا ہے (انگریزی ترجمہ، عبیدی و امیر علی۔ کلکتہ ۱۹۶۷ء)۔ بعد ازاں وہ ایک بالکل مانوس مناظراتی نظریہ پیش کرتے ہیں کہ جدید سائنسی انکشافات نہ صرف قرآن حکیم سے مطابقت رکھتے ہیں، بلکہ یہ اس کے فیضان کا نتیجہ ہیں۔ جو چین سے یورپ میں پہنچا اور یہ کہ مغربی سائنسی انکشافات میں انہماک سے وہ حقیقتاً اپنے مذہب میں مضمر صداقت کی طرف مائل ہوں گے۔

سر سید احمد خان کی عظیم شخصیت ہندوستانی مسلم جدیدیت کے سارے ڈھانچے پر چھائی ہوئی ہے۔ وہ انیسویں صدی کے دو معیاروں "عقل" اور "فطرت" کے ادراک سے قرآنی وحی کی مدلول صداقت اور مراد لی جانے والی تعبیرات کو برابر کا درجہ دیتے ہیں۔ وحی خدا کا کلام ہے اور فطرت خدا کی تخلیق ہے، ان ہر دو کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہو سکتا۔ اسلامی قانون کے چار مآخذ میں سے وہ اجماع ([رک بآں] کو مسترد کرتے ہیں، اس کی جگہ پر قیاس [رک بآں] بذریعہ اجتہاد [رک بآں] کے قائل ہیں جسے کہ وہ ہر تعلیم یافتہ اور ذہین مسلمان کا حق تصور کرتے ہیں؛ وہ حدیث [رک بآں] کے وسیع ذخیرے کی ثقاہت اور قانونی جواز پر شک کرتے ہیں اور قرآن حکیم کی مکمل طور پر از سر نو تعبیر و تشریح پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ وہ اپنی تفسیر قرآن میں نسخ (دیکھیے) کے جواز کو تسلیم نہیں کرتے (اور) اسے یہودی، عیسائی اور مسلم الہامی کتب کے تاریخی سلسلہ کے تناظر میں دیکھتے ہیں کہ بعد کی الہامی کتب سابقہ کتب کو منسوخ کرتی ہیں۔ ان کا عقیدۂ جرم وسزا، تصور ملائکہ اور تصور جنات ٹھوس و مربوط نہیں ہے، بلکہ عقلیات پر مبنی ہے۔ اسلام کے معاشی نظام کی تفصیل و وضاحت میں وہ غلامی یا کثیر الازدواجی کے جواز کے خلاف تھے۔ دوسری طرف وہ جائیداد یا سرمایہ پر سود کو جائز قرار دیتے تھے اور ربا کو سود مرکب کہتے تھے۔

سر سید احمد خاں کے (اس) کام کو ان کے رفقا نے آگے بڑھایا جن میں سے چراغ علی نے ایک جدید مسلم ریاست میں اصلاح کے امکانات کے بارے میں بھرپور انداز سے لکھا ہے اور جہاد [رک بآں] کے بارے میں وہ (مسلمانوں کے مسلمہ موقف کے برعکس) زیادہ جدید انقلابی تصور رکھتے تھے۔ سرسید کی تعلیمی اور سیاسی پالیسیوں کو عملی

جامہ پہنانے والے ان کے جانشین محسن الملک مہدی علی خاں کے دینی نظریات مقابلتاً زیادہ معتدل تھے۔ سر سید احمد خاں اور ان کے رفقا کے تصورات کو برعظیم پاک و ہند کے امیر اور متوسط طبقہ کے امرا نے صرف جزوی طور پر تسلیم کیا، ان نظریات کے اکثر و بیشتر وضاحتی حصوں کو مسترد کر دیا گیا، لیکن بحیثیت مجموعی ان تصورات نے (ذہنی) افق کو وسعت دی اور دینی اعتقادات میں آزاد خیالی کو جگہ ملی۔ علما نے ان نظریت کی مکمل طور پر تغلیط و تردید کی۔

سید امیر علی [رک باں] نے مسلمان اور مغربی قارئین (دونوں) کے لیے بھرپور طریقے سے انگریزی زبان میں لکھا۔ سر سید احمد خاں کی تحریک علی گڑھ سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا، لیکن وہ اس سے کافی حد تک متاثر تھے اور انہوں نے اس (تحریک) کے مناظراتی اور اصلاحی نظریات کی اشاعت کی۔

اگرچہ سرسید احمد خاں احیاے دین کی تحریک کو رجعت پسندانہ تصور کرتے ہوئے اس کے مخالف تھے، تاہم ان کے ساتھی حالی [رک باں] کی "مسدس" دوسری نظموں میں جدیدیت کے ضمن میں یہ ایک اکثر زیر بحث آنے والا موضوع بن گئی؛ یہ عنصر اقبال [رک باں] کی شاعری میں اوج کمال پر جا پہنچا [بحیثیت مجموعی سرسید احمد خاں مسلمانوں میں تعلیمی جذبہ پھونکنے میں تو کامیاب ہوئے، لیکن وہ مذہب میں اپنے جدید خیالات سے متاثر کرنے میں بری طرح ناکام رہے، ان کے خیالات و افکار نے ایک محدود حلقے کے سوا کوئی اثرات نہیں چھوڑے]۔

محمد اقبال (۱۸۷۵ـ۱۹۳۸ء) بیسویں صدی کی ہندوستانی مسلم جدیدیت کے سلسلے میں سب سے اہم شخصیت ہیں؛ سید احمد خاں کے مقابلے میں ان کا تصور جدیدیت اور تجزیہ زیادہ لطیف، مبہم، بحیثیت مجموعی، عسیر الفہم اور بعض اوقات متضاد و متصادم ہے، ان کا پیغام بنیادی طور پر شاعرانہ، کسی حد تک دانشورانہ ہے، لیکن مؤثر دینیاتی انداز سے عاری ہے۔ اقدار کا مجموعہ، جس کا انتخاب اقبال نے کم و بیش اپنی مرضی سے کیا ہے، براہِ راست قرآن حکیم سے ماخوذ نہیں ہے، بلکہ مناظراتی ہے۔ یہ اقدار حرکت، طاقت اور آزادی ہیں جو ان کی شاعری اور مدلل نثری تحریروں میں بار بار زیر بحث آنے والے موضوعات ہیں۔ ان کے دینی تصور میں وجدان ایک بنیادی چیز ہے اور وہ اسے ذہانت کی بلند تر صورت و شکل قرار دیتے ہیں۔ بعض مراحل پر اسے پیغمبری کا ہم پلہ قرار دیا گیا ہے اور یہ اقبالؒ کے برگسانی نظریہ ارتقاء میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے، جو کہ بنیادی طور پر طاقت کی قدر پر اپنے انحصار کے باوجود، اخلاقی ہے۔ قانون میں بھی اقبال اجتہاد پر بڑا زور دیتے ہیں، سر سید احمد خاں کے برعکس وہ اجماع کے جواز کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے تصور میں وسعت پیدا کرکے جمہوریت یا پارلیمانی نظام حکومت تک اس کا دائرہ بڑھا دیتے ہیں؛ اس کے ساتھ ہی اس نظریہ کو بھی کسی حد تک تسلیم کرتے ہیں کہ اصلاح پسند میں توازن برقرار رکھنے کے لیے اس سلسلے کی کسی بھی تحریک میں علما کو بھی اپنا کردار ادا کرنا ہوتا ہے۔ اسی نظریہ سے کافی حد تک متاثر ہو کر پاکستان میں آئین سازی کا کام کیا گیا ہے، وہ ہندوستانی اسلام کے لیے قدامت پسندی کا ایک کردار تجویز کرتے ہیں جو ترکی کے اپنائے ہوئے لادینی نظام کا توڑ ہو سکتا ہے۔

ان کے ہم عصر ابو الکلام آزاد (۱۸۸۸ـ۱۹۵۸ء) جدیدیت کے پورے طور پر حامی نہیں، وہ اپنی تفسیر قرآن میں اللہ کے اسماے حسنیٰ رب، وکیل، رحمٰن و رحیم میں پائی جانے والی صفات پر زور دیتے ہوئے اسلامی اعتقاد کو فراخ دلانہ اور نرم دلانہ بتاتے ہیں، حالانکہ اقبال نے انسان کو خدا کے نائب کی حیثیت سے لامحدود تخلیقی صلاحیتوں کے ساتھ کائنات میں مرکزی مقام دیا ہے۔ وہ آزاد کائنات میں خدا کو مقتدر اعلیٰ تسلیم کرتے ہیں اور انسان کے لیے اس کی حمد، اطاعت، عبادت اور فرمانبرداری (جیسے فرائض) تجویز کرتے ہیں۔

اقبال اور آزاد دونوں نے غلام احمد پرویز کے

افکار، کو متاثر کیا ہے جن کی جدیدیت پسندی ، مجموعی طور پر، دنیوی اور عملی ہے ، لیکن قرآنی مصطلاحات کی غیر مستحکم (طور پر) حد سے متجاوز اور بعید از فہم تعبیر و تشریح پر مبنی ہے۔ ان کی تفسیری موشگافیوں کی بنا پر جدیدیت پسند امرا کے طبقہ پر ان کا اثر بہت ہی کم (ہوا) ہے۔

ہندوستان کے دور جدید میں اسلام کی ذہنی تاریخ کے یہ نقوش ۱۹۴۷ء تک مسلمانوں کے اعلیٰ طبقات کی معاشرتی جدیدیت پسندی پر کسی حد تک اثر انداز ہوے ۔ بعد ازاں پاکستان میں مغربیت اور راسخ العقیدگی کے مابین بڑا مباحثہ شروع ہوا جو تاحال جاری ہے۔ معاشرتی اصلاح کی رو سے پاکستان میں جدیدیت پسندی کی طرف سے یہ ایک غیر یقینی فائدہ ابھی تک ہوا ہے کہ مسلم عائلی قوانین پر نظر ثانی کی گئی ہے ، جس کی بنا پر کثیر الازدواجی قانون کو قدرے مشکل اور طلاق کو قدرے کم آسان بنا دیا گیا ہے۔ امرا کا طبقہ ، جس نے پاکستان بنایا اور بعد ازاں اس پر حکمرانی کی ، مجموعی طور پر اپنے معاشرتی نقطۂ نظر اور فیصلہ کن انتظامی امور میں جدیدیت پسند اور مغرب زدہ ہے ، لیکن سیاسیات اور آئین سازی میں جدیدیت پسندی راسخ العقیدہ طبقہ خصوصاً (مولانا) ابو الاعلیٰ مودودیؒ [اور دوسرے علما] کی بنیاد پرست تحریک کے دباؤ تلے آیا ہوا ہے [نیز رک بہ احیاء و تجدید دین ، بذیل مادہ]۔

مآخذ۔ (۱) C.A.Storey ، ص ۸۷۸-۸۷۹ ؛ (۲) سر سید احمد خان : خطبات احمدیہ ، آگرہ ۱۸۷۰ء ؛ (۳) وہی مصنف : تفسیر القرآن ، لاہور ۱۸۸۰-۱۸۹۵ء ؛ (۴) وہی مصنف : ازالۃ الغین عن ذی القرنین ، آگرہ ۱۸۹۰ء ؛ (۵) وہی مصنف : ترقیم فی قصۃ اصحاب الکہف والرقیم ، آگرہ ۱۸۹۰ء ؛ (۶) وہی مصنف : Kekcar سدھور ، ۱۸۹۲ء ؛ (۷) وہی مصنف : التحریر فی اصول التفسیر ، آگرہ ۱۸۹۲ء ؛ (۸) وہی مصنف : ابطال غلامی ، آگرہ ۱۸۹۳ء ؛ (۹) وہی مصنف : تصانیف احمدیہ ، آگرہ ۱۹۰۳ء ؛ (۱۰) وہی مصنف : مقالات (یکجا کی جانے والی نگارشات) ، لاہور ۱۹۶۲ء ؛ (۱۱) وہی مصنف : تہذیب الاخلاق (یکجا شدہ اشاعت نو) مطبوعہ لاہور ، بدون تاریخ ؛ (۱۲) چراغ علی : رسائل ، حیدر آباد ۱۹۱۸-۱۹۱۹ء ؛ (۱۳) وہی مصنف : The Proposed Political , Legal and social reforms in the ottoman empire and other Mohammadan states ، بمبئی ۱۸۸۳ء ؛ (۱۴) وہی مصنف : A critical exposition of the popular Jihad ، کلکتہ ۱۸۸۵ء ؛ (۱۵) امیر علی : The Ethics of Islam ، کلکتہ ۱۸۹۳ء ؛ (۱۶) وہی مصنف : The Spirit of Islam ، لنڈن ۱۹۲۲ء ؛ (۱۷) الطاف حسین حالی : مسدس ، مدوجزر اسلام ، دہلی ۱۸۷۹ء ؛ (۱۸) محمد اقبال (دیکھیے مآخذ مقالہ اقبال) ؛ (۱۹) ابو الکلام آزاد : ترجمان القرآن لاہور ۱۹۶۱ء ؛ (۲۰) وہی مصنف : باقیات ترجمان القرآن ، لاہور ۱۹۶۱ء ؛ (۲۱) وہی مصنف : عروج و زوال کا قرآنی دستور ، لاہور ۱۹۶۳ء ؛ (۲۲) غلام احمد پرویز : معراج انسانیت ، کراچی ۱۹۴۹ء ؛ (۲۳) وہی مصنف : اسلامی نظام ، لاہور ۱۹۳۴ء ؛ (۲۴) وہی مصنف : سلیم کے نام خطوط ، کراچی ۱۹۵۳ء ؛ (۲۵) وہی مصنف : نظام ربوبیت ، مطبوعہ ۱۹۵۴ء ؛ (۲۶) وہی مصنف : تقدیر امم ، مطبوعہ کراچی ۱۹۵۷ء ؛ (۲۷) وہی مصنف : لغات القرآن ، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۰-۱۹۶۱ء ؛ (۲۸) وہی مصنف : Islam a challenge to religion ، ۱۹۶۸ء ؛ (۲۹) ..... اے اے فیضی : A Modern Approach to Islam ، بمبئی ۱۹۶۳ء ؛ (۳۰) Wilfred Cantwell smith : Modern Islam in India ، لنڈن ۱۹۶۳ء ؛ (۳۱) عزیز احمد : Islamic Modernism in India and Pakistan ، ۱۸۵۷-۱۹۶۴ء ، لنڈن ۱۹۶۷ء ؛ (۳۲) Freeland Abbot : Islam in Pakistan اتھاکا ۱۹۶۸ء ؛ (۳۳) عزیز احمد و G.E.Von Grunebaum : Muslim self-statement in India and Pakistan 1857-1968 ، ویز بیڈن ۱۹۷۰ء ؛ (۳۴) L.Binder : Religion and Politics in Pakistan ، برکلے ۱۹۶۱ء ؛ (۳۶) ایس۔ ایم۔ اکرام : Modern Muslim India and the birth of Pakistan ، لاہور ۱۹۶۵ء ؛ (۳۷) J.M.S. Bolion : Modern Muslim Koran interpretation 1880-1960 ، لائیڈن

۱۹۶۱ء؛ (۳۸) ایضاً: *The reforms and religious ideas of Sir Syed Ahmad khan*، لائیڈن ۱۹۳۹ء؛ (۳۸) بشیر احمد ڈار: *Religious thought of Sayyid Ahmad Khan* لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۳۹) شاہد حسین رزاقی: سرسید اور اصلاح معاشرہ، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۴۰) حالی: حیات جاوید، مطبوعہ کان پور، ۱۹۰۱ء؛ (۴۱) کے کے عزیز: *His life and work*، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۴۲) ایس ایم اکرام: موج کوثر، مطبوعہ لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۴۳) J.N. Farquhar: *Modern religious movements in India*، لندن ۱۹۲۳ء.

(عزیز احمد [ت: ظفر احمد]: ان: محمود الحسن عارف مع اضافات])

* * *

⊗ **اصلاحی، امین احسن**: پاکستان کے ایک عالم دین خصوصاً ماہر قرآنیات۔ وہ ۱۹۰۴ء میں بھارت کے صوبہ اترپردیش کے ایک گاؤں بمہور ضلع اعظم گڑھ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد حافظ محمد مرتضیٰ بن وزیر علی ایک متوسط درجے کے زمیندار تھے اور ان کا تعلق علاقے کی راجپوت برادری سے تھا۔ علامہ شبلی نعمانی، مولانا حمیدالدین فراہی کا بھی تعلق اسی برادری سے تھا۔

مولانا اصلاحی نے ابتدائی تعلیم اپنے گاؤں میں حاصل کی، پھر دس سال کی عمر میں گاؤں کے ایک عالم مولانا شبلی متکلم کے مشورے پر انہیں دینی و عصری تعلیم کے لیے مدرسۃ الاصلاح سرائے میر میں داخل کروا دیا گیا، جس کے وہ مہتمم تھے۔ یہاں سے انہوں نے ۱۹۲۲ء میں سند فراغ حاصل کی اور اسی مدرسے کے حوالے سے "اصلاحی" ان کے نام کا لاحقہ بن گیا۔ اس مدرسہ میں مولانا عبدالرحمٰن نگرامی نے مولانا امین احسن کی علمی، ادبی اور تقریری صلاحیتوں کو پروان چڑھایا اور ان کے اندر مطالعے اور عربی ادب کا ذوق پیدا کیا (شہزاد سلیم: مولانا اصلاحی کی کہانی ان کی اپنی زبانی، ص ۱۰۹ بعد در ماہنامہ اشراق لاہور، شمارہ جنوری/ فروری ۱۹۹۹ء)۔ ۱۹۲۵ء میں مولانا فراہی ریاست حیدر آباد کے دارالعلوم عثمانیہ سے فارغ ہو کر وطن واپس آئے تو انہوں نے مدرسۃ الاصلاح کا انتظام سنبھال لیا اور نوجوان امین احسن کو، جو اس وقت بجنور میں بطور صحافی کام کر رہے تھے، ترغیب دی کہ وہ صحافت چھوڑ کر علمی زندگی اختیار کریں، خصوصاً ان سے قرآن سیکھیں، چنانچہ امین احسن سرائے میر چلے گئے اور مدرسہ میں عربی ادب اور قرآن پڑھانے لگے اور مولانا فراہی سے قرآن سیکھنے لگے۔ اس خصوصی درس میں مولانا اختر احسن اصلاحی اور مدرسہ کے دوسرے اساتذہ بھی شریک ہوتے۔ یہ سلسلہ نومبر ۱۹۳۰ء تک مولانا فراہی کی اچانک وفات تک جاری رہا۔ اس دوران میں مولانا اصلاحی نے فراہی اصول تفسیر کے مطابق، جس میں نظم قرآن اور ادب جاہلی پر خصوصی توجہ دی جاتی تھی، نہ صرف قرآن حکیم کا فنی مطالعہ کیا، بلکہ مولانا فراہی سے فلسفہ و سیاسیات کی بعض انگریزی کتب بھی سبقاً سبقاً پڑھیں.

مدرسۃ الاصلاح اور مولانا فراہی سے کسب فیض کے بعد مولانا اصلاحی نے علم حدیث کی تحصیل کے لیے مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری صاحب تحفۃ الاحوذی سے رجوع کیا اور ان سے اصول حدیث میں خطیب بغدادی کی نخبۃ الفکر اور جامع ترمذی پڑھی۔ انہوں نے رجال حدیث کی تحقیق میں کچھ دیر مولانا کا ہاتھ بھی بٹایا اور ان سے اجازہ حاصل کیا (خالد مسعود: علم و عرفان کے ماہ کامل کا غروب، ص ۶ بعد در ماہنامہ شمس الاسلام، شمارہ بابت جنوری۔مارچ ۱۹۹۸ء).

مدرسۃ الاصلاح سے فارغ ہونے کے بعد مولانا اصلاحی نے بجنور سے شائع ہونے والے اخبار مدینہ کے نائب مدیر کے طور پر عملی زندگی کی ابتدا کی۔ اس دوران میں اسی ادارے کی طرف سے شائع ہونے والے بچوں کے ہفت روزہ غنچہ کی ادارت بھی انہی کے ذمہ رہی۔ اس زمانے میں وہ مولانا عبدالماجد دریا بادی کے رسالے سچ کے لیے بھی لکھتے رہے۔ ۱۹۲۵ء میں وہ صحافت کا پیشہ چھوڑ کر مدرسۃ الاصلاح آ گئے اور یہاں پڑھانے لگے۔ مولانا فراہی کی وفات کے بعد مدرسہ میں دائرہ حمیدیہ کے نام سے ایک ادارہ قائم ہوا جس کا کام مولانا فراہی کی غیر مطبوعہ تصانیف کی ترتیب و تہذیب اور ترجمہ و اشاعت تھا اور ماہنامہ

الاصلاح کا اجرا بھی اسی ادارے نے کیا۔ مولانا اصلاحی نے علامہ فراہی کی کئی عربی تالیفات کا اردو ترجمہ کیا جو الاصلاح میں شائع ہوتا رہا۔ ان کے اپنے رشحات فکر بھی اسی رسالے میں شائع ہوتے رہے تاآنکہ ۱۹۳۹ء میں نامساعد حالات کی وجہ سے یہ رسالہ بند ہوگیا۔

مولانا اصلاحی مدرسۃ الاصلاح میں تدریس اور دائرہ حمیدیہ میں ترجمہ وتحقیق وتالیف کا کام کر رہے تھے کہ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنی دینی تحریک کی ابتدا کر دی۔ مولانا اصلاحی کے دوست مولانا محمد منظور نعمانی بھی ان لوگوں میں شامل تھے جو ابتداء مولانا مودودی کی فکر سے بہت متاثر تھے۔ چنانچہ جماعت اسلامی کے تاسیسی اجتماع لاہور (۲۶ اگست ۱۹۴۱ء) میں اگرچہ مولانا اصلاحی موجود نہیں تھے، لیکن مولانا نعمانی کے کہنے پر ان کا نام بھی شرکا کی فہرست میں شامل کر لیا گیا۔ ویسے بھی وہ مولانا مودودی کے پروگرام سے متفق تھے، چنانچہ جب مولانا مودودی نے مشرقی پنجاب میں پٹھانکوٹ کو اپنا مرکز بنایا تو انہیں بھی وہیں بلا لیا۔ مولانا اصلاحی مدرسۃ الاصلاح چھوڑنا تو نہیں چاہتے تھے، لیکن ایک طرف مولانا مودودی کا اصرار تھا تو دوسری طرف مدرسہ میں بھی انہیں بعض رقیبانہ چپقلشوں کا سامنا تھا، باآخر انہوں نے پٹھانکوٹ منتقلی کا فیصلہ کر لیا۔ بہت جلد وہ اپنی صلاحیتوں کی بنا پر مولانا مودودی کے بعد جماعت کے اہم ترین آدمی بن گئے۔ تقسیم برصغیر کے وقت ۱۹۴۷ء میں جماعت نے فیصلہ کیا کہ مولانا اصلاحی (پاکستان کی بجائے) ہندوستان میں جماعت اسلامی کی تنظیم کی ذمہ داری سنبھالیں، لیکن فسادات نے اس کا موقع نہ دیا اور بعد میں مولانا مستقل لاہور ہی کے ہو کر رہ گئے۔ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے ساتھ انہوں نے بڑی سرگرمی سے سترہ سال کام کیا اور اپنی ساری علمی وادبی اور تحریری وتقریری صلاحیتیں جماعت کے لیے لگا دیں اور دینی وعلمی حلقوں میں جماعت اسلامی کا خوب دفاع کیا۔ وہ برسوں جماعت کے نائب امیر، مولانا مودودی کی غیر موجودگی میں قائم مقام امیر اور مرکزی شوریٰ کے رکن رہے۔ قیام پاکستان کے بعد جماعت اسلامی کے بڑھتے ہوئے سیاسی کام خصوصاً انتخابات میں حصہ لینے اور دعوتی واصلاحی کاموں سے تغافل کے رجحانات پر وہ مضطرب اور غیر مطمئن تھے۔ اس کے باوجود وہ جماعت کے ساتھ کام کرتے رہے، یہاں تک کہ جماعت نے پنجاب کے ۱۹۵۱ء کے انتخابات میں انہیں بھی لاہور سے بطور امیدوار اسمبلی کھڑا کر دیا، جس میں جماعت کو شکست کا سامنا کرنا پڑا، جبکہ اس سے پہلے "مطالبہ نظام اسلامی" کی مہم میں بھی وہ کئی ماہ تک جیل میں رہے تھے۔ ۱۹۵۳ء میں قادیانیوں کے خلاف تحریک میں بھی مولانا اصلاحی ڈیڑھ سال تک جیل میں رہے۔ جماعت کے اختلافات نے ۱۹۵۶ء میں بحران کی صورت اختیار کر لی اور مولانا اصلاحی اور بہت سے دوسرے اہم افراد نے ۱۹۵۷ء میں جماعت سے کنارہ کشی کر لی۔

۱۹۵۶ء میں حکومت پاکستان نے "اسلامک لاء کمشن" قائم کیا جس میں مولانا اصلاحی کو بھی رکن نامزد کیا گیا، لیکن ۱۹۵۸ء میں جب جنرل محمد ایوب خان نے مارشل لا نافذ کر دیا تو یہ کمشن بھی ختم ہوگیا۔ اس دوران میں وہ اپنے ان علمی کاموں کے لیے یکسو ہوگئے جن کے لیے زیادہ وقت وہ جماعت اسلامی کے کاموں کی مصروفیت میں نہیں نکال پائے تھے، چنانچہ انہوں نے نظم قرآن کے حوالے سے تفسیر لکھنے کا کام شروع کر دیا جو ان کے دوست حکیم عبدالرحیم اشرف کے رسالے ہفت روزہ المنبر (فیصل آباد) میں بالاقساط چھپتا تھا۔ بعد میں مولانا اصلاحی نے میثاق کے نام سے ۱۹۵۹ء میں اپنا رسالہ جاری کیا تو ان کے تفسیری اور دوسرے مضامین اس میں شائع ہونے لگے۔

دریں اثنا جماعت اسلامی سے الگ ہونے والے لوگوں نے مل کر ایک نئی جماعت بنانے کی کوشش کی اور اس کی سربراہی مولانا اصلاحی کے سپرد کرنا چاہی، لیکن مولانا نے اس سے معذرت کر لی۔ ۱۹۶۱ء میں مولانا نے کالجوں کے طلبہ اور ملازم پیشہ حضرات کو دین کی تعلیم دینے کی غرض سے حلقہ تدبر قرآن قائم کیا جس میں

عربی زبان وادب، قرآن مجید اور صحیح مسلم کی تعلیم دی۔ ۱۹۶۵ء میں مولانا کے صاحبزادے ابوصالح اصلاحی (ایڈیٹر روزنامہ مشرق) کی حادثاتی موت کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مسائل میں ماہنامہ میثاق اور حلقہ تدبر قرآن دونوں کا سلسلہ منقطع ہوگیا۔ کچھ مدت بعد مولانا اصلاحی نے ڈاکٹر اسرار احمد کو یہ رسالہ دے دیا، جو اب تک اسے شائع کر رہے ہیں، اگرچہ ڈاکٹر صاحب کے ساتھ فکری مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے مولانا کا تعلق اس سے زیادہ دیر قائم نہ رہا۔

۱۹۷۲ء میں مولانا مالی مشکلات کی بنا پر لاہور چھوڑ کر شیخوپورہ کے نواح میں ایک گاؤں رحمان آباد میں منتقل ہوگئے جہاں ان کی اہلیہ کی زمین تھی، یہاں اگرچہ شہری سہولتوں کا فقدان تھا، لیکن دوسری مصروفیتوں سے ناطہ ٹوٹا تو تفسیر لکھنے کے کام میں تیزی آگئی۔ ۱۹۷۹ء میں اہلیہ کی بیماری اور علاج معالجہ کی سہولتوں کے فقدان کے باعث انھیں لاہور واپس آنا پڑا۔ اگست ۱۹۸۰ء میں تقریباً تئیس سال کی محنت شاقہ کے بعد تفسیر تدبر قرآن نوجلدوں میں مکمل ہوئی۔ تفسیر قرآن کی تکمیل کے بعد مولانا اصلاحیؒ نے حدیث پر کام شروع کیا اور اس غرض کے لیے یکم محرم ۱۴۰۱ھ کو "ادارہ تدبر قرآن وحدیث" کے نام سے ایک ادارہ لاہور میں قائم کیا گیا۔ اس کے تحت ایک مجلہ تدبر کا اجرا ہوا جس میں مولانا کی علمی تحقیقات شائع ہوتی رہیں۔ ادارہ کے زیر اہتمام مولانا کے قرآن و حدیث کے دروس کا سلسلہ جاری ہوا۔ اس میں انہوں نے کتب حدیث میں سے موطا امام مالک کی تکمیل کی اور صحیح بخاری کا ایک معتدبہ حصہ پڑھایا۔

مولانا اصلاحیؒ ضعیف العمری کے باوجود تدریس و تالیف میں مصروف رہے۔ وفات سے تین سال قبل ضعف کے بڑھ جانے سے یہ سلسلہ موقوف ہوا۔ وفات سے ڈیڑھ سال پہلے ان پر فالج کا حملہ ہوا جس نے انھیں مستقلاً صاحب فراش بنا دیا۔ ۱۵ دسمبر ۱۹۹۷ء کی صبح وہ راہیٔ ملک عدم ہوئے۔

مولانا اصلاحیؒ ایک انتھک محقق اور با رسوخ عالم دین تھے، خصوصاً جاہلی ادب پر ان کی گہری نظر تھی۔ تاہم ان کے شذوذ و تفردات خصوصاً رد رجم، تصوف دشمنی اور انکار حدیث کے رجحانات کی وجہ سے معاصر علما ان پر تنقید کرتے رہے ہیں۔ ہندوستان میں علی گڑھ اور مدرسۃ الاصلاح کے علاوہ دوسرے علمی مراکز میں بھی مولانا فراہیؒ اور اصلاحی کی فکر پر کام ہو رہا ہے۔ پاکستان میں مولانا اصلاحیؒ کے متعدد شاگرد ان کے افکار کی ترویج کے لیے کوشاں ہیں۔ مشی گن یونیورسٹی (امریکہ)، جامع ازھر (قاہرہ) اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں مولانا اصلاحی کے افکار پر تحقیقی مقالات لکھے گئے ہیں اور دوسری کئی جامعات میں بھی ان پر تحقیقی کام ہو رہا ہے۔ فیڈرل شریعت کورٹ نے رجم کے بارے میں مولانا کی فکر کے مطابق فیصلہ کرکے پاکستان کے دینی حلقوں میں تشویش کی لہر دوڑا دی، جس پر سابق صدر پاکستان ضیاء الحق کو عدالت میں علما کی تعیناتی کا فیصلہ کرنا پڑا۔ جس کی بنا پر یہ فیصلہ منسوخ کر دیا گیا۔ ان کی فکر کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ جماعت سے علیحدگی کے بعد انہوں نے اپنی آرا سے رجوع کا بھی اظہار نہیں کیا جو وہ سابقہ زمانہ میں رکھتے تھے، چنانچہ ان کے انتقال کے بعد جماعت کے حلقے سے جو تحریریں سامنے آئیں اس میں وہ علیحدگی کے باوجود مولانا اصلاحی کو جماعت کا فکری رہنما قرار دیتے ہیں (دیکھیے پروفیسر خورشید احمد: مولانا :حسن اصلاحی کی یاد میں در ماہنامہ ترجمان القرآن، لاہور ص ۶۹ جلد، مارچ، اپریل ۱۹۹۸ء)، لیکن ان کے قریبی شاگرد دعوی کرتے ہیں کہ وہ سابقہ آرا سے رجوع کر چکے تھے (دیکھیے مثلاً خالد مسعود: علم و عرفان کے ماہ کامل کا غروب، در ماہنامہ شمس الاسلام، بھیرہ ص ۶ جلد، شمارہ فروری، مارچ ۱۹۹۸ء؛ نیز دیکھیے ماہنامہ اشراق، لاہور ص ۹ جلد، شمارہ جنوری/فروری ۱۹۹۸ء)۔

دینی نظریت: مولانا اصلاحیؒ کا اصل میدان تفسیر قرآن ہے۔ اس میں ان کا منہج یہ ہے کہ تفسیر کرتے وقت قرآن کی زبان، نظم قرآن اور قرآن کے اپنے شواہد و نظائر کو بنیادی اہمیت دی جائے، دوسری تمام چیزوں،

مثلاً احادیث، قدیم آسمانی صحائف اور تاریخی روایات وغیرہ کو وہ ثانوی حیثیت دیتے تھے اور ان میں جو چیز ان کے مذکورہ اصولوں کے مطابق ہوتی اسے قبول کرتے ورنہ رد کر دیتے تھے۔ وہ قرآن حکیم کی سورتوں کو سات گروہوں میں تقسیم کرتے تھے۔ ان کے نزدیک ہر گروپ کا ایک مرکزی موضوع ہے۔ ساری سورتیں جوڑا جوڑا ہیں اور ہر سورت اپنا ایک عمود اور مرکزی مضمون رکھتی ہے، بلکہ ہر آیت دوسری آیت سے مربوط ہے، انہوں نے اپنی تفسیر تدبر قرآن میں اپنے استاد مولانا حمید الدین فراہی کے قائم کردہ مذکورہ اصولوں کی تفصیلی تطبیق پیش کی ہے، حدیث میں بھی ان کا اپنا ایک خاص نقطہ، نظر ہے وہ سنت اور حدیث میں فرق کرتے ہیں۔ تواتر عملی پر مبنی سنت، ان کے نزدیک قرآن کی طرح حجت ہے، جبکہ اخبار احاد کو وہ حجت نہیں سمجھتے اور انہیں صرف اسی وقت قابل قبول سمجھتے ہیں جب وہ ان کے طے کردہ اصولوں کے تحت قرآن حکیم کے مطابق ہوں۔ اسی بنا پر وہ احادیث رجم اور دوسری بہت سی احادیث کو رد کر دیتے ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب مبادی تدبر حدیث میں محدثین کے صرف سند کو اہمیت دینے کے مسلک پر بھی تنقید کی ہے اور روایت کے علاوہ درایت کو اہمیت دینے پر زور دیا ہے، فقہ میں وہ تقلید کے خلاف تھے اور اجتہاد اور علمی آزادی کے علمبردار تھے، ان کی یہ بھی رائے تھی کہ جدید اسلامی ریاست میں قانون سازی کسی ایک فقہی مسلک کے مطابق نہیں ہونا چاہیے، تصوف کو وہ ایک غیر اسلامی ادارہ قرار دیتے تھے، جس کا قرآن و سنت سے کوئی تعلق نہیں، وہ اسے یونانی، ایرانی اور ہندی فلسفے کا ملغوبہ سمجھتے تھے، جس میں غیر اسلامی رسوم ورواج کی بھر مار ہے۔ مولانا اصلاحی اپنے ان خیالات کو پیش کرنے میں نہایت جری تھے اور انہوں نے ان کے بیان کرنے میں کبھی مداہنت سے کام نہیں لیا، گو علما نے ان کی مخالفت بھی بہت کی.

تصانیف: زمانی لحاظ سے مولانا اصلاحی کے تصنیفی کام کو چار مراحل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، پہلا مرحلہ پیشہ صحافت سے وابستگی کا، جب انہوں نے محی الدین الخیاط کی تاریخ اسلام کا عربی سے اردو میں ترجمہ کیا جو تین جلدوں میں شائع ہوا۔ اسی طرح مولانا نے ایک عربی ناول کا ترجمہ ہندوستانی جاسوس، کے عنوان سے کیا۔ دونوں کتابیں مدینہ بجنور نے شائع کیں۔ دوسرا مرحلہ وہ ہے جب مولانا اصلاحی مدرسۃ الاصلاح اور دائرہ حمیدیہ سے وابستہ تھے اور انہوں نے رسالۃ الاصلاح کا اجرا کیا تھا۔ اس دوران میں انہوں نے مولانا فراہی کی تحریروں کے ترجمے بھی کیے اور اپنے مضامین بھی لکھے جو الاصلاح میں چھپے اور بعد میں کتابی صورت میں شائع ہوئے۔ ان میں مجموعہ تفسیر فراہی، ذبیح کون؟ اور اقسام القرآن وغیرہ شامل ہیں۔ ان کی اپنی تحریروں میں حقیقت توحید، حقیقت شرک، حقیقت تقوی، مبادی تدبر قرآن، اور حقیقت نماز شامل ہیں۔ مولانا کا تیسرا تالیفی دور وہ ہے جب وہ جماعت اسلامی سے وابستہ تھے۔ اس سترہ سالہ دور میں تزکیہ نفس (دو جلدیں)، اسلامی ریاست، قرآن میں پردہ کے احکام، پاکستانی عورت دوراہے پر، اسلامی معاشرہ میں عورت کا مقام، اسلامی قانون کی تدوین، دعوت دین اور اس کا طریق کار، اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل، جیسی کتابیں ان کے قلم سے نکلیں۔ چوتھا دور وہ ہے جب وہ جماعت اسلامی سے الگ ہوئے اور تنہا علمی کام کیا۔ اس دوران میں انہوں نے تیئیس سال کی محنت سے ۹ جلدوں میں تدبر قرآن لکھی، نیز مبادی تدبر حدیث اور فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں، ان کے قلم سے نکلیں۔ موطا امام مالک اور صحیح بخاری پر ان کا کام ابھی زیر طبع ہے۔ ان کے متفرق علمی مقالات تنقیدات، توضیحات اور مقالات اصلاحی کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔

مآخذ: (۱) ماہنامہ، اشراق، لاہور، شمارہ جنوری/فروری ۱۹۹۸ء؛ (۲) تدبر، اصلاحی نمبر، شمارہ ۶۰ اپریل ۱۹۹۸ء؛ (۳) مکاتیب، اصلاحی نمبر شمارہ ۲۱، جولائی ۱۹۹۸ء؛ (۴) پروفیسر خورشید احمد: مولانا امین احسن اصلاحی کی یاد میں، در ماہنامہ ترجمان القرآن، لاہور ص ۴۹ ببعد، شمارہ

مارچ ۱۹۹۸ء و ص ۴۷ شمارہ اپریل ۱۹۹۸ء؛ (۵) ماہنامہ شمس الاسلام، بھیرہ، اصلاحی نمبر شمارہ فروری۔مارچ ۱۹۹۸ء؛ (۶) عطاء الرحمٰن، ایک منفرد مفسر، درہفت روزہ زندگی، لاہور، شمارہ ۲۱ تا ۲۷ دسمبر ۱۹۹۷ء؛ (۷) حافظ صلاح الدین یوسف: مولانا امین احسن اصلاحی، تصویر کا دوسرا رخ، درہفت روزہ الاعتصام، لاہور، شمارہ ۹ جنوری و ۱۶ جنوری ۱۹۹۹ء (مولانا اصلاحیؒ کی فکر پر ایک تنقیدی تحریر)؛ جرائد میں سے چند قابل ذکر یہ ہیں: (۷) نازش احتشام اصلاحی: مولانا امین احسن اصلاحی، حیات و خدمات، در ماہنامہ زندگی نو، نئی دہلی ص ۵۵ بعد، شمارہ اپریل ۱۹۹۸ء؛ (۸) ابوسفیان اصلاحی: مولانا امین احسن اصلاحی کا انتقال پر ملال، در ماہنامہ حیات نو ، بلیریا گنج، شمارہ جنوری ۱۹۹۸ء؛ (۹) ماہنامہ نوائے اسلام، دہلی، شمارہ، جنوری/فروری ۱۹۹۸ء؛ (۱۰) ذاکر الاعظمی : اک شمع رہ گئی تھی سو وہ بھی خموش ہے، درہفت روزہ دعوت، نئی دھلی، شمارہ ۱۶ جنوری ۱۹۹۸ء؛ (۱۱) ششماہی علوم القرآن، علی گڑھ (اداریہ) شمارہ جنوری تا دسمبر ۱۹۹۶ء؛ (۱۲)مستنصر میر: The matic and Structural Coherence in the Quran: a study of Islahi,s Concept of Nazam ، مشی گن یونیورسٹی، امریکہ، ۱۹۸۳ء۔

(محمد امین)

⊗ **اصول فقہ**: (ع) ایک معروف ترین اصطلاح اور علم کی ایک کثیر الاستعمال شاخ.

(الف) اصطلاحی اور لغوی بحث:اصول فقہ درحقیقت دو الفاظ سے مرکب اضافی ہے، جن میں ایک (اصول) مضاف اور دوسرا (فقہ) مضاف الیہ ہے۔ اس کے لفظی معنی ہیں "فقہ کے اصول"، اس لیے ضروری ہے کہ اس کے ان دونوں بنیادی الفاظ کے مفہوم پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے.

پہلا لفظ (اصول) اصل کی جمع ہے اور عربی زبان میں "اصل" کے لغوی معنی کسی شے کی اساس، جڑ اور بنیاد کے ہیں "ما بنی علیہ ذلک الشیء" (جس پر اس شے کی اساس رکھی جائے)، (دیکھیے بہاری: مسلم الثبوت، ۱:۸، مطبع الامیریہ، قاہرہ، ۱۳۲۲ھ).

اصطلاحی طور پر یہ ایک کثیر الاستعمال اصطلاح ہے، جسے کئی معانی میں استعمال کیا جاتا ہے، جن میں سے درج ذیل زیادہ اہم ہیں: (الف) دلیل (مآخذ، بنیاد)، اس معنی کے اعتبار سے اس کا مطلب ایسے دلائل ہیں جو "فقہ" کی اساس ہیں، جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ اس مسئلے کی اصل اجماع ہے۔ یہ دلائل چار ہیں، یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس (ڈاکٹر محمد معروف الدوالیبی: المدخل الی اصول الفقہ، ص ۱۱).

(ب) راجح: (ترجیح یافتہ)، بعض اوقات اصل (یا اصول) سے مراد "راجح" حکم ہوتا ہے، جیسے کہ یہ کہا جاتا ہے کہ "کلام میں اصل "حقیقت "ہے" جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "حقیقت" مجاز کے مقابلے میں راجح ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے "قیاس کے مقابلے میں اصل قرآن مجید ہے" (عبدالکریم زیدان: الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۸)۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ "قیاس کے مقابلے میں کتاب کو ترجیح حاصل ہے؛ (ج) قاعدہ (یا عام ضابطہ)، بعض اوقات اصل کا استعمال کسی عمومی ضابطے یا قاعدے کے لیے بھی ہوتا ہے، مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ "مجبور شخص کے لیے، حرام کھانے کی اجازت خلاف اصل ہے"، جس سے مراد یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کا یہ حکم، شریعت کے عام قواعد کے خلاف ہے۔

(د) استصحاب حال : بعض اوقات اصل کا اطلاق استصحاب حال پر بھی کیا جاتا ہے، جس سے مراد کسی شے کی وہ حالت ہے جو پہلے سے چلی آتی ہو، چنانچہ اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے بھی "اصل" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، مثال کے طور پر کہا جاتا ہے: " انسان کا ذمہ داری سے بریٔ الذمہ ہونا اصل ہے" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی اصلی یا ابتدائی حالت میں ذمہ داری سے بری ہوتا ہے تاوقتیکہ اس کے خلاف دلیل سے کوئی حکم ثابت

نہ ہو جائے (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱:۱۵)

اس مرکب کا دوسرا لفظ فقہ ہے۔ جس کے لغوی معنی "سوجھ بوجھ" کے ہیں۔ [رک بہ فقہ]، جبکہ قرآن حکیم کی رو سے، اس کے معنی کسی شے کو گہرائی اور باریک بینی سے جاننے کے ہیں۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: فَمَالِ هٰٓؤُلَآءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا (۴: [النسآء]۷۸) یعنی ان لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ یہ لوگ بات کو سمجھ ہی نہیں پاتے۔ اس طرح اس کے معنی گہری سوجھ بوجھ اور مضمون پر گہری بصیرت اور ادراک رکھنے کے ہیں۔

اصطلاحی طور پر فقہ کے معنی ہیں: العلم بالاحکام الشرعیة العملیة المکتسبة من ادلتها التفصیلیه (البیضاوی: منہاج الوصول، ص ۲۲)، یعنی ایسا علم جس میں ان شرعی احکام سے بحث ہوتی ہے، جن کا تعلق عمل سے ہو اور جن کو تفصیلی دلائل کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہو۔ دوسرے لفظوں میں فقہ، مختلف اشیا کی بابت شرعی حکم کے جاننے سے عبارت ہے۔

لفظ فقہ کا اطلاق تمام شرعی احکام کے مجموعے پر بھی ہوتا ہے اور شریعت کے کچھ احکام پر بھی۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ وہ احکام عملی ہونے چاہئیں۔ یعنی بندوں کے افعال سے ان کا تعلق ہو، جیسے کہ نماز، روزہ، خریدوفروخت اور جرائم وغیرہ سے متعلق احکام، لہذا ایسے احکام فقہ میں داخل نہیں ہیں، جن کا تعلق عقیدے (علم الاعتقاد، [رک بآں]) سے ہو، جیسے کہ اللہ تعالیٰ اور روز آخرت پر ایمان لانا وغیرہ ہیں (لفظ شریعت میں یہ تمام امور داخل ہیں)۔ اسی طرح "فقہی احکام" کے لیے یہ بھی لازم ہے، کہ وہ غور وفکر اور استدلال کے ذریعہ تفصیلی دلائل سے حاصل کیے گئے ہوں، لہذا اللہ تعالیٰ کے علم، رسول اللہ علیہ وسلم اور مقلدین کے علم کو "فقہ" نہیں کہا جائیگا (الوجیز، ص ۳۰-۳۲).

اصول فقہ کی تعریف: ان دونوں الفاظ یعنی اصول اور "فقہ" کے انفرادی مطالعے سے دونوں لفظوں کا کسی قدر مفہوم تو واضح ہوگیا ہے۔ تاہم اصول فقہ کی اصطلاحی تعریف جاننے کی ضرورت بہرحال موجود ہے۔

نامور فقیہ علامہ صدر الشریعة لکھتے ہیں: "هی القواعد التی یتوصل بها المجتهد الی الاحکام الشرعیة العملیة من الادلة التفصیلیه" (التوضیح والتلویح، ۱:۳۵)، یعنی یہ ایسے قاعدوں اور اصولوں سے عبارت ہے۔ جن کے ذریعے، مجتہد تفصیلی دلائل سے، شریعت کے عملی احکام تک پہنچتا ہے۔ "نامور فلسفی اور فقیہ ابو حامد الغزالیؒ نے اس کی درج ذیل تعریف کی ہے: هو العلم الباحث فی ادلة الاحکام الشرعیة فی وجوه دلالتها علی تلك الاحکام (الغزالی: المستصفی، مطبع الامیریة، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ۱:۵) یعنی اس سے مراد وہ علم ہے، جو احکام شرعی کے دلائل پر اور ان دلائل کے ان احکام پر دلالت کرنے کے طریقوں پر بحث کرے۔"

نامور فقیہ علامہ ابن نجیم اور الحلاوی نے اس کی یوں تعریف کی ہے: العلم بالقواعد والادلة الاجمالیه التی یتوصل الی استنباط الفقه (حلاوی: تسہیل الوصول الی علم الاصول، ص ۱)، یعنی ایسے قاعدوں اور ایسی اجمالی دلیلوں کا علم، جن کے ذریعے فقہ کے استنباط تک رسائی ہوسکے۔ اس تعریف کی رو سے، اصول فقہ کا اطلاق اس کی اجمالی دلیلوں پر ہوتا ہے۔ قواعد (واحد قاعدہ) سے مراد ایسے کلی ضوابط ہیں، جن کے ذریعے جزئیات کا حکم معلوم کیا جاتا ہے، مثال کے طور پر: (الف) مسلمہ اصول یہ ہے کہ الامر للوجوب (امر وجوب کے لیے ہوتا ہے)، تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ملے۔ جو یہ ظاہر کرے کہ یہاں امر وجوب کے لیے نہیں ہے تو اس صورت میں امر وجوب کے لیے نہیں ہوگا۔ اس قاعدے میں، قرآن حکیم کے تمام نصوص داخل ہیں (زیدان، ص ۳۲، ۳۳).

(ب) اسی طرح ایک مسلمہ قاعدہ یہ بھی ہے کہ نہی کا صیغہ (کسی فعل سے روکنے والا لفظ)، متعلقہ فعل کی حرمت کو ظاہر کرتا ہے، سوائے اس کے کہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو یہ ظاہر کرے کہ یہاں (ممانعت) حرمت کے لیے نہیں ہے، چنانچہ اس اصول کی روشنی میں قرآن وسنت

میں آنے والی تمام اقسام نہی کا حکم جانا سکتا ہے۔

اس طرح کے مسلّمہ قواعد کے ذریعہ ایک مجتہد، فقہی احکام آسانی سے اخذ کر سکتا ہے۔ یعنی ان تفصیلی دلیلوں سے شرعی احکام بآسانی معلوم کر سکتا ہے، مثال کے طور پر، کوئی فقیہ نماز کے بارے میں حکم جاننا چاہتا ہے۔ تو وہ قرآن مجید کی آیت وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ (۲ [البقرۃ]:۴۳) پڑھتا ہے، اور دیکھتا ہے کہ اس میں اَقِیمُوْا امر کا صیغہ (فعل) ہے اور اس جگہ کوئی ایسا قرینہ بھی موجود نہیں ہے جو یہ ظاہر کرے کہ یہاں امر وجوب کے لیے استعمال نہیں ہے، لہذا اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ نماز ہر مسلمان پر فرض ہے۔

رہی وہ اجمالی دلیلیں، جن سے اصول فقہ میں بحث ہوتی ہے، تو وہ احکام کے شرعی مآخذ (قرآن، سنت اجماع اور قیاس) ہیں۔ ان کے علم سے مراد ہے کہ ایک مجتہد کو ان کی حجیت کے بارے میں علم ہو کہ استدلال کرنے میں ان کا باہمی درجہ کیا ہے؟ نص کی دلالت کس طرح ہوتی ہے؟ اجماع کے معنی اور اس کی کیا شرائط ہیں؟ نیز وہ قیاس کی اقسام، علت کی تقسیمات اور قیاس کے طریقوں کو جانتا ہو۔ الغرض ان چاروں مآخذوں سے متعلق بنیادی اصولوں پر مجتہد کو عبور حاصل ہو (الوجیز، ص ۴۴).

ب۔ فقہ اور اصول فقہ میں فرق: اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اصول فقہ کا کام اجمالی دلیلوں سے بحث کرتا ہے کہ وہ کہاں تک احکام کو بتاتی ہیں اور کسی خاص حکم پر اس کی نظر نہیں ہوتی۔ اسی طرح وہ ایسے کلی قواعد سے بھی بحث کرتا ہے، جو اجمالی دلیلوں سے شرعی احکام کے اجتہاد و استنباط کے لیے مقرر ہیں (التھانوی: کشاف، ۱:۸۵)، جبکہ فقیہ احکام کے جزئی دلائل سے بحث کرتا ہے تاکہ ان سے جزئی احکام اخذ کر سکے۔

دوسرے لفظوں میں فقہ میں محض احکام سے بحث ہوتی ہے اور اس کے مآخذ کا ذکر ہوتا ہے، جبکہ اصول فقہ میں مذکورہ مآخذ (دلیل) سے طریقۂ استنباط زیر بحث لایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ بات معلوم ہے کہ شریعت اسلامیہ میں "زکوٰۃ فرض ہے" اور اس کے لیے قرآن حکیم میں متعدد آیتیں موجود ہیں مثال کے طور پر یہ ارشاد باری تعالیٰ : وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ (اور تم زکوٰۃ ادا کرو) (۲ [البقرۃ]:۴۳)، فقہ سے ہمیں اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی فرض ہے، جس کا مآخذ مذکورہ بالا قرآنی آیت ہے، جبکہ اصول فقہ میں یہ بات زیر بحث آتی ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم مذکورہ آیت سے کیسے لیا گیا۔ چنانچہ اس بارے میں دو باتیں پیش نظر رہتی ہیں، اولاً یہ کہ اس کا مآخذ قرآن حکیم ہے، جو احکام شریعت کے لیے بنیادی مآخذ ہے اور جس کے احکام امت کے لیے حجت قطعیہ ہیں، ثانیاً یہ کہ یہ حکم جس لفظ سے دیا گیا ہے، وہ نحوی قاعدے کی رو سے امر ہے اور امر وجوب و لزوم کے لیے ہوتا ہے، تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہو، اور یہاں اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے (زیدان، ص ۳۵).

۲۔ غرض وغایت: اس علم کی غرض وغایت ایسے قواعد اور ایسے اصول وضع کرنا ہے جن کے ذریعے ان شرعی احکام تک رسائی ہو سکے جن کا تعلق عمل سے ہے اور جن قواعد و ضوابط پر عمل کر کے ایک مجتہد اجتہاد میں خطا اور لغزش سے محفوظ رہ سکے (زیدان، ص ۳۵).

اس کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ ہر قانون یا آئین لازماً کسی نہ کسی پہلو سے یا تو مبہم ہوگا یا پھر، پیش آئندہ ضروریات کے لیے ناکافی ہوگا۔ جس کی وجہ یہ ہے، جیسا کہ فرانسیسی دائرہ معارف بزرگ میں صراحت کی گئی ہے کہ کسی بھی قانون یا آئین کے لیے آئندہ دور میں پیش آنے والی تمام ضرورتوں اور تمام واقعات و حوادث کا احاطہ کرنا ناممکن ہے، لہذا ہر قانون کو حالت ابہام میں بیان اور تشریح کی اور عدم کفایت کی صورت میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔ پھر اگر تو اس توضیح و تشریح اور اس رائے اور اجتہاد کے لیے کوئی ضابطہ نہ ہو تو تشریح کرنے اور اجتہاد کرنے والوں کو من مانی کرنے کا

موقع ملے گا، لہٰذا یہ بات ضروری ہے کہ قانون کی تشریح و توضیح اور اس سے اجتہاد و استنباط کے لیے بھی کچھ اصول اور ضوابط مقرر کیے جائیں تاکہ عدالتوں اور قانون کی تشریح کرنے والوں کو من مانی کارروائی کرنے کا موقع نہ ملے۔ اسی لیے رومانی قانون داں کہا کرتے تھے کہ سب سے اچھا قانون وہ ہے، جس میں قاضیوں کو کم سے کم من مانی کرنے کا موقع ملے (المدخل فی علم اصول الفقہ، ص ۷) بحوالہ La grander Encyclopaedia des sciences des lettres et des arts, art. interpetation، ۲۰:۲_۹، ۳_۹)۔

چونکہ تمام فقہا اور ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اجتہاد کا سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا اور جن علماء و فقہا نے اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کی بات کی ہے، تو اس کی وجہ انہوں نے یہ بیان کی ہے، کہ کچھ نااہل لوگوں نے شریعت کے احکام کو کھلونا بنانا شروع کر دیا اور ایسے ایسے لوگ اجتہاد و استنباط کے دعویدار بن گئے تھے، جنہیں اس کے نام کے سوا کسی بات کا علم نہ تھا لہٰذا علما نے مذکورہ فتوی دیا تھا، لہٰذا سابق مجتہدین کے کام کو سمجھنے اور ان کے مختلف اقوال کے مابین ترجیح دینے اور علم الفقہ کی حقیقت و ماہیت جاننے کے لیے بھی اس علم کی ضرورت ہے، اس کے علاوہ وکلا، قضاۃ، مدرسین اور ملکی قوانین سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے لیے بھی اس علم کا مطالعہ ضروری ہے (زیدان)۔

سچ تو یہ ہے کہ علم اصول فقہ اپنی ذات میں ایک بہت گہرا اور وسیع علم ہے، جس میں بہت سے اہم اور بنیادی اصول و قوانین وضع کیے گئے ہیں، جس سے انسانی ذہن میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور شریعت اسلامیہ کے مقاصد و اسرار پر روشنی پڑتی ہے۔ چنانچہ اس علم کے تحت بہت سے بنیادی ضابطے زیر بحث آتے ہیں، مثلاً قیاس کا تصور اور اس کے اصول، نصوص کو سمجھنے کے قواعد، الفاظ اور عبارتوں کے اپنے معانی پر دلالت کرنے کے طریقے، دلالت کی مختلف صورتیں اور مختلف دلائل کے یکجا ہونے کی صورت میں، ان کے مابین ترجیح و توافق کے قاعدے، الغرض یہ ایک ایسا پاکیزہ علم ہے جس میں مسلمان علما اور مجتہدین نے برس ہا برس کی محنت اور غور و فکر کا نچوڑ نکال کر پیش کیا ہے اور یہ ایسا علم ہے جس کی مثال دوسری قومیں اور دوسری شریعتیں پیش کرنے سے قاصر ہیں، اس لیے اس علم میں جہاں دینی اور شرعی علوم کے حامل لوگوں کے لیے بصیرت موجود ہے، وہاں وضعی اور ملکی قوانین سے دل چسپی رکھنے والے لوگوں کے لیے بڑی دل چسپی موجود ہے (زیدان، ص ۳۶)۔

۳۔ تاریخی ارتقاء: علم فقہ اور علم اصول فقہ دونوں یک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں، اس کے لیے کہ "فقہ" کا تصور "اصول فقہ" کے بغیر اور اصول فقہ فقہ کے بغیر ناتمام ہی نہیں، بلکہ نامکمل بھی ہے، اس لیے اصولی طور پر، تمام علما اس بات پر متفق ہیں کہ یہ دونوں علوم ایک ساتھ معرض وجود میں آئے۔ اس لیے کہ فقہ کے لیے اصول و قواعد کی ضرورت تھی، انہی اصولوں اور قواعد پر اصول فقہ کی تاسیس کی گئی لیکن یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ علم "فقہ" کی تدوین پہلے اور علم "اصول فقہ" کی بعد میں ہوئی، بالفاظ دیگر اصول فقہ کے قاعدوں کی تدوین اور اس کے ایک علیحدہ فن کی صورت میں آنے سے پہلے، فقہ مدون ہو چکی تھی، اس کے مسائل چھانٹ کر علیحدہ لکھے جا چکے تھے۔ اس کے قاعدے اور ضوابط بن چکے تھے۔

تاہم اس کا یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ اس سے پہلے، اصول فقہ کے قواعد اور ضوابط موجود نہ تھے، اس لیے کہ اس کے بنیادی قواعد و اصول مجتہدین کے ذہنوں میں موجود تھے، گو وہ ان اصولوں کی تصریح نہیں کرتے تھے۔ جس طرح کہ عربی گرامر (صرف و نحو) کے وجود میں آنے سے قبل اس کے قواعد و ضوابط موجود تھے اور علم منطق کی تدوین سے پہلے بھی عقل مند لوگ اپنی روزمرہ گفتگو میں ان قواعد کا استعمال کرتے تھے، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو بجا ہوگا کہ اصول فقہ کے باقاعدہ آغاز سے

بہت پہلے سے یہ علم موجود تھا، اس لیے یہ علم بنیادی طور پر عبارت کے فہم، عربی صرف و نحو اور علم بدیع اور علم بیان وغیرہ کے بنیادی قواعد پر مشتمل ہے، جس کا بنیادی علم سیکڑوں برسوں سے دنیا میں موجود ہے اور مختلف آرا اور قواعد کو جانچنے کے لیے یہ علم ایک میزان اور کسوٹی کا کام دیتا رہا ہے، البتہ فقہ سے پہلے اس کے اظہار کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

(الف) ابتدائی دور میں علم اصول فقہ اور صدر اول: اس پس منظر میں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اصول فقہ کے تمام قواعد اور اس کے اکثر بنیادی اصولوں کا کسی نہ کسی طرح تذکرہ خود قرآن حکیم اور سنت نبویہ میں موجود ہے، مثال کے طور پر قرآن حکیم میں یہ صراحت موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ یہ دستور اور یہ آئین ہی سب سے برتر اور سب سے اعلیٰ ماخذ قانون ہے (۴ [النسآء]: ۵۹)، اصول فقہ کا دوسرا ماخذ سنت نبوی ہے، قرآن کریم میں بیسیوں مرتبہ سنت نبویہ کی اہمیت اور اس کی غیر مشروط اتباع واطاعت کا تذکرہ کیا گیا [رک بہ سنت اور شریعت، بذیل مادہ]، اسلام کا تیسرا ماخذ اجماع ہے، قرآن حکیم نے اسے سبیل المومنین کا عنوان عطا کرکے، اس کی اہمیت وعظمت کو اجاگر کیا ہے (۴ [النسآء]: ۱۱۵)، جبکہ چوتھا ماخذ شریعت "اجتہاد" ہے، قرآن حکیم اسے تفقہ (۹ [التوبہ]: ۱۲۲)، تدبر فی القرآن (۴ [النسآء]: ۸۲) اور استنباط (۴ [النسآء]: ۸۳) وغیرہ کا عنوان عطا کرتا ہے۔

اسی طرح اصول فقہ کے بعض اصول ضمنی طور پر سمجھے جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اور نہی ممانعت اور تحریم کے لیے اس لیے کہ قرآن حکیم اللہ تعالیٰ اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت و اتباع کی سختی سے تلقین کرتا ہے اور ان دونوں کی نافرمانی پر دنیوی اور اخروی سزاؤں کی وعیدیں سناتا ہے۔ اسی طرح نسخ کے بنیادی اصولوں کا تذکرہ بھی قرآن حکیم میں موجود ہے۔

علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنی پاکیزہ تعلیمات کے ذریعے اصول فقہ کے بہت سے بنیادی اصولوں اور قواعد کی وضاحت فرمائی، مثال کے طور پر، قرآن حکیم کی عدم موجودگی میں بعض معاملات میں اجتماعی طور پر مشورے کا اہتمام فرمایا (مثلاً اذان کے لیے، دیکھیے، البخاری، کتاب الصلوۃ)، جس سے "اجماع" کے اصول کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ یا اسی طرح قرآن و سنت میں واضح حکم کی عدم دستیابی کی صورت میں قیاس (رائے) کا حکم عطا فرمایا (ابوداؤد، کتاب الاقضیہ؛ ابن القیم: اعلام الموقعین، ص ۲۰۲، مطبع النیل، القاہرہ)۔ اس کی عملی طور پر تربیت کے لیے بعض اوقات ایسا بھی ہوتا کہ آپؐ اپنے سامنے پیش ہونے والے کسی قضیے (عدالتی مسئلے) کو مجلس میں موجود کسی صحابی کو سونپ دیتے اور اسے کتاب و سنت کے مطابق فیصلہ کرنے کی ہدایت فرماتے۔ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمروؓ بن العاص سے فرمایا تھا، "ان دو شخصوں کے درمیان فیصلہ کرو، انہوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! آپؐ کی موجودگی میں؟ فرمایا ہاں، پوچھا کس طرح؟ فرمایا: اس طرح کہ اگر تو نے اجتہاد کیا اور صحیح فیصلہ کیا، تو تجھے دس نیکیاں ملیں گی اور اگر تو نے غلطی کی تو تجھے ایک نیکی ملے گی (البزدوی: شرح، ۴: ۲۲).

اس کے علاوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں صحابہ کرامؓ کے سامنے "اصول فقہ" کے متعدد اصولوں کی وضاحت فرمائی، مثال کے طور پر ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے دوران روزہ اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا، انہوں نے اس کے بارے میں حکم دریافت کیا۔ فرمایا: آخر تم کلی بھی کرتے ہو، اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا؟" پھر بوسہ لینے سے کیسے ٹوٹے گا؟۔ اسی طرح ایک مرتبہ ایک خاتون نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ وہ اپنے بوڑھے والد کی طرف سے حج کرنا چاہتی ہے؟ کیا یہ جائز ہے؟ فرمایا: "اگر تمہارے باپ پر کسی شخص کا قرض ہوتا تو کیا تم اس کو ادا نہ کرتیں؟ اللہ تعالیٰ تو اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کے حق کو ادا کیا جائے" (مسند احمد)۔ اس مثال میں اس اصول کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ

تعالٰی کے حقوق کی ادائیگی بھی انسانی حقوق ہی کی طرح ہے۔ اس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں امت کو نہ صرف مسائل فقہ کی تعلیم دی، بلکہ اس کے اصولوں اور قوانین کی طرف بھی متوجہ فرمایا تاہم چونکہ اس دور میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس، صحابہ کرام کے درمیان موجود تھی اس لیے اس منہج پر زیادہ کام نہیں ہوا۔

۲۔ عہد صحابہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات (۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ / ۶۳۲ء) کے بعد صورت حال بدل گئی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد، وحی کی آمد کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے منقطع ہو گیا، مگر دوسری طرف تمدنی اور معاشرتی ضرورتیں بڑھنے کی بنا پر آئے دن نت نئے واقعات اور مسائل سامنے آنے لگے، جس کی بنا پر اجتہاد اور قیاس کی ضرورت بڑھ گئی۔

تاہم اس دور میں چونکہ اسلامی معاشرہ اور اس کی ضروریات محدود تھیں، اس لیے جب بھی کوئی غیر معمولی واقعہ پیش آتا۔ تو صحابہ کرام مسجد نبوی میں جمع ہوتے اور طویل بحث ومباحثے کے بعد، کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچ جاتے، اس سے ایک طرف تو "اجماع امت" کا ایک مستقل ادارہ معرض وجود میں آیا، دوسری طرف قیاس اور اجتہاد کو بھی فروغ حاصل ہوا۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور میں تشریع اسلامی کے ان دونوں اصولوں پر پہلے سے زیادہ عمل ہوا۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اپنے عمال کو بھی اسی کی ہدایت اور تاکید فرماتے تھے۔ چنانچہ ان کے زمانے میں حضرت شریح رحمہ اللہ کو کوفہ کا قاضی مقرر کیا گیا۔ تو انہوں نے انھیں لکھا: "اگر تمھیں کوئی حکم کتاب اللہ میں ملے تو اس کے بارے میں کسی سے مت پوچھو اور اگر اس میں کوئی واضح حکم نہ ہو، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی پیروی کرو اور اگر کوئی حکم تمھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں بھی نہ ملے، تو اس کے متعلق اپنی رائے سے اجتہاد کرو" (الدوالیبی، ص ۱۵) اور حضرت ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا: "اگر کوئی حکم تمھیں کتاب اللہ اور سنت نبوی میں نہ ملے اور وہ بات تمہارے دل میں کھٹکے، تو سمجھ سے کام لو، اس کے مشابہہ صورتوں اور اس کی مثالوں کو پہچانو اور اس وقت معاملات کو ان پر قیاس کرو" (حوالہ مذکور)۔

اس طرح، جہاں رفتہ رفتہ "فقہ اسلامی" کی تشکیل و تدوین پر کام جاری تھا، وہاں استنباط اور اجتہاد کے اصولوں پر بھی ذہن وفکر کے بند دریچے کھلتے گئے، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مذکورہ قول: (اعرف الامثال وقس الامور عند ذلك) اس بارے میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ایسی حاملہ عورت، جس کے خاوند کا انتقال ہوجائے، کی عدت وضع حمل قرار دیتے تھے۔ ان کا استدلال سورۃ الطلاق (۶۵/۴) کی آیت سے تھا جس میں حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل قرار دی گئی ہے۔ وہ یہ فرمایا کرتے تھے، کہ میں جانتا ہوں کہ یہ آیت سورۃ البقرہ کی آیت (۲/۲۳۴) کے بعد نازل ہوئی ہے (جس میں بیوی کو چار ماہ دس دن عدت گزارنے کی ہدایت کی گئی ہے)، اس طرح انہوں نے اصول فقہ کے اہم قاعدے "نسخ" سے استدلال کیا۔

بایں ہمہ اس زمانے میں قیاس اور اجتہاد کے کوئی اصول اور قواعد مقرر نہ تھے، اس کے برعکس یہ حضرات "روح شریعت اور مصالح احکام" کو پیش نظر رکھتے تھے، اسی لیے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاوی میں اختلاف اور تنوع پیدا ہوا، اور اسی اختلاف نے آئندہ دور میں ہونے والے اجتہادات اور ان کے اصولوں پر بھی اثر ڈالا (الخضری: تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۰۶)۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم چونکہ پیدائشی طور پر عرب تھے اور عربی ان کی مادری زبان تھی، اس لیے انہوں نے اپنے اجتہاد کے اصولوں اور طریقوں پر گفتگو مناسب نہ سمجھی، وہ اس کے اسالیب اور اس کے قواعد خوب سمجھتے تھے، انہیں اس بات کا بھی علم تھا کہ عربی الفاظ اور عبارتیں اپنے معنی ومفہوم پر کس طرح دلالت کرتی ہیں۔ نیز وہ شریعت کے اسرار، اس کی حکمتوں، مختلف آیتوں کے شان ہائے

نزول اور احادیث کے مواقع سے خوب واقف تھے، لہذا نہ تو ان کے دور میں اصول استنباط وقواعد مرتب ہوئے اور نہ ہی انہیں اس کی حاجت محسوس ہوئی۔

۳۔ دور تابعین: تابعین کا دور بھی، اپنے فیوض واثرات کے اعتبار سے صحابہ کرامؓ کے زمانے سے مختلف نہ تھا، بلکہ یہ دور ہر اعتبار سے صحابہ کرامؓ ہی کے دور مسعود کا تسلسل اور اس کی صورت جاریہ کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس لیے اس دور میں بھی اس نہج پر کام ہوا اور نہ ہی اس کی حاجت وضرورت محسوس کی گئی۔

۴۔ دور تبع تابعین/تدوین: لیکن جب تابعین کے شاگردوں (تبع تابعین) کا دور آیا اور فقہ کی تدوین پر معتد بہ کام مکمل ہوگیا، تو اس علم، اس کی مبادیات اور اصولوں کی ضرورت محسوس کی جانے لگی اس دور میں اسلامی سلطنت میں بہت زیادہ وسعت پیدا ہوگئی۔ عربوں کے ساتھ، غیر عربوں (عجمیوں) کا اس طرح اختلاط ہوا کہ عربی زبان کی شکل وصورت بگڑنے لگی، نت نئے مسائل سامنے آنے لگے اور اجتہاد کا وسیع طور پر عمل دخل بڑھنے لگا، جس پر فقہا نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ اجتہاد کے بنیادی قواعد اور اصول مرتب اور مدون کر دیے جائیں تاکہ باہمی اختلاف کی صورت میں ان کی طرف رجوع کیا جا سکے۔

ان قواعد کی تدوین میں عربی زبان کے اصول و مبادی، شریعت کے مقاصد، اس کی مصالح، اسرار دین اور صحابہ وتابعین کے طرز استدلال اور ان کے فقہی اقوال وفتاوی سے مدد لی گئی اور اس کو "اصول فقہ" کا نام اور عنوان دیا گیا' (زیدان، ص ۳۹)۔

بعض مآخذ کی رو سے اس عنوان پر اولیں کتاب امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲/۷۹۸ء) نے لکھی، ابن الندیم (الفہرست، ص ۲۵۶) نے ان کی طرف اصول فقہ کی بعض کتب منسوب کی ہیں، اسی طرح دوسرے حنفی عالم امام محمد بن الحسن الشیبانی (م ۱۸۹ھ/۸۰۴ء) نے بھی کتاب اصول الفقہ مدون فرمائی (الفہرست، ص ۲۵۸) لیکن ان دونوں ائمہ کی کوئی کتاب دنیا میں اس وقت موجود نہیں ہے، ابتدائی دور کی واحد کتاب جو اس وقت تک محفوظ ہے، وہ نامور فقیہ امام محمد بن ادریس الشافعیؒ (م ۲۰۴ھ/۸۱۹ء) کی ہے جنہوں نے اس عنوان پر الرسالہ کے نام سے ایک مستقل تصنیف مدون فرمائی۔

اس رسالے میں امام شافعیؒ نے قرآن حکیم، اس میں احکام کی توضیحات، سنت سے قرآن مجید کی تفسیر، اجماع، قیاس، ناسخ ومنسوخ، امر ونہی اور خبر واحد سے استدلال وغیرہ جیسے اصولی موضوعات پر گفتگو کی ہے، اس رسالے میں ان کا انداز بڑا سادہ، مگر بہت مؤثر ہے۔ انہوں نے اپنے نظریات کی تائید میں دلائل پیش کیے ہیں، پختہ اور علمی انداز میں اپنے مخالفین کے نظریات پر تنقید کی ہے۔

امام شافعیؒ کے بعد، ان کے نامور شاگرد امام احمد بن حنبلؒ نے اطاعت رسول، ناسخ ومنسوخ اور "علل احادیث" پر متعدد رسائل تصنیف فرمائے۔ اس کے بعد اس موضوع پر لکھنے کا سلسلہ شروع ہوگیا اور بے شمار کتب تصنیف وتالیف کی گئیں (زیدان، ص ۳۹۔۴۰)۔

کتب اصول فقہ اور اس کی تدوین: اصول فقہ کی تدوین اگرچہ، قدرے تاخیر سے شروع ہوئی، لیکن جلد ہی، یہ اسلامی دنیا کے اہم ترین علوم میں سے بن گیا اور اس عنوان پر بے شمار تصانیف اور تالیفات مرتب اور مدون کی جانے لگیں اور اس علم کو بجائے علم کے "فن" (تکنیک، صنعت) کا نام دیا جانے لگا، اس لیے کہ اس میں جو طریقے اور اصول استعمال میں لائے جاتے ہیں ان کی حیثیت بالکل حساب اور دوسرے فنون کے اصولوں کی طرح تجربے اور غور و فکر پر ہے۔ بہرحال اس پر، حسب ذیل طریقے سے تصنیف و تدوین کا کام انجام پذیر ہوا:

ا۔ متکلمین کا طریقہ: اصول فقہ کی ترتیب میں ایک طریقہ یہ ہے کہ بے لاگ انداز میں "اصول وقواعد" وضع کیے جائیں، اور ان کی تائید کے لیے قرآن وسنت سے دلائل پیش کیے جائیں اور اس امر کی پروا نہ کی جائے کہ ائمہ مجتہدین سے جو فقہی فروعات منقول ہیں ان کے وضع

کردہ اصول اس سے مطابق ہیں یا نہیں۔ اس طریقے میں اصول فقہ پر نظری اعتبار سے بحث کی جاتی ہے اور ان قواعد اور ان اصولوں کو استدلال کی میزان سمجھا جاتا ہے اور مجتہدین کے اجتہادات پر ان کو حاکم اعلیٰ (فیصلہ کن) کی حیثیت دی جاتی ہے، نہ کہ ان کے خادم کی، اس طریقے کو متکلمین کا طریقہ کہا جاتا ہے(زیدان، ص ۴۰)۔ اس طریقے سے معتزلہ، شوافع اور مالکیہ نے اپنے "اصول فقہ" کی تدوین کی، اس طریقے سے جو اہم کتب مرتب کی گئیں ان میں امام الحرمین، عبدالملک بن عبداللہ الجوینی (م ۴۱۳ھ/ ۱۰۲۲ء) کی کتاب البرہان، امام ابوالحسین، محمد بن علی البصری، المعتزلی (م ۴۳۶ھ/ ۱۰۴۴ء) کی المعتمد، ابوحامد الغزالی الشافعی (م ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) کی المستصفی، امام فخر الدین رازی الشافعی (۶۰۶ھ/ ۱۲۰۹ء) کی المحصول اور علامہ آمدی، سیف الدین الشافعی (م ۶۳۱ھ/ ۱۲۳۳ء) کی الاحکام فی اصول الاحکام، وغیرہ شامل ہیں۔ موخر الذکر نے اپنی پیش رو تمام تمام کتب کا خلاصہ دیا ہے اور اس پر اضافات کیے ہیں۔

۲۔ حنفی طریقہ: دوسرا طریقہ، جو اکثر حنفی علما نے اختیار کیا، یہ ہے کہ اصول فقہ کے قواعد اور ضابطے اس طرح بنائے جائیں کہ وہ ان کے ائمہ سے منقول فروع و احکام کے مطابق ہوں۔ دوسرے لفظوں میں انھوں نے دیکھا کہ ان کے ائمہ نے اپنے اجتہاد اور استنباط واحکام میں جن اصولوں اور قواعد کی رعایت کی ہے تو ان کو اسی انداز میں مرتب اور مدون کر دیا جائے۔ چونکہ حنفی فقہا نے یہ طریقہ اختیار کیا تھا۔ اس لیے اس طریقے کو حنفی اسلوب یا حنفی طریقہ کہا جاتا ہے۔ یہ طریقہ عملی اعتبار سے منفرد مقام رکھتا ہے اور یہ ائمہ کرام سے منقول اقوال کی عملی تطبیق سے عبارت ہے، لہذا ان کے ہاں "اصول فقہ" کی حیثیت فقہی مسلک کے خادم کی سی ہے۔ اس لیے یہ طریقہ فروع یعنی فقہی احکام سے زیادہ قریب تر ہے۔ اس عملی طریقے پر سب سے پہلے ابو الجصاص رازی ابوبکر احمد بن علی (م ۳۷۰ھ/ ۹۸۰ء) نے اصول الجصاص (الفصول فی الاصول) کے نام سے کتاب لکھی، جس کے بعد علامہ الدبوسی ابوزید عبداللہ بن عمر (م ۴۳۰ھ/ ۱۰۳۸ء) نے تقویم الادلۃ، علامہ البزدوی فخر الاسلام علی بن محمد (م ۴۸۲ھ/ ۱۰۸۹ء) نے اصول بزدوی اور البخاری عبدالعزیز بن احمد (م ۷۳۰ھ/ ۱۳۲۹ء) نے اصول البزدوی کی شرح (کشف الاسرار) مرتب اور مدون کی (زیدان، ص ۴۱-۴۲)۔

۳۔ جمع و تطبیق: ان دو طریقوں کے ساتھ ساتھ، ایک تیسرا طریقہ بھی اختیار کیا گیا، جس میں مذکورہ بالا دونوں طریقوں کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے، دوسرے لفظوں میں اس طریقے میں اصول فقہ کے وہ مجرد اصولی قواعد بھی ہیں، جو دلیل پر مبنی ہیں اور اجتہاد واحکام کے لیے میزان اور معیار کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان اصولوں کو بھی بیان کیا گیا ہے، جن پر یہ فروع مبنی ہیں اس طریقے کو شوافع، مالکیہ، حنابلہ اور جعفریہ مسلک کے مختلف علما نے اختیار کیا ہے، جن میں علامہ الساعاتی (مظفر الدین احمد بن علی الحنفی م ۶۹۴ھ/ ۱۱۹۴ء) کی بدیع النظام، صدر الشریعہ، عبیداللہ بن مسعود الحنفی (م ۷۴۷ھ/ ۱۳۴۶ء) کی التوضیح، نیز اس کی شرح تلویح از التفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (م ۷۹۲ھ/ ۱۳۸۹ء) السبکی الشافعی (تاج الدین عبدالوہاب (م ۷۷۱ھ/ ۱۳۶۹ء) کی جمع الجوامع، علامہ ابن الہمام الحنفی (م ۸۶۱ھ/ ۱۴۵۶ء) کی التحریر، مع اس کی شرح التقریر و التحبیر (از محمد بن محمد ابن امیر الحاج، م ۸۷۹ھ) اور علامہ البہاری (محب اللہ بن عبدالشکور، الحنفی، م ۱۱۱۹ھ) کی مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت (از بحر العلوم، عبدالعلی محمد بن نظام الدین)، وغیرہ نمایاں ہیں۔

۴۔ جعفری اصول فقہ: جعفری اصول فقہ کو اسی انداز میں مدون اور مرتب کیا گیا ہے اور جعفری اصول فقہ کے ابتدائی مرتبین کا رجحان متکلمین کے طریقے کی طرف تھا، لیکن بعد ازاں انھوں نے اصول فقہ کی تدوین کے دوسرے طریقے کو پسند کرنا شروع کر دیا (محمد ابوزہرہ: محاضرات فی اصول الفقہ الجعفری، ص ۲۲)۔ جعفری اصول فقہ کی نمائندہ کتابوں میں علامہ شریف المرتضی، (م ۳۲۶ھ/ ۹۳۷ء) کی الذریعہ الی اصول الشریعہ، الطوسی

ابو جعفر محمد بن حسین بن علی الطوسی، (م ۴۶۰ھ/ ۱۰۶۷ء) کی عدۃ الاصول، الجیلانی کی کتاب القوانین اور الکاظمی محمد مہدی الخالصی کی کتاب الخادین وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) الآمدی، سیف الدین علی بن محمد (م ۶۳۱ھ): الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۲) ابن حزم، علی بن احمد (م ۴۵۶ھ): الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۳) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، گکھڑ منڈی، گوجرانوالہ، اثریہ؛ (۴) ابن خلدون: عبدالرحمٰن (م ۸۰۸ھ): مقدمہ، قاہرہ؛ (۵) ابن رشد، محمد بن احمد ابوالولید قاضی، (م ۵۹۵ھ): بدایۃ المجتہد، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۶) ابن قیم الجوزیہ، محمد بن ابی بکر (م ۷۶۱ھ): اعلام الموقعین عن رب العالمین، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۷) ابن ملک عبداللطیف بن عبدالعزیز (م ۸۸۵ھ): شرح المنار، استانبول ۱۳۱۵ھ؛ (۸) ابن النجیم: زین الدین ابراہیم (م ۹۷۰ھ): الاشباہ والنظائر، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۹) ابواسحاق الشیرازی ابراہیم بن علی (م ۴۷۶ھ) : اللمع فی اصول الفقہ، مکہ مکرمہ، ۱۳۲۵ھ؛ (۱۰) الاسنوی، جمال الدین، عبدالرحیم بن الحسن (م ۷۷۲ھ): نہایۃ السول فی شرح منہاج الوصول الی علم الاصول، بولاق ۱۳۱۷ھ؛ (۱۱) البزدوی، علی بن محمد (م ۴۸۳ھ): اصول البزدوی، قسطنطنیہ، ۱۳۰۸ھ؛ (۱۲) السبکی، تاج الدین عبدالوہاب بن علی (م ۷۷۱ھ): جمع الجوامع، مصر ۱۲۹۷ھ؛ (۱۳) التفتازانی، مسعود بن عمر (م ۷۹۱ھ): التلویح علی التوضیح، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۴) حاجی خلیفہ، مصطفٰی بن عبداللہ (م ۱۰۶۷ھ): کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، استانبول ۱۹۴۱ء؛ (۱۵) حسین حامد حسان: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۶) خلاف، عبدالوہاب، علم اصول الفقہ، قاہرہ ۱۳۶۶ھ؛ (۱۷) السرخسی محمد بن احمد (م ۴۸۳ھ) : اصول السرخسی، قاہرہ ۱۳۷۳ھ؛ (۱۸) الشاشی، اسحاق بن ابراہیم (م ۳۲۵ھ): اصول الشاشی، دہلی؛ (۱۹) الشاطبی، ابراہیم بن موسیٰ (م ۷۹۰ھ): الموافقات فی اصول الشریعۃ، قاہرہ؛ (۲۰) الشافعی محمد بن ادریس (م ۲۰۴ھ): الرسالہ، قاہرہ ۱۳۵۸ھ؛ (۲۱) الشوکانی محمد بن علی (م ۱۲۵۵ھ): ارشاد الفحول، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۲۲) صدر الشریعۃ، عبیداللہ بن مسعود، (م ۷۴۷ھ): شرح التوضیح، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۲۳) الطوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، (م ۴۶۰ھ): کتاب الخلاف، قاہرہ؛ (۲۴) عبدالرحمٰن الکلاوی، تسہیل الوصول الی علم الاصول، مکتبہ صدیقیہ، ملتان، ۱۹۳۱ء؛ (۲۵) عز الدین بن عبدالسلام، (م ۶۶۰ھ) : قواعد الاحکام، قاہرہ؛ (۲۶) عبدالعلی، بحر العلوم فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بولاق، ۱۹۲۴ء؛ (۲۷) علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۹۰۴ء؛ (۲۸) علی الخفیف: الحق و الذمہ، قاہرہ؛ (۲۹) علی عبدالرازق: الاجماع فی الشریعۃ الاسلامیہ، دارالفکر، قاہرہ ۱۹۴۷ء؛ (۳۰) الغزالی، محمد بن محمد، ابو حامد (م ۵۰۵ھ): المستصفٰی من علم الاصول، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۳۱) قرافی، شہاب الدین، احمد بن ادریس (م ۶۸۴ھ). شرح تنقیح الفصول، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۳۲) محب اللہ بہاری (۱۱۱۹ھ) : مسلم الثبوت، بولاق ۱۳۳۱ھ؛ (۳۳) محمد ابو زہرہ اصول الفقہ، قاہرہ؛ (۳۴) محمد مظہر بقا: اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ، اسلام آباد، ص ۱۹؛ (۳۵) النسفی، عبداللہ بن احمد (م ۷۱۰ھ) : المنار فی اصول الفقہ، بولاق؛ (۳۶) عمران احسن خان نیازی : Theories of Islamic law، بین الاقوامی ادارہ فکر اسلامی ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد۔

(محمود الحسن عارف)

……

اصطبل: اصطبل (عربی : ج اصطبلات و جمع شاذ بھی اصابل، دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اشتقاقی لحاظ سے اصطبل سے مراد وہ عمارت ہے، جہاں سواری اور بار برداری کے جانور (گھوڑے اور اونٹ وغیرہ) باندھ کر رکھے جاتے ہیں اور استعارۃ اس قسم کے سارے جانور جو صرف ایک شخص کی ملکیت ہوتے ہیں، اصطبل [اسی نوع کے] عام یونانی لفظ کا معرب ہے (دیکھیے Du Cange: *Glossarim ad seriptores mediae et infimae graceitatis*، مطبوعہ لیونز ۱۶۸۸ء، بذیل مادہ) جو اصلی لفظ Stabulum سے نکلا ہے، یہ لفظ تمام مغربی زبانوں میں

اسی معنی میں مستعمل پایا جاتا ہے، اسلام [کے آغاز] سے کافی پہلے یہ شام کے غسانیوں [رک بآں] کے ذریعے عربی زبان میں اپنایا گیا.

(۱) وسطی اسلامی علاقے: گھوڑوں کو چھت تلے رکھنے کا رواج شہروں میں مقیم [متمدن] لوگوں کے ساتھ مختص ہے، جبکہ قدیم عرب خانہ بدوش [قبائل] اصطبل کے تصور سے نابلد تھے، وہ لوگ گھوڑوں کو صرف خیمے کا سایہ فراہم کرتے تھے، یا جہازی (مَرْبَط، مَرْبِط) کا، جس سے کہ وہ انھیں باندھا کرتے تھے۔ واقعۃً یہ رواج قصبوں کے اندر کارواں سراؤں (فندق [رک بآں] ج: فنادق) میں جاری ہوا۔ جہاں "مسقّف" حصہ آدمیوں اور مالِ تجارت کے لیے مختص ہوتا تھا اور وسطی صحن میں جانور باندھے جاتے تھے۔ اسی طرح فوج کے شہسوار اپنی لشکر گاہ [مُعَسکر] میں اپنے گھوڑوں کو کھجور کے پتوں سے پاٹی ہوئی، ہلکی پھلکی چھت (مِظَلّۃ) سے بڑھکر کچھ مہیا نہیں کرتے تھے، جو انھیں دھوپ اور بارش سے مناسب حفاظت فراہم کرتی تھی اور تیزی سے کوچ کرنے میں ان کی مدد و معاون ہوتی تھی کیونکہ انھیں مستقل طور پہ چوکس رہنا پڑتا تھا [یہ ابتدائی عمل آئندہ کے "اصطبل" کی بنیاد بنا]۔ بعد ازاں اصطبل کا اطلاق صرف ٹھوس مواد سے تعمیر شدہ عمارتوں پر کیا جانے لگا، کیونکہ صرف حکمران ور شرفا، جو کہ بہت سے گھوڑوں کے مالک ہوا کرتے تھے، اپنے محلات کے قریب ہی اصطبل تعمیر کرواتے تھے۔ اس لیے ایسی عمارات بہت کم یاب تھیں اور اسلامی عہد کے عربوں کو لخمیوں [رک ب لخم ہو] کے پایۂ تخت حیرہ یا بوزنطینی دور میں، دمشق کے سوا انھیں [کہیں اور] دیکھنے کا اتفاق نہ ہوا، لیکن قدیم عراق اور مشرقی بحیرۂ روم سے ملحقہ علاقوں میں گم گشتہ تہذیبوں کے چھوڑے ہوئے پر وقار کھنڈرات، حضرت سلیمانؑ کے قدیم شاندار اصطبلوں کی روایت کی تصدیق کرتے نظر آتے ہیں جو کہ علم آثار قدیمہ کے حالیہ انکشافات سے محض غلے کے وسیع گودام ہوتے ہیں۔ یہی چیز ہمارے زمانہ قریب کی ایک نظیر کے بارے میں درست ہے، یعنی سلطان مراکش مولائی اسمٰعیل کے اصطبلات (دیکھیے نیچے) جو کہ Fr. Busnot کو محل کا "عمدہ ترین حصہ" دکھائی دیے، جو محل کو پانی پہنچانے والی نہر تک پھیلے ہوئے تھے [اور] دو رویہ چھت کی شکل میں تقریباً سوا دو میل لمبے تھے۔ [یہاں] گھوڑوں کی چاروں ٹانگیں بالوں سے بنی ہوئی رسی سے دو حلقوں میں باندھی جاتی تھیں، ان کی نگہداشت پر مسلمان سائیس اور عیسائی لڑکے مامور تھے Ch. A. Tulien: *Historie de I, Afrique du nord*، پیرس، ۱۹۲۱ء، ص ۵۰۴، انگریزی ترجمہ لندن، ۱۹۷۰ء، ص ۲۶۰) اس مشنری کا بیان اصطبلوں کے اس منصوبے اور انتظام کا مکمل تصور فراہم کرتا ہے، جو کہ پرانے زمانے میں پایا جاتا تھا اور جسے قرون وسطیٰ کے مسلمانوں نے اپنایا تھا، غلام گردشوں کی طرح کی مسقّف گیلریوں (رواق) میں گھوڑوں کے تھان (Stabulum سے عوامی لاطینی میں Stallum، عربی میں شقۃ جمع شقاق) بنے ہوتے تھے، جنھیں لکڑی کی یا جالی دار کم بلند دیواریں ایک دوسرے سے علیحدہ کرتی تھیں، گھوڑے کی تین ٹانگوں کو (نہ کہ چاروں کو) اس کی گردن میں پڑے ہوئے ایک ملائم رسے (شکال جمع شُکُول) سے باندھ دیا جاتا تھا، جو دیوار میں پیوست شدہ دو حلقوں (آخیۃ جمع اخاری واخایا، اری واری جمع اواری) میں سے گزار کر دیوار کے کونے میں لگے ہوئے ایک چوبی ڈنڈے سے باندھ دیا جاتا تھا ان کے سر بندھے ہوئے نہیں ہوتے تھے، انھیں تو بوروں میں جو کا راتب کھلایا جاتا تھا جبکہ چارہ (علف) بھوسے میں ملا کر زمین پر ڈالا جاتا تھا، غیر متحرک ناند یا دیواری خانے کا کوئی علم یا تصور نہیں پایا جاتا تھا، جس پر کہ "علم الخیل" کے عنوان سے عربی میں تحریر کیے گئے رسائل میں مثالی اصطبلوں کے نظری احوال میں بڑا زور دیا گیا ہے (مثلاً ابن ہذیل [رک بآں] کا رسالہ، ملاحظہ ہو L.Mercer: *Parure*، ص ۳۶۵-۳۶۶)، جس میں اس موضوع پر محض [قدیم] آراء کو دہرا دیا گیا ہے (دیکھیے Xenophon: *On equitation*، باب ۴).

عرب مؤرخوں اور وقائع نگاروں نے درحقیقت

مسلم خلفا، سلاطین اور شرفا کے اصطبلات کی عمارتوں کے متعلق بہت ہی کم معلومات مہیا کی ہیں۔ منتشر اور اکثر مختصر بیانات میں سے، جنہیں اس موضوع پر یکجا کیا جا سکتا ہے، ایک بیان بڑی اہمیت کا حامل ہے: یہ بیان بغداد میں عباسی خلیفہ مقتدر باللہ کے اصطبلوں کے بارے میں القاضی المہذب (م-وسط پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی) سے منسوب ہے اور "کتاب الذخائر والتحف" (کویت ۱۹۵۹ء) میں موجود ہے اور جس سے المقریزی نے "الخطط" میں استفادہ کیا ہے۔ یہ بیان شہنشاہ قسطنطین ہفتم کی طرف سے ایک سفارت کے بارے میں ہے، جو ۳۰۵ھ/۹۱۷ء میں خلیفہ کے دربار میں آئی اور اس میں سے مندرجہ ذیل پیراگراف محمد حمید اللہ کے ترجمے سے لیا گیا ہے، جو کہ اس کے مخطوطے کے دریافت کنندہ اور مدوّن ہیں (Arabica ۸/۳، ۱۹۶۰ء، ص ۲۹۵).

"۲۴ محرم کے دن طاغیہ (بوزنطینی شہنشاہ) کے سفارتی نمائندے گھوڑے لیے ہوئے، اپنے ترجمان ابن عبدالباقی کے ہمراہ اصطبلات (خان الخیل) کے نام سے موسوم عمارت کی طرف جانے کے لیے، (محل) کے عوام کے لیے مختص شدہ گیٹ، کی غلام گردش میں داخل ہوئے۔ اس عمارت میں سنگ مرمر کے ستونوں کی بہت سی قطاریں تھیں۔ [اس میں] ایک جانب پانچ سو گھوڑے مختلف اقسام کی سیمیں اور سنہری زینوں (مرتّب) سمیت موجود تھے۔ دوسری جانب پانچ سو گھوڑے منقش ریشمی کپڑے کے آرائشی جھولوں اور نقابوں کے ساتھ حاضر تھے، ہر گھوڑے کو شاکریہ درجے کا ایک شخص (فوج کا باقاعدہ سپاہی) تھامے ہوئے تھا.

آٹھ صدیوں کے وقفے اور دنیائے اسلام کے انتہائی طور پر مختلف اور بالمقابل حصوں میں محل وقوع کے باوجود قاری اس بیان اور Fr.Busnot کے [قبل ازیں] متذکرہ بالا بیان میں مشابہت پائے گا۔ اس سے اصطبلات سے متعلق تعمیراتی امور میں، جیسا کہ قبل ازیں اشارہ کیا گیا ہے، قدامت پسندی کی توثیق ہوتی ہے۔ ایسی عمارتیں، خواہ نجی ملکیت ہوں یا سرکاری، ان کے لیے وسیع ارضی درکار ہوا کرتی تھی، کیونکہ سیکڑوں گھوڑوں کی اصل رہائش گاہوں کے علاوہ لوہاروں کی بھٹیوں، زینوں اور سازو سامان کے ستوروں، بھوسے کے کمروں، لید اور کوڑا وغیرہ رکھنے کی جگہوں اور تمام زیر ملکیت گھوڑوں کے لیے روزانہ ورزش اور ریت میں لوٹ پوٹ ہونے (تمریغ) کے لیے احاطوں کی بھی ضرورت تھی؛ احاطہ کی عدم دستیابی کی صورت میں کھلے میدان پر اکتفا کیا جاتا تھا۔ جب ان تمام چیزوں کے ساتھ ملازمین کے مختلف طبقوں کے لیے درکار رہائش گاہوں کا اضافہ کیا جائے تو یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ایسے اصطبل شہر کے اندر ایک چھوٹے شہر کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لیے یہ واضح ہے کہ ان کی اوّلین اہم ضروریات میں سے وافر مقدار میں پانی کی بہم رسانی بھی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ [اصطبل کے لیے] جگہ کسی آبی گذرگاہ کے قریب منتخب کی جاتی تھی تاکہ نہر کھود کر وہاں سے پانی لایا جا سکے.

دمشق [رک بآں] میں اموی خلفا کے اصطبلات کے محل وقوع کا تعین ابھی تک بہت مشکل ہے، کیونکہ المقدسی (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی ہجری) کے بیان کے مطابق "ان کی عمارتیں صرف لکڑی (خشب) اور گارے (طین) سے بنائی گئی تھیں" (طبع ڈی خویا، ص ۱۵۶، ترجمہ Miquel ص ۱۶۵)، تاہم دمشق کے جغرافیائی حالات میں، قاری سفراء کے لیے مخصوص سرائے "دار الخیل" کے بارے میں پڑھے گا، جو سابقہ غسانی (حکمرانوں) کی رہائش گاہ سے ملحق تھی اور دور اوّلین کے مسلمان حکمران یزیدؓ بن ابی سفیان اور اس کے بھائی معاویہؓ اور بعد کے خلفاء کی رہائش گاہ (الخضراء) تھی۔ اس بیان سے، جو کہ قطعی طور پر عربوں کی طرف سے دیا گیا ہے، یہ سمجھ لینا معقول بات ہے کہ یہ عمارت قدیم بوزنطینی اصطبلوں کی تھی جس کے نام کا ترجمہ شاید عبدالملک بن مروان (۶۵ھ/۶۸۵ـ ۸۶ھ/۷۰۵ء) کے زمانے میں کیا گیا۔ جہاں تک صحرا کے ایک کنارے پر واقع متعدد اموی حکمرانوں کے حکم پر تعمیر

شدہ رہائش گاہوں (اور ان سے ملحقہ اصطبلات) کا تعلق ہے، تو ان کے بارے میں یہ تعین کرنا ابھی باقی ہے کہ ان اصطبلات کو کس طریقے پر بنایا گیا کیونکہ ابھی تک ان کے بارے میں علم آثار قدیمہ کے اصولوں کی روشنی میں مطالعاتی کام ناکافی ہے۔

جب دوسرے عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور نے ۱۴۶ھ/۷۶۳ء میں بغداد [زک بآں] کے "گول قصبے" کی بنیاد رکھی تو حکمران یا اس کے ماتحتوں کے لیے [شہر میں تو] اصطبلات کے لیے کوئی جگہ نہ رکھی گئی اور یہ دور افتادہ علاقوں میں تعمیر کرنا پڑے: "ایک دوسرا رہائشی علاقہ باب خراسان سے ایک جانب دریاے دجلہ پر کشتیوں کے پل تک اور دوسری جانب "قصر خلد" کی مخالف سمت میں پھیلا ہوا ہے۔ مؤخر الذکر مقام پر شاہی اصطبلات واقع ہیں اور پریڈ کا میدان بھی اور دجلہ کے عین کنارے پر ایک قصر ہے۔ ابو جعفر ہمیشہ یہیں اقامت پذیر رہا اور المھدی بھی۔ بعد میں وہ دجلہ کے مشرقی کنارے پر واقع رصافہ کے قصر میں منتقل ہو گیا" (الیعقوبی/ des pays:Weit، ص ۳۱)۔ مزید جنوب میں باب کوفہ، چوک کے بالمقابل "اونٹوں وغیرہ کے ملازمین کے سربراہ یسین کو دی گئی اراضی ہے اور اس کے ساتھ ہی اونٹوں کے اصطبلات ہیں، ان اصطبلات کے اس جانب شرفا کے اصطبل ہیں" (کتاب مذکور، ص ۴۰)۔

خلیفہ المھدی نے رصافہ میں منتقل ہوجانے کے بعد دریا کے دوسرے کنارے پر واقع انتظامی محکمہ جات کی منتقلی کا حکم دیا، اس موقع پر اصطبلات کی منتقلی بھی عمل میں آئی اور ہم تب انھیں "موئی نازی" کی سمت میں واقع محلہ مخرم میں پاتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۴۰) اور ان میں گھوڑے، اونٹ اور ہاتھی ہوا کرتے تھے۔ جن میں سے آخری نام پر اسے دارالفیل کہا جانے لگا اور بعد میں اس کا نام حیاتیاتی پارک (حیر الوحوش) پڑ گیا۔ یہ شاہی اصطبلات محلہ مخرم ہی میں رہے، حتی کہ یہ بالکل کھنڈرات بن گئے۔ اصولی اپنے وقائع نامہ میں ان کا تذکرہ کرتا ہے (اخبار الراضی، ترجمہ M.Comard ص ۳۰ وحاشیہ ۲) جو المتقی (۳۲۹ھ/۹۴۰ء-۳۳۳ھ/۹۴۴ء) کے عہد خلافت میں بغداد پر کوران تکج کی قیادت میں دیلمیوں کے حملے کے بارے میں ہے، جس کا مقصد ابن رائق کو معزول کرنا تھا اور یہ اصطبلات ہی تھے جہاں آخر کار ۲۵ زو الحجہ ۳۲۹ھ/۲۰ ستمبر ۹۴۱ء کو حملہ آوروں اور ان کے قائد کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا، معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں ان عمارتوں کو ۴۴۸ھ/۱۰۵۶ء میں سلجوق طغرل بیگ نے مخرم اور دارالخیل کے اردگرد پشتہ بنوانے کی خاطر منہدم کرا دیا اور ان کا ایک حصہ قبرستان بن گیا۔

ایک بہترین شہوار المعتصم (دیکھیے کشاجم: مصاید، بغداد ۱۹۵۴ء-۱۹۵۵ء و ترجمہ F.vire: Art de volerie، در Arabica، ۷/۲: ۱۱۹) ۲۲۳ھ/۸۳۸ء میں بغداد سے سامراء کے لیے روانہ ہوا تو وہ اپنے اصطبلات اور اثاثہ البیت کو اپنے ساتھ لے گیا۔ الیعقوبی ہمارے شکریے کا مستحق ہے (حوالہ مذکور) کہ ہم نے [اس کی وجہ سے] یہ جان لیا ہے کہ یہ اصطبل شہر کے اہم حصے میں سریجہ کی بڑی شاہراہ کے ساتھ تعمیر کیے گئے: "یہ وہی شاہراہ ہے جس پر خراسان کے افسروں کو عطا کی گئی اراضی واقع تھی اور حزام بن غالب کی اراضی بھی، جس کے عقب میں خلیفہ کے گھوڑے کے اصطبل تھے، جن میں اس کے ذاتی اور سرکاری محکموں کے گھوڑے رکھے جاتے تھے۔ ان کا نظم وانصرام حزام اور اس کے بھائی یعقوب کے سپرد تھا (یہاں الیعقوبی کے مخطوطے کے پڑھنے میں ایک غلطی کی طرف توجہ دلانا مناسب ہوگا، یہ ایک شخصیت "اخی حزام" کے بارے میں ہے جس کے فرائض کی بجا آوری اس کے بیٹے یعقوب نے جاری رکھی۔ غلط فہمی شاہی خطاب "اخی" کی بنا پر ہوئی ہے، جو کہ قبل ازیں ترک نژاد حزام کو بھی خلیفہ کے میر توشہ خانہ (Comes Stabuli) کی حیثیت سے مل چکا تھا۔

یہ وسیع وعریض اصطبل المعتمد (۲۵۶ھ/۸۷۰ء-۲۷۹ھ/۸۹۲ء) کے سامرا کو چھوڑنے تک موجود رہے۔

خلیفہ کے اصطبلوں کے علاوہ بغداد میں دیگر اشخاص کے حسب مراتب چھوٹے بڑے اصطبل بھی تھے، جو خصوصاً رہائشی علاقے میں پائے جاتے تھے اور پر تعیش اقامت گاہوں کا حصہ ہوتے تھے، جو کہ المہدی کی مثال کی تقلید میں عالی مرتبہ امراء نے دریا کے مشرقی کنارے کے ساتھ ساتھ تعمیر کروائیں تھیں۔ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں ابن عاقل (م ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) کا تحریر کردہ بیان ایک عمدہ رہائشی علاقے کے متعلق (ابن الجوزی کی مناقب بغداد، بغداد ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۳ء میں) ملتا ہے جس کی سایہ دار سڑک الطار سے دریا کے کنارے تک جاتی تھی: ”جہاں تک اس کی گلیوں کا تعلق ہے، ان میں ایک دجلہ کے بہت قریب جاتی تھی، اس کی ایک جانب برلب دریا محلات تھے اور اس طریقے سے بنائی گئی تھی کہ پل سے لیکر ”بستان زاہر“ کے آغاز تک چلی گئی تھی، اس گلی کی دوسری جانب ان محلات کے مالکوں کی مساجد اور ان کے سپاہیوں کی رہائش گاہیں تھیں، جن کے درمیان ان کے اصطبل تھے“ (G. Makdisi: The Topograply of eleventh century Baghded، در Arabica، ۶/۲ (مطبوعہ ۱۹۵۹ء): ص ۱۸۶)۔ ان اصطبلوں کی مساحت کا اندازہ خصوصاً اس کے اس اقتباس سے کیا جا سکتا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۸۷) کہ اس نے لکھا ہے: ”اور الوافی کا قلعہ، جس کے گھوڑے ہر روز چارے کے تقریباً ایک ہزار راتب کھاتے ہیں“ اب اسی عہد میں کتاب الحاوی، جو کہ محاصل کی وصولی کرنے والے ملازموں کے استعمال کے لیے مرتب شدہ ریکارڈ ہے، کا گمنام مصنف ایک گھوڑے کے ماہانہ استعمال کے لیے چارہ کے چالیس قفز [رک بآں] کا تخمینہ لگاتا ہے (دیکھیے Cl. Cahen: Problemes economiques de l' Iraq buyide، در AIEO Alger، ج ۱۰ (مطبوعہ ۱۹۵۲ء)، ص ۳۳۷)۔

قاہرہ میں فاطمی حکمرانوں کے اصطبل بغداد کے خلفا کے اصطبلوں سے کسی طرح سے کم تر نہ تھے۔ ان کی وسعت کا اندازہ اس بیان ہوتا ہے، جو ابن طویر (نزہۃ المقلتین فی اخبار الدولتین) نے جو کہ المقریزی (الخطط، ۱: ۴۱۶)، ابن تغری بردی (النجوم، ۴: ۷۹) اور القلقشندی (صبح، ۳: ۵۰۳) کا مشترک مآخذ ہے، اپنے ان نجی گھوڑوں کے بارے میں دیا ہے جو کہ سال نو یا عیدالفطر کے جلوس کے موقع پر خلیفہ کی تحویل میں تھے، دیکھیے M. Canard: La Procession، در AIEO Alger، ۱۰ (مطبوعہ ۱۹۵۲ء): ۳۷۲ بعد)؛ یہاں بھی ایک ہزار یا ان سے زیادہ گھوڑوں کا ذکر کیا گیا ہے، جو حکمران کے سامنے پریڈ کر رہے تھے۔ ہمیں مبالغہ آرائی کو مد نظر رکھنے کے باوجود اس حقیقت کو تسلیم کرنا چاہیے کہ ان اصطبلوں میں گھوڑوں کی تعداد قابل لحاظ ہوا کرتی تھی اور یہی بات ایوبیوں اور سلجوقیوں کے ادوار حکومت میں [اصطبلوں] کے بارے میں درست ہے، اکثر اتنی زیادہ تعداد میں گھوڑوں کے لیے جگہ ناکافی ہوجاتی تھی اور ان کے مالک قدیم محلات کو گرا کر ان کی جگہ نئے اصطبل تعمیر کرنے میں تذبذب سے کام نہیں لیتے تھے (دیکھیے خطط، de Sacy Chrestomathie، ۲: ۴۴)۔

علاوہ ازیں مسلم سلطنت کے اہم راستوں پر محکمہ ڈاک واطلاعات (برید [رک بآں]) کے ماتحت واقع تمام ڈاک گھروں (سکہ) میں بھی اصطبل ہوا کرتے تھے۔ امویوں اور عباسیوں کے ادوار کا یہ سرگرم محکمہ ایوبیوں کے دور میں روبہ زوال ہوگیا، لیکن بیبرس [رک بآں] نے اسے از سر نو منظم کیا اور متعدد اصطبل دوبارہ تعمیر کروائے (دیکھیے J. Sauvaget: La Post aux chevaux dans l' empire des Mamelouks، پیرس، ۱۹۴۱ء)۔ مزید براں اسلامی [سلطنت] کی سرحدوں کی نشان دہی کرنے والے قلعہ جات (حصن) اور شام میں صلیبیوں کے حملوں کی مزاحمت کا کام دینے والے قلعوں میں ان کے جنگی گھوڑوں اور بار برداری کے جانوروں کے اصطبل ہوا کرتے تھے (دیکھیے اسامہ بن منقذ: اعتبار، ص ۴۶، ۶۰)۔

یہ بآسانی نظر آئے گا کہ تمام ادارے اہلیت پر مبنی نظام مراتب میں منقسم کثیر التعداد عملے کے متقاضی تھے۔ جس میں سب سے نیچے اصطبل کے ملازم لڑکے

(خادم) ہوا کرتے تھے جن کا کام تھانوں کی صفائی اور لید وغیرہ کو اٹھا کر لے جانا تھا، ان سے اوپر سائیس (جمع سُواس، ساسۃ، سیاس اور راوی، جمع رواۃ) تھے جو ایک یا ایک سے زیادہ گھوڑوں کو کھریرا کرنے کا ذمہ دار ہوتا تھا، انھیں روزانہ باہر احاطے میں لے جانا اور پانی پلانا تازندہ (شداد) کا خاص منصب تھا کہ جو علاوہ ازیں مالک کی خواہش پر گھوڑوں کو سواری کے لیے تیار بھی کیا کرتے تھے، اس گھریلو نظام کو چلانے کی عمومی ذمہ داری "میر اصطبل" یا اصطبل کے افسر اعلٰی (صاحب الاصطبلات اور مختلف علاقوں اور ادوار کے مطابق اختیار کردہ [الفاظ] قیم، مدبر، متولی، استاذ، مشرف الاصطبلات) پر عائد ہوتی تھی یہ ایک اعلٰی عہدہ تھا، جس پر فائز شخص کو تمام پہلوؤں سے گھوڑوں کے مطالعہ کا مکمل علم رکھنا ضروری تھا، علاوہ ازیں اس کے لیے ناظم اور ناظر کی حیثیت سے خوراک اور چارے کی خریداری میں کیفیت وکمیت کے اعتبار سے نگرانی کی مہارت رکھنا بھی لازمی تھا تاکہ اس کی تقسیم بھی درست طور پر ہو، کیونکہ دھوکہ دہی اور ضیاع تمام نسلوں میں مشترک برائیاں رہی ہیں، اگر میر اصطبل خود اس استعداد کا مالک نہ ہوتا تو اس کی معاونت ایک ماہر امور حیوانات (بیطار [رک بآں]) کرتا تھا جو گھوڑوں کی متعدد بیماریوں کے علاج، ضروری جراحی اعمال اور گھوڑوں کے بچھیروں (نر و مادہ) کو جنم دینے کے عمل میں مہارت رکھتا ہو۔ درحقیقت ہر قابل ذکر اصطبل میں نسل دار کے لیے مخصوص گھوڑوں کا فارم ہوتا تھا، تاکہ نسل دار گھوڑوں کے سلسلے کو جاری رکھنا یقینی بنایا جا سکے [رک بہ فرس] اور تعداد کو بھی پورا رکھا جا سکے، اسلامی اخلاقیات گھوڑوں کو خصی کرنے کی اجازت نہیں دیتیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض روایات کے مطابق باقاعدہ طور پر اس فعل کی مخالفت فرمائی تھی (دیکھیے L.Mercier، کتاب مذکور، ص ۴۱ وحاشیہ)۔

اصطبلات کا انتظام ایک لطیف اور مشکل کام تھا، اس لیے یہ صرف متخصصین کے سپرد کیا جاتا تھا جن میں بعض اپنے ذاتی تجربے سے اپنے بیٹوں کو تربیت دینے میں کامیاب رہے، جیسا کہ ختلیوں کا معاملہ ہے (جو کہ بغداد کے قریب ایک گاؤں ختل سے تعلق رکھتے تھے)، ان میں سے اس عہدے پر فائز ہونے والے افراد میں سے اوّلین اخی خزام بن غالب تھا، جو المعتصم کا میر توشہ خانہ تھا۔ اس کے بعد ہم اس کے بیٹے ابویوسف یعقوب اور پھر المعتضد (۲۷۹ھ/۸۹۲ء-۲۸۹ھ/۹۰۲ء) کے دور خلافت میں اس کے دو پوتوں ابوعبداللہ محمد اور احمد کو اس عہدے پر [متمکن] پاتے ہیں۔ ایک ہی خاندان کے ان افراد نے فن شہسواری، نعل بندی اور گھوڑے پر سوار ہو کر اسلحہ کے استعمال پر کئی قابل ذکر کتابچے مل کر تحریر کیے ہیں، جو کہ اس لائق ہیں کہ ان کے [متعدد] نسخوں کا مقابلہ کیا جائے اور شائع کیے جائیں (دیکھیے براکلمان، ۱: ۲۴۳-۲۴۴ اور تکملہ، ۱: ۴۳۲-۴۳۳ ، جہاں ترمیم کی ضرورت ہے، L.Mercier ، کتاب مذکور ۱۲، ۱۳: ۴۳۳-۴۳۶) اس سلسلے میں مملوک ابن منذر [رک بآں]، جو کہ بیطار الناصری کے طور پر معروف ہے، کا کتابچہ زیادہ مشہور ہے، کیونکہ وہ شائع کیا جا چکا ہے اور اس کا ترجمہ ہو چکا ہے، یہ شخص سلطان مصر الناصر محمد بن قلاؤن (۶۹۳ھ/۱۲۹۴ء-۷۴۱ھ/۱۳۴۱ء) کے اصطبلات اور نسل کشی کے گھوڑوں کے فارموں کا ناظم تھا۔

ان شاہانہ اصطبلوں کی نگہداشت کے لیے کثیر التعداد رقوم درکار تھیں، یعنی عملے کے مشاہرے، سازو سامان، خوراک کی رسد، نگہداشت کے اخراجات اور گھوڑے پالنے والے خانہ بدوشوں سے جانور خریدنے وغیرہ کے لیے بے شمار مقامی اور غیر سرکاری صناع اصطبلوں کی مستقل اور مختلف ضروریات سے متعلق نفع بخش کاروبار سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ خلفا اپنے نجی اصطبلوں کے مالی امور کو چلانے کے لیے اپنے ذاتی خزانے سے رقم لیا کرتے تھے، جیسا کہ المنصور، المہدی اور الہادی کے دور حکومت میں "بیت المال العامۃ" سے رقم فراہم کی جاتی تھی۔ الرشید اور ان کے جانشین دیوان [رک بآں] النفقات الخاصۃ سے رقوم لیتے تھے

(دیکھیے D.Sourdel: Viziarat، ص ۵۹۵_۵۹۶) جبکہ عملے کی تنخواہیں خلیفہ کے دیوان الاحشام سے ادا کی جاتی تھیں (دیکھیے الیعقوبی، طبع Wiet، ص ۱۵) اور بعد ازاں المتوکل کے عہد میں دیوان الموالی والغلمان سے.

جہاں تک سرکاری اصطبلوں کا تعلق ہے، وہ دیوان البرید کے ماتحت ہوا کرتے تھے اور ان کے لیے رقوم دیوان الامراء سے حاصل کی جاتی تھیں، عہد آل بویہ [رک بآں] میں اس محکمے میں تقریباً کوئی دور رس تبدیلی نہ آئی، مصر میں فاطمیوں کے عہد میں ہم مالی امور میں قریب قریب اس سے ملتی جلتی تقسیم دیکھتے ہیں، اگرچہ مختلف لفظی ترکیبوں کے ساتھ خلیفہ کے نجی مصارف دیوان المجالس سے پورے کیے جاتے تھے اور سرکاری اصطبلوں کی نگہداشت کے لیے ایک خاص محکمے دیوان الاصطبلات پر انحصار کیا جاتا تھا جو کہ مالی انتظامات کے چودہ محکمہ جات (دیوان الاموال) میں سے تیرھواں محکمہ تھا۔ امارات ایوبیہ [رک بآں] میں ان کے انتظام و انصرام کے سوال [کا جواب] کسی حد تک نامکمل رہتا ہے اور یوں نظر آتا ہے کہ اصطبلات مجموعی طور پر دیوان تیخ الباب کے اختیار میں دے دیے گئے، بالآخر دیوان الخاص کے دائرہ اختیار میں سلطان کے نجی اصطبل خاقت ور مملوک فوجی انتظامیہ میں شامل ہو گئے، جبکہ سرکاری اصطبل [محکمہ] برید کی ذمہ داری میں تھے جسے بیبرس (۶۹۵ھ/۱۲۶۱ء) نے سیاسی اور دفاعی وجوہ سے از سر نو منظم کیا اور اسے پرائیویٹ سیکرٹری (کاتب السرّ) کے ماتحت کر دیا، یہ سیاسی محکمہ تیمور (۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء) کے حملے کے ساتھ ہی ختم ہو گیا.

معلوم ہوتا ہے کہ واقعات پر مبنی اسلامی تاریخ میں گھوڑوں اور اونٹوں کا قابل ذکر کردار، اگر توجہ سے اوجھل نہیں ہوا، تو کم از کم اس موضوع پر تمام لکھنے والوں نے اسے نظر انداز ضرور کر دیا ہے اور یوں کوئی آدمی قرون وسطی کے دوران میں مسلمانوں کے اصطبلوں کے بارے میں معلومات کے فقدان پر حیران نہیں ہوتا، اگرچہ ان ادوار میں وہ نہایت سرگرمی سے ترقی پذیر رہے ہیں؛ لفظ "اصطبل" کی بقا اور مشرق قریب اور عصر کی عربی گفتگو میں اس کا روز مرہ استعمال اس حقیقت کا واضح ثبوت ہے (Cl.Denizeau: Dictionnaire، پیرس ۱۹۶۰ء، بذیل مادہ).

مآخذ: متن میں دیے گئے، حوالہ جات کے علاوہ، اس بارے میں مزید معلومات انسائیکلوپیڈیائی مقالات اور اہم تاریخی وقائع سے مل سکتی ہیں.

(F. Vire)

(۳) اسپین اور المغرب

لفظ "اصطبل" شمالی افریقہ میں موجودہ دور کی عربی روز مرہ بات چیت کے ذخیرۂ الفاظ میں موجود نہیں ہے، لیکن اسپینی زبان میں یہ ضرور مروج ہے۔ القصہ The *Vocabulista in Arabica* طبع C.Schiaparelli (مطبوعہ فلورنس، ۱۸۷۱ء)، جس کی بنیاد ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں دارالحکومت ولنسیہ کی زبان پر ہے، لاطینی لفظ Stabulum کا مفہوم محض لفظ "اصطبل" ہی ادا نہیں کرتا، بلکہ مقامی بولی کا ایک مشابہہ لفظ "صبل" (Sabal) بھی ادا کرتا ہے۔ مالٹی زبان میں سطبل (Stabal) کا لفظ موجود ہے، لیکن یہ روم (اٹلی) کی زبان سے براہ راست مستعار لیا ہوا ہو سکتا ہے.

جہاں تک اصطبل کے مترادف لفظ کا تعلق ہے تو بھی وہ *Vocabulista* کے مطابق ریاۃ جمع اروِیَہ مع (*domus Magna Stabuli*) کی تشریح کے ساتھ یہی مفہوم ادا کرتا ہے، جہاں تک نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں غرناطہ میں مستعمل عربی کا تعلق ہے، P.de Alcla صرف آخری لفظ کو تسلیم کرتا ہے، جسے غرناطی [لہجہ] میں امالہ کرکے بولا جاتا تھا، یعنی رِوِی جمع اروِیَہ (طبع De Lagarde، ص ۱۴۵، ۲۴۵).

روہ کی صورت میں، جمع کی متعدد صورتوں (روِیہ، روایت) کے ساتھ مراکش سے تیونس تک المغرب کی موجودہ دور میں مستعمل عربی میں ابھی تک رائج ہے؛ ان ممالک میں اس سے مراد ہمیشہ ایک مسقف جگہ ہوتی ہے، جو قیمتی گھوڑوں یا خچروں کو [موسم کی شدت

سے] پیدا فراہم کرتی ہو۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی اور پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں اُمویوں کے عہد کے اسپین کے بارے میں ہمیں سواری کے گھوڑوں اور بار برداری کے جانوروں کے لیے مخصوص شاہی اصطبلوں کے متعلق کی کچھ تفصیلات کا علم رکھتے ہیں (الاصطبلات للظہر والمنکرات)۔ الحکم اول نے قرطبہ میں اپنے محل کے نزدیک دو اصطبل تعمیر کروائے جن میں سے ہر ایک میں ایک ایک ہزار جنگی گھوڑے ہوا کرتے تھے۔ ان کے سواروں کو سو سو آدمیوں کے دستوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا اور ان کی کمان کرنے والا افسر عریف کہلاتا تھا۔ گھڑ سوار فوج "قائد الخیل" کے ماتحت ہوتی تھی جسے قائد الاعنۃ بھی کہا جاتا تھا، المنصور اور ہشام ثانی کے زیر کمان بارہ ہزار سوار ہوتے تھے۔

اصطبلوں کے عمومی منتظم یا افسر کو صاحب الخیل کہا جاتا تھا۔ ایک دوسرا افسر (عریف) بار برداری کے جانوروں، خچروں اور لادو گھوڑوں (رواحل، خیل الحملات) کا نگران ہوا کرتا تھا۔ ایک اور افسر نقل و حمل کے لیے زیر استعمال اونٹوں کے معاملات نمٹایا کرتا تھا۔

اشبیلیہ کی بالائی جانب وادی الکبیر میں [واقع] سرسبز جزائر میں نسل دار گھوڑوں کے فارم ہوتے تھے، گھوڑے (خیل العدویۃ) اور مشہور "جن" گھوڑے، جن کا نام بربر قبیلے زناتہ [زک بآں] کی بولی سے لیا گیا ہے، شمالی افریقہ سے درآمد کیے جاتے تھے۔

P.Aicala (کتاب مذکور، ص ۲۴۵) نصری دور کے غرناطہ کو "قائد الروی" کا خطاب دیتا ہے۔ نواح ۱۰۸۹ھ/۱۶۷۸ء میں، مکناس (Meknes) کے مقام پر اپنے گھوڑوں اور خچروں کے لیے مولائی اسماعیل کے تعمیر کردہ مشہور اصطبلوں کے بارے میں معلومات کے لیے دیکھیے بالا۔

بیسویں صدی کے آغاز تک مراکش میں محل کے بیرونی عملے میں ایک مخصوص عملہ ہوتا تھا، جسے "اصطبل والے" (مولین الاروو) کہا جاتا تھا، جو شاہی گھوڑوں اور خچروں کی نگہداشت کے ذمہ دار ہوتے تھے۔ سائیسوں (واحد روی) کے ساتھ اصطبل کے ملازم کام کرتے تھے، جن کا کام اصطبلوں کی صفائی کرنا تھا یا (کلّاس) جانوروں کو گہرے پانی میں [لے جا کر] نہلانا تھا (عوام) اصطبل کے کچھ ملازم (سائس جمع سیاس) خصوصی طور پر گھوڑوں کی تربیت سے وابستہ ہوتے تھے، مراکش بھر میں بادشاہ کی ملکیتی وسیع چراگاہیں تھیں، جنہیں عذر کہا جاتا تھا، جہاں باغی قبائل کے خلاف جنگی کارروائیوں میں حصہ لینے کے بعد چرنے کے لیے چھوڑ دیا جاتا تھا؛ ان چراگاہوں میں سے کچھ نسل دار گھوڑوں کے لیے ہوا کرتی تھیں۔

پھر سائیسوں کے زمرے کے ساتھ یہ فرائض والے لوگ بھی ملے ہوئے تھے: (۱) خچروں کی نگہداشت کرنے والا زمرہ (حمارۃ، حوالہ مذکور) جس کی ذمہ داری سامان کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا تھا؛ (۲) شتربانوں کی جماعت (جمالہ)؛ (۳) تقریبات میں استعمال ہونے والی گھوڑا گاڑیوں (اسپینی زبان کے لفظ Coche سے ماخوذ عربہ) اور حکمرانوں اور ان کی ہمراہی میں حرم کی خواتین کے زیر استعمال سفری پینس (محفۃ) سے متعلق خصوصی ذمہ داری والے ملازمین۔

مآخذ: اموی کے دور کے اندلس کے لیے (۱) E.Levi Provencal: L. Espagne musimane au Xe Siecle، ص ۵۵، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۵؛ (۲) ابن الخطیب: اعمال الاعلام، طبع Levi Proencal، ۱۹۳۴ء، ص ۷۰، ۱۱۵، ۱۱۹؛ مکناس (Meknes) کے اصطبلوں کے لیے: (۳) احمد الناصری: کتاب الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۲۵۰۵؛ (۴) وہی مصنف: ترجمہ [از] Fumey، ۱: ۷۲؛ (۵) Busnot: Historie du regne de Mouley Ismael، رواں ۱۷۱۴ء، ص ۵۶_۵۹؛ (۶) Sources inedites de l, historie due Maroe ze Serie، فرانس ۳: ۱۸۹، ۲۸۹؛ (۷) A. Windus: Journey to Mequinez، لندن ۱۷۲۵ء، ص ۱۲۳؛ (۸) دور جدید کے مراکش کے لیے E.Aubin: Le Moroc, daujourd hui، ص ۱۹۸، ۲۰۰: (۹) Archines Marocaines، ۵/۶، ۳۰۸: (۱۰) W.Marca.s: Textes arabes de Tanger، ص ۳۱۳: (۱۰) G.S.Colin: Chrestomathie marocaine، ص ۲۰۹۔

(G.S. Colin)

(۳) عہد عثمانی [رک بہ میر آخور]۔

(۴) فارس (ایران قدیم):

خلافت کے خاتمے کے دور میں فارس (ایران قدیم) میں خود مختار اور بعد ازاں آزاد ریاستوں نے عموماً، جہاں تک کہ ان کے حالات کے لیے موزوں تھا، عباسی محل کی انتظامیہ کی تقلید کی کوشش کی، اس سے اغلب یہ ہے کہ جنوبی اور مغربی فارس میں آل بویہ [رک بآں] کی سلطنت میں اور ماوراء النہر اور خراسان میں سامانیوں [رک بآں] کی سلطنت میں محل سے ملحق شاہی اصطبل ہوتے تھے، اگرچہ ان کے بارے میں بہت کم معلومات [میسر] ہیں، شاہی اصطبلوں کا ادارہ کئی اسباب کی بنا پر وجود میں آیا۔ چوگان جیسے کھیلوں اور شکار کے لیے گھوڑوں کو تیار رکھنا پڑتا تھا، شکار نہ صرف ایک کھیل تھا اور سرگرمی سے کھیلا کرتا تھا، بلکہ دربار کے شعبہ رسد میں اضافے کا ایک اہم ذریعہ بھی تھا، اس لیے ہم خوارزم شاہیوں کے ہاں میر شکار [کے عہدے کا ذکر] سنتے ہیں، جو کہ شکاری جانوروں اور بازوں کا نگران ہوتا تھا اور صفویوں کے عہد میں امیر شکار باشی ایک اعلیٰ مرتبے والا کمان دار ہوتا تھا، جس کے عہدے میں صوبائی امارت بھی شامل ہوتی تھی جس کی ایک مثال استر آباد کی امارت ہے (دیکھیے H.Horst: *Die Staatsverwaltung der Grosselguqen and Horazmsahs* (۱۰۳۸_۱۲۳۱ھ)، ویز بیڈن، ۱۹۶۴ء، ص ۱۹، ۱۰۲؛ K.M.Rohrborn: *Provinzen und Zentralgwalt Persiens In 16 und 17. Jahr hunderts*، برلن ۱۹۶۶ء، ص ۲۷؛ تذکرۃ الملوک، طبع Minorsky، باب ۱۳، ترجمہ ۵۱)۔ شاہی اصطبل حکمران کے ذاتی محافظ دستے کے لیے گھوڑوں کی فراہمی کے ذریعے کے طور پر استعمال کیے جاتے تھے جو کہ عام طور لازماً اس کے نجی فوجی غلاموں پر مشتمل ہوتا تھا۔ آخری بات یہ ہے کہ گھوڑوں کی ایک تعداد محفوظ اور دستیاب رکھی جاتی تھی، کیونکہ عمدہ گھوڑے (اور کچھ مشرقی ایران کی سلطنتوں میں ہاتھی) خلعتوں اور علم وغیرہ کے ہمراہ حکومت کے نشان شاہی (ھبہ) کے طور پر دوسرے طاقت ور حکمرانوں کو دیگر تحائف کے ساتھ بھجوائے یا گورنروں کو پیش کیے جاتے تھے۔

آل غزنویہ [رک بہ غزنویہ] کے عہد میں شاہی اصطبلات کا منتظم افسر آخور سالار یا امیر آخور عموماً محل کے غلاموں کا افسر اعلیٰ ہوتا تھا، غزنوی ہاتھیوں کو بکثرت فوجی مقاصد کے لیے استعمال کرتے تھے اور گھوڑوں کے لیے اصطبلوں کے ساتھ ساتھ غزنی میں ایک فیل خانہ بھی تھا، جس میں ایک ہزار ہاتھیوں کے رکھنے کی گنجائش تھی اور ان کی نگہداشت کے لیے ہندو عملہ ہوتا تھا (Bosqoth: *The Ghaznavids their empire in Afghanistan and Eastern India. 994-1040*، ص ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷) شاہی اصطبلوں کے ملازم سلطنت کے صوبوں میں بھی پائے جاتے تھے، جہاں گھوڑے پالے جاتے تھے یا چراگاہوں میں بھجوائے جاتے تھے، مثلاً بالخ اور طخارستان میں بالائی دریائے آمو کے ساتھ ساتھ گھوڑوں کی پرورش کے علاقوں میں (دیکھیے Spuler: *Iran*، ص ۳۹۲)۔

عظیم سلجوقی سلاطین نے رے، اصفہان اور مرو جیسے شہروں کو حکومت کے مراکز مقرر کر رکھا تھا، اگرچہ مہمات اور صوبائی دوروں میں درگاہ یا دربار سلطان کے ہمراہ ہوا کرتا تھا (دیکھیے Lambton: *Cambridge History of Iran*، ۵: ۲۲۲_۲۲۳) سنجر اور غالباً دوسرے سلاطین ذاتی طور پر گھوڑوں کی کثیر تعداد کے مالک ہوا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۲۶)۔ شاہی اصطبل بلاشبہ حکومت کے مراکز میں واقع ہوتے تھے۔ نظام الملک کہتا ہے کہ اصطبلوں کی نگرانی "وکیل خاص" کے فرائض میں شامل ہے، جو کہ شاہی توشہ خانہ کا نگران ہوتا ہے اگرچہ وہ شکایت کرتا ہے کہ اس کے عہد میں یہ عہدہ متروک ہو

چکا ہے (سیاست نامہ، باب ۱۷= متن طبع Darke، ص ۱۱۲، ترجمہ ص ۹۳)۔ سلجوقی عہد میں شاہی اصطبل کے منتظم اعلی کو عموما "امیر آخور" آخور بیگ وغیرہ کہا جاتا تھا جو کہ اکثر سلطان کے غلاموں کا کمان دار ہوتا تھا، مثلاً ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء۔ ۱۱۴۲ء میں آخور سالار، قزل، شحنۂ بغداد کا فوجی گورنر اور سلطان محمود بن محمد کا ایک سابق غلام (ابن الاثیر، ۱۱: ۸۹؛ صدر الدین الحسینی: اخبار الدولۃ السلجوقیۃ، ص ۱۱۷) تھا۔

یہ بات یقین سے نہیں کہی جاسکتی کہ ماوراء النہر کے قراخانیوں [رک بہ ایلک خان] کی ترک سلطنت میں، جس کے خان کم از کم گرمی کے مہینوں کے دوران میں نیم خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے نظر آتے ہیں، کوئی مستقل شاہی اصطبل تھا یا نہیں؟ ایک خان شمس الملوک نصر بن ابراہیم تمغاج خان (۴۶۰ھ/۱۰۶۸ء۔ ۴۷۲ھ/۱۰۸۰ء) نے بیرون بخارا شمس آباد میں ایک محل تعمیر کرایا تھا اور نرشخی کا ایک راوی بیان کرتا ہے کہ اس سے ملحق ایک دیواری احاطہ (غروق دیکھیے Radloff: *Versuch einer worterbuches der Turk Dialecte*، ۲: ۵۵۸ـ۵۵۹): شاہی گھوڑوں اور دوسرے جانوروں کے لیے تھا (تاریخ بخارا، ترجمہ Frye، ص ۲۹)۔ ایسے مخصوص شاہی علاقے، غروق یا قروق (دیکھیے قدیم عربی رواجی [لفظ] حمی) بعد کے دور میں منگول خانوں نے بنائے اور فارس کی تاریخ میں شاہی اصطبلوں کے لیے مختص عمارات منگول [حملہ آوروں] کی آمد کے بعد وجود میں آئیں۔

صفوی دور میں، یورپی سیاحوں مثلاً Chardin اور kaempler کے بیانات اور بعد میں مرتب کی گئی صفوی انتظامیہ کے بارے میں کتاب تذکرۃ الملوک دونوں شاہی اصطبلوں کے وجود کی بخوبی تصدیق کرتے ہیں۔ یہ موخر الذکر ماخذ (باب ۱۵، ۱۶، ۹۰، ۹۱ = ترجمہ ۵۶، ۸۷، شرح ۱۲۰ـ۱۲۱)، اصطبلات کے دو منتظمین اعلٰی کے مابین امتیاز کرتا ہے [یعنی] میر آخور باشی جلو اور میر آخور باشی صحراء، جن میں اول الذکر کو بہت زیادہ مراعات حاصل تھیں۔ میر آخور باشی جلو (جلو= منگول لفظ [برائے] لگام دیکھیے G.Doefer: *Turkische und Mongolische Elemente im Neupersisehen*، مطبوعہ ویزبیڈن ۱۹۶۳ء، ص ۲۹۶ـ۲۹۷) لہٰذا "جلو دار" وہ سائیس ہوتا تھا جو آقا سے آگے سوار ہو کر بیٹھتا تھا اور لگام کو تھامتا تھا دارالسلطنت شاہی اصطبلات کا نگران ہوا کرتا تھا۔ شارڈن (Chardin) کہتا ہے کہ اصفہان میں ایسے تین اصطبل تھے جن میں کثیر التعداد عملہ تھا؛ جس میں تحت نگران (میر آخوران)، سائیس، سقے، نعل بند، زین ساز اور بیطاران ماہر حیوانات وغیرہ شامل ہوتے تھے، چونکہ شاہی اصطبل دربار کا جزو لاینفک تھے، اس لیے میر آخور باشی جلو کی طرف سے کی گئی تقرریوں کی توثیق "ناظر بیوتات" کرتا تھا، جو خاصہ یا شاہی امور خانہ داری کا اعلی آفیسر ہوتا تھا۔ دوسرا میر آخور یعنی "میر آخور باشی صحراء" اندرون ملک یا صحراء میں نسل دار گھوڑوں کے فارموں وغیرہ کا نگران ہوتا تھا۔ اس کے فرائض کا ایک اہم حصہ ناظر دواب یا جانوروں کے ناظر کی ہمراہی میں ان فارموں (ارض الطلق) کا سالانہ معائنہ اور شاہی چراگاہوں (قروقات) کے امور کی نگرانی تھا۔ اسی کتاب کے باب ۱۴۳، ۱۶۰ (ترجمہ باب ۹۷، ۱۰۰) میں "صاحب جمع" کا ذکر آیا ہے جو جملہ بیوتات، شاہی ورکشاپوں، شاہی امور خانہ داری، زین خانہ اور اصطبل کا سربراہ ہوا کرتا تھا۔

ماخذ: مقالے میں مذکور ہیں۔

(C.E.Bosworth)

(۵) ہندوستان میں مسلم دور حکومت

لفظ "اصطبل" ہندوستان کے فارسی ادب میں زیادہ عام نہیں ہے، لیکن ہندوستان کے مغلوں کے شاہی اصطبلوں کے سلسلے میں اس کی [موجودگی کی] توثیق ہوتی ہے (ابوالفضل: آئین اکبری، ۱: ۴۸ـ۵۴) اور نیز نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی کے مالوہ کے سلاطین کے اصطبلوں کے سلسلے میں (فرشتہ: تاریخ، بمبئی ۱۸۳۲ء، ۲: ۲۷۴) ہندوستان میں عموماً اصطبل کے لیے فارسی لفظ "پائیگاہ" استعمال کیا گیا ہے، جو کہ شاہی اصطبلوں کے علاوہ دیگر اصطبلوں کے لیے بھی آیا ہے، مثلاً خانقاہ کے اصطبلات، جہاں کہ مسافروں کے گھوڑے رکھے جاتے تھے (سجزی: فوائد الفواد، طبع ایم۔ ایل ملک، لاہور ۱۹۶۶ء، ص

۳۴۴: دیکھیے برنی: تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۵۴).

مسلم ہندوستان میں شاہی اصطبلوں کا نام اور تنظیم غزنویوں [دیکھیے مقالے کا جزو چہارم] کے ذریعے آئی ہوئی مشرقی فارس کی روایات کو منعکس کرتے ہیں۔ اگرچہ مسلم دور کے ہندوستانی اصطبلات کو، گھوڑوں کی بیماری اور گھوڑوں کی خاص خاص نسلوں کے بارے میں علم ورثے میں ملا ہے، مثلاً "ٹنگن" (برصغیر کے شمالی مشرقی علاقے)، قدیم عہد کے ہندو حکمرانوں کے وسیع اور متنوع اصطبلوں سے (پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے حکمران ہرش کے اصطبلوں کے لیے دیکھیے *Harsacarita*:Bana، ترجمہ E.B.Cowell و F.w. Thomas، لنڈن ۱۸۹۷ء، ص ۵۰، ۲۰۱)۔ یہاں اصطبل بنانے کے اہم مقاصد اہل فارس کے مقاصد سے ملتے جلتے تھے، مثلاً سلطان اور شاہی غلاموں یا نوکروں کی کثیر تعداد سمیت اس کے ماتحتوں کے لیے سواری، ڈاک کی ترسیل اور انعام و اکرام کی تقسیم یا تحائف بھجوانے کے لیے گھوڑوں کی بہم رسانی وغیرہ۔ سوار فوج کا اہم شعبہ ہمیشہ ایسے فوجیوں پر مشتمل ہوتا تھا، جو شاہی اصطبلات سے علیحدہ طور پر اپنے گھوڑوں کی نگہداشت کرتے تھے (دہلی کے دور سلاطین کے لیے، دیکھیے برنی، ص ۳۰۳، ۳۱۳؛ عفیف: تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۲۰۔ ۲۲۱، ۳۰۱؛ مغلیہ دور کے لیے W.Irvine: The *army of the Indian Moghuls*، لنڈن ۱۹۰۳ء، ص ۴۷۔ ۵۱؛ نیز رک بہ، بذیل مادہ).

سلاطین دہلی [رک باں] کے دور میں پایگاہ ریاست ایک اہم محکمہ تھا (کارخانہ: عفیف، ص ۳۳۹۔ ۳۴۰) جس کا سربراہ میر آخور ہوتا تھا (جوزجانی: طبقات ناصری، ص ۲۳۲۔ ۲۳۴)، یا شحنۂ آخور (جوزجانی، ۲۵۲) یا آخور بیگ (برنی، ص ۲۳، ۱۷۲، ۲۲۱، ۳۲۴، ۵۲۷)؛ بعض اوقات یہ عہدہ آخور بیگ میسرہ اور آخور بیگ میمنہ (یسار و یمین کے حصے یا شعبے) میں منقسم کر دیا جاتا تھا (برنی، ص ۲۴، ۳۵۴) لفظ "پایگاہ" اصطبلوں اور شاہی گھوڑوں دونوں کے لیے مستعمل تھا اور سلطان کے [اس لاؤ لشکر] کے لیے بھی جس کے ہمراہ وہ پایۂ تخت سے [ملک کے دورے پر] روانہ ہوتا تھا (سرہندی: تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۰۹)۔ علاؤ الدین محمد شاہ خلجی (۶۹۵ھ/۱۲۹۶ء۔ ۷۱۵ھ/۱۳۱۶ء) کے بارے کہا جاتا ہے کہ اس کی پایگاہ میں ستر ہزار گھوڑے تھے (برنی، ص ۲۶۲) قریباً ۱۳۴۰ء [میں] سلطان دہلی (سلطان محمد بن تغلق) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ دس ہزار عربی گھوڑے ہر سال اپنے خدام اور دوسرے لا تعداد لوگوں میں تقسیم کیا کرتا تھا (العمری: مسالک الابصار، طبع کے۔ اے۔ فارق، دہلی ۱۹۶۱ء، ص ۲۸)۔ سلطان سے ملاقات کے لیے آنے والے مغول امرا (برنی، ص ۴۶۲) اور غیر ملکی حکمرانوں کو گھوڑے پیش کیے جاتے تھے: مثلاً ایک سو گھوڑے شہنشاہ چین کو بھجوائے گئے (ابن بطوطہ: رحلۃ، پیرس ۱۸۵۳۔ ۱۸۵۷ء، ۴:۲) پانچ سو ترکی اور تازی گھوڑے فیروز شاہ تغلق نے بنگال کے سلطان سکندر کو ۷۶۱ھ/۱۳۶۰ء کو عطا کیے (عفیف، ص ۱۵۹)۔ درآمدی راستوں کے نزدیک رہنے والے :طاعت گزار امرا اور صوبائی افسر سلطان کو گھوڑا بھجوایا کرتے تھے (عین ماہرو: انشائے ماہرو، طبع، ایس اے رشید، مطبوعہ لاہور، ۱۹۵۶ء، ج ۳)، کچھ صورتوں میں پایگاہ میں بھجوائے جانے والے گھوڑوں کی قیمت ایک دیوان سے ادا کی جاتی تھی (ماہرو، ص ۲۰۳، ۲۰۷)، دیگر صورتوں میں گھوڑے سالانہ خراج کی صورت میں بھجوائے جاتے تھے جب ۷۷۸ھ/ ۱۳۷۶ء میں شمس دامغانی گجرات میں زرعی مالیہ وصول کرنے پر مامور ہوا (سرہندی، ۱۳۲) تو وہ دو سو گھوڑے بھجوانے پر رضا مند ہوا جن کی قیمت ایک لاکھ تنکہ کے برابر تھی (ماہرو، ص ۱۸۷).

آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں پایگاہ کو عملاً پانچ محکموں میں تقسیم کر دیا گیا۔ "بڑی پایگاہ" اور دوسری جو غالباً مشرقی پنجاب میں دہلی سے ایک سو میل سے زیادہ فاصلے پر [واقع] تھی، تیسری پایگاہ پایۂ تخت کے محل کے نواح میں تھی (پایگاہ محل خاص)؛ چوتھی شاہی محکمہ شکار سے متعلق تھی (پایگاہ بار گیرداران بندگان خاص؛ عفیف، ص ۳۱۸، ۳۲۰)۔ اس عہد میں دہلی

کی پایگاہ میں گھوڑوں کے پالنے کا ایک جدید حوالہ (اشتیاق حسین قریشی: The Administration of the Sultanate of Dehli، کراچی، ۱۹۵۸ء، ص ۷۰) جو بغیر ثبوت کے ہے اور محض قیاس و تخمین پر مبنی ہے کہ مشرقی پنجاب کی بڑی پایگاہ میں اب ان غیر مسلم قبیلوں کو ملازم رکھا گیا ہے، کہ جو قبل ازیں سلطنت دہلی کی فوجی ضروریات کے لیے گھوڑے پالنے کا کام کرتے تھے (برنی، ص ۵۲، ۵۳: S. Digly، War horse and elephant in Dehli Sultanate، آکسفورڈ ۱۹۷۱ء، ص ۲۷ـ۲۸) جبکہ ما بعد کے دور کی ہندوستانی مسلم ریاستوں میں فیل خانہ (ہاتھیوں کا اصطبل) پایگاہ سے مختلف ادارہ تھا۔ اس کا سربراہ ایک دوسرا اعلی افسر "شحنۂ فیل" ہوتا تھا جسے "رتبے کے لحاظ سے عربق کے برابر اقطاع" ملے تھے، العمری کے بیان کے مطابق (ص ۵۱ـ۵۲؛ دیکھیے فیل، فیل خانہ) تیمور حملے ۸۰۱ھ/۱۳۹۸ء سے ما قبل کے عشرے میں دارالسلطنت کی پایگاہ اور فیل خانے کا قبضہ اقتدار کے لیے جدوجہد میں اہم اثاثہ ہوا کرتا تھا (S.Digby، ص ۷۵ ـ ۸۰)۔

نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی اور دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے ابتدائی حصہ میں شاہی اصطبلوں کے بارے میں معلومات کم یاب ہیں۔ ۸۱۰ھ/۱۴۰۷ـ۱۴۰۸ء میں فرس نامہ، جو کہ نعل بندی کے بارے میں سنسکرت کی ایک کتاب کا فارسی ترجمہ ہے، کا انتساب دکن کے بہمنی حکمران احمد شاہ اول (۸۲۵ھ/۱۴۲۲ء۔ ۸۳۹ھ/۱۴۲۶ء) کے نام کیا گیا، جبکہ ۹۴۲ھ/۱۴۳۶ء میں اسی طرح کی ایک دوسری کتاب کا انتساب گجرات کے حکمران شمس الدین مظفر ثانی (۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء ـ ۹۳۲ھ/۱۵۲۵ء) کے نام سے کیا گیا (ان کتابوں اور ان کی روایت کے لیے دیکھیے ایم۔ زیڈ صدیقی، در JASP، ص۱۵، شمارہ ۲ (۱۹۶۹ء)، ص ۱۴۴ـ۱۶۵)۔ کشمیر کی بادشاہت میں کم از کم دو موقعوں پر شاہی اصطبلوں پر قبضے نے اقتدار کی کشمکش میں فائدہ دیا (محب الحسن: Kashmir Under the Sultans، کلکتہ، ۱۹۵۹ء، ص ۲۰۱)۔ مالوہ کا دور سلطانی ایک مسلم حکمران کے گھوڑوں کا سوداگر بننے کی منفرد تمنہ مثال فراہم کرتا ہے، تقریباً ۸۲۵ھ/۱۴۲۲ء میں سلطان ہوشنگ (۸۰۸ھ/۱۴۰۵ء ـ ۸۳۸ھ/۱۴۳۵ء) بہت سے قیمتی گھوڑے لیکر وسطی ہندوستان کے دشوار گزار خطے سے لے کر گزرا تاکہ جاج نگر کے رائے (موجودہ اڑیسہ کی مشرقی گنگا کی سلطنت کا حکمران بھان چندر چہارم) سے ان کے بدلے میں جنگی ہاتھی حاصل کرے (نظام الدین احمد: طبقات اکبری، ۳: ۲۹۵ـ۲۹۶؛ فرشتہ: تاریخ بہمنی، ۱۸۳۲ء، ۲:۴۶۹)، لیکن اس قصے میں فرضی عنصر کا امکان [موجود] ہے جب سلطان ہوشنگ بستر مرگ پر تھا تو اس کے بیٹے غزنین خاں نے اصطبل سے پچاس گھوڑے منگوانے کا مطالبہ بھجوایا؛ میر آخور نے یہ مطالبہ پورا کرنے سے انکار کر دیا اور [اس طرح] مرتے ہوئے باپ کو رنج پہنچا (فرشتہ، ۲: ۴۷۴)۔ ہمیں دہلی کے سید اور لودھی سلطانوں اور جون پور اور بنگال کے سلاطین کے اصطبلوں کے بارے میں کوئی معلومات نہیں ہیں۔ سلطان بہلول لودھی (۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء ـ ۸۹۴ھ/۱۴۸۹ء) کا باپ کالا لودھی پہلے پہل شمال مغربی سرحد کی پہاڑیوں سے گھوڑے منگوانے والے تاجر کی حیثیت سے سیاسی اقتدار کی طرف بڑھا (محمد کبیر: فسانہ شاہان ہند، مخطوطہ B.M.Add، ۲۴، ۴۰۹، فہرست ۷ـ۹)۔

دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے آخر سے مغل شہنشاہ جلال الدین محمد اکبر [رک بہ اکبر] کے اصطبل کے انتظام کے بارے میں مفصل بیان ہمارے پاس [موجود] ہے (ابوالفضل: آئین اکبری، ۱: ۱۳۰ـ ۱۴۶، ترجمہ Brolckelmann و ڈی۔سی فلٹ D.C.Phillot، کلکتہ ۱۹۲۷ء (۱۹۳۹ء)، ۱: ۱۴۰ـ۱۵۰) سابقہ دور کی طرح بیش قیمت گھوڑے زیادہ تر وسطی ایشیا، ایران اور خلیج فارس سے درآمد کیے جاتے تھے۔ اصطبل کو متعدد طویلوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ طویلہ کے لفظی معنی رسی یا ڈوری کے ہیں، لیکن اغلباً جو علیحدہ علیحدہ اصطبلوں میں واقع ہوتے تھے، گھوڑوں کی کل تعداد بارہ ہزار تھی، لیکن اس تعداد میں، امکان غالب ہے کہ ملکی نسل کے گھوڑے شامل نہیں ہیں، جن میں

بہتر اقسام بھی اکٹھی کی جاتی تھیں۔ گھوڑوں کے سوداگروں کو "امین کاروان سرائے" کے زیر انتظام رہائش مہیا کی جاتی تھی۔ خاصے کے گھوڑوں کے چھ طویلے تھے، جن پر شہنشاہ خود سواری کیا کرتا تھا۔ اسی طرح سے شہزادوں کے طویلے تھے اور ایک طویلہ وسطی ایشیا کے ڈاک کے گھوڑوں کا تھا (راہوار ترکی نژاد)۔ کم تر درجے کے گھوڑوں کی بھی ان کی قدر و قیمت کے مطابق طویلوں میں درجہ بندی کی جاتی تھی۔ چارے کے راتب میں بڑی باقاعدگی اور باضابطگی ہوتی تھی (خوراک کے بارے میں معلومات کے لیے دیکھیے ترجمے کے حواشی ازاں D.C.Phillot، ۱: ۱۴۲–۱۴۳)۔ لگام، زین، نعل بندی اور گھوڑوں کے لیے دوسرے لوازم کے لیے سالانہ رقوم مختص کی جاتی تھیں۔ اصطبل کا محکمہ (کارخانہ) کا سربراہ اتابیگی ہوتا تھا (جسے سترہویں صدی کے مآخذ میں آختابیگی بھی کہا گیا ہے) اس عہدے پر عالی رتبہ رکھنے والے معزز لوگوں کو فائز کیا جاتا تھا؛ مثلاً عبدالرحیم خان خاناں جو کہ اکبر کے دربار کا ایک نہایت معزز امیر [اور مصاحب] تھا۔ طویلے کے عملے کے افسر اعلیٰ داروغہ (نگران)، مشرف (محاسب) اور دیدہ ور (معائنہ کار) ہوتے تھے، دیگر ملازمین میں اغتاجی (لگام وغیرہ کے ذمہ دار)، چابک سوار (گھوڑوں کی رفتار کا جائزہ لینے والے) اور بادیہ (گھوڑوں کو تربیت دینے والے راجپوت)، میر دہ (دس سائیسوں کا نگران) بیطار (گھوڑوں کا حکیم) اور نقیب شامل تھے۔ ہر دو گھوڑوں کے لیے ایک سائیس ہوتا تھا، طویلہ میں تعینات شدہ دوسرے ملازم جلودار (دیکھیے اوپر، حصہ: ۴)، نعل بند، زین دار، آب کش، فراش، سپند سوز (فالتو گھاس پھوس کو جلانے والے) اور خاکروب ہوتے تھے۔

اصطبل سے گھوڑے بارگیرسواران (گھوڑے نہ رکھنے والے ادنیٰ درجہ کے گھڑ سوار) کو اس سلسلے میں تحریری احکامات [لا کر] پیش کرنے پر گھوڑے دے دیے جاتے تھے۔ دھوکہ دہی سے گھوڑوں کا تبادلہ روکنے کے لیے گھوڑوں پر نشان داغے جاتے تھے۔ اگر ملازموں کی تحویل میں کوئی گھوڑا مر جاتا یا چوری ہو جاتا یا ان کی لاپرواہی سے زخمی ہوجاتا تو انہیں ان کی حیثیت مدنظر رکھتے ہوے مختلف مالیت کے جرمانے کیے جاتے۔ شہنشاہ اور اس کے درباری امرا کی سواری کے لیے طویلوں کے گھوڑوں کی فہرست تیار رکھی جاتی تھی، شترخانہ، گاؤخانہ اور استرخانہ وغیرہ کے بارے میں بھی ایسے ہی قوانین و ضوابط تھے، اگرچہ جو زیادہ مفصل نہ تھے (آئین اکبری، ۱: ۱۴۶–۱۵۳)، فیل خانہ کے قوانین وضوابط اصطبل کے قوانین پر برتری رکھتے تھے، لیکن فیل خانہ کا سربراہ اتابیگی سے کم مرتبہ ہوتا تھا (دیکھیے شحنۂ فیل سلطنت دہلی)؛ اس سے یہ نظریہ واضح ہوتا ہے کہ ہاتھیوں کی کمان اقتدار کا وصف و امتیاز تھی (آئین اکبری، ۱: ۱۲۷–۱۳۰)۔

دکن میں بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی کے دوران میں دکن کی مسلم ریاستوں کے بارے میں دو انکشافات مزید تحقیق کے لائق ہیں، حیدر آباد کی آصف جاہی ریاست [رک بآں] میں پائگاہ کے امیر طبقۂ شرفاء کا ایک اہم حصہ بن گئے جس کا وجود زمانہ حال تک باقی رہا ہے؛ میسور کی نئی اسلامی ریاست میں اس کے حکمرانوں حیدر علی (۱۱۷۴ھ/۱۷۶۱ء–۱۱۹۷ھ/۱۷۸۲ء) اور ٹیپو سلطان (۱۱۹۷ھ/۱۷۸۲ء–۱۲۱۳ھ/۱۷۹۹ء) کے ادوار حکومت میں گھڑ سوار فوج کے ایک بڑے حصے کو شاہی اصطبل کی طرف سے گھوڑے فراہم کیے جاتے تھے۔ بارگیر (فوجی جو اپنے گھوڑے نہیں رکھتے تھے) گھوڑوں کے اس تنوع کا حوالہ سلطان کی اصطلاح "سوار عسکر" اور اس عہد کے برطانوی مآخذ میں "اصطبل کے گھوڑے" اور "باقاعدہ سوار فوج" سے ملتا ہے [(۱) M.H.Gopal: Tipu Sultan,s Mysore، بمبئی ۱۹۷۱ء، ص ۲۸–۶۲؛ (۲) W.Kirkpatrick: Selected Latters of Tipoo Sultan، لندن ۱۸۱۱ء؛ (۳) W.Miles: A History of Hyder Naika، لندن ۱۸۴۲ء، ص ۱۷۳]۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں، متون کے حوالے، جہاں طباعت کی تاریخ یا مقام نہیں دیے گئے، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کی شائع کردہ Bibliotheca

Indica، سیریز مطبوعہ کلکتہ کے ہیں۔

(S.Digby [و ت۔ ظفر اقبال] ن۔ محمود الحسن عارف)

••……………••

⊗ **الاضداد** : (ع : واحد : ضد) ایک معروف اصلاح، یعنی ایسے الفاظ جو ایک دوسرے کے بالمقابل مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، ایک معروف لغوی اور فنی اصطلاح۔

لغوی مفہوم : "اضداد" کا لغوی مفہوم ایسے الفاظ اور کلمات ہیں جن میں سے ہر ایک لفظ اور ہر ایک کلمہ کو ایک ہی جنس سے تعلق رکھتا ہو، مگر اپنے مفہوم اور اپنے خواص میں دوسرے سے مخالف ہو اور دونوں میں بہت ہی دور کا فاصلہ ہو، جیسے سفیدی اور سیاہی، خیر اور شر اور اگر ان دونوں الفاظ کی جنس ایک نہ ہو تو ایسی صورت میں ان الفاظ کو "اضداد" نہیں کہا جا سکتا، جیسے کہ مٹھاس اور حرکت، کہ ان کی جنس ایک دوسرے سے مختلف ہے (دیکھیے راغب الاصفہانی : مفردات، ص ۳۱)۔

اسی طرح ایسے الفاظ کو بھی اضداد کہا جاتا ہے جو ایک دوسرے کے تقابلی معنی رکھتے ہوں، اس لیے کہ ایک دوسرے کی متقابل اشیا وہ ہوتی ہیں جو اپنی ذات میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔ انہیں ایک دوسرے کا متناقض بھی کہا جاتا ہے، جیسے کہ ضرب اور تقسیم یا جمع یا تفریق کے تصورات یا جیسے وجود و عدم، اندھا پن اور نابینا پن وغیرہ۔

اسی طرح "اضداد" کے مفہوم میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اضداد وہ اشیا ہیں جو ایک ہی وقت میں باہم جمع نہ ہو سکیں جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نہ کوئی شریک (ند) ہے اور نہ ہی کوئی متقابل (ضد) (دیکھیے تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ)۔ قرآن کریم میں یہ لفظ اسی مفہوم میں صرف ایک مرتبہ (۱۹ [مریم]: ۸۲) میں استعمال ہوا ہے۔

عربی میں بہت سے ایسے الفاظ ہیں جو اضداد (باہم متقابل معانی) پر دلالت کرتے ہیں، مختلف علما مثلاً الاصمعی، قطرب، ابو حاتم السجستانی، ابن السکیت، ابوبکر الانباری اور الصغانی وغیرہ نے اس عنوان پر مستقل کتب لکھی ہیں۔

مآخذ : متن میں مذکورہ کتب کے علاوہ دیکھیے کتب لغات۔

(محمود الحسن عارف)

••……………••

اطالیہ: (اٹلی)، اٹلی کا عربی نام جو کہیں کہیں عربی کے قدیم مصنفوں کے ہاں ملتا ہے اور جسے الادریسی نے بھی ایک ہی بار نزہۃ المشتاق میں استعمال کیا ہے (دیکھیے M.Amari: B.A.S.، ۱۵)۔ عربی کی تاریخ اور جغرافیہ کی کتابوں میں بہت کم مستعمل اصطلاحات میں ارض افرنج (دیکھیے افرنج بذیل مادہ) اور "ارض کبیرہ" سمیت (جو بعض اوقات صرف کلبیرہ ہو جاتا ہے) سمیت انکبردیہ، انکبردیہ جیسے نام بھی ملتے ہیں۔ یہ علاقے اٹلی کے وسط اور جنوب میں لومبرڈی ریاستوں کی فرماں روائی میں تھے، اگرچہ یاقوت کی معجم البلدان کی رو سے یہ علاقے جو الانکبردیہ کے نام سے موسوم تھے، صوبہ سے لیکر کلبریا (Calabria) تک پھیلے ہوئے تھے۔

عرب جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کی (جزیرہ نما اور جزیرہ دونوں) کے متعلق فراہم کردہ ناقص معلومات اور ناقابل اعتبار ہیں۔ یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ سسلی (دیکھیے صقلیہ) کو دو اڑھائی صدیوں تک مملکت اسلام کا جز ہونے کی بنا پر خصوصی اہمیت دی جاتی رہی ہے۔ عرب جغرافیہ نویسوں کی تصانیف میں الادریسی کی نزہۃ المشتاق کو کثرت مواد کے اعتبار سے خاص اہمیت حاصل ہے، جس کے چار ابواب اطالیہ سے متعلق ہیں۔ ان میں تین ابواب سر زمین اطالیہ کے بارے میں ہیں (چوتھی اقلیم کا تیسرا باب اور پانچویں کا دوسرا اور تیسرا باب) اور ایک خاص باب جزیرے کے بارے میں ہے (دیکھیے چوتھی اقلیم کا دوسرا باب)۔

اطالیہ کے بارے میں الادریسی کی فراہم کردہ بیشتر معلومات اس کی دماغی اختراع معلوم ہوتی ہیں، مثال کے طور پر اس کی پیش کردہ شہر روما کی تصویر محض خیالی اور افسانوی ہے۔ جہاں تک تفصیلات کا تعلق ہے یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ بارھویں صدی عیسوی کے بعض

شہروں کی سیاسی اور نسلی تفاصیل کا عکس ہیں (نزہۃ المشتاق کی تکمیل شوال ۵۴۸ھ/ جنوری ۱۱۴۸ء میں ہوئی تھی)۔ بعض اوقات یہ تفاصیل نہایت قدیم اور غیر مستعمل ذرائع سے حاصل کی جاتی ہیں اور راوی یا ان کے مدیر ان کی تکمیل اپنے زمانے تک نہیں کر سکے (اس بحث کے لیے دیکھیے G. Furlani: *La Giulia e la Dalmazia nel Libro di Ruggero di al Idrisi*، در *Aegyptus*، ج ۱۰ و بعد).

تیسری صدی ہجری۔نویں صدی عیسوی تا نویں صدی ہجری/پندرہویں عیسوی کے عرب جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کی فراہم کردہ مفصل، لیکن ناقابل اعتبار معلومات شہر رومہ (روم، رومیہ اور رومیّہ) کے بارے میں ہیں، دوسرے سرسری سے بیانات مختلف شہروں، مثلاً جینوا، وینس، پیسہ اور نیپلز سے متعلق ہیں، جنوب میں ریجیو، ٹرانٹو، اوٹرنٹو اور برنڈسی کے بارے میں ہیں۔ لومر (لوشیرہ سے لوچارہ تک)، جہاں کہ شہنشاہ فریڈرک دوم، نے مسلمانوں کے آخری قافلے کو رخصت کیا تھا، کی تفصیلات بعض جغرافیہ نویسوں کے ہاں ملتی ہیں جو ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی کے وسط تک حیات تھے، مثلاً الحمیری (دیکھیے U Rizzitano: *L' Italia nel Kitab arrawd al-mitar fi Khabar al- aktar di Ibn' Abdal Munem al Himyari*، در مجلۃ کلیۃ الآداب، جامعۃ القاہرہ، ۲۸ (۱۹۵۶)، ۱۲۳؛ ابن سعید الاندلسی (در *BAS*، ص ۱۳۶) ابو الفداء، کتاب مذکور، ص ۱۴۹، ۳۴۱)؛ ابن خلدون (در کتاب مذکور، ص ۴۹۱).

بعد ازاں بہت سے عرب سیاحوں نے اطالیہ کی سیاحت کی اور متعدد سیاحوں نے اس کے سرسری سے حالات لکھے ہیں جن کی تصانیف کی تفصیل H.Peres نے اپنے مقالے Voyageuss مطبوعہ در *Melanges Maspero* ۱۹۳۵ء (ص ۱۸۵۔۱۹۵) میں دی ہے.

قدیم ترین اطلاع جو عرب مؤرخوں نے اطالیہ پر مسلمانوں کے حملوں کے بارے میں دی ہے، وہ ٹرنٹو کے، ایک بحری بیڑے کی شکست کی ہے (عرب مؤرخوں کے مطابق یہ ۲۲۵ھ/۸۴۰ء کا، لیکن لاطینی ذرائع کے مطابق آئندہ سال ۲۲۶/۸۴۱ء کا واقعہ ہے، بشرطیکہ لاطینی ذرائع پر اعتماد کیا جائے)۔ اس کے ساتھ باری پر حملہ ایک امارت کے قیام کی تمہید تھا، جو ایک چوتھائی صدی تک قائم رہی۔ در اصل اطالوی شہزادے اپنے حریفوں کے خلاف مسلم افواج کی مدد اور اعانت کے خواہاں رہتے تھے، ن کے اس اقدام سے خانہ جنگیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا جس سے معیشت پر ایسا برا اثر پڑا کہ جنوبی اٹلی کا علاقہ تیسری صدی ہجری ر نویں صدی عیسوی کے وسط میں تہ وبالا ہو گیا۔ اس طرح مسلم افواج آہستہ آہستہ اہمیت پانے لگیں، جبکہ بعض افراد، مثلاً علاقہ Benevento کا شہزادہ Radelgise اور Salerno (سلرنو) کا شہزادہ Siconolfo ان حوصلہ مند کمانڈروں سے دوستی گانٹھنے میں ایک دوسرے سے سبقت لے جاتے تھے۔ ان مجاہدوں میں دو کمانڈروں ابو معشر اور ابو جعفر نے بڑا نام پیدا کیا، جنہوں نے Benevento اور Traranto کی مسلم افواج کی کمان کی۔ ان مجاہدوں کی بابت لاطینی ذرائع مختصر سی خبر دیتے ہیں، جبکہ عرب مؤرخین ان کے کارناموں کا بالکل ذکر نہیں کرتے، جو قسمت کے دھنی تھے اور صقلیہ یا اطالیہ کی مرکزی حکومت کے خلاف بغاوت کرتے رہتے تھے.

اسی طرح عیسائی دنیا کو دو واقعات سے واسطہ پڑا۔ ان میں سے پہلا واقعہ نہایت دلدوز تھا اور دوسرا واقعہ تین سال بعد عربوں پر فتح کی خوشی کا تھا۔ ان واقعات کے بیان کرنے میں، عرب تاریخ نویسوں نے کوئی دل چسپی نہیں لی۔ ذوالحجہ ۲۳۱ھ/اگست ۸۴۶ء میں مسلمانوں کے فوجی دستے روم کی دیواروں تک پہنچ گئے اور انہوں نے سینٹ پیٹر کا کلیسا تباہ کر دیا۔ ۲۳۴ھ/ ۸۴۹ء میں اوسٹیو (Ostio) میں مسلمانوں کے بڑے بیڑے کو شکست ہوئی۔ اگر اس جنگ میں عیسائیوں کو فتح نہ ہوتی تو روم تک مسلمانوں کی پیش قدمی کا راستہ کھل جاتا.

باری (بارہ؛ لاطینی: Varum یا Baram) کے بارے میں مسلمانوں کی ابتدائی مہم جوئی ہوئی، بالخصوص وہ امارت جو ۲۳۲ھ/ ۸۴۷ء میں قائم ہوئی تھی، کے بارے میں ہمیں متعدد تفصیلات دستیاب ہیں، خصوصاً وہ جنہیں البلاذری نے جمع کیا تھا (BAS، تکملہ ۱، ۲) اور ابن الاثیر نے انہیں نقل کیا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۳۹ و ۲۶۰)۔ ان دو مؤرخوں کی فراہم کردہ تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس چھوٹی سی ریاست جس کا مرکز اڈریاٹک کا چھوٹا سا شہر تھا، اس پر تین امیر یکے بعد دیگرے حکمرانی کرتے رہے۔ ان میں ایک بربر خلفون تھا جس کا ربیعہ قبیلے سے تعلق تھا، وہ پانچ سال تک اس ریاست پر حکمرانی کرتا رہا، دوسرا المفرج بن سلام تھا، جس نے یہاں ایک مسجد تعمیر کی اور خلیفہ بغداد سے حکمرانی کی سند جواز حاصل کرنا چاہی، لیکن ناکام رہا، آخری شخص بربر سودان تھا، جو ۲۴۳ھ/ ۸۵۷ء میں سریر آرائے حکومت ہوا۔ وہ اپنے پیش رووں سے زیادہ خوش قسمت نکلا۔ وہ بڑی ناکامیوں کے بعد (جن کی تفصیل اس کے معاصر البلاذری نے دی ہے) بغداد سے سند حکمرانی اور جاگیر حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا، جس کا خاتمہ ربیع الاول ۲۵۷ھ/ فروری ۸۷۱ء میں ہوا۔

اپولیہ (Apulia) میں دوسرا شہر ٹرنٹو (Taranto) تھا جس پر مسلمان تیس سال سے زیادہ عرصے تک قابض رہے۔ (اندازاً ۲۳۱ھ/ ۸۴۶ء۔ ۲۲۶ھ/ ۸۸۰ء)، لیکن ابن الاثیر میں اس کے متعلق ہلکا سا اشارہ ہے۔ ابن خلدون نے چند تفاصیل حذف کر کے اسی کو دہرایا ہے (کتاب مذکور، ص ۴۷۰)۔ جنوبی اطالیہ میں مسلمانوں کے متعدد حملوں کے بارے میں عرب مؤرخ کوئی خبر نہیں دیتے، بالخصوص وہ معرکہ آرائیاں جو Garigliano کی وادی میں ہوئیں، جہاں ایک قلعہ کی تعمیر کی بنا پر جو ۲۶۹ھ/ ۸۸۲ء میں ہوئی تھی، جنگی سرگرمیاں ۳۰۲ھ/ ۹۱۵ء تک جاری رہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ شوال ۲۸۹ھ/ ستمبر ۹۰۲ء میں اغلبی امیر ابراہیم دوم بن احمد (۲۶۱ھ/ ۸۷۵ء۔ ۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء) کی کلبریہ (Clabria) کے ساحل پر اترنے سے یہاں اور دوسرے مقامات پر مسلم افواج کی حوصلہ افزائی ہوئی۔ جنوبی اطالیہ میں مسلمانوں کی اس دوسری توسیع پسندی کا ذکر ابن الاثیر (BAS، ص ۳۴۳)، النویری (کتاب مذکور، ۴۵۳)، لسان الدین بن الخطیب (اعمال الاعلام، باب سوم: طبع عبادی اور کتانی، بذیل المغرب العربی فی عصر الوسیط، دار البیضاء، ۱۹۶۴ء، ص ۱۲۰)؛ ابن خلدون (BAS، ۴۷۵ تا ۴۷۶) اور ثانوی حیثیت کے دوسرے مصادر میں ملتا ہے۔

۲۹۸ھ کے آغاز/ ۹۱۰ء کے خاتمے سے لیکر ۳۳۶ھ/ ۹۴۸ء تک فاطمی، جنہوں نے ایک قانونی اعتبار سے جائز حکومت کے خلاف بغاوت کی تھی اور انہیں اغلبیوں کے حامی ابن قرہوب کی مدد بھی حاصل تھی، اغلبیوں کے بعد صقلیہ پر قابض ہوگئے تھے۔ اس عرصے میں عرب مؤرخ کلبریہ اور اپالیہ پر مسلمانوں کے حملوں کو نہ صرف زیادہ اہمیت دیتے، بلکہ المہدی کے ایک غلام صابر کی مہم کو زیادہ نمایاں کر کے دکھاتے ہیں، جس نے ۳۱۶ھ/ ۹۲۸ء میں Tyrrhenior ریاست کے "لومبرڈی" حکمرانوں پر حملہ کر کے بہت سے قلعہ بند شہروں پر قبضہ کر لیا جن کی شناخت عرب اسماء، اعلام اور موجودہ شہروں کے محل وقوع کے اختلاف کی وجہ سے دشوار معلوم ہوتی ہے (BAS، ۷۰، ۳۷۸)۔ فاطمی القائم (۳۲۲ھ/ ۹۳۴ء۔ ۳۳۴ھ/ ۹۴۶ء) نے یعقوب بن اسحاق کی قیادت میں لیگوری ساحل پر ایک سخت حملہ کیا تھا، جس نے ۳۲۲ھ/ ۹۳۴ء میں جینوا پر فوج کشی کی تھی اور اگلے سال اس پر قبضہ کر لیا تھا (BAS، ص ۱۷۰، ۲۵۴، ۳۴۸، ۴۳۷، ۴۵۹، ۴۷۸؛ ابن تغری بردی، ۹۲، ۲۶۷)۔ اعمال الاعلام (ص ۵۳) میں مذکور ہے کہ یہ مہم فاطمی امام المعز کے مشہور آزاد کردہ غلام جوہر [رک بآں] کے سپرد کی گئی تھی۔

چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی سے لیکر اگلی صدی کے وسط تک صقلیہ پر کلبی امیروں [رک

بآسن: کی حکومت رہی اور کوئی قابل ذکر جنگی مہم وقوع پذیر نہیں ہوئی۔ صرف بعض عرب مؤرخ جنوبی اٹلی خاص کر کلبریہ اور اپالیہ میں عام اور معمولی فوجی مہموں کا ذکر کرتے ہیں (کلبریہ، ۴۰۵ھ/۱۰۱۵ء میں سردانیہ پر مجاہد بن عبداللہ کے حملے کے لیے دیکھیے سردانیہ).

نارمنوں کی سسلی کی فتح کے بعد جس کا آغاز ۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء اور خاتمہ ۴۶۳ھ/۱۰۷۲ء میں پلرمو سے دست برداری سے ہوا، عرب مؤرخوں کی دلچسپی اس سر زمین سے جو مسلمانوں کے ہاتھوں سے ہمیشہ کے لیے نکل گئی، روز بروز کم ہوتی گئی اور اٹلی کے محدود سے حوالے سے اس ملک کے مشرق اور مغرب کے حکمرانوں سے تعلقات کا تذکرہ کرنے لگے.

مآخذ: (۱) M.Amari: Storia de Musul maripdic، کتانیہ، ۱۹۳۳ء، ۱۹۳۹ء، بمواضع کثیرہ.
(Mani de sicilia [ت : شیخ نذیر حسین])

••--------------••

٭ **اٹاوہ** (اٹاوہ، اٹاہا): اترپردیش (بھارت) کے جنوب مغرب میں ایک ضلع، جو ۲۶ درجے، اکیس ثانیے اور ۲۷ درجے ایک ثانیے کے شمال اور ۷۸ درجے ۴۵ ثانیے مشرق کے درمیان واقع ہے اور اسی ضلع کا صدر مقام ہے، جو ۲۶ درجے ۴۶ ثانیے شمال، ۷۹ درجے ایک ثانیہ مشرق میں دریاے جمنا پر واقع ہے۔ اس کا عام تلفظ اٹاوہ ہے۔ دوسرے نام اٹایہ (Elphinstone) اٹایہ (Delaet) اور مسلم کتب تاریخ میں اطایہ ہیں، عام اشتقاق میں اس کو "اینٹ آوا" (اینٹوں کے بھٹے) سے مشتق قرار دیا گیا ہے.

جب سلطان محمود غزنوی نے ۴۰۹ھ/۱۰۱۸ء میں قنوج [رک بآں] پر حملہ کیا تو اٹاوہ کی ریاست قنوج میں شامل تھی، اسی طرح جب قطب الدین ایبک نے محمد بن سام کی طرف سے ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں قنوج پر قبضہ کر لیا تو اس وقت بھی اٹاوہ قنوج ہی سے متعلق تھا۔ ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی میں بہت سے راجپوت سرداروں نے اپنے قبائل کو اس علاقے میں بسا لیا تھا اور بہت سے شورش پسند ہندوؤں کو اپنے اردگرد جمع کر لیا تھا۔ ان ہندوؤں کی ہٹ دھرمی قائم رہی اور دہلی کے سلاطین کو تحصیل وصول کے لیے بہت سی مہمیں بھیجنی پڑیں۔ اس طرح فیروز شاہ تغلق کو مجبور ہو کر ۷۷۹ھ/۱۳۷۷ء میں زمینداروں کی ایک بغاوت فرو کرنی پڑی (یحیٰی بن احمد: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۹۳۱ء، ص ۱۳۳۔ ۱۳۴؛ مترجم K.K. Basu، ص ۱۳۱، بڑودہ ۱۹۳۲ء، فرشتہ، مطبوعہ لکھنؤ، ۱: ۱۴۸) متعدد شورش پسند سرداروں مثلاً سومر ساہ، بیر سنگھ اور راوت اودھے رام (یہ اسماء فارسی تاریخوں اور ان کے تراجم میں تحریف شدہ ہیں) کو ۷۹۳ھ/۱۳۹۱۔۱۳۹۲ء میں سلطان ناصرالدین محمد تغلق نے خود جا کر شکست دی۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان نے قلعہ کو تباہ کر دیا تھا (یحیٰی بن احمد، کتاب مذکور، ص ۱۵۴؛ ترجمہ ۱۶۱) اگرچہ مابعد کے سالوں میں ایک قلعہ کے حوالے بار بار آتے ہیں، محمود تغلق کے گورنر خواجہ جہاں ملک سرور [رک بآں، نیز دیکھیے اشراق] نے اپنی گورنری کی ابتدا میں، یعنی رجب ۷۹۶ھ/۱۳۹۴ء میں اٹاوہ اور قنوج کے سرکشوں کے خلاف فوج کشی کی (یحیٰی بن احمد، کتاب مذکور، ص ۱۵۶، ترجمہ، ۱۶۴)۔ اس کے بعد اٹاوہ کا علاقہ جون پوری سلاطین اور دہلی میں تاج و تخت پر قبضہ کے لیے مختلف گروہوں کے درمیان وجہ کشمکش بنا رہا۔ سب سے پہلے ملوخان لودھی [رک بآں] نے ۸۰۳ھ/۱۴۰۱ء میں حملہ کیا (یحیٰی بن احمد، کتاب مذکور، ص ۱۶۹ بعد، ترجمہ، ۱۷۵ بعد) اور دوسری بار ۸۰۷ھ/۱۴۰۴۔۱۴۰۵ء میں جبکہ چار ماہ کے محاصرے کے بعد باغیوں نے خراج اور ہاتھی دینے کی پیش کش کر دی.

۸۱۷ھ/۱۴۱۴ء میں اس واقعے کے کچھ دن بعد سلطان دہلی خضر خان سید نے تاج الملک کی سرکردگی میں ایک لشکر جرار بھیجا جس نے سومر وغیرہ کی طرف سے اطاعت قبول کرنے کے بعد کفار اٹاوہ کی گوشمالی کی (کفار اٹاوہ را گوشمالی داد کتاب مذکور، ص ۱۸۵)۔ ۸۲۱ھ/۱۴۱۸ء

اور ۸۲۳/۱۴۲۰ء کی مہموں میں دیولی کا گاؤں تباہ و برباد کر دیا تھا اور سومر کا اٹاوہ میں محاصرہ کر لیا تھا۔ ظاہر ہے کہ ضلع سے سالانہ مالیہ مسلح فوج کی مدد سے وصول کیا جا سکتا تھا۔ صرف ۸۲۵ھ/۱۴۲۲ء میں جبکہ سومر کے بیٹے نے عارضی طور پر مبارک شاہ کی افواج میں شرکت کر لی تھی، اس علاقے میں کوئی رزم آرائی نہیں ہوئی۔

۸۳۱ھ/۱۴۲۴ء کی مہم جوئی کے بعد اس علاقے پر سلطان ابراہیم جونپوری کے بھائی مختص خان کی فوج نے حملہ کر دیا، جس کی وجہ سے دہلی کی فوج کو خطرے سے نمٹنے کے لیے واپس جانا پڑا۔ دو سال تک اٹاوہ فوج کی مداخلت سے محفوظ رہا۔ اس عرصے میں سادات کا اقتدار روز بروز زوال پذیر ہو رہا تھا اور سلطنت دہلی کے ٹکڑے ٹکڑے ہونے پر اٹاوہ کا ضلع غیر متاثر رہا۔ ۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء میں لودھی سلطان بہلول اول اور محمود شاہ شرقی کے درمیان جنوبی دوآب کی تقسیم ہوئی تو اٹاوہ جون پور کی سرکار کے ساتھ شامل ہو گیا۔

بعد ازاں بہلول اور یکے بعد دیگرے تین جونپوری سلاطین محمود، محمد اور حسین کے درمیان نہ ختم ہونے والے جھگڑے شروع ہو گئے، حسین نے اٹاوہ کو اپنا عارضی صدر مقام بنا لیا۔ (سلطانہ بیگم والدہ سلطان بی بی راجی نے ۸۹۱ھ/۱۴۸۶ء میں وفات پائی)۔ ۸۹۲ھ/۱۴۸۷ء میں حسین کے بہلول پر حملے کو پسپا کر دیا گیا اور اٹاوہ لودھی سلطنت میں ۹۳۲ھ/۱۴۲۸ء شامل رہا جبکہ بعد میں یہ بابر کے قبضے میں چلا گیا۔

۹۵۲ھ/۱۵۴۵ء میں ہمایوں کی شکست کے بعد یہ علاقہ شیر شاہ کی فرمانروائی میں رہا، جس نے بارہ ہزار اسپ سوار لا کر اور سڑکیں تعمیر کر کے باشندوں کو کچھ رام کر لیا، لیکن پھر بھی اٹاوہ کو سلطنت دہلی کے زیر انتظام رکھنے میں ہمایوں اور اکبر کو بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ جب اکبر نے اٹاوہ کو پرگنے کا صدر مقام بنایا تو اسے تھوڑی سی اہمیت پھر حاصل ہو گئی۔ آئین اکبری میں مذکور ہے کہ اٹاوہ میں ایک خشتی قلعہ ہے جو صرافے کا مرکز ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شہر میں دوآبے کے دوسرے شہروں کی طرح مسلمانوں کی آباد کاری نہیں ہو سکی اور مغلیہ سلطنت کے زوال کے بعد مرہٹے اور جاٹ اس پر قابض رہے۔ اس اثنا میں سلاطین کبھی کبھی اپنے اقتدار کی نمائش کرتے رہے۔ ۱۸۰۱ء میں جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنا تسلط قائم کر لیا تو پھر بھی بعض مقامی سردار نیم مختار رہے اور ۱۸۵۷ء کی جنگوں میں کچھ نہ کچھ اس کی شہرت قائم رہی۔

اٹاوہ شہر میں ایک جامع مسجد ہے اس کے مغربی دالان میں کمان دار محراب بنی ہوئی ہے جو جونپور کی دوسری مساجد کے نمونے پر ہے۔ جامع مسجد کی تعمیری بناوٹ کا اچھی طرح مطالعہ نہیں کیا گیا، صرف .. C.Horne نے *Notes on the Jumma Masjid of Elowah* کے عنوان سے *JASB*، ۳۶: ۱۸۶۷ء، ص ۷۴-۷۵ میں ایک مقالے میں اس کا ذکر کیا ہے۔ شہر کا مرکزی چوک سابق کلکٹر ضلع مسٹر ہوے جس نے کانگریس پارٹی کے قیام میں نمایاں حصہ لیا تھا، "ہوے گنج" کہلاتا ہے۔

[اٹاوہ میں اسلامیہ ہائی سکول مسلمانوں کے تعلیمی حلقوں میں نمایاں شہرت رکھتا ہے، جس کے بانی مولوی بشیر الدین تھے اور وہ البشیر کے نام سے ایک اخبار بھی نکالتے تھے]۔

مآخذ: مقالے میں مذکور ہیں۔

(J. Bunon-page [ت: شیخ نذیر حسین])

اعجاز: [ع] لغوی معنی کسی کو عاجز کرنا، پیچھے ⊗ رہ جانا یا اس کے حصول کا وقت حاصل کرنا، جب اس کے حصول کا وقت گزر چکا ہو، قرآن حکیم میں ہے: وَمَا اَنْتُمْ بِمُعْجِزِیْنَ فِی الْاَرْضِ وَلَا فِی السَّمَآءِ (۲۲ [العنکبوت]۱۸) یعنی اور نہ ہی تم (اللہ تعالٰی کو) زمین میں عاجز کرنے والے ہو اور نہ ہی آسمان میں (دیکھیے ابن منظور الافریقی: لسان العرب، بذیل مادہ)۔

اسی سے معجزہ (اسم فاعل ... عاجز کرنے والا) بنا ہے جو انبیاء علیہم السلام کے ایسے "خرق عادت" (یعنی غیر معمولی) افعال کو کہا جاتا ہے۔ جن کے ساتھ مقابلہ کرنے کا چیلنج (تحدی) بھی موجود ہو اور اس کا معارضہ کرنا ممکن نہ ہو (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۴: ۹۷۵)۔ پھر یہ معجزہ کبھی تو کسی کام کو کرنے (فعل) پر مشتمل ہوتا ہے، جیسے کہ لکڑی سے سانپ بنا دینا اور کبھی کسی فعل کے چھوڑنے (ترک) سے عبارت ہوتا ہے، جیسے کہ انبیا علیہم السلام کا "خوراک" کھائے پیے بغیر کئی کئی روز تک زندہ رہنا اور اس کے باوجود ان کی جسمانی صحت بالکل درست ہو۔

محققین نے اثبات معجزہ کے لیے سات شرائط بیان کی ہیں: (۱) یہ کہ معجزہ لازمی طور پر اللہ تعالیٰ کا فعل ہو یا اس کے قائم مقام ہو؛ اس لیے کہ معجزے کا مقصد اللہ تعالیٰ کی طرف سے "تصدیق" کا اظہار ہے اور یہ تصدیق اس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتی جب تک کہ معجزہ اللہ تعالیٰ کا فعل نہ ہو؛ (۲) یہ کہ وہ معجزہ خرق عادت فعل ہو؛ اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو وہ معجزہ نہیں ہو سکتا۔ کچھ علماے کرام نے اس شرط کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ وہ نبی کی قدرت سے ماورا ہو، اس لیے کہ اگر وہ اس کی قدرت رکھتا ہو، جیسے کہ خلا میں چڑھنا یا پانی پر چلنا تو اس فعل کا صدور اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصدیق و تائید کا مظہر نہیں ہو سکتا؛ (۳) لوگ اس کا معارضہ (مقابلہ) کرنے سے قاصر ہوں کہ یہی معجزہ کا حقیقی مفہوم ہے؛ (۴) یہ افعال ایسے شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوں، جو نبوت کا مدعی ہو، تاکہ یہ اس کی تائید و تصدیق کا مظہر بن سکیں؛ (۵) معجزہ اس کے دعوی کے مطابق ہو، مثال کے طور پر اگر اس نے دعوی کیا کہ "میں مردہ کو زندہ کر سکتا ہوں"، مگر اس نے کوئی اور کام ظاہر کر دیا۔ یہ عمل ظاہر نہ کیا تو ایسا فعل بھی یقیناً معجزہ نہ ہوگا؛ (۶) یہ کہ اس کا معجزہ اس کی تکذیب کرنے والا نہ ہو، مثال کے طور پر اگر اس نے یہ کہا کہ "میرا معجزہ یہ ہے کہ یہ گوہ" گفتگو کرے گا، اس نے گفتگو تو کی، مگر اس نے کہا کہ "یہ جھوٹا ہے" یہ کہ اس خرق عادت فعل کا "صدور" اس کے دعواے نبوت سے پہلے نہ ہو، بلکہ اس کے متصل بعد ہو، اس لیے کہ دعوی سے قبل اس کی تصدیق کا ہونا قابل فہم نہیں ہے (التھانوی، ۴: ۹۷۶)۔

قرآن کریم میں معجزہ کے بجائے آیت کا لفظ زیادہ استعمال ہوا ہے، جس کے معنی "نشانی" اور دلیل کے ہیں۔ اس اعتبار سے قرآن مجید کے ہر ایک ٹکڑے یا قطعہ کو بھی آیت (نشان) کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تائید و تصدیق کے لیے اترا ہوا کلام ہے، جبکہ احادیث مبارکہ میں علامات کا لفظ استعمال ہوا ہے (دیکھیے البخاری ۲۱، کتاب المناقب، باب ۲۵، باب علامات النبوۃ فی الاسلام)۔ علامہ ابن حجر العسقلانیؒ نے دونوں میں فرق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معجزہ وہ ہے، جس کے ساتھ نبی کی طرف سے تحدی بھی ہو اور علامت یا آیت کے لیے ایسا ضروری نہیں ہے، اس طرح ان دونوں میں عام اور خاص کی نسبت ہے (ابن حجر، ۲: ۵۸۱_۵۸۲)]۔

بقول مولانا سید سلیمان ندوی: معجزہ خرق عادت اور قاعدہ علت و معلول کی استثنائی شکست کا نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ اپنے کسی پیغمبر کی سچائی کی نشانی کے طور پر لوگوں کے سامنے ظاہر کر دیتا ہے۔ اسلامی روایات اور صحیح معجزات نبوی کی شہادت اس قدر بلند ہے کہ دنیا کی کوئی تاریخی روایت اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی اور اس سے معجزات اور خوارق عادات کا وقوعی ثبوت بہم پہنچتا ہے (سیرت النبی، ۳: ۸۲، مطبوعہ اعظم گڑھ)۔

[بعض فلاسفہ نے محض عقلی بنیادوں پر معجزہ کے تصور کو باطل قرار دیا ہے حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ کائنات کے جس تصور سے ہم آشنا ہیں وہ کائنات اور اس کا تصور دونوں یہ ناقص ہیں۔ ایسی بے شمار اشیا ہیں جنھیں برسوں "حقیقت ثابتہ" سمجھا

جاتا رہا، مگر مرور ایام سے وہ سارے حقائق بذات خود باطل ثابت ہو گئے، مثال کے طور پر زمین کی حرکت یا اس کے ساکن ہونے کا نظریہ ایک طویل زمانے تک دینی اور فلسفیانہ حلقوں کے مابین متنازعہ فیہ بنا رہا، لیکن موجودہ تحقیقات نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ سارے مباحث بے فائدہ اور بے معنی تھے اور زمین کو دوسرے اجرام سماویہ کی تیز رفتار حرکت کے مقابلے میں ساکن تصور کرنا بھی صحیح ہے اور نسبۃً اسے متحرک سمجھنا بھی درست ہے [رک بہ ارض، بذیل مادہ، در تکملہ]؛ اسی طرح ارض و سماء کے متعلق بہت سے نظریات اور تصورات ایسے ہیں۔ جو وقت کے ساتھ ساتھ یا تو مکمل طور پر تبدیل ہو گئے یا پھر ان میں سے ایسی تبدیلیاں رونما ہو گئیں کہ ان کی ظاہری شکل و صورت کچھ سے کچھ بن گئی اس لیے جو لوگ سائنسی فارمولوں کی بنیاد پر "معجزات" کا انکار کرتے ہیں وہ لوگ حقائق کا صرف ایک پہلو مدنظر رکھتے ہیں اور ان کا یہ موقف درست نہیں ہے]۔

انبیائے سابقین کو مختلف زمانوں میں متعدد معجزے عنایت ہوتے رہے۔ حضرت موسیٰ کو نو نشانات، خصوصاً ان کی لاٹھی کا عصا بننا، ید بیضاء اور پھر شق بحر کی کا معجزہ عنایت ہوا اور بحر احمر کی لہریں فرعون اور اس کے درباریوں کو ان کے ساز و سامان سمیت ہمیشہ کے لیے نگل گئیں۔ حضرت نوحؑ کو آیت طوفان، حضرت صالحؑ کو آیت ناقہ، حضرت لوطؑ کی قوم کی بربادی، حضرت شعیبؑ کو آیت صاعقہ، حضرت عیسیٰؑ کو آیت رفع اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بطشۃ الکبریٰ [بدر] دیا گیا۔ ان میں سے ہر معجزہ اور نشانی کے ذریعے سے دشمنان دین کی ہلاکت اور بربادی ہوئی اور اسی کو قرآن حکیم نے سنۃ اللہ (خدا کا دستور) اور سنۃ الاولین (پہلوں کا دستور) کہا ہے (سید سلیمان ندوی: سیرت النبی، ۲۹۰:۳، مطبوعہ اعظم گڑھ)۔

زبانی تبلیغ کے علاوہ پیغمبروں کو مذکورہ بالا معجزات یا نشانیوں کے علاوہ کتابیں بھی بذریعہ وحی عطا ہوتی رہیں، ان میں توریت، زبور اور انجیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جو اپنے اپنے زمانے کے لیے دستور العمل قرار دی جاتی رہی ہیں۔ ان میں قرآن حکیم لاثانی اور ابدی معجزہ ہے جو سب لوگوں کے لیے ہمیشہ کے لیے دستور العمل ہے۔

علمائے اسلام کے نزدیک قرآن حکیم کی وجوہ اعجاز مندرجہ ذیل ہیں: (۱) بعض علما کے نزدیک قرآن مجید کا نظم کلام (سٹائل) معجزہ ہے؛ (۲) قرآن مجید نے نثر کا ایک ایسا اسلوب اختیار کیا جو منفرد اور بے مثال تھا اور جس سے اہل عرب ناآشنا تھے؛ (۳) تمام ادبا، علمائے بیان اور ناقدین ادب قرآن مجید کو فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے معجزہ قرار دیتے ہیں؛ (۴) ابن حزم ظاہری اور امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کا اعجاز یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے تمام بلغائے عرب و عجم کی زبانیں اس کے مقابلے میں گنگ کر دیں اور وہ اس کا جواب نہیں دے سکے؛ (۵) بعض علما کے نزدیک وجہ اعجاز، قرآن مجید میں غیب کی خبریں اور پیشین گوئیاں ہیں جو انسانی امکان سے باہر ہیں۔ ان پیشین گوئیوں میں ایرانیوں کی شکست، رومیوں کی کامیابی اور مکہ کی فتح اور حفاظت قرآن اور یہودیوں کی ذلت و رسوائی اور قیصر و کسریٰ کے تخت کی بربادی کی خبریں دی گئی ہیں؛ (۶) بعض علما کہتے ہیں کہ قرآن مجید کا اعجاز یہ ہے کہ وہ لوگوں کے دل میں چھپے ہوئے اسرار فاش کر دیتا تھا جو انسانی قدرت سے باہر ہے؛ (۷) کسی نے وجہ اعجاز یہ بتلائی ہے کہ قرآن مجید شروع سے لیکر آخر تک بلندی کمال و صحت کے لحاظ سے ایک ہی نوعیت کا ہے؛ (۸) بعض کی رائے یہ ہے کہ معجزہ یہ ہے کہ ایک امی کی زبان سے ایسا بلیغ کلام نکلا؛ (۹) ایک وجہ اس کی بے نظیر تاثیر اور انسانی قلوب کی تسخیر بھی قرار دی گئی ہے؛ (۱۰) بعض فضلاء نے یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن مجید کا سب سے بڑا اور اصلی اعجاز اس کے احکام، تعلیمات اور ارشادات ہیں، (دیکھیے ابن حزم: الفصل فی الملل و النحل، ج:۳؛ (۲) امام

رازی: تفسیر کبیر، ۱: ۲۳۵؛ (۳) الباقلانی: اعجاز القرآن، مطبوعہ قاہرہ؛ (۴) السیوطی: الاتقان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) شاہ ولی اللہ: الفوز الکبیر، مطبوعہ دہلی و لاہور؛ (۶) مولانا شبلی: اعجاز القرآن، مندرجہ رسائل شبلی).

سابقہ کتب تحریف و تغییر اور تراجم و تعبیر کی بنا پر اپنی اصلی زبان اور اپنے اصلی الفاظ کھو چکی ہیں، لیکن یہ قرآن مجید کا معجزہ ہے کہ چودہ سو برس سے اس کا ایک ایک نقطہ اور حرف محفوظ چلا آرہا ہے اور لاکھوں انسانوں کے سینے اس سے روشن ہیں۔ قرآن حکیم کا ایک معجزہ یہ ہے کہ وہ خود عربی زبان کی ابدیت اور سرمدیت کا سبب بنا ہے، زبان اس کی ابدیت کی وجہ نہیں ہے۔ اگر قرآن مجید عربی زبان میں نہ ہوتا تو عربی زبان کا بھی وہی حشر ہوتا جو عبرانی، سریانی، لاطینی اور یونانی وغیرہ زبانوں کا ہوا ہے۔

قرآن حکیم کے نزول اور اسلام کی آمد سے قبل اہل عرب بہت سی اخلاقی برائیوں میں مبتلا تھے۔ وہ بتوں، دیوتاؤں اور ستاروں کی پرستش کیا کرتے تھے۔ عورتوں کو جملہ انسانی حقوق حاصل نہ تھے۔ بچیوں کی پیدائش کو منحوس خیال کیا جاتا اور پیدا ہوتے ہی ان کا گلا گھونٹ کر انہیں ہلاک کر دیا جاتا تھا شراب نوشی اور زنا کاری عام تھی، قمار بازی اور سود خوری کا عام رواج تھا، غرضیکہ اہل عرب اور دوسرے ہمسایہ ممالک (ایران اور روم) اخلاقی برائیوں میں مبتلا تھے، قرآن حکیم کی تعلیمات کا یہ اعجاز ہے کہ اس نے بدوؤں کی کایا پلٹ دی اور ان کو سب قوموں کا رہبر و رہنما بنا دیا۔

بعض مرتدین نے قرآن پاک کے اعجاز میں شک و شبہ کو راہ دی ہے اور اس کی بعض سورتوں کے معارضے میں اپنی طرف سے سورتیں گھڑ کر پیش کرنے کی جسارت کی ہے۔ ان ملحدوں میں جعد بن درہم، (م ۱۰۵ھ/ ۷۲۳ء)، بشار بن برد (م ۱۶۶ھ/ ۷۸۳ء)، ابو العتاھیہ (م ۲۱۳ھ/ ۸۲۸ء)، جیسے لوگوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تاریخی روایتیں ابھی نقد و جرح کی محتاج ہیں۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید کے معارضے کی اب تک ایک بھی سنجیدہ کوشش نہیں ہوئی اور قرآن مجید کا انسانی معارضے سے ماورا ہونے کا نظریہ ایک تاریخی صداقت بن چکا ہے۔ اس ضمن میں بعض معتزلہ کا بھی نام لیا جاتا ہے، ان میں ابو موسیٰ عیسیٰ بن صبیح، ابو ھذیل العلاف (م ۲۲۵ھ/ ۸۲۵ء)، ابن الراوندی (م ۲۵۰ھ/ ۸۶۴ء)، ابو العلاء المعری (م ۴۴۹ھ/ ۱۰۵۷ء) اور متاخرین میں مہذب الدین المنی (م ۶۰۱ھ/ ۱۲۰۵ء) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

یہ لوگ صرف انفرادی طور پر اپنے اپنے خیالات اور افکار کے معتقد رہے ہیں اور عام مسلمانوں میں ان کو ذرہ برابر اہمیت حاصل نہیں ہوئی۔

اعجاز القرآن پر تصنیف و تالیف: اعجاز القرآن کا عقیدہ ہر دور کے مسلمانوں میں یکساں طور پر رائج اور متداول رہا ہے، اسی لیے اس پر متعدد علما نے داد تحقیق دی ہے، چنانچہ مندرجہ ذیل علما نے اعجاز القرآن پر مفصل بحث کی ہے اور ان کی تصانیف نے ملت اسلامیہ میں سند قبولیت حاصل کی ہے۔ مذکورہ بالا کتابوں میں قدیم ترین تصانیف محمد بن یزید (یا زید) الواسطی (م ۳۰۶ھ/ ۹۱۸۔ ۹۱۹ء) کی ہے جو آج کل مفقود ہے۔ اس کے بعد علی بن عیسی ارمانی (م ۳۸۴ھ/ ۹۹۴ء) اور محمد الخطابی (م ۳۸۷ھ/ ۹۹۶ء) کے رسائل ہیں، جنہیں ڈاکٹر عبدالعلیم (جامعہ ملیہ، دہلی) نے پہلے اسلامک کلچر (حیدر آباد دکن) اور ازاں بعد ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن کے نام سے شائع کیا۔ اعجاز القرآن کے موضوع پر سب سے پہلی باقاعدہ اور منظم کتاب امام الباقلانی (۴۰۳ھ/ ۱۰۱۳ء) نے لکھی جو قاہرہ سے کئی مرتبہ شائع ہو چکی ہے فاضل مصنف کا دعوی ہے کہ اعجاز قرآن نبوت محمدی کی سب سے بڑی دلیل ہے اور قرآن مجید کا ادبی اعجاز خود اس امر پر شاہد عادل ہے کہ یہ اللہ کا کلام ہے۔ اس کے علاوہ الباقلانی نے یہ واضح کیا ہے قرآن مجید میں غیب کی خبریں ہیں جو علم رسمی کی دسترس سے باہر ہیں، لہذا یہ

بھی قرآن مجید کا اعجاز ہے کہ پیدائش آدم سے لیکر بعثت محمدی تک کے واقعات اور عظیم الشان امور اس میں مذکور ہیں، دنیا کی کوئی کتاب جامعیت، اسلوب، فصاحت و بلاغت اور لطائف معانی کے اعتبار سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ امام عبدالقاہر الجرجانی (م ۴۷۰ھ/۱۰۷۱ء) نے دلائل الاعجاز، امام فخر الدین الرازی (م ۶۰۶ھ/ ۱۲۰۹ء) نے مفاتیح الغیب اور نہایۃ الاعجاز فی درایۃ الاعجاز اور امام ابن القیم الجوزیہ (م۷۵۱ھ/ ۱۳۵۰ء) نے فوائد میں اعجاز قرآنی پر داد تحقیق دی ہے۔ زمانہ حال میں مصطفیٰ صادق الرافعی (م ۱۹۳۷ء) کی کتاب اعجاز القرآن والبلاغۃ النبویہ نے بڑی شہرت پائی ہے اور جو قاہرہ سے بارہا چھپ چکی ہے (نیز دیکھیے محمود الحسن عارف: معجزات نبوی، در سیرت خیر الانام، بامداد فہرست)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں (نیز دیکھیے معجزہ)۔

(شیخ نذیر حسین و محمود الحسن عارف)

* * *

اعدام: رک بہ قتل در آآآ.

* * *

⊗ **اعزاز علی، دیوبندی، مولانا**: ایک معروف ہندوستانی بزرگ، جو دارالعلوم دیوبند میں تادیر ادب پڑھانے کی بنا پر شیخ الادب کے نام سے معروف ہوئے۔

ان کی ولادت ۳۰ ذوالحجہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء کو غروب آفتاب کے بعد بدایوں میں ہوئی، والد محترم کا نام محمد مزاج علی تھا، جو محلہ شاہی چبوترہ، امروہہ، ضلع مراد آباد کے رہنے والے تھے اور بسلسلہ ملازمت وہاں مقیم تھے۔ نومولود کا نام "محمد اعزاز علی" رکھا گیا (مشاہیر علماے دیوبند، ۹۰۱)۔ مولانا کا نسبی تعلق ہندوستان کی مشہور قوم کمبوہ سے تھا۔ ابتدائی تعلیم و تربیت کے بعد "دار العلوم دیوبند" میں داخلہ لیا اور مختلف اساتذہ سے، جن میں مفتی محمد کفایت اللہ، مولانا محمود حسن، مولانا غلام رسول ہزاروی اور مفتی عزیز الرحمن شامل تھے، فیضان تربیت حاصل کیا۔ ۱۳۲۰ھ/۱۹۱۱ء میں یعنی بیس سال کی عمر میں فراغت پائی (مفتی سیاح الدین: شیخ الادب مولانا اعزاز علی، در دارالعلوم، بابت شعبان ۱۳۷۴ھ، ص ۴۷-۵۰)۔ انہوں نے علامہ انور شاہ کشمیری سے بھی طویل استفادہ فرمایا۔

فراغت کے بعد، پہلے مدرسہ نعمانیہ پورینی (ضلع بھاگل پور) اور مدرسہ افضل المدارس شاہجہان پور میں تدریسی خدمات انجام دیں اور ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱ء میں بطور مدرس عربی ادب دارالعلوم دیوبند میں ملازم ہوئے اور اپنی وفات (رجب ۱۳۷۴ھ/ مارچ ۱۹۵۵ء) تک تقریباً ۴۳ برس تدریسی اور تعلیمی خدمات انجام دیتے رہے اور مختلف کتب، خصوصاً حدیث اور عربی ادب کی تدریس فرمائی۔ جس کی بنا پر شیخ الادب کہلائے۔

۲۔ **خدمات**: مولانا کی سب سے اہم اور وقیع خدمت تو دارالعلوم دیوبند [رک بآں] میں ایک طویل مدت (تقریباً ۴۳) برس تک عربی زبان و ادب کے تدریسی فرائض انجام دینا ہے، مولانا نے جس زمانے میں یہاں سے استفادۂ علمی کیا یہ دور دارالعلوم دیوبند کی تاریخ کا ابتدائی دور تھا اور اس مادر علمی کو ایسے علما کی اشد ضرورت تھی جو اس درسگاہ کو اپنے علم و فکر سے روشنی اور رہنمائی عطا کریں، مولانا اعزاز علیؒ کی اس ادارے سے وابستگی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ چنانچہ مولانا نے اسی دور میں دارالعلوم دیوبند سے وابستہ ہوئے اور اپنی وفات تک اس رشتے اور تعلق کو برقرار رکھا اور اس طویل عرصے میں انہوں نے "عربی ادب" کی تدریس کے ساتھ اپنا تعلق منقطع نہیں ہونے دیا، جو ان کی فکری عظمت اور اپنے موضوع سے محبت کی دلیل ہے۔ اس عرصے میں ان سے استفادہ کرنے والوں کی ایک طویل فہرست ہے، جن میں برعظیم پاک و ہند کی بہت سی ممتاز اور سربرآوردہ شخصیات شامل ہیں۔

۱۔ **تصانیف**: مولانا کی تصنیفی خدمات کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: انتخاب: انہوں نے عربی ادب سے (۱) نفحۃ العرب کے نام سے ایک مجموعہ

مرتب فرمایا، جس میں عربی ادب سے آسان اور سلیس عبارتوں کا انتخاب کیا گیا ہے، یہ کتاب طویل عرصے تک دارالعلوم دیوبند اور اس سے ملحقہ اداروں میں تعلیمی طور پر پڑھی جاتی رہی ہے۔

(ب) تراجم: انہوں نے حافظ ابن حجر کی : الہیثمی کی کتاب الزواجر کا اردو ترجمہ کیا، جو چھپ چکا ہے۔

(۳) قصیدہ لامیہ از مولانا حبیب الرحمان کا اردو ترجمہ (مطبوعہ)؛ (۴) قصیدہ اخلاقیہ مناجاتیہ، مولانا حبیب الرحمان عثمانی کے عربی قصیدوں کا اردو ترجمہ، مع حواشی۔

(ج) شروح: مولانا نے حسب ذیل شروح بھی مرتب فرمائیں: (۵) دیوان حماسہ کی شرح؛ (د) حواشی: ان کی تصانیف میں حواشی کی کثرت ہے، حاشیہ [ارک بآن] کو عام اصطلاح میں شرح قرار دیا جا سکتا ہے، مگر وہ بنیادی طور پر، قاری کی حیثیت سے مرتب کرنے والے کے مختصر ملاحظات (Notes) ہوتے ہیں۔ جنہیں وہ متن کے کنارے پر مختلف نمبروں کی ترتیب میں مرتب کرتا ہے۔ مولانا نے حسب ذیل کتابوں کے حواشی مرتب فرمائے: (۶) نورالایضاح (فارسی میں حاشیہ)؛ (۷) حاشیہ کنز الدقائق (مطبوعہ)؛ (۸) حاشیہ دیوان متنبی (مطبوعہ)؛ (۹) حاشیہ عروض المفتاح؛ (۱۰) حاشیہ نور الایضاح؛ (۱۱) تلخیص حاشیہ مختصر القدوری (مطبوعہ)؛ (۱۲) حاشیہ تلخیص المفتاح؛ (۱۳) حاشیہ محمود الروایہ برشرح الوقایہ از ملا علی قاری۔

(۱۴) حاشیہ مفید الطالبین از حسن نانوتوی؛ (۱۵) حاشیہ شمائل ترمذی، بعنوان حمائل۔

مولانا نے رجب ۱۳۷۴ھ/ ۸ مارچ ۱۹۵۵ء کو انتقال فرمایا اور دارالعلوم دیوبند کے قبرستان میں دفن ہوئے۔

مآخذ: (۱) انظر شاہ: تذکرۃ الاعز، مولانا اعزاز علی دیوبندی کے حالات پر مشتمل، عمدہ سوانحی تذکرہ؛ (۲) تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند (عربی ادب)، ۱:۳۱۱؛ (۳) مفتی سیاح الدین: شیخ الادب مولانا اعزاز علی، در دارالعلوم بابت شعبان ۱۳۷۴ھ، (ص ۴۷۔۵۰)؛ (۴) قاری فیوض الرحمان: مشاہیر علمائے دیوبند، مکتبہ العزیزیہ، لاہور ۱۳۹۶ھ، ۱:۹۱۔ ۹۳۔

(محمود الحسن عارف)

الاعلم الشنتمری : ابو الحجاج یوسف بن سلیمان⊗ بن عیسٰی النحوی، جو اعلم الشنتمری کے نام سے معروف ہوئے (یاقوت الحموی: معجم الادباء، ۲۰:۲۰)۔ ان کی ولادت اندلس کے معروف قصبے الشنتریۃ الغربیۃ (Santamaria de Bigarve) میں ۴۱۰ھ ہوئی، جو اندلس کے جنوبی ضلع میں ساحل سمندر پر واقع تھا (اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ص: ۲۰)۔ اعلم کہلانے کی وجہ یہ تھی کہ ان کا اوپر والا ہونٹ پھٹا ہوا تھا، جو نمایاں طور پر نظر آتا تھا۔ عربی میں ایسے شخص کو اعلم کہا جاتا ہے (وفیات، ۷:۸۲)۔ انہوں نے ۴۳۳ھ/۱۰۴۱ء میں اندلس کے دارالحکومت قرطبہ کا سفر کیا اور وہاں ایک مدت تک قیام کیا، اس دوران میں انہوں نے ابو القاسم ابراہیم بن محمد بن زکریا الافلیلی، ابو سہل الحرانی اور ابو بکر مسلم بن احمد الادیب وغیرہ سے، شرف تلمذ حاصل کیا اور خصوصاً ادب اور لغت میں مہارت حاصل کی (ابن خلکان، ۷:۸۱، عدد ۸۳۱)۔

الاعلم الشنتمری کو اللہ تعالٰی نے بے مثال حافظے کی دولت سے نوازا تھا، چنانچہ انہیں بہت سے لوگوں کے اشعار یاد تھے، اس کے علاوہ وہ عربی زبان و ادب اور لغت وغیرہ پر بھی عبور رکھتے تھے، اسی بنا پر وہ اپنے دور کے معروف ترین ادیبوں اور شارحین اشعار میں شمار ہوتے ہیں اور لوگ زبان و ادب سیکھنے کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع کرتے ہیں (بغیۃ الوعاۃ، ص ۴۲۲)۔

آخری عمر میں ان کی نظر جاتی رہی۔ اسی دوران میں انہیں اپنے ایک قریبی اور معتمد علیہ دوست، ابوعبداللہ بن شریح کی وفات کا صدمہ برداشت کرنا پڑا، جو ان کے لیے جان لیوا ثابت ہوا، چنانچہ وہ اس کے ایک ماہ بعد (۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء) میں انتقال کر گئے (ابن خلکان، ۷:۸۲)۔ انہیں اشبیلیہ میں دفن کیا گیا (معجم

المطبوعات العربیہ، ۱: ۴۵۹).

۱۔ تصانیف: ان کی تصانیف میں زیادہ تر اشعار اور دواوین کی شروح شامل ہیں، ان میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) تحصیل عین الذہب من معدن جوہر الادب فی علم مجازات العرب، یہ کتاب شواہد سیبویہ کی شرح ہے، جو اسی کتاب کے حاشیے پر، (بولاق ۱۳۱۸ھ) طبع ہوئی؛ (۲) شرح دیوان زہیر ابی سلمٰی المزنی، اس کتاب میں، الشنتمری نے معروف سبعہ معلقہ شاعر زہیر بن ابی سلمٰی کے دیوان کی شرح کی ہے۔ یہ کتاب متعدد بار (۱۸۸۹ء۔ ۱۳۰۶/ ۱۳۲۳ھ در مطبع الحمیدیہ، صفحات: ۹۹) طبع ہو چکی ہے؛ (۳) شرح دیوان طرفۃ بن العبد، اسے فرانسیسی ترجمہ کے ساتھ مکس ملخون نے ۱۹۰۰ء میں، فرانس سے شائع کیا (معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۴۶۰)؛ (۴) الشنتمری کی سب سے مشہور اور معروف تصنیف الحماسہ (ابی تمام) کی شرح ہے۔ جو مؤلف نے پانچ جلدوں میں مرتب کی۔ یہ شرح طبع ہو چکی ہے اور فاضل مؤلف کی شہرت دوام کا ذریعہ ہے۔ اس شرح میں الشنتمری نے الفاظ کی عمدہ شرح کی ہے؛ (۵) شرح الشعراء الستہ (میونخ ۱۸۶۴ء): اس کے علاوہ انہوں نے (۶) ابو القاسم الزجاجی کی کتاب الجمل اور (۷) دیوان المتنبی کی شروح بھی لکھی ہیں (جس میں ان کے استاد شیخ ابن الافلیلی نے بھی ان سے تعاون کیا)؛ (۸) ابیات الجمل کی شرح ایک مستقل کتاب میں کی۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفیات الاعیان وانباء الزمان، طبع احسان عباس، بیروت، ۷: ۸۱۔۸۲؛ (۲) ابن بشکوال: الصلۃ، ص ۶۴۳؛ (۳) یاقوت الحموی: معجم الادباء، ۲۰: ۱۰؛ (۴) السیوطی: بغیۃ، ص ۴۲۳؛ (۵) یوسف الیان، سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۴۵۹۔۴۶۰۔

(محمود الحسن عارف)

••------------••

٭ افراغہ (یا اُفراغہ)، فراغہ (Fraga) کا عربی نام اسپین کے شمال مشرق میں اور عسیر مرہ سے جنوب مغرب میں تیس کیلومیٹر کے فاصلے پر ایک قصبہ۔ آبادی نو ہزار نفوس پر مشتمل ہے۔ قصبے کا پرانا حصہ دریائے Cinca کے بائیں کنارے کی ڈھلان پر دریائے ابرو کے سنگم سے اٹھارہ میل دور واقع ہے۔ اب یہاں اسلامی عہد کا کوئی نشان نہیں ملتا۔

افراغہ مسلمانوں کے قبضے میں اس وقت آیا جب موسیٰ بن نصیر نے ۹۶ھ/ ۷۱۴ء میں سرقسطہ فتح کر لیا۔ بعد ازاں اس کی قسمت سرقسطہ سے وابستہ رہی اور تاریخوں میں اس کا نام شاذ و نادر ہی آتا رہا۔ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کے آغاز پر یہ برائے نام مرابطی مملکت کا حصہ تھا، جس کا والی یحیٰی بن غانیہ تھا (دیکھیے بنو غانیہ)۔ ۵۲۸ھ/ ۱۱۳۴ء میں صلیبی جنگجو الفانسو اول (جس نے ۵۱۲ھ/ ۱۱۱۸ء میں سرقسطہ پر قبضہ کر لیا تھا) نے افراغہ پر بھی تسلط کرنا چاہا، لیکن یحیٰی کے ہاتھوں شکست فاش کھائی۔ ۵۴۳ھ/ ۱۱۴۹ء میں بار سلونہ کے نواب Ramon Berenguer نے یہ شہر چھین لیا اور مسلمانوں کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔

ادریسی افراغہ کو جاقہ (Gaca) لاردہ اور مکناسہ سینت زیتون کے صوبے میں شامل کرتا ہے۔ وہ الحمیری کی طرح صوبہ Cinca کے لیے یہ لفظ (زیتون) استعمال کرتا ہے، الحمیری ۵۲۸ھ/ ۱۱۳۴ء کی جنگ کے متعلق تھوڑی سی تفصیلات دیتا ہے۔ یاقوت کتلانیوں کی فتح افراغہ کی صحیح تاریخ دیتا ہے، لیکن یہ معمولی سی خبر بھی غلطیوں سے پُر ہے، القزوینی زمین دوز پناہ گاہوں کا ذکر کرتا ہے۔ جہاں باشندے خطرے کے وقت پناہ لیتے تھے۔

مآخذ: ادریسی: المغرب، ص ۱۷۶؛ ترجمہ، ص ۲۱۱، ۱۹۰، ترجمہ ۲۳۱؛ (۲) ابن عبدالمنعم الحمیری: الروض المعطار، عدد ۲۰؛ (۳) یاقوت بذیل مادہ؛ (۴) القزوینی: آثار البلاد، بذیل فراغہ؛ (۵) Codera: *Decadencia*، ص ۱۱۱ ببعد۔

(C.J.F.P. Hopkins [و ت: شیخ نذیر حسین])

••------------••

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست عنوانات تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

جلد اول

عنوان صفحہ

⊗ ابتدائیہ ۱
⊗ آب: پانی (پانی؛ عربی: ماء) ایک معروف مشروب ۷
⊗ تعلیقہ (سائنسی نقطہ نظر) ۲۱
⊗ آبا (ع) نیل ابیض میں ایک جزیرہ ۲۶
⊗ آب حیات: (ف: آب حیوان، عربی: ماء الحیاۃ) ۲۶
⊗ آبدار (ف: اسم مذکر) ۲۹
⊗ الآبری: ایک نامور محدث، حافظ الحدیث اور شافعی عالم ۲۹
⊗ آتش: (ف: اسم مؤنث، عربی: نار) ایک معروف عنصر ۳۰
⊗ (تعلیقہ) سائنسی نقطہ نظر ۳۳
⊗ الآجری: ایک نامور محدث اور فقیہ ۳۷
⊗ آدم بن عبد العزیز: دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کا ایک ظریف الطبع شاعر ۳۸
⊗ آذربیجان: (آذر بائی جان) وسط ایشیا کی ایک مسلم ریاست ۳۹
⊗ آرامی: ایک قدیم قوم اور زبان ۴۱
آرمینیا: رک بہ ارمینیا (جمہوریہ) ۴۲
⊗ آرنلڈ سر تھامس واکر: ایک معروف انگریز مستشرق ۴۲
※ آرودلق: ایک البانوی قبیلہ [رک بہ آرناودلق (البانیا) بذیل مادہ، در آ آ] ۴۳
⊗ آسیہ: ایک معروف عالمہ وفاضلہ اور محدثہ خاتون ۴۳
⊗ آطنہ: ایتھنز کا نام [رک بہ اتینہ، در آ آ بذیل مادہ] ۴۳
⊗ آل عمران (سورۃ) قرآن کریم کی ایک مدنی سورۃ ۴۳
⊗ آیت اللہ: (یا آیۃ اللہ) اہل تشیع کے ہاں درجہ اول اور دوم کے فقہاء و علماء کا اعزازی لقب ۴۶
⊗ آیت اللہ، خمینی [رک بہ خمینی آیت اللہ] ۴۷
⊗ آئیوری کوسٹ: مغربی افریقہ کے ساحل پر واقع ۴۷

عنوان

ایک مسلم اکثریتی ملک
⊗ اباحت: (ع) ایک معروف فقہی اصطلاح ۵۳
⊗ اباھیہ: ایک ہندو فرقہ ۵۵
⊗ ابراہیم (سورۃ): قرآن کریم کی ایک مکی سورۃ ۵۵
※ ابراہیم الحادی: ایک اسماعیلی عالم [رک بہ الحادی ابراہیم در آ آ] ۵۸
※ ابراہیم الحلبی: صاحب ملتقی الابحر: رک بہ الحلبی، ابراہیم در آ آ ۵۸
※ ابراہیم درویش پاشا: ایک عثمانی جرنیل ۵۸
⊗ ابراہیم شاہ شرقی: جونپور کے مشرقی سلاطین کے سلسلے کا تیسرا فرمانروا ۵۸
※ ابراہیم بن اسحاق: ایک محدث، فقیہ اور ادیب ۶۰
※ ابراہیم بن الاشتر: حضرت علیؓ کا ایک پرجوش حامی اور جنگ صفین کا معروف کمانڈر ۶۰
※ ابراہیم بن ذکوان الحرانی: عباسی خلیفہ الہادی کا ایک وزیر ۶۲
⊗ (حضرت) ابراہیمؑ بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الہاشمی القرشی: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری اولاد ۶۲
※ ابراہیم بن السندی بن شاہک: بنو عباس کا ایک آزاد کردہ غلام (مولیٰ) ۶۸
※ ابراہیم بن سیابا: دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر کا ایک کم درجے کا شاعر ۶۹
※ ابراہیم بن شاہ رخ: ایک تیموری شہزادہ ۷۰
※ ابراہیم بن شیر کوہ: سلطان صلاح الدین کا چچازاد بھائی ۷۰
※ ابراہیم بن علی الاحدب: لبنان کا ایک حنفی شیخ ۷۱
※ ابراہیم بن علی بن حسن السقاء، ایک مصری معلم و مبلغ ۷۲

عنوان — صفحہ
※ ابراہیم بن الولید بن عبدالملک ابواسحاق، ایک اموی خلیفہ ۷۳
※ ابراہیم بے، الکبیر المحمدی: محمد بے ابوالذہب مصری حکمران کا ایک مملوک ۷۴
※ ابراہیمی، محمد البشیر: ایک الجزائری، مصلح، عالم اور مصنف ۷۶
※ ابریل (رومانوی برائیلہ سے ماخوذ) ولاشیا (طرہ رومانسچہ) کا شہر ۷۷
※ ابل: (اسم الجمع: ج) ایک معروف جانور ۷۸
※ ابن ابی البیان: جزیرہ صقلیہ (کریٹ) سے نسبت رکھنے والا، مصر کا ایک یہودی طبیب ۸۳
※ ابن ابی حصینہ: بنو سلیم کا ایک شہزادہ اور شاعر ۸۳
※ ابن ابی خیثمہ: ایک محدث، ماہر انساب، مؤرخ اور شاعر ۸۴
※ ابن ابی زمنین: ایک اندلسی شاعر اور فقیہ ۸۵
※ ابن ابی شنب: ایک الجزائری استاد، عربی زبان کے محقق اور عالم ۸۵
※ ابن ابی شوارب: خاندان ابی شوارب کے کئی افراد کا نام ۸۸
※ ابن ابی شیبہ: ایک عراقی محدث اور مؤرخ ۹۰
※ ابن ابی الضیاف: ایک تونسی مؤرخ ۹۱
※ ابن ابی طے: حلب کا ایک شیعی مؤرخ ۹۲
※ ابن ابی عصرون: اپنے زمانے کے اہم ترین شافعی عالم ۹۳
※ ابن ابی عیینہ: دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے دو عرب شعرا ۹۴
※ ابن ابی لیلیٰ: کوفہ کے ایک نامور تابعی اور ابتدائی اسلامی تاریخ کی نامور شخصیت ۹۵
※ ابن ابی لیلیٰ: عہد صحابہ و تابعین کا ایک معروف قاضی ۹۵
※ ابن الاخشید: بغداد کا ایک معتزلی عالم ۹۶
※ ابن الاخوہ: ایک محدث اور فقیہ ۹۷
※ ابن ادریس اول: مراکش کا ایک وزیر اور ادیب ۹۷
※ ابن ادریس ثانی: ابوالعلی ادریس، سابق الذکر کا بیٹا ۹۸
※ ابن اسرائیل الدمشقی: ایک مشہور شاعر اور صوفی ۹۸
※ ابن الافلیلی (یا صرف الافلیلی): ایک لغت دان، مدرس اور ادیب ۹۹

عنوان — صفحہ
※ ابن امیل: علم تمثیلی اور باطنی علم الکیمیاء کا ایک نمائندہ ۱۰۰
※ ابن البر: ایک لغت نویس اور ادیب ۱۰۱
※ ابن برجان: ایک اندلسی صوفی عالم ۱۰۲
※ ابن برد: اندلسی خاندان بنو برد کے افراد ۱۰۳
※ ابن برکہ: ایک اباضی مصنف ۱۰۵
※ ابن بسام: ایک اندلسی شاعر اور جامع منتخبات ۱۰۶
※ ابن بسام: بغداد کا ایک شاعر اور کاتب ۱۰۷
※ ابن بقی: ایک اندلسی شاعر ۱۰۷
※ ابن البناء: قرآنی علوم کا عالم، محدث اور بغداد کا نامور حنبلی فقیہ ۱۰۸
※ ابن البناء المراکشی: بہت سے علوم میں ماہر ایک مراکشی عالم ۱۱۰
※ ابن الثمنہ: آخری کلبی امیر الحسن کی معزولی کے بعد جزیرہ صقلیہ کو آپس میں تقسیم کرنے والے مسلم قاضیوں میں سے ایک ۱۱۱
※ ابن الجد: ایک خاندان (بنو الجد) کے متعدد افراد کا نام ۱۱۲
※ ابن جلجل: ایک مسلمان عرب طبیب ۱۱۳
※ ابن الحاج: متعدد شخصیتوں کا نام ۱۱۳
⊗ ابن الحاج: آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی دانشور اور شاعر ۱۱۴
⊗ ابن الحاج: ایک نامور مالکی فقیہ اور صوفی ۱۱۴
⊗ ابن حاجب: ایک ادیب، مزاح نگار اور کاتب ۱۱۵
⊗ ابن حبیش: (ایک اندلسی محدث) ۱۱۶
⊗ ابن حرزہم: ایک فقیہ اور دبستان غزالی کا ایک صوفی ۱۱۷
⊗ ابن حزم: ایک اندلسی خاندان کی کنیت ۱۱۸
⊗ ابن حضری: ایک عرب شاعر ۱۱۹
※ ابن الحواس علی بن نعمۃ: بنو کلب کے آخری امیر الحسن المعروف بہ الصمصام، امیر احمد الاکحل کا بھائی ۱۲۰
※ ابن خاتمہ: ایک اندلسی ادیب، شاعر، مؤرخ اور نحوی ۱۲۰
※ ابن خفاجہ: ایک مشہور اندلسی شاعر ۱۲۲
※ ابن خفیف: شیراز کا ایک مشہور صوفی ۱۲۴

عنوان صفحہ
※ ابن خلاد: ایک معتزلی عالم المعروف بہ ابن خلاد ۱۲۶
※ ابن خمیس: عرب کے کئی نحاۃ اور شعرا کا نام ۱۲۷
※ ابن خمیس: ایک عرب شاعر ۲۷
※ ابن الخیاط: سمرقند کا ایک ماہر صرف و نحو ۱۲۹
※ ابن الخیاط: ابوالحسن علی بن محمد الربعی، ایک عرب شاعر ۱۳۰
⊗ ابن خیاط العصفری: بصرے کے رہنے والے ایک محدث، مؤرخ اور نساب ۱۳۰
⊗ ابن خیر الاشبیلی: ایک اندلسی قاری، محدث اور ادیب ۱۳۲
⊗ ابن دائب: ایک محدث، شاعر، نساب اور اخباری ۱۳۳
※ ابن دانیال: ایک عرب ادیب ۱۳۴
⊗ ابن دایہ: ایک مصری مؤرخ، کاتب، ادیب اور شاعر ۱۳۶
※ ابن الدبیثی: ایک عراقی مؤرخ
※ ابن دحیہ: المعروف بہ ابن جمیل، ایک اندلسی شاعر، ادیب اور محدث ۱۳۸
※ ابن دراج القسطلی: ایک اندلسی شاعر ۱۴۰
⊗ ابن درستویہ: ایک نامور محدث، ادیب، لغوی اور نحوی ۱۴۳
⊗ ابن درہم: ایک نامور ملحد اور زندیق ۱۴۳
⊗ ابن دقیق العید: ایک نامور شافعی المذہب محدث، فقیہ، قاضی، اصولی، ادیب اور شاعر ۱۴۵
※ ابن الدواداری: ایک مصری مؤرخ ۱۴۸
※ ابن ذکوان: قرطبہ کے قاضیوں کے ایک خاندان (بنو ذکوان) کے متعدد افراد کا نام ۱۴۸
※ ابن الربیب: ایک ماہر لسانیات، شاعر اور قیروان کا ادیب ۱۴۹
※ ابن رشیق: مرسیہ کا ایک حکمران ۱۴۹
※ ابن الرقیق: کتاب العمری کا مصنف اور معروف ادیب ۱۵۰
※ ابن زاکور: ایک ادیب، فقیہ، عارف اور مؤرخ ۱۵۱
⊗ ابن الزبعری: ایک نامور قریشی شاعر ۱۵۳
※ ابن الزبیر: ایک محدث، قاری، ادیب اور مؤرخ ۱۵۵
※ ابن الزبیر: ایک نامور محدث، فقیہ، قاضی اور ماہر نساب ۱۵۵
※ ابن الزبیر: پہلی ہجری / ساتویں صدی عیسوی کا ایک عرب شاعر ۱۵۶

عنوان صفحہ
※ ابن زرعہ: ایک یعقوبی مسیحی فلسفی، ادیب اور مترجم ۱۵۷
※ ابن الزقاق: ایک اندلسی شاعر ۱۵۸
※ ابن زمرک: ایک اندلسی شاعر اور سیاست دان ۱۵۹
※ ابن زولاق: (یا زولاک) اخشیدی اور ابتدائی فاطمی عہد کا ایک مصری مؤرخ ۱۶۰
※ ابن الزیات: [ابو جعفر] عباسی عہد کا ایک وزیر ۱۶۱
※ ابن الزیات: مراکش کا ایک ادیب اور فقیہ ۱۶۱
※ ابن زیدان: ایک علوی سلطان ۱۶۲
※ ابن زیلہ: ایک فلسفی، ریاضیات کا عالم، ماہر موسیقی ادیب اور نثر نگار ۱۶۳
※ ابن السدید: المعروف با بن المزروق، ایک سرکاری اہل کار ۱۶۴
※ ابن السدید: ایک سرکاری اہل کار ۱۶۵
※ ابن سراپیون: سہراب، عجائب الاقالیم السبعہ کا مصنف ۱۶۶
※ ابن سلیم الاسوانی: ایک فاطمی داعی اور کتاب اخبار النوبہ والمقرہ والعلوہ والبجہ والنیل کا مصنف ۱۶۷
⊗ ابن سماعہ: ایک حنفی، فقیہ محدث اور قاضی ۱۶۸
※ ابن سمجون: ابوبکر حامد، قرطبہ کا ایک طبیب اور ماہر دواساز ۱۶۹
⊗ تعلیقہ ۱۷۰
※ ابن السمح: ایک ماہر علم الہندسہ اور الجبرا وغیرہ ۱۷۰
※ ابن سناء الملک: المعروف بہ القاضی السعید ایوبی عہد کا ایک عربی شاعر ۱۷۲
※ ابن سودہ: متعدد مالکی قاضی علما ۱۷۳
※ ابن سہل الاسرائیلی: ساتویں صدی ہجری، تیرھویں صدی عیسوی کے چند بڑے شاعروں میں سے ایک ۱۷۴
⊗ تعلیقہ: ابن سہل الاشبیلی، نامور ادیب اور شاعر ۱۷۵
※ ابن سیحان: مدینہ منورہ کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر ۱۷۶
⊗ تعلیقہ ۱۷۶
※ ابن شاہین الظاہری: برجی مملوک سلطان، سیف الدین ططر کا بیٹا ۱۷۷
⊗ ابن شبرمہ: ایک محدث شاعر اور کوفہ کے قاضی ۱۷۸

عنوان	صفحہ
※ ابن شبل: پانچویں صدی ہجری کا شاعر، طبیب اور طبی علوم کا ماہر	۱۷۹
※ ابن الشجری: ابوالسعادات ہبۃ اللہ بن علی بن محمد بن حمزہ البغدادی، بغداد کا ایک ماہر لسانیات اور شاعر	۱۸۰
⊗ تعلیقہ	۱۸۰
※ ابن الشحنہ: ایک نامور عالم، فاضل اور حنفی فقیہ	۱۸۱
※ ابن شداد: آل زیری کا ایک وقائع نویس	۱۸۱
※ ابن شرف القیروانی: مصنف اور اندلس کا ایک بڑا شاعر	۱۸۲
※ ابن شریہ: عبید بن عبید الجرہمی، ایک فلسفی اور قدامت شناس شخص	۱۸۴
⊗ تعلیقہ: ابن شریہ	۱۸۵
※ ابن شہر آشوب: ایک امامی عالم، مبلغ اور ماہر فقہ	۱۸۶
※ ابن الشہید: پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کا ایک ادیب	۱۸۷
⊗ ابن شہید: ایک اندلسی شاعر، نامور ادیب اور وزیر	۱۸۸
※ ابن صاحب الصلوۃ: الموحدون کی ایک اہم تاریخ کا مؤلف	۱۹۰
※ ابن الصائغ: العروضی، ایک لغوی، نحوی، ادیب اور شاعر	۱۹۰
※ ابن الصغیر: تاہرت کے رستمی ائمہ کی ایک تاریخ کا مصنف	۱۹۱
※ ابن الصفار: ایک اندلسی ہیئت دان اور حساب دان، مسلمہ المجریطی کا ایک شاگرد	۱۹۲
※ ابن صصری: دمشق کا ایک علمی خاندان	۱۹۳
※ ابن الصیرفی: ایک اندلسی شاعر، مؤرخ اور محدث	۱۹۵
※ ابن الصیرفی: (المعروف بابن الصیرفی) ایک مصری سرکاری اہل کار، بسیار نویس، نثر نگار اور شاعر	۱۹۵
※ ابن طملوس: ایک اندلسی طبیب اور فلسفی	۱۹۶
※ ابن طولون: ایک عالم اور بسیار نویس مصنف	۱۹۷
※ ابن الطیب: ایک نسطوری راہب، طبیب، فلسفی اور عالم دینیات	۱۹۸
⊗ ابن عابدین: دو شخصیات کا نام: (۱) محمد امین، اپنے زمانے کے مشہور حنفی مفتی اور عالم: (۲) محمد بن محمد امین بن عمر، علاؤ الدین اپنے والد کے جانشین اور اپنے دور کے معروف حنفی فقیہ اور مفتی	۱۹۹
※ ابن عاشر: مرینی عہد کے ایک صوفی اور قصبہ سیلہ کے روحانی مرشد	۲۰۲
※ ابن عاشور: اور یسی خاندان اور مراکشی نسل کے ایک خاندان کی کنیت	۲۰۳
※ ابن عامر: ایک نامور تابعی، قاری اور قراءت میں اہل شام کے استاد	۲۰۵
※ ابن العائذ: مغازی پر ایک کتاب کا مؤلف	۲۰۶
※ ابن عائشہ: حسب ذیل ممتاز لوگوں کی کنیت: (۱) محمد بن عائشہ ابو جعفر، مدینہ کا ایک مغنی معبد اور مالک کا شاگرد: (۲) ابراہیم بن محمد بن عبدالوہاب بن ابراہیم الامام؛ (۳) محمد بن حفص التیمی ابو بکر، ماہر انساب، اخباری اور بصرہ کا دانشور: (۴) عبیداللہ بن محمد حفص اور عبدالرحمن، سابق الذکر کا بیٹا	۲۰۷
※ ابن عبدالبر النمری (النمیری): قرطبہ کے ایک علمی خاندان کی عرفیت	۲۰۷
※ ابن عبدالحکم: تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں مصر کے متمول اور باثر فقہا اور مؤرخوں کا ایک خاندان	۲۰۸
※ ابن عبدالصمد یوسف: پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی شاعر	۲۱۰
※ ابن عبدالملک المراکشی: بنو مرین کے عہد میں مراکش میں قاضی القضاۃ	۲۱۰
※ ابن عبدالمنعم الحمیری: ایک اہم جغرافیائی تذکرہ "کتاب الروض المعطار فی خبر الاقطار" کا مصنف	۲۱۱
※ ابن عبدوس ابو عامر احمد: بنو جہور کے عہد حکومت میں قرطبہ میں ایک اہم شخصیت اور ایک وزیر	۲۱۳
※ ابن عبدوس: افریقہ (تونس) کا ایک فقیہ	۲۱۳

عنوان صفحہ
※ ابن عبدون محمد بن احمد: حسبہ پر ایک چھوٹے سے رسالے کا مصنف ۲۱۴
※ ابن عتاش: رک بہ ابن عطاش ۲۱۵
※ ابن عجیبہ: شریفی خاندان کے ایک مراکشی صوفی اور اپنے عہد میں درقاوہ کے صوفی مسلک کے اہم نمائندہ ۲۱۵
⊗ ابن العدیم: حضرت علیؓ کے قریبی ساتھیوں میں سے ایک، کے خاندان میں سے معروف ادیب اور سوانح نگار ۲۱۷
※ ابن عرس: عربی؛ اردو نیولا (Mustela Nivabis) ۲۱۹
※ ابن عرفہ: تیونس میں حفصی عہد کے ایک نامور مالکی فقیہ ۲۲۱
⊗ ابن عروس: ایک مجذوب صوفی اور ایک صوفی فرقے العروسیہ کے بانی ۲۲۲
※ ابن العریف: ایک ممتاز دانش ور اور معروف صوفی ۲۲۲
※ ابن عریف: ابوالقاسم، چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی ادیب ۲۲۳
※ ابن عصفور: ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی ماہر لسانیات ۲۲۵
※ ابن عطاش: پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کا ایک اسماعیلی داعی اور عراق اور مغربی ایران میں اسماعیلی دعوتی سرگرمیوں کا سربراہ ۲۲۵
※ ابن العفیف التلمسانی: "الشاب الظریف" (جوان بذلہ سنج)، ایک عمدہ عربی شاعر ۲۲۶
※ ابن عقیل: حنبلی فقیہ اور ماہر علم الکلام ۲۲۷
※ ابن عقیل: ایک ممتاز شافعی فقیہ اور لغوی ۲۳۰
※ ابن العلاف: ایک شاعر اور راوی ۲۳۱
※ ابن علقمہ: تمام، مسلم اندلس میں اموی خلافت کے ابتدائی عہد کی دو معروف شخصیتیں ۲۳۱
※ ابن علیوہ: صوفی اور شاعر ۲۳۳
※ ابن عمر، ایک جزیرہ: ترکی اور شام کی سرحد پر واقع ایک قصبہ ۲۳۵
※ ابن عنین: ایک ہجو گو شاعر ۲۳۷
※ ابن عیسیٰ: اصل (محمد بن احمد بن عیسیٰ الصنہاجی بن عبداللہ) ایک مراکشی ادیب ۲۳۸
※ ابن غالب: ایک مؤرخ اور جغرافیہ دان ۲۳۸
※ ابن غراب: دس برسوں تک سلطان برقوق اور اس کے بیٹے فرج کے زمانے میں مملوک ریاست کی ایک بڑی اہم شخصیت ۲۳۹
※ ابن غلبون: ایک مالکی رہنما، (ملوک الطوائف) کے زمانے میں Molina de Aragon (حرہ ابی مسرۃ) کا حکمران ۲۴۰
※ ابن غنام: خوابوں کی تعبیر پر ایک رسالے کا مصنف ۲۴۲
※ ابن غنام: وہابی تحریک کا ایک مخلص پیروکار اور وقائع نگار ۲۴۳
※ ابن الفارض: ایک مشہور صوفی شاعر ۲۴۴
※ ابن الفحام: ایک راوی اور شارح مقدمہ (الجزری) ۲۴۵
※ ابن فرج الجیانی: ایک شاعر، ادیب اور اندلس کی اسلامی تاریخ کا مؤرخ ۲۴۵
⊗ ابن فورک: ایک اشعری متکلم، اصولی، ادیب نحوی اور واعظ ۲۴۶
※ ابن فہد: دو صدیوں، یعنی آٹھویں صدی تا دسویں صدی ہجری / چودھویں تا سولھویں صدی عیسوی کے دوران میں ایک معروف مکی خاندان ۲۴۷
※ ابن القنفذ: الجزائر کا ایک فقیہ، محدث اور مؤرخ ۲۵۰
※ ابن القط: اموی شہزادہ احمد بن معاویہ بن محمد بن ہشام بن معاویہ بن ہشام اول کا عرفی نام ۲۵۲
※ ابن القطاع: ایک ادیب، مؤرخ، ماہر صرف و نحو اور لغت دان ۲۵۳
※ ابن القطاع: ایک اندلسی منکسر المزاج وزیر ۲۵۴
※ ابن القطان عبدالقاسم: محدث، معالج چشم اور بغداد کا شاعر ۲۵۵
※ ابن کناسہ: شاعر، ماہر علم اللسان اور عباسی دور کا ایک راوی ۲۵۵
※ ابن کیسان: ایک عربی ماہر صرف و نحو ۲۵۶

عنوان صفحہ

※ ابن اللبانہ: پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی شاعر ۲۵۷
※ ابن لرّہ: ایک عربی ماہر لسانیات ۲۵۹
※ ابن لسان الحمرہ: پہلی صدی ہجری/ ساتویں صدی عیسوی میں ایک بدوی ۲۶۰
※ ابن مانک بن ابی الفضل الیمنی: ایک سنی مفتی اور یمن کا چھوٹے درجے کا مؤرخ۔ ۲۶۰
※ ابن ماء السماء، ابو بکر [عبادہ بن عبد اللہ] ایک اندلسی شاعر ۲۶۱
※ ابن المجاور الدمشقی: تاریخ المستبصر یا (تاریخ مستبصر) ایک اہم ماخذ کا مشہور مصنف ۲۶۲
※ ابن محرز: مکہ کا مشہور موسیقار اور مغنی ۲۶۴
※ ابن مدبر: دو بھائی: ابو الحسن احمد اور ابو الاسحاق (ابو الیسر) ابراہیم بن محمد بن عبد اللہ بن مدبر ۲۶۵
※ ابن المدینی: ایک مشہور محدث، راوی حدیث اور نقاد ۲۶۶
※ ابن مرزوق: مبلغ، محدث واعظ اور ایک سیاست دان ۲۶۹
※ ابن مریم: دسویں صدی ہجری/ سولہویں صدی عیسوی میں شمالی افریقہ سے تعلق رکھنے والا کتب مقدسہ کا ایک نساخ ۲۷۴
※ ابن مسلمہ: آل الرقیل (کذا العقیل) کے احمد بن عمر کا لقب ۲۷۵
※ ابن مصال: ایک فاطمی امیر ۲۷۷
※ ابن مطروح: ایک فاطمی امیر ۲۷۷
※ ابن المعتز: ملک الصالح ایوبی کے دور حکومت کا ایک اہم عہدیدار اور شاعر ۲۷۹
※ ابن المعذل: بصرہ کا ایک ہجو گو شاعر ۲۸۲
※ ابن مفرغ: پہلی صدی ہجری/ ساتویں صدی عیسوی میں بصرہ کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر ۲۸۳
※ ابن مفلح شمس الدین: ایک حنبلی ماہر اصول فقہ، اصول فقہ کے ایک ماہر خاندان کا سربراہ اور بانی ۲۸۵
⊗ ابن ملجم المرادی: ایک متشدد خارجی اور حضرت علیؓ کا قاتل ۲۸۶
※ ابن المماتی: اسیوط کے قبطی خاندان سے تعلق رکھنے والی اور متاخر فاطمیوں اور ایوبیوں کے دور اول میں پروان چڑھنے والی تین اعلیٰ مناصب پر فائز شخصیت ۲۹۱
※ ابن مناذر، محمد: ایک ہجو گو عرب شاعر ۲۹۲
※ ابن مندہ: تقریباً تین صدیوں تک نمایاں خدمات دینے والا اصفہان کے محدثین اور مؤرخین کا ایک مشہور خاندان ۲۹۳
※ ابن الموقت: محمد بن عبد اللہ المراکشی ۲۹۵
※ ابن المولیٰ: عہد عباسی کا ایک شاعر ۲۹۷
※ ابن میادہ: بنو مرہ بن عوف سے نسبی تعلق رکھنے والا ایک بدوی شاعر ۲۹۷
※ ابن میسر: ایک مصری مؤرخ ۲۹۹
※ ابن النبیہ: دور ایوبی کا ایک معروف شاعر ۲۹۹
※ ابن النجار: معروف سوانح نگار، سفر نگار اور نامور شافعی محدث۔ ۳۰۰
※ ابن النحاس: ایک مصری ماہر صرف و نحو ۳۰۱
※ ابن النطاح: ایک نسب دان اور مؤرخ ۳۰۲
※ ابن النفیس: ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کا ایک ممتاز معالج اور ذو وجہات مصنف ۳۰۳
※ ابن وافد: ایک اندلسی طبیب، عطار اور ماہر زراعت ۳۰۶
※ ابن وھب: مصر کا ایک مالکی محدث ۳۰۷
※ ابن وھبون: ایک عرب شاعر ۳۰۷
※ ابن الحداد: قادس (وادی آش) کا ایک اندلسی شاعر ۳۰۸
※ ابن یعیش: کئی یہودی علما کا خاندانی نام ۳۰۹
※ ابن یعیش: المعروف بہ ابن الصائغ، ایک عربی ماہر صرف و نحو ۳۱۰
※ ابن یونس: ابو سعید عبد الرحمن بن احمد الصدفی ۳۱۰
※ ابو: ایک قصبہ، مرکزی نائجیریا ۳۱۱
⊗ ابو امامہ الباہلی: ایک نامور صحابی رسول رضی اللہ عنہ ۳۱۱
⊗ ابو برزہ الاسلمیؓ: ایک نامور صحابی رسول اور بہت سی احادیث کے راوی ۳۱۳

عنوان صفحہ
⊗ابو بکر صدیقؓ: خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم [مقالہ جدید] ۳۱۴
⊗ابو بکر غزنوی سید: ایک معروف پاکستانی عالم ۳۳۲
⊗ابو الحسن علی ندوی: ایک معروف مسلمان ادیب، مصنف اور مفکر ۳۴۴
⊗ابو حمید اساعدیؓ: ایک معروف صحابی رسول اور راوی حدیث ۳۶۴
⊗ابو خلدون ساطع الحصری: ایک نظریاتی قائد، عرب قومیت اور عرب اتحاد کا علم بردار ۳۶۵
⊗ابوذرؓ غفاری: معروف صحابی رسول [مقالہ جدید] ۳۶۷
⊗ابو رافع: آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو خدام: (۱) ابو رافع القبطیؓ (۲) ابو رافع ۳۸۱
⊗ابو سمبل: (Abu Sambool) یا ابسمبل (Ipsombul)، ساحل نیل پر واقع، علاقہ نوبہ (مصر) کا ایک قدیم تاریخی قصبہ ۳۸۳
⊗ابو سہل، الکوہی: ایک مسلمان جغرافیا نگار اور قدیم فلسفی ۳۸۵
⊗ابو عبداللہ، محمد بن عیسیٰ: الماہانی، علمائے اعداد اور نامور مسلم مہندسین میں سے ایک ۳۸۶
⊗ابو القاسم البراوی: الآمری، ابو الفضل، یک معروف عالم اور محقق ۳۸۶
⊗ابو القاسم خوئی: ایک معروف شیعی مجتہد اور اسلامی قوانین کا شارح ۳۸۶
⊗ابو القاسم الزہراوی: رک بہ الزہراوی، ابو القاسم ۳۸۷
※ابو القاسم کاشانی: ۱۹۵۰ء کی ایران کی قومی تحریک کے ایک مذہبی اور سیاسی رہنما ۳۸۷
⊗ابو قتادہؓ: ایک نامور صحابی رسول ۳۸۹
⊗ابو مالک الاشعری: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی ۳۹۳
⊗ابو مسعود البدری الانصاری: نبی اکرم اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی اور حضرت علیؓ کے حامیوں میں سے ایک ۳۹۴

عنوان صفحہ
⊗ابو المعالی: قاضی بخاری، شیخ عصر، عالم کبیر اور نامور حنفی فقیہ ۳۹۶
⊗ابی بن کعبؓ: نامور صحابی اور قاری قرآن ۳۹۷
⊗اتحاد عالم اسلامی: معروف اصطلاح ۴۰۰
※اتحاد محمدی جمعیت: ترکی کی ایک سیاسی اور مذہبی جمعیت ۴۰۸
※اتحاد و ترقی انجمن: ترکی کی ایک سیاسی تحریک ۴۱۰
⊗اجارہ: (ع) ایک معروف فقہی اصطلاح ۴۱۳
⊗اجین: بھارت کی کمشنری اندور (indoor، مدھیہ پردیش) کا ایک ضلعی صدر مقام اور ایک قدیم تاریخی شہر۔ ۴۳۱
⊗الاحزاب: (ع) قرآن مجید کی ایک مدنی سورہ ۴۳۳
⊗احسان دانش: ایک نامور اردو شاعر ۴۳۸
⊗احمد بن جعفر جحظہ: ایک عرب شاعر اور مغنی ۴۴۱
⊗احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف العجلی: المعتمد علی اللہ اور المعتضد باللہ عباسی کے زمانہ حکومت میں اصفہان کا ایک امیر ۴۴۲
⊗احمد امین: بن ابراہیم الطباخ، ایک مصری مفکر مؤرخ اور ادیب۔ ۴۴۳
⊗احمد البرکانی المکتی: سوڈان کا ایک مذہبی اور سیاسی رہنما ۴۴۵
⊗احمد بیگ: ایک معروف ترکی امیر اور قائد اور سلطنت آق قویونلو کا ایک حکمران ۴۴۷
⊗احمد حسن سید: سید العلماء، مولانا سید احمد حسن محدث امروہوی، برصغیر پاک وہند کے ایک نامور محدث ۴۴۷
⊗احمد دین، بگوی: قدیم پنجاب کے ایک معروف عالم دین اور بزرگ ۴۵۱
⊗احمد شوقی: مشہور عربی شاعر ۴۵۱
⊗احمد العلوی (۱۸۶۹ء-۱۹۳۴ء): رک بہ ابن علیوہ ۴۵۳
⊗احمد علی لاہوری مولانا: برعظیم پاک وہند کے ایک معروف عالم دین، مفسر قرآن ۴۵۴
※احمد کسراوی: جدید ایران کا ایک مؤرخ، سیاسی مفکر، لادینی نظریہ حیات کا حامی اور دو آزادیگان سوسائٹی، مکتب فکر کا بانی۔ ۴۵۹

عنوان صفحہ

⊗احمد محمد شاکر: ایک معروف عربی عالم و محدث ۴۶۱
⊗احمد معمار لاہوری: برعظیم پاک و ہند میں عہد شاہجہانی کا ایک نامور معمار اور ماہر تعمیرات، ریاضی دان اور علم ہیئت کا ماہر ۴۶۳
⊗احمد الہاشمی: ایک مصری ادیب، مصنف اور ماہر تعلیم ۴۷۱
⊗احمدیت: مرزا غلام احمد قادیانی (۱۹۰۸_۱۸۳۶ء) جھوٹے نبی کا قائم کردہ ایک فرقہ یا مذہب ۴۷۲
⊗احیاء و تجدید دین: ایک معروف نیم مذہبی و نیم سیاسی اصطلاح ۴۷۸
⊗اخبار: [رک بہ خبر در آ آ آ، بار اول، بذیل مادہ] ۴۹۰
⊗اخباریہ: شیعی فقہ میں ایک پرزور روایتی (منقولی) رجحان کا حامل فرقہ ۴۹۰
⊗اختیار: ایک عربی اصطلاح ۴۹۴
×اختیارات: (Meno l ogte sreme rologies) ایک جوتشیانہ عمل ۴۹۵
⊗ تعلیقہ ۴۹۶
⊗اخشخہ: جارجیہ کے شہر اخال تسخہ (Akhal Tasikhe) میں ایک شہر کا ترکی اور فارسی نام ۴۹۷
⊗اخوان: [رک بہ طریقہ در آ آ آ، بار اول] ۴۹۷
×الاخوان: (بھائی، برادر)، ایک عرب قبائلی تحریک ۴۹۷
×ادارہ: جدید عربی، فارسی اور ترکی زبان میں نظم و نسق کے لیے مروج نام ۵۰۶
×ادرائی بیگری. ٹھٹھہ، قدیم سندھ کے دار الحکومت کا ایک باشندہ اور شاعر ۵۰۷
×ادریسیہ: احمد بن ادریس (۱۷۴۹ـ۵۰/۱۸۳۷ء) کی تعلیمات پر مبنی ایک صوفیانہ طریقہ ۵۰۸
×ادغام: علم القرات کی ایک معروف اصطلاح ۵۱۰
⊗ تعلیقہ ادغام ۵۱۱
×اذاعہ: (براڈکاسٹنگ) کے لیے جدید عربی اصطلاح ۵۱۲
×ارامار: (جدید ترکی ارمر)، عراق کے ساتھ ترکی کی شمالی سرحد پر واقع ایک جنوب مشرقی ضلع اور صوبہ ہکاری (ایل) کے ضلع گوار چیچ کا صدر مقام ۵۱۵
×ارتجال: (فی البدیہہ یا برجستہ نظم کہنا یا تقریر کرنا) ایک اصطلاح ۵۱۷
×ارتچ، یوسف ضیاء (یوسف ضیاء ارتچ): ایک ترک شاعر اور صحافی ۵۱۸
⊗ارتریا: (Eritrea) ایک مسلم افریقی ریاست ۵۱۹
×ارجانی: ابو یحیی زکریا، نفوسہ کے بربر قبیلے کا ایک سردار اور شمالی افریقہ میں آخری اباضی وہبی امام ۵۲۱
×ارخان سیفی: ایک ترک شاعر اور صحافی ۵۲۷
×ارخن: موجودہ عوامی جمہوریہ، منگولیا کے شمالی حصے کا ایک دریا ۵۲۸
⊗اردن: (Jordan) معروف اسلامی مملکت ۵۲۸
⊗ارض: (ع، زمین) [زمین کے متعلق مباحث] ۵۳۵
⊗ارغون: (Aragon) شمال مشرقی اندلس میں اسلام کے مابعد دور کی ایک مسیحی ریاست ۵۴۳
⊗ارمینیا: (جمہوریہ ارمینیہ) ایک وسط ایشیائی ریاست ۵۴۵
⊗اریٹیریا: رک بہ ارتریہ ۵۴۸
⊗ازبکستان (Uzbekistan): وسط ایشیا کا ایک اہم اسلامی ملک ۵۴۸
⊗ تعلیقہ ۵۵۷
×ازدمیر پاشا: عہد عثمانی میں یمن اور بعد ازاں ساحل ایے سینیا، یعنی حبش کا گورنر ۵۵۹
×استبصار: (کتاب استبصار)، جغرافیائی تاریخ کی ایک گمنام کتاب ۵۶۰
×استثناء: (عربی) فعل استثنٰی کا مصدر عربی گرائمر کی ایک فنی اصطلاح ۵۶۱
⊗ تعلیقہ: ۵۶۳
⊗استشراق: (Orientalism) ۵۶۵
×استطاعہ: مقدور، عمل کی قوت، ایک معروف اصطلاح ۵۷۳
×استعراض: خوارج کے ہاں ایک فنی اصطلاح ۵۷۷
×استعراض: ایک معروف فوجی اصطلاح ۵۷۸

عنوان	صفحہ
※استفہام: (ع) عربی میں پوچھ گچھ کے لیے مستعمل ایک اصطلاح	۵۸۷
※استقسام: ایک تفاوتی اصطلاح	۵۸۹
※استقلال: (ع) تفریق علیحدگی وغیرہ، ایک اصطلاح	۵۹۱
※استقلال: (ع) مختلف ممالک کی آزادی دیکھیے مختلف اسلامی ممالک	۵۹۱
⊗استقلال: (حزب الاستقلال) مراکش کی ایک قوم پرست سیاسی جماعت	۵۹۱
※اسحاق ادیب: ایک شامی النسل معروف ادیب اور صحافی	۵۹۳
※اسحاق افندی: ایک انجینئر اور ریاضی دان	۵۹۴
※اسحاق بن سلیمان الاسرائیلی، ایک معروف ادیب	۵۹۵
※اسحاق بن مراد: ایک ترکی طبیب	۵۹۶
⊗اسرائیل: یہودیوں کا معروف ملک	۵۹۶
⊗ تعلیقہ: اسرائیل عرب تنازعہ	۶۰۷
⊗اسرائیلیات: ایک مخصوص ادب	۶۰۷
※اسفرائینی: (ایک اشعری متکلم اور شافعی فقیہ)	۶۱۲
※اسفنج: ایک عربی محصول کا عثمانی نام	۶۳۶
※اسلامی ترقیاتی بنک: (ایک معروف بنک)	۶۳۷
※اسلامی ثقافتی مراکز: (ایک معروف اسلامی تحریک)	۶۳۸
※اسلامی جمہوری پارٹی: ایک ایرانی سیاسی جماعت	۶۳۹
※اسلامی سالویشن فرنٹ: الجزائر کی ایک معروف دینی وسیاسی جماعت	۶۳۹
※اسلامی کانفرنس تنظیم: اسلامی ممالک کی سب سے بڑی اور اقوام متحدہ کے بعد دنیا کی دوسری بڑی عالمی تنظیم	۶۴۱
※اسلامی نہضت پارٹی: وسط ایشیائی ملکوں میں قائم ایک نیم مذہبی سیاسی جماعت	۶۴۴
※اسماعیل راجی الفاروقی: ایک مسلمان عالم اور رہنما	۶۴۵
※اسماعیل رسوخ الدین: جلال الدین رومی کی مثنوی کا ایک شارح	۶۴۷
※اسماعیل صبری: ایک مصری شاعر	۶۴۹
※اسماعیل صدقی: ایک مصری مدبر اور سیاست دان	۶۴۹
※اسماعیل صفا: وبستان ہائے تنظیمات اور "ثروت فنون" کے عبوری دور کا ایک ترکی شاعر	۶۵۰
※اسماعیل غالب: ترکی مؤرخ اور سکوں کا ماہر	۶۵۲
⊗اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ: ایک نامور عالم، فاضل، عابد وزاہد اور فقیہ	۶۵۳
⊗اسماعیل بن یسار النسائی: مدینہ منورہ کا ایک شاعر	۶۵۳
⊗اسید بن حضیر: ایک نامور انصاری صحابی اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مقرر کردہ نقیب	۶۵۴
※اشارہ: (ع) ایک معروف اصطلاح	۶۵۶
※اشارہ (۲): صوفیانہ مفہوم	۶۵۷
⊗اشتراکیت: ایک معروف نیم سیاسی اور نیم معاشی تحریک	۶۵۹
(۲) اسلامی ممالک میں اشتراکیت	۶۶۷
⊗اصلاح: (لغوی، اصطلاحی مفہوم)	۶۷۴
※اصلاح (تحریک) لفظی معنی عقائد ومعاشرت	......
⊗اصلاحی، امین احسن: پاکستان کے ایک عالم دین خصوصاً بر قرآنیات	۷۳۳
⊗اصول فقہ: ایک معروف اصطلاح اور علم کی ایک کثیر الاستعمال شاخ	۷۳۷
※اصطبل: ایک معروف اصطلاح	۷۳۵
⊗الاضداد: ایک معروف اصطلاح	۷۵۸
⊗اطالیہ: اٹلی کا عربی نام	۷۵۸
⊗اطاوہ (اٹاوہ) اتر پردیش (بھارت) میں ایک ضلع	۷۶۱
⊗اعجاز (ع) معجزہ: ایک معروف اصطلاح	۷۶۳
⊗اعدام: رک بہ مثل	۷۶۶
⊗اعزاز علی: دیوبندی، مولانا، ایک معروف ہندوستانی عالم	۷۶۶
⊗الاعلم الشنتمری: ایک معروف اندلسی ادیب اور شارح حماسہ	۷۶۷
※اقرانہ: (ع) اسپین میں ایک معروف قصبہ	۷۶۸

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تصحیحات و زیادات

تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد اول، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

صفحہ	کالم	سطر	غلط	صواب
۸	۲	۳۱	حیوانی	حیوانی
۱۰	۲	۱۹	نوحؑ	نوح
۱۰	۲	۹	رکے ہے	رکے
۱۲		۱۴،۱۵	من قال صاحب الجمانہ اجتمع بها	من قال: ان صاحب الجماع اجتمع بالجمع
۱۲	۲	۳۰	ہو	ہوگا
۱۳	۲	۳۵	ڈھیچہ	ڈھانچہ
۲۸	۱	۹	بچاکو	بچاکر
۳۰	۱	۱۷	جمع النور	جمع الانوار
۳۹	۲	۵	۲الہاروی	الہاروی
۴۴	۲	۲۷	دوری	دوروی
۵۰	۲	۳	گاوں	گاوب
۵۲	۱	۲۶	سطوردا	سطوردا
۵۷	۱	۲۳	جلاوطن کی کر سکے	جلاوطن کر سکے
۵۹	۱	۲۷	جلدر	جلدہ
۶۳	۱	۱	بھیڑیں	بھیریں
۶۳	۱	۳۲	حکیم	ابا حکیم
۶۶	۱	۸	الحاحظ	الجاحظ
۶۶	۲	۲	لکھورہالا	لکھوروالا
۶۲	۱	۳	ذیلی طور عربی	ذیلی طور پر عربی
۶۷	۱	۲۳	عربی ثقافت کی	عربی ثقافت کے
۶۸	۲	۳	قسمی	قسمیں
۸۳	۱	۱۵	پرائیویٹ طور کی	پرائیویٹ طور پر کی
۸۴	۱	۱۹	زماہیں	زراہیں
۸۶	۱	۲۷	کے گئے	کیے گئے
۸۶	۲	۱۳	[illegible]	[illegible]
۸۸	۲	۱۵	کیوست	کیفیت
۸۹	۱	۱۷	[illegible]	[illegible]
۹۲	۱	۲۶	وارالکتب	دارالکتب
۹۳	۱	۲۶	ایجا	اٹھا کر
۹۴	۲	۱	اس قسم کے	اس کے
۹۵	۱	۱۳	بنی اکرمؐ	نبی اکرمؐ
۹۵	۲	۱۱	کہی جاتی تھی	کہی جاتی ہے
۹۹	۲	۳۰	باوجر	باوجود
۹۹	۲	۲۷	مجموعہ کتب فلسفہ لکھا گیں	مجموعہ کتب فلسفہ لکھی گئیں
۹۷	۱	۲۲	المیدا کا مسئلہ	المبدا کا مسئلہ
۹۷	۲	۲۰	اصدار پانی	اصدار پال
۱۰۲	۲	۱۱	ابوالغزالی	الغزالی

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۱۱۱	۲	۲۱	افرادکی نام	افرادکا نام
۱۲۳	۲	۳۱	عضدالدولہ	عضدالدولۃ
۱۲۵	۲	۹	پڑھ	بڑھ
۱۲۸	۱	۱۸	گزارنے	گزارنے
۱۲۸	۲	۲۲	مشتمل ہوئے ہیں	مشتمل ہیں جن
۱۳۹	:	۵	نسبتین	نسبتیں
۱۴۳	۲	۸	کیے جانے	کیے جانے والے
۱۴۸	۲	۱۴	ابولعباس	ابوالعباس
۱۴۱	۱	۱۰	وو۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء سے ۴۱۷ھ/۱۰۲۲ء تک المنذر کے دربار اور ۴۱۷ھ/۱۰۲۲ء سے ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء تک اس کے بیٹے یحییٰ کے	وہ المنذر (۴۰۸ھ/ ۱۰۱۸ء تا ۴۱۲ھ/۱۰۲۲ء) کے دربار سے اور اس کے بعد اس کے بیٹے یحییٰ (۴۱۷ھ/۱۰۲۲ء تا ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء) کے
۱۵۳	۱	۱۱	ہشام	ہشام
۱۵۳	۱	۱۹	ام ہانی	ام ہانیؒ
۱۵۷	۱	۵	ابن قتیبہ	ابن قتیبہ
۱۶۱	۲	۴	قاضی القضاۃ	قاضی القضاۃ
۱۶۹	۱	۴	۲۵ گندو	۲۵ گز
۱۶۹	۱	۲۳	المسبوط	المبسوط
۱۶۹	۲	۲	طبع ص	(حذف)
۱۷۱	۲	۸	کلوسوس بن کلوسوس	کلونوسوس بن کلونوسوس
۱۷۱	۲	۲۷	بیہ	ہے
۱۷۶	۲	۱۴	جبکہ	جبکہ
۱۷۷	۲	۲۵	Institut	Institute
۱۸۳	۱	۲۴	کیو	کیا

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۱۸۵	۲	۱۹	سرگین	سرگین
۱۹۰	۱	۰	مخفش	مخفش
۱۹۰	۲	۹	باال مامۃ	بالامامۃ
۱۹۳	۲	۲۵	م۱۱۲۹-۱۱۷۰ء	(م ۵۶۵ھ/ ۱۱۶۹ - ۱۱۷۰ء)
۱۹۴	۱	۴	مرصری	مصری
۱۹۶	۲	۳۰	ص نمبر ۵۹۶، ۵۰۰	۴۹۶_۵۰۰
۱۹۷	۱	۲۰	بچپن	بچپن
۱۹۷	۲	۳۲	۸۲۶تا۸۸۴ھ/ (۱۴۷۹_۱۵۲۱.)	۸۲۶ _ ۸۸۴ھ/ ۱۴۷۹_۱۵۲۱ء
۲۰۱	۲	۰۴	جامع	(حذف)
۲۰۱	۲	۱۷	عیون والاخبار	عیون الاخبار
۲۰۲	۲	۵	شلہ	سینہ
۲۰۳	۱	۱۹	Manuscrits	Manuscript
۲۰۷	۲	۳۲	روایۃ	روایتہ
۲۱۱	۲	۳۲	De Sane	De Slane
۲۱۳	۱	۳۲	Intermation	Information
۲۱۳	۲	۱۸	الھزاب	الھزلیہ
۲۱۷	۱		ابن النعدیم	ابن الندیم
۲۱۹	۲	۸	اردونیولا	اردو نیولا
۲۲۳	۱	۲۰	نامدین	حامدین
۲۲۳	۱	۲۲	کی گئی	کی گئی ہے
۲۳۲	۱	۱۹	شعوری کے	شعوری
۲۳۶	۲	۲۴	ابوشجی	البوشجی
۲۳۶	۲	۲۵	اورگھر	(حذف)
۲۵۰	۱	۲	اوریہ	اوریہ

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۲۵۳	۲	۳	کو	کی
۲۵۵	۲	۵	زوابیات	زوبیت
۲۵۶	۲	۱۔۲	مسلم تاریخ	تدریس
۲۶۰	۱	۱۳	ہیں	نہیں
۲۶۱	۲	۱۸	دائرہ المعروف	دائرۃ المعارف
۲۶۳	۲	۲۳	سے اے	اے ایس
۲۶۸	۲	۱	کتاب الصفقاء	کتاب الضعفاء
۲۶۸	۲	۲	شہر	مشہور
۲۶۸	۲	۵	ابوزعہ	ابوزرعہ
۲۶۹	۲	:	الصفقاء	الضعفاء
۲۷۲	۲	۲۰	عجالۃ المستفیز	عجالۃ المستفیض
۲۷۲	۲	۲۳	فی فضل الملحین	فی فضل الملیاتین
۲۷۴	۱	۲	زارکشی	ازرکشی
۲۷۵	۱	۹	کی خلاف	کے خلاف
۲۸۵	۱	۲۱	۷۰۰ھ۔ ۷۶۹ھ/۱۳۰۰ء۔ ۱۳۲۷ء	۷۰۰۔۷۶۹ھ/۱۳۰۰۔ ۱۳۶۷ء
۲۹۱	۱	۲۳	ابوالملیح	ابوالملیح
۳۰۱	۲	۷	م۷۳۸ھ/۱۳۴۰ء۔ ۱۳۳۸	۷۳۸ھ/۱۳۴۰۔۱۳۳۱ء
۳۰۷	۲	۲	۴۳۰۔۴۳۰ھ/ ۱۰۳۹۔۱۰۳۹	۴۳۰۔۴۳۰ھ/ ۱۰۳۹۔ ۱۰۳۹ء
۳۰۸	۲	۳	۴۶۱ھ/۱۰۶۸۔۱۰۸۹ء	۴۶۱ھ/۱۰۶۸۔۱۰۶۹ء
۳۱۰	۱	۱۹	یعقوت	یعقوب
۳۲۳	۲	۲	ہے	سبب
۳۳۶	۲	۲	لکھنؤ	دہلی
۳۳۹	۱	۲	امید کو	امید کر

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۳۵۰	۲	۲۳،۲۴	Islamic research	Islamic Reserarch
۳۵۲	۲	۱۴	العلمیہ	عالمی
۳۵۵	۱	۹	کتاب	جلد
۳۵۶	۱	۲۰	جلدیں	جلدوں
۳۵۶	۱	۳۱	الرسول اعظیم	الرسول الاعظم
۳۵۹	۲	۲۱	حریت	حدیث
۳۶۴	۱	۵	دور	(حذف)
۳۸۵	۱	۵	البیہقی	البیہقی
۳۸۵	۱	۲۳	اصلاح	اصلاح
۳۸۵	۲	۲	بروکلماں	براکلمان
۳۸۷	۱	۱۰	الفقہ	الفقہ
۳۸۷	۲	۱۱	سابقہ ایران کے چیف جسٹس	ایران کے سابق چیف جسٹس
۳۸۷	۲	۱۵	رفاکی	رفاعی
۳۸۷	۲	۹	شاگروں	شاگردوں
۳۹۰		۱۴	عینیہ	عیینہ
۳۹۲	۱	۹	کے جلاوطن	کی جلاوطن
۳۹۹	۲	۲۱	قرائتیں	قراءتیں
۴۰۳		۲۸	and	and... نامکمل ہے
۴۱۹	۲	۳۰	اجمانیہ	اعتنائیہ
۴۲۱	۲	۷	اکرام	حرم
۴۲۷	۱	۵	تصحیح	تصریح
۴۲۷	۲	۲۵	ترزر	تردو
۴۳۱	۲	۱۶	چیل	چیتل
۴۳۳	۲	۹	براز	بزار
۴۳۳	۲	۱۴	جھت	جتھے
۴۳۳	۲	۱۵	جھوں	جتھوں

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
٣٣٦	١	١٨	میں نے زید	میں زید
٣٣٧	٢	٢١	باہر	باہر
٣٣٩	٢	١	٣٨٥-٣٨٥	٣٨٥ بعد
٣٣١	١	٨	کالم	کلام
٣٣٢	١	٩	السلیہ	لسلیہ
٣٣٥	١	١	انلعیم	السعیم
٣٣٧	١	٦	افجار	اختیار
٣٣٧	١	١٠	سیاست	سیاسی
٣٣٨	٢	٦	متعدد دیں	متعدد
٣٣٩	٢	٧	انگریز	انگریز گورنر
٣٥١	١	٢٣	١٩٦٣ء	١٨٦٣ء
٣٥٠	٢	٣١	کا تحریر کردہ مربط	کے تحریر کردہ مربے
٣٥٢	١	٥	صلاحتیں	صلاحیتیں
٣٥٢	٢	٢٣	رقیہ	رویہ
٣٥٣	٢	١٢	میں	کو
٣٥٦	٢	١	رکن	رکن تھے
٣٥٩	٢	١٨	برخاست کیا	برخواست کیا گیا
٣٦١	١	١٠	پہنچی	پہنچا
٣٦٢	٢	٢٧	دل کر	مل کر
٣٦٣	١	١٦	خوالے	حوالے
٣٦٢	٢	٢٦	تاپنے	تابے
٣٦٥	١	٢٠	الہام	الہام کو
٣٦٥	٢	٣٢	دار	دارد
٣٦٦	١	٨	گنڈ	گنڈہ
٣٦٧	١	٧	تہرف	بتصرف
٣٦٧	١	٢٧	علاوہ	کے علاوہ

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
٣٦٨	١	١٨	مرار	قرار
٣٦٩	١	١٣	واضح	واضح
٣٧١	١	٣٢	کہ	کر
٣٧٣	١	٨	کہ بنیاد	کی بنیاد
٣٧٣	٢	٢٣	کہ لقب	کے لقب
٣٧٦	١	٢٦	علمی	علمی اور
٣٧٧	٢	١٧	Relegion	Religion
٣٧٧	٢	٣١	دعوت ارشاد	دعوت وارشاد
٣٨٠	١	٣	بحج	حج
٣٨٣	١	١٣	کے نمائندے	کا نمائندہ
٣٨٥	٢	٢٦	اقرار	قرار
٣٨٥	١	٣٠	اخبار	اختیار
٣٩٠	٢	١٣	Politcis	Politics
٥١٥	١	١٦	کے	کہ
٥١٥	٢	١٥	Broad Cats	Broad Casts
٥١٨	١	١٩	البدائع البدائع	البدائع/البدائع
٥٢٣	١	٣٠	تکمری	تکمروی
٥٢٣	٢	١٣	زنبیل	زبیل
٥٢٣	٢	٣٢	جھڑپیں	جھڑپیں
٥٢٣	٢	٨	Domocracy (PFDJ) and justice	Democracy and Justice (PFDJ)
٥٢٥	١	٢٣	کمرشل (آف) بنک اریٹریا	کمرشل بنک آف اریٹریا
٥٢٦	١	٣	Stateesman's	Stateesman's
٥٣٣	٢	٢٠	الحوار	اختیار
٥٣٥	٢	٢٨	تلملا کئیں	تلملا گئیں
٥٣٦	١	٢٥	Glaxy	Galaxy
٥٣٧	١	٦	روچر	روبحر

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۵۳۷	۲	۹	البائی	اباہلی
۵۳۰	۱	۵	چز	چیز
۵۳۰	۱	۷	Scintific	Scientific
۵۳۱	۱	۲۳	Ray	Roy
۵۳۱	۲	۲۲	کے	سے
۵۳۲	۱	۲۳	Idlenen	Idleness
۵۳۳	۲	۲۱	اراعون	اراغون
۵۳۳	۱	۸	۷۲ء	۷۱۲ء
۵۵۵	۱	۳۲	پارچہ بانی	پارچہ بافی
۵۶۰	۱	۲۳	عزوات	غزوات
۵۶۵	۲	۲۳	عقیقی	عقیقی
۵۶۶	۱	۳۲	آبادیاتی	نوآبادیاتی
۵۷۱	۱	۹	العربی الفکر	العربی والفکر
۵۷۱	۲	۲	Advisar	Advisor
۵۷۲	۲	۱۷	Pharooq	and Pharooq
۵۷۳	۱	۲۳	کے	کو
۵۷۳	۲	۲۳	پروفسال	پروفسال
۵۷۸	۱	۶	معنی مطلب ہے	مطلب ہے
۵۷۹	۱	۳۱	الدیئوری	الدینوری
۵۸۳	۱	۹	کیمرج	کیمبرج
۵۸۳	۱	۱۰	Boswarth*	Bosworth
۵۸۳	۱	۲۴	یزبیڈہ	ویزبیڈن
۵۸۴	۲	۲۲	تیمیس	تھیمس
۵۸۶	۲	۳۱	جسے	جیسے
۵۸۷	۱	۲۵	تصحیح	تصحیحہ
۵۸۸	۱	۲۴	برگستاسر	برگستراسر

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۵۸۹	۱	۳۰	استقعال	استقبال
۵۹۰	۱	۲۰	تحویل	تحویل میں
۵۹۱	۱	۲۹	نقائض	نقائص
۵۹۱	۲	۲	fand	Fahd
۵۹۱	۲	۲۱	معاہدہ	کا معاہدہ
۵۹۲	۱	۸	کے	سے
۵۹۲	۲	۱۰	جماعت	حمایت
۵۹۳	۱	۶	Rebith	Rebirth
۵۹۳	۱	۱۹	تعیناتی	تعیناتی
۵۹۳	۲	۱۳	بیشتر	پیشتر
۵۹۴	۱	۱۸	عرابی	اعرابی
۵۹۴	۱	۲۸	(البجان)	(البستان) میں
۵۹۴	۱	۳۰	اور قطعات	قطعات اور
۵۹۴	۲	۱۰	Cenima	Cinema
۵۹۵	۲	۲	Emerof once	Emergence
۵۹۵	۲	۷	tarlrey	Turkey
۵۹۵	۲	۸	Dwelopment	Development
۵۹۵	۲	۸	Scoularism	Secularism
۵۹۵	۲	۲۷	کو	کا
۵۹۸	۱		کمبرطانوی	کہ برطانوی
۶۳۷	۲	۲۸	تونیہ	قونیہ
۶۳۸	۲	۱۲	۱۲۸۴ھ/۱۸۶۷_۱۰۸۹ء	۱۸۶۷_۱۸۶۸ء
۶۳۹	۲	۱۵	۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹_۱۸۲۰ء	۱۸۶۹_۱۸۷۰ء
۶۳۹	۱	۳	کے	کی
۶۳۹	۱	۲۳	بجت	بہجت
۶۵۳	۱	۹	۱۳۰۹ھ_۱۸۹۲ء	۱۳۰۹ھ/۱۸۹۲ء

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۶۵۳	۱	۱۱/۱۰	۱۳۱۱ھ_۱۸۹۴ء	۱۳۱۱ھ/۱۸۹۳ء
۶۶۰	۱	۱۵	The Kapital	Des Kapital
۶۶۵	۲	۳۰	حاجرہ سرور	ھاجرہ مسرور
۶۶۷	۲	۱	Comunism	Communism
۶۷۳	۲	۱۳	Sociallist	Socialist
۶۸۷	۲	۲۹_۳۰	ش دومعہ	خذ معہ
۶۹۲	۲	۱۱	J. Schocht	J. Schacht
۶۹۹	۲	۱	محضوص	مخصوص
۷۱۳	۱	۵	کرتی آتی تھیں	کرتی آئی تھیں
۷۱۶	۱	۳۱	قسطنطیہ	قسطنطنیہ
۷۱۷	۲	۱	مصطلاحات	مصطلحات
۷۱۹	۲	۲۳	آئمہ	ائمہ
۷۲۶	۱	۲۹_۳۰	بکتا شیہ	اسے اکٹھا (بکتاشیہ) پڑھا جائے
۷۳۱	۲	۱۲	اصلاح پسند میں	اصلاح پسند تحریک میں
۷۳۲	۱	۱۸	جدیدیت پسند یدی	جدیدیت پسندی
۷۳۲	۱	۱۹	العقید ہ	العقیدہ
۷۳۳	۱	۱۳	بہور	ظہور
۷۳۳	۱	۱۸	بھی تعلق	تعلق بھی
۷۳۶	۱	۲۴	ہ	وہ
۷۳۷	۲	۲۶	اصحاب حال حال	اصحاب حال
۷۳۸	۱	۲۸	ے	سے
۷۳۸	۱	۲۹	رسول اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
۷۴۴	۱	۱۷	التفتتازانی	التفتازانی
۷۴۶	۲	۱۸	ملائم رہے	ملائم رہتے
۷۵۰	۲	۲۹	خرانے	خزانے
۷۵۳	۱	۱۳	ماورء النہر	ماوراء النہر

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۷۵۳	۱	۱۹	کرتا تھا	جاتا تھا
۷۵۳	۲	۱	عام طور	عام طور پر
۷۵۴	۲	۷	درباکا	دربار کا
۷۵۷	۱	۱۳	عالیٰ	عالی
۷۵۹	۲	۳	بشرطیکہ کے	بشرطیکہ
۷۶۳	۲	۳	ہے یہ	پہنچے یہ
۷۶۴	۲	۱	ہوئی رہیں	ہوتی رہیں
۷۶۵	۱	۱۲	متھیلا	جتلا
۷۶۶	۱	۲۷	نومود	نومولود
۷۶۶	۲	۸	وزالعلوم	دارالعلوم
۷۶۶	۲	۲۴	مولانا نے اسی	مولانا اسی
۷۷۰	۱	۲۲	ابن ابی عیینہ	ابن ابی نجیہ
۷۷۷	۱	۶	آزاری	آزادی

جملہ حقوق بحق پنجاب یونیورسٹی محفوظ ہیں
مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا
کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ
شائع کرنے کی اجازت نہیں

Name of The book : *Supplement, Urdu Encyclopaedia of Islam, Vol-I*
Year of Publication : 1423AH\2002AD
Publisher : Col. (R) Muhammad Masud-ul-Haque,
Registrar, Punjab University, Lahore.
Printer : Adbistan : 43 Rattigon Road, Lahore.
Composing : Mr. Shakeel Ahmad & Muhammad Yaqoob

First Edition
March 2002AD/Muharram 1423AH

Supplement

of

Urdū Encyclopaedia of Islām

Under the auspices

of

THE UNIVERSITY OF THE PUNJAB
LAHORE

Vol. I

(AAB --- IFRAGA)

Department of Urdu Encyclopaedia of Islam, Punjab University, Lahore.

1423AH/2002AD

تکملہ

اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیرِ اہتمام

دانش گاہِ پنجاب، لاہور

مدیرِ اعلیٰ

پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن عارف

جلد ۲

(افرنج ...... اے اے بیون)

شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور

بار اول جمادی الاولیٰ [illegible]

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جملہ حقوق بحق پنجاب یونیورسٹی محفوظ ہیں

نام کتاب: تلخیص اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد دوم
زیر تالیف: شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
ناشر: پروفیسر ڈاکٹر محمد نعیم، رجسٹرار پنجاب یونیورسٹی، لاہور
ڈاکٹر محمود الحسن عارف، صدر شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور
زیر سرپرستی: مجلس انتظامیہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
پروفیسر ڈاکٹر مجاہد کامران، وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
پروفیسر ڈاکٹر شرفی طہ، ڈین کلیہ علوم اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
بار اول: جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ / جون ۲۰۰۸ء
طابع: محمد خالد خان، سپرنٹنڈنٹ، پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
تعداد: ایک ہزار

ملنے کا پتہ: پنجاب یونیورسٹی سیلز ڈپو، ایجرٹن روڈ، علامہ اقبال کیمپس، لاہور
برائے رابطہ: شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، علامہ اقبال کیمپس، پنجاب یونیورسٹی، دی مال روڈ، لاہور
پوسٹل کوڈ 5400 فون نمبر: 042-9211607 فیکس نمبر: 042-9211607
ای میل ایڈریس: chairman@ceipuedu.pk
hasanarif5@hotmail.com
hasanarif15@yahoo.com

مجلس ادارت

اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

(۱) پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن عارف (ایم اے، ایم او ایل، پی ایچ ڈی، پنجاب)	مدیر اعلیٰ
(۲) ڈاکٹر محمد امین (ایم اے، پنجاب و ریاض، پی ایچ ڈی، پنجاب)	سینئر مدیر(۱)
(۳) پروفیسر ڈاکٹر ابراہیم محمد ابراہیم (ایم اے، پی ایچ ڈی، پنجاب) تعاون پروفیسر (از HEC)	مدیر(۲)
(۴) ڈاکٹر شمیم روشن آراء (ایم اے، ایل ایل بی، پی ایچ ڈی، پنجاب)	مدیر
(۵) محمد ارشد (ایم اے، پنجاب)	مدیر
(۶) ڈاکٹر حافظ عبدالقدیر (ایم اے۔ پی ایچ ڈی، پنجاب)	مدیر(۳)
(۷) سید توقیر احمد اظہر (ایم اے، پنجاب)	مدیر(۴)
(۸) محترمہ حفصہ نسرین (ایم اے، ایم فل، پنجاب)	مدیر
(۹) ڈاکٹر محمد سلیم (ایم اے۔ پی ایچ ڈی، پنجاب)	مدیر(۵)
(۱۰) ڈاکٹر تبسم منہاس (ایم اے، پی ایچ ڈی، پنجاب)	مدیر(۶)

---

(۱) تا ۳۰ اپریل ۲۰۰۷ء (۲) از ۲۰ جولائی ۲۰۰۶ء (۳) تا ۱۳ اگست ۲۰۰۳ء (۴) تا وفات ۲۹ جون ۲۰۰۷ء

(۵) از ۲۰ جولائی ۲۰۰۶ء تا ۲۷ اگست ۲۰۰۷ء (۶) از ۱۶ مئی ۲۰۰۸ء

بار اوّل: جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ / جون ۲۰۰۸ء

2008ء : 125 سالہ تقریبات جامعہ پنجاب کا سال

مجلس انتظامیہ

اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

① پروفیسر ڈاکٹر مجاہد کامران، وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور (صدر مجلس) (۱)

② پرو وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

③ چیئرمین یونیورسٹی گرانٹس کمیشن (موجودہ ہائی ایجوکیشن کمیشن) اسلام آباد

④ جسٹس (ر) سردار محمد اقبال، ستارۂ پاکستان، سابق محتسب اعلیٰ پاکستان، چیف جسٹس (ر) لاہور ہائی کورٹ، چیئرمین اپیلیٹ کورٹ (ر) پروفیسر ایمریطس پنجاب یونیورسٹی، لاہور (۲)

⑤ محمد حسین داؤد، مینیجنگ ڈائریکٹر داؤد ہرکولیس کیمیکلز انڈسٹریز، لاہور

⑥ پروفیسر ڈاکٹر چوہدری جمیل انور، ڈین کلیہ سائنس، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

⑦ پروفیسر ڈاکٹر دل محمد، ڈین کلیہ قانون، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

⑧ پروفیسر ڈاکٹر ثمر فاطمہ، ڈین کلیہ علوم اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

⑨ پروفیسر ڈاکٹر محمد نعیم، رجسٹرار، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

⑩ عبدالستار چھ، خازن، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

⑪ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

⑫ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

⑬ پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن عارف نگران صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور (سیکرٹری مجلس)

---

(۱) از ۳ جنوری ۲۰۰۸ء (۲) تاوفات ۵ مئی ۲۰۰۸ء

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(الف)

کتب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

آ آ د = اردو دائرۂ معارف اسلامیہ (پنجاب یونیورسٹی لاہور)

ا تک. تکملہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

آ آ ت = اسلام انسائیکلوپیڈیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی).

آ آ ع = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی).

آ آ، لائیڈن ۱ یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، بار اول یا بار دوم، لائیڈن.

ابن الابار = کتاب تکملۃ الصلۃ، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۶ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V-VI).

ابن الابار = تکملہ = M. Alarco'ny-C. A. Gonz'alez Ap'endice a la adicio'n Codera de Palencia، در Misc. de estudios y textos arabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الابار، جلد اول = ابن الابار: تکملۃ الصلۃ، Texte arabe d'apr'es un ms. de Fe's, tome I, complétant, les deux vol. edite's par F. Codera، طبع A.Bel و محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الاثیر ۱ یا ۲ یا ۳ یا ۴ = کتاب الکامل، طبع تورنبرگ (C.J.Tornberg)، بار اول، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں.

ابن الاثیر، ترجمہ فانیان = Annales du Maghreb et de l'Espagne، ترجمہ فانیان E. Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، طبع کودیرا F. Codéra، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار، (Voyages of Ibn Batoutah) عربی متن مع فرانسیسی ترجمہ از C. Defrémery و B.R. Sanguinetti، ۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بردی، قاہرہ = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ، W. Popper، برکلے و لائڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد.

ابن حوقل، کریمرز ـ وائت = ابن حوقل، ترجمہ J.H. Kramers and G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، دو جلدیں.

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، طبع J. H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II بار دوم)، ۲ جلدیں.

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع ڈخویہ (M. J. de Goeje)، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر .... بولاق ۱۲۸۴ھ.

ابن خلدون: مقدمہ = Prolegomenes d' Ebn Khaldoun، طبع E. Quatremère، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVII).

ابن خلدون: روزنتھال = The Muqaddimah، ترجمہ Franz Rosenthal، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خلدون: مقدمہ، دیسلان = Prolégomènes d' Ibn Khaldoun، ترجمہ و حواشی M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء، (بار دوم) ۱۹۳۴ء.

ابن خلکان = وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، طبع وستنفلٹ F. Wustenfeld، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے نمبر تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں)

ابن خلکان = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۸ جلد، بیروت ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۲ء۔

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعۂ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ۔

ابن خلکان، مترجمۂ دیسلان = Biographical Dictionary، دیسلان: کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ M. de Slane، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۳ تا ۱۸۷۱ء۔

ابن رستہ = الاعلاق النفیسہ، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۲۹۲ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII)۔

ابن رستہ، ویت = Wiet، Les Atours Precieux، مترجمہ G. Weil، قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

ابن سعد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H. Sachau) وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء۔

ابن عذاری = کتاب البیان المغرب، طبع کولن (G.S Colin) و لیوی پرووانسال (E. Lévi Provençal)، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء، جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء۔

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں)۔

ابن الفقیہ = مختصر کتاب البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V)۔

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء۔

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء۔

ابن ہشام = کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء۔

ابوالفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو J.T. Reinaud و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء۔

ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = Geographie d' Aboulfeda، traduite de l'arabe en francaiz، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء، ج ۲/۲، از St. Guyard، ۱۸۸۳ء۔

الادریسی: المغرب = Description de l'Afrique et de l'Espagne، طبع R. Dozy و دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

الادریسی، ترجمۂ جوبار = Geographie d' Edrisi، مترجمۂ P.A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء۔

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸ تا ۱۳۱۹ھ۔

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (نا ترتیب)

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء۔

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء۔

الاغانی ۱، یا ۲، یا ۳ = ابوالفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ؛ یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد۔

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R. E. Brunnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ۔

الانباری: نزہۃ = نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ۔

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء۔

البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع M. Schlossinger و S. D. F. Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء۔

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

بیہقی: تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش۔

بیہقی: تتمہ = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تتمۂ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء۔

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی (Bibl. Indica)۔

ت ا = تکملۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ۔

تاج العروس = محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس۔

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلدیں، قاہرہ

۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء۔

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلدیں، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء۔

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلدیں، حیدر آباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء۔

الثعالبی، یتیمہ = الثعالبی: یتیمۃ الدہر، دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی، یتیمہ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

جوینی = تاریخ جہان کشا، طبع محمد قزوینی، لائیڈن ۱۹۵۲ تا ۱۹۳۷ء، (GMS XVI)

حاجی خلیفہ، جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقیا (S. Yaltkaya) و محمد رفعت بیلگہ الکلیسلی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ء تا ۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustavus Flügel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ، کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم - *The Regions of the World*، مترجمہ از منورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء، (*GMS, XI*، سلسلۂ جدید)۔

حمد اللہ مستوفی، نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سٹرینج (Le Strange)، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء، (*GMS, XXIII*)۔

خواند امیر = حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ، بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء۔

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدر آباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ۔

الدمیری = الدمیری: حیاۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن (EG Browne)، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء۔

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدر آباد (دکن) ۱۳۱۵ھ۔

رحمن علی - رحمن علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء۔

زبیری، نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پروونسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الزرکلی، اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ۱۵ جلدیں، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء۔

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ھ تا ۱۳۱۶ھ۔

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء۔

السمعانی، عکسی = کتاب الانساب، طبع عکسی باعتنا مرجلیوث (D. S. Margoliouth)، لائیڈن ۱۹۱۲ء، (*GMS, XX*)

السمعانی، طبع حیدر آباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبد المعید خاں، ۱۳ جلدیں، حیدر آباد (دکن) ۱۳۸۲ھ، ۱۴۰۲ھ/۱۹۶۲_۱۹۸۲ء۔

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن (W. Cureton)، لنڈن ۱۸۴۶ء۔

الضبی = بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (Codera) و ریبیرا (J. Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (*BAH, III*)۔

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلدیں، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ۔

الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع ڈخویہ وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء۔

عثمانلی مؤلفلری = بروسہ لی محمد طاہر: استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفرید = ابن عبدربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔

علی جواد = علی جواد: ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیہ لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ھ تا ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۵ء تا ۱۸۹۹ء۔

عوفی، لباب = عوفی: لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء۔

عیون الانباء: طبع مُلر A. Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء۔

غلام سرور = غلام سرور، مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۹۰ھ۔

غوثی مانڈوی: گلزار ابرار، ترجمۂ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی بمبئی ۱۸۳۲ء۔

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸-۱۳۲۹ھ ش۔

فرہنگ آنند راج = منشی محمد پادشاہ: فرہنگ آنند راج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹-۱۸۹۴ء۔

فقہائے ہند = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۹۰۶ء۔

فلٹن و لنگز = Martin Lings، Alexander S. Fulton: Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum، لنڈن ۱۹۵۹ء۔

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱-۱۸۷۲ء۔

القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء۔

الکتبی، طبع بولاق = فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء۔

الکتبی، فوات، طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳-۱۹۷۴ء۔

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلد، قاہرہ ۱۳۰۰-۱۳۰۸ھ۔

م ا ا = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

مآثر الامراء = شاہ نواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوشتری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش۔

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ۔

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیای مفصل ایران، ۳ جلد، تہران ۱۳۱۰-۱۳۱۱ھ ش۔

المسعودی: مروج = المسعودی: مروج الذہب، طبع باربیہ دو منار C. Barbier de Meynard و پاوہ دو کورتی Pavet de Courteille، پیرس ۱۸۶۱-۱۸۷۷ء۔

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII)۔

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, III)۔

المقری: Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne، لائیڈن ۱۸۵۵-۱۸۶۱ء۔

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء۔

المحبی = المحبی: خلاصۃ الاثر، استانبول ۱۲۹۵ھ۔

میر خواند = میر خواند: روضۃ الصفا، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء۔

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد۔

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹-۱۹۵۳ء۔

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع ملر (D. H. Muller)، لائیڈن ۱۸۸۴-۱۸۹۱ء۔

یاقوت = یاقوت: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۶ جلد، لائپزگ ۱۸۶۶-۱۸۷۳ء (طبع افسٹ ۱۹۲۴ء)۔

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷-۱۹۲۷ء (GMS, VI)۔

معجم الادباء (طبع احمد فرید رفاعی)، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (M. Th. Houtsma)، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء۔

الیعقوبی، بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: کتاب البلدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII)۔

الیعقوبی، Wiet = بیت G. Wiet، Yaqubi: Les Pays، قاہرہ ۱۹۳۷ء۔

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں۔

Al-Agani: Tables = *Tables Alphabétiques du Kitab al-aghani. rédigées par I. Guidi,* Leiden 1900.

Babinger = F. Babinger: *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed , Leiden 1927.

Barkan: *Kanunlar* = Omar Lutfi Barkan: *XV ve XVII inci Asirlarda Osmanli. Imparat Orlugunda Zirai Ekonominin 'Hukuki ve Mali Esasları. I. Kamunlar*, Istanbul 1943.

Blachere *Litt.* = R. Biachere: *Histoire de la litterature arabe, i*, Paris 1952.

Brockeimann, I, II = C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litterature, Zweite den Supplement banden angepasste Auflage*, Leiden 1943 - 1949.

Brockelmann, SI, II, III = G. *d. A.L.*, *Erster (Zweiter. Dritter). Supplementband*, Leiden 1937-42.

Browne i = E.G. Brown: *Al Literary Histroy of Persia, from the earliest times until Firdowsi*, London 1902.

Browne, ii = *A Literary History of Persia, from Firdowsi to Sadi*,London 1908:

Brown, iii = *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Brown, iv = *A History of Persian Literature In Modrn Times*, Cambridge 1924.

Caetani: *Annali* = L. Caetani: *Annali dell, Islam, Milano* 1905-26.

Chauvin: *Bibliographie* = V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes et Relatifs aux Arabes, lille 1892*.

Dorn: Queuelen = B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices* = R. dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth, London 1937.

Dozy: *Recherches*¹ = R. Dozy: *Recherches sur l'histoire et la littérature de l' Espagne Pendant le maoyen-âge*,3rd,ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.* = R. Dozy *Supplément aux dictionaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan: *Extraits* = E. Fagnan: *Extraits incdits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. *des Qor.* = Th. Nöldeke: *Geschichte des Qorans*, new edition by F. Schwally, G. Bergst rasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb: *Ottoman Poetry*. = E.J.W. Gibb: *A History of ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen = H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57

Goldziher: *Muh. St.* = I Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher: *Vorlesungen* = I. Goldziher. *Vorlesungen uber den Islam*, Heidellberg 1910.

Goldziher: Vorlesungen² = 2nd ed. Heidelberg 1925.

Goldziher: *Dogme* = *Le dogme et la loi del'islam*, tr. F. Amin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall: GOR = J. von Hammer (Purgstall): *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall: GOR^2 = the same, 2nd ed., Pest 1840

Hammer-Purgstall: *Histoire* = the same, trans. by J.J. Hellert, 18 Vol., Bellizard (etc.), paris (Etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall: *Staatsverfassung* = J. von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung* 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil* = M. Th. Houtsma: *Recueil des textes relatifs a l,histoire des Seldjoucides*. Leiden 1886-1902.

Juynboll: Handbuch = Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gestzes*. Leiden 1910.

Juynboll: *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet.*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane = E.W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*. London 1863-93 (reprint New York 1955-56).

Lane-Poole: *Cat.* = S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix: Cat. = H. Lavoix: *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothéque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange = G. Le Strange. *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed. Cambridge 1930 (Reprint, 1966).

Le Strange: Baghdad = G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange: Palestine = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (Reprint 1965).

Lévi-Provencal *Hist*. Esp. Mus. = E. Lévi-Provencal: *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols

Lévi-Provencal: Hist. Chorfa = E. Lévi-Provencal *Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet: *Matériaux* = J. Maspero et G. Wiet: *Matériaux pour servir a la géographie de l'Egypte*. Le Caire 1914 (MIFAO, XXXVI).

Mayer: *Architects* = L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*. Geneva 1956

Mayer. *Metalworkers* = L. A. Mayer. *Islamic Astrolabists and their Works*, Genva 1956.

Mayer. *Metalworkers* = L.A. Mayer. *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneva 1959

Mayer: *Woodcarvers* = L.A. Mayer: *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez: *Renaissance* = A. Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, (Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936).

Mez: *Renaissance*, Eng. tr. = the same, English Translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937

Nallino: Scritti = C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti Editi e inediri*, Roma 1939-48.

Pakalın = Mehmet Zeki Pakalın: *Osmanli Tarih seyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-wissowa = *Realenzyklopaedie* des *klassischen Alterlums*.

Pearson = J. D. Pearson: *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geografos arábio-espanole*, Madrid 1898.

Rypka, *Hist of Iramican litterature* = J. Rypka et alii, *History of Iranian literature*, Dordrecht 1968.

Santillana: *Istituzioni* = D. Santillana: *Istituzioni di diritto musimano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer = John L. Schlimmer: *Terminologie Medico- Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz: *Iran* = P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith – W. Smith: *A Classical Dictionary of Biolgraphy. Mythology and Geography* Hurgronje: *Verspr. Ged Geography*, London 1853.

Snouck Hurgronje. *Verspr. Geschr.* = C, Snouck Hurgronje: *Versprede Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources inéd. = Comte Henri de Castries: *Sources inedites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905, 1922.

Spuler: *Horde* = B. Spuler: *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.

Spuler: *Iran* = B. Spuler: *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler: *Mongolenz* =B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.

SNR = Stephan and Naudy Ronart: *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan Amsterdam 1959.

Storey = C.A. Storey: *Persian Literature: a biobibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed. by A.U. Pope, Oxford, 1938.

Suter = H. Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*. Leipzig 1900.

Taeschner: *Wegenetz* = F. Taeschner *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*. Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891

Weil: *Chalifen* = G. Weil. *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck: *Handbook* = A.J. Wensink: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambour = E. de Zambour: *Manuel de de genealogie et de chronologie pour l' histoire de l' Islam*, hanover 1927 (anastatic reprint Bad pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen: *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *the Contribution of India to Arabic Literature*, Allahabad 1946 (reprint Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں۔

AB – Archives Berbers

Abh. G.W. Gott. = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.

Abh. K.M. – Abhandlungen f.d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. Ak. W. = Abhandlungen d. Preuss. Akad. D. Wiss.

Afr. Fr. = Bulletin duc Comité de l' Afrique francaise

Afr. Fr. RC = Bulletin du Com de l'Afr. Franc. Renseignments Coloniaux.

AIEO Alger = Annales de l' Institute d' Études Orientales de l' Université d' Alger

AIUON – Annali dell' Istituto Univ. Orint. di Napoli.

AM = Archives marocaines.

And. = Al=Andalus

Anth. = Anthropos.

Anz. Wien = Anzeiger der philos.- histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.

AO = Acta Oreintalia.

Arab.= Arabica.

ArO = Archiv Orientalni

ARW = Archiv Fur Religionswissens- chaft.

ASI – Archaelogical Survey of India.

ASI, Nis = the same, new Imperial Series.

ASI, AR = the same, Annual Report.

AUDTCFD = Ankara Universitesi Dil ve arincogrfya Fakultesi Dergisi.

As. Fr. B. – Bulletin du Comité de l' Asie Francaise.

BAH = Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR = Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell. = Turk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.

BÉt. Or = Bulletin d'Études orientales de l' Institut Francais de Damas.

BGA – Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE = Bulletin de l' Institut Egyptien

Bifaq = Bulletin de l' institute Francais JA Arachologic oriental du caire.

BIS - Bibliotheca Indica series.

BRAH = Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.

BSE = Bolshaya Sovetskaya Éntsiklopediya (large Soviet Encyclopaedia) 1st ed

BSE² – the same, 2nd ed.

BSL(P) = Bulletin de la société de Linguistique (de Paris).

BSO(A)S = Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV = Vjdragen tot de Taal . Land-en Volkenkunde (van ned.-Indie).

BZ = Byzantinische Zeitschrift.

COC - Cahiers de l'Orient Contemporain.

CT = Cahiers de tunisie.

EI¹ = Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

EI² = Encyclopaedia of Islam, 2nd edition

EIM = Epigraphia Indo-Moslemica

ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA - Gottinger Gelehrte Anzeigen.

GJ = Geographical Journal.

GMS = Gibb Memorial Series.

Gr. I. Ph. – Grundriss der iranischen Philologie.

GSAI = Giornale della Soc. Asiatica Italiana.

Hesp. = Hesperis.

IA = Islâm Ansiklopedisi (Turkish).

IBLA = Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis

IC = Islamic Culture

IFD = Ilahiyat Fakultesi Dergesi.

IG = Indische Gids.

IHQ = Indian Historical Quarterly

IQ = The Islamic Quarterly.

IrM = International Review of Missions.

Isl. = Der Islam

JA = Journal Asiatique.

JAfr. S. = Journal of the African Society.
JAOS = Journal of the American Oriental Society.
JAnthr. I = Journal of the Anthropological Institute.
JBBRAS = Journal of the Bombay Branch fo the Royal Asiatic Society.
JE = Jewish Encyclopaedia.
JESHO = Journal of the Enconomic and Social History of the Orient.
JNES = Journal of Near Eastern Studies.
JPak. HS = Journal of the Paksitan Hisotrical Society.
JPHS = Journal fo the Panjab Historical Society.
JQR = Jewish Quarterly Review.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
J(R)ASB = Journal and Procedding of the (Royal) Society of Bengal.
J(R) Num. S = Journal fo the (Royal Numismatic Society.
JRGeog. S= Journal fo the Royal Geographical Soceity.
JSFO = Journal de la Societe Finno-augrienne.
JSS = Journal of Semitic Studies.
KCA = Korosi Csoma Archivum.
KS = Keleti Szemle (Revue Orientale.)
KSIE = Kratkie Soobshčeniya Instituta Étnographfiy (Short Communications of the Institute of Enthnography).
LE = Literatumaya Éntsiklapediya (Literary Encyclopaedia).
Mash. = Al=Mashrik.
MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesells chaft.
MDPV = Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins.
MEA = Middle Eastern Affairs.
MEJ = Middle East Journal.
MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.
MGG Wien = Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.
MGMN = Mitt. Geschichte der Medizin und der Naturwissenshaften.
MGWJ = Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissen schaft des Judentums.
MI = Mir Islama.
MIDEO = melanges de l'Institut Dominicain d' Études Orintales du Caire.
MIE = Mèmoires de l'Institut d' Égyptien.
MIFAO = Mèmoires Publiés par les members de l'Inst. Franç. d' Archéologies Orientale du Care.
MMAF = Mémoires de la Mission Archéologique Franc. au Care.
MMIA = Madjallat al-Madjmaal' al-'ilmi al' Arabi, Damascus.
MO = Le Monde Oriental.
MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.
MSE = Malaye sovetskaya Éntsiklopediya - (Small Soviet Encyclopaedia).
MSFO = Mémoires de la Societe Finno-ougrienne.
MSL = Mémoires de la Societe Linguishtique de Paris.
MSOS Afr. = Mitteilungen des Sem. Fur oriental. Sprachen, Afr. Studien.
MSOS As. = Fitteilungen des Sem. Fur oriental. Sprachen. Westasiatische Studien.
MTM = Mili Tetebbuler Medjmuest.
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatisch agyptischen Gesellschaft.
MW = The Muslim World.
NC = Numismatic Chronicle.
NGW Gött. = Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen.
OA = Orientalisches Archiv.
OC = Oriens Christianus.
OCM = Oriental College Magazine, Lahore.
OCMD = Oriental College Magazine, Damima, Lahore.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
OM = Orient Moderno.
Or. = Oriens.
PEFQS = Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.
PELOV = Publications de l' École des langues orientales vivantes.

Pet. Mitt. = Petermanns Mitteilungen.
PRGS = Proceedings of the R. Geographical Society.
QDAP = Quarterly Statement fo the Department of Antiquities of Palestine.
RAfr. = Revue Africaine.
RCEA = Répertoire Chronologique d' Épigrapie arabe.
REI = Revue des Études Islamiques.
REJ = Revue des Études Juives.
Rend. Lin. = Rendiconti della Reale Accad. die Lincei, Cl. Di sc. mor., stor. e filol.
RHR = Revue de l' Histoire des Religions.
RI = Revue Indigène
RIMA = Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.
RMM = revue du Monde Musulman.
RO = Rocznik Orientalistyczny.
ROC = Revue de l'orient Chrétien.
ROL = Revue de l' Orient Latin.
RRAH = Rev. de la R. Academia de la Historia, Madrid.
RSO = Rivista degli Studi Orientali.
RT = Revue tunisienne
SBAK. Heid. = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Heidelberg.
SBAK. Wien = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien.
SBBayr. Ak. = Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.
SBPMS Erlg. = Sitzungsberichte d. Phys.-Midizin. Sozietät in Erlangen.
SBPr. Ak. W. = Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin.
SE = Sovetskaya Étnografiya (soviet Ethnography).
SI = Studia Islamica.
SO = Sovetskoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).
Stud. Isl. = Studia Islamica.
s. Ya. = Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).
SYB = the Statesman's Year Book.
TBG = Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
TD = Tarih Dergisi.
TIE – trudı instituta Étnografiy (Works of the Institute of Ethnography).
TM = Turkiyat Mecmuasi.
TOEM = Ta'rikh-i 'Othmani)Türk Ta'rikhi_ Endjümeni medjmu asT.
TTLV = Tijdschrift. v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.
Verh. Ak. Amst. = Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Westenschappen te Amsterdam.
Versl MED AK Amst = Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Akademie Van Wetenschapphen te Amsterdam.
VI = Voprosi Istoriy (Historical problems).
WI = Die Welt des Islams.
WI, NS = the same, New Series.
Wiss. Veröff. DOG = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.
WMG = World Muslim Gazetteer, Karachi.
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
Zap. = Zapiski.
ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Paläsatinavereins.
ZGErdk. Berl. = Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
ZK = Zeitschrift für Kolonialsprachen.
ZOEG = Zeitschrift F. Osteuropäische Geschichte.
ZS = Zeitschrift für Smitistik.

علامات و رموز و اعراب

(۱)

علامات

* مقالہ، ترجمہ از آ، لائیڈن

⊗ جدید مقالہ، برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ، از ادارہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

⊗x نظر ثانی شدہ / اضافہ شدہ مقالہ

(۲)

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے:

بعد = f., ff., sq., sqq.

بذیل مادہ (یا کلمہ) = s. v.

دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see; s.

رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک باں (رجوع کنید باں): آ آ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے۔ = q.v.

بمواضع کثیرہ = passim.

کتاب مذکور = op.cit.

قب (قارب یا قابل: دیکھیے) = cf.

ق م (قبل مسیح) B.C.

م (متوفی) = d.

محل مذکور = loc. cit.

کتاب مذکور = ibid.

وہی مصنف = idem.

ھ (سنہ ہجری) = A.H.

م (سنہ عیسوی) = A.D.

(۳)

اعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (ـَ) = a

کسرہ (ـِ) = i

ضمہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

آ، ا = ā (āj kal: آج کل)

ی = ī (Sīm: سیم)

و = ū (Hārūn al-Rashīd: ہارون الرشید)

اے = ai (Sair: سیر)

(ج)

ـے = e آواز کو ظاہر کرتی ہے (پن: pen)

ـٓ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (موٓل: mole)

ـٗ = ü کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (توٗرکیہ: Turkiya)

وٗ = ö کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کوٗل: köl)

ـٰ = ä کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (آرَجَب: ärädjäb؛ رَجَب:
(rädjäb

ـْ = علامت سکون یا جزم (بسمل: bismil)

(۴)

متبادل حروف

ب = b
بھ = bh
پ p
پھ ph
ت = t
تھ = th
ٹ = ṫ
ٹھ = ṫh
ث = t̲h̲
ج = dj
جھ = djh
چ = č
چھ = čh

ح = ḥ
خ = Ḳh
د d
دھ dh
ڈ = ḋ
ڈھ = ḋh
ذ = d̲h̲
ر = r
رھ = rh
ڑ = ṛ
ڑھ = ṛh
ز = z
ژ = ž, z̲h̲

س = s
ش s̲h̲ ch
ص ṣ
ض = ḍ
ط = ṭ
ظ = ẓ
ع = ʿ
غ = g̲h
ف = f
ق = ḳ
ک = k
کھ = kh

گ g
گھ = gh
ل = l
لھ = lh
م = m
مھ = mh
ن = n
نھ = nh
و = w
ہ = h
ء = ʾ
ی = y

※ افرنج یا فرنج: فرنگیوں کے لیے عربی نام۔

یہ نام جو مسلمانوں کو بزنطیوں کے ذریعے پہنچا، شروع میں شارلیمان کی مملکت کے باشندوں کے لیے مستعمل تھا، بعد میں تمام یورپی باشندوں پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔ ازمنۂ وسطیٰ میں یہ نام اندلسی عیسائیوں [رک بہ اندلس، جلیقیا؛ نیز ذیل] اور غلاموں (صقالبہ) یا مجوسیوں کے لیے مختص نہ تھا، بلکہ عام طور پر براعظم یورپ اور جزائر برطانیہ بھی "فرنگستان" کہلاتے تھے۔

مغربی یورپ کے جغرافیائی نظم کا علم، سب سے پہلے مسلمانوں کو بطلیموس کے جغرافیہ Geographike Hypegesis سے، مگر زیادہ تر الخوارزمی کے عربی ترجمے سے ہوا تھا۔ مسلمانوں کے قدیم ترین جغرافیہ نویس اس پر کوئی اضافہ نہیں کر سکے۔ ابن خرداذبہ (م ۲۳۲ھ/ ۸۴۶ء) کو علم تھا کہ افرنجہ مشرکین کے دوسرے ممالک سمیت اسپین سے متصل (تجاور الاندلس) (B.G.A، ۶: ۹۰) اور یورپ کا حصہ ہے جس کو وہ اروفہ کہتا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۵۵)۔ وہ بحیرۂ روم کے پار سے فرنگی غلاموں اور مونگوں کی درآمد کا ذکر کرتا ہے (کتاب مذکور، ص ۹۲)۔ مزید براں وہ یہودی سوداگروں کے متعلق، جن کو راذانیہ [رک بآں] کہا جاتا ہے، جو افرنجہ کی بندرگاہوں اور مشرق وسطیٰ کے درمیان تجارت کیا کرتے تھے، عجیب و غریب افسانہ بیان کرتا ہے (کتاب مذکور: ص ۱۵۳ـ۱۵۴: سی۔ اے کاہن و C.Cahen) Ya-t-il eu des Rahdanites در REJ، ۳ـ۳ (۲۳) ۱۹۶۴ء، ص ۴۹۹ـ۵۰۵) کو اس کہانی کی صحت میں شبہ ہے]

دوسرے قدیم جغرافیہ نویس افرنجہ کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں دیتے، اگرچہ ابن رستہ (۲۹۰ـ۳۰۰ھ/ ۹۰۳ـ۹۱۳ء) جزائر برطانیہ کا ذکر کرتا ہے (B G A، ۷: ۸۵) اور روم کا تفصیل سے بیان کرتا ہے (کتاب مذکور، ۷: ۱۲۰ـ۱۳۰ [نیز رک بہ روم])۔ یہ بیان رہا شدہ جنگی قیدی ہارون بن یحییٰ [رک بآں] کی روایت پر مبنی ہے جو (روم کا ذکر کرتے ہوئے) افرنجہ اور برطانیہ کا مختصر سا حوالہ دیتا ہے اور لکھتا ہے کہ برطانیہ پر سات بادشاہوں کی حکومت ہے۔ غالباً یہ انگلو سیکسن سات بادشاہوں کی حکومت کی طرف اشارہ ہے۔ اس سے زیادہ تو المسعودی کو معلومات حاصل تھیں، جو فرنگیوں کا ذکر مروج (۳: ۶۶ـ۷۲؛ ۲ـ۶۹ب: طبع و ترجمہ Ch.Pellat، فصل ۹۱۰ـ۹۱۱، ۹۱۳ـ۹۱۶) اور التنبیہ (B G A، ۸: ۲۳، بعد: ۲ـ۱ و بعد) میں کرتا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ فرنگی [حضرت نوحؑ کے بیٹے] یافث کی نسل سے ہیں۔ وہ کثیر التعداد، منظم، بہادر، دلیر اور باہمت ہیں اور ان کا ملک وسیع اور نہایت مستحکم ہے۔ ان کے ملک میں ۱۵۰ شہر ہیں جن کا دارالخلافہ بویزہ (شاید بریزہ) ہے۔ اس زمانے میں المسعودی اکیلا مسلمان مصنف ہے جو کلووس (Clovis) سے لوئیس چہارم (Louis-iv) تک فرنگی بادشاہوں کی ایک فہرست دیتا ہے۔ وہ بتلاتا ہے کہ اس کی معلومات کا ماخذ ایک کتاب ہے جو ایک عیسائی پادری نے اندلس کے ولی عہد، بعد ازاں خلیفہ [الحکم] کے لیے ۳۲۸ھ/ ۹۳۹ء میں تیار کی تھی۔ اس کو اس کتاب کی نقل مصر میں ۳۳۶ھ/ ۹۴۷ء میں ملی تھی۔

فرنگیوں اور خلافت اسلامیہ کے درمیان سفارتی تعلقات بہت کم تھے جس کے بہت کم آثار ملتے ہیں۔ شارلیمان اور ہارون الرشید کے درمیان مشہور و معروف سفارتی تعلقات کا ذکر ایک فرنگی ذریعے سے ملتا ہے، اگر کوئی ایسا واقعہ ہوا بھی ہو تو یہ عرب تاریخ نویسوں کے لیے قابل توجہ نہیں رہا، کیونکہ وہ سرے سے اس کا ذکر ہی نہیں کرتے۔ بارتھولڈ (Barthold) نے تو اس افسانے کو ناقابل یقین ٹھیرایا ہے (Socineniya، ماسکو ۱۹۶۶ء، ۲: ۳۴۲-۳۶۴ = Khristianskiy Vostok، ۱، ق ۱ (۱۹۱۲ء)، ص ۶۹-۹۴)۔ اس کے خلاف بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے (دیکھیے F.W. Buckler: Harunu'l Rashid and Charles the Great، کیمبرج ۱۹۳۱ء اور دوسری انگریزی کتابیں)؛ مجید خدوری: العلاقات الدبلوماسیۃ بین ہارون الرشید و شارلمان، بغداد ۱۹۳۹ء؛ G. Musca: Carlo Mango ed Harun al-Rashid، Bari ۱۹۶۳ء)، واضح طور پر ایک حقیقی فرانسیسی سفارت کی بغداد میں ۲۹۳ھ/۹۰۶ء میں آمد کا ذکر کرتا ہے جبکہ ابوعصری کی کتاب الذخائر والتحف کے مطابق لورین کے بادشاہ لوتھر (Lothar) دوم کی بیٹی اور Adalbert The Rich، Marquis of Ivree کی بیوی برتھا (Bertha) نے المکتفی باللہ کے دربار میں ایک سفارت بھیجی تھی (محمد حمید اللہ: Embassy of Queen Bertha to Caliph al-Muktafi Billah in Baghdad 293AH/906A.D، در J. Pak. Hist. Society، (۱۹۵۳ء)، ۱: ۲۷۲-۳۰۰؛ وہی مصنف، در Islam Tetkikleri Enstitusu Dergisi، (۱۹۵۶-۱۹۵۹ء)، ۲: ۱۱۵ تا ۱۲۵؛ G. Levi Della Vida: La Corrispondenza di Berta di Toscana col Califfo Muktafi، در Rivista Storica Italiana، ۶۶ (۱۹۵۴ء)، ص ۲۱-۳۸؛ وہی مصنف Aneddoti e Svaghi arabi e non Arabi، Milan، Naples، ۱۹۵۹ء، ۳۶-۴۳).

یہ سفارت نامہ جو شاہ افرنجہ کا ایک خط بھی تھا، مختلف اقسام کے ہدیئے لایا تھا۔ ان کے علاوہ ایک خط فرنگی رسم الخط میں بھی لایا تھا جو یونانی زبان سے ملتا تھا اور سیدھا تھا۔ تھوڑی سی تلاش کے بعد ایک فرنگی کپڑوں کے گودام میں کام کرتے ہوئے ملا، جس نے خط پڑھ کر اس کا یونانی میں ترجمہ کر دیا، پھر اسحاق بن حنین نے اس کا مضمون عربی میں ادا کر دیا۔ [illegible] بعد ازاں ابن الندیم نے اس تحریر کو ماخذ بنا کر فرنگی رسم الخط پر اپنا شذرہ لکھا اور اس کو اپنی کتاب میں تحریرات کے موضوع پر مقالے میں شامل کر دیا۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ اس نے اس رسم الخط میں لکھی ہوئی تحریروں کو فرنگی تلواروں پر لکھا ہوا دیکھا ہے (الفہرست، طبع G. Flugel، ص ۲۰، لائپزگ ۱۸۷۱ء)۔ مسلمانوں میں افرنگی تلواروں کی شہرت کے لیے دیکھیے: اے زکی ولیدی طوغان: Die Schwerter der Germanen nach arabischen Berichten des ۹-۱۱ Jahrhunders، در ZDMG، (۹۰) [۱۹۳۶ء]، ۱۹-۳۷).

اس عرصے میں مسلم ممالک سے یورپ جانے والا اہم ترین سیاح طرطوشہ (اسپین) کا ایک یہودی ابراہیم بن یعقوب [رک بآں] تھا جس نے شاید ۳۵۴ھ/۹۶۵ء میں قرطبہ کے اموی خلیفہ کے لیے ایک خاص مہم پر فرنگی یورپ کا وسیع دورہ کیا تھا۔ اس کا سفر نامہ آج تک ناپید ہے، لیکن متاخر جغرافیہ نویسوں کے اپنے کے اقتباسات، خصوصاً البکری اور القزوینی، سے اس کے متعلق پتہ چلتا ہے۔ مشرقی نامہ نگاروں میں سے صرف یہی ایک سیاح ہے جس نے مغربی یورپ کا سب سے پہلے [illegible] سے وہاں کے حالات لکھے تھے۔

گیارھویں صدی عیسوی میں [illegible] روم سے مغربی، وسطی اور جنوبی مشرقی علاقوں میں اسلام سے خلاف

عیسائی دنیا کی یلغار نے دونوں میں نئے تعلقات کار پیدا کر دیئے۔ دو صدیوں کے دوران میں افرنجیوں اور مسلمانوں میں گہرے اور مسلسل تعلقات قائم رہے۔ یہ تعلقات نہ صرف جنگ، تجارت، سفارت، بلکہ بعض اوقات اتحاد اور تعاون سے قائم رہے۔ اب فرنگستان کا علم مسلمانوں کے لیے ایک عجوبہ نہ رہا تھا، بلکہ ایک عملی ضرورت بن گیا تھا۔ حیرت تو یہ ہے کہ مسلمانوں نے اب تک اس کے متعلق کچھ دلچسپی نہ لی تھی۔ مشرق میں مسلم تاریخ نویس جنگوں کا بہت ذکر کرتے ہیں اور اس سے کم مسیحیوں کی سیاسی مصروفیات کا، جن کو وہ افرنج کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یہ عیسائی ریاستوں کے اندرونی معاملات کے بارے میں اظہار رائے نہیں کرتے اور مختلف قومیتوں کے درمیان اختلافات اور ان کے وقوع اور وجوہ آمد کے متعلق کچھ بھی نہیں لکھتے۔ مشرق میں صلیبی جنگ جوؤں اور بعض لوگوں، مثلاً ابن جبیر اور اسامہ بن منقذ کے مابین ذاتی تعلقات کا پتا چلتا ہے، لیکن یہ استثنائی مثالیں ہیں جن کا بعد میں آنے والوں پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ البتہ اس نوع کی کتابوں میں پہلی کتاب چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے مصنف حمدان بن عبدالرحیم الاثاربی کی ہے جس میں ان افرنجیوں کا احوال درج ہے جو ان برسوں میں اسلامی دنیا میں آئے تھے (ابن میسر: اخبار مصر، ص ۶۷، قاہرہ ۱۹۱۹ء طبع A History of Muslim ;F. Rosenthal ;H. Masee Historiography، ص ۶۲، لائیڈن ۱۹۶۸ء)، مگر عملی طور پر یہ کتاب مفقود ہو چکی ہے اور اس کے اقتباسات بھی نہیں ملتے۔ مسلمانوں کا یورپ کے بارے میں علم مشرق سے نہیں، بلکہ مغرب سے آیا ہے یعنی معلومات اندلسی، صقلوی اور شمالی افریقہ کے مصنفوں، مثلاً ابوعبید البکری، الادریسی، ابن سعید اور ابن عبدالمنعم الحمیری [رک باں] کی فراہم کردہ ہیں اور نسبتاً زیادہ صحیح اور مفصل جغرافیائی معلومات ہیں اور یہی بعد میں مشرق میں عربی میں لکھی جانے والی کتابوں کا ماخذ ہیں۔

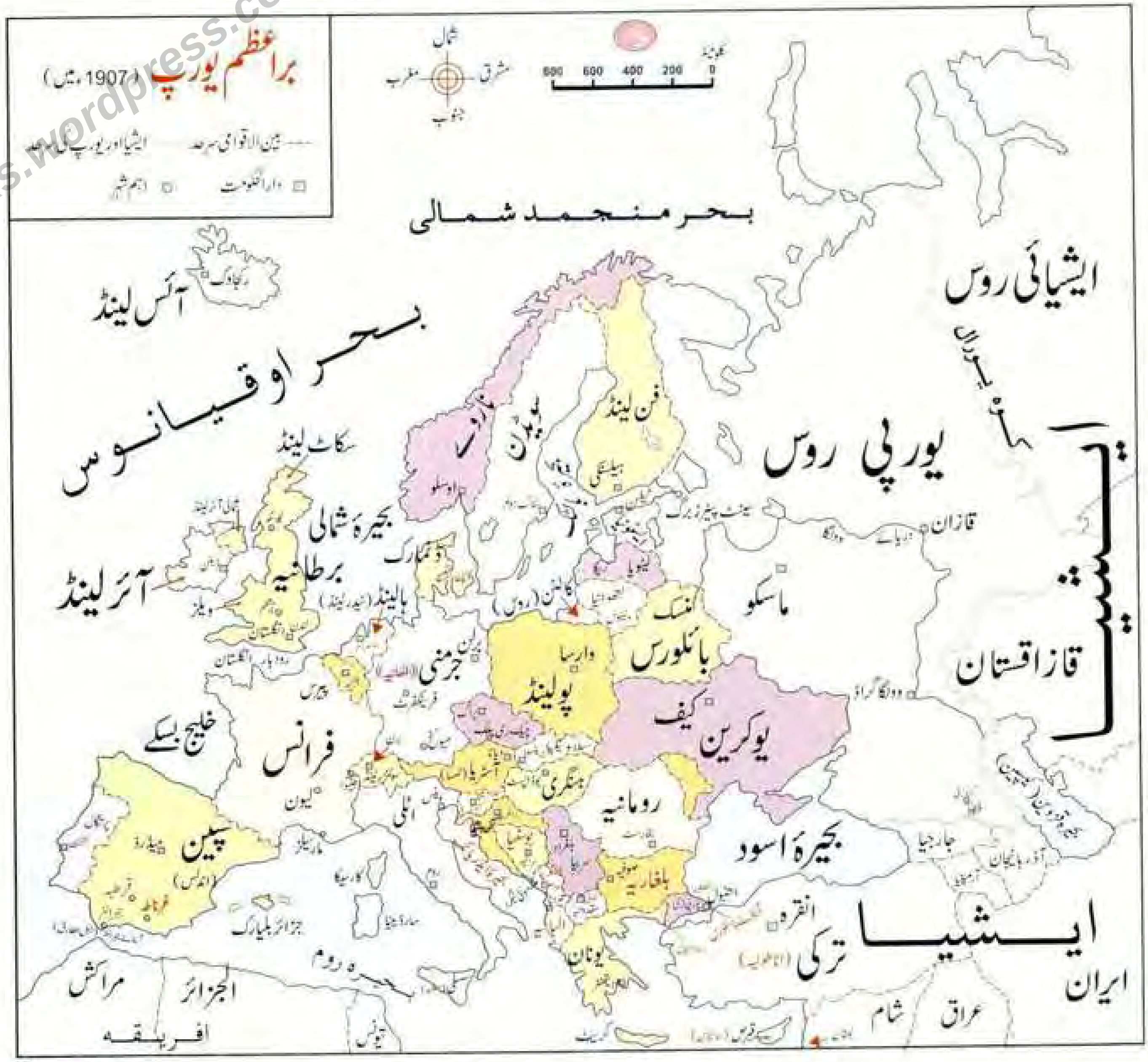
المسعودی کی بنیادی کتاب سے قطع نظر، فرنگیوں کی تاریخ کا تذکرہ مسلمانوں کی تصانیف میں سے رشیدالدین کی تاریخ عالم یعنی جامع التواریخ میں پہلی مرتبہ ہوا ہے۔ اس کا ماخذ ایک فرنگی غالباً ایک راہب تھا، جو ایران میں مغلوں کے دربار میں سفیر بن کر آیا تھا۔ اس کے واسطے سے رشیدالدین نے کسی مغربی تاریخ کی کتاب سے استفادہ کیا تھا۔ "John" کے مطابق یہ "Martin of Troppau" تھا، جو مارٹن پولس (Martin Polonus: ۱۲۷۸ء) کے نام سے معروف تھا۔ اس کی کتاب اور زبانی معلومات کی مدد سے رشیدالدین نے مقدس رومن شہنشاہوں کی تاریخ اپنے دور تک اور پاپاؤں کی تاریخ پاپا بینیڈکٹ (Benedict) یازدہم تک مرتب کی۔ یہ دونوں اس وقت زندہ تھے۔

جامع التواریخ سے استفادہ کرنے والوں یا اس کی کتاب کی اساس رکھنے والوں کے علاوہ کسی دوسرے مسلم مصنف نے فرنگی تاریخ کے متعلق دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی تک کچھ نہیں لکھا حتیٰ کہ ابن خلدون نے بھی عیسائی یورپ کے متعلق کچھ نہیں تحریر کیا، البتہ بڑے محتاط انداز میں یہ لکھا ہے کہ میں نے چند لوگوں سے سنا ہے کہ فلسفیانہ علوم وہاں بڑی تیزی سے پھیل رہے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ ہی کو علم ہے کہ وہاں کی کیا صورت حال ہے" (مقدمہ، طبع Quatremere، ۳: ۹۳؛ ترجمہ Rosenthal، ۳: ۱۱۷-۱۱۸)۔ ابتدائی زمانے میں مسلمانوں نے فرنگیوں کے بارے میں وہ دلچسپی نہیں لی جو انھوں نے یونانیوں، ایرانیوں اور ہندوستانیوں میں لی تھی، جس کی کافی وجوہ تھیں۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی تک یہ طرز عمل پرانا ہو چکا تھا

حتی کہ صلیبی جنگوں کے بعد دونوں کے مابین تجارتی اور سفارتی تعلقات بھی کچھ محدود سی دل چسپی پیدا نہ کر سکے۔ ۷۴۰ھ/۱۳۴۰ء میں شہاب الدین العمری نے ہسپانیہ اور فرانس کے دو مغربی بادشاہوں کے نام عظیم حکمرانوں کی فہرست میں شامل کیے ہیں، جن سے سلطان مصر خط و کتابت رکھتا تھا۔ اس میں چند تشریحات کے ساتھ اس نے ان کا انداز تخاطب بھی دیا ہے۔ اس کی بنا پر مختصر اور کسی قدر نظر ثانی شدہ کتاب التثقیف میں مزید کمی کی ہے اور القلقشندی تمام یورپین ممالک اور حکمرانوں کی مفصل فہرست دیتا ہے ان میں سے ہر ایک کے بارے میں چند معلومات کے ساتھ (العمری: التعریف بالمصطلح الشریف، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۴۰-۵۱؛ القلقشندی: صبح الاعشٰی، ۸: ۳۳-۵۳)۔

عثمانیوں کے فرنگیوں سے تعلقات معاصر دشمن طاقت اور ہمسایہ کے طور پر کافی عرصے سے تھے۔ یونان میں فرنگیوں سے کئی اہم ترکی شہر فتح کر لیے۔ ۱۳۶۲ء میں ادرنہ کے مقام پر انھوں نے کئی فرنگی سرداروں کو گرفتار کیا، جنھیں ان کے خوبصورت کپڑوں میں سارے عالم اسلام کی [illegible] تک گھمایا گیا (دیکھیے اشعار، ترکی دلیہ عثمان، در Turk dili ve Edebiyati Dergisi، ۱۹۳۹ء، ۳: ۲۲۵-۲۳۳)۔ سولھویں صدی عیسوی تک ترک یورپی ممالک کے ساتھ وسیع مگر پیچیدہ تعلقات میں الجھ چکے تھے۔ عیسائی یورپ میں ترکوں کی دل چسپی اگرچہ بہت زیادہ تھی، لیکن قدیم مسلمانوں کے مقابلے میں کچھ بھی زیادہ تھی۔ یہ دل چسپی دونوں کے درمیان قریبی تعلقات، یورپی سیاحوں، نیز سیاسی جھگڑوں کی آمد اور وقت کے ساتھ بڑھتی ہوئی یورپی طاقت اور دولت کی وجہ سے روز افزوں رہی۔

اس دل چسپی کا ایک مظہر یورپی تاریخ کا مطالعہ ہے، جو وحدت اور اثر پذیری کے لحاظ سے محدود تھا، لیکن پچھلے کے مقابلے میں اب یورپی تاریخ کا سلسلہ شامل کر دیا گیا تھا، ایک مختلف اور واضح تبدیلی کا پیش خیمہ تھا۔ ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء میں دو مصنفوں نے جن میں ایک عالم اور کاتب تھا، رئیس افندی فریدوں بیگ، ترک زبان کے ترجمہ پر ترکی میں فرانس کی تاریخ کا ترجمہ (Faramund سے شارل ۱۵۶۰ء تک) مرتب کی اس کا واحد قلمی نسخہ [illegible] ہے (Babinger، ص ۱۰۰)۔ اس کے بعد مشہور مغربی تاریخ الہند الغربی [ترکی زبان] لکھی گئی۔ [illegible] سے [illegible] میں یورپی کتابوں کی مدد سے مرتب کی گئی ہے۔ اس کے بعد سترھویں اور اٹھارویں صدی عیسوی میں تاریخ اور جغرافیہ کی کئی کتابیں لکھی گئیں، جن کے مصنفین یورپی مصادر سے استفادہ کرتے یورپ کا حال لکھتے ہیں، مثلاً جغرافیہ نویس، کاتب چلپی، منجم باشی، ابوبکر الدمشقی وغیرہ۔ اٹھارویں صدی عیسوی میں یورپی دارالحکومتوں کو بھیجے جانے والے ترک سفیروں کو بڑے انداز میں لکھی ہوئی رپورٹیں پیش کی گئیں۔ اس قسم کی رپورٹیں مراکشی اور ایرانی سفیروں نے بھی لکھی تھیں (ترک رپورٹوں کے بارے میں دیکھیے Babinger، ص ۳۲۴ ببعد اور Koray، ص ۱۹۱-۱۹۵؛ ایرانی رپورٹوں کے لیے دیکھیے Storey، ۲: ۱۱۴۰-۱۱۴۱، ۱۱۵۳، ۱۱۹۵؛ مراکشی سیاحوں کے لیے دیکھیے H. Peres کا مقالہ L'Espagne Vue par les Voyageurs musulmans de ۱۶۱۰-۱۹۳۰، [illegible]، ۱۹۳۷ء، بحوالہ مزید [illegible])۔ دو ہندوستانی سیاحوں نے اپنے سفر یورپ کے دل چسپ اور عمدہ حالات لکھے ہیں، ان میں ایک کا نام شیخ اعتصام الدین اور دوسرے کا نام ابو طالب خاں تھا۔ اول الذکر نے ۱۷۶۵-۱۷۶۶ء میں اور ثانی الذکر نے ۱۷۹۹ء اور ۱۸۰۳ء کے درمیان یورپ کا سفر کیا تھا۔ دونوں کے سفرنامے انگریزی میں ترجمہ ہو چکے ہیں۔


براعظم یورپ
(1907ء میں)
بین الاقوامی سرحد
ایشیا اور یورپ کی سرحد
دارالحکومت
اہم شہر
شمال
مشرق
مغرب
جنوب
کلومیٹر
800 600 400 200 0
بحر منجمد شمالی
آئس لینڈ
بحر اوقیانوس
ایشیائی روس
یورپی روس
کوہ یورال
ایشیا
قازقستان
سکاٹ لینڈ
بحیرۂ شمالی
برطانیہ
آئرلینڈ
ویلز
انگلستان
لندن
ناروے
اوسلو
سویڈن
فن لینڈ
ہیلسنکی
سینٹ پیٹرز برگ
ڈنمارک
ہالینڈ (نیدرلینڈ)
برلن
جرمنی
فرینکفرٹ
کالنن (روس)
لیتھوانیا
منسک
بائلورس
ماسکو
قازان
والگا
وولگا گراڈ
پولینڈ
وارسا
یوکرین
کیف
پیرس
فرانس
لیون
مارسیلز
خلیج بسکے
سپین
میڈرڈ
(اندلس)
قرطبہ
غرناطہ
جبل الطارق
جزائر بلیارک
کارسیکا
سارڈینیا
اٹلی
روم
بحیرۂ روم
آسٹریا
ہنگری
رومانیہ
بحیرۂ اسود
بلغاریہ
صوفیہ
یونان
ایتھنز
بوسنیا
قسطنطنیہ
انقرہ
ترکی
(اناطولیہ)
جارجیا
آذربائیجان
آرمینیا
بحیرۂ کیسپین
ایران
عراق
شام
مراکش
الجزائر
تیونس
افریقہ
کریٹ
سائپرس

نقشہ 127

سولھویں اور انیسویں صدی کے درمیان مسلم ممالک میں فرنگی (Frank) کی اصطلاح تمام یورپی عیسائیوں کے لیے عام ہوگئی۔ اگرچہ اس کا استعمال کیتھولکوں اور پروٹسٹنٹوں تک محدود رہا ہے جیسا کہ سامی فراشری نے اس کی وضاحت کی ہے (قاموس الاعلام، بذیل مادہ Firenk)۔ روسیوں، یونانیوں، بلغاریوں، سربوں اور دوسرے قدامت پسند عیسائیوں کو فرنگی نہیں کہا جاتا تھا۔ یہ اصطلاح فرنگیوں کی رائج کردہ چیزوں، مثلاً آتشک، توپ، یورپی لباس اور نئی تہذیب وغیرہ کے متعلق تھی۔

مآخذ: (۱) I.Gu de: L, Europa Occidentale negli antichi geografi arabi، در Florilegium Melchior de vogue، پیرس ۱۹۰۹ء، ص ۲۶۳_۲۵۹؛ (۲) B. Lewis: The Mulsim Discovery of Europe، در BSOAS، جلد ۲۰، (۱۹۵۷ء) ص ۲۵۹-۲۹۳؛ (۳) وہی مصنف: Mas'udi on The Kings of the Iranks، در Al-Masudi millenary Commemoration Volume، علی گڑھ ۱۹۶۰ء، ص ۷_۱۰؛ (۴) وہی مصنف: The use by Muslim Historians of non-Muslim Sources، در B. Lewis اور P.M. Holt, Historians of the Middle East، بار دوم، لندن، (۱۹۶۲ء)، ص ۱۸۰_۱۹۱؛ (۵) D.M. Dunlop: The British Isles, according to Medieval Arabic Authors، در IQ، ۴ (۱۹۵۷ء): ۱۱_۲۸؛ (۶) T Lewicki: Die Vorstellungen arabischer schriftsteller des 9, und 10 Jahrhumderts von der Geographie und von den ethnischen Verhaltnissen osteurapas، در Isl، ۳۵ (۱۹۵۹ء): ۲۶_۴۱؛ (۷) وہی مصنف: Lapport des Sources arabes medievales (Ix. x. siecles) a la connaissance de L,Europe centrale et orientale، در L,Occidente e l Islam nell'alto medioevo، سپولتو، ۱۹۶۵ء، ص ۱_۴۷، بعد؛ (۸) یوسف قزما الخوری: انجم الفون العرب واوروبا، در الابحاث، ۲۰/۴ (۱۹۶۷ء): ص ۳۵۷_۳۹۲؛ (۹) عبدالرحمان علی الحاجی: ہسپانوی اموی حکمرانوں اور عیسائی یورپ کے تعلقات پر مقالات کا سلسلہ، در IQ، ۹ (۱۹۶۵ء): ۳۶_۵۵، ۱۰ (۱۹۶۶ء) ۱۹_۲۵ اور ص ۸۲_۹۴، ۱۱ (۱۹۶۷ء): ۱۲۹_۱۳۶، ۱۲ (۱۹۶۸ء): ۵۹_۷۰ اور ص ۱۴۰_۱۴۵، ۱۳ (۱۹۶۹ء): ۱۱۳_۱۴۹؛ (۱۰) رشیدالدین فضل اللہ: کتاب تاریخ افرنج (Histoire des Francs)، تحقیق مع فرانسیسی ترجمہ از K. Jahn، لائیڈن (۱۹۵۱ء)؛ (۱۱) H. Lammens: Correspondence diplomatique entre les sultans mamlouks d.Egypte et les Puissances chretiennes، در Roc، ۹ (۱۹۰۴ء): ۱۵۱_۱۸۷؛ (۱۲) E Ashtor: Che cosa Sapevano i geografi arabi dell' Europa Occidentale?، در Riv stor It، ۸۱، ۳ (۱۹۶۹ء)، ۴۵۳_۴۷۹۔

(B Lewis و ت شیخ نذیر حسین)

۲۔ اندلس: اندلس اور مغرب کے عربوں کے ادب میں "افرنج" کی اصطلاح (اسی طرح افرنجہ، اضافی منسوب یعنی فرنگیوں کی سرزمین کے ساتھ) اپنے عیسائیوں کے لیے مستعمل تھی جس سے مصنفین واقف تھے۔ ان کے لیے عام لفظ روم یا جزیرہ نما کے عیسائیوں کے لیے جلالقہ [رک بہ جلیقیا] یا بشکنس رائج ہے۔ یہ لوگ افرنج اور روم کے درمیان کوئی فرق ملحوظ نہیں رکھتے۔ شاید کچھ مصنف ان الفاظ کو مخصوص معنوں میں استعمال کرتے ہوں، لیکن تائیدی شہادت کے بغیر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ ابن الاثیر کے مطابق افرنجیوں نے ۶۱۴ھ/۱۲۱۴ء میں قصرابی دانش فتح کر لیا (حلہ، ۳: ۲۹۰)۔ الروض المعطار میں (جہاں اس کا تذکرہ بذیل قصر ابی دانش کیا گیا ہے) اس کی جگہ روم ہے، لیکن الروض القرطاس کے مصنف نے اس کے واقعات (بذیل سال ۶۱۴ھ) میں ادفونش لکھا

ہے، جو ایک عام اصطلاح ہے۔ یہاں متعلقہ عیسائی پرتگیزی ہیں جن کی جرمن چھاپہ مار مدد کیا کرتے تھے۔ اس مفروضہ کی، کہ افرنج کے معنی فرنگیوں کے ہیں، تاریخی کتابوں سے تائید نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر ابن الخطیب (اعمال، ۲: ۲۳) اسپین کے شمال مغرب کے عیسائی حکمران کو نہ صرف شہنشاہ افرنجہ لکھتا ہے، بلکہ بلاد روم پر ایک حملے کا ذکر کرتا ہے جس سے صاف طور پر اربونہ کا علاقہ مراد ہے۔ سب سے پہلے اس کا استعمال ایک اندلسی مؤرخ ابن القوطیہ (م ۳۶۷ھ/ ۹۷۷ء) نے کیا تھا، وہ اس کا اطلاق سرگوسہ (Saragossa) کے باشندوں پر کرتا ہے۔

مصطلحات کا یہ ابہام علمی ابہام کا مظہر ہے جو شوق تحقیق کے نہ ہونے کا نتیجہ ہے۔ اس میں جغرافیائی معلومات کے دعویدار بھی شامل ہیں۔ ان جغرافیہ نویسوں کی فراہم کردہ قلیل اور مبہم سی معلومات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ افرنج کو افرنگ ہی قرار دیتے ہیں۔ اسی سلسلے کی ایک کڑی میں کوہ پیرینیز کے شمال میں واقع بر عظیم کے لیے سعید الاندلسی کی کتاب طبقات الامم میں "الارض الکبیرہ" کا لفظ ملتا ہے (قاہرہ، ب ت، ص ۸۵) سعید "افرنجہ العظمیٰ" کو الارض الکبیرہ قرار دیتا ہے، لیکن اسے فرانس سے الگ سمجھتا ہے۔ سعید کا معاصر البکری (م ۴۰۳ھ/ ۱۰۶۰ء) اور اس کے بعد آنے والے تذکرہ نگار، مثلاً عبدالمنعم الحمیری وغیرہ بھی اسی طرح کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، لیکن فرانس کا ذکر نہیں کرتے (البکری: جغرافیۃ الاندلس واوروبا، طبع عبدالرحمان الحاجی، ص ۶۶-۶۷، بیروت، ۱۹۶۸ء؛ الروض المعطار، بذیل مادہ افرنجہ)۔ یہ ایک متوازی روایت ہے جس کا مشرق سے کوئی تعلق نہیں۔ ایک قدیم تر روایت المسعودی کے ہاں بھی موجود ہے (مروج الذہب، ۳: ۶۷، طبع و ترجمہ C.Pellat، ص ۹۱۱)۔ المسعودی کی امتیازی خصوصیات یہ ہیں کہ اس نے لکھا ہے: فرنج جلالقہ سے مختلف لوگ ہیں۔ وہ جزیرہ نمائے اندلس کے رہائشی نہیں ہیں اور ان کا دارالخلافہ پیرس ہے۔

دونوں جغرافیہ نویس البکری (ص ـ ۱۳) اور عبدالمنعم (بذیل مادہ افرنجہ) المسعودی کے مواد کو مضمون سے اضافے کے ساتھ استعمال کرتے ہیں، مگر ان اضافوں کے لیے انھوں نے کن مآخذ پر انحصار کیا ہے، اس کا پتا نہیں چلتا۔ اس میں سے کوئی مصنف بھی اتنا مواد اس طرح سے پیش نہیں کرتا کہ پڑھنے والے کو یہ اطمینان ہو سکے کہ اس نے تمام موجودہ مواد سے اپنی معلومات کا موازنہ کر لیا ہے۔ اگرچہ الروض المعطار میں "افرنجہ" کا مقالہ معقول حد تک فرانس کے متعلق معلومات دیتا ہے، تاہم بردیکس (Borceaux) پر مقالہ صحیح ہونے کے باوجود اس کو جلیقیا میں بتلاتا ہے اور کہتا ہے کہ برسلونہ (برشلونہ) افرنجہ کے حکمران کا دارالحکومت ہے۔ بعد کے سیاحوں، مثلاً طرطوشی، ربیع بن زید الیاس المعروف ریسمندو (Recemundo) میں سے کوئی سیاح بھی افرنج یا فرنگیوں کے متعلق کسی قسم کی معلومات نہیں دیتا۔

(مندرجہ بالا کتابوں کے مطالعے سے) مغربی یورپ کی یہ تصویر ابھرتی ہے کہ یہ ایک وسیع، ٹھنڈی، مگر زرخیز سرزمین ہے جو شمال کی طرف تا حد آبادی پھیلی ہوئی ہے اور مشرق کی طرف پہاڑوں اور جنگلوں سے گھری ہوئی ہے، جس کے آگے صقلیہ ہے۔ یہ عیسائی (افرنج)، اگرچہ گندی عادات رکھتے ہیں، لیکن متقی اور سخت لڑاکے ہیں۔ ایک عرصے تک یہ لوگ ایک بادشاہ کی اطاعت کا دم بھرتے رہے ہیں، جس کا دارالخلافہ پیرس یا لیونز (Lyons) تھا۔ یہ مبہم اور شکستہ سی تصویر ہے جو مغربی یورپ کے بارے میں اندلسی مسلمانوں کو ان کی کتابوں سے ملتی تھی۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔

(J.F.P.Hopkins) [و تلخیص از ادارہ]

* * *

⊙ افغانستان: جنوبی وسطی ایشیا کا ایک اسلامی ملک [۱۹۳۳ء تک کے سیاسی، سماجی، تہذیبی اور اقتصادی حالات کے لیے دیکھیے آ آ، بذیل مادہ، ۲: ۹۲۹ — ۱۰۱۳].

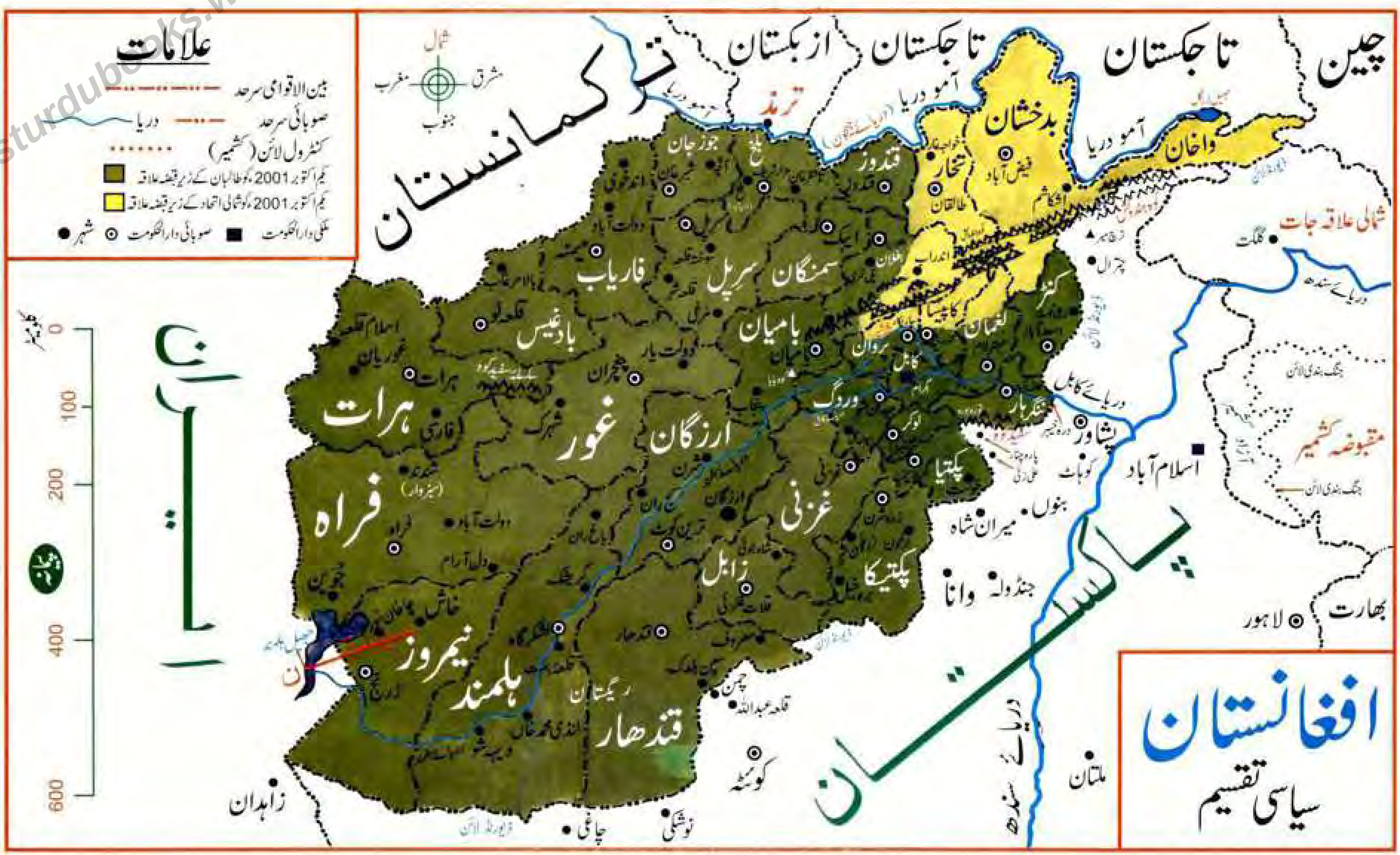
رقبہ: افغانستان کا رقبہ ۶۵۲,۲۲۵ مربع کلومیٹر پر محیط ہے۔ دارالحکومت کابل ہے۔ کابل کے علاوہ اس ملک کے انتیس صوبہ جات: (۱) کاپیسا؛ (۲) پروان؛ (۳) وردگ؛ (۴) لوگر؛ (۵) غزنی؛ (۶) پکتیا؛ (۷) ننگرہار؛ (۸) لغمان؛ (۹) کنڑ؛ (۱۰) بدخشاں؛ (۱۱) تخار؛ (۱۲) بغلان؛ (۱۳) کندوز؛ (۱۴) سمنگان؛ (۱۵) بلخ؛ (۱۶) جوزجان؛ (۱۷) فاریاب؛ (۱۸) بادغیس؛ (۱۹) ہرات؛ (۲۰) فراہ؛ (۲۱) نیمروز؛ (۲۲) ہلمند؛ (۲۳) قندھار؛ (۲۴) زابل؛ (۲۵) ارزگان؛ (۲۶) غور؛ (۲۷) بامیان؛ اور (۲۸) پکتیکا ہیں۔ رقبے کے اعتبار سے بڑے صوبے علی الترتیب ہلمند، ہرات، فراہ، قندھار اور بدخشاں ہیں، جبکہ آبادی کے اعتبار سے (۱۹۸۴ء کے اعداد و شمار کے مطابق) ہرات، ننگرہار، غزنی، جوزجان، فاریاب اور بلخ ہیں۔ اہم شہر، دارالحکومت کابل کے علاوہ قندھار، ہرات، مزار شریف، جلال آباد، کندوز، بغلان، پل خمری، غزنی، گردیز، اسد آباد، طالقان اور شبرگان ہیں۔

جدید تاریخ: افغانستان کا آخری بادشاہ محمد ظاہر شاہ (ولادت ۱۹۱۴ء)، جو اپنے والد نادر شاہ (۱۹۲۹-۱۹۳۳ء) کے قتل کے بعد انیس سال کی عمر میں، نومبر ۱۹۳۳ء میں، تخت نشین ہوا، عملاً ۱۹۵۳ء تک حکومتی اور سیاسی اختیارات سے محروم رہا اور امور سلطنت اس کے دو چچا ہاشم خان اور شاہ محمود انجام دیتے رہے۔ محمد ہاشم خان، جو نادر شاہ کے عہد ہی سے وزیر اعظم کا منصب سنبھالے ہوئے تھا اور اعلیٰ سیاسی اور انتظامی صلاحیتوں کا مالک تھا، ۱۹۴۶ء تک فی الواقع ملک کا حکمران رہا۔ اس دوران میں اس نے ملک میں قیام امن کی غرض سے فوج کی تنظیم نو کرنے کے علاوہ اسے جدید اسلحہ سے لیس کرنے کے لیے اقدامات کیے۔ اس نے ملکی تعمیر و ترقی کے لیے وسطی یورپ کے مختلف ممالک بالخصوص جرمنی سے تعلقات استوار کیے۔ چنانچہ جرمنی کی طرف سے فراہم کردہ فنی و تکنیکی امداد سے ملک میں پن بجلی کے پلانٹ، سوتی اور اونی کپڑا تیار کرنے، بیجوں سے روئی الگ کرنے، سوتی دھاگہ تیار کرنے اور چقندر سے چینی تیار کرنے کے کارخانے لگائے گئے۔ اس دور میں شاہراہوں کی تعمیر اور مختلف شہروں تک ٹیلی فون اور تار کی سہولیات کی فراہمی کے اقدامات کے علاوہ جدید تعلیم کی ترویج و اشاعت کے لیے مختلف شہروں میں اسکول قائم کیے گئے۔ محمد ہاشم خان کے ان اقدامات کی بدولت ملک میں تعمیر و ترقی کا آغاز ہوا۔ محمد ہاشم خان کے عہد حکومت میں افغانستان نے انجمن اقوام کی رکنیت حاصل (۱۹۳۴ء) کی۔ دوسری جنگ عظیم کے دوران میں افغانستان مکمل طور پر غیر جانبداری کی پالیسی پر کاربند رہا (Louis Dupree: *Afghanistan*، پرنسٹن ۱۹۸۰ء، ص ۴۷۷ — ۴۹۸؛ Vartan Gregorian: *The Emergence of Modern Afghanistan: Politics of Reform and Modernization، 1880-1946*، اسٹان فورڈ ۱۹۶۹ء، ص ۳۴۹ - ۳۱۵؛ Sally Ann Baynard: *Historical Setting*، در *Afghanistan: A Country Study*، واشنگٹن ڈی۔ سی، ۱۹۸۶ء، ص ۴۸ — ۵۰).

۱۹۴۶ء میں محمد ہاشم کی جگہ محمد ظاہر شاہ کے ایک دوسرے چچا شاہ محمود نے وزیر اعظم کا منصب سنبھال لیا۔ شاہ محمود نے سیاسی معاملات میں رواداری کی پالیسی اختیار کی۔ ۱۹۵۱ء میں ملک میں آزادی صحافت کا قانون نافذ کیا گیا، جس کی بدولت ملک میں پہلی بار متعدد حکومت مخالف اخبارات و جرائد کی اشاعت کا آغاز ہوا۔ ان اخبارات و جرائد نے جلد ہی حکومت کو کڑی تنقید کا ہدف بنانے کے علاوہ، مذہبی طبقات بالخصوص علما کے خلاف

جارحانہ رویہ اختیار کر لیا اور وسیع تر اصلاحات کا مطالبہ شروع کر دیا۔ ۱۹۵۲ء میں ان اخبارات و جرائد پر پابندی عائد کر دی گئی۔ حکومت مخالف صحافیوں کو قید کر دیا گیا، جن میں سے بعض کو بعدازاں بیرونِ ملک افغان مشنوں (سفارتی وفود) میں تعینات کر دیا گیا۔ افغانستان کے نئی نوزائیدہ ہمسایہ اسلامی ریاست پاکستان کے ساتھ تعلقات شروع ایام سے ہی کشیدہ رہے۔ جولائی ۱۹۴۹ء میں افغان لویہ جرگہ نے دونوں ممالک کے درمیان قائم سرحدی لکیر ڈیورنڈ لائن (قائم شدہ ۱۸۹۳ء) کو غیر قانونی قرار دے کر مسترد کر دیا تھا۔ شاہ محمود کی حکومت کا رویہ پاکستان کے بارے میں جارحانہ و مخاصمانہ رہا۔ اس نے سرحدی لکیر کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ۱۹۵۰ء تک اس سرحدی لکیر کے جنوب مشرق کی طرف پاکستان میں شامل پختون علاقوں (شمال مغربی سرحدی صوبہ، چترال اور بلوچستان کے بعض حصوں) پر مشتمل پختونستان کا قیام افغان خارجہ پالیسی کا اہم ترین نکتہ بن گیا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے افغان حکومت نے پختونستان فنڈ قائم کرنے کے علاوہ قبائلی سرحدی علاقوں میں زبردست پروپیگنڈا مہم شروع کر دی۔ اگست ۱۹۵۰ء میں کابل میں پختونستان کے جھنڈے لہرائے گئے۔ اگلے سال افغانستان کے ایک نیم سرکاری جریدے انیس نے پختونستان کا نقشہ شائع کیا جس میں چترال، سرحد اور بلوچستان کے علاقوں کو شامل دکھایا گیا۔ افغانستان کے بعض مغربی ممالک میں سفارتی مشن بھی پختونستان کے قیام کے لیے پروپیگنڈا کرتے رہے۔ بدیں وجہ دونوں ممالک کے باہمی تعلقات کشیدہ ہوگئے (W K Fraser-Tytler: Afghanistan A Study of Political Development in Central and Southern Asia، لندن ۱۹۶۷ء، ص ۳۰۰—۳۵۰؛ John C Griffiths: Afghanistan: Key to a Continent، لندن ۱۹۸۱ء، ص ۵۸، ۱۲۵، ۱۲۶؛ زیڈ۔ اصفہانی، Roads and Rivals، لندن ۱۹۸۹ء، ۱۰۵-۱۰۹؛ ایم۔ فدا یونس: Afghanistan Jirgahs and Loya Jirgahs (977-1992)، پشاور (ت۔ن)، ص ۳۴؛ عظمت حیات خان: The Durand Line Its Geo-Strategic Importance، پشاور ۲۰۰۰ء، ص ۱۸۵-۱۸۸)۔

محمد ظاہر شاہ نے ۱۹۵۳ء میں اپنے چچا زاد اور برادر نسبتی سردار محمد داؤد خان کو جو افغان مسلح افواج کا افسر اعلیٰ تھا، ملک کا وزیر اعظم مقرر کر دیا۔ نئے وزیر اعظم نے، جسے ملک کی مسلح افواج کا اعتماد حاصل تھا، تمام تر سیاسی و انتظامی اختیارات اپنے ہاتھوں میں لے لیے۔ یوں محمد ظاہر شاہ کی حیثیت، سردار محمد داؤد کی وزارت عظمیٰ (۱۹۵۳—۱۹۶۳ء) کے عہد میں بھی، ایک بے اختیار بادشاہ کی سی رہی (Louis Dupree: Afghanistan، ص ۴۹۷ـ۵۰۷)۔ سردار محمد داؤد نے تعمیر و ترقی کے اقدامات کو مربوط و منظم کرنے کے لیے اپنی نگرانی میں وزارت منصوبہ بندی قائم کی اور وافر مقدار میں بیرونی امداد حاصل کر کے سماجی و اقتصادی تعمیر و ترقی کی رفتار اور اس کے دائرے میں اضافہ کر دیا۔ داؤد کے دور حکومت میں افغانستان کی خارجہ پالیسی میں ایک بنیادی اور اہم تبدیلی رونما ہوئی۔ یہ تبدیلی ریاستہائے متحدہ امریکہ کے ساتھ سیاسی و اقتصادی تعلقات میں سردمہری و جمود اور شمالی ہمسایہ ریاست سوویت یونین کے ساتھ سرگرم تعلقات کے قیام پر منتج ہوئی۔ چنانچہ افغانستان نے سوویت یونین کی خارجہ پالیسی میں خصوصی اہمیت حاصل کر لی۔ دسمبر ۱۹۵۵ء میں سوویت رہنماؤں نکیتا خروشیف (Nikita Khrushchev) اور نکولائی بلگانن (Nikola Balganin) نے کابل کا دورہ کیا اور افغان حکومت کو سو (۱۰۰) ملین امریکی ڈالر قرضہ کی فراہمی کا


علامات
بین الاقوامی سرحد
صوبائی سرحد
دریا
کنٹرول لائن (کشمیر)
کیم اکتوبر 2001 کو طالبان کے زیر قبضہ علاقہ
کیم اکتوبر 2001 کو شمالی اتحاد کے زیر قبضہ علاقہ
ملکی دار الحکومت
صوبائی دار الحکومت
شہر
شمال
مشرق
مغرب
جنوب
ترکمانستان
ازبکستان
تاجکستان
تاجکستان
چین
ترمذ
آمو دریا
بدخشان
فیض آباد
واخان
آمو دریا
تخار
طالقان
قندوز
بلخ
جوز جان
شبرغان
سرپل
سمنگان
فارياب
بادغیس
ہرات
غور
چغچران
بامیان
پروان
کابل
کاپیسا
لغمان
کنڑ
ننگرہار
وردگ
لوگر
پکتیا
غزنی
ارزگان
زابل
پکتیکا
قندھار
ہلمند
نیمروز
فراہ
ایران
پاکستان
شمالی علاقہ جات
گلگت
چترال
دریائے سندھ
دریائے کابل
پشاور
اسلام آباد
کوہاٹ
بنوں
میران شاہ
وانا
جنڈولہ
لاہور
بھارت
مقبوضہ کشمیر
جنگ بندی لائن
چمن
قلعہ عبداللہ
کوئٹہ
نوشکی
چاغی
زاہدان
ملتان
دریائے سندھ
ریگستان
0
100
200
400
600
کلومیٹر

افغانستان

سیاسی تقسیم

شرائط طے ہوئیں۔ آئندہ سالوں میں داؤد حکومت کے سوویت یونین کے ساتھ مالی و فوجی امداد، فنی تعاون اور طویل المدت قرضہ جات کی فراہمی کے درجنوں معاہدے طے پائے۔ چنانچہ اس دور میں کثیر تعداد میں سوویت مشیروں اور فنی ماہرین کی خدمات حاصل کرنے کے علاوہ افغان طلبہ اور فوجی افسروں کو تعلیم و تربیت کے لیے سوویت یونین بھیجا جانے لگا۔ سوویت رہنماؤں نے سردار داؤد کی حکومت سے کثیر الجہات تعلقات بالخصوص اقتصادی و فوجی امداد کی فراہمی کو افغانستان کی معیشت و سیاست پر اپنی گرفت قائم کرنے کے لیے ایک مؤثر حربے کے طور پر استعمال کیا۔ سوویت یونین میں زیر تعلیم و تربیت افغان نوجوانوں اور فوجی افسروں کے ذہنوں میں اشتراکی فلسفہ و نظریۂ حیات کی آبیاری کا خوب اہتمام کیا گیا۔ نتیجتًا افغان فوج، افسر شاہی اور زندگی کے دوسرے مختلف شعبوں میں سوویت یونین کے حامی و ہم نوا افراد کا ایک مؤثر اور طاقت ور گروہ وجود میں آگیا۔ سوویت یونین کے دباؤ پر سردار داؤد کو اشتراکیت کے علمبردار اپنے سیاسی مخالفین کے بارے میں، جن کو اس نے قید یا پھر جلا وطن کر رکھا تھا، نرم رویہ اختیار کرنے پر مجبور ہونا پڑا، چنانچہ اس نے بعض کو رہا کر دیا جب کہ دوسروں کو وطن واپس لوٹنے کی اجازت دے دی (Anthony Arnold: *Afghanistan's Two-Party Communism : Parcham and Khalq*، اسٹان فورڈ، ۱۹۸۳ء، ص ۱۱-۱۵؛ Anthony Hymen: *Afghanistan Under the Soviet Domination, 1964-81*، لندن، ۱۹۸۴ء، ص ۲۷-۳۰)۔ سوویت یونین کی طرف سے فراہم کردہ امداد سے ۱۹۵۶ء میں ملک میں پہلے پانچ سالہ اقتصادی منصوبے کا آغاز ہوا۔ زراعت، صنعت اور مواصلات کے علاوہ سماجی خدمات، صحت اور تعلیم کے شعبوں میں ترقی کے اہداف مقرر کیے گئے، تاہم ایک بہتر بنیادی صنعتی ڈھانچہ اور بہتر ترقیاتی منصوبہ بندی کے فقدان کی بنا پر ملکی اقتصادی ترقی میں کوئی نمایاں پیش رفت نہ ہو سکی (Richard S. Newell: *The Politics of Afghanistan*، لندن، ۱۹۷۲ء، ص ۱۲۴ — ۱۳۰).

سردار داؤد کا تعلق اس نئی افغان نسل سے تھا جس کی تعلیم و تربیت مغرب میں ہوئی تھی۔ چنانچہ اس نے ملک میں جدید تعلیم کی ترویج و اشاعت کے لیے بڑی سرگرمی کا مظاہرہ کیا۔ کابل کے علاوہ دیگر صوبائی دارالحکومتوں میں جدید تعلیمی ادارے قائم کیے گئے جس سے افغان معاشرے بالخصوص کابل میں ایک "روشن خیال" طبقہ (طبقہ منور فکران/طبقہ روشن فکران) وجود میں آگیا جس نے جلد ہی سیاسی اعتبار سے بہت زیادہ اہمیت حاصل کر لی (*Afghanistan Under the Soviet Domination*، ص ۵۰ — ۵۵)۔ سردار داؤد نے افغان معاشرے کی قدیم تہذیبی و سماجی روایات کو نظر انداز کرتے ہوئے ملک میں آزاد روی پر مبنی (لبرل) اصلاحات متعارف کرائیں۔ ۱۹۵۹ء میں خواتین کے برقع اوڑھنے پر پابندی لگا دی گئی اور اس پر عملدرآمد کے لیے تشدد برتا گیا۔ چنانچہ اس اصلاحی قدم کے بعد شاہی خاندان اور اعلیٰ حکومتی و سیاسی عہدوں پر فائز شخصیات کے خاندانوں سے تعلق رکھنے والی خواتین پردے کے بغیر منظر عام پر آنے لگیں۔ یہی وہ لبرل اصلاحی قدم تھا جس نے ماضی میں شاہ امان اللہ خان (۱۹۱۹-۱۹۲۹ء) کے اقتدار کے خاتمے میں اہم کردار ادا کیا تھا (L. Poullada: *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919-1929*، اتھاکا، ۱۹۷۳ء، ص ۲۵۷-۲۶۶)۔ سردار داؤد کے اس اقدام کو بھی عامۃ الناس کے ہاں ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا گیا، جس کا عملاً اظہار دسمبر ۱۹۵۹ء میں قندھار میں شدید ہنگاموں کی صورت میں ہوا (Louis Dupree:

Afghanistan، ص ۸۳۰-۵۳۷).

داؤد عہد حکومت میں ریاست ہائے متحدہ امریکہ سے تعلقات میں سرد مہری اور سوویت یونین کے ساتھ کثیر الجہتی تعلقات کے قیام واستحکام کے باوجود افغانستان نے اپنی غیر جانبدارانہ حیثیت کو برقرار رکھا اور برطانیہ اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی سرپرستی میں تشکیل پانے والے دفاعی اتحاد بغداد پیکٹ اور سیٹو (SEATO) جس میں اس خطے کے اہم اسلامی ممالک، ایران، عراق، پاکستان اور ترکی شامل تھے، کی رکنیت کے خیال کو مسترد کر دیا۔ سردار محمد داؤد نے امریکہ اور پاکستان کے مابین طے پانے والے فوجی معاہدے (مئی ۱۹۵۴ء) کے خلاف سخت احتجاج کیا تھا۔ سردار داؤد کی پختونستان پالیسی سے شدید ذہنی وابستگی اور اس پالیسی کو رو بہ عمل لانے کے لیے اس کی حکومت کے بعض اقدامات جس میں پاکستان کے قبائلیوں کو حکومت کے خلاف بغاوت پر اکسانے کے لیے پراپیگنڈہ مہم کے علاوہ مالی ترغیبات بھی شامل تھیں، کی بدولت پاکستان کے اس کے ساتھ تعلقات کشیدہ رہے۔ ۱۹۵۵ء میں حکومت پاکستان کی طرف سے مغربی پاکستان میں شامل چاروں صوبوں کے انضمام اور ایک اکائی (ون یونٹ) کی تشکیل بالخصوص شمال مغربی سرحدی صوبہ کی اس میں شمولیت کی سردار داؤد نے سخت مخالفت کی۔ افغان لویہ جرگہ نے پختونستان کے قیام کے لیے پاکستان میں شامل پختون علاقوں میں استصواب رائے کا مطالبہ کیا۔ مزید براں اس نے امریکہ اور پاکستان کے مابین دفاعی تعلقات کے توڑ کے لیے مؤثر کوششوں کا بھی فیصلہ کیا۔ لویہ جرگہ کے اس فیصلے کے بعد افغانستان کا جھکاؤ واضح طور پر سوویت یونین کی طرف ہو گیا۔ کابل میں پاکستانی سفارت خانے اور جلال آباد اور قندھار میں قونصل خانوں پر افغان مظاہرین کے حملوں (۱۹۵۵ء) کے بعد دونوں ممالک کے مابین تعلقات میں مزید بگاڑ پیدا ہو گیا۔ پاکستان نے افغانستان سے سفارتی تعلقات منقطع کرنے کے علاوہ اس کو تجارتی راہداری کی سہولیات معطل کر دیں۔ اگرچہ ۱۹۵۶ء میں دونوں ممالک کے درمیان مکمل سفارتی تعلقات بحال ہو گئے۔ تاہم ان کے مابین تناؤ بدستور موجود رہا۔ یہ کشیدگی ابھی ختم نہ ہوئی تھی کہ ستمبر ۱۹۶۰ء اور مئی ۱۹۶۱ء میں افغان نیم فوجی دستوں نے پاکستانی حدود کے اندر واقع باجوڑ ایجنسی میں راست اقدام کر ڈالا۔ ردعمل میں حکومت پاکستان نے ایک بار پھر افغانستان سے سفارتی تعلقات منقطع کر لیے اور اس ملک کے لیے تجارتی راہداری کی سہولیات بھی معطل کر دیں۔ علاوہ ازیں افغانستان کے خانہ بدوش قبائل، جو موسم سرما میں پاکستانی حدود کے اندر واقع چراگاہوں پر انحصار کرتے تھے، کے پاکستانی علاقوں میں داخلے پر بھی پابندی لگا دی۔ ان اقدامات کے نتیجے میں افغان معیشت شدید ابتری سے دوچار ہو گئی اور ملک کے اندر ایک سنگین بحران اٹھ کھڑا ہوا جس پر سردار داؤد کو محمد ظاہر شاہ کے مطالبہ پر مستعفی ہونا پڑا۔ پاک افغان تنازعہ میں سوویت یونین، جو پاکستان کے امریکہ سے دفاعی و اقتصادی تعلقات سے ناخوش تھا، کی طرف سے سردار داؤد کی پختونستان پالیسی کی اعلانیہ طور پر حمایت کی گئی۔ سوویت یونین کے مقابلے میں امریکہ اور برطانیہ کی طرف سے پاکستان کے موقف کی حمایت کی جاتی رہی (Afghanistan: Key to a Continent، ص ۱۷—۷۹؛ Afghanistan Under The Soviet Domination، ص ۲۶—۳۸؛ Roads and Rivals، ص ۱۰۲—۱۱۹؛ Raghunath Ram: Soviet Policy Towards Pakistan، نئی دہلی، ۱۹۸۳ء، ص ۹۹—۷۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۹۳، ۱۹۷؛ Afghanistan: Jirgahs and Loya Jirgahs، ص ۵۵؛ The Durand Line،

ص ۴۱۳—۴۱۹؛ سلطانہ افروز: Afghanistan in US-Pakistan Relations. 1947-1960، در Central Asian Survey، ۸:۴ (۱۹۸۹ء)، ص ۱۳۱—۱۵۴)۔ سردار داؤد کے مستعفی ہونے پر محمد ظاہر شاہ نے ڈاکٹر محمد یوسف، داؤد حکومت میں وزیر صنعت و تجارت، کو ملک کا وزیراعظم مقرر (۱۴ مارچ ۱۹۶۳ء) کیا۔ ڈاکٹر محمد یوسف نے حکومت سنبھالنے کے بعد پختونستان پالیسی سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور پاکستان کے ساتھ سیاسی اور سفارتی تعلقات کو دوبارہ استوار کرنے کی سنجیدہ کوشش کی۔ چنانچہ شاہ ایران محمد رضا شاہ پہلوی کی ثالثی و مصالحانہ کوششوں کے نتیجے میں دونوں ملکوں کے مابین، مئی ۱۹۶۴ء میں تہران میں ایک معاہدہ "معاہدہ تہران" طے پایا اور مکمل سفارتی تعلقات بحال ہوئے، جس پر پاکستان کی طرف سے تجارتی راہداری اور دیگر سہولیات بحال کر دی گئیں (Roads and Rivals، ص ۱۱۸)۔ محمد یوسف کے دور حکومت میں افغانستان کے سوویت یونین سے تعلقات میں گرمجوشی قدرے ماند پڑ گئی۔ دونوں ممالک کے مابین دو طرفہ معاہدوں پر عمل درآمد کی رفتار بھی سست ہو گئی۔ اس کے مقابلے میں ریاست ہائے متحدہ امریکہ سے اس کے تعلقات میں بہتری پیدا ہو گئی۔ امریکہ کی طرف سے شاہراہوں کی تعمیر اور زرعی ترقیاتی منصوبوں کے علاوہ اسکولوں کے لیے نصابی کتب کی فراہمی کی غرض سے امداد مہیا کی گئی (Afghanistan's Two-Party Communism، ص ۱۳)۔ اسی دور میں افغانستان نے جنوب اور جنوب مشرقی ایشیا کے ممالک کے مابین اقتصادی تعاون کے لیے قائم تنظیم کولمبو پلان (۱۹۵۱ء) کی رکنیت بھی اختیار کی۔ داخلی محاذ پر سردار داؤد کے آمرانہ طرز حکومت کے برعکس سیاسی آزادی اور جمہوریت کی طرف سفر کے لیے اہم اقدامات کیے گئے۔ ملک میں ایک نیا آئین نافذ (اکتوبر ۱۹۶۴ء) کیا گیا، جس میں بادشاہت کو آئینی حیثیت دی گئی اور اسے نادر شاہ خاندان تک محدود کر دیا گیا، البتہ شاہی خاندان کے افراد کی سیاسی جماعتوں میں شمولیت کے علاوہ، اعلیٰ حکومتی و انتظامی عہدوں پر تقرری پر پابندی عائد کر دی گئی (Afghanistan. Key to a Continent، ص ۱۹۸؛ W. K. Fraser-Tytler، Afghanistan، ص ۳۲۵—۳۳۰؛ ایس۔ فدا یونس: The Constitutions of Afghanistan، پشاور ۲۰۰۱ء، ص ۳۳-۹۶؛ نگہت مہروز چشتی: Constitutional Development in Afghanistan، کراچی، ۱۹۹۸ء، ص ۸۹—۹۸)۔ اکتوبر ۱۹۶۴ء میں آئین کے نفاذ سے ملک میں ایک نئے سیاسی دور، جسے بالعموم "ڈیموقراطی نو" (جمہوریت نو) کے دور سے یاد کیا جاتا ہے، کا آغاز ہوا۔ ملک میں پارلیمنٹ کی تشکیل کے لیے انتخابات منعقد کرانے کا اعلان کیا گیا۔ اس اہم اقدام کے بعد، سیاسی جماعتوں پر پابندی کے باوجود، کابل میں مختلف سیاسی گروہ منظم ہوئے اور متعدد نئی سیاسی جماعتیں وجود میں آئیں۔ ان نئی قائم ہونے والی تنظیموں میں "روشن خیال" پشتون دانشوروں کی دو جماعتوں افغان سوشل ڈیموکریٹس اور پروگریسو ڈیموکریٹک پارٹی کے علاوہ شعلہ جاوید (چین نواز اشتراکی نظریات کی علمبردار جماعت) اور ستم ملی (ماؤ کے انقلابی خیالات کی حامل ایک تنظیم، جس کا نصب العین پختون علاقوں میں غیر پختون نسلی اقلیتوں پر ہونے والے مظالم کے خلاف مسلح جدوجہد تھا) کے علاوہ انقلاب پسند اشتراکی جماعت پیپلز ڈیموکریٹک پارٹی آف افغانستان (PDPA) بھی شامل تھی۔ اشتراکی نظریات کے علمبردار نوجوانوں پر مشتمل جماعت کو، جس میں افغانستان کے تین سابق صدور نور محمد ترکی، حفیظ اللہ امین اور ببرک کارمل بھی شامل تھے، آئندہ سالوں میں ملکی سیاست میں انتہائی

اہمیت حاصل رہی۔ اس دور میں قوم پرست اور اشتراکی نظریات کی حامل مذکورہ سیاسی جماعتوں کے مقابلے میں اسلامی نظریۂ حیات کے حامی و داعی افراد بھی منظم ہونا شروع ہوئے۔ یہ افراد مصر کی اسلامی تحریک اخوان المسلمون کے قائدین (سید حسن البنّا اور سید قطب شہید) اور جماعت اسلامی پاکستان کے بانی سید ابوالاعلیٰ مودودی کے افکار و خیالات سے متاثر تھے۔ ان افراد کی قیادت روایتی علما کے بجائے کابل یونیورسٹی اور سرکاری کالجوں کے اساتذہ (پروفیسر غلام محمد نیازی، پروفیسر عبدالرسول سیاف، ڈاکٹر سعید محمد موسیٰ توانا اور پروفیسر برہان الدین ربانی وغیرہ)، جن میں سے چند ایک مصر کی جامعہ ازہر سے فارغ التحصیل تھے، کر رہے تھے۔ ان اسلامی دانش وروں، جو اشتراکیت اور دیگر غیر اسلامی اقتصادی و سیاسی نظاموں کے مقابلے میں دین اسلام کو ایک نظریۂ حیات کے طور پر پیش کر رہے تھے، کو کابل یونیورسٹی اور دیگر تعلیمی اداروں کے اساتذہ اور طلبہ میں مؤثر پذیرائی حاصل ہوئی۔ ۱۹۶۸ء میں کابل یونیورسٹی کے ایک طالب علم عبدالرحیم نیازی نے 'جوانانِ مسلمان' کے نام سے طلبہ کی ایک اسلامی تنظیم، جس کے بانی ارکان میں انجینئر گلبدین حکمت یار بھی شامل تھا، قائم کی (Louis Dupree: Afghanistan، ص ۵۸۷ — ۵۸۸؛ Afghanistan Under The Soviet Domination، ص ۲۷ — ۳۵؛ طاہر امین: Afghan Resistance: Past, Present, and Future، در Asian Survey، ۲۴:۴ (اپریل ۱۹۸۴ء)، ص ۳۷۶ - ۳۷۷؛ Henry S. Bradsher: Afghan Communism and Soviet Intervention، کراچی، ۱۹۹۹ء، ص ۲ — ۶).

آئین کے نفاذ کے بعد جولائی ۱۹۶۵ء میں آزادی صحافت کا قانون متعارف کرایا گیا جس پر ملک میں کثیر تعداد میں اخبارات و جرائد کا اجرا عمل میں آیا (سال ۱۹۶۶ء کے موسم بہار تک ان کی تعداد ۱۳۶ ہو گئی تھی)۔ اگرچہ ان اخبارات و جرائد میں سے زیادہ تر انتہائی قلیل العمر ثابت ہوئے، تاہم ان کی بدولت متضاد و متبائن نظریات و خیالات کے علمبردار گروہوں کو اپنے اپنے نظریات کی اشاعت کا ایک بہترین موقع میسر آ گیا۔ چنانچہ آزادی صحافت نے ملک کے سیاسی و نظریاتی ماحول پر انتہائی دور رس اثرات مرتب کیے (Louis Dupree: Afghanistan، ص ۲۰۱ — ۲۱۸)۔ ملک میں ۱۹۶۵ء میں پہلی بار انتخابات منعقد ہوئے۔ انتخابی مہم کے دوران میں پی۔ڈی۔پی۔اے (PDPA) کے خلاف حکومتی اقدامات بالخصوص کثیر تعداد میں اس کے رہنماؤں کی گرفتاری کی بدولت ان دونوں کے مابین محاذ آرائی کا آغاز ہوا۔ تاہم ان انتخابات میں اشتراکی جماعت کے چار ارکان، جن میں معروف طالب علم رہنما اور پرجوش مقرر ببرک کارمل بھی شامل تھا، منتخب ہو گئے۔ اکتوبر ۱۹۶۵ء میں پارلیمنٹ کا افتتاحی اجلاس ببرک کارمل کے حامی طلبہ، جو اجلاس کی کارروائی دیکھنے آئے تھے، کی زبردست نعرہ بازی اور ہنگامہ آرائی کی نذر ہو گیا۔ ۲۵ اکتوبر کو اشتراکی جماعت کے حامیوں نے پارلیمنٹ ہاؤس کے سامنے ایک مظاہرہ کیا جس نے حکومت سے تصادم کی صورت اختیار کر لی۔ افغان سپاہیوں کی فائرنگ سے متعدد افراد قتل اور ۱۰۰ سے زائد زخمی ہوئے۔ وزیراعظم محمد ہاشم میوندوال نے اگرچہ اس بحران پر قابو پا لیا تھا، لیکن کابل میں انقلاب پسند طلبہ کو (جن کی تعداد میں ہر گزرتے سال کے ساتھ اضافہ ہو رہا تھا) ایک مؤثر سیاسی قوت کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ یہ طلبہ ہر سال ۲۵ اکتوبر کو مذکورہ واقعہ کی یاد منانے لگے تھے (کتاب مذکور، ص ۵۸۶ - ۵۹۷؛ Afghanistan's Two Party Communism، ص ۲۵-۳۷)۔ آئینی دور میں

کابل یونیورسٹی طلبہ کی سیاسی سرگرمیوں کا مرکز بن گئی۔ یونیورسٹی میں درس و تدریس کے معمولات شدید طور پر متاثر ہوئے۔ ہڑتالوں کی بدولت مہینوں تک تعلیمی سرگرمیاں معطل رہیں۔ کابل یونیورسٹی میں جاری سیاسی سرگرمیوں کا اثر ۱۹۶۹ء کے انتخابات پر بھی پڑا۔ حکومت نے بائیں بازو کی جماعتوں کے ارکان کو پارلیمنٹ سے باہر رکھنے کے لیے خصوصی اقدامات کیے۔ چنانچہ ببرک کارمل اور حفیظ اللہ امین کے علاوہ اشتراکی جماعت (PDPA) کے دیگر رہنما انتخابات ہار گئے۔ ۱۹۶۹ء کے انتخابات کے نتیجے میں وجود میں آنے والی پارلیمنٹ اور بادشاہ محمد ظاہر شاہ کے مابین اختیارات کی تقسیم کی بابت کشیدگی پیدا ہوگئی۔ محمد ظاہر شاہ نے پارلیمنٹ کی طرف سے پاس کردہ سیاسی جماعتوں کی تشکیل کو قانونی طور پر جائز قرار دینے اور بلدیاتی کونسلوں اور صوبائی مجالس شوریٰ کی تشکیل و قیام کے بارے میں بلوں کی منظوری سے انکار کر دیا۔ اس کے علاوہ کابینہ کے اختیارات اور کابینہ اور پارلیمنٹ کے باہمی تعامل سے متعلق مسائل بھی ابھر کر سامنے آگئے۔ شاہ اور اس کے مشیروں کی طرف سے دستوری و قانونی اور اقتصادی اصلاحات کی بھی مخالفت کی گئی، چنانچہ ایک طرف شاہ اور مقننہ جب کہ دوسری طرف مقننہ اور کابینہ کے مابین کشمکش کے باعث ملک میں کوئی مستحکم حکومت قائم نہ ہوسکی۔ ۱۹۷۳ء میں سردار محمد داؤد کی طرف سے اقتدار سنبھالنے تک پے در پے پانچ حکومتیں (ڈاکٹر محمد یوسف (۱۴ مارچ ۱۹۶۳ — ۲۵ اکتوبر ۱۹۶۵ء)، محمد ہاشم میوندوال (۲ نومبر ۱۹۶۵ — ۱۲ اکتوبر ۱۹۶۷ء)، نور احمد اعتمادی (۱۵ نومبر ۱۹۶۷ — ۱۲ مئی ۱۹۷۱ء)، ڈاکٹر عبدالظاہر (۲۶ جولائی ۱۹۷۱ — دسمبر ۱۹۷۲ء) اور موسیٰ شفیق (دسمبر ۱۹۷۲ء — جولائی ۱۹۷۳ء) کی سربراہی میں قائم ہوئیں (Louis Dupree: Afghanistan، ص ۶۴۸—۶۵۸؛ Richard S. Newell: The Government of Muhammad Musa Shafiq: the Last Chapter of Afghan Liberalism، در Central Asian Survey، ۱ (۱۹۸۲ء)، ص ۵۳ — ۶۰).

محمد موسیٰ شفیق کے عہد حکومت (۱۹۷۲-۱۹۷۳ء) میں ہمسایہ ملک ایران کے ساتھ دریائے ہلمند کے پانی کی تقسیم کے تنازعے کا تصفیہ ہوا۔ دونوں ممالک کے درمیان فضائی رابطوں میں توسیع ہوئی۔ ایران کی طرف سے افغانستان کو ذرائع مواصلات کی تعمیر و ترقی بالخصوص کابل کو براستہ غزنی قندھار تک ملانے کے لیے ریل کی پٹری بچھانے کے لیے ۲ ارب ڈالر کی خطیر امداد کی فراہمی کی پیش کش کی گئی۔ دراصل شاہ ایران افغانستان کو سوویت حلقہ اثر سے باہر نکالنا چاہتا تھا۔ بعض مغربی ممالک کی امداد و تعاون سے ایک قومی صنعتی ترقیاتی بنک (Industrial Development Bank of Afghanistan) بھی قائم (مارچ ۱۹۷۳ء) کیا گیا۔ اسی منصوبے کے ایک حصے کے طور پر افغانستان میں صنعتی ترقیاتی منصوبوں کے لیے سرمایہ کی فراہمی کی غرض سے فرانس، برطانیہ، ریاست ہائے متحدہ امریکہ اور جاپان کے بعض کثیر القومی بنکوں کا ایک کنسورشیم بھی قائم ہوا۔ شفیق حکومت کا اس کنسورشیم سے مختلف ترقیاتی منصوبوں کے لیے درکار سرمایہ کا چالیس فی صد فراہم کرنے کا معاہدہ طے پایا (Afghanistan The Soviet Invasion in Perspective، ص ۵۸-۵۹؛ Roads and Rivals، ص ۱۲۰—۱۲۲).

تاہم ترقی کے اس دور میں ملک ایک بحرانی کیفیت سے دوچار رہا جس کے منفی اثرات معیشت پر بھی مرتب ہوئے۔ ان حالات میں ملک میں شدید قحط (۱۹۷۲ء) آپڑا۔ لاکھوں کی تعداد میں بھیڑ، بکریاں اور دیگر

مویشیوں کی ہلاکت کے علاوہ ایک لاکھ سے زائد افراد بھی لقمہ اجل بن گئے۔ اس قحط کے نتیجے میں دیہی معیشت برباد ہو کر رہ گئی۔ قحط کے دوران میں حکومت کی طرف سے غذائی قلت پر قابو پانے اور اناج کی فراہمی کے لیے ناکافی انتظامات پر شدید عوامی رد عمل ہوا۔ طلبہ، نظر انداز شدہ فوجی افسران اور معاشرے کے دیگر طبقات میں حکومت کے خلاف غم وغصہ اور بے چینی شدت اختیار کر گئی۔ سیاسی عدم استحکام اور اقتصادی ابتری کے اس دور میں بائیں بازو کی اشتراکیت پسند سیاسی جماعتوں کے حلقہ ہائے اثر میں توسیع ہوتی رہی۔ طلبہ، سرکاری ملازمین، فوجی و پولیس افسران اور "روشن خیال" طبقے کے ارکان کی کثیر تعداد ان جماعتوں میں شامل ہوگئی (Afghanistan's Two -Party Communism، ص ۳۱؛ ۳۳: The Government of Muhammad Musa Shafiq، ص ۵۷—۵۸)۔ ان حالات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے سابق وزیراعظم سردار محمد داؤد (۱۹۵۳—۱۹۶۳ء) نے سوویت یونین کی تحریک و ترغیب پر فوج کی حمایت سے ۱۷ جولائی ۱۹۷۳ء کو محمد ظاہر شاہ کا تختہ عین اس وقت الٹ دیا جب وہ آنکھوں کے علاج کے لیے روم گیا ہوا تھا۔ اس نے اقتدار سنبھالنے کے بعد افغانستان کے ایک جمہوریہ (Republic) ہونے کا اعلان کر دیا۔ سردار محمد داؤد نے فوج کے جن عناصر کی مدد سے اقتدار سنبھالا تھا، وہ سوویت یونین نواز اور اشتراکی نظریات کے حامل تھے جن کی تربیت سوویت یونین میں ہوئی تھی۔ نئی حکومت میں متعدد فوجی افسران کے علاوہ پی۔ڈی۔پی۔اے (PDPA) کے دونوں دھڑوں خلق اور پرچم کے متعدد رہنماؤں کو بھی شامل کیا گیا، جس سے مغربی دنیا میں داؤد حکومت کے بارے میں اشتراکی اور سوویت نواز ہونے کا تاثر قائم ہوگیا۔ صدر داؤد نے اس تاثر کو زائل کرنے کے لیے انقلاب کے کچھ عرصہ بعد ہی خلق اور پرچم کے متعدد ارکان کو حکومت سے باہر کر دیا۔ اگرچہ اس کا ایک اہم سبب یہ بھی تھا کہ اشتراکی جماعت (PDPA) کے رہنما صدر داؤد سے فوری اور ہمہ گیر سماجی، تعلیمی اور اقتصادی و سیاسی اصلاحات کی امید لگائے ہوئے تھے، جبکہ داؤد اپنے سیاسی تجربے اور افغان معاشرہ کی سماجی وتہذیبی روایات کے پیش نظر تدریج کے اصول کا حامی تھا۔ اصلاحات کے حوالے سے تدریج اور نرم روی پر مبنی داؤد حکومت کی پالیسیوں سے بائیں بازو کی انقلابی جماعتوں بالخصوص پی۔ڈی۔پی۔اے (PDPA) کے رہنماؤں کو شدید مایوسی کا سامنا کرنا پڑا۔ خود سردار داؤد کا پی۔ڈی۔پی۔اے (PDPA) کے ارکان کے بارے میں رویہ تبدیل ہوگیا (Anthony Arnold: Afghanistan :the Soviet Invasion in Perspective، اسٹان فورڈ، ۱۹۸۱ء، ص ۵۵—۶۲)۔ سردار داؤد نے اقتدار میں آتے ہی مسئلہ پختونستان کو خوب ہوا دی، چنانچہ اس کی حکومت کی طرف سے پختون اور بلوچ علیحدگی پسندوں بالخصوص نیشنل عوامی پارٹی (NAP) کو مالی امداد کے علاوہ عسکری تربیت اور اسلحہ فراہم کیا جانے لگا۔ سوویت یونین کی طرف سے ایک بار پھر افغان پالیسی کی حمایت کی گئی (Afghanistan: Key to a Continent، ص ۶۹—۷۵: The Durand Line، ص ۱۹۱—۱۹۳)۔

صدر سردار داؤد کی اہم ترجیح زرعی اصلاحات تھیں۔ ان اصلاحات کی رو سے، جن کا آغاز اگست ۱۹۷۳ء میں کیا گیا، بنجر اور قابل کاشت زمینوں کی ملکیت کی حدود مقرر کی گئیں۔ سردار داؤد کا انداز حکمرانی آمریت پسندانہ تھا۔ اس کے دور اقتدار میں سیاسی جماعتوں پر بندش عائد رہی تاہم اس دور میں بائیں بازو کی انقلابی جماعتوں کے ساتھ ساتھ اسلامی نظریۂ حیات کے علمبردار گروہوں کی

قوت میں اضافہ ہوا اور ان کا حلقہ اثر و نفوذ طلبہ کے علاوہ فوجی افسران تک وسیع ہوا۔ البتہ بائیں بازو کی جماعتوں کے برعکس سردار داؤد کا رویہ اسلامی گروہوں کے معاملہ میں معاندانہ و جارحانہ رہا۔ نتیجۃً بعض اسلامی تنظیموں اور داؤد حکومت کے مابین مسلح تصادم کا آغاز ہوا۔ سردار داؤد نے سیکڑوں (۶ سو سے زائد) نوجوانوں اور درجنوں مذہبی رہنماؤں کو قتل کرا دیا۔ جون ۱۹۷۴ء تک ان اسلامی گروہوں کے سیکڑوں حامیوں کو گرفتار کر لیا گیا۔ خفیہ پولیس کو اسلامی تنظیموں کی سرگرمیوں کی کڑی نگرانی کی ذمہ داری سونپی گئی۔ داؤد حکومت اشتراکی عناصر کے ایما پر اسلامی گروہوں پر کاری ضرب لگانے کا عزم رکھتی تھی، چنانچہ ان کے متعدد رہنما، جن میں پروفیسر برہان الدین ربانی (استاذ علوم اسلامیہ، کابل یونیورسٹی) اور اسی یونیورسٹی کی انجینیرنگ فیکلٹی کے ایک طالب علم رہنما گلبدین حکمت یار بھی شامل تھے، اور سیکڑوں ارکان نقل مکانی کر کے پاکستان کے شہر پشاور پہنچ گئے۔ پاکستان کی دینی جماعتوں اور وزیراعظم ذوالفقار علی بھٹو (۱۹۷۱-۱۹۷۷ء) کی طرف سے ان کی پذیرائی کی گئی۔ حکومت پاکستان کی طرف سے افغان اسلامی تنظیموں کی طرف داری دراصل مسئلہ پختونستان کے بارے میں سردار داؤد کی پالیسی کا توڑ کرنے کی کوشش تھی۔ ان اسلامی گروہوں نے ۱۹۷۵ء کے موسم گرما کے دوران میں افغانستان کے جنوب مشرقی اور شمالی علاقوں (پکتیا، لغمان اور بدخشان) میں حکومت کے خلاف مسلح کاروائیاں شروع کر دیں۔ وادی پنج شیر کے علاقے میں تحریک مزاحمت کو منظم کرنے کی کوششیں بھی تیز ہو گئیں (*Afghan Resistance: Past, Present, and Future*، ص ۳۷۷-۳۷۸؛ Olivior Roy: *Islam and Resistance in Afghanistan*، کیمبرج، ۱۹۸۶ء، ص ۳۷-۷۰؛ عبدالحمید ملک: *Impelled Afghan Migration to Pakistan 1978-1984*، پشاور، ۲۰۰۰ء، ص ۲۸-۳۲).

سوویت اثر و نفوذ: سردار داؤد نے سوویت یونین کی تائید و حمایت بلکہ اس کی شہ پر ظاہر شاہ کا تختہ الٹ کر اقتدار سنبھالا تھا، چنانچہ اس کے عہد صدارت (۱۹۷۳-۱۹۷۸ء) کے نصف اول میں افغانستان کے اندر سوویت اثر و نفوذ میں مزید اضافہ ہو گیا۔ مختلف وزارتوں اور اقتصادی و تعمیراتی منصوبوں کے علاوہ مسلح افواج کے اندر بھی سوویت مشیروں کا، جن کی تعداد تین ہزار (۳۰۰۰) تک پہنچ گئی تھی، عمل دخل بڑھ گیا۔ سوویت اثر و نفوذ اب واضح طور پر داؤد حکومت کی پالیسیوں پر اثر انداز ہونے لگا تھا۔ روسی مشیر فی کس ۳۰۰ تا ۵۰۰ امریکی ڈالر کی شرح سے ماہوار تنخواہ وصول کر رہے تھے، جس کا ملکی اقتصادیات پر شدید منفی اثر مرتب ہوا۔ اس دور میں ملکی معیشت کا زیادہ تر انحصار سوویت یونین پر ہی رہا۔ سردار داؤد نے اپنی صدارت کے آخری دو سالوں میں ملک پر سے سوویت یونین کی معاشی و سیاسی گرفت کو ہلکا کرنے کی ایک (ناکام) کوشش کی۔ اس نے ایران اور عرب ممالک بشمول مصر کے دورے کیے۔ ان ممالک کی طرف سے، سوویت یونین پر افغانستان کے اقتصادی انحصار کو کم کرنے کے لیے، داؤد حکومت کو خطیر مالی امداد کی فراہمی کے وعدے کیے گئے۔ سوویت یونین کے حریف اور ہمسایہ ملک عوامی جمہوریہ چین سے بھی اقتصادی امداد کی فراہمی کی درخواست کی گئی، جس کا اس نے مثبت و حوصلہ افزا جواب دیا۔ سعودی عرب کے فرمانروا شاہ خالد اور اس خطے کے بعض دوسرے ممالک کی کوششوں کی بدولت سردار داؤد اور پاکستان کے وزیر اعظم ذوالفقار علی بھٹو [رک بآں، در تکملہ ۲:۲ بذیل مادہ] کی حکومت کے مابین

مصالحت کے عمل کا بھی آغاز ہوا۔ چنانچہ ۱۹۷۶ء میں ذوالفقار علی بھٹو نے کابل کا جبکہ سردار داؤد نے پاکستان کا دورہ کیا۔ مؤخر الذکر نے پاکستان میں اپنے خطاب میں مسئلہ پختونستان کو جلد سلجھانے کا اعلان کیا۔ عملاً اس نے جلد ہی مسئلہ پختونستان سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ مزید براں اس نے عسکری شعبہ میں پاکستان کے ساتھ روابط کی داغ بیل بھی ڈالی۔ چنانچہ اس کی حکومت کی طرف سے کچھ فوجی افسران کو تربیت کے لیے پاکستان بھیجنے کا منصوبہ بنایا گیا (*Afghanistan Under the Soviet Domination*، ص ۱۴ — ۲۵)۔ اس دور میں سوویت یونین کی طرف سے اشتراکی جماعت (PDPA) کے دونوں دھڑوں خلق اور پرچم کو فراخ دلانہ مالی امداد فراہم کی گئی۔ سوویت خفیہ ادارے کے۔ جی۔ بی (K.G B) نے افغان فوج کے اندر اشتراکی انقلاب کے حامی خفیہ گروہ بھی منظم کر لیے (*Afghan Communism and Soviet Intervention*، ص ۱۶ — ۲۰)۔ سردار داؤد نے ملکی حکومت و سیاست میں سے اشتراکی جماعت (PDPA) کے اثر و نفوذ کو کم کرنے کی غرض سے جنوری ۱۹۷۷ء تک کابینہ اور دیگر انتظامی عہدوں سے اس کے ارکان کو نکال باہر کیا اور تمام ریاستی و انتظامی اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیے۔ اس نے ملک میں گذشتہ ساڑھے تین سالوں کے دوران میں اپنی حکومت کی طرف سے جاری و نافذ کردہ اصلاحات کو آئینی تحفظ فراہم کرنے اور ایک نیا آئین تشکیل دینے کے لیے جنوری-فروری ۱۹۷۷ء کو لویہ جرگہ منعقد کیا۔ لویہ جرگہ کے انعقاد اور پھر نئے دستور کی تشکیل و تدوین کے عمل سے اشتراکی جماعت (PDPA) کو الگ تھلگ رکھا گیا۔ نئے دستور میں افغانستان کو ایک نیم اشتراکی ریاست کے قالب میں ڈھالنے کی غرض سے وسیع و عمیق اقتصادی و سیاسی اصلاحات کی بنیاد فراہم کی گئی۔ قدرتی وسائل اور کلیدی اہمیت کے اقتصادی شعبہ جات بالخصوص بڑی صنعتوں کو قومی تحویل میں لینے کا اختیار دیا گیا۔ دستور میں ایک سرکاری جماعت جو جولائی ۱۹۷۳ء کے انقلاب (داؤد انقلاب) کے تحفظ کا وظیفہ انجام دے سکے، کے قیام کی راہ بھی ہموار کی گئی۔ یہ اقدام گویا اشتراکی جماعت (PDPA) کے متوازی ایک دوسری جماعت کے قیام کی تدبیر تھی۔ سردار داؤد کے مذکورہ اقدامات سے سوویت یونین اور اس کی حمایت یافتہ اشتراکی جماعت (PDPA) کو گہری تشویش لاحق ہوئی۔ سوویت یونین کو سردار داؤد کے اقدامات کی بدولت افغانستان میں اپنے طویل المدت سیاسی و معاشی مفادات خطرے میں پڑتے دکھائی دینے لگے تھے۔ چنانچہ اس نے ان کے مؤثر سدِ باب کی ٹھان لی۔ دریں حالات اس (سوویت یونین) کی تحریک پر صورت حال کا مقابلہ کرنے بالخصوص ملکی اقتدار کو براہ راست اپنے ہاتھ میں لینے کی غرض سے اشتراکی جماعت کے دونوں دھڑوں خلق اور پرچم کا ادغام عمل (جولائی ۱۹۷۷ء) میں آیا، جس کے بعد اس جماعت کی داؤد حکومت کے ساتھ کشمکش میں شدت آگئی (کتاب مذکور، ص ۱۱۹-۱۲۲؛ *Afghanistan: The Soviet Invasion in Perspective*، ص ۹۱-۱۲۳؛ Ralph H. Magnus، Eden Naby: *Afghanistan: Mullah, Marx and Mujahid*، بولڈر، آکسفرڈ، ۱۹۹۸ء، ص ۱۱۹؛ *Afghanistan: Jirgahs and Loya Jirgahs*، ص ۵۷-۵۹؛ *The Constitutions of Afghanistan*، ص ۶۷-۹۶)۔ اس وقت تک پی۔ ڈی۔ پی۔ اے (PDPA)، جسے سوویت یونین کی بھرپور تائید و حمایت حاصل تھی، ملک کی سب سے بڑی سیاسی قوت بن چکی تھی۔ ہزاروں کی تعداد میں سرکاری تعلیمی اداروں کے اساتذہ اس کے ارکان بن چکے تھے۔ اس کا حلقہ اثر تعلیمی اداروں کے باہر سول سروس اور اعلیٰ تعلیم

باعث اشترانیت کے علاوہ مسلح افواج تک وسیع ہو گیا تھا۔ ملک میں اقتصادی ابتری کی وجہ سے کابل یونیورسٹی اور سرکاری کالجوں اور اسکولوں سے فراغت پانے والے ہزاروں نوجوان اس کی صفوں میں شامل ہو رہے تھے۔ دریں حالات اس کے رہنماؤں بالخصوص حفیظ اللہ امین کی ترغیب و تحریک پر مسلح افواج نے ۲۷ اپریل ۱۹۷۸ء کو ملک میں ایک فوجی انقلاب برپا کر کے داؤد حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ سردار داؤد کو اپنے بھائی محمد نعیم (سابق وزیر خارجہ) اور دیگر افراد خاندان سمیت قتل کر دیا گیا۔ اس انقلاب کو انقلاب ثور کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ انقلاب ثور (جسے صحیح ترمعنوں میں اشتراکی انقلاب کہنا چاہیے) کے بعد ملک میں نور محمد ترکئی کی سربراہی میں اشتراکی جماعت (PDPA) کی حکومت قائم ہوئی۔ داؤد کے نئے آئین کو منسوخ کر دیا گیا اور نئی کابینہ، جسے انقلابی کونسل کا نام دیا گیا تھا، میں انقلاب میں موثر کردار ادا کرنے والے فوجی افسران کو بھی شامل کیا گیا۔ نئی حکومت میں پی۔ ڈی۔ پی۔ اے (PDPA) کے پرچم دھڑے کے رہنما ببرک کارمل نائب وزیر اعظم جب کہ اس کے خلق دھڑے کے رہنما حفیظ اللہ امین کو نائب وزیر اعظم اور وزیر خارجہ مقرر کیا گیا۔ فوجی افسران میں سے میجر محمد اسلم وطنجار کو نائب وزیر اعظم کے علاوہ وزارت مواصلات کا قلمدان جب کہ کرنل عبدالقادر کو وزارت دفاع جیسے کلیدی نوعیت کے عہدے دیے گئے (Afghanistan's Two- Party Communism، ص ۱۴ — ۱۵)۔ اشتراکی جماعت کی حکومت کے قیام کے ساتھ ہی اس کے دونوں دھڑوں پرچم اور خلق کے درمیان اقتدار کی کشمکش شروع ہو گئی۔ خلق (جسے اکثریتی دھڑے کی حیثیت حاصل ہونے کے علاوہ مسلح افواج میں بھی اثر و نفوذ حاصل تھا اور جس کے ایک سرکردہ رہنما حفیظ اللہ امین نے انقلاب ثور کی منصوبہ بندی کی تھی) کے رہنما نور محمد ترکئی نے حکومتی و سیاسی معاملات میں پرچم کے اثر و نفوذ کو کم کرنے کے لیے وسیع پیمانے پر سرکاری وزارتوں، کابل ریڈیو اور کابل یونیورسٹی میں اہم انتظامی عہدوں پر اس کے حامیوں کی جگہ خلق دھڑے کے معتمد اور وفادار ارکان کا تقرر کر دیا۔ پرچم کے صف اول کے قائدین، جن میں ببرک کارمل بھی شامل تھا، کو مختلف ممالک میں بطور سفارت کار تعینات کر دیا گیا۔ یوں پرچمی رہنما اقتدار کی کشمکش میں کوئی موثر کردار ادا کرنے کے قابل نہ رہے اور خلق دھڑے کی حکومتی و انتظامی معاملات پر گرفت مضبوط ہو گئی۔ اشتراکی انقلاب کے بعد افغانستان میں سوویت اثر و نفوذ اپنی انتہا کو پہنچ گیا۔ اس نے اکتوبر ۱۹۷۸ء میں ترکئی کی حکومت سے ۲۵ سالہ دوستی اور تعاون کا ایک خصوصی معاہدہ بھی کیا۔ اس معاہدے کی بدولت افغانستان کے اندر سوویت فوجوں کی مداخلت کی راہ ہموار ہوئی (William J. Barnes: South Asia، در Kurt London (مدیر): The Soviet Union in World Politics، بولڈر، لندن، ۱۹۸۰ء، ص ۲۱۳ — ۲۱۵؛ Afghanistan's Two-Party Communism، ص ۳۰ — ۴۰؛ Afghan Communism and Soviet Intervention، ص ۴۳ — ۴۵)۔

اشتراکی حکومت کا عزم اور نصب العین مسلم دنیا کے ایک انتہائی روایت پسند ملک (افغانستان) میں اشتراکی اصول و نظریات کی اساس پر تیز رفتار سیاسی، سماجی، تہذیبی اور نظریاتی انقلاب برپا کرنا تھا۔ چنانچہ انقلاب ثور کے فوراً بعد پی۔ ڈی۔ پی۔ اے کے منشور کی روشنی میں ملک کو اشتراکی قالب میں ڈھالنے (روس اور دیگر اشتراکی ممالک کے نقش قدم پر چلتے ہوئے) کے عمل کا آغاز ہوا۔ ملک میں اشتراکی نظریات و تصورات کی ترویج

واشاعت اور قدیم تہذیبی وسماجی روایت اور مذہبی اقدار کی بیخ کنی اور اقتصادی وسیاسی ڈھانچے کی تشکیل نو کے لیے ہمہ جہت اصلاحات متعارف کرائی گئیں۔ ان اصلاحات پر عملدرآمد کی ذمہ داری خلق جماعت کے وفادار ارکان پر مشتمل کمیٹیوں کو سونپی گئی۔ ترکی اور حکومت میں مذکورہ نصب العین کے حصول کے لیے ایک بڑی خواندگی مہم چلائی گئی۔ اس سلسلہ میں فوجی جوانوں نے علاوہ دیہی علاقوں پر خصوصی توجہ دی گئی۔ ملک میں تعلیم بالغاں کے لیے کلاسوں میں مردوں کے علاوہ عورتوں کی شرکت کو لازمی قرار دیا گیا۔ نوجوانوں کے لیے خواندگی مہم میں کشش پیدا کرنے کے لیے اسکولوں میں جسمانی تعذیب پر پابندی لگا دی گئی اور امتحانات کا سلسلہ موقوف کر دیا گیا۔ ان اقدامات کی بدولت شہروں میں سکولوں اور کالجوں میں داخل ہونے والے طلبہ کی تعداد میں اضافہ ہو گیا (Afghanistan's Two-Party Communism، ص ۳-۸۴: Afghanistan Under the Soviet Domination، ص ۹۴-۹۵)۔ ترکی حکومت کے انقلابی اقدامات میں سے ایک اہم قدم ملکی پرچم کی تبدیلی تھی۔ سابق پرچم کی جگہ ایک نیا قومی پرچم تیار کیا گیا جو سوویت یونین کی وسطی ایشیائی جمہوریاؤں کے پرچموں سے مماثلت رکھتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۰۱)۔ ۱۹۷۸ء کے بعد ملک میں ایک ایسا سیاسی نظام متعارف کرایا گیا جو بہت زیادہ حد تک سوویت نظام سے مشابہت رکھتا تھا۔ نئے سیاسی نظام میں انقلابی کونسل (کابینہ)، پولٹ بیورو اور بالخصوص پی-ڈی-پی-اے (PDPA) کی مرکزی کمیٹی کو ملک کے تمام سیاسی وانتظامی اختیارات حاصل ہو گئے۔ ملک کی سیاسی وانتظامی تشکیل نو کے ضمن میں اہم قدم ملک میں یک جماعتی نظام بلحاظ دیگر اشتراکی جماعت پی-ڈی-پی-اے کی آمریت کا قیام تھا۔ اشتراکی جماعت کو مستحکم ہونے کے ادارے کو وسعت دینے کے لیے تمام ملازمین کو ایک خصوصی فرمان کے ذریعے اس جماعت کی رکنیت قبول کرنے کا پابند بنایا گیا۔ اس کے علاوہ با اثر ارکان، عہدیداران و سرکاری محکموں میں کلیدی عہدوں پر فائز کیا گیا۔ اس کے علاوہ سوویت یونین اور دیگر اشتراکی ممالک کی تقلید میں، افغان معاشرے کے مختلف طبقات مثلاً مزدوروں، کسانوں، تاجروں اور عورتوں کی الگ الگ تنظیموں کا قیام عمل میں لایا گیا۔ اشتراکی جماعت (پی-ڈی-پی-اے) اور اس کی ذیلی تنظیموں نے سماجی کی تشکیل میں اشتراکی ممالک کے افغانستان میں موجود سفارت خانوں نے کلیدی کردار ادا کیا۔ علاوہ ازیں اشتراکی انقلاب کے تحفظ و بقا کے لیے سوویت یونین کی خفیہ ایجنسی کے-جی-بی (K G B) کی طرز پر ایک افغان خفیہ پولیس خاد (خدمت اطلاعات دولتی۔ State Information Service) سوویت یونین اور مشرقی جرمنی کے ماہرین کی نگرانی میں قائم کی گئی۔ اس نے اشتراکی انقلاب کے مخالفین کو کچلنے کے لیے انتہائی ظلم و جبر سے کام لیا (Donald M. Seekins: Government and Politics، در Afghanistan: A Country Study، ص ۲۰۹، ۲۱۰؛ Olivier Roy: The Sovietization of Afghanistan، در Milan Hauner و Robert L. Canfield (مدیران): Afghanistan and the Soviet Union: Collision and Trasformation، لنڈن ۱۹۸۹ء، ص ۳۸-۴۰)۔ صدر ترکی اور انقلابی کونسل (کابینہ) میں موجود پرچم کے ارکان اصلاحات کے نفاذ کے حوالے سے تدریج کے اصول کے حامی تھے۔ تاہم سرکردہ خلقی رہنما حفیظ اللہ امین (جو سوویت یونین میں اشتراکی انقلاب کے قائدین لینن اور سٹالن کے آہنی عزم کا زبردست مداح تھا) انقلاب ثور کے بعد روسی رہنماؤں کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ملک میں فوری بعد

گیر اصلاحات اور ان پر عمل درآمد کی غرض سے ہر طرح کے ظلم و تشدد کا حامی تھا۔ چنانچہ اس کے زیر اثر حکومتی کارندے اور پی۔ڈی۔پی۔اے (PDPA) کے جوشیلے انقلاب پسند ارکان افغان معاشرے کی قدیم تہذیبی و سماجی روایات اور اسلامی مذہبی اقدار کی بیخ کنی اور اشتراکی اصول و تصورات پر مبنی اصلاحات کے نفاذ کے لیے متحرک ہوگئے۔ انہوں نے اس راہ میں درپیش رکاوٹوں پر قابو پانے کے لیے قوت و طاقت کے استعمال کی روش اختیار کی۔ چنانچہ ان کی طرف سے ملک کے مختلف حصوں میں اشتراکی انقلاب کی راہ میں مزاحم ہونے والے جاگیرداروں، عام کسانوں اور دینی رہنماؤں کو جبر و تشدد کا نشانہ بنانے کے علاوہ ان کے گھروں کو مسمار کرنے اور ان کے گھروں میں موجود دینی کتب کو نذر آتش کرنے جیسے ناخوشگوار واقعات کثرت سے پیش آئے (Afghanistan Under the Soviet Domination، ص ۶۴—۶۵)۔

افغان اشتراکی حکومت اور مغربی ممالک: اشتراکی انقلاب کے بعد مغربی ممالک بالخصوص امریکہ نے افغانستان سے اپنے سیاسی و سفارتی تعلقات کو برقرار رکھا تھا۔ تاہم ۱۴ فروری ۱۹۷۹ء کو اشتراکی نظریات کے حامل گروہ، ستم ملی کی طرف سے کابل میں تعینات امریکی سفیر اڈولف ڈبس (Adolph Dubs) کے اغوا اور قتل کا واقعہ پیش آنے کے بعد امریکہ افغان تعلقات میں بگاڑ و انحطاط اپنی انتہا کو جا پہنچا، چنانچہ امریکہ نے کابل میں اپنے نئے سفیر کا تقرر نہیں کیا۔ امریکہ کی طرف سے افغانستان کے لیے مختص امداد (۲۵ ملین ڈالر) میں سے ۸۰ فی صد ختم کر دی گئی۔ ان امریکی اقدامات سے ترکئی حکومت کو سخت دھچکا لگا۔ مغربی ممالک کی طرف سے مالی امداد کی فراہمی کا سلسلہ منقطع ہونے پر اقتصادی اعتبار سے بھی افغانستان کا انحصار کلی طور پر سوویت یونین پر ہو کر رہ گیا (Afghanistan Under the Soviet Domination، ص ۹۶-۹۹؛ Afghan Communism and Soviet Intervention، ص ۷۴؛ Afghanistan, the Soviet Invasion in Perspective، ص ۹۰، ۱۵۴)۔

تحریک مزاحمت و جہاد: ترکئی حکومت کی انقلابی اصلاحات اور ان پر عمل درآمد کے لیے جبر و تشدد کی روش کے نتیجے میں افغان عوام میں جن کی بھاری اکثریت مذہبی اور سماجی رسوم و روایات کے حوالے سے شدید روایت پسند واقع ہوئی ہے، حکومت کے خلاف غم و غصہ اور نفرت و بے زاری کی لہر دوڑ گئی، جس نے جلد ہی حکومت کے خلاف مزاحمت کی ایک تحریک کی صورت اختیار کر لی، چنانچہ ۱۹۷۹ء کے موسم بہار کے اواخر تک نورستان، کنڑ اور پکتیا کے صوبہ جات میں حکومت کے خلاف بغاوت و مزاحمت کا آغاز ہو گیا (Gerard Chaliand: Report from Afghanistan، نیویارک ۱۹۸۲ء، ص ۳۷-۳۸)۔ ۱۹۷۹ء کے وسط تک مزاحمت کا دائرہ افغانستان کے زیادہ تر علاقوں تک وسیع ہو گیا۔ جس کو ہزارہ جات، نورستان، بدخشاں اور بالخصوص مغربی شہر ہرات میں خوب تقویت پہنچی۔ ہرات چھاؤنی سے کثیر تعداد میں افغان سپاہی سرکاری افواج سے منحرف ہو کر تحریک مزاحمت میں شامل ہوگئے تھے۔ منحرف فوجی دستوں نے کثیر تعداد میں افغان فوجی افسروں کے علاوہ سوویت فوجی مشیروں اور ان کے اہل خانہ کو قتل کر دیا۔ تاہم ترکئی حکومت نے جلد ہی بھرپور فوجی طاقت کے استعمال سے، جس کے نتیجے میں پانچ ہزار سے زائد شہری اور منحرف فوجی ہلاک ہوئے، ہرات شہر میں جاری مزاحمت پر قابو پا لیا (Bo Hulct و Erland Jansson: The Tragedy of Afghanistan : the Social, Cultural and Political Impact of the Soviet Invasion، لندن (کروم ہیلم)،

۱۹۸۸ء، ص ۲۰–۳۷؛ Mark Urban: War in Afghanistan، لندن، ۱۹۹۰ء، ص ۲۷–۲۹)۔ ہرات میں پیش آنے والے واقعات کے بعد مختلف مزاحمتی گروہوں نے سرکاری افواج کے خلاف گوریلا کارروائیوں کا سلسلہ تیز کر دیا۔ ان کارروائیوں کے نتیجے میں فوجی مواصلات کے نظام کو شدید نقصان پہنچا جب کہ سیکڑوں کی تعداد میں افغان فوجی اور سول ملازمین ہلاک ہوئے۔ افغان افواج نے تحریک مزاحمت کو کچلنے کے لیے سوویت یونین کی طرف سے فراہم کردہ جدید ترین اسلحہ کا استعمال شروع کیا۔ ایسے علاقوں پر، جو حکومت مخالف سرگرمیوں کا مرکز تھے، وسیع پیمانے پر بمباری کی گئی جس کے نتیجے میں ہزاروں افغان ہلاک ہوئے۔ افغان زمینی افواج اور فضائیہ کی کارروائیوں میں شدت آجانے سے لاکھوں کی تعداد میں افغان عوام ہجرت کر کے قریبی ہمسایہ ممالک پاکستان اور ایران چلے گئے۔ ستمبر ۱۹۷۹ء تک مجاہدین کی چھاپہ مار کارروائیوں کا دائرہ کابل کے گرد و نواح تک وسیع ہو گیا اور خود سرکاری افواج کے اندر برگشتگی اور انحراف ایک معمول بن گیا۔ مختلف علاقوں میں افغان فوجیوں نے مسلح افواج کے اندر سوویت مشیروں سے جو افغان مزاحمت کو کچلنے کے لیے فوجی کارروائیوں کی نگرانی کر رہے تھے اور جن کی بدولت وسیع پیمانے پر افغان عوام ہلاک ہو رہے تھے، نفرت وبیزاری کے طور پر مقامی فوجی قیادت کے خلاف بغاوت کر دی۔ چنانچہ سرکاری افواج کو بھاری جانی و مالی نقصان اٹھانا پڑا۔ فوج کے اندر ٹکراؤ اور کثیر تعداد میں فوجی دستوں کی برگشتگی کی وجہ سے اس کا حجم دن بدن سکڑتا اور اس کا حوصلہ پست ہوتا رہا۔ اس چیز نے ۱۹۷۹ء کے موسم خزاں تک انتہائی سنگین صورت حال اختیار کر لی۔ تمام تر ممکنہ تدابیر کے باوجود ملک کے بڑے شہروں اور عسکری مراکز کے علاوہ باقی علاقوں پر سے حکومت کا اختیار و اقتدار ختم ہو کر رہ گیا (Report from Afghanistan، ص ۲۶؛ War in Afghanistan: ۳۷–، ص ۳۰–۳۴، ۵۵–۵۱، ۶۸–۶۹، ۸۷–۸۳)۔ ملک میں جاری داخلی بحران کے اس دور میں حفیظ اللہ امین اور صدر ترکئی کے درمیان اقتدار کی کشمکش بھی شدت اختیار کر گئی۔ حفیظ اللہ امین نے ملکی معاملات پر اپنی گرفت کو مضبوط بنانے کے لیے وزیر اعظم کا منصب سنبھالنے کے علاوہ، مزاحمت کو کچلنے کے لیے فوجی کارروائیوں کا اختیار براہ راست اپنے ہاتھ (وزیر دفاع کا منصب سنبھال کر) میں لے لیا۔ جواباً صدر ترکئی نے اپنے اقتدار کی حفاظت کے طور پر پی۔ڈی۔پی۔اے (PDPA) کے سیکرٹری جنرل کے منصب کے علاوہ اعلیٰ سطحی ملکی سیاسی ادارے 'ہوم لینڈ ہائی ڈیفنس کونسل' کی صدارت بھی سنبھال (ستمبر ۱۹۷۹ء) لی۔ صدر ترکئی نے سوویت حکمرانوں کی تائید و حمایت سے حکومت میں فوجی عناصر کا کردار بڑھانے اور حفیظ اللہ امین سے چھٹکارا پانے کا فیصلہ کر لیا۔ تاہم وہ اپنے اس ایجنڈے پر عمل درآمد کی جدوجہد کے دوران میں حفیظ اللہ امین کے حامیوں کے ہاتھوں قتل (۱۶ ستمبر ۱۹۷۹ء) ہو گیا۔ بعد ازاں صدارت کے منصب پر حفیظ اللہ امین براجمان ہو گیا (Afghanistan Under the Soviet Domination، ص ۱۵۵–۱۵۷)۔ صدر ترکئی کی ہلاکت کے بعد سوویت یونین نے حفیظ اللہ امین کے گرد آہنی شکنجہ کسنے اور افغانستان کو براہ راست اپنے کنٹرول میں لینے کا فیصلہ کر لیا۔ چنانچہ ۲۷ دسمبر ۱۹۷۹ء کو سوویت ٹینکوں کے دستے شمالی سرحدوں کو عبور کرتے ہوئے افغانستان کے اندر داخل ہو گئے، جس کے بعد ملک پر سوویت یونین کا فی الواقع تسلط قائم ہو گیا۔ صدر حفیظ اللہ امین کو قتل کر دیا گیا اور ببرک کارمل جو گذشتہ ایک سال

سے ماسکو میں پناہ لیے ہوئے تھا اور جس نے سوویت یونین کی سرپرستی میں چند ماہ قبل امین حکومت کے مخالفین یعنی سابق فوجی افسران، اور جلاوطن سیاسی رہنماؤں پر مشتمل ایک ظلی (Shadow) کابینہ بھی تشکیل دے رکھی تھی، کی سربراہی میں کابل میں ایک کٹھ پتلی حکومت تشکیل دی گئی (*Afghanistan . The Soviet Invasion in Perspective*، ص ۳۵—۶۰).

نور محمد ترکی اور حفیظ اللہ امین کا دور حکومت انتہائی استبداد کا دور تھا۔ ان کے عہد میں مخالفین کو بدترین ظلم وجبر کا نشانہ بنایا گیا۔ ہزاروں کی تعداد میں لوگوں کو جیلوں میں بند کر دیا گیا۔ صرف پل چرخی جیل (کابل کے نواح میں) میں، اپریل ۱۹۷۸ء سے ستمبر ۱۹۷۹ء تک، ۱۲،۰۰۰ سے بھی زائد افراد کو قید کیا گیا تھا۔ پل چرخی اور ملک کی دیگر جیلیں قتل گاہوں میں تبدیل ہو کر رہ گئیں، جہاں اشتراکی انقلاب کے مخالفین کو اجتماعی طور پر موت کے گھاٹ اتارا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں وزارت دفاع، وزارت خارجہ، وزیراعظم محل کے تہہ خانوں اور کابل میں بہت سے دیگر مقامات پر عقوبت خانے قائم کیے گئے تھے جہاں مخالفین پر تشدد کیا جاتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۰۶—۱۱۳: *Afghanistan under the Soviet Domination*، ص ۱۵۸).

سوویت یونین، جس کی افواج کی تعداد افغانستان میں ایک لاکھ سے متجاوز ہو گئی تھی، نے اس ملک پر اپنے تسلط کو مستحکم کرنے کی غرض سے کثیر تعداد میں فوجی بیرکوں، ہر موسم میں قابل استعمال ہوائی اڈوں اور تیل کو ذخیرہ کرنے کے لیے زیر زمین ٹینکوں کی تعمیر کے علاوہ متعدد فوجی چھاؤنیاں قائم کر لیں۔ مزید برآں اس نے افغانستان اور وسطی ایشیائی جمہوریوں کے درمیان ذرائع مواصلات و نقل و حمل کو خصوصی طور پر ترقی دی۔ افغانستان میں موجود تیل، گیس اور دیگر قدرتی وسائل کے ذخائر کے استعمال کے لیے وسیع پیمانے پر جدید ترین پل تعمیر کرنے کے علاوہ ریل پٹڑیوں اور شاہراہوں کے ذریعے افغانستان کو وسطی ایشیا سے گہرے طور سے مربوط کر دیا۔ افغانستان سے تیل اور گیس کی ترسیل کے لیے پائپ لائنیں بھی بچھائی گئیں (Robert L Canfield: *Western Stakes in the Afghanistan war*، در *Central Asian Survey*، ۴:۱ (۱۹۸۵ء)، ص ۱۲۳_۱۲۷: محمد یوسف و Mark Adkin: *The Bear Trap : Afghanistan's Untold Story*، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۴۴ — ۴۸)۔ افغانستان میں ۲۷ دسمبر ۱۹۷۹ء کے بعد اگرچہ بظاہر ببرک کارمل کی حکومت موجود تھی، لیکن حقیقی اختیار واقتدار سوویت یونین اور افغانستان میں ان کے سوویت نمائندوں کے ہاتھوں میں تھا۔ ببرک کارمل کی سربراہی میں تشکیل پانے والی کابینہ کے ارکان کا تقرر سوویت حکام کی طرف سے عمل میں آیا تھا۔ اس کے علاوہ بہت سے انتظامی عہدوں پر سوویت عمال اور عہدیداران کو تعینات کیا گیا تھا (*Afghanistan under the Soviet Domination*، ص ۳۵—۶۰)۔ سوویت تسلط کے اس دور میں افغانستان میں اشتراکی نظام کی ترویج واستحکام کے لیے خصوصی اقدامات کیے گئے۔ ملک کے سیاسی وانتظامی ڈھانچے اور نظام تعلیم کی تشکیل نو کے علاوہ افغان عوام میں، ان کی مذہبی وتہذیبی اقدار سے متصادم سوویت تہذیب و معاشرت اور طرز زندگی کو فروغ دینے کے لیے ہر ممکن تدابیر اختیار کی گئیں۔ چنانچہ کابل اور دیگر شہروں میں مرد و زن کے آزادانہ اختلاط، بے پردگی، رقص و سرود کی محفلوں کے انعقاد اور شراب نوشی جیسی چیزیں عام ہو گئیں۔ اس دور میں افغان نوجوان نسل کو اپنے موروثی مذہب اور تہذیب و ثقافت سے بے گانہ و ناآشنا بنانے اور اس کے دل و

دماغ میں اشتراکی نظریۂ حیات کو راسخ کرنے کے لیے ہزاروں کی تعداد میں کم سن بچوں کو اپنے والدین سے جبرًا جدا کر کے، بظاہر تعلیم و تربیت کی غرض سے، سوویت یونین بھیجا جانے لگا۔ سوویت یونین نے وسطی ایشیا کی مسلم ریاستوں اور منگولیا میں اس حربے کو بڑی کامیابی سے آزمایا تھا (اے۔ رسول امین: The Sovietization of Afghanistan، در Rosanne Klass (مدیر): Afghanistan: The Great Game Revisited، نیویارک، ۱۹۸۵ء، ص ۳۰۱—۳۳۴؛ Marian Leighton: Soviet Options and Opportunities in Southern Asia، در Robin F. Laird و Erik P. Hoffmann، (مدیران): Soviet Foreign Policy in a Changing World، نیویارک، ۱۹۸۹ء، ص ۷۵۹؛ The Sovietization of Afghanistan، ص ۴۸—۹۰؛ راجہ انور: The Tragedy of Afghanistan، ترجمہ: خالد حسن، لندن، نیویارک، ۱۹۸۸ء، ص ۲۲۳—۲۲۸)۔

ببرک کارمل کی حکومت نے قومی مصالحت کی غرض سے ہزاروں کی تعداد میں سیاسی قیدیوں کو رہا کرنے کے علاوہ امین دور میں قتل ہونے والے حکومت مخالفین کی یاد میں سرکاری طور پر یوم شہدا منانے کا اہتمام کیا۔ کچھ عرصہ کے لیے خفیہ پولیس ختم کردی گئی اور اس کے ظالم صفت کارندوں میں سے متعدد کو سزائے موت دی گئی۔ کارمل نے اپنی سیاسی حیثیت کو مستحکم کرنے کے لیے جنوبی سرحدوں پر آباد قبائل کو تالیف قلب کے طور پر بھاری رشوتیں دیں اور قبائلی سرداروں کو علاقائی خود مختاری کا وعدہ دیا۔ اس نے ملک میں انقلابی اصلاحات کے عملدرآمد کے سلسلے میں بھی قدرے نرم رویہ اختیار کیا۔ تاہم یہ تمام اقدامات بے سود ثابت ہوئے اور حکومت عوامی تائید وحمایت کے حصول میں ناکام رہی (ریاض ایم۔ خان: Untying the Afghan Knot: Negotiating the Soviet Withdrawal، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۵۷—۶۵)۔

سوویت یونین کے تسلط کے خلاف تحریک مزاحمت: ملک میں جاری تحریک مزاحمت، جسے خلق حکومت تمام ممکنہ تدابیر اختیار کرنے کے باوجود کچلنے میں ناکام رہی تھی، اب ایک نئے دور میں داخل ہوگئی۔ سوویت یونین کے ملک پر غاصبانہ تسلط کے بعد افغان قوم کا جذبۂ حریت وعزیمت پوری طرح سے بیدار وتوانا ہوگیا تھا، چنانچہ اس نے جدید ترین اسلحہ سے لیس دنیا کی ایک عظیم عسکری قوت کے خلاف ڈٹ جانے کا تہیہ کر لیا۔ سوویت افواج کی مداخلت کے چند دن بعد (جنوری ۱۹۸۰ء) قندھار، ہرات اور کابل کے علماء نے سوویت افواج اور اس کی مسلط کردہ نام نہاد حکومت کے خلاف جہاد کا اعلان کردیا۔ جلد ہی سوویت افواج اور اس کی کٹھ پتلی افغان حکومت کے خلاف مسلح جدوجہد کے لیے پشاور میں موجود بعض افغان اسلامی تنظیموں کا ایک اتحاد قائم (جنوری ۱۹۸۰ء) ہوگیا۔ کابل شہر میں افغان ملیشیا فورس اور سوویت افواج کی طرف سے طاقت کا بے محابا استعمال کیا گیا، جس کے نتیجے میں سیکڑوں افراد ہلاک اور کئی ہزار زخمی ہوگئے۔ اس دوران ۵۰۰۰ سے زائد افراد کو حراست میں لے لیا گیا۔ اپریل ۱۹۸۰ء میں انقلاب ثور کی دوسری سالگرہ کے موقع پر کابل اور دیگر شہروں میں حکومت کے خلاف طلبہ کی قوم پرست اور اسلامی تنظیموں کے زبردست مظاہرے ہوئے۔ کابل میں سوویت فوجوں کی طرف سے فائرنگ کے نتیجے میں ۲۰۰ سے زائد طلبہ ہلاک اور ۲۰۰۰ سے زائد زخمی ہوگئے، چنانچہ شہر پر کئی روز تک غم واندوہ کی کیفیت طاری رہی۔ سوویت افواج کی طرف سے کابل شہر میں ہائی اسکولوں میں موجود پانی کے مٹکوں میں زہر ملانے جیسے واقعات بھی پیش آئے۔

کابل میں پیش آنے والے واقعات کے ملک کے دیگر حصوں پر گہرے اثرات مرتب ہوے۔ چنانچہ جلال آباد، ہرات، قندھار، بغلان اور کندوز میں تحریک مزاحمت میں تیزی آگئی اور کثیر تعداد میں افغان فوجی دستے منحرف ہو کر اس میں شامل ہوگئے (Afghanistan Under the Soviet Domination، ص ۱۸۱—۱۸۳؛ Islam and Resistance in Afghanistan، ص ۳۱—۹۲؛ Afghan Communism and Soviet Intervention، ص ۱۳۷—۱۴۰؛ War in Afghanistan، ص ۵۹ تا ۹۱).

اتحاد اسلامی مجاہدین افغانستان: سوویت تسلط کے خلاف مزاحمت کو ۱۹۸۰ء کے وسط تک بھرپور عوامی حمایت حاصل ہوگئی۔ اگرچہ افغان معاشرے کے تمام طبقات اور نسلی، لسانی، دینی، قوم پرست وغیرہ سب گروہ تحریک مزاحمت و جہاد میں شامل ہوگئے تھے تاہم اس میں علما و صوفیا پیش پیش رہے (Olivier Roy: Sufism and the Afghan Resistance، در Central Asian Survey، ۴:۲ (۱۹۸۳ء)، ص ۶۱-۸۰)۔ آغاز میں ایک مؤثر اجتماعی قیادت کی عدم موجودگی میں مختلف مزاحمتی گروہوں کی چھاپہ مار کارروائیاں غیر منظم و غیر مربوط رہیں۔ اجتماعی قیادت کے اس خلا کو پر کرنے کے لیے ۱۹۸۱ء میں سید احمد گیلانی (محاذ ملی اسلامی)، پروفیسر صبغت اللہ مجددی (جبہ نجات ملی)، مولوی نبی محمدی (حرکت انقلاب اسلامی)، گلبدین حکمت یار (حزب اسلامی)، برھان الدین ربانی (جمعیت اسلامی)، مولوی محمد یونس خالص (حزب اسلامی خالص) اور عبدالرب رسول سیاف (اتحاد اسلامی) کے دھڑوں پر مشتمل 'اتحاد اسلامی مجاہدین افغانستان' کے نام سے ایک وفاق و اتحاد قائم ہوا۔ حکومت پاکستان، ریاست ہاے متحدہ امریکہ اور سعودی عرب نے اس اتحاد کو افواج مزاحمت کے ترجمان کے طور پر تسلیم کر لیا۔ اتحاد کا ترجمان ہر تین ماہ کے لیے باری باری مقرر کیا جاتا رہا؛ جو اقوام متحدہ کے سیکرٹری جنرل سے ملاقات کے سلسلے میں سات جماعتی اتحاد کی نمائندگی کرتا۔ اسی طرح ہر سال اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی کے اجلاس میں افغان مزاحمت کی نمائندگی کے لیے اتحاد اسلامی اپنا وفد بھیجتا رہا (Osta Olesen: Islam and Politics in Afghanistan، سرے (یوکے)، ۱۹۹۵ء، ص ۱۱۲-۱۴۵)۔ اتحاد کی تشکیل کے بعد مشترکہ طور پر سوویت افواج کے خلاف کارروائیوں کا آغاز ہوا۔ ابتدائی دور میں افغان مجاہدین کے پاس جدید اسلحہ کی فراہمی کا کوئی انتظام نہ تھا چنانچہ وہ قدیم فرسودہ ہتھیاروں سے کام لیتے رہے۔ تاہم ان کے ہاتھوں افغان اور سوویت افواج کو بھاری جانی نقصان اٹھانا پڑا۔ ۱۹۸۴ء کے اختتام تک صرف سوویت یونین کے ۵,۰۰۰ سے زائد فوجی ہلاک اور ۱۵,۰۰۰ زخمی ہوچکے تھے۔ مزاحمت کو کچلنے میں ناکامی اور بھاری جانی نقصان سے جھنجھلا کر سوویت افواج نے ملک پر جنیوا معاہدے کی خلاف ورزی کا ارتکاب کرتے ہوے وسیع پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیاروں کا استعمال شروع کر دیا اور پاکستان سے ملحق سرحدی علاقوں میں، مجاہدین کی نقل و حرکت کو روکنے کے لیے بارودی سرنگوں کا جال بچھا دیا۔ چین افغان سرحد کو بھی بند کر دیا گیا۔ ان تمام اقدامات کے باوجود افغان تحریک مزاحمت، جس کی جڑیں عوام میں گہرے طور پر پیوست ہوچکی تھیں، پوری قوت سے جاری رہی۔ ۱۹۸۴ء کے بعد سے چین اور مصر کے علاوہ بعض مغربی ممالک بالخصوص ریاستہاے متحدہ امریکہ کی طرف سے جدید اسلحہ کی فراہمی کے بعد عسکری صورت حال بدل گئی۔ افغان اور سوویت

افواج کا جانی نقصان پہلے سے دو چند ہوگیا (John Fullerton: The Soviet Occupation of Afghanistan، ہانگ کانگ، فار ایسٹرن اکنامک ریویو، (س-ن)، ص ۸۴-۱۱۸؛ Robert D.Kaplan: Soldiers of God With the Majahidin in Afghanistan، بوسٹن، ۱۹۹۵ء، ص ۸۵-۱۳۵؛ Barnet R.Rubin: The Fragmentation of Afghanistan: State Formation and Collapse in the International System، لندن ۱۹۹۵ء، ص ۲۲۰-۲۲۵؛ Afghan Communism، ص ۲۱۱-۲۱۳)۔

سوویت افواج کی جنگی کارروائیاں اور انسانی حقوق کی پامالی

سوویت افواج نے ۲۷ دسمبر ۱۹۷۹ء کو افغانستان میں مداخلت کے بعد افغان عوام کو زیر نگیں کرنے کے لیے قوت و طاقت کے ہر ہر حربے کو خوب آزمایا۔ ان کی طرف سے ملک بھر میں انتہائی خوف و ہراس کا ماحول پیدا کیا گیا۔ تحریک مزاحمت کی حمایت اور پشت پناہی کے شبہ میں بیسیوں ہزاروں افراد کو جیلوں میں قید کیا گیا جب کہ ہزاروں کی تعداد میں افراد کو تشدد کر کے شہید کیا گیا۔ شہریوں کی آزادی سلب کر لی گئی اور اخبارات وجرائد پر کڑی سنسرشپ عائد رکھی گئی۔ مخالفین کی جائیدادیں اور املاک ضبط کر لی گئیں۔ کے۔ جی۔ بی (K.G.B) اور خاد کے کارندے نہتے شہریوں کا قتل عام کرتے رہے۔ اس نوع کی کارروائیوں کا الزام مجاہدین کے سر، انھیں بدنام کرنے اور عوامی تائید و حمایت سے محروم کرنے کے لیے، تھوپ دیا جاتا۔ سوویت افواج کی طرف سے تحریک مزاحمت کو کچلنے کے لیے نیپام بموں اور کیمیائی و حیاتیاتی ہتھیاروں کا بے تحاشا استعمال کیا گیا۔ زمین اور فضا سے بمباری کر کے ہزاروں کی تعداد میں دیہاتوں کو نیست و نابود کر دیا گیا۔ شہروں اور دیہاتوں میں کھلونا نما بموں کی بارش برسائی گئی، جب کہ مجاہدین کی عسکری استعداد کو گزند پہنچانے کے لیے ملک کے طول و عرض میں بارودی سرنگوں کا جال بچھا دیا گیا۔ علاوہ براں ان کی پناہ گاہوں اور محفوظ ٹھکانوں کو تہس نہس کرنے کی غرض سے وسیع پیمانے پر باغات اور جنگلات کو جلا کر خاکستر کر دیا گیا۔ میدان جنگ میں گرفتار کیے جانے والے مجاہدین کے ساتھ بہیمانہ و سفاکانہ برتاؤ کیا گیا۔ انھیں اکثر و بیشتر اذیتیں پہنچا کر قتل کیا جاتا رہا۔ غرض یہ کہ سوویت افواج نے افغانستان پر اپنے تسلط کے دوران میں انسانی حقوق کو بہت بری طرح سے پامال کیا۔ سوویت افواج کی کارستانیوں اور چیرہ دستیوں کی تفصیلات، جو انتہائی روح فرسا اور المناک تھیں، منظر عام پر آنے سے انسانی حقوق کے وہ ادارے بھی، جن کا تعلق مغربی ممالک سے تھا، چیخ اٹھے تھے۔ ایک اندازے کے مطابق افغانستان میں سوویت افواج کی تقریباً عرصہ آٹھ سال پر محیط جنگی کارروائیوں کے نتیجے میں تقریباً ۱.۲۴ ملین (۱۲ لاکھ چالیس ہزار) افراد شہید، جبکہ اس سے بھی زیادہ تعداد میں زخمی اور معذور و اپاہج ہوئے (The Soviet Occupation of Afghanistan، ص ۸۴-۱۱۸، ۱۳۰-۱۳۹؛ Tears, Blood and Cries: Human Rights in Afghanistan Since Invasion, 1979-1984، ہلسنکی واچ رپورٹ، دسمبر ۱۹۸۴ء، نیویارک، واشنگٹن ۱۹۸۴ء، ص ۲۶-۳۳، ۴۲-۷۶، ۷۹-۹۹، ۱۲۷-۱۴۳، ۱۴۷-۱۶۰؛ Barnet R.Rubin: Human Rights in Afghanistan، در Afghanistan: The Great Game Revisited، ص ۳۳۵-۳۵۸؛ John Lagerfelt, Michael Barry و دیگر: International Humanitarian Enquiry Commission on Displaced Persons in Afghanistan، در Central Asian Survey، ۵ : ۱ (۱۹۸۶ء)، ص ۸۵-۹۹؛

نصر اللہ صفی: Soviet Military Tactics in Afghanistan، در Central Asian Survey، ۵: ۲ (۱۹۸۶ء)، ص ۱۰۳-۱۱۰؛ محمد اسحق: The Present Situation in Afghanistan، در Central Asian Survey، ۶: ۱ (۱۹۸۷ء)، ص ۱۲۲-۱۲۹، ۱۲۵؛ William Maley: The Geneva Accords of April 1988، در: William Maley؛ Amin Saikal (مدیران): The Soviet Withdrawal from Afghanistan، کیمبرج، نیویارک، ۱۹۸۹ء، ص ۱۳).

جنیوا مذاکرات: ۲۷ دسمبر ۱۹۷۹ء کو افغانستان میں سوویت یونین کی فوجی مداخلت کی دنیا بھر میں مذمت کی گئی اور اسے جارحیت سے تعبیر کیا گیا۔ اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی اور اسلامی کانفرنس کی تنظیم (O.I.C) کی طرف سے جنوری ۱۹۸۰ء میں روسی افواج کی غیر مشروط طور پر واپسی اور افغانستان کی غیر جانبدارانہ حیثیت کی بحالی کا مطالبہ کیا گیا (ریاض احمد سید: المیہ افغانستان، اسلام آباد، ۱۹۸۱ء، ص ۱۹۳—۲۲۱)۔ اس کے بعد پاکستان، اسلامی کانفرنس کی تنظیم (O.I.C) اور یورپی برادری (European Community) کی طرف سے افغان بحران کے حل کے لیے سفارتی کوششوں کا آغاز ہوا، جس کے نتیجے میں اقوام متحدہ کی زیر نگرانی جون ۱۹۸۲ء سے جنیوا میں متعلقہ فریقوں [پاکستان، سوویت یونین اور کابل حکومت] کے درمیان مذاکرات کی ابتدا ہوئی (محمد خالد معروف: United Nations and Afghanistan Crisis، نئی دہلی، ۱۹۹۰ء، ص ۳۹—۶۹)۔ سوویت یونین اگرچہ بین الاقوامی دباؤ کی بنا پر مذاکراتی عمل میں شریک ہو گیا تھا، لیکن اس کے منفی رویے کی بدولت افغان مسئلہ کے تصفیے کے سلسلہ میں صدر میخائل گورباچوف کے مارچ ۱۹۸۵ء میں برسر اقتدار آنے تک کوئی پیش رفت نہ ہو سکی۔ روسی صدر لیونڈ برزنیف (Leonid Brezhnev: اکتوبر ۱۹۶۴-نومبر ۱۹۸۲ء)، جس نے سوویت افواج افغانستان میں داخل کی تھیں، وسطی ایشیا کی مسلم جمہوریتوں کی طرح افغانستان کا بھی سوویت یونین کے ساتھ الحاق چاہتا تھا، چنانچہ وہ اپنے دور اقتدار میں افغانستان میں اسلام پسندوں کی مزاحمت کو قوت و طاقت کے استعمال سے مکمل طور پر کچلنے کے عزم پر قائم رہا۔ اس کے جانشین یوری آندروپوف (Yuri Andropov: نومبر ۱۹۸۲-فروری ۱۹۸۴ء) کو احساس ہو گیا تھا کہ افغانستان کو محض طاقت کے ذریعے زیر نگیں نہیں بنایا جا سکتا، چنانچہ اس نے افغانستان کے بارے میں سوویت یونین کی سابق پالیسی پر نظر ثانی کا حکم دے دیا تھا تاہم اس کا جلد ہی انتقال ہو گیا، اور عملاً اس سمت میں کوئی پیش رفت نہ ہو سکی۔ صدر چرننکو (Konstantin Chernenko: فروری ۱۹۸۴-مارچ ۱۹۸۵ء)، جو افغانستان کے بارے میں برزنیف کی اختیار کردہ پالیسی کا پرجوش حامی تھا، کے دور میں سوویت یونین کی طرف سے جنیوا مذاکرات کے عمل میں روڑے اٹکائے جاتے رہے۔ سوویت یونین کے آخری صدر میخائل گورباچوف (Mikhail Gorbachev: مارچ ۱۹۸۵-دسمبر ۱۹۹۱ء) اپنے پیش رووں کے برعکس افغانستان میں سوویت یونین کی فوجی مداخلت اور پھر اپنے تسلط کو قائم رکھنے کے لیے قوت و طاقت کے استعمال کو غلطی ہی نہیں بلکہ گناہ خیال کرتا تھا۔ چنانچہ اس نے فروری ۱۹۸۶ء کو کمیونسٹ پارٹی (CPSU=Communist Party of the Soviet Union) کے اجلاس میں افغانستان کو ایک رستا ہوا زخم (ناسور) قرار دیتے ہوئے اس ملک سے سوویت افواج کی واپسی کا اشارہ دے دیا۔ گورباچوف کی طرف سے افغانستان کو "رستا ہوا زخم" قرار دینا، دراصل اس حقیقت کا واضح اعتراف تھا کہ سوویت یونین

کو اپنی افغان پالیسی کے سبب شدید زک پہنچ رہی تھی۔ اس وقت سوویت افواج تمام تر حربوں کے باوجود افغان مزاحمت کو کچلنے میں ناکام رہی تھیں۔ مجاہدین کے ساتھ کشاکش میں تقریباً دس ہزار سوویت فوجی ہلاک، جب کہ تیس ہزار زخمی ہو چکے تھے۔ اربوں ڈالر سالانہ جنگی اخراجات بھی اٹھ رہے تھے، جس سے سوویت معیشت بری طرح سے متاثر ہو رہی تھی۔ مزید براں اس پر اشتراکیت کی راہ پر گامزن مشرقی یورپ اور تیسری دنیا کے ممالک ایتھوپیا، انگولا وغیرہ کا اقتصادی، سیاسی اور فوجی بوجھ ناقابل برداشت حد تک بڑھ گیا تھا۔ داخلی و خارجی محاذ پر بھی اسے گوناں گوں مسائل کا سامنا تھا۔ تیسری دنیا کی آزادی و خودمختاری کے بارے میں اس کے قدیم موقف کو شدید دھچکا لگا تھا۔ مشرق وسطی کے مسلم ممالک میں اس کا اثر و نفوذ کم ہو گیا تھا۔ اشتراکیت کی راہ پر گامزن بعض مسلم ممالک سے بھی اس کے تعلقات میں قدرے بگاڑ پیدا ہوا۔ اس کی سرتوڑ سفارتی کوششوں کے باوجود غیر وابستہ تحریک (Non- Aligned Movement) کے مرکز سے بھی اس کے خلاف آوازیں اٹھ رہی تھیں۔ مغربی ممالک سے اس کے اقتصادی تعلقات متاثر ہوئے تھے۔ انسانی حقوق کی عالمی تنظیمیں سوویت افواج کے مظالم کی تشہیر کرکے اس کی رسوائی کا سبب بن رہی تھیں۔ اندرون ملک بھی سوویت حکمرانوں کو مشکلات کا سامنا تھا۔ افغانستان میں سوویت فوجیوں کی ہلاکتیں بالخصوص مجاہدین کے خلاف جنگ کے لیے فوج میں نوجوانوں کی جبری بھرتی عوام میں اضطراب اور بے چینی کا ایک بڑا سبب بن چکی تھی۔ سال ۱۹۸۳ء کے وسط میں جارجیا، آرمینیا اور آذربیجان کے دارالحکومتوں میں فوج میں جبری بھرتیوں کے خلاف مظاہرے ہوئے۔ بعض شہروں میں افغانستان میں برسرجنگ سپاہیوں کی ماؤں کی طرف سے احتجاجاً خود سوزی کے واقعات بھی پیش آئے۔ کیف، لتھوانیا اور استونیا میں بھی افغانستان پر سوویت تسلط کے خلاف آوازیں اٹھتی رہیں۔ یوکرائن سے تحریک عیسا اور نامور سوویت نیوکلیائی سائنس دان اور انسانی حقوق کے علمبردار آندرے سخاروف (Anderre Sakharov، ولادت ۱۹۲۱ء) نے تو کھل کر افغانستان میں سوویت افواج کے مظالم اور جبر و قہر کی مخالفت کی تھی۔ اشتراکی نظام کے مخالف بعض زیر زمین گروہ مثلاً ڈیموکریٹک نیشنل فرنٹ آف سوویت یونین کی طرف سے افغانستان سے سوویت افواج کی پسپائی کا مطالبہ کیا گیا۔ افغانستان پر سوویت تسلط کی سب سے زیادہ مخالفت وسطی ایشیا کی مسلم جمہوریوں کے عوام کی طرف سے ہوئی۔ ۱۹۸۱ء ہی سے ان جمہوریوں کے دارالحکومتوں میں سوویت افواج میں شامل مسلمان سپاہیوں کی افغانستان میں ہلاکتوں اور پھر ان کی غیر اسلامی طریقے پر تدفین کے خلاف احتجاجی مظاہرے ہونے لگے تھے۔ وسطی ایشیا کے مسلم عوام کی ہمدردیاں واضح طور پر افغان مجاہدین کے ساتھ تھیں۔ افغان مزاحمت و جہاد کی بدولت ان علاقوں کے مسلم عوام کے دلوں میں سوویت یونین سے آزادی کی خواہش و جذبہ بیدار ہونے لگا تھا۔ افغانستان میں تعیناتی کے دوران سوویت افواج میں شامل مسلمان سپاہیوں کو مجاہدین اور مقامی آبادی کے توسط سے ہزاروں کی تعداد میں قرآن حکیم کے نسخے اور اسلامی موضوعات پر کتب و رسائل پہنچے تھے۔ اس چیز نے اشتراکیت کے زیر اثر ان کے خوابیدہ اسلامی احساس و شعور کو نئی زندگی بخشی۔ چنانچہ سیکڑوں سوویت مسلم سپاہی منحرف ہو کر افغان مجاہدین کے ساتھ آملے تھے۔ مزید براں سوویت یونین کے لیے، مجاہدین کی عسکری کارروائیوں کے سبب، افغانستان میں موجود قدرتی وسائل

(تیل و گیس وغیرہ) کے استحصال کے منصوبے پر عمل درآمد بھی ناممکن ہو گیا تھا۔ مجاہدین نے افغانستان اور وسطی ایشیا کے مابین مواصلاتی ڈھانچے کو درہم برہم کر دیا تھا اور تیل و گیس کی پائپ لائنوں کو شدید نقصان پہنچایا تھا۔ ان سب عوامل نے سوویت منصوبہ سازوں کی امیدوں پر پانی پھیر دیا تھا (Tad Daley: *Afghanistan and Gorbachev's Global Foreign Policy*، در *Asian Survey*، ۲۹:۵ (مئی ۱۹۸۹ء)، ص ۴۹۶-۵۱۳؛ Alexandre Bennigsen: *Islam in Retrospect*، در *Central Asian Survey*، ۸:۱ (۱۹۸۹ء)، ص ۸۹—۱۰۹؛ وہی مصنف و دیگر: *The Soviet Islamic Strategy After the Invasion of Afghanistan*، در *Soviet Strategy & Islam*، مرتبہ Alexandre Bennigsen و دیگر، لنڈن، ہامپشائر، ۱۹۹۱ء، ص ۵۷ ۷۸: *Soviet Options and Opportunities in Southern Asia*، ص ۷۹۶—۸۰۳؛ Timothy J. Colton: *The Changing Soviet Unoin and the World*، در کتاب مذکور، ص ۸۷۵—۸۸۹؛ Martin McCaulay: *The Soviet Union Under Gorbachev*، لنڈن، ۱۹۸۷ء، ص ۲۱۰—۲۱۱، ۲۲۳—۲۲۴؛ *The Bear Trap*، ص ۱۹۸—۲۰۸؛ Taras Kuzio: *Opposition in the USSR to the Occupation in Afghanistan*، در *Central Asian Survey*، ۶:۱ (۱۹۸۷ء)، ص ۹۹—۱۱۷؛ Ralph H. Magnus و Eden Naby: *Afghanistan and Central Asia: Mirrors and Models*، در *Asian Survey*، ۳۵:۷ (جولائی ۱۹۹۵ء)، ص ۶۱۱-۶۱۵؛ Yuri Polsky: *Arab Views of Soviet Policy in the Era of Glasnost, 1985-1991*، در *The Middle East Journal*، ۵۶:۴ (۲۰۰۳ء)، ص ۲۴۲—۲۶۰)۔ دریں حالات میخائل گورباچوف نے اقتدار سنبھالنے کے ایک سال بعد افغانستان میں فوجی مداخلت کی پالیسی پر نظرثانی کا فیصلہ کر لیا، جس کا جولائی ۱۹۸۶ء میں باضابطہ طور پر اعلان کر دیا گیا (*Untying the Afghan Knot*، ص ۱۱—۲۰، ۹۴—۱۲۶)۔ نئی پالیسی کے تحت سوویت یونین افغانستان پر اشتراکی جماعت پی۔ ڈی۔ پی۔ اے کی گرفت کو مضبوط و مستحکم کرنے اور اس ملک میں اپنے مفادات کے تحفظ کی ضمانت فراہم ہونے کی صورت میں ہی اپنی افواج کی واپسی چاہتا تھا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے مئی ۱۹۸۶ء میں کابل میں ببرک کارمل جو اپنی سیاسی حیثیت کو مستحکم کرنے میں ناکام رہا تھا، کی جگہ افغان خفیہ پولیس "خاد" کے سربراہ ڈاکٹر نجیب اللہ کی سربراہی میں نئی حکومت قائم کی گئی۔ نئی حکومت نے سیاسی حمایت کے حصول کے لیے ملک میں قومی مصالحت کے نام پر خصوصی اقدامات کے طور پر مجاہد جماعتوں کو شرکت اقتدار کی دعوت کے علاوہ قبائلی سرداروں کو پرکشش ترغیبات بھی دیں۔ البتہ یہ اقدامات غیر مؤثر ثابت ہوئے (کتاب مذکور، ص ۱۹۱—۱۹۳)۔ دریں اثنا ملک میں سوویت تسلط کے خلاف مجاہدین کی کارروائیوں میں شدت آ گئی۔ ۱۹۸۷ء کے موسم گرما کے دوران میں مجاہدین نے عسکری اعتبار سے بڑی اہم کامیابیاں حاصل کیں۔ ریاستہائے متحدہ امریکہ کی طرف سے فراہم کردہ اسٹنگر میزائلوں کے ذریعے کثیر تعداد میں سوویت ہیلی کاپٹر اور لڑاکا بمبار طیارے مار گرائے گئے۔ قندھار، پکتیا اور کنڑ میں کثیر تعداد میں روسی فوجی ہلاک ہوئے۔ جس کے بعد سوویت افواج نے سوویت افواج کے جانی نقصان سے بچنے کے لیے فضائیہ اور بمبار طیاروں کے ذریعے انتہائی بلندی سے کلسٹر بم برسانے شروع کر دیے۔ تاہم نئی فوجی حکمت عملی بھی غیر مؤثر ثابت ہوئی۔ سوویت یونین اپنی

جدید ترین مشینری کے استعمال کے باوجود افغان مجاہدین کے حوصلوں کو شکست دینے میں ناکام رہا (The Geneva Accords of April 1988، ص ۲ — ۱۲)۔

ستمبر ۱۹۸۰ء میں پہلی بار سوویت یونین کی طرف سے افغانستان میں فوجی مداخلت ختم کرنے کے واضح اشارے دیے گئے، جس کے بعد پاکستان کی طرف سے افغانستان میں سوویت افواج کی واپسی کے بعد ملکی انتظام سنبھالنے کے لیے سابق بادشاہ محمد ظاہر شاہ (۱۹۳۳ء-۱۹۷۳ء) کی سربراہی میں ایک عبوری حکومت اور اس کی توثیق کے لیے مجاہدین اور کابل انتظامیہ کے نمائندوں پر مشتمل لویہ جرگہ (قومی اسمبلی) کے انعقاد کی تجویز پیش کی گئی۔ افغانستان میں سوویت تسلط کے خلاف برسر پیکار اسلامی جماعتوں کے اتحاد نے، جسے مذاکرات کے عمل سے باہر رکھا گیا تھا، مستقبل کی کسی عبوری حکومت میں ظاہر شاہ کے کردار کو سختی سے مسترد کر دیا اور ایک غیر جانبدار شخصیت کی قیادت میں ایک عبوری حکومت کی تشکیل اور ایک منتخب شوریٰ کی تشکیل کی تجویز پیش کی۔ پاکستان کی طرف سے اسلامی اتحاد کے اس منصوبے کی حمایت کی گئی، البتہ اقوام متحدہ اور ریاستہائے متحدہ امریکہ کی طرف سے اسے حمایت حاصل نہ ہو سکی (Untying the Afghan Knot، ص ۲۰۵—۲۰۹)۔

دسمبر ۱۹۸۷ء میں واشنگٹن میں سوویت امریکہ سربراہی ملاقات کے بعد، سوویت رہنما میخائل گورباچوف نے افغانستان سے سوویت افواج کی واپسی کا اعلان کر دیا۔ فروری ۱۹۸۸ء میں واپسی کے نظام الاوقات کا اعلان بھی سامنے آ گیا جس پر جنیوا مذاکرات تکمیلی مرحلہ میں داخل ہو گئے۔ سوویت یونین، جو اپنی افواج کی عزت و وقار کے ساتھ افغانستان سے واپسی کی غرض سے جنیوا معاہدہ کے جلد از جلد طے پا جانے کا آرزومند تھا، اور امریکہ نے جنیوا مذاکرات پر دستخط کے لیے پاکستان پر دباؤ ڈالنا شروع کر دیا تھا۔ پاکستان کے صدر جنرل محمد ضیاء الحق [رک بآں، در تکملہ آآ، بذیل مادہ] افغانستان میں ایک عبوری سیاسی ڈھانچے کی تشکیل تک جنیوا معاہدہ پر دستخط کرنے کے خلاف تھے، تاہم اس موقف کے برخلاف وزیر اعظم محمد خان جونیجو (۱۹۸۵ء— ۱۹۸۸ء) کی حکومت نے بعض داخلی سیاسی مصالح کی بنا پر جنیوا معاہدہ پر دستخط کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ ۱۴ اپریل ۱۹۸۸ء کو سوویت یونین، کابل حکومت اور پاکستان نے اس معاہدے پر دستخط کر دیے جس کے بعد افغانستان سے سوویت افواج کی واپسی کا عمل شروع ہو گیا جو ۱۹۸۹ء کے موسم گرما تک تکمیل کو پہنچ گیا (Untying The Afghan Knot، ص ۲۰۵—۲۰۹، ۲۶۹—۲۸۹؛ United Nations and Afghanistan Crisis، ص ۷۷—۱۳۲؛ شاہد ایم امین: Pakistan's Foreign Policy، کراچی، ۲۰۰۰ء، ص ۹۵—۱۰۲؛ William Maley: The Afghanistan Wars، نیویارک، ۲۰۰۲ء، ص ۱۳۵—۱۴۱)۔

سوویت نقصانات: سوویت یونین کو افغانستان پر قبضہ کرنے اور پھر اس ملک پر اپنے سیاسی و عسکری تسلط کو قائم و برقرار رکھنے کے لیے تقریباً عرصہ دس سال تک افغان مجاہدین اور حریت پسندوں کے ساتھ تصادم اور معرکہ آرائی کی بڑی بھاری قیمت چکانا پڑی۔ ایک اندازے کے مطابق اس دوران میں اس کے ۱۴۴۵۳ فوجی ہلاک اور تقریباً ۵۰ ہزار زخمی ہوئے۔ زخمیوں میں سے ۱۱۶۰۰ مستقل طور پر معذور اور اپاہج ہو گئے تھے، جب کہ سینکڑوں لاپتہ ہوئے۔ مزید برآں ہزاروں فوجی مختلف بیماریوں اور ناموافق موسمی اثرات کے سبب لقمۂ اجل بنے۔ اس جنگ کے سوویت افواج کے مورال و حوصلہ پر بھی منفی اثرات مرتب ہوئے، اور وہ نفسیاتی طور سے ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوئی۔ چنانچہ افواج میں منشیات کا استعمال بے تحاشا بڑھ

گیا۔ ایک اندازے کے مطابق اس طویل اور بے مقصد جنگ میں جسمانی و اعصابی شکست و ریخت سے دوچار سوویت سپاہیوں اور افسروں کی پچاس سے اسی (۸۰) فی صد تعداد منشیات کا استعمال کرنے لگی تھی۔ فوج میں چوری چکاری اور لوٹ مار جیسے جرائم کا رجحان بھی عام ہوگیا تھا۔ ۱۹۸۹ء تک افغانستان میں تعینات ۳ ہزار سے زائد فوجیوں کو مختلف جرائم کی پاداش میں قید و بند کی سزا دی گئی۔ فوج میں اعلیٰ افسران کی حکم عدولی اور برگشتگی و انحراف ایک معمول بن گیا۔ افغانستان دراصل سوویت یونین کے لیے ویت نام ثابت ہوا تھا۔ اندرون ملک، افغانستان میں مجاہدین کے خلاف جنگ کے لیے، فوج میں جبری بھرتی عوام میں اضطراب اور بے چینی کا سبب بنی رہی۔ چنانچہ سوویت افواج اور معاشرہ، دونوں کے اندر عالمی اشتراکی نظام کے علمبردار حکمرانوں کی توسیع پسندانہ پالیسیوں کے خلاف نفرت اور بے زاری نے جنم لیا۔ اقتصادی اعتبار سے بھی یہ جنگ کافی مہنگی پڑی۔ صرف ۱۹۸۰ء کی دھائی میں ۹۲ ارب ڈالر اخراجات اٹھے تھے۔ بھاری جنگی اخراجات کے سبب ملکی معیشت ابتری سے دوچار ہوئی تھی۔ مذکورہ تمام عوامل و محرکات سوویت یونین کے انتشار اور شکست و ریخت پر منتج ہوئے۔ چنانچہ افغانستان سے اس کی افواج کے انخلاء کو تین سال نہ گزرے تھے کہ درجن بھر ریاستیں اس سے الگ ہوگئیں۔ سوویت مسلم جمہوریاؤں میں احیائے اسلام کی تحریک اور پھر ان ریاستوں کی سوویت یونین سے علیحدگی تو سراسر افغان جہاد و مزاحمت کا نتیجہ تھی (Alexandre Bennigsen: The Impact of the Afghan War on the Soviet Central Asia، در Afghanistan: the Great Game Revisited، ص ۲۸۷—۳۰۰؛ Opposition in the USSR to The Occupation of Afghanistan، ص ۱۰۰—۱۰۱؛ T.H. Rigby: The Afghan Conflict and Soviet Domestic Politics، در The Soviet Withdrawal from Afghanistan، ص ۶۷—۸۱؛ Afghan Communism and Soviet Intervention، ص ۲۴۳—۲۵۰؛ Olivier Roy: The New Central Asia: The Creation of Nations، لندن، ۲۰۰۰ء، ۱۲۵—۱۵۷)۔

نجیب اللہ حکومت کا استحکام: جنیوا معاہدہ دراصل ایک غیر متوازن اور نامکمل دستاویز تھی، جس نے سوویت افواج کو افغانستان سے عزت و وقار کے ساتھ واپسی کا راستہ تو فراہم کر دیا تھا۔ البتہ افغانستان میں جاری بحران کے حل کی بنیاد فراہم نہ کر سکا تھا۔ اس معاہدے میں سوویت افواج کی واپسی کے بعد پیدا ہونے والے سیاسی خلا کو پر کرنے کا کوئی اہتمام نہیں کیا گیا تھا۔ معاہدے میں مقررہ دنوں کے بعد افغان مجاہدین کو پاکستان اور امریکہ کی طرف سے عسکری امداد کے انقطاع کی دفعات تو شامل کی گئی تھیں، جب کہ کابل حکومت اور اس کی افواج کے لیے سوویت یونین کی طرف سے مالی و عسکری امداد کے حصول کا استحقاق باقی رہنے دیا گیا تھا۔ چنانچہ افغانستان مجاہد جماعتوں نے اس کو مسترد کر دیا (The Geneva Accords of April 1988، ص ۱۲—۱۵؛ The Afghanistan Wars، ص ۱۳۵—۱۴۱)۔ جنیوا معاہدہ کے بعد بھی سوویت یونین کی دلچسپی افغانستان میں برابر قائم رہی۔ اس کی طرف سے کابل حکومت کو فراخدلانہ عسکری و مالی امداد فراہم کی گئی۔ سوویت افواج نے واپسی پر افغانستان میں اسلحہ کے وسیع ذخائر بھی افغان افواج کے حوالے کر دیے تھے، جن کی مدد سے افغان افواج نے کابل اور دیگر بڑے شہروں سمیت ملک کی اہم شاہراہوں پر اپنی پوزیشن کو مستحکم کر لیا (Untying the

Afghan Knot، ص ۲۶۳—۳۰۰)۔

افغان عبوری حکومت: جنیوا مذاکرات کے آخری مرحلے میں حکومت پاکستان کی کوششوں سے اسلام آباد میں (فروری ۱۹۸۸ء) اتحاد اسلامی مجاہدین افغانستان میں شامل جماعتوں کے ایک اجلاس میں ایک وسیع البنیاد افغان عبوری اسلامی حکومت، جو سوویت افواج کی واپسی کے بعد نجیب اللہ کی حکومت کی جگہ لے سکے، کی تشکیل کا ایک فارمولا طے پایا۔ اس فارمولے میں ایک عبوری کابینہ، جس میں اسلامی اتحاد میں شامل جماعتوں کے علاوہ کابل حکومت میں شامل بعض عناصر کے علاوہ افغان جلاوطن رہنماؤں کو بھی نمائندگی حاصل ہو، کے علاوہ ایک اعلیٰ مشاورتی کونسل (جو عبوری آئین وضع کر سکے) اور ایک بااختیار انتقالی کمیشن کے قیام جیسے اقدامات تجویز کیے گئے تھے۔ تاہم ایران میں موجود افغان شیعہ گروہوں، جنہیں عبوری ڈھانچے میں نمائندگی سے محروم رکھا گیا تھا، اور جلاوطن افغان رہنماؤں کی شدید مخالفت کے علاوہ خود اتحادی جماعتوں کے مابین ہم آہنگی کے فقدان کے سبب افغان عبوری انتظامی ڈھانچے کی تشکیل کا مقصد حاصل نہ ہو سکا۔ افغانستان سے سوویت افواج کی واپسی کے عمل کی تکمیل کے بعد امریکہ اور سعودی عرب کے اصرار اور پاکستان کی کوششوں سے، ایک بار پھر اسلام آباد میں، ۱۹۸۹ء کے موسم بہار میں اتحاد میں شامل جماعتوں کی شوریٰ کے اجلاس میں، ایک افغان عبوری اسلامی حکومت کا قیام عمل میں آیا۔ امریکہ نے غیر رسمی جبکہ پاکستان اور سعودی عرب نے اسے باضابطہ طور پر تسلیم کر لیا۔ تاہم ایران میں مقیم شیعہ گروہوں کی نمائندگی کے بارے میں اتحادی جماعتوں جبکہ عبوری حکومت کے لیے افغانستان کے اندر صدر دفتر کے قیام کی غرض سے جلال آباد پر قبضہ کی منصوبہ بندی کے بارے میں مجاہدین کمانڈروں کے مابین شدید اختلافات، بالخصوص قندھار صوبے میں گلبدین حکمت یار کی حزب اسلامی اور پروفیسر برہان الدین ربانی کی جمعیت اسلامی کی افواج کے مابین خونریز جھڑپوں، کے باعث عبوری اسلامی حکومت جلد ہی خلفشار کا شکار ہو گئی (کتاب مذکور، ص ۲۵۷—۲۶۰، ۳۵۲—۳۱۳)۔ افغان عبوری حکومت کی صفوں میں انتشار کی بدولت، مجاہدین کے مختلف دھڑوں میں قدیم قبائلی، لسانی اور نظریاتی اختلافات، جو گذشتہ ایک عشرہ کے دوران میں ایک مشترک نصب العین (افغانستان کی سوویت تسلط سے آزادی اور کابل میں قائم اشتراکی حکومت کے خاتمے) کے سبب دب گئے تھے، ایک بار پھر ابھر کر سامنے آ گئے۔ افغان عبوری حکومت میں شامل دھڑوں میں جاری کشمکش کے طول پکڑنے پر امریکہ اور سعودی عرب نے پشاور میں اتحاد اسلامی مجاہدین افغانستان کو نظر انداز کر کے افغانستان کے اندر براہ راست مجاہد کمانڈروں اور قبائلی رہنماؤں کو مالی و فوجی امداد فراہم کرنا شروع کر دی۔ چنانچہ بہت سے مجاہد کمانڈر خودسر ہو گئے۔ انہوں نے مرکزی قیادت سے انحراف و سرکشی کی راہ اختیار کر لی۔ یوں انہیں اپنے اپنے زیر انتظام علاقوں پر ایک طرح سے خود مختار حکمرانوں کی حیثیت حاصل ہو گئی (The Fragmentation of Afghanistan، ص ۲۲۷—۲۶۳؛ شاہ ایم۔ طرزی: Politics of the Afghan Resistance Movement: Cleavages, Disunity, and Fragmentation، در Asian Survey، ۳۱:۱ (جون ۱۹۹۱ء)، ص ۴۷۹—۴۸۵)۔

سوویت افواج کی واپسی کے باوجود مجاہدین کمانڈر، سیاسی مفاہمت، باہمی ارتباط اور مؤثر نظم و ضبط کے فقدان کے سبب عسکری محاذ پر کوئی نمایاں کامیابی حاصل کرنے میں ناکام رہے۔ کابل میں نجیب اللہ حکومت، جو سوویت افواج کی واپسی کے بعد غیر محفوظ ہو کر رہ گئی تھی، بدستور

قائم رہی۔ نجیب اللہ نے حکمران اشتراکی جماعت (پی۔ڈی۔پی۔اے) اور قومی سلامتی کے اداروں پر اپنی گرفت کو مستحکم کر لیا۔ اس نے افغان جلاوطن رہنماؤں، تہران میں مقیم سیاسی و عسکری گروہوں، افغانستان کے اندر مجاہد کمانڈروں اور قبائلی سرداروں سے ملکی بحران کے سیاسی تصفیہ کی غرض سے سلسلہ جنبانی شروع کیا۔ اس ضمن میں اس نے کابل میں اقوام متحدہ کی موجودگی میں ایک قومی امن کانفرنس کے علاوہ لوئی جرگہ کے انعقاد، متحارب گروہوں کے مابین مفاہمت کے لیے ایک ثالثی کمیشن کی تشکیل اور ایک وسیع البنیاد عبوری حکومت، جو ملک کے لیے ایک آئین کی تیاری اور ایک پارلیمنٹ (ملی شوری) کے انتخابات کا انتظام کر سکے، کے قیام کی تجاویز پیش کیں۔ تاہم نجیب اللہ اپنی ان تجاویز کو عملی جامہ پہنانے کی غرض سے جلاوطن افغان رہنماؤں اور مزاحمتی گروہوں کی حمایت حاصل کرنے میں ناکام رہا (Unlying the Afghan Knot، ص۳۰۴—۳۱۰)۔

نجیب اللہ حکومت کا خاتمہ اور اس کے بعد کے حالات: سوویت یونین اور ریاستہائے متحدہ امریکہ کی طرف سے افغانستان میں اپنے اپنے حامیوں کو اسلحہ کی فراہمی کے منقطع ہو جانے (۱۹۹۱ء کے اختتام پر) کے بعد ۱۹۹۲ء کے موسم بہار میں افغانستان کے اندر عسکری و سیاسی محاذ پر اہم تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ شمال میں جنرل عبدالرشید دوستم کی ازبک ملیشیا (گلم جم) کی سرکاری افواج سے برگشتگی اور پھر احمد شاہ مسعود (م ۲۰۰۱ء) کے ساتھ آملنے کے بعد شمالی شہر مزار شریف اور کابل شہر کے شمال میں عسکری اعتبار سے اہم علاقے بگرام ایئرپورٹ اور قریبی قصبے چاریکار پر احمد شاہ مسعود کی قیادت میں جمعیت اسلامی کے مجاہدین نے قبضہ کر لیا۔ ۱۶ اپریل ۱۹۹۲ء کو افغانستان کے سیاسی حالات نے اس وقت غیر متوقع طور پر کروٹ لی جب صدر نجیب اللہ کو خود حکمران جماعت (پی۔ڈی۔پی۔اے) نے مستعفی ہونے پر مجبور کر دیا۔ نجیب اللہ اقوام متحدہ کے زیر حفاظت کابل میں روپوش ہو گئے جبکہ حکمران جماعت کے ایک نائب صدر عبدالرحمن ہاتف نے قائم مقام صدر کے طور پر اقتدار سنبھال لیا۔ نجیب اللہ حکومت کے زوال کے بعد ایک انتہائی قلیل عرصے میں افغانستان کے تمام اہم شہروں اور قصبات پر مجاہدین کے مختلف گروہوں کا قبضہ ہو گیا۔ ۲۵ اپریل ۱۹۹۲ء کو حزب اسلامی کے سربراہ گلبدین حکمت یار اور جمعیت اسلامی کے سپہ سالار احمد شاہ مسعود اپنی اپنی افواج کے ساتھ کابل میں داخل ہوگئے جس پر سرکاری افواج نے ہتھیار ڈال دیئے اور حکومت مجاہدین کے حوالے کر دی (The Fragmentation of Afghanistan، ص۲۶۵—۲۸۴)۔

اقتدار کی کشمکش: کابل پر مجاہدین کے قبضے کے بعد حکومتی و انتظامی ذمہ داریاں سنبھالنے کی غرض سے پاکستان کے شہر پشاور میں اسلامی جماعتوں کے مابین ایک عبوری حکومت کی تشکیل کی غرض سے ایک نیا معاہدہ، جسے 'معاہدۂ پشاور' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، طے (۲۶؍اپریل ۱۹۹۲ء) پایا۔ اس معاہدے کی رو سے صبغت اللہ مجددی (جبہ نجات ملی کے سربراہ) کو عرصہ دو ماہ کے لیے ملک کا قائم مقام صدر مقرر کیا گیا۔ اس معاہدے میں طے کیا گیا تھا کہ مقررہ مدت کے اختتام پر برہان الدین ربانی (جمعیت اسلامی) عرصہ چار ماہ کے لیے ملک کا صدر ہوگا۔ اس میعاد کے اختتام پر شوری آئندہ اٹھارہ ماہ کے لیے ایک عبوری حکومت منتخب کرے گی۔ ملک میں انتخابات کرائے جائیں گے اور اقتدار منتخب حکومت کو سونپ دیا جائے گا۔ معاہدہ پشاور میں صدر کی معاونت کے لیے اتحادی جماعتوں پر مشتمل ۵۱ رکنی کابینہ (مجلس

قیادت/ اسلامی جہاد کونسل) کے قیام کی بھی منظوری دی گئی تھی۔ معاہدہ کی رُو سے ۲۸ اپریل ۱۹۹۲ء کو مجددی نے کابل میں اپنی ذمہ داریاں سنبھال لیں۔ عبوری انتظامیہ میں وزارت عظمٰی کا منصب حزب اسلامی (حکمت یار) کے ایک تاجیک کمانڈر استاد عبدالصبور فرید کو تفویض کیا گیا، جب کہ احمد شاہ مسعود کو وزیر دفاع مقرر کیا گیا۔ ۲۸ جون ۱۹۹۲ء کو صبغت اللہ مجددی کے عہدہ صدارت کی میعاد کے اختتام پر برہان الدین ربانی نے منصب صدارت سنبھال لیا (کتاب مذکور، ص ۲۲۵—۲۸۴: The Afghanistan Wars، ص ۱۳۵—۱۳۱)۔ اکتوبر ۱۹۹۲ء میں مجلس قیادت نے صدر ربانی کے عہدہ کی میعاد میں اس شرط پر عرصہ ۴۵ ایام کے لیے توسیع کر دی کہ وہ اس مدت کے اختتام پر شوریٰ اہل الحل والعقد کا اجلاس بلائے گا۔ شوریٰ آئندہ اٹھارہ ماہ کے لیے ایک عبوری حکومت منتخب کرے گی۔ صدر ربانی اپنی اس ذمہ داری کو انجام دینے سے قاصر رہا، البتہ اس نے صدارت کے منصب سے علیحدگی اختیار کرنے کے بجائے ملک کی عدالت عظمٰی کے ذریعے اپنے عہدہ کی میعاد میں عرصہ دو سال کے لیے توسیع کروا لی۔ یوں وہ کابل پر طالبان ملیشیا کے قبضہ (۱۹۹۶ء) تک بدستور اس منصب پر متمکن رہا (Amin Saikal: The Rabbani Government، در Fundamentalism Reborn: Afghanistan and the Taliban، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۲۹—۳۲)۔

افتراق و انتشار اور جنگ و جدل: سات جماعتی اتحاد کی عبوری حکومت اپنے قیام کے چند روز بعد ہی افتراق وانتشار کا شکار ہو گئی۔ حزب اسلامی (حکمت یار) نے، جو کابل میں سابق حکومت کی گلم جم ملیشیا کی موجودگی اور وزیر دفاع احمد شاہ مسعود کی طرف سے سابق سرکاری افواج کے سپہ سالار سمیت دیگر فوجی افسروں کو اپنے عہدوں پر برقرار رکھنے سے شدید طور سے نالاں تھی، عبوری حکومت میں وزیراعظم کا منصب قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ حزب اسلامی نے بعد ازاں معاہدہ پشاور ہی کو مسترد کر دیا۔ کچھ عرصہ بعد حزب اسلامی (مولوی یونس خالص) نے بھی عبوری حکومت سے علیحدگی اختیار کر لی۔ عبوری حکومت کی صفوں میں پیدا ہونے والے اس افتراق نے جلد ہی شدید ترین عسکری تصادم کی صورت اختیار کر لی۔ کابل پر ضبط و اختیار حاصل کرنے کے لیے حکمت یار اور احمد شاہ مسعود کی افواج کے مابین معرکہ آرائی چار سال تک (موسم گرما ۱۹۹۲ء سے ۱۹۹۶ء) تک پوری قوت سے جاری رہی۔ بعد ازاں حزب وحدت، جسے ایران کی طرف سے بھرپور فوجی وسیاسی امداد حاصل تھی، کی اتحاد اسلامی (عبدالرب الرسول سیاف) اور سلفی جماعت "جماعۃ الدعوۃ" کے ساتھ شدید معرکہ آرائی شروع ہوئی۔ متحارب گروہوں کے مابین جنگ وجدل کے نتیجے میں کابل اور دیگر ایسے شہر، جو سوویت تسلط کے تمام تر دور میں کافی حد تک تباہی سے محفوظ رہے تھے، کھنڈرات کا منظر پیش کرنے لگے۔ صرف کابل شہر اور اس کے گرد ونواح میں پچاس ہزار سے زائد افراد ہلاک ہوئے۔ بجلی اور پانی کا نظام درہم برہم ہو گیا۔ غذائی اجناس اور دیگر ضروریات زندگی کی شدید قلت پیدا ہو گئی، جس پر کابل شہر سے پانچ لاکھ سے زائد افراد نقل مکانی کرنے پر مجبور ہو گئے۔ کابل میں جاری اس کشمکش کا دائرہ ملک کے دیگر علاقوں تک وسیع ہو گیا تھا۔ ۱۹۹۶ء میں طالبان ملیشیا کے کابل پر غلبہ حاصل کرنے تک افغانستان میں جاری کشمکش اور بدامنی اپنے عروج پر رہی۔ اس دوران میں پاکستان، سعودی عرب، ایران اور تنظیم اسلامی کی کانفرنس (او۔ آئی۔ سی) کی کوششوں سے متحارب گروہوں کے مابین مصالحت اور جنگ بندی کے لیے متعدد معاہدے طے

پائے، تاہم وہ سب ملک میں قیام امن کے لیے غیر مؤثر ثابت ہوئے۔ ملک کے مختلف علاقوں میں خود سر کمانڈروں نے خودمختار ریاستیں قائم کر لیں جن کی بدولت افغانستان کی وحدت و سالمیت شدید طور سے مخدوش ہوگئی۔ ملک میں قتل و غارت، ڈاکہ زنی اور آبروریزی کے واقعات ایک معمول بن گئے۔ یوں سوویت افواج کی پسپائی اور اشتراکی حکومت کے سقوط کے باوجود افغان عوام کے مصائب و آلام کم ہونے کے بجائے پہلے سے بھی دو چند ہوگئے اور خستہ حال و تباہ شدہ ملک کی حالت پہلے سے بھی ابتر ہوگئی (Politics of Afghan Resistance Movement، ص ۳۸۰-۳۹۵؛ The Fragmentation of Afghanistan، ص ۲۶۵--۲۸۴؛ پیٹر مارسڈن: طالبان: افغانستان میں جنگ، مذہب اور نیا نظام، کراچی، ۲۰۰۰ء، ص ۲۷--۳۰؛ Pakistan's Foreign Policy، ص ۱۰۰--۱۰۷؛ Michael Griffin: Reaping the Wirlwind: Taliban Movement in Afghanistan، لندن، اسٹرلنگ، ۲۰۰۱ء، ص ۲۳-۳۲)۔

طالبان تحریک: سیاسی انتشار اور خانہ جنگی کے اس دور میں ۱۹۹۴ء کے نصف آخر میں ملا محمد عمر [نیز رک بہ طالبان] کی قیادت میں دینی مدارس کے طلبہ اور مجاہدین کی ایک سیاسی و عسکری تحریک، جو طالبان تحریک کے نام سے مشہور و معروف ہے [طالبان کے دینی نظریات، ان کی تحریک کے تنظیمی ڈھانچے اور ان کے طرز حکومت کے لیے دیکھیے مقالۂ طالبان، در تکملہ ۱:۱ بذیل مادہ]، جنوبی شہر قندھار میں منظر عام پر آئی۔ یہ تحریک شروع شروع میں چند سو ایسے نوجوانوں پر مشتمل تھی جن کی معتدبہ تعداد افغانستان کے مشرقی صوبہ جات کے دینی مدارس سمیت پاکستان میں شمال مغربی سرحدی صوبہ (N.W.F.P) اور بلوچستان میں افغان پناہ گزینوں کے قائم کردہ دینی مدارس کے علاوہ پاکستان کے چند اہم دینی مدارس مثلاً دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک (ضلع پشاور) اور دارالعلوم الاسلامیہ (بنوری ٹاؤن کراچی) وغیرہ سے فارغ التحصیل تھی۔ طالبان تحریک افغانستان میں جاری خانہ جنگی و بدامنی کے خاتمے، جرائم و خلاف شرع امور، ڈاکہ زنی، آبروریزی (جن کا چلن ملک میں ایک مستحکم سیاسی حکومت کی عدم موجودگی اور عدالتی نظام کے تعطل کے سبب عام ہو گیا تھا اور جن کا ارتکاب بعض کمانڈر بھی کر رہے تھے) کے انسداد اور شریعت اسلامیہ کے اصول و احکام کی اساس پر ایک مملکت و حکومت کے قیام کا نصب العین لے کر اٹھی تھی۔ اس تحریک نے ایک انتہائی قلیل عرصے میں قندھار اور اس کے گردونواح میں ڈاکہ زنی، قتل و غارت اور دیگر خلاف شرع امور کی روک تھام میں کامیابی حاصل کر لی۔ جس کے سبب سالہا سال سے بدامنی اور خانہ جنگی سے ستائے ہوئے افغان عوام میں اسے غیر معمولی طور پر مقبولیت حاصل ہوئی۔ یوں طالبان تحریک جلد ہی ملک کی ایک بڑی سیاسی و عسکری قوت کی حیثیت اختیار کر گئی (حفیظ ملک: Taliban's Islamic Emirate of Afghanistan: its Impact on Eurasia، در Journal of South Asian and Middle Eastern Studies، ۲۳: ۱ (۱۹۹۹ء)، ص ۶۵--۸۷؛ کمال متین الدین: The Taliban Phenomenon: Afghanistan 1994-1997، کراچی، ۲۰۰۰ء، ص ۵--۲۶؛ احمد رشید: Taliban, Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia، لندن، نیویارک، ۲۰۰۰ء، ص ۲۱--۳۰؛ Anthony Davis: How the Taliban became a Military Force، در Fundamentalism Reborn، ص ۴۳--۴۷؛ طالبان، ص ۳۲-۳۳)۔ طالبان نے اکتوبر ۱۹۹۴ء میں حزب اسلامی (حکمت یار)، اتحاد اسلامی (سیاف) اور جمعیت

اسلامی (ربانی) کے کمانڈروں (جو باہم برسر پیکار تھے)، کو شکست دے کر قندھار شہر پر قبضہ حاصل کر لیا۔ فروری ۱۹۹۵ء میں طالبان ملیشیا نے حکمت یار کی افواج کو ان کے عسکری مرکز 'چہار اسیاب' سے بھی نکال باہر کیا اور صرف ایک ماہ کے عرصے میں ملک کے ۹ جنوب مشرقی صوبوں پر تسلط حاصل کر لیا۔ ستمبر ۱۹۹۵ء کے اوائل تک ہرات اور نواحی صوبے پر بھی طالبان ملیشیا کا قبضہ ہو گیا۔ طالبان کی عسکری محاذ پر اس پیش رفت کے رد عمل میں کابل میں صدر ربانی کے مخبروں حامیوں نے پاکستانی سفارت خانے پر (حکومت پاکستان کی طرف سے طالبان کی حمایت کی پاداش میں) حملہ بول دیا اور اسے نذر آتش کر دیا۔ پاکستان کا ایک سفارت کار ہلاک اور متعدد بشمول سفیر پاکستان زخمی ہوئے۔ طالبان کی کابل کی طرف پیش قدمی کو روکنے کے لیے صدر ربانی اور طالبان مخالف دھڑوں بالخصوص گلبدین حکمت یار کے مابین مصالحت ہو گئی۔ تاہم ستمبر ۱۹۹۶ء کے اواخر تک شدید لڑائی کے بعد طالبان نہ صرف کابل، بلکہ جلال آباد پر بھی قابض ہو گئے۔ صدر برہان الدین ربانی اور ان کی افواج شمال کی جانب پسپا ہو گئیں (The Taliban Phenomenon، ص ۴۰، ۸۸، ۱۰–۱۱۹، ۱۲۵–۱۲۸؛ طالبان: افغانستان میں جنگ، مذہب اور نیا نظام، ص ۳۱–۳۵؛ How the Taliban Became a Military Force، ۲۵–۴۳؛ نعمت اللہ نجومی: The Rise of Taliban in Afghanistan، نیویارک، ۲۰۰۲ء، ص ۱۱۷، ۱۳۳، ۱۵۸، ۱۶۰)۔

شمالی اتحاد: طالبان کے مقابلے میں ان کے حریف و متحارب گروہوں نے ایک عسکری اتحاد جسے شمالی اتحاد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، تشکیل دیا۔ اس کا مرکز عبدالرشید دوستم کے مضبوط گڑھ مزار شریف میں قائم کیا گیا۔ شمالی اتحاد کو ایران (جو افغانستان میں طالبان کی بڑھتی ہوئی قوت و دبدبے سے خائف تھا) بھارت، وسطی ایشیائی مسلم جمہوریاؤں (جو شمال کی جانب طالبان کی پیش قدمی کی صورت میں اپنے عوام کے اندر اسلامی بیداری کے امکانات سے خائف تھیں) اور سوویت یونین کی طرف سے وسیع پیمانے پر مالی، فوجی امداد فراہم کی گئی (Taliban's Islamic Emirate of Afghanistan، ص ۳–۸؛ کلی جان ذلی: Taliban and the Great Game in Afghanistan، نئی دہلی ۱۹۹۹ء، ص ۵۳، ۵۸، ۷۰–۹۲، ۹۳، ۱۹۴؛ ظفر حسن: افغانستان جہاد، جمہوریت، بحران، اسلام آباد، ۲۰۰۰ء، ص ۵۲۱، ۵۳۴، ۵۴۳، ۵۶۹)۔ شمالی اتحاد نے کئی علاقوں سے طالبان کو [illegible] حکومت کابل سے نکال باہر کرنے کے لیے کابل پر حملہ کیا۔ اس کے بعد طالبان ملیشیا اور شمالی اتحاد کی افواج کے درمیان ایک نئی جنگ کا آغاز ہو گیا۔ طالبان نے نہ صرف یہ کہ کابل پر اپنے قبضے کو برقرار رکھا، بلکہ شمال کی طرف پیش قدمی کرتے ہوئے مئی ۱۹۹۷ء تک [illegible] ازبک [illegible] صوبائی دارالحکومت [illegible] اور شمالی اتحاد کے عسکری مرکز مزار شریف پر قبضہ کر لیا۔ جنرل دوستم فرار ہو کر ترکی چلا گیا۔ یوں افغانستان کے ۹۰ فی صد علاقے (بشمول تمام بڑے شہروں اور قصبات کے) پر طالبان کا قبضہ ہو گیا۔ تاہم مزار شریف پر طالبان کا قبضہ تین روز سے زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکا۔ جنرل عبدالملک، جس نے عسکری قوت سے طالبان نے مزار شریف پر قبضہ کیا تھا، منحرف ہو گیا اور اس نے شیعہ ملیشیا سے مل کر طالبان کو مزار شریف سے پسپائی پر مجبور کر دیا۔ اس دوران میں طالبان ملیشیا کے تین ہزار سے زائد ارکان، جو شہر میں محصور ہو کر رہ گئے تھے، کو جنرل عبدالملک کی فوج نے موت

کے گھاٹ اتار دیا (The Taliban Phenomenon، ص ۹۵–۱۰۹؛ حفیظ ملک: مقالہ مذکور، ص ۳۵–۴۹)۔ جون ۱۹۹۷ء میں گلبدین حکمت یار اور سید احمد گیلانی (محاذ ملی اسلامی) کی افواج بھی شمالی اتحاد میں شامل ہوگئیں جس سے اس کی قوت میں اضافہ ہوگیا۔ چنانچہ طالبان کو شمالی افغانستان میں پے درپے شکستوں سے دوچار ہونا پڑا۔ اگست ۱۹۹۷ء میں شمالی اتحاد نے مزار شریف میں طالبان حکومت کے متوازی اپنی حکومت قائم کرلی۔ برہان الدین ربانی کو اس نئی حکومت میں بھی صدارت کے منصب پر برقرار رکھا گیا۔ لیکن حکمت یار کی طرف سے اس حکومت کو تسلیم کرنے سے انکار اور جنرل عبدالرشید دوستم اور جنرل عبدالمالک کے مابین جاری کشمکش کے سبب شمالی اتحاد جلد ہی افتراق کا شکار ہوگیا۔ طالبان نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھاتے ہوئے شمال کے جانب ازسرنو پیش قدمی کرتے ہوئے ستمبر ۱۹۹۸ء تک شبرغان اور مزار شریف کے علاوہ شمالی افغانستان کے آخری اہم شہر بامیان (مضبوط شیعی گڑھ) پر بھی قبضہ کر لیا۔ جس کے بعد طالبان کی مخالفت شمال میں وادی پنج شیر تک محدود ہو کر رہ گئی۔ تاہم شمال میں مخالف افواج کے ساتھ طالبان ملیشیا کی معرکہ آرائی کا سلسلہ ستمبر ۲۰۰۱ء تک بدستور جاری رہا (طالبان: افغانستان میں جنگ، مذہب اور نیا نظام، ص ۳۶–۳۹، ۹۳–۱۰۳؛ M.J Gohari: The Taliban Ascent to Power، کراچی، ۲۰۰۰ء، ص ۹۳–۹۴؛ حفیظ ملک: Taliban's Rule and National Reconstruction in Afghanistan، در Journal of South Asian and Middle Eastern Studies، ۲۴: ۴ (۲۰۰۰ء)، ص ۷۵–۷۷، ۸۱)۔

طالبان حکومت اور تعلقات خارجہ: طالبان حکومت کو شروع دن سے ہی بیرونی دنیا سے سیاسی و سفارتی تعلقات کے قیام کے حوالے سے شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ تین اسلامی ممالک، پاکستان، سعودی عرب اور متحدہ عرب امارات کے علاوہ کسی اور ملک نے ان کی حکومت کو تسلیم نہیں کیا۔ ہمسایہ ممالک میں سے سوویت یونین، ایران اور وسطی ایشیائی جمہوریوں سے اس کے تعلقات انتہائی کشیدہ رہے۔ سوویت یونین اور اس کے زیر اثر وسطی ایشیائی جمہوریتیں، شمال کی طرف طالبان کی پیش قدمی بالخصوص تاجکستان اور ازبکستان سے ملحق بدخشاں، تخار، قندوز، سمنگان، جوزجان اور بلخ وغیرہ صوبوں پر ان کے قبضے سے شدید تشویش میں مبتلا ہوگئی تھیں۔ ان علاقوں پر طالبان کا استقرار ہمسایہ ریاستوں میں اسلامی تحریکوں کے لیے تقویت کا باعث بن رہا تھا۔ چنانچہ سوویت یونین، جو طالبان کو چیچنیا میں جاری تحریک آزادی کی سیاسی و عسکری حمایت کے لیے مورد الزام ٹھہراتا رہا تھا، اور وسطی ایشیائی جمہوریاؤں کی طرف سے طالبان مخالف قوتوں کی سیاسی و عسکری امداد کا سلسلہ جاری رہا۔ بھارت، جس نے افغانستان پر سوویت تسلط کے بارے میں خاموشی کی پالیسی اختیار کر رکھی تھی، افغانستان میں سوویت افواج کی واپسی پر اپنے اثر ونفوذ کو بڑھانے کے لیے سرگرم عمل ہوگیا۔ سابق صدر برہان الدین ربانی، جو طالبان کی ابھرتی ہوئی قوت کا حقیقی ذمہ دار حکومت پاکستان کو گردانتا تھا، نے بھارت سے سرگرم تعلقات استوار کر لیے۔ بھارت کابل میں ایک اسلام پسند حکومت کے قیام کو اپنے زیر تسلط کشمیر میں جاری تحریک آزادی کے حوالے سے انتہائی غیر مفید خیال کرتا تھا، چنانچہ اس نے طالبان کے مقابلے میں برہان الدین ربانی کی حکومت اور بعد ازاں شمالی اتحاد کو مالی امداد، عسکری سازوسامان اور فوجی مشیروں کی خدمات فراہم کرنے میں بڑی گرمجوشی کا مظاہرہ کیا (کمال متین الدین: Post-Cold War Geo Strategic Realities In

Afghanistan and the Role of the European Union، در Journal of European Studies، ۱۹، ۳۔ ۴ (جولائی ۲۰۰۰ء۔ جنوری ۲۰۰۱ء)، ص ۱۰ — ۱۱۱۔

طالبان افغانستان میں جنگ، مذہب اور نیا نظام، ص ۹۵ — ۹۸؛ احمد رشید: Jihad The Rise of Militant Islam in Central Asia، لاہور، کراچی ۲۰۰۲ء، ص ۱۵۰ — ۱۶۲)۔ افغانستان سے قریبی تعلق رکھنے والا ملک ایران، جو افغانستان میں سوویت یونین کی مداخلت سے بُری طرح متاثر ہوا تھا اور جہاں پاکستان کے بعد سب سے زیادہ افغان پناہ گزین مقیم تھے، سے بھی طالبان حکومت کے تعلقات انتہائی کشیدہ رہے۔ ایران نے سوویت تسلط کے خاتمے کے بعد افغان شیعہ چھوٹے گروہوں کی تنظیم حزب وحدت اسلامی کی تشکیل میں کلیدی کردار ادا کیا۔ نجیب اللہ حکومت کے خاتمے کے بعد کابل پر تسلط کے لیے متحارب گروہوں کے مابین جاری کشمکش میں اس کو بھرپور مالی و فوجی امداد فراہم کی۔ ایران کی طرف سے حزب وحدت اسلامی کی تائید و حمایت کا سلسلہ کابل پر طالبان حکومت کے قیام کے بعد بھی جاری رہا، جس کے رد عمل میں طالبان حکومت نے جولائی ۱۹۹۷ء میں کابل میں ایرانی سفارت خانہ کو بند کر دیا، جس سے ان دونوں حکومتوں کے مابین شدید کشیدگی پیدا ہو گئی۔ مزار شریف پر طالبان کے قبضے (اگست، ستمبر ۱۹۹۸ء) کے دوران میں طالبان ملیشیا کے ہاتھوں ۱۰ ایرانی سفارتکاروں اور ایک صحافی، جو طالبان ذرائع کے مطابق شمالی اتحاد کے لیے فوجی مشیروں کے طور پر خدمات انجام دے رہے تھے، کے قتل کے بعد ان دونوں ممالک کے مابین جنگ کے سے حالات پیدا ہو گئے۔ بعدازاں طالبان حکومت کی طرف سے افغانستان میں قید تمام ایرانیوں کی رہائی اور مزار شریف میں ایرانی شہریوں کے قتل پر اظہار افسوس اور اس واقعہ میں ملوث طالبان سپاہیوں کو سزائیں دینے کے اعلان کے بعد دونوں ممالک کے مابین کشیدگی قدرے کم ہوئی (The Taliban Ascent to Power، ص ۱۲۳ — ۱۲۴؛ Taliban's Rule، ص ۳۳ — ۳۵؛ Post cold War Geo Strategic Realities in Afghanistan، ص ۱۰ — ۱۴؛ Taliban and the Great Game in Afghanistan، ص ۱۱۳ — ۱۲۵، ۱۶۵ — ۱۹۲)۔

طالبان حکومت اور نفاذ شریعت: طالبان نے افغانستان میں اپنے فہم و بصیرت کے مطابق خلافت راشدہ کے نہج پر ایک اسلامی حکومت کے قیام کی داغ بیل ڈالی۔ انہوں نے ریاستی و انتظامی اداروں کی تشکیل کے سلسلہ میں خلفائے راشدین کے قائم کردہ نمونے کی پیروی کو اپنا نصب العین ٹھہرایا (دیکھیے مقالہ طالبان، بذیل مادہ)۔ ملکی نظم و نسق کے اعتبار سے طالبان حکومت کا اہم ترین اقدام شریعت کا نفاذ تھا۔ اس حکومت نے اسلامی احکامات پر عمل درآمد اور خلاف شرع امور کے انسداد کے لیے ایک محکمہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر قائم کیا۔ ملک میں ٹیلی وژن نشریات، موسیقی، شراب نوشی اور بعض مشاغل، مثلاً پتنگ بازی اور کبوتر بازی وغیرہ کو ممنوع قرار دیا گیا۔ سرقہ، زنا، قتل اور دیگر جرائم کے بارے میں اسلامی حدود و تعزیرات کا نفاذ عمل میں لایا گیا۔ محکمہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی طرف سے مردوں کے لیے مساجد میں نماز باجماعت کے لیے حاضری اور داڑھی رکھنے جب کہ عورتوں کے لیے حجاب کی پابندی کو لازم قرار دیا گیا۔ شہروں میں صحت عامہ کے علاوہ خواتین کے تمام کام بھی بند کر دیے گئے۔ عورتوں کی ملازمت اور لڑکیوں کے لیے اسکولوں اور کالجوں میں تعلیم کے حصول پر پابندی عائد کرنے کے علاوہ شہروں میں خواتین کے لیے قائم شدہ فنی تربیت کے بہت سے

ادارے بھی بند کر دیے گئے۔ ان اقدامات پر عمل درآمد کے سلسلے میں طالبان انتظامیہ نے کسی قسم کا سمجھوتہ کرنے سے انکار کر دیا اور کسی قسم کی مصلحت کو آڑے نہ آنے دیا۔ البتہ طالبان انتظامیہ کے اہلکاروں نے بسا اوقات بے جا سختی سے بھی کام لیا (طالبان، ص ۴۰، ۴۷: Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia، ص ۱۰۵-۱۱۹؛ M.J.Gohan: حوالہ مذکور، ص ۹۸، ۱۰۵-۱۱۰؛ حفیظ ملک: کتاب مذکور، ص ۷۷-۸۰؛ وہی مصنف: Taliban's Rule and National Reconstruction in Afghanistan، در Journal of South Asian and Middle Eastern Studies، ۲۴: ۳ (۲۰۰۰ء)، ص ۶۵-۷۷، ۸۱؛ Citha D. Maass: The Taliban and International Standards of Governance، در Conard Schetter (مدیران): Afghanistan: A Country Without a State، لاہور ۲۰۰۴ء، ص ۱۹۷-۲۰۸)۔ طالبان حکومت کے ان اقدامات کے نتیجے میں ان کے زیر انتظام علاقے بہت زیادہ حد تک اخلاقی بے راہروی اور جرائم سے محفوظ ہوگئے اور وہاں امن وامان کی حالت حیرت انگیز طور پر بہتر ہوگئی۔ طالبان نے ملک میں پوست کی کاشت، منشیات کی پیداوار اور ان کی تجارت کی روک تھام کے علاوہ عوام سے اسلحہ واپس لینے میں بھی اہم کامیابی حاصل کی۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ انہوں نے طوائف الملوکی کو ختم کر کے افغانستان کی وحدت اور سالمیت کو لاحق خطرات کا بھی ازالہ کر دیا۔ طالبان حکومت کو اپنے قیام کے ابتدائی ایام سے ہی انتہائی ناموافق و نامساعد حالات کا سامنا کرنا پڑا۔ ہمسایہ ریاستوں ایران، سوویت یونین اور وسطی ایشیائی جمہوریاؤں کی طرف سے ان کی حکومت کو غیر مستحکم ہی نہیں، بلکہ اس کے خاتمے کی کوششیں اپنے عروج پر رہیں۔ ان سب سے بڑھ کر یہ کہ مغربی دنیا بالخصوص ریاستہائے متحدہ امریکہ کا رویہ انتہائی معاندانہ رہا (Matthew Feilden، Jonathan Goodhand: Beyond the Taliban: The Afghan Conflict and United Nations Peace Making، در Conflict, Security, Development-CSD، ۱: ۳ (۲۰۰۱ء)، ص ۱۸-۱۹)۔ جس کے سبب انہیں یکسوئی سے ملک میں تعمیر و ترقی کا موقع میسر نہ آسکا اور نہ ہی انہیں اس مقصد کے لیے بیرونی دنیا سے مطلوبہ مالی وسائل دستیاب ہوسکے۔ تاہم تمام تر مشکلات، رکاوٹوں اور وسائل کی قلت کے باوجود طالبان ملک کی تعمیر نو میں منہمک رہے۔ انہوں نے سرکاری اداروں اور شہری سہولتوں کی بحالی اور ذرائع مواصلات کو بہتر بنانے پر پوری توجہ مبذول کی۔ طالبان کی ان کاوشوں کے سبب کابل اور دیگر شہروں میں روز مرہ زندگی کے معمولات ایک بار پھر بحال ہوگئے۔ طالبان حکومت کے سربراہ ملا محمد عمر اور دیگر اعلیٰ حکام نے فقیرانہ و درویشانہ طرز زندگی اختیار کرتے ہوئے سادگی اور قناعت کی ایک ایسی مثال قائم کی جس کی نظیر دور حاضر کے معاشروں میں ملنا محال ہے۔

طالبان اور امریکہ کشمکش: افغانستان میں طالبان ملیشیا کی فتوحات اور کابل پر ان کی حکومت کے قیام کی جن ممالک نے حمایت کی تھی ان میں پاکستان، سعودی عرب اور متحدہ عرب امارات کے علاوہ امریکہ بھی شامل تھا۔ مؤخر الذکر کو افغانستان کے اندر سیاسی و عسکری محاذ پر ہونے والی ان تبدیلیوں سے وسطی ایشیائی جمہوریاؤں میں معدنی تیل اور گیس کے وسیع ذخائر تک رسائی اور ان کے استحصال کی امید حقیقت بنتی نظر آئی تھی۔ تاہم امریکہ نے دیگر تین ممالک کے برعکس عملی طور پر کابل میں طالبان حکومت کو تسلیم کرنے سے گریز کی راہ اختیار

کیے گئے۔ طالبان حکومت کی طرف سے ملک میں اسلامی شریعت کے نفاذ کا بیڑا اٹھایا گیا تو مغربی ممالک بالخصوص امریکہ کی طرف سے اسے شدید تنقید و ملامت کا ہدف بنایا گیا۔ طالبان حکومت کے ان اقدامات کو جمہوری اقدار اور انسانی حقوق کی سنگین خلاف ورزی بلکہ پامالی سے تعبیر کیا گیا۔ مغربی ممالک بالخصوص امریکہ نے طالبان حکومت کے بارے میں انتہائی معاندانہ و جارحانہ رویہ اختیار کر لیا (*The Afghanistan Wars*، ص ۲۳۳—۲۳۵، ۲۴۲—۲۴۴؛ *Afghanistan: Taliban and the Great Game in*، ص ۱۷۵، ۱۹۳، ۲۵۲، ۲۹۳؛ *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*، ص ۱۸۷—۹۵؛ طالبان، ص ۸۰-۱۸۹)۔ اگست ۱۹۹۸ء میں مشرقی افریقہ کے دو ممالک تنزانیہ اور کینیا میں امریکی سفارت خانوں میں بم دھماکوں کے نتیجے میں ۲۲۴ افراد ہلاک ہوئے۔ امریکہ کی طرف سے ان دھماکوں کا ذمہ دار افغانستان میں مقیم عرب مجاہد اسامہ بن لادن (ایک معروف سعودی نژاد مجاہد، جس نے سوویت تسلط کے خلاف کئی سالوں تک جہاد میں سرگرم کردار ادا کیا تھا) اور اس کی تنظیم القاعدہ کو ٹھہرایا گیا۔ امریکی افواج نے انتقامی کارروائی کے طور پر افغانستان میں اسامہ بن لادن اور اس کے ساتھیوں کے ٹھکانوں پر میزائلوں سے حملے کیے جس سے متعدد عرب اور پاکستانی مجاہد شہید ہوئے۔ امریکہ کی طرف سے طالبان حکومت سے اسامہ بن لادن کی حوالگی کا مطالبہ کیا گیا۔ طالبان نے اسامہ بن لادن کو کسی دوسرے ملک کی تحویل میں دینے کے بجائے افغانستان کے اندر اس پر مقدمہ چلانے کی پیش کش کی اور مشرقی افریقہ کے ممالک تنزانیہ اور کینیا میں بم دھماکوں اور دیگر دہشت گردانہ سرگرمیوں میں اس کے ملوث ہونے کے بارے میں شہادتیں طلب کیں۔ نومبر ۱۹۹۸ء میں امریکہ کی طرف سے کچھ ثبوت فراہم کیے گئے جنھیں افغانستان کی عدالت عظمیٰ نے ناکافی قرار دیتے ہوئے مسترد کر دیا۔ امریکہ کی طرف سے اکتوبر ۲۰۰۰ء میں یمن میں امریکی بحری جہاز USS Cole پر ہونے والے خودکش حملے، جس کے نتیجے میں ۱۷ افراد ہلاک ہوئے، کی ذمہ داری بھی اسامہ بن لادن پر عائد کی گئی (تفصیلی مطالعہ کے لیے دیکھیے Jason Burke: *Al-Qaeda: Casting A Shadow of Terror*، لندن، نیویارک ۲۰۰۳ء، ص ۱۹۱—۱۹۴؛ Peter L. Bergen: *Holy War: Inside the Secret World of Osama Bin Laden*، لندن ۲۰۰۱ء، ص ۱۵۷—۱۸۲، ۱۸۳—۲۲۴؛ *The Afghanistan Wars*، ص ۲۴۸—۲۵۰؛ Gilles Kepel: *Jihad: The Trail of Political Islam*، لندن، نیویارک ۲۰۰۲ء، ص ۳۱۹—۳۲۱)۔ اس واقعے کے بعد امریکہ کا رویہ طالبان حکومت کے بارے میں مزید جارحانہ ہو گیا۔ چنانچہ اس کی تحریک اور دباؤ پر اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کی طرف سے طالبان حکومت کو غیر مستحکم کرنے کے لیے خود اقوام متحدہ کے چارٹر، بین الاقوامی قانون اور حقوق انسانی کے کنونشن کو پامال کرتے ہوئے، افغانستان پر سخت اقتصادی پابندیاں عائد کر دی گئیں (دسمبر ۲۰۰۰ء) (Samiullah Koreshi: *Sanctions on Taliban and their Objectives*، *National Development and Security*، ۳:۲۹ (۲۰۰۱ء)، ص ۲۴—۳۸)۔ ۲۰۰۱ء کے وسط میں طالبان حکومت کی طرف سے بامیان میں مہاتما بدھ کے تاریخی مجسموں کو مسمار کرنے اور افغانستان میں غیر ملکی امدادی اداروں سے وابستہ اہلکاروں کو عیسائیت کی تبلیغ کے الزام میں گرفتار کرنے اور ان پر مقدمہ چلانے جیسے اقدامات پر جاپان اور مغربی ممالک میں شدید ردعمل کا اظہار ہوا۔ امریکہ اور

اس کے ہم نوا ممالک کی تحریک پر اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل نے بیرون ممالک طالبان حکومت کے اثاثوں کو منجمد کرنے کے علاوہ اس پر عائد پابندیوں کو مزید سخت (اگست ۲۰۰۱ء) کر دیا (Jihad :The Trial of Political Islam، ص ۲۳۴–۲۳۵)۔

امریکہ اور اس کے اتحادیوں کی لشکر کشی: ۱۱ ستمبر کو امریکہ کے شہر نیویارک میں ورلڈ ٹریڈ سنٹر اور اس (امریکہ) کی مسلح افواج کے مرکز پنٹاگون کی عمارتوں سے تین اغوا شدہ طیاروں کے ٹکرانے کے واقعات پیش آئے جن کے نتیجے میں ہزاروں افراد ہلاک ہوئے۔ حسب سابق ان واقعات کی ذمہ داری بھی اسامہ بن لادن اور اس کی تنظیم القاعدہ پر عائد کی گئی۔ امریکہ کی طرف سے طالبان حکومت سے افغانستان میں موجود اسامہ بن لادن اور القاعدہ کے دیگر ارکان کی تحویل کا مطالبہ بڑی قوت وطاقت سے کیا گیا۔ طالبان نے جواباً امریکہ میں ہونے والے حملوں میں اسامہ بن لادن اور اس کے ساتھیوں کے ملوث ہونے کے بارے میں ٹھوس شہادتوں کی فراہمی پر افغانستان کے اندر ان پر مقدمہ چلانے کی پیش کش پر اصرار کیا۔ امریکہ نے طالبان کے اس موقف کو سختی سے مسترد کرتے ہوئے اسامہ بن لادن، القاعدہ تنظیم اور طالبان حکومت کے خلاف اعلان جنگ کر دیا اور افغانستان پر لشکر کشی کی غرض سے شمالی اوقیانوس کی دفاعی تنظیم (NATO) کے رکن مغربی ممالک کے علاوہ جاپان، آسٹریلیا، ترکی، وسطی ایشیائی جمہوریوں تاجکستان، ازبکستان اور پاکستان جیسے مسلم ممالک پر مشتمل ایک عالمی فوجی اتحاد تشکیل دیا۔ مؤخر الذکر تین مسلم ممالک نے اس جنگ میں امریکہ اور اس کے اتحادی ممالک کی افواج کو خفیہ معلومات کی فراہمی کے علاوہ افغانستان کے اندر زمینی اور فضائی حملوں کے لیے مطلوبہ سہولیات بھی فراہم کیں۔ امریکہ نے ۷ اکتوبر ۲۰۰۱ء کو افغانستان کے خلاف جنگ شروع کر دی۔ اسامہ بن لادن، القاعدہ تنظیم اور طالبان کے خلاف اس جنگ میں امریکی اور برطانوی افواج نے خلیج فارس، بحیرۂ عرب اور ڈیگو گارشیا میں موجود اپنے جنگی بحری بیڑوں سے میزائلوں کی بارش برسانے کے علاوہ جدید ترین جنگی طیاروں کے ذریعے انتہائی کثرت سے مہلک ترین بم اور میزائل برسائے۔ شدید بمباری کے نتیجے میں، کابل، جلال آباد، قندھار، قندوز، مزار شریف اور دیگر بڑے شہر کھنڈرات میں تبدیل ہو کر رہ گئے۔ اس کے علاوہ کثیر تعداد میں مضافاتی دیہات بھی نیست ونابود ہوگئے۔ افغانستان میں طالبان اور القاعدہ کے فوجی و تربیتی مراکز، سرکاری عمارات، دینی مدارس، مساجد، ہوٹل اور ہسپتال خصوصی طور پر ہدف بنے۔ اس جنگ میں ہزاروں کی تعداد میں انسانی جانیں جن میں طالبان فوجیوں اور عالم عرب، پاکستان اور دنیا کے مختلف ممالک سے تعلق رکھنے والے مجاہدین کے علاوہ شہری آبادی بھی شامل تھی، تلف ہوئیں (Rohan Gunaratna: Inside Al-Qaeda, the Global Network of Terror، برسٹ اینڈ کمپنی (یو۔کے)، ۲۰۰۲ء، ص ۱۰۳–۱۱۴؛ Al-Qaeda, Casting A Shadow of Terror، ص ۲۱۰–۲۱۳، ۲۲۸–۲۴۰؛ The Afghanistan Wars، ص ۲۴۹–۲۵۱؛ Jihad: The Trial of Political Islam، ص ۳۲۱–۳۲۲، ۳۰۵–۳۲۶)۔

طالبان حکومت کا سقوط: طالبان اور القاعدہ کے خلاف اس جنگ میں اول الذکر کے عسکری وسیاسی حریف گروہ شمالی اتحاد کو از سر نو منظم کیا گیا۔ اسے سوویت یونین، بھارت، وسطی ایشیائی جمہوریاؤں اور امریکہ کی طرف سے وسیع پیمانے پر مالی امداد، اسلحہ اور فوجی ساز وسامان فراہم کر کے طالبان افواج کے خلاف میدان میں

اتارا گیا۔ ازبک جنرل عبدالرشید دوستم اور افغان خفیہ ایجنسی کے سابق سربراہ جنرل فہیم کی قیادت میں شمالی اتحاد کی افواج، جنہیں اتحادی ممالک کی فضائی قوت اور بری و بحری افواج کے خصوصی چھاپہ مار دستوں کی مدد حاصل تھی، نے نومبر کے وسط میں شمالی افغانستان کے شہروں مزار شریف اور کندوز سے طالبان افواج کو پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ دوسری جانب جنوبی افغانستان میں طالبان کے سابق حریف کمانڈر محمد اسماعیل خان نے از سر نو صف بندی کرتے ہوئے ہرات پر قبضہ کر لیا۔ عسکری اعتبار سے کلیدی اہمیت کے ان علاقوں پر مخالف افواج کے قبضہ ہو جانے کے چند ہی دنوں کے بعد طالبان افواج، جن کا تنظیمی ڈھانچہ، بعض کمانڈروں کے منحرف ہو کر شمالی اتحاد میں شامل ہو جانے کے بعد کمزور پڑ چکا تھا، کابل، غزنی، جلال آباد اور مشرقی افغانستان کے دیگر علاقوں سے پسپا ہونے پر مجبور ہو گئیں۔ چنانچہ ان کا کنٹرول، ان کے سیاسی مرکز قندھار اور ملحقہ صوبوں زابل اور ہلمند تک محدود ہو کر رہ گیا۔ دسمبر کے پہلے عشرے میں طالبان مخالف قوتوں، جن میں شمالی اتحاد کی افواج، امریکی و برطانوی فوجی دستے اور پختون سیاسی رہنما حامد کرزئی اور اس کے حامی کمانڈر شامل تھے، نے ان علاقوں کا محاصرہ کر لیا۔ محصور طالبان رہنما قندھار کا کنٹرول ایک مقامی کمانڈر کے حوالے (۷ دسمبر ۲۰۰۱ء) کر کے مختلف علاقوں میں روپوش ہو گئے۔ جس کے ساتھ ہی افغانستان میں طالبان کے دور حکومت کا خاتمہ ہو گیا (*The Afghanistan Wars*، ص ۲۵۱—۲۶۹؛ *Jihad: The Trial of Political Islam*، ص ۳۲۱—۳۲۲، ۳۳۳—۳۳۶، ۳۷۵—۳۷۹؛ موسیٰ خان جلال زئی: *Taliban and the Post-Taliban Afghanistan*، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء، ص ۱۲۷—۱۳۰)۔ شمالی اتحاد کی افواج نے مزار شریف اور کندوز پر قابض ہونے کے بعد وہاں پر ہزاروں کی تعداد میں محصور طالبان بالخصوص ان کے غیر ملکی حامیوں، جن میں پاکستان، چیچنیا، مشرقی یورپ اور عرب ممالک کے مجاہد شامل تھے اور جنہوں نے ایک معاہدے کے تحت ہتھیار ڈال دیے تھے، کو امریکی و برطانوی فوجی مشیروں کی نگرانی میں موت کے گھاٹ اتار دیا۔ طالبان اور غیر ملکی مجاہدین کے اس قتل عام میں امریکی و برطانوی جنگی طیاروں نے کلیدی کردار ادا کیا۔ کابل اور بعض دوسرے شہروں میں بھی شمالی اتحاد کی افواج نے امریکی اور برطانوی افواج کے سرگرم تعاون و اشتراک عمل سے ہزاروں افراد کا قتل عام کیا (*Taliban and the Post-Taliban Afghanistan*، ص ۱۶۹—۱۸۹)۔

بون کانفرنس اور افغان عبوری انتظامیہ کی تشکیل: نومبر (۲۰۰۱ء) کے اختتام پر اقوام متحدہ کی زیر نگرانی جرمنی کے شہر بون میں افغانستان کی عبوری انتظامیہ کی تشکیل کی غرض سے ایسے افغان رہنماؤں، جنہیں امریکہ کی آشیرباد حاصل تھی، کی ایک کانفرنس منعقد کی گئی۔ کانفرنس میں شمالی اتحاد، روم میں مقیم سابق افغان بادشاہ ظاہر شاہ اور پاکستان میں مقیم افغان رہنما سید احمد گیلانی کے نمائندے شریک ہوئے۔ اس کانفرنس میں دسمبر کے اوائل میں ایک پشتون قبائلی رہنما حامد کرزئی کی سربراہی میں ایک افغان عبوری حکومت تشکیل دی گئی۔ عبوری انتظامیہ، جس میں شمالی اتحاد کو وسیع تر نمائندگی دی گئی، نے ۲۲ دسمبر کو کابل میں اقتدار سنبھال لیا۔ عبوری انتظامیہ کی تشکیل کے ساتھ ہی امریکہ کی سرپرستی میں قائم عسکری اتحاد کی طرف سے افغانستان میں قیام امن اور عبوری انتظامیہ کے تحفظ و استحکام کی غرض سے کثیر القومی امن فوج کو، جس کی معتدبہ تعداد آسٹریلوی، برطانوی، ترکی، جرمن اور امریکی فوجیوں پر مشتمل ہے، تعینات کیا

گیا۔ کثیر القومی امن فوج کو افغانستان کے سیاسی و انتظامی ڈھانچے اور حکومتی و ریاستی اداروں کی تشکیل نو کے کام کی نگرانی کے علاوہ طالبان اور القاعدہ کے قلع قمع کا وظیفہ بھی سونپا گیا (The Afghanistan Wars، ص ۲۶۸—۲۷۲؛ Taliban and the Post- Taliban Afghanistan، ص ۱۴۷ – ۱۵۹؛ Beyond the Taliban?، ص ۱۵-۲۳؛ کمال متین الدین: Post- 9/11 Afghanistan، در South Asian Journal، عدد ۳ (جنوری۔ مارچ ۲۰۰۴ء)، ص ۱۰۷—۱۱۹)۔

افغان مزاحمت میں پاکستان، امریکہ اور دیگر ممالک کا کردار:

پاکستان اس خطے کا ایک ایسا ملک ہے جس کی افغانستان سے طویل ترین قابل نفوذ سرحد ملتی ہے۔ دونوں ملکوں کے درمیان سرحدی لکیر کے آر پار پختون (آفریدی، شنواری، مہمند اور وزیری)، بلوچ اور بعض دوسرے قبائل آباد ہیں جو گہرے طور سے آپس میں جڑے ہوئے ہیں (ایس۔ افتخار حسین: Some Major Pukhtoon Tribes Along the Pak-Afghan Borders، پشاور، ۲۰۰۰ء، ص ۲۸ – ۱۹۴)۔ چنانچہ افغانستان کے داخلی سیاسی حالات و واقعات، پاکستان پر بڑی شدت سے اثر انداز ہوتے رہے ہیں۔ ایک عرصہ تک افغانستان کے قوم پرست دانش وروں، سیاست دانوں اور حکومتوں کی مسئلہ پختونستان سے وابستگی کے پس منظر میں جب سردار داؤد کی حکومت اور اس ملک کی اسلامی تنظیموں کے درمیان کشمکش کا آغاز ہوا تو پاکستان کی طرف سے مؤخر الذکر کے بارے میں واضح طور پر ہمدردانہ رویہ اختیار کیا گیا۔ ۱۹۷۳ء اور ۱۹۷۵ء کے دوران میں داؤد حکومت کے مظالم اور جبر و تشدد سے بچنے کے لیے اسلامی تنظیموں کے متعدد رہنما اور ان کے سیکڑوں حامی افغانستان سے نکل کر پاکستان کے شہر پشاور چلے آئے تو ذوالفقار علی بھٹو کی حکومت کی طرف سے انھیں پناہ دی گئی (Afghanistan: Mullah, Marx and Mujahid، ص ۱۳۵ـ۱۶۹، ۱۸۰)۔ اس طرح انقلاب ثور (اپریل ۱۹۷۸ء) سے قبل ہی پاکستان کا شہر پشاور جلاوطن افغان سیاسی رہنماؤں کا اہم مرکز بن گیا تھا۔ گلبدین حکمت یار (حزب اسلامی)، برہان الدین ربانی (جمعیت اسلامی) اور مولوی یونس خالص (حزب اسلامی) وغیرہ نے پشاور میں اپنی تنظیموں کے صدر دفتر قائم کر لیے تھے (Afghanistan Under the Soviet Domination، ص ۱۲۲-۱۴۲)۔

افغانستان میں ثور انقلاب اور بالخصوص سوویت جارحیت کے بعد بڑے پیمانے پر افغان عوام ہجرت کر کے پاکستان پہنچنے لگے تو حکومت پاکستان نے شمال مغربی سرحدی صوبہ (N.W.F.P) اور افغانستان کی سرحدوں سے متصل قبائلی علاقوں وزیرستان، کرم، شوال، مہمند اور باجوڑ ایجنسی وغیرہ میں ان کے لیے خیمہ بستیاں قائم کیں۔ پاکستان سے پختون قبائل افغان حریت پسندوں کے لیے اسلحہ اور مالی امداد کی فراہمی کا اہم ذریعہ بن گئے تھے۔ دسمبر ۱۹۷۹ء میں سوویت افواج کی افغانستان میں مداخلت و تسلط سے بعد پاکستان کی سالمیت و استحکام کو بھی شدید خطرات لاحق ہو گئے تھے۔ دریں حالات پاکستان میں جنرل محمد ضیاء الحق [رک بہ تکملہ ۲۲۲ بذیل مادّہ] کی حکومت (۱۹۷۷ـ۱۹۸۸ء) نے افغانستان کی آزادی، خود مختار اور غیر جانبدارانہ حیثیت کی بحالی کے لیے سفارتی جدوجہد کے پہلو بہ پہلو درپردہ افغان تحریک مزاحمت کی پشت پناہی کا راستہ اختیار کیا۔ چنانچہ بعض سرکاری اداروں کے ذریعے پاکستان میں موجود افغان مہاجرین کی خیمہ بستیوں نیز پاکستان کے پختون قبائل سے باقاعدہ طور پر مجاہدین کی بھرتی اور ان کی فوجی تربیت کا آغاز ہوا۔ یہ مجاہدین افغانستان کے اندر سوویت یونین اور افغان سرکاری افواج کے خلاف چھاپہ مار کارروائیوں میں مصروف ہو گئے۔ اس طرح پاکستان کی سرزمین کو افغان مہاجرین نے ایک بڑی پناہ گاہ اب

کہ سوویت یونین اور اس کی حمایت یافتہ افغان حکومتوں کے خلاف افغان مزاحمت و جہاد کے لیے ایک بنیادی عسکری و سیاسی مرکز (base camp) کی حیثیت حاصل رہی (Report from Afghanistan، ص ۳۵-۴۹، ۱۲۴، ۱۲۵؛ Afghanistan Under the Soviet Domination، ص ۱۱۲-۱۲۴؛ The Amin Saikal، The Regional Politics of the Afghan Crisis، Soviet Withdrawal from Afghanistan، ص ۵۳-۵۴؛ Pakistan's Foreign Policy، ص ۸۳-۸۵؛ Frederic Grare، Pakistan and the Afghan Conflict 1979-1985، کراچی، ۲۰۰۳ء، ص ۳۹-۹۹)۔

سوویت یونین مخالف بین الاقوامی اتحاد کی تشکیل:

امریکہ نے جو سوویت یونین کے توسیع پسندانہ عزائم اور خطے میں اس کے بڑھتے اثر و نفوذ کا سدباب چاہتا تھا، سال ۱۹۷۹ء کے وسط ہی سے افغانستان میں اشتراکی انقلاب کے خلاف جاری مزاحمت کو در پردہ مالی و اسلحی امداد بہم پہنچانا شروع کر دی تھی۔ جب افغانستان میں سوویت یونین کی فوجی مداخلت کے ساتھ ہی وہ جنگ کا میدان عمل بن گیا تو صدر کارٹر دور میں قومی سلامتی کا مشیر (Zbigniew Brzezinski) سوویت افواج کے مقابلے میں مسلمان مجاہدین کو کھڑا کیے جانے کے خیال کا پرجوش حامی تھا۔ اس خیال (منصوبے) کو حقیقت میں بدلنے کے لیے امریکہ کو قابل اعتماد اتحادیوں، بالخصوص پاکستان کی اشد ضرورت تھی۔ مزید براں انھی دنوں امریکہ اس خطے میں اپنے انتہائی قابل اعتماد اور وفادار دوست محمد رضا شاہ پہلوی [illegible] ایران [illegible] جنوری [illegible] سے محروم ہو گیا تھا۔ پاکستان میں اس وقت جنرل ضیاء الحق کی حکومت کو داخلی اور خارجی محاذ پر شدید نوعیت کے مسائل و مشکلات کا سامنا تھا۔ امریکی کانگرس پاکستان کے نیوکلیائی پروگرام کے سبب اس کو اقتصادی امداد و قرضہ جات اور فوجی مدد کی فراہمی پر پابندی لگا چکی تھی۔ پاکستان کو قرضہ جات فراہم کرنے والے مغربی ممالک کا کنسورشیم بھی اس کے ذمے واجب الادا قرضہ جات کی مدت ادائی میں توسیع دینے سے انکار کرنے میں پس و پیش کر رہا تھا۔ ان حالات میں جنرل ضیاء الحق کو امریکہ کے ساتھ اقتصادی و فوجی امداد کے لیے اور اپنی حکومت کے استحکام کے عوض سوویت یونین کے خلاف جنگ میں ایک اتحادی اور معاون بننے کا موقع مل گیا تھا (دیکھیے طیب ملک Soviet Intervention in Afghanistan and its Impact on Pakistan's Foreign Policy، [illegible] (لاہور)؛ Soviet-American Relations With Pakistan, Iran and Afghanistan، لندن ۱۹۸۷ء، ص ۱۰۳-۱۰۹)۔ چنانچہ اس نے سوویت یونین کے خلاف جنگ میں امریکہ کا اتحادی بننا قبول کیا۔ اس ضمن میں اس کی طرف سے عائد کی گئی بنیادی شرط یہ تھی کہ مجاہدین کی فوجی تربیت اور ان کو اسلحی و مالی امداد اور ان کی تنظیم سازی پاکستان کی فوج کے ذریعے رکھی جائے گی۔ مزید براں تمام تر مالی اور اسلحی امداد ذریعے سی۔ آئی۔ اے (CIA) کی طرف سے براہ راست نہیں بلکہ صرف اور پاکستانی فوج کے ذریعے دی جائے گی۔ جس میں اعلی عہدے داروں کو کارٹر انتظامیہ کے عہدے دار [illegible] امریکہ کی قومی سلامتی کے مشیر (Zbigniew Brzezinski)، وزیر دفاع ہیرلڈ براؤن (Harold Brown)، اس وقت کے سی۔ آئی۔ اے کے ڈائرکٹر ایڈمرل اسٹانس فیلڈ ٹرنر (Admiral Stansfield Turner) کی خفیہ کارکردگی اور ترغیب و تحریص کی بدولت سوویت یونین کے خلاف افغان مزاحمت کی پشت پناہی کے لیے پاکستان کے جنرل ضیاء الحق (م ۱۹۸۸ء) [illegible]

امارات (۱۹۸۱ء) اور مملکت سعودی عرب کے علاوہ عوامی جمہوریہ چین کا تعاون بھی حاصل ہو گیا۔ سال ۱۹۸۰ء کے آغاز سے سوویت افواج کی پسپائی تک افغانستان سی۔ آئی۔ اے کی کارگزاریوں کا سب سے بڑا مرکز بنا رہا (Afghanistan: the Soviet Invasion in Perspective، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ Untying the Afghan Knot، ص ۸-۱۰، ۴۳-۴۵، ۱۲۰-۱۲۲؛ John K. Cooley: Unholy Wars: Afghanistan, America and International Terrorism، لندن، اشاعت ۲۰۰۱ء، ص ۲۹-۳۵، ۴۸-۵۵، ۶۹-۹۰؛ The Jihad: The Trial of Political Islam، ص ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۳؛ The Bear Trap، ص ۷۸-۹۹)۔

جنرل محمد ضیاء الحق نے افغان مزاحمت سے متعلق امور کی نگرانی کی ذمہ داری مسلح افواج کے ادارے آئی۔ ایس۔ آئی (Inter-Services Intelligence)، جس کا سربراہ افغانستان میں سوویت مداخلت کے فوراً بعد انھوں نے اپنے ایک معتمد ساتھی جنرل اختر عبدالرحمن کو مقرر کیا تھا، کے سپرد کی۔ جنرل اختر عبدالرحمن اگست ۱۹۸۸ء میں جنرل محمد ضیاء الحق کے ساتھ ایک فضائی حادثے میں ہلاکت تک اس ذمہ داری کو نبھاتا رہا (The Bear Trap، ص ۲۵-۳۰؛ محمد یوسف: خاموش مجاہد افغان جہاد کے پس پردہ کار فرما حکمت کار، لاہور ۱۹۹۲ء، ص ۹۱-۹۷)۔ افغانستان میں سوویت افواج کی مداخلت کو ایک ماہ بھی نہ گزرا تھا کہ امریکی سامان بردار طیاروں کے ذریعے مصر سے روسی ساخت جب کہ براستہ شاہراہ ریشم چینی اسلحہ پاکستان پہنچنا شروع ہو گیا۔ پاکستانی فوج کے توسط سے یہ اسلحہ مجاہدین تک پہنچایا جانے لگا۔ صدر جمی کارٹر (Jimmy Carter: سنہ ۱۹۷۷-۱۹۸۱ء) کے دور اقتدار میں افغان مجاہدین کو مالی امداد اور اسلحہ کی فراہمی محدود نوعیت کی رہی۔ کارٹر انتظامیہ کی طرف سے ۴۰۰ ملین امریکی ڈالر امداد کی فراہمی کو جنرل ضیاء الحق نے ازراہ تحقیر "مونگ پھلی" سے تشبیہ دی تھی۔ رونالڈ ریگن (Ronald Wilson Reagan: ۱۹۸۱-۱۹۸۹ء) کے اقتدار میں آنے (۱۹۸۱ء) کے بعد اس کا دائرہ وسیع ہو گیا۔ امریکی سی۔ آئی۔ اے چین اور مصر کے علاوہ اسرائیل، شام اور مشرقی یورپ کے ممالک سے روسی ساخت اسلحہ خرید کر پاکستان پہنچاتی رہی۔ ۱۹۸۴ء میں امریکی کانگرس نے مجاہدین کی مالی و عسکری امداد میں اضافے کے لیے ایک قرارداد منظور کی، جس کے بعد سی سوئٹزرلینڈ اور انگلستان کے علاوہ خود امریکہ میں تیار ہونے والا اسلحہ اور دیگر فوجی ساز و سامان مجاہدین تک پہنچنے لگا۔ مؤخر الذکر کی طرف سے ۱۹۸۶ء میں فراہم کردہ سٹنگر میزائلوں نے سوویت و افغان فضائیہ کو شدید زک پہنچائی۔ سال ۱۹۹۰ء کے اختتام تک امریکہ کی جانب سے افغان مجاہدین کو ۳.۲ ارب ڈالر مالیت کا فوجی ساز و سامان فراہم کیا گیا (The Bear Trap، ص ۹۵-۱۰۲، ۱۱۵-۱۱۸؛ Afghanistan: The Soviet Invasion in Perspective، ص ۱۳۶-۱۳۸؛ John K. Cooley: Unholy Wars، ص ۳۲-۳۵، ۹۱-۱۳۰، ۴۳-۷۵، ۱۲۳-۱۲۵؛ Afghan Communism and Soviet Intervention، ص ۲۰۹-۲۲۰)۔ پاکستان کی مسلح افواج کے ادارے آئی۔ ایس۔ آئی (ISI) نے مجاہدین میں اسلحہ وغیرہ کی تقسیم، ترسیل اور اس کے استعمال اور دیگر معاملات کی تربیت کے علاوہ مزاحمت کو منظم و مربوط بنانے میں بھی کلیدی کردار ادا کیا۔ چنانچہ اس کی کوششوں سے مجاہدین کے بہت سے چھوٹے متفرق و منتشر گروہوں کی جگہ تعداد سات بڑے گروہوں: حزب اسلامی (مولوی یونس خالص)، حزب اسلامی (گلبدین حکمت یار)، جمعیت اسلامی (پروفیسر برہان

الدین ربانی)، اتحاد اسلامی (عبدالرب الرسول سیاف)، حرکت انقلاب اسلامی (مولوی محمد نبی محمدی)، جبہ نجات ملی (صبغت اللہ مجددی) اور محاذ ملی (سید احمد گیلانی) میں ضم ہو گئے۔ بعد ازاں پاکستان ہی کی کوششوں سے مئی ۱۹۸۵ء میں ان سات بڑے گروہوں کا ایک وفاق اتحاد اسلامی مجاہدین افغانستان تشکیل پایا۔ افغانستان سے سوویت افواج کی واپسی پر انھی سات گروہوں کے نمائندوں پر مشتمل ایک عبوری افغان حکومت کی تشکیل میں بھی پاکستان کا کردار بڑا اہم رہا۔ افغان بحران کے تصفیے کے لیے سفارتی محاذ پر بھی پاکستان نے فعال کردار ادا کیا۔ اقوام متحدہ کے تحت ہونے والے مذاکرات میں وہ باقاعدہ طور پر ایک فریق کی حیثیت سے شریک رہا۔ ۱۹۸۸ء میں طے پانے والا جنیوا معاہدہ، جس کی بدولت افغانستان سے سوویت افواج کی واپسی کی راہ ہموار ہوئی تھی، پاکستان کی رضامندی و شرکت ہی سے طے پایا تھا۔ سوویت افواج کی واپسی کے بعد کابل میں نجیب اللہ حکومت کے سقوط (اپریل ۱۹۹۲ء) اور وہاں پر افغان مجاہدین کی حکومت کے قیام جیسے واقعات و امور میں بھی پاکستان نے اہم کردار ادا کیا (Marvin G. Weinbaum: Afghanistan, the Pakistani Role in War and Peace، در The Middle East Journal، ۴۵: ۱ (۱۹۹۱ء)، ص ۷۱-۸۶؛ The Bear Trap، ص ۲۵-۳۰: ۳۸-۴۰، ۹۵-۱۲۷؛ Untying the Afghan Knot، ص ۳۲-۳۳، ۹۴-۱۵۰، ۱۹۱-۱۹۴، ۲۲۲-۲۴۴، ۲۵۷-۲۵۹، ۲۸۲-۲۸۵؛ The Foreign Policy of Afghanistan، ص ۲۹۹-۳۰۲؛ The Geneva Accords of April 1998، ص ۲۱۳-۲۲۲؛ Afghan Communism and Soviet Intervention، ص ۱۴-۲۵؛ Pakistan and the Afghan Conflict، ص ۲۰۶-۲۱۵، ۷۶-۱۲۴).

پاکستان کو سوویت یونین کے خلاف جنگ میں افغان مجاہدین کی سرگرم تائید و حمایت کا خمیازہ بھی بھگتنا پڑا۔ پاکستان کو مجاہدین کی پشت پناہی سے باز رکھنے کے لیے سوویت یونین کی طرف سے مسلسل دباؤ ڈالا جاتا رہا۔ چنانچہ روسی رہنما چرننکو نے آنجہانی آندروپوف کی آخری رسومات کے موقع (فروری ۱۹۸۴ء) پر جنرل محمد ضیاء الحق سے ملاقات سے انکار کر دیا تھا۔ بعد ازاں چرننکو کی آخری رسومات (مارچ ۱۹۸۵ء) کے موقع پر میخائل گورباچوف نے بھی جنرل ضیاء الحق کو سنگین نتائج کی دھمکی دی تھی (Afghan Communism and Soviet Intervention، ص ۲۷۲-۲۷۳)۔ جنگ کے ابتدائی سالوں میں سوویت افواج کی طرف سے کسی بڑی جوابی کارروائی کے خطرات پاکستان کے سر پر منڈلاتے رہے۔ سوویت اور افغان فضائیہ اور توپ خانے کی طرف سے سیکڑوں بار پاکستانی حدود کے اندر بمباری کی گئی۔ علاوہ ازیں پاکستان کے مختلف علاقوں بالخصوص صوبہ سرحد اور بلوچستان میں افغان خفیہ ایجنسی خاد کے کارندوں کے ہاتھوں وسیع پیمانے پر تخریب کاری اور بم دھماکوں کے واقعات پیش آئے، جن میں ہزاروں کی تعداد میں افراد ہلاک و زخمی ہوئے۔ تاہم جنرل محمد ضیاء الحق کی حکومت نے ان سب چیزوں سے بے نیاز و بے خطر افغان مزاحمت کی مکمل تائید و حمایت کا سلسلہ جاری رکھا، تاآنکہ سوویت یونین کو توسیع پسندی کا راستہ ترک کر کے پسپائی پر مجبور ہونا پڑا (اقبال چیمہ: The Afghanistan Crisis and Pakistan's Security Dilemma، در Asian Survey، ۲۳: ۳ (مارچ ۱۹۸۳ء)، ص ۲۲۷-۲۳۳؛ Untying the Afghan Knot، ص ۱۴۲-۱۴۶؛ Afghan Communism and Soviet Intervention، ص ۲۳۰).

سوویت یونین کے خلاف جنگ میں جنرل محمد

ضیاء الحق کی حکومت کے علاوہ پاکستان کی بعض دینی جماعتیں بالخصوص جماعت اسلامی اور جمعیت علماے اسلام بھی پیش پیش رہیں۔ ان جماعتوں نے عسکری محاذ پر ہزارہا نوجوانوں کو روانہ کرنے کے علاوہ مجاہدین کو ضروری جنگی و غیر جنگی سازوسامان کی فراہمی، پاکستان میں آباد افغان پناہ گزینوں کی دیکھ بھال بالخصوص افغان خیمہ بستیوں میں طبی مراکز اور بچوں کے لیے مکاتب و مدارس کے قیام میں سرگرم کردار ادا کیا۔ جماعت اسلامی، پاکستان اور دیگر ممالک کے مخیر افراد اور اداروں سے مالی امداد اور عطیہ جات بھی اکٹھے کر کے افغان مجاہدین اور پناہ گزینوں کو پہنچاتی رہی۔ پاکستان میں دیو بند مکتب فکر کے سیکڑوں مدارس ہزارہا افغان طلبہ کو تعلیم دینے کے علاوہ ان کی معاشی کفالت کا ذریعہ بنے رہے (*Jihad: The Trial of Political Islam*، ص ۱۳۳-۱۳۷، ۲۲۲-۲۲۳)۔

پاکستانی فوج اور اسلامی جماعتوں کی طرف سے افغان تحریک مزاحمت و جہاد کی حمایت و پشت پناہی کی بدولت افغان مہاجرین و مجاہدین اور پاکستان کے عوام کے درمیان اخوت و یگانگت کے رشتہ کو انتہائی تقویت پہنچی۔ چنانچہ دونوں ممالک کے مابین کشیدگی و محاذ آرائی کا موجب مسئلہ پختونستان دب گیا۔ پاکستان میں پختون اور بلوچ علیحدگی پسند تحریکیں بھی دم توڑ گئیں۔ مزید براں مستقبل میں دونوں ممالک کے مابین گہرے سیاسی، دفاعی اور اقتصادی تعلقات کی راہ ہموار ہوئی (Marvin G. Weinbaum: *Pakistan and Afghanistan: the Strategic Relationship*، در *Asian Survey*، ۶:۳۱ (جون ۱۹۹۱ء)، ص ۴۹۶-۵۱۱)۔

عرب ممالک کا کردار: سوویت یونین کے خلاف افغان مجاہدین کی اس جنگ میں مملکت سعودی عرب اور اس کی ہمسایہ عرب ریاستوں کا کردار، مالی وسائل کی فراہمی کے ضمن میں، بڑا اہم رہا ہے۔ کارٹر دور میں امریکہ کی قومی سلامتی کا مشیر (Zbigniew Brzezinski) افغان مزاحمت کی حمایت کے لیے ایک اتحاد کے قیام کی ابتدائی مہم (جنوری-فروری ۱۹۸۰ء) کے دوران میں سعودی حکمرانوں سے مالی امداد، جو کم از کم جنگ میں امریکی اخراجات کے مساوی ہو، کی فراہمی کا معاہدہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا۔ چنانچہ جنگ کے ابتدائی ایام سے سوویت افواج کی مکمل واپسی تک سعودی عرب کی طرف سے امریکی اخراجات، جو ۱۹۸۰ء میں ۳۰ ملین ڈالر سالانہ سے بڑھ کر ۱۹۸۵ء میں ۲۵۰ ملین ڈالر سالانہ تک جا پہنچے تھے، کے مساوی بلکہ اس سے بھی بڑھ کر مالی امداد فراہم کی جاتی رہی۔ سعودی حکومت کی طرف سے مالی وسائل کی فراہمی اور اس سے اسلحہ و دیگر سازوسامان کی خریداری و ترسیل کے کام کی نگرانی سعودی انٹیلی جنس کا سربراہ شہزادہ ترکی الفیصل کرتا رہا، جب کہ اسی ادارے کا ایک سابق سربراہ شیخ کمال ادھم افغان مزاحمت کو مالی وسائل کی فراہمی کی کارروائی میں خزانچی کی ذمہ داری انجام دیتا رہا۔ سعودی عرب کی ہمسایہ عرب ریاستوں نے بھی افغان مزاحمت کے لیے مالی وسائل کی فراہمی میں حصہ لیا۔ سعودی عرب اور خلیج کی ان ریاستوں سے نجی سطح پر امراء، شیوخ اور دیگر صاحب ثروت طبقات نے افغان مجاہدین و مہاجرین کے لیے بھاری عطیہ جات جن میں خوردنی اشیا، طبی سازوسامان، کمبل اور خیمے ہوتے تھے، فراہم کیے۔ ان ممالک کی سرکاری و غیر سرکاری خیراتی و فلاحی تنظیموں بشمول رابطۃ العالم الاسلامی، الھیئۃ الاغاثۃ الاسلامیۃ العالمیۃ (International Islamic Relief Organization) (دونوں کا تعلق سعودی عرب سے ہے)، الھیئۃ الاسلامیۃ الخیریۃ العالمیۃ (International Islamic Charitable

Organization (کویت) جمعیۃ قطر الخیریہ (Qatar Charitable Society) کے علاوہ دیگر کئی تنظیمیں افغان کیمپ بستیوں میں بسنے والوں کو رفاہی سہولیات (پینے کا صاف پانی وغیرہ) کی فراہمی، ڈسپنسریوں، مساجد اور مکاتب و مدارس کے قیام اور ان کے انتظام و انصرام میں اہم کردار ادا کرتی رہیں۔ سال ۱۹۸۵ء اور مابعد دور میں خلیجی عرب ریاستوں کی سرکاری و غیر سرکاری رفاہی تنظیمیں تقریباً ۲۰۰ ملین ڈالر سالانہ کے حساب سے ''افغان کاز'' کے لیے خرچ کرتی رہیں۔ نجی طور پر صاحب ثروت افراد کی طرف سے براہ راست افغان جہادی گروہوں کو فراہم کی جانے والی مالی رقوم اور امدادی سامان یا افغان کیمپ بستیوں میں تقسیم کی جانے والی خوردنی اشیاء و ضروریات کی یہ مقدار الگ تھی۔ افغانستان سے سوویت افواج کی واپسی اور بالخصوص عراق/کویت جنگ کے بعد افغان مجاہدین اور مہاجرین کو عرب ریاستوں کی طرف سے فراہم کی جانے والی امداد میں کافی حد تک کمی واقع ہو گئی تھی تاہم نجی سطح پر یہ سلسلہ طالبان کے خلاف امریکہ کی جنگ (اکتوبر ۲۰۰۱ء) تک بدستور جاری رہا (John K Cooley: Unholy Wars، ص ۲۰، ۱۱۴، ۱۱۵؛ Al-Qaeda : Casting A Shadow of Terror، ص ۱؛ Jihad The Trial of Political Islam، ص ۱۹۸۰ء۔ ۱۹۹۲ء، حاشیہ ۴۴)۔ ایک اندازے کے مطابق اپریل ۱۹۹۲ء تک سعودی عرب اور اس کی ہمسایہ خلیجی ریاستوں نے افغان مجاہدین اور مہاجرین کو چھ ارب ڈالر سے زائد امداد فراہم کی تھی (Afghan Communism and Soviet Intervention، ص ۲۲۰)۔

مغربی رضاکار تنظیموں اور ذرائع ابلاغ کا کردار:

اگرچہ امریکہ سمیت شمالی اوقیانوس کی دفاعی تنظیم (NATO) کے رکن دوسرے ممالک نے افغان مجاہدین کو اسلحہ اور فنی ساز و سامان کی فراہمی میں مدد نہیں دی تھی، تاہم ان ممالک کے اکثر رضاکار اور فلاحی تنظیموں نے افغان مزاحمت سے بالواسطہ تعاون میں اہم کردار ادا کیا۔ ان تنظیموں نے جنگ زدہ افغان کیمپ بستیوں میں دوا اور ڈاکٹر مہیا کیے جو انتہائی تنگی اور دشوار حالات میں زخمی مجاہدین کے علاج معالجے کے علاوہ افغان پناہ گزینوں کو طبی سہولتیں فراہم کرتی رہیں۔ اس سلسلے میں فرانس، سویڈن اور ناروے کی نجی رفاہی تنظیموں کا کردار نمایاں رہا۔ افغانستان کے اندر مزید ان تنظیموں کے نمائندے کئی افغان علاقوں سے خلاف سوویت یونین کی بربریت سے متعلق واقعات و عالمی ذرائع ابلاغ تک پہنچنے کا ذریعہ بنے۔ چنانچہ مغربی ذرائع ابلاغ اور انسانی حقوق کی تنظیموں نے افغانستان پر سوویت افواج کے ناجائز تسلط اور کٹھ پتلی حکومت کی وحشیانہ مظالم کے خلاف عالمی رائے عامہ کو ہموار کرنے میں اہم کردار ادا کیا (Afghanistan: The Soviet Invasion in Perspective، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ Afghan Communism and Soviet Intervention، ص ۲۲۴-۲۲۸)۔

جہاد افغانستان کے اثرات و نتائج: سوویت یونین کی افغانستان میں لشکر کشی اور اس کے خلاف افغان حریت پسندوں کی مزاحمت و مقاومت جدید عالمی تاریخ کا ایک واقعہ ہے کہ جو عالمی سیاست میں دور رس تبدیلیوں کا ایک اہم ترین عامل و محرک ثابت ہوا ہے۔ اس واقعے کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ اس نے عالم اسلام کی نوجوان نسل میں جذبۂ حریت و جہاد کی بیداری و آبیاری میں اہم کردار ادا کیا۔ سوویت یونین اور اس کی کٹھ پتلی افغان حکومت کے خلاف افغان علما کے اعلان جہاد (دسمبر ۱۹۷۹ء۔ جنوری ۱۹۸۰ء) کی توثیق و تائید تمام دنیائے اسلام کی تمام اسلامی

تحریکوں نے کی تھی۔ اس واقعے کے بعد افغانستان کے قریبی ہمسایہ ملک پاکستان کی دینی جماعتوں بالخصوص جماعت اسلامی اور جمعیت علماے اسلام نے سوویت افواج کے خلاف جہاد کے لیے دعوت و تحریک کا آغاز کیا تھا۔ چنانچہ جلد ہی جماعت اسلامی کے حامی و کارکن اور دیوبند مکتب فکر کے علماء اور مدارس و جامعات کے طلبہ افغانستان میں جہاد کے لیے روانہ ہونے لگے۔ پاکستان کے ان دینی حلقوں سے وابستہ ہزاروں کی تعداد میں نوجوان میدان جنگ میں سوویت افواج کے خلاف سال ہا سال برسر پیکار رہے جن میں سے سیکڑوں نے جام شہادت نوش کیا (سلیم منصور خالد (مدیر): دینی مدارس میں تعلیم، کیفیت، مسائل، امکانات، اسلام آباد، ۲۰۰۲ء، ص ۲۵۰: Jihad:The Trial of Political Islam، ص ۱۳۷-۱۴۲)۔ آئندہ سالوں میں افغان مزاحمت نے سوویت یونین کے خلاف ایک عالمگیر جہادی تحریک کی صورت اختیار کر لی۔ چنانچہ دنیاے اسلام کے مختلف خطوں کے علاوہ مغربی ممالک، سوویت یونین کے زیر تسلط سابق مسلم جمہوریاؤں، مشرقی یورپ، فلپائن، عوامی جمہوریہ چین، برما اور ہندوستان سے مجاہدین کی چھوٹی چھوٹی ٹولیاں افغانستان میں سوویت افواج کے خلاف معرکہ آرائی کے لیے پاکستان کے شمال مغربی سرحدی صوبہ (N.W.F.P) پہنچنے لگیں۔ ۱۹۸۰ء کی دہائی کے وسط تک پاکستان کا یہ علاقہ مجاہدین اور رضاکاروں کی ایک بین الاقوامی اجتماع گاہ کی حیثیت اختیار کر گیا۔ پشاور اور اس کے اطراف میں عرب و غیر عرب مجاہدین کی متعدد خیمہ بستیاں اور چھاپہ مار جنگ کے تربیتی مراکز وجود میں آ گئے۔ پاکستان کی افواج کے ادارے آئی۔ایس۔آئی (ISI) کے اہلکار انھیں عسکری تربیت دیتے رہے۔ بعدازاں ضروری حربی سازوسامان سے لیس کر کے انھیں محاذ جنگ کی طرف روانہ کیا جاتا۔ چنانچہ یہ غیر ملکی مجاہدین سال ہا سال تک سوویت یونین اور اس کی حمایت یافتہ افغان حکومتوں کے خلاف برسر پیکار رہے۔ ایک اندازے کے مطابق ۱۹۸۲ء سے ۱۹۹۲ء تک کے دوران میں اسلامی و غیر اسلامی ممالک سے کم از کم پینتیس (۳۵) ہزار نوجوانوں نے افغان مجاہدین کے ساتھ جنگ میں حصہ لیا جب کہ افغان جہاد سے کسی نہ کسی طور سے وابستہ دنیا بھر سے آنے والے مسلمان نوجوانوں کی کل تعداد ایک لاکھ سے بڑھ کر تھی (طالبان، ص ۶۱-۶۲؛ Oliver Roy: Has Islamism Future in Afghanistan?، Afghan Fundamentalism Reborn، ص ۲۰۱-۲۰۲: Communism and Soviet Intervention، ص ۱۹۱-۱۹۲: Jihad:The Rise of Militant Islam in Central Asia، ص ۴۴)۔ دنیا کے مختلف خطوں سے آئے ہوئے ان مجاہدین اور رضاکاروں میں بھاری اکثریت عربوں کی تھی۔ ان میں سے بھی زیادہ تر کا تعلق مصر، شام اور فلسطین کی اسلامی تحریک اخوان المسلمون یا پھر سوڈان، یمن اور شمالی افریقہ کے ممالک الجزائر، تیونس اور موریطانیہ کی مختلف اسلامی تحریکوں سے تھا۔ عرب نوجوانوں (بالخصوص مصر، شام اور فلسطین وغیرہ سے) میں جذبہ جہاد کی افزائش اور ان کے افغان مجاہدین کے شانہ بشانہ سوویت افواج کے خلاف معرکہ آرائی کے لیے کشاں کشاں چلے آنے میں مصر کی الجماعۃ الاسلامیہ کے روحانی قائد شیخ عمر عبدالرحمن کے علاوہ اخوان المسلمون (فلسطین و اردن) کے رہنما اور ملک عبدالعزیز یونیورسٹی، جدہ و بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد کے ایک سابق استاد شیخ عبداللہ عزام (۱۹۴۱ء - ۱۹۸۹ء) کی دعوت و تحریک جہاد کا بڑا عمل و دخل تھا۔ اول اول انھوں نے کئی بار پشاور اور پاکستانی سرحدوں سے متصل افغان علاقوں کے دورے کیے تھے۔ شیخ عبداللہ عزام ۱۹۸۴ء میں اسلام آباد

کی اسلامی یونیورسٹی سے منسلک ملازمت ترک کر کے پشاور منتقل ہو گئے، جہاں انہوں نے مکتب الخدمات کے نام سے ایک مرکز قائم کرنے کے علاوہ الجہاد کے نام سے عربی زبان میں ایک مجلہ جاری کیا تھا۔ یہ مجلہ عرب ممالک میں ان کے جہادی نظریات کی تبلیغ و تشہیر کا موثر ذریعہ ثابت ہوا۔ شیخ عبداللہ عزام عرب مجاہدین، رضاکاروں، فوجی و تعمیراتی تنظیموں اور افغان جہادی گروہوں کے مابین رابطہ و تعاون کا ایک اہم ذریعہ تھے۔ عرب نوجوانوں کے ہاں تو انہیں ایک مربی و مرشد کی حیثیت حاصل تھی (Jihad: The Trial of Political Islam، ص ۱۴۴-۱۴۸؛ Al-Qaeda: Casting A Shadow of Terror، ص ۲۸-۷۱؛ John L Esposito: Unholy War: Terror in the Name of Islam، نیویارک، ۲۰۰۰ء، ص ۷، ۱۹؛ John K. Cooley، Unholy Wars، ص ۷۰-۷۴، ۸۲-۸۸، ۲۲۵-۲۲۹، ۲۳۸-۲۴۳)۔ سعودی عرب اور اس کی ہمسایہ ریاستوں کے حکمرانوں، امراء و شیوخ اور دیگر حضرات کی افغان مزاحمت سے ہمدردی و دلچسپی اور وہاں کے ذرائع ابلاغ میں سوویت مظالم اور افغان مجاہدین کی کارگزاریوں کے بارے میں خبروں کی متواتر اشاعت سے ان خوشحال ممالک کے نوجوان بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ چنانچہ وہاں سے بھی سیکڑوں نوجوان چلے آئے۔ امریکی ادارے سی۔ آئی۔ اے کی ایک رپورٹ کے مطابق دس سال افغان مزاحمت میں (کم از کم) پچیس ہزار عرب نوجوانوں نے حصہ لیا۔ ان میں سے نصف میدان جنگ میں معرکہ زن رہے، جبکہ باقی امدادی و فلاحی کاموں میں مشغول رہے۔ افغان جہاد میں حصہ لینے والے ان عربوں کو مغربی مصنفین بالعموم عرب افغانوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ عرب مجاہدین میں سے جس شخص کو غیر معمولی کارگزاریوں کی بدولت انتہائی شہرت حاصل ہوئی۔ شیخ عبداللہ عزام کا ایک شاگرد اور سعودی عرب کے ایک انتہائی دولت مند بن لادن خاندان کا رکن اسامہ بن لادن (ولادت ۱۹۵۷ء) تھا۔ اسامہ بن لادن نے عرب، افریقہ وغیرہ ممالک سے مجاہدین کو پشاور تک سفر کے اخراجات، وہاں رہائش و قیام کی سہولیات اور دیگر ضروریات کی فراہمی سے جہاد میں مرکزی کردار ادا کیا (Al-Qaeda: Casting A Shadow of Terror، ص ۵۳-۷۰؛ John K. Cooley: Unholy Wars، ص ۸۰-۹۲، ۱۴۰؛ Reaping the Whirlwind، ص ۱۳۱، ۱۳۷، ۲۰۲-۲۰۷؛ Inside Al-Qaeda، ص ۴۳-۵۳)۔

اسامہ بن لادن نے افغان جہاد کی اس نہج کی تعمیر نو کے لیے سعودی عرب اور خلیج کی عرب ریاستوں کے مالدار طبقات سے بیش قدر عطیے جمع کرنے کے علاوہ اپنے خاندان کی طرف سے کروڑوں ڈالر خرچ کیے۔ اس نے ۱۹۸۰ء کی دہائی کے وسط میں سعودی عرب میں اپنے خاندان کی ملکیتی تعمیراتی کمپنیوں کے توسط سے پشاور میں بھاری تعمیراتی مشینری درآمد کرنا شروع کی اور افغانستان کے اندر مجاہدین کے مختلف گروہوں کے زیر انتظام پہاڑی علاقوں میں دفاعی اور غیر ملکی مجاہدین کے لیے عسکری مراکز تعمیر کیے۔ یہ مراکز بڑی بڑی غاروں اور سرنگوں پر مشتمل تھے۔ جہاں اسلحہ کے ڈپو، اشیائے خورد و نوش کے گودام، آرام گاہیں، مساجد اور ہسپتال بھی تعمیر کیے گئے تھے۔ خوست کے جنوب مغرب میں مولانا جلال الدین حقانی کے حامی مجاہدین کے زیر انتظام ژاورہ کی چھاؤنی، جلال آباد کے جنوب میں تیس میل کی مسافت پر مولوی یونس خالص کی حزب اسلامی کے زیر انتظام پہاڑوں میں تورا بورا کی چھاؤنی کہ جہاں طالبان کے خلاف جنگ میں امریکہ نے بے پناہ

مہلک ترین بم برسائے ہیں، اور پاکستان کے سرحدی شہر پاراچنار سے متصل افغان علاقہ میں جاجی کمپلیکس، جو حزب اسلامی، گلبدین حکمت یار کے لیے تعمیر کیا گیا، کی تعمیر اسامہ بن لادن ہی کی رہین منت تھی۔ اس نے دو بڑے مراکز، خوست اور جاجی میں، عرب مجاہدین کے لیے بھی تعمیر کرائے۔ مزید براں اس نے مجاہدین کے زیر انتظام دشوار گزار پہاڑی علاقوں میں سڑکوں اور عسکری تربیت گاہوں کی تعمیر میں بھی مدد بہم پہنچائی (*Al-Qeada:Casting A Shadow of Terror*، ص ۷۰-۷۳؛ *Unholy Wars*:John K.Cooley، ۱۱۸-۱۲۱).

الجزائر سے انڈونیشیا تک دنیا کے مختلف ممالک سے تعلق رکھنے والے مجاہدین افغانستان میں سوویت افواج اور اس کی پسپائی کے بعد ڈاکٹر نجیب اللہ کی حامی و وفادار افواج کے خلاف برسر پیکار رہے۔ نجیب اللہ کی حکومت کے سقوط (اپریل ۱۹۹۲ء) پر کابل اور دوسرے شہروں پر کنٹرول حاصل کرنے کے لیے افغان جہادی گروہوں کے مابین مقابلہ و مسابقت اور کشمکش و معرکہ آرائی کا آغاز ہوا تو یہ غیر افغان مجاہدین اپنے اپنے ملکوں کو واپس لوٹنے لگے۔ تاہم عربوں اور وسطی ایشیا سے تعلق رکھنے والے مجاہدین کی ایک مؤثر تعداد افغانستان میں موجود رہی۔ افغان دھڑوں کی طویل کشمکش کے بعد جب طالبان ایک نمایاں عسکری و سیاسی قوت کے طور پر ابھرے تو ان کی ہمدردیاں ان کے ساتھ وابستہ ہو گئیں۔ طالبان کی فتوحات اور ان کی حکومت کے قیام و استحکام میں ان مجاہدین نے بڑا اہم اور فعال کردار ادا کیا۔ اسامہ بن لادن، جس کے طالبان حکومت کے سربراہ ملا محمد عمر [رک مقالہ طالبان در تکملہ آآآ بذیل مادہ] سے گہرے روابط استوار ہو گئے تھے، نے طالبان حکومت کی مالی مشکلات کو دور کرنے میں بھرپور مدد کی (*Taliban:Islam.Oil and the New Great Game in Central Asia*، ص ۶-۷، ۱۲-۱۳۳، ۱۳۶-۱۴۰، ۱۷۶-۱۷۷، ۱۸۰-۲۱۱؛ *Jihad.The Rise of Militant Islam in Central Asia*، ص ۷، ۱۴۷-۲۱۱ و بمواقع عدیدہ؛ *Reaping the Whirlwind*، ص ۱۳۳-۱۳۷، ۲۲۷-۲۲۹)۔ طالبان حکومت نے امریکہ، دیگر بڑی طاقتوں اور بعض اسلامی ممالک سعودی عرب، تاجکستان، ازبکستان، مصر اور الجزائر وغیرہ کی طرف سے شدید دباؤ اور تخویف و ترہیب کے باوجود ان غیر ملکی مجاہدین سے انقطاع تعلق اور ان کی ملک بدری سے انکار کر دیا، جس کی پاداش میں اس پر امریکہ اور اس کے اتحادیوں کی طرف سے اکتوبر ۲۰۰۱ء میں جنگ مسلط کی گئی۔ افغانستان پر امریکہ اور اس کے اتحادیوں کی جارحانہ لشکر کشی کے دوران غیر ملکی مجاہدین کی ایک بڑی تعداد شہید و زخمی یا پھر غنیم کے ہاتھوں گرفتار ہو گئی۔ باقی افغانستان میں روپوش ہو گئے یا پھر پاکستان، ایران اور وسطی ایشیا کے ممالک کی طرف نکل گئے۔ بعد ازاں پاکستانی فوج اور پولیس نے اپنے ملک کی حدود میں داخل ہونے والے سیکڑوں کی تعداد میں ان مجاہدین کو گرفتار کر کے امریکی افواج کے حوالے کر دیے، جنہیں افغانستان میں موجود امریکہ کے فوجی اڈوں یا پھر خلیج گوانتانامو (کیوبا) میں امریکہ کے بحری مستقر میں قید کیا گیا (*Al-Qaeda:Casting A Shadow of Terror*، ص ۲۲۸-۲۴۰).

افغان مزاحمت نے دنیا بھر سے جذبہ جہاد و حریت سے سرشار مسلم نوجوانوں کو کسی ایک علاقے پاکستان، افغانستان میں مجتمع ہونے کا موقع فراہم کیا تھا۔ ان میں سے ایسے بھی تھے جو اپنے اپنے ملکوں، مصر، شام، یمن، الجزائر، لیبیا اور تیونس وغیرہ میں اسلامی معاشرہ و ریاست کی تشکیل و قیام کی جدوجہد میں مشغول ہونے کے سبب

وہاں کی حکومتوں کے زیر عتاب تھے اور پابند طوق و سلاسل رہ چکے تھے۔ بعض ایسے تھے جو غیر مسلم ریاستوں میں بطور اقلیت محکومی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ ان کے ممالک (وسطی ایشیا کی سابق مسلم جمہوریتیں، چینی ترکستان، بوسنیا و ہرزے گووینا، فلپائن، اراکان اور کشمیر و فلسطین وغیرہ) پر ایک عرصے سے استعماری طاقتوں نے بزور قوت تسلط جما رکھا تھا، جب کہ یہ نوجوان اس محکومی سے نجات کے آرزو مند تھے۔ افغان جہاد، جس میں سوویت یونین کو ہزیمت اٹھانا پڑی تھی، نے ان نوجوانوں کی خود اعتمادی اور ان کے جذبۂ حریت و آزادی میں اضافہ کر کے انھیں اور زیادہ انقلابی بنا دیا۔ چنانچہ سوویت افواج کی پسپائی کے بعد مسلم ممالک سے تعلق رکھنے والے یہ مجاہدین اپنے اپنے ملک (مصر، الجزائر، تیونس، یمن وغیرہ) واپسی پر ایک نئے عزم و حوصلے کے ساتھ وہاں کی لادینی و مغرب نواز حکومتوں کے خلاف صف آرا ہوئے۔ نتیجتاً ان مختلف ممالک میں اسلامی تحریکوں اور وہاں کی حکومتوں کے مابین ایک طویل تصادم و کشمکش کا آغاز ہوا۔ بالکل اسی طرح سے غیر مسلم ریاستوں کے زیر نگیں مسلم اقلیات سے تعلق رکھنے والے نوجوانوں نے اپنے ممالک پر ناجائز طور پر قابض استعماری طاقتوں، سوویت یونین، اسرائیل، برما، ہندوستان، یوگوسلاویہ وغیرہ سے آزادی کے حصول کے لیے مسلح جدوجہد کا آغاز کیا (تفصیلی معلومات کے لیے دیکھیے: مشتاق الرحمن: The Soviet Occupation of Afghanistan: Implications for Muslim Central Asia and the Muslim World، در American Journal of Islamic Social Sciences، ۳: ۲ (۱۹۸۶ء)، ص ۲۹۱-۳۰۸؛ John L. Esposito: The Islamic Threat: Myth or Reality، نیو یارک و آکسفورڈ ۱۹۹۹ء، ص ۱۵۹-۱۸۹؛ وہی مصنف: Unholy War: Terror in the Name of Islam، ص ۲۴، ۸۵-۸۶؛ ۹۰-۹۲، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۵۵-۱۵۸؛ مائیکل گرفن: Reaping the Whirlwind، ص ۱۰، ۲۰، ۲۳، ۹۸، ۱۲۵، ۱۴۳-۱۴۴، ۱۵۵-۱۵۸، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۲-۲۰۵، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۳۴؛ John K. Cooley: Unholy Wars، ص ۹۱-۱۰۹، ۱۸۵-۲۱۵، ۲۲۵-۲۵۸؛ Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia، خصوصاً ص ۹۵-۱۹۹، ۲۱۳-۲۱۸؛ Taliban: Islam Oil and the New Great Game in Central Asia، ص ۱۲۸-۱۴۰؛ Jihad: The Trial of Political Islam، ص ۱۳۶-۱۵۸، ۱۳۳، ۱۶۷، ۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۹۸، ۳۳۸-۳۳۹)۔

سماجی حالت: افغانستان میں سوویت یونین کی عسکری مداخلت اور اس کے بعد رونما ہونے والے واقعات نے ملک کے سماجی اور تعلیمی ڈھانچے کو شدید نقصان پہنچایا۔ سوویت افواج کی چیرہ دستیوں اور شدید حملوں نے جب افغان عوام کی کثیر تعداد ہمسایہ ممالک پاکستان اور ایران کی طرف ہجرت کر گئی تھی یا پھر اپنے ہی ملک میں تتر بتر ہو گئی تھی۔ ۱۹۸۵ء کے اواخر تک افغان مہاجرین جو اس وقت دنیا کی سب سے بڑی بے وطن آبادی بن چکے تھے۔ پناہ گزینوں سے متعلق اقوام متحدہ کے ادارے UNHCR کے مطابق پاکستان اور ایران کی طرف نقل مکانی کرنے والے ان افغان پناہ گزینوں کی تعداد بالترتیب ۳،۲۷۵،۰۰۰ اور ۲،۸۵۰،۰۰۰ تھی۔ جبکہ ۲۱ لاکھ افراد اپنے ہی ملک میں سوویت فضائیہ کی بمباری اور توپ خانے کی گولہ باری سے بچنے کی خاطر اپنے دیہی علاقوں سے محفوظ مقامات کی تلاش میں دیہاتوں سے پہاڑوں یا شہروں کی طرف نقل مکانی کر گئے تھے۔ ان کا رخ زیادہ تر کابل، ہرات، غزنی، مشرق وسطیٰ کے عرب ممالک، شمالی افریقہ اور یورپی

ممالک کی طرف ہجرت کر گئے تھے (International Humanitarian Enquiry Commission on Displaced Persons in Afghanistan، ص ۱۵-۸۳؛ Louis Dupree: Post-Withdrawal Afghanistan: Light at the End of The Tunnel، در Amin Saikal و William Maley (مدیران)، The Soviet Withdrawal from Afghanistan، کیمبرج، ۱۹۸۹ء، ص ۳۵-۴۳؛ Vitit Muntarbhorn: The Status of Refugees in Asia، آکسفرڈ، ۱۹۹۲ء، ص ۲۰-۲۲؛ Robert G. Wirsing: Repatriation of Afghan Refugees، در Journal of South Asian and Middle Eastern Studies، ۱۲/۲، (۱۹۸۸ء)، ص ۲۰-۴۱)۔ ایک اندازے کے مطابق افغانستان میں اشتراکی انقلاب (اپریل ۱۹۷۸ء) سے ڈاکٹر نجیب اللہ کی حکومت کے خاتمے (اپریل ۱۹۹۲ء) تک ۱۵ لاکھ سے زائد افراد شہید و ہلاک، جب کہ پانچ لاکھ سے زائد افراد معذور و اپاہج ہوئے (The Geneva Accords of April 1988، ص ۱۳؛ Afghan Communism and Soviet intervention، ص ۱۷۷-۱۷۸)۔ سوویت افواج کی پسپائی اور بعد ازاں نجیب اللہ کی حکومت کے خاتمے کے بعد مختلف افغان جماعتوں کی باہمی کشمکش نے ابتر سماجی حالت کو مزید بدتر بنا دیا۔ طالبان اور القاعدہ کے خلاف جنگ کے دوران میں امریکہ اور اس کے اتحادی ممالک کی افواج کی طرف سے شدید ترین بمباری (اکتوبر ۲۰۰۱ء و مابعد) سے جب ہزاروں کی تعداد میں افغان عوام ہلاک ہوئے اور لاکھوں کی تعداد میں ایک بار پھر جائے پناہ کی تلاش میں در بدر کی ٹھوکریں کھانے پر مجبور ہوئے۔ البتہ اس بار ان پر پاکستان اور ایران کی سرحدیں بند کر دی گئیں۔ شدید سرد موسم میں کھلے آسمان تلے پڑے اشیائے خوراک اور دیگر ضروریات زندگی سے محروم ان بے خانماں افغان عوام کو درپیش مصائب کے ازالے کے لیے عالم انسانی بالخصوص دنیائے اسلام کی طرف سے کوئی تدبیر نہیں کی گئی۔ چنانچہ ہزاروں کی تعداد میں افغان بوڑھے، بچے اور عورتیں فقر و فاقہ، شدید سردی کی حالت اور مختلف وبائی امراض کا شکار ہو کر لقمہ اجل بن گئے۔

اقتصادیات: اقتصادی اعتبار سے افغانستان کا شمار دنیا کے پس ماندہ ترین ممالک میں ہوتا ہے۔ ملک کی آبادی کی بھاری اکثریت انتہائی غربت سے دوچار ہے۔ گذشتہ پچاس سال کے دوران میں ملکی معیشت کا زیادہ تر انحصار غیر ملکی امداد پر رہا۔ سردار داؤد کے پہلے دور حکومت (۱۹۵۳-۱۹۶۳ء) کے دوران میں ملک کے اقتصادی و تعمیراتی منصوبہ جات پر صرف ہونے والے سرمایہ کا ۱۵ فیصد حصہ غیر ملکی امداد، جس کا دو تہائی حصہ سوویت یونین کی طرف سے فراہم کیا گیا، سے بہم پہنچایا گیا۔ سوویت یونین کی طرف سے فراہم کردہ قرضہ جات سے کابل ایئر پورٹ، سوویت سرحد سے براستہ درہ سالانگ کابل تک ایک شاہراہ کے علاوہ ملک میں متعدد خوراک کے گودام تعمیر کیے گئے، متعدد روٹی کے پلانٹ لگائے گئے اور بعض دیگر تعمیراتی منصوبے شروع کیے گئے۔ سوویت یونین کے اقتصادی تعاون اور فنی و تکنیکی امداد سے ملک کے پہلے پانچ سالہ اقتصادی منصوبے ۱۹۶۰-۱۹۶۵ء کا آغاز ہوا (Afghanistan Under The Soviet Domination، ص ۲۷-۲۸)۔ آئینی دور (۱۹۶۳-۱۹۷۳ء) میں بھی ملک کی معیشت کا انحصار غیر ملکی امداد پر رہا جس کی بدولت ملک بیرونی قرضوں کے بوجھ تلے دب کر رہ گیا۔ سوویت یونین کو واجب الادا قرضہ جات کی ادائیگی کے لیے افغانستان سے روس کے زیر تسلط وسطی ایشیائی جمہوریاؤں کو معدنی گیس برآمد کی جاتی تھی۔ سردار داؤد کے دوسرے دور حکومت (۱۹۷۳-۱۹۷۸ء)

میں ملکی معیشت مکمل طور سے سوویت یونین کی گرفت میں چلی گئی۔ ۱۹۵۳ء سے ۱۹۷۸ء تک تقریباً پچیس سال دور میں سوویت یونین کی طرف سے افغانستان کو ۱،۲۹ ارب (امریکی) ڈالر اقتصادی جب کہ ۱،۲۵ ارب ڈالر مالیت کی فوجی امداد فراہم کی گئی۔ اسی دوران میں ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی طرف سے کل ۵۳۳ ملین ڈالر کی امداد بہم پہنچائی گئی تھی (کتاب مذکور، ص۳۰—۳۱، ۵۳؛ Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia، ص ۱۳)۔ افغانستان میں سوویت یونین کی عسکری مداخلت کا ایک اہم مقصد اس ملک کے غیر دریافت شدہ اور غیر استعمال شدہ معدنی وسائل کو اپنے تصرف میں لانا تھا۔ چنانچہ سوویت تسلط کے دور میں افغانستان میں کثیر مقدار میں موجود یورینیم، کروم، میگنیشیم، تانبہ، کوئلہ، خام لوہا اور ہیرے جواہرات کے ذخائر تک رسائی حاصل کرنے اور انہیں سوویت یونین اور اس کے زیر تسلط وسطی ایشیائی جمہوریاؤں تک منتقل کرنے کے لیے ضروری مواصلاتی ڈھانچہ کی تعمیر کے منصوبے شروع (۱۹۷۹-۱۹۸۰ء) کیے گئے۔ تاہم افغانستان میں جاری تحریک مزاحمت و جہاد، کے سبب سوویت یونین کو اس ملک کے قدرتی وسائل کو اپنے تصرف میں لانے کے اپنے اس منصوبے کو ترک کرنے پر مجبور ہونا پڑا (John F. Shroder Jr.: Afghanistan : Resources and Soviet Policy in Central and South Asia، در Robert L. Canfield و Milan Hauner (مدیر) Afghanistan and the Soviet Union، لندن، بولڈر، ۱۹۸۹ء، ص ۱۰۳-۱۱۰؛ Edward R.Girardet: Afghanistan: The Soviet War، بیکن ہام، کینٹ، ۱۹۸۵ء، ص ۱۵۲-۱۶۰؛ ایم۔ صدیق نورزئی: Long Term Soviet Economic Interests and Policies in Afghanistan، در Afghanistan: the Great Game Revisited، ص ۷۱—۹۴)۔ افغانستان میں سوویت افواج کی جنگی کارروائیوں سے ملک کی معیشت کو شدید زک پہنچی۔ سوویت افواج کی واپسی (۱۹۸۹ء) کے بعد بھی کابل میں طالبان حکومت کے قیام (۱۹۹۶ء) تک ملک میں اقتصادی بحالی اور تعمیر نو کی طرف کوئی پیش رفت نہ ہو سکی۔ طالبان حکومت نے اپنے انتہائی محدود وسائل کے باوجود ملک میں تعمیر و ترقی کے عمل کا آغاز کیا۔ ۱۹۹۷—۱۹۹۸ء کے دوران میں اس نے عوامی جمہوریہ چین کے ساتھ معدنی تیل اور گیس کے ذخائر کی دریافت اور قندھار میں سیمنٹ سازی کے ایک کارخانے کی تعمیر کے لیے معاہدے کیے۔ طالبان انتظامیہ نے ملک میں تیل اور گیس کے ذخائر کو ترقی دینے کے لیے افغان نیشنل آئل کمپنی، جو ملک میں سوویت یونین کی مداخلت کے بعد ختم کر دی گئی تھی، کو ازسر نو بحال (۱۹۹۸ء) کیا۔ اسی سال امریکی آئل و گیس کمپنی (UNOCAL) سے اس کا وسطی ایشیائی ریاست ترکمانستان سے براستہ ہرات، قندھار پاکستان تک قدرتی گیس کی ترسیل کے لیے ۲ ارب ڈالر مالیت کی ۸۹۰ میل پائپ لائن بچھانے کا ایک معاہدہ طے پایا۔ مذکورہ کمپنی نے دیگر غیر ملکی کمپنیوں کے ساتھ مل کر ایک کنسورشیم بھی قائم کیا۔ تاہم اس کمپنی نے اس منصوبے کو ملک کی غیر یقینی سیاسی صورت حال کے پیش نظر معطل کر دیا (کتاب مذکور، ص۳۵۴—۳۵۷؛ The Taliban Ascent to Power، ص۹۳—۹۶؛ Taliban and the Great Game in Afghanistan، ص ۱۱۳—۱۲۶، ۱۷۵—۱۹۴، ۲۵۶—۲۹۳؛ The Afghanistan Wars، ص ۲۴۴—۲۴۵؛ Taliban : Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia، ص ۱۵۷—۱۸۲)۔ ۱۹۹۸ء سے امریکہ اور دیگر مغربی ممالک کی طرف سے افغانستان پر عائد سخت

اقتصادی پابندیوں کے نتیجے میں پہلے سے تباہ شدہ معیشت کی حالت مزید ابتر ہوگئی (The Europa World Year Book 2000، ص ۳۵۳–۳۵۷؛ The Afghanistan Wars، ص ۲۳۸–۲۵۰)۔ امریکہ کی افغانستان کے خلاف جنگ کے نتیجے میں تو اس ملک کی معیشت کا تار و پود ہی بکھر کر رہ گیا (Conard Schetter: The Bazaar Economy of Afghanistan، در Afghanistan: A Country Without A State، ص ۱۱۵–۱۳۴؛ William Maley: The Reconstruction of Afghanistan، در Ken Booth و Tim Dunne (مدیران): Worlds in Collision Terror and the Future of Global Order، نیویارک، ۲۰۰۲ء، ص ۱۸۴–۱۹۳)۔

تعلیم: افغانستان میں جدید تعلیم کی ترویج و اشاعت کے لیے ۱۹۵۰ء کی دہائی سے سرکاری مدارس قائم ہونا شروع ہوئے۔ اس دوران میں کابل اور چند صوبائی دارالحکومتوں میں ہائی اسکولوں کے علاوہ تربیت اساتذہ کے ادارے بھی قائم ہوئے، جب کہ قصبات اور دیہاتوں میں پرائمری اسکول کھولے گئے۔ ان سرکاری مدارس میں جدید علوم، طبیعیات، ریاضی، جغرافیہ کے علاوہ تاریخ، فارسی زبان وادب، پشتو اور اسلامیات کی تعلیم دی جاتی تھی۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں کابل یونیورسٹی میں غیر ملکی امداد سے متعدد کلیات (طب، ہندسہ، شریعہ وقانون، طبیعی وعمرانی علوم اور زبان وادب) قائم کیے گئے۔ سردار داؤد کے دوسرے دور حکومت (۱۹۷۳-۱۹۷۸ء) میں ملک میں جدید تعلیم کی ترویج پر خصوصی توجہ دی گئی۔ شہروں، قصبات اور دیہاتوں میں نئے سرکاری مدارس قائم کیے گئے۔ اگرچہ ملک میں سرکاری مدارس کے قیام کے ساتھ ساتھ روایتی دینی مدارس کی تعداد میں بھی اضافہ ہوا تاہم دیگر ممالک کے مقابلے میں خواندگی کی شرح انتہائی پست رہی (Louis Dupree: Afghanistan، ص ۵۹۷–۵۹۹؛ Olivier Roy: The Mujaheddin and the Preservation of Afghan Culture، در Afghanistan and the Soviet Union، ص ۴۰–۴۲)۔ انقلاب ثور (اپریل ۱۹۷۸ء) کے بعد اشتراکی نظریات واقتدار کی ترویج کے لیے تعلیمی نظام میں ہمہ گیر تبدیلیاں لائی گئیں۔ سرکاری مدارس اور کابل یونیورسٹی کے نصاب کو یکسر تبدیل کر دیا گیا۔ دینیات، اسلامی آداب وفنون اور تاریخ اسلام کو تعلیمی نصاب سے خارج کر دیا گیا، جبکہ بعض نئے مضامین، مثلاً تاریخی و جدلیاتی مادیت، سائنسی عمرانیات اور مزدور تحریک کی تاریخ، شامل نصاب کیے گئے۔ اسی طرح اسکولوں اور یونیورسٹی میں روسی زبان کی تدریس کو لازمی قرار دیا گیا۔ ملک میں قائم تعلیمی اداروں بالخصوص کابل یونیورسٹی سے مغربی ممالک سے تعلق رکھنے والے اساتذہ نکال دیئے گئے۔ اسی طرح کابل یونیورسٹی کے مختلف کلیات کو سوویت یونین اور اس کے اتحادی اشتراکی ممالک کے ماہرین کی نگرانی میں دے دیا گیا۔ اشتراکی دور حکومت میں نرسریاں اور کنڈرگارٹن اسکول، جنہیں وطن پرورش گاہوں کا نام دیا گیا، قائم کیے گئے۔ ایسی ہی نرسریاں اور اسکول روس میں اشتراکی انقلاب (۱۹۱۷ء) کے بعد ۱۹۲۰ء کی دہائی میں قائم کیے گئے تھے۔ ملکی تعلیمی ڈھانچے میں تبدیلی کے ان اقدامات کے ساتھ ساتھ ملک کے نوجوانوں کو اعلیٰ تعلیم وتربیت کے لیے مغربی ممالک کے بجائے سوویت یونین اور دیگر اشتراکی ممالک میں بھیجا جانے لگا (کتاب مذکور، ص ۴۰–۴۲)۔ افغانستان میں اشتراکی حکومت کی تعلیمی پالیسیوں بالخصوص سوویت تسلط (۲۷ دسمبر ۱۹۷۹ء) کے بعد افغان عوام کی اکثریت کے سوویت افواج کے خلاف تحریک مزاحمت وجہاد میں شامل ہوجانے، یا پھر ہمسایہ ممالک کی طرف ہجرت کرجانے

سے ملک کے نظام تعلیم کا تار پود بکھر کر رہ گیا۔ سوویت افواج کی بمباری کے نتیجے میں ملک میں ۲۰۰۰ سے زائد سرکاری اسکول اور روایتی دینی مدارس تباہ و برباد ہوگئے۔ اگرچہ افغانستان سے ہجرت کرنے والے علما، اساتذہ نے پاکستان اور ایران میں قائم خیمہ بستیوں میں خلیجی ریاستوں کی حکومتوں اور غیر سرکاری مخیّر اداروں کی امداد سے دینی مدارس قائم کیے، اسی طرح مغربی ممالک کی امدادی ایجنسیوں اور غیر سرکاری تنظیموں نے مہاجر خیمہ بستیوں میں جدید تعلیمی مدارس اور فنی تربیت کے ادارے بھی قائم کیے، تاہم یہ سب افغان پناہ گزینوں کی ضروریات کے لیے اجتماعی طور پر ناکافی تھے۔ افغانستان کا شمار دنیا کے ایسے ممالک میں ہونے لگا ہے جہاں خواندگی کی شرح اجتماعی کم ہے (The Mujaheddin and the Preservation of Afghan Culture، ص ۴۴ — ۴۶؛ The Soviet Afghanistan: War، ص ۱۳۵ — ۱۵۰؛ The Europa World Year Book 2000، ص ۳۵۱)۔

آبادی: افغانستان کی کل آبادی (بمطابق مردم شماری اپریل ۱۹۷۸ء) ۱۵.۵ ملین جب کہ بعض دوسرے ذرائع کے مطابق سترہ اٹھارہ ملین کے لگ بھگ تھی (دیکھیے: Afghanistan: Mullah, Marx and Mujahid، ص ۹)۔ گزشتہ پچیس برسوں کے دوران میں افغانستان میں رونما ہونے والے واقعات کے سبب ملک کی کل آبادی کے بارے میں صحیح اعداد و شمار دستیاب نہیں ہیں۔ ایک اندازے کے مطابق افغانستان پر امریکہ کی لشکر کشی سے قبل ملک کی کل آبادی ۲۱ ملین نفوس پر مشتمل تھی۔ اس میں سے تقریباً ۳ ملین سے زائد آبادی افغانستان سے باہر پڑوسی ممالک پاکستان (تقریباً ۲ ملین) اور ایران (تقریباً ۱.۴ ملین، یعنی ۱۴ لاکھ) میں پناہ گزینوں کے طور پر موجود تھی (دیکھیے معروفی، Refugee Situation in Afghanistan، در Afghanistan Crisis: Issues and Perspectives، مدیر: K. Warikoo، نئی دہلی، ۲۰۰۲ء، ص ۸۳ — ۸۹)۔

وسائل معیشت: زراعت، باغبانی اور گلہ بانی ملکی معیشت میں کلیدی وسائل کی حیثیت رکھتی ہے۔ گندم، چاول، جو، مکئی، باجرہ، آلو، چنے، ماش، مونگ اور کپاس اس ملک کی اہم فصلیں ہیں۔ سوویت جارحیت سے قبل ملک میں پھل اور میوہ جات، جن میں انگور، انار، سیب، آڑو، ناشپاتی، آلو بخارا، خوبانی، بادام اور پستہ شامل ہیں، بکثرت پیدا ہوتے تھے۔ افغانستان کے خانہ بدوش قبائل وسیع پیمانے پر بھیڑ بکریاں پالتے تھے۔ جنگ میں نظام آبپاشی کے برباد ہوجانے اور سوویت افواج کی طرف سے اکثر علاقوں میں وسیع پیمانے پر بارودی سرنگیں بچھائے جانے کے بعد سے ملکی زراعت و باغبانی شدید طور سے متاثر ہوئے ہیں۔ بارودی سرنگیں افغان پناہ گزینوں کی واپسی و آبادکاری کی راہ میں بھی ایک بڑی رکاوٹ ہیں۔ سوویت افواج کی پسپائی کے بعد صرف [illegible] ٹیم نے چند دیہاتوں سے ۲۵ ہزار بارودی سرنگیں صاف کی گئیں۔ ایک اندازے کے مطابق ۱۹۹۸ء تک ملک میں ساٹھ لاکھ سے زائد بارودی سرنگیں موجود تھیں (Afghan Communism and the Soviet Intervention، ص ۲۲۷ — ۲۲۹)۔

ملک میں معدنیات جن میں تیل، کوئلہ، جپسم، تانبا، یورینیم، قیمتی پتھر، ہیرے جواہرات اور قدرتی گیس شامل ہے، کے وسیع ذخائر پائے جاتے ہیں۔ صنعتی اعتبار سے اس ملک کا شمار دنیا کے انتہائی پس ماندہ ممالک میں ہوتا ہے۔ ملک میں کوئی بڑی صنعت موجود نہیں ہے، تاہم بعض چھوٹی چھوٹی صنعتیں (گو کہ ملکی آبادی کی ضروریات کے مقابلے میں انتہائی کم ہیں) موجود ہیں۔ اشتراکی انقلاب سے قبل گھریلو صنعتیں غیر ملکی زرمبادلہ کمانے کا ایک اہم ذریعہ تھیں، لیکن بدامنی کے سبب ان کا حجم بہت

زیادہ حد تک سکڑ گیا ہے۔ طالبان حکومت کے خلاف امریکہ اور اس کے اتحادیوں کی جنگ کے نتیجے میں تو افغانستان کے معاشی وسائل بری طرح سے پامال و برباد ہوے ہیں۔

کرنسی و شرح مبادلہ: افغانستان کی کرنسی کا نام افغانی ہے، جس کی شرح مبادلہ ۳۰۰۰ افغانی = ایک امریکی ڈالر (مئی ۱۹۹۶ء) ہے۔ افغانستان میں طویل عرصے سے پاکستانی کرنسی (روپیہ) زیر استعمال رہی ہے۔ اکتوبر ۲۰۰۱ء کے بعد سے جنگی حالات کی بناء پر اس کے استعمال میں مزید اضافہ ہوا ہے۔

تعمیر نو - تحدیات و مسائل: افغانستان کو دنیا کی دو بڑی طاقتوں سوویت یونین اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ نے یکے بعد دیگرے تاخت و تاراج کیا ہے۔ دونوں نے اس ملک میں جدید ترین اور وسیع پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیاروں کے بے محابا استعمال سے افغان قوم کی نسل کشی جب کہ قدرتی وسائل و ماحولیات کی بربادی وپامالی کا ارتکاب کیا ہے۔ چنانچہ یہ ملک بحیثیت مجموعی کھنڈرات میں تبدیل ہو کر رہ گیا ہے اور آج ایک اجڑے ہوئے دیار کا منظر پیش کر رہا ہے۔ امریکہ کی طرف سے طالبان اور القاعدہ کے خلاف جنگ کے نام پر ہیبت ناک جنگی کارروائیوں کی بدولت اس ملک کی بربادی و پامالی کا سلسلہ کہ وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔ مزید براں یہ ملک گزشتہ ربع صدی سے لامرکزیت کا شکار رہا ہے۔ خودسر جنگجو سرداروں نے ریاست کے اندر بے شمار ریاستیں قائم کر رکھی ہیں۔ سیاسی و انتظامی ادارے اور اقتصادی و تعلیمی ڈھانچہ مکمل طور پر شکست و ریخت کا شکار ہو چکے ہیں۔ دریں حالات افغانستان کی موجودہ اور مستقبل کی حکومتوں کو ملک کی تعمیر نو یعنی آئین و قانون کی حکمرانی کا قیام، ریاستی اقتدار و اختیار کی بحالی، سیاسی و انتظامی اداروں کی تشکیل نو، اجڑی ہوئی تباہ حال قوم کی از سرنو آبادکاری و معاشی بحالی، تعلیم، صحت، رہائش اور دیگر بنیادی ضروریات زندگی کی فراہمی، بارودی سرنگوں کی صفائی، توانائی کے وسائل اور نظام آبپاشی کی درستی و اصلاح، زرعی زمینوں کی آبادکاری اور شاہراہوں کی تعمیر کا ایک انتہائی کٹھن اور دشوار چیلنج درپیش ہے۔ افغانستان کی تعمیر نو کا کام گویا مکمل طور پر ایک اجڑے ہوئے اور تباہ شدہ ملک کو ازسرنو آباد کرنا ہے۔ تعمیر نو کی غرض سے خطیر وسائل و سرمایہ، مہارت یافتہ افرادی قوت اور سب سے بڑھ کر عالمی برادری کا بھرپور تعاون و اشتراک درکار ہوگا۔ تاہم تعمیر نو کے عمل کا انحصار جارحانہ امریکی مہم جوئی اور اس کے نتیجے میں عامۃ الناس میں جنم لینے والے خوف و ہراس، احساس عدم تحفظ اور بے یقینی کے خاتمے پر ہوگا (افغانستان میں مادی وسائل کی تباہی و بربادی اور ملک کی تعمیر نو کی راہ میں درپیش مسائل و مشکلات کے جائزہ کے لیے دیکھیے: Larry Goodson: *Afghanistan's Long Road to Reconstruction*، در *Journal of Democracy*، ۱۴:۱ (جنوری ۲۰۰۳ء)، ص ۸۲-۹۸؛ حبیب گل: *Degradation of Afghanistan's Environment During Wars (1978-2002)*، در *Central Asia* عدد ۵۳ (سرما ۲۰۰۳ء)، ص ۸۳-۹۸؛ سلطان براکات (مدیر): *Reconstructing War-Torn Societies: Afghanistan*، نیو یارک ، ۲۰۰۴ء).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں؛ مزید مطالعہ کے لیے دیکھیے: (۱) عبدالصمد غوث: *The Fall of Afghanistan: An Insider's Account*، واشنگٹن، (ڈی۔ سی)، ۱۹۸۸ء؛ (۲) آغا شاہی: *Pakistan's Security and Foreign Policy*، لاہور، ۱۹۸۸ء؛ (۳) Alexander Alexiev: *Inside the Soviet Army in Afghanistan*،

سانتا مونیکا، کالف، ۱۹۸۸ء: (۴) Alexandro
The Soviet States and Muslim :Bennigsen
Guerrili war 1920-1981· Lessons for
Afghanistan، سانتا مونیکا، ۱۹۸۱ء: (۵) وہی مصنف: The
Islamic Threat to the Soviet States، نیویرک،
۱۹۸۳ء: (۶) Myron Weiner ، علی بنو عزیز (مدیران):
The State, Religion and Ethnic Politics
Afghanistan. iran and Pakistan، سائراکیوز
(Syracuse) ۱۹۸۶ء: (۷) Allen F. Agnew:
International Minerals : A National Perspective
بولڈر ، کولو، ۱۹۸۳ء: (۸) Amin Saikal : The
Afghanistan Conflict : Gorbachev,s Options،
کانبرا (آسٹریلیا)، ۱۹۸۷ء: (۹) Anderzej Korbonski ،
The Soviet Union and The : Francis Fukuyama
Third World :The Last Three Decades، لندن،
اقوکا، ۱۹۸۷ء: (۱۰) Erland Jansson ، Bo Huldt
The Tragedy of Afghanistan : The Social, :
Cultural and Political Impact of Soviet Invasion،
لندن، ۱۹۸۸ء: (۱۱) Edward Gerardet :
Afghanistan : The Soviet War، لندن ، نیویارک
۱۹۸۵ء: (۱۲) Henry S.Bradsher : Afghanistan
and the Soviet Union، ڈرہم، ۱۹۸۵ء: (۱۳) Jal
Laber ، Barnett R. Rubin (مدیران): A Nation is
Dying : Afghanistan Under the Soviet
Union-1979-1987، بوسٹن، ۱۹۸۸ء: (۱۴) Joseph
The Soviet Invasion of Afghanistan : J. Collins
A Study in the Use of force in Soviet Foreign
Policy، لیکنگٹن، ۱۹۸۶ء: (۱۵) J. B. Amstutz :
Afghanistan : The First Five Years of Soviet
Occupation، واشنگٹن ، ۱۹۸۶ء: (۱۶) M.Nazi

Robert L.Canfield ، Shahrani
(مدیران): Revolutions and Rebellions in
Afghanistan . Anthropolgical Perspectives،
برکلے، ۱۹۸۶ء: (۱۷) Mikhael S Gorbachev:
Prestroika New Thinking for Our Country and
the World، لندن، ۱۹۸۷ء: (۱۸) Michael
Military Objectives in Soviet Foreign :McGwire
Policy، واشنگٹن، ۱۹۸۷ء: (۱۹) Maxwell Fry: The
Afghan Economy, Money, Finance and the
Critical Constraints to the Economic
Development، لائیڈن، ۱۹۳۰ء: (۲۰) مہر انساء
علی. Pak Afghan Discord : A Historical
Perspective، کراچی، ۱۹۹۰ء: (۲۱) Michael
Moscow's Muslim Challenge :Soviet :Rywkin
Central Asia، نیویرک، ۱۹۸۲ء: (۲۲) محمد خالد
معروف: Afghanistan and the Super Powers، نئی
دہلی، ۱۹۹۰ء: (۲۳) Peregrine Hodson: Under a
Sickle Moon : A Journey Through Afghanistan،
لندن، ۱۹۸۶ء: (۲۴) Ralph H Magnus: Afghan
Alternatives : Issues, Options and Policies،
آکسفورڈ، ۱۹۸۳ء: (۲۵) سعید الدین احمد ڈار: Selected
Documents on Pakistan's Relations with
Afghanistan 1947-85، اسلام آباد، ۱۹۸۶ء: (۲۶) Sleg
In Afghanistan's Shadow : Baluch :S.Harrison
Nationalism and Soviet Temptations، واشنگٹن،
۱۹۸۱ء: (۲۷) Sandy Gall: Afghanistan . Agony of
a Nation، لندن، ۱۹۸۶ء: (۲۸) Thomas
Islam Politics and Religion In the :W.Lippman
Muslim World، نیارک، ۱۹۸۲ء: (۲۹) Thomas
Red Flag Over Afghanistan :The :Hammond T.

Communist Coup, the Soviet Invasion and the Consequences، بولڈر، کولو، ۱۹۸۳ء۔

(محمد ارشد)

※ **افنی:** جنوبی مراکش کے ساحل پر ایک محصور قطعہ زمین جس کا سابقہ نام Santa Cruz de mar Peque na تھا۔ اس کا رقبہ چھ سو مربع میل ہے اور یہ ۲۸ درجے ۵۳ ثانیے، تین دقیقے اور ۲۹ درجے ۳۸ ثانیے ۱۰ دقیقے شمال میں واقع ہے۔ اس علاقے پر اندلس کو سیاسی اقتدار حاصل تھا اور معاہدہ تطوان ۱۸۶۰ء کی رو سے وہاں ایک اندلسی تجارتی کمپنی ۱۴۷۶-۱۵۲۴ء تک قائم رہی۔ اگرچہ افنی پر اندلس کے سیاسی حقوق کو فرانس نے ۱۹۱۲ء میں تسلیم کر لیا تھا تاہم اندلس کا اس علاقے پر حقیقی قبضہ ۱۹۳۴ء تک نہیں ہو سکا تھا۔ اس کا دارالخلافہ سیدی افنی جو پہلے مرکزی انتظامیہ برائے Africa Occideutal Espanola، کا دارالحکومت تھا۔ نومبر ۱۹۵۷ء میں مراکش کے بے قاعدہ فوجیوں کے حملے اور پسپائی کے بعد جنوری ۱۹۵۸ء میں اندلسی صحارا سے ایک علیحدہ صوبہ بن گیا، جس کے بعد ہر ایک کے لیے علیحدہ گورنر مقرر ہونے لگا۔ افنی جنوب میں ایک نیم صحرائی علاقہ ہے اور اس کے غیر ترقی یافتہ ذرائع اس کی چالیس ہزار نفوس پر مشتمل آبادی کی گزران کے لیے ناکافی تھے۔ اس کی برآمدات بھی نہ ہونے کے برابر تھیں۔ چنانچہ یہ اندلس پر معاشی لحاظ سے ایک بوجھ تھا اور معاشی اعتبار سے اس کا کلی طور پر انحصار مراکش پر تھا۔ جہاں اس کے نصف سے زائد مرد مزدوری کیا کرتے تھے۔ افنی میں ہسپانوی تہذیب وثقافت کا اثر ونفوذ نہ ہونے کے برابر تھا۔ مراکش ۱۹۵۸ء سے افنی پر حق ملکیت کا دعویدار چلا آرہا تھا۔ مقامی آبادی جو سات بربری قبائل "آیت با عمران" پر مشتمل تھی، کے رہنما بھی اس (مراکش) کے ہم نوا بن گئے تھے۔ دسمبر ۱۹۶۵ء میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے اندلس سے مطالبہ کیا کہ وہ افنی پر اپنا قبضہ ختم کر دے۔ اس کے بعد بھی اس پر دباؤ جاری رہا، تاآنکہ جنوری ۱۹۶۹ء میں مراکش اور اندلس کی حکومتوں کے درمیان طے پانے والے معاہدے کی رو سے اس علاقے کا اقتدار اول الذکر (مراکش) کو منتقل کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) T. Garcia Figueras: *Santa Cruz de Mar Pequena-Ifni-Sahara*، میڈرڈ ۱۹۴۱ء؛ (۲) J.Caro Baroja: *Estudios Saharinos*، میڈرڈ ۱۹۵۵ء؛ (۳) N.Barbour: *Survey of North-West Africa*، لنڈن ۱۹۵۹ء؛ (۴) R.Pelissier: *Les Territoires Espagnoles d'Afrique*، پیرس ۱۹۶۳ء۔

(D.H.Jones، ت شیخ نذیر حسین]

※ **الوغہ:** الوغہ، توارگ قبائل کے ایک وفاق کا نام، یہ ملک جمہوریہ مالی کے انتہائی شمال مشرق میں صحرائے اعظم میں ۱۷ درجہ عرض البلد جنوبی اور ۲۱ درجہ شمالی کے درمیان واقع ہے۔ اس کی کل آبادی ۱۰۰۰۰ افراد ہے۔ یہ لوگ ادرار [ارک یاں] کے نسبۃً کم بلند پہاڑوں اور خصوصاً ان کی وادیوں اور نشیبی مقامات میں مقیم ہیں۔

ادرار ایک ٹھوس، بلوری اور گھسے ہوئے سنگ خارا کا ایک پہاڑی سلسلہ ہے جس کی بلندی ایک ہزار میٹر سے کم ہے۔ اس کے ڈھلان کا رخ مغرب کی جانب ہے۔ مغرب اور جنوب کی طرف اس کی سرحد پر سنگ صابون (سوپ سٹون) کی سطوح مرتفع واقع ہیں۔ تقریباً ہر موسم گرما میں خوب بارشیں ہوتی ہیں (کیدال میں ۱۳۲ ملی میٹر تک) جس کی وجہ سے نشیبی علاقے جل تھل ہو جاتے ہیں۔ وادیاں مغرب میں تلمسی تک بھر جاتی ہیں۔ درختوں کی جھاڑیوں

اور نمی کی وجہ سے ہر طرف سبزہ دکھائی دیتا ہے۔ یہاں کیکر اور تمرس کے درختوں اور منطقۂ حارہ کے مخصوص پودوں کی بہتات ہے۔

ملک میں پہلے سونگھائی تیجرو رہا کرتے تھے، جنہوں نے بعض دیہاتوں کو تباہ و برباد کر دیا تھا، پھر توارگ، بربر اور عرب کی مخلوط نسل موروں کے درمیان تنازعہ چھڑ گیا۔ متعدد خون ریز لڑائیاں ہوئیں، بالآخر میدان اول الذکر کے ہاتھ رہا اور وہ ملک کے سیاہ و سفید کے مالک بن گئے۔ یہ علاقہ بنجیر (گاو) آئیر اور اہاگر جانے والے تجارتی قافلوں کے لیے چوراہا بن گیا اور شمالی نخلستان، خاص طور پر "توات" (Touat) میں ان کا زبردست مجمع لگا رہتا تھا

افوغہ، دیگر توارگ لوگوں کی طرح کھلتی ہوئی رنگت رکھتے اور بربری لہجے میں تماہک (Tamahakk) زبان بولتے ہیں اور خانہ بدوشوں جیسی زندگی بسر کرتے ہیں اور شمال کے توارگوں (اہاگر اور ازجر) کی بہ نسبت بہتر مالی حیثیت والے ہیں، ان کا سلسلۂ نسب عورتوں کے حوالے سے نہیں چلتا۔ اور سماجی ڈھانچہ بھی ان سے کچھ مختلف ہے۔ مزاجاً جنگجو ہیں۔ وہ غاروں کی زندگی بسر نہیں کرتے۔ چھوٹے چھوٹے گروہوں کی شکل میں بکری کے چمڑے کے خیموں سمیت سفر کرتے ہیں، ان کی بھیڑ بکریوں کے ریوڑ دن میں تھوڑا تھوڑا فاصلہ طے کرتے ہیں۔ جبکہ وہ خود کافی آگے آگے رہتے ہیں، ان کی دیکھ بھال کے لیے الگ نگران مقرر ہوتے ہیں۔ توات اور تدیلکت (Tidikelt) کے نخلستان سے کھجوریں لانے کے لیے اونٹوں ہی کو نقل و حمل کا ذریعہ بناتے ہیں، حالانکہ لاریاں، اس سے سستا اور تیز رفتار وسیلہ بن سکتی ہیں، جبکہ ساحلی علاقوں سے بڑی مقدار میں جوار، باجرہ اور چاول لاتے ہیں ان کے مقررہ مقامات شمال مغرب میں تسالت میں کھجوروں کا جھنڈ اور جنوب میں کیدال کا انتظامی مرکز ہے، کیدال ان کی واحد مارکیٹ بھی ہے جس میں مزابی (Mzabis) اور شمال سے آئے ہوئے عرب شامل ہوتے ہیں۔

مآخذ: R.Capot-Rey: Le sahara Francais، پیرس ۱۹۵۳ء؛
(۲) H.Bissuel: Les Touareg de l'Ouest، الجزائر ۱۸۸۸ء؛
(۳) M.Cortier: D'une rive a l'autre du Sahara
پیرس ۱۹۰۸ء؛ H.kaufman: Wirtschaft und Sozialkultur
der Horas Tuareg، کولون ۱۹۶۴ء؛ دیکھیے توارگ؛ The
Monod، L'Adrar Ahmet، پیرس ۱۹۳۲ء۔

(J.Despois) [[illegible]]

* * *

اقالہ: (ع) ایک معروف فقہی اصطلاح۔ لغوی ⊙ معنی ساقط کرنا، کسی سابق حکم کو ختم کر دینا (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۵: ۱۲۱۱)۔ اس کا مادہ ق-و-ل (قیل یا قول) ہے اور اس میں ہمزہ سلب مصدر کے لیے ہے یعنی اپنے سابق قول کو ختم یا باطل کر دینا (بحر العلوم، حاشیہ ہدایہ، ۲: ۶۹)۔ اس کا اس معنی میں اطلاق صرف باب افعال سے ہوتا ہے۔ شریعت اسلامیہ میں اقالہ ایک معروف اصطلاح ہے، جس کا مقصد بیع [[illegible]] کی تکمیل کے بعد باتفاق رائے اسے کالعدم قرار دینا ہے (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۵: ۱۲۱۱)۔ اسے "اقالہ" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے پہلے مشتری اور بائع کے درمیان متعلقہ شے کی خرید و فروخت کا جو معاملہ طے پایا ہے وہ عموماً الفاظ سے ہی طے پاتا ہے اور اقالہ بیع کے ان الفاظ کو ختم یا کالعدم قرار دینے کا نام ہے، یعنی "[illegible]"۔ اسلامی قانون میں احکام بیع کی اساس دونوں فریقوں (خریدار اور بائع) کے مشترکہ فائدے اور بھلائی پر رکھی گئی ہے۔ اسی لیے اسلامی قانون میں دونوں فریقوں کو نقصان اور خسارے سے بچانے کے لیے خیارات (مثلاً خیار بیع، خیار رویت، خیار

وصف اور خیار مجلس وغیرہ) کے احکام دیئے گئے ہیں، تاکہ دونوں فریقوں سے بیع کے نقصان کو دور کیا جا سکے۔

پھر جب بیع مکمل ہو جائے اور دونوں فریق اپنی اپنی اشیا (ایک فریق رقم پر اور دوسرا خریدی ہوئی شے) پر قبضہ کرلیں اور اس طرح بیع مکمل ہو جائے، تو کیا اس کے بعد بھی کسی ایک فریق کو اپنے سابقہ عقد پر نظرثانی کی اجازت ہے؟ اس صورت کو قانون اسلامی میں "اقالہ" کہا جاتا ہے۔

اقالہ کے مسئلے میں فقہا کے مابین اختلاف ہے کہ آیا یہ سابق بیع کا فسخ ہے یا یہ "بیع جدید" ہے۔ اس بات پر تو تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ اقالہ دونوں فریقوں (بائع اور مشتری) کے باہمی اتفاق سے جائز ہے، چنانچہ فقہ حنفی کی بنیادی کتاب ہدایہ میں ہے: الاقالة جائزة فی البیع بمثل الثمن الاول (ہدایہ، المجتبائی، دہلی ۲:۶۹)، یعنی اقالہ (بیع کا فسخ کرنا)، سابقہ قیمت پر جائز ہے؛ اس کے جواز میں ابوداؤد (کتاب البیوع، باب ۵۴، حدیث ۳۴۶۰، ص ۱۳۸۱) اور ابن ماجہ (کتاب التجارات، باب ۲۶، حدیث ۱۹۱، ص ۲۲۰۸) کی حدیث کا حوالہ دیا جاتا ہے، جس میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: من اقال مسلما بیعته اقال اللہ عثرته یوم القیامة (جس نے نادم ہونے والے شخص سے اس کی بیع کا اقالہ (فسخ) قبول کیا، اللہ تعالیٰ اس کی لغزشوں کو قیامت کے روز معاف فرمائے گا)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقالہ نہ صرف جائز ہے، بلکہ اس کی فضیلت بھی ہے۔

اس کے حق میں جس دوسری دلیل سے استدلال کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ "عقد" (معاملہ بیع) کرنا دونوں فریقوں کا حق ہے، لہذا ضرورت کی بنا پر وہ اس حق کو توڑنے اور واپس کرنے کے بھی حق دار ہوں گے (ہدایہ، ۲:۶۹)

مذکورہ بالا دلیل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اقالہ (بیع کا فسخ) متعاقدین کا ذاتی قانونی حق نہیں ہے، اس لیے کہ جب کسی شے کی تمام شرائط کے ساتھ بیع ہو جائے اور ہر ایک فریق دوسرے فریق کی شے پر قبضہ کرلے تو اب ان کے مابین ہونے والا یہ عقد مکمل ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد کسی شخص کو بھی اپنے اس عقد پر نظرثانی کرنے کا کوئی قانونی حق نہیں رہتا۔ اب اگر دونوں فریقوں میں سے کوئی ایک فریق اس پر نظرثانی اور رجوع کی درخواست کرے تو دوسرے فریق کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ چاہے تو اس کی بات کو قبول کرے اور چاہے تو رد کر دے۔ البتہ اگر دوسرا فریق اس کی بات کو قبول کرلے اور دونوں باہمی رضامندی سے اس بیع کو ختم کر دیں تو چونکہ دوسرے فریق نے پہلے فریق کی بات کو قبول کیا ہے اور ایک انسان کی حیثیت سے دوسرے شخص کی بات بھلائی کے ساتھ تسلیم کی ہے، لہذا وہ اس پر یقینی طور پر اجر کا حق دار ہوگا۔ اس لیے فقہائے کرام نے "اقالہ" کے ثبوت والی حدیث کو (دیکھیے بالا) بطور دلیل اور ثبوت پیش کیا ہے، اس لیے کہ اس سے اس بات پر "اقالہ" کرنے کی نہ صرف اجازت دی گئی ہے، بلکہ اس پر اجر و ثواب کے مستحق ہونے کی بشارت بھی دی گئی ہے۔

(ب) اقالہ کے بارے میں اس بنیادی اتفاق کے باوجود اس کی نوعیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا نے اسے ایک نیا معاملہ قرار دیا ہے اور بعض فقہا نے اسے محض سابق عقد (معاملہ بیع) کا فسخ مانا ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک "اقالہ" دونوں فریقوں کے حق میں محض سابق معاملے کا فسخ ہے، مگر دوسروں کے حق میں وہ نئی "بیع" ہے، ماسوا اس صورت کے جب اسے فسخ

بنانا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل تصور ہوگا (ہدایہ، ۲:۶۹)۔ متاخر الذکر کی فقہا نے مثال یہ دی ہے کہ مثلاً کسی نے جانور کا سودا کیا مگر جب مشتری نے اس پر قبضہ کیا تو اس کے بعد اس سے کوئی بچہ پیدا ہوگیا تو یہ بچہ مذکورہ "بیع" کی واپسی میں شامل نہ ہوگا اور اقالہ کی صورت میں خریدار، بائع کو محض خریدا ہوا جانور ہی واپس کرے گا (بحر العلوم، حاشیہ ہدایہ، ۲:۶۹)۔ جبکہ امام ابوحنیفہ نے اسے جو دوسرے شخص کے لیے نئی بیع قرار دیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک مال غیر منقولہ (جائیداد) کی صورت میں شفعہ کا حق رکھنے والے کو، شفعہ کا حق حاصل ہو جائے گا، جبکہ امام ابویوسف کے نزدیک یہ محض ایک "نئی بیع" ہے، ماسوائے اس صورت کے جب اسے نئی بیع بنانا ممکن نہ ہو: مثال کے طور پر، ایک فریق نے اپنی متعلق شے پر قبضہ نہ کیا ہو، جس کی بنا پر ابھی اس سابقہ بیع کی تکمیل ہی نہ ہوئی ہو، یا جن دو اشیا کے باہمی تبادلے کی بیع ہوئی ہو، ان میں سے کوئی ایک شے تلف ہو جائے تو ایسی صورت میں اسے فسخ تصور کیا جائے گا، لیکن اگر اسے فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو، مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص سے نقد قیمت کے بدلے جو سامان خریدا تھا وہ تلف ہوگیا، تو ایسی صورت میں اس کا فسخ ہونا بھی باطل ہو جائے گا۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اقالہ بنیادی طور پر سابق معاملے کا فسخ ہے، البتہ اگر اسے فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو (مثلاً مبیع میں متصل طور پر اضافہ ہو جائے، یا دونوں فریقوں نے سابق قیمت سے یا جدید قیمت کے عوض اقالہ کیا) تو اسے بیع تصور کیا جائے گا، لیکن اگر اسے بیع بنانا بھی ممکن نہ ہو تو اس کا اقالہ ہونا باطل ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اقالہ بیع کے فسخ ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس لیے کہ کہا جاتا ہے اقلنی عثرتی (میری کوتاہی معاف کر دو)، لہٰذا اس کے لغوی تقاضے پر ہی عمل کیا جائے گا، لیکن اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو اسے اس کی احتمالی صورت پر محمول کیا جائے گا۔

جبکہ امام ابویوسف کا موقف یہ ہے کہ یہ باہمی رضامندی سے مال کا مال سے تبادلہ ہے، اور یہی بیع کی تعریف ہے، اسی لیے اس پر بیع کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر، اگر مبیع (سامان) تلف ہو جائے تو اس سے اقالہ باطل ہو جاتا ہے اور عیب کی بنا پر اسے واپس بھی کیا جا سکتا ہے، نیز اس سے شفعہ بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

مگر امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ لفظ اقالہ "فسخ اور رفع" کا مفہوم رکھتا ہے اور اصول یہ ہے کہ الفاظ کو ان کے حقیقی معنی ہی میں استعمال کیا جائے اور یہ "نئے عقد" کا احتمال نہیں رکھتا کہ اسے اس پر محمول کیا جائے، اس لیے کہ وہ تو اس کی ضد (فسخ) ہے، اور کوئی لفظ اپنی ضد کا احتمال نہیں رکھتا، لہٰذا اس کا باطل ہونا متعین ہو گیا (ہدایہ، ۲:۶۹-۷۰)۔

اقالے کے بارے میں بنیادی اختلاف کے باوجود، تمام حنفی فقہا کے نزدیک بالاتفاق اقالہ کے وقت قیمت میں کمی کرنا جائز ہے، اس لیے کہ "مبیع" کے، مشتری کی ملکیت اور قبضے میں ہونے کے باعث اس میں جو عیب پیدا ہوگیا یہ کمی اس کے بالمقابل تصور ہوگی۔

پھر اگر قیمت تلف ہو جائے، تو اس سے اقالے کی درستی متاثر نہ ہوگی، کیونکہ قیمت یعنی رقم میں تبادلہ جائز ہے، البتہ اگر مبیع (سامان) تلف ہو جائے، تو اس سے اقالہ ممکن نہیں رہتا (ہدایہ، ۲:۷۰)۔

حنبلی فقہا کے نزدیک اگر اقالہ قبضے سے قبل ہو، تو فسخ ہے اور جائز ہے، جو ظاہر ہے سابقہ شرائط اور سابقہ قیمت ہی کے ساتھ ہوتا ہے (معجم فقہ حنبلی، ۲:۱۴۲) ہے اور اگر قبضے کے بعد ہو تو اکثر فقہا کے

نزدیک وہ "صحیح جید" ہے۔ تاہم مذکورہ بالا احادیث میں لفظ اقالہ سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ یہ اقالہ سابقہ قیمت اور سابقہ شرائط ہی کے ساتھ ہونا چاہیے۔

مآخذ: (۱) الکتب الستہ (صحیح البخاری، صحیح مسلم، سنن ابی داؤد، جامع الترمذی، سنن النسائی، سنن ابن ماجہ)، طبع صالح بن عبدالعزیز، دارالسلام، الریاض ۱۹۹۹ء، ص: ۲۶۰۸،۱۳۸۱، بمدد فہرست؛ (۲) محمد فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ؛ (۳) A J Wensinck: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ؛ کتب فقہ خصوصاً: (۴) المرغینانی: ہدایہ مجتبائی، دہلی، ۱۹۰۲ء، ۳: ۷۰؛ (۵) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بیروت، ۱۴۱۱ھ؛ (۶) معجم الفقہ الحنبلی، کویت، ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء، بذیل مادہ؛ (۷) ابوبکر الکاسانی: بدائع الصنائع، فہرست؛ (۸) معجم الفقہ الظاہری، مطبوعہ کویت، بذیل مادہ۔

(محمود الحسن عارف)

••--------------••

⊛ اُکیدِر بن عبدالملک الکندی السکونی: اُکیدر بن عبدالملک بن عبدالجن بن اعیا (یا اعیٰ؛ دیکھیے الاصابہ، ۱: ۵۲۶، القاہرہ ۱۳۵۸ھ) بن کندہ؛ عہد نبوی میں دومۃ الجندل کا ایک عربی النسل عیسائی حکمران جو اپنے جد امجد کندہ اور السکون کی وجہ سے الکندی اور السکونی کہلاتا ہے۔ یہ قبیلہ قحطانیوں کی ایک اہم شاخ سمجھا جاتا تھا، جس کے بعض لوگ حضرموت (یمن) میں بھی مقیم تھے (عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، ۲: ۵۲۸، بیروت ۱۹۸۵ء)۔ اس کے بھائی بشر بن عبدالملک نے حیرہ میں تعلیم حاصل کی پھر مکہ میں سکونت اختیار کی جہاں اس کی شادی ابوسفیان کی بہن الصہباء سے ہوئی۔ حضرت معاویہؓ بن خدیج ابونعیم صحابی رسول بھی اسی خاندان کے ایک فرد تھے (ابن حزم الاندلسی: جمہرۃ انساب العرب، ص ۴۲۹، القاہرہ)۔

۹ھ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ملی کہ رومیوں نے مسلمانوں کے خلاف شام میں فوجیں جمع کی ہیں اور اس کا مقصد الحجاز تک پہنچنا ہے۔ اس پر آپؐ نے تیس ہزار فوج جمع کی اور مقابلے کو نکلے اور تا بہ تبوک، لیکن جنگ کی نوبت نہ آئی اور آپؐ نے بیس دن تک تبوک میں قیام فرمایا۔ اس دوران میں سرحد شام کے عربی النسل عیسائی رئیسوں کو، جو قیصر روم کے ماتحت تھے اور اسلامی حکومت کے خلاف ریشہ دوانیاں کر رہے تھے، آپؐ نے مطیع کرنا شروع کر دیا۔ چنانچہ ایلہ اور اذرح کے عیسائیوں نے بغیر قتال کے اطاعت قبول کر لی (شاہ معین الدین ندوی: سیر الصحابہ، ۱: ۱۵۲، ۱۵۳، ادارہ اسلامیات، لاہور)۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالدؓ بن ولید کو چار سو بیس سواروں کے ساتھ دومۃ الجندل کی طرف بھیجا اور فرمایا کہ اکیدر کو تم جنگلی بیل کا شکار کرتے ہوئے پاؤ گے۔ چنانچہ جب حضرت خالدؓ وہاں پہنچے تو اکیدر اور اس کے مصاحب چاندنی رات میں شکار کرتے ہیں۔ انہوں نے ان سب کو قید کر دیا۔ اکیدر کے بھائی حسان نے مقابلہ کیا اور مارا گیا اور اس کے ساتھی بھاگ کھڑے ہوئے۔ اکیدر نے حضرت خالدؓ سے اس شرط پر صلح کر لی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات تک اس کی جان محفوظ رہے گی۔ پھر اس نے دو ہزار اونٹ، آٹھ سو گھوڑے، چار سو زرہ بکتر اور چار سو نیزے دینے کا وعدہ کیا۔ چنانچہ حضرت خالدؓ نے بغیر لڑائی کے اس کے قلعے پر قبضہ کر لیا اور اسے حضورؐ کی خدمت میں پیش کر دیا (ابن سعد: الطبقات، ۲: ۱۶۶، بیروت)۔ ابن حجر العسقلانی نے ابن اسحاق کے حوالے سے یزید بن رومان کی روایت سے لکھا ہے کہ جب اکیدر آپؐ کی خدمت میں حاضر

ہوا تو اس نے آپ کی مدح میں چند اشعار پڑھے، جس پر حضورؐ نے فرمایا: "لا یفضض اللہ فاک" (یعنی اللہ تمہارا چہرہ سلامت رکھے) جس کی برکت سے اکیدر کی عمر نوے (۹۰) برس ہوئی، لیکن اس کا کوئی دانت ہلا تک نہیں تھا (الاصابہ، ۱: ۱۲۳)۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو امان نامہ لکھ کر دیا اور جزیہ لینا منظور کر کے اسے (اور اس کے بھائی مصاد کو اس کے) وطن جانے دیا۔ الواقدی نے اس امان نامے کا متن دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس وقت تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر نہیں بنی تھی اس لیے آپؐ نے اس پر اپنے انگوٹھے کا نشان ثبت فرمایا (المغازی: ۳: ۱۰۲۵ بعد، طبع Marsdon Jhones، اوکسفرڈ، ۱۹۶۶ء)۔

یہ امر مختلف فیہ ہے کہ اکیدر نے اسلام قبول کیا تھا یا نہیں؟ ابوزکریا النووی کے مطابق ابن مندہ اور ابونعیم اصبہانی (اور واقدی بھی) اس کے اسلام لانے کا ذکر کرتے ہیں، جبکہ ابن اثیر کی رائے میں وہ مسلمان نہیں ہوا تھا اور یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اس نے جزیہ دینے سے انکار کر دیا تو حضرت ابوبکرؓ نے حضرت خالد بن ولیدؓ کو اس کی سرکوبی کے لیے بھیجا جنہوں نے دومۃ الجندل کو فتح کر لیا اور اکیدر کو قتل کر دیا (تہذیب الاسماء واللغات، ۱: ۱۲۳، القاہرہ)۔

تاہم ان واقعات میں تطبیق بھی ممکن ہے، جیسا کہ ابن عساکر نے ذکر کیا ہے کہ وہ اسلام لے آیا تھا تاہم بعد میں مرتد ہو گیا اور حضرت خالدؓ نے عہد ابوبکرؓ میں اسے قتل کیا (ابن منظور: مختصر تاریخ مدینہ دمشق، ۵: ۱۹، دمشق ۱۹۸۴ء، نیز دیکھیے ابن اثیر، اللباب فی تہذیب الانساب، ۱: ۵۵، ۵۶، ۱۳۵۶ـ۱۳۶۹ھ) تاہم اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ بہادر اور خطرناک جنگلی جانوروں کے شکار کا رسیا تھا۔ الزرکلی نے اس کی تاریخ وفات ۱۲ اپریل ۱۹۳۳ء دی ہے (الاعلام، ۵: ۲۴۵، بیروت)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(ثنا[illegible])

* * *

البانی، شیخ محمد ناصرالدین، شام کے معروف عالم دین ⊙ اور محدث۔ ۱۹۱۴ء میں البانیہ کے دارالحکومت اشقودرہ میں ایک متدین اور علمی گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد الحاج نوح نجاتی ایک حنفی عالم دین تھے جو دولت عثمانیہ کے دارالحکومت استانہ (استنبول) کو چھوڑ کر اپنے وطن مالوف لوٹ گئے تھے تاکہ وہاں کے لوگوں کو دین کی تعلیم دے سکیں، لیکن جب ملک احمد زوغو نے البانیہ میں اقتدار سنبھالا اور مغربی فکر و تہذیب کو وہاں نافذ و غالب کر دیا تو دین دار عناصر وہاں سے ہجرت پر مجبور ہوگئے، چنانچہ الحاج نجاتی نے بھی شام کی طرف ہجرت کی اور دمشق کو اپنا مسکن بنا لیا۔ شیخ محمد ناصرالدین کی ابتدائی تعلیم دمشق کے مدرسہ الاسعاف الخیریہ الابتدائیہ میں ہوئی۔ اس کے بعد انہوں نے اپنے والد اور ان کے اہل علم رفقا (خصوصاً شیخ سعید برہانی) سے قرآن کی تعلیم و تجوید، عربی صرف و نحو اور بلاغت اور فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ شیخ نوعمری میں دوسرے طلبہ کی طرح عربی قصص مثلاً الظاہر، عنترہ اور الملک سیف وغیرہ پڑھتے تھے پھر وہ تاریخی واقعات کے مطالعے کی طرف راغب ہوئے۔ ۲۰ سال کی عمر میں انہوں نے مطالعہ حدیث شروع کیا اور پھر عمر بھر اپنی صلاحیتوں اور وقت کا بڑا حصہ اس علم شریف کی خدمت کرتے ہوئے گزار دیا۔ حدیث میں ان کا پہلا کام الغزالی کی احیاء علوم الدین پر حافظ عراقی کی تخریج (المغنی عن حمل الاسفار فی تخریج ما فی الاحیاء من الاخبار) کے کام کی تکمیل و تخریج پر مبنی تھا، جس کی طرف ان کی توجہ اسفار میں

الاحیاء پر رشید رضا کے ایک مبسوط تجزیاتی مقالے کو دیکھ کر ہوئی۔ شیخ البانی بعد میں تحدیث نعمت کے طور پر کہا کرتے تھے کہ ان کو حدیث کی طرف متوجہ کرنے میں رشید رضا کا بڑا ہاتھ ہے (شیخ محمد مجذوب: علماء ومفکرون)۔ شیخ البانی نے گھڑی سازی کا فن اپنے والد سے سیکھا تھا اور شروع میں اپنے وقت کا ایک حصہ کسب رزق کے لیے اس پیشے میں صرف کرتے تھے، لیکن جب حدیث سے شغف بڑھا تو انہوں نے صبح سے لے کر رات تک المکتبۃ الظاہریہ میں بیٹھنا شروع کر دیا۔ اس پر ان کے والد نے سمجھایا کہ شغف حدیث تو مفلسوں کا پیشہ ہے (علم الحدیث صنعۃ المفالیس)، روٹی کہاں سے کھاؤ گے اور بال بچوں کو کہاں سے کھلاؤ گے؟ لیکن شیخ نے جو ٹھان لی تھی اس پر قائم رہے اور پھر حدیث ہی کے ہو کر رہ گئے۔

۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء میں جب مدینہ یونیورسٹی قائم ہوئی تو وہاں علم حدیث پڑھانے کے لیے ان کا انتخاب کیا گیا۔ ان کی سادگی اور درویشی کا یہ عالم تھا کہ تفریح کے وقفہ میں ریت پر طلبہ کے ساتھ بیٹھ جاتے اور علمی گفتگوئیں جاری رکھتے۔ جامعہ میں انہوں نے تدریس حدیث کا ایک منفرد منہج متعارف کروایا جس میں وہ طلبہ سے احادیث کی تخریج اور نقد رجال کی عملی مشق کرواتے۔ بعد میں یہ منہج عمومی طور پر اسلامی جامعات میں مروج ہو گیا۔ شیخ نے یہاں تین سال تک پڑھایا، لیکن طلبہ میں بڑھتی ہوئی مقبولیت نے بعض معاصرانہ چشمکوں کو جنم دیا اور انہیں جامعہ کو الوداع کہنا پڑا۔ جہاں سے وہ واپس شام چلے گئے۔ اسی دوران شام میں حالات خراب ہونے پر وہ اردن، لبنان، کویت، قطر اور امارات میں استواری کے لیے کوشاں رہے بلکہ ان کے بعض شاگردوں نے انہیں پاک و ہند میں لانے کی سنجیدہ کوششیں کیں جن میں بنارس کی جامعہ سلفیہ اور لاہور کی جامعہ لاہور الاسلامیہ قابل ذکر ہیں جس کے لیے مفتی اعظم سعودی عرب شیخ ابن باز مرحوم کا تعاون اور سفارش بھی شامل تھی۔ لیکن انہوں نے دارالافتاء (سعودی عرب) کی زیر نگرانی ملازمت کی بجائے آزادانہ تحقیقی کام کرنے کو ترجیح دینے کا فیصلہ کیا اور اس پر تاحیات قائم رہے۔

علامہ البانی صرف محقق ہی نہ تھے، بلکہ پرجوش داعی بھی تھے۔ چنانچہ دمشق ہی سے انہوں نے دعوتی کام کی ابتدا کی۔ پہلے دوستوں کے گھروں میں دعوتی اجتماعات منعقد کرتے۔ پھر اس کے لیے ایک خصوصی مرکز بنا لیا۔ وہ بدعات اور تقلید کے سخت مخالف تھے، چنانچہ مقلد علما اور صوفیا کے ساتھ ان کے مناقشے اور مناظرے بعض اوقات شدت اختیار کر جاتے۔ اس حوالے سے شیخ کو دو دفعہ جیل بھی جانا پڑا۔ پہلی دفعہ ایک ماہ کے لیے اور دوسری بار ۱۹۶۷ء میں چھ ماہ کے لیے۔ دعوت و تبلیغ کی غرض سے وہ نواحی شہروں کے دورے بھی کرتے تھے خصوصاً حلب، حماۃ اور سلمیہ وہ کئی دفعہ گئے۔ عمان (اردن) بھی وہ ہر مہینے جاتے تھے اور درس دیتے تھے۔ بعدازاں جب عمان میں مستقل رہائش اختیار کر لی تو درس کا سلسلہ وہاں بھی جاری رکھا۔ علاوہ ازیں شیخ ایک ہفتہ وار علمی مجلس بھی منعقد کرتے تھے۔ جس میں منتہی طلاب اور جامعات کے اساتذہ شرکت کرتے تھے۔ اس مجلس میں متعدد علمی کتب کا درس ہوتا تھا جیسے امام بخاری کی الادب المفرد، امام نووی کی ریاض الصالحین، ابن دقیق العید کی الالمام فی احادیث الاحکام، حافظ المنذری کی الترغیب والترہیب، یوسف القرضاوی کی الحلال والحرام، سید سابق کی فقہ السنہ، احمد شاکر کی الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث، نواب صدیق حسن خان کی

الروضۃ الندیۃ، محمد اسد کی منہاج الاسلام فی الحکم، اسد رستم کی مصطلح التاریخ، عبدالوھاب خلاف کی اصول الفقہ اور عبدالرحمٰن بن حسن آل شیخ کی فتح المجید شرح کتاب التوحید اور ابن تیمیہ کی اقتضاء الصراط المستقیم وغیرہ۔

شیخ البانی خواتین کو بھی صحیح احادیث اور ان پر اپنی تعلیقات کے منتخب حصوں کا درس دیا کرتے تھے۔ شیخ کے تلامذہ اور محبین نے ان کے مواعظ ودروس کو کیسٹوں کی صورت میں بھی محفوظ کیا ہے، جو سیکڑوں کی تعداد میں ہیں۔ اور عالم عرب میں عام دستیاب ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے شیخ کے شاگرد محمد عید عباسی کی تالیف بدعۃ التعصب المذھبی)۔

شیخ کا مزاج نہایت خود داری کا تھا اسی لیے ہمیشہ اہل اقتدار سے گریزاں رہے۔ اسی بناء پر ان کے خلاف مخالفین کی شکایات حکام کے پاس تحقیق کا موقع دیے بغیر پذیرائی پا جاتیں چنانچہ موصوف کو کھل کر اپنا مشن جاری رکھنے میں ہمیشہ مشکلات حائل رہیں۔ شیخ کے شہرت پسندی سے اجتناب اور اخلاص کا یہ عالم تھا کہ مرنے سے پہلے وصیت کر گئے کہ انہیں فوراً دفن کر دیا جائے اور سوائے قریبی اعزہ کے کسی کو ان کی موت کی اطلاع نہ دی جائے، چنانچہ عمان میں ۲ر اکتوبر ۱۹۹۹ء کو ان کی تدفین کے وقت اسی پر عمل کیا گیا اس کے باوجود پانچ ہزار کے قریب افراد نے ان کی نماز جنازہ میں شرکت کی۔

عالم اسلام نے ثقہ علما وفضلا سے شیخ البانی کے علمی روابط تھے اور بہت سے علما نے اپنے کام میں ان سے علمی استفادہ کیا اور اپنی تالیفات میں اس کا اعتراف کیا ہے، مثلاً ڈاکٹر مصطفیٰ الاعظمی نے صحیح ابن خزیمہ، استاذ محمد الغزالی نے فقہ السیرۃ اور استاذ ناجی طنطاوی نے ابن الجوزی کی صید الخاطر کے مقدمے میں شیخ البانی کی تعلیقات کی تعریف کی ہے اور ان کے مرتبہ کی توثیق کی ہے۔ الاخوان کے بانی رہنما شیخ حسن البناء نے شیخ البانی کو خط لکھ کر ان کے عقائد اور علمی موقف کی تائید کی اور سید سابق کے مقالات پر ان کی تعلیقات مجلہ الاخوان المسلمون میں شائع کیں۔ ڈاکٹر یوسف السباعی، مدیر مجلہ المسلمون اور استاذ احمد مظہر العظمۃ (صدر جمعیۃ التمدن الاسلامی بدمشق) ان کی تحریریں بڑے شوق سے شائع کرتے تھے۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے ثقافۃ الداعیۃ میں (ص ۹۷)، ڈاکٹر عمر سلیمان الاشقر نے تاریخ الفقہ الاسلامی (ص ۱۴۷) اور مصر کے علامہ سید محب الدین خطیب، مفتی اعظم سعودی عرب مرحوم شیخ عبدالعزیز بن باز و شیخ صالح العثیمین، یمن کے شیخ محمد مقبل الوادعی، مراکش کے شیخ محمد الزمزمی و شیخ محمد امین شنقیطی، ہندوستان کے مولانا عبیداللہ رحمانی مبارکپوری و شیخ عبدالصمد شرف الدین اور پاکستان کے مولانا حافظ عبداللہ محدث روپڑی نے اپنی تحریروں اور تقریروں میں البانی کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے ان کی ثنا کی ہے۔ بعض معاصرین نے آپ کے خلاف بھی بہت کچھ لکھا ہے، دیکھیے مثلاً ہندوستان کے مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی کی الالبانی، شذوذہ واخطاؤہ، (جو چار جلدوں میں کویت کے مکتبہ دارالعروبۃ للنشر والتوزیع سے شائع ہوئی ہے)۔

شیخ البانی نے شرق اوسط کے علاوہ بھی بہت سے علمی اور دعوتی سفر کیے۔ وہ یورپ بھی گئے اور وہاں مسلم اقلیتوں اور طلبہ سے خطاب کیا۔ ایک طلبہ تنظیم (الاتحاد العالمی لمنظمۃ المسلمین) کی دعوت پر وہ اندلس (ہسپانیہ) گئے اور "الحدیث حجۃ بنفسہ فی العقائد والاحکام" کے موضوع پر خطاب کیا۔ انہوں نے مصر، مراکش اور مغرب اقصیٰ کا متعدد بار دعوتی دورہ کیا۔ وہ

بہت سی علمی مجالس اور کمیٹیوں کے بھی روح رواں تھے خصوصاً کتب حدیث کی نشر و اشاعت اور تحقیق کے لیے قائم کردہ مصر و شام کی مشترکہ کمیٹی لجنۃ الحدیث کے رکن تھے۔ سعودی عرب میں قیام کے دوران میں شاہ فیصل مرحوم نے انہیں مدینہ منورہ کی جامعہ اسلامیہ کی سپریم کونسل کا رکن مقرر کیا۔ وہ جامعہ کی دوسری بہت سی کمیٹیوں کے بھی رکن تھے۔ سعودی وزیر تعلیم نے انہیں ۱۳۸۸ھ میں جامعہ ام القریٰ مکہ کی قسم الدراسات العلیا للحدیث میں نگران کی ذمہ داری سونپی (موجزۃ عن حیاۃ الشیخ ناصر الدین)۔

تلامذہ: چار دانگ عالم میں ان سے براہ راست استفادہ کرنے والوں کی تعداد تو بہت زیادہ ہے تاہم ان کے سامنے زانوئے تلمذ طے کرنے والے علماء میں سے چند معروف نام یہ ہیں: (۱) شیخ عبدالرحمن عبدالخالق جو دعوت وارشاد، اسلامی معیشت، تعلیم و تربیت اور نظام الحکم فی الاسلام جیسے موضوعات پر ۴۳ کتابوں کے مصنف ہیں؛ (۲) ڈاکٹر عمر سلیمان الاشقر جو کویت یونیورسٹی کے کلیۃ الشریعہ میں پروفیسر ہیں اور کئی ایک کتابوں کے مصنف ہیں؛ (۳) شیخ حمدی عبدالمجید السلفی جن کی تخریجات علمیہ و مؤلفات کی تعداد ۲۷ سے زیادہ ہے؛ (۴) شیخ محمد ابراہیم شقرہ، مسجد اقصیٰ کے سرپرست اور عمان کی مسجد صلاح الدین کے خطیب ہیں، ۴ کتابوں کے مصنف ہیں، (۵) شیخ عبدالرحمن عبدالصمد جو کویت کی جامع الوفرہ کے خطیب اور کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ وہ سالہا سال تک حلب اور حماۃ میں شیخ البانی کے ساتھ رہے، (۶) شیخ محمد بن جمیل زینو، جو مکۃ المکرمہ کے دارالحدیث الخیریہ میں استاذ ہیں اور دس سے زیادہ کتابوں کے مؤلف ہیں؛ (۷) شیخ زہیر الشاویش جو المکتب الاسلامی کے مالک اور کئی کتب کے محقق اور مخرج ہیں اور ۱۹ سے زیادہ کتابوں کے مؤلف ہیں؛ (۸) شیخ مقبل بن ہادی الوادعی الیمنی۔ انہوں نے علم حدیث شیخ البانی سے جامعہ مدینہ میں پڑھا، پھر شیخ البانی کی خدمت میں کافی وقت گزارا۔ دس سے زیادہ کتابوں کے مؤلف ہیں؛ (۹) شیخ مصطفیٰ الزربول جو کویت کی وزارت اوقاف میں کام کرتے ہیں؛ (۱۰) شیخ محمد عید عباسی اور (۱) شیخ علی خشان جو شیخ البانی کے قریبی تلامذہ اور خدام میں سے ہیں اور متعدد کتابوں کے مؤلف ہیں۔

تصانیف: اگرچہ شیخ البانی نے دعوتی کتابیں بھی لکھی ہیں اور ان کی مستقل علمی تالیفات بھی ہیں، لیکن ان کا حقیقی میدان تخریج تھا۔ جس میں انہوں نے بہت کام کیا ہے خصوصاً ان کا سنن اربعہ کی تخریج و تحقیق کا کام بہت مفید اور معرکۃ الآرا ہے۔ انہوں نے سنن ابی داود، سنن ترمذی، سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ کی صحیح اور ضعیف احادیث کو چھانٹ کر الگ الگ کر دیا اور دونوں کو الگ الگ طبع کر دیا، جس سے صحاح ستہ کی حد تک صحیح احادیث کا التزام کرنا اب مشکل نہیں رہا۔ ان مذکورہ آٹھ کتابوں کے علاوہ انہوں نے حدیث کی بعض دیگر اہم کتب کی تخریج بھی کی ہے، مثلاً (۹) التبریزی کی مشکوٰۃ المصابیح، (۱۰) السیوطی کی الجامع الصغیر وزیادتہ، (۱) (الفتح الکبیر) دو اجزاء میں صحیح و ضعیف الگ الگ؛ (۲) المنذری کی الترغیب والترہیب، صحیح و ضعیف الگ الگ، (۱۳) امام بخاری کی الادب المفرد، (۱۴) امام نووی کی ریاض الصالحین، (۱۵) سید سابق کی فقہ السنۃ اور اس کے علاوہ انہوں نے بہت سی دوسری دینی کتب کی احادیث کی تخریج بھی کی ہے جن میں سے چند اہم یہ ہیں: (۲) الکلم الطیب لابن تیمیہ، (۱۷) فضل الصلاۃ علی النبی (صلی اللہ علیہ وسلم) لاسماعیل بن اسحاق، (۱۸) کتاب اقتضاء العلم العمل للخطیب البغدادی، (۱۹) کتاب العلم لابی خیثمہ؛ (۲۰) ادب الکبد فی تربیۃ الولد لابن

الجوزی۔ (۲۱) الآیات البینات فی عدم سماع الاموات عند الحنفیۃ السادات لنعمان الآلوسی: (۲۲) تخریج الایمان لابن ابی شیبہ۔ (۲۳) تخریج فضائل الشام للربعی: (۲۴) تخریج کتاب الرد علی الجہمیۃ للدارمی۔ (۲۵) تخریج الایمان لابی عبید القاسم بن سلام۔ (۲۶) تخریج کلمۃ الاخلاص وتحقیق معناہا لابن رجب الحنبلی۔ (۲۷) حجاب المرأۃ المسلمۃ ولباسہا فی الصلوۃ لابن تیمیہ: (۲۸) حقیقۃ الصیام لابن تیمیہ۔ (۲۹) تخریج العقیدۃ الطحاویۃ لابی جعفر الطحاوی۔ (۳۰) کتاب السنۃ ومعہ ظلال الجنۃ فی تخریج السنۃ لابی عاصم الضحاک۔ (۳۱) ما دل علیہ القرآن مما یعضد الہیئۃ الجدیدۃ القویمۃ البرہان لمحمود الآلوسی۔ (۳۲) ارواء الغلیل فی تخریج احادیث منار السبیل لابن ضویان (آٹھ جلدوں میں)۔ (۳۳) تحقیق کتاب حول اسباب الاختلاف للحمیدی۔ (۳۴) تحقیق کتاب دیوان اسماء الضعفاء والمتروکین للذہبی۔ (۳۵) تحقیق کتاب مساوی الاخلاق للخرائطی: (۳۶) تحقیق کتاب اصول السنۃ واعتقاد الدین۔ (۳۷) تخریج کتاب اصلاح المساجد من البدع والعوائد لجمال الدین القاسمی۔ اور بعض معاصرین کی کتابوں میں سے (۳۸) المرأۃ المسلمۃ للشیخ حسن البنا۔ (۳۹) تخریج احادیث مشکلۃ الفقر وکیف عالجہا الاسلام للقرضاوی۔ (۴۰) غایۃ المرام فی تخریج احادیث کتاب الحلال والحرام للقرضاوی۔ (۴۱) تخریج کتاب مصطلحات الاربعۃ فی القرآن للمودودی۔

اس کے علاوہ انہوں نے بعض کتابوں کا مراجعہ کیا ہے یا ان پر مختصر تعلیقات لکھی ہیں جن میں قابل ذکر یہ ہیں: (۴۲) التعلیق علی کتاب الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث تحقیق احمد شاکر۔ (۴۳) صحیح ابن خزیمہ تحقیق الدکتور مصطفی الاعظمی: (۴۴) مدارک النظر فی السیاسۃ بین التطبیقات الشرعیۃ والانفعالات الحماسیۃ لعبدالملک الجزائری۔ (۴۵) التعقیبات علی رسالۃ الفتوی والمنتقی والمستقی لابن شعیب۔ (۴۶) تعلیق علی کتاب سبل السلام شرح بلوغ المرام۔ (۴۷) التعلیق علی کتاب مسائل جعفر بن عثمان بن ابی شیبہ۔ (۴۸) التعلیقات الجیاد علی زاد المعاد لابن قیم الجوزیہ۔ (۴۹) التعلیقات الرضیۃ علی الروضۃ الندیۃ: (۵۰) تعلیق وتحقیق کتاب زجر المتہاون فی رد شبہ القاضی عیاض علی من اوجب الصلوۃ علی البشیر النذیر فی التشہد الاخیر۔ (۵۱) مختصر تحقیق الشیخ محمد نعمان۔ (۵۲) مختصر الشمائل المحمدیہ للترمذی۔ (۵۳) مختصر شرح العقیدۃ الطحاویہ۔ (۵۴) مختصر کتاب العلو للعلی العظیم للحافظ الذہبی۔ (۵۵) تلخیص صفۃ صلوۃ النبی۔ (۵۶) تلخیص کتاب تحفۃ المودود فی احکام المولود لابن قیم الجوزیہ۔ (۵۷) تلخیص احکام الجنائز (۵۸) مختصر صحیح البخاری۔ (۵۹) مختصر صحیح مسلم۔

ردود ومشجرات میں ان کی بعض تالیفیں ہیں: (۶۰) الرد علی رسالۃ الشیخ التویجری فی بحوث من صفۃ الصلوۃ۔ (۶۱) الرد علی کتاب المراجعات لعبدالحسین شرف الدین۔ (۶۲) الرد علی رسالۃ التعقب الحثیث: (۶۳) الرد علی رسالۃ ارشاد السلفی۔ (۶۳) التعقیب علی کتاب الحجاب للمودودی۔ (۶۴) التعلیق الممجد علی التعلیق علی موطا الامام محمد للکنوی۔ کشف النقاب عما فی کلمات ابی غدہ من الاباطیل والافتراءات۔ بعض کتب خانوں میں موجود کتب حدیث کے مخطوطات اور کتب حدیث کی فہارس بھی انہوں نے تیار کی ہیں مثلاً (۶۵) فہرس المخطوطات الحدیثیۃ فی مکتبۃ الاوقاف بحلب۔ (۶۶) فہرس مخطوطات دار الکتب الظاہریۃ۔ (۶۷) فہرس مسند الامام احمد بن حنبل۔ (۶۸) فہرس کتاب الکواکب الدراری۔ (۶۹) فہرس احادیث کتاب التاریخ الکبیر۔ (۷۰) فہرس احادیث کتاب الشریعۃ للآجری۔ (۷۱) فہرس اسماء الصحابۃ الذین اسندوا الاحادیث فی معجم الطبرانی الاوسط۔ (۷۲) المنتخب من

مخطوطات الحدیث: (۷۳) بغیۃ الحازم فی فہارس مستدرک الحاکم: (۷۴) فہرس مسند الامام احمد بن حنبل فی مقدمۃ المسند۔

اس کے علاوہ شیخ کی بعض اہم تالیفات یہ ہیں: (۷۵) سلسلۃ الاحادیث الصحیحۃ وشیء من فقہہا؛ (۷۶) سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ واثرہا السیئ فی الامۃ۔ ان دونوں کے متعدد اجزاء چھپ چکے ہیں اور مزید چھپ کر آ رہے ہیں (۷۷) صلاۃ العیدین فی المصلی ہی السنۃ؛ (۷۸) مناسک الحج والعمرۃ فی الکتاب والسنۃ وآثار السلف؛ (۷۹) الحدیث حجۃ بنفسہ فی العقائد والاحکام؛ (۸۰) التوسل: انواعہ واحکامہ؛ (۸۱) قیام رمضان وبحث عن الاعتکاف؛ (۸۲) احکام الجنائز؛ (۸۳) صحیح الکلم الطیب لابن تیمیہ؛ (۸۴) تصحیح حدیث افطار الصائم قبل سفرہ بعد الفجر؛ (۸۵) الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ التی ضعفہا او اشار الی ضعفہا ابن تیمیہ فی مجموع الفتاوی؛ (۸۶) مقدمۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ فی امہات الکتب الفقہیۃ؛ (۸۷) تحذیر الساجد من اتخاذ القبور مساجد؛ (۸۸) تسدید الاصابۃ الی من زعم نصرۃ الخلفاء الراشدین والصحابۃ؛ (۸۹) دفاع عن الحدیث النبوی والسیرۃ؛ (۹۰) حجاب المرأۃ المسلمۃ فی الکتاب والسنۃ؛ (۹۱) خطبۃ الحاجۃ؛ (۹۲) صفۃ صلاۃ النبی؛ (۹۳) [illegible] فی نقد الدین؛ (۹۴) المسیح الدجال ونزول عیسی علیہ السلام؛ (۹۵) الامثال النبویۃ؛ (۹۶) قاموس البدع؛ (۹۷) منزلۃ السنۃ فی الاسلام؛ (۹۸) نصب المجانیق فی نسف قصۃ الغرانیق؛ (۹۹) وجوب الاخذ بحدیث الآحاد فی العقیدۃ؛ (۱۰۰) آداب الزفاف فی السنۃ المطہرۃ؛ (۱۰۱) احادیث البیوع وآثارہ؛ (۱۰۲) ازالۃ الشکوک عن حدیث البروک؛ (۱۰۳) وصف الرحلۃ الاولی الی الحجاز والریاض مرشدا للتفتیش السعودی؛ (۱۰۴) [illegible] الحدیث النبوی؛ (۱۰۵) مساجلۃ علمیۃ بین الامامین الجلیلین العز بن عبد السلام وابن الصلاح (۱۰۶) کیف تفسیر القرآن۔

سطور بالا میں شیخ البانی کی ۱۰۶ چھوٹی بڑی کتابوں کی فہرست دی گئی ہے۔ غازی عزیر نے شیخ کی ۲۰۴ کتابوں کا ذکر کیا ہے لیکن ان کی فہرست بھی نامکمل ہے (دیکھیے مآخذ) شیخ البانی کی کئی کتب کے تراجم دوسری زبانوں میں بھی ہو چکے ہیں۔ اردو میں صفۃ صلاۃ النبی، کتاب الجنائز، سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ کے بعض اجزاء اور حجیت حدیث کا ترجمہ ہو چکا ہے۔ صفۃ صلاۃ النبی کا ترکی میں اور مناسک الحج والعمرۃ کا انگریزی میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ شیخ کی کئی کتابیں ابھی مخطوطات کی صورت میں ہیں اور زیر طبع ہیں۔

مآخذ: (۱) شیخ محمد بن ابراہیم الشیبانی، حیاۃ الالبانی وآثارہ وثناء العلماء علیہ، دو جلدیں، الدار السلفیہ کویت ۱۴۰۷ھ؛ (۲) شیخ محمد عید عباسی، شیخ علی حشان وشیخ مجذوب: من حیاۃ الشیخ ناصر الدین الالبانی؛ (۳) غازی عزیر: شیخ البانی کی شخصیت اور گرانقدر خدمات، ص ۱۳-۴۰ در ماہنامہ محدث، لاہور، شمارہ نومبر ۱۹۹۹ء؛ (۴) محمد افضل، محدث العصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی، ص ۲۶-۲۸ در ماہنامہ الدعوۃ، لاہور، شمارہ دسمبر ۱۹۹۹ء؛ (۵) خالد مدنی، علامہ محمد ناصر الدین الالبانی، ص ۱-۱۹ در ہفت روزہ تنظیم اہل حدیث، لاہور، شمارہ ۲۲ تا ۲۸ اکتوبر ۱۹۹۹ء۔

(محمد امین)

** **

البانیا: جنوبی یورپ میں واقع یورپ واحد اکثریتی ⑧ مسلم ملک، (دیکھیے ارناودلق، رک بہ ۲۲۲ (بذیل مادہ))

محل وقوع، رقبہ اور آبادی: البانیا کے جنوب میں یوگوسلاویہ، مشرق میں مقدونیا، جنوب میں یونان اور مغرب میں ادریاٹک واقع ہے۔

آبادی: ۲۰۰۰ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی

آبادی ۳،۴۹،۰۰۰ ہے۔ فی کس آمدن کا تخمینہ ۳۶۸۰ ڈالر سالانہ ہے (Stateman's Year Book 2005، ص ۱۳۱)۔

تاریخ ابتدائی تاریخ کے لیے دیکھیے ارنگوتی۔

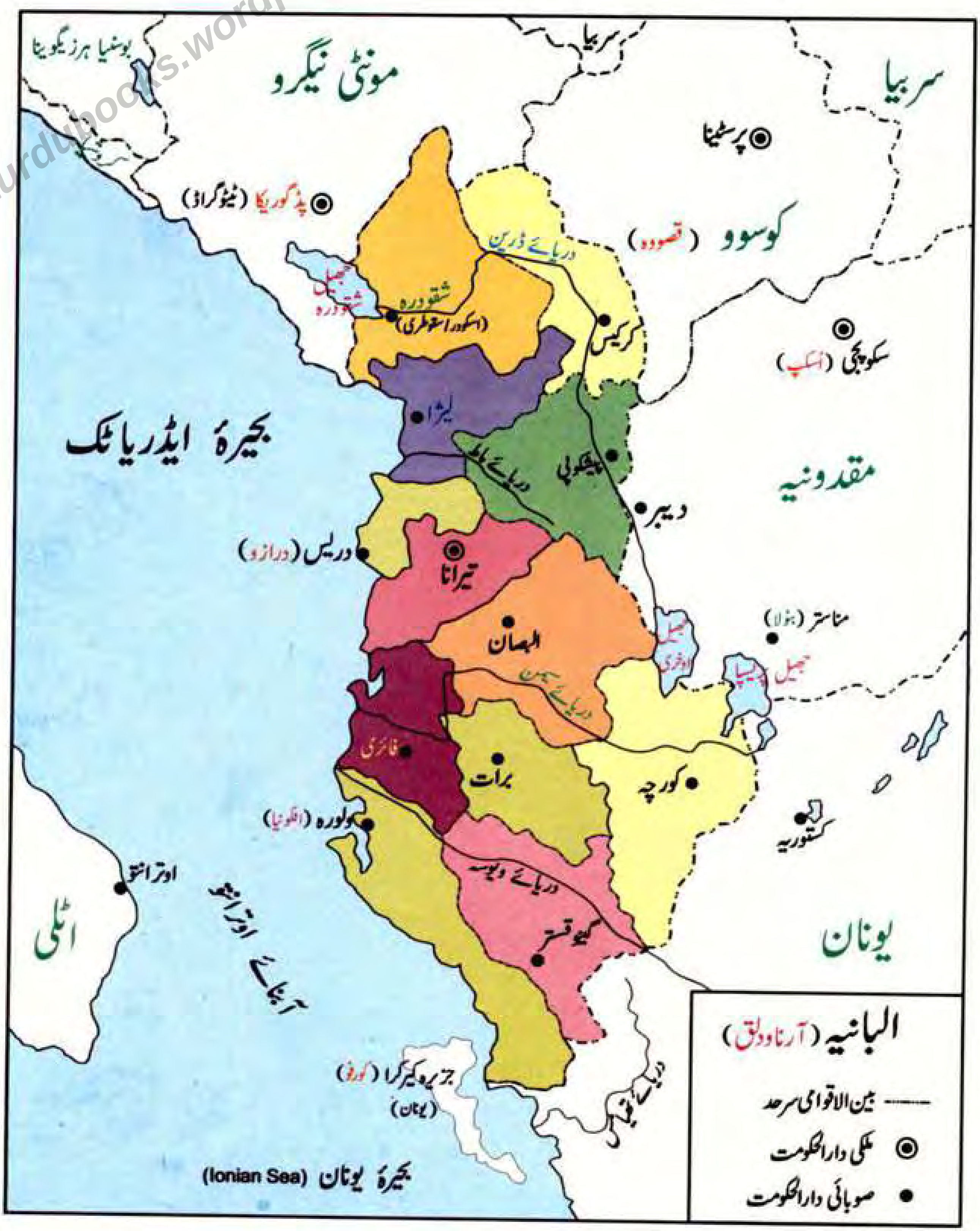
دور استعمار دوسری جنگ عظیم کے دوران میں ۵ اپریل ۱۹۳۹ء کو اٹلی نے یورپ کی اتحادی افواج کو البانیا سے نکلنے کا الٹی میٹم دینے کے بعد اس کی افواج نے اپنی فضائیہ کی مدد سے البانیا کی بندرگاہ کی طرف پیش قدمی کر کے وہاں پڑاؤ ڈال دیا۔ اسی دن شاہ زوغ اور حکومت کے دوسرے اہلکار ملک سے فرار ہو کر یونان چلے گئے۔ اس طرح ۷ اپریل ۱۹۳۹ء کو تمام البانیہ پر اٹلی کا مکمل قبضہ ہو گیا (World Muslim Gazetteer، ص ۵۳)۔ مگر البانوی باشندوں نے اٹلی کے قبضے کو تسلیم نہ کیا اور قوم پسندوں، جمہوریت پسندوں اور کمیونسٹوں نے باہمی اتحاد کر کے اس قبضے کے خلاف جدوجہد شروع کر دی۔ موخرالذکر جماعت کو جنرل ٹیٹو کی حمایت بھی حاصل تھی، جس کی حمایت پا کر ۱۹۴۱ء میں یہاں کمیونسٹ پارٹی کا قیام عمل میں آیا تھا۔ مزاحمت کا سلسلہ ستمبر ۱۹۴۳ء تک یعنی اس وقت تک جاری رہا جب تک وہاں اطالوی تسلط قائم رہا۔ اٹلی نے اس دوران میں البانیا میں ایک نام نہاد حکومت قائم کی، جس کا سربراہ شویت بیگ ورلیس (Sheveet Beg Var ace) تھا۔ اس نام نہاد حکومت نے ۱۲ اپریل ۱۹۳۹ء کو اٹلی کو باقاعدہ طور پر البانیا پر حکومت کرنے کا حق دے دیا۔

اس پر آزادی کی جنگ تیز ہو گئی اور البانوی مسلمانوں نے آزادی کے لیے دونوں طریقے اختیار کیے۔ ایک طریقہ قانونی اور جمہوری تھا اور دوسرا مسلح جدوجہد کا۔ کچھ لوگوں نے ۱۹۴۰ء سے غیر ملکی آمریت کے خلاف مسلح جدوجہد کا راستہ اپنایا اور حکومت کے خلاف گوریلا جدوجہد شروع کر دی اور دوسری طرف کچھ جماعتیں آئینی اور جمہوری طریقے سے حصول آزادی کی جدوجہد کرتی رہیں۔ دوسری جنگ عظیم کے دوران میں البانیہ پر پہلے اٹلی نے اور پھر جرمنی نے قبضہ کر لیا (Stateman's Year Book 2002، ص ۱۳۲)۔

دوسری عالمی جنگ کے دوران میں تحریک آزادی میں مزید شدت آ گئی۔ بین الاقوامی محاذ پر جرمنی کی شکست کا اس کے زیر انتداب علاقوں پر بھی اثر پڑا اور البانیا سے اس کی افواج کے انخلا کے بعد ۲۲ اکتوبر ۱۹۴۴ء کو "اینٹی فاسسٹ نیشنل لبریشن فرنٹ" (Anti Fascist National Libration Front) کی حکومت کا قیام عمل میں آیا، جس کا سربراہ ہوکسا (Enva Hoxha) تھا۔ جو ایک کمیونسٹ لیڈر اور فرانس سے تعلیم یافتہ ایک سکول ٹیچر تھا۔ اسے پانچ سال کے لیے صدر نامزد کیا گیا۔ ۱۰ نومبر ۱۹۴۵ء کو برطانیہ، امریکہ اور روس نے ہوکسا کی عبوری حکومت کو اس شرط پر تسلیم کر لیا کہ حکومت آزادانہ انتخابات کرائے گی۔ چنانچہ ۲ دسمبر ۱۹۴۵ء کو انتخابات ہوئے جن میں ہوکسا صدر منتخب ہو گیا۔ ۱۱ جنوری ۱۹۴۶ء کو البانیا کو جمہوریہ قرار دے دیا گیا۔

اس تحریک میں چونکہ کمیونسٹ جماعتیں پیش پیش تھیں، اس لیے ملک کو آزادی تو حاصل ہو گئی، لیکن اس کے نتیجے میں ایک طویل عرصے کے لیے یہاں کمیونزم کی حکمرانی قائم ہو گئی۔ ۱۹۵۰ء میں ملک کے آئین کو سوویت یونین (روس) کے آئین سے ہم آہنگ کرنے کے لیے کئی دفعات دستور میں شامل کی گئیں، اس وقت سوویت یونین کے البانیہ کے ساتھ خصوصی مراسم قائم تھے، اسی بنا پر امریکہ اور برطانیہ نے البانیا سے تعلقات منقطع کر لیے اور البانیہ کو اقوام متحدہ کا رکن بننے کی تجویز کو کئی بار ویٹو کیا۔ بالآخر وہ ۱۵ دسمبر ۱۹۵۵ء کو اقوام متحدہ کا رکن بن گیا۔

اس عرصے میں ملک کے یوگوسلاویہ اور سوویت یونین سے تعلقات نہایت خوشگوار رہے۔ البانیا ۱۹۵۵ء میں


بوسنیا ہرزیگوینا
مونٹی نیگرو
سربیا
سربیا
پرسٹینا
پڈگوریکا (ٹیٹوگراڈ)
کوسوو (قسووہ)
دریائے ڈرین
جھیل شقودرہ
شقودرہ
(اسکودر اسقوطری)
کریس
سکوپجی (اسکپ)
لیژا
بحیرۂ ایڈریاٹک
پشکوپی
دریائے ماٹ
مقدونیہ
دیبر
دریس (درازو)
تیرانا
مناستر (بٹولا)
جھیل اوہری
جھیل پریسپا
الباسان
دریائے سیمن
فائری
برات
کورچہ
ولورہ (افلونیا)
کستوریہ
اوترانتو
آبنائے اوترانتو
دریائے ویوسہ
گیروقستر
اٹلی
یونان
جزیرہ کیرکرا (کورفو)
(یونان)
بحیرۂ یونان (Ionian Sea)
البانیہ (آرناودلق)
بین الاقوامی سرحد
ملکی دارالحکومت
صوبائی دارالحکومت

وارسا پیکٹ میں شامل ہوئے، سوویت یونین نے البانیا کی ہر قسم کی سیاسی و معاشی امداد جاری رکھی۔ ۱۹۶۰ء میں "روس چین جنگ" کے دوران میں البانیا نے چین کی حمایت کی۔ انہی دنوں میں (۱۹۵۶ء میں) سوویت یونین کے یوگوسلاویہ کے ساتھ تعلقات خراب ہوگئے، جس کا البانیہ کے حالات پر بھی اثر پڑا، چنانچہ ۱۹۶۲ء میں البانیا وارسا پیکٹ سے نکل گیا اور اس نے چین سے اپنے "خصوصی سرپرست ملک" کے طور پر تعلقات قائم کر لیے، (۱۹۶۱ء۔ ۱۹۷۷ء)۔ ۱۹۷۱ء میں البانیا نے یوگوسلاویہ اور یونان کے ساتھ بھی تعلقات قائم کر لیے۔ ۱۹۷۶ء میں نیا آئین بنایا گیا، جس کے تحت البانیا کا نام "سوشلسٹ پیپلز جمہوریہ" رکھا گیا۔ ۱۹۷۸ء میں جب البانیا نے "ویت نام" کی مدد کی، تو چین نے البانیا کے ساتھ اپنے سفارتی تعلقات منقطع کر لیے۔

دسمبر ۱۹۸۱ء میں وزیراعظم محمد شاہ (Mehmet Shaha) کو گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا۔ شاہ کی ہلاکت کے بعد حالات میں تبدیلی آئی اور ایک نئی حکومت تشکیل دی گئی اور عادل چرکینی (Adil Charcani) کو وزیراعظم بنایا گیا۔

انور ہوکسا کا اپریل ۱۹۸۵ء میں انتقال ہوا، تو کسی غیر ملکی وفد کو جنازے میں شرکت کی اجازت نہ دی گئی اور روس کی طرف سے افسوس کے پیغام کو مسترد کر دیا گیا اور فروری ۱۹۸۷ء میں، رمیز عالیہ کو صدر منتخب کر لیا گیا (*The Europa World Year book 1996*، ۳۱۶:)۔

انور ہوکسا کا انتقال ملک میں دور رس تبدیلیوں کا نقطہ آغاز بن گیا اور کمیونزم نظام حکومت میں دراڑیں پڑنا شروع ہوگئیں اور ملک پر "جبر و تسلط" کا جو نظام ۱۹۴۴ء سے نافذ العمل تھا وہ آہستہ آہستہ ختم ہونے لگا۔ سوویت یونین کے خاتمے کے بعد البانیا کے آئین میں کئی تبدیلیاں کی گئیں، جن میں سے ایک "اپوزیشن" جماعتوں کے قیام کی اجازت بھی تھی۔

مئی ۱۹۹۰ء میں قومی اسمبلی نے عدالتی نظام میں جامع اصلاحات کی منظوری دی اور مختلف معاشی اصلاحات کا بھی اعلان کیا۔

جون ۱۹۹۱ء کے شروع میں ایک عام ہڑتال کی بنا پر وزیر اعظم، فینس ننیو (Fales ninow) کی حکومت نے استعفیٰ دے دیا اور یلی بفی (Ylli Bafi) کی سربراہی میں نئی حکومت قائم ہوئی جس میں متعدد سیاسی جماعتوں کے نمائندے اور آزاد ارکان بھی شامل تھے۔

اگست ۱۹۹۱ء کے آخر میں منوش مفتی (سابق ڈپٹی چیئرمین وزارتی کونسل) اور کئی سابق سینئر افسران کو گرفتار کر لیا گیا۔ ان پر اقتدار کے بے جا استعمال کا الزام تھا۔ اکتوبر ۱۹۹۱ء میں لوگوں نے صدر رمیز عالیہ سے استعفے کا مطالبہ کیا اور مختلف شہروں میں کامیاب ہڑتال کی۔ انہی دنوں ایک سیاسی جماعت (ڈی۔ پی۔ اے) نے نئے انتخابات کا مطالبہ کر دیا۔ ان مظاہروں کی وجہ سے دسمبر ۱۹۹۱ء میں حکومت ختم ہوگئی۔ ولسن احمد (Vilson Ahmet) وزیر خوراک کو وزارتی کونسل کا چیئرمین بنا دیا گیا اور ایک نئی متحدہ حکومت قائم ہوگئی۔ مارچ ۱۹۹۲ء کے انتخابات میں غیر کمیونسٹ حکومت منتخب ہوئی اور یوں طویل عرصے کے بعد کمیونزم کی حکومت کا خاتمہ ہوا [*Statesman's Year Book 2005*، ص۱۳۱]۔

ایس۔پی۔اے (SPA) کی شکست کے بعد رمیز عالیا نے ۳ اپریل ۱۹۹۲ء کو صدارت سے استعفیٰ دے دیا۔ ان کی جگہ ڈی۔پی۔اے (DPA) کے ڈاکٹر صالی (صالح) بریشا (Dr.Sali Berishs) کو صدر منتخب کیا گیا۔ اپریل کے وسط میں ایک قومی حکومت سکندر مکسی کی وزارت عظمیٰ میں قائم ہوگئی۔ ۱۸ ستمبر ۱۹۹۲ء کو سابق صدر رمیز عالیہ کو حراست میں لے لیا گیا اور دوسرے کمیونسٹ افسران کو بھی بدعنوانی کے الزام میں گرفتار کر لیا گیا۔ اسی ماہ میں اتارنی جنرل میکسیم ہوکسا (Maksim Hoxha) کو بھی معزول کر کے گرفتار کر لیا گیا۔ اس پر الزام تھا کہ اس

نے اپنے اقتدار کا غلط استعمال کیا ہے۔ فروری ۱۹۹۳ء میں سابق وزیراعظم والسن احمد کو گھر میں قید کر دیا گیا، جو اس وقت اپنی جماعت (ایس۔پی۔اے) کا صدر تھا۔

نومبر ۱۹۹۴ء میں صدر ڈاکٹر صالح بریشا نے آئین کا مسودہ قومی اسمبلی میں پیش کیا، مگر اسے دو تہائی اکثریت سے رد کر دیا گیا (The Europa World Year Book، ۱۹۹۶ء، ۳۱۸:۱)۔

پارلیمنٹ کے انتخابات مئی ۱۹۹۶ء میں ہوئے۔ ان انتخابات میں سات جماعتوں نے حصہ لیا۔ ان انتخابات میں ڈیموکریٹک پارٹی نے ۹۵ نشستیں حاصل کیں (The Statesman's Year Book، ص۷۳)۔ کچھ باقی جماعتوں (مثلاً ایس۔اے۔ایس، ڈی۔پی اور ڈی۔اے۔پی) نے ان نتائج کو ماننے سے انکار کر دیا اور اس کے خلاف سڑکوں پر نکل آئے۔

الیکشن کا دوسرا مرحلہ ۲ جون ۱۹۹۶ء کو مکمل ہوا۔ سرکاری نتائج کے مطابق ڈیموکریٹک پارٹی نے 115 میں سے ۱۱۰ سیٹیں حاصل کیں۔ حزب اختلاف نے انتخابات کا بائیکاٹ کر دیا تھا جس کی وجہ سے ۱۶ جون ۱۹۹۶ء کے انتخابات میں DPA نے تمام نشستیں جیت لیں۔ اس طرح قومی اسمبلی کی ۱۴۰ سیٹوں میں سے ۱۲۲ نشستیں ڈیموکریٹک پارٹی نے حاصل کی ہیں (The Europa World Year Book، ۳۱۳:۱)۔ الکسندر مکسی نے جولائی ۱۹۹۶ء میں نئی کابینہ تشکیل دی۔ اگست ۱۹۹۶ء میں حکومت نے ایک مستقل مرکزی "الیکشن کمیشن" مقرر کیا اور ڈاکٹر صالح بریشا کو ڈیموکریٹک پارٹی کی طرف سے ۳ مارچ ۱۹۹۷ء کو بلامقابلہ صدر منتخب کر لیا گیا۔

انہی دنوں ایک مالیاتی بحران نے سر اٹھایا، جس کی وجہ ۱۹۷۷ء میں سرکاری طور پر شروع کی گئی اسکیم میں فراڈ کا منظر عام پر آنا تھا۔ ۱۹۹۰ء میں سرکاری طور پر اسکیم شروع کی گئی تھی، جس میں لوگوں سے یہ وعدہ کیا گیا تھا کہ اس کے تحت سرمایہ لگانے والوں کو ۳۰ سے ۶۰% تک منافع دیا جائے گا۔ یہ اسکیم ۱۹۹۷ء میں بری طرح ناکام ہوگئی اور لوگوں کی رقوم ڈوب گئیں۔ اس پر پورے ملک میں ہنگامے شروع ہوگئے، جو اس قدر زوردار تھے کہ صدر بریشا نے ملکی حکومت کو معزول کر دیا اور ایمرجنسی کے نفاذ کا اعلان کر دیا، حتی کہ امن وامان قائم رکھنے کے لیے، اقوام متحدہ کو امن فوج بھیجنا پڑی۔ ۳ مارچ ۱۹۹۷ء کو بریشا کا دوسری مرتبہ بطور صدر انتخاب عمل میں آیا۔ اگست ۱۹۹۷ء میں اقوام متحدہ کی امن فوج کی واپسی کے بعد ہنگامے دوبارہ شروع ہوگئے۔ ۱۲ ستمبر ۱۹۹۸ء کو صدر بریشا کو قتل کر دیا گیا، جس کی وجہ سے الیرمیٹا (Ilir Meta) (ولادت ۱۹۶۹ء) ۲۹ اکتوبر ۱۹۹۹ء کو ملک کا وزیراعظم منتخب ہوگیا۔ وہ ۳۰ سال کی عمر میں، پورے یورپ میں سب سے کم عمر وزیراعظم ہونے کا اعزاز رکھتا ہے۔ جب ۱۹۹۹ء میں البانوی باشندوں کو، یوگوسلاویہ کے اختتام پذیر ہونے کے بعد، کسووو میں قتل کیا جانے لگا، تو اس کے نتیجے میں دونوں ملکوں میں کشیدگی بڑھ گئی، البانوی حکومت نے اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل سے مطالبہ کیا کہ البانوی باشندوں کی حفاظت کی جائے (The Statesman's Year Book 2002، ص۱۳۳)۔ ۱۹۹۹ء میں کسووو کے بحران کے موقع پر، نیٹو (NATO) نے یوگوسلاویہ پر ہوائی حملوں کا سلسلہ شروع کر دیا، جس کے نتیجے میں مہاجرین کا ایک سیلاب البانیہ کی طرف امڈ پڑا (The Statesman's Year Book 2005، ص۱۳۱)۔

۳۔ آئین: البانوی آئین پر برسوں کمیونسٹ طرز حکومت کی چھاپ رہی۔ حصول آزادی کے بعد ۱۴ مارچ ۱۹۴۶ء کو البانیا کا آئین منظور کیا گیا۔ ۱۹۵۰ء، ۱۹۵۵ء، ۱۹۶۰ء اور ۱۹۶۳ء میں کچھ ترامیم کی گئیں۔ دسمبر ۱۹۷۶ء میں ایک نیا آئین بنایا گیا جس کے ذریعے البانیا کو

سوشلسٹ عوامی جمہوریہ قرار دیا گیا۔ سوویت یونین کے خاتمہ کے بعد فروری ۱۹۸۹ء میں ریفرنڈم کے ذریعہ نیا آئین منظور کیا گیا تھا۔ عبوری آئین اپریل ۱۹۹۱ء میں نافذ ہوا۔ فروری ۱۹۹۲ء میں انتخابات کا نیا قانون منظور ہوا۔ ایک نئے آئین کا مسودہ نومبر ۱۹۹۴ء میں قومی ریفرنڈم کے ذریعہ منظور کرانے کی کوشش کی گئی، جسے قومی اسمبلی نے اکثریت سے مسترد کر دیا

۲۸ نومبر ۱۹۹۸ء سے نیا آئین نافذ ہے۔ اس کے مطابق قومی اسمبلی آئین سازی کا سب سے بڑا ادارہ ہے، اس کو جنگ کا اعلان کرنے اور بین الاقوامی معاہدوں کی منظوری دینے کا اختیار حاصل ہے۔ البانیا کے صدر، سپریم کورٹ کے جج، اٹارنی جنرل اور اس کے معاونین کا بھی وہی تقرر یا منظوری دیتی ہے۔

۲۴ جون اور ۸ جولائی ۲۰۰۱ء میں جو انتخابات ہوئے۔ ان میں PSS (سوشلسٹ پارٹی آف البانیا) نے ۱۴۰ نشستوں میں سے ۷۳ نشستیں حاصل کیں۔ الفرڈ موسیو ۲۴ جون ۲۰۰۲ء سے ملک کا نیا صدر ہے۔

نئے آئین کی رو سے قومی اسمبلی ۱۴۰ ارکان پر مشتمل ہے جو چار سال کے لیے منتخب ہوتے ہیں۔ ان میں سے ۱۰۰ براہ راست منتخب ہوتے ہیں اور ۴۰ ارکان کا انتخاب بالواسطہ طور پر کیا جاتا ہے۔ صدر کے انتخاب کے موقع پر اگر کوئی شخص واضح برتری حاصل نہ کرے تو زیادہ ووٹ لینے والے امیدواروں کے درمیان دوبارہ مقابلہ ہوتا ہے اور واضح برتری لینے والا شخص ہی جمہوریہ کا صدر اور ریاست کا سربراہ مقرر ہوتا ہے۔ اس کا پانچ سال کے لیے قومی اسمبلی خفیہ بیلٹ کے ذریعہ انتخاب کرتی ہے۔ کوئی شخص دو میعادوں سے زیادہ صدر نہیں رہ سکتا۔ صدارت کے عہدے کے دوران میں صدر کسی اور عہدے پر کام نہیں کر سکتا (*The Statesman's Year Book* 2005، ص ۳۲)۔

صدر قومی اسمبلی کے بنائے ہوئے قانون کی توثیق اور وزارتی کونسل کے چیئرمین کا انتخاب کرتا ہے۔ جب مقننہ کا اجلاس نہ ہو رہا ہو تو صدر قومی اسمبلی کی طرف سے احکام صادر کرتا ہے (*The Europa World Year Book*، ۳۲۵)۔

نئے آئین کی رو سے صدر کو زیادہ اختیارات حاصل ہیں۔ وہ تمام افواج کا کمانڈر انچیف ہے۔ وفاقی کونسل کے ارکان کو بھی وہی نامزد کرتا ہے، اور قومی اسمبلی ان کی توثیق کرتی ہے۔ ریاست کے بنیادی ادارے مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ ہیں۔ لوگ اپنا حق اپنے نمائندوں کے ذریعہ استعمال کرتے ہیں جن کو وہ آزادانہ بالغ رائے دہی کی بنیاد پر براہ راست خفیہ ووٹ کے ذریعہ منتخب کرتے ہیں۔ عدلیہ آزاد ہے۔ جس کی نظر میں تمام شہری برابر ہیں۔

پرچم: پرچم کا رنگ سرخ ہے، اس کے مرکز میں دو سروں والا کالا عقاب بنا ہوا ہے۔

بین الاقوامی تعلقات: البانیہ ۱۹۵۵ء سے اقوام متحدہ کا باقاعدہ رکن ہے۔ دسمبر ۱۹۹۲ء میں اسے اسلامی کانفرنس کی تنظیم OIC (Organization of the Islamic Conference) کا بھی رکن بنا لیا گیا۔ وہ نیٹو (NATO) میں شامل ہے۔ البانیا نے نیٹو کے ساتھ فوجی تعاون کا معاہدہ ۱۹۹۴ء میں کیا۔ البانیہ یورپی کونسل میں جولائی ۱۹۹۵ء سے شامل ہے (*The Statesman's Year Book* 2005، ص ۳۲۹_۳۳۰)۔

معیشت: البانیا یورپ کا ایک غریب ملک ہے۔ اس کی معیشت بحران کا شکار ہے۔ ملک میں بیروزگاری کی شرح ۳۵ فیصد ہے اور ملک میں صنعتی پیداوار کی شرح ۱۹۹۲ء سے تقریباً نصف ہو چکی ہے۔ حکومت ورلڈ بینک اور آئی ایم ایف کے ذریعے ایک نئے اقتصادی اصلاحی پروگرام پر عمل کر رہی ہے۔ جس کے تحت معاشی آزادی اور پرائیویٹائزیشن کے پروگرام سرفہرست ہیں۔ (کتاب مذکور،

ص ۳۳۱۔ ملک میں جو معاشی تبدیلی آئی ہے اس کے تحت ملک کی معیشت حصول ملکیت کے مختلف طریقوں پر استوار ہے۔ معیشت میں زراعت کو خصوصی اہمیت حاصل ہے

سیاحت ۱۱۔ قدرتی ذرائع کو زیادہ اہمیت دی جا رہی ہے۔ یہاں کی کرنسی لیک (Lek) کہلاتی ہے اور اعشاری نظام رائج ہے۔ ایک لیک ۱۰۰ کندار (Qindar) کا ہوتا ہے۔ مارچ ۱۹۹۷ء میں شرح تبادلہ پونڈ ۲۲۱.۲۸ لیک اور امریکی ڈالر ۱۳۶ لیک کے برابر تھا

البانیہ پانی سے بجلی کی پیداوار میں خود مختار ہے، تیل اور گیس ۱۹۲۰ء سے ملک میں نکل رہا ہے | جس کے ذخائر کا اندازہ ۲۰ ملین ٹن ہے۔ ۱۹۹۳ء میں خام تیل کی مجموعی پیداوار ۰.۹۹ ملین ٹن تھی۔ قدرتی گیس بھی نکالی جاتی ہے جس کے ذخائر کا اندازہ ۸،۰۰۰ ملین کیوبک میٹر ہے۔ ۱۹۹۳ء میں اس کی پیداوار ۱۰۰ ملین کیوبک میٹر تھی (the State man's Year Book 1996-1997، ص ۳۱۹ـ۳۲۰)

معدنیات: البانیا میں بھورا کوئلہ، کرومیم، کچی دھات، لوہا اور نکل وغیرہ پایا جاتا ہے۔

زراعت: ۱۹۹۶ء کی مردم شماری کی رو سے ۲۰% آبادی زراعت پر گزارہ کرتی ہے۔ تمام ملک میدانی علاقے، جنگلات اور پہاڑوں پر مشتمل ہے۔ یہاں ایڈریاٹک جنوب (Adriatic bitlara)، کورچ (Korce)، کورتزا (Koritza) اور بیسن (Basin) کے علاقے بہت زرخیز ہیں (The States man's World Year Book ۹۸ـ۱۹۹۷ء، ص ۷۹)۔

لبنیہ میں انگور، گندم، چقندر، مکئی، آلو، سورگھم، کپاس، باجرہ، سورج مکھی، زیتون اور تمباکو وغیرہ کی کاشت ہوتی ہے۔ زرعی ملک ہونے کی بنا پر مویشی عام پالے جاتے ہیں (The States man's World Year Book ۹۸ـ۱۹۹۷ء، ص ۷۶)۔

صنعت: مجموعی پیداوار کم ہے، خاص صنعتیں زرعی پیداوار کے متعلق ہیں۔ ملک میں کپڑے، تیل صاف کرنے اور سیمنٹ کے کئی کارخانے ہیں۔ اس کے علاوہ، سٹیل، فاسفیٹ، ایلومینیم نائٹریٹ، سلفیورک ایسڈ، سگریٹ، صابن، سبزیوں کا تیل اور شراب وغیرہ کے کارخانے بھی ہیں

مواصلات: ملک میں مواصلات کا بہت عمدہ نظام ہے۔ ڈاک، ٹیلی فون اور موبائل فون وغیرہ کا نظام عمدہ طور پر کام کر رہا ہے، اس کے علاوہ ریڈیو اور ٹیلی ویژن بھی کام کر رہے ہیں، جبکہ پرائیوٹ طور پر ریڈیو کے ۳۰ سٹیشن ہیں، جن پر علاقائی پروگرام پیش کیے جاتے ہیں۔ (کتاب مذکور، ۹۸ـ۱۹۹۹ء، ص ۷۳ـ۷۴)

سڑکیں: البانیا میں پورے ملک کے بڑے بڑے شہروں کو سڑکوں کے ذریعے باہم ملا دیا گیا ہے۔ ایک جائزے کی رو سے وہاں پر بعد ۱۹۹۸ء میں ۳،۲۲۱ کلومیٹر مرکزی شاہراہیں، ۸ـ۳۲ کلومیٹر دوسرے درجہ کی، اور ۱۰،۵۰۰ کلومیٹر دوسری سڑکیں ہیں۔ (کتاب ۲۰۰۲، ص ۱۳۶)

ریلوے: اس کے علاوہ ملک میں ریلوے کا نظام بھی کام کر رہا ہے۔ ۱۹۹۶ء میں ریلوے لائن کی لمبائی ۷۲۰ کلومیٹر تھی۔

فضائیہ: "البانیہ ایئر لائن" کے نام سے ملک کا ایک فضائی ادارہ قائم ہے جس کا معاہدہ کویت کی ایک کمپنی کے ساتھ ہے، اس نے اکتوبر ۱۹۹۵ء سے کام شروع کیا۔ ۱۹۹۸ء میں، البانیہ کو کئی ملکوں سے فضائی پروازوں کے ذریعے ملا دیا گیا ہے، اس کے علاوہ دنیا کی اہم ترین فضائی کمپنیاں بھی، یہاں سے اپنی خدمات مہیا کر رہی ہیں۔

بندرگاہیں: اہم بندرگاہیں دریز (Durres)، ولورا، سرندے اور شینجین (Shengjin) ہیں۔

عدلیہ: ایک نیا ضابطہ فوجداری جون ۱۹۹۵ء میں متعارف کرایا گیا، جس کی رو سے عدلیہ کا نظام مجلس عدل (Council of Justice) کے ذریعے چلایا جاتا ہے جس کی

سربراہی جمہوریہ کا صدر کرتا ہے، جو عدالت کے لیے ججوں کا انتخاب کرتی ہے۔ ۱۹۹۰ء میں وزارت قانون ۱۹۹۳ء میں پارلیمنٹ بنائی، نئے وقت قانون میں عورتوں کو پھانسی دینا ممنوع ہے (The Concise World Year Book، ۱۹۹۶ء، ص ۳۲۷)۔

مذہبی حالت: البانیا کی ۷۰% آبادی مسلمان ہے جس میں اکثریت سنی مسلمانوں کی اور کچھ بکتاشی بھی ہیں۔ ۱۱ فی صد عیسائی (۴ء۶ قدامت پرست اور ۵% رومن کیتھولک) ہیں اور ۱۸ فیصد دوسرے مذاہب کے حامل ہیں (The State man's World Year Book 2005، ص ۱۳۳_۱۳۴)۔

ایک اندازے کے مطابق البانیا میں بکتاشیوں کے ۲۶۰ زاویوں کے علاوہ ۸۰۰ مسجدیں ہیں۔ البانیا کی سب سے پرانی مسجد ۱۳۸۰ھ میں ترکوں نے بیرت میں بنائی۔ الیاس مربہوری مسجد کرک (Korce) میں ہے جو ۱۴۹۴ء میں تعمیر کی گئی۔ شکودر مسجد پورے البانیہ میں، اس لحاظ سے منفرد ہے کہ یہ استانبول کے شاہی انداز تعمیر کا نمونہ ہے۔ عبدالرحمن پاشی مسجد پکینی (Peqini) کے قریب واقع ہے جسے البانیا میں اسلامی تہذیب کے اعلیٰ ترین نمونوں میں سے ایک سمجھا جاتا ہے، یہ مسجد ۱۸۲۲ء میں تعمیر ہوئی اس کا گھڑی والا مینار اور عام مینار مرکزی حصے سے متعلق ہیں (The Oxford Enclopeadia of Modern Islamic World، ۱۵۱:۶)۔

تعلیم: ابتدائی اور ثانوی تعلیم مفت اور لازمی ہے۔ ابتدائی تعلیم ۸ برسوں میں اور ثانوی ۴ سالوں میں مکمل کی جاتی ہے۔ ۱۹۹۵_۹۶ء میں ۲،۶۷۰ ابتدائی سکول ۴،۰۱۹ اساتذہ، تعلیم پر مامور تھے۔ یہاں چار یونیورسٹیاں تھیں، ایک زرعی یونیورسٹی، ایک ٹیکنالوجی یونیورسٹی، ایک پولی ٹیکنیک یونیورسٹی، ایک فائن آرٹس اکیڈمی اور فزیکل ایجوکیشن کی اعلی تعلیم کا ایک ادارہ تھا (The Statesman's World Year Book ۲۰۰۲ء، ص ۱۳۷)۔

صحت: ملک میں طبی ادویات مفت مہیا کی جاتی ہیں۔ البتہ ادویات کی قیمت لی جاتی ہے۔ ۱۹۹۳ء میں کل ۴۰۴ ہسپتال تھے۔ ۱۳۰۸ ڈاکٹر، ۱۸۰۱ نرسیں تھیں اور ۱۹۹۵ء میں ہسپتال کے ۱۰،۰۰۰ بستر تھے (کتاب مذکور، ص: ۷۳)۔

مآخذ: (۱) The States man's World Year Book 1997-98، ص ۷۳، ۲۰۰۲ء، ص ۱۳۲، ۱۳۷؛ (۲) The New Encyclopaedia Britannica (Macropedia)، ۱:۹۰ بعد؛ (۳) World Muslim Gazetteer، ۴۹ تا ۵۶؛ (۴) The Europa World Year Book 1996-1997، ۱:۳۱۹ تا ۳۳۱؛ (۵) New Age Encyclopaedia، ۱:۱۹۷ تا ۱۹۹؛ (۶) Deaek Hall: Albania and the Albanian، لندن، نیویارک ۱۹۹۴ء؛ (۷) The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World، ۱:۶۵ تا ۶۷؛ (۸) Marmalaka Ramadan: Albania and Albanica، لندن ۱۹۷۵ء؛ (۹) Skendi Staro: The Albanian Awakening 1878، پرنسٹن ۱۹۶۷ء؛ (۱۱) اسلامی الممالک، ۵۴ تا ۵۸۔

(شمیم روشن آرا و محمود الحسن عارف)

** ------- **

التزام: (ج) زراعتی محصول کی ایک قسم جو سلطنت × عثمانیہ میں مستعمل تھی (عثمانی التزام پر خصوصی بحث کے لیے دیکھیے آآآ بذیل ملتزم)۔ یہ مقالہ انیسویں صدی مصر کے التزام سے متعلق ہے۔ (ادارہ)]۔

مصر میں التزام بحیثیت ایک زرعی نظام محمد علی کی مرکزی دفتر شاہی حکومت کے قیام کی کوششوں سے مطابقت نہیں رکھتا تھا۔ اس کے عہد حکمرانی سے متصل

پہلے دور میں التزام ایک دو برس یا چند برسوں کے لیے بھی دیے جاتے تھے جو قابل تنسیخ تھے۔ ازیں بعد ان کو زندگی بھر کے لیے، اور اس سے بڑھ کر قابل وراثت اور انتقال پذیر جائداد کے طور پر عطا کرنے کا رواج پڑ چکا تھا۔ اس طرح ریاست زرعی محاصل کے ایک حصے سے محروم ہو جاتی تھی، علاوہ ازیں وراثتی التزامات اقتدار کے نئے مراکز کے قیام کا باعث بن رہے تھے۔ اس عہد کے اہم ملتزمین قبائلی شیوخ اور علما تھے جو اس حیثیت میں خاصی بڑی دولت جمع کر رہے تھے اور زبردست سیاسی اثرات کے مالک تھے (جبرتی، ۴:۲۸).

مصر پر فرانسیسی انتداب کے دوران میں التزام کو ختم کرنے کی کوشش کی گئی (دیکھیے المویلحی، در BIE، (۳۰)، ۱۹۴۹ء، ص ۱۹۷۔۳۲۸)، لیکن کامیابی نہ ہوئی، بلکہ یہ نظام بعد میں دوبارہ قائم کر دیا گیا۔ محمد علی نے اپنے عہد حکمرانی کے ابتدائی برسوں میں کسانوں پر بتدریج براہ راست لگان کا بوجھ ڈالنا شروع کیا (یعنی یہ ٹیکس ملتزمین کے توسط سے نہیں لگایا گیا) اور ملتزمین کے فائض (منافع) کا کچھ حصہ ضبط کر لیا اور پھر ۱۸۰۸ء تا ۱۸۱۰ء میں ان ملتزمین کے پورے کے پورے التزامات چھین لیے گئے جو اپنے واجبات ادا کرنے کے قابل نہیں تھے۔ مارچ ۱۸۱۱ء میں محمد علی نے ممالیک کا اندھا دھند قتل عام کیا اور اس سال کے آخر میں اس نے ایک خاص دیوان قائم کیا جو معلومات جمع کر کے اور کسانوں کی شکایات کا ازالہ کر کے، ملک میں ملتزمین کا قلع قمع کرتا رہا۔ مئی ۱۸۱۲ء میں بالائی مصر میں ممالیک کی مکمل شکست کے بعد اس علاقے کے تمام التزامات کو بغیر معاوضہ دیے ضبط کر لیا گیا۔ یہ قطعات دوسرے ملتزمین کو منتقل نہیں کیے گئے، بلکہ مضبوط کے نام سے حکومت کے ہاتھ میں رہے۔ فروری مارچ ۱۸۱۴ء میں زیریں مصر میں بھی اسی طرح التزامات ضبط کر لیے گئے اور اراضی حکومت کی طرف منتقل ہو گئی۔ البتہ یہاں ملتزمین کو ان کے سابق فائض کے مساوی زندگی بھر کے لیے سالانہ وظیفہ دیا گیا (جو بعد میں موروثی بن گیا)۔ ۱۸۱۵ء میں محمد علی نے فوج اور علما کے زبردست دباؤ کے باوجود اپنی اصلاحات برقرار رکھیں اور دعویداروں اور باغیوں کو خالی خولی وعدوں پر ٹرخا دیا.

اسیہ اراضی (یعنی التزام کا وہ حصہ جو ملتزم کو اس کے اپنے استعمال کے لیے دیا جاتا تھا) بالائی مصر میں التزامات کے ساتھ ہی ضبط کر لی گئی۔ زیریں مصری علاقے میں ملتزمین کے احتجاج کا یہ نتیجہ نکلا کہ انھیں ایسی زمینوں پر حق استفادہ دے دیا گیا۔ بنیادی طور پر فرض کیا جاتا تھا کہ اسیہ اراضی ملتزمین کی وفات پر ریاست کو واپس مل جائے گی مگر ملتزمین عملی طور پر ایسی زمینوں کو وقف اہلی قرار دے دیتے تھے۔ اس کی پیش بندی کے طور پر سعید نے ۱۸۵۵ء میں فرمان جاری کیا کہ جس شخص کو بھی اسیہ اراضی کے حقوق حاصل ہوں گے اسے اجازت ہوگی کہ وہ اسے قانونی ترکے میں دے سکے اور ایسی زمین صرف اس صورت میں ریاست کی طرف لوٹے گی جب قابض خاندان کا کوئی فرد باقی نہ رہ جائے.

زیریں مصر کے ملتزمین کا سالانہ وظیفہ معمولی (التزام) تھا کیونکہ بالعموم حکومت کو کم رقم ادا کرنے کے پیش نظر یہ تدبیر اختیار کی جاتی تھی کہ حقیقی آمدنی کے مقابلے میں کم آمدنی ظاہر کی جائے۔ اس کے علاوہ وظیفے کی رقم میں وقتاً فوقتاً کمی کی جاتی رہی اور اس کی ادائی یکمشت نہیں کی جاتی تھی۔ ۱۸۲۱ء سے ۱۸۳۵ء کے مابین یہ رقم چھ ہزار کس سے کم ہو کر پچیس سو رہ گئی۔ پھر ۱۸۸۹ء اور ۱۸۹۵ء کے قوانین کی رو سے اس کی جگہ زندگی بھر کے لیے صرف ایک ہی بار ادائی نے لے لی.

مندرجہ بالا کا تعلق صرف زرعی محاصل والے

التزامات سے ہے، مگر وہ ٹھیکداری (التزام یا متعہد، یورپی منافع میں appalto) جس کا تعلق شہری محاصل، مخصوص قسم کی اشیا کی فروخت یا پیداوار اور بعض عوامی ضرورت کی اشیا کی فراہمی سے ہے تو وہ ۱۸۷۰ء کی دہائی تک باقی رہی۔ ایسے التزامات، جو نیلامی کے لیے پیش کیے جاتے تھے، مختلف ادوار میں حسب ذیل پر مشتمل تھے: محصولات اور چنگی، اہرام، نمک، مختلف شرابوں اور عطریات، سنا، مختلف بیجوں اور پام [تاڑ] کے پھلوں کی فروخت، مخصوص بازاروں کو (مویشیوں کی منڈیوں کے زوال کے زمانے میں ۱۹۰۰ تک) پٹے پر دینا، شکار بازی اور ماہی گیری، پارچہ بافی اور دوسرے کارخانے جو محمد علی نے ان صنعتوں کے زوال کے زمانے میں ۱۸۵۰ء اور ۱۸۶۰ء کی دہائیوں میں قائم کیے، سرکاری جریدے کی طباعت (۱۸۶۳ء)، دریائے نیل میں کشتیوں کے ذریعے نقل وحمل، ذبح خانے، مختلف شہروں میں اوزان و پیمائش، نیلام اور توارث و انتقال [جائیداد] کی محررات۔ ۱۸۴۳ء اور ۸۵۵ کے قوانین میں نیلامی کے مواقع پر ملتزمین کی موجودگی کے بارے میں ضوابط بنائے گئے؛ ان کے مابین خفیہ معاہدوں کی ممانعت کر دی گئی اور بے تحاشہ قیمتوں پر فروختگی، غیر معقول واجبات کے ذریعے ناجائز دباؤ اور دوسرے جرائم پر مقررہ جرمانے عائد کیے گئے۔ جونہی مناسب حکام اور اہل کار عوامی خدمات کے سلسلے میں فرائض سنبھالنے یا محصولات کی براہ راست وصولی کے لیے میسر آنے لگے، التزامات کو منسوخ کر دیا گیا۔ ان کی تنسیخ کا یہ نتیجہ نکلا کہ عمومی طور پر محاصل میں خاص اضافہ ہوگیا۔

مآخذ: (۱) عبدالرحمن الجبرتی: عجائب الآثار فی التراجم والاخبار، بولاق ۱۲۹۷ھ/۸۰-۱۸۷۹ء؛ (۲) فیلپ جلاد: قاموس الادارہ والقضاء، اسکندریہ، ۱۸۹۰ء؛ (۳) امین سامی: تقویم النیل، قاہرہ ۱۹۱۶ء - ۱۹۳۶ء؛ (۴) H.A.B Revl.n: The Agricultural Policy of Muhammad Ali in Egypt، کیمبرج، ۱۹۶۱ء؛ (۵) G Baer: A History of Land Ownership in Modern Egypt 1800-1950، لندن ۱۹۶۲ء؛ (۶) وہی مصنف: The Evolution of Private Landowership in Egypt and the Fertile Crescent، در C.Issawi (مدیر): The Ecomonic History of the Middle East، شکاگو ۱۹۶۶ء، ص ۸۰-۹۰۔

(G.Baer [ت. امین اللہ وثیر])

الجزائر: شمالی افریقہ کا ایک مسلمان ملک۔ الجزائر کی ® قدیم تاریخ، اشاعت اسلام، اسلامی عہد حکومت، فرانسیسی تسلط اور اعلان آزادی (۵ جولائی ۱۹۶۲ء) تک کے سیاسی، اقتصادی اور تہذیبی و معاشرتی حالات کے لیے دیکھیے مقالہ الجزائر در، ۳۳۳ [۸۰۳-۱۱۷:۱]

الجزائر کے شمال میں بحیرۂ روم، مشرق میں تیونس اور لیبیا، جنوب میں نائیجر، مالی اور موریطانیہ جب کہ مغرب میں مراکش اور مغربی صحراء (ہسپانوی صحراء) کا مغربی حصہ واقع ہے۔ ملک کا کل رقبہ ۲,۳۸۱,۷۴۰ مربع کلومیٹر ہے۔ انتظامی اعتبار سے ملک کو ۴۸ اضلاع (ولایات) میں تقسیم کیا گیا ہے۔ بڑے شہروں میں الجزائر (دارالحکومت)، وہران، قسنطینہ، عنابہ، بطنہ، سطیف، سیدی، ابن عباس، سکیکدہ، بسکرۃ، البلیدہ، بجایۃ، مستغانم، تبسہ، تلمسان، بشار، تیزی اوزو، معسکر، غردیہ، اور تاہرۃ شامل ہیں۔

آبادی اور اہم شہر: ایک سرکاری اندازے (جولائی ۲۰۰۲ء) کے مطابق ملک کی کل آبادی ۳۲,۲۷۷,۹۴۲ نفوس پر مشتمل ہے۔ آبادی کی بڑی اکثریت (۹۹%) عرب بربر افراد پر مشتمل ہے۔ جو سنی العقیدہ مسلمان

ہیں۔ یہودی اور مسیحی یورپی آبادکاروں پر مشتمل ایک مختصر سی غیر مسلم اقلیت بھی موجود ہے (The CIA World Factbook 2002، ص ۱)۔

ملک کا سرکاری مذہب اسلام جب کہ قومی زبان عربی ہے۔ بربر آبادی کی زبان تمازغہ (Tamazight) کو دوسری سرکاری زبان کا درجہ حاصل ہے۔ سرکاری خط و کتابت اور اعلیٰ سطحی تعلیم و تدریس کے لیے زیادہ تر فرانسیسی استعمال ہوتی ہے

الجزائر کے عوام کو ایک طویل اور صبر آزما جنگ آزادی (۱۹۵۴-۱۹۶۲ء) کے نتیجے میں جولائی ۱۹۶۲ء کو فرانسیسی تسلط (۱۸۳۰-۱۹۶۲ء) سے نجات ملی۔ آزادی کی اس جدوجہد میں الجزائری مسلمانوں کو بھاری قیمت چکانا پڑی تھی۔ جنگ کے دوران میں دس لاکھ سے زائد افراد جو (کل آبادی کا دسواں حصہ تھے) شہید ہوئے، جب کہ بیس لاکھ سے زائد افراد محفوظ مقامات کی تلاش میں اپنے ہی ملک میں ادھر ادھر منتشر ہوگئے۔ ان میں سے دو سے پانچ لاکھ افراد ہمسایہ ممالک تیونس اور مراکش کی طرف ہجرت کرنے پر مجبور ہوئے۔ جب کہ دس لاکھ سے زائد افراد نظر بندی کیمپوں میں محصور و محبوس رہے۔ چنانچہ جب الجزائر آزاد ہوا تو اس وقت اس کا تہذیبی و سماجی اور تعلیمی و اقتصادی ڈھانچہ، استعماری طاقت کے سیاسی و انتظامی اقدامات اور اس کی افواج کی جنگی کارروائیوں کی بدولت، بری طرح سے شکست و ریخت سے دوچار ہوچکا تھا (Alasdair Drysale و Gerald H. Blake: *The Middle East and North Africa, A Political Geography*، نیویارک، ۱۹۸۵ء، ص ۲۸۸؛ David C. Gordon: *The Passing of French Algeria*، نیویارک، ٹورنٹو، ۱۹۶۶ء، ص ۸۳-۸۵؛ Mahfoud Bennoune: *The Making of Contemporary Algeria*، کیمبرج، نیویارک، ۱۹۸۸ء، ص ۸۹-۹۰؛ John P. Entelis: *Religion and Politics in Algeria: Conflict or Consensus?*، در *Islam and Christian Muslim Relations*، ۱۲: ۴ (۲۰۰۱ء)، ص ۴۱۸؛ تفصیل کے لیے دیکھیے وہی مصنف: *Algeria: The Revolution Institutionalized*، بولڈر، کولو، ۱۹۸۶ء، ص ۹۹-۱۱۰)۔

معاہدۂ آزادی: الجزائر کی آزادی کے لیے قومی محاذ آزادی (FLN=Front de Liberation Nationale) اور حکومت فرانس کے مابین طے پانے والے 'معاہدہ ایوین' (Accords d'Evian، ۸ مارچ ۱۹۶۲ء) میں اگرچہ فرانس نے الجزائر کے حق آزادی کو تسلیم کر لیا تھا، تاہم اس نے اس معاہدے میں اس ملک کے اندر اپنی سیاسی، معاشی، عسکری اور تہذیبی و ثقافتی موجودگی اور فرانسیسی و یورپی آبادکاروں (Colors) کے قانونی و سیاسی حقوق و مراعات اور معاشی مفادات کے تحفظ کو یقینی بنانے کا پورا اہتمام کیا تھا۔ اس معاہدے میں فرانس نے بہت سے ایسے حقوق و مراعات حاصل کر لی تھیں جو مستقبل قریب میں آزادی سے ہمکنار ہونے والی الجزائری ریاست کی حاکمیت و خود مختاری سے کوئی مناسبت نہ رکھتی تھیں، مثلاً یہ کہ فرانس الجزائر میں پہلے سے موجود اپنے تہذیبی و تمدنی اداروں کو باقی و قائم رکھے گا، بعض ریڈیائی نشریات اور سرکاری دستاویزات فرانسیسی زبان میں دستیاب رہیں گی، یورپی آبادی اپنے روزمرہ انتظامی معاملات میں فرانسیسی زبان ہی استعمال کرے گی، الجزائر میں تعلیم کا نظام فرانس کی امداد و تعاون سے مؤخر الذکر ملک میں رائج نظام تعلیم کے نہج پر ڈھالا جائے گا، یورپی آبادکاروں کو الجزائری پارلیمنٹ میں ان کی آبادی کے تناسب سے نمائندگی دی جائے گی اور ان کے مفادات کے تحفظ کے لیے ایک منظم ادارہ (*Association de Sauvegarde*)

جب کہ ان کے ساتھ امتیازی برتاؤ کے تدارک وانسداد کی غرض سے ایک خصوصی عدالت (Court of Guarantees)، قائم کی جائے گی۔ اس معاہدے میں الجزائر کو فرانک زون میں رہنے کا پابند کر کے فرانس نے گویا دونوں ممالک کے مابین ترجیحی تجارتی تعلقات کے نام پر الجزائر کی بیرونی تجارت کو بدستور اپنی گرفت میں رکھنے کا بندوبست کیا تھا۔ مزید براں فرانس کو الجزائر کے علاقہ الصحراء (بجائے صحارا) میں قدرتی وسائل بالخصوص تیل و گیس کے ذخائر کی دریافت و ترقی کے لیے شروع کی گئی اسکیموں کو جاری رکھنے کا اختیار دیا گیا تھا۔ فرانس کی طرف سے الجزائر کو تعمیر نو کی غرض سے مالی امداد کے علاوہ مختلف شعبوں میں تکنیکی امداد و تربیت اور عملہ فراہم کرنے کی ضمانت بھی فراہم کی گئی۔ سب سے اہم یہ کہ عرصہ پانچ سال کے لیے فرانس نے مختلف علاقوں میں موجود اپنی عسکری تنصیبات اور ہوائی اڈوں پر کنٹرول کے اختیار کے علاوہ مرس الکبیر (Mers el-kabir) کا بحری مستقر عرصہ پانچ سال کے لیے پٹے پر حاصل کر لیا تھا۔ یوں 'معاہدہ ایویان' کے تحت فرانس نے بہت زیادہ حد تک الجزائر میں اپنے دیرپا تہذیبی، سیاسی، اقتصادی اور فوجی مفادات کے تحفظ کا انتظام کر لیا (Keith Irvine: *Towards a Greater French Community*، در *Current History*، ۵۴: ۳۱۹ (مارچ ۱۹۶۸ء)، ص ۱۳۸؛ *The Passing of French Algeria*، ص ۷۷-۷۸؛ William E. Watson: *Tricolor and Crescent: France and the Islamic World*، لنڈن، ویسٹ پورٹ، ۲۰۰۳ء، ص ۲۱۱- ۲۳۸، ۲۶۷-۲۶۸)۔

فرانس نے 'معاہدہ ایویان' پر دستخط اس مفروضے کی بنیاد پر کیے تھے کہ الجزائر میں یورپی و فرانسیسی آباد کاروں کی اکثریت موجود رہے گی اور آئندہ ریفرنڈم (یکم جولائی ۱۹۶۲ء) میں الجزائری عوام فرانس کے ساتھ قریبی اتحاد واشتراک کو قائم رکھتے ہوئے، الجزائر کی آزادی کے حق میں ووٹ دیں گے۔ تاہم فرانس کی طرف سے قومی محاذ آزادی (FLN) سے رعایتوں کے حصول کے باوجود ۱۹۶۲ء کے موسم خزاں تک غیر ملکیوں کی بھاری اکثریت الجزائر سے نقل مکانی کر گئی۔ الجزائر میں آباد ۸۵۰,۰۰۰ یورپی نفوس میں سے صرف آٹھواں حصہ باقی رہ گیا۔ اس ملک میں نوآبادیاتی دور میں آباد ہونے والے ۱۳۰,۰۰۰ یہودیوں میں سے ۱۱۰,۰۰۰ فرانس جب کہ ۱۰,۰۰۰ اسرائیل کی طرف ہجرت کر گئے۔ ریفرنڈم میں الجزائری عوام نے نوآبادیاتی حکمرانوں کی توقعات کے برعکس فرانسیسی تسلط سے مکمل آزادی کے حق میں رائے دی (*The Passing of French Algeria*، ص ۷۱)۔

نوآبادیاتی دور میں الجزائر کا تہذیبی ومعاشرتی اور اقتصادی وتعلیمی ڈھانچہ گہرے طور سے شکست وریخت کا شکار ہوا تھا چنانچہ معاہدہ آزادی کے بعد قومی محاذ آزادی (FLN) کو گزشتہ کئی سالوں تک عسکری محاذ پر استعماری قوت کے خلاف برسرپیکار رہنے کے بعد اب آزاد الجزائر کی تعمیر نو کا وسیع الاطراف چیلنج درپیش ہوا۔ آزاد الجزائر کے سیاسی، معاشی، تعلیمی و ثقافتی ڈھانچے کی تشکیل، بین الاقوامی تعلقات کے قیام اور ملک کی نظریاتی جہت کے بارے میں رہنما اصولوں کے تعین کی غرض سے طرابلس میں قومی محاذ آزادی (FLN) کے ایک بڑے اجتماع (مئی- جون ۱۹۶۲ء) میں ایک جامع لائحہ عمل، جسے بالعموم 'طرابلس پروگرام' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، کی منظوری دی گئی۔ اس پروگرام میں، جسے آزاد الجزائر کی تاریخ میں ایک اہم سیاسی دستاویز کی حیثیت حاصل رہی ہے، ملک میں اشتراکی نظام کی ترویج، اقتصادی وسائل کی قومی تحویل، عالمی سیاست میں غیر جانبداریت اور سامراجیت کی مخالفت کو

رہنما اصول ٹھہرایا گیا۔ 'طرابلس پروگرام' دراصل 'معاہدہ ایویان' کے مسودہ کا آئینہ دار تھا اس میں آزاد الجزائر میں فرانس اور یورپی آبادکاروں کو دی جانے والی مراعات وتحفظات کو سامراج کی ایک نئی تدبیر (strategy) کے طور پر دیکھا گیا (کتاب مذکور، ص ۷۷-۷۹؛ Religion and Politics in Algeria: ص ۲۱۶-۲۱۹)۔

احمد بن بیلا کا دور حکومت: جنگ آزادی کے دوران قاہرہ میں الجزائر کی ایک عبوری حکومت (GPRA: Gouvernement Provisoire de la Republique Algerienne) تشکیل دی گئی (۱۹۵۸ء) تھی۔ عبوری حکومت نے جنگ آزادی کی قیادت بڑی کامیابی سے کی۔ یہ حکومت تاریخی و قانونی اعتبار سے الجزائری عوام کی ایک جائز نمائندہ حکومت تصور کی جاتی تھی۔ تاہم معاہدہ ایویان پر دستخط ہوتے ہی عبوری حکومت کے ایک نائب صدر اور قومی محاذ آزادی کے ایک رہنما احمد بن بیلا (ولادت ۱۹۱۹ء) نے تیونس و مراکش میں موجود قومی محاذ آزادی کی فوج 'نیشنل لبریشن آرمی' (ALN: Armee de Liberation Nationale) کی اعلیٰ قیادت سے عبوری حکومت (GPRA) کے خلاف ساز باز کر لی اور محاذ آزادی کے ساتھ اس کی فوج (ALN) کی حمایت و تعاون سے اقتدار اپنے ہاتھ میں لے لیا (The Making of Contemporary Algeria: ص ۹۵، ۱۰۸، ۱۱۰)۔ جولائی ۱۹۶۲ء کو اعلان آزادی کے بعد قومی محاذ آزادی کی سیاسی بیورو کے ارکان پر مشتمل الجزائر کی حکومت کا قیام عمل میں آیا اور احمد بن بیلا اس کا سربراہ (وزیراعظم) مقرر ہوا (کتاب مذکور، ص ۷۳-۷۴؛ William H. Lewis: The Decline of Algeria's FLN، در Man, State and Society in Contemporary Maghrib، بتدوین I. William Zartman، نیویارک ۱۹۷۳ء، ص ۳۳۲-۳۳۵)۔ ستمبر ۱۹۶۲ء میں آزاد الجزائر میں منعقد ہونے والے پہلے انتخابات کے نتیجے میں ایک ایسی دستور ساز اسمبلی وجود میں آئی جس کے ارکان کو فوج اور قومی محاذ آزادی (FLN) کے سیاسی بیورو نے نامزد کیا تھا۔ یہ اسمبلی حقیقی اختیار و اقتدار سے یکسر محروم تھی، چنانچہ ملک کے اہم ترین سیاسی و دستوری معاملات میں اس کا کردار انتہائی محدود رہا۔ آئندہ سال (جولائی ۱۹۶۳ء) میں بن بیلا حکومت اور قومی محاذ آزادی کے سیاسی بیورو نے 'طرابلس پروگرام' کو اساس بنا کر ملک کے لیے ایک ایسا دستور وضع کیا جس میں بن بیلا کو بہت زیادہ سیاسی و انتظامی اختیارات تفویض کیے گئے، جب کہ سیاسی جماعت 'قومی محاذ آزادی' کو ملکی نظم و نسق میں کلیدی کردار سونپ دیا گیا۔ اس دستور کو قومی اسمبلی کو نظر انداز کرتے ہوئے محض 'قومی محاذ آزادی' کی منظوری کے بعد نافذ کر دیا گیا۔ بعد ازاں ایک ریفرنڈم (ستمبر ۱۹۶۳ء) کے ذریعے اس دستور کی توثیق اور بن بیلا کا ملک کے صدر کے طور پر انتخاب عمل میں آیا۔ بن بیلا نے جنگ آزادی میں اہم کردار ادا کرنے والے اپنے بااعتماد ساتھیوں پر مشتمل ایک ایسی کابینہ تشکیل دی جس میں فوج کے افسر اعلیٰ ہواری بومدین کو وزیر دفاع مقرر کیا گیا۔ یوں الجزائر میں آزادی کے ابتدائی دنوں ہی سے فوج اقتدار میں حصہ دار بن گئی (I. William Zartman: The Algerian Army in Politics، در Man, State and Society in Contemporary Maghrib، ص ۲۱۱-۲۲۳؛ The Passing of French Algeria، ص ۱۰۱-۱۰۹، ۱۳۰-۱۳۸)۔

آزاد الجزائر کے سیاسی و انتظامی مسائل: بن بیلا کو اپنے تمام تر دور حکومت (۱۹۶۲-۱۹۶۵ء) میں داخلی و خارجی محاذ پر سنگین مسائل اور مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ اعلان آزادی کے ساتھ ہی ملک میں سیاسی خلفشار اور

بدنظمی نے سر اٹھایا اور اگست ۱۹۶۲ء تک ملک میں تین متوازی حکومتیں وجود میں آ گئیں۔ چونکہ بن بیلا نے فوج کی حمایت سے جلد ہی نئی حکومت پر اپنی گرفت مضبوط کر لی (P.J Vatikiotis : The Traditional and Political Leadership: Examples of Algeria در Man, State and Society in Contemporary Maghrib، ص ۳۱۱-۳۱۳، ۳۱۸-۳۲۵)۔ دستور میں متعین کردہ نظریاتی جہت (اشتراکیت اور لادینی نظام حکومت) اور حکومت کی ثقافتی و لسانی پالیسیوں کی ملک کے دینی گروہوں اور قبائل کی طرف سے مخالفت کی گئی۔ آزادی کے اگلے ہی سال (ستمبر-اکتوبر ۱۹۶۳ء) قبائل نے حکومت کے خلاف بغاوت کر دی۔ بغاوتوں کا یہ سلسلہ آئندہ سال (۱۹۶۴ء) کے اختتام تک برابر جاری رہا (The Passing of French Algeria، ۱۴۲-۱۴۳)۔ سیاسی خلفشار کے اس دور میں ملک کے انتظامی ڈھانچے کی تشکیل، اقتصادی بحالی، عوام کو بنیادی سہولیات اور ضروریات زندگی کی فراہمی بالخصوص سالہاسال سے نظربندی کیمپوں میں محبوس و محصور یا پھر محفوظ مقامات کی تلاش میں سرگرداں آبادی کی اپنے قدیم علاقوں میں آبادکاری جیسے مسائل بڑی سنگین صورت حال اختیار کر گئے تھے۔ ملک سے بہت بڑی تعداد میں یورپی آبادکاروں کے نقل مکانی کر جانے سے، انتظامی ڈھانچہ اور تعلیم و صحت کے شعبے شدید طور سے متاثر ہوئے تھے۔ ان حالات میں احمد بن بیلا کو مہارت یافتہ افرادی قوت، بالخصوص ڈاکٹروں کی خدمات کی فراہمی کے لیے سوویت یونین، مشرقی یورپ، جب کہ اساتذہ کے لیے مشرق وسطیٰ کے ممالک سے مدد طلب کرنا پڑی۔ یورپی آبادکاروں کی اکثریت کے چلے جانے اور اپنا سرمایہ فرانس اور دیگر ممالک کو منتقل کرنے سے بہت سے کارخانے بند ہوگئے، جس کی بدولت بے روزگاری میں اضافہ ہوگیا (۱۹۶۲ء تک تیس لاکھ سے زیادہ افراد بے روزگاری کا سامنا کر رہے تھے)۔ ۱۹۶۳ء میں بجٹ خسارہ ۷۷۰ ملین فرانک تک جا پہنچا۔ بن بیلا نے معیشت کی بحالی کے لیے ملک سے مستقل واپسی کے متروکہ غیر ملکیوں کی املاک اور کارخانوں کو قومیانے اور ملک میں اشتراکیت کی ترویج کا بیڑا اٹھایا۔ بن بیلا نے فرانس اور امریکہ کے مقابلے میں سوویت یونین سے تعلقات کی استواری کو ترجیح دی تھی جسے شمالی اوقیانوس کی دفاعی تنظیم (ناٹو) کی طرف سے ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ اس اقدام سے نجی سرمایہ کاری کی حوصلہ شکنی ہوئی۔ ابتدائی سالوں میں معیشت کا انحصار بیرونی امداد اور قرضوں پر رہا۔ خارجی محاذ پر بھی الجزائر کو سخت حالات کا سامنا رہا (کتاب مذکور، ص ۸۲-۹؛ Damian Helie : Industrial Self-Management in Algeria در Man, State, and Society in Maghrib، ص ۴۶۵-۴۷۳؛ Robert Merlo : Ben Bella، لندن، ۱۹۶۷ء، ص ۱۳۱-۱۴۱، ۱۴۲-۱۲۰؛ The Making of Contemporary Algeria، ص ۸۹-۱۱۰؛ The Traditional and Political Leadership، ص ۳۲۴-۳۲۹؛ Tricolor and Crescent، ص ۱۳۰؛ The Passing of French Algeria، ص ۱۰۷-۱۱۸)۔

بن بیلا کے دور حکومت میں، حکمران جماعت قومی محاذ آزادی (F.L.N) کے سوا تمام جماعتوں کو غیر قانونی قرار دیا گیا۔ قومی محاذ آزادی کو ملک کی سب سے بڑی اور طاقت ور سیاسی جماعت بنانے کی غرض سے اس کے حلقہ اثر کو انتظامیہ، مزدور انجمنوں، پیشہ ورانہ مجالس اور اداروں، خواتین اور نوجوانوں کی تنظیموں تک وسیع کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ ملک کے تمام اخبارات و جرائد کو سرکاری کنٹرول میں لے لیا گیا۔ اپریل ۱۹۶۴ء میں قومی

محاذ آزادی کی کانگریس میں، جس میں فوج کے مندوبین بھی شریک ہوئے تھے، ملک کے سیاسی و انتظامی معاملات میں فوج کے کردار اور حکمران جماعت 'قومی محاذ آزادی' کی آئیڈیولوجی اور منشور میں اسلام کی حیثیت کے تعین جیسے مسائل نمایاں اہمیت اختیار کر گئے۔ اسلام پسند دینی جماعت 'جمعیت علما الجزائر' [رک بہ ۱۱۱ بذیل مادہ] کے قائد شیخ بشیر الابراہیمی [رک بآں، مقالہ جمعیت علما الجزائر در تکملہ ۱۱۱ بذیل مادہ] کی طرف سے امور حکومت میں 'اشتراکیت' کے بجائے اسلامی و عربی تعلیمات و اقدار کو رہنما بنانے کا مطالبہ کیا گیا اور دینی تعلیمات و اقدار کے متعلق بن بیلا کے طرز عمل پر سخت تنقید کی گئی۔ اس کانفرنس کے چند ماہ بعد (جولائی ۱۹۶۴ء) فوج کے ایک گروہ نے، جسے قومی محاذ آزادی کے بعض سرکردہ رہنماؤں کی حمایت حاصل تھی، کرنل شعبانی کی قیادت میں حکومت کے خلاف بغاوت کر دی، تاہم اس پر جلد ہی قابو پا لیا گیا۔ کرنل شعبانی کو سزائے موت دی گئی، جب کہ قومی محاذ آزادی میں بن بیلا کے سیاسی حریفوں کو گرفتار کر لیا گیا۔ ایک سال بعد (جون ۱۹۶۵ء) میں بن بیلا حکومت کے بعض ایسے اقدامات جن کا مقصد ملکی سیاست و انتظامی امور میں فوج کے اثر و رسوخ اور عمل دخل کو کم کرنا تھا، کے ردعمل میں فوج کے افسر اعلی ہواری بومدین نے بن بیلا حکومت کا تختہ الٹ کر ۱۹ جون ۱۹۶۵ء) اقتدار خود سنبھال لیا (The Passing of French Algeria، ص ۱۴۶-۱۴۷، ۱۵۳؛ E.A Alport: The Socialism in Three Countries: The Record in the Maghrib، در International Affairs، شمارہ اکتوبر ۱۹۶۷ء، ص ۶۹۵-۶۹۸؛ The Decline of Algeria's F.L.N، ص ۳۳۸-۳۳۹؛ Hugh Roberts: The Politics of Algerian Socialism، در North Africa، مدیران Richard Lawless و Allan Findlay، لنڈن، کانبرا ۱۹۸۴ء، ص ۸-۹، ۱۳-۱۴)۔

بومدین دور حکومت: بن بیلا حکومت کے خاتمے پر فوجی افسران اور قومی محاذ آزادی کے بعض ارکان پر مشتمل نئی حکومت کا قیام عمل میں آیا جس میں بومدین وزیر اعظم اور وزیر دفاع مقرر ہوا۔ بومدین نے اقتدار پر اپنی گرفت کو مضبوط و مستحکم بنانے کے لیے ملک میں موجود سیاسی اداروں، قومی اسمبلی، سیاسی بیورو اور قومی محاذ آزادی کی مرکزی مجلس کو کالعدم کر دیا۔ چنانچہ فوج کو ملک کی سیاسی قوت کے مرکز و محور کا درجہ حاصل ہو گیا (The Making of Contemporary Algeria، ص ۱۱۱-۱۱۳)۔ بومدین کے دور حکومت میں انتظامیہ کی کارگزاری کو بہتر بنانے کے علاوہ ملک میں 'اشتراکی انقلاب' برپا کرنے پر خصوصی توجہ دی گئی۔ حکمران سیاسی جماعت (FLN) کی تنظیم نو کی گئی اور صوبائی محکمہ جات کے ساتھ اس کا قریبی ربط پیدا کیا گیا۔ معیشت کے وہ شعبے جو تاحال نجی شعبہ میں تھے، انھیں بھی ریاستی کنٹرول میں لے لیا گیا۔ غیر حاضر مالکان کی زمینوں اور دیگر املاک کے علاوہ غیر ملکیوں کے قبضے میں موجود بعض معدنی کانوں کو بھی قومی اختیار میں لے لیا گیا۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی کے آغاز پر ملک میں زرعی اصلاحات متعارف کرائی گئیں۔ ان اصلاحات کے نتیجے میں ریاست کی ملکیت میں موجود زمینوں اور نجی املاک کی ازسرنو تقسیم عمل میں آئی۔ مزید براں اناج کی تقسیم کے نظام کو ریاستی تحویل میں لے لیا گیا۔ 'اشتراکیت' کی ترویج کے لیے بومدین حکومت کے ان اقدامات کو دیہی آبادی، قبائل اور دینی حلقوں کی طرف سے شدید مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ بومدین کے دور میں بھی حکمران جماعت قومی محاذ آزادی کے علاوہ دیگر تمام سیاسی جماعتوں پر پابندی بدستور قائم رہی۔ قومی محاذ آزادی کی طرف سے

سرکاری تعلیمی اداروں تک اپنا حلقہ اثر ونفوذ وسیع کرنے اور ہم خیال طلبہ کو منظم کرنے پر خاص توجہ دی گئی۔ اپریل ۱۹۷۶ء کو ایک نئے قومی چارٹر (میثاق) کی منظوری بذریعہ ریفرنڈم عمل میں آئی۔ اس چارٹر میں ملکی سیاست و انتظامی امور میں قومی محاذ آزادی کے کلیدی کردار کو بحال کر دیا گیا اور اشتراکیت سے الجزائر کی وابستگی کو ناقابل تنسیخ قرار دیا گیا۔ البتہ دینی حلقوں کے جذبات واحساسات کی رعایت کرتے ہوئے 'اسلام' کو ملک کے سرکاری مذہب کے طور پر برقرار رکھا گیا۔ اس چارٹر کی اساس پر ایک نیا دستور بھی وضع کیا گیا۔ بعدازاں ایک ریفرنڈم (دسمبر ۱۹۷۶ء) کے ذریعے نئے دستور کی توثیق کے علاوہ آئندہ پانچ سال کے لیے بومدین کا بطور صدر انتخاب عمل میں آیا۔ فروری ۱۹۷۷ء میں ہونے والے انتخابات میں صرف حکمران جماعت قومی محاذ آزادی کے نامزد کردہ امیدوار کامیاب ہوے۔ قومی چارٹر کے مطابق قومی محاذ آزادی کو ملک کی مؤثر سیاسی قوت بنانے اور اس کے دائرہ اثر کو وسیع کرنے کے لیے اس کے عہدیداروں کو ملک کے تمام صوبوں اور اضلاع میں مقامی انتظامیہ میں شامل کیا گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ سوویت یونین اور دیگر اشتراکی ممالک کے نظام کی پیروی کرتے ہوے اس جماعت سے وابستہ معاشرے کے مختلف طبقات، مزدوروں، کسانوں، جنگ آزادی کے سپاہیوں اور خواتین کی کانفرنسیں منعقد کی گئیں (Socialism in Three Countries، ص ۱۸۷؛ The Middle East and North Africa A Political Geography، ص ۲۴۰-۲۴۳؛ The Politics of Algerian Socialism، ص ۲۳-۲۶)۔

صدر بومدین کے انتقال (۲۷ دسمبر ۱۹۷۸ء) کے بعد اقتدار "انقلابی کونسل" نے سنبھال لیا۔ اس حقیقت کے باوجود کہ ۱۹۷۶ء کے آئین میں اس قسم کی کسی کونسل کو اس نوعیت کا کوئی کردار تفویض نہیں کیا گیا تھا۔ آئندہ سال فروری (۱۹۷۹ء) میں قومی محاذ آزادی کا نومنتخب سیکرٹری جنرل اور ضلع (ولایت) وہران کا فوجی کمانڈر کرنل شاذلی بن جدید ملک کا نیا صدر منتخب ہو گیا۔ صدر شاذلی بن جدید نے اپنے پیشرو، جس نے تمام تر سیاسی وانتظامی اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیے تھے، کے برعکس کسی حد تک تقسیم اختیارات کی روش اختیار کی۔ اس کے دور میں دستور میں ترمیم کر کے وزیر اعظم کے تقرر کی راہ نکالی گئی۔ چنانچہ کرنل محمد بن احمد عبدالغنی کو ملک کا وزیر اعظم مقرر کیا گیا (۱۹۸۰ء)۔ صدر کے عہدہ کی میعاد بھی ۶ سال سے کم کر کے پانچ سال کر دی گئی۔ تاہم شاذلی بن جدید نے اپنی سیاسی حیثیت کو مستحکم کرنے کی غرض سے قومی محاذ آزادی (حکمران جماعت) کے سیکرٹری جنرل کی حیثیت سے اس کے سیاسی بیورو کے ارکان کے انتخاب کا اختیار حاصل کر لیا۔ شاذلی انتظامیہ نے سال ۱۹۸۰ء میں بدعنوانی کے انسداد کے لیے ملک گیر مہم چلائی۔ اس دوران میں متعدد اعلیٰ حکام پر مالیاتی بدانتظامی کے ارتکاب پر خصوصی عدالتوں میں مقدمات قائم کیے گئے اور سزائیں سنائی گئیں (The Politics of Algerian Socialism، ص ۲۷-۲۹، ۳۰)۔ شاذلی دور میں قومی اسمبلی کے انتخابات (مارچ ۱۹۸۲ء) میں بھی صرف حکمران جماعت کو حصہ لینے دیا گیا۔ جنوری ۱۹۸۴ء میں شاذلی بن جدید ایک بار پھر عرصہ پانچ سال کے لیے صدر منتخب ہو گیے۔ اس بار اس نے حکومت میں وسیع رد وبدل کرتے ہوے عبدالحمید براہمی کو وزیر اعظم مقرر کیا۔

شاذلی دور حکومت میں گذشتہ دو ادوار حکومت سے جاری اقتصادی پالیسیوں پر نظرثانی کی گئی۔ اقتصادی ترقی کے لیے نئے اہداف وترجیحات متعین کی گئیں۔ ملک میں سرمایہ کاری کے لیے نجی شعبہ کی حوصلہ افزائی کی گئی۔

تاہم اس کے دور حکومت میں ملکی اقتصادیات کا انحصار بیرونی ممالک پر گذشتہ ادوار کے مقابلے میں مزید بڑھ گیا۔ سیاسی جبر کا سلسلہ اس دور میں بھی کافی حد تک قائم رہا۔ ۱۹۸۰ء کی دہائی میں لسانی و ثقافتی حقوق کے تحفظ کے لیے قائم بربروں کی تنظیموں کے ارکان کو جیلوں میں ڈالنے کے علاوہ مختلف اسلامی جماعتوں کی سرگرمیوں کو کچلنے کے لیے جبر و تشدد سے کام لیا گیا۔ سیاسی جبر و استبداد کے اس دور میں بے روزگاری، افراط زر اور اشیاے ضرورت کی قلت جیسے مسائل بھی شدت اختیار کر گئے (حوالہ مذکور، ص ۲۴۳-۲۴۵؛ *The Making of Contemporary Algeria*، ص ۲۴۲-۲۸۱؛ Mary-Jane Deeb: *Islam and National Identity in Algeria*، در *The Muslim World*، ۸۴: ۲، اپریل ۱۹۹۴ء، ص ۱۲۳)۔

اسلام، اشتراکیت اور مغربیت کی کشمکش: نوآبادیاتی قوت فرانس، بالخصوص اس کے ہراول دستے مسیحی مبشرین و مستشرقین کی طرف سے الجزائری عوام کو ان کے دین اور تہذیب و ثقافت سے بیگانہ و ناآشنا بنانے، انھیں دائرۂ مسیحیت میں داخل کرنے اور ان پر فرانسیسی تہذیب و ثقافت مسلط کرنے کی ہر ممکن تدابیر اختیار کی گئیں۔ روایتی دینی تعلیم و تدریس کے نظام کو درہم برہم کر دیا گیا، مسلم اوقاف کو ضبط کر لیا گیا۔ مسلم عدالتی و قانونی نظام کو کالعدم قرار دے دیا گیا۔ مساجد کو کلیساؤں میں تبدیل کیا گیا جب کہ عربی کو اجنبی و غیر ملکی زبان کا درجہ دے کر اس کی بیخ کنی کی خاص طور پر کوشش کی گئی (جمیل ابو النصر: *A History of the Maghrib in the Islamic Period*، کیمبرج، لندن، ۱۹۸۷ء، ص ۲۴۲-۲۴۹؛ Ali Andrew Heggoy: *The Origins of Algerian Nationalism in the Colony and in France*، در *The Muslim World*، ۵۸: ۲ (اپریل ۱۹۶۸ء)، ص ۱۳۰-۱۳۷؛ وہی مصنف: *Looking Back: the Military and the Colonial Policies in French Algeria*، در *The Muslim World*، ۷۳: ۱ (جنوری ۱۹۸۳ء)، ص ۶۲-۶۳؛ *Tricolor and Crescent*، ص ۳۱-۳۳؛ محمد الامین شاہین: *The Foreign Policy of The Islamic Salvation Front in Algeria*، در *Islam and Christian Muslim Relations*، ۱۴: ۲، ص ۱۲۴؛ *Religion and Politics in Algeria*، ص ۱۲۳؛ Madeleine Dobie: *Francophone Studies and the Linguistic Diversity of the Maghreb*، در *Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East*، ۲۳: ۱-۲ (۲۰۰۳ء)، ص ۳۳-۳۴؛ Kevin Boyle، Juliet Sheen: *Freedom of Religion and Belief: A World Report*، لندن، نیویارک ۱۹۹۷ء، ص ۲۰)۔ تاہم اس کے برخلاف الجزائری مسلمانوں کی غالب اکثریت کے ہاں اپنے دین اور تہذیبی و معاشرتی اقدار و روایات سے وابستگی اور ان کے تحفظ و دفاع کا جذبہ پوری شدت و قوت کے ساتھ زندہ رہا۔ نوآبادیاتی دور میں غیر ملکی تسلط کے خلاف وقتاً فوقتاً رونما ہونے والی مزاحمت کی تحریک اور طویل جنگ آزادی درحقیقت اسی جذبے کی کارفرمائی تھی۔ علما کچے مدارس و مساجد میں جب کہ صوفیا خانقاہوں اور زاویوں میں غیر ملکی تسلط کے خلاف جدوجہد کے لیے عوام کو تحریک دیتے رہے۔ وہ اسلامی و عربی طرز معاشرت و اقدار حیات کے تحفظ و بقا کی تلقین کے ساتھ ساتھ عملی تدابیر میں لگے رہے۔ غرض فرانسیسی استعمار کے چنگل سے آزادی کی جدوجہد میں الجزائری عوام کے جذبۂ اسلامیت نے فیصلہ کن کردار ادا کیا (*Islam and National Identity in Algeria*، ص ۱۱۳-۱۲۰؛ *Religion and Politics in*

Algeria، ص ۴۲۱-۴۴۳، ۴۲۷)۔ اسلامیت کے علمبردار اس اشتراکی گروہ کے برعکس الجزائر میں فرانس کے تہذیبی مشن (mission civilisatrice) کے زیر اثر ایک ایسی مختصر اقلیت بھی وجود میں آگئی تھی، جس نے فرانسیسی تہذیب و ثقافت اور طرز معیشت کو پوری طرح سے اپنا لیا تھا۔ یہ وہ افراد تھے جنھوں نے الجزائر میں فرانسیسی اسکولوں میں تعلیم حاصل کی تھی اور فرانسیسی نظم ونسق کا حصہ بن گئے تھے یا پھر وہ افراد جو سالہا سال سے روزگار کے سلسلہ میں فرانس میں مقیم تھے۔ یہ اقلیت دو گروہوں میں بٹی ہوئی تھی، ان میں سے ایک گروہ جس کا سربراہ فرحت عباس اور الجزائر کے فرانس کے ساتھ مکمل انجذاب کی علمبردار سیاسی تنظیم Federation des Elus Musulmans کا سربراہ اور الجزائر کی عبوری حکومت (GPRA) اور دستور ساز اسمبلی کا پہلا صدر فرانس کے ساتھ الجزائر کے مکمل انجذاب کا حامی البتہ مساوی سیاسی حقوق کا طالب تھا (The Passing of French Algeria، ص ۲۲-۲۹، ۳۳، ۹۰-۹۲؛ The Traditional and Political Leadership، ص ۳۲۴-۳۲۵)، جب کہ دوسرا گروہ (اشتراکی و قوم پرست خیالات کا حامل) فرانسیسی تسلط سے آزادی کے ساتھ ساتھ آزاد الجزائر میں 'اشتراکی انقلاب' کا علمبردار تھا۔ یوں سیاسی مطمح نظر میں اختلاف کے باوجود 'لادینیت' ان دونوں گروہوں کے مابین ایک قدر مشترک کے طور پر بہرحال موجود تھی۔ فرانسیسی تسلط کے خلاف مسلح جدوجہد آزادی (۱۹۵۴ء-۱۹۶۲ء) کے دوران میں الجزائری معاشرہ کے تمام طبقات متحد ہوگئے تھے۔ اس جنگ میں 'اسلام' نے ایک زبردست قوت محرکہ کا کردار ادا کیا۔ جنگ آزادی کو 'جہاد' اور میدان جنگ میں معرکہ آرا آزادی کے متوالوں کو 'مجاہدین' کا نام دیا گیا۔ جمعیت علماے الجزائر کے علاوہ مختلف روحانی سلسلوں سے منسلک مجاہدین نے عزیمت و استقامت کی شاندار داستانیں رقم کیں۔ قومی محاذ آزادی کے قائدین نے، جو سیکولر اور اشتراکی خیالات و نظریات رکھتے تھے، مذہب کو فرانس کے خلاف جدوجہد کے دوران میں ایک زبردست قوت محرکہ کے طور پر استعمال کیا۔ جنگ کے دوران میں محاذ آزادی کے قائدین الجزائری عوام کو، موقع محل کی نزاکت کے پیش نظر، دین اسلام سے اپنی غیر متزلزل وابستگی کا یقین دلاتے رہے۔ وہ آزاد الجزائر میں اسلامی طرز معاشرت، تہذیب وتمدن اور عربی زبان وادب کے تحفظ واحیاء کے لیے راسخ العقیدہ اسلامی گروہوں کے مطمح نظر کی حمایت کا دم بھی بھرتے رہے (A History of the Maghrib in the Islamic Period، ص ۳۲۸-۳۳۹؛ Robert Mortimer: Islam and Multiparty Politics in Algeria، در The Middle East Journal، ۴۵ (۱۹۹۱ء)، ص ۵۷۵-۵۷۶؛ John L. Esposito: The Islamic Threat: Myth or Reality، نیو یارک، ۱۹۹۹ء، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ The Passing of French Algeria، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ Rashid Messaoudi: Algerian-French Relations 1830-1991، در Algeria: Revolution Revisited، مدیر: شوکت رضا کاظمی، لندن، ۱۹۹۷ء، ص ۱۷-۱۹؛ John O. Voll: Islam: Continuity and Change in the Modern World، بولڈر، کالوراڈو، ۱۹۸۴ء، ص ۱۱۸-۱۲۱، ۲۰۹-۲۱۲)۔ تاہم قومی محاذ آزادی کے رہنماؤں بالخصوص احمد بن بیلا نے جنگ آزادی کے آخری مرحلہ میں مذہب کے بارے میں اپنی پالیسی تبدیل کر لی اور اس کا جھکاؤ واضح طور پر 'اشتراکیت' کی طرف ہوگیا (Malek Bennabi: The Problems of Ideas in the Muslim World، ترجمہ Mohamed T. Mesawi، کوالالمپور،

۱۹۹۳ء، ص ۱۱۲-۱۱۵؛ Gilles Kepel: Jihad: The Trial of Political Islam، لنڈن، نیویارک، ۲۰۰۲ء، ص ۱۶۲، Religion and Politics in Algeria، ص ۴۲۱-۴۲۳)۔ معاہدہ آزادی (مارچ ۱۹۶۲ء) کے بعد قومی محاذ آزادی کے طرابلس میں منعقد ہونے والے اجتماع میں آزاد الجزائر کی تعمیر نو کے لیے جو لائحۂ عمل 'طرابلس پروگرام' تشکیل دیا گیا، اس میں 'اسلام' کے بجائے 'سائنسی اشتراکیت' کو ملک کی انقلابی آئیڈیالوجی کے طور پر اختیار کیا گیا۔ البتہ اس میں اسلامی و عربی ورثے کے احیا بالخصوص عربی کو قومی زبان قرار دینے اور اسے ذریعہ تعلیم بنانے، جیسے رہنما اصولوں کو بھی شامل کیا گیا تھا۔ طرابلس پروگرام میں درحقیقت ملک کی نظریاتی جہت کے تعین میں متضاد و متباین احساسات و نظریات کو یک ساتھ نبھانے کی کوشش کی گئی تھی (Gilbert Grandguillaume: Islam and Politics in North-West Africa، در Islam and the State in the Modern World Today، مدیر: Olivier Carre، دہلی، ۱۹۸۷ء، ص ۳۸-۴۹)۔

الجزائر کی آزادی کے ساتھ ہی حکمران جماعت قومی محاذ آزادی اور فوج کے اندر موجود سیکولر عناصر اور اشتراکیت کے کٹر حامیوں نے ملکی اقتدار پر اپنی گرفت مضبوط کرلی۔ انھی عناصر کے دباؤ پر الجزائر کے پہلے دستور میں اشتراکیت سے وابستگی کو ایک ناقابل تنسیخ اصول قرار دیا گیا۔ چنانچہ ملک میں نافذ کیے گئے پہلے دستور (۱۹۶۳ء) میں ملک کی تعمیر نو اور سیاسی و انتظامی اور اقتصادی و تعلیمی ڈھانچے کی تشکیل کے ضمن میں اشتراکی اصول و اقدار کو بنیاد ٹھہرایا گیا۔ آزادی کے بعد منعقد ہونے والی قومی محاذ آزادی کی پہلی کانگریس (۱۹۶۴ء) میں بھی مندوبین کی اکثریت نے دینی گروہوں کو سخت تنقید و ملامت کا نشانہ بنایا اور ملک میں 'اشتراکی انقلاب' کے حق میں رائے دی۔ قومی محاذ آزادی کی کانگریس (۱۹۶۴ء) میں عربی کو ذریعہ تعلیم بنانے کے لیے مختلف عملی اقدامات کے علاوہ عائلی قوانین کا ایک ایسا مجموعہ جو اسلامی تعلیمات اور اشتراکی نظریۂ حیات دونوں سے ہم آہنگ ہو، مرتب کرنے کی منظوری بھی دی گئی۔ کٹر اشتراکی عناصر ملک کی تعمیر نو کے سلسلہ میں سوویت یونین، یوگوسلاویہ، کیوبا اور چین جیسے ممالک میں رائج اشتراکی نظام کی کامل پیروی کے حامی تھے۔ چنانچہ حصول آزادی کے بعد احمد بن بیلا نے، جو خود فیڈل کاسترو، مارشل ٹیٹو اور جمال عبدالناصر کا بڑا قدر دان تھا، ملک میں اشتراکیت کی ترویج کا بیڑا اٹھایا۔ البتہ دینی حلقوں کی دل جوئی کے طور پر، الجزائر کے شہریوں کے لیے شراب نوشی پر پابندی جیسے سطحی اقدامات بھی کیے گئے (The Passing of French Algeria، ص ۱۰۲-۱۰۳، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۳۵-۱۳۷، ۱۴۸-۱۴۹؛ Socialism in Three Countries، ص ۱۸۵-۱۸۶؛ Traditional and Political Leadership، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ Raymond Vallin: Muslim Socialism in Algeria، در Man, State, and Society in Maghrib، ص ۵۰-۵۲؛ The Islamic Threat، ص ۱۷۲-۱۷۳؛ Islam: Continuity and Change in the Modern World، ص ۲۱۵-۲۱۷؛ Francois Burgat: The Islamic Movement in North Africa، مترجم: William Dowell، آسٹن، ۱۹۹۳ء، ص ۲۴۸-۲۴۹)۔ بن بیلا اور اس کے جدیدیت پسند قریبی ساتھیوں کی طرف سے، جو اسلام اور 'اشتراکیت' کو باہم متصادم یا بے جوڑ نہیں سمجھتے تھے، کارل مارکس، لینن اور ماؤزے تنگ کی برسرعام تعریف و توصیف، جب کہ علما اور دینی گروہوں کو قدامت و رجعت پسند قرار دے

کر ان کی تحقیر و مذمت کی جاتی رہی۔ اسلام کی تہذیبی ومعاشرتی اقدار کے بارے میں بھی ان کا رویہ اسی نوعیت کا رہا۔ سرکاری اخبارات و جرائد میں بھی اسلامی تعلیمات و اقدار کی تحقیر اور علما کو سخت تنقید و ملامت کا نشانہ بنایا گیا۔ آزادی کے پہلے ہی سال میں نہ صرف یہ کہ علما اور اسلام کے حامی دانش وروں کو قومی محاذ آزادی سے باہر کر دیا گیا، بلکہ ان کو مبتلائے جور و ستم رکھنے کا آغاز بھی ہوا۔ جمعیت علمائے الجزائر کے قائد شیخ بشیر الابراہیمی کو، جنہوں نے آزاد الجزائر کی تعمیر نو میں غیر اسلامی نظریات اور نظاموں کے بجائے اسلام سے رہنمائی لینے اور عربی و اسلامی روایات و اقدار کے تحفظ کے حق میں آواز بلند کی تھی، آزادی کے جلد بعد گھر پر نظر بند کر دیا گیا۔ جمعیت کے اکثر مدارس بند کر دیے گئے، جب کہ دیگر مدارس اور دینی اداروں کو اشتراکیت کے نام پر قومی تحویل میں لے لیا گیا (The Passing of French Algeria، ص ۱۴۸-۱۵۹؛ The Islamic Movement in North Africa، ص ۲۳۸-۲۵۰؛ Algerian-French Relations، ص ۱۹-۲۵)۔ الجزائر کی آزادی کے ساتھ ہی مذہب اسلام سے متعلق معاملات کو بھی قومی تحویل میں لے لیا گیا، انہیں ریاستی نظم و ضبط اور پالیسیوں کا تابع بنایا گیا انہیں خاص اس غرض سے ایک وزارت مذہبی امور قائم کی گئی۔ اشتراکیت کو مذہبی جواز و استناد فراہم کرنے اور اسلام کو اس سے ہم آہنگ کرنے کے لیے وزارت مذہبی امور و اوقاف کے زیر انتظام نیا دینی ادب تخلیق کیا گیا۔ جمعہ کے خطبات کو بھی اشتراکی نظام کے حق میں استعمال کیا گیا۔ اس غرض سے ریڈیو پر بھی خصوصی دینی پروگرام نشر کیے جاتے رہے۔ اخبارات میں بھی اشتراکیت کے حق میں مہم چلائی گئی۔ اشتراکی نظریۂ حیات کی تشہیر و تبلیغ کے ساتھ ساتھ حکومت نے ملک میں سیکڑوں کی تعداد میں نئی مساجد تعمیر کرائیں اور مکتب اسکول قائم کیے۔ وزارت مذہبی امور کو مساجد ومدارس کے نظم و نسق اور ان کے لیے ائمہ واساتذہ کے تقرر اور ان کی تعلیمی ودعوتی سرگرمیوں پر مرکزی نگرانی کا اختیار حاصل رہا۔ مذہبی معلمین ومبلغین کو تعلیم و تربیت کے لیے مصر اور مشرق وسطی کے دوسرے ممالک بھیجا گیا۔ ۱۹۷۱ء میں ایک قانون کے ذریعے دینی اور تبلیغی انجمنوں کے قیام اور مساجد کی تعمیر کے لیے حکومت سے پیشگی اجازت نامہ کے حصول کو لازمی قرار دے دیا گیا۔ مذہبی اجتماعات پر سخت پابندیاں عائد کی گئیں۔ وزارت مذہبی امور کو مذہبی مدارس و جامعات اور مساجد کی ملکیتی املاک و اثاثہ جات پر کلی اختیار کے علاوہ مذہبی کتب کی طباعت و اشاعت پر بھی کڑا ضبط حاصل رہا۔ ان سب اقدامات کا مقصد حکومت اور اس کی لادینی پالیسیوں کے مخالفین کے اثر و نفوذ کو محدود کرنا تھا (Islam:Continuity and Change in the Modern World، ص ۲۱۵-۲۱۷؛ Islam and Multiparty Politics in Algeria، ص ۵۷۷-۵۷۸؛ Muslim Traditional and Socialism in Algeria، ص ۴۲-۵۳؛ Political Leadership، ص ۳۲۱-۳۲۴؛ The Passing of French Algeria، ص ۲۰۳؛ The Islamic Threat، ص ۱۷۲-۱۷۳؛ Islam and National Identity in Algeria، ص ۱۱۴، ۱۲۲؛ Religion and Politics in Alger ia، ص ۳۲۳-۳۲۴، ۳۲۷)۔ درحقیقت قومی محاذ آزادی کے قائدین ملک کے سیاسی وقانونی نظام اور تعلیمی ومعاشرتی امور میں اسلام کو وہ مقام ہرگز نہیں دینا چاہتے تھے، جس سے اشتراکی انقلاب کے بارے میں ان کے ایجنڈے کو نقصان پہنچ سکتا تھا۔ چنانچہ مقتدر و بااثر طبقات کی طرف سے الجزائر میں اشتراکیت کی ترویج کے لیے اقدامات کے ساتھ ساتھ فرانسیسی زبان، تہذیب وتمدن اور طرز

معاشرت کو عام کرنے کے لیے بڑی سرگرمی کا مظاہرہ کیا گیا۔ اس دور میں ملک کے دروازے فرانسیسی تہذیبی وسماجی اثر ونفوذ کے لیے وا کر دیے گئے۔ موسیقی، سینما، فیشن اور فرانسیسی طرز زندگی، تہذیب ومعاشرت اور اقدار وروایات کے ترجمان ہر قسم کے اخبار ورسائل اور ادب کی درآمد کے لیے بڑی وسعت قلبی کا مظاہرہ کیا گیا۔ اس کے مقابلے میں مشرق وسطی سے درآمد کی جانے والی اسلامی ودینی کتب پر کڑی سنسر شپ روا رکھی گئی (Algerian-French Relations، ص ۲۴-۲۷؛ Islam and Politics in North-West Africa، ص ۴۷-۴۸)۔

مذہب کے بارے میں ریاستی پالیسیوں نے اسلامی علمی وفکری حلقوں میں بے اطمینانی کو جنم دیا۔ چنانچہ ملک میں اشتراکی نظریات اور مغربی تہذیب واقدار کی بالادستی کی کوششوں کے مقابلے میں اسلامی تعلیمات وطرز حیات کے تفوق کے حامی وعلمبردار افراد، جو حکومتی اقدامات کو مسلم عوام کے اسلامی تشخص کی بقا کے منافی گردانتے تھے، آزادی کے ابتدائی سالوں ہی سے منظم ہونا شروع ہوگئے۔ مصر وشام کی اسلامی تحریک اخوان المسلمون کے قائدین امام حسن البناء اور سید قطب شہید کے افکار ونظریات سے متاثر دانش وروں اور اساتذہ نے تجدد و مغربیت (Westerinzation) اور اشتراکیت کی ترویج کے خلاف جدوجہد اور اسلامی نظریۂ حیات وریاست کے تصور کو اجاگر کرنے کے لیے ایک تنظیم 'القیم الاسلامیہ' کے نام سے قائم کی (۱۹۶۳ء)۔ روایتی علما کے مقابلے میں القیم کے ارکان اسلامی احکام وتعلیمات کے علاوہ فرانسیسی زبان وادب اور مغربی افکار وخیالات سے بھی بخوبی آگاہ تھے۔ وہ مغربی تہذیب وتمدن کے تحلیل وتجزیہ کی صلاحیت سے بھی بخوبی بہرہ ور تھے۔ اس تنظیم کے ارکان نے کھل کر ملک میں اشتراکیت ومغربیت کی ترویج کی غرض سے حکومت کے اقدامات کی مخالفت اور قومی محاذ آزادی کے قائدین اور ملک کے سیکولر دانش وروں کے رویے پر تنقید کی، حکومت سے سرکاری ریڈیو پر غیر ملکی پروگراموں کی نشریات اور فرانسیسی نظام تعلیم کو ختم کرنے کا مطالبہ کیا۔ "القیم الاسلامیہ" نے مغربی تہذیبی وسماجی اقدار وروایات کے استرداد اور اسلام کی تہذیبی، معاشرتی اور اخلاقی اقدار کے احیاء وترویج کی دعوت مؤثر طور پر پیش کی۔ غیر سرکاری مساجد ومدارس کے ائمہ اور دینی معلمین ومبلغین نے اس کی دعوت کو عام کرنے میں سرگرمی کا مظاہرہ کیا۔ جلد ہی القیم اور سرکاری جامعات میں موجود اشتراکی نظریۂ حیات کے حامی عناصر کے مابین کشمکش کا آغاز ہوگیا۔ حکومت نے 'القیم الاسلامیہ' کے سربراہ الہاشمی التیجانی کو، جو الجزائر یونیورسٹی میں کلیۃ الآداب کے الامین العام تھے، ملازمت سے برطرف کر دیا جب کہ اس تنظیم میں شامل دیگر دانش وروں اور اساتذہ کو جیل میں بند کر دیا۔ قائد تحریک الہاشمی التیجانی کی طرف سے مصر کے صدر جمال عبدالناصر کو سید قطب شہید کو سزائے موت دیے جانے کے خلاف احتجاجی مراسلہ بھیجنے پر ستمبر ۱۹۶۶ء میں القیم الاسلامیہ پر بندش عائد کر دی گئی۔ ۱۹۶۷ء تک اس تحریک کو کچل دیا گیا۔ اس کے بعض سرکردہ رہنما قتل کر دیے گئے۔ بعض دوسری اسلامی تنظیموں کے ساتھ بھی یہی برتاؤ کیا گیا۔ آنے والے سالوں میں الجزائر کے جدید تعلیم یافتہ سیکولر گروہ (Francophile)، جسے اس کے مخالفین کی طرف سے 'حزب فرنسا' کا نام دیا گیا تھا، اور اسلامی نظریۂ حیات کی بالادستی کے حامی دانش وروں کے مابین نظریاتی جنگ پوری قوت سے جاری رہی۔ الجزائر کے نامور مفکر ودانش ور مالک بن نبی [رک بآں در تکملہ ۲۲۲ بذیل مادہ] اور دیگر

متعدد دانش وروں اور اسلامی تحریک کے قائدین کو مغربیت واشتراکیت کی مخالفت و تنقید کی پاداش میں قید وبند سے دوچار کیا گیا۔ اسی طرح متعدد ایسے علما کو جو مغربی افکار ونظریات اور جدید تہذیب وتمدن کی تردید اور احیائے اسلام کے حق میں دعوتی وتبلیغی سرگرمیوں میں مشغول تھے، مراکش کی طرف جلا وطن ہونے پر مجبور کر دیا گیا (The Passing of French Algeria، ص ۱۹؛ Algerian French Relations، ص ۱۹-۲۴؛ Mohamed Gharib، The Algerian Islamist Movement، در Algeria Revolution Revisited، ص ۷۸-۷۹؛ Jihad. The Trial of Political Islam، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ Islam and Politics in North-West Africa، ص ۳۸-۳۹؛ The Islamic Movment in North Africa، ص ۲۵۱-۲۵۵).

سال ۱۹۸۲ء کے وسط میں مصطفیٰ بوعلی (Bouyali) الجزائر میں اسلامی حکومت کے قیام اور نفاذ شریعت کی جدوجہد کی دعوت لے کر اٹھے تو اخوان المسلمون کی فکر سے متاثر افراد، جن میں ۱۹۹۰ء کی دہائی میں قائم ہونے والی اسلامی سیاسی جماعت 'اسلامی محاذ نجات' (Front Islamique du Salut =FIS؛ رک بآں در تکملہ ؟؟؟ بذیل مادہ) کے صف اول کے رہنما علی بالحاج (ولادت ۱۹۵۶ء) بھی شامل تھے، اس کے حلقے میں شامل ہوگئے۔ تاہم حکومت کی طرف سے جلد ہی داروگیر کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ مصطفیٰ بوعلی اور ان کے بعض رفقا روپوش ہوگئے۔ جنھوں نے بعد ازاں ایک خفیہ عسکری تنظیم Mouvement Islamique Arme = MIA، قائم کر لی۔ اس تنظیم نے قومی محاذ آزادی کے اقتدار کو چیلنج کرتے ہوئے حکومت کے خلاف مسلح کارروائیوں کا سلسلہ شروع کر دیا جو ۱۹۸۷ء میں مصطفیٰ بوعلی کے ریاستی اداروں کے ہاتھوں قتل تک برابر جاری رہا۔ اس دوران میں فوج اور پولیس کے ہاتھوں اس تنظیم کے سیکڑوں ارکان ہلاک ہوئے۔ اس عسکری تنظیم (MIA) کے سیکڑوں نوجوانوں نے الجزائر کے اتحادی ملک سوویت یونین کے خلاف افغان جہاد میں سالہا سال تک داد شجاعت دی (Jihad: The Trial of Political Islam، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ The Islamic Movement in North Africa، ص ۲۶۵-۲۶۷).

مذہبی امور کو ریاستی ضبط میں لانے کے لیے مختلف حکومتوں کے اقدامات کے برخلاف ۱۹۷۰ء اور ۱۹۸۰ء کی دہائیوں میں اسلامی تحریک کو خوب تقویت پہنچی۔ غیر سرکاری مساجد و مدارس نے اس ضمن میں اہم کردار ادا کیا۔ ان دو دہائیوں میں شہری آبادی میں بڑی تیزی سے اضافہ ہوا۔ حکومت بڑھتی ہوئی آبادی کی ضروریات کے پیش نظر مساجد و مدارس کے قیام اور ائمہ و مدرسین کے تقرر میں ناکام رہی۔ ائمہ و دینی مدرسین کی کمی نے حکومتی عمل دخل سے آزاد اسلامی تحریک کے زیر انتظام مساجد و مدارس کے دائرہ میں توسیع کے لیے راہ ہموار کر دی۔ چنانچہ اسلامی تحریک کے قائدین اور ائمہ و مبلغین کو اپنی دعوتی و تبلیغی سرگرمیوں کو وسعت دینے کا موقع ملا۔ ان میں سے بعض نے سرکاری مساجد کا انتظام بھی سنبھال لیا۔ مساجد میں اسلامی کانفرنسیں اور دینی و تعلیمی اجتماعات منعقد ہونے لگے۔ اسلامی تحریک سے وابستہ مدرسین و مبلغین اسلامی تعلیمات کو عام کرنے کے ساتھ ساتھ حکومت کی معاشی و خارجی پالیسیوں، بالخصوص مقتدر طبقوں کی مالی بدعنوانیوں پر کڑی تنقید کرکے عوام کی سیاسی تربیت بھی کرتے رہے۔ اسلامی تحریک سے منسلک ان ائمہ و مدرسین نے دعوت و تبلیغ کے شانہ بشانہ فلاحی سرگرمیوں، مثلاً نادار افراد کو مفت طبی سہولیات و مالی امداد کی فراہمی اور پس ماندہ طبقات کے بچوں کے لیے مفت تعلیم کے علاوہ مساجد اور تزئین و آرائش اور صفائی ستھرائی، ان کے اردگرد گندگی کے ڈھیروں کی صفائی

پر خاص توجہ دی۔ چنانچہ اسلامی تحریک کو عامۃ الناس میں تحسین کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ نتیجتاً اس کے حلقۂ اثر میں توسیع ہوئی (Religion and Politics in Algeria، ص ۲۲۷؛ The Islamic Movement in North Africa، ص ۲۵۸-۲۶۲).

۱۹۸۰ء کی دہائی میں الجزائر یونیورسٹی اسلامی تحریک کا مرکز بن گئی۔ اسی یونیورسٹی کے ایک استاد اور قومی محاذ آزادی کے ایک سابق رکن عباسی مدنی (ولادت ۱۹۳۱ء) اسلامی دستور و قوانین کے نفاذ، عربی زبان کی ترویج، شراب نوشی اور دیگر غیر اسلامی طور طریقوں پر قدغن عائد کرنے، نیز مخلوط نظام تعلیم کے خاتمے، حکومتی عہدوں سے مذہب مخالف عناصر کے اخراج اور اسلامی نظام کے قیام کا مطالبہ لے کر اٹھے تو سرکاری جامعات اور کالجوں کے اساتذہ کے علاوہ دینی مبلغین و معلمین کی اکثریت ان کی ہمنوا بن گئی۔ اس دور میں سرکاری جامعات میں اسلامی تحریک کے حامی اور اشتراکیت و مغربیت کے علمبردار طالب گروہوں میں آویزش شدت اختیار کر گئی۔ حکومت کی طرف سے جلد ہی پکڑ دھکڑ کا سلسلہ شروع ہوا۔ اسلامی تحریک کے قائدین عبداللطیف سلطانی (م ۱۹۸۰ء)، شیخ محمد سحنون (م ۲۰۰۳ء) اور عباسی مدنی کو گرفتار کر لیا گیا۔ اول الذکر دونوں کو گھر پر نظر بند جب کہ موخر الذکر کو جیل بھیج دیا گیا (The Politics of Algerian Socialism، ص ۳۳-۳۵، ۳۹-۴۰؛ Jihad: The Trial of Political Islam، ص ۱۴۹-۱۵۰؛ The Islamic Threat، ص ۱۲۳-۱۲۶؛ The Islamic Movement in North Africa، ص ۲۶۲، ۲۶۳)

حکومت کے جوابی اقدامات: شاذلی بن جدید کی حکومت نے اسلامی نظام حکومت کے قیام کے علمبرداروں کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ سے نمٹنے کے لیے اسلامی تحریک کے قائدین اور ارکان کے خلاف پر تشدد کارروائیوں (جن میں ۱۹۸۳-۱۹۸۷ء کے دوران اسلامی تحریک کے متعدد قائدین کے علاوہ اس کے سیکڑوں ارکان کو گرفتار کر کے ان پر مقدمات قائم کیے گئے اور انہیں قید و بند کی سزا سنائی گئی جب کہ بعض کو سزائے موت بھی دی گئی) کے ساتھ ساتھ اسلام سے متعلق ریاست کی بے اعتنائی و لاتعلقی کی پالیسی میں نرمی و لچک کا مظاہرہ کیا۔ دعوتی و تبلیغی سرگرمیوں پر عائد بندشوں میں بھی تخفیف کر دی گئی۔ متعدد ممتاز اسلامی رہنماؤں بشمول عباسی مدنی کو جیلوں سے رہا کیا گیا۔ ۱۹۸۵ء میں ملک میں اسلامی تعلیمات و احکامات پر مبنی عائلی قوانین رائج کیے گئے۔ اسکولوں میں مذہبی تعلیم کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ مختلف علاقوں میں سرکاری سطح پر مساجد کی تعمیرات کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ ۱۹۸۵ء میں ائمہ و خطباء کی تعلیم و تربیت کے لیے قسطنطینہ میں امیر عبدالقادر اسلامی یونیورسٹی قائم کرنے کے علاوہ اس شہر میں ایک بڑی مسجد بھی تعمیر کرائی گئی۔ شاذلی بن جدید کے دور میں عالم عرب کے دو نامور مفکرین علامہ یوسف القرضاوی اور شیخ محمد الغزالی کی خدمات اسلامی علوم کی تدریس کے لیے حاصل کی گئیں۔ ان دونوں مفکرین کے الجزائر میں قیام کی بدولت اسلامی بیداری کے عمل کو مزید تقویت پہنچی (Jihad: The Trial of Political Islam، ص ۱۲۵؛ Islam and Multiparty Politics in Algeria، ص ۵۷۷، ۵۷۸؛ The Islamic Threat، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ Kate Zebiri: An Overview of Islamic Revival in Algeria، The Muslim World، ۸۳، ۳-۴ (جولائی اکتوبر ۱۹۹۳ء)، ص ۲۰۸-۲۱۰، ۲۲۱-۲۲۲؛ Religion and Politics in Algeria، ص ۳۲۷-۳۲۸).

سن ۱۹۸۸ء کے وسط میں عالمی منڈی میں معدنی تیل

اور گیس کی قیمتوں میں کمی سے ملک اقتصادی بحران کی لپیٹ میں آگیا۔ بے روزگاری کی بہتات، رہائشی مکانات اور اشیائے خوراک کی قیمت نے مقتدر اشرافیہ اور جمہور عوام کے درمیان کشیدگی میں اضافہ کر دیا۔ ریاستی اشتراکیت اور آمرانہ طرز حکومت کی اپنے ملک کے سماجی و اقتصادی مسائل کے حل میں ناکامی پر اکتوبر ۱۹۸۸ء کے اوائل میں ملک کے مختلف شہروں میں حکومت کی اقتصادی و سیاسی پالیسیوں بالخصوص علی سیاسی شخصیات اور افسر شاہی کی بدعنوانی کے خلاف مظاہرے ہوئے۔ جس پر حکومت نے ملک میں ہنگامی حالت نافذ کر دی اور خوب جبر و تشدد سے کام لیا (John L. Esposito، *Unholy War Terror in the Name of Islam*، نیویارک، آکسفورڈ، ۲۰۰۲ء، ص ۴۱، ۱۰۲؛ *The Islamic Threat*، ص ۱۲۳-۱۲۵؛ Frederic Volpi: *Islam and Democracy the Failure of Dialogue in Algeria*، لندن، اسٹرلنگ، ۲۰۰۳ء، ص ۴۳-۴۵)۔ سرکاری اعداد و شمار کے مطابق حکومت مخالف ان مظاہروں میں امن و امان کے قیام پر مامور اداروں کے ہاتھوں ۱۵۹ افراد ہلاک ہوئے، جب کہ ۳۵۰۰ سے زائد افراد جیلوں میں بند کر دیے گئے۔ ملک میں جاری اس بحران سے عہدہ برآ ہونے کے لیے صدر شاذلی بن جدید نے تیسری بار صدر منتخب ہونے (دسمبر ۱۹۸۸ء) کے بعد دستور میں اہم ترمیم کر کے ملک میں اشتراکی انقلاب کے تحفظ کے لیے فوج کے کردار کو ختم کر دیا اور سیاسی جماعتوں کی تنظیم و تشکیل کی اجازت دے دی۔ سیاسی جماعتوں کی تنظیم و تشکیل سے متعلق نئے قانون کے نفاذ (جولائی ۱۹۸۹ء) کے بعد سال ۱۹۹۱ء کے وسط تک ۴۲ سیاسی جماعتیں بن گئیں جن میں سابق صدر احمد بن بیلا کی The Mouvement Pour la Democratie en Algerie اور اسلامی نظام کے قیام کی علمبردار اسلامی محاذ نجات (Front Islamique du Salut=FIS) بھی شامل تھیں، منظر عام پر آئیں (*The Islamic Movement in North Africa*، ص ۲۶۹-۲۷۱؛ *Islam and Multiparty Politics in Algeria*، ص ۱۵۵-۱۸۳)۔

موخر الذکر جماعت، اسلامی محاذ نجات (FIS) الجزائر میں اسلام کی تہذیبی و معاشرتی اقدار کے احیا اور اسلام کے اصول و تعلیمات کی اساس پر نظام حکومت کے قیام کا عزم لے کر اٹھی تھی۔ چنانچہ اس نے عامۃ الناس کی معاشی محرومیوں کے ازالے، ملک میں جاری وسیع و ہمہ گیر بدعنوانی کے خاتمے اور الجزائر کے مسلم عوام کے اسلامی و عربی تشخص کے تحفظ کو اپنی جدوجہد کا ہدف بنایا۔ اسلامی محاذ نجات کو جلد ہی اپنی ملک گیر دعوتی و تبلیغی اور سماجی بہبود کی سرگرمیوں کی بدولت حزب مخالف کی ایک مقبول ترین جماعت کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ۱۹۷۵ سے ۱۹۸۴ء کے دوران میں شرعی عائلی قوانین کے نفاذ کے لیے متحرک طلبہ اور خواتین کی انجمنیں اس اسلامی جماعت کا ہراول دستہ بن گئیں۔ اس کے حامیوں میں چھوٹے کاروباری حضرات، خوشحال تاجر، سرکاری ملازمین، یونیورسٹی اور کالجوں کے اساتذہ، اطباء و معالجین، وکلاء اور دیگر پیشہ ور افراد شامل تھے۔ الجزائر کی دینی خیالات کی حامل نوجوان نسل کی تو گویا یہ ایک ہر دلعزیز جماعت بن گئی تھی۔ جون ۱۹۹۰ء کے وسط میں منعقد ہونے والے بلدیاتی انتخابات میں اسلامی محاذ نجات نے سب سے زیادہ ووٹ (۵۵ فیصد) حاصل کر لیے۔ ملک کے تمام بڑے شہروں اور قصبات میں قائم ہونے والی اسلامی محاذ نجات کی بلدیاتی و علاقائی حکومتوں نے مرکز کی طرف سے عدم تعاون و معاندانہ رویے کے باوجود شہری سہولیات کی فراہمی، اشیائے خوراک اور روزمرہ کی دیگر ضروریات زندگی کی قیمتوں پر ضبط اور سماجی بہبود کے حوالے سے اچھی کارکردگی

کا مظاہرہ کیا۔ اسلامی جماعت نے ملک میں علاج معالجے کی سہولیات کی فراہمی اور تعلیم کو عام کرنے کے لیے ایک مہم چلائی اور پس ماندہ علاقوں اور گنجان آباد شہری مضافات میں ہسپتالوں اور اسکولوں کا ایک وسیع سلسلہ قائم کر دیا، جبکہ مساجد کو تعلیم و تدریس کے مراکز بنا دیا۔ اقتصادی بدحالی کے دنوں میں اسلامی محاذ نجات کے زیر انتظام مساجد تعلیمی اور پیشہ ورانہ و فنی تربیت کے مراکز میں تبدیل ہو گئیں۔ ملک بھر میں سماجی خدمات اور طبی سہولیات کی فراہمی کے لیے خصوصی کمیٹیاں تشکیل دی گئیں۔ تحفظ ماحولیات مہم کے نتیجے میں کوڑے کرکٹ کے ڈھیر اور ذخیرہ گاہیں چھوٹے باغیچوں اور پارکوں میں تبدیل ہو گئیں۔ گندی گلیوں اور گرد و نواح کی صفائی کے لیے خصوصی مہم چلائی گئی۔ معاشی میدان میں اسلامی محاذ نجات نے امداد باہمی کی بنیاد پر مارکیٹ کوآپریٹو اسٹور قائم کیے، جو صارفین کو حکومت کے زیر انتظام سوق الفلاح کے مقابلے میں سستے نرخ پر اشیاے ضرورت فراہم کرتے۔ اسلامی محاذ نجات نے معاشرے کے خوشحال طبقات سے بھاری عطیات و مالی امداد اکٹھی کر کے ماہ رمضان المبارک میں عوام کو انتہائی ارزاں نرخ پر روزمرہ کی ضروریات زندگی سبزیاں، پھل اور اشیاے خورد و نوش فراہم کیں۔ ہزاروں بے روزگار مردوں اور عورتوں کو روزگار اور مالی امداد بھی فراہم کی گئی۔ مزید براں چھوٹے پیمانے پر کاروباری سرگرمیوں کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ غرض یہ کہ اس نے سماجی خدمات اور معاشی مواقع کا ایک انتہائی وسیع سلسلہ قائم کر دیا، جس سے عوام کی معاشی حالت میں بہتری پیدا ہوئی۔ اسلامی محاذ نجات نے سماجی بہبود کے منصوبوں پر بطور خاص توجہ دے کر گویا ایک فلاحی ریاست کا کردار سنبھال لیا۔ حکومت اور افسر شاہی کی نااہلی و بدعنوانی اور عامۃ الناس کے روزمرہ کے تفکرات و مسائل سے لاتعلقی و چشم پوشی کے مقابلے میں اسلامی محاذ نجات کی تنظیمی صلاحیت، اس کی بے لوث اور جذبۂ ایثار سے سرشار قیادت، اس کا اخلاقی مقاصد کے حصول کے لیے جوش و جذبہ سب چیزوں نے مل کر اسے ملک کی ایک مقبول عام جماعت بنا دیا۔ اسلامی محاذ نجات کو اپنی اعلیٰ کارکردگی کی بدولت الجزائری سیاست میں اخلاقی برتری حاصل ہو گئی۔ چنانچہ مغرب کی تہذیبی و سماجی اقدار کے متبادل اور اسلامی و عربی روایات کو اپنانے سے متعلق اس کی دعوت سے مرد و زن دونوں متاثر ہوئے۔ مردوں کے شانہ بشانہ عورتوں کی بڑی تعداد اسلامی محاذ نجات کی حامی و ہمنوا بن گئی۔ سرکاری ذرائع ابلاغ کے منفی پروپیگنڈے کے باوجود عورتوں نے اسلامی محاذ نجات کی دعوت پر مغربی طرز لباس ترک کر کے 'حجاب' کی پابندی شروع کر دی (*Religion and Politics in Algeria*، ص ۴۲۰-۴۲۱، ۴۲۷-۴۳۲: *Unholy War*، ص ۱۰۲-۱۰۳: *Islam and Multiparty Politics in Algeria*، ص ۵۷۶-۵۸۰، ۵۸۳-۵۸۷: *The Islamic Threat*، ص ۱۷۵، ۱۸۲: *Islamic Revival in Algeria*، ص ۲۱۳، ۲۱۴: *Jihad: the Trial of Political Islam*، ص ۱۹۶-۲۰۷: *Islam and Democracy: The Failure of Dialogue in Algeria*، ص ۴۶-۴۹: *The Islamic Movement in North Africa*، ص ۲۸۳، ۲۸۵: Andrew J. Pierre و William B. Quandt: *The Algerian Crisis: Policy Options for the West*، نیویارک، ۱۹۹۹ء، ص ۷)۔

خلیج کی جنگ کے دوران اسلامی محاذ نجات اور حکومت کے درمیان کشیدگی پیدا ہو گئی۔ اگرچہ الجزائر کی تمام بڑی سیاسی جماعتوں نے عراق کویت تنازعہ میں غیر ملکی طاقتوں کی مداخلت کی مخالفت کی تھی تاہم اسلامی محاذ نجات نے امریکہ اور اس کے عرب اتحادیوں بالخصوص

سعودی عرب پر سخت تنقید کی۔ اسلامی محاذ کے قائدین کا ایک تین رکنی وفد عراق اور اس کے ہمسایہ خلیجی ممالک کے مابین مصالحت و مفاہمت کے لیے بھی کوشاں رہا۔ وفد نے عراق اور سعودی عرب کے متعدد دورے بھی کیے۔

اسلامی محاذ نے مشرق وسطی کے امور میں غیر ملکی طاقتوں کی مداخلت کے خلاف الجزائر کے بڑے شہروں میں مظاہرے بھی کیے۔ ان مظاہروں میں ہزاروں افراد بشمول دیگر سیاسی جماعتوں کے ارکان کے، شریک ہوتے رہے۔ ان مظاہروں کے دوران اسلامی محاذ کی طرف سے حکومت سے قومی اسمبلی کے انتخابات کے لیے حتمی تاریخ متعین کرنے کا مطالبہ بڑے زور و شور سے کیا گیا (The Foreign Policy of the Islamic Salvation Front، ص ۱۳۱-۱۳۲، The Islamic Movement in North Africa، ص ۲۹۱-۲۹۲)۔ آئندہ مہینوں میں اسلامی محاذ نجات اور حکومت کے مابین کشاکش میں شدت پیدا ہوگئی۔ اپریل ۱۹۹۱ء میں صدر شاذلی بن جدید کی طرف سے ملک میں پہلے کثیر جماعتی انتخابات کے انعقاد کے اعلان کے ساتھ ہی ایک نیا انتخابی قانون (حکمران جماعت قومی محاذ آزادی کو فائدہ پہنچانے کی غرض سے) از سر نو انتخابی حلقہ بندیوں کے لیے نافذ کیا گیا۔ اسلامی محاذ نجات کی طرف سے انتخابی قوانین میں ترمیم کے علاوہ قومی اسمبلی اور صدارتی انتخابات بھی ایک ساتھ کرانے کا مطالبہ کیا گیا۔ اپنے مطالبات کے حق میں اس نے عام ہڑتال کرنے کے علاوہ احتجاجی مظاہرے بھی منظم کیے۔ جلد ہی یہ مظاہرے اسلامی محاذ اور ریاستی اداروں کے مابین تصادم کی صورت اختیار کر گئے۔ صدر شاذلی نے ملک میں ہنگامی حالت نافذ کرنے کے علاوہ مجوزہ انتخابات بھی ملتوی کر دیے۔ پولیس اور فوج نے اسلامی محاذ کے قائدین عباسی مدنی (صدر) اور علی بالحاج (نائب صدر) سمیت ہزاروں کی تعداد میں اس کے ارکان کو گرفتار کر کے جیلوں میں بند کر دیا اور اس کے دفاتر پر قبضہ کر لیا۔ ان ناموافق حالات کے باوجود اسلامی محاذ نے دسمبر ۱۹۹۱ء میں قومی اسمبلی کے لیے منعقد ہونے والے انتخابات کے پہلے مرحلے میں حیران کن کامیابی حاصل کی۔ پہلے مرحلے میں قومی اسمبلی کی کل ۴۳۰ نشستوں میں سے ۲۳۱ کے لیے ووٹ ڈالے گئے۔ اسلامی جماعت نے ان میں سے ۸۸ نشستیں حاصل کر لیں۔ انتخابات میں اس جماعت کی مقبولیت و کارکردگی کو اپنے لیے خطرہ جانتے ہوئے فوج نے اقتدار پر اپنی گرفت کو مضبوط کرنے کا عزم کر لیا۔ صدر شاذلی بن جدید فوج کے دباؤ پر ۱۱ جنوری ۱۹۹۱ء کو مستعفی ہو گئے۔ جس پر فوج کی نگرانی میں قائم اعلی سلامتی کونسل (اعلی فوجی افسران، سابق وزیر اعظم اور کابینہ کے چند ارکان پر مشتمل) نے سنبھال لیا۔ ملکی نظم و نسق جس کا سربراہ جنگ آزادی کے ایک سرکردہ رہنما بوضیاف کو مقرر کیا گیا تھا۔ سلامتی کونسل نے قومی اسمبلی کے لیے ہونے والے انتخابات کے دوسرے مرحلے (۱۳ جنوری ۱۹۹۲ء) کو منسوخ کر دیا۔ فوج کی طرف سے کیے گئے، ان نئے اقدامات کی مخالفت اگرچہ ملک کی تمام اہم سیاسی جماعتوں نے کی تھی، تاہم اسلامی محاذ نے ان کو علانیہ طور پر چیلنج کر دیا۔ ملکی اقتدار کو بالواسطہ طور پر اپنے ہاتھ میں لینے کے بعد فوج نے بھی پوری قوت و طاقت سے اسلامی تحریک کی سیاسی قوت کو کچلنے کا تہیہ کر لیا۔ چنانچہ ملک میں طویل عرصے کے لیے ہنگامی حالت نافذ کر دی گئی۔ اسلامی محاذ کو خلاف قانون قرار دے دیا گیا۔ پولیس، ملیشیا اور فوج نے ملک بھر میں اسلامی محاذ نجات کے دفاتر پر قبضہ کر لیا۔ اس کے اثاثہ جات کو بھی ضبط کر لیا گیا۔ فوج کی کڑی نگرانی میں صحراء کے علاقے میں قائم کیے گئے نظربندی کیمپوں میں اسلامی تحریک کے ۳۵ ہزار

سے زائد رہنماؤں کو جن میں کئی ہزار اساتذہ اور ڈاکٹر بھی شامل تھے، قید کر دیا گیا۔ عباسی مدنی اور علی بالحاج پر ریاست کے خلاف سازش کے الزام میں فوجی عدالت میں مقدمہ چلایا گیا۔ عدالت کی طرف سے انھیں ۱۲ سال قید کی سزا سنائی گئی (جولائی ۱۹۹۲ء)۔ حکومت کے ان اقدامات کے ردعمل میں ملک کے تمام بڑے شہروں میں پرتشدد مظاہروں کا سلسلہ شروع ہو گیا، جن پر قابو پانے کے لیے پولیس اور فوج نے طاقت کا بے دریغ استعمال کیا۔ چنانچہ اس دوران میں سیکڑوں کی تعداد میں اسلامی محاذ کے ارکان اور حامی ہلاک ہوئے۔ مزید برآں ہزاروں کی تعداد میں اس کے حامیوں کو گرفتار کر کے جیلوں میں بند کر دیا گیا، جہاں ان پر ریاست کے خلاف بغاوت کے الزام میں خصوصی عدالتوں میں مقدمات قائم کیے گئے۔ ان عدالتوں کی طرف سے ۱۹۹۴ء تک پانچ سو سے زائد افراد کو سزائے موت سنائی گئی۔ چنانچہ درجنوں افراد کو تختہ دار پر لٹکا دیا گیا۔ حکومت کو ان اقدامات پر انسانی حقوق کے تحفظ کے لیے قائم بین الاقوامی تنظیموں کی طرف سے شدید تنقید کا سامنا کرنا پڑا (*Unholy War*، ص ۱۰۲-۱۰۵؛ *The Islamic Threat*، ص ۱۸۰-۱۸۷؛ John L. Esposito: *Algeria: Democracy Suppressed*، در *Islam and Democracy*، مدیران: J.L. Esposito و John O. Voll، نیویارک، ۱۹۹۶ء، ص ۱۵۰-۱۷۲؛ Lahouari Addi: *Religion and Modernity in Algeria*، در *The Islamist Challenge*، Journal of Democracy، ۳.۴ (اکتوبر ۱۹۹۲ء)، ص ۷۵-۷۹؛ *Jihad: The Trial of Political Islam*، ص ۱۷۱-۱۷۵؛ *Islam and Democracy: The Failure of Dialogue in Algeria*، ص ۵۹-۶۲؛ *The Islamic Movement in North Africa*، ص ۲۹۳-۳۰۵)۔

اسلامی عسکریت پسندی، تشدد اور جوابی تشدد: اسلامی تحریک کو کچلنے کے لیے الجزائری فوج، ملیشیا اور پولیس کے اہلکاروں کے ہاتھوں روا رکھے جانے والے ظلم و جبر کے نتیجے میں اسلامی جماعت کے ہزاروں ارکان بیرون ملک چلے گئے یا پھر اپنے ہی وطن میں روپوش ہو گئے۔ ملک میں پرامن اور انتخابی عمل کے ذریعے سیاسی و سماجی تبدیلی کے امکانات سے مایوس ان افراد نے ریاستی جبر و تشدد کا مقابلہ کرنے نیز موجودہ لادینی نظام کو نیست و نابود کر کے ایک اسلامی ریاست کے قیام کی غرض سے مسلح جدوجہد کا راستہ اختیار کیا۔ الجزائر میں اسلام پسندوں کو اعتدال پسندی اور پرامن تبدیلی اقتدار کی جدوجہد کا راستہ ترک کر کے انقلابیت پسندی، یعنی مسلح جدوجہد کے ذریعے انقلاب برپا کرنے کی طرف لانے میں فوج کی تحریک پر قائم سیاسی جبر و استبداد نے فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ اسلامی محاذ نجات کا پرامن طور پر دعوت و تبلیغ اور تعلیم و تعلم کے ذریعے سماجی و تہذیبی تبدیلیوں اور جمہوری عمل کے ذریعے انتقال اقتدار کے بارے میں اپنا طے شدہ لائحہ عمل ترک کر کے انقلابیت پسندی (radicalization) کی طرف مائل ہونا اور جی۔ آئی۔ اے (Groupe Islamique Armee= GIA) جیسی عسکری تنظیم کا وجود میں آنا، الجزائری فوج کے جبر و استبداد پر مبنی آمرانہ طرز حکمرانی اور بالخصوص ملک میں سے سیاسی اور مادی دونوں اعتبار سے 'سیاسی اسلام' کے آثار و نشانات کو مٹانے کے لیے اس کے عزم اور کارروائیوں کا ناگزیر نتیجہ ہے (*Religion and Politics in Algeria*، ص ۴۲۹-۴۳۱)۔

چنانچہ اسلامی محاذ نجات سے وابستہ انتہا پسندی کی طرف مائل افراد نے ایک عسکری تنظیم اسلامی سپاہ نجات (Armee Islamique du salut =AIS) قائم کر لی۔ اسی طرح کی ایک عسکری تنظیم عرب افغان مجاہدین نے، جو

افغانستان میں سوویت افواج کے خلاف سالہا سال تک برسرپیکار رہنے کے بعد، سوویت افواج کی واپسی پر الجزائر واپس پہنچے تھے اور اسلامی تحریک میں شامل ہوگئے تھے. (Groupe Islamique Armee-GIA) کے نام سے قائم کر لی۔ ان دونوں عسکری تنظیموں نے مسلح افواج، پولیس، ملیشیا کے اہلکاروں اور اعلیٰ حکومتی وسیاسی شخصیات، سول افسران اور عدلیہ سے وابستہ افراد پر حملوں کا سلسلہ شروع کر دیا۔ چنانچہ ان دونوں تنظیموں بالخصوص جی آئی اے (GIA) کے ہاتھوں متعدد سیاسی وحکومتی شخصیات اور اعلیٰ حکام قتل ہوئے۔ اس نے مارچ ۱۹۹۴ء میں تزولہ (Tazoult) کی جیل پر حملہ کر کے ایک ہزار سے زائد سیاسی قیدی رہا کرا لیے۔ اس عسکری گروہ پر صحافیوں، لادینی نظریات کے حامی دانش وروں اور یورپی ممالک بالخصوص فرانسیسی شہریوں اور مسیحی مبشرین کی ہلاکت کا الزام بھی عائد کیا جاتا ہے۔ ۱۹۹۳-۱۹۹۴ء کے دوران میں ملک کے دیہی و دور افتادہ علاقوں میں عسکریت پسندوں کو مکمل غلبہ حاصل ہوگیا۔ الجزائری فوج اور پولیس کی طرف سے ان دونوں عسکری تنظیموں کے خلاف طاقت کا بے محابا استعمال ہوا۔ ان کے مراکز اور پناہ گاہوں پر فضائی حملے کیے گئے، ان کے گرفتار شدہ ارکان اور ان کے حامیوں کو اذیت رسانی کے بعد ہلاک کیا گیا۔ ۱۹۹۴ء تک جی آئی اے کے سربراہ اور اس کے نائب سمیت اس کے سیکڑوں ارکان ہلاک کیے گئے۔ اسلامی تحریک کو کچلنے اور انھیں عوام کی تائید و حمایت سے محروم کرنے کے لیے باقاعدہ منصوبہ بندی کے تحت فوج اور پولیس کی طرف سے دیہی وشہری علاقوں میں نہتے شہریوں کے اجتماعی قتل کے واقعات روزمرہ کا ایک عام معمول بن گئے۔ قتل کے ان واقعات کا الزام اسلامی تنظیموں پر عائد کیا جاتا اور عوام میں دہشت اور خوف وہراس پیدا کرنے کے لیے سرکاری ذرائع ابلاغ سے ان کی خوب تشہیر کی جاتی۔ انسانی حقوق کی بعض عالمی تنظیموں کی رپورٹوں کے مطابق الجزائری فوج ایک طے شدہ منصوبے کے تحت شہری آبادی کے قتل عام کے واقعات میں ملوث رہی ہے۔ "ہیومن رائٹس واچ" نے اپنی رپورٹ (۱۹۹۹ء) میں متعدد ایسے واقعات کی نشان دہی کی ہے جن میں فوج کے دستوں نے رات کے وقت کارروائی کر کے سیکڑوں نہتے افراد کو قتل و ذبح کیا اور خواتین کی عصمت دری کی۔ الجزائری حکمرانوں نے حقائق پر پردہ ڈالنے کی پالیسی اختیار کیے رکھی، چنانچہ انسانی حقوق کی عالمی تنظیموں کے وفود کے الجزائر میں داخلے اور تشدد و غارت گری کے واقعات کی تحقیق و تفتیش پر سخت پابندی عائد کی گئی۔ تاہم خود فوج کے بعض منحرف افسران کی طرف سے بھی، جو ۱۹۹۲ء کے بعد سے اسلامی عسکریت پسند گروہوں کے خلاف کارروائیوں کی قیادت کرتے رہے، الجزائری فوج پر ہزاروں نہتے اور بے گناہ شہریوں کے قتل کا الزام عائد کیا گیا ہے (Freedom of Religion and Belief، ص ۲۱-۲۲؛ Human Rights Watch World Report 1999 نیویارک، لندن، ۱۹۹۹ء، ص ۳۳۴- ۳۳۶؛ Edward W. Said: The End of the Peace Process، لندن، ۲۰۰۲ء، ص ۲۳۳- ۲۳۵؛ Mohammed M. Hafez: Armed Islamist Movements and Poltical Violence in Algeria، در Middle East Journal، ۴:۴ (۲۰۰۰ء)، ص ۵۷۲-۵۸۹؛ :Jihad: The Trial of Political Islam، ص ۲۷۱-۲۷۳؛ Islam and Democracy: The Failure of Dialogue in Algeria، ص ۶۷-۷۱، ۸۸ - ۸۹؛ Tricolor and the Crescent، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ The Europa World Year Book 2002، ص ۳۳۲. تفصیل کے لیے دیکھیے: Youcef

Abbas Aroua/Bedjaoui، دیگر: An Inquiry into the Algerian Massacres، جنیوا ۱۹۹۹ء).

مذاکرات و انتخابات: فوج کے بعض عناصر جو ملک میں بدامنی کے خلاف صدر بوضیاف کی مہم سے نالاں تھے، کے ہاتھوں بوضیاف کے قتل (۲۹ جون ۱۹۹۲ء) کے بعد علی کافی کی سربراہی میں نئی حکومت (ریاستی کونسل) قائم ہوئی۔ ریاستی کونسل کے سربراہ علی کافی نے بحران کے تصفیے کے لیے حزب مخالف کی جماعتوں سے مذاکرات کا ڈول ڈالا۔ تاہم قومی مصالحت کے لیے اس کی کوششیں ملک کی تمام اہم سیاسی جماعتوں کی طرف سے مذاکرات کے مقاطعہ کے سبب ناکام رہیں۔ سابق جرنیل الامین زیروال (Liamine Zeroui)، جو طاقت کے استعمال کے بجائے سیاسی مکالمہ و مذاکرات کے ذریعے بحران کے تصفیے کا حامی تھا، نے فوج کی طرف سے جنوری ۱۹۹۴ء میں عرصہ تین سال کے لیے صدر مقرر ہونے کے بعد اسلامی محاذ نجات کی صف دوم کی قیادت (علی جدی اور عبدالقادر وغیرہ) کو جیلوں سے رہا کر کے اس کے ساتھ بحران کے حل کے لیے مذاکرات کا سلسلہ شروع کیا۔ تاہم مقتدر حلقوں بالخصوص فوج میں سخت گیر موقف رکھنے والے عناصر، جو اسلامی تحریک کو کسی بھی قسم کی رعایت دینے اور اس کے ساتھ کوئی سمجھوتہ کرنے کے خلاف تھے، کے جارحانہ رویے کے سبب یہ مذاکرات بے نتیجہ رہے۔ مذاکرات کی ناکامی پر فوج نے مسلح گروہوں بالخصوص جی آئی اے کا صفایا کرنے کی غرض سے نومبر ۱۹۹۴ء سے ایک بڑی کارروائی کا آغاز کیا۔ چنانچہ ۱۹۹۵ء کے وسط تک اس کے ہاتھوں مختلف اسلامی تنظیموں کے ہزاروں افراد ہلاک ہوئے۔ ۱۹۹۴ء کے وسط میں صدر زیروال نے قومی مفاہمت اور ملک میں قومی اسمبلی کے انتخابات کی راہ ہموار کرنے کے لیے ایک عبوری قومی کونسل (NTC) قائم کی۔ ملک کی تمام اہم سیاسی جماعتوں کی طرف سے اس میں شمولیت سے انکار پر اس کے لیے گمنام سیاسی جماعتوں کے ۲۰۰ ارکان نامزد کیے گئے۔ قومی کونسل بھی ملک میں مفاہمت کے عمل کو آگے بڑھانے اور سیاسی جماعتوں کا اعتماد حاصل کرنے میں ناکام رہی۔ نومبر ۱۹۹۴ء اور جنوری ۱۹۹۵ء میں اٹلی کے شہر روم کی کیتھولک کمیونٹی (Sant'Egidio) کے زیر اہتمام الجزائر کی سات اہم سیاسی جماعتوں (اسلامی و غیر اسلامی) کی کانفرنس منعقد ہوئی جس میں بحران کے تصفیے اور قومی مفاہمت کی غرض سے ان سیاسی جماعتوں (بشمول اسلامی محاذ نجات) کے مابین ایک معاہدہ طے پایا۔ "معاہدہ روم" میں حکومت و اقتدار کے حصول یا پھر اس پر تسلط و گرفت کو قائم و برقرار رکھنے کے لیے جبر و تشدد کو ترک کرنے اور جمہوریت کے استرداد پر اتفاق کیا گیا۔ مزید براں الجزائر کے مقتدر حلقوں سے سیاسی تبدیلی و انتقال اقتدار کے لیے عوام کی رائے کے احترام اور بنیادی انفرادی و اجتماعی حقوق بالخصوص آزادی اظہار رائے کے تحفظ کا مطالبہ کیا گیا۔ شرکائے کانفرنس کی طرف سے سیاسی معاملات میں فوج کی مداخلت اور ملک میں نافذ ہنگامی حالت کے خاتمے اور اسلامی محاذ نجات کے محبوس رہنماؤں کی رہائی کا مطالبہ بھی کیا گیا۔ کانفرنس میں ریاستی اداروں کی طرف سے جبر و تشدد کا سلسلہ موقوف کرنے اور حکومت کے سیاسی جماعتوں سے مذاکرات جیسے مطالبات بھی پیش کیے گئے۔ اس موقع پر اسلامی محاذ نجات اور دیگر سیاسی جماعتوں کو آئندہ انتخابات میں باہر رکھنے کی بھی مخالفت کی گئی۔ فوج میں سخت گیر موقف کے حامل گروہ نے اس کانفرنس کے مطالبات کو بھی مسترد کر دیا۔ حکومت نے معاہدہ روم پر دستخط کرنے والی سیاسی جماعتوں کو معاہدہ کے حق میں رائے عام کو

متحرک کرنے سے باز رکھنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ ان جماعتوں کے قائدین کے خلاف زبردست پروپیگنڈا مہم چلائی گئی۔ انھیں غدار اور مسیحی کلیسا کا حاشیہ بردار قرار دیا گیا۔ مغربی ممالک (بشمول امریکہ اور فرانس) کی طرف سے معاہدہ روم کی صرف زبانی کلامی حمایت پر اکتفا کیا گیا۔ مذکورہ دونوں ممالک کی طرف سے اسلامی محاذ نجات کے خلاف فوج کی طرف سے جاری کارروائیوں کی حمایت کی گئی (*The Foreign Policy of The Islamic Salvation Front in Algeria*، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ *The Islamic Threat*، ص ۱۸۹-۱۹۰؛ *The Algerian Crisis*، ص ۳۱-۳۴، ۵۹-۶۳)۔

اسلامی محاذ نجات کو انتخابی عمل سے باہر رکھنے کے لیے ۱۹۹۵ء کے وسط میں ملک میں نئے انتخابی قوانین رائج کیے گئے۔ ان قوانین میں صدارتی منصب کے لیے امیدوار کی اہلیت کو ملک کے ۲۵ صوبوں (ولایات) میں سے پچھتر ہزار (۷۵,۰۰۰) افراد کی تائید، (بوقت نامزدگی کاغذات) سے مشروط کر دیا گیا۔ چنانچہ نومبر ۱۹۹۵ء کے صدارتی انتخابات میں مطلوبہ معیار اہلیت پر پورا اترنے والے صرف چار امیدوار سامنے آئے تھے۔ صدر زیروال، ملک کی بڑی سیاسی جماعتوں کی طرف سے انتخابات کے مقاطعہ کی اپیل کے باوجود، سرکاری ذرائع کے مطابق ۶۱ فیصد ووٹ لے کر کامیاب ہوئے جب کہ ڈالے گئے ووٹوں کا تناسب ۷۶ فیصد رہا۔ صدر زیروال کے دوسرے دور صدارت میں ملکی دستور میں ترمیم (۱۹۹۶ء) کر کے مجلس قانون ساز (پارلیمنٹ) کے دوسرے ایوان مجلس الشعب (Council of the Nation) کے قیام کے لیے راہ ہموار کی گئی، البتہ اس کے دو تہائی ارکان کی نامزدگی کا اختیار صدر کو دے دیا گیا۔ سب سے اہم یہ کہ مذہب، زبان، جنس اور جغرافیائی حد بندیوں کی بنیاد پر قائم تمام سیاسی جماعتوں کو کالعدم قرار دے دیا گیا۔ علاوہ ازیں ملک میں مکمل متناسب نمائندگی کے نظام کی بنیاد فراہم کی گئی۔ ان دستوری ترامیم کے بعد ملک میں چند نئی سیاسی جماعتیں قائم ہوئیں جب کہ پہلے سے موجود بعض سیاسی جماعتوں نے اپنے نام بدل لیے۔ جون ۱۹۹۷ء میں ہونے والے پارلیمانی انتخابات میں صدر زیروال کی جماعت (Reassemblement Nationale Democratique-RND) اکثریتی جماعت (کل ۳۸۰ نشستوں میں سے ۱۵۶ حاصل کر کے) بن کر ابھری جب کہ نئی قائم شدہ اسلامی جماعت حزب النہضہ نے ۳۸ نشستیں حاصل کیں۔ سابق وزیراعظم احمد قیحیہ (Ahmad Quyahia) کی سربراہی میں تشکیل پانے والی نئی حکومت میں اسلامی جماعت حزب النہضہ اور اسلامی محاذ نجات کے چند منحرف ارکان بھی شامل کیے گئے (*Unholy War*، ص ۱۰۳-۱۰۵)۔

۱۹۹۵-۱۹۹۷ء کے دوران میں اسلامی عسکری تنظیموں اور ریاستی اداروں کے مابین تصادم مزید شدت اختیار کر گیا۔ فوج اور پولیس کے ہاتھوں شدید زک اٹھانے کے بعد جی آئی اے نے ملک بھر میں کار بم دھماکوں کا سلسلہ شروع کر دیا، جس سے ہزاروں افراد ہلاک ہوئے جب کہ اس کے خلاف فوج اور پولیس کی کارروائیوں کے نتیجے میں، سرکاری ذرائع کے مطابق صرف عین دفلہ (Ain Della)، جیجل (JiJle) اور مدیہ (Medea) کے علاقوں میں اس کے ۱۳۰۰ ارکان ہلاک ہوئے۔ ۱۹۹۷ء میں اسلامی محاذ نجات کے عسکری بازو (AIS) نے یکطرفہ طور پر عسکری سرگرمیوں کو ختم کرنے کا اعلان کر دیا (*Europa World Year Book 2000*، ص ۳۸۸-۳۸۹)۔ ملک میں گزشتہ کئی سالوں سے جاری سیاسی بحران کے سبب عالمی سطح پر بھی حکومت کو شدید تنقید و ملامت کا سامنا کرنا پڑا۔ ۱۹۹۷ء میں اقوام متحدہ کے

سیکرٹری جنرل کوفی عنان کی طرف سے الجزائر کے بحران کے تصفیے کے لیے مداخلت کی دھمکی دی گئی۔ دریں حالات حکومت نے مفاہمت کا تاثر دینے کے لیے اسلامی محاذ نجات کے مرکزی رہنماؤں کو کچھ عرصہ کے لیے رہا کر دیا (The Islamic Threat، ص ۱۹۰-۹۱؛ Islam and Democracy the Failure of Dialogue in Algeria، ص ۷۵-۷۹، ۸۸-۸۹)۔

اپریل ۱۹۹۹ء میں منعقد ہونے والے صدارتی انتخابات میں فوج کی حمایت یافتہ امیدوار عبدالعزیز بوتفلیقہ سابق وزیر خارجہ (۱۹۶۳ء-۱۹۷۹ء) کامیاب ٹھہرے۔ عبدالعزیز بوتفلیقہ کے دور صدارت میں قومی مصالحت اور سیاسی استحکام کے عمل کی طرف قدرے پیش رفت ہوئی۔ حکومت اور اسلامی محاذ نجات کے رہنماؤں کے مابین مذاکرات بارآور ثابت ہوئے۔ عبدالعزیز بوتفلیقہ کی حکومت نے قومی مفاہمت و مصالحت کی غرض سے ملک میں ایک نیا قانون (Law of Civil Reconciliation) جولائی ۱۹۹۹ء میں نافذ کیا۔ قومی مصالحت کے قانون کے نفاذ کے بعد جنوری ۲۰۰۰ء میں حکومت، فوج اور اسلامی محاذ کے نمائندوں کے مابین مذاکرات میں موخر الذکر فریق نے اسلامی محاذ کو، اس کے سابق ارکان کے مکمل سیاسی و شہری حقوق کی بحالی کے بدلے تحلیل کرنے کا معاہدہ کیا۔ جس پر محاذ کے تقریباً تین ہزار ارکان کو جیلوں سے رہا کر دیا گیا جب کہ سنگین جرائم کے الزامات میں ملوث سیکڑوں ارکان کی سزا میں تخفیف کی گئی۔ اس قانون میں حکومت کے خلاف مسلح کارروائیوں کو ترک کرنے والوں کے لیے عام معافی کا وعدہ کیا گیا۔ اس سال کے اوائل میں اسلامی عسکریت پسند گروہوں کے ہزاروں ارکان نے ہتھیار ڈال دیے۔ مفاہمت کے عمل میں پیش رفت کے باوجود آئندہ سالوں کے دوران میں ملک میں بم دھماکوں، اجتماعی قتل کے واقعات اور اعلیٰ حکومتی و انتظامی عہدیداروں پر قاتلانہ حملوں کا سلسلہ (قدرے تخفیف کے ساتھ) جاری رہا۔ جنوری ۲۰۰۰ء میں قانون قومی مصالحت کے تحت عام معافی اور ہتھیار ڈالنے کی مہلت کے اختتام پر فوج نے ملک کے شمال مشرقی اور جنوبی علاقوں میں عسکریت پسندوں کے مراکز پر حملے کیے۔ جولائی ۲۰۰۰ء تک سرکاری افواج کے ہاتھوں ۱۱۰۰ نہتے شہری اور ۲۰۰۰ عسکریت پسند ہلاک ہوئے۔ آئندہ سال بھی فوج اور عسکریت پسندوں کے درمیان شدید جھڑپیں ہوئیں جن میں فوج اور پولیس کے سیکڑوں جب کہ عسکریت پسند گروہوں کے ہزاروں ارکان اور نہتے شہری ہلاک ہوئے (Unholy War، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ Islam and Democracy The Failure of Dialogue in Algeria، ص ۷۹-۸۳، ۹۰-۹۲؛ The Europa World Year Book 2002، ص ۴۳۱، ۴۳۲)۔

اسلامی محاذ نجات کے رہنماؤں کے حکومت کے ساتھ طے پانے والے مذکورہ معاہدے کے بعد مئی ۲۰۰۱ء میں کالعدم اسلامی محاذ کے ایک سابق رہنما احمد طالب ابراہیمی نے 'الوفا والعدل' کے نام سے ایک نئی سیاسی جماعت قائم کی۔ حکومت نے، اسے اسلامی محاذ نجات کے احیاء و تنظیم نو کی کوشش قرار دے کر، تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ نومبر ۲۰۰۰ء حکومت نے نئی تشکیل شدہ جماعت کے دفاتر بند کر دیئے اور تمام دستاویزات قبضہ میں لے لیں (The Europa World Year Book 2002، ص ۴۳۲)۔

۳۰ مئی ۲۰۰۲ء کو ہونے والے انتخابات میں صدر عبدالعزیز بوتفلیقہ کی حمایت یافتہ جماعت قومی محاذ آزادی، جو آزادی کے بعد سے فوج کی حمایت و اشتراک سے جنوری ۱۹۹۲ء میں صدر شاذلی کے مستعفی ہونے تک اقتدار میں رہی، کل ۳۸۵ نشستوں میں سے ۱۹۹ نشستیں

حاصل کر کے ایک بار پھر برسر اقتدار آ گئی۔ ان انتخابات میں اسلامی محاذ نجات قانوناً ممنوع قرار دیے جانے کے سبب حصہ نہ لے سکا۔ البتہ دیگر دو اسلامی جماعتیں تحریک اصلاح (سابق نام حزب النہضہ) اور حمس (سابق نام حماس) علی الترتیب ۳۸ اور ۴۳ نشستیں حاصل کر کے تیسرے اور چوتھے نمبر پر رہیں (The World Factbook 2002، ص ۷)۔ اپریل ۲۰۰۴ء کو منعقد ہونے والے صدارتی انتخابات میں صدر عبدالعزیز بوتفلیقہ ایک بار پھر مزید پانچ سال کے لیے ملک کے صدر منتخب ہو گئے.

الجزائری حکومتوں کی مذہبی پالیسی: جنوری ۱۹۹۲ء سے فوج کی پشت پناہی سے قائم حکومتوں نے اسلامی سیاسی و عسکری گروہوں کے اثر و نفوذ کو محدود کرنے کے لیے اسلامی و دینی امور کو سختی سے ریاستی شعبہ و نظم کے تابع رکھنے کی پالیسی اختیار کیے رکھی۔ گزشتہ چند سالوں سے اس سلسلہ میں خصوصی اقدامات کیے گئے۔ اس سلسلہ میں مساجد سے غیر سرکاری ائمہ کو ہٹا کر ان کی جگہ سرکاری ائمہ مقرر کیے گئے، سابق مسجد کمیٹیوں کو تحلیل کر کے ان کی جگہ سرکاری ملازمین پر مشتمل کمیٹیاں تشکیل دی گئیں، "رسوماتی اسلام" کو فروغ دینے کا اہتمام کیا گیا۔ اس غرض سے خصوصاً صوفیہ اور درویشوں کو مالی مدد بہم پہنچائی جاتی رہی اور ان کے اعمال و رسوم کی ذرائع ابلاغ پر تشہیر کا خوب اہتمام کیا جانے لگا. "اعتدال پسند اور لبرل و روشن خیال اسلام" کی درآمد کی طرف خصوصی توجہ دی گئی، چنانچہ مصر کی جامعہ ازہر سے درجنوں علما و مبلغین کی خدمات حاصل کی گئیں۔ جو "سیاسی اسلام" کے پیدا کردہ "انحرافات" کی درستی و اصلاح پر مامور کیے گئے (Religion and Politics in Algeria، ص ۴۳۳، حاشیہ ۱۳؛ M'hand Berkouk: The Algerian Islamic Movement from Protest to Confrontation، در Intellectual Discourse، ۶:۱ (۱۹۹۸ء)، ص ۵۹-۶۰).

اسلامیت کا استحکام: الجزائر میں اسلامی محاذ نجات پر قانونی پابندی اور اس کے رہنماؤں کی قید و بند کے باوجود اسلام کی بالادستی کے حامی افراد و گروہ متحرک رہے۔ ان کی طرف سے پرامن دعوت و تبلیغ کے ساتھ ساتھ حکومت سے پبلک مقامات پر شراب نوشی پر پابندی عائد کرنے، عورتوں کے لباس کے لیے مناسب ضابطہ کے نفاذ، قرآنی مکاتب کی تعداد میں اضافہ، عربی زبان کی ترویج اور ریڈیو اور ٹیلی وژن پر دینی پروگراموں کے دورانیے میں توسیع جیسے مطالبات پیش کیے جاتے رہے۔ گزشتہ دو دہائیوں سے اسلام پسندوں کے خلاف ریاستی اداروں کی کارروائیوں کے باوجود الجزائر میں عامۃ الناس میں اسلامی بیداری کے رجحان کو تقویت پہنچی۔ اسلام کی تہذیبی و سماجی اقدار کی پاسداری کی طرف میلان عام ہوا (Religion and Politics in Algeria، ص ۴۰۰، ۴۲۱، ۴۲۴).

الجزائر کے بحران کی بین الاقوامی جہت: الجزائر میں اسلامی محاذ کی انتخابی عمل میں کامیابی، فوج کی مداخلت، انتخابی نتائج کی تنسیخ اور اس کے بعد پیش آنے والے واقعات کے عالمی سیاست پر گہرے اثرات مرتب ہوئے. الجزائر میں اسلامی ریاست کے قیام کی داعی و علمبردار جماعت کی انتخابات میں کامیابی پر عمان سے قاہرہ اور انڈونیشیا سے پاکستان تک کی تمام اسلامی تحریکوں نے انتہائی مسرت و شادمانی کا اظہار کیا۔ ان تحریکوں کو اپنے اپنے ممالک میں جمہوری عمل کے ذریعے اقتدار تک رسائی کی امید بندھی تھی۔ اس کے برعکس مغربی ممالک اور مشرق وسطیٰ کی موروثی بادشاہتوں اور مستبد حکومتوں کو شدید تشویش اور اضطراب لاحق ہو گیا۔ چنانچہ جنوری ۱۹۹۲ء میں فوج کی طرف سے انتخابی نتائج کو کالعدم قرار دے کر اقتدار

براہ راست اپنے ہاتھ میں لینے اور اسلامی تحریک پر کاری ضرب لگانے کے عمل کا آغاز ہوا تو نہ صرف مغربی ممالک بلکہ شمالی افریقہ اور مشرق وسطی کی اکثر حکومتوں نے سکھ کا سانس لیا۔ کم و بیش تمام عرب حکومتوں نے الجزائری فوج کے اقدامات کی تائید و حمایت کی۔ مملکت سعودی عرب نے نئی الجزائری حکومت کو بھرپور مالی امداد بھی فراہم کی (The Europa World Year Book 2002، ص ۴۴۵)۔

بد قسمتی سے مغربی دنیا کے ہاں الجزائر جیسے اسلامی ملک میں ایک اسلامی جماعت کی انتخابی عمل میں کامیابی کو ایران کے اسلامی انقلاب سے بھی زیادہ خطرناک تصور کیا گیا۔ مغربی ممالک کو الجزائر میں اسلامی حکومت کے قیام کی صورت میں شمالی افریقہ اور مشرق وسطی کے ممالک کے علاوہ مصر اور ترکی میں ایسی دور رس سیاسی تبدیلیوں کا خدشہ لاحق ہوا جو ان ممالک میں مغربی دنیا کے مفادات کے لیے نقصان دہ ہو سکتی تھیں۔ مغربی تجزیہ نگاروں کی رائے میں الجزائر میں اسلامی تحریک کی سیاسی کامیابی شمالی افریقہ اور مشرق وسطی کی اسلامی تحریکوں کی سیاسی فتوحات اور کامیابیوں کا محرک بھی بن سکتی تھی اور ان ممالک میں ایسی حکومتیں قائم ہو سکتی تھیں جن کا رویہ مغربی ممالک کے بارے میں اطاعت کیشی و حاشیہ برداری کے بجائے غیر دوستانہ ہو سکتا تھا (The Algerian Crisis، ص ۱-۲، ۱۷-۱۹)۔

چنانچہ مغربی دنیا کے حکمران جو دنیائے اسلام میں ایران جیسے کسی 'اسلامی انقلاب' کے امتناع کی پالیسی پر عمل پیرا تھے، ایک ایسی اسلامی جماعت کو جو گولی سے نہیں، بلکہ ووٹ کے ذریعے برسر اقتدار آتے نظر آ رہی تھی، اقتدار سے باہر رکھنے اور اس پر کاری ضرب لگانے کے لیے پوری طرح میدان عمل میں اتر آئے۔ ان ممالک نے اسلامی نظام کی حامی سیاسی جماعتوں کے مقابلے میں لادینیت و مغربیت کی علمبردار و محافظ الجزائری فوج کی کھل کر سیاسی حمایت کی (الجزائر کی اسلامی تحریک کے بارے میں مغربی ممالک کی حکمت عملی کے لیے دیکھیے The Algerian Crisis، ص ۲۱-۳۰، ۳۴-۳۶، ۵۱-۵۸)۔

فرانس کا رویہ: اسلامی محاذ نجات کے قیام (۱۹۸۹ء) اور اس کی غیر معمولی مقبولیت پر فرانس کے حکومتی حلقوں میں ہلچل مچ گئی۔ فرانس کو اس جماعت کے ایک مؤثر سیاسی قوت بننے کی صورت میں الجزائر میں اپنے سیاسی و معاشی مفادات اور تہذیبی و ثقافتی اثر و نفوذ کے لیے ایک حقیقی خطرہ دکھائی دینے لگا تھا، چنانچہ اس کی طرف سے اسلامی جماعت کا راستہ روکنے کے لیے ممکنہ تدابیر اختیار کی گئیں۔ فرانس کے وزیراعظم، ارکان پارلیمنٹ اور دانش وروں کی طرف سے اسلامی جماعت کے خلاف مذمتی بیانات صادر کیے گئے جب کہ ذرائع ابلاغ کی طرف سے اس کے خلاف زبردست پروپیگنڈا مہم چلائی گئی۔ فرانس میں، جہاں متعدد الجزائری سیاسی جماعتوں نے اپنے دفاتر کھول رکھے تھے، اسلامی محاذ نجات کو اپنا دفتر قائم کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ ۱۹۹۰ء کے بلدیاتی اور بالخصوص دسمبر ۱۹۹۱ء کے پارلیمانی انتخابات میں اس جماعت کی کامیابی کے بعد مذکورہ فرانسیسی حلقوں کی طرف سے الجزائری فوج کو اقتدار سنبھالنے اور اسلامی جماعت پر کاری ضرب لگانے کی ترغیب دی گئی۔ فوج کے جنوری ۱۹۹۲ء میں اقتدار پر قابض ہونے اور اسلامی تحریک کے خلاف اس کی کاروائیوں کی فرانس کی طرف سے زبردست حمایت کی گئی۔ اسلامی تحریک کو کچلنے کے لیے اس کی طرف سے الجزائری فوج کو کثیر مقدار میں جنگی سازوسامان، جاسوسی کے آلات، تکنیکی معاونت اور ضروری معلومات (اسلامی تحریک کے مراکز اور پناہ گاہوں کے متعلق) فراہم کی جاتی رہیں۔ مزید براں فرانس میں اسلامی تحریک کی شاخوں پر پابندی لگا دی گئی۔ اس کی طرف سے

شائع کیے گئے رسائل و جرائد اور کتابچوں کو ضبط کر لیا گیا، اس کے رہنماؤں اور متحرک وفعال کارکنوں کو گرفتار کر کے جیلوں میں ڈال دیا گیا، جب کہ ان کے خاندانوں کو شہری سہولیات اور ضروریات زندگی کی فراہمی کے حوالے سے حاصل مراعات وفوائد سے محروم کر دیا گیا جس کے سبب یہ ہزاروں خاندان فقر وفاقہ سے دوچار ہوے۔ فرانس نے یورپی یونین (European Union) اور شمالی اوقیانوس کی دفاعی تنظیم (NATO) کے رکن ممالک کو الجزائری فوج کی پشت پر لاکھڑا کرنے میں بھی کلیدی کردار ادا کیا۔ فرانس ہی کی تحریک پر دہشت گردی کے قلع قمع کے نام پر یورپی یونین کے رکن ممالک میں اسلامی محاذ نجات کے حامی وترجمان عربی جرائد واخبارات کی اشاعت پر پابندی لگا دی گئی، جب کہ اس کے رہنماؤں ومنتخب ارکان پارلیمان کو، جو الجزائر میں فوجی انقلاب کے بعد ان ممالک کی طرف چلے گئے تھے، جیلوں میں بند کر دیا گیا۔ فرانس ہی کی تحریک پر یورپی یونین کے رکن ممالک کے علاوہ شمالی افریقہ اور مشرق وسطی کے ممالک کے حکومتی نمائندوں کے تیونس (جنوری ۱۹۹۵ء) اور بارسیلونا (نومبر ۱۹۹۵ء) میں منعقدہ اجلاسوں میں اسلامی محاذ نجات اور دیگر اسلامی تنظیموں کو دہشت گرد قرار دیا گیا اور ان کے قلع قمع کے لیے باہمی اتحاد و اشتراک عمل کی غرض سے حکمت عملی وضع کی گئی اور اہم فیصلے کیے گئے.

اکتوبر ۹۸۸ء میں ملک میں جمہوریت کی بحالی کے حق میں مظاہروں کو کچلنے کے لیے فوج اور پولیس کے ہاتھوں قوت و طاقت کے استعمال، جس کے نتیجے میں تقریباً ۱۳ سو افراد، جن میں اکثریت نوجوانوں کی تھی، ہلاک ہوئے تھے، کی فرانس کی طرف سے سرگرم حمایت کی گئی۔ مغربی خصوصاً فرانسیسی ذرائع ابلاغ کا رویہ بھی الجزائر کی اسلامی محاذ کے بارے میں بطور خاص انتہائی متعصبانہ اور معاندانہ رہا۔ اس امر کا اعتراف خود بعض مغربی مصنفین نے بھی کیا ہے۔ مغربی ذرائع بلاغ نے اسلامی تحریک کی کامیابی کو مہذب دنیا کی سیاسی و تہذیبی اقدار خصوصاً جمہوریت اور انسانی حقوق کے لیے ایک خطرہ کے طور پر دنیا کے سامنے پیش کیا۔ الجزائری افواج اور اسلامی تنظیموں کے مابین تصادم کے دوران میں مؤخرالذکر فریق کو، الجزائری عوام کی تائید اور عالمی سطح پر ہمدردی اور حمایت سے محروم رکھنے کے لیے، ظالم اور سفاک ثابت کرنے جب کہ فوج اور پولیس کے مظالم کی شدت کو کم کر کے پیش کرنے اور اسے اخلاقی و قانونی جواز فراہم کرنے کے لیے زبردست پروپیگنڈا مہم برپا کیے رکھی۔ فرانسیسی ذرائع ابلاغ نے اسلامی محاذ نجات کے قائدین اور اس کے کارکنوں کی تضحیک و تحقیر میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ ان کے بارے میں انتہائی غلیظ اور ناشائستہ زبان استعمال کرتے ہوئے انہیں غلیظ و ناپاک اور ذلیل و کمینہ قرار دیا گیا۔ ان کی وضع قطع، لباس اور داڑھی کا تمسخر اڑایا گیا اور انہیں فرانس اور مہذب انسانیت کے لیے ایک خطرہ قرار دیا گیا۔ بدیں وجہ الجزائر میں جاری کشمکش محض نظام حکومت کی تبدیلی کے ایک مسئلہ کے طور پر نہیں بلکہ "تہذیبوں کے تصادم" کی ایک ایسی زندہ مثال کے طور پر ہی دیکھی جانی چاہیے (R. Scott Appleby: *Religious Fundamentalism and Global Conflict*، نیویارک، فارن پالیسی ایسوسی ایشن، ۱۹۹۴ء، ص ۵۵؛ *The Islamic Movement in North Africa*، ص ۲۸۲؛ *Unholy War*، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ *Islam and Democracy: The Failure of Dialogue in Algeria*، ص ۷-۱۲).

اکثر یورپی ممالک نے اسلامی تحریک کو کچلنے کے لیے الجزائری فوج کی پوری قوت سے خم ٹھونکی تھی۔ مزید برآں اسلامی محاذ اور دیگر سیاسی جماعتوں کو شریک کیے بغیر

ملکی سیاسی اداروں کی تنظیم نو کے سلسلہ میں فوج کی حمایت یافتہ حکومت کی بھرپور حمایت کی تھی۔ ۱۹۹۵ء میں الجزائر میں صدارتی انتخابات میں فوج کے حمایت یافتہ امیدوار صدارت جنرل خالد نظار کی فرانس، دیگر یورپی ممالک اور امریکہ کی طرف سے برملا طور سے حمایت کی گئی (Foreign Policy of The Islamic Salvation Front، ص ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۳؛ Algenian-French Relations، ص ۲۵-۳۳، Tricolor and Cresient، ص ۱۳۲-۱۳۶؛ The Algerian Crisis، ص ۲۸-۳۰؛ ۳۷-۴۳)۔

الجزائری بحران کے دوران میں مغربی ممالک بالخصوص امریکہ اور فرانس کی طرف سے اسلامی جماعت کے مقابلے میں فوج کی غیر مشروط تائید و حمایت جمہوریت، معاشرتی آزادی اور انسانی حقوق کے بارے میں ان ممالک کے دوہرے معیار کی غماز ہے۔ مغربی ممالک کا رویہ اس حقیقت کا بھی غماز ہے کہ وہ عالمی سیاست میں تنوع (diversity) اور پرامن بقائے باہمی کے اصول کی بنا پر حقیقی اسلامی ریاستوں کے وجود کو برداشت کرنے پر ہرگز آمادہ نہیں (The Foreign Policy of Islamic Salvation Front in Algeria، ص ۱۲۶-۱۲۷)۔ الجزائر میں جاری سیاسی و تہذیبی کشمکش کے دوران مملکت فرانس کی طرف سے اسلامی تحریک کے مقابلے میں الجزائری فوج اور طبقہ اشرافیہ کی برملا طور پر تائید و حمایت دراصل اول الذکر فریق کی طرف سے، بقول ایڈورڈ سعید (م ۲۰۰۳ء)، اپنی اس سابقہ نو آبادی پر اپنے تہذیبی تسلط کو قائم و برقرار رکھنے کی کوشش کے مترادف ہے (ایڈورڈ سعید: Culture and Imperialism، لنڈن، ۱۹۹۴ء، ص ۱۷)۔ الجزائری فوج اور اس کے حامی طبقہ اشرافیہ نے بھی اپنی برتر سیاسی و سماجی حیثیت اور مفادات کے تحفظ کی غرض سے خود کو مغربی دنیا کے سامنے اسلامی نظریۂ حیات کی بالادستی کے علمبردار اسلامی سیاسی و عسکری گروہوں کے مقابلے میں (مغربی ممالک کی تائید و حمایت کے حصول کے لیے) جدیدیت، روشن خیالی و ترقی پسندی کا حامی و علمبردار نیز جمہوریت اور لادینیت (سیکولرازم) کا محافظ ثابت کرنے جب کہ مقابل گروہوں کی تاریک ترین تصویر پیش کرنے کے لیے ہر ممکن جتن کیے ہیں (Abdelaziz Testas: Models of Cultural Exclusion and Civilizational Clashes، در Islam and Christian-Muslim Relations، ۱۴:۲ (۲۰۰۳ء)، ص ۱۸۳-۱۸۴)۔

مغربی دنیا، شمالی افریقہ اور عرب ممالک کی حکومتوں کے اس رویے کی بدولت مختلف اسلامی ممالک میں سیاسی نظام کی تبدیلی کے لیے سرگرم عمل اسلامی گروہ یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہوے ہیں کہ سیاسی عمل اور انتخابات میں حصہ لینا یا ووٹ کے ذریعے حکومتوں کی تبدیلی کی کوشش ایک سعی لاحاصل ہے۔ اپنے اس نقطہ نظر کی تائید میں وہ الجزائر کو ایک مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں جہاں اسلامی جماعت پرامن طور پر قومی انتخابات میں فیصلہ کن اکثریت حاصل کر چکی تھی، لیکن آمرانہ مزاج رکھنے والی فوج نے اپنے مغربی حلیفوں کی تائید وحمایت سے اسے اقتدار میں آنے سے روک دیا۔ چنانچہ بعض شدت پسند اسلامی گروہوں کا پرامن جمہوری عمل کے بجائے مسلح جدوجہد کے ذریعے تبدیلی اقتدار پر یقین اور زیادہ پختہ ہوا ہے (Unholy War، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ The Islamic Movement in North Africa، ص ۳۰۰، ۳۰۴-۳۰۸)۔

سیاسی بحران کے نتائج و ثمرات: گزشتہ ڈیڑھ دہائی سے بھی زائد عرصہ (۱۹۸۸-۲۰۰۴ء) سے جاری کشمکش کی بدولت الجزائر بہت سے مسائل کی آماجگاہ بن کر رہ گیا ہے۔ ملک پر بالعموم دہشت اور خوف وہراس کا ماحول

جاری ہے۔ ۱۹۹۰ء کی دہائی کے آخر تک فوج، پولیس اور اسلامی گروہوں کے مابین تصادم کے نتیجے میں کم از کم ایک لاکھ سے زائد (بعض ذرائع کے مطابق تقریباً ڈیڑھ لاکھ) افراد ہلاک، جب کہ تقریباً بائیس ہزار سے زائد افراد لاپتہ ہوچکے ہیں۔ ملک میں جاری تشدد اور جوابی تشدد کے عمل نے گوناں گوں نفسیاتی وسماجی مسائل کو پروان چڑھایا ہے۔ سیاسی بحران کے سبب ملکی جامعات اور دیگر تعلیمی اداروں میں درس وتدریس کا عمل پے در پے تعطل کا شکار رہا، جب کہ دیہی علاقوں اور قبائل میں تعلیمی نظام، ہزاروں کی تعداد میں اساتذہ کو جیلوں اور نظربندی کیمپوں میں قید اور سیکڑوں کی فوج و پولیس کے ہاتھوں ہلاکت کے سبب، درہم برہم ہو کر رہ گیا ہے۔ اس دور میں ملکی معیشت کو سب سے زیادہ زک پہنچی ہے۔ زرعی اور صنعتی پیداوار میں کمی واقع ہوئی ہے۔ درآمدات وبرآمدات میں پہلے سے موجود عدم توازن شدت اختیار کر گیاہے۔ درآمدات کا حجم بڑھ گیا ہے جب کہ برآمدات کا حجم سکڑ گیا۔ ملک میں رہائشی مکانات اور دیگر شہری سہولیات کی قلت نے ایک بحران کی صورت اختیار کر لی ہے۔ گزشتہ سالوں میں افراط زر کی شرح میں بدستور اضافہ ہوتا رہا۔ سرکاری اعداد وشمار کے مطابق بے روزگاری کی شرح ۳۰ فیصد، جب کہ بعض ذرائع کے مطابق ۵۰ فیصد تک پہنچ گئی۔ ملکی آبادی کو مختلف ضروریات زندگی کی فراہمی کے سلسلہ میں حکومت کی طرف سے فراہم کی جانے والی رعائتیں بھی ختم کر دی گئیں (Reza Shah Kazemi: Algeria : Revolution Revisited، ص؛ John P. Entelis: Review of "Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics During the Decolonialization of Algeria، مصنف: James D. le Sueur، در American Historical Review، اکتوبر ۲۰۰۲ء، ص ۳۳۲؛ The Europa World Year Book 2002، ص ۳۳۲؛ Unholy War، ص ۱۰۵؛ Jihad: The Trial of Political Islam، ص ۴۷۵)۔

خارجہ تعلقات اور معیشت: الجزائر کو آزادی کے بعد کئی سالوں تک سابق نوآبادیاتی ملک فرانس، جس نے اس نوآزادشدہ ملک کو تہذیبی وسیاسی اور عسکری واقتصادی اعتبار سے اپنے زیرِ تسلط رکھنے کے لیے معاہدۂ ایوین کی صورت میں قومی محاذ آزادی سے بعض ٹھوس ضمانتیں اور خصوصی مراعات حاصل کر لی تھیں اور اشتراکی دنیا کے ممالک سوویت یونین، یوگوسلاویہ اور چین وغیرہ کے ساتھ جنہوں نے جنگ آزادی کے دوران بھرپور سیاسی ومادی امداد بہم پہنچائی تھی، تعلقات کے قیام میں توازن قائم رکھنے اور ملکی معیشت کی بحالی کا کڑا چیلنج درپیش رہا۔ الجزائر کو ۱۹۶۲ء میں فرانسیسی تسلط سے نجات ملی تو اس کی معیشت بری طرح پامال ہوچکی تھی۔ نوآبادیاتی ملک فرانس کے الجزائر پر اپنے تسلط کے استحکام کے لیے سیاسی و انتظامی اقدامات بالخصوص اس ملک میں غیر ملکی (یورپی افراد) کی لاکھوں کی تعداد میں آبادکاری، بزور قوت مقامی آبادی کی املاک اور زرعی زمینوں کو ضبط کر کے غیر ملکی آباد کاروں میں تقسیم، اس پر مستزاد یہ کہ مقامی آبادی پر محاصل کی بھرمار نے اس ملک کے عوام کو قلاش اور مفلوک الحال بنا کر رکھ دیا تھا۔ استعماری طاقت نے اس ملک کے قدرتی وسائل، تیل، گیس اور دیگر معدنی ذخائر کا بھرپور استحصال کیا تھا۔ تاہم اس نے الجزائری عوام کی معاشی وتعلیمی حالت کو بہتر بنانے کی طرف کوئی توجہ نہ دی تھی۔ اعلان آزادی کے ساتھ ہی یورپی آبادکاروں کی اکثریت کے یورپی ممالک کی طرف نقل مکانی کر جانے اور اپنا کثیر سرمایہ بھی دیگر ممالک کو منتقل کرنے سے بہت سے کارخانے بند ہوگئے۔ احمد بن

بیلا نے ملکی معیشت کی بحالی کی غرض سے ملک میں اشتراکی نظام کی ترویج کا بیڑا اٹھایا۔ چنانچہ ملک کے بعض معاشی وسائل بالخصوص غیر ملکی آبادکاروں کے قبضہ میں موجود زرخیز زمینوں و دیگر املاک، مالیاتی اداروں، بینکوں، بیمہ کمپنیوں اور کارخانوں کو قومی تحویل میں لے لیا گیا۔ ان اقدامات کی بدولت احمد بن بیلا کی حکومت کے فرانس سے تعلقات کشیدہ ہوگئے۔ فرانس نے ردعمل کے طور پر الجزائر سے درآمدات پر پابندی عائد کرنے کے ساتھ ساتھ اس ملک کو فراہم کی جانے والی مالی امداد میں بھی تخفیف کر دی۔ دریں حالات احمد بن بیلا کی حکومت کے اشتراکی ممالک، سوویت یونین، یوگوسلاویہ، بلغاریہ، کیوبا اور چین سے زراعت، صنعت اور مواصلات کے شعبوں میں تعمیر و ترقی کے لیے فنی و تکنیکی تعاون اور طویل المدت مالی قرضہ جات کے لیے متعدد معاہدے طے پائے (John Ruedy: Land Policy in Colonial Algeria: The Origins of The Rural Public Domain، برکلے، لاس اینجلس، ۱۹۶۷ء، ص ۷-۱۳؛ Socialism in Three Countries، ص ۶۸۰-۶۸۱، ۶۸۵-۶۸۶؛ A History of The Maghrib in the Islamic Period، ص ۲۶۳، ۲۶۹-۲۷۱، ۳۲۸، ۳۳۳؛ Jhon Waterbury: The Soviet Union and North Africa، در The Soviet Union and the Middle East: The Post-World War II Era، مدیران: Ivo J. Lederer و Wayne S.Vucinich، اسٹان فورڈ، ۱۹۷۳ء، ص ۹۳-۱۰۵؛ Tricolor and Crescent، ص ۲۳-۲۷)۔ مارچ ۱۹۶۳ء میں الجزائری عوام نے الجزائر کے علاقے "الصحراء" میں فرانس کی طرف سے کیے جانے والے ایٹمی تجربات پر اندرون ملک فرانسیسی افواج اور اس کی عسکری تنصیبات کے خلاف شدید ردعمل ظاہر کیا۔ حکومت الجزائر کی طرف سے معاہدۂ ایویان کی ان شقوں سے دست بردار ہونے کی دھمکی پر جن کی رو سے فرانس نے الجزائر میں عرصہ پانچ سال تک اپنے فوجی مراکز و تنصیبات کو باقی قائم رکھنے کی رعایت حاصل کر رکھی تھی، حکومت فرانس نے آئندہ سال (۱۹۶۳ء) الجزائر سے اپنی افواج واپس بلا لیں اور الصحراء کے علاقے میں موجود ایٹمی تنصیبات کو بحرالکاہل کی طرف منتقل کر دیا (The Passing of French Algeria، ص ۸۰-۸۶، ۱۰۷-۱۰۹، ۲۰۶-۲۰۹، ۲۳۲-۲۳۶)۔ دونوں ممالک (الجزائر اور فرانس) کے مابین جاری کشیدگی کے باوجود آئندہ کئی برسوں تک الجزائری معیشت کا انحصار کافی حد تک فرانس پر رہا۔ فرانس کو الجزائری مصنوعات کی سب سے بڑی منڈی کی حیثیت حاصل تھی۔ سب سے اہم یہ کہ ۱۹۶۳ء تک پانچ لاکھ سے زائد الجزائری باشندے فرانس میں روزگار کی غرض سے موجود تھے جو کثیر مقدار میں زرمبادلہ اپنے ملک بھجواتے رہے (کتاب مذکور، ص ۲۲۳-۲۲۷)۔ الجزائر میں موجود قدرتی وسائل بالخصوص تیل و گیس کے ذخائر ملکی معیشت کے لیے ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتے ہیں۔ آزادی کے بعد کئی سالوں تک ان وسائل کی دریافت اور ترقی پر فرانسیسی کمپنیوں کو اجارہ داری حاصل رہی۔ چنانچہ فرانس نہایت ارزاں نرخوں پر الجزائر سے تیل اور گیس درآمد کرتا رہا۔ اگرچہ احمد بن بیلا نے تیل اور گیس کے ذخائر کے علاوہ تیل کی صنعت سے وابستہ غیر ملکی کمپنیوں کے بعض مفادات کو قومی تحویل میں لے لیا تھا تاہم فرانسیسی کمپنیوں کی قدرتی وسائل کی دریافت اور ترقی پر گرفت بدستور قائم رہی۔ ۱۹۷۰ء میں حکومت الجزائر اور فرانسیسی تیل کمپنیوں کے درمیان تیل کی قیمتوں کی بابت تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا۔ صدر بومدین نے دو فرانسیسی تیل کمپنیوں Francaise des Petroles اور Enterprise de Recherches et d Activites

Petrolieres کے ۵۱ فیصد حصص سنبھالنے اور ان کمپنیوں کی پائپ لائنوں کو قومی تحویل میں لینے کا اعلان کر دیا۔ بعدازاں حکومت الجزائر اور فرانسیسی کمپنیوں کے درمیان ایک سمجھوتہ (ستمبر ۱۹۷۱ء) طے پایا جس کی رو سے دونوں کمپنیوں نے تیل کی ترسیلات کی ضمانت پر الجزائر کی تیل و گیس کی قومی کمپنی SONATRACH کو اقلیتی شریک کار تسلیم کر لیا۔ اپریل ۱۹۷۵ء میں فرانسیسی صدر کے دورہ الجزائر کے بعد دونوں ممالک کے تعلقات میں عارضی طور پر بہتری آئی تاہم الجزائر فرانس کی اقتصادی پالیسیوں سے نالاں رہا، جن کی بدولت دونوں ممالک کے مابین تجارتی توازن بگڑ گیا تھا، فرانس کی طرف سے مغربی صحراء (ہسپانوی صحراء) کے تنازعہ کے معاملے میں الجزائر کے خلاف مراکش کی حمایت کرنے اور اسے بھاری مقدار میں اسلحہ فراہم کرنے سے بھی دونوں ممالک کے درمیان تعلقات میں کشیدگی پیدا ہوئی (*Middle East and North Africa 1988*، ص ۲۷۲).

الجزائر میں اقتصادی و تہذیبی تسلط کی فرانسیسی حکمت عملی: الجزائر میں سوویت یونین کے روز افزوں اثر و نفوذ کے پیش نظر فرانس نے ۱۹۶۸ء میں اول الذکر کے ساتھ قرضہ جات، دفاعی سازوسامان اور مختلف شعبوں میں تعمیر و ترقی کے لیے فنی و تکنیکی ماہرین کی خدمات کی فراہمی کے لیے متعدد معاہدے کیے۔ صدر بومدین کی سخت گیر اشتراکی پالیسیوں کے باوجود فرانسیسی کمپنیاں الجزائر میں سرگرم عمل رہیں اور تیل و گیس کے علاوہ، تعمیرات، موٹر گاڑیوں اور ادویات کی صنعت میں اپنے غلبے کو برقرار رکھا۔ ۱۹۶۷-۱۹۷۸ء کے دوران محض ۲ عدد فرانسیسی کمپنیوں نے الجزائر کو ۵۰ فیصد سے زائد صنعتی سازوسامان کی فراہمی کے ٹھیکے حاصل کر رکھے تھے۔ بعض اشیا خوراک مثلاً گندم اور گوشت کی برآمد پر بھی فرانس کو اجارہ داری حاصل تھی۔ فرانسیسی تجارتی کمپنیاں الجزائر کو صنعتی سازوسامان، ادویات اور اشیائے خوراک دیگر افریقی ممالک کے مقابلے میں زیادہ قیمت پر فراہم کرتی رہیں۔ ان غیر ملکی کمپنیوں نے بیوروکریسی اور فوج کے اندر رشوت ستانی اور بدعنوانی کے رجحان کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ شاذلی بن جدید کے دور میں نجی شعبے کی حوصلہ افزائی کی گئی تو ایسی فرانسیسی کمپنیاں جنھوں نے گزشتہ ادوار میں اپنی سرگرمیوں کو محدود کر لیا تھا ایک بار پھر متحرک ہو گئیں۔ اس دور میں الجزائر کی معیشت کا فرانس اور بین الاقوامی مالیاتی اداروں پر انحصار بہت زیادہ ہو گیا۔ ملک میں بدعنوانی (مقتدر حلقوں میں) میں بھی اضافہ ہو گیا (*Algerian- French Relations*، ص ۱۹-۲۴)۔ آزاد الجزائر میں فرانس کی طرف سے اقتصادی میدان میں غلبے کے ساتھ ساتھ اپنے تہذیبی تسلط کو قائم و برقرار رکھنے کی ہر ممکن کوشش کی گئی۔ ابتدائی سالوں میں فرانسیسی وزارت خارجہ میں بیرونی ممالک سے ثقافتی تعاون کے لیے مختص بجٹ کو الجزائر میں ۸۳۰ء سے جاری اپنی ثقافتی مہم (mission civilisatrice) کے دوام و استحکام کے لیے وقف کر دیا گیا۔ تاہم فرانسیسی ثقافتی مہم کی کامیابی آزاد الجزائر میں عربی و اسلامی تہذیب و ثقافت کے احیاء کی کوششوں کا گلا گھونٹے بغیر ممکن نہ تھی۔ فرانس نے اس مقصد سے الجزائری معاشرے کے مغرب زدہ طبقات کو، جو ملک میں فرانسیسی زبان اور تہذیب و ثقافت کی بالادستی کے داعی و علمبردار تھے، ایک آلہ کار کے طور پر استعمال کیا۔ الجزائر میں نوآبادیاتی دور میں عربی کو ایک اجنبی و غیر ملکی زبان کا درجہ دیا گیا تھا۔ بن بیلا کے دور (۹۶۳-۱۹۶۳ء) میں عربی کو قومی زبان کا درجہ دیا گیا اور اسے ذریعہ تعلیم بنانے کی داغ بیل ڈالی گئی۔ صدر بومدین کے

دور میں تعلیم کے علاوہ عدالتی، انتظامی اور دفتری امور میں خط وکتابت کے لیے عربی کی ترویج پر خصوصی توجہ دی گئی تو فرانس کی شہ پر حزب فرنسا (Francophile) کی طرف سے شدید مزاحمت کے سبب اس سمت کوئی اہم پیش رفت نہ ہو سکی۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں فرانس کے زیر اثر بربروں کے مختلف گروہوں کی طرف سے الجزائر کی بول چال کی زبان (colloquial) تمازغہ کو قومی زبان کا درجہ دینے جب کہ فرانسیسی زبان کو ذریعہ تعلیم بنانے کے لیے تحریک چلائی گئی۔ ۱۹۸۰ء کی دہائی میں عربی کو اعلیٰ سطح کی تعلیم کے لیے ذریعہ بنانے کے عمل کا آغاز ہوا تو فرانس کے حکومتی وسیاسی حلقوں اور دانش وروں کی طرف سے اس کی شدید مخالفت کی گئی۔ چنانچہ حکومت فرانس کی ترغیب وتحریک پر بربر قوم پرست عناصر اور الجزائری "حزب فرنسا" (Francophile) دونوں کی طرف سے عربی کی ترویج کے خلاف جب کہ اس کے مقابلے میں فرانسیسی زبان کے تحفظ وحمایت میں شدید مظاہرے کیے گئے (۱۹۸۸- ۱۹۸۹ء) (*Socialism in Three Countries*، ص ۱۹۱؛ *Algerian French Relations*، ص ۲۵-۲۹)۔

شاذلی بن جدید کے دور میں الجزائر فرانس تعلقات میں بڑی گرم جوشی دیکھنے میں آئی۔ شاذلی بن جدید آزاد الجزائر کا پہلا حکمران تھا جس نے فرانس کا دورہ کیا (۱۹۸۲ء)۔ اس کے دور میں فرانس نے برملا طور سے الجزائر کے داخلی سیاسی معاملات پر اثر انداز ہونا شروع کر دیا۔ الجزائر میں تیزی سے ابھرتی ہوئی اسلامی بیداری کی تحریک کے مقابلے میں سیکولر حکمران طبقے کی پشت پناہی کو تو اس نے اپنی خارجہ پالیسی کا رہنما اصول بنا لیا۔

فرانس نے الجزائر میں گزشتہ تقریباً ایک دہائی سے جاری سیاسی خلفشار کے دوران میں اس ملک کی معیشت کو سہارا دینے کے لیے سالانہ ۱٫۳ ارب ڈالر قرضہ فراہم کرنے کے علاوہ یورپی ممالک اور بین الاقوامی مالیاتی اداروں سے خطیر مالی قرضہ جات کے حصول اور ان کی مدت ادائیگی میں توسیع میں مدد فراہم کی۔ فرانس کی تحریک پر جون ۱۹۹۵ء میں یورپی یونین نے الجزائر کو آئندہ چار سالوں (۱۹۹۶ء-۱۹۹۹ء) کے لیے ۲٫۷ ارب ڈالر بطور امداد و قرضہ جات کی فراہمی کی منظوری دی۔ فرانس نے دسمبر ۱۹۹۶ء میں یورپی ممالک اور شمالی افریقہ کے ممالک کے مابین آزادانہ تجارت کے معاہدے (Euro- Mediterranean Free Trade Zone) میں الجزائر کی شمولیت کی بھی سرگرم حمایت کی۔ اس غرض سے دسمبر ۱۹۹۶ء میں الجزائر اور یورپی یونین کے نمائندوں کے مابین مذاکرات بھی ہوئے۔ جنوری ۲۰۰۱ء میں یورپی یونین کے صدر کے دورہ الجزائر کے دوران میں یورپی یونین کی طرف سے اس ملک کو، بعض مشترکہ اقتصادی منصوبوں کے لیے، مالیات کی فراہمی کی یادداشت پر دستخط بھی ہوئے (*The Europ World Year Book 2002*، ص ۴۳۵)۔ الجزائر میں، ابتر سیاسی حالات اور امن وامان کے فقدان کے باوجود، گزشتہ ایک دہائی کے دوران میں فرانس، برطانیہ، اور دیگر مغربی ممالک نے تیل اور گیس کے شعبوں میں خطیر (صرف ۱۹۹۳-۱۹۹۴ء کے دوران ۶٫۵ ارب ڈالر) مالیت کی سرمایہ کاری کے معاہدے کیے۔ جس کے نتیجے میں تیل کی صنعت بہتر ہو گئی (*The Algerian Crisis*، ص ۱۴-۱۵)۔ مغربی ممالک کی طرف سے فراہم کردہ قرضہ جات اور تیل و گیس کے شعبوں میں سرمایہ کاری کی بدولت اگرچہ اس ملک کی معیشت قدرے سنبھل گئی تاہم اس کے نتیجے میں معیشت پر غیر ممالک کی گرفت مضبوط و مستحکم ہو گئی۔ فرانس نے اسی عرصہ میں اس ملک میں اسلامی

بیداری کی تحریک کی طرف سے اپنی تہذیبی و ثقافتی مہم (mission civilisatrice) کو درپیش چیلنج کا مقابلہ بھی بڑی مہارت اور چابک دستی سے کیا (Algerian French Relations، ص ۳۳-۳۵: Islam and Democracy: The Failure of Dialogue in Algeria، ص ۱۱۰-۱۱۹: The Algerian Crisis، ص ۳۹-۴۳).

دنیاے اسلام سے تعلقات: فرانسیسی تسلط سے آزادی کی جدوجہد کے دوران میں اسلامی ممالک تیونس، مراکش اور مصر نے قومی محاذ آزادی کو مالی، اسلحی اور سیاسی امداد فراہم کی تھی تاہم آزادی کے بعد اول الذکر دونوں ممالک کے علاوہ ہمسایہ ملک موریطانیہ کے ساتھ اس کے تعلقات کشیدہ رہے۔ تیونس نے دسمبر ۱۹۶۲ء میں صدر حبیب بورقیبہ [رک بہ مقالہ تیونس، آ آ بذیل مادہ] پر قاتلانہ حملے کے ایک منصوبے کے انکشاف کے بعد الجزائر سے سفارتی تعلقات، حملہ کے منصوبہ سازوں کو پناہ دینے کے شبہ میں، منقطع کر لیے۔ مراکش کے ساتھ الجزائر کا سرحدی تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا تھا جس پر دونوں ممالک کے درمیان سرحدی جھڑپوں کا سلسلہ (اکتوبر- نومبر ۱۹۶۳ء) شروع ہوگیا۔ اس دوران فرانس نے مراکش کو جب کہ مصر نے الجزائر کو فوجی مدد فراہم کی۔ بعدازاں افریقی ممالک کے اتحاد کی تنظیم (Organization of African Unity) کی کوششوں سے دونوں کے درمیان عارضی طور پر مصالحت ہوگئی (George Lenczowski: The Middle East in World Affairs، اتھاکا، ۱۹۶۲ء، ص ۱۲۸: The Passing of French Algeria، ص ۱۱۸-۱۱۹: Robert. W. MacDonald: The League of Arab States، پرنسٹن، ۱۹۶۵ء، ص ۲۸۶)۔ صدر بومدین نے اقتدار سنبھالنے پر ہمسایہ اسلامی ممالک کے ساتھ دوستانہ تعلقات کے قیام کی داغ بیل ڈالی۔ جنوری ۱۹۶۹ء میں اس نے مراکش کا دورہ کیا جس کے بعد دونوں ممالک کے درمیان ۱۹۶۳ء سے بند سرحد کو از سر نو کھول دیا گیا۔ آئندہ سالوں (۱۹۷۰-۱۹۷۳ء) میں دونوں کے درمیان سرحدوں کے تعین اور الصحراء کے خطے میں موجود معدنی ذخائر کے مشترک استعمال کی بابت تصفیہ کے علاوہ شمالی افریقہ میں اسپین کی مداخلت کے خلاف باہمی اتحاد وتعاون کا معاہدہ بھی طے پا گیا۔ تیونس کے ساتھ سرحدی تنازعہ کا بھی تصفیہ ہوگیا، مزید برآں اس کے ساتھ دوستی کا معاہدہ بھی کیا گیا۔ الجزائر کے فوجی حکمرانوں کی طرف سے لیبیا میں برپا ہونے والے فوجی انقلاب (۱۹۶۹ء) کا خیر مقدم کیا گیا (The Middle East and North Africa, 1986، ص ۲۷۱-۲۷۲).

آزاد الجزائر شروع دن سے ہی بیرونی دنیا سے تعلقات کے حوالے سے غیر جانبداریت اور استعمار مخالف تحریکوں کی سرگرم تائید وحمایت کے اصول پر گامزن رہا۔ احمد بن بیلا نے جنوبی ومغربی افریقہ میں جاری آزادی کی تحریکوں اور فلسطین میں اسرائیل کے ناجائز تسلط کے خلاف جاری جدوجہد کی پر زور حمایت کی تھی۔ ادیس ابابا (حبشہ) میں افریقی ممالک کی ایک کانفرنس (۱۹۶۳ء) میں اس نے افریقہ میں آزادی کی تحریکوں کے لیے دس ہزار رضاکار فراہم کرنے کی پیش کش کی تھی۔ بن بیلا نے ۱۹۶۴ء میں مصر میں منعقدہ غیر جانبدار تحریک کی کانفرنس میں فعال کردار ادا کیا۔ آئندہ سال (۱۹۶۵ء) میں اس نے اپنے ملک میں نو آبادیاتی نظام کے خلاف ایک بین الاقوامی کانفرنس کی میزبانی کی۔ دریاے اردن کے پانی کی تقسیم کے تنازع میں اس نے اسرائیل کے مقابلے میں اردن کا ساتھ دیا (The Passing of French Algeria، ص ۱۲۰-۱۲۱، ۲۲۳-۲۲۴: Tricolor and Crescent، ص ۱۴۰)۔ صدر بومدین کے دور میں

بھی الجزائر بدستور سامراج مخالف پالیسی پر گامزن رہا۔ اس کی حکومت نے چاڈ کی آزادی کی علمبردار سیاسی جماعت قومی محاذ آزادی کو سیاسی و مالی امداد فراہم کی جب کہ رہوڈیشیا کے معاملے میں اس نے برطانیہ سے اپنے سفارتی تعلقات منقطع کر لیے (۱۹۶۵ء)۔ صدر بومدین مشرق وسطی میں اسرائیل کے توسیع پسندانہ عزائم کی مخالفت اور اس کے مقابلے میں عرب ممالک بالخصوص تحریک آزادی فلسطین کو سیاسی، عسکری اور مالی امداد فراہم کرتا رہا۔ جون ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ میں الجزائر کے فوجی دستے نہر سویز کے علاقے میں متعین رہے۔ تاہم جنگ بندی کے طریق کار پر بومدین کی طرف سے مصر اور سوویت یونین کے کردار پر سخت تنقید کی گئی (The Middle East and North Africa 1986، ص ۳۷۱)۔ صدر بومدین نے مسئلہ فلسطین پر اسرائیل کے خلاف مسلح جدوجہد کے بارے میں سمجھوتہ کرنے سے انکار کر دیا۔ اس نے اقوام متحدہ کی قرارداد اور جنگ بندی (۱۹۶۷ء) کو بھی مسترد کر دیا۔ اس نے جولائی ۱۹۷۰ء میں قاہرہ میں قائم تحریک آزادی فلسطین کے ریڈیو سٹیشنوں پر پابندی لگائے جانے پر انھیں الجزائر میں قائم کرنے کی اجازت دے دی۔ شاہ حسین کی افواج کی طرف سے اردن میں فلسطینی گوریلا مجاہدوں کے مراکز تباہ کرنے پر الجزائر نے اردن سے اپنے تعلقات منقطع کر دیے (جون ۱۹۷۱ء)۔ ۱۹۷۳ء کی عرب اسرائیل جنگ کے دوران میں الجزائر سفارتی محاذ پر سرگرم رہا۔ اس نے عرب ممالک کے خلاف معاندانہ رویہ رکھنے والے مغربی ممالک کے خلاف تیل کو ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کرنے کی غرض سے تیل پیدا کرنے والے عرب ممالک کے ساتھ کامل یکجہتی و اتحاد کا مظاہرہ کیا۔ الجزائر نے اگرچہ ۱۹۷۳ء میں اردن سے تعلقات بحال کر لیے تھے تاہم اس نے فلسطینی علاقوں پر اس ملک کے دعوی کو کبھی قبول نہیں کیا۔ الجزائر طرابلس اعلامیہ (دسمبر ۱۹۷۷ء)، جس میں اسرائیل کے ساتھ انور سادات (رک بہ مقالہ مصر، تکملہ ۲۲۲ بذیل مادہ) کے مذاکرات اور امن سمجھوتے کی مخالفت کی گئی تھی، پر دستخط کرنے والے ممالک میں سے ایک تھا۔ اس نے اسرائیل سے تعلقات کے قیام پر مصر سے سفارتی تعلقات منقطع کر دیے۔ الجزائر کی طرف سے تنظیم آزادی فلسطین کی بھرپور سیاسی و اخلاقی حمایت اور مالی امداد کی فراہمی کا سلسلہ مابعد دور میں بھی جاری رہا۔ نومبر ۱۹۸۸ء کو فلسطینی ریاست کے قیام کا اعلان الجزائر ہی میں کیا گیا (The Middle East and North Africa 1986، ص ۳۷۲؛ The End of the Peace Process، مقدمہ، ص ۲۸)۔

مغربی صحرا کا تنازعہ: الجزائر کے اپنے قریبی ہمسایہ ممالک مراکش، تیونس اور موریطانیہ سے تعلقات میں کشیدگی کا اہم سبب مغربی صحرا کا تنازعہ رہا ہے۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی کے وسط میں مغربی صحرا (ہسپانوی صحرا) [صحرا کی تاریخی و سیاسی حیثیت کے بارے میں دیکھیے De Lacy O'Lary: The Sahara، در The Islamic Literature، ۸: ۲ (فروری ۱۹۵۶ء)، ص ۲۳-۳۰] کے مستقبل کا مسئلہ الجزائر اور اس کے دو ہمسایہ ممالک مراکش اور موریطانیہ کے درمیان شدید کشیدگی اور محاذ آرائی کا باعث بنا رہا۔ ۱۹۷۵ء میں اسپین نے ایک معاہدے کے ذریعے مغربی صحرا سے اپنا تسلط (۱۸۸۴ تا ۱۹۷۵ء) ختم کر کے اس کا نظم و نسق مراکش اور موریطانیہ کو منتقل کر دیا۔ چنانچہ اسی سال کے ربع آخر میں ان دونوں ممالک کی افواج نے اسپین کی اس سابق نوآبادی پر قبضہ کر لیا۔ الجزائر، جو اس علاقے پر مراکش و موریطانیہ کے دعوی کا مخالف اور ایک آزاد خود مختار صحرائی ریاست کے قیام کا حامی تھا، اس علاقے میں ہمسایہ ممالک کے مقابلے میں اپنی افواج کو حرکت میں لے آیا۔ ۱۹۷۶ء کے ابتدائی مہینوں میں الجزائر اور مراکش کی

افواج کے درمیان شدید جھڑپیں ہوئیں۔ الجزائر نے مغربی صحرا کی آزادی وخودمختاری کی تحریک عوامی محاذ آزادی (Frente Popular para la Liberacion de Sagua el-Hamray Rio de Orc=Polisario Front) کی کھل کر تائید وحمایت کی۔ مارچ ۱۹۷۶ء میں عوامی محاذ (Polisario Front) نے مغربی صحرا پر مشتمل ایک آزاد ریاست (Saharan Arab Democratic Republic=SADR) کے قیام کا اعلان کیا تو صدر بومدین کی حکومت نے اسے فی الفور تسلیم کر لیا۔ مزید برآں اس نے تحریک آزادی کو مراکش کے خلاف عسکری کارروائیوں کے لیے جنوب مغربی الجزائر میں مراکش کی سرحد کے قریب، اپنے فوجی مرکز قائم کرنے کی اجازت بھی دے دی، جس پر مراکش اور موریطانیہ نے اس سے اپنے سفارتی تعلقات منقطع کر لیے۔ ۱۹۷۵۔ ۱۹۸۷ء کے دوران میں اس تحریک کے چھاپہ ماروں کو الجزائر کی طرف سے بھرپور مالی امداد، اسلحی سازوسامان اور فوجی تربیت فراہم کی جاتی رہی۔ الجزائر کے موریطانیہ کے ساتھ سفارتی تعلقات مؤخر الذکر کی طرف سے مغربی صحرا پر اپنے دعوٰی سے دستبردار ہونے پر (اگست ۱۹۷۹ء) از سر نو بحال ہوگئے تھے تاہم مراکش کے ساتھ اس کے تعلقات آئندہ کئی سالوں تک بدستور کشیدہ رہے۔ ۱۹۸۳ء میں مراکش کے شاہ حسن اور الجزائر کے صدر شاذلی بن جدید کے درمیان ملاقات کے بعد دونوں ممالک کے درمیان کشیدگی کم ہوگئی۔ الجزائر اور مراکش کے درمیان مکمل سفارتی تعلقات مملکت سعودی عرب کی مصالحتی کوششوں کی بدولت ۱۹۸۷ء میں بحال ہوئے۔ الجزائر مغربی صحرا کے مسئلہ کے حل اور مغربی صحرا کے عوام کے حق خود اختیاری کے تعین کی غرض سے اقوام متحدہ کے زیر نگرانی ایک ریفرنڈم کے انعقاد کا حامی رہا ہے۔ الجزائر کے حکمرانوں نے ۱۹۸۸ء میں ملک کے اندر جنم لینے والے سیاسی ومعاشی بحران کے بعد سے کسی حد تک مغربی صحرا کے مسئلہ سے علیحدگی اختیار کر لی۔ اس دوران میں وہ ہمسایہ ریاستوں سے بہتر تعلقات کے لیے بھی کوشاں رہے۔ فروری ۱۹۸۹ء میں مغرب کی پانچ ریاستوں الجزائر، مراکش، تیونس، موریطانیہ اور لیبیا کے سربراہی اجلاس میں ان ریاستوں کے مابین اقتصادی وسیاسی روابط کے فروغ واستحکام کے لیے ایک نئی تنظیم 'عرب مغرب اتحاد' (Union du Maghreb Arabe=UMA) کا قیام عمل میں آیا۔ الجزائر کا ایک سابق صدر محمد بوضیاف (جنوری ۱۹۹۲ء - جون ۱۹۹۲ء)، جو ۱۹۶۰ء کی دہائی سے مراکش میں مقیم تھا اور جس کے مراکش کی سیاسی اشرافیہ سے قریبی تعلقات استوار تھے، کے دور میں صحرا کی بابت دونوں ممالک کے درمیان دیرینہ تنازعہ کے سلجھاؤ کی امید بندھی تھی، تاہم بوضیاف کے قتل (۲۸ جون ۱۹۹۲ء) کے بعد دونوں ممالک کے مابین مفاہمت و مصالحت کا عمل موقوف ہوگیا۔ بعد دور میں الجزائری حکومتیں مراکش کو حزب مخالف کی اسلامی تحریک کے کارکنوں کو پناہ دینے اور انھیں مراکش سے اسلحہ الجزائر اسمگل کرنے میں معاونت اور الجزائر کے داخلی بحران سے فائدہ اٹھا کر خطے میں اپنے مفادات کو آگے بڑھانے کا الزام دیتی رہیں۔ ۱۹۹۴ء میں مراکش میں بم دھماکوں کا ذمہ دار الجزائر کو ٹھہرایا گیا۔ مراکش نے ردعمل میں الجزائر کے باشندوں کے لیے ویزا کی شرائط سخت کر دیں اور الجزائر سے ملحقہ سرحدوں کو بند کر دیا۔ دریں حالات الجزائر نے صحرا میں اقوام متحدہ کے زیرنگرانی ریفرنڈم کے انعقاد کے حق میں سخت موقف اختیار کر لیا۔ الجزائر کی طرف سے مغربی صحرا کی تحریک آزادی کی مسلسل حمایت کے سبب دونوں ممالک میں کشیدگی برابر موجود رہی (*The Foreign Policy of*

The Islamic Salvation Front in Algeria، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ The Middle East and North Africa، ص ۸۴-۸۸، ۲۵۱-۲۵۲؛ Bruce Maddy-Weitzman: Conflict and Conflict Management in the Western Sahara، در Middle East Journal، ۴۵ (۱۹۹۱)، ص ۵۹۴-۶۰۰؛ Saharan Stasis: Status and Future Prospects، ص ۵۲۲-۵۲۷؛ The Europa World Year Book 2002، ۵۴۳-۵۴۴، ص ۴۳۵).

الجزائر سوویت یونین تعلقات: الجزائر کا شمار ان عرب و افریقی ممالک (جمہوریہ مصر، شام، یمن، عراق اور لیبیا وغیرہ) میں ہوتا ہے جو ۱۹۶۰ء اور ۱۹۷۰ء کی دہائیوں میں امریکہ اور مغربی دنیا کے حلقۂ اثر سے باہر اور اس کے مقابلے میں سوویت یونین کے زیر اثر رہے۔ صدر بن بیلا اور ہواری بومدین دونوں کے ادوار میں الجزائر کے سوویت یونین کے ساتھ گہرے سیاسی، اقتصادی اور عسکری تعلقات قائم رہے۔ سوویت یونین کی طرف سے اس دوران الجزائر کو کثیر مقدار میں اسلحہ و دیگر فوجی سازو سامان، مالی قرضہ جات اور فنی و تکنیکی امداد بہم پہنچائی جاتی رہی۔ صدر بومدین کے دور حکومت میں اشتراکی ممالک بالخصوص سوویت یونین کے ساتھ الجزائر کے تعلقات مزید مستحکم ہوگئے۔ سوویت یونین کی طرف سے وافر مقدار میں قرضہ جات کے علاوہ معدنی وسائل کی دریافت، ترقی اور مختلف صنعتوں کے قیام کے لیے فنی و تکنیکی امداد فراہم کی گئی۔ فوج کی تربیت اور اسلحہ جات کے حصول کے لیے بھی زیادہ تر انحصار اسی ملک پر رہا۔ تاہم الجزائری معیشت کے گہرے طور سے فرانس کے ساتھ جڑے ہونے کے سبب سوویت یونین اور الجزائر کے مابین تعلقات قرب و گہرائی کی اس سطح کو نہ پہنچ پائے جو سوویت یونین کے مصر و شام کے ساتھ تعلقات میں پائی جاتی تھی (George Lenczowski: Soviet Policy in the Middle East، در Current History، ۵۵:۳۲۷ (نومبر ۱۹۶۸ء)، ص ۲۶۹-۲۷۳؛ William H. Lewis: Trends in North Africa، در Current History، ۵۲: ۳۰۷ (مارچ ۱۹۶۷ء)، ص ۱۳۰-۱۳۳؛ The Soviet Union and North Africa، ص ۹۲-۱۰۰، ۱۰۱-۱۰۵).

الجزائر امریکہ تعلقات: سوویت یونین کا نظریاتی حلیف اور استعمار مخالف ہونے کے سبب بن بیلا اور بومدین کے دور میں الجزائر برملا طور پر ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی اقتصادی و خارجی پالیسیوں کا مخالف و ناقد رہا۔ الجزائر ویت نام اور مسئلہ فلسطین کے بارے میں امریکہ کے موقف کی شدید مخالفت کرتا رہا ہے۔ ۱۹۶۷ء میں دونوں ممالک کے درمیان سفارتی تعلقات خراب ہوگئے تھے تاہم تیل کی صنعت کی ترقی کے لیے امریکی سرمایہ کاری کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ ۱۹۶۵ء میں امریکہ کو گیس کی فروخت کا ایک معاہدہ بھی طے پایا۔ امریکہ کے ساتھ الجزائر کے مکمل سفارتی تعلقات ۱۹۷۴ء میں قائم ہوئے۔ شاذلی بن جدید آزاد الجزائر کا پہلا سربراہ تھا جس نے امریکہ کا سرکاری دورہ (اپریل ۱۹۸۵ء) کیا۔ واشنگٹن میں شاذلی کی صدر رونالڈ ریگن (۱۹۸۱-۱۹۸۸ء) سے ملاقات کے بعد امریکہ سے فوجی سازوسامان کی خریداری، جس پر امریکہ کی طرف سے گذشتہ دو دہائیوں سے پابندیاں عائد کی گئی تھیں، کی راہ ہموار ہوئی۔ بعدازاں دونوں ممالک کے مابین تجارتی و سیاسی تعلقات میں اضافہ ہوتا رہا چنانچہ امریکہ الجزائر کا ایک اہم تجارتی شریک بن گیا (The Middle East and North Africa, 1986، ص ۲۷۱، ۲۷۳-۲۷۴، ۲۷۵)۔ الجزائری حکومت کو سلفی تحریک کا قلع قمع کرنے کے لیے صدر بل کلنٹن (۱۹۹۳-۲۰۰۱ء) اور صدر

بش کی طرف سے بھرپور سیاسی تائید و حمایت حاصل رہی۔ الجزائری حکومت نے ۱۱ ستمبر ۲۰۰۱ء کو امریکہ میں پیش آنے والے واقعات کی مذمت میں بڑی مستعدی کا مظاہرہ کیا۔ صدر بش کی طرف سے طالبان اور القاعدہ کے خلاف اعلان جنگ پر الجزائری حکومت کی طرف سے امریکہ کے خفیہ اداروں کو القاعدہ سے منسلک سیکڑوں افراد کی فہرستیں فراہم کی گئیں۔ نومبر ۲۰۰۱ء میں صدر بوتفلیقہ نے امریکہ کا دورہ بھی کیا اور صدر بش کو "دہشت گردی" کے خلاف جنگ میں ہر ممکن امداد کی یقین دہانی کرائی۔ الجزائر نے ۲۰۰۱-۲۰۰۳ء کے دوران میں طالبان، القاعدہ اور دیگر عسکری و غیر عسکری تنظیموں کے خلاف امریکہ اور اس کے تحادیوں کی اصلیبی جنگ میں ایک فعال اتحادی کا کردار ادا کیا۔ اس نے امریکہ کے علاوہ یورپ، شمالی افریقہ اور مشرق وسطی کے ممالک کو، ان ممالک میں موجود الجزائر کی اسلامی تنظیموں سے ربط و تعلق رکھنے والے افراد کے بارے میں معلومات فراہم کیں۔ اس دوران میں الجزائر نے "دہشت گردی" کے خلاف جاری جنگ کی حکمت عملی پر غور کے لیے ایک بین الاقوامی کانفرنس کے علاوہ افریقی اتحاد کی تنظیم کے رکن ممالک کی سربراہی کانفرنس کی میزبانی (۲۰۰۲ء) بھی کی۔ اس دوران میں الجزائری افواج نے ملک کے اندر اسلامی تنظیموں بالخصوص عسکریت پسند گروہوں کے خلاف کاروائیاں تیز کر دیں، جس کے نتیجے میں سیکڑوں کی تعداد میں عسکریت پسند ہلاک ہوئے۔ (Patterns of Global Terrorism 2002؛ Patterns of Global Terrorism 2003، یو ایس سٹیٹ ڈیپارٹمنٹ، Charles Dunbar: Saharan Stasis: Status and Future Prospects of the Western Sahara Conflict، در Middle East Journal، ۵۴:۴ (۲۰۰۰ء)، ص ۵۲۵؛ The Europa World Year Book 2002، ص ۴۳۵)۔

تعلیم: نوآبادیاتی دور میں ملک کا روایتی تعلیمی ڈھانچہ پامال ہو گیا تھا۔ نوآبادیاتی حکمرانوں نے یورپی آبادی والے شہروں میں جدید تعلیمی اداروں کا ایک وسیع جال بچھا دیا تھا اور چند اسکول بربر اکثریتی علاقوں میں قائم کیے تھے جب کہ الجزائری عوام کی بھاری اکثریت کو تعلیمی سہولیات سے محروم رکھا تھا۔ آزادی کے وقت نوے فی صد سے بھی زائد الجزائری عوام ناخواندہ تھے۔ سابقہ نوآبادیاتی نظام سے جو تعلیمی ڈھانچہ ورثے میں ملا تھا وہ اپنے نصابات، روایت اور زبان (ذریعہ تعلیم) کے اعتبار سے مکمل طور پر فرانسیسی تھا۔ تاہم یورپی اساتذہ کی اکثریت (۳۰ ہزار میں ۲۷ ہزار) کے اعلان آزادی کے ساتھ ہی ملک سے نقل مکانی کے سبب وہ بھی تعطل کا شکار ہو گیا۔ دریں حالات الجزائری قیادت کو ملکی ضروریات اور اپنے تہذیبی و ملی تقاضوں کے مطابق ایک نئے تعلیمی ڈھانچے کی تشکیل میں شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ ابتدائی سالوں میں ابتدائی تعلیم پر خصوصی توجہ دی گئی۔ اساتذہ کی کمی کو پورا کرنے کے لیے ہزاروں کی تعداد میں نئے اساتذہ بھرتی کیے گئے۔ اس سلسلہ میں مطلوب اہلیت جیسی بنیادی شرائط کو بھی نظر انداز کر دیا گیا۔ جس کا معیار تعلیم پر منفی اثر مرتب ہوا۔ آزادی کے ابتدائی سالوں میں سماجی و سائنسی علوم کی اعلیٰ تعلیم ور عربی زبان و ادب کی تدریس کے لیے کافی حد تک غیر ملکی اساتذہ پر انحصار کرنا پڑا، تاہم غیر ملکی اساتذہ پر انحصار بتدریج کم ہو گیا (The Making of Contemporary Algeria، ص ۲۱۸-۲۲۰؛ A History of the Maghrib in the Islamic Period، ص ۲۴۱-۲۴۳؛ The Passing of French Algeria، ص ۱۹۶-۱۹۸، ۲۲۱)۔

فرانسیسی زبان کے بجائے عربی زبان کی بطور ذریعہ تعلیم ترویج اور نصابات میں تبدیلی کا آغاز ۱۹۶۳-۱۹۶۴ء میں ہوا۔ ابتدا میں پرائمری سطح پر عربی زبان کو ذریعہ

تعلیم بنانے کے علاوہ تمام تعلیمی مراحل میں عربی زبان کی تدریس کو لازمی قرار دیا گیا۔ فرانسیسی زبان کی تدریس کا دورانیہ کم کر دیا گیا۔ تاریخ اور جغرافیہ کی نئی درسی کتب تیار کی گئیں۔ ۱۹۷۱ء میں اسکولوں میں دولسانی نظام رائج کیا گیا۔ اس نظام کے تحت ہر تعلیمی مرحلہ میں طلبہ کو دو حصّوں میں تقسیم کیا گیا۔ طلبہ کے ایک فریق کو سائنسی مضامین فرانسیسی میں جب کہ سماجی علوم عربی میں جب کہ دوسرے فریق کو تمام مضامین عربی میں پڑھائے جاتے تھے، البتہ غیر ملکی زبان کے طور پر انھیں فرانسیسی کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ اسکولوں میں دو لسانی نظام تعلیمی معیار پر اثر انداز ہوا۔ فرانسیسی زبان میں تعلیم دینے والے اساتذہ اعلیٰ تعلیم یافتہ اور تدریس و تعلیم کی تربیت سے بہرہ ور تھے۔ چنانچہ اول الذکر فریق (فرانسیسی زبان میں تعلیم پانے والے طلبہ) کی تعلیمی کارکردگی مؤخر الذکر فریق کے مقابلے میں بہتر رہی (The Making of Contemporary Algeria، ۲۴۳ ۲۴۴)۔ الجزائر کو نوآبادیاتی نظام سے ایک بڑی یونیورسٹی (الجزائر یونیورسٹی)، جس سے ملحقہ دو کیمپس قسطنطنیہ اور وہران میں موجود تھے، بھی ورثہ میں ملی تھی۔ ۱۹۶۸ء میں الجزائر یونیورسٹی کے دونوں ملحقات (Annexes) کو مکمل یونیورسٹی کا درجہ دینے کے علاوہ تلمسان، عنابہ (Annaba)، سطیف (Setif)، باطنہ (Batna) اور تیزی اوزو (Tizi-Ouzou) میں نئی یونیورسٹیاں قائم کی گئیں۔ نئی جامعات کے قیام سے اعلیٰ تعلیم پانے والے طلبہ کی تعداد میں تیزی سے اضافہ ہوا۔ ۱۹۶۲ء-۱۹۶۳ء میں ان طلبہ کی تعداد ۳،۷۱۸ تھی جو بڑھ کر ۱۹۷۸-۱۹۷۹ء میں ۵۵،۱۴۸ تک جا پہنچی (کتاب مذکور، ص ۲۲۸-۲۳۰)۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی کے نصف آخر میں یونیورسٹی کی سطح پر عربی کو ذریعہ تعلیم کے طور پر رائج کرنے کا آغاز ہوا۔ ابتدا میں سماجی علوم (تاریخ، معاشیات، عمرانیات اور قانون وغیرہ) کی تدریس کے لیے دو لسانی نظام اپنایا گیا۔ یونیورسٹی کے ہر شعبے میں دو فریق قائم کیے گئے ایک میں تدریس فرانسیسی میں جب کہ دوسرے میں عربی میں ہوتی تھی۔ ۱۹۸۰ء میں اس نظام کو ختم کر کے سال اول میں جب کہ ۱۹۸۴ء سے تمام سماجی علوم کی تدریس مکمل طور پر عربی زبان میں ہونے لگی (کتاب مذکور، ص ۲۳۰ ۲۳۲)۔ الجزائری حکومت نے ۱۹۷۰ء اور ۱۹۸۰ء کی دہائیوں میں تعلیم کو عام کرنے پر خصوصی توجہ دی۔ زراعت، صنعت اور تجارت کے شعبہ میں افرادی قوت کی فراہمی کے لیے کافی تعداد میں فنی وپیشہ ورانہ تعلیم وتربیت کے ادارے قائم کیے۔ ۱۹۸۰ء کی دہائی میں کل سالانہ بجٹ کا ۲۳ فی صد تعلیم پر صرف کیا گیا۔ البتہ تعلیم کے شعبہ میں صرف کی جانے والی خطیر رقم کے نتائج اطمینان بخش نہیں رہے۔ جون ۱۹۸۷ء میں گریجوایشن کے مرحلہ میں ۱۹۳,۰۰۰ امیدواروں میں سے صرف ۳۸,۰۰۰ نے امتحان پاس کیا۔ الجزائر کی جامعات میں معیار تعلیم تیسری دنیا کے ممالک کی طرح ترقی یافتہ ممالک کے مقابلے میں انتہائی پست ہے (کتاب مذکور، ص ۲۹۰-۲۹۱)۔ ملک میں ۱۹۹۰ء کی دہائی سے جاری سیاسی بحران کے سبب، تعلیم و تدریس کے عمل کو بھی شدید زک پہنچی۔ اسلامی عسکریت پسند گروہوں اور فوج و پولیس کے مابین لڑائی کے نتیجے میں صرف تین سالوں ۱۹۹۲ء-۱۹۹۵ء کے دوران میں ۷۰۰ سو سے زائد اسکول تباہ ہوئے (Freedom of Religion and Belief، ص ۲۴)۔ اس وقت ملک میں ۱۰ یونیورسٹیاں اور پوسٹ گریجوایٹ سطح کی تعلیم کے سات مراکز (Centers Universitaires) موجود ہیں۔ ۱۹۹۶ء میں پورے ملک میں ۳۴۷,۴۱۰ طلبہ اعلیٰ تعلیم کے لیے کالجوں اور یونیورسٹیوں میں داخل ہوئے۔ یونیسکو کے ۱۹۹۵ء کے تخمینہ کے مطابق الجزائر میں

بالغ افراد میں خواندگی کی اوسط شرح ۳۸٫۴ فی صد ہے۔ (Europa World Year Book.2000، ص ۳۹۴)۔

اقتصادیات و وسائل معیشت: عالمی بنک کی رپورٹ کے مطابق ۱۹۹۸ء میں الجزائر کی کل خام پیداوار (GNP) ۳۶,۵۰۰ ملین (امریکی ڈالر) جب کہ سال ۲۰۰۰ء میں ۳۸,۳۲۵ ملین امریکی ڈالر رہی۔ فی کس سالانہ آمدنی بالترتیب ۱,۵۵۰ اور ۱,۵۹۰ امریکی ڈالر تھی۔ زراعت، بشمول جنگلات وماہی گیری، ملکی معیشت کا اہم ترین شعبہ ہے، جس سے تقریباً ۲۴ فی صد افرادی قوت کا روزگار وابستہ ہے۔ زراعت کا قومی پیداوار میں حصہ ۱۹۸۸ء میں ۱۲، جب کہ ۲۰۰۰ء میں ۸٫۶ فی صد رہا۔ اہم فصلوں میں گندم، جو، آلو، زیتون، انگور، کھجور، اور ترش دو پھل شامل ہیں۔ قومی آمدنی کے اعتبار سے ملک کی معیشت کا اہم ترین شعبہ صنعت اور معدنیات کا ہے۔ جس کا کل قومی پیداوار میں حصہ ۱۹۹۸ء میں ۴۷ جب کہ سال ۲۰۰۰ء میں تقریباً ۶۰ فی صد رہا۔ صنعت سے برسر روزگار افرادی قوت کا ۲٫۳۰ حصہ جب کہ معدنیات وکان کنی سے ۱٫۱ فی صد منسلک ہے۔ صنعتی پیداوار میں زیتون کا تیل، چینی، سگریٹ اور پٹرولیم کی مصنوعات شامل ہیں (کتاب مذکور، ص۳۹۳-۳۹۵: The Europa World Year Book 2002، ص ۴۳۵)۔ ملک میں جاری بحران کے سبب ۱۹۹۰-۱۹۹۸ء کے دوران میں ۱۰ فی صد سالانہ شرح سے صنعتی پیداوار میں کمی واقع ہوئی۔ ملک کے معدنی وسائل میں خام لوہا، کوئلہ، کچ دھات (Ore)، فاسفیٹ، سکہ، زنک اور تیل وگیس کے ذخائر شامل ہیں۔ گیس کی برآمد کے لیے الجزائر سے سپین اور اٹلی تک دو پائپ لائنیں بھی بچھائی گئی ہیں۔ کل خام قومی پیداوار میں تیل اور گیس کا حصہ سب سے زیادہ، ۱۹۹۷ء کے اعداد وشمار کے مطابق ۴۳٫۳ جب سال ۲۰۰۰ء میں ۳۲٫۸ فی صد رہا۔ توانائی کا اہم ذریعہ قدرتی گیس اور تیل ہے۔ تاہم نیوکلیائی توانائی بھی یک اضافی ذریعہ ہے۔ ملک میں پہلے نیوکلیائی ری ایکٹر کی تنصیب ۱۹۸۹ء میں عمل میں آئی۔ ۱۹۹۵ء میں ملکی درآمدات کا سالانہ حجم ۹,۸۳۰٫۶ ملین اور برآمدات کا حجم ۸,۵۵۵٫۵ ملین جب کہ سال ۱۹۹۷ء میں بالترتیب ۸۶۸۸٫۴ اور ۱۳,۸۹۴٫۲ ملین امریکی ڈالر رہا۔ اہم درآمدی اشیاء میں غذائی اجناس، گوشت، ادویات، کیمیاوی مصنوعات، صنعتی مشینری، موٹر گاڑیاں اور گھریلو استعمال کا برقی والیکٹرانک سازوسامان شامل ہے۔ یہ اشیا مغربی ممالک، اٹلی، فرانس، ریاست ہائے متحدہ امریکہ، نیدرلینڈ، اسپین، بلجیم اور جرمنی وغیرہ سے درآمد کی جاتی ہیں۔ برآمدات میں پٹرولیم اور اس کی مصنوعات اور قدرتی گیس کو کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ سال ۲۰۰۰ء میں کل ملکی برآمدات میں ان دونوں کا حصہ ۹۷ فی صد رہا۔ برآمدات کے لیے بڑی منڈیاں، فرانس، امریکہ، اٹلی، اسپین، جرمنی اور جاپان ہیں (Europa World Year Book 2000، ص ۳۹۷-۳۹۸، The Europa World Year Book 2002، ص ۴۳۵-۴۳۶)۔

ایک محتاط اندازے کے مطابق سال ۲۰۰۰ء کے اختتام پر ملک میں تیل کے ۹۲۰۰ ملین بیرل جب کہ گیس کے ۴,۵۲۰,۰۰۰ ملین مکعب میٹر کے ذخائر موجود تھے۔ تیل کے ذخائر یومیہ ۱٫۵۹ ملین بیرل پیداوار کے حساب سے ۱۷ سال کے لیے جب کہ گیس کے ذخائر سالانہ ۸۹,۳۰۰ مکعب میٹر پیداوار کے حساب سے عرصہ ۵۱ سال کے لیے کافی ہوں گے (The Europa World Year Book 2000، ص ۴۳۵)۔

الجزائر کے ذمے واجب الادا بیرونی قرضہ سن ۱۹۹۹ء میں ۲۸٫۱۵ ارب جب کہ سال ۲۰۰۱ء میں ۲۲٫۷ ارب ڈالر رہا (Europa World Year Book 2002، ص ۴۳۹)۔

کرنسی اور اس کی شرح مبادلہ: ملک کی کرنسی کا نام

دینار ہے۔ شرح مبادلہ کے اعتبار سے ۷۷ء۸۸۹ الجزائری دینار ایک امریکی ڈالر کے مساوی جنوری ۲۰۰۲ء ہے۔ The World Fact World 2002، ص ۷)۔

دستور، عاملہ اور مقننہ: دستور کی رو سے الجزائر ایک عوامی جمہوری ریاست (Democratic Republic) ہے۔ اسلام ملک کا سرکاری مذہب اور عربی قومی زبان ہے۔ ملک کا منتظم اعلیٰ صدر ہے۔ صدر جمہوریہ، سربراہ ریاست و مسلح افواج کی حیثیت سے قومی سلامتی اور دفاع کا ذمہ دار ہے۔ صدر کا انتخاب براے راست بالغ رائے دہی کی بنیاد پر عرصہ پانچ سال کے لیے ہوتا ہے۔ صدر مجلس وزراء کے اجلاس کی صدارت کرتا ہے۔ بنیادی پالیسی کے تعین اور وزیراعظم کے تقرر کا اختیار بھی اسی کے پاس ہے۔ البتہ ان پالیسیوں کے نفاذ سے قبل قومی اسمبلی سے منظوری لینا لازمی ہے۔ مقننہ دو ایوانوں، ایوان زیریں قومی اسمبلی (Assem- blee Nationale Popu air) اور ایوان بالا قومی کونسل (Consei de la Nation) پر مشتمل ہے۔ قومی اسمبلی کے ارکان کا انتخاب عام بالغ رائے دہی کی بنیاد پر عرصہ پانچ سال کے لیے ہوتا ہے۔ ایوان بالا (قومی کونسل) کے دوتہائی ارکان کا انتخاب بلاواسطہ طور پر علاقائی اور بلدیاتی اسمبلیوں کے اراکین کرتے ہیں جب کہ ایک تہائی ارکان کو صدر نامزد کرتا ہے۔ غیر معمولی صورت حال میں صدر دونوں ایوانوں کا مشترکہ اجلاس طلب کرتا ہے۔ (Europa World Year Book 2002، ص ۴۳۱ء، ص ۳۹۹-۴۰۰)۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں۔ (محمد رشد)

* * *

×**اُلق:** (ت)، مغربی ایشیا کے ایک بڑے حصے اور خصوصاً عثمانی سلطنت میں مغول دور حکومت کے بعد، خطوط رسانی کے نظام کے لیے مستعمل ایک اصطلاح (عباسی اور مغول ادوار میں اس کے مماثل نظاموں کے لیے رکھے گئے "برید" اور "یم")۔ اُلق بطور اسم ترکی لفظ اُلا (Ula)، بمعنی "کس کر باندھنا، رسی سے باندھنا" سے مشتق ہے اور ایک فنی اصطلاح کی حیثیت سے اس کا ذکر شاہی زریں کے خوانین کے فرمانوں اور دستاویزات میں ملتا ہے۔ عثمانی ترکوں کے ہاں مستعمل ہونے کی بنا پر یہ اصطلاح مغرب میں بلقانی اور یونانی زبانوں میں اور مشرق میں منگولیائی اور چینی زبانوں میں جا پہنچی (دیکھیے G. Doerfer: Turkische und Mongolische Elements im Neupersischen، ۲، ویزبیڈن ۱۹۶۵ء، ص ۱۰۲-۱۰۷، عدد ۵۲۱)۔

اُلق، عثمانی سلطنت کا خطوط رسانی کا سرکاری ادارہ، اپنے قیام کی ابتدائی صدیوں کے دوران میں عبوری طور پر اور تدریجی انداز سے ارتقا پذیر ہوا اور اس میں اور مغول اور عباسی ادوار کے اس کے مماثل اداروں میں بہت سی چیزیں مشترک پائی جاتی ہیں۔ عثمانی ترک، کسی سبب کی بنا پر، یہ تسلیم کرتے تھے کہ انھوں نے اُلق کا نظام منگولوں سے لیا ہے (دیکھیے: لطفی پاشا: تواریخ آل عثمان، استانبول ۱۳۴۱ھ، ۳۷۱-۳۸۰)۔ سلطان ثانی کے عہد تک سرکاری خطوط رسانوں کی (جو خود بھی الق کہلاتے تھے)، تقرری کے فرمان (بتی الق حکمی) آسان اور سادہ الفاظ میں جاری کیے جاتے تھے جن کی رو سے وہ مقررہ راستوں پر اپنے سرکاری منصب کی انجام دہی کے لیے حسب ضرورت فوجی گھوڑوں سے کام لے سکتے تھے۔ بعدازاں بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی تک ان فرمانوں کی عبارت نہایت معیاری اور شستہ انداز اختیار کر گئی (دیکھیے J.H.Mordtmann، MSOS، ۲/۳۲ [۱۹۲۹ء] اور نسبتاً زیادہ تفصیل کے لیے مقالہ نگار کی ایک تاحال غیر مطبوعہ کتاب)۔ اس نظام

میں واضح طور پر پیدا ہونے والی خرابی خصوصاً سرکاری خطوط رسانوں کے ہاتھوں رعایا کا استحصال اور اس ظلم وزیادتی کے سدّباب کے لیے خصوصاً لطفی پاشا کی طرف سے کی جانے والی اصلاحات (دیکھیے R. Tschudi: (مدیر) Das Asafname des Lutfi Pascha، برلن ۱۹۱۰ء، متن، ص۱۱) سے عیاں ہوتا ہے کہ دور سلطان سلیمان کے درمیانی سالوں سے سلطنت کے اہم راستوں پر تھانہ جات کا جال بچھانے کا کام تدریجی انداز سے شروع کیا جا چکا تھا۔ اپنی تشکیل یافتہ صورت میں یہ نظام "دائیں، وسطی اور بائیں ہاتھ والے" چھ بڑے راستوں پر مبنی تھا، جو استانبول کو سلطنت کی سرحدوں سے ملاتے تھے۔ رُوم ایلی میں یہ بالترتیب زیریں ڈینیوب اور اخیراً اُوزو یا اُچکوف (Ocakov)، کریمیا اور ازق (ازوف) کو جاتے تھے؛ بلغراد اور اخیراً ہنگری کو؛ اور تھیسلنکی (Thessaloniki) یا موریہ (Morea) یا ایڈریاٹک کو (دیکھیے "بائیں ہاتھ کے راستے" کے بارے میں اہم کتابیں، در Elizbeth Zachariadou (مدیر): The via Egnatia in the Ottoman Period (1389-1699)، Rethymnon ۱۹۹۶ء)۔ اناطولیا میں تین راستے استانبول سے مشرق اور جنوب کی طرف ارض روم اور قفقاز کو، دیار بکر اور عراق کو اور حلب، دمشق اور قاہرہ کو جاتے تھے۔ "ذیلی راستے" بڑے اور اہم راستوں کے ایک یا دوسری طرف واقع انتظامی مراکز کو ایک دوسرے سے ملاتے تھے یا دو بڑے راستوں کو حسب موقعہ ملانے کا کام دیتے تھے۔ بڑے بڑے راستوں پر، جن کی حفاظت اور نگہداشت حکومت کی اولین ذمہ داری تھی، تھانہ جات چھ اور بارہ گھنٹوں کے سفر کے درمیانی فاصلے، یعنی بیس اور ستر کلومیٹر کے درمیانی فاصلے پر زمین کی طبعی کیفیت کے پیشِ نظر بنائے گئے تھے۔ سرحدی اضلاع یا کم آباد سرد میدانوں اور نیم صحرائی علاقوں میں تھانہ جات کے درمیان فاصلہ نسبتاً زیادہ ہوا کرتا تھا اور یہ چوبیس گھنٹے کا سفر یا تقریباً ۱۵۰ کلومیٹر ہو سکتا تھا (دیکھیے راستوں کی فہرست اور ان کے تمام تھانہ جات کے لیے کتابچہ از رضا بزکرت: Osmanlı imparatorlugunda kollar, Ulak ve iase menzilleri، انقرہ ۱۹۶۶ء)۔ ان تھانوں کے لیے گھوڑے اور افرادی قوت اکثر وبیشتر ان کے نواحی دیہات کی طرف سے یا مقامی طور پر وصول کیے جانے والے محصولات کے ذریعے فراہم کی جاتی تھی۔

ان راستوں پر سرکاری ہرکارے، فوجی اور سفارتی عملہ دورانِ سفر تھانہ جات اور ان کی طرف سے فراہم کردہ گھوڑوں اور رہائشی مراعات سے بھرپور استفادہ کرتا تھا۔ جنگ کے دوران میں یہی راستے کسی خاص محاذ کی طرف پیش قدمی کے لیے سلطانی افواج استعمال کرتی تھیں۔ اُلق سے متعلق خدمات، یعنی ہرکاروں کی رہائش نیز ان کے لیے گھوڑوں کی فراہمی سے "مراعات یافتہ" رعایا کے استثنا کے لیے عثمانی سلطنت کے ابتدائی دور کے "معافی نامے" خصوصی اہمیت کے حامل ہیں (دیکھیے R. Anhegger و H. Inalcik: Kanunname-i-Sultani Ber Muceb-i-orf-i Osmani، انقرہ ۱۹۵۶ء)۔

دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی کے وسط میں لطفی پاشا نے ان خرابیوں کی طرف توجہ دی۔ خطوط رسانی کے لیے گھوڑوں کی جبری بیگار، غیر مجاز افراد کو گھوڑوں کی فراہمی، اُلق کی مراعات کے استعمال میں اعلیٰ حکام اور ان کے کثیر تعداد خدمت گاروں کی طرف سے ہونے والی زیادتیاں اور لوٹ مار، یہ خرابیاں بعد کی صدیوں میں برابر بڑھتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں اور اس حقیقت کا اندازہ مختلف راستوں پر واقع علاقوں کے قاضیوں کی طرف سے بابِ عالی کو موصول ہونے والی درخواستوں (عرض

خانے) کی بہت بڑی تعداد اور ان پر صادر شدہ سلطانی احکام سے ہو سکتا ہے (دیکھیے Bistra Cvetkova: Obsciazenie Podatkowe raj te Bulgarii w czasie niewoli tureckiej, Zwiazane Z Utrzymaniem Zajazdow (menzil)، ۲۲/۲ [۱۹۵۸ء]، ۱۴۳-۹۸)۔ جنگ کے دنوں میں اس نظام کے فوجی اہمیت کے حامل حصوں پر دباؤ میں بہت زیادہ اضافہ ہو جاتا تھا؛ چنانچہ آسٹریا اور سکرالیگا (Sacraliga) کے ساتھ جنگ (۱۲۸۳-۱۱۹۹ء) کے آخری مراحل میں کوپریلو [رک بآں] صدرِ اعظم نے خصوصی طور پر اُلق کے نظام میں اہم اور پائیدار مالی اور انتظامی اصلاحات کیں (ان کے بارے میں دیکھیے C.J.Heywood: The Ottoman Menzilhane and ulak system in Rumeli in the eighteenth century، در عثمان اوکیار اور اِنالجق (مدیر) (۱۰۷۱-۱۹۲۰) Turkiye'nin Sosyal ve ekonomik tarihi، انقرہ ۱۹۸۰ء، ۱۷۹-۱۸۴۔ اہم قیود جات سے متعلق خصوصی مالیاتی توضیحات کے لیے دیکھیے وہی مصنف: The via Egnatia in the Ottoman Period: the Menzilhanes of the sol kol in the late 17th early 18th century، در E. Zachariadou: The via Egnatia under Ottoman rule، ۱۲۹-۱۴۴؛ اناطولیا کے نظامِ اُلق کے لیے دیکھیے Yucel Ozkaya: xviii، در AUDTCFD، ۲۸/۳-۴ [۱۹۷۰ء] (۱۹۷۷ء): ۳۳۹-۳۶۸)۔ بعد ازاں یہ نظام کم و بیش تبدیلیوں کے ساتھ تنظیمات [رک بآں] کی اصلاحات اور انیسویں صدی عیسوی میں تار برقی کی ایجاد تک چلتا رہا، اگرچہ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر ہی میں خود اُلق کی اصطلاح ہی متروک ہو گئی اور ایک درآمد شدہ اصطلاح "تاتار" اس کی جگہ لیتی دکھائی دیتی ہے۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ منگول عہد کے بعد کا خطوط رسانی کا روایتی نظام سابقہ منگولستان میں شامل علاقوں میں تقریباً انیسویں صدی عیسوی کے وسط تک رائج رہا۔ ۱۲۹۱ھ میں کاشغر سے محمد یعقوب بیگ کے جاری کردہ مشرقی ترکی خطوط رسانی سے متعلق ایک فرمان (کاشغر سے جاری کیے جانے والے پاسپورٹ کی نقل)، جو عثمانی سلطنت کے ابتدائی دور کے اُلق کے فرمانوں کی سی اکثر خصوصیات کا حامل ہے، کے متن اور ترجمے کے لیے دیکھیے R.B. Shaw: A Grammer of the Language of Eastern Turkistan، در JRASB (۱۸۷۷ء)، عدد ۳، ۳۲۱-۳۴۳)۔

مآخذ: (متنِ مقالہ میں مندرج ہیں۔ ان کے علاوہ): عثمانیوں کے نظامِ اُلق کے بارے میں عثمانی سلطنت پر تفصیلی نگارشات کے وسیع یورپی ذخیرے میں، پندرھویں صدی عیسوی میں Chalcocondyles سے لے کر اب تک کے سب متفرق حوالہ جات اور بیانات ملتے ہیں؛ مثال کے طور پر دیکھیے (۱) J.H. Mordtmann: Die Judischen kira im serai der sultane، در MSOS، ۳۲/۲ (۱۹۲۹ء)، ۱-۳۸، بالخصوص ۲۳-۲۵؛ (۲) اب تک طباعت پذیر ہونے والے قدیم ترین عثمانی اُلق فرمان کے لیے دیکھیے F. von Kraelitz-Greifenhorst: Osmanische Urkunden in turkischer sprache aus der zweiten Hälfte des 15 Jahrhunderts، در SBWAW Phil. Hist. کے ۱۹۷/۳ (۱۹۲۱ء)، ۱۰۶-۱۰۷ (۹۰۳ھ/۱۴۹۷ء کی دستاویز)؛ (۳) اس سے بھی قدیم تر یعنی ۸۸۷ھ/۱۴۸۲ء کا خطوط رسانی سے متعلق ایک فرمان استانبول کے توپ قاپی میوزیم کی تاریخی دستاویزات میں موجود ہے (بذیل TK.S.F 5568)؛ Muhimme Defterleri کے دستیاب مجلدات میں اُلق کے انتظامی امور کے بارے میں دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے وسط سے لے کر بعد کے دور تک کے حوالہ جات بکثرت موجود ہیں اور ان سے اناطولی "شامی راستے" کے فلسطینی حصے کے حوالے سے

U.Heyd نے اپنی تالیف Ottoman Documents on Palestine، (آکسفرڈ ۱۹۶۰ء، ۲۸، ۱۰۱، ۱۲۴-۷) میں استفادہ کیا ہے۔ عثمانی اُلق اور تھانہ جات کے انتظامی امور سے متعلق دستیاب مفصل ریکارڈ کی، جو کہ وزیراعظم کے محافظ خانہ (باش بقنلک عرشوی [دیکھیے باش وکالت عرشوی] استانبول میں محفوظ ہے، ابتداء محض گیارھویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی کے اختتام پر کی جانے والی اصطلاحات کے نفاذ سے ہوتی ہے۔ بعدازاں صوبائی تھانہ جات (دیکھیے: خصوصاً، معلم جودت - نامہ اور کامل قیچی کی تصانیف) اور اس کی مرکزی انتظامیہ اور ریکارڈ (احکام دفترلری۔ منزل "یا اجراء شدہ اُلق کے حکم ناموں کے ریکارڈ اور بارھویں صدی ہجری کے ابتدائی حصے/سترھویں صدی عیسوی کے آخری اور اٹھارھویں صدی عیسوی کے ابتدائی حصے میں کی جانے والی اصلاحات کی دستاویزات کی نسبتاً کم تر تعداد) طبع شدہ مجموعے ہر دو بکثرت دستیاب اور معلومات افزا ہیں۔ مذکورہ بالا محافظ خانے کے ریکارڈ میں متفرق دستاویزی اوراق بھی جابجا بہت بڑی تعداد میں موجود ہیں (اس مواد کے ایک مختصر جائزے کے لیے: (۴) C.J.Heywood: Some Turkish Archival Sources for the History of The Menzilhane Network in Rumeli during the Eighteenth Century Bogazici universitesi dergisi، Beseri Bitımlar در Notes and Documents on the Ottoman Ulak, f ۴-۵ [۱۹۷۶-۱۹۷۷ء]، ۳۹-۵۵).

(C.J.Heywood | ت: ظفر علی |)

……

× اِلٰہی: (ت) ایک اصطلاح جو ترکی میں مذہبی جوش و جذبے کی قسم کی ایک عوامی شاعری کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔ یہ ایسے شعروں پر مشتمل ہوتی تھی جو آلات موسیقی کے بغیر، اجتماعی طور پر یا بعض تقریبات کے دوران میں ایک آدمی بھی گا سکتا۔ اس طرح "اِلٰہی" اپنی نغمگی اور مذہبی رسومات میں استعمال کے لحاظ سے عوامی مذہبی شاعری کی دوسری تمام قسموں سے ممتاز ہے۔ بہت سے ایسے متون جو بنیادی طور پر "اِلٰہی" کے مقصد سے نہیں لکھے گئے تھے، ممکن ہے بعد میں مناسب خوش آہنگی کے اضافے سے "اِلٰہی" میں شامل کر لیے گئے ہوں اور پھر ایسی تقریبات میں متعارف کرا دیے گئے ہوں جہاں "اِلٰہی" کے الاپنے کا تقاضا ہوتا۔

"اِلٰہی" بیشتر صوفی سلسلوں کے تکیوں (خانقاہوں) میں ذکر کی محفلوں میں گائی جاتی تھیں اور اس طرح وہ اپنی لے اور اپنے الفاظ کے اعتبار سے غایت انبساط کی حالت تک پہنچنے میں حاضرین کی ہمت بندھاتیں، لیکن کم و بیش غیر مذہبی ماحول اور حالات میں "اِلٰہی" مختلف عوامی تقریبات میں شعری اور نغماتی طربیہ کے طور پر مستعمل ہیں۔ یہ حسب ذیل مواقع پر گائی جاتی ہیں: رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے واقعات یعنی "میلاد" کے بیان میں عارضی وقفوں کے دوران میں، یادگاری تقریبات، قرآن مجید کی تعلیم کے کسی مدرسے میں پہلے سبق کے لیے نئے طلبہ کو لے جاتے ہوئے باہم مل کر اجتماعی نغمے کی صورت میں، دولہا کے ساتھ جانے والے جلوس (بارات) اور شادی کی تقریبات کی آخری رات کو، مسجد سے حجلۂ عروسی کو جاتے ہوئے، ان تقریبات کے موقع پر جو حجاج کو مکہ مکرمہ کے لیے الوداع کہتے ہوئے منعقد کی جاتی ہیں (اور ان کی واپسی پر بھی)۔

بچوں کی اساطیر کے سلسلے میں جو روایات منتقل ہوتی چلی آئی ہیں وہ بھی ان مناجاتوں کے ساتھ مستعمل ہیں جو بعض ضیافتی تقریبات کے موقعہ پر کی جاتی ہیں۔ چنکری کے خطے میں "اِلٰہی" کی یہ بچگانہ نقالی منجم

(مناجات) کے نام سے معروف ہے۔ (صوبہ بولو میں) صدر نو کے مقام پر بچوں کی ایسی "الٰہی" اپنا سنجیدہ مفہوم کھو چکی ہیں اور ان میں مضحکہ خیز اور مزاحیہ عنصر شامل ہو گیا ہے۔ نہ صرف ان غیر معیاری صورتوں میں بلکہ ان روایات میں بھی جو تاحال اپنی اصلی کار گزاری کو محفوظ کیے ہوئے ہیں "الٰہی" ہمیشہ عوامی حکایاتی عمل سے گزرتی رہی ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ زبانی طور پر منتقل ہوتی چلی آئی ہیں اور ان متون میں جو تحریری طور پر موجود ہیں، وسیع پیمانے پر اضافے ہوتے رہے ہیں۔ بہت سی "الٰہی" جو فی الحقیقت معروف شعرا کا کارنامہ تھیں، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ غیر موسوم ہو چکی ہیں، ان میں تدریجاً انحطاط نے جگہ پائی ہے اور مختلف مصنفین کی تحریریں آپس میں گڈمڈ ہو گئی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ نئی عوامی کہانیوں کی روایت نے جنم لیا ہے۔

اب تک کی باقی ماندہ "الٰہی" یونس ایمرے (م ۷۲۰ھ/ ۱۳۲۰ء) کی ہیں۔ بعد کی صدیوں میں "الٰہی" کے ذخیرے میں بہت سے دینی اور متصوفانہ وجدان کے حامل، مقبول عام شعرا کے کلام کی بنا پر اضافہ ہوا جن میں سے معروف ترین یہ ہیں: یونس نام کا ایک شاعر (یا ایک سے زیادہ شعرا؟) (نویں/پندرھویں صدی یا دسویں/سولھویں صدی) جس کی "الٰہی" اکثر اول الذکر یونس ایمرے] کی "الٰہی" سے خلط ملط ہو جاتی ہیں؛ حاجی بیرم (م ۸۳۳ھ/ ۱۴۲۹_۳۰ء)؛ اشرف اوغلو رومی (م ۸۷۴ھ/ ۱۴۶۹_۷۰ء)؛ ابراہیم گلشنی (م ۹۴۰ھ/ ۱۵۳۳_۳ء)؛ اقتادہ (م ۹۸۸ھ/ ۱۵۸۰_۱ء)؛ سیف اللہ نظام اوغلو (م ۱۰۱۰ھ/ ۱۶۰۱_۲ء)؛ محی (م ۱۰۲۰ھ/ ۱۶۱۱ء)؛ ہدایتی (م ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۴_۵ء)؛ ہمت (م ۱۰۹۵ھ/ ۱۶۸۳_۴ء)؛ نیازی مصری (م ۱۱۰۵ھ/ ۱۶۹۳ء) یہ تمام شعرا صوفی سلسلوں سے تعلق رکھنے والے درویش یا شیوخ تھے۔

"الٰہی" سنی رجحانات والے سلسلوں کی تقریبات کا جز بن گئیں۔ مولویہ [سلسلے] اور اسی طرح شیعہ علوی رجحانات کے سلسلوں اور فرقوں کے ہاں وہ نغمات جو "الٰہی" جیسے مواقع پر پیش کیے جاتے تھے الٰہی سے خاصے ممیز ہیں اور ان کے لیے مخصوص اصطلاحات مستعمل ہیں۔

"الٰہی" کے تحریری مجموعوں کی بقا سے نغموں اور ترانوں کے اسلوب اور آہنگ کی نشان دہی ہوتی ہے۔ اس صدی کے آغاز تک اسکول کے بچوں کے استعمال کے لیے ان مجموعوں کی سنگی طباعت (Lithograhpy) کے نسخے موجود تھے۔ اولین "الٰہی" نغموں کی موسیقی ترتیب دینے کی صحیح تاریخ کا تعین ناممکن ہے۔ یہ واضح ہے کہ غیر دینی موضوعات پر مبنی، عوامی شاعری کی طرح، مقبول عام مذہبی شاعری بھی اسی زمانے میں مدون ہوئی جب ان کے ساتھ الاپے جانے والے سُر اور ترنم ترتیب دیے گئے۔ بہت سے سُر جو اب تک موجود ہیں اسی زمانے کے ہو سکتے ہیں جو ان کے متون کا زمانہ تھا اور غالباً اسی مصنف کی ایجاد۔

اٹھارویں صدی کے آغاز سے "الٰہی" کے (فقط سُروں کے) بعض مرتبین کے نام معروف ہیں۔ چاک زادہ (م ۱۱۳۰ھ/ ۱۷۱۸ء)؛ توسن زادہ (م ۱۱۲۷ھ/ ۱۷۱۵ء)؛ حمامی زادہ؛ اسمٰعیل دیدہ (م ۱۲۶۲ھ/ ۱۸۴۶ء)۔ الٰہی کی موسیقی کی علامات واشارات کا استعمال کہیں اس صدی کی پہلی چوتھائی میں جا کر ہوا۔ سُر اور تال کی خاصی تعداد کو صوتی علامتوں میں ڈھالنے کا کام سید عبدالقادر اور رؤف یکتا (م ۱۹۳۵ء) نے انجام دیا۔

جدید ترک کمپوزر، عدنان سیگن "الٰہی" سے متاثر ہو کر ایک مذہبی اوپیرا [ڈرامائی متن کی طویل نغمہ گری] حیطۂ تحریر میں لایا (*Onario en trois* 'Yunus Emre *partid*, Op.26، نظموں کے متون کا فرانسیسی ترجمہ،

مطبوعہ پیرس، ۱۹۳۷ء)۔ اس مجموعے کے تیرہ نغموں میں سے جو گائے جاتے ہیں اور کئی ایک نہایت مقبول "الٰہی" ہیں، پانچ یونس ایمرے کے ہیں گویا ساتویں/ تیرھویں صدی کے آٹھ اور متون ایسے ہیں جن کی اس کی طرف نسبت کی جاتی ہے.

مآخذ: عوامی شاعری کی اس صنف پر کوئی خاص تحقیقی کام موجود نہیں، عام معلومات کے لیے دیکھیے: (۱) احمد طلعت: Khalr Ski'rlerinin Sheril ve new'r، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۹۵-۱۰۰؛ (۲) کوپرلوزادہ محمد فؤاد: Turk edebiyyatinda ilr Mutosawwifler، استانبول، ۱۹۱۹ء؛ (۳) عبدالباقی گولپنرلی: Yunus Emre ve Tasavvuf، استانبول، ۱۹۶۱ء، مقالہ "آلہی" در Pakalin؛ سکولوں کی تقریبات میں آلہی کے لیے: (۴) رفعت اوزدمان: Folrioru، بروسہ ۱۹۵۵ء، ۱۱۷؛ (۵) M.Hibi Bayri: Istnnbul'da Mektebe Boslama، در Halk Bilgisi Haberleri، (۱۹۳۲ء): ۵۰-۳۰؛ (۶) P.N، مقالہ "Aminalayi" در Turk Ensirlopedisi؛ (۷) وہی مصنف، مقالہ Aminalayi، در Istanbul Ansirlopedosi، شادیوں کی تقریبات میں الٰہی کے لیے دیکھیے: (۸) Gecmiste Bursa'da Nazim Yucelt Dugun adetleri، در F. Yen sey، در کتاب مذکور، ص ۶۷؛ (۹) M.Enver Besc، Safranbolu'da bir Roylunun Hayati، در HBH، ۸ (۱۹۳۹)، ص ۱۰۶؛ (۱۰) Turkiyci Dugunleri، انقرہ ۱۹۴۴ء، ص ۱۵۳، ۲۵۳، ۳۰۲؛ (۱۱) Rina Harput'ta Fikret geceleri Memisoglu، در TFN= Turk Folrlor Arostirmalari)، عدد ۳۸ (۱۹۵۲ء) اور ۷۸ (۱۹۵۶ء)؛ (۱۲) Mehmet Kalkanoglu: Sar Risla Jugunleri، در (TFA) عدد ۶۶ (۱۹۵۵ء)؛ (۱۳) P.N. Boratav اور A. Gulpinari، Pir Sultan Abdal، انقرہ ۱۹۳۳ء، ۵۳-۵؛ حج بیت اللہ کو جانے والوں کو الوداع کہتے ہوئے گائی جانے والی الٰہی کے لیے دیکھیے (۱۴) Enver Bsce، کتاب مذکور بمحل مذکور، ان تقریبات سے متعلق دوسرے متون مصنف کے اپنے ذخیرۂ کتب میں عوامی نظموں کے مجموعے میں بصورت قلمی مسودہ جات محفوظ ہیں۔ (۱۵) A. Golpinarli، حوالۂ مذکور، ۲۳۷-۵۱؛ (۱۶) وہی مصنف Yanns Emre، استنبول ۱۹۳۶ء، ۳۳۲-۵؛ (۱۷) Kopru Luzade، حوالۂ مذکور، متن کے اختتام پر؛ (۱۸) Salahattin Gurey Asik Yunns Emrenin bestelnmis Sirlesi، استنبول ۱۹۶۱ء؛ (۱۹) Yunns Emrenin Bes telenmis, Ilahileri, Cahit Oztelli، در TFA، نیز ۲۲۳ (۱۹۶۸ء)

(P N.Boralor [illegible] وغیرہ)

* * *

الٰہی بخش معروف: ایک اردو شاعر ۱۱۵۶ھ/ ※ ۱۷۴۳ء میں پیدا ہوا۔ مرزا عارف جان کا چھوٹا بیٹا اور شرف الدولہ قاسم جان کا برادر خورد تھا۔ وہ ذوالفقار الدولہ نجف خاں کی وزارت کے دوران میں مملکت کا بلند مرتبہ رئیس تھا۔ شرف الدولہ کے بعد پرانی دہلی میں اب بھی ایک گلی قاسم جان کے نام پر موجود ہے جس میں بہت سی معروف شخصیات رہا کرتی تھیں جن میں اردو فارسی کا شاعر غالب [رک بآں]، مغلیہ سلطنت کے آخری بادشاہ بہادر شاہ ظفر [رک بآں] کے روحانی پیشوا شیخ فخر الدین اور رئیس الاطباء محمد شریف خان، جو شفاء الملک حکیم اجمل خان (م ۱۹۲۷ء) کے پردادا تھے، جنہیں احمد یسوی [رک بآں] کی اولاد میں سے ہونے کا دعویٰ تھا، وغیرہ شامل ہیں۔ اس کا دادا خواجہ عبدالرحمن یسوی بخارا سے نقل مکانی کر کے بلخ چلا گیا تھا، مگر اپنی

سرگرمیوں کے لیے اس نے پنجاب کو بہت محدود پایا، لہٰذا مغل بادشاہ محمد شاہ [رک بآں] کے عہد حکومت میں اس کے بیٹے قسمت آزمائی کے لیے ہندوستان آ گئے۔ انھوں نے حاکم پنجاب میر منو کے پاس ملازمت اختیار کر لی اور اس کی وفات پر وہ شاہی دربار دہلی میں چلے گئے، جہاں انھوں نے بہت جلد اپنا مقام پیدا کر لیا۔ اولاً انھوں نے شاہ عالم ثانی [رک بآں] کو (باغی سکھوں کے خلاف) اور بعد ازاں انگریز گورنر جنرل لارڈ لیک کو اپنی عسکری خدمات پیش کیں، جس کے صلے میں اس خاندان کو فیروز پور (نزد دہلی) کا علاقہ بطور جاگیر ملا۔ بعد میں اس کا کچھ حصہ دوبارہ ریاست کے نام سے موسوم ہوا۔ اس کا سربراہ نواب احمد بخش خان کا پردادا خان کلاں نواب الٰہی بخش تھا۔ وہ پیشے کے لحاظ سے سپاہی تھا لیکن اعلیٰ تعلیم یافتہ اور مہذب ہونے کی بنا پر اس نے آغاز زندگی میں ہی شعری مذاق پیدا کر لیا تھا۔ اس نے ذوق [رک بآں] کے استاد شاہ نصیر اور سید علی غمگین کو اپنا استاد بنایا۔ (اس کے لیے دیکھیے گلشن بے خار، بذیل مادہ)۔ اگرچہ وہ ذوق سے کئی سال بڑا تھا لیکن وہ اتنا شریف النفس تھا کہ نظرثانی کے لیے اپنے اشعار اس کو دکھاتا تھا۔ یہ بیان محمد حسین آزاد [رک بآں] کا ہے جس کا ذکر اس نے آب حیات میں کیا ہے اور اس کی حمایت میں معقول دلائل دیتے ہیں، لیکن یہ بیان الٰہی بخش کی اولاد میں متنازعہ رہا، اس لیے کہ ان دنوں ذوق ایک جوان سال شاعر تھا، لہٰذا وہ یہ اعزاز کیسے حاصل کر سکتا تھا (دیکھیے دیوان معروف، ص ۲۲۱ تا ۲۴۵ اور گل رعنا، ص ۲۸۵)؛ بہرکیف چونکہ ذوق ۱۲۰۴ھ/۱۷۸۹ء میں پیدا ہوا اور الٰہی بخش ۱۲۳۶ھ/۱۸۲۲ء میں فوت ہوا، لہٰذا مؤخر الذکر کی وفات کے وقت ذوق اڑتیس برس کا تھا، لہٰذا ممکن ہے معروف نے اس سے ۱۲۲۴ھ/۱۸۰۹ء کے بعد رابطہ کیا ہو، جبکہ ذوق کی عمر بیس سال تھی اور وہ ایک پختہ شاعر تھا (دیکھیے عمدۂ منتخبہ، بذیل مادہ ذوق)۔ وہ ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء-۱۸۴۰ء کے درمیان لکھنؤ گیا جب مصحفی [رک بآں] وہاں شہرت کی بلندیوں پر تھا۔ اس نے وہاں دو ماہ قیام کیا تاہم اس بات کا کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ اس نے وہاں بالواسطہ یا بلا واسطہ اردو کی اس عظیم شخصیت سے استفادہ کیا ہو، جو اس وقت شاہ عالم ثانی کے فرزند شہزادہ سلیمان شکوہ کے دربار میں اعتبار و مقام کی حامل تھی، اور لکھنؤ میں ہی رہائش اختیار کر لی۔ اگرچہ "معروف" نے فارغ البالی کی زندگی بسر کی تاہم وہ اس دنیا کی چمک دمک سے نالاں تھا اور اس نے درویشوں سے متاثر ہونے کی بنا پر، جو اکثر اس کے پاس آتے رہتے تھے، بڑھاپے میں درویشی اور گوشہ نشینی کی زندگی اختیار کر لی۔ بالآخر وہ جے پور کے خواجہ ضیاء الدین چشتی فخری کا خلیفہ بن گیا جن کے ہاں وہ جاتا رہتا تھا۔ جوانی میں خوبصورت، انتہائی مہذب، شائستہ اور مسحور کن شخصیت کا حامل ہونے کی بنا پر وہ گلابی نقوش والے شہزادہ کے نام سے مشہور تھا۔

اس نے بہت سے قادرالکلام شعراء مثلاً جرأت، سودا اور میر تقی میر [رک بآں] کا اسلوب اختیار کیا لیکن آخر کار اس نے درد [رک بآں] کا انداز اپنایا۔ ۱۹۳۵ء میں ان کا دیوان شائع ہوا (اس میں ذوق کی قدیم صرف و نحو سے متعلق ایک نظم بھی شامل ہے، جو مؤخر الذکر کے الٰہی بخش کے ساتھ قریبی دوستانہ تعلقات کا ایک اور ثبوت ہے)۔ اس کے اشعار نہ تو کسی اسلوب کے حامل سمجھے جاتے ہیں اور نہ ہی جدت آفریں خیال کے حامل ہیں۔ وہ ایک طویل نظم بعنوان "تسبیح زمرد" کا مصنف ہے جس میں ایک سو گیارہ اشعار ہیں۔ ہر شعر میں لفظ شہ کہیں استخراجاً، کہیں محاورۃً اور کہیں استعارۃً استعمال کیا گیا ہے۔

وہ ۱۲۴۲ھ/۱۸۲۶ء میں خاصے عمر رسیدہ ہو کر فوت ہوے (دیکھیے گل رعنا بمحل مذکور)۔ اگرچہ قدرت اللہ قاسم (۱۲۲۱ھ/۱۸۵۶ء) اپنی تحریر میں اسے اعلیٰ خصلت کا نوجوان بیان کرتا ہے (مجموعۂ نغز ۲:۲۵۲)۔

اس کا فرزند علی بخش رنجور تھا، جس کی اولاد ۱۹۴۲ء میں تقسیم برصغیر تک ریاست حیدر آباد میں مقیم تھی۔ ان کی دو بیٹیاں تھیں: (۱) بنادی بیگم کی شادی غلام حسین خان مسرور سے ہوئی، جو نواب زین العابدین خان عارف کی والدہ تھی، جس کی بے وقت موت پر غالب نے اپنا مشہور مرثیہ لکھا تھا اور (۲) امراؤ بیگم (پ: ۱۲۱۴ھ/۱۷۹۹ء) مرزا غالب کی زوجہ تھی۔ جب کبھی غالب اپنے رشتہ داروں کے بچوں کو تحائف وجیب خرچ دینے سے مذاقاً انکار کرتا تھا تو وہ اسے بیوقوف بوڑھا کہا کرتی تھی۔ وہ خاوند کی وفات کے بعد دو سال تک حیات رہی اور بے اولاد ہی ۱۲۸۷ھ/۱۸۷۵ء میں وفات پا گئی (اس کے لیے دیکھیے احوال غالب، بذیل امراؤ بیگم)۔

مآخذ: (۱) کریم الدین اور Fallon: طبقات شعرائے ہند، دہلی ۱۸۴۸ء، ص ۳۸۶_۳۸۷؛ (۲) مصطفیٰ خان شیفتہ: گلشن بے خار، لکھنؤ ۱۸۷۴ء، ص ۱۳۱؛ (۳) مصحفی: تذکرۂ ہندی، دہلی ۱۹۳۳ء، ص ۲۴۵؛ (۴) محسن علی محسن: سراپا سخن، لکھنؤ ۱۸۹۱ء، ص ۶۲_۱۴۲_۳۵۹_۳۲۵؛ (۵) عبدالغفور خان نساخ: سخن شعراء، لکھنؤ ۱۲۹۱ھ، ص ۳۳۹؛ (۶) قادر بخش صابر: گلستان سخن، لاہور ۱۹۶۶ء، ص ۳۷۵_۳۷۳؛ (۷) غلام قطب الدین باطن: گلستان بے خزاں، لکھنؤ ۱۸۷۵ء، ص ۲۲۵؛ (۸) قدرت اللہ قاسم: مجموعۂ نغز، ۱۹۳۳ء، ۲:۲۵۱؛ (۹) عبدالحی لکھنوی: گل رعنا، اعظم گڑھ ۱۳۴۳ھ/۱۹۲۴ء، ص ۲۸۴_۲۸۵؛ (۱۰) دیوان معروف (طبع عبدالحمید قادری بدایونی، بداؤں ۱۹۳۵ء، پیش لفظ مدیر، ص ۲۲۱_۲۲۵ (زیادہ تر اس پر بحث ہے کہ معروف ذوق کا شاگرد تھا)؛ (۱۱) عبدالحی صفا: شمیم سخن، لکھنؤ ۱۸۹۱ء، ص ۲۱۷؛ (۱۲) سید فرزند احمد صفیر بلگرامی: جلوۂ خضر، پٹنہ ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء، ۱: ۲۱۵_۲۷۴؛ (۱۳) می بخش خان: بزم سخن، آگرہ ۱۸۸۱ء، ص ۱۵۶؛ (۱۴) نصر اللہ خان خویشگی: گلشن ہمیشہ بہار، کراچی ۱۹۶۷ء، ص ۲۰۷؛ (۱۵) محمد خاں اعظم اندوسہ سرور: عمدۂ منتخبہ، دہلی ۱۹۶۱ء، ص ۶۸۲_۷۰۶؛ (۱۶) مختار الدین احمد: احوال غالب، علی گڑھ ۱۹۵۳ء، ۸۷، ص ۲۶۶_۲۸۰؛ (۱۸) خوب چند ذکاء: عیار الشعراء (انجمن ترقی اردو کراچی میں فوٹو کاپی)، ورق ۶۸۷_۶۹۱؛ (۱۵) محمد حسین آزاد: آب حیات مختلف ایڈیشن ہیں، دیکھیے بذیل ذوق اور غالب) بعض بیانات میں تضاد پایا جاتا ہے)؛ (۲۰) A Sprenger: Catalogue of the Libraries of the King of Audh، کلکتہ ۱۸۵۴ء، جزوی اردو ترجمہ: یادگار شعراء، الہ آباد ۱۹۴۳ء، ص ۱۹۱؛ (۲۱) حسرت موہانی: اردوئے معلی، در کانپور ۱۹۱۰ء؛ (۲۲) نور الحسن خان: تذکرہ طور کلیم، آگرہ ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱ء، ص ۹۳؛ (۲۳) شاہ کمال: مجمع الانتخاب (انجمن ترقی اردو، کراچی کی لائبریری میں مائکروفلم)؛ (۲۴) De Garcin De Tassy A: Histoire la Litterature Hindlouie et Hindoustanie، پیرس ۱۸۷۰ء، بذیل مادہ؛ (۲۵) تنویر احمد علوی: ذوق، سوانح و انتقاد، لاہور ۱۹۲۶ء، ص ۶۹_۷۸ (انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ الٰہی بخش ذوق سے مشورہ لیتا رہا تھا اور ذوق کے ہاتھ کی لکھی تین نظموں کی شمولیت معروف کے مطبوعہ دیوان میں موجود ہے)۔

(اے۔ ایس بزمی انصاری [ت محمد نواز روحانی: ن: محمود الحسن عارف])

* * *

امارات اسلامی افغانستان: رک بہ افغانستان ⊗

* * *

امامت: (ع) قیادت وسیادت اور رسالت مآب ※ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد مسلم امہ کی قیادت

عظمی۔ اس مقالہ میں دینی اور عدالتی نقطۂ نظر زیر بحث آئے گا۔ [ادارتی و تمدنی ارتقا کے لیے رک بہ خلافت]

ا۔ اولین ارتقا: رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد خلیفۂ رسول کی حیثیت سے حضرت ابوبکرؓ کے تقرر سے واحد رہنما کی زیر قیادت مسلم امہ کے قائم شدہ اتحاد پر مہر توثیق ثبت ہو گئی، اس تقرر سے امامہ کے لیے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے اولین مکی قریشی صحابہؓ کے ترجیحی حق کی تائید اور واضح طور پر آپؐ سے خونی رشتے کے تعلق کی بنا پر کسی طرح کے حق کی نفی ہوئی۔

اگرچہ [امامت و قیادت کا] یہ اصول ابتدا ہی سے متنازع فیہ رہا، لیکن حضرت عثمانؓ کے خلاف سازش سے پیدا ہونے والے بحران کی وجہ سے، امامہ کے بارے میں نظریاتی اختلافات کا دروازہ کھل گیا (حضرت علیؓ کا چار سالہ دور خلافت اسی بحرانی کیفیت کا شکار رہا اور حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد) جب امیر معاویہؓ عملاً حکمران بن گئے تو حقیقی امامہ کے بارے میں مسلم امہ اپنے اعتقادات کے ضمن میں واضح طور پر منقسم ہو گئی۔ حضرت عثمانؓ کو خلیفۂ راشد ماننے والے عثمانیہ کہلاتے تھے جو ان کے خلاف ہونے والی بغاوت اور اس کے نتیجے میں وجود میں آنے والی حضرت علیؓ کی خلافت کے منکر تھے [اس گروہ] میں امیر معاویہؓ کے حامیوں کے علاوہ امامت و خلافت کے ابتدائی اصولوں (خصوصاً مدینہ میں زیادہ تر اقامت پذیر غیر ہاشمی صحابہ کے خاندانوں کے حق حکمرانی) کے علم بردار بھی شامل تھے۔ اگرچہ یہ حضرات حضرت عثمانؓ کی خلافت کے دوران میں ان پر اکثر و بیشتر تنقید کرتے تھے، تاہم وہ حضرت علیؓ کی جانشینی کے حق میں بھی نہ تھے اور جنگ صفین میں ثالثی کرنے والوں کے اس فیصلے کو تسلیم کرتے تھے کہ حضرت عثمانؓ ناحق قتل ہوئے۔ وہ امیر معاویہؓ کے بھی طرف دار نہ تھے، کیونکہ وہ قدیم الاسلام نہیں تھے، لیکن اتحاد [کو برقرار رکھنے] کی خاطر انہیں امیر تسلیم کرتے تھے۔ دوسری طرف حضرت علیؓ کے حامی "شیعہ" کہلاتے تھے جو حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت کو جائز قرار دیتے تھے، جو ان کے خیال کے مطابق اپنی [نامناسب] کارروائیوں کی بنا پر خلافت کا استحقاق کھو بیٹھے تھے۔ حضرت عثمانؓ کے قتل کا قصاص لینے والے کی حیثیت سے امیر معاویہؓ کے دعوی کے برخلاف وہ قیادت کو اہل بیت، خصوصاً حضرت علیؓ اور ان کی اولاد کا حق تصور کرتے تھے تاکہ امامت کماحقہ دوبارہ قائم ہو سکے [یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اسلام میں امامت وخلافت کا حق کسی خاندان (بشمول خاندان نبوی) کے ساتھ مختص نہیں ہے، اسی لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد حضرت علیؓ کی خلافت کا عدم قیام محض ابتدائی دو خلفا حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے انکار پر مبنی نہ تھا، بلکہ اصل بات یہ تھی کہ اس وقت یہ عقیدہ مقبول نہیں ہوا تھا کہ حضرت علیؓ کو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا وصی مقرر فرمایا ہے اور یہ کہ وہ مافوق الفطرت طاقت کے مالک ہیں۔ اس عقیدے کو عمومی مآخذ کی رو سے عبداللہ بن سبا کی افسانوی شخصیت [رک بآں] سے منسوب کیا جاتا ہے۔ حضرت علیؓ کا ساتھ چھوڑنے والے خوارج حضرت عثمانؓ کے بارے میں شیعوں کے خیالات سے متفق تھے اور خلافت کے لیے حضرت علیؓ کے استحقاق کے حامی تھے وہ امیر معاویہؓ سے چپقلش میں تحکیم پر اتفاق کر لینے کی بنا پر حضرت علیؓ کے مخالف کے طور پر امیر معاویہؓ کے بھی پوری طرح مخالف تھے۔

دوسری خانہ جنگی حضرت معاویہؓ کی وفات کے بعد شروع ہوئی اور موروثی بنیادوں پر بنوامیہ کی مستقل

حکومت [کے قیام] پر منتج ہوئی جس سے فریقین کے مابین محاذ آرائی میں شدت پیدا ہوئی۔ ابتدائی نظریۂ خلافت کے حامی حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی طرف سے اس کی بحالی کی کوشش میں ناکامی کے بعد، ساری امیدیں کھو بیٹھے۔ یہ حضرات ابتدائی تین خلفا کے عہد کو مثالی قرار دیتے تھے۔ یہ لوگ اگرچہ اُموی حکومت کے حامی اور بغاوت کے مخالف تھے، مگر وہ شامیوں کے برعکس ان کے دور حکومت کو اُس خلافت حقیقی کا حصہ تصور نہیں کرتے تھے جو کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے ساتھ ختم ہوگئی تھی۔ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے حضرت حسینؓ [رک بآں] کی اموی حکومت کے ہاتھوں المناک شہادت نے حضرت علیؓ کے طرف داروں [شیعوں] میں انقلابی رجحانات کو بڑھا دیا، چنانچہ مختار ثقفی [رک بآں] کی تحریک میں یہ انقلابی عناصر صف اوّل میں آ گئے اور انہوں نے قدامت پسند شیعوں سے لاتعلقی اختیار کر لی۔ اُن کا عقیدہ تھا کہ معاشرہ حضرت علیؓ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کردہ حق، یعنی رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی جانشینی سے محروم اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی خلافت کو تسلیم کرکے راہِ ضلالت اختیار کر چکا ہے۔ وہ زمین پر عدل کی بحالی کی توقع اپنے امام محمد بن حنفیہؒ کی فتح کے ذریعے کرتے تھے، جن سے اُنہوں نے مہدی کا مسیحائی کردار منسوب کر رکھا تھا۔ شیعوں کی اس انقلابیت کے پیش نظر حسن بن محمد بن حنفیہ کی برپا کردہ مرجئہ تحریک نے معتدل مزاج شیعوں اور حامیان حضرت عثمانؓ کے مابین واقع خلیج کو پاٹنے کی سعی کی۔ اوّلین مرجئہ مابعد کے خلفا پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی برتری کا اثبات کرتے تھے اور حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور خانہ جنگی کے دیگر شرکا کا معاملہ [قیامت کے دن] اللہ تعالیٰ کے فیصلے تک مؤخر کرتے تھے۔ وہ بنوامیہ کی روش کو درست مانے بغیر ان کی خلافت کو حکم خداوندی سمجھ کر قبول کرتے تھے اور معاشرے کے امن میں خلل اندازی کے خلاف تھے۔ خوارج [رک بآں] نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو اپنا ہم نوا بنانے میں ناکامی کے بعد دوسرے مسلمانوں کے خلاف عمومی اعلان جنگ کر دیا اور اپنے امام خود منتخب کرنا شروع کر دیے۔ غیر خارجی مسلمانوں سے روا رکھے جانے والے سلوک اور دیگر معاملات پر خوارج بہت جلد کئی فرقوں میں منقسم ہوگئے۔

روایتی اعتقادات و افکار کا مفصل بیان:

(۱) اہل سنت کے افکار امامت کے بارے میں: اہل سنت کے افکار مقصد کے لحاظ سے بنیادی طور پر حضرت عثمانؓ کے حامیوں اور مرجئہ کے افکار جیسے تھے، یعنی مخالف تحریکوں کے دعاوی سے پیدا ہونے والی تہدیدات کے مقابلے میں تاریخی خلافت کے ماتحت مسلم معاشرہ کے اتحاد اور داخلی امن و امان کی محافظت کے آئینہ دار تھے۔ یہ افکار تاریخی خلافت کی غیر مشروط تائید و حمایت پر دلالت نہیں کرتے۔ سنی افکار عام طور پر خلافت راشدہ [خلافت علی منہاج النبوۃ] اور مابعد کے دور کی امامت میں واضح طور پر امتیاز روا رکھتے ہیں، جو کہ دنیوی بادشاہت کے مزاج کی حامل تھی اور جس میں مسلسل طور پر غیر عادل اور جابر حکمرانوں کے ادوار حکومت شامل تھے۔ صرف خلفائے راشدین حقیقی امامت کی شرائط پر مکمل طور پر پورے اترتے ہیں۔ ان کی پالیسیاں اور احکامات سنت نبوی کے منشا کے عین مطابق تھے، چنانچہ مخالف فرقوں سے مباحثات میں اُن پر تنقید کے جواب میں ان کی حکومت کے جواز اور ان کی کارروائیوں کے مبنی بر عدل ہونے کی باقاعدہ مدافعت کی جاتی تھی۔

یہ امتیاز صاف طور پر اہل سنت علما اور محدثین کے افکار میں پایا جاتا ہے، جیسے کہ یہ بات تشریعی حدیث میں

موجود ہے اور اس کی وضاحت حنبلی علما اور امام الاشعری نے کی ہے۔ اوّلین عباسی عہد میں مدینۂ منورہ، بصرہ، بغداد اور شام کے محدثین عموماً عثمانیہ [= میلان حضرت عثمانؓ] کے افکار کو اپنائے ہوئے تھے اور خلافت راشدہ کو پہلے تین خلفا تک محدود خیال کرتے تھے اور حضرت علیؓ کی خلافت کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ اہل سنت حضرت علیؓ کی خلافت کو بھی تسلیم کرتے ہیں اور ان کی فضیلت اور بزرگی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ محدثین کرام سے بڑھ کر منشائے حدیث سمجھنے والا اور کون ہوسکتا ہے، اس لیے مقالہ نگار کا یہ خیال حقیقت پر مبنی نہیں، نیز یہ کہ کسی ایک فرد کے انکار کو ایک طبقہ کا انکار قرار نہیں دیا جاسکتا، پھر مقالہ نگار نے اپنا مآخذ بھی نہیں بتایا۔ تاہم کوفہ کے محدثین کرامؒ کی طرف سے حضرت علیؓ کو بھی خلفائے راشدین میں شامل کرنے پر مبنی رائے سرعت سے پھیل گئی۔ اس کی تائید آخر میں امام احمد بن حنبل نے کی، جو بنیادی طور پر عثمانیہ کے افکار کے حامی تھے۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی تک چاروں خلفا کی خلافت راشدہ متفقہ سنی عقیدہ بن گئی۔ حنبلی اور اشعری مسلک ترتیب خلافت کے لحاظ سے چاروں خلفائے راشدین کے مقام و مرتبہ پر شدت سے مصر تھے۔ یہ بات حنبلی مسلک کے افکار سے واضح ہوتی ہے اور الاشعری نمایاں طور پر اس کا اثبات کرتے ہیں کہ مسلم معاشرے میں افضل فرد ہی خلیفہ راشد ہوسکتا ہے۔ مفضول کی امامت الاشعری کے نظریے کے مطابق دنیوی بادشاہت ہے، اگرچہ محدثین کے نقطۂ نظر سے خلفائے راشدینؓ کے بعد انفرادی طور پر چند ایک خلفا خلافت کی مثالی شرائط پر پورا اترنے کے قریب تر تھے، جیسے کہ اموی خلیفۂ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں اکثر اظہار کیا جاتا ہے، تاہم اس امر کی کوئی توقع نہ تھی کہ خلافت رسولؐ کی نیابت تیس سال کے بعد ملک میں بدل جانے، نے اس مدت کے بعد، ایک مشہور حدیث کی رو سے اختتام پذیر ہونا تھا۔ بعد دور میں امامت مسلم معاشرہ کے تسلیم کرنے کے عمل کے بغیر مؤثر نافذ ہوسکتی تھی، امام احمد بن حنبل نے غلبہ سے حاصل کردہ امامت کے جواز کو خصوصی طور پر تسلیم کیا ہے۔ جب امام نہ ہو اور مسلمان آپس میں خانہ جنگی میں الجھے ہوئے نہ ہوں، مسلم امام، خواہ وہ منصف ہو یا ظالم، متقی ہو یا فاسق، کی غیر مشروط اطاعت اور سرگرم تائید ان کے لیے لازمی ہے، سوائے شریعت کی خلاف ورزی کے۔ ارتداد سے یا نماز باجماعت پڑھانے کے فرض کو نظر انداز کرنے سے امامت کو کالعدم قرار دیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ایک حدیث سے ثابت ہے۔

حنفی اور اوّلین ماتریدی افکار محدثین کے نقطہ ہائے نظر کے قریب تھے۔ امام ابوحنیفہؒ، حضرت عثمانؓ اور علیؓ کو ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے بعد کا درجہ دے کر ان دونوں کے درمیان کوئی ترجیح قائم نہیں کرتے تھے، یہ نقطہ نظر چند احناف کے ہاں درست تسلیم کیا جاتا تھا، لیکن اکثریت ترتیب جانشینی کے مطابق ان کے خلافتی مرتبہ کو تسلیم کرتی تھی۔ ایک قدیم مآخذ کے مطابق امام ابوحنیفہؒ نے امامت کے لیے افضل فرد کی شرط عائد کی ہے۔ یہ قول حدیث سے ثابت خلافت راشدہ بمدت تیس سال کے مطابق ہے۔ حنبلی مسلک کے برعکس حنفی مذہب میں خلفائے راشدینؓ کے بعد ہرگز خلافت کا ذکر نہیں کیا جاسکتا، حکمران کی اطاعت کا فریضہ مسلمانوں کے خلاف برسر پیکار ہونے کی ممانعت سے اخذ کیا گیا ہے

(۲) شافعیت: اس سے وابستہ کلامیہ کا ایک مکتب فکر نے ایک نظریہ اپنایا اور الباقلانی (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۳ء) کی اشعریت کو بھی بہت زیادہ متاثر کیا۔ شوافع کا نظریہ حقیقی

خلافت کو معاشرے کے افضل افراد تک محدود نہیں کرتا، یہ مفضول کی امامت کو بھی تسلیم کرتا ہے، خصوصاً اگر اس کے انتخاب کی بنا پر خلفشار کا خاتمہ ہوتا ہو۔ امام شافعی اور ان کے کچھ اہم متبعین فضلا نے مبہم طور پر حضرت علیؓ کو حضرت عثمانؓ پر درجہ میں فائق رکھا ہے (اگرچہ ابوبکرؓ و عمرؓ سے مؤخر)؛ اس طرح حضرت عثمانؓ کی امامت "مفضول" تھی۔ یہ نسبتاً لچکدار رویہ شوافع کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ خلفاے راشدین کے بعد کی اس خلافت کو بنیادی طور پر جائز تصور کریں کہ جس کا جائزہ ابتدا کی مثالی خلافت سے اخذ کردہ معیارات کی روشنی میں لیا جاسکے۔ معتزلی فکر سے متأثر ایک جامع قانونی نظام، امام کے خصائص، تقرر اور فرائض کے ضمن میں مرتب کیا گیا؛ یہ کام امام الماوردی" (۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء) تک اپنے نقطۂ عروج کو جا پہنچا، جن کی کتاب الاحکام السلطانیہ امامت کے بارے میں سنی نقطۂ نظر کے ایک مستند بیان کی حیثیت سے مقبول عام ہوئی۔ یہ کتاب [آل] بویہ کے عہد اقتدار کے اواخر میں خلافت عباسیہ کے دوبارہ غلبہ کے وقت اس مقصد سے تحریر کی گئی کہ شریعت میں معاصر خلافت کی بنیاد کو مستحکم کیا جائے۔ پہلی بار اس کتاب میں، وزارت اور امارت سے بھی بحث کی گئی، جنھوں نے خلافت کی قوت حاکمہ کو بہت حد تک غصب کر رکھا تھا اور اس امر کو ان مناصب پر خلیفہ کے تکمیل اقتدار کی برقراری سے مشروط کرتے ہوئے جائز قرار دیا۔ الماوردی کی تقلید میں حنبلی مفکر ابویعلی الفراء (م۴۵۸ھ) نے فوری طور پر ایک کتاب تحریر کی، جس میں الماوردی کی تحریر کردہ تفصیلات کی تائید کی گئی اور صرف چند نکات میں حنبلی روایت کے مطابق ترمیم کی گئی۔ الماوردی کے برعکس الفراء نے غلبہ کے ذریعے حاصل کردہ خلافت کا اثبات کیا اور فسق وفجور، ظلم اور بدعت کی بنا پر اس کے کالعدم قرار دیے جانے کی تردید کی۔ الماتریدی احناف میں سے ابوالیسر البزدوی (م۴۹۳ھ/۱۰۹۹ء) نے بہت سے شافعی افکار سے بحث کی اور حنفی نقطۂ نظر سے ان میں ترامیم کیں۔ اس زمانے میں خلافت راشدہ کے مابعد کی خلافت کے لیے اہل سنت کی توقیر کا مظاہرہ حنبلی مفکر ابویعلی الفراء اور اشعری مفکر ابوبکر الفورکی (م۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء-۱۰۸۶ء) کی جانب سے امیر معاویہؓ کی خلافت کو چاروں راشد صحابہؓ کی خلافت میں شامل کرنے سے ہوتا ہے۔ امامت کے بارے میں پوری طرح سے مرتب و منظم سنی افکار کے اہم نکات درج ذیل ہیں: امام کا تقرر قانون الٰہی کے تحت امام کے فرائض پر مبنی عام نظریہ کے مطابق نہ کہ عقلی وجوہ کی بنا پر، معاشرہ پر مستقلاً واجب ہے۔ ایک وقت میں صرف ایک ہی امام ہو سکتا ہے۔ اپنے درمیان سمندر واقع ہونے کی بنا پر مشترکہ فوجی قوت کے قیام سے قاصر دو ملک اپنے اپنے امام منتخب کر سکتے ہیں، جو ایک استثنائی امر ہے۔ حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے بیک وقت امام ہونے کے بارے میں کرامیہ کا نظریہ خصوصی طور پر مسترد کر دیا گیا۔

امامت کے لیے اہلیت کی شرائط قریشی ہونا، فیصلہ جات کے صدور کے لیے قانون شریعت کا علم، عدالت، قانون شہادت کے تقاضے کے مطابق ثقاہت، جسمانی اہلیت اور خلافت کے عہدہ کے سیاسی و فوجی احکامات کی تنفیذ کی صلاحیت۔ امام کا تقرر اس کے پیش رو کے عہد یا وصیت کے ذریعے یا انتخاب کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ ان کا تقرر انتخاب کے ذریعے عمل میں آیا، جبکہ اس کے برخلاف یہ نظریہ بھی ملتا ہے کہ ان کا تقرر [یا تقرر کا اشارہ] جناب رسالت مآبؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔ اس [دوسرے] نظریے کو مشہور سنی علما

مثلاً امام الحسن البصری، ابن حزمؒ اور ابن تیمیہؒ نے اختیار کیا ہے۔ امامت کی نوعیت کا علم اور اس کے لیے ایک موزوں امیدوار کے انتخاب کے لیے بصیرت رکھنے والا کوئی بھی "عادل" مسلمان رائے دہندہ کی شرائط پر پورا اترتا ہے۔ معاشرہ کے لیے قابل تنفیذ انتخاب [خلیفہ] کے لیے اہل الحل والعقد کی تعداد عام اشعری نظریہ کے مطابق فرد واحد تک محدود کی جاسکتی ہے، جبکہ ابو یعلیٰ حنبلی کے نزدیک جمہور اس میں شامل ہیں۔ انتخاب دو امیدواروں کے مابین حسب منشا چناؤ نہیں ہوتا، بلکہ "افضل" فرد کو منتخب کرنا ہوتا ہے۔ اگرچہ شرائط پر پورا اترنے کی بنا پر مفضول کا چناؤ بھی صرف خاص اسباب کی خاطر قابل تنفیذ قرار دیا جانا قابل رخصت تصور کیا گیا ہے۔ امامت دماغی یا جسمانی اہلیت کے ضیاع یا آزادی کے خاتمے کی وجہ سے کالعدم ہوجاتی ہے۔ بہت سے شافعی علما کے نزدیک بدکرداری، ظلم یا بدعت کی بنا پر وصف عدالت کے خاتمہ سے امامت کالعدم ہوجاتی ہے، لیکن دیگر علما اور حنبلی و حنفی مسلک کے نزدیک کالعدم قرار نہیں پاتی۔ امام کے فرائض میں کفر کے خلاف دین کی حفاظت، نزاع میں ملوث فریقوں میں قانون وانصاف کا نفاذ، حدود کا اجراء، اسلامی قلم رو میں امن وامان کی حفاظت، بیرونی دشمنوں کے حملوں سے اس کا دفاع، اسلام کی برتری میں خلل انداز ہونے والے کافروں کے خلاف جہاد، زکوٰۃ، محصول اور مال غنیمت میں سے خمس کی وصولی، قانون وضابطے کے مطابق حاصل شدہ مال ودولت کی تقسیم اور اختیارات کی منتقلی کے سلسلے میں قابل اعتماد اور مخلص اشخاص کی تقرری شامل ہیں۔

(۳) معتزلی مکتب فکر: اعتزال کی تحریک اموی عہد کے اواخر میں سیاسی اور مذہبی گروہوں کے مابین تنازعات کے ایک مصالحانہ حل پر مسلمان معاشرہ کو ازسرنو یکجا کرنے کے مقصد سے شروع کی گئی۔ معتزلہ امامت کے بارے میں خوارج کے نظریہ سے اتفاق کرتے ہوئے امام عادل کی ضرورت پر زور دیتے تھے اور یہ کہ اگر ضروری ہو تو طاقت کے استعمال سے غیر عادل امام کو الگ کرنا معاشرے کا فرض ہے۔ معتزلی عقائد کی رو سے درست عقیدہ اور نجی زندگی اور حکومتی امور میں قانون الٰہی کی پابندی امام عادل کا خاصہ ہیں۔ تاہم حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ اور ان کے دوسرے حمایت کنندگان کی خوارج کی طرف سے مذمت کے معتزلی مخالف تھے۔ ابتدائی دور کے معتزلہ حضرت عثمانؓ اور ان کے خلاف بغاوت کرنے والوں کے مابین کشمکش اور جنگ جمل میں حضرت علیؓ اور ان کے مخالفوں کے مابین چپقلش کے بارے میں قدرے مختلف فیہ خیالات رکھتے تھے، جبکہ عموماً اس بات پر اتفاق رائے پایا جاتا تھا کہ ان کشمکشوں میں ایک فریق غلطی پر تھا اور غلطی پر ہونے والے فریق کی نشان دہی کے فیصلہ کے بارے میں عموماً سکوت اختیار کرلیا جاتا تھا، حتی کہ اگر ان میں سے ایک فریق کا غلطی پر ہونا واضح بھی ہوجاتا تو اُسے خاطی کہنے میں تذبذب سے کام لیا جاتا تھا۔ مابعد کے معتزلی عقیدے میں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کو غلطی سے بری قرار دے دیا گیا۔ حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت کرنے والوں کی مذمت کی گئی۔ اس عقیدے کی رو سے حضرت عائشہؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ نے اپنی اپنی وفات سے قبل امام راشد کے خلاف بغاوت پر اظہار ندامت کیا تھا اور ان کے غیر نادم پیروکار قابل مذمت ہیں۔ امیر معاویہؓ تقریباً ان کے نزدیک بالاتفاق قابل مذمت ہیں۔ اگرچہ اموی خلافت کو عموماً یہ لوگ بنظر کراہت دیکھتے تھے، تاہم اسے اصولی طور پر مسترد نہیں کیا جاتا تھا۔ اموی خلفا حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز اور یزید بن الولید کو عموماً عادل ائمہ تصور کیا

جاتا تھا۔ ابتدائی خلافت عباسیہ کے بارے میں طرز فکر یکساں نہ تھا۔ کچھ معتزلی ان کے حق میں تھے جبکہ کچھ دیگر علویوں کی بغاوتوں کے حق میں تھے۔ مابعد کے دور کے معتزلیوں کے افکار علویوں کی حمایت میں ہوگئے۔ حضرت علیؓ کے فرزند حسنؓ کی امامت کے بارے میں معتزلیوں کے عقیدۂ عام کو ابوعلی الجبائی (م۳۰۳ھ/ ۹۲۵-۹۲۶ء) نے مروّج کیا۔ قاضی عبدالجبار (م۴۱۵ھ/ ۱۰۲۵ء) نے اپنی کتاب المغنی میں علویوں یعنی حسنؓ، حسینؓ، زید بن علی، محمد بن عبداللہ (نفس زکیہ) اور ان کے بھائی ابراہیم کی خلافت کے حق میں دلائل دیئے ہیں۔ اوّلین بصری معتزلہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکرؓ کی فضیلت کے قائل تھے اور عموماً یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ امامت حقیقی معاشرے میں صرف افضل فرد کا استحقاق ہے۔ بغدادی معتزلہ، جو بصری معتزلہ سے تقریباً نصف صدی بعد وجود پذیر ہوئے، حضرت علیؓ کو ابوبکرؓ سے افضل تصور کرتے تھے اور اس طرح سے مفضول کی امامت کے جواز کا اثبات کرتے تھے۔ بصری معتزلی ابوعلی الجبائی اور اس کا بیٹا ہاشم، جوکہ مابعد کے دور کے معتزلہ کے لیے سند کا درجہ رکھتے ہیں، حضرت ابوبکرؓ یا حضرت علیؓ کی فضیلت کے سوال پر خاموش رہے اور ان دونوں نے کسی خاص سبب سے مفضول کی امامت کو جائز قرار دیا۔ دونوں نے قرار دیا کہ کسی خاص سبب سے مفضول کی امامت جائز ہے۔ ابوعبداللہ البصری (م۳۶۷ھ/ ۹۷۷ء) اور عبدالجبار اپنے مابعد کے عقیدے کی رو سے حضرت علیؓ کی افضلیت کے حامی تھے۔ اوّلین معتزلی خوارج سے اتفاق کرتے ہوئے امامت کو عموماً قریشی افراد تک محدود نہ سمجھتے تھے۔ جبکہ ضرار بن عمرو جیسے منفرد الرائے معتزلی یہ رائے رکھتے تھے کہ دو برابر کے امیدواروں میں سے غیر قریشی کو قریشی پر ترجیح دی جائے، جبکہ عمومی معتزلی رائے میں قریشی قابل ترجیح تھا۔ مابعد کے معتزلہ کی رائے میں اگر شرائط کو پورا کرنے والا قریشی نہ مل سکتا ہو تو غیر قریشی کو امام نہیں بنایا جاسکتا۔ امام کا تقرر ونصب معاشرے پر واجب تھا، البتہ زہد کی طرف مائل اولیں معتزلیوں کے ایک گروہ کا خیال تھا کہ معاشرہ کو صرف جہاد کے لیے امام اور دیگر ضروری کاموں کے لیے حکام کا چناؤ عارضی بنیادوں پر کرنا چاہیے تاکہ ان کی دنیوی اقتدار کی خواہشات کا قلع قمع ہو۔ اکثریت اس نظریے کو مسترد کرتی تھی کہ امام کا تقرر [وغیرہ] عقلی وجوہ کی بنا پر واجب ہے، جبکہ الجاحظ، ابوالقاسم البلخی اور ابوالحسین البصری اس کے قائل تھے۔ عمومی نظریہ اس اصرار پر مبنی تھا کہ بیک وقت ایک ہی امام ہوسکتا ہے؛ صرف ابوبکر الاصم کی یہ رائے تھی کہ اسلام کی اشاعت عام کی وجہ سے ہر قصبہ کا اپنے لیے الگ الگ امام منتخب کرنا قابل ترجیح ہے، دیگر تمام معاملات میں معتزلہ پورے طور پر سنی افکار ونظریات سے متفق تھے.

(۴) شیعیت: زیدیہ حضرت زید بن علیؓ کی بغاوت ۱۲۲ھ/ ۷۴۰ء کے حامی، زیدیہ فرقۂ امامیہ کے برعکس امامت میں موروثی حسب ونسب کے قائل نہ تھے، بلکہ وہ غاصب حکمرانوں کے خلاف خروج کرکے اس کا دعوی کرنے والے اہل بیت کے کسی بھی فرد کی حمایت کرنے کے حق میں تھے۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں بعض زیدیہ علیؓ بن ابی طالب کے جملہ اخلاف کو امامت کا اہل تصور کرتے تھے، جبکہ ان کی اکثریت یہ حق صرف (حضرت) حسنؓ اور حسینؓ کی اولاد تک محدود سمجھتی تھی۔ دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے دوران میں زیدیہ نظریاتی اعتبار سے دو بڑے گروہوں بطریہ اور جارودیہ میں منقسم ہوگئے۔ بطریہ کوفی شیعوں کے اعتدال پسند فرقہ کے اتباع میں حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ کی

امامت کو اور حضرت عثمانؓ کی پہلے چھ سال کی امامت کو، جس کے دوران میں حضرت علیؓ ان کے اطاعت گزار رہے، برحق تصور کرتے تھے۔ وہ بعد کے چھ سالوں کی امامت کی بنا پر (امامت) عثمانؓ کی مذمت حضرت علیؓ کے اکثر مخالفین کی طرح کرتے تھے۔ حضرت علیؓ کو افضل تصور کرتے ہوئے وہ مفضول کی امامت کو جائز سمجھتے تھے۔ جارودیہ، امامیہ کے کہیں زیادہ تقابلی نظریات کو اپناتے ہوئے، پہلے تین خلفا کو مسترد کرتے تھے اور یہ نظریہ رکھتے تھے کہ حضرت علیؓ کو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت سے نہ سہی مقرر فرما دیا تھا۔ ان کی دلیل تھی کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا انتخاب کرنے سے صحابہ کرامؓ کی غالب اکثریت راہ راست سے بھٹک گئی تھی۔ وہ بتریہ کے برعکس ان دو حضرات کی چھوڑی ہوئی قانونی روایت کو مسترد کرتے تھے اور دینی علم کے لیے مسلمہ طور پر منصب امامت پر فائز اشخاص کی بجائے بحیثیت مجموعی حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے اخلاف کی طرف رجوع کے قائل تھے۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے بعد زیدیہ میں جارودیہ فرقے کے رجحانات کو غلبہ حاصل ہوا۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے دوران میں معتزلی اور امامی افکار کے نمائندوں سے بحث و تمحیص کے بعد عمومی طور پر ترقی یافتہ نظریت کے بموجب حسب ذیل ہیں: امام کا تقرر و نصب، شریعت کی رو سے اس کے فرائض کے بارے میں عام نظریے کے مطابق نہ کہ عقلی وجوہ کی بنا پر، معاشرے پر واجب ہے۔ پہلے تین ائمہ، حضرت علیؓ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ بذریعہ نص رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ تھے۔ یہ نص مخفی تھی تاکہ اس کا صحیح مفہوم صرف تحقیق و تدبر سے دریافت کیا جا سکے۔ اس نظریے کے تحت زیدیہ، امامیہ کے برعکس، رسالت مآبؐ کی تعلیم عدول پر اس دور میں موجود حضرات کے گروہ میں تحقیق کی طرف مائل تھے۔ حضرت حسینؓ کے بعد امامت غاصب حکمرانوں کے خلاف خروج کرنے والے اور اپنی بیعت کرنے کے لیے لوگوں کو دعوت دینے والے ایسے شخص کا حق ہے جو حضرت حسنؓ یا حضرت حسینؓ کی اولاد میں سے ہو اور شرائط امامت پر پورا اترتا ہو۔ امامت شرعاً اپنی بیعت کی دعوت دینے سے اور خروج سے جائز متصور ہوتی ہے، نہ کہ انتخاب و عقد کے ذریعے۔ امام کے لیے ضروری خصائص حسب و نسب، بمطابق معتزلی مذہبی رائے کے علاوہ دینی امور کا علم، اجتہاد، تقویٰ، اصابت کردار اور جرأت ہیں۔ امامت کی شرائط کے فقدان، خصوصاً اخلاقی جرائم کی بنا پر کالعدم ہو جاتی ہے۔ صرف افضل فرد ہی جائز امام ہوتا ہے اور اگر امام سے افضل تر اس کے خلاف خروج کرتا ہے اور امامت کا دعویٰ کرتا ہے تو مفضول امام کو لازماً اس کے حق میں دستبردار ہو جانا چاہیے۔ امام کی اس خصوصیت کو بعد کے دور کے کچھ زیدی مجتہدین نے تسلیم نہیں کیا۔ اکثریتی رائے کی رو سے ایک وقت میں صرف ایک امام ہونا ضروری ہے۔ بحیرۂ کیسپین کے جنوب کے ساحلی علاقوں اور یمن میں دو علیحدہ علیحدہ زیدی برادریوں کی بنا پر بعد میں، دو معاصر اماموں کے تقرر کی کچھ مثالیں بھی ملتی ہیں، لیکن دو معاصر اماموں کے جواز کی رائے منظوری ایک استثنائی امر ہے۔ جس دور میں امامت کی شرائط پر پورا اترنے والا فرد نہ موجود ہوتا ہو، جب امام اپنی طرف سے اپنی بیعت کے لیے اعلان کر دے تو اس کی معرفت سب مسلمانوں کے لیے لازم ہو جاتی ہے۔

زیدیہ کے مسلک میں نص کی قوت حتمی نہیں اگرچہ آخر الذکر کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امامت کے لیے ضروری شرط خصوصاً دینی علم ہے، بہت سے علوی

مدعیان امامت اور حکمرانوں کو مستثنیٰ کر دیا گیا۔ ان لوگوں کو محتسبین یا مقتصدہ یا دعاۃ کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہے، بمقابلہ مکمل ائمہ (یا سابقون) کے۔ اعتدالی امامت کے بارے میں یہ زیدی نظریات صرف دور، بعد کے بعض زیدیہ نے پیش کیے۔ محتسبیہ امامت کے یہ فرائض بیان کیے جاتے ہیں: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، بیرونی حملے سے معاشرے کا دفاع اور کمزوروں کے حقوق کی نگہداشت۔ وہ امامت صلوۃ، صدقات و محاصل کی وصولی، غیر مدافعانہ جنگ کرنے اور حدود کے اجراء کا مجاز نہیں ہوتا۔

(۵) امامیہ: (اثنا عشریہ) امامت کے بارے میں بنیادی نظریات امام جعفر صادقؒ (م ۱۴۸ھ/۷۶۵ء) کے دور میں مرتب صورت میں سامنے آئے۔ ان نظریات کی رو سے امام ایک ہدایت یافتہ، متقی رہنما اور دین کے ایک مستند معلم کی حیثیت سے بنی نوع انسان کی ایک مستقل ضرورت ہے۔ اس طرح امامت کا درجہ رسالت کے درجے سے ملا دیا گیا۔ رسول اور امام میں فرق صرف یہ ہے کہ امام پر کلام الٰہی نازل نہیں ہوتا۔ مسلمہ امام سے بے خبری یا اس کی نافرمانی رسول سے بے خبری اور اس کی نافرمانی ہے۔ امام کا معصوم عن الخطا ہونا امامت کا بنیادی عقیدہ ہے: امام اپنی یا اپنے پیروکاروں کی سلامتی کے لیے تقیہ اختیار کر سکتا ہے۔ اس کی امامت عملی حکومت یا اسے حاصل کرنے کی سعی پر منحصر نہیں ہے، اگرچہ وہ دینی قیادت کے ساتھ ساتھ سیاسی سیادت کا مجاز بھی ہے۔ اولین انقلابی شیعہ گروہ کا اتباع کرتے ہوئے امامیہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی مذمت کرتے ہیں اور معترض ہیں کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً حضرت علیؓ کو اپنا وصی مقرر فرمایا تھا۔ صحابہ کرامؓ کی غالب اکثریت اس تقرر کو نظر انداز کر کے راہ راست سے دور ہو گئی تھی۔ حضرت حسنؓ اور حسینؓ کے بعد امامت مؤخر الذکر کی اولاد میں وراثت کے طور پر چلتی ہوئی بارھویں امام مہدی کو ملی ہے۔ ۲۰۳ھ/۸۱۸ء میں محمد الجواد کے سات سالہ بیٹے کی جانشینی پر یہ سوال پیدا ہوا کہ آیا صغر سنی سے امامت معطل یا محدود ہو سکتی ہے اور یہ کہ امام مکمل علم کیسے حاصل کر سکتا ہے۔ اکثریت نے وثوق کے ساتھ اس رائے کا اظہار کیا کہ ایک نابالغ امامت کے تمام فرائض سرانجام دے سکتا ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے دینی معاملات کے بارے میں ضروری اور بنیادی علم عطا کیا جا سکتا ہے۔ گیارھویں امام کے بظاہر لاولد فوت ہو جانے پر بحران پیدا ہو گیا۔ جس کا حل اس کے ایک بیٹے کے وجود اور عقیدہ غیاب [رک بآں] کو تسلیم کر کے تلاش کر لیا گیا۔ بارھواں امام غائب ہونے کے باوجود زمین پر موجود ہو کر امامت کے ضروری فرائض سرانجام دے رہا ہے۔ اسے مہدی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور قبل از قیامت دنیا میں اس کی رجعت متوقع ہے۔

امامیہ امام کے بارے میں اپنے اعتقادات ایک حدیث سے اخذ کرتے ہیں: دنیا حجۃ اللہ (یعنی امام) کے بغیر ایک لمحہ بھی قائم نہیں رہ سکتی۔ ایک وقت میں صرف ایک ہی امام ہو سکتا ہے اگرچہ اس کے جانشین (صامت امام) اس کے ساتھ موجود رہتے ہیں۔ قرآن حکیم میں ائمہ کا ذکر "نور اللہ"، انسانوں میں "شہداء اللہ"، "علامات اللہ" اور "راسخون فی العلم" وغیرہ جیسے الفاظ کے ساتھ کیا گیا ہے۔ وہ زمین پر اللہ تعالیٰ کے خلفاء، اس کے تقرب کا وسیلہ اور پیغمبر کے علم کے وارث ہوتے ہیں۔ ائمہ کے پاس جملہ منزل شدہ کتب موجود ہوتی ہیں، وہ قرآن کے ظاہری اور باطنی معنوں کا مکمل علم رکھتے ہیں۔ انہیں اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم عطا ہوتا ہے اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے جنگی ہتھیار اور

کتب، صحیفہ، جفر، جامعہ اور خفیہ علم پر مصحف فاطمہ وراثت میں ملتے ہیں، ہر امام کا علم پیغمبر کے علم کے مشابہ ہوتا ہے۔ اگرچہ ائمہ کو غائب چیزوں کے جاننے کا فطری ملکہ ودیعت نہیں ہوتا، پھر بھی وہ "ما کان وما یکون" (جو کچھ تھا اور جو کچھ ہونے والا ہے) کا علم رکھتے ہیں۔ وہ تمام فنون اور زبانوں کا مکمل علم رکھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کے حسب خواہش انہیں ہر چیز کا علم عطا فرماتا ہے۔ ائمہ اپنے پیشرو کے مکمل علوم کا اس کے آخری لمحہ حیات یا بعد کی زندگی میں اکتساب کر لیتے ہیں۔ ہر سال لیلۃ القدر میں اگلے سال کے ہر واقعے سے متعلق قضائے الٰہی کا علم حاصل کرتے ہیں۔ امام فرشتوں کا مخاطب و مفہم ہوتا ہے، لیکن رسول کے برعکس اسے وہ دکھائی نہیں دیتے۔ روح القدس اس کی مؤید ہوتی ہے۔

امامیہ مذہب کے علمائے دینیات امامت کے کلامی مباحث میں درج ذیل مواقف کا دفاع کرتے ہیں: امامت عقلی وجوہ کی بنا پر واجب ہے۔ امام کا تقرر ونصب اللہ تعالیٰ پر اس کے لطف کی بنا پر لازم ہے، نہ کہ بنی نوع انسان پر۔ امام کی نامزدگی لازما رسول یا امام کی طرف سے کی جانی چاہیے، امام کو لازمی طور پر معصوم عن الخطا ہونا چاہیے۔ اسے اپنے وقت میں تمام افراد سے افضل ہونا چاہیے۔ امام معجزات دکھانے کی صلاحیت کا مالک ہوتا ہے، وہ اپنے پیروکاروں میں سے گنہگاروں کی اللہ تعالیٰ سے شفاعت کر سکتا ہے۔

(۲) اسماعیلیہ: اسماعیلی مکتب فکر کی ابتدا امام جعفر صادقؒ کی وفات کے بعد ہوئی، جس میں بنی نوع انسان کے لیے ایک سیاسی ومذہبی رہنما کی حیثیت سے ایک معصوم عن الخطا امام کی مستقل ضرورت کے سلسلے میں بنیادی امامیہ عقائد کو برقرار رکھا گیا ہے۔ امامیہ سے ورثہ میں ملنے والے ان عقائد میں اسماعیلیہ نے تاریخ کے مخصوص ادوار [رک بہ اسماعیلیہ] کا اضافہ کر دیا ہے۔ ہر عہد نبوت میں نبی (یعنی امام ناطق) کے بعد سات ائمہ اور اس کا وصی یا اساس آتے ہیں۔ اس سات کے گروہ میں ساتواں امام آئندہ دور کے لیے ناطق ہوتا ہے۔ پچھلے دور میں نبی ناطق جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم تھے اور حضرت علیؓ اساس اور ساتویں امام محمدؒ بن اسماعیل بن جعفر تھے۔ فاطمی عہد حکومت سے ماقبل کے اسماعیلیہ ساتویں ناطق امام کی حیثیت سے روپوشی کے بعد محمد بن اسماعیل کی رجعت کے منتظر تھے، جنہیں جرم وسزا کے ساتویں دور کا آغاز کرنے والا "قائم" یا مہدی تسلیم کیا جاتا تھا۔ فاطمیون نے اس میں تبدیلی کر کے خود کو پچھلے دور کے ائمہ کی حیثیت سے متعارف کرایا اور جرم وسزا کے متوقع دور کو مستقبل میں مزید آگے کر دیا۔ محمد بن اسماعیل کی غیابت اور فاطمیوں کے آغاز کے مابین [دور] میں امامت کے تسلسل کو برقرار رکھنے کی خاطر اس مدت کو روپوشی قرار دے دیا گیا اور ساتویں امام کے دور جرم وسزا اور فاطمی خلفا کی جانشینی میں پائی جانے والی بے قاعدگیوں نے اس امر پر مجبور کیا کہ عقیدے میں مستقل طور ترمیم وتنسیخ کی جاتی رہے جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ امامت میں نسبی وراثت پر سختی سے عمل سے انحراف کی وضاحت "مستودع" امامت کی ترکیب کی مدد سے کی گئی، جس نے "مستقل" (یا مستقر) ائمہ کے سلسلہ کی طرف رجعت کرنا ہوتی تھی۔ اس طرح سے حضرت حسنؓ کو بعض اوقات مستودع امام تصور کیا جاتا تھا کیونکہ امامت حسینؓ، مستقر امام کے اخلاف میں جاری رہی۔ تاہم یہ نظریہ مستقبل کے ایک نمونے کی بجائے ماضی میں جانشینی کی بے قاعدگیوں کے جواز کی وضاحت کا کام دیتا ہے۔

اسماعیلیوں کے باطنی عقیدے کی رو سے امام دینی سیادت میں ناطق و اساس سے نیچے اور حجت سے اوپر ایک حد یا درجہ کی نمائندگی کا کام کرتا ہے۔ امام اپنے دور میں ناطق کا منصب سنبھال کر وحی الٰہی کے ظاہری معنوں کی تشریح کرکے انہیں محفوظ کرتا ہے اور تاویل پیش کرتا ہے۔ اپنے دور کی دینی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے امام مومن اور روحانی دنیا کے اصولوں کے مابین واسطہ/مصالحت کنندہ بھی ہوتا ہے۔

(۷) خوارج: خارجی نظریہ انقلابی طور پر امام کے عدل پر قائم رہنے سے مربوط/مشروط ہے؛ قانون الٰہی سے ذرہ بھر انحراف امام کو اس کی امامت سے محروم کر دیتا ہے اور اگر ضروری ہو تو طاقت کے ذریعے اسے معزول کر دیا جاتا ہے۔ غیر عادل امام اور اس کے حامی، جب تک توبہ نہ کر لیں بے دین تصور کیے جاتے ہیں اس طرح حضرت عثمانؓ اور علیؓ راہ راست سے دور ہوگئے تھے، اگرچہ ابتداءً ان کی امامت صحیح اور جائز تھی۔ ان سے اظہار برأت نہ کرنے والا مسلمان خود گمراہ ہے۔ اسی طرح سے عادل ائمہ مثلاً حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے اظہار یک جہتی نہ کرنے والا مسلمان بھی بے دین ہے۔

عام خارجی عقیدے کے مطابق امام کی تنصیب واجب ہے۔ صرف [فرقہ] نجدہ کے لوگ مبینہ طور پر یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اگر مسلمان آپس میں انصاف سے معاملات نمٹائیں تو ان پر امام کی تنصیب واجب نہیں۔ امام انتخاب کے ذریعے مقرر کیا جانا چاہیے۔ اس کی امامت دو عادل مسلمانوں کی بیعت سے شرعاً ہوجاتی ہے۔ معاشرے کا صرف افضل فرد ہی امام بننے کی اہلیت رکھتا ہے۔ بعض خوارج اپنے امام پر یہ شرط عائد کر دیتے ہیں کہ اس سے افضل امیدوار دستیاب ہوجانے کی صورت میں اسے لازمی طور پر اپنے منصب سے دستبردار ہونا ہوگا تاہم دیگر خوارج کے نزدیک یہ شرط عائد کرنا غیر شرعی امر تصور کیا جاتا تھا۔ خارجی عقیدے کی رو سے قریش کا استحقاق خصوصی برائے امامت متفقہ طور پر مسترد کر دیا گیا تھا اور ان کے عقیدے کی رو سے شرائط پوری کرنے والا کوئی بھی مسلمان، خواہ وہ غلام نسل سے تعلق رکھتا ہو، امامت کا اہل ہے۔ حجاج کے عہد میں شبیب بن یزید کے پیروکار اس ضمن میں استثنائی نقطہ نظر رکھتے تھے۔ یہ لوگ عورت کو امامت کا اہل سمجھتے تھے۔ غالب نقطہ نظر کے مطابق ایک وقت میں ایک امام ہونا چاہیے اگرچہ کچھ غالی فرقے ایک سے زیادہ معاصر ائمہ کے جواز کو تسلیم کرتے تھے۔ امام کے لیے دیگر شرائط اور اس کے فرائض جیسے اہل سنت کے عقیدہ کے مطابق تھے۔ امام کی اخلاقی اصابت، امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور غیر خارجی مسلمانوں کے خلاف جہاد کی قیادت جیسے اس کے فرائض پر خاص زور دیا جاتا ہے۔

بہت سے خارجی فرقوں میں سے صرف اباضیہ [رک بآں] کی تحریروں کا مطالعہ کیا جا سکا ہے، تاہم منظم طور پر تحقیق نہیں کی جا سکی۔ اباضیہ، عمومی خارجی عقیدے سے اتفاق کرتے ہوئے، چار مسالک کی رو سے امامت کی مختلف انواع کو تسلیم کرتے ہیں۔ جن میں سچے اہل ایمان کا معاشرہ اپنے دشمنوں کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ مسلک ظہور، جب معاشرہ اتنا قوی ہو کہ دشمن پر غلبہ حاصل کر لے۔ مسلک دفاع، جب یہ صرف قوی دشمن کی مزاحمت کر سکے، مسلک شراء النفس، جب اہل ایمان کا ایک قلیل تعداد گروہ شہادت کی طلب میں دشمن کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کا قصد کر لے اور مسلک کتمان، جب اہل ایمان دشمن کے زیر اقتدار زندگی بسر کرنے اور تقیہ اختیار کرنے پر مجبور ہوں۔ مسلک ظہور کا امام ہی صرف امام کے تمام فرائض، مثلاً اجرائے

حدود، مسلمانوں سے عشر اور غیر مسلموں سے جزیہ کی وصولی اور مال غنیمت کی تقسیم، سر انجام دے سکتا ہے۔ ایک غالی فرقہ خلیفہ کے برعکس عموی عقیدہ یہ ہے کہ ایک وقت میں ایک ہی مسلک کے ایک سے زیادہ امام نہیں ہو سکتے۔

(۸) دور مابعد کا نظریاتی ارتقا: امامت کے بارے میں سنی افکار الماوردی کے دور کی معاصر عباسی خلافت سے استوار رہتے ہوئے اپنی بدلتی ہوئی ہیئت کے خلاف ردعمل ظاہر کرتے رہے۔ قبل ازیں الغزالیؒ (م۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) سلجوقی سلطانوں کی طاقت ور حکومت کے زیر اثر خلیفہ کو اسلام کے محض نمائندہ و سربراہ کا درجہ دینے پر آمادہ نظر آتے تھے؛ عملی سیاسی اداروں کی منظوری کے جواز کے لیے شروع کی گئی تحریک، الغزالی کے مشاہدہ کے مطابق، ساری سلطنت کے والیوں اور قاضیوں کی کاروائیوں کے جواز کی حفاظت خلافت بغداد کے سقوط کے بعد ایک بنیادی تشویش بن گئی۔ مشرق میں جو کئی عشروں تک غیر مسلموں کے زیر تسلط رہا، التفتازانی (م۷۹۱ھ/ ۱۳۸۹ء) نے اس امر کا اثبات کیا کہ عدالتی کارروائیوں کے جواز کا انحصار ایک اہل قریشی امام کی موجودگی پر منحصر نہیں کیا جا سکتا۔ جب ظلم وجور کے غلبہ کی بنا پر ایسے امام کی تنصیب ناممکن ہو چکی۔ قاہرہ میں ممالیک کی قائم کردہ نمائشی عباسی خلافت کو عملی طور پر اس دور کے سنی فقہا مثلاً ابن تیمیہؒ (م۷۳۲ھ/ ۱۳۳۲ء) نے اپنی تحریروں میں نظر انداز کیے رکھا۔ اختیارات کے عملی استعمال کو امامت کے لیے لازمی تصور کرتے ہوئے انہوں نے اس کے فرائض عملی حکمرانوں کو واضح طور پر ودیعت کر دیے۔ الغزالیؒ کے برعکس انہوں نے خلیفہ کی طرف سے اس کے جواز کی رسمی منظوری کی شرط عائد نہیں کی۔ خلافت کو تیس سال کی مدت تک محدود کرتے اور اس کے بعد آنے والی دنیوی بادشاہت کے بارے میں حدیث کا اکثر حوالہ دیا گیا اور یہ سنی افکار پر غلبہ اختیار کر گئی۔ روایتی عقائد وافکار میں امام کے لیے مقررہ خصوصیات کو نظر انداز کر دیا گیا یا واضح طور پر نظریہ ضرورت کے تحت ترک کر دیا گیا کیونکہ اب بادشاہت اوصاف سے قطع نظر طاقت ور کے لیے مخصوص ہو کر رہ گئی تھی۔ اب روایتی نظریہ پر نظرثانی کی گئی بلکہ اسے زیر التوا تسلیم کر لیا گیا۔ الجوینیؒ اور الغزالیؒ کی پیروی کرتے ہوئے بعد کے دور کے سنی مفکرین نے اکثر زور دیا ہے کہ امامت فروعی معاملات سے متعلق ہے نہ اصول دین سے، اگرچہ روایتی طور پر اس کے مباحث علم اصول کی کتب میں شامل تھے نہ کہ شرعی قانون کی تفصیلی کتب میں۔ یہ تصور اصلاً شیعی نقطہ نظر کی تردید کی خاطر اختیار کیا گیا تھا جس میں امامت کو دین کا جزو لاینفک قرار دیا جاتا تھا اور اب اسے اس احساس کے اثر کو کم کرنے کے لیے اہل تشیع بروئے کار لاتے تھے کہ درحقیقت امامت کا وجود باقی نہیں رہا۔ بعد کے دور کے سنی عقائد میں اکثر امامت کا ذکر تک نہیں کیا جاتا یا صرف خلافت راشدہ کا ذکر کیا جاتا ہے۔

امامت کے ضمن میں جدت پسند سنیوں کا نظریہ ایک جیسا نہیں ہے۔ امامت کے لیے دین کی متعینہ ضرورت سے بعض اوقات مکمل طور پر صرف نظر کر لیا جاتا ہے جیسا کہ ۱۹۲۲ء میں عثمانی حکومت کے خاتمہ کی تائید میں “ترکش گرینڈ نیشنل اسمبلی” کے توثیق کردہ رسالہ میں اور مصری مفکر علی عبدالرازق نے اپنی کتاب الاسلام واصول الحکم (۱۹۲۵ء) میں کیا ہے۔ دیگر سنی مفکرین نے خلافت راشدہ کی طرز پر ایک عالمی خلافت کی بحالی کی حمایت کی ہے۔ اس بارے میں خصوصی طور پر قابل ذکر شامی مفکر سید رشید رضا [رک بآں] کی مفصل

تجاویز ہیں، جو انہوں نے اپنی کتاب الخلافہ والامامۃ العظمی (۱۹۲۳ء) میں پیش کی ہیں۔ امامت اور اسلامی حکومت کے بارے میں جدید سوچ پر مبنی شوریٰ [رک بآں] اور انتخابات وہ امتیازی اوصاف ہیں جو خلافت راشدہ کو ما بعد کی خلافت کے استبداد سے ممتاز کرتے ہیں۔

امامیہ نے اپنے مسلک کی بعد کی تشریحات میں امامت کے روایتی تصور کو برقرار رکھا۔ ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی کے آغاز سے امامی باطنی نظریہ کی تشریح پر بڑا کام کیا گیا، جو ایک حد تک صوفی اور اسماعیلی اثر کے تحت ہوا۔ امامت کی ابدی حقیقت کو اب عام طور پر ولایت (ولی کی خصوصیت، ولی: اللہ کا دوست) کا نام دے دیا گیا ہے اور اس کا تعین رسالت کی باطنی خصوصیت سے کیا گیا ہے، لہذا امام کو اس کی فطرت کے مرئی اظہار اور ائمہ کی طرف سے صادر شدہ فرامین میں بیان کردہ اس کی تعلیم کی بنا پر روحانی حقائق کا محرم تصور کیا گیا ہے۔

اسماعیلیہ فاطمی عہد خلافت میں اہم طور پر دو فرقوں میں منقسم ہوگئے، جن سے مختلف باطنی نقطہ ہائے نظر عملی طور پر وجود میں آئے۔ طیبی اسماعیلیہ نے فاطمی خلیفہ الآمر (م ۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء) کے شیر خوار فرزند الطیب کو امام تسلیم کر لیا اور اس کی موت سے انکار کیا۔ طیبی عقیدہ اس امر کا اثبات کرتا ہے کہ امام الطیب اگرچہ مستور ہے تاہم اپنے پیروکاروں سے اس کا رابطہ قائم ہے اور خصوصاً غیابت امام کے امامی نظریئے کو مسترد کر دیا گیا ہے۔ امام مستور جرم وسزا کے دور کا "قائم" نہیں ہے۔ طیبی اسماعیلیہ کے باطنی عقیدے میں خصوصی طور پر امام کی آفاقی فطرت اور کردار سے بحث کی جاتی ہے۔ امام کی روحانی فطرت (لاہوت) اس کی انسانی فطرت (ناسوت) سے ممیز ہوتی ہے اور اسے ہیکل نورانی تصور کیا جاتا ہے۔ نورانی ہیکل سے گزرنے کے بعد، جس میں اس کے پیروکاروں کی ارواح مجتمع ہوتی ہیں، دسویں عقل (Intellect) کے افق (Demiurge) کی طرف چڑھتا ہے اور اپنا مقام پالیتا ہے۔

نزاری اسماعیلیہ نے فاطمی اسماعیلیہ سے الگ ہو کر فاطمی المستنصر (م ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء) کے فرزند نزار کو اپنا امام تسلیم کر لیا۔ ان لوگوں نے حاضر اماموں کے ایک سلسلے کو تسلیم کرنا جاری رکھا ہے۔ عقیدہ قیامت کا اعلان ۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء [دیکھیے اسماعیلیہ] میں کیا گیا۔ اس کی تشریح وتوضیح میں باطنی حقائق کو منکشف کرنے والے امام کو ناطق (یعنی شریعت کی تشریح کرنے والے) سے اوپر کا درجہ دیا گیا۔ امام کی ابدی ہستی کو مظہر کلمہ یا امر اللہ قرار دیا گیا۔ مومن کی روحانی پیدائش یا اس کی حیات نو امام کو تسلیم کرنے سے واقع ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) ابوالعباس الناشی الاکبر: اصول النحل، مخطوطہ، برسہ، Haraccioglu، ۱۳۰۹، اوراق ۱۔۵۱؛ (۲) النوبختی: فرق الشیعہ، طبع H. Ritter، استانبول ۱۹۳۱ء؛ (۳) الاشعری: مقالات الاسلامیین، طبع H. Ritter، استانبول ۱۹۲۹۔۱۹۳۳ء؛ (۴) تجزیہ ازاں H.Brentjes: *Die Imamatslehren im Islam nach Darsleilung des Aschaʿri*، برلن ۱۹۶۴ء؛ (۵) W.Madelung: *Der Imam al-Qasim b.Ibrahim und die Glaubenslehre der zaiditen*، برلن ۱۹۶۵ء؛ سنی مسلک: امامت کے بارے میں سنی احادیث کے حوالہ جات: (۶) A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ امام، ائمہ؛ حنبلی مسلک: (۷) ابن ابی یعلی: طبقات الحنابلہ، طبع ایم حامد الفقی، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ حنفی مسلک: (۸) A. J. Wensinck: *The Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء؛ سنی مسلک کے نمائندہ تشریحی بیانات الغزالی تک

(۹) یوسف ایبش نے نقوش الفکر السیاسی الاسلامی، الامامۃ عند لسنۃ، بیروت ۱۹۶۶ء میں یکجا کر دیے ہیں، معتزلہ: (۱۰) الخیاط: الانتصار، طبع H.S.Nyberg، قاہرہ ۹۲۵ء، خصوصاً، ص ۹۷ـ۱۰۲؛ (۱۱) عبدالجبار الاسد آبادی: المغنی، ج ۲۰، طبع عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، قاہرہ بدون تاریخ؛ زیدیہ: (۱۲) ابوطالب الناطق: الجامع فی تثبیت الامامۃ، مخطوطہ صنعاء، در جامع مسجد؛ (۱۳) R. Strothmann: Das *Staatrrecht der zaiditen*، سٹراسبرگ ۱۹۱۲؛ امامیہ: (۱۴) الکلینی: الاصول من الکافی، طبع علی اکبر الغفاری، تہران ۱۳۸۱، ج ۱، کتاب الحجۃ؛ (۱۵) الشریف المرتضی: الشافی فی الامامۃ، تہران ۱۳۰۱ھ؛ (۱۶) نصیر الدین الطوسی: رسالۂ امامت (الرسالۃ فی الامامۃ)، طبع ایم۔ ٹی۔ دانش پژوہ، تہران ۱۳۳۵؛ (۱۷) W. M.Muller، ترجمہ الباب الحادی عشر ... از ... ابن المطہر الحلی مع مقدمہ از مقداد فاضل الحلی، لندن ۱۹۲۸ء، ص ۶۳ـ۸۱؛ اسمٰعیلیہ: فاطمی عقیدے کے نمائندگان یہ ہیں: (۱۸) النعمان بن حیان: کتاب الاساس فی التاویل، طبع ع۔ تامر، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۱۹) محمد بن علی الصوری: القصیدۃ الصوریہ، طبع ع تامر، دمشق ۱۹۳۵ء، ص ۳۱ـ۷۱؛ (۲۰) W.Macelung: *Das Imamat in der fruher ismailtischen Lehr*، در *Isl*، ۳۷ (۱۹۶۱ء)؛ خارجی مسلک: (۲۱) ای۔ اے سلیم: *Political Theory and Institutions of the Khawarij*، بالٹی مور ۱۹۵۶ء، خصوصاً باب ۹ (جو بہت سی اغلاط پر مشتمل ہے)؛ (۲۲) A. de. C. Motylinski: *L' Aqida des Abadhites, in Recunuil de Memoireset de textes Publie en l, honneur due xiv congres des orientaslistes*، (عہد مابعد کی سنیت و جدیدیت): (۲۳) H. A.R. Gibb: *Some Considerations in Sunni Theory of Caliphate*، در *Archives d'Historie du droit Oriential*، ۳ (۱۹۳۹ء)، ص ۴۰۱ـ۴۱۰؛ (۲۴) M.H.Kerr: *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Raza*، برکلے ۱۹۶۶ء، خصوصاً باب ۵؛ امامیہ باطنی عقیدہ: (۲۵) H. Corbin: *Histoire de la philosoph lie islamique*، ج ۱، پیرس ۱۹۶۴ء، ص ۵۳ـ۱۰۹؛ طیبی اسمٰعیلیہ: (۲۶) علی بن محمد بن الولید: کتاب تاج العقائد و معادن الفوائد، طبع ع تامر، بیروت ۱۹۶۷ء، ص ۲۰ـ۷۹؛ باطنی عقیدہ: (۲۷) الحسین بن علی بن الولید: کتاب البدأ والمعاد، طبع و ترجمہ H. Corbin، در *Trilogie Ismaelienne*، تہران ۱۹۶۱ باب ۴، نزاری باطنی عقیدہ قیامہ کے بعد: (۲۸) M.G.S.Hodgson: *The Order of Assassins*، ہیگ، ۱۹۵۵ء، ص ۷۵ـ۱۷۰.

(W. Madelung: ت ظفر علی: ان محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ **امامہ بنت ابی العاص (رضی اللہ عنہا)**: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بڑی صاحب زادی (حضرت زینب) [رک باں] کی بیٹی اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نواسی۔ اکثر روایات کی رو سے حضرت زینب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحب زادی تھیں، جن کی ولادت اعلان نبوت سے دس برس قبل ہوئی۔ یہ بات البتہ اختلافی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں حضرت قاسمؓ بڑے تھے یا حضرت زینب۔ مآخذ میں دونوں طرح کی روایات ملتی ہیں (ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴: ۳۱۲، ترجمہ زینب بنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم)۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نکاح حضرت ابوالعاص سے کر دیا تھا جو حضرت خدیجہ کی حقیقی بہن ہالہ بنت خویلد کے بیٹے اور حضرت خدیجہ کے نواسے

تھے (ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴: ۱۲۱، مطبوعہ دار احیاء التراث العربی، بیروت لبنان)۔

حضرت زینبؓ کی رخصتی کے زمانے کی اگرچہ صراحت نہیں ملتی، مگر قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی رخصتی اعلان نبوت کے بعد ہوئی تھی، البتہ ابولعاص بدستور حالت کفر میں رہے۔ روایات میں ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان نبوت کیا تو قریش مکہ نے ابوالعاصؓ پر حضرت زینبؓ کو طلاق دینے کے لیے دباؤ ڈالا، مگر انہوں نے حضرت زینبؓ کو کسی بھی صورت میں چھوڑنے سے انکار کر دیا...... جس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ ان کی وفاداری اور وعدہ ایفائی کی تعریف فرماتے تھے (ابن عبدالبر الاستیعاب، ۴: ۱۲۶)۔

غزوۂ بدر میں ابوالعاص گرفتار ہو کر مدینہ منورہ لائے گئے تو ان کی رہائی کے لیے حضرت زینبؓ نے اپنا وہ قیمتی ہار ارسال کیا جو ان کی والدہ حضرت خدیجہؓ نے انہیں شادی کے وقت دیا تھا، جسے دیکھ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آبدیدہ ہوگئے۔ آپؐ نے صحابہ کرامؓ کے مشورے سے ان کا وہ ہار بھی واپس کر دیا اور ابوالعاص کو بلا فدیہ رہا کر دیا (ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۴: ۱۲۹۔ مطبوعہ دار احیاء التراث العربی، بیروت) البتہ ان سے یہ وعدہ لیا کہ وہ مکہ مکرمہ میں جا کر حضرت زینبؓ کو مدینہ منورہ آنے کی اجازت دیدے گا (الاصابہ، ۴: ۳۱۲۔ ترجمہ حضرت زینب، عدد ۴۶۲)۔

چنانچہ ابوالعاص نے رہائی کے بعد حضرت زینبؓ کو حسب وعدہ مکہ مکرمہ کے لیے روانہ کر دیا، لیکن جب حضرت زینبؓ مدینہ منورہ کی طرف آرہی تھیں تو ہبار بن الاسود اور ایک دوسرے شخص نے ان کے اونٹ کو بدکا دیا۔ جس سے وہ گر پڑیں، اس وقت وہ حاملہ تھیں، اس ناگہانی مصیبت سے اسقاط ہوگیا جس سے وہ بیمار پڑگئیں اور پھر اسی بیماری سے، ۸ھ میں مدینہ منورہ میں ان کا انتقال ہوگیا (ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۴: ۳۱۲)۔

حضرت زینبؓ کے گلشن میں دو پھول کھلے ان کے بڑے صاحبزادے علی تھے جو بلوغ کی عمر کو پہنچنے کے بعد فوت ہوئے اور ان سے چھوٹی ان کی بیٹی امامہ تھی۔

امامہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی گود میں پرورش پائی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان سے بے حد محبت تھی...... امام بخاریؒ اور دوسرے محدثین نے، حضرت ابوقتادہ انصاریؓ سے یہ روایت نقل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امامہ بنت زینبؓ کو گود میں اٹھائے ہوئے نماز ادا کی۔ جب آپ سجدہ کرتے تو انہیں زمین پر بٹھا دیتے اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے، تو انہیں دوبارہ اٹھا لیتے (البخاری مطبوعہ دارالمعرفہ بیروت، لبنان، ۱: ۵۹۰، کتاب الصلوٰۃ باب ۱۰۶، حدیث ۵۱۹) غالباً یہ اس وقت کا قصہ ہے جب حضرت زینبؓ بیماری کی حالت میں مدینہ منورہ پہنچی تھیں اور اس وقت تک نماز میں حرکت ممنوع نہ تھی (ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، ۱: ۵۹۲، مطبوعہ بیروت)۔ بعض روایات میں یہ صراحت ہے کہ یہ واقعہ ظہر یا عصر کی نماز میں پیش آیا۔ پوری روایت اس طرح ہے۔ ”حضرت ابوقتادہ کہتے ہیں کہ اس اثنا میں کہ ہم لوگ نماز ظہر یا نماز عصر کا انتظار کر رہے تھے۔ حضرت بلالؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بلانے کے لیے جا چکے تھے کہ اسی وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے۔ اس وقت امامہ بنت ابی العاص آپؐ کی نواسی آپؐ کے کندھے پر سوار تھی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھانے کے لیے اپنی جگہ کھڑے ہوئے اور ہم بھی آپ کے پیچھے کھڑے ہوگئے...... اس وقت بھی امامہ اپنی اسی جگہ (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کندھے) پر رہیں...... وہ

کہتے ہیں کہ پھر آپؐ نے تکبیر کہی تو ہم نے بھی آپ کے پیچھے تکبیر کہی...... جب آپؐ نے رکوع کرنا چاہا تو آپؐ نے امامہ کو پکڑ کر زمین پر بٹھا دیا اور پھر جب آپؐ رکوع اور سجدے سے فارغ ہوگئے تو آپ نے امامہ کو دوبارہ اسی جگہ (اپنے کندھے پر) بٹھا لیا..... آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے ختم ہونے تک اسی طرح کیا (ابوداود: السنن، ۱: ۵۶۶، کتاب الصلوٰۃ، باب ۱۶۱۔ حدیث ۹۲۰ ، مطبوعہ دارالحدیث للطباعۃ والنشر والتوزیع، بیروت لبنان ۱۳۸۸ھ/ ۱۹۶۹ء)۔

اس حدیث نے خاص طور پر شافعی اور حنبلی فقہاء کو مشکل میں ڈال دیا ہے، جو قرآن مجید کی سورۃ المائدہ کی آیت (۵) میں "عورتوں کی ملامست" کو اس کے ظاہری معنی میں لیتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر مرد کا کسی عورت کو ہاتھ لگ جائے تو اس سے اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اسی لیے حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کی توجیہ میں شافعی فقہاء کے کئی اقوال نقل کیے ہیں...... جن میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت امامہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے محارم میں سے تھیں۔ دوسری توجیہ کے مطابق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انہیں کپڑے کے ساتھ چھوتے تھے..... تیسری توجیہ کی رو سے وہ بچی تھیں اور یہ حکم بڑی عورتوں کے لیے ہے (فتح الباری، ۱: ۵۹۲)۔

حضرت امامہؓ سے نبی اکرم کی محبت کا مزید اندازہ ان روایات سے ہوتا ہے جو ان کو مختلف تحائف دینے کے سلسلے میں مروی ہیں۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کچھ تحائف لائے گئے جن میں مہروں کا ایک ہار بھی تھا۔ آپؐ نے فرمایا کہ یہ ہار میں اپنے گھر والوں میں سے سب سے زیادہ محبوب شخص کو دوں گا... یہ سن کر عورتوں نے کہا کہ آپ یہ ہار ابوبکر کی بیٹی کو دیں گے... مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت امامہ کو بلایا اور یہ ہار انہیں پہنا دیا (الاصابہ، ۴: ۲۳۶)۔

ابن سعد کی روایت میں ہے کہ آپؐ نے اپنے ہاتھوں سے ہار ان کے گلے میں ڈالا (ابن سعد: الطبقات، مطبوعہ دار صادر، بیروت (ب ت) ۸/ ۴۰)

اسی طرح ایک دفعہ نجاشی شاہ حبشہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کچھ زیورات بھیجے۔ جن میں ایک انگوٹھی بھی تھی۔ آپؐ نے یہ انگوٹھی حضرت امامہ بنت ابی العاص کو اس پیغام کے ساتھ ارسال کی "اے میری بچی تم اسے پہنو" (ابن سعد، ۸: ۴۰)۔

حضرت امامہؓ ابھی کم عمر ہی تھیں کہ پہلے ان کی والدہ حضرت زینب نے انتقال کیا اور پھر ان کے والد ابوالعاص بھی اللہ کو پیارے ہوگئے۔ اس کے بعد حضرت امامہؓ اپنی خالہ حضرت فاطمہ الزہراءؓ کے پاس رہیں...... پھر جب حضرت فاطمہؓ بیمار پڑیں تو انہوں نے وصیت کی کہ ان کے بعد حضرت علیؓ، امامہؓ سے نکاح کر لیں... چنانچہ حضرت علیؓ نے اس تجویز کے مطابق حضرت امامہؓ سے نکاح کر لیا۔ نکاح کی یہ تقریب حضرت امامہؓ کی طرف سے حضرت زبیرؓ بن العوام کی اجازت سے تکمیل پذیر ہوئی... جنہیں حضرت ابوالعاص نے اپنی لخت جگر کے نکاح کے لیے اپنا ولی مقرر کیا تھا... (ابن الاثیر: اسدالغابہ، دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان ۱۴۱۵ھ/ ۱۹۹۴ء، ۷/ ۲۰)

حضرت علیؓ اور حضرت امامہؓ کی عمروں میں بہت فرق تھا، لیکن دونوں کی یہ جوڑی خوب کامیاب رہی... جب ۴۰ھ میں حضرت علیؓ زخمی ہوئے اور انہیں اپنے بچنے کی امید نہ رہی تو انہوں نے حضرت امامہؓ کو بلایا اور فرمایا کہ "مجھے اندیشہ ہے کہ میرے مرنے کے بعد

معاویہؓ تم سے نکاح کے لیے زور دے گا۔ اگر تم نے میرے بعد نکاح کرنا ہو تو المغیرہ بن نوفل بن الحارث بن عبدالمطلب سے نکاح کر لینا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا جونہی حضرت امامہؓ کی عدت گذری، امیر معاویہؓ نے مدینہ منورہ کے گورنر مروان بن الحکم کو لکھا کہ وہ ایک ہزار دینار مہر کے عوض امامہؓ کو ان کی طرف سے نکاح کا پیغام دیں۔۔۔ اس پر حضرت امامہؓ نے مغیرہ بن نوفل کے پاس پیغام بھجوایا۔۔۔ حضرت مغیرہؓ نے حضرت حسن کو، جو ان کے بڑے بھائی اور حضرت امامہؓ کے ولی بھی تھے۔ پیغام دیا جس پر حضرت حسنؓ نے بخوشی ان کا امامہ سے نکاح کر دیا (الاصابہ، ۴: ۲۳۱)۔ ابن سعد کی روایت میں حضرت علیؓ کی وصیت کا ذکر نہیں ہے۔ اس کے بجائے یہ ذکر ہے کہ حضرت امامہؓ نے۔۔۔ امیر معاویہؓ کی طرف سے پیغام ملنے پر حضرت مغیرہؓ کی خدمت میں یہ پیغام بھیجا کہ "مجھ سے معاویہ نکاح کرنا چاہتا ہے (تمہاری کیا مرضی ہے)۔ انہوں نے کہا کہ تم "جگر کھانے والی کے بیٹے سے نکاح کرو گی؟ اگر تم مجھے اپنے نکاح کا اختیار دے دو (تو مناسب ہوگا)۔ انہوں نے اس کی اجازت دے دی۔ اس طرح ان کا نکاح ہوگیا (ابن سعد: الطبقات، ۸: ۴۰)۔

حضرت امامہؓ کے ہاں، مغیرہ سے یحیٰی نامی لڑکا پیدا ہوا۔ مغیرہ نے ان کے نام پر اپنی کنیت ابویحیٰی رکھی (ابن عبدالبر، ۷: ۲۰)۔ حضرت امامہؓ نے (غالباً حضرت امیر معاویہؓ کے دور حکومت میں) مغیرہ کے ہاں وفات پائی۔۔ مگر کسی کتاب میں ان کا سال وفات درج نہیں ہے (دیکھیے مآخذ)۔

حافظ ابن حجر نے ایک اور روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ انہوں نے حضرت علی کے بعد ابوالہیاج بن شعبان بن الحارث سے نکاح کیا تھا (الاصابہ، ۴: ۲۳۱) لیکن اوّل الذکر روایت زیادہ مستند ہے۔

حضرت امامہ کا شمار صحابہ صغار میں ہوتا ہے۔۔ ان کے متعلق مختلف صحابہ کرام نے روایت نقل کی ہیں، مگر انہوں نے بذات خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت نہیں کی۔ حضرت امامہؓ نہایت نیک سیرت خاتون تھیں۔ انہوں نے خاندان نبوت میں تمام زندگی بسر کر دی اور کسی اور خاندان سے منسوب ہونا گوارہ نہیں کیا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود حسن عارف)

....

امامہ بنت حمزہ بن عبدالمطلب (رضی اللہ عنہا): وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی چچازاد بہن، آپ کے رضاعی بھائی اور چچا حضرت حمزہ کی بیٹی۔ اور عہد نبوی اور عہد صحابہ کی ایک معروف خاتون تھیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے ان کے کئی نام نقل کیے ہیں۔ جن میں عمارہ، فاطمہ، امامہ، امۃ اللہ اور سلمٰی وغیرہ کے نام شامل ہیں اور لکھا ہے کہ اول الذکر زیادہ معروف ہے (فتح الباری: ۸: ۵۵، مطبوعہ بیروت)

بعض سیرت نگاروں نے ان کے نام کے متعلق صراحت کی ہے کہ وہ عمارہ ہی تھا (المنذری، حواشی ابی داؤد، ۲: ۷۱۰)۔

معروف ترین روایت کے مطابق حضرت امامہ بنت حمزہ کی والدہ ماجدہ سلمٰی بنت عمیس تھیں جن کی ہمشیرہ اسماء بنت عمیس، عہد نبوی کی معروف خواتین میں سے تھیں۔۔ جنہوں نے اپنے خاوند حضرت جعفر بن ابی طالب کے ہمراہ حبشہ کی طرف ہجرت کی تھی اور جو حضرت جعفر کی شہادت کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے اور ان کی وفات کے بعد حضرت علیؓ کے نکاح میں آئیں

(ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۳: ۲۲۵، مطبوعہ بیروت، تذکرہ اسماءؓ بنت عمیس).

حضرت سلمٰی کا شمار ان خواتین میں ہوتا ہے، جنہوں نے ابتدائی دنوں میں اسلام قبول کر لیا تھا اور جن خواتین کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ''مسلمان بہنوں'' (الاخوات مومنات) کا خطاب عطا کیا تھا (الاصابہ، ۳: ۳۲۳، ترجمہ سلمٰی بنت عمیس)۔ وہ ماں کی طرف سے ام المومنین حضرت میمونہؓ اور ام الفضلؓ زوجہ حضرت عباس بن عبدالمطلب کی بہن تھیں ...... حضرت حمزہؓ سے ان کے ہاں ''امامہ'' پیدا ہوئیں۔ حضرت سلمٰی نے حضرت حمزہؓ کی شہادت کے بعد شداد بن الہاد اللیثی سے نکاح کیا اور ان سے عبداللہ اور عبدالرحمٰن کی ولادت ہوئی۔ جن کے نام پر انہوں نے اپنی کنیت رکھی (ابن سعد: الطبقات، ۸: ۱۵۸)

حضرت امامہؓ کی ولادت غالباً ہجرت سے قبل کا واقعہ ہے اور وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمرۃ القضاء کے وقت تک مکہ مکرمہ میں رہنے والوں کے ہمراہ رہیں۔

پہلی مرتبہ ان کا ذکر کتب سیرت اور کتب حدیث میں اس وقت آتا ہے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عمرۂ قضا ادا کرنے کے لیے ۲ھ میں مکہ مکرمہ تشریف لے گئے۔ .. حضرت علیؓ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی طرف متوجہ کیا اور عرض کیا: یارسول اللہؐ آپ ہماری چچا زاد یتیم بہن کو کس بنا پر مشرکین کے درمیان چھوڑ کر جارہے ہیں۔ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے منع نہ کیا...... اور یوں حضرت علیؓ اس بچی کو ان کے گھر سے لے آئے، لیکن جب یہ بچی مسلمانوں کے کیمپ میں پہنچی تو حضرت جعفرؓ، حضرت زیدؓ بن حارثہ اور حضرت علیؓ کے مابین اس بچی کی کفالت اور تربیت کے لیے جھگڑا ہوگیا۔ حضرت جعفرؓ نے جو حضرت حمزہ کے وصی (Nominee) اور ان کے ہجرت مدینہ کے موقع پر بھائی تھے، کہا: یہ میری بھتیجی ہے۔ میں اس کی کفالت کا تم سے زیادہ حق رکھتا ہوں۔ حضرت جعفرؓ نے، جن کے گھر میں امامہ کی حقیقی خالہ اسماء بنت عمیس تھیں، کہا کہ خالہ ماں ہی کی طرح ہوتی ہے اور میرے ہاں اس کی خالہ اسماء بنت عمیس ہے، لہٰذا میں اس کی کفالت کا زیادہ حق دار ہوں۔ حضرت علیؓ نے یہ باتیں سنیں تو کہا: تم مجھ سے میری چچا زاد بہن کے متعلق کیوں جھگڑ رہے ہو، حالانکہ مشرکوں کے درمیان سے اسے میں نکال کر لایا ہوں اور تم دونوں سے نسب میں اس کے زیادہ قریب ہوں۔ لہٰذا اس بچی پر میرا حق ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تمہارا فیصلہ کرتا ہوں، ''اے زید جہاں تک تیرا معاملہ ہے تو تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کا مولیٰ (آزاد کردہ غلام) ہے۔ اور اے علی تو میرا بھائی اور میرا ساتھی ہے اور اے جعفر تو میری صورت اور سیرت میں میرے زیادہ مشابہ ہے اور چونکہ تمہارے گھر میں اس کی خالہ ہے اور شرعی حکم یہ ہے کہ خالہ کی موجودگی میں اس کی بھانجی سے نکاح نہیں ہوسکتا، لہٰذا اس بچی کی کفالت کے تم زیادہ حق دار ہو، چنانچہ آپؐ نے امامہؓ حضرت جعفر کو سونپ دی (ابن سعد، ۸:۱۵۹ـ۱۶۰)۔ اس بات کی تائید کہ حضرت امامہؓ کو حضرت علیؓ ہی لے کر آئے تھے، ابن سعد کی اس روایت سے ہوتی ہے جو انہوں نے محمد بن علی بن الحسین الباقر سے مرسل روایت کے طور پر نقل کی ہے۔ اس میں یہ الفاظ ہیں کہ حضرت حمزہ کی بچی لوگوں میں پھر رہی تھی کہ حضرت علیؓ نے اسے پکڑ لیا اور حضرت فاطمہؓ کے پاس ان کے ہودج میں لا بٹھایا (فتح الباری، ۱: ۵۰۶)

صحیح بخاری کی روایت میں، جسے حضرت علیؓ نے

روایت کیا ہے یہ صراحت ہے کہ یہ بچی .... از خود حضرت علیؓ کے ساتھ یا عم یا عم (اے چچا اے چچا) کہتی ہوئی چل پڑی تھی اور حضرت علیؓ نے اسے پکڑ کر حضرت فاطمہؓ کو دے دیا تھا۔ اس حدیث کے آخر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: الخالة بمنزلة الام .. (خالہ ماں کی جگہ ہوتی ہے) (البخاری: الجامع الصحیح ، ۸: ۴۹۹، کتاب المغازی، باب عمرۃ القضاء، حدیث۴۲۵۱، مطبوعہ دار المعرفۃ، بیروت؛ ابوداؤد: السنن، ۲/ ۷۱۰، مطبوعہ دارالحدیث ، بیروت لبنان، کتاب الطلاق، باب ۳۵، حدیث ۲۲۸۰)۔ حضرت علیؓ ہی سے مروی دوسری روایت میں ہے کہ حضرت زیدؓ بن حارثہ مکہ گئے تو وہ حضرت حمزہؓ کی بچی کو لے آئے (ابوداؤد، ۲: ۷۰۹ـ ۷۱۰، حدیث ۲۲۷۸)۔ سنن الترمذی میں یہ روایت حضرت براءؓ بن عازب سے مروی ہے اور اس میں بھی یہ الفاظ ہیں کہ "خالہ ماں کے بجائے ہوتی ہے۔ (الترمذی: ۴: ۳۱۲، حدیث ۱۹۰۴، مطبوعہ مصطفی البابی، مصر، ۱۳۸۲ھ/ ۱۹۶۲ء)۔ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ان بزرگوں کے مابین حضرت امامہ کی کفالت کے لیے جھگڑا مرالظہران کے مقام پر ہوا تھا (فتح الباری، ۸: ۵۵، کتاب المغازی، باب عمرۃ القضاء)۔ جب کہ انھی نے ایک اور روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ یہ واقعہ مدینہ منورہ کے اندر یا اس کے قریب پہنچ کر پیش آیا تھا (کتاب مذکور، ۸: ۵۰۲)۔

حافظ ابن حجرؒ کے مطابق مغازی سلیمان التیمی میں ہے کہ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سامان کے پاس آئے تو آپ نے حضرت حمزہؓ کی بیٹی کو وہاں موجود پایا تو آپ نے پوچھا: تمھیں یہاں کون لایا ہے؟ بچی نے کہا: آپ کے گھر والوں میں سے ایک شخص مجھے یہاں لایا ہے۔ اس میں یہ بھی ذکر ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے وہاں سے لانے کا حکم نہیں دیا تھا۔ اس میں یہ ذکر بھی ہے کہ جب حضرت علیؓ نے اسے حضرت فاطمہؓ کے حوالے کیا تو حضرت فاطمہؓ نے کہا: تمھیں علم ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھائی ہے کہ کفار میں سے جو کوئی بھی آپؐ کو ملے گا، آپ اسے واپس کر دیں گے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: ہاں مجھے علم ہے، مگر یہ ان میں سے نہیں ہے، بلکہ ہم میں سے ہے (فتح الباری ، ۸: ۵۰۶)

صحیح بخاری کی روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تینوں بزرگوں سے جو الفاظ کہے تھے، وہ ابن سعد کی روایت سے مختلف ہیں۔ اس میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا: تو مجھ سے اور میں تجھ سے ہوں اور حضرت جعفرؓ سے فرمایا تھا: تو میری صورت اور سیرت کے زیادہ مشابہ ہے اور حضرت زید سے کہا: تو ہمارا بھائی اور ہمارا آزاد کردہ غلام ہے (البخاری ، کتاب المغازی، باب ۴۳، حدیث ۴۲۵۱)

ابو جعفرؒ بن حبیب نے اپنی کتاب المحبر میں لکھا ہے کہ جب امامہ مدینہ منورہ میں آئی تو وہ لوگوں سے اپنے والد کی قبر کے متعلق پوچھتی تھی۔ اس پر حضرت حسان نے انھیں چند اشعار میں جواب دیا تھا (الاصابہ ، ۴: ۲۳۵)

حضرت امامہؓ، حضرت جعفرؓ کے گھر میں عزت و احترام کے ساتھ رہیں۔ اسی دوران میں حضرت جعفرؓ کی شہادت ہوگئی اور ان کی بیوی حضرت اسماءؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے نکاح کر لیا۔ حضرت جعفرؓ نے شہادت سے قبل انھیں حضرت علیؓ کی تولیت میں دے دیا تھا۔ چنانچہ انھی کے گھر میں اس نے حد بلوغ میں قدم رکھا (فتح الباری، ۸: ۵۰۸)۔

اس موقع پر حضرت علیؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ان کا ذکر کیا..... اور آپ کو ان سے نکاح

کرنے کی ترغیب دی اور عرض کیا۔ یا رسول اللہ! آپ حمزہ کی بیٹی سے شادی کیوں نہیں کر لیتے۔ آپؐ نے فرمایا نہیں وہ میرے رضاعی بھائی کی بیٹی (اور میری بھتیجی) ہے (البخاری، کتاب المغازی، باب ۴۳، حدیث ۴۲۵۱)

طبقات ابن سعد میں ہے کہ حضرت علیؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ دوسرے خاندانوں میں شادی کر رہے ہیں۔ اپنے خاندان میں شادی کیوں نہیں کرتے۔ پوچھا کس سے، کہا حضرت حمزہؓ کی بیٹی سے۔ آپؐ نے فرمایا نہیں اس سے میں شادی نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ وہ میری رضاعی بھتیجی ہے (ابن سعد: طبقات، ۸: ۱۵۸) دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے یہ بھی فرمایا کہ رضاعت سے وہی رشتے حرام ہوتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں۔ (حوالہ مذکور)

اس کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے اپنے سوتیلے بیٹے سلمہؓ کے ساتھ ان کا نکاح کر دیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر فرمایا کیا سلمہ کو بدلہ مل گیا (ابن سعد، ۸:۱۵۹)۔ اس کی وجہ بقول حافظ ابن حجرؒ یہ تھی کہ حضرت ام سلمہؓ کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نکاح میں حضرت سلمہؓ نے بڑا کردار ادا کیا تھا۔ اسی لیے آپؐ نے اس موقع پر فرمایا کیا سلمہ کو بدلہ مل گیا (الاصابہ، ۴: ۲۳۶، عدد ۶۴) بعض روایات میں یہ بھی صراحت ہے کہ دونوں کا نکاح بچپن میں کر دیا گیا تھا اور ابھی رخصتی عمل میں نہیں آئی تھی کہ دونوں کا انتقال ہو گیا۔ (الاصابہ، ۲: ۶۶، ترجمہ سلمہ بن ابی سلمہ، عدد ۳۳۸۳) مگر حافظ ابن حجرؒ نے واقدی اور ابوحاتم وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ سلمہ تو عبدالملک بن مروان کے زمانے تک حیات رہے، مگر حضرت امامہؓ کم عمری ہی میں رخصتی سے قبل فوت ہو گئی تھیں (حوالہ مذکور)۔ اس لیے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں کے مابین ملاقات نہ ہو سکی اور حضرت امامہ بچپن میں انتقال کر گئیں۔

حضرت امامہ نے اگرچہ نہ تو کوئی روایت کی، اور نہ ہی اولاد کا سلسلہ چھوڑا ۔۔ وہ معصومہ تو ان کھلے غنچے کی طرح بچپن ہی میں فوت ہو گئیں۔ البتہ اسلامی تاریخ اور سیرت طیبہ میں مذکورہ بالا دونوں واقعات کی صورت میں ان مٹ نقوش چھوڑ گئیں۔ اس معصومہ نے خالہ کی ماں کی جگہ ہونے اور رضاعت سے نسب ہی کی طرح حرمت کے ثابت ہونے کی صورت میں دو لازوال فقہی اثرات چھوڑے ہیں۔ جو اس عظیم باپ کی عظیم بیٹی کی یادگار کے طور پر اسلامی تاریخ میں ہمیشہ نقش رہیں گے۔

مآخذ متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

امتیازات: (تجارتی استحقاقات و خصوصی مراعات): X

(۱) بحیرۂ روم کے علاقے میں، مسلمان حکومتوں کی طرف سے دی گئی تجارتی مراعات کے بارے میں صادر شدہ اولین دستاویزی ثبوت کا پتہ چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی سے چلتا ہے۔ چنانچہ یہ امر قرین قیاس نہیں کہ یہ دستاویزات اسلامی حکمرانوں اور عالم نصرانیت کے مابین، اس سفارتی اور تجارتی سرگرمی کے ابتدائی مظاہر کی نمائندگی کرتی ہیں، جو عثمانی دور کی مراعات و استحقاقات کی صورت میں عروج کو پہنچا۔ غالباً اس سے قدیم تر سرکاری مالیاتی دستاویزات کے قالب یا زبان کے بارے میں خیال آرائی بھی بے فائدہ ہوگی۔ مسلم اسپین سے لے کر شام اور مصر تک کی تا حال محفوظ و موجود دستاویزات کے عنوانات اس طرح کے ہیں: فصول، شروط، مرسوم، امان، کتاب امان اور بعض اوقات صلح۔ یہ سب بالعموم، باستثنائے چند، یک طرفہ ہیں اور قانونی نقطہ

نظر سے، سنداتی دستاویز (ج) کی نسبت حکومتی فرامین (مراسم) کی عکاسی کرتی ہیں۔ سفارتی/مالیاتی طریق کار کے نقطہ نظر سے تجارتی مراعاتی اصول امان سے اخذ کی گئی تھیں اور بالخصوص وہ جسے مسلم ضابطے میں "امان عام" کہا جاتا ہے۔ اس درجہ بندی کا ماحصل یہ تھا کہ ایسی دستاویزات کے صدور کو امام یا اس کے نائب تک محدود کر دیا جائے۔ امان کی اصطلاح کی برقراری کا مطلب مسلّمہ رسوم و رواج میں تبدیلی کے عمل کو مؤثر تحریر کے پردے میں چھپانے کی ایک کوشش قرار دیا جانا چاہیے۔ دارالاسلام میں غیر مسلم، غیر ذمی تاجروں کو دی گئی تجارتی مراعات کے سلسلے میں حسب ذیل قانونی استثناءات حاصل تھے:

۱۔ ذات اور مال کا عمومی تحفظ، بشمول: (الف) حقوق وصیت، مذہب، تدفین اور لباس کی آزادی؛ (ب) جہازوں کی مرمت، ہنگامی ضروریات زندگی، بحری قزاقوں کے حملوں کے خلاف اعانت اور Lex raulragu کی تنسیخ؛ (ج) مسلم طبقے کے سربراہ کو شکایات پیش کرنے کی اجازت۔

۲۔ خارجی حقوق بشمول: (الف) سفارتی دائرہ اختیار؛ (ب) سفارتی عہدیدار کی تنخواہ اور دوسرے استثنائی معاملات؛ (۳) اجتماعی ذمہ داری کی تنسیخ؛ معلوم ہوتا ہے کہ حلف اٹھانے اور تصدیق نامہ منسلک کرنے کی شرط صرف ان معاملات تک محدود تھی جو باہمی دو طرفہ قسم کے ہوتے یا دارالحرب میں طے پاتے تھے۔ ایسے امور کے جواز کا عرصہ بعض شمالی افریقی دستاویزات میں واضح طور پر ملتا ہے۔ جبکہ بحیرۂ روم کے مشرقی علاقوں میں اس کا وجود شاذ و نادر ہے۔ بعض دستاویزات سے بھی مترشح ہوتا ہے کہ یہ عرصہ غیر محدود یا دو سال کے بعد قابل تجدید ہوتا تھا اور اس کا تعلق مخصوص تاجر برادری کے امور کے نگران سفارتی کارپرداز کی تعیناتی سے منسلک ہوتا۔

تجارتی مراعات کا ارتقا اجتماعی اور انفرادی قوانین کے نادرا اجرا و نفاذ سے منسلک ہے۔ اگر سفارتی کارپرداز کو (کسی تاجر کے) بلا وصیت وفات پانے پر اور اپنے طبقے کے دوسرے اندرونی معاملات میں مداخلت کا قانونی حق حاصل ہوتا، تو وہ اس طبقے کے زیر بار ارکان کے معاملات کا بھی ذمہ دار سمجھا جاتا تھا۔ ایک امتیازی نوع کے نظریۂ کفالہ نے امان عام کے بنیادی طور پر تصوراتی نظریے کو ایک اجتماعی قانونی اقرار نامے کی حقیقی شکل عطا کی۔ اس لحاظ سے یہ یورپ کے تجارتی قانون میں "Procuratio" کے ارتقا سے مماثل ہے۔ سفارتی کارپرداز کا تصور بحیثیت (رھینہ) ضامن/کفیل ایک قابل عمل منصوبہ ثابت ہوا اور اس طرح تجارتی مراعات کے مسئلے کو مدلل تسلسل اور استحکام ملا۔ استثنائی امور بہت کم تھے اور غالباً ان کی بہترین عکاسی ۹۱۳ھ/۱۵۰۷ء کے مملوک وینسی معاہدہ میں ہوتی ہے گو اس کی توثیق سلطان نے نہیں کی تھی۔

اسلام کے تجارتی قانون اور زمانہ وسطیٰ کے یورپی قانون کی باہمی اثر پذیری کا مسئلہ متنازع فیہ ہے اور اس کے جواب کے لیے عدالتی ضابطے کی بجائے لغوی دلیل (ثبوت) کی طرف رجوع کیا جانا چاہیے، اس امر کا صریح امکان ہے کہ ایسے عربی مسودات جو اب تک محفوظ رہے ہیں، کے معاصر یورپی "تراجم" حقیقت میں (مسلمہ) توضیحی عربی نسخوں کی "اصل" ہوں، مگر بے قاعدہ انداز میں مسلم سفارتی دفاتر کے رواج و عادات اور معاہداتی حالات کے مطابق ڈھال لیے گئے ہوں۔ اس سلسلے میں اشیا پر مبنی کتابچوں میں عام مسلمہ معیارات اور قواعد سے انحراف کی طرف توجہ مبذول کرائی جاتی ہے۔

مآخذ: دیکھیے مقالات (۱) امان، سفیر، (Consul) ضمان، سفارت، جوار، کفالہ: (۲) T.Wansbrough کا

مقالہ: The Sale Conduct in Muslim Chancery Practice، در BSOAS (۱۹۷۱ء) ۳۴: ۲۰–۳۵۔ (Wansbrough [ت۔ [illegible]])

۲۔ سلطنت عثمانیہ: (الف) "مراعات خصوصی" کا کردار اور اس کے مشمولات: حربیوں کو مراعات دینے میں عثمانی حکمران ہمیشہ (مذہب حنفی کی) فقہ کی تصریحات کے مطابق عمل پیرا ہونے کی کوشش کرتے تھے (دیکھیے: ابراہیم الحلبی: ملتقی الابحر، ترکی ترجمہ، موقوفاتی، استانبول ۱۳۲۰ھ: ۱/ ۳۴۷–۳۴۹)۔ جب نئی مراعات کی تجویز سامنے آتی تو شیخ الاسلام سے مشورہ کیا جاتا تھا (دیکھیے G.F. Abbot: Under the Turk، ۱۳۹ء، ۳: ۹۲ Charriere) اور اگر کسی مستأمن اور مسلمان کے مابین کوئی پیچیدگی پیدا ہو جاتی تو اس نکتے پر فتویٰ حاصل کیا جاتا (دیکھیے، بطور نظیر ۱۲۳۷ھ/ ۱۸۲۲ء کا ایک فتویٰ، جس میں ہدایت کی گئی ہے کہ کوئی مسلمان کسی تجارتی معاہدے کو یک طرفہ طور پر نہیں توڑ سکتا۔ استانبول، باشکوی قلعہ ارشوی، DHY, Fancalu، HA، عدد ۱۱/ ۲۶)۔

کسی حربی کو امان دینے کی پیشگی شرط یہ تھی کہ وہ ایک درخواست اس موضوع کی پیش کرے گا اور اس میں سرکاری حکومت کے ساتھ دوستی اور امن کا وعدہ کرے گا۔ یہ نکتہ ہر عہدنامے کی ابتدائی سطروں میں تحریر کیا جاتا۔ اس وعدے کی بنا پر ہی امام اپنے آپ کو اسے امان دینے کا پابند تصور کرتا تھا۔ امان کی توثیق ایک عہد کے ذریعے کی جاتی۔ یہ نوشتہ جو عہد کی صورت گری کرتا "عہدنامہ" کہلاتا تھا اور اس میں کچھ شخصی قیود یا شروط ہوتیں۔ عثمانی انھی اصطلاحات کو استعمال میں لاتے رہے، مگر "عہدنامہ" مراعات کی عطائیگی کی دوسری تمام دستاویزات کی طرح، بیرات (حکومتی وثیقہ، لائسنس) کی شکل میں مرتب کیا جاتا۔ اس میں حلف (Berat) (اس کے طریق کار کے لیے دیکھیے V. L. Menage، در Documents from Islamic Chancelleries، در اوکسفرڈ ۱۹۶۵ء تا ۱۹۹۳ء) وہ عنصر تھا جو سلطان کو خدا کے سامنے ذمہ دار ٹھہراتا اور اسی بنا پر وہ مستأمن کو اپنے عہد کی یقین دہانی کرتا۔ عہدنامے کا اسلوب بہت خوبی سے J. Porter نے Observations (لندن ۱۷۷۱ء، ص ۳۶۲) میں بیان کیا ہے۔ سلطان کو اس بات کا امتیاز حاصل تھا کہ وہ یک طرفہ اس امر کا فیصلہ کرے کہ مستأمن نے کب "دوستی اور اخلاص" کا عہد توڑا اور کب سے اس کے نتیجے میں عہدنامہ باطل قرار پایا۔ یہی وجہ تھی کہ ان فرامین وغیرہ میں جو عثمانی حکام کو جاری کیے گئے، ہمیشہ یہ جملہ موجود ہوتا تھا کہ مستأمن نے وعدہ کیا ہے کہ اس کا رویہ دوستانہ اور وفادارانہ ہوگا (dostluk ve Sdakat Uzere)۔ تمام بیرات (معاہدوں) کی طرح کے "عہدناموں" کے لیے اس بنا پر کہ وہ کسی مخصوص سلطان کی طرف سے شخصی طور پر عطا کیے جاتے تھے، لازم تھا کہ اس کا جانشین ان کی برقراری کا اعلان کرے۔

"عہدنامے" کی منظوری سے پہلے عثمانی حکام درج ذیل امور کو مدنظر رکھتے: (۱) فقہ کے اصول؛ (۲) درخواست گزار ملک کی طرف سے حاصل ہونے والے سیاسی فائدے؛ (۳) سلطنت (عثمانیہ) کے اقتصادی اور مالی مفادات۔ اس سلسلے میں فیصلہ کن عوامل بالعموم یہ ہوتے: مسیحی دنیا میں سیاسی حلیف پیدا کرنے کے مواقع، کم یاب اشیا اور خام مال مثلاً کپڑے، ٹن اور لوہے کا حصول اور بالخصوص درآمدی محصول کے ذریعے آمدنی میں اضافہ جو کہ سرکاری خزانے میں غیر ملکی کرنسی کے حصول کا اہم ترین ذریعہ تھا۔ متعلقہ یورپی طاقت، اپنے سفارتی عملے یا اپنے تاجروں سے مشاورت کے بعد، عہد نامے میں ایسی شرائط شامل کرنے کی کوشش کرتی جنھیں وہ مفید مطلب

سمجھتی۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا کہ وہ عثمانی بندرگاہوں کے مقاطعے کی دھمکی دے کر اپنی مرضی منوانے کی سعی کرتی۔ اگر عہدنامے کی تکمیل کے بعد محسوس ہوتا کہ نئے مسائل کی بنا پر مزید ضوابط کی ضرورت پیش آرہی ہے تو یہ مسائل اضافی خط شریف کے ذریعے حل کر لیے جاتے اور انھیں نئے تحریر شدہ عہدنامے میں درج کر دیا جاتا۔ (بطور مثال ۱۶۷۵ء/۱۰۸۶ھ کی انگریزی مراعات) کسی تضاد کی صورت میں عہدنامہ مقامی طور پر لاگو قوانین، فرامین اور ضوابط پر حاوی ہوتا۔ کئی ایسے فرامین کا سراغ ملتا ہے جنھیں دوسرے احکام کے ذریعے "عہدنامے" سے متضاد ہونے کی بنا پر منسوخ کردیا گیا تھا (مثلاً، لندن پبلک ریکارڈ آفس Sp.105/216، 1111/1699 کا فرمان) "عہدنامے" کی تکمیل کے بعد سلطان متعلقہ سرکاری حکام کو فرمان جاری کرتا جس میں انھیں اس کے نکات سے مطلع کیا جاتا اور اس کی بجا آوری کا حکم دیا جاتا۔

یہ بات معنوی طور پر تسلیم شدہ تھی کہ متعلقہ مراعات کے بدلے میں مطلوبہ فوائد حاصل ہوں گے اور اگر یہ فوائد حقیقت کا روپ اختیار نہ کرتے تو مسلمان حکمران کے لیے یہ کہنے کا موقع پیدا ہوجاتا کہ "دوستی اور اخلاق" کی پیشگی شرط توڑ دی گئی ہے (دیکھیے: Latrie، Mas traites de paix، ص۱۱۴ـ۱۱۵)۔ جب وینس والے، وینس میں کام کرنے والے مسلمان تاجروں کی بری اور بحری راستے سے بحفاظت نقل و حرکت کی ضمانت نہ دے سکے (اس کے لیے دیکھیے: A. sagredo F. Berchet، در Fondaco dei Turchi in Venedikte Venedik' deTurk ticaret merkesi، در Belleten، ۱۲۹/۳۲) تو عثمانی حکومت نے بطور تنبیہ باہمی تحفظ کے سلسلے میں انھیں ان کی ذمہ داری یاد دلائی (دیکھیے: رستم پاشا کا مراسلہ، شائع کردہ ت۔ گوک بلگن، در Belgeler، ۲/۱، ۱۹۱ توران، کتاب مذکور؛ اناطولیا کے ترکمان حکمرانوں کی طرف سے عطا کی گئی مراعات کے ذیل میں) اور عثمانی عہد ناموں میں متبادل ذمہ داری کا اصول حسب ذیل امور کے سلسلے میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا گیا تھا: سمندر میں پہنچنے والے نقصان کی تلافی، قرضے کی انفرادی ذمہ داری، بھگوڑے مقروض کی گرفتاری اور جہاز کی تباہی کا نشانہ بننے والوں کی زندگی اور سازوسامان کی حفاظت (دیکھیے ۹۴۷/۱۵۴۰ء کی وینسی مراعات، شائع کردہ گوک بلگن، در Belgeler، ۲۲۸ـ۲۵۰، ۲/۱) باہمی لین دین کے اس اصول نے بالخصوص عثمانی سلطنت کے ذمی باشندوں (یہود، ارمنی، یونانی اور سلاوی) کو یورپ میں تجارتی معاملات میں مصروف رکھا۔ مشرقی یورپ خصوصاً پولینڈ میں لیونٹ (Levant) کی ساری تجارت ایسے ذمیوں کے ہاتھ میں چلی گئی، جنھیں سلطان کا تحفظ میسر تھا۔ بہت سے ذمی لیونٹ کی بندرگاہوں میں مغربی تاجروں کی ملازمت، بحیثیت ترجمان، دلال اور کارندہ کرنے کے بعد، وینس اور لگھورن میں مغربی یورپی تاجروں کے حریف بن گئے، حتی کہ وینس والے اور فرانسیسی ان کی سرگرمیوں کو محدود کرنے کے امکانات پر غور و فکر کرنے لگے (H. Inalcık، Capital Formation in the Ottoman Empire، Roux، ص ۱۵۳؛ Parter، ص ۳۳۳، ۳۳۷، J. Econ. Hist، ۲۹ (۱۹۶۹ء): ۹۷ـ۱۴۹).

بحیرۂ ایڈریاٹک کے ساحل پر کروشیا کی ایک بندرگاہ کے علاقے کے لوگ خراج گزار کی حیثیت میں، عثمانی تحفظ سے سب سے زیادہ متمتع ہوتے تھے، اس طرح باہمی لین دین ایک حقیقت تھی جس سے پوری سلطنت فائدہ اٹھاتی تھی۔

ا۔ مستامن طبقات کا قیام اور ان کے حقوق: کسی عثمانی شہر یا بندرگاہ میں مقیم غیر ملکی تاجر عثمانی حکام کے

ساتھ معاملات کے لیے اپنا ایک نمائندہ منتخب کر سکتے تھے، جو کئی طرح سے موسوم ہوتا، مثلاً بیلو (ترکی: بلیوز)، قونصل (ترکی: قونصولس) یا (فلورنس والوں کے لیے) امینو (ترکی: امین)۔ سلطان اس نمائندے کو بیرات (عہد نامہ) عطا کرتا، جس میں اس کے فرائض اور اختیارات کا تعین کیا جاتا۔ اس طرح سرکاری طور پر منظور شدہ ایک گروہ (طائفہ یا ملت) وجود میں آیا۔ اس طریق کار کا تقابل [پرانے زمانے کے] ہم پیشہ لوگوں میں کتخدا یا کسی مذہبی رہنما (پٹری آرک، بشپ وغیرہ) کے انتخاب سے کیا جاسکتا ہے۔ ابتدائی چند صدیوں میں عثمانی حکومت کا مستامن طبقوں کے بارے میں یہی نقطہ نظر تھا، مثلاً ۱۰۴۴ھ/۱۶۳۴ء میں سلطان نے خط شریف کے ذریعے Comte de Cesy کو شاہ فرانس کی طرف سے کسی اطلاع کی آمد کے بغیر فرانسیسی سفیر مقرر کر دیا (Tongas، ۳۲_۳۳)۔ بہرحال ۱۶۰۰ء کے لگ بھگ، جب دوسری مغربی اقوام نے خصوصی مراعات حاصل کرلیں تو انہوں نے نئے تصورات کی درآمد کا آغاز کیا اور تاجر طبقات کے لیے مکمل ملکی قوانین سے استثنائی حیثیت حاصل کرنے میں لگ گئے اور اس طرح تنازعات کو ہوا دی۔ یہ صحیح ہے کہ عثمانیوں نے ان طبقات کو اپنے مخصوص قلعہ بند علاقوں میں قیام پذیر خود مختار نو آبادیاں بننے کی کبھی اجازت نہ دی، جیسا کہ صورت حال بوزنطینی سلطنت اور گولڈن ہورڈ کے علاقہ جات میں ہوتی تھی، پھر بھی بعض اوقات کسی ایسے طبقے یا گروہ کی اپنی ملکی حکومت یا کمپنی اس طبقے کے اندرونی معاملات چلانے یا اس پر اپنا کنٹرول رکھنے کے لیے مجموعہ ضوابط ترتیب دیتی تھی (فرانسیسیوں کے لیے دیکھیے: Comete
Un type P.Masson: Memoires : de Saint Priest
Vierteljsd, در ،de: reglementation Commerciale;
1. Soz und Wirt-gesch F.Ch. Roux, Les
: Hist. du, R. ص۱۷۱_۱۹۳؛ ۷: ۲۴۹-۲۹۵، Echelles
Pais Commerce de Marseille، ۵: ۱۹۹_۲۳۷؛ وینس:
انگریزی اور ولندیزی طریق کار کے لیے دیکھیے:
Consuls and Nations in the N.Steensgaard
The Scandinavian Economic History در ،Levant
Review، ۱۵/۱_۲، (۱۹۶۷): ۱۳_۳۵).

گیارھویں/سترھویں صدی میں مغربی ممالک نے عثمانی حکومت پر، قونصل کی حیثیت کے متعلق اپنی مخصوص توضیحات لاگو کرنے کی کوشش کی جس کا مقصد یہ تھا کہ مراعات خصوصی میں ایسی شقوں کا اندراج کیا جائے جو قونصل کو سفیر کا نائب قرار دیں: یہ کہ اُسے قید نہ کیا جا سکے، اس کے خلاف مقدمات، فیصلے کے لیے باب عالی کو پیش کیے جائیں اور یہ کہ صرف سفیر ہی اسے ہٹا سکے یا اس کی جگہ کسی دوسرے آدمی کو مقرر کر سکے (مثال کے لیے دیکھیے: انگریزی مراعات ۱۰۱۰ھ/۱۶۰۱ء در فریدون: منشآت، ۲، ۵۵۰)۔ پہلے پہل استانبول میں مقیم سفرا کے ساتھ قونصلوں اور بندرگاہوں میں تجارتی دلالوں کا تقرر، مرکزی حکومت کے ساتھ ملت کے باقی معاملات کی طرح صرف سفیر کے توسط سے انجام پاتے تھے۔ سفرا کے اپنی حکومتوں اور اپنی اقوام کی ملتوں کے ساتھ تعلقات، مختلف ممالک وینس، فرانس، انگلستان اور ہالینڈ کے لحاظ سے ممیز و ممتاز ہوتے تھے (تفصیلات کے لیے دیکھیے Steensgaard: کتاب مذکور)۔

بیرات کی رو سے قونصل کو اپنی ملت، [کے لوگوں] کے معاملات کی نگرانی کا اختیار حاصل ہوتا۔ وہ درآمدی اشیا کو رجسٹر کرتا اور سفیر اور قونصل کی خاطر مناسب واجبات جمع کرتا، اس کی قوم کا کوئی جہاز اس کی منظوری کے بغیر بندرگاہ سے روانہ نہیں ہوسکتا تھا اور وہ اپنے

افراد قوم کے مابین، اپنے ملکی قوانین وروایات کے مطابق تنازعات حل کرتا اور مقدمات کا فیصلہ کرتا۔ اس کی ذات، اس کے ملازمین اور مویشی اس کی رہائش گاہ، شاہراہ اور شب باشی کے مقامات پر مداخلت سے محفوظ ومامون ہوتے اور اس کی ذاتی اشیا محصول سے مستثنیٰ ہوتیں (ایک سفیر کے برات (عہد، معاہدے) کی مثال کے لیے دیکھیے London، PRO SP'، ۳۳۴/۱۰۵، برائے ۱۰۳۹ھ/۱۶۲۹ء)۔ ان فرائض کی انجام دہی کے لیے وہ عثمانی حکام کی امداد حاصل کرسکتا تھا (یہ اختیار ان اسباب میں سے ایک تھا، جو اس کے لیے برات کے حصول کو لازم قرار دیتا)۔ سفیر اور قونصل میں سے ہر ایک کو ایک چوڈش (نوکر) اور ایک یا ایک سے زیادہ ینی چری (فوجی) دیے جاتے (اسے یزکچی بھی کہا جاتا تھا؛ دیکھیے: Turk Ingiliz munasebetleri:Kurat، ص ۱۹۷ دستاویز).

"قانون کی فرویت" کے تصور پر مبنی قونصل کا قانونی اختیار (وینسی مراعات، ۹۲۷ھ/۱۵۲۱ء کی دفعہ ۱۲؛ فرانسیسی مراعات ۹۷۷ھ/۱۵۶۹ء کی دفعہ ۲؛ انگریزی مراعات ۹۸۸ھ/۱۵۰۸ء کی دفعہ ۱۶؛) ایک ایسا اصول ہے جس کا تعلق اولیں مراعات خصوصی سے ہے، (Mas Traitesl Latric، ص ۸۷-۸۹)۔ فرانسیسی حکومت نے، عثمانی سلطنت میں اس کی تشکیل تفصیلی قوانین وضوابط سے کی تھی (K.Lippmann: Die Konsularjurisdiction im Orient، لائپزگ ۱۸۹۸ء؛ A.Benoit: Etude Sur les Capites Lation، تسی ۱۸۹۰ء)۔ کسی مستامن اور مسلمان کے مابین معاملات ومقدمات عثمانی عدالتوں میں سنے جاتے۔ عہد ناموں میں کئی نئی دفعات شامل کی گئیں تاکہ مستامن کے ساتھ عدالتوں میں منصفانہ سلوک کو یقینی بنایا جاسکے۔ عدالتی کارروائی صرف ان لین دین کے معاملات میں کی جاسکتی تھی جن کا اندراج ماضی کے رجسٹر میں کیا جاچکا ہو اور جن کے بارے میں حجت پیش کی گئی ہو (فرانسیسی مراعات، ۹۷۷ھ/۱۵۶۹ء، دفعہ ۶؛ انگریزی مراعات ۹۸۸ھ/۱۵۸۰ء، دفعہ ۴)۔ اس وقت تک کسی مقدمے کی سماعت نہیں ہوسکتی تھی جب تک کہ مستامن کا ایجنٹ موجود نہ ہو (وینسی مراعات دفعہ ۷؛ فرانسیسی مراعات دفعہ ۱۱؛ انگریزی مراعات، دفعہ ۱۵)۔ کسی مستامن اور ذمی کے مابین معاملے میں ذمی کی حلفی شہادت قبول کی جاتی (وینسی مراعات، دفعہ ۲۳)۔ چار ہزار سے زائد مالیت کے مقدمات اور اپیلوں کی سماعت صرف دیوان ہمایوں میں ہوسکتی تھی (انگریزی مراعات، ۱۰۱۰ھ/۱۶۰۱ء، دفعہ ۲۳)۔ جھوٹے گواہوں کے الزامات سے پیدا شدہ معاملات کی سماعت نہ ہوتی (فرانسیسی مراعات، دفعہ ۷)۔ جب کہ نویں صدی ھ/پندرھویں صدی اور دسویں صدی ھ/سولھویں صدی میں مستامن اکثر وبیشتر ان معاملات میں بھی عثمانی عدالتوں سے رجوع کرتے تھے جو ان کے اپنے مابین درپیش ہوتے (دیکھیے: Belleten، ۴۴/۹۳، ص ۷۱) بعد کے برسوں میں، بعض اوقات کمتر فیس کے پیش نظر مسلمان قونصلر عدالتوں کو ترجیح دیتے (Sleengaard، ص ۲۳).

۹۴۳ھ/۱۵۳۶ء کے مسودہ مراعات خصوصی (دیکھیے: ذیل) کے مطابق ایک مستامن کے لیے جو عثمانی مقبوضات میں رہائش پذیر ہوجائے دس سال کے بعد یہ ضروری تھا کہ وہ ذمی کا درجہ حاصل کرے اور جزیہ ادا کرے (اگرچہ حنفی فقہ کے مطابق اُسے مستامن رہنے کی اجازت صرف ایک سال کے لیے ہوتی۔ موقوفاتی، ۱: ۳۴۸)۔ عملی طور پر عثمانیوں نے مستامن تاجروں کے سلسلے میں کوئی ضابطہ نافذ نہیں کیا کیوں کہ وہ اکثر وبیشتر آتے جاتے رہتے تھے، بہرحال وقتاً فوقتاً ایسی کوششیں کی جاتی رہیں کہ انہیں جزیہ ادا کرنے کا پابند بنایا جاسکے (مثلاً ۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء میں، دیکھیے: Belin: Capitulation of Les، ص

۸۹، wood: ص ۵۰؛ نیز متاخر کے لیے دیکھیے باش وکالت ارشوی، Francalu.Dyy عدد ۲۶ میں ربیع الثانی ۱۰۵۹ اور رجب ۱۰۶۱ء)۔

استانبوں کے بعد بہت سے غیر ملکی سمرنہ [موجودہ ازمیر] میں مقیم تھے۔ یہاں (دسویں/سولھویں صدی کے اختتام کے بعد) آباد ہونے والوں میں زیادہ تر انگریز، فرانسیسی، ولندیزی اور کچھ وینس والے تھے ان میں سے صیدا میں فرانسیسی، حلب میں فرانسیسی، وینسی، انگریز اور ولندیزی، سالونیکا میں (۱۰۹۶ھ/۱۶۸۵ء) کے بعد فرانسیسی اور بعد میں دوسری قومیں، قاہرہ میں فرانسیسی، وینسی اور کچھ عرصے کے لیے انگریز آباد تھے۔ یہ مفروضہ کہ محمد ثانی نے جینوائی باشندوں کی بہت سی مخصوص مراعات کو باقاعدہ منظوری عطا کی اور یہ مراعات بعد میں لاطینی قوم (Magnifica Communita di pera) ...... کو بھی عطا کی گئیں (دیکھیے: M.A.Belin, Hist: de la Latinite dei Constantinopie) پیرس (۱۸۸۴ء، ص ۱۶۲) ازسرنو جائزہ کا محتاج ہے مختصر: دیکھیے: Belin، کتاب مذکور (عہدنامہ بزبان یونانی) کے اصل متن، محررہ ۲۳ جمادی الاولی ۸۵۷ھ/یکم جون ۱۴۵۳ء (متن کا ذکر Skeat نے کیا ہے)، میں سلطان حافظاً وعدہ کرتا ہے کہ وہ فوج کو استعمال نہیں کرے گا اور فصل کو تباہ نہیں کرے گا [بعض تراجم کے مطابق وہ دیواروں کو بھی تباہ نہ کرے گا] اور یہ جینوا والے وہاں اپنے منتخب کردہ کتخدا کے تحت اپنے مخصوص قوانین و روایات کے مطابق زندگی گزار سکیں گے، لیکن ۳ جون کو ورنہ روانہ ہونے سے پیشتر، جب خلیفہ نے پیرہ (Pera) کا دورہ کیا تو اس نے عوامی سلامتی کے مطالبات کی روشنی میں اپنا ارادہ بدل لیا اور اس نے جگہ جگہ سے دیواروں کو توڑ دیا اور اس طرح عہدنامہ کی اہم شرائط میں سے ایک کو منسوخ کر دیا۔ چنانچہ پیرا مکمل طور پر ایک "عثمانی" شہر بن گیا اور ایک صوبہ دار اور ایک قاضی کی نگرانی میں آ گیا (دیکھیے: استانبول)۔

بالکل ابتدائی عہد سے جنایات (دیکھیے دیت) یا دین کے سلسلے میں ملت کی اجتماعی ذمہ داری کے اصول کو استثنا حاصل تھا (دیکھیے: Mas Latrie، ص ۹۲)۔ اس کے باوجود عثمانی حکومت اپنی پیش رو اسلامی حکومتوں کی طرح، مستأمن طبقے کو ایک اجتماعی تاوان کی ادائیگی کا پابند بناتی تھی۔ یہ ایک قسم کا [سامان کے نقصان کا] ہرجانہ ہوتا تھا، اس صورت میں کہ "مہمان" ریاست، "میزبان" ریاست یا اس کے باشندوں پر بوجھ ڈالتی جو بحری قزاقوں کے حملوں کی وجہ سے درپیش ہوتا اور سرکاری خزانے کو محصولات کے سلسلے میں ناکامی کا سامنا کرنا پڑتا التزام (دیکھیے: ملتزم) یا جعلی کرنسی کی وجہ سے یہ صورت حال پیش آتی (دیکھیے: مثلاً Chardin، Under the lurks، 15:1) عثمانی حکومت کی طرف سے اس کا جواز یہ تھا کہ اس طرح "مہمان ریاست" نے "دوستی اور اخلاص" برقرار رکھنے کے اپنے وعدے کی واضح طور پر خلاف ورزی کی ہے۔ ان محصولات کو عوانیہ Avania (فرانسیسی Avanies) سے مختلف سمجھا جانا چاہیے جنھیں پاشا اپنے مخصوص ذاتی فائدے کے لیے لازمی طور پر وصول کرتے تھے۔ لفظ عوانیہ جو تمام قسم کے جبری اجتماعی محصولات کی نشان دہی کرتا ہے B.Homsy (Les Capilu Lations، ص ۵۷) کے مطابق عربی عوانہ سے ماخوذ ہے، مگر زیادہ امکان یہ ہے کہ اس کی اصل عوان (جبراً وصول کی گئی کوئی چیز) ہے، جس کا مصدر عنی (ع ن ی) ہے۔ "عوارض" سے اس کا تعلق بعید از قیاس ہے۔ پاشاؤں کی طرف سے وصول کیے جانے والی عوانیہ (Avania) کے بارے میں مرکزی حکومت کا رویہ متعلقہ قوم کے ساتھ تعلقات کی مناسبت سے مختلف انداز کا ہوا

کرتا تھا۔ سلطنت عثمانیہ کے سرکاری محافظ خانوں میں ایسی دستاویزات موجود ہیں جن میں عوانیہ (Avania) کے معاوضہ کی ادائیگی کے احکام کا ثبوت ملتا ہے۔ (باش وکالت اوشوی: *Ecnebi defterleri DHY*)۔ ایسی مساعی کو روکنے کی خاطر اجنبی حکومتیں مراعات [= کے عہد ناموں] میں نئی شقیں شامل کرائیں (فرانسیسی مراعات ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۳ء، اور انگریزی مراعات، دفعہ ۲۰، ۳۰، عموی طور پر avanias کے لیے دیکھیے: Svoronos، ص ۶۵_۶۶؛ Masson، ۱: ۲/۱؛ Roux، ص ۵۳_۵۶)۔ عوانیہ کے مطالبات کے بارے میں سفرا اور قونصل اپنی قوم کی طرف سے مناقشہ کیا کرتے۔ اپنی قوم کی تجارتی اشیا پر عائد شدہ عوانیہ کی ادائیگی کے لیے، قونصلوں کی جانب سے جمع کیے جانے والے لگان نے بعد میں ایک مستقل صورت اختیار کرلی۔ وینس والے بعض درآمدی سازوسامان بالخصوص کپڑے پر ایک فیصد ٹیکس عائد کرتے (دیکھیے: موزۂ بریطانیہ، فہرست مخطوطات، Ms.OR، عدد ۹۰۵۳ ورق۲۸۲) فرانسیسی کسی عثمانی بندرگاہ پر سامان اتارنے والے جہاز سے سامان کے ٹنوں کے گنجائش کے مطابق ایک مقررہ فیس وصول کرتے (Svorono، ص ۷۰- ۱۷۵؛ Msson، ۱: ۱۷۶)۔

(۲) افراد کے حقوق و مراعات: عہد ناموں میں نئی دفعات کے اندراج سے انفرادی تاجروں کی مراعات میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ یہ عملی طور پر تسلیم شدہ حقوق مستامنوں نے طویل دباؤ کے ذریعے حاصل کیے اور وقتاً فوقتاً ان کا اندراج مراعات میں بطور ضابطہ قوانین ہوتا رہا (ان دفعات کے لیے دیکھیے: Mas Latrie، ص ۸۳_۱۱۶)۔

امان جو کسی حربی کو بغیر غلام بنائے یا اس کا سازو سامان بطور مال غنیمت حاصل کیے دارالاسلام کے اندر سفر کا حق دیتی ہے، ساری عثمانی سلطنت کے لیے (بالجملہ ممالک عثمانیہ کے لیے) قانونی جواز رکھتی تھی، لیکن کسی فرد کی طرف سے دی گئی امان کو عملی صورت دینے کی خاطر، تاکہ مستامن مملکت میں سفر کرسکے ضروری تھا کہ وہ (اپنے سفیر کے توسط سے) سلطان سے ایک خاص اجازت نامہ (اذن ہمایوں) حاصل کرے اور اسے اپنے پاس رکھے (دیکھیے: J.H. Mordtmann، در *Zwei Osmanische Passbriefe*، در *Mog*، ۱: ۱۷۷_۲۰۱؛ Menage، کتاب مذکور، ۱: ۹۶_۹۹) اسے مرورنامہ کہا جاتا تھا۔ اس قسم کے اجازت نامے کو جو کسی قاضی یا دوسرے سرکاری اہلکار کا جاری کیا ہوا ہوتا "یول تذکرہ سی" کہا جاتا تھا (ان کے لیے دیکھیے: وینس مراعات ۹۲۸ھ/ ۱۵۲۱ء دفعہ ۲۱)۔ فی الحقیقت مستامن بالعموم چند مخصوص بندرگاہوں اور مخصوص علاقوں اور خان [سرائے] میں رہائش رکھ سکتے تھے۔ صیدا کے یہ تاجر اپنے "خان" تک محدود ہوتے (۱۰۵۹ھ/۱۶۴۹ء کی ایک دستاویز کے لیے دیکھیے: Francalu DHY، ۱/۲۹)، مگر دوسرے مقامات سمرنا [ازمیر]، حلب اور غلطہ میں انہیں نقل و حرکت کی زیادہ آزادی حاصل تھی۔ قضاۃ کے رجسٹروں سے غیر ملکیوں کو غلام بنانے کے کئی واقعات کا سراغ ملتا ہے کسی قسم کی ایذا رسانی سے بچاؤ کی خاطر مخصوص ہدایات کے تحت انہیں مسلمانوں جیسا لباس پہننے اور ہتھیار رکھنے کی اجازت ہوتی۔ عثمانی اہل کار مستامن کی رہائش گاہوں کی تلاشی صرف اس صورت میں لے سکتے تھے کہ جب وہاں بھگوڑے مجرموں یا غلاموں کو پناہ دی گئی ہوتی یا غیر قانونی اشیا چھپائی گئی ہوتیں۔ اس مخصوص معمول کے غلط استعمال کی بنا پر نئی قانونی دفعات کی ضرورت پیش آئی (مثلاً فرانسیسی مراعات ۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء، دفعہ ۶۵)۔

جہاں تک مستامن کی ملکیتی اشیا کا تعلق ہے، اگر وہ عثمانی سلطنت میں مر جاتا اور وصیت چھوڑ جاتا تو

اس کی جائیداد اس کے مقرر کردہ وارث کو مل جاتی، لیکن اگر بلاوصیت اس کی موت واقع ہو جاتی، یا اس کے ورثا کسی اور مقام پر رہائش پذیر ہوتے تو اس کی جائیداد بطور وقف قاضی کی تحویل میں چلی جاتی اور پھر وہ اسے قونصل یا مرنے والے کے شرکا اور دوستوں کے سپرد کر دیتا۔ یہ شق ایک فقہی اصول کے طور پر اور ایک علیحدہ قانونی دفعہ کے طور پر عثمانی ضابطہ قوانین میں شامل کر لی گئی تھی (دیکھیے: TOEM، برائے ۱۳۲۹ھ، ص ۵۲).

(۳) بحری راستے کے لیے امان کا حصول: بحری راستے سے سفر کے لیے امان کے اصول سے حاصل کردہ ضمانتوں کا فقہ کی پرانی کتابوں میں واضح تصور نہیں ملتا (دیکھیے: مجید خدوری، ص ۱۰۹_۱۱۷)، بلکہ ان کی نشان دہی خصوصی مراعات سے متعلق ابتدائی قوانین میں ہوتی ہے (Mas. Latrie، ص ۹۷)، چنانچہ جب کبھی مستامن کو کسی مسلمان جہاز کی طرف سے خطرہ ہوتا تو وہ امان کے اصول کے اطلاق کا حق دار قرار پاتا۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ برابر کے تجارتی حقوق کا اصول زیادہ وضاحت کے ساتھ ان دفعات میں ملتا ہے جو بحری روابط سے تعلق رکھتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عثمانیوں کے نزدیک ان کا اقتدار اعلیٰ درج ذیل مقامات تک محیط تھا: بحیرہ ایجین، بحیرہ اسود، بحر احمر، آبنائے باسفورس اور (درۂ دانیال) اور آبنائے اوٹرانٹو (دیکھیے: ۹۲۸ھ/۱۵۲۱ء معاہدہ وینس) یا دوسرے لفظوں میں وہ سمجھتے تھے کہ یہ سمندر دارالاسلام کا ایک جز ہیں۔ ۱۱۵۹ھ/۱۷۴۶ء میں آسٹریا کی جنگ تخت نشینی کے دوران میں عثمانیوں نے فرانسیسی اور برطانوی جہازوں کو موریا کے مشرقی سرے سے لے کر صقلیہ (سسلی) اور پھر دور مصر تک پھیلے ہوئے مغربی حصے تک جنگی اقدامات کرنے سے روکے رکھا۔ ۱۱۰۹ھ/۱۶۹۷ء میں جنگی انداز کے تمام مظاہرے، عثمانی بندرگاہوں سے بہت دور تک ممنوع قرار دے دیے گئے تھے (sp.Pro، ص ۱۰۵، دستاویز برائے سال ۱۱۰۹ھ/۱۶۹۸ء)۔ اولین خصوصی مراعات کی طرح عثمانی عہد ناموں میں بھی مستامن کو سمندر میں آزادانہ جہاز رانی اور مسلمانوں کے جہازوں کی طرف سے حملوں کے خلاف تحفظ، اسلامی بندرگاہوں میں لنگر انداز ہونے اور کسی بھی ساحلی مقام سے پانی اور اشیاے ضرورت کی فراہمی، جہازوں اور ان کے عملے کو محاصل کی ادائیگی سے استثنا، سمندر میں یا ساحل پر امانت اور تحفظ، زمین پر مجبوراً اترنے کی صورت میں ذات اور ملکیتی اشیا کی سلامتی، بحری قزاقوں کے خلاف مشترکہ مساعی اور قزاقی کی صورت میں نقصان کی تلافی کی ضمانت دی گئی تھی (۹۲۸ھ/۱۵۲۱ء کی وینسی مراعات، دفعہ: ۴، ۵، ۷، ۱۳، ۱۴، ۲۲، ۲۵، ۲۶؛ فرانسیسی مراعات ۹۷۷ھ/۱۵۶۹ء، دفعہ ۱، ۲، ۱۳، ۱۵، ۱۷؛ برطانوی مراعات ۱۰۸۶ھ/۱۶۷۵ء، دفعہ ۱، ۳، ۴، ۶، ۱۷، ۱۹)۔ جب تک بربری بحری قزاق عثمانی اقتدار اعلیٰ کے تحت تھے۔ ان کے خلاف محافظت کی خاطر نئی دفعات ترتیب دی گئیں (فرانسیسی مراعات ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء کی شق ۱۹_۲۰؛ برطانوی مراعات ۱۰۸۶ھ/۱۶۷۵ء کی دفعہ ۴۷)۔ جب گیارھویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں مستامن جہازوں کو عثمانی بندرگاہوں تک مسافروں اور سامان کی بار برداری کی اجازت مل گئی تو اس کو قانونی شکل دینے کے لیے نئی دفعات کا اضافہ کیا گیا (مثلاً انگریزی مراعات ۱۰۸۶ھ/۱۶۷۵ء، دفعہ ۴۱_۴۴).

(۴) آزادئ نقل و حمل اور اشیا کی بیع و شراء کی ضمانتیں:

ان معاملات کو بالعموم، امان کی ادائیگی کے اعلان کے فوراً بعد اولیں دفعات میں سمجھا جاتا اور بعد میں اضافی دفعات کا اضافہ کر دیا گیا، جو بدمعاملگی سے متعلق تھیں۔ یہ مقامی حکام اور عثمانی جہازوں کے افسران کے

ممنوعہ یا غیر قانونی طور پر درآمد کی جانے والی اشیا کی تلاشی کے حقوق کو محفوظ رکھتی تھیں (قانون کی خلاف ورزی سے متعلق ایسی دفعات یہ ہیں: فرانسیسی مراعات: ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۴ء، ۳۰، ۳۲، ۳۳؛ انگریزی ۱۰۸۶ھ/۱۶۷۵ء، ۱۷، ۲۰، ۳۳، ۵۳)۔ یہ تسلیم شدہ امر تھا کہ جہازوں کی استانبول اور باسفورس میں تلاشی کے بعد، گیلی پولی میں ان کی دوبارہ تلاشی نہیں لی جائے گی (وینسی مراعات، ۹۲۸ھ/۱۵۲۱ء، دفعہ ۲۶)۔ کبھی کبھار ایسا ہو جاتا کہ کوئی کسٹم آفیسر تاجر کو اس کی مرضی کے خلاف سامان جہاز سے اتارنے پر مجبور کر دیتا (اس کے لیے دیکھیے دفعہ ۱۷، فرانسیسی مراعات: ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۴ء)؛ اس صورت میں مقامی تاجر ساز باز کر لیتے یا اپنی مرضی کے مطابق اشیا خریدنے کے لیے (دفعہ ۳۳ و ماقبل، انگریزی دفعہ ۵، ۱۰۸۶ھ/۱۶۷۵ء) یا اپنی قیمت پر فروخت کے لیے دباؤ ڈالتے (Framlalu: *DHY*، عدد ۱/۲۶)۔

غیر ملکی تاجروں کو کئی قسم کی رکاوٹیں درپیش ہوتیں مثلاً جب دولت عثمانیہ، وقتاً فوقتاً اپنی ملکی مارکیٹ کو مندی سے بچانے کی خاطر یا مختلف اجناس پر اجارہ داری "یا التزام" کے لیے بعض اشیا (خصوصاً دالیں، چمڑا، کپاس اور دھاتوں) کی برآمد کو ممنوع قرار دے دیتی تو اس کی بنا پر مراعات خصوصی میں نئی شقوں کے اضافے کی ضرورت پیش آتی (دیکھیے: فرانسیسی دفعہ ۱۴، انگریزی، دفعہ ۵۳)۔ اگرچہ اس کا عمومی علاج یہ ہوتا کہ منظم طور پر غیر قانونی درآمد و برآمد کا طریقہ اپنایا جاتا (Masson، ۱: ۲۱۷)۔

اپنے اولین عہدناموں میں عثمانی حکام اس مجوزہ امر پر مطمئن رہے کہ کسٹم اور دوسرے محاصل معمول کے طریق عمل اور مروجہ ضوابط (عادت و قانون) کے مطابق، معین شرح فیصد کا اظہار کیے بغیر، نافذ العمل ہوں گے۔ چنانچہ محمد ثانی کو درآمدی محصول کی شرح دو فیصد سے چار فیصد تک اور بالآخر اپنے دور اقتدار کے اختتام پر پانچ فیصد تک لے جانے میں کوئی دقت پیش نہیں آئی، لیکن عثمانی چنگی کی شرح، درآمد کرنے والے کے رتبے، اجناس کی نوعیت اور علاقہ نفاذ کے مطابق مختلف ہوتی تھی۔ پھر یہ واضح طور پر مملکت میں راہ داری کے سامان سے بھی ممیز نہیں ہوتی تھی (دیکھیے: گمرک)۔

ان متناقضات کی بنا پر مناقشات ابھرتے رہتے اور مستامن تین فیصد کی کم از کم شرح چنگی کسی دقت کے بغیر حاصل کر لینے میں کامیاب ہو جاتے (ایسے معاملات کی تاریخ کے لیے دیکھیے: Wood، ص ۲۷)۔ نیز دوسرے محاصل میں استثنا بھی حاصل کر لیتے (مثلاً بطور خاص "قصابیہ" یا "قصاب آقچسی"، مصدریہ، رفتیہ، بیکچی، باج وغیرہ کے لیے دیکھیے: گمرک)۔ مالیاتی محکمے کے کلرکوں اور دوسرے ملازمین کو ادائیگی کے رواجی عمل کی بنا پر سرکاری شرح چنگی تین فیصد سے ساڑھے چار فیصد تک جا پہنچی۔ بعض اجناس پر اضافی محصول بھی لاگو ہوتے۔ کپاس پر قنطار رسمی، ریشم پر میزان رسمی، انگوری بکری کی اون پر تمغہ رسمی وغیرہ۔ پھر ہر جہاز کو ایک مقررہ رقم (پہلے تین سو آقچے، گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں نو ہزار چھ سو آقچے تک) بندرگاہ کے بڑے افسروں کو ادا کرنا پڑتی۔ اس کا نام سلامک یا سلامتیہ ہوتا۔ مستامن تاجروں کو توضیح کے طور پر اپنے سفر اور قونصلوں کی اعانت کے لیے بھی اڑھائی فیصد تک ادائیگی کرنا پڑتی۔ یہ سب ادائیگیاں، اصل محصول چنگی کے ساتھ مل کر عملی طور پر مجموعی شرح کو کم از کم نو فیصد تک پہنچا دیتیں۔ تنازعات سے بچنے کی خاطر سفیر آخرکار متعین چنگی کے حصول کا اہتمام کرتا اور اسے اپنی ملکی مراعات میں شامل کرا لیتا (دیکھیے مثلاً: ۱۰۸۶ھ/۱۶۷۵ء کی انگریزی مراعات، دفعہ ۶۲-۶۵)۔

(ب) تاریخی جائزہ (۱) اطالوی جہاز ران ریاستوں کا

دور (۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء۔۹۷۷ھ/۱۵۶۹ء):

اناطولیا کے سلجوقی سلاطین نے صقلیہ اور وینس کی حکومتوں کو ۶۰۳ھ/۱۲۰۷ء سے تجارتی حقوق عطا کر رکھے تھے (O-Turan، انقرہ ۱۹۵۸ء، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۱)۔ اب تک موجود قدیم ترین عہدنامہ کا متن، ذوالقعدہ ۶۱۶ھ/جنوری ۱۲۲۰ء سے تعلق رکھتا ہے (Tafel and Tnomas O-Turan، ص۱۲۳۔۱۲۷) ۱۲۲۵ء میں قونیہ میں ایک فرانسیسی تاجر کے سلسلے میں (دیکھیے: گیلی پولی).

جب عثمانی پہلے پہل ۷۵۳ھ/۱۳۵۲ء روملی میں داخل ہوئے تو ان کے تعلقات جینوا کے ساتھ دوستانہ تھے (جو اس وقت وینس کے ساتھ برسرِ پیکار تھا) اور انہوں نے جینوا کو اولیں عثمانی مراعات عطا کیں۔ اگرچہ اس دستاویز کا پہلا متن اب دستیاب نہیں ہے، مگر ۱۹ جمادی الاولی ۷۸۹ھ/جون ۱۳۸۷ء کا متن محفوظ ہے (لاطینی متن کے لیے دیکھیے: Silvester de sacy: Notices et extaits Atti della soc Lig، در M.Belgrano، ۱۳:۱۴۶۔۱۴۹)۔ اناطولیا کے کسی ترکمان حکمران کی طرف سے کسی لاطینی ریاست کو دی گئی قدیم ترین تجارتی رعایت وہ ہے جو مقدس اتحاد (یعنی پاپائی مملکت، وینس، رہوڈز کے سورماؤں اور صقلیہ) اور آیدین اوغلو خضر بیگ کے مابین ۱۳۴۸ء کے معاہدہ صلح میں موجود ہے (متن در Tafe' and Thoma، ۳۱۳:۴)، مگر رہوڈز کے تاجر ۷۱۱ھ/۱۳۱۱ء سے ریاست میں مصروفِ کار تھے اور اس سلسلے میں ایک تجارتی معاہدہ بھی طے پایا تھا۔ "وینشی" قونصل خانے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں عیسوی کے وسط میں آیا تولوق (Altoluogu) میں اور Palatia (بلت) میں قائم کیے گئے تھے (Heyd، ۵۴۵:۱) جب بایزید اول کے زمانے میں یہ مقامات عثمانی اقتدار میں آگئے تو سلطان نے مذکورہ مراعات کی توثیق کی اور انہیں "اناطولیا اور رومیلیا میں اپنے تمام مقبوضات تک بحری و بری راستوں کے ذریعے وسعت دے دی (متن، در G M.Thomas: Diplomatarium، ج ۲، عدد ۱۳۴) اورنہ کے عثمانی اقتدار میں آنے کے زمانے سے (۷۶۲ھ/۱۳۶۱ء) وینس سلطان سے مراعات کے حصول کی کوشش کر رہا تھا (Etudes Byzantines'I Bratianu، پیرس، ص۱۶۷، ۱۹۳۸ء)۔ ۷۸۶ھ/۱۳۸۴ء میں وہ عثمانی علاقوں سے گندم کی درآمد کی اجازت اور عثمانی سرزمین پر ترجیحاً اسکودار بمقابل غلطہ میں تجارتی بستی کے قیام کے لیے سفارتی سرگرمیوں کو آگے بڑھا رہا تھا (Dipl Thomas، F.Thiriet Regesles، ج ۲، عدد ۱۳۱، ۱۱۵:۱، ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء کے صلح نامہ میں وینس کی ریاست اور محمد اول کے دادا مراد اول کے مابین ایک معاہدے کی نشان دہی ہوتی ہے (Dipl Thomas، عدد ۱۷۲)۔ بایزید اول گندم کی ترسیل یا عدم ترسیل کی اجازت کے اپنے اختیار کو وینس کے خلاف سیاسی ہتھیار کے طور پر استعمال کرتا رہا (M.Silbrschmidt، Das orient Problem Leipzig، لائپزگ ۱۹۲۳ء)۔ جنگ انگورا کے بعد خانہ جنگی کے زمانے میں عثمانی تاج و تخت کے دعویداروں نے وینس کے ساتھ صلح جوئی کی ضرورت کو تسلیم کیا۔ سلیمان چلپی نے عملی طور پر اہل وینس کی اعانت طلب کی (Lorga: Notes، ۲۲:۱) اور ۸۰۶ھ/۱۴۰۳ء کے معاہدہ صلح میں پہلی بار اتحاد کے ارکان (وینس، بوزنطین، جینوا اور رہوڈز کے سورماؤں) کو اہم رعایتیں عطا کیں (متن در Dipl Thomas، ج ۲، عدد ۱۵۹)۔ موسیٰ چلپی نے ۱۳ جمادی الاولیٰ ۸۱۴ھ/۳ ستمبر ۱۴۱۱ء میں فرمان میں ان رعایتوں کی توثیق کی (کتاب مذکور، عدد ۱۶۴)۔ اس کے بعد ۱۷ شوال ۸۲۲ھ/۶ نومبر ۱۴۱۹ء (کتاب مذکور، عدد ۱۷۹)، ۱۵ ذوالحجہ ۸۳۳ھ/۴ ستمبر ۱۴۳۰ء (عدد ۱۸۳) اور ۲۵ ذوالقعدہ ۸۴۹ھ/۲۵ فروری ۱۴۴۶ء کے معاہدات ہوئے

F.Babinger و F.Dolger: Mehmed,s ii Isuhester Statsver Trag، در Or- Chr.Per، ۱۵/۳_۴ (۱۹۴۷ء)، ۳۵۰۰_۲۵۸.

محمد ثانی نے اپنے پردادا بایزید اول کی طرح اطالوی نوآباد کاروں کو خراج گزاروں کے درجے تک نیچے لے جانے کی پالیسی کو جاری رکھا۔ اگرچہ ۸۶۷ھ/۱۴۶۳ء اور ۸۸۴ھ/۱۴۷۹ء کی جنگ میں وینسی تجارت کو سخت دھچکا لگا۔ کاروبار مکمل طور پر بند نہ ہوا اور ۴ ربیع الثانی ۸۸۴ھ/۲۵ جون ۱۴۷۹ء کے معاہدے کے تحت (دیکھیے: A.Bombaci، در B2 ۴۷ (۱۹۹۴): ۲۹۸-۳۱۹) اور بایزید ثانی کی طرف سے، اس کی تجدید کے ذریعہ (اختتام ذوالقعدہ ۸۸۶ھ/جنوری ۱۴۸۲ء، اصل مسودہ در Archivio di Stato، وینس) کو پہلی مراعات کے علاوہ کیفہ اور بحیرۂ اسود کے کنارے پر طرابزون میں بھی کاروبار کی اجازت دے دی گئی۔ ۹۰۳ھ/۱۴۹۸ء میں دوبارہ وینس کے خلاف برسرپیکار ہونے سے پہلے عثمانیوں نے نیپلز کے بادشاہوں کو مراعات عطا کیں (S.N.Fisher: The Foreign Ralations of Turkey، اربنہ ۱۹۴۸ء، ص۶۱)۔ عثمانی وینسی معاہدے ۲۳ رمضان ۹۰۹ھ/۲۴ مارچ ۱۵۰۳ء میں ان رعایات کو مزید وسعت دے دی گئی (Marino Sanuto، ۵:۴۲_۴۷)۔ ان کی تجدید سلیم اول نے (۱۲ شعبان ۹۱۹ھ/۱۷ اکتوبر ۱۵۱۳ء) اور سلیمان اول نے (۱۷ محرم ۹۲۸ھ/۱۷ دسمبر ۱۵۲۱ء میں) کی (اصل ترک مسودہ در Achivio di Stato)۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ یکم جمادی الآخرہ ۹۴۷ھ/۲ اکتوبر ۱۵۴۰ء کے معاہدے کے ذریعہ (W-lehmann: Der Friedensvertrag، اوراب [ترکی متن T.Gokbilgim، در Belgeler، ۱/۵۲ء، ص ۱۲۱_۱۲۸) تجارتی مراعات کو عرب علاقوں اور بوسنیا سمیت توسیع دی گئی، مگر طرابزون اور کیفہ کو ان سے خارج کر دیا گیا۔ وینس اور عثمانی سلطنت کے درمیان ۹۷۸ھ/۱۵۷۰ء، ۹۸۰ھ/۱۵۷۳ء میں کشیدہ تعلقات نے اس علاقے میں ایک نئے طالع آزما فرانس تک بحیرۂ روم کے علاقے میں مداخلت کا موقعہ بہم پہنچایا۔ اس وقت تک بحیرۂ روم کے علاقوں، استانبول اور مصر میں تجارتی میدان میں وینس ہی کو غلبہ حاصل تھا (بعد کی وینسی مراعات کے لیے دیکھیے، مراد ثالث، ترکی متن مخطوطہ، کتاب خانہ سلیمانیہ مسودہ مخطوطات افندی، عدد۲۳۶۲، ص۶۳_۷۳، [ربیع الثانی ۱۰۰۴ھ/دسمبر ۱۵۹۵ء] برلن، در J.A Serie، ۸:۲۸۴، ۴۴۲، Noradounghian, 1, 408-9، ۱:۴۰۸، ۴۰۹).

شام اور مصر کی عثمانی فتح کے بعد، مراعات خصوصی کی اہمیت میں غیر معمولی اضافہ ہوگیا۔ سلیم اول نے مملوک سلاطین کی وینس (دیکھیے B.Mortiz: Ein Firman des Sultan Salim fur die Vcnctianer، در Chrift Sachau، ص۴۲۲ وبعدہ) اور کتالیہ اور فرانس کے قونصلوں کی عطا کردہ مراعات کی تجدید کی۔ (ربیع الثانی ۹۲۳ھ/مئی ۱۵۱۷ء میں بمقام غزہ سلیمان کی طرف سے تجدید شدہ شرائط کے اطالوی اور فرانسیسی متن کے لیے دیکھیے: Charriere، ۱:۱۲۱_۱۲۹)۔ یہ کہنا کہ یہ نسبتاً زیادہ مکمل مراعات ان مراعات کے لیے ایک مثال تھیں جو بعد میں مغربی یورپ کے ممالک کو عطا کی گئیں (J.H.Mord Tmann: Die Islamich frankischen Stastsvortrage، در Zeitschrift fur Politik، ۱۹۱۸ء) ایک مبالغہ آمیز بات ہے۔ بظاہر یوں نظر آتا ہے کہ عثمانیوں نے ترجیحی ریاست اناطولیہ کے عمل کی پیروی کی.

کتالیہ اور فرانس کے مشترکہ قونصل کی عطا کردہ مراعات فی الحقیقت ان مملکتوں کے مابین اقرار نامہ تھا۔ بہرحال ۹۴۳ھ/۱۵۳۶ء میں شاہ فرانس نے سلطان کے

ساتھ اپنے قریبی تعلقات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے، فرانس کے لیے براہ راست خصوصی مراعات کے حصول کی کوشش کی۔ وہ معاہدہ جس کا اس کے سفیر جے ڈی لا فوریسٹ (J.de la Forest) نے ابراہیم پاشا کے ساتھ گفت وشنید کے نتیجے میں خاکہ تیار کیا تھا (دیکھیے: Charriere، ۱:۲۸۵، مقدمہ)۔ سلیمان نے اس کی توثیق نہیں کی (دیکھیے: Charriere، ۴:۲۹۳)۔ اس کے بعد جلد ہی ابراہیم پاشا کو سزائے موت دے دی گئی (۲۲ رمضان ۹۴۲ھ/۱۵ مارچ ۱۵۳۶ء)۔ جے ڈی لا فوریسٹ کا تیار کردہ مسودہ معاہدہ کی اس شکل وصورت کا حامل تھا جو دو ہم رتبہ فریقوں کے مابین طے پاتا ہے۔ خصوصی مراعات کے سلسلے میں یہ اپنی قسم کا واحد امتیازی "سمجھوتہ" ہے (باقی تمام یک طرفہ طور پر عطا کیے گئے اقرارنامے تھے) اور جدید محققین نے ان کی مختلف توجیہات کی ہیں (دیکھیے Bel'in، ص۵۹؛ مجید خدوری، War and Peace، ص۲۷۳)۔ یہ حقیقت امری کہ یہ تحریر محض ایک مسودہ ہی رہی Rincon کے استانبول سے ارسال کردہ خطوط سے بھی واضح ہوتی ہے (Charriere، ۱:۳۸۹، ۳۹۶-۳۹۷، ۴۱۳-۴۱۴)۔ اس کا متن ۱۷۷۷ء میں Comle de Saint preist نے d.Aramom کی دستاویزات سے دریافت کیا تھا (G.Zeller Une legenda qui dure، در Revue d,hist mod.et Contemporaine، ۱۹۸۸ء، ص۱۲۷-۳۲).

(۲) مغربی یورپ کی ریاستوں کے غلبے کا زمانہ (۹۷۷ھ/۱۵۶۹ء-۱۱۸۸ھ/۱۷۷۴ء): پہلی مصدقہ عثمانی فرانسیسی خصوصی مراعات ۷ جمادی الاولی ۹۷۷ھ/۱۸ اکتوبر ۱۵۶۹ء سے تعلق رکھتی ہیں جن کی نسبت سلیمان کے عہد سے کی جاتی ہے۔ وہ یقیناً مملوک [عہد کی] مراعات ہوں گی جن کی سلطان نے تجدید کی تھی اور جنھیں پوری عثمانی سلطنت تک وسعت دے دی گئی تھی (Charriere، ۱:۱۲۳)۔ ۹۷۷ھ/۱۵۶۹ء میں سلطان سلیم ثانی کی تخت نشینی کے ساتھ ہی نئی مراعات لازمی قرار پائیں۔ مصر میں ایسے اقدامات کیے گئے جنھوں نے فرانسیسی تجارت کو تباہ کر دیا (دیکھیے مفوت در Toem، ۳:۹۶۳) اور نئی مراعات کی ضرورت پیش آئی۔ فرانس کے بادشاہ نے اس معاملے کو سلجھانے کی خاطر کلاڈ ڈی برک (Claude du Bourg) کو استانبول روانہ کیا (Charr ere، ۳:۹۲، حاشیہ؛ Mission diplomatique de claude du Bourg، در Revae d, Hist Dipl) جس نے کسی وقت کے بغیر عہدنامہ حاصل کر لیا (دیکھیے ترکی متن در برطانیہ مخطوطات: ۹۰۵۳، عدد ۲۵۲-۲۵۳، فرانسیسی متن در Testa، ۱:۹۱-۹۶)، جسے فرانسیسی سفیر Noailles نے ۱۵۷۲ء میں خوشگوار قرار دیا (Testa، ۱:۳)۔ چونکہ اس سال عثمانی صقلیہ پر حملے کی تیاری کر رہے تھے (جو اس وقت وینس کے قبضے میں تھا) لہٰذا وہ فرانس کے ساتھ اچھے تعلقات کے قیام کے خواہش مند تھے۔ یہ مراعات وینس جیسی مراعات کے مطابق ترتیب دی گئی تھیں (دیکھیے: Art عدد ۱۲ اور Charriere، ۳:۹۱، حاشیہ ۱)۔ ان خصوصی مراعات کے نتیجے میں بحیرۂ روم کے علاقے میں فرانسیسی تجارت بڑی تیزی کے ساتھ وسعت پذیر ہوئی اور وینس سے آگے نکل گئی اور اس نے کئی دوسری یورپی مملکتوں کے تاجروں کو بھی فرانسیسی علم کے سائے میں اپنے جہاز سمندر میں اتارنے کی ترغیب دی، تاکہ وہ اس خوشحالی میں اپنا حصہ حاصل کر سکیں۔ ۹۸۹ھ/۱۵۸۱ء کی مراعات کے مطابق یہ غیر ملکی تاجر انگریز، پرتگیزی، ہسپانوی، کتالی، اہل صقلیہ، انکونن (Anconans) اور رگوسن (Ragusams) تھے۔ اس زمانے میں سلطان صرف فرانس، وینس اور پولینڈ کو "مراعاتی مملکتیں" تسلیم کرتا تھا۔ (۲۰ شعبان ۹۶۰ھ/رکیم

اگست ۱۵۵۳ء کی پولش مراعات کا ترکی متن T.gokbilgin کا شائع کردہ، در Belgeler، ۲/۱ (۱۹۶۳ء): ۱۲۸۔۱۳۰) جب ہسپانوی اثرات (۹۸۱ھ/۱۵۷۳ء میں) کے تحت فرانس کی پسپائی کا آغاز ہوا، تو اس کے بارے میں سلطان کے شکوک وشبہات کو تقویت ملی چنانچہ ۹۸۳ھ/۱۵۷۵ء میں نئے سلطان مراد ثالث کی طرف سے فرانسیسی مراعات کی تجدید سے پیشتر انگریز تاجروں نے اپنے لیے مراعات کی درخواستیں پیش کرنا شروع کر دیں (wood، ص۷) ۹۶۰ھ/۱۵۵۳ء میں جنکسن کو عطا کیے گئے، حقوق (Hakluyt، ۱۰۹:۵) کو عملی جامہ نہ پہنایا گیا۔ اس صدی کے وسط سے انگریز تاجر کوشش کر رہے تھے کہ ماسکو، قفقاز اور بحر خزر کی طرف سے ایک نیا تجارتی راستہ کھولا جائے مگر یہ منصوبہ آذربائیجان پر عثمانی قبضے (۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء) کی بنا پر کامیاب نہ ہو سکا، تو انہوں نے اپنی توجہ ایک مرتبہ پھر بحیرۂ روم کی طرف پھیر دی (England's Quest of Eastern Trade: W.Foster، لنڈن ۱۹۳۳، ۲۰۔۷۱)۔ لنڈن کے دو تاجروں اوسبورن اور سٹیپر نے سلطان کے نام ملکہ الزبتھ کا خط دے کر اپنے ایجنٹ ولیم ہاربورن کو استانبول روانہ کیا۔ ہاربورن نے ''اجازت ہمایوں'' حاصل کر لی جو صرف ان تینوں سربرآوردہ شخصیتوں تک محدود تھی اور انہیں استانبول میں تجارت کرنے کی اجازت مل گئی (محرم ۹۸۸ھ/فروری۔ مارچ ۱۵۸۰ء، متن شائع کردہ اذون چارشلی در Bileten، ۵۱/۶۴، (۱۹۵۰ء): ۲۱۵ دستاویز ۲)۔ ملکہ کے نام اپنے جوابی خط میں سلطان مراد ثالث نے (حوالہ مذکور دستاویز ۱) انگریز تاجروں کے لیے ''امان'' کی منظوری دے دی تاکہ ''دوستی اور اخلاص'' قائم رہے۔ ان سربراہان مملکت کے مابین یہ مفاہمت سپین کے خلاف کی جانے والی سیاسی منصوبہ بندی کی بنا پر عمل میں آئی تھی (CSP، ونیس، ۷: پیش لفظ، ص ۳۹ تا ۴۲)۔ اقتصادی میدان میں عثمانی حکام کو انگریزی کپڑے کی زیادہ سستی خریداری اور نئے خام مواد مثلاً ٹین اور فولاد کے حصول کی توقع پیدا ہو چلی تھی جس کی انہیں اسلحہ سازی میں ضرورت تھی۔ ۴ رمضان ۹۷۸ھ/۲۵ اکتوبر ۱۵۷۹ء کو ملکہ الزبتھ نے ایک خط میں یہ درخواست کی کہ تجارتی رعایات کو اس کی مملکت کے تمام باشندوں تک وسعت دے دی جائے (انگریزی ترجمہ از لاطینی، در Kural: Turk Ingliz، ص ۱۸۲۔۱۸۶) اور چونکہ اس وقت استانبول میں بعض سیاسی مدبر اسپین کے خلاف برطانوی دوستی کی ضرورت پر زور دے رہے تھے (Kurat، در کوپرولو ارمغان ص۳۰۸۔۳۱۵)۔ اس لیے فرانسیسی مراعات کی بنیاد پر ایک مکمل عہدنامہ (دیکھیے دفعہ ۱۹) عطا کر دیا گیا (ربیع الثانی ۹۸۸ھ/مئی ۱۵۸۰ء) کرت کی کتاب ترک انجلیز، ۱۸۲۔۱۸۷ پر دیا گیا ترکی متن کئی اغلاط کا حامل ہے، لہٰذا اذون چارشلی کا شائع کردہ متن در Belleten، ص۲۱۷۔۲۱۹) جو موزۂ بریطانیہ میں موجود (فہرست مخطوطات، Or ۹۰۵۳ وبعد، ص ۲۴۸۔۲۵۰) پر مبنی ہے جسے خصوصی مراعات کے تحت دیکھا جانا چاہیے۔ انگریزی متن کی تاریخ ۱۵۸۰ء ہے (دیکھیے Hakluyt، ۱۷۸:۵۔۱۸۳؛ نیز دیکھیے P.wittek، در Bull of the inst of Historical Research، ۱۹/۵۷ (۱۹۴۲): ۱۲۱۔۱۴۴).

M.de germigny بہرحال تجدید شدہ فرانسیسی مراعات میں یہ شق شامل کرانے میں کامیاب رہا کہ انگریز تاجر پہلے کی طرح فرانسیسی پرچم تلے جہازرانی کریں گے۔ تاہم ہاربورن نے فرانسیسی اور وینسی سازشوں کے باوجود ایک نیا عہدنامہ حاصل کر لیا (ربیع الثانی ۹۹۲ھ/۱۵۸۴ء) اور سلطان نے ملکہ کو ایک خط میں اسی ماہ کے آخر اس کی توثیق کی اطلاع دے دی (دیکھیے

Kurat: Turk- ingiliz، ص ۱۸۷، دستاویز ۵)۔

اس طرح بحیرۂ روم کے علاقے میں فرانس اور انگلستان کے مابین ایک طویل تجارتی کشمکش کا آغاز ہوا۔ (Testa، ۱: ۱۵۱_۱۷؛ A. Horniker: William Harborne and the Beginning of Anglo Turkish Diplomatic and Commercial Relations، در J. mod. Hist.، ج ۱۸، ۱۹۴۶ء)۔ آخر کار فرانس نے نئے حالات کو تسلیم کر لیا (۱۰۱۲ھ/۱۶۰۴ء کی مراعات، دفعہ ۴)، مگر کچھ اور تصادمات بھی موجود تھے کیوں کہ ولندیزیوں نے، لیونٹ میں انگریزی پرچم تلے اپنی تجارت جاری رکھنے کو ترجیح دی۔ نتیجۃً عثمانی حکومت نے ولندیزیوں کو نئے سے خصوصی مراعات عطا کر دیں (۷ جمادی الاولی ۱۰۲۱ھ/ ۲ جولائی ۱۶۱۲ء، متن در Dumont: Corps diplomatique، ۵/۲: ۲۰۵؛ نیز دیکھیے A. Ernstberger: Europes Widerstand gegen Hollands erste Gesanot Schaft bei der Pfote (۱۶۱۲)، میونخ ۱۹۵۹ء) پھر کہیں ۱۰۶۲ھ/۱۶۵۲ء میں جا کر فرانس نے اپنے اس مطالبے کے لیے باب عالی کی حمایت حاصل کر لی کہ ہر اس مسیحی قوم کے تاجروں کو جس کا استانبول میں سفیر موجود نہیں ہوگا، لازماً فرانس کے پرچم تلے تجارت کرنا ہوگی۔ (استانبول باش وکالت، ارشوی، DH II، فرنچلو دفترلری، 26 ۸)۔ تقریباً ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء میں رگوسہ (Ragusa) نے اس دعوٰی کی بنا پر کہ وہ سلطان کا خراج گزار ہے، فرانسیسی حمایت سے خلاصی حاصل کر لی (Testa، ص۱۰۱)۔ فرانسیسی ایک لمبے عرصے تک مصر میں انگریزوں کی تجارتی بستی کے قیام میں رکاوٹیں پیدا کرنے میں کامیاب رہے۔ (R. Feddem: Notes on the British Consulate in Egypt، در ۱۰۲_۱)۔ جمادی الاولی ۱۰۵۴ھ/جولائی ۱۶۴۴ء کے ایک فرمان کے ذریعے سلطان نے مصر میں انگریز قونصل کو جینوا اور صقلیہ کے تاجروں سے تجارتی محصولوں کی وصول سے روک دیا (باش وکالت ارشوی، فرنچلو، DHY عدد 26)، لیکن ۱۰۳۰ھ/۱۶۲۰ء سے ۱۰۹۴ھ/۱۶۸۳ء کے درمیانی عرصے میں انگریز لیونٹ (بحیرۂ روم کے علاقے) میں عمومی طور پر اپنے آپ کو بالادست منوانے میں کامیاب ہو گئے۔ دارالحرب کے ممالک انگریزی حمایت کی طرف رجوع کرنے کو ترجیح دیتے، کیونکہ وہ زیادہ معتبر اور کم خرچ ہوتی۔ بالآخر عثمانی حکومت نے فرانسیسی احتجاج کو نظرانداز کرتے ہوئے، حربیوں کو اجازت دے دی کہ وہ اپنے تجارتی جہاز اپنی مرضی کے مطابق جس طاقت کے (پرچم تلے) چاہیں، سمندر میں چلاتے رہیں۔

یورپی ممالک کے مابین زبردست مقابلے کی بنا پر اس عہد میں، تجارتی معاہدے میں "سب سے زیادہ مراعات یافتہ قوم" کی نئی شق کا اضافہ نمایاں ہونے لگا۔ (بطور مثال ۱۵۸۰ء کی انگریزی مراعات دفعہ ۱۹)۔

دوسری نئی دفعات بھی جنہیں مغربی ممالک اپنی اپنی خصوصی مراعات میں شامل کرا سکے، معاصر حالات اور دباؤ کی عکاسی کرتی ہیں۔ ۱۰۱۰ھ/۱۶۰۱ء میں لیلو (Lelio) کی، برطانیہ کے لیے حاصل کردہ مراعات میں (ترکی متن در فریدون، منشآت، ۲: ۳۲۸_۳۲۵)۔ ۱۷ نئی دفعات نظر آتی ہیں (دیکھیے: سینڈرسن: Travels، لنڈن، 282-7-1931)۔ جہاں انگلستان کے لیے "سب سے زیادہ مراعات یافتہ قوم" کے منصب کی توثیق کی گئی ہے اور ولندیزیوں کو انگریزی پرچم کے تحت کر دیا گیا ہے یہ فرانسیسیوں کے لیے ایک شکست تھی اور سونے چاندی کی نقدی کی آزادانہ نقل و حرکت کی اجازت دی گئی ہے۔ یہ آخری شق چاندی کی کرنسی میں تجارت سے متعلق ہے جو اس وقت ایک اہم اقتصادی مسئلہ تھی (دیکھیے:

Belleten xv، در H.Inaleik (۱۹۵۱ء):۶۵۲-۶۶۷)۔ اس میں ایک اور اہم شق وہ تھی جو انگریزوں کو ان اشیا پر جو وہ وینس اور دوسرے مقامات سے لائیں، تین فیصد مالیت داری محصول کی ادائیگی کی زد میں لاتی تھی۔ اس کی بنا پر دوسری قوموں کو بھی ترغیب ملی کہ وہ پانچ فیصد شرح کے مطابق، برطانوی پرچم تلے اپنی برآمدات روانہ کریں۔ بعد میں ایک اور شق، ہنڈی کے غلط استعمال کی روک تھام کے لیے داخل کی گئی (Noradounghian، ۱۲۵:، دفعہ ۵۸)۔ جمادی الاخری ۱۰۸۶ھ/ستمبر ۱۶۷۵ء میں، جان فنچ کی سفارت کے دوران میں، ایک نئی دستاویز رعایات ترتیب دی گئی جو پہلے سے موجود تمام حقوق اور ''خط ہائے ہمایوں'' کو محیط تھی، جو گزشتہ سالوں میں عطا کیے گئے (G.F.abbott در Under the Turk، لنڈن ۱۹۲۰ء)۔ اس میں اضافہ کی گئی شقوں میں سب سے اہم وہ تھی (Noredounghian، ۱:۱۶۷، دفعات ۷۲-۷۵) جو اون اور ریشم پر عائد حد درجہ زائد محصول کی ممانعت سے متعلق تھی۔ یہ وہ اہم ترین اشیا تھیں جو انگریز تاجر سمرنا کو برآمد کرتے تھے۔ ایسے محصولات تنازعات کا باعث بن رہے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ فنچ نے ناکام کوشش کی کہ اپنے ملک کے حکمران کے لیے ''پادشاہ'' کا لقب حاصل کر سکے جس سے فرانسیسی حکمران (King) ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۴ء سے متمتع ہو رہا تھا (فریدون ۲:۴۰۰)۔ فنچ کی حاصل کردہ مراعات فرانسیسی اور وینسی حسد کو ابھارنے کا باعث بنیں (Abbott، ص۱۳۷)۔

گیارھویں/سترھویں صدی میں عثمانی و فرانسیسی سیاسی تعلقات میں تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ فرانسیسی مراعات اور ان سے پیدا شدہ اثرات میں تبدیلی واقع ہوتی رہی۔ محمد ثالث کے تحت مراعات کی تجدید (۱۰۰۵/۱۵۹۷ متن در deRauses، ۱:۱۲۱-۱۳۵) اور احمد اول (۱۰۱۲ھ/۱۶۰۴ء؛ متن در Testa، Noradounghian، ۱:۹۳-۱۰۲؛ ترکی متن در فریدون، ۲:۴۰۰-۴۰۴) سرگرم تعلقات کے دور کی بات ہے، جس کی بنا پر فرانسیسی بعض نہایت اہم نئی دفعات حاصل کرنے کے قابل ہوئے (F.S.de Breves: Relation، پیرس ۱۹۳۰ء؛ مقالات کا تنقیدی مطالعہ، در Belin، ۸۴-۹؛ J.der.Gontaut در Biron، Ambassade in Turqui، ۱۶۰۰-۱۶۰۵ء، ۲ جلدیں، پیرس، ۱۸۸۸-۱۸۸۹)۔ پہلی صورت حال میں اہم ترین دفعات ''تمام قوموں'' کے لیے ماسوائے وینس اور انگلستان کے تجارتی جہازوں کی آمد ورفت فرانسیسی پرچم تلے ضروری قرار دیتی تھیں...... غلے کی برآمد، چاندی کے سکوں میں تجارت کی آزادی (اس موضوع پر ایک ''فرمان'' کے لیے دیکھیے: باش وکالت ارشوی: فکرت تصنیفی، عدد ۲۳۹۶)، اور بربروں کی بحری قزاقی کے خلاف تحفظات کے سلسلے میں ہے (دفعات ۱، ۴، ۸) مابعد کی صورت حال القدس کو جانے والے عیسائی زائرین اور وہاں رہنے والے راہبوں کے فرانسیسی حق تحفظ کو تسلیم کرتی تھیں (دفعات ۴، ۵)۔ یہی دفعات تھیں جنھوں نے زمانہ مابعد میں، عثمانی سلطنت میں مقیم تمام کیتھولک عیسائیوں اور کیتھولک مشنریوں کی حفاظت کے لیے فرانس کے حق کی بنیاد رکھی۔ ۱۰۲۸ھ/۱۶۱۹ء میں Comte de cesy کی مراعات کی تجدید کے لیے کوشش ناکام ہو گئی (Tongas، ص۲۰) اور اس وقت سے باب عالی میں اور بحیرۂ روم کے ممالک کی منڈیوں میں فرانسیسی اثرات زوال پذیر ہونے لگے۔ (Masson، ۱:۱۲۴-۱۳۰؛ Tongas، ص۱۳۹-۲۱۵)۔ باب عالی نے جنیوا کو الگ مراعات عطا کر دیں، جو اب تک فرانسیسی پرچم تلے تھا اور اس کے محصول کی شرح میں تین فیصد تک کمی کر دی (Chardion: Voyagas ۱۰۷۶ھ/۱۶۶۵ء، ج ۱، ایمسٹرڈم، ۱۷۱۱ء ص۶-۱۷، متن در

Noradoughian: ۱۲۴ـ۱۳۲) کوپرولو (وزراء اعظم) کے عہد اقتدار میں فرانس کے ساتھ سیاسی تعلقات، کچھ عرصے کے لیے معطل ہو کر رہ گئے اور فرانسیسی تجارت ۱۰۲۹ھ/۱۶۲۰ء کے مقابلے میں دسویں حصے تک گر گئی (۳۱۱،Tongas، ص ۲۵۵)۔

بالآخر کولبرٹ کی بحیرۂ روم کی تجارت کو ازسرنو زندہ کرنے کی مساعی کے نتیجے میں، فرانسیسیوں نے ۱۰۸۴ھ/۱۶۷۳ء میں اپنی مراعات کی تجدید، مع اہم نئی دفعات، میں کامیابی حاصل کی (ترکی متن در معاہدات مجموعہ سی، ۱:۴ تا ۱۳ (فرانسیسی متن در Noradoughian، ۱:۱۳۶ـ۱۴۵؛ محمد چہارم کا ایک خط متعلق بہ عہدنامہ در Testa، ۱۹۰۲؛ گفت وشنید کے لیے دیکھیے A. Vandal: Les voyages du Maraquis de Nointe، ۱۶۷۰ـ۱۶۸۰، پیرس ۱۹۰۰ء، ص ۹۹ـ۱۱۲)۔ ان نئی دفعات میں سے اہم ترین وہ تھیں جن میں محصولات کی شرح تین فیصد تک کم، "سب سے زیادہ مراعات یافتہ قوم" کا سا برتاؤ، اور باب عالی میں "یسوعی" اور کیپوچن مشنریوں کی حفاظت کے فرانسیسی حق کو تسلیم کر لیا گیا تھا۔

۱۰۹۴ھ/۱۶۸۳ء سے جب کہ یورپ میں دولت عثمانیہ کو کئی طرح کے خطرات کا سامنا ہوا اور باب عالی کو یورپی طاقتوں کی سفارتی اعانت کی ضرورت محسوس ہوئی، مراعات خصوصی کا ادارہ ایک نئے مرحلے میں داخل ہوا۔ اس وقت سے نئی مراعات سیاسی اعانت کے لیے برابری کے تعلقات کی ایک واضح علامت کے طور پر عطا کی جانے لگیں۔

۱۱۰۱ھ/۱۶۹۰ء کے ایک "خط شریف" کے ذریعے فرانسیسیوں نے مصر میں محصولاتی رقم میں ۱۰ فیصد سے ۳ فیصد تک کمی اور القدس کے کئی مقدس مقامات کی کیتھولکوں کو واپسی میں کامیابی حاصل کر لی۔ (Hist. de marseille، ص ۸۹ـ۹۰)۔ ۱۱۰۹ھ/۱۶۹۷ء میں جب فرانس نے ہیپس برگ کے لوگوں کے ساتھ صلح کر لی تو باب عالی نے انگلستان کی طرف رجوع کیا۔ مصر اور استانبول کے مابین تجارتی مال لے جانے کے لیے انگریزوں کو اجارہ داری مل گئی اور مصر میں ایک انگریزی قونصل خانہ کھولا گیا (Fedden، کتاب مذکور، ص ۱۳ـ۱۴)۔ ۱۱۲۸ھ/۱۷۱۶ء اور ۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء کے مابین فرانس کے ساتھ مشابہت نے ایک بار پھر تصویر کا رخ بدل ڈالا: مرقس ڈی ولینیو (Marquis de Villeneuve) جس نے ان مذاکرات میں ثالث کے طور پر حصہ لیا تھا جو معاہدۂ بلغراد (۱۱۵۲ھ/۱۷۳۹ء) پر منتج ہوئے، اور جس نے اس کے لیے اپنے بادشاہ کی ضمانت پیش کی تھی (دیکھیے: A. Vandeal: Une ambesade francaise en orient sous louis xv، پیرس ۱۸۸۷ء)۔ اس نے اب تک حاصل شدہ حقوق سے کہیں بڑھ کر رعایتیں حاصل کیا (۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء ترکی متن در معاہدات مجموعہ سی، ۱:۱۳ـ۴۵ فرانسیسی متن در Testa، ۱:۱۸۶ـ۲۱۰؛ Noradoughian ۱:۲۷۷ـ۳۰۰ سلطان نے اپنے ورثا تک کی جانب سے ان مراعات خصوصی کی توثیق کر دی (دیکھیے: ۱۱۷۴ھ/۱۷۶۱ء کی پروشین مراعات در معاہدات مجموعہ سی، ۱:۹۰)۔ اس طرح عثمانی حکومت نے اپنا وہ قیمتی سودا قربان کر دیا جو ہر نئی حکومت کے آغاز پر نئی مراعات کے سلسلے میں مذاکرات کے وقت اس کے ہاتھ میں ہوتا تھا۔ آنے والے برسوں میں فرانسیسیوں نے بحیرۂ روم کے علاقے کی تجارت اور عثمانی بندرگاہوں کے مابین نقل و حمل کے سلسلے میں ایک ناقابل مزاحمت رتبہ حاصل کر لیا (دیکھیے: R. Paris، ۱:۹۳ـ۱۰۹) یورپ کی ہر اس مملکت نے جو کسی بھی اعتبار سے اقتصادی ترقی کر رہی تھی اب اپنی اپنی "لیونٹ کمپنی" ترتیب دینی شروع کر

دی اور باب عالی سے خصوصی مراعات کے حصول میں مشغول ہوگئی۔ عثمانیوں نے فرانس، انگلستان اور ہالینڈ کے مراعات یافتہ مقام کو کمزور کرنے کی پالیسی کے تحت اپنا رد عمل ظاہر کیا۔ (Sweden: ۱۱۳۹ھ/۱۷۲۷ء، متن در Noradoughian، ۱: ۲۳۹؛ ترکی متن در معاہدات مجموعہ سی، ۱: ۲۶۶؛ ۱۱۵۳/۱۷۴۰ *The Kingdom of the Sricilles*، متن در Noradoughian، ۱: ۲۷۰؛ ڈنمارک: ۱۱۷۰/۱۷۵۶ء، فرانسیسی متن در Noradoughian، ۱: ۳۰۸؛ ترکی متن در معاہدات مجموعہ سی، ۱: ۵۲؛ پروشیا ۱۱۷۵/۱۷۶۱ء: فرانسیسی متن در Noradoughian، ۱: ۳۱۵؛ ترکی متن در معاہدات مجموعہ سی، ۱: ۸۳؛ اندلس ۱۱۹۷/۱۷۸۳ء؛ ترکی متن در جودت، تاریخ، ۲: ۳۳۸-۳۴۳ اور معاہدات مجموعہ سی، ۱: ۲۲۲؛ فرانسیسی متن در Noradoughian، ۱: ۳۴۴).

یہ مراعات عطا کرنے میں باب عالی کا اصلی مقصد سیاسی طور پر یورپ میں دوستوں کا حصول تھا (بالخصوص اندلس کو دی جانے والی مراعات کی تفصیل کے لیے دیکھیے: جودت، ۱: ۸۴-۲۰۳)۔ ایک نیا مرحلہ اس وقت درپیش آیا، جب دباؤ کے تحت، سلطنت عثمانیہ نے دو طاقت ور حریفوں روس اور ہیبس برگ کو خلاف مرضی مراعات دی گئیں اور بحیرۂ روم کے علاقے میں مغربی اقوام کے غلبے کو خطرہ محسوس ہوا۔

(۳) خصوصی مراعات کا یورپی استعماری نظام کے لیے آلۂ کار کے طور پر استعمال: نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی کے وسط سے جرمن تاجر وینس کے تحفظ کے تحت آگسبرگ اور نورمبرگ سے استانبول آنے جانے میں متحرک رہتے تھے (دیکھیے H.Kellenbeny: *Hendelsverbindung zwischen Mitteluocuopa und Istambul*، *Studi Venczianex*، ۱۹۳۹، ۱۹۹)۔ کسٹم سے متعلق تحریرات بھی برسلاؤ (Breslau) سے عثمانی (سلطنت کے علاقے) ہنگری میں بری راستے سے کپڑے کی درآمد کی تصدیق کرتی ہیں (L.Fekete and Gy. Kaldy Nagy: Rechnungsbuchher Turkicher Finanzstel·en in Buda offem، بوڈاپسٹ ۱۹۶۲ء، ص ۷۳) اس معاہدے کے تحت جو ۹۵۴ھ/۱۵۴۷ء، شاہ چارلس پنجم اور فرزند کے ساتھ طے پایا تاجروں کو امن وامان کے ساتھ آنے جانے کی اجازت تھی (فریدون، ۲: ۳۴۰-۳۴۱)۔ ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء میں معاہدۂ زستوال طورک کی تجدید کے وقت (فریدون، ۲: ۳۴۴؛ معاہدات مجموعہ سی، ص ۷۵، دفعہ ۹-۱۰؛ لاطینی متن در Noradoughian، ۱: ۱۱۳-۸) شاہ چارلس آسٹریا، اندلس اور فلینڈرز کی اطاعت کا دم بھرنے والے تاجروں کو سفر کرنے، اور تین فیصد کی شرح محصول کے ساتھ تجارت کرنے کی اجازت دی گئی۔ علاوہ ازیں یسوعی پادریوں کو بھی عثمانی مقبوضات میں رہائش پذیر ہونے اور گرجے قائم کرنے کی اجازت مل گئی (دفعہ ۷)۔ ۱۰۷۸ھ/۱۶۶۷ء میں آسٹریا نے ایک تجارتی کمپنی قائم کرکے "یونٹ" کی تجارت میں عملی کردار ادا کرنے کا عزم کیا (H.Hassinger: *Die erste wiener Handels kompanie*، ۱۹۳۲ء، ۵۳) لیکن دونوں مملکتوں کے مابین عداوت کے نتیجے میں ان تجارتی رعایات سے عملی طور پر پورا فائدہ نہ اٹھایا جا سکا۔ اگرچہ ۱۱۱۱ھ/۱۶۹۹ء کے معاہدہ کارلووٹز کے تحت عثمانیوں نے دو مراعات خصوصی جو دوسری یورپی اقوام کو دے رکھی تھیں، ان قوموں تک وسعت دینے پر رضامندی کا اظہار کیا جو ہیبس برگ شہنشاہ کے تحت تھیں، مگر متاخر الذکر تمام مراعات معاہدۂ پاسا رووٹز کے بعد ہی حاصل کر سکے (۱۱۳۰ھ/۱۷۱۸ء، فرانسیسی متن در Noradoughian، ۱: ۲۲۰-۲۲۷؛ ترکی متن در معاہدات مجموعہ سی، ۳: ۱۱۳-۱۲۰)۔ ان مراعات کے تحت جہازوں کو ڈینیوب میں کھلے عام

جہاز رانی کی اجازت تھی، مگر وہ بحیرۂ اسود میں داخل نہیں ہو سکتے تھے (دفعہ ۲۰)۔ شہنشاہ ہر اس مقام پر جہاں کسی دوسرے ملک کا قونصل خانہ موجود ہو، بلکہ ایسی کسی دوسری جگہ پر بھی جہاں وہ مناسب خیال کرے اپنا قونصل خانہ قائم کر سکتا تھا۔ آسٹریا اور ایران کے تاجروں کو اجازت تھی کہ وہ ڈینیوب اور بحیرۂ اسود کے راستے تجارت کر سکیں، بشرطیکہ پانچ فیصد محصول ادا کریں۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ ان مراعات میں کسی رسمی تصدیق کا نشان نہیں ملتا۔ جرمنی کے ساتھ تجارت ڈینیوب کے ذریعے مگر زیادہ تر ٹریسٹ اور وینس کے راستے وسعت پذیر رہی (Observations: H.Groenville، طبع A.S Ehrenkreutz Ann Arbor، ۹۶۵ء، ص ۵۴)۔ ان مراعات کی تجدید ۱۱۹۰ھ/۱۷۷۴ء میں کی گئی (ترکی متن در معاہدات مجموعہ سی، ۲: ۱۳۵-۱۴۲)۔ شہنشاہ نے یہ رعایت بھی حاصل کر لی کہ ٹسکنی کے گرینڈ ڈچی، ہیمبرگ اور لیوبک کے تاجر اس کے پرچم تلے سفر کریں گے (جیسا کہ جینوا کے تاجر ۱۱۳۷ھ/۱۷۲۵ء سے ایسا کر رہے تھے)۔ روس کے ساتھ مسابقت نے آسٹریا کو اس بات پر اکسایا کہ وہ نئی دفعات اور ایک نئی سند حاصل کرے جس میں ضمانت دی گئی ہو کہ (ان دفعات کا) احترام کیا جائے گا۔ (۱۱۹۸ھ/۱۷۸۴ء، فرانسیسی متن در Noradounghian، ۱: ۳۷۹-۳۸۴، ترکی متن در معاہدات مجموعہ سی، ۳: ۱۵۲-۱۵۵) ان دفعات میں درج ذیل امور بھی شامل تھے۔ وینشیا اور موندیویا میں قونصل خانوں کے قیام کا حق، سمندر (بشمول بحیرۂ اسود) کے راستے مزید برآں دریاؤں کے ذریعے جہاز رانی کا وہی حق جو روس کو حاصل تھا اور اس امر کی منظوری کہ اکیلا آسٹروی پاسپورٹ ہی مسافر کے لیے کافی وجہ جواز ہوگا۔

نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں روسی تاجر ازک (ازوف) اور کیفے میں تجارت کرتے تھے، اور صدی کے آخر تک برصہ میں ان کی موجودگی کا ثبوت ملتا ہے (۹۰۳ھ/۱۴۹۷ء میں آئیوان سوم نے اپنے سفیر "پلیش چے یو" کو استانبول بھیجا تاکہ ان تاجروں کے لیے سہولتیں حاصل کر سکے)۔ یہ لوگ انفرادی طور پر سفر کرتے تھے یا شخصی اذن ناموں کے ذریعے یا مسلمان تاجروں کی طرف سے امان کے ذریعے (بطور مثال دیکھیے Burs,da ipekculik:F.Dalser، استانبول ۱۹۶۰ء، ص ۱۵۱)۔ پوستین کی بڑی مارکیٹ قازان پر زار کے قبضے کے بعد (۹۵۹ھ/۱۵۵۲ء) تجارتی روابط میں وسعت پیدا ہوئی۔ سلطان، شاہی محل سے وابستہ تاجروں کو ماسکو، پوستین خریدنے کے لیے، بھیجنے لگا (مثلاً دیکھیے Dalsar، ص ۱۹۲-۱۹۳) اور زار کے تاجر، شخصی اجازت نامے لے کر، ریشمی کپڑا خریدنے کے لیے برصہ آنے لگے۔ ۱۱۱۲ھ/۱۷۳۹ء کے معاہدۂ استانبول میں تجارتی مراعات کا مسئلہ آئندہ مذاکرات پر چھوڑ دیا گیا (دفعہ ۱۰)، لیکن ایک خصوصی شق کے تحت روسی راہبوں کو القدس کی زیارت کی اجازت دے دی گئی (دفعہ ۱۲)۔ معاہدۂ بلغراد کی دفعہ ۹ (۱۱۵۲ھ/۱۷۳۹ء) دونوں ملکوں کے تاجروں کو کھلی تجارت کی اجازت دیتی تھی، مگر شرط یہ تھی کہ بحیرۂ اسود میں اشیائے تجارت صرف ترکی جہازوں کے ذریعے لائی جائیں گی۔ کوچک کائنارجہ کے تحت (۱۱۸۸ھ/۱۷۷۴ء) باب عالی نے روس کا، جیسا کہ اس نے مغربی اقوام کو دے رکھا تھا عثمانی سمندروں میں، واضح طور پر بشمول بحیرۂ اسود، آبنائے ڈینیوب، جہاز رانی کا حق تسلیم کر لیا۔ بحری یا بری راستے سے آنے والے روسی تاجر "انتہائی مراعات یافتہ قوم" کے رتبے کے حقدار قرار پائے۔ روس کو انگریز اور فرانسیسی مراعات کے تمام عہد و پیمان دیے گئے اور زار کو اجازت دی گئی کہ وہ جہاں

چاہیے قونصل خانے اور نائب قونصل خانے قائم کرے۔ باقی دفعات میں دیے گئے مزید حقوق کا تعلق مجرموں سے (دفعہ ۶)۔ سفرا اور ان کے کارندوں کی سفارتی استثناء (دفعہ ۵ و ۹)، عیسائی باشندوں کے تحفظ (دفعہ ۷ ۸ اور ۱۴) اور آخری نقطے کے طور پر زار کو "پادشاہ" کا خطاب دینے سے تھا (دفعہ ۱۳)، چونکہ یہ تمام رعایتیں (جدید نقطہ نظر سے) ایک دو طرفہ معاہدے کا حصہ تھیں، لہٰذا وہ اپنی ہیئت اور قانونی خصوصیت دونوں لحاظ سے عہدناموں سے مختلف تھیں، جو باب عالی کی جانب سے، یک طرفہ انداز میں فرانس اور انگلستان کو عطا کیے گئے اور پھر پانچ سال بعد یہ حقیقت سامنے آئی کہ جب باب عالی نے ان جہازوں کو روکنے کی کوشش کی جو استانبول کے لیے ضرورت کا سامان روس کو لے جا رہے تھے تو روس نے اس اقدام کو معاہدے کی خلاف ورزی (نقض عہد: جودت ۲:۱۳۵) قرار دیا، اور ولیشیا، مولدیویا اور سینوپ جیسے حساس علاقوں میں روسی قونصل خانوں کے قیام سے آویزش اور تناؤ پیدا ہوا (جودت، ۲:۱۴۴؛ ۷:۱۲۵)۔ باب عالی، اب بھی واضح طور پر خصوصی مراعات کو ایسی رعایت سمجھتا تھا جو دوست ممالک کے باشندوں کو کھلے دل سے دی گئی تھیں، مگر روس نے اب اپنا دباؤ بڑھانا شروع کر دیا۔ ایانلی قاوق کے وضاحتی بیان میں (۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء: ترکی متن در معاہدات مجموعہ سی، ۲:۲۷۵ـ۸۳) فرانسیسی متن در Noradoughian، ۱:۳۳۸) معاہدہ کوچک قینارجہ کی دفعہ ۴ پر نظرثانی کی گئی اور اس بات کو دہرایا گیا کہ یہ ایک باہمی معاہدہ ہے (دفعہ ۶) جسے یک طرفہ طور پر ختم نہیں کیا جا سکتا۔ آخرکار کریمیا پر قبضے کے بعد روس نے باب عالی کو مجبور کیا کہ وہ اس "ادغام" کو تسلیم کرلے اور ایسی شقوں پر مشتمل مکمل مراعات خصوصی، دینے کا اعلان کرے، جس کی بنیاد وہ مراعات خصوصی ہوں گی جو فرانس اور انگلستان کو عطا کی گئی تھیں" (۱۱۹۷ھ/۱۷۸۳ء: ترکی متن در معاہدات مجموعہ سی، ۳:۲۸۵ـ۳۱۹؛ فرانسیسی متن در Noradoughian، ۱:۳۷۱ـ۳) دیباچے میں اور اختتام پر بھی یہ واضح کیا گیا کہ یہ "عہدنامہ" کوچک قینارجہ معاہدے کا ایک اضافی حصہ ہے۔

اس قانونی نوشتے نے یورپی طاقتوں کے ساتھ باب عالی کی مراعات خصوصی کے عہد ناموں کو ایک نئی ہیئت دی۔ بالخصوص انہوں نے بحیرۂ اسود کو روسی جہازوں کے لیے کھول دینے کے خلاف اپنے ردعمل کا اظہار کیا اور پہلے قدم کے طور پر، اپنی تجارت کو وسعت دینے کی امید میں، روس نے ان کی حوصلہ افزائی کی (Wood، ص ۱۸۰ـ۱۸۱) دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی سے انگریزوں (Wood، ص ۳۹ـ۵۴؛ Grenville، ص ۳۹) اور فرانسیسیوں نے (Masson، ص ۲:۲۳۷ـ۲۵۵؛ R.Paris، ص ۳۵۵) بحیرۂ اسود میں بار بار داخل ہونے کی کوشش کی مگر ناکام رہے تھے۔ اب جبکہ روس نے یہ حق حاصل کر لیا تو انہوں نے بھی اپنے لیے اپنی حاصل کردہ مراعات خصوصی کی شقوں کے مطابق "انتہائی مراعات یافتہ قوم" کی بنیاد پر ویسی ہی رعایت کا مطالبہ کیا، لیکن یہ رعایت انہیں فوری طور پر نہیں دی گئی۔ انگریزوں نے اسے ۱۲۱۴ھ/۱۷۹۹ء میں ایک "تحریر" کے ذریعے (متن درNoradoughian، ۲:۳۳ـ۳۶) اور فرانس نے معاہدۂ پیرس کی دفعہ ۲ (۱۲۱۷ھ/۱۸۰۲ء متن در معاہدات مجموعہ سی، ص ۲:۳۶؛ منشورات کے لیے دیکھیے: Soysal : *Franis*، *Ihtilal ve Turk Fransis munasebetleri* ۱۸۰۲ھ/۱۷۸۹ء انقرہ ۱۹۶۴ء، ۳۱۵ـ۳۳۷) کی رو سے حاصل کیا۔ بعد میں یہی حق دوسری طاقتوں کو بھی عطا کیا گیا (سردینیا، ڈنمارک، سپین، سسلی کی دونوں حکومتیں، ان کیلئے دیکھیے: Noradoughian، ۲:۱۰۲، ۱۳۷؛ ۱۴۰، ۲۱۹).

(۴) مراعات خصوصی کا غلط استعمال اور ان کی منسوخی کی کوششیں: بارھویں صدی ہجری/اٹھارویں صدی عیسوی کے اختتام تک سلطنت عثمانیہ کا رویہ یورپ کی تاجر اقوام کے ساتھ وہی روایتی قسم کا رہا جو وہ عام تجارتی امور میں اختیار کیے ہوے تھی اور اس نے فراخ دلانہ رعایات عطا کیں جن کی بنیاد امان کے تصور پر استوار تھی بغیر یہ سوچے سمجھے کہ بعد میں ان کے کیسے خطرناک نتائج برآمد ہوں گے۔ ۱۷۷۱ء میں باب عالی کا خیال تھا کہ اس سے زیادہ کا مطالبہ قطعاً غیر ممکن ہوگا (Observations، ص۳۵۷، ۳۶۴)۔ بحیرۂ روم کے علاقے کی تجارت کے ایک ماہر نے تسلیم کیا (Masson، ۱:۴۷۳) کہ عثمانی سلطنت سے اس سے زیادہ مراعات کا حصول بہت مشکل تھا۔ اس خیال کا اظہار بھی کیا کہ یورپ والوں نے ان رعایات کا نہایت توہین آمیز انداز میں غلط استعمال کیا۔ صدی کے آخری برسوں میں وسعت پذیر استحصال نے دولت عثمانیہ کو سیاسی اور اقتصادی لحاظ سے مغربی یورپ کا اس قدر دست نگر بنا دیا تھا کہ فرانسیسی سفیر Choiseul-gouffier عثمانی سلطنت سے فرانسیسی حکومت کے سامنے مکمل طور پر سرنگوں ہونے کا مطالبہ کر سکا (Masson، ۲:۲۷۹)۔ اٹھارویں صدی سے پیشتر یہ رعایتیں عثمانی ریاست اور اس کی اقتصادیات کے لیے کوئی بڑا خطرہ نہیں تھیں، عثمانی حکومت ابھی اتنی طاقت ور تھی کہ ان زیادتیوں کا تدارک کر سکے، لیکن اب کمزور عثمانی حکومت کے خلاف یورپی حکومتیں دباؤ بڑھا رہی تھیں اور دھمکیاں دے رہی تھیں تاکہ مراعات کو نہ صرف بحال رکھ سکیں، بلکہ ان میں مزید وسعت پیدا کر سکیں۔ وہ ان زیادتیوں کی اصلاح کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کرنے میں کامیاب رہیں۔ وہ بدمعاملگی جس نے فی الحقیقت سلطنت (عثمانیہ) کو گھن لگا دیا وہ "مراعاتی" حقوق کو باب عالی کی ذمی رعایا تک وسعت دے دینا تھا، کسی دارالحرب کا مستامن عثمانی رعایا سے بھی بڑھ کر رعایتوں سے مستفید ہو رہا تھا۔ بعض ذمیوں نے اپنے لیے ان مراعات کے حصول کا ایک اور طریقہ نکال لیا۔ وہ باب عالی سے، غیر ملکی سفرا اور قونصلوں کو رشوت دے کر اپنے کارندوں کے تقرر (بیرات) کی دستاویز حاصل کرنے لگے۔ مراعات خصوصی کے تحت سفرا اور قونصلوں کو مخصوص حد تک اپنے نمائندوں کے تقرر کا حق حاصل تھا اور ایسے ترجمان کو بیرات عطا کرنے کی بنا پر (نمونہ کے لیے دیکھیے: باش وکالت ارشوی: DHY Ecmbi Deterleri، لنڈن، پبلک ریکارڈ آفس، ۱۰۵/۳۳۴) سلطان نے اس کے حامل اور حامل کے بیٹوں اور ملازمین کو جزیہ کی ادائیگی سے بھی مستثنیٰ قرار دے دیا جو عام رعایا پر لاگو ہوتے۔ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں مغربی اقوام نے اپنے کارندوں کے لیے بھی سفارتی استثنا حاصل کر لیا (دیکھیے کتاب مذکور، ۱۰۸۶ھ/۱۶۵۷ء کی انگریزی اطاعت کی دفعہ ۴۵: معاہدات مجموعہ سی ۱:۲۵۱؛ Noradoughian، ۱:۱۵۷)۔ سفیروں اور قونصلوں نے معاوضہ کی خاطر۔ ایسے ذمیوں کے لیے بھی بیرات حاصل کرنا شروع کر دی جنھیں سفارتی ترجمان ہونے کا ہرگز ادعا نہ ہوتا، اور اس طرح وہ خاصی بڑی رقمیں جھپانے لگے۔ یہ "بیراتری" (Baralaires) اور ان کے ملازمین (Sous-barataires) جو ویسی ہی رعایات سے مستفید ہوتے تھے، مستامنوں جیسے مالی اور قانونی مفادات سے بہرہ ور ہوتے اور اس طرح کم تر شرح پر محاصل ادا کرتے۔ ۱۲۰۸ھ-۱۷۹۳ء میں، صرف حلب ہی میں تقریباً پندرہ سو ذمی تاجروں کے پاس ترجمانوں کی بیرات موجود تھی اور جب اس معاملے کی جانچ پڑتال کی گئی تو صرف چھ افراد حقیقی ترجمان ثابت

ہوے۔ (کسی تاریخی جودت، ۱: ۳۰۱؛ ۱۱۷۸ھ/۱۷۶۴ء میں، سالونیکا میں ایسی ہی جانچ پڑتال کے لیے دیکھیے (ص۱۵۲، ۱۲۰۰ھ/۱۷۸۶ء اور ۱۲۲۱ھ/۱۸۰۶ء میں مزید جانچ پڑتال کے لیے دیکھیے جودت، ۳: ۱۳۰، ۲۷۰؛ ۸: ۱۰۷)۔

صرف یہی ایک غلط استعمال نہیں تھا۔ مراعات یافتہ طاقت، یہ حقوق ایسے "تحفظ یافتہ" افراد تک بھی وسعت دینے کی مجاز تھی جو اس کی اپنی رعایا نہ ہو، یوں کسی عثمانی باشندے کو صرف یہ ضرورت ہوتی کہ غیر ملکی افراد کو عطا کی گئی مراعات خصوصی کے ذریعے دیے گئے حقوق سے مستفید ہونے کے لیے کسی متعلقہ سفیر یا قونصل سے "سند حق ایجاد" (Patent) حاصل کرے۔ ۱۲۲۳ھ/۱۸۰۸ء میں روسیوں نے ایک لاکھ بیس ہزار یونانیوں کا بطور "تحفظ یافتہ افراد" اندراج کر رکھا تھا (Barataires، اور Proteges کے لیے خصوصی طور پر دیکھیے F.Rey: *La Protection diploamatique et consulaire dans les Echelles du levant et de Barbarie*، پیرس ۱۸۹۹)۔ سلیم ثالث کے عہد میں عثمانی مدبرین نے خصوصی مراعات کی مخالفت میں متحدہ رد عمل کا اظہار کیا اور عثمانی رعایا کو اس "غیر مراعاتی" رتبے سے نکالنے کے لیے کئی اقدامات کیے گئے جن کا وہ شکار ہو رہے تھے۔ یہاں تک کہ ۱۲۰۷ھ/۱۷۹۲ء میں ایک ذمی تاجر اور اس کے دو نائبوں کو جو یورپ کے ساتھ تجارت کرتے تھے، تمام وہ حقوق اور استثنا حاصل تھے جو کسی ستامن اور اس کے ملازمین کے ترجمان کو حاصل ہوتے تھے" (دیکھیے: ع نوری: مجلۂ امور بلدیہ، ۱: ۶۷۵۔ ۶۷۶)۔ ایسے لوگوں کو "اروپا تجاری" کہا جاتا تھا۔ اس کے کچھ عرصہ بعد بعض مسلمان تاجروں کو جو ایران اور ہندوستان کے ساتھ تجارت کرتے تھے بذریعہ برات وہی حقوق عطا کیے گئے (کتاب مذکور: ۶۸۱۔۶۸۵) اور انہیں "خیریہ تجاری" کہا گیا۔ ان کے معاملات خصوصی انتظامی طریق کار اور خصوصی عدالت کے تابع ہوتے تھے۔

اعیان، یعنی مقامی مطلق العنان حکام نے جو اس وقت مملکت کے مختلف صوبوں میں اپنی طاقت بڑھا رہے تھے (فلسطین میں شیخ ظاہر اور بعد میں جزار احمد پاشا، مصر میں محمد علی، رومیلی میں تپہ دلینی علی پاشا [رک باں] اپنے اپنے مخصوص مالی مفادات کے پیش نظر "مراعات خصوصی" کے غلط استعمال سے پیدا شدہ برے اثرات کے خلاف عملی جدوجہد کی اور موزوں اقدامات کیے جیسے بعض اشیا کی برآمد کو ممنوع قرار دینا، اجارہ داری کی تنفیذ اور ایسی اشیا کی فروخت پر سرکاری محاصل کی وصولی، برآمدی اشیا تجارت کی قیمتوں کا تعین اور مستامنین کو دیے گئے حقوق جہاز رانی کی تنسیخ۔ مرکزی حکومت نے بھی، بتدریج اجارہ داری (ید واحد) اور برآمدی اشیا پر "التزام" [رک باں] کا استعمال شروع کر دیا تاکہ محاصل میں اضافہ ہو سکے۔ یہ ایک قدیم اصول تھا جو مکمل طور پر حکومت کے اختیار میں تھا۔ پھر اندرونی محاصل اور دوسرے سرکاری واجبات جو اندرونی تجارت پر لاگو تھے، ایسے امور تھے جو "خصوصی مراعات" کے دائرۂ اختیار سے باہر تھے۔ بہرحال، ۱۸۳۰ء کے قریب مغربی طاقتیں، خصوصاً مملکت انگلستان، صنعتی انقلاب سے پیدا شدہ نئی صورت حال میں ضرورت محسوس کر رہی تھیں کہ بحیرۂ احمر کے علاقے کی منڈیاں زیادہ محفوظ، مستحکم اور بآسانی قابل رسائی ہونی چاہئیں۔ ایک سیاسی بحران سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انگلستان ۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸ء کے میثاق بلٹا لیمان کے ذریعے اپنے اس مقصد میں کامیاب رہا (متن عظیم برطانوی دستاویزات پارلیمنٹری (۱۸۳۰ء)، ص۲۹۱۔ ۲۹۵؛ Noradoughian، ۲: ۲۴۹ اور نوٹ ص ۲۵۴ پر؛ V.J Puryear: *International Economics and Diplomacy in the Near East*، ۱۹۲۹ء

۲:۷_۲۶) اس تجارتی معاہدے نے نہ صرف یہ کہ تمام موجودہ مراعاتی حقوق کی ہمیشہ کے لیے توثیق کر دی (دفعہ ۱) بلکہ مابیت زدنی محصول لاگو کر دیا۔ درآمدات پر تین فیصد اور برآمدات پر نو فیصد (دفعہ ۴)۔ یہ نو فیصد چنگی اندرونی تجارت کے سلسلے میں جمع کیے جانے والے کئی طرح کے محاصل کی تلافی کے طور پر عائد کی گئی اور اس طرح وہ رخنہ بند کر دیا گیا جس کے ذریعے عثمانی حکومت محصولاتی پالیسی کے بارے میں اپنے آزادانہ اختیار کو بروئے کار لا سکتی تھی۔ علاوہ ازیں انگریزوں نے سلطنت کی حدود میں اپنی نقل و حرکت پر عائد قدیم پابندیوں کو بھی منسوخ کروا لیا (پروانہ راہ داری، سفری اجازت نامہ وغیرہ) اندرونی تجارت میں انہیں "امتیازی مراعات یافتہ" عثمانی باشندوں کا مرتبہ مل گیا، وہ ان اشیا کو جو انہوں نے خرید کی ہوتیں برآمد کر سکتے تھے اور اندرون سلطنت آزادانہ طور پر فروخت بھی کر سکتے تھے۔ اس کے بعد دوسری "مراعاتی" اقوام کے ساتھ بھی کئی معاہدے ہوئے (Noradoughian، ج۲)۔ ان تبدیلیوں نے سلطنت عثمانیہ کو مکمل طور پر ایک کھلی منڈی بنا کر رکھ دیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب یورپ کی مشینی صنعت اپنی پیداوار کے لیے منڈیاں تلاش کر رہی تھی، اور ان اقدامات کے نتیجے میں آئندہ دس برسوں میں (ترکی کی) مقامی صنعت زمین بوس ہو کر رہ گئی (O.L.Sarc: *Ottoman Industrial Policy*، در *Ch.Issawi Ed. The Economic History of the Middle East*، لندن اور شکاگو ۱۹۶۶ء، ص ۴۶_۶۰)۔

جنگ کریمیا کی وجوہات میں سے ایک اہم سبب روس کا یہ دعویٰ تھا کہ عثمانی سلطنت کے تمام آرتھوڈوکس عیسائی باشندوں تک اس کا حق تحفظ وسعت پذیر ہے، یہ دعویٰ ایک قدیم "مراعاتی" حق کی تحریف پر مبنی تھا۔ اس کا سد باب کرنے کے لیے علی پاشا نے پیرس کی امن کانگرس (۱۸۵۶ء) میں اس بات پر زور دیا کہ چونکہ اب سلطنت عثمانیہ قوموں کی یورپی برادری میں شامل ہو چکی ہے اس لیے اس کے ساتھ وہی سلوک روا رکھا جانا چاہیے جو ان سب قوموں نے باہمی حقوق کے سلسلے میں تسلیم کر رکھا ہے اور اسی بنا پر مراعات خصوصی (عہود عتیقہ) کو منسوخ کر دیا جائے۔ اس امر پر اتفاق رائے ہوا کہ یہ سوال ایک الگ کانفرنس میں زیر بحث آئے گا جو استانبول میں منعقد ہو گی (L.J.D Feraud-Giraud: *De la Juridiction francaise dans lesechelles du Levent et de Barbarie*، پیرس ۱۹۶۶ء، ۲:۵۴_۵۸)۔ استانبول میں اس مسئلے کو بڑی سنجیدگی سے لیا گیا (اے۔ فواد: رجال مہمہ سیاسیہ، استانبول، ۱۹۲۸ء، ص ۷۰)، لیکن متعلقہ ممالک نے ایسا کوئی اجلاس منعقد نہیں کیا۔ ۱۹۶۱_۶۲ء میں جب تجارتی معاہدوں کی تجدید ہوئی (Noradoughian، ۲:۹۱_۱۳۰) تو مراعات خصوصی کی کلی طور پر ازسرنو توثیق کر دی گئی اور صرف محصولاتی شرح میں چند ترمیمات کی گئیں (رک بہ مکس)۔ نئی نسل کے مدبرین کو اب پختہ یقین ہو چلا تھا کہ سلطنت کی 'بازیابی' کے لیے اولین اور اہم ترین اقدام یہ ہوگا کہ مراعات خصوصی سے نجات حاصل کی جائے۔

اس مقصد کے پیش نظر جب انتظامی احکام اور قوانین کی مغربیت اور لادینیت (سیکولرازم) کے سلسلے میں ضروری اصلاحی اقدامات کیے جانے لگے تو انہوں نے ایسے طریقوں کی جستجو بھی کی جو کم ازکم مراعات خصوصی کے امتیازی غلط استعمال کا خاتمہ کر سکیں۔ ۱۲۸۴ھ/۱۸۶۷ء کے ایک فرمان میں (متن در Testa، ۷:۷۴۵_۷۴۷؛ Aristavrchi، ۱:۱۹_۲۱؛ ترکی متن، در "دستور"، ۱:۲۳)۔ جہاں غیر ملکی باشندوں کو جائیداد رکھنے کا حق عطا کیا گیا،

وہیں یہ حکم بھی نافذ ہوا کہ وہ بعینہ ان شرائط کے پابند ہوں گے جو عثمانی رعایا پر عائد ہوتی ہیں، وہ ویسے ہی ٹیکس ادا کریں گے اور عثمانی عدالتوں کے سامنے جواب دہ ہوں گے۔ فرانسیسی سفیر نے اس پر یہ تبصرہ کیا کہ یہ نئی رعایت "یورپی سرمایہ کو ضمانت فراہم کرتی ہے کہ اسے سلطنت عثمانیہ میں معدنیات، زراعت اور جنگلات کی فراوانی اور ترقی کے سلسلے میں غیر محدود حقوق حاصل ہوں گے" (اخبار La Turquie کا شمارہ، ۱۲ ستمبر ۱۸۶۸ء)۔ باقی ممالک نے شکایت کی کہ مراعات خصوصی میں عطا کیے گئے پرانے استثناءات کو اس فرمان میں شامل نہیں کیا گیا، مگر بالآخر نئی شرائط تسلیم کر لی گئیں (متن، در Testa، ۷: ۲۳۰-۲۳۳، نئے حقوق پر ضیاء پاشا کے اعتراضات کے لیے دیکھیے: تنظیمات، ج۱، (انقرہ) ۱۹۴۰ء، ۸۳۵-۸۳۶)۔ دستاویز کے اختتام پر باب عالی نے واضح کر دیا کہ وہ "عہود عتیقہ" یعنی مراعات خصوصی کے پرانے معاہدوں کو تبدیل کرنے کا حق محفوظ رکھتا ہے۔ ایک موقع پر (۱۸۶۷ء) علی پاشا نے اس بات پر غور وخوض کیا کہ یورپی طاقتوں کے اعتراضات کے ہمیشہ کے لیے خاتمے کی خاطر فرانس کا سول کوڈ (ضابطہ دیوانی) اختیار کر لیا جائے (R. Davison: Reforms in the Ottoman Empire، پرنسٹن ۱۹۶۳ء، ص۲۵۲)۔ جمہوری عہد کی ابتدا تک مراعات خصوصی کے خاتمے کی آرزو مختلف انقلابی اصلاحات، بالخصوص لادینیت کی کوششوں کے سلسلے میں، اہم ترین محرک بنی رہیں۔

۱۸۶۹ء کے اپنے عثمانی شہریت کے قانون کے تحت علی پاشا کو امید پیدا ہوئی کہ مراعات خصوصی کی سب سے بڑی خرابیوں میں سے ایک کا خاتمہ ہو جائے گا (دستور، ۱: ۱۶-۱۸ء، فرانسیسی متن در Testa، ۷: ۵۲۶-۵۲۷)۔ اس قانون میں کہا گیا تھا کہ شہریت کی تبدیلی کا خود ساختہ دعویٰ عثمانی حکومت کی منظوری کے بغیر باطل ہوگا۔ یہ قانونی شق بھی حکومتوں کو تسلیم کرنا پڑی۔ کچھ عرصہ بعد، ایک یادداشت میں جو متعلقہ ممالک کو بھیجی گئی: (Testa، ۷: ۵۴۷-۵۵۵) علی پاشا نے جہاں یہ بات تسلیم کی کہ مراعات خصوصی ایک معاہدے کا درجہ رکھتی ہیں، وہیں ان کی توجہ ان اہم نکات کی طرف بھی مبذول کرائی جن کا غلط استعمال کیا گیا تھا۔ اس نے دعویٰ کیا کہ یہ غلط رویے نہ صرف یہ کہ "قانون اقوام" سے متضاد تھے بلکہ لازمی طور پر "مراعات کی اپنی حدود وقیود سے بھی ماوراء تھے، لہٰذا عثمانی حکومت کی یہ ذمہ داری تھی کہ اس غلطی کی اصلاح کرے۔ غلط استعمال والے اہم امور یہ تھے: "تحفظ یافتہ افراد" کا خصوصی رتبہ، عثمانی رعایا پر ان کو حاصل ہے استثنا، قونصلوں کا علاقائی حدود سے ماورائی مرتبہ، غیر ملکی مجرموں کے خلاف قانونی کارروائی میں مشکلات، یہ امر واقعہ کہ غیر ملکی ان عثمانی قوانین اور دیوانی عدالتوں کے سامنے جواب دہ نہیں، جنہیں ان کی ملکی حکومتیں تسلیم نہیں کرتیں، قونصلر عدالتوں کی عثمانی عدالتوں کے معاملات میں دخل اندازی، (قونصلر) نمائندوں کا عثمانی ججوں کے فیصلوں میں حصہ داری کا مطالبہ (دیکھیے Testa, J.le: Observations sur le memoir de la Sablime porte relatif aux Capilation، استانبول، ۱۸۶۹ء)۔ اس یادداشت کے بعد ایک مجموعہ ضوابط (نظام نامہ) برائے قونصلر (۱۸۶۳ء: متن، در Aristarchi، ۴: ۱۵-۱۹) اور ایک پروٹوکول (مضبطہ) بسلسلہ تفتیش مجرمان ممالک غیر (۱۸۶۷ء) بھی جاری ہوئے، لیکن متعلقہ ممالک اندرونی محاصل، عدالتوں میں نمائندگان کی موجودگی اور سلطان کی منظوری کے بغیر مشن اسکولوں کے افتتاح وغیرہ جیسے نکات میں کسی تغیر وتبدل کو ماننے پر تیار نہیں تھے۔

دوسری (یورپی) طاقتیں اس وقت سخت برہم ہوئیں، جب ۱۸۹۰ء میں تجارتی معاہدوں کی تجدید کے لیے مذاکرات کے دوران میں جرمنی نے اس شرط کے ساتھ مراعات خصوصی کی تنسیخ پر آمادگی ظاہر کی، کہ دوسرے ملک بھی اس سے متفق ہوں۔ اب یہ مراعات سلطنت عثمانیہ کے لیے ایک بھاری بوجھ بن رہی تھیں، کیونکہ یورپی طاقتیں اپنی سرگرمیوں کے میدانوں کو وسعت دے رہی اور ہر جگہ اپنی مراعاتی حیثیت میں اضافہ کر رہی تھیں، حتی کہ اب سلطنت (عثمانیہ) کا مرتبہ ایک نیم نو آبادیاتی طاقت سے کچھ زیادہ نہیں رہ گیا تھا۔ بنک، ریلوے، کانیں، گیس، بجلی اور فی الحقیقت عوامی خدمات کے تمام اہم شعبے مراعات یافتہ یورپی کمپنیوں کے ہاتھ میں جا چکے تھے (دیکھیے N.Verney: اور G.Dambtmann: Les Puissances etrangeres dans Le Levant، پیرس ۱۹۰۰ء؛ C.Morawity: Les Finances de la Turquie، پیرس ۱۹۰۲ء)۔ مراعات خصوصی کے غلط استعمال اور مشنری تحریکوں کی سرگرمیوں کے پس منظر میں سیاسی اور فوجی دباؤ کا خطرہ بھی موجود تھا آخرکار، ان اندیشوں کے نتیجے میں پیدا شدہ، ترکی کی رائے عامہ اب مراعات کے بارے میں سخت مزاحمتی انداز اختیار کرتی جارہی تھی۔ ۱۹۰۸ء کے بعد قائم ہونے والی ہر حکومت نے مراعات کی تنسیخ کے معاملے کو اپنے پروگرام میں سب سے زیادہ ترجیح دی (C.Bilsel: lozan، ج ۱، استانبول ۱۹۳۳ء، ص ۶۳)۔ مئی ۱۹۱۳ء میں صدراعظم حقی پاشا نے، اپنی دو یادداشتوں میں جو اس نے برطانوی حکومت کے حوالے کیں، بعض فوری ترامیم کی تجویز دی، مثلاً چنگی کی شرح میں پندرہ فیصد تک اضافہ، غیر ملکی ڈاک خانوں کی موقوفی، غیر ملکی باشندوں کے منافع پر ٹیکس کا نفاذ اور مراعات خصوصی کی مکمل تنسیخ کو عملی جامہ پہنانے کے لیے وکلا پر مشتمل ایک کمیشن کا قیام۔ برطانیہ عظمی کا اصرار تھا کہ ان امور کے لیے تمام متعلقہ ملکوں کا اتفاق رائے ضروری ہے اور یہ کہ تجارتی اور مالی ضوابط کا مراعات خصوصی سے کوئی واسطہ نہیں بلکہ ان کا تعلق حالیہ تجارتی معاہدات سے ہے (British Documents on the Origins of the War، ۱۰/۲، دستاویز، ۶۳، ۸۰، ۹۵، ۹۷)۔ پہلی جنگ عظیم کے آغاز پر عثمانی حکومت نے مراعات کی تنسیخ کا اہم ترین مسئلہ برطانوی، فرانسیسی اور روسی حکومتوں کے ساتھ اٹھایا تاکہ اس کی غیر جانبداری کا رویہ برقرار رہے، لیکن اتحادیوں نے کوئی واضح وعدہ نہ کیا (Y.H.Bayur: ترک انقلابی تاریخی، ج ۳، انقرہ، ۱۹۵۷ء، ص ۱۵۶-۱۶۲)۔ اس پر سلطان نے ۱۷ شوال ۱۳۳۲ھ/ ۸ ستمبر ۱۹۱۴ء کو ایک فرمان کے ذریعے ان تمام غیر ملکی استحقاقات، کی تنسیخ کا اعلان کر دیا "جو مالی، اقتصادی، قانونی اور انتظامی مراعات خصوصی کے نام سے جانی جاتی تھیں تاکہ سلطنت عثمانیہ میں رہائش پذیر غیر ملکی باشندوں کے ساتھ بین الاقوامی، قانون عامہ کے ڈھانچے کے اندر رہتے ہوئے مناسب سلوک کیا جائے"۔ (Bayur: کتاب مذکور، ۳/۱: ۱۶۲)۔ ممالک کے نام یادداشت کا متن، در Bilsel وہی کتاب ۶۵-۶۷)۔ اس کے فوری بعد "شرعی عدالتوں اور نظامی عدالتوں کی علیحدگی سے متعلق ضابطہ قانونی" کا نفاذ عمل میں لایا گیا۔ مراعاتی حکومتوں نے اس عمل کو یکطرفہ اور معاہدوں میں دیے گئے حقوق کے خاتمے کو من مانی کارروائی قرار دیتے ہوئے اس کی مذمت کی اور اس پر احتجاج کیا۔ معاہدہ سیوراز کے ذریعے مراعات خصوصی، بغیر کسی تغیر وتبدل کے بحال کر دی گئیں اور یہ استحقاقات دوسری فاتح حلیف طاقتوں تک بڑھا دیے گئے، مگر معاہدۂ لوزان (۲۴ جولائی ۱۹۲۳ء) کے مطابق اتحادی

ان کی مکمل تنسیخ کا فیصلہ قبول کرنے پر مجبور ہو گئے۔

مآخذ: (۱) دستاویزی مواد، سب سے زیادہ اہم عثمانی ذخیرہ معلومات، "دیوان ہمایوں دفتری" سلسلے کے ایک سو چھ "اجنبی دفتری" ہیں جو ان قانونی تحریروں کے مسوادات پر مشتمل ہیں جن کا تعلق گیارھویں/سترھویں صدی اور اس کے بعد کے زمانے کے یورپی ممالک کو دی گئی مراعات خصوصی سے ہے۔ ۱۱۱۱ھ/۱۶۹۹ء سے "نامہ ہمایوں دفتری" عہد ناموں کی نقول پر مشتمل ہے؛ بیسویں صدی کے لیے اہم مواد حسب ذیل مجموعوں میں پایا جاتا ہے: مقاولہ نامہ دفتری، امتیاز دفتری۔ یورپ کے دستاویزات خانوں میں اس موضوع پر اصل عثمانی تحریریں موجود ہیں، خصوصاً وینس کے Archivio di Stato میں جس کے لیے دیکھیے: A.Bombaci: La collezione di documenti turchi Archivio di stato di venezia، در RSO، ۲۴، (۱۹۴۹ء): ۹۵_۱۰۷؛ برطانوی نایاب دستاویزات کے لیے A.N. Kurat: Ingiliz devlat arsivinde ve Kutu phanelerinde Turkiye tarihive ait bazi malzemeye dair (۱۹۴۹ء) اہم مجموعوں کے لیے PROSP، ۲۱۶/۱۰۵، ۳۳۴/۱۰۵۔ یورپی زبانوں میں سب سے زیادہ وسیع مواد سے فرانسیسی دستاویزات خانوں میں درج ذیل نے فائدہ اٹھایا: P.Mason، E. charriere، ch-Roux، A. Vandal، V.Svorons، G.tongas، اور R.Paris)؛ انگریزی دستاویزات کو A.C Wood نے A History of the Levent Company، بار دوم میں استعمال کیا، دیکھیے طبع بار ثانی، ۱۹۶۴ء، ص ۹_۱۲)۔

۲۔ مراعات خصوصی کے مطبوعہ متون اور متعلقہ دستاویزات کے لیے دیکھیے G.L.F Tafel اور G.M. thomas: UrKunden Zur attern Handels-und staaastsgeschichte er republik venedig، سلسلہ اور ۲؛ (۲) G.M.Thomas: Diplomatarium vento-Levantinum، ۲ جلدیں؛ وینس ۱۸۸۰_۱۸۸۹ء؛ (۳) G.Masi: Statuti dalle Colonie fiorentine all' estero، دیکھیے ۵_۱۶، میلان ۱۹۴۱ء؛ (۴) I.T.Belgrano: Documenti rignardanti la colonia genovese dipera، جینوا ۱۸۸۸ء؛ (۵) G. Muller: Documenti sulle relazioni delle citta Toscane' Coll' Oriente critiano e coi Turchi fino all ۱۵۳۱ء، دوم بار ۱۹۶۶ء؛ (۶) Treaties Between Turkey and Foreign Powers ۱۵۳۵_۱۸۵۵، لندن دفتر خارجہ ۱۸۵۵ء؛ (۷) I. de Testa: Recueil des Traites de la Porte Ottomane awee les Puissances etrangers، جلدیں ۸، پیرس ۱۸۶۵_۱۸۹۶ء، ج ۹_۱۰ زیر طبع: (۸) by A. De Testa اور L.de Testa، پیرس ۱۸۹۸_۱۹۰۱ء؛ (۸) G.Noradounghiam: Recueil dactes Internationpuc de l, Empire ottoman، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۹۷_۱۹۰۳ء؛ (۹) معاہدات مجموعہ سی، ۵ جلدیں، استانبول ۱۲۹۴_۱۲۹۸ء؛ (۱۰) E.charriere: Negociations de la France dans le levant، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۴۸_۱۸۶۰ء؛

یادداشتیں اور تحقیقی کام: (۱۱) De Bonnac: Ch.Schefer: Memoire Listorique Sur pambassade de France a Constantinople، پیرس ۱۸۹۴ء؛ (۱۲) D Saint Priest: Memoire et Fournal Sur Lambassade de Turquie et le Commerce des Franeais dans le Levant: پیرس ۱۸۷۷ء؛ (۱۳) J.de Gontaut- Biron: Ambassade en Turquie، ج ۲، پیرس ۱۸۸۸_۱۸۸۹ء؛ (۱۴) Comte de

Ambassade de M. le Comte de Guilleragues
Guilleragues et de m. de girardin Cupres du
F.de. la (۱۵) ۱۹۹۲ء پیرس، *Grand Seigneur*
Memoires du Sieur de la croisc deixant : Croix
، *Secretaire de lambassa de Constantinople*
Memoires du : L.L d Arvieux (۱۶) ۱۷۳۵ء پیرس
۶ جلدیں، J.B.Labat طبع ،*Chevalier d' Arvi Arvieux*
Relation F.Savary de Breves (۱۷) ۱۷۳۵ء پیرس
: Sir Thomas Roe (۱۸) ۱۶۳۰ء پیرس ،*de Voyage*
لندن ،*The Negotiations of Sir Thomas Roeior*
Diplomatic and Other Sir A Paget (۱۹) ۱۷۴۰ء
Sir J. (۲۰) ۱۸۹۶ء، لندن، ۲ جلدیں، *Correspondence*
Observations on the Religion, Law, . Proter
لندن ،*Government and Manners of the Turks*
،*Voyage de Levant* L.Deshayes (۲۱) ۱۶۴۱ء
L'ambassdeur G.Tongas (۲۲) ۱۹۳۷ء، پیرس ۱۶۲۱ء
پیرس ۱۹۳۲ـ۱۹۰۰ء ،*Louis Deshayes de Cormenin*
Observations Sur :H.Grenville (۲۳) ۱۹۳۷ء
(۲۴) *3,etat actuel de L' Empire Ottoman*
.R.Davis ۱۹۹۵ *A.s.EhrenKreutz Ann Arbor*
۱۹۶۷ء، لندن ،*Aleppo and Devonshire Squre*
،*English Traders at Aleppo* : G. Ambrose (۲۵)
(۲۶) ۱۹۳۱ء اکتوبر ،Eco. Hist Ren. ۱۶۵۸ـ۱۷۵۶ء
Les Relations de le France avec l' : G.Tongas
N.H. (۲۷) ۱۹۴۲ء، تولوس ،*Empire Ottoman*
ڈی ہیگ ،*The Turco- Ragusan Shih* : Beigman
پیرس ۱۹۶۷ء۔

سرمایہ اور تجارت پر (۲۸) *Histoire* :P.Masson
de Commerce Francais dans le Levant au XVII-
Hist de : U.Hyed (۲۹) ۱۹۸۷ء، پیرس ،*Siecle*
۲ جلدیں ،*Commerce du Levant au Moyen-age.2*
لائپزگ ۱۹۳۶ء (۳۰) *Hist du ommerce* : R.Paris
پیرس ،*Le Levant* ۱۶۶۰ـ۱۷۸۹ء ،*au Marseille*
Les Echelles de : Fr. Ch Pouse (۳۱) ۱۹۵۲ء
۱۹۳۸ء پیرس ،*Syne de Palestine au XVII Siecle*
Traite Sur le Commerce de le : Pey Monel (۳۲)
(۳۳) ۱۷۸۷ء پیرس، ۲ جلدیں، *Mer Noire*
Hist Dir Commerce entre le : G.B.Depping
Levant et l' Europe depuis les Croisades
Jusqu' a la Fonndation des Colonies d
۱۸۳۰ء پیرس ،*Amerique* .

(۴) مراعات خصوصی اور تجارت کے لیے: (۳۴)
Hist de la Rivalite et dir Protectorat des : C.Famin
(۳۵) ۱۸۵۳ء پیرس ، *eglises Chretiennesen Orient*
La France Catholique en : Pere H.de Barenton
L' : G.de Mur (۳۶) ۱۹۰۲ء پیرس *Orient*
etablisement des Jesuites a Comtantin ople, Rev.
(نمبر ۸۴، ۱۹۰۳ء) *les Questions Historiques*
Hist de le Latinite de : M.Belin (۳۷) ۱۳ـ۷۲:
Les : B.Homsy (۳۸) ۱۸۹۳ء پیرس ،*Constantinople*
۱۹۵۶ء (لبنان) ،Proche- Orient, Harissa

(۵) عمومی تحریریں: L.Mas Latrie (۳۹)
Traites de Paix et de Commerce et documents
Des : M.Belin (۴۰) ۱۸۶۰ء پیرس ،*divers*
Capitulations et des traites de la France en
:G.Peliss'e du Rausas (۴۱) ۱۸۷۰ء پیرس ،*Orient*
Le Regime Des Capitulations dans l' Empire :
F. Rey(۴۲) ۱۹۰۲ـ۱۹۰۵ء پیرس، ۲ جلدیں ،*Ottoman*

La Protection diplomatique et consulaire dans les Echelles du levant et de Barbarie، پیرس ۱۸۹۹ء؛ (۴۳) A.Benoit : Etude sur les Capitulations entre l' Empire Ottomon et la france et sur la reforme Judiciaire le L Egypte، پیرس ۱۸۹۰ء؛ (۴۴) F. Abelous : l' Evolution de la Turquie dans Turqouie dans`Ses Rapports avee les etrangers، ۱۹۲۸ء؛ (۴۵) N.Sunse : The Capitulary Regime of Turkey، بالٹی مور ۱۹۳۳ء؛ (۴۶) H.J. Liebesny : The Development of Western Judical Privileges in Law in the Midlde East، طبع مجید خدوری اور H.J. Liebesny، واشنگٹن، ڈی سی (۱۹۵۵ء)، ص ۳۰۹-۳۳۳؛ (۴۷) محمود الیساوی: du Regime des Capitulations ottomanes` leur charactere juridique d' apres histore et les textes، استانبول ۱۹۲۸ء؛ (۴۸) K. Lippmenn: Die Konsularjuris diction im olrient، لائپزگ، ۱۸۹۸ء۔

(H.Inaleik؛ ت: امین اللہ وثیر)

(۳) ایران: سترھویں اور اٹھارویں صدی کے دوران میں ایران میں یورپی تجارت افراد اور کمپنیوں کو مختلف "بادشاہوں" کے جاری کردہ فرامین کے تحت کی جاتی تھی۔ یہ فرامین بعض اوقات عمومی نوعیت کے ہوتے اور بعض اوقات استحقاقات اور استثناءات پر مشتمل ہوتے۔ ایسے لوگ جو ایسے فرامین کے خواہش مند ہوتے وہ بھی اور شاہ جو انہیں یہ رعایت دیتے سولھویں صدی کے نصف اول میں دولت عثمانیہ کی طرف سے ان کے علاقے فرانسیسی باشندوں کو عطا کیے جانے والے ماورائے حدود استحقاقات پر ہونے والے مذاکرات سے متاثر ہوتے رہے (دیکھیے: J.C. Hurewitz : Diplomacy in the Near and Middle East.a documonty record، پرنسٹن ۱۹۵۶ء)۔ ۱۵۶۶ء اور ۱۵۶۸ء میں شاہ طہماسپ نے مسکووی کمپنی Muscovy Company کے لیے فرمان جاری کیا جس میں حسب ذیل امور شامل تھے: چنگی اور محاصل سے استثناء، سارے ملک میں سفر کی آزادی، بدقماش افراد سے ان کے تاجروں کو تحفظ، جائز قرضوں کی قانونی وصولیابی، چوری چکاری سے تحفظ، اپنے استعمال کے لیے مکانوں کی تعمیر یا خریداری کی اجازت اور سامان تجارت میں اعانت (متون: در Hurewitz: کتاب مذکور، ۱: ۶-۷)۔ سیاسی اور بعض دیگر حالات نے مسکووی کمپنی کی تجارتی سرگرمیوں میں رکاوٹ پیدا کی چنانچہ اس کی طرف سے ۱۵۷۹ء۔ ۱۵۸۱ء میں روس کے راستے، ایران کے ساتھ چھٹی مہم کے بعد تجارتی کوششیں ترک کر دی گئیں۔ ۱۰۰۹ھ/ ۱۶۰۰ء میں انتھونی شرلے (antony Sherley) نے شاہ عباس سے ایک فرمان حاصل کر لیا جس میں تمام عیسائی تاجروں کو بغیر ایذا رسانی کے ایران میں تجارت کی اجازت دی گئی۔ انہیں ذاتی طور پر اور ان کے مال اسباب کو بھی ایران کے عدالتی دائرۂ اختیار سے آزادی، قرضوں کی قانونی وصولیابی اور چنگی و محاصل سے استثنا عطا کیا گیا (متن در Hurewitz: کتاب مذکور، ۱: ۱۵-۱۶)۔ اس سے کچھ عرصے کے بعد ۱۶۲۳ء میں شاہ عباس نے ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی کو ایک فرمان جاری کیا جس کے مطابق نیدر لینڈز کے لوگوں کو تجارت کی آزادی اور ان کے مال واسباب کو جانچ پڑتال نیز تمام محاصل، چنگی اور محصول راہداری سے ماسوائے اس درآمدی محصول کے جو "ناظر" (انسپکٹر) کو ادا کیا جائے استثنا عطا کیا گیا۔ دفعہ ۱۰ میں کہا گیا تھا کہ "ایران میں ڈچ قوم کا کاروباری ادارہ بلا استثنا مکمل آزادی سے متمتع ہوگا۔ کوئی حاکم یا قاضی

ان کے مقبوضہ مکان میں اس قوم کے ذمہ دار نمائندے کی اجازت کے بغیر داخل نہیں ہو سکے گا اور اگر کوئی اہلکار زبردستی داخلے کی کوشش کرے گا تو ہالینڈ کے لوگوں کو اسے بزور طاقت روکنے کی اجازت ہوگی"۔ دفعہ ۱۴ میں تسلیم کیا گیا کہ "اگر ولندیزی قوم کا کوئی رکن (خدانخواستہ) کسی شخص کو مار ڈالے، چاہے اس شخص کا تعلق کسی بھی قوم سے ہو، یا کسی جرم کا مرتکب ہو یا کسی قانون کی خلاف ورزی کرے، تو ایسے ولندیزی کا مقدمہ ایرانی مملکت کا کوئی قاضی نہیں سنے گا، بلکہ حالات کی مناسبت سے اور جس طریقے سے مناسب سمجھے، ان کا اپنا صدر یا سربراہ اُسے سزا دے گا۔ دفعہ ۱۷ ولندیزی گھروں کے ترجمان یا نمائندے کو بھی وہی حقوق دیتی تھی جو ولندیزی قوم کے کسی رکن کو حاصل تھے (متن در Hurewitz: کتاب مذکور، ۱: ۱۶ـ۱۸)۔ نئے فرامین ۱۶۴۲ء، اور ۱۶۹۴ء میں جاری کیے گئے۔ ۷ فروری ۱۶۳۱ء میں شاہ صفی کے ایک ولندیزی نمائندے نے، ہالینڈ میں بھی ایرانی تاجروں کے لیے ماورائے حدود تجارتی حقوق حاصل کر لیے۔ یہ اقرار نامہ یورپی قوموں کے مابین معاصر انتظامات کے نمونے پر طے پایا (متن، در Hurewitz: کتاب مذکور، ۲۰ـ۲۱)۔ فی الحقیقت یہ دستاویز عملی نفاذ کی شکل اختیار نہ کر سکی، کیونکہ ایرانی تاجر ہالینڈ میں مستقل طور پر قیام پذیر نہ ہوئے۔

اکتوبر ۱۶۱۵ء میں برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی نے شاہ عباس سے ایک عمومی نوعیت کا فرمان حاصل کیا۔ دو سال بعد ۱۶۱۷ء میں ایڈورڈ کونوک (Edward Connock) نے زیادہ واضح شرائط پر مشتمل ایک فرمان حاصل کر لیا جس کی توثیق ۱۶۲۹ء میں شاہ صفی نے کی۔ اس فرمان کے ذریعے انھیں آزاد تجارت کا حق دیا گیا اور انھیں وہی حقوق حاصل ہوگئے جو مقامی باشندوں کو حاصل تھے۔ غیر قانونی حرکتوں کے ارتکاب کی صورت میں انگریزی باشندوں کو ان کا اپنا سفیر ہی سزا دے سکتا تھا۔ اگر خرید و فروخت کے معاملے میں برطانوی اور ایرانی باشندوں میں کوئی اختلاف رونما ہو تو "اگر اختلافی معاملہ میں تومان سے زائد کا ہوگا تو قاضی فیصلے کے لیے اسے سفیر کے پاس بھیج دے گا تاکہ وہ ہمارے منصفوں کی موجودگی میں ایسے اقدامات کر سکے جو محترم اور اعلیٰ و افضل قوانین سے مطابقت رکھتے ہوں" (متن در Hurewitz کتاب مذکور، ۱: ۱۸ـ۲۰)۔ اس فرمان کی توثیق شاہ سلیمان نے کی اور ۱۶۹۷ء میں (یا اس کے قریب) جیمز بروس (James Bruce) نے شاہ سلطان حسین کے ساتھ اس کے متعلق ازسرنو مذاکرات کیے (انڈیا آفس ریکارڈز۔ ای ۳/۱۵۲ـ۶۳۱؛ R.W. Ferrier: *British Persian Relations in the 17th Century*، ڈاکٹریٹ کا غیر مطبوعہ مقالہ، کیمبرج ۱۹۷۰ء، ص ۴۵۵ و بعد؛ نیز دیکھیے: *Colenlar of State Papers*، کالونیل، جلد ۶، عدد ۲۵۲؛ ای/۳/۴/۱۲۹۴ء، اور حوالۂ مذکور، ص ۸۵۷، ای/۳/۱۴/۱۴۹۶).

فروری ۱۶۶۵ء اور دسمبر ۱۶۷۱ء میں فرانسیسیوں نے فرمان حاصل کیے جن میں فرانسیسی تاجروں کو وہی تجارتی حقوق عطا کیے گئے، جو برطانوی اور ڈچ لوگوں کو حاصل تھے۔ ۷ ستمبر ۱۷۰۸ء کو شاہ سلطان حسین اور لوئیس چہاردہم کے مابین ایک باقاعدہ معاہدہ طے پایا۔ اس معاہدے کی رو سے فرانسیسی تاجروں کو پورے ایران میں سفر اور تجارت کی آزادی دی گئی اور پانچ سال کی مدت کے لیے انھیں کئی درآمدی محاصل سے اس شرط پر استثنا مل گیا کہ دونوں ملکوں کے مابین تجارتی روابط کی توسیع کے لیے انھیں معقول رقم خرچ کرنا ہوگی (دفعہ ۲)۔ انھیں اپنی رہائش کے لیے مکانات یا ہوسٹل خریدنے یا

تعمیر کرنے کی اجازت بھی دی گئی (دفعہ ۴) اور یہ اجازت بھی کہ وہ ان عمارتوں پر فرانسیسی جھنڈا لہرا سکیں گے جس طرح کہ دوسرے یورپی لوگ اپنی عمارتوں پر اپنے جھنڈے لہراتے تھے (دفعہ ۵)۔ فرانسیسی رعایا اور تاجر اور ان کے ساتھ رہنے والے دوسرے یورپی لوگ، ان کے ترجمان، گھریلو ملازمین، آرمنی اور ہندوستانی، جو ان کے خدم وحشم میں شامل ہوں، بیس کی نفری تک نذر گزارنے اور خراج کی ادائگی سے مستثنیٰ تھے (دفعہ ۱۱)۔ دفعہ ۱۶ کے مطابق فرانسیسی باشندوں کے مابین اختلافات فرانسیسی قوانین کے تحت حل کیے جاتے، جبکہ فرانسیسیوں اور دوسری قوموں کے لوگوں کے باہمی اختلافات کی صورت میں ایرانی حکام قونصل کی موجودگی میں معاملے کی حقیقت کا سراغ لگاتے اور ”فیصلہ اسلامی انصاف اور عالمی سچائی کے مطابق کرتے“۔ اس طرح کا معاہدہ فیکٹری کے سربراہ، جہاز کے کپتان یا قونصل کو تقرری کے وقت کسی ایرانی بندرگاہ پر دیا جاتا (دفعہ ۲۳)۔ اگر کسی فرانسیسی کے خلاف کوئی شکایت پیدا ہوتی تو مدعی کو اپنی شکایت علاقے کے گورنر کو پیش کرنا ہوتی جو قونصل کے ترجمان کو بلواتا اور اختلافات طے کرنے کے لیے مدعی کو قونصل کے پاس بھیج دیتا۔ اگر قونصل کسی اور معاملے میں مشغول ہوتا تو ایک معقول وقفے کے بعد اس قضیے کا فیصلہ ایرانی حکام خود کرتے (دفعہ ۲۴، متن در Hurewitz: کتاب مذکور، ۱:۳۲۔ ۳۸)۔

۱۳ اگست ۱۷۱۵ء کو اس معاہدے میں ترمیم کی گئی۔ فرانسیسی باشندوں کو برآمدی دورآمدی محاصل کی ادائگی سے استثنا دیا گیا (دفعہ ۲)۔ تمام فرانسیسی لوگ اور ان کے ملازم اور غلام' بغیر کسی تحدید کے عام محاصل' خراج اور دوسری تمام قسم کے نذرانوں اور جن کا ذکر ۱۷۰۸ء کے معاہدے کی دفعہ ۱۱ میں کیا گیا تھا، واجبات سے مستثنیٰ قرار پائے (دفعہ ۷)۔ دیوانی فوجداری مقدمات کی تفتیش سے متعلق شقوں میں بھی بعض تبدیلیاں کی گئیں۔ دفعہ ۱۰ میں واضح کر دیا گیا کہ فرانسیسی باشندوں اور کسی دوسری قوم کے افراد کے مابین پیدا شدہ دیوانی اور فوجداری معاملات کی تفتیش اور فیصلہ اسلامی محکمہ انصاف کے عہدیدار، فرانسیسی قونصل یا کسی دوسرے شخص کی، جسے وہ مقرر کرے، موجودگی میں کریں گے، ایسے اختلافات جو فرانسیسی قوم کے قونصل یا ان کے ترجمان اور کسی دوسری قوم کے افراد کے مابین پیدا ہوں گے ان کا فیصلہ شاہِ ایران بذاتِ خود کرے گا۔ علاقائی گورنر ایسے معاملات میں دست اندازی نہیں کریں گے اور نہ ہی کسی صورت میں ان مکانوں کو مہربستہ کریں گے جن میں فرانسیسی رہائش رکھتے ہوں.

۱۷۱۵ء کے مذاکرات میں طے کی گئی علیحدہ دفعات میں سے دفعہ نمبر ۱ کے مطابق ایرانی تاجروں کو فرانس میں بعینہٖ وہی حقوق اور استثناءات حاصل تھے جو بادشاہ سلامت کی عیسائی رعایا کے تاجروں کو حاصل تھے۔ بہرحال شرط یہ تھی کہ وہ فرانس میں ایسی اشیا درآمد نہیں کریں گے جن کا داخلہ ممنوع ہو۔ وہ صرف ان اجازت یافتہ اشیا کی فرانسیسی جہازوں کے ذریعے نقل وحمل کریں گے، جو علاقوں کی پیداوار ہوں گی جو شاہ ایران کے تحت ہیں۔ ایرانی تاجر ان کا تصدیق نامہ فرانسیسی قوم کے قونصل سے حاصل کریں گے۔ دفعہ ۲ ایرانی تاجروں کو مارسلز میں ایک قونصل کے تقرر کا حق دیتی تھی جسے عام محاصل سے استثنا حاصل ہوتا۔ دفعہ ۳ کے تحت اسے ایرانی تاجروں کے مابین پیدا شدہ اختلافات کے فیصلے کا کلی اختیار دیا گیا، مگر ایرانیوں اور دوسری قوموں کے افراد کے باہمی اختلافات کی تفتیش اور فیصلے مقامی جج کو تفویض ہوتے (متن در Hurewitz: کتاب

مذکور، ۱: ۴۰-۴۲)۔ اس طرح ہالینڈ اور فرانس دونوں کے معاملے میں، کم از کم نظریاتی طور پر، ایک حد تک، برابری کے حقوق کا لحاظ رکھا گیا تھا۔

۱۷۲۲ء میں افغان فوج کشی کے نتیجے میں صفوی خاندان کی حکومت کا خاتمہ ہوگیا۔ بدامنی کی بدولت تجارت بڑی حد تک ختم ہو کر رہ گئی اور اٹھارویں صدی کے باقی حصے میں وقفے وقفے سے ان (معاہدوں) کا اجرا ہوتا رہا، جبکہ صفوی فرامین کے تحت عطا کردہ استحقاقات کالعدم ہو گئے۔

۲۱ جنوری۔ یکم فروری ۱۷۳۲ء کے معاہدہ مابین ایران و روس کے تحت' نادر قلی مرزا (بعد میں نادر شاہ) کی طرف سے ایرانی تخت پر بٹھائے گئے کٹھ پتلی صفوی حکمران شاہ طہماسپ نے روسی باشندوں کو روس سے ایران میں، فروخت کی خاطر یا باہمی تبادلے کے لیے بغیر ادائیگی محصول تجارتی اشیا لانے کی ضمانت دی۔ روسی تاجروں کو اپنی تجارتی اشیا محفوظ رکھنے کے لیے مکانوں اور گوداموں کی تعمیر کی اجازت بھی دی گئی (دفعہ ۳)۔ دوسری طرف روسی ملکہ نے وعدہ کیا کہ شاہ کی رعایا کو تجارت کی خاطر اس کے ملک میں آنے یا اس کے مقبوضات سے گزر کر دوسرے ملکوں کو جانے کے لیے وہ تمام آزادانہ اقدامات اور فوائد جو اس کی سلطنت کے رسم و رواج اور قانونی ضوابط کے مطابق ہوں عطا کیے جائیں گے" (دفعہ ۴)۔ ۱۷۳۶ء میں انگریزوں کو ایک "تحریر" حاصل ہوئی جس میں ان کے بیشتر استحقاقات کی تجدید کر دی گئی (Selections from State Papers، بمبئی ۱۹۰۸ء، ص ۴۸)، لیکن نہ تو وہ اور نہ ولندیزی یا فرانسیسی تاجر اپنے پرانے مکمل استحقاقات از سرنو حاصل کر پائے۔

۱۲ اپریل ۱۷۶۳ء کو انگلستان کی "ایسٹ انڈیا کمپنی" کے ایک ایجنٹ نے بوشہر کے شیخ سعدون کے ساتھ ایک معاہدہ طے کیا جس میں انگریزوں کو درآمدات و برآمدات پر چنگی کی ادائیگی سے مستثنیٰ قرار دیا گیا اور فیصلہ ہوا کہ صرف تین فیصد محصول ان تاجروں سے وصول کیا جائے گا جو انگریزوں کے ساتھ اشیا کی خرید و فروخت کریں گے (دفعہ ۱)۔ اونی اشیا کی درآمد اور فروخت صرف انگریزوں کے ہاتھ میں ہوگی (دفعہ ۲)۔ انگریز ایسی اراضی رکھ سکیں گے جس پر وہ کارخانے کی تعمیر کر سکیں۔ اس پر وہ اپنا پرچم لہرا سکیں گے اور سلامی کے لیے اکیس توپیں رکھ سکیں گے (دفعہ ۲)۔ جب تک بوشہر میں انگریزوں کا کارخانہ موجود رہے گا کسی دوسری یورپی قوم کو وہاں آباد ہونے کی اجازت نہیں ہوگی (دفعہ ۳)۔ انگریزوں کے آڑھتی' ماہر لسانیات' ملازمین اور دوسرے متعلقین مکمل طور پر حکومت انگلستان کی محافظت میں ہوں گے (دفعہ ۴)۔ ۲ جولائی ۱۷۶۳ء کو کریم خان نے اسی قسم کی شرائط پر انگریزوں کو حقوق عطا کیے۔ انھیں اجازت دی گئی کہ بوشہر میں یا خلیج کے کسی بھی حصے میں کارخانے کے لیے زمین حاصل کر سکیں اور ایرانی مملکت کے کسی حصے میں کارخانے تعمیر کر سکیں۔ انھیں وہی استثناءات، اجارہ داری اور حقوق عطا کیے گئے جو شیخ سعدون نے عطا کیے تھے (متن در C.U.Aitchison: A Collection of Treaties, engagements and Sanads relating to India and the neighboring Countries، کلکتہ ۱۹۳۳ء، ۱۳: ۴۱-۴۴)۔ کریم خان کی وفات پر ایک مرتبہ پھر بے اطمینانی اور بدامنی پھیل گئی۔ اس کے بھتیجے جعفر خان نے ایک فرمان کے ذریعے پورے ایران میں غیر محدود تجارت کا حق اور تمام قسم کے محاصل سے استثنا دیا (برائے متن، کتاب مذکور، ص ۴۴-۴۵)، مگر اس کی کوئی خاص اہمیت نہ تھی، کیونکہ جعفر خان کا حکم پورے ایران میں تو کجا صوبہ فارس میں بھی نافذ نہ ہو سکا۔

انیسویں صدی میں ایک مرتبہ پھر ایران اور یورپ

کے مابین زیادہ مستقل طور پر رابطہ استوار ہوا، مگر ان حالات سے قدرے مختلف تھا جو صفویوں کے زمانے میں تھے۔ ۱۸۰۱ء میں فتح علی شاہ اور برطانوی حکومت کی طرف سے سر جان میلکم کے مابین ایک ہی دن سیاسی معاہدے کے ہمراہ ایک تجارتی معاہدہ بھی طے پایا۔ دفعہ ۱ دونوں ملکوں کو برابر کے حقوق و فوائد عطا کرتی تھی۔ اس میں کہا گیا تھا کہ دونوں معاہد ملکوں کے "تاجر ایک دوسرے کے علاقوں میں مکمل تحفظ اور اعتماد کے ساتھ سفر کر سکیں گے اور اپنے معاملات انجام دے سکیں گے اور حکام اور تمام شہروں کے گورنر اس امر کو اپنی ذمہ داری سمجھیں گے کہ ان تاجروں کے چوپاؤں اور ساز و سامان کی حفاظت کریں"۔ دفعہ ۲ کی رو سے انگریزی تاجروں اور خرید و فروخت کرنے والے لوگوں اور ایسے ہندوستانیوں کو جو انگریزی حکومت کی ملازمت میں ہوں اجازت دی گئی کہ وہ ایران میں آباد ہو سکیں گے اور ان کی ملکیت میں کسی مال و اسباب پر کسی قسم کا سرکاری محصول یا چنگی وغیرہ عائد نہیں ہوگی۔ ایسے محاصل خریداروں سے وصول کیے جائیں گے (دفعہ ۳)۔ ایک اضافی دفعہ میں یہ امر تسلیم کیا گیا کہ لوہا، سکہ، فولاد، ریشمی پارچات، اور Purpetts جو خصوصی طور پر انگریزی حکومت کی ملکیت ہوں گی ان پر صرف ایک فیصد محصول عائد کیا جائے گا۔ وقت کی مناسبت سے جو درآمدی چنگی اور محصول دوسری اشیا پر ایران اور ہندوستان میں عائد تھے وہ بدستور رہیں گے اور ان میں کوئی اضافہ نہیں کیا جائے گا۔ دفعہ ۴ میں وضاحت کر دی گئی کہ ایرانی مملکت میں اگر کوئی شخص انگریزی حکومت کا مقروض ہو اور اس کی موت واقع ہو جائے تو علاقے کا حاکم پوری کوشش کرے گا کہ دوسرے قرض خواہوں، اگر کوئی ہوں، سے پہلے حکومت برطانیہ کا مطالبہ پورا کیا جائے۔ ایران میں قیام پذیر حکومت برطانیہ کے ملازمین کو اجازت ہوگی کہ اپنے تجارتی معاملات کو چلانے کے لیے جس قدر مقامی لوگوں کی ضرورت محسوس کریں ان کی خدمات حاصل کر سکیں گے۔ انھیں اختیار حاصل ہوگا کہ ایسے مقامی لوگوں کو بدمعاملگی کی صورت میں، جیسا وہ قرین مصلحت سمجھیں، سزا دے سکیں، بشرطیکہ ایسی سزا کا دائرہ زندگی (کے خاتمے) یا کسی جسمانی عضو (کے نقصان) تک دراز نہ ہو جائے۔ ایسی سزا مقامی حاکم یا گورنر ہی دے سکے گا۔ ایران کے کسی حصے یا کسی شہر میں مکانات تعمیر کرنے اور انھیں فروخت کرنے یا کرایہ پر دینے کی آزادی بھی دی گئی (دفعہ ۵)۔ (متن در کتاب مذکور، ص ۵۳)۔ اس معاہدے کی توثیق کبھی نہ کی جا سکی۔

مندرجہ بالا تمام فرامین اور معاہدے غیر ملکی باشندوں کو استحقاقات اور استثناءات عطا کرتے تھے؛ بعض تو ایسے بھی تھے جو محصول اور تجارت کے معاملے میں غیر ملکیوں کو ملکی باشندوں سے برتر مرتبہ دیتے اور انھیں ملکی عدالتوں کے دائرۂ اختیار سے ماورا رکھتے تھے۔ یہ فرامین' فی الحقیقت یک طرفہ اقرار نامے تھے۔ اس اعتبار سے کہ بہت کم ایرانی تاجر یورپ میں رہائش پذیر تھے، معاہدات عملی طور پر، طرفین کے حقوق کی پاسداری کے دعوے کے باوجود، صرف ایک جانب کے مفاد کے لیے تھے۔ بعض مصنفین کا خیال ہے کہ ایران میں ان مراعات خصوصی کی بنیاد یہی فرامین اور معاہدات تھے بالخصوص ۱۷۱۵ء کا معاہدۂ فرانس۔ ان کی بعض دفعات میں اور انیسویں صدی میں یورپی طاقتیں جن استحقاقات اور استثناءات سے ایران میں متمتع ہو رہی تھیں ان میں حیرت انگیز حد تک مشابہت پائی جاتی ہے۔ بہرحال ترکمان چائے کا معاہدہ جو ۱۸۲۸ء میں ایران اور روس کے مابین طے پایا اور اس کی دفعہ ۱۰ کے تحت اسی تاریخ کو تجارتی

امور کے بارے میں جو ایک الگ معاہدہ ہوا، انہیں ایران میں خصوصی مراعات کی اصل سمجھا جاتا ہے۔ ان دونوں وثیقوں کی کئی دفعات، متقدم معاہدوں جیسے استحقاقات اور استثناءات کی حامل ہیں، مگر جہاں فرامین ریاستی اعزاز کا عطیہ اور قدیم معاہدے آزادانہ مذاکرات کا نتیجہ تھے ترکمان چائے کا معاہدہ ایک تباہ کن جنگ اور شمالی ایران پر روسی بالادستی کے بعد دباؤ کے تحت طے پایا۔ اس میں دی گئی مراعات کا تعلق غیر ملکی غلبے کے خوف اور ان کا عملی نفاذ طاقت کے استعمال کے خطرے پر مبنی تھا۔ جدید ایرانی زبان میں 'مراعات خصوصی (Capitulations) کی اصطلاح کا استعمال صرف اس عہد سے متعلق ہے جس کا آغاز معاہدۂ ترکمان چائے سے ہوا۔ سچی بات تو یہ ہے کہ ایسی اصطلاح کا اطلاق ایسے ماورائے حدود حقوق پر ہوتا ہے جو اس معاہدے کے ذریعے عطا کیے گئے اور دوسرے ملکوں تک "انتہائی مراعات یافتہ قوم" کی حیثیت سے وسعت پذیر ہوئے۔ عملی طور پر مراعات کا نظم تجارتی استحقاق کے علاوہ (سیاسی) حمایت کے سوال سے بھی قریبی تعلق رکھتا تھا جو بعد میں (سیاسی) جائے پناہ کے مسئلے (Asylum) سے نتھی کر دیا گیا۔ ان دونوں امور نے ایک طرف ایران اور دوسری طرف برطانیہ اور روس کے مابین کئی قسم کے اختلافات کو جنم دیا۔

تجارت سے متعلق علیحدہ قانون کی دفعہ ۱ کے تحت پاسپورٹ کے حامل روسی باشندوں کو پورے ایران میں تجارت کرنے کی اجازت تھی۔ ایرانی باشندوں کو بحیرۂ قزوین یا روس اور ایران کے مابین سرحدی راستے سے اپنا تجارتی سامان درآمد کرنے کی اجازت تھی اور انہیں انتہائی مراعات یافتہ قوم کا مرتبہ حاصل تھا۔ دفعہ ۲ کے تحت روسیوں اور ایرانیوں کے مابین تجارتی لین دین کے بارے میں معاہدات، تبادلے کے فرد حساب، ضمانتوں اور دوسری تحریروں کا روسی قونصل اور گورنر (حاکم) کے سامنے اندراج ضروری تھا۔ روسی باشندوں کے ذریعے ایران میں درآمد و برآمد شدہ اشیا اور ایرانی باشندوں کے ذریعے روس میں درآمد و برآمد کی جانے والی ایرانی اشیا پر صرف ایک مرتبہ، داخلے یا اخراج کے وقت، پانچ فیصد محصول عائد ہوتا۔ روس نے وعدہ کیا کہ وہ اس شرح محصول میں اضافہ نہیں کرے گا۔

دفعات نمبر ۵، ۷ اور ۸ کی نوعیت بالخصوص "خصوصی مراعات" کی تھی۔ دفعہ ۵ میں وضاحت کی گئی تھی کہ بایں وجہ کہ ایران میں موجودہ رسم ورواج کی بنا پر غیر ملکیوں کے لیے مکان یا ذخیرۂ اشیا کے لیے مخصوص جگہ کا حصول مشکل ہے، روسی باشندوں کو ایران میں نہ صرف ایسی جگہیں کرایہ پر حاصل کرنے کی، بلکہ بطور ملکیت رہائش کے لیے مکانات اور ذخیرہ کردہ اشیا کی جگہیں رکھنے کی اجازت ہوگی۔ ایرانی حکومت کے ملازمین کو، بوقت ضرورت، ایسی جگہوں یا مکانات میں داخلے کی اجازت نہیں ہوگی، سوائے اس صورت کے کہ وہ کسی وزیر، سفارت خانے کے ناظم الامور یا روسی قونصل کی طرف رجوع کریں جو انہیں ایسا کرنے کا اختیار دے گا اور وہ ایک عہدیدار یا تجارتی نمائندے کا تقرر کرے گا جو ایسی جگہوں کی تفتیش کے وقت وہاں موجود رہے گا۔

دفعہ ۷ میں کہا گیا تھا کہ "روسی باشندوں کے مابین تمام قانونی اور عدالتی امور روسی سلطنت کے قواعد وضوابط کے مطابق تفتیش اور فیصلے کے لیے صرف روسی سفارت خانے یا قونصل کے سامنے پیش کیے جائیں گے۔ اور یہی صورت ان اختلافات اور عدالتی امور کی ہوگی جو روسی باشندوں اور کسی دوسری مملکت کے باشندوں کے مابین رونما ہوں گے۔ اگر ایسے معاملات کا تعلق روسی باشندوں اور ایرانی باشندوں سے ہوگا تو وہ حاکم یا گورنر

کے سامنے پیش کیے جائیں گے، مگر ان کی تفتیش یا فیصلہ سفارت خانے یا قونصل خانے کے کسی نمائندے کی عدم موجودگی میں نہیں کیا جائے گا اور ایک بار فیصلہ صادر ہو جانے کے بعد ایسے تنازعات کے بارے میں دوبارہ تحقیق یا قانونی کارروائی نہیں کی جا سکے گی۔ اگر بار دیگر مقدمے کی صورت حال پیش آجائے تو روسی (سفارتی) وزیر، ناظم الامور یا قونصل کو پیشگی اطلاع دیئے بغیر ایسا کرنا ممکن نہ ہوگا اور ان حالات میں معاملہ "دفتر" میں پیش کیا جائے گا اور وہیں فیصلہ ہوگا، یعنی شاہ کی سپریم کورٹ میں بمقام تبریز یا تہران، نیز یہ فیصلہ روسی سفارت یا قونصلیٹ کے کسی نمائندے کی موجودگی میں صادر کیا جائے گا۔

دفعہ ۸ میں کہا گیا تھا، "روسی باشندوں کے مابین قتل یا ارتکاب جرم کی صورت میں، معاملے کی تفتیش وتحقیق اور فیصلے کا اختیار محض روسی وزیر سفارت، ناظم الامور یا قونصل کو حاصل ہوگا۔ اس قانونی ضابطے کی رو سے جو انہیں اپنے ہم وطنوں پر اختیار تفویض کرتا ہے۔ اگر کوئی روسی باشندہ، کسی جرم میں، کسی دوسری قوم کے فرد کے ساتھ ملوث ہوگا تو اس جرم میں اس کے ملوث ہونے کے ثبوت کے بغیر اس پر مقدمہ نہیں چلایا جائے گا اور اس صورت میں بھی کوئی عدالت اس جرم کے بارے میں روسی سفارت یا قونصلیٹ کے نمائندے کی موجودگی کے بغیر فیصلہ صادر نہیں کرے گی اور اگر اس علاقے میں ان میں سے کوئی (ادارہ) موجود نہیں ہوگا تو مقامی حکام خطا کار کو اس مقام پر بھیج دینے کا اہتمام کریں گے، جہاں کوئی روسی قونصل یا کوئی مامور کردہ نمائندہ ہوگا۔ اس مقام کا حاکم یا منصف اس شخص کے خلاف یا اس کے حق میں پوری فرض شناسی کے ساتھ شہادت تحریر میں لائے گا اور اپنے دستخطوں سے اس کی تصدیق کرے گا اور پھر اس مقام تک پہنچا دے گا جہاں مقدمہ چلایا جائے گا۔ جب ملزم باقاعدہ طریقے سے جرم کا سزاوار ٹھہرایا جائے گا اور اس کے خلاف سزا سنا دی جائے گی تو اسے شہنشاہ معظم کے سفارتی وزیر یا ناظم الامور یا قونصل کی تحویل میں دے دیا جائے گا جو اسے واپس روس بھجوا دے گا جہاں وہ قانونی طور پر دی گئی سزا بھگتے گا" (متن در کتاب مذکور، ص ۲۳_۶۱)۔

محاصل کی ادائیگی اور چنگی یا شاہراتی ٹیکس سے استثنا کے بارے میں وقتاً فوقتاً دوسری یورپی قوموں کے افراد بھی روسیوں کے ہم پلہ قرار دیئے جاتے رہے، لیکن ایران سے اس کی مزاحمت ہوتی رہی اور ۱۸۵۱ء میں وزارت خارجہ نے اعلان کیا کہ ان ملکوں کے باشندے، جن کے ایران کے ساتھ تجارتی معاہدے نہیں ہیں، وہی محاصل ادا کریں گے جو ایرانی تاجر ادا کرتے ہیں، لیکن کچھ ہی مدت بعد بہت سی یورپی اور امریکی ریاستوں نے اپنے اور ایران کے مابین پہلے سے طے شدہ معاہدوں میں خصوصی دفعات کے اندراج یا "انتہائی مراعات یافتہ قوم" کی نئی دفعات کے حصول کے ذریعے "خصوصی مراعاتی" درجہ حاصل کر لیا۔ برطانیہ عظمیٰ پہلے ہی ۱۸۴۱ء میں ایران کے ساتھ اپنے تجارتی معاہدے کی دفعہ ۱ کی رو سے محاصل کے معاملے میں "انتہائی مراعات یافتہ" قوم بن چکا تھا۔ ۱۸۵۷ء کا معاہدۂ پیرس بھی اسی قسم کے مرتبے اور رویے کو تسلیم کرتا تھا (متون در کتاب مذکور، ص ۶۷_۶۹، ۸۱_۸۵)۔ سپین نے "انتہائی مراعات یافتہ قوم" کا درجہ ۱۸۴۲ء میں ایران کے ساتھ ایک تجارتی معاہدے کے ذریعے حاصل کیا (متن در کتاب مذکور، ص ۶۳_۶۴)۔ اسی قسم کے حقوق ومراعات دوسرے ملکوں نے حاصل کیے: فرانس (۱۸۵۵ء)، امریکہ (۱۸۵۶)، آسٹریا، ہنگری، بلجیم، ہالینڈ، ڈنمارک، ناروے اور سویڈن (۱۸۵۷)، یونان (۱۸۶۱ء)، اٹلی (۱۸۶۲ء)، جرمنی اور

سوئٹزرلینڈ (۱۸۷۳ء)، میکسیکو اور ارجنٹائن (۱۹۰۲ء)، چلی، یوراگوئے اور برازیل (۱۹۰۳ء) (دیکھیے: A. Matine Daftary: la Suppresson des capitulatons en Perse، پیرس، ۱۹۳۰ء، ص ۲۷ بعد).

"مراعات خصوصی" ایران میں، سلطنت عثمانیہ کی نسبت کمتر محتاط انداز کی اور کمتر بوجھل کیفیت کی حامل تھیں۔ بہرحال وہ خصوصی طور پر اقتدار اعلیٰ کی توہین وتذلیل غیر ملکیوں کے مراعاتی درجے، ان کی شخصی حرمت رہائش و قیام، ساز وسامان اور ایرانی قوانین کے دائرہ اختیار سے ان کے استثنا کے لحاظ سے تکلیف دہ تھیں، کیونکہ وہ کسی نہ کسی غیر ملکی طاقت کے تحفظ میں تھیں۔ ان کے روبعمل ہونے کا انحصار حالات و واقعات اور سفارتی اہلکاروں کے جذباتی ردعمل پر ہوتا تھا۔

ایرانیوں اور غیر ملکیوں کے مابین تنازعات کے تصفیے کے لیے دارالحکومت میں وزارت خارجہ کے ایک شعبے کے تحت خصوصی عدالتوں کا قیام عمل میں لایا گیا جنہیں "دیوان محاکمات خارجہ" کہا جاتا اور جن کا عملہ وزارت کے اہلکاروں پر مشتمل ہوتا۔ صوبوں میں وزارت خارجہ کے نمائندے جنہیں "کارگزار" کہا جاتا تھا ان خصوصی عدالتوں کے صدر نشین ہوتے اور غیر ملکیوں کی سرگرمیوں کی عمومی نگرانی کرتے۔ سلطنت عثمانیہ کے مقابلے میں ان عدالتوں کا طریق کار اور تصفیے کا نظام عمل زیادہ سخت اور ناشائستہ انداز کا تھا (دیکھیے: A.C.Wratislaw: A Consul in the East، لندن ۱۹۲۴ء، ص ۱۹۰)۔ غیر ملکی قونصلوں کو فی الحقیقت حق استرداد حاصل تھا کیونکہ عدالت کا کوئی فیصلہ مؤثر نہ ہوتا جب تک کہ قونصل اس پر اپنے تصدیقی دستخط ثبت نہ کر دے (Matine Daftary: کتاب مذکور، ص ۷۹، ۸۰).

انیسویں صدی کے پورے دور میں اور پھر بیسویں صدی کے ابتدائی برسوں میں ایرانی حکومت اور غیر ملکی طاقتوں کے مابین خصوصی مراعات سے پیدا شدہ مناقشے اور اختلاف کی ایک مستقل صورت جاری و ساری رہی، مگر ایران میں ان مراعات کے خاتمے کی سنجیدہ کوششوں کا آغاز پہلی جنگ عظیم کے زمانے اور ۱۹۱۴ء میں ترکی کی طرف سے ان کے یک طرفہ خاتمے کے بعد ہی ہو سکا۔ ۱۹۱۸ء میں صمصام الدولہ کی کابینہ نے ان کی یکطرفہ تنسیخ کا اعلان کیا، مگر یہ محض ارادے کا اظہار تھا اور اس کا کوئی فوری اثر نمودار نہ ہوا۔ مارچ ۱۹۱۹ء میں امن کانفرنس میں ایرانی حکومت کی طرف سے اس سلسلے میں پیش کردہ مطالبہ بھی کامیابی سے ہم کنار نہ ہو سکا۔ بہرحال ۲۶ جون ۱۹۱۹ء کو روسی قونصل کے دائرہ اختیار کی تنسیخ کے بارے میں روسی حکومت کے ساتھ پیغامات کا تبادلہ ہوا۔ آئندہ برس یکم جون کو چین کے ساتھ ایک معاہدے پر دستخط ہوئے جس میں ماورائے حدود استحقاق کا کوئی ذکر نہیں تھا۔ اس سے ایرانی حکومت کی سوچ کی عکاسی ہوتی تھی۔ ۲۶ فروری ۱۹۲۱ء کو روسی حکومت اور ایران کی نئی حکومت کے مابین، جس نے اسی سال کے آغاز میں ایک فوجی انقلاب کے ذریعہ اقتدار حاصل کیا تھا، ایک معاہدہ طے پایا جو خصوصی مراعات کے خاتمے کی طرف پہلا اہم قدم تھا۔ دفعہ ۱ نے زاروں کی حکومت اور ایران کے مابین کیے گئے تمام معاہدات کو کالعدم قرار دیا۔ دفعہ ۱۶ کے ذریعے، ۲۶ جون ۱۹۱۹ء کی یادداشت کے مطابق، روسی باشندوں پر قونصل کے دائرہ اختیار کے خاتمے کی توثیق کر دی گئی اور اعلان کیا گیا کہ ایران میں سوویت یونین کے باشندے اور سوویت یونین میں ایرانی باشندے متعلقہ ملک کے شہریوں کے ساتھ اور مقامی عدالتی فیصلوں کے تابع ہوں گے (متون در Aithison: کتاب مذکور، ص ۸۲-۹۰؛ نیز دیکھیے: Matine Daflary:

کتاب مذکور، ص ۱۵۱۔۱۵۳)۔

ایرانی حکومت نے رضا خان (جس نے ۱۹۲۵ء میں رضا شاہ کا لقب اختیار کیا) کے زیر ہدایت جدت پسندی کی پر زور منصوبہ سازی کا آغاز کیا جس میں بہت سے دوسرے امور کے علاوہ، دیوانی، اقتصادی اور فوجداری ضابطے، نئے قوانین کے نفاذ کی خاطر عدالتی افسروں کا تقرر اور تربیت اور مراعات خصوصی کی تنسیخ شامل تھی۔ نئے اقتصادی قوانین فروری، اپریل اور جون ۱۹۲۵ء میں تین مرحلوں میں اور فوجداری ضوابط فروری ۱۹۲۶ء میں نافذ ہوئے۔ ۱۹۲۷ء میں حکومت کی تنظیم نو کے بعد تمام عدالتی ٹریبونل توڑ دیئے گئے اور نئے وزیر انصاف (داور) کو اختیار دیا گیا کہ وہ عدالتی نظام کی تنظیم نو کے سلسلے میں قانونی مسودے تیار کرے۔ اس کمیشن کے افتتاحی اجلاس منعقدہ ۲۶ اپریل ۱۹۲۷ء کو رضا شاہ نے اعلان کیا کہ وہ تمام خصوصی مراعات کو منسوخ کرنے کا آرزو مند ہے (متن در Daftary: کتاب مذکور، ص ۱۸۰، ۲۱۵)۔ اس کے مطابق وزارتی کونسل کے صدر، مستوفی الممالک نے ۳۰ اپریل کو قومی اسمبلی کو بتایا کہ حکومت مراعات کے خاتمے کو اپنے پروگرام میں شامل کرے گی (کتاب مذکور، ص ۲۱۱)۔ سال کے اختتام پر ضابطہ دیوانی ترتیب دینے کے لیے ایک کمیشن قائم کر دیا گیا۔ ۱۰ مئی ۱۹۲۸ء کو یہ ضابطہ وقتی طور پر روبعمل آ گیا۔ اسی دن امور خارجہ کے قائم مقام وزیر نے متعلقہ سفارت خانوں کو ایک تحریر کے ذریعے خصوصی مراعات کے حامل تمام معاہدوں کے خاتمے کی باقاعدہ اطلاع دے دی اور اعلان کیا کہ آج کے بعد سے یہ کالعدم متصور ہوں گے اور اسی طرح "امتیازی مراعات یافتہ قوموں" سے متعلقہ دفعات بھی کالعدم ہوں گی۔ صوبائی ٹریبونل جو "کارگزار" کی زیر صدارت کام کر رہے تھے، ۳ ستمبر ۱۹۲۷ء کے حکم کے تحت توڑ دیئے گئے (کتاب مذکور، ص ۲۲۴۔۲۲۵)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(A.K.S.Lambton [ت امین اللہ وثیر])

۳۔ جدید مصر: محمد علی اور اس کے جانشین بالخصوص سعید اور اسماعیل غیر ملکیوں کو توجہ دلانے، اپنی اقتصادی سرگرمیوں کو تیز کرنے اور جلد از جلد مصر کو جدید اور یورپی بنانے کے بے حد آرزو مند تھے۔ علاوہ ازیں، سیاسی وجوہات کی بنا پر وہ یورپی اقوام کے ساتھ مستقل مصالحانہ رویے کی ضرورت محسوس کرتے تھے، چنانچہ انہوں نے "خصوصی مراعات" کے متون میں عطا کی گئی مراعات سے بھی کہیں زائد استحقاقات غیر ملکیوں کو دیئے۔ یہ مراعات، عثمانی سلطنت کے دوسرے حصوں کے مقابلے میں مصر میں بہت زیادہ وسعت پذیر رہیں:

(الف) مصر میں غیر ملکیوں کے لیے مراعات:

(۱) محاصل: مراعات خصوصی کی مالیاتی شقوں کا بنیادی مقصد مغربی یورپ کے باشندوں کو جزیہ یا مخصوص بھاری ٹیکسوں سے مستثنیٰ قرار دینا تھا۔ بہرحال انیسویں صدی میں مصر میں اس کا یہ مطلب لیا گیا کہ یہ امر گویا 'مراعاتی قوموں...... کی پیشگی منظوری کے بغیر ان کے باشندوں پر مصری حکومت کے کسی قسم کے محصول عائد کرنے کے حق کی نفی ہے۔ صرف ایک استثنا موجود تھا: غیر ملکیوں نے زرعی ٹیکس کی ادائیگی کو خاموشی کے ساتھ قبول کر لیا تھا کیوں کہ اس طرح انہیں زمین خریدنے کا حق حاصل ہو جاتا تھا۔ یہ ایک ایسی رعایت تھی جو ۱۸۶۷ء میں رسمی طور پر سلطنت عثمانیہ میں بذریعہ قانون منظور کیے جانے سے بہت پہلے سے غیر ملکیوں کو مصر میں حاصل تھی، مگر اس محصول کی ادائیگی میں بھی کئی طرح کی مشکلات حائل تھیں (G.Baer: *A History of Land Ownership in Modern Egypt*، لندن ۱۹۶۲ء، ص

۲۵-۶۶)۔ غیر ملکیوں کی طرف سے باقی تمام قسم کے محاصل کی وصولیابی کے لیے متعلقہ ملکوں کی واضح رضامندی ضروری ہوتی۔ محصولات، تجارتی معاہدات میں شامل ہوتے تھے (دیکھیے نیچے)۔ ۱۷؍مارچ ۱۸۸۵ء کو لندن کنونشن میں چھ بڑی یورپی طاقتوں نے ۱۳؍مارچ ۱۸۸۴ء کے ہاؤس ٹیکس کے قانون پر دستخط کیے (بشمول بعض ترمیمات جن کا تعلق ٹیکس کمیشن میں غیر ملکیوں کی نمائندگی سے تھا)۔ ۱۸۹۰ء میں ان طاقتوں نے نئی قائم شدہ بلدیہ اسکندریہ کے اس حق کو تسلیم کر لیا کہ وہ غیر ملکی باشندوں پر بلدیاتی ٹیکس عائد کر سکتی ہے۔ ۱۹۳۰ء میں رات کے چوکیداروں کی تنخواہ کی ادائیگی کے لیے شہری جائیداد پر ٹیکس کی زائد شرح پر بھی اظہار رضامندی کیا گیا۔ اسی طرح ۱۹۳۲ء-۱۹۳۴ء کے درمیانی عرصے میں کاروں پر ٹیکس کے علاوہ بعض دیگر معمولی محاصل کی منظوری بھی دی گئی۔ بہرحال ۱۹۳۷ء میں خصوصی مراعات کی تنسیخ سے پہلے ان یورپی طاقتوں نے مصر میں بہت سے دوسرے محاصل مثلاً انکم ٹیکس کے نفاذ میں رکاوٹ پیدا کی۔

(۲) درآمدی وبرآمدی محصولات (Customs): خدیو مصر کو (۱۸۶۷ء اور پھر ۱۸۷۳ء میں) تجارتی معاہدے کرنے کا حق دیے جانے سے پیشتر مصر اور سلطنت عثمانیہ کی شرح محصولات میں کوئی فرق نہیں تھا۔ اس صدی کے آخری چوتھائی حصے میں مصری تجارتی معاہدات، یورپی طاقتوں کے لیے عثمانی معاہدات کی نسبت زیادہ فائدہ مند نہیں تھے، مگر ۱۹۰۲ء میں فرانس درآمدی محصول کو بحساب قیمت آٹھ فیصد تک کی سطح پر لے آنے میں کامیاب رہا۔ پھر "انتہائی مراعات یافتہ قوم" کی شق سے فائدہ اٹھاتے ہوئے قدرتی طور پر یہی شرح محصول ان قوموں کے لیے بھی برقرار رہی جن کے مصر کے ساتھ تجارتی معاہدے طے پا چکے تھے۔ ۱۹۲۵ء کے بعد ایسے معاہدے یکے بعد دیگرے ختم ہوتے چلے گئے۔ بہر طور شرح محصول اس وقت تک تبدیل نہ ہو سکی جب تک آخری معاہدہ جو مصر اور یونان کے مابین تھا، ۱۹۳۰ء میں اختتام پذیر نہ ہوا۔ اسی سال ۱۷ فروری کو مصر نے درآمد وبرآمد کے محصول کی نئی شرح نافذ کی جس کا مقصد سرکاری آمدنی میں اضافہ اور مقامی نوزائیدہ صنعتوں کو کسی حد تک تحفظ فراہم کرنا تھا۔

(۳) انفرادی آزادی: انیسویں صدی میں مصر میں غیر ملکی، سلطنت عثمانیہ کے دوسرے علاقوں کی نسبت دو لحاظ سے زیادہ انفرادی آزادی رکھتے تھے۔ پہلی یہ کہ یہ عثمانی قانون کہ کوئی گرجا گھر متعلقہ حکام کی واضح اجازت کے بغیر نہ تو تعمیر کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی مرمت کی جا سکتی ہے، مصر میں نافذ نہیں تھا۔ دوسری یہ کہ ۱۸۴۴ء اور ۱۸۶۹ء کی غیر ملکیوں کی آزادی پر عثمانی پابندیاں مصر میں مروج نہیں تھیں، لہٰذا مصری حکام غیر ملکیوں سے مصر میں داخلے کے وقت بالعموم پاسپورٹ طلب نہیں کرتے تھے، نہ ہی ان سے "تذکرہ" [رک بآں] یعنی ٹکٹ پاس رکھنے کا مطالبہ کیا جاتا تھا۔

(۴) سکونت کی فسخ پذیری: مصر میں سکونت کی حرمت کا اصول نسبتاً زیادہ وسعت کا حامل تھا اور اس میں ہر قسم کی تجارتی جائیداد مقبوضہ بھی شامل تھیں، مثلاً ترکی میں کسٹم کے حکام ان تمام جہازوں کا معائنہ کیا کرتے تھے جو ان کی بندرگاہوں میں داخل ہوتے اور سامان کے اتارے جانے تک وہاں موجود رہتے۔ مصر میں، اس کے برخلاف، حکام صرف ممنوعہ اشیا کا جائزہ لیتے اور اگر وہ واقعتاً ساحل پر اتاری جاتیں تو انہیں اپنے قبضے میں لے لیتے۔ استثنائی حقوق ماہی گیری کی کشتیوں کے ان مالکان کو بھی حاصل تھے جو مالٹا، یونان اور اٹلی

سے تعلق رکھتے تھے۔ ان حقوق پر وہ پابندیاں جو ۱۸۶۸ء اور ۱۸۷۴ء میں باب عالی اور یورپی طاقتوں کے مابین طے پائی تھیں، مصر پر لاگو نہیں ہوتی تھیں۔ مصر نے ممنوعہ اشیا رکھنے والے جہازوں کی تفتیش کے حقوق ان تجارتی معاہدات کے تحت حاصل کیے جو اس کے اور یورپی طاقتوں کے مابین ۱۸۸۰ء اور ۱۸۹۰ء میں طے پائے.

(۵) قانونی استثناء: جبکہ ترکی میں قوانین تنظیمات، مثلاً پریس لاز غیر ملکیوں پر لاگو تھے (سکاٹ، ۱۹۸)۔ مصر میں غیر ملکیوں کو مقامی قوانین سے مکمل استثنا حاصل تھا۔ کوئی مصری قانون غیر ملکیوں پر اس وقت تک نافذ نہ ہو سکتا جب تک اسے متعلقہ ملک کی حکومت کی واضح رضامندی حاصل نہ ہوتی۔ اس اصول نے کئی جدید اداروں کے قیام کی کوششوں کو ناکامی سے دو چار کیا (بطور مثال سعید کی پولیس سے متعلق اصلاحات۔ بلدیات کی ترقی پر اس کے ضرر رساں اثرات کے لیے دیکھیے: G. Baer: The Beginnings of Municipal Government in Egypt، در The Middle Eastern Studies، ۴:۲، جنوری ۱۹۶۸ء).

(۶) ۱۸۷۶ء سے پیشتر عدالتی دائرہ اختیار: قانون کے علاقائی سے بڑھ کر انفرادی اصول کا کردار رکھنے کی بدولت مصر میں اس کا نفاذ سختی سے ہوتا رہا چنانچہ تدریجاً actor sequitur Forum rei کا اصول مسلمہ حیثیت اختیار کر گیا، یعنی یہ کہ "مدعا علیہ کی عدالت" کا دائرہ اختیار تمام معاملات پر حاوی ہے نہ کہ صرف ان امور پر جو مختلف قومیتوں کے غیر ملکی باشندوں سے متعلق ہیں، جیسا کہ سلطنت عثمانیہ کے دوسرے علاقوں میں ہے۔ اس طرح قونصلر عدالتوں نے فیصلہ کیا کہ ان کا دائرۂ اختیار کسی بھی ایسے فوجداری، تجارتی یا دیوانی مقدمہ پر حاوی ہوگا جس میں کوئی غیر ملکی باشندہ، حتیٰ کہ تحفظ یافتہ شخص مدعا علیہ ہوسکے گا۔ علاوہ ازیں مصر میں، مگر ترکی میں نہیں، ایسی جائیداد غیر منقولہ کے مقدمات بھی جن میں مختلف قومیتوں کے غیر ملکی لوگ ملوث ہوتے مدعا علیہ کی قونصلر عدالت میں طے پاتے۔ قونصل عام طور پر اپنے اپنے ملکوں کے قوانین کا نفاذ کرتے تھے۔ اگر اس کے خلاف اپیل دائر کی جاتی تو یہ درخواست مدعا علیہ کی اپنی ملکی عدالت میں پیش کی جاتی تھی اور قونصل کی طرف سے دی گئی فوجداری سزا کے عملی نفاذ کے لیے غیر ملکی مجرم کو عموماً اس کے اپنے ملک میں بھیج دیا جاتا تھا.

مصر میں غیر ملکیوں کو عطا کی گئی مذکورہ بالا خصوصی رعایتوں کے بارے میں ان دلائل کے علاوہ، مصر اور سلطنت عثمانیہ کے دوسرے علاقوں کے مابین یہ فرق بیشتر مراعات خصوصی میں اصولی طور پر بیان کیا گیا ہے کہ ایسے مقدمات جن میں غیر ملکی اور عثمانی باشندے ملوث ہوں گے اور جن میں کسی ایک کا مخصوص حد سے زیادہ مالی مفادات کا تعلق ہوگا، ان کی سماعت شاہی دیوان میں کی جائے گی۔ چونکہ مصر سے استانبول کا سفر خاصہ تھا اور مہنگا ہوتا تھا، لہٰذا بالعموم ایسے مقدمات عدالت مدعا علیہ میں پیش کیے جانے کو ترجیح دی جاتی تھی۔ (برکات، ۱۷۳).

(ب) قانونی اصلاحات اور مراعات خصوصی کی تنسیخ

(۱) ۱۸۷۶ء سے ماقبل کی مشترکہ عدالتیں: ایک ایسے متحدہ عدالتی نظام کے قیام کی کم از کم ایسے مقدمات کے فیصلے کے لیے جس میں مختلف قوموں کے افراد ملوث ہوں، اور ایسے ہی ان عدالتوں میں مصری نمائندگی کو ممکن بنانا، جہاں مصری باشندے مدعی ہوں، ترکی میں اسی قسم کی مساعی سے پیشتر صورتیں روبعمل آئیں.

ایک مشترکہ تجارتی ٹریبونل ۱۸۲۰ء کے قرب وجوار میں محمد علی کے ایجنٹ، مشہور تاجر محمد المحروقی کی صدارت میں قائم کیا گیا (۵۶) F. Mengin: Histoire de l Egypte Sous le Government de

Mohammed- Aly، پیرس ۱۸۲۳ء، ۲: ۴۴۱؛ ۲۴۳ء۱۸۲۷۔۱۸۲۸؛ و امین سامی: تقویم النیل، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ۲: ۳۳۳)۔ بے عملی کے ایک طویل دور کے بعد قاہرہ اور اسکندریہ میں مشترکہ تجارتی عدالتوں کو ۳۰ ستمبر ۱۸۶۱ء کے ایک حکم کے ذریعے از سر نو منظم کیا گیا جس کے مطابق مصری اور غیر ملکی ارکان اور مصری صدر کے تقرر کی گنجائش پیدا کی گئی مگر کبھی مؤثر انداز میں کارروائی انجام نہ دے سکے کیوں کہ غیر ملکیوں نے ان کی حیثیت کو ان مقدمات میں تسلیم نہ کیا جن میں وہ خود مدعا علیہ ہوتے۔ وہ ان کی طرف صرف اس صورت میں رجوع کرتے جب وہ مدعی ہوتے (Stoddart to Amber Deen، ۳۱ دسمبر ۱۸۴۵ء، پبلک ریکارڈ آفس لندن، F.O ۷۸ر ۶۲۴ اور کونسل گرین کے ذریعے رپورٹ ۲ اپریل ۱۸۵۶ء، F.O، ۷۸ر ۱۲۴۲ء)

(۲) ۱۸۷۵ء کی اصلاحات: ۱۸۶۷ء کی ایک رپورٹ میں، اس وقت کے مصری وزیر خارجہ نوبار پاشا نے مشترکہ عدالتوں کے قیام کی تجویز پیش کی جنہیں تمام مقدمات تجارتی، دیوانی یا فوجداری کا اختیار سماعت حاصل ہو۔ طویل مذاکرات کے بعد، جن کے دوران میں نوبار کو مجبوراً اپنے اصل منصوبے سے دستبردار ہوکر زیادہ معتدل اصلاحات پر مطمئن ہونا پڑا، ۱۸۷۵ء میں قوانین کی تنظیم نو کا نفاذ ہوا۔ اس قانون کے تحت ۱۸۷۶ء میں جو نئی مشترکہ عدالتیں قائم ہوئیں انہیں مختلف شہریتوں کے غیر ملکی باشندوں کے مابین اور غیر ملکیوں اور مصریوں کے مابین پیدا شدہ تمام دیوانی اور تجارتی معاملات پر قانونی اختیار حاصل تھا۔ انہیں ایسے مقدمات کا بھی اختیار سماعت تھا جو مصر میں اراضی کے غیر ملکی فریق مقدمہ سے متعلق ہوں یا ایسے مصری اداروں سے ان کا تعلق ہو جن میں غیر ملکی سرمایہ لگایا گیا ہو (جنہیں "مشترکہ مفادات" کہا جاتا تھا)۔ فوجداری مقدمات میں مشترکہ عدالتوں کو صرف ان مقدمات پر اختیار حاصل تھا جو غیر ملکیوں سے سرزد ہوں اور قابل دست اندازی پولیس ہوں اور جن پر جرمانے کی رقم ایک انگریزی پونڈ یا ایک ہفتے کی قید ہو، یا مشترکہ عدالتوں کے خود اپنے جاری کردہ قانونی احکام کے خلاف سرزد ہوئے ہوں۔ غیر ملکی باشندوں کے سرزد ہونے والے باقی تمام فوجداری جرائم قونصلر عدالتوں میں زیر سماعت آتے، جنہیں غیر ملکیوں کے شخصی معاملات پر بھی حق اختیار تھا بشمول ان مقدمات کے جو ایک ہی شہریت کے غیر ملکیوں کے مابین قائم ہوتے ماسوائے مرافعات اراضی کے۔

مشترکہ عدالتوں کے غیر ملکی جج متعلقہ ملک کے وزیر انصاف کے مشورے سے متعین کیے جاتے اور مصری ججوں کے تناسب سے ان کی تعداد کا تعین کیا جاتا تھا۔ ۱۸۳۷ء میں حسب ذیل تین ضلعی عدالتیں اور ایک مرافعہ عدالت تھی.

اسکندریہ مرافعہ عدالت (اپیل کورٹ) مصری جج ۶، غیر ملکی جج: ۱۰۔ ضلعی عدالت قاہرہ ۸، ۱۷۔ ضلعی عدالت اسکندریہ ۶، ۱۰۔ ضلعی عدالت منصورہ ۳، ۷۔ میزان: ۲۳، ۴۴.

چونکہ مشترکہ عدالتیں تمام غیر ملکی باشندوں کے لیے قابل رسائی تھیں اس لیے ان کے قیام سے غیر مراعاتی طاقتوں کے باشندوں کے لیے نئی مراعات کی منظوری بھی متعلق تھی۔ مشترکہ عدالتیں اپنے فیصلے "مشترکہ ضوابط" کے مطابق صادر کرتیں جن کی اساس زیادہ تر نپولین کوڈ اور فرانسیسی قانون ہوتی۔ چونکہ یہ ضوابط پندرہ حکومتوں کی متفقہ منظوری کے بغیر تبدیل نہیں کیے جا سکتے تھے۔ اس لیے ۱۹۱۱ء میں ایک مجلس قانون ساز قائم کی گئی جو قانون میں اضافے یا ترمیم کو منظور کرنے کا اختیار رکھتی تھی، (مگر اسے غیر ملکیوں کو حاصل مالی استثنا

میں مزاحم اقدامات کی توثیق کا حق نہیں تھا)۔

(۳) مراعات خصوصی اور غیر ملکیوں کے لیے خصوصی دائرہ اختیار کی تنسیخ: جنگ عظیم اول کے آغاز پر ترکی حکومت نے مراعات خصوصی کی تنسیخ کا اعلان کر دیا اور بعد میں ۱۹۲۳ء کے معاہدہ لوزان کی شق ۲۸ کے تحت مراعات یافتہ طاقتوں نے بھی اس اقدام کو تسلیم کر لیا، بہرحال مصر اس قانونی اقدام سے غیر متاثر رہا کیوں کہ ۱۹۱۴ء میں مصر پر برطانوی انتداب کے قیام سے ترکی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا تھا۔ بعد میں معاہدۂ لوزان کی شق ۱۷ کی رو سے، ۵/ نومبر ۱۹۱۴ء سے ترکی نے بھی اس سے دست برداری کا اعلان کر دیا تھا۔ بہرحال ۱۹۳۶ء کے مصری و برطانوی معاہدہ کی شق ۱۳ کے تحت اس بات پر اتفاق رائے ہوا کہ خصوصی مراعات کو بتدریج منسوخ کیا جائے گا، مصر کو قانون سازی کی مکمل آزادی حاصل ہو گی (بشمول مالی معاملات) اور مشترکہ عدالتیں ایک عبوری دور کے بعد ختم کر دی جائیں گی جس کے دوران قونصلوں کے اختیارات مصری عدالتوں کو منتقل ہو جائیں گے۔

اس کے نتیجے میں ۱۲/اپریل ۱۹۳۷ء کو مصری حکومت کی دعوت پر موتریکس میں "مراعاتی طاقتوں" کی ایک کانفرنس منعقد ہوئی۔ ۸/ مئی ۱۹۳۷ء کو اس کانفرنس کے 'حتمی قانون' کے متن پر دستخط کر دیے گئے۔ خصوصی مراعات اور اسی قانون سازی اور مالی معاملات سے غیر ملکیوں کے استثنا کو بھی منسوخ کر دیا گیا۔ بارہ سالوں پر محیط (۱۴/اکتوبر ۱۹۴۹ء تک) عارضی دور میں فوجداری اور ایسے دیوانی مقدمات جو تاحال قونصلر عدالتوں کے دائرہ اختیار میں آتے تھے ان کا حق سماعت مشترکہ عدالتوں کو منتقل کر دیا گیا اور قونصلروں کے پاس صرف شخصی معاملات کا اختیار رہ گیا۔ غیر ملکی باشندوں کو، جو بالعموم مشترکہ عدالتوں کے دائرہ کار میں آتے تھے، اجازت مل گئی کہ وہ اپنے مقدمات مقامی حکومتوں کے پاس لے جائیں۔ ضلعی عدالتوں کی تمام خالی اسامیاں بقدر دو تہائی، مصری ججوں سے پر کی جانے لگیں اور وہ ان عدالتوں کے صدر نشین بھی بن گئے۔ عدالتی فیصلے عربی اور یورپی زبانوں میں دیے جانے لگے۔

۱۵/اکتوبر ۱۹۴۹ء کو مشترکہ عدالتیں اور قونصلر عدالتیں بند کر دی گئیں۔ ان کا دائرہ اختیار مقامی عدالتوں کو منتقل کر دیا گیا اور قانونی ضابطے از سر نو ترتیب دیے گئے اور انھیں یکجا کر دیا گیا۔

ماخذ: (۱) G. Pelissie de Rausas : *Le Regime des Cupitulations dans lempire ottoman*، پیرس ۱۹۰۵ء، ۲: ۱۱۷ ببعد؛ (۲) J.H.Scott: *The Law Affecting Foreigners in Egypt*، ایڈنبرا ۱۹۰۷ء؛ (۳) M.Bahi طبع دین برکت: *Des Privileges et immunites dont Jouissent les etrangers en Egypte vis-a-vis des autorites locales*، پیرس ۱۹۱۴ء؛ (۴) محمد عبدالباری: الامتیازات الاجنبیۃ، قاہرہ ۱۹۳۰ء؛ (۵) *Le Groupe d' Etudes de L Islam dante*: *L' Egypte Indepen*، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۱۱۱ تا ۲۴۶؛ (۶) H.Beeley: *Survey of International Affairs*، لندن ۱۹۳۹ء، ص ۵۸۱_۶۰۵؛ (۷) J.Y. Brinton: *The Mixed Courts of Egypt*، بار دوم نیوہیون ۱۹۶۸ء۔

(G.Baer [ت: امین اللہ وثیر])

* * *

امتیاز علی تاج، سید: معروف ڈراما نگار، صحافی ⊗ اور ادیب۔ ۱۳ اکتوبر ۱۹۰۰ء کو لاہور میں پیدا ہوئے۔ سلسلۂ نسب امام رضاؑ سے ملتا ہے۔ ان کے بزرگ سلطان اورنگ زیب عالمگیر کے عہد حکومت میں بخارا سے ہندوستان آئے اور انبالہ کے ایک قصبہ جگادھری میں مقیم ہوئے، جہاں سے اس خاندان کے ایک بزرگ سید

ہاشم علی کسی وقت دیوبند (اترپردیش) منتقل ہوگئے۔ سید ہاشم کے بھانجے میر ستار علی کی تیسری پشت میں سید امتیاز علی تاج پیدا ہوئے۔ تاج کے والد سید ممتاز علی (ولادت ۲۷ ستمبر ۱۸۶۰ء۔ وفات ۱۵ جون ۱۹۳۵ء) اپنے عہد کے نامور عالم، مصنف اور مصلح قوم تھے۔ انھوں نے اپنی دوسری اہلیہ محمدی بیگم (وفات: ۲ نومبر ۱۹۰۸ء) سے مل کر ہندوستانی خواتین کی تعلیم وتہذیب کے لیے مشہور رسالہ "تہذیب نسواں" جاری کیا (یکم جولائی ۱۸۹۸ء)۔ ہندوستانی خواتین کے لیے غیر معمولی تہذیبی خدمات کے باعث مولوی ممتاز علی کو عورتوں کا سرسید بھی کہا گیا (اگرچہ سرسید نے "رسالہ تہذیب نسواں" کی اشاعت کی مخالفت کی، تاہم مولوی ممتاز علی سے تعلق خاطر کے باعث رسالے کا نام سرسید ہی نے تجویز کیا)۔

سید امتیاز علی تاج نے ابتدائی تعلیم مختلف اداروں سے حاصل کی اور ۱۹۲۲ء میں گورنمنٹ کالج لاہور سے بی اے کے امتحان میں کامیابی حاصل کی۔ ستمبر ۱۹۱۸ء میں جب ان کی محض اٹھارہ برس کی عمر تھی، ان کی ادارت میں ایک ادبی ماہنامے "کہکشاں" کا اجرا ہوا جس کا سلسلہ اشاعت جولائی ۱۹۲۰ء (ایک سال گیارہ ماہ) تک جاری رہا۔ اس رسالے میں پہلی بار تاج کے جوہر کھلے۔ اس میں ہندوستان کے نامور اہل قلم کی نگارشات شائع ہوئیں۔ خود تاج نے (زمانہ طالب علمی) میں کہانیاں لکھنا شروع کردی تھیں۔ رسالہ "کہکشاں" کا سلسلہ اشاعت منقطع ہوجانے کے بعد وہ رسالہ "نقاد" (مدیر: شاہ دلگیر اکبر آبادی) میں مضمون نگاری کرتے رہے۔

گورنمنٹ کالج لاہور کے زمانہ طالب علمی میں وہ گورنمنٹ کالج کے ڈراموں میں حصہ لیتے رہے اور اداکاری بھی کرتے رہے۔ یہی دل چسپی بعد ازاں اردو میں ڈرامہ نگاری سے ان کی گہری وابستگی کا سبب بن گئی۔

اسی زمانے (۱۹۲۲ء) میں انھوں نے ڈراما "انارکلی" لکھنا شروع کیا۔ جو دارالاشاعت پنجاب سے (جسے مولوی ممتاز علی نے ۱۸۹۸ء میں قائم کیا تھا) ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا۔ اس ڈرامے کا انتساب نواب سید محمد اسمٰعیل (مدراس) کی صاحب زادی اور اس زمانے کی ایک مصنفہ حجاب اسمٰعیل کے نام کیا گیا تھا، جن سے بعد ازاں ۳۱ مارچ ۱۹۳۴ء کو وہ رشتۂ ازدواج میں منسلک ہوگئے۔

تاج کے والدین نے ۱۳ اکتوبر ۱۹۰۹ء کو تاج کی نویں سالگرہ کے دن بچوں کے ایک جریدے "پھول" کا اجرا کیا تھا۔ ۱۹۳۵ء میں جب مولوی سید ممتاز علی انتقال کرگئے تو اس اخبار پر بحیثیت مدیر، سید امتیاز علی تاج کا نام چھپنے لگا۔ "پھول" ایک عرصے تک بچوں کا محبوب رسالہ رہا، لیکن ۱۹۴۷ء میں، برصغیر کی آزادی اور دو نئی مملکتوں کے قیام کے بعد، اسے جاری رکھنا مشکل ہوگیا۔ چنانچہ تہذیب نسواں کے ساتھ ۱۹۴۹ء میں "پھول" کی اشاعت کا سلسلہ بھی موقوف ہوگیا۔

۱۹۵۸ء میں، تاج کو اردو میں اعلی کتب کے تراجم اور کلاسیکی ادب کے فروغ کے لیے قائم کیے جانے والے ادارے "مجلس ترقی ادب" (لاہور) کا ناظم اعلی بنا دیا گیا۔ ان کے زمانۂ نظامت میں "مجلس ترقی ادب" کی طرف سے تدوین مخطوطات، قدیم مطبوعات کی نئی اشاعتوں، مطبوعہ متون کی تصحیح وتراجم کا کام ہوا اور تاریخی، تمدنی نیز معاشرتی حوالوں سے دوسو کے قریب کتابیں شائع ہوئیں۔ خود امتیاز علی تاج نے کلاسیکی ڈراموں کی دریافت کے سلسلے میں تھیٹر کے قدیم ڈراموں کے متون کی تصحیح وتدوین کا کام کیا۔ چنانچہ انھوں نے "خورشید مع اردو ڈرامے کا تاریخی جائزہ" تالیف کی اور نہروان جی مہروان جی آرام، منشی رونق بنارسی، حسینی میاں ظریف اور حباب کے ڈراموں پر مشتمل چھ مجلدات مرتب کر

کے شائع کیں۔

دارالاشاعت پنجاب سے تاج کی چھوٹی بڑی بیسیوں کتب شائع ہوئیں، جن میں سے بعض تو تاج کی طبع زاد تصانیف ہیں اور بعض کتب پر "تاج وحجاب" کا نام درج ہے، انھوں نے رسالہ "پھول" کے مختلف مندرجات سے مرتب کی ہیں۔ علاوہ ازیں انھوں نے متعدد انگریزی تخلیقات کے اردو تراجم بھی کیے، جن میں شیکسپیر، ایڈگر ایلن پو، برنارڈشا، لارڈلٹن، مورس لیرال سین، جان ہنکر اور کیرل چیک کی متعدد تخلیقات شامل ہیں۔

اردو میں "چچا چھکن" کا مزاحیہ کردار بھی تاج کی تخلیق ہے۔ انھوں نے فلموں کے لیے بھی کہانیاں اور مکالمے لکھے۔ ایک زمانے میں شاعری بھی کی (مخزن، رفیق تعلیم اور "پھول باغ" میں ان کی منظومات شائع ہوتی رہیں)۔

ان کی شہرت کا اصل سبب ان کا ڈراما "انار کلی" بنا جس میں اکبر بادشاہ [رک بآں] کی ایک کنیز نادرہ کی شہزادہ سلیم (نور الدین جہانگیر) سے محبت کی داستان اور اس کے انجام کو پیش کیا گیا ہے۔ ڈراما تین ابواب (ایکٹ) پر مشتمل ہے۔ پہلے باب کا عنوان "عشق" دوسرے کا "رقص" اور تیسرے کا "موت" ہے۔ تینوں عنوان ڈرامے کی کہانی کے ارتقا کا پتا دیتے ہیں۔ ہر باب چار مناظر پر مشتمل ہے اور آخری باب میں پانچویں اختتامیہ منظر کا اضافہ کیا گیا ہے۔

اکبر بادشاہ کی ایک محبوب نظر کنیز دلارام، دربار میں نادرہ کے آنے اور بادشاہ کی نظر میں اہم مقام پا لینے پر پریشان ہے۔ بادشاہ، نادرہ کو انارکلی کے خطاب سے نواز چکا ہے۔ دلارام، انارکلی کو راہ سے ہٹانا چاہتی ہے، شہزادہ سلیم سے انارکلی کی محبت اسے سازش کا مواد فراہم کر دیتی ہے۔ حرم سرا کے جشن کے موقع پر دلارام اکبر پر سلیم اور انار کلی کے عشق کا راز فاش کر دیتی ہے جس پر طیش میں آکر اکبر "انار کلی" یعنی نادرہ کو دیوار میں چننے کا حکم دیتا ہے۔ بیٹے کی محبت پر ولی عہدی کے مطالبات غالب آجاتے ہیں اور "انار کلی" کو موت کے منہ میں دھکیل دیا جاتا ہے۔ یہ بات کہ "انار کلی" سلیم کا المیہ ہے یا خود اکبر اعظم کا، اردو ڈرامے کی تنقید کا ایک اہم سوال ہے۔ انار کلی کے تہذیبی، معاشرتی، تمدنی اور ادبی پہلوؤں پر جس قدر لکھا گیا ہے اتنی تنقید اردو کے کسی اور ڈرامے کے حصے میں نہیں آئی۔

سید امتیاز علی تاج کو ان کی بہترین ادبی خدمات پر ۱۹۶۱ء میں، حکومت پاکستان کی طرف سے ستارہ امتیاز عطا کیا گیا۔ ۱۸ اپریل ۱۹۷۰ء کو رات دو بجے جبکہ وہ محو خواب تھے، دو نامعلوم افراد نے ان پر قاتلانہ حملہ کیا، جس سے وہ شدید زخمی ہو گئے۔ زخموں کی تاب نہ لاتے ہوئے ۱۹ اپریل ۱۹۷۰ء کو انھوں نے جان، جان آفرین کے سپرد کر دی۔

مآخذ: (۱) صحیفہ: مجلس ترقی ادب، لاہور، ش ۵۳، اکتوبر ۱۹۷۰ء (تاج نمبر)؛ (۲) ماہنامہ کتاب: قومی کتاب مرکز پاکستان، لاہور، ج:۴، ش۹، جون۱۹۷۰ء (تاج نمبر)؛ (۳) نقوش: ادارہ فروغ اردو، لاہور، ش۵۹-۶۰، اکتوبر ۱۹۵۶ء (شخصیات نمبر)؛ (۴) عبدالمجید سالک: سرگزشت، الفیصل ناشران کتب، لاہور، اشاعتِ نو، ۱۹۹۳ء؛ (۵) سید امتیاز علی تاج: انار کلی، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، اشاعتِ نو، ۱۹۸۹ء۔

(زاہد منیر عامر)

••••••••••••••••••

(سید) امجد الطاف: اردو ادب کے معروف ⊗ ادیب شاعر اور اردو دائرہ معارف اسلامیہ (جامعہ پنجاب، لاہور) کے مدیر اور بعد ازاں صدر شعبہ۔

سید صاحب کا آبائی مولد و مسکن، ہندوستان کا مشہور مردم خیز شہر جالندھر تھا۔ ان کے والد محترم سید الطاف

ایک پولیس آفیسر تھے۔ وہ وہیں ۱۰ مارچ ۱۹۲۳ء کو پیدا ہوئے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور سے بی اے اور پھر ایم اے (اردو) کیا۔ طالب علمی کے زمانے میں انہوں نے تحریک پاکستان میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ وہ طالب علموں کی اس جماعت میں شامل تھے، جنہوں نے حصول پاکستان کے لیے مسلم لیگ کے ہراول دستے کا کام کیا تھا۔ وہ کچھ عرصہ مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کے تحت نکلنے والے رسالے "اعلان" کے مدیر بھی رہے۔

تعلیم سے فراغت کے بعد، انہوں نے ہیلی کالج آف کامرس (جامعہ پنجاب) میں لیکچرار (اردو) کی حیثیت سے اپنی عملی زندگی کا آغاز کیا۔ دو برس کے بعد (۱۹۵۴ء۔۱۹۵۶ء) وہ دیال سنگھ کالج لاہور میں بطور لیکچرار (اردو) چلے گئے، لیکن وہاں زیادہ عرصہ نہ رہے ۱۹۵۷ء میں وہ سیکنڈری ایجوکیشن بورڈ، لاہور میں اسسٹنٹ سیکرٹری بن گئے، مگر وہاں بھی دو سال سے زیادہ نہ ٹھہرے۔ ۱۹۵۹ء میں وہ ڈاکٹر مولوی محمد شفیع کے ایما پر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں بحیثیت معتمد (سیکرٹری) آگئے۔ ایک سال کے بعد پشاور یونیورسٹی (شعبہ اردو) میں سینئر لیکچرار ہو کر چلے گئے، مگر ایک سال کے بعد ہی انہیں ۲۲ مئی ۱۹۶۲ء کو بطور لیکچرار شعبہ اردو میں اوری اینٹل کالج میں تعینات کیا گیا اور ان کی خدمات شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے سپرد کر دی گئیں۔ اسی طرح وہ شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ سے بطور مدیر وابستہ ہوگئے۔ ۱۹۷۰ء میں انہیں بطور سینئر مدیر ترقی دے دی گئی۔ یہاں سے ۹ مارچ ۱۹۸۳ء کو وہ بربنائے عمر شعبہ کی ملازمت سے سبکدوش (ریٹائر) ہوگئے، مگر معاہدہ کی بنیاد پر ان کی ملازمت کا سلسلہ جاری رہا۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ کے انتقال (اگست ۱۹۸۶ء) کے بعد، انہیں صدر شعبہ و مدیر اعلیٰ تعینات کر دیا گیا، چنانچہ وہ اپنی وفات (۵ جولائی ۱۹۹۵ء) تک اسی عہدے پر تعینات رہے۔

سید امجد الطاف اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تدوین میں طویل عرصہ (تقریباً ۳۵ سال) شریک رہے۔

اس دوران میں انہوں نے بہت سے مقالات کا انگریزی سے اردو میں ترجمہ یا نظرثانی کے علاوہ، مختلف و متنوع موضوعات پر متعدد نئے مقالات بھی تحریر کیے۔ جن میں (حضرت) الیاس (۲۱۲:۳) (حضرت) الیسع (۲۱۴:۳)، انشاء اللہ خان (۲۰۵:۳) نامور اردو شاعر انیس (۵۰۰:۳)، ساتھرسٹ (۸۴:۳)، بدیل بن ورقاء الخزاعی (۲۳۷:۴)، بتی (۹۲۷:۴)، بوداپسٹ (۱۰۰۳:۴)، بہار بانو بیگم (۱۱۹:۵)، البیہاء (۲۸۶:۵)، علم المثلثات (۱/۱۴:۳۵۳)، علم طبیعیات (۱/۱۴:۳۲۳) اور علم معدن (۱/۱۴:۳۴۷) وغیرہ شامل ہیں۔

انہوں نے کئی سال تک بطور سیکرٹری حلقہ ارباب ذوق بھی خدمات انجام دیں (۱۹۵۴ء۔۱۹۵۶ء اور ۱۹۷۸ء۔۱۹۸۵ء)۔ اس عرصے میں انہوں نے حلقہ ارباب ذوق کے اجلاسوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ انہوں نے ترقی پسند ادیبوں کے مقابلے میں دائیں بازو سے تعلق رکھنے والے ادیبوں کو منظم کرنے میں سرگرم کردار ادا کیا۔ وہ حلقہ کے ترجمان نئی تحریریں کے شریک مدیر بھی رہے۔

ان کی ادارت میں ایک ادبی پرچہ 'علامت' بھی کئی سال (۱۹۸۹ء۔ ۱۹۹۵ء) تک شائع ہوتا رہا۔

انہیں اردو ادب میں بطور افسانہ نگار بھی پہچانا جاتا ہے۔ ان کے افسانوں کا مجموعہ، کچے دھاگے کے عنوان سے (۱۹۶۰ء میں) چھپا۔ محفل ادب (مطبوعہ ۱۹۶۲ء)، فرصت کے مشغلے (مطبوعہ ۱۹۶۳ء)، جہاں اور بھی ہیں (مطبوعہ ۱۹۶۴ء)، کے ناموں سے ان کی دو کتابیں زیور طباعت سے آراستہ ہو چکی ہیں۔ ان کی دو کتابیں، انشاء

اور وحشت طلب (شاعری)، زیر طبع ہیں۔

وہ اردو زبان کے ایک شاعر بھی تھے، اگرچہ انہوں نے غزل اور نظم کے علاوہ دیگر اصناف [شعر] میں بھی طبع آزمائی کی، مگر ان کی شاعری زیادہ تر مرثیہ نگاری تک محدود رہی۔ وہ ایک مخلص، ہمدرد، شریف الطبع اور دوسروں کے کام آنے والے انسان تھے۔

مآخذ: (۱) سید امجد الطاف کا اپنے ہاتھ سے تیار کردہ اپنے حالات زندگی پر مشتمل ایک مسودہ (مخزونہ شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ)؛ (۲): یونس جاوید: حلقہ ارباب ذوق، مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۸۴ء، ص ۳۲۴؛ (۳) ذاتی فائل: سید امجد الطاف، شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور۔

(محمود الحسن عارف)

••--------------••

※امداد اللہ (حاجی): المہاجر الہندی المکی بن محمد امین الفاروقی، ہندوستان کی بہت سی سرکردہ دینی شخصیات، بشمول مولانا محمد قاسم نانوتوی بانی دارالعلوم دیوبند [رک بآں]، کے مولانا رشید احمد گنگوہی (م ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء) اور مولانا اشرف علی تھانوی [رک بآں] روحانی مربی و مرشد وہ نانوتہ (ضلع سہارن پور، بھارت) میں ۱۲۳۱ھ/۱۸۱۵ء میں پیدا ہوئے۔

قرآن مجید حفظ کرنے کے بعد انہوں نے فارسی، عربی صرف ونحو اور فقہ کی تعلیم حاصل کی، تاہم انہیں روایتی معنوں میں کبھی عالم [دین] نہیں سمجھا گیا، انہوں نے اپنا عہد شباب علم تصوف کے اکتساب میں صرف کیا اور جلد ہی اپنے آبائی قصبے تھانہ بھون (مظفر نگر کے شمال مغربی جانب، اٹھارہ میل کے فاصلے پر واقع) کی ایک مسجد میں ایک شیخ [طریقت] کی حیثیت سے مقیم ہوئے، جو بعد ازاں خانقاہ امدادیہ کے نام سے مشہور ہوئی۔ ۱۸۵۷ء میں مقامی آبادی کی بغاوت کے بعد [انگریز حکومت نے] اسے انتقامی کارروائی کرکے نذر آتش کر دیا، لیکن اسے [بعد میں] دوبارہ تعمیر کیا گیا اور یہاں سے مولانا اشرف علی تھانویؒ کی طرح کی کئی مشہور ہستیوں نے تربیت پائی، جن کے مریدین میں سے نامور سیرت نگار [سید] سلیمان ندوی [بھی] ہیں۔

انہوں نے ۱۲۶۱ھ/۱۸۴۵ء میں [فریضہ] حج ادا کیا اور یوں ”حاجی“ کا تعظیمی لفظ ان کے نام کا ایک لازمی جزو بن گیا۔ ۱۲۷۴ھ/۱۸۵۷ء میں ہندوستان کی جنگ آزادی کے دوران میں حاجی امداد اللہ اور ان کے رفقا نے، مجاہدین آزادی کا ساتھ دینے کے جرم میں ماخوذ تھانہ بھون کے ایک نامور شہری عبدالرحیم کو پھانسی کی سزا ملنے کے بعد، جہاد کا اعلان کر دیا۔ اپنے قصبے میں متوازی حکومت قائم کرنے کے بعد انہوں نے ایک چھوٹے سے قریبی قصبے شاملی پر حملہ کر دیا لیکن انگریز حکومت کے ہاتھوں شکست کھائی۔ حاجی امداد اللہ [وہاں سے] بچ نکلنے میں کامیاب ہوگئے۔ دوسرے باغی رہنماؤں کو گرفتار کر لیا گیا۔ گرفتاری کے خطرے کے پیش نظر حاجی امداد اللہ بھیس بدل کر ۱۲۷۶ھ/۱۸۶۰ء میں مکہ [مکرمہ] جا پہنچے۔ وہاں شروع شروع میں انہوں نے بڑے افلاس سے گزر بسر کی، وہ اپنی دیگر سرگرمیوں کے علاوہ، حرم شریف میں مثنوی [مولانا] جلال الدین رومیؒ کا درس دیا کرتے تھے۔ رفتہ رفتہ ایک صوفی کی حیثیت سے ان کی شہرت ہوئی اور بہت سے لوگ ان کی طرف متوجہ ہوئے۔ ہندوستانی لوگ، خصوصا علمائے دیوبند نے وہاں جا کر ان سے بیعت کی، [مولانا] اشرف علی تھانویؒ بھی ایسے ہی لوگوں میں شامل ہیں۔ مکہ مکرمہ میں قیام کے دوران میں حاجی صاحب نے نسبتاً بڑی عمر میں تین نکاح کیے، لیکن کسی بیوی سے اولاد نہ ہوئی۔

ان کی تصانیف حسب ذیل ہیں: (۱) ضیاء القلوب (فارسی): دہلی ۱۸۷۷ء۔ یہ کتاب جو ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء میں تحریر کی گئی، سلسلہ چشتیہ [رک باں] کے اشغال و اذکار کے بارے میں ہے؛ (۲) غذائے روح (اردو)، شیطان کے مکر و فریب سے تنبیہ کی غرض سے منظوم حکایات و امثال پر مشتمل ہے؛ (۳) جہاد اکبر: فضائل جہاد پر ۱۲۶۸ھ/۱۸۵۲ء میں لکھی جانے والی ایک طویل نظم [جو] دراصل فارسی میں تحریر کردہ ایک گمنام مصنف کے مقالے کا [منظوم] ترجمہ ہے۔ اس [کتاب] سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی سے قبل جہاد پر غور و فکر کرتے رہے تھے (۴) تحفۃ العشاق: ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء میں لکھی گئی اردو مثنوی، جو معرفت ربانی اور حقیقت و مجاز کے بارے میں ہے؛ (۵) درد نامہ غمناک: ایک عاشق بے کس کی فریاد پر مبنی مختصر نظم؛ (۶) ارشاد مرشد: ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء میں، اردو میں لکھی گئی نظم جو روحانی و باطنی تجربات کے بارے میں ہے نیز مختصر و جامع اخلاقی نصائح بھی اس میں شامل ہیں؛ (۷) وحدۃ الوجود (فارسی): ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۳ء میں لکھا گیا ابن العربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود پر مختصر رسالہ؛ (۸) فیصلہ ہفت مسئلہ: اس عہد کے سات متنازع فروعی مسائل مثلاً سماع، زیارت قبور، اولیائے کرام کے اعراس وغیرہ پر ایک رسالہ؛ (۹) گلزار معرفت: روحانی اور صوفیانہ موضوعات پر ان کے فارسی و اردو اشعار کا مجموعہ؛ (۱۰) حاشیہ (فارسی) بر مثنوی [مولانا روم] (کان پور، ۱۳۱۴-۱۳۲۱ھ/۱۸۹۶ھ-۱۹۰۳ء): جزوی طور پر مصنف کی وفات کے بعد شائع ہوا؛ (۱۱) مکتوبات امدادیہ (طبع مولانا اشرف علی تھانویؒ، لاہور، ۱۹۶۶ء)۔ اپنی زندگی کے آخری سالوں کے دوران مکہ مکرمہ سے زبان میں لکھے ہوئے پچاس مکتوبات کا مجموعہ [ان میں سے] آخری مکتوب ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹ء میں لکھا گیا: (۱۲) مرقومات امدادیہ: فارسی زبان میں تحریر کردہ ۲۱ مکتوبات، امداد المشتاق کی ذیل کے طور پر شائع ہوئی (طبع اشرف علی تھانویؒ، لکھنو، ۱۹۱۵ء)؛ (۱۳) کلیات امدادیہ: پاک و ہند میں بار بار شائع ہونے والا مجموعہ اشعار (مطبوعہ کان پور ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۸ء، شاہ کوٹ ضلع شیخوپورہ ب۔ ت)۔ اگرچہ وہ ایک قادر الکلام شاعر تھے اور ان کے متعدد شعری مجموعے بھی موجود ہیں تاہم انہوں نے کبھی شاعر عظیم ہونے کا دعوی نہیں کیا۔ ان کی اکثر کتب، ماسوائے حاشیہ بر مثنوی، پاک و ہند میں بار بار شائع ہوتی رہی ہیں۔

انہوں نے ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹ء میں چوراسی برس کی عمر میں مکہ مکرمہ میں رحلت پائی۔ وہ اس وقت ایک عظیم روحانی مربی مرشد کی حیثیت سے خوب شہرت حاصل کر چکے تھے۔ وہ تاریخی قبرستان جنت المعلی میں مدفون ہوئے۔ جہاں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی پہلی زوجہ [محترمہ] خدیجہؓ اور آپؐ کے چچا [جناب] ابوطالب کی قبور ہیں۔

مآخذ: (۱) اشرف علی تھانوی: امداد المشتاق، تھانہ بھون ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۹ء؛ (۲) وہی مصنف: کرامات امدادیہ، شاہ کوٹ (ضلع شیخوپورہ)، ب۔ت؛ (۳) وہی مصنف: مکتوبات امدادیہ، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۳) محمد ارتضی خان و محمد احسن نگرامی: شمائم امدادیہ (اردو ترجمہ نفحات مکیہ)، لکھنؤ ۱۸۹۷ء؛ (۴) امیر شاہ خان: امیر الروایات، طبع محمد طیب بعنوان ارواح ثلاثہ، دیوبند، ب۔ ت؛ (۵) عاشق الٰہی: تذکرۃ الرشید، ج:۲، ۳، میرٹھ، ۱۹۰۵ء؛ (۶) محمد انوار الحسن انوار: ہدایات امداد، کراچی، ۱۹۹۵ء؛ (۷) عزیز الرحمٰن: تذکرہ مشائخ دیوبند، کراچی، ۱۹۶۴ء، ص ۵۹-۹۰؛ (۸) امداد صابری: سیرت حاجی امداد اللہ، دہلی، ۱۹۵۱ء؛ (۹) رشید احمد گنگوہی: امداد السلوک، عربی رسالہ

بعنوان رسالۂ مکیہ کا فارسی ترجمہ، شاہ کوٹ، ب، ت؛ (۱۰) نامعلوم مصنف: حاجی امداد اللہ، تھانہ بھون (بھارت)، ب، ت؛ (۱۱) حسین احمد مدنی: نقش حیات، دہلی ۱۹۵۴ء، ۲: ۴۴- ۴۵ و ۵۳-۶۳؛ (۱۲) گزیٹیر ضلع مظفر نگر (بھارت)؛ (۱۳) رحمن علی: تذکرہ علمائے ہند، کان پور (بھارت) ۱۹۱۴ء، ص ۲۸-۲۹؛ (۱۴) عبدالحی الحسنی لکھنوی: نزہۃ الخواطر، حیدر آباد (بھارت)، ج: ۸ (مخطوطہ)؛ (۱۵) امداد صابری: فرنگیوں کا جال، دہلی ۱۹۴۹ء، ص ۱۲۰۷؛ (۱۶) نذیر احمد دیوبندی: تذکرۃ العابدین و امداد العارفین، دہلی ۱۳۳۳ھ / ۱۹۱۵ء؛ (۱۷) محمد حسین بن بخشش علی: مظہر العلماء فی تراجم العلماء والکملاء (مرتبہ ۱۳۱۷ھ / ۱۸۹۹ء) مخطوطہ در کتب خانہ قادریہ، بدایوں (بھارت)؛ (۱۸) محمد ایوب قادری (مرتب): مکتوبات حضرت امداد اللہ مہاجر مکی، دارالعلم، کراچی، ۱۹۵۷ء، ص ۳۱-۳۹؛ (۱۹) سید محمد میاں: علمائے حق اور ان کے مجاہدانہ کارنامے، ج ۱، دہلی، ب، ت؛ (۲۰) CA Storey، ۱/۲، ص ۱۰۵۵، ۱۳۴۵۔

(اے۔ ایس بزمی انصاری [ت: ظفر علی])

••-------------••

⊗ **(تعلیقہ) امداد اللہ، حاجی، مہاجر مکی:** ہندوستان کے ایک عالم، صوفی اور تحریک آزادی ہند [۱۸۵۷ء] کے رہنما۔ وہ ۲۲ صفر المظفر ۱۲۳۳ھ / ۱۸۱۴ء کو پیر کے روز [قصبہ] نانوتہ، ضلع سہارنپور، صوبہ اترپردیش، بھارت میں پیدا ہوئے، ان کا وطن مالوف، تھانہ بھون تھا (محمد انوار الحسن شیر کوٹی: حیات امداد، ص ۵۴)۔ سلسلہ نسب کے اعتبار سے وہ فاروقی ہیں۔ ان کے والد ماجد نے ان کا نام امداد حسین رکھا لیکن شاہ محمد اسحاق دہلوی نے اس نام کو ناپسند فرمایا اور اسے امداد اللہ سے تبدیل کر دیا، خود انہوں نے بھی ساری زندگی، اپنے مکتوبات میں اپنا نام امداد اللہ ہی لکھا (محمد انوار الحسن شیر کوٹی: حیات امداد: ص ۵۴)۔

سن شعور کو پہنچنے پر حاجی صاحبؒ کے اندر حصول علم کا ذوق پیدا ہوا۔ انہوں نے ہندوستان میں قرآن کریم حفظ کرنا شروع کیا، جو مکہ مکرمہ ۱۲۵۸ھ میں مکمل ہوا (حیات امداد: ص ۵۴)۔

سولہ سال کی عمر میں (تقریباً ۱۲۴۹ھ میں) انہوں نے اپنے ایک ننھیالی عزیز مولانا مملوک علی کے ہمراہ دہلی کا سفر کیا، اسی زمانہ میں مولانا رحمت علی تھانوی اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی سے تقویۃ الایمان اور فارسی کی مختصر کتب پڑھیں اور علم صرف و نحو حاصل کیا (التھانوی: امداد المشتاق، ص ۹)۔ انہوں نے مشکوۃ المصابیح کا ایک چوتھائی حصہ مولانا محمد قلندر محدث جلال آبادی سے پڑھا اور امام ابو حنیفہؒ کی "الفقہ الاکبر" مولانا عبدالرحیم نانوتوی سے پڑھی (حوالہ مذکور)۔

بیعت و ارادت: ابھی وہ ظاہری تعلیم کے مدارج طے کر رہے تھے کہ تزکیہ و اصلاح روحانی جذبہ [ان کے] دل میں پیدا ہوا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں انہوں نے مولانا نصیرالدین نقشبندی مجددیؒ دہلوی کے ہاتھ پر بیعت کی جو شاہ محمد آفاقؒ دہلوی کے مرید و خلیفہ اور شاہ محمد اسحاقؒ دہلوی (نبیرہ شاہ عبدالعزیز دہلوی محدث کے داماد و شاگرد تھے۔ چند دن ان کی صحبت میں رہے اور اجازت خلافت و خرقہ بیعت حاصل کیے (تھانوی: امداد المشتاق، ص ۷) بعدازاں شیخ نور محمد جھنجھانویؒ المعروف بہ میاں جی سے (م ۱۲۵۹ھ) جو وقت کے بلند پایہ عارف و صوفی تھے، بیعت ہوئے۔ میاں جیؒ کی خدمت میں رہ کر انہوں نے چہار سلسلہ [نقشبندیہ، چشتیہ، سہروردیہ اور قادریہ] کے اجازت و خلافت حاصل کی۔

جنگ آزادی میں شرکت ہندوستان میں: ۱۲۷۴ھ / ۱۸۵۷ء میں انگریز حکومت کے خلاف تحریک آزادی

شروع ہوئی۔ تو حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے اپنے قصبے سے اس جنگ آزادی کی قیادت کی۔ قصبہ تھانہ بھون میں انگریز کے متوازی مسلمانوں کی حکومت قائم کی گئی اور حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ اس حکومت کے سربراہ مقرر ہوئے۔ حضرت مولانا محمد قاسم [نانوتوی] کو سپہ سالار افواج، حضرت مولانا رشید احمد [گنگوہی] کو قاضی، مولانا منیر نانوتوی اور حافظ ضامن تھانوی کو میمنہ اور میسرہ کا افسر مقرر کر دیا گیا ہے۔ شاملی [قصبہ] تھانہ بھون کے قریب تھا، وہاں انگریز فوجی چھاؤنی بھی تھی۔ مجاہدین کو معلوم ہوا کہ انگریز اپنا بھاری توپ خانہ شاملی بھیج رہا ہے چنانچہ حاجی صاحبؒ نے مولانا قاسمؒ کی قیادت میں ایک لشکر بھیجا، جس نے اس توپ خانہ پر حملہ کر دیا۔ انگریز سپاہی توپ خانہ چھوڑ کر فرار ہوگئے۔ بعد ازاں ان مجاہدین نے شاملی پر حملہ کیا۔ ابتدا میں ان کا پلہ بھاری رہا لیکن حافظ ضامن کی شہادت کے بعد، انگریز فوج نے تھانہ بھون پر قبضہ کر لیا اور جو شخص بھی ہاتھ لگا اسے قتل کر دیا گیا۔ خانقاہ امدادیہ کو جو اس حکومت کا صدر مقام تھا، آگ لگا دی گئی، حاجی امداد اللہ اور ان کے ساتھیوں کے پروانہ گرفتاری جاری ہوگئے۔ چنانچہ وہ انگریز سے چھپتے ہوئے انبالہ اور گنگوہ سے ہوتے ہوئے سندھ میں داخل ہوگئے۔ چند دن سندھ میں روپوش رہنے کے بعد وہاں سے ۱۲۷۶ھ میں مکہ معظمہ پہنچ گئے۔

مکہ مکرمہ میں، شروع شروع میں، انہیں مشکلات کا سامنا ہوا۔ کئی کئی روز فاقوں میں گزر جاتے۔ کچھ عرصہ کے بعد حالات بدل گئے۔ علما اور صوفیا ان سے کسب فیض کرنے لگے۔ ۱۲۷۹ھ میں، تقریباً ۴۸ برس کی عمر میں انہوں نے پہلا نکاح کیا، لیکن چند سالوں کے بعد ان کی رفیقہ حیات کا انتقال ہوگیا۔ پھر انہوں نے ایک عابدہ وزاہدہ خاتون بی بی خیر النساء سے عقد کیا، لیکن یہ خاتون نابینا ہونے کے باعث امور خانہ داری انجام نہ دے سکتی تھیں، لہٰذا انہوں نے تیسرا عقد کیا، تاہم ان تینوں بیویوں سے ان کی کوئی اولاد نہ ہوئی۔

چالیس برس تک ان کا مکہ مکرمہ میں قیام رہا اور یہیں جوار حرم میں انہوں نے ۱۲ یا ۱۳ جمادی الآخری ۱۳۱۷ھ، بدھ کے دن، فجر کی اذان کے وقت داعی اجل کو لبیک کہا اور جنت المعلیٰ میں مولانا رحمت اللہ کیرانوی [رک بآں، در تکملہ بذیل مادہ] کے پہلو میں دفن ہوئے، انتقال کے وقت ان کی عمر ۸۴ سال تین ماہ تھی (حیات امداد، ص۸۵).

مریدین وخلفا: ان کے کل مریدین کی تعداد بتانا تو شاید مشکل ہو، البتہ طبقہ علما میں ۵۰۰ علما ان کے مریدین میں شامل تھے، جن میں سے چند ممتاز خلفا کے اسمائے گرامی اوپر تحریر کیے جاچکے ہیں۔

علمی وتصنیفی خدمات: حاجی امداد اللہؒ نے کئی کتابیں اور رسالے تحریر کیے جو ان کی علمی لیاقت کے آئینہ دار ہیں۔ انہوں نے اپنے مضامین میں علما اور صوفیا کے لیے علوم ومعرفت کے خزائن جمع کر دیے۔ ان کی شاعری محبت الٰہی، اخلاقی نصائح اور صوفیانہ واردات پر مشتمل ہے۔

حاجی صاحبؒ کے اردو اور فارسی مکتوبات ایک جانب فارسی اور اردو ادب میں ایک نمایاں مقام رکھتے ہیں تو دوسری جانب تصوف وسلوک میں بھی بلند پایہ مقام رکھتے ہیں۔

مآخذ: (۱) محمد انوار الحسن شیرکوٹی: حیات امداد، کراچی، مدرسہ عربیہ، ۱۹۶۵ء، ص۵۳؛ (۲) حاجی امداد اللہ: ضیاء القلوب؛ (۳) اشرف علی تھانوی، مولانا: امداد المشتاق، ص۷، ماخوذ از شمائم امدادیہ؛ (۴) عبدالرشید ارشد: بیس بڑے مسلمان، لاہور، مکتبہ رشیدیہ، ۱۹۷۰ء، ص ۸۷؛ (۶) اشرف علی تھانوی: ارواح ثلاثہ، ص ۱۸۶؛ (۶) محمد میاں صدیقی: تذکرہ مولانا محمد

دریس کاندھلوی، مکتبہ عثمانیہ لاہور؛ (۷) مولانا حسین احمد: نقش حیات، ص۴۴؛ (۸) محمد سعد صدیقی: علم تفسیر میں مولانا محمد ادریس کاندھلوی کی خدمت (مقالہ برائے پی ایچ ڈی، جامعہ پنجاب)؛ (۹) قاری محمد طیب: تاریخ دارالعلوم دیوبند؛ (۱۰) عبدالحی، مآثر حکیم الامت؛ (۱۱) عبدالماجد دریا آبادی: سوانح مولانا اشرف علی تھانوی (بامدد فہرست)

(محمد سعد صدیقی)

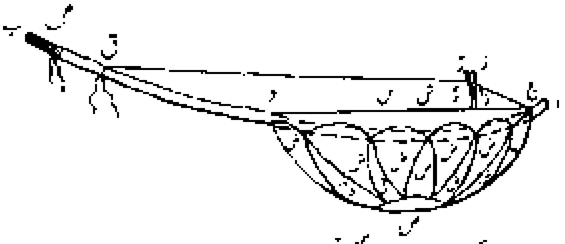
* * *

X اِمزد (بربر): (نیز اَمزد، اُمزد) عوامی بولی کی رو سے "بال، پشم"، طوارق (بربر) [رک بہ بربر در آآ] کے ہاں مروج ایک آلۂ موسیقی جو وائلن (Violer) سے مشابہت رکھتا ہے۔ اس کا صوتی کیسہ (Sounding box) ایک تونبا نما پر مشتمل ہوتا ہے جس کا قطر مختلف (۴۰ تا ۵۰ سینٹی میٹر) ہوتا ہے۔ اس کے اوپر بالوں سے صاف کر کے دباغت شدہ بکرے کی کھال طنابوں یا ببول کے کانٹوں کی مدد سے مہارت سے منڈھ دی جاتی ہے، اس کھال کو اکثر اوقات شوخ [اور تیز] رنگ کی چھاروں یا تفنغ [دیکھیے بربر: ۴] کے نقوش سے مزین کیا جاتا ہے۔ اس میں ایک اور دو جگہوں پر چھید ڈال کر آواز کے لیے سوراخ بنائے جاتے ہیں (Ahaggar: میں تطء "آنکھ") یہ سوراخ یا تو جسر (bridge) کے دائیں اور بائیں سمت بنائے جاتے ہیں یا جسر اور [اس] چوبی گردن کے نظر آنے والے حصے کے درمیان، جو کسی ہوئی بکرے کی کھال کے نیچے سے ہو کر [اس کے] دوسرے طرف نمودار ہوتی ہے۔ چوبی گردن کے ہر دو سروں پر چمڑے کی ایک پٹی کے ساتھ گھوڑے کے بالوں سے بٹی ہوئی [اور] بیروزہ ملی ہوئی ایک ڈوری لگی ہوتی ہے، [اس] ڈوری لکڑی کی دو چھوٹی [چھوٹی] تختیوں کو صلیب کی شکل میں باہم جوڑ کر بنائے جانے والے جسر کی مدد سے کھال کے اوپر رکھا جاتا ہے [اور] اس [ڈوری] میں کھچاؤ ایک پھندے کے ذریعے پیدا کیا جاتا ہے، جو گردن سے بندھی ہوئی ایک متحرک طناب کی صورت میں ہوتا ہے، جس کا فاصلہ سرے کی طرف گھٹایا [اور] بڑھایا جا سکتا ہے۔ کمان نیم مدور شکل کی ایک خمیدہ چھڑی ہوتی ہے جس کے دونوں سرے گھوڑے کے بالوں سے تیار شدہ رسی سے بندھے ہوتے ہیں [اور] اس پر بیروزہ کی بجائے درخت سلم (Gum-tree) کا گوند ملا جاتا ہے۔

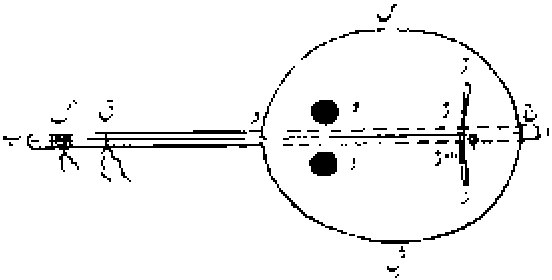
امزد کو بجانے والی عورت دو زانو ہو کر زمین پر بیٹھتی ہے [اور] اسے اپنی رانوں پر رکھ لیتی ہے، گردن کا بیرونی حصہ اس کے بائیں ہاتھ میں ہوتا ہے اور انگوٹھا پھندے پر رکھا ہوتا ہے [جبکہ] دائیں ہاتھ میں وہ اس کے کیس کی جانب ڈوری کی تعین سیدھ میں [موجود] کمان کو تھامے ہوتی ہے۔ اس طرح امزد "کسی حد تک ضرب سے بجنے والے ساز کی مانند تیار کیا جاتا ہے، کھینچی جانے والی ڈھیلی ڈھالی ضنابوں سے اسے پکڑا جاتا ہے اور ایک کمان کی مدد سے بجنے والے ساز کی طرح سے بجایا جاتا ہے"۔ امزد کو بجانے کا کام ایک تنقیحی مطالعہ [کے عمل] سے مشروط ہے (دیکھیے مآخذ) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ساز کی مدد سے بجائی جانے والی موسیقی اسلام سے قطعاً غیر متعلق ایک فرسودہ نوعیت کی ہے۔

پادری Ch.de Foucauld کے زمانے میں "امزد" ایک نہایت اعلیٰ درجے کا مقبول عام ساز تھا جو کسی حد تک سر زمین طوارق کے تشخص کی علامت بن چکا تھا، اسے اہل کے نام سے موسومہ [عشق و] محبت کی محفلوں میں بجایا جاتا تھا اور لوگوں کو موسیقی سے [لطف اندوز ہونے سے] محروم کرنا ایک سخت سزا تھی خصوصاً حملہ ناکام رہنے کے بعد، امزد کو بجانے یا زیادہ درست الفاظ میں امزد پر ضرب لگانے (اوت امزد) کا مفہوم "دل کش اور تحمق آمیز الفاظ میں تکلم تھا۔ اس زمانے میں معزز طبقہ کی خواتین کی نصف تعداد اسے بجاتی تھی، اگرچہ اسے بکمال وخوبی بجانے والی

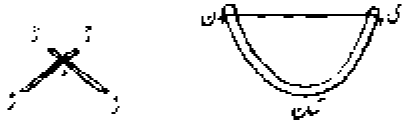
خواتین صرف چار یا پانچ تھیں۔ آج یہ ساز تقریباً متروک ہو چکا ہے اور بعض قریہ جات میں نوجوانوں پر اپنے مضر اثرات کی بنا پر اس کا استعمال ممنوع ہے۔



ایک جانب سے ساز کی تصویر



امزاد بالائی جانب سے



ا ب = عنق / گردن

ج د = کھال سے نیچے کھال اور تونبے کے درمیان چھڑی والا حصہ

ج و س = تونبا

د س ش ج = کھال

ص = تونبے کے اوپر کھال کو پھیلانے والے تسمے

ز ز ط ز = جسر

و، و = آواز کے سوراخ

ق = بجانے کا پھندا

ج ط ق گ ب = ڈوری / طناب

ج، گ = نقطہ جات جہاں پر Fixing لگی ہوئی ہے۔

ص ن = کمان کی رسّی

مآخذ: (۱) M.Benhazera: *Six mois chez les Touareg du Ahaggar*، الجزائر ۱۹۰۸ء؛ (۲) A.Lavignac: *Encyclopedie de la musique*، ۱۹۲۲ء، ص ۲۹۲۵_۲۶؛ (۳) H.Lhote: *Les Touaregs du Hoggar*، پیرس ۹۴۴ء، ص ۲۸۷_۲۸۸؛ (۴) Ch. de Foucauld: *Dict. Touaregs Francais*، پیرس ۹۵۲ء، ۳: ۱۲۷۰_۱۲۷۳؛ (۵) L.Balout، A.Sautin: Le Jeu de L'imzad، در AIEO Alger، ۱۴ (۱۹۵۸ء)، ص ۲۰۷_۲۰۹؛ (۶) L.Balout: (طبع)، Collections ethnographiques، پیرس (۱۹۵۹ء)، لوح، عدد ۷۵_۷۶۔

(Ch. PELLAT) [ت: ظفر علی]

اَمَل: (تنظیم) لبنان کے شیعہ مسلمانوں کی ایک X نیم فوجی تنظیم، جو پہلے پہل ۱۹۷۵ء میں منصۂ شہود پر آئی اور بعد میں لبنان کی ایک اہم سیاسی قوت بن گئی۔ [اسے موسیٰ الصدر کے حامیوں نے] شمالی لبنان میں قائم کیا ... یہ تنظیم بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے معروف سیاست دان ولید جنبلات کے اتحاد قومی اتحاد (National Movement) میں شامل تھی (دیکھیے Jellian Beeker: The Plo، لنڈن ۱۹۸۴ء، ص ۱۱۳)۔

شیعہ آبادی کی سیاسی تنظیم۔ سماجی تنہائی اور اقتصادی محرومی کے پس منظر میں لبنان کے شیعہ، لبنانی منظر پر ایک بڑے سیاسی کردار کی حیثیت سے نمودار ہوئے ہیں۔ بیسویں صدی کے آغاز میں شیعہ لبنان میں معمولی کردار ادا کرنے والے لوگ تھے۔ دوسرے لبنانی باشندے ان سے اعتنا نہیں برتتے تھے۔ دانش وروں کی توجہ ان کی طرف بہت کم ہوتی تھی اور لبنانی سیاست دان انہیں غیر اہم سمجھتے تھے۔ لبنان کی مذہبی فرقوں پر مبنی مساواتی سیاست، جس میں مراعات، عہدے اور سیاسی حقوق فرقوں کی مناسبت سے منقسم تھے۔ شیعہ آبادی کے عدم مفاد پر چل رہی تھی۔ اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ملک کے دوسرے فرقوں کے مقابلے میں ان کی آبادی کا تناسب

بہت کم تھا، ایک ایسے سیاسی نظام میں جس پر مارونی (عیسائیوں) اور سنی مسلمانوں کو غلبہ تھا، شیعہ اپنے مخصوص عقائد میں محصور ہو کر رہ گئے تھے۔

تاہم دوسری غیر شیعی آبادی سے پیچھے رہ جانے کے باوجود، شیعہ فرقے کے لوگ اس تیز رفتار جدت پسندی سے بہت متاثر ہوئے جس کا آغاز لبنان میں ۱۹۴۳ء میں حصول آزادی کے ساتھ ہوا تھا۔ تعلیم تک رسائی نے افراد کی ایک ایسی ترقی پذیر جماعت پیدا کی، جو اب محض گزر اوقات کی حد تک کھیتی باڑی پر راضی نہیں تھی۔

زرعی شعبے میں نئی ایجادات بشمول جدید زرعی مشینری اور نقد آور فصلوں کی بنا پر بے روزگاری میں اضافہ ہوا۔ بہت سے شیعوں کو اپنی بقا کی خاطر اپنی زمینیں چھوڑنے پر مجبور ہونا پڑا۔ دیہات کی غربت اور کھیتوں پر حد سے زیادہ محنت ومشقت سے خلاصی پا کر بہت سے شیعوں نے بیروت میں بالعموم چھوٹی موٹی مزدوری اور خوردہ فروشی جیسے کام شروع کر دیے۔ مزدور پیشہ لوگوں کی اس ہجرت کی بنا پر ۱۹۶۰ء کی دہائی میں لبنانی دارالحکومت کی آبادی میں کثیر اضافہ ہوا۔ شیعہ افراد نے شہر کے قرب وجوار میں گھر تعمیر کر لیے۔ اگرچہ ان میں سے بعض لوگ واقعتاً غربت سے بچ نکلے، مگر ان کی اکثریت انتہائی غریب رہی۔ اس امر پر کوئی تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ دیہاتی علاقوں سے ترک سکونت کر کے آنے والے یہ افراد ان انقلابی انداز کی سیاسی جماعتوں کے لیے زرخیز سرمایہ ثابت ہوئے جن کا دعوئی تھا کہ ان کی مشکلات ومصائب کا توڑ ان کے پاس موجود ہے.

اہم ترین بات یہ ہے کہ اندرون لبنان اقتصادی مواقع کی شدید کمی بہت سے شیعی افراد کی بیرون ملک خصوصاً خلیجی ریاستوں اور بالخصوص مغربی افریقہ کی طرف، منتقلی کا باعث بنی۔ جہاں غربت سے نجات کے زیادہ مواقع موجود تھے اور اس طرح انہیں اپنی پسند کی سیاسی تحریکات کو مالی وسائل مہیا کرنے کا موقع میسر آیا۔ بعد میں ان شیعہ عناصر کی کمائی ہوئی دولت نے اندرون لبنان میں شیعی سیاسی تحریک کی نشوونما میں اہم کردار ادا کیا۔ اگرچہ شیعہ بحیثیت مجموعی اب بھی نسبتاً مفلس ہیں۔ وہ اچھے تاجر، تعمیراتی ٹھیکیدار اور دوسرے کئی ایک ہنر مندانہ پیشوں سے وابستہ ہیں۔ اس کے باوجود ان کے ہاں تا حال کسی حد تک احساس محرومی موجود ہے۔ ۱۹۶۰ء اور ۱۹۷۰ء کے عشروں میں لبنانی شیعوں کو سید موسیٰ الصدر کی پرجوش متحرک قیادت مل گئی۔ اگرچہ الصدر کی پیدائش ایران میں ہوئی، مگر وہ اپنی آبائی نسبت جنوبی لبنان کے ایک گاؤں مرکہ سے بتاتے تھے۔ وہ ۱۹۶۰ء میں نجف عراق سے لبنان منتقل ہوئے، نجف میں وہ وقت کے کئی اہم ائمہ کے زیر سایہ اسلامی فقہ کی تعلیم حاصل کرتے رہے۔ خانہ جنگی سے ماقبل دور میں ان کی موجودگی خاصی واضح نظر آتی تھی اور انہیں کے زیر قیادت وہدایت امل تحریک کی پیش رو حرکۃ المحرومین ۱۹۷۴ء میں وجود میں آئی۔ الصدر ایک عوامی رہنما تھے، ان کا نصب العین تجدید و اصلاح تھا، نہ کہ تخریب اور انقلاب.

اگرچہ ”حرکۃ المحرومین“ کو ان کے عقیدے سے قطع نظر، سیاسی طور پر تمام محروم لبنانی باشندوں کی، نمائندگی کا دعوئی تھا مگر وہ واضح طور پر شیعوں کی ایک جماعت تھی۔ پرکشش شخصیت کے مالک ”الصدر“ نے بڑی مہارت کے ساتھ شیعیت کی مؤثر رمزیت کو استعمال میں لاتے ہوئے اپنے متبعین کو یاد دلایا کہ وہ ایسے لوگوں کے وارث ہیں۔ جو اسلام مخالف لوگوں کی مزاحمت کرتے اور اس کی پاداش میں قربانیاں دیتے رہے ہیں۔ انہوں نے ۶۱ھ/۶۸۰ء میں کربلا میں نواسۂ رسول حضرت امام حسینؓ کی شہادت کے بیان میں ایک نئی روح پھونک دی اور

اپنے پیروکاروں میں ائمہ کے شجاعانہ اقدام کی تقلید کا جذبہ بیدار کیا۔

بہت سے شیعی افراد کے لیے الصدر کی یہ تحریک سیاسی میدان میں شیعہ برادری کے لیے ان تحریکات میں سے محض ایک تھی، جنہوں نے کامیابی کے ساتھ رائے عامہ کو بیدار کیا۔ لبنان میں، عراق ہی کی طرح ۱۹۷۰ء کی دہائی میں اس تشیع میں کمیونسٹ پارٹی بڑی شہرت رکھتی تھی۔ الصدر کی تحریک کو بعد میں جدید حالات کے تحت، شیعوں کے لیے مرکزی مقام کا درجہ دیا جاتا تھا۔ ۱۹۷۵ء میں شروع ہونے والی خانہ جنگی کے ساتھ ہی الصدر کی قیادت کو کئی دوسری مسلح تحریکوں کی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ جن میں فلسطین کی "فدائین" تحریک بھی شامل تھی، جس نے کئی شیعہ نوجوانوں کو اپنا رکن بنا لیا۔ الصدر کی مذکورہ بالا تحریک، ایک ایسے ماحول میں جہاں بندوق عموی زیب وزینت کا باعث بن گئی تھی، کمزور پڑ گئی اور ان کی اصلاحی خطابت پر ظلم کے خلاف اٹھنے والی نفرت کی آواز نے غلبہ پا لیا۔

جنگی جوش وجذبے کا اظہار بڑھتا چلا گیا۔ لبنان کے جنوبی حصے میں، جو شیعیت کا مرکز تھا، اس کشمکش نے گاؤں کے گاؤں اجاڑ دیے، بہت سی جانیں کام آئیں، معیشت تباہ ہو کر رہ گئی اور بہت سے شیعہ اپنے سیاسی اتحادوں سے بیگانہ ہوگئے۔ ۱۹۷۷ء اور ۱۹۷۸ء کے پورے عرصے میں بسا اوقات شیعوں نے اپنے آپ کو تحریک آزادی فلسطین (PLO) اور اسرائیل کے مابین گولیوں کے تبادلے میں محصور پایا۔ یہ سخت مشکلات کا زمانہ تھا، خصوصاً جنوبی لبنان میں جہاں مسلح فلسطینیوں کی موجودگی کی بنا پر جانوں کی بڑی قربانی دینا پڑ رہی تھی۔

"امل" کی ترقی پذیری اور سرگرمیاں: ۱۹۷۰ء کے عشرے کے آخری سالوں میں بہت سے شیعہ عناصر نے بائیں بازو کی سیاست سے لاتعلقی اختیار کر لی اور دوبارہ بحال شدہ تحریک "امل" میں شامل ہوگئے یا اس کی اعانت کرتے رہے۔ امل کا مفہوم ہے "امید" مگر یہ افواج المقاومۃ اللبنانیہ (Lebanese Resistance Detachments) کا مخفف ہے۔ ۱۹۷۸ء میں اسرائیلیوں نے جنوبی لبنان کے خلاف فوجی دباؤ بڑھا دیا اور اس طرح شیعہ اور پی ایل او کے مابین کشمکش کو مزید بھڑکا دیا۔ اگرچہ بعد کے حالات سے پتہ چلا کہ شیعہ برادری میں جو تبدیلیاں پیدا ہو رہی تھیں، اسرائیل کو اس کا بہت کم شعور تھا۔ امل نے دیہی ہوم گارڈ تشکیل دینے شروع کر دیے۔ جس کا مقصد پی ایل او کے اثرات کو محدود کرنا اور اس طرح شیعہ آبادی کو اسرائیلی حملوں کی براہ راست زد سے محفوظ کرنا تھا۔

۱۹۷۸ء میں ایرانی انقلاب کی تیز رفتاری کے ساتھ بہت سے لبنانی شیعوں نے اپنے ایرانی ہم مذہبوں کی سرگرمیوں سے بڑا جوش وجذبہ پایا۔ ایران کا اسلامی انقلاب لبنان کے لیے مثالی حیثیت تو نہیں رکھتا تھا، لیکن عملی طور پر وہ ایک نظیر ضرور تھا اور امل ایک صحیح شیعہ تحریک ہونے کی بنا پر اس ولولے سے بہت حد تک مستفید ہوئی۔ الصدر، آیت اللہ روح اللہ خمینی (۱۹۲۹۔ ۱۹۷۹ء) کے اہم حامی اور شاہ کے سخت مخالف تھے۔ علاوہ ازیں امل کے بہت سے عہدیدار بشمول ایک ایرانی باشندہ، مصطفیٰ کامران، ایران کی نئی حکومت میں اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔

اگست ۱۹۷۸ء میں الصدر اپنے دو ساتھیوں شیخ محمد شہادہ یعقوب اور صحافی عباس بدرالدین کی معیت میں لیبیا کے دورے پر گئے۔ ان لوگوں کے بارے میں اس وقت سے کچھ سننے میں نہیں آیا۔ الصدر اپنے متبعین کے لیے ایک ہیرو بن چکے تھے جو اس کے کارناموں سے مشکل حالات میں ہمیشہ رہنمائی حاصل کرتے رہے۔ وہ امام

غائب کا مظہر بن گئے۔ ان کے متعلق اس کے دشمن بھی تعریفی الفاظ کہتے سنے گئے۔ جس اصلاحی تحریک کی بنیاد الصدر نے رکھی تھی، وہ لبنان کی سب سے بڑی شیعی تنظیم بن گئی۔ ۱۹۸۲ء تک جب اسرائیل نے لبنان کے خلاف لشکر کشی کی، امل بلاشبہ لبنانی سیاست کی متحرک ترین قوت کا درجہ حاصل کر چکی تھی۔

بہرحال لبنان کے سیاسی نظام کی اصلاح و درستی کے سلسلے میں امل کی دعوت عمومی توجہ سے محروم رہی۔ مارونی عیسائی جو جدید لبنان کی سیاست میں برتر کردار کے حامل رہے تھے، اس میں کسی دوسرے کو حصہ دار بنانے پر آمادہ نہ تھے۔ اسی طرح سنی مسلمان بھی شیعوں کی خاطر اپنے حقوق میں کسی کمی کے روادار نہ تھے۔ اس کا واضح نتیجہ شیعہ برادری کی مایوسی اور ان کے بڑھتے ہوئے غیظ وغضب کی صورت میں نکلا تھا۔

بنیادی اصلاح پسندی پر قائم رہتے ہوئے، امل کی قیادت ۱۹۸۲ء کے پرجوش زمانے تک لبنان کے سیاسی نظام میں اہم کردار ادا کرنے کی خواہاں رہی۔ اگرچہ ۱۹۹۰ء تک لبنان کی خانہ جنگی کا حتمی خاتمہ نہ ہوسکا، مگر پی ایل او کے مجاہدین کی اکثریت کا لبنان سے جبری انخلا اور امریکی حکمت عملی کی فعالیت یہ اشارہ دے رہی تھی کہ بدترین حالات کا اختتام ہو رہا ہے۔ سیر ایون نژاد ایک شیعی تاجر کا بیٹا اور امل کا رہنما نبیہ بیری، امریکہ کی طرف سے کسی "بلاوے" کا منتظر رہا، مگر اسے ناکامی کا سامنا کرنا پڑا۔ ایسا بلاوا کبھی نہ آیا۔ اس دوران میں اگرچہ فلسطینی مجاہدین کے اخراج کے سلسلے میں اسرائیل کو جنوبی لبنان کے بہت سے شیعہ عناصر کی سپاس گزاری حاصل رہی، اسرائیل نے بشمول جنوبی حصہ، لبنان کے زیادہ تر علاقوں پر اپنا قبضہ برقرار رکھا۔

۱۹۸۳ء میں گذشتہ برس کی تمام امیدیں دم توڑ گئیں، ملک میں خانہ جنگی کے خاتمے کے لیے امریکی حکمت عملی بھونڈی اور کمتر سوچ بچار پر مبنی دکھائی دی۔ شام، اسرائیلی فتوحات اور لبنان میں امریکی آرزوؤں کی بیخ کنی پر آمادہ دکھائی دیتا تھا، چنانچہ بنیادی طور پر بائیں بازو کی جماعتوں پر مبنی، ایک تیز اور طاقت ور لبنانی مزاحمتی تحریک بروئے کار آئی، جس میں امل بھی شامل تھی۔ ۱۹۸۳ء کے موسم خزاں کے آتے ہی "امل" مزاحمت کی کارروائیوں میں بڑی حد تک شریک ہوچکی تھی۔ ۱۹۸۲ء کے بعد سے مارونی قیادت میں تشکیل شدہ حکومت کی طرف سے مخالفانہ کارروائیوں اور گرفتاریوں کے نتیجے میں شیعہ برادری زیادہ سے زیادہ جارحیت پسند ہوتی چلی گئی۔

"امل" کی منظم فوجی قوت کا نقطہ عروج ۱۹۸۴ء کا زمانہ تھا جب اس کے جنگجو لبنانی سرزمین پر اسرائیلی قبضے کے خلاف سخت ترین انداز میں مصروف پیکار تھے اور خود بیروت میں مرکزی حکومت سے ان کا مقابلہ تھا۔ حکومت کی افواج کے کثیر آبادی والے علاقے پر زبردست گو-باری کے بعد نبیہ بیری نے کامیاب طریقے سے شیعہ فوجی عناصر کو ہتھیار ڈالنے کی تلقین کی۔ تب مغربی بیروت میں امل وقت کی نمایاں ترین قوت بن کر ابھری۔

اس کے جلد ہی بعد ۱۹۸۴ء کے آغاز میں امریکی فوجی دستوں کا بیروت سے انخلا عمل میں آیا۔ اس سے کچھ عرصہ پہلے ان ٹھکانوں پر زبردست حملے ہوئے تھے، جن میں دو سو سے زیادہ سپاہی مارے گئے تھے۔ اب امل کے مسلح رضا کاروں نے ان کی جگہ لے لی، اپنی قوت میں اضافہ کیا اور جنوب میں اسرائیل پر دباؤ بڑھا دیا۔ چنانچہ تباہ کن حملوں سے بچنے کی خاطر اسرائیل نے لبنان سے اپنی زیادہ تر افواج واپس بلالیں، مگر ۱۹۸۵ء میں اپنے خود ساختہ حفاظتی خطے میں قدم جمائے رکھے۔ کچھ وقت

کے لیے امل کے رہنماؤں کا امریکی وعدوں پر کسی حد تک اعتبار قائم رہا، لیکن ۱۹۸۵ء تک ان وعدوں کا کھوکھلا پن واضح ہوگیا اور امل شام کے زیر اثر چلی گئی۔ پی ایل او کی سخت مخالفت کے باوجود امل کو بیروت کے گرد ونواح سے پی ایل او کو اس کے باقی ماندہ ٹھکانوں سے نکل جانے پر مجبور کرنے کی ضرورت نہیں تھی، مگر امل کو خونریز لڑائی کے لیے شام دل کھول کر اسلحہ اور جنگی ہتھیار دے رہا تھا۔ یہ معرکے ۱۹۸۸ء تک جاری رہے۔

بہرحال امل کی بالادستی کو مزید تاخیر کے بغیر روک دیا گیا۔ دروز رہنما ولید جنبلات کے ساتھ اس کا اتحاد پارہ پارہ ہوگیا، اس کے علاوہ شیعی سیاسی تفوق کے خطرات نے سنی مسلمانوں کو مختلف طرح کے جوابی حملوں کو منظم کرنے کے لیے اکسایا۔ اس طرح امل کا عہد واحد قوت کے طور پر ختم ہوگیا۔

حزب اللہ سے مسابقت: امل کی جو اسّی کے عشرے میں شیعہ کی بلند ترین تنظیمی آواز بن چکی تھی، اپنی صفوں میں گہرے شگاف پڑنے لگے۔ غیر مؤثر، بلکہ نااہل قیادت، بدعنوانی اور مبالغہ آمیز خودنمائی نے اس کی تائید واعانت کو خصوصاً بیروت کے مضافات میں بے حد کمزور کر دیا۔ ایرانی امداد یافتہ حزب اللہ، جو امل کی متبادل جماعت تھی، ۱۹۸۲ء میں ایک باصلاحیت اپنے مقاصد میں مخلص اور اہل قیادت کے ساتھ میدان میں اتری۔ اگرچہ حزب اللہ کی قیادت پر نوجوان شیعہ طبقہ علماء کا غلبہ تھا، مگر یہ امر قابل ذکر ہے کہ حزب اللہ بالخصوص پڑھے لکھے غیر مذہبی اطوار کے شیعہ عناصر میں مؤثر رہی ہے، جن میں سے اکثر کا امل پر سے اعتماد اٹھ گیا تھا۔ مئی ۱۹۸۸ء میں بیروت کے مضافات میں لڑائی کے دوران (جس میں حزب اللہ نے امل ملیشیا پر فتح پائی) دیکھنے میں آیا کہ حزب اللہ بہت سے ایسے شیعہ افراد کو اپنی صفوں میں لے آنے میں کامیاب رہی، جن میں سے بیشتر امل کے سابق ارکان تھے۔

جوں جوں حالات بدتر ہوتے گئے، حزب اللہ کو مزید معاون مل گئے۔ مسلسل عدم تحفظ کا احساس، سیاسی اصلاحات میں رکاوٹیں اور لبنان کی اقتصادی ومعاشی حالات کی قریب قریب مکمل تباہی نے مذہب کو ایک حقیقی پناہ گاہ بنا دیا، کیونکہ درپیش حالات میں مسائل کا اور کوئی حل موجود نہیں تھا۔ ایران کی پیروی کرتے ہوئے، حزب اللہ نے عوامی تائید کی خاطر، شیعی مذہب کی رمزیت سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی۔ مثلاً ”عاشورہ“ جو شیعی کا سب سے زیادہ نمایاں دن ہے، نہ صرف یہ کہ ایک نیک عمل کا موقعہ سمجھا گیا ہے، بلکہ اسے انقلابی اعلان نامہ کا موقع قرار دیا گیا۔

حزب اللہ کو جنوبی لبنان میں، جہاں ملک کی شیعہ آبادی کا تقریباً ایک تہائی حصہ بستا ہے، نسبۃً کم کامیابی ملی، لیکن اس علاقے میں پی ایل او کے مخالفانہ جذبات بھی ابھرے ہیں۔ یہاں پی ایل او کی مسلح موجودگی کے خلاف امل کا کردار، عوامی جذبات کا آئینہ دار ہے اور یہی چیز امل کو حزب اللہ سے متمیز کرتی ہے۔

۱۹۹۰ء میں لبنن میں خانہ جنگی کا خاتمہ ہوا اور یہ عمومی طور پر ۱۹۸۹ء کے معاہدہ طائف کے مطابق ہوا، جس میں پارلیمان میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے ما بین مساوات کا مطالبہ کیا گیا تھا، اس کے نتیجے میں لبنان کے سیاسی نظام میں شیعی مسلمانوں کا اثر کسی حد تک بڑھ گیا۔ معاہدہ کے مطابق ۱۹۹۱ء میں امل کو غیر مسلح کر دیا گیا اور اس کی کامیابی کا دور ختم ہوگیا، لیکن امل کی حریف، حزب اللہ غیر مسلح نہیں ہوئی اور وہ شام کی طرف سے اغماض اور ایران کی اعانت سے مستفید ہوتی رہی۔

لبنان میں معمول کے حالات کی بحالی کے ساتھ ساتھ ضروری تھا کہ امل کے وجہ جواز اور بقائے قانونی

میں خاص بڑے پیمانے پر رد و بدل کیا جائے۔ اگرچہ ملک کے بیشتر حصے میں قتل و غارت تھم چکی تھی، مگر خانہ جنگی کے مابعد اثرات ایک قومی، اقتصادی بحران کی شکل میں موجود تھے خصوصاً لبنانی باشندوں کا معیار زندگی بے حد پست ہو چکا تھا اور ان حالات میں امل کی سیاسی تحریک بھی محدود ہو کر رہ گئی۔

تاہم نبیہ بری، جو اب تک سیاست میں ایک خارجی عنصر کے طور پر موجود رہا تھا، ۱۹۹۱ء میں پارلیمانی سپیکر کے عہدہ تک جا پہنچا۔ یہ سب سے بڑا سیاسی عہدہ ہے جو کسی شیعہ فرد کو مل سکتا ہے۔ اس سے اس کی ذاتی حیثیت سے کامیابی کا اظہار بھی ہوا اور امل کی کامرانیوں کے بانی کی حیثیت سے بھی، جو وہ ۱۹۷۴ء میں اپنی تشکیل کے وقت سے حاصل کرتی آئی تھی، عزت و وقار اور سیاسی قوت کے حصول کے لیے لبنان کے شیعہ کی مساعی میں امل کا مرکزی کردار رہا۔ نیز رک بہ حزب اللہ، لبنان اور موسی الصدر]۔

مآخذ: (۱) Colling، Deidre (مدیران): Peace
For Lebanon? From War to Reconstruction،
بولڈر، ۱۹۹۴ء: (۲) Crighton، Elizabeth، Marthe
The Evolution of Ethnic Conflict : Abele Mciner
Group Dynamics and Political
Underdevelopment in Northern Ireland and
Lebanon، در Comparative Politics، جنوری ۱۹۹۱ء،
۱۲۔ ۱۴۴؛ (۳) Fiske Robert: Pity the Nation:
The Abduction of Lebanon، نیویارک، ۱۹۹۰ء؛ (۴)
Existence in Wartime Lebanon: Hanf Theodor:
Decline of a State and Rise of a Nation، آکسفورڈ،
۱۹۹۳ء؛ (۵) Mallat Chibli: Shia Thought from
the South of Lebanon، آکسفورڈ، ۱۹۸۸ء؛ (۶) Norton
Struggle: Amal and the Shia: Augustus Richard
for the Soul of Lebanon، آسٹن، ۱۹۸۷ء؛ (۷)
Des: etat de discord. Liban. Picard Elizabeth
fondations aux guerres Fratricides، پیرس،
۱۹۸۸ء؛ (۸) Lebanon: Sirriyeh Hussein:
Dimensions of Conflict، در Adelphi Paper، اگست
۱۹۸۹ء، ص ۲۴۳؛ (۹) Therqux Peter: The
Strange Disappearance of Imam Moussa sadr،
لنڈن، ۱۹۸۸ء؛ (۱۰) ایوان نمائندگان (کانگریس) امریکہ
کی امور خارجہ کی کمیٹی اور اس کی یورپ اور خلیجی ممالک
کے لیے ذیلی کمیٹی کی رپورٹ بعنوان Islamic
Fundamentalism and Islamic Radicalism، جو
ننانویں کانگریس کے پہلے اجلاس میں ۲۳ جون، ۱۵ جولائی
اور ۳۰ ستمبر ۱۹۸۵ء کو پیش کی گئی۔ (۱۱) Oxfrd
Encyclopaedia of Modern Islamic World،
۸۱۱_۸۳)

(امین اللہ وثیر [و ادارہ])

* * *

ام الرصاص: اردن کے ایک پرانے رومی قلعہ × کا موجودہ عربی نام، جو ابتدائی اسلامی عہد تک آباد رہا۔

یہ مادبہ کے جنوب اور جنوب مشرق میں ۲۷ کلومیٹر/۱۷ میل کے فاصلے پر ایک ایسے مقام پر بنا ہوا ہے جہاں سے عمان سے جنوبی اردن کو جانے والی پرانی سڑکیں برابر برابر فاصلے پر واقع ہیں۔ قیسترون میفا کی طرح یہ تیسری صدی عیسوی کے اختتام اور چوتھی صدی عیسوی کی ابتدا میں تعمیر کیا گیا تھا۔ اس کی ساخت چوکور طرز کی ہے اور اس کا طول ۱۵۸ میٹر/۵۱۸ فٹ اور عرض ۱۳۹ میٹر/۴۵۶ فٹ ہے۔ اس کے چاروں طرف چوگوشہ برجوں والی مضبوط دیوار بنی ہوئی ہے۔ قیساریہ (Caesarea) کے

یوسی بیس (Eusebius) کا بیان ہے کہ چوتھی صدی عیسوی میں یہ ایک رومی فوجی مستقر تھا، بلکہ Notitia dignitatun کی رو سے زیادہ درست بات یہ ہے کہ یہ مقامی طور پر بھرتی کیے جانے والے گھڑ سواروں کا مستقر تھا۔

رومی دیواروں کے اندر کی زمین بتدریج عمارتوں سے بھرتی چلی گئی حتی کہ اندرونی صحنوں کے چاروں طرف تعمیر کیے جانے والے مکانوں کے درمیان صرف تنگ گلیاں ہی باقی رہ گئیں۔ دیواروں کے اندر کی طرف چار برج تعمیر کیے گئے تھے، جبکہ بارہ برج جن میں سے زیادہ تر پی۔ پکیلو (P. Michele Picciri. o) نے کھدائی کے ذریعے دریافت کیے ہیں، قلعہ کے شمال کی بیرونی طرف کی زمین پر بنائے گئے تھے۔ ان قلعوں میں سے ایک قلعہ سینٹ سٹیفن (St.Stepher) کی پچی کاری سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کم از کم آٹھویں صدی عیسوی میں ان قلعوں کی دوبارہ تعمیر و مرمت کا کام کیا گیا تھا لیکن عباسی دور میں یہ قلعہ بالکل ویران ہو گیا۔

مآخذ: Madaba, la Chiese e i :M.P ccnl o
Mosaici، میلان ۱۹۸۹ء؛ (۲) وہی مصنف: The Mosaics
of Jordan، عمان ۱۹۹۳ء؛ (۳) وہی مصنف اور .E
:Umm al Rasas/ Mayfa l.Gli Seavi del :Alliata
complesso di Santo Steano. Studium Biblicum
franciscanum، یروشلم ۱۹۹۴ء؛ (۴) La :J.Bujard)
Fortification de Kastron Mayfaa/ 'Umm ar Rasas
در Studies in the History and Archaeology of
Jordan، ۵(۱۹۹۵ء)، ۲۳۱-۲۴۹؛ (۵) وہی مصنف: Les
eglises geminees de la Forteresse de Kastron
Mefaa/Umm er-Rasas Jordanie : در Antiquite
Tardive، ۳ (۱۹۹۶ء)، ۷۴-۷۷.

(J. Bujard [ت: شمیم روشن آرا، ن: ظفر علی])

••·············••

اُمّ السمیم: [سلطنت] عمان کے اندر علاقہ اور ربع الخالی [رکّ بآں] کے کناروں پر پھیلا ہوا ایک وسیع نشیبی، دلدلی اور شور زمین سبخہ [رک بآں] والا علاقہ جس کے عین وسط سے ۲۱ درجے اور ۵۰ دقیقے شمالی خط عرض بلد اور ۵۶ درجے خط طول بلد گزرتے ہیں۔ یہ عمان اور سعودی عرب کے انتہائی مشرقی حصے کے درمیان کی غیر معینہ سرحد کے ساتھ ساتھ پھیلا ہوا ہے۔ ام السمیم کے شمال اور مشرق میں زیادہ تر الدروع یا الدرعی [رک بآں] کا اباضی غافری قبیلہ اور العفار کا سنی قبیلہ آباد ہیں۔

مآخذ: دیکھیے "الدروع"، "العفار" اور "ربع الخالی" در آآ، بذیل مادہ۔

(ادارہ آآ [ت: شمیم روشن آرا، ن: ظفر علی])

••·············••

ام القوین: خلیج فارس (خلیج عربی) کی ایک ریاست ساحل سمندر پر واقع اس کے دارالخلافہ کا بھی یہی نام ہے جو عجمان سے ۲۳ کلومیٹر اور راس الخیمہ سے ۴۲ کلومیٹر کے فاصلے پر ہے۔ ۱۹۷۱ء سے یہ باقاعدہ متحدہ عرب امارات (UAE) کا ایک حصہ ہے۔ ساحل سمندر کے ساتھ اس کی لمبائی ۳۰ کلومیٹر اور جنوب مشرق میں خشکی کی طرف ۵۰ کلومیٹر ہے۔ اس کا بڑا حصہ نخلستان "فلاج المعلی" پر مشتمل ہے جو بہت زرخیز ہے۔ اس کا رقبہ محض ۷۷۷ مربع کلومیٹر ہے جو متحدہ عرب امارات کے کل رقبے کا محض ایک فیصد ہے۔ یہ اپنی آبادی (۱۹۶۸ء میں ۳۷۰۰ اور ۱۹۸۵ء میں ۲۹،۰۹۹ افراد پر مشتمل جو متحدہ عرب امارات کی آبادی کا محض ۰.۸ فیصد ہے)، دولت اور سیاسی وزن کے لحاظ سے متحدہ عرب امارات کی سب سے چھوٹی امارت ہے۔ اس میں ترقی بھی کم ہوئی ہے اور یہاں کا ماحول بھی قدیم اور روایتی ہے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں ام القوین کا شہر کشتی سازی

کے لیے معروف تھا۔ یہاں کا روایتی پیشہ ماہی گیری ہے، چھوٹے درجے کی صنعتوں کے ساتھ ساتھ کھجوروں کے باغات لگانے اور سمندر سے موتی نکالنے کا کام بھی ہوتا ہے۔ ۱۹۸۰ء میں یہاں سیمنٹ کے کارخانے لگنا شروع ہوئے۔ یہاں تیل کے ذخائر بھی کم ہیں۔ ابو موسیٰ نامی جزیرے میں مبارک آئل فیلڈ سے ۱۹۷۵ء میں تیل نکالنے کا آغاز ہوا، جو اس وقت ۳۰۰۰ بیرل یومیہ تھا، لیکن ۱۹۹۵ء میں یہ محض ۱۰۰۰ بیرل یومیہ رہ گیا۔ اس کی مجموعی خام ملکی پیداوار (P-B) متحدہ عرب امارات کی مجموعی ملکی پیداوار کا محض ۰.۵ فیصد ہے اور اس کے اخراجات کا بڑا حصہ ابوظبی کی امارت برداشت کرتی ہے۔

آبادی کی اکثریت آل علی قبیلے سے تعلق رکھتی ہے جو جس کے افراد بعض دوسری جگہوں میں بھی آباد ہیں۔ امارت اور قبیلے کی سربراہی المعلی خاندان کے پاس ہے جس کے اقتدار کو ۱۸۲۰ء میں برطانیہ نے اس وقت تسلیم کر لیا، جب شارجہ اس علاقے کو کنٹرول کرنے میں ناکام ہوگیا۔ ۱۹۸۱ء سے شیخ راشد بن احمد المعلی یہاں کے حکمران ہیں جنھوں نے اپنے والد شیخ احمد بن راشد المعلی کی وفات پر منصب سنبھالا جو ۱۹۲۹ء سے حکومت کر رہے تھے۔ ام القوین اور علاقے کی دوسری ریاستوں کے ساتھ پہلے ۱۸۲۰ء میں اور پھر ۱۸۵۳ء میں امن معاہدہ پر دستخط کیے۔ جب ۱۸۹۲ء میں اس علاقے میں فرانس نے دل چسپی لینا شروع کی تو برطانیہ نے ام القوین کے ساتھ خصوصی دوستانہ تعلقات کا معاہدہ کر لیا۔

مآخذ: (۱) D.Hawley: *The Trucial States*، لنڈن، ۱۹۷۰ء؛ (۲) M.Sadik اور W.Snavely: *Bahrain, Qatar, and the United Arab Emirates*، لیکسنگٹن، ۱۹۷۲ء؛ (۳) J.Anthony: *Arab States of the Lower Gulf*، واشنگٹن، ۱۹۷۵ء؛ (۴) R.Said Zahlan: *The Origins of the United Arab Emirates*، لنڈن، ۱۹۷۸ء؛ (۵) F. Heard-Bey: *From Trucial States to United Arab Emirates*، لنڈن، ۱۹۹۶ء۔

(G. Nonneman) [ت: شمیم روشن آرا، ن محمد امین]

••--------------••

ام کلثوم: (۱۹۰۴ء۔۱۹۷۵ء) اپنے زمانے کی ※ مقبول ترین مصری گائیکہ۔ ام کلثوم کا تعلق ایک غریب دیہاتی خاندان سے تھا۔ اس نے قرآن حکیم کی تعلیم کتاب (مقامی چھوٹے مدارس جہاں قرآن کی تعلیم دی جاتی ہے) سے حاصل کی اور اپنے والد سے، جو ایک دیہاتی امام تھے اور شادیوں وغیرہ میں نظمیں پڑھتے تھے مذہبی ترانے اور نظمیں سیکھیں۔ اس کے والد اسے لڑکوں کے کپڑے پہنا کر شادیوں اور دوسرے خاص مواقع پر فن کے مظاہرے کے لیے اپنے ساتھ لے جاتے۔ ۱۹۲۳ء تک یہ خاندان مصر کے مشرقی دوآبہ میں سکونت پذیر رہا اور پھر قاہرہ کی نفع بخش کمرشل میوزک کی دنیا سے وابستہ ہوگیا۔ ۱۹۲۸ء تک ام کلثوم کا شمار شہر کے مشہور ترین فنکاروں میں ہونے لگا۔ لیکن بطور ایک خوب صورت، ماہر اور تجربہ کار مغنیہ کے وہ ۱۹۳۰ء تا ۱۹۴۰ء کی دہائی میں مشہور ہوئی۔ اپنی پیشہ ورانہ زندگی کے دوران میں ام کلثوم نے ذرائع ابلاغ کا استعمال بڑے پیمانے پر کیا۔ اس نے عوام کے دلوں میں اپنا مقام بنا لیا اور اپنے آپ کو ایسا سچا مصری ثابت کیا کہ جس پر اپنے تو کیا پرائے بھی انگشت نمائی نہ کر سکے۔

اس نے متعدد فلموں میں کام کیا، تین سو پروگرام ریکارڈ کرائے اور ٹی وی پر ماہانہ براہ راست موسیقی کے پروگرام نشر کیے جو تمام عالم عرب میں انتہائی دلچسپی سے سنے جاتے۔

بہت زیادہ مقبول گائیکہ ہونے کی بنا پر وہ ایک ثقافتی رہنما بن گئی۔ ۱۹۵۲ء کے انقلاب مصر کے بعد اس نے جمال عبدالناصر کی قیادت میں بننے والی نئی حکومت کے جیسے جلوسوں کی حمایت کی۔ ۱۹۶۷ء میں مصر کی اسرائیل سے شکست کے بعد اس نے عرب دنیا کا سفر کیا اور اپنے پروگراموں سے حاصل شدہ تمام رقم مصری حکومت کو عطیہ کر دی۔ اس کے یہ اسفار حکومتی دوروں کے مشابہ تھے۔

ام کلثوم اپنی ساری زندگی اپنی سریلی آواز، ادائیگی الفاظ، نغمہ سرائی اور نظم کی معنویت و مزاج کے مطابق آواز کے زیروبم کے استعمال کی بنا پر ممتاز رہی۔

یہ مہارت جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اسے مذہبی قصائد و نغمے گانے کی بنا پر حاصل ہوئی کو نکھارنے والے موسیقار ابو العلا محمد، داؤد حسنی اور محمد القصبجی تھے۔ اپنے زمانۂ عروج میں اس نے مشہور شعرا جیسے احمد شوقی [رک باں] کے مذہبی قصائد گائے جن کی دھنیں ریاض السنباطی نے ترتیب دیں۔ اسی طرح بیرم التونسی کی غزلوں کی دھنیں زکریا احمد نے ترتیب دیں۔

۱۹۶۴ء میں اس کا محمد عبدالوہاب سے مشہور معاہدہ ہوا اور پھر اس نے محبت بھرے جدید گانے سادہ دھنوں کے ساتھ گائے جو نوجوان نسل میں بہت مقبول ہوئے۔

مآخذ: (۱) ن۔ فؤاد: امّ کلثوم و عصرٌ من الفن، قاہرہ ۱۹۷۶ء؛ (۲) محمد شوشہ: ام کلثوم: حیاۃ نغم، قاہرہ ۱۹۷۶ء؛ (۳) G.Braune: *Die Qasida im Gesang von umm Kultum: die arabische Poesie im Repertoire der grossten agyptischen Sangerin unserer Zeit*، ہیمبرگ ۱۹۸۷ء؛ (۴) وہی مصنف: *Umm Kultum: ein Zeitalter der Musik in Agypten: die moderne agyptische Musik des 20. Jahrhunderts*، فرینکفرٹ ایم۔ مین، ۱۹۹۴ء؛ (۵) آ۔ الحفنی: ام کلثوم: معجزة الغناء العربي، قاہرہ ۱۹۹۴ء؛ (۶) V Danielson: *The Voice of Egypt: Umm Kultum, Arabic Song and Egyptian Society in the 20th Century*، شکاگو ۱۹۹۷ء۔

(Virginia Danielson) [ت۔ حافظ عبدالقدیر]

* * *

ام الولید: رومن دور میں آباد شدہ اردن کا ایک x مقام، جہاں اسلامی فتوحات کے بعد بھی کئی صدیوں تک رومی تسلط رہا۔ یہ مقام مادبہ سے ۱۳ کلومیٹر، ۸ میل کے فاصلے پر واقع ہے جو کہ عرض بلد شمالی میں ۳۱ دقیقہ ۳۹ ثانیے اور طول بلد شرقی پر ۳۵ دقیقہ اور ۵۲ ثانیے پر واقع ہے۔ یہاں دو رومن معبد، گرجے اور ایک عالیشان مقبرہ دریافت ہوا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بوزنطی دور میں یہاں بہت کم بود و باش رہی ہے، تاہم اموی دور میں، یہ قصبہ اہم ترین ترقیاتی کاموں سے مستفید ہوا۔ جب یہاں ایک گاؤں معرض وجود میں آیا جس میں تین قلعے یا قصور (محلات) تھے اور ایک مسجد تھی۔ مملوک دور میں یہ قصبہ دوسری مرتبہ آباد ہوا۔ اس کے بعد یہ جگہ بے آباد ہوگئی۔ ۱۹۸۸ء سے ۱۹۹۷ء کے دوران میں سوئٹزرلینڈ سے تعلق رکھنے والی ایک ماہرین آثار قدیمہ کی جماعت نے یہاں کھدائی کا کام کیا۔

مشرقی قصر، جو کہ دوسرے قصور کے مقابلے میں سب سے بڑا ہے، اپنے پہلو والے حصوں کے ساتھ ۷۰ مربع میٹر، ۲۳۰ مربع فٹ رقبے پر محیط ہے، جس کے ساتھ ایک چار دیواری ہے، جسے نیم دائرہ نما پشتوں کے ساتھ مضبوط کیا گیا ہے۔ واحد داخلی راستہ ایک مرکزی صحن میں جاتا ہے۔ جس میں دروازوں کے ذریعے پانچ بغلی احاطوں میں داخل ہوا جا سکتا ہے۔ جو پانچ گھروں سے منسلک ہیں۔ جس میں ہر ایک گھر میں پانچ یا چھ

کرتے ہیں۔ چینی، شیشے اور کانسی کی بنی ہوئی اشیاء جو اس قصر کے اندر سے ملی ہیں، یہاں کی سب سے اہم دریافت ہیں۔ دوسرے دونوں قصر نسبتاً چھوٹے سائز (ایک ۴۲ مربع میٹر / ۱۵۰ مربع فٹ ،دوسرا ۴۸ مربع میٹر / ۱۵۷ مربع فٹ) کے ہیں اور وہ کسی پشتے کے بغیر ہیں، البتہ ان کا نقشہ ہوبہو مشرقی قصر جیسا ہی ہے۔ اموی دور کی بنی ہوئی مسجد تقریباً چوکور صورت میں ہے۔ جس کی دو محرابیں ہیں۔ جو سطح چھت کو سہارہ دیتی ہیں، جبکہ ایک نیم دائراتی محراب ہے ،جو مکمل طور پر ”خان الزبیب“ کی مسجد کے مشابہہ ہے جو کہ ام ولید اور جبل سیز“ سے شمال مشرق میں ۲۵ کیلومیٹر / ۱۶ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہاں ایسی متعدد مساجد کے آثار بھی ملے ہیں جو ابتدائی عہد میں بنائی گئیں اور جو مکمل طور پر چوکور صورت میں تھیں۔

ام الولید کا گاؤں بہت وسیع پیمانے پر ہونے والی زرعی سرگرمیوں کا مرکز تھا جیسا کہ پانی کے بہاؤ کو روکنے اور ذخیرہ کرنے والے دو بڑے ڈیموں کی دریافت سے ظاہر ہوتا ہے جو وادی قناطر سے ایک کلومیٹر کے اور اس قصبے سے دو کلومیٹر کے فاصلے پر واقع تھے۔ اوپر والا بند ۱۳۵ میٹر/ ۵۱۵ فٹ طویل، نو میٹر/ ۳۰ فٹ اونچا اور ۵٫۸ میٹر/ ۱۹ فٹ چوڑا ہے۔ یہ اموی دور میں بنایا گیا تھا۔ اسے ۳ میٹر / ۱۰ فٹ زمین سے اوپر اٹھایا گیا تھا۔ زیریں بند جو اموی دور میں بنایا گیا، اس سے چوڑائی میں تنگ اور اونچائی میں کم ہے، یعنی ۱۸۷ میٹر/ ۶۱۳ فٹ طویل ہے۔) انگور کو دبا کر نچوڑنے والا ایک آلہ بھی جو اموی دور میں بنایا گیا، زیریں ڈیم کے کنارے سے دریافت ہوا ہے۔

مآخذ: M.A. Haldiman : *Les Implantations* omeyyades dans Le Balqa: *appart d'* *Ummel-walid* : در *Annual of the Dept. of* *Antiquities of Jordon* ، ۳۵ (۱۹۹۵ء) ۳۰۷۔ ۳۲۳۔ (۲) J.Bujard و F.Schweizer : *Entre Byzance et L, Islam. Umm er-Rasas et ummel Walid* : *fouilles genevises en Jordanie* ، Musee d' Art *et d' histoire et fondation max van Berchem* جنیوا ۱۹۹۴ء؛ (۳) W.Trillen ` Bujard : Umm al *walid et Khan ez. Zabibcing qusur omeyyades et Leur Mosquees revisitees* ، در A.D.A.F ۴۱ (۱۹۹۷ء) : ۳۰۷۔ ۳۷۴۔

L.Buajard) [ت: محمودالحسن عارف]

* * *

ام ھانی: (رضی اللہ عنہا) ، بنت ابی طالب بن ⊗ عبدالمطلب، الہاشمیہ القرشیہ المکیہ۔ حضرت علی بن ابی طالب [رک باں] کی جڑواں بہن۔ ان کا نام فاختہ، یا فاطمہ یا ہند تھا۔ ان میں سے اول الذکر نام زیادہ معروف ہے مگر وہ اپنی کنیت سے مشہور ہوئیں (ابن حجر: الاصابہ، ۴: ۵۰۳)۔ ان کی والدہ حضرت فاطمہ بنت اسد بن ہاشم بن عبد مناف تھیں، جنہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پرورش اور نگہداشت کرنے اور پھر اسلام قبول کرنے کا شرف حاصل ہوا۔

حضرت ام ھانیؓ کی ولادت قریباً ۱۰ ق۔ن میں ہوئی، یعنی طلوع اسلام کے وقت ان کی عمر مبارک ۱۰ برس تھی، اس طرح انہوں نے اسلام کی آغوش میں ہوش سنبھالا تھا، اس لیے کہ حضرت علیؓ اور حضرت جعفرؓ کی والدہ ابتدائی دور ہی میں اسلام قبول کر چکی تھیں، البتہ حضرت ام ھانیؓ کے اسلام کے اظہار واعلان کی نوبت ۸ھ/ ۶۳۰ء سے پہلے نہ آ سکی۔ حضرت ام ھانیؓ کا نکاح ھبیرہ بن ابی وھب المخزومی کے ساتھ ہوا، اس وقت جناب ابوطالب حیات تھے۔ ابن سعد (طبقات، ۸: ۱۵۱) نے

الکلبی سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جناب ابوطالب کے پاس حضرت ام ھانیؓ کے لیے پیغام بھجوایا، لیکن ابوطالب نے ان کا نکاح ھبیرہ بن ابی وھب کے ساتھ کر دیا، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے چچا سے شکوہ کیا تو انہوں نے کہا بھتیجے! ہمارا ان سے پہلے بھی مسلسل مصاہرت ہے اور معزز آدمی معزز آدمی کے احسان کا بدلہ دیتا ہے (الاصابہ، ۵۰۳/۱)۔ اگر اس روایت کو درست مان لیا جائے تو یہ واقعہ غالباً اسلام کے ابتدائی ایام میں پیش آیا ہوگا۔

حضرت ام ھانیؓ کا خاوند ھبیرہ بن عمرو بن عائذ بن عمران المخزومی اسلام کے شدید ترین مخالفین میں سے تھا۔ اسی لیے وہ فتح مکہ کے روز بھاگ کر نجران چلا گیا۔ اس موقع پر اس نے حضرت ام ھانیؓ سے اپنی محبت کا اظہار چند اشعار کے ذریعے کیا (ابن عبدالبر: الاستیعاب)۔ چونکہ ام ھانیؓ نے اسی موقع پر اسلام قبول کر لیا تھا، اس لیے دونوں میں تفریق اور جدائی واقع ہوگئی (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳۱۲/۲)۔

فتح مکہ کے دن حضرت ام ھانیؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں۔ اس واقعے کو تمام کتب حدیث، خصوصاً صحیح بخاری، صحیح مسلم اور مؤطا وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ان میں مذکور ہے کہ فتح کے دن وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملنے آپؐ کے ہاں گئیں، اس وقت آپؐ غسل فرما رہے تھے اور حضرت فاطمہؓ نے پردہ کیا ہوا تھا۔ انہوں نے آکر سلام کیا، آپؐ نے پوچھا! کون ہے؟ انہوں نے کہا: میں ام ھانیؓ بنت ابی طالب ہوں، فرمایا: ام ھانیؓ کو خوش آمدید۔ حضرت ام ھانیؓ فرماتی ہیں کہ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم غسل سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے آٹھ رکعتیں ادا کیں، اس وقت آپؐ ایک ہی کپڑے میں ملبوس تھے (اس سے نماز ضحیٰ (چاشت) کا استحباب اور ایک کپڑے میں ادائیگی نماز کا جواز ثابت ہوتا ہے)۔ میں نے کہا یارسول اللہ میرے بھائی (حضرت علیؓ) کا خیال ہے کہ وہ اس آدمی سے لڑیں گے جسے میں نے پناہ دی ہے۔ یعنی فلاں ابن ھبیرۃ کا بیٹا، ارشاد ہوا: اے ام ھانیؓ جسے تو نے امان دی اسے ہم نے بھی پناہ دی۔ اس وقت چاشت کا وقت تھا (الموطا: ۱/۱۵۲، فی قصر الصلاۃ، باب صلاۃ الضحیٰ؛ البخاری: ۱۹۵/۶۔ ۱۹۶، کتاب الجہاد، باب امان النساء: مسلم، کتاب صلاۃ المسافرین، باب استحباب صلاۃ الضحیٰ، حدیث ۸۲ (۳۳۶)۔

رہا یہ سوال کہ جس شخص کو حضرت ام ھانیؓ نے پناہ دی تھی، وہ کون تھا؟ مذکورہ روایت کی رو سے وہ جعدہ بن ھبیرہ، یعنی حضرت ام ھانیؓ کا اپنا بیٹا تھا، لیکن اس صورت میں اسے پناہ دینے کی کیا ضرورت تھی، حضرت ام ھانیؓ کا بیٹا ہونے کی بنا پر وہ تو از خود اسلام اور امان میں داخل تھا۔ نامور محقق حافظ ابن حجرؒ کے مطابق دراصل اس عبارت میں "عم" یا "قریب" کا لفظ حذف ہوگیا ہے۔ اصل عبارت یوں تھی: ابن عم ھبیرۃ یا "قریب ھبیرۃ" (ھبیرہ کا چچا زاد یا اس کا قریبی عزیز)۔ چنانچہ سیرت ابن ہشام میں یہ صراحت ہے کہ حضرت ام ھانیؓ نے جنہیں پناہ دی تھی وہ الحارث بن ہشام اور عبداللہ بن ابی ربیعہ تھے۔ جو ھبیرہ کے چچا زاد بھائی تھے (سیر اعلام النبلاء، ۳۲۰/۲)۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ ام ھانیؓ نے فتح مکہ کے دن اپنے خاندان کے دو آدمیوں کو پناہ دی، انہیں اپنے گھر میں بند کرکے باہر سے تالا لگا دیا۔ حضرت علیؓ آئے تو انہوں نے ان دونوں پر تلوار تان لی۔ فرماتی ہیں کہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی تو وہاں مجھے حضرت فاطمہؓ ملیں، جو میرے لیے اپنے شوہر سے بھی زیادہ سخت ثابت ہوئیں۔ کچھ ہی وقت گزرا تھا کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی تشریف لے آئے۔ اس وقت آپؐ کے جسم پر گرد وغبار کا اثر تھا، میں نے آپؐ کو سارا قصہ سنایا تو آپؐ نے فرمایا: "جسے تو نے امان دی ہم نے بھی اسے امان دی" (المسند الجامع، ۴۳۸۰۲)۔

اسی (یا کسی دوسرے) موقع پر ایک دن حضرت ام ہانیؓ کی موجودگی میں آنحضرتؐ کے لیے دودھ لایا گیا۔ آپ نے دودھ پیا، بچا ہوا دودھ ام ہانیؓ کو دے دیا۔ انہوں نے وہ دودھ پی لیا۔ بعد میں انہوں نے عرض کیا یارسول اللہ میں تو روزے سے تھی، فرمایا: پھر تم نے ایسا کیوں کیا۔ کہا: اس لیے کہ وہ آپؐ کا جھوٹا تھا، میں اس شے کو بھلا کیسے چھوڑ سکتی ہوں جس پر میں کبھی قادر نہ ہو سکتی تھی، سو جیسے ہی مجھے موقع ملا تو میں نے وہ دودھ پی لیا (ابن سعد: طبقات، ۸/۱۵۲)۔ آپؐ نے انہیں روزہ قضا کرنے کی ہدایت فرمائی۔

حضرت ام ہانیؓ کو پیغام نکاح دینے کے واقعے کی تحقیق: متعدد سیرت نگاروں نے یہ روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام ہانیؓ کو دوبارہ نکاح کا پیغام دیا تھا۔ جو یقیناً رمضان المبارک ۸ھ یعنی فتح مکہ کے بعد کا واقعہ ہے، مگر حضرت ام ہانیؓ نے معذرت کر لی تھی۔ ہمارے خیال کے مطابق ایسی تمام روایات انتہائی کمزور ہیں (الاصابہ، ۴: ۴۷۹، عدد ۱۵۳۴)۔ حضرت ام ہانیؓ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں باہم چچا زاد بہن بھائی تھے۔ آپؐ نے انہیں کے گھر میں، انہیں کے والدین کے ہاں، پرورش پائی تھی۔ اس لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم خود پر اس خاندان کا حق سب سے فائق سمجھتے تھے۔ اس لیے حضرت ام ہانیؓ سے فتح مکہ کے موقع پر کیا جانے والا مروت والا سلوک اسی تناظر میں دیکھنا چاہیے اور جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے دوبارہ پیغام نکاح دینے کا تعلق ہے تو ہمارے خیال کے مطابق یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر بے جا تہمت طرازی ہے۔ پھر ستم ظریفی یہ ہے کہ ابن سعد جیسے مؤلف نے ایسی عورتوں کی ایک طویل فہرست دی ہے (ابن سعد: طبقات، ۸: ۱۴۱-۱۶۰) جن سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کے لیے پیغام دیا (یا ان سے نکاح ہوگیا، مگر فریق ثانی کی عدم رضامندی کی بنا پر یہ سلسلہ کامیاب نہ ہو سکا)، ہمارے خیال میں یہ تمام روایات محض جھوٹ کا پلندہ ہیں، اور ذات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام ومرتبے کو گھٹانے کی مذموم سازش کا حصہ ہیں۔

حضرت ام ہانیؓ کے متعلق اس نوع کی حسب ذیل روایات ملتی ہیں: (۱) ہشام بن محمد بن السائب الکلبی اپنے والد محمد بن السائب الکلبی کے واسطے سے، حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام ہانیؓ کے لیے جناب ابوطالب کی خدمت میں پیغام دیا، مگر انہوں نے ھبیرہ بن عمرو المخزومی کے ساتھ انہیں بیاہ دیا، بعد ازاں جب ان میں اور ھبیرہ بن عمرو بن عائذ المخزومی کے مابین تفریق اور جدائی ہوگئی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دوبارہ نکاح کا پیغام دیا، تو وہ بولیں: "بخدا میں تو زمانہ جاہلیت میں بھی آپ سے محبت کرتی تھی، چہ جائیکہ زمانہ اسلام میں، لیکن میں ایک بچوں والی عورت ہوں اور میں اس بات کو ناپسند کرتی ہوں کہ آپ کو تکلیف دوں" اس پر آپ نے قریشی عورتوں کی تعریف کی (ابن سعد: طبقات، ۸: ۱۵۲-۱۵۳)۔

۲۔ حضرت ام ہانیؓ کہتی ہیں کہ جب مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیغام نکاح دیا تو میں نے آپؐ سے عذر کر لیا، اس پر اللہ تعالیٰ نے حسب ذیل آیت مبارکہ نازل کی: "یٰٓاَیُّہَا النَّبِیُّ اِنَّآ اَحْلَلْنَا لَکَ اَزْوَاجَکَ الّٰتِیْٓ اٰتَیْتَ

اُجُوْرَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِيْنُكَ مِمَّا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلَيْكَ وَبَنٰتِ عَمِّكَ وَبَنٰتِ عَمّٰتِكَ وَبَنٰتِ خَالِكَ وَبَنٰتِ خٰلٰتِكَ الّٰتِيْ هَاجَرْنَ مَعَكَ ۔ الآیۃ" (۳۳/الاحزاب: ۵۰)، یعنی اے پیغمبر ہم نے تمہارے لیے تمہاری بیویاں جن کو تم نے ان کے مہر دے دیے ہیں حلال کر دی ہیں اور تمہاری لونڈیاں جو خدا نے تم کو (کفار سے بطور مال غنیمت) دلوائی ہیں اور تمہارے چچا کی بیٹیاں اور تمہاری پھوپھیوں کی بیٹیاں اور تمہارے ماموؤں کی بیٹیاں اور تمہاری خالاؤں کی بیٹیاں جو تمہارے ساتھ وطن چھوڑ کر آئی ہیں (سب نکاح کے لیے حلال ہیں)۔

کہتی ہیں: "کہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حلال نہ ہو سکتی تھی، اس لیے کہ میں نے ہجرت نہ کی تھی، میں تو الطلقاء میں سے تھی" (الترمذی، ۵/۳۵۵، کتاب التفسیر، باب سورۃ الاحزاب، حدیث ۳۲۱۴؛ ابن سعد: طبقات، ۸/۱۵۳)۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، ہم اسے صرف اسی طریقے سے "السدی" کی روایت سے جانتے ہیں۔

۳۔ طبقات ابن سعد میں عامر الشعبی سے مرسلاً مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ام ھانیؓ کو پیغام نکاح دیا۔ تو انہوں نے کہا: کہ رسول اللہ آپؐ مجھے میرے کانوں اور میری آنکھوں سے بھی زیادہ محبوب ہیں، لیکن خاوند کا حق بہت زیادہ ہوتا ہے اور مجھے اندیشہ ہے کہ میں کہیں خاوند کا حق ضائع نہ کر دوں۔

۴۔ ابونوفل ابن ابی عقرب کے طریق سے مروی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پیغام نکاح دیا، تو انہوں نے اپنے سامنے بیٹھے ہوئے اپنے بیٹے کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ بچہ میرے لیے شیر خوار ہونے اور میرے ساتھ سونے کے لیے کافی ہے (ابن سعد: طبقات، ۸: ۱۵۲)۔

۵۔ السدی نے ابو صالح مولی ام ھانیؓ کے واسطے سے حضرت ام ھانیؓ سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ام ھانیؓ کو پیغام دیا تو انہوں نے کہا: میں بچے کو دودھ پلاتی ہوں، جب بچہ بڑا ہو گیا، تو انہوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پیش کش قبول کرنے پر رضا مندی ظاہر کی، مگر آپؐ نے فرمایا: کہ اب نہیں، اس لیے کہ اب اللہ تعالیٰ نے ایسی رشتہ دار خواتین کی شرط رکھ دی ہے، جنہوں نے میرے ساتھ ہجرت کی ہے اور وہ ہجرت کرنے والی عورتوں میں سے نہ تھیں (ابن سعد، ۸: ۱۵۳)۔

یہی روایت ابن سعد نے مختلف سندوں سے روایت کی ہے۔

ہمارے خیال میں یہ تمام روایات حقیقت سے بعید اور ابتدائی دور کے لوگوں کی قبول روایت میں غیر محتاط رویے کی غماز ہیں اور روایت اور درایت دونوں کے مطابق ضعیف، بلکہ موضوع کے زمرے میں آتی ہیں:

سند کے اعتبار سے دیکھا جائے، تو ان میں سے عدد ۳ اور عدد ۴ دونوں مرسل ہیں اور اتنے اہم مسئلے میں مرسل سند قابل لحاظ نہیں ہو سکتی، جبکہ عدد ۱، ۲، ۴، اور ۵ روایت اور درایت کے اصولوں کے مطابق محض "بے اصل" اور ضعیف ہیں۔ مثال کے طور پر روایت (۱) کے راوی محمد بن السائب الکلبی (م۱۴۶ھ) کے متعلق الحافظ صفی الدین الخزرجی نے اپنی کتاب خلاصہ تہذیب الکمال (ص۳۸۰) میں ابوحاتم کے حوالے سے لکھا ہے کہ تمام محدثین اس کی حدیث کے ترک پر متفق ہیں اور ایک جماعت نے ان پر وضع حدیث کا الزام لگایا ہے۔ دوسری اور پانچویں روایت کے مرکزی راوی (اسماعیل بن عبدالرحمن السدی، م ۱۲۷ھ) پر تشیع کا الزام ہے (خلاصہ، ص ۳۰) اور پھر وہ جیسا کہ امام ترمذیؒ نے لکھا

ہے کہ اس روایت کو نقل کرنے میں منفرد ہیں۔ اس لحاظ سے یہ روایت کمزور ہے۔

جبکہ ابن سعد کی روایت کا مدار عبدالسلام بن حرب الہندی الطائی (م ۱۸۷ھ) پر ہے، جس کی بہت سی روایات کو امام احمد بن حنبل نے منکر قرار دیا ہے (خلاصہ، ص ۲۰۱)۔

جہاں تک درایت کا تعلق ہے تو وہ بہت واضح ہے۔ اس لیے کہ روایت نمبر ۱ میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام ھانی کے لیے جناب ابوطالب کو پیغام دیا مگر انہوں نے قبول نہ کیا۔ حضرت ام ھانیؓ کا زمانہ بلوغ حضرت علیؓ کی جڑواں بہن ہونے کی بنا پر ۲ یا ۳ نبوی قرار پاتا ہے، یہ وہ وقت ہے جب آپؐ نے اعلان نبوت کر دیا تھا اور آپؐ کی تمام تر توجہ اور کوشش اسلام کی تبلیغ واشاعت میں صرف ہو رہی تھی، لہٰذا یہ وقت نکاح جدید کے لیے اول تو مناسب نہ تھا اور پھر جناب ابوطالب کے ہاں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جو مقام ورتبہ تھا اس کی بنا پر اس پیغام کے رد کیے جانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا (دیکھیے جناب ابوطالب کا حضرت خدیجہؓ سے نکاح کے موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کہا ہوا خطبہ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں کہا ہوا قصیدہ، در ابن ہشام: سیرۃ)۔

۱۳ ن/ ۱ھ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے۔ اس طرح آپ کی حضرت ام ھانیؓ سے ملاقات ۸ھ/ ۶۳۰ء سے قبل نہیں ہوئی۔ حضرت ام ھانیؓ نے فتح مکہ کے موقع پر اسلام قبول کیا، اس وقت تک سورۃ الاحزاب نازل ہو چکی تھی (زمانہ نزول ۶۔۷ھ) جس میں غیر مہاجر عورتوں سے اور بعد ازاں کسی بھی عورت سے آپؐ کو نکاح سے روک دیا گیا تھا۔ چنانچہ آپؐ نے جو آخری نکاح فرمایا، وہ ام المومنین حضرت میمونہؓ سے تھا، جو ذوالقعدہ ۷ھ کا واقعہ ہے، اس طرح اس موقع پر ان کو پیغام دینا، شرعی نصوص کی خلاف ورزی ہے جس کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

پھر حضرت ام ھانیؓ اور ان کے خاوند کے مابین "تفریق" رمضان المبارک ۸ھ میں ہوئی اور آزاد عورت کی خاوند سے تفریق پر استبراء (عدت گزارنا) ضروری ہوتا ہے، حضرت ام ھانیؓ کی عدت ذوالحجہ ۸ھ کو ختم ہوئی ہوگی، عدت کے دوران میں نکاح کی بات چیت کرنا قرآنی حکم (۲ [البقرہ]: ۲۳۵) کی رو سے ناجائز ہے اور ذوالحجہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم واپس مدینہ منورہ پہنچ چکے تھے۔

حضرت ام ھانیؓ کا مدینہ منورہ جانا ثابت نہیں ہے، اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی دوبارہ ملاقات ۱۰ھ/ ۶۳۲ء میں حجۃ الوداع کے موقع پر ہوئی ہوگی، مگر اس موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حالت احرام میں مکہ مکرمہ گئے تھے اور حج کرتے ہی واپس تشریف لے گئے۔ اس وقت تمام ازواج مطہراتؓ آپؐ کے ہمراہ تھیں، اس لیے اس موقع پر بھی ایسی بات چیت کا ہونا ممکن نہیں ہے۔

پھر روایت ۵ میں مذکور ہے کہ انہوں نے اپنے بچوں کا ذکر کر کے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے عذر کر دیا، حالانکہ یہ کوئی معقول عذر نہ تھا، حضرت ام سلمہؓ بھی نکاح کے وقت بچے دار تھیں، بلکہ ان کی چھوٹی بچی (زینب) دودھ پیتی تھیں، اس کے باوجود یہ بات آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے نکاح سے مانع نہ ہوئی۔

علاوہ ازیں ان سب روایات کا انداز ایسا ہے کہ ان میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس میں خفت

کا پہلو نکلتا ہے۔

الغرض تمام عقلی اور نقلی دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت ام ہانیؓ کو پیغام دینا محض "الکلبی" اور "السدی" کی ذہنی اختراع اور ذات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم پر محض افترا اور بہتان ہے۔ اسی طرح کے بیانات نے مغربی دنیا میں ذات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا تصور غلط انداز میں پیش کیا ہے۔

وفات: الترمذی کے مطابق وہ حضرت علیؓ کی شہادت (۴۰ھ/۶۶۱ء) کے بعد تک زندہ تھیں، جبکہ تقریب اور خلاصہ کی روایت کی رو سے انہوں نے حضرت امیر معاویہؓ کے زمانے (۴۰-۶۰ھ) میں انتقال فرمایا (خلاصہ)۔

اولاد: حضرت ام ہانیؓ کا خاوند ہبیرہ بن عمرو فتح مکہ کے بعد حالت کفر میں مر گیا، مگر اللہ تعالیٰ نے ان کے خاندان کو مشرف بہ اسلام کر دیا۔ حضرت ام ہانیؓ کے ہاں حسب ذیل اولاد ہوئی: (۱) جعدہ بن ہبیرہ: مشہور قول کی رو سے، انہیں شرف صحبت حاصل تھا، مگر انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث روایت نہیں کی، البتہ اپنے ماموں حضرت علیؓ اور اپنی والدہ ام ہانیؓ سے روایت کرتے ہیں۔ العجلی نے انہیں ثقہ تابعی شمار کیا ہے (خلاصہ تہذیب الکمال، ص: ۵۳)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے کہ انہیں شرف صحابیت تو حاصل ہے، مگر شرف سماع نہیں ہے (الاصابہ، ۱: ۲۵۸، عدد ۱۱۶۵)۔ حضرت علیؓ کے زمانۂ خلافت میں وہ خراسان کے والی رہے۔ امیر معاویہؓ کے زمانۂ امارت (۴۰-۶۰ھ) میں انتقال فرمایا (الاصابہ، ۱: ۲۵۸)۔

(۲) عمرو؛ (۳) یوسف؛ (۴) ہانی، انہیں کے نام پر حضرت ام ہانیؓ نے اپنی کنیت ام ہانی رکھی تھی؛ (۵) یحیٰی (الاصابہ، ۴: ۵۹۴)۔ ان چاروں کی ولادت عہد نبوی میں ہوئی، اس لیے انہیں شرف صحابیت کا حامل تصور کیا جاتا ہے، البتہ ان میں سے کسی کو آپؐ سے شرف سماع حاصل نہیں۔

روایات: حضرت ام ہانیؓ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ۴۶ احادیث روایت کرتی ہیں (جوامع السیرۃ) جن میں سے چند ایک صحیحین میں بھی ہیں۔ ان سے ان کے بیٹے جعدہ اور یحیٰی، ان کے پوتے ہارون، ان کے خدام ابومرہ اور ابوصالح، ان کے چچا زاد بھائی عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن الحارث وغیرہ روایت کرتے ہیں (الاصابہ، ۴: ۴۸۰)۔

حضرت ام ہانیؓ ۸ رکعت نماز ضحٰی (چاشت) کے متعلق روایت کرنے میں منفرد ہیں، اس کے علاوہ انہوں نے یہ بھی روایت کی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جب رات کو تلاوت کرتے تھے تو وہ اپنے گھر کے صحن میں آپؐ کی تلاوت کی آواز سنا کرتی تھیں (شمائل ترمذی)۔ غالباً یہ فتح مکہ کے بعد کا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام مکہ مکرمہ کا واقعہ ہے۔

مآخذ: (۱) البخاری، ۳/۳۴۳ کتاب الصلوۃ فی الصوع، و کتاب المغازی؛ (۲) مسلم، حدیث ۳۳۶ کتاب صلوۃ المسافرین، باب استحباب صلوۃ الضحٰی؛ (۳) الترمذی، حدیث ۴۷۳ کتاب المناقب؛ (۴) ابوداؤد، حدیث ۱۲۹۱؛ (۵) ابن سعد: الطبقات، بیروت، ۸: ۴۸، ۵۰ تا ۱۵۳؛ (۶) احمد بن حنبل: مسند، ۶: ۳۴۰ تا ۳۴۴؛ (۷) بشار عواد معروف وغیرہ: جامع المسند، ۲۰: ۴۳۷-۴۳۸؛ (۸) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴: ۴۷۹، عدد ۵۳۲؛ (۹) حافظ صفی الدین احمد بن عبداللہ الخزرجی: خلاصہ تہذیب الکمال، مطبعہ الخیریہ، ۱۳۲۳ھ بمواقع عدیدہ؛ (۱۰) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۴: ۱۵۶۳، ؛ (۱۱) الحاکم النیسابوری: المستدرک، ۴: ۵۲؛ (۱۲) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۵/ ۶۲۴؛ (۱۳) الذہبی: تاریخ الاسلام، ۲: ۳۳۲؛ (۱۴) وہی مؤلف: سیر

النبلاء، ۲: ۳۱۱؛ (۱۵) ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۱۲: ۴۸۱؛ (۱۶) ابن قتیبہ: المعارف، ص: ۳۶، ۱۲۰، ۴۷۹؛ (۱۷) ابن ہشام: السیرۃ، ۲: ۳۲۰.

(محمود الحسن عارف)

……

⊗ **امیر علی، سید**: بن معظم علی الحسنی ملیح آبادی، (خاندانی نام عبدالرزاق محمد جو معروف نہیں)، ہندوستان کے ثقہ عالم دین، مؤلف تفسیر مواہب الرحمٰن و کتب کثیرہ۔ وہ ہندوستان کے مردم خیز شہر ملیح آباد میں ۱۲۷۴ھ/ ۱۸۵۷ء میں پیدا ہوئے۔ جو لکھنؤ سے پندرہ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ان کا تعلق خاندان سادات سے تھا اور سید عبدالحی نے آپ کو حسینی سید لکھا ہے (نزہۃ الخواطر، ۸: ۸۴) لیکن ان کے شجرہ نسب سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا تعلق حسنی سادات کی اس شاخ سے تھا جو ان کے ساتویں جدامجد سید داؤد بن سید قطب الدین کی سرکردگی میں (غالباً عہد بابر بادشاہ یا اس سے کچھ پہلے) سبز وارہ سے منتقل ہو کر ملیح آباد میں آبسی تھی۔ ان کا سلسلۂ نسب چھتیسویں پشت میں حضرت امام حسنؓ سے جا ملتا ہے۔ ان کا تعلق ایک علمی خاندان سے تھا۔ ان کے والد فارسی زبان خصوصاً خطاطی کے ماہر تھے اور لارڈ ڈلہوزی، وائسرائے ہند کے دفتر میں صدر اعلی (میر منشی) تھے، ان کے چچا سید عبدالرحمن ناز علی بھی صاحب علم و فضل تھے اور سید احمد شہید کے قافلہ حج میں مع اہل و عیال شریک ہوئے تھے.

سید امیر علی بچپن ہی سے نہایت ذہین و فطین تھے۔ انہوں نے خود لکھا ہے کہ پندرہ سال کی عمر میں انہوں نے فارسی اور فنون ریاضیہ یعنی حساب، اقلیدس، جبر ومقابلہ اور علم المثلث والمساحۃ وغیرہ سے فراغت حاصل کر لی تھی (التوشیح، ص ۲۹۴).

دینی علوم کی طرف ان کا رجوع حادثتاً ہوا، جس کی تفصیل یہ ہے کہ فارسی اور ریاضی کی تعلیم کے بعد انہیں اوائل عمری ہی میں ملازمت کرنا پڑی۔ ملازمت اختیار کرنے پر مجبور ہوگئے۔ چنانچہ وہ بھوانچ میں کسی ڈاک خانہ میں پوسٹ ماسٹر مقرر ہوگئے۔ اتفاق سے ایک دن وہ مسجد میں نماز پڑھنے گئے تھے کہ افسر معائنہ موقع پر پہنچ گیا اور ان کو غیر حاضر پا کر ناراضی کا اظہار کیا۔ ان کو مسجد میں اطلاع دی گئی، لیکن انہوں نے نہایت اطمینان سے نماز پڑھی اور پھر اپنے دفتر واپس آئے۔ افسر معائنہ نے ان کے رویے پر اعتراض کیا، لیکن انہوں نے معذرت کرنے کی بجائے ملازمت سے استعفیٰ دے دیا.

اس واقعے کا ان کی شخصیت پر گہرا اثر پڑا، انہیں اپنی ملازمت سے محروم ہوجانے کا غم نہیں تھا بلکہ اس بات کی ندامت تھی کہ جس دین کے شعائر کی پابندی کی پاداش میں انہیں ملازمت سے محروم ہونا پڑا ہے، خود وہ اس دین کی تعلیمات سے ناواقف تھے (عبدالرزاق ملیح آبادی، در صحیح سعادت، ص ۳)۔ اس طرح ان کے دل کی دنیا بدلی اور انہوں نے عربی اور دینی علوم کی تحصیل کا مصمم ارادہ کر لیا۔ ابتدائی کتب مولانا سید عبداللہ الدروی اور ان کے شیخ مولانا حیدر علی مہاجر کے ہاں پڑھنے کے بعد، قاضی بشیر الدین عثمانی مؤلف کشف المبہم فی شرح المسلم کے درس میں حاضر ہوئے اور وہاں اصول، کلام، منطق اور حکمت کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد درس حدیث اور علوم عربیہ کی تکمیل کے لیے دہلی کا سفر کیا جہاں ان دنوں مولانا سید نذیر حسین دہلویؒ کے درس کا شہرہ تھا۔ چنانچہ انہوں نے کتب صحاح و سنن کی پورے تدبر واتقان سے قرأت کی (نزہۃ الخواطر، ۸: ۸۴؛ التوشیح، ۲۹۴) دہلی ہی میں انہوں نے حکیم عبدالمجید بن محمود دہلوی سے علم طب سیکھا اور پھر وطن لوٹ آئے (نزہۃ الخواطر، ۸: ۸۳)۔

مطبع نول کشور سے تعلق: سید امیر علی کے لکھنو منتقل ہوجانے کے بعد، وہاں ان کی کچھ تدریسی مصروفیات کا بھی پتہ چلتا ہے۔ لکھنؤ میں اس وقت قصائی باڑہ، فرنگی محل، جھوائی ٹولہ اور قندھاری بازار میں کچھ تدریسی حلقے قائم تھے انہی میں سے ایک حلقہ میں ان سے مولانا ابوالحسن علی ندوی کے والد حکیم سید عبدالحی نے تفسیر جلالین پڑھی تھی (حیات عبدالحی، ص۴۷۔ ۷۶)۔ لکھنو میں ہی ان کا یہاں کے مشہور مطبع نول کشور سے تعلق ہوا۔ یہ وہ مطبع ہے جس نے ہندوستان کی علمی ترقی میں اہم کردار ادا کیا۔ مسلم اہل علم سے اہم اسلامی موضوعات پر سیکڑوں کتابیں لکھوا کر طبع کیں اور بعض نایاب اور نادر مخطوطات کی بھی اشاعت کی (جیسے بدر الدین عینی (م ۸۵۵ھ) کی "البنایہ فی شرح الھدایہ" اور ابن ہمام (م ۹۸۱ھ) کی فتح القدیر وغیرہ۔ منتظمین مطبع کا رویہ مسلمان اہل علم و فن کے ساتھ اتنا اچھا اور فراخ دلانہ تھا کہ ہندوستان کے بہت سے علماء اور فضلا اور ادباء و شعراء یہاں جمع ہوگئے تھے (علمی اجالے، ص ۹۲) چنانچہ سید امیر علی نے بھی اس مطبع کی ملازمت اختیار کر لی۔

سید امیر علی نے یہاں کتب اسلامی کی تصحیح، تحشیہ اور تراجم کا کام کرتے ہوئے اپنی عمر عزیز کا ایک بڑا حصہ صرف کیا (نزہۃ الخواطر، ۸:۸۵) جن میں سے اکثر زیور طبع سے آراستہ ہو کر منصۂ شہود پر آچکی ہیں۔ ابتدا میں وہ اپنے فرائض مطبع کی عمارت میں بیٹھ کر سر انجام دیا کرتے تھے، بعد میں صاحب مطبع نے ان کو اس پابندی سے مستثنیٰ قرار دے دیا، چنانچہ وہ اپنے گھر پر ہی بیٹھ کر مطبع کا کام کرنے لگے۔ کچھ عرصہ یہاں کام کرنے کے بعد وہ ملازمت سے استعفیٰ دے کر حجاز مقدس چلے گئے۔ فریضہ حج ادا کیا، مقامات مقدسہ کی زیارت کی اور پھر جدہ میں کچھ عرصہ تک خدمت تدریس سر انجام دیتے رہے (نزہۃ الخواطر، ۸:۸۵)۔ سوئے اتفاق سے ان کو حجاز کی آب وہوا راس نہ آئی اور کچھ مدت بعد ہی بیمار پڑ گئے۔ ان کا بڑا لڑکا، جس کی بڑی محبت و شفقت سے انہوں نے تربیت کی تھی، وہیں فوت ہوگیا۔ طبیبوں نے ان کو مشورہ دیا کہ وہ فوراً ہندوستان لوٹ جائیں ورنہ ہلاکت کا خطرہ ہے، چنانچہ وہ وہاں سے ہندوستان واپس آکر دوبارہ مطبع نول کشور سے وابستہ ہوگئے، یہاں تک کہ ان کو مطبع ہذا سے پنشن مل گئی۔ وہ حجاز مقدس سے اس طرح واپسی پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہا کرتے تھے: "نصاریٰ کی حکومت سے بیزار ہو کر جوار بیت اللہ میں پناہ ڈھونڈی، مگر خدا کی مشیت یہی تھی کہ وہاں نہ رہ سکوں" (صبح سعادت، ص ۶)۔

۱۹۱۵ء میں سید امیر علی، مدرسہ عالیہ کلکتہ میں صدر مدرس مقرر ہوے۔ حسن اتفاق سے انہی دنوں ان کے تلمیذ رشید مولانا حکیم سید عبدالحی حسنی دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ کے ناظم منتخب ہوے (حیات عبدالحی، ص ۱۹۱)۔ انہوں نے سید صاحب کو ندوہ آنے کی دعوت دی۔ جسے قبول کرتے ہوئے وہ کلکتہ چھوڑ کر ندوہ چلے گئے حالانکہ نئی ملازمت کی تنخواہ مدرسہ عالیہ کلکتہ کی نسبت بہت ہی کم تھی (تاریخ ندوۃ العلماء، ۲:۱۷۷)۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء میں جن لوگوں نے ان سے استفادہ کیا، ان میں مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی (م ۱۹۵۹ء) اور مولانا خلیل عرب ہیں جو بعد میں دارالعلوم میں عربی ادب کے استاد مقرر ہوے۔ جن کے شاگردوں میں مولانا ابوالحسن علی ندوی بھی انہی کے شاگرد ہیں (پرانے چراغ، ۲:۲۱۲)۔ سید امیر علی اپنے دور اہتمام (۱۳۳۳ھ۔ ۱۳۳۷ھ) میں دارالعلوم کی تعمیر و ترقی میں نمایاں حصہ لینے کے بعد، ۲۶ اپریل ۱۹۱۹ء/ ۲۵ رجب ۱۳۳۷ھ کو اچانک بیماری کے نتیجے میں انتقال کر گئے

(تاریخ ندوۃ العلماء، ۲:۲۷۰).

اخلاق و صفات: سید امیر علی بڑے عالم و فاضل اور جامع الصفات شخص تھے۔ وہ اعلیٰ اخلاق کے حامل اور انکساری اور عاجزی کا نمونہ تھے اور نام و نمود سے پرہیز کرتے تھے۔ یہاں تک کہ انہوں نے اردو کی ایک بڑی تفسیر مواہب الرحمٰن، کا مؤلف ہونے کے باوجود خود کو ہر کہیں اس میں 'مترجم' کہا ہے۔ یہ اس عدم شہرت کا شاخسانہ ہے کہ عام لوگ ان میں اور ان کے ہم نام معروف معاصر جسٹس سید امیر علی میں فرق نہیں کرتے بلکہ ایک ناشر نے تو ان کے تراجم فتاویٰ عالمگیری پر باقاعدہ جسٹس سید امیر علی کا نام لکھ کر دیا طبع کر دیا۔ انہیں علوم عقلیہ میں کمال حاصل تھا، لیکن وہ اسے اہمیت دینے کی بجائے اسلاف سے وابستگی ہی میں عافیت سمجھتے تھے۔ انہوں نے مغرب سے فکری مرعوبیت کی وجہ سے مسلم فکر اور معاشرے پر پڑنے والے برے اثرات کو کم کرنے کے لیے بھرپور جدوجہد کی۔

تصانیف: (۱) تفسیر مواہب الرحمٰن: یہ اردو کی ضخیم ترین تفسیر ہے جو مولانا امیر علی نے مطبع نول کشور کے لیے لکھی۔ ۱۸۹۶ء۔۱۹۰۲ء میں مطبع نے پہلی دفعہ اسے تیس جلدوں میں شائع کیا۔ اس تفسیر میں مولانا نے اپنے سے پہلے ہونے والے تفسیری کام کا، خصوصاً معروف عربی تفسیروں (جیسے تفسیر کبیر، کشاف، مدارک، معالم التنزیل وغیرہ) کا ملخص پیش کیا ہے اور سیوطی کی الاتقان و الدر المنثور اور تفسیر جلالین سے خصوصی استفادہ کیا ہے (مواہب الرحمٰن: ۳۰:۸۵۴)۔ اس تفسیر میں مولانا نے زیادہ تر قدیم مفسرین کے خیالات کو جمع کیا ہے اور ان پر نقد و تبصرہ بہت کم ہے۔ تاہم تزکیۂ نفس، معرفت الٰہی اور اہل سنت کے مسلک کی حمایت ان کے پیش نظر رہی ہے۔ تفسیر کے شروع میں ۱۰۴ صفحات کا مبسوط مقدمہ ہے۔ جس میں مولانا نے کتاب کا ایک اہم مقصد تالیف یہ لکھا ہے کہ وہ جمہور مسلمانوں کو گمراہ فرقوں کے افکار، کے برے اثرات سے بچانا چاہتے ہیں۔ وہ سرسید کے رجحانات و افکار کے شدید ناقد تھے۔ اس لیے اس موضوع پر لکھتے ہوئے ان کے ہاں تلخی اور مناظرانہ رنگ نظر آتا ہے، جیسا کہ مقدمہ میں ایک جگہ لکھتے ہیں "مسلمانوں کو اعتقادات حقہ سے بہکانے و شک دلانے میں اہل شرک ظاہری یہود و نصاریٰ و ہنود و مجوس کا فتنہ چنداں مضر نہیں ہے، جس قدر فرقہ نیچر یہ سے ضرر ہے کیونکہ اس فرقہ نے ظاہری صورت اسلام و لباس و نام کے پیرایہ میں اپنی جاہلانہ کفر و بداعتقادیوں سے بہت سے جاہل مسلمانوں کو دائرۂ کفر میں کھینچ لیا۔ (مواہب الرحمٰن، ص ۸۴)۔ خود صاحب مطبع کا احساس یہ تھا کہ اس تفسیر کی اشاعت سے اس نے دنیائے اسلام کی بہت بڑی خدمت انجام دی ہے (قرآن حکیم کے اردو تراجم، ص ۲۳۷)۔ کتاب کئی مرتبہ اسی مطبع نے شائع کی۔ ۱۹۲۶ء کی طباعت کا ذکر ڈاکٹر ریحانہ ضیاء صدیقی نے کیا ہے (تفسیر بیان القرآن کا تحقیقی و تنقیدی مطالعہ، ص ۱۴۴) اور ۱۹۳۱ء کا ایڈیشن کی عکسی طباعت نو کا اہتمام مکتبہ رشیدیہ لاہور نے ۱۹۷۷ء میں کیا۔ تفسیر کا شمار بلاشبہ اردو کی جامع اور بڑی تفسیروں میں ہوتا ہے لیکن تفسیر میں نقل و روایت کا رنگ غالب ہے (۲) شرح الجامع الصحیح للبخاری: یہ صحیح بخاری کی نہایت جامع شرح ہے اور تفسیر مواہب الرحمٰن کی طرح اس میں بھی صحیح بخاری کی مستند عربی شرحوں کے اقتباسات دیئے گئے ہیں۔ یہ بھی تیس جلدوں میں ہے۔ بعض وجوہ سے یہ شائع نہ ہو سکی۔ تاہم اس کا مسودہ ابھی تک مطبع مذکور کے مالکان کے پس ماندگان کے پاس موجود ہے (نایاب علمی خزانہ، ص ۷)؛ (۳) ترجمہ فتاویٰ عالمگیری: مطبع:

نول کشور نے اس کتاب کی پہلی جلد کا ترجمہ قاضی احتشام الدین مراد آبادی سے کروایا جب کہ باقی تین جلدوں کا ترجمہ مولانا سید امیر علی نے کیا۔ یہ کتاب پہلی دفعہ مطبع مذکور سے ۱۸۸۹ء میں شائع ہوئی۔ اس کا دوسرا ایڈیشن مطبع نے ۱۹۳۱ء میں شائع کیا۔ اب تک اس کے کئی ایڈیشن متعدد ادارے شائع کر چکے ہیں (۴) عین الہدایہ: یہ حنفی فقہ کی مشہور کتاب ہدایہ کا اردو ترجمہ ہے۔ مطبع نول کشور سے اس کی اولیں طباعت کا سال معلوم نہیں ہو سکا، تاہم مولانا نے مواہب القرآن کے مقدمے میں اس کا ذکر کیا ہے (دیکھیے ص ۹۳) جس سے یہ واضح ہے کہ یہ کتاب تفسیر سے پہلے چھپ چکی تھی۔ حال ہی میں لاہور سے اس کا ایک ایڈیشن شائع ہوا ہے۔

(۵) التوشیح: یہ التوضیح والتلویح پر مولانا سید امیر علی کا مبسوط حاشیہ ہے جو علوم عقلیہ پر ان کی مضبوط گرفت کا مظہر ہے۔ یہ کتاب مولانا کی زندگی ہی میں مطبع نول کشور سے شائع ہوئی؛ (۶) حاشیہ علی تقریب التہذیب: یہ فن اسماء الرجال میں ابن حجر العسقلانی کی تقریب التہذیب پر حاشیہ ہے؛ (۷) التعقیب فی حواشی التقریب، (۸) تہذیب التعقیب علی التقریب، یہ تینوں حواشی مطبع نول کشور نے شائع کیے؛ (علوم دینیہ اور مطبع نول کشور، ص ۱۵).

مآخذ: ( ) مولانا سید امیر علی کی اپنی تصانیف خصوصاً عدد ( ) (۲) (۳) (۴) مولانا اور ان کے کام کے بارے میں عدد (۵) (۶) (۷) (۲) ابوالحسن علی ندوی: حیات عبدالحی، کراچی ۱۹۸۵ء؛ (۳) وہی مصنف: پرانے چراغ، جلد دوم کراچی ۱۹۸۴ء؛ (۴) وہی مصنف: تاریخ دعوت و عزیمت، جلد ششم کراچی؛ (۵) امیر حسین نورانی: منشی نول کشور اور ان کے خطاط و خوش نویس، نئی دہلی، ۱۹۹۴ء؛ (۶) وہی مصنف: علمی اجالے، لکھنؤ ۱۹۵۹ء، (۷) ایٹ (کرنل)، تواریخ نادر العصر، لکھنؤ ۱۸۶۳ء؛ (۸) رام بابو سکسینہ: A History of Urdru Literature، سندھ ساگر اکیڈیمی، لاہور؛ (۹) ڈاکٹر ریحانہ صدیقی: مولانا اشرف علی تھانوی کی تفسیر بیان القرآن کا تحقیقی و تنقیدی مطالعہ، دہلی ۱۹۹۱ء؛ (۱۰) فضل حسین بہادر، حیات بعد الممات، کراچی؛ (۱۱) ڈاکٹر صالحہ عبدالحکیم: قرآن حکیم کے اردو تراجم، کراچی؛ (۱۲) مولانا شمس تبریز خان: تاریخ ندوۃ العلماء جلد دوم، لکھنؤ ۱۹۸۴ء؛ (۱۳) حکیم عبدالحی حسنی، نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر، جلد ہفتم و ہشتم، ملتان ۱۹۹۳ء؛ (۱۴) عبدالسلام خان: برصغیر کے علمائے معقولات اور ان کی تصانیف، خدا بخش اورینٹل لائبریری پٹنہ ۱۹۹۶ء؛ (۱۵) عبدالسلام خورشید: صحافت پاکستان و ہند میں، لاہور؛ (۱۶) مالک رام: تذکرہ ماہ و سال، مکتبہ جامعہ نئی دہلی لمیٹڈ؛ (۲۰) ظفر احمد صدیقی ندوی: علوم دینیہ اور مطبع نول کشور، در ماہنامہ دارالعلوم دیوبند، شمارہ نومبر ۱۹۸۱ء، فروری ۱۹۸۲ء؛ (۱۷) عبدالرزاق ملیح آبادی، مولانا مولانا سید امیر علی صاحب مرحوم، در ماہنامہ صبح سعادت، لاہور، شمارہ اپریل ۱۹۲۸ء؛ (۱۸) امیر حسین نورانی: ایک نایاب علمی خزانہ در ماہنامہ صدق جدید، لکھنؤ، شمارہ دسمبر ۱۹۶۲ء؛ (۱۹) تاریخ ادبیات پاکستان، جلد نہم، جامعہ پنجاب؛

(نور صہیب اختر و محمد امین)

امین احسن، اصلاحی: رک بہ اصلاحی، امین احسن ⊗

------ ------

امین الحسینی، الحاج: (۱۸۹۷ء-۱۹۷۴ء)۔ ⊗

فلسطین کے مفتیِ اعظم، اس علاقے پر برطانوی تسلط (۱۹۱۷ء-۱۹۴۸ء) کے دوران میں تحریک آزادی فلسطین کی روح رواں اور عالم عرب کے ایک سربرآوردہ سیاسی

رہنما۔ وہ ۱۸۹۷ء میں القدس کے 'الحسینی' خاندان میں، جسے فلسطین میں سیاسی و روحانی اعتبار سے ممتاز حیثیت حاصل تھی، پیدا ہوئے۔ الحسینی خاندان کے مورث اعلیٰ 'محمد البدر' جن کا سلسلۂ نسب ۱۸ واسطوں سے حضرت حسینؓ بن علیؓ سے جاملتا ہے، ۱۲ ویں صدی عیسوی میں سرزمین حجاز سے نقل مکانی کر کے القدس میں آکر آباد ہوئے تھے۔ عثمانی دور میں اس خاندان کے متعدد افراد اعلیٰ سیاسی وانتظامی عہدوں پر فائز رہے۔ سترہویں صدی عیسوی سے 'مفتی القدس' جیسا اہم دینی منصب بھی بغیر کسی توقف کے اس خاندان کے پاس رہا (مجید خدوری: Arab Contemporaries: The Role of Personalities in Politics، بالٹی مور، ۱۹۷۳ء، ص ۶۸-۷۱)۔

ایک مقامی مکتب سے ابتدائی تعلیم اور ایک فرانسیسی اسکول سے فرانسیسی زبان کی تحصیل کے بعد وہ ۱۹۱۲ء میں جامعۃ الازہر (قاہرہ) میں داخل ہوگئے۔ یہاں قیام کے دوران میں، انہیں عالم عرب کے ممتاز دینی مصلح و مفکر علامہ محمد رشید رضا [رک بآں] کی مجالس میں شریک ہونے اور ان کے اصلاحی خیالات وافکار سے استفادے کا موقع ملا۔ انہوں نے جامعۃ الازہر میں تعلیمی سلسلہ جاری رکھنے کے علاوہ قاہرہ ہی میں جنگ عظیم اول سے قبل علامہ محمد رشید رضا کے قائم کردہ دارالعلوم 'جمعیۃ الدعوۃ والارشاد' سے بھی اپنا تعلیمی تعلق استوار کر لیا۔ ۱۹۱۳ء میں جامعہ ازہر سے ان کا تعلیمی تعلق منقطع ہوگیا۔ چنانچہ انہوں نے حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کی اور پہلی عالمی جنگ چھڑ جانے کے بعد استانبول میں قائم عسکری تعلیم وتربیت کی اکادمی میں داخلہ لے لیا۔ یہاں سے فراغت کے بعد بطور ایک افسر، عثمانی افواج میں شمولیت اختیار کر لی اور جنگ کے دوران میں سمرنا اور بحراسود کی جانب عسکری محاذوں پر خدمات انجام دیں۔

درس و تدریس: امین الحسینی ۱۹۱۷ء میں واپس القدس آگئے جہاں وہ کچھ عرصہ کے لیے 'کلیۃ روضۃ المعارف کالج' اور مسلم اساتذہ کے قائم کردہ 'رشیدیہ سکول' سے بطور مدرس وابستہ رہے (Maurice Pearlman: *Mufti of Jerusalem: The Story of Haj Amin El.Hussaini*، لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ۱۰-۱۲؛ Beverley Milton- Edwards: *Islamic Politics in Palestine*، لنڈن، نیویارک، ۱۹۹۹ء، ص ۲۳-۲۴؛ *Arab Contemporaries*، ص ۷۰)۔

ملی سیاست میں حصہ: امین الحسینی ۱۹۱۷ء میں جب القدس واپس پہنچے تو اس وقت تک عالم عرب میں ایک بہت بڑا سیاسی انقلاب رونما ہوچکا تھا۔ سلطنت برطانیہ کی ریشہ دوانیوں کے نتیجے میں، شریف مکہ حسین بن علی الہاشمی [رک بآں] کی قیادت میں عربوں نے عثمانی سلطنت کے خلاف بغاوت (جون ۱۹۱۶ء) کر دی تھی۔ چنانچہ شام، فلسطین اور حجاز و عراق پر سے عثمانی سلطنت کے اقتدار کا خاتمہ اور ان ممالک پر برطانیہ اور اس کے اتحادیوں کا تسلط قائم ہوگیا تھا (George Antonio: *The Arab Awakening*، لنڈن، ۱۹۶۱ء، ص ۹۰-۱۰۵)۔

برطانوی حکومت نے جنگ عظیم اول کے دوران میں، یورپ کے مختلف ممالک میں آباد یہودیوں کی شاندار خدمات کے صلے میں، فلسطین میں ایک یہودی قومی ریاست کے قیام اور دنیا بھر میں منتشر یہودیوں کو وہاں لا کر آباد کرنے کی غرض سے، ۲ نومبر ۱۹۱۷ء کو "اعلان بالفور" جاری کر دیا [رک بہ فلسطین]۔ اس منصوبے کو عملی جامہ پہنانے کی غرض سے ۱۹۲۰ء کے اوائل میں سان ریمو (San Remo) کانفرنس میں فلسطین کو برطانوی انتداب میں دینے کی سفارش کی گئی۔ امین الحسینی، ان حالات میں فلسطین کی عربی و اسلامی حیثیت کے تحفظ اور برطانوی تسلط اور صیہونی عزائم کے خلاف سرگرم عمل ہوگئے۔ اس مقصد کے لیے وہ مقامی اخبارات وجرائد میں مضامین لکھتے اور فلسطینی عربوں کے اجتماعات سے خطاب کرتے۔ ان

کے آتشیں مقالات و خطابات نے فلسطینی عربوں کو بیدار اور متحرک کرنے میں اہم کردار ادا کیا (Maurice Pearlman: Mufti of Jerusalem، ص ۱۰-۱۲)۔ ۱۹۲۰ء کے موسم بہار میں، فلسطین میں، برطانوی تسلط اور صیہونی ریاست کے قیام کے منصوبے کے خلاف، پہلی 'انتفاضہ' (Up-rising) یعنی تحریک مزاحمت کا آغاز ہوا۔ حکومت برطانیہ کی طرف سے اس تحریک کو بغاوت اور شورش سے تعبیر کیا گیا اور اس کا ذمہ دار عارف العارف اور امین الحسینی کو ٹھیرایا گیا۔ امین الحسینی، شام کی طرف نکل جانے میں کامیاب ہوگئے، چنانچہ ان کی غیر حاضری میں ان پر مقدمہ چلایا گیا اور دس سال قید کی سزا سنائی گئی (مجید خدوری: The Role of Personalities in Politics: Arab Contemporaries، ص ۷۰، ۷۱)۔

امین الحسینی، شام پر فرانس کے تسلط اور فیصل حکومت کے خاتمے [رکّ بہ شام، در آآآ بذیل مادہ] کے بعد جولائی ۱۹۲۰ء میں اردن، کہ جہاں اس وقت شام کے محبِ وطن اور فرانسیسی استعمار مخالف رہنما اکٹھے ہوگئے تھے، چلے گئے۔ اردن میں اپنے قیام کے دوران میں وہ فلسطینی عوام کے سیاسی حقوق کے تحفظ کی غرض سے عربوں کی حمایت کے حصول کے لیے کوشاں رہے۔ ۱۹۲۰ء کے اختتام پر فلسطین میں پہلے برطانوی ہائی کمشنر سر ہربرٹ سیموئیل کی طرف سے، فلسطینی عربوں سے مفاہمت کی غرض سے، امین الحسینی کے لیے معافی کا اعلان کیا گیا۔ چنانچہ وہ فلسطین واپس آگئے اور دوبارہ سیاسی سرگرمیوں کا آغاز کر دیا۔ کمال الحسینی، مفتی القدس، کے انتقال (۲ مارچ ۱۹۲۱ء) کے بعد برطانوی ہائی کمشنر کی طرف سے انہیں 'مفتی القدس' مقرر کیا گیا، جس کے بعد فلسطین اور عالم عرب کے اخبارات و جرائد میں ان کا ذکر 'مفتیِ فلسطین' یا پھر 'مفتیِ اعظم' کے نام سے کیا جانے لگا۔ آئندہ سال (۱۹۲۲ء میں) انہیں 'مسلم سپریم کونسل' (المجلس الاسلامی الاعلیٰ؛ قائم شدہ ۱۹۲۱ء) کا سربراہ مقرر کیا گیا، جس پر فلسطین میں مسلم اوقاف، مساجد و دینی مدارس اور شرعی عدالتوں کے امور کا نظم و نسق ان کے ہاتھ میں آگیا۔ وہ ان دونوں عہدوں پر ۱۹۳۷ء تک فائز رہے۔ ان عہدوں پر فائز ہونے کے بعد ان کی سیاسی حیثیت مزید مستحکم ہوگئی، اب وہ فی الواقع فلسطینی مسلمانوں کے ایک ایسے رہنما بن چکے تھے جسے عوام پر گہرا اثر و نفوذ حاصل تھا (Maurice Pearlman: Mufti of Jerusalem، ص ۱۵، ۷۲-۷۳؛ Islamic Politics in Palestine، ص ۲۵-۲۶)۔

مسئلۂ فلسطین سے وابستگی اور ابتلاء و آزمائش: مفتی امین الحسینی کی اصل پہچان اور شہرت مسئلۂ فلسطین سے ان کی غیر متزلزل وابستگی اور برطانوی و صیہونی تسلط سے القدس کی بازیابی کے لیے جہدِ مسلسل کی بنا پر ہے۔ فلسطین میں برطانوی انتظام کے تحت "مفتی القدس" اور صدر "مسلم سپریم کونسل" جیسے مناصب پر تقرر بھی، انہیں اس مقصد کے حصول کے لیے جدوجہد سے باز نہ رکھ سکا۔ جولائی ۱۹۲۲ء میں انجمن اقوام (League of Nations) نے باقاعدہ طور پر فلسطین کو برطانوی انتداب میں دے دیا۔ جس کے بعد برطانوی حکومت نے فلسطین کا تین چوتھائی حصہ جنگ عظیم اول کے دوران میں عثمانی سلطنت کے خلاف بغاوت کے صلے میں (ستمبر ۱۹۲۲ء)، شریف مکہ حسین بن علی الہاشمی کے بیٹے عبداللہ کے حوالے کر دیا۔ امین الحسینی نے تمام مصلحتوں سے بالا تر ہو کر ان اقدامات کی مخالفت کی اور ان کے مقابلے میں فلسطین میں جاری تحریک مزاحمت کی کھل کر حمایت کی (Jillian Becker: The PLO: The Rise and Fall of Palestine Liberation Organization، لندن، ۱۹۸۴ء، ص ۱۰، ۱۶-۱۷)۔ اس دور میں ان کی سیاسی سرگرمیوں کا محور، دنیا کے مختلف ممالک سے وسیع پیمانے پر یہودیوں

کی فلسطین میں آمد اور ان کی آباد کاری کے لیے یہودی سرمایہ داروں کی طرف سے غربت وافلاس سے دو چار اور خستہ حال فلسطینی مسلمانوں کی زرعی زمینوں، باغات اور دیگر املاک کی خریداری کی مخالفت ومزاحمت رہا۔ وہ فلسطینی مسلمانوں کو یہودیوں کے ہاتھوں اپنی زرعی زمینوں، باغات اور دیگر املاک کی فروخت سے باز رکھنے اور انہیں اس کے مضمرات سے آگاہ کرنے کے لیے پوری طرح سرگرم رہے۔ وہ برطانوی حکام سے بھی فلسطین کی طرف یہودیوں کی نقل مکانی اور صیہونیوں کی طرف سے مسلمانوں کی زمینوں اور املاک کی خریداری پر بندش عائد کرنے کا مطالبہ پوری قوت سے کرتے رہے (Ted Swedenburg: *The Role of Palestinian Peasantry in the Great Revolt (1936-1939)*، در Albert Hourani: *A Reader: The Modern Middle East* (مدیران)، لندن، نیویارک، ۱۹۹۳ء، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ *Islamic Politics in Palestine*، ص ۸۰؛ *Palestine: A Study of Jewish, Arab and British Policies*، نیویارک، کراؤس ری پرنٹ کمپنی، بار دوم، ۱۹۷۰ء، ۲: ۷۶۶-۷۶۷)۔

۱۹۲۸ء-۱۹۲۹ء کے دوران میں صیہونیوں کی طرف سے دیوار گریہ اور اس سے متصل مسجد الاقصیٰ پر قبضہ کرنے کی کوششیں شروع ہوگئیں۔ دریں حالات امین الحسینی نے نومبر ۱۹۲۸ء کو صیہونی عزائم کے خلاف مشترکہ جدوجہد کی غرض سے القدس میں فلسطین اور قریبی ہمسایہ ممالک کے عرب مسلم رہنماؤں کی ایک مؤتمر (کانفرنس) منعقد کی جس میں فلسطین کے مختلف سیاسی گروہوں کے قائدین کے علاوہ شام، لبنان اور شرق اردن سے وفود شریک ہوئے۔ مؤتمر میں صیہونیوں کی غاصبانہ سرگرمیوں کے خلاف برطانوی انتظامیہ سے شدید احتجاج کیا گیا۔ مزید براں القدس میں مقدس مقامات کے تحفظ و دفاع اور مسئلہ فلسطین کی بابت عالم اسلام میں رائے عامہ کو ہم نوا بنانے بالخصوص ہمسایہ عرب ممالک کے تعاون کے حصول کی غرض سے ایک تنظیم 'جمعیت حراسۃ المسجد الاقصیٰ' تشکیل پائی۔ اگست ۱۹۲۹ء میں صیہونیوں کی طرف سے مسجد الاقصیٰ پر اپنا قومی جھنڈا لہرانے اور اس کے ایک حصے کو منہدم کرنے کا واقعہ پیش آیا۔ مفتی امین الحسینی نے ان شر انگیز کارروائیوں کے خلاف بھی آواز بلند کی۔ ان کی تحریک پر فلسطینی مسلمانوں نے صیہونیوں کے خلاف مسلح مزاحمت کا آغاز کر دیا۔ القدس اور فلسطین کے دیگر شہروں میں یہودی بستیوں پر حملے کیے گئے۔ اس دوران میں ۱۳۳ صیہونی ہلاک، جب کہ ۱۱۶ فلسطینی شہید ہوئے۔ ان واقعات کی تحقیقات کے لیے برطانوی حکومت کی طرف سے مقرر کردہ 'شاء کمیشن' (Shaw Commission) نے اپنی رپورٹ (مارچ ۱۹۳۰ء) میں امین الحسینی کو اگست/ستمبر ۱۹۲۹ء میں رونما ہونے والے واقعات (تحریک مزاحمت) کا اصل ذمہ دار قرار دیا (الدکتور کامل محمود خلۃ: فلسطین والانتداب البریطانی، بیروت: مرکز الابحاث منظمۃ التحریر الفلسطینیۃ، ۱۹۷۴ء، ص ۲۸۳-۲۸۴، ۲۸۹-۲۹۳؛ *Palestine: A Study of Jewish, Arab and British Policies*، ۲: ۶۲۱-۶۲۳؛ Philip Mattar: *The Mufti of Jerusalem: Al-Hajj Aminal-Husayni and the Palestinian National Movement*، نیویارک (کولمبیا یونیورسٹی پریس)، ۱۹۸۸ء، ص ۱۱۷-۱۱۸)۔

جرمنی میں ہٹلر کے اقتدار سنبھالنے کے بعد، نازیوں کی یہودیوں کے خلاف کاروائیوں کے سبب، فلسطین میں یورپی ممالک سے یہودیوں کی آمد اور ان کی سرگرمیوں میں بہت زیادہ تیزی آگئی۔ صرف سال ۱۹۳۵ء کے دوران میں ۶۰ ہزار یہودی مشرقی یورپ سے نقل مکانی

کر کے فلسطین پہنچے تھے۔ اس پر امین الحسینی پہلے سے بھی زیادہ جوش وجذبے کے ساتھ ان کے خلاف سرگرم عمل ہوگئے۔ ان کی تحریک پر فلسطین کی آزادی کے لیے ملک گیر مسلح جدوجہد (انتفاضہ) کا دوبارہ آغاز ہوا، جسے کچلنے کے لیے برطانوی حکام نے فلسطین میں ہنگامی حالت نافذ کر دی اور شہروں میں کرفیو لگا دیا۔ اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے امین الحسینی کی کوشش سے فلسطینی عربوں کی سیاسی جماعتوں کا ایک سیاسی وتنظیمی اتحاد، الھیئۃ العربیۃ العلیا (Arab Higher Commitlee) کے نام سے قائم (۲۵ اپریل ۱۹۳۶ء) ہوا، جس کا سربراہ انھی کو منتخب کیا گیا (George Lenczowski: The Middle East in World Affairs، اتھاکا، نیویارک، کرنل یونیورسٹی پریس، بار دوم ۱۹۵۶ء، ص ۳۸۰، ۳۸۲؛ George E. Kirk: A Short History of the Middle-East، لنڈن ۱۹۶۴ء، ص ۱۸۴-۱۸۵)۔

برطانوی حکومت کے ظلم وجبر پر مبنی اقدامات، بالخصوص برطانوی افواج کی طرف سے فلسطینی عربوں کی ہلاکتوں کے خلاف امین الحسینی نے ہڑتال کی، اپیل کی جس کے نتیجے میں فلسطین میں چھ ۶ ماہ تک ہڑتال جاری رہی [رک بہ فلسطین در تکملہ]۔ ۱۹۳۶ء کے اختتام پر برطانوی حکومت نے فلسطین میں جاری خلفشار کے اسباب کی تحقیق وتفتیش کے لیے لارڈ پیل (Peel) کی سربراہی میں ایک وفد فلسطین روانہ کیا۔ امین الحسینی نے فلسطین میں یہودیوں کی نقل مکانی کو معطل کرنے اور ماضی میں برطانیہ کی طرف سے عربوں سے کیے گئے عہد وپیمان بالخصوص حسین بن علی اور میکماھن (McMahon) کے مابین مراسلت [رک بہ فلسطین وحسین بن علی الہاشمی در آآآ بذیل مادہ] کی روشنی میں فلسطین کی آزادی وخود مختاری کے مطالبات پیش کیے۔ پیل کمشن کی طرف سے فلسطین کی دو حصوں میں تقسیم اور بیت اللحم اور القدس کے علاقے کو بطور غیر جانبدار منطقہ (نیوٹرل زون) برطانوی انتظامیہ کے تحت رکھنے کی سفارش کی گئی۔ امین الحسینی نے تقسیم کے منصوبے کو مسترد کر دیا۔ ان کے ایما پر ہمسایہ عرب ممالک نے بھی اس تجویز کو مسترد کر دیا۔ اسی اثنا میں الخلیل کا قائمقام کمشنر، کے فلسطینی مظاہرین کے ہاتھوں قتل کا واقعہ پیش آیا، جو تقسیم فلسطین کے منصوبے کا خالق تھا، برطانوی حکام نے تحت کارروائی کرتے ہوئے، امین الحسینی کو، ملک میں کئی سالوں سے جاری انتفاضہ کا ذمہ دار گردانتے ہوئے، مفتی القدس کے عہدے اور مسلم سپریم کونسل کی سربراہی دونوں سے برطرف جب کہ مجلس زعماے عرب (Arab Higher Committee) کو غیر قانونی قرار دے کر، اس کے ارکان کو گرفتار کر کے بحر ہند میں Seychelles کے جزائر کی طرف ملک بدر کر دیا۔ امین الحسینی نے حرم الشریف میں پناہ لے لی، جہاں سے وہ بھیس بدل کر لبنان اور بعد ازاں شام چلے گئے۔ بیروت اور دمشق میں قیام کے دوران میں بھی وہ فلسطین میں جاری مزاحمت کی رہنمائی کرتے رہے (The Middle East in World Affairs، ص ۳۸۲-۳۸۳؛ Ann. Mosely Lesch: The Palestine Arab Nationalist Movement Under the Mandate، در Ann Mosely Lesch و دیگر (مدیران): The Politics of Palestinian Nationalism، لنڈن، لاس اینجلس، ۱۹۷۳ء، ص ۳۷-۳۹؛ Jillian Becker: The PLO، ص ۲۳-۲۵)۔ ۱۹۲۹ء تک برطانوی افواج نے بھرپور طاقت کے استعمال سے انتفاضہ کو کچل کر رکھ دیا، چنانچہ امین الحسینی عراق چلے گئے۔ عراق میں استعمار مخالف اور محب وطن سیاستدانوں کی طرف سے ان کا پرجوش خیر مقدم کیا گیا (Ritchie Ovandale: The Middle-East Since 1914، لنڈن، نیویارک، ۱۹۹۲ء، ص ۱۶۶-۱۶۷، ۲۷۱)۔

عراق میں جلد ہی انھیں ایک سربرآوردہ استعمار

مخالف عرب رہنما کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ برطانوی حکومت کے شدید دباؤ کے تحت، اگرچہ عراق کے وزیراعظم نوری السعید [رک بہ، ور آآآ بذیل مادہ] نے امین الحسینی کی سیاسی سرگرمیوں پر پابندی لگا دی تھی، تاہم وہ عراق میں برطانیہ کے خلاف رائے عامہ کو متحرک کرنے اور استعمار مخالف حلقوں کو منظم کرنے کے لیے بدستور کوشاں رہے۔ عراقی پارلیمان کے ارکان کی حمایت سے انھوں نے اپنا ایک صدر دفتر بھی قائم کر لیا۔ جہاں ان کے گرد ایسے عرب رہنما اکٹھے ہوگئے جو عراق اور دیگر عرب ممالک کے بارے میں برطانیہ کے عزائم کے مخالف اور اتحاد عرب کے حامی تھے۔ امین الحسینی نے عراق میں فلسطینی رہنماؤں پر مشتمل ایک ظلی کابینہ (Shadow Cabinet) بھی تشکیل دے دی تھی (*A Short History of The Middle-East*، ص ۱۹۶؛ Maurice Pearlman: *The Multi of Jerusalem*، ص ۳۳-۳۴؛ *The Middle-East in World Affairs*، ص ۲۷۷)۔

عراق میں امین الحسینی نے الاستقلال کے نام سے ایک عربی اخبار بھی جاری کیا۔ ان کے خیالات کی اشاعت کے سبب عراق کے سیاسی اور عسکری حلقوں میں برطانیہ مخالف جذبات کی افزائش ہونے لگی تھی۔ عراق کے وزیر دفاع طٰہ پاشا الہاشمی اور ان کے اہم ذیلی فوجی افسران امین الحسینی کے حلقہ اثر میں شامل ہو گئے۔ چنانچہ ان فوجی افسران نے وزیراعظم نوری السعید، کہ جسے وہ برطانیہ کا آلہ کار گردانتے تھے، کو اقتدار سے ہٹا کر رشید علی گیلانی [رک بہ عراق آآآ بذیل مادہ عراق] کو وزیراعظم کے منصب پر فائز کر دیا۔ رشید علی گیلانی، جس نے مفتی امین الحسینی کے اثر و نفوذ کی بدولت محوری طاقتوں سے خفیہ روابط استوار کر لیے تھے، نے برطانیہ سے اپنے دفاعی اتحاد و تعاون کے معاہدے (Anglo-Iraq Treaty، ۱۹۲۲ء) کو منسوخ کر دیا، ملک میں معدنی تیل کے کنوؤں کو قومی تحویل میں لے لیا اور جرمنی سے سیاسی و عسکری روابط کے قیام کی داغ بیل ڈالی۔ مئی ۱۹۴۱ء میں رشید علی گیلانی کی حکومت نے برطانیہ کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ تاہم محوری طاقتوں کی طرف سے بروقت عسکری امداد نہ پہنچ پانے کے سبب جلد ہی بغداد پر برطانوی فوجیں قابض (۲۹ مئی ۱۹۴۱ء) ہوگئیں۔ برطانیہ مخالف فوجی افسران کو گرفتار کر لیا گیا، مگر رشید علی گیلانی اور امین الحسینی بچ نکلنے میں کامیاب ہوگئے۔ امین الحسینی عراق سے ایران چلے گئے اور وہیں جرمن بعد ازاں بلغاروی اور پھر جاپانی سفارت خانہ میں پناہ گزیں ہوگئے۔ ستمبر ۱۹۴۱ء میں برطانیہ اور ایرانی حکومت کے درمیان ان کی گرفتاری کے لیے معاہدہ طے پا گیا۔ ایرانی حکومت نے انھیں دشمن ملک کا ایجنٹ قرار دیتے ہوئے ان کی گرفتاری کا اعلان کر دیا۔ امین الحسینی ایران سے ترکی چلے گئے۔ ترکی کی حکومت نے انھیں اپنے ملک میں قیام کی اجازت دینے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ وہ ترکی سے اکتوبر ۱۹۴۱ء میں اٹلی اور وہاں سے برلن چلے گئے۔ جرمن حکام کی طرف سے ان کا گرمجوشی سے استقبال کیا گیا (مجید خدوری: *Independent Iraq: A Study in Iraqi Politics Since 1932*، لندن، نیویارک، ۱۹۵۱ء، ص ۱۷۰-۱۷۳، ۱۸۲-۱۹۴؛ *Palestine : A Study of Jewish, Arab and British Policies*، ۲، ۹۷۵-۹۸۰؛ Nicholas Belhelm: *The Palestine Triangle :The Struggle Between the British, Jews and The Arabs: 1935-48*، لندن، ۱۹۷۹ء، ص ۱۰۵-۱۰۸)۔

محوری طاقتوں سے اتحاد و اشتراک: امین الحسینی، عالم عرب بالخصوص فلسطینی مسلمانوں کو درپیش مصائب و آلام کا حقیقی ذمہ دار سلطنت برطانیہ کو گردانتے تھے۔ چنانچہ وہ دوسری عالمی جنگ کے دوران میں محوری طاقتوں (جرمنی اور اس کے اتحادیوں) کے مقابلے میں اتحادیوں کی شکست و پسپائی کے شدید آرزو مند تھے۔ ان کے خیال

میں اسی صورت میں عرب ممالک سے برطانوی تسلط کا خاتمہ اور فلسطین میں یہودی قومی وطن کے قیام کا منصوبہ ناکام ہوسکتا تھا۔ لبنان، شام اور عراق میں قیام کے دوران میں وہ اس نصب العین کے حصول کے لیے کوشاں رہے۔ جہاں انہوں نے مشرق وسطی میں موجود جرمن نمائندوں کے ساتھ روابط قائم کر لیے تھے (Palestine: A Study of Jewish ,Arab and British Policies، ۳: ۱۹۹۱، ۹۷۵-۹۸۰؛ Bernard Lewis: Islam in History: Ideas,Peoples and Events in the Middle East، اوپن کورٹ (امریکہ)، ۱۹۹۳ء، ص ۳۰۸-۳۰۹؛ Maurice Pearlman: Mufti of Jerusalem، ص ۳۳-۳۸، ۴۰-۴۲؛ The PLO، ص ۱۹-۲۰؛ Basheer M. Nali: Arebism,Islamism and the Palestine Question :A Political History 1908-1941، ریڈنگ، ۱۹۹۸ء، ص ۵۹، ۳۶۵، ۳۷۱).

جرمنی میں قیام اور سرگرمیاں: جرمنی پہنچنے کے بعد وہ امیر شکیب ارسلان کی ترغیب و تحریک پر برطانیہ اور صہیونیوں کے خلاف محوری طاقتوں کے ساتھ اتحاد واشتراک عمل کی منصوبہ بندی میں مصروف ہوگئے۔ اس دوران میں انہوں نے روم اور برلن کے درمیان بار بار سفر کیا۔ جرمنی کے فرمانروا ہٹلر اور اعلی حکام بالخصوص ہملر اور نائب وزیر خارجہ (Himmler Von Weizocher) نے انہیں فلسطین کی آزادی کے لیے تعاون و حمایت کی یقین دہانی کرائی تھی۔ اسی نوعیت کی یقین دہانی انہیں اٹلی کی طرف سے بھی کرائی گئی۔ برلن میں قیام کے پہلے سال وہ وہاں کے ایک اسلامی ادارے (Islamische Zentral Institut) کے سربراہ بن گئے تھے۔ وہ برلن میں موجود مسلم اداروں کو ایک مرکز کے تابع لانے کے لیے کوشاں رہے۔ مزید براں انہوں نے مختلف ممالک سے تعلق رکھنے والے اتحادی طاقتوں کے مخالفین سے وسیع روابط استوار کر لیے۔ برلن میں، جہاں انہوں نے اپنا صدر دفتر قائم کر لیا تھا، اپنے قیام کے دوران میں اپنے نشری خطابات اور کتابچوں، جن میں وہ مسلمانوں کے خلاف برطانوی سامراج کی چیرہ دستیوں اور فلسطینی عربوں پر صہیونیوں کے مظالم کا ذکر انتہائی مؤثر انداز میں کرتے تھے، کے ذریعے وہ جرمنی میں پناہ گزین مسلمانوں کو اتحادیوں کے خلاف جنگ میں محوری طاقتوں کا ساتھ دینے، نیز عالم عرب، شمالی افریقہ، ہندوستان اور مشرقی یورپ کے مسلمان سپاہیوں کو برطانوی افواج سے علیحدگی اختیار کر لینے کی تحریک و ترغیب دیتے رہے۔ ان کی ان کاوشوں کے نتیجے میں بہت سے عرب سپاہی برطانوی افواج سے الگ ہوگئے۔ اس دوران میں مشرق وسطی، مشرقی یورپ اور بعض دیگر ممالک میں، برطانیہ اور اس کے اتحادیوں کی افواج کے خلاف خفیہ عسکری کاروائیوں کے لیے ایک مسلم سپاہ کی تنظیم وتشکیل بھی ان کی سرگرمیوں کا محور رہی۔ ۱۹۴۳ء میں انہوں نے جرمنی اور اٹلی میں موجود عربوں پر مشتمل ایک عسکری بریگیڈ منظم کیا۔ اس بریگیڈ نے، جسے برلن اور ایتھنز میں فوجی تربیت دی گئی تھی، مشرق وسطی میں جرمن چھاپہ ماروں کے ساتھ مل کر اہم عسکری کارروائیوں میں حصہ لیا۔ اس وقت پولینڈ کے مسلمان سوویت یونین کی جارحیت کا ہدف بنے ہوئے تھے۔ سینکڑوں مسلمان دانش وروں اور کسانوں کو سائبیریا اور وسطی ایشیا میں قائم کیے گئے جنگی اور سیاسی قیدیوں کے مراکز کی طرف ملک بدر کر دیا گیا تھا۔ امین الحسینی نے پولینڈ کے مفتی ڈاکٹر یعقوب (Jakob Szynkiewicz) [رک بہ بلقان در تکملہ آآآ بذیل مادہ] اور بلقان ریاستوں (کروشیا، بوسنیا اور ہرزیگووینا) کے مسلمان رہنماؤں کے تعاون سے مسلم فوجی دستے تشکیل دیئے۔ وہ ان مسلمان رضاکاروں کی بھرتی اور ان کی فوجی تربیت کی براہ راست نگرانی کرتے رہے۔ ۱۹۴۳-۱۹۴۴ء

کے دوران انہوں نے مذکورہ بلقان ریاستوں کے متعدد بار دورے کیے۔ مذکورہ مسلمان فوجی دستوں نے مشرقی یورپ میں اتحادیوں کے چھاتہ بردار دستوں اور بالخصوص یوگوسلاویہ میں مارشل ٹیٹو (Joseph Broz-Tito) کے دہشت گرد جتھوں کو شدید نقصان پہنچایا۔ امین الحسینی کے سرگرم تعاون و حمایت سے، وسطی ایشیا کی مسلم جمہوریاؤں سے تعلق رکھنے والے ہزاروں مسلمانوں کو، جنہیں سوویت یونین نے جرمنی اور مشرقی یورپ کے دیگر ممالک کی طرف ملک بدر کر دیا تھا، بھرتی کر کے ایک مسلم فوجی بٹالین تشکیل دی گئی۔ ان مسمان فوجی دستوں کے ساتھ نماز پنجگانہ کی ادائیگی کے لیے ائمہ کی تقرری عمل میں لائی گئی۔ ان ائمہ کی تعلیم و تربیت اور مسلمان سپاہیوں کی دینی تعلیم کے لیے مفتی کی زیرنگرانی جرمنی کے شہروں Dresden اور Gothingon میں دینی مدارس بھی قائم کیے گئے۔ ان مسلمان سپاہیوں نے سوویت حمایت یافتہ ملک چیکوسلواکیہ کے مسلح چھاپہ مار گروہوں کے خلاف عسکری کارروائیوں کے علاوہ برلن کے دفاع میں اہم کردار ادا کیا۔ وہ اتحادیوں کے خلاف جنگ میں جاپان اور مذکورہ اسلامی خطوں کے مسلمان گروہوں کے درمیان اتحاد و اشتراک عمل کے سلسلہ میں بھی سرگرم عمل رہے۔ اس دوران میں امین الحسینی صیہونی عزائم کے خلاف بھی برابر برسرپیکار رہے۔ عالمی جنگ کے دوران میں وہ نازی حکومت سے (جرمنی اور مشرقی یورپ میں اس کے مقبوضہ علاقوں سے) یہودیوں کی فلسطین کی طرف نقل مکانی کو روکنے اور انہیں نظر بندی کیمپوں میں منتقل کرنے کا مطالبہ کرتے رہے۔ ان کے پیہم اصرار اور مطالبے پر جرمن حکومت نے یہودیوں کی فلسطین کی طرف نقل مکانی کے منصوبے کو ترک کر دیا۔ جرمنی میں یہودیوں کے خلاف سخت گیر موقف رکھنے والے سرکاری و غیر سرکاری حلقوں سے بھی ان کے رابطے قائم تھے۔ وہ بلغاریہ، ہنگری اور رومانیہ سے بھی یہودیوں کی فلسطین کی طرف نقل مکانی کو روکنے کا مطالبہ کرتے رہے (Martin Kramer: *Islam Assembled: The Advent of Muslim Congresses*، نیویارک، ١٩٨٦ء، ص ١٤٨-١٦٢؛ Ataullah Bogdan Kopanski: *Sabers of Two Easts: An Untold History of Muslims in Eastern Europe*، اسلام آباد (انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز)، ١٩٩٥ء، ص ١٥١ - ١٥٣، ٢٠٣ - ٢٠٥، ٢٣٤-٢٣٨؛ *The Arab Contemporaries*، ص ٧٩-٨٥؛ *The Palestine Triangle*، ١٠٨- ١٠٩، ١٣٨-١٤١، ١٩٣-٢٢٣-٢٢٥؛ Wayne S. Vucinich: *Islam in Balkans*، در A.J. Arberry، *Religion in the Middle East*، مدیر: کیمبرج: کیمبرج یونیورسٹی پریس، ١٩٦٩ء، ص ٢٤٠-٢٤١).

دوسری عالمی جنگ کے آخری دنوں میں، محوری طاقتوں کی پے در پے شکستوں نیز مغربی اور سوویت افواج کی تیز رفتار پیش قدمی کو دیکھ کر، امین الحسینی بھیس بدل کر جرمنی کی حدود سے نکل گئے اور مئی ١٩٤٥ء میں متحارب فریقوں کے مابین التوائے جنگ کے معاہدہ کے بعد، سوئٹزر لینڈ کے شہر برن (Berne) پہنچنے میں کامیاب ہوگئے۔ سوئس حکام کی طرف سے انہیں سیاسی پناہ دینے سے انکار اور ملک چھوڑ جانے کے حکم کے بعد وہ فرانس کی طرف نکل گئے۔ فرانسیسی سرحدی پولیس نے انہیں گرفتار کر لیا، چنانچہ وہ پیرس کے نواح میں ایک سال تک فرانسیسی حکام کی حفاظتی حراست میں رہے۔ (Philip Mattar: *The Mufti of Jerusalem*، ص ١٠٨؛ *Arab Contemporaries*، ص ٨٠-٨١).

نیورم برگ ٹرائل: جنگ سے قبل برطانوی حکومت نے امین الحسینی کو مشرق وسطیٰ میں اپنا سب سے بڑا مخالف قرار دے دیا تھا اور انہیں مختلف الزامات کے تحت

گرفتار کر کے ان کے ساتھ دشمن کا سا سلوک کرنے کا اعلان کیا تھا، تاہم وہ گرفتاری سے بچ کر برلن پہنچنے میں کامیاب ہوگئے۔ جہاں انہوں نے جنگ کے دوران برطانیہ اور اس کے اتحادیوں کے خلاف سرگرم کردار ادا کیا تھا۔ چنانچہ جنگ کے اختتام پر اتحادی ممالک بالخصوص برطانیہ کی طرف سے انہیں غدار اور جنگی مجرم قرار دے کر ان پر مقدمہ چلانے کا فیصلہ کیا گیا۔ یوگوسلاویہ کا مارشل ٹیٹو جنگ کے دوران میں بوسنیا کے مسلمانوں کی عسکری تنظیم کی تشکیل میں مفتی امین الحسینی کی ترغیب و تحریک اور تعاون کی پاداش میں ان پر مقدمہ چلانے کا زبردست حامی تھا۔ اس غرض سے ان کو تحویل میں لینے کے لیے فرانس پر شدید دباؤ ڈالا گیا، لیکن فرانس نے برطانوی مطالبے کو مسترد کر دیا۔ بایں ہمہ جرمنی کے جنوبی شہر نیورم برگ میں بین الاقوامی فوجی عدالت (International Military Tribunal) میں نازی جنگی مجرموں کے ساتھ ساتھ مفتی امین الحسینی پر بھی (ان کی غیر حاضری میں) مقدمہ چلایا گیا۔ ان پر نازی کیمپوں کے نگران افسران کے ساتھ مل کر یورپی یہودیوں (European Jewsy) کے قتل عام کا الزام لگایا گیا تھا (Maurice Pearlman: *Mufti of Jerusalem*، ص ۱۷-۸۴، ۸۸؛ *The Palestine Triangle*، ص ۲۲۲-۲۲۹؛ Philip Matter: *The Mufti of Jerusalem*، ص ۱۰۸-۱۰۹).

عبوری فلسطینی حکومت کی سربراہی: ۱۹۴۵ء کے دوران ممتاز عرب رہنماؤں بشمول سیکرٹری جنرل عرب لیگ عبدالرحمن عزام (۱۹۴۵-۱۹۵۲ء)، اخوان المسلمون [رک باں در آآآ بذیل مادہ] کے بانی شیخ حسن البناء اور فلسطین عرب پارٹی کے قائد جمال الحسینی کی طرف سے حکومت برطانیہ سے امین الحسینی کو فلسطین واپس آنے کی اجازت کا مطالبہ کیا گیا۔ برطانوی حکومت نے عرب رہنماؤں کے اس مطالبے کو مسترد کر دیا، تاہم وہ ۱۹۴۶ء کے وسط میں پیرس میں شام کے قونصل ڈاکٹر معروف الدوالیبی (۱۹۰۸-۲۰۰۴ء) جو بعد میں شام کے وزیر اعظم بھی ہوئے [رک بہ شام، در آآآ، بذیل مادہ] کی مدد سے فرانسیسی پولیس کی حراست سے بچ نکلنے اور بھیس بدل کر قاہرہ پہنچنے میں کامیاب ہوگئے۔ مصر میں شاہ فاروق (۱۹۳۶-۱۹۵۲ء) کی طرف سے ان کا پرجوش خیر مقدم کیا گیا۔ فلسطینی سیاسی رہنماؤں نے انہیں ایک بار پھر مجلس زعماء عرب (Arab Higher Committee) کی سربراہی کے لیے منتخب کر لیا۔ فلسطین میں جاری تحریک مزاحمت بالخصوص صیہونیوں کے خلاف برسرپیکار فلسطینی عربوں کی ایک نیم عسکری تنظیم 'فتوۃ' (The Salvation Army) کی باگ ڈور بھی انہوں نے سنبھال لی۔ مفتی امین الحسینی ہی کے زیر اثر ایک اور عسکری تنظیم 'المنظمۃ الجہاد المقدس' اسرائیلی فوج کے خلاف چھاپہ مار کارروائیاں کرتی رہی۔ مفتی الحسینی نے اقوام متحدہ کی طرف سے فلسطین کی تقسیم کے منصوبے کی منظوری (۲۹ نومبر ۱۹۴۷ء) اور اسرائیلی ریاست کے قیام (۱۹۴۸ء) کو سختی سے مسترد کر دیا تھا۔ ۱۹۴۸ء میں عرب اسرائیلی جنگ میں عرب افواج کی شکست کے بعد عرب لیگ کے رکن ممالک کی تائید و حمایت سے ان کی سربراہی میں ایک 'کل فلسطین حکومت' تشکیل (ستمبر ۱۹۴۸ء) پائی جو جولائی ۱۹۵۱ء تک قائم رہی (Robert W. Macconald: *The League of the Arab States*، پرنسٹن، ۱۹۶۵ء، ص ۹۱؛ *The Middle East in World Affairs*، ص ۳۶۰، ۴۹۹؛ *The Palestine Triangle*، ص ۲۴۲-۲۴۴؛ *The PLO*، ص ۲۸-۳۲، ۵۱-۵۲).

عرب حکومتوں سے تعلقات: عرب حکمرانوں میں سے بطور خاص امیر عبداللہ والی اردن کے ساتھ ان کے تعلقات ہمیشہ کشیدہ رہے۔ وہ شاہ عبداللہ کی پالیسیوں

بالخصوص برطانوی حکومت کے ساتھ ان کے ذاتی مصالح پر مبنی تعلقات پر سخت تنقید کرتے رہے۔ ۱۹۳۰ء کی دہائی میں امیر عبداللہ کی طرف سے صہیونیوں کو فلسطین میں وسیع اراضی پٹے پر دینے کی بھی انہوں نے زبردست مخالفت کی تھی۔ جواباً امیر عبداللہ فلسطین میں امین الحسینی کے سیاسی حریفوں بالخصوص 'النشاشیبی' خاندان کی پشت پناہی کرتا رہا (P.J. Vatikiotis: Politics and Military in Jordon، لنڈن، ۱۹۶۷ء، ص ۵۰-۵۲)۔ پہلی عرب اسرائیل جنگ (۱۹۴۸ء) کے اختتام پر امیر عبداللہ نے برطانوی تائید و حمایت سے فلسطین کے مشرقی اور وسطی علاقے پر قبضہ کر لینے کے بعد سلطنت ہاشمیہ قائم (۲۶ اپریل ۱۹۴۹ء) کی اور اسرائیل کے ساتھ مصالحت کے لیے آمادگی کا اظہار کیا تو امین الحسینی اور شاہ عبداللہ کے درمیان کشمکش میں تیزی آ گئی۔ شاہ عبداللہ کی طرف سے امین الحسینی کی حکومت کو نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں کیا گیا، بلکہ اسے ناکام بنانے کی ہر ممکن کوشش کی گئی۔ جولائی ۱۹۵۱ء میں امین الحسینی کے ایک پیروکار اور عسکری تنظیم 'جہاد مقدس' کے رکن کے ہاتھوں شاہ عبداللہ کے قتل کا واقعہ پیش آیا، جس کے رد عمل کے طور پر مصری حکومت نے ان کی سربراہی میں قائم 'کل فلسطین حکومت' کو تحلیل کر دیا۔ اس واقعے کے بعد کئی سال تک وہ قاہرہ میں مقیم رہے، جہاں سے وہ بلا روک ٹوک مسئلہ فلسطین کے لئے حمایت کے حصول کی غرض سے عرب اور اسلامی ممالک کے دورے کرتے رہے، تاہم بعض عرب ممالک بالخصوص شام اور مصر میں ابھرنے والے قوم پرست انقلابی حکمرانوں سے (جن کے نظریات و میلانات ان کے مطمح نظر سے مطابقت نہیں رکھتے تھے) ان کے تعلقات کشیدہ ہو گئے۔ ان قوم پرست حکمرانوں نے اپنے اپنے ملک میں اسلامی جماعتوں بالخصوص اخوان المسلمون سے، جس سے مفتی صاحب کے انتہائی قریبی روابط تھے، معرکہ آرائی کی روش اختیار کر لی تھی۔ مصر میں صدر جمال عبدالناصر اور اخوان المسلمون کے مابین جاری کشمکش میں شدت آ جانے کے بعد ۱۹۵۹ء میں امین الحسینی کو ملک چھوڑنے پر مجبور کر دیا گیا، چنانچہ وہ مصر سے بیروت چلے گئے، جہاں وہ اپنی وفات (۱۴ جمادی الآخرہ ۱۳۹۴ھ/۴ جولائی ۱۹۷۴ء) تک مقیم رہے۔ تنظیم آزادی فلسطین (PLO)، جس کا قیام مصر میں جمال عبدالناصر کی عرب قوم پرست حکومت کی زیر سرپرستی عمل میں آیا تھا، سے بھی ان کے تعلقات کشیدہ ہی رہے۔ انہیں اس تنظیم کی پالیسیوں سے اتفاق شاذ و نادر ہی رہا۔ تاہم وہ فلسطین کی آزادی کے لیے فدائین کی عسکری جدوجہد کی بھرپور حمایت کرتے رہے (Philip Mattar: The Mufti of Jerusalem، ص ۱۱۱-۱۱۴؛ Arab Contemporaries، ص ۸۳؛ The Politics of Partition، ص ۲۱۸-۲۲۲، ۲۱۷-۲۱۸، ۲۲۶؛ Michael J. Cohen: Palestine and the Great Powers, 1945-1948، پرنسٹن، ۱۹۸۲ء، ص ۳۲۵-۳۳۱؛ Baruch Kimmerling، Joel S. Migdal: Palestinians: The Making of a People، نیویارک، آکسفرڈ، ۱۹۹۳ء، ص ۱۸۶، ۲۱۷، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۴۱؛ The Middle East in World Affairs، ص ۳۵۲-۳۵۳)۔

امین الحسینی اور اتحاد عالم اسلامی: امین الحسینی عالم عرب کے ان رہنماؤں میں سے تھے جو عرب قوم پرست تحریک کے شدید مخالف اور عالم اسلام کے اتحاد و یکجہتی کے علمبردار تھے۔ وہ مشرق وسطی میں عثمانی سلطنت کے خلاف عربوں کی بغاوت کو خودکشی کے ارتکاب سے تعبیر کرتے تھے۔ اسی طرح وہ (۱۹۵۰ء-۱۹۶۰ء) کی دہائی میں عالم عرب بالخصوص شام اور مصر میں ابھرنے والے قوم پرستانہ رجحانات کو بھی عالم اسلام کی وحدت و یگانگت کے لیے مہلک اور ایک فتنہ خیال کرتے تھے۔ وہ استعماری

قوتوں کی چیرہ دستیوں سے تحفظ کے لیے امت مسلمہ کے اتحاد و تعلق کو بڑی اہمیت دیتے تھے اور وہ اس کے لیے ۱۹۲۰ء کی دہائی سے ہی سرگرم ہو گئے تھے۔ اس ضمن میں ان کا ایک ابتدائی اقدام نومبر ۱۹۲۸ء میں فلسطین میں عرب رہنماؤں کی ایک کانفرنس کا انعقاد اور اس میں جمعیت برائے تحفظ و دفاع مقدس مقامات، کا قیام تھا (فلسطین والانتداب البریطانی، ص ۲۸۳-۲۹۴؛ Palestine: A Study of Jewish,Arab and British Policies، ۲: ۵۹۹-۶۰۳)۔ وہ فلسطینی مسلمانوں کو درپیش مسائل و مشکلات کی طرف عالم اسلام کی توجہ مبذول کرانے کے لیے ہر سال حج کے موقع پر مکہ مکرمہ میں حجاج کے نام اعلامیہ ارسال کرنے کے علاوہ، مسلم دنیا کے رہنماؤں سے وسیع پیمانے پر مراسلت کرتے رہے۔ شام، مصر، یمن، مغرب اقصیٰ، وسطی ایشیا، مشرقی یورپ اور ہندوستان کے مسلمان رہنماؤں سے ان کے روابط استوار ہو گئے تھے (The PLO، ص ۱۷-۱۸؛ David Waines: The Failure of the Nationalist Resistance، در (مدیر): Ibrahim Abu-Lughod، The Transformation of Palestine، ایونسٹن، ۱۹۷۱ء، ص ۲۳۰-۲۳۵؛ نذیر احمد خان 'داستان پاکستان' لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۱۴۷-۱۶۷)۔ انھوں نے انڈین خلافت کمیٹی کے رہنما مولانا شوکت علی [رک بآں و خلافت] کے سرگرم اشتراک و تعاون سے فلسطین میں مقامات مقدسہ کے تحفظ و دفاع، القدس میں ایک اسلامی یونیورسٹی کے قیام اور مسلمانان عالم کو اہل فلسطین کی حالت زار اور صیہونی و برطانوی مظالم سے آگاہ کرنے کی غرض سے دسمبر ۱۹۳۱ء میں القدس میں ایک عالمی مؤتمر اسلامی منعقد کی۔ اس میں یمن، ایران، مشرق بعید، مشرقی یورپ، وسطی ایشیا، شمالی افریقہ اور ہندوستان سے ۱۳۵ مسلمان رہنما، جن میں علامہ محمد اقبال بھی شامل تھے، شریک ہوئے۔ مصر اور ترکی کے حکمرانوں نے، جو اس مؤتمر کو خلافت اسلامیہ کے احیا کی کوشش خیال کرتے تھے، اس کے انعقاد کی زبردست مخالفت کی۔ علمائے ازہر جو فلسطین میں ایک اسلامی یونیورسٹی کے قیام کو دنیائے اسلام میں حاصل اپنے شرف و وقار اور اثر و نفوذ کے لیے ایک خطرہ گردانتے تھے، کی طرف سے بھی اس مؤتمر کی مخالفت کی گئی۔ اس مؤتمر میں مشرق وسطی میں انتدابات (mardates) کے علاوہ صیہونیت کی شدید مذمت کی گئی۔ مؤتمر میں متعدد قرار دادیں منظور کی گئیں۔ جن میں برطانوی حکام سے فلسطین میں مقدس مقامات کے تحفظ کا، جب کہ دنیا اسلام سے برطانوی اشیا کے مقاطعہ کا مطالبہ کیا گیا۔ فلسطین میں صیہونیوں کی دست برد سے بچاؤ کی غرض سے غریب کسانوں سے زمینوں کی خریداری و آبادکاری کے لیے ایک زرعی تنظیم اور القدس میں الاقصیٰ اسلامی یونیورسٹی کے قیام اور مستقبل میں ہر دو سال بعد ایک عالمی کانفرنس کے انعقاد اور اس کے انتظام و انصرام کے لیے ایک مجلس منتظمہ کے قیام کا فیصلہ کیا گیا۔ شرکائے کانفرنس کی طرف سے امین الحسینی کو مجلس منتظمہ کا صدر جب کہ سید ضیاء الدین طباطبائی (۱۸۸۸-۱۹۶۹ء) ایران کے ایک سابق وزیراعظم (فروری-مئی ۱۹۲ء) کو اس کا سیکرٹری جنرل مقرر کیا گیا۔

امین الحسینی نے ۱۹۳۳ء میں، دوسری مؤتمر کے انعقاد کے بعد، محمد علی علوبہ پاشا [رک بآں در آآ، بذیل مادہ] اور سید ضیاء الدین طباطبائی کی ہمراہی میں مجوزہ الاقصیٰ اسلامی یونیورسٹی کے لیے مالیات کی فراہمی کے لیے عراق اور ہندوستان سمیت متعدد ممالک کے دورے کیے۔ تاہم وفد کو مطلوبہ مقدار میں مالی وسائل کی فراہمی میں کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ مؤتمر کی مجلس عاملہ کے ارکان کے باہمی اختلافات کے سبب ۱۹۳۳ء کے بعد کوئی کانفرنس منعقد نہ ہو سکی۔ امین الحسینی کی سربراہی میں

مؤتمر اسلامی کے وفد نے ۱۹۳۴ء میں یمن اور سعودی عرب کے مابین سرحدی تنازعہ کو سلجھانے اور دونوں ممالک کے فرمانرواؤں، امام یحییٰ [رک بہ مقالہ یمن، آآآ بذیل مادہ] اور شاہ ابن سعود [رک بہ مقالہ سعودی عرب، آآآ بذیل مادہ] کے مابین مصالحت کرانے میں اہم کردار ادا کیا جس سے عرب دنیا میں ان کے شرف و وقار میں مزید اضافہ ہوا۔ امین الحسینی نے فروری ۱۹۳۷ء کو حج کے موقع پر مکہ مکرمہ میں ایک عالمی اسلامی کانفرنس کے انعقاد کا منصوبہ بنایا تھا تاہم سلطان ابن سعود [رک بہ آآآ بذیل مادہ] نے اس کی اجازت نہ دی تھی

(فلسطین والانتداب البریطانی، ص ۳۲۶-۳۳۰؛ Islam
Assembled، ص ۱۴۱-۱۴۳؛ Jacob M.Landau: The
Ideology and Politics of Pan Islam، آکسفرڈ،
۱۹۹۰ء، ص ۲۴۰-۲۴۲؛ Palestine: A Study of
Jewish, Arab and British Policies،
۲: ۷۶۱-۷۶۵؛ H.A.R. Gibb: The Islamic Congress
at Jerusalem، در Survey of International Affairs
1934، (مدیر): A.J. Toynbee، لنڈن، ۱۹۳۵ء، ص
۹۹-۱۰۹؛ The Palestine Arab Nationalist
Movement Under the Mandate، ص ۱۹-۲۵، ۳۶؛
Noor Ahmad Baba: Organization of Islamic
Conference: Theory and Practice of
Pan-Islamic Co-operation، کراچی، ۱۹۹۴ء، ص
۲۷-۳۰؛ Sabers of Two Easts، ص ۱۵۲-۱۵۴،
۱۸۲-۱۸۴، ۲۳۴، ۲۳۸؛ Basheer M. Nafi: The
General Islamic Congress of Jerusalem، در The
Muslim World، ۸۶: ۳-۴ (جولائی۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء)، ص
۲۴۳-۲۷۲؛ وہی مصنف: Arabism, Islamism and
the Palestine Question، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ Ralph M.
Jerusalem: Role in :Egyptians in :Their:Coury
the General Islamic Conference of 1931، در
The Muslim World، ۸۲: ۱-۲ (جنوری - اپریل
۱۹۹۲ء)، ص ۳۷-۵۴؛ سید ابوالحسن علی ندوی: 'پرانے
چراغ'، کراچی (مجلس نشریات اسلام)، (ت-ن)، حصہ
دوم، ص ۹۰-۹۲؛ محمد رفیق افضل: 'گفتار اقبال' لاہور،
۱۹۶۹ء، ص ۱۴۴-۱۴۷).

مؤتمر عالم اسلامی، جو ۱۹۳۵ء میں ایک مستقل عالمی اسلامی تنظیم کے قیام میں ناکام ہوگئی تھی اور ۱۹۳۷ء میں امین الحسینی کی جلاوطنی سے عملاً معطل ہو کر رہ گئی، قیام پاکستان کے بعد اس کے احیاء کی کوشش کی گئی۔ چنانچہ فروری ۱۹۵۱ء میں، کراچی میں امین الحسینی کی صدارت میں ایک بار پھر عالمی اسلامی مؤتمر کا اجلاس منعقد ہوا۔ جس میں انہوں نے مسلم ممالک کے مابین تعلیم، ثقافت، معیشت اور دفاع کے شعبوں میں تعاون و اشتراک کی غرض سے ایک 'مسلم بلاک' کے قیام کی تجویز پیش کی
(Organization of Islamic Conference، ص
۲۷-۳۱؛ World Muslim Congress، در The
Islamic Review، ج ۳۹ (جولائی ۱۹۵۱ء)، ص ۱۳۵-
۱۴۷؛ داستان پاکستان، ص ۲۳-۳۶؛ Muslim News
International، (کراچی)، جولائی ۱۹۷۴ء، ص ۸)۔

امین الحسینی، رابطہ عالم اسلامی [رک باں در تکملہ آآآ بذیل مادہ] کے نائب صدر اور جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کی مجلس شوریٰ کے رکن بھی رہے۔ وہ ان دونوں اداروں کی ثقافتی، دینی اور علمی سرگرمیوں میں فعال کردار ادا کرتے رہے (ابوالحسن علی ندوی: پرانے چراغ، ۸۹-۱۰۰؛ وہی مصنف: شخصیات و کتب، لکھنو، (ت-ن) ص ۱۲۲-۱۲۹)۔

مآخذ: متن میں درج ہیں۔ مزید مطالعہ کے لیے
دیکھیے: (۱) Ann Mosely Lesch: Arab Politics in
Palestine: The Frustation of a Nationalist
Movement (1917-1939)، نیویارک، ۱۹۷۹ء؛ (۲)

Hisham Sharabi: *The Lethal Dilemma: Israel and Palestine*، نیویارک ۱۹۶۹ء، باب ۸؛ (۳) J.B. Scheiman: *The Mufti and the Fuehrer*، نیویارک ۱۹۶۵ء؛ (۴) Lukasz Hirzowicz: *The Third Reich and the Arab East*، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۵) Nehemia Levtzion: *International Islamic Solidarity and its Limitations*، یروشلم ۱۹۷۹ء؛ (۶) Taysir Jbara: *Palestinian Leader: Hajj Amin Al-Husayni, Mufti of Jerusalem*، پرنسٹن ۱۹۸۵ء؛ (۷) Yehoshofat Porath: *The Emergence of the Palestinian Arab Nationalist Movement 1918-1929*، لنڈن ۱۹۷۴ء؛ (۸) وہی مصنف: *Al-Haj Amin al Husayni, Mufti of Jerusalem*، در *Asian and African Studies*، ۷ (۱۹۷۱ء)، ص ۱۲۱-۲۱۳؛ (۹) *Report of Palestine Royal Commission*، لنڈن ۱۹۳۷ء، ص ۱۷۲-۱۸۱؛ (۱۰) Nels Johnson: *Islam and the Politics in Palestinian Nationalism*، لنڈن و بوسٹن ۱۹۸۲ء؛ (۱۱) عثمان کمال حداد: حرکۃ رشید علی، صیدون ۱۹۵۰ء؛ (۱۲) محمد عزت دروزہ: حول الحرکۃ العربیۃ، صیدون ۱۹۵۰ء۔

(محمد ارشد)

* * *

× امیہ، بنو: خلفا کا وہ خاندان جو ۴۱ھ/۶۶۱ء سے ۱۳۲ھ/۷۵۰ء تک پورے عالم اسلام پر حکمرانی کرتا رہا۔ ان کا دارالحکومت دمشق (شام) تھا۔ اس دور کے تمام خلفا امیہ بن عبد شمس (رک بآں) کی اولاد میں سے تھے، جو بعثت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل قریش مکہ میں ممتاز حیثیت رکھتا تھا۔ یہ خلفا خاندان امیہ کی دو الگ الگ شاخوں کی نمائندگی کرتے ہیں: ان میں پہلے تین ابو سفیان بن حرب (رک بآں) کی اولاد میں سے تھے، انھیں سفیانی کہا جاتا ہے، جبکہ باقی گیارہ مروان بن الحکم بن ابی العاص (رک بآں) کی اولاد تھے، جنھیں مروانی کہا جاتا ہے۔

ان خلفا کا ترتیب اقتدار یوں تھا (ان میں سے ہر ایک کے حالات کی تفصیل بذیل کلمہ ملاحظہ فرمائیے):

امیر معاویہؓ (اول) بن حضرت ابی سفیانؓ	۴۱ تا ۶۰ھ/۶۶۱ تا ۶۸۰ء
یزیدؓ (اول) بن معاویہؓ (اول)	۶۰ تا ۶۴ھ/۶۸۰ تا ۶۸۳ء
معاویہؓ (ثانی) بن یزیدؓ (اول)	۶۴ھ/۶۸۳ء
مروان (اول) بن الحکم	۶۴ تا ۶۵ھ/۶۸۴ـ۶۸۵ء
عبدالملک بن مروان (اول)	۶۵ تا ۸۶ھ/۶۸۵ تا ۷۰۵ء
الولید (اول) بن عبدالملک	۸۶ تا ۹۶ھ/۷۰۵ تا ۷۱۵ء
سلیمان بن عبدالملک	۹۶ تا ۹۹ھ/۷۱۵ تا ۷۱۷ء
حضرت عمرؒ (ثانی) بن عبدالعزیزؒ	۹۹ تا ۱۰۱ھ/۷۱۷ تا ۷۲۰ء
یزید (ثانی) بن عبدالملک	۱۰۱ تا ۱۰۵ھ/۷۲۰ تا ۷۲۴ء
ہشام بن عبدالملک	۱۰۵ تا ۱۲۵ھ/۷۲۴ تا ۷۴۳ء
ولید (ثانی) بن یزید (ثانی)	۱۲۵ تا ۱۲۶ھ/۷۴۳ تا ۷۴۴ء
یزید (ثالث) بن ولید (اول)	۱۲۶ھ/۷۴۴ء
ابراہیم بن الولید (اول)	۱۲۶ھ/۷۴۴ء
مروان (ثانی) بن محمد مروان (اول)	۱۲۷ تا ۱۳۲ھ/۷۴۴ تا ۷۵۰ء

اموی اقتدار مغربی دانشوروں کی نظر میں: مغرب میں اموی خلافت کے بارے میں سنجیدہ غور و فکر ۱۹۰۲ء میں ویلہاؤزن (Wel Hausen) کی کتاب "Das Aribsce Reich und Sein Sturz" کی اشاعت سے شروع ہوا۔ اس کتاب کے مصنف نے اس عہد کے بارے میں کئی ابتدائی اموی روایات تلاش کر کے ان کی تاریخی اہمیت اجاگر کی اور نہایت معتبر روایات کے حوالے سے تاریخ بنو امیہ لکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے لیے یہ کام تاریخ طبری کے لائیڈن ایڈیشن کی تکمیل کی وجہ سے ممکن ہوا جس نے اپنے قارئین کی رسائی عہد بنو امیہ کے اواخر اور عہد بنو عباس

کے اوائل سے متعلق ایسے شواہد تک کر دی ہے جو اب تک کہیں بھی دستیاب نہیں تھے۔ ویلہاؤزن کی کتاب میں امویوں اور ان کے طرز حکومت کا نسبتاً بہتر تصور پیش کیا ہے اور انھیں نتائج پسند (Pragmatic) حکمران ثابت کیا ہے، جو عجمیوں پر عربوں کی برتری پر مبنی ریاست تعمیر کر رہے تھے اور مذہبی معاملات سے اس وقت تک بے تعلق رہتے تھے جب تک ان کے مذہبی رجحانات رکھنے والے حریف کسی خاص اقدام پر انھیں مجبور نہ کر دیتے۔ اموی ریاست کے اس تصور میں ویلہاؤزن کے متعدد دیگر معاصر مؤرخین بھی اس کے ہم نوا ہیں۔ اس تصور ریاست کو بلجیم کے یسوعی سکالر لیمنس (Lemmens) کی متعدد مطبوعات میں بہت بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے۔

مغرب میں بنو امیہ کی تاریخ کے مطالعے کا طریق کار، ویلہاؤزن کے طریق مطالعہ سے اگرچہ زیادہ مختلف نہیں تھا (لیکن اس کے زمانۂ تحقیق میں مؤرخین کے مرتب کردہ روایتی مآخذ کچھ زیادہ ہی میسر آتے رہے)، تاہم ان روایتی مآخذ کے حوالے سے تاریخ نویسی کا سلسلہ جاری رہا۔ ویلہاؤزن کی کتاب کی اشاعت کے بعد تقریباً سو سال کے عرصے میں بنو امیہ کی تاریخ سے متعلق تصور کافی حد تک تبدیل ہو چکا ہے۔

ویلہاؤزن کا کہنا یہ ہے کہ کسی واقعے کے بارے میں اس کے وقوع سے قبل کے کچھ شواہد دستیاب ہو جائیں تو اس واقعے کو ان کی روشنی میں پہلے سے مختلف رنگ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

گولڈ زیہر (Golziher) اور شاخت (Schacl) نے اپنی تحقیق سے یہ ثابت کیا ہے کہ اسلام کے ابتدائی عہد کی مذہبی اور قانونی روایت بعد کے زمانے کے تصورات و حالات سے بہت مختلف تھیں۔ حالیہ تحقیق میں، جس میں البریخت نارتھ (Albrecht North) کی تحقیق خاص طور پر نمایاں ہے، تاریخ نویسی کی روایت کی کافی کمزوریاں سامنے لائی گئی ہیں۔ ان محققین نے اگرچہ بنو امیہ کا خصوصی طور پر ذکر نہیں کیا، تاہم ان بنیادوں کے بارے میں بہت سے سوالات اٹھائے ہیں جن کو ویلہاؤزن نے متعصبانہ روایات قرار دیا ہے۔ لہٰذا بنو امیہ کے پورے دور کی تاریخ از سر نو مرتب ہونی چاہیے تاکہ ان کی ریاست کا تختہ الٹنے کے حقیقی اسباب کی نشان دہی ہو سکے۔ روایات میں بنو امیہ کے بارے میں معاندانہ رویے کو جوں کا توں قبول کر کے ہم نہ واقعات کا صحیح تجزیہ کر سکتے ہیں اور نہ افراد کے کردار کے محرکات کو صحیح تناظر میں دیکھ سکتے ہیں۔

پیٹریشیا کرون نے اس صورت حال میں شخصی اور سوانحی مطالعے کا انداز اختیار کرنے کی تجویز پیش کی ہے اور ان چھوٹی چھوٹی شہادتوں کو اہمیت دینے کے لیے کہا ہے جو مسلم ادبی مآخذ میں قبائلی اور خاندانی پس منظر کو سمجھنے کے لیے ضروری سمجھی جاتی ہیں، مثلاً شادیاں وغیرہ۔ ایک دوسرا طریقہ جو ویلہاؤزن نے بھی استعمال کیا ہے، غیر اسلامی ادبی مواد، سکے، نقش و نگار، فنون اور آثار قدیمہ میں زیادہ دل چسپی لینا اور ان کے ذریعے انسانی تاریخ کو سمجھنے کی کوشش کرنا ہے۔ بنو امیہ کا دور حکومت اسلامی تاریخ کا پہلا عہد ہے جس کے لیے ایسے شواہد نسبتاً زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔

ویلہاؤزن اور دیگر مغربی مؤرخین اس نقطے پر متفق نظر آتے ہیں کہ بنو امیہ کی مملکت ان کے قومی شعور (جیسا کہ لیوی ڈیلا ویڈا نے اپنے مقالہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام بار اول، مقالہ امیہ بنو میں تحریر کیا ہے) اور عجمیوں پر عربوں کی حکمرانی کے اصولوں کا عملی مظہر تھی۔ اسے وہ بعض اوقات نسلی امتیاز کے تناظر میں یوں بیان کرتے ہیں کہ بنو امیہ کا زوال، دراصل عرب اقتدار کے خلاف ان کی رعایا بالخصوص اہل فارس کی بغاوت تھی۔ تاہم یہ کہنا بھی بجا ہے کہ بنو امیہ کی ریاست درحقیقت مفتوحین (عجمیوں) پر فاتحین

(عربوں) کے غلبے کے اصول پر استوار ہوئی تھی۔ "عرب" اس وقت ایک ثقافتی اور نسلی گروہ سمجھا جاتا تھا اور جس طریقے سے بنو امیہ عربوں اور غیر عربوں پر حکمرانی کرتے رہے وہی طریقہ نئے اسلامی معاشرے کی خصوصیت بنتا رہا۔ غیر عرب نسلوں کے لوگوں کے عرب قبیلوں اور خاندانوں سے رشتے ناطے طے کرنے، وسیع مفتوحہ علاقوں کے لوگوں کے عربی کو ذریعہ ابلاغ بنانے اور عرب سپاہیوں کے مفتوحہ علاقوں میں چھاؤنیوں میں سے باہر نکل کر لوگوں سے ربط و ضبط بڑھانے سے ایک نئی "عرب" شناخت تشکیل پاتی رہی، خواہ اس کے علمبردار اپنے آپ کو عرب کے طور پر نہ بھی پیش کرتے۔

جہاں تک اس خیال کا تعلق ہے کہ اموی خلفا نے مذہب سے کوئی سروکار نہیں رکھا، لیوی ڈیلاویڈ اس پر پہلے ہی تنقید کر چکا ہے، یہ خیال عام مسلم روایات کو بلا تحقیق درست مان لینے کا نتیجہ ہے، ان میں سے بعض روایتوں میں تو انہیں "دشمنان اسلام" تک کہا گیا ہے۔ پیٹریشیا کرون اور مارٹن ہنڈز نے اپنے مقالات میں بعض اموی خلفا کے اس دعوے کی طرف توجہ دلائی ہے کہ وہ زمین پر خود کو اللہ کے نائب سمجھتے تھے۔ لیکن جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ ان کے طریق حکمرانی نے اسلام کی اشاعت یا اس کے فروغ میں حصہ لیا یا نہیں، غور طلب ہے۔ عمومی تاثر یہ ہے کہ [اسلام] کی پہلی دو صدیوں میں اسلامی تعلیمات کی جتنی پیش قدمی دکھائی دیتی ہے وہ زیادہ تر بنو امیہ کے مخالف حلقوں کی محنت و جانفشانی کا نتیجہ تھی، البتہ خاندان بنو امیہ یا اس کے حامیوں کی طرف سے کوئی پیش قدمی ہوئی تو انہوں نے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ [اسے یوں کہنا بہتر ہوگا کہ خلافت بنو امیہ نے خود کو مذہبی اور دعوتی سرگرمیوں سے الگ رکھا اور یہ سرگرمیاں غیر سرکاری طور پر علماء و فقہا کی کوششوں سے جاری رہیں۔ البتہ حضرت عمر بن عبدالعزیز [رک بآں] کے دور کو اس سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے، جن کے دور میں اس عنوان پر خاصی پیش رفت ہوئی؛ "شاخت" نے اپنے ایک مقالے میں بنو امیہ کی کار گزاریوں کو مسلم فقہ کا نقطہ آغاز قرار دیا ہے (اس کے مقالے کا عنوان تھا۔ "The Origins of Muhammadan's Jurisprudence" آکسفورڈ ۱۹۶۷ء) اور بتایا ہے کہ اس دور کے قانونی ذہن رکھنے والے اصحاب کا حکمرانوں کے بعض اقدامات کو مسترد کرنا، بعض کو درست قرار دینا اور بعض کو ترمیم کے ساتھ رد یا قبول کرنا، اسلامی فقہ کے فروغ کا نقطہ آغاز حصہ تھا۔

بنو امیہ کے اس طرز عمل کے باوجود اسلام بطور مذہب بھی فروغ پاتا رہا اور بطور تہذیب بھی ترقی کرتا رہا۔ ان کے دور کی اصل اہمیت یہ ہے کہ یہ دور زمانۂ جاہلیت (قبل از سلام) اور "اسلامی عہد وسطیٰ" کی ایک درمیانی کڑی تھا۔ اموی خلافت بجائے خود روم و یونان کی کلاسیکی دنیا اور اسلامی دنیا کے مابین عبوری دور کا ایک حصہ تھی جسے اکثر متاخر دور قدیم (Late Antiquity) کہا جاتا ہے۔

۲۔ بنو امیہ: مسلمانوں کے نقطہ نظر سے بنو امیہ کے بارے میں بعض مسلمان علما کی عمومی رائے منفی قسم کی ہے، البتہ کبھی کبھی بہتر شبیہ بھی نظر آ جاتی ہے۔ بعض قرآنی آیات کی ایسی تشریح کر دی جاتی ہے جس سے بنو امیہ کے بارے میں ناگوار تاثر پیدا ہو جاتا ہے۔ عام طور پر سورۃ بنی اسرائیل (۱۷) کی آیت ۶۰ میں "وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ" (اس درخت کو جس پر قرآن میں لعنت کی گئی ہے) شجر کو بنو امیہ کی طرف اشارہ سمجھا جاتا ہے۔

مزید براں علامتی طور پر یہ قریش کی دو شاخوں کے مابین دشمنی کی طرف اشارہ سمجھا جاتا ہے، ان میں سے ایک شاخ بنو امیہ (بنو عبد شمس) اور دوسری بنو ہاشم تھی جس میں سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم، علویوں اور عباسیوں

نے جنم لیا۔ عبدالمناف کے ہاں جنم لینے والے یہ دو بیٹے عبدالشمس اور ہاشم آپس میں جڑے ہوئے تھے اور انہیں تلوار سے الگ کیا گیا تھا، اس سے جو خون بہا، اسے دشمنی کی علامت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، بنو امیہ اور خانوادۂ نبوت کے درمیان تاریخی چپقلش کی جڑیں اسی واقعہ میں پیوست سمجھی جاتی ہیں۔ ایک روایت کے مطابق ہاشمیوں نے اپنی سخاوت اور عالی ظرفی کے مظاہروں میں اگرچہ اپنے حریفوں کو نیچا دکھا دیا تھا، لیکن جب پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) مدینہ میں ایک بڑی طاقت بن کر اُبھرے تو امیہ اور بنو عبدالشمس اسلام کی مخالفت میں قریش کے سردار بن کر مقابلے میں آگئے۔ بنو امیہ کے پہلے خلیفہ امیر معاویہؓ کا والد ابوسفیانؓ (جو ابھی تک مسلمان نہیں ہوا تھا) جنگ اُحد اور جنگ خندق [رک بآں] میں مکی افواج کے سپہ سالار کے طور پر پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی فوج پر حملہ آور ہوا۔ امیر معاویہؓ کی والدہ ہند بنت عتبہ [رک بآں] نے (قبول اسلام سے قبل) جنگ احد میں نبی اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) کے شہید چچا حمزہؓ بن عبدالمطلبؓ کا کلیجہ نکال کر چبا ڈالا تھا۔

جوں جوں مدینہ میں پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کی قوت بڑھتی گئی آپؐ کا اقتدار وسیع اور وقار بلند ہوتا چلا گیا، بنو امیہ کے لیے اسلام قبول کرنے کے سوا کوئی راستہ نہ رہا تو وہ حلقہ بگوش اسلام ہوگئے۔ ابو سفیان اور ان کے دو بیٹوں یزید اور معاویہ نے کب اسلام قبول کیا؟ اس کے بارے میں روایتوں میں اختلاف ہے، لیکن غالب گمان یہ ہے کہ وہ فتح مکہ [کے موقع پر] مسلمان ہوئے تھے۔ بنو امیہ کے مخالفین ان کے اسلام قبول کرنے کے حوالہ سے ان کے لیے (الطلقاء) کا لفظ استعمال کرتے تھے جس سے توہین کا پہلو نکلتا تھا۔ اس کے معنی یہ تھے کہ مکہ کے فتح ہوجانے کے بعد یہ لوگ پیغمبر اسلام کی ملکیت بن گئے تھے، مگر آپؐ نے فیاضی اور عالی ظرفی سے کام لیتے ہوئے انہیں آزاد کر دیا (طَلَّقَہُم) [یہ بات درست نہیں ہے۔ اسلام سے قبل جب کوئی قبیلہ دوسرے قبیلے پر فتح حاصل کرتا تھا تو محکوم اور مفتوح قبیلے کے لوگ فاتح کے لیے لونڈی غلام یا اسیر تصور ہوتے تھے۔ اور عام طور پر انہیں فاتحین کے درمیان تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہوازن، بنو مصطلق اور خیبر کے لوگوں کے ساتھ یہی سلوک کیا تھا۔ مگر بعد میں انہیں آزاد کر دیا، فتح مکہ کے موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکمل ہوجانے کے بعد مقامی یا مفتوح لوگوں کے متعلق فرمایا: لاتثریب علیکم الیوم، انتم الطلقاء (تم پہ آج کوئی پہ عتاب نہیں۔ تم سب آزاد ہو: ابن ہشام السیرۃ النبویہ، بیروت بذیل فتح مکہ)] قرآن مجید میں ان کا ذکر (المؤلفۃ قلوبہم [التوبہ] ۹، آیت ۶۰) کے حوالے سے ان لوگوں میں کیا گیا ہے جنہیں صدقات میں سے مالی امداد دی جاتی ہے۔ یہ حکم محض بنو امیہ کے قبول اسلام تک محدود نہیں ہے۔ اس مد میں سے حلقہ بگوش اسلام ہونے والوں کی تالیف قلب کے لیے مالی مدد دی جا سکتی ہے۔ بتایا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے جن معزز مخالفین کو دائرہ اسلام میں لانے کے لئے تحائف دینا چاہتے تھے، ان میں ابوسفیان کا نام بھی شامل تھا اس آیت نے آپؐ کی اس خواہش کی تکمیل آسان بنا دی۔

اسلام قبول کرنے کے بعد بنو امیہ کے متعدد افراد کو، جن میں ابو سفیان کا نام بھی شامل تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین [رک بہ خلافت راشدہ] نے اہم عہدے اور فرائض تفویض کیے۔ حضرت ابوبکر [رک بآں] نے حضرت معاویہؓ اور ان کے بیٹے کو شام بھیجی جانے والی فوج میں اہم ذمہ داریاں سونپ کر شامل کیا۔ کہا جاتا ہے کہ شام پہنچ کر امیر معاویہؓ نے اپنی جوڑ توڑ کی صلاحیتوں کے بل بوتے پر اپنی خلافت کے لیے راہ ہموار کر لی اور یہ

کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی شہادت اور اس کے بعد وقوع پذیر ہونے والے حالات کو اپنے حق میں استعمال کیا۔

بنو امیہ کے کردار کے بارے میں منفی روایات کے پیچھے انہی لوگوں کا ہاتھ رہا ہے، جو ان کے عہد کو حقیقی خلافت تسلیم کرنے سے انکاری تھے۔ وہ اسے محض ایک ملوکیت سمجھتے تھے اور اسے بوزنطینی اور ساسانی سلطنتوں سے مختلف نہیں پاتے تھے۔ اس تاثر کو مزید گہرا کرنے کے لیے وہ امیر معاویہؓ کے نسلی وراثت کا اصول متعارف کرانے اور اپنے بیٹے یزید کو اپنا جانشین نامزد کرنے کا ذکر کرتے تھے اور اس مفروضے کو پیش نظر رکھتے تھے کہ خلیفہ کا تقرر بذریعہ انتخاب ہونا ایک طے شدہ بات تھی، جس کی امیر معاویہؓ نے خلاف ورزی کی ہے۔ اسی طرح جب بنو امیہ نے خلیفہ کے لیے خلیفۃ الرسول کی بجائے خلیفۃ اللہ کا خطاب مقرر کیا، تو یہ مفروضہ قائم کیا گیا کہ یہ ایک مسلمہ راستے سے انحراف ہے جو ان کے تکبر و نخوت کا مظہر ہے۔ انہی محرکات کے تحت انہوں نے خلفاے بنو امیہ اور ان کے عمال حکومت کے بعض طور طریقوں سے اظہار نفرت شروع کر دیا جو ان کے پیشرؤوں سے مختلف تھے، مثلاً خلفا اور گورنر منبر پر بیٹھ کر خطبہ دینے لگے تھے اور عیدین کی نماز سے پہلے خطبہ دینا شروع کر دیا گیا تھا۔ بعض خلفاء [مثلاً یزید] اور عمال حکومت کے ذاتی فعل شراب نوشی اور عیش و نشاط کی محفلوں میں شرکت کو جس انداز سے پیش کیا گیا وہ پورے خاندان بنو امیہ کی کردار کشی کے مترادف تھا اور اسے خلفاے بنو امیہ کو صحیح معنوں میں خلفا ماننے سے انکار کا جواز بنا لیا گیا جو کہ سراسر غلط تھا۔

جہاں تک بنو امیہ کی پالیسیوں اور اقدامات کا تعلق ہے، ان میں سے متعدد، اسلامی حکمرانوں کے کردار کے مطابق نہ ہونے کا تاثر دیتے تھے، مثلاً حجاز جانے والی یزیدی فوج نے [۶۳ھ میں] مدینے کو تباہ و برباد کر دیا، [اسے جنگ حرہ [رک بآں] کہا جاتا ہے] شہر مکہ پر منجنیقوں کے ذریعہ پتھر برسائے اور کعبۃ اللہ کو اتنا نقصان پہنچایا کہ اسے شہید کر کے دوبارہ تعمیر کرنا پڑا۔ اس واقعہ کے دس سال بعد حجاج بن یوسف کی زیر قیادت حجاز جانے والی فوج نے ایک بار پھر مکے کا محاصرہ کر لیا۔ نبی اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) کے نواسے حضرت حسین بن حضرت علیؓ کو ان کے اہل خاندان اور حامیوں سمیت میدان کربلا [رک بآں] میں شہید کر دیا گیا۔ یہ جرم بھی بنو امیہ کی کارروائیوں میں شمار ہونے لگا۔ غیر عربوں کو "موالی" [رک بہ "مولیٰ"] قرار دے کر ان پر اسلام میں داخل ہونے کے دروازے بار بار بند کیے گئے۔ خلیفہ الولید ثانی پر یہ الزام بھی ہے کہ اس نے قرآن مجید کو تیر کا نشانہ بنایا تھا.

بعدازاں متعدد ایسی مطبوعات منظر عام پر آئیں جن میں بنو امیہ کے داخلِ اسلام ہونے سے پہلے اور بعد کے کاموں کی فہرست پیش کی گئی ہے اور ان کا عباسی خلفا کی کارگزاری سے موازنہ کیا گیا ہے۔ ان مطبوعات میں الجاحظ [رک بآں] کا "رسالہ فی بنی امیہ" اور المقریزی [رک بآں] کی "کتاب النزاع والتخاصم فیما بین بنی امیہ و بنی ہاشم" اور اسی قسم کی ایک اور نسبتاً مختصر "کتاب فی شان بنی امیہ" شامل ہیں۔ مؤخرالذکر کتاب عباسی خلیفہ المعتضد نے ۲۸۴ھ / ۸۹۷ء میں تیار کروائی (الطبری، ۳: ۲۱۶۴ تا ۲۱۷۸)

بنو امیہ کے بارے میں مسلمانوں کی عمومی رائے کو سمجھنے کے لیے ہمیں وہ مثالیں بھی ذہن میں رکھنی چاہییں جو متذکرہ بالا منفی تاثرات کو ممکنہ طور پر کم کر دیتی ہیں، مثلاً ان کے خلفا میں حضرت عمر [ثانی] بن عبدالعزیزؒ اور ان سے کچھ ہی کم مرتبے کے خلیفہ یزید [ثالث] بن الولید تھے، جنہوں نے ناگوار تاثرات کو کافی حد تک کم کر دیا۔ اول الذکر خلیفہ کی والدہ حضرت ام عاصمؒ، خلیفہ دوم حضرت عمرؓ کی پوتی تھیں۔ ان کے اچھے کاموں کی بدولت لوگ

انہیں پانچواں خلیفہ راشد سمجھتے تھے۔ بعض دیگر خلفا کو اگرچہ جائز طور پر منتخب شدہ نہیں سمجھا جاتا تھا، لیکن انہیں ان کی کارکردگی کی بنا پر قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ ایک روایت کے مطابق عباسی خلیفہ المنصور نے اموی خلیفہ ہشام کے مالیاتی نظم و ضبط اور انتظامی دانش مندی کی بڑی تعریف کی تھی۔ اسی طرح معاویہؓ اور عبدالملک نے اپنا منصب سنبھالنے سے پہلے پھیلی ہوئی ابتری (فتنہ) پر قابو پانے پر جو "سال اتحاد" ("عام الجماعہ") منایا، اسے بھی پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

اسلامی روایات میں بنو امیہ کے متعلق پائے جانے والے تعصب کو سمجھنے کے لیے ان تمام عوامل کو پیش نظر رکھنا ہوگا جو اس پر اثر انداز ہوتے رہے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس خاندان کے بارے میں ہم تک پہنچنے والی روایات اس سے دشمنی رکھنے والے حلقوں کی وساطت سے آئی ہیں اور عباسی خلافت کے طویل دور میں پختہ ہوتی رہی ہیں۔ پھر جوں جوں شیعہ سنی اختلاف بڑھتا رہا اور سنیوں کو عروج حاصل ہوتا رہا، اس روایت میں تبدیلیاں آتی رہیں اور بنو امیہ کے بارے میں معاندانہ رویے میں کافی کمی واقع ہو گئی۔ خاص طور پر ان کے دور میں اسلام کی ترقی کے حوالہ سے رائے عامہ میں بہت نرمی آ گئی.

۳۔ تاریخی جائزہ: تاریخی روایات کے مآخذ و کردار اور اس عہد کے حقائق کے بارے میں جو معلومات ہم تک پہنچی ہیں ان کی روشنی میں بنو امیہ کے عہد پر ہماری بحث کو عبوری نوعیت ہی کی سمجھنا چاہیے۔ یہ واقعات، ان میں لیے گئے نام اور ان کا زمنۂ وقوع اسلامی ادبی روایات کی وساطت سے موصول ہوئے ہیں، ان کی تفصیلات کو اسی وقت حتمی سمجھا جا سکتا ہے جب دوسرے ذرائع معلومات مثلاً سکے کتبے اور غیر مسلموں کی تحریریں بھی ان کی توثیق کر دیں.

عہد سفیانی: پہلی خانہ جنگی کے بعد دمشق [رک بآں] مملکت عربیہ کے سیاسی مرکز کے طور پر ابھر آیا۔ اس کی ممکنہ وجہ یہ تھی کہ یہ شہر اس خانہ جنگی میں کامیابی سے ہمکنار ہونے والی شخصیت حضرت امیر معاویہؓ کا بیس سال سے زائد عرصہ سے مستقر چلا آ رہا تھا اور وہ یہیں بیٹھ کر اپنی خلافت کے لیے تدابیر اختیار کرتے رہے۔ ان کی کامیابی میں کسی حد تک اس شہر کی کثیر آبادی کا بھی حصہ تھا۔ یہاں کی آبادی دیگر مفتوحہ علاقوں سے کافی مختلف تھی۔ یہاں کی آبادیاں ٹکڑوں میں منقسم تھیں اور لشکروں کی چھاؤنیاں دکھائی دیتی تھیں۔ علاوہ ازیں وسطی شام زیادہ تر ایک مضبوط قبائلی گروہ قضاعہ [رک بآں] کا وطن تھا، جبکہ دوسرے شہر چھوٹے چھوٹے قبیلوں پر مشتمل تھے، جو ایک دوسرے سے مصروف پیکار رہتے تھے۔ ان حقائق کو پیش نظر رکھتے ہوئے امیر معاویہؓ نے اپنے دربار کے لیے اسی شہر کو منتخب کیا۔ اس کی ایک مضبوط انتظامی مرکز کی حیثیت بزنطینی ریاست کے زمانے سے چلی آ رہی تھی، وہ اس کے بجائے کسی اور شہر میں دربار قائم کرتے تو ان کی توجہ برسر پیکار قبائلی گروہوں کی سرگرمیوں پر ہی رہتی.

امیر معاویہؓ اور ان کے جانشینوں نے یہیں سے چند ایک مضبوط گورنروں کے ذریعہ ساری ریاست کو اپنے قابو میں رکھا۔ جن میں ثقفی [رک بہ: ثقیف] زیاد بن ابیہ [رک بآں] اور پھر زیاد کا بیٹا عبید اللہ بن زیاد [رک بآں] خاص طور پر قابل ذکر تھے۔ ان گورنروں نے ذیلی گورنروں کے تقرر کا سلسلہ جاری رکھا ہوا تھا جن کے ذریعہ وہ قبائلی عمائدین [رک بہ: شریف] کو اپنے قابو میں رکھتے تھے۔ جبکہ آبادی کی اکثریت یعنی غیر عربوں کو محض ٹیکس دہندگان کی حیثیت حاصل تھی.

اس دور کا ذکر کرتے ہوئے ایسا انداز بیان اختیار کرنے کا رواج پڑ گیا ہے جس میں خلفا عام آدمی سے کچھ ہی بڑے درجے کے "شیخ قبیلہ" دکھائی دیتے ہیں۔ ان

تذکروں میں امیر معاویہؓ کے "حلم" [رک باں] اور ان کے دربار میں قبائلی وفود کی آمدورفت کا محض ایک تکلف کے طور پر ذکر آتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ امیر معاویہؓ نے خود ہی اس رجحان کی حوصلہ افزائی کی ہو جیسا کہ " Maronite Chronicle" نے ان کے تاج پہننے سے انکار کا ذکر کیا ہے (CSCO سودہ شام، سلسلہ ۳، ۴: ۷۱، (متن)، ترجمہ، ص ۵۲)۔ یہ بھی معروف ہے کہ بزنطائن کرانیکلر تھیوفینز (Theo Phanes) نے انھیں "اپنی مثال آپ" قرار دیا ہے، تاہم یہ حقیقت ہے کہ ان کے پاس اتنے زیادہ انسانی اور مادی وسائل تھے کہ وہ اہم ترین قبائلی سرداروں میں سے بھی اہم ترین شخصیت کے مالک تھے.

انتظامی معاملات میں سفیانی خلفا کے طور طریقے وہی تھے جو انھیں بزنطینیوں اور ساسانیوں سے ورثے میں ملے تھے۔ سرکاری ریکارڈ [رکّ بہ دیوان] اسی انداز اور اسی زبان میں برقرار رکھا گیا جو عربوں کی آمد سے پہلے مروج تھا۔ سکے وہی گردش کرتے رہے جو سابقہ حکومتوں کے ڈھالے ہوئے تھے [دیکھیے : دارالضرب]۔ میرونایٹ کرانیکل نے شامیوں کے معاویہ حکومت کے جاری کردہ سکوں کو قبول کرنے سے انکار کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اس انکار کی وجہ یہ تھی کہ ان سکوں پر صلیب کا نشان نہیں تھا (CSCO سودہ شام، سلسلہ ۳، ۴: ۷۱، (متن)، ترجمہ، ص ۵۶)

بنو امیہ کو حضرت امیر معاویہؓ کی وفات تک سوائے حجر بن عدی [رک باں] کے واقعے کے کسی بغاوت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ انھوں نے اپنے بیٹے یزید کو اپنی زندگی ہی میں اپنا جانشین بنانے کی تیاریاں مکمل کر لی تھیں، لیکن جب اس نے اقتدار سنبھالا تو اس کی مخالفت بہت بڑھ گئی۔ یہ قبائل کی جانب سے مزاحمت نہیں بلکہ مدینہ میں چند اصحاب رسول کی مزاحمت تھی۔ جن میں دو شخصیات، حضرت حسین ابن علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن زبیرؓ [رک باں] نمایاں ترین تھیں۔ حضرت حسینؓ کی مزاحمت کو میدان کربلا میں ختم کر دیا گیا، لیکن مؤخر الذکر مکہ چلے گئے۔ یزید نے ان سے بیعت کرانے کے لیے فوج حجاز بھیج دی [رکّ بہ الحصین بن نمیر اور مسلم بن عقبہ]۔ اس فوج نے ان پر دباؤ ڈالنے کا سلسلہ جاری رکھا ہوا تھا کہ یزید کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد اس کے بیٹے معاویہ ثانی کی بیعت کی گئی، اسے شام میں تو بڑی حد تک کامیابی ہوئی، لیکن وہ بڑی محدود نوعیت کی تھی اور اس کا عرصۂ اقتدار بھی بہت مختصر رہا۔ بعد ازاں دوسری خانہ جنگی شروع ہو گئی۔

دوسری خانہ جنگی: معاویہ بن یزید کی موت (۶۴ھ/ ۶۸۳ء) سے لے کر حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی آخری شکست (۷۳ھ/ ۶۹۲ء) تک نو سال کے عرصے میں بنو امیہ کی "ابو العاص" شاخ سے تعلق رکھنے والا مروان بن الحکم اور اس کے بعد اس کا بیٹا عبدالملک برسر اقتدار آگئے، انھوں نے اس سارے علاقے میں اپنا اقتدار مستحکم کر لیا جو امیر معاویہؓ کے زیر نگیں تھے۔ مروان کو اور اس کے بعد اس کے جانشینوں کو جس طرح اقتدار منتقل ہوا یہ ایک پر اسرار اور پیچیدہ کہانی ہے اور کسی حد تک دھندلی اور تاریک بھی، لیکن اس اقتدار کا دارو مدار قضاعہ کے سردار حسان بن مالک [رک باں] اور قیسی قبائل پر قضاعہ کی فوجوں کی فتح پر تھا جنھوں نے ۶۴ھ/۶۸۴ء میں مرج رہط کی جنگ میں حضرت عبداللہ بن زبیر کی حمایت کی تھی۔ [دراصل شام میں موجود قبائل کا طاقت ور گروہ کسی ایسے شخص کی اطاعت کرنے کے لیے تیار نہ تھا جو انھیں نظر انداز کر کے دوسرے علاقے کے لوگوں کو آگے کر دیتا۔ ان حالات سے مروان بن الحکم نے فائدہ اٹھایا۔ مروان ایک تابعی بزرگ تھا۔ اس نے حضرت عثمان کے کاتب اور سیکرٹری اور پھر مدینہ منورہ کے گورنر کے طور پر طویل عرصے خدمات انجام دی تھیں۔ وہ امیر معاویہ کے طرز حکمرانی سے واقف ہی

نہیں بلکہ اس کا حصہ رہا تھا۔ پھر خوش قسمتی سے امیر معاویہؓ کے خاندان میں اس کا کوئی مدمقابل بھی نہ رہا تھا۔ عبدالملک نے اپنے والد کی پالیسی کو جاری رکھا اور اس خانہ جنگی میں بھرپور کامیابی حاصل کی)۔

مروان نے اپنے نو ماہ کے دور اقتدار میں مصر پر بنو امیہ کا قبضہ بحال کر دیا۔ لیکن اس کے بیٹے عبدالملک کو حجاز اور عراق میں ابن زبیر کی فوجوں پر غلبہ پانے میں بڑا عرصہ لگ گیا اور اس کی توجہ شام پر بھی مرکوز رہی، جہاں اس کے حقِ خلافت کو اس کے رشتہ دار عمرو بن سعید الاشدق [رک بآں] نے چیلنج کر رکھا تھا۔ تاہم ۷۱ھ/۶۹۱ء میں عراق میں مصعب بن الزبیر [رک بآں] کی شکست کے بعد الحجاج کے زیر قیادت بھی ایک لشکر اس کی مدد کو آ پہنچا۔ اس لڑائی میں عبداللہ بن زبیر مارے گئے، اس طرح اگلے سال حجاج مکہ پر قابض ہو گیا۔

دوسری خانہ جنگی کئی پہلوؤں سے خلافتِ بنو امیہ کے مستقبل کے لیے اہمیت رکھتی تھی۔ اولاً اس کے نتیجے میں بنو امیہ کا اقتدار ڈانواں ڈول ہو گیا۔ جانشینی کے لیے شروع ہونے والی رسہ کشی کے باعث شام، عراق اور خراسان میں عرب پہلی بار دو بڑے متحارب قبائلی گروہوں کی صورت میں بٹ گئے، یہ ہر خطے میں مختلف ناموں سے ایک دوسرے کے سامنے آ کھڑے ہوئے۔ شام میں بنو کلب (قضاعہ کا اکثریتی قبیلہ) اور قیس ایک دوسرے کے مدمقابل تھے۔ عراق اور اس کے مشرق میں تمیم اور ازد [رک بآں] یا زیادہ عمومی طور پر انہیں مضر اور یمان [رک بآں] کہا جاتا، کے حالات بھی اس سے مختلف نہ تھے۔ ان گروہوں کی تشکیل سفیانی دور میں مال و دولت کے لیے شروع ہونے والی آبادی کی نقل مکانی کی وجہ سے ہوئی، جو اب اس لیے زیادہ اہمیت اختیار کر گئے تھے کہ بڑے گروہوں نے اپنی قوت بڑھانے کے لیے انہیں اپنی طرف کھینچنا شروع کر دیا تھا۔

ثانیاً: المختار [رک بآں] کے زیر قیادت چلنے والی تحریک نے عراق میں ابن زبیر کے عبوری دور میں کوفہ کا انتظام و اقتدار سنبھال لیا، اسے اگرچہ دبا دیا گیا تاہم اس نے پہلی بار موالیوں (غیر عرب غلاموں یا آزاد شدہ لوگوں) کی اہمیت واضح کر دی اور ساتھ ہی ایک ایسی بنیاد مہیا کر دی جس سے بعد ازاں ہاشمیہ [رک بآں] کی تحریک ابھری۔ اس تحریک نے بنو امیہ کے خلاف بغاوت کو منظم کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

ثالثاً: بنو امیہ کے اقتدار کی عمارت گرنے سے اس کے انتظامی ڈھانچے کے ڈھیلے پن اور لامرکزیت کے نقصانات واضح ہو کر سامنے آ گئے جو سفیانی دور کا نمایاں پہلو رہا تھا۔ بنو امیہ کو جن علاقوں پر اپنے اقتدار کا دعوای تھا۔ وہاں کے اشراف دلی طور پر ان کے ساتھ نہ تھے، جب ان کی حکمرانی کی چولیں ڈھیلی ہوئیں تو ان طبقوں نے مروانیوں کی منظم فوج کا ساتھ دینا زیادہ مناسب سمجھا اور خود کو محفوظ کر لیا۔

مروانیوں کی بحالی: عبدالملک اور اس کے بیٹے ولید کے ادوارِ خلافت میں حجاج بن یوسف کا عراق اور اس کے مشرق کا گورنر ہونا، مشترک امر تھا۔ وہ ۷۵ھ تا ۹۵ھ/ ۶۹۴ء تا ۷۱۳ء اس عہدے پر مامور رہا، جس کے دوران میں اس نے حکومت کے استحکام، انتظامیہ کی مستعدی اور تعمیر و ترقی کے لیے خاصا نمایاں کام کیا۔ یہی زمانہ تھا جس میں پہلی بار اسلامی سکہ رائج ہوا اور سرکاری ریکارڈ تاریخ وار محفوظ کرنے کا آغاز ہوا۔ عبدالملک نے ۷۲ھ/۶۹۱ء میں بیت المقدس میں قبۃ الصخرۃ [رک بہ القدس] تعمیر کرایا اور ایک مسلمہ اسلامی فن تعمیر متعارف کرایا۔ [پیرس کے عجائب گھر لوور میں ۸۶/۷۰۵ء میں تعمیر ہونے والی ایک عمارت کا کتبہ محفوظ ہے۔ جس سے اسلام کے فن عمارت کی قدامت کا اندازہ ہوتا ہے]۔ عمارتوں کی تزئین و آرائش میں قرآنی آیات کی قابلِ تعیین کندہ کاری (Datable

Inscriptions) کا آغاز ہوا۔ اس عہد میں بننے والی دیگر بڑی بڑی عمارتوں میں مسجد اقصیٰ، جامع مسجد دمشق اور مدینہ میں مسجد نبوی میں توسیع [رک بہ: مسجد] بھی شامل تھیں۔

دوسری خانہ جنگی کے زمانہ میں عراق میں پھیلنے والی ابتری کے دوران میں خارجی فتنے کا ظہور بھی [رک بہ ازارقہ، خوارج اور شبیب بن یزید]۔ حجاج بن یوسف کی صلاحیتوں کے لیے ایک چیلنج تھا۔ اس نے اس کام میں المہلب کی فوجی صلاحیتوں کو استعمال کیا اور ان کے خلاف مہم میں شریک نہ ہونے والے اشراف کی سرکوبی کی اور شام سے فوج عراق لا کر خارجیوں کا قلع قمع کیا۔ اس طرح اس نے صوبوں میں بنو امیہ کے اقتدار کو مؤثر بنانے کے نئے طریقے متعارف کرائے۔ شامی فوج کو بطور کمک لانے کے نتیجے میں ان کے لیے فوجی چھاؤنیاں تعمیر کرنے کا سلسلہ بھی اسی نے جاری کیا۔

غالباً خارجیوں کے خلاف مہم کے سلسلہ میں اشراف پر ڈالا جانے والا دباؤ اس بغاوت کا اصل سبب تھا، جو عبدالرحمان ابن اشعث کی قیادت میں اٹھی۔ اسے افغانستان جانے والی فوج کے ہمراہ بھیجے جانے پر بھی غصہ تھا۔ اس بغاوت میں مذہبی عنصر بھی شامل ہو گیا، اشراف نہایت سرگرمی کے ساتھ ابن اشعث کی حمایت کر رہے تھے۔ باغی نہ صرف عراقی گورنر کی برطرفی، بلکہ عبدالملک کی خلافت کے خاتمے کا بھی مطالبہ کر رہے تھے۔ بغاوت اتنی شدت سے اٹھی کہ اس کی کامیابی یقینی دکھائی دینے لگی تاہم باغیوں کی شکست سے حکومت کا تسلط مزید سخت ہو گیا۔

ابن الاشعث کی بغاوت میں ایک اہم عنصر غیر عرب موالی تھے۔ انیسویں صدی کے بعض اہل علم نے بھی اس کی تحریک کو ان کے [معاشرتی] عدم اطمینان سے تعبیر کیا ہے اگرچہ وہ تعبیر زیادہ قابل قبول نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ حجاج کے زمانے میں جو غیر عرب اسلام میں داخل ہونا چاہتے تھے (خواہ اس وقت اس کی وجہ کچھ بھی تھی) اس سے غیر عربوں کا مسئلہ روز بروز نمایاں ہو رہا تھا۔ بہت سے غیر عرب کاشت کار زمینوں کو چھوڑ کر عرب سپاہی بننے کے لیے فوجی چھاؤنیوں کے شہر عراق پہنچ رہے تھے لیکن حجاج انہیں چن چن کر نکال رہا تھا اور واپس جا کر زمینوں کو آباد کرنے کی ترغیب دے رہا تھا۔ وہ اپنے پیشے کو اس لیے ترک کر رہے تھے کہ ٹیکس ادا کرنے سے بچ جائیں اور فوج میں شامل ہونے سے اجرت اور عزت بھی زیادہ پائیں۔ حجاج کے اقدام کا مقصد یہ تھا کہ اگر انہیں زراعت اور دیہات کی زندگی ترک کرنے کی اجازت دے دی گئی تو اس سے خزانے کو نقصان پہنچے گا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مروانی عہد میں ریاست اپنے مالیاتی معاملات اور ٹیکس جمع کرنے کو کتنی اہمیت دیتی تھی۔

بنو امیہ کے دور میں محاصل کے نظام کی نوعیت اور اس کی ترقی [رک بہ ضریبہ، جزیہ اور خراج] کے بارے میں ماہرین نے کافی بحث مباحثہ کیا ہے۔ ڈی سی ڈینیٹ نے اس بارے میں ویلہاوزن کی سوچ کو غیر ضروری تسہیل کاری (Over-simpiication) قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ بنو امیہ کے دور میں محاصل کے کئی نظام رائج تھے۔ ایک صوبے میں ایک نظام دوسرے میں دوسرا نظام ہوتا تھا، لیکن ٹیکس دہندہ کی سطح پر "پول ٹیکس" (Poll-tax) یا "نفر محصول" اور "محصول اراضی" نافذ ہوتے تھے۔ ڈی سی ڈینیٹ نے اگرچہ اس سلسلے میں کافی معلومات اکٹھی کی ہیں، لیکن ان سے اسلام قبول کرنے اور زمینوں کی آباد کاری چھوڑنے کے خواہشمند غیر عربوں کی حالت میں آنے والے فرق کا پتہ نہیں چلتا۔ صرف انہی افراد کو محصول سے کافی رعایت مل سکتی تھی جو اسلام قبول کرنے کے بعد زمینیں بھی چھوڑ دیتے تھے۔ ان کی کھیتی باڑی ترک کرنے سے ملک کی اناج کی ضرورتوں میں کمی آنے کے علاوہ خزانے کو بھی نقصان

پہنچ تھا، معلوم نہیں کہ بنو امیہ نے اس مسئلے کا کیا حل نکالا تھا۔

فوج میں گروہ بندی اور موالیوں کا مسئلہ مملکت کے مشرقی علاقوں میں یزید بن مہلب الازدی [رک بہ مہلب بنو] کی حمایت کے سلسلے میں "مضر" اور "یمان" کے درمیان عناد شدت اختیار کر گیا۔ ابن مہلب نے خراسان میں اپنی پوزیشن بہتر بنانے کے لیے لوگوں پر بہت سی مہربانیاں کیں اور انعام و اکرام دیتا رہا جس کی وجہ سے اسے "یمان کا سردار" کہا جانے لگا۔ موی خلف اور ان کے نمائندوں سے اس کے پیچیدہ اور بنتے بگڑتے تعلقات بالآخر بغاوت پر منتج ہوئے، یہ یزید ثانی کا زمانہ تھا اور بغاوت کا مرکز بصرہ تھا۔ ابن شعث کی طرح اگرچہ اسے بھی متنوع عناصر کی حمایت حاصل ہو چکی تھی مگر اس کی یمان کے ساتھ شناخت ان بے قرار پا گئی کہ اس کی شکست کو ان کے لیے باعث تذلیل سمجھا گیا۔ علاوہ ازیں قیسی عمر بن ہبیرہ [رک بہ ابن ہبیرہ] کا گورنر عراق بننے کا نتیجہ یہ ہوا تھا کہ اس کے بعد مشرق میں مقرر ہونے والے بیشتر گورنر قیسی ہی تھے اور پھر اس کی بغاوت کو فرو کرنے کے لیے شام سے بھیجی گئی، فوج جو شام اور حلب کے سرحدی علاقوں سے بھرتی کی گئی تھی، بھی زیادہ تر قیسی تھی۔ ۱۳۲ھ/۷۴۹ء میں اموی خلافت کو ختم کرنے کے لیے چلائی گئی تحریک یمانی حامیوں کے نعروں میں سے ایک نعرہ "مہلبیوں کا انتقام" بھی تھا۔

اس کے بعد عراق اور اس کے مشرق کے لیے گورنروں کے تقرر میں اس امر کو ملحوظ رکھا جانے لگا کہ اگر ایک دفعہ ایک گروہ کا گورنر ہوتا تو دوسری بار دوسرے گروہ کا گورنر لگا دیا جاتا۔ اس اہتمام کے باوجود ہشام بن عبدالملک کی خلافت کے آغاز میں خالد بن عبداللہ القسری [رک بآں] کو گورنر بنایا گیا تو اس کی تعبیر یہ کی گئی کہ پھر یمان نواز پالیسی اختیار کر لی گئی ہے اور ۱۲۰ھ/۷۳۸ء میں خالد کو ہٹا کر یوسف بن عمر کو گورنر لگایا گیا تو کہا گیا کہ مضریوں کو پھر بحال کر دیا گیا ہے۔

ان گروہوں کو یمان اور مضر کا نام دینے پر بھی کافی بحث و تمحیص ہوئی ہے۔ پیٹر یشیہ کرون کے خیال میں یہ مفروضہ درست نہیں ہے کہ وہ کسی قبیلے سے تعلق کی بنا پر یا اس کی نمائندگی کی وجہ سے ان ناموں سے پکارے جانے لگے تھے، اس کا کہنا ہے کہ یہ فوج کے اندر کی دھڑے بندی کے حوالے سے ان ناموں سے پہچانے جانے لگے تھے اور کسی حد تک ان میں قبائلی تعلق کا بھی دخل تھا، لیکن بعینہٖ ایسا نہیں تھا، مثلاً فوج میں ایک گروہ کو "تمیم" کہا جاتا تھا وہ اگرچہ قبیلۂ تمیم سے تعلق رکھتے ہوں، لیکن ان لوگوں کے مقاصد اور مفادات، فوج کے باہر کے تمیمیوں کے مفادات سے مختلف ہوتے تھے۔ ایم اے شبان کا خیال ہے کہ ان گروہوں کے واضح سیاسی مقاصد تھے۔ یمان گروہ فوجی توسیع کا سخت مخالف اور موالیوں کے بارے میں فراخدلانہ پالیسی کا حامی تھا، جبکہ مضر گروہ شاہی تمکنت برقرار رکھنے اور عرب نواز پالیسی پر مصر تھا، پیٹر یشیا کرون اس توجیہ کی مخالف ہے۔ عجمیوں کا قبول اسلام مختلف اوقات اور مختلف مقامات پر ایک آزمائش بنا رہا اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی مذہبی اہمیت بڑھتی رہی۔ موالی اپنے حقوق کے دعوے کرتے تو بنو امیہ کے گورنر انہیں بادل ناخواستہ منظور کرتے یا بالکل ہی انکار کر دیتے، جس پر لوگ ان کے اقدام کو مذہب کے منافی قرار دیتے اور مذہبی حلقوں نے انہیں دشمنان اسلام کہنا شروع کر دیا۔

گورنر خراسان الجراح بن عبداللہ الحکمی [رک بآں] نے مقامی موالیوں کی طرف سے خراج کی ادائیگی سے مستثنیٰ قرار دینے اور جنگ میں فوج کے دوش بدوش لڑنے کی بنا پر تنخواہ کی ادائیگی سے انکار کیا تو انہوں نے خلیفہ عمرؓ بن عبدالعزیز سے شکایت کر دی جس پر الجراح کو گورنری سے

سبکدوش کر دیا گیا۔ اسی قسم کا ایک واقعہ دس سال بعد رونما ہوا۔ اس وقت الاشرس بن عبداللہ السلمی خراسان کا گورنر تھا۔ اس مسئلے پر بغاوت کی صورت حال پیدا ہو گئی، ساتھ ہی ترکوں نے حملہ کر دیا، نتیجۃً کافی علاقہ ہاتھ سے نکل گیا اور زبردست فوجی نقصان ہوا.

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ مقامی غیر عرب سرداروں نے اموری گورنر پر زور دیا کہ وہ موالیوں کا مطالبہ ماننے سے انکار پر ڈٹا رہے، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ موالیوں کی بڑی تعداد کو "عرب" بننے کی اجازت دے دی گئی اور ان کے مالی مفادات میں شریک ہونے کا موقع مل گیا تو ان کے مالی مطالبات تسلیم کرنا حکومت کے بس میں نہیں رہے گا، تاہم موالیوں کی بے اطمینانی کو بنو امیہ کے "عرب مؤلفین" [رک بہ الحارث بن سُریج] نے خوب استعمال کیا اور بالآخر ان کی خلافت کے خاتمے کی تحریک میں موالی اہم عنصر ثابت ہوے۔ یہ عمومی طور پر مسلم ہے کہ عمر ثانیؒ موالیوں کے مطالبات کے بارے میں دیگر اموی خلفا کی نسبت زیادہ ہمدردانہ رویہ رکھتے تھے۔ وہ اسلام میں داخل ہو جانے والے عربوں اور عجمیوں کی مساوات کے علمبردار تھے۔ تاہم اس مقصد کے لیے انہوں نے جو طریقے اختیار کیے ان کے بارے میں مضبوط شواہد حاصل کرنا خاصا مشکل کام ہے ابن عبدالحکم [دیکھیے: The Fiscal rescript of Umar II H.A.R.Gibb,] نے جس "مالیاتی فرمان" کی رپورٹ کی ہے، اس میں بہت سے سوالوں کا جواب نہیں ملتا اور اس کی سند بھی متنازعہ ہے۔ علاوہ ازیں ان کا دور اقتدار مختصر تھا، جس کی وجہ سے ان کی اصلاحات غیر مؤثر رہیں۔ اشرس السلمی کے واقعہ سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ اس مسئلے کو حل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ بتایا جاتا ہے کہ جب نصر بن سیار [رک بآں] خراسان کا گورنر بنا تو اسے پتہ چلا کہ بہت سے مسلمان ٹیکس ادا کر رہے ہیں اور متعدد غیر مسلم ٹیکس کی ادائیگی سے بچے چلے آ رہے ہیں.

تیسری خانہ جنگی: تیسری خانہ جنگی جو ۱۲۶ھ/۷۴۴ء میں الولید ثانی کے خلاف بغاوت سے شروع ہوئی، اس کے اسباب بھی بعض پہلوؤں سے دوسری خانہ جنگی کے اسباب جیسے تھے۔ مروان ثانی نے برسر اقتدار آ کر حالات کو کچھ سنبھال لیا اور وہ ۱۲۹ھ/۷۴۷ء میں وسطی صوبوں میں نظم و ضبط بحال کرنے میں کامیاب ہوگیا، لیکن مجموعی طور پر وہ بنو امیہ کے اقتدار کو دوبارہ مستحکم نہ کر سکا، بلکہ اس کے دور خلافت کی جڑیں اکھڑنے کا عمل شروع ہو گیا۔ مروان ثانی کے اقدامات بظاہر کامیاب دکھائی دے رہے تھے لیکن اندرونی کھوکھلا پن اپنے اثرات برابر دکھا رہا تھا۔ اس کے برسراقتدار آنے کے بعد جلد ہی دور افتادہ شمال مشرقی صوبے خراسان سے اٹھنے والی بغاوت نے مملکت کو شدید جھٹکے لگانا شروع کر دیے۔ یمنی مضری قبائل کی کشمکش، جو پہلی خانہ جنگی کے دوران میں مشرقی حصے تک محدود تھی، اب شام میں بھی سرایت کر گئی اور خاندان بنو امیہ کے اندر بھی چپقلش شدت اختیار کر گئی۔ خاندان کے بہت سے ارکان جو پہلے در پردہ ایک دوسرے کو نیچا دکھانے کی کوشش کررہے تھے، اقتدار سنبھالنے کے لیے کھل کر سامنے آ گئے جس سے زبردست جوڑ توڑ شروع ہو گیا۔ مروان ثانی کو اپنے بعض اقدامات میں جو کامیابیاں ہوئیں وہ قیس (مضر) کے مفاد میں گئیں۔ ان کاروائیوں کا مجموعی نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۲۶ھ/۷۴۴ء سے ۱۲۹ھ/۷۴۷ء کے درمیان شام کی حیثیت دیگر صوبوں کے برابر رہ گئی۔ وہ مخصوص حالات، جنہوں نے امیر معاویہؓ کو تقویت دی تھی اور جو اب تک خاندان بنو امیہ کو فائدہ پہنچا رہے تھے باقی نہ رہے۔ باہمی چپقلشوں نے شام کے بڑے بڑے مراکز قوت حمص، دمشق اور بیت المقدس کو پارہ پارہ کر دیا تھا اور یہ بات محض

انتظامی یا علامتی تبدیلی ہی نہیں تھی کہ مروان ثانی اپنا دربار شام کی بجائے جزیرہ میں حران [رک باں] کے مقام پر منعقد کرنے لگا۔

بنوامیہ کا زوال: خلافتِ بنو امیہ کی تباہی جس تحریک [رک بہ خلافتِ عباسیہ] کا نتیجہ سمجھی جاتی ہے، اس پر اسرار کے کئی پردے پڑے ہوئے ہیں کیونکہ اس کے بارے میں بہت سے سوالات کا جواب نہیں ملتا۔ تاہم واقعات کا بہت طویل سلسلہ پھیلا ہوا ہے اور اس دور میں جتنے نظریات اور توجیہات سامنے آتی ہیں، ان سب کو سامنے رکھا جائے تو بات سمجھ میں آجاتی ہے۔

بنوامیہ کی حکومت کا دارو مدار زیادہ تر یمنی قبائل پر تھا۔ اس لیے ابتدائی دور میں ان کو بڑا عروج حاصل ہوا۔ ان میں ایک مہلب بن ابی صفرہ خراسانی کا گھرانہ تھا۔ یہ ایک قحطانی سردار اور شان و شوکت رکھنے والا سردار تھا، جس نے خوارج اور ترکوں کا کئی مواقع پر مقابلہ کیا تھا۔ اس کے بیٹے بھی بڑے نامور تھے اس لیے اس خاندان کو بڑا عروج حاصل ہوا۔ سوے اتفاق سے یزید بن مہلب اور یزید ثانی کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا اور اتنا بڑھا کہ ابن مہلب نے اس کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر کے عراق اور خراسان پر قبضہ کر لیا، لیکن آخر میں اسے شکست ہو گئی اور یزید نے پورے گھرانے کو نہایت بے دردی کے ساتھ قتل کرا دیا۔ اگرچہ یہ واقعہ قبائلی تعصب کا نہ تھا، لیکن چونکہ اموی خلفا مضری اور المہلب یمنی تھے اس لیے یہ قدرتاً قبائلی سوال بن گیا اور دونوں کی عصبیت ابھر آئی۔ بعد ازاں یزید نے یمان کے اقتدار کو گھٹانے کے لیے اپنے بھائی مسلم اور پھر عمرو بن ہبیرہ کو خراسان کا گورنر بنا دیا، لیکن یزید کے بعد ہشام نے یہ پالیسی بدل دی اور پھر یمان کو بڑھانا شروع کر دیا۔ چنانچہ اس نے یمانی سردار امیر خالد بن عبداللہ قسری کو عراق اور اس کے بھائی اسد کو خراسان کا گورنر بنا دیا اور یمان کا کھویا ہوا اقتدار پھر عود کر آیا اور انہوں نے مضریوں سے بدلہ لینا شروع کر دیا۔

لیکن پھر ہشام ہی کے زمانے میں ایسے حالات پیش آگئے کہ یہ صورت حال برقرار نہ رہ سکی۔ ۱۲۰ھ میں اسد بن عبداللہ قسری گورنر خراسان کا انتقال ہو گیا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ خراسان میں عباسی تحریک پھیل رہی تھی۔ امیر نصر بن سیار مضری بڑا مدبر اور تجربہ کار شخص تھا اس لیے ہشام نے عباسی تحریک کے استیصال کے لیے اسے خراسان کا گورنر بنا دیا۔ اسی سال اسد کا بھائی امیر خالد بن عبداللہ شاہی محاصل میں خورد برد کے جرم میں عراق کی گورنری سے برطرف کر دیا گیا اور اس کی جگہ ایک مضری سردار امیر یوسف بن عمر ثقفی کا تقرر ہوا، اس سے پھر خراسان سے یمانی اثر و اقتدار کا خاتمہ ہو گیا، لیکن ہشام نے یمان کے ساتھ برا سلوک نہ کیا۔

ہشام کے بعد ولید ثانی نے جو یمان سے تعصب رکھتا تھا، ان کی علانیہ تحقیر و تذلیل اور مضر کی حمایت شروع کر دی۔ اسی زمانے میں امیر نصر بن سیار اور امیر جدیع کرمانی کے درمیان اختلافات پیدا ہو گئے اور یمان و مضر کے [تعلقات کشیدہ ہو گئے] اور دونوں میں خانہ جنگی شروع ہو گئی۔ اس سے فائدہ اٹھا کر ابومسلم نے اموی حکومت کی طاقت کے مراکز کو ایک ایک کر کے تباہ کرنا شروع کر دیا۔ ابو مسلم فوج کے یمانی گروہ کو ازدی علی بن جدیع الکرمانی کی قیادت میں اپنے ساتھ ملانے میں کامیاب ہو گیا اور ان کی مدد سے مرو میں داخل ہو گیا، جس کے بعد اس نے جلد ہی قحطبہ بن شبیب الطائی [رک باں] کو نصر بن سیار اور اس کے حامیوں کے تعاقب میں مغرب کی طرف روانہ کر دیا جو نیشاپور چلے گئے تھے۔ اس فوج نے نیشاپور پر قبضہ کرنے کے بعد شمال مغربی فارس اور عراق کی طرف پیش قدمی جاری رکھی اور بنو امیہ کی فوج کو قومیس اور

نبرد میں شکست دے کر کوفہ پر قبضہ کر لیا، جہاں ۱۳۲ھ میں ماہ ربیع الثانی (۷۴۹ء) میں ابوالعباس السفاح کو عباسی خاندان کا پہلا خلیفہ بننے کا اعلان کر دیا گیا۔

اگلے سال کے آغاز میں بڑائی زاب کے مقام پر بنو امیہ کی فوجوں کو فیصلہ کن شکست ہوئی اور مروان ثانی شام سے ہوتا ہوا مصر کی طرف فرار ہو گیا۔ عباسی فوج مسلسل تعاقب کرتی رہی۔ شام کے کسی شہر نے، بسوائے دمشق کے کوئی قابل ذکر مزاحمت نہیں کی۔ تعاقب کرنے والوں نے بالآخر مصر میں مروان ثانی اور اس کے مٹھی بھر ساتھیوں کو قتل کر دیا۔

۳۔ بنو امیہ کے عہد میں عربیت اور اسلامیت کا فروغ: عہد بنو امیہ کی اہمیت اس لیے زیادہ ہے کہ ان کے دور میں اسلام کو بے پناہ فروغ حاصل ہوا اور اسلامی مملکت کی سرحدیں ایک طرف وسطی ایشیا تک اور دوسری طرف مغرب اور الاندلس تک وسیع ہو گئیں۔ یہ وسیع و عریض خطے پہلے مشرف باسلام ہوئے اور بعد میں عربیت سے روشناس ہوئے۔ اول الذکر مفہوم میں اسلام انفرادی زندگی میں لوگوں کا مذہب اور اجتماعی زندگی میں ان کا طرز زیست بن گیا اور عربیت سے آشنا ہونے کا مطلب عربی کا روزمرہ کی زندگی میں ذریعۂ اظہار اور ذریعہ ابلاغ عامہ بن جانا تھا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ بنو امیہ کا دور اقتدار شروع ہونے پر اپنے آپ کو مسلمان کہنے والوں اور عربی بولنے والوں کی تعداد بہت کم تھی اور ان کے اقتدار کے آخری حصے میں ان دونوں امور میں بے حد توسیع ہوئی۔ ہو سکتا ہے کہ اس بارے میں ہمارے پاس شواہد کافی نہ ہوں اور ہمارے اخذ کردہ نتائج تاثر پسندانہ ہوں، لیکن ہمارا عمومی نتیجہ بالکل درست ہے۔

اسلامیت اور عربیت آپس میں مربوط اور منسلک تو تھیں، مگر انہیں قبول کرنے کے طریق ہائے کار لازماً متوارد نہیں تھے۔ بنو امیہ کے زیر اقتدار آنے والے تمام خطے ان سے یکساں حد تک متاثر نہیں ہوئے تھے اور نہ ہی یکساں رفتار سے ان کی طرف آگے بڑھے تھے۔ اسلام نے ان خطوں میں ایک ایسے طرز زندگی کے طور پر فروغ حاصل کیا جس میں مذہب ایک ضروری عنصر تو تھا، مگر وہ واحد عنصر نہیں تھا چنانچہ بعض معاشروں میں اسلامیت کو ایک ایسے تہذیبی رویے کے طور پر قبول کیا گیا جس میں اسلام کو باقاعدہ طور پر قبول کرنا ضروری نہیں تھا اور عربوں کے زیر اقتدار علاقوں میں عرب شناخت کا فروغ مخصوص نتائج کا حامل تھا جو خود عربی زبان کے فروغ سے بھی الگ نوعیت رکھتے تھے۔ جب ہم اموی دور میں کسی فرد یا گروہ کے اسلام میں داخل ہونے یا اسلام کو قبول کرنے (یا اس امر کی کوشش) کا کوئی واقعہ پڑھ رہے ہوں تو مناسب محسوس ہوتا ہے کہ ہم اس وقت "قبول" کے لفظ کو مذہبی معنوں میں نہ لیں۔

اسلامیت کے تصور میں ایک سماجی تبدیلی کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، جس کے اندر مذہبی شناخت کی شعوری تبدیلی ہونا یا نہ ہونا دونوں شامل ہیں، لیکن یہ دونوں اس کے لیے عموماً راہ ہموار کر دیتے ہیں۔ "اسلام" عربی کا لفظ ہے جس کے معنی "اطاعت" کے ہیں اور ایک ایسے وقت میں جب عرب افواج ایشیا اور شمالی افریقہ کے وسیع خطوں میں اپنا سیاسی اور فوجی غلبہ جما رہی تھیں اس لفظ کا ابہام بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح "عربیت" کے تصور میں اس کا رسم الخط اور اس کا ذخیرہ الفاظ شامل سمجھا جا سکتا ہے، مگر اس کے باوجود اہل فارس نے عربی بولنا اور لکھنا ضروری نہیں سمجھا۔

فاتحین نے مفتوحین پر یہ دونوں باتیں جبراً نافذ کیں اور نہ رعایا نے حاکموں سے یہ عاریتاً لیں، لیکن جب عربوں اور عجمیوں کی ایک مشترکہ تہذیب و ثقافت رائج ہو گئی تو "اسلامیت" اور "عربیت" عملاً وجود میں آ گئیں اور آبادی

کے وہ عناصر ان سے متاثر ہوئے۔ یہ کہنا بعید از قیاس ہوگا کہ عرب آبادی ''اسلامیت'' اور ''عربیت'' سے اسی طرح متاثر ہوئی جس طرح عجمی آبادی نے ان کا اثر قبول کیا لیکن یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ مذہب اسلام اور عربی زبان کی وہ شکلیں جن سے آج ہم آگاہ ہیں، نئی جنم لینے والی تہذیب و ثقافت میں از خود نمو پذیر ہوئیں۔ عربوں کے زیر اقتدار بسنے والے عجمیوں نے جو عربی [رک بہ: العربیہ] بولنا اور لکھنا شروع کی، اس سے عربی کی کئی نئی شکلیں اور بولیاں وجود میں آ گئیں، ان کا تلفظ، گرامر اور ذخیرہ الفاظ مقامی رنگ میں رنگا ہوا تھا۔ اسی طرح اسلام بھی عربوں اور عجمیوں کا مشترک معاشرہ وجود میں آنے کی وجہ سے مقامی طور پر متشکل ہوا۔ یہ دونوں طبقے اس سے متاثر بھی ہوئے اور اس کی ہیئت پر اثر انداز بھی ہوئے۔

ہمارے اسلامی ادبی مصادر و منابع میں بنو امیہ کے دور میں ہونے والی علاقائی توسیع واضح طور پر جھلک رہی ہے، اس کی وجہ سے عربی زبان اور اسلامیت بھی متاثر ہوئی۔ مغرب کی جانب ۵۰ھ/۶۷۰ء میں القیروان [رک باں] کے معسکر کی بنیاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے بربروں کو مطیع بنانے کے بعد انھیں فوج میں بھرتی کر لیا گیا تاکہ وہ عربوں کے دوش بدوش جنگوں میں شریک ہو سکیں۔ چنانچہ پہلی صدی ہجری کے اواخر (آٹھویں صدی عیسوی کے اوائل) میں عبدالملک اور الولید کے زمانے میں عرب اور بربر فوجیں جزیرہ نمائے آئبیریا کو عبور کر کے اندلس میں لڑنے کے لیے پہنچ گئیں۔ تقریباً اسی زمانے میں افغانستان اور ماوراء النہر میں مسلمانوں نے خاصی پیش قدمی کر لی۔ حجاج بن یوسف نے ابن الاشعث، قتیبہ بن مسلم اور محمد بن قاسم [رک باں] کو وسطی ایشیا کی فتوحات کے لیے بھیج دیا۔ ہشام کے زمانۂ حکومت میں سوغدیہ اور طخرستان میں مسلمانوں نے اپنا خاصا مضبوط تسلط قائم کر لیا جس کی وجہ سے وہ ترک قبیلوں کے لیے خطرہ بن گئے۔ تاہم اس کے برعکس شام کے شمال میں بیزنطینی علاقے پر بنو امیہ کے حملے جن میں استانبول [رک بہ قسطنطنیہ] پر حملہ بھی شامل تھا، ناکام رہے۔

بنو امیہ کے دور میں عجمی آبادی کے قبول اسلام کی دستاویزی شہادتیں معقول تعداد میں دستیاب نہیں ہیں۔ روایتی مسلم منابع سے اشارہ ملتا ہے کہ اموی گورنر اور عربی حکومت عجمیوں کو ''موالیوں'' کا درجہ پانے سے روکتے رہتے تھے۔ مسیحی ذرائع سے پتہ چلتا ہے کہ کسی کسی گاؤں کی پوری آبادی کے مشرف با اسلام ہو جانے کی اطلاعات ملتی رہتی تھیں جس کی وجہ سے بحث ہوتی رہتی تھی کہ جس شخص نے عربوں کا مذہب اختیار کر لیا، وہ اگر دوبارہ عیسائی بن گیا تو کیا اسے از سر نو بپتسمہ دیا جائے گا یا نہیں؟ [دیکھیے E.Montet در RHR، ۵۳ (۱۹۰۶ء)، F.Cumont در، در کتاب مذکورہ، ۴۳ (1911ء)]

ایک بات سمجھنے میں ذرا مشکل پیش آتی ہے کہ اسلام قبول کرنے کے کیا معنی تھے، چونکہ مذہب اور اسلامی کلچر ایک ساتھ فروغ پا رہے تھے۔ جب کوئی شخص مذکورہ مذہب قبول کرتا ہے وہ اسے فروغ دیتا ہے اور اس کے کلچر کو بھی اختیار کرتا ہے۔ سنی مسلمان ہونے کا مطلب یہ ہے تھا کہ وہ سنت رسولؐ کو ماخذ قانون سمجھتا ہے اور علما کو اس قانون کا شارح مانتا ہے۔ یہ تصور عہد بنو امیہ کے اواخر میں پیدا ہونا شروع ہوا تھا اور بنو امیہ کے اقدامات اور ان کے دعووں کے جواب میں ابھرا تھا [رک بہ فقہ]۔ جہاں تک ماخذ کا تعلق ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس دور میں پیغمبر اسلامؐ کے ماخذ اقتدار ہونے کو کوئی زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی تھی۔ کم از کم شروع کے اموی خلفا اور ان کے نمائندے اس سے بالکل بے پروا تھے۔ ادبی منابع کے مطابق انھوں نے خود کو خلیفۃ الرسول کی بجائے خلیفۃ اللہ کہنا اسی

لیے شروع کیا تھا کہ وہ اپنی خلافت کو [رسول اکرمؐ کی سنت کی پابندی] سے برتر سمجھتے تھے (دیکھیے خالد القسری، منقول در الطبری، ۲: ۱۱۹۹)۔ عہد بنو امیہ میں مختلف اوقات میں اٹھنے والی شیعہ تحریکیں، اپنے مقاصد، طریق کار اور اصولوں میں ایک دوسری سے اتنی زیادہ مختلف تھیں کہ ان سب کو یکجا کیا جائے تو ان کے مقابلے میں "سنیت" کی کوئی شکل ہی دکھائی نہیں دیتی تھی، ان تحریکوں کے مابین اس کے سوا کوئی بات مشترک نہیں کہ وہ اقتدار کا حقیقی منبع، بنو امیہ کو نہیں بلکہ خاندانِ نبوت کو مانتے تھے (W.M.Watt.: Shicism under the Umayyads، در JRAS، ۱۹۶۰ء)۔ تاہم دور عباسی میں سنی اور شیعہ روایات کو استحکام حاصل ہو گیا اور ان کی خصوصیات واضح ہو گئیں۔

بنو امیہ کے دور میں عبادات اور رسوم سے متعلق شہادتیں نسبتاً کم ملتی ہیں اور جو ملتی ہیں ان کی متنوع تعبیریں سامنے آتی ہیں [رکّ بہ حج، قبلہ، رمضان، صلوۃ اور صوم] دینیات اور عقائد کی صورت حال بھی یہی ہے۔ البتہ بعض معاملات پر بحث مباحثہ کی کافی شہادتیں ملتی ہیں، جیسے گناہ گار مسلمان کی حیثیت [رکّ بہ ایمان]، جسم انسانی میں روح پاک کا حلول کرنا [رکّ بہ تشبیہ]، انسان کا خود مختار ہونا اور خدا کی طرف سے تقدیر کا لکھ دیا جانا [رکّ بہ قدریہ]۔ یہ عقائد اموی دور میں پیدا ہوتے رہے اور ان کے مطابق بعض خلفا اپنی پالیسیاں بھی وضع کرتے رہتے تھے۔

غالباً بنو امیہ کے تصورِ اسلام کی نمایاں خصوصیت جس کا بعد میں پیدا ہونے والے علم و ادراک سے کوئی تعلق نہیں، یہ تھی کہ اسلام صرف عربوں کا مذہب ہے اور اس میں داخل ہونے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ آنے والا شخص عرب معاشرے میں ضم ہو جائے۔ ایک عجمی غیر مسلم کے لیے اسلام میں داخل ہونے کے لیے ضروری تھا کہ وہ کسی عرب کا حاشیہ نشین بن جائے اور اس کے ذریعے عرب قبیلے سے منسلک ہو جائے۔ اس تصورِ مذہب سے لے کر اس تصور تک سفر جو کہ مذہب سے وابستگی اور نسلی قبیلے سے وابستگی میں امتیاز کرتا ہے اور جو اسلام کو سب کے لیے کھلا مذہب قرار دیتا ہے خواہ وہ عرب ہو یا نہ ہو، عہد امیہ کی اہم ترین خصوصیت ہے۔ اس سفر کو روکنا ان خلفا کے بس میں نہیں تھا اور اس کا جاری رہنا بنو امیہ پر لحظہ بہ لحظہ کمزوری طاری ہونے کا مظہر تھا اور بالآخر ان کا یہی تصور مسلم روایت میں اس خاندان کے حصے میں آیا۔

مآخذ: اس سارے عہد سے متعلق مکمل کتابیات دینا ممکن نہیں ہے۔ بیان کردہ چند کتابیات اس مواد سے متعلق ہیں جو (Levi Della vida)، نے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، بار اول، میں امیہ، بنو کے عنوان سے چھپوایا ہے یا جو عام دستیاب ہے۔ مزید مکمل فہرست کے لیے قاری کو ذیل کی کتب کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

(الف) روایتی اسلامی ادب: معروف تاریخی کتب اور روایتی ادب کی کتابیں جو (۱) الطبری (مکمل انگریزی ترجمہ چھپ چکا ہے: *The History of at-Tabari*، ۳۹ جلدیں، Albany، نیو یارک)؛ (۲) الیعقوبی؛ (۳) الدینوری (ان کی جن دو کتابوں کا ذکر لیوی ڈیلا ویڈا (*Levi Della vida*) نے کیا ہے وہ جزوی طور پر چھپ گئی ہیں؛ اس کے علاوہ (۴) کتاب الاشراف مصنفہ البلاذری، اب عام دستیاب ہے: (ج ۱: طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ ج ۲: طبع عبدالعزیز الدوری، بیروت ۱۹۷۸ء؛ ج ۳ طبع ایم بی، المحمودی، بیروت ۱۹۷۴-۱۹۷۷ء؛ ج ۴، طبع M.Scholessinger، نظر ثانی اور شرح M.J.Kister، القدس ۱۹۷۱ء؛ ج ۴: طبع احسان عباس ویزبیڈن ۱۹۷۹ء؛ (ج ۴) طبع M.Scholessinger، القدس ۱۹۳۸ء؛ ج ۵ طبع S.D.Goitein القدس ۱۹۳۶ء؛ ج ۶: طبع خواجہ عطامنا القدس ۱۹۹۳ء)۔ خلافت الولید ثانی کے لیے دیکھیے (۵) D.Derenk: *Leben und Dichtung des*

فرابرگ ام Omaiyadenkplifen al-walid ibn yazid،
بریسکو ۱۹۷۴ء؛ امیر معاویہؓ کے بارے میں اطالوی ترجمہ کے
لیے دیکھیے: (۶) O.Pinto and G.Levi Della Vida: Il
Califfo Mu,awiya I Secondo il "Kitab Ansab al
Asraf"، روم ۱۹۳۸ء؛ (۷) العباسی: الاعلام بالحروب الواقعہ
فی صدر الاسلام، طبع شیخ احمد محمود فان(؟) ۱۹۸۷ء، دیگر
قابل ذکر متون میں سے جن میں (۸) الجہشیاری: کتاب
الوزراء والکتاب، طبع السقا قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۹) جاحظ: رسالہ
فی بنی امیہ فرانسیسی ترجمہ از Ch.Pellat: la "nabita" di
Djahiz، در ALEOV، الجزائر ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) مصعب الزبیری:
نسب قریش طبع E.Levi-Provencal، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۱۱)
الصفدی: کتاب امرائے دمشق طبع صلاح الدین المنجد، دمشق
۱۹۵۵ء؛ (۱۲): W.Caskel and G.Strenziok: Gamharat-
un-nasab: Das genealogische werk des Hisam
b.Muhammad al kalbi، دو جلدیں: لائیڈن ۱۹۶۶ء؛ (۱۳)
خلیفہ بن خیاط: تاریخ، ۲ جلدیں؛ طبع اے ذی العمری، نجف
۱۹۶۷ء؛ (۱۴) وہی مصنف: کتاب الطبقات، طبع اے ذی
العمری، بغداد ۱۹۶۷ء؛ (۱۵) ابن اعثم الکوفی: کتاب الفتوح
۸ جلدیں، حیدرآباد ۷۵-۱۹۶۸ء؛ (۱۶) المقریزی: النزاع
والتخاصم فیما بین امیہ و بنی ہاشم، انگریزی ترجمہ از
C.E.Bosworth؛ (۱۷) المقریزی: Book of Contentions
and strife، مانچسٹر ۱۹۸۰ء؛ (۱۸) الذہبی: تاریخ اسلام، طبع
التدمری، بیروت ۱۹۹۱ء؛ (۱۹) M Hinds: An Early Islamic
Family from Oman. Al awtabi's Account of the
Muhallabids، مانچسٹر ۱۹۹۱ء؛ (۲۰) ابن عساکر: تاریخ
مدینۃ الدمشق جس میں امیہ کی تاریخ سے متعلق کافی تفصیلی
مواد موجود ہے، ابھی تک نامکمل ہے لیکن اس کا متن فوٹو
گراف (۱۹ جلدیں دار عمان میں) دستیاب ہے۔ اس کے علاوہ
ابن منظور کی مختصر تاریخ لابن عساکر (دمشق ۱۹۸۹ء) بھی
دیکھی جا سکتی ہے۔

۲۔ مطالعہ متعلقہ اسلامی ادب: (۲۱) G.Rotter،
Abu-Zur'a Al-damasqi (ST.281/894) das problem
der fruhen arabischen Geschichts schreibung، در
wo، ج ۱۹ (۱۹۷۰ء)؛ (۲۲) U Sezgin: Abu Mihnaf Ein
beitrag zur Historiographie der umaiyadischenzeit
لائیڈن ۱۹۷۱ء؛ (۲۳) F.M.Donner: The Problem of
Early Arabic Historiography in Syria، در محمد عدنان
البخیت (مدیر)، Proceedings of the Second
Symposium on the History of Bilad al-sham،
عمان ۱۹۸۷ء؛ (۲۴) Ella Landau-Tasseron: Sayf
ibn 'umar in the Medieval and Modern
Scholarship، در اسلام، شمارہ ۶۵، ۶۷ (۱۹۹۰ء)؛
(۲۵) G.Condard: Abu'l Husain und Seins scriften
al Razi 347/958، سٹورٹ گرٹ، ۱۹۹۱ء؛ (۲۶) S Leder
The literary use of the Khabar: A basic form of
Historical Writing، در A. Cameron and
L I Conard (مدیران) The Byzantine and Early
Islamic Near East. Problems in the Literary
Source Material، پرنسٹن ۱۹۹۲ء؛ (۲۷) A.Noth (in
collaboration with L.I.conrad and tr.by A
M.Bonner source of The early Arabic historical
tradition: critical study، پرنسٹن ۱۹۹۴ء.
۳۔ دیگر مصادر: (۲۸) J.A.Walker: A catalogue of the
Arab-byzantine and post-reform Umaiyad coins،
لنڈن ۱۹۵۶ء؛ (۲۹) S.P Brock: Syriac sources for 7th
century History، در Byzantine and Modern Greek
Studies ۱۹۷۶ء؛ (۳۰) وہی مصنف: North Mesopotamia
in the late 7th century: Book xv of John bar

(۳۱) :۱۹۸۷ء JSAI در Penkay's Ris Molle
Syriac sources and the Umayyad :J.F.Healey
The :(مدیران) R. Schick و M. A Bakh.در period
Fourth International Conference on the History of
The :J.M Fiey (۳۲) :۱۹۸۹ء عمان ،Bilad Sham
(۳۳) :در کتاب مذکور ،Umayyads in Syriac Sources
The Coinage of Syria Under the :M.L Bates
LI (۳۴) :در کتاب مذکور، ص ۱۹۲ـ۵۰۷ء ،Umayyads
Theophanes and the Arabic Historical :Conrad
در ،Tradition indications of Intercultural
A (۳۵) :(۱۹۹۰ء) ۱۵ ،Byzantinsche Forschungen
The Seventh century in the West-syrian :Palmar
The :R. Hoyland(۳۶) ،۱۹۹۳ء لیور پول ،Chronices
:۱۹۹۶ء پرنسٹن ،Islam as other saw it
Das arabische Reich :J.Wellhausen (۳۷):جدید، ۳ٌ
The Arab (انگریزی ترجمہ) ۱۹۰۲ برلن ،and sein sturz
(۳۸) :۱۹۲۷ء کلکتہ ،Kingdom and its Fall
Studien Zur Omaijadengeschichte :C.H.Becker:
وہی مصنف (۳۹):(۱۹۰۰) ۵ شمارہ ،در ،Omer II.
Beitrage Zur Geschichte Agypeng unter dem
Islam :وہی مصنف (۴۰) ۱۹۰۳ء، سٹراسبرگ، ج ۲، ،Islam ii
Etudes :H.lammers (۴۱) :۱۹۲۳ء، لائپزگ ،studien
بیروت ،sur le regne du calife Omaiyade Mo'awia
Mo'awia II ou le dernier :وہی مصنف (۴۲) :۱۹۰۸ء
وہی (۴۳) (۱۹۱۲ ۱۱۹۲) in RSO,vii در des sofianids
مصنف: Le califat di Yazid ier، بیروت ۱۹۳۰:(۴۴) وہی
مصنف: Etudes sur le siecle des omayyades، بیروت
Il califato di Hisham studi :F.Gabriele (۴۵): ۹۳۰
(۴۶) :۱۹۳۵ء اسکندریہ ،di storia omayyade

Conversion and the Poll-tax in early :D.C.Dennett
H.A.R.Gibb (۴۷) :۱۹۵۰ء کیمبرج میا چوسٹس ،Islam
Arabica, در ،The Fiscal Recript of Umar II
La milieu basrien et la :Ch.Pellat (۴۸) :(۱۹۵۵)
Lecille de (۴۹) :۱۹۵۳ء پیرس ،formation de Gahiz
۵، SI، در Mucawiya au IIII Saicle de Lhegire
Ali and Mu'awiya in early ، وہی مصنف (۵۰) ،۱۹۵۶ء
R.Sellheim :(۵۱) ،۱۹۶۳ء کوپن ہیگن ،Arabic tradition
۱۹۷۰ء،ویزبیڈن ،Der Zeeite Burgerkrieg in islam :
The Abbasid :M.A.Shaban (۵۲):۱۹۹۳ کوپن ہیگن
وہی مصنف (۵۳) ،۱۹۷۰ء ج ۲: کیمبرج، :Revolution,
مذکور: Islamic History, A New Interpretation، کیمبرج
،The Umayyad caliphate:A.A.Dixon (۵۴) :۱۹۷۱
Zum verhaltnis :A.North (۵۵):۱۹۷۱ء لنڈن، ۶۵ـ۸۱،
von kalifaler zentralgewalt und provinzen in
umayyadischer zeit. Die 'sulh'-'Anwa'-Traditionen
۱۳ ،W ، in wi, xiv،در fur Agyplen und den Iraq.
Some remarks on the : وہی مصنف (۵۶) :(۱۹۷۳)
"Nationalization" of Conquered Land of the Time
Land tenure and ، in T.Khalidi،در of the Umayads,
بیروت ،Social Transformation in the Middle East.
Fruher Islam U.Haarman وہی مصنف (۵۷):۱۹۸۴ء
:۱۹۸۷ء میونخ ،Geschichte der arabischen welt (مدیر)
(۵۸) ابن عقیل، تاریخ خلافت بنی امیہ، بیروت ۱۹۷۵ء؛
Die Revolte des Ibn Al-Ash'ath رضوان سید، (۵۹)
W Ende: (۶۰) :۱۹۷۷ء، فرائبرگ ،und die Koranleser
Arabische Nation and Islamisce Geschichte.Die :
Umayyaden in Urteil arabischer Autoren des 20

Patricia Crone (۶۱)؛ ۱۹۷۷ء بیروت ،Fahrhunorets
(۶۲) ؛۱۹۷۷ء کیمبرج M.Cook and Hagarism,
مصنف (۶۳) وہی، ۱۹۸۰ء، on Horses کیمبرج :P.Crone
؛۱۹۸۰ء کیمبرج ،Romen Prowinceal and Islamic law:
Were the Qays and Yemen of the Umayyad : (۶۴)
ISL ، in Isl,xxi در ،Period Political Parties?
(۱۹۸۶) ،کیمبرج God's Caliph :M.Hinds (۶۵) (۱۹۹۳)
Die Umayyaden und der Zwerle:G.Rother ، (۶۶)
(۶۷) ؛۱۹۸۲ء ویزبیڈن ،(۶۸۰-۶۹۲) Burgerkrieg
یروشلم و ،Black Banners from the East'M.Sharon
Iraq after the :M.G Mcrony (۶۸) ؛۱۹۸۳ء لائیڈن
Hichem (۶۹) ؛۱۹۸۴ء پرنسٹن ،Muslim conquest
پیرس ،Al-Kufa naissance de la ville islamique:Djait
The Prophet and the age :H.Kennedy (۷۰) ؛۱۹۸۶
(۷۱) ؛۱۹۸۶ ، لندن ،of the Caliphate
لندن ،The First Dynasty of Islam:G.R.Hawling
(مدیران):M.A.Bakhit and R.Schick (۷۲) ؛۱۹۸۶
The Fourth International conference of the :
History of Bilad al-sham during the Umayyad
Les mawali :I.Hasson (۷۳) ؛۱۹۸۹ء عمان ،Period
dans L'armee musulmane sous les premiers
J.Raby (۷۴) ؛۱۹۹۱ ،۲۳ در JSAL ،umayyades. xiv
Bayt al-Maqdis abd :(مدیران) and J.Johns
(۷۵) ؛۱۹۹۲ء آکسفورڈ ،Al-Malik's jerusalm
Die Qudat Dimasq und der Madhab :G.conrad
۱۹۹۴ء بیروت ،al-Auzai.

(G.R. Hawting - ت محمد یحیٰی ثانی)

* * *

امیہ، بنو: (تعلیقہ) خلافت راشدہ کے بعد پہلا ⊗ عرب حکمران خاندان (دور حکومت ۴۱ تا ۱۳۲ھ/ ۶۶۱ء تا ۷۵۰ء)۔ یہاں اس خاندان کی سیاسی تاریخ، اس عہد کی دینی، سیاسی اور اصلاحی تحریکوں، اہم خصوصیات، کامیابیوں، ناکامیوں اور اسباب زوال کا ذکر کیا جائے گا۔

۱۔ سیاسی تاریخ: امیہ خاندانِ قریش کا ایک بڑا سردار تھا۔ اس کے بیٹے حرب کی اولاد میں سے حضرت امیر معاویہؓ بن ابو سفیان، یزید اور معاویہ ثانی بنو امیہ کے پہلے تین خلفا تھے۔ اس کے بیٹے عاص میں سے مروان بن الحکم سے لے کر مروان ثانی تک گیارہ خلفا ہوئے۔ اول الذکر گروہ کو سفیانی اور دوسرے کو مروانی کہا جاتا ہے۔ عرب معاشرہ قبائلی تھا اور بنو ہاشم اور بنو امیہ میں بعثت نبوی سے پہلے بھی باہمی مقابلے اور مخالفت کی فضا موجود تھی۔ عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے اوّلیں دور میں یہ مخالفت دبی رہی، لیکن حضرت عثمانؓ [رک باں] کی نرم مزاجی سے فائدہ اٹھا کر عبداللہ بن سبا اور دوسرے اسلام دشمن عناصر ان دونوں قبیلوں میں مخالفت کی آگ بھڑکانے میں کامیاب ہو گئے۔ امیر معاویہؓ [رک باں] حضرت عمرؓ [رک باں] کے زمانے سے شام کے گورنر تھے۔ خلیفہ ثالث حضرت عثمانؓ (اموی) کی شہادت کے بعد حضرت معاویہؓ نے حضرت علیؓ (ہاشمی) کی بیعت کرنے سے انکار کر دیا اور ان سے حضرت عثمانؓ کے قصاص کا مطالبہ کیا۔ اس پر فریقین میں جنگیں ہوئیں جو فیصلہ کن ثابت نہ ہوئیں تاہم حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد حضرت حسن بن علیؓ خلافت سے رضاکارانہ دستبردار ہو گئے اور یوں ان سے ایک معاہدے کے نتیجے میں حضرت معاویہؓ نے ۴۱ھ میں سارے مسلم علاقے کی حکومت سنبھالی۔ حضرت معاویہؓ زیرک، مدبر، حلیم، معاملہ فہم اور مدبر سیاستدان تھے۔ انہوں نے مضبوط گورنروں کے ذریعے کامیابی سے حکومت کی، محل بنائے، حاجب مقرر کیے،

بحری فوج بنائی، قسطنطنیہ پر حملہ کیا، افریقہ اور خراسان (موجودہ افغانستان) میں فتوحات حاصل کیں، بلکہ ان کا سپہ سالار مہلب بن ابی صفرۃ لاہور تک آپہنچا (البلاذری، فتوح البلدان، ص ۳۳۸)۔ انہوں نے ترغیب و ترہیب سے کام لے کر اپنے بیٹے یزید کی ولیعہدی کی بیعت لی اور اس طرح اسلام میں ملوکیت کی بنیاد رکھی، وہ خود تسلیم کرتے تھے کہ انا اول الملوک (تاریخ یعقوبی، ۲ : ۲۷۶)۔ یعنی میں پہلا بادشاہ ہوں۔ وہ صحابی رسولؐ تھے، ان سے کئی احادیث مروی ہیں اور وہ اپنے اعمال کی تاویل کرتے تھے۔

حضرت معاویہؓ نے تقریباً بیس سال حکومت کی اور جب ۶۰ھ میں ان کا انتقال ہوا تو یزید خلیفہ بنا۔ وہ شاعر، شکار کا رسیا اور لہو و لعب کا عادی تھا۔ بعض جلیل القدر صحابہ نے اس کی امارت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور حضرت حسین بن علیؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے تو باقاعدہ مزاحمت کی۔ کوفہ کے گورنر ابن زیاد نے حضرت حسینؓ سے زبردستی بیعت لینا چاہی اور انکار پر کربلا کے میدان میں انہیں مع خاندان شہید کر دیا۔ حجاز پر قابو پانے کے لیے اس نے فوج بھیجی جس نے مدینہ پر حملہ کر کے اہل شہر کو ذلیل و رسوا کیا۔ پھر اس فوج نے مکہ پر حملہ کیا اور کعبہ کا محاصرہ کر لیا جہاں ابن زبیرؓ پناہ لیے ہوئے تھے۔ اس اثنا میں یزید فوت ہو گیا اور فوج واپس چلی گئی۔ یزید کے بعد اس کے بیٹے معاویہ ثانی کی باری آئی، لیکن وہ بیمار تھا اور چالیس دن بعد فوت ہو گیا۔ اس نے کسی کو ولی عہد بنانے سے بھی انکار کر دیا اور معاملہ مسلمانوں پر چھوڑ دیا (الکندی، کتاب الولاۃ و القضاۃ، ص ۴۵)۔ اس سے معاشرے میں انتشار اور خانہ جنگی کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ حجاز پر حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حکومت قائم ہو گئی، جبکہ شام میں بنو امیہ کا زور تھا۔ پھر بڑے عرب قبیلے بھی تقسیم ہو گئے۔ بنو قیس نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا ساتھ دیا، جبکہ بنو کلب نے بنو امیہ کا۔ پھر بنو کلب میں بھی پھوٹ پڑ گئی اور ان میں سے بعض خالد بن یزید سے مل گئے اور بعض مروان بن الحکم سے۔ ایک موقع پر تو حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی خلافت سارے مسلم علاقوں پر قائم ہو گئی، لیکن پھر (ذوالقعدہ ۶۴ھ میں) مؤتمر الجابیہ میں بنو امیہ مروان بن الحکم پر متحد ہو گئے اور انہوں نے مرج راہط کے مقام پر حضرت ابن زبیرؓ کے لشکر کو فیصلہ کن شکست دے کر شام اور مصر پر قبضہ کر لیا۔ باقی علاقوں پر زبیریوں کی حکومت چند سال قائم رہی، لیکن رفتہ رفتہ بنو امیہ کے حامی زور پکڑتے گئے اور مروانی سلطنت کی راہ ہموار ہوتی گئی لیکن مروان صرف ۹ ماہ حکومت کر سکا اور (۶۵ھ) میں خالد بن یزید کی ماں نے جو یزید کی موت کے بعد مروان کے نکاح میں تھی اسے سوتے ہوئے قتل کر دیا (تاریخ الطبری، ۷: ۸۳)۔ مروان قرآن کا عمدہ قاری اور کثیر التلاوت تھا۔ اس نے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ جیسے جلیل القدر صحابہؓ سے کئی احادیث روایت کی ہیں۔

عبدالملک کے بعد اس کا بیٹا عبدالملک ۳۹ سال کی عمر میں خلیفہ بنا۔ وہ نہایت عالی حوصلہ، شجاع اور مدبر تھا۔ اس نے مضبوط والیوں (عراق و حجاز میں حجاج بن یوسف اور مصر میں اپنے بھائی عبدالعزیز) اور بہادر سپہ سالاروں (خراسان و ایران میں مہلب بن ابی صفرہ اور مغرب میں موسیٰ بن نصیر) کے ذریعے اپنے طاقتور دشمنوں (زبیریوں، خوارجیوں اور شیعوں) کو شکست دی اور ملک میں امن و امان بحال کیا۔ اس وقت تک مملکت اسلامی میں رومی سکے ہی رائج تھے۔ لیکن رومی بادشاہ کی اس دھمکی پر کہ وہ سکوں پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخانہ کلمات کندہ کروائے گا، عبدالملک نے رومی سکوں کا ملک میں داخلہ بند کر دیا اور خود سکے ڈھالنے کا کام شروع کروا دیا۔ اس طرح اس نے حکومتی ریکارڈ کو بھی عربی زبان میں منتقل

کرنے کا حکم دیا (گویا عربی کو سرکاری زبان قرار دیا)۔ اس نے تعمیر و ترقی کی طرف بھی توجہ دی اور قبۃ الصخرہ تعمیر کروایا۔ عبدالملک عالم و فاضل شخص تھا۔ اس نے مدینہ کے کبار علما سے تفسیر، حدیث اور فقہ کا علم حاصل کیا تھا، قرآن حکیم حضرت عثمانؓ بن عفان سے حفظ کیا اور جلیل القدر صحابہ (جیسے حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابو سعید الخدریؓ اور حضرت جابر بن عبداللہؓ وغیرہ) سے حدیث کی روایت کی (ابن سعد: طبقات، ۵: ۱۷۳)۔ ۶۳ھ میں حضرت زید بن ثابتؓ کے بعد مدینہ کا قاضی مقرر ہوا۔ وہ فصیح اللسان، ادیب اور نقد رس نقاد تھا۔ اہل ادب کے ساتھ اس کی مجالست کی روداد یں اور اس کی خطابت کے نمونے کتب ادب میں اب بھی ملتے ہیں (دیکھیے مثلاً العقد الفرید ۱: ۲۸۸)

جب عبدالملک ۸۶ھ میں فوت ہوا تو اس کے بیٹے ولید نے اس کی جگہ لی۔ ولید کا عہد حکومت اسلامی فتوحات اور ترقیاتی و فلاحی کاموں کے لحاظ سے سب سے بڑھ گیا۔ اس کے نامور جرنیلوں میں سے قتیبہ بن مسلم نے افغانستان سے آگے بڑھ کر موجودہ وسط ایشیائی ریاستوں کا علاقہ بخارا، سمرقند، کاشغر اور خیوہ فتح کیا اور چین کی سرحد پر جا پہنچا جس کے بادشاہ نے جزیہ دے کر اطاعت قبول کر لی۔ محمد بن قاسم سندھ کو فتح کرتا ہوا ملتان تک آپہنچا اور اگر اسے واپس نہ بلا لیا جاتا تو وہ یقیناً مزید علاقے فتح کر لیتا۔ اسی طرح موسیٰ بن نصیر اور طارق بن زیاد نے اسپین اور پرتگال کا علاقہ فتح کر لیا اور مغرب اقصیٰ کے اکثر علاقوں کے لوگوں نے اسلام قبول کر لیا۔ ولید کے بھائی مسلمہ نے رومیوں پر مسلسل یلغار جاری رکھی اور ان سے کئی علاقے چھین لیے۔ مسلم بحری بیڑے نے بحر اوقیانوس میں جزائر بیارک پر قبضہ کر لیا۔ ولید کو تعمیراتی کاموں سے بہت دلچسپی تھی اس نے مسجد نبوی کی توسیع کی اور اسے از سر نو تعمیر کیا۔ دمشق کی جامع اموی ابھی تک اس کی یادگار ہے۔ اس نے سڑکیں بنوائیں اور راستوں پر کنویں کھدوائے، مسافروں کے لیے مہمان خانے اور مریضوں کے لیے شفا خانے بنوائے۔ علماء و فقہا کے وظیفے مقرر کیے، یتیموں کی تعلیم و تربیت کا انتظام کیا، معذوروں کے بھیک مانگنے پر پابندی لگائی اور بیت المال سے ان کے لیے وظیفے مقرر کیے۔ اس نے ہر معذور اور نابینا کے لیے ایک خدمت گار حکومت کی طرف سے مہیا کیا۔ ذاتی طور پر وہ مذہبی زندگی گزارتا تھا، تین دن میں قرآن ختم کرتا، ہر پیر اور جمعہ کو روزہ رکھتا، قرآن حفظ کرنے والے کو عطیات سے نوازتا اور رمضان میں مسجدوں میں افطار کا اہتمام کرواتا تھا

ولید کے بعد اس کا بھائی سلیمان سریر آرائے خلافت ہوا جو نیک خو ہونے کے ساتھ متلون مزاج اور غیر متوازن شخصیت رکھتا تھا، چنانچہ اس نے جہاں اپنے بھائیوں اور بیٹوں کو چھوڑ کر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ جیسے شخص کو ولی عہد نامزد کرنے کا عمدہ اور دلیرانہ کام کیا، وہیں وہ قتیبہ بن مسلم، محمد بن قاسم اور موسیٰ بن نصیر جیسے سپہ سالاروں کی معزولی اور تعذیب کا سبب بھی بنا، بلکہ اول الذکر دو کی موت بھی اسی کی پالیسیوں کا شاخسانہ تھی۔ اس کے عہد میں فسق و فجور کو بھی ترقی ہوئی، کیونکہ وہ خود اچھے کھانوں اور عیش و عشرت رسیا تھا۔ اس کے عہد میں قسطنطنیہ پر ایک بڑا حملہ کیا گیا جس میں مسلمانوں کو بہت نقصان اٹھانا پڑا۔ سلیمان صرف اڑھائی سال برسر اقتدار رہا اور اس کے بعد خلافت حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے حصے میں آئی۔ انہوں نے اس انداز سے حکومت کی کہ لوگ عام طور انہیں کو پانچویں خلیفہ راشد کے لقب سے پکارتے ہیں۔ انہوں نے خلافت کو شوریٰ کی طرف لوٹایا (اگرچہ اپنے بعد اس کے تسلسل کا انتظام نہ کر سکے کیونکہ سلیمان نے اسے عبدالملک کے دباؤ کے پیش نظر انہیں ولی عہد نامزد کرنے کے ساتھ ہی اپنے بھائی یزید (ثانی) کو ولی عہد دوم نامزد

کر دیا تھا اور خود وہ اس کے لیے کوئی منصوبہ بندی اس لیے نہ کر سکے کہ انھیں محض دو سال پانچ ماہ بعد ۳۹ سال کی عمر میں زہر دے کر اچانک مروا دیا گیا)۔ انھوں نے بیت المال کو مسلمانوں کی ملکیت بنا دیا۔ شاہی خاندان کو عصبیت میں دوسروں کے برابر کر دیا اور جو عطیات ناجائز طور پر ان کو دیے گئے تھے وہ ان سے بالجبر واپس لے کر داخل بیت المال کیے۔ نو مسلموں سے جزیہ لینا بند کر دیا، ظالمانہ ٹیکس معاف کر دیے، اشاعت اسلام کے لیے ترغیبات دیں اور لوگ اس کثرت سے مسلمان ہوئے کہ بیت المال کی آمدنی کم ہو گئی۔ جس پر والی مصر نے توجہ دلائی تو اسے ڈانٹتے ہوئے تاریخی جملہ کہا کہ "نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہادی بنا کر بھیجے گئے تھے جابی (ٹیکس کلکٹر) نہیں" (طبقات ابن سعد ۵:۲۵۸)۔ انھوں نے ظالم اور جابر والیوں کو ہٹا دیا۔ قانون و انصاف کو طاقت ور بنایا اور غیر مسلموں کے حقوق کا تحفظ کیا۔ مسلمانوں میں بڑھتی ہوئی بد اخلاقی کے خلاف بند باندھنے کی کوشش کی۔ شراب کی خرید و فروخت بند کر دی۔ عورتوں کو حماموں میں جانے سے منع کر دیا۔ انھوں نے رفاہی کاموں کی طرف بھی توجہ دی۔ سرائیں بنوائیں، معذوروں کی مکمل فہرستیں بنوا کر ان کی مستقل تنخواہیں مقرر کیں۔ بچوں کے لیے بھی وظیفہ مقرر کیا (ابن الجوزی: سیرۃ عمر بن عبدالعزیز، ص ۱۰۲ ببعد)۔

ان کے بعد یزید (ثانی) بن عبدالملک رجب ۱۰۱ھ میں خلیفہ بنا جو لہو و لعب کا رسیا تھا۔ وہ زیادہ وقت اپنی دو باندیوں حبابہ اور سلامہ کے ساتھ گزارتا تھا۔ اول الذکر جب بیمار پڑی تو وہ کار خلافت چھوڑ کر اس کی تیمارداری میں لگا رہا اور جب وہ مر گئی تو اس کی میت کے پاس سے ہٹتا نہ تھا۔ کئی دن بعد اس کے دفن کی اجازت دی اور اس کے غم میں خود بھی چند دن بعد انتقال کر گیا۔ یزید ثانی نے چار سال حکومت کی۔ اس کے بعد اس کا بھائی ہشام خلیفہ بنا جو بیدار مغز، صاحب کردار، کفایت شعار اور اچھا منتظم تھا اس نے بیس سال حکومت کی اور مملکت کو استحکام بخشا۔ اس نے نہ صرف شورشوں اور بغاوتوں کو کامیابی سے فرو کیا بلکہ فتوحات کا دائرہ بھی بڑھایا۔ اس کے عہد میں وسطی ایشیا میں نصر بن سیار اور مروان بن عبدالملک نے سلطنت خزر کے رومی حکمرانوں کو پیچھے دھکیل دیا۔ والی اندلس عبدالرحمن جنوبی اور مغربی فرانس کو فتح کرتا ہوا پیرس کے قریب جا پہنچا، لیکن یورپ کی متحدہ فوج سے جیت نہ سکا۔ سندھ کے گورنر جنید نے ایک طرف کشمیر تک کا وہ علاقہ فتح کر لیا جو اس وقت پاکستان کہلاتا ہے تو دوسری طرف گجرات، بھڑوچ، مارواڑ، اجین فتح کر لیے (لیکن بعد میں ان پر قبضہ برقرار نہ رہ سکا)۔ شمالی افریقہ میں وہ علاقے فتح کیے گئے جو آج کل سینی گال اور مالی کہلاتے ہیں (ابن اثیر، ۵:۷۰)

ہشام کا جانشین ولید ثانی (بن یزید بن عبدالملک) بنا جو نااہل اور عیاش حکمران تھا اور متضاد طبیعت کا مالک تھا جو عیش و عشرت کے ساتھ نمازیں بھی باقاعدگی سے پڑھتا تھا۔ اس کی نااہلی کی وجہ سے عربوں میں قبائلی عصبیت نے زور پکڑا۔ اس کی حرکتوں سے تنگ آ کر اہل خاندان اور اعیان سلطنت نے اسے قتل کر دیا۔ ولید ثانی نے سال بھر حکومت کی۔ اس کے قتل کے بعد ۱۲۶ھ میں یزید ثالث خلیفہ بنا، وہ عابد و زاہد تھا اور سلطنت کو اسلامی رخ دینا چاہتا تھا، لیکن سلطنت غیر مستحکم ہو چکی تھی اور حکمران خاندان میں چپقلشوں اور سازشوں کا زور تھا چنانچہ تخت کے کئی دعویدار اٹھ کھڑے ہوئے اور وہ بمشکل چھ ماہ نکال سکا۔ اس کی جگہ اس کے بھائی ابراہیم بن ولید نے لی، لیکن چند ماہ کے اندر اس کا حریف مروان ثانی (بن محمد) اسے قتل کر کے خود خلیفہ بن بیٹھا، لیکن حالات اتنے خراب ہو چکے تھے کہ وہ انھیں قابو میں نہ کر سکا۔ قبائلی عصبیت، حکمران

خاندان میں خانہ جنگی اور سب سے بڑھ کر شیعوں اور عباسیوں کی حکومت مخالف تحریک جو اب اتنی طاقتور ہو چکی تھی کہ اس نے (۱۳۲ھ) میں مروان کو فیصلہ کن شکست دی اسے مہلت نہ دی اور یوں اقتدار عباسیوں کے پاس چلا گیا (یعقوبی، ۲: ۳۱۵ ببعد).

۲۔ عہد بنو امیہ کی دینی اور سیاسی تحریکیں: ہم یہاں اس عہد کی سیاسی تحریکوں (خوارج، شیعہ، زبیری اور عباسی) اور تین دینی تحریکوں (مرجئہ، معتزلہ اور اصلاحی تحریک) کا مختصر ذکر کریں گے.

خوارج: حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان جنگ صفین میں تحکیم قبول کرنے پر حضرت علیؓ کے حامیوں کا ایک گروہ ان سے الگ ہو گیا۔ جمہور سے خارج ہونے کی بنا پر لوگ انہیں خارجی (جمع خوارج) کہنے لگے۔ یہ گروہ حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ اور ان کے متبعین عامۃ الناس کو کافر و مرتد اور ان کے خون کو مباح سمجھتا تھا۔ اس انتہا پسند گروہ نے نہ صرف حضرت علیؓ سے جنگ کی بلکہ پورے عہد بنو امیہ میں اموی خلفا کو سکھ کا سانس نہیں لینے دیا اور مسلسل بغاوتیں کرتے رہے یہاں تک کہ آخری اموی خلیفہ مروان ثانی نے ان کی بیخ کنی کی۔ عارضی طور پر کچھ شہروں پر قبضہ کرنے کے علاوہ یہ خود تو کوئی بڑا سیاسی فائدہ نہ اٹھا سکے، البتہ ان کی جدوجہد نے بالواسطہ طور پر حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کی جنگ میں امویوں کو جیتنے کا موقع دیا اور عہد اموی کے آخر میں عباسیوں کو۔ تحکیم کے بعد انہوں نے عراق میں حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ اور مصر میں حضرت عمروؓ بن العاص کو بیک وقت قتل کرنے کا منصوبہ بنایا۔ حضرت معاویہؓ حملے میں زخمی ہوئے، حضرت عمروؓ کی بیماری کی وجہ سے ان کی جگہ دوسرا آدمی مارا گیا اور حضرت علیؓ شہید ہو گئے.

خوارج اپنے عقائد میں پختہ، روزمرہ زندگی میں متقی اور لڑائی میں شجاع تھے اور اللہ کی راہ میں موت کو اعزاز سمجھتے تھے۔ شروع میں ان کا اختلاف سیاسی تھا جو بعد میں دینی رخ بھی اختیار کر گیا۔ وہ خلافت کو عامۃ المسلمین کا حق سمجھتے تھے، گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر قرار دیتے تھے اور اپنے مخالفین کو مباح الدم سمجھتے تھے۔ وہ خود بھی متحد نہ تھے اور ان کے کئی فرقے تھے (مثلاً ازارق، نجدیہ، صفریہ، اباضیہ وغیرہ) جن کے خیالات ایک دوسرے سے مختلف تھے۔ (خوارج کے تاریخی مطالعے کے لیے دیکھیے (۱) الشہرستانی: الملل والنحل (اردو ترجمہ محسن صدیقی ص ۱۷۴ ببعد؛ (۲) البغدادی: الفرق بین الفرق، ص ۱۳ ببعد؛ (۳) المسعودی، مروج الذھب، ۱: ۲۹۱ ببعد، (۴) الطبری، تاریخ الامم و الملوک ۱۱۹/۹ ببعد؛ (۵) نیز دیکھیے (آ بذیل مادہ).

شیعہ: (لفظی معنی حامی اور مددگار) ابتدا میں شیعان علی کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی، لیکن کثرت استعمال سے اضافت محذوف ہو گئی اور محض شیعہ کا لفظ اس گروہ کے لیے استعمال ہونے لگا جو امامت کو خاندان علی میں محدود سمجھتا ہے اور اب اہل سنت کے مقابلے میں ایک مستقل فقہی اور کلامی مسلک رکھتا ہے۔ [مشہور قول کی رو سے] تشیع کی بنیاد ابن سبا نے رکھی اور حضرت علیؓ کے عہد میں ان کی نبوت اور الوہیت کا چرچا کرنے لگا۔ حضرت علیؓ تک جب یہ ہفوات پہنچیں تو انہوں نے اس فتنے کو روکنے کے لیے ان میں سے بعض کو زندہ جلانے کا حکم دیا اور ابن سبا کو جلا وطن کر دیا (ابن حزم، الملل والنحل، ۴: ۱۸۶)۔ حضرت علیؓ کی شہادت اور حضرت حسنؓ کی خلافت سے دستبرداری کے بعد اموی حکومت کے استحکام اور حضرت معاویہؓ کے حلم و تدبر کی وجہ سے شیعہ حضرات دبے رہے، صرف حجر بن عدی اور ان کے ساتھی حکومت مخالف سرگرمیوں کی وجہ سے قتل ہوئے۔ امیر معاویہؓ کی وفات کے بعد حضرت عبداللہؓ بن زبیرؓ اور حضرت حسینؓ بن علیؓ نے

ان کے نامزد کردہ ولیعہد اور بیٹے یزید کی بیعت کرنے سے انکار کر دیا۔ یزید کے مقرر کردہ والی کوفہ عبیداللہ بن زیاد نے حضرت حسینؓ اور ان ساتھیوں کو کربلا میں گھیر کر شہید کر دیا۔ پھر ایک دوسرے لشکر نے مدینہ کو تاراج کیا اور مکہ پر حملہ کر کے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا گھیراؤ کر لیا۔ ان واقعات نے مسلمانوں میں بنو امیہ کے خلاف شدید نفرت کو جنم دیا۔ شیعان علی نے چونکہ واقعہ کربلا کے موقع پر حضرت حسینؓ کا ساتھ نہیں دیا تھا اس لیے اب انہیں پچھتاوے نے آگھیرا اور وہ متحد ہو کر حضرت حسینؓ کا بدلہ لینے کے لیے اموی حکمران مروان بن الحکم سے ۶۵ھ میں بھڑ گئے (یہ لوگ توابون یعنی توبہ کرنے والے کہلاتے تھے) لیکن شکست کھائی ۔ پھر مختار الثقفی اسی ٹولے گروہ کر اٹھا، لیکن ابتدائی کامیابیوں کے بعد مارا گیا۔ اس کی تحریک نے کیسانیہ کو جنم دیا جو اپنے معتقدات فاسدہ میں السبائیہ سے بھی بڑھ گئی (دیکھیے الشہرستانی: ۱۹۶)۔ البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ واقعہ کربلا نے اہل تشیع کو متحد کر دیا خصوصاً ایرانی موالیوں میں اس کے اثرات بڑے گہرے اور دور رس تھے ۔ ہشام بن عبدالملک کے عہد میں زید بن علی زین العابدین نے خروج کیا اور مارے گئے (شیعہ فرقہ زیدیہ انہی سے منسوب ہے)۔ تاہم شیعہ امامیہ (اثنا عشریہ) کے چھٹے امام حضرت جعفر صادق نے سیاست میں پڑے بغیر علمی و فکری کام کیا اور شیعہ مسلک کو فقہی و کلامی بنیادیں مہیا کیں (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے (بذیل مادہ)

زبیری: حضرت زبیرؓ بن العوام حواری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے پھوپھی زاد بھائی سے منسوب سیاسی گروہ جن کے بیٹے حضرت عبداللہؓ نے یزید بن معاویہ کے انتقال کے بعد خلافت کا دعویٰ کیا اور تقریباً ۹ سال تک (۶۴ تا ۷۳ھ) اسلامی مملکت پر مکمل طور پر، یا مملکت اسلامیہ کے کچھ علاقوں پر حکومت کی۔ وہ متقی، شجاع اور با صلاحیت تھے چنانچہ حضرت عثمانؓ نے انہیں کو مقر خلافت کا ناظم مقرر کیا اور حضرت معاویہؓ کے ساتھ نزاع کے دنوں میں حضرت عائشہؓ نے (جو ان کی خالہ تھیں) مشورہ دیا کہ لوگوں کو نماز وہی پڑھائیں (تاریخ ابن الاثیر، ۸۸/۴)۔ حضرت معاویہؓ کے عہد تک وہ خاموش رہے لیکن جب انہوں نے یزید کی ولیعہدی کی بیعت لینا چاہی تو انہوں نے اس کی مخالفت کی ۔ یزید جب تخت سلطنت پر بیٹھا تو وہ بیعت کرنے کی بجائے مکہ چلے گئے جہاں انہوں نے لوگوں سے خفیہ بیعت لینا شروع کی۔ کربلا میں حضرت حسینؓ کی شہادت کے بعد انہوں نے اپنی خلافت کا اعلان کر دیا اور ان کے حامی اہل مدینہ نے اموی گورنر کو نکال باہر کیا۔ یزید کی فوج نے مدینہ تاراج کیا اور مکہ میں ان کا محاصرہ کر لیا، لیکن یزید کی وفات کی وجہ سے اموی لشکر واپس چلا گیا۔ معاویہ بن یزید کے اقتدار سنبھالنے سے انکار پر ملک میں طوائف الملوکی پھیل گئی ۔ عام لوگ خلافت کے ملوکیت میں بدلنے، واقعہ کربلا، حرہ اور اموی گورنروں کے ظلم سے تنگ تھے لہٰذا جلد ہی حجاز، یمن اور عراق ان کے مطیع ہوگئے۔ بعد میں اہل مصر نے بھی آپ کی اطاعت کر لی البتہ شام میں امیوں کا اثر قوی تر تھا (العقد الفرید: ۱۴۵/۳).

بدقسمتی سے ابن الزبیرؓ کو بیک وقت خوارج، شیعہ اور بنو امیہ سے لڑنا پڑا۔ جب ان کے بھائی مصعب اور ان کے دوسرے سالار مختار الثقفی اور خوارج سے لڑ رہے تھے تو عبدالملک تماشا دیکھتا رہا اور جب زبیریوں کے تھکے ہارے فوجی ان سے فارغ ہوئے تو اس نے ان پر حلہ بول دیا اور انہیں شکست فاش دی، جبکہ اس سے پیشتر وہ ان کے بڑے بڑے کمانڈروں کو خطیر عطایا اور عہدوں کا لالچ دے کر توڑ چکا تھا ۔ اس طرح عراق سے زبیریوں کا صفایا ہو گیا اور پھر بتدریج دوسرے علاقوں سے بھی ان کا اقتدار صرف حجاز تک باقی رہ گیا ۔ عبدالملک نے حجاج بن یوسف الثقفی کو

زبردست فوج دے کر حجاز بھیجا، جس نے دوسرے شہروں کو فتح کرنے کے بعد مکہ مکرمہ کا محاصرہ کر لیا جہاں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ پناہ لیے ہوئے تھے، اور اس نے وہاں شدید سنگ باری کی۔ جمادی الآخرہ (۷۳ھ) میں وہ اپنے چند ساتھیوں سمیت مردانہ وار لڑتے ہوئے شہید ہو گئے جبکہ اکثریت حجاج کے دباؤ اور ترغیب کے زیر اثر ان کا ساتھ چھوڑ چکی تھی (الطبری: تاریخ، ۷:۱۸۸)۔ زبیریوں کی شکست کے اسباب کئی ایک تھے: حجاز کو مرکز بنانے پر اصرار (یہاں تک کہ حضرت عبداللہؓ نے بعض گورنروں کے اصرار کے باوجود حجاز سے باہر جانے سے انکار کر دیا)، امویوں کی داد و دہش اور عطایا نیز ان کی سازشوں اور منصوبوں کا توڑ نہ کر سکنا، سادات بنو ہاشم کے ساتھ بد سلوکی، بیک وقت تین دشمنوں سے مقابلہ کرنا وغیرہ، نیز کعبے کی تعمیر نو اور اس میں اضافے کو بھی امویوں نے بدعت قرار دے کر لوگوں کو ابن زبیر کے خلاف مشتعل کیا۔

عباسی تحریک: (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب سے منسوب)۔ بنو امیہ کے مقابلے میں بنو ہاشم، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان میں سے ہونے کی وجہ سے، خود کو خلافت کا زیادہ حق دار سمجھتے تھے۔ ان میں دو گروہ ہو گئے تھے ایک وہ جو حضرت علیؓ اور ان کی اولاد کو خلافت کا حق دار سمجھتا تھا اور دوسرا حضرت عباسؓ کی اولاد کو۔

امامت و خلافت کا سادات سے عباسیوں کو منتقل ہونا ایک تاریخی حادثہ ہے (اگرچہ اس کے دوسرے سنجیدہ اسباب بھی ہیں) جس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت حسینؓ کی شہادت کے بعد شیعان علیؓ نے منصب امامت ان کے بیٹے زین العابدین کو پیش کیا، جنہوں نے اسے قبول کرنے سے معذرت کر لی، چنانچہ انہوں نے حضرت علیؓ کے غیر فاطمی فرزند محمد بن حنفیہ (م ۸۱ھ) کو امام بنا لیا۔ اس طرح امامت اہل بیت نبوی سے علویوں کو منتقل ہو گئی۔ ان کے بعد ان کے بیٹے ابو ہاشم عبداللہ جانشین ہوئے جن کی دعوت ایران میں خفیہ انداز میں پھیلتی رہی۔ ۱۰۰ھ میں جب ان کا انتقال ہوا تو ان کے خاندان کا کوئی شخص پاس نہ تھا۔ اتفاق سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پوتے محمد بن علی وہاں موجود تھے چنانچہ ابو ہاشم نے ان کو اپنا جانشین نامزد کر دیا، یوں امامت علویوں سے عباسیوں کو منتقل ہو گئی (ثروت صولت: ملت اسلامیہ کی مختصر تاریخ، ۱:۱۵۸)۔

بنو ہاشم کی دعوت حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے لے کر ہشام کے عہد تک خفیہ رہی اور عراق و خراسان کے بڑے حصے میں پھیل گئی۔ ۱۲۶ھ میں محمد بن علی کا انتقال ہوا تو ان کے لڑکے ابراہیم ان کے جانشین ہوئے۔ مروان کے عہد میں اس سازش کا انکشاف ہوا تو اس نے ابراہیم کو قتل کروا دیا۔ اس دوران میں ایرانی سردار ابو مسلم خراسانی عباسی تحریک میں شامل ہو گیا۔ وہ بڑا متعصب، ظالم اور سفاک شخص تھا، لیکن زبردست تنظیمی صلاحیت رکھتا تھا۔ اس نے عربوں کو آپس میں لڑایا، ایرانیوں کو عربوں کے خلاف مشتعل کیا اور خراسان میں بغاوت کر کے اموی گورنر کو شکست سے دوچار کیا۔ پھر بنو ہاشم کے یہ حامی ماوراء النہر اور ایران پر قبضہ کر کے عراق میں داخل ہو گئے جہاں آخری اموی حکمران مروان بن محمد نے دریائے زاب کے کنارے ان کا مقابلہ کیا، لیکن شکست کھائی اور فرار ہونے کے بعد پکڑا اور مارا گیا۔ معمولی مزاحمت کے بعد دمشق پر بھی عباسیوں کا قبضہ ہو گیا۔ یوں اموی اقتدار کا سورج غروب ہوا اور عباسی برسر اقتدار آ گئے (یعقوبی ۲: ۳۱۵ ببعد)۔

اب ہم اس عہد کی بعض اہم دینی تحریکوں کا ذکر کریں گے:

مرجئہ: پہلی صدی ہجری کے نصف ثانی کی ایک دینی تحریک جو شیعہ اور خارجیوں کے انتہا پسندانہ نظریات کے ردعمل اور غالباً مسیحی نظریات سے تاثر کی وجہ سے ابھری

اور جس کے سیاسی مقاصد نہایت واضح تھے۔ اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں دو آراء ہیں۔ ایک تو یہ کہ مرجئہ کا مصدر ہے ارجا یرجی ارجاءً، بمعنی موخر و ملتوی کرنا (لغوی بحث کے لیے دیکھیے لسان العرب بذیل مادہ رجا)۔ اس لحاظ سے کہ یہ لوگ ایمان کو مقدم اور عمل کو اس سے مؤخر کرتے اور اس کا جزو نہیں سمجھتے تھے اور ان کا یہ خیال تھا کہ ایمان کے ہوتے ہوئے اعمال کی کوتاہیوں (معاصی) سے نہ تو ایمان زائل ہوتا ہے اور نہ دنیا میں ان پر جزا مرتب ہوتی ہے کیونکہ اس کا فیصلہ تو اللہ تعالٰی قیامت کے روز کریں گے، گویا ان پر فیصلہ قیامت تک مؤخر و ملتوی ہے (عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، ص۱۹) دوسرے یہ کہ اس کے معنی توقع اور امید کے ہیں یعنی چونکہ اللہ تعالٰی تواب اور غفور رحیم ہے۔ اس لیے وہ گناہ معاف فرما دے گا اور بقائے ایمان کی وجہ سے انسان جنت میں جائے گا۔ اس کے لیے سورۂ توبہ کی آیت ۱۰۶ سے بھی استشہاد کیا جاتا ہے۔ مستشرقین اکثر اس دوسرے نقطہ نظر کی تائید کرتے ہیں (دیکھیے مثلاً نکلسن، Literary History of the Arabs، ص ۲۲۱)۔

بعض مرجئہ ردّعمل کا شکار ہو کر انتہا پسندی کی راہ پر جا نکلے۔ چنانچہ جہم بن صفوان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کہتا تھا کہ ایمان کا تعلق دل سے ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص دل سے مسلمان ہے تو اسے کافر نہیں کہا جائے گا، خواہ وہ زبان سے کفریہ کلمات ادا کرے یا بتوں کی پوجا کرے یا یہودیوں اور عیسائیوں کے ساتھ مل کر رہے (ابن حزم، الفصل، ۴:۲۰۴)۔ (یہ بات ذہن میں رہے کہ بنو امیہ کے عہد کا کوئی تحریری ریکارڈ ہم تک نہیں پہنچا، لہٰذا ہم مجبور ہیں کہ مابعد [خصوصاً عہد عباسی میں] ان کے حوالے سے جو کچھ لکھا گیا ہے، اس پر اعتماد کریں) اہل سنت بھی چونکہ مرتکب کبیرہ کو کافر نہیں کہتے اس لیے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہوئی اور انہوں نے امام ابوحنیفہؒ اور بعض دوسرے علما کو بھی مرجئہ کہا ہے ورنہ مرجئہ کی انتہا پسندی اہل سنت سے بہت دور ہے۔

مرجئہ کے موقف کا سیاسی نتیجہ یہ تھا کہ وہ بنو امیہ کی غیر مشروط حمایت کرتے تھے۔ خوارج چونکہ مرتکب کبیرہ کو کافر سمجھتے تھے، لہٰذا وہ خلفا کو مرتکب کبیرہ قرار دے کر خلافت کے لیے نااہل بلکہ واجب القتل قرار دیتے تھے، مرجئہ کا رویہ ان کے بالکل برعکس تھا (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے لا بذیل مادہ)۔

معتزلہ: عہد اموی میں ابھرنے والی ایک دینی تحریک جس کے اثرات سیاست پر بھی پڑے۔ اعتزال کے لفظی معنی الگ ہو جانے کے ہیں۔ اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ حضرت امام حسن بصریؒ (م ۱۱۰ھ) کا ایک شاگرد واصل بن عطاء (م ۱۳۱ھ) اس بنیاد پر اپنے استاد سے الگ ہو گیا کہ وہ مرتکب کبائر کو خوارج کی طرح نہ تو کافر قرار دیتا تھا اور نہ مرجئہ کی طرح یہ سمجھتا تھا کہ اس سے ایمان پر کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ اس کی رائے میں یہ کفر اور ایمان کے بین بین حالت تھی۔ (المنزلة بین المنزلتین) اس پر امام صاحب نے کسی کے استفسار پر واصل کے بارے میں کہا کہ هذا الرجل "اعتزل عنا" یعنی یہ شخص ہم سے الگ ہو گیا ہے، چنانچہ لوگ ان کو معتزلہ کہنے لگے (البغدادی: الفرق، ص ۹۷،۹۸)

معتزلہ کے بنیادی اصول پانچ ہیں: التوحید، العدل، الوعید، القول بالمنزلة بین المنزلتین اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔ یہ ایک عقلی تحریک تھی جس نے نقل اور عقل کے مابین تطابق اور توافق کی کوشش کی۔ اس کا منبع عراق تھا جو سامی اور فارسی النسل لوگوں کا مخلوط [علاقہ] تھا اور بعد میں عالم اسلام کا علمی مرکز اور دارالخلافہ بنا۔ اس تحریک کے ابھرنے کے اہم اسباب یہ تھے: یونانی علوم و

فنون کا ترجمہ اور ان کی اشاعت۔ غیر مسلموں سے روز افزوں ربط و اختلاط اور مشاجرات صحابہ پر اختلافات۔ قدریہ نے جبر و قدر کی جس عقلی بحث کا آغاز کیا تھا معتزلہ نے اس کو آگے بڑھاتے ہوے سارے دینی و عصری مسائل کا عقل و دانش کی روشنی میں جائزہ لینے کا مسلک اختیار کر لیا (مروج الذھب ۲:۱۹۰ببعد)۔

اعتزال (معتزلہ) اصلاً ایک دینی تحریک تھی، لیکن رفتہ رفتہ اس نے سیاسی مباحث کے بارے میں بھی آراء قائم کر لیں، مثلاً امامت اور اس کی شرائط کے حوالے سے ان کا کہنا تھا کہ امام کا اختیار امت کا حق ہے اور اس کا نص یا نسل سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کی یہ رائے خوارج کے قریب تھی، لیکن الٰہیات، خصوصاً توحید اور عدل کے حوالے سے وہ اہل تشیع کے زیادہ قریب تھے۔ ان کے اس رویے نے کہ انھوں نے اپنے عقائد کو حکومتی طاقت سے نافذ کروانے کی کوشش کی، خصوصاً مامون اور معتصم کے زمانے میں، اور حدیث و فقہ کے جلیل القدر ائمہ کو ظلم و تعذیب سے گزرنا پڑا، عوام الناس کو ان سے متنفر کر دیا اور ان کی آراء مسلم معاشرے میں جڑ نہ پکڑ سکیں (تفصیل کے لیے دیکھیے آآآ بذیل مادہ)۔

اصلاحی تحریک: اس عہد میں دین سے دوری، اخلاقی اور معاشرتی کمزوریوں اور لہو ولعب کے رجحان نے تقویت پکڑنا شروع کر دی تھی جس کے کئی اسباب تھے، مثلاً جہاد کی وجہ سے برق رفتار فتوحات، لیکن نو مسلموں کی تربیت کا خاطر خواہ انتظام نہ ہونا، مال و دولت کی کثرت اور پر تعیش زندگی، غیر مسلموں سے اختلاط اور خلافت کو ملوکیت میں بدلنے کے برے اثرات، جیسے بیت المال کا غلط استعمال، حکام میں جواب دہی کے احساس کا خاتمہ، حکمرانوں اور والیوں کا ظلم وجور، بعض خلفا اور امرا کی لہو و لعب کی سرپرستی وغیرہ۔ ان وجوہ سے انحراف پسند طبیعتوں نے کھل کھیلنا شروع کر دیا تھا اگرچہ ابتداے عہد بنو امیہ میں بعض جلیل القدر تابعین (جیسے حضرت علی زین العابدینؒ، سالم بن عبداللہ بن عمرؒ، قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ، سعید بن مسیبؒ اور عمرو بن زبیرؒ وغیرہ) کے علمی، دعوتی اور اخلاقی اثرات نے معاشرے کو سنبھالے رکھا، لیکن جب بعض اموی حکمرانوں نے خود رقص و موسیقی، مے نوشی اور عیش کوشی شروع کر دی تو یہ بیماریاں درباری امرا اور حلقہ اغنیاء میں بھی پھیلنا شروع ہو گئیں اور عوام الناس بھی اس سے متاثر ہوے بغیر نہ رہ سکے۔ اس صورت حال کی اصلاح کے لیے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے علاوہ تابعین کی ایک جماعت حرکت میں آئی جن کے چند اہم افراد حضرت سعید بن جبیرؒ، محمد بن سیرینؒ، شعبیؒ اور خصوصاً حضرت حسن بصریؒ، مالک بن دینار اور حضرت ثابت بنانیؒ وغیرہ تھے۔ اس اصلاحی تحریک نے آگے چل کر تصوف کا نام اختیار کر لیا (دیکھیے، مصطفیٰ حلمی: الحیاۃ الروحیہ فی الاسلام، القاہرہ ۱۹۷۰ء اور ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت، جلد اول، معارف اعظم گڑھ ۱۹۵۵ء)۔

اب ہم اس عہد کی کامیابیوں اور اہم خصوصیات کا ذکر کریں گے:

۱۔ فتوحات اور اشاعت اسلام: اموی عہد میں مسلمانوں نے جذبۂ جہاد کو جاری رکھتے ہوے فتوحات کا تسلسل برقرار رکھا اور مسلم مملکت رقبے کے لحاظ سے اتنی وسیع ہو گئی کہ آج تک اتنی بڑی حکومت دنیا میں قائم نہ ہوئی تھی۔ یہ مملکت ماوراء النہر سے لے کر افریقہ تک پھیلی ہوئی تھی۔ اس میں آج کل کی سیاسی تقسیم کے مطابق وسط ایشیائی مسلم ریاستیں، آرمینیا، افغانستان، پاکستان، ایران، عراق، شام، لبنان، سعودی عرب، یمن، فلسطین (اسرائیل)، اردن، مصر، سوڈان، لیبیا، تیونس، مراکش، الجزائر، سپین (ہسپانیا، اندلس)، موریتانیا، مالی، سینیگال وغیرہ شامل تھے۔ یہ علاقے مسلمانوں

نے بزور شمشیر فتح ضرور کیے تھے، لیکن ان کے باشندوں پر قبول اسلام کے لیے کوئی دباؤ نہیں ڈالا گیا تھا، بلکہ مسلمانوں کے اخلاق اور اسلامی تعلیمات سے متاثر ہو کر ان ممالک کے باشندوں کی اکثریت نے بتدریج اسلام قبول کر لیا۔ بلکہ بنوامیہ پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ انہوں نے نو مسلموں پر جزیہ برقرار رکھ کر غیر مسلموں کے قبول اسلام کی حوصلہ شکنی کی ۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے علاوہ اکثر اموی حکمرانوں اور گورنروں خصوصاً حجاج نے نو مسلموں سے جزیہ کی وصولی کی قبیح رسم جاری رکھی، لیکن اس کی وجہ ٹیکس وصول کر کے روپیہ جمع کرنے کی خواہش تھی، نہ کہ قبول اسلام میں رکاوٹیں ڈالنا اور نہ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ امویوں کی اس حرکت کی وجہ سے لوگوں کے عملاً قبول اسلام میں کوئی فرق پڑا (دیکھیے ابن اثیر: الکامل فی التاریخ، ۴: ۲۵۰؛ نیز ٹی ڈبلیو آرنلڈ: دعوت اسلام (اردو ترجمہ محمد عنایت اللہ)، ص ۹۳ بعد)

نظام مملکت: جہاد اور فتوحات کے نتیجے میں اموی سلطنت اتنی وسیع ہو گئی کہ اس سے پہلے تاریخ میں اتنی وسیع سلطنت قائم نہیں ہوئی تھی ۔ یہ سلطنت کئی صوبوں میں منقسم تھی جن کا حاکم والی یا عامل کہلاتا تھا۔ بعض علاقوں کے والیوں کو آج کی اصطلاح میں گورنر کی بجائے گورنر جنرل کہنا چاہیے، کیونکہ ان کے تحت کئی صوبے ہوتے تھے جن کے والیوں کا تقرر بھی وہ خود کرتے تھے، مثلاً حجاج بن یوسف کوفہ کا والی تھا، لیکن مشرق کے سارے علاقے ایران، افغانستان، ترکستان، اور سندھ اس کے تحت تھے، بلکہ آخر الذکر دونوں تو اسی کی کوششوں سے فتح ہوئے تھے۔ یہی کیفیت مصر اور شمالی افریقہ کے والیوں کی تھی چنانچہ شمالی افریقہ کے والی موسیٰ بن نصیر نے ہی اندلس فتح کیا اور وہ انہی کے ماتحت تھا

اموی عہد میں انتظامی ضرورتوں کے تحت کئی نئے عہدے، بلکہ انتظامی ادارے وجود میں آئے، مثلاً کاتب جسے آج کل کا چیف سیکرٹری سمجھنا چاہیے جس کا کام خلیفہ کے نام آنے والے خطوط وصول کرنا، انہیں خلیفہ کو پیش کرنا، ان کا جواب لکھنا، فرامین کا اجرا اور مہر لگانا وغیرہ تھے۔ حاجب (آج کی اصطلاح میں چیف آف پروٹوکول) اس کا کام مختلف افراد اور وفود کی خلیفہ سے ملاقات کا اہتمام کرنا تھا۔ قاضی (جج)، جس کا کام فصل خصومات تھا۔ یاد رہے کہ خلافت راشدہ میں قضا کا باقاعدہ منظم اور الگ شعبہ نہ تھا، لیکن اموی عہد میں ہر شہر کے لیے الگ قاضی کا تعین کیا جاتا تھا، صاحب البرید (یعنی پوسٹ ماسٹر جنرل) جو ڈاک کے محکمے کا سربراہ ہوتا تھا حضرت امیر معاویہؓ نے اس کا اجرا کیا اور بعد میں اس کو وسعت دی گئی۔ علاوہ ازیں عبدالملک بن مروان کے عہد میں عربی مملکت کی سرکاری زبان قرار دی گئی اور مملکت کی اپنی کرنسی کا اجراء ہوا۔

دفاعی نظام: خلافت راشدہ میں مسلمانوں کو اپنے مخالفین پر جو برتری حاصل ہوئی وہ عہد بنوامیہ میں برقرار رہی۔ ابتدا میں مسلم فوجیں مختلف قبائل کے جہادی رضاکاروں پر مشتمل ہوتی تھیں، تاہم بتدریج پیشہ ور اور منظم فوج کی ضرورت محسوس ہوئی، چنانچہ عبدالملک نے فوجیوں کے باقاعدہ روزینے مقرر کیے۔ فوجی آبادیوں کو باقاعدہ چھاؤنیوں کی شکل دی گئی، فوج کو جدید ترین اسلحہ مہیا کیا گیا اور فوجی تنظیم کو بہتر بنایا گیا۔ مسلم فوج کی تعداد اور تحرک کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ مسلم مملکت بیک وقت دو لاکھ فوج میدان میں لا سکتی تھی۔

اس دوران میں مسلمانوں کی بحری قوت میں بھی اضافہ ہوا اور انہوں نے بحیرۂ روم پر تسلط حاصل کر لیا۔ قبرص، رہوڈز اور بلیارک کے جزائر فتح کیے گئے اور صقلیہ، سردانیہ، اور یونان کے مختلف حصوں پر بحری حملے کیے گئے ۔ شام، مصر اور تیونس میں جہاز سازی کے کارخانے قائم کیے گئے

جنہیں دارالصناعہ کہا جاتا تھا۔ مسلمانوں کی بحری قوت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ سلیمان بن عبدالملک کے زمانے میں جب قسطنطنیہ پر حملہ کیا گیا تو مسلمانوں کے بحری بیڑے میں ۱۸۰۰ جہاز شامل تھے (جرجی زیدان: تاریخ تمدن اسلامی، جلد اول)

تمدنی ترقی: بنوامیہ کا دور معاشی خوش حالی کا دور تھا اس عہد میں زراعت اور صنعت و حرفت کو فروغ حاصل ہوا۔ شہر آباد اور بارونق تھے اور ان میں شہری سہولتوں کی فراوانی تھی۔ بصرہ سولہ مربع میل میں پھیلا ہوا تھا۔ اس میں چاروں طرف نہروں کا جال بچھا ہوا تھا اور سبزہ کثرت سے تھا۔ کوفہ کی آبادی بھی چار لاکھ سے زیادہ تھی.

اموی عہد میں شاندار محلات اور مسجدیں تعمیر کروانے کی روایت کا آغاز امیر معاویہؓ کے عہد میں ہو گیا تھا جنہوں نے محلات کے علاوہ بصرہ، کوفہ اور فسطاط میں مساجد تعمیر کروائیں۔ زیادہ بن ابیہ نے ایک ایرانی معمار سے کوفہ میں وسیع مسجد بنوائی جس میں ساٹھ ہزار آدمی نماز پڑھ سکتے تھے ۔ عبدالملک نے قبۃ الصخرہ تعمیر کروایا جو آج بھی مسلمانوں کی عظمت رفتہ کی یاد دلاتا ہے۔ ولید کے زمانے میں یہ تعمیراتی شوق و ذوق عروج پر تھا۔ اس نے مسجد نبوی کی توسیع کی اور دمشق میں جامع اموی تعمیر کروائی جس میں سنگ مرمر کثرت سے استعمال کیا گیا تھا اور درودیوار پر لاجوردی کا کام کیا گیا تھا۔ مسجد میں روشنی کے لیے چھ سو قندیلیں سونے کی زنجیروں سے آویزاں کی گئی تھیں۔ رومی سفیر نے یہ مسجد دیکھی تو دنگ رہ گیا (یاقوت۔ معجم البلدان، بذیل مادہ دمشق)

اسلحہ سازی، جہاز سازی، پارچہ بافی اور ظروف سازی اس زمانے کی خاص صنعتیں تھیں۔ ہشام کے دور میں ریشمی کپڑے کی صنعت نے خاص طور پر ترقی کی۔ روم و ایران کی تمدنی ترقی سے مرعوبیت بتدریج ان کی پیروی پر منتج ہوئی اور متاثر اموی حکمرانوں نے خواجہ سراؤں، حرم، موسیقی، رقص، شراب نوشی اور محلات میں تصویر کشی جیسی قبیح عادات کو ثقافت سمجھ کر قبول کر لیا۔ پھر خلفا کی دیکھا دیکھی دینی رجحان نہ رکھنے والے امرا نے بھی ان کی تقلید شروع کر دی اور اس کے اثرات عوام تک بھی پہنچے۔ عام مسلم خواتین اس زمانے کی مجلسی اور علمی و ادبی زندگی میں شرکت کرتی تھیں، لیکن پردے کے ساتھ (اس وقت کے درباری حالات کے لیے دیکھیے الجاحظ: التاج فی اخلاق الملوک، ص ۳۵-۴۲؛ نیز شعر و موسیقی کے لیے الاغانی ۳:۲۶۴-۲۷۵ اور ابن سیدہ: المخصص ۳:۱۱-۵).

علمی و ادبی ترقی: یہ تاثر درست نہیں ہے کہ اس عہد میں علمی ترقی نہیں ہوئی ۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ اس عہد میں علمی ترقی کی بنیادیں رکھی گئیں جن پر عظیم الشان عمارت عہد عباسی میں اٹھائی گئی ۔ دوسرے، قدیم عرب روایت کے مطابق اس زمانے میں مسلمان حافظے پر اعتماد زیادہ کرتے تھے اور لکھنے کو اہمیت نہ دیتے تھے، لہٰذا زمانہ مابعد کے مقابلے میں اس عہد میں تصنیف و تالیف کا کام کم ہوا۔ تیسرے یہ کہ جو کام ہوا وہ حوادث زمانہ سے ہم تک نہیں پہنچا اس لیے مذکورہ تاثر کی گنجائش پیدا ہوئی ۔ یہاں ہم عہد اموی کی دینی، ادبی اور عقلی علوم میں ترقی کی طرف محض اشارات پر اکتفا کریں گے.

دینی علوم میں تفسیر، قراءات، حدیث، فقہ، اور سیرت و مغازی اہم تر ہیں۔ تفسیر میں اس عہد میں زیادہ کام حضرت عکرمہ، قتادہ، مجاہد، حسن بصری اور سعید بن جبیر نے کیا۔ یہ کام عموماً تفسیر ماثور کی نوعیت کا تھا جس میں حضرت عبداللہؓ بن سلام، کعب احبارؒ اور ابن جریجؒ کی وجہ سے تورات و انجیل کی روایات کا بھی اضافہ ہوا۔ حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ کا رجحان لغوی تفسیر کی طرف تھا اور وہ مشکل قرآنی الفاظ کے مفاہیم کے تعین میں شعر جاہلی سے

استفسار کو ضروری قرار دیتے تھے۔ تفسیر بالرائے سے اس عہد کے ائمہ دینی تقویٰ کی وجہ سے احتراز کرتے تھے۔ ابن ندیم کے مطابق مجاہد، حسن بصری، سعید بن جبیر، امام باقر اور ابوحمزہ (رفیق حضرت علیؓ) نے بعض (جزوی) تفاسیر بھی لکھیں (الفہرست، ص ۳۶) لیکن وہ ہم تک نہیں پہنچیں۔ قراءت کے فن نے بھی اس عہد میں ترقی کی۔ قرآن حکیم کی قراءت میں اختلاف کے اسباب کئی ایک ہیں جن میں سرفہرست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے (صحیح بخاری: کتاب فضائل القرآن، باب انزل القرآن علی سبعۃ احرف) پھر عربی حروف کی اشکال، اعراب و نقط کا عدم استعمال اور عرب قبائل کا لہجوں کا اختلاف نیز ایک لفظ کا ایک سے زیادہ طرح کے تلفظ کا احتمال رکھنا۔ اس طرح قراءت کے سات مکتبہ ہائے فکر وجود میں آئے جن کے بانی قراء سبعہ سب بنو امیہ کے دور کے تھے (السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، جلد اول)۔

جمع و تدوین حدیث کا عظیم الشان کام بھی اسی عہد میں شروع ہوا۔ ابن شہاب زہری، ابو قلابہ جرمی، مکحول شامی اور دوسرے محدثین نے جمع حدیث کے لیے بڑی محنت کی اور طویل سفر کیے۔ خلیفہ ہشام بن عبدالملک نے امام زہریؒ سے چار سو حدیثوں کا ایک مجموعہ مرتب کروایا تھا (تذکرۃ الحفاظ ۱: ۹۷)۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے علما سے حدیثوں کے کئی مجموعے مرتب کروائے اور انھیں شائع کروایا (جامع بیان العلم و فضلہ، ص ۴۸)۔ علاوہ ازیں خالدؒ بن معدانؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، عبدالرحمٰنؒ بن عبداللہ بن مسعودؓ، سلیمان بن قیسؒ اور دوسرے بہت سے تابعین نے احادیث کے مجموعے مرتب کیے تھے۔ بدقسمتی سے یہ مجموعے ہم تک نہیں پہنچے (باستثناء صحیفہ ہمام بن منبہ [م ۱۳۱ھ] کے جسے ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے حال ہی میں شائع کر دیا ہے) گو اغلب یہ ہے کہ وہ بعد میں مرتب ہونے والے مجموعوں میں ضم ہوگئے۔ مغازی اور سیرت نبیؐ پر لکھنے کا آغاز بھی اسی عہد میں ہوا۔ چنانچہ عروہ بن زبیر، شرحبیلؒ بن سعد، وہب بن منبہؒ، امام زہریؒ، موسیٰ بن عقبہؒ، عکرمہؒ مولیٰ بن عباس نے مغازی و سیرت سے متعلق روایات جمع کیں۔ حاجی خلیفہ کے مطابق اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب عروہ بن زبیر (م ۹۴ھ) نے لکھی (کشف الظنون ۲: ۱۷۴۷) اور محمد بن اسحٰق (م ۱۵۱ھ) نے اس فن کو خوب ترقی دی (ابن اسحٰق کی سیرۃ النبی بھی اب متداول ہے)۔ فقہ اس زمانے میں قرآن و حدیث سے الگ کوئی مستقل علم نہ تھا، بلکہ فقہائے سبعہ کی آراء ہی فقہ کی اشاعت کا سبب بنیں۔ تابعین کبار میں سے سعید بن مسیب، سلیمان بن یسار، قاسم بن محمد بن ابی بکرؓ، عبید اللہ بن عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے بعد ربیعہ بن فروخؒ رائے، امام شعبی، امام جعفر صادق، ابراہیم نخعی اور قاضی شریحؒ وغیرہ اس زمانے کے مشہور فقیہ تھے۔

ادب کے مختلف شعبوں میں بھی اس عہد میں خوب ترقی ہوئی۔ شاعری کا پرانا رنگ، جو عہد نبوت و خلافت راشدہ کی اخلاقی پابندیوں کی وجہ سے پھیکا پڑ گیا تھا، خلفائے بنو امیہ کی سرپرستی میں دوبارہ چمک اٹھا (یزید بن معاویہ اور عبدالملک بن مروان خود عمدہ شاعر تھے)، چنانچہ فرزدق، اعشیٰ، جریر، نابغہ، اعشیٰ، اخطل اور کمیت اس عہد کے فحول شعرا، شاعری چونکہ عرب معاشرے میں پروپیگنڈے کا ذریعہ تھی اور یہ زمانہ گروہ بندی اور مختلف مذہبی و دینی تحریکوں کے درمیان کشمکش کا تھا، اس لیے جماعتی شعرا بھی سرگرم ہوگئے، جو اپنی جماعت کی حمایت میں شعر لکھتے تھے، مثلاً ابن مفرغ، ابن خزیمہ اور نعمان بن بشیر انصاری علویوں کے حامی تھے۔ مسکین دارمی اور اعشیٰ امویوں کے اور طرماح، عمران بن حطان، نابغہ ذبیانی اور عبداللہ بن حجاج

خارجیوں اور زبیریوں کے حامی تھے۔ مواد کے اعتبار سے بھی اس عہد کی شاعری میں تنوع پیدا ہوا اور ماضی کے سادہ بدویانہ انداز کی جگہ عراق و شام کے جمالیاتی مظاہر کی وجہ سے خیالات کی لطافت و رنگینی نے لے لی۔ عربی نثر نے بھی اس عہد میں ترقی کی۔ حضرت عمرؓ نے اگرچہ دیوان مرتب کرنے کا حکم دیا تھا، لیکن مملکت کے صوبوں میں وہ مقامی زبانوں میں لکھے جاتے تھے، لیکن جب عبدالملک نے عربی کو سرکاری زبان قرار دیا تو ہر قسم کی سرکاری مراسلت عربی میں ہونے لگی اور غیر عربوں نے بھی عربی سیکھ کر لکھنا شروع کی اور ان کے اسالیب کا رنگ بھی عربی میں جھلکنے لگا۔ اس طرح انشا نے ایک باقاعدہ فن کی حیثیت اختیار کرلی اور متعدد نامور کاتب اس عہد میں پیدا ہوئے جن میں عبدالملک کا کاتب عبدالحمید بہت مشہور ہوا جس نے اس فن کے اصول و قواعد وضع کیے (دیکھیے الجہشیاری: کتاب الوزراء و الکتاب، ص ۷۲-۷۹)۔ خطابت بھی اس زمانے کے عہد کے ادب کا ایک حصہ تھی اور احزاب کی کشمکش نے اسے اور بھی صیقل کیا، چنانچہ اس عہد میں کئی نامور خطیب پیدا ہوئے۔ حجاج بن یوسف ثقفی کا وہ خطبہ جو اس نے اپنے تقرر کے وقت دیا اور طارق بن زیاد کا وہ خطبہ جو اس نے اندلس پر حملے کے وقت دیا، تاریخی اہمیت کے حامل ہیں۔

لغت پر بھی اس عہد میں بہت کام ہوا کیونکہ علما قرآنی الفاظ کے معانی کی تعیین میں اشعار سے مدد لیتے تھے۔ پھر عبدالملک کے عربی کو سرکاری زبان قرار دینے سے بھی عربی کی ترقی و اشاعت کو تقویت ملی۔ قتادہ (م ۱۱۷ھ) اور ابو عمرو بن العلاء (م ۱۵۴ھ) نے عربی کی تحصیل و تحقیق میں بڑی محنت کی۔ حضرت علیؓ کے شاگرد ابوالاسود الدؤلی نے نحو کے اصولی قواعد مرتب کیے۔ ان کے شاگردوں نے اس کام کو آگے بڑھایا اور عیسیٰ بن عمرو الثقفی (م ۱۴۷ھ) نے اس فن میں کتاب الجامع اور کتاب الاکمال لکھی۔ قرآن حکیم پر نقطے اور اعراب لگوانے کا کام حجاج بن یوسف نے کروایا (الفہرست، ص ۶۱، ۶۲)۔

علوم عقلیہ میں پیش رفت بھی عہد اموی میں شروع ہو گئی تھی۔ خالد بن یزید نے اسکندریہ کے یونانی سائنس دانوں سے کہہ کر کیمیا اور طب کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کروایا۔ اس نے سونا بنانے کی کوشش کی اور ابن ندیم کے مطابق وہ کتاب الحرارۃ، کتاب الصحیفۃ الصغیر و الصحیفۃ الکبیر کا مصنف بھی تھا (الفہرست ص ۳۴۷)۔ ہشام کو غیر ملکی علوم و فنون سے دلچسپی تھی، چنانچہ اس نے فارسی کی ایک مصور کتاب کا جو ایرانیوں کے مختلف علوم اور وہاں کے سیاسی حالات پر مشتمل تھی، عربی میں ترجمہ کیا تھا (المسعودی: کتاب التنبیہ و الاشراف، ص ۱۰۶)۔ اس کے کاتب سالم نے ارسطو کے بعض خطوط کا بھی ترجمہ کیا تھا جو اس نے سکندر کے نام لکھے تھے۔ مروان نے اہرن القس کی قراباذین کا ترجمہ ایک اسرائیلی طبیب ماسرجویہ سے کروایا تھا، حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے افادۂ عام کے لیے اسے شائع کر دیا (قفطی: اخبار الحکماء، ص ۳۲۴)۔ مسعودی کے مطابق عبدالملک بن مروان نجوم کا قائل تھا اور بعض نجومیوں کو اپنے ہمراہ رکھتا تھا اور جنگوں کے اوقات وغیرہ کے تعیین میں ان کی رائے پر عمل کرتا تھا (مروج الذہب، ۲/۱۱۹-۱۲۰)۔

کمزوریاں اور ناکامیاں: عہد اموی کی کامیابیوں اور ترقیوں کے ساتھ مناسب محسوس ہوتا ہے کہ اس عہد کی کمزوریوں اور ناکامیوں کا بھی ایک جائزہ لے لیا جائے۔ تاہم یہ جائزہ اس وقت تک معروضی نہیں ہو سکتا، جب تک دو باتیں ذہن میں نہ رکھی جائیں ایک تو یہ کہ امویوں کا زمانہ تاریخی ترتیب کے لحاظ سے خلافت راشدہ کے فوراً بعد کا زمانہ ہے، لہٰذا ہر مسلمان غیر شعوری طور پر اسے خلافت

راشدہ کے معیار پر تولتا ہے اور اسے اس سے کم تر پا کر مایوس ہوتا اور تنقید کرتا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اکثر اموی خلفا بعد میں آنے والے بہت سے خلفاء و حکام سے بدرجہا بہتر تھے۔ دوسرے یہ کہ بنو امیہ کے خلاف کتب تاریخ وغیرہ میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ عہد عباسی میں لکھا گیا اور اس کے بعض اہم لکھنے والے شیعہ تھے، جیسے یعقوبی، لہٰذا جو کچھ ان مراجع میں لکھا گیا ہے وہ تعصب سے خالی نہیں ہے (الدکتور زکی محمد حسن: دراسات فی مناہج البحث فی التاریخ الاسلامی، ص ۱۸۰، القاہرہ ۱۹۵۰ء) اور یہ حالات اس وقت تک نہیں بدلے جب تک کہ عباسیوں اور اہل تشیع میں اختلاف پیدا نہیں ہوا۔

اموی عہد کی چند بڑی کمزوریاں اور خامیاں یہ ہیں:

۱۔ ملوکیت: قرآن شوریٰ کا حکم دیتا ہے اور اس حکم پر حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤثر طریقے سے عمل کیا اور آپؐ کے بعد خلفائے راشدین نے بھی۔ خلافت راشدہ میں نہ صرف خلیفہ کے انتخاب میں مشاورت کا مؤثر عمل دخل ہوتا تھا، بلکہ امور مملکت بھی مشاورت سے چلائے جاتے تھے۔ اموی عہد میں یہ دونوں چیزیں باقی نہ رہیں اور خلافت موروثی ہو گئی اور ہر خلیفہ اپنے بعد اپنے بیٹے یا بھائی کو ولی عہد نامزد کر دیتا تھا۔ بیعت اب بھی ہوتی تھی، لیکن برائے نام اور محض رسماً، ورنہ عملاً عوام کی رائے کا انتخاب خلیفہ میں کوئی دخل نہ تھا۔ اسی طرح خلفا امور مملکت میں اپنے حواریوں اور اہل خاندان سے تو مشاورت کر لیتے تھے، لیکن معاشرے کے سربرآوردہ لوگوں، علماء اور عوامی نمائندوں سے مشاورت کی ضرورت محسوس نہ کی جاتی تھی۔ ملوکیت کی دیگر خرابیاں جیسے قانون کی عدم پاسداری، خزانے کا غلط استعمال، اظہار رائے پر پابندی اور ظلم و جبر بھی اس عہد کی نمایاں خامیاں تھیں۔

۲۔ استبداد: ملوکیت میں اقتدار کی مرکزیت لامحالہ ظلم و استبداد کا سبب بنتی ہے، بلکہ شاہ سے زیادہ شاہ پرست عمال حکومت ظلم و ستم میں حکمرانوں کو بھی مات دے دیتے ہیں، چنانچہ ابن زیاد نے حضرت حسین بن علیؓ اور ان کے خاندان کو کربلا میں شہید کیا۔ مسلم بن عقبہ نے مدینہ کو تاراج کیا اور کعبہ پر سنگ باری کی۔ حجاج بن یوسف نے کعبہ پر حملہ کیا اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو شہید کیا۔ اس نے نو مسلموں پر جزیہ برقرار رکھا اور انہیں فوج میں شمولیت اور شہروں میں قیام کی اجازت نہ دی۔ موالیوں پر نفاذ جزیہ اور خراج میں زیادتی کے مرتکب عامل افریقہ یزید بن ابی مسلم، حاکم خراسان جراح، والی یمن محمد بن یوسف اور محصل مصر عبیداللہ بن حباب بھی تھے (قاضی ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۲۶؛ البلاذری: فتوح البلدان، ص ۷۳ اور ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۲: ۲۷۷)۔ اس استبداد کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ بعض اموی خلفا نے اہم سپہ سالاروں اور عاملوں سے بدسلوکی کی، حالانکہ ان کی خدمات اسلام اور مسلم مملکت کے لیے شاندار تھیں، مثلاً سلیمان نے محمد بن قاسم فاتح سندھ اور مسلم بن قتیبہ فاتح چین کو قتل کر دیا اور فاتح اندلس موسیٰ بن نصیر بھی اس کے عتاب کا شکار ہوئے۔ یزید بن عبدالملک نے آل مہلب کا بے دردی سے خاتمہ کیا جنہوں نے استحکام سلطنت میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ ظاہر ہے ایسی حرکتوں سے امرا میں بددلی پھیلتی ہے اور مملکت کے لیے جانثاری کا جذبہ سرد پڑ جاتا ہے۔ اہل علم و فضل بھی ان کے استبداد کا شکار ہوئے۔ عبدالملک نے حضرت سعید بن مسیب کو کوڑوں سے پٹوایا۔ حجاج نے صحابی رسولؐ حضرت انسؓ سے بدسلوکی کی، سعیدؒ بن جبیر کو قتل کروایا اور حضرت حسن بصری نے روپوش ہو کر جان بچائی۔ ان مظالم کی وجہ سے عوام و خواص امویوں کے مخالف ہو گئے اور انہوں نے بنوامیہ کے خلاف اٹھنے والی تحریکوں کا ساتھ دیا جس سے اموی حکومت غیر مستحکم ہو گئی اور بالآخر

عباسی دعوت کی کامیابی نے اسے ڈھیر کر دیا۔

۳۔ **بیت المال کا غلط استعمال:** اسلامی نظریے کے مطابق بیت المال (خزانۂ ریاست) عوام کی امانت ہوتا ہے چنانچہ خلفاے راشدین اسے امانت سمجھ کر انتہائی حزم و احتیاط سے صرف کرتے تھے، لیکن اموی عہد میں خلفا نے اسے اپنی مرضی اور اپنی سیاسی اغراض کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا، چنانچہ انہوں نے اپنے لیے عظیم الشان محلات بنوائے اور دوسری عمارات تعمیر کروائیں۔ بیت المال کی مدات آمدنی میں حلال و حرام کا امتیاز بھی کمزور پڑ گیا اور سیاسی استبداد کی وجہ سے عوام اپنے اس حق سے بھی محروم ہو گئے کہ حکام سے خزانۂ عامرہ کے غلط یا صحیح استعمال کے بارے میں باز پرس کر سکیں (ابو الاعلی مودودی: خلافت و ملوکیت، ص ۱۶۱ ببعد لاہور، ۱۹۸۳ء)

۴۔ **انتقال اقتدار:** دنیاے سیاست کا ایک اہم مسئلہ انتقال اقتدار کا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاے راشدین نے اسے عوامی اور شورائی رنگ دیا، لیکن پہلے اموی حکمران حضرت امیر معاویہ نے یزید کی ولی عہدی کی بیعت لے کر اسے موروثی بنا دیا اور اس میں مزید خرابی یہ پیدا ہوئی کہ ایک خلیفہ اپنے بعد ایک سے زیادہ افراد کو ولی عہد نامزد کر دیتا تھا اور ان میں سے ایک جب خلیفہ بنتا تھا تو وہ پہلے سے نامزد کردہ دوسرے ولی عہد کی نامزدگی منسوخ کر کے اپنی مرضی کا ولی عہد نامزد کرنے کی سعی کرتا تھا۔ اس سے نہ صرف حکمران خاندان میں پھوٹ پڑتی تھی، بلکہ وزراء اور عمال میں بھی گروہ بندی ہو جاتی تھی۔ اس رسم بد کا آغاز مروان نے کیا جس نے اپنے بعد اپنے بیٹوں عبدالملک اور عبدالعزیز کو ولی عہد نامزد کر دیا، حالانکہ موتمر جابیہ میں، جس میں اسے خلیفہ بنانے کا فیصلہ کیا گیا تھا، یہ بھی طے پایا تھا کہ اس کے ولی عہد خالد بن یزید اور عمرو بن سعید ہوں گے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عمرو بن سعید نے عبدالملک کے خلاف بغاوت کر دی اور قتل ہوئے۔ مروان والی غلطی کا ارتکاب عبدالملک نے بھی کیا اور اپنے بھائی عبدالعزیز کی بجائے اپنے بیٹوں ولید اور سلیمان کو ولی عہد نامزد کرنے کا ارادہ کیا۔ حسن اتفاق سے عبدالعزیز کا اس کی زندگی ہی میں انتقال ہو گیا اور یوں ولید اور سلیمان کے لیے راستہ ہموار ہو گیا۔ پھر یہی معاملہ ولید نے اپنے بھائی سلیمان کے ساتھ کرنا چاہا اور اس کی بجائے اپنے بیٹے عبدالعزیز کو ولی عہد بنانا چاہا، لیکن اسے کامیابی نہ ہوئی، گو حجاج بن یوسف اور قتیبہ بن مسلم وغیرہ نے اس کی حمایت کی۔ چنانچہ سلیمان نے برسر اقتدار آ کر زبردست انتقامی کارروائیاں کیں۔ حجاج کے خاندان پر مظالم ڈھائے اور اس کے مخالفین کو اقتدار دیا (محمد بن قاسم کا قتل اسی کا شاخسانہ تھا)، قتیبہ بن مسلم بھی قتل کیے گئے اور موسیٰ بن نصیر بھی زیر عتاب آئے (تفصیل کے لیے دیکھیے: الکامل، ۴: ۲۲۳؛ تاریخ یعقوبی: ۲۳، ۳۵۴ و نفح الطیب ۱: ۱۳۲).

۵۔ **عربی تعصب:** اسلام میں شرف کی بنیاد تقویٰ ہے نہ کہ کسی خاص نسل، قوم، علاقے یا زبان سے تعلق۔ خلافت راشدہ میں اسی پر عمل ہوتا تھا، لیکن عہد اموی میں جو فتوحات حاصل ہوئیں اور شام، عراق، ایران، مصر وغیرہ کے جو علاقے فتح ہوے ان کے فتح کرنے والے اور ان علاقوں کا انتظام سنبھالنے والے چونکہ سب عرب تھے اس لیے اموی خلفا نے عربوں اور عربیت کو سب پر مقدم رکھا اور اسے اپنے سیاسی نظام میں مرکزی اہمیت دی۔ اس سے مفتوح اقوام میں رد عمل کی نفسیات بیدار ہوئی۔ پھر اموی خلفا اور ان کے گورنروں نے زراندوزی کے لیے نو مسلم غیر عربوں (موالیوں) پر جزیہ برقرار رکھا جس سے ان کا ناراض ہونا فطری تھا، چنانچہ موالیوں نے ہر اس شخص اور تحریک کا ساتھ دیا جو اموی اقتدار کا خاتمہ چاہتی تھی۔ یوں انہوں نے مختار ثقفی، خوارج، عبدالرحمٰن بن اشعث اور

یزید بن مہلب کی بغاوتوں میں ان کا ساتھ دیا اور آخر میں عباسی دعوت کے علمبرداروں (خصوصاً ابو مسلم خراسانی) نے نہایت ہوشیاری سے موالیوں کا کارڈ استعمال کیا اور ان کی حمایت سے امویوں کا تختہ الٹنے میں کامیاب ہو گئے۔ اگر اموی حکمران شروع ہی سے غیر عربوں اور نو مسلموں کو اپنے برابر کا درجہ دیتے اور عربی تعصب کا مظاہرہ نہ کرتے تو شاید اس عہد کی تاریخ وہ نہ ہوتی جو ہم آج پڑھتے ہیں (حسن ابراہیم حسن: تاریخ الاسلام، ۱:۳۴۲)۔

۶۔ اخلاقی زوال: بنو امیہ کے زوال کا ایک سبب بعض اموی خلفا کی عیش کوشی، داد و دہش اور طرب و نشاط میں ان کا مبالغہ بھی تھا۔ یزید بن معاویہ سیر و شکار کا رسیا اور مے نوشی کا عادی تھا۔ یہاں تک کہ مرض الموت میں جب حضرت امیر معاویہ نے وصیت کرنا چاہی تو اسے بلوانا پڑا۔ وہ آیا اور حضرت امیرؓ کی باتیں سن کر دوبارہ شکار کو چلا گیا اور ان کی وفات کے وقت بھی موجود نہ تھا (مروج الذہب، ۲:۹۴)۔ یزید بن عبدالملک نے چار ہزار دینار میں حبابہ نامی جاریہ خریدی اور اس سے فریفتگی کا اس کا یہ عالم تھا کہ وہ بیمار پڑی تو دنوں اس کے پاس سے نہ ہٹا اور جب وہ مر گئی تو اس کی میت سے کئی دن چمٹا رہا اور دفنانے کی اجازت نہ دیتا تھا اور اس کے غم میں چند دنوں کے اندر خود بھی مر گیا۔ اس کا بیٹا ولید لہو ولعب میں اس سے بھی بڑھ کر تھا (الطبری، ۸:۲۸۸)۔ جب خلیفہ کا یہ حال ہو تو درباری امرا اور وزرا کا تو کام ہی یہ ہے کہ حکمرانوں کی پیروی کریں اور ان کی خوشنودی چاہیں، چنانچہ انہوں نے بھی خلفا کی طرح محلات کھڑے کر لیے اور ناچنے گانے والیوں کے طائفے بھرتی کر لیے۔ اس طرح غناء و طرب کے یہ احوال عوام میں بھی سرایت کرنے لگے اور یہ سب دین سے عدم وابستگی، رومی و ایرانی تہذیب کی پیروی، مال و دولت کی کثرت اور دنیوی نعمتوں و سہولتوں کی فراوانی کے بے جا استعمال کا نتیجہ تھا۔ اموی حکمرانوں کی ان حرکتوں کی وجہ سے دین دار طبقہ ان کے خلاف ہو گیا اور انہیں ہٹانے کی کوششوں کی حمایت کرنے لگا۔

۷۔ قبائلی عصبیت: جزیرہ نما عرب بنیادی طور پر ایک قبائلی معاشرہ تھا جہاں مختلف قبائل میں متعدد اسباب کی بنا پر حریفانہ چپقلشیں جاری رہتی تھیں۔ اس طرح کی ایک گروہ بندی شمالی عرب میں بسنے والے عدنانیوں (مضریوں) اور جنوبی عرب میں بسنے والے قحطانیوں (یمنیوں) میں تھی جو زمانۂ جاہلیت سے حریف چلے آتے تھے، لیکن اسلام نے قبائلی عصبیت کو دبا دیا اور خلافت راشدہ میں، بلکہ بنو امیہ کے ابتدائی دور میں بھی جب تک حکومت مستحکم اور حکمران بیدار مغز رہے اس فتنے نے سر نہیں اٹھایا۔ بنو امیہ خود مضری تھے، لیکن ان کی قوت کا زیادہ تر دارومدار یمنی قبائل پر تھا، جنہیں سلطنت میں رسوخ حاصل تھا، لیکن جب یزید بن عبدالملک کے خراسان میں برسر اقتدار آل مہلب سے اختلافات پیدا ہوئے تو اس نے انہیں بے دردی سے کچل دیا اور ان کے مخالفین کو اعلیٰ عہدوں سے نوازا۔ یوں مضری، یمنی مسئلہ ابھر کر سامنے آ گیا۔ یزید کے بعد ہشام نے توازن برقرار رکھنے کی کوشش کی اور اس نے یمنی سردار خالد القسری کو عراق کا اور اس کے بھائی اسد کو خراسان کا حاکم بنا دیا۔ یمنیوں کو اقتدار ملا تو انہوں نے مضریوں کے خلاف انتقامی کارروائیاں شروع کر دیں (الطبری، ۸:۱۹۲)۔ یہ حالت زیادہ دیر تک برقرار نہ رہی۔ ہشام نے عباسیوں کی حمایت کے الزام میں خالد القسری کو قتل کروا دیا اور عراق، خراسان اور اندلس وغیرہ میں بھی مضری گورنر مقرر کر دیے۔ یمنیوں نے مشتعل ہو کر اور یزید بن الولید بن عبدالملک کو ساتھ ملا کر، ولید کو قتل کر دیا۔ یزید چونکہ یمنیوں کی حمایت سے برسر اقتدار آیا تھا، لہٰذا انہی کی سرپرستی کرتا رہا۔ مضریوں نے حمص، فلسطین اور اردن میں

شاہی خاندان کے افراد کی سرکردگی میں بغاوت کی، لیکن یزید نے انہیں کچل دیا۔ یزید نے اپنے بھائی ابراہیم کو ولی عہد بنایا لیکن وہ ایک کمزور حکمران ثابت ہوا (ابن اثیر: الکامل ۵: ۱۱۵-۱۲۵)۔ مروان نے مضریوں کو ساتھ ملا کر ولید کا بدلہ لینے اور اس کے بیٹے کو تخت دلوانے کے لیے بغاوت کر دی، لیکن یمنیوں نے ولید کے دونوں بیٹوں کو قید خانے میں قتل کر دیا۔ مروان نے اقتدار پر قبضہ کر کے یمنیوں کو کچلنے کی کوشش کی، جنہوں نے حکمران خاندان کے افراد اور خوارج وغیرہ کو ساتھ ملا کر حمص، دمشق، عراق، یمن، حجاز وغیرہ میں سخت مزاحمت کی۔ مروان اس خانہ جنگی میں الجھا رہا اور ایران و خراسان کی طرف توجہ نہ دے سکا جہاں عباسی دعوت پھل پھول کر تناور درخت بن چکی تھی چنانچہ جب ابو مسلم خراسانی نے خراسان پر قبضہ کر کے شام اور عراق پر حملہ کیا تو مروان اسے روک نہ سکا اور شکست کھا کر قتل ہوا اور یوں اموی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا (ابن اثیر، ۵: ۱۳۱-۱۳۵).

زوال بنو امیہ: بنو امیہ کی مذکورہ بالا کمزوریاں ہی ان کی ہوا خیزی اور زوال کا باعث بنیں خصوصاً حکام کے استبداد، قبائلی عصبیت، ولی عہدی کے نظام، دینی عناصر کی حمایت سے محرومی اور حکام کی اخلاقی ابتری نے ان کے سیاسی نظام کو عدم استحکام کا شکار کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں، مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے: (۱) الدینوری: الاخبار الطوال، لائیڈن، ۱۸۸۸ء؛ (۲) الاصبہانی: الاغانی، بار سوم القاہرہ، ۱۳۴۵ھ؛ (۳) ابن قتیبہ: عیون الاخبار، القاہرہ، ۱۳۴۳-۱۳۴۸ھ؛ (۴) وہی مصنف: ادب الکاتب، لائیڈن، ۱۹۰۰ء؛ (۵) البلاذری: انساب الاشراف، طبع بیروت و بیت المقدس وغیرہ؛ (۶) الجاحظ: البیان والتبیین، القاہرہ، ۱۳۶۷ھ؛ (۷) وہی مصنف: کتاب الحیوان، طبع ہارون، القاہرہ؛ (۸) وہی مصنف: رسالہ فی بنی امیہ، ترجمہ Pellat، الجزائر، ۱۹۵۲ء؛ (۹) مصعب الزبیری: نسب قریش، القاہرہ، ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) ابو علی القالی: الامالی، القاہرہ ۱۳۴۴ھ؛ (۱۰) المقدسی، کتاب امرائے دمشق، دمشق ۱۹۵۵ء؛ (۱۱) ہشام الکلبی: جمہرۃ النسب، لائیڈن، ۱۹۶۶ء؛ (۱۲) ابن خیاط: تاریخ نجف ۱۹۶۷ء؛ (۱۳) وہی مصنف: کتاب الطبقات، بغداد، ۱۹۶۷ء؛ (۱۴) ابن اعثم الکوفی: کتاب الفتوح، حیدر آباد ۱۹۶۸-۱۹۷۵ء؛ (۱۵) المقریزی: النزاع والتخاصم فیما بین بنی امیہ و بنی ہاشم، انگریزی ترجمہ C.E Bosworth، مانچسٹر ۱۹۸۰ء؛ (۱۶) الذہبی: تاریخ الاسلام، بیروت، ۱۹۹۱ء؛ (۱۷) ابن عساکر: تاریخ مدینۃ الدمشق، نئی طباعت عمان؛ (۱۸) ابن منظور: مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، دمشق ۱۹۸۹ء؛ (۱۸) حسن ابراہیم حسن: تاریخ الاسلام، القاہرہ ۱۹۶۴ء۔

اردو مراجع کے لیے دیکھیے: (۱۹) شاہ معین الدین احمد ندوی: تاریخ اسلام، حصہ دوم، اعظم گڑھ ۱۹۴۳ء؛ (۲۰) محمد اکبر شاہ نجیب آبادی: تاریخ اسلام، حصہ دوم، لاہور ۱۹۹۱ء؛ (۲۱) شاہ معین الدین احمد ندوی: سیر الصحابہ، ج ۶: اعظم گڑھ ۱۹۵۱ء؛ (۲۲) وہی مصنف: تابعین، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء؛ (۲۳) رشید اختر ندوی: تہذیب و تمدن اسلامی، لاہور ادارہ ثقافت اسلامیہ ۱۹۵۱ء؛ (۲۴) عبدالسلام ندوی: سیرت عمر بن عبدالعزیز، اعظم گڑھ ۱۹۵۹ء؛ (۲۶) اموی عہد کے اہم زعماء و خلفا مثلاً (حضرت) معاویہؓ، (حضرت) حسینؓ، یزید، مروان، عبدالملک، ہشام وغیرہ کے لیے دیکھیے انفرادی مقالات در الذیل مادہ؛ نیز دیکھیے (۲۵) M.A.Shaban، *Islamic History A New Interpretation, 600-750AD.*، کیمبرج ۱۹۷۱ء؛ (۲۸) وہی مصنف: *The Abbasid Revolution*، کیمبرج ۱۹۷۰ء۔

(محمد امین)

×(۳) امیہ، بنو (اندلس میں): بنو امیہ نے اندلس میں ۱۳۸ھ سے ۴۲۲ھ/۷۵۶ء سے ۱۰۳۱ء تک حکمرانی کی۔ تاریخی اعتبار سے ان کا عہد حکومت اس طرح سے ہے:

عبدالرحمٰن اول بن معاویہ ابو المطرف الدّاخل ۱۳۸ھ/۷۵۶ء،
ہشام اول بن عبدالرحمان اول، ابو الولید ۱۷۲ھ/۷۸۸ء،
الحکم اول بن ہشام اول ابو العاصی ۱۸۰ھ/۷۹۶ء،
عبدالرحمٰن ثانی بن الحکم اول ابو المطرف المتوسط ۲۰۶ھ/۸۲۲ء،
محمد اول بن عبدالرحمان ثانی ابو عبداللہ ۲۳۸ھ/۸۵۲ء۔
المنذر بن محمد اول ابو الحکم ۲۷۳ھ/۸۸۶ء،
عبداللہ بن محمد اول ابو محمد ۲۷۵ھ/۸۸۸ء،
عبدالرحمان ثالث بن محمد ابو المطرف الناصر ۳۰۰ھ/۹۱۲ء،
الحکم ثانی بن عبدالرحمان ثالث ابو المطرف المستنصر ۳۵۰ھ/۹۶۱ء،
ہشام ثانی بن الحکم ثانی ابو الولید المؤید (پہلا دور) ۳۶۶ھ/۹۷۶ء،
محمد ثانی بن ہشام ثانی المہدی (پہلا دور) ۳۹۹ھ/۱۰۰۹ء،
سلیمان بن حکم المستعین (پہلا دور) ۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء،
محمد ثانی (دوسرا دور) ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء،
ہشام ثانی (دوسرا دور) ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء،
سلیمان (دوسرا دور) ۴۰۳ھ/۱۰۱۳ء،
علی بن حمود الناصر حمودی ۴۰۷ھ/۱۰۱۶ء،
عبدالرحمان رابع بن محمد المرتضیٰ ۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء،
القاسم بن حمود المامون حمودی (پہلا دور) ۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء،
یحییٰ بن علی المعتلی حمودی (پہلا دور) ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء،
القاسم حمودی (دوسرا دور) ۴۱۳ھ/۱۰۲۳ء،
عبدالرحمٰن خامس بن ہشام المستظہر ۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء،
محمد ثالث بن عبدالرحمان المستکفی (م ۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء) ۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء،
یحییٰ حمودی (دوسرا دور) ۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء،
ہشام ثالث بن محمد (المعتمد م ۴۲۸ھ/۱۰۳۶ء، ۴۲۲ھ) ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء-۱۰۳۱ء،
ملوک الطوائف۔

اموی خاندان کا قیام: جزیرہ نمائے آئبیریا کے گورنر خود براہ راست دمشق کے ماتحت تھے، یا انہیں گورنر افریقیہ کی طرف سے اختیارات ملے ہوئے تھے۔ اپنے علاقے کی مرکز سے دوری کی وجہ سے کافی حد تک خود مختار ہوتے تھے۔ شام میں عباسیوں کے ہاتھوں بنو امیہ کا زوال ان کی خود مختاری میں مزید اضافے کا سبب بن گیا۔

جب یوسف بن عبدالرحمٰن الفہری کی حکومت قائم ہوئی تو وہ کم و بیش مکمل طور پر آزاد ہو گئی۔ کچھ دیگر حالات بھی ایسی شکل اختیار کر گئے کہ وہ اندلس میں ایک نئے حکمران خاندان کا بانی بن گیا۔ یوسف ایک قریشی (رک بآں) تھا، اور عقبہ بن نافع کا پڑپوتا، فاتحین اندلس کا بیٹا اور بھتیجا تھا، جس کا چچا حبیب بن ابی عبیدہ ان افراد میں سے تھا جنہوں نے موسیٰ بن نصیر کے بیٹے اور جانشین عبدالعزیز کو قتل کیا تھا۔ وہ اندلس کے عربوں کی متفقہ حمایت کی وجہ سے گورنر منتخب ہوا تھا۔ لیکن اس کے معتمد الصمیل بن حاتم کی فرقہ وارانہ سیاست کی وجہ سے یہ اتفاق رائے بے اثر ہو گیا۔

ان میں ایک دوسرے مگر اس سے بھی زیادہ دور رس عامل کا اضافہ یوں ہو گیا کہ اموی نوجوان عبدالرحمان بن معاویہ عباسیوں کے خوف سے فرار ہو کر شمالی افریقہ آ پہنچا۔ یہ خلیفہ ہشام بن عبدالملک کا پوتا تھا، اس کے ہمراہ اس کا ایک وفادار غلام بدر بھی تھا۔ یہ کہیں جائے قرار حاصل کرنا چاہتا تھا تاکہ اپنے قدم جما کر کھویا ہوا اقتدار واپس لینے کی جدوجہد شروع کر سکے، لیکن افریقیہ کے گورنر عبداللہ بن حبیب الفہری نے اسے تھمنے نہ دیا اور اپنا فرار جاری رکھنے پر مجبور کر دیا۔ اسے خوف تھا کہ اگر اس نے اسے پناہ دے دی تو اس کا حشر بھی اپنے چچا زاد یوسف بن عبدالرحمان جیسا ہوگا چنانچہ عبدالرحمان بن معاویہ مایوس ہو

کر مغرب کے بربر قبیلوں میں آوارہ گردی کرنے لگا۔ اس تجربے سے اس پر یہ بات واضح ہو گئی کہ ان خطوں میں اموی حکومت کی بحالی ممکن نہیں ہے، اس نے سوچا کہ جب نئی ریاست کا قیام اور بربر قبیلوں کو متحد کرنے کا کام اتنا زیادہ مشکل ہے تو کیوں نہ اندلس میں قسمت آزمائی کی جائے۔ اس نے اپنے غلام بدر کو حالات کا رخ معلوم کرنے کے لیے روانہ کر دیا۔

جب بدر نے آبنائے جبر الٹر عبور کر کے اندلس کے لوگوں کو اپنے آقا کے ارادوں سے آگاہ کیا، تو انہوں نے خیر سگالی کے جذبات کا اظہار کرتے ہوئے خود ہی اندلس کے مرد آہن الصمیل سے رابطہ قائم کیا اور اس سے کہا کہ امویوں کے ساتھ یہاں آنے کی شرائط طے کرے۔ شروع میں تو الصمیل اس پر راضی ہو گیا، مگر بعد میں اسے جلد ہی یہ خیال آیا کہ اندلس میں ان کی آمد میرے لیے آزمائش بن سکتی ہے، میں نے لاقانونیت پر جتنا کچھ قابو پایا ہوا ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا۔ چنانچہ اس نے اس تجویز کی مخالفت کا اعلان کر دیا۔ اس پر امویوں نے الصمیل کے مخالف دھڑے کی حمایت شروع کر دی، عرف عام میں انہیں یمنی پارٹی کہا جاتا تھا، حالانکہ یہ اول تا آخر اموی تھے۔ انہوں نے عبدالرحمان بن معاویہ کو لانے کے لیے کام شروع کر دیا، حتیٰ کہ وہ ان کی مدد سے آبنائے جبر الٹر عبور کر آیا۔ لوگ جوق در جوق اس کے پاس پہنچ کر اسے اپنی وفاداریوں کا یقین دلاتے رہے۔

۱۳۸ھ/۷۵۵ء کے موسم گرما کے اواخر میں عبدالرحمان، المنکر میں آ لنگر انداز ہوا اور طوراکس میں اپنے ایک عقیدت مند عبید اللہ بن عثمان کے گھر میں پناہ لے لی۔ طوراکس ایک پہاڑی علاقہ تھا جو بہت دشوار گزار تھا اور تقریباً ناقابل رسائی تھا۔ اس وقت تک گورنر یوسف بن عبدالرحمان کو اس کے بارے میں کچھ معلوم نہ تھا اور اس نے الصمیل کی ہدایت کو بھی نظر انداز کر دیا تھا جس نے اسے اس نووارد کے خلاف بلا تاخیر کارروائی کا حکم دے رکھا تھا، قبل اس کے کہ وہ لوگوں کی تائید حاصل کر کے کوئی مصیبت کھڑی کرے۔ گورنر سردیاں ختم ہونے کا انتظار کرتا رہا، کیونکہ اس کی فوجیں حال ہی میں ایک مہم سے واپس آئی تھیں اور وہ کسی مہم پر جانے کے لیے تیار نہیں تھیں۔ یہ تاخیر بڑی مہنگی ثابت ہوئی کیونکہ اس عرصے میں بنو امیہ کا دعویدار اپنے حامیوں کی تعداد خطرناک حد تک بڑھانے میں کامیاب ہو چکا تھا اور اس نے بالآخر یوسف اور صمیل کا تختہ الٹ دیا۔ صمیل ۱۰ ذوالحجہ ۱۳۸ھ/۱۴ مئی ۷۵۶ء کو قرطبہ چلا گیا۔ نئے فاتح نے پہلے اس سے زیادہ تعرض نہ کیا لیکن جب اس نے کچھ مزید طاقت حاصل کر کے بغاوت کرنے کی کوشش کی تو اسے شکست دے کر قتل کر دیا گیا۔

اس کے بعد سے اندلس کے بنو امیہ کی قسمت قرطبہ سے وابستہ ہو گئی۔ قرطبہ سے یعنی اس کے نواح (الرباد) سے اٹھنے والی شورش خطرناک ترین شورشوں میں سے تھی جس سے پہلے تین فرمانرواؤں کو نمٹنا تھا کیونکہ اس کے بغیر قیام امن ممکن نہیں تھا اور یہ آخری شورش بھی ثابت ہونا تھی۔ یہ قرطبہ ہی تھا جس نے بہت بعد میں عبداللہ کے عہد کے مشکل ترین لمحات میں اس خاندان کو زندہ رہنے اور مناسب ترین لمحات آنے تک استقرار کا موقع دیا۔ یہ بھی قرطبہ ہی تھا جس نے ''دور فتنہ'' میں عارضی خلفا کی یکے بعد دیگرے آمد و رفت دیکھی اور لوگ اس سلسلے سے اتنے بیزار ہو گئے کہ انہوں نے اموی حکومت کا بالکل صفایا کر دینے میں ہی عافیت سمجھی اور اعلان کیا کہ قرطبہ آئندہ بنو امیہ کا دار الخلافہ کبھی نہیں بنے گا۔ یہ بات بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ اس اعلان کے بعد کسی دوسرے شہر نے بنو امیہ کی خلافت بحال کرنے کی سنجیدہ کوشش نہیں کی۔ یہ خاندان

منظر سے بالکل غائب ہو گیا، لیکن اس "حادثہ یا اقتدار سے علیحدگی" کے بعد بدترین حالات سے دو چار ہو گیا اور کبھی وہ سیاسی کردار ادا کرنے کے قابل نہ ہو سکا جو اس نے جزیرہ نمائے آئبیریا میں مسلمانوں کی موجودگی کی پہلی صدیوں کے دوران ادا کیا تھا.

اندلس کے بنو امیہ کی تاریخ کو تین بڑے اور واضح ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، جن میں سے تیسرا "فتنہ کا دور" اور اس کے بعد کے چند سالوں پر مشتمل ہے، یہ ۳۹۹ھ/۱۰۰۹ء میں ہشام ثانی کی اقتدار سے پہلی برطرفی سے شروع ہو کر ۴۲۲ھ/۱۰۳۱ء میں خلافت کی منسوخی تک کے عرصے پر محیط ہے۔ جہاں تک پہلے دو ادوار کا تعلق ہے وہ کسی حد تک اس روایتی تقسیم پر منطبق ہو جاتے ہیں جو عہد امارت اور عہد خلافت کو دوسرے سے متمیز کرتی ہے۔ اگرچہ اس زمرہ بندی کے جواز کو اس لحاظ سے چیلنج کیا جا سکتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی اپنی مثال آپ نہیں تھا اور اس میں اس امر کو بھی ملحوظ نہیں رکھا گیا کہ عبدالرحمان ثالث نے خود کو بطور خلیفہ ملقب کر لیا تھا۔ یہ دو ادوار بیک وقت ایک دوسرے کے مماثل بھی تھے اور قدرے مختلف بھی۔ مماثل اس لحاظ سے تھے کہ دونوں ادوار کے حکمرانوں نے بار بار عروج بھی دیکھا، شان و شوکت بھی دیکھی اور زوال کا بھی شکار ہوئے، لیکن اس لحاظ سے یہ ادوار ایک دوسرے سے مختلف رہے کہ ان میں حکمرانوں کے مراکز مفادات الگ الگ مقام پر مرکوز رہے اور پھر وہ وہیں سے پیدا ہونے والے مسائل میں الجھ کر رہ گئے.

پہلے دور کے بنو امیہ کے امرا کی توجہ کا اصل مرکز اندلس تھا اور ان کی تمام سرگرمیاں اس کی سرحدوں کے اندر مرتکز تھیں۔ بعد ازاں ان کے جانشین خلفا کے روپ میں برسر اقتدار آئے تو وہ عبدالرحمان ثالث کے عہد کے آغاز تک داخلی امن و امان میں مصروف رہے اور پھر جارحانہ سیاست میں مصروف ہو گئے تاکہ مغرب بعید پر تسلط حاصل کر سکیں، اس سے انہیں شروع میں کچھ کامیابی ہوئی مگر بعد میں یہ بالواسطہ طور پر یکے از اسباب "فتنہ" بن گئی.

۲۔ بنو امیہ کا دور امارات: عبدالرحمان اول کی تخت نشینی سے لے کر اس کے پوتے الحکم کی وفات (۲۰۰ھ/ ۷۲۲ء) تک اندلس کی تاریخ پے در پے بغاوتوں اور شورشوں سے بھری پڑی ہے جو "مضافات قرطبہ" کے مشہور واقعہ پر منتج ہوئی۔ تین اموی حکمران پون صدی تک ہر قسم کی مزاحمتوں سے نبرد آزما رہے اور سارے علاقے کو مطیع بنانے کے لیے اپنی جملہ مساعی بروئے کار لاتے رہے۔ عبدالرحمان بن معاویہ نے کئی قسم کی بغاوتوں پر قابو پایا، ایک بغاوت وہ تھی جو یوسف کے طرف داروں نے کی اور ایک وہ بھی تھی جو یوسف کے خلاف اس کی طرف سے لڑنے والوں نے کر دی۔ اسی طرح بربروں نے بغاوت کی اور پھر ایک عباسیوں نے کر ڈالی۔ ساتھ ساتھ اسے یہ بھی معلوم تھا کہ اس کے خلاف بنو امیہ کے اندر بھی سازشیں ہو رہی ہیں۔ ان تمام بغاوتوں کا نتیجہ (اور شاید ان میں سے بعض کامیاب بھی تھیں) یہ نکلا کہ اس نے اپنی حمایت کے لیے ان میں سے کسی واحد قوت پر انحصار نہ کرنے کی پالیسی اختیار کر لی۔ اس نے نہایت عجلت سے بربروں اور غلاموں پر مشتمل فوج تشکیل دی جس نے اسے صرف "جنود" پر انحصار سے بے نیاز کر دیا۔ تاہم اس نے باقاعدہ فوجی خدمات کا نظام ختم نہیں کیا۔ مختلف "جنود" کے ارکان باری باری فوجی خدمات کے لیے بدستور آتے رہے.

۱۷۲ھ/۷۸۸ء میں جب اس کا اقتدار ختم ہوا تو خاندان بنو امیہ تمام مشکلات پر قابو پا کر استحکام حاصل کر چکا تھا۔ اس کے مخالف یا تو قتل ہو چکے تھے یا مطیع بن چکے تھے اور کوئی ظاہری خطرہ نہیں رہا تھا۔ تاہم الحکم اول کے عہد میں اس امر کا ثبوت ملنے والا تھا کہ تمام مخالفین کا

قلع قمع نہیں ہوا تھا، جیسا کہ سوچا گیا تھا، اور اس سے پہلے ہی ہشام اول کا مختصر دورِ اقتدار آ گیا جس میں خاندان کے اندر کے مسائل اس طرح ابھر آئے کہ انہیں حل کرنے میں کافی عرصہ لگ گیا۔

ہشام اول [رک بآں] عبدالرحمان کا سب سے بڑا بیٹا نہیں تھا۔ وہ اندلس میں پیدا ہوا اور والد کی وفات کے وقت تیس سال کا تھا، جبکہ اس کے بڑے بھائی کی عمر چالیس سال سے زائد تھی۔ بہت سے تاریخی شواہد بتاتے ہیں کہ والد نے ہشام کو ہی اپنا جانشین نامزد کیا تھا، تاہم اس امکان کو مسترد نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی تخت نشینی کا سبب شاید اس کی وہ تیز رفتاری تھی جس کا مظاہرہ، اس نے والد کی وفات کی اطلاع پا کر فوراً قرطبہ پہنچنے کے لیے کیا۔ ہشام اس وقت "میریدا" میں تھا اور اس کا بھائی سلیمان طلیطلہ میں مقیم تھا۔ اسباب خواہ کچھ بھی ہوں، یہ یقینی بات ہے کہ بڑا بھائی اس صورت حال پر خوش نہیں تھا۔ اس نے اپنے چھوٹے بھائی عبداللہ المعروف البلانسی (ویلنشیا کا آدمی) کی مدد سے طلیطلہ میں بغاوت شروع کر دی۔ یہ وہ شہر تھا جو قرطبہ کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے والے ہر شخص کو پناہ دینے کے لیے ہر وقت تیار رہتا تھا۔ طلیطلہ عبدالرحمان اول کے دور میں بھی ایک بار بغاوت کر چکا تھا اور آئندہ بھی اس نے یہ سلسلہ جاری رکھا تھا، لیکن سلیمان اور عبداللہ کی یہ بغاوت ناکام ہو گئی اور ان دونوں کو شمالی افریقہ میں جلا وطن کر دیا گیا، جہاں سے انہوں نے اپنے بھائی ہشام کی موت کے بعد واپس آنا تھا تاکہ اپنے بھتیجے الحکم کے مقابلے میں حق تخت نشینی کا مطالبہ کر سکیں۔ جب واپس آئے تو سلیمان قتل ہو گیا اور عبداللہ نے ویلنشیا میں اپنا مرکز قائم کر لیا، مگر اس میں کوئی جان نہیں تھی۔ اس نے عبدالرحمان ثانی کے دورِ اقتدار میں کچھ سر اٹھایا اور قبل اس کے کہ اپنی اہمیت واضح کر سکتا، اسے طبعی موت نے آ لیا۔

ہشام اول کا دورِ حکمرانی قدرے پرسکون تھا، سوائے بالائی سرحدوں، رونڈا کے بربروں اور شمال کی جانب کے عیسائیوں کی غیر متوقع چھوٹی موٹی شورشوں کے کوئی بڑا واقعہ پیش نہیں آیا۔ تاہم اس کے بیٹے اور جانشین الحکم اول [رک بآں] کا دور بہت مختلف رہا۔ جیسے کہ پہلے بتایا جا چکا ہے اس نے اپنی حکومت کا آغاز اپنے دو چچاؤں کے حصول تخت کی جدوجہد کے دوران میں کیا۔ پھر تین بڑے شہروں سارا گوسہ، طلیطلہ اور میریدا میں سے اٹھنے والی علیحدگی پسندانہ شورشوں سے واسطہ پڑ گیا۔ جن میں سے طلیطلہ کے ہتھیار ڈالنے کا واقعہ "یوم خندق" ۱۸۱ھ/۷۹۷ء، بہت مشہور ہے۔ اس روز گورنر شہر امروس بن یوسف جو ایک مولائی تھا، کے اصرار پر طلیطلہ کے متعدد اہم افراد کو سزائے موت دی گئی تھی۔ اس موقع پر مستقبل کا حکمران عبدالرحمان ثانی قصبہ میں موجود تھا، وہ اپنی فوج کی قیادت کرتا ہوا، جو سرحد کی طرف جا رہی تھی، یہاں پہنچا تھا۔ گورنر نے اس واقعہ کو طلیطلہ کے مسلح لوگوں کو دھمکانے کے لیے استعمال کیا تاہم یہ حربہ لوگوں کو مطیع بنانے میں زیادہ کارگر ثابت نہیں ہوا، جتنا اس سے فائدہ اٹھایا جا سکا، اس سے کہیں زیادہ کشت و خون کرنا پڑا۔ اگلے پندرہ سال میں قرطبہ کو یہاں سے اٹھنے والی شورشوں سے مسلسل واسطہ پڑتا رہا۔ طلیطلہ اور "اپر مارچ" (بالائی سرحدی علاقہ) اگرچہ بنو امیہ کے دارالحکومت سے بہت دور واقع تھے، مگر یہاں سے اٹھنے والی تحریکیں اندلس کی عمومی تاریخ کا مستقل حصہ بنی رہیں۔ تاوقتیکہ عبدالرحمان ثالث مرکز گریز رجحانات پر قابو پانے کے لیے آ پہنچا۔ اس نے ان رجحانات کا رخ موڑنے کے لیے کافی کارروائیاں کیں تاہم بنو امیہ کا اقتدار ختم ہو جانے کے بعد بھی یہ سلسلہ جاری رہا۔

کہا جاتا ہے کہ سرحدی شہروں سے چپقلش کوئی غیر معمولی بات نہیں تھی، ہر امیر کے دور میں ان شہروں کے

لوگ اس سے اپنا معاملہ کسی نہ کسی طرح طے کر لیتے تھے۔ حکم پہلا شخص تھا جسے اندلس میں بنو امیہ کی تاریخ کے پہلے بڑے بحران کا سامنا کرنا پڑا۔ یہ بحران قرطبہ کی آبادی کی بے چینی کا نتیجہ تھا اور جنہوں نے ۱۸۹ھ/۸۰۵ء میں امیر کا تختہ الٹنے کی سازش کی۔ اس کے جواب میں ۷۲ بڑے بڑے آدمیوں کے سر قلم کر دیے گئے۔ ان میں کئی قابل ذکر فقہا بھی شامل تھے۔ لیکن یہ صرف ابتدائی تنبیہ تھی چند سال بعد حکم کے خلاف ایک حقیقی بغاوت ہوئی، جسے "مضافاتی بغاوت" (۲۰۲ھ/۸۱۸ء) کہا جاتا ہے۔ یہ عوام میں پائے جانے والے سلسلۂ اضطراب کا نقطۂ عروج تھا۔ امیر کی فوجوں نے اگرچہ اس پر بھی قابو پا لیا، لیکن اس میں بہت زیادہ کشت و خون ہوا، باغیوں کو سنگین ترین سزائیں دی گئیں۔ تین سو افراد کے سر قلم کیے گئے اور قرطبہ کی ساری آبادی کو گھر بار چھوڑ دینا پڑے اور پورے ضلع کی عمارتوں کو پیوند خاک کر دیا گیا۔

عرب تاریخی روزنامچوں نے اس بغاوت کے بڑے اسباب میں عوام پر بھاری محاصل کا نفاذ اور ان کی وصولی کا طریق کار بتایا ہے۔ وصولی کے لیے ایک عیسائی افسر مقرر کیا گیا تھا، جس کے بارے میں بہت کم معلومات میسر ہیں، مگر اس معاملے میں اس کا کردار بہت اہم تھا۔ اس کا نام ربیع تھا اور وہ حکم کے محافظ دستے کا کمانڈر بھی تھا، جو غلاموں پر مشتمل تھا۔ یہ بات یقینا سے نہیں کہی جا سکتی کہ کیا عوام محاصل کی زیادہ شرح کی وجہ سے مشتعل ہو گئے تھے یا غلاموں کے دستے کے عیسائی سربراہ کے طریق وصولی پر خفا تھے، جو کچھ بھی تھا، مگر یہ اونٹ کی پیٹھ پر آخری تنکا ثابت ہوا تھا۔ عوام کے زبردست احتجاج کے باوجود حکم نے اس عیسائی کو اسی عہدے پر برقرار رکھا اور وہ اپنی محاصل پالیسی میں بھی سرمو کمی پر راضی نہیں تھا۔ وہ اپنے محلات کی حفاظت کے لیے غلاموں کے اس دستے اور عیسائی ربیع کی وفاداری سے بے حد متاثر تھا۔ ۲۰۶ھ/۸۲۲ء میں حکم کے فوت ہو جانے کے چند روز بعد جب اس کا بیٹا عبدالرحمان ثانی برسر اقتدار آیا تو اس نے ربیع کو صلیب پر چڑھا دیا۔ اس کے اس اقدام سے پیدا ہونے والی پیچیدگیاں، اپنی جگہ مگر اس سے اس امر کا ظہور ہوا کہ نیا حکمران بنو امیہ خاندان اور اہل شہر کے درمیان فاصلے کم کرنا چاہتا ہے۔ عبدالرحمان ثانی [رک بآں] کا تیس سالہ دور اقتدار اندلس کا پہلا سنہری دور کہلاتا ہے، اس کے باوجود اسے مسلمانوں کے مکمل اطمینان کا دور نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ سرحدی شہروں اور بالخصوص بالائی سرحدی شہروں سے ناکام بغاوتوں کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ وہاں کے بنو قاسی [رک بآں] خاندان نے مالکانہ حقوق اور علاقے کی خودمختاری کا مطالبہ شروع کر دیا۔ امیر قرطبہ کبھی اس مطالبے کو تسلیم کر لیتا اور کبھی انکار کر دیتا۔ عیسائیوں کی شورشوں کے خلاف مہمیں چلانا بھی ایک عام بات ہو گئی تھی۔ بے سود فتوحات اور ناکام سے بھی فوجوں کے معمولات میں شامل ہو گئے، اس عہد کا واحد ناقابل پیش گوئی واقعہ نارمنوں کا ظہور تھا جو ۲۲۹ھ/۸۴۴ء میں پچیس کشتیوں میں سوار ہو کر آئے اور اشبیلیہ پر حملہ آور ہو گئے۔ امیہ کی فوج اس پر حیران رہ گئی، بہر حال وہ جلد موقع پر پہنچ گئی اور ان قزاقوں کو مار بھگایا۔ مجموعی طور پر عبدالرحمان ثانی کا دور پر امن تھا جس کی وجہ سے انتظامی ڈھانچے کی تنظیم نو کا موقع مل گیا۔ یہ کم و بیش عباسیوں کی طرز کی اصلاحات تھیں۔ نئے قاضیوں کا تقرر عمل میں آیا، عدالتی طریق کار میں بھی بہتری آئی۔ عدلیہ اور خزانہ کے سربراہ مقرر ہوئے، سیاسی اور اقتصادی شعبوں میں سول سروسز کا تقرر عمل میں آیا، ان کے عہدے بڑھنے سے ریاستی اخراجات میں خاصا اضافہ ہو گیا تاہم آمدنی بڑھانے کے طریقے بھی وضع کر لیے گئے۔ لیکن حکم کے عہد کے برعکس آمدنی اور اخراجات میں

توازن پیدا نہ ہو سکا۔

۲۳۸ھ/۸۵۲ء میں جب عبدالرحمان ثانی کی وفات ہوئی تو جانشینی کے لیے مخفی سازشوں کا سلسلہ چل نکلا۔ تاہم اس کے بیٹے محمد کے جانشین بننے کے اعلان کی دیر تھی کہ سب مخالفتیں ختم ہو گئیں اور سالہا سال تک حالات سابق دور حکومت کی طرز پر چلتے رہے۔ طلیطلہ جو ہمیشہ شوریدہ سروں کا شہر رہا تھا، وہاں کوئی نہ کوئی فتنہ اٹھتا رہتا تھا۔ امیر محمد کے تخت نشین ہونے کے بعد بھی وہاں کچھ اچھل ہوئی، مگر توقع کے برعکس یہ رکنے میں نہ آ سکی اور طلیطلہ کی حدود سے باہر پھیلنے لگی۔ باغیوں نے "کالا ترادا" پر قبضہ کر لیا جو جلد ہی چھڑوا لیا گیا۔ پھر وہ اندوجر میں قرطبہ کی فوج پر جا حملہ آور ہوئے اور اسے شکست دے دی۔ امیر فوراً ان کی سرکوبی کے لیے روانہ ہوا، اگلے موسم گرما میں اس نے جنگ "گازلیت" میں طلیطلہ والوں کو شکست دے دی۔ یہ اگرچہ بہت اہم فتح تھی لیکن اس سے علیحدگی پسندوں کے حوصلے پست نہ ہوئے۔ اس دوران "لوئر مارچ" میں ابن مروان الجلیکی منظر عام پر آ گیا، لیکن یہ بطور باغی نہیں، بلکہ مقامی لیڈر کے طور پر ابھرا "اپر مارچ" میں بنو قاسی، امیر قرطبہ کا وفادار رہا، مگر یہ وفاداری بعض اوقات صرف برائے نام ہوتی تھی۔

محمد کے دور اقتدار کے آخری برسوں میں یہ قدرے پر سکون حالت بھی برقرار نہ رہ سکی، رفتہ رفتہ اس میں شدت آتی چلی گئی۔ ابن مروان جیسے افراد جو پہلے ڈاکوؤں سے کچھ زیادہ دلیر تھے، اب ان کی دلیری کچھ اور ہی رنگ دکھانے لگی تھی اور انہوں نے بعض علاقوں میں کھلی لوٹ مار اور قتل و غارت گری شروع کر دی۔ اموی فوج ان گروہوں کے خلاف مؤثر کاروائی نہ کر سکی، فوج ناکام ہوئی تو ڈاکوؤں نے امیر علاقوں کا رخ کر لیا اور اپنے متعدد گڑھ قائم کر لیے۔

۲۷۳ھ/۸۸۶ء میں محمد کی وفات تک یہ خطرات ایک خاص حد کے اندر ہی تھے، اس وقت اس کا بیٹا "المنذر" جو البامہ میں تھا، اس نے چند باغیوں کو محاصرے میں لے لیا جن میں عمر بن حفصون [رک بآں] بھی تھا۔ المنذر نے اپنا عزم کے ساتھ اقتدار سنبھالا کہ وہ ان بغاوتوں کو کچل کر رکھ دے گا، اس کا پہلا ہدف علاقے پر قبضہ جما لینا تھا۔ ۲۷۵ھ/۸۸۸ء کے موسم گرما کے دوران میں فوج نے اس گروہ کے کئی محفوظ ٹھکانوں مثلاً "ازناجر" اور "ارچیدونا" کو تہس نہس کر دیا اور اب وہ "بوبسترو" کے قلعہ میں محصور ہو چکا تھا [دیکھیے رک بہ "بوبشترو"]۔ اپنے آپ کو خطرناک حالات میں گھرا ہوا پا کر اس نے المنذر سے "امان" طلب کی جو اسے دے دی گئی، لیکن وہ لمحات میں معاہدہ توڑ کر امیر کے کیمپ سے فرار ہو گیا اور دوبارہ "بوبسترو" میں پناہ لے لی، المنذر نے پھر اس قلعے کا محاصرہ کر لیا، لیکن المنذر کا اچانک انتقال ہو گیا۔ امیر نے مرنے سے قبل اپنی شدید علالت کی علامات پائیں تو اس نے اپنے بھائی عبداللہ کو جلدی سے قرطبہ سے بلا لیا تھا، لیکن دارالحکومت میں اس کے لیے ہنگامی طور پر دوبارہ فوج اکٹھی کرنا مشکل ہو گیا۔

عبداللہ کی تخت نشینی چپقلشوں کے ایک طویل سلسلے کا آغاز بن گئی، جس سے بنو امیہ کا خاندان خطرے میں پڑ گیا۔ اندلس کے طول و عرض میں کئی بغاوتیں پھوٹ پڑیں، جن سے عہدہ برآ ہونا ریاست قرطبہ کے بس کی بات نہیں تھی۔ یہاں تک کہ امیر کے لیے شہر قرطبہ کا کنٹرول سنبھالنا مشکل ہو گیا۔ خوش قسمتی سے بہت سے باغی بھی آپس میں بھی الجھ گئے اور ایک دوسرے سے زور آزمائی کرنے لگے، ان کے پاس اتنی فرصت نہیں تھی کہ وہ حکمران خاندان پر آخری ضرب لگانے کی منصوبہ بندی کر سکتے، صرف ابن حفصون نے قرطبہ پر قبضہ کی کوشش کی تھی، لیکن اسے جنگ پولے (۲۷۸ھ/۸۹۱ء) میں رضا کاران

قرطبہ کی فوج کے ہاتھوں شکست ہو گئی.

اس شکست کی وجہ سے بغاوت فرو نہیں ہوئی، بلکہ الناصر کے دور کے آغاز تک جاری رہی، تاہم اس دوران میں عبداللہ کو دارالحکومتی شہر پر اپنا قبضہ مضبوط کرنے کا موقع مل گیا۔ اگر وہ ایسا نہ کر سکتا تو اندلس میں بنو امیہ کا مکمل طور پر خاتمہ ہو جاتا۔ بلکہ ملک بھر میں خانہ جنگی بھی چھڑ جاتی۔ ابن حفصون کے طرف داروں کی، اگرچہ ایک بہت بڑی تعداد موجود تھی، مگر رائے عامہ اس کے سخت خلاف تھی۔ عبداللہ اس کی ضرب کاری سے تو بچ گیا تھا، لیکن اس کے پاس مؤثر جوابی کاروائی کے لیے طاقت نہیں تھی۔ وہ حالات میں بہت بری طرح گھرا ہوا تھا، وہ صرف اتنا ہی کر سکتا تھا کہ اپنی بچی کھچی طاقت کو بچائے اور اسے انتہائی کفایت اور حکمت سے استعمال کرے۔ چنانچہ وہ کبھی تو اپنے مخالفوں کے درمیان ثالث کا کردار ادا کرنے لگتا اور کبھی انہیں آپس میں زور آزمائی کے لیے چھوڑ دیتا۔ کچھ عرصہ کسی مضبوط دھڑے کا سہارا لے لیتا اور اپنی فوج کو کسی کمزور ترین گروہ کے خلاف لڑائی کے لیے بھیج دیتا۔ مختصر یہ کہ وہ کمزور تھا لیکن اپنی کمزوری کو جانتے ہوئے اپنی حدود کے اندر رہنے کی کوشش کرتا تھا.

اسے اپنے خاندان کے داخلی خلفشار نے بھی سخت پریشان کر رکھا تھا، اس خلفشار نے اس کے دو بیٹوں محمد اور المطرف کو نگل لیا اور اس کے چند بھائی بھی قتل ہو گئے، اس کے باوجود جب وہ ۳۰۰ھ/۹۱۲ء میں فوت ہوا، تو اس کا پوتا عبدالرحمان جو مقتول محمد کا بیٹا تھا، اس کا جانشین بن گیا۔ سیاسی صورت حال اگرچہ زیادہ اچھی نہیں تھی، لیکن کسی حد تک مستحکم دکھائی دینے لگی۔ اندلس کا زیادہ تر حصہ قرطبہ کے مؤثر قبضے سے باہر تھا لیکن مجموعی طور پر حالات پرسکون تھے.

۳۔ خلافت: عبدالرحمان ثالث نے خلافت کی ذمہ داریاں سنبھالتے ہی اپنے ارادوں کا بر ملا اظہار کر دیا اور موسم بہار کی آمد کا انتظار کیے بغیر ہی قرطبہ کے قریب ترین علاقوں میں باغیوں کی سر کوبی کے لیے فوجی دستے روانہ کر دیے۔ ان میں سے اہم ترین دستہ حاجب بدر کی زیر قیادت بھیجا گیا جس نے سردیوں کے وسط میں شہر استجا (Ecija) پر پر امن طور پر قبضہ کر لیا (یہ قبضہ بہت اہم تھا اور یہ کارنامہ یکم جنوری ۱۹۱۳ء کو انجام پایا، جب کہ اسے تخت نشین ہوئے صرف ڈھائی ماہ گزرے تھے)۔ اس شہر کی فتح کے لیے اس کے اقدامات اس کی پالیسی اور عزم کا بھر پور اظہار تھے اور بعد میں ہونے والی متعدد فتوحات کے لیے مثال بنے۔ اس نے صلح جویانہ طرز عمل اپنایا، جس شہر کے لوگوں نے بھی کم سے کم مزاحمت دکھائی ان کے خلاف کوئی انتقامی اقدام نہ کیا گیا، اس طرح یکے بعد دیگرے کامیابیاں ہوتی چلی گئیں۔ شہروں کی فصیلیں اگرچہ مسمار کر دی گئیں، لیکن قلعوں کی دیواروں کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا اور اموی گورنروں کا تقرر عمل میں آتا چلا گیا.

موسم بہار آیا تو عبدالرحمان غرناطہ اور "جائین کے کراس" (Kuras of Jaen) کے چھوٹے چھوٹے باغی گروہوں کو کچلنے کے لیے خود ایک مہم لے کر روانہ ہو گیا۔ ان میں سے بہت سے گروہ ابن حفصون کے حلیف تھے، چند مہینوں کی کاروائی سے اشبیلیہ پر قبضہ بحال کر لیا گیا اور وہاں بھی اسی پالیسی کا اعادہ کیا گیا، یعنی طاقت کے غیر ضروری استعمال سے گریز، مزاحمت نہ کرنے والوں سے اچھا سلوک، لیکن شہر کی فصیلوں کا انہدام۔ عبدالرحمان اپنے اقتدار کے پہلے ہی سال قرطبہ کو حالت تنہائی سے نکالنے اور اسے صحیح معنوں میں "مفتوحہ" شہروں کے ساتھ مربوط کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اسی طرح پورا اندلس بنو امیہ کے زیر نگیں آ گیا۔ یہ کوئی آسان کام نہیں تھا، اس کے ساتھ ساتھ اسے دوسری مشکلات پر بھی قابو پانا تھا مثلاً چند سال

پہلے سے جو قحط چلا آ رہا تھا، اس کی شدت بڑھ چکی تھی۔ کنگ آف لیون آرڈونو ii کی جارحیت اور ۳۰۱ھ/۹۱۳ء میں اس کے ہاتھوں ایوورا (Evora) کی تباہی کے اثرات پر قابو پانے کی مشکلات اس کے علاوہ تھیں۔

لیکن یہ مشکلات امیر قرطبہ کے منصوبوں کو تبدیل نہیں کر سکتی تھیں، جس کا اولین مقصد اندلس کے جنوب کو اپنے قابو میں کرنا تھا، اس کے لیے ابن حفصون کی بغاوت کو کچلنا بے حد اہم تھا، اس نے اپنے اقتدار کے پہلے پندرہ مہینے اسی کوشش میں صرف کر دیے۔ پہلے وہ خود ابن حفصون کے خلاف بر سر پیکار رہا اور ۳۰۵ھ/۹۱۸ء میں اس کی موت کے بعد اس کے بیٹے کے خلاف لڑتا رہا۔ بنو امیہ کی فوجوں نے بوبسترو کے قلعے پر ۳۱۹ھ/۹۲۸ء میں مستقل طور پر قبضہ کر لیا اور اس کی اس بغاوت کے باوجود عبدالرحمان نے حفص بن عمر بن حفصون کو امان دے دی۔

ان تمام برسوں میں عیسائیوں نے سرحدوں پر حملے بدستور جاری رکھے، مگر قرطبہ کا رد عمل صرف دو مہموں تک محدود تھا جن کی قیادت عبدالرحمان بذات خود کرتا رہا۔ ان میں سے ایک ۳۰۸ھ/۹۲۰ء میں معز (Muez) کی مہم تھی اور دوسری پمپلونا (Pamplora) کی مہم تھی۔ علاوہ ازیں چند کم اہم درجے کی مہمیں بھی تھیں، جن میں سے ایک وزیر ابن ابی عبدہ کو عبرتناک شکست دینے کے لیے تھی جس نے ۳۰۵ھ/۹۱۷ء میں کاسترو مورودز (Castro Muros) میں بغاوت کی تھی۔ جب جزیرہ نما کا جنوبی حصہ بالکل پر امن ہو گیا تو ماریڈا، جو اس وقت تک قرطبہ کے اقتدار کے خلاف مسلسل بغاوت کر رہا تھا، اگلا نشانہ بن گیا۔ میریڈا (Merida) نے ۳۱۶ھ/۹۳۰ء میں اطاعت قبول کر لی۔ بداجوز (Badajoz) نے ۳۱۸ھ/۹۳۰ء میں قرطبہ کی فوج کے سامنے ہتھیار ڈال دیے۔ طلیطلہ ۳۲۰ھ/۹۳۲ء تک مزاحمت کرتا رہا اور سارا گوسا نے ۳۲۲ھ/۹۳۷ء میں اطاعت قبول کر لی (اس معاہدے کا متن اب تک موجود ہے)۔

اب سارا اندلس بنو امیہ کے کنٹرول میں واپس آ گیا تو عبدالرحمان نے اپنی خلافت کا اعلان کر دیا۔ اب وہ اس قابل ہو گیا کہ داخلی سیاست پر کم توجہ دے اور ملک کے باہر مسائل کی طرف متوجہ ہو سکے۔ یہ اندلس کے بنو امیہ کی تاریخ کا پہلا موقع تھا کہ ان کے حکمران کی توجہ شمال کے عیسائیوں پر ہی مرتکز نہیں رہی تھی، بلکہ ہمسایہ مغرب کی طرف مبذول ہو گئی تھی، بلکہ یہ ایک ایسا خطہ تھا جس کا اہل اندلس کی نگاہ میں اب تک کوئی وجود ہی نہ تھا۔ برعکس ماضی کے ان حالات کے جب عبدالرحمان ثانی کے ابتدائی دور میں آرڈونودوم مسلمانوں کے اندر گہرائی میں جا کر حملے کیا کرتا تھا، اب جزیرہ نما کی عیسائی ریاستیں کوئی بڑا خطرہ نہ رہیں۔ کم از کم اس مسلم ریاست کو ان سے کوئی خطرہ نہیں تھا، البتہ ۳۲۷ھ/۹۳۹ء میں الہندیگا کی سنسنی خیز شکست سے خلیفہ کی ذاتی حیثیت کو شدید نقصان پہنچا، جس کا اثر یہاں تک ہوا کہ اس کے بعد اس نے کسی فوجی مہم کی قیادت نہیں کی۔ اس کے باوجود نہ تو اس لڑائی نے اور نہ خلیفہ کی فوجوں کی کثیر فتوحات نے سرحدوں میں کوئی قابل ذکر تبدیلی پیدا کی۔ ان کا نتیجہ صرف لوٹ مار اور افراد کی پکڑ دھکڑ تک محدود رہا۔

خاندان بنو امیہ کو شمالی عیسائیوں سے کوئی خطرہ نہ تھا، بلکہ افریقیہ کے فاطمیوں سے خطرہ تھا جو رفتہ رفتہ اپنی فتوحات کا دائرہ وسیع کر رہے تھے اور مغرب میں بہت دور تک جا نکلے تھے۔ ان کی یہ توسیع پسندانہ پالیسی کم از کم عبدالرحمان ثالث کی نگاہ میں ایک بڑے خطرے کی طرف اشارہ کر رہی تھی۔ وہ اسے نہ صرف ایک فوجی تصادم کا پیش خیمہ سمجھ رہا تھا بلکہ شیعی پروپیگنڈے کا ذریعہ بھی سمجھتا تھا جو ان کی فوجوں سے کہیں زیادہ خطرناک تھا۔ جب تک وہ بنو حفصون کی بغاوت کو فرو کرنے میں مصروف رہا،

مغرب میں اس کی مداخلت، دور کے فاصلے سے، فاطمیوں کی پیش قدمی کے خلاف ڈٹے ہوئے شمالی افریقی بادشاہوں کی حمایت تک محدود رہی، لیکن جب جنوبی جزیرہ نما میں سکون ہو گیا تو عبدالرحمان الناصر کے بڑھتے ہوئے ہاتھ کھل گئے اور اس نے آبنائے جبر الٹر کے جنوبی کنارے کے علاقوں میں ایک نئی سیاست متعارف کرا دی۔ ۳۱۹ھ/۹۳۱ء میں "سبطہ" (Ceula) پر اس کا پر امن قبضہ مغرب میں بنو امیہ کی مداخلت کا آغاز تھا جس کا سلسلہ اس خاندان کے خاتمے تک جاری رہا۔

"سبطہ" (Ceula) پک کے پار ایسا مورچہ نہیں تھا، جہاں سے مغرب کو فتح کرنے کے لیے پیش قدمی کی جا سکتی اور نہ ہی اس سے الناصر (یا اس کے جانشینوں حکم، المستنصر اور ہشام المؤید) کے اس ارادے کا اظہار ہو رہا تھا کہ وہ آبنائے کے پار کے علاقے کو فتح کرنا چاہتے ہیں۔ ان کی حکمت عملی یہ تھی کہ بربر قبائل کو اپنے زیر تحفظ رکھ کر جنوبی سرحدوں پر ایک "محفوظ علاقہ" قائم کر دیا جائے اور یہ کام ایسی احتیاط سے کیا جائے کہ اس پر توسیع پسندانہ اقدام کا شبہ نہ ہونے پائے۔ بالفاظ دیگر قرطبہ، مغرب پر ایک فوجی قوت کے تسلط کی بجائے سفارت کاری پر یقین رکھنے والی ایک قوت کا تاثر قائم کرنا چاہتا تھا، جو الناصر کے خلیفہ کے لقب سے ملقب ہونے کی پالیسی کا حصہ تھا۔

روایتی طور پر حفصون باغیوں پر قابو پانا اور عبدالرحمان ثالث کا خود کو خلیفہ ملقب کرنا آپس میں گہرا تعلق رکھتے ہیں، تاہم یہ یقینی امر ہے کہ اگر قلعہ بو بسترو کے باغیوں کا پکڑا جانا مملکت میں قیام امن کے لیے ایک اہم واقعہ تھا تو یہ اس نصب العین کی طویل شاہراہ پر صرف پہلا قدم تھا۔ یہ قلعہ ۳۱۵ھ/۹۲۸ء میں فتح ہوا اور خلافت کا اعلان ۳۰۶ھ/۹۳۷ء میں کیا گیا۔ اس وقت شمالی صوبے (ارچز) عبدالرحمان کے قبضے میں نہیں تھے اور ۳۲۶ھ/۹۳۷ء میں مارگوسہ پر قبضے سے پہلے یہ دعویٰ ممکن نہیں تھا کہ الناصر نے سارے ملک پر موثر قبضہ حاصل کر لیا ہے، لہٰذا داخلی پالیسیوں کے سیاق و سباق میں "خلیفہ" کا لقب اختیار کرنے کا صحیح جواز سامنے نہیں آتا، تاہم اگر اسے اس وقت مغرب میں جاری اقتدار کی جدوجہد کے حوالے سے دیکھا جائے تو یہ ایک طاقتور حریف کو نیچا دکھانے کے لیے ایک مذہبی حربہ نظر آتا ہے کیونکہ فاطمی حکمران بھی خود کو خلیفہ کہتا تھا۔

ایک عام اصول کے طور پر بنو امیہ کی شمالی افریقہ پالیسی زیادہ مفید نہیں رہی تھی تاہم اس سے انہیں یہ فائدہ ضرور ہوا کہ بربر قبائل کے قائدین سے ڈھیلا ڈھالا اتحاد قائم ہو گیا، حالانکہ یہ مشکوک کردار کے لوگ تھے اور فاطمیوں کا دباؤ برداشت کرنے کے قابل ہی نہیں تھے۔ اندلس کافی محفوظ تھا لیکن مہدی ذہبی کی توجہ مغرب کی بہ نسبت مشرق کی طرف زیادہ تھی اور اندلس کی طرف تو مغرب سے بھی کم تھی۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ امیہ خاندان کو کوئی فوری خطرہ درپیش نہیں تھا، لیکن انہوں نے شمالی افریقہ پالیسی کے لیے جو انسانی وسائل استعمال کر ڈالے اگر وہ بہت زیادہ نہیں تھے تو اتنے کم بھی نہیں تھے کہ انہیں نظر انداز کر دیا جائے اور صرف حاجب المنصور کی حکومت کے اختتام اور ہشام ثالث کے عہد کے دوران میں اموی فوجوں کو مستعدی سے اور براہ راست استعمال کیا جا سکا۔ فوج نے صرف ایک مہم میں جس کا نگران 'آمر' عبدالملک تھا "فیض" پر قبضہ کیا تھا، اتنا زیادہ خرچہ اور اتنا کم نتیجہ دانشمندی نہیں تھی۔ بنو امیہ کو فوجی کامیابیاں، شکستوں کی نسبت مہنگی پڑیں۔ قبائلی سرداروں کی حمایت خریدنے، حامیوں کو ساتھ رکھنے اور مدد دینے والوں کے نقصانات کی تلافی کرنے پر کافی اخراجات اٹھے، علاوہ ازیں اموی فوجیوں کو "سبتہ" میں مستقر ٹھہرانے پر بھی خزانے پر بڑا بوجھ پڑا۔

شمالی افریقہ کی مہم جوئی بالآخر بنو امیہ کے سنگ دلانہ زوال کے اسباب میں سے مہلک ترین سبب ثابت ہوئی۔ اس پالیسی نے نہ صرف اقتصادی وسائل کو ضائع کیا، بلکہ اس کی وجہ سے قرطبہ کی آبادی میں بربریوں کے ناپسندیدہ عناصر کی بھی بھرمار ہو گئی۔ یہ لوگ کرائے کے سپاہی تھے اور عام زندگی میں بڑا اجڈ اور شتر بے مہار رویہ رکھتے تھے۔ یہ جب سنگین جرم کے مرتکب ہوتے تو ان کے بااثر لوگ انہیں قانون کی زد سے بچاتے۔ معاشرے میں ان کا وجود ہمیشہ ایک اجنبی عنصر سمجھا جاتا رہا۔ آگے چل کر انہوں نے اس "فتنے" کو انگیخت کرنے میں فیصلہ کن کردار ادا کیا جو بالآخر اموی ریاست کو لے ڈوبا تھا۔

الناصر کے جانشین الحکم ثانی المستنصر (۳۵۰-۳۶۶ھ/ ۹۶۱-۹۷۶ء) کا دور بلا شبہ ہر پہلو سے تاریخ اندلس کا پر شکوہ عظیم الشان دور تھا۔ "مقتبس" کی جلد کا وہ حصہ جو محفوظ کرلیا گیا ہے اور جو اس کے دربار کی سرگرمیوں کا تفصیلی جائزہ پیش کرتا ہے، اس کے مطابق اس کے دور میں کوئی خاص مسئلہ نہیں تھا، جو حکومت یا رعایا کے لے دردِ سر بنا ہوا ہو، اس کے صفحات بتاتے ہیں کہ شمال کے مسیحی انتہائی عاجز و مسکین لوگ تھے جو دارالحکومت میں خلیفہ کو خراج عقیدت پیش کرنے آتے، بلکہ اپنے باہمی تنازعات میں اس سے ثالثی کی بھی استدعا کرتے تھے، لیکن ان واقعات میں جگہ جگہ افریقہ میں جنگ کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ ان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ خلیفہ اور الحسن بن جنون کے درمیان سخت محاذ آرائیاں ہوا کرتی تھیں۔ خلیفہ نے اس کے مقابلے کے لیے بھیجے ہوئے فوجیوں کو عسکری اور مالی کمک بھجوانے کے لیے خزانوں کے منہ کھول دیے تھے۔

کتاب میں خلیفہ کے ایک خط کا بڑے نمایاں انداز میں ذکر آتا ہے، یہ خط مغرب میں بھیجے ہوئے اندلسی فوج کے کمانڈر، جنرل غالب کے نام بادشاہ نے خود لکھا تھا۔ اس میں کہا گیا کہ "نقد رقوم یا فوجی امداد کی فرمائش کرنا، یہ دونوں تھوڑے تھوڑے وقفے سے تمہارے پاس پہنچتے رہیں گے۔ خواہ اس کے لیے سارا خزانہ خالی کر دینا پڑے یا غلے کے لبالب بھرے ذخائر کا ایک ایک دانہ بھجوا دینا پڑے، خلیفہ اپنی ذمہ داری ضرور پوری کرے گا" (دیکھیے Garcia Gomez "Anales palatinos"، ۱۶۵ کا ترجمہ)۔ ابن حیان نے وقفے وقفے سے بھیجی گئی بھاری رقوم کی جو تفصیلات بتائی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ خلیفہ نے جو الفاظ کہے تھے محض شاعری نہیں تھے، بلکہ وہ مغرب پر اپنا اثر و رسوخ برقرار رکھنے کے لیے بڑی سے بڑی قیمت ادا کرنے کو تیار تھا۔ شمالی افریقہ پالیسی کے مالیاتی بوجھ نے خاندان کے زوال میں کتنا کردار ادا کیا، اس کا اندازہ لگانا بہت مشکل ہے، اس پالیسی کا ایک اور اثر یہ ہوا کہ اس کی وجہ سے "فتنے" کو مزید ہوا لگ گئی۔ اسی ابن حیان نے، جس نے غالباً "مقتبس" کی مذکورہ جلد لکھی تھی "فتنے" کے بارے میں لکھا ہے کہ:

عبدالرحمان الناصر بربروں کو فوج میں بھرتی کرنے کا ہمیشہ مخالف رہا، فوج میں بربر نسل کے سپاہیوں کی ایک قلیل تعداد ضرور موجود تھی، مگر انہیں نہایت پست درجے میں رکھا جاتا تھا، انہیں "طنجہ والے" کہا جاتا تھا۔ ابتداء میں حکم مستنصر نے بھی وہی انداز اختیار کیا تھا اور وہ سرعام بھی بربروں سے متعلقہ چیزوں سے کراہت کا اظہار کرنے سے گریز نہیں کرتا تھا لیکن بعد میں کسی موڑ پر جا کر اس کی رائے تبدیل ہو گئی اور وہ ان کا پرجوش حامی بن گیا اور انہیں بڑے پیمانے پر فوج میں بھرتی کرنے لگا۔ جب ابن ابی عامر برسر اقتدار آیا تو یہ رجحان اتنا بڑھ گیا کہ اس نے اپنے طاقتور حاجب کی اس خواہش پر غور شروع کر دیا کہ وہ اپنی ایک ذاتی فوج بنائے تاکہ اس کی خلیفہ ہشام المؤید کو مکمل طور پر نظر انداز کرنے کی خواہش میں رکاوٹ باقی نہ رہے (دیکھیے گارشیا گومز کا ترجمہ سوانح حکم

ثالث، در اندلس، ۱۹۳۸ء، ۴۲ـ۲۰۹)۔

یہ یقینی امر ہے کہ عبدالرحمان اول کے زمانے سے، بنو امیہ فوج کے اندر اجرتی سپاہیوں کی ایک معقول تعداد رکھتے تھے، جو فوج میں اپنی کمان کی نسبت خلیفہ کے زیادہ وفادار ہوتے تھے، خلفاء انھیں دوسرے گروہوں کی طاقت کو محدود کرنے کے لیے استعمال کرتے تھے۔ یہ لوگ عام فوجیوں سے زیادہ قابل اعتماد سمجھے جاتے تھے۔ یہ زیادہ تر غلاموں پر مشتمل ہوتے تھے، خواہ آزاد ہو چکے ہوں یا نہیں۔ ان میں بربروں کے علاوہ جنگی قیدی بھی ہوتے تھے، لیکن ان کی صفوں میں مختلف النسب افراد بھی شامل ہوتے تھے جن کے درمیان کوئی داخلی رابطے نہ ہوں۔ حکم کی فوجی بھرتی ماضی کی روایت سے بالکل مختلف تھی، کیونکہ اس کے بعد سے اس نے جو لوگ فوج میں بھرتی کیے وہ الگ الگ افراد نہیں تھے، بلکہ خاندانی گروہ یا مکمل خاندان ہوا کرتے تھے جن کے مابین ایک داخلی تعلق ہوتا تھا جن کی وفاداری تنخواہ دینے والوں سے کم لیکن اپنی قوم کے ساتھ زیادہ تھی۔ ایک طرف قرطبہ کی فوج میں شامی بربر آپس میں بہت زیادہ متحد، لیکن دوسری طرف قرطبہ کی آبادی سے ان کے تعلقات اچھے نہ تھے اور یہ حیرت کی بات نہیں کہ یہ مخالفت بالآخر شدید اختلاف میں تبدیل ہو گئی۔ یہ اس "فتنے" کی طرف پہلا اور اہم قدم تھا جس نے چند سال بعد خاندان بنو امیہ اور ریاستِ قرطبہ کا بالکل صفایا کر دیا، لیکن اس خوفناک انجام سے پہلے چند برس ایسے بھی تھے کہ قرطبہ ایک خوشحال ریاست دکھائی دیتا تھا اور اس کی فوجی قوت پر ناقابل شکست ہونے کا گمان ہوتا تھا۔

۳۶۶ھ/۹۷۶ء میں الحکم المستنصر کی وفات کے بعد اس کا اکلوتا بیٹا ہشام ثانی تخت نشین ہوا، اس وقت اس کی عمر گیارہ سال تھی۔ اس صورت حال میں جب حکمران نابالغ ہو، دربار میں سازشوں کا سلسلہ شروع ہو جانا ایک لازمی امر ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے بنو امیہ میں سے کسی اور کو خلیفہ بنانے کی کوشش کی اور بعضوں نے خود اقتدار سنبھالنے کے لیے ہاتھ پاؤں مارنا شروع کر دیے۔ آخر میں میدان محمد بن ابی عامر کے ہاتھ رہا جو الحکم کی انتظامیہ میں اہم عہدوں پر فائز رہا اور ہوتے ہوتے، حاجب کے طاقتور عہدے پر پہنچ چکا تھا اور اب وہ المنصور [رک بآں] کے لقب کے ساتھ بر سر اقتدار آ گیا۔

المنصور کی حکومت کی نمایاں اور اہم ترین خصوصیت یہ تھی کہ اس نے عیسائی بادشاہوں کے خلاف انتھک فوجی سرگرمیاں شروع کر دیں اور اس نے ان کے خلاف پچاس سے زائد فوجی مہموں کی خود قیادت کی اور ان کے علاقوں میں دور تک گھس گیا، اس نے جن شہروں کو پامال کیا ان میں "سینت گوڈی کمپوسٹیلا"، "آسٹورگا"، "لیون"، "پمپلونا" اور "برشلونہ" بھی شامل تھے، تاہم الاندلس میں کوئی مزید علاقے مسلمانوں کے قبضے میں نہیں آئے۔ یہ مہمات دشمن کو کمزور کرنے، مال غنیمت حاصل کرنے اور چند افراد کو پکڑ لانے تک ہی محدود رہیں البتہ شمالی افریقہ میں مداخلت کرنے سے خزانے پر جو بوجھ پڑا تھا اس کی تلافی ہو گئی۔

ابن ابی عامر ۳۹۲ھ/۱۰۰۲ء میں وفات پا گیا۔ اموی ریاست بظاہر ٹھوس بنیادوں پر استوار ہو چکی تھی، سرحدوں کے اندر مکمل امن و امان تھا، عیسائی دبے دبے اور خوفزدہ رہتے تھے۔ مغرب میں بھی صورت حال اطمینان بخش تھی۔ اس کے بعد اس کا بیٹا عبدالملک [دیکھیے: المظفر] تخت نشین ہوا، وہ بھی چھ سال تک اپنے باپ کے نقش قدم پر چلتا رہا اور کوئی قابل ذکر پیش رفت نہ کر سکا، لیکن ۳۹۹ھ/۱۰۰۸ء میں اس کی اچانک موت سے اموی ریاست کی تباہی کا آغاز ہو گیا۔

۴۔ فتنہ اور خاندان کا اختتام: عبدالملک المظفر کی موت کے بعد اس کا بھائی عبدالرحمان المعروف شنجول

(Sanchuelo) حکمران بن گیا، وہ پہلے حاجب کے عہدے پر عبدالملک کا جانشین بنا تھا۔ وہ بطور گورنر اپنے والد کے مقابلے میں کمتر تھا۔ اس نے اپنے چھ ماہ کے مختصر دور اقتدار میں اپنے پیشروؤں کے سیاسی ورثے کو خوب لوٹا اور اندلس کو خانہ جنگی کے دہانے پر پہنچا کر دم لیا۔ اس کا طرز عمل نہ صرف مستبدانہ اور ظالمانہ تھا، بلکہ اس نے ہشام ثانی کو مجبور کر دیا کہ وہ اس کو بطور خلیفہ جانشین مقرر کر دے ۔ اس پر وہ پورے قرطبہ میں نفرت اور حقارت کا نشانہ بن گیا۔ ایک بار جب وہ عیسائیوں کے علاقے میں لوٹ مار کرنے گیا ہوا تھا، دارالحکومت کی ساری آبادی اس کے خلاف اٹھ کھڑی ہوئی۔ عبدالرحمان ثانی کی اولادوں میں سے ایک شخص محمد بن عبدالجبار، مہدی کا لقب اختیار کر کے سامنے آ گیا، کوئی مقابلے پر نہ آیا اور اس کی بغاوت کو سب نے جائز تسلیم کر کے اطاعت قبول کر لی۔ عبدالرحمان بن ابی عامر نے قرطبہ واپس آنے کی کوشش کی تو اسے گرفتار کر کے سر قلم کر دیا گیا۔ بربری فوج جو اس کا آخری سہارا ہو سکتی تھی، اس نے بھی اس کا ساتھ چھوڑ دیا تھا.

محمد المہدی نے ہشام ثانی کو دستبردار کرا دیا اور خلافت سنبھال لی، لیکن وہ جلدی ہی اس سازش کا نشانہ بن گیا جو اسی پالیسی کا نتیجہ تھی جسے اس نے بھی اختیار کر لیا تھا۔ بربروں نے المہدی کی حکومت کو ختم کر کے بنو امیہ کے کسی امیدوار کی تلاش شروع کر دی بالآخر قرعہ فال الناصر کے ایک اور پوتے سلیمان بن الحکم المستعین کے نام نکلا، جس نے ربیع الاول ۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء میں قرطبہ پر قبضہ کر لیا اور وہ اس وقت تک برسر اقتدار رہا جب قرطبہ کے لیڈروں نے ۴۲۲ھ/۱۰۳۱ء کے اختتام پر خلافت ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کے بعد سیاسی تبدیلیوں کا لا متناہی سلسلہ چل نکلا جن میں پہلے تو "فتنہ" کے تین خلفاء ہشام ثانی، المہدی اور المستعین فریق بنے، پھر خاندان کے وہ افراد فریق بنے جو ادریسیوں، بنو حمود کی اولاد تھے اور آخر میں المستظہر، المستکفی اور المعتمد دیگر اموی فریق بن گئے ۔

ان برسوں کا اہم ترین واقعہ شوال ۴۰۳ھ/مئی ۱۰۱۳ء میں المستعین کی بربر فوجوں کے ہاتھوں قرطبہ میں کشت و خون اور لوٹ مار تھی۔ پھر گوناگوں سازشوں کے جال اور ہنگاموں اور بغاوتوں کے لامتناہی سلسلے تھے۔ انہیں دیکھ کر لوگوں کا یہ خیال پختہ یقین میں بدل گیا کہ اموی ریاست کی بحالی کی کوئی کوشش بھی کامیاب نہیں ہو سکتی ۔ کئی سال تک تخت قرطبہ پر قبضے کی کوششیں شہر کے اندر مار دھاڑ اور داخلی انتشار کی سطح سے آگے نہ بڑھ سکیں، جہاں تک باقی ماندہ اندلس کا تعلق تھا، اس نے خود مختاری کی راہ اختیار کر لی۔ انتشار اور بد نظمی کا وہ رجحان جو تاریخ اندلسیہ کا ہمیشہ طرۂ امتیاز رہا تھا اور جس پر عبدالرحمان الناصر کے عہد میں قابو پا لیے جانے کی امید پیدا ہو گئی تھی، اس بار ہمیشہ کے لئے غالب گیا۔

ماخذ: ۱۔ خصوصی مصادر: اندلس میں عہد بنوامیہ کے بارے میں بنیادی اور عدیم النظیر: (i) معلومات ابن حیان کی تصانیف میں ملتی ہیں جو المقتبس اور المتین کے عنوان سے دستیاب ہیں۔ اول الذکر ان واقعات کا مجموعہ ہے جن کا مشاہدہ مصنف نے خود کیا ہے۔ بد قسمتی سے تاریخ کا بیشتر حصہ محفوظ نہیں رہ سکا، ہمارے پاس اول الذکر مواد کی چار جلدوں کے صرف چند اجزا ہیں جو عبدالرحمان ثانی سے لے کر محمد اول کے عہد تک ہیں(مطبع مکی، بیروت ۱۹۷۳) ، عبداللہ (طبع عربی کا سا بانکا ۱۹۹۰) اور الحکم ثانی (طبع حاجی، بیروت ۱۹۶۵)۔ جہاں تک "متین" کا تعلق ہے اس میں دیگر مصنفین کے طویل اقتباسات کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ابن بسام نے اپنے ذخیرہ میں حوالے دیے ہیں (طبع عباسی بیروت۱۹۷۹)۔ ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ اندلس کے بنو امیہ سے متعلق جتنا بھی تاریخی مواد

دستیاب ہے وہ ابن حیان سے ہی ماخوذ ہے، متاخرین نے بالواسطہ یا بلا واسطہ اسی سے استفادہ کیا ہے۔

۲۔ عام کتب: اندلس کے بارے میں جتنی کتب موجود ہیں ان میں اس عہد پر خصوصی توجہ دی گئی ہے، مثلاً (۱) Levi-Pervencal کی "Hist.Esp.mus" میں خاصا تفصیلی مواد موجود ہے تاہم اس کے ساتھ حالیہ طبع شدہ متون اور (۲) محمد عبد اللہ عنان کی دولۃ الاسلام فی الاندلس، ط ۱، قاہرہ ۱۹۲۹ء کا بھی مطالعہ کیا جانا چاہیے؛ (۳) R.Arie کی *España musulmana (siglos viii-xv) vol iii of Historia* طبع Tunon di lara، بارسلونا، ۱۹۸۲ء؛ اور (۴) J.Vallve، *El Califato di cordaba*، میڈرڈ ۱۹۹۲ء؛ امیہ خاندان کے بارے میں دیکھیے: (۵) S.D.al Munadjdjid: معجم بنی امیہ، بیروت ۱۹۷۰ء؛ (۶) E.Tere's، *Dos familias marwanies en al-Andalus*، در اندلس، (۱۹۶۹)، ۹۳-۷۷ اور A.Urçuica، *La familia Unaya en al-Andalus*، در *Estudios onohastico biograficos di al-Andalus*، ۵(۱۹۹۲)، ۳۴۳-۳۷۳؛ خلافت کے بارے میں سوالات کے بارے میں دیکھیے (۷) M.Fierro، *Sobre l adopcion del titulo califal por. Aod al-Raman III*، در شرق الاندلس (۱۹۸۹)، ۳۳-۴۲؛ *The Caliphate in the west. An Islamic political institution in Iberian Peninsula*، D.J. Wasserstein، آکسفورڈ ۱۹۹۳ء، نیز مؤخر الذکر کتاب کے بارے میں E. Manzano کے دو تبصرے بھی ملاحظہ فرمایئے۔ (۹) BSOAS کے صفحات ۱۴۳-۱۴۴ پر چھپے ہیں اور L.Molina کا تبصرہ القنطرہ میں شائع ہوا ہے۔ (۱۰) تاریخ اور انساب کے لیے دیکھیے Boswort، *The New Islamic dynasties*، ایڈنبرا ۱۹۹۶ء، ۱۱-۱۳، نمبر ۴۔

مزید تفصیل کے لیے مخصوص کتابیات کا مطالعہ کیجیے جو بنوامیہ کے افراد اور امرا کے بارے میں لکھی گئی ہیں۔

(L.Molina، ت: محمد یحیٰی خان)

امیہ بن خلف، بن وہب بن حذافہ جمحی ✕ المعروف بہ غطریف۔ عہدِ نبوی کا ایک نامور قریشی سردار، جو اپنی اسلام دشمنی کی وجہ سے معروف تھا۔ اس کا تعلق قریش کے قبیلہ بنو جمح سے تھا (دیکھیے جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۵۹)۔

وہ ان قریشی سرداروں میں سے تھا جنہوں نے اسلام دشمنی اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحابؓ کو ایذا دینے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی، خصوصاً حضرت بلالؓ بن رباحؓ پر وہ بہت ظلم ڈھاتا تھا۔ عام طور پر مشہور ہے کہ وہ اس کے غلام تھے، لیکن دوسری روایت یہ ہے کہ وہ عبداللہ بن جدعان کے غلام تھے اور اس کی بکریاں چرایا کرتے تھے۔ ابوجہل اور امیہ نے عبداللہ کے پاس جا کر حضرت بلالؓ کے اسلام لانے کی شکایت کی، تو اس نے حضرت بلالؓ کو ان کے حوالے کر دیا (ابن منظور: مختصر تاریخ مدینہ دمشق لابن عساکر، ۵:۲۵۴، ۲۵۵ مطبوعہ دارالفکر، دمشق ۱۴۰۴ھ)۔ وہ حضرت بلالؓ کو گرمیوں کی بھری دوپہر میں ننگے بدن گرم ریت پر اوندھے منہ لٹا کر، ان کے اوپر بھاری پتھر رکھ دیتا تھا اور کہتا تھا کہ اس وقت تک تمہاری جان نہ چھوٹے گی جب تک محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار نہ کرو گے اور لات و عزیٰ کو نہ مانو گے، لیکن وہ احد احد پکارتے رہتے۔ پھر وہ حضرت بلالؓ کو مکہ کے نوجوان لڑکوں کے حوالے کر دیتا جو ان کے گلے میں رسی ڈال کر ان کو گلیوں میں پتھروں پر گھسیٹتے۔ بالآخر حضرت ابوبکرؓ نے حضرت بلالؓ کو امیہ سے ایک طاقتور غلام کے عوض خرید لیا اور اللہ کی راہ میں آزاد کر دیا (الروض الانف، ۳:۱۹۹)۔ امیہ اپنے چچا زاد بھائی حضرت عثمانؓ بن مظعون کو بھی اسلام لانے

کی پاداش میں ایذائیں دیتا تھا جس سے تنگ آ کر وہ حبشہ کی طرف ہجرت کرنے پر مجبور ہوگئے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایذا دینے اور ان کو ناکام کرنے کے لیے قریش نے جتنی تدبیریں اور سازشیں کیں ان میں امیہ پیش پیش تھا۔ وہ اس مجلس میں بھی موجود تھا جس میں قریش نے آنحضرتؐ کو سیادت و قیادت کی پیش کش اس شرط کے ساتھ کی کہ وہ لوگوں کو دعوت اسلام دینے سے باز آجائیں اور وہ اس قریشی وفد میں بھی شامل تھا جس نے ابو طالب کے پاس جا کر آنحضرتؐ کی شکایت کی اور آپؐ کو ابوطالب کی پناہ سے محروم کرنے کی کوشش کی۔ وہ اس مشاورت میں بھی شریک تھا جس میں ہجرت سے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کی سازش کی گئی (ابن ہشام: السیرۃ النبویۃ، ص ۲۹۵، ۳۱۷، ۴۸۰)۔ ہجرت نبوی کے بعد بھی وہ مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کی کوششوں میں لگا رہا، چنانچہ ڈھائی ہزار اونٹوں کا قافلہ لے کر وہ شام گیا جس کا ایک مقصد مسلمانوں کے خلاف مہم جوئی کے لیے مالیات مہیا کرنا تھا۔ مسلمانوں نے اس قافلے کو روکنے کی کوشش کی لیکن یہ بچ کر نکل آیا۔ کتب تاریخ و سیر میں یہ واقعہ غزوۂ بواط کے نام سے مشہور ہے (الزرقانی: عیون الاثر، ۱: ۳۹۲)۔

اسلام کا راستہ روکنے میں اس کی کوششیں اتنی نمایاں ہیں کہ قرآن کی کئی آیات کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ ان میں اس کے کردار کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، مثلاً آیت استہزاء (۲۱ [الانبیاء]: ۴۱)، سورۃ الکافرون اور سورۃ الھمزۃ وغیرہ (ابن ہشام: السیرۃ النبویۃ، ص ۳۵۲، ۳۶۲ اور ۳۹۶)۔

انصار مدینہ کے سردار حضرت سعد بن معاذؓ کے ساتھ زمانہ جاہلیت سے امیہ کے حلیفانہ تجارتی تعلقات تھے۔ حضرت سعدؓ یثرب میں اس کے تجارتی مفادات کا خیال رکھتے تھے وہ یہی کام وہ ان کے لیے مکہ میں کرتا تھا۔ وہ یثرب جاتا تو حضرت سعدؓ کے ہاں قیام کرتا اور وہ مکہ آتے تو اس کے پاس ٹھہرتے تھے۔ ہجرت کے فوراً بعد حضرت سعدؓ عمرہ کے لیے مکہ آئے تو امیہ کے ہاں ٹھہرے۔ ایک روز جب وہ امیہ کے ساتھ طواف کے لیے گئے تو ابوجہل نے انہیں کہا کہ اگر تم امیہ کے مہمان نہ ہوتے تو یہاں سے بچ کر نہ جاتے۔ حضرت سعدؓ نے کہا کہ اگر تم نے ہمیں عمرے سے روکا تو ہم بھی تمہارا شام کا تجارتی رستہ بند کر دیں گے۔ یہ کہتے ہوئے ان کی آواز غصے سے بلند ہوگئی تو امیہ نے انہیں ٹوکا اور کہا کہ ابوالحکم (ابوجہل) کے سامنے اونچا نہ بولو، وہ ہمارا سردار ہے۔ حضرت سعدؓ نے کہا تم بھی اس کی حمایت نہ کرو، میں نے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ تم مسلمانوں کے ہاتھ سے قتل ہوگے۔ اس پر امیہ ڈر گیا کیونکہ وہ جانتا تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جھوٹ نہیں بولتے، چنانچہ وہ مکہ سے باہر کم ہی جاتا تھا۔ جنگ بدر کے وقت بھی جب قریش مکہ سے نکلنے لگے تو امیہ نے ان کے ساتھ جانے سے انکار کر دیا لیکن ابوجہل حیلے بہانے سے چلنے پر اکساتا رہا۔ اس نے کہا "تم لوگوں کے سردار ہو، اگر تم ہی نہ گئے تو دوسرے لوگ کیونکر جائیں گے، تم ایسا کرو کہ ایک تیز رفتار اونٹ اپنے ساتھ رکھو، اگر کوئی ایسی ویسی بات دیکھو تو واپس آجانا"۔ اس کے باوجود امیہ ڈرتا تھا۔ یہاں تک کہ ابوجہل کے کہنے پر عقبہ ابن ابی معیط نے بھری مجلس میں اس کے سامنے بخور رکھتے ہوئے کہا کہ لیجیے اب لطف اندوز ہوتے رہیے کہ اب تو آپ عورتوں کی طرح گھر بیٹھ کر یہی کیا کریں گے جس پر امیہ نے اسے برا بھلا کہا۔ یوں بالآخر اسے جنگ کے لیے نکلتے ہی بنی تاہم جب بھی پڑاؤ ہوتا تو وہ اونٹ کو اپنے خیمے کے پاس ہی بندھواتا تاکہ موقع پائے تو بھاگ نکلے، لیکن مشیت الٰہی اسے بالآخر بدر تک لے

ہی آلی جہاں موت اس کے لیے گھات لگائے بیٹھی تھی (صحیح بخاری، ۱، کتاب المغازی، نیز بعض تفاصیل کے لیے دیکھیے، فتح الباری ۷: ۲۸۳ ببعد)۔

حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف اس کے قتل کا واقعہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب بدر کی جنگ میں مسلمانوں کو فتح ہوئی تو میں چند زرہیں اٹھائے جا رہا تھا کہ میں نے امیہ اور اس کے بیٹے کو دیکھا، میں نے زرہیں پھینک کر ان کو قیدی بنا لیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لے چلا۔ اتنے میں حضرت بلالؓ نے امیہ کو دیکھ لیا اور شور مچا دیا کہ یہ دشمن خدا امیہ بن خلف ہے، بچ کے نہ جانے پائے۔ چنانچہ انصار نے ان دونوں کو گھیر لیا اور امیہ کے بیٹے علی کو قتل کر دیا۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ یہ دیکھ کر امیہ کو بچانے کے لیے اس کے اوپر لیٹ گئے، لیکن مسلمان اتنے غصے میں تھے کہ انہوں نے حضرت عبدالرحمٰنؓ کے نیچے سے تلواریں مار مار کر امیہ کو قتل کر دیا۔ اس دوران میں حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کا پاؤں بھی زخمی ہو گیا (دیکھیے البخاری، کتاب الوکالۃ اور بعض تفصیل کے لیے الاصابہ، ۱: ۱۶۹)۔ ابن اثیر کے مطابق حضرت بلالؓ کے علاوہ حضرت خبیبؓ اور حضرت رفاعہؓ بن رافع الانصاری بھی امیہ کے قتل میں شریک تھے (الکامل ۲: ۳۸، دار الکتب، بیروت، ۱۳۷۸ھ)۔

جنگ بدر ختم ہونے کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک گہرے گڑھے میں سرداران قریش کی لاشیں جمع کر کے پھینک دی جائیں۔ لوگ جب امیہ کی لاش لانے لگے تو دیکھا کہ اس کی لاش پھول گئی ہے اور جب اسے اٹھانے لگے تو اعضا الگ ہونے لگے، چنانچہ انہوں نے مجبوراً اسے وہیں مٹی اور پتھروں سے ڈھک دیا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمد امین)

* * *

امیہ بن عبدالعزیز ابو الصلت الدانی الاشبیلی: × (۴۶۰ - ۵۲۸ھ/ ۱۰۶۸ - ۱۱۳۴ء): ایک ہسپانوی مسلمان محقق جس نے طب، سائنس، فلکیات اور موسیقی کے میدانوں میں خاص طور پر گراں قدر ورثہ چھوڑا ہے۔

وہ دانیہ میں پیدا ہوا اور اپنے استاد قاضی الوقاشی [رک بآں] سے مختلف قسم کے علوم پڑھے۔ اس نے اشبیلیہ میں [بھی] تعلیم حاصل کی۔ پھر وہ ۴۸۹ھ/ ۱۰۹۶ء میں مصر پہنچ گیا، جہاں اس زمانے میں فاطمیوں کی حکومت تھی [اس وقت کے فاطمی خلیفہ کا وزیر الافضل [ابن بدر الجمالی، رک بآں] فلکیات میں گہری دلچسپی رکھتا تھا، چنانچہ اس نے جلد ہی ابو الصلت کو خلیفہ کے دربار میں متعارف کرا دیا۔ مصر ہی میں اس نے تدریسی خدمات انجام دیں اور اپنا اہم ترین تصنیفی کام کیا، لیکن غالباً ۵۰۰ھ/ ۱۱۰۶-۱۱۰۷ء میں بقول ابن ابی اصیبعہ [رک بآں] اسے مبینہ طور پر اس وقت رسوائی کا سامنا کرنا پڑا جب وہ اپنے دعوے کے مطابق اس جہاز کو جو قیمتی ساز و سامان سمیت اسکندریہ کے قریب سمندر میں ڈوب گیا تھا، سطح آب پر نہ لا سکا۔ خلیفہ سخت ناراض ہوا اور سزا کے طور پر اسے تین سال کے لیے جیل میں ڈال دیا۔ اس نے یہ عرصہ مطالعے اور تصنیف و تالیف کے کاموں میں بسر کیا۔ [قید سے] رہائی پانے کے بعد اس نے المہدیہ [رک بآں] کے راستے جو زیریوں کے عہد حکومت میں تونس کا دارالخلافہ تھا، اندلس واپس جانے کا ارادہ کیا، جہاں اسے اس وقت کے زیری حکمران علی بن یحییٰ نے والہانہ انداز سے خوش آمدید کہا۔ چنانچہ وہ اس کے دربار سے، اس کے قصیدہ گو شاعر اور مورخ کی حیثیت سے تا عمر منسلک رہا اور اس نے وہیں وفات پائی۔ ابو الصلت کا ایک بیٹا، عبدالعزیز [بھی] تھا جو بذات خود ایک بڑا شاعر تھا۔ ابو الصلت، تاریخی اور ادبی، دونوں پہلوؤں کے اعتبار سے،

بہت سے متاخر عرب مصنفین کا اہم ماخذ رہا ہے، مثلاً ابن ابی اصیبعہ، ابن القفطی وغیرہ اور انہوں نے اپنی کتابوں میں اس [ابو الصلت] کی کتابوں سے بہت سے اقتباسات نقل کیے ہیں۔

ابوالصلت، بسیار نویس اور انتخاب کے مجموعے تیار کرنے والا مصنف [و مؤلف] تھا۔ وہ بیک وقت طبیب، فلسفی، ماہر فلکیات، ماہر موسیقی، مؤرخ اور صاحب طرز شاعر تھا تاہم اسے مذہبی علوم سے کچھ زیادہ شغف نہ تھا۔

(۲) تصانیف: (الف) طب: (۱) کتاب الادویۃ المفردۃ۔ اس کے لاطینی اور عبرانی میں تراجم ہوئے۔ اس کے بعض حصوں کو تحقیق و تعلیق کے بعد ابراہیم بن مراد نے الحیاۃ الثقافیۃ (۱۹۷۹ء)، ۳/۴ : ۲۸_۱۵۳) میں شامل کیا اور الخطابی نے الاغذیۃ والأدویۃ میں تحقیق و تعلیق کے بعد اس کتاب کو شامل کیا (دیکھیے Steinschneider، در *Archiv fur Pathologische Anatomie und fur Klinische Medicin*، ۶۴ (۱۸۸۳ء)، ۲۸ _ ۵۰؛ (۲) حنین بن اسحاق علی بن رضوان: کتاب الانتصار؛ (۳) فی الطب والتنجیم والالحان؛ (۴) کتاب الاقتصار فی اصول الطب؛ تاریخ طب میں ابوالصلت کے مقام و مرتبے کے لیے دیکھیے (۵) Leclerc: *Histoire de la medicine arabe*، پیرس (۱۸۷۶ء)، ۲: ۷۴_۷۵)۔

(ب) فلسفہ: (۶) تقویم الذہن: یہ افلاطون کی منطق پر تبصرہ ہے جسے ہسپانوی زبان میں A. Gonzalez Palencia نے *Rectification de la Mente* کے عنوان سے میڈرڈ سے ۱۹۱۵ء میں طبع کیا۔

(ج) تاریخ: (۷) الرسالۃ المصریۃ: یہ ابوالصلت کے مصر میں مشاہدات اور [اس کی] مختلف شخصیات سے ملاقاتوں کے احوال پر مبنی ہے۔ اس کا انتساب زیری شہزادے یحیٰی بن تمیم کے نام ہے جو علی بن یحیٰی کا والد تھا۔ اس کا تذکرہ المقریزی نے اپنی کتاب الخطط میں کئی جگہ کیا ہے۔ اس کتاب کا ایک نسخہ تحقیق کے بعد ۱۹۵۱ء میں قاہرہ سے طبع ہوا اور اس کا [ایک] قلمی نسخہ ہارون نے نوادر المخطوطات میں ۱:۵۰۵۶، کے تحت درج کیا ہے اور جس کچھ حصہ A. L. de Premare نے ترجمہ کر کے *MIDEO* (۱۹۶۳ء_۱۹۶۶ء، ص ۱۷۹ تا ۲۰۸) میں شامل کیا ہے؛ (۷) الدیباجۃ فی مفاخر صنہاجۃ: یہ کتاب زیری حکمرانوں کے بارے میں شمالی افریقہ کے مؤرخین کی درج کردہ معلومات پر مبنی ہے، دیکھیے مثلاً الادریسی: زیریون، مقدمہ، ۱: ۱۷ و بعد؛ (۸) فی الأدب والعروض والتاریخ؛ (۹) تاریخ: اس کے حوالے ابن الابار اور البلفیقی نے دیے ہیں۔

(د) ادب: (۱۰) کتاب الحدیقۃ: یہ الثعالبی کی [کتاب] الیتیمۃ کے نمونے پر ایک شعری انتخاب ہے، جس کے اقتباسات عماد الدین نے اپنی کتاب خریدۃ القصر [کے باب شعرائے مصر] میں دیے ہیں جو قاہرہ سے ۱۹۵۱ء_۱۹۵۳ء میں طبع ہوئی، نیز دیکھیے طبع الدسوقی و عبدالعظیم، قاہرہ ۱۹۶۴ء؛ (۱۱) کتاب الملح العصریۃ: اس کا انتساب اندلس کے شعرا کے نام ہے؛ (۱۲) الافضل اور یحیٰی بن تمیم کی مدح میں لکھی گئیں اور دیگر موضوعات پر مبنی نظمیں۔ اب یہ تمام [نظمیں] ناپید ہیں، لیکن ان کے اہم اقتباسات، ابن ابی اصیبعہ اور المقری نے دیے ہیں؛ (۱۳) دیوان: مرتبہ محمد المرزوقی، تونس ۱۹۷۴ء، نیز دیکھیے J.Calvo Puig، در *Canfali* (۱۹۸۵ء)، ص ۱۶؛ (۱۴) لفظ "نکتہ" کے مختلف معانی؛ (۱۵) دیوان رسائل؛ (۱۶) فی الفنون۔

(ہ) فلکیات: (۱۷) رسالۃ فی العمل بالاسطرلاب: اس کا تجزیہ J. M. Millas Vallicrosa نے بعنوان *Assaig d' historia de les idees fisiques i* matematiques a la Catalunya medieval کیا جو بارسلونا سے ۱۹۳۱ء میں شائع ہوا، ص ۷۵ ـ ۸۱؛ (۱۸) مقالات عمل صفیحہ جامعۃ تقوم بہا جامع الکواکب السبعۃ: اندلس کے خط استوا کی حد کا مطالعہ. اس [کتاب] کا مطالعہ E. S. Kennedy نے کیا جو Physics (۱۹۷۰ء)، شمارہ ۱۲، ص ۷۳ تا ۸۱ میں شائع ہوا، بار دوم در Studies in the Exact Sciences، بیروت، ۱۹۸۳ء، ص ۴۸۱ـ۴۹۱، مطبع M. Comes. ابن السمح، الزرقلی و ابوالصلت: Ecuatories Andalusies، بارشلونہ، ۱۹۹۰ء ـ ۱۹۹۱ء؛ (۱۹) کتاب الوجیز فی العلم الھیئۃ. یہ [کتاب] فلکیات کی بحوث کا خلاصہ ہے۔ سے فاطمی دور کے [مشہور] ماہر فلکیات ابن الحلبی نے غیر مفید قرار دیا ہے؛ (۲۰) اجوبۃ عن مسائل سئل عنہا فاجاب: اس میں فلکیات کے چھ مسائل کا حل پیش کیا گیا ہے [جیومیٹری کے] خطوط اور زاویوں کی تصاویر سے [بھی] مدد لی گئی ہے۔

(و) علم الہندسہ: (۲۱) کتاب فی الہندسۃ (وجیز)؛ (۲۲) الاختصار فی الہندسہ: (۲۳) مختصر: یہ اقلیدس کے عناصر [اربعہ] کے بارے میں ہے جنہیں ابن خلدون نے المقدمہ میں بیان کیا ہے۔

(ز) موسیقی: (۲۴) رسالۃ فی الموسیقی: اس کے متعلق دیکھیے H. Avenary، در Musica Disciplina (۱۹۵۲ء)، ۲: ۲۷ـ۳۲ و در Yuval (۱۹۷۴ء)، ۳: ۷ ـ ۸۲؛ (۲۵) I. Adler: Hebrew writings concerning music in manuscripts and printed books from Geonic times up to 1800 AD در B.Serie (۲۶): Repertoire internat Des Sources musicales، ۹۹/۲، میونخ ۱۹۷۵ء، ص ۹ـ۳۵۔

عربی مآخذ کے مطابق ابوالصلت، ستار بہت مہارت سے بجاتا تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ہسپانوی موسیقی کو تونس میں متعارف کروایا تھا۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ابوالصلت نے ایک علمی موسوعہ [علوم ریاضی، ہندسہ، فلکیات اور موسیقی کے بارے میں تالیف کیا تھا۔ ایسے اشارے بھی ملتے ہیں کہ اس کے اس تحقیقی کام کے جو اس نے علم الہندسہ، فلکیات، حساب اور موسیقی کے میدان میں کیا تھا عبرانی زبان میں بھی تراجم ہوئے تھے۔ اس کے تحقیقی کام کا بڑا حصہ ۱۳۹۵ء میں، عبرانی زبان میں، بنوینشت بن لاوی (Benvenist ben Lavi) نے ترجمہ کیا۔ جس میں ابوالصلت کے علم الحساب کے بارے میں توضیحی و تنقیدی حواشی بھی ہیں اور علم موسیقی سے متعلق متن بھی اس میں شامل ہے۔ دراصل یہ ابن سینا کی کتاب، الشفا کے متعلقہ حصے کا ترجمہ ہے؛ (۲۶) T. Langermann: Un nouvel extrait de l' ouvrage des nombres amiables، (۲۷) Le temoignage des textes hebrews medievaux، در Arabic Science and Philosophy (۱۹۹۶ء)، ۲: ۲۳ـ۸۷؛ (۲۸) اسلامی ہسپانیہ میں سائنس کی تاریخ اور ابوالصلت کے حالات کے لیے دیکھیے J. Samso: Las ciencias de los antiguos en al- Andalus، میڈرڈ ۱۹۹۲ء، ص ۳۱۰ـ ۳۱۷؛ (۲۹) کئی یہودی مصنفین نے اپنی کتابوں میں ابوالصلت کے حوالے دیے ہیں مثلاً مارسیلز (Marseilles) [جنوبی فرانس] کے سیموئل (Samuel) اور قرطبہ کے عیسیٰ بن اسحاق بن ناتھن [ان دونوں] نے چودھویں صدی عیسوی میں جبکہ پروفیت دوران (Profiat Duran) نے پندرھویں صدی عیسوی میں۔

مآخذ: (الف) مقالے میں مذکور حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) ابن الابار: تکملۃ الصلۃ، الجزائر ۱۹۲۰ء، ص ۵۳۹؛ (۲) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱۹: ۳۳۴ـ۳۳۵، عدد ۲۷۵؛ (۳) یاقوت: ارشاد، طبع مارگولیوتھ، ۲: ۳۶۱۔

۳۴۳، عدد ۱۳۳؛ (۴) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع عباس، ۱: ۲۴۳ ـ ۲۴۷، عدد ۱۰۴ و ترجمہ de Slane، ۱: ۲۲۸ـ۲۳۰؛ (۵) ابن القفطی: تاریخ الحکماء، ص ۲۳۷؛ (۶) ابن سعید: مغرب، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۱: ۲۵۱ـ۲۵۷، عدد ۱۸۶؛ (۷) الصفدی: الوافی بالوفیات، ۹: ۴۰۲، عدد ۴۳۴۴؛ (۸) ابن العماد: شذرات، ۴: ۸۳ـ۸۵ و ۹۴؛ (۹) السیوطی: حسن المحاضرہ، ۱: ۲۳۲؛ (۱۰) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۴: ۳۳۰۔

(ب) مطالعات اور حوالہ جاتی کام: (۱) Pons: Boigues، ص ۱۹۸ ـ ۲۰۱، عدد ۱۵۹؛ (۱۲) Suter: Mathematiker، ص ۱۱۵، عدد ۲۷۴؛ (۱۳) Steinschneider در Virchows Archiv، ۹۴: ۲۵ـ۲۸؛ (۱۴) J. A. Sanchez Perez: *Biografias de matematicos arabes que florecieron en Espana*، میڈرڈ ۱۹۲۱ء، ص ۱۳۰ـ۱۳۲؛ (۱۵) بروکلمان، ۱/۲: ۶۳۱ و تکملہ، ۱: ۸۸۹؛ (۱۶) الزرکلی: اعلام، ۲: ۲۳؛ (۱۷) M. J. Rubiera Mata: Literatos del Sharq al-Andalus: (۱۸) *Abu-s-Salt de Denia e Ibn* ... *Dihya Revista de Calpe*، در *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*، (۳۶) (۱۹۸۳ء): ۳۳ـ۴۳؛ (۱۹) M. J. Fierro: *HATA* (ہسپانوی محققین کی فہرست جو [ابھی] زیر تکمیل ہے)۔

(Merce Comes [ت: سید محمد توقیر احمد ظہیر])

* * *

× انتحار: (ع) (خودکشی)، عربی میں زیادہ واضح لفظ "قتل نفس" ہے۔ اس مقصد کے لیے یہ لفظ (انتحار) ابتداءً وضع کیا گیا اور اسی معنی میں حدیث شریف میں بھی آیا ہے، یعنی اپنا گلا چیرنا یا پھاڑنا۔ ایک غیر معینہ قدیم زمانے سے ہی یہ لفظ عموماً خودکشی کے لیے مخصوص چلا آرہا ہے، چنانچہ یہ لفظ جدید عربی، فارسی اور ترکی میں بھی مستعمل ہے۔

قرآن مجید میں متعدد آیات (مثلاً ۲ [البقرۃ]: ۵۱ـ۵۴؛ ۴ [النسآء]: ۶۶ـ۶۹؛ ۸ [الکہف]: ۵ـ۶) ایسی آئی ہیں [جن میں خود کو ہلاک کرنے یا ہلاکت میں ڈالنے سے منع کیا گیا ہے] اور جن سے خودکشی کے بارے میں حقیقی اور اتفاقی رویے کا اظہار ہوتا ہے۔ تاہم قرآن حکیم میں خودکشی کی کھلے لفظوں میں واضح ممانعت نہیں آئی اور اس سبب کی متعلقہ آیات، مثلاً (۴ [النسآء]: ۲۹ـ۳۳) [وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ، یعنی اور اپنے آپ کو قتل مت کرو] کی تفسیر مفسرین نے باہمی قتل و خون ریزی سے کی ہے (کیونکہ) انفسکم میں جمع کا استعمال باہمی اور معکوس قتال کے معنوں میں لیا گیا ہے، جیسا کہ (۲ [البقرۃ]: ۷۹ـ۸۵) اور کچھ دیگر مقامات پر یہ لفظ وارد ہوا ہے [لیکن چونکہ اس میں ایسے اقدامات سے بھی روکا گیا ہے، جن کا واضح نتیجہ ہلاکت نفس کی صورت میں نکلتا ہے، لہذا اس سے خودکشی کی ممانعت تو بدرجہ اولی مقصود ہوگی اسی لیے] یہ آیت اکثر خودکشی کے بارے میں ممانعت الٰہیہ کے ثبوت کے طور پر پیش کی جاتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خودکشی کو سخت ناپسند فرمایا ہے، احادیث مبارکہ کی [اس بارے میں خاصی] تعداد مروی ہے، جو اس میں کوئی شک باقی نہیں رہنے دیتی کہ خودکشی اسلام میں ممنوع ہے۔ حالات وواقعات سے قطع نظر، خودکشی کرنے والا فرد (جب تک کہ یہ حادثاتی طور پر واقع نہ ہو) جنت سے محروم ہو جاتا ہے۔ جہنم میں اس کی سزا اسی عمل کا اعادہ ہے جس کے ذریعے اس نے اپنے آپ کو ہلاک کیا ہوگا؛ بعض روایات میں ہے کہ] نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ ادا کرنے سے انکار کر دیا

تھا اور دوسروں کو بھی اس سے منع کر دیا تھا، اس لیے خودکشی کو عمومی طور پر گناہ کبیرہ تصور کیا جاتا ہے (دیکھیے الذہبی: کبائر، قاہرہ ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۵ء، ص۱۱۹ ببعد، باب ۲۹؛ ابن حجر الہیتمی: الزواجر، قاہرہ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء، ۲: ۸۹ ببعد)۔ [دور نبوی میں بعض لوگوں کی خودکشی کے واقعات ملتے ہیں، مثال کے طور پر ایک جنگ میں ایک مسلمان نے زخم کی تکلیف برداشت نہ کر سکنے کی بنا پر خودکشی کر لی تھی، اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے جہنمی قرار دیا تھا (ابوداؤد)]۔

فقہی کتب میں کامیاب خودکشی کے احکام کے بارے میں مقابلتاً بہت کم بیان کیا گیا ہے، خودکشی کی ناکام کوششوں کے بارے میں قرون وسطی کے قانونی رویہ کے بارے میں کوئی معتبر شہادت دستیاب نہیں۔ ماضی اور حال کا سب سے زیادہ متنازع فیہ اور بلاشبہ سب سے زیادہ عملی اہمیت کا حامل سوال یہ ہے کہ آیا خودکشی کا ارتکاب کرنے والے فرد کی نماز جنازہ ادا کی جائے یا نہیں؟ اس نکتے پر مختلف فقہی مسالک کے علما متضاد آرا رکھتے ہیں اور ان کا عمل بھی مختلف فیہ دکھائی دیتا ہے (اس کے بارے میں) نسبتاً زیادہ فیاضانہ رویہ وسعت و مقبولیت کے ساتھ نافذ و جاری ہو چکا ہے، مثلاً جب دمشق کے مدرسہ امینیہ کے ایک نابینا استاد عیسی بن یوسف العراقی نے ۶۰۳ھ/۱۲۰۶ء میں المناک حالات میں خودکشی کا ارتکاب کیا تو لوگوں نے اس کی نماز جنازہ ادا کرنے سے انکار کر دیا، لیکن ایک نامور شافعی عالم ابو شامہ نے اس کی نماز جنازہ پڑھی (ابن کثیر: البدایہ، قاہرہ ۱۳۵۱۔۱۳۵۸ھ، ۱۳: ۴۴)۔ فقہا کی گاہے بگاہے بحث کردہ تفصیل ان نکات پر مبنی تھیں: خودکشی کے مقدمات میں عاقلہ [رک بآں] (اس کے خاندان) کی بے تعلقی (ابن ابی زید: رسالہ، طبع و ترجمہ L. Bercher، مطبوعہ الجزائر، ۱۹۴۹ء، ص۲۳۶)، ایسی عورت کے مہر کا فیصلہ جو خلوت صحیحہ سے قبل خودکشی کا ارتکاب کر لے (الشیبانی: الجامع الصغیر، بولاق ۱۳۰۲ھ؛ ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۲۰۷، قاضی خان: فتاوی، ۱: ۴۳۶)، ایسے شخص کی قانونی ذمہ داری جو کنواں کھود کر یا اس جیسا کوئی اور کام کر کے نادانستہ طور پر کسی کے لیے خودکشی کے ارتکاب کو ممکن بنا دے (قاضی خاں، ۴: ۳۴۴، ۴۶۴؛ کسی کو دانستہ طور پر خودکشی کرنے کے قابل بنانے کے بارے میں معتزلی نقطہ نظر کے لیے دیکھیے عبدالجبار: مغنی، ۲: ۲۳۳ ببعد، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۵ء؛ نیز دیکھیے ابن قیم الجوزیہ: مفتاح دارالسعادۃ، ۲: ۵۳ مطبوعہ قاہرہ بدون تاریخ)۔ جدید شیعی فقہ کی رو سے خودکشی کے قانونی جواز کا دارومدار اس وقت پر ہوگا جب اس کا ارتکاب کیا گیا (اے۔اے فیضی: Outlines of Muhammadan Law، کلکتہ ۱۹۴۹ء، ص ۳۰۴)۔

خودکشی کے بارے میں عوامی نظریات اور رویے ایک قطعی مختلف تصویر پیش کرتے ہیں۔ خودکشی کرنے کی دھمکی اکثر نفسیاتی حربے کے طور پر استعمال کی جاتی تھی، حتی کہ مشہور صوفی ابوالحسین النوری نے بھی یہ نفسیاتی حربہ اختیار کیا تاکہ اللہ تعالی اس کی ولایت کو کسی معجزانہ کرامت سے مستحکم کرے اور جس سے وہ الجنید کی شدید ناپسندیدگی کو اشتعال دلائے (السراج: کتاب اللمع، طبع R.A.Nicholson، ص: ۳۲۷، مطبوعہ لائیڈن، لنڈن ۱۹۱۴ء؛ تاریخ بغداد، ۵: ۱۳۳ ببعد، الجنید کی ناپسندیدگی کے حذف کے ساتھ)۔ [صوفیا کے ایسے حالات کو علماے کرام نے شطحیات قرار دیا ہے، جنھیں کوئی قانونی یا فقہی نظیر تصور نہیں کیا جاتا]۔ عورت اپنے شوہر کو طلاق دینے پر مجبور کرنے کے لیے خودکشی کرنے کی دھمکی

دے سکتی ہے (ابن تیمیہ: فتاوی، قاہرہ، بدون تاریخ [۶۲ـ۱۹۶۵ء]، ۴: ۱۴۸).

"خودکشی" وسیع طور پر مجازاً مندرجہ ذیل معانی کے لیے بھی مستعمل ہے: (الف) جنگ میں شدید خطرے کا رضاکارانہ طور پر سامنا کرنے کا اظہار؛ (ب) عبادات اور صیام جیسے اعمال میں شدید انہماک (جسے لفظی طور پر خود کشی قرار دیا جاتا ہے، دیکھیے المحاسبی: خلوۃ، ص ۳۳، طبع آئی۔اے خلفی، مطبوعہ دمشق ۱۹۵۵ء؛ السرخسی: اصول، ۱: ۲۰۱، قاہرہ ۱۳۷۲ـ۱۳۷۳ھ؛ B.Reiner: Die Lehre von tawakkal، ص ۲۶۷، بعد مطبوعہ برلن ۱۹۲۸ء؛ (ج)، غیر محتاط باتونی پن (السلمی: طبقات، تحقیق J.Pederson، مطبوعہ لائیڈن ۱۹۶۰ء، ص ۲۱۰)۔ غیر معمولی مساعی اور خلاف معمول جوش و خروش کے لیے یہ (لفظ) استعارۃً مستعمل ہوتا ہے۔ مسلم شعرا متعدد مواقع پر نیم سنجیدگی اور نیم غیر سنجیدگی کے ساتھ "خودکشی" کا ذکر کرتے ہیں (مثلاً عمر بن ابی ربیعہ: دیوان، تحقیق P.Schwarz، عدد ۱۲۷ (الاغانی: ۳ بار، ۱: ۱۵۸)؛ تمیم بن المعز: دیوان، قاہرہ ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء، ص ۵۰، ۳۵۱؛ الثعالبی: یتیمہ، ۱: ۳۲۲ (نیز دیکھیے یاقوت: ادباء، ۲: ۱۸۸)؛ العماد الاصفہانی: خریدہ، شامی شعرا، مطبوعہ دمشق ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء، ۱: ۵۵۶؛ الابشیہی: مستطرف، مطبوعہ بولاق، ۱۲۶۸ھ، ۱: ۲۲۹؛ الراغب: محاضرات، قاہرہ، ۱۲۸۷ھ، ۱: ۱۵۲؛ الصفدی: غیث، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۲: ۲۶۲ ببعد)؛ حتی کہ علماے دین کسی خاص نکتہ کو ثابت کرنے کے لیے خودکشی کا ضمنی طور پر حوالہ دیتے ہیں (عبدالجبار: مغنی، ۶: ۱۲، ۱۸۸؛ ۱۱: ۲۳۲ ببعد، ص ۳۹۳، ۳۹۵ ببعد ص ۳۹۲ وبعد؛ الغزالی: احیاء، قاہرہ ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۳ء، ۲: ۲۱۲، ۴: ۲۱۹ ببعد).

زمانۂ جاہلیت کے خودکشی کے مشہور واقعات کا ذکر بھی کبھی کبھار کیا جاتا ہے، مثال کے طور پر بادشاہ طالوت (الیعقوبی: تاریخ، ۱: ۵۳)، یہوداہ اسکریوتی (Judas Iscariot) (المبرد: بلاغہ، تحقیق عبدالتواب، قاہرہ ۱۹۶۵ء، ص ۹۲)، قلوپطرہ (المسعودی: مروج، ۲: ۲۸۹ ببعد وغیرہ) یا رومیوں سے جنگ کرنے والے یہودی (ابن خلدون: عبر، ۲: ۱۳۷)۔ ہندوستان میں بیوہ عورتوں کے ستی ہونے کی رسم اور خود کشی کے لیے ایک عمومی ہندوستانی میلان کا بھی اکثر ذکر کیا گیا ہے (مثلاً الطبری: دین، تحقیق A.Mingana، مانچسٹر ۱۹۲۳ء۔ جلد دوم؛ المطہر: بداء، تحقیق C.huart، ۴: ۱۶ ببعد، ترجمہ، ص ۴ ببعد؛ ابن بطوطہ ۳: ۱۳۶ ببعد)۔ غیر مسلموں اور کافروں کی خود کشی کے واقعات، جن میں ان کی طرف سے اپنی انسانی عظمت کو برقرار رکھنے اور اپنے عقائد سے وفاداری کی خواہش ظاہر ہوتی ہے، کا بیان نفرت اور تحسین کے امتزاج کے ساتھ کیا گیا ہے۔ بے صلہ یا غیر قانونی محبت کی بنا پر خود کشی کی تشہیر و تعریف بہت سی ادبی تخلیقات میں معروف داستانوں کے ذریعے کی گئی ہے، خصوصاً محبت کے موضوع پر وسیع ادب (مثلاً الدیلمی: عطف، تحقیق J.Vadet، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۶۲ء، ص ۷۷، ۱۲۲ـ۱۲۵؛ ابن الجوزی: ذم الہوا، قاہرہ ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۲ء، ص ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۵۵، ۵۷۰، ۵۸۱)۔ ایک محبت بڑھانے والی ہیروئن کے لیے خود کشی کے بارے میں سوچنا قدرتی امر تھا (گورگانی: *Wis and Ramin*، تہران ۱۳۳۷ھ/۱۹۵۹ء، ص ۷۶، ترجمہ H.Masse، مطبوعہ پیرس ۱۹۵۹ء، ص ۹۳)۔ بلاشبہ یہ ادبی موضوع حقیقت کا ایک رومانوی انعکاس تھا۔ اس (موضوع) کی عہد جاہلیت کی جڑیں بڑی حد تک یونانی دنیا تک پھیلی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔

معروف ہیلنسی یونانی فلسفہ اس نظریے کو طاقت ور کرنے میں ممد و معاون تھا کہ بے عزت یا ناقابل برداشت زندگی کے مقابلے میں موت قابل ترجیح ہے، غالباً اس

بحث کا موجب یہ سوال تھا کہ آیا عملاً اپنے آپ پر حملہ کیے بغیر مرنے کی خواہش ایک جائز امر ہے؟ (یہ ایک ایسی بات ہے جسے مسلمان دینی علما قبول نہیں کرتے)۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے دانشوروں میں خودکشی کے مفہوم کے بارے میں ایک فلسفیانہ نظریہ مقبول عام تھا (دیکھیے الجاحظ: حیوان، قاہرہ ۱۳۲۳-۱۳۲۵ھ، ۹۹:۲، ۱۱۳، وہ نظمیں، جن میں خودکشی سے خطاب کیا گیا ہے، جن کا حوالہ ابن ابی طاہر طیفور نے دیا ہے، منثور، مخطوطہ قاہرہ "بذیل ادب" ص ۵۸۱ ورق ۸۸ ب)۔ اس بحث کا کچھ (حصہ) ہمارے لیے ابوحیان التوحیدی کے حلقہ کی جانب سے محفوظ کر دیا گیا ہے۔ وہاں یہ استدلال پیش کیا گیا ہے کہ نیکی اور بھلائی کی حامل ہونے کی بنا پر انسانی ہستی قدر وقیمت رکھتی ہے، بصورت دیگر اس کا وجود و عدم مساوی ہے اور نتیجتاً اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ایک پست قسم کی اور ادھوری زندگی کا خاتمہ خودکشی سے کر دیا جائے۔ خودکشی کا ارتکاب کرنے پر مجبور کرنے والے حالات افلاس، مایوسی، شدید ناساز گار اور مخالف صورت حال اور محبت میں ناکامی کے معاملات ہیں۔ یہ امر خودکشی کے وقوع کی وضاحت کرتا ہے کہ چونکہ انسانی فطرت روح کی ان تمام تینوں قوتوں کی بیک وقت موجودگی کا نتیجہ ہے اس لیے غیر ذی عقل قوتوں کا وقتی اور عارضی غلبہ ناگزیر ہوتا ہے۔ خودکشی کی مذمت نہ صرف مذہبی روایت کی قوت کی بنا پر کی جاتی ہے، بلکہ ایک نامعقول اور لغو عمل کے طور پر بھی کی جاتی ہے جس کا ارتکاب انسان کو نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن بعض اوقات اس سے بچا نہیں جا سکتا (المقابسات، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ص ۲۱۵ بعد؛ دیکھیے AOS، ۲۲ (۱۹۴۲ء)، ۲۳۸ بعد؛ التوحیدی اور مسکویہ: ہوامل، تحقیق اے امین اور اے صقر، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء، ص ۱۵۰ بعد؛ نیز دیکھیے، ص ۲۷ بعد اور ص ۱۸۷ و بعد، موت کے خوف یا اس کے لیے خواہش پر)۔ تاہم البیرونی نے خودکشی کی مذمت کے لیے یونانی ذرائع کا حوالہ دیا ہے (ہند، تحقیق سخاؤ، ص ۲۸۴؛ ت ۱۷۱:۲)۔

خودکشی کی بہت سی اقسام کا ذکر مآخذ میں بہت زیادہ متفرق ہے حتی کہ خودکشی کی یادداشت، جیسی چیزوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے (یاقوت: ادبا، ۱۴۹:۷؛ ابن کثیر: البدایہ، ۲۱۳:۱۳ [؟]؛ ابن حجر: درر، مطبوعہ حیدر آباد، ۱۳۴۸ھ/۱۳۵۰ھ، ۳۹۲:۳)، چونکہ ہماری معلومات کے زیادہ تر مآخذ تاریخی اور سیاسی ہیں، اس لیے یہ جان کر کوئی حیرانی نہیں ہوتی کہ (خودکشی کے) زیادہ عام محرکات کسی قید و بند یا دشمن کے ہاتھوں سے موت کی پیش بندی کی خواہش یا مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے ہنگامہ خیز ادوار میں بے عزتی یا ذلت سے بچنے کی تمنا ہوتے ہیں۔ مذہبی نفرت کے موقع پر خودکشی کا فائدہ اٹھایا گیا تاکہ سیاسی قتل کو خودکشی کا نام دے کر چھپا دیا جائے۔ ہم اعلی حکومتی عہدے داروں کی موت پر خودکشی کی غیر معتبر افواہیں سنتے ہیں اور آدمی کی راسخ العقیدگی کے بارے میں شبہات خودکشی کے بلاوجہ الزامات کا سبب بنتے ہیں، جیسا کہ شاعر ابوالعلاء المعری کا معاملہ ہے (یاقوت: ادبا، ۱۹۳:۱ بعد)۔ معاشرتی بے عزتی، سزا کا خوف، ناقابل برداشت مرض (دیکھیے ابن شہید کا معاملہ جس نے خودکشی کا سوچا تھا؛ ابن سعید: المغرب، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۸۴؛ ابن بسام: ذخیرۃ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء، ۲۸۲:۱؛ نیز دیکھیے Ch. pellat، ابن شہید، مطبوعہ عمان [۱۹۶۶ء] ۶۷-۶۸)، جنون، احساس جرم اور انتقام کی خواہش خودکشی کے جذبے کو پختہ کرنے والی وجوہ ہیں۔

واضح اور قابل فہم اعداد و شمار کی عدم دستیابی کی بنا

پر خود کشی کے واقعات سے کوئی عمرانیاتی نتیجہ اخذ کرنا جلد بازی ہوگی۔ ازدواجی زندگی کی مشکلات کا عام محرک قرون وسطی کے مآخذ میں نسبتاً بہت معمولی کردار ادا کرتا نظر آتا ہے، لیکن اس (سوال) کا فیصلہ نہیں ہوسکتا کہ آیا یہ معلومات کی عدم فراہمی کی وجہ سے ہے یا اسلام کی پیدا کردہ معاشرتی فضا کی بنا پر۔ مذہبی علما کی خودکشی کا شاذ ہی تذکرہ کیا جاتا ہے۔ اس کی چند مثالیں البتہ دی جاسکتی ہیں جہاں انتحار کا سبب ان علما کی سیاسی یا انتقامی سرگرمیاں نہیں، بلکہ مذکورہ الصدر وجوہ میں سے کوئی ایک ہے، مثلاً ۲۰۳ھ میں العراقی ۶۶۹ھ میں سنکی ابن سبعین [رک بآں]، ۶۹۸ھ میں عبدالرحیم بن ابی بکر الجزری النحوی، ۷۳۱ھ میں محمد بن موسی الاشقر (ابن حجر: الدرر ۳: ۴۹۲) ۷۸۸ھ میں احمد بن محمد بن الزرکشی، ۸۰۱ھ میں عبدالقادر الحنبلی (السخاوی: الضوء، ۴: ۳۰۰؛ یا جیسا کہ W.Ivanow کا ایک نہایت مختلف ماحول میں ذکر کردہ واقعہ "Satpanth"، مطبوعہ لائیڈن و قاہرہ ۱۹۴۸ء، Collectanea، ۱: ۱۸)، وغیرہ کی خود کشی کے واقعات کا ذکر ملتا ہے۔

ایسے تمام واقعات کی تعداد، جسے مآخذ سے اکٹھا کیا جا سکتا ہے، کم ہے۔ تاہم "انتحار" کا اتفاقی اور استعاراتی استعمال، تدفین کی رسوم پر بحثیں اور عوامی ادبی کتب میں خودکشی کے تصور کی موجودگی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرون وسطی کے مسلمانوں کی روزمرہ زندگی میں خودکشی کا تصور عام [مگر اس کا استعمال بہت شاذ] تھا (آخرالذکر کی تفصیل کے لیے دیکھیے الف لیلہ و لیلہ اور عہد جدید کی پریوں کی کہانیاں اور ڈرامے، مثلاً W. Eberhard اور P.N. Boratav: Typen turkische volksmarchen، ویزبیڈن ۱۹۵۳ء؛ O. Spies: Tuirkische Puppenspiele، مطبوعہ Emsdetten/westf (۱۹۵۹ء، ص ۷۷، ۱۰۳ وبعد؛ E.Iitmann: Arabische machen und Schwanke، ویزبیڈن ۱۹۵۵ء، ص ۵۶) [تاہم یہ امر بھی واضح ہے کہ خودکشی کے معاشرے میں عموماً دینی بنیادوں پر مذمت کی جاتی تھی، نیز سوانحی مآخذ میں عام طور پر ان علما و فضلاء کا ذکر آتا ہے جو دینی بنیادوں پر خودکشی کے مخالف تھے اور ان میں دوسرے عوامی طبقات کا کثرت تعداد کے باوجود ذکر نہیں ملتا۔ ان حالات میں یہ تاثر ابھرتا ہے کہ خودکشی کے واقعت مسلم معاشرے میں شاذ و نادر ہی ہوتے تھے اور یہ کہنا بھی شاید غلط نہ ہو کہ اس کا بنیادی سبب خودکشی کے بارے میں اسلامی تعلیمات تھیں]۔

مآخذ: (۱) T.P.Hughes: A Dictionary of Islam، لنڈن ۱۸۸۵ء، بذیل (مادہ) Suicide؛ (۲) O. Rescher، در Isl، ۹ (۱۹۱۹ء)، ۵۵ ببعد (Arabian Nights)؛ (۳) W.M.Patton، در Encyclopaedia of Religion and Ethics، نیویارک، ۱۹۲۲ء، ۳۸/۱۲؛ (۴) مصطفیٰ جواد: المنتحرون فی الجاہلیۃ والاسلام، در الہلال، ۴۲ (۱۹۳۴ء)، ۴۷۵-۴۷۹؛ (۶) L.Nemoy: A Tenth Century Disquisition on Suicide (از یعقوب قرقسانی)، در Journal of Biblical Literature، ۵۷ (۱۹۳۸ء) ۴۱۱-۴۲۰؛ (۷) F.Rosenthal: On Suicide in Islam، در JAOS، ۶۶ (۱۹۴۶ء) ۲۳۹-۲۵۹، جہاں کافی سارے قدیم ادب کی فہرست دی گئی ہے؛ (۸) H.Ritter: Das Meer der Seele، مطبوعہ ویزبیڈن ۱۹۵۵ء، ص ۱۴۷، ۲۳۹، ۳۵۹، ۴۱۰، ۴۶۷، ۵۱۷، ۵۳۳ [اس نہایت مشکوک روایت پر بحث کے لیے کہ عثمانی سلطان بایزید اول [رک بآں] نے خود کشی کا ارتکاب کیا تھا، کے لیے دیکھیے M.F.Koprulu، در Bell، ۱: ۲، ۱۹۳۷ء اور Mukrmin Halil Yinac، در IA، ۲: ۳۸۸-۳۸۹]۔

(F.Rosenthal، [ت ظفر نبی])

* * *

انتہاء [ع] خاتمہ، حاصلِ کلام، فنِ بلاغت کی ایک اصطلاح: القزوینی کی تلخیص المفتاح (مطبوعہ قاہرہ، بعنوان متن التلخیص، ص۱۲۶-۲۲۷ بدون تاریخ) میں توسیع شدہ متن الایضاح (تحقیق محمد عبدالمنعم خفاجی، قاہرہ ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۵۰ء، ۶: ۱۵۳، ۱۵۴) اور تلخیص پر بھی متعدد کتب اور کچھ قدیم متون میں، انتہا کا ذکر ابتدائیہ، مقدمہ، پیش لفظ اور تخلص (یا گریز) کے ساتھ کیا گیا ہے، یعنی کسی منظوم کلام یا نثری عبارت کے تین اجزا میں سے ایک جز (کچھ علما خطبہ کا بھی ذکر کرتے ہیں) جس کی طرف خصوصی طور پر توجہ مطلوب ہوتی ہے۔ ایک مصنف کو یہ بات ذہن میں رکھنا چاہیے کہ اس کی نظم یا نثر کے آخری حصے کا سامعین (یا قارئین) کو یاد رہنے کا بہت زیادہ امکان ہوتا ہے اس لیے وہ اس (حصہ: انتہا) میں اپنی سابقہ خامیوں کو دور کر سکتا ہے۔ بصورت دیگر وہ اپنی کامیاب کوشش کو ناکارہ بنا سکتا ہے، یہاں اسے نہ صرف اپنی بہترین صلاحیتوں سے کام لینا چاہیے، بلکہ اسے یہ بھی واضح کرنا چاہیے کہ اس میں آئندہ مزید تہذیب وارتقا کی گنجائش نہیں ہے اور یہ (مقصد) ''دعا'' پر اختتام کرنے سے حاصل کیا جا سکتا ہے، جس میں لفظ تکمل (اس نے مکمل کیا) یا ختم وغیرہ سے مشتق الفاظ کا استعمال (بمطابق زمانہ مابعد کی مختصر کتب) کیا جا سکتا ہے (دیکھیے ابن حجہ کی خزانۃ الادب کا متعلقہ باب، قاہرہ ۱۳۰۴ھ/۱۸۸۶ء، ص ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۶) اور دیگر مآخذ۔ قدیم علما میں سے ابوہلال العسکری (کتاب الصناعتین، قاہرہ ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء، ص ۴۴۳-۴۴۵) نظموں کے آخر میں ضرب الامثال کے استعمال کی وکالت کرتا ہے اور ابن رشیق کا خیال ہے کہ دعا صرف بادشاہوں سے خطاب کردہ منظومات میں استعمال کی جائے (اس کی ایک مخصوص تغیر پذیر قسم دعائے تابید ہے، یعنی حکمران کے دوام کی دعا)۔ اس مخصوص دعا کا ذکر رشید الدین وطواط نے حدائق الشعر (مطبوعہ تہران، تحقیق عباس اقبال، بدون تاریخ) میں کیا ہے۔ بطور حوالہ بیان کیے جانے والے اکثر اشعار محولہ بالا دلیل کو ایک روایتی مبالغہ آمیزی سے مستحکم کرتے ہیں۔ اکثر مصنفین اشارہ کرتے ہیں کہ زمانہ مابعد کے شعرا نے اپنے کلام میں تخلص کی طرح انتہا پر کافی توجہ دی ہے۔

انتہا پر بحث اکثر حسن المقطع، براعۃ المقطع اور حسن الخاتمہ وغیرہ جیسے عنوانات کے تحت کی جاتی ہے (اس سیاق میں مقطع ہی جیسی اصطلاح سے ممیز سمجھا جائے جس کا اطلاق نظم کے آخری شعر پر ہوتا ہے)۔

قرآن مجید میں انتہا پر قابل قدر توجہ مرکوز کی گئی ہے، لیکن قزوینی کا تتبع کرنے والے علما تسلیم کرتے ہیں کہ قرآنی سورتوں کے اواخر کے اسلوبی خصائص کی تحسین کے لیے تجربہ درکار ہے۔

مآخذ: (۱) علی الجرجانی: الوساطۃ بین المتنبی وخصومہ، قاہرہ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء، ص ۴۰؛ (۲) ابن رشیق: العمدۃ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء، ۱: ۱۳۵، ۱۸۹-۲۴۱؛ (۳) ابن ابی الاصبع: تحریر التحبیر، قاہرہ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء، ص ۶۱۶-۶۲۳؛ (۴) وہی مصنف: بدائع القرآن، قاہرہ ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء، ص ۳۴۳-۳۵۳؛ (۵) بدرالدین ابن مالک: مصباح، قاہرہ ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء، ص ۱۲۶-۱۲۸؛ (۶) شمس الدین محمد بن قیس الرازی: المعجم فی معاییر اشعار العجم، لندن ۱۹۰۹ء، ص ۳۷۹-۳۸۱؛ (۷) شروح التلخیص، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ۴: ۵۳۳-۵۴۷؛ (۸) التفتازانی: الشرح المطول، استانبول ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱ء، ص ۳۸۱-۳۸۲؛ (۹) السیوطی: عقود الجمان، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ (۱۰) العباسی: معاہد، قاہرہ ۱۳۶۶ھ؛ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۷ء-۱۹۴۸ء، ۴: ۲۲۸-۲۷۴؛ (۱۱) اے الف مہرین: *Die Rhetorik der*

Araber، مطبوعہ وی آنا ۱۸۵۳ء؛ ص ۱۴۶۔۱۴۷؛ (۱۴) Pertsch Ruekert: Grammatik Poetik und Rhetorik der perser، گوتھ ۱۸۷۴ء، ص ۳۵۹.

(S.A. Bore Bokker (ت: ظفر علی))

* * *

※ انڈونیشیا: آبادی کے لحاظ سے عالم اسلام کا سب سے بڑا اور دنیا کا چوتھا بڑا ملک اور دنیا کا سب سے بڑا مجمع الجزائر جو جنوب مشرقی ایشیا میں واقع ہے، اس کی آبادی تقریباً بائیس کروڑ (جنوری ۲۰۰۳ء) ہے اور یہ چھوٹے بڑے ۱۷۵۰۸ جزائر پر مشتمل ہے (ابتدائی حالات کے لیے دیکھیے آآ، بذیل مادہ)

اس مجمع الجزائر پر ولندیزیوں نے سترھویں صدی عیسوی میں قبضہ کر لیا تھا۔ بیسویں صدی کے اوائل میں ان کے خلاف سیاسی اور مسلح مزاحمت شروع ہوئی۔ دوسری جنگ عظیم میں جاپانیوں نے ولندیزیوں کو شکست دے کر جزائر پر قبضہ کر لیا، لیکن جنگ میں محوریوں کو شکست ہوئی تو قوم پرست تحریک نے ۱۷ اگست ۱۹۴۵ء کو یک طرفہ آزادی کا اعلان کر کے حکومت بنا لی۔ ولندیزیوں نے اس حکومت کو تسلیم نہ کیا اور ملک پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ تاہم مقامی مزاحمت اور بین الاقوامی دباؤ کے نتیجے میں انھیں قبضہ چھوڑنا پڑا اور ۲۷ دسمبر ۱۹۴۹ء کو انڈونیشیا کی آزاد حکومت کو بین الاقوامی سطح پر تسلیم کر لیا گیا۔ ملک کے پہلے صدر احمد سوئیکارنو نے بتدریج آمرانہ رنگ اختیار کر لیا، سیاسی بے چینی، معاشی بدحالی اور بغاوت کے نتیجے میں ۱۹۶۷ء میں اسے حکومت فوج کے سربراہ جنرل سوہارتو کے حوالے کرنا پڑی۔ (سوئیکارنو کے زوال تک کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے آآ بذیل مادہ انڈونیشیا).

جدید سیاسی تاریخ: فروری ۱۹۶۷ء میں فوجی سربراہ جنرل سوہارتو نے اقتدار حاصل کرنے کے بعد تیزی سے اقتدار پر اپنا قبضہ مستحکم کر لیا۔ ایوان بالا، یعنی عوامی مشاورتی کونسل (انڈونیشی زبان میں Majelis Perwusyawaratan Rakyat=MPR = Peoples Consultative Assembly) نے، جو ملک کا اعلیٰ ترین آئینی ادارہ ہے، مارچ میں اسے قائم مقام صدر نامزد کیا، اکتوبر میں وہ ملک کا وزیر اعظم بن گیا اور مارچ ۱۹۶۸ء میں اس نے مشاورتی کونسل سے خود کو باقاعدہ صدر منتخب کروا لیا۔ فوجی افسر تو اس کے ساتھ تھے ہی، اس نے سول طبقے کو ساتھ ملانے کے لیے گولکر (Golkar، یعنی Joint Secretariat of Functional Groups) کے نام سے پارٹی بنا لی۔ کمیونسٹ پارٹی پر اس نے پابندی لگا دی۔ اسلامی جماعتوں پر سوئیکارنو کے زمانے سے پابندی عائد چلی آ رہی تھی۔ یوں اقتدار عوام، سیاسی جماعتوں، مجلس نمائندگان یا ایوان زیریں (House of Representatives، یا Dewan Perwakilan Rakyat=DPR) اور کابینہ کی بجائے عملاً جنرل سہارتو اور ان کے چند پسندیدہ فوجی اور سول احباب تک محدود ہو کر رہ گیا۔ اگرچہ ہر پانچ سال بعد مجلس نمائندگان اور صدارتی عہدے کے انتخابات باقاعدگی سے ہوتے رہے جس میں گولکر پارٹی کو اکثریت مل جاتی اور صدر سہارتو (بالعموم بلا مقابلہ) صدر منتخب ہو جاتا تھا۔ اس طرح جمہوریت کا نام تو باقی رہا، گو عملاً جمہوریت مفقود اور رائے عامہ غیر مؤثر تھی۔

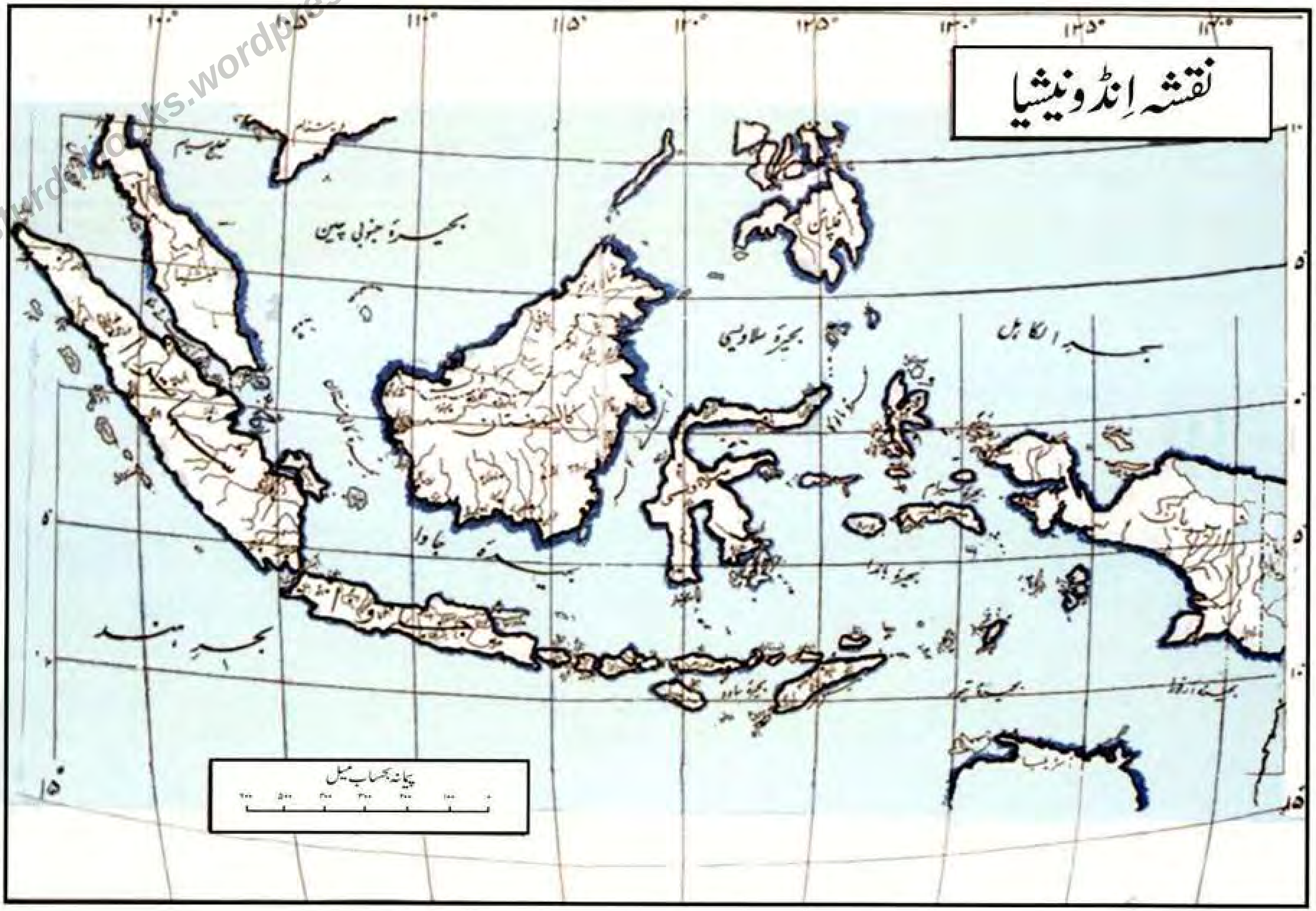
۱۹۸۴ء میں سہارتو حکومت نے پنج شیلا (آئین میں مندرج ریاست کے پانچ بنیادی اصول، جو سیکولرزم پر مبنی ہیں) کو ملک کی واحد نظریاتی اساس قرار دینے کا اعلان کر دیا۔ اس پر مذہبی جماعتوں نے احتجاج کیا اور ملک بھر کے ۵۰ دانشوروں نے ایک اجتماعی بیان میں اس کی

مذمت کی۔ تاہم حکومت نے مخالفت کو سختی سے کچل دیا اور جولائی ۱۹۸۵ء میں قانون بنا کر اسے نافذ کر دیا۔ فروری ۱۹۸۸ء میں مشاورتی کونسل نے فوج کو باقاعدہ سیاسی کردار ادا کرنے کے لیے قانون سازی کی اور اس کے لیے ایوان میں ۱۰۰ نشستیں مختص کر دیں، جس سے فوج کی سیاست میں مداخلت مزید بڑھ گئی۔ چنانچہ اس نے مارچ میں ہونے والے انتخابات میں نائب صدر منتخب ہونے والے جنرل سدھارمنو کی، جو گولکر کا صدر بھی تھا، مخالفت کی اور اسے مستعفی ہونا پڑا۔ ۱۹۸۹ء میں سیاسی بے چینی میں اضافہ ہو گیا۔ جنوبی سماترا میں فوج کے ساتھ تصادم میں ۱۰۰ آدمی ہلاک ہو گئے جس کے نتیجے میں طلبہ نے مظاہرے شروع کر دیے۔ اگست ۱۹۹۰ء میں ملک کے ۵۸ ممتاز دانشوروں نے صدر سوہارتو سے مطالبہ کیا کہ وہ اگلے صدارتی الیکشن میں امیدوار نہ بنیں اور جمہوری آزادیاں بحال کر دیں، تاہم سوہارتو حکومت نے روش تبدیل نہ کی۔ یونیورسٹیوں میں طلبہ کی سرگرمیوں پر پابندی لگا دی گئی۔ مجلس نمائندگان کے انتخاب کے لیے تیار کردہ گولکر کی فہرستوں میں سے ان افراد کے نام حذف کر دیے گئے جو آزادی اظہار کے مدعی تھے۔ مزدوروں میں بے چینی کو بھی دبانے کی کوشش کی گئی۔ ۱۹۹۰ء میں خود فوج کے بعض عناصر نے فوج کے سیاسی کردار کے نقصانات واضح کرنے کی کوشش کی اور صدر پر جمہوری اقدار کو فروغ دینے کے لیے زور دیا۔

دریں اثنا صدر سہارتو نے (۱۹۹۳ء) صدارتی انتخابات میں اپنی کامیابی کے لیے سیاسی اقدامات جاری رکھے۔ انڈونیشی جمہوری پارٹی (Indonesian Democratic Party یا Partai Demokrasi = PDI Indonesia) نے حمایت کا اعلان کر دیا۔ مسلم ووٹروں کو خوش کرنے کے لیے متعدد اقدامات کیے، مسلم عائلی عدالتوں کو مزید اختیارات دیے، تعلیمی اصلاحات کیں، بلاسودی بنک کھولنے کی اجازت دی، حج کیا اور مسلم دانشوروں کی تنظیم (Association of Indonesian Muslim Intellectuals) قائم کی، حالانکہ فوج کے بعض عناصر نے اس کی مخالفت کی کیونکہ اس سے اسلام کی سیاسی طاقت میں اضافہ ہوتا۔ مارچ ۱۹۹۴ء میں دینی سیاسی جماعت نہضت العلماء نے ۲ لاکھ افراد کی ریلی نکالی جس سے خائف ہو کر حکومت نے اس کے سیاسی ونگ ڈیموکریٹک فورم پر پابندی لگا دی۔

جون ۱۹۹۲ء میں ہونے والے مجلس نمائندگان کے انتخابات کے لیے چلائی جانے والی انتخابی مہم پر اگرچہ سوہارتو حکومت نے بہت سی پابندیاں عائد کر دیں، اس کے باوجود سیاسی جماعتوں نے سوہارتو اور اس کے بیٹوں کی مالی بدعنوانیوں کا موضوع چھیڑے رکھا اور رائے عامہ کو بیدار اور منظم کرنے کی کوشش کی۔ ۱۹۹۱ء میں قائم ہونے والی ایک سیاسی جماعت "تحفظ حاکمیت عوام" نے لوگوں کو انتخابات کے بائیکاٹ پر اکسایا تاکہ حکومت پر انتخابی عمل سے پہلے جمہوری اصلاحات خصوصاً صدر کے اختیارات کم کرنے پر زور دیا جا سکے۔ اس کے باوجود انتخابات میں حکمران گولکر پارٹی ۴۰۰ میں سے ۲۸۲ نشستیں جیتنے میں کامیاب ہو گئی، جب کہ مذہبی جماعتوں کے (حکومت کے قائم کردہ) جبری اتحاد پر مبنی متحدہ ترقیاتی پارٹی (United Development Party یا Partai Persatuan Pembangunan=PPP) نے ۶۲ اور جمہوری پارٹی نے ۵۶ نشستیں جیتیں۔ مارچ ۱۹۹۳ء میں ہونے والے صدارتی انتخاب میں سوہارتو نے طاقت اور جوڑ توڑ سے فوج اور سیاسی جماعتوں کو اپنی حمایت پر آمادہ کر لیا اور سیاسی نکتہ چینی کے باوجود فوج سے اپنی مرضی کا نائب صدر بھی منتخب کروا لیا۔

نقشہ انڈونیشیا


۱۰۰°
۱۰۵°
۱۱۰°
۱۱۵°
۱۲۰°
۱۲۵°
۱۳۰°
۱۳۵°
۱۴۰°
خلیج سیام
بحیرۂ جنوبی چین
بحیرۂ سلاویسی
بحر الکاہل
جاوا
بحر ہند
پیمانہ بحساب میل
۶۰۰ ۵۰۰ ۴۰۰ ۳۰۰ ۲۰۰ ۱۰۰ ۰
۱۵

ان انتخابات میں کامیابی کے بعد جنرل سوہارتو نے کچھ اصلاحات کیں ۔ کابینہ میں نئے چہرے متعارف کروائے ، فوجی اور عیسائی وزرا کی تعداد کم کی، انڈونیشی مسلم دانشوروں کی تنظیم (ICMI) کے حمایت یافتہ افراد وزارت میں لیے ۔ مخالفین پر سفری پابندیاں نرم کیں۔ بنیادی حقوق کی قومی کونسل بنانے کا اعلان کیا، وغیرہ۔ ان اقدامات کا کوئی خاطر خواہ اثر نہ ہوا، کیونکہ حکومت نے جابرانہ ہتھکنڈے بھی ساتھ ساتھ جاری رکھے۔ اس نے میگاوتی سوئیکارنو پتری کے جمہوری پارٹی کے صدر منتخب ہونے کی راہ میں روڑے اٹکائے اور جب وہ حکومتی مزاحمت کے باوجود پارٹی کی صدر منتخب ہو گئی تو پارٹی کی سیاسی سرگرمیوں کو کنٹرول کرنے کی کوشش کی۔ امریکی دباؤ پر حکومت نے مجبور ہو کر مزدوروں کی تنخواہوں میں اضافہ کیا، لیکن ان پر عمل درآمد کے لیے جب مزدوروں نے دباؤ ڈالا اور ہڑتالیں کیں تو حکومت نے مزدوروں میں بے چینی پھیلانے کے الزام میں مزدور لیڈروں کو جیل میں بند کر دیا۔ ۱۹۹۵ء میں فوج نے یہ مہم چلائی کہ سماجی اور سیاسی بے چینی کے پیچھے کمیونسٹ عناصر کا ہاتھ ہے اور اس بہانے سیکڑوں سیاسی مخالفین کو جیلوں میں ڈال دیا۔ دنیا بھر میں جب بنیادی حقوق کی ان خلاف ورزیوں پر احتجاج ہوا تو حکومت نے ۱۹۶۵ء کی ناکام کمیونسٹ بغاوت کے چند بے گناہ اسیران کو رہا کرنے کا حکم دیا اور اس ضمن میں ۱۳ لاکھ متاثرہ افراد کو بھی بعض سہولتیں دینے کا اعلان کیا۔ سیاسی اجتماعات کے لیے فوج سے پیشگی اجازت لینے کی پابندی ختم کر دی گئی (تاہم اسے اطلاع دینا اب بھی لازمی تھا)۔

اس دوران میں پریس اور سیاسی مخالفین کو دبانے کے حکومتی حربے جاری رہے۔ سوہارتو فوج اور دینی عناصر کے درمیان توازن قائم رکھنے کے لیے دینی عناصر کی محدود حمایت کر رہا تھا جب کہ فوج دینی عناصر کو دبانا چاہتی تھی۔ چنانچہ اکتوبر ۱۹۹۵ء میں فوج نے مغربی جاوا میں ۳۰ اسلام پسندوں کو حکومت کا تختہ الٹنے کے الزام میں گرفتار کر لیا اور اسکے (ICMI) کے اخبارات و جرائد پر بھی لوگوں کے مذہبی جذبات کو ہوا دینے کے الزام میں نکتہ چینی کی۔

مارچ ۱۹۹۶ء میں بعض سیاسی عناصر نے انتخابات کی نگرانی کے لیے ایک کمیٹی قائم کی جسے حکومت نے غیر آئینی قرار دے دیا۔ اس دوران میں حکومت نے یہ محسوس کر کے کہ گولکر کی مخالفت دن بدن بڑھتی جا رہی ہے، سیاسی جماعتوں کے خلاف رویہ مزید سخت کر لیا۔ سہارتو حکومت نے مئی میں ایک مذہبی رہنما سری بنتانگ (Sri Bintang) کی مجلس نمائندگان کی رکنیت ختم کر دی اور صدر کے خلاف اہانت آمیز تقریر کرنے کے الزام میں اسے دو سال قید کی سزا سنا دی۔ اس نے نئی سیاسی جماعت بنانے کا اعلان کیا تو فوج نے اس کی مخالفت کی اور حکومت نے بھی اس کی رجسٹریشن کرنے سے انکار کر دیا۔ ادھر میگاوتی کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے خائف ہو کر حکومت نے اس کی جماعت میں پھوٹ ڈلوا دی، لیکن میگاوتی کے حامیوں نے پارٹی ہیڈکوارٹر پر قبضہ کر لیا، جسے ختم کرنے کے لیے فوج حرکت میں آگئی۔ اس پر ہنگامے شروع ہوگئے اور فوج سے تصادم میں بہت سے لوگ مارے گئے۔ فوج نے ہنگاموں کا الزام بائیں بازو کے رجحانات رکھنے والی نوزائیدہ سیاسی جماعت (PDR) پر لگایا اور اُسے کیمونسٹ پارٹی کا جانشین قرار دیتے ہوئے اس پر پابندی عائد کر دی۔ اس نے بائیں بازو کے رجحانات رکھنے والے لوگوں کی داروگیر شروع کر دی اور کئی مزدور رہنماؤں کو حوالہ زندان کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی حکومت نے اگلے سال مجلس نمائندگان کے متوقع

انتخابات میں اپنی کمزور پوزیشن کو دیکھتے ہوئے فوج کے ذریعے حزب مخالف کی سیاسی جماعتوں کو دبانے کا آغاز کر دیا۔ انتخابی جلوسوں پر پابندی لگا دی گئی۔ اخبارات کے علاوہ پرائیویٹ ریڈیو اور ٹی وی سٹیشنوں پر بھی سخت سنسر عائد کر دیا گیا اور انہیں بند کر دینے کی دھمکیاں دی گئیں۔ انتخابی فہرستوں سے میگاوتی کی پارٹی کے ارکان کے نام حذف کر دیے گئے۔ انتخابی مہم کو غیر مؤثر بنانے کے لیے بہت سی پابندیاں عائد کر دی گئیں۔ ان اقدامات کے نتیجے میں مئی ۱۹۹۷ء میں ہونے والے انتخابات میں حکمران پارٹی نے ۳۲۵ نشستیں (کل نشستوں کا ۷۴ فیصد) جیت لیں۔ پی پی پی نے ۸۹ نشستیں اور میگاوتی کی جماعت کے حکومتی دھڑے نے ۱۱ نشستیں جیتیں، اگرچہ دھاندلی کی وجہ سے انتخابات میں خون خراب ہوا اور ۲۷۵ آدمی مارے گئے۔

۱۹۹۷ء میں جنوب مشرقی ایشیائی ممالک میں مالی بحران کی وجہ سے انڈونیشی کرنسی کی قیمت گر گئی اور سہارتو حکومت کو بین الاقوامی مالیاتی فنڈ (آئی ایم ایف) سے بھاری مدد لینا پڑی، لیکن بعد میں وہ ان اصلاحات کو بروئے کار نہ لا سکی جس کا مطالبہ آئی ایم ایف کر رہا تھا کیونکہ اس سے سہارتو کے اعزہ و احباب کے ان مالی مفادات کو ٹھیس پہنچتی تھی جن سے وہ متمتع ہو رہے تھے۔ دریں اثنا سہارتو کی بیماری کی وجہ سے اس کے مستعفی ہونے کی افواہ پھیل گئی، لیکن کچھ نہ ہوتا دیکھ کر سیاسی اور دینی قوتوں نے متحد ہو کر سہارتو کے استعفیٰ کا مطالبہ کر دیا اور امین رئیس (محمدیہ) اور میگاوتی نے آئندہ صدارتی انتخاب میں حصہ لینے کا اعلان کر دیا۔ جنوری ۱۹۹۸ء میں سہارتو حکومت نے جو بجٹ پیش کیا وہ انتہائی غیر متوازن تھا اور اس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت مزید گر گئی اور ضروریات زندگی کی قیمتوں میں کئی گنا اضافہ ہو گیا۔ لوٹ مار کے کئی واقعات ہوئے اور غیر یقینی حالات میں لوگوں نے کھانے پینے کی اشیا ذخیرہ کرنا شروع کر دیں۔ آئی ایم ایف کے دباؤ پر حکومت کو بجٹ تبدیل کرنا پڑا۔ اسی دوران میں مالی بدعنوانی کے الزامات اور سیاسی دباؤ کے باوجود سہارتو نے گولکر کی طرف سے اگلے پانچ سال کے لیے صدارتی امیدوار بننا قبول کر لیا اور نائب صدر کے عہدے کے لیے یوسف حبیبی کی حمایت کا اعلان کر دیا (حالانکہ حبیبی فوجی اور دیگر حلقوں میں غیر مقبول تھا اور اس طرح کی حمایت کی سیاسی روایت بھی موجود نہ تھی)۔ مارچ ۱۹۹۸ء میں ساتویں بار بلامقابلہ صدر منتخب ہونے کے بعد جنرل سہارتو نے نئی کابینہ تشکیل دی اور اپنے اعزہ و اقارب کو اس میں اہم وزارتیں دیں۔ اس پر سیاسی بے چینی میں اضافہ ہوا۔ اور جب مئی میں پٹرول کی قیمتوں میں ۷۰ فیصد اضافہ ہوا، تو طلبہ نے سہارتو کے استعفیٰ اور سیاسی و مالی اصلاحات کا مطالبہ کرتے ہوئے مظاہرے کرنے شروع کر دیے جو جلد ہی سارے ملک میں پھیل گئے۔ ہر طرف مار دھاڑ اور بلوے ہونے لگے۔ چینی نژاد لوگ خصوصاً اس کا ہدف بنے جو تجارت و صنعت پر چھائے ہوئے تھے۔ صرف جکارتہ میں ایک ہزار کے قریب افراد قتل ہوئے۔ دوسرے شہروں میں بھی بہت سا جانی و مالی نقصان ہوا۔ کئی وزرا مستعفی ہو گئے اور فوجی سربراہ نے بھی صدر سے استعفیٰ کا مطالبہ کر دیا۔ ان حالات میں جنرل سہارتو کو مجبوراً ۲۱ مئی ۱۹۹۸ء کو مستعفی ہونے کا اعلان کرنا پڑا اور آئینی تقاضوں کے مطابق نائب صدر یوسف حبیبی نے عہدۂ صدارت کا حلف اٹھایا

یوسف حبیبی اگرچہ سوہارتو کا آدمی تھا، لیکن عوامی دباؤ کے پیش نظر حالات سدھارنے کے لیے اس نے متعدد اقدامات کیے۔ سیاسی قیدی رہا کر دیے گئے۔ سہارتو کے داماد جنرل پرابو کو عہدے سے ہٹا دیا گیا، بلکہ بعد میں اس کا کورٹ مارشل بھی ہوا۔ جنرل سہارتو اور اس

کے احباب و اقارب کا احتساب بھی شروع ہوا۔ ان میں سے جو مشاورتی کونسل کے رکن تھے، ان کی رکنیت ختم کر دی گئی، لیکن رائے عامہ سہارتو کے اتنا خلاف ہو چکی تھی کہ ان اقدامات سے مطمئن نہ ہوئی اور ملک کے کئی حصوں میں ہنگاموں کی وجہ سے جانی ومالی نقصان ہوتا رہا۔ نومبر میں جب مشاورتی کونسل کا اجلاس جکارتہ میں ہوا تو اس وقت بھی ہنگاموں میں کئی آدمی ہلاک ہوئے، چنانچہ حبیبی حکومت نے اعلان کیا کہ جون ۱۹۹۹ء میں مجلس نمائندگان کے اور اگست میں صدارتی انتخابات ہوں گے۔ انتخابی اصلاحات کے لیے نئے قوانین متعارف کروائے گئے جن کی رو سے انتخابات متناسب نمائندگی کے تحت ہوتے اور اکثریتی اضلاع میں امیدوار کھڑے کرنے والی جماعتیں ہی انتخابات میں حصہ لے سکتیں۔ سرکاری ملازمین کو گولکر پارٹی کو ووٹ دینے کی پابندی ختم کر دی گئی۔ فوج کی نمائندگی کم کر کے ۳۸ نشستوں تک محدود کر دی گئی اور مشاورتی کونسل کے ارکان کی تعداد ایک ہزار سے کم کر کے ۷۰۰ کر دی گئی جن میں سے ۵۰۰ براہ راست منتخب ہوتے، جبکہ ۱۳۵ صوبائی اسمبلیوں کے ذریعے اور ۶۵ الیکشن کمیشن کے ذریعے نامزد کیے جاتے تھے۔ انتخابات سے پہلے ساری مذہبی اور سیاسی جماعتوں نے گولکر کے خلاف متحدہ محاذ بنانے کا اعلان کیا، لیکن اس پر مؤثر طریقے سے عمل درآمد نہ ہوا۔ ان انتخابات میں میگاوتی کی جمہوری پارٹی نے ۱۵۳ نشستیں (سب سے زیادہ اور کل ووٹوں کا ۳۳ فیصد) حاصل کیں۔ دوسرے نمبر پر گولکر نے ۱۲۰ نشستیں، عبدالرحمٰن واحد کی قومی بیداری پارٹی (PKB) نے ۵۹ اور امین رئیس کی (PAN) نے ۳۵ نشستیں حاصل کیں۔ اس کے بعد صدارتی انتخاب کے موقع پر یوسف حبیبی، عبدالرحمٰن واحد اور میگاوتی کے درمیان مقابلہ متوقع تھا، لیکن مشاورتی کونسل نے حبیبی کی نمائندگی پر اعتراض کر دیا۔ چنانچہ عین انتخابات کے روز اس نے کاغذات نامزدگی واپس لے لیے۔ گولکر نے عبدالرحمٰن واحد کو ووٹ دیئے اور اس طرح عبدالرحمٰن واحد میگاوتی کے ۳۱۳ ووٹوں کے مقابلے میں ۳۷۳ ووٹ لے کر جیت گیا۔ میگاوتی کے حامیوں نے پارلیمنٹ کی اکثریتی جماعت ہونے کی وجہ سے اس شکست کو قبول نہ کیا اور مظاہرے شروع کر دیے جو اس وقت رکے جب اگلے روز (۲۱ اکتوبر ۱۹۹۹ء کو) میگاوتی کو نائب صدر منتخب کر لیا گیا۔

صدر عبدالرحمٰن واحد نے متوازن کابینہ بنائی اور سارے اسلامی، سیاسی اور نسلی گروہوں کو نمائندگی دی۔ سیاست میں فوجی اثر و رسوخ کم کرنے کے لیے ایک سویلین کو وزیر دفاع بنایا اور فوج کا کمانڈر انچیف تبدیل کر دیا۔ اصلاحات اور احتساب کا عمل تیز کیا اور سہارتو کے خلاف مقدمات کا ازسرنو آغاز کیا۔ کابینہ کے تین وزیروں پر بدعنوانی کا الزام لگا تو انہیں برطرف کر دیا جن میں اس کی اپنی پارٹی کا ایک رہنما بھی شامل تھا۔ سیاسی حکومت بننے کے باوجود ملک میں فرقہ وارانہ اور نسلی فسادات جاری رہے۔ دسمبر ۱۹۹۹ء میں صوبہ ملوکو کے جزیرہ ایمبون میں عیسائی مسلم فسادات بھڑک اٹھے، جن میں سیکڑوں آدمی مارے گئے۔ مسلم اکثریت کے شمالی اضلاع کو الگ صوبہ بنا دیا گیا، مزید فوج بھی بھیجی گئی لیکن فسادات دوسرے صوبوں تک پھیل گئے۔ دریں اثنا فوج کے ساتھ اختیارات کی جنگ جاری رہی۔ جنوری ۲۰۰۰ء کے آخر میں قومی کمیشن برائے بنیادی حقوق نے اپنی ایک رپورٹ میں مشرقی تیمور میں تعینات سابق فوجی افسروں بشمول جنرل ورانٹو کے خلاف اختیارات کے غلط استعمال کا الزام لگایا جو اس وقت صدر واحد کی کابینہ میں اہم وزیر تھا۔ صدر نے اس سے استعفیٰ کا مطالبہ کیا جسے

اس نے اہمیت نہ دی، کئی ماہ کی کشمکش کے بعد مئی میں جنرل ورانٹو مستعفی ہوا، تاہم حکومت مذکورہ جنرل اور دوسرے فوجی افسروں کے خلاف مقدمات نہ چلا سکی۔ اسی دوران میں واحد حکومت نے فوج کی تنظیم نو کی۔ جنرل ورانٹو کے حمائتیوں کو اہم عہدوں سے ہٹا دیا اور ایسے افسر اوپر لائے گئے جو سیاست میں فوج کے کردار کے حامی نہ تھے۔ ایک موقع پر صدر واحد نے میگاوتی اور حبیبی گروپ کے دو وزرا کو، بظاہر بغیر کسی وجہ کے، کابینہ سے فارغ کر دیا جس پر ملک کے سیاسی حلقوں میں بڑی لے دے ہوئی۔ مجلس نمائندگان نے جب اس کی وضاحت چاہی تو صدر واحد نے وضاحت دینے سے انکار کر دیا جس پر صدر واحد کے طرز حکمرانی پر عدم اطمینان کا اظہار ملک میں عام ہونے لگا اور مجلس اور صدر میں چپقلش بڑھ گئی۔ سیاسی دباؤ کم کرنے کی خاطر صدر نے یہ راہ نکالی کہ روزمرہ کے اختیارات نائب صدر میگاوتی کے حوالے کر دیے۔ اس سے ایک مقصد یہ بھی تھا کہ مشاورتی کونسل کے اگست ۲۰۰۰ء کے اجلاس سے نمٹا جائے، جس کے بارے میں یہ افواہ تھی کہ وہ صدر سے مستعفی ہونے کا مطالبہ کرے گی یا عدم تعاون کی صورت میں اسے ہٹا دے گی۔ کونسل نے مجلس نمائندگان کے اس اختیار کی توثیق کی کہ وہ سربراہ حکومت سے باز پرس کر سکتی ہے اور حکومت مجلس کو جوابدہ ہے۔ نیز اس نے فوج کی ۳۸ نشستوں کو ۲۰۰۹ء تک توسیع بھی دے دی۔

کونسل کے اجلاس کے بعد صدر واحد نے کابینہ کی تشکیل نو کی، جس میں اہم وزارتیں اپنی مرضی کے آدمیوں کو دیں اور نائب صدر میگاوتی کی نمائندگی مزید کم کر دی جس سے صدر اور نائب صدر میں کشیدگی بڑھ گئی۔ اس دوران میں سابق صدر سہارتو کے خلاف مقدمے کی کاروائی آگے نہ بڑھ سکی، کیونکہ غیر جانبدار ڈاکٹروں کے ایک پینل نے یہ فیصلہ دیا کہ وہ اس قدر بیمار ہے کہ عدالت میں نہیں آسکتا۔ اس پر دارالحکومت میں ہنگامے شروع ہو گئے، کیونکہ اس وقت یہ تاثر عام تھا کہ ملک میں سبوتاژ کی جو کاروائیاں ہو رہی ہیں ان میں سہارتو کے قریبی حمائتیوں کا ہاتھ ہے۔ بعد میں عدالت عالیہ نے فیصلہ دیا کہ مقدمہ جاری رکھا جائے۔ حکومت نے سہارتو کے بیٹے ہتومو کو بدعنوانی کے الزام میں سزا سنا دی، لیکن اسے گرفتار نہ کیا جا سکا کیونکہ وہ زیر زمین چلا گیا تھا۔ ستمبر ۲۰۰۰ء میں مجلس نمائندگان نے دو مشتبہ مالی معاملات میں صدر کے ملوث ہونے کے بارے میں تحقیقاتی کمشن قائم کیا، لیکن صدر نے اسے جواب دینے سے انکار کر دیا۔ جنوری ۲۰۰۱ء کے آخر میں کمشن نے اپنی رپورٹ جاری کرتے ہوئے معاملات میں صدر کے ملوث ہونے کے امکان کا شبہ ظاہر کیا گو وہ کوئی واضح ثبوت نہ پیش کر سکا کہ صدر نے ذاتی طور پر کوئی مالی فائدہ اٹھایا تھا۔ کمشن کی رپورٹ شائع ہونے پر ہزاروں لوگوں نے جکارتہ میں مظاہرے شروع کر دیے اور صدر سے مستعفی ہونے کا مطالبہ کیا۔ ان مظاہرین کی پولیس سے شدید جھڑپیں ہوئیں۔ فروری ۲۰۰۱ء میں مجلس نمائندگان نے صدر کے مؤاخذے کی کاروائی کا آغاز کر دیا۔ متعلقہ قانون کے مطابق صدر کو تین ماہ کے اندر الزامات کا جواب دینا اور مجلس کو اپنی بے گناہی پر مطمئن کرنا تھا، بصورت دیگر مواخذے کی کاروائی آگے بڑھتی۔ صدر نے مجلس کی کاروائی کی مذمت کی اور اسے غیر آئینی قرار دیتے ہوئے تعاون سے انکار کیا۔ صدر نے سیاسی حلقوں کے استعفیٰ کے مطالبے کو رد کرتے ہوئے اپنی مدت صدارت پوری کرنے کے عزم کا اظہار کیا اور وزیر انصاف کو بھی برخواست کر دیا۔ صدر کے حامیوں نے ملک کے بعض حصوں میں اس کے حق میں جلوس

بھی نکالنے شروع کر دیے۔ اس طرح ملک میں سیاسی تلخی بڑھ گئی اور مجلس نے مواخذے کی کاروائی کو آگے بڑھانے کا اعلان کر دیا۔ صدر واحد نے کوئی چارہ نہ دیکھ کر مجلس توڑ کر ایمرجنسی نافذ کرنے کا اعلان کر دیا، لیکن فوج اور پولیس نے اس کے احکام کو غیر آئینی قرار دیتے ہوئے انہیں نافذ کرنے سے انکار کر دیا۔ معاملہ عدالت عظمیٰ میں گیا اور اس نے بھی صدر کے احکام کو غیر آئینی قرار دے دیا۔ چنانچہ مجلس نے ۱۸ مئی ۲۰۰۱ء کو صدر واحد کو معزول کر کے نائب صدر میگاوتی کو صدر بنانے کا اعلان کر دیا۔

صدر واحد کے پونے دو سالہ عہد اقتدار (۲۰ اکتوبر ۱۹۹۹ء تا ۱۸ مئی ۲۰۰۱ء) پر ایک نظر ڈالیں تو اندازہ ہو گا کہ شروع میں حالات خاصے اچھے تھے۔ منتخب حکومت کو عوامی، سیاسی اور فوجی حلقوں کا تعاون میسر تھا، حزب مخالف برائے نام تھی، پریس آزاد تھا، بنیادی حقوق اور شہری آزادیوں کی انجمنیں فعال تھیں۔ اقلیتوں، نسلی اور علاقائی گروہوں اور مذہبی اختلافات میں حکومت کا رویہ مفاہمانہ اور غیر جانبدارانہ تھا اور اس نے قوت استعمال کرنے کی بجائے گفتگو اور مفاہمت کے ذریعے مسائل حل کرنے کی کوشش کی۔ مرکز میں ارتکاز اختیارات کی بجائے نچلی سطح پر اختیارات منتقل کرنے کی کوشش کی گئی اور بین الاقوامی مالیتی اداروں سے تعاون کی پالیسی اختیار کی گئی۔ بیرونی سرمایہ کاروں کا اعتماد بحال کرنے کی کوشش کی گئی اور عملاً معاشی بہتری کا رجحان بھی پیدا ہوا، لیکن اس کے باوجود متعدد وجوہ کی بنا پر (جن میں امن و امان کی ابتر صورت حال، بدعنوانی کے خلاف سخت اقدامات میں ناکامی، عوامی توقعات کی کثرت، صدر کے غیر جمہوری مزاج، سیاسی جماعتوں کے عدم تعاون وغیرہ جیسے امور شامل تھے) واحد حکومت اقتدار کے دو سال بھی پورے نہ کر سکی۔

صدر واحد کو ہٹانے کے بعد اسمبلی نے نائب صدر میگاوتی کو صدر بنا دیا جسے فوج کی حمایت بھی حاصل تھی کیونکہ وہ سابق صدر کے مقابلے میں، جس کا رویہ بعض اوقات فوج کے سخت خلاف ہوتا تھا، فوج کے ساتھ مفاہمانہ پالیسی کی قائل تھی، نیز اپنی لادینیت (سیکولر) اور قوم پرستانہ رجحان کی وجہ سے بھی وہ فوج کے نقطۂ نظر سے قریب تھی، اکثر سیاسی حلقوں کی حمایت بھی اسے حاصل تھی، مغرب کے لیے بھی وہ مضبوط مذہبی پس منظر رکھنے والے واحد کے مقابلے میں زیادہ قابل قبول تھی، چنانچہ اس کے برسر اقتدار آنے کے مثبت اثرات کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کے اقتدار سنبھالتے ہی انڈونیشی روپے کی قیمت ایک ہی رات میں ۱۱۵۰۰ فی ڈالر کی بجائے ۹۵۰۰ روپے فی ڈالر ہو گئی۔ تاہم لگتا ہے کہ میگاوتی ملک کو درپیش مسائل حل کرنے میں زیادہ کامیاب ثابت نہیں ہو سکیں، جس کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ تین سالہ اقتدار کے بعد جب اپریل ۲۰۰۴ء میں پارلیمانی انتخابات ہوئے تو اس کی جماعت جمہوری پارٹی کو شکست ہوئی اور وہ ۵۰۰ کے ایوان میں سے صرف ۱۰۸ نشستیں جیت سکی جب کہ گولکر پارٹی ۱۲۸ نشستیں جیت کر اول رہی۔ اسلامی جماعتوں میں سے "انصاف و خوشحالی پارٹی" نے ۷.۳ فی صد، عبدالرحمن واحد کی جماعت نے ۷ فی صد اور امین رئیس کی PAN نے ۶ فی صد ووٹ حاصل کیے

ماخذ: انڈونیشیا کی جدید سیاسی تاریخ کے لیے دیکھیے: (1) Indonesia· An Official Hand Book، بکارۂ وزارت اطلاعات۔ ہر سال اس کا نیا ایڈیشن شائع ہوتا ہے؛ (۲) بلد اس گوشل Political Transition in Post-Suharto Indonesia، در Beginning

Indonesia : A New، نئی دہلی ۲۰۰۲ء، (۳): Jonathan
Indonesia، Living Lemce and Scott Macdonald
Dangerously، Current History، اپریل
۲۰۰۱ء، (۴): The Europa World Year Book
2003، بذیل مادہ.

مسائل و مشکلات: انڈونیشیا کو جن مسائل و مشکلات کا سامنا ہے ان میں سے دو زیادہ اہم ہیں، ایک علیحدگی کی تحریکیں اور دوسرے فوج کا سیاسی و انتظامی کردار۔ ان دونوں کی کچھ تفصیل درج ذیل ہے:

(الف) علیحدگی کی تحریکیں: انڈونیشیا ۱۷۵۰۸ جزائر پر مشتمل ہے، جس کی آبادی بائیس کروڑ اور رقبہ تقریباً ۵۲ لاکھ مربع کلو میٹر ہے، یہاں تین سو سے زیادہ زبانیں بولی جاتی ہیں اور اسی طرح سیکڑوں نسلی گروہ ہیں جن میں سے ہر ایک کا اپنا رہن سہن اور رسم و رواج ہے.

آبادی کی اکثریت اگرچہ مسلمان ہے (۸۷ فیصد سے بھی زیادہ)، تاہم عیسائی، ہندو اور بدھ بھی ہیں اور بعض صوبوں اور شہروں میں ان کی اکثریت بھی ہے۔ بعض علاقوں میں آبادی بہت گھنی اور بعض میں کم گنجان ہے۔ اسی طرح بعض علاقے قدرتی وسائل (تیل، گیس، کوئلہ، سونا، وغیرہ) سے مالا مال ہیں، جبکہ بعض اس سے محروم ہیں۔ ان امور کی وجہ سے اختلافات کا ہونا تو فطری امر ہے تاہم جن اسباب کی بنا پر ان اختلافات نے بعض علاقوں میں مخاصمت اور مسلح مزاحمت کی شکل اختیار کر لی ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ اس ملک کی ۸۷ فیصد سے زیادہ آبادی مسلمان ہے، لہٰذا منطقی طور پر ریاست کا مذہب اسلام اور سارے قوانین شریعت اسلامی کے مطابق ہونے چاہئیں، لیکن انڈونیشیا میں حکمران طبقوں نے ہمیشہ سیکولرزم پر عمل کیا اور اسلامی بالادستی کی مزاحمت کی۔ اسی ضمن میں مذہبی جماعتوں پر پابندیاں لگائیں اور انہیں کام کرنے سے روکا، جنہوں نے احتجاج کیا انہیں قوت سے دبا دیا گیا اور یوں اکثریت کو محرومی اور اضطراب سے دو چار کیا.

۲۔ دنیا پر اس وقت مغربی تہذیب کا غلبہ ہے اور مغرب کے طاقت ور ممالک عیسائی ہیں، چنانچہ انڈونیشیا میں عیسائی مشنری ادارے بہت فعال اور عیسائیت کی تبلیغ میں مصروف ہیں۔ نیز مغربی طاقتیں عیسائی اقلیتوں کی ہر طرح پشت پناہی کرتی ہیں، انہیں مالی وسائل مہیا کرتی ہیں، بین الاقوامی فورموں پر ان کی حمایت کرتی ہیں، انہیں حکومت کے خلاف اکساتی اور انہیں آزادی کا راستہ دکھاتی ہیں، بلکہ بعض لوگوں کے نزدیک تو وہ انڈونیشیا کو جو سب سے بڑا مسلمان ملک ہے، کمزور کرنا اور توڑنا چاہتی ہیں.

۳۔ اندرونی اختلافات کا حل یہ سوچا گیا کہ مرکز مضبوط ہونا چاہیے اور اختلافات کی شدت کو قوت سے دبا دینا چاہیے۔ اس بہانے سوئیکارنو نے بیس سال اور سہارتو نے ۳۲ سال آمرانہ طریقے سے حکومت کی، لیکن آمریت اور قوت کے استعمال سے چونکہ مسائل پیدا ہوتے اور بگڑتے ہیں، لہٰذا ان آمریتوں کے نتیجے میں کئی صوبوں میں مزید عدم اطمینان اور مایوسی پیدا ہوئی، کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ ان کا مالی استحصال ہو رہا ہے اور انہیں انتظامی امور سے بے دخل کر دیا گیا ہے چنانچہ مسائل بگڑ کر پیچیدہ تر ہو گئے ہیں .

۴۔ حکومت کی اس حکمت عملی نے بھی کہ گھنی آبادی والے علاقوں کی آبادی کو کم آباد جزیروں پر منتقل کر دیا جائے، مسائل پیدا کیے ہیں، کیونکہ فریقین کے درمیان عدم مفاہمت سماجی، مالی اور امن و امان کے مسائل پیدا کرتی ہے۔ ان وجوہ سے ملک کے کئی صوبوں میں علیحدگی کی تحریکیں برسوں سے چل رہی ہیں۔ انڈونیشیا

کے حالات کو صحیح تناظر میں سمجھنے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علیحدگی کی بعض اہم تحریکوں کا یہاں ذکر کر دیا جائے۔

مشرقی تیمور (East Timor): انڈونیشی جزائر سے ملحق ایک جزیرہ جس پر ۱۹۷۵ء تک پرتگیزیوں کا قبضہ تھا۔ اس کی غالب آبادی کیتھولک عیسائی ہے اور یہاں گیس و تیل کے وسیع ذخائر موجود ہیں۔ پرتگیزیوں نے متبادل انتظامات کیے بغیر ۱۹۷۵ء میں اسے خالی کر دیا تو انڈونیشیا نے اس کا انتظام سنبھال لیا، کیونکہ جزیرے کی دفاعی اہمیت کے پیش نظر انڈونیشیا کے لیے یہ قابل قبول نہ تھا کہ اس کے مخالف ہمسائے اس پر قبضہ کر لیں۔ چنانچہ انڈونیشیا کی اسمبلی نے ۳۱ مئی ۱۹۷۶ء کو مشرقی تیمور کے انڈونیشیا سے الحاق کی منظوری دے دی، لیکن پرتگال اور مغربی اقوام کے دباؤ کے پیش نظر اقوام متحدہ نے اسے تسلیم نہ کیا۔ ۱۹۸۳ء میں اقوام متحدہ نے مشرقی تیمور کے حق خود ارادیت کی حمایت کا اعلان کر دیا۔ اس دوران میں مغربی دنیا نے اسے علانیہ سیاسی اور خفیہ مالی، تنظیمی اور فوجی مدد دینا شروع کر دی، خصوصاً آسٹریلیا نے مقامی لوگوں کو تحریک مزاحمت منظم کرنے میں مدد دی اور باغی فوج نے کاروائیاں شروع کر دیں۔ جکارتہ میں مغربی ممالک کے سفارت خانے انھیں پناہ دیتے اور باغی لیڈر جب چاہتے بھاگ کر آسٹریلیا میں پناہ لے لیتے اور جدوجہد جاری رکھتے۔ ۱۹۹۲ء میں اقوام متحدہ نے اسی حوالے سے بنیادی حقوق کی خلاف ورزیوں پر انڈونیشی حکومت کی مذمت کی۔ ۱۹۹۶ء میں سڈنی میں مقیم باغی رہنما راموس ہورتا اور مشرقی تیمور کے چیف پادری کارلوس بیلو کو امن کا نوبل انعام دیا گیا۔ یہ سلسلہ جاری رہا، لیکن سوہارتو کی فوجی حکومت نے کسی احتجاج کی پرواہ کیے بغیر مشرقی تیمور پر مضبوط گرفت برقرار رکھی، چنانچہ اس وجہ سے اور دیگر کئی عوامل کی بنا پر مغربی حکومتوں نے بین الاقوامی مالیاتی اداروں سے مل کر انڈونیشیا اور جنوب مشرقی ایشیا کے دوسرے ممالک پر معاشی دباؤ بڑھا دیا جس کی وجہ سے سہارتو حکومت ختم ہو گئی (اگرچہ اس کے دوسرے کئی اسباب بھی تھے)۔ صدر یوسف حبیبی کی عبوری حکومت نے مشرقی تیمور کو داخلی خود مختاری دینے کی پیشکش کی، لیکن مغربی ممالک کی حمایت کی وجہ سے اس نے یہ پیشکش قبول نہ کی اور حکومت کی مسلح مزاحمت جاری رہی۔ صدر واحد کی کمزور جمہوری حکومت بالآخر بین الاقوامی دباؤ کے پیش نظر اقوام متحدہ کے زیر اہتمام ریفرنڈم کرانے پر مجبور ہو گئی۔ ۳۰ اگست ۱۹۹۹ء کو یہ ریفرنڈم ہوا جس میں ۷۸٫۵ فیصد لوگوں نے آزادی اور ۲۱٫۵ فیصد لوگوں نے انڈونیشیا کے ساتھ رہنے کے حق میں ووٹ دیا۔ انڈونیشیا نے ان نتائج کو تسلیم کر لیا، لیکن مقامی آبادی کے متحارب گروہوں میں شدید جھڑپیں شروع ہو گئیں جن میں بہت سا جانی و مالی نقصان ہوا، چنانچہ پہلے اقوام متحدہ نے آسٹریلیا کی سربراہی میں امن فوج بھیجی اور پھر اکتوبر ۱۹۹۹ء میں عبوری انتظامی ڈھانچہ قائم کر کے مغربی ممالک کی افرادی اور مالی مدد سے قومی تعمیر نو کا آغاز کر دیا۔ اپریل ۲۰۰۲ء میں مشرقی تیمور میں صدارتی انتخابات ہوئے جن میں تحریک مزاحمت کے رہنما گسماؤ (Xnoa Gusmao) نے بھاری اکثریت سے جیت کر حکومت بنا لی۔ مئی ۲۰۰۲ء میں مشرقی تیمور مکمل طور پر آزاد ملک کی حیثیت سے دنیا کے نقشے پر نمودار ہو گیا۔

ماخذ: مشرقی تیمور کے مسئلے میں دل چسپی کی وجہ سے مغربی دنیا خصوصاً آسٹریلیا اور امریکہ کی یونیورسٹیوں، تحقیقی اداروں اور ناشروں نے بلا مبالغہ سیکڑوں کتابیں اور ہزاروں مقالات اس موضوع پر شائع کیے ہیں جن میں سے چند ایک

کا ذکر یہاں کیا جاتا ہے (تفصیلی مآخذ کے لیے دیکھیے K.Sherlock: *List of Holdings on East Timor, The Timor Collection* (غیر مطبوعہ)؛ Darwin، ۱۹۸۲ء)؛ (۱) John G. Taylor: *East Timor: the Price of Freedom* Pluto Press Australia، 2000ء؛ (۲) C.Budiardjo، Liong Soei: *The War against East Timor*، زیڈ پریس لندن ۱۹۸۳ء؛ (۳) J.S.Dunn: *Notes on the Current Situation in East Timor*، Legislative Research Service، آسٹریلین پارلیمنٹ، کینبرا ۱۹۷۹ء؛ (۴) P.D.Elliott: *The East Timor Dispute*، در *The International and Comparative Law Quarterly*، جلد ۲۷، جنوری ۱۹۷۸ء؛ (۵) جنرل کمشن آف نیدرلینڈ، *East Timor, The Most Important Development*، Gravenhage، نیدرلینڈ ۱۹۸۹ء؛ (۶) J.J.Fox: *The Flow of Life: Essay on Eastern Indonesia*، ہارورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۰ء؛ (۷) F.Hierth: *Timor: Past and Present*، *South-East Asian Monograhs No.17*، James Cook University، Northern Queensland ۱۹۸۵ء؛ (۸) *East Timor: International Documentation Centre*، ج A، عدد B ۸۷، ۲۰۲، ۱۹۸۷ء؛ (۹) R.Lawless: *The Indonesian Take Over of East Timor*، در *Asian survey*، یونیورسٹی آف کیلیفورنیا برکلے ۱۳/۶۰ ۱۹۷۶ء؛ (۱۰) G.Francillon: *Some Matriarchal Aspects of the Social System of the southern Tetum*، مقالہ پی ایچ ڈی، آسٹریلین یونیورسٹی، کینبرا ۱۹۶۷ء؛ (۱۱) F.Montealegre: *The Background Information on Indonesia Invasion of East Timor and U.S.Military Assistance*، انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی سٹڈیز، واشنگٹن ۱۹۸۲ء؛ (۱۲) S.Nicholson: *Australia Courtier or Courtesan? The Timor Issue Revisited*، در *Australian Outlook* ۳۶/۸، کینبرا ۱۹۸۲ء؛ T Lazarowitz: *The Makassai: Complementary Dualism in Timor*، مقالہ پی ایچ ڈی، نیویارک اسٹیٹ یونیورسٹی، Stony Brook ۱۹۰۸ء؛

(۲) ایریان جایا (Irian Jaya): یہ علاقہ پاپوا نیوگنی کا مغربی حصہ ہے اس لیے اسے مغربی پاپوا بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا رقبہ ۳۱۰۰ مربع کلومیٹر ہے۔ انڈونیشیا کی آزادی کو ولندیزیوں نے اگرچہ ۱۹۴۷ء میں تسلیم کر لیا تھا، لیکن مغربی پاپوا کا علاقہ اس نے ۱۹۶۳ء تک انڈونیشیا کو نہیں دیا۔ الحاق کے بعد ۱۹۶۹ء میں انڈونیشیا نے یہاں ریفرنڈم کروایا جسے اقوام متحدہ نے تسلیم کر لیا، لیکن مقامی آبادی اسے متنازعہ سمجھتی ہے۔ اس جزیرے کی آبادی بیس لاکھ کے قریب ہے جس کی اکثریت پروٹسٹنٹ عیسائی ہے۔ یہ علاقہ قدرتی وسائل خصوصاً سونے اور دیگر معدنیات سے مالا مال ہے۔ مقامی آبادی قبائلی طرز زندگی کی عادی اور مخصوص رسم و رواج رکھتی ہے۔ انڈونیشیا کی مرکزی حکومت نے ایک بڑی ملٹی نیشنل امریکی کمپنی (*Freeport McMoran Copper Gold Inc.*) کو یہاں کانکنی کا ٹھیکہ دے رکھا ہے۔ اس کمپنی نے علاقے میں وسیع سرمایہ کاری کی ہے اور وہاں ایک بندرگاہ بھی قائم کی ہے۔ مقامی لوگوں کو اعتراض اس بات پر ہے کہ علاقے کی معدنی دولت سے فائدہ یا تو بیرونی سرمایہ کار اٹھاتے ہیں یا مرکزی حکومت اور اس کے مقامی کارندے، عوام کے ہاتھ کچھ نہیں آتا۔ وہ جدید تہذیب و تمدن کے بھی خلاف ہیں۔ قبل ازیں مقامی آبادی نے

ولندیزیوں کے خلاف آزادی کی تحریک چلا رکھی تھی، انڈونیشیا سے الحاق کے بعد اس کا رخ غیر ملکی سرمایہ کاروں کے خلاف ہوا تو ان کی حفاظت اور ملکی مفادات کے تحفظ کی خاطر مرکزی حکومت نے یہاں فوج بھیج دی اور مقامی آبادی نے اس کی مزاحمت شروع کر دی۔ دریں اثنا حکومت نے تبادلہ آبادی کے منصوبے پر عمل کرتے ہوئے جاوا سے لاکھوں لوگوں کو یہاں منتقل کر دیا (جن کی اکثریت مسلمان ہے۔) مقامی آبادی نے انہیں بھی قبول نہیں کیا اور اسے اپنے خلاف سازش قرار دیا۔ اس جھگڑے میں پاپوا نیوگنی بھی ملوث ہے، کیونکہ ایریان جایا کی علیحدگی پسند مسلح تنظیم (Free Papuan Organization) کے گوریلے چھاپہ مار کارروائیوں کے بعد پاپوا نیوگنی میں پناہ لیتے ہیں اور ان کے تعاقب میں انڈونیشی فوج بھی سرحد پار کرنے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ نیز فوجی کارروائیوں اور شدید جھڑپوں کے نتیجے میں عوام سرحد پار چلے جاتے ہیں اور نیوگنی کو پناہ گزینوں کا بوجھ برداشت کرنا پڑتا ہے۔ ۱۹۹۶ء میں امریکی کمپنی نے وعدہ کیا کہ وہ اپنی آمدنی کا ایک فیصد مقامی آبادی کی بہبود پر خرچ کرے گی۔

صدر سہارتو کی سخت گیر حکومت کے زوال کے بعد مرکزی حکومت نے ایریان جایا سے فوج واپس بلانے اور علاقے کو زیادہ خود مختاری دینے کا اعلان کیا؛ تاہم مشرقی تیمور کی آزادی کے بعد علیحدگی پسندوں کے حوصلے بڑھ گئے ہیں اور وہ مکمل آزادی کے لیے ریفرنڈم کا مطالبہ کر رہے ہیں۔

(۳) جزیرہ مالوکا (Maluku/Molucca): اس جزیرے میں مسلمانوں اور عیسائیوں کی ملی جلی آبادی ہے۔ (جو ایک کروڑ سے زیادہ ہے) صوبائی دارالحکومت امبون (Ambon) بیروت کی طرح عیسائیوں اور مسلمانوں میں آدھا آدھا تقسیم ہے۔ یہاں حالات پُرامن تھے، لیکن ۱۹۹۷ء میں معاشی بحران کے موقع پر چینی نژاد عیسائیوں کے خلاف ملک بھر میں مظاہرے ہوئے تو امبون بھی اس کی لپیٹ میں آگیا۔ یہاں کی آٹھ لاکھ عیسائی آبادی صاحب ثروت اور منظم ہے اور اسے مغربی طاقتوں کی آشیرباد بھی حاصل ہے۔ مسلمانوں پر جب منظم حملے کیے گئے اور ان کا بہت جانی و مالی نقصان ہوا تو ردِ عمل کے طور پر "لشکر جہاد" کے نام سے ایک مسلح مسلم تنظیم یہاں قائم ہو گئی اور اس کی معاونت کے لیے دوسرے علاقوں سے بھی افراد آنے لگے۔ اس میں مزید خرابی کی یہ صورت پیدا ہوئی کہ امن و امان بحال کرنے والی فوج کی اکثریت مسلمان ہے، جبکہ مقامی پولیس کی اکثریت عیسائی ہے۔ مسلمان الزام لگاتے ہیں کہ پولیس ان فسادات میں جانبدار ہے اور عیسائی الزام لگاتے ہیں کہ فوج فسادات میں ملوث ہے۔ مغربی ممالک میں خوب پروپیگنڈا کیا گیا کہ انڈونیشیا کی مسلم فوج عیسائیوں کو قتل کر رہی ہے۔ صدر واحد نے حالات پر کنٹرول کرنے کے لیے پہلے تو جون ۲۰۰۰ء میں وہاں سول ایمرجنسی نافذ کر دی اور پھر فوج کے دستوں کو بھی تبدیل کر دیا۔ اس سے پہلے صدر حبیبی نے مسلمانوں کے مطالبے پر جزیرے کے مسلم اکثریتی علاقوں کو شمالی مالوکا کے نام سے الگ صوبہ بنا دیا تھا تاکہ ان علاقوں میں مسلمانوں کے حقوق کا کچھ تحفظ ہو سکے۔ دونوں فریق چونکہ آبادی، تنظیم اور وسائل کے لحاظ سے ایک دوسرے کے تقریباً برابر ہیں اس لیے فسادات میں دونوں طرف سے بہت جانی نقصان ہوتا ہے اور اس کے برے اثرات ملک کے دوسرے حصوں پر بھی پڑتے ہیں۔

(۴) آچے (یا آچہ=Aceh): یہ انڈونیشیا کے بڑے جزیرے سماٹرا کا ایک صوبہ ہے اور مسلم اکثریت رکھتا ہے۔ یہاں خلفشار کے دو بڑے سبب ہیں: ایک تو یہ کہ

آچے کے لوگ کٹر مسلمان ہیں اور اسلامی احکام کے مطابق زندگی گزارنا چاہتے ہیں، جبکہ انڈونیشیا کی مرکزی حکومت، عموماً لادین اور قوم پرست مسلمانوں کے ہاتھوں میں رہی ہے۔ نیز عام انڈونیشی مسلمانوں کے بارے میں عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ڈھیلے ڈھالے مسلمان ہیں کیونکہ ان کے عقائد و اعمال پر مقامی تہذیبوں اور مذاہب کا خاصا اثر ہے۔ دوسرے یہ کہ آچے میں گیس اور تیل کے وسیع ذخائر موجود ہیں اور تیل کی برآمد میں اس کا خاصا بڑا حصہ ہے جبکہ مقامی لوگوں کا تاثر یہ ہے کہ یہ دولت مرکزی حکومت لے جاتی ہے اور ان کے حصے میں کچھ نہیں آتا۔ آچے جغرافیائی لحاظ سے بہت اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ آبنائے ملاکا کے سرے پر واقع ہے جو ایشیا کو یورپ، مشرق وسطی اور جنوبی ایشیا سے ملاتی ہے۔ یہاں کے لوگ بہادر اور آزادی پسند ہیں اور ولندیزیوں کو بھی اس علاقے پر قبضہ کرنے کے لیے شدید مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا تھا

یہاں آزادی کے فوراً بعد ہی خلفشار کی ابتدا ہوگئی کیونکہ ولندیزی عہد میں آچے کو الگ صوبے کا درجہ حاصل تھا اور مذہب اور تعلیم کے معاملے میں اسے خاصی خود مختاری حاصل تھی۔ آزادی کے بعد مرکزی حکومت نے آچے کی یہ خصوصی حیثیت ختم کر دی۔ پھر سوئیکارنو اور سہارتو کے عہد میں آمریت کی وجہ سے مرکزی حکومت بہت مضبوط رہی۔ آچے کے لوگوں کو تو پہلے ہی مرکزی حکومت سے مالیاتی نقصان کا شکوہ تھا، اوپر سے تبادلِ آبادی کی اسکیم نے انہیں مزید زچ کیا۔ جب ۱۹۷۰ء کی دہائی میں وہاں حالات بگڑنا شروع ہوئے تو مرکزی حکومت نے وہاں کثیر تعداد میں فوج بھجوا دی جس نے سختی کر کے حالات پر قابو پانے کی کوشش کی۔ ردعمل کے طور پر وہاں "تحریک آزادی آچے" کے نام سے تحریک مزاحمت منظم ہوگئی اور فوج کے ساتھ اس کی جھڑپیں شروع ہو گئیں۔ یہاں تک کہ ۱۹۸۹ء میں آچے کو ملٹری آپریشن زون قرار دے دیا گیا اور فوج کو حالات سدھارنے کے لیے وسیع اختیارات دے دیئے گئے۔ فوج کے مظالم سے تنگ آکر ہزاروں لوگوں نے ہجرت کر کے سویڈن، ملائیشیا، سنگاپور اور تھائی لینڈ میں پناہ لے لی۔ تحریک کے بعض سخت گیر عناصر نے مزاحمت کے لیے سویڈن حکومت کی در پردہ مدد بھی قبول کر لی۔

سہارتو کے زوال کے بعد صدر واحد کی حکومت نے سیاسی طریقے سے آچے کے مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی۔ وہاں کے ایک آدمی کو مرکزی وزارت دی اور دوسرے کو ڈپٹی چیف آف آرمی اسٹاف مقرر کیا۔ فوج کو وہاں سے واپس بلانے کا اعلان کیا۔ چار وزراء پر مشتمل ٹیم وہاں بھیجی کہ لوگوں کی شکایات سنیں اور ان کا حل بھی تجویز کریں۔ صدر نے خود بھی وہاں کا دورہ کیا اور ایک موقع پر تو وہاں ریفرنڈم کا مطالبہ بھی مان لیا، لیکن فوج کی طرف سے شدید دباؤ پر بعد میں اس کی تاویل کر لی کہ مجوزہ ریفرنڈم میں مکمل آزادی کی شق شامل نہ ہوگی۔ اس موقف پر آچے میں نئے اضطراب کا اظہار ہوا۔ حکومت نے تحریک مزاحمت کے ساتھ گفت و شنید کر کے جنگ بندی کا اعلان کیا اور پھر اس کی توسیع کے لیے کوشاں رہی۔ حکومت انڈونیشیا خود بھی کسی قیمت پر آچے کو آزادی نہیں دینا چاہتی، کیونکہ مشرقی تیمور کو آزادی دینے کے بعد ایک مسلم اکثریتی صوبے کو آزادی دینے کا مطلب اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ ملک کی بقا ہی خطرے میں پڑ جائے۔ علاقائی حالات بھی اس کے لیے ناسازگار ہیں کیونکہ فلپائن اور تھائی لینڈ کو پہلے ہی سے ایسی تحریکوں کا سامنا ہے، لہٰذا آچے کی آزادی ان

کے لیے بھی خطرے کا سگنل ہے۔ چنانچہ میگاوتی نے برسر اقتدار آتے ہی آچے میں مارشل لاء نافذ کر دیا اور وہ علیحدگی پسندوں سے سختی سے نمٹنے کی پالیسی پر عمل پیرا ہے۔

(۴) اس کے علاوہ جزیرہ سلاویسی (Sulawasi) اور کالی منتان (Kali Mantan) میں بھی اکثر فسادات ہوتے رہتے ہیں۔ سلاویسی میں جھگڑا عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان ہے اور پوسو (Poso)، گورانتلو (Gorantalo) اور ترنیت (Ternate) جیسے شہروں میں زیادہ ہنگامے ہوتے ہیں، جہاں عیسائی آبادی نسبتاً زیادہ ہے۔ ہنگاموں کی وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ عیسائی آبادی اپنی بالادستی چاہتی ہے جو مسلمانوں کو قابل قبول نہیں۔

کالی منتان میں فسادات کے دو بڑے سبب ہیں۔ ایک تو مقامی قبائلی افراد (جو دایاک کہلاتے ہیں) اور باہر سے آئے ہوئے لوگ جنہیں مادوری کہا جاتا ہے اور (جنہیں حکومت نے تبادلہ آبادی کے منصوبے کے تحت یہاں بسایا ہے) کے درمیان خلیج، بلکہ نفرت اور دوسرے مرکزی حکومت کے خلاف معاندانہ جذبات۔ کیونکہ اس علاقے میں گیس اور تیل کے وسیع ذخائر ہیں جن کا انتظام مرکزی حکومت کے پاس ہے اور مقامی لوگوں کا خیال یہ ہے کہ انہیں ان کا جائز حصہ نہیں ملتا۔

ماخذ: انڈونیشیا کے مختلف علاقوں میں علیحدگی اور خود مختاری کے لیے دیکھیے: (۱) V.Jaynath: *Trouble Spots: East Timor, Aceh, Ambon Irian Jay*، در S.Chandra and B.Ghoshal (Eds)، ص ۱۰۵-۱۴۳، مذکورہ *Indonesia: A New Beginning*: بالا؛ (۲) Douglas E.Ramage: *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and Ideology of Tolerance*، نیویارک ۱۹۹۶ء؛ (۳) Donald K.Emmerson: *Will Indonesia Survive*، در *Foreign Affairs*، مئی جون ۲۰۰۰ء، ص ۱۰۶ بعد؛ (۴) ایشیا ویک، شمارہ ۲۴ ستمبر ۱۹۹۹ء؛ (۵) *Herald International*، لندن، شمارہ ۲۶ اپریل و ۱۸ جولائی ۲۰۰۰ء۔ سرکاری نقطہ نظر کے لیے دیکھیے (۶) *Indonesia* ۲۰۰۱ء، طبع وزارت اطلاعات جکارتہ۔

فوج کا سیاسی و انتظامی کردار: اگرچہ بہت سے مسلم ممالک میں فوجی آمریتیں قائم ہیں جن کے کچھ مشترک اسباب بھی ہو سکتے ہیں، تاہم انڈونیشیا میں فوج کے سیاسی، سماجی، معاشی اور قانونی کردار کی اپنی ایک تاریخ ہے۔

دوسری جنگ عظیم میں محوریوں کی شکست کے بعد جب جاپان نے ہتھیار ڈالے تو انڈونیشی تحریک آزادی کی سیاسی قیادت نے انڈونیشیا کی آزادی کا اعلان کر دیا اور اپنی فوج بھی بنا لی جس میں سابقہ فوجی، (قوم پرست) سوئیکارنو، (اسلامی پارٹی کے) اور کمیونسٹوں کے حامی بھی شامل تھے، لیکن ولندیزیوں نے برطانوی حمایت سے سیاسی آزادی کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور سیاسی قیادت کو گرفتار کر لیا۔ نوزائیدہ انڈونیشی فوج نے، جو اس وقت ولندیزیوں کے خلاف گوریلا جنگ لڑ رہی تھی، کسی اور منظم قوت کی غیر موجودگی میں سیاسی اور انتظامی خلا کو بھی پورا کرنے کی کوشش کی اور آزاد علاقوں میں حکومتی انتظام سنبھال لیا۔ اس طرح انڈونیشی فوج ملک کی باقاعدہ آزادی سے پہلے ہی سیاسی اور انتظامی معاملات میں شریک ہو گئی۔

۱۹۴۹ء میں جب انڈونیشیا کی آزادی کو بین الاقوامی طور پر تسلیم کر لیا گیا تو اس وقت بھی سیاسی حکومت کو برصغیر پاک و ہند کی طرح تربیت یافتہ سول بیوروکریسی ورثے میں نہ ملی اور یوں فوج کا سیاسی اور انتظامی کردار جاری رہا۔ صدر سوئیکارنو نے جب اپنی سیاسی پوزیشن

مستحکم کر لی تو پارلیمنٹ کے ذریعے فوج کو قابو کرنے کی کوشش کی۔ اس پر ۱۸ اکتوبر ۱۹۵۲ء کو فوجی افسروں نے صدارتی محل کے باہر باقاعدہ احتجاجی جلوس نکالا اور مطالبہ کیا کہ فوج کے اندرونی معاملات میں سول مداخلت روکی جائے۔ سوئیکارنو نے اس احتجاج کو رد کر دیا، تاہم بعد میں جب اسے علیحدگی پسند تحریکوں کو کچلنے اور ملائیشیا کے خلاف جدوجہد میں دو دفعہ ملک میں مارشل لا لگانا پڑا اور اندرون ملک مخالفوں کو کچلنے اور سیاست میں اپنی مرضی چلانے کے لیے فوج کی حمایت کی ضرورت پڑی تو اسے فوج کی بات ماننا پڑی۔ چنانچہ اس نے فوج کے کمانڈر انچیف جنرل نسوشن کے ساتھ مل کر آئین منسوخ کر دیا اور ۱۹۴۵ء کا آئین بحال کر دیا، کیونکہ اس میں پارلیمنٹ میں فنکشنل گروپس کی نمائندگی کا ذکر موجود تھا اور منصوبہ یہ بنایا گیا کہ فوج کو فنکشنل گروپ قرار دے کر پارلیمنٹ میں باقاعدہ نمائندگی دے دی جائے۔

۱۹۶۵ء میں کمیونسٹوں نے بغاوت کر دی تو اسے کچلنے کے لیے فوج حرکت میں آئی۔ سوئیکارنو کی گرتی ہوئی صحت اور کمزور سیاسی پوزیشن نیز کمیونسٹوں کے خلاف تحریک کو مغربی (خصوصاً امریکی) پشت پناہی کی بنا پر فوج کی کمانڈو فورس (Stretigic Command= Kostrad) کے سربراہ جنرل سہارتو نے فوجی حکومت قائم کر لی اور سوئیکارنو کو رخصت کر دیا۔ سہارتو نے ۳۲ سال تک آمرانہ طریقے سے حکومت کی۔ ابتدائی بیس سال (تقریباً ۱۹۸۵ء تک) اس نے فوج کے ذریعے حکومت کی (یعنی اس کی سربراہی میں فوج براہ راست بحیثیت ادارہ برسر اقتدار رہی) اس کے بعد اس نے بحیثیت ادارہ فوج کا کردار قدرے کم کرتے ہوئے اور حکومت کو عوامیت کا روپ دینے کی خاطر اپنے وفادار فوجی عناصر، ٹیکنوکریٹس اور صنعتکاروں پر مشتمل حکومت قائم کی

The Indonesian Armed Forces :B.Raman) *Indonesia-A New Beginning* [illegible] *and Politics* ص ۲۱۸-۲۴۴).

انڈونیشی فوج اپنے آپ کو عوامی فوج کہتی ہے اور یہ سمجھتی ہے کہ ملک اس کی وجہ سے وجود میں آیا اور صرف وہی اس کی بقا کی ضامن ہے۔ وہ شروع ہی سے ملک کے سیاسی، انتظامی اور معاشی ڈھانچے میں اپنے کردار کو ضروری سمجھتی آئی ہے۔ چنانچہ ۱۹۷۵ء میں جب صدر سوئیکارنو نے گیس، تیل، کان کنی، جنگلات اور تجارت کو قومیانے کا اعلان کیا تو اکثر و بیشتر فوجی افسران کو ہی ان کارپوریشنوں کا سربراہ مقرر کیا۔ سہارتو نے جنرل نسوشن کے منصوبے کو آگے بڑھاتے ہوئے مختلف فنکشنل گروپس کو پارلیمنٹ میں نمائندگی دی اور اس طرح وفاقی افواج کو کئی سو نشستیں الاٹ ہوئیں۔ ریاست میں فوج کے نفوذ کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ ۱۹۸۰ء میں کابینہ کے ۵۰ فیصد ارکان اور صوبائی گورنروں میں سے ۷۵ فیصد فوجی افسران تھے۔ اسی طرح انتظامی ڈھانچے میں ۷۵ فیصد سیکرٹری جنرل، ۸۰ فیصد ڈائریکٹر جنرل اور ۸۴ فیصد سیکریٹریز فوجی افسران تھے اور ان میں سے اکثر فوج کے حاضر ڈیوٹی افسر تھے۔

سیاسی، انتظامی اور معاشی میدانوں میں فوج کے اثر و رسوخ میں اضافے کا ایک بڑا سبب اس کے تنظیمی ڈھانچے کی خصوصی نوعیت بھی ہے۔ فیڈرل فوج، کل فوجی نفری کا صرف ساتواں حصہ ہے جب کہ باقی ساری فوج علاقائی نوعیت کی ہے۔ جو دس گروہوں میں منقسم ہے اور اکثر مقامی افراد پر ہی مشتمل ہوتی ہے۔ ۴۰ فیصد فوج چھاؤنیوں میں نہیں رہتی اور تقریباً دو تہائی فوج جو ۲۷ صوبوں اور ۳۲۷ اضلاع میں تعینات ہے، اس کا عوام سے روزمرہ کا براہ راست رابطہ ہے اور وہ تحصیل، تھانہ،

بلکہ گاؤں کی سطح تک تعیناتی ہوتی ہے۔ اور چونکہ وہ سول بیوروکریسی کے مقابلے میں زیادہ منظم اور مربوط ہے لہذا گاؤں سے لے کر تھانے، تحصیل، ضلع اور صوبے میں کہیں بھی کوئی کام، خواہ اس کی نوعیت سیاسی ہو یا سماجی ومعاشی، اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اس میں مقامی فوجی افسران/افراد کی مرضی شامل نہ ہو۔ یہ صورت حال بدعنوانی کا سب سے بڑا سبب ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ فوجیوں کی تنخواہیں کم ہیں اور ان پر معاشی دباؤ شدید ہے۔ اس لیے فوجی سپاہی اور افسر مال بنانے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے۔ خصوصاً وہ صوبے جہاں تیل اور گیس کے ذخائر ہیں یا جہاں معدنیات کی کانیں ہیں یا خام مال برآمد کیا جاتا ہے وہ سب فوج کی آہنی گرفت میں ہیں۔ عوام اس صورت حال کو غصب حقوق سمجھتے ہیں اور یہ چیز فوج کے خلاف نفرت ابھرنے کا سبب بنتی ہے۔ اس بدعنوانی اور مداخلت کی جڑیں اتنی گہری ہیں کہ مرکزی حکومت کے محض قانون پاس کردینے یا اعلان کر دینے سے اس پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

۱۹۹۷ء کا معاشی بحران سہارتو کی ۳۲ سالہ آمریت اور اس کے اعزہ واحباب کی بدعنوانی پر آخری ضرب ثابت ہوا اور شدید عوامی مظاہروں نے سے مستعفی ہونے پر مجبور کر دیا۔ فوج بھی اسے بچانے کے لیے آگے نہ آئی کیونکہ وہ بھی ہدف تنقید تھی۔ صدر واحد نے منتخب ہونے کے بعد فوج کے اختیارات کم کرنے کی کوشش کی۔ طویل مدت کے بعد کسی سول آدمی کو وزیر دفاع مقرر کیا، ایک اہم جنرل کو عوام پر مظالم ڈھانے کے الزام میں کابینہ سے برطرف کیا، اعلیٰ فوجی عہدوں پر وہ ایسے افسروں کو آگے لایا جو فوج کے سیاسی وانتظامی کردار کے حامی نہ تھے۔ اس نے پارلیمنٹ سے فوج کی نشستیں ختم کرنے کا بھی اعلان کیا۔ فوج کو یہ سب کچھ قبول کرنا پڑا، لیکن جب صدر واحد کی سیاسی بے تدبیریوں سے سیاسی اور معاشی قوتیں اس کے خلاف ہوگئیں اور بدعنوانی کے الزام میں اس کا مواخذہ شروع ہوا تو صدر واحد نے فوج کی مدد سے ایمرجنسی نافذ کر کے پارلیمنٹ کو توڑنا چاہا تو فوج نے اسے غیر آئینی قرار دیتے ہوئے اس کی حمایت کرنے سے انکار کر دیا۔ اس آئینی موقف سے فوج کی عزت بحال ہوئی۔ پارلیمنٹ نے فوج کی مخصوص نشستوں کی ۲۰۰۸ء تک توسیع کر دی اور فوج کے محاسبے کو مؤثر بہ ماضی نہ ہونے کا بل پاس کر دیا۔ مواخذے کے نتیجے میں صدر واحد کے ہٹائے جانے کے بعد نائب صدر میگاوتی صدر بن گئی جس کا رویہ فوج کے ساتھ مفاہمانہ ہے (بلدای گوشش *Political Transition in Indonesia - A* اور *Post-Suharto Indonesia New Beginning*، ص۵۰-۵۷) تاہم عوامی مشاورتی کونسل نے سیاسی زندگی میں فوج کے اثرات کو کم کرنے کے لیے دباؤ جاری رکھا اور ۲۰۰۰ء میں یہ فیصلہ کیا کہ اگلے انتخابات سے پارلیمنٹ میں افواج کی نشستیں ختم کر دی جائیں گی۔ اب اکتوبر ۲۰۰۴ء میں جب نئی کونسل کام شروع کرے گی تو وہ سوفیصد عوامی ہوگی اور اس میں کوئی فوجی افسر شامل نہیں ہوگا۔

اسلامی حالات: انڈونیشیا اس وقت عالم اسلام کا سب سے بڑا ملک ہے۔ یہاں کی ۸۷ فیصد سے زیادہ آبادی مسلمان ہے جس کی اکثریت شافعی مسلک کی حامل ہے۔ اسلام یہاں ساتویں صدی ہجری میں آیا اور نویں و دسویں صدی میں مستحکم ہوا۔ بارہویں صدی میں سارا جاوا اور سماترا مسلمان ہو چکا تھا۔ یہاں اسلام تاجروں اور صوفیا کے ذریعے پھیلا جو ہندوستان (گجرات، مالابار) اور یمن (حضرموت) سے آئے اور جنہوں نے اکثر پہلے مقامی حکمرانوں کو مسلمان کیا اور پھر ان کی مدد سے عام لوگوں

میں اسلام پھیلایا۔ اسلام سے پہلے یہاں ہندو اثرات تھے اور وہ ختم نہیں ہوئے، بلکہ اسلام کے ساتھ خلط ملط ہو گئے، کیونکہ صوفیا نے مقامی اطوار کو رد نہیں کیا اور اسی وجہ سے لوگ آسانی سے ان کے قریب آ گئے۔ بارھویں صدی میں یمن سے آنے والے مصلحین نے اصلاحی کوششیں کیں تاہم صوفی اثرات باقی رہے اور معاشرے کا دینی مزاج ڈھیلا ڈھالا رہا جو اجتماع ضدین کو بھی قبول کرتا ہے اور آج بھی بہت سے انڈونیشی مسلمان اسلامی احکام پر سختی سے عمل نہ کرنے اور مقامی غیر اسلامی رسوم و رواج پر عمل پیرا ہونے کے باوجود خود کو مسلمان سمجھتے اور کہتے ہیں۔

جزائر انڈونیشیا اپنی زرخیزی اور بحری راستے پر واقع ہونے کی وجہ سے اکثر بیرونی قوتوں کی تاخت و تاراج کا شکار بنے اور سترھویں صدی میں ولندیزیوں نے مقامی حکمرانوں کو شکست دے کر یہاں قبضہ کر لیا۔ بیسویں صدی میں مسلمانوں نے منظم ہونا شروع کیا چنانچہ ۱۹۱۱ء میں محمدیہ کے نام سے ایک اسلامی تنظیم کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے بانی احمد دحلان تھے جنھوں نے قاہرہ میں شیخ محمد عبدہ سے تربیت پائی تھی۔

مصر کی سلفی تحریک کے اثرات جکارتہ میں مقیم عربوں کے ذریعے پھیلے اور مغربی جاوا میں ان کا مضبوط حلقہ بن گیا۔ محمدیہ نے تعلیمی اور سماجی اصلاح کا کام شروع کیا۔ تاہم مقامی احوال کے مطابق سماٹرا میں اس کا زور رد بدعات پر اور جاوا میں مغربی تہذیب کے چیلنج سے نمٹنے پر تھا۔ ۱۹۱۲ء میں "شرکت اسلام" کا قیام عمل میں آیا جس کا ایجنڈا دینی و سیاسی ہونے کے علاوہ معاشی بھی تھا، چنانچہ اس نے ولندیزی سرمایہ دارانہ نظام کی مخالفت کے ساتھ چینیوں کے معاشی غلبے کے خلاف بھی جدوجہد کی۔ مسلمان چونکہ خلافت اور "پین اسلام ازم" میں دلچسپی لیتے تھے، حج پر جاتے تھے اور طلبہ کو دینی تعلیم کے لیے عرب جامعات میں بھیجتے تھے اور ولندیزی حکمران ان کاموں کو ملک سے غداری کے مترادف سمجھتے تھے، لہٰذا حکومت نے نہ صرف خود ان دینی عناصر کی مخالفت کی، بلکہ قوم پرست مسلمانوں کو بھی ان کے خلاف بھڑکایا اور ان کی مدد کی۔ چنانچہ ۱۹۲۰ء کی دہائی میں "شرکت اسلام" قیادت کے داخلی اختلافات اور کمیونسٹوں اور قوم پرستوں کی مخالفت کی وجہ سے غیر مؤثر ہو گئی۔ اس خلا کو پورا کرنے کے لیے روایتی علما آگے بڑھے اور انھوں نے ۱۹۲۶ء میں "نہضۃ العلما" قائم کی۔ اس زمانے میں مسلم سرگرمیوں کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۹۲۶ء میں سوا لاکھ انڈونیشیوں نے حج کیا۔ دو سو انڈونیشی جامعہ ازہر میں اور دو ہزار سعودی عرب میں زیر تعلیم تھے (*Fred R.Mehden* مقالہ انڈونیشیا، در *The Oxford Encyclopeadia of the Modern Islamic World*)۔ عرب جامعات سے فارغ التحصیل علما واپس آ کر عوام کی دینی تعلیم و تربیت میں اہم کردار ادا کرتے تھے۔ مسلم جماعتوں کی بڑھتی ہوئی سرگرمیوں سے خائف ہو کر ولندیزیوں نے سیاسی رجحانات والی تنظیموں پر پابندی لگا دی۔ جس کے نتیجے میں ۱۹۳۰ء کی دہائی میں محمدیہ نے زور پکڑا، کیونکہ اس کا دائرہ کار زیادہ تر تعلیمی اور اصلاحی تھا۔

دوسری جنگ عظیم میں جاپانیوں نے ولندیزیوں کو شکست دے کر جزائر انڈونیشیا پر قبضہ کر لیا۔ اسلامی حوالے سے ان کی پالیسی دو رخی تھی، ایک طرف تو وہ اسلامی سرگرمیوں کی حمایت کرتے تھے تاکہ مسلم عوام کی ہمدردیاں جیت سکیں اور ان کو ساتھ ملا کر ولندیزیوں کے خلاف لڑیں۔ دوسری طرف ان کو اتحاد امت اور مکہ مدینہ سے مسلمانوں کی وفاداری کھٹکتی تھی، کیونکہ یہ ان

کی رائے میں انڈونیشی۔ جاپانی اتحاد اور جاپان کو انڈونیشیوں کا مرکز نگاہ بننے میں ایک رکاوٹ تھی۔ چنانچہ انہوں نے قوم پرست قیادت کو منظم کیا اور آگے لائے اور اسلامی قیادت کی حوصلہ شکنی کی۔ اسلامی تنظیموں نے جکارتہ میں جمع ہو کر "جکارتہ چارٹر" منظور کیا جس میں یہ اعلان کیا گیا کہ اسلامی شریعت کے مطابق زندگی گزارنا انڈونیشی مسلمانوں کی ذمہ داری ہے، لیکن جب جاپانیوں کی طرف سے منتقلی اقتدار کے لیے بنائی گئی قومی کمیٹی نے دستوری خاکہ بنانا شروع کیا تو اس میں ڈاکٹر احمد سوئیکارنو کی تحریک پر لادینیت پر مبنی "پنج شیلا" (پانچ اصولوں) کو آئین کے دیباچے میں شامل کر لیا گیا، لیکن مسنکومی (یا اسلامی جماعت ماشومی) اور دیگر دینی عناصر کی پوری کوشش کے باوجود حکومت اور لادین، قوم پرست کیمونسٹ اور عیسائی عناصر سب نے مل کر "جکارتہ چارٹر" کو آئین کے دیباچے میں شامل کرنے سے انکار کر دیا اور یوں ۱۹۴۵ء کا آئین، پنج شیلا کی سیکولر بنیادوں پر بنا دیا گیا۔ اس پر ماشومی اور دیگر دینی عناصر میں مایوسی اور اضطراب پھیلا، لیکن اسی دوران میں محوریوں کو شکست ہو گئی اور انڈونیشی جماعتوں نے مل کر ۱۷ اگست ۱۹۴۵ء کو یک طرفہ اعلان آزادی کر دیا اور عبوری حکومت بنا لی جس میں سوئیکارنو کو صدر اور ماشومی کے ہتا کو نائب صدر بنایا گیا۔ ولندیزیوں نے اس اعلان آزادی کو تسلیم نہ کیا اور برطانوی فوجوں کی مدد سے ملک پر دوبارہ قبضہ کر لیا، جس کی انڈونیشی تحریک آزادی نے مسلح مزاحمت بھی کی اور سیاسی جنگ بھی لڑی۔ حکومت میں قوم پرستوں کے بڑھتے ہوئے کردار، کیمونسٹوں اور عیسائیوں کی اسلام مخالف سرگرمیوں اور ماشومی کی اسلامی مطالبے منوانے میں ناکامی پر مسلم دینی عناصر میں مایوسی پھیلی۔ مغربی جاوا میں بعض دینی عناصر نے دارالاسلام کے نام سے تنظیم بنا کر اسلامی ریاست قائم کرنے کے لیے مسلح جدوجہد شروع کر دی۔ ۱۹۵۰ء کی دہائی میں فوج اس پر قابو نہ پا سکی اور یہ تحریک مشرقی انڈونیشیا تک پھیل گئی۔ سماٹرا، سلاویسی اور آچے کے صوبوں سے بھی اسے حمایت ملی۔ ۱۹۵۹ء میں حکومت نے بات چیت کے ذریعے اس کا زور توڑنے کی کوشش کی۔ ۱۹۶۲ء میں دارالاسلام کے اہم رہنماؤں کو گرفتار کر کے پھانسی دے دی گئی۔ سلاویسی میں بغاوت کا خاتمہ کہیں ۱۹۶۵ء میں جا کر ہوا (U.Sundhaussen: *The Road to Power -Indonesian Military Politics* ۱۹۴۵۔۱۹۶۷ء، کوالالمپور اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۸۲ء).

دارالاسلام کی پندرہ سالہ جدوجہد میں تقریباً چالیس ہزار مسلمانوں نے جان کی قربانی دی، لیکن سیکولر فوج بالآخر انہیں کچلنے میں کامیاب ہو گئی، (K.D. Jackson: *Traditional Authority. Islam and Rebellion- A Study of Indonesian Political Behavior* Berkeley, Uniersity of California Press,1980).

اس عرصے میں ۱۹۶۵ء میں جب کیمونسٹوں نے بغاوت کر دی اور فوج نے اسے وسیع پیمانے پر کچلنے کی کوشش کی تو بعض مسلم گروہوں نے بھی کیمونسٹ مخالف سرگرمیوں میں حصہ لیا (Frederick Bunnell: *Indonesia Quasi Military Regime* در *Current History*، عدد ۵۲ شمارہ ۳۰۵ (جنوری ۱۹۶۷ء) ۲۲۔۲۸)

اسی دوران میں ماشومی اسلامی اصلاحات کے لیے سیاسی اور آئینی جنگ لڑتی رہی۔ انڈونیشی پارلیمنٹ میں طویل برسوں تک اسلامی آئین پر بحثیں ہوتی رہیں، تفصیل کے لیے دیکھئے، Saifuddin Anshari: *The Jakarta Charter-The Struggle for An Islamic*

Constitution in Indonesia، کوالالمپور ۱۹۷۹ء) ۔ اس دوران میں ڈاکٹر سوئیکارنو نے اقتدار پر اپنی گرفت مضبوط کر لی تھی اور اس کے آمرانہ رجحانات نمایاں ہونے لگے تھے ۔ چنانچہ اس نے ۱۹۵۹ ء میں پارلیمنٹ توڑ کر ۱۹۴۵ء کا آئین بحال کر دیا (اس زمانے میں حکومت ۱۹۴۹ء اور پھر ۱۹۵۰ء کے عبوری آئین کے تحت چل رہی تھی)۔ سوئیکارنو نے پابند جمہوریت (Guided Democracy) کا نظریہ پیش کیا اور اپنی ذات میں اختیارات کا ارتکاز کر لیا۔ بغاوت کی حمایت کے الزام میں اس نے ۱۹۶۰ء میں ماشومی پر پابندی لگا دی، جبکہ قوم پرست اور عیسائی اس کے پشت پناہ تھے۔ بندونگ کانفرنس کے بعد سی آئی اے اور چینی کمیونسٹوں نے سوئیکارنو کا تختہ الٹنے کی کوششیں شروع کر دیں (John Ranelagh: The Rise and Decline of the CIA، ص ۳۳۲۔۳۳۵، Simond Schuster، نیویارک ۱۹۸۷ء)۔ ۱۹۶۵ ء کی کمیونسٹ بغاوت کے نتیجے میں سوئیکارنو اقتدار پر گرفت کھو بیٹھا اور فوج نے ملک پر قبضہ کر لیا۔ اگرچہ بعض اسلام پسند جرنیل بھی اس وقت فوج میں موجود تھے، تاہم بالآخر فوج پر کنٹرول جنرل سہارتو نے حاصل کر لیا، جسے مغرب کی حمایت حاصل تھی اور جو قوم پرستانہ لادینی خیالات کا حامل تھا۔

سہارتو کا رویہ ۱۹۶۶ء سے لے کر ۱۹۹۰ء تک اسلام اور اسلامی جماعتوں کے ساتھ معاندانہ رہا۔ اس عرصے میں دینی جماعتوں کو کھل کر کام کرنے کی اجازت نہ تھی۔ انھیں پنج شیلا کے لادینی نظریات کو ریاست کی واحد بنیاد ماننے پر مجبور کیا گیا۔ فحاشی اور بے راہ روی کو فروغ دیا گیا، تعلیم کو مزید لادینی کر دیا گیا، مسلمان لڑکیوں کو پردہ کرنے سے منع کر دیا گیا، رمضان کی چھٹی ختم کر دی، نکاح کے لیے مسلمان ہونے کی شرط ختم کر دی گئی اور دینی تعلیم کی حوصلہ شکنی کی گئی۔ ان کے برعکس عیسائیوں کو کھلی چھٹی دے دی گئی اور انہوں نے مغربی طاقتوں کی مدد سے تبلیغی کوششوں کو منظم کر کے ہزاروں مسلمانوں کو عیسائی بنا لیا۔ جن علاقوں میں عیسائی طاقتور تھے، وہاں انہوں نے مسلمانوں پر ظلم و ستم میں بھی کمی نہ کی اور آمر فوجی حکومت نے غیر جانبداری کا رویہ اختیار کیے رکھا۔ آئینی راستے کھلے نہ پا کر کمانڈو جہاد، اسلامک یوتھ موومنٹ اور انڈونیشی اسلامک ریولیوشن بورڈ (ایرانی اثرات کے تحت) جیسی تنظیمیں حکومت کے غیر اسلامی اقدامات کے خلاف مسلح مزاحمت کرتی رہیں جسے فوج نے سختی سے دبا دیا اور ان کی جدوجہد کو اس بات کے ثبوت کے طور پر پیش کیا کہ سیاست میں مذہب (اسلام) کا کوئی کردار نہیں ہونا چاہیے۔ بعد میں متعدد دینی سیاسی جماعتوں کو مجبور کیا گیا کہ وہ مل کر ایک دینی جماعت بنائیں اور انھیں محدود آزادیٔ عمل دی گئی۔ (Manning Nash: Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia، ص ۶۹۱۔۷۳۹، در Fundamentalism Observed) تاہم ۱۹۹۰ء کے بعد اس معاندانہ رویے میں کمی آ گئی اور سہارتو حکومت نے سیاسی مصلحتوں کی خاطر بعض اسلامی اقدامات کیے جیسے اسلامی بنک کا قیام، مسلم دانشوروں کے ادارے (ICMI) کا قیام، مسلمانوں کے عائلی معاملات میں شرعی عدالتوں کے قیام کی اجازت وغیرہ۔ تاہم اس سے مجموعی طور پر ملک کے اسلامی ماحول پر کوئی خاص فرق نہ پڑا اور ۱۹۹۸ء میں جب سہارتو کے خلاف تحریک چلی تو اس میں اسلامی عناصر سرفہرست تھے۔ ۲۱ مئی ۱۹۹۸ء کو سہارتو کی اقتدار سے دست برداری کے بعد آئین کے مطابق نائب صدر یوسف حبیبی کو صدر بنا دیا گیا جو سہارتو کا دست راست ہونے کے ساتھ اسلامی رجحانات بھی رکھتا

تھا اور اسکے (ICMI) کا بانی صدر بھی تھا۔

سہارتو کے زوال کے بعد انڈونیشیا میں مذہبی پہلو سے جو تبدیلیاں آئیں ان میں سے ایک اہم بات یہ ہے کہ جب صدر حبیبی نے سیاسی جماعتوں کے قیام پر سے پابندیاں اٹھا لیں تو فوراً ۳۹ اسلامی جماعتوں نے رجسٹریشن کرا لی، جن میں سے نصف نے تو پنج شیلا کو قبول کر لیا لیکن نصف نے اسے رد کرتے ہوئے اسلام کے سیاسی نظام کی بحالی کا مطالبہ کیا۔ پھر جب ۷ جون ۱۹۹۹ء کو مجلس نمائندگان کے انتخابات ہوئے تو میگاوتی کی جمہوری پارٹی اور گولکر کے بعد جن پانچ جماعتوں نے سب سے زیادہ ووٹ لیے، وہ سب اسلامی جماعتیں تھیں۔ انہوں نے مجموعی طور پر ۴۱ فیصد ووٹ لیے اور ۱۲۰ نشستیں جیتیں جب کہ میگاوتی کی جماعت نے ۳۷.۳ فیصد ووٹ لیے اور ۱۵۴ نشستیں جیتیں اور گولکر نے ۳۳.۹ فیصد ووٹ لیے اور ۱۲۰ نشستیں جیتیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ اسلامی جماعتیں متحد ہو جائیں تو یہ ملک کی سب سے بڑی سیاسی طاقت بن سکتی ہیں۔ پھر جب اکتوبر میں صدارتی انتخابات ہوئے اور مشاورتی کونسل نے یوسف حبیبی کو انتخابات میں حصہ لینے کی اجازت نہ دی تو مقابلہ عبدالرحمٰن واحد اور میگاوتی میں ہوا۔ ساری اسلامی جماعتوں (اور گولکر کے بعض ارکان نے) واحد کو ووٹ دیئے اور یوں ایک اسلامی جماعت (PKB، اصلاً نہضۃ العلماء) کا صدر اور کیائی (Kiai یعنی دینی معلم) ملک کے صدارتی منصب تک جا پہنچا۔ بدقسمتی سے صدر واحد اپنے سیاسی اقدامات سے اپنی حمایت برقرار نہ رکھ سکا اور اس کے بعض اقدامات کو ساری دینی جماعتوں نے غیر اسلامی قرار دے کر رد کر دیا (جیسے اسرائیل کے ساتھ تعلقات کی بحالی، مسلمانوں پر عیسائیوں کے ظلم و ستم کی مذمت نہ کرنا.....وغیرہ) لیکن انڈونیشی سیاست میں مسلم اثرات اس حد تک نفوذ کر چکے ہیں کہ جب صدر واحد کے مواخذے کے نتیجے میں میگاوتی نائب صدر ہونے کی وجہ سے صدر بن گئی تو اسے اسلامی جماعت پی پی پی کے صدر حمزہ حاز کو نائب صدر مقرر کرنا پڑا، کیونکہ صدر واحد کی جماعت پی کے بی کے علاوہ باقی ساری دینی جماعتوں نے امین رئیس (قومی منشور پارٹی، اصلاً محمدیہ) کی سرکردگی میں (جو اس وقت مجلس نمائندگان کا چیرمین بھی ہے) ”وسطی محور“ (Central Axis) کے نام سے ایک گروپ تشکیل دے رکھا ہے جس کے پاس ۱۲۰ ووٹ ہیں اور یوں وہ بادشاہ گر کا کردار ادا کر رہا ہے۔

انڈونیشیا کے مخصوص حالات کے پیش نظر (جن میں یہ بات سرفہرست ہے کہ وہاں شروع ہی سے حکمرانوں نے اسلام اور اس کے سیاسی کردار اور اسلامی جماعتوں کی حوصلہ شکنی کی اور لادین قوم پرست عناصر اور اشتراکیوں اور عیسائیوں کی حوصلہ افزائی کی) وہاں کی دینی جماعتوں پر بھی لادینی نظام کے واضح اثرات ہیں اور وہی جماعتیں وہاں سیاست میں آگے ہیں جو لادینی نظام، پنج شیلا اور انتظامیہ کے ساتھ مفاہمانہ کردار ادا کر سکتی ہیں۔ تاہم جنرل سہارتو کے بعد جب سے ملک میں اسلام کے حق میں ایک طاقتور لہر وجود میں آئی ہے، اسلام کے سیاسی کردار کی حامی سیاسی جماعتوں (جیسے ہلال پارٹی اور جسٹس پارٹی) کے اثر و رسوخ اور حمایت میں بھی روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے۔

انڈونیشی معاشرے میں اسلام کے بڑھتے ہوئے اثرات سیاسی میدان سے باہر بھی نمایاں ہیں خصوصاً تعلیم و تربیت کے میدان میں۔ اس کا اندازہ کرنے کے لیے نہضۃ العلماء کے تعلیمی نیٹ ورک پر ایک نظر ڈال لینا کافی ہو گا۔ نہضۃ کے زیر اہتمام اس وقت ۵۷۴۲ تعلیمی ادارے کام کر رہے ہیں۔ جن میں ۴۱۱۴ پرائمری سکول،

۷۸۷ ہائی سکول، ۲۹۹ کالج، ۹ یونیورسٹیاں اور ۲۶ تحقیقی و علمی ادارے شامل ہیں۔ صرف جکارتہ کے شریعہ کالج میں تین ہزار سے زیادہ طلبہ زیر تعلیم ہیں جن میں سے بعض ملائشیا اور سنگاپور سے آئے ہوئے ہیں۔ تربیت کے حوالے سے اسلامی تصوف کو مرکز بنا کر بعض ادارے جدید کورسز چلا رہے ہیں، جن میں بزنس ایگزیکٹوز اور جدید تعلیم یافتہ خواتین بہت دل چسپی لیتی ہیں اور بھاری فیسیں ادا کرتی ہیں۔ خواتین کی غیر رسمی دینی تعلیم کا نیٹ ورک بھی سارے ملک میں پھیلا ہوا ہے)۔ تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) Peter G.Riddel: The Diverse Voices of Political Islam in Post-Suharto Indonesia، در Islam and Christian Muslim Relations، ۱۳/۳، ۲۰۰۲ء؛ (۲) J.Day Howwel: Sufism and the Indonesian Islamic Revival، در Journal of Asian Studies، ۳ (۲۰۰۱ء)، ص ۷۰۱ے ۷۲۹)۔ میڈیا پر بھی اسلامی اثرات نمایاں ہیں۔ اخبارات و جرائد میں اسلام اور عصر حاضر کے حوالے سے بحثیں چھڑی رہتی ہیں۔ اشتہار سازی پر بھی اسلامی اثرات نظر آتے ہیں۔ اسلامی رجحانات رکھنے والی غیر سرکاری تنظیمیں (NGOs) بھی قائم ہو رہی ہیں۔ مساجد میں نمازیوں کی تعداد بڑھ رہی ہے، عورتوں کا حجاب زیادہ دیکھنے میں آتا ہے، رمضان کا احترام فزوں تر ہے (دلیپ چندرا: Islam and Political Movement in Indonesia، در Satish Chandra and Baldas Ghoshal (مدیران): Indonesia-A New Beginning، ص ۱۲۳، ۱۳۹، نیو دہلی ۲۰۰۲ء)۔ (۲) Anthony H. Johns: Indonesia: Islam and Cultural Pluralism، ص ۲۲۱)۔

چونکہ اسلام کے حامی سیاسی عناصر کو کھل کر آگے کردار ادا کرنے کا موقع نہیں دیا گیا اس لیے آزادی کے بعد سے ایسا انتہا پسند طبقہ بھی وجود میں آ گیا جس نے مایوس ہو کر حکومت کی اسلام دشمن پالیسیوں کے خلاف ہتھیار اٹھا لیے، چنانچہ بعض مجاہد تنظیمیں آج بھی انڈونیشیا میں فعال ہیں۔

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے (۱) B.J.Boland: The Struggle of Islam in Modern Indonesia، دی ہیگ ۱۹۷۱ء؛ (۲) D.Noer: The Modernist Movement in Indonesia 1962-1900، لنڈن ۱۹۷۳ء؛ (۳) M.B.Hooker (Ed.): Islam in South-East Asia، لائیڈن ۱۹۸۸ء؛ (۴) R.S. Kipp and S.Rodgers (Eds.): Indonesia Religion in Transition، Tuscon ۱۹۸۷ء؛ (۵) توفیق عبداللہ و شارون صدیقی (مدیران): Islam and Society in South East Asia، سنگاپور ۱۹۸۳ء؛ (۶) M.W.Woodward: Islam in Java، Tucson ۱۹۸۹ء؛ (۷) Alfian: محمدیہ یوگ یاکرتہ، ۱۹۹۸ء؛ (۸) Fred R.Mehden: Religion and Nationalism in South East Asia، Madison ۱۹۶۳ء؛ (۹) محمد کمال حسن: Muslim Intellectual Response to New Order Modernization in Indonesia، کوالالمپور، ب ت؛ (۱۰) C.V.Dijk: Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia، دی ہیگ ۱۹۸۱ء؛ (۱۱) J.D.Howell: Indonesia's Urban Santries Challenging Stereo Types of Islamic Revival، در ISIM، لائیڈن، ص ۱۷، مجلد ؛ (۱۲) M.Abdillah: Responses of Indonesian Muslim

Intellectuals to the Concept of Democracy(۱۹۶۶-۱۹۹۳ء)، ہیمبرگ ۱۹۹۷ء؛ (۱۳) A. Schwarz: *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990*، سڈنی ۱۹۹۴ء؛ (۱۴) R.W.Hefner: *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*، پرنسٹن یونیورسٹی پریس ۲۰۰۰ء؛ C.Curzman(Ed): *A Liberal Islam, Source Book*، آکسفرڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۹۸ء؛ (۱۵) مجیب الرحمٰن: *Islam and Politics in Indonesia-The Political Thought of Abdurrahman Wahid*، در *Islamic and Christian-Muslim Relations*، ۱۰ (۳) ۳۳۹ - ۳۵۲؛ (۱۶) M.F.Falaakh: *Nahdlatul ulama and Civil Society in Indonesia*، در S.Siddique and Others(Eds.): *Islam and Civil Society in South Asia*، سنگاپور ۲۰۰۱ء؛ (۱۷) A.Saeed: *Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia*، در *Islam and Chistian-Muslim Relations*، ۸ (۳) ۲۷۹-۲۹۶۔ اردو مراجع کے لیے دیکھیے (۱۸) پروفیسر مسلم سجاد: انڈونیشیا، بحرانوں کے درمیان راستے کی تلاش، ص۵۹-۷۳ در ماہنامہ ترجمان القرآن لاہور، شمارہ جنوری ۱۹۹۹ء؛ (۱۹) نوید قمر، انڈونیشیا: نیا بوسنیا، ص۲۸-۳۲ در ماہنامہ الدعوۃ لاہور، شمارہ جون ۲۰۰۰ء).

معاشی صورت حال: سوئیکارنو کے زوال کا ایک بڑا سبب افراط زر میں اضافہ، مہنگائی اور معاشی عدم استحکام بھی تھا۔ ۱۹۶۷ء سے ۱۹۷۳ء تک سیاسی استحکام کی وجہ سے معاشی حالت میں کچھ بہتری آئی، لیکن معاشی استحکام کو فروغ اس وقت ملا جب ۱۹۷۳ء کے بعد عالمی منڈی میں تیل کی قیمتوں میں اضافہ ہوا جو ۱۹۸۰ء تک جاری رہا۔ سہارتو حکومت نے اس دوران میں بجٹ کا ۴۰ فیصد معاشی ڈھانچے کی تعمیر نو پر صرف کیا اور تعلیم و صحت جیسے سماجی شعبوں پر بھی توجہ دی۔ اس سے غربت میں کمی ہوئی اور معاشی شرح افزائش میں ۸ فیصد تک اضافہ ہوا۔ جب تیل کی قیمتیں دوبارہ کم ہو گئیں تو حکومت نے برآمدات میں اضافے کے ذریعے معاشی صورت حال کو قابو میں رکھنے کی کوشش کی۔ سفارت خانوں کو متحرک کیا، تاجروں کو مراعات دیں اور ٹیکسوں اور ڈیوٹیوں کا نظام بہتر بنایا۔ اس کے خاطر خواہ نتائج برآمد ہوئے اور حقیقی مجموعی ملکی پیداوار ۶ فیصد تک بڑھ گئی۔ خط غربت سے نیچے رہنے والی آبادی میں کمی ہوئی اور فی کس سالانہ آمدنی جو ۱۹۶۵ء میں ۷۰ ڈالر تھی ۱۹۹۶ء میں ۱۱۳۲ ڈالر ہو گئی (Scot B.Macdonald and Jonathan Lemco: *Indonesia Living Dangerously*، در *Current History*، ۶۴۵ (اپریل ۲۰۰۱ء) ۱۷۶-۱۸۳.

تاہم ۱۹۹۰ء کی دہائی کے شروع میں جب معیشت بظاہر مستحکم نظر آتی تھی اس میں کئی خرابیوں نے راہ پا لی۔ اکثر صنعتیں جاوا میں لگائی گئیں جس سے دوسرے صوبوں میں احساس محرومی پیدا ہوا۔ صدر کے خاندان اور دوستوں نے صنعتی اور تجارتی اجارہ داریاں قائم کر لیں جس سے مالی خوشحالی کے اثرات نچلے طبقوں تک پہنچنے کا راستہ بند ہو گیا۔ صنعتی ڈھانچے کی افزائش کے لیے اعلیٰ ٹیکنالوجی کو فروغ نہیں دیا گیا۔ پھر دہائی کے وسط میں مزید خرابیاں پیدا ہونا شروع ہوئیں۔ کئی صنعتی گروہوں نے بنک کھول رکھے تھے۔ انہوں نے نہ صرف اپنے بنکوں سے بھاری قرضے لیے، بلکہ بین الاقوامی مارکیٹ سے فارن کرنسی میں بھی قرضے لے لیے۔ ۱۹۹۰ء میں

پرائیویٹ سیکٹر کے بیرونی قرضوں کی مقدار ۱۳ بلین ڈالر تھی جو ۱۹۹۷ء میں ۷۰ بلین ڈالر تک پہنچ گئی۔ جب مقامی بنکوں کو یہ قرضے واپس نہ کیے گئے تو بنک ڈوبنے لگے کرنسی کی قدر کم ہوئی تو مہنگائی بڑھ گئی ۔ مقامی کمپنیاں بیرونی قرضے اس لیے ادا نہ کر سکیں کہ ان کی آمدنی مقامی کرنسی میں تھی جب کہ ادائیگی ڈالروں میں کرنا تھی۔ مرکزی حکومت اس صورتِ حال کو سنبھالنے میں کوئی کردار ادا نہ کر سکی، کیونکہ وہ خود بھاری بیرونی قرضوں کے نیچے دبی ہوئی تھی (۱۹۹۰ء میں ۶۵ بلین ڈالر جو ۱۹۹۶ء تک ۱۳۷ بلین ڈالر تک پہنچ چکے تھے) نتیجتاً معاشی بحران پیدا ہوگیا اور ملکی معیشت بیٹھ گئی (K.Subramaniam: *Investment, Banking, Oil and Gas in Indonesia- A New Beginning*، ص ۱۹۳-۱۹۹).

اس بحران کے نتیجے میں بیروز گاری بڑھ گئی ۔ مجموعی ملکی پیداوار میں ۱۳ فیصد ریکارڈ کمی ہوئی۔ بیرونی سرمایہ کار ملک چھوڑ کر چلے گئے اور بیرونی سرمایہ کاری جو ۱۹۹۷ء میں ۳۳.۸ بلین ڈالر تھی ایک سال میں کم ہو کر ۱۳.۵ بلین ڈالر رہ گئی۔ حکومت نے مختلف مدات پر چھوٹ ختم کر دی تو مہنگائی آسمان سے باتیں کرنے لگی (۱۹۹۸ء میں ۵۸.۵ فیصد اضافہ اور ۱۹۹۹ء میں مزید ۲۰ فیصد) لوگ، خصوصاً طلبہ جو سہارتو کی طویل آمریت اور بدعنوانی سے پہلے ہی تنگ آئے ہوئے تھے سڑکوں پر آ گئے ۔ آئے روز کے مظاہروں سے معاشی اور سیاسی بحران گہرا ہوتا گیا۔ بین الاقوامی مالیاتی فنڈ (آئی ایم ایف) نے مدد کرنے کی کوشش کی، لیکن حکومت معاشی بہتری کے لیے اس کی پیش کردہ شرائط پوری نہ کر سکی۔ بالآخر صدر سہارتو کو مستعفی ہونا پڑا۔ نائب صدر یوسف حبیبی نے انتخابات کروائے اور ملک میں جمہوری حکومت قائم ہو گئی۔ صدر واحد کے ابتدائی عہد میں معاشی صورت حال بہتر ہوئی۔ برآمدات میں اضافہ ہوا، مہنگائی قدرے کم ہوئی۔ زرمبادلہ کے ذخائر بڑھ کر ۲۵ بلین ڈالر ہو گئے۔ غربت میں بھی کمی ہوئی۔ بدعنوانی کو بھی کنٹرول کرنے کی کوشش ہوئی ۔ غیر محتاط رویوں کی وجہ سے صدر کو دو سال کے اندر کرپشن کے الزام میں پارلیمنٹ نے برطرف کر دیا اور ملک دوبارہ سیاسی بحران کا شکار ہو گیا۔ نائب صدر میگاوتی سوئیکارنو نے مئی ۲۰۰۱ء میں صدارت سنبھالی اور وہ معاشی استحکام کے لیے کوشاں ہیں۔

انڈونیشیا کی مجموعی قومی پیداوار (GNP) ۱۹۹۰-۱۹۹۴ء میں ۳۰,۰۰۰ بلین ڈالر تھی اور اس کی شرح افزائش (۱۹۹۰ء-۱۹۹۷ء) ۳ فیصد سالانہ تھی، جبکہ اس دوران آبادی میں اضافہ ۱.۹ فیصد سالانہ رہا۔ ۱۹۹۹ء کے اعداد و شمار کے مطابق مجموعی ملکی پیداوار میں زراعت کا حصہ ۱۹.۵ فیصد، کانکنی کا ۱۰.۱ فیصد، صنعتی پیداوار کا ۲۵.۴ فیصد اور خدمات (Services) کا ۴۷.۴ فیصد تھا ۱۹۹۰ء-۱۹۹۹ء کے دوران شرح افزائش ۴.۷ فیصد تھی۔ معاشی بحران کی وجہ سے ۱۹۹۸ء میں اس میں ۱۳ فیصد کمی ہوئی اور اب بتدریج اس میں بہتری آرہی ہے۔ ۲۰۰۰-۲۰۰۱ء کا خسارے کا بجٹ ۱۱۰.۵۲۱ بلین انڈونیشی روپے کا تھا۔ ۱۹۹۸ء میں بیرونی قرضوں کی مقدار ۱۵۰,۸۷۵ ملین ڈالر تھی اور بجٹ کا تقریباً ایک تہائی قرضوں پر سود کی مد میں جا رہا تھا۔ ۱۹۹۰-۱۹۹۷ء کے دوران افراط زر کی شرح ۸.۴ فیصد سالانہ تھی، لیکن سیاسی حکومت کے آنے کے بعد حالات بہتر ہونا شروع ہو گئے، چنانچہ ۲۰۰۰ء میں افراط زر میں اضافہ محض ۶.۸ فیصد رہ گیا۔ سیاسی حکومت کرپشن کے خاتمے، نجکاری، سٹیٹ بنک کی خود مختاری، برآمدات میں اضافے اور دیگر اصلاحات کے ذریعے معاشی صورت حال کی بہتری کے لیے مختلف

اقدامات کر رہی ہے۔ (Europa World Year Book، ۲۰۰۳ء)۔

خارجہ پالیسی: سوئیکارنو قوم پرست اور لادین شخص تھا۔ وہ مغرب مخالف اور کمیونسٹ بلاک کے قریب تھا اور غیر جانبدار تحریک کے بانیوں میں سے تھا۔ اسلامی ممالک سے اس کے خصوصی تعلقات نہ تھے، بلکہ ملائیشیا کے ساتھ اس کا رویہ معاندانہ تھا۔ سہارتو چونکہ کمیونسٹ بغاوت کو کچلنے کے نتیجے میں برسر اقتدار آیا تھا جس کے ڈانڈے چین سے ملتے تھے، لہٰذا اس نے مغرب کی حمایت کی پالیسی اپنائی اور اسی پر عامل رہا۔ تاہم ۱۹۹۱ء میں مشرقی تیمور میں فوج کے مظالم کے الزام میں امریکہ نے انڈونیشیا پر بعض دفاعی پابندیاں عائد کر دیں۔ جون ۱۹۹۷ء میں امریکی مجلس نمائندگان نے تیمور کے حوالے سے انڈونیشیا کی پھر مذمت کی جس سے دونوں ملکوں میں تلخی پیدا ہو گئی۔ سیاسی حکومت قائم ہونے کے بعد حالات اس وقت پھر کشیدہ ہو گئے جب انڈونیشیا نے امریکی سفیر پر داخلی سیاست میں ملوث ہونے کا الزام لگایا اور فلسطین میں امریکی رویے کو غیر منصفانہ قرار دیا۔ امریکیوں نے مغربی تیمور میں انڈونیشی ملیشیا کے ہاتھوں اقوام متحدہ کے کارکنوں کی ہلاکت پر سخت ردّ عمل کا اظہار کیا۔ اسی سال نومبر میں بعض جہادی جماعتوں نے امریکی سفارت خانے کے باہر مظاہرے کیے، امریکی کمپنیوں پر حملے کیے گئے اور امریکی سفیر کی واپسی کا مطالبہ کیا گیا۔ امریکی سفارت خانہ دو ہفتوں کے لیے بند رہا اور امریکہ نے اپنے باشندوں کو انڈونیشیا جانے سے منع کر دیا۔

۱۹۶۵ء کی کمیونسٹ بغاوت کے بعد انڈونیشیا نے چین کے ساتھ سفارتی تعلقات منقطع کر لیے تھے۔ ۱۹۸۵ء میں کچھ برف پگھلی تو دونوں ملکوں میں تجارت بحال ہو گئی۔ سفارتی تعلقات اگست ۱۹۹۰ء میں اس وقت بحال ہوئے جب چین نے وعدہ کیا کہ وہ انڈونیشیا کے داخلی معاملات میں مداخلت نہیں کرے گا اور انڈونیشیا نے عہد کیا کہ وہ سوئیکارنو عہد میں لیے گئے قرضے واپس کرے گا۔ سفارتی تعلقات کی بحالی کے بعد سہارتو نے چین کا دورہ کیا۔ ۱۹۹۵ء میں متنازعہ جزیروں کی ملکیت پر پھر کشیدگی پیدا ہو گئی جو اس وقت عروج پر پہنچ گئی جب سہارتو کے زوال کے وقت عوامی مظاہروں میں چینی اقلیت سے زیادتیاں کی گئیں، یہاں تک کہ چین کو مداخلت کی دھمکی دینا پڑی۔ تاہم سیاسی حکومت آنے پر صورت حال بدل گئی۔ چینی اقلیت کے حقوق بحال کیے گئے اور ان پر عائد پابندیاں ہٹا لی گئیں۔ صدر واحد نے چین کا دورہ کیا اور تعلقات معمول پر لانے کی کوشش کی۔

آسٹریلیا بھی چین کی طرح انڈونیشیا کا سمندری ہمسایہ ہے تاہم دونوں ملکوں میں سمندری حدود کے تعین پر اتفاق نہیں ہے۔ دسمبر ۱۹۸۹ء میں دونوں نے تیمور کے قریب متنازعہ علاقے میں تیل کی تلاش کا معاہدہ کیا جسے مشرقی تیمور نے قبول نہیں کیا۔ ۱۹۹۰ میں دونوں ملکوں نے دفاعی تعلقات کی بحالی پر اتفاق کر لیا اور ۱۹۹۴ء میں انڈونیشی نائب صدر نے آسٹریلیا کا دورہ کیا۔ جولائی ۱۹۹۵ء میں جب انڈونیشیا نے اپنے ایک سابق کمانڈر انچیف کو آسٹریلیا میں سفیر مقرر کیا تو آسٹریلیا میں اس کے خلاف مظاہرے شروع ہو گئے کیونکہ عوام کی رائے میں وہ شخص مشرقی تیمور کے مظالم میں ملوث تھا۔ اس سے پہلے جب انڈونیشیا نے ۱۹۷۵ء میں مشرقی تیمور پر قبضہ کیا تھا تو اس وقت بھی بعض آسٹریلوی مارے گئے تھے، جس کے ردّ عمل میں آسٹریلیا کے شہروں میں انڈونیشی پرچم جلائے گئے تھے۔ دسمبر ۱۹۹۵ء میں دونوں ملکوں میں دفاعی تعلقات بڑھانے کا معاہدہ ہوا۔ ستمبر ۱۹۹۶ء میں سمندری حدود کا تعین کیا گیا۔ سہارتو حکومت کے بعد مشرقی تیمور

میں آزادی کی تحریک زور پکڑ گئی تو جنوری ۱۹۹۹ء میں آسٹریلیا نے وہاں حق خود ارادیت کی حمایت کا اعلان کردیا جس کی انڈونیشیا نے مذمت کی۔ ریفرنڈم کے بعد مشرقی تیمور میں امان و امان کی بحالی کے لیے آسٹریلیا نے بین الاقوامی امن فوج کی سربراہی کی اور اس میں اپنے ۴۵۰۰ فوجی بھجوائے جس پر انڈونیشیا نے فوجی تعاون کا معاہدہ ختم کر دیا۔ انڈونیشیا میں بحالی جمہوریت کے بعد بھی دونوں ملکوں میں کشیدگی جاری رہی ۔ صدر واحد نے کئی بار آسٹریلیا کے دورے منسوخ کیے۔ نومبر ۲۰۰۰ء میں انڈونیشیا میں آسٹریلوی سفیر پر حملہ ہوا جس پر انڈونیشیا کو معذرت کرنا پڑی.

صدر سوئیکارنو نے اپنے عہد میں ملائیشیا کے خلاف محاذ کھول رکھا تھا جسے اس کی خارجہ پالیسی میں اہم مقام حاصل تھا تاہم سوئیکارنو کے زوال کے بعد سہارتو حکومت نے ملائیشیا کے اقتدار اعلی کو تسلیم کرتے ہوئے اس کے ساتھ پر امن بقائے باہمی کا اعلان کر دیا۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء میں دونوں ملک باہمی رضا مندی سے بین الاقوامی عدالت انصاف میں چلے گئے تاکہ دونوں ملکوں کے درمیان متنازعہ جزائر کی ملکیت پر فیصلہ کروایا جا سکے۔ فروری ۱۹۹۷ء میں مغربی کالی منتان میں جب نسلی فسادات ہوئے تو ملائیشیا نے ایک ہفتے کے لیے اپنی سرحدیں بند کر دیں تاکہ اسے مہاجرین کے ریلے اور دوسری مشکلات کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ ۱۹۹۷ء کے آخر میں جب جنوب مشرقی ایشیا کے ممالک میں مالی بحران پیدا ہوا تو ملائشیا نے انڈونیشی مزدوروں کو جبراً انڈونیشیا واپس بھجوا دیا اس پر دونوں ملکوں میں تلخی پیدا ہو گئی، کیونکہ انڈونیشیا اس وقت اپنی تاریخ کے بدترین معاشی و سیاسی عدم استحکام کا شکار تھا۔ اکتوبر ۱۹۹۸ء میں یہ تلخی اس وقت مزید بڑھ گئی جب انڈونیشیا نے ملائیشیا کے سابق نائب وزیر اعظم انور ابراہیم پر دوران نظر بندی تشدد کی مذمت کی حالانکہ آسیان ممالک نے باہم سیاسی عدم مداخلت کا معاہدہ کر رکھا تھا.

انڈونیشیا اقوام متحدہ، اسلامی کانفرنس تنظیم (OIC)، تیل برآمد کرنے والے ممالک کی تنظیم اوپیک (OPEC)، ایشیا و بحرالکاہل کے ممالک کی معاشی تنظیم ایپک (APEC)، غیر وابستہ ممالک کی تنظیم (NAM) اور جنوب مشرقی ایشیائی ممالک کی تنظیم آسیان (ASEAN) کا رکن ہے۔ ایک بڑا ملک ہونے کے ناطے اسے علاقائی معاملات میں اہمیت حاصل ہے، چنانچہ اس نے اسی کی دہائی کے آخر میں ویت نام اور کمبوڈیا کے درمیان صلح کروانے کے لیے اہم کردار ادا کیا۔ اسی طرح اکتوبر ۱۹۹۴ء میں اس نے چین کے جنوبی سمندری علاقے کے متنازعہ جزائر پر گفت وشنید کے لیے چھ ایشیائی ملکوں کی کانفرنس کی میزبانی کی۔ اسی سال اس نے بوسنیا کے بین الاقوامی امن مشن میں شرکت کے لیے اپنا طبی مشن وہاں بھیجا۔ ۱۹۹۹ء میں انڈونیشیا نے سابقہ تلخیاں بھلاتے ہوئے پرتگال سے سفارتی تعلقات قائم کر لیے۔ صدر واحد نے مسلم دنیا سے اپنے تعلقات بہتر بنانے کی خاطر جون ۲۰۰۰ء میں ایران اور اکتوبر میں پاکستان کا دورہ کیا۔ انڈونیشی خارجہ پالیسی کے لئے دیکھیے.(۱) Hadi Soeastro: Indonesia
Chris Manning اور as Australia's Neighbour
Indonesia in and Peter v. Diermen
Aspects of Reformasi and Transition
Crisis، لنڈن ۲۰۰۰ء؛(۲) Indonesia 2001-An
Official Hand Book، جکارتہ ؛ (۳) The Europa
World Year Book 2003، بذیل مادہ.

تعلیم: تعلیمی اداروں کی نگرانی وزارت تعلیم کرتی ہے تاہم پرائمری سطح کے دینی مدارس کی ذمہ داری وزارت مذہبی امور کے پاس ہے۔ ۱۹۸۷ء میں پرائمری تعلیم لازمی قرار دی گئی اور ۱۹۹۳ء میں اس کی مدت چھ سال سے بڑھا

کر نو سال کر دی گئی۔ ثانوی سطح کی تعلیم تین تین سال کے دو مرحلوں پر مشتمل ہے۔ انڈونیشیا میں سرکاری تعلیم لادینی نظام پر مبنی ہے، اگرچہ پرائیویٹ سیکٹر میں مسلمانوں، عیسائیوں اور دوسرے مذاہب کے لوگوں کو سکول، کالج اور یونیورسٹیاں قائم کرنے کی اجازت ہے اور ایسے بہت سے تعلیمی ادارے کام بھی کر رہے ہیں۔ حکومت پرائیویٹ سیکٹر کے تعلیمی اداروں کی حوصلہ افزائی کرتی ہے اور انہیں فراخ دلانہ مالی امداد دیتی ہے۔ پرائیویٹ دینی مدارس کا بھی ایک وسیع اور منظم حلقہ موجود ہے۔

انڈونیشیا میں تعلیم کو اہمیت دی جاتی ہے ۱۹۹۶-۱۹۹۷ء میں بجٹ کا ۹فیصد اور قومی مجموعی پیداوار کا ۳.۱ فیصد تعلیم پہ خرچ کیا گیا۔ شرح تعلیم (۱۹۹۸ء) ۷۱.۸۵فیصد (طلبہ ۹۱فیصد، طالبات ۸۰.۵فیصد)، داخلے کی شرح (۲۰۰۰ء، ۲۰۰۱ء)، پرائمری میں ۹۵.۳۰ فیصد، مڈل میں ۵۲.۱ فیصد، ثانوی میں ۳۰.۲فیصد اور یونیورسٹی سطح پر ۱.۱ فیصد ہے۔ (تعلیم خصوصاً خواتین کی مذہبی تعلیمی سرگرمیوں کے لیے دیکھیے Linda Swalbridge: *The Santri-Wati of Indonesia's Pesantren*، در *Islamic Studies*، اسلام آباد ۲:۳۷ (۱۹۹۷ء) ۵۱۹-۵۳۲).

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں

(محمد امین)

••-------------••

* انڈیا: [رک بہ ہند، ہندوستان، در آآ نیز تکملہ، بذیل مادہ].

••-------------••

⊗ انڈین نیشنل کانگرس: ہندوستان کی ایک سیاسی جماعت۔ برعظیم پاک وہند میں جب مغلیہ سلطنت کو زوال آیا اور مسلمانوں کی حکومت کمزور ہوئی تو انگریزوں نے "ایسٹ انڈیا کمپنی" کی صورت میں ہندوستان پر قبضہ کر لیا۔ بعدازاں ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت بھی ختم ہو گئی اور ہندوستان براہ راست تاج برطانیہ کے زیر اقتدار آ گیا، لیکن اہل ہند کو اطمینان خاطر نہ حاصل ہوا۔ حکومت برطانیہ نے نئے ٹیکس لگائے، اسٹامپ ایکٹ کے نفاذ سے بھی بددلی میں اضافہ ہوا۔ قانون اسلحہ نے مزید بے اطمینانی پیدا کی۔ پریس ایکٹ کے نفاذ سے لوگوں میں حکومت کے خلاف نفرت میں اضافہ ہوا۔ ہندوستان کے پڑھے لکھے لوگوں نے صوبائی سطح پر کچھ فلاحی تنظیمیں قائم کر رکھی تھیں۔ ان میں سے بنگال کی برٹش انڈین ایسوسی ایشن، بمبئی ایسوسی ایشن اور "سروجنک سبھا" خصوصی طور پر قابل ذکر ہیں (دیکھیے سید حسن ریاض: پاکستان ناگزیر تھا، کراچی ۱۹۸۷ء، ص ۳۰-۳۱)، لیکن ایک ایسی ملک گیر تنظیم کی کمی بری طرح محسوس کی جا رہی تھی جو عوام کے مسائل حکومت کے علم میں لاتی اور ان کے حل کے لیے جدوجہد کرتی.

مسٹر ایلن اکٹیوین ہیوم (Allan Octavian Hume) ہندوستان میں ایک اعلیٰ افسر رہ چکا تھا۔ ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد وہ ہندوستان کے سماجی مسائل کے بارے میں غور وفکر کرتا رہتا تھا۔ اس کے خیال میں ہندوستان کے لوگ حکومت کے طرزعمل سے خوش نہ تھے جس کا نتیجہ کسی بغاوت کی صورت میں سامنے آسکتا تھا۔ اس لیے وہ چاہتا تھا کہ کوئی ایسا نظام ہو کہ جس کے ذریعے ہندوستانیوں کے دلوں کا بخار نکلتا رہے اور وہ حکومت کے خلاف خفیہ سازشوں سے باز رہیں۔ چنانچہ اس نے ملکی سطح پر ایک جماعت بنانے کا منصوبہ بنایا (دیکھیے، پی سیتارامیا: *The History of the Congress*، مدراس، ۱۹۳۵ء، ص ۱۱-۱۶)۔ اس نے یکم مارچ ۱۸۸۳ء کو کلکتہ یونیورسٹی کے گریجوایٹس کے نام ایک خط لکھا جس میں اس نے تحریر کیا کہ صرف پچاس تعلیم

یافتہ ذمہ دار اشخاص کے پرخلوص تعاون سے ایک ملک گیر تنظیم قائم کی جاسکتی ہے۔ اس نے وائسرائے لارڈ ڈفرن سے بھی اس بارے میں مشورہ کیا، لیکن موصوف نے اس وعدے پر ایک سیاسی جماعت کے قیام کا مشورہ دیا کہ ہندوستان میں اس کی مدت تعیناتی کے دوران میں اس کے اس مشورے کا ذکر کسی سے نہ کیا جائے۔ مسٹر ہیوم نے اس وعدے کو خوب نبھایا۔ بعدازاں وہ انگلستان گیا اور لارڈ رپن، لارڈ ڈلہوزی اور دیگر اہم اشخاص سے مشورہ کیا (کتاب مذکور، ص ۱۱، ۲۳، ۲۴، ۲۵).

مارچ ۱۸۸۵ء میں مسٹر ہیوم نے اس نئی جماعت کے تاسیسی اجلاس کے سلسلے میں ایک گشتی مراسلہ جاری کیا کہ یہ کرسمس کے موقع پر پونا میں ہوگا، مگر وہاں ہیضہ کی وبا پھوٹ پڑی، لہٰذا یہ اجلاس ۲۸ دسمبر ۱۸۸۵ء کو بوقت دوپہر بمبئی کے گوکل داس تیج پال سنسکرت ہال میں انعقاد پذیر ہوا۔ اس کی صدارت مسٹر ڈبلیو۔ سی۔ بنرجی نے کی۔ دادا بھائی نوروجی، فیروز شاہ مہتہ، ڈی۔ای۔واچا، نریندر ناتھ سین اور کے۔ٹی۔ تلنگ اس کے اہم شرکا میں سے تھے۔ اس نئی سیاسی جماعت کے قیام کا مقصد قومی اتحاد اور ملک کے اہم مسائل پر تعمیری بحث و تمحیص کے ذریعہ ان کا بہترین حل تلاش کرنا تھا (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۲۰، ۲۶، ۲۷، ۲۸)۔ اس اجلاس میں کل (۷۲) مندوبین شریک ہوئے جن میں صرف دو مسلمان تھے۔ انڈین نیشنل کانگرس کا دوسرا سالانہ اجلاس کلکتہ میں ۱۸۸۶ء میں دادا بھائی نوروجی کی صدارت میں ہوا۔ وائسرائے نے مندوبین کے اعزاز میں ضیافت کا اہتمام کیا۔ اسی طرح اس کے تیسرے سالانہ اجلاس منعقدہ مدراس ۱۸۸۷ء میں بھی گورنر مدراس نے مندوبین کے لیے گارڈن پارٹی کا انتظام کیا۔ نیز یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ انڈین سول سروس سے بطور سزا نکالے جانے والے ایک شخص سریندر ناتھ بنرجی کو کانگرس کے پہلے اجلاس میں شمولیت کرنے سے باز رکھا گیا (دیکھیے سید شریف الدین پیرزادہ [مرتب]: Foundations of Pakistan، ج ۱، مقدمہ، ص ۱۹، ۲۳)۔ علاوہ ازیں مندرجہ ذیل انگریز شرفا کو کانگرس کے سالانہ اجلاسوں کی صدارت کرنے کا موقع ملا: ڈیوڈ ییل (David Yule) الٰہ آباد ۱۸۸۸ء؛ سر ولیم ویڈربرن (Sir William Wederburn) بمبئی ۱۸۸۹ء اور الٰہ آباد ۱۹۱۰ء؛ الفریڈ ویب (Alfred Webb) مدراس ۱۸۹۴ء؛ سر ہنری کاٹن (Sir Henry Cotton) بمبئی ۱۹۰۴ء).

سر ولیم ویڈربرن برٹش کانگرس کمیٹی میں بھی اہم کردار ادا کرتا رہا، جبکہ برطانوی پارلیمنٹ کے متعدد ارکان کانگرس کے سالانہ اجلاسوں میں شمولیت کے لیے آتے رہے، مثلاً سیموئل سمتھ، چارلس براڈلے، ڈبلیو کین، ڈاکٹر رٹھر فورڈ اور ڈاکٹر کلارک۔ ۱۹۱۱ء میں کانگرس کے سالانہ اجلاس کی صدارت لیبر پارٹی کے ایک لیڈر رمزے میکڈانلڈ نے کرنا تھی، مگر وہ اپنی اہلیہ کی وفات کی بنا پر نہ آسکا۔ مسٹر گلیڈسٹون بھی اس جماعت کے بہی خواہوں میں سے تھا۔ انگریزوں اور ان کی حکومت سے وفاداری کانگرس کی پالیسی کا ایک اہم بنیادی اصول تھا۔ دوسری طرف حکومت بھی اس جماعت کی سرپرستی کرنا اپنا فرض سمجھتی تھی۔ ۱۹۱۴ء میں اس کے سالانہ اجلاس منعقدہ مدراس میں صوبے کے گورنر نے شرکت کی اور ۱۹۱۶ء میں اس کے لکھنؤ میں ہونے والے اجلاس میں یوپی کا گورنر شریک ہوا (دیکھیے: بی پٹابھی سیتارامیا: The History of the Congress، ص ۱۰۰، ۱۰۱ ج ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷)۔ ۱۸۹۸ء میں بمقام مدراس کانگرس اجلاس میں اپنے خطبۂ صدارت میں آنند موہن بوس نے کہا "ملک کے پڑھے لکھے لوگ حکومت برطانیہ کے دوست ہیں، دشمن نہیں اور (عوامی فلاح) کے جو بڑے بڑے کام حکومت کے

پیش نظر ہیں، وہ ان میں حکومت کے فطری حلیف ہیں" (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۰۰)۔

کانگرس کے برطانوی حکومت کے ساتھ خوشگوار مراسم کے باعث اس کے متعدد صدور اور دیگر اہم اراکین اعلیٰ سرکاری عہدوں پر فائز ہوئے، مثلاً اس کے تیسرے سالانہ اجلاس منعقدہ مدراس ۸۸۷ء کی صدارت کرنے والے بدرالدین طیب جی اور سالانہ اجلاس منعقدہ لاہور ۱۹۰۰ء کے صدر چنداورکر بمبئی ہائی کورٹ کے جج مقرر کیے گئے۔ ۱۸۹۷ء کے اجلاس منعقدہ امراؤتی کے صدر سرشنکرن نائر مدراس ہائی کورٹ کے جج بنائے گئے۔ تقسیم بنگال کے خلاف احتجاج کرنے والے افراد میں سے ایک نمایاں شخصیت اے۔ چودھری کلکتہ ہائی کورٹ کے جج بنا دیے گئے؛ این ایم سمرتھ سٹیٹ کونسل کے سیکرٹری کے ممبر مقرر ہوئے اور رام سوامی آئر اور سر پی ایس سیوا سوامی آئر ایگزیکٹو کونسل کے ممبر بنے (کتاب مذکور، ص ۰۳_۱۰۶)۔

کانگرس کا دستور ۱۸۹۹ء کے اجلاس منعقدہ لکھنؤ میں منظور کیا گیا اور ۱۹۰۶ء میں اس کے پلیٹ فارم سے سوراج (حکومت خود اختیاری) کا مطالبہ کیا گیا۔ جنوبی افریقہ کی حکومت کے نسل پرستی پر مبنی قوانین کے خلاف بھی آواز بلند کی گئی۔ مہاتما گاندھی نے وہاں کئی سال قیام کرکے وہاں کے لوگوں کی قانونی و سیاسی مدد کی (دیکھیے: *The History of the Congress*، ص ۸۲_۹۱، ۱۳۸_۱۴۰، ۷۶_۸۰)۔

انڈین نیشنل کانگرس کا شروع ہی سے یہ دعوٰی رہا ہے کہ وہ تمام ہندوستانیوں کی نمائندہ جماعت ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس میں ہمیشہ ہندوؤں کو غلبہ حاصل رہا ہے اور یہ آنندن موہن بوس (صدر کانگرس ۱۸۹۸ء) کی سدھارن برہمو سماج، دیانند سرسوتی کی آریہ سماج اور ایم جی رانا ڈے کی پراتھنا سماج وغیرہ کا مرکب ہے (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۲۱، ۲۲) اور اس کی اختیار کردہ پالیسیاں اسی نقطۂ نظر کی غماز ہیں۔ ۱۹۰۵ء کے اجلاس منعقدہ بنارس میں اس کے صدر گوپال کرشن گوکھلے نے تقسیم بنگال پر ناخوشی اور افسوس کا اظہار کیا اور اس کی منسوخی کا مطالبہ کیا۔ ۱۹۰۲ء میں تقسیم کی منسوخی کے لیے ہندوؤں کی طرف سے چلائی جانے والی پر تشدد تحریک کو کانگرس کی طرف سے حق بجانب قرار دیا گیا۔ ۱۹۰۹ء میں حکومت کی طرف سے سیاسی اصلاحات کا اعلان ہوا، جن میں مسلمانوں کے لیے جداگانہ انتخابات کا حق بھی شامل تھا، اس پر بھی کانگرس نے اپنی ناخوشی کا اظہار کیا اور اس کے خلاف اپنے مذعومہ دلائل پیش کیے (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۲۱، ۲۳، ۳۱، ۶۹، ۷۰)۔

انڈین نیشنل کانگرس کی اینٹی مسلم کش پالیسیوں اور ہندوؤں کی بے جا طرف داری کی بنا پر اسی زمانے میں آل انڈیا مسلم لیگ ارک بان| منظم کی گئی۔ ۱۹۱۳ء میں کانگرس کے اجلاس منعقدہ کراچی میں بھوپندرناتھ باسو نے حکومت خود اختیاری کو اپنا مطمح نظر بنانے پر مسلم لیگ کی تحسین کی (دیکھیے: کتاب مذکور، ص ۱۲۵)۔ ۱۹۱۶ء میں لکھنؤ میں ان دونوں جماعتوں کے مابین ایک معاہدہ طے ہوا، جسے میثاق لکھنؤ کہا جاتا ہے، جس کی رو سے کانگرس نے مسلم لیگ کو مسلمانوں کی نمائندہ جماعت تسلیم کر لیا اور ان کے لیے جداگانہ طریق انتخابات کو منظور کر لیا اور آئندہ کے لیے مشترکہ سیاسی جدوجہد کرنے کا فیصلہ کیا گیا (دیکھیے، ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی: *The Struggle for Pakistan*، کراچی، ۱۹۶۹ء، ص ۳۵)۔ جنگ عظیم اول کے اختتام پر مسلمانوں نے خلافت عثمانیہ کو بچانے کے لیے تحریک خلافت برپا کی۔ جس کی رہنمائی مولانا عبدالباری فرنگی محلی، مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، مولانا

ابوالکلام آزاد اور مولانا ظفر علی خاں وغیرہ کر رہے تھے۔ اس موقع پر کانگرس نے بھی حکومت کے خلاف عدم تعاون کی تحریک چلانے کا فیصلہ کیا اور ہندو اور مسلمان مل کر حکومت کے خلاف جدو جہد کرنے لگے۔ اپریل ۱۹۱۹ء میں امرتسر میں جلیانوالہ باغ کا افسوس ناک سانحہ پیش آیا جس میں حکومتی اعلان کے مطابق چار سو افراد ہلاک اور ایک سے دو ہزار افراد زخمی ہوئے۔ اسی روز ملک کے دوسرے شہروں بمبئی، کلکتہ، احمد آباد اور ندیا وغیرہ میں ہنگامے ہوئے (دیکھیے: سید حسن ریاض: پاکستان ناگزیر تھا، کراچی ۱۹۸۷ء، ص ۷۹-۸۰)۔ ۱۹۱۹ء میں حکومت نے رولٹ ایکٹ نافذ کر دیا، جس کا مقصد ہندوستانیوں کو کچلنا تھا (کتاب مذکور، ص ۷۸)۔

برطانوی حکومت کے خلاف اہل ہند کے جذبات نقطہ انتہا پر جا پہنچے اور ہندو مسلم اتحاد اس قدر مستحکم ہو گیا کہ ایک کٹر ہندو لیڈر سوامی شردھانند نے جامع مسجد دہلی میں جاکر حکومت کے خلاف تقریر کی۔ اسی دور میں مولانا عبدالباری فرنگی محلی کی مساعی سے علما کی بین المسلکی تنظیم جمعیت علماے ہند قائم کی گئی (چوہدری خلیق الزماں: *Pathway to Pakistan*، ص ۳۵، ۳۶)۔ فروری ۱۹۲۲ء میں گاندھی جی نے تحریک عدم تعاون کو بند کرنے کا اعلان کر دیا، کیونکہ ان کے خیال میں یہ تحریک پر تشدد بن گئی تھی۔ ۱۹۲۴ء میں جدید ترکی کے بانی مصطفیٰ کمال پشا اتاترک [رک بآں] نے خلافت کی تنسیخ کا اعلان کر دیا (کتاب مذکور، ص ۷۳)۔ تحریک خلافت کے ختم ہونے پر ملک کے بڑے بڑے شہروں میں ہندو مسلم فسادات بھڑک اُٹھے اور سوامی شردھانند نے شدھی اور لالہ لاجپت رائے نے سنگھٹن کی تحریک شروع کرکے رہی سہی کسر پوری کر دی (دیکھیے: پاکستان ناگزیر تھا، ص ۱۵۰)۔ کانگرس نے ان فسادات کی روک تھام کے لیے ۱۹۲۴ء میں یونٹی کانفرنس کا انعقاد کیا، نیز اسی سال نومبر میں بمبئی میں آل پارٹیز کانفرنس بلائی (دیکھیے: *The History of the Congress*، ص ۴۵۱، ۴۶۵، ۴۶۶)۔ ہندو مسلم اتحاد کے حصول، حکومت سے محاذ آرائی اور بیرون ملک ہندوستانیوں کے مفادات کی نگہداشت کے کاموں کو جاری رکھا گیا۔ ۱۹۲۵ء میں بیرون ملک مقیم اہل وطن کے حقوق و مفادات کی حفاظت کے لیے کانگرس میں شعبہ براے امور خارجہ قائم کر دیا گیا۔ ۱۹۲۷ء میں ہندو مسلم فسادات کا سلسلہ دوبارہ شروع ہو گیا۔ اسی سال سائمن کمیشن کی آمد کا اعلان ہوا جس کے بائیکاٹ کا فیصلہ کیا گیا (دیکھیے: کتاب مذکور، ص ۵۰۳، ۵۳۲، ۵۳۹، ۵۴۱)۔ کانگرس نے سیاسی مسائل کے حل کے لیے آل پارٹیز کانفرنس بلائی اور پنڈت موتی لال نہرو کی سربراہی میں ایک کمیٹی تشکیل دی جس کی مرتب کردہ تجاویز نہرو رپورٹ کی صورت میں سامنے آئیں۔ مسلمانوں نے اس رپورٹ میں اپنے مطالبات نظر انداز کر دیے جانے پر اسے مسترد کر دیا اور ردعمل کے طور پر قائداعظم محمد علی جناح نے اپنے چودہ نکات پیش کیے (دیکھیے: پاکستان ناگزیر تھا، ص ۱۲۰، ۱۶۱، ۱۶۶)۔

۹۲۹ء میں کانگرس کے سالانہ اجلاس منعقدہ لاہور میں پنڈت جواہر لال نہرو نے نہرو رپورٹ سے دستبردار ہوتے ہوئے ملک کی مکمل آزادی کا مطالبہ کیا۔ بعد میں حکومت کی طرف سے مطالبات کے منظور نہ ہونے پر سول نافرمانی کا آغاز کر دیا گیا۔ اس زمانے میں لندن میں تین گول میز کانفرنسیں (۱۹۳۰ء، ۱۹۳۱ء، ۱۹۳۲ء) منعقد ہوئیں تاکہ ہندوستان کے سیاسی مسائل کا مشترکہ حل تلاش کیا جا سکے مگر بے سود۔ کانگرس نے صرف دوسری گول میز کانفرنس میں شمولیت کی۔ ۱۹۳۵ء میں حکومت نے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کا اعلان کر دیا، یہ دستور سواے وفاق سے متعلقہ حصہ

کے یکم اپریل ۱۹۳۷ء سے نافذ العمل ہونا تھا (دیکھیے: سید حسن ریاض: پاکستان ناگزیر تھا، ص ۱۷۱، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۲)۔ اسی سال صوبائی انتخابات منعقد ہوے۔ کانگرس نے پانچ صوبوں میں قطعی اکثریت حاصل کی، جولائی ۱۹۳۷ء میں سات صوبوں میں اس کی حکومتیں قائم ہوئیں۔ "مسلم عوام رابطہ مہم" کا آغاز کیا گیا۔ اردو کی بجائے ہندی کو ہندوستانی کا نام دے کر سرکاری زبان بنایا گیا۔ واردھا سکیم اور ودیا مندر سکیم کے ناموں سے تعلیمی منصوبے شروع کیے گئے۔ مسلمان اور دوسری اقلیتیں کانگرس حکومتوں / وزارتوں میں احساس عدم تحفظ کا شکار رہیں (دیکھیے: The Struggle for Pakistan، ص ۷۷، ۹۲، ۹۵، ۱۱۳)۔

۱۹۳۹ء میں دوسری جنگ عظیم چھڑ گئی۔ حکومت برطانیہ نے اہل ہند سے تعاون کی اپیل کی اور جنگ کے خاتمے کے بعد انھیں آزادی دینے کا وعدہ کیا۔ حکومت پر دباؤ ڈالنے کے لیے کانگرس صوبائی حکومتوں سے مستعفی ہوگئی اور اس طرح اس کا یہ دور اقتدار اختتام پذیر ہوا (کتاب مذکور، ص ۱۲۷)۔ مارچ ۱۹۴۲ء میں سر اسٹیفورڈ کرپس کچھ تجاویز لے کر ہندوستان آئے، مگر کانگرس اور مسلم لیگ دونوں نے انھیں مسترد کر دیا۔ حکومت، کانگرس اور مسلم لیگ کے مابین سہ طرفہ مذاکرات کا سلسلہ اب بھی جاری تھا مگر ان کا کوئی نتیجہ نہ نکلا (دیکھیے: Pathway to Pakistan، ص ۲۷۳_۲۸۱؛ پاکستان ناگزیر تھا، ص ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۳۳، ۲۳۵، ۳۳۱، ۳۴۹)۔

۱۹۴۵ء کے اواخر اور ۱۹۴۶ء کے اوائل میں عام انتخابات منعقد ہوے جن میں مسلم نشستوں پر مسلم لیگ نے شاندار کامیابی حاصل کی (Struggle for Pakistan، ۲۳۸، ۲۳۹)۔ اسی سال حکومت برطانیہ کی طرف سے ایک وزارتی مشن ایک سیاسی فارمولا لے کر ہندوستان آیا جس کی رو سے وفاقی حکومت کے پاس صرف امور خارجہ، دفاع اور رسل و رسائل کے محکمہ جات رہنا تھے۔ نیز ملک کے تمام صوبوں کو تین گروہوں میں منقسم کر دیا گیا اور صوبے ہر دس سال کے بعد کثرت رائے سے آئین میں ترمیم کا مطالبہ کر سکتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی عبوری حکومت کا ایک خاکہ بھی پیش کیا گیا جو ۲۰ ستمبر کو قائم ہونا تھی۔ کانگرس نے وزارتی مشن کی تجویز پر صاد نہ کیا، مگر اسے عبوری حکومت میں شمولیت کی دعوت ملی۔ مسلم لیگ نے حکومت میں شامل نہ کیے جانے پر راست اقدام کا فیصلہ کیا۔ بالآخر اکتوبر میں اُسے بھی شامل کر لیا گیا، مگر دونوں جماعتوں کے وزرا کی آپس میں نہ بن سکی (دیکھیے: پاکستان ناگزیر تھا، ص ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۲۱، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۲)۔

فروری ۱۹۴۷ء میں برطانوی وزیر اعظم نے دارالعوام میں ہندوستان کو آزادی دینے کی تجویز کا اعلان کیا اور ۳ جون کو وائسرائے ہند نے تقسیم ملک کے منصوبے کا اعلان کیا۔ ۱۸ جولائی کو برطانوی حکومت نے اس منصوبے کی منظوری دے دی اور ۱۴ اگست کو ہندوستان دو حصوں میں منقسم ہوا (دیکھیے: کتاب مذکور، ص ۴۷۴، ۵۲۳، ۵۳۶، ۵۳۷)۔ کانگرس نے تقسیم ملک کے اس منصوبے کو بادل نخواستہ تسلیم کیا کیونکہ اس کا کوئی اور متبادل سامنے نہ تھا (دیکھیے: مولانا ابوالکلام آزاد: India Wins Freedom، حیدر آباد [بھارت]، ۹۸۴ء)۔

کانگرس اور مسلمان: کانگرس ابتدا ہی سے سارے ہندوستان کی نمائندہ سیاسی جماعت ہونے کی حیثیت سے مسلمانوں کی ترجمانی کی دعوی دار رہی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے قیام کے ساتھ ہی اس سے تعاون و شمولیت کے سلسلے میں مسلمان دو واضح گروہوں میں بٹ گئے۔ کانگرس میں شمولیت کرنے والے مسلمانوں کے نمائندے بدرالدین طیب جی تھے، جبکہ اس میں شمولیت

کے مخالف گروپ کے سرخیل سرسید احمد خاں تھے (دیکھیے برائے تفصیل Foundations of Pakistan، ج ۱، مقدمہ، ص ۲۳، ۳۹)۔ بدرالدین طیب جی کے علاوہ ۱۸۹۶ء میں کانگرس کے سالانہ اجلاس منعقدہ کلکتہ کی صدارت ایک اور مسلمان محمد رحمت اللہ سیانی نے کی۔ بعد کے ادوار میں درج ذیل مسلمان زعما اس جماعت کے صدر بنتے رہے: ۱۹۱۳ء، سالانہ اجلاس کراچی: نواب سید محمد بہادر صدر؛ ۱۹۱۸ء خصوصی اجلاس بمبئی: حسن امام صدر؛ ۱۹۲۱ء خصوصی اجلاس، احمد آباد: حکیم اجمل خاں صدر؛ ۱۹۲۳ء خصوصی اجلاس، دہلی: مولانا ابوالکلام آزاد صدر؛ ۱۹۲۳ء، سالانہ اجلاس کوکناڈا: مولانا محمد علی جوہر صدر؛ ۱۹۲۷ء، سالانہ اجلاس، مدراس: ڈاکٹر مختار احمد انصاری صدر؛ ۱۹۳۹_۱۹۴۶ء سالانہ اجلاس، مدراس: مولانا ابوالکلام آزاد (دیکھیے The History of the Congress، اشاریہ سے پہلے مشمولہ Statement، ص ۱۸۲؛ Indian Wins Freedom، ص ۳۱، ۴۱)۔ تاہم اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ان اجلاسوں میں مسلمان مندوبین کی تعداد شروع ہی سے کم رہی اور کانگرس کے رہنماؤں کو اس کا احساس بھی ہوتا رہا (دیکھیے: Foundations of Paksitan، ج ۱، مقدمہ، ص ۱۹، ۲۲)۔ ۱۸۸۸ء کے سالانہ اجلاس میں شیخ رضا حسین خاں نے اس جماعت کی حمایت اور تائید میں لکھنؤ کے ایک سنی عالم کا جاری کردہ فتویٰ پیش کیا (دیکھیے: The History of the Congress، ص ۱۱۰)۔ ۱۹۳۷ء کی "مسلم عوام رابطہ مہم" بھی اسی احساس کی غمازی کرتی ہے۔

کانگرس کے حامی مسلمان دو طبقوں سے تعلق رکھتے تھے: جدید تعلیم یافتہ مسلمان جیسے بدرالدین طیب جی، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، آصف علی اور تصدق حسین شروانی وغیرہ اور علما مثلاً مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا حسین احمد مدنی، مفتی کفایت اللہ اور مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی وغیرہ جن کا موقف یہ تھا کہ باطل کے خلاف حسب استطاعت نبرد آزمائی شریعت اسلامی کا ایک اہم اصول ہے (دیکھیے: صحیح مسلم، کتاب الایمان)۔ انیسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں سکھوں کے خلاف حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے خاندان سے تعلق رکھنے والے کچھ حضرات اور اس خاندان سے علمی استفادہ کرنے والے افراد نے جہاد کا آغاز کیا۔ اگرچہ اس میں انہیں ناکامی کا سامنا کرنا پڑا، مگر بعد میں بھی یہ تحریک کسی نہ کسی صورت میں جاری رہی اور انگریزی حکومت کے خلاف جہادی سرگرمیوں کا سلسلہ جاری رہا (دیکھیے: ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی: The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent، اردو ترجمہ از ہلال احمد زبیری، برعظیم پاک وہند کی ملت اسلامیہ، کراچی، ۱۹۸۷ء، ص ۲۴۸، ۲۷۳)۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں بھی علما نے بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔ علما نے ملک کی آزادی کی خاطر جہاد کا فتویٰ جاری کیا اور مختلف محاذوں پر جنگی کارروائیوں میں عملی حصہ لیا۔ انگریزوں نے اس جنگ میں کامیابی حاصل کرنے کے بعد ان حضرات پر مقدمے چلائے اور انہیں سخت سزائیں دیں (دیکھیے: خورشید مصطفیٰ رضوی: جنگ آزادی ۱۸۵۷ء، لاہور ۱۹۹۰ء، ص ۳۶۶۔ ۳۶۹، ۳۸۰_۳۹۶)۔

جنگ عظیم اول کے دوران شیخ الہند مولانا محمود حسن اور ان کے رفقا نے ملک گیر بغاوت کا ایک خفیہ پروگرام مرتب کیا اور ترکی اور دیگر مسلم ممالک سے اس سلسلے میں امداد کے لیے مذاکرات بھی کیے، بلکہ کابل میں راجہ مہندر پرتاپ کی قیادت میں ہندوستان کی آزاد عارضی حکومت کے قیام کا منصوبہ بنایا گیا۔ مولانا موصوف حجاز پہنچ کر اپنے اس مشن کو آگے بڑھانے کی

کوشش میں مصروف تھے کہ انگریزی حکومت کو اس سازش کا پتہ چل گیا جس پر مولانا کو ان کے چند رفقا سمیت گرفتار کرکے تقریباً تین سال تک مالٹا میں قید رکھا گیا (دیکھیے: برعظیم پاک وہند کی ملت اسلامیہ، ص ۳۳۹، حاشیہ؛ جنگ آزادی ۱۸۵۷ء، ص ۳۵۹، ۳۶۰؛ نقش حیات، کراچی ۱۹۷۹ء، ج ۲، ص ۲۵۴)۔

علما خصوصاً علمائے دیوبند تحریک خلافت کے دوران میں اس وقت کانگرس کے زیادہ قریب آگئے، جب اس نے مسلمانوں کے ساتھ مل کر حکومت کے خلاف کام کرنے کا فیصلہ کیا (اگرچہ اس سے کئی سال قبل مولانا رشید احمد گنگوہی کانگرس کے حق میں فتویٰ جاری کرچکے تھے، دیکھیے: جنگ آزادی ۱۸۵۷ء، ص ۳۵۴)۔ اسی اثنا میں مولانا عبدالباری فرنگی محلی نے علما کی ایک تنظیم "جمعیت علمائے ہند" تشکیل دی جس نے مستقبل میں علمائے اسلام کو ایک مستقل پلیٹ فارم مہیا کر دیا (دیکھیے: Pathway to Pakistan، ص ۳۶)۔ مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں کہ عدم تعاون کی تحریک چلانے کی تجویز گاندھی جی نے ایک اجلاس کے دوران میں پیش کی جس میں مولانا عبدالباری فرنگی محلی، حکیم اجمل خان، علی برادران اور وہ خود موجود تھے۔ حکیم صاحب نے اس پر غور وفکر کے لیے مہلت طلب کرلی۔ مولانا عبدالباری نے استخارہ کرنے کے بعد اپنی رائے ظاہر کرنے کا وعدہ کیا، جبکہ علی برادران نے اپنی رائے کو مولانا موصوف کی رائے سے مشروط کر دیا، مگر انہوں [یعنی آزاد] نے اس کی فوری طور پر تائید کر دی (دیکھیے India Wins Freedom، ص ۵)۔

دراصل علمائے دیوبند سرسید احمد خاں کی انگریز نواز پالیسیوں کے سخت مخالف تھے اور مسلم لیگ کو بھی سرسید کی باقیات میں سے تصور کرتے ہوئے اس سے دور رہتے تھے اور ان کے خیال میں اس میں حکومت کے خطاب یافتگان اور وفاداروں کی اکثریت تھی۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سرسید علی گڑھ کالج کے ایک انگریز پرنسپل مسٹر بیک کے کہنے پر کانگرس کے مخالف ہوگئے تھے (دیکھیے: محمد انوارالحسن شیرکوٹی: حیات عثمانی، کراچی، ۱۹۸۵ء، ص ۲۵۰؛ نقش حیات، ۲: ۴۸۱)۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ علمائے دیوبند کا ایک طبقہ مولانا اشرف علی تھانویؒ کے زیر اثر کانگرس کی بجائے مسلم لیگ کا حامی تھا اور اس میں مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا ظفر احمد عثمانی، مولانا قاری محمد طیب قاسمی، مولانا مفتی محمد شفیع اور مولانا محمد ادریس کاندھلوی وغیرہ شامل تھے، جنہوں نے تحریک پاکستان کے دوران میں مسلم لیگ کی بھرپور حمایت کی اور اس کے لیے میدان عمل میں آئے (دیکھیے: شیخ محمد اکرام: Modern Muslim India-Birth of Pakistan، نظرثانی شدہ ایڈیشن، لاہور، ۱۹۷۰ء، ص ۱۱۵؛ حیات عثمانی، ص ۳۳۹)۔

علاوہ ازیں ہندوستان کی اولین سیاسی جماعت ہونے کی بنا پر بھی کانگرس بہت سے مسلمان لیڈروں کی توجہ اور دلچسپی کا مرکز بنی۔ مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، مولانا ظفر علی خاں اور قائداعظم محمد علی جناح کئی سال تک کانگرس کے رکن رہے۔ ۱۹۱۶ء میں کانگرس اور مسلم لیگ کے مابین ہونے والا "میثاق لکھنؤ" قائداعظم کی پرخلوص مساعی کا نتیجہ تھا۔ ۱۹۲۸ء میں نہرو رپورٹ کے منظر عام پر آنے سے اکثر مسلمانوں کو کانگرس سے سخت مایوسی ہوئی اور وہ اس سے بدظن ہوگئے۔ البتہ مولانا ابوالکلام آزاد کی قیادت میں مسلمانوں اور علما کا ایک گروہ کانگرس سے وابستہ رہا اور ہندو مسلم اتحاد کا حامی رہا۔ اس گروہ میں قید وبند کی صعوبتیں جھیلنے والے اصحاب کی اکثریت تھی۔ ان حضرات میں سے کئی ایک نے نہرو رپورٹ پر بھی تنقید کی اور قائداعظم کے چودہ نکات کی حمایت کی (دیکھیے: The Struggle for Pakistan، ص

۵۵)۔ ۱۹۳۷ء کے صوبائی انتخابات میں بھی جمعیت علماے ہند اور اُس کے ہم خیال گروہوں نے مسلم لیگ کا ساتھ دیا (دیکھیے: Pathway to Pakistan، ص ۱۵۳)۔

کانگرس کے ان حامی علما نے کانگرسی وزارتوں کی کارکردگی کو بھی ہدف تنقید بنایا۔ خصوصاً واردھا سکیم کے نام سے چھپایا جانے والا تعلیمی منصوبہ قابل ترمیم قرار دیا اور مولانا محمد سجاد بہاری نے وزیر تعلیم سید محمود کو ایک احتجاجی مراسلہ بھجوایا (دیکھیے سید طفیل احمد منگلوری: مسلمانوں کا روشن مستقبل، لاہور، ب ت، ص ۵۱۳: انچ بی خان: برصغیر پاک و ہند کی سیاست میں علما کا کردار، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء، ص ۳۴۸، ۳۵۳)۔

ان مسلمان علما کی حمایت اور تعاون کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ کانگریس پر متعصب ہندوؤں کا ہمیشہ غلبہ رہا اور وہ اس کی پالیسیوں پر حاوی رہے۔ کانگریس کی اسی دو عملی نے مسلمانوں کو علیحدہ وطن حاصل کرنے پر مجبور کیا۔

کانگرس تقسیم ملک کے بعد: تقسیم ملک کے بعد بھارت میں کانگرس اقتدار کی مالک بنی اور آئندہ منعقد ہونے والے عام انتخابات میں مسلسل کامیابی حاصل کر کے ۱۹۷۷ء تک حکومت کرتی رہی، مگر اس سال ہونے والے انتخابات میں حزب اختلاف نے کانگرس کو شکست دے کر حکومت بنائی۔ البتہ ۱۹۸۵ء میں ہونے والے انتخابات میں وہ دوبارہ کامیاب ہوکر برسر اقتدار آئی۔ اس کی حکومت ایک عشرے سے زائد تک قائم رہی لیکن اس کے بعد ہونے والے انتخابات میں شکست کھانے کے بعد تاحال حکومت حاصل کرنے کے قابل نہیں ہوسکی۔

اس جماعت کے طویل عرصۂ اقتدار میں دو سال کے مختصر عرصہ کو چھوڑ کر وزارت عظمیٰ نہرو خاندان کے پاس رہی۔ پنڈت جواہر لال نہرو کے دور میں (۱۹۴۷ء تا ۱۹۶۴ء) مسلمان ریاستوں کشمیر، حیدر آباد دکن اور جونا گڑھ پر فوج کشی کرکے اُن پر جبراً قبضہ کر لیا گیا۔ نہرو حکومت کی غیر حقیقت پسندانہ اور غلط پالیسی کی بنا پر مسئلہ کشمیر ابھی تک تصفیہ طلب چلا آرہا ہے اور اہل کشمیر بھارتی تشدد اور بہیمیت کا نشانہ بنے ہوئے ہیں۔ اسی دور میں بھارت نے غیر جانبدار ممالک کی تنظیم میں نمایاں مقام پایا، مگر غیر جانبداری کے نظریے کی نفی کرتے ہوئے اُس دور کی ایک عظیم طاقت سویت یونین سے دوستی گانٹھ لی اور بعدازاں ۱۹۷۱ء میں اُس کے ساتھ بیس سالہ دوستی اور تعاون کا معاہدہ کر لیا۔ ملک میں سوشلسٹ طرز معیشت رائج کرنے کے لیے کئی اقدامات کیے گئے۔ کانگرسی حکومت سیکولر روایات کی علمبردار ہونے کے باوجود فرقہ واریت خصوصاً ہندو مسلم فسادات پر قابو پانے میں ناکام رہی۔ اس کے دور حکومت میں مسلمان بری طرح عدم تحفظ کے احساس کا شکار ہوئے۔ علاوہ ازیں نہرو حکومت نے اپنے نوزائیدہ ہمسایہ ملک پاکستان کے لیے بے شمار مسائل پیدا کر دیے اور اس کے ساتھ ساتھ دکھاوے سے کام لیتے ہوئے مذاکرات اور گفت و شنید کا سلسلہ بھی جاری رکھا۔ نہرو عربوں کا دوست اور ہمدرد بنا ہوا تھا مگر ان کے دشمن اسرائیل سے خفیہ طور پر دوستی کی پینگیں بڑھانے کا کام بھی جاری رکھے ہوئے تھا۔

لال بہادر شاستری کے دوسالہ عہد وزارت کے بعد پنڈت نہرو کی بیٹی مسز اندرا گاندھی دو مرتبہ بھارت کی وزیراعظم بنی۔ اس کے پہلے دور وزارت میں ملک کو خوراک کی کمی، بے روزگاری اور فرقہ وارانہ فسادات جیسے گھمبیر مسائل نے گھیرے رکھا۔ اس نے ایمرجنسی کا نفاذ کر کے اپنے مخالفین کو دبانے کی کوشش کی۔ ۱۹۶۹ء میں موصوفہ کی آمرانہ ذہنیت نے کانگرس کو دو دھڑوں میں

منقسم کر دیا اور اس کے حکمران دھڑے کو کانگرس (آئی) کا نام دیا گیا۔ ۱۹۷۱ء میں مسز اندرا گاندھی نے پاکستان کے خلاف جارحیت کا ارتکاب کرتے ہوئے، اس کے مشرقی بازو کو اس سے علیحدہ کر کے دنیا کے سامنے اپنی امن پسندی، غیر جانبداری اور بقائے باہمی کے فلسفے کا بھانڈہ پھوڑ ڈالا۔ اپنے دوسرے دور وزارت میں مسز اندرا گاندھی نے اپنی سابقہ روش کو جاری رکھا، بھارتی مسلمان انتہا پسند ہندوؤں کی جارحیت کا نشانہ بنتے رہے اور حکومت بھی مسلمانوں کو دبانے میں مصروف رہی۔ اس دور میں خاندانی منصوبہ بندی کا پروگرام شروع کیا گیا، جس میں مردوں کی نس بندی کے ذریعے افراط آبادی کو روکنا بھی شامل تھا۔ مسلمانوں نے اس اقدام کو اپنی نسل کشی تصور کیا کیونکہ اُن کے خیال کے مطابق اس کا مقصد اقلیتوں خصوصاً مسلمانوں کی آبادی کو بڑھنے سے روکنا تھا۔ ۱۹۸۴ء میں موصوفہ نے ملک کی ایک دوسری اقلیت، یعنی سکھوں کے گولڈن ٹمپل پر فوج کشی کر کے ان کے مذہبی جذبات میں سخت اشتعال پیدا کر دیا جس کے نتیجے میں وہ اکتوبر ۱۹۸۴ء میں دو محافظ سکھوں کے ہاتھوں قتل ہو گئیں۔

مسز اندرا گاندھی کے قتل کے بعد اس کا دوسرا بیٹا راجیو گاندھی وزیراعظم بنا۔ اس کا عہد بھی مسلمانوں کے لیے اچھا ثابت نہ ہوا۔ حکومت پر اس کے مخالفین نے کھل کر بدعنوانی کے سنگین الزامات عائد کیے۔ ۱۹۹۱ء میں راجیو گاندھی کو، ایک جلسۂ عام میں تقریر کرتے ہوئے، قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد نرسیمہاراؤ نے وزارت عظمٰی کا منصب سنبھالا۔ اس کے عہد وزارت میں انتہا پسند ہندوؤں کے ہاتھوں بابری مسجد کا انہدام ہوا۔ اس سانحہ سے ترقی پسند مسلمانوں کی آنکھیں کھل گئیں اور انہیں ہندوؤں کی اسلام دشمنی کا صحیح احساس اور ادراک ہوا۔ کانگرس کے دور اقتدار میں مسلمانوں کو بہت سے مصائب برداشت کرنا پڑے۔ ان کے مکان جلائے گئے اور بے شمار مسلمانوں کو قتل کیا گیا۔ کانگرسی حکومت کی مزید دوغلی پالیسی کا اس سے اظہار ہوتا ہے کہ ملک کی سول سروس وغیرہ میں بھی مسلمانوں کی تعداد نہایت قلیل رہی ہے خصوصاً اعلیٰ اور کلیدی عہدوں پر بہت کم مسلمانوں کو مقرر کیا گیا ہے یا ترقی دی گئی ہے۔ بھارت کی مسلم آبادی سارے ملک میں پھیلی ہوئی ہے، لیکن ان کی کوئی ملک گیر سیاسی تنظیم موجود نہیں ہے۔ تاہم ان میں اپنے تشخص کو برقرار رکھنے کا احساس موجود ہے۔ اُنہوں نے تقریباً چھتیس ہزار دینی مدارس قائم کر رکھے ہیں اور مشکلات اور مسائل کے باوجود وہ ایک بہتر مستقبل کی اُمید رکھے ہوئے ہیں۔

مآخذ: اردو کتب: (۱) حبیب احمد، چوہدری: نظریۂ پاکستان، ادارہ نظریۂ پاکستان، لائل پور [موجودہ فیصل آباد]، بار اول، ۱۹۶۹ء؛ (۲) حسن ریاض سید: پاکستان ناگزیر تھا، شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی کراچی، طبع پنجم، ۱۹۸۷ء؛ (۳) خان، ایچ۔بی: برصغیر پاک و ہند کی سیاست میں علماء کا کردار، قومی ادارہ برائے تحقیق و ثقافت، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء؛ (۴) رضوی، خورشید مصطفیٰ: جنگ آزادی ۱۸۵۷ء، الفیصل ناشران و تاجران کتب لاہور، ۱۹۹۰ء؛ (۵) شیر کوٹی، انوار الحسن: حیات عثمانی، مکتبہ دارالعلوم، کراچی، ۱۹۸۵ء؛ (۶) قریشی، اشتیاق حسین، ڈاکٹر The Muslim Commuinty of the Indo-Pak Sub : continent، اردو ترجمہ موسومہ بہ "برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ" از ہلال احمد زبیری، شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی، کراچی، ۱۹۸۷ء؛ (۷) طفیل احمد سید: مسلمانوں کا روشن مستقبل، حماد الکتبی، لاہور، ب ت؛ (۸) مولانا حسین احمد: نقش حیات، دارالاشاعت، کراچی، ۱۹۷۹ء۔

(ب) انگریزی کتب: (۹) مولانا ابوالکلام آزاد: India Wins Freedom، Orient longman، حیدرآباد (بھارت) ۱۹۸۴ء؛ (۱۰) ایس ایم اکرام: Modern Muslim India and the Birth of Pakistan، شیخ محمد اشرف لاہور، ۱۹۷۰ء؛ (۱۱) خلیق الزماں، چودھری: Pathway to Pakistan، Longmans green & co، پاکستان برانچ، لاہور، ۱۹۶۱ء؛ (۱۲) سیتارامیا، پی، پٹابھی: The History of the Congress، کانگرس ورکنگ کمیٹی، مدراس، ۱۹۳۵ء؛ (۱۳) شریف الدین پیرزادہ، سید: Foundations of Pakistan، ج ۱، نیشنل پبلشنگ ہاؤس، کراچی، ب ت؛ (۱۴) قریشی، اشتیاق حسین، ڈاکٹر: The Struggle for Pakistan، کراچی یونیورسٹی، کراچی، ۱۹۶۹ء۔

(ج) دائرہ ہائے معارف و جرائد: (۱۵) انٹرویو ڈاکٹر سید اتقی ندوی، ہفت روزہ "زندگی" لاہور، جلد ۱۷، شمارہ ۳۵، ۲ نومبر تا ۸ نومبر ۱۹۹۷ء؛ (۱۶) مقالہ انڈین نیشنل کانگرس: New Age Encyclopaedia (D.A.Girling)، بذیل مادہ انڈیا، ج ۵، طبع ہفتم۔

(ظفر علی)

* * *

⊗ انسان: (ع) مادہ ا ن س: اِنس سے بمعنی آدمی۔ (مذکر اور مؤنث)، لفظ انس اگر بمعنی موانست والفت ہو تو یہ نفرت و وحشت کی ضد ہے اور اگر انس بمعنی آدمی ہو تو یہ جن کی ضد ہے (الراغب الاصفہانی: معجم مفردات لالفاظ القرآن، بذیل مادہ)۔ اِنسیّ سے مراد انسان سے منسوب کوئی شے ہے، مثال کے طور پر "انسی الدابہ" سے مراد سواری کا وہ حصہ ہے جو سوار سے متصل ہو اور "انسی القوس" سے مراد کمان کا وہ حصہ ہے جو تیر انداز کے قریب ہوتا ہے۔ بعض اوقات عورت کو "انسانہ" بھی کہا جاتا ہے (محمد فرید وجدی: دائرۃ معارف القرآن المشرق، ۱۹۸۱ء)۔ انس کی جمع اناسی ہے، قرآن مجید میں ہے: لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا (۲۵ [الفرقان]: ۴۹) "یعنی تاکہ ہم اس سے شہر مردہ (یعنی زمین افتادہ) کو زندہ کریں اور پھر اُسے بہت سے چوپایوں اور آدمیوں کو، جو ہم نے پیدا کیے ہیں، پلاتے ہیں۔" انسان کو انسان اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے بغیر زندہ اور قائم نہیں رہ سکتا۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ انسان فطرتاً مدنی الطبع ہے (راغب الاصفہانی، ص ۲۳)۔ اسی لیے جدید دور میں انسان کی تعریف ایک معاشرتی حیوان (Social animal) سے کی جاتی ہے۔ ابن منظور الافریقی کے مطابق انسان اصل میں اِنسیان تھا، اس کی تصغیر اُنیسیان (چھوٹا سا آدمی) ہے، جو شاذ اور غیر قیاسی ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انسان کو یہ انسان کہا جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے (اپنی اطاعت کا) عہد لیا تھا، مگر وہ اپنا یہ عہد بھول گیا، گو ان کے خیال میں انسان کا مادہ نسیان ہے، چنانچہ ابو منصور اللغوی کا خیال ہے کہ انسان کا لفظ اصل میں اِنسیان (جو بروزن افعلان) تھا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول اس کے لیے حجت ہے، اس سے حرف "ی" حذف کر دی گئی اور اس طرح انسان بن گیا (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ دوسرے قول کی رو سے یہ لفظ انسیان مادہ نس ہے بروزن ترصیان سے (تاج العروس، بذیل مادہ)۔ حرسیان جانور کی اوپر والی کھال کو کہا جاتا ہے۔ الجوہری نے کہا ہے کہ لفظ انسان فعلان کے وزن پر ہے اور شروع سے ہی اسی طرح ہے اور تصغیر کی صورت میں اس میں حرف "ی" کا اضافہ اسی طرح کیا جاتا ہے جس طرح رجل کی تصغیر رویجل آتی ہے۔

اِناس لوگوں کی جماعت کو کہتے ہیں اور اس کی جمع

اناس آتی ہے۔ تاہم بعض اوقات انس بھی مستعمل ہے۔ چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے: وقد تری بالدار یوماً انساً (آج مکان میں بہت سے لوگ نظر آ رہے ہیں، لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اَنَس (نون پر زبر کے ساتھ) کے معنی مقیم قبیلہ کے ہیں۔ انسان کی جمع اناس ہے، قرآن مجید میں واحد اور جمع دونوں طریقے سے اس کا استعمال ہوا ہے (دیکھیے محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ).

۲۔ قرآن مجید میں: قرآن حکیم میں لفظ انسان کا بکثرت استعمال ہوا ہے اور مختلف ترکیبوں کی صورت میں، اس استعمال کو ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں: (۱) تخلیق انسانی اور (۲) صفات انسانی: دونوں کی تفصیل اس طرح ہے۔

(۱) انسان کی عجیب و غریب طریقے سے تخلیق، قرآن حکیم کا ایک اہم موضوع ہے، مثال کے طور پر ایک جگہ فرمایا، انسان کو کمزور پیدا کیا گیا ہے (۴[النسآء]:۲۸)۔ انسان کی تخلیق بجنے والی مٹی یا کھنکھناتے اور سڑے ہوئے گارے سے ہوئی، جب کہ جنات کو آگ کی لپٹ سے پیدا کیا گیا (۱۵[الحجر]:۲۸، نیز ۵۵[الرحمان]: ۱۴)۔ انسان کو نطفے سے بنایا گیا ہے (۱۶[النحل]:۴)۔ دوسری جگہ فرمایا کہ ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصے (سلالہ) سے پیدا کیا ہے۔ پھر اسے ایک مضبوط (اور محفوظ) جگہ میں نطفہ بنا کر رکھا، پھر نطفے کا لوتھڑا بنایا، پھر لوتھڑے کی بوٹی بنائی، پھر بوٹی کی ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں پر گوشت پوست چڑھا دیا، پھر اس کو نئی شکل و صورت میں بنایا (۲۳[المؤمنون]:۱۲-۱۴)۔ ان تخلیقی مراحل کا سورۃ الحج میں اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ ذکر آیا ہے۔ جہاں ارشاد ہے: "لوگو! اگر تم کو (مرنے کے بعد) جی اٹھنے میں کچھ شک ہو، تو ہم نے تم کو (پہلی بار بھی تو) پیدا کیا تھا (یعنی ابتدا میں) مٹی سے پھر اسے نطفہ بنایا، پھر اس سے خون کا لوتھڑا بنا کر پھر اس سے بوٹی بنائی، جس کی بناوٹ کامل بھی ہوتی ہے اور ناقص بھی، پھر ایک میعاد مقرر تک رحم مادر میں ٹھہرائے رکھا، پھر اسے "بچہ" بنا کر نکالا ..... تاکہ تم اپنی جوانی کو پہنچو، پھر کچھ لوگ بڑھاپے سے قبل فوت ہو جاتے ہیں اور کچھ لوگ (بڑھاپے کی) نہایت خراب عمر کو پہنچ جاتے ہیں کہ بہت کچھ جاننے کے بعد بالکل بے علم ہو جاتے ہیں (۲۲ [الحج]:۵)۔ امام فخر الدین رازیؒ ان مراحل تخلیق کی تشریح یوں کرتے ہیں: انسان منی کے ایک قطرے سے پیدا ہوتا ہے، جو معروف غذاؤں سے بنتا ہے۔ یہ غذا یا تو حیوانی ہوتی ہے یا نباتاتی مؤخر الذکر غذا نباتات پر مبنی اور اس سے متولد ہوتی ہے اور نباتات مٹی سے اگتی ہیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ ہم نے انسان کو مٹی سے بنایا درست ہے (الرازی: تفسیر، ۶:۲۱۱) انسان مٹی کے ایک خلاصہ (سلالۃ من طین) سے پیدا ہوتا ہے۔ بعدازاں یہ خلاصہ تشکیل کے مختلف مراحل اور ارتقائی ادوار سے مسلسل گزرنے کے بعد منی (نطفہ) کی شکل اختیار کر لیتا ہے (الرازی: تفسیر، ۶:۲۱۱) جہاں تک قرآن مجید کے اس ارشاد کا تعلق ہے کہ ہم اسے ایک دوسری ہی مخلوق بنا دیتے ہیں (۲۳ [المؤمنون]: ۱۴)، تو امام رازی اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں: یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایسی مخلوق بنا دیا جو پہلی مخلوق سے الگ ہے، اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایک زندہ مخلوق بنایا جب کہ وہ بے جان (جامد) شے تھا۔ اسے بولنے کی قوت عطا کی جب کہ وہ پہلے گونگا تھا۔ اُسے سننے کی صلاحیت عطا کی جب کہ وہ بہرہ تھا، اُسے دیکھنے والا بنایا، حالانکہ وہ اندھا تھا، اس طرح انسان کے ریشے ریشے اور عضو عضو میں اللہ تعالیٰ کی تخلیق کا ایک ایسا عجوبہ ہے

جس کی وضاحت موزوں طریقے پر ممکن ہے اور نہ تشریح (الرازی: تفسیر، ۶: ۲۷۵۔ ۲۷۶)۔ امام رازی نے "ارذل العمر" (۲۲ [الحج]: ۵) کی تشریح یوں کی ہے: خیالات میں خلل آ جاتا ہے۔ سماعت، بصارت اور عقل زائل ہونے لگتی ہے، قوت جواب دے جاتی ہے اور انسان اعمال صالحہ کی انجام دہی سے بھی قاصر ہو جاتا ہے (الرازی: تفسیر کبیر، ۶: ۲۱۳)۔

انسان کی تخلیق سب سے عمدہ شکل و صورت میں ہوئی، پھر اپنے اعمال کی بنا پر اسے (رفتہ رفتہ) پست سے پست کر دیا (۹۵ [التین]: ۴)۔

انسان اول، حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کا بھی قرآن حکیم میں تفصیلاً ذکر آیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ ان کا ڈھانچہ خود اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھ سے بنایا اور پھر اس میں اپنی روح پھونک دی تو وہ زندہ ہو گئے (۳۸ [ص]: ۷۲؛ نیز رک بہ آدم)۔ انسان کی تخلیق کے متعلق قرآن حکیم کے مذکورہ بیانات کا سائنسی انداز میں بھی جائزہ لیا گیا تو ان کی صداقت ہر شک و شبہے سے بالاتر نکلی (دیکھیے موریس بوکائیے: بائبل، قرآن اور سائنس، اردو ترجمہ، کراچی)۔

(۴) انسانی عادتیں اور صفات: انسان کی تخلیق ہی کی طرح، اس کی عادتیں اور اس کے اطوار بھی قرآن حکیم کا ایک اہم موضوع ہیں اور انسانوں کی بہت سی عادتوں کو ان کی تخلیق (فطرت، جبلت) کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر بتایا گیا کہ "انسان" بہت جلد باز ہے اور وہ اپنے اعمال کا بدلہ فوری اور جلدی چاہتا ہے (۱۷ [الاسرآء]: ۱۱؛ ۲۱ [الانبیآء]: ۳۷)؛ وہ جلد مایوس ہو جانے والا اور ناشکرا ہے (۱۱ [ھود]: ۹)۔ جب اللہ تعالیٰ اس پر اپنی کوئی نعمت نازل کرتا ہے تو وہ اپنا پہلو پھیر لیتا ہے اور جب اُسے کوئی برائی یا تکلیف پہنچتی ہے تو وہ سخت مایوس ہو جاتا ہے (۱۷ [الاسرآء]: ۸۳)۔ جب اس پر کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ معبودان باطلہ کو بھلا کر صرف اللہ تعالیٰ کو پکارنے لگتا ہے، لیکن جب اس سے مصیبت دور ہو جاتی ہے تو وہ دوبارہ ناشکرے پن پر اتر آتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو بھول جاتا ہے (۱۷ [الاسرآء]: ۶۷)۔ انسان بہت تنگ دل ہے اگر اللہ تعالیٰ اسے اپنے خزانوں کا مالک بنا دیتا، تو وہ اس بنا پر کہ کہیں یہ ختم نہ ہو جائیں ان کی راشن بندی کر دیتا (۱۷ [الاسرآء]: ۱۰۰)۔ انسان سب سے زیادہ جھگڑالو ہے (۱۸ [الکہف]: ۵۴) انسان ظالم اور جاہل ہے (۳۳ [الاحزاب]: ۷۲)۔ انسان بڑا متمرد (سرکش) ہے اور جب وہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں پاتا ہے تو وہ اس سے بے نیازی دکھاتا ہے (۹۶ [العلق]: ۶۔ ۷)۔ انسان سخت خسارے اور گھاٹے میں ہے سوائے ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک اعمال کیے اور ایک دوسرے کو حق پر قائم رہنے اور ایک دوسرے کو صبر کی تلقین کرتے رہے (۱۰۳ [العصر]: ۲)۔

(۳) آخرت سے متعلق امور میں بھی لفظ انسان کا بکثرت ذکر آیا ہے حق تعالیٰ نے ہر انسان کے اعمال کو (بصورت کتاب) اس کے گلے میں لٹکا دیا ہے اور قیامت کے دن اسے وہ کتاب نکال کر دکھا دی جائے گی، جسے وہ کھلا ہوا دیکھے گا (۱۷ [الاسرآء]: ۱۳)۔ انسان آخرت اور معاد، یعنی دوبارہ زندگی کو ناممکن خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ "جب میں مر جاؤں گا تو کیا زندہ کر کے نکالا جاؤں گا۔ کیا انسان کو یہ یاد نہیں ہے کہ ہم اسے پہلے بھی تو پیدا کر چکے ہیں اور (اس وقت) وہ کچھ بھی نہ تھا (۱۹ [مریم]: ۶۶۔ ۶۷)۔ ایک دوسری جگہ فرمایا: بے شک انسان پر زمانے میں ایسا وقت بھی آ چکا ہے کہ جب وہ کوئی بھی قابل ذکر شے نہ تھا، ہم نے انسان کو نطفہ مخلوط سے پیدا کیا تاکہ ہم اسے آزمائیں، پھر ہم نے اسے سنتا

اور دیکھتا بنا دیا (۷۶:[الدھر]:۱۔۲)۔ دراصل انسان احتساب اور جزاء وسزا سے راہ فرار اختیار کرنا چاہتا ہے، لیکن اسے یوں ہی نہیں چھوڑ جائے گا، بلکہ اس کا احتساب کیا جائے گا (۷۵:[القیامۃ]:۳۶)۔ الغرض آخرت یا قیامت کے متعلق انسان کے دل میں جو بھی شکوک وشبہات تھے، قرآن کریم میں ان کا بھرپور طریقے سے ازالہ کیا گیا ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ قیامت برحق ہے اور اس کے وقوع میں کسی بھی قسم کی شک وشبے کی گنجائش نہیں ہے.

انسان کی جمع اناس اور اناسی ہے۔ قرآن حکیم میں مختلف واقعات کے ضمن میں ان دونوں الفاظ کا بھی استعمال ہوا ہے، مگر زیادہ تر شخصی حالات کے تناظر میں (دیکھیے محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ).

(ج) احادیث مبارکہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث مبارکہ میں بھی انس، انسی، انسان اور اناس وغیرہ کے الفاظ بکثرت استعمال ہوئے ہیں (دیکھیے A. J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ انس)۔ مثال کے طور پر ایک موقع پر اپنی بعثت کا ذکر کرتے ہوئے آپ نے فرمایا: وکان النبی یبعث الی قومہ خاصۃ وبعثت الی الناس عامۃ (البخاری، مطبوعہ دارالسلام، لاہور، کتاب التیمم، باب ۱، حدیث:۳۳۵)۔ یعنی مجھ سے پہلے انبیاؑ کو ایک قوم کی طرف بھیجا جاتا تھا اور مجھے تمام لوگوں کے لیے بھیجا گیا ہے۔ ایک جگہ فرمایا: من لا یرحم الناس لا یرحمہ اللہ (الترمذی، کتاب البر، باب ۱۶، حدیث ۱۹۲۲)، یعنی جو شخص لوگوں پر رحم نہیں کرتا، اللہ تعالٰی بھی اس پر رحم نہیں کرتا۔ دوسری جگہ ہر انسان کی فطرت پر تخلیق کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: "ہر انسان کو اس کی ماں فطرت پر جنم دیتی ہے اور اس کے بعد اس کے والدین اسے یہودی بنا دیتے ہیں یا عیسائی یا مجوسی بنا دیتے ہیں اور اگر وہ مسلمان ہوں تو بچہ مسلمان رہتا ہے (مسلم، کتاب القدر، باب ۳۵، حدیث ۶۷۶۱، مطبوعہ دارالسلام)۔ انسان کے جسم میں تین سو ساٹھ جوڑ ہیں اور اس پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنے ہر جوڑ کی طرف سے صدقہ دے۔ صحابہؓ نے کہا، یارسول اللہ! اس کی بھلا کون طاقت رکھتا ہے؟ فرمایا: اگر مسجد میں کھنگار لگا ہو اس کو زمین میں دبا دینا اور کسی تکلیف دہ شے کو راستے سے ہٹا دینا صدقہ ہے اور اگر تجھے کچھ اور نہ ملے تو چاشت کی دو رکعتیں تیرے لیے کافی ہیں (ابوداؤد، کتاب الادب، باب ۱۵۹، حدیث ۵۲۴۲)۔ ایک اور روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: زمین کسی شخص کو مقدس نہیں بناتی، انسان کو صرف اس کے اعمال ہی مقدس بناتے ہیں (مالک بن انس: المؤطا، کتاب الوصایا، باب ۷)۔ بعض روایات میں انسانوں کی تخلیق کا بھی ذکر آیا ہے (دیکھیے نیچے)، جبکہ انسانی صفات اور اخلاق پر بھی، احادیث روشنی ڈالتی ہیں (دیکھیے مآخذ)، احادیث نبویہ میں انسی کا استعمال بھی ملتا ہے (دیکھیے ابوداؤد، کتاب فضائل القرآن، باب ۱۴).

۳۔ انسان کے لیے متبادل الفاظ بشر اور آدمی (انگریزی Human) وغیرہ ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ انسان جسم کو کہا جاتا ہے، یا روح کو یا دونوں کے مجموعے کو۔ نامور فلسفی اور مفسر قرآن امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر مفاتیح الغیب میں سورۂ بنی اسرائیل کی آیت ۸۵ کے تحت اس عنوان پر بڑی مفصل بحث کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''جب کوئی شخص انا (میں) کہہ کر کسی کو اپنے متعلق بتاتا ہے تو اس ''انا'' (یا ''میں'') سے، کیا مراد ہے؟ یہاں پانچ احتمال ہیں: اول یہ کہ انسان ''جسم'' کا نام ہے، دوم یہ کہ انسان عرض (وصف) سے عبارت ہے، سوم یہ کہ ان دونوں کے مجموعے کا، اور چہارم ان دونوں کے علاوہ کسی اور شے کا نام ہے اور پنجم یہ کہ وہ ایسی شے

شے جو ان دونوں (جسم اور عرض) سے مرکب ہے۔

جہاں تک تو اس احتمال کا تعلق ہے کہ انسان محض "جسم" سے عبارت ہے تو اس کی پھر تین صورتیں ہوں گی: پہلی یہ کہ انسان اسی مخصوص جسم کو کہا جاتا ہے جو ہمیں نظر آتا ہے یا پھر وہ جسم جو اس کے اندر پوشیدہ ہے، یا وہ جسم جو اس سے الگ اور خارج ہے۔ یہ نظریہ کہ انسان اسی مخصوص جسم کا نام ہے جو ایک مخصوص اور محسوس ہیئت رکھتا اور ہمیں نظر آتا ہے، جمہور متکلمین کا قول ہے (الرازی: مفاتیح الغیب، ۵، ۱۴۳ مطبوعہ بیروت بدون تاریخ)، لیکن یہ قول اس لیے درست نہیں ہے کہ انسانی جسم، نمو، کمزوری، موٹاپے اور کسی عضو بڑھنے یا گھٹ جانے وغیرہ کی صورت میں تبدیل ہوتا رہتا ہے اور چونکہ جسم کا جو حصہ کم ہوجاتا یا گھٹ جاتا ہے، وہ موجودہ جسم سے مختلف ہے، اس لیے قطعی طور پر نظر آنے والے جسم کو انسان قرار نہیں دیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں ہر شخص اپنے جسم کے مختلف اعضا کی خود سے نسبت کرتا ہے، مثلاً وہ کہتا ہے: میرا سر، میرا ہاتھ، میرا پاؤں وغیرہ، جس سے معلوم ہوا کہ "انسان" تو وہ ہے جو یہ حکم لگا رہا ہے اور کہہ رہا ہے کہ یہ میرا سر ہے، یا یہ میرا جسم اور میرا بدن ہے اور یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ "مضاف" (منسوب کی جانے والی شے) "مضاف الیہ" (جس سے اسے منسوب کیا جارہا ہو) سے مختلف ہوتی ہے، ثابت ہوا کہ ان دونوں میں واضح طور پر فرق ہے۔ علاوہ ازیں بعض اوقات انسان زندہ ہوتا ہے، مگر اس کا جسم مردہ ہوتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَاۗءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ (۳ [آل عمران]: ۱۶۹)، یعنی اور وہ لوگ جو اللہ کی راہ میں مارے گئے، ان کو مرے ہوئے نہ سمجھنا (وہ مرے ہوئے نہیں ہیں)، بلکہ وہ اللہ کے ہاں زندہ ہیں اور ان کو رزق مل رہا ہے۔ اسی طرح ایک دوسرے مقام پر فرمایا: اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا ۚ وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ ۣ اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ (۴۰ [المؤمن]: ۴۶)، یعنی آتش (جہنم) کہ صبح وشام وہ اس کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں اور جس روز قیامت برپا ہوگی (حکم ہوگا) کہ فرعون والوں کو سخت عذاب میں داخل کر دو۔ ان آیات سے واضح ہوتا ہے کہ انسانی جسم اور انسانی بدن دو مختلف اشیا ہیں۔ علاوہ ازیں دنیا کے تمام اہل مذاہب، مثلاً یہود ونصاریٰ، مجوسی اور مسلمان وغیرہ اپنے مردہ عزیزوں کی طرف سے صدقہ وخیرات دیتے اور ان کے لیے دعائیں کرتے ہیں اور اگر جسم کے مرنے کے بعد وہ کسی نہ کسی درجے میں زندہ نہیں ہوتے تو ان تمام لوگوں کا یہ فعل مکمل طور پر عبث تصور ہوگا۔ اس سے ثابت ہوا کہ "انسان" نہ تو کوئی جسمانی شے ہے اور نہ ہی وہ قابل محسوس ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی اصلیت اس کی ظاہری سطح اور رنگت سے مختلف ہے اور جو کچھ دکھائی دیتا ہے وہ تو اس کا ظاہری جسم اور رنگ ہے، اس کی اصلیت نہیں۔ اس سلسلے میں امام الرازیؒ نے سترہ دلائل پیش کیے ہیں (دیکھیے تفسیر کبیر، ۵: ۴۲۶)۔ کچھ لوگ اسے ایسی شے قرار دیتے ہیں جو غیر محسوس ہے اور وہ نظر آنے والے جسم سے مختلف ہے۔

اس اجمال کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ ان میں سے کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انسان یا تو اس عالم سفلی میں موجود اجسام چار عناصر میں سے کوئی ایک عنصر ہوگا۔ یا پھر ان کے باہمی اختلاط سے تشکیل پذیر ہوا ہوگا اور یہ بات ناممکن ہے کہ انسانی جسم مکمل طور پر عناصر اربعہ میں سے صرف ایک عنصر پر مشتمل ہو، لہٰذا لامحالہ طور پر انسانی جسم عناصر اربعہ سے متولد تصور ہوگا۔ اس کی پھر درج ذیل صورتیں ہیں: اول یہ کہ وہ ان اجزا سے

عبارت ہے جس پر مٹی والے عنصر کا غلبہ ہے۔ یہ ٹھوس جسم والے اجزا ہیں جیسے ہڈیاں، گوشت، چربی اور اعصاب وغیرہ۔ انسان کے متعلق یہ قول کہ جسم کی ان اشیا کو انسان کہا جاتا ہے، دنیا کے کسی بھی ذی عقل شخص نے اختیار نہیں کیا۔

دوم یہ کہ جسم کے وہ حصے جن میں آبی عنصر کا غلبہ ہے، جس سے "اخلاط اربعہ" (بلغم، سودا، صفراء اور خون وغیرہ) مراد ہیں، تو کیا انہیں انسان قرار دیا جائے! تو یہ بھی درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے خون کے سوا کسی کے متعلق یہ خیال نہیں ہے کہ وہی روح ہے۔ خون کے متعلق بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ خون ہی اصل میں "روح" ہے، کیونکہ اگر جسم سے خون زیادہ مقدار میں نکل جائے تو انسان کی موت واقع ہوجاتی ہے۔

رہے جسم کے ایسے حصے جن پر ہوا اور آگ کے عناصر کا غلبہ ہے، تو بعض لوگوں کا خیال ہے، ایسے اجزا ہی روح ہیں۔ پہلی قسم ہوائی اجسام کی ہے جو حرارت غریزیہ کے ساتھ مخلوط اور اس سے پیدا شدہ ہیں۔ یہ یا تو قلب میں ہیں، یا دماغ میں۔ بعض علما نے انہی کو روح کہا ہے اور یہ کہ وہی انسان ہیں، مگر بعدازاں ان کے مابین اختلاف ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ روح ایسے اجزا کا نام ہے جو انسانی قلب میں ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ ان دماغی اجزا سے عبارت ہے جو ناقابل تقسیم ہیں۔ جب کہ بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ انسانی روح ان حرارت آمیز اجزا سے عبارت ہے جو ان قلبی اور دماغی اجزا کے ساتھ مخلوط ہیں، اور یہی حرارت آمیز اجزا، جو "حرارت غریزیہ" کہلاتے ہیں، انسان ہیں۔

جبکہ بعض علما کا یہ کہنا ہے کہ روح ان نورانی، سماوی اور لطیف جوہر والے اجزا کا نام ہے، جو سورج کی شعاعوں کی طرح انسانی جسم میں حلول کرتے ہیں اور یہ اجزا مزید، تبدیلی و تقسیم اور تفریق وغیرہ کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ چنانچہ جب انسانی جسم ایسا ہو کہ اس میں روح کو قبول کرنے کی استعداد پائی جائے، تو یہ قابل احترام علوی اجسام "بدن کے داخلی حصے میں سرایت کر جاتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کوئلے میں آگ اور پھول میں خوشبو سرایت کرتی ہے اور ارشاد باری تعالیٰ: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي (۱۵:[الحجر: ۲۹)، یعنی "اور جب میں اس کو انسانی صورت میں درست کر لوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں" میں یہی مراد ہے۔ پھر جب تک بدن صحیح وسالم ہو اور اس میں "اجسام مبارکہ" کو قبول کرنے کی اہلیت موجود رہے تو وہ زندہ رہتا ہے اور اگر جسم میں کوئی ایسا سخت عارضہ (مرض) پیدا ہو جائے، جو ان اجسام کے جسم میں نفاذ کو روکنے کا باعث ہو، تو یہ اجسام جسم سے الگ ہوجاتے ہیں اور بندے کی موت واقع ہوجاتی ہے، یہ مسلک سب سے زیادہ قوی ہے جس پر ضرور غور کرنا چاہیے۔

ایک اور احتمال یہ ہے کہ "انسان" ایک ایسی حقیقت سے عبارت ہے، جو انسانی جسم سے باہر ہے اس کا کوئی شخص بھی قائل نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ "انسانی" جسم میں موجود کسی عرض (وصف وغیرہ) کو انسان قرار دیا جائے تو اس کا بھی کوئی عقل مند شخص قائل نہیں ہے، اس لیے کہ انسان کی اس کے علم، قدرت، تدبیر اور تصرف وغیرہ کے ذریعے تعریف کی جاتی ہے اور ایسی صفات کا حامل فرد محض عرض (محض وصف) نہیں ہوسکتا ہے، یہ صفات انسان کی ذات کا حصہ ہیں، البتہ ہر عقل مند شخص یہ ضرور سمجھتا ہے کہ انسان وہ ہے جو مختلف اعراض (صفات) سے موصوف ہو، اس بارے میں علما کے درج ذیل اقوال ہیں:

اول: یہ کہ عناصر اربعہ، جب ایک دوسرے سے مل

جائیں اور ایک عنصر دوسرے عنصر کی صورت اختیار کر لے تو اس سے ایک معتدل کیفیت پیدا ہوجاتی ہے، جسے "مزاج" کہا جاتا ہے۔ اس مزاج کے درجات لامتناہی ہیں۔ ان میں سے بعض انسانی ہیں، بعض فرسی (گھوڑے) والے۔ جہاں تک انسانی مزاج کے درجات کا تعلق ہے تو یہ ایسے اجسام ہیں جو ایک خاص مقدار میں مخصوص کیفیات کے حامل اجزاے عناصر کے ایک دوسرے کے ساتھ ملنے (امتزاج) سے عبارت ہیں، یہی جمہور اطبا، نفس کے منکر لوگوں اور معتزلہ میں سے ابوالحسن وغیرہ کا مسلک ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ "انسان" ایسے اجسام کا نام ہے جو حیات، علم اور قدرت کی صفات سے موصوف ہیں اور یہ حیات (زندگی) ایک ایسا عرض (وصف) ہے جو انسانی جسم کے ساتھ قائم ہے۔ اس مسلک کے حامل لوگ روح اور نفس دونوں کے منکر ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ انسان صرف ایسے مرکب اجسام کا نام ہے جو ان صفات کے ساتھ موصوف ہوں؛ یہی اکثر معتزلی مشائخ کا مسلک ہے؛ تیسرا قول یہ ہے کہ انسان بے شک ایسے اجسام کا نام ہے جو حیات، علم اور قدرت کے ساتھ موصوف ہوں، مگر انسان اپنی خاص شکل، اپنے اعضا اور اجزا کی خاص بناوٹ و وضع کی بنا پر دوسرے جانداروں سے ممتاز ہے، لیکن یہ قول اس لیے درست نہیں کہ بعض اوقات فرشتے بھی انسانی شکل وصورت میں ظاہر ہو جاتے ہیں اور کبھی کبھی انسانوں کی شکل مسخ ہوجاتی ہے، لہٰذا شکل اور صورت کا اعتبار درست نہیں ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ انسان نہ تو جسم ہے اور نہ ہی جسم رکھنے والی کوئی (جسمانی) شے ہے۔ یہ قول فلاسفہ میں سے الٰہیین کا قول ہے، جو نفس انسانی کی بقا اور اس کے لیے روحانی معاد، ثواب اور روحانی سزا وغیرہ کا اثبات کرتے ہیں اور انسان کو ایک غیر جسمانی شے قرار دیتے ہیں۔ مسلمان فلسفیوں کی ایک جماعت کا بھی، جس میں امام راغب الاصفہانی، امام غزالی اور قدیم معتزلہ، مثلاً معمر بن عباد السلمی اور اہل تشیع میں سے شیخ مفید اور کرامیہ میں سے ایک جماعت شامل ہے، یہی قول ہے، بہت سے صوفیاے کرام کا بھی، جو صاحبان ریاضت اور صاحبان مکاشفہ ہیں، یہی خیال ہے (الرازی، تفسیر، ۵: ۲۳۸) یہ لوگ گویا "نفس انسانی" کو انسان قرار دیتے ہیں۔

پھر جو لوگ نفس کا اثبات کرتے ہیں ان کے دو گروہ ہیں۔ ان میں سے پہلا گروہ محققین کا ہے جن کا خیال یہ ہے کہ انسان ایک خاص جوہر اور بدن (دونوں) سے عبارت ہے۔ اس اعتبار سے انسان اس کائنات کے اندر ہے اور نہ اس سے باہر اور نہ اس سے متصل ہے اور نہ اس سے الگ، لیکن اس کا انسانی جسم سے تدبیر اور تصرف والا تعلق ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا اس کائنات سے تدبیر اور تصرف کا تعلق ہے۔

دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ جب نفس کا انسانی بدن سے تعلق قائم ہوتا ہے، تو وہ بدن کی صورت اختیار کر لیتا ہے چنانچہ اب نفس عین بدن اور بدن عین نفس بن جاتا ہے اور ان دونوں (نفس اور بدن) کے باہمی ملاپ کے وقت، یہ مجموعہ انسان کہلاتا ہے۔ پھر جب موت کا وقت آتا ہے تو ان دونوں کا یہ باہمی اتحاد ختم ہوجاتا ہے اور نفس باقی رہ جاتا ہے، جب کہ بدن خراب اور فاسد ہوجاتا ہے (الرازی، ۵: ۲۳۸)۔

معروف مسلمان محقق ثابت بن قرہ بھی نفس کا "قائل" تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ "نفس انسانی" آسمانی اجسام کے ساتھ متعلق ہے، جو کہ نورانی اور لطیف اجسام ہیں اور کون وفساد اور تفریق و تقسیم کو قبول کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے اور یہ اجسام انسانی جسم میں سیال طریقے پر

متحرک رہتے ہیں اور جب تک ان کا یہ تعلق باقی ہے نفس انسانی بدن کی تدبیر کرتا رہتا ہے اور جب ان لطیف اجسام کا جسم سے تعلق ٹوٹ جاتا ہے تو نفس کا انسانی بدن سے تدبیر و تصرف کا تعلق بھی ختم ہو جاتا ہے۔ (تفسیر مفاتیح الغیب) (آگے امام رازیؒ نے نفس کا اثبات کرنے والوں کے عقلی دلائل دیئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود امام رازیؒ بھی اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے (دیکھیے تفسیر الرازی، ۵:۱۴۸)۔ اسی طرح انہوں نے اس بات پر بھی دلائل دیئے ہیں کہ نفس جسم نہیں ہے (۵: ۱۵۴۔ ۱۵۵)۔

بعض صوفیا کا خیال ہے کہ انسان اسی "جامع کون" کا نام ہے ...... شیخ کبیر اپنی کتاب الفکوک میں لکھتے ہیں کہ حقیقی انسان وجوب اور امکان کے مابین ایک برزخ (رکاوٹ) کی حیثیت رکھتا ہے اور صفات قدوم، اس کے احکام اور صفات حادث کے لیے ایک جامع آئینہ ہے اور وہ حق اور اس کی مخلوق کے مابین ایک واسطہ ہے اور اسی کے ساتھ اور اسی کے مرتبہ سے حق کا فیضان اور اس کی امداد پہنچتی ہے اور حق کے سوا تمام عالم کی، خواہ وہ علوی ہو، یا سفلی ان کی بقا کا ذریعہ ہے اور اگر "انسان کامل" برزخیت کے طور پر درمیان میں موجود نہ ہو جو دونوں اطراف کے لیے مغایرت والا واسطہ نہیں ہے تو ہمارا یہ عالم اللہ تعالیٰ کی طرف سے امداد قبول نہ کر سکے گا، اس لیے کہ دونوں میں کوئی مناسبت اور ارتباط نہیں ہے (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱:۷۶۔۷۷)۔

اخوان الصفا [رک باں] نے ان قرآنی آیات کی روشنی میں اپنے نظام فکر کے اندر رہتے ہوئے انسان کے بارے میں کچھ نظریات پیش کیے ہیں، جو مادی اور اخلاقی دونوں نقطہ ہائے نگاہ پر مبنی ہیں۔ ان کے خیال میں انسان کا نام اس روح پر لاگو ہوتا ہے جو انسانی جسم میں مقیم ہے۔ انسان کے یہ دونوں حصے (روح، جسم) یکجا ہوتے ہیں تو ان دونوں کا مجموعہ اتحاد انسان کہلاتا ہے، لیکن ان دونوں میں روح زیادہ وقیع ہے۔ یہ گھوڑے کی مانند ہے اور جسم کھال کی طرح ہے...... روح درخت کی طرح ہے اور جسم پھل اور اس کے ثمر کی طرح (رسائل اخوان الصفا، ۲۱: ۲:۳۱۹، وبعد، قاہرہ، مطبوعہ ۱۳۹۸ء)۔ درحقیقت روح کا کام یہ ہے کہ وہ جسم کو اس کی کامرانی دے۔ جسم روح کے لیے کاریگر کی ورکشاپ کی طرح ہے .... انسان ایک جہان اصغر (عالم اصغر) ہے جب کہ عالم ایک اچھا زیر تسلط شہر (المدینہ الفاضلہ) ہے جس کی حکمرانی روح کے ہاتھ میں ہے۔

اس سے اگلے رسالے میں مہینوں اور سیاروں کے اثرات کے مطابق انسانی جنین کے ارتقا پر بحث کی گئی ہے۔ پہلے ماہ میں زحل کے اثرات کے تحت جس کی خاصیت اشیا کو مادی شکل دینا ہے، اس میں نطفہ رحم میں قرار پاتا ہے۔ دوسرے ماہ میں مشتری کی روحانی قوتوں کے غالب اثر کے تحت "علقہ" میں حرارت پیدا ہوتی ہے اور اس میں اخلاص کا توازن پیدا ہوتا ہے، تیسرے ماہ میں مریخ کے زیر اثر علقہ زیادہ قوت سے حرکت پکڑتا ہے اور بہت زیادہ حرارت پیدا کر لیتا ہے جو اسے تبدیل کر دیتی ہے۔ چوتھے ماہ میں سورج اس ارتقائی عمل میں رہنمائی فراہم کرتا ہے، اس کی روحانی قوتیں مضغہ پر اثر انداز ہوتی ہیں اور اس میں حیوانی روح پیدا ہو جاتی ہے۔

پانچویں ماہ میں زہرہ کے زیر اثر جسم کی تخلیق اور اس کی تعمیر و ساخت مکمل ہوتی ہے۔ چھٹے مہینے میں عطارد کی روحانی قوتیں جنین کو اپنے بازو اور ٹانگیں حرکت میں لانے کا اہل بناتی ہیں۔ یہ اپنا منہ اور پپوٹے کھول سکتا ہے۔ ساتویں ماہ میں چاند کے اثرات کے تحت جنین وزن، گوشت اور موٹاپا حاصل کر لیتا ہے، اس کے جوڑ سخت

اور اس کی حرکات میں قوت آجاتی ہے۔ یہ خود کو مقید محسوس کرتا ہے اور باہر آنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر باہر نکل آئے تو وہ زندہ رہ سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ آٹھویں مہینے تک رحم مادر میں رہے تو وہ زیادہ ذہین ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس ماہ میں اس کی پیدائش ہوجائے تو اس کی افزائش کی رفتار سست ہوتی ہے اور بعض اوقات وہ مردہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ اس لیے ہوتا ہے کہ وہ دوبارہ زحل کے اثرات کے تحت آجاتا ہے۔ نویں مہینے میں دوبارہ مشتری کا اثر غالب آجاتا ہے، مزاج متوازن ہوجاتا ہے۔ روح پہلے سے زیادہ قوی ہوجاتی ہے ... اس طرح اس ماہ میں انسان کی تخلیق ہوجاتی ہے (دیکھیے، مقالہ [illegible] لائیڈن، بحوالہ رسائل اخوان الصفا)۔

فلاسفہ نے انسان کا مطالعہ روح کی فطرت، جسم سے اس کے تعلق و حرکت اور محرک عقل اور مادی عقل کے اتحاد کے متعلق یونانی تصورات کے پس منظر میں کیا ہے (دیکھیے الفارابی: السیاسۃ المدنیۃ، بیروت ۱۹۶۴ء، ص ۳۵)۔

۳۔ جدید نظریات: جدید نظریات میں انسان کو ایک منفرد قسم کا حیوان قرار دیا جاتا ہے۔ علم الحیوان کی رو سے اس کو "فقریہ اعضاء" حیوانوں میں شمار کیا جاتا ہے جو دو ٹانگوں سے چلتے ہیں۔ اس کے جسم کی طوالت اوسطاً ۶۰ انچ سے ۸۲ تک ہوتی ہے (اس سے چھوٹے یا طویل جسم شاذ و نادر ہوتے ہیں) اس کی جلد ہلکے بالوں سے ڈھکی ہوتی ہے اور اس کا رنگ مختلف علاقوں میں، مختلف ہوتا ہے

"انسان" پہلے ایک خلیہ (Cell) کی صورت میں "مرد" کے نطفے کے طور پر ہوتا ہے۔ پھر وہ "جنین" کی صورت میں ماں کے شکم میں نو ماہ تک رہتا ہے۔ بچے ۶ ماہ کی عمر سے لے کر دس ماہ کی عمر تک اس کے دانت آنا شروع ہوتے ہیں اور اسی طرح اس کے بیس دانت آجاتے ہیں۔ دانتوں کی تبدیلی کا عمل ساتویں برس سے شروع ہوتا ہے اور پرانے دانتوں کی جگہ نئے اور مزید دانت آنے لگتے ہیں حتی کہ اس کا آخری دانت ۲۵ سال کی عمر میں نکلتا ہے۔ اس کی جسمانی نشوونما تیس سال کی عمر تک جاری رہتی ہے۔ پھر وہ ایک جگہ پر رک جاتا ہے۔ پچاس سال تک طاقت اور قوت بڑھتی رہتی ہے اور ۵۵ برس کی عمر تک محفوظ رہتی ہے۔ پھر اس میں درجہ بدرجہ کمی آنا شروع ہوجاتی ہے تاآنکہ وہ دنیا سے انتقال کر جاتا ہے۔

انسان کی عام طور پر عمر اسی سال ہے۔ مگر بعض لوگ ۱۰۰ سال کی عمر کو بھی پہنچ جاتے ہیں۔ ارسطو اور دوسرے بہت سے قدماء، جدید مفکرین کا کہنا ہے کہ انسان ایک ایسی مخلوق ہے جو بذات خود قائم ہے ایک محقق نے مختلف جانداروں کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یوں تو پودے بھی جاندار ہیں اور جانور محسوس کرنے والے جاندار ہیں، مگر انسان محسوس کرنے اور غور و فکر کرنے والا (مفکر) جاندار ہے۔

انسان کی ماہیت کی اصلیت کے بارے میں جدید ماہرین کے تین گروہ ہیں: پہلے گروہ کا خیال ہے کہ انسان کی پیدائش مختلف طبعی عوامل کے فراہم ہو جانے پر اتفاقی طور پر ہوئی۔ یہ فرقہ دہریہ ہے۔ یعنی منکرین خدا کا نظریہ ہے، جس کا باطل ہونا از خود ظاہر ہے۔ دوسری جماعت کا خیال ہے کہ انسان ایک مستقل طور پر پیدا کیا گیا اور وہ اللہ تعالیٰ کی ایک منفرد قسم کی تخلیق ہے، اسے اللہ تعالیٰ نے براہ راست پیدا کیا ہے اور اسے کسی اور جاندار کے واسطے سے پیدا نہیں کیا۔ یہ تمام مذاہب کا اور بعض حکماء کا قول ہے اور یہی قول درست ہے۔

تیسرا مسلک یہ ہے کہ انسان جانوروں سے ترقی کر کے اس درجہ تک پہنچا ہے۔ جدید دور میں ڈاروِن کے

نظریہ ارتقا سے اتفاق کرتے ہوئے اکثر سائنس دانوں کا یہی خیال ہے ۔ جدید کھدائیوں سے قدیم انسان کے جو ڈھانچے دریافت ہوئے ہیں، یہ مسلک ان کے مطالعے اور استقرائی قیاس پر مبنی ہے جو درست نہیں ہے۔

پھر اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا نسل انسانی کا ارتقا ایک مرد اور ایک عورت سے ہوا، یا متعدد مردوں اور متعدد عورتوں سے۔ اسلام اور دوسرے آسمانی مذاہب اور بہت سے جدید ماہرین پہلی صورت کا اثبات کرتے ہیں جب کہ دوسری جماعت کا یہ خیال ہے کہ نسل انسانی کئی مردوں اور کئی عورتوں سے وجود میں آئی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ہر علاقے کے لوگوں کی رنگت، ان کا جسم، ان کی عقل دوسرے علاقے کے لوگوں سے مختلف ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نسل انسانی کا ارتقا ایک جوڑے سے نہیں ہوا، جیسے کہ جانوروں کے متعلق لوگوں کا یہی خیال ہے کہ ان کی نسل متعدد جوڑوں سے چلی ہے۔

۳۔ اس دنیا میں انسان کی آبادی کا تخمینہ: یہ امر کہ انسان کی زمین پر آبادکاری کا دور کب شروع ہوا شروع سے ہی مختلف فیہ رہا ہے، ایک مصری حکمران نے دو علما کو جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے دو سو سال قبل تک حیات تھے، اس بات پر مامور کیا کہ مصر میں قدیم ترین انسان کی موجودگی کا زمانہ معلوم کریں۔ انھوں نے پینتیس ہزار سال کا تخمینہ لگایا ۔۔ نامور یونانی مؤرخ ہیروڈوٹس نے اس کا اندازہ تینتیس ہزار سال لگایا ہے ... کلدانی مؤرخ (بیروز) نے، جو تیسری صدی عیسوی تک زندہ تھا، کلدان خاندانوں کی قدیم ترین مدت کا تخمینہ چار لاکھ تیس ہزار سال کا اور حضرت نوح کے طوفان اور سیمری ملکہ بابل کے مابین مدت کا تخمینہ ۳۵ ہزار سال قبل لگایا ہے۔

یہود ونصاریٰ کی کتابیں حضرت عیسیٰ اور طوفان نوح کے مابین تین ہزار تین سو آٹھ برس اور حضرت عیسیٰ اور قدیم ترین انسان کے مابین چار ہزار سال چار (۴۰۰۴) سال کا تخمینہ پیش کرتی ہیں۔ اس اعتبار سے اس دنیا پر یہ انسان کی عمر ۶۰۰۰ سال کے قریب ہے۔

مگر جدید ماہرین کے مطابق یہ تمام اندازے درست نہیں ہیں، چنانچہ ان کے خیال میں قدیم ترین مصری آثار چار ہزار سال پرانے ہیں، گویا اس وقت تک انسان نے علمی اور سائنسی طور پر اتنی ترقی کر لی تھی جس کا مظاہرہ ان آثار کو دیکھنے سے ہوتا ہے جو وہاں موجود ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہزاروں سال قبل سے اس دنیا پر آباد تھا۔

برٹش رائل سوسائٹی نے مسٹر ہورنر کو اس زمین پر انسانی عمر دریافت کرنے کی ذمہ داری سونپی تو اس نے مصر کی ایک جگہ (عین شمس) کے مطالعہ سے اس زمین پر انسانی عمر کا ۳۰،۰۰۰ سالوں کا اندازہ لگایا۔ امریکہ میں ایک "کھوپڑی" دریافت ہوئی ہے جس کی عمر کا تخمینہ ایک لاکھ ۵۸ ہزار چار سو سال ہے۔ اس کے علاوہ بھی مختلف تخمینے پیش کیے گئے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ سب محض اندازے اور تخمینے ہیں اور حقیقی طور پر انسان کی اس زمین پر آبادکاری کی ابتدا کا کوئی قطعی تخمینہ سامنے نہیں آیا ... (مزید معلومات کے لیے دیکھیے محمد فرید وجدی: دائرۃ معارف القرآن العشرین، ۱:۹۹؛ ۱۱ے! F.Clark Howell: مقالہ Human، در Encyclopaedia Americana، ۱۴: ۵۴۵۔ ابن) مزید معلومات کے لیے دیکھیے مآخذ۔

مآخذ: (۱) القرآن الکریم، خصوصاً ۲ [البقرہ]: ۳۰ تا ۳۱؛ ۱۵ [الحجر]: ۲۶-۳۳، ۱۷ [بنی اسرائیل]: ۸۵؛ ۲۲ [الحج]: ۵؛ ۳۳ [المؤمنون]: ۱۲-۱۵؛ (۲) نیز بامداد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ انسان، بشر، آدم، خلق، وغیرہ۔

(ب) کتب تفسیر، خصوصاً (۳) ابو جعفر الطبری (۲۲۴_ ۳۱۰ھ) جامع البیان فی تاویل آی القرآن، مطبع المیمنیہ، مصر ۱۹۰۰ء: خصوصاً بذیل آیات مذکورہ؛ (۴) ابن العربی، محی الدین (۵۶۰_ ۶۳۸ء): تفسیر، مطبوعہ بولاق ۱۲۸۳ھ؛ (۵) ابن کثیر القرشی (۷۰۰_ ۷۷۴ھ): تفسیر ابن کثیر، مطبوعہ لاہور؛ (۶) ابوالسعود العمادی (۸۹۸: ۱۹۸۲ء): ارشاد العقل السلیم الی مزایا الکتاب الکریم، بولاق ـ ۱۲۷۵_ ۱۲۸۵ھ؛ (۷) الخازن البغدادی (۶۷۷_ ۷۴۱): لباب التاویل فی معانی التنزیل، مطبع المیمنیہ۔ ۱۳۱۲ھ؛ (۸) الثعالبی، عبدالرحمن (۷۸۵_ ۸۷۵ء): الجواہر الحسان فی تفسیر القرآن: مطبع الجزائر ۱۳۲۷ھ؛ (۹) الرازی: فخرالدین (۵۴۳_ ۶۰۶ھ): تفسیر مفاتیح الغیب، بولاق ۱۲۸۹ھ، خصوصاً، ۵: ۲۳۸_ ۲۶۰؛ (۱۰) البغوی، ابو محمد الحسین بن مسعود (م، ۵۱۰ھ یا ۵۱۶ھ): معالم التنزیل مطبوعہ مصر ۱۳۳۱ھ؛ (۱۱) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی (م ۱۲۲۵ھ): التفسیر المظہری مطبوعہ دہلی ۱۹۵۳ء وغیرہ (بذیل آیات مذکورہ)۔

(ج) کتب حدیث، خصوصاً (۱۲) امام محمد بن اسماعیل البخاری (۱۹۴_ ۲۵۶ھ): الجامع الصحیح، مطبوعہ دارالسلام للنشر والتوزیع؛ (۱۳) مسلم بن الحجاج النیسابوری (۲۰۶_ ۲۶۱ھ): الجامع الصحیح، مطبوعہ دارالسلام للنشر والتوزیع؛ (۱۴) ابوداؤد، سلیمان بن اشعث، الازدی السجستانی (۲۰۲_ ۲۷۵): السنن، (مطبوعہ عبدالسلام، مذکور)؛ (۱۵) ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی (۲۰۰_ ۲۷۹ھ): السنن؛ (مطبوعہ دارالسلام)؛ (۱۶) النسائی ابو عبدالرحمن احمد بن اشعث (۲۱۵_ ۳۰۳): السنن، (مطبوعہ دارالسلام)؛ (۱۷) ابو عبداللہ محمد بن یزید الربعی (۲۰۹_ ۲۷۳): السنن، بامداد اشاریہ؛ (۱۸) A. J. Wensincik: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ: انسان، بشر، آدم، خلق، نطفہ، وغیرہ۔

(د) کتب لغات وغیرہ: (۱۹) الراغب الاصفہانی (م ۵۰۲ھ) معجم مفردات لالفاظ القرآن، بتحقیق ندیم مرعشلی، بذیل مادہ ہائے مذکور؛ (۲۰) ابن منظور الافریقی (۶۳۰_ ۷۱۱ء): لسان العرب، مطبوعہ بیروت جدید ایڈیشن: بذیل مادہ ہائے مذکور؛ (۲۱) مرتضیٰ الزبیدی (۱۱۴۵_ ۱۱۲۵ء): تاج العروس من شرح جواہر القاموس مطبوعہ الکویت وغیرہ؛ (۲۲) Edward William (۱۸۰۱_ ۱۸۷۶ء): مدالقاموس ...... مطبوعہ لاہور؛ (۲۳) محمد فرید وجدی: دائرہ معارف القرن العشرین، مطبوعہ دارالمعرفۃ۔ بیروت، لبنان، المجلد الاول، بذیل مادہ انس، انسان، انسانیہ۔ وغیرہ، ۱: ۶۹۵_ ۷۱۱۔

ھ۔ جدید کتب: (۲۴) F.clark Howell، و T.D. white: مقالہ Human Being، در *Encyclopaedia Americana*، ۱۴: ۵۴۵ تا ۵۴۵؛ (۲۵) *Encyclopaedia Britamica*، بذیل مادہ Human، (۲۶) *Encyclopaedia of Islam*، لائیڈن، بذیل مادہ: انسان؛ (۲۷) Camphell Bernard G.: *Human Evolution*، بار سوم ۱۹۸۵ء؛ (۲۸) Howell F. Clark: *Early Man*، نظرثانی شدہ طباعت ۱۹۸۰ء؛ (۲۹) Isaac Glynn *The Archaeology of Human origins*، کیمبرج ۱۹۹۰ء؛ (۳۰) Poirier.Frank. E: *Under standing Human Evolution*، بارثانی، ۱۹۹۰ء؛ (۳۱) Wood B.A و دیگر (مدیران): *Major Topics in Primate and Human Evolation*، کیمبرج ۱۹۹۰ء۔

(محمود الحسن عارف)

انسانی حقوق (Human Right): (حقوق الانسان)※ یہ اصطلاح حال ہی میں استعمال میں آئی ہے، اس کے

مماثل، فارسی میں حقوقِ انسان اور ترکی میں "انسان حقوق لری" ہے۔

"انسانی حقوق" کے مماثل تصورات کا کچھ سراغ فلسفے اور عقائد کے اسلامی ورثے میں ملتا ہے، لیکن ازمنہ وسطیٰ میں انسانی حقوق کا ٹھیک ٹھیک ہم معنی لفظ موجود نہیں ہے، فقہ میں حق العبد، یعنی کسی بندے کے شخصی حق کی درجہ بندی ان معاملات کو جن میں کسی مجرم کے خلاف قانونی عمل، ضرر یافتہ جماعت یا جماعتوں کے اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے، دوسرے معاملات کے زمرے جو اللہ کے حقوق (حقوق اللہ) کے متعلق ہوتے ہیں، الگ شناخت ہوتے تھے جن میں قانونی کارروائی لازمی ہوتی ہے جو حکومت کی ذمہ داری ہوتی ہے۔۔ فقہ کا ایک حتمی اصول جو جدید حقوق سے مطابقت رکھتا ہے، جائداد کے مالکوں کا یہ حق تھا کہ وہ اپنی ملکیتی اشیاء دخل در اندازی کے خلاف قانونی چارہ جوئی کر سکتے تھے [دراصل اسلام میں انسانی حقوق مختلف درجوں میں شرح سے موجود تھے، ان میں ہمسایوں، شہریوں، عام انسانوں حتی کہ لڑنے والے دشمنوں تک کے حقوق موجود تھے، رکن پر تعلیقہ لیکن چونکہ مقالہ نگار کے سپے ان حقوق کا اسلام کو افتخار دینا مشکل ہے، اسی لیے اس نے اس طرح کی ترکیب اور الفاظ استعمال کیے ہیں]۔

حقوق اور آزادیوں کے تحفظ کے عملی مسائل سے نمٹنے کی خاطر مسلمان دانشوروں اور مدبروں نے انیسویں صدی میں یورپ کے دستوری نظام کے اصول مستعار لینے شروع کیے۔ بیسویں صدی کے نصف آخر میں، دستوری نظام کے اصولوں کے عمومی طور پر تسلیم کیے جانے کے بعد، بین الاقوامی طور پر تسلیم شدہ حقوق انسانی کے اسلامی نظریات کے ساتھ تطابق کا مسئلہ اٹھایا گیا۔ [در اصل اسلام میں حقوق انسانی کا تصور تو شروع دن سے موجود تھا، لیکن یہ حقوق اس عنوان کے تحت مدون نہ تھے]۔

مسلمانوں کے نظریات پر سب سے قوی اثرات "روشن خیالی" اور انقلاب فرانس کے دوران میں نشوونما پانے والے فرانسیسی تصورات اور قانونی اصولوں کے پڑے۔ ان میں ۱۷۸۹ء کا جدید انسانی حقوق کا عظیم اعلان *Declaration des droits de l'Homme et du Citoyen* اور ۱۷۹۱ء کا فرانسیسی آئین، نیز عوامی آزادیوں کے نظریات شامل تھے۔ مسلم دنیا کے ان علاقوں میں جو برطانیہ کے زیر اقتدار تھے، جہاں معین حقوق کی واضح طور پر ضمانت دینے والے تحریری آئین کا فقدان تھا، کامن لاء (Common law) کی روایت اور برطانوی پارلیمانی نظام حکومت کے تحت پانے والے جمہوریت پسندانہ افکار اس کے لیے معیار و مثال بنے۔

انیسویں صدی میں کئی مسلمان ملکوں کے عہدیداروں، سفارت کاروں اور مصنفوں نے دستوریت اور عوامی آزادیوں کے یورپی تصورات کی نشرواشاعت میں اہم کردار ادا کیا۔ ان میں مصر کے شیخ رفاعہ رافع الطہطاوی (۱۸۰۱-۱۸۷۱ء) شامل تھے، جو الازھر کے ایک دانش ور تھے، انہوں نے ۱۸۲۶ سے ۱۸۳۱ تک پیرس میں فرانس کے قانونی اور سیاسی اداروں کا مطالعہ کیا۔ انہوں نے سیاسی حقوق، قانون کی حکمرانی، انسانی مساوات کے تصورات اور روشن خیالی کے افکار کے بارے میں ایک رپورٹ تیار کی اور فرانس کے آئین کا عربی میں ترجمہ کیا۔ ۱۹۳۵ء میں اس رپورٹ کا ترکی میں ترجمہ ہوا۔ ایرانی سفارت کار مرزا ملکوم خان نے (۱۸۳۳-۱۹۰۸ء)، جو رہائش کے اعتبار سے ترکی تھا اور جس نے پیرس میں تعلیم پائی اور جو بعد میں برطانیہ عظمیٰ میں ایرانی سفیر بنا، حکومت کے یورپی تصورات، قانون کی حکمرانی اور تصور آزادی پر بالتفصیل قلم اٹھایا اس دعویٰ کے ساتھ کہ ان افکار و تصورات کو اسلام

کے ساتھ ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ عثمانی عہد کی مشہور ادبی شخصیت، نامق کمال (۱۸۴۰-۱۸۸۰ء) کو تصور حقوق و آزادی کی نشر و اشاعت اور اسلام سے ان کے ہم آہنگ ہونے کے نقطۂ نظر کے سلسلے میں نمایاں حیثیت حاصل تھی۔ (دیکھیے نامق خان اور کمال کے حالات زندگی)۔

دستوریت اور حقوق: انیسویں صدی میں قانون کی نظر میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کی مساوات کے سوال پر موروثی اسلامی عقائد اور جدید تصور حقوق کے مابین پہلے پہل تصادم وقوع پذیر ہوا، اس وقت مغربی طاقتوں نے بھی ایکا کر لیا اور انہوں نے دباؤ ڈالنا شروع کیا کہ مسلم ممالک میں موجود غیر مسلموں کے ساتھ سلوک میں عدم مساوات کا خاتمہ کیا جائے۔

[انسانی حقوق، کے مسئلے کا سب سے تشویشناک پہلو یہ ہے کہ اس مسئلے کو ہمیشہ مغربی اقوام نے مخالف ملکوں کو دبانے اور دھمکانے کے لیے استعمال کیا، انیسویں صدی کے آخر میں عظیم مسلمان مملکت ترکی کے ٹکڑے اور اس کا اقتصادی اور سیاسی گھیرا تنگ کرنے کے لیے اس مسئلے کو جواز بنایا گیا، بیسویں صدی میں بھی مختلف قوموں اور مملکتوں کو دبانے اور ان کے خلاف تادیبی کارروائی کا جواز تلاش کرنے کے لیے "انسانی حقوق" کے مسئلے کو وجہ جواز کے طور پر استعمال کیا، جبکہ خود مغربی اقوام کا ابھی تک انسانی حقوق کا ریکارڈ درست نہیں ہے، غیر ملکیوں، خصوصاً مسلمانوں اور اپنے ملک کے مشرقی اور افریقی نسل سے تعلق رکھنے والے افراد کے بارے میں ان کا رویہ ابھی تک درست نہیں ہے]۔

تونس میں ۱۸۵۷ء میں یورپی دباؤ کے تحت، ایک بنیادی معاہدہ کا اعلان کیا گیا جس کے مطابق قانون کے سامنے اور ٹیکس کی وصولی میں سب کی برابری نیز تمام باشندگان کے مکمل تحفظ کی بلا استثناء مذہب، قومیت یا نسل، ضمانت دی گئی تھی۔ تونس پہلا مسلمان ملک تھا، جس نے ۱۸۶۱ء میں اپنے اقدامات کی خاطر نیز معاہدے میں تسلیم شدہ حقوق کی توثیق کے لیے دستور کا نفاذ کیا، بہر حال یہ دستور فرانسیسی انتداب (۱۹۵۶-۱۸۸۱ء) نے معطل کر دیا۔ تونس میں اور اس طرح ..... بہت سے دوسرے مسلمان ملکوں میں یورپی غلبہ کے خلاف آزادی کی جدوجہد نے حقوق اور جمہوری آزادیوں کی اہمیت کے متعلق لوگوں کے شعور کو زیادہ نمایاں کر دیا۔ آزادی کے بعد ۱۹۵۶ء کے تونسی دستور میں کہا گیا کہ جمہوری طرز حکومت ہی "انسانی حقوق" کی بہترین ضمانت ہے۔

حقوق کے احساس کی جانب سب سے پہلے اہم ترین اصطلاحات سلطنت عثمانیہ میں کی گئیں جس کی خاصی بڑی غیر مسلم رعایا تھی اور جو فوجی اور معاشی عدم تحفظ کی بنا پر یورپی طاقتوں کے دباؤ میں تھی۔ ۱۸۳۹ء کا "خط شریف" جسے ۱۸۵۶ء کے "خط ہمایوں" سے تقویت ملی، عہد تنظیمات میں تجدیدی اصلاحات کے سلسلے کی ایک کڑی تھا جس کا مقصد بلا لحاظ مذہب تمام عثمانی رعایا کی جان، مال، عزت کا تحفظ، منصفانہ اور کھلی عدالتی تحقیقات، اور قانون کی نظر میں برابری کے اصول کا قیام تھا۔ "خط ہمایوں" کے ذریعے نسلی، لسانی عدم امتیاز و تفریق کے اصول کا اضافہ کیا گیا۔ ۱۸۴۰ء کے نئے ضابطہ تعزیرات میں، قانون کے سامنے تمام عثمانی باشندوں کی مساوات کی توثیق کی گئی، نصف صدی گزرنے تک اصلاحاتی دباؤ کی بنا پر ۱۸۷۶ء کے عثمانی دستور کے نفاذ کو تحریک ملی جس میں عثمانی رعایا کے "حقوق عمومیہ" (یعنی عوامی آزادیوں) کا ایک باب بھی شامل تھا۔ اس میں بلا استثنائے مذہب مساوات، تمام مذاہب کے اختیار اور عبادت کی آزادی، فرد کی آزادی کی حرمت اور مداخلت بے جا، غصب، گرفتاری یا فرد کی رہائش اور

جائیداد میں غیر قانونی دخل اندازی سے تحفظ کا اہتمام کیا گیا تھا۔ اس میں جماعت سازی اور تعلیم کی آزادی کی دفعات بھی شامل تھیں۔ عملی طور پر آئین معطل رہا اور ۱۹۰۸ء کے نوجوانوں ترکوں کے انقلاب تک اس کا احیا نہ ہو سکا جس کا ایک مرکزی ہدف احیائے آئین اور تمام عثمانی شہریوں کی مساوات کا قیام تھا۔ نوجوان ترکوں کی اصلاحات دستوری حقوق کے تحفظ تک وسعت پذیر تھیں ، جو قانونی طور پر کی گئی گرفتاریوں اور تفتیش کے علاوہ ہر قسم کی بندشوں کی ممانعت کرتی تھیں۔ ان کے ذریعے خصوصی یا استثنائی عدالتوں کا خاتمہ کر دیا گیا اور پریس کی آزادی کی ضمانت دی گئی۔ ۱۹۶۱ء میں ترکی کی دوسری جمہوریہ میں اس دستور کا نفاذ عمل میں آیا، جس کے دیباچہ میں انسانی حقوق اور آزادیوں کی ضمانت دی گئی اور مردوں اور عورتوں کی مساوات قائم کر دی گئی (دفعہ ۱۲)۔ مذہب کی آزادی کے سلسلے میں کئی شرائط عائد کی گئیں جن کا مقصد جمہوریہ ترکی کے پہلے صدر مصطفیٰ کمال اتاترک (۱۸۸۱-۱۹۳۸ء) کے نافذ کردہ قوانین کا تحفظ تھا۔ ۱۹۸۲ کے ترک دستور کی دفعہ نمبر۲ میں اعلان کیا گیا کہ ایک قانونی ریاست ہو گی جو حقوق انسانی کا احترام کرے گی۔

جمہوریہ ترکی میں مصطفیٰ کمال والے سیکولرزم کے مقاصد کی سرگرم پیروی نے، جس کا آغاز ۱۹۲۵ء میں ہوا تھا، مختلف اسلامی طبقوں، بالخصوص درویش سلسلوں کے بالجبر انسداد کی راہ دکھائی۔ مرکزی سوویاتی ایشیا میں سوویت یونین کی لادینی پالیسیوں نے مسلم آبادی کی دینی آزادیوں پر پابندی لگا دی اور یہ رکاوٹیں ۱۹۹۱ء میں سوویتی ریاست کے اختتام تک برقرار رہیں۔ اسلام کو کچلنے کا عمل اور مذہبی آزادی سے انکار حکومتوں کے تحت ۱۹۴۵ سے ۱۹۹۱ء تک البانیا میں اور ۱۹۷۸ سے ۱۹۹۲ء تک افغانستان میں بھی جاری رہا۔ بیسویں صدی میں ، کئی اور ملکوں میں بھی سیکولر لائحۂ عمل رکھنے والی حکومتیں بالعموم اسلامی بنیاد پرستوں کی سخت ایذا رسائی میں مشغول رہیں۔

قاچار بادشاہوں کی استبدادیت کے خلاف عوامی احتجاج کا اختتام ۱۹۰۶-۱۹۰۷ء کے ایران کے پہلے دستور کی صورت میں نتیجہ خیز ثابت ہوا۔ ایران کے شیعہ مذہبی رہنما دستوریت اور اس کے تحت حقوق کی فراہمی کے دینی جواز کے بارے میں منقسم تھے۔ ۱۹۰۷ء کا اضافی آئینی قانون دو قسم کے حقوق کے متعلق اسلامی معیار پر مشتمل تھا: پریس کو آزادی دے دی گئی، ماسوائے ایسے امور کے جو خلاف مذہب ہوں یا اسلامی (نقطہ نظر کے لیے نقصان دہ ہوں(شق نیبر۲۰)؛ اور سائنس کی تدریس و مطالعہ، تعلیم اور فنون کو بھی آزادی دی گئی، سوائے اس کے کہ دینی احکام میں ان کی ممانعت کی گئی ہو، (شق نیبر۱۸)۔ علاوہ ازیں وزرا کے لیے لازم تھا کہ وہ مسلمان ہوں (شق نمبر۵۸)۔ بہرحال ملک کے تمام باشندے قانون کی نظر میں برابر حقوق رکھتے تھے (شق نمبر۸)۔ ایران میں ۱۹۷۸-۱۹۷۹ء کے اسلامی انقلاب کے بعد، ایران نے شہری و سیاسی آزادیوں کے بین الاقوامی عہد نامے کی توثیق سے انکار نہیں کیا۔ ۱۹۷۹ کے اسلامی دستور کی دفعہ نمبر۲۰ میں واضح طور پر کہا گیا ہے کہ تمام شہریوں کو اسلامی معیار کے مطابق انسانی، اقتصادی، معاشرتی اور ثقافتی حقوق حاصل ہوں گے (شق نمبر۴) کے تحت اسلامی اصول کو آئینی احکام پر فوقیت حاصل ہے۔

۱۹۳۱اور ۱۹۲۴ء کے عرصے میں ہی افغانی آئین میں اسلامی اور مغربی تصورات کو یکجا کیا گیا، مثلاً یہ کہ تمام باشندے حکومت کی نظر میں ، مذہب اور فرقے کے امتیاز کے بغیر برابر کا درجہ رکھتے ہیں اور یہ اہتمام کیا گیا تھا

کہ شریعت اور ملکی قانون کے سامنے تمام انسان برابر ہوں گے۔ اس کے باوجود ہندوؤں اور یہودیوں کے لیے (صرف یہی دو مسلمہ غیر مسلم فرقے تھے) لازم تھا کہ وہ جزیہ-رسمی طور پر ذمیوں (تحفظ یافتہ غیر مسلموں) پر عائد کردہ شخصی محصول ادا کریں گے اور امتیازی [طبقاتی] علامات استعمال کریں گے۔

بیسویں صدی کے اختتام تک تمام مسلمان ممالک ایسے دساتیر کو اپنا چکے تھے جن میں حقوق سے متعلق بعض یا سارے اصول شامل تھے جن کا اعلان انسانی حقوق کے بین الاقوامی قوانین کے ذریعے کیا گیا تھا۔ ۱۹۸۹ء کا الجزائری آئین اس لحاظ سے قابل توجہ تھا کہ اس میں بلا لحاظ جنس، قانون کی نظر میں سب کی برابری (شق نمبر۲۸)، بنیادی آزادیوں اور انسانی حقوق (شق: ۳۱) اور ان حقوق کی پیروکاری کی ضمانت دی گئی تھی (شق: ۳۲)۔ بہر حال اکثر مسلم ممالک کی طرح الجزائر نے بھی اسلام کے شخصی قوانین اور اسلام کو خصوصی مرتبہ دینے والی آئینی دفعات کو برقرار رکھا۔ اس طرح دینی اور آئینی معیارات کے مابین غیر واضح تعلق کو دوام بخشا گیا۔

سعودی عرب میں فقہ لمبے عرصے تک ملک کے سرکاری قانون کی حیثیت سے باقی رہی۔ بہر حال ۱۹۹۲ء میں شروع ہونے والی تبدیلیاں اس امر کا پیش خیمہ ہیں کہ ملک بتدریج ایک ایسے حکومتی نظام کی طرف بڑھے گا جس میں کم از کم محدود انداز میں حقوق اور دستوریت کو اسلامی معیار سے مشروط تسلیم کیا جائے گا۔ یہ اصول کہ اسلام انسانی حقوق پر، بعض مخصوص حد بندیاں عائد کرتا ہے، سعودی حکومت کی جانب سے ۱۹۹۲ میں جاری کردہ بنیادی ضابطہ حکمرانی بنایا گیا۔ دفعہ نمبر۲۶ کے ذریعے اہتمام کیا گیا کہ "ریاست اسلامی شریعت کے مطابق انسانی حقوق کی حفاظت کرتی ہے" [لیکن] اس بات کی وضاحت نہ کی گئی کہ حقوق پر شریعت کون سی حدود لاگو کرتی ہے، بنیادی ضابطے نے معاشرتی بہبود کے میدان میں شہریوں کو کئی حقوق عطا کیے، مگر سیاسی یا اجتماعی میدان میں صرف چند حقوق ہی تسلیم کیے گئے۔ ان میں یہ حق بھی شامل تھا کہ کوئی شخص نہ گرفتار کیا جائے گا نہ قید کیا جائے گا اور نہ ہی اس کے اعمال پر کوئی بندش عائد کی جائے گی ماسوائے اس طریق کار کے جو قانون میں طے کیا گیا ہے (دفعہ: ۳۶) : قانون میں دیے گئے معاملات کے علاوہ نہ رہائش گاہوں میں داخلے کی اجازت ہوگی نہ ان کی تلاشی لی جا سکے گی (دفعہ: ۳۷)، قانونی ضابطوں میں بیان کیے گئے طریق کے بغیر کسی ذریعۂ پیغام رسانی کو ضبط کیا جائے گا نہ اس میں تاخیر کی جائے گی، نہ اسے پڑھایا یا سنایا جائے گا (دفعہ: ۴۰)؛ اور یہ کہ ذاتی ملکیت کو تحفظ حاصل ہوگا اور اسے صرف عوامی مفاد کی خاطر اور معقول معاوضے کی ادائیگی پر ہی حاصل کیا جا سکے گا (دفعہ: ۱۷)۔

عورتوں کے حقوق: جن افکار کے میدان میں، رسمی اسلامی اصولوں اور بین الاقوامی انسانی حقوق کے تصورات میں شدید آویزش پائی جاتی ہے، ان میں ایک مسئلہ عورتوں کے حقوق کا ہے۔ اگرچہ قدامت پسند یہ نکتہ اٹھاتے تھے کہ عورتوں کی مکمل مساوات کا نظریہ اسلامی ہدایات کی خلاف ورزی ہے، جبکہ تحریک حقوق نسواں کے علمبردار یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ پرانا قبائلی رویہ ہے اور اسلامی مراجع کا ناقص مطالعہ اس تصور کا باعث ہے ہیں کہ اسلام عورتوں کو کمزور درجے میں رکھنے کا حکم دیتا ہے۔

پیشتر ازیں انیسویں صدی کے آخر میں متعدد مصنفین مثلاً، قاسم امین مصری (۱۸۶۵-۱۹۰۸) نے واضح کیا تھا کہ مشرق اوسط کے معاشروں کو درپیش بعض مسائل،

مثلاً استبدادیت، اخلاقی گراوٹ اور عورتوں کا کمتر درجہ ہونا، اسلام کے فطری اجزا نہیں، بلکہ فاسد مؤثرات اور سماجی رسوم کی پیداوار ہیں۔ امین نے عورتوں کی مکمل مساوات کی وکالت کرتے ہوئے مطالبہ کیا کہ ان کے حقوق میں اضافہ کیا جائے۔ نیز اس نے عورتوں کی آزادی کے مقصد کو شہریوں کی آزادی اور حقوق کے عمومی حصول سے مربوط کیا۔ حقوق نسواں کے دوسرے علمبردار جیسے ہدیٰ شعراوی (۱۸۸۲ـ۱۹۴۷ء) عورتوں کے حقوق اور آزادی کے معروف وکیل بن کر سامنے آئے۔ اسلام کو عورتوں کی مکمل آزادی سے ہم آہنگ بنانے کی ایک جرأت مندانہ کوشش الزیتونہ کے ایک فاضل التحصیل تونسی، الطاہر الحداد نے کی، جس نے ۱۹۳۰ میں "امرأتنا فی الشریعۃ والمجتمع" (ہماری خواتین شریعت و معاشرے میں) شائع کی۔ اس کتاب میں یہ نظریہ وضاحت سے اپنایا گیا کہ اسلام نے عورتوں کی ترقی پسندانہ آزادی کا تصور پیش کیا تھا۔ وہ اس بات کا قائل تھا کہ اسلامی قوانین میں بڑی غور اصلاح کی جانی چاہئے کہ خاندانی امور کے ساتھ ساتھ معاشرتی امور میں بھی مرد اور عورت کی مساوات کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو ختم کر دیا جائے۔ اس نظریے کو اس قدر بے باکی کے ساتھ پیش کرنے کی بنا پر قدامت پسندوں نے شدت کے ساتھ اس کتاب کی مذمت کی اور اس کے مصنف کو ملحد قرار دیا۔

عورتوں کی مکمل مساوات کو غیر مبہم تائید کمال اتاترک سے ملی، جس نے جنگ آزادی کی پر جوش فضا میں اعلان کیا کہ عورتوں کو برابری کا حق حاصل ہے، اس کے نتیجے میں اس نے ترک روایات اور اسلامی قانون کے ذریعے عائد کردہ محرومیت کو دور کرنے کے اقدامات کیے۔ اس نے اپنی اصلاحات کے اسلامی احکام سے تطابق کی کوشش نہیں کی۔ عرب دنیا میں، سب سے زیادہ ڈرامائی اصلاحات تونس کے صدر حبیب بورقیبہ کے ۱۹۵۶ء میں جاری کردہ قانون مراسم شخصیہ کی صورت میں بروئے کار آئیں۔ یہ ضابطہ جو اسلامی قانون کے نام سے پیش کیا گیا جرأت مندانہ اصلاحات پر مشتمل تھا جن کے ذریعے عورتوں کے معاشرتی رتبے میں اضافہ ہوا، مثلاً تعدد ازدواج کا خاتمہ کر دیا گیا اور طلاق کے معاملات میں مردوں اور عورتوں کو مساوی حقوق عطا کیے گئے۔

بیسویں صدی کے آخر تک مسلم ممالک ایسے قوانین کا تحفظ کیے ہوئے تھے جن میں عورتوں کے خلاف امتیاز برتا جاتا اور ان کے مکمل شہری اور سیاسی حقوق کی نفی کی جاتی تھی، باوجودیکہ دستوری ضوابط میں تمام شہریوں کی مساوات کا عہد ہوتا۔ عمومی طور پر قوانین، عورتوں کو گھر سے باہر کے معاملات میں خاصی حد تک مساوات کا حق دیتے تھے۔ یہ تو شخصی حیثیت کا میدان تھا جہاں "فقہ" سے حاصل کردہ امتیازی خدوخال بروئے کار لائے جاتے تھے۔ سعودی عرب کو اس بارے میں نمایاں مقام حاصل تھا کہ وہ عورتوں کو وہ حقوق اور آزادیاں جو انہیں بالعموم دوسرے مسلمان ممالک میں حاصل تھیں، عطا نہ کرنے کے جواز کی بنیاد اپنے اسلامی قانون کو قرار دیتا تھا۔

چند مسلمان ملکوں نے ۱۹۷۹ کے "عورتوں کے خلاف تمام قسم کے امتیازی رویوں کے خاتمے" کے عہد نامے کی توثیق کی۔ جن ملکوں نے توثیق کی بھی تو انہوں نے اس کے کئی مرکزی تصورات کے بارے میں اپنے تحفظات کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ہی ایسا کیا۔ بنگلہ دیش، مصر، لیبیا اور تونس کے تحفظات میں بالخصوص اسلامی قانون سے وابستہ رہنے کی حاجت کو بطور جواز پیش کیا گیا۔

انسانی حقوق کی تحریکیں: انسانی حقوق کے دفاع کے لیے قائم کی گئی آزاد اور غیر حکومتی تنظیموں نے مسلم

ممالک میں انسانی حقوق کی تکریم کو بہتر بنانے کی مہم کی قیادت کی ہے۔ ایسی اسلامی تنظیموں میں سے اولین وہ تنظیم تھی جو دسمبر ۱۹۳۳ء میں اندلس کی حقوقِ انسانی کی تنظیم کے ساتھ الحاق سے تطوان کے ہسپانوی مقبوضہ علاقے میں مراکشی لوگوں نے قائم کی۔ ایران میں بھی اسلامی رجحانات رکھنے والا ایک طبقہ "کمیٹی برائے دفاع آزادی و حقوقِ انسانی" ترتیب دیا گیا جس میں کئی دینی شخصیات شامل تھیں۔ بنیادی طور پر اس کا مقصد جمہوری اقدار کا حصول اور ایذا رسانی اور خفیہ سیاسی مقدمات کا استیصال تھا۔ اس طبقے کا ایک اہم رکن مہدی بازرگان (پیدائش ۱۹۰۷) تھا، جو اسلامی آزادی پسندی کا مدعی تھا اور اسلامی انقلاب کے فوراً بعد ایران کا پہلا وزیراعظم بنا۔ ۱۹۸۰ کے عشرے میں مسلم دنیا میں، حوصلہ شکن رکاوٹوں اور خطرات کے باوجود، ایسی بہت سی، حقوقِ انسانی کی تنظیمیں منصۂ شہود پر آئیں جن میں مختلف پیشوں سے تعلق رکھنے والی تعلیم یافتہ شخصیتیں نمایاں تھیں۔ اس قسم کی ایک بہت اہم تنظیم "انسانی حقوق کی عرب تنظیم" تھی جس نے پیش از پیش حقوقِ انسانی کی آزاد تنظیموں کے انداز میں، بین الاقوامی قانون کے طے کردہ معیار کے مطابق حقوقِ انسانی کے مقاصد کی حمایت کو اپنائے رکھا۔ یہ سب تنظیمیں حقوقِ انسانی کی بین الاقوامی تحریکات سے تعاون کرتی رہیں۔

مسلمان حکومتیں اور بین الاقوامی قانونِ حقوقِ انسانی:

یہ دوسری عالمگیر جنگ کا نتیجہ تھا کہ انسانی حقوق کے جدید بین الاقوامی ضوابط تشکیل دیئے گئے جو ان معیارات کا باعث بنے جنہیں بین الاقوامی قانون عامہ میں شامل کیا گیا۔ مسلم ممالک اقوام متحدہ کے بنیادی ارکان میں شامل تھے جس کے ۱۹۴۵ء کے چارٹر میں انسانی حقوق اور بنیادی آزادیوں کے احترام کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ بالآخر تمام مسلم مملکتوں نے اقوام متحدہ میں شمولیت اختیار کر لی۔ ۱۹۴۸ء میں جنرل اسمبلی کے منظور کردہ عالمی اقرار نامہ انسانی حقوق کے بعض پہلو ایسے تھے، جنہوں نے مسلم ممالک کے نمائندوں کو تنقید پر ابھارا۔ اگرچہ آخر کار صرف سعودی عرب ہی اس کی تائید نہ کرنے پر قائم رہا۔ پھر اقوام متحدہ کی سرپرستی میں ترتیب دادہ انسانی حقوق کے معاہدوں کی توثیق سے بھی مسلم اقوام نے سخت اختلاف کیا، مسلمانوں نے یہ الزام بھی عائد کیا کہ بین الاقوامی حقوق کے معیارات مغربی یا یہودی مسیحی رجحانات کے حامل ہیں جو مسلم معاشرہ میں ان کی قبولیت میں مانع ہیں

دراصل اسلامی ممالک کو انسانی حقوق پر کبھی اعتراض نہیں رہا البتہ انسانی حقوق کی ان تعبیرات پر اعتراض رہا ہے جو مغرب اپنے شخصی اور اقتصادی مقاصد کے حصول کے لیے استعمال کرتا رہا ہے۔ پھر ہمیشہ سے مغربی ملکوں کا انسانی حقوق کے حوالے سے رویہ دوغلے پن کا شکار رہا ہے۔ مغربی ملکوں نے کبھی اسرائیل، بھارت اور روس پر دباؤ نہیں ڈالا، جنہوں نے ہمیشہ مسلمانوں پر ایسے مظالم ڈھائے جس نے ہلاکو خان اور چنگیز خان کو بھی پیچھے چھوڑ دیا ہے اور پھر امریکہ افغانستان اور عراق میں، برطانیہ اپنے مقبوضہ ملکوں میں اور فرانس الجزائر اور لیبیا میں جس طرح کے انسانی حقوق کا مظاہرہ کر چکا ہے، یہ دوغلا رویہ ہمیشہ اسلامی ممالک میں زیر بحث رہا اور اسے ہمیشہ تنقید کا نشانہ بنایا جاتا رہا۔

اسلامی کانفرنس تنظیم (او آئی سی) کا، جو ایک بین الاقوامی ادارہ ہے اور جس کا قیام ۱۹۶۹ء میں عمل میں آیا اور جس کے ساتھ تمام مسلمان ممالک وابستہ ہیں، منشور وضاحت کرتا ہے کہ اس کے ارکان "اقوام متحدہ کے چارٹر اور بین الاقوامی انسانی حقوق سے اپنی وابستگی کی توثیق

کرتے ہیں" بہر حال ۱۹۹۰ میں او آئی سی نے "اسلام میں انسانی حقوق کا اعلامیہ قاہرہ" جاری کیا جو واضح طور پر بین الاقوامی حقوق انسانی کے معیارات سے انحراف کرتا ہے۔ اس بات کی وضاحت نہیں کی گئی کہ یہ اعلامیہ، بین الاقوامی حقوق انسانی کے معاہدات، جن کی اس کے ارکان توثیق کر چکے ہیں، میں مندرج متنازع مسائل سے یا اپنے اپنے ملکوں کے دستاویز میں موجود حقوق سے متعلق شقوں کی، جو کئی معاملات میں بین الاقوامی ضوابط سے ہم آہنگ ہیں، تطابق کیوں کرے گا۔

"اسلامی": انسانی حقوق کے معاملے کی طرح جس کا اظہار ۱۹۶۰ء سے کیا جا رہا ہے او آئی سی کے اعلامیہ میں بین الاقوامی قانون حقوق انسانی میں مستعمل اصطلاحات و افکار کو وسیع پیمانے پر اخذ کیا گیا ہے۔ اسلامی کانفرنس تنظیم کا اعلامیہ قاہرہ یہ ہے کہ "بنیادی انسانی حقوق اور عالمگیر آزادیاں دین اسلام کا ایک جزو لاینفک ہیں": لیکن ساتھ ہی بین الاقوامی قانون کے تحت عطا کی گئی ان آزادیوں اور حقوق کے بارے میں "اسلامی" ہونے کی شرط بھی عائد کرتا ہے۔ جو مذہبی اصولوں کو انسانی حقوق کو مسترد کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ اعلامیہ کی شق نمبر ۲۴ میں یہ امر بھی شامل ہے کہ اس میں مندرج تمام حقوق اور آزادیاں شریعت کے تحت ہوں گی، مگر یہ وضاحت نہیں کی گئی کہ اس متابعت کی کیا حدود ہوں گی۔

واضح ہے کہ اس اعلامیہ میں سیاسی اور جمہوری اصولوں کی پاس داری، مذہبی آزادی کی ضمانتوں، انجمن سازی اور پریس کی آزادی اور قانون کے سامنے برابری اور مساوی تحفظ کا ذکر نہیں ہے۔ اگرچہ شق نمبر ۲۰ میں ایذا رسانی کی ممانعت کی گئی ہے، مگر ایسے ضوابط موجود نہیں جو بالوضاحت بین الاقوامی حقوق سے متعلق تعزیراتی ضابطہ قوانین کی توثیق کرتے ہوں۔ محض شق نمبر ۱۹ میں ایک مبہم سی یقین دہانی ملتی ہے کہ مدعاعلیہ "ایسے منصفانہ عدالتی عمل کا حق دار ہو گا جس میں اسے ہر طرح کے دفاع کی ضمانت دی جائے گی"۔ چونکہ شق نمبر ۲۵ وضاحت کرتی ہے کہ صرف "شریعت" ہی اس اعلامیہ کا منبع و ماخذ ہے یا اس کی مختلف دفعات کی تشریح و توضیح کرتی ہے" لہٰذا اس امکان کی گنجائش ملحوظ خاطر رکھی گئی کہ کوئی بھی مقدمہ "عادلانہ" ہی سمجھا جائے گا، جب تک کہ وہ شرعی ضوابط کے مطابق بروئے عمل لایا گیا ہو گا۔ حالانکہ یہ ضوابط تعزیراتی دستور العمل کے میدان میں تاریخی طور پر کم ترقی یافتہ تھے۔ یہیں بنیادی طور پر قانون کا کوئی اصول کارفرما نہیں۔ شق نمبر ۱۹ کی یہ شرط کہ کسی جرم یا سزا کا بالفعل وجود متصور نہیں ہو گا ماسوائے اس کے کہ شریعت میں اس کی گنجائش ہو، تعزیری سزاؤں ور اسی طرح حدود کے جرائم سے متعلق احکام کے نفاذ کا دروازہ کھولنے کی کوشش دکھائی دیتی ہے۔ شق نمبر ۲ کسی کی جان لینے کی ممانعت کرتی ہے، ماسوائے اس سبب کے جو شریعت میں مذکور ہو۔ تیسری دنیا کے حالات کی روشنی میں جس کا خود مسلمان ملکوں کو سامنا کرنا پڑا ہے، شق نمبر ۱۱ نو آبادیاتی نظام کو ممنوع قرار دیتی ہے اور اعلان کرتی ہے کہ نو آبادیاتی نظام میں پسی ہوئی قوموں کو آزادی و خود مختاری کا مکمل حق حاصل ہے۔ او آئی سی کے اعلامیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ شہری اور سیاسی حقوق کے بارے میں مسلمان ملکوں کا رویہ، ان کے شرعی احکام پر انحصار کی وجہ سے، غیر مسلم ملکوں کے رویے سے جداگانہ ہے (دیکھئے [تنظیم اسلامی کانفرنس] *Organization of Islamic Conference*).

پوری مسلم دنیا کی حکومتیں اور افراد حقوق انسانی سے متعلق بالعموم ایسا موقف اختیار کیے ہوئے ہیں جو بوصف خود "اسلامی" ہے۔ رجحانات کی بوقلمونی اور متعلقہ

اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہے کہ انسانی حقوق کے بین الاقوامی اصولوں اور اسلامی قانونی ورثے میں باہمی تعلق اور دونوں کے تطابق کے بارے میں مسلمانوں کی آراء منقسم رہی ہیں۔

مآخذ: Blaustein، A.P اور G.H.Flanz (مدیران): Constitutions of the Coutries of the world نیو یارک ۱۹۷۱: اس کی قیمتی تاریخی مقالات کے ذریعہ مسلسل نظر ثانی کی جاتی ہے اس میں مسلم ممالک کے دساتیر بھی شامل ہیں؛ (۲) ...... Coulson,Noel: "The State and the Individual in Islamic Law" مقالہ در J. International and Comparative law Quarterly، ۶، (۱۹۵۷)، ۴۹-۶۰، جدید قانونی ضوابط سے ما قبل کے متعلقہ قوانین کا جائزہ؛ (۳) Kevin، Dwyer: Arab Voices The Human Rights Debate in the Middle East، برکلے ۱۹۹۱ء، مختلف نقطہ ہائے نظر سے متعلق انٹر ویوز؛ (۴) حائری عبدالھادی: Shiism and constitutionalism in Iran، لائیڈن ۱۹۷۷ء، ایک تحقیقی جائزہ؛ (۵) حورانی البرٹ: Arabic thought in the liberal Age، ۱۷۹۸-۱۹۳۹ء، لنڈن ۱۹۶۲ء، عرب فکر میں ابتدائی آزادانہ رجحانات کا خیال انگیز جائزہ؛ Berrard، Lewis: مقالہ "دستور" در آ آ، لائیڈن، جدید ایڈیشن ۲: ۶۳۸-۶۷۷، ۱۹۶۰ء۔ بہت سے مسلمان ملکوں کی دستوریت کے بارے میں تحقیقی جائزہ؛ (۶) وہی مصنف: The Emergance of Modern Turkey، بار دوم لنڈن و نیویارک، ۱۹۶۸ء، سلطنتِ عثمانیہ کے آخری دور اور ترک جمہوریہ کے ابتدائی عہد کے جدید سیاسی نظریات کی تاریخ؛ (۷) Mayer Ann: Islam and Human Rights:Tradition and Politics، Boulder ۱۹۹۱ء، شہری و سیاسی حقوق سے متعلق اسلامی بین الاقوامی افکار کا تحقیقی تقابل؛ (۸) النعیم، عبداللہ احمد: Toward an Civil Human Right and، Islamic Reformation International Libert es، سیراکیوز N.Y. ۱۹۹۰ء۔ ایک سوڈانی ماہر کا قانون عامہ اور قانون بین الاقوام کا تحقیقی پیش منظر نامہ؛ (۹) نشاط، گیتی (مدیر): Women and Revolution in Iran، بولڈر ۱۹۸۳ء، ایران میں انقلاب کے مابعد، خواتین کے مقام و مرتبہ پر مقالات کا مجموعہ؛ Franz Rosenthal: The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century، لائیڈن ۱۹۶۰ء پر مبنی متون۔

[Ann Elezabith Mayre (ت۔ امین وتیرا و ادارہ)]

••-------------••

[تعلیقہ] انسانی حقوق: بنیادی انسانی حقوق کا ⊗ دائرہ بہت وسیع ہے اس سے مراد وہ تمام حقوق ہیں جو ایک انسان کو بطور انسان، خواہ اس کا معاشرتی مقام کچھ بھی ہو، ملنے چاہئیں، ان میں بقائے زندگی سے لے کر اچھی زندگی گزارنے تک کے تمام حقوق شامل ہیں۔ عصر حاضر میں یہ اصطلاح خالصتاً ریاست کی جانب سے شہریوں کو ملنے والے حقوق کے لیے استعمال ہوتی ہے [رک بہ حقوق، در آ آ، بذیل مادہ]۔ اسلام ان حقوق کا نہ صرف یہ کہ مؤید و داعی ہے، بلکہ دنیا میں سب سے پہلے یہ حقوق دینے والا اور ان کا شعور بیدار کرنے والا مذہب بھی ہے۔

اسلام نے دنیا میں سب سے پہلے "حقوق" (واحد حق: ماثبت و وجب، جو شے واجب اور ثابت ہو) کا نظریہ دیا اور ان حقوق کی پابندی اور ان پر عمل کی تاکید فرمائی، اسلام کے عطا کردہ یہ "حقوق" ریاست کی طرف سے بھی ہیں اور مسلم عوام کی طرف سے بھی اور ان حقوق کو کوئی شخص غصب یا ختم نہیں کر سکتا۔ تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ جان کا تحفظ: اسلام بلا استثنا مذہب و ملت، اور رنگ و نسل تمام انسانوں کے لیے "جان کے تحفظ" کا حق تسلیم کرتا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَیْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِی الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِیْعًا [المآئدہ]: ۳۲) جس نے کسی جان کو، کسی جان کے بدلے یا زمین میں فساد کے بغیر قتل کر دیا اس نے گویا تمام لوگوں کو قتل کر دیا (نیز دیکھیے [النسآء] ۴: ۹۲-۹۳)۔

[جان کے تحفظ کا یہ حق اسلامی مملکت تک وسیع ہے اور اس میں مسلمان اور غیر مسلم کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ اس حق کو پختہ اور مؤکد بنانے کے لیے اسلام نے دیت [رک بآں در آآ] کا نظام قائم کیا ہے۔

آپؐ کا فرمان ہے "جس نے ہمارے طریقہ پر نماز پڑھی، ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا وہ مسلم ہے جس کے لیے اللہ اور اس کے رسولؐ کا ذمہ قائم ہو چکا ہے۔ تو اللہ کے ساتھ اس کی دی ہوئی ضمانت میں دغا نہ کرو (البخاری: الجامع الصحیح، کتاب الصلوٰۃ، باب فضل استقبال القبلہ، ص: ۳۴)۔

(۲) مال کی حفاظت: جائز حد تک شخصی ملکیت اور مال و دولت رکھنا عوام کا حق ہے اور اس کا تحفظ ریاست کی ذمہ داری ہے چنانچہ اسلام میں دوسروں کا مال چرانے یا لوٹنے کی سزائیں مقرر کی گئی ہیں۔ جن کے نفاذ کی ذمہ داری حکومت پر ہے، علاوہ ازیں آپؐ نے فرمایا ..... من قتل دون مالہ فھو شھید (موسوعۃ الحدیث: نسائی ابو عبدالرحمن شعیب بن علی: سنن، کتاب المحاربۃ، باب من قتل حدیث ۲۳۵۵)، یعنی جو شخص اپنا مال بچاتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے۔ اسی طرح آپؐ کا فرمان ہے من قتل دون مالہ مظلوماً فلہ الجنۃ (کتاب مذکور، حدیث ۲۳۴۹)۔ جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے مظلومی کی حالت میں مارا گیا وہ جنتی ہے۔

[شخصی ملکیت کا اسلام نے اس حد تک تحفظ کیا ہے کہ ذمیوں کے لیے باہمی طور پر شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت کو بھی درست قرار دیا ہے اور اسلامی حکومت کو ان کی ملکیت کے حقوق کو پامال کرنے کی اجازت نہیں دی۔ یہی وجہ ہے کہ "ذمی" اسلامی حکومتوں کے زیر سایہ ہمیشہ بڑے امن و سکون کے ساتھ زندگی گزارتے رہے ہیں اور مسلمان حکومتوں نے ہر دور میں ان کی ملکیت کے حق کا تحفظ کیا ہے۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں ذمیوں کی ملکیتوں کو جس طرح تحفظ عطا کیا وہ اس بات سے ظاہر ہے کہ آپ کو ذاتی طور پر اور امور مملکت کے لیے جب بھی نقد یا جنس کی ضرورت ہوئی تو آپ نے کوئی نہ کوئی شے گروی (رہن) رکھ کر ذمیوں سے قرض لیا۔]

ناجائز ذرائع سے دوسروں کا مال ہتھیانے کی سخت ممانعت کی گئی (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۹، نیز دیکھیے الدارمی، ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمن: سنن الدارمی، ۳: ۱۲۵۰)۔ اس امر کا خیال رکھنا حکومت کی ذمہ داری ہے کہ نہ تو حکومتی سطح پر کوئی ایسا عمل ہو جس سے لوگوں کا مال ناجائز ذرائع سے مملکت کے خزانہ میں آئے اور نہ انفرادی سطح پر لوگ ایک دوسرے کا مال چھین سکیں اور ایسے تمام ذرائع کا سد باب سختی سے کیا جائے۔

(۳) عزت کا تحفظ: اسلام نے جان اور مال ہی کی طرح (بلا تفریق) عزت و ناموس کی اہمیت اور اس کے احترام کو تسلیم کیا ہے، قرآن مجید میں تمام بنی نوع انسان کی تعظیم و تکریم کی بات کی گئی ہے فرمایا وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ (۱۷ [بنی اسرآئیل]: ۷۰)، یعنی اور ہم نے اولاد آدم کو عزت بخشی ہے۔

حجۃ الوداع کے موقع پر، نبی اکرم صلی اللہ علیہ

وسلم نے اپنے خطاب میں خاص طور پر دیکھیے اعراض یعنی عزت و ناموس کی حفاظت کا بھی ذکر فرمایا (دیکھیے مسلم بن حجاج القشیری: الجامع الصحیح، کتاب البر والصلۃ، باب تحریم الظلم المسلم، ص: ۱۱۲۷)، لہٰذا ہر شہری فطری طور پر محترم ہے اور حکومت اس بات کی پابند ہے کہ ایسے معاشرہ کی تشکیل کرے جس میں کسی بھی انسان کی عزت و ناموس متاثر نہ ہو۔ عزت و ناموس کی حفاظت کو یقینی بنانے کے لیے اسلام نے حد قذف (جھوٹی تہمت کی سزا) کا اعلان کیا جو ۸۰ درّے (۲۴ [النور]: ۴) اور الزام لگانے والے کی مستقل طور پر عدالتی شہادت کے مردود ہونے کی صورت میں نافذ ہوتی ہے۔ اس بارے میں بھی اسلام مسلم اور غیر مسلم میں تفریق نہیں کرتا۔ علاوہ ازیں اسلام حکمرانوں کو لوگوں کے گھروں کے اندر ان کی جاسوسی کرنے کی اجازت نہیں دیتا (۴۹ [الحجرات]: ۱۱).

(۴) بنیادی ضروریات کی فراہمی: ریاست کے تمام شہریوں کو زندگی کی بنیادی ضروریات فراہم کرنا ریاست کی ذمہ داری ہے۔ اسلام میں معاشرہ کے ہر فرد کے لیے درج ذیل حقوق متعین ہیں: (۱) رہنے کا گھر، (۲) پیٹ بھرنے کے لیے روٹی، (۳) تن ڈھانپنے کے لیے کپڑا، (۴) استعمال کے لیے پانی، خواہ وہ آسمان سے برسے یا نہروں وغیرہ سے حاصل کیا جائے۔ (دیکھیے، ابن حزم: المحلّی).

اسی مقصد کی تکمیل اور اسلامی معاشرے کے قیام کے لیے زکوٰۃ کا نظام قائم کیا گیا اور اس کے لیے عمال مقرر کیے گئے۔ ارباب اقتدار کی ذمہ داری لگائی گئی، فرمایا: ان اللہ افترض علیہم صدقۃ فی اموالہم توخذ من اغنیائہم فترد علی فقرائہم (البخاری، الجامع، کتاب الزکوٰۃ، باب وجوب الزکوٰۃ، ص ۱۳۹۵).

دنیا کی تاریخ میں پہلی مرتبہ ایسا ہوا کہ اسلامی مملکت کے رہنے والوں کی فہرستیں تیار ہوئیں اور ان کی ان کے سماجی رتبے کے مطابق تنخواہیں اور ان کے وظائف مقرر ہوئے۔ حتی کہ ایسے غیر مسلموں کے نام بھی وظیفہ جاری ہوا جو بوڑھے تھے اور کمانے کی طاقت نہ رکھتے تھے (ابو یوسف: کتاب الاموال) آپؓ کا یہ قول تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہے "اس ذات کی قسم جس نے محمدؐ کو حق کے ساتھ بھیجا اگر ایک اونٹ بھی دریائے فرات کے کنارے بھوک سے مر گیا تو مجھے اس بات کا اندیشہ ہے کہ روز قیامت مجھے اس بات کا جواب دینا پڑے گا (حوالہ مذکور)۔ تاریخ میں اس قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں.

(۵) مساوات: اسلام کی نظر میں تمام شہری برابر اور باہم مساوی ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: یٰاَیُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ (۴۹ [الحجرات]: ۱۳)، یعنی اے لوگو! ہم نے تمہیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ تم ایک دوسرے کو شناخت کرو اور اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ معزز وہ ہے جو زیادہ پرہیز گار ہے.

چنانچہ اسلام کسی بھی انسان کو رنگ، نسل، قومیت، حسب و نسب یا مقام و مرتبہ کی بنا پر کوئی فوقیت عطا نہیں کرتا (یہ فوقیت بربنائے تقویٰ ہے اور وہ آخرت میں ہے۔ دنیا میں تمام لوگ برابر کا درجہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ قانون کی نظر میں تمام شہری برابر ہیں۔ آنحضورؐ کا اسوۂ حسنہ اس سلسلہ میں بہترین مثال ہے، ایک مرتبہ بنو مخزوم کی فاطمہ نامی ایک عورت نے چوری کی، لوگوں نے حضرت اسامہؓ سے سفارش کرنے کو کہا کہ یہ چونکہ معزز قبیلہ کی خاتون ہے آپؓ نبی اکرمؐ سے سفارش کریں اس پر حد نافذ نہ کی جائے۔ سفارش سنتے ہی آپؐ کا چہرۂ مبارک غصہ سے سرخ ہو گیا اور فرمایا" تم سے پہلی

امتیں اسی لیے تباہ ہوئیں کہ وہ لوگ کمتر درجہ کے لوگوں کو قانون کے مطابق سزا دیتے اور اونچے درجہ والوں کو چھوڑ دیتے تھے۔ یاد رکھو اگر فاطمہ بنت محمدؐ بھی چوری کرتی تو اسے بھی یہی سزا ملتی (البخاری : الجامع ، کتاب الحدود باب کراہیۃ الشفاعۃ فی الحد اذا رفع الی السلطان ، ص :۵۶۶)۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں شاہ غسان جبلہ بن ایہم نے ایک مسلمان کو بلا وجہ تھپڑ مار دیا ، خلیفۃ المسلمین نے فیصلہ کیا ، کہ تم یا تو تھپڑ کھاؤ یا معافی مانگو ، جبلہ نے سوچ بچار کے لیے مہلت طلب کی اور رات کی تاریکی میں بھاگ نکلا اور وہ مرتد ہو گیا۔ اسلامی حکومت نے اس کا بھاگ جانا اور ارتداد تو برداشت کر لیا، لیکن ایک شہری کی حق تلفی برداشت نہیں کی۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آخری حج کے خطبہ میں فرمایا تھا "کسی عربی کو عجمی پر اور کسی عجمی کو عربی پر ،کوئی بڑائی حاصل نہیں، سوائے تقوی کے، تم سب آدم سے پیدا ہوئے اور آدم مٹی سے پیدا ہوئے تھے" (ابن ہشام : السیرۃ النبویۃ ، ۴ : ۲۵۹-۲۶۰)، چنانچہ حکومت کا فرض ہے کہ تمام شہریوں کے مابین ہر لحاظ سے مساوات کا خیال رکھے، تاکہ طبقاتی کشمکش کم سے کم ہو اور بد امنی و فساد سے بچا جا سکے ، معاشی دائرہ کار میں سب لوگوں کو کسب مال اور ترقی کے یکساں مواقع میسر آنے چاہئیں۔

(۶) آزادی کا حق: اسلام میں اس بات کو تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر شخص فطری طور پر آزاد ہے اور اس کی آزادی کے لیے ہر فرد کو اس کی مدد کرنی چاہیے، لیکن چونکہ اس وقت پوری دنیا میں غلامی کا قانون رائج تھا۔ اس لیے اسلام یک طرفہ طور پر غلامی کے انسداد کا اقدام نہیں کر سکتا تھا۔ تاہم غلاموں کی آزادی اور غلامی کے انسداد کے لیے اسلام نے جو کوششیں کیں اگر ان پر صحیح طریقے سے عمل کیا جاتا تو دنیا سے مکمل طور پر غلامی کا انسداد ہوسکتا تھا

[رک بہ عبد، غلامی]

(۶) آزادئ رائے : اسلامی ریاست کا ہر شہری حق رکھتا ہے کہ حکومت کے فیصلوں پر رائے دے اور سیاسی اور اجتماعی سرگرمیوں میں شرکت کر سکے، مثلاً حضرت سعد بن عبادہؓ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے ہاتھ پر بیعت کی، نہ حضرت عمرؓ کے ہاتھ پر، اور انہیں تمام عمر ان سے اختلاف رہا ، لیکن ایسی کوئی روایت نہیں ملتی کہ اسلامی ریاست نے ان سے کبھی تعرض کیا ہو (ابن قتیبہ: الامامۃ والسیاسۃ، ص ۱۱)۔

حضرت عمرؓ نے ایک بار لوگوں سے مخاطب ہو کر فرمایا "میں تم ہی میں سے ایک ہوں ہر امر میں تم لوگ اپنی رائے آزادی سے دیا کرو ، اگر میں، اچھا کام کروں تو میری اعانت کرو اور اگر کج روی کروں تو مجھے سیدھا کر دو ۔ حضرت عمرؓ کا فرمان لا خلافۃ الا بحسن مشورۃ (متقی الہندی : کنز العمال، ۵:۶۳۸)۔ اسلامی ریاست کے سیاسی امور میں فرد کی اہمیت پر دلالت کرتا ہے ۔ اور خلافت راشدہؓ کے عہد میں اس کی بہترین مثالیں بھی ملتی ہیں ۔ (مثلاً دیکھیے الشوکانی، نیل الاوطار، ۴:۷:۱۸۸)۔ قرآن کریم میں ارباب اقتدار کے لیے یہ حکم موجود ہے .... وَشَاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ (۳[آل عمران]:۱۵۹)، یعنی آپؐ ان سے معاملات میں مشورہ لیجئے، لہٰذا حکومت اپنے فیصلے عوام پر مسلط کرنے کا حق نہیں رکھتی، بلکہ ان کے نمائندوں کے ذریعے مشاورت کرنے کی پابند ہے۔ حکومتی ارکان کے انتخاب اور حکومت کے تمام فیصلوں میں ہر ذی شعور شہری کو رائے دینے کا حق حاصل ہے، جسے ریاست اس سے چھین نہیں سکتی۔

(۷) نجی زندگی چاردیواری کی سالمیت :اسلامی معاشرہ میں نجی زندگی کی سالمیت اور تحفظ کو بہت اہمیت دی گئی (دیکھیے ۲۴[النور]: ۲۷) ۔استیذان کے احکام اسی

لیے رکھے گئے تاکہ لوگوں کی نجی زندگی متاثر نہ ہو۔ آپؐ کا فرمان ہے: "کسی شخص کے لیے جائز نہیں کہ بغیر اجازت کسی کے گھر میں جھانکے" (ترمذی، محمد بن عیسیٰ: الجامع الصحیح، کتاب الصلوۃ، باب ما جاء فی کراهیۃ ان یخص الامام نفسہ بالدعاء، ص۱۷۶، مطبوعہ دارالسلام)۔

(۸) شخصی آزادی کا تحفظ: اسلامی ریاست کا ہر شہری بالکل آزاد ہے۔ محض شک و شبہ کی بنیاد پر کسی کی آزادی کو سلب نہیں کیا جا سکتا، جب تک کسی پر کوئی جرم ثابت نہ ہو۔ قرآن کریم میں لوگوں کی جاسوسی کرنے یا نجی حالات کی ٹوہ لگانے سے منع کیا گیا ہے (دیکھیے ۴۹ الحجرات: ۱۲)۔ آپؐ کے عہد مبارک میں ایک شخص کو گرفتار کیا گیا جس پر کوئی الزام تھا (الزام کی صراحت نہیں ہے۔ غالباً قرض کی عدم ادائیگی کا تھا) اس کا پڑوسی آپؐ کے پاس آیا اور (پڑوسی کو چھوڑنے کی درخواست کی)، تو آپؐ نے حکم دیا کہ اس کے پڑوسی کو چھوڑ دو (ابوداؤد: السنن، کتاب القضاء، باب فی الدین هل یحبس به، ص۵۹۲، حدیث ۳۶۳۲)

شک و شبہ کی بنیاد پر لوگوں کو تجسس انداز میں دیکھنے اور ان کا پیچھا کرنے سے آپؐ نے منع کیا اور فرمایا: حکمران جب لوگوں میں شبہات تلاش کرے (اور ان کی جاسوسی کرے) تو وہ ان کو بگاڑ دیتا ہے (کتاب مذکور، کتاب الادب، باب فی النہی عن التجسس، ص۱۵۸۲، حدیث ۴۸۳۹)۔ تاہم اگر کوئی معاملہ واضح ہو، یا بہت اہمیت رکھتا ہو تو ایسی صورت میں حکم مختلف ہوگا۔ (دیکھیے، حوالہ مذکور، حدیث ۴۸۵۰)۔

روایت کی رو سے حضرت عمرؓ کو ابو لؤلؤ نے اور حضرت علیؓ کو ابن ملجم نے قتل کی دھمکیاں دیں (دیکھیے ابن الاثیر، ابو عمر یوسف بن عبداللہ: الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، ۳:۱۲۴۱)۔ حضرت علیؓ کو ابن ملجم کے بارے میں اور بھی کئی ذرائع سے معلوم ہوا تھا کہ وہ خلیفۃ المسلمین کے خلاف سرگرمیوں میں ملوث ہے، مگر حضرت علیؓ نے محض ان افواہوں کی بنا پر اس کے خلاف کارروائی نہیں کی جس سے واضح ہوتا ہے کہ اسلامی ریاست میں کسی شہری کی شخصی آزادی کو محض شک کی بنا پر سلب کرنا تقاضائے عدل کے خلاف ہے۔

(۹) مذہبی آزادی: اسلامی ریاست اپنے شہریوں کو مذہب و مسلک کی بنا پر اختلاف رائے رکھنے کا بھرپور حق دیتی ہے۔ قرآن کریم میں ہے: لا اکراہ فی الدین (۲ البقرہ): دین میں کوئی جبر نہیں ہے۔ ریاست اس پر پابندی نہیں لگا سکتی، اجتہاد کی اجازت بلکہ ترغیب دی گئی ہے اور یہ ماخذ فقہ میں سے ہے، اجتہاد کا لازمی نتیجہ اختلاف کی صورت میں نکلتا ہے، کیونکہ ہر شخص کی سوچ کا معیار اور فیصلہ دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں عہد نبویؐ سے بھی ملتی ہیں، ایک موقع پر آپؐ نے چند صحابہؓ کو کسی مہم پر بھیجا اور فرمایا کہ فلاں مقام پر پہنچ کر عصر کی نماز ادا کرنا، ان لوگوں کو کسی وجہ سے کچھ دیر ہو گئی اور وہ عصر کے مقررہ وقت تک وہاں نہ پہنچ سکے۔ ان میں سے کچھ لوگوں نے راستہ میں نماز ادا کر لی اور باقیوں نے یہ کہا کہ چونکہ آپؐ کا حکم یہی ہے کہ وہاں جا کر ادا کرنا تو ہم وہیں جا کر ادا کریں گے، جب آنحضورؐ کو علم ہوا تو آپؐ نے دونوں گروہوں کے عمل کو درست قرار دیا گویا مسلک کی بنیاد پر اختلاف جسے ہم فقہی اختلاف بھی کہہ سکتے ہیں کی گنجائش موجود ہے۔ ریاست اس پر اس وقت تک پابندی نہیں لگا سکتی جب تک وہ حد اعتدال میں رہے اور اس کی بنا پر فساد و عناد پیدا نہ ہو۔

(۱۰) حصول تعلیم کا حق: اسلامی ریاست کے ہر شہری کا حق ہے کہ حکومت اس کی ابتدائی اور ضروری تعلیم کا

انتظام کرے ، خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اسیران بدر کی رہائی کا فدیہ یہی قرار دیا کہ وہ دس مسلمان بچوں کو پڑھنا لکھنا سکھا دیں ۔ آپؐ نے بعض صحابہؓ کو حکم دیا کہ وہ دوسری قوموں کی زبانیں سیکھیں۔ شہریوں میں تعلیم کو عام کرنے کے لیے لوگوں کی باقاعدہ ذمہ داری لگائی گئی حکومت کے اعلی ملازمین کے ذمہ تھا کہ لوگوں کی تعلیم و تربیت کا بندوبست کریں ،اور تعلیم سب کے لیے تھی (البخاری: الجامع ، کتاب الدیات ، باب من استعار ، عبدا اوصبیا، ص ۵۷۶).

اس بنا پر خلافت راشدہؓ کے دور میں جہاں مختلف علاقوں کے لیے حاکم اور قاضی ارسال کیے جاتے۔ وہاں معلم اور مفتی بھی بھیجے جاتے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قیادت میں علما کی ایک جماعت کوفہ و بصرہ میں اور حضرت ابودرداؓ کی قیودت میں اہل علم کی شام میں تقرری اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ اس عہد میں حصول علم کے میدان میں آزاد لوگوں کے ساتھ غلام اور مردوں کے ساتھ عورتیں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیتی تھیں [رک بہ المتعلم والمعلم در آآ].

(۱۱) عدل و انصاف کی فراہمی: اسلامی ریاست کے شہری کا ایک اہم حق یہ بھی ہے کہ ریاست اسے ہر قسم کے ظلم و ستم سے محفوظ رکھے ، اگر کسی پر کوئی زیادتی ہو تو بلا تفریق امیر و غریب ، عام و خاص ہر شخص کی داد رسی کی جائے ، حضرت ابو بکر صدیق ؓ نے مسند خلافت پر متمکن ہونے کے بعد اپنے پہلے خطبہ میں ارشاد فرمایا "تم میں جو لوگ کمزور ہیں وہ میرے نزدیک طاقت ور ہیں جب تک میں انہیں ان کا حق نہ دلا دوں اور تم میں جو طاقت ور ہیں وہ میرے نزدیک کمزور ہیں جب تک کہ میں ان سے دوسروں کے حقوق وصول نہ کر لوں (ابن ہشام: السیرۃ النبویہ ، ۴: ۳۱۸).

(۱۲) اقلیتوں کے حقوق: اسلامی ریاست کی حدود میں رہنے والی اقلیتوں کو بھی تمام حقوق حاصل ہیں ان کی جان ، مال عزت و آبرو بھی ویسے ہی محترم ہے جیسے مسلمانوں کی ، آپؐ نے فرمایا جس نے کسی معاہد پر ظلم کیا یا اس کی طاقت سے زیادہ اس پر بوجھ ڈالا تو میں قیامت کے دن اس کا وکیل ہوں گا (یحییٰ بن آدم القرشی: کتاب الخراج ، ص ۸۱) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ "ذمی کی دیت بھی مسلم کی دیت ہی کی طرح ہے (کتاب مذکور ۸۳)، یعنی ذمیوں کے خون کو بھی محترم قرار دیا گیا۔ قانون کی نظر میں مسلم اور غیر مسلم دونوں برابر ہیں، چنانچہ انصاف دونوں کے لیے یکساں ہے (دیکھیے الماوردی، ابو یعلی محمد بن حسن: الاحکام السلطانیہ ، ص ۱۶۶).

غیر مسلموں کی شخصی آزادی اور نجی زندگی بھی اس طرح محفوظ ہے جیسے مسلمانوں کی، [رک بہ اہل الذمہ] کوئی شخص ان کی آزادی کو بلا وجہ سلب نہیں کر سکتا۔ ان کو اپنے تہذیب و تمدن اور اپنے رسوم و رواج کے مطابق زندگی گزارنے کا پورا پورا حق حاصل ہے، جب تک کہ وہ ملک میں باعث فساد نہ بنیں۔ میثاق مدینہ میں یہود کو دیے گئے حقوق شہریت ، مذہبی آزادی ، مساوات اس کا واضح مظہر ہے (ابن کثیر: السیرۃ النبویہ ، ۲: ۳۲۰-۳۲۲).

خلفائے راشدینؓ کے عہد میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً حضرت عمرؓ کے عہد میں بیت المقدس فتح ہوا انہوں نے فتح کے بعد عیسائیوں کو امان دی ، اس کے الفاظ یہ ہیں " یہ امان ہے جو اللہ کے بندے عمرؓ نے اہل ایلیاء کو دی ، یہ امان جان ومال ، گرجا گھر، صلیب ، تندرست و بیمار اور ان کے تمام اہل مذہب کے لیے ہے۔ نہ ان کے احاطہ کو نقصان پہنچایا جائے گا نہ ان کے مال میں کچھ کمی کی جائے گی ،مذہب کے بارے میں ان پر جبر کیا جائے گا نہ ان میں سے کسی کو کوئی نقصان پہنچایا جائے گا (الطبری ، ابو جعفر محمد بن جریر: تاریخ الامم والملوک ، ۳: ۲۰۹).

غیر مسلموں کو زندگی کی تمام ضروریات فراہم کرنا اور ان کی کفالت کرنا بھی اسی طرح لازمی ہے، جیسے مسلمانوں کی۔ حضرت عمرؓ نے ایک بار ایک بوڑھے ذمی کو بھیک مانگتے دیکھا تو اس کا جزیہ معاف کر دیا اس کا وظیفہ مقرر کیا اور اپنے افسر خزانہ کو لکھا "اللہ کی قسم ہم نے اس سے انصاف نہیں کیا، ہم نے اس کی جوانی کے دنوں میں اس سے ٹیکس لیا اور بڑھاپے کے دنوں میں اسے (بے سہارا) چھوڑ دیا" (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۷۲)۔ اسی طرح سیاسی دائرہ کار میں سوائے چند کلیدی مناصب کے، جن کا تعلق براہ راست اسلامی ریاست کی پالیسی سے ہو، باقی ملازمتوں کے دروازے غیر مسلموں کے لیے بھی کھلے رکھے گئے ہیں۔ عہد خلافت راشدہ میں یہ تمام حقوق غیر مسلم شہریوں کو ملتے رہے اور ان کو اسلامی ریاست کے مسلم شہریوں کی طرح تصور کیا گیا اور یہ صرف اسلامی ریاست کا تخصص ہے کہ اس میں مسلم و غیر مسلم دونوں کے مابین کبھی کوئی امتیازی سلوک روا نہیں رکھا گیا (صدر الدین: The Triumph of the Holy Quran، ص: ۱۲۵-۱۲۶)۔

(ب) عصر حاضر میں بنیادی انسانی حقوق کا تصور

اسلام سے قبل کی انسانی تاریخ میں بنیادی انسانی حقوق کے حوالہ سے کوئی واضح نظریہ یا رائے نہیں ملتی۔ بابل کی تہذیب جو قدیم تہذیبوں میں نسبتاً زیادہ متمدن تصور کی جاتی ہے، اس کے بادشاہ حمورابی کے قانون میں جو ۱۸۹۷ء میں سوس کے کھنڈرات سے دریافت ہوا، مختلف قوانین اور متعدد سزاؤں کا ذکر تو ہے، لیکن یہ وضاحت کہیں نہیں ہے کہ ریاست کے ذمہ شہریوں کے کون کون سے حقوق ہیں جو اسے لازماً ادا کرنے ہیں (مالک رام: حمورابی اور بابلی تہذیب و تمدن، ص: ۱۵-۲۰)۔ قدیم ہندوستان کا جائزہ لیا جائے تو تقریباً ۲۲۱ تا ۳۰۰ ق م کے زمانے میں ممتاز قانون دان کوتلیہ چونکیہ اچاریہ نے سنسکرت زبان میں "ارتھ شاستر" نامی کتاب لکھی، اولاً تو اس میں حقوق کے حوالہ سے کوئی ٹھوس رائے نہیں ملتی، تاہم جو کچھ درج تھا اس کی تعمیل و تنفیذ بھی ارباب اقتدار کے لیے ضروری نہ تھی۔

اہل مغرب کے ہاں حقوق انسانی کی تاریخ کا آغاز پانچویں صدی ق م میں یونان سے ہوتا ہے۔ اس عہد کے ممتاز فلسفی افلاطون نے ایک موقع پر کہا تھا "میں اعلان کرتا ہوں کہ انصاف طاقت ور کے مفاد کے سوا کچھ نہیں۔ دنیا میں ہر جگہ انصاف کا ایک ہی اصول ہے، طاقت ور کا مفاد (Plato :Morr's Hammer Dictionary, Stock، ص: ۳۳)۔ افلاطون کے شاگرد اور مشہور فلسفی ارسطو نے اس میں یہ اضافہ کیا کہ کچھ لوگ فطرتاً آزاد ہیں اور کچھ فطرتاً غلام اور مؤخر الذکر کے معاملہ میں کثرت تعداد مفید ہے اور منصفانہ بھی (Thomas P Kierman:Aristotle Dictionary، ص-۴۵۴)، اس نے مزید لکھا ہے کہ غریب لوگ امیروں کے پیدائشی غلام ہیں وہ بھی اور ان کی بیویاں، بچے بھی (کتاب مذکور، ص، ۱۸۵)۔ یہ اقوال معاشرتی نظام اور مختلف طبقات معاشرہ سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے حوالہ سے اس کے نظریات کی بھرپور عکاسی کرتے ہیں، اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس زمانے میں افراد کے شخصی حقوق کا تصور موجود نہ تھا؛ البتہ مختلف انسانی طبقات کے حقوق و مفادات کا ضرور تصور تھا اور یونان کے فلسفی اسی پر توجہ مرکوز کیے ہوئے تھے]۔

بعدازاں فطری حقوق کا نظریہ پیش کیا گیا، اس کے مطابق سب انسانوں کو فطری طور پر چند حقوق حاصل ہیں، ریاست بھی یہ حقوق ان سے چھین نہیں سکتی، دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہ نظریہ مذہب کی بنیاد پر عیسائیت میں پایا جاتا تھا، تاہم مذہبی تفوق کے زوال کے بعد ان حقوق کی حالت تبدیل ہو گئی اور یہ سلسلہ ختم ہو گیا (Heywood

Political Ideas and Concepts:Andrew، ص: ۱۴۱)۔ [تاہم عیسائیت کی پوری تاریخ میں شاید بطور مثال کے بھی کوئی دور ایسا نہیں گذرا جس میں ان فطری اصولوں پر عمل کیا گیا ہو۔ حقیقت میں پاپائیت ہمیشہ شہنشاہیت کی مؤید اور اس کی ممد و معاون رہی ہے]۔

اس کے بعد حقوق کا تاریخی نظریہ سامنے آیا جس کے مطابق حقوق دراصل وہ رسوم و رواج ہیں جو آگے چل کر خود بخود حق کی شکل اختیار کر گئے (Heywood Political Ideas and Concepts:Andrew، ص: ۱۴۱)۔ اس سے اگلے مرحلے میں حقوق کی مثالی تاریخ کا نظریہ سامنے آیا اس کے مطابق حقوق سے مراد وہ سہولتیں ہیں جو فرد کی شخصیت کی ترقی کے لیے ضروری ہیں (Green.T.H: Lectures on principles of Political obligation، ص: ۳۵)۔ اس کے بعد سماجی بہبود کا نظریہ سامنے آیا اس کے مطابق حقوق سے مراد وہ ضروری شرائط ہیں جن سے سماجی فلاح و بہبود کو تقویت پہنچتی ہو۔ انسان کو یہ حقوق اس لیے ملنے چاہئیں کہ وہ معاشرہ کی بہتر خدمت کر سکے اور اس کو ترقی کی راہ پر گامزن کر سکے (E.Asrivathen: Political Theory، ص: ۱۲۹)، مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں کہ مغربی تصورات کے مطابق طاقت سہولتیں اور ہر وہ چیز جو کسی شخص کی سوچ کے مطابق ہو اسے ملنی چاہیے، حق ہے۔

ان تمام تعریفات و انواع حقوق سے بنیادی انسانی حقوق کی واضح تعریف یا حدود وغیرہ معلوم نہیں ہوتیں، متذکرہ بالا حقوق کے مطابق ریاست کسی بھی حق کی ادائیگی کی ذمہ دار نہیں ہے، اس میں یہ وضاحت بھی نہیں ہے کہ یہ حقوق کس کے ذمہ ہیں اور اگر ہر شخص کو اس کی ترقی کے لیے کلیۃً آزاد چھوڑ دیا جائے تو معاشرہ کی حالت کیا ہوگی۔ اس ایک فرد کے اپنی آزادی کو استعمال کرنے سے دوسروں کو جو نقصانات ہوں گے ان کی تلافی کس کے ذمہ ہوگی۔ گویا یہ سب تصورات ادھورے، ناکافی اور الجھے ہوئے تھے۔

اسلام نے جو معاشرہ تشکیل دیا اس میں شہریوں کے لیے ریاست کی ذمہ داریوں کو دیکھتے ہوئے بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ تاریخ انسانی میں حقوق انسانی کا پہلا اور جامع ترین چارٹر اسلام نے دیا۔ میثاق مدینہ حقوق انسانی کی تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے (دیکھیے محمد حمید اللہ: The First written Constitution in the world)۔ اس کے علاوہ آپؐ کا خطبہ حجۃ الوداع اس سلسلے میں حقوق انسانی کا بہت اعلیٰ و ارفع تصور عطا کرتا ہے۔ اسلام کے دیئے ہوئے حقوق انسان کی پیدائش کے ساتھ ہی شروع ہو جاتے ہیں (بلکہ اس سے بھی پہلے ... چنانچہ جب بچہ شکم مادر میں ہوتا ہے اس وقت سے اسلام نے اس کے حقوق متعین کیے ہیں)۔ ریاست اور افراد ان تمام حقوق کی ادائیگی کے ذمہ دار ہیں، ان کو کوئی شخص بھی سلب نہیں کر سکتا۔ ان حقوق میں جان و مال، عزت و ناموس کا تحفظ، مذہبی آزادی، معذوروں کمزوروں کا تحفظ، عدل و انصاف کی فراہمی، معاشی تحفظ، زندگی کے تمام شعبہ جات میں مساوات کا تصور، سیاسی امور میں شرکت کا حق، شخصی آزادی کا تحفظ، دوسرے کے عمل کی ذمہ داری سے بریت، خواتین کی عزت و ناموس کا تحفظ اور ظلم کے خلاف احتجاج کرنے کی آزادی وغیرہ شامل ہیں۔

مغرب میں حقوق انسانی کی پہلی باقاعدہ دستاویز۔ برطانیہ سے جاری شدہ میگنا کارٹا ہے۔ ۱۲۱۵ء کی جاری شدہ یہ دستاویز امرا اور بادشاہ کے درمیان ایک معاہدہ کے علاوہ کچھ نہ تھی، اس میں شخصی آزادی کی کسی حد تک حفاظت کی گئی تھی۔ اس کے علاوہ عام شہری کے لیے کوئی حقوق محفوظ نہ تھے (Encyclopaedia Americana، بذیل Magna Carta، ۱۸: ۹۲-۹۳)۔

چودھویں صدی عیسوی سے سولہویں عیسوی تک صرف میکیاولی کے نظریات کا غلبہ دکھائی دیتا ہے۔ سترھویں صدی عیسوی میں فطری حقوق کا معاملہ سامنے آیا، چنانچہ ۱۶۸۹ء میں برطانیہ میں Bill of Right پیش ہوا جو خالصتاً حکمرانوں کے لیے اور سیاسی امور کے مطابق بنایا گیا تھا (دیکھیے Ency Americana، Bill of Right، ۳:۷۴۱)، ۱۶۹۷ء میں برطانوی پارلیمنٹ نے حبس بے جا کا قانون پاس کیا۔ ۱۶۹۰ء میں جان لاک نے معاہدہ عمرانی پیش کیا۔ ۱۷۶۲ء میں روسو نے معاہدۂ عمرانی کے زیر عنوان ایک کتاب لکھ کر پچھلے نظریات کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ ۱۷۷۶ء میں امریکہ میں طبقاتی تقسیم کے خاتمہ کے لیے ایک بغاوت برپا ہوئی جو نتیجہ خیز ثابت نہ ہو سکی (Ency Brittanica، ۱۸:۹۵۱)۔

۱۷۸۹ء میں امریکہ کا قانون برائے حقوق پیش ہوا اور اسے منظور کر لیا گیا، اس میں انفرادی حقوق کو بھی تسلیم کیا گیا (کتاب مذکور: ۹۵۸)۔ اسی سال فرانس میں انقلاب کے موقعہ پر بنیادی انسانی حقوق کا اعلان کیا گیا، جس کے مطابق ایک عام شہری کے حقوق متعین کیے گئے جن میں آزادی، قانونی حریت، مساوات، حق ملکیت شامل تھے۔ البتہ سیاسی امور میں شرکت کا حق سب کو نہیں ملا (تفصیل کے لیے دیکھیے: Ency Brit، بذیل France، ۷:۶۵۰-۶۵۱)۔

۱۷۹۱ء میں امریکہ کے آئین کی پہلی دس دفعات میں ترمیم کر کے بنیادی انسانی حقوق پیش کیے گئے، مذہب، تقریر، صحافت و شخصی آزادی، ملکیت اور بعض دیگر حقوق دیے گئے۔ (دیکھیے Ency Americana، ۳:۷۴۱-۷۴۵)۔ ۱۷۹۲ء میں تھامسن پین (Thamson pan) نے اپنا مشہور کتابچہ "حقوق انسانی" شائع کر کے اس سلسلہ میں کچھ پیش رفت کی۔ ۱۹۴۱ء میں منشور اوقیانوس پر دستخط ہوئے جس کا مقصد بقول چرچل "انسانی حقوق کی علمبرداری کے ساتھ جنگ کا خاتمہ" بھی تھا۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد حقوق انسانی کی اہمیت اور بڑھی اور ۱۹۴۷ء میں اٹلی نے اور پھر جاپان نے اپنے اپنے آئین میں انسانی حقوق کی ضمانت دی۔ نازیوں کے کیمپوں میں انسانوں کی اندھا دھند موت اور انسانوں کے ساتھ بے رحمی کے دیگر مظاہروں کے بعد بین الاقوامی سطح پر بنیادی انسانی حقوق کی جانب توجہ دی گئی اگرچہ اقوام متحدہ کے چارٹر کی پہلی دفعہ یہی ہے۔ بغیر رنگ و نسل، زبان و جنس کے امتیاز کے "انسانوں کے بنیادی حقوق کا تحفظ واحترام کیا جائے تاہم اس میں اس بات کی کوئی وضاحت نہیں ہے کہ بنیادی حقوق کیا ہیں۔ اقوام متحدہ کے سربرآوردہ ممالک خود تذبذب میں ہیں کہ ثقافتی، سیاسی و نظریاتی اختلاف کی بنا پر یہ کیسے طے کیا جائے کہ بنیادی حقوق کون کون سے ہیں۔ بالآخر ۱۹۴۷ء میں بنیادی انسانی حقوق کا کمیشن بنایا گیا جس کی ذمہ داری تھی کہ ایسا مواد تیار کرے جو عالمی سطح پر بنیادی انسانی حقوق کی تکمیل کے سلسلہ میں تمام ممالک کے لیے قابل قبول ہو۔ اس کے منشور میں یہ نکات تھے کہ سب لوگ آزاد پیدا ہوئے، کوئی کسی کو قید نہیں کر سکتا۔ سب آزادی و مساوات (زندگی کے تمام شعبوں میں) کے لحاظ سے برابر ہیں۔ شخصی آزادی، زندگی و جان کا تحفظ، معاشی تحفظ و مواقع وغیرہ سب کے لیے ہیں" اس کا باقاعدہ اعلان ۱۰ دسمبر ۱۹۴۸ء کو کیا گیا اور اسے حقوق انسانی کے دن کا نام دیا گیا۔

(Ency. Americana، بذیل United States، ۲۷:۳۵۳)، لہٰذا ۱۹۸۱ء میں ۶۹ ملکوں نے معاشرتی، معاشی اور ثقافتی اور ۶۱ ملکوں نے شہری و سیاسی حقوق کو تسلیم کیا۔ یہ کمیشن انفرادی طور پر ان لوگوں کی شکایات بھی سنتا ہے جو بنیادی انسانی حقوق کے خلاف کسی شدید رویہ کا نشانہ بنے ہوں (حوالۂ مذکور)۔

۱۹۸۲ء میں کینیڈا کے آئین کی دفعات میں انسانی حقوق کو باقاعدہ طور پر شامل کیا گیا، اس کے مطابق بنیادی انسانی حقوق میں بنیادی اور اظہار رائے کی آزادی، ذرائع ابلاغ، تعلقات عامہ، مساوات، اقلیتوں کا تحفظ وغیرہ شامل ہیں ۔ یہ قانون ۱۹۸۲ء میں منظور ہو کر نافذ ہوا (Ency Americana، بذیل Bill of Rights، ۳:۷۴۱-۷۴۵).

اس کے برعکس یہ بنیادی انسانی حقوق کو اسلام نے چودہ صدیوں قبل ریاست کے آئین کا حصہ قرار دیا اور نہ صرف یہ آئین کا حصہ تھے، بلکہ ان کو عملاً نافذ بھی کیا گیا ، میثاق مدینہ کی صورت میں دنیا کا پہلا تحریری دستور سامنے آیا جو ریاست کے ہر ایک شہری کے تمام حقوق کی حفاظت کا ضامن تھا۔ خطبہ حجۃ الوداع میں ہر شعبہ حیات کے حوالے سے تمام افراد معاشرہ کے حقوق واضح کر دیے گئے۔ (دیکھیے بالا)

ان تمام معروضی حقائق کو سامنے رکھتے ہوئے بلامبالغہ اور بلا خوف تردید یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ بنیادی انسانی حقوق کا جتنا قوی اور بہترین تصور اسلام نے دیا وہ مہذب دنیا کے علمبردار نہیں دے سکتے ۔ اسلام میں انسانی جان اتنی اہم ہے کہ جنگ کے انتہائی ہنگامی حالات میں بھی کسی مسلمان سپاہی کے لیے عورت ، بچے، معذور، بوڑھے اور اس شخص پر جو ہتھیار پھینک دے ، ہاتھ اٹھانا جائز نہیں۔ معاشرہ میں عورت کی عصمت اتنی محفوظ ہے کہ ایک عورت سونے کے زیور ہاتھ میں لیے تنہا سفر کر لیتی ہے ، اسے کسی بھی قسم کا خوف نہیں ہوتا، دشمن کی خواتین کا احترام بھی اسی طرح ملحوظ خاطر رکھا جاتا ہے، جیسے مسلم خواتین کا، اسلامی معاشرہ مثالی مساوات پیش کرتا ہے جس کی نظیر دنیا کے کسی معاشرہ میں نہیں ملتی۔ مختصراً قرآن و سنت کے احکامات کے مطابق تشکیل دیے گئے معاشرہ میں ایک انسان خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم خود کو جتنا محفوظ و مامون اور زندگی کے ہر شعبہ میں آگے بڑھنے کا اہل پاتا ہے کہیں اور نہیں، جدید دور میں انسانی حقوق کے لیے بنائے گئے منشور، دستاویزات ، ادارے سب میثاق مدینہ ، خطبہ حجۃ الوداع اور اولین اسلامی ریاست کے اصول و قوانین سے ماخوذ ہیں.

مآخذ: (۱) موسوعۃ الحدیث الشریف ، الکتب الستۃ ، دارالسلام المکتبۃ العربیۃ السعودیۃ ، بار اول ، ۱۹۹۹ء؛ (۲) الدارمی: ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمن بن الفضل بن بہرام، سنن الدارمی دارالمغنی ریاض، بار اول ۲۰۰۰ء؛ (۳) البیہقی احمد بن الحسین ابی بکر : شعب الایمان، دارالکتب العلمیۃ ، بار اول ۱۹۹۰ء؛ (۴)ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم: کتاب الخراج، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ پاکستان ۱۹۷۸ء؛(۵) ابن کثیر الدمشقی ابو الفداء اسماعیل: البدایۃ والنہایۃ، دارالکتب العلمیۃ بیروت؛ (۶) وہی مصنف: السیرۃ النبویۃ، مطبعہ عیسیٰ البابی الحلبی و شرکا قاہرہ ۱۹۶۴ء؛ (۷) متقی الہندی، علاء الدین علی المتقی بن حسان الدین : کنز العمال فی السنن والاقوال، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۹۹۳ء؛ (۸) الشوکانی محمد بن علی: نیل الاوطار ، مؤسسۃ تاریخ العربی، بیروت۔ ت ن؛ (۹) ابن قتیبہ، ابو محمد عبداللہ بن مسلم : الامامۃ والسیاسۃ، مطبعہ الفتوح الادبیہ ،مصر، ت ن ؛(۱۰) الواقدی محمد بن عمر، المغازی، ت ن؛ (۱۱) مالک رام: حمورابی اور بابلی تہذیب و تمدن، اپنا ادارہ پاکستان ۲۰۰۰ء؛(۱۲) مالک بن انس : الموطا، دار النفائس، طبع : ۱۱، ۱۹۹۰ء؛(۱۳) یحییٰ بن آدم القرشی: کتاب الخراج، المکتبۃ العلمیۃ، پاکستان طبع اول، ۱۳۹۵ھ؛ (۱۴) محمد بن الحسین الفراء :الاحکام السلطانیہ ، شرکت مکتبہ و مطبعۃ البابی الحلبی مصر ،طبع : ۲، ۱۹۶۶ء ؛(۱۵)طبری، ابو جعفر محمد بن جریر: تاریخ الامم والملوک، دار سویدان، بیروت ، ت

ن؛ (۲) القرطبی ابی عمر یوسف بن عبداللہ: الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، دار الکتب العلمیہ بیروت، طبع ثانی ۲۰۰۲ء؛ (۱۷) Laski H.J: An Introduction to Politics، لندن ۱۹۶۰ء؛ (۱۸) Hey Wood Andrew: Political Ideas and concepts، لندن ۱۹۷۸ء؛ (۱۹) L-Asirvathen: Political Theory؛ (۲۰) Green T.H: Lectures on Principles of Political Obligations، لندن ت ن؛ (۲۱) Morris Stock Hammer: Plato's Dictionary، نیو یارک؛ (۲۲) Thomas P. Kerman: Aristotle Dictionary، ای ۔ بے ۔ برل ۱۹۶۲ء؛ (۲۳) Encyclopaedia Americana؛ (۲۴) Encyclopaedia Brittanica، ولیم بینٹن پبلشرز، ۱۹۷۳-۷۳؛ (۲۵) Michael stewart: Modern Forms of Goverment، لندن ۱۹۵۰ء؛ (۲۶) Soltau: An Introduction to Politics، لانگ مین لندن ۱۹۶۸ء۔

خلاصہ تحریر از محمود الحسن عارف

٭ انصاف۔ (ع) یہ عدل کا مترادف لفظ ہے اور عطائے حق، یعنی حق کی ادائیگی کے تصور کا مفہوم دیتا ہے۔ لسان العرب کے مطابق النصف کا مطلب ہے "دوسروں کو اس حق کی یقین دہانی کرانا جس کا انسان خود اپنے لیے طالب گار ہوتا ہے"۔ یہ نظریہ "برابری" سے پوری طرح مطابقت رکھتا ہے، لیکن یہ امر واضح نہیں کہ کب سے یہ لفظ انصاف کا مفہوم ادا کرنے کے لیے مستعار لیا گیا۔ اگرچہ انصاف قدیم شاعری میں بھی آیا ہے، لیکن "انصاف" قبل از اسلام دور کے "دواوین" میں نظر نہیں آتا۔ اسی طرح یہ لفظ اس شکل میں تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے شعری مجموعوں میں بھی نہیں ملتا۔ اشعار منصفہ (یا اشعر انصف الانصاف) کی ترکیب، گو اصناف شعر میں شامل نہیں، تاہم ایک ایسی اصطلاح ضرور ہے، جو دور جاہلیت کے اختتام اور ابتدائے عہد اسلام کے معتدبہ شاعروں کے ہاں بکثرت ملتی ہے۔ اس قسم کے اشعار میں (جو اکثر بحر وافر میں ہیں اور مکرر الفاظ پر مشتمل ہیں)، شعرا حریف قبیلے کی جنگی شجاعت اور اس کے جوش و خروش کی تعریف و توصیف کرتے ہیں اور تسلیم کرتے ہیں کہ فتح بمشکل حاصل کی گئی۔ اس طرح یہ نظمیں اپنے مدمقابل لوگوں کی تحقیر کیے بغیر اپنے آپ کو برتر ظاہر کرنے کا ایک ذریعہ تھیں۔ یہ ہجو [رک بآں] کے روایتی موضوعات سے متضاد شے ہے، جس کی طرف اشعار کے انتخاب کنندگان (ابن سلام، ابو تمام اور البحتری) متوجہ ہوئے ہیں اور منصفہ کا عنوان اختیار کیا ہے (دیکھیے: Ch. Pellat: Sur l'expression arabe asi,ar m.n.s.fa/fat, Mel. Marcel Cohen، ۱۹۷۰ء، ص ۲۰۴-۲۱۵)۔

انصاف کی اصطلاح قرآن مجید میں استعمال نہیں کی گئی۔ عدل کے لیے بنیادی لفظ "قسط" استعمال کیا گیا ہے۔ لیکن اس کے مشتقات کے اکثر اور وافر استعمال سے اس کے مفہوم کو واضح کیا گیا ہے جو کہ تصوراتی طور اس کے قریب ہیں، یا اس کے متضاد ہیں، مثلاً عدو، ظلم، عدل، صلح، حسن۔ استحسان کا اصول، جسے خصوصاً احناف نے (بطور ایک فقہی ماخذ) اختیار کیا ہے، قرآنی نظریہ و مستعملات میں سخت اور بے لوث تصور انصاف کے نتیجے زیادہ نرم اور مفصل نظریہ و دستور کا اظہار کرتا ہے۔ زمانے، رواج، دستور اور افراد کا رائج احترام متعارف کرانے میں استحسان عدل کی طرف رائج حل اختیار کرنے کی رخصت مہیا کرتا ہے۔ مستشرق (Ch. Crehata) لکھتا ہے "استحسان کو وہ صورت تصور کیا جا سکتا ہے جو عدل اس تصور کے مطابق ہے، جو مسلمان ماہرین قانون

[شریعت] کے ذہنوں میں راسخ ہو چکا ہے۔ استحسان (Jus est ars aequi et boni) کے اصول کا انسانی مظہر ہے یہ قانون [شریعت] اور اخلاقی اصولوں کے مابین حد فاصل ہے"۔ (دیکھیے Ch.Chehata، *Etudes de philosophie musulmane du droit*، در *St. Isl*، ۲۵، ص ۱۳۸).

فلاسفہ نے فطری طور پر اس نظریے کو اپنایا تاکہ اس کے اخلاقی حسن کی تعریف کی جا سکے، مثلاً مسکویہ (تہذیب الاخلاق، طبع زریق، ص ۱۸) لکھتا ہے: "عدالت کی خصوصیت انسان کو جو ودیعت کرتی ہے جو اُسے ہمیشہ اولاً اپنے آپ سے اور ثانیاً دوسروں کے ساتھ عدل کرنے پر مستعد رکھتی ہے اور اسی عدل کی وہ اپنے لیے دوسروں سے توقع رکھتا ہے".

اس نظریہ کی عقلی توجیہ مفکرین کی تحریروں میں کی گئی ہے اور قطعی طور پر انصاف کا مفہوم غیر جانبداری، معروضیت اور دیانت داری قرار دیا گیا ہے۔ مختصراً یہ کہ ذی علم انسان کی سرگرمی کے لیے ایک مکمل اخلاقی مجموعہ ضوابط ہے، جسے مثلاً الماوردی [بحث کرتے ہوئے] آخر میں "روح کی حیات" کا نام دیتا ہے (صیانۃ النفس در ادب الدنیا و الدین) طبع سقا، ص ۳۰ ببعد و بمواضع کثیرہ)۔ اس مجموعہ ضوابط اخلاق کی اہمیت ادباء کے لیے کتاب الانصاف یا کتاب الانصاف والانتصاف (جن میں سے سولہ کا ذکر براکلمان کے ہاں ملتا ہے) کی جانب توجہ کی وضاحت کرتی ہے.

آخر میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ انصاف بحث و مباحثہ کا ایک طریقہ ہے جس میں زیر مدافعت چیز کے مقابلے میں زیر اعتراض چیز کی کمتری یا سقم کو بصحت بیان کرنے کی بجائے، ہر دو کو ایک فرضی مساوی سطح پر رکھا جاتا ہے، اگرچہ یہ بھی تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ ان میں ایک چیز کمتر یا غلط ہے۔ اس طرح سے غیر جانبداری کا اظہار کیا جاتا ہے، جبکہ ان دو میں سے ایک چیز یا بیان کو صراحتہً ناممکن یا لغو تصور کر لیا جاتا ہے۔ اس وصف کا نمونہ قرآن پاک میں ملتا ہے [وَاِنَّآ اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلٰى هُدًى اَوْ فِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ۝] "اور ہم یا تم (یا تو) سیدھے راستے پر ہیں یا صریح گمراہی میں" (۳۴ [سبا]: ۲۴؛ M.Canard: اخبار الراضی باللہ...، الجزائر ۱۹۴۶ء، ۱: ۱۶۷، عدد ۳)۔ نیز اس آیت کے بارے میں دیگر تفاسیر ملاحظہ ہوں جہاں حضرت حسانؓ بن ثابت کے دو شعر (بحر وافر، ردیف الف) اس سلسلے میں نقل کیے گئے ہیں۔ یہ دونوں شعر دیوان حسان کے حصہ اوّل میں (نمبر شمار ۲۴_۲۵ مع تشریحات مرتبین) موجود ہیں.

مآخذ: مقالہ کے متن میں دی گئی کتب کے علاوہ دیکھیے: R.A Gautrier و J.Y.Jolif: *Aristotle, Ethique a Nichomaque*، ۱/۲ و ۳۳۱-۳۳۲.

(M.Arkoun [ظفر علی])

* * *

انعام: (عربی) نوازش، احسان، خصوصاً افواج X وغیرہ کو دیے جانے والے عطیہ جات، داد و دہش.

عسکری اقدام کے لیے تیار کردہ افواج کو مصروف کار رکھنا ہر قوم، خصوصاً مسلمان حکمرانوں اور سپہ سالاروں کے لیے ایک مستقل مسئلہ رہا۔ جب تک اُن کے سامنے عمدہ اور پرکشش تنخواہ کی ادائیگی اور عموماً پرکشش انعام کے وعدے نہ رکھے جاتے، اس بات کا خطرہ موجود رہتا تھا کہ یہ خود بخود منتشر ہو جائیں گی۔ افواج کو اگلے مورچوں میں ٹھہرا کر آمادۂ پیکار رکھنا اکثر بڑا مشکل ہو جایا کرتا تھا، ایک مسلمان فوج کے دوسری مسلمان فوج کے بالمقابل ہونے کی صورت میں، جبکہ ایک جیسی بنیادوں پر بھرتی کیے جانے اور بھرتی، رسد اور میدان جنگ میں صف بندی کے ایک جیسے مسائل کا سامنا ہوتا تھا، فریقین کی مشترک

مشکلات کی بنا پر فتح یابی کے برابر مواقع پائے جاتے تھے، لیکن صلیبیوں کے ساتھ جنگوں کے دوران میں افواج کو میدان جنگ میں رکھنا مسلمان سپہ سالاروں کے لیے ایک سنجیدہ مسئلہ تھا۔ فرانسیسی بحیرۂ روم کے مشرقی خطے میں واقع اپنے مفتوحہ علاقوں میں اقامت گزین ہو چکے تھے اور وہاں قرون وسطیٰ میں مغربی یورپ میں رائج جاگیرداری نظام سے ملتا جلتا ایک نظام قائم کر چکے تھے۔ اس طرح ان کے سرداروں کو بہ جاگیردارانہ منصب کی ایک شرط کے طور پر جنگ کے لیے مستقل طور پر مستعد رہنا ہوتا تھا۔ فریق مخالف، یعنی مسلمانوں کو اپنی افواج پیشہ ور عرب، ترکمان اور کرد تنخواہ دار سپاہیوں کو بھرتی کرکے تشکیل کرنا ہوتی تھیں اور تنخواہ کی ادائگی اور ملازمت کے طویل عرصوں تک اپنے ساتھ رہنے کے متعلقہ مسائل سے دوچار ہونا پڑتا تھا۔ مسلمانوں میں سے سلطان صلاح الدین ایوبی کے بارے میں یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ وہ سالہا سال تک اپنی افواج کو برسر پیکار رکھنے کی اہلیت رکھتا تھا [اور] یہاں کلیدی عنصر مالی ترغیبات کی بجائے ذاتی و شخصی اثر ورسوخ تھا (دیکھیے برائے حوالہ H.A.R.Gibb: *The Achievement of Saladin*، در *Bull. of the John Rylands Library*، ۳۵ (۱۹۵۲ء، ۱۹۵۳ء): ۶۰).

میدان کارزار میں حکمران یا سپہ سالار کی موت بھی ایک بحرانی واقعہ ہوتی تھی۔ فوجی رہنما سے وفاداری شخصی سطح پر ہوا کرتی تھی جو سپاہیوں میں جوش وخروش پیدا کر سکتا تھا اور مال غنیمت کے بارے میں وعدہ کر سکتا تھا۔ اور اگر یہ شرائط پوری نہ کی جائیں تو جب تک دوسرا برابر کا طاقت ور یا متبادل سپہ سالار موجود نہ ہوتا، [اس وقت تک عدم وفاداری کا خطرہ نہ ہوتا تھا]۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری/نویں اور دسویں صدی عیسوی میں بغداد اور سامرا میں خلفا کی وفات پر فوج نے اکثر وبیشتر بغاوتیں کیں اور لوٹ مار کی۔ یہی کچھ دیگر سلطنتوں مثلاً آل بویہ اور سلاجقہ میں ہوا۔ ۴۳۵ھ/ ۱۰۴۴ء میں امیر عراق جلال الدولہ کی وفات پر اس کے وزیر کمال الملک بن عبدالرحیم اور دیگر سول و فوجی اعلیٰ حکام کے فوری اقدام کی بنا پر امیر کا محل اور حکومتی مستقر ترکوں اور ہجوم کی لوٹ مار سے محفوظ رکھے جا سکے۔ اس کے چار سال بعد جب ایک مہم کے دوران میں فارس واہواز کے امیر عماد الدین ابوکالیجار نے وفات پائی تو اس کا بیٹا اور وارث فولاذستون ترک فوجیوں کی لوٹ مار سے اپنے باپ کے خزانے، اسلحے اور مویشیوں کو محفوظ کرنے میں ناکام رہا (ابن الاثیر، ۹: ۳۴۷، ۳۵۳، ۳۷۳) حتیٰ کہ ۴۵۵ھ/ ۱۰۶۳ء میں سلجوقی سلطان طغرل جیسے طاقت ور شہنشاہ کی وفات پر بھی اگر بعجلت جوابی اقدامات نہ کیے جاتے تو اسی طرح کی بد نظمی واقع ہوتی۔ وزیر عمید الملک کندری نے مرحوم سلطان کے غلاموں کو توشہ خانے کے بیش قیمت ملبوسات پر قبضہ کرنے سے باز رکھا؛ اور دوسری ہر چیز ان کے لیے کھلی چھوڑ دی، یہاں تک کہ شاہی گھوڑے بھی تاکہ فوج کو راضی کر کے اپنے زیر حمایت اور طغرل کے نامزد کردہ وارث سلیمان بن چغری بیگ داود کی جانشینی کو یقینی بنایا جائے (بنداری، ص ۲۶)۔ اگر فوج میدان جنگ میں ہوتی، جیسا کہ اوپر ابوکالیجار کی وفات کے سلسلے میں بیان کیا جا چکا ہے، تو مرحوم حکمران کا ذاتی خیمہ اور خزانہ ان بے قابو سپاہیوں کے عموماً پہلے ہدف ہوتے تھے اور یہ سپاہی جاری مہم یا محاصرہ سے دست کش ہو جایا کرتے تھے۔

مالی امداد اور عنایات بغاوتوں کی پیش بندی کے واضح ترین ذرائع تھے۔ ایک حکمران کی موت کے نتیجے میں پیش آمدہ صعوبتوں کا خاتمہ اور نئے امیر کے لیے پہچان

وفاداری کا حصول اکثر صرف خصوصی زائد تنخواہوں، تحائف اور ترقی کے وعدوں کے ذریعے ہی ممکن ہوتا تھا۔ سپہ سالاروں کو بیش قیمت ملبوسات اور خلعت [رکّ بہ خلد] بطور تحفہ ملا کرتے تھے۔ جب عباسی خلفا بتدریج ترک سپہ سالاروں کے زیر اثر آتے گئے اور عمل کی آزادی سے محروم ہونے لگے تو جانشینی کے بحرانوں اور حکومت کا تختہ الٹنے کے واقعات میں اضافہ ہوا۔ تخت کے لیے حریف دعوی داروں کو پایۂ تخت کے محافظوں سے عہد وفاداری حاصل کرنا ہوتا تھا اور یہ کام عموماً مالی ترغیبات کے ذریعے ممکن ہوتا تھا۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں سپاہ کو، جب کبھی حکومت تبدیل ہوتی، مالی منفعت کے حصول کی توقع ہوا کرتی تھی، جسے فنی اصطلاح میں مال البیعۃ (حق البیعۃ، رسم البیعۃ) کہا جاتا تھا۔ ان عطیات کا موازنہ مابعد کے دور میں عثمانی سلاطین کی طرف سے ینی چریوں (Janissarys) کو دیے جانے والے جلوس آقچیسی سے کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح جب خلیفہ المقتدر ۳۱۷ھ/۹۲۹ء میں اپنی دوسری معزولی کے بعد تخت نشین ہوا تو مال البیعہ کی ادائیگی از سرِ نو کرنا پڑی: ہر پیادے کے لیے چھ نوائب (؟ماہانہ تنخواہ) اور ایک دینار کی زائد رقم اور ہر سوار کے لیے ثلث رزق، یعنی ۹۰ دن کی تنخواہ کا ایک تہائی (دیکھیے Hoernerbac، در *Isl.*، ۲۴ (۱۹۵۰ء): ۲۷۹): تین دینار کی زائد رقم یعنی زیادہ کی فنی اصطلاح کے لیے دیکھیے الخوارزمی: مفاتیح العلوم، ص ۶۳؛ ترجمہ از C.E.Bosworth، در *JESHO*، ۲/۱۲ (۱۹۶۹ء): ۱۴۳، ۱۴۴)۔ جب المقتدر کے خزانے میں رقم ختم ہوگئی تو ملبوسات اور دیگر بیش قیمت اشیا فروخت کر کے یہ وعدہ پورا کرنا پڑا (مسکویہ، در *Eclipse of the Abbasid Caliphate*، ۱: ۱۹۹، ۲۰۰؛ ترجمہ، ۴: ۲۲۳، ۲۲۵)۔ آل بویہ کے ہاں عاجلانہ اور متنازع فیہ جانشینی کا رواج عام ہوگیا اور اس موقع پر عطیات کی ادائیگی معمول بن گئی۔ ۳۵۶ھ/۹۶۷ء میں جب عزالدولہ بختیار اپنے والد معزالدولہ کا جانشین بنا تو اُس نے دیلمیوں کی حمایت کو غیر ضروری تصور کرتے ہوئے اسے ترک کرنے اور اپنی ترک افواج پر اعتماد کرنے کی کوشش کی، لیکن دیلمی فوجی افسروں نے بغاوت کردی اور معمول کی تنخواہ کے ساتھ زائد رقم کا بطور عطیۂ جلوس مطالبہ کیا۔ بالآخر بختیار کو ثلث رزق کی ادائیگی پر مصالحت کرنا پڑی (حوالۂ مذکور، ایک ماہ یا شاید چھ ہفتے کی تنخواہ؛ مسکویہ، در *Eclipse*، ۲: ۲۲۶، ترجمہ ۵: ۲۵۰؛ نیز دیکھیے ہلال الصابی، کتاب مذکور، ۳: ۱۵۹، ترجمہ، ۶: ۳۶۶: ۳۷۹ھ/۹۸۹ء میں بصرہ میں بہاء الدولہ سے عطیۂ جلوس کے لیے دیلمیوں کے مطالبات).

اس قسم کے حالات میں فوج کی وفاداری سب سے زیادہ اور بعجلت عطیات دینے والے کی طرف منتقل ہو جایا کرتی تھی۔ جلال الدولہ کی وفات کے بعد اس کا فرزند الملک العزیز ابومنصور مطلوبہ مال البیعہ زیادہ جلدی سے مہیا نہ کرسکا اور نتیجتاً اس کا چچا زاد ابوکالیجار آگے آیا اور عراق میں بویہی سپاہ کی وفاداری بصرف زر حاصل کی (ابن الاثیر، ۹: ۳۵۳؛ دیکھیے H.Bowen: *The last Buwayhids*، در *JRAS* (۱۹۲۹ء)، ۲۳۲، ۲۳۳)۔ صرف طاقت ور ترین حکمران ہی ان عطیات سے بچ سکے۔ ہلال الصابی کے مطابق عضد الدولہ نے اصل تنخواہ سے زائد کسی طرح کی ادائیگی (زیادات فی الاصول) سے انکار کر دیا، ماسوائے مناسب وجائز مواقع کے مثلاً جنگ میں فتح یابی یا خصوصی تائید وحمایت کے حصول کی حکمت عملی کے طور پر (دیکھیے: C.E.Bosworth: *Military Oraganization Under the Buyids of Persia and Iraq*، در *Oriens*، ۱۸-۱۹، ۱۹۶۵ء-۱۹۶۶ء)۔ محمود غزنوی کا

فرزند سلطان مسعود ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء میں تخت نشین ہوا اور اس کے تھوڑے عرصہ بعد اس نے اپنے اقتدار کو اس قدر مستحکم کرلیا کہ سپاہ کے مالی مطالبے کو مسترد کردیا؛ بلکہ اس نے سپہ سالاروں سے وہ رقوم بھی واپس لے لیں جو اس کے بھائی محمد نے خود کو سلطان تسلیم کروانے کی غرض سے انہیں ان کی وفاداری حاصل کرنے کے لیے شاہی خزانے سے ادا کی تھیں (دیکھیے C.E.Bosworth: Ghaznevid Millitary Orgamisation، در Isl، ۳۶ (۱۹۶۰ء)، ص ۷۳-۷۴).

جانشینی کے ان بحرانوں کے علاوہ بعض موقعوں پر، مثلاً فیصلہ کن مہمات یا جنگوں سے قبل سپاہیوں کو زائد رقوم دے کر اپنے سپہ سالاروں کو بلیک میل کرنے کے لیے بخوبی استعمال کیا جاتا تھا۔ جب خراسان کا نیا متعینہ گورنر عاصم بن عبداللہ الہلالی ۱۱۶ھ/۷۳۴ء میں ایک باغی الحارث بن سریج [رک بآں] سے برسر پیکار تھا تو اس نے مرو کی عرب سرکاری سپاہ کو الحارث کے خلاف لڑنے کے لیے ایک دینار فی کس کے حساب سے ادا کرنے کی پیش کش کی اور پھر آخر میں اس رقم کو بڑھا کر تین دینار کر دیا (الطبری، ۲: ۱۵۷۹، ۱۵۸۰)۔ ۱۹۵ھ/۸۱۱ء میں خلیفہ الامین نے علی بن عیسی بن ماہان کو مغربی فارس کا والی اور وہاں پر موجود اپنی فوج کا سپہ سالار مقرر کیا تو اس نے سپاہ میں ایک خطیر رقم، دو ہزار مرصع تلواریں اور چھ ہزار خلعت فاخرہ تقسیم کرنا قرین دانشمندی خیال کیا (کتاب مذکور، ۳: ۷۹۶)۔ صفاری امیر عامر بن اللیث نے ایک خاص خزانہ قائم کر رکھا تھا جس میں سے نمایاں طور پر بہادر سپاہیوں کو انعامات عطا کیے جاتے تھے (دیکھیے C.E.Bosworth: The Armies of the Saffarids، در BSOAS، ۳۱ (۱۹۶۸ء)، ص ۵۴۹)۔ بعض اوقات فتح یابی کے لیے خصوصی تگ ودو کرنے والے سپاہیوں کو علیحدہ طور پر صلہ وانعام سے نوازا جاتا تھا۔ کئی مواقع پر آل بویہ اپنی افواج میں موجود ترک عنصر کے خلاف دیلمیوں کو استعمال کرنے میں کامیاب رہے اور یوں انہوں نے اپنے ایک وفادار طبقہ کی بقا کا اہتمام کیا، لیکن انہیں اکثر وبیشتر تائید وحمایت محض مالی ترغیبات کے ذریعے خریدنا پڑتی تھی۔ ۳۴۵ھ/۹۵۶ء۔ ۹۵۷ء میں دیلمی سپہ سالار روز بہان بن وندار خورشید کی سنگین بغاوت سے نمٹنے کے لیے معزالدولہ کو اپنے نوجوان غلاموں کی وفاداری خریدنے کے لیے ان کی تنخواہیں بڑھانا اور انہیں ترقیاں دینا پڑیں (مسکویہ، در Eclipse، ۲: ۱۹۳، ۱۹۲، ۷۳، ۱۷۴، ترجمہ ۵: ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۶، ۱۸۷؛ ابن الاثیر، ۸: ۳۸۶)۔ اپنے چچا قورد پر ۴۶۵ھ/۱۰۷۳ء میں فتح یابی پر سلجوقی سلطان ملک شاہ نے اپنی سپاہ کے عرب اور کرد سپہ سالاروں کو ان کے اہم کردار کی بنا پر مال غنیمت میں زائد حصہ، خاص اعزازات اور جاگیریں عطا کیں (بنداری، ص ۴۹؛ ابن الاثیر، ۱۰: ۵۳).

ہندوستان میں بھی، سلاطین دہلی اور مغل حکمرانوں کے ہاں اپنے سپاہیوں کو انعام اور داد ودہش دینے کا سلسلہ موجود تھا۔ بعدازاں مغلوں نے اسے ترقی دے کر، باقاعدہ ایک نظام بنا دیا (دیکھیے Irvine: Laiter Mugal، بامداد فہرست).

"مرآۃ الامراء" کا لٹریچر اکثر وبیشتر وقتی عطیات کے ذریعے خصوصاً نمایاں فتوحات یا شجاعانہ کارناموں کے بعد سپاہ کی وفاداری کو برقرار رکھنے کی ضرورت کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ کیکاؤس عقل مند شہزادے کو بڑی تاکید کے ساتھ مشورہ دیتا ہے کہ "بہادری سے جنگ میں لڑنے، کسی دشمن کی زندگی کو ختم کرنے یا اسے زخمی کرنے والے، اس کے گھوڑے کو چھیننے والے یا کوئی اور قابل ستائش کارنامہ سرانجام دینے والے اشخاص کا خاص

خیال رکھا جائے۔ ایسے افراد کو ان کی خدمات کے پیش نظر خلعت فاخرہ عطا کیا جائے اور ان کی تنخواہ میں اضافہ کیا جائے' ایسے موقع پر رقم کو بچا کر نہ رکھا جائے" (قابوس نامہ، باب ۴۱، ترجمہ Levy، ص ۲۲۰)۔ فخر مدبر کی تصنیف آداب الحرب والشجاعہ میں ایک باب خصوصی خدمات اور میدان جنگ میں بہادری کا مظاہرہ کرنے پر سپاہیوں کو اعزازی نشانات (تشریف)، مالی صلے، گھوڑوں اور اسلحہ کے تحائف اور پنشن (نان پارہ) کی شکل میں انعام واکرام عطا کرنے کے بارے میں فرمانروا یا سپہ سالار کے فرائض کے لیے مختص کیا گیا ہے۔ وہ مختلف نوعیت کے کارناموں، مثلاً دشمن کا کٹا ہوا سر لانے، گھوڑے کو سوار سمیت پکڑ کرلانے یا صرف گھوڑے یا صرف سوار کو پکڑ کرلانے، حملے کی قیادت کرنے یا دوران حملہ ثابت قدم رہنے، انفرادی طور پر مبارزت کرنے، دشمن کا پرچم یا چتر وغیرہ لے آنے کے لیے موزوں انعامات کی قابل قدر تفاصیل دیتا ہے (انڈیا آفس فارسی مخطوطہ ۶۴۷، باب ۳۶ وبعد، ۱۲۶ب ۔ ۱۲۸ب؛ تحقیق احمد سہیلی خونساری، تہران ۱۳۴۶ھ/۱۹۶۷ء (بنی بر مخطوطہ در موزۂ بریطانیہ) باب ۳۰، ص ۵۳۲۔ ۵۴۷)۔ [فوج میں شجاعت اور بہادری کے کارنامے انجام دینے والے افسروں اور جوانوں کو انعام و اکرام دینے کا سلسلہ اب بھی جاری ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ پہلے حکمران ذاتی طور پر دیا کرتے تھے اب حکومتیں یہ کام انجام دیتی ہیں]۔

مآخذ: متن مقالہ میں دیے گئے ہیں۔ اس موضوع پر کوئی مخصوص کتب نہیں ہیں۔

(C.E.Bosworth [ت: ظفر علی])

یہ تاثر ملتا ہے کہ مسلم فوج زر اندوزی کے لیے لڑتی تھی، اور جو مسلمان حکمران بھی اسے زیادہ انعام واکرام کا لالچ دیتا، وہ اس سے مل جاتی تھی، یہ تاثر درست نہیں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم مملکتوں میں جب باقاعدہ مستقل اور تنخواہ دار فوج اور حکومتوں کی بنیاد اہلیت اور تقویٰ کے بجائے محض طاقت اور خاندانی حسب و نسب بن گیا تو فوج میں جذبہ جہاد اتنا مضبوط نہ رہا جو صدر اسلام میں رضا کار مجاہدوں کے دل میں ہوتا تھا، لیکن اس کے باوجود کوئی مسلمان فوجی بھی جذبۂ جہاد سے خالی نہیں ہوتا اور نہ کوئی مسلمان جہاد کے تصور کے بغیر اپنی جان دیتا ہے۔ خصوصاً صلیبی جنگوں میں یہ جذبہ بہت فعال کردار ادا کرتا رہا۔ یہ بات بھی قابل تسلیم ہے کہ سیاسی نظام میں انتقال اقتدار کا کوئی مستحکم نظام نہ تھا اور خلافت کا وراثتی نظام بعض اوقات خاندانی رقابتوں، طاقتور سیاسی گروہوں یا مضبوط سیاسی شخصیات کے ہاتھوں چیلنج ہوجاتا تھا۔ دریں حالات حکمران بننے میں فوج کی پشت پناہی درکار ہوتی تھی اور فوج کے تقسیم ہونے کی صورت میں زیادہ اور مضبوط فوج رکھنے والا گروہ ہی کامیاب ہوتا تھا۔ ایسے میں جو شخص بھی حکمران بنتا اسے فوج کی حمایت کی ضرورت ہوتی تھی، لہٰذا وہ اسے انعام و اکرام سے نوازتا تھا۔ ویسے بھی یہ رواج مسلمان معاشرے میں عام ہے کہ خوشی کے موقع پر صدقہ خیرات کیا جاتا ہے اور گھروں اور اداروں کے ملازمین وغیرہ میں انعامات تقسیم کیے جاتے ہیں۔

مآخذ: اس موضوع سے متعلق منتشر اشارات کے لیے دیکھیے جہاد سے متعلق دینی و فقہی مآخذ اور مسلم معاشرت اور حروب و جیوش سے متعلق تاریخی و ادبی کتب، جدید مطالعات کے لیے دیکھیے: (۱) وھبۃ الزحیلی: آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی، دمشق ۱۹۶۲ء؛ (۲) محمد

⊛ انعام [تعلیقہ]: فاضل مستشرق کے مقالہ سے

ضیاء الدین الریس: النظریات السیاسیۃ الاسلامیہ، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۳) عبدالرؤف عون: الفن الحربی فی صدر الاسلام، دارالمعارف مصر ۱۹۶۱ء؛ (۴) دکتور صبحی صالح: النظم الاسلامیۃ، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۵) ماجد خدوری: War and Peace in Law of Islam، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۶) [نیز دیکھیے آآ بذیل مادہ جیش، اقطاع، دفتر، جہاد وغیرہ]۔

(محمد امین)

* * *

⊗ **انقلاب:** (ع) ایک معروف سیاسی اصطلاح۔)

انقلاب قلب کے باب اِنفِعَال سے ہے۔ اس کے لفظی معنی پلٹ جانا، واپس ہونا اور دوبارہ اپنی اصلی حالت پر آنا ہیں (دیکھیے، ابن منظور: لسان العرب، بیروت، ب ت، ج ۱؛ E.W.Lane: Arabic English Lexicon، لنڈن ۱۸۶۳ء، ج ۷، بذیل مادہ قلب)۔

قرآن مجید میں مادہ "اِنقلاب" سے مختلف افعال اور مشتقات وارد ہوئے ہیں، مثلاً: "وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِیْ كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ" (۲ [البقرۃ]: ۱۴۳) یعنی "اور جس قبلے پر تم (پہلے) تھے اس کو ہم نے اس لیے مقرر کیا تھا کہ معلوم کریں کہ کون ہمارے پیغمبر کا تابع رہتا ہے اور کون الٹے پاؤں پھر جاتا ہے۔ ایک اور جگہ فرمایا: "وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلٰى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَّنْقَلِبْ عَلٰى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَّضُرَّ اللّٰهَ شَيْئًا" (۳ [آل عمران]: ۱۴۴)، یعنی اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہیں۔ اُن سے پہلے بھی بہت سے پیغمبر گزرے ہیں۔ بھلا اگر یہ مرجائیں یا مارے جائیں تو تم الٹے پاؤں پھر جاؤ گے؟ (یعنی مرتد ہوجاؤ گے؟) اور جو کوئی اُلٹے پاؤں پھرے گا تو خدا کا کچھ نقصان نہ کر سکے گا۔

سفر کی مسنون دعاؤں میں سے ایک دعا کے الفاظ یہ ہیں: اَللّٰهُمَّ إِنِّیْ أَعُوْذُ بِكَ مِنْ وَعْثَاءِ السَّفَرِ وَكَآبَةِ الْمُنْقَلَبِ (ابو یعلی موصلی: المسند بحوالہ ابن جزری: حصن حصین (مترجم)، کراچی ب ت، ص ۲۸)، یعنی اے اللہ! میں سفر کی زحمت اور واپسی کی مشقت سے تیری پناہ طلب کرتا ہوں۔

مذکورہ بالا آیات مبارکہ اور مسنون دعا سے بھی انقلاب کے بھی دونوں معنی، یعنی رجعت و واپسی اور انحراف و روگردانی واضح ہوتے ہیں، تاہم رفتہ رفتہ اس لفظ کے مفہوم میں وسعت پیدا ہوتی گئی اور اسے سیاسی اور معاشی تبدیلیوں کے لیے بھی استعمال کیا جانے لگا۔ چنانچہ اٹھارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں یورپ کے دو ممالک برطانیہ اور فرانس میں جو سیاسی قسم کی تبدیلیاں واقع ہوئیں تو ان کو بھی انقلاب کا نام دیا گیا۔ انگلستان ۱۷۶۰ء سے ۱۸۴۰ء کے عرصے میں کچھ مفید سائنسی ایجادات کی بدولت ایک صنعتی ملک بن گیا، چنانچہ یہ تبدیلی بھی صنعتی انقلاب کہلائی (دیکھیے: New Age Encyclopaedia، بار ہفتم، سڈنی ۱۹۸۳ء، ۱۵:۱۲۶ـ۱۲۷)۔ فرانسیسی عوام نے بادشاہ کے ظلم واستبداد سے تنگ آکر طاقت اور تشدد کے ذریعے اس کا تخت اُلٹ دیا، تاریخ میں اس اہم واقعے کو بھی انقلاب فرانس کہا جاتا ہے (دیکھیے William L.Langer: An Encyclopaedia of World History، ۲:۴۲۹ـ۴۳۹)۔

ان دو اہم واقعات کے بعد اغلباً انقلاب کی اصطلاح محض تبدیلی خصوصاً حکومت یا نظام حکومت کی تبدیلی بذریعہ طاقت (Revolution یا Coup De tat) کے معنوں میں مستعمل چلی آرہی ہے۔ عربی زبان میں اس کے لیے ثورۃ کا لفظ رائج و متداول ہے (دیکھیے منیر بعلبکی: المورد، بیروت ۱۹۷۹ء، بذیل لفظ Revolution)۔

موجودہ صدی عیسوی کو بجا طور پر انقلابات کی صدی کہا جاسکتا ہے۔ ۱۹۱۷ء میں روس میں اور ۱۹۴۹ء میں چین

میں اشتراکی انقلاب آئے (دیکھیے An Encyclopaedia of World History، (اُردو ترجمہ)، ۳:۳۶۳، ۳۵۴) جو کہ سیاسی اور معاشی دونوں طرح کے تھے۔ تیسری دنیا کے دیگر ممالک کی طرح مسلم ممالک بھی انقلابات کی آماج گاہ بنتے رہے ہیں۔ ۱۹۲۲ء میں خلافت عثمانیہ کی منسوخی اور جمہوریۂ ترکی کے قیام کا اعلان کیا گیا (دیکھیے، ڈاکٹر افضل اقبال: Contemporary Muslim World، لاہور ۱۹۸۵ء، ص ۳۵۸)۔ اس اہم واقعے کو بھی انقلاب کا نام دیا جاسکتا ہے۔ بعدازاں ۱۹۶۰ء میں بھی ترکی میں ایک فوجی انقلاب آیا (دیکھیے، کتاب مذکور، ص ۳۶۰)۔ ۱۹۵۲ء میں مصر میں فوجی انقلاب کے ذریعے شاہ فاروق کی بادشاہت ختم کردی گئی۔ ۱۹۵۸ء میں عراق اور سوڈان میں انقلاب آئے (دیکھیے: An Encyclopaedia of World History، (اُردو ترجمہ)، ۳:۴۰۰، ۴۰۱)۔

بعدازاں عراق میں ۱۹۶۸ء میں بعث پارٹی نیا انقلاب برپا کرکے برسراقتدار آئی (دیکھیے: Contemporary Muslim World، ص ۳۸)۔ پاکستان میں بھی ۱۹۵۸ء، ۱۹۶۹ء اور ۱۹۷۷ء میں جو فوجی حکومتیں آئیں، انھیں انقلاب نام دیا گیا (دیکھیے: کتاب مذکور، ص ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۳)۔ ۱۹۶۲ء میں یمن ۱۹۶۳ء میں شام اور ۱۹۶۵ء میں الجزائر انقلابات کی زد میں آئے (دیکھیے: An Encyclopaedia of World History، ۱:۳۰۲، ۳۱۳، ۳۷۸)۔ ۱۹۶۶ء میں نائجیریا اور ۱۹۶۹ء میں لیبیا میں انقلاب آئے (دیکھیے، Contemporary Muslim World، ص ۲۵۰، ۱۹۰)۔ افغانستان میں ۱۹۲۹ء، ۱۹۷۳ء اور ۱۹۷۸ء میں انقلابات برپا ہوئے (دیکھیے، وہی کتاب، ص ۴، ۵) اور یہ ملک ابھی تک بدنظمی کا شکار ہے۔ ۱۹۷۹ء میں ایران میں آیۃ اللہ روح اللہ خمینی کی قیادت میں انقلاب برپا کیا گیا جس کے نتیجے میں رضا شاہ پہلوی کی بادشاہت کا خاتمہ ہوا اور نئی حکومت کا قیام عمل میں آیا (دیکھیے، کتاب مذکور، ص ۱۲۹)۔

مآخذ: مقالہ کے متن میں مندرج ہیں

(ظفر علی)

* * *

انگش: شمالی قفقاز کے جارجیائی، قفقازی اور لسانیاتی ※ خاندان کے وسطی گروپ یناخ (ve Ynakh) سے تعلق رکھنے والی ایک مسلمان قوم چیچن، بٹزبی (Batzbi) اور کسٹن (Kistin) زبانیں بھی اسی گروپ سے تعلق رکھتی ہیں۔

انگش نام سترھویں صدی میں قفقاز کے دامن کوہ میں بسائے گئے ایک گاؤں "آل انگش" سے ماخوذ ہے۔ یہ لفظ پہلے "کبارڈ" (kabards) قوم نے استعمال کیا اور بعد میں اسے روسیوں نے مقامی نام گالگے (Galgay) دیا جو کہ اہم ترین انگش قبیلے کا نام ہے۔ دوسرا مقامی نام لامر (Lamur) ہے جس کے معنی "کوہ پیا" کے ہیں۔

انگش لوگ دریائے تیرک (Terek) اور سنجا (Sunja) اور ان کے معاون دریاؤں کی بالائی اور وسطی وادیوں میں رہتے ہیں۔ ان کے مشرق میں چیچن اور مغرب میں کبارڈ آباد ہیں۔

اٹھارہویں صدی عیسوی سے پہلے انگش قبائل کی تاریخ کے بارے میں بہت ہی کم معلومات دستیاب تھیں۔ گیارہویں صدی عیسوی میں جارجیا کے حکمرانوں نے ان پر غلبہ حاصل کرلیا، جن کے اثر سے اُنہوں نے عیسائیت قبول کی۔ پندرہویں صدی عیسوی کے آغاز میں وہ کبارڈ قوم کو خراج ادا کرتے تھے۔ اسلام اس ملک میں اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخری نصف حصہ میں آیا جو کہ چیچن نقشبندیوں کی سرگرمیوں کا نتیجہ تھا اور اُسے اُنیسویں صدی کے آغاز تک کوئی کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ ۱۸۶۵ء میں بھی عیسائی انگش موجود تھے (۳,۴۰۵ عیسائی

افراد بمقابلہ ۱۱,۹۰۰ مسلمان افراد، دیکھیے Semenov: 'Satisticeskiy slover Rossiyskoy Imper ii Geograficeskiy، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۵ء، ج ۲)۔

اٹھارہویں صدی کے آغاز میں ہی انگش قوم نے بلند علاقوں سے دریائے تیرک (Terek) اور سنجا کے زرخیز میدانوں کی طرف آہستہ آہستہ نقل مکانی شروع کی۔ یہ نقل وحرکت انیسویں صدی کے نصف اول کے دوران میں بھی جاری رہی۔ اپنے چیچن ہمسایوں کے برخلاف انگش قوم نے روسیوں کی پیش قدمی کے خلاف بہت کم مزاحمت کی، جن کی فوج کا پہلا حصہ ان کے علاقے میں تقریباً ۱۷۷۰ء میں داخل ہوا۔ اس کے برعکس انہوں نے کباردہ قوم کے خلاف ان کی مدد کی اور چیچن شیخ منصور اشورمہ کی بغاوت میں حصہ نہ لیا ..... اور نہ ہی امام شامل کی عظیم تحریک میں وہ شامل ہوئے۔

۱۸۵۰ء کے بعد انگش سرزمین میں روسیوں کے خلاف کوئی مقامی بغاوت نہ ہوئی، جیسے کہ داغستان اور چیچن علاقے میں ہوئی تاہم انیسویں صدی کے نصف آخر میں انگش لوگوں اور روسیوں کے مابین تعلقات قابل ذکر طور پر بدتر ہوگئے۔ کشمکش کی ابتدا نواح ۱۸۶۰ء میں ہوئی جب نذران کے ارد گرد دریائے سنجا پر واقع آبادیوں سے انہیں قازق قوم (Cossacks) نے پہاڑوں کی غیر زرخیز زمینوں کی طرف دھکیلا۔ انیسویں صدی کے اختتام اور بیسویں صدی کے آغاز پر یہی فضا تیزی سے ابتر ہوئی جب انگش سرزمین میں انگش قوم اور تیرک قازقوں کے مابین چپقلشوں سے گڑ بڑ پھیلی۔

انقلاب (۱۹۱۷ء) تک انگش لوگوں نے اپنے ہمسایہ چیچنوں کی طرح ایک نیم جاگیردارانہ معاشرتی نظام کو برقرار رکھا۔ تمام انگش خاندان اپنے آپ کو آزاد تصور کرتے تھے اور انہوں نے "آزاد معاشروں" کے گروپ بنا رکھے تھے جن میں سے اہم ترین گلگے، جیراک، کسٹن اور کالاش تھے۔ بڑے اور غیر منقسم خاندان علاقے کے تقریباً ہر حصے میں موجود تھے۔ سرداری رسوم (بیوگان کی ملکیت، کثیر الازدواجی، وغیرہ) کی پابندی تہ دل سے کی جاتی تھی۔ انگش معاشرہ طبقات میں منقسم نہیں تھا؛ کوئی اشرافیہ (طبقہ) وہاں نہ تھا اگرچہ ایک ممتاز طبقہ بیسویں صدی کے آغاز پر قائم ہونا شروع ہوگیا تھا جو کہ خصوصاً افسروں اور عوامی ملازمین پر مشتمل ہوتا تھا۔

اکتوبر (۱۹۱۷ء) کے انقلاب کے دوران انگش قوم نے ان بے ہنگم جنگوں میں حصہ لیا جن کی وجہ سے ۱۹۱۸ء اور ۱۹۲۱ء کے مابین شمالی قفقاز میں بڑی خون ریزی ہوئی۔ تیرک قازقوں سے اپنی دشمنی کی بنا پر جنہوں نے انہیں قفقاز کی دامن کوہ کی زرخیز زمینوں سے نکال باہر کیا تھا، انگش قوم نے بالشویک افواج کی امداد کی۔ ۷ جولائی ۱۹۲۴ء کو "انگش خود مختار علاقہ" قائم کیا گیا۔ جس کا رقبہ ۳,۲۰۰ مربع کلومیٹر تھا اور آبادی ۸۱,۹۰۰ نفوس پر مشتمل تھی (اس وقت یہاں انگش افراد کی تعداد ۷۵,۲۰۰ تھی)۔ ۱۵ جولائی ۱۹۳۴ء کو یہ علاقہ چیچنیا سے ملا کر "چیچن انگش خود مختار علاقہ" تشکیل دیا گیا جو بعد میں ۵ دسمبر ۱۹۳۶ء کو "چیچن انگش سوویت اشتراکی جمہوریہ" بنا۔

۱۹۴۳ء میں جرمن افواج کے اگلے دستے انگش علاقوں کے مغربی اضلاع میں آپہنچے۔ ۱۹۴۳ء میں دوبارہ اس علاقے پر سوویت افواج نے قبضہ کرلیا اور انگش قوم پر "سوویت مادر وطن سے غداری" اور "جرمنوں کے ساتھ اشتراک" کے الزام عائد کیے گئے اور انہیں وسطی ایشیا میں جلاوطن کرکے بھجوادیا گیا (بیک وقت ان کے ساتھ چیچنوں، بلکاروں، کراچوں، کلملوں اور کریمیا کے تاتاریوں کو بھی) اور ان کی قومی جمہوریہ کو ختم کردیا گیا۔ ۱۹۵۷ء میں اس اقدام کو شخصی مسلک کی بنا پر بیدا

ہونے والی غلطی کے طور پر تسلیم کرلیا گیا اور انگش قوم کو اپنی ازسرنو قائم ہونے والی جمہوریہ میں واپسی کی اجازت ملی اور انہیں وہاں سرکاری طور پر دوبارہ آباد کر دیا گیا۔ ۱۹۵۹ء میں اُن کی تعداد ۱۰۶,۰۰۰ تھی (بمقابلہ ۹۲,۰۰۰، ۱۹۳۹ء میں)، لیکن سوویٹ یونین میں اُن کی شرح پیدائش سب سے زیادہ ہے۔

۱۹۵۹ء میں چیچن انگش خود مختار جمہوریہ کی مجموعی آبادی ۷۱۰,۰۰۰ تھی، جس میں سے ۲۹۲,۰۰۰ یعنی ۴۱ فیصد مسلمان تھے۔ اس تعداد میں تقریباً ۴۸,۰۰۰ انگش تھے۔

۱۹۲۳ء میں انگش زبان کو رومن رسم الخط دیا گیا۔ اسی سال انگش زبان میں پہلا رسالہ Serdalo (چراغ) جاری ہوا۔ ۱۹۳۸ء میں لاطینی حروف تہجی کی بجائے روسی (Cyrillic) حروف اختیار کیے گئے [نیز دیکھیے چیچنیا]۔

مآخذ: انگش قوم کے بارے میں زیادہ تر مواد روسی زبان میں ہیں۔ اُن میں سے اہم کتب یہ ہیں: (۱) B.Dulgat: *Materiali Po obicnomu Pravu Ingushey*، مطبوعہ ولادی قفقاز ۱۹۳۰ء؛ (۲) N.F.Graborskiy: *Ingushi Ikhzizh'i obicay in sbornik Sredeni o kavkazkikh Gortsakh*، در جلد ۹ مطبوعہ تفلس ۱۸۷۶ء؛ (۳) Narodi Kavkaza، جلد ۱ (Narodi Mira Series) مطبوعہ ماسکو، اکیڈمی آف سائنسز، ادارہ علم الاقوام، ۱۹۶۰ء، ص ۳۷۵-۳۹۱؛ (۴) I.I.Pantukov: Ingushi، تفلس: Kavkaskoe *Otdelenie Russkogo Geograficeskogo obshcestva*، ۱۳: ۶، ۱۹۰۰ء؛ (۶) G.Vertenov: *Ingushi Istoricesko statisticeskiy*، مقالہ، *Terskiy sbornik*، جلد ۲ مطبوعہ ولادی قفقاز؛ دیکھیے مقالہ نیز چیچن کے مآخذ

(A.Bennigsen [ت: ظفر علی])

……

✕ **انور پاشا** (۱۸۸۱-۱۹۲۲ء): عثمانی ترک جرنل اور پہلی جنگ عظیم کے دوران میں عثمانی افواج کا ایک کمان دار۔ وہ ۲۳ نومبر ۱۸۸۱ء کو استانبول میں پیدا ہوا۔ اس کا والد احمد ریلوے میں ملازم تھا اور اس کی والدہ عائشہ ایک البانوی النسل خاتون تھی۔ اس خاندان کا تعلق مقدونیا کے شہر ماستر سے تھا۔ انور نے ۱۹۰۲ء میں استانبول کی ملٹری اکیڈمی (مدرسہ حربیہ) سے سند حاصل کی۔ بعدازاں اس کی تعیناتی مقدونیہ میں ہوئی جہاں اس وقت یونانی اور بلغاروی قوم پرست گوریلا جتھے عثمانی فوج سے برسرپیکار تھے۔ بلقان کی قوم پرست تحریکیں جو "ملت" کے نظریے کے تحت منصۂ شہود پر آئی تھیں، مضبوط اجزائے ترکیبی کی حامل تھیں اور نتیجۃً ابتدائی ترک قوم پرستی پر اسلام کا گہرا رنگ چھایا رہا۔

۱۹۰۶ء میں انور نے "انجمن اتحاد و ترقی" میں شمولیت اختیار کی جو "نوجوان ترک" تحریک کی اہم ترین تنظیم تھی۔ جولائی ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد انور کو انجمن اتحاد و ترقی نے "بطل حریت" کے طور پر ترقی دی، اس وقت اس کا فوج میں عہدہ سٹاف میجر کا تھا۔ انور جیسے جونیئر افسروں کی کرشماتی وجذباتی پکار سے حکومت خوفزدہ ہوگئی اور اس نے ان میں کئی ایک کو بیرونی ممالک میں عثمانی سفارت خانوں میں فوجی اتاشی بنا کر بھیج دیے۔ انور کو ۱۹۰۹ء میں برلن بھیج گیا (جہاں اس نے فوجی اتاشی کی حیثیت سے خدمت انجام دیں)، لیکن جلد ہی استانبول میں جوابی انقلاب کے پیش نظر اسے مرکز میں واپس بلا لیا گیا (وہ ایک معروف فیلڈ آفیسر کی حیثیت سے واپس آیا اور) بغاوت کو کچلنے میں اس کے کردار کی بنا پر اس کی مقبولیت میں بہت اضافہ ہوا۔ ۱۹۱۱ء میں اس نے لیبیا میں امتیازی خدمات سرانجام دیں، جہاں اس نے اطالوی تسلط کے خلاف تحریک مزاحمت کو منظم کیا۔ بن غازی میں اس نے ترک اطالوی جنگ میں حصہ لیا اور نوران معاہدۂ

اس کے بعد وہ افریقہ سے استنبول آیا۔ ۱۹۱۲ء۔۱۹۱۳ میں بلقان کی لڑائی میں ترکی کی تباہ کن شکستوں کے نتیجے میں ہم اسے ایک بار پھر دارالخلافہ میں دیکھتے ہیں۔ ۱۹۱۳ء میں انجمن اتحاد وترقی برسراقتدار آئی۔ انور اس وقت لیفٹیننٹ کرنل کے عہدے پر فائز تھا (حکمران طبقے میں محمود شوکت پاشا نیازی بے، شیخ الاسلام خیری آفندی اور آخر میں انور پاشا اور سعید حلیم پاشا جیسے دینی رجحان رکھنے والے لوگ بھی شامل تھے۔ شروع شروع میں مصطفیٰ کمال کو "انجمن" میں امتیازی حیثیت حاصل نہ ہوسکی۔ وہ انجمن کی مجلس شوریٰ کا رکن بھی نہ تھا اور غالباً یہیں سے انور پاشا سے اس کی رقابت اور حسد کا دور شروع ہوا)۔

انور بے نے ان ترک افواج کی کمان کی جنہوں نے ۱۹۰۳ء میں ادرنہ سے بلغاریا کا قبضہ ختم کرایا اور اس طرح اس کی عزت واحترام میں مزید اضافہ ہوا (اس وقت حکومت اور انجمن اتحاد و ترقی کی قیادت فی الحقیقت ارکان ثلاثہ کے ہاتھ میں آگئی۔ یہ ارکان انور پاشا، طلعت پاشا (۱۹۲۱ء) اور جمال پاشا (۱۹۲۲ء) تھے۔) اب ایک نوجوان مگر نہایت متحرک وزیر جنگ کی ضرورت تھی جو فوج کی تنظیم اور اصلاح کرسکے اور اس مقصد کی خاطر انور واضح طور پر، ایک بہترین انتخاب تھا۔ اُسے جنرل کے عہدے پر ترقی دی گئی اور "پاشا" کا خطاب عطا ہوا۔ وہ اب تک "انجمن" میں جرمنی کی حمایت کے رجحانات رکھنے والا بنیادی منصوبہ ساز شخص بن چکا تھا۔ جرمنی کے حامی گروپ کی قیادت اس کے ہاتھ میں تھی اور اسی گروپ کے دباؤ کے تحت ۱۹۱۶ء میں عثمانی سلطنت کو جرمنوں کے حلیف کی حیثیت سے جنگ میں شامل ہونا پڑا، مگر اس کے جرمنی کا حامی ہونے کا سبب صرف یہ تھا کہ اُسے یقین تھا کہ جرمنی کے ساتھ اتحاد عثمانی مفادات پر بھی ہے۔ درحقیقت استنبول کا برلن پر انحصار اس حد تک پہنچ چکا تھا کہ جنگ کے سارے عرصے میں عثمانی منصوبہ بندی، جرمنی کی تزویراتی ضرورتوں کے مطابق بروئے کار آتی رہی۔ اس پالیسی کی ناکامی کے علی الرغم انور کا خیال تھا کہ روس کا اشتراکی انقلاب ان ترکی النسل لوگوں کی ایک نئی اسلامی سلطنت کے قیام کا باعث ہو سکتا ہے جو زاروں کے تسلط میں رہ رہے تھے۔ یہ رومان پرور خواب حقیقت کا روپ دھارنے میں کامیاب نہ ہوسکا کئی دوسرے محاذوں پر عثمانی افواج شکست سے دوچار ہوئیں اور اکتوبر ۱۹۱۸ء میں انہیں برطانیہ کے ساتھ متارکۂ جنگ کے ایک معاہدے پر دستخط کرنا پڑے۔ ۳۰ اکتوبر ۱۹۱۸ء کو جب ترک افواج نے ہتھیار ڈال دیے تو انور، طلعت اور جمال یہ دیکھ کر کہ اب وہ ملک کو نہیں بچا سکتے اور نہ ان شرائط پر راضی ہوسکتے ہیں جو فاتح اتحادیوں کی طرف سے عائد کی جارہی تھیں ملک سے باہر چلے گئے اور حکومت کی ذمہ داری ان لوگوں کے ہاتھ میں آگئی جو اس نازک موقع پر اسے پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔ انجمن اتحاد وترقی کو مختلف وجوہ کی بنا پر اپنے تمام مقاصد میں کلی کامیابی حاصل نہ ہوسکی۔ ان کی ناتجربہ کاری، سادہ لوحی اور بے بسی، عالم مسیحیت کی یلغار کو نہ روک سکی اور انور پاشا جیسی متحرک شخصیت بھی سلطنت کا شیرازہ منتشر ہونے کے عمل میں رکاوٹ نہ بن سکی۔

نومبر ۱۹۱۸ء میں انور اور انجمن اتحاد وترقی کے کئی دوسرے رہنما جرمنی میں جا مقیم ہوئے۔ پھر انور ترکستان چلا گیا جہاں اس نے بالشویکوں کے خلاف اسلامی قوتوں کو منظم کیا اور وسطی ایشیا میں جہادی کارروائیوں کا آغاز کیا۔ وہ اس زمانے میں ماسکو اور ارد گرد کے دوسرے علاقوں میں بھی گیا۔ ۱۹۲۰ء میں اس نے باکو میں منعقدہ مشرقی عوام کی کانگریس میں بھی شرکت کی۔ وہ ۴ اگست ۱۹۲۲ء کو سرخ

فوج کے خلاف تاجکستان کی ایک لڑائی میں بخارا کے قریب ایک فوجی دستے کی کمان کرتے ہوئے شہید ہوا۔

قومی تاریخ نویسوں نے انور پاشا کی تصویر کشی تورانی اتحاد کے ایک علم بردار (Pan-Turanist) کی حیثیت سے کی ہے۔ ممکن ہے کہ اس نظریے کے بعض اجزا سے اسے اتفاق رہا ہو، مگر اس کے عمل و کردار سے پتہ چلتا ہے کہ وہ عثمانیت میں یقین رکھتا تھا جو بالآخر ایک اسلامی تحریک بن گئی، جس کا اظہار اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ غیر مسلم اقوام نے عثمانی اقتدار سے اپنا رشتہ توڑ لیا۔ مزید براں انجمن اتحاد وترقی خود بھی "عثمانیت" کی قائل تھی، اس نے اپنے کئی فوجی حامیوں کی عثمانی شہزادیوں کے ساتھ شادیوں کا اہتمام کیا تاکہ اس کی خوش بختی شاہی خاندان کے لوگوں سے وابستہ رہے۔ انور پاشا نے ۱۹۱۴ء میں ناجیہ سلطان سے شادی کی جو سلطان عبدالمجید کے بیٹے شہزادہ سلیمان کی صاحبزادی تھی (اور اس طرح اسے "داماد" کا خطاب بھی ملا)۔

انجمن اتحاد وترقی کے حلقوں میں "عثمانیت" پختہ تر ہوتی رہی اور چونکہ سلطان خلیفہ بھی ہوتا تھا، لہٰذا سلسلہ شاہی اور اسلام ساتھ ساتھ چلتے رہے۔ اسلام ہی وہ رشتہ تھا جس نے سلطنت کے مختلف مسلمان نسلی گروہوں کو متحد کیے رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ جونہی استانبول نے جنگ میں شمولیت اختیار کی جہاد کا اعلان کر دیا گیا۔ اس اقدام نے نہ صرف یہ کہ مسلم عثمانیوں کو یک جان کر دیا، بلکہ برطانوی، فرانسیسی اور روسی تسلط میں زندگی گزارنے والے مسلمانوں کی ان طاقتوں کے لیے اطاعت گزاری کے زوال کی امید بھی رکھی گئی۔ [پہلی جنگ عظیم کے زمانے میں ہندوستان کے ایک نامور قائد حریت مولانا محمود حسن نے بھی حجاز میں اپنے قیام کے دوران انور پاشا اور کئی دوسرے ترک رہنماؤں سے رابطہ قائم کیا اور ہندوستان میں ترکوں کے نصب العین کی کامیابی کے لیے اپنی مساعی کو بروئے کار لانے پر رضامندی کا اظہار کیا۔ اس وقت ہندوستانی مسلمانوں کے لیے انور پاشا بطور ایک مثالی ہیرو خاصی حد تک باعث دلکشی تھا۔] بعد میں جب انور پاشا بالشویکوں کے ساتھ برسر پیکار تھا تو اس نے اپنی فوج کو اسلامی فوج ("اسلام اردوسو") کا نام دیا، جبکہ کسی تورانیت پسند شخص کو اسے "ترک فوج" کہنا چاہیے تھا۔ ترکی کے قیام تک سلطنت عثمانیہ میں اسلام ہی ملک کی اہم ترین نظریاتی اساس تھا۔

مآخذ: (۱) احمد فیروز: *The Young Turks*، آکسفرڈ، ۱۹۶۹ء، ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۴ء تک کے عرصے کے سلسلے میں نہایت مفید کتاب؛ (۲) Swamson Glon: *Enver Pasha: The Formative Years*، در *Middle Eastern Studies*، ۱۶ (۱۹۸۰ء): ۱۹۹-۱۹۳، انور پاشا کے ابتدائی برسوں کے لیے؛ (۳) Trumpener, Ulrich: *Germany and the Ottaman Empire: ۱۹۱۴ء-۱۹۱۸ء*، پرنسٹن ۱۹۶۸ء، ایام جنگ کے سلسلے میں بہترین کتاب، اگرچہ مصنف کی سبھی توضیحات کا انحصار جرمن مراجع پر ہے؛ (۴) Yamauchi Masayuki: *The Green Crescent Under the Red Star: Enver Pasha in Soviet Russia*، ۱۹۱۹ء-۱۹۲۲ء، ٹوکیو ۱۹۹۱ء، یاموچی کو اصل ترک دستاویزات تک رسائی حاصل تھی، لہٰذا اس کی تحریر انور پاشا کے آخری برسوں کے متعلق مختلف مراجع سے حاصل کردہ صحیح واقعات پیش کرتی ہے؛ (۵) برنارڈ لوئیس: *The Emergence of Modern Turkey*، لنڈن ۱۹۶۸ء؛ (۶) The Combridge History of Islam، ۱۹۷۰ء، (دو اجزاء)؛ (۷) ثروت صولت: بدیع الزمان سعید نورسی، کراچی ۱۹۷۷ء؛ (۸) مزمل حسین: سلطنت عثمانیہ کی انقلابی تحریکیں، کراچی ۱۹۷۳ء۔

(فیروز احمد [ت: امین اللہ وثیر])

* * *

× او۔ائی۔ سی: ور تنظیم آرگنائزیشن آف اسلامک کانفرنس [رک بہ اسلامک اُمّۃ]

••-------------••

× الاوحد ایوب بن العادل ایوبی [رک بہ ایوبیہ].

••-------------••

× اُوخری: اُہرد (Ohrid)، ایک سابق عثمانی قسمت (اوچرن، سنجق) کا صدر دفتر اور اعلیٰ مرکز قضاء [وعدل]، موجودہ آبادی تقریباً تیس ہزار۔ یہ قصبہ سابقہ یوگوسلاویہ کی جمہوریہ مقدونیہ کے انتہائی جنوب مغربی حصے میں واقع ہے۔ اس کا عثمانی [عہد] کا [یہ] نام سلافی [زبان] کے لفظ Ohrid سے ماخوذ ہے جو بجائے خود ایک قدیم نام Likhnidos سے بنا ہے۔ تحریری طور پر محفوظ تاریخ کی رو سے یہ سلافی عیسائیت کا ایک اہم مرکز اور آزاد مذہبی پیشوائیت کا مستقر (۹۷۶ء۔۱۷۶۷ء) رہا ہے، نیز ۹۷۱ء سے ۱۰۱۸ء تک زار سموئیل کی مغربی بلغاری یا سلافی مقدونیائی سلطنت کا پایۂ تخت رہ چکا ہے۔ عثمانی دور (۱۳۸۵ء یا ۱۳۹۵ء۔۱۹۱۲ء) کے دوران میں یہ ایک قسمت کا ہیڈکوارٹر رہا ہے، جو جدید سلافی مقدونیا کے جنوب مغربی کونے اور وسطی البانیہ کے طویل (وعریض) میدانی حصوں پر مشتمل تھی۔ تنظیمات [رک بآں] کی تشکیل نو کے دوران میں اس کا عدالتی درجہ گھٹا دیا گیا اور مناستر [رک بآں] کی قسمت کو اعلیٰ مرکز قضاء (وعدل) بنا دیا گیا۔ یہ شہر مناستر کی ولایت کا بھی مرکز رہا۔ اُوخری علاقائی سطح کا اسلامی مرکز تھا۔ جہاں بہت سی مساجد، مدارس اور خانقاہیں موجود تھیں۔ ان خانقاہوں میں سے حیاتیہ، اس خطے میں سلسلہ خلوتیہ کی مرکزی خانقاہ کے طور پر خاصی اہمیت کی حامل تھی (اور) اس کے تحت خانقاہوں کی ایک بڑی تعداد خصوصاً جنوبی البانیہ میں موجود تھی۔

اُوخری (Ohrid) جھیل کے کنارے سطح سمندر سے ۸۰۲ میٹر/۲،۶۳۳ فٹ کی بلندی پر واقع ہے اور ایک چٹانی راس کی ڈھلوانوں پر بڑے خوب صورت انداز سے بسایا گیا ہے، جسے تین طرف سے یہ جھیل گھیرے ہوئے ہے اور ابھی تک زار سموئیل کا قلعہ اور شہر کی فصیل نہایت اچھی حالت میں ہیں، جن کی مرمت قرون وسطیٰ میں کی گئی تھی اور انیسویں صدی عیسوی تک عثمانیوں نے ان کی نگہداشت جاری رکھی۔ موزوں دفاعی پوزیشن رکھنے کے ساتھ ساتھ مچھلیوں سے لبریز جھیل اور ایک زرخیز میدان کے سرے پر واقع ہونے کی بنا پر یہ بات یقینی ہے کہ یہ قصبہ تحریری طور پر محفوظ تاریخ کے تمام ادوار اور قبل از تاریخ عہد میں آباد رہا ہے۔ علاوہ ازیں، اُوخری البانیہ کے مشرقی حصے میں (واقع وا اگنیٹیا (Via Egratia کو بھی کنٹرول کرتا ہے۔

قدیم عثمانی وقائع نگاروں (عاشق پاشا زادہ، نشری اور کمان تیہ) نے اُوخری کی فتح کا حال قلمبند نہیں کیا، البتہ (اس سے) ملحقہ اضلاع (شرقاً مناستر، پری لپ اور غرباً وسطی البانیہ) کی فتح کی [.....] تصویر کشی کی ہے جن کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ۷۸۷ھ/۱۳۸۵ء میں فتح ہوئے۔ اس سال دراصل اندرون البانیہ ایک حملہ کیا گیا تھا، جو "جنگ وجاشی" پر منتج ہوا۔ اس جنگ کے بعد بہت سے البانوی سرداروں نے عثمانی سیادت قبول کرلی۔ یہ ممکن ہے کہ اس وقت اُوخری کے البانوی حکمران زوپان اندریوگروپا (Zupan Andrew Gropa) کو، جس کا ذکر اولڈ سینٹ کلیمنٹ (Old St.Clement) کے کلیسا کے سنگ بنیاد کے کتبے (۱۳۸۰ء) میں یہاں کے حکمران کی حیثیت سے کیا گیا ہے، معزول کرکے وہاں براہ راست عثمانی اقتدار قائم کر دیا گیا ہو۔ تاہم اُوخری پر براہ راست عثمانی اقتدار کا تصور (اس لیے بھی) مشکل ہے کہ

قسطنطین ڈیجانووک (Constantin Dejanovic) اور مارکو کراجیوک (Marko Kraljevic) اس دور میں تقریباً سارے سلاوی مقدونیا پر عثمانی منصب داروں کی حیثیت سے (۱۳۹۵ء میں) اپنی اپنی وفات تک حکومت کرتے رہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصبہ عثمانیوں کے قبضے میں کوئی جنگ لڑے بغیر آگیا ہوگا اور خطے کا الحاق کسی خاص افراتفری کے بغیر عمل میں آیا ہوگا۔ اس سے یہ حقیقت بھی آشکارا ہوتی ہے کہ یہاں کے عیسائی باشندے فصیل والے قدیم قصبے میں (بدستور) مقیم رہے اور ان کے تمام پرانے کلیسا انھی کے پاس رہے۔ علاوہ ازیں چودھویں صدی عیسوی کے مختلف فنون، مثلاً فن تعمیر، مجسمہ سازی اور دیواری نقش نگاری وغیرہ عثمانی اقتدار کے قائم ہونے کے بعد بھی باقی رہ کر ترقی کرتے رہے۔ اس کا اُوخری اور اس کے گرد و نواح کے دیہاتوں میں نو تعمیر شدہ یا منقش کلیساؤں کی ایک طویل فہرست سے پتہ چلتا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے آآ لائیڈن بذیل مادہ)۔ ان میں سے زیادہ تر اُوخری کے مقامی شرفا نے تعمیر کرائے۔ (لیکن) ۱۴۱۰ء اور ۱۴۳۰ء کے عشروں کا درمیانی عرصہ اس بنا پر باعث دل چسپی ہے کہ وہ سلطان بایزید کے بیٹوں کے مابین خانہ جنگی اور مراد ثانی کے عہد میں (ظاہر ہونے والے) اس کے نتائج کے سارے عرصہ کے دوران میں ہنگامہ خیز حالات کی غمازی کرتا ہے۔ اس صدی میں اُوخری کے فنکاروں کے فن پارے آج بھی موجود ہیں کچھ کلیساؤں کی فہرستوں میں اراضی اور باغیچہ جات پر مشتمل ان کی جائدادوں کا اندراج ہے (اور) بعض فہرستوں میں اُس اسقف کا نام مذکور ہے جس کے زمانے میں عمارت تعمیر کی یا منقش کی گئی یا ان میں برسراقتدار عثمانی سلطان کا ذکر ''زار'' کے طور پر کیا گیا ہے۔ مجموعی طور پر عیسائی ''فن'' کی محفوظ یادگاریں اُوخری کی انتظامی وحدت کے حالات کی عکاسی تاریخ کی کتابوں کی نسبت زیادہ عمدہ طریقے سے کرتی ہیں۔

مقامی طور پر ''مسجد سلطان محمد'' پندرھویں صدی عیسوی [کی یادگار ہے۔ یہ مسجد] اس صدی کے آخری عشرے میں [پرانی عمارت کو منہدم کرکے] اور اس کی بنیادوں پر ایک عظیم گنبد کی صورت میں بایزید دوم کے عہد میں مروجہ عثمانی طرز پر تعمیر کی گئی، یہ جگہ پہلے ایک گرجا گھر کے پاس تھی۔ اس کی ضبطی سے قبل قصبہ کے عیسائیوں کو سینٹ کلیمنٹ کے تمام تبرکات، تصاویر، مجسمے اور کتابیں بیزنطینی شہنشاہ انڈرونکس (Andronicus) کے البانوی داماد سارڈ پروگن (Progon Sguros) کے ۱۲۹۵ء میں تعمیر کردہ Panayia Perivleptos کے بڑے گرجا گھر میں منتقل کرنے کی اجازت دے دی گئی۔ اس طرح پرولپٹس (Perivleptos) کا یہ کلیسا اس کے بعد سینٹ کلیمنٹ کے کلیسا کے طور پر مشہور ہوا پرولپٹس اور عہد وسطی کی تصاویر و مجسمہ جات اور مسودہ جات کا ایک عظیم ترین مخزن قرار پایا، نیز یہ اُوخری میں مذہبی پیشوائیت کے ادارے کے خاتمے تک اس کا مستقر رہا اور عثمانی قوانین کی حدود کے اندر رہتے ہوئے قانوناً کام کرنے میں اسے کامیابی ہوئی۔

اُوخری کی دیواروں کے اندر موجود قصبے کا رقبہ بتیس ایکڑ ہے۔ عہد وسطی کی دیواروں کے اندر محصور بستیوں کے، ۱۳۰ تا ۱۵۰ افراد فی ایکڑ کے معروف کلیے کی رو سے، اس قصبے کی آبادی تقریباً ۴۰۰۰ افراد بنتی ہے جو اس دور اور مقامی حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے زیادہ (نظر آتی) ہے، تاہم اس حصار کا مغربی نصف حصہ چونکہ قریب قریب خالی تھا (سیدھی ڈھلوانوں کی بنا پر یہاں عہد وسطی کی عمارات کے کوئی آثار نہیں ہیں)، اس لیے عثمانیوں سے ماقبل عہد کی آبادی ۲۵۰۰ تا ۳۰۰۰ افراد

قرض کی جا سکتی ہے۔ پندرھویں صدی عیسوی میں اُوخری کے اصلی باشندوں کی آبادی میں ضرور کمی ہوئی ہوگی۔ قسطنطینیہ کی فتح کے فوراً بعد یہاں کے یہودیوں کو جلاوطن کر کے (اس) نئے عثمانی دارالحکومت میں بھجوا دیا گیا۔ ۹۳۷ھ/۱۵۴۰ء میں یہاں سے استانبول پہنچنے والے یہودی خاندانوں کی تعداد صرف سولہ تھی (Tapu Defter، عدد ۲۱۰، ص۵۳ـ۷۲)۔ ۱۴۶۶ء میں سلطان محمد ثانی نے اُوخری کے عیسائیوں کی ایک غیر معلوم تعداد کو جلا وطن کر کے اپنے نئے بسائے ہوئے شہر الباسان (Elbasan) میں منتقل کر دیا۔ اس کا ذکر صرف سلاف کلیسا کی ایک کتاب کے حواشی میں ملتا ہے۔ عثمانی مردم شماری رجسٹر ٹپول دفتر (Tapu: Dofter) ۳۶۷ از ۱۵۲۸ء۔۱۵۲۹ء کے ص۴۳۳ پر (Elbasan) کے احوال کے تحت اس جلاوطنی کے تناسب کے بارے میں ایک دھندلا سا تصور ملتا ہے (اس شہر کے) ۱۷۳ عیسائی گھرانوں میں سے ۴۳ کو جلاوطن بتایا گیا ہے (Djem'at-i Surgunan-i gebran-i nefs ilbasan) جن سے نسبتاً کم مقدار میں ٹیکس وصول کیا جاتا تھا۔ اُوخری کی شہری آبادی کا تحریری طور پر محفوظ پہلا سروے بدیہی طور پر ۱۵۸۳ء میں کیا گیا۔ یہ انقرہ کے کڈسٹر دفتر (Cadaster office) میں اُوخری سنجق کے مفصل دفتر میں شامل ہے (Kuyudu Kadime، عدد ۲۵)۔ اس میں قصبہ کے پچیس عیسائی محلہ جات کے نام دیئے گئے ہیں، یہ نام زیادہ تر کلیساؤں کے ناموں پر رکھے گئے ہیں۔ ان میں کل ۴۶۳ گھرانے آباد تھے (اور) مسلمانوں کا ذکر ایک گروہ کے طور پر کیا گیا ہے، جن کے گھرانوں کی تعداد ۲۷۰ بیان کی گئی ہے۔ ان گھرانوں کے سربراہوں کے نام ظاہر کرتے ہیں کہ اُن کی پچھلی نسل کا معتدبہ حصہ دائرہ اسلام میں داخل ہو گیا تھا (ابن ابی عبداللہ)، (اور) یہ کل آبادی کا ۲۱% تھے۔ مجموعی طور پر قصبے کی آبادی بشمول عسکری وانتظامی عملہ ۲,۶۰۰ـ ۲,۸۰۰ ہوگی یا چودھویں صدی عیسوی کی آبادی سے کچھ زیادہ۔ ۱۵۸۳ء کے رجسٹر میں صراحتہً تحریر ہے کہ عیسائی اور مسلم شہری عوارض اور تکالیف (یعنی ٹیکسوں: رکت بہ عوارض) کی ادائیگی سے آزاد تھے، کیونکہ وہ طویل عرصے سے قصبے کی فصیل کی نگہداشت کرتے چلے آرہے تھے.

اُوخری کی قضائی/عدالتی حدود میں واقع دیہاتوں کی آبادی کے اعداد وشمار کے ضمن میں ۱۵۱۹ء سے ۱۵۸۳ء تک کے لیے مسلمانوں اور عیسائیوں (ہر دو) کی تعداد دستیاب ہے اور ۱۴۳۴ء کے لیے صرف عیسائیوں کی قدیم عہد کی عثمانی آبادی کے بہترین دستیاب اعداد وشمار (Vasil Kancev) میں ۱۹۰۰ء سے متصل پہلے عرصے کے ہیں، جو اس صورت حال کے اختتام کو واضح کرتے ہیں، خصوصاً سولہویں اور سترہویں صدی عیسوی میں، اس سے کلی طور پر ایک غیر مخصوص اور غیر متعین آبادی کے رجحان کی غمازی ہوتی ہے۔ ۱۶۳۴ء کے اعداد (میتھل لائبریری صوفیہ، اُوخری ص۶ـ۷) ظاہر کرتے ہیں کہ دیہاتوں اور قصبوں کی آبادی کے ایک حصے کی طرف سے قبول اسلام (کا سلسلہ) جاری رہا، لیکن مجموعی طور پر کل آبادی میں، بلقان، خصوصاً یونانی علاقوں اور وسطی اناطولیہ میں شدید کمی کے برعکس صرف خفیف (سی) کمی واقع ہوئی۔ ۱۶۷۰ء میں اولیا چلبی اس قصبے کی سیاحت کے لیے آیا۔ وہ لکھتا ہے کہ یہاں عیسائیوں کے نہایت شاندار طریقے سے تعمیر کردہ ۱۶۰ مکانات ہیں، جو سب کے سب فصیل کے اندر واقع ہیں اور مسلمانوں کے ۳۰۰ سے زائد مکان بھی نہایت عمدہ اور محل نما ہیں۔ یہ اعداد و شمار نہایت قابل وثوق دکھائی دیتے ہیں۔ سترہویں صدی عیسوی میں وسط میں اُوخری میں عیسائیوں کی آبادی

نہایت قلیل رہ گئی۔ دور مابعد میں ان کی آبادی میں اس وقت قدرے اضافہ ہوا جب قصبے کی توسیع عمل میں آئی۔ یہی (بات) دیہی آبادی کے بارے میں (بھی) درست ہے۔ کچھ دیہات، جو سولہویں صدی عیسوی کے اواخر میں مکمل طور پر قبول اسلام کی طرف گامزن دکھائی دیتے تھے۔ ۱۹۰۰ء میں مسلمانوں (کے وجود) سے یکسر خالی تھے۔ اس کے برعکس کچھ مدت بعد ۱۵۸۳ء میں قابل ذکر مسلم دیہات، مثلاً رڈولشٹ (Radolista) اور زگراکنی (Zagracani) یا ولسٹ (Velesta) میں مسلمان کل آبادی کا ایک تہائی حصہ تھے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ (مسلم آبادی میں کمی کا یہ رجحان) سترہویں صدی عیسوی سے کافی پہلے کے دور سے تعلق رکھتاہے (اور یہ کہ) اس کے باعث پیدا ہونے والی اقتصادی مشکلات ناقابل تصور حد تک شدید تھیں.

فتح عثمانی کے بعد قصبہ اوخری فصیل کے باہر کی جانب پھیلنا شروع ہوگیا۔ قلعے کی شمال مشرقی جانب سڑوگا (Struga) کی شاہراہ پر ایک حمام، اپنے پندرہویں صدی عیسوی کے خدوخال کے ساتھ، اس کی ایک مثال کی حیثیت سے آج بھی موجود ہے۔ اس قصبے کی اہم ترین عثمانی عمارت، مبینہ ”طور پر جامعی“ یا ”شہنشاہی مسجد“ (Careva Dzamija) ہے۔ مقامی روایت کی رو سے اس کا تعلق (سلطان) محمد فاتح سے جوڑا جاتا ہے، درحقیقت یہ (مسجد) ۸۹۷ھ/۱۴۹۰ء سے قبل تعمیر کی گئی جب اس کا وقف نامہ تحریر کیا گیا۔ اس اہم مآخذ میں قاضی محمود کے بیٹے سنان الدین یوسف چلپی کو اس کا بانی (بیان کیا گیا) ہے، اس شخص کے بارے میں مذکور ہے کہ وہ ۱۴۷۹ء میں بوسنیا میں سلطانی دربار خاصلر (Khasseler) کی طرف سے انسپکٹر (کے طور پر مامور) تھا۔ رجب ۸۹۸ھ/اپریل ۱۴۹۳ء میں اُس نے وفات پائی اور اُسے اس کی مسجد کے قریب (واقع) قبرستان میں دفن کیا گیا، جہاں اب بھی اس کی قبر مع کتبہ محفوظ (وسلامت) ہے۔ ایک مقامی روایت کے مطابق سنان ایک پاشا تھا اور اُوخری کے ایک مقامی رئیس خاندان کے اخلاف میں سے تھا۔ وقف نامے میں ایک زاویے، مدرسے اور خیرات خانے کے قیام وانصرام کا ذکر (بھی) موجود ہے اور یہ کہ اس خیرات خانے میں روزانہ تمام مذاہب کے غریب افراد کو کھانا کھلایا جاتا تھا۔ اغلباً سنان چلپی نے اس مسجد کو سلطان بایزید دوم کے نام معنون کر دیا، جب موصوف نے ۱۴۹۲ء میں اپنی مہم البانیہ کے موقع پر اُوخری کا دورہ کیا تھا۔ (اس مسجد) کے لیے وقف املاک میں اُوخری کے قریب (واقع) سلطان بایزید کی طرف سے سنان کو بطور تحفہ ملنے والے ورانستا (Vranista) اور لزانی (Lezani) کے بڑے گاؤں کرافریا وریا (Karaferya Verria) کی ایک سرائے اور اُوخری اور اس کے گردو نواح میں (واقع) کچھ دکانیں اور پن چکیاں (Water Mills) شامل تھیں۔ انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں یہ مسجد کھنڈر بن چکی تھی، لیکن اس کی چاروں دیواریں موجود ہیں، جو بایزید دوم کے عہد کے فن تعمیر کے نمایاں خصائص کی عکاسی کرتی ہیں۔ دوسری تمام اہم اسلامی عمارات قدیم قصبے سے باہر اس کی مشرقی یا جنوبی سمت جھیل کے ہموار کنارے پر اور مناستر بٹولا (Bitola/Manastir) اور سڑوگا (Struga) کی شاہراہوں سے ملحق میدان میں واقع ہیں، متذکرہ بالا عمارات کے علاوہ ۱۵۸۳ء کی مردم شماری کے حصہ وقف (B. BA, T.D 717، ایک سرٹ (Suret) (سال ۱۲۱۳ء، ص۷۴۱۔۷۵۳) میں زیادہ تر چھوٹے اسلامی اداروں اور ان کی عمارتوں کے بارے میں بتایا گیا ہے: سلیمان بے کا مدرسہ، اسکندر بے کی مسجد، محمود چلپی بن حاجی ترگت کی مسجد اور مدرسہ شیخ شجاع بن بارک کی

مسجد، علی چلبی بن حمزہ کا مدرسہ، یونس وائی وود (Voyvode) کا مدرسہ و مسجد اور حمزہ بازرگان کی مسجد، اُوخری زادہ مصطفٰی چلبی، جس نے سڑوگا (Struga) میں ایک مدرسہ (بھی) قائم کیا تھا، اُوخری میں حمام بنوایا تھا، اور اغلبًا یہ وہی (حمام) ہے جو سڑوگا کی شاہراہ پر واقع ہے۔ اُوخری کے دیہات میں اسلام کے آہستہ آہستہ پھیلنے کا حال اس امر سے واضح ہوتا ہے کہ ایک (امیر) محمود بے بن اسحاق نے ڈیلو گوزگا (Delogozga) کے گاؤں میں ایک مسجد اور مدرسہ تعمیر کرایا، جہاں ۱۵۸۳ء میں ۱۴ مسلمان گھرانے ۷۳ عیسائی خاندانوں کے ساتھ اقامت پذیر تھے (۱۹۰۰ء میں اس گاؤں کی ساری کی ساری آبادی مسلمان تھی)۔ اس رجسٹر میں اُوخری کی مسجد حاجی قاسم کا ذکر بھی ملتا ہے، لیکن اس کے وقف کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں بیان کی گئی۔ آیا صوفیہ مسجد کا ذکر نہیں کیا گیا، کیونکہ اس کا اپنا کوئی وقف نہ تھا، بلکہ اس کی نگہداشت (کے مصارف) دیگر ذرائع سے پورے کیے جاتے تھے.

۱۰۸۱ھ/۱۶۷۰ء-۱۶۷۱ء میں اولیا چلبی نے اُوخری کی سیاحت کی۔ وہ لکھتا ہے کہ اس قصبے میں ۱۷ مساجد اور مدرسے ہیں، جن میں مسجد حاجی قاسم مسجد قلونلو، مسجد حیدر پاشا اور مسجد حاجی حمزہ کے علاوہ ایا صوفیہ مسجد اور مسجد سنان چلبی خصوصًا اہم ہیں۔ (یہ) سنان وہی شخص ہے جس کا ذکر ۱۵۸۳ء کی فہرستوں میں اور اولیا چلبی کے ہاں اُوخری زادہ یا اُوخری زادہ سنان چلبی کے نام سے کیا گیا ہے۔ مدارس کے ضمن میں اولیا چلبی سلطان سلیمان کے خانقاہی مدرسہ اور سیاؤش پاشا کے مدرسے کا ذکر کرتا ہے، جن دونوں کے بارے میں موجودہ (دستیاب) مآخذ بشمول جاہد بلتجی کی جامع تالیف میں کچھ بھی نہیں ملتا۔ نواح رومیلی (Rumeli) مدارس کی سرداری عثمانی فہرست (مرتبہ) فواج ۱۶۹۰ء، Ozergin، ۱۹۷۳ء، نواح میں، تاہم اُوخری میں کامیابی سے چلنے والے واحد مدرسے، مدرسہ بے کا نام مذکور ہے۔ (یہ) حمزہ غیر یقینی طور پر اولیا چلبی کا بیان کردہ حاجی حمزہ بانی مسجد اور ۱۵۸۳ء کے عثمانی رجسٹر (Defter) میں مذکور حمزہ بازرگان ہی ہے۔ ان عمارات کے علاوہ اُوخری میں تین سرائیں اور دو حمام (بھی) تھے۔ اولیا چلبی ایا صوفیہ مسجد کے بارے میں واضح طور پر لکھتا ہے، کہ اس میں صرف جمعے کے دن اس کے محافظ اور ملازم نماز جمعہ ادا کرتے ہیں، لیکن دیگر ایام میں ایک معمولی سی رقم کے بدلے عیسائیوں کو اس میں اپنے مذہبی مراسم سرانجام دینے کی اجازت دے دی جاتی ہے۔ ان تمام بیانات کو مدنظر رکھتے ہوے (یہ کہا جاسکتا ہے) کہ سترہویں صدی عیسوی کا اُوخری ایک اہم (قسمت) سنجق کا مرکز ہونے کے باوجود ایک چھوٹا سا قصبہ تھا.

۱۷۶۷ء میں قسطنطنیہ کے یونانی کلیسا کے مشورے پر اُوخری کی خودمختار پیشوائیت کو ختم کر دیا گیا۔ یہ پیشوائیت (۱۵۵۷ء سے قبل) عثمانی انتظامیہ نے بحال کر دی تھی.

اٹھارہویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں خلوتیہ سلسلہ کے شیخ محمد حیاتی اُوخری میں اقامت پذیر ہو کر مصروف اصلاح وارشاد ہوے اور یہاں آستانہ حیاتیہ قائم کیا جو مقدونیہ اور خصوصًا البانیہ اور کسیہ اکستوریا کے یونانی مقدونیائی قصبے کی خانقاہوں کے لیے مرکز کی حیثیت رکھتا ہے۔ محمد حیاتی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ادرنہ میں مشہور عالم حسن سیزائی (م۱۱۵۱ھ/۱۷۳۸ء) سے اکتساب علم کیا اور سیروزر سیرز (Siroz/ Serres) کے شیخ حسین سے خلافت حاصل کی۔ بعدازاں وہ اُوخری میں فروکش ہوے اور ایک قدیم مدرسے کو خلوتیہ کے اپنے نئے ذیلی سلسلہ (تصوف) کے پہلے مرکز میں تبدیل کیا، اس سلسلے کا پرچار انہوں نے اور ان کے پیروکاروں نے (نہایت) کامیابی سے کیا۔

اٹھارہویں صدی عیسوی کے اواخر سے ۱۸۳۰ء تک اُوخری اور اس کے ضلعے پر وزیر احمد پاشا کے فرزند (اور) البانوی جاگیردار (Derebey) جلال الدین بے نے حکومت کی جس کا تذکرہ اس قصبے کی (بیرونی) دیواروں کی (مرمت وبحالی) کے سلسلے میں (اکثر) مقامی طور پر ہوتا رہتا ہے۔ اُس نے قصبے کو پینے کے لیے عمدہ پانی کی بہم رسانی کا اہم کام بھی کیا جس کا ذکر یہاں کے کر (Cmer) چوک میں احتساب چشمہ کے ایک طویل عثمانی کتبے (۱۲۳۷ھ/۱۸۲۱ء-۱۸۲۲ء) میں کیا گیا ہے، اس کتبے کی عبارت (ایک) شاعر سلیمان فہیم (۱۲۰۳ھ- ۱۲۴۲ھ/ ۱۷۸۹ء-۱۸۲۶ء) کی مرتب کردہ ہے۔ ۱۸۳۰ء میں ازسرنو منظم شدہ عثمانی افواج نے اسکندریہ، سکودر کے بشتلی وزیروں کی سرکوبی کے لیے جاتے ہوئے، اس کے اقتدار کا خاتمہ کردیا اور وہاں دوبارہ باقاعدہ (طور پر) عثمانی انتظامیہ متعین کردی۔ ۱۲۶۳ھ/ ۱۸۴۶ء میں عثمانی قائم مقام شریف بے نے یہاں ایک بڑا نیا مدرسہ قائم کیا جس کا کتبہ اب بھی موجود ہے۔ انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں بہت سی مساجد کی مرمت (ودرستی) یا ازسرنو تعمیر موجودہ دور کے انداز پر کی گئی، ان میں سے اہم ترین علی پاشا کی گنبد والی مسجد ہے جو مارکیٹ میں (واقع) ہے۔

اٹھارہویں صدی عیسوی کے دوران میں اُوخری کے قصبے اور اس کی قضا (یعنی عدالتی حلقے) کی آبادی بڑھنا شروع ہوگئی۔ انیسویں صدی عیسوی میں اس اضافے نے (خوب) زور پکڑا جو یورپ اور عثمانی مقبوضات میں پائے جانے والے عمومی رجحان سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس (اضافے) کی ایک خصوصیت (یہ بھی) ہے کہ زیادہ گھرانے رکھنے والے مسلمانوں کے مقابلے میں عیسائیوں کی آبادی میں معتد بہ اضافہ ہوا۔ ۱۹۰۰ء میں کئی سیو (Kancev) کی طرف سے کی جانے والی تحقیق کی رو سے، جسے عموماً نہایت مستند سمجھا جاتا ہے، ۱۵۸۳ء میں مسلمان اور عیسائی اس قصبے کی آبادی میں برابر کا تناسب رکھتے تھے اور سترہویں صدی عیسوی کے وسط میں (یہاں کی) دو تہائی مسلمان آبادی عیسائی ہوگئی۔ [یا انہیں زبردستی عیسائی بنا لیا گیا]۔

انیسویں صدی عیسوی میں اُوخری ایک خوشحال قصبہ تھا، خصوصاً (یہاں کی) عیسائی آبادی نے خوب ترقی کی اور اس کی رہائش بڑے اور نہایت عمدہ طور پر تعمیر شدہ مکانوں میں تھی۔ پوستین کی صنعت اُن کا سب سے بڑا پیشہ تھا۔ وان ھان (J.C.von Hahn) نے ۱۸۶۰ء کے عشرے کے آغاز میں اس قصبے کی سیاحت کی۔ اس کا خصوصی مشاہدہ ہے کہ اس قصبے میں غریب ناپید تھے، اس کے زمانہ سیاحت میں سنان پاشا کا خیرات خانہ (Limaret) بھی چل رہا تھا، اگرچہ وہ اپنی آمدنی کے زیادہ تر حصے سے محروم ہوچکا تھا۔ ھان (Hahn)، ۲۰۰ سال قبل [یہاں کی سیاحت کرنے والے] اولیا چلبی کی طرح اس ادارے کی تحسین وستائش کرتا ہے جہاں بلاتفریق مذہب محتاجوں کو کھانا فراہم کیاجاتا تھا۔

بلقان کی جنگوں کے دوران میں، ۲۹ نومبر ۱۹۱۲ء کو سرب مانٹینگریائی فوج نے اس قصبے پر قبضہ کر لیا جو (اس وقت) سربیائی ریاست میں شامل تھا۔ مناستر (Marastir) کی ولایت کے سالنامہ برائے ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ء-۱۸۹۱ء میں بتلایا گیا ہے کہ اُوخری میں ۱۳ سرائیں، ۲ حمام، ۹ مساجد، ۲ خانقاہیں اور ایک مدرسہ تھے۔ ۱۹۳۴ء میں فہیم (Bajraktarevic) نے یہاں کی ۱۲ مساجد کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے اکثر کے نام اُس نے وہی بتائے ہیں جو اولیا چلبی نے (قبل ازیں) گنوائے تھے۔ ۱۹۱۲ء کے بعد سینٹ صوفیا مسجد کو (مکمل طور پر) دوبارہ کلیسا بنا دیا گیا۔ اس میں (کیے گئے)

عثمانی اضافہ جات، ماسوائے عمدہ مرمریں گنبد کے ختم کر دیے گئے۔ جنگ عظیم دوم کے بعد کے سالوں میں عہد وسطی کے موجود کلیساؤں اور ان کی تصاویر وغیرہ کی مرمت و بحالی کا کام کیا گیا اور ان کا مطالعاتی جائزہ لیا گیا، اس سے نسبتاً کم پیمانے پر عثمانیوں کی یادگاروں کے ضمن میں بھی یہی طرز عمل اختیار کیا گیا۔ ۱۹۵۵ء-۱۹۵۰ء میں اُوخری اور سٹروگہ (Struga) کے ترکی زبان بولنے والے مسلمانوں کی بڑی تعداد ترکی منتقل ہوگئی اور ان لوگوں کی جگہ البانوی مسلمانوں نے لے لی جن کی آبادی میں بیسویں صدی عیسوی میں زبردست اضافہ ہوا (اور) اس طرح اُوخری ترک مسلمانوں کی بجائے البانوی مسلمانوں کا قصبہ بن گیا، کیونکہ (یہاں کے) عیسائیوں کی آبادی میں کوئی اضافہ نہ ہوا۔ حیاتی سلسلے کا آستانہ (اپنے بانی شیخ محمد حیاتی کے ایک وارث شیخ قادری (پیدائش ۱۹۳۲ء) کی نگرانی میں مسلسل کام کررہا ہے اور اس کی عمارت صحیح وسالم ہے (دسمبر ۱۹۹۲ء)۔ یہ آستانہ مقدونیائی مسلمانوں کی اہم خانقاہوں میں سے ایک ہے اور سابقہ یوگوسلاویہ کے سقوط کے بعد اسلام کی عموی نشاۃ ثانیہ میں اپنا کردار ادا کررہا ہے۔

بیسویں صدی کی متعدد مردم شماریوں سے، جن سے صرف اُوخری کے پرانے قضائی/عدالتی حلقے کے مغربی نصف (حصے) کے بارے میں اعداد وشمار دستیاب ہوتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ البانوی مسلمان اور پومکس (Pomacks) لوگ بلقان کی جنگوں اور (ان کے بعد) دونوں عالمی جنگوں کی ہنگامہ خیزیوں میں محفوظ رہے۔ ۱۹۰۰ء میں ۳۹ بستیاں، جو بعد میں یوگوسلاویہ کے ضلع سٹروگہ (Struga) کے تحت یکجا ہوئیں اور یہ ضلع بنیادی طور پر اُوخری کے میدان اور البانیہ کے سامنے واقع پہاڑوں پر مشتمل تھا ۲۴,۹۳۰ افراد کی آبادی رکھتی تھیں جس میں سے ۳۸% مسلمان تھے، بعد کے کچھ سالوں کی آبادی کی تفصیل حسب ذیل ہے۔ سال ۱۹۱۴ء، کل آبادی ۲۵,۹۲۷ مسلمانوں کا تناسب آبادی ۳۹%، سال ۱۹۳۴ء، کل آبادی ۳۱,۳۴۱، مسلمانوں کا تناسب آبادی ۴۲%، سال ۱۹۵۳ء، کل آبادی ۳۳,۳۱۹ مسلمانوں کا تناسب آبادی ۴۶%، سال ۱۹۶۹ء، کل آبادی ۴۰,۱۷۲ مسلمانوں کا تناسب آبادی ۵۲%۔ اس طرح انیسویں صدی عیسوی میں (پایا جانے والا) آبادی کا تناسب پورے طور پر تبدیل ہوکر رہ گیا، یعنی مسلمان خاندان تعداد میں بڑھ گئے جبکہ سلاف عیسائی آبادی نہیں بڑھی، خصوصاً ۱۹۷۰ء کے عشرے سے ۱۹۹۰ء کے عشرے کے اوائل میں البانوی، سلافی، مقدونی اور ترکی زبانیں بولنے والی مسلم آبادی لازماً اس علاقے کی کل آبادی کا دوتہائی حصہ ہوچکی ہوگی۔

دوسری عالمی جنگ کے بعد اُوخری کے پورے کے پورے قدیم قصبے کو ایک قومی ثقافتی یادگار قرار دے دیا گیا ہے جسے آنے والی نسلوں کے لیے محفوظ ومصون رکھنا مقصود ہے۔ سلافی مقدونیا کا یہ اہم ترین قصبہ اپنی بہت سی یادگاروں، مشرقی امتزاج اور جھیل کے قرب کی بنا پر بین الاقوامی سیاحت کا ایک مرکز بن چکا ہے۔

مآخذ: ۱۵۱۹ء اور ۱۵۸۳ کی "تحریرات" کے لیے دیکھیے: (۱) Sokoloski، ۱۹۷۱ء؛ (۲) اولیاء چلبی: سیاحت نامہ، ۸، (استانبول ۱۹۲۸ء) ۷۳۵-۷۴۳؛ (۳) J.G von Hahn: *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar*، در *Denkschriften der Akad. der Wiss, Phil Hist. Cl*، ویانا ۱۸۹۵ء، ۱۴، ص ۱۲۰-۱۲۲؛ (۴) H. Gelzer: *Der patriarchat von Achrida, Geschichte und Urkunden*، در *Abh. der phil. Hist. Cl. der Sachischen Gesellschaft der Wiss*، لائپزگ ۱۹۰۲ء؛ (۵) V. Kancev: *Makedonija etnografija i*

Izbrani در (بارغانی)، صوفیا ۱۹۰۰ء، Statistika
(۶) :(۵۵۵_۵۵۳ ص ،۱۹۷۰ء، صوفیا ،Proezvedenija
محمد توفیق: Manastir Wilayetinin tarikhcesi، مناستر
Istorija na Ohrid :Iv.Snegarov (۷) :۱۳۲۷ھ/۱۹۱۱ء
Skata archiepiskopyija- patriarsija، صوفیا ۱۹۳۲ء:
Ohrid, varos i jezero starine, :F. Mesesnel (۸)
okoline، اوخری، سکوپ جی (Skopje ، ohrid) ۱۹۳۴ء:
Klimentoviot manastir sv. :D.Koco (۹)
pantalejmon i razkopkata pri Imaret vo Ohrid، در
Scopje Godisen Sbornik na Filosofski Fakultet
La conquete turque et la :I. Dujeev (۱۰) ۱۹۴۸ء:
prise de Constantinople dans la litterature slave
Contemporaine، در Byzantinoslavica، ۱۴ (پراگ
۱۹۵۳ء): ۱۴_۵۳ (۱۳۶۶ء، کی جلاوطنی (کے احکام) کا
متن): (۱۱) F.Bajraktarevic: Turski Spomenici u
Ohrid (فرانسیسی زبان میں طویل تلخیص کے ساتھ)، در
Prilozi za Orientalnu Filologiju، ۵ (سراجیو ۱۹۵۴ء
_۱۹۵۵ء): ۱۱۱_۱۳۴؛ (۱۲) B.Cipan: Stara gradska
arhitektura vo ohrid، سکوپیا ۱۹۵۵ء: (۱۳) .D
Boskovic-K.Tomovski: L'architecture medievale
d' ohrid (سریانی و فرنچ)، در Sbornik / Receuil de
travaux du Musee National d' ohrid، ۱۹۶۱ء، ص
۷۱_۱۰۰: (۱۴) A.Nikolovski, D.Cornakov:
K.Balabanov: The Cultural Monuments of the
Poeple's Republic of Macedonia سکوپے ۱۹۶۱ء، ص
۲۰۹_۲۵۹: (۱۵) Enciklopedija Jugoslavije، ۶،
زغرب ۱۹۶۵ء، ص۲۷۲_۲۷۵: (۱۶) Semavi
Eyice: Ohri'nin Turk devrine ait eserleri، در
Vakiflar Dergisi، ۶ (انقرہ ۱۹۶۵ء): ۱۳۷_۱۳۵؛ (۱۷) .G
Palikruseva Krum Tomovski: Les Tekkes en

Macedoine aux 18e-19e Siecle، در Atti del
Secondo Congresso Intern. di Art Turca، در نیپلز،
نیپلز، ۱۹۶۵ء، ص ۲۰۳_۲۱۱: (۱۸) K.Popovski:
Demografski dvizenija، در V.Malevski
(مدیر): Struga i Strusko، سٹروگا ۱۹۷۰ء، ص ۲۳_۳۷
(بیسویں صدی عیسوی کی مردم شماریوں کا نایاب مواد):
(۱۹) M.Sokoloski: "Ohrid i Ohridska vo xbi vek"،
در Makedonska Akademija na Naukite i
Umetnostite,prilozi، ۲/۲ (سکوپے ۱۹۷۱ء)، ص۵_۳۷
(بنیادی ماخذ): (۲۰) Hasan Kalesi: Najstariji vakufski
dokumenti u Jugoslaviji na Arapskom Jeziku،
پرسٹینا ۱۹۷۲ء، ص ۱۱۱_۱۴۳ (اوخری زادہ سنان چلبی کے
قائم کردہ وقف کے لیے): (۲۱) Kemal Ozergin: Eski
bir ruzname gore Istanbu ve Rumeli medreseleri،
در Tarik Enstitusu Dergisi (استانبول ۱۹۷۳) ص ۴_۵
(۱۹۷۳ء_ ۱۹۷۴ء)، ص۲۶۳_۲۹۰: (۲۲) A.Matkovski:
Crkovni davacki (Kilise resimileri) vo Ohridskata
arhiepiskopija (1371-1767) ، در MANU Prilozi،
۲/۲ (سکوپے ۱۹۷۱ء): (۲۳) Ohrid i Ohridsko niz
istorija, Kniga vtora، سکوپے ۱۹۷۸ء: (۲۴) .G
Subotic: Ohridska Slikarska skola Xv veka ، بلغراد
۱۹۸۰ء (طویل فرنچ ملخص کے ساتھ بنیادی ماخذ): (۲۵)
A.Stojanovski: Gradovite na Makedonija od
Krajot na Xiv do Xvii vek، سکوپے ۱۹۸۱ء (خصوصاً باب
اوّل): (۲۶) Dzemal Cehajic: Derviski redovi u
Jugoslovenskim Zemljama، (سراجیو ۱۹۸۶ء،
ص۱۱۲_۱۱۵).

(M. Kiel | ت ظفر علی)

※اور بے، حسین رؤف: بحری افواج کا ایک سالار، سیاست دان اور سفارت کار (۱۸۸۱ء-۱۹۶۴ء)۔ اس کی تربیت بحری افسر کے طور پر ہوئی اور اس نے ۱۹۱۱ء میں اٹلی کے خلاف جنگ میں حصہ لیا۔ جب اس نے حمیدیہ بحری بیڑے کے سربراہ کے طور پر جنگ بلقان میں حصہ لیا اور دشمن کی بندرگاہوں اور بحری بیڑوں پر دلیرانہ تابڑ توڑ حملے کیے (۱۹۱۲-۱۹۱۳ء) تو اس وقت وہ قومی سطح پر مشہور ہوگیا۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران میں وہ ترکی بحریہ کا سربراہ رہا اور اکتوبر ۱۹۱۸ء میں اسے وزیر بحریہ بنا دیا گیا۔ اسی دوران میں اس نے متدروس کے معاہدہ جنگ بندی میں ترکی وفد کی قیادت کی۔ مئی ۱۹۱۹ء میں اس نے بحریہ کی ملازمت سے استعفیٰ دے دیا اور مصطفیٰ کمال (اتاترک) اور فتحی اوکیار کے ساتھ مل کر اناطولی میں تحریک مزاحمت کو منظم کرنے میں مشغول ہوگیا۔ ایک قوم پرست رہنما اور آخری عثمانی پارلیمنٹ کا رکن ہونے کی وجہ سے برطانویوں نے اسے مارچ ۱۹۲۰ء میں گرفتار کرکے مالٹا بھجوا دیا۔ وہ مارچ ۱۹۲۱ء میں ترکی واپس آیا اور اگست ۱۹۲۲ء میں اسے وزیراعظم مقرر کر دیا گیا، لیکن معاہدہ لوزان میں عصمت انونو کے ساتھ اس کے شدید اختلافات ابھر کر سامنے آئے، چنانچہ اس نے اگست ۱۹۲۳ء میں وزارت عظمیٰ سے استعفیٰ دے دیا اور اپوزیشن میں شامل ہوگیا۔

دوسرے اپوزیشن رہنماؤں کی طرح وہ بھی کمال اتاترک کی آمرانہ پالیسیوں سے نالاں تو تھا، لیکن وہ اس کے اقتدار کے خاتمے کا خواہاں نہ تھا۔ اس کے برعکس اس کی رائے یہ تھی کہ اتاترک کے اختیارات کم کر دیے جانے چاہئیں۔ بہرحال نومبر ۱۹۲۴ء میں اس نے "پروگریسو ری پبلکن پارٹی" کے قیام میں اہم کردار ادا کیا اور جب جون ۱۹۲۵ء میں حکومت نے اس نئی جماعت پر پابندی لگا دی تو وہ علاج کے لیے بیرون ملک چلا گیا۔ اگست ۱۹۲۶ء میں جب ازمیر میں مصطفیٰ کمال پر ناکام قاتلانہ حملہ ہوا تو حسین رؤف اور دوسرے وطن پرست رہنماؤں پر اس میں ملوث ہونے کے الزام میں مقدمہ قائم کر دیا گیا اور اگرچہ عدالت میں استغاثہ یہ ثابت نہ کر سکا کہ مذکورہ قاتلانہ حملے میں اس کا کوئی ہاتھ تھا، پھر بھی اسے اس کی غیر حاضری میں دس سال قید کی سزا سنا دی گئی۔ ۱۹۳۳ء میں جب عام معافی کا اعلان کیا گیا تو وہ کچھ عرصہ انتظار کے بعد ۱۹۳۵ء میں ترکی واپس آگیا، لیکن ۱۹۳۹ء تک اسے مذکورہ جرم سے بری الذمہ قرار نہیں دیا گیا۔ اس کے بعد جب اس کی سیاسی حیثیت بحال ہوگئی تو وہ ۱۹۴۲ء سے ۱۹۴۴ء تک برطانیہ میں ترکی کا سفیر رہا۔

مآخذ: (۱) ترک انسائیکلوپیڈیسی، انقرہ، ۱۹۷۷ء، بذیل مادہ؛ (۲) E. J. Zurcher: The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Tukish National Movement، ۱۹۰۵-۱۹۲۶ء، لائیڈن ۱۹۸۴ء۔

(W.M.Hale | ت محمد امین)

* * *

X اورخاں کمال: محمد رشید (اورخاں کمال اوگوچو) ایک ترکی افسانہ و ناول نویس (۱۹۱۴ء-۱۹۷۰ء)۔ اس کا والد عبدالقادر کمالی ایک وکیل تھا جو ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۳ء رکن پارلیمنٹ اور کچھ دیر وزیر انصاف بھی رہا۔ اس نے عدنہ میں "اہالی جمہوریت پارٹی" کی بنیاد رکھی، تاہم پارٹی کی جبری بندش کے بعد اسے شام میں پناہ لینا پڑی۔ اورخاں کمال اس وقت ہائی اسکول کا طالب علم تھا اور اسے بھی ایک سال تک اپنے والد کے ساتھ شام اور لبنان میں رہنا پڑا۔ جیسا کہ اس کی بعد کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے اس دوران میں اسے ایک پرنٹنگ پریس میں مزدوری کرنا پڑی۔ ۱۹۳۲ء میں والد کی وفات کے بعد وہ عدنہ واپس

آگیا۔ یہاں بھی اسے جسم وجاں کا رشتہ برقرار رکھنے کے لیے پہلے مزدوری کرنا پڑی، بعدازاں وہ ایک ٹیکسٹائل فیکٹری میں ملازم ہوگیا اور ترقی کرکے اسٹور کیپر اور سیکرٹری بن گیا۔ یہ سلسلہ ۱۹۳۲ء تک چلتا رہا، تاہم اس دوران میں وہ فارغ اوقات میں مسلسل مطالعہ کرتا رہا اور اس نے مہماتی ناول اور ڈرامے لکھنے شروع کر دیے۔ جب وہ لازمی فوجی ٹریننگ کررہا تھا تو اس نے راصت کمالی کے نام سے شاعری بھی شروع کردی (بعد میں وہ اورخاں راصت کے نام سے بھی لکھتا رہا)۔ اسی دوران میں اس پر یہ الزام لگا کہ وہ سیاسی سرگرمیوں میں ملوث ہے اور اسے پانچ سال کی سزائے قید ہوگئی۔

اس کا پہلا افسانہ ۱۹۴۰ء میں شائع ہوا اور اگلے چند سالوں میں وہ ملک کے معروف ادبی پرچوں میں لکھنے لگا۔ بصرہ جیل میں اس کی ملاقات ناظم حکمت سے ہوئی اور اس کے ادبی اسلوب کے اثرات بھی اس نے قبول کیے۔ ۱۹۴۵ء میں ادبی رسالے ورلیک (Varlik) نے اسے بہترین افسانہ نگار قرار دیا۔ ۱۹۴۳ء میں جیل سے رہا ہوکر وہ عدنہ واپس آیا، لیکن اسے وہاں کوئی معقول ملازمت نہ مل سکی چنانچہ وہ اپنے اہل وعیال سمیت استانبول آگیا اور قلم کے ذریعے روزی کمانے لگا۔ ۱۹۴۹ء میں اس کا پہلا ناول بابا ایوی (Baba Evi) اور افسانوی مجموعہ اکمک کوگیسی (Ekmek Kavgasi) شائع ہوا جس نے اسے شہرت کی بلندیوں پر پہنچا دیا۔ ۱۹۵۸ء میں کردس پارٹ (Kardes Part) اور ۱۹۶۹ء میں اونسی سکمک (on ce Sokmek) لکھنے پر اسے ادبی انعامات ملے۔ اس دوران میں وہ ناول، افسانے، ڈرامے اور فلمی کہانیاں لکھ کر روزی کماتا رہا۔ ۱۹۷۰ء میں اسے بلغاریہ آنے کی دعوت دی گئی جہاں وہ ۲ جون کو انتقال کر گیا۔

اورخان کمال اپنی کتابوں میں غریب اور نچلے طبقے کے ان لوگوں کو موضوع بناتا ہے جو شہروں کی کچی آبادیوں کے تنگ وتاریک مکانوں میں رہتے ہیں اور فیکٹریوں اور کھیتوں میں محنت مزدوری کرکے اپنا پیٹ پالتے ہیں۔ اس کے اکثر کردار مزدور، غریب دیہاتی، قیدی، طوائفیں، ڈرائیور، کوڑا کرکٹ اکٹھا کرنے والے لڑکے، چھوٹے درجے کے سرکاری ملازم اور گداگر وغیرہ ہیں۔ اس نے ترکی افسانے میں اسیری کی زندگی کو موضوع بنانے کی ریت ڈالی۔ اس نے خواتین اور بچوں کے مسائل کو بھی موضوع بنایا ہے۔ اس کے نسائی کردار اکثر مثبت روایات کے حامل ہوتے ہیں اور طفلی کردار وہ ہوتے ہیں جن کے بچپن کا سنہری زمانہ تلاش نان جویں کی نذر ہو جاتا ہے۔ اس کی بعض تصانیف میں مابعد جنگ کے اثرات خصوصاً صنعتوں کے پھیلاؤ، نظام سرمایہ داری کے اثرات، نچلے اور غریب طبقات کی بدلتی ہوئی اقدار پر بھی بحث کی گئی ہے۔ اس نے اپنے بچپن کے حالات بھی لکھے ہیں اور دوران اسیری میں قیدیوں سے سنی ہوئی کہانیاں بھی بیان کی ہیں۔ ۱۹۴۶ء کے بعد لکھی جانے والی اس کی اکثر تحریروں میں طبقاتی تفاوت خصوصاً شہروں اور دیہات کے درمیان بڑھتی ہوئی معاشی تفریق کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ وہ کرداروں کے نفسیاتی تاثرات براہ راست بیان نہیں کرتا، بلکہ انھیں کرداروں کے مکالمات کے ذریعے نمایاں کرتا ہے۔ اس کا اسلوب سادہ، واضح اور تشبیہات واستعارات سے مبرا ہوتا ہے۔ اس کی اکثر کہانیوں کو فلمایا گیا ہے اور اس طرح کے فلمی متون اکثر خود مصنف کے اپنے لکھے ہوئے ہیں۔

مآخذ: تصانیف اورخاں کمال، بار اول: (الف) ناول: (۱) *Baba evi*، ۱۹۴۹ء؛ (۲) *Avare yillar*، ۱۹۵۰ء؛ (۳) *Murtaza*، ۱۹۵۲ء؛ (۴) *Cemile*، ۱۹۵۲ء؛ (۵) *Bereketli Topraklar Uzderinde*، ۱۹۵۴ء

(فرانسیسی ترجمہ بعنوان Surles terres Fertiles، پیرس، Gallimard، ۱۹۷۱ء: (۶) Suclu، ۱۹۵۷ء: (۷) Devlet Kus، ۱۹۵۸ء: (۸) Vukuat Var، ۱۹۵۹ء: (۹) Gavurun Kizi، ۱۹۵۹ء: (۱۰) Dunya evi، ۱۹۶۰ء: (۱۱) El kizi، ۱۹۶۰ء: (۱۲) Hanimin Ciftligi، ۱۹۶۱ء: (۱۳) Gurbet kuslari، ۱۹۶۲ء: (۱۴) Eskici ve Ogullari، ۱۹۶۲ء: (۱۵) Sokakalarin Cocugu، ۱۹۶۳ء: (۱۶) Kanli Topraklar، ۱۹۶۳ء: (۱۷) Bir Filiz Vardi، ۱۹۶۵ء: (۱۸) Mufettisler Mufettisi، ۱۹۶۶ء: (۱۹) Yalanci Dunya، ۱۹۶۶ء: (۲۰) Evlerdan Biri، ۱۹۶۶ء: (۲۱) Arkadas Islikalari، ۱۹۶۸ء: (۲۲) Sokakzardan Bir Kiz، ۱۹۶۸ء: (۲۳) Uc Kagitci، ۱۹۶۹ء: (۲۴) Kotu Yol، ۱۹۶۹ء: (۲۵) Kacak، ۱۹۷۰ء۔

(ب) افسانوی مجموعے: (۲۶) Ekmek Kavdasi، ۱۹۳۹ء: (۲۷) Sarhoslar، ۱۹۵۱ء: (۲۸) Camasircinin Kizi، ۱۹۵۲ء: (۲۹) 72. Kogus، ۱۹۵۴ء: (۳۰) Grev، ۱۹۵۴ء: (۳۱) Arka Sokak، ۱۹۵۶ء: (۳۲) Kardes Payi، ۱۹۵۷ء: (۳۳) Babil Kulesi، ۱۹۵۷ء: (۳۴) Serseri Milyoner، ۱۹۵۷ء: (۳۵) Kucucuk، ۱۹۶۰ء: (۳۶) Mahalle Kavgasi، ۱۹۶۳ء: (۳۷) Dunyada Harp Vardi، ۱۹۶۳ء: (۳۸) Issiz، ۱۹۶۶ء: (۳۹) Once Ekmek، ۱۹۶۸ء: (۴۰) Kucukler Ve Buyukler، ۱۹۷۱ء۔

تنقیدی مطالعہ: (۴۱) Y.Kenan Karacanlar: Orhan Kemal، استانبول، ۱۹۷۳ء: (۴۲) H. Altinkayank, A. Orhan Kemal.Becirci، استانبول، ۱۹۷۷ء: (۴۳) O-Oertoy: Turk Roman Ve Oykusu، انقرہ، ۱۹۸۳ء: (۴۴) C.Kudret: Turk Edebiyatin Da hikaye Ve Roman، استانبول ۱۹۹۰ء۔

(Çi.Gcem Balim، بہ تلخیص)

اورک، ناہید صری: (ناہید صری اورک)، ایک ترک مصنف، صحافی اور ادبی محقق۔ وہ ۲۲ مئی ۱۸۹۴ء کو استانبول میں پیدا اور ۱۹۴۰ء میں فوت ہوا۔ وہ التی (Olti) کے احمد نافذ پاشا کا پوتا تھا جو (خود) بھی شاعر تھا اور جس کے والد اورک آغای زادہ حسن صری سرکاری ملازم اور مترجم تھے۔ ناہید صری غلطہ سرائے کے مدرسہ لائی سی (lycee) میں تعلیم حاصل کرتا رہا اور ۱۹۱۳ء میں وہاں سے فارغ التحصیل ہوا۔ اس نے ۱۹۲۸ء تک یورپ میں قیام کیا اور ترکی واپس آنے کے بعد اخبار "جمہوریت" کے مراسلہ نگار کی حیثیت سے کام کرنے لگا۔ بعد ازاں وہ محکمہ تعلیم میں مترجم مقرر ہوگیا۔ اس نے اناطولیہ کا سفر کیا اور مقالات لکھے جو زیادہ تر تاریخی مقامات اور قدیم آثار کے بارے میں تھے اور اس کے ذاتی مشاہدات وتاثرات پر مبنی تھے۔ وہ اپنی وفات ۱۸جنوری ۱۹۶۰ء تک صحافت سے وابستہ رہا۔ ناہید صری نے تجرد کی زندگی بسر کی اور عمر بھر شادی نہیں کی۔

وہ استانبول سے دلی محبت رکھتا تھا اور اس کی ستائش کیا کرتا تھا اور یہ (بات) اس کی تصانیف سے بخوبی عیاں ہے۔ اس کے تاریخی ناولوں کا اسلوب معروضی اور دھیما ہے اور مزاحیہ انداز میں عہد ماضی کے استانبول کی زندگی کے واقعات کا بیان اس کی تصنیف کا ایک نمایاں وصف ہے۔ زبان کے معاملے میں اس نے وفاداری کے ساتھ شستہ عثمانی اسلوب کی رعایت ملحوظ رکھی۔

مآخذ: پہلی بار کی طباعتیں: کہانیاں (۱) Zeynebla Courtisane، ۱۹۲۷ء: (۲) Kirmizi ve Siyah، ۱۹۳۹ء: (۳) Sanatkarlar، ۱۹۳۲ء: (۴) Eski resimler، ۱۹۳۳ء: (ب) ناول: (۵) Eve dusen Yildirim، ۱۹۳۳ء: (۶) Kiskanmak، ۱۹۳۶ء: (۷) Hayat ve kadinlar، ۱۹۳۶ء: (۸) Sultan Hamid duserken،

۱۹۵۷ء: (ج) ڈرامے: (۹) Sonmeyen ates، ۱۹۳۳ء؛
(۱۰) Muharrir، ۱۹۳۳ء؛ (۱۱) Oyuncular، ۱۹۳۸ء؛
(۱۲) Altin Yazisi، ۱۹۵۲ء؛ (د) تحقیق و تنقید: (۱۳)
Edebiyat ve sanat bahisleri، ۱۹۳۳ء؛ (۱۴) Tarihi
Cehreler etrafinda، ۱۹۳۳ء؛ (۱۵) Yuzelli Yilin Turk
meshurlari ansiklopedisi، ۱۹۳۳ء؛ (۱۶) Roman ve
hikaye، ۱۹۳۳ء؛ (ر) سیاحتی یادداشتیں: (۱۷) Anadolu،
۱۹۳۹ء؛ (۱۸) Bir Edrine Seyahatnamesi، ۱۹۴۱ء؛
(۱۹) Kayseri Kirsehir Kastamonu، ۱۹۵۵ء؛

سوانحی مواد: (۱) T. Alangu: Cumhuriyetten
Sonra hikaye ve roman، استانبول ۱۹۵۹ء؛ (۲) H.
Yanuz: Roman kavrami ve Turk romani، استانبول
۱۹۷۲ء؛ (۳) O. Onertoy: Turk roman ve
oykusu، انقرہ ۱۹۸۴ء؛ (۴) M. Unlu and
O. Ozcan: Yuzuil Turk edebiyati، استانبول، ۱۹۸۸ء۔
(Cigdem Balim [ت۔ ظفر علی])

....

× اورومو: مشرقی افریقہ کی ایک قوم جس کا کچھ حصہ حلقہ بگوش اسلام ہوچکا ہے۔ یہ قوم حبشہ میں آباد ہے، اگرچہ اس کے افراد قلیل تعداد میں کینیا، صومالیہ اور سوڈان میں بھی مقیم ہیں۔ ارسی؛ (اروسی) بورن، گجی، گرایو، لیقا، (ازیبو)، مچا، رایا، قبائل تلاما، اور ویلو وغیرہ اس کے اہم قبائل ہیں۔ امہری قبائل، جن کے ہاں یہ لوگ بس رہے ہیں، انھیں "گالا" کا نام دیتے ہیں، جس کا اشتقاق مجہول ہے۔

عددی لحاظ سے اورومو کا شمار افریقہ کے بڑے نسلی گروہوں میں ہوتا ہے۔ حبشہ کی کل آبادی میں ان کا تناسب ۴۰ فی صد ہے، یعنی ایک کروڑ سے لے کر ایک کروڑ چالیس لاکھ کے درمیان۔ لسانی اعتبار سے وہ امہری زبان بولنے والوں کے مقابلے میں اکثریت رکھتے ہیں۔ وہ خود اپنی زبان کو افان اورمو کا نام دیتے ہیں اور امہری لوگ اسے اورمنا اور گلنا (Gallenna) کہتے ہیں اور یہ کشی گروہ سے تعلق رکھتی ہے (دیکھیے Kush) جس میں اس کے ساتھ افر، اگاؤ، بیجا، سہو اور صومالی (زبانیں بھی) شامل ہیں۔ لاطینی رسم الخط میں اورومو (زبان) کی تحریر اب عمومی طور پر مروج دکھائی دیتی ہے، اگرچہ (ماضی میں) اس کے (لکھنے) کے لیے حبشی یا عربی حروف ابجد استعمال کیے جاتے تھے۔

مذہبی اعتبار سے اورومو قبائل مختلف مذاہب، مثلاً قومی کلیسا کے وفادار عیسائی (کیتھولک اور پروٹسٹنٹ)، مسلمان اور روایتی مذاہب کے پیروکار سبھی شامل ہیں۔ ان کا مذہبی وثقافتی تنوع ان کے مشترک تشخص کا تدریجی ارتقا نہیں روک سکا۔ یہ تشخص زیادہ تر ان کے لسانی اشتراک اور مشترکہ اقدار (مثلاً Gada نظام) پر مبنی ہے۔ یہ لوگ مختلف اورومو علاقوں کو یکجا کرکے اورومیا (Oromia) کے نام سے ایک الگ ریاست کے قیام کے لیے کوشاں ہیں اور غالباً حبشہ کے انتظامی وسیاسی ڈھانچے سے پوری طرح مطمئن نظر نہیں آتے۔

اصلاً خانہ بدوش اورومو قوم کا علاقہ جھیل ابایا (Abaya) سے لے کر دریائے وبی شبیلہ (Webi Shebele) کی بالائی گزرگاہ تک پھیلا ہوا خطہ سمجھا جاتا ہے۔ ان کی آبادی سولھویں صدی عیسوی کے وسط میں، بڑے بڑے جنگجوؤں کی ترک تازیوں اور (ان کے نتیجے میں ہونے والی) نقل مکانیوں کی بنا پر شمال کی جانب چلی گئی۔ بیسویں صدی کے نصف اوّل میں مسلمانوں، خصوصاً ہرر (Harar) کی مسلمان سلطنت [رک بآں] کے خلاف شروع کی جانے والی عیسائی حکومت کی جنگوں کے باعث

پیدا ہونے والی افراتفری ان کے حق میں فائدہ مند رہی۔ ان نقل مکانیوں کے باعث وہ (دریائے) نیل ازرق، چرچرے اور شمال مشرق میں ہرر (Harar) کی طرف منتقل ہوگئے اور یہاں کے لوگوں کے رسم و رواج، اعتقادات اور حتی کہ انھوں نے زبان تک کو اپنا لیا، اس طرح ان میں سے کچھ لوگ جلد ہی دائرہ اسلام میں داخل ہوگئے۔

اٹھارھویں صدی عیسوی سے مسلمانوں میں سیاسی گروہ وجود پذیر ہونے لگے، جب کہ بہت سے لوگ تجارت کی طرف بھی مائل ہوے۔ شمال میں تجو (Tajju) اور ولو (Wello) قبائل (۱۸۵۳ء تک) عیسائی ریاستوں کے سیاسی ارتقا کے سلسلے میں نہایت مؤثر ثابت ہوے۔ جنوب میں اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط میں قائم ہونے والی چھوٹی چھوٹی سلطنتیں، مثلاً (Ennarya، Jimma، Gera، Gomma اور Guma) وغیرہ، خصوصاً ہرر (Harar) کے تاجروں کے اثر و نفوذ کی بنا پر حلقہ بگوش اسلام ہوگئیں۔ اپنی داخلی رقابتوں کے باعث غیر متحد ہو جانے کے بعد ۱۸۸۱ء اور ۱۸۹۷ء کے درمیانی عرصے میں منیلیک (Menelik) نے انھیں ایک سلطنت کے تحت (از سر نو) یکجا کر دیا، جس میں اس صدی کے نصف آخر میں حلقہ اسلام میں آنے والا ارسی (Arssi) کا خطہ اور خود ہرر (Harar) کی سلطنت بھی شامل تھی۔

اورومو مسلمان ''راسخ العقیدگی'' سے کوسوں دور ہیں اور بعض اوقات برائے نام مسلمان دکھائی دیتے ہیں۔ ارسی کے علاقے میں شیخ نور حسین کے قبے کی زیارت مشہور عام ہے اور یہاں سرانجام پانے والی مذہبی رسوم ابامدہ (Abba Mudda) کی روایتی زیارتوں کی رسوم سے مکمل طور پر مشابہ ہیں۔ اس خطے میں بااثر متصوفانہ سلاسل (تیجانیہ اور سلیمانیہ) سوڈان کے راستے کے ذریعے اور (احمدیہ و قادریہ) عرب سے یہاں پہنچے ہیں۔

مآخذ: اورومو مسلمانوں کے بارے میں معلومات نہایت منتشر حالت میں پائی جاتی ہیں۔ حبشہ، کینیا اور صومالیہ پر شائع ہونے والے مآخذ کے علاوہ ذیل کی کتب سے استفادہ کیا جاسکتا ہے: (۱) J.S. Trimingham: *Islam in Ethiopia*، لندن ۱۹۵۲ء؛ (۲) A. Trudnos: *Oromo Documentations, Bibliography and Maps*، وارسا ۱۹۸۳ء؛ (۳) P. T. W. Baxter: *The Present State of Oromo Studies*، در *Bull. des Etudes Africaines de L'Inalco*، ج ۲، عدد ۱۱ (۱۹۸۶ء)، ص ۵۳-۸۳۔

(A. Rouaud [ت۔ ظفر علی])

••·············••

اوزان: (ت)، ترک معاشرے میں مطرب، ※ شاعر، مغنی، داستان گو وغیرہ۔ یہ لفظ فعل Oz. سے مشتق ہے جو آگے بڑھ جانا اور دوڑ میں آگے نکل جانے کے معنوں میں آتا ہے (دیکھیے Clauson: *Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century* Turkish، ص ۲۷۹)۔ قبل ازیں کاشغری [رک باں] نے دیوان لغات الترک (پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی) میں بھی اس کے یہی معنی بیان کیے ہیں، نیز یہ وسطی ایشیا کی موجودہ زندہ کرغیزی، سگائے (Sagay) اور کوئبل (Koybol) بولیوں اور اناطولی کی ترکی (زبان) میں بھی انہی معنوں میں مستعمل ہے۔ دراصل لفظ اوزان سلجوقی عہد کی فوج کے ساتھ رہنے والے مغنیوں کے لیے مختص تھا۔ نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے ایک اناطولی ترکی شاعر نے اپنے آپ کو اوزان کہا ہے۔ ترکمانی زبان میں یہ لفظ اب متروک ہے اور اس کی بجائے بگسی (Bagsi) بھی بمعنی ''مقبول شاعر'' مروج ہے۔ ترکی زبان میں دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے (اوزان کی بجائے) عاشق (asik) زیر استعمال

ہے، تاہم اناطولیہ کی بعض معاصر بولیوں میں یہ (لفظ) "شاعر" معنی کے معنوں کے ساتھ باقی ہے، نیز ان بولیوں کے متعدد الفاظ میں بطور سابقہ آتا ہے، جیسے (۱) Ozanlama، "مشابہ الصوت اقوال، ضرب الامثال"؛ (۲) Ozanci، "باتونی شخص"؛ (۳) Ozarlik، "خوش باش شخص"؛ (۴) Ozanama، "فی البدیہہ (بیان کی جانے والی) کہانی یا فی البدیہہ (کہا جانے والا) گیت"۔ دور حاضر کی جدید ترکی زبان میں اوزن کی بجائے عربی کا لفظ شاعر (Sair) مستعمل ہو چکا ہے۔

مآخذ: (۱) Attila Ozkirimli: Turk Edebiyati Ansiklopedisi، استانبول ۱۹۸۲ء؛ (۲) Turkiye de halk agzindan soz derleme dergisi، ۳، ۱۹۴۷ء؛ (۳) P. N. Boratav: Halk hikaycleri ve halk hikayeciligi، استانبول ۱۹۸۸ء؛ (۴) کوپرولوزادہ محمد فؤاد: Turk Edebiyyatinda ilk Mutesawwiflar، استانبول ۱۹۱۸ء، ص۲۷۳_۲۷۴؛ (۵) وہی مصنف: Meddahlar, in Turkiyyat Medjmuasi، ۱ (۱۹۲۵ء)، ص۲_۳؛ (۶) وہی مصنف: Turk dili ve Edebiyati hakkinda Arastirmalar، استانبول ۱۹۳۴ء، ص ۲۴۳_۲۹۳؛ (۷) Hamit Zubeyr Ishak Refet: Anadilden derlemeler، ۲ مجلدات، انقرہ ۱۹۳۳ء_۱۹۵۲ء؛ (۸) K. K. Yudahin: Kirgiz Sozlugu، ترجمہ عبداللہ طیمس، انقرہ ۱۹۴۵ء؛ (۹) محمود کاشغری: دیوان لغات الترک، طبع کلیسلی رفعت بے، استانبول ۱۹۱۴ء_۱۹۱۷ء؛ (۱۰) W. Radloff: Proben der Volksliteratur der turkischen Stamme، ۱_۱۰، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۶ء_۱۹۰۴ء۔

(P. N. Boratav [و ت] ظفر علی])

••-------------••

اوزبک: (اوزبک، اوزبیک)، ترکی زبان کی ایک × قدیم وسیع المعنی اصطلاح

۱۔ تاریخی پس منظر: (۱) یہ اصطلاح ان ترک، منگول خانہ بدوش قبیلوں کے لیے استعمال ہوتی تھی جو وسط ایشیا خصوصاً خوارزم اور جیحوں کے اطراف میں بستے تھے اور چودھویں صدی کے بعد جوچی چنگیزی حکمرانوں (مثلاً خوارزم کے سولھویں اور سترھویں صدی کے شیبانی [رک بآں] عرب شاہی [رک بآں]، اطراف جیحوں کے سولھویں صدی کے شیبانی (ابوالخیری) اور اطراف جیحوں کے سترھویں صدی کے تقائی تیموری وغیرہ) کے لیے فوجی قوت کا منبع تھے۔

سولھویں صدی سے ان قبائل (ذیل، قوم، اوروق اور خانقہ) کی شاخوں کے بارے میں دو روایتیں زیادہ مشہور ہیں۔ ایک میں ۳۹ اور دوسری میں ۹۲ شاخوں کا ذکر ہے (T. I. Sultanov: Kocevye Plemena Pri-Aralya، 15-17، ماسکو ۱۹۸۲ء، ص ۷_۵۱)۔ ان میں سے جو سولھویں سے انیسویں صدی تک خوارزم [رک بآں] اور اطراف جیحوں کی تاریخ میں زیادہ اہم تھا وہ یہ ہیں: منگیت، قنغرات، رخوان، قپچاق، قرغیز، قارلوق، کموک [رک بآں]، الچین، قیات، اورات، نیمان، قطغان، قانگلی (قانقولی)، آتارچی، دورمن، ارلات، کیرایط، مینگ، یوز، جلائر، سرائے، اتکت، تانگت، مرآت (مریت)، قاری، اوغلان، اوشون، کنگیش، تاتار، قرق، کوچی، یوغور اور بہرین۔ ان میں سے اکثر قبائل اور ان کے نام زمانے کی دست برد سے محفوظ نہیں رہے، تاہم بعض قبائل مثلاً منگیت، کنگلیش، جلقہ، قنغرات، مینگ اور یوز، چنگیزی اقتدار کے خاتمے کے بعد چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی صورت میں عہد حاضر تک باقی رہے۔

اصطلاح اوزبک کے معانی سولھویں صدی کے وسط

ایشیا کے جوچی خاندان کی دو شاخوں ابوالخیری اور عرب شاہی یا یادگاری سے مربوط ہیں جو اپنا سلسلۂ نسب شیبان بن جوچی بن چنگیز خان سے جوڑتے ہیں۔ ان کے حلیف جوچی ازبک خان کی عظیم فوجی قوت سے وابستگی اور نسبت کی وجہ سے خود کو (فارسی میں) اوزبک یا اوزبکیہ کہلاتے ہیں، تاہم جو قبائل چنگیز خان کے بیٹے چغتائی سے وابستہ تھے، وہ اپنے آپ کو مغل کہلواتے ہیں (دیکھیے ظہیرالدین محمد بابر: بابرنامہ، ترجمہ A.S.Beveridge، لنڈن ۱۹۲۲ء، ص۲، نیز دیکھیے E.D.Ross (مدیر)، N.Elias (مترجم): A History of the Moghuls of Central Asia being the Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlat مقدمہ، حصہ ۲، لنڈن ۱۸۹۸ء)۔ متاخرین میں سے بابر اور اسکندر بیگ [رک بآں] کا خیال ہے کہ یہ اصطلاح وسط ایشیا کے چنگیزیوں اور ان کے حلیفوں دونوں کے لیے استعمال ہوتی تھی۔

صرف جوچی نسل کے لوگ ہی خان اور سلطان کہلا سکتے تھے، جبکہ ان کے اوزبکی فوجی حلیف امیر کہلاتے تھے۔ اگرچہ اوزبکوں کے تقرر کے وقت قدیم طرز کی پروقار درباری تقریب منعقد ہوتی تھی، لیکن ان تقرریوں کا عملاً سیاسی اثرورسوخ سے کوئی تعلق نہ ہوتا تھا۔ اوائل سترھویں صدی کے ایک مصنف محمود بن امیرولی نے بلخ میں منعقدہ اس طرح کی ایک درباری تقریب کی جو نقشہ کشی کی ہے، جس میں ایک امیر کی تقرری کی گئی تھی، اس کا اسی مصنف کی تحریر کردہ دوسرے امرا کی سوانح سے موازنہ کیا جائے تو خوب اندازہ ہو جاتا ہے کہ درباری حیثیتوں اور سیاسی قوت کے مابین کوئی واضح تحریری رابطہ نہ تھا (دیکھیے R.D.Mc Chesney: The Amirs of Seventeenth Century Central Asia، در JESHO، ۲۶، ۳۱ـ۴۲)۔

بڑے امرا کو ٹیکس میں سے حصہ دیا جاتا تھا، جیسے اقطاع، سیرغال، تیول [رک بآں] میں سے (ملاحظہ ہو M.A.Abduraimov: Ocerki agrarnikka otnoshenii v Bukharskom Khanstve، تاشقند ۱۹۶۶ـ۱۹۷۰ء، ۲: ۱۰۰ـ۱۲۴)۔ اس طرح امرا اور ان کے اہل خاندان اور حلیفوں کا اس علاقے سے ایک مفاد وابستہ ہو جاتا تھا، جہاں سے وہ ٹیکس اکٹھا کرتے تھے۔ سولھویں اور سترھویں صدی میں چنگیزی خان ان امرا کا تبادلہ کرتے رہتے تھے تاکہ وہ کسی ایک جگہ اپنے پیر نہ جما بیٹھیں، لیکن سترھویں صدی کے نصف ثانی میں اس پالیسی کا نفاذ مشکل ہو گیا۔ نذر محمد [رک بآں]، جس نے ۱۰۱۵ تا ۱۰۵۱ھ/ ۱۶۰۶ـ ۱۶۴۲ء اور ۱۰۵۵ تا ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۴۵ـ۱۶۵۱ء میں بلخ میں حکومت کی، اس وقت اپنا تخت کھو بیٹھا جب اس نے جنوبی بلخ کے امیر اقطاع "یلنگتوش بے الچین" کو وہاں سے ہٹانے کی کوشش کی، چنانچہ اس کے بعد آنے والوں نے پھر یہ غلطی نہیں دہرائی۔

اٹھارویں صدی میں ان اوزبکوں نے اپنے اپنے علاقوں میں اپنی پوزیشنیں مستحکم کر لیں اور ان میں سے بعض نے انیسویں صدی کے اوائل میں اپنی خود مختار حکومتیں قائم کر لیں، جیسے بخارا اور سمرقند میں منگت، میمنہ (منگ) اور خوقند (منگ) قندوز میں قطغان، خیوہ میں قنگرات اور شہر سبز کینیگس۔ ان چھوٹی چھوٹی حکومتوں کے سربراہوں نے قدیم چنگیزی روایت کے مطابق امیر یا میر کے لقب کا استعمال جاری رکھا گو اب نہ چنگیزی رہے تھے اور نہ ان کا اقتدار۔

(ب) یہ اصطلاح بطور اسم معرفہ ان لوگوں کے ناموں کا ایک حصہ تھی جو ترکی بولنے والے شہری علاقوں میں رہتے تھے اور مذکورہ بالا قبیلوں میں سے کسی سے منسوب نہ تھے۔ چنانچہ بخارا کے جوباری شیوخ کی ملکیتی

دستاویزات میں اس طرح کے نام ملتے ہیں، جیسے آق بیگا بنت عادل بے اوزبگ (۱۳۳)، تولوم بگ بنت بلال بے اوزبگ (۲۳۰) اور خواجہ محمد میر اوزبگ (۱۷۷) (دیکھیے P.P.Ivanov: Khozyaistvo dzbuibarskikh Sheikhov، ماسکو، لینن گراڈ ۱۹۵۴ء)۔ تاہم ہزاروں ناموں میں سے ایسے نام ایک درجن سے بھی کم تھیا یہ اصطلاح جن کے نام کا جزو ہے۔

(ج) معاصر عہد کے متعدد مآخذ سے پتہ چلتا ہے، کہ یہ اصطلاح غیر مہذب اور ان پڑھ کسانوں اور خانہ بدوشوں کے لیے بھی استعمال ہوتی تھی، دیکھیے مثلاً وسط سترھویں صدی کے محمود بن امیرولی کی بحرالاسرار فی مناقب الاخیار، جلد اول طبع و روسی ترجمہ، بعنوان More Tain Otnositel no doblestei blagorodnikh، تاشقند، ۱۹۷۷ء اور فارسی ترجمے کی جلد اول، جس میں اندیجان کے ان دانشوروں کا ذکر ہے، جو اس علاقے میں اوزبگوں کی آمد سے پہلے مقیم تھے، نیز ملاحظہ ہو محمد طالب جیباری کی مطلب الطالبین، تاشقند، IVAN مخطوطہ ۳۷۵۷، ورق ۱۳۷ ب۔ جس میں مذکور ہے کہ امام قلی خاں (دور حکومت ۱۰۲۰ تا ۱۰۵۱ھ/۱۶۱۲ تا ۱۶۴۲ء)، اس علاقے کے اوزبگوں اور صحرا نشینوں سے ناراض ہو گیا اور جس میں بخارا کی ایک گلی میں ایک معزز شیخ کے شراب کے نشے میں مخمور اوزبگی سے ٹکرانے کا ذکر ہے۔

(د) یہ اصطلاح انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں شمالی افغانستان کے ان درانی سرداروں کے لیے بھی استعمال ہوتی تھی جو سیاسی طور پر برتر حیثیت رکھتے تھے اور وہاں عرصۂ دراز سے مقیم تھے، خواہ وہ ترکی بولنے والے ہوں یا فارسی (R.D.Mc Chesney: Waqf In Central Asia، پرنسٹن ۱۹۹۱ء، ۳۰۳-۳۰۴؛ (۲) N.Tapper: Gender Bartered Brides Politics and Marriage in Afghan Tribal Society، کیمبرج ۱۹۹۱ء، ۳۹)۔

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ، عمومی مراجع کے لیے دیکھیے: (۱) Ya.G.Gulyamov (مدیر): Istorya Uzbeskoi SSR، ج ۱، تاشقند ۱۹۶۷ء؛ (۲) I.M.Muminov (مدیر): Istoriya Samarkanda، ج ۱، تاشقند ۱۹۶۹ء؛ (۳) B.A.Akhmedov: Istoriko geograficeskaya Litera tura Sred neazii، تاشقند ۱۹۸۵ء (اس میں فارسی اور ترکی مراجع کا جائزہ لیا گیا ہے)؛ (۴) وہی مصنف: Gosudarstvo Kocevikh Uzbekov، ماسکو ۱۹۶۵ء۔

(ب) سولھویں صدی کے مآخذ (ماوراء و اطراف جیحوں، خوارزم و خراسان): (۵) نامعلوم مصنف (غالباً محمد صالح): تواریخ گزیدۂ نصرت نامہ، طبع A.M.Akramov، تاشقند، ۱۹۶۷ء؛ (۶) خواند میر، طہران، ۱۳۳۳ھ/۱۹۵۴ء، ص ۹؛ (۷) برائے ماوراء و اطراف جیحوں، حافظ تنیش بخاری: شرف نامۂ شاہی، طبع و روسی ترجمہ M.A.salakhetdinova، ج ۱، ماسکو ۱۹۸۳ء۔

سترھویں صدی کے مآخذ (برائے خوارزم): (۸) ابوالغازی بہادر خاں: شجرۂ ترک، طبع و فرانسیسی ترجمہ P.I.Desmaisons بعنوان Histoire des Mongols et des Tatares، ایمسٹرڈیم، ۱۹۷۰ء (بار دوم سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۱-۱۸۷۴ء)؛ (برائے اطراف جیحوں): (۹) محمد بن امیر ولی: بحرالاسرار فی مناقب الاخیار، ۲/۴، انڈیا آفس لائبریری مخطوطہ p-10.575 ورق ۱۲۳ الف، ۱۲۶ ب، ۲۷۷ ب، ۲۸۲ الف، ۲۹۰ ب، ۳۴۰ ب، ۳۸۷ ب، ۳۸۹ الف؛ (۱۰) محمد یوسف منشی Mukim Khanskaya Istoriya، طبع و ترجمہ A.A.Semenov، تاشقند، ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) (برائے کاشغر) شاہ محمد چوراس،

تاریخ: متن و روسی ترجمہ و شرح F. Akimusnkin، ماسکو ۱۹۷۶ء۔

اٹھارویں و انیسویں صدی کے مآخذ: (عمومی) (۱۲) E.Schuyler: ترکستان، بار نو نیویارک ۱۹۶۶ء؛ (۱۳) A.Vambery: *Travels in Central Asia*، نیویارک ۱۹۷۰ء، بار دوم، ۱۸۶۵ء (برائے بخارا)؛ (۱۴) مرزا عبدالعظیم سامی: تاریخ سلاطین منغیتیہ، روسی ترجمہ و شرح L.M.Epifanova، ماسکو ۱۹۶۲ء؛ (برائے خوقند)؛ (۱۵) محمد حکیم خان: منتخب التواریخ؛ طبع *A.Mukhtarov*، دو جلدوں میں، دو شنبہ ۱۹۸۳ء-۱۹۸۵ء؛ (۱۶) T.K.Beisembiev: تاریخ شیخ رخی *Kak Istoriceskii Istocnik*، الماتا ۱۹۸۷ء۔

(R.D. Mechesney)

……

(۲) نسلی پس منظر: اوزبک ترکستان یا وسطی ایشیا کے بڑے نسلی گروہوں میں سے ہیں جو بحیرۂ کیسپین سے سنکیانگ تک پھیلے ہوئے ہیں۔ وہ سوویت روس کی سابقہ ریاستوں ترکمانستان، ازبکستان، تاجکستان، قرغیزیہ، قازقستان، کابل اور افغانستان کے شمالی علاقوں اور عوامی جمہوریہ چین میں پائے جاتے ہیں۔ سابقہ سوویت روس میں کوئی دو کروڑ کے قریب اوزبک تھے۔ افغانستان [رک بآں] میں ان کی تعداد کم سے کم دس لاکھ بتائی جاتی ہے، جبکہ سنکیانگ میں ان کی تعداد چودہ ہزار کے قریب ہے اور ان کے بارے میں باہر کی دنیا کو کچھ معلوم نہیں ہے۔

پاکستان، سعودی عرب، ترکی، یورپ اور امریکہ میں کافی تعداد میں ایسے اوزبکی مقیم ہیں، جنہیں روسی و چینی توسیع پسندی اور افغان جہاد کے نتیجے میں سیاسی، معاشی اور سماجی پراگندہ حالی میں اپنے وطن سے نکلنا پڑا۔ وسط ایشیا پر روسی قبضے کے دوران میں اوزبکوں نے وہاں کئی دفعہ بغاوت کی اور اپنے قومی جذبات کے اظہار کے لیے آواز اٹھائی [رک بہ بسماچی]۔ افغانستان میں اگرچہ غالب آبادی کے حامل پشتون روسیوں کا زیادہ نشانہ بنے، البتہ [متاخر دور میں] (۱۹۹۲ء) شمالی افغانستان کے رہنے والے اوزبک بھی کمیونسٹوں کے خلاف تحریک میں شامل ہوگئے تھے۔

بیسویں صدی کے زیادہ تر حصے میں اوزبکوں کے مختلف گروہ جو قومی اعتبار سے مختلف سرحدوں میں منقسم تھے کسی حد تک ایک دوسرے سے لاتعلق رہے۔ مثال کے طور پر اوزبک ابتدا ہی سے عربی رسم الخط استعمال کرتے رہے ہیں، لیکن ۱۹۴۰ء سے سوویت یونین میں موجود اوزبکوں کے سیریلی رسم الخط کے استعمال کی بنا پر ان کے دوسرے اوزبکوں سے، جو عربی رسم الخط استعمال کر رہے ہیں، جیسے افغانستان کے اوزبک، یا جو لاتینی رسم الخط استعمال کرتے ہیں، جیسے وہ ترکستانی جو ترکی میں مقیم ہیں، رابطہ مشکل بنا دیا۔ بہرحال حال ہی میں سوویت یونین کے خاتمے اور پاکستان سے شروع ہو کر وسطی ایشیائی راستوں کی طرف جانے والی شاہراہ قراقرم کی تعمیر نے ان کے مابین رابطوں کو بہت آسان بنا دیا ہے۔

انیسویں صدی کے اواخر میں اوزبکی [مثلاً بخارا، خیوا، اور خوقند) امارات کا سیاسی و اقتصادی ڈھانچہ متنوع خصوصیات و طبقات کا حامل تھا، جس میں حکمران خاندان، فوج، سول اور مذہبی نوکر شاہی اور مختلف سماجی طبقات کا اثر و رسوخ اہمیت رکھتا تھا۔ گاؤں اور دیہاتوں کا نظام نمبرداروں (آقسقل) کے ذریعے چلایا جاتا تھا جو ایک معزز اور تجربہ کار شخص ہوتا اور مقامی جھگڑے نمٹاتا تھا۔ سیاحوں کے وقائع اور مقامی ادبی مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ بیسویں صدی میں اکثر اوزبکوں نے خانہ بدوشی ترک کرکے مستقل رہائش اختیار کرلی تھی، تاہم ان کی نیم بدویانہ زندگی کی باقیات کا سراغ اب بھی اس امر سے ملتا ہے کہ ان میں سے بعض موسم گرما میں اپنے گھروں کے

صحنوں میں گرمی سے بچنے کے لیے روایتی گول خیمے (Yurts) نصب کر لیتے ہیں جو اوزبکی زراعت سے وابستہ تھے وہ یا تو اپنے کھیتوں کے قریب گاؤں میں مستقل رہائش رکھتے تھے یا آبپاشی کے لیے کھودی گئی نہروں کے ساتھ ساتھ اپنے گھر بنا لیتے تھے۔ دیہات اور قصبات میں اب بھی بعض لوگ کچی اینٹوں سے گھر بناتے ہیں جن کی چھتیں ہموار ہوتی ہیں یا گنبد نما۔

زراعت پیشہ اوزبک چاول، کپاس، گندم، جو، سرغو، الفالفا اور مختلف اقسام کی سبزیاں اور پھل (خصوصاً تربوز) اگاتے ہیں اور بھیڑ بکریاں، گائے اور گھوڑے پالتے ہیں۔ ریشم کے کیڑے پالنے کے لیے شہتوت کے درخت بھی اگائے جاتے ہیں۔ روایتی تجارتی سرگرمیوں میں صابن سازی، کپڑا بافی، ظروف سازی، چاول چھڑنا، چمڑے کی مصنوعات اور نمدہ سازی وغیرہ شامل ہیں۔ جپسم کے ظروف اور لکڑی کی بنی ہوئی اشیا پر آرائشی کندہ کاری بھی اوزبکوں کے خصوصی ہنر ہیں۔ اوزبکی خواتین کشیدہ کاری اور قالین بافی کی ماہر ہوتی ہیں اور ریشمی کپڑے کو ہلکے رنگوں میں رنگ کر ان سے فرغل اور دیگر لباس تیار کرنے میں انہیں خصوصی مہارت حاصل ہوتی ہے۔

مردوں اور عورتوں کی سرگرمیاں الگ الگ دائروں میں منقسم ہیں۔ عورتیں عام طور پر کھانا پکانے، صفائی، سلائی اور گھروں کے اندر جانوروں کی دیکھ بھال میں مصروف رہتی ہیں، جبکہ مرد تجارت وزراعت وغیرہ کے سلسلے میں باہر کے کام نمٹاتے ہیں۔ اس تقسیم کار پر افغانستان کے شمالی علاقوں میں سختی سے عمل ہوتا ہے اور لڑکیاں جوان ہوتے ہی پردے کی پابندی شروع کر دیتی ہیں۔ اس کے برعکس روس کے زیر اثر وسط ایشیائی ریاستوں میں عورتیں گھروں سے باہر دفتروں، کارخانوں اور زرعی فارموں پر بھی کام کرتی ہیں۔

تاریخی لحاظ سے اس علاقے کی زمینوں کی کاشت کا طریقہ خصوصاً آمو دریا [ژک بآں] کے شمالی علاقے میں مالگزاری رہا ہے۔ بخارا [زرک بآں] کی ریاست مالگزاری کے لحاظ سے کئی صوبوں میں منقسم تھی اور امیر کے مقرر کردہ بیگ مالیہ جمع کرتے تھے۔ یہ بیگ انتظامی مصارف منہا کرنے کے بعد باقی رقم امیر کو بھجوا دیتے تھے۔ اس علاقے پر روسی قبضے کے بعد عام لوگوں کے حالات میں کوئی زیادہ تبدیلی نہیں آئی، سوائے فرغانہ کے، جہاں حکومت نے کپاس کے علاوہ ہر قسم کی کاشت کی ممانعت کر دی اور روایتی نوکر شاہی کا خاتمہ کر دیا۔

۱۹۲۰ء اور ۱۹۳۰ء کی دہائیوں میں ترکستان میں زراعت کا اجتماعی نظام نافذ کر دیا گیا، لیکن اس کے باوجود بعض اوزبک نجی طور پر کاشتکاری کرتے رہے۔ اس وقت وسط ایشیائی ریاستوں کے دیہی علاقوں میں اندازاً ۳۳ سے ۵۰ فیصد تک لوگ نجی طور پر کاشتکاری کرتے ہیں۔ شمالی افغانستان میں مالگزاری نظام نجی ملکیت میں بدل گیا ہے، جہاں کسانوں کو زمین بیچنے کی بھی آزادی ہے اور وراثت کے اصول بھی نافذ ہیں۔ اکثر کاشتکار ۵ سے ۱۰ ایکڑ تک زمین رکھتے ہیں۔

اجتماعی گروہ بندی کے لیے دوسری اصطلاحات کے ساتھ قوم کا لفظ زیادہ مروج ہے جو بنیادی طور پر ایک ہی جد کی نسل کے مختلف گروہوں کا مجموعہ متصور ہوتا ہے۔ اگرچہ سسرالی رشتہ داری، برادری سے باہر رشتہ داری، سماجی تعلقات اور رہائشی قربت بھی قوم کا جزو بنتی جارہی ہے۔ دیہات اور قصبات میں قریب قریب رہنے والے وہ لوگ جن کی الگ مسجد ہو، آپس میں قریبی سماجی تعلقات ہوں یا وہ معاشی مفادات میں بندھے ہوئے ہوں، اب ایک قوم سمجھے جاتے ہیں۔ ایک گاؤں میں ایک سے زیادہ قوموں کا تصور بھی موجود ہے۔ شہروں میں کسی

خاص ہنر یا پیشے سے وابستہ لوگ بھی ایک قوم سمجھے جاتے ہیں۔ باہمی تعلقات میں بعض دیگر اصطلاحات بھی اہم کردار ادا کرتی ہیں، مثلاً بڑے بھائی کے لیے آقا اور بڑی بہن کے لیے آپا کے الفاظ مستعمل ہیں۔

شادی بیاہ کے سلسلے میں اوزبکوں میں خاندان کے اندر شادی کو ترجیح دی جاتی ہے اور خاندان سے باہر کی شادی کو پسند نہیں کیا جاتا۔ ایک سے زیادہ شادیاں شاذ و نادر ہوتی ہیں۔ اولاد کی شادیاں والدین کرتے ہیں، تاہم دلہا اور دلہن کی رائے بھی لی جاتی ہے، دولہا کی طرف سے دلہن کو نقد رقم کی ادائیگی (مہر) دونوں خاندانوں کے مابین ہونے والے مذاکرات کا حصہ ہوتی ہے۔ جس میں سے کچھ حصہ دلہن کے جہیز کے لیے اشیا کی خریداری پر بھی صرف ہوتا ہے۔ طلاق کے لیے اسلامی اور ملکی قوانین پر عمل ہوتا ہے، لیکن معاشرتی دباؤ کی وجہ سے اس کی نوبت کم ہی آتی ہے

اوزبکوں میں خاندان کے ساتھ مل جل کر رہنا ایک مثالی حیثیت رکھتا ہے۔ والدین کے ساتھ ان کی غیر شادی شدہ اولاد کے علاوہ شادی شدہ بیٹے، بہوئیں اور پوتیاں سب مل کر ایک ہی گھر میں رہتے ہیں، تاہم بعض جوڑے والدین کے ساتھ رہنے کی بجائے الگ گھر بھی بسا لیتے ہیں۔

اوزبکی عموماً بڑے خاندان کو پسند کرتے ہیں۔ شمالی افغانستان میں نومولود کو پیدائش کے چالیس دن کے بعد، لکڑی کے جھولے میں رکھا جاتا ہے یا کپڑے کی جھولی میں جسے خواتین کمر کے ساتھ یا چارپائی وغیرہ کے ساتھ باندھ دیتی ہیں۔ لڑکوں کے ختنے سب اوزبکی اس وقت کرواتے ہیں جب بچے کی عمر دو سے چار سال تک ہو۔ سب بچوں کو روایتی طور پر قرآن حکیم کی تعلیم دلوائی جاتی ہے، تاہم اب خصوصاً لڑکوں کے لیے پرائمری سے یونیورسٹی تک کی تعلیم کا رواج بھی عام ہو چکا ہے۔

اٹھارویں سے بیسویں صدی تک جن خاندانوں یا قبائل کو وسطی ایشیا کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں اقتدار حاصل تھا، ان میں بخارا [رک باں] میں منگیت [رک باں]، خوارزم [رک باں] میں (جسے بعد میں خیوہ رک باں کہا جانے لگا)، قنگرات [رک باں] اور خوقند میں منگ قابل ذکر ہیں۔ بعض اوزبکی اب بھی ان قدیم قبائلی خطابات کو اپنے ذاتی نام کا ایک حصہ بنا لیتے ہیں۔ اہم قبیلوں میں قنغرات، منگیت، قپچاق، قرغی، نعمان، خطائی، ذرمن، چغتائی، منگ، کنیگس اور لاکائی قابل ذکر ہیں۔ جو اوزبک خاندانی نسبت نہ رکھتے ہوں وہ اپنے ضلع یا شہر کو بطور شناخت اپنے نام کا حصہ بنا لیتے ہیں۔ جنس، عمر، لسانی مہارت اور تقوی کسی شخص کے معاشرے میں مقام کے تعین میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

اوزبک سنی مسلمان ہیں اور حنفی فقہ [رک باں] پر عمل کرتے ہیں۔ تصوف کا نقشبندیہ [رک باں] سلسلہ وہاں مضبوط سماجی اور سیاسی اثرات رکھتا ہے۔ عامۃ الناس نظر بد، موکلات، جنوں [رک بہ جن] اور پریوں [رک بہ پری] پر یقین رکھتے ہیں اور ان کے دفعیے کے لیے تعویذ اور لکھی ہوئی قرآنی آیات اپنے پاس رکھتے ہیں۔ یہ لوگ امراض کو "گرم" اور "سرد" میں تقسیم کرتے ہیں اور علاج بالضد کے اصول پر غذاؤں سے ان کا علاج کرتے ہیں۔ علمائے دین اور مذہبی اساتذہ کو معاشرے میں اعلیٰ مقام حاصل ہے۔ بخارا اس علاقے کا سب سے بڑا مذہبی تعلیمی اور ثقافتی مرکز رہا ہے۔ دفع جنات وغیرہ کا کام جو عامل کرتے تھے انھیں بخشی، پری خواں یا دعا خواں کہا جاتا تھا اور وہ عام طور پر دین کے عالم ہوتے۔ چڑیل کا تصور بھی یہاں کے دیہاتیوں میں پایا جاتا ہے۔

مذہبی تہواروں اور اوقات (جیسے رمضان) کے علاوہ ایک موسمی اور غیر مذہبی تہوار سال نو کے نام سے ہر

سال موسم بہار کے آغاز میں منایا جاتا ہے، جس میں پڑنگ کی طرز کا ایک میٹھا پکوان، جسے سومولک کہا جاتا ہے، اعزہ واحباب کے گھروں میں بھیجا جاتا ہے۔ اوزبک اچھے کھانوں کے شوقین ہیں اور ان کے گھروں میں کئی انواع کے کھانے پکتے ہیں۔ اوزبکوں کے آلات موسیقی میں مقامی طور پر تیارکردہ "دوتار" اور "دائرہ" (ایک طرح کی دھن) زیادہ معروف ہیں اور خوشی کے انفرادی واجتماعی مواقع پر عام بجائے جاتے ہیں۔ شادیوں اور ختنے کے مواقع پر مرد "بولق" نامی کھیل کھیلتے ہیں جس میں گھوڑوں پر سوار ہوکر مردہ گائے کی بڈی سے گول کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

مآخذ: (۱) E.Schuyler: Turkistan Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokhand, Bukhara and Kuldja، دو مجلدات لنڈن، ۱۸۷۶ء؛ (۲) A.N. Sjoberg B.Chagatay: Notes on the Uzbek Culture of Central Asia، در Texas Journal of Science، ۷/۱ (۱۹۵۵): ۴۷-۱۱۲؛ (۳) E.Bacon: Central Asians Under Russian Rule، اتھاکا، ۱۹۶۶ء؛ (۴) E. Allworth: Central Asia-a Century of Russian rule، نیویارک ۱۹۶۷ء؛ (۵) I.M. Ojabbarov: Crafts of the Uzbeks of Southern Khorezm in the late Nineteenth and early Twentieth Centuries، در Soviet Anthropology and Archealogy (۱۹۷۳-۱۹۷۵ء)؛ (۶) G.P. Snesarev: Remnants of Pre-Islamic Beliefs and Rituals among the Khorezm Uzbeks، در Soviet Anthropology and Archealogy (۱۹۷۰-۱۹۷۳ء)؛ (۷) E. Naby: The Uzbeks in Afghanistan، در Central Asian Survey، ۳/۱ (۱۹۸۴ء): ۱-۲۱.

(Audrey C.Shalinsky، [ت: محمد امین])

••-------------••

※ **اوزبک بن محمد پہلوان:** مظفرالدین (دور حکومت ۶۰۷ھ-۶۲۲ھ/۱۲۱۰ء-۱۲۲۵ء)، ایلدگِزد (یا ایلدگُزد) خاندان (دیکھیے ایلدزی) کا پانچواں اور آخری اتابک۔ یہ خاندان سلجوقی دور کے اواخر اور خوارزم شاہی عہد کے دوران میں آذربائجان میں برسر اقتدار رہا۔ اوزبک نے ۵۹۰ھ/۱۱۹۴ء میں قتل ہونے والے آخری عظیم سلجوق سلطان طغرل سوم (م ۵۹۰ھ/ ۱۱۹۴ء) [رک بآں] کی بیوہ "ملکہ خاتون" سے نکاح کیا۔

اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں وہ اپنے بھائی نصرت الدین ابوبکر کے نائب کی حیثیت سے ہمدان کا والی رہا۔ اس وقت سلجوق عہد حکومت کے بعد آذربائجان کے بیشتر حصے اور عراق عجم طوائف الملوکی کی نذر ہو رہے تھے۔ اُس کی آزادی عمل کو طاقت ور ترک امراء اُس کے برائے نام نمائندہ محافظ مثلاً ای۔ابا، ای طغمش نے کافی حد تک ۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء تک محدود کیے رکھا، تاوقتیکہ وہ تبریز میں ابوبکر کے جانشین کی حیثیت سے اتابک اور اپنے خاندان کا سربراہ (مقرر) ہوا۔

سرکش اہل جارجیا (دیکھیے الکرج) کی طرف سے عسکری دباؤ کے تحت اُسے علاؤالدین خوارزم شاہ کے ساتھ ایک معاہدہ کرنا پڑا جس کی رو سے خطبہ اور سکہ میں اُس کی بادشاہت کو تسلیم کرتے ہوئے، اس کے اطاعت گزار کی حیثیت سے آذربائجان اور اران پر اُس کی حکمرانی کی توثیق ہوئی۔ ۶۱۷ھ/۱۲۲۰ء میں منگول پہلی بار تبریز پر حملہ آور ہوئے اور اُن کے تیسرے حملے پر اوزبک اپنے پایۂ تخت کو چھوڑ کر نخجوان [رک بآں] منتقل ہوگیا اور خزاں ۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء میں وہاں پھر واپس آگیا۔ ۶۲۱ھ/۱۲۲۴ء میں منگول دستوں کی ایک تازہ لہر نے خوارزم شاہ کو رے کے مقام پر شکست دی اور پھر فارس میں داخل ہوئی۔ انہوں نے اوزبک کو تبریز میں پناہ لینے والے خوارزمیوں کی حوالگی پر مجبور کرنے کی خاطر اس

کے علاقے کی پیش قدمی کی۔ رجب ۶۲۲ھ/جون ۱۲۲۵ء میں جلال الدین خوارزم شاہ [رک بآں] نے ایلدگزی پایۂ تخت پر قبضہ کر لیا، جبکہ اوزبگ کو گنجا [رک بآں] کی طرف پسپا ہونا پڑا۔ شاہ نے اُسے مجبور کیا کہ وہ اپنی زوجہ ملکہ خاتون کو طلاق دیدے، جس کے ساتھ اُس نے خود نکاح کر لیا۔ اسی اثنا میں "الملک الاشرف ایوبی نے مداخلت کی اور اس خاتون اور اس کے بھائی کو چھڑا کر اپنے ہمراہ خلاط لے گیا۔ اب گنجہ بھی اوزبگ کے ہاتھ سے نکل گیا اور النجہ کے قلعے میں کسمپرسی کی حالت میں اُس کا انتقال ہوا (۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء)۔ اس طرح اِس کے خاندان کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا.

وقائع نگاروں نے اوزبگ پر اُس کی آرام طلبی اور پُر تعیش طرز معاشرت کی بنا پر تندوتیز تنقید کی ہے لیکن اس کے دفاع میں یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اس نے اپنی جارجیا، خوارزم شاہیوں اور منگولوں جیسے زبردست دشمنوں کا مقابلہ کیا۔ اس کا دربار علوم و فنون کے مرکز کی حیثیت سے شہرت رکھتا تھا اور اُس کا وزیر ربیب الدولہ شعراء کا قدر دان اور مربّی تھا.

مآخذ: بنیادی: (۱) راوندی: راحۃ الصدور؛ (۲) حسینی: اخبار الدولۃ السلجوقیۃ؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل؛ (۴) نسوی: سیرۃ السلطان جلال الدین؛ (۵) مستوفی: تاریخ گزیدہ. ثانوی: (۶) C. Defremery: *Recherches sur quatre princes d' Hamdan*، در JA، شمارہ ۹ (۱۸۴۷ء)، ص ۱۳۸-۱۸۶؛ (۷) Bosworth، در *Cambridge History of Iran*، ۵: ۱۸۳-۱۸۴؛ (۸) Boyle: کتاب مذکور، ۳۲۵-۳۲۷؛ (۹) Minorsky: مقالہ "Uzbek b. Muhammad Pahlawan"، در EI، بار اول، جس کا ملخص زیر نظر مقالہ کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔

(C.E. Bosworth [ت: ظفر علی])

* * *

اوزکند: اس کا ذکر مآخذ میں بعض اوقات یوزکند × یا اُوزجند کے نام سے بھی آتا ہے۔ قرونِ وسطٰی میں ایشیا کی مسلم ریاست فرغانہ [رک بآں] کا ایک قصبہ۔ یہ فرغانہ کی وادی کے مشرقی سرے پر واقع ہونے کی بنا پر کافر ترکوں کے ملک کے قریب سمجھا جاتا تھا.

قبل ازیں تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے وسط میں اُوزکند پر ایک مقامی فرد ترکی لقب والا خورتگین (چورتگین) نامی شخص حکمرانی کرتا تھا (ابن خورداذبہ، ص۳۰)۔ اگلی صدی (یعنی سامانی عہد) کے جغرافیہ دان اس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ سہ گانہ خصوصیات کا حامل، مخصوص طرز کا ایک مشرقی اسلامی قصبہ ہے۔ اس کے اندرونی حصے میں ایک قلعہ ہے اور ایک مضافاتی بستی بھی۔ یہاں سے سمرے (Semirecye) اور ترک علاقوں کی طرف راستہ ہے (۱) (ابن حوقل، طبع Kramers، ص۵۱۳-۵۱۴، ترجمہ Wiet، ص ۴۹۱-۴۹۲؛ المقدسی، ص۲۷۲؛ حدود العالم، ترجمہ ص ۱۱۶، شرح ص ۲۵۵؛ یاقوت، بیروت ایڈیشن، ۱: ۲۸۰؛ (۳) Le Strange: *Lands*، ص۴۷۶).

قراخانیوں [رک بہ ایلک خان] کے عہد میں پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں ایلک نصر بن علی نے فرغانہ کو اپنا دارالسلطنت بنایا اور بعد میں یہ مشرقی حصے کے نیم وفاق کا دارالحکومت بھی بنا اور یہاں ۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء سے یوسف قدیر خاں بن ہارون بغراخاں نے سکے ڈھلوانے کا کام شروع کیا۔ محمود کاشغری نے اُوزکند کا ذکر کرتے ہوئے اسے فرغانہ کا ایک بڑا قصبہ قرار دیا ہے اور بتایا ہے کہ ترکی زبان میں اس کے معنی بَلَدُ اَنفُسِنا یعنی "ہماری اپنی جانوں کا شہر" یا "ہمارا اپنا خاص شہر" ہے (دیوان لغات الترک، ترجمہ Atalay، ج ۱: ۳۴۳؛ R. Dankoff، J. Kelly: *Compendium of the*

Turkic dialects، کیمبرج و ساچوسٹس ۱۹۸۲ء۔۱۹۸۳ء، ۱، ۲۷)۔ یہ چنگیز خان کے حملوں تک قراخانیوں کا پایۂ تخت رہا اور یہاں ۶۱۰ھ/۱۲۱۳ء تک سکوں کی تیاری کا کام ہوتا رہا (E. von Zambaur: Die Munzpragumgen des Islam، ۱، ویز بیڈن ۱۹۶۸ء، : ۵۸)۔ لیکن منگولوں کے عہد کے بعد یہ روبہ زوال ہوا، کیونکہ فرغانہ کے منگول حکمرانوں نے اس کی بجائے اندجان کو اپنا مستقر بنا لیا تھا۔ اس وقت اُوزکند، تاجکستان کے ضلع اندجان کا ایک گاؤں ہے (Barthold: A Short History of Turkestan in four Studies on the History of Central Asia، لائیڈن ۱۹۶۲ء، ۱: ۲۳، ۲۸)۔

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے Barthold: *Turkestan*، ص ۱۵۶ـ۱۵۷، ۲۶۰، ۲۸۵ـ۲۸۶، ۳۵۳، ۳۶۳۔

(C.E. Bosworth) [ت: ظفر علی]

* * *

※ اوزو [رکّ بہ اناطولی]

* * *

※ **اوزی، اوزو**: (باہم) متعلق تین مختلف اعیان کے لیے ترکی زبان میں مستعمل نام: دریائے دنیپر، اَچکوف کا ساحلی قلعہ (یہ دونوں ریاست یوکرائن میں واقع ہیں) اور عثمانی عہد کا صوبہ، جو اوزی یا سلستر کے نام سے موسوم ہے (یہ سارے کا سارا ساحلی علاقہ ہے، جسے مشرقی سمت سے دریائے زیریں اوزی / دنیپر جنوب مغرب کی طرف سے دریائے زیریں ڈینیوب گھیرے ہوئے ہیں اور مؤخرالذکر دریا پر قریبی بندرگاہ کا شہر سلستر واقع ہے۔ اس صوبے کا بیلربے (Beylerbeyi شاہی حاکم) اقرمان یا سلستر میں مقیم ہوا کرتا تھا، نہ کہ اوزی، اَچکوف میں، جو اکثر سنجق (قسمت) کے حاکم کا مستقر رہا ہے۔

اس دریا اور قلعے ہر دو نے بحیرۂ اسود کے علاقے میں دو ترک (نژاد) مسلمان قوتوں کریمیائی تاتاریوں اور عثمانیوں کی تاریخ میں ایک اہم، مگر کسی حد تک پیچیدہ کردار ادا کیا ہے۔ اس دریا کی زیریں گزرگاہ پہلے مغرب کی جانب سے لتھوینیا اور پولینڈ کے مابین اور مشرق میں تاتاریوں کے مابین ایک خط منقسمہ کی حیثیت رکھتی تھی اور دور مابعد میں اسی طرح سلستر (اوزی) کے صوبے اور خوانین کی سلطنت کے مابین یہ حد فاصل رہی۔ یہ خطہ مملکت عثمانی سلطنت کی حدود کے اندر واقع اور اس کی اطاعت گزار تھا۔ دریائے دنیپر کا مشرق کی طرف سے بحیرۂ اسود میں ایک طویل و عریض دہانہ ہے جس میں شمال کی طرف سے دریائے بگ (Bug) بھی آگرتا ہے۔ یہ دہانہ روسی زبان میں "Liman" کہلاتا ہے (امکاناً یہ لفظ عثمانی عہد کی ترکی زبان سے ماخوذ ہے) اور خشکی کے بڑے ٹکڑے کو جزیرہ نما کریمیا سے جدا کرتا ہے جو ایک طرف کو باہر نکلی ہوئی پہاڑی کی شکل میں اختتام پذیر ہوتا ہے اور جسے کن برن سکیا کوسہ (Kinburnskaya Kosa) کہا جاتا ہے ("Kinburn spur" کے لغوی معنی "بڑی درانتی" کے ہیں، جو عثمانی ترکی نام Kilburun "چھدرے بالوں والی راس" کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہے) اور یہ اَچکوف سے جنوب میں دو کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ دریائے بگ (Bug) کے دہانے کے مغربی کنارے پر لتھوینیا کے شاہ وائی ٹاؤٹس (Vytautas) نے تقریباً ۱۴۰۰ء میں دشیو (Dashiv) کے نام کا قلعہ تعمیر کرایا، جس کا نام، ۱۴۹۲ء میں، کریمیا کے خان منگلی جرائے (Mengli Giray) کے فتح کرنے کے بعد، جانکرمان پڑ گیا۔ ۱۵۳۸ء میں یہ قلعہ براہ راست عثمانی قلمرو میں شامل کرلیا گیا۔ روس کی بری اور بحری افواج کے ہاتھوں اپنے آخری سقوط تک، دو سو پچاس سال کے عرصے میں،

اوزی (عثمانی جانکرمان کو اسی نام سے موسوم کرتے تھے) کا کردار ایک طرف تو ترکوں اور تاتاریوں اور دوسری طرف لتھوینیا اور اہل پولینڈ کے لوگوں قزاقوں (Cossacks) اور روسیوں کے مابین طویل کشمکش میں جنگی نقطۂ نظر سے بڑا اہم رہا۔ اس کشمکش میں کریمیا اور ڈینیوبی صوبہ جات پر قبضہ کے ساتھ ساتھ خصوصی طور پر بحیرۂ اسود پر مکمل تسلط حاصل کرنے میں مسابقت کا جذبہ کار فرما تھا۔ اگرچہ اوزی کو قازقوں کے حملے اور بحیرۂ اسود پر ان کی ترک وتاز روکنے میں ناکامی کا سامنا کرنا پڑا (جنہوں نے دریاے دنیپر پر مزید آگے کی طرف اس کے بہاؤ کے رخ اپنا مشہور فوجی اڈہ سس Sic تعمیر کر لیا تھا۔) تاہم اس سے عثمانیوں کو اس سرحدی محاذ پر اپنی موجودگی برقرار رکھنے اور فیصلہ کن روسی حملے کی کامیابی کو مؤخر کرتے رہنے میں مدد ملی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی (۱۷۳۶ء۔۱۷۳۹ء اور ۱۷۸۷ء۔ ۱۷۹۲ء) میں روسیوں نے روس اور ترکی کے مابین ہونے والی دو جنگوں میں اپنی طاقت کا مظاہرہ کیا۔ ان دونوں جنگوں میں وہ اوزی پر قابض ہوتے رہے (جولائی ۱۷۳۶ء، لیکن بلغراد کے معاہدہ امن ۱۷۳۹ء کے تحت اسے ترکی کو واپس کر دیا گیا۔ اسی طرح دسمبر ۱۷۸۸ء میں اس پر روسیوں نے قبضہ کیا اور ۱۷۹۲ء کے جسای Jassay کے معاہدہ امن کی رو سے اسے ترکی کے حوالے کر دیا گیا)۔

یہ آخری مرحلہ، منجملہ دوسری باتوں کے عثمانی اور روسی بحری بیڑوں کے درمیان معرکہ آرائیوں کے ایک سلسلے کے ضمن میں بھی قابل ذکر ہے۔ ان معرکہ آرائیوں کے دوران میں عثمانی بحریہ کا سربراہ لائق، مگر نامناسب طور پر امداد مہیا کیے جانے والا کپتان غازی حسن پاشا تھا، جبکہ روسی بحریہ کی قیادت دو کمانڈروں جان پال جونز (John Pau Jones)، (جوکہ امریکی انقلاب کا ایک ہیرو تھا)، اور جرمن شہزادے چارلس آف نسوی سگن (Charles of Nassau-Siegen) کے ہاتھ میں تھی، جو مبینہ طور پر باہمی رقابت کا شکار تھے۔

یہ امر دلچسپی کا باعث ہے کہ اوزی کا سابقہ نام جانکرمان ہے (اور اس جیسی اس کی ایک اور صورت اولیا چلبی نے دیہہ کرمان بیان کی ہے)۔ اسی طرح اچکوف بھی تھا۔ جان کرمان کے نام کا اصل ماخذ نامعلوم ہے، لیکن یہ واضح طور پر دو لفظوں "جان" (ممکنہ طور پر فارسی لفظ برائے "روح" (یا) بعض اوقات "عزیز شے") اور "کرمان" (فارسی لفظ برے "قلعہ") پر مشتمل ہے؛ یہ آخری لفظ یوکرائن میں متعدد مقامات کے لیے مستعمل ہے (مثلاً اقرمان، (سلافی بلغراد)، لیکن اور کہیں بھی نہیں (ماسوائے ایرانی شہروں کرمان اور کرمان شاہ کے)۔ اغلباً اس کا مآخذ سیتھین (Seythian) یا ایرانی ہے ایک قابل ذکر معاملہ علاقے کے نام کا ثبات وبقا ہے۔ اگرچہ اس مقام کا نام دریا کے نام پر اوزی قلعسی (Ozi Kalesi) پڑ گیا (لیکن بعض مواقع پر اسے اوزن قلعہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے)، (تاہم) حصہ بالاحصار (Citadel part) کو اچی قلعہ کا نام دے دیا گیا، جو اس وقت سے روسی اور یوکرائی زبانوں میں (اچکوف اور اچاکف کے طور پر) سارے کے سارے قلعے کے لیے مستعمل ہو گیا۔

مآخذ: (۱) اولیا چلبی: سیاحت نامہ (ترکی) ص ۱۷۳۔ ۲۱۳ (خصوصاً ص ۱۷۹۔۱۸۵، جہاں عثمانی اوزی / اچکوف کے بارے میں پوری تفصیل دی گئی ہے)؛ (۲) I. H. Uzuncarsiu، *Osmanli tarihi*، ج ۳، ۴، مواضع کثیرہ، نیز بامداد اشاریہ؛ (۳) S. J. Shaw: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*، کیمبرج ۱۹۷۶ء، ۱: ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۶۰، ۲۸۷؛ (۴) وہی مصنف: *Between old and new the Ottoman Empire* under Sultan Selim III 1789.1807، کیمبرج میاچوسٹس، ۱۹۷۱ء؛ (۵) ukrains koy HSH Istoreya Mist i sil: and towns of ،(S.S.R)) .History of the cities Ukrainian koy RSR، ۱۵ (کیو ۱۹۷۱ء): ۲۱۳_۲۳۱؛ (بذیل) ایکوف؛ (۶) Suleyman Nutki: Musawwer Muharebat bahriyyei Othmaniyye، استانبول ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء، ص ۸۵_۸۸؛ (۷) R.C.Anderson: Naval Wars in the Levant، لیورپول ۱۹۵۲ء، ص ۳۱۸_۳۴۷؛ (۸) S.E. Morison: John Paul Jones، بوسٹن ۱۹۸۵ء، ص ۳۴۸_۳۶۱؛ (۹) G. Veinstein: L 'occupation ottomane d' Ocakov et le probleme de la frontiere Lituano-tatare, 1538-1544 در Passe turco-tatar. Present Sovietique Etudes offertes a Alexandre Bennigsen، پیرس ۱۹۸۶ء، ص ۱۳۳_۱۵۵.

(S. Soucek، [ت: ظفر علی])

* * *

※ اوسیشین: فارسی بولنے والے لوگ جو شمالی قفقاز کے وسطی علاقے، خصوصاً شمالی اوسیشیا اور جارجیا کے جنوبی پہاڑی علاقے میں رہتے ہیں۔ ۱۹۸۹ء کی مردم شماری کے مطابق سابق سوویت یونین میں ۵,۹۸,۰۰۰ اوسیشین باشندے تھے، جن میں سے ساڑھے ۳۳۵,۰۰۰ شمالی اوسیشیا میں تھے، اور ۱۶۴,۰۰۰ جارجیا میں۔ جارجیا میں رہنے والے ۶۴ ہزار شمالی اوسیشیز کے رہنے والے تھے۔

مذہبی لحاظ سے اوسیشین باشندے ایرون اور تولگ نسل سے تعلق رکھنے والے عیسائی ہیں اور سنی مسلمان ہیں۔ ایرون مشرقی ڈگور اسیشین باشندے، مثلاً شمالی اوسیشیز کے مشرق میں رہتے ہیں، جبکہ تولگ جارجیا میں رہتے ہیں، جب کہ ڈگور بنیادی طور پر شمالی اوسیشیہ کے شمال مشرقی حصے میں واقع پہاڑوں، وادیوں، مشرقی کبرڈا اور ولادی قفقاز کے شہری علاقوں میں رہائش پذیر ہیں۔

اوسیشین میں مسلمان ایک چھوٹی اقلیت ہیں اور ان کی آبادی کل آبادی کو ۲۰ سے ۳۰ فیصد ہے۔ ڈگور مسلمانوں کے آباء واجداد نے سولھویں تا انیسویں صدی کے عرصے میں ہمسایہ مسلم کبرڈا کے زیر اثر اسلام قبول کیا، تاہم مسلمان اور عیسائی دونوں اقلیت میں ہیں اور شمالی قفقاز کے قبائل کے قدیم مشرکانہ اور مظاہر پرستانہ اثرات اس علاقے کے لوگوں پر غالب ہیں اور مسلم وعیسائی اثرات کے ساتھ ساتھ کافرانہ رسوم ورواج بھی ان میں ابھی تک مروج ہیں۔ مثال کے طور پر سوویت یونین دور میں کثرت ازدواج کا رواج مسلمانوں اور عیسائیوں میں عام رہا اور اسی طرح ان دونوں مذاہب کے لوگ عموماً اپنے قابلِ احترام عقائد پر بھی عمل پیرا رہے۔ قدیم خانہ بدوشانہ زندگی کے اثرات بھی ابھی تک ان میں موجود ہیں۔ اس طرح مذہبی تفریق کے برخلاف ان لوگوں میں ایک مشترک اور ملا جلا کلچر وجود میں آگیا ہے۔

اوسیشین لوگوں کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ ان قدیم سیتھی اور سرمتی قبیلوں کی نسل سے ہیں، جو بحیرۂ اسود کی شمالی ڈھلوانوں پر آباد تھے۔ چوتھی صدی عیسوی میں ان قبائل کے اخلاف کو طاقتور ہن اور منگول وغیرہ طاقت ور قبائل نے جنوب کی طرف دھکیل دیا۔ یہ لوگ، جو الان کہلاتے تھے، انہوں نے گو اپنا خانہ بدوشانہ طرز زندگی بالکل تو نہیں بدلا، تاہم ایک ڈھیلی ڈھالی ریاست ضرور قائم کر لی جو الانیہ کہلاتی تھی اور قفقاز میں دریائے کوبن اور داریئل گورج کے درمیانی علاقے کی وادیوں اور دامن کوہ پر مشتمل تھی۔ الانیہ نے بزنطینی ریاست سے گہرے تعلقات قائم کر لیے اور اس کے نتیجے میں دسویں صدی عیسوی تک عیسائیت الانیہ کا سرکاری مذہب بن چکی تھی۔

تیرھویں صدی عیسوی میں منگولوں کے حملے نے الانیوں کو تتر بتر کر دیا۔ ان میں سے بعض تو موجودہ ہنگری اور مغربی یورپ کی طرف نکل گئے اور بعض ان قبائل کے پیچھے چل کر چین جا پہنچے۔ جو لوگ قفقاز میں رہ گئے وہ پہاڑوں کے اندر وادیوں اور جنوبی ڈھلوانوں میں جا بسے اور خانہ بدوشانہ طرز زندگی ترک کر کے مویشی پالنے اور کھیتی باڑی کرنے لگے۔ قفقاز کے مقامی لوگوں سے شادی بیاہ کرنے اور ان کی معاشرت میں مدغم ہو جانے کے نتیجے میں، وہ اگلی تین صدیوں میں منفرد نسلی حیثیت اختیار کر گئے اور آج کل اوسیشین کہلاتے ہیں۔

اوسیشین زبان جو سیتھیائی بھی کہلاتی ہے اور فارسی کی شمال مشرقی فرع سمجھی جاتی ہے، ابھی تک ایک زندہ زبان ہے۔ اس کے دو بڑے لہجے ہیں: ایک مشرقی یا ایرونی اور دوسرے مغربی یا ڈگوری۔ ڈگوری لہجے پر قفقاز کی پرانی کیبرائی زبان کے بھی اثرات پائے جاتے ہیں اور بہت سے ایسے پرانے الفاظ اس میں موجود ہیں جو ایرونی لہجے میں موجود نہیں۔ اس کے مقابلے میں ایرونی پر روسی زبان اور توگلی پر جارجین زبان کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ انیسویں صدی کے آخر میں ڈگوری عربی رسم الخط میں لکھی جاتی تھی، جب کہ ایرونی روسی رسم الخط میں اور توگلی جارجین رسم الخط میں لکھی جاتی تھی۔ ۱۹۲۳ء میں کمیونسٹوں نے اوسیشین زبان کے سارے لہجوں کے لیے لاطینی رسم الخط کو اپنانا لازمی قرار دے دیا۔ ۱۹۳۹ء میں عربی رسم الخط والے مسلمانوں کے ڈگوری لہجے پر سختی سے پابندی لگا دی گئی اور حکم دیا گیا کہ یہ ایرونی کی طرح روسی رسم الخط میں لکھی جائے۔

۱۹۴۴ء میں ڈگوری مسلمانوں کو شمالی قفقاز کے دوسرے مسلمانوں کے ساتھ وسط ایشیا میں جلاوطن کر دیا گیا اور پچاس کی دہائی کے آخر میں انھیں وطن واپس لوٹنے کی اجازت ملی تو بچے کھچے باشندے اپنی روایتی سرزمین یعنی وادی ڈگور اور کبردا سے ملحق شمال مغربی اوسیشیا کے دامن کوہ میں واپس آکر آباد ہوگئے۔ اس وقت ان کا پیشہ زیادہ تر مویشی پالنا اور کھیتی باڑی کرنا ہے جبکہ کچھ لوگ قلعی کی مقامی کانوں میں بھی کام کرتے ہیں۔ وادی ڈگور میں بڑے بڑے شہر نہیں ہیں اور بود و باش دیہاتی ہے، جبکہ اوسیشیا کی عیسائی آبادی شہری علاقوں میں رہائش پذیر ہے اور شہری سہولتوں سے متمتع ہوتی ہے

مآخذ: (۱) R. Wixman: *Language Aspects of Ethnic Patterns and Processes in the North Caucasus*، شکاگو یونیورسٹی، شعبۂ جغرافیہ، عدد ۱۹۱، ۱۹۸۰ء؛ (۲) وہی مصنف: *The Peoples of the USSH: An Ethnographic hand book*، نیویارک ۱۹۸۸ء؛ (۳) S.A. Shuiskii: *Ossetians*، در *Muslim Peoples: a World Ethnographic Survey*، ج ۲، طبع بار دوم ویسٹ پورٹ ۱۹۸۴ء؛ (۴) *Osetini*، در *Narodi Kavkaza*، ۲، ماسکو ۱۹۵۶ء؛ (۵) T Trilati: *Literature on ossetia and the Ossetians*، در *Caucasian Review*، عدد ۶، ۱۹۵۸ء؛ (۶) مزید دیکھیے: J.L.Wieczynski: *The Modern Encyclopaedio of Russian and Soviet History*، J.L. wieczynski، در ۲۶، Gull Breeze, Fla، ۱۹۸۲ء؛ (۷) *Atlas Cevero -Osetinskaya ASSR*، ماسکو ۱۹۶۷ء.

(Nancy E. Leeper؛ ت: محمد امین)

اوغزنامہ: (اوغز) [رک بہ غز] ترک قبائل کی X بہادری پر مبنی روایات پر مشتمل ادب کے لیے ایک اصطلاح جس کا پتہ پہلی دفعہ اورخان [رک بآں] کے کتبوں سے چلا۔ ساتویں اور آٹھویں صدی میں کوک یا ملیشی ترک سلطنت کے زوال کے بعد اوغز قبائل مغربی

علاقے کی طرف نقل مکانی کر گئے۔ آٹھویں۔ نویں صدی کے بعد سے ان کے سیر دریا کے سطحی اور بالائی طاس میں موجودہ قازقستان میں جھیل ارل اور جھیل بلکش کے درمیان وہ آباد ہوتے رہے۔ جہاں انہوں نے قبائلی وفاق قائم کر لیا۔ سلجوقی بھی انہی کا حصہ تھے، جنہوں نے گیارھویں صدی اور اس کے بعد کے دور میں ایران اور ایشیائے کوچک کو تاراج کیا، اوغزوں کی یہ شجاعانہ روایات زمانہ قبل از اسلام سے چلی آرہی ہیں، جن کا منبع سیر دریا کا علاقہ ہے۔ عوامی شاعری اور نسلی روایات کی طرح یہ شجاعانہ روایات بھی شروع میں زبانی ہی ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوتی رہی ہیں۔

ان روایات کے افسانوی ہیرو کا نام اوغز تھا، اس لیے انہیں "اوغزنامہ" کہا جانے لگا۔ ان کے راوی اوزن [ترک باں] کہلاتے تھے، جو کوپوز کے ساتھ مل کر انہیں پڑھتے اور گاتے تھے۔ تحریری اوغزنامہ کی ابتدا سلجوقی عہد میں تیرھویں صدی سے ہوتی ہے، لیکن اس عہد کا کوئی اوغوز نامہ محفوظ نہیں رہ سکا، جو قدیم ترین اوغزنامہ ہم تک پہنچا ہے، وہ ایرانی مؤرخ رشید الدین (۶۴۶ـ۷۱۸ھ/ ۱۲۴۸ـ۱۳۱۸ء) کی جامع التواریخ میں مذکور ہے، جس کی ابتدا خان غازان ثانی (۶۹۴ـ۷۰۳ھ/ ۱۲۹۴ـ۱۳۰۴ء) [ترک باں] کے عہد میں ہوئی اور اس کے جانشین الجایتو (۷۰۳ـ۷۱۶ھ/ ۱۳۰۶ـ۱۳۱۶ء) [ترک باں] کے عہد میں اس کی تکمیل ہوئی۔ اوغزنامہ کے مصنف نے حقائق اور زبانی روایات کو یکجا کر دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی روایت تاریخی حقائق کی بجائے عوامی روایات پر مبنی ہے۔ رشید الدین کے اوغزنامہ میں اگرچہ قبل از اسلام کے واقعات بھی بیان ہوئے ہیں، تاہم ان میں سلجوقی عہد کی فتوحات کا ذکر بھی ملتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ مصنف نے ان کا ترکی سے فارسی میں ترجمہ کیا ہے کیونکہ اس کے الفاظ میں منگولی اور مشرقی ترکی کے لسانی اثرات جھلکتے ہیں۔ اس نے قرآنی آیات ذکر کرنے کے ساتھ فردوسی کے شاہنامے سے اشعار بھی نقل کیے ہیں اور اپنے مدعا کو واضح کرنے کے لیے مثالیں بھی دی ہیں۔

پیرس کے قومی عجائب گھر (Nationale Bibliotheque) میں اوغزنامہ کا ایک مخطوطہ خط اوغز میں محفوظ ہے (دیکھیے Suppl. 1001 fonds scheler)۔ اس کے بارے میں P.Pelliot کی رائے یہ ہے کہ یہ نواح ۷۰۰ھ/ ۱۳۰۰ء میں ترفان کے علاقے میں لکھا گیا تھا اور بعد میں غالباً نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں خوارزم میں اس کی نقل تیار کی گئی۔ اس اوغزنامے کی کہانی میں اسلامی آثار نظر نہیں آتے۔ البتہ بعض منگولی الفاظ اور ایرانی اثرات کی جھلک ملتی ہے۔ یہ قدیم ترکوں کا ایک حماسی قصہ ہے جس میں بڑے بڑے معرکوں اور دیو مالائی واقعات کو افسانوی ہیرو اوغز سے منسوب کیا گیا ہے۔ اس میں علاقائی رنگ بھی ہے، مثلاً سفید بھیڑیے کا نمودار ہونا۔ قصے کے ہیرو آسمان سے نازل ہونے والا اوغز خان اور اس کا مصاحب (بیگ) ہیں، جو اوغز قبیلوں اور ان کے اتحاد کے مظہر ہیں۔ یہ قصہ ساتویں اور نویں صدی ہجری کے دوران میں کسی وقت لکھا گیا تھا۔ نقل نویسوں نے اس کے اصل متن میں کوئی تبدیلی نہیں کی، البتہ اسے اسلامی رنگ دینے کی کوشش کی ہے اور اس میں مختلف ادوار کے ان اماکن کا تذکرہ کر دیا ہے جن میں ترکوں کی سکونت رہی۔ ۶۵ سطور کا ایک اوغزنامہ ترک سلطان مراد ثانی (۸۲۴ھ۔ ۸۴۸، ۸۵۰ھ۔ ۸۵۵ھ/ ۱۴۲۱ـ ۱۴۴۴ء، ۱۴۴۶ء ـ ۱۴۵۱ء) [ترک باں] کے عہد کے ایک مصنف یزجی اوغلو علی نے اپنی تالیف تاریخ آل سلجوق میں بھی دیا ہے۔ اس اوغوز

نامے کے آخر میں مذکور مصنف کے عصری حالات کے سوا اوغوزوں سے متعلق معلومات رشید الدین کی جامع التواریخ اور سلجوقیوں سے متعلق مواد ابن بی بی کی تحریر کے ترجمے پر مبنی ہے۔

اوغوز نامے سے متعلق دو بنیادی کتابوں میں سے ایک تو یدے قرقوت کی کتاب ہے، جس کے اواخر دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے لکھے ہوئے دو مخطوطے آج بھی محفوظ ہیں، ایک ویٹکن لائبریری میں اور دوسرا ڈرسڈن میں۔ اس میں کافر عیسائیوں کے خلاف اوغزوں کے بہادرانہ کارناموں کا ذکر ہے۔ اس میں وسط ایشیائی پس منظر کے حوالے سے آٹھویں اور نویں صدی ہجری/ چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی کے آق قویونلو کے وہ واقعات بھی درج ہیں، جب انہوں نے ایرانی آذربائیجان اور مشرقی اناطولیا پر قبضہ کیا۔ اس حماسی قصے کا ہیرو آق قویونلو کا جد امجد بے اندیر اور اس کا راوی دیدے قرقوط ہے جس کی طرف یہ قصہ منسوب ہے، دوسرا مصنف ابوالغازی بہادر (۱۰۱۲_۱۰۷۴ھ/ ۱۶۰۳_۱۶۶۳ء) ہے جو خوارزم کا ایک ہم جو خان تھا اور اس کا تعلق (ازبکوں اوزبکوں [رک بآں]) کے شیبانی خاندان سے تھا۔ اسے چنگیز خاں کا جد امجد بھی سمجھا جاتا ہے۔ ترکمانوں کی نسلی تاریخ پر اس کی دو کتابیں ہیں شجرۂ تراکما اور شجرۂ ترک ہے، جو اس نے خیوہ میں اپنی وفات سے کچھ پہلے لکھیں۔ مصنف کہتا ہے کہ اس نے رشید الدین کی تاریخ کے علاوہ سترہ دیگر تاریخوں سے استفادہ کیا ہے۔ وسط ایشیا میں اوغوز ناموں کی یہ روایت جاری رہی اور نویں سے پندرھویں صدی ہجری / تیرھویں سے انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں متعدد اوغوز نامے لکھے گئے۔ بعض اوغوز ناموں کے ہیرو مسلمان ہیں جو اپنے ماتحتوں کو اسلامی احکام پر عمل کی تلقین کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) W. Bang، G.H Rahmati: Die Legende Von Oghuz Kaghan، در SBAW، برلن ۱۹۳۲ء، ۶۸۳_۷۲۴؛ (۲) W.Barthold: Histoire des Turcs d' Asie Centrale، پیرس ۱۹۳۵ء؛ اس کے ترکی ترجمے کے لیے دیکھیے: Orta Asya Turktarihi hakk inda dersler، انقرہ ۱۹۷۵ء؛ (۳) L. Bazin: Notes sur les mots "Oghuz" et "Turk"، در Oriens، ۶ (۱۹۵۳ء): ۳۱۵_۳۲۲؛ (۴) A. Bombaci: Histoire de la Litterature Turque، پیرس ۱۹۶۸ء، ص ۱۰۲_۱۰۳، ۱۲۴_۱۲۷، ۱۸۳_۱۹۹؛ (۵) J. Eckmann: Die Ts chagataische Literatur، در PTE، ۲ (ویزبیڈن)، ۱۹۶۴ء: ۳۸۲_۳۸۵؛ (۷) A.M.Von Gabain: Die alturkische Literatur، در کتاب مذکور، ص ۲۱۸_۲۲۰؛ (۸) G.Giraud: L'empire des turcs Celestes، پیرس ۱۹۶۰ء؛ (۹) K.Jahn: Die Geschichte der Oghuzen des Rashid-ad-Din، ویانا ۱۹۶۹ء؛ (۱۰) A.N.Kononov: Rodoslov Turkmen، ماسکو لینن گراڈ ۱۹۵۸ء؛ (۱۱) H.Korog y: Oguzskiy geroiceskiy Epos، ماسکو ۱۹۷۶ء؛ (۱۲) B. Ogel: Turk Mitolojisi، جلد ۱، انقرہ ۱۹۷۱ء؛ (۱۳) P.Pellio: sur la Legande d.Oghuz Khan en ecriture ouigure، در Toung Pao، ۲۷ (۱۹۳۰ء): ۲۲۷_۵۳۸؛ (۱۴) A.M.Sherbak: Oguz-Name، Munabbatname، ماسکو ۱۹۵۹ء؛ (۱۵) F. Sumer: oguzlar، در IA؛ (۱۶) وہی مصنف: Oguzlar a ait destani Mahiyet de Eserler، در Audtcf Dergisi، ۱۷ (۱۹۶۰ء): ۳۵۵_۳۵۹؛ (۱۷) Z.V.Togan: Umumi Turk Tarihine giris، ج ۱، استانبول ۱۹۴۶ء؛ (۱۸) وہی مصنف: Oguz Destani. Resideddin Oguznamesi

استانبول ۱۹۷۲ء .

(Irene Melikoff، [ت: محمد امین])

* * *

※ اوق چوزادہ: محمد شاہ [یا شاہی] بیگ (۹۷۰-۱۰۳۹ھ/ ۱۵۶۴-۱۶۳۰ء) ایک عثمانی انشا پرداز، مخصوص اسلوب رکھنے والا نثر نگار۔ عثمانی سیکرٹریٹ میں ۴۴ سال ملازمت کی۔ اس کے والد محمد اوق چوزادہ پاشا (م ۹۹۵ھ/ ۱۵۸۷ء) نے بھی اسی سیکرٹریٹ میں طویل مدت تک ملازمت کی تھی۔ محمد شاہ (یا شاہی) بیگ ۹۸۸ھ/۱۵۸۰ء میں دیوان ہمایوں [رک بآں] میں کاتب مقرر ہوا۔ ۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء میں رئیس الکتاب بنا، ۱۰۰۶ھ/ ۱۵۹۷ء میں اس نے دفتر امینی کے عہدے پر ترقی پائی اور ۱۰۰۷ تا ۱۰۱۰ھ (۱۵۹۹-۱۶۰۱ء) وہ دیوان انشا کے اعلیٰ عہدے نشانجی [رک بآں] پر کام کرتا رہا۔ ۱۰۱۳ھ/ سے ۱۰۱۶ء (۱۶۰۵-۱۶۰۸ء) تک وہ مصر کا دفتردار بعہدہ "سالیانہ بیگی" رہا۔ کچھ سال فارغ رہنے کے بعد اس کا تقرر دوبارہ ۱۰۲۹ھ/۱۶۲۰ء میں بطور "دفتر امینی" ہوگیا۔ عثمان ثانی کی پولینڈ کے خلاف مہم کے دوران (۱۰۳۰ھ/۱۶۲۱ء) میں اس کی ترقی بطور نشان جی ہوگئی۔ اس کی مختصر عرصے کے لیے بطور نشانجی تقرری اس وقت ہوئی جب مصطفیٰ اول دوبارہ برسراقتدار آیا اور جب اس کا دوست اور سرپرست یحیٰی افندی شیخ الاسلام کے منصب پر فائز تھا۔ وہ ۱۰۳۹ھ/ ۱۶۳۰ء میں فوت ہوا (نوعی زادہ عطائی: ذیل شقائق النعمانیہ، استانبول ۱۲۶۸ھ/۱۸۵۲ء، ۲: ۷۳۰-۷۳۱).

عطائی نے بطور نشانجی انشاء میں اس کی مہارت کو تاجی زادہ جعفر چلبی کے بعد دوسرا درجہ دیا ہے۔ اس کا اسلوب نگارش عظمی زادہ نرگسی اور ویسی [رک بآں] کے پائے کا تھا۔ اس کی اہم تصانیف یہ ہیں: (۱) منشآت الانشاء: اس میں تقریباً ۸۰ خطوط ہیں جن کے شروع میں اس نے مقدمہ لکھا ہے۔ پہلی دفعہ اس کی طباعت ۱۰۳۸ھ/۱۶۲۹ء میں عمل میں آئی۔ اس کے کئی مخطوطے موجود ہیں (۲) احسن الحدیث (مطبوعہ استانبول ۱۳۱۳ھ/ ۱۸۹۵-۱۸۹۶ء)، قرق حدیث کی منظوم شکل مع نثری تشریحات کے لیے (دیکھیے A.Karahan، Islam-Turk Edebiyatinda Kirk Hadis Toplama, Tercume ve Serhleri، استانبول ۱۹۵۶ء، ص ۲۱۸-۲۲۲؛ (۳) کاشفی [رک بآں] کی تحفۃ الصلوٰۃ کا نثری ترجمہ (تاریخ تکمیل ۱۰۲۱ھ/ ۱۶۲۱ء). Tedhkires میں بذیل تخلص شاہی اس کے منتخب اشعار بھی موجود ہیں.

مآخذ: (۱) عطائی: ۲: : ۷۳۰-۷۳۱؛ (۲) اوق چوزادہ منشآت، استانبول یونیورسٹی لائبریری، مخطوطہ نمبر TY۳۱۰۵، ورق اب تا اب؛ (۳) کاتب چلبی: Fedhleke (از افادات عطائی)، استانبول، ۱۲۶۷ھ/۱۸۵۱ء، ص ۱۲۷، ۱۲۸؛ (۴) احمد رسمی: خلیفۃ الرؤساء سفینۃ الرؤساء، استانبول ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۳ء، ص ۲۳-۲۵؛ (۵) سجل عثمانی، ۳: ۱۵۳؛ (۶) Othmanli Mu,ellifleri، ۳ : ۷۸-۷۹؛ مزید حوالہ جات کے لیے دیکھیے: (۷) C.Woodhead، Ottoman Insa and the Art of Letter-writing: influences upon the Career of the nisanci and prose Stylist Okcuzade (م ۱۶۳۰ء)، در Osmanli arastirmalari، ص ۷-۸ (۱۹۸۸): ۱۴۳-۱۵۹.

(Christine WoodHead، [ت: محمد امین])

* * *

اوکتائی: [رک بہ اوگدائی] ※

* * *

※ اوکٹے رفعت: (ہرزکو) ایک ترک ادیب اور شاعر جو ۱۹۱۴ء میں ترابزون میں پیدا ہوا۔ اس کا والد سمیع رفعت بھی ایک ادیب، شاعر اور ترابزون کا گورنر تھا۔ اوکٹے نے ۱۹۳۶ء میں قانون کی ڈگری لی اور حکومتی وظیفے پر اعلیٰ تعلیم کے لیے پیرس چلا گیا۔ تین سال بعد

جنگ عظیم دوم چھڑ گئی اور اسے اپنی ڈاکٹریٹ مکمل کیے بغیر واپس آنا پڑا۔ وہ محکمہ پریس واطلاعات میں ملازم ہو گیا اور وہاں سے فراغت کے بعد بطور وکیل کام کرتا رہا۔ اس نے ۱۸ اپریل ۱۹۸۸ء کو استانبول میں وفات پائی.

اس نے ۱۹۶۰ء تک صرف شاعری کی، اس کے بعد ڈرامے بھی لکھنے شروع کر دیے اور ۱۹۷۰ء کے بعد ناول نگاری کی بھی ابتدا کر دی۔ ان اصناف ادب میں اس کی فکر اور اسلوب متنوع رہے ہیں، کیونکہ وہ جدت پسند اور نئے تجربات کا خوگر تھا۔ اس کے تخلیق کردہ کردار، افکار اور احساسات اس کے حقیقی زندگی کے عمیق مشاہدے کا نتیجہ تھے۔ وہ دوستوں کا دوست اور مستقل مزاج تھا۔ اورہان ولی کے ساتھ اس کی دوستی ہائی سکول کے زمانے میں ہوئی، جسے اس نے آخری عمر تک نبھایا.

مآخذ: اس کی اپنی تالیفات: (الف) شاعری: (۱) Garip ۱۹۴۱ء (باشتراک اورہان ولی اور ملیح گیودت (Anday)؛ (۲) Guzelleme؛ (۳) Yasayip Olmek؛ (۴) Ask ve avarelik ustune sirler (۱۹۴۵ء)؛ (۵) Asagi Yukari (۱۹۵۲ء)؛ (۶) Karga ile Tilki (۱۹۵۴)؛ (۷) Percemlı sokak (۱۹۵۶ء)؛ (۸) Asik Merdiveni (۱۹۵۸ء)؛ (۹) Elleri var uzgurlugun (۱۹۶۶ء)؛ (۱۰) Siirler (۱۹۶۹ء)؛ (۱۱) Yeni Sirler (۱۹۷۳ء)؛ (۱۲) Cobanil Siirler (۱۹۷۶ء)؛ (۱۳) Bir Cigara icimi (۱۹۷۹ء)؛ (۱۴) Elifli (۱۹۸۰ء)؛ (۱۵) Denize dogru (۱۹۸۲ء)؛ (۱۶) Konusma (۱۹۸۲ء)؛ (۱۶) Dılsiz ve cıplak (۱۹۸۳ء)؛ (۱۷) Koca bir yaz (۱۹۸۷ء)؛ (ب) ڈرامے: (۱۸) Bir takim Insanlar (۱۹۶۱ء)؛ (۱۹) Kadinlar arasinda (۱۹۶۶ء)؛ (۲۰) Atlare filler (۱۹۶۲ء میں سٹیج کیا گیا)؛ (۲۱) Yagmur sikintist (۱۹۷۰ء میں سٹیج کیا گیا)؛ (۲۲) Dirlik duzenlik (۱۹۷۵ء میں سٹیج کیا گیا)؛ (۲۳) Cilkoroz (۱۹۸۸ء میں سٹیج کیا گیا) (ج) ناول: (۲۴) Bir kadinin Penceresinden (۱۹۷۶ء)؛ (۲۵) Danaburnu (۱۹۸۰ء)؛ (۲۶) Bay Lear (۱۹۸۲ء)

(د) اوکٹے رفعت کے بارے میں لکھی گئی تحریریں: (۲۷) M Kaplan: Cumhuriyet devri Turk Siiri، انقرہ ۱۹۹۰ء؛ (۲۸) M.Unlu اور O.Ozcan: Yuzyil Turh Edebiyatı، استانبول ۱۹۹۰ء؛ (۲۹) صوبت تیموز yazka edebiyat:Zayuzytl dergisi ۱۹۸۱ء؛ (۳۰) T.Uyar: Mılliyet sanat dergisi، ۱۵، Ekim، ۱۹۸۴؛ (۳۱) S.K.Aksal: Cumhuriyet gazetesi ۳، Mayis ۳، ۱۹۸۸ء.

(Cigdem Balim [ت: محمد امین])

* * *

اوکیار، علی فتحی: (۱۸۸۰ء۔۱۹۴۳ء)، ایک ترک ✗ سیاست دان اور سفارت کار۔ وہ مقدونیا میں، جو اُس زمانے میں عثمانیوں کے زیر نگین تھا، پیدا ہوا اور (وہیں) پروان چڑھا۔ اس نے استانبول کے حربی کالج اور سٹاف کالج میں داخلہ لیا اور وہاں سے ۱۹۰۴ء میں سٹاف کیپٹن کی حیثیت سے فارغ التحصیل ہوا۔ حربی کالج میں اس کی مصطفیٰ کمال اتاترک سے دوستی ہو گئی جو زندگی بھر قائم رہی۔ (تیسری) آرمی میں ملازمت کے دوران میں اس نے کمیٹی برائے اتحاد وترقی میں شمولیت اختیار کر لی [ترکی: جمعیت اتحاد وترقی] جس نے ۱۹۰۸ء کا انقلاب برپا کیا۔ موجودہ لیبیا کے علاقے میں ہونے والی جنگ (۱۹۱۱ء)، اور بلقان کی پہلی جنگ (۱۹۱۲ء) میں خدمات سرانجام دینے سے قبل وہ پیرس میں ملٹری اتاشی کی حیثیت سے کام کرتا رہا (۱۹۰۸ء۔۱۹۱۱ء)۔ وہ ۱۹۱۲ء میں مختصر سی مدت کے

لیے عثمانی ایوان نائبین کا رکن منتخب کیا گیا اور ۱۹۱۳ء میں اس نے فوج سے مستعفی ہوکر صوفیا میں سفیر کا عہدہ سنبھالا (۱۹۱۳ء۔۱۹۱۷ء)۔ ۱۹۱۷ء میں وہ دوبارہ پارلیمنٹ کا رکن منتخب ہونے کے بعد جنگ عظیم اول کے خاتمے کے بعد عزت پاشا کی تشکیل کردہ کابینہ میں شامل ہوگیا۔ مارچ ۱۹۱۹ء میں داماد فرید پاشا [رک بآں] کی نئی آنے والی حکومت نے اسے جیل بھجوا دیا، لیکن رہائی پانے کے بعد اس نے اکتوبر ۱۹۱۴ء میں وزیر داخلہ کی حیثیت سے مصطفی کمال کی سرکردگی میں قائم ہونے والی قوم پرست حکومت میں شرکت اختیار کرلی۔ وہ اس حکومت میں دو بار وزیراعظم کے عہدے پر بھی متمکن رہا (اگست تا نومبر ۱۹۲۳ء اور نومبر ۱۹۲۴ء تا مارچ ۱۹۲۵ء)۔ بعد ازاں وہ پارلیمنٹ کی رکنیت سے دستبردار ہوکر پیرس جاکر ترکی کے سفیر کے عہدے پر فائز ہوا۔ اگست ۱۹۳۰ء میں اس نے ترکی واپس آکر آزاد ریپبلکن پارٹی (Serbest Cumhuriyet Firkasi) قائم کی۔ یہ پارٹی اتاترک کے ایما پر تشکیل دی گئی تاکہ وہ برسر اقتدار ریپبلکن پیپلز پارٹی کی رہنمائی کے لیے ایک وسیع النظر اور روادار حزب اختلاف کا کردار ادا کرے۔ بدقسمتی سے یہ تجربہ قبل ازوقت ثابت ہوا اور فتحی کے عزائم کے برعکس یہ پارٹی جمہوریہ کے سیکولر اداروں کے مخالف لوگوں کی آماجگاہ بن گئی، چنانچہ ۱۹۳۰ء میں اسے ختم کردیا گیا۔ ۱۹۳۴ء میں فتحی کو لندن میں سفیر مقرر کر دیا گیا جہاں وہ ۱۹۳۹ء تک خدمات سرانجام دیتا رہا۔ بعدازاں وہ پھر پارلیمان کا رکن منتخب ہوکر وزیر انصاف کی حیثیت سے کابینہ میں شامل ہوگیا، لیکن ۱۹۴۲ء میں مستعفی ہوگیا۔ کچھ عرصہ علیل رہنے کے بعد اس نے ۱۹۴۳ء میں وفات پائی۔

مآخذ: W.F.Weiker: *Political tutelage and Democracy in Turkey: The Free Party and its Aftermath*، لائیڈن ۱۹۷۳ء؛ (۲) *Turk Ansiklopedisi*، ج ۲۵، انقرہ ۱۹۷۷ء، بذیل مادہ اوکیار.

(W.HALE [ت: ظفر علی])

* * *

اوگاڈین: ایتھوپیا (حبشہ) کے جنوب مشرق میں ※ ایک وسیع بنجر علاقہ، اس کے شمال مشرق میں سابقہ صومالی لینڈ اور جنوب مغرب میں وادی شبلی کی غیر معینہ سرحد ہے۔ یہاں دارود نسل کے صومالی خانہ بدوش پائے جاتے ہیں۔ ۱۹۹۱ء کی انتظامی اصلاحات میں اسے نسلی اور تہذیبی بنیادوں پر صومالی صوبے کا حصہ بنا دیا گیا، جب کہ اس سے پیشتر یہ صوبہ ہراسجے (ہرارے) کا حصہ تھا۔ اس وقت یہ ایتھوپیا کا ایک حصہ ہے جب کہ جمہوریہ صومالیہ بھی اس کا دعوے دار ہے۔ اس کے بعض قابل کاشت علاقوں پر صومالیہ اور ایتھوپیا کے دوسرے حصوں سے آئے ہوئے لوگ کاشت کاری کرتے ہیں۔ یہاں گیس کے ذخائر بھی دریافت ہوئے ہیں.

۱۸۸۷ء میں جب ایتھوپیا کے عیسائی بادشاہ شوآمانی لیک (عہد حکومت ۱۸۸۹۔۱۹۱۳ء) نے مسلم ریاست ہرار پر قبضہ کرلیا تو اس نے اوگاڈین پر بھی فوج کشی کا حکم دیا اور ۱۸۹۰ء میں اس پر قبضہ کرلیا۔ برطانیہ، اٹلی اور فرانس نے جو اپنے استعماری مقاصد کے لیے افریقہ میں قدم جمائے بیٹھے تھے، ایتھوپیا کے اس قبضے کو تسلیم کر لیے۔ ۱۸۹۷ء میں برطانیہ اور ایتھوپیا کے درمیان ایک معاہدے کے نتیجے میں ہاؤد کا چراگاہی علاقہ بھی ایتھوپیا کو مل گیا اور ۱۹۰۸ء میں اٹلی کے ساتھ بھی ایتھوپیا کا ایک معاہدہ ہوگیا، گو سرحدوں کا تعین نہ ہوسکا۔ سوائے گڑبڑ کے اکا دکا واقعات کے (مثلاً ۱۹۳۵۔۱۹۳۶ء میں ایتھوپیا پر اٹلی کا عارضی حملہ) یہ صورت حال ۱۹۶۰ء تک یوں

ہی جاری رہی۔

اوگاڈین سے تعلق رکھنے والے سید محمد عبداللہ حسن (رک بہ محمد بن عبداللہ بن حسن) نے ۱۹۰۰ء میں علاقے میں برطانوی استعمار کے خلاف جہاد کا آغاز کر دیا، جو بیس سال جاری رہا۔ اس دوران ملا محمد کی کئی جھڑپیں اوگاڈین کے علاقے میں بھی ہوئیں جن میں ایتھوپیا نے انگریزوں کا ساتھ دیا۔

۱۹۶۰ء میں اطالویوں اور انگریزوں کو افریقی مقبوضات سے دستبردار ہونا پڑا، چنانچہ صومالیہ اور صومالی لینڈ کا علاقہ جمہوریہ صومالیہ [رک بآں بذیل مادہ] کے نام سے متحدہ ریاست کے طور پر سامنے آیا۔ نئی جمہوریہ نے اوگاڈین کے علاوہ ہرارجے (ہرارے)، بلی، سدادو، ارسی، شمالی کینیا کے بعض حصوں اور جبوتی میں فرانسیسیوں کے زیر قبضہ صومالی ساحلی پٹی (جو ۱۹۷۷ء میں آزاد ہو کر جبوتی کے نام سے الگ مملکت بن چکی ہے) پر بھی ملکیت کا دعویٰ کیا اور اس کے قومی جھنڈے میں ستارے کے پانچ کونے جن علاقوں کی نمائندگی کرتے ہیں ان میں اوگاڈین بھی شامل ہے۔ صومالیہ کے مطالبات پر جب کسی نے کان نہ دھرے تو اس نے اوگاڈین پر قبضے کی خاطر ۱۹۶۴ء میں ایتھوپیا پر حملہ کر دیا جس میں اسے کوئی خاص کامیابی نہ ہوئی۔ بین الاقوامی دباؤ پر خرطوم میں معاہدہ ہوا جس میں معاملات کو جوں کا توں رکھنے کا فیصلہ ہوا۔ ۱۹۷۴ء میں ایتھوپیا میں جب شاہ ہیل سلاسی کا تختہ الٹ دیا گیا اور وہاں سیاسی عدم استحکام پیدا ہو گیا، تو صومالیہ نے اس سے فائدہ اٹھا کر ۱۹۷۷ء میں دوبارہ اوگاڈین پر حملہ کر دیا لیکن اس دفعہ روس کھلم کھلا ایتھوپیا کی مدد کو آ گیا، جو ۱۹۷۰ء تک صومالیہ کا حلیف تھا، کیونکہ اب ایتھوپیا میں کمیونسٹ نواز حکومت برسر اقتدار آ گئی تھی۔ اس طرح کوئی بھی فیصلہ نہ ہو سکا اور اوگاڈین کا مقامی نوعیت کا مسئلہ بین الاقوامی رخ اختیار کر گیا۔ ۱۹۹۱ء سے صومالیہ سیاسی افراتفری اور باہمی خانہ جنگی کا شکار ہے اور اوگاڈین کا مسئلہ پس منظر میں چلا گیا ہے۔

مآخذ: حبشہ، صومالیہ، بحر احمر کے علاقے اور افریقہ پر عمومی مآخذ کے علاوہ، دیکھیے: (۱) Wolde Mariam Meslin: The Background of the Ethio Somalia Boundary dispute، عدیس ابابا ۱۹۶۴ء؛ (۲) S.P. Petrices: The Boundary Question between Ethopia and Somalia، نئی دہلی ۱۹۸۳ء، مذکورہ بالا دونوں کتابیں ایتھوپیا کے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہیں: (۳) I.M.Lewis: A Modern History of Somalia، لندن دیونڈر ۱۹۸۸ء؛ (۴) A.Rimbaud نے ایک یونانی تاجر Sottiro کی یادداشتوں کی مدد سے اوگاڈین کے بارے میں ایک رپورٹ (Rapport sur llogadine) بعنوان Comples -Rendus de ances de la societe des Seaeographie لکھی جو ۱۸۸۳ء میں پیرس سے شائع ہوئی۔

(A.Rouaud [و ت. محمد امین])

••-------------••

اوگدائی: (اوگودی) منگول ریاست کا دوسرا بڑا X خان۔ وہ چنگیز خاں [رک بآں] کا تیسرا بیٹا تھا اور اس کی خاندانی بیوی بورتہ کے بطن سے اندازاً ۱۱۸۶ء میں پیدا ہوا۔ یہ پہلا منگول حکمران ہے جس نے قاآن کا لقب اپنایا اور الجوینی اس کثرت سے اس کا ذکر کرتا ہے گویا اس کے نام کا حصہ ہو۔ چنگیز خاں نے اپنی زندگی میں یہ اعلان کر دیا تھا کہ اوگدائی ہی (اس کے دوسرے بیٹوں چغتائی اور قبلائی کی موجودگی کے باوجود) اس کا جانشین ہوگا۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ مزاجاً صلح جو تھا اور سلطنت کو اس وقت ایسے ہی حکمران کی ضرورت تھی جو خاندان کے بڑوں کو، ان کے متضاد مفادات کے باوجود،

مشورے سے ساتھ لے کر چل سکے۔ مسلم مؤرخین الجوینی اور رشید الدین نے اس کی کریم النفسی کا ذکر کیا ہے اور اس کی رواداری اور سخاوت کے بہت سے واقعات نقل کیے ہیں

۱۲۲۷ء میں چنگیز خاں کی وفات کے بعد دو سال تک عبوری نظام چلتا رہا اور ۱۲۲۹ء کے قوریلتائی (جرگے) میں، جس کا انتظام اس کے چھوٹے بھائی تولوئی نے کیا تھا، اسے خان اعظم بنائے جانے کی توثیق کی گئی۔ اس کے بعد مشرق اور مغرب میں مغول سلطنت پھیلتی چلی گئی۔ چین کی فتح ۱۲۳۴ء میں مکمل ہوئی۔ ۱۲۲۹ء میں مغول فوجوں نے سالار چرماغون اور بیجو کی زیر سرکردگی شمالی ایران پر چڑھائی کر دی۔ اوگدائی کے عہد میں سب سے بڑی مہم غالباً وہ تھی جو روس اور مشرقی یورپ میں کی گئی۔ ۱۲۳۵ء کی ایک قوریلتائی میں اس مہم کا فیصلہ ہوا اور اس کی سربراہی چنگیز خاں کے سب سے بڑے بیٹے جوچی کے فرزند باتو [رک بآں] کے سپرد کی گئی، جسے مغربی علاقے کی حکمرانی ورثے میں ملی تھی۔ یہ مہم ۱۲۳۷ء سے ۱۲۴۱ء تک کامیابی سے جاری رہی اور مشرقی اور وسطی یورپ (بشمول پولینڈ، ہنگری اور آسٹریا) پر حملے کیے گئے لیکن اس مہم میں اس وقت توقف آگیا، جب ۷ دسمبر ۱۲۴۱ء کو اوگدائی غالباً کثرت شراب نوشی سے مرگیا (یہ علت تقریباً سب مغول حکمرانوں میں تھی)۔ اس مہم کا دوررس نتیجہ یہ نکلا کہ باتو اور اس کی اولاد عرصے تک قپچاق کے علاقے پر حکمران رہی، جسے مغربی دنیا Golden Horde (سنہری غول) کے نام سے یاد کرتی ہے۔

اوگدائی نے صرف میدان جنگ ہی میں کامیابیاں حاصل نہیں کیں، بلکہ اس نے وسطی منگولیا میں ارخن [رک بآں] کی وادی میں قراقرم کے مقام پر مغول سلطنت کا دارالحکومت بھی تعمیر کروایا۔ چنگیز خاں نے بھی اگرچہ یہ جگہ استعمال کی تھی تاہم اوگدائی نے شہر کے گرد فصیل تعمیر کروائی اور بہت سی نئی عمارات بنوائیں (جو فرانسیسکن مغربی سیاح ولیم روبروک (William Rubruck) کے بقول، جس نے ۱۲۵۰ء میں اس شہر کی سیاحت کی، بہت عمدہ اور عظیم الشان نہ تھیں) اور اسے باقاعدہ دارالحکومت قرار دیا۔ اس کا ایک اور کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ۱۲۳۴ء میں یام کے نام سے ڈاک کا عمدہ نظام قائم کیا [رک بہ منگول]۔ یہ نظام پہلے اس نے اس علاقے میں قائم کیا جو براہ راست اس کے ماتحت تھا، لیکن بعد میں اس کی توسیع سلطنت کے ان حصوں تک بھی کر دی گئی جو چغتائی، تولوئی اور باتو کے ماتحت تھے۔ اس کے عہد میں چینی وزیر یلوچوسائی کی، جو بہت بارسوخ شخص تھا جس نے منگول سرداروں کے اختیارات کو محدود کیے رکھا، اس تجویز پر عمل درآمد نہ ہونے دیا کہ شمالی چین کے علاقے سے مقامی لوگوں کو بے دخل کرکے وہاں منگولوں کے مویشیوں کے لیے ایک وسیع چراگاہ بنادی جائے

مآخذ: بنیادی (الف) مغول: (۱) The Secret History of the Mongols انگریزی ترجمہ از F.W.Cleaves، کیمبرج ۱۹۸۲ء؛ (۲) de. Hachewiltz، در Papers in Far Eastern History ۱۹۷۱ـ۱۹۸۵ء؛ U.Onon در لائیڈن ۱۹۹۰ء؛ (۳) فرانسیسی ترجمہ از P.Pelliot پیرس ۱۹۴۹ء۔

(ب) چینی (۴) Yuan Shih، ترجمہ W.Abramowski: Die Chinesischen Annalen von Ogodei und Guyuk Übersetzung des Kapitels des Yuan-shih، در Zentralasiatische studien، (۱۹۷۶ء)، ۱۱۷ تا ۱۶۷؛

(ج) فارسی: (۶) الجوینی اور اس کا ترجمہ از Royle؛ (۷) رشید الدین، جامع التواریخ کے متعلقہ حصے، طبع E.Blochet، GMS، لائیڈن و لندن ۱۹۱۲ء۔ اس کی ایک اور بہتر طباعت کے لیے دیکھیے اے علی زادہ، ماسکو ۱۹۸۰ء؛ ترجمہ از J.A. Boyle The Successors of

Genghis Khan نیویارک و لنڈن ۱۹۷۱ء.

(د) ثانوی مآخذ: منگول سلطنت پر لکھی گئی کتب میں اکثر اوگدائی اور اس کے عہد حکومت کے بارے میں مواد مل جاتا ہے، تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: (۸) Barthold : Turkistan، لندن ۱۹۷۷ء، باب پنجم؛ (۹) L.de Hartog: Genghis Khan Conqueror of the World، لنڈن ۱۹۸۹ء، باب ۱۳ تا ۱۵؛ (۱۰) یولو چوسائی (جس کا ذکر اسلامی مصادر میں نہیں ملتا) کے لیے دیکھیے de Rachewiltz: Yeh-lu chu-ts-ai (1189-1243) در *Buddhist idaalist and Confucian statesman*، A.F. Wright و D.Twitchett (مدیران) *Confucian Personalities*، سٹانفورڈ ۱۹۶۲ء، ص ۱۸۹-۲۰۶.

(D. O.Morgan [ت: محمد امین])

* * *

※ اولغن، محمد طاہر: (طاہر اولغن، طاہر المولوی) ایک ترک ادیب اور نقاد جو ۱۳ ستمبر ۱۸۷۷ء کو استانبول میں پیدا ہوا اور وہیں اس نے ۱۹۵۱ء میں وفات پائی۔ اس نے عسکری تعلیمی اداروں میں تعلیم حاصل کی اور وزارت دفاع میں ملازم ہوگیا۔ اسی دوران میں اس نے مسجد (محمد) الفاتح کے مدرسے میں دینی تعلیم حاصل کرنا شروع کی اور شیخ مثنوی خان سلانکلی محمد اسعد افندی سے اجازہ حاصل کیا۔ اسی وجہ سے اسے طاہر المولوی کہا جانے لگا۔ ۱۹۰۳ء کے بعد اس نے کئی تعلیمی اداروں (خصوصاً دارالشفقت ہائی سکول اور ملٹری ہائی سکول) میں فارسی، تاریخ اسلام اور تاریخ و ترکی ادب پڑھایا۔ عمر کے آخری دور میں اس نے استانبول کی لائبریریوں کی فہارس سازی میں بھی حصہ لیا۔ وہ اسلامی زعما اور تاریخ ادب ترکی پر اپنی مؤلفات کی وجہ سے معروف ہے۔

مآخذ: (الف) اس کی اپنی تالیفات: (۱) میرات حضرت مولانا، ۱۸۹۸ء؛ (۲) نظم واشکال نظم، ۱۹۱۳ء؛ (۳) *Manzum bir muhtira* (Tanzimat oncesi (edebiati ozeti ۱۹۳۱ء؛ (۴) ادبیات تغنّی، ۱۹۳۲ء؛ (۵) *Fuzuliye dair* ۱۹۳۴ء؛ (۶) *Sair Nev'i ve Suriye* ۱۹۳۷ء؛ (۷) *Bakiye dair* ۱۹۳۷ء؛ (۸) *Kasidesi Muslumanlikta Ibadet Tariri* ۱۹۳۶ء؛ (۹) *Germiyanli Seyhi ve Harname,si*، ۱۹۳۹ء.

(ب) اس پر لکھی گئی کتب: (۱۰) *Son asir Turk sairleri*، استانبول ۱۹۷۰ء؛ (۱۱) کے۔ ای۔ ترک چوقلو: *Tahri- ul -Mevlevi*، *Edebiyat lugati*، استانبول ۱۹۷۳ء؛ (۱۲) ایس کے کرالیو غلو: ترک ادبیات تاریخی، استانبول ۱۹۸۶ء.

(Cigdem Balim [ت: محمد امین])

* * *

اولنڈرک: یونانی لذوری (Lidoriki) کا ترکی ※ مترادف۔ یہ وسطی یونان کا ایک چھوٹا سا قصبہ ہے جو سیلونا (Salona) کے مغرب میں ۳۲ سیدھی اڑان سے سول کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے اور اردگرد کے وسیع دیہی اور پہاڑی علاقے کا واحد شہر ہے۔ عثمانی عہد میں یہ مقامی قضائی یونٹ کا مرکز اور تربالہ کے سنجق کا حصہ تھا۔ ۱۵۳۰ء کے بعد جب انابختی لیپنٹو (Inebakhati-Lepanto) کو الگ سنجق بنادیا گیا تو اولنڈرک کو بھی اس میں شامل کر دیا گیا۔ ۱۸۲۷ء میں عثمانی اقتدار کے خاتمے تک یہ انابختی ہی کا ایک حصہ رہا۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں یہ مقامی اہمیت کا ایک اسلامی مرکز تھا۔

اولنڈرک ایک مختصر میدان میں (جو سطح سمندر سے ۶۳۰ میٹر بلند ہے) ۲۵۱۰ میٹر بلند جیونا (Giona) پہاڑ کے دامن میں مختلف سڑکوں کے سنگم پر واقع ہے جو ایتھنز اور تھیبز سے انابختی اور سوریا سے (براستہ وڑیتسا ڈوروس کی (بندرگاہ) اور وادیٔ سپرچیوس (Spescheios) مقدونیا اور تھسلی کو جاتی ہیں (یہ مؤخرالذکر شاہراہ اب کم ہی

استعمال ہوتی ہے).

اواخر نویں صدی سے یہ جگہ یونانی قدامت پرستوں کی عمل داری کا مرکز رہی ۱۲۰۴ء میں مطلق العنان شہنشاہیت میں شامل کر لی گئی اور ۱۳۲۷ء میں اسے ایتھنز کی کیٹلس ڈچی (Calalan Duchy) ۱۳۹۴ء میں اس پر سلطان بایزید یلدرم نے قبضہ کر لیا، وہ لیکن اسے برقرار نہ رکھ سکا اور تین سال بعد ہی اس پر تھیوڈور پلیلوگس نے قبضہ کر لیا، قرون وسطی میں لڈورکی میں قلعہ رہا ہوگا، لیکن اب اس کے کوئی آثار باقی نہیں، نہ ہی مقامی آبادی اس کے بارے میں کچھ جانتی ہے۔ ایس بومل جی (S. Bommelje) اور پی ڈون (P. Doon) کا خیال ہے کہ شہر سے تین کلومیٹر باہر کالیوں، نامی قلعے کے جو کھنڈرات اور آثار ملتے ہیں، وہ لڈورکی کے قلعے کے ہیں.

عثمانیوں نے اولنڈرک کو کب فتح کیا؟ اس کی صحیح تاریخ دستیاب نہیں۔ قوی اندازہ یہ ہے کہ یہ واقعہ سلطان مراد دوم (۱۴۲۱ـ۱۴۵۱ء) کے عہد کا ہے کیونکہ تحریری ریکارڈ دیکھیے تحریر دفتر، ا (Mal. Mud) سے پتہ چلتا ہے کہ اولنڈرک سے ملحق مغربی پہاڑی ضلع کرادری، جو ترہالہ سنجق ہی سے منسلک تھا، ۱۴۵۴ء میں عثمانیوں کے پاس تھا.

ترک قبضے کی ابتدا ہی میں قصبے میں کچھ ترک مسلمان بس گئے جن کی تعداد میں، بعد میں، اضافہ ہوتا گیا۔ ۱۴۶۶ء کی مردم شماری کے مطابق (دیکھیے Mal. Mud، ۶۶) اولنڈرک ایک ضلعی مرکز تھا جس میں دس گاؤں اور ۳۴ کتون (خانہ بدوشوں کی غیر مستقل آبادیں) شامل تھے اور یہ ۱۳۶ عیسائی اور ۳۴ مسلم گھرانوں پر مشتمل تھا۔ ایک صدی بعد ۱۵۶۹ـ۱۵۷۰ء کی مردم شماری کے مطابق (انقرہ KUK، ۵۰) مسلم گھرانوں کی تعداد کم ہو کر ۱۹ رہ گئی، جب کہ عیسائی گھرانوں کی تعداد بڑھ کر ۲۴۳ ہوگئی۔ موریا سے اندرون یونان جانے والی شاہراہ کی حفاظتی ذمہ داری کی وجہ سے قصبے کی ایک خصوصی اہمیت تھی اور اسے لازمی فوجی بھرتی اور بعض محاصل کی چھوٹ حاصل تھی.

گیارہویں/سترھویں صدی میں اس کی آبادی کم ہوگئی۔ ریکارڈز کے مطابق ۱۶۴۳ء میں ۸۵ عیسائی گھرانے جزیہ دیتے تھے۔(BBA Mal Mud 1000، ص ۲۵۴)، ۱۶۴۶ء میں ۲۹ گھرانے (Mal.Mud.1000، ص ۵)، جبکہ ۱۶۸۸ء میں ایسے گھرانوں کی تعداد گھٹ کر ۲۷ رہ گئی (Sofia Nat-Libr، الف۔ ۲/۱۹۵)۔ اس کمی کی وجہ دوسری بھی ہو سکتی ہیں، مثلاً یہ کہ لوگ غریب ہوں اور جزیہ نہ دے سکتے ہوں یا پھر کسی وجہ سے ان کو ادائیگی سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو۔ ۱۶۷۰ء میں تیار کی گئی سلطنت عثمانی کے یورپی صوبوں کی قاضی لیق (قضائی یونٹوں) کی فہرست میں اولنڈرک کا بارہ میں سے گیارھواں نمبر ہے، جو اس کی عدم اہمیت پر دلالت کرتا ہے (محمد کمال اوزرگن: *Rumeli Kadiliklarinadan 1078* *Ord. Prof Ismail Uzuncarsili ya ،،duzenlemesi armagan* انقرہ ۱۹۷۶ء، ص ۲۷۶)۔ اولیا چلبی جو ۱۰۸۱ھ/۱۶۶۹ـ۱۶۷۰ء میں سیلونا سے کرنبش جاتے ہوئے اس علاقے سے گزرا، اس نے بھی اولنڈرک کا ذکر نہیں کیا۔ فرانسیسی سیاح فرانسس (Francois Pouquevile) نے ۱۸۰۵ء میں لکھا کہ اولنڈرک قصبے کی آبادی ۱۸۰ گھرانوں پر مشتمل ہے۔ ترک اور یونانی ایک ہی زبان بولتے ہیں کیونکہ ترک بھی مقامی رنگ اختیار کیے ہوئے ہیں (*Voyage de la Grece*، پیرس ۴(۱۸۲۶ء)، ص ۵۶ـ۵۷)۔ یہ ایک قاضی لق کا مرکز ہے جس میں ۳۲ گاؤں ہیں۔ بشپ اور دوسرے عیسائی معززین نزدیکی قصبے کلیمہ میں رہتے ہیں۔

۱۸۲۵ء میں یونانی جنگ آزادی میں یہ قصبہ عباس پاشا زیرا کی سربراہی میں عثمانی فوج کا ضلعی مرکز تھا۔ ۱۸۲۷ء میں عثمانی فوج اور مسلمان سول آبادی کو اس ضلع

اور شہر سے باہر دھکیل دیا گیا۔ بعد میں مسلمانوں کی مذہبی اور دیگر عمارات کا نام و نشان مٹا دیا گیا۔ ترک اوقاف کے ریکارڈ Cevdet Evkaf Tasnifi میں کچھ مساجد، مدارس اور تکیوں (خانقاہوں) کے نام ملتے ہیں۔

اولنذرک اپنی ساری تاریخ میں ایک چھوٹا قصبہ ہی رہا ہے اور اس کی آبادی ۱۵۰۰ سے ۱۹۰۰ نفوس تک ہی رہی ہے۔ ۱۹۲۸ء میں اس کی آبادی ۱۵۳۷ نفوس پر مشتمل تھی۔ دوسری جنگ عظیم میں وہرمخت (Wehrmacht) نے یہ قصبہ اور اس کے نواحی گاؤں تاراج کر دیئے۔ ۱۹۶۱ء میں قصبے کی آبادی ۱۳۳۸ نفوس پر مشتمل تھی، تقریباً اتنی ہی جتنی کہ سلطان سلیمان کے عہد میں تھی۔

مآخذ: (۱) J.Koder و F.Hild، Tabula Imperii Byzantini، ویانا ۱۹۷۶ء، ۲۰۵؛ (۲) Megali Elleniki Enkyklopedia، ۱۹: ۱۰۱-۱۰۲؛ (۳) S.Bommelje، P.K.Doorn: Aetolia and the Aetolians towards the inter-disciplinary study of a Greek Region، اُترخت ۱۹۸۷ء، جس میں طویل فہرست کتابیات بھی ہے۔ جن عثمانی مآخذ کا متن مقالہ میں ذکر آیا ہے وہ غیر مطبوعہ ہیں۔

(M.Kiel ـ ت م: [ممن])

••-------------••

※ اومان: [رک بہ عُمان]

••-------------••

※ اویسیہ: صوفیا کا ایک گروہ، جو کسی فوت شدہ یا جسمانی طور پر غیر موجود [کسی اور جگہ پر موجود] بزرگ کی روح سے رابطہ کر کے رہنمائی یا فیضان حاصل کرتا ہے۔ یہ اصطلاح [حضرت] اویس قرنیؒ (م ۳۷ھ/ ۶۵۷ء) [رک بآں] کے نام سے لی گئی ہے، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ [غیبی طور پر] روحانی رابطہ رکھتے تھے۔ ایک اور اہم اویسی شخصیت ابوالحسن علی بن احمد الخرقانیؒ (م ۴۲۵ھ/ ۱۰۳۳ء) [رک بآں] کی ہے، جو حضرت بایزید بسطامیؒ [رک بآں] کے مزار پر مسلسل کئی برس تک باقاعدگی سے حاضر ہوتے رہے اور ان کی روح سے فیضان حاصل کرتے رہے۔ الخرقانیؒ نے اللہ تعالیٰ سے بھی براہ راست تعلیم حاصل کرنے کا دعویٰ کیا ہے، جو اویسی روایت کا ایک اضافی پہلو ہے۔ مشہور شاعر حافظ شیرازی (م ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۹ء یا ۷۹۲ھ/ ۱۳۹۰ء) [رک بآں] کے مزار پر برصغیر [پاک و ہند] سے جانے والے ایک زائر نے ان کا ذکر ایک اویسی کی حیثیت سے کیا ہے (دیکھیے J.Baldick، Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia، لندن ۱۹۹۳ء، ص ۵-۲۱، بمواضع عدیدہ)۔

آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی کے بعد سے اب تک اویسی طریقے نے نقشبندی سلسلے میں ایک نئی جہت حاصل کر لی ہے۔ اس [سلسلے] کے بانی خواجہ بہاء الدین نقشبندؒ (۷۱۸-۷۹۱ھ/ ۱۳۱۸-۱۳۸۹ء) [رک بآں] کہتے ہیں کہ انہوں نے ایک اویسی بزرگ خواجہ عبدالخالق غجدوانیؒ (م ۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء) کی روح سے تعلیم حاصل کی تھی۔ خواجہ بہاء الدین نقشبندؒ کے اخلاف نے دعویٰ کیا ہے کہ ان کے روحانی سلسلے میں بعض اور بزرگوں نے بھی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے یا فوت شدہ صوفیا سے تعلیم حاصل کی ہے (کتاب مذکور، ص ۲۵-۲۶)۔

اویسی نام کی ایک تحریک، دسویں صدی ہجری/ سولہویں صدی عیسوی میں، مشرقی ترکستان میں موجود تھی، جس کے مرکزی رہنما ایک بزرگ خواجہ محمد شریفؒ (م ۹۶۳ھ/ ۱۵۵۵ء۔ ۱۵۵۶ء) تھے۔ اس تحریک نے ترکی زبان میں لکھی گئی اویسی بزرگوں کے تذکروں پر مشتمل ایک کتاب، تذکرۂ بغراخانی کو بام شہرت پر پہنچا دیا۔ اس کتاب کے مصنف احمد بن سعدالدین اوزجانی، اوزجند، قیرغیزستان کے رہنے والے تھے۔ اس کتاب کا انتساب

قراخانی حکمران، ستوق بغراخان (م ۳۴۴ھ/ ۹۵۵ء) کے نام کیا گیا ہے (قلمی نسخے سے انگریزی زبان میں تلخیص در J. Baldick *Imaginary Muslims* ص ۵۴-۲۰۱)۔ تاریخ [کے مطالعہ] سے ظاہر ہوتا ہے کہ پہلی صدی ہجری/ ساتویں صدی عیسوی سے آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی کے درمیانی عرصے میں، اویسی طریقے کو زیادہ] رواج ملا۔ یہ کتاب تذکرۂ بغراخانی ایسی مختلف شخصیات کے حالات پر مبنی ہے، جو [جسمانی طور پر] موجود نہیں تھیں۔ اس میں [تحریر کیے گئے مختلف قصوں میں] ہر شخص کو بطریق اویسی کسی نبی یا اولین دور کے کسی برگزیدہ مسلمان سے ہدایت ملتی ہیں اور کہا جاتا ہے کہ انبیا علیہم السلام میں سے کوئی ایک اس کے قلب [کے عقب] پر یا اس کی پشت پر ہے۔ یہاں پر اہم نکتہ یہ ہے کہ [اس راہ پر چلنے والا] صوفی اس نبی سے مشابہت [نسبت] رکھتا ہو۔ اوزجانی اس بات پر زور دیتا ہے کہ یہ مشابہت [نسبت] اس وقت زیادہ کامل ہونی چاہیے جب وہ صوفی اس نبی کی پشت [قدم] پر ہو۔ چنانچہ [اوزجانی کے مطابق] ایک صوفی جو حضرت یعقوب علیہ السلام کی پشت [قدم] پر ہوتا ہے، اسے فرشتے نظر آتے ہیں، وہ کثرت سے روتا ہے اور پھر اندھا ہو جاتا ہے [جبکہ] وہ صوفی جو حضرت داؤد علیہ السلام کی پشت [قدم] پر ہوتا ہے، خوش الحان ہوتا ہے اور عمداً کسی شخص کی موت کا باعث بنتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس یہ تذکرے قصص الانبیاء [رک بآں] کے ادب کی طرز پر لکھے گئے ہیں جو وسطی ایشیا میں زیادہ پڑھے جاتے ہیں۔ اس طرح [اس اسلوب تحریر کی وجہ سے] قاری کو ان تذکروں کو سمجھنے میں آسانی ہو جاتی اور رہنمائی ملتی ہے کیونکہ وہ انبیا علیہم السلام کے حالات سے پہلے ہی واقف ہوتا ہے۔ یہ کتاب، جیسا کہ اس کے مصنف نے مبینہ طور پر واضح کیا ہے، قاری کو باقاعدگی سے مسلسل پڑھنی چاہیے تاکہ وہ اس سے مدد لے کر بذات خود ایک ماہر اویسی بن جائے۔ اوزجانی نے وضاحت کی ہے کہ اویسی ایک خاص گمنامی کی کیفیت سے لطف اندوز ہوتے ہیں اور صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے کہ وہ کیا ہیں۔ اگر وہ اس دنیا میں عملی صوفی کی حیثیت سے ظاہر ہوں تو وہ بھی ذرائع سے ہدایات یا رہنمائی لیتے ہیں۔

ایک بہت اہم اویسی [بزرگ] برصغیر کے مشہور مصلح حضرت شیخ احمد سرہندیؒ (۹۷۱ھ/ ۱۵۶۳ء۔ ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۴ء) [رک بآں] [المعروف بہ مجدد الف ثانیؒ] تھے جو نقشبندی سلسلے کے بھی اہم رکن تھے۔ وہ ہمیں ایک نقشبندی بزرگ [خواجہ محمد باقی باللہؒ]، [رک بآں] سے اسباق طریقت پڑھنے کے بعد بتاتے ہیں کہ وہ ایک ایسے [ماہر] اویسی بن گئے تھے، جو کسی نظر آنے والے استاد کی بجائے براہ راست حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے فیضان [یا رہنمائی] حاصل کیا کرتے تھے۔ مزید براں وہ اللہ تعالیٰ سے بھی [براہ راست] ہدایات لیتے تھے (J. Baldick، کتاب مذکور، ص ۳۶)۔

تخلص 'اویسی' ایک شاعر نے عثمانی [بادشاہ] مراد چہارم [رک بآں] (۱۰۳۲-۱۰۴۹ھ/ ۱۶۲۳-۱۶۳۹ء) کے دور حکومت میں، ترکی زبان میں لکھی گئی ایک طویل نظم میں استعمال کیا ہے۔ حکومت کی خستہ حالی پر تنقید کرنے کے ساتھ ساتھ [اس نظم میں] اس دور کے فقہا، منتظمین اور صوفیا پر [بھی] تنقید کی گئی ہے۔ شاعر نے موازنہ کرتے ہوئے بہت سے اولیائے کرام کی مدح کی ہے۔ اس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس کی روح نے ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی بجا آوری اور خدمت کی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے رازوں سے [بھی] واقف ہے (حوالہ مذکور، ص ۳۶-۷ اور [نیز رک بہ ویسی])۔

بیسویں صدی عیسوی میں، ایران میں، ایک نئی اویسی تحریک، ہم عقیدگی اور آبائی طریق کے خلاف شعوری رد عمل کے طور پر موجود رہی ہے۔ اس تحریک کے مرکز

[و رہنما] محمد عنقا (۱۳۰۶-۱۳۸۲ھ/۱۸۸۷ء-۱۹۶۲ء) اور اس کا بیٹا رہے ہیں۔ یہ [تحریک] ان کوششوں سے متصف رہی ہے جو تصوف کو جدید مغربی طبیعی علوم (Natural Sciences) کے نتائج سے متصل کر کے، اسے ترقی دینے کے لیے کی جا رہی ہیں۔ محمد رضا شاہ [پہلوی] (۱۹۴۱ء-۱۹۷۹ء [رک بآں]) کے دور حکومت میں، اس تحریک کے اجلاسوں میں [محمد رضا شاہ پہلوی] کی شاہی حکومت کے اراکین شریک ہوتے تھے۔ ۱۹۷۸ء-۱۹۷۹ء میں، انقلاب [ایران] کے بعد، اس تحریک کی سرگرمیاں امریکہ جلاوطنی میں جاری رہیں، جبکہ دوسرے کئی ممالک میں بھی اس تحریک کی شاخیں قائم ہوئیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(J. Baldick [ت: سید محمد توقیر احمد اظہر])

••-------------••

* ایاز اسحاقی: (۱۸۷۸ء-۱۹۵۴ء) ایک تاتاری سیاست دان اور ادیب۔ وہ جیلاجٹ ڈن (Giylajetdin) کے گھر میں ۲۳ فروری ۱۸۷۸ء کو پیدا ہوا، اس کا والد جبرنیا (Kazan guberniya) کے گاؤں یاشرما میں امام مسجد تھا۔ ایاز (یاجیاز) اسحاقی نے روایتی تعلیم چشتی (Chislay) نامی مدرسہ سے (۱۸۹۰ء-۱۸۹۳ء) کزان کے "مدرسہ کولبو (Kulbue) سے حاصل کی (۱۸۹۳ء-۱۸۹۸ء)۔ ۱۸۹۸ء میں اس نے کزان کے مدرسہ معلمین میں داخلہ لیا، جہاں سے اس نے ۱۹۰۲ء میں گریجویشن کی جس کی بنیاد پر اُس نے روسی زبان کے اُستاد کی حیثیت سے کزان اور اورن برگ (Orenburg) میں ملازمت حاصل کی۔ ۱۹۰۳ء میں وہ مختصر عرصہ کے لیے قصبے کے امام کے فرائض سرانجام دینے کے لیے یاشرما واپس آیا۔

اپنے طالب علمی کے دور میں اسحاقی ۱۸۹۵ء میں تاتاری نوجوانوں کے گروہ کی طرف سے تشکیل کردہ پہلے ادبی سیاسی حلقے میں شامل ہوا۔ اس نے ہاتھ کی مشین کے ذریعے اشاعت پذیر ایک اخبار "ترقی" جاری کیا اور ۱۹۰۱ء میں شاکردلک (Shakirdlik) پارٹی قائم کی۔ ایک سال بعد اس کا نام بدل کر حریت پارٹی رکھ دیا اور خالصتاً سیاسی مقاصد کو اپنا لیا۔ اس دور میں اسحاقی نے کزان کے روس کے سوشلسٹ انقلابی حلقوں سے روابط قائم کیے اور اُن سے ایک خصوصی طریقۂ کار سیکھا۔ جسے یاشرما میں اس کے مختصر قیام کے اختتام اور کزان کی طرف اس کی واپسی کا سبب کہا جاسکتا ہے۔

کزان واپس آکر اسحاقی انقلابی حلقوں میں شامل ہوگیا۔ ۱۹۰۵ء میں اس نے فواد تکتر (Tuktar) کے ساتھ مل کر تنگ چلر (Tangchilar) کے نام سے ایک خفیہ سیاسی تاتاری جماعت کی بنیاد رکھی اور زار حکومت کے خاتمہ کی وکالت کرنے والے دو سوشلسٹ اخبار تنگ (صبح) اور تنگ یولدیزی (ستارۂ صبح) جاری کیے۔ ۱۹۰۵ء کے موسم خزاں میں اس نے تکتر کے ساتھ مل کر سوشلسٹ پارٹی برک (Brek) قائم کی اور اس کا اخبار "آزاد" جاری کیا۔ بعد ازاں یہ اخبار "آزادیٔ خلق" کے نام سے اشاعت پذیر ہوتا رہا۔

اگست ۱۹۰۵ء میں اسحاقی نے سلطنت روس کے مسلمانوں کی پہلی کانگرس میں شرکت کی اور اس میں بیس انقلابی قوم پرستوں کی سربراہی کی جو مندوبین کی اکثریت کے معتدل نظریات کے مخالف تھے۔ یہ لوگ مسلمانوں کے ایک سیاسی اتحاد کے حامی تھے۔ یہ نااتفاقی تیسری کانگرس (اگست ۱۹۰۶ء) میں اور بڑھی جس میں اسحاقی نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ مذہب اور کلچر میں اتحاد طبقاتی اختلافات کے ہوتے ہوئے مسلمانوں کو ایک سیاسی پارٹی کے طور پر یکجا کرنے کے لیے ناکافی ہے۔

۱۹۰۶ء تک اسحاقی نہ صرف اس کے سیاسی فلسفہ انقلاب سے عدم دلچسپی رکھنے والے تاتاریوں سے متصادم رہا، بلکہ روسی حکومت سے بھی۔ ۱۹۰۵ء میں اس کے اخبار تنگ یولدیزی پر پابندی عائد کردی گئی اور اسحاقی کو

گرفتار کر کے چستے جیل بھجوا دیا گیا۔ رہا ہونے پر اس نے اخبار تویش (آواز) جاری کیا جس نے اپنے دونوں پیشرو اخبارات کی سوشلسٹ انقلابی روش کو جاری رکھا۔ حکومت کی طرف سے فوری رد عمل سامنے آیا، اسحاقی کو گرفتار کر لیا گیا اور چھ ماہ کے لیے جیل بھجوا دیا گیا۔ بعد ازاں اسے تین سال کے لیے ارخان جلسک (Arkhangelsk) میں جلاوطن کر دیا گیا۔ ۱۹۰۸ء میں وہ چھپ کر وہاں سے بھاگ آیا اور سینٹ پیٹرز برگ چلا گیا اور وہاں چھپا رہا، تاہم پولیس نے اسے گرفتار کر لیا اور جلاوطن کر کے ولگڈا (Vologda) بھجوا دیا جہاں وہ ۱۹۱۳ء تک مقیم رہا۔

چونکہ اسحاقی کو کزان واپس آنے کی اجازت نہ تھی اس لیے اس نے اپنے آئندہ منصوبے بروئے کار لانے کے لیے سینٹ پیٹرز برگ کو اپنی اقامت کے لیے منتخب کیا۔ یہ منصوبے ۱۹۱۰ء اور ۱۹۱۳ء کے درمیانی عرصہ میں اخبارات "ال" (مملکت) اور "سوز" (لفظ) اور "بزنگ ال" (ہماری مملکت) کے اجرا کی صورت میں سامنے آئے۔ اس وقت تک اسحاقی سیاسی طور پر معتدل مزاج ہو گیا تھا اور سوشلسٹوں کے فلسفہ انقلاب کو خیر باد کہہ چکا تھا۔ وہ اتفاق پارٹی کے اعتدال پسند موقف کے قریب تر ہو گیا، جو تمام مسلمانوں کے اتحاد میں طبقاتی اختلافات کو رکاوٹ تصور نہیں کرتی تھی۔ ۱۹۱۵ء میں اسحاقی نے اتحاد اور اشتراک عمل کے نظریے کو فروغ دینے کے لیے سلطنت روس کے مسلم علاقوں کا دورہ کیا۔

فروری ۱۹۱۷ء میں رومانوف (Romanov) خاندان کے زوال کے بعد اسحاقی نے اسی سن کے دوران (مئی میں ماسکو اور جولائی میں کزان) میں روسی مسلمانوں کی دو کانگرسوں کے انعقاد میں معاونت کی۔ اسحاقی نے دوسری کانگرس میں مسلمانان والگا۔ یورال کے لیے قومی ثقافتی خود مختاری کا اعلان کیا۔ اس کانگرس نے ملی مجلس، ملی شوری اور 'ملی ادارہ' بھی قائم کیے۔ اسے والگا۔ یورال کے مسلمانوں کی کمیٹی برائے امور خارجہ کا سربراہ بھی بنا دیا گیا، لیکن جب ۱۹۱۸ء میں سرخ فوج نے والگا۔ یورال خطے کے بڑے بڑے شہروں پر قبضہ کر لیا تو ملی ادارہ کو ختم کر دیا گیا۔ چونکہ بالشویکوں کے علاقائی دشمن اسحاقی کے بھی حریف تھے، لہٰذا وہ ملی ادارہ کے ساتھ قزاق میدانوں کے شمالی اطراف میں واقع کیزیلیار (پیٹروپاف لوسک) منتقل ہو گیا، جہاں اس نے اخبار بیک 'روشنی کا گھر' جاری کیا۔

۱۹۱۹ء میں اسحاقی والگا۔ یورال خطہ کے مسلمانوں کے نمائندہ کی حیثیت سے یورپی امن کانفرنس میں شرکت کے لیے (براستہ جاپان) روانہ ہوا۔ یہ روانگی ایک سیاسی جلاوطن کی حیثیت سے اس کی زندگی کی ابتدا ہے جس کے دوران میں وہ وارسا، پیرس، برلن، مکڈن، انقرہ اور استانبول گیا۔ اس عرصے میں اس نے مسلمانان والگا۔ یورال کے قومی وجود کے احیا اور آزادئ وطن کے لیے ان کی جدوجہد کی تائید وحمایت کے لیے مساعی جاری رکھیں۔ وارسا میں اسحاقی (Promethee) کے نام سے موسوم تنظیم میں شامل ہو کر روس کی نسلی اقلیتوں کی آزادی کے حصول کے لیے سرگرم رہا۔ ۱۹۲۸ء میں اس تنظیم کا نام بدل کر یانگا ملی یل (نئی قومی راستہ) رکھ دیا گیا۔

اسحاقی نے ۱۹۳۱ء میں القدس میں منعقد ہونے والی مسلم کانفرنس میں مسلمانان والگا۔ یورال کی نمائندگی کی اور مسلم ترک اتحاد کے حصول کے لیے جدوجہد جاری رکھنے کا اعلان کیا۔ ۱۹۳۴ء اور ۱۹۳۸ء کے مابین اس نے والگا۔ یورال مسلم اقلیتی خطہ ڈیاسپورہ (Diaspora) کی ایک تنظیم کے قیام کے لیے فن لینڈ، عرب ممالک، منچوریا، کوریا اور جاپان کا دورہ کیا۔ جب ۱۹۳۵ء میں اس خطہ کی قومی کانگرس مکڈن میں منعقد ہوئی تو اس نے اسحاقی کو اپنی قومی کونسل کا صدر منتخب کر لیا۔ نومبر ۱۹۳۵ء میں والگا۔ یورال خطہ کے لوگوں کی آواز دنیا کے لوگوں

تک پہنچانے کے لیے اس نے اخبار ملی بیرک (قومی پرچم) کا اجرا کیا جو ۱۹۴۵ء کے وسط تک اشاعت پذیر رہا۔ اس کے جاری کردہ اخبارات میں سے یہی جنگ عظیم دوم میں، جرمنی کے استبداد کے دوران بھی، شائع ہوتا رہا۔ جنگ کے بعد اسحاقی ترکی چلا گیا اور اپنی وفات ۲۲ جولائی ۱۹۵۴ء تک انقرہ میں مقیم رہا۔

اسحاقی نے ترک اتحاد اور مسلمانان والگا یورال کے لیے قومی خود مختاری کے لیے کوشاں سرگرم سیاست دان کی حیثیت سے سہ گونہ فکری ورثہ چھوڑا ہے۔ وہ اس نظریے کو پروان چڑھانے والا ایک صحافی اور تخلیقی صلاحیتیں رکھنے والا ادیب تھا۔ اس نے روشن خیالی، انصاف اور جدیدیت سے مربوط معاشی اور سیاسی ترقی کے اعلیٰ تصورات اپنی تحریروں کے ذریعے منعکس کیے۔ اس کی ادبی تصانیف کی تعداد پچاس کے قریب ہے جن میں مختصر کہانیاں، داستانیں، ناول، ڈرامے، سرگزشتیں اور تاریخی انشائیہ جات کے تراجم شامل ہیں۔ اس کے موضوعات کا دائرہ خاصا وسیع ہے۔ اپنے تخیلاتی ناول Iki Yoz eldan Song inkiyraz (دو سو سال بعد۔ انقراض، مطبوعہ کزان، ۱۹۰۴ء) میں اس نے معاشرتی ترقی کی ایک شرط کی حیثیت سے تعلیم کی اصلاح اور اسے جدید بنانے کے مسائل کو موضوع بحث بنایا ہے۔ اپنے ڈرامے زلیخا (مطبوعہ ماسکو، ۱۹۱۸ء) میں اس نے لوگوں کو جبرًا عیسائی بنانے کی روسی حکومت کی پالیسیوں کے نتیجے میں رونما ہونے والے ایسے واقعات کو موضوع بنایا ہے۔ دیگر ڈراموں اور کہانیوں میں اس نے معاشرتی انصاف، عورتوں کی زندگی اور تعلیم کی اہمیت جیسے موضوعات پر قلم اٹھایا ہے۔ اسحاقی کے سیاسی نظریات کا واضح ترجمان اس کا ڈرامہ Dulkin ecrende (موجوں میں: مطبوعہ پیرس، ۱۹۳۰ء) اور اس کا ناول Oyga laba (گھر کی طرف: مطبوعہ برلن، ۱۹۲۲ء) ہیں، جن میں قوم پرستانہ اور پان تورانزم کے بھی نکات کا غلبہ ہے۔ [رک بہ پان تورانزم]۔

۱۹۲۶ء کے بعد سوویت یونین میں شائع ہونے والے تاتاری ادب اور ثقافت کی کتب تاریخ میں اسحاقی کا نام محو کر دیا گیا اور اس کا ذکر صرف سوویت عوام کے دشمن اور ایک قوم پرست کی حیثیت سے تحقیرًا کیا جاتا رہا۔ ۱۹۸۸ء میں اخبار Vechernyaya Kazan میں شائع ہونے والا ابراہیم نورالعین کا مقالہ اسحاقی کے ہم وطنوں کو اس کی طرف متوجہ کرنے کے سلسلے میں پہلا قدم تھا۔ بعدازاں اخبارات اور رسائل Kazan Utlari (آتش ہائے کزان)، میراث اور تاتارستان نے اس کے متعلق مقالات شائع کیے، نیز اس کی بعض تصانیف دوبارہ شائع کی گئیں۔ ۱۹۹۱ء میں تاتارستان کے اُدبا کی یونین نے اسحاقی کے اعزاز میں ایک ادبی انعام کا اعلان کیا، اسے حاصل کرنے والا پہلا ادیب رابت بتہ اللہ تھا، جس کی تصانیف مسلمانان والگا۔ یورال کے مستقبل کے بارے میں اسحاقی کے مثالی تصورات اور امیدوں کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہیں۔

مآخذ: (۱) آغا، ایچ، ایس، اکمش وطاہر چغتائی (مدیران): Mukammed Ayaz Ishaki Hayati ve Faaliyeti 100 Dogum Yili Dolyisiyla، مطبوعہ انقرہ، ۱۹۷۹ء؛ (۲) نورالعین، ابراہیم: Vozvrashchenie Gayaza Ishaki، در Vechernyaya kazan، ۱۷/۱۰ (۱۹۸۸ء)؛ (۳) وہی مصنف: "Gayaz Iskhakiyga Yoginti"، در Kazan utlari، شمارہ ۲ (۱۹۹۳ء)؛ ۱۵۳-۱۵۷؛ (۴) سعدی، اے: Tatar adabiyati tarikhi، کزان، ۱۹۲۶ء؛ (۵) سلطان، ایس: "Ayaz Ishaki Idilli: Biograpby"، A Central Asian Servey، شمارہ ۲ (۱۹۹۰ء): ص ۱۳۳ـ۱۴۳؛ (۶) Validov Dzhamaliutdin، Ocherki istorii Obrazovannosti i literatury Tatar، ماسکو، پیٹرگراڈ ۱۹۲۳ء۔

(آزاد ماسی رورلچ [ت: ظفر علی])

••------------••

⊗ ایران: سرکاری نام، جمہوری اسلامی ایران (Islamic Republic of Iran)، مغربی ایشیا (مشرق وسطی) کا ایک مسلم اکثریتی ملک، اس کی سرحدیں شمال میں وسطی ایشیا کی مسلم جمہوریاؤں آرمینیا، آذربائیجان، ترکمنستان اور بحیرہ قزوین (کاسپین) سے، مغرب میں عراق اور ترکی سے، جنوب میں خلیج فارس اور خلیج عمان سے جب کہ مشرق میں افغانستان اور پاکستان سے ملتی ہیں۔

ملک کا کل رقبہ ۱,۶۴۸,۰۰۰ مربع کلومیٹر پر محیط ہے۔ انتظامی اعتبار سے پورے ملک کو ۲۶ صوبوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اہم شہروں میں تہران (دارالحکومت)، مشہد، اصفہان، تبریز، شیراز، اہواز، قم، زاہدان، ہمدان، مہرشہر، کرمان، اردبیل، یزد، قزوین، زنجان، بندر عباس، خرم آباد، اسلام شہر، رشت، کرمان شاہ اور سمنان وغیرہ شامل ہیں۔

۲۰۰۲ء کی مردم شماری کے مطابق ملک کی کل آبادی (۶۵,۴۵۷,۰۰۰) نفوس پر مشتمل ہے۔ اکثریتی آبادی فارسی النسل (۵۰٪) ہے۔ ترکی زبان بولنے والی آذربائیجانی آبادی کا تناسب ۲۴٪ ہے۔ بقیہ آبادی مازندرانی (۸٪)، کرد (۷٪)، ترک (۳٪)، عرب (۳٪)، بلوچ (۲٪) اور ترکمان وغیرہ، جیسے چھوٹے چھوٹے نسلی و لسانی گروہوں پر مشتمل ہے۔ ایران کی آبادی کی غالب اکثریت (۹۰٪) شیعہ مذہب کی پیروکار ہے۔ کرد، بلوچ، ترک اور ترکمان جیسے نسلی و لسانی گروہوں کی بھاری اکثریت سنی العقیدہ ہے۔ ملک میں چھوٹی چھوٹی غیر مسلم اقلیات، عیسائی (۰۵٪) یہودی، زرتشتی (۸،۲٪)، اور بہائی وغیرہ بھی موجود ہیں (Encyclopaedia Britannica Book of the Year 2003، ص ۱۳۳؛ William Samii: "The Nation and Its Minorities: Ethnicity, Unity and State Policy in Iran"، در Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East، ج ۲۰، عدد ۱، ۲ (۲۰۰۰ء)، ص ۲۸)۔ ایک اندازے کے مطابق ایران میں سنی العقیدہ آبادی تیس فی صد سے بھی زیادہ ہے (خورشید احمد: تحریک اسلامی: درپیش چیلنج، اسلام آباد: انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، طبع دوم، ۱۹۹۵ء، ص ۴۴)

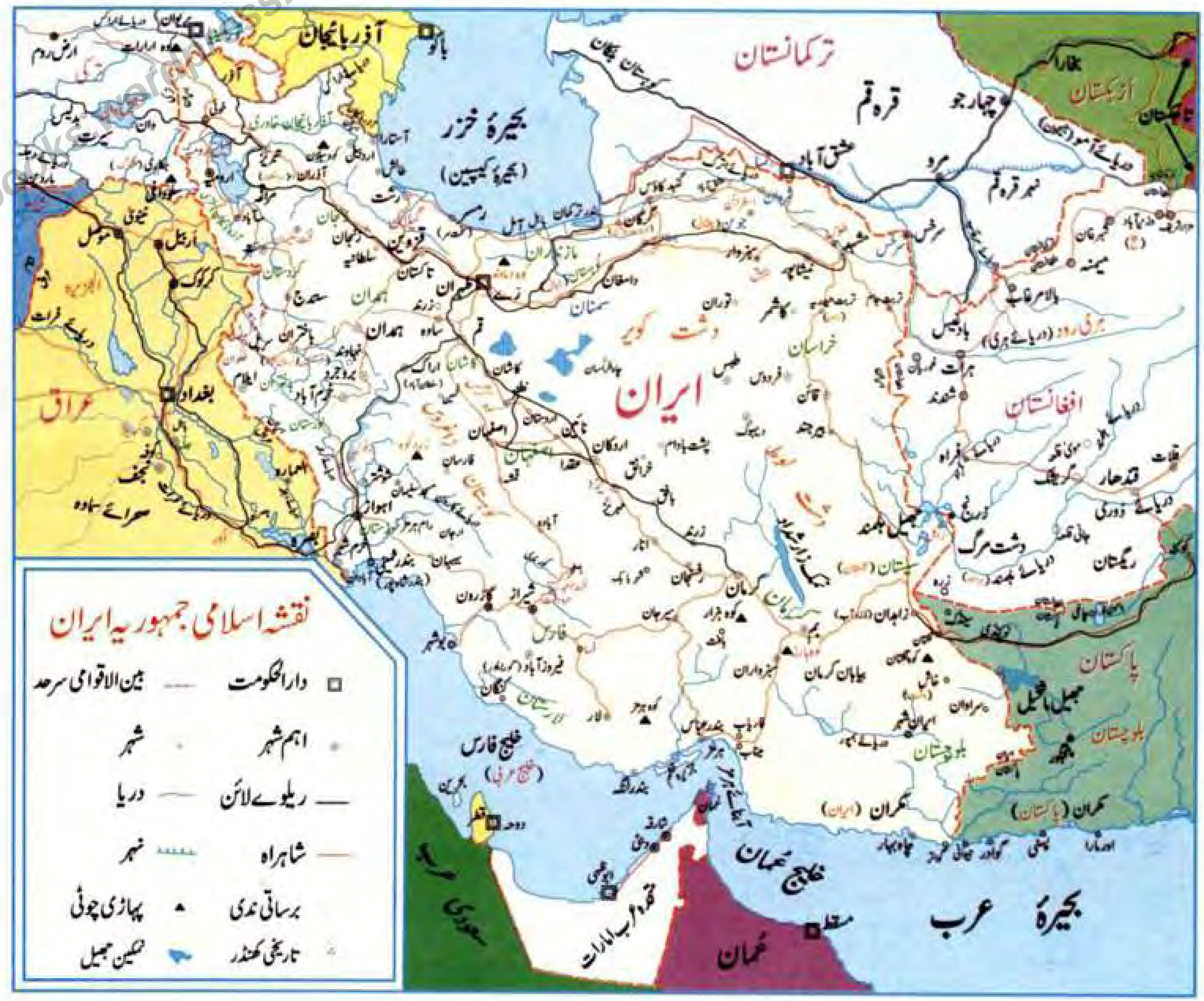
جدید تاریخ: ایران کے ۱۹۵۳ء تک کے تاریخی، مذہبی و سیاسی، تہذیبی و معاشرتی اور اقتصادی حالات و واقعات کے لیے ملاحظہ ہو: آ آ، ن ۳، ص ۲۴۷-۲۰۱۔

ایران (۱۹۵۳-۱۹۷۹ء): محمد رضا شاہ پہلوی نے ۱۹/ اگست ۱۹۵۳ء کو امریکہ اور برطانیہ کی بھرپور امداد و حمایت سے قوم پرست وزیراعظم ڈاکٹر محمد مصدق (۱۹۵۱-۱۹۵۳ء) کی حکومت کو ختم کر کے ملکی اقتدار و سیاست پر ایک بار پھر اپنی گرفت قائم کرلی۔ اس سلسلے میں امریکہ کی خفیہ ایجنسی سی۔ آئی۔ اے۔ (CIA) اور تہران میں امریکی سفارت خانے نے کلیدی کردار ادا کیا۔ امریکی صدر آئزن ہاور (۱۹۵۳-۱۹۶۰ء) نے ڈاکٹر محمد مصدق کا تختہ الٹنے کے منصوبے کی منظوری دی تھی جبکہ معدنی تیل کی عالمی تجارت اور بنک کاری سے وابستہ بعض امریکی حلقوں نے سی۔ آئی۔ اے کو مصدق مخالف تحریک اور خصوصاً ''فوجی انقلاب'' کو منظم کرنے کی غرض سے مالی امداد بہم پہنچائی تھی۔ اس مہم میں راک فیلر (Rockefeller) خاندان، کا کردار بڑا نمایاں رہا (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: William Blum: The CIA: A Forgotton History، لندن: زیڈ بکس، ۱۹۸۶ء، ص ۶۷ ۷۶؛ وہی مصنف: Killing Hope: US Military and CIA Interventions Since World War II، لندن: زیڈ بکس، ۲۰۰۳ء، ص ۶۳ - ۷۱)۔

یہ واقعہ دوسری جنگ عظیم کے بعد ایران کی داخلی سیاست میں امریکہ کی براہ راست اور کھلم کھلا مداخلت کا نقطہ آغاز تھا۔ بعد کے سالوں میں ایران کی داخلی

سیاست، اقتصادی و خارجہ پالیسی، تعلیمی و زرعی اصلاحات وغیرہ امور و معاملات سمیت اس کے اہم ملکی و قومی اداروں بالخصوص فوج میں امریکی اثر و نفوذ انتہائی حد تک بڑھ گیا۔ چنانچہ امریکہ ہی کی خواہش و ایما پر شاہ نے محمد مصدق کی جگہ جنرل فضل اللہ زاہدی کو وزیراعظم مقرر کیا۔ علاوہ ازیں سوویت یونین کے خلاف سرد جنگ کے زمانے میں ایران امریکہ کا ایک اہم فوجی اتحادی اور سوویت یونین کے خلاف جاسوسی کا اڈہ بن کر رہ گیا (ملاحظہ ہو Gary Sick: All Fall Down: Americans Fateful Encounter With Iran، لندن: آئی بی ٹاؤرس، ۹۸۵ء، ص ۶-۱۷؛ Killing Hope: US Military and CIA Interventions: ص ۶۴-۷۱)۔ شاہ نے نہ صرف ڈاکٹر محمد مصدق کو نظر بند کر دیا، بلکہ اس کی قائم کردہ سیاسی جماعت محاذ ملی (نیشنل فرنٹ) کے علاوہ سوویت نواز ''تودہ'' جماعت پر کاری ضرب لگائی۔ محاذ ملی کے متعدد سربرآوردہ رہنماؤں کو سزائے موت و عمر قید کی سزائیں دی گئیں۔ اس کے سیکڑوں ارکان اور حامیوں کو جیلوں میں بند کر دیا گیا۔ جہاں ان کو سخت تشدد کا نشانہ بنایا گیا۔ ان حالات میں مصدق کے کچھ ساتھی امریکہ و یورپ کی طرف نکل گئے۔ جب کہ دوسرے خاموش رہنے اور سیاست سے کنارہ کشی اختیار کرنے پر مجبور کر دیے گئے۔ محاذ ملی کے حامی بعض دانش وروں نے تہران یونیورسٹی میں تحقیق، تدریس کی ذمہ داریاں سنبھال لیں۔ شاہ نے تودہ جماعت کے تنظیمی ڈھانچے کو مکمل طور سے تباہ کر دیا (Marvin Zonis: The Political Elite of Iran، پرنسٹن: پرنسٹن یونیورسٹی پریس، ۱۹۷۱ء، ص ۷۰؛ The Times Guide to the Middle East، لندن: ٹائمز بکس، ۱۹۹۱ء، ص ۷۶-۷۷)

محمد رضا شاہ پہلوی نے اقتدار و سیاست پر اپنی گرفت کو مضبوط رکھنے کی غرض سے اپنے والد رضا شاہ پہلوی (۱۹۲۵ء-۱۹۴۱ء) کے نقش قدم پر چلتے ہوئے، کلی طور پر فوج پر اعتماد و انحصار کی روش اختیار کی۔ اس نے فوج میں موجود اشتراکی نظریۂ سیاست کی حامی و علمبردار تودہ جماعت کے حامی و رکن پانچ سو سے زائد افسران کو گرفتار کر کے ان پر مقدمہ چلایا۔ ان میں سے بیسیوں کو سزائے موت دی گئی، جب کہ کافی بڑی تعداد کو عمر قید کی سزا سنائی گئی۔ شاہ کے اس اقدام سے فوج میں سے بھی تودہ کی قوت کا بڑی حد تک استیصال ہو گیا۔ شاہ نے فوج پر جسے وہ اپنی بادشاہت کا محافظ گردانتا تھا، اپنی گرفت کو مضبوط و مستحکم کرنے کے لیے قریبی دوستوں، رشتہ داروں اور وفادار ساتھیوں کو اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا۔ ان کی تنخواہوں میں خاطر خواہ اضافے کے علاوہ انھیں بھاری مراعات و سہولیات سے نوازا (Leonard Binder: Iran: Political Development in a Changing Society، برکلی واس اینجلس: کیلی فورنیا یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۳ء، ص ۱۳۷-۱۴۸)۔ محمد رضا شاہ پہلوی نے حفظ ماتقدم کے طور پر تودہ، محاذ ملی اور دیگر سیاسی و مذہبی جماعتوں کی طرف سے مستقبل میں کسی ممکنہ خطرے سے عہدہ برآ ہونے کے لئے سی۔ آئی۔ اے اور اسرائیل کی خفیہ تنظیم موساد کی مدد و تعاون سے ایک خفیہ پولیس ساواک (سازمان امنیت و اطلاعات کشور) قائم کی۔ امریکی سی۔ آئی۔ اے اور اسرائیلی موساد کے مشیروں کی براہ راست نگرانی میں اس تنظیم کے اہلکاروں کی تربیت کا انتظام کیا۔ سی آئی اے اور موساد نے شاہ کے سیاسی مخالفین کو کچلنے کی غرض سے ساواک کے اہلکاروں کو جبر و تشدد، ظلم و ستم اور ایذا رسانی کے نت نئے حربے سکھا کر اسے ایک خونخوار اور درندہ صفت ادارہ بنا دیا۔ ساواک نے


نقشہ اسلامی جمہوریہ ایران
دارالحکومت
بین الاقوامی سرحد
اہم شہر
شہر
ریلوے لائن
دریا
شاہراہ
نہر
برساتی ندی
پہاڑی چوٹی
تاریخی کھنڈر
نمکین جھیل
آذربائیجان
باکو
ترکمانستان
ازبکستان
تاجکستان
بخارا
قرہ قم
چارجو
عشق آباد
مرو
نہر قرہ قم
بحیرۂ خزر
(بحیرۂ کیسپین)
ایران
دشت کویر
خراسان
طبس
تہران
قزوین
ہمدان
قم
کاشان
اصفہان
شیراز
فارس
کرمان
زاہدان
بم
سیستان
بلوچستان
مکران (ایران)
مشہد
ہرات
افغانستان
قندھار
دشت مرگ
ریگستان
پاکستان
مکران (پاکستان)
گوادر
عراق
بغداد
موصل
اربل
کرکوک
نجف
بصرہ
اہواز
آبادان
بوشہر
بندر عباس
خلیج فارس
(خلیج عربی)
بحرین
قطر
دوحہ
متحدہ عرب امارات
سعودی عرب
دبئی
شارجہ
آبنائے ہرمز
خلیج عمان
عمان
مسقط
بحیرۂ عرب

شاہ مخالف سرگرمیوں کے شبہ میں تودہ، محاذ ملی اور ایک اسلامی عسکری تنظیم "فدائین اسلام" کے ارکان اور حامیوں کو گرفتار کر کے جیلوں میں بند کرنا شروع کر دیا۔ جہاں پر عقوبت خانوں میں ان کو انتہائی تشدد اور ایذا کا نشانہ بنایا جاتا (*The CIA. A Forgotton History*، ص ۷۶: *All Fall Down*، ص ۱: *Iran. Political Development*، ص ۱۲۹)

شاہ نے ملک میں تمام سیاسی جماعتوں پر پابندی لگا دی اور ان کے اخبارات و رسائل کی اشاعت روک دی۔ (*The Political Elite of Iran*، ص ۳-۵، ۲۹-۳۱: *Iran.Political Development*، کتاب مذکور، ص ۲۰۳، ۲۸۷-۲۸۸)۔ اس نے ۱۹۵۷-۱۹۶۱ء کے دوران میں عوام کی سیاسی سرگرمیوں کو منضبط کرنے کے لیے دو جماعتی سیاسی نظام متعارف کرانے کی کوشش کی۔ چنانچہ اس کے وفادار افراد نے دو سرکاری سیاسی جماعتیں "ملیون" اور "مردم" بنائیں۔ اسد اللہ عالم کی سیاسی جماعت مردم نے سرکاری حزب مخالف کا کردار سنبھال لیا۔ اس جماعت نے زرعی اراضی کی از سر نو تقسیم، مزدوروں کی فلاح و بہبود اور خواتین کے لیے مساوی حقوق کا نعرہ لگایا۔ ملیون، جو وزیر اعظم ڈاکٹر منوچہر اقبال نے تنظیم کی تھی، کا منشور شاہ کی پالیسیوں کی حمایت و وکالت تھا۔ ان دونوں جماعتوں کی قوت و طاقت کا انحصار عوام کی سیاسی حمایت کے بجائے شاہ کی خوشنودی و نظر التفات و سرپرستی پر تھا۔ لہٰذا انھیں عوام میں پذیرائی نہ حاصل ہو سکی (*Iran:Political Development*، ص ۲۲۲-۲۲۳، *The Political Elite of Iran*، ص ۳۲-۳۳) یہ دونوں جماعتیں ملک میں قائم سیاسی جبر کے ماحول کو ہلکا کرنے اور سیاسی آزادیوں کو بحال کرانے میں ناکام رہیں۔ ۱۹۶۰-۱۹۶۱ء کے دوران میں یکے بعد دیگرے دو بار مجلس کے انتخابات ہوئے۔ ان انتخابات کا محاذ ملی اور دیگر سیاسی و مذہبی گروہوں نے بائیکاٹ کیا تھا۔ مردم اور ملیون کے رہنماؤں کے مابین رسہ کشی کے سبب کوئی مستحکم حکومت قائم نہ ہو سکی اور ملک میں ایک سیاسی بحران کی سی کیفیت پیدا ہو گئی۔ دریں حالات شاہ نے (۱۹۶۱ء کے انتخابات کے بعد) مجلس، جس پر جاگیرداروں کا غلبہ تھا، معطل کر دی، جو ستمبر ۱۹۶۳ء تک بدستور معطل رہی۔ شاہ کے اس اقدام نے اس کے اپنے تخلیق کردہ سیاسی نظام کی ناکامی پر مہر تصدیق ثبت کر دی (*The Political Elite of Iran*، ص ۳)

اقتصادی و تعلیمی ترقی: محمد رضا شاہ پہلوی نے ۱۹۵۰ء کی دہائی میں ملک کی تعمیر و ترقی کا آغاز کیا۔ اس سلسلے میں اس نے ۱۹۵۵ء میں ملک میں غیر ملکی سرمایہ کاری کے تحفظ کا قانون نافذ کیا، جس سے ملک میں غیر ملکی سرمایہ کاری کی راہ پھر سے ہموار ہو گئی۔ تیل کی برآمد سے حاصل ہونے والی آمدنی نیز امریکہ سے تکنیکی و مالیاتی امداد سے دوسرے سات سالہ ترقیاتی منصوبے ۱۹۵۵-۱۹۶۲ء کا آغاز کیا گیا۔ یہ منصوبہ مربوط ترقیاتی حکمت عملی سے عاری تھا۔ اس کے تحت بین الاقوامی مالیاتی فنڈ سے کثیر مقدار میں قرضہ حاصل کیا گیا۔ زیادہ تر توجہ بڑے ترقیاتی منصوبوں، ڈیموں، کپڑے، چینی اور سیمنٹ کے کارخانوں کے قیام پر مبذول رہی۔ ۱۹۵۷-۱۹۷۰ء کے دوران میں ملک اقتصادی ابتری کا شکار رہا۔ روایتی اقتصادی شعبے زراعت اور ملکی تجارت بری طرح متاثر ہوئے۔ اقتصادی مسائل نے عوامی بے چینی میں اضافہ کیا۔ روایتی کاروباری و پیشہ ور طبقات حکومتی پالیسیوں سے بری طرح متاثر ہوئے۔ دیہی علاقوں سے شہروں کی طرف نقل مکانی کرنے والی آبادی کو بے روزگاری کا سامنا تھا (M.H. Pesaran، *Economic Development and Revolutionary*

Upheavals in Iran، Haleh Afshar (مدیر)، Iran: A Revolution in Trial، ص۔ ۱۹-۲۱)۔

محمد رضا شاہ پہلوی نے ملک میں جدید تعلیم کی اشاعت پر بڑی توجہ دی۔ ۱۹۵۵-۱۹۶۰ء کے دوران میں بہت بڑی تعداد میں ابتدائی تعلیم کے مدارس قائم کیے گئے۔ جدید تعلیم کی اشاعت کی غرض سے امریکی ماہرین تعلیم اور مشیروں کی خدمات حاصل کی گئیں اور وزارت تعلیم کو عملاً ان کے حوالے کر دیا گیا۔ مزید براں اس نے متعدد یورپی و امریکی جامعات اور دیگر فنی و تعلیمی اداروں کے تعاون سے تربیت اساتذہ، انصرام عامہ (Public Administration) اور زرعی و فنی تعلیم کے ادارے بڑی تعداد میں قائم کیے۔ غیر ملکی ماہرین کی نگرانی میں متعدد جامعات بھی قائم کی گئیں۔ اعلیٰ تعلیم کے معیار کو بہتر بنانے پر بھی بڑی توجہ دی گئی (Joseph S. Szyliowicz، Education and Modernization in the Middle East، اتھاکا و لندن: کارنل یونیورسٹی پریس، ۱۹۷۳ء، ص ۲۹۱-۳۰۳، ۴۳۲-۴۳۵)۔ شاہ نے ۱۹۵۹ء کے دورۂ امریکہ کے بعد ایران میں امریکی جامعات کے طرز پر، پنسلوانیا یونیورسٹی کے تعاون سے، شیراز میں پہلوی یونیورسٹی قائم کی (جون ۱۹۶۲ء)۔ شاہ کا ارادہ اس کو ایک اعلیٰ پائے کی تدریسی و تحقیقی جامعہ بنانے کا تھا۔ اس جامعہ کے قیام کا ایک بڑا محرک جامعہ تہران کی، جو شاہ مخالف سرگرمیوں کا مرکز بن گئی تھی، اہمیت کو کم کرنا تھا (Education and Modernization in the Midle East، ص ۴۳۴-۴۳۵)۔

جدید تعلیم کی اشاعت نے ملک میں ذہنی و فکری اور تہذیبی و سماجی تبدیلیوں کے لیے زبردست قوت محرکہ کا کردار ادا کیا۔ جدید طرز کے تعلیمی اداروں بالخصوص جامعات میں زیر تعلیم نوجوان نسل پر جدید مغربی خیالات اور طرز زندگی کے اثرات نمایاں طور پر ظاہر ہونے لگے۔ اس نوجوان نسل میں سیکولرازم کی افزائش ہوئی، مغربی عادات و اطوار اور طرز زندگی کی نقالی (غرب زدگی) کے رجحان میں تیزی آئی اور اپنے قدیم مذہب اور تہذیبی و معاشرتی اقدار و روایات سے اس کا تعلق کمزور پڑ گیا۔ جدید تعلیم کی اشاعت سے ملک کی نوجوان نسل کے دل و دماغ میں مروجہ نظام حکومت اور سماجی ناہمواریوں بالخصوص صدیوں سے رائج جاگیردارانہ نظام کے بارے میں بے اطمینانی و بے زاری کے جذبات بھی پرورش پانے لگے (Education and Modernization in the Middle East، ص ۳۹۱-۳۹۸)۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی کے آغاز میں محاذ ملی اور تودہ جماعت میں ایک بار پھر زندگی کے آثار نمایاں ہونے لگے۔ ان جماعتوں کے رہنماؤں کی طرف سے بادشاہت و جاگیردارانہ نظام کے خلاف آوازیں اٹھنے لگیں۔ ان دونوں جماعتوں نے ایک بار پھر ایرانی عوام کو اپنی طرف متوجہ کر لیا۔ ہزاروں کی تعداد میں طلبہ بھی محاذ ملی اور تودہ جماعت میں شامل ہوگئے۔ تودہ جماعت کو کسانوں اور صنعتی مزدوروں کے حلقوں میں گہرا اثر و نفوذ حاصل ہوگیا۔ ایرانی جامعات، بالخصوص جامعہ تہران، حکومت مخالف سرگرمیوں کا مرکز بن گئیں۔ ۱۹۶۰ء سے طلبہ نے حکومت مخالف مظاہروں کا سلسلہ شروع کر دیا۔ فوج اور پولیس نے طلبہ کو دبانے کے لیے طاقت کا بے دریغ استعمال کیا۔ ۱۹۶۰-۱۹۶۱ء کے دوران میں بیسیوں طلبہ ہلاک و زخمی ہوئے۔ ۱۹۶۱ء کے اوائل میں تہران میں محاذ ملی کی دعوت پر عام ہڑتال ہوئی۔ اسی سال مئی میں تہران میں اسکولوں کے اساتذہ نے تنخواہوں میں اضافے کے لیے احتجاجی مظاہرے کیے۔ مظاہروں کے دوران درجنوں اساتذہ پولیس کے ہاتھوں ہلاک و زخمی ہوئے۔ وزیراعظم شریف امامی

پولیس کے ہاتھوں اساتذہ کی ہلاکت پر احتجاجاً مستعفی ہو گئے۔ محاذ ملی داخلی خلفشار اور سربرآوردہ قائدین کی بیرون ملک جلا وطنی کے سبب سیاسی قیادت کے خلا کو پر نہ کر سکی۔ تاہم اسی سال ایک مذہبی رہنما آیت اللہ طالقانی (۱۹۱۱-۱۹۷۹ء) اور محاذ ملی کے ایک سابق رہنما "مہندس مہدی بازرگان" نے ایک نئی سیاسی جماعت "نہضت آزادی ایران" کے نام سے قائم کی (۱۹۶۱ء)۔ یہ جماعت اسلامی نظریۂ حیات کی بالا دستی اور جمہوریت کی علمبردار تھی۔ جلدی ہی اسے کثیر تعداد میں طلبہ، دانش وروں اور علما کی حمایت حاصل ہو گئی (Education and Modernization in the Middle East، ص ۴۰۵-۴۰۷: The Political Elite of Iran، ص ۴۱-۴۴: H.E.Chehabi: Iranian Politics and Religious Modernism، The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini: ، لنڈن: آئی۔ بی۔ ٹاورس، ۱۹۹۰ء، ص ۱۷۱-۱۷۵)۔

اس موقع پر محمد رضا شاہ نے حقیقی اسباب کا تدارک کیے بغیر محض چند سطحی اقدامات سے عوام کی بڑھتی ہوئی بے چینی پر قابو پانا چاہا۔ اس نے عوام میں اپنی ساکھ کو بہتر بنانے کے لیے شاہی خاندان کی ملکیتی زمینوں کی غریب کسانوں میں تقسیم کا آغاز (۱۹۶۰ء) کیا (رضا شاہ اور خود محمد رضا شاہ پہلوی نے ملک کی وسیع اراضی، کثیر تعداد میں چراگاہوں اور وسیع جنگلات کو اپنی ذاتی ملکیت میں داخل کر لیا تھا)۔ شاہ نے مئی ۱۹۶۰ء کے دوران میں غیر ملکی دباؤ پر زرعی اصلاحات کی غرض سے مجلس سے قانون "تحدید ملکیت اراضی" بھی منظور کرایا، تاہم اس پر عمل درآمد کی کوئی سنجیدہ کوشش نہ کی گئی۔ شاہ کے مغربی اتحادی، جو ایرانی کسانوں کی غربت و پس ماندگی اور جاگیرداروں کے ہاتھوں ان کے استحصال کو اس ملک میں اشتراکیت کے نفوذ کا ایک اہم سبب گردانتے تھے اور گزشتہ چند سالوں سے اصلاح احوال کے لیے مناسب تدابیر اختیار کرنے پر زور دے رہے تھے، شاہ کے ان سطحی اقدامات سے مطمئن نہ ہوئے۔ ان مغربی ممالک خصوصاً امریکہ کے نزدیک داخلی سماجی و اقتصادی خصوصاً زرعی اصلاحات کے اجراء و نفاذ کے بغیر مستقبل قریب میں کسی سیاسی بحران کو روکنا ممکن نہ تھا۔ چنانچہ امریکہ کے صدر آئزن ہاور اور اس کے جانشین صدر کینیڈی (۱۹۶۱-۱۹۶۳ء) کی طرف سے شاہ پر سیاسی، سماجی اور زرعی و اقتصادی اصلاحات کے لیے دباؤ ڈالا گیا۔ امریکہ کی طرف سے ایران کو مستقبل میں مالی و فوجی امداد کی فراہمی کو زرعی و اقتصادی اصلاحات سے مشروط کر دینے کی دھمکی بھی دی گئی (K.S. Mclachlan: "Land Reform in Iran"، در The Cambridge History of Iran، کیمبرج: کیمبرج یونیورسٹی پریس، ج ۱۹۶۸ء، ا، ص ۶۸۳-۶۸۹: K.S. Lambton: The Persian Land Reform 1962-1966، آکسفرڈ ۱۹۶۹ء، ۲۰-۲۱: Economic Development and Revolutionary Upheavals in Iran، ص ۲۲-۲۳: Christos P.Loannides: America's Iran، نیویارک: یونیورسٹی پریس آف امریکہ، ۱۹۸۴ء، ص ۴: Douglas Little: The American Orientalism، United States and the Middle East Since 1945، لندن، نیویارک: آئی۔ بی۔ ٹاورس، ۲۰۰۳ء، ص ۲۱۷-۲۱۹)۔ چنانچہ امریکہ کے ایما پر ہی جعفر شریف امامی کے بعد محاذ ملی کے ایک سابق رہنما ڈاکٹر علی امینی کو، جو امریکہ میں ایران کے سفیر رہ چکے تھے، ملک کا نیا وزیراعظم مقرر کیا گیا۔ ڈاکٹر علی امینی (۵ مئی ۱۹۶۱- جولائی ۱۹۶۲ء) اور اس کی کابینہ میں شامل وزیر زراعت ڈاکٹر حسن ارسنجانی دونوں زرعی اصلاحات بالخصوص تحدید

ملکیت اراضی کے خیال کے پرجوش حامی و وکیل تھے۔ وہ زرعی اصلاحات کے ذریعے جاگیرداروں اور زمینداروں کی سیاسی قوت کو کمزور کرنا چاہتے تھے۔ علی امینی کے مطالبے پر شاہ نے ۱۹۶۱ء میں مجلس، جس پر جاگیرداروں کا غلبہ تھا، معطل کر دی تاکہ یہ افراد زرعی اصلاحات کی راہ میں مزاحم نہ ہوسکیں۔ امینی حکومت نے ۱۹۶۲ء میں زرعی اصلاحات کا قانون، ۱۹۶۰ء کے قانون میں ترمیم کرکے، جاری کیا اور زرعی اراضی کی ملکیت کی حد مقرر کی (The Political Elite of Iran، ص ۴۲-۴۹: All Fall Down، ص، ۱۰، ۴۷)۔ جاگیرداروں کو پابند کیا گیا کہ وہ مقررہ حد سے زائد فاضل اراضی کو مزارعین، کسانوں یا پھر حکومت کو فروخت کر دیں یا پھر طویل مدت کے لیے پٹے پر دے دیں۔ اس قانون میں کسانوں کے مسائل، بیج و کھاد کی فراہمی اور پیداوار کی فروخت کے لیے امداد باہمی کی انجمنوں کے قیام کی بنیاد بھی فراہم کی گئی۔ ۱۹۶۲ء کے اواخر تک ۵ لاکھ ایکڑ سے زائد اراضی ۳۵ سو کسانوں میں تقسیم کی گئی۔ جب کہ ملک بھر میں ایک ہزار سے زائد امداد باہمی کی انجمنیں قائم کی گئیں (The Persian Land Reform، ص ۶۳-۶۵: The Political Elite of Iran، ص ۵۸).

علی امینی شاہ کے استبداد و مطلق العنانیت اور سیاست میں جبر و تشدد کا حامی نہ تھا۔ چنانچہ اس نے مقدور بھر سیاسی جبر کو ہلکا کرنے کی کوشش کی۔ اس نے اخبارات پر عائد سنسرشپ کو نرم کرنے کے علاوہ سیاسی سرگرمیوں کی اجازت (محدود پیمانے پر) دے دی۔ چنانچہ ۱۶ مئی ۱۹۶۱ء کو تہران میں تقریباً آٹھ سال کے بعد محاذ ملی کا پہلا عوامی جلسہ ہوا (The Political Elite of Iran، ص، ۴۲-۴۳، ۴۹)۔ علی امینی کے دور میں ساواک کی سرگرمیوں میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ اس نے سیاسی آزادیوں کے بارے میں وزیراعظم امینی کے اقدامات کو عملاً غیر مؤثر بنا دیا۔ ساواک نے ۶۱-۱۹۶۲ء کے دوران میں بھی محاذ ملی اور مہدی بازرگان کی نئی قائم شدہ سیاسی جماعت "نہضت آزادی ایران" کے حامی و دینی طلبہ اساتذہ اور مذہبی رہنماؤں کے خلاف کارروائیوں کا سلسلہ جاری رکھا۔ مختصر یہ کہ علی امینی اپنی تمام تر روشن خیالی و جمہوریت پسندی کے باوجود شاہ کے طرز سیاست میں تبدیلی لانے میں ناکام رہا۔ البتہ اسے اپنے پیش رو وزرائے اعظم کے مقابلے میں عوام میں مقبولیت حاصل ہوئی۔ شاہ آزاد خیال وزیراعظم کو، جو عوام میں مقبولیت پکڑتا جا رہا تھا، زیادہ دیر برداشت نہ کر سکا۔ چنانچہ جولائی ۱۹۶۲ء کو اسے وزیراعظم کے منصب سے ہٹا کر اس کی جگہ اپنے دیرینہ وفادار و معتمد ساتھی اسداللہ عالم کو مقرر کیا۔ علی امینی کی معزولی کے ساتھ ہی زرعی اصلاحات پر عمل درآمد کی رفتار بھی ماند پڑ گئی (The Political Elite of Iran.، ص، ۳۲-۳۳، ۴۹: American Orientalism، ص ۲۱۹)۔ اسداللہ عالم کی حکومت نے اکتوبر ۱۹۶۲ء میں ایک نیا انتخابی قانون منظور کیا۔ اس قانون میں خواتین کو ووٹ کا حق دیا گیا۔ اس نئے انتخابی قانون میں ارکان مجلس اور ملکی عہدیداروں کے لیے قرآن حکیم پر حلف اٹھانے کی قدغن ختم کر دی گئی (Azar Tabari: "The Role of Clergy in Modern Iranian Politics"، در Nikki R. Keddie (مدیر): Religion and Politics in Iran، نیوہیون و لندن: ییل یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۳ء، ص ۶۶-۶۷)۔

سفید انقلاب: جنوری ۱۹۶۳ء کے اوائل میں شاہ نے زرعی، اقتصادی اور سیاسی اصلاحات کا ایک چھ نکاتی پروگرام، جسے 'سفید انقلاب' کا نام دیا گیا، متعارف کرایا۔ جنگلات اور چراگاہوں کو قومیانے، سرکاری کارخانوں کے

حصص کی جاگیرداروں کے ہاتھوں فروخت، زرعی اصلاحات کی بدولت ان کو پہنچنے والے نقصان کی تلافی کی غرض سے، کارخانوں کے منافع میں مزدوروں کے حصہ کا تعین: خواتین کو حق رائے دہی و حق امیدواری برائے رکنیت مجلس کی عطائگی اور دیہی علاقوں میں تعلیم کی اشاعت کی غرض سے سپاہ دانش کا قیام اس پروگرام کے اہم پہلو تھے۔ سفید انقلاب کا نمایاں اور اہم پہلو یہ تھا کہ اس میں زرعی اصلاحات کے دائرے کو مذہبی اوقاف کی ملکیتی اراضی تک وسیع کیا گیا۔ ۲۶ جنوری ۱۹۶۳ء کو ایک ریفرنڈم کے ذریعے ان اصلاحات کی منظوری لی گئی۔ ستمبر ۱۹۶۳ء میں پارلیمنٹ (مجلس)، جو ۱۹۶۱ء سے معطل چلی آ رہی تھی۔ کے انتخابات ہوئے۔ اس بار علما و جاگیرداروں کے بجائے حامیان اصلاحات کا پارلیمنٹ پر غلبہ ہو گیا۔ دریں حالات شاہ نے آہنی عزم کے ساتھ چھ نکاتی اصلاحات کے پروگرام "سفید انقلاب" پر عمل درآمد کا بیڑا اٹھایا۔ شاہ ان اصلاحات (سفید انقلاب) کے ذریعے، ملک میں کسانوں اور مزدوروں کی محرومیوں کا ازالہ کرنا چاہتا تھا۔ ساتھ ہی ملک کو تعلیمی و صنعتی اعتبار سے ایک ترقی یافتہ ملک بنانا چاہتا تھا۔ علاوہ ازیں اس کا ایک اہم اور بنیادی مقصد اپنے اقتدار کے تحفظ و استحکام کے لیے کسانوں اور صنعتی مزدوروں کی حمایت حاصل کرنا تھا۔ سپاہ دانش کے قیام کا بڑا مقصد دیہی علاقوں میں ناخواندگی کے خاتمے اور اپنی داخلی و خارجی پالیسیوں کی حمایت میں کسان طبقے کو متحرک و منظم کرنے کے علاوہ دیہی آبادی کو علماء و مجتہدین کے اثر و رسوخ سے آزاد کرانا تھا (*The Persian Land Reform*، ص ۱۰۳-۱۰۸؛ *Education and Modernization in the Middle East*، ص ۳۰۲، ۳۱۲-۳۱۳)۔

مخالفت و مزاحمت۔ شاہ کی زرعی اصلاحات و سفید انقلاب (۱۹۶۰ء-۱۹۶۳ء) کی طرف سے ایرانی معاشرے کے اہم اور طاقت ور طبقات جاگیرداروں، قبائلی سرداروں اور علما و مجتہدین کو سب سے زیادہ تشویش لاحق ہوئی۔ جاگیرداروں اور قبائلی سرداروں نے (۱۹۶۲-۱۹۶۳ء) کے دوران میں اس قانون پر عمل درآمد کی سخت مزاحمت کی۔ ملک کے بعض حصوں میں تو انہوں نے بغاوت کر ڈالی۔ قبائلی عوام کے ہاتھوں اصلاحات کے نفاذ پر مامور سرکاری اداروں بالخصوص پولیس اور فوج کے اہلکاروں کو ہزیمت و نقصان بھی اٹھانا پڑا۔ تاہم شاہ نے ریاستی طاقت کے بھرپور استعمال سے اس مزاحمت و بغاوت کو کچل ڈالا (*The Persian Land Reform*، ص ۱۰۱، ۱۱۲-۱۱۳)۔ زرعی اصلاحات کے دائرہ کی مذہبی اوقاف تک توسیع سے علما کو صدیوں سے حاصل مالیاتی خودمختاری ختم ہو گئی۔ مذہبی اوقاف سے حاصل ہونے والی آمدنی سے ملک میں ہزاروں کی تعداد میں موجود مساجد، مدارس اور مزارات کا انتظام چل رہا تھا۔ سپاہ دانش کے قیام کی صورت میں مجتہدین و علما کو عوام میں اپنا روایتی اثر و رسوخ بھی خطرے میں پڑتا دکھائی دیا۔ اس لیے جاگیرداروں اور قبائلی سرداروں کے علاوہ، علماء و مجتہدین کی طرف سے بھی سفید انقلاب کی شدید مخالفت کی گئی۔ علماء و مجتہدین زرعی اصلاحات بالخصوص نجی ملکیت کی تحدید اور خواتین کے حق رائے دہی اور پارلیمنٹ کی رکنیت کو احکام شریعت کے منافی گردانتے تھے۔ چنانچہ ۱۹۶۰ء کے قانون زرعی اراضی کے خلاف سربرآوردہ شیعہ عالم آیت اللہ سید محمد حسین بروجردی (۱۸۷۵-۱۹۶۱ء) نے آواز بلند کی۔ انہوں نے تحدید ملکیت اراضی کو شریعت اور ایرانی دستور سے متصادم قرار دیتے ہوئے، ارکان مجلس کو اس قانون کی منظوری سے باز رکھنے کی کوشش کی۔ ۱۹۶۲ء کے قانون زرعی اصلاحات کے اجراء و نفاذ

پر آیت اللہ سید محمود طالقانی، آیت اللہ بہبہانی اور دیگر سربرآوردہ علما نے بھی محمد رضا شاہ پہلوی اور زرعی اصلاحات کے نگران وزیرزراعت ڈاکٹر حسن ارسنجانی کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔ علما اکتوبر ۱۹۶۲ء کے انتخابی قانون کے بھی، جس میں عورتوں کو ووٹ کا حق دیا گیا تھا اور قرآن حکیم پر حلف (ارکان مجلس اور عہدیداران ملکی کے لیے) کی روایت کو ختم کیا گیا تھا، سخت مخالف تھے (Shahrough Akravi: *Religion and Politics in Contemporary Iran Clerge-State Relations in the Pahlavi Period*، البانے اسٹیٹ یونیورسٹی آف نیویارک، ۱۹۸۰ء، ص ۹۱-۹۵)۔

آیت اللہ روح اللہ موسوی خمینی (۱۹۰۲ء-۱۹۸۹ء)، قم کی معروف دینی درس گاہ کے ایک استاذ، نے علما کی اس مخالفت کو ایک سیاسی تحریک میں بدل دیا۔ اکتوبر ۱۹۶۲ء سے ان کی قیادت میں قم میں ان کے ہم خیال علما، و مجتہدین اور حوزۂ علمیہ کے اساتذہ اور طلبہ نے حکومت کے خلاف جلسے جلوس اور احتجاجی مظاہروں کا سلسلہ شروع کیا۔ جنوری ۱۹۶۳ء میں سفید انقلاب یعنی چھ نکاتی اصلاحات کے پروگرام کے اجرا کے اعلان پر آیت اللہ خمینی کی قیادت میں جاری تحریک میں بھی تیزی آگئی (*The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics*، ص ۶۶-۶۷)۔ آیت اللہ خمینی کی تحریک و دعوت پر عوام میں ان کے حامی افراد خصوصاً کاروباری طبقہ نے سفید انقلاب کی منظوری کے لیے منعقدہ استصواب رائے کا بائیکاٹ کیا۔ آیت اللہ خمینی نے "سفید انقلاب" کو خلاف اسلام قرار دیا۔ انھوں نے اس کی مخالفت و تردید میں کتابچے بھی تحریر کیے۔ ان کے پیروکاروں نے ان کتابچوں کی وسیع پیمانے پر اشاعت و تقسیم کا اہتمام کیا۔ آیت اللہ خمینی نے ان کتابچوں میں شاہ کی خارجہ پالیسی بالخصوص اس کی طرف سے امریکہ کی ماتحتی قبول کرنے اور اسرائیل سے سیاسی و سفارتی روابط استوار کرنے پر بھی سخت گرفت کی۔ آیت اللہ خمینی کی تحریک پر جون ۱۹۶۳ء کے دوران میں قم، تبریز، تہران، مشہد اور دیگر شہروں میں خود دینی مدارس کے اساتذہ، طلبہ اور ان کے حامیوں نے شاہ کے خلاف زبردست مظاہرے کیے۔ فوج اور پولیس نے ان پر قابو پانے کے لیے طاقت کا بے دریغ استعمال کیا۔ مساجد، مدارس اور مزارات کے تقدس کو بھی مجروح کیا گیا۔ چنانچہ ان چند ماہ کے دوران، بالخصوص جون (۱۹۶۳ء) میں فوج اور پولیس کے ہاتھوں سیکڑوں افراد ہلاک ہوئے۔ تحریک پر قابو پانے کے لیے آیت اللہ خمینی کو گھر پر نظربند جب کہ ان کے حامی و پیروکار علما کی کثیر تعداد کو جیلوں میں قید کر دیا گیا۔ فوج اور پولیس نے بہت سے مزارات اور مساجد و مدارس پر قبضہ کر لیا۔ شاہ کی طرف سے مصر کے عرب قوم پرست رہنما جمال عبدالناصر پر حکومت مخالف تحریک کو انگیخت کرنے کا الزام لگایا گیا (*The Role of Clergy in Modern Iranian Politics*، ص ۶۸-۷۰؛ حامد الگر (Hamid Algar): *Roots of the Islamic Revolution in Iran*، اونیٹا (Oneonta، نیویارک) اسلامک پبلی کیشنز انٹرنیشنل، ۲۰۰۱ء، ص ۵۳-۵۵؛ *Iranian Politics and Religious Modernism*، ص ۱۲۸-۱۲۹)۔ آیت اللہ خمینی کے ایما و ہدایت پر ان کے پیروکاروں اور حامیوں نے مجلس کے انتخابات منعقدہ ستمبر (۱۹۶۳ء) کا بھی مقاطعہ کیا۔ انتخابات کی مخالفت پر انھیں گرفتار کر کے جیل میں ڈال دیا گیا چنانچہ وہ آئندہ سال (مئی ۱۹۶۴ء) تک جیل میں قید رہے۔ اکتوبر ۱۹۶۴ء میں مجلس نے ایک ایسے قانون کی منظوری دی جس میں ایران میں موجود امریکی سول و فوجی

مشیروں، اہلکاروں اور تکنیکی ماہرین وغیرہ تمام افراد کو سفارتی مامونیت عطا کی گئی۔ مجلس نے ایک اور قانون منظور کیا جس کی رو سے شاہ کو امریکہ کی طرف سے فوجی سازو سامان کی خریداری کے لیے ۲۰۰ ملین ڈالر قرضہ کی پیش کش کو قبول کرنے کا اختیار دیا گیا۔ آیت اللہ خمینی نے شاہ کے ایما پر کیے گئے مجلس کے ان فیصلوں کو تنقید و ملامت کا نشانہ بنایا۔ محمد رضا شاہ پہلوی آیت اللہ خمینی کی مخالفت اور تنقید و ملامت کو زیادہ عرصہ برداشت نہ کر سکا۔ چنانچہ اس کے حکم پر انہیں (آیت اللہ خمینی کو) ۴ نومبر ۱۹۶۴ء کو ترکی کی طرف جلا وطن کر دیا گیا۔ آیت اللہ خمینی کی جلا وطنی کے ساتھ ہی علما کی تحریک مزاحمت کمزور پڑ گئی۔ شاہ نے داخلی مخالفت پر قابو پانے کے بعد اپنے دیگر سیاسی مخالفین و ناقدین خصوصاً نہضت آزادی و محاذ ملی وغیرہ کی بیخ کنی کی مہم بھی بدستور جاری رکھی (*Roots of the Islamic Revolution in Iran*، ص ۵۹؛ *The Political Elite of Iran*، ص ۱۴۹؛ *Iranian Politics and Religious Modernism*، ص ۱۴۷-۱۴۸؛ سعید امیر ارجمند، *The Turban for the Crown*، نیویارک: آکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۸ء، ص ۱۴۷-۱۴۸).

دریں حالات محمد رضا شاہ نے آہنی عزم کے ساتھ سفید انقلاب کے منصوبے پر عمل درآمد کی رفتار کو تیز تر کر دیا۔ ۱۹۶۲-۱۹۶۷ء کے دوران میں زرعی اصلاحات پر عمل درآمد کے نتیجے میں ۷۴۳، ۷۴،۳۱ ایکڑ زمین کسانوں میں زمین تقسیم کی گئی۔ ایک اندازے کے مطابق ۱۹۶۲-۱۹۶۷ء تک حکومت نے تقریباً ۶ ارب پچاس کروڑ ریال کی زمین جاگیرداروں سے خرید کر کسانوں کو فراہم کی۔ مزید براں کسانوں کو ان کی زرعی ضروریات بیج، کھاد، زرعی آلات کی فراہمی اور ان کی پیداوار کی فروخت کے لیے ملک بھر میں امداد باہمی کی انجمنوں کا جال بچھا دیا۔ کاشت کاروں کو امداد باہمی کی ان انجمنوں کی رکنیت اختیار کرنے کا پابند بنایا گیا۔ ۱۹۶۸ء تک امداد باہمی کی ۸۲۵۲ انجمنیں قائم ہوئیں اور ۱۰۵،۳۰۲ کسانوں اور کاشت کاروں نے ان کی رکنیت حاصل کی۔ کسانوں کو قرضہ جات کی فراہمی کے لیے ایک دیہی ترقیاتی بنک بھی قائم کیا گیا۔ آب پاشی کے نظام کو بہتر بنانے کے لیے ۱۹۶۷ء میں پانی کے وسائل کو قومی تحویل میں لے لیا گیا۔ مزید براں ملک میں چند بڑے ڈیموں کی تعمیر کا آغاز ہوا۔ اکتوبر ۱۹۶۸ء کو مجلس نے ایک قانون منظور کر کے کسانوں پر سے لگان ختم کر دیا اور ماسوائے اوقاف کی ملکیتی املاک کے، کسانوں کو انہیں فراہم کی گئی زمینوں کے مالکانہ حقوق دیے گئے۔ زرعی ترقی اور کسانوں کی بہبود کے لیے کیے گئے ان جملہ اقدامات کے باوجود، آب پاشی کا خاطر خواہ انتظام نہ ہونے کے سبب ملک غذائی ضروریات میں خود کفیل نہ ہو سکا (*The Persian land Reform*، ص ۱۱۹-۱۲۲، ۲۴۷-۲۹۰، ۳۰۳-۳۱۰).

اثرات و نتائج: شاہ کے سفید انقلاب کے ایرانی معاشرے پر دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ اس کی بدولت جاگیردار طبقے کی سیاسی قوت کو ضعف پہنچا اور ایرانی مجلس پر سے ان کا غلبہ ختم ہو گیا۔ سب سے اہم یہ کہ کسانوں کو جاگیرداروں کے استحصال و غلامی سے بڑی حد تک چھٹکارا ملا اور ان کی معاشی و سماجی حالت بہتر ہوئی۔ سپاہ دانش نے دیہی علاقوں میں جدید تعلیم کو عام کرنے اور ناخواندگی کو کم کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ نتیجتاً دیہی علاقوں میں شاہ کی مقبولیت میں اضافہ ہوا۔ اس کا عملی اظہار جنوری ۱۹۶۳ء کے ریفرنڈم کے وقت ہوا۔ علما اور جاگیرداروں کی مخالفت کے باوجود دیہی آبادی کی

اکثریت نے سفید انقلاب کے حق میں رائے دی تھی۔ اس بات نے شاہ کو ملک و معاشرہ کی جدید کاری سے متعلق اپنے ایجنڈے پر عمل درآمد اور اس راہ میں در پیش رکاوٹوں کو عبور کرنے کے لیے حوصلہ تازہ دیا (Land Reforms in Iran.، ص ۷۱۰-۷۱۲)۔ سفید انقلاب اور زرعی و تعلیمی اصلاحات کے اجراء و نفاذ اور ان پر عمل درآمد سے ملک کے روایتی مذہبی طبقات حد درجہ متاثر ہوئے۔ زرعی اصلاحات کے اوقاف کی ملکیتی اراضی تک توسیع کی بدولت علما و مجتہدین آمدنی کے ایک بڑے ذریعے سے محروم ہو گئے تھے۔ نتیجتاً دینی تعلیم کی توسیع و اشاعت کا دائرہ سکڑ گیا۔ ۱۹۶۳-۱۹۷۷ء کے دوران میں تہران اور دیگر بڑے شہروں میں علما کے زیر انتظام دینی مدارس و مراکز کی تعداد میں نمایاں طور پر کمی واقع ہوئی۔ ان مدارس میں زیر تعلیم طلبہ کی تعداد بھی بہت حد تک کم ہوگئی (Religion and Politics in Contemporary Iran.، ص ۱۲۹-۱۳۲)۔ محمد رضا شاہ پہلوی نے ایرانی معاشرے سے مذہبی طبقات کے اثر و نفوذ کے استیصال کی غرض سے بھی متعدد اہم اقدامات کیے۔ ۱۹۶۳ء میں "سازمان اوقاف" کا قیام اس سلسلہ کی اہم کڑی تھی۔ اس ادارے کے قیام سے مذہبی اوقاف سے علماء و مجتہدین کا اختیار بالکل ختم ہو گیا اور وہ آمدنی کے ایک بڑے ذریعے سے محروم ہوگئے۔ یہ ادارہ بنیادی طور پر مذہبی اوقاف کے انصرام کی غرض سے قائم کیا گیا تھا۔ مگر علماء و مجتہدین کی کردار کشی اور ان کے خلاف معاندانہ پروپیگنڈا کو اس ادارے کی سرگرمیوں میں محور کی حیثیت حاصل رہی۔ چند سال بعد ۱۹۷۱ء میں سازمان اوقاف کے ماتحت ایک اور ادارہ 'سپاہ دین' کے نام سے قائم کیا گیا۔ اس کے لیے تہران، مشہد اور بعض دوسری سرکاری جامعات میں قائم کلیات دینیات (Faculties of Religious Studies) کے ایسے فارغ التحصیل طلبہ کو بھرتی کیا گیا جو فوجی خدمت کے اہل تھے۔ سپاہ دین اور شعبہ تبلیغات کا اہم وظیفہ روایتی علماء و مجتہدین کی دینی تشریحات کے مقابلے میں اسلام کے اصول و احکام کی ایسی جدید تعبیر و تشریح پیش کرنا تھا جو شاہ کے سفید انقلاب کے اصولوں سے ہم آہنگ ہونے کے علاوہ جدیدیت و مغرب زدگی کے فروغ کے لیے ممد و معاون ثابت ہو سکے۔ غرضیکہ ان اصلاحات و جارحانہ اقدامات کی بدولت ایران میں علماء و مجتہدین کے اثر و نفوذ کو شدید گزند پہنچا (Religion and Politics in Contemporary Iran، ص ۹۷-۹۸، ۱۳۵-۱۴۱)۔

محمد رضا شاہ پہلوی ملک کی تیز رفتار جدید کاری کے شانہ بشانہ ملک میں مغربی طرز زندگی اور تہذیبی و معاشرتی اقدار کی ترویج کا بڑا دلدادہ تھا۔ اس نے اسلامی تہذیب و تاریخ کی جگہ قدیم ایرانی تہذیب و تاریخ کے احیا پر بھی توجہ دی۔ ۱۹۷۵ء میں اس نے اسلامی تقویم کی جگہ قدیم ایرانی تقویم رائج کی۔ ۱۹۶۳-۱۹۷۸ء کے دوران میں مذہب، اہل مذہب اور مذہبی ادارے شاہ کے بے چک حملوں کی زد میں رہے۔ بہت سے علماء کو جبر و تشدد کا نشانہ بنایا گیا۔ متعدد سربرآوردہ علماء خفیہ پولیس "ساواک" کے ہاتھوں قتل ہوئے (The Turban For the Crown، ص ۷۷-۸۳، ۸۶)۔ شاہ کا مطمح نظر ہر قیمت پر ایرانی معاشرے پر سے علماء کی گرفت کو ختم کرنا تھا۔ چنانچہ اس کے دور میں قم کی دینی درس گاہ پر متعدد بار خفیہ پولیس اور فوج کی طرف حملے کیے گئے۔ مشہد شہر میں متعدد دینی ادارے اور مدارس تباہ کیے گئے (۱۹۷۵ء) (The Turban For the Crown، ص ۸۵-۹۳)۔ غرض ۱۹۶۳ء کے بعد سے شیعہ علماء و مجتہدین کا اندرون ملک ابتلاء شدید تر ہوگیا۔ جس کی بدولت ان کا اس بات پر یقین مزید پختہ ہوگیا کہ سیکولر ریاست اور بادشاہت و

ملوکیت اسلام کے سب سے بڑے دشمن ہیں۔

صنعتی ترقی، بدعنوانی اور لوٹ مار: ۱۹۶۲ء سے زرعی اصلاحات پر عمل درآمد کے شانہ بشانہ صنعتی ترقی بھی شاہ کی توجہ کا مرکز بنی رہی۔ تیسرے اور چوتھے ترقیاتی منصوبوں (۱۹۶۳-۱۹۷۲ء) میں صنعتی ترقی کو ملکی اقتصادیات میں مرکزی حیثیت حاصل رہی۔ اس غرض سے بیرون ملک سے بھاری قرضے حاصل کیے گئے جس سے ادائیگیوں کے توازن نے تشویش ناک صورت حال اختیار کر لی۔ تاہم ۱۹۶۳-۱۹۷۲ء کے دوران میں صنعت و حرفت کے ہر شعبے میں ترقی ہوئی۔

شاہ نے، جو اپنے سفید انقلاب کے ثمرات و نتائج سے بہت مطمئن تھا، ۱۹۶۷ء میں جشن تاج پوشی منایا جب کہ اکتوبر ۱۹۷۱ء میں ایران میں شہنشاہیت کی پچیسویں صد سالہ تقریب بڑے تزک و احتشام سے منائی۔ اس پرشکوہ تقریب میں شاہ کی خصوصی دعوت پر دنیا کے بہت سے بادشاہان، سربراہان مملکت و حکومت اور سیاسی قائدین نے شرکت کی۔ ان دونوں مواقع پر مال و دولت کی نمائش اور اسراف و تبذیر کا بے مثال مظاہرہ دیکھنے میں آیا (All Fall Down، ص ۱۲: مختار مسعود: لوح ایام، لاہور، الطاء، ۲۰۰۵ء، ص ۳۶۵-۳۶۷)۔ بہرحال ۱۹۷۲ء تک ایران تیسری دنیا کا ایک ترقی یافتہ ملک بن چکا تھا۔ ۱۹۶۷-۱۹۷۲ء کے دوران میں ملک کی خام قومی پیداوار میں سالانہ شرح افزائش اوسطاً ۱۲% رہی۔ عرب اسرائیل جنگ (۱۹۷۳ء) سے پیدا ہونے والے حالات خصوصاً اوپیک کے رکن عرب ممالک کی طرف سے مغربی دنیا کو تیل کی فراہمی کی بندش کے نتیجے میں تیل کی قیمتوں میں کئی گنا اضافے کی بدولت ایران کو تیل کی برآمد سے کثیر آمدنی حاصل ہوئی۔ حکومت کو ادائیگیوں کا خسارہ کم کرنے اور بیرونی قرضہ جات کی ادائیگی میں مدد ملی۔ شاہ نے کسی پیشگی منصوبہ بندی کے بغیر جاری پانچویں ترقیاتی منصوبہ (۱۹۷۳-۱۹۷۷ء) کے لئے بجٹ کی رقم دوگنا کر دی۔ چنانچہ مغربی ممالک سے درآمدات کئی گنا بڑھ گئیں اور وسائل کا بے تحاشا ضیاع ہوا۔ اس دور میں ۱۹۶۷-۱۹۷۲ء کے مقابلے میں سالانہ شرح افزائش ۱۰% سے کم ہو کر ۶% رہ گئی۔ اس عرصہ میں ایران میں بدعنوانی اور بااثر طبقات کی لوٹ مار کے ساتھ ساتھ افراط زر میں اضافہ ہو گیا۔ شاہی خاندان نے مال و دولت سمیٹنے کے لیے اپنے سیاسی اثر و رسوخ کو خوب استعمال کیا اور ملکی وسائل معیشت پر بلا روک ٹوک دسترس حاصل کر لی۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ شاہی خاندان نے ملکی معیشت کے ایک بڑے حصے پر اپنی اجارہ داری قائم کر لی۔ ملکی صنعت میں شاہی خاندان بڑا حصہ دار بن گیا جبکہ درآمدات و برآمدات پر اس کی گرفت قائم تھی۔ شاہی خاندان کے افراد بڑے بڑے ہوٹلوں، بنکوں، انشورنس کمپنیوں اور کارخانوں کے مالک بن گئے۔ انہوں نے بھاری رقوم بیرون ملک بنکوں میں منتقل کیں۔ پہلوی بنیاد (پہلوی فاؤنڈیشن) کو، جو بظاہر ایک فلاحی و خیراتی ادارے کے بطور قائم کی گئی (۱۹۵۸ء) تھی، شاہی خاندان نے ملکی معیشت پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کے لیے ایک آلہ کار کے طور پر استعمال کیا (حسین فردوست: The Rise and Fall of Pahlavi Dynasty: Memories of General Hussain Fardoust، تہران: حدیث پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۹۵ء، ص ۱۶۵-۱۶۸، ۱۹۸-۲۰۲؛ ہنری کسنجر: White House Years، لندن: (Phoenics Press)، ۱۹۷۹ء، ص ۱۲۵۹؛ Economic Development and Revolutionary Upheavals in Iran، ص ۲۵-۲۷، ۳۵-۳۶؛ Killing Hope، ص ۴۲؛ Ryszard Kapuscinski: Shah of Shahs (مترجم: ولیم آر

برانڈ)، نیویارک: ونٹیج بکس، ۱۹۸۲ء، ص ۵۳-۵۸؛ The Persian Land Reform، ص ۵۳؛ The Political Elite of Iran، ص ۱۰۱-۱۰۲).

شاہ کا طبقہ اشرافیہ اور سول و فوجی حکام کی لوٹ کھسوٹ اور بدعنوانی کے متعلق رویہ اغماض و چشم پوشی اور تحمل و رواداری کا رہا۔ اس کے نزدیک ان طبقوں کی وفاداری کو یقینی بنانے کے لیے ان کی کارگزاریوں سے متعلق درگزر ضروری تھا۔ شاہ کی ذاتی اغراض نے بدعنوانی کے کلچر کو خوب پھلنے پھولنے کا موقع دیا (The Political Elite of Iran، محل مذکور)۔ شاہ، اس کے خاندان کے افراد، اور دیگر بالادست طبقوں نے ایران میں انتہائی اسراف و تبذیر اور عیش و عشرت کے کلچر کو فروغ دیا۔ چنانچہ ایران میں اخلاقی بے راہ روی کا چلن عام ہوا۔ ملک کے بڑے شہروں میں شراب خانے، قحبہ خانے، رقص و سرود گاہیں اور نائٹ کلبیں (شبستان) عام ہو گئیں۔ طبقہ اشرافیہ کے ارکان لوٹ مار اور بدعنوانی کے ذریعے حاصل کردہ دولت کو ان خلاف شرع امور کی نذر کرتے رہے۔ ایرانی معاشرہ اباحیت پسندی کا شکار ہو گیا۔ طبقہ اشرافیہ میں ہم جنس پرستی کی وبا بھی عام ہو گئی (The Rise and Fall of Pahlavi Dynasty، ص ۱۸۰-۱۸۲، ۲۲۱۔ ۲۲۳؛ لوح ایام، ص ۳۶۰-۳۶۲).

ایران، امریکہ اور اسرائیل تعلقات: جیسا کہ سطور بالا میں ذکر کیا جا چکا ہے اگست ۱۹۵۳ء میں ایران کے قوم پرست اور مغربی استعمار کے مخالف وزیر اعظم ڈاکٹر محمد مصدق کی حکومت کے خاتمے اور محمد رضا شاہ کی بادشاہت و اقتدار کی بحالی میں امریکہ نے کلیدی و مرکزی کردار ادا کیا تھا۔ امریکہ نے شاہ سے اس کے اقتدار کی بحالی کا پورا پورا معاوضہ وصول کیا۔ ۱۹۵۴ء میں ایران میں تیل کی پیداوار پر سے اینگلو ایرانی آئل کمپنی (AIOC) کی اجارہ داری ختم کر دی گئی اور اس کی جگہ ایک بین الاقوامی کنسورشیم نے لے لی۔ تیل کی دریافت، پیداوار، خریداری اور تقسیم کے سلسلہ میں قائم اس کنسورشیم میں شامل امریکی تیل کمپنیوں نے چالیس فیصد حصص حاصل کر لیے (All Fall Down، ص ۶-۷؛ William Stivers: America's Confrontation with Revolutionory Change، لنڈن: میک ملن پریس ۱۹۸۶ء، ص ۴، ۵، ۲۰؛ White House Years، ص ۱۲۶۱-۱۲۶۲؛ Killing Hope، ص ۶۴-۷۱).

امریکہ مشرق وسطی و خلیج فارس میں اپنے طویل المدت تزویراتی (سیاسی، فوجی اور اقتصادی) مفادات کے تحفظ، بالخصوص سوویت یونین کے توسیع پسندانہ عزائم کے مقابلے کے لیے ایران میں محمد رضا شاہ پہلوی کے اقتدار کے تحفظ و استحکام اور اس کے ساتھ قریبی تعاون و اتحاد کو بڑی اہمیت دیتا تھا۔ اسرائیل کے ساتھ خطے کے عرب ممالک کی آویزش و کشمکش کے تناظر میں امریکہ کے لیے ایران جیسے مسلم ملک سے قریبی تعلق اور وہاں پر قوم پرست و جمہوری حکومت کے مقابلے میں کٹھ پتلی و حاشیہ بردار ملوکیت و بادشاہت کا بقاء و استحکام زیادہ مفید ہو سکتا تھا۔ اس دور میں ایران، امریکہ کی قیادت میں سوویت یونین کے خلاف تشکیل پانے والے فوجی اتحادوں کا ایک سرگرم رکن رہا۔ ایران نے سوویت یونین کی توسیع پسندی کے خلاف قائم فوجی اتحاد "بغداد پیکٹ" (قائم ۲۴ فروری ۱۹۵۵ء) کی رکنیت اختیار کی (۲۳ اکتوبر ۱۹۵۵ء)۔ بغداد کی اس دفاعی اتحاد سے علیحدگی (۲۴ مارچ ۱۹۵۸ء) کے بعد اس اتحاد کا نام بدل کر سینٹو (CENTO) قرار پایا تو ایران اس کا بھی رکن رہا (America's Confrontation، ص ۱۲-۱۴).

صدر لنڈن جانسن (۱۹۶۳-۱۹۶۹ء) کے دور میں امریکہ ویت نام کی جنگ میں بری طرح سے الجھ گیا تو

امریکہ کے نزدیک ایران کی تزویراتی اہمیت پہلے سے کہیں زیادہ بڑھ گئی۔ اب امریکہ نے خطے میں شاہ کو اپنے تزویراتی مفادات کے محافظ کا کردار سونپنے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ ۱۹۶۶ء سے ایران کو جدید ترین اسلحہ، جنگی و لڑاکا طیارے جو اس سے قبل صرف اسرائیل کو دیے گئے تھے، فراہم کیے گئے۔ صدر رچرڈ ایم نکسن کے دور (۱۹۶۹-۱۹۷۴ء) میں مشرق وسطیٰ کے بارے میں امریکی پالیسی کا محور اسرائیل کے بعد ایران بن گیا۔ ۱۹۷۱ء میں نہر سویز سے برطانیہ کی واپسی ہوگئی تو مصر، شام، عراق اور یمن وغیرہ ممالک میں سوویت یونین کا اثر و نفوذ بہت بڑھ گیا۔ مصر، جس کے امریکہ سے سفارتی تعلقات منقطع تھے، سوویت یونین کے ساتھ مضبوطی سے جڑا ہوا تھا۔ امریکہ کی نگاہ میں اس صورت حال میں ایک طرف تو اس کے دوست ممالک سعودی عرب، اردن اور امارات کا محاصرہ ہو چکا تھا، دوسری طرف اسے یورپ اور جاپان کی اقتصادی شہ رگ "مشرق وسطیٰ کے تیل" پر مخالفین کے قبضہ ہو جانے کا سنگین خدشہ لاحق ہو گیا تھا۔ ان حالات میں صدر نکسن اور اس کے قومی سلامتی کے مشیر ہنری کسنجر نے خلیج فارس اور جنوب مغربی ایشیا میں اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے اسرائیل کے بعد ایران کی فوجی قوت کو خاطر خواہ حد تک بڑھانے کا فیصلہ کیا۔ ایران کے بارے میں امریکہ کی اس پالیسی کو "نکسن کسنجر ڈاکٹرائن" (اصول و نظریہ) کا نام دیا گیا۔ مئی ۱۹۷۲ء میں دورہ ایران کے موقع پر صدر نکسن نے شاہ کو خطے میں متوقع اہم کردار ادا کرنے پر آمادہ کر لیا۔ چنانچہ بطور ترغیب اسے ہر نوع کے جدید ترین روایتی و غیر نیوکلیائی ہتھیاروں کی فراہمی کا سلسلہ شروع کیا۔ امریکہ کی طرف سے اس سے قبل اسرائیل کے علاوہ دنیا کے کسی اور ملک کو اس نوع کی پیش کش نہیں کی گئی تھی۔ نکسن کے بعد صدر جیرلڈ فورڈ (۱۹۷۴-۱۹۷۷ء) کی انتظامیہ بھی ایران کے بارے میں اسی پالیسی پر عمل پیرا رہی (White House Years، ص ۱۲۶۳-۱۲۶۵؛ America's Iran، ص ۳-۴، ۱۲-۱۹؛ All Fall Down، ص ۶-۸، ۱۸؛ America's Confrontation، ص ۱۰-۱۳؛ ۲۰-۲۶، ۸۲)۔ صدر نکسن کے دورہ ایران (مئی ۱۹۷۲ء) کے بعد شاہ نے امریکی ساختہ اسلحہ کی خریداری کے لیے بڑے بڑے سودے کیے۔ اس نے ۱۹۷۳-۱۹۷۴ء کے دوران تیل کی قیمتوں میں چار گنا اضافہ کی بدولت حاصل ہونے والی آمدنی کا کثیر حصہ اسی مد پر صرف کیا۔ اس نے ۱۹۷۲-۱۹۷۸ء کے دوران میں ملک میں امریکی اسلحہ، جس میں جدید ترین ٹینک، لڑاکا و بمبار طیارے، ہیلی کاپٹر، جنگی آبدوزیں، میزائل اور بھاری مقدار میں دیگر جنگی ساز و سامان شامل تھا، کے انبار لگا دیے (America's Iran، ص ۱۹-۲۰)۔

امریکی تجزیہ نگاروں اور عالمی سیاست کے ماہرین کی نگاہ میں امریکہ کو ایران کے بارے میں اس مذکورہ پالیسی کی بدولت وسیع فوائد حاصل ہوئے۔ امریکہ نے کچھ خرچ کیے بغیر نیز اس خطے میں اپنی فوج اتارے بغیر مشرق وسطیٰ، خلیج فارس میں اپنے تمام تر مطلوبہ اہداف و مقاصد حاصل کیے۔ ایران بلا معاوضہ خطے میں امریکی مفادات کے محافظ و نگران کا کردار ادا کرتا رہا۔ امریکہ کی دفاعی صنعت کو تیل کی دولت سے مالا مال ایک بڑی منڈی ہاتھ لگ گئی تھی (America's Iran، ص ۱۵؛ Economic Development and Revolutionary Upheavals in Iran، ص ۳۲-۳۷؛ The Rise and Fall of Pahlavi Dynasty، ص ۱۷۲، ۱۷۸، ۲۲۳-۲۲۹، ۲۴۰-۲۴۲)۔

غرضیکہ شاہ نے اپنے اقتدار کے دور ثانی (۱۹۵۳-۱۹۷۹ء) کے تمام تر دور میں خارجہ پالیسیوں کو امریکی مفادات کے تابع رکھا۔ اس نے کھل کر امریکہ اور اس

کے دست راست امریکہ کے مفادات کا تحفظ و دفاع کیا (White House Years، ص ۱۲۶۱-۱۲۶۲، ۱۲۶۵)۔ درحقیقت شاہ اپنے اقتدار کے تحفظ و استحکام کے لیے امریکہ اور برطانیہ سے قربت کو بڑا اہم خیال کرتا تھا۔ ایران میں ان ملکوں خصوصاً اوّل الذکر کے سفیر اور فوجی مشیروں پر اس کا اعتماد بہت بڑھ گیا۔ امریکی و برطانوی سفیروں نیز ان دونوں ملکوں کی خفیہ ایجنسیوں کے اہلکاروں سے ملاقاتیں تو اس کا ایک روزمرہ کا معمول بن گیا تھا۔ اس دور میں تہران میں امریکی سفارت خانہ سی۔ آئی۔ اے کی سرگرمیوں کا مرکز بنا رہا (The Rise and Fall of Pahlavi Dynasty، ص ۲۷۴-۲۸۰)۔

خلیج فارس اور مشرق وسطیٰ کے ممالک سے تعلقات:

۱۹۵۳ء کے بعد سے ایران علاقائی مسائل کو امریکی نقطۂ نگاہ سے دیکھنے لگا تھا۔ ۱۹۵۶ء میں مصر میں جمال عبدالناصر (۱۹۵۶-۱۹۷۰ء) کے اقتدار میں آتے ہی امریکہ و مغرب اور عرب دنیا کی قوم پرست انقلابی تحریکوں میں آویزش شدت اختیار کر گئی۔ امریکہ اپنے مخصوص مفادات کے تحفظ کی خاطر قدامت پسند حکومتوں کا حامی اور انقلابی حکومتوں کا شدید مخالف تھا۔ تاہم خطے میں متعدد قدامت پسند حکومتیں ختم ہو گئیں اور انقلابی قوم پرستوں کو غلبہ حاصل ہو گیا۔ عرب انقلابی تحریکوں کا جھکاؤ سوویت یونین کی طرف تھا (America's Confrontation، ص ۱۷-۱۹)۔ مصر کے بعد جولائی ۱۹۵۸ء میں عراق میں جنرل عبدالکریم قاسم (۱۹۵۸-۱۹۶۳ء) کی قیادت میں انقلابی حکومت قائم ہو گئی اور ہاشمی مملکت کا خاتمہ ہوا۔ عبدالکریم قاسم کی حکومت نے مارچ ۱۹۵۹ء میں بغداد پیکٹ سے علیحدگی اختیار کر لی اور مارچ ۱۹۵۹ء اور ۱۹۶۰ء میں سوویت یونین سے اقتصادی و دفاعی تعاون کے معاہدے کیے (Phebe Marr: The Modern History of Iraq، لندن: ویسٹ ویو پریس، ۱۹۸۵ء، ص ۱۵۵-۱۵۹، ۱۶۳-۱۶۷)۔

جنرل عبدالکریم قاسم کے دور میں عراق سے ایران کے تعلقات میں تیزی سے انحطاط واقع ہوا۔ انقلابی حکومت کے سوویت یونین کی طرف جھکاؤ اور عراق میں سوویت یونین کے بڑھتے ہوئے اثر و نفوذ سے شاہ کو تشویش لاحق ہوئی۔ جلد ہی شط العرب کی بابت دونوں ممالک میں تنازعہ ابھر کر سامنے آیا (نومبر ۱۹۵۹ء)۔ ایران نے شط العرب کی بابت دونوں ممالک کے درمیان طے پانے والے معاہدہ ۱۹۳۷ء، جس میں ایران کی طرف گہرے پانیوں تک عراق کا حق اور جہازوں کی آمد و رفت کے راستوں (shipping channel) پر اسی طرح کنٹرول تسلیم کیا گیا تھا، کے جواز و معقولیت (validity) کو چیلنج کر دیا [تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو شط العرب، در تکملہ ۲۲۲ بذیل مادہ]۔ ایران نے معاہدہ ۱۹۳۷ء کو مسترد و منسوخ قرار دے کر آبادان کے اروند رود کے علاقے میں لنگراندازی کے مقامات پر بھی اپنا حق جتایا۔ جس پر جنرل قاسم نے "عربستان" کا مسئلہ کھڑا کر کے ایران کے عرب آبادی والے صوبہ "خوزستان" پر عربوں کا حق جتایا۔ ۱۹۶۱ء میں عراق کی مجلس وزرا نے ایک قرارداد منظور کر کے خلیج فارس کا نام "خلیج عرب" تجویز کیا تو ایران کے عراق سے تعلقات مزید بگڑ گئے (The Modern History of Iraq، ص ۱۸۰)۔ عراق میں بعث پارٹی [رک بآں در تکملہ ۲۲۲، بذیل مادہ] کے اقتدار میں آنے (۱۹۶۳ء) کے بعد خصوصاً عبدالسلام عارف کے دور (۹۶۳-۱۹۶۶ء) میں حالات قدرے پرسکون رہے۔ تاہم جولائی ۱۹۶۸ء میں احمد حسن البکر کے منصب صدارت پر متمکن ہو جانے کے بعد دونوں ممالک میں پھر سے کشیدگی بھڑک اٹھی [رک بہ عراق، در ۲۲۲ بذیل مادہ]۔ بعث پارٹی کی نئی حکمران قیادت نے، جو عرب قوم پرست تحریک کی حامی تھی، ایران کے صوبہ خوزستان میں علیحدگی

پسند تحریک "عرب محاذ آزادی" کی حمایت و پشت پناہی کے علاوہ ایران کے علاقہ ظفر میں بائیں بازو کے عناصر کی بھی پشت پناہی کرنا شروع کر دی (The Modern History of Iraq، ص ۲۲۱)۔

اس دور میں ایران اور امریکہ کے تعلقات میں مزید گہرائی اور استحکام واقع ہوا۔ چنانچہ ایران کا رویہ سراسر جارحانہ ہوگیا۔ اپریل ۱۹۶۹ء میں ایران نے شط العرب کی بابت عراق سے اپنے معاہدہ ۱۹۳۷ء کی یک طرفہ طور پر منسوخی کا اعلان کر دیا اور عراقی علاقے میں جنگی جہاز داخل کر دیے۔ جواباً عراق میں بعث پارٹی کی حکومت نے ہزاروں کی تعداد میں ملک سے ایرانیوں کو نکال باہر کیا اور ایران میں شاہ کے سیاسی مخالفین خصوصاً ساواک کے سابق سربراہ جنرل تیمور بختیار کی امداد و حمایت شروع کر دی۔ ایران نے عراق میں بعث پارٹی حکومت کو گزند پہنچانے کے لیے کرد علیحدگی پسندوں کے ساتھ روابط بڑھا لیے (The Modern History of Iraq، ص ۲۲۱؛ America's Confrontation، ص ۶۰-۶۳)۔ ۱۹۶۹ء میں برطانیہ کی طرف سے نہر سویز کے مشرقی علاقے سے فوجیں واپس بلانے کے اعلان کے ساتھ ہی خطے میں بالادستی کے حصول کے لیے ایران اور عراق میں کشمکش تیز ہوگئی۔ شاہ نے برطانیہ کی واپسی پر خطے میں طاقت کے خلا کو پر کرنے اور علاقے کی ایک بڑی طاقت بننے کا عزم کر لیا۔ ۱۹۶۸-۱۹۶۹ء کے دوران میں شاہ نے سعودی عرب، کویت اور قطر کے ساتھ خلیج فارس میں بین الاقوامی سرحدوں کے تعین کے لیے کامیاب مذاکرات کیے۔ اسی سال (۱۹۶۹ء) اس نے بحرین پر قدیم ایرانی دعوے سے دستبرداری و لاتعلقی کا اعلان کیا۔ بعدازاں ایرانی مجلس نے بحرین کی آزادی و خود مختاری و علاقائی سالمیت کے بارے میں اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کی منظور شدہ قرار داد (۱۹۷۰ء) کی توثیق کر کے بحرین کی حاکمیت اعلیٰ اور اس کی آزادی و خود مختاری کو بھی تسلیم کر لیا۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی کے آغاز میں مصر کے ساتھ اس کے تعلقات میں بھی بتدریج استحکام اور گرم جوشی پیدا ہوگئی۔ مغرب نواز انورالسادات (۱۹۷۰-۱۹۸۱ء) کی صورت میں شاہ کو خطے میں ایک فطری اتحادی میسر آگیا۔ شاہ نے مصر سے تعلقات مستحکم کر کے خطے میں دو حریف و مخاصم ریاستوں: شام اور عراق، کو اپنی شرائط منوانے پر مجبور کر دیا۔ چنانچہ ۱۹۷۳ء میں ایران اور شام کے درمیان سفیروں کا تبادلہ ہوا۔ مزید براں ایران کی طرف سے شام کو فراہمی قرضہ کے لیے ایک معاہدہ بھی طے پایا (America's Confrontation، ص ۶۴-۶۵)۔ شاہ نے خطے کے ممالک پر اپنی دھاک بٹھانے کے لیے بعض فوجی اقدامات بھی کیے۔ اس نے برطانوی فوج کے انخلا (۱۹۷۱ء) سے کچھ عرصہ پہلے، آبنائے ہرمز کے دہانے پر واقع جنگی اہمیت کے حامل جزیروں، ابوموسیٰ اور طنب پر قبضہ جما لیا۔ جزیرہ ابوموسیٰ عرب امارت شارقہ (شارجہ) کی حدود میں شامل تھا جب کہ طنب کے دونوں جزیرے راس الخیمہ کی حدود میں تھے۔ جزیرہ ابوموسیٰ پر ایرانی افواج کی تعیناتی بظاہر شارقہ سے ایک معاہدے کے نتیجے میں عمل میں آئی تھی، تاہم دیگر دونوں جزائر پر بزور قوت قبضہ جمایا گیا۔ اس ایرانی فوجی کارروائی کے بعد ایران سے عراق نے اپنے سفارتی تعلقات منقطع کر لیے۔ مزید براں دونوں ملکوں کی افواج کے مابین سرحدی جھڑپوں کا سلسلہ بھی شروع ہوگیا (America's Confrontation، ص ۶۵-۶۷؛ The Modern History of Iraq، ص ۲۲۰-۲۲۱)۔ ۱۹۷۲ء ہی میں شاہ نے اومان کی حکومت کی درخواست پر وہاں کی انقلابی و علیحدگی پسند تحریک "عوامی محاذ برائے آزادی خلیج عرب" کو کچلنے کے لیے بھاری توپ خانہ اور جدید

ہتھیاروں سے لیس تین ہزار فوجی روانہ کیے۔ ایرانی فوجی دستوں نے، جنہیں جدید لڑاکا طیاروں کی امداد بھی میسر تھی، اس تحریک کو کچلنے میں کلیدی کردار ادا کیا (Americ's Confrontation، ص ۲۶)

ایران۔ عراق کشمکش: ۱۹۶۷-۱۹۶۹ء کے دوران میں شاہ نے عراق کو خطے میں یک و تنہا کرنے کے ساتھ ساتھ اس کو اپنی شرائط پر مفاہمت پر مجبور کرنے کی بھی کوشش کی۔ عراق میں ۱۹۶۸ء کے نصف آخر سے علیحدگی پسند کرد تحریک "کردستان ڈیموکریٹک پارٹی" اور بعث پارٹی کی حکومت کے مابین مسلح تصادم کا آغاز ہو گیا تھا۔ شاہ نے بعث پارٹی کی حکومت کو نیچا دکھانے اور اسے نقصان پہنچانے کے لیے ۱۹۶۷ء سے علیحدگی پسندوں کو مالی و فوجی امداد دینا شروع کر دی۔ ۹۲۹ء تک کرد علیحدگی پسند ایران سے وسیع پیمانے پر امداد حاصل کرنے لگے تھے، حتی کہ ایرانی فوج کے دستے بھی کردوں کے روپ میں عراقی فوج سے لڑنے لگے۔ جس کے نتیجے میں عراقی حکومت کو مارچ ۱۹۷۰ء میں کرد رہنما مصطفی البرزانی کے ساتھ ایک معاہدہ کرنا پڑا، جس میں کردوں کے متعدد اہم مطالبات، علاقائی خود مختاری اور قومی اسمبلی میں آبادی کے تناسب سے نمائندگی وغیرہ تسلیم کیے گئے۔ کردوں کے لیے ایک نائب صدر کا عہدہ بھی مختص کیا گیا۔ مزید براں کردوں کو حکومت (مجلس وزرا) میں مؤثر نمائندگی کا حق دیا گیا (David McDowal: A Modern History of the Kurds، لندن: آئی بی ٹاورس، ۲۰۰۰ء، ص ۳۲۳-۳۲۴؛ The Modern History of Iraq، ص ۲۲۲-۲۲۳، ۲۳۲-۲۳۳)۔ تاہم کردستان ڈیموکریٹک پارٹی کی طرف سے نائب صدر کے عہدہ کے لیے محمد حبیب کریم (کے ڈی پی کے سیکرٹری جنرل) کی نامزدگی کو عراقی حکومت کی طرف سے اس کے ایرانی پس منظر رکھنے کی بنا پر مسترد کیے جانے اور بعض کرد رہنماؤں پر قاتلانہ حملوں کے سبب ۱۹۷۱ء کے اختتام کے وقت دونوں فریقوں (بعث حکومت اور کردوں) میں ایک دفعہ پھر محاذ آرائی شروع ہو گئی۔ اس موقع پر برسرپیکار کردوں کی حمایت میں شاہ ایران کے ساتھ صدر نکسن اور اسرائیل بھی شامل ہو گئے۔ صدر نکسن نے ۳۱ مئی ۱۹۷۲ء کو دورہ ایران سے واپسی پر سی۔ آئی۔ اے کو علیحدگی پسند کردوں کو چوری چھپے خطیر رقم (۱۶ ملین ڈالر) کی فراہمی کی ہدایت کی تھی (The Modern History of Iraq، ص ۲۳۲-۲۳۳؛ The White House Years، ص ۱۲۶۴؛ A Modern History of the Kurds، ص ۳۲۹-۳۳۱)۔ ایرانی ساواک کے اہلکاروں نے عراق کے علیحدگی پسند کرد رہنما ملا مصطفی برزانی اور اسرائیلی فوج و خفیہ ادارے موساد کے افسران کے درمیان رابطہ قائم کرایا اور ملا برزانی اور اسرائیل کے سپہ سالار اعلی (چیف آف آرمی سٹاف) کے مابین ملاقات کا انتظام کیا۔ اسرائیل کے فوجی افسران نے عراقی کردستان کا جب کہ ملا برزانی نے اسرائیل کا دورہ کیا۔ اسرائیلی اسلحہ اور مالی امداد براستہ ایران کردوں کو پہنچائی جاتی رہی۔ امریکہ، ایران اور اسرائیل کی مالی امداد اور اسلحہ کی بدولت کرد چھاپہ ماروں نے عراقی فوج کے خلاف بڑے پیمانے پر کارروائیاں کیں۔ عراق میں بعث حکومت کردوں کے خلاف برسرپیکار ہونے کے سبب ۱۹۷۳ء کی عرب اسرائیل جنگ میں عربوں کی حمایت میں محاذ جنگ پر صرف ایک ڈویژن فوج بھیج سکی۔ گویا شاہ کی یہ پالیسی اسرائیل کے مفادات کی تکمیل کا ایک اہم اور مؤثر ذریعہ بنی (The White House Years، ص ۱۲۶۴-۱۲۶۵؛ Nader Entessar: Israel and Iran's National Security، در Journal of South Asian and Middle

Eastern Studies، ج ۲۷، عدد ۳ (۲۰۰۴ء)، ص ۳-۴؛ *A Modern History of the Kurds*، ص ۳۲۳، ۳۲۱-۳۲۵).

ایران۔ اسرائیل تعلقات: ایران خطے کا واحد اسلامی ملک تھا جس نے ۱۹۵۳ء کے بعد سے امریکہ کے زیر اثر اس کے اہم ترین اتحادی اسرائیل سے فی الواقع و عملاً (de facto) سفارتی و سیاسی اور فوجی و اقتصادی تعلقات قائم کر رکھے تھے۔ شاہ عرب ممالک کی انقلابی حکومتوں کی طرف سے لاحق خطرات کے مقابلہ کے لیے اسرائیل کو اپنا اہم اتحادی خیال کرتا تھا اور اس سے سیاسی، فوجی اور اقتصادی شعبوں میں قریبی تعاون اور اتحاد و اشتراک عمل کو بڑی اہمیت دیتا تھا۔ محمد رضا شاہ پہلوی کی عرب مخالف پالیسیوں کی تشکیل میں اسرائیل کا بڑا ہاتھ رہا۔ ایران کے اسرائیل سے اقتصادی روابط بھی استوار تھے۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی کے وسط تک اسرائیل سے اس کی درآمدات کا حجم ۷۰ ملین ڈالر سالانہ تک جا پہنچا تھا، جبکہ ایران اسرائیل کو سب سے زیادہ تیل برآمد کرنے والا ملک بن گیا۔ مصر اور اسرائیل میں مفاہمت کے لیے امریکہ کی سرپرستی میں جاری مذاکرات (ستمبر ۱۹۷۸ء بمقام کیمپ ڈیوڈ) کے دوران میں ایران کی طرف سے اسرائیل کو، سینا کے علاقے میں سے اس کی فوجوں کی واپسی کی صورت میں، مستقبل میں اس کی تیل کی ضروریات کو پورا کرنے کی ضمانت دی گئی تھی (*The Rise and Fall of Pahlavi Dynasty*، ص ۳۸۲-۳۷۰، ۴۷۱-۴۷۰؛ *Israel and Iran's National Security*، ص ۱-۳)۔ شاہ کی امریکہ اور اسرائیل کے بارے میں مذکورہ پالیسیوں کی بدولت ایران میں یہودی اقلیت خود کو بڑا محفوظ اور توانا محسوس کرتی تھی۔ ایرانی یہودی اقلیت کو متحرک و منظم کرنے میں تہران میں اسرائیلی سفارت خانے کے ارکان نیز موساد کے اہلکاروں نے اہم کردار ادا کیا۔ صیہونی حلقے بھاری مقدار میں یہودی افراد سے عطیہ جات اکٹھے کر کے اسرائیل روانہ کرتے رہے (*The Rise and Fall of Pahlavi Dynasty*، ص ۴۷۰-۴۷۳)۔

اسلامی انقلابی تحریک، اسلامی نظریہ حیات کے علمبردار جدید تعلیم یافتہ دانش وروں کا کردار: ۱۹۶۱-۱۹۷۸ء کے دوران میں جدید تعلیم یافتہ دانش وروں نے ایران میں تجدد و مغربیت کے بڑھتے ہوئے سیلاب کی راہ میں بند باندھنے، جدید تعلیم یافتہ نسل کو اس کے منفی اثرات سے بچانے اور اسلام سے اس کے ذہنی و قلبی تعلق کو استوار و مستحکم کرنے میں روایتی علماء و مجتہدین کے مقابلے میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ ان دانش وروں نے تحریر و تقریر کے ذریعے ملوکیت و شہنشاہیت پر تنقید کے علاوہ مغربی تہذیب و تمدن کے مفاسد کو آشکارا کرنے اور اس کے مقابلے میں اسلامی نظریۂ حیات کے محاسن و فضائل کو جدید تعلیم یافتہ طبقہ کے ذہن نشین کرانے میں بڑی جرأت و بے باکی اور حکمت و تدبر سے کام لیا۔ البتہ ان جدید خیال دانش وروں کی دینی تعبیرات و تشریحات روایتی علما کی تعبیرات سے ہم آہنگ نہ تھیں۔ انھوں نے اسلامی مفاہیم کی اشاعت کے سلسلے میں جدید اصطلاحات کا سہارا لیا۔ ان مفکرین میں ایک اہم نام مہندس مہدی بازرگان (۱۹۰۶-۱۹۹۴ء) کا ہے۔ وہ [ڈاکٹر علی شریعتی (۱۹۳۳-۱۹۷۷ء) سے پہلے] جدید ایران میں اسلام کے اہم ترجمان و شارح بن کر ابھرے۔ انھوں نے کثیر تعداد میں دینی و فکری موضوعات پر کتب و رسائل تصنیف کیے۔ ان تصانیف میں اسلام کو ایک کامل ضابطۂ حیات کے طور پر پیش کیا گیا۔ سیاسی، سماجی اور معاشی و تہذیبی مسائل کا حل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں تجویز کیا گیا۔ اسلام اور سیاست و جمہوریت کے باہمی

تعلق کی توضیح کے علاوہ اسلام اور جدید طبعی علوم کے مابین موافقت و ہم آہنگی کو اجاگر کیا گیا۔ مہدی بازرگان نے اسلام اور سیاست و حکومت میں علیحدگی کے تصور کی خاص طور پر تردید و تنقید کی۔ مہدی بازرگان کو اسلام اور سائنس نیز اسلام اور جمہوریت کے مابین موافقت و ہم آہنگی پر زور دینے کی بنا پر ایران کا 'محمد عبدہ' بھی کہا جاتا ہے۔ بازرگان کے اسلام کے بارے میں عقلی تصورات نے ایران کے جدید تعلیم یافتہ طبقے کو خاص طور سے متاثر کیا (Roots of the Islamic Revolution in Iran، ص ۸۲-۸۷؛ Religion and Politics in Contemporary Iran، ص ۲۳-۴۴، ۱۰۰-۲؛ Henery Munson: Islam and the Revolution in the Middle East، لندن۔ ییل یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۸ء، ص ۵۷)۔

مہدی بازرگان کے علاوہ ایران کے مسلم دانش وروں میں ایک بڑا اہم نام ڈاکٹر علی شریعتی (۱۹۳۳-۱۹۷۷ء) کا ہے۔ وہ اسلامی اصلاح و تجدید کے پرجوش داعی و ترجمان بن کر ابھرے تھے۔ علی شریعتی نے انحطاط پذیر و شکستہ حال ایرانی معاشرہ کے سامنے، جو سیاسی و تہذیبی خود اختیاری سے بہت حد تک محروم ہو چکا تھا اور سیاسی و سماجی بحران کا شکار تھا، اسلام کو ایک نجات دہندہ انقلابی نظریۂ حیات (Ideology) کے طور پر پیش کیا۔ ڈاکٹر علی شریعتی نے اسلام اور اشتراکیت میں امتزاج پیدا کرنے کی بھی کوشش کی اور اسلام کا ایک حرکی تصور پیش کیا۔ علی شریعتی نے آمریت و ملوکیت کے خاتمے کے لیے مسلح جدوجہد کی پرزور وکالت و حمایت کی۔ انھیں اپنے انقلابی خیالات کی پاداش میں متعدد بار قید و بند سے دوچار ہونا پڑا۔ حکومت نے ان کی غیر معمولی مقبولیت کے پیش نظر ۱۹۷۳ء میں ان کے دعوتی مرکز حسینیہ ارشاد (تہران) کو بند کر دیا اور خود انھیں جیل میں ڈال دیا۔ ۱۹۷۵ء میں انھیں جلاوطن کر دیا گیا۔ لندن میں جلاوطنی کے دور میں جون ۱۹۷۷ء کو ساواک کے اہلکاروں نے انھیں قتل کر دیا۔ ڈاکٹر علی شریعتی کے علاوہ قوم پرست ایرانی دانش ور جلال آل احمد نے تجدد و مغربیت (غرب زدگی) کے بارے میں شاہ کے طرز فکر و عمل کے خلاف بڑی زور دار تنقید کی کہ اس کی گونج ایران کے فہمیدہ حلقوں میں سنائی دینے لگی (Religion and Politics in Contemporary Ian، ص ۱۴۳-۱۵۸؛ Islam and Revolution in the Middle East، ص ۱۲۰-۱۲۱، ۱۳۱، ۱۳۲؛ شوکت علی: Contemporary Religious Thoughts in Islam، لاہور: پبلشرز یونائیٹڈ، ۱۹۸۶ء، ص ۲۲۵-۲۵۰، ۲۵۶-۲۸۰؛ Ervand Abrahamian: The Iranian Mojahedin: Radical Islam، لندن: آئی۔ بی۔ ٹاورس، ۱۹۸۹ء، ص ۱۰۵-۱۲۵؛ John ـ. Esposito: The Islamic Threat: Myth or Reality، نیویارک: آکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۹۹ء، ص ۱۰۹-۱۱۲؛ مہدی عابدی و دیگر (مدیران) Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam، ہوسٹن: انسٹی ٹیوٹ فار ریسرچ اینڈ اسلامک اسٹڈیز، ۱۹۸۶ء، ص ۳۲-۳۵۔ غرب زدگی کی تردید و مخالفت میں جلال آل احمد کے خیالات کے بارے میں ملاحظہ ہو جلال آل احمد: Occidentosis: A Plague From the West (مترجمہ و مرتبہ R. Campbell و Hamid Algar)، برکلی: میزان پریس ۱۹۸۴ء؛ وحید اختر: The Evil of Westernization: A Review Article، در Al-Tawhid، ج ۴، عدد ۱، ستمبر، نومبر ۱۹۸۶ء، ص ۱۵۳-۱۷۰)۔ مہدی بازرگان اور ڈاکٹر علی شریعتی کے افکار و خیالات کی بدولت ایران میں اسلامی بیداری کے رجحان کو تقویت پہنچی۔ ان کی فکر سے متاثر سرکاری جامعات کے طلبہ اور اساتذہ نے متعدد اسلامی انجمنیں قائم کیں، جن میں "مجاہدین خلق" بطور خاص قابل ذکر

ہے۔ ایران کے سربرآوردہ علما میں سے آیت اللہ سید محمود طالقانی (م ۱۹۷۹ء)، آیت اللہ مرتضیٰ مطہری (م ۱۹۷۹ء) اور آیت اللہ محمد حسین بہشتی کے ان انجمنوں سے گہرے روابط استوار ہوگئے (The Turban For the Crown، ص ۹۳-۹۴).

نظام کی تبدیلی کے لیے مسلح جدوجہد: ۱۹۷۰ء کی دہائی کے آغاز سے ایران کی داخلی سیاست میں ایک نئی تبدیلی رونما ہونا شروع ہوئی۔ سیاسی جبر سے اکتائے ہوئے نیز پرامن جمہوری طریقوں سے ملکی سیاست میں کسی تبدیلی کے امکانات سے مایوس جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کے مختلف الخیال گروہوں نے شہنشاہیت کے خاتمہ کی غرض سے مسلح جدوجہد کی ٹھان لی، کا عزم بالجزم کر لیا۔ چنانچہ ۱۹۷۰-۱۹۷۳ء کے دوران انقلابی خیالات کی حامل متعدد چھاپہ مار عسکری تنظیمیں وجود میں آئیں۔ ان میں ڈاکٹر علی شریعتی، آیت اللہ سید محمود طالقانی اور مہندس مہدی بازرگان کی فکر سے متاثر نوجوانوں کی 'مجاہدین خلق ایران' جو بالعموم 'مجاہدین خلق' کے نام سے مشہور و معروف ہے، اور اشتراکی نظریت کی حامل 'فدائیین خلق' کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی۔ یہ دونوں تنظیمیں ملک پر قائم مغربی طاقتوں کے غلبہ و تسلط کے خاتمے کے علاوہ، ملوکیت اور عوام کے استحصال کے جملہ مظاہر کو نیست و نابود کرنے کے حق میں تھیں۔ جامعات و دیگر اعلیٰ تعلیمی اداروں کے طلبہ و اساتذہ کی کثیر تعداد ان کی حامی و ہمنوا بن گئی۔ مجاہدین خلق اسلام کی ایک انقلابی تعبیر و تشریح کی، جس میں اسلام اور اشتراکیت کا امتزاج پیدا کیا گیا تھا، حامل و علمبردار تھی۔ اس تنظیم کا دائرہ طلبہ و اساتذہ کے علاوہ ملک کے دیگر سماجی طبقات، مہندسین، وکلا اور اطبا وغیرہ تک وسیع ہوگیا۔ مردوں کے علاوہ عورتیں بھی اس میں شامل ہوگئیں۔ آیت اللہ سید محمود طالقانی اور مہدی بازرگان نے مجاہدین خلق کو مالی ضروریات کی فراہمی کے لیے کاروباری طبقات کو ترغیب دی۔ جنھوں نے اس تنظیم کو خطیر مالی رقوم فراہم کیں (مجاہدین خلق اور دیگر عسکری تنظیموں کی تنظیم و تشکیل نیز ان کے افکار و نظریات کے بارے میں ملاحظہ ہو: Radical Islam: Iranian Mojahedin، ص ۸۵-۱۰۳، ۱۲۲-۱۲۵: Desmnond Harney: The Priest and the King، لندن: آئی۔ بی۔ ٹاورس، ۱۹۹۹ء، ص ۸-۹)۔ مجاہدین خلق نے تنظیم آزادی فلسطین کے عسکری بازو "الفتح" سے بھی روابط قائم کر لیے۔ اس کے ارکان نے اردن، لبنان اور عراق میں الفتح کی عسکری تربیت گاہوں میں چھاپہ مار کارروائیوں کی تربیت حاصل کی۔ ۱۹۷۱ء کے اوائل سے مجاہدین خلق اور فدائیین خلق نے فوج اور پولیس کی چوکیوں پر حملے شروع کر دیے۔ مجاہدین خلق کے بعض ارکان نے اگست ۱۹۷۱ء میں قدیم ایرانی بادشاہت کی پچیس سو سالہ سالگرہ کے موقع پر منعقدہ تقریبات کو درہم برہم کرنے کا منصوبہ بنایا مگر یہ بات کھل گئی اور ساواک نے ان ارکان سے حاصل کردہ معلومات کی روشنی میں وسیع پیمانے پر پرتشدد کارروائیاں کیں۔ جن میں مجاہدین کے بیسیوں ارکان ہلاک جب کہ سیکڑوں کی تعداد میں گرفتار ہوئے، جن پر فوجی عدالتوں میں مقدمہ چلایا گیا۔ چنانچہ ان میں سے بیسیوں کو سزائے موت دی گئی جب کہ دوسروں کو ساواک کے قائم کردہ عقوبت خانوں میں سالہا سال تک وحشیانہ مظالم کا نشانہ بنایا گیا۔ اس کے کثیر ارکان تعذیب و اذیت رسانی کے باعث ہلاک ہوگئے۔ ساواک کی تابڑ توڑ کارروائیوں سے ان کا تنظیمی ڈھانچہ درہم برہم ہوگیا اور ان کے بچے کھچے ارکان روپوش ہوگئے۔ البتہ وہ نئے عزم و حوصلے کے ساتھ شاہ کے خلاف پروپیگنڈا میں مشغول ہوگئے۔ اسلامی مجاہدین خلق نے خفیہ طور پر ملک کی جامعات، کالجوں اور دیگر تعلیمی اداروں میں اپنی سرگرمیوں میں اضافہ کر دیا۔

انہوں نے انقلابی مفکرین خصوصاً علی شریعتی کی تحریروں اور ان کی تقاریر و خطبات کی وسیع پیمانے پر اشاعت کی۔ مزید براں یورپ و امریکہ میں زیر تعلیم ایرانی طلبہ کی تنظیموں سے بھی روابط استوار کیے اور انہیں ان ممالک میں شاہ مخالف پروپیگنڈا کے سلسلہ میں خوب متحرک کر دیا (Radical Islam:The Iranian Mojahedin، ص ۱۲۸-۱۴۴؛ The Guerrilla Movement in Iran، Ervand Abrahamian، در Haleh Afshar (مدیر)، A Iran:Revolution in Turmoil، ص ۱۹۳-۱۴۳، ۱۶۷)۔ ۱۹۷۱-۱۹۷۷ء کے دوران میں ساواک اور فوج کے ہاتھوں مجاہدین خلق کے علاوہ دیگر تنظیموں کے بھی سیکڑوں ارکان ہلاک ہوئے، جبکہ ہزارہا کو ملک دشمن سرگرمیوں کے الزام میں جیلوں میں ڈال دیا گیا۔ جہاں ان پر تشدد و اذیت رسانی کے بدترین حربے آزمائے گئے۔ ۱۹۷۴-۱۹۷۵ء کی ایمنسٹی انٹرنیشنل کی رپورٹ کے مطابق ایران ایک ایسا ملک بن گیا تھا جو انسانی حقوق کو پامال کرنے میں دنیا کے دیگر ممالک پر سبقت لے گیا تھا، جہاں سزائے موت کی شرح دنیا کے دیگر تمام ممالک کے مقابلے میں بلند تر تھی (The Guerrilla Movement in Iran، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ Killing Hope، ص ۷۲)

حزب رستخیز: شاہ نے ۱۹۷۵ء میں ایک نئی سرکاری جماعت ”حزب رستخیز“ کے نام سے قائم کی۔ تاہم اسے بھی اپنی پیش رو سرکاری جماعتوں، حزب مردم اور حزب میون کی طرح عوام میں قبولیت حاصل نہ ہو سکی (Roger Howard: Iran in Crisis، لندن: زیڈبکس، ۲۰۰۴ء، ص ۱۴۲)۔

صدر کارٹر اور انسانی حقوق کی پالیسی: چنانچہ ایک ایسے وقت میں جب شاہ اپنی قوت و طاقت کے اوج کمال پر تھا، اسے انسانی حقوق کی عالمی تنظیموں اور ماہرین قانون کے بین الاقوامی کمیشن کی طرف سے سخت تنقید کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ ابھی دنوں امریکہ میں جمی کارٹر منصب صدارت پر متمکن ہوا (۱۹۷۷ء)۔ شاہ کو نئے امریکی صدر جمی کارٹر (۱۹۷۷-۱۹۸۱ء) کی انسانی حقوق کی پالیسی کے دباؤ میں آکر سیاسی جبر میں قدرے تخفیف پر مجبور ہونا پڑا (The Priest and the King، ص ۸-۹)۔ بعض ماہرین کے مطابق امریکی پالیسی میں یہ تبدیلی ایران کی بڑھتی ہوئی فوجی قوت اور اس کی خطے میں سیاسی و عسکری بالادستی کے حصول کی خواہش کے ردعمل کے طور پر تھی۔

شاہ ایران کے رفتہ رفتہ ظاہر ہونے والے ان عزائم پر امریکہ کا ماتھا ٹھنکا، تب اس نے ماضی کے برعکس شاہ پر دباؤ ڈالنے، اسے ڈرانے دھمکانے اور اسے امریکی مرضی کے تابع رکھنے کی غرض سے ”بنیادی انسانی حقوق“ کے مسئلے کو اٹھانا شروع کیا (خورشید احمد، اسلامی تحریک: درپیش چیلنج، اسلام آباد: انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، بار دوم، ۱۹۹۵ء، ص ۳۹-۴۰)۔ چنانچہ شاہ نے ۱۹۷۷-۱۹۷۸ء کے دوران میں مجاہدین خلق اور فدائیین خلق کے علاوہ دیگر عسکری و سیاسی گروہوں کے ہزاروں ارکان کو رہا کیا۔ مزید براں سیاسی مقدمات کو فوجی عدالتوں سے سول عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا۔ عسکری تنظیموں اور سیاسی جماعتوں کے اہم رہنما بھی رہا کیے گئے۔ اس اہم پیش رفت کے بعد ملک میں سیاسی سرگرمیوں کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ ۱۹۷۷ء کے نصف آخر میں ڈاکٹر محمد مصدق کے 'محاذ ملی' اور مہدی بازرگان کی سیاسی جماعت 'نہضت آزادی ایران' کے مابین سیاسی اتحاد قائم ہوا اور ان دونوں جماعتوں نے مشترکہ طور پر ملک میں جمہوریت کے قیام کے لیے جدوجہد کا آغاز کیا۔ مجاہدین خلق کے ارکان رہائی کے بعد ایک بار پھر بادشاہت کے خاتمے کے لیے صف بندی میں مشغول ہو گئے۔ ۱۹۷۷ء کے اختتام تک شاہ مخالف تمام اہم قوتیں

کی اور متحد ہو گئیں۔ سربرآوردہ مذہبی رہنما آیت اللہ شریعت مداری کے علاوہ آیت اللہ خمینی کے ہم خیال علماء و مجتہدین کی کثیر تعداد بھی اس میں شامل ہو گئی (The Radical Islam: Iranian Mojahedin، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ The Turban for the Crown، ص ۱۱۳-۱۱۹)۔

آیت اللہ خمینی اور انقلابی نظریے کی تشکیل نو:

آیت اللہ خمینی نے، جو ۱۹۶۴ء سے عراق کے شہر نجف میں جلاوطنی کی زندگی گزار رہے تھے، ۱۹۷۰ء میں نجف میں اپنے خطبات میں ملوکیت و شہنشاہیت کو خلاف اسلام قرار دے کر اس کے مقابلے میں اسلامی حکومت کا ایک نیا نظریہ "ولایت فقیہ" پیش کیا۔ آیت اللہ خمینی کے اس تصور کے مطابق ازروے مذہب حکومت و اقتدار کا کسی عادل و متقی اور صاحب بصیرت عالم و فقیہ کے پاس رہنا ضروری ہے۔ آیت اللہ خمینی نے ظالم و سرکش اور مستبد حکمرانوں کی غلامی و محکومی سے مستضعفین کی رہائی و نجات اور ایک عادلانہ اسلامی حکومت کے قیام کے لیے جدوجہد کو علماء کا مذہبی فریضہ قرار دیا۔ اسلامی حکومت کے بارے میں اس تصور کو شیعہ مذہب کی تاریخ میں ایک جرأت مندانہ اختراع قرار دیا جا سکتا ہے۔ آیت اللہ خمینی نے اپنی تحریروں اور خطبات و بیانات میں ملوکیت کو طاغوتی نظام قرار دے کر اپنے پیروکاروں اور حامیوں کو اسے نیست و نابود کر کے اسلامی حکومت کے قیام کی تحریک کی (آیت اللہ خمینی، ولایت فقیہ، تہران: مؤسسۂ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳ھ، ص ۲۸-۳۵، ۱۲۵-۱۴۱؛ Roots of The Islamic Revolution in Iran، ص ۶۰-۶۱، ۷۳-۷۴؛ "Religion and Politics in Contemporary Iran، ص ۱۹۳-۱۹۷؛ حسین سیف زادہ: Ayatollah Khomeini's Concept of Rightful Government: The Velayat-e-Fiqih"، در حسین مطلب و تاج الاسلام ہاشمی (مدیران): Islam, Muslims and the Modern State، نیویارک، سینٹ مارٹن پریس (St Martin Press، ۱۹۹۴ء، ص ۱۹۷-۱۹۹)۔ ایران میں آیت اللہ خمینی کے حامی علما نے، جن میں تقریباً ۱۲ ہزار سے زائد ایسے تھے جو قم کی درسگاہ میں ان (خمینی) سے دینی تعلیم حاصل کر چکے تھے، اسلامی انقلاب اور حکومت الٰہیہ کے بارے میں اپنے امام و مربی کے افکار و خیالات کی اشاعت میں غیر معمول سرگرمی دکھائی (Contemporary Religious Thoughts in Islam، ص ۱۴۲-۱۵۰)۔ علماء و مجتہدین کو ایران کے روایتی کاروباری طبقات، جو شاہ کی اقتصادی پالیسیوں سے نالاں تھے، کا تعاون حاصل ہو گیا۔ چنانچہ تاجر اور کاروباری طبقے علماء و مجتہدین کو دل کھول کر مالی امداد فراہم کرتے رہے۔ آیت اللہ خمینی کے حامی ان علماء و مجتہدین کو ایرانی عوام کے متوسط طبقے میں نمایاں اثر و رسوخ حاصل ہوا (The Turban For the Crown، ص ۹۱-۹۲، ۱۳۷، ۱۴۸)۔ یوں تو ایران میں اسلامی بیداری کی تحریک کا بیج بونے اور پھر اس کی نشوونما میں جدید تعلیم یافتہ دانش وروں، مہدی بازرگان اور ڈاکٹر علی شریعتی نے بڑا اہم کردار ادا کیا تھا، لیکن آیت اللہ خمینی نے ایرانی عوام کو اسلامی انقلاب اور حکومت الٰہیہ جیسے تصورات سے روشناس کر کے انھیں بادشاہت کے خلاف فیصلہ کن جدوجہد (سیاسی تحریک) کے لیے تیار و آمادہ کیا (Roots of the Islamic Revolution in Iran، ص ۱۴۳-۱۵۰؛ Contemporary Religious Thoughts in Islam، ص ۱۴۲-۱۵۰)۔ ۱۹۷۸ء کے آغاز تک علماء و مجتہدین کی اکثریت آیت اللہ خمینی کے تصور حکومت اسلامی (ولایت فقیہ) کی حامی و مؤید بن گئی۔ ان کے ہاں طاغوتی نظام کو نیست و نابود کرنے اور اسلامی حکومت کے قیام سے متعلق آیت اللہ خمینی کے خیالات کو خوب پذیرائی حاصل ہوئی۔ محمد رضا شاہ پہلوی نے آیت اللہ خمینی کو ان کی مذہبی و سیاسی

سرگرمیوں سے باز رکھنے کے لیے ۱۹۷۷ء میں ساواک کے کارندوں کے ذریعے ان کے ساتھ نجف میں مقیم ان کے بیٹے سید مصطفیٰ خمینی کو قتل کرا دیا، تاہم آیت اللہ خمینی کے عزم و استقامت میں کوئی لغزش نہیں آئی۔ وہ بڑی پامردی سے شاہ کے خلاف ڈٹے رہے (جلال الدین مدنی: Islamic Revolution of Iran، تہران: انٹرنیشنل پبلشنگ کمپنی، ۱۹۹۲ء، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ The Turban for the Crown، ص ۸۷، ۹۶-۹۸)۔

جنوری ۱۹۷۸ء کے وسط میں ایران کے سرکاری اخبار اطلاعات میں ایک ایسا مضمون شائع ہوا جس میں آیت اللہ خمینی کی اہانت و تنقیص کی گئی تھی۔ اس کی اشاعت پر قم کی معروف دینی درس گاہ (حوزۂ علمیہ) کے طلبہ و اساتذہ میں غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی۔ انھوں نے اس کا اظہار احتجاجی مظاہروں، تیز نعروں اور سرکاری عمارتوں پر حملوں کی صورت میں کیا۔ فوج اور پولیس نے طاقت کا استعمال کیا جس کے نتیجے میں متعدد ہلاکتیں ہوئیں (۹ جنوری ۱۹۷۸ء)۔ سیکڑوں کی تعداد میں طلبہ و اساتذہ زخمی بھی ہوئے۔ اس حادثہ کے ردعمل میں دینی درس گاہوں کے طلبہ اور علما و مجتہدین نے حکومت کے خلاف مظاہروں کا ایسا سلسلہ شروع کیا جس کا انجام شاہ کے اقتدار کے خاتمہ کی صورت میں نکلا۔ یوں جنوری ۱۹۷۸ء میں قم میں پیش آنے والے واقعات ایران میں اسلامی انقلاب کی تمہید بن گئے۔ جنوری میں ہلاک ہونے والے طلبہ و علماء کی رسم چہلم کے موقع پر ۱۸ فروری کو تبریز میں ہنگامے پھوٹ پڑے۔ مظاہرین نے پہلی بار قومی بینکوں اور سرکاری عمارتوں خصوصاً سینماؤں اور جدیدیت و مغربیت (غرب زدگی) کی علامات خصوصاً شبستوں، شراب اور جوا خانوں پر منظم حملے کیے۔ تبریز میں مظاہروں پر قابو پانے کے لیے فوجی طاقت کا بے دریغ استعمال کیا گیا۔ مظاہرین پر ہیلی کاپٹروں کے ذریعے گولیاں برسائی گئیں جس سے ۵۰۰ افراد ہلاک ہوئے۔ مارچ کے اختتام تک ان ہنگاموں اور مظاہروں کا دائرہ ماسوائے دارالحکومت تہران کے دیگر بڑے شہروں یزد، اصفہان، کرمان شاہ اور بابل تک وسیع ہو گیا۔ مئی کے اوائل میں قم میں وسیع پیمانے پر ہنگامے اور فسادات ہوئے حتیٰ کہ شاہ کو اپنا مجوزہ دورہ ہنگری و بلغاریا منسوخ کرنا پڑا۔ ان شہروں میں بھی کثیر تعداد میں ہلاکتیں ہوئیں (The Priest and The King، ص ۱۲-۱۳؛ Roots of the Islamic Revolution in Iran، ص ۱۲۲-۱۲۶)۔ وسط مئی تک دارالحکومت تہران بھی شاہ مخالف مظاہروں اور ہنگاموں کی لپیٹ میں آ گیا۔ جب کہ جون، جولائی تک اس کا دائرہ شیراز اور مشہد تک وسیع ہو گیا۔ ان ہنگاموں اور مظاہروں کی نوعیت ہر جگہ یکساں رہی۔ ہر جگہ اور ہر شہر میں بینکوں، سینماؤں، شراب کی دکانوں، جوا خانوں اور سرکاری عمارتوں کو نشانہ بنایا گیا اور انھیں نذر آتش کیا گیا۔ جب کہ فوج اور پولیس کی طرف سے مظاہروں پر قابو پانے کے لیے قوت و طاقت کا بے دریغ استعمال کیا گیا۔ چنانچہ ہر شہر میں سیکڑوں ہلاکتیں ہوئیں اور ہزارہا مظاہرین زخمی ہوئے (The Priest and the King، ص ۱۳-۱۸)۔ اگست کے دوران بھی تہران، اصفہان، آبادان اور مشہد میں مظاہروں کے دوران سیکڑوں افراد ہلاک ہوئے۔ صرف ۲۰ اگست کو آبادان میں ایک سینما کی آتش زنی کے واقعہ میں تقریباً چار سو افراد ہلاک ہوئے۔ آبادان کا یہ حادثہ اصلاح پسند اور جدیدکاری کے حامی وزیراعظم جمشید آموزگار کو لے ڈوبا۔ ۲۷ اگست کو شاہ نے اس کی جگہ جعفر شریف امامی کو، جو ایک عالم دین کا بیٹا تھا، وزیراعظم مقرر کیا۔ شاہ کا خیال تھا کہ جعفر شریف امامی علما کو مطمئن کر سکے گا۔ جب کہ علما سے شاہ کا پروردہ اور حاشیہ بردار گردانتے تھے چنانچہ وہ اس تبدیلی سے ہرگز مطمئن نہ ہوئے۔ شریف امامی نے عوام کی

دلجوئی و اشک شوئی کے طور پر ساواک کے درجنوں اعلیٰ افسروں کو معطل و برطرف کرنے کے علاوہ گزشتہ مہینوں کے دوران گرفتار سیاسی قیدیوں کی رہائی کا سلسلہ بھی شروع کیا۔ مزید براں اس نے قدیم ایرانی تقویم کی جگہ اسلامی ہجری تقویم کو پھر سے جاری کیا۔ تاہم یہ سطحی اقدامات عوام کے غیظ و غضب کو سرد کرنے میں ناکام رہے (The Priest and the King، ص ۱۳-۱۶؛ Roots of the Islamic Revolution in Iran، ص ۱۲۷-۱۲۸)۔

شاہ مخالف اس تحریک پر، جس میں ایران کے تمام سیاسی گروہ اور عوام کے تمام طبقات شامل تھے، آیت اللہ خمینی کے حامی روایتی علماء و مجتہدین کی گرفت مضبوط ہوگئی جب کہ آیت اللہ خمینی کو اس تحریک کے رہبر و رہنما کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ آیت اللہ خمینی نجف سے اپنے پیروکار علماء و مجتہدین کو متواتر ہدایات جاری کرتے رہے۔ اس دور میں آیت اللہ خمینی کے بیانات اور پیغامات کو تحریک کے منشور و لائحہ عمل کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا تھا۔ ستمبر ۱۹۷۸ء کے آغاز سے ملک بھر میں شاہ مخالف مظاہروں میں بڑی شدت آگئی۔ آیت اللہ خمینی کی دعوت پر ملک میں ہڑتالوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ دارالحکومت تہران میں بہت بڑے جلوس نکلے جس میں لاکھوں افراد شریک ہوئے۔ تہران میں تھانوں، بنکوں، ہوٹلوں، شراب کی دکانوں، جوئے خانوں، سینماؤں اور سرکاری عمارتوں پر حملوں کا سلسلہ وسیع و شدید تر ہوگیا۔ بحران سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ۸ ستمبر کو تہران میں مارشل لا لگا دیا گیا اور سخت گیر فوجی افسر جنرل غلام علی اویسی کو مارشل لاء انتظامیہ کا سربراہ مقرر کیا گیا۔ اسی روز دارالحکومت تہران کے علاقے میدان ژالہ (Jaleh Square) میں مظاہرین کے ایک بڑے اجتماع پر فوج اور پولیس کی فائرنگ سے قریباً ۲۵۰ افراد ہلاک اور تین ہزار سے زائد زخمی ہوئے۔ فوج اور ساواک کے ہاتھوں تہران کے عوام خون میں نہا گئے۔ اس قتل عام میں ساواک کے مربی اسرائیلی مشیروں کے ملوث ہونے پر بھی شبہ ظاہر کیا گیا (The Turban for the Crown، ص ۱۱۲؛ The Priest and The King، ص ۱۴-۲۴، ۲۵؛ Roots of the Islamic Revolution in Iran، ص ۱۳۰-۱۳۱)۔ اب تو ایرانی عوام میں شاہ کی ساکھ و اعتبار کلیتاً ختم ہو کر رہ گیا۔ عوام کے دلوں میں شاہ کے حامی و سرپرست امریکہ سے نفرت و بے زاری اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔ ایران کی فضا مرگ بر شاہ (شاہ مردہ باد) اور مرگ بر امریکہ (امریکہ مردہ باد) کے نعروں سے گونجنے لگی۔ شاہ نے، جو آیت اللہ خمینی کو تحریک کو انگیخت کرنے کا ذمہ دار گردانتا تھا، عراق کے صدر صدام حسین پر دباؤ ڈال کر انہیں نجف سے نکلنے پر مجبور کر دیا۔ ستمبر ۱۹۷۸ء میں آیت اللہ خمینی نجف سے فرانس کے دارالحکومت پیرس چلے گئے۔ پیرس میں وہ اپنی سرگرمیوں میں نجف کے مقابلے میں زیادہ آزاد ہوگئے۔ وہاں پر وہ بین الاقوامی ذرائع ابلاغ کی توجہ کا مرکز بن گئے۔ چنانچہ ان کے اعلانات و بیانات اور ایران کے عوام کے نام ان کے پیغامات ایران کے گلی کوچوں میں بآسانی پہنچنے لگے (The Turban for the Crown، ص ۱۱۸؛ Roots of the Islamic Revolution in Iran، ص ۱۲۹-۱۳۰)۔ اکتوبر میں حالات مزید ابتر ہوگئے۔ شاہ مخالف تحریک نے، جس میں شاہ مخالف تمام مذہبی و سیاسی لادینی و قوم پرست قوتیں اور اشتراکی چھاپہ مار تنظیمیں شامل تھیں، آیت اللہ خمینی کی تحریک پر غیر معینہ عرصے کے لیے ہڑتال و سول نافرمانی کا راستہ اختیار کر لیا۔ جامعات اور دیگر تعلیمی اداروں کے طلبہ و اساتذہ کے علاوہ تمام حکومتی محکموں، تیل کمپنیوں، سرکاری کارخانوں اور فضائی و جہاز راں کمپنیوں حتی کہ فوج کے سول ملازمین بھی ہڑتال میں شریک ہوگئے۔ ہڑتالیں پہلوی بادشاہت کی بنیادوں کو

بلانے میں مؤثر ترین حربہ ثابت ہوئیں۔ تمام حکومتی محکمے اور ادارے مفلوج ہو گئے۔ ملک میں تیل اور اشیائے خورد و نوش کی قلت ہو گئی۔ وسط اکتوبر سے تو ایران میں شاہ کی جگہ پیرس میں مقیم آیت اللہ خمینی کا سکہ چلنے لگا۔ آیت اللہ خمینی نے برملا طور سے شاہ سے اقتدار سے الگ ہو جانے اور ملک چھوڑ جانے کا مطالبہ کیا جب کہ وہ اقتدار و تخت کے ساتھ چمٹے رہنے کے عزم پر قائم رہا۔ اکتوبر میں امریکہ نے جنرل غلام علی اویسی کو اقتدار پر قبضہ کر لینے کا اشارہ دیا تھا۔ امریکہ کے بعض اعلیٰ حکومتی حلقوں نے شاہ کے بغیر اپنی پسند کی ایسی حکومت لانے کا فیصلہ کر لیا تھا، جو اس ملک میں اس کے مفادات کا تحفظ کر سکے (The Turban for the Crown، ص ۱۲۸-۱۳۱)۔ ۵ر نومبر کو وسطی تہران میں توڑ پھوڑ، آتش زنی اور پولیس تھانوں، فوجی چوکیوں پر حملوں کے کثیر واقعات پیش آئے۔ ایران میں مقیم بی۔ بی۔ سی کی جانبدارانہ رپورٹنگ پر مشتعل مظاہرین نے برطانوی سفارت خانہ پر قبضہ کر لیا اور اسے جلا کر خاکستر کر دیا۔ اگلے روز شاہ نے جعفر شریف امامی کی جگہ جنرل غلام رضا اظہری کی سربراہی و قیادت میں فوجی حکومت قائم کر دی۔ جنرل اظہری کی حکومت بھی تمام تر قوت و طاقت کے استعمال کے باوجود شاہ مخالف تحریک کو کچلنے اور شاہ کے اقتدار کو سنبھالا دینے میں ناکام رہی۔ تہران اور دیگر بڑے شہروں میں نظام زندگی معطل ہو کر رہ گیا۔ سخت کرفیو کے نفاذ سے شہری آبادی کو مشکلات کا سامنا رہا۔ ۵ر نومبر کو برطانوی سفارت خانے کو نذر آتش کیے جانے کے بعد سے ملک سے غیر ملکیوں خصوصاً اسرائیل، امریکہ اور برطانیہ کے شہریوں کے انخلاء کا عمل تیز تر ہو گیا۔ علاوہ ازیں اعلیٰ فوجی و سول حکام کی طرف سے اپنے عہدوں سے مستعفی ہونے اور امریکہ و یورپی ممالک کی طرف روانگی کا سلسلہ بھی تیز ہو گیا۔ شاہ مخالف تحریک کے تیور دیکھتے ہوئے ان عناصر کو ایران میں اپنا مستقبل تاریک نظر آنے لگا تھا۔ سرکاری ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے ملازمین بھی شاہ مخالف تحریک میں شامل ہو گئے۔ ان واقعات سے شاہ کی خود اعتمادی کو شدید دھچکا لگا (The Priest and the King، ص ۳۱، ۳۵-۳۶، ۴۲-۴۳، ۵۳، ۵۹-۶۱؛ The Tuban for the Crown، ص ۱۰۹-۱۱۸)۔ شاہ نے عوام کو مطمئن کرنے کی غرض سے سیاسی اشرافیہ اور مقتدر طبقہ کے بعض نمایاں افراد کو، جن میں اس کے بھائی بھی شامل تھے، ان کے عہدوں سے برطرف کر دیا۔ بعض سابق وزرا اور اعلیٰ حکام کو گرفتار بھی کیا گیا۔ بحران اور افراتفری کے اس دور میں شاہ مخالف تحریک میں شامل مختلف گروہوں نے زیر زمین اخبارات و جرائد کی اشاعت کا آغاز کیا۔ ان اخبارات و جرائد میں تحریک کے دوران فوج اور پولیس کے ہاتھوں وسیع ہلاکتوں کی تفصیلات شائع ہونے لگیں۔ اخبارات میں گذشتہ بیس سالوں کے دوران میں ساواک کے ہاتھوں اس کے قائم کردہ عقوبت خانوں میں شاہ کے مخالفین پر ڈھائے جانے والے مظالم نیز محمد رضا شاہ پہلوی، اس کے خاندان کے افراد، اس کے مصاحبین و مقربین اور دیگر سول و فوجی حکام کی بدعنوانیوں، لوٹ مار اور ان کی طرف سے بیرون ملک بھاری رقوم کی منتقلی کی تفصیلات کی اشاعت سے تو ایرانی عوام کا شاہ، طبقہ اشرافیہ کے ارکان اور اعلیٰ سول و فوجی حکام کے خلاف غصہ و نفرت اپنی آخری حدوں کو چھونے لگا۔ وہ ایران کے عوام کے لیے قطعاً ناقابل قبول بن گئے (Priest and the King، ص ۵۳-۵۴، ۸۹، ۹۱، ۱۰۸، The Turban for the Crown، ص ۱۱۸)۔

دریں اثنا پیرس کے مضافات میں مقیم آیت اللہ خمینی نے اپنے حامیوں کو اور انقلابی تحریک میں شامل دیگر گروہوں کو پہلوی بادشاہت کی وفادار و محافظ ساواک اور

فوج کے خلاف مسلح جدوجہد کی ہدایت کی۔ جس سے فوج اور عوام کے مابین تصادم شدید تر ہوگیا۔ صرف نومبر کے آخری عشرہ اور دسمبر کے پہلے عشرہ کے دوران میں کرفیو کی خلاف ورزی پر فوج کے ہاتھوں تقریباً ۱۵سو افراد ہلاک ہوے۔ تاہم فوج عوامی مزاحمت کے مقابلے میں بے بس نظر آنے لگی، اس کے اعصاب شل ہوگئے۔ اس کے اندر برگشتگی و انحراف اور ماتحت سپاہیوں کی اپنے افسروں کے احکامات کی تعمیل سے انکار ایک معمول بن گیا (The Priest and the King، ص ۱۱۷، ۱۲۲-۱۲۳)۔ ماہ دسمبر (محرم الحرام) کے دوران میں علما و مجتہدین کی قیادت میں عوامی مظاہروں نے پہلوی سلطنت کی چولیں ہلا دیں۔ فوج اور پولیس ان مظاہرین کے سامنے یکسر بے بس ہوگئی۔ ۱۱ دسمبر کو عاشورہ کے موقع پر تہران کے شمالی حصے میں شاہی پاسداران (Imperial Guards) کی بیرکوں اور ملک کے دوسرے حصوں میں آیت اللہ خمینی کے حامی ماتحت سپاہیوں اور افسروں کی کھلم کھلا بغاوت اور ان کے ہاتھوں درجنوں اعلیٰ فوجی افسروں کی ہلاکت نے صورت حال مزید ابتر بنا دی (The Priest and the King، ص ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۳؛ The Turban for the Crown: ص ۱۴۱)۔ اس موقع پر شاہ نے اپنے اقتدار کے تحفظ و بقا کے لیے ہاتھ پاؤں مارنے شروع کیے۔ اس نے بعض شیعہ علما کی حمایت حاصل کرنے حتی کہ آیت اللہ خمینی سے بالواسطہ طور پر گفت و شنید اور مفاہمت و مصالحت کی بھی کوشش کی۔ اس کے ایما پر اردن کے شاہ حسین نے پیرس میں آیت اللہ خمینی سے ملاقات کرنا چاہی جب کہ آیت اللہ خمینی نے کسی قسم کا سمجھوتہ اور مفاہمت و مصالحت کرنے سے انکار کر دیا۔ دریں حالات امریکہ اور برطانیہ نے بھی شاہ کی طرف سے رخ پھیر لیا۔ امریکہ شاہ کو سیاسی بوجھ خیال کرنے لگا۔ دسمبر کے اوائل میں امریکی صدر جمی کارٹر کی طرف سے ایک خصوصی ایلچی کے ذریعے شاہ کو اقتدار سے الگ ہوجانے کا مشورہ دیا گیا۔ امریکہ کے مقتدر حلقے متبادل انتظامات پر غور کرنے لگے تھے۔ اندرون ملک شاہ کے قریبی حلقے خصوصاً اعلیٰ فوجی قیادت بھی اس کی ملک میں موجودگی کو نامناسب خیال کرنے لگی تھی۔ چنانچہ اعلیٰ فوجی قیادت نے سیاسی بحران سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جنرل غلام رضا ازہری کی حکومت کی جگہ محاذ ملی کے رہنما شاہ پور بختیار کی سربراہی میں نئی حکومت تشکیل دینے اور ساتھ ہی شاہ کو طویل رخصت پر بیرون ملک روانہ کرنے کا منصوبہ بنایا۔ سخت گیر فوجی افسروں کا ایک گروہ جنرل غلام علی اویسی اور جنرل اردشیر زاہدی کی قیادت میں فوجی مداخلت پر آمادہ تھا۔ یہ گروہ شاہ کو ہٹا کر یا اس کی بیرون ملک روانگی کی صورت میں اقتدار اپنے ہاتھ میں لینا چاہتا تھا۔ اس گروہ کو امریکہ کے بااثر و طاقت ور حلقوں خصوصاً قومی سلامتی کے مشیر برزنسکی (Zbigniew Brzezinski) اور محکمہ دفاع کے بعض عناصر کی پر زور تائید و حمایت حاصل تھی۔ امریکہ کے تہران میں سفیر بل سلیوان (Bill Sullivan) اور یورپ میں امریکی افواج کے ڈپٹی کمانڈر انچیف جنرل رابرٹ ہوئسر (Robert Huyser) اس منصوبے کو عملی جامہ پہنانے کے لیے تہران میں سرگرم عمل رہے۔ مذکورہ امریکی حلقے ایران میں شاہ مخالف تحریک کو قوت و طاقت کے بھرپور استعمال سے مکمل طور پر کچلنے کے پرجوش حامی تھے (The Priest and the King، ص ۹۲-۱۰۰، ۱۱۷-۱۲۰، ۱۳۱-۱۳۴؛ The Iranian Revolution 25 years later An Oral History with Henry Precht, then State Department Desk Officer، در The Middle East Journal، ۵۸:۱ (۲۰۰۴)، ص ۱۷-۲۳)۔ مگر امریکی اہل کاروں کا یہ منصوبہ ناکام رہا۔ شاہ نے ۲ جنوری کو (فوجی قیادت کے ایما پر) شاہ پور بختیار کو وزیر اعظم مقرر کیا۔ آیت اللہ

خمینی نے بختیار کی حکومت کو بھی تسلیم کرنے یا ان سے کسی قسم کی مفاہمت اور سمجھوتے سے انکار کر دیا۔ وہ پامردی اور استقامت سے ملک میں اسلامی حکومت کے قیام کے عزم پر قائم رہے۔ جنوری (۱۹۷۹ء) ایران میں شاہ کے اقتدار کا آخری مہینہ ثابت ہوا۔ شاہ پور بختیار کی حکومت نے راز داری کے ساتھ محمد رضا شاہ پہلوی کی ملک سے روانگی کے انتظامات کیے۔ چنانچہ ۱۶/ جنوری کو وہ پورے سرکاری اعزازات کے ساتھ طویل رخصت پر ملک سے روانہ ہوا۔ شاہ کی روانگی سے عوام میں خوشی و مسرت کی لہر دوڑ گئی۔ اس کے ساتھ ہی فوج میں شکست و ریخت کا عمل شدید تر ہو گیا۔ ہزاروں کی تعداد میں سپاہی آیت اللہ خمینی کے ہم نوا بن گئے جبکہ سیکڑوں اعلیٰ فوجی افسر مستعفی ہو گئے (The Turban for the Crown، ص ۱۲۱-۱۲۳)۔

اسلامی انقلابی کونسل اور عبوری حکومت کی تشکیل:

حزب مخالف کے رہنما، سیاست دان اور دانش ور، جن میں ابو الحسن بنی صدر، صادق قطب زادہ (جو بعد میں بالترتیب ایران کے صدر اور وزیر خارجہ منتخب و مقرر ہوے)، حسن حبیبی اور ڈاکٹر ابراہیم یزدی کے علاوہ نہضت آزادی ایران کے رہنما مہدی بازرگان شامل تھے، پیرس میں آیت اللہ خمینی کے گرد مجتمع ہو گئے۔ شاہ پور بختیار کی حکومت کے قیام کے چند روز بعد ہی آیت اللہ خمینی نے ایک اسلامی انقلابی کونسل، جسے صحیح تر معنوں میں ایک متبادل عبوری انقلابی حکومت ہی کہا جانا چاہیے، قائم کر دی۔ گو کہ انقلابی کونسل میں شاہ کے خلاف برسرپیکار مختلف جماعتوں کے چند ایک رہنما بھی شامل کیے گئے تھے، تاہم اس پر آیت اللہ خمینی کے پیرو کاروں کو غالب حیثیت حاصل تھی۔ آیت اللہ خمینی نے آیت اللہ سید محمود طالقانی کو اس کا صدر اور آیت اللہ محمد حسین بہشتی کو اس کا نائب مقرر کیا۔ انقلابی کونسل میں ابوالحسن بنی صدر، صادق قطب زادہ، ڈاکٹر ابراہیم یزدی، حسن حبیبی اور مہدی بازرگان اور علما میں سے مرتضیٰ مطہری، ہاشمی رفسنجانی، موسوی اردبیلی، جواد باہنر، مہدوی کانی اور علی خامنہ ای شامل تھے (The Turban for the Crown، ص ۱۱۳، ۱۳۴؛ وحید الزمان: Iranian Revolution: A Profile، اسلام آباد: انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، ۱۹۸۵ء، ص ۱۲۹-۱۳۰)۔ اسلامی انقلابی کونسل کے قیام کے بعد دارالحکومت اور دیگر شہروں میں محمد رضا شاہ پہلوی کی بادشاہت کے آثار و باقیات کے خاتمہ کے لیے فیصلہ کن کشمکش کا آغاز ہوا۔ ملک میں آیت اللہ خمینی کی واپسی کا مطالبہ بھی زور پکڑ گیا۔ شاہ پور بختیار آیت اللہ خمینی کی واپسی کے لیے عوام کے غیر معمولی دباؤ کو زیادہ دن برداشت نہ کر سکا اور چارو ناچار ان کی واپسی کی اجازت دینے پر مجبور ہوا۔ یکم فروری (۱۹۷۹ء) کو آیت اللہ خمینی فاتحانہ حیثیت سے تہران واپس پہنچے تو ایران کے عوام نے ان کا والہانہ استقبال کیا۔ آیت اللہ خمینی نے ملک واپسی پر مہدی بازرگان کی قیادت میں عبوری حکومت قائم کی (۵ فروری ۱۹۷۹ء)۔ آئندہ کئی روز تک ملک میں بیک وقت دو متوازی حکومتیں، شاہ پور بختیار کی حکومت جسے شاہ نے مقرر کیا تھا اور مہدی بازرگان کی حکومت، جس کا تقرر آیت اللہ خمینی نے کیا تھا، موجود رہیں۔ چند روز بعد ۹-۱۰ فروری کو مشرقی تہران میں فضائیہ کے کیڈٹوں نے آیت اللہ خمینی کے حق میں بغاوت کر ڈالی۔ فضائیہ کی بیرکوں میں آیت اللہ خمینی کے حامیوں اور حکومت کے وفادار دستوں کے مابین گھمسان کی جنگ ہوئی۔ اس واقعہ کے ساتھ ہی فوج کی شکست و ریخت کا عمل اپنی انتہا کو جا پہنچا۔ یوں محمد رضا شاہ کے ملک سے نکل جانے کے ۲۶ دن بعد شاہ پور بختیار کی حکومت بھی ختم ہو گئی اور انقلاب کا پہلا مرحلہ تکمیل کو جا پہنچا (The Priest and the King، ص ۱۳۲-۱۳۷؛

The Turban for the Crown، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ Roots of the Islamic Revolution in Iran، ص ۱۳۵-۱۳۶)۔

مہدی بازرگان کی عبوری حکومت: پہلوی بادشاہت کے خاتمہ پر آیت اللہ خمینی کو اپنے تصور "ولایت فقیہ" کے مطابق ایک اسلامی ریاست کے قیام کا موقع میسر آ گیا۔ دریں حالات ملک کے سیاسی و انتظامی، قانونی و عدالتی اور تعلیمی و اقتصادی نظام کی تشکیل نو اور حکومتی و انتظامی اداروں کی تنظیم نو ناگزیر تھی۔ چنانچہ اس عمل کا آغاز انقلاب کے پہلے مرحلہ کے مکمل ہوتے ہی کیا گیا۔ آیت اللہ خمینی نے ۵ر فروری ۱۹۷۹ء کو اسلامی انقلابی کونسل کی تجویز پر مہندس مہدی بازرگان کو عبوری وزیر اعظم مقرر کیا تو ایک خصوصی فرمان کے ذریعے ان کے وظائف و اختیارات کا تعین بھی کر دیا۔ عبوری حکومت کو بنیادی طور پر چار وظائف ملکی نظم و نسق اور معاشی و صنعتی سرگرمیوں کی بحالی، ملک میں اسلامی جمہوریہ کے قیام کی غرض سے عوام کی رائے معلوم کرنے کے لیے ایک استصواب رائے کا انعقاد، اسلامی دستور کی تدوین کے لیے عوامی نمائندوں پر مشتمل ایک مجلس کی تشکیل اور پھر نئے دستور کی بنیاد پر مجلس (پارلیمنٹ) کے انتخابات کا انعقاد تفویض کیے گئے (وحید الزمان: Iranian Revolution، ص ۱۳۰-۱۳۱)۔

عبوری حکومت میں اسلامی انقلاب کے حامی متوسط طبقے سے تعلق رکھنے والے جدید تعلیم یافتہ ٹیکنو کریٹس کو وزیر مقرر کیا گیا، جبکہ علماء و مجتہدین کو اس سے باہر رکھا گیا۔ عبوری حکومت اسلامی انقلابی کونسل کے تابع و ماتحت تھی۔ اسلامی انقلابی کونسل کو ملک کے اعلیٰ ترین پالیسی ساز ادارے اور اس کی عبوری مقننہ کی حیثیت دی گئی تھی۔ یہ کونسل آیت اللہ خمینی کی طرف سے جاری فرامین و ہدایت کی روشنی میں پالیسی امور سے متعلق تمام اہم فیصلے کرتی تھی جب کہ مہدی بازرگان کی حکومت کا کام محض ان پر عمل درآمد کرتا تھا۔ مہدی بازرگان کو اس کونسل سے منظوری حاصل کیے بغیر وزرا اور دیگر اہم ملکی و انتظامی عہدے داروں کے تقرر کا کوئی اختیار نہ تھا۔

۳۰ر مارچ ۱۹۷۹ء میں ملک گیر ریفرنڈم کرایا گیا جس میں عوام کی بھاری اکثریت نے اسلامی جمہوریہ کے قیام کے حق میں رائے دی۔ آیت اللہ خمینی نے اسے ایران میں خدا کی حکمرانی کا پہلا دن قرار دیا (وحید الزمان: Iranian Revolution، ص ۱۳۰-۱۳۱)

ادارتی تشکیلات: انقلاب کے ساتھ ہی مہدی بازرگان کی عبوری حکومت کے متوازی ایک اور حکومتی نظم انقلابی کمیٹیوں "کمیتے" کی صورت میں وجود میں آ گیا، جس کی زمامِ کار علما کے ہاتھ میں تھی۔ علما و مجتہدین نے انقلابی تحریک کے آخری مرحلے میں مختلف شہروں میں انقلابی کمیٹیاں قائم کرنا شروع کی تھیں، پہلوی سلطنت کے خاتمے کے ساتھ ہی انہوں نے ملک کے تمام شہروں، قصبات اور دیہاتوں میں ان کا جال بچھا دیا۔ صرف دارالحکومت تہران میں اس نوع کی پندرہ سو کمیٹیاں قائم کی گئیں۔ انقلابی کمیٹیوں نے ہر جگہ مقامی انتظامیہ اور پولیس کا کردار سنبھال لیا، بلکہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ آیت اللہ خمینی نے فروری ۱۹۷۹ء کے اواخر میں آیت اللہ مہدوی کانی کو ان کمیٹیوں کا نگران و سربراہ مقرر کیا تاکہ ان کو ایک نظم کے تحت لایا جا سکے (The Turban for the Crown، ص ۱۳۵؛ وحید الزمان: Iranian Revolution، ص ۱۳۰-۱۳۲)۔ انقلابی کمیٹیوں نے، جن میں زیادہ تر آیت اللہ خمینی کے پیروکار پرجوش انقلابی نوجوان شامل تھے، ملک میں اپنے مخالفین کی پکڑ دھکڑ اور ان کو کیفر کردار تک پہنچانے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ ان کمیٹیوں نے اپنے طور پر ہزاروں افراد کو سزائیں سنا کر فوری طور پر اس پر عمل درآمد کا انتظام کیا۔ آغاز میں کئی ماہ تک ان کمیٹیوں کے ارکان کے ہاتھوں لوٹ مار اور قتل و غارت گری کے ان گنت واقعات بھی پیش آئے۔ تاہم جلد ہی ان میں موجود

ناپسندیدہ عناصر کی تطہیر کی گئی اور بہت سی کمیٹیوں کو ختم کر دیا گیا، جب کہ اضلاع کی سطح پر علما کی نگرانی و سربراہی میں ضلعی کمیٹیاں قائم کی گئیں (The Turban for the Crown، ص۱۳۵؛ لوح لیام، ص ۳۲۶-۳۲۷).

انقلاب کے پہلے ہی روز آیت اللہ خمینی کے فرمان پر علما نے اسلامی انقلابی عدالتیں قائم کیں۔ دارالحکومت تہران میں آیت اللہ صادق خلخالی کی سربراہی میں انقلابی عدالت قائم کی گئی۔ ان عدالتوں میں کثیر تعداد میں سابق نظام کے کارندوں خصوصاً شاہ کے مصاحبین و مقربین، وزرا، ارکان مجلس، فوج، پولیس اور ساواک کے افسروں کے علاوہ سول افسر شاہی کے ارکان پر مقدمات قائم کیے گئے اور فوری سماعت کے بعد انہیں سزائے موت دی گئی۔ سزائے موت پانے والوں میں سابق وزیراعظم امیر عباس ہویدا (۱۹۶۴-۱۹۷۷ء) بھی شامل تھا (The Turban for the Crown، ص۱۳۵؛ لوح لیام، ص ۳۲۶-۳۲۷؛ وحید الزمان: Iranian Revolution، ص ۱۳۱-۱۳۲)۔ عوام میں اسلامی انقلاب کے مقاصد کا شعور عام کرنے نیز ان کی سیاسی تربیت کی غرض سے آیت اللہ خمینی نے تمام بڑے شہروں میں جمعہ کی امامت و خطابت کے لیے ائمہ (امام جمعہ) مقرر کیے۔ ائمہ جمعہ آیت اللہ خمینی کے فرامین و ہدایات کے ابلاغ و اشاعت اور انقلابی اسلامی جمہوریہ کی پالیسیوں کی ترجمانی کا وظیفہ بھی انجام دیتے۔ آیت اللہ خمینی نے انقلاب کے جلد بعد مفلوک الحال طبقوں خصوصاً انقلابی تحریک کے دوران فوج، پولیس اور ساواک کے ہاتھوں ہلاک شدگان اور معذور و اپاہج ہو جانے والے افراد کے خاندانوں کی معاشی کفالت کے لیے ایک ادارہ "بنیاد مستضعفین" قائم کیا۔ پہلوی خاندان کے افراد کے علاوہ سابق دور کے تمام بڑے مالدار افراد کی املاک اور اثاثہ جات، جنہوں نے اپنے اختیار و اقتدار کا ناجائز استعمال کرتے ہوئے وسیع دولت کمائی تھی، اس ادارے کی تحویل میں دے دیے گئے (The Turban for the Crown، کتاب، ص۱۳۶).

سابق دور کی فوج، پولیس اور ساواک کی شکست و ریخت کے بعد ملک میں امن و امان کے قیام اور اس کی علاقائی وحدت و سالمیت کے تحفظ کے لیے کوئی منظم ادارہ موجود نہ تھا۔ دریں صورت مارچ ۱۹۷۹ء میں کردوں، ترکمانوں اور صوبہ خوزستان کے عربوں نے علاقائی خود مختاری کے لئے جدوجہد کا آغاز کیا۔ خلفشار کے اس دور میں پہلوی بادشاہت کے خاتمہ کی جدو جہد میں شامل مختلف سیاسی و عسکری انقلابی گروہوں نے، جو مابعد انقلاب ملک کی تعمیر نو کے سلسلہ میں مختلف و متباین پروگرام رکھتے تھے، اپنی اپنی قوت و طاقت کے اظہار کا سلسلہ شروع کیا۔ دریں حالات ملک کے مختلف حصوں میں مختلف نسلی و لسانی اقلیتوں کی علاقائی خود مختاری کی تحریکوں کو کچلنے اور مختلف سیاسی و انقلابی گروہوں کی سرگرمیوں کو قابو میں رکھنے کے لیے مئی ۱۹۷۹ء کے وسط میں ایک نیا ادارہ "پاسداران انقلاب اسلامی" قائم کیا گیا۔ آغاز میں آیت اللہ لاہوتی اس کے نگران و سربراہ مقرر ہوئے۔ بعد ازاں حجۃ الاسلام ہاشمی رفسنجانی اور حجۃ الاسلام علی خامنہ ای بھی اس کے نگران و سربراہ رہے (The Turban for the Crown، ص۱۳۶)۔ پاسداران انقلاب نے کردوں، ترکمانوں، عربوں اور بلوچوں اور علاقائی خود مختاری کے علمبردار دیگر گروہوں پر کاری ضرب لگائی (The Turban for the Crown، ص۱۳۶)۔

عبوری حکومت کی کارگزاری: مہدی بازرگان کی سربراہی میں قائم عبوری حکومت کو پہلوی بادشاہت کے خاتمہ پر ملک میں امن و امان اور نظم و نسق کے قیام کے علاوہ معاشی اور صنعتی و تجارتی سرگرمیوں کی بحالی کا کٹھن چیلنج درپیش تھا۔ ان گوناں گوں ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے عبوری حکومت کو شروع دن سے ہی شدید مشکلات کا سامنا رہا۔ مہدی بازرگان کی حکومت حقیقی اقتدار

و اختیار سے محروم تھی، ملک میں قوت و طاقت کے بیک وقت کئی مراکز موجود تھے۔ ایک طرف اسلامی انقلابی کونسل تھی جسے عبوری حکومت پر بالا دستی تھی اور جو پالیسی امور سے متعلق تمام اہم فیصلے کرتی تھی۔ دوسری جانب انقلابی کمیٹیوں نے ایک متوازی حکومت کی صورت اختیار کر لی تھی اور عملاً ملکی نظم و نسق کو اپنے ہاتھوں میں لے لیا تھا۔ علماء و مجتہدین ملک کی زمام اختیار جدید مغربی تعلیم یافتہ افراد کے ہاتھوں میں دینے کے سخت مخالف تھے اور حکومت و اقتدار پر مکمل طور پر اپنی گرفت قائم کرنا چاہتے تھے تاکہ وہ اپنے مذہبی تصورات کے مطابق ریاست و معاشرہ کی آزادانہ طور پر تعمیر و تشکیل کریں۔ چنانچہ علماء و مجتہدین عبوری حکومت کو حقیقی معنوں میں نہ تسلیم ہی کرتے تھے اور نہ اسے کسی طور خاطر میں لاتے تھے۔ وہ اکثر و بیشتر براہ راست آیت اللہ خمینی سے ہدایات حاصل کر کے اہم ملکی و انتظامی فیصلے کر ڈالتے اور پھر ان پر عمل درآمد کرنے لگ جاتے۔ مہدی بازرگان نے حکومتی و انتظامی معاملات میں انقلابی کمیٹیوں اور حزب جمہوری اسلامی کے ارکان کی مداخلت پر علما کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا اور خود کو بے اختیار و بے بس محسوس کرتے ہوئے آیت اللہ خمینی کو کئی بار استعفا پیش کیا (وحید الزمان Iranian Revolution، ص ۱۳۳-۱۳۷)۔ مہدی بازرگان نے علما کو رجعت پسند و تنگ نظر قرار دیا، ان کی قائم کردہ انقلابی عدالتوں کی کارروائیوں کو تنقید کا نشانہ بنایا اور قوت و طاقت اور جبر و تشدد کے ذریعے مذہب کے نفاذ کی مخالفت کی تو وہ اپنے رفقا سمیت علما کی تند و تیز تنقید بلکہ تابڑ توڑ حملوں کی زد میں آ گئے۔ حزب جمہوری اسلامی کے رہنماؤں اور اسلامی انقلابی کونسل کے ارکان نے عبوری حکومت کو انقلاب کے بعد ملک میں رونما ہونے والی تمام خرابیوں کا ذمہ دار قرار دیا۔ علما نے مہدی بازرگان پر پہلوی دور کے انتظامی و حکومتی ڈھانچے کو تحفظ دینے اور اسلامی انقلاب کے مقاصد سے انحراف کا الزام عائد کیا، مزید براں اس سے حکومت و انتظامیہ میں موجود سابق نظام کے آثار و باقیات کی کامل طور پر تطہیر و اخراج کا مطالبہ کیا۔ آیت اللہ خمینی نے ابتدا میں مہدی بازرگان کی حکومت اور علماء مجتہدین (انقلابی کونسل، انقلابی کمیٹیوں، اسلامی عدالتوں اور حزب جمہوری اسلامی کے ارکان و سربراہان) کے مابین جاری کشمکش میں غیر جانبداری اختیار کیے رکھی، تاہم جلد ہی انہوں نے اپنا وزن موخر الذکر فریق کے پلڑے میں ڈال دیا (وحید الزمان Iranian Revolution، ص ۱۴۹-۱۵۵)۔

مہدی بازرگان اور آیت اللہ خمینی کے حامی دیگر علما کے مابین متعدد امور میں فکر و نظر کا گہرا اختلاف تھا۔ مہدی بازرگان حکومتی معاملات میں انقلابی کمیٹیوں کی مداخلت کے علاوہ ان کمیٹیوں کی طرف سے مخالفین کی اندھا دھند پکڑ دھکڑ اور انقلابی عدالتوں کی طرف سے دھڑا دھڑ سزائے موت کے پروانے جاری کرنے کے مخالف تھے۔ وہ کردوں اور دیگر نسلی و لسانی علیحدگی پسند گروہوں کو قوت و طاقت کے استعمال سے کچلنے کے حق میں بھی نہ تھے۔ مزید براں وہ مغربی ممالک خصوصاً امریکہ سے سیاسی و سفارتی تعلقات کے انقطاع کے بجائے مکالمہ و مفاہمت کے حق میں تھے۔ جبکہ رہبر انقلاب آیت اللہ خمینی اور ان کے وفادار علما ان امور میں ایک بالکل مختلف نقطہ نظر رکھتے تھے۔ اکتوبر ۱۹۷۹ء میں امریکہ نے شاہ کو علاج کے بہانے امریکہ میں داخلے کی اجازت دی تو مہدی بازرگان کی حکومت کے بارے میں علما کا رویہ مزید جارحانہ ہو گیا۔ اس واقعہ کو مہدی بازرگان کی خارجہ پالیسی کی ناکامی سے تعبیر کیا گیا۔ مہدی بازرگان اور وزیر خارجہ ڈاکٹر ابراہیم یزدی نے یکم نومبر ۱۹۷۹ء کو الجزائر کے قومی دن یا یوم آزادی کی تقریبات میں شرکت کے دوران امریکہ کے قومی سلامتی کے مشیر اور بعض دوسرے امریکی اہلکاروں

سے ملاقات کی، جو یوم آزادی کی تقریبات میں اپنے ملک کی نمائندگی کر رہے تھے، تو ایران میں اس پر شدید ردِ عمل ہوا۔ علما کی طرف سے اس کی شدید مذمت کی گئی۔ مہدی بازرگان کو امریکہ کے سامنے کمزوری دکھانے اور اصولوں پر سمجھوتہ کرنے کا قصوروار ٹھہرایا گیا۔ ردِ عمل کے طور پر انقلابی طلبا کے ایک گروہ نے، جسے علما کی سیاسی جماعت حزب جمہوری اسلامی کی آشیر باد حاصل تھی، ۴/نومبر ۱۹۷۹ء کو تہران میں امریکی سفارت خانے پر ہلہ بول دیا اور امریکی سفارت کاروں کو یرغمال بنا لیا۔ مہدی بازرگان نے اگلے روز (۵/نومبر ۱۹۷۹ء) کو وطن واپسی پر استعفا پیش کر دیا۔ حکومت سے علیحدگی کے بعد بھی مہدی بازرگان کے خلاف علما کی مہم جاری رہی۔ انھیں "مغرب زدہ دانش ور" کا لقب دیا گیا، مزید برآں انھیں کرد علیحدگی پسندوں کے خلاف فوری اور سخت کارروائی نہ کرنے کے سبب علیحدگی پسندوں کے ہاتھوں سیکڑوں کی تعداد میں پاسداران انقلاب کی ہلاکت کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ بعض علما کی طرف سے تو ان پر مقدمہ چلانے کا مطالبہ بھی کیا گیا (وحید الزمان: *Iranian Revolution*، ص۱۳۳-۱۳۷)

اسلامی دستور: مہدی بازرگان کی حکومت متعینہ اہداف کے حصول میں کوئی قابل ذکر کامیابی حاصل نہ کر سکی۔ البتہ اس نے نئے دستور کے مسودہ کی تیاری کا کام کامیابی سے انجام دیا۔ عبوری حکومت کو جو وظائف تفویض کیے گئے تھے ان میں اسلامی جمہوریہ کے لیے ایک نئے آئین کی تیاری اور اس پر نظر ثانی کے لیے ایک مجلس "شوریٰ خبرگان" کا انتخاب وتقرر بھی شامل تھا۔ یکم مارچ ۱۹۷۹ء کو منعقدہ استصواب رائے کے بعد حکومت نے ماہرین قانون کی ایک کمیٹی کو دستور کے مسودہ کی تیاری کا کام سونپ دیا، جس نے ۱۵۱ شقوں پر مشتمل ایک مسودہ تیار کیا۔ ۳/اگست ۱۹۷۹ء کو دستور پر نظر ثانی کے لیے ۷۳ رکنی "شوریٰ خبرگان" کے لیے انتخابات کرائے گئے۔ ان انتخابات میں "حزب جمہوری اسلامی" کے نامزد ارکان کی اکثریت منتخب ہوئی۔ آیت اللہ خمینی نے شوریٰ خبرگان کو مسودۂ دستور کو مکمل طور پر اسلامی اصولوں پر استوار کرنے کی ہدایت کی۔ چنانچہ اس مجلس نے عبوری حکومت کی طرف سے پیش کیے گئے مسودہ میں بہت سی بنیادی نوعیت کی تبدیلیاں کیں۔ بہت سی نئی دفعات کا اضافہ کیا۔ ۱۵/نومبر کو شوریٰ نگہبان نے دستور کی منظوری دے دی جبکہ ۲،۳ دسمبر کو منعقدہ ایک استصواب رائے میں اس کی توثیق و منظوری عمل میں آئی (وحید الزمان، *Iranian Revolution*، ص۱۶۷-۱۷۱، ۱۸۴)۔

اسلامی دستور کے خدوخال: اسلامی جمہوریہ کے دستور (۱۹۷۹ء) میں اثنا عشری شیعی مسلک کو ملک کا سرکاری مذہب قرار دیا گیا۔ شریعت کو ملک کے اعلیٰ و برتر قانون (سپریم لا) کی حیثیت دی گئی۔ مجلس (پارلیمان)، جو جمہوری نمائندہ ہے اور جس کا تقرر از روئے دستور بالغ رائے دہی کی بنیاد پر ہوتا ہے، کے لیے بہت سے میدانوں میں قانون سازی کا حق و اختیار تسلیم کیا گیا۔ البتہ اس کے وضع و منظور کردہ قوانین کو شریعت سے ہم آہنگ ہونا لازم قرار دیا گیا۔ چنانچہ دستور کی شق ۷۲ میں 'مجلس شوریٰ اسلامی' (پارلیمان) کو اسلام کے احکام و تعلیمات کے منافی قوانین وضع و منظور کرنے کی ممانعت کی گئی ہے جبکہ ججوں پر لازم قرار دیا گیا ہے کہ وہ ایسے قوانین اور سرکاری احکامات و فرامین کے نفاذ سے انکار کر دیں جو شریعت کے منافی ہوں (شق ۱۷۰)۔ دستور میں قانون سازی کی نگرانی بالفاظ دیگر مجلس کے وضع ومنظور شدہ قوانین پر نظر ثانی کے لیے علما و ماہرین قانون پر مشتمل ایک ۱۲ رکنی کمیٹی 'شوریٰ نگہبان' کے قیام کی بنیاد فراہم کی گئی تاکہ خلاف شریعت کوئی قانون منظور نہ ہو سکے۔ چنانچہ از روئے دستور "شوریٰ نگہبان" کی توثیق کے بغیر مجلس (پارلیمان) کا منظور کردہ کوئی قانون بھی قانون کی حیثیت نہیں اختیار کر سکتا (The

Constitution of the Islamic Republic of Iran، تہران: ڈائریکٹوریٹ جنرل آف اسٹیٹ لاء اینڈ ریگولیشنز، ۱۹۹۵ء، ص ۱۰-۱۱، ۲۵، ۲۶، ۲۷)۔

اسلامی دستور کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ اس میں آیت اللہ خمینی کے تصور "ولایت فقیہ" کو کامل طور پر سمویا گیا ہے اور علما کی ریاستی اداروں پر بالادستی کو یقینی بنایا گیا ہے۔ اس دستور (مجریہ ۱۹۷۹ء، شق ۵، ۱۰۷، ۱۰۹) میں آیت اللہ خمینی کے تصور ولایت فقیہ کے عین مطابق حضرت ولی العصر "مہدی زمان" کی غیوبت کے زمانے میں اسلامی جمہوریہ ایران میں حکمرانی و فرمانروائی کا حق عدالت، تقوی اور سیاسی بصیرت جیسی صفت سے متصف ماہر شریعت 'فقیہ' کے لیے تسلیم و مختص کیا گیا ہے۔ بالفاظ دیگر آیت اللہ خمینی کو گویا باضابطہ طور پر 'ولی فقیہ' تسلیم کیا گیا اور ان کے لیے وسیع حکومتی و انتظامی، اور قانونی و عدالتی اختیارات تسلیم کیے گئے (دستور کی شق ۵۷)۔ از روئے دستور فقیہ مسلح افواج کے سپہ سالار اعلیٰ اور ریاست کے تینوں شعبوں مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ کے نگران و سربراہ بن گئے۔ اسے مجلس کے وضع و منظور کردہ قوانین پر نظر ثانی کے لیے شوری نگہبان کے نصف ارکان (۶ علما)، اعلیٰ عدالتوں کے ججوں اور مسلح افواج کے سربراہوں کے تقرر و تنزل کا اختیار بھی حاصل ہو گیا (اصغر شیرازی: The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic، لندن: آئی بی ٹاورس، ۱۹۹۷ء؛ The Constitution of the Islamic Republic of Iran، ص ۱۰۹-۱۱۰)۔ دستور (شق ۱۱۰) کی رو سے رہبر کو ریاست کے اعضاء رئیسی انتظامیہ، مقننہ اور عدلیہ کے مابین رونما ہونے والے تنازعات کو سلجھانے کا وظیفہ و اختیار بھی حاصل ہو گیا۔ ان تینوں کے درمیان نزاعات میں رہبر کی رائے کو امر قاطع کی حیثیت حاصل ہوئی (The Constitution of the Islamic Republic of Iran، ص ۱۰۹-۱۱۰)۔

اسلامی دستور میں ولی فقیہ اور رہبر آیت اللہ خمینی کو وسیع اختیارات تفویض کرنے کے علاوہ اسلامی جمہوریہ کے کلیدی اہمیت کے آئینی اداروں خصوصاً عدلیہ، شوری نگہبان اور شورائی خبرگان کو بھی علما و مجتہدین کی دسترس میں دے دیا گیا۔ اسلامی دستور میں جن نئے آئینی اداروں کے قیام کی بنیاد رکھی گئی ان میں اہم ترین 'شورائی نگہبان' ہے۔ اس ادارہ کو مجلس کے عمل قانون سازی پر نگرانی، اور اس کے منظور کردہ قوانین کو شریعت سے متصادم ہونے پر مسترد کرنے کے علاوہ دستور کی تعبیر و تشریح، صدارتی و پارلیمانی انتخابات کی نگرانی اور منصب صدارت اور مجلس شورائی اسلامی کی رکنیت کے امیدواروں کی اہلیت کی جانچ پرکھ کا اختیار بھی تفویض کیا گیا ہے۔ شوری نگہبان کے کل ۱۲ ارکان میں سے نصف کا ماہر شریعت، یعنی عالم و مجتہد، جبکہ بقیہ کا ماہر قانون ہونا ضروری ہے، البتہ مجلس کے منظور کردہ کسی بھی قانون کے بارے میں یہ رائے دینا کہ وہ شریعت سے ہم آہنگ ہے کہ نہیں، یہ اختیار صرف اس ادارے کے فقیہ یعنی عالم و مجتہد ارکان کو حاصل ہے۔ ان کے تقرر کا اختیار رہبر کو دیا گیا ہے۔ بقیہ چھ ارکان کے انتخاب و تقرر کا اختیار مجلس کو دیا گیا ہے تاہم مجلس کا یہ اختیار بڑا محدود نوعیت کا ہے۔ وہ یہ انتخاب افراد کی اس فہرست میں سے کرتی ہے جو عدلیہ کے سربراہ کی طرف سے اسے پیش کی جاتی ہے (شق ۹۱-۹۹)۔ گویا شوری نگہبان کو مجلس (پارلیمان) پر ایک طرح سے بالادستی ہے۔ دوسرا اہم آئینی ادارہ "شورائی خبرگان" کا ہے۔ اس ادارے کی ہیئت ترکیبی میں بھی علماء کی بالادستی کو یقینی بنایا گیا ہے، بلکہ یوں کہیے یہ ادارہ بھی بنیادی طور پر علماء و مجتہدین پر مشتمل ہے۔ اس ادارے کا اساسی وظیفہ دستور پر نظر ثانی کے علاوہ، رہبر آیت اللہ خمینی کے جانشین کا انتخاب و تقرر ہے۔ اس ادارے کو، اپنے عقیدات سے انحراف و تجاوز کرنے، بیماری یا کسی اور وجہ سے اپنے وظائف کی بجا

آوری کے قابل نہ رہنے کی صورت میں فقیہ کو معزول کرنے کا اختیار بھی دیا گیاہے (شق ۱۰۷-۱۰۸،۱۱۱؛ اصغر شیرازی: *The Constitution of Iran*، ص۱۲)۔ اسلامی دستور کی رو سے عدلیہ کے سربراہ کے علاوہ عدالت عظمیٰ کے قاضی القضاۃ اور پراسیکیوٹر جنرل کا بھی عالم و فقیہ ہونا ضروری ہے۔

مجلس: دستور (۱۹۷۹ء) میں ۲۷۰ رکنی مجلس شورای اسلامی کی بالغ رائے دہی کی بنیاد پر تشکیل کی بنیاد بھی فراہم کی گئی۔ مجلس میں غیر مسلم اقلیتوں زرتشتیوں، یہودیوں، آشوریوں، کلدانی مسیحیوں اور مسیحی ارمنوں کو بھی نمائندگی دی گئی۔ ان میں سے ہر اقلیت کے لیے ایک ایک نشست مختص کی گئی، البتہ مسلم مذہبی اور نسلی و لسانی اقلیتوں، ترکمانوں، کردوں، بلوچوں اور عربوں کو جداگانہ نمائندگی نہیں دی گئی (شق ۶۴)۔ مجلس کی رکنیت کی اہلیت کے لیے اسلامی انقلاب اور اس کے مقاصد سے پختہ وابستگی کو لازمی شرط قرار دیا گیا۔ مجلس کو عام نوعیت کے قوانین کی تعبیر و تشریح کے علاوہ شریعت اور اسلامی دستور کے دائرہ (فریم ورک) میں رہتے ہوئے قانون سازی کا حق دیا گیا ہے۔ البتہ اس کے حق قانون سازی کو شورای نگہبان کے تابع رکھا گیا۔ مجلس کو صدر اور وزرا کی باز پرس اور مواخذہ کا حق و اختیار بھی حاصل ہے (شق ۱۱۰)۔

صدر: اسلامی دستور کی رو سے رہبر کے بعد ریاست کا سب سے بڑا حکومتی و سیاسی عہدہ صدر کا ہے جو انتظامیہ کے سربراہ کے طور پر دستور کے نفاذ اور ملکی نظم و نسق کا ذمہ دار ہے۔ صدر کا انتخاب عرصہ چار سال کے لیے براہ راست بالغ رائے دہی کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ دستور میں عہدۂ صدارت کے لیے صرف ممتاز مذہبی و سیاسی شخصیات بالفاظ دیگر نمایاں طور پر دینی و سیاسی بصیرت رکھنے والے متقی، دیانت دار، اچھی شہرت کے حامل نیز اسلامی جمہوریہ کے اساسی اصول و تصورات سے سچی وفاداری رکھنے والے افراد ہی کو اہل قرار دیا گیا ہے (شق ۱۱۳-۱۱۵)۔ صدر کو اپنے وظائف کی بجا آوری اور اختیارات کے استعمال کے سلسلہ میں رہبر، مجلس اور قوم کے سامنے جواب دہ ٹھہرایا گیا۔ دستور کی رو سے صدر کو کابینہ کا سربراہ اور اس کے ارکان کی کارگزاری کا نگران بنایا گیا ہے۔ اسے وزرا کے تقرر و انتخاب کا اختیار دیا گیا ہے۔ البتہ نامزد وزرا کو مجلس سے اعتماد کا ووٹ حاصل کرنے کا پابند بنایا گیا ہے (دفعہ ۱۳۳-۱۳۴،۱۳۵،۱۳۷)۔

اسلامی جمہوریہ کے دستور کی ہیئت ترکیبی سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ اس میں قوت و اقتدار پر علما کی گرفت قائم کر کے ملک میں گویا مذہبی طبقہ کی حکومت، (تھیوکریسی) کی مضبوط و مستحکم بنیاد رکھ دی گئی (Nazih Ayubi: *Political Islam and Politics in the Arab World*، لنڈن: روٹ لیج، ۱۹۹۳ء، ص۱۵۰؛ Olivier Roy: *The Failure of Political Islam*، لنڈن: آئی بی ٹاورس، ۱۹۹۴ء، ص۱۷۷-۱۷۸؛ ڈاکٹر اسرار احمد، "سفر ایران کا پس منظر" در ایران شناسی (لاہور)، ۳: ۱،۲ (۱۹۹۷ء)، ص ۱۰۰)۔

داخلی آویزش و کشمکش: محمد رضا شاہ پہلوی کی بادشاہت کے خاتمہ کی جدوجہد کے دوران میں ایران کے مختلف الخیال مذہبی و سیاسی جماعتوں اور انقلابی عسکری گروہوں میں ایک طرح کا عملی سیاسی اتحاد قائم ہو گیا تھا۔ واحد مقصد اور نصب العین جو ان کے درمیان قدر مشترک کے طور پر موجود تھا وہ ملک میں سے ملوکیت و آمریت کا خاتمہ تھا۔ البتہ پہلوی بادشاہت کے خاتمہ کی صورت میں ریاست کی تعمیر و تشکیل نو کے بارے میں یہ جملہ گروہ مختلف و متباین پروگرام اور منشور رکھتے تھے۔ سابق وزیر اعظم ڈاکٹر محمد مصدق کی سیاسی جماعت 'جبہ ملی' (National Front) اور ان کے پوتے ہدایت اللہ متین دفتری کی 'جبہ جمہوری ملی' (National Democratic Front)۔ ملک میں مغربی طرز کی سیکولر جمہوریت قائم کرنا چاہتی تھیں۔

مہندس مہدی بازرگان کی 'نہضت آزادی' بھی ملک میں جمہوریت قائم کرنا چاہتی تھی البتہ وہ سیاسی، قانونی اور تعلیمی و اقتصادی نظام کی تشکیل میں اسلام کی تعلیمات کو رہنما بنانے کی حامی و علمبردار تھی۔ اشتراکی جماعت 'تودہ' اور مارکسی 'فدائین خلق' اشتراکی انقلاب لانا چاہتے تھے۔ ڈاکٹر علی شریعتی اور سید محمود طالقانی کے افکار و خیالات سے متاثر نوجوانوں کی تنظیم 'مجاہدین خلق اسلامی' اسلامی اشتراکیت کی علمبردار تھی۔ بعض ممتاز و سربرآوردہ علماء جن میں آیت اللہ العظمی سید محمود طالقانی (م۱۹۷۹ء) اور آیت اللہ العظمی شریعت مداری (م۱۹۸۶ء) وغیرہ شامل تھے، جمہوریت کے حامی البتہ علما کے راست طور پر اقتدار و حکومت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مخالف تھے۔ ان دونوں جید و ممتاز علماء نے پہلوی بادشاہت کے خاتمے کی جدوجہد میں، خصوصاً آیت اللہ خمینی کی جلا وطنی کے زمانہ میں، بڑا افعال بلکہ قائدانہ کردار ادا کیا تھا۔ آیت اللہ خمینی اور ان کے حامی و وفادار علماء و مجتہدین تصور 'ولایت فقیہ' کے مطابق اسلامی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے۔ بالفاظ دیگر وہ حکومت و اقتدار کو راست طور پر اپنے ہاتھ میں لے کر اپنے فہم و تصور اسلام کے مطابق اسلامی ریاست قائم کرنا چاہتے تھے۔ وہ ریاست کے تمام انتظامی و دستوری اداروں پر علما کے تفوق و بالادستی کو بہرحال یقینی بنانا چاہتے تھے۔ فکر و نظر کے اس وسیع اختلاف کی موجودگی میں ان مختلف جماعتوں اور تنظیموں کے درمیان تادیر اتحاد و اتفاق کا قائم رہنا کسی طور بھی ممکن نہ تھا۔ چنانچہ انقلاب کے پہلے مرحلہ کے مکمل ہوتے ہی، یعنی پہلوی بادشاہت کے خاتمہ کے ساتھ ہی ان کے مابین فکر و نظر کا یہ اختلاف پوری شدت و قوت کے ساتھ ابھر کر سامنے آ گیا جس نے جلد ہی باہمی کشمکش اور تصادم و محاذ آرائی کی صورت اختیار کر لی۔ اس کا پہلا اظہار مارچ ۱۹۷۹ء میں منعقدہ ریفرنڈم کے موقع پر ہوا، جس میں عوام سے اس بارے میں استصواب رائے کیا گیا کہ آیا وہ ملک میں پہلوی بادشاہت کا تحفظ و بقا چاہتے ہیں یا ایک اسلامی جمہوریہ کا قیام۔ فدائین خلق، متین دفتری کی سیاسی جماعت جبہ جمہوری ملی (NDF)، کرد ڈیمو کریٹک پارٹی (KDP) اور خواتین و وکلاء کی انجمنوں نے اس استصواب رائے کا مقاطعہ کیا، جبکہ ترکمانوں، بلوچوں، عربوں اور کردوں نے اپنے اپنے علاقوں میں علاقائی خود مختاری کا مطالبہ کر دیا۔ ان تحریکوں نے جلد ہی مرکز کے خلاف بغاوت کی صورت اختیار کر لی (Ervand Abrahamian: Radical Islam، ص ۱۸۶-۱۹۰).

آیت اللہ خمینی اور ان کے حامی و وفادار علما نے علیحدگی پسند تحریکوں کو قوت و طاقت سے کچلنے کی حکمت عملی اختیار کی۔ آیت اللہ العظمی سید محمود طالقانی (م ۱۰ ستمبر ۱۹۷۹ء) اور آیت اللہ العظمی شریعت مداری نے علماء کی نگرانی و سربراہی میں قائم انقلابی اداروں کی اپنے مخالفین کے خلاف اندھا دھند انتقامی کارروائیوں اور خصوصاً کردستان میں سنی العقیدہ کرد اقلیت کے خلاف قوت و طاقت کے استعمال کی برملا طور پر مخالفت کی۔ آیت اللہ خمینی اور ان کے حامی علما نے ان اکابر علما کے آراء و خیالات کو سخت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا اور انہیں تنقید و ملامت کا نشانہ بنایا۔ آیت اللہ طالقانی کو ان کے گھر پر نظر بند کرنے کے علاوہ تہران میں ان کے دفاتر کی تالہ بندی کی گئی۔ اپریل ۱۹۷۹ء کے اوائل میں ان کے دونوں بیٹوں، جن میں سے ایک کا تعلق اسلامی مجاہدین خلق سے تھا جبکہ دوسرا بائیں بازو کی تنظیم 'پیکار' سے منسلک تھا اور بہو کو اسلامی انقلابیوں نے گرفتار کر لیا۔ آیت اللہ طالقانی احتجاجاً تہران کو چھوڑ کر کسی خفیہ مقام پر چلے پر روپوش ہو گئے۔ مجاہدین خلق نے آیت اللہ طالقانی کے ساتھ اظہار یک جہتی اور ان کے خاندان کے افراد کی رہائی کے لیے دیگر سیاسی جماعتوں کے ساتھ مل کر تہران میں

زبردست احتجاجی مظاہرہ (۵/اپریل ۱۹۷۹ء) کیا۔ آیت اللہ خمینی کو بائیں بازو کے گروہوں کی طرف سے پہلی بار شدید چیلنج اور مزاحمت در پیش ہوئی۔ چنانچہ انہیں موقع کی نزاکت کو بھانپتے ہوئے مفاہمت کی غرض سے آیت اللہ طالقانی سے ملاقات کرنا پڑی (۹/اپریل ۱۹۷۹ء)۔ مؤخر الذکر نے اس خیال سے کہ مذہبی قیادت اور دیگر انقلابی جماعتوں کے درمیان تصادم و محاذ آرائی کوئی نیا بحران نہ پیدا کر دے، اول الذکر کی حمایت کا اعلان کر دیا (Ervand Abrahamian: Radical Islam، ص: ۱۹۰-۱۹۱؛ Homa Omid: Islam and the Post-Rovolutionary State in Iran، نیویارک (St. Martin Press)، ۱۹۹۴ء، ص: ۶۸-۷۱؛ نذیر احمد ذاکر: Notes on Iran: Aryamehr to Ayatollahs، کراچی، رائل بک کمپنی، ۱۹۸۸ء، ص: ۱۸۵-۱۸۷؛ Jihad and Shahadat Struggle and Martyrdom in Islam، ص۳۲)۔ اپریل میں پیش آنے والے واقعات کے بعد مجاہدین خلق، مارکسی فدائیین، تودہ جماعت اور دیگر سیاسی گروہ بھی اپنے اپنے سیاسی پروگرام کے مطابق ملک کا انتظامی و سیاسی نقشہ ترتیب دینے کی غرض سے برسر جدوجہد ہوئے۔ ان جماعتوں کے رہنماؤں اور ان کے حامی و ترجمان اخبارات و جرائد نے علما اور ان کے تخلیق کردہ نت نئے انقلابی اداروں کو تند و تیز تنقید کا نشانہ بنایا اور اپنی سیاسی و عسکری قوت و طاقت کے اظہار کے لیے احتجاجی مظاہروں کا سلسلہ شروع کیا۔ بعض انقلابی عسکری گروہوں کی طرف سے آیت اللہ خمینی کے حامی علما کو نشانہ بھی بنایا گیا۔ کسی ایسے ہی انقلابی گروہ کے ہاتھوں یکم مئی ۱۹۷۹ء کو اسلامی انقلابی کونسل کے سربرآوردہ رکن آیت اللہ مرتضی مطہری کے قتل کا واقعہ پیش آیا۔ آیت اللہ خمینی اور ان کے حامی علماء و مجتہدین نے ان جملہ سیاسی جماعتوں اور عسکری تنظیموں کو ضد انقلاب (انقلاب دشمن) گردانا۔ انہیں مغرب کی استعماری طاقتوں کا حاشیہ بردار و کٹھ پتلی اور منافقین و مفسدین قرار دیا۔ مزید براں ان پر اسلامی انقلاب کو ناکام بنانے کے لیے مغربی طاقتوں سے ساز باز کرنے کا الزام عائد کیا۔ مجاہدین خلق کے فکری رہنما ڈاکٹر علی شریعتی کو بھی سامراجی کلچر کا ترجمان و آلہ کار قرار دیا گیا۔ اختلافی نقطہ نظر رکھنے والے دانش ور اور اہل صحافت بطور خاص علما کے غیظ و غضب کا نشانہ بنے۔ چنانچہ مئی ۱۹۷۹ء کے بعد سے اسلامی انقلاب کے محافظ اداروں نے دارالحکومت تہران اور ملک کے دوسرے شہروں میں مخالف سیاسی و عسکری گروہوں کے خلاف کارروائیوں کا آغاز کر کے ان کے دفاتر کو تاراج کیا، ان کے مطبوعہ لٹریچر کو ضبط کر لیا اور اخبارات و جرائد کی اشاعت پر پابندی لگا دی۔ مزید براں ان کے سیاسی اجتماعات اور مظاہروں کو قوت و طاقت کے ذریعے منتشر کرنا شروع کیا۔ اسلامی انقلابی عدالتوں کے سربراہوں نے ضد انقلاب عناصر کے محاسبہ اور ان کے قلع قمع کے لیے انقلابی عدالتوں کے دائرہ کار کو وسیع کیا۔ چنانچہ ان مخالف سیاسی و عسکری گروہوں کے سیکڑوں ارکان پر ان عدالتوں میں مقدمات قائم کر کے ان کو سزائے موت سنائی گئی۔ عبوری وزیراعظم مہندس مہدی بازرگان اور آیت اللہ شریعت مداری نے، جو آزادی صحافت و سیاست کے حامی و علمبردار تھے، سیاسی و نظریاتی مخالفین کے خلاف کارروائیوں کی شدید مخالفت و مذمت کی، تاہم ان کی یہ تنقید و مخالفت بے اثر رہی (سروش عرفانی: Iran's Islamic Popular Revolution Liberation or Religious Dictatorship?، لاہور: وین گارڈ، ۱۹۸۳ء، ص: ۲۱۳-۲۱۸؛ The Turban or the Crown، ص. ۱۳۲-۱۳۸؛ Ervand Abrahamian: Radical Islam، ص: ۱۹۲-۱۹۳؛ نذیر احمد ذاکر: Noleson Iran، ص ۱۸۷؛ وحید الزمان: Iranian Revolution، ص: ۱۳۳-۱۳۶، ۱۳۵-۱۳۷)۔

اقتدار و حکومت پر علما کی بالا دستی و تسلط بالفاظ دیگر

تصور ولایت فقیہ کے مخالف مذکورہ گروہوں نے، ماسوائے اسلامی مجاہدین خلق کے، اگست ۱۹۷۹ء کو منعقدہ مجلس خبرگان کے انتخابات کا مقاطعہ کیا (Ervand Abrahamian، Radical Islam: ص ۱۹۴-۱۹۹)۔ تصور ولایت فقیہ کے مخالف مذکورہ جملہ گروہوں نے اسلامی جمہوریہ کے نئے دستور، جس میں آیت اللہ خمینی کے تصور ولایت فقیہ کو اساس بنایا گیا تھا، کو یکسر مسترد کر دیا اور اس کی توثیق کے لیے منعقدہ ریفرنڈم (دسمبر ۱۹۷۹ء) کا مقاطعہ کیا، جس کے بعد اسلامی انقلابی حکومت کے ساتھ ان کی کشمکش میں شدت پیدا ہو گئی۔

آیت اللہ خمینی کے تصور ولایت فقیہ اور اس پر استوار اسلامی دستور کی مخالفت علما کبار کی ایک مؤثر تعداد نے بھی کی۔ تصور ولایت فقیہ کے مخالف و ناقد ان علما میں سے سب سے نمایاں نام آیت اللہ العظمٰی شریعت مداری کا ہے۔ ان کا موقف یہ تھا کہ ملک کا سیاسی اقتدار علما کے بجائے عوام کے منتخب نمائندوں کے پاس ہونا چاہیے۔ علما کا کام صرف اہل حکومت کو مشورے دینا اور نصیحت کرنا ہے اس کے علاوہ وہ کسی اور بات کے شرعاً مکلف نہیں۔ البتہ علما سیاسی معاملات میں صرف اس وقت مداخلت کریں جب منتخب حکمران اسلامی قانون کے نفاذ میں ناکام رہیں۔ شریعت مداری نے آیت اللہ خمینی کے وفادار علما کی سیاسی جماعت ”حزب جمہوری اسلامی“ کے مقابلے میں ایک سیاسی جماعت (Muslim People's Republican Party) بھی قائم کر لی۔ انہوں نے انقلابی حکومت اور اس کے اداروں کے بہت سے اقدامات مثلاً حاملہ عورتوں کو سزائے موت، نوجوانوں اور بوڑھے افراد کو سر عام کوڑا زنی، اخبارات و جرائد کی اشاعت پر عائد پابندی اور سرکاری محکموں اور دفاتر سے ملازمین (ناپسندیدہ) کی تطہیر و اخراج کی مخالفت کی۔ دسمبر ۱۹۷۹ء میں آیت اللہ شریعت مداری پر قم میں قاتلانہ حملہ ہوا جس پر ان کے حامیوں نے تبریز میں بغاوت کر ڈالی۔ انہوں نے ریڈیو، ٹیلی ویژن اسٹیشنوں اور دیگر سرکاری عمارتوں پر قبضہ کر لیا جو کئی روز تک قائم رہا۔ پاسداران انقلاب نے بھرپور طاقت کے استعمال سے، جس کے نتیجے میں درجنوں افراد ہلاک و زخمی ہوئے، اس بغاوت پر قابو پایا۔ شریعت مداری کے حامیوں پر مقدمات قائم کیے گئے۔ متعدد سرکردہ ارکان کو سزائے موت دی گئی جب کہ کثیر تعداد کو جیلوں میں قید کیا گیا۔ شریعت مداری کو ان کی قائم کردہ سیاسی جماعت کو تحلیل کرنے پر مجبور کیا گیا (جنوری ۱۹۸۰ء)، جب کہ خود ان کو ان کے گھر پر نظر بند کر دیا گیا۔ بعدازاں اپریل ۱۹۸۲ء میں آیت اللہ خمینی کے ایما پر قم کے حوزۂ علمیہ کے ۴۵ علماء و مجتہدین نے متفقہ طور پر ایک فتوی جاری کر کے ان سے آیت اللہ العظمٰی کا مذہبی خطاب بھی واپس لے لیا۔ شریعت مدری ۱۹۸۶ء میں اپنی وفات تک برابر نظر بندی کی حالت میں رہے (سروش عرفانی: Iran's Islamic Revolution، ص ۲۱۸-۲۲۱؛ Islam and the Post-Rovolutionary State in Iran، ص ۱۶۹-۱۷۰؛ The Turban for the Crown، ص ۱۵۶)۔ تصور ولایت فقیہ پر استوار اسلامی دستور کی مخالفت کرنے والے دیگر علمائے کبار میں آیت اللہ ابو القاسم الخوئی، آیت اللہ القمی، آیت اللہ گل پایگانی، آیت اللہ بہاء الدین محلاتی (م ۱۹۸۱ء)، آیت اللہ صادق روحانی، آیت اللہ مرتضی حائری یزدی (م ۱۹۸۶ء)، اور آیت اللہ شیخ علی تہرانی، جو آیت اللہ خمینی کے ایک تلمیذ اور ان کے معتمد ساتھی رہ چکے تھے، وغیرہ شامل تھے۔ ان علما کو آیت اللہ خمینی کے تصور ولایت فقیہ سے بھی گہرا اختلاف تھا۔ ان کی رائے میں غیوبت امام کے زمانے میں شیعہ علما کو جو حق ولایت و نیابت حاصل ہے اس کا دائرہ محض مذہبی اور فقہی امور و مسائل تک محدود ہے، حکومت و اقتدار کا معاملہ اس سے خارج ہے، لہذا علما کو حکومت و اقتدار ہاتھ میں نہیں لینا چاہیے۔ دوسرا یہ کہ

ولایت (مذہبی و فقہی امور میں) تمام شیعہ فقہا کو اجتماعی طور پر حاصل ہے اس کو کسی فرد واحد (آیت اللہ خمینی) یا پھر چند علما پر مشتمل کسی مجلس تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ ان علما نے آیت اللہ خمینی کے تصور ولایت فقیہ اور نئے دستور کو مسترد کر دیا اور خود کو انقلاب سے الگ تھلگ کر لیا۔ مزید براں انہوں نے اسلامی جمہوریہ میں سرکاری مناصب بھی قبول کرنے سے مکمل طور پر گریز کیا۔ چنانچہ اسلامی انقلاب کے دوسرے مرحلے میں آیت اللہ خمینی کا زیادہ تر انحصار علما کی نوجوان نسل پر رہ گیا۔ تاہم آیت اللہ خمینی کو جذبہ اسلامیت سے سرشار جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کی ایک وسیع تعداد کی تائید و حمایت حاصل رہی (*The Turban for the Crown*، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ Olivier Roy: *The Failure of Political Islam*، ص ۱۲۳-۱۲۴)۔

انتخابات ۱۹۸۰ء: اسلامی دستور کی توثیق (دسمبر ۱۹۷۹ء) کے بعد جنوری ۱۹۸۰ء میں اسلامی جمہوریہ میں پہلے صدارتی انتخابات منعقد ہوئے۔ ان انتخابات میں صرف انہی افراد کو حصہ لینے دیا گیا جو آیت اللہ خمینی کے تصور ولایت فقیہ سے اتفاق رکھتے تھے اور جنہوں نے تحریک انقلاب میں نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ شوریٰ نگہبان نے عہدہ صدارت کے لیے تقریباً ایک سو امیدواروں میں سے ۹۸ کو نااہل قرار دے دیا۔ نااہل قرار دیے جانے والوں میں مجاہدین خلق، جس نے دستور کی توثیق کے لیے ریفرنڈم کا مقاطعہ کیا تھا، کے رہنما مسعود رجوی بھی شامل تھے۔ چنانچہ عہدہ صدارت کے لیے صرف دو امیدوار، آزاد خیال دانش ور اور ماہر اقتصادیات ابوالحسن بنی صدر (ولادت: ۱۹۳۵ء) اور علما کی سیاسی جماعت حزب جمہوری اسلامی کے امیدوار رہ گئے۔ بنی صدر ۱۹۶۵ء سے اسلامی انقلاب تک پیرس میں خود ساختہ جلا وطنی کی زندگی گزار چکے تھے اور آیت اللہ خمینی کے ساتھ یکم فروری ۱۹۷۹ کو ایران واپس پہنچے تھے۔ آیت اللہ خمینی نے اس پہلے صدارتی انتخابات میں غیر جانبداری کا رویہ اختیار کیا اور کسی امیدوار کی برملا طور سے حمایت کا اعلان نہیں کیا۔ دریں صورت تصور ولایت فقیہ کی مخالف تمام قوتیں ابوالحسن بنی صدر کے گرد مجتمع ہو گئیں کہ ان کے سامنے اس سے بہتر کوئی مقبول امیدوار موجود نہ تھا۔ چنانچہ بنی صدر حزب جمہوری اسلامی کے امیدوار کے مقابلے میں بھاری اکثریت سے (۷۶% ووٹ حاصل کر کے) صدر منتخب ہو گئے۔ ۴ر فروری کو بنی صدر نے اسلامی جمہوریہ کے پہلے صدر کے طور پر حلف اٹھایا۔ آیت اللہ خمینی نے بنی صدر کو مجلس کے وجود میں آنے تک اسلامی انقلابی کونسل کے اجلاسوں کی صدارت کا اختیار بھی سونپ دیا۔ انہوں نے (آیت اللہ خمینی نے) عہدہ صدارت کو مضبوط و مستحکم کرنے کی غرض سے ایک خصوصی فرمان کے ذریعے مسلح افواج کے کمانڈر انچیف کے اختیارات بھی، جو دستور کی شق ۱۱۰ کی رو سے خود فقیہ کو حاصل ہیں، بنی صدر کو تفویض کیے۔ ان اختیارات میں اعلان جنگ، صلح اور مسلح افواج و پاسداران انقلاب کے سربراہوں کے تقرر کا اختیار بھی شامل تھا۔ آیت اللہ خمینی نے تمام سیاسی و انتظامی اختیارات بنی صدر کو سونپ کر صرف اسلامی جمہوریہ کی بحیثیت مجموعی نگرانی کا اختیار اپنے پاس محفوظ رکھا۔ رہبر کے ان اقدامات سے صدر کا عہدہ بااختیار ہو گیا چنانچہ بنی صدر رہبر کے بعد سب سے زیادہ طاقت ور بن گئے (Ervand Abrahamian: *Radical Islam*، *Iranian Revolution*، ص ۱۹۷-۱۹۸؛ وحید الزمان: ص، ۸۵-۸۸، ۱۹۳-۱۹۶)۔

علما اور بنی صدر کے مابین کشمکش: بنی صدر نے منصب صدارت سنبھالتے ہی اس عزم کا اظہار کیا تھا کہ وہ ملک میں کسی متوازی حکومت کے وجود بالفاظ دیگر حکومتی و انتظامی معاملات میں علما کی سیاسی جماعت حزب جمہوری اسلامی، انقلابی طلبہ کہ جنہوں نے امریکی سفارت خانے پر قبضہ جما رکھا تھا، یا پھر اسلامی انقلابی کونسل کی مداخلت کو

برداشت نہیں کریں گے۔ دراصل مہدی بازرگان کی حکومت کا انجام بنی صدر کے سامنے تھا۔ اقتدار و حکومت کے مختلف مراکز کی موجودگی نے اسے قطعاً بے دست و پا بنا رکھا تھا۔ تاہم حزب جمہوری اسلامی، جو خود کو اسلامی انقلاب کا محافظ و نگہبان گردانتی تھی، بنی صدر کے بطور صدر انتخاب اور ان کے عزائم سے خوش و مطمئن نہ تھی۔ علماء و مجتہدین اسلامی انقلاب کے ساتھ بنی صدر کی وفاداری کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور اسے مغرب زدہ دانش ور خیال کرتے تھے۔ انہوں نے اپنے تئیں روشن خیال اور جدید مغربی تعلیم یافتہ دانش ور کی صدارتی انتخابات میں کامیابی کو اسلامی انقلاب کے لیے ایک سنگین خطرہ کے طور پر دیکھا۔ چنانچہ انہوں اپنے تمام وسائل اور توانائیوں کو مارچ اور مئی ۱۹۸۰ میں دو مرحلوں میں منعقد ہونے والے مجلس کے انتخابات میں اپنے حامیوں کی کامیابی کو یقینی بنانے کے لیے وقف کر دیا۔ اسلامی جمہوریہ میں مجلس شوریٰ اسلامی (پارلیمان) کے ان پہلے انتخابات میں حزب جمہوری اسلامی کے نامزد امیدواروں کی اکثریت منتخب ہوئی۔ اس کے ساتھ ہی ابوالحسن بنی صدر اور مجلس کے مابین وزیر اعظم اور کابینہ کے ارکان کے تقرر سمیت مختلف سیاسی و انتظامی معاملات کی بابت شدید محاذ آرائی اور کشمکش کا آغاز ہوا۔ طویل کشمکش کے بعد اگست ۱۹۸۰ء میں آیت اللہ خمینی کے ایک پیروکار محمد علی رجائی وزیراعظم مقرر ہوئے۔ تاہم تقریباً ایک سال تک کابینہ کے بعض اہم ارکان کا تقرر نہ ہو سکا۔ ستمبر ۱۹۸۰ء میں عراق کے ایران پر حملے نے اس کشمکش کو اور گمبھیر بنا دیا۔ محمد علی رجائی کی کابینہ میں ایسے افراد شامل کیے گئے جو تصور ولایت فقیہ کے کٹر حامی اور آیت اللہ خمینی کے وفادار تھے، البتہ ان افراد کو حکومتی و انتظامی امور کا قطعاً کوئی تجربہ نہ تھا (Ervand Abrahmian: Radical Islam، ص ۱۹۷-۱۹۸؛ The Turban for the Crown، ص ۱۴۱، ۱۴۳)۔

داخلی و خارجی دونوں طرح کے پالیسی امور کی بابت علما اور بنی صدر، کے طرز فکر و عمل میں گہرا اختلاف پایا جاتا تھا۔ بنی صدر مغرب کے ساتھ مفاہمت اور قریبی تعلقات کی بحالی خصوصاً امریکی یرغمالیوں کے تصفیہ کو جلد از جلد سلجھانے کے حامی تھے، تاکہ ملک کی تعمیر نو اور عراق کے ساتھ جنگ کے چیلنج سے پوری یکسوئی سے نمٹا جا سکے۔ بنی صدر نے خفیہ طور پر امریکہ سے رابطے بھی قائم کر رکھے تھے۔ بنی صدر کے مقابلے میں علما ان امور و مسائل میں ایک بالکل مختلف زاویۂ نگاہ رکھتے تھے۔ علما نے انقلابی اداروں کے ذریعے تمام سرکاری محکموں اور اداروں پر اپنی گرفت مضبوط و مستحکم کر لی تھی، چنانچہ طاقت کا توازن علماء کے حق میں ہو گیا تھا۔ دریں صورت ان کے مابین، تصادم و کشمکش کا پیدا ہونا ایک ناگزیر امر تھا۔ علما اور بنی صدر کے مابین کشمکش کی اس حالت میں ستمبر ۱۹۸۰ء میں عراق نے مغربی طاقتوں کے ایما پر ایران پر حملہ کر دیا۔ عراق کے ساتھ جنگ کے آغاز سے ہی بنی صدر نے، جو مسلح افواج کے کمانڈر انچیف بھی تھے، فوج کے ساتھ اظہار یکجہتی کے طور پر جنگی محاذوں کے پے در پے دورے کیے۔ بنی صدر نے ملکی فوجی ڈھانچے کو شکست و پامال کرنے پر علما کو تند و تیز تنقید کا نشانہ بنایا۔ چنانچہ فوج میں بنی صدر کی حمایت کے جذبات پرورش پانے لگے اور اس کو قومی ہیرو کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ روایتی فوج کے علاوہ عوام میں بھی ان کی مقبولیت میں اضافہ ہوا۔ بازار، جسے ایران کے روایتی سیاسی ڈھانچے میں ایک طاقت ور عامل و عنصر کی حیثیت حاصل ہے، کی طرف سے برملا طور پر بنی صدر کی تائید و حمایت کا مظاہرہ دیکھنے میں آیا۔ نومبر، دسمبر ۱۹۸۰ء اور پھر فروری، مارچ ۱۹۸۱ء کے دوران میں 'بازار' اور ملک کے روشن خیال و لبرل اور قوم پرست طبقوں نے بنی صدر کی حمایت میں ملک بھر میں مظاہرے کیے۔ تاہم ابوالحسن بنی

صدر اپنی پشت پر کوئی منظم و مضبوط سیاسی جماعت نہ ہونے کے سبب فوج، بازار اور ملک کے اعتدال پسند و آزاد خیال حلقوں کی طرف سے حاصل حمایت کو منظم کرنے اور اقتدار و حکومت پر سے علما کی گرفت کو توڑنے میں ناکام رہے (The Turban for the Crown، ص ۱۴۴-۱۴۵)۔

جنگ کے دوران میں بنی صدر کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے علما کو شدید تشویش لاحق ہوئی۔ چنانچہ انہوں (حزب جمہوری اسلامی، مجلس، وزیر اعظم محمد علی رجائی اور ان کی کابینہ وغیرہ) نے بنی صدر کو بے دست و پا بنانے کا پورا پورا اہتمام کیا۔ وزیراعظم محمد علی رجائی نے تمام سرکاری محکموں کو اپنی نگرانی میں لے لیا۔ انہیں وزیر اعظم کے دفتر کی وساطت سے صدر سے رابطے و تعامل کا پابند بنا دیا۔ آیت اللہ خمینی نے شروع ایام سے ہی بنی صدر کو ذرائع ابلاغ (سرکاری) سے دور رکھنے کی حکمت عملی اختیار کی تھی۔ بدیں وجہ ان کے جنگی محاذوں کے دوروں کو ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی نشریات میں جگہ نہ دی جاتی۔ بنی صدر کا عوام سے رابطے کا واحد ذریعہ ان کا اپنا اخبار انقلاب رہ گیا تھا، جس میں وہ مختلف قومی و بین الاقوامی مسائل کی بابت مضمون نگاری کرتے رہے۔ آیت اللہ خمینی نے صدر کے اختیارات کی تحدید کی غرض سے ایک ماورائے دستور، اعلی اختیاراتی و پالیسی ساز ادارہ 'سپریم ڈیفنس کونسل' کے نام سے قائم کر دیا جس میں علما کو بالا دست بنایا گیا۔ مزید براں قدیم فوج کے مقابلے میں پاسداران انقلاب کی قوت و طاقت میں تیزی سے اضافہ کیا اور اس کے کمانڈر اعلی کو سپریم ڈیفنس کونسل کا رکن بنایا گیا۔ علما نے بنی صدر اور ان کے حامیوں کی سیاسی سرگرمیوں کو کچلنے کی غرض سے قوت و طاقت کے استعمال کو بھی مناسب خیال کیا۔ فروری ۱۹۸۱ء میں تہران یونیورسٹی میں بنی صدر کے سیاسی اجتماع کو حزب جمہوری اسلامی کے مسلح دستوں نے حملہ کر کے درہم برہم کیا تو فریقین کے مابین کشمکش تیز ہو گئی۔ مارچ ۱۹۸۱ء میں سابق وزیراعظم محمد مصدق کی برسی کے موقع پر منعقدہ سیاسی اجتماعات میں تصور ولایت فقیہ کے مخالف سیاسی و عسکری انقلابی گروہوں اور بنی صدر کے مابین سیاسی اتحاد و اشتراک کا مظاہرہ دیکھنے میں آیا۔ علما کی طرف سے بنی صدر پر انتخاب دشمن طاقتوں سے ساز باز کرنے کا الزام لگا کر انہیں ہدف تنقید و ملامت بنایا گیا۔ سرکاری ذرائع ابلاغ سے ان کی کردار کشی کا سلسلہ زور پکڑ گیا۔ خود آیت اللہ خمینی نے مئی ۱۹۸۱ء کے اختتام پر بنی صدر اور ان کے رفقا صادق قطب زادہ اور سلامتیان کو تند و تیز تنقید و مذمت کا نشانہ بنایا اور ان کو ملک چھوڑ کر امریکہ اور یورپ کی طرف نکل جانے کا مشورہ دیا۔ جون کے اوائل میں بنی صدر کے اخبار انقلاب کی اشاعت پر بھی پابندی لگا دی گئی۔ چند روز بعد (۸/جون ۱۹۸۱ء) آیت اللہ خمینی نے ابوالحسن بنی صدر سے مسلح افواج کے کمانڈر انچیف کے اختیارات واپس لے لیے اور پھر (۱۸/جون) انہیں صدر کے عہدے سے معزول کر دیا۔ بنی صدر کی معزولی کے اگلے روز (۲۰/جون ۱۹۸۰ء) ان کے حامیوں نے تہران میں احتجاجی مظاہرے کیے جنہیں کچلنے کے لیے انقلابی حکومت نے بھرپور طاقت کا استعمال کیا۔ چنانچہ پاسداران انقلاب اور حزب اللہ کے دستوں کے ہاتھوں درجنوں مظاہرین ہلاک و زخمی ہوئے۔ سیکڑوں مظاہرین گرفتار ہوئے، جن پر بغاوت کے الزام میں مقدمہ چلا کر انہیں سزائے موت دی گئی۔ بنی صدر کے معتمد رفقا میں سے صدق قطب زادہ اور سلامتیان کو بھی موت کے گھاٹ اتارا گیا (The Turban for the Crown، ص ۱۴۵-۱۴۶؛ سروش عرفانی، Iran's Islamic Revolution، ص ۲۲۲-۲۲۳)۔

مزاحمت و مخالفت: اسلامی جمہوریہ ایران کو سب سے زیادہ سنگین چیلنج مجاہدین خلق کی طرف سے درپیش ہوا۔

مجاہدین نے بنی صدر کی برطرفی پر جون ۱۹۸۱ء سے انقلابی حکومت کے خلاف مسلح مزاحمت و جدوجہد کا آغاز کیا۔ انہوں نے پاسداران انقلاب اور حزب اللہ کی کارروائیوں کے مقابلے میں خود کو بے بس محسوس کرتے ہوئے ملک میں بم دھماکوں کا سلسلہ شروع کیا۔ مجاہدین کے ہاتھوں متعدد ممتاز مذہبی رہنما اور حکومتی عہدے دار قتل ہوئے۔ جون ۱۹۸۱ء میں حزب جمہوری اسلامی کے صدر دفتر واقع تہران میں ہونے والے بم دھماکے میں اس جماعت کے سربراہ آیت اللہ محمد حسین بہشتی اور بہت سے دوسرے رہنما ہلاک ہوئے۔ دو ماہ بعد (اگست ۱۹۸۱ء) میں ایک اور بم دھماکے میں نئے صدر (سابق وزیر اعظم) محمد علی رجائی اور وزیراعظم جواد باہنر ہلاک ہوئے۔ انقلابی حکومت نے جوابا مجاہدین خلق کے خلاف سخت کارروائی کی۔ چنانچہ مجاہدین اور ان کے حامیوں کی کثیر تعداد گرفتار ہوئی۔ ان پر خصوصی انقلابی عدالتوں میں مقدمے قائم کیے گئے، جہاں سرسری سماعت کے بعد انہیں سزائے موت سنائی گئی۔ ۱۹۸۱-۱۹۸۲ء کے دوران میں تقریبا آٹھ ہزار نوجوان مجاہدین حزب اللہ اور پاسداران انقلاب کے ہاتھوں ہلاک ہوئے یا پھر انہیں انقلابی عدالتوں کی طرف سے سزائے موت سنائی گئی۔ انقلابی حکومت نے دیگر مخالف عسکری گروہوں، پیکار اور مارکسی فدائیین کا بھی صفایا کر دیا۔ البتہ مجاہدین کی زیر زمین کارروائیوں کا سلسلہ گاہے بگاہے جاری رہا ہے (Nikki R.Keddie (مدیر): *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*، ص ۲۱؛ *The Turban for the Crown*، ص ۱۵۳-۱۵۵؛ *islam and the Post-Revolutionar State in iran*، ص ۱۰۳)

محمد علی رجائی کے قتل کے بعد آیت اللہ خمینی نے محمد رضا مہدوی کانی، وزیر داخلہ اور تہران میں انقلابی کمیٹیوں کے سربراہ، کو عبوری وزیر اعظم مقرر کیا۔ اکتوبر ۱۹۸۱ء میں منعقدہ صدارتی انتخابات میں حزب جمہوری اسلامی کے نامزد امیدوار حجۃ الاسلام علی خامنہ ای صدر منتخب ہوئے۔ صدر خامنہ ای نے حزب جمہوری اسلامی کے ترجمان اخبار جمہوری اسلامی کے مدیر میر حسین موسوی کو وزیر اعظم مقرر کیا۔ مذکورہ واقعات و حوادث کے بعد آیت اللہ خمینی نے تحفظ انقلاب کی غرض سے ریاست کے تمام کلیدی عہدوں پر علما کے تقرر کی اجازت دے دی۔ چنانچہ ملک کا نظم و نسق مکمل طور پر علما کے ہاتھ میں آگیا (*The Turban for the Crown*، ص ۱۵۳-۱۵۵).

تطہیر و اخراج: آیت اللہ خمینی سابق نظام کو بیخ و بن سے اکھاڑ کر ریاست و معاشرہ کی مکمل طور پر تشکیل نو کا عزم لے کر اٹھے تھے۔ بعداز انقلاب وہ محمد رضا شاہ پہلوی کی بادشاہت کے آثار و باقیات اور اس کے سابق کل پرزوں کے قلع قمع کے ساتھ ساتھ ریاستی و حکومتی اداروں خصوصاً فوج، انتظامی مشینری اور تعلیمی اداروں کی ناپسندیدہ عناصر سے تطہیر و صفائی، عناصر کے اخراج کو ناگزیر خیال کرتے تھے۔ چنانچہ انقلاب کے ساتھ ہی گزشتہ دور کے تمام اہم عہدے داروں کو ان کے عہدوں سے برطرف کیا گیا۔ ان میں سے بہت سوں پر انقلابی عدالتوں میں مقدمات چلا کر ان کو سزائیں سنائی گئیں۔ ناپسندیدہ عناصر کے تطہیر و اخراج کا عمل فوج اور شعبہ تعلیم کے اندر موثر طور پر عمل میں لایا گیا۔ صرف انقلاب کے ابتدائی چھ ماہ کے دوران ۲۴۸ اعلیٰ فوجی عہدے داروں، جن میں ۳۸ جرنیل اور ۱۰۳ دیگر اعلیٰ افسران شامل تھے، کو سزائے موت دی گئی۔ جبکہ سیکڑوں کو عمر قید کی سزا سنائی گئی۔ ایک اندازے کے مطابق بعد از انقلاب فوج کے پچیس ہزار افسروں میں سے ۱۳ ہزار کو برطرف کیا گیا۔ اگرچہ بعد از انقلاب سابق فوجی ڈھانچے کو تہس نہس کیا گیا تھا، اس کے سیکڑوں افسروں کو سزائے موت دی گئی تھی جب کہ ہزاروں کو برطرف کیا گیا، تاہم انقلابی حکومت بچی کچی فوج کو بھی ہمیشہ شک و شبہ کی نگاہ سے

رکھتی رہی۔ اسے قدیم فوج کی طرف سے کسی جوابی فوجی انقلاب کا اندیشہ لاحق رہا۔ ۱۹۸۰-۱۹۸۳ء کے دوران میں قدیم فوج کی طرف سے انقلاب لانے کی متعدد کوششیں ہوئیں البتہ وہ سب ناکام رہیں۔ اسلامی حکومت کا تختہ الٹنے اور آیت اللہ خمینی کے قتل کے منصوبہ بندی کے الزام میں سیکڑوں فوجی افسران کو سزائے موت دی گئی۔ ۱۹۸۳ء میں فضائیہ کے متعدد افسران، جنہوں نے آیت اللہ خمینی کے گھر پر بمباری کر کے انہیں قتل کرنے کا منصوبہ بنایا تھا، گرفتار ہوئے۔ دریں صورت انقلابی حکومت نے ایرانی فوج کی قوت کو کم سے کم اور اس کے دائرہ کار کو محدود کرنے کے ساتھ ساتھ پاسداران انقلاب اسلامی کی قوت و طاقت کو بتدریج بڑھایا اور اسے باقاعدہ فوج کا درجہ دے دیا۔ پاسداران نے اپنے بحریہ اور فضائیہ کے شعبے بھی قائم کیے۔ ۱۹۸۵ء تک کل مردانہ فوج ۵ لاکھ افراد پر مشتمل تھی، اس میں ۲ لاکھ پچاس ہزار پاسداران اور ایک لاکھ رضا کار مجاہد شامل تھے (The Iranian Revolution and the Islamic Republic، ص۲۵: Haleh Afshar "The Army"، Iran: A Revolution in Turmoil، ص۱۹۰؛ The Turban for the Crown، ص ۱۴۲-۱۴۳، ۱۱۳-۶۳)۔

فوج کے علاوہ ساواک، پولیس اور قومی سلامتی کے ذمہ دار دیگر اداروں کے اہلکاروں کی اکثریت کو بھی برطرف کیا گیا۔ ساواک کا تو بالکل نام و نشان ہی مٹا دیا گیا۔ بنی صدر کی معزولی اور مجاہدین خلق کے بم دھماکوں میں حزب جمہوری اسلامی کی صف اول کی قیادت کے خاتمے کے بعد ناپسندیدہ عناصر اور مخالفین انقلاب یا پھر اسلامی انقلاب سے کامل ذہنی ہم آہنگی نہ رکھنے والے افراد کے اخراج و تطہیر کا عمل انتہا کو جا پہنچا۔ چنانچہ وزارت داخلہ کے اعلیٰ افسروں کے علاوہ تمام بلدیاتی اداروں کے سربراہوں اور صوبائی گورنروں کو برطرف کیا گیا۔ وزارت تعلیم میں مخالف نقطہ نظر رکھنے والے افسروں کے علاوہ تعلیمی اداروں بالخصوص جامعات میں سے انقلاب مخالف سیکولر و لبرل اور قوم پرست اساتذہ و محققین کی اکثریت کو ملازمتوں سے نکال دیا گیا۔ ناپسندیدہ عناصر کے اخراج و تطہیر کے ساتھ ہی سرکاری محکموں اور اداروں میں تمام کلیدی عہدوں پر اسلامی انقلاب کے حامیوں کا تقرر کیا گیا پھر ان جملہ اداروں، محکموں اور دفاتر کو براہ راست علما کی نگرانی میں دے دیا گیا۔ چنانچہ ملک کے انتظامی ڈھانچے پر اسلامی انقلاب سے غیر متزلزل وابستگی رکھنے والے عناصر کا غلبہ ہو گیا۔ اس تبدیلی کا ایک اہم پہلو یہ تھا کہ وزیر اعظم اور اس کی کابینہ کے ارکان کے علاوہ دوسرے محکموں اور سرکاری اداروں کا سربراہ اسلامی ذہن رکھنے والے متوسط طبقے کے افراد کو مقرر کیا گیا (The Turban for the Crown، ص ۱۴۲-۱۴۴)۔

انقلابی حکومت نے فوج کی اسلامی تربیت اور ذہن سازی پر خاص توجہ دی۔ فوج میں اسلامی تعلیمات و انقلابی نظریات کی تبلیغ کا مؤثر انتظام کیا گیا۔ فوجی دستوں کے ساتھ علما و مجتہدین منسلک کیے گئے جو ان کو مذہبی تعلیمات سے روشناس کرانے کے علاوہ ان میں جذبہ جہاد و قتال ابھارتے تھے۔ تقریباً ۱۴ ہزار علما تو صرف عراقی محاذ پر فوج کے ساتھ تعینات کیے گئے۔ انقلابی حکومت نے نئی فوج 'پاسداران انقلاب اسلامی' میں بھرتیوں کے لیے ایک خاص طریق کار ترتیب دیا۔ فوجی افسروں کی بھرتی کے وقت ان کا دینی تعلیم (اسلامیات) میں امتحان لیا جاتا اور ان کے دینی رجحان اور ذہنی و فکری میلان کو خوب جانچا جاتا۔ بھرتی کے بعد جنگی تربیت کے ساتھ ساتھ ان کی اسلامی نظریاتی تعلیم و تربیت پر زور دیا جاتا۔ فوج میں اعلیٰ عہدوں پر صرف اسلامی انقلاب سے پختہ و غیر متزلزل وابستگی رکھنے والے افراد کو مقرر کیا جاتا (The Turban for the Crown، ص ۱۷۰-۱۷۱)۔

عوام میں بے چینی اور اضطراب: انقلابی حکومت نے

اسلامی انقلاب کے مخالفین کو کچلنے کے لیے بڑی سختی سے کام لیا اور قوت و طاقت کا بے دریغ استعمال کیا۔ پاسداران انقلاب اور حزب اللہ کے اہل کاروں کی طرف سے صریح ظلم وزیادتی کے واقعات بھی سرزد ہوئے۔ بے گنہ افراد کو محض شک و شبہ کی بنا پر تشدد و ہلاکت کا نشانہ بنایا گیا جس سے عوام میں بے چینی اور خوف و ہراس نے جنم لیا۔ جس کا احساس انقلابی قیادت کو بھی ہوا۔ چنانچہ ۱۹۸۲ء کے آخری دنوں آیت اللہ خمینی کی طرف سے عوام کو جان و مال کے تحفظ اور زیادتیوں کے ازالہ، غیر قانونی حراست اور نجی املاک کی قرقی سے متعلق شکایات کو رفع کرنے کی یقین دہانی کرانا پڑی۔ آیت اللہ خمینی کے حکم پر عوام کی شکایات کے ازالہ کے لیے ایک کمیشن بھی تشکیل دیا گیا۔ کمیشن کو پانچ ماہ کے عرصہ میں حکام کے خلاف ایک لاکھ ساٹھ ہزار شکایات موصول ہوئیں جن میں سے زیادہ تر سرکاری ملازمین کے تطہیر و اخراج اور برطرفی سے متعلق تھیں۔ دریں حالات عوام کی تشویش اور اضطراب کے ازالہ کے طور پر بعض سخت گیر حکام خصوصاً پاسداران انقلاب کے بعض اعلیٰ عہدیداروں کو برطرف کرنے کے علاوہ انقلابی پراسیکیوٹر وکیل استغاثہ کو معزول کیا گیا۔ محکمہ تعلیم کے بعض ملازمین نور اساتذہ بحال کیے گئے۔ معمولی جرائم میں ماخوذ ومطلوب افراد کے لیے عام معافی کا اعلان (مارچ ۱۹۸۳ء) کیا گیا۔ سرکاری ملازمین کے تطہیر و اخراج اور ان کی برطرفی سے متعلق قائم کمیٹیوں کو کالعدم قرار دے دیا گیا(مئی ۱۹۸۳ء)۔سیاسی قیدیوں کے لیے تائب ہونے کی شرط پر معافی کا اعلان کیا گیا(The Turban for the Crown، ص، ۱۶۲۔ ۱۶۳).

ریاست و معاشرہ کی اسلامی تشکیل: آیت اللہ خمینی کے نزدیک اسلامی انقلاب کے اہم مقاصد تصور ولایت فقیہ کے مطابق اسلامی حکومت کا قیام اور ملک میں سے استغراب (Occidentalism) یعنی امریکہ و یورپ کے تہذیبی و سیاسی اور اقتصادی غلبہ و استیلاء کا خاتمہ اور مستکبرین و مراعات یافتہ طبقات کے مقابلے میں محرومین و مستضعفین کے مفادات کا تحفظ بالفاظ دیگر سماجی و معاشی عدل کا قیام تھے۔ آیت اللہ خمینی نے اسلامی انقلاب کو محرومین اور مستضعفین (افتادگان خاک) کا انقلاب قرار دیا تھا۔ انہوں نے اپنے فرمودات میں ایرانی عوام کو ملک میں سے مراعات یافتہ اور استحصالی طبقوں کا قلع قمع کر کے محروم طبقات کے مفادات کا ضامن عادلانہ معاشی و سماجی نظام قائم کرنے کی نوید سنائی تھی (محسن آذری، "امام خمینی کے معاشی نظریات" مترجمہ: ثمینہ عارف، در ایران شناسی، ۳:۴، ۱۹۹۶ء، ص ۸۲-۹۲)۔ انقلاب کے اہداف و مقاصد کے حصول کی غرض سے سابق نظام کے کل پرزوں کی بیخ کنی اور داخلی مزاحمت و مخالفت پر قابو پانے کی جدو جہد کے شانہ بشانہ انقلابی حکومت نے ملک و معاشرہ میں سے مغربی تہذیب و معاشرت کے آثار و نشانات کو مٹا کر زندگی کے مختلف شعبوں کی اسلامی تشکیل کا عمل بھی جاری رکھا۔ چنانچہ تعلیمی اور قانونی و عدالتی نظام کو از سر نو ترتیب دیا گیا۔

آیت اللہ خمینی نے تعلیم کے شعبے کو علما کی نگرانی میں دے دیا۔ تمام تعلیمی اداروں بالخصوص جامعات میں اعلیٰ عہدوں پر ایسے دانش وروں اور اساتذہ کو مقرر کیا گیا جو اسلامی انقلاب کے پرجوش حامی اور اس کے مقاصد سے ذہنی ہم آہنگی رکھتے تھے۔ ملک میں موجود ملکی و غیر ملکی غیر مسلموں کے (مسیحی مشنریوں اور غیر ملکی اداروں کے زیرانتظام) تمام اسکولوں کو قومی تحویل میں لے لیا گیا، آیت اللہ خمینی کے نزدیک تعلیمی اداروں میں سے مغربی تہذیب و ثقافت کے آثار و علامات کو مٹائے بغیر نیز نظام تعلیم کی اصلاح و تشکیل نو کیے بغیر ملک میں اسلامی انقلاب کا تحفظ و استحکام ممکن نہ تھا۔ اس غرض سے سکولوں، کالجوں اور جامعات کے نصابات کو از سر نو مرتب و مدون

کرایا گیا۔ نصابات کو اسلامی نظریہ حیات اور اسلامی انقلاب کے اصول و مقاصد سے ہم آہنگ کیا گیا۔ ملک کی تاریخ بھی از سر نو مرتب کرائی گئی جس میں ملوکیت و استبداد اور غیر ملکی استعمار کے ایرانی معاشرہ پر مرتب ہونے والے منفی اثرات کو خوب اجاگر کیا گیا۔ نصابات کی تدوین کے دوران میں اعلیٰ تعلیم کے اداروں کو، ماسوائے طب و جراحت کی تعلیم و تربیت کے اداروں کے، عرصہ ۳ سال تک بند رکھا گیا۔ ان اداروں کی طویل عرصہ کے لیے بندش کا ایک اہم مقصد انقلابی حکومت کے مخالف طلبہ گروہوں کی سرگرمیوں کا استیصال بھی تھا۔ نئے تعلیمی نصابات میں اسلامی عقائد و تعلیمات اور اسلامی تاریخ و تہذیب کی تدریس کو مؤثر حیثیت دی گئی۔ تربیت اساتذہ کے خصوصی پروگرام مرتب کیے گئے۔ اساتذہ کو اسلامی نظریۂ حیات اور انقلابی فکر و فلسفہ سے آگاہ و متعارف کرانے کا اہتمام کیا گیا (The Turban for the Crown، ص ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۷۱-۱۷۲؛ Iran's Islamic Revolution، ص ۲۱۲)۔

اسلامی حکومت نے اسلامی قانون کی تدوین اور اسلام کی اخلاقی اور تہذیبی و معاشرتی اقدار کی ترویج پر خاص توجہ دی۔ چنانچہ شیعہ علما سے نئے فوجداری، دیوانی اور تجارتی و عائلی قوانین کے ضابطے مرتب کروا کے جاری و نافذ کیے گئے۔ قانونی نظام کو اسلامی سانچے میں ڈھالا گیا علما اور ماہرین قانون نے گزشتہ ادوار کے قانونی ضابطوں پر نظر ثانی کرنے کے علاوہ نئے قانونی اسلامی ضابطے مرتب کیے۔ وکلا اور ماہرین قانون کی دینی تعلیم کا نظام وضع کیا گیا۔ اگست ۱۹۸۲ء میں آیت اللہ خمینی نے ایک فرمان کے ذریعے اس وقت تک موجود تمام غیر اسلامی قوانین کو منسوخ قرار دیا۔ ۱۹۸۴ء میں دوہرے عدالتی نظام کو ختم کر دیا گیا۔ تمام عدالتوں کو باہم مدغم کر کے وزارت عدل کے تحت کیا گیا۔ پانچ سو علما کو بطور جج مقرر کیا گیا (The Turban for the Crown، ص ۱۶۶، ۱۶۷)۔

انقلابی حکومت نے تہذیبی و سماجی بگاڑ اور اخلاقی بے راہ روی اور عریانی، فحاشی کے انسداد کی طرف خصوصی توجہ دی۔ اس غرض سے مرد و زن ہر دو کے لیے خصوصی اخلاقی و سماجی ضابطے خصوصاً لباس اور مرد و زن کی باہمی میل ملاقات سے متعلق، جاری کیے گئے۔ خواتین کے لیے گھر کی چار دیواری سے باہر نکلتے وقت حجاب لازم قرار پایا۔ مرد و زن کے آزادانہ میل جول/اختلاط اور ان کے مخلوط اجتماعات پر پابندی لگائی گئی۔ عریانی و فحاشی کے انسداد کے لیے بھی مناسب احکام جاری کیے گئے۔ شراب نوشی و جوا بازی کو ممنوع قرار دیا گیا۔ رقص و سرود گاہیں بند کر دی گئیں۔ شائستہ و ستر پوش لباس سے متعلق ضابطے کی خلاف ورزی پر سرکاری محکموں میں سے کثیر تعداد میں خواتین کو ملازمتوں سے برطرف کیا گیا۔ عوام کو مذہبی عقائد و تعلیمات اور تہذیبی و سماجی اقدار و روایات سے آگاہ کرنے نیز اسلامی انقلاب کے مقاصد ان کے ذہن نشین کرانے کی غرض سے سرکاری ذرائع ابلاغ کو وقف کر دیا گیا۔ مزید براں تمام سرکاری محکموں، وزارتوں، کارخانوں اور دفاتر میں حتی کہ پولیس کی بیرکوں میں بھی علما کی نگرانی و سربراہی میں خصوصی شعبے/دفاتر "شوریٰ ہائے اسلامی" قائم کیے گئے (The Iranian Revolution and the Islamic Republic، ص ۴۴؛ The Turban for the Crown، ص ۱۴۲-۱۴۳)۔

نئے اداروں کا کردار: انقلابی ایران میں آئینی و سیاسی اور حکومتی و انتظامی اداروں کی تشکیل و تنظیم نو کے ساتھ ساتھ متعدد نئے ادارے قائم کیے گئے۔ ان اداروں نے اسلامی انقلاب کے تحفظ و استحکام اور اس کے اہداف و مقاصد کے حصول کی جدوجہد میں اہم کردار ادا کیا۔ جیسا کہ سطور بالا میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ انقلاب کے فوراً بعد ملک کے طول و عرض میں اسلامی انقلابی کمیٹیاں علما کی سربراہی و نگرانی میں قائم کی گئیں۔ ان کمیٹیوں نے امن و

امان کے قیام کے علاوہ میدان جنگ میں (عراق کے خلاف) پاسداران انقلاب اسلامی کے رضا کار دستوں کے طور پر بھی اہم خدمات انجام دینے کے علاوہ اسمگلنگ اور منشیات کی روک تھام میں اہم کردار ادا کیا (The Turban for the Crown، ص ۱۶۵)

پاسداران انقلاب اسلامی کے نام سے جو نئی عسکری تنظیم: مئی ۱۹۷۹ء میں قدیم ایرانی فوج کی قوت کا توڑ کرنے اور کسی انقلاب اور جوابی انقلاب کے سدباب کی غرض سے قائم کی گئی، اس نے اسلامی انقلاب کے مخالفین کے صفایا کے علاوہ کرد علیحدگی پسندوں کے قلع و قمع میں اہم کردار ادا کیا۔ اس نے مجاہدین خلق پر کاری ضرب لگانے کے علاوہ حزب مخالف کے دیگر گروہوں کو بھی نیست و نابود کر کے رکھ دیا۔ پاسداران نے اندرون ملک امن و سلامتی کے قیام کے علاوہ عراق کے خلاف جنگ میں بھی بہادری کے جوہر دکھائے۔ ۱۹۸۵ء میں پاسداران کو باقاعدہ فوج کا درجہ حاصل ہو گیا۔ چنانچہ اس نے بحریہ اور فضائیہ کے شعبے بھی قائم کر لیے (The Turban for the Crown، ص ۱۶۵-۱۶۶)۔ مجاہدین خلق، تودہ جماعت اور بعض دوسرے عسکری گروہوں کی انقلاب مخالف سرگرمیوں کو کچلنے کے لیے ستمبر ۱۹۸۲ء میں خفیہ اطلاعات (جاسوسی) کا ادارہ قائم ہوا۔ اس کے خصوصی دستے، گلیوں اور بازاروں میں گشت کرتے۔ ۱۹۸۴ء میں اسمگلنگ کی روک تھام کے لیے ایک ادارہ "جند اللہ" کے نام سے جبکہ شہروں میں ناجائز منافع خوری، ذخیرہ اندوزی، ملاوٹ اور چور بازاری کے خاتمے کے لیے 'انصار اللہ' کے نام سے ایک (نیم عسکری) ادارہ قائم کیا گیا (The Turban for the Crown، ص ۱۷۳)۔ سابق دور کی خفیہ پولیس ساواک کی جگہ ایک نیا ادارہ "سازمان اطلاعات و امنیت ملی" (ساوام) داخلی مخالفین انقلاب سے نمٹنے اور ان کا قلع قمع کرنے کے لیے قائم کیا گیا۔ اس ادارہ نے مخالفین کو کچلنے کے لیے ساواک کی طرح بھرپور طاقت کا استعمال کیا۔ تشدد و اذیت رسانی اور قتل و غارت گری سے کام لیا۔ مخالفین انقلاب کے صفایا کے لیے پاسداران انقلاب اور ساوام کے خصوصی دستوں نے بیرون ملک، جرمنی و فرانس وغیرہ میں کاروائیاں کیں۔ شاہ کے بھانجے شہریار اور سرکردہ سابق جرنیل غلام اویسی کو پیرس میں قتل کیا گیا۔ پیرس ہی میں شاہ پور بختیار، سابق وزیر اعظم، پر بھی متعدد قاتلانہ حملے ہوئے۔ اندرون ملک سرکاری جامعات اور دیگر اداروں میں پاسداران اور ساوام کے جاسوسوں کا وسیع حلقہ قائم کیا گیا تاکہ انقلاب مخالف سیکولر و روشن خیال، طلبہ اور اساتذہ کی سرگرمیوں پر نگاہ رکھی جا سکے (Haleh Afshar: The Iran: A Revolution in Turmoil در Aramy ص ۱۹۱-۱۹۲)۔

شہنشاہیت کے خاتمے کے ساتھ ہی فروری ۱۹۷۹ء میں علما کی سربراہی میں جو اسلامی انقلابی عدالتیں قائم ہوئیں، ان عدالتوں نے انقلاب کے تحفظ اور ضد انقلاب سرگرمیوں کے قلع قمع کے علاوہ سماجی برائیوں ذخیرہ اندوزی وناجائز منافع خوری اور منشیات کی روک تھام میں اہم کردار ادا کیا۔ سابق دور کے اہل کاروں پر ان عدالتوں میں مقدمات چلائے گئے۔ انقلابی ایران میں کئی سالوں تک دوہرا عدالتی نظام رائج رہا۔ انقلابی عدالتوں کے شانہ بشانہ وزارت عدل کے تحت سابق دور کی عدالتیں بھی موجود رہیں، البتہ شاہ دور کا قانونی نظام ختم کر دیا گیا۔

انقلاب کے بعد نماز جمعہ کو ایک سیاسی ادارے کا درجہ دیا گیا۔ آیت اللہ خمینی نے تمام بڑے شہروں اور قصبات میں جمعہ کی نماز کے لیے ائمہ کے تقرر کا خاص اہتمام کیا۔ یہ ائمہ جمعہ جو بالعموم آیت اللہ خمینی کے نمائندے گردانے جاتے تھے، اپنے خطبات میں حکومتی پالیسیوں کی وضاحت و ترجمانی کرتے۔ انقلابی ایران میں نماز جمعہ حکومت اور عوام کے درمیان رابطہ کا ایک موثر ذریعہ

بن گئی۔ ائمہ جمعہ کا صدر دفتر قم میں قائم کیا گیا۔ ایک اسکیم کے تحت مساجد کو عوامی فلاح و بہبود کی سرگرمیوں کے مراکز بنایا گیا جہاں سے نادار افراد کو ضروریات زندگی فراہم کی جاتی رہیں۔ مساجد دینی تعلیم و سیاسی تربیت کے علاوہ آیت اللہ خمینی کے افکار و خیالات کی تبلیغ و تشہیر کا ذریعہ بن گئیں۔ ایران میں ائمہ جمعہ کو اسلامی انقلاب کا ستون اعظم قرار دیا گیا ہے۔ ائمہ جمعہ نے عوام کو انقلابی حکومت کے حق میں متحرک کرنے اور ان میں دینی و سیاسی شعور کی بیداری میں اہم کردار ادا کیا۔ ۱۹۸۴ء تک اس ادارے نے بڑی اہمیت اختیار کر لی حتی کہ حزب جمہوری اسلامی کی سرگرمیوں کو بھی اس کے تابع کر دیا گیا۔ ۱۹۸۵ء میں حزب جمہوری اسلامی کی سرگرمیوں کو محدود اور پھر دو سال بعد آیت اللہ خمینی کی طرف سے صدر خامنہ ای اور مجلس کے اسپیکر ہاشمی رفسنجانی کی درخواست پر اس کی سرگرمیوں کو یکسر موقوف کیے جانے (جون ۱۹۸۷ء) پر ملک کے سیاسی نظام میں مساجد اور ائمہ جمعہ کی سیاسی اعتبار سے اہمیت پہلے سے بھی بڑھ گئی (*The Turban for the Crown*، ص ۱۲۷-۲۹)

کلیدی اہمیت کے مذکورہ سیاسی و مذہبی اداروں کے علاوہ متعدد دوسرے ایسے ادارے بھی قائم کیے گئے جن کی غایت عوام کی سماجی و فلاحی اور اقتصادی بہبود تھا۔ (۱) ان میں سے اہم ترین ادارہ بنیاد مستضعفین (قائم مارچ ۱۹۷۹ء) ہے۔ اس ادارے نے غریب و پس ماندہ اور مفلوک الحال طبقات کی معاشی کفالت اور ان کو بنیادی ضروریات زندگی کی فراہمی کے علاوہ سماجی و فلاحی بہبود کے متعدد اہم منصوبوں کی تکمیل میں سرگرم کردار ادا کیا۔ اس ادارے کی طرف سے نادار افراد کو مالی امداد و دیگر ضروریات زندگی، انقلابی کمیٹیوں اور ائمہ جمعہ کے توسط سے فراہم کی جاتی رہی ہیں: (۲) بنیاد مسکن (قائم اپریل ۱۹۷۹ء): یہ ادارہ بے گھر افراد کو رہائشی مکانات فراہم کرنے کے لیے وجود میں لایا گیا۔ اس ادارے نے وسیع پیمانے پر رہائشی مکانات تعمیر کروا کے بے گھر افراد کو اکثر و بیشتر مفت یا پھر سستے داموں فراہم کیے؛ (۳) جہاد سازندگی (قائم جون ۱۹۷۹ء): یہ ادارہ دیہی و پس ماندہ علاقوں کی تعمیر و ترقی کے لیے قائم کیا گیا۔ ملکی و سماجی خدمات کے جذبے سے سرشار اسکولوں، کالجوں اور جامعات کے طلبہ و اساتذہ رضاکارانہ طور پر اس ادارے کا ہاتھ بٹاتے رہے ہیں۔ جہاد سازندگی نے ۱۹۸۷ء تک ۳۷ ہزار تعلیمی اور تدریسی مراکز، جن میں سے ۲۸ ہزار مراکز عربی، قرآن حکیم کی تدریس و تعلیم کے لیے تھے، قائم کیے۔ مزید براں دیہی علاقوں میں دینی کتب و رسائل و جرائد، پمفلٹوں اور آیت اللہ خمینی کے خطبات اور بیانات و پیغامات کی وسیع پیمانے پر تقسیم کا اہتمام کیا۔ اس ادارے نے دیہی و دور افتادہ علاقوں میں سڑکیں اور پل تعمیر کیے۔ دیہاتوں کو بجلی اور پینے کا پانی فراہم کیا اور آبپاشی کے نظام کو بہتر بنایا۔ مزید براں طبی امداد اور علاج معالجہ کی سہولتیں فراہم کیں (*The Turban for the Crown*، ص ۱۷۴)؛ (۴) اسلامی مجالس برائے دیہی علاقہ جات: انقلابی حکومت نے قومی یکجہتی کے استحکام اور علاقائی و نسلی علیحدگی پسند تحریکوں کو کمزور کرنے کے لیے دیہی علاقوں میں اسلامی مجالس "شورای ہای اسلامی" کا وسیع سلسلہ قائم کر دیا۔ یہ مجالس ان علاقوں میں نظم و نسق اور امن و امان کی بحالی کے ساتھ ساتھ دعوت و تبلیغ کا وظیفہ انجام دیتی رہی ہیں۔ ان مجالس نے دور افتادہ علاقوں اور مرکزی حکومت کے درمیان ارتباط پیدا کر کے علیحدگی پسندی و خود مختاری کی تحریکوں کو غیر موثر و کمزور بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے (*The Turban for the Crown*، ص ۱۷۴)؛ (۵) وزارت ارشاد اسلامی (وزارت ثقافت و اطلاعات و نشریات): اسلامی انقلاب کے دور میں قائم ہونے والا ایک انتہائی اہم ادارہ ہے۔ یہ وزارت بنیادی طور پر عامۃ الناس میں اسلامی انقلاب اور

اس کے اصول و مقاصد سے شعور و آگہی پیدا کرنے کے لیے قائم کی گئی۔ یہ وزارت عوام کی ذہنی و فکری تربیت اور ان کو اسلامی تعلیمات اور اس کی تہذیبی و سماجی اقدار سے آگاہ کرنے کے لیے سرکاری ذرائع ابلاغ بالخصوص ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے نشریاتی پروگراموں کو مرتب و منضبط کرتی رہی ہے۔ وزارت ارشاد اسلامی نے عوام میں اسلامی و انقلابی شعور کو عام کرنے کے لیے فارسی اور عربی کے علاوہ متعدد مغربی زبانوں میں رسائل و جرائد اور کتب کی وسیع پیمانے پر اشاعت و تقسیم کا اہتمام کیا ہے۔ یہ وزارت ملک میں اخبارات و جرائد اور کتب کی اشاعت کی نگرانی کی بھی ذمہ دار ہے۔ یہ اس امر کو یقینی بنانے کا اہتمام کرتی ہے کہ اسلامی انقلاب کے مقاصد کے خلاف کوئی تحریری مواد چھپ کر منظر عام پر نہ آ سکے۔ ایران میں نئی کتب و رسائل کی طباعت و اشاعت سے پہلے اس وزارت کے ذمہ داروں سے تحریری اجازت لینا لازمی ہے (The Turban for the Crown، ص ۱۷۰-۱۷۱): (۶) بعد از انقلاب ایران میں احکام شرعیہ کی تنفیذ، اور اخلاقی بے راہ روی و سماجی برائیوں کے انسداد کے لیے جو متعدد ادارے قائم کیے گئے۔ ان میں 'صیغۂ امر بالمعروف و نہی المنکر' بھی ہے۔ یہ ادارہ عوام کے اخلاق و کردار اور چال چلن کی نگرانی کا ذمہ دار ہے۔ شراب نوشی، جوا، قحبہ گری اور دیگر خلاف شرع امور کے انسداد کے لیے اس کی نگرانی میں "سپاہ پاسداران انقلاب" کے خصوصی دستے "گشت ہائے مبارز منکرات" تشکیل دیے گئے۔ یہ دستے شہروں اور گلیوں بازاروں میں گشت کرتے اور ان برائیوں کے مرتکب افراد کو گرفتار کر کے انہیں خصوصی انقلابی عدالتوں میں پیش کرتے۔ خلاف شرع امور کے لیے انسداد کے لیے انقلابی عدالتوں کو خصوصی اختیارات تفویض کیے گئے تھے۔ یہ عدالتیں ماخوذ افراد کو سرسری سماعت کے بعد سزائیں سناتیں۔ خواتین کے لباس کے بارے میں جاری ضابطہ پر عمل درآمد کے لیے ایک تنظیم "خواہران زینب" کے نام سے قائم کی گئی (The Turban for the Crown، ص ۱۷۰-۱۷۱).

امریکی یرغمالیوں کا قضیہ: جیسا کہ سطور بالا میں ذکر کیا جا چکا ہے، محمد رضا شاہ پہلوی ۱۶؍ جنوری ۱۹۷۹ء کو اسلامی انقلاب کی تحریک کو کچلنے میں ناکامی کے بعد ملک چھوڑنے پر مجبور ہوئے تو وہ ایران سے نکل کر تھوڑے تھوڑے عرصہ کے لیے مصر، مراکش، ویسٹ انڈیز کی ریاست بہاماس (Bahamas) اور میکسیکو میں مقیم رہے۔ ان ممالک کے حکمران اگرچہ ابتدائی طور پر امریکی دباؤ کے سبب مفرور شاہ کو سیاسی پناہ دینے پر رضامند ہو گئے تھے، تاہم وہ اندرون ملک اپنے عوام کی طرف سے مخالفت و دباؤ نیز ایران کی انقلابی قیادت کی طرف سے شدید ناراضگی اور غم و غصہ کے اظہار کے سبب شاہ کی تادیر اپنے ملک میں موجودگی کے حق میں نہ تھے۔ لہٰذا شاہ کو یکے بعد دیگرے ایک ملک کے بعد دوسرے اور پھر تیسرے کا رخ کرنا پڑا۔ دریں صورت امریکہ میں موجود شاہ کی طاقتور اور بااثر لابی، جس کے ارکان میں راک فیلر (Rockfeller) خاندان، سابق وزیر خارجہ ہنری کسنجر اور قومی سلامتی کے مشیر برزینسکی (Brzezinski) اور بعض دوسرے افراد شامل تھے، کے دباؤ پر صدر کارٹر شاہ کو امریکہ میں داخلے کی اجازت دینے پر آمادہ ہو گئے۔ امریکی انتظامیہ کی طرف سے یہ موقف اختیار کیا گیا کہ شاہ کو خالصتاً انسانی ہمدردی کی بنا پر علاج معالجہ کی غرض سے امریکہ میں داخلے کی اجازت دی جا رہی ہے۔ شاہ گزشتہ کئی سالوں سے سرطان کے مرض میں مبتلا چلا آ رہا تھا۔ ایران میں انقلابی قیادت کی طرف سے صدر کارٹر کے اس فیصلہ کی شدت سے مذمت کی گئی۔ شاہ ۲۲؍ اکتوبر ۱۹۷۹ء کو میکسیکو سے نیویارک پہنچا تو ایرانی حکام کی طرف سے امریکہ سے شاہ کی حوالگی کا مطالبہ کیا گیا تاکہ اس پر ایرانی عوام پر ڈھائے جانے والے مظالم کی پاداش میں مقدمہ چلایا جا سکے۔ تاہم صدر کارٹر نے اس مطالبے کو سختی

سے مسترد کر دیا جس پر ایرانی عوام میں امریکہ مخالف جذبات پھر سے بھڑک اٹھے۔ چنانچہ ۴۔ نومبر کو چند سو (چار تا پانچ سو) انقلابی نوجوان طلبہ نے امریکی سفارت خانے پر ہلہ بول دیا اور وہاں پر موجود امریکیوں کو یرغمال بنا لیا۔ (Gary Sick: All Fall Down، ص ۱۸۰، ۱۸۴-۱۸۵، ۱۸۸-۱۸۹؛ وحید الزماں: Iranian Revolution، ص ۲۰۳-۲۰۶، ۲۱۵)

۴رنومبر ۱۹۷۹ء کو پیش آنے والے واقعات نے امریکی حکومت کو ہلا کر رکھ دیا۔ چنانچہ اس کی طرف سے اس واقعے کی شدید مذمت کی گئی اور یرغمالیوں کی فوری رہائی کا مطالبہ کیا گیا۔ مزید براں اس کی طرف سے یرغملیوں کی رہائی کی غرض سے مذاکرات کے لیے ایک وفد سابق امریکی اٹارنی جنرل رمزے کلارک، جو شاہ کے ایک ناقد کے بطور مشہور تھے، کی سربراہی میں تہران بھیجا گیا۔ تاہم آیت اللہ خمینی نے ان سے ملاقات سے انکار کر دیا اور مذاکرات کے لیے پیشگی شرط کے طور پر شاہ کی حوالگی کا مطالبہ کیا (وحید الزماں: Iranian Revolution، ص ۲۰۳-۲۰۷، ۲۲۱)۔ جواباً صدر کارٹر نے نومبر ۱۹۷۹ء کے وسط میں ایک حکم نامے کے ذریعے امریکہ میں موجود ایران کے تمام اثاثے، جو ایک اندازے کے مطابق تقریباً ۸،۵ ارب ڈالر مالیت کے تھے، منجمد کر دیے۔ مزید براں اس کی طرف سے ایران کی انقلابی قیادت کو، اقتصادی پابندیوں کے علاوہ سخت فوجی کاروائی کی دھمکی بھی دی گئی۔ تاہم ایرانی حکومت نے کسی قسم کے امریکی دباؤ میں آنے سے انکار کر دیا۔ وہ بڑی استقامت سے شاہ کی حوالگی کے مطالبے پر قائم رہی (Gary Sick: All Fall Down، ص ۲۳۴)۔ ایرانی حکومت کو تہران میں امریکی سفارت خانہ سے کثیر تعداد میں ایسی دستاویزات ہاتھ لگیں تھیں، جو ایران کے داخلی و خارجی معاملات میں امریکہ کی صریح مداخلت کے ٹھوس شواہد فراہم کرتی تھیں۔ چنانچہ حکام کی طرف سے امریکی سفارت کاروں پر ملک کے داخلی معاملات میں بے جا مداخلت اور جاسوسی کے الزام میں مقدمات چلانے کی دھمکی دی گئی (وحید الزماں: Iranian Revolution، ص ۲۰۷-۲۰۸)۔ صورت حال سے عہدہ برآ ہونے کے لیے صدر کارٹر کی انتظامیہ نے شاہ کو ایک سیاسی بوجھ خیال کرتے ہوئے، امریکہ میں اس کے صرف ۵۴ دن قیام کے بعد ۱۵ردسمبر ۱۹۷۹ء کو پاناما بھیج دیا۔ شاہ کی گزشتہ گیارہ مہینوں میں یہ چھٹی منزل تھی (Gary Sick: All Fall Down، ص ۲۴۳-۲۴۴)۔ دسمبر ۱۹۷۹ء میں اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل نے امریکی یرغمالیوں کی رہائی کے حق میں ایک قرارداد منظور کی، جبکہ اقوام متحدہ کے سیکرٹری جنرل نے اس غرض سے تہران کا دورہ بھی کیا۔ ایران کی قیادت کی طرف سے شاہ کے دور میں ایرانی عوام پر ڈھائے جانے والے مظالم کی تحقیقات کے لیے ایک بین الاقوامی کمیشن کی تشکیل کا مطالبہ کیا گیا، جس سے کرٹ والڈ ہائیم نے اتفاق کیا۔ جنوری ۱۹۸۰ء میں امریکہ کی طرف سے ایران پر اقتصادی پابندیاں عائد کرنے کی غرض سے اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل میں ایک قرارداد پیش کی گئی جسے سوویت یونین نے ویٹو کر دیا (Gary Sick: All Fall Down، ص ۲۸۲)۔ اسلامی انقلابی کونسل نے اقوام متحدہ کی طرف سے بین الاقوامی کمیشن ایران روانہ کیا۔ تاہم آیت اللہ خمینی شاہ کی حوالگی کے مطالبے پر سختی سے قائم رہے۔ انقلابی طلبہ نے کمیشن کو یرغمالیوں سے ملاقات کی اجازت دینے سے انکار کر دیا چنانچہ کمیشن کو ناکام واپس لوٹنا پڑا (Gary Sick: All Fall Down، ص، ۲۸۲؛ وحید الزماں: Iranian Revolution، ص، ۲۱۰، ۲۱۵)۔ دریں اثنا ایرانی قیادت کی طرف سے پاناما کی حکومت سے شاہ کی حوالگی کے مطالبے نے زور پکڑا تو شاہ پاناما سے مصر کی طرف نکل گیا (۲۴رمارچ ۱۹۸۰ء)۔ امریکی اشارے پر صدر انور السادات نے انہیں ایک بار پھر مہمان بنانے کا

فیصلہ کیا تھا۔ مصر شاہ کی آخری منزل ٹھہرا۔ جہاں چار ماہ بعد ۲۷؍ جولائی ۱۹۸۰ء کو اس کا انتقال ہو گیا (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: William Shawcross: Last Ride: The Story of the Exile, Misadventures and Death of Emperor، لندن (Chalto Windus، ۱۹۸۹ء، ص ۳۷۶-۳۰۷).

امریکہ کی ناکام فوجی کارروائی: اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کے ذریعے ایران پر اقتصادی پابندیاں عائد کرنے میں ناکامی کے بعد صدر کارٹر نے اپریل ۱۹۸۰ء کے اوائل میں ایران کے ساتھ تجارتی و اقتصادی، فوجی اور سیاسی و سفارتی تعلقات کے انقطاع کا اعلان کیا۔ امریکہ کے دباؤ پر اس کے مغربی اتحادیوں نے بھی ایران سے سیاسی و سفارتی تعلقات منقطع کر لیے (وحید الزمان: Iranian Revolution، ص ۲۴۰)۔ اقوام متحدہ کے ذریعے ایران کے خلاف اقتصادی پابندیاں عاید کرانے کی کوششوں کی ناکامی اور اس کی تجارتی ناکہ بندی، اس کی بندرگاہوں اور تیل کی تنصیبات پر بمباری کی دھمکیوں اور اس سے سیاسی و سفارتی تعلقات کے انقطاع کے اقدام کے بے نتیجہ و بے اثر ثابت ہونے پر صدر کارٹر نے ایک زبردست چھاپہ مار عسکری کارروائی کے ذریعے اپنے شہریوں کی رہائی کے منصوبے کی منظوری دی۔ ۲۴-۲۵؍ اپریل کو امریکی فوج نے سی آئی اے کے اشتراک سے اس منصوبے پر عمل درآمد کی کوشش کی۔ اس نے ایران کی حدود میں اپنے چھاپہ مار دستے اتار دیے۔ تاہم متعدد امریکی ہوائی جہازوں کے فضا میں آپس میں ٹکرا جانے کے سبب یہ کارروائی ناکام رہی۔ اس حادثے میں امریکی فوج کو جانی نقصان بھی اٹھانا پڑا۔ اس سے صدر کارٹر کی حکومت کو ایک بار پھر گہرا دھچکا لگا۔ اندرون ملک اور عالمی سطح پر اس کی خوب سبکی ہوئی (Gary Sick: All Fall Down، ص ۲۹۳-۲۹۵؛ وحید الزمان: Iranian Revolution، ص ۲۴۰)۔ امریکہ کے اس طرز عمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایران میں علما اور ان کے حامیوں کی طرف سے امریکی یرغمالیوں پر، ایران کے داخلی معاملات میں مداخلت اور جاسوسی کے الزامات میں، مقدمہ چلانے کا مطالبہ شدت اختیار کر گیا۔ البتہ ابو الحسن بنی صدر اور ان کے قریبی رفقا وزیر خارجہ صادق قطب زادہ اور وزیر دفاع مصطفیٰ چمران کی طرف سے اس مطالبے کی شدت سے مخالفت کی گئی۔ بنی صدر ملک کی تعمیر نو کی طرف یکسوئی سے متوجہ ہونے، نیز ملک کو درپیش اقتصادی مشکلات و مسائل کے حل اور خصوصاً بین الاقوامی سیاست میں ملک کی تنہائی کے خاتمے کے لیے یرغمالیوں کے قضیے کو جلد از جلد سلجھانے کے حق میں تھے (وحید الزمان: Iranian Revolution، ص ۲۳۰-۲۳۲)۔ ستمبر ۱۹۸۰ء میں مغربی طاقتوں کی شہ پر ایران پر عراق کی طرف سے حملہ اور اس کے بعض علاقوں پر قبضہ کے بعد خود آیت اللہ خمینی، حزب جمہوری اسلامی اور وزیر اعظم محمد علی رجائی (اگست ۱۹۸۰-۱۹۸۱ء) کو بھی اس قضیے کو جلد از جلد سلجھانے کی ضرورت کا احساس ہوا۔ چنانچہ آیت اللہ خمینی کی طرف سے بعض شرائط، مثلاً امریکہ میں موجود شاہ کی املاک اور اثاثوں کی ایرانی حکومت کو واپسی؛ ایران کے خلاف امریکہ کی اپنے تمام دعووں سے دستبرداری؛ امریکہ کی طرف سے ایران کے داخلی معاملات میں عدم مداخلت کی ضمانت اور؛ امریکہ میں موجود ایران کے تمام اثاثوں کی واگزاری (release) وغیرہ پر امریکہ کے ساتھ مذاکرات کا عندیہ ظاہر کیا گیا۔ آیت اللہ خمینی کی تحریک پر طلبہ نے یرغمالیوں کا معاملہ حکومت کے سپرد کر دیا۔ بعد ازاں آیت اللہ خمینی اپنی بعض شرائط سے دستبردار ہو گئے اور صرف ایک شرط تھی، امریکہ میں موجود ایرانی اثاثوں کے واگزار کیے جانے پر معاملے کے تصفیے پر راضی ہو گئے۔ چنانچہ ۱۹؍ جنوری کو حکومت الجزائر کی مصالحتی کوششوں کے نتیجے میں اس پر دونوں ملکوں کے مابین معاہدہ طے پایا۔ امریکہ کی طرف سے ۷,۹۵۵ ملین (سات ارب،

پچانوے کروڑ اور پچاس لاکھ) ڈالر مالیت کے ایرانی اثاثے واگزار کیے جانے پر ۲۰ جنوری کو اس وقت جبکہ نو منتخب صدر رونالڈ ریگن قصرِ صدارت میں داخل ہو چکا تھا، ۴۴۴ یوم کے بعد امریکی یرغمالیوں کی رہائی عمل میں آئی (وحید لاہن: Iranian Revolution، ص ۲۳۵-۲۳۹؛ Gary Sick: All Fall Down، ص ۲۳۶-۲۳۷)۔

اسلامی انقلاب پر عرب ممالک کا ردِ عمل: ایران میں علما و مجتہدین کی قیادت میں عوامی تحریک کے ہاتھوں طاقت ور پہلوی بادشاہت کے خاتمے اور اسلامی انقلاب برپا ہونے پر خطے کے اکثر و بیشتر عرب ممالک کی بادشاہتوں اور مغرب نواز مطلق العنان آمرانہ حکومتوں کو سخت تشویش لاحق ہوئی۔ چنانچہ سعودی عرب، عراق، خلیجی امارات اور مصر و اردن وغیرہ نے ایران میں واقع ہونے والی سیاسی تبدیلی کو سخت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا۔ اسلامی انقلاب کی سب سے زیادہ مخالفت و مذمت مصر کے صدر انور السادات (م ۱۹۸۱ء) کی طرف سے کی گئی۔ اس نے آیت اللہ خمینی کو برملا طور سے تنقید و ملامت کا نشانہ بنایا۔ اسے جنونی و پاگل اور اسلام کے نام پر ایک دھبہ قرار دیا۔ دراصل مصر میں حزبِ اختلاف و مخالف کی اسلامی جماعتوں اخوان المسلمون اور جماعۃ الدعوۃ نے ایران میں اسلامی انقلاب کا پرجوش خیر مقدم کیا تھا اور اس واقعے پر بڑی خوشی و مسرت کا اظہار کیا تھا۔ ایران میں اسلامی انقلاب کے سبب ان جماعتوں کو مغرب نواز آمرانہ حکومت کے خلاف از سرِ نو جدوجہد کی تحریک ملی تھی۔ اور السادات کو بجا طور پر خدشہ لاحق تھا کہ ملک کی اسلامی جماعتیں ایرانی انقلاب سے تحریک پا کر کہیں موجودہ نظام کی تبدیلی کے لیے نہ اٹھ کھڑی ہوں۔ چنانچہ انور السادات اور پھر اس کے جانشین حسنی مبارک کا اسلامی انقلاب کے بارے میں رویہ مخاصمانہ و معاندانہ رہا (Rudi Mathee: The Egypt's Opposition on the Iranian Revolution، در Jaun R I Cole و Nikki R Keddie (مدیران): Shiism and Social Protest، نیو ہیون و لندن: ییل یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۶ء، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ نیز ایڈورڈ سعید: Covering Islam، لندن: ونٹیج، ۱۹۹۷ء، ص ۱۱۸)۔

صدورِ انقلاب: ایران کے اسلامی انقلاب کے بارے میں خطے کے مسلم ممالک کی تشویش کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ آیت اللہ خمینی اس انقلاب کو آفاقی بنانے یعنی اس کا دائرہ دوسرے مسلم ممالک تک وسیع کرنے کا عزم رکھتے تھے۔ انہوں نے ایرانی عوام کو بارہا صدورِ انقلاب (برآمدِ انقلاب) کی جدوجہد کی تلقین کے علاوہ ہمسایہ مسلم ممالک میں حکومت مخالف گروہوں کو اپنے اپنے ملک میں ایسا ہی انقلاب برپا کرنے کی تحریک کی تھی۔ آیت اللہ خمینی نے بعد از انقلاب اپنے بیانات و اعلانات میں اسلام اور کفر کے مابین جاری کشمکش و معرکہ آرائی میں ایران کی انقلابی اسلامی قیادت کے تحت دنیا بھر کے مظلوم و مقہور مسلمانوں کو یکجا و متحد ہونے کی دعوت دی۔ دنیا بھر کے مستضعفین (افتادگانِ خاک) کو جابرین و مستکبرین کے خلاف صف آرائی خصوصاً استعماری طاقتوں کی حاشیہ بردار و کٹھ پتلی مسلم حکومتوں کے خلاف اٹھ کھڑا ہونے اور ان کی اطاعت و فرمانبرداری کا قلادہ اپنی گردنوں سے اتار پھینکنے کی تحریک و تلقین کی۔ ایرانی ذرائع ابلاغ خصوصاً ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی طرف سے عربی زبان میں نشریات کے ذریعے انقلابی آئیڈیولوجی کی تبلیغ و تشہیر کا خوب اہتمام کیا گیا۔ انقلابی قیادت نے بطور خاص ہمسایہ عرب ممالک عراق، سعودی عرب، بحرین اور لبنان وغیرہ کی شیعہ آبادی کو ان ممالک کی حکومتوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے اور وہاں اسلامی انقلاب برپا کرنے کی تحریک کی۔ اس نے عراق میں بعث پارٹی کی حکومت کے خلاف برسرِ پیکار شیعہ سیاسی جماعتوں کے علاوہ لبنان کی شیعہ آبادی کو مالی و فوجی مدد بھی بہم پہنچائی۔ ان دو ممالک میں حکومت مخالف شیعہ سیاسی و

عسکری گروہوں اور تنظیموں کو منظم کرنے کے لیے پاسداران انقلاب اسلامی کے خصوصی چھاپہ مار دستے بھی روانہ کیے۔ مذکورہ ممالک میں وسیع مقدار میں انقلابی لٹریچر، جس میں آیت اللہ خمینی کے خطبات و تقاریر اور اعلانات و بیانات پر مشتمل سمعی کیسٹ بھی شامل تھے، تقسیم کیا گیا۔ انقلابی حکومت کی اس حکمت عملی کے سبب ایران اور عرب دنیا کے مابین محاذ آرائی اور تصادم کی کیفیت پیدا ہوگئی (تفصیل کے لیے دیکھیے: Imam Khomeini on 'Exportation of Revolution' ترجمہ: حمید تہرانی، تہران: مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۲۰۰۱ء، نوید ایس شیخ: The New Politics of Islam، لندن و نیویارک: روٹ لیج کرزن، ۲۰۰۳ء، ص ۶۰-۶۵؛ Fred Halliday: "Iranian Foreign Policy Since 1979"، در Shi'ism and Social Protest (مدیران) Nikki R. Keddie, Jaun I R Cole، ص ۱۰۳-۱۰۵)۔

ایران کی انقلابی قیادت کی دوسرے ممالک کو انقلاب کی برآمدگی سے متعلق اس پالیسی کی وجہ سے مذکورہ ممالک کی شیعہ آبادی میں علاحدگی پسندی کے رجحان نے تقویت پکڑ لی۔ خلیج فارس کے دہانے پر واقع تیل کی دولت سے مالا مال سعودی عرب کے مشرقی صوبے الاحساء میں، جس کی دو تہائی جب کہ اس کے شہر قطیف کی ۹۵٪ آبادی شیعہ مذہب کی پیروکار ہے، ۱۹۷۹ء کے دوران ایران کی انقلابی قیادت کی تحریک پر بڑی ہلچل پیدا ہوئی۔ نومبر ۱۹۷۹ء کو الاحساء کے شہروں میں شیعہ آبادی نے عاشورہ کے موقع پر بھی اعلانیہ طور پر ماتمی و عزہ داری کی تقریبات منعقد کیں اور مختلف شہروں میں حکومت کے خلاف مظاہرے کیے۔ مظاہرین کے ہاتھوں توڑ پھوڑ، لوٹ مار اور آتش زنی کے واقعات بھی پیش آئے۔ شیعہ مظاہرین اور پولیس کے مابین جھڑپوں میں درجنوں افراد ہلاک و زخمی ہوئے۔ فروری ۱۹۸۰ء میں اسلامی انقلاب کی پہلی سالگرہ کے موقع پر سعودی عرب کے مشرقی و شمالی علاقے کی شیعہ آبادی نے احتجاجی مظاہرے اور ہنگامے کیے۔ شیعہ آبادی کے رہنماؤں کی طرف سے آل سعود کی حکومت کو سخت تنقید کا ہدف بنایا گیا۔ ان واقعات کے بعد ایران کی انقلابی حکومت نے سعودی عرب کے خلاف پروپیگنڈا تیز کر دیا۔ ملوکیت کو خلاف اسلام قرار دے کر اس کے جواز کو سختی سے چیلنج کیا، جبکہ الاحساء کی شیعہ آبادی کی جدوجہد کی تائید و حمایت کا اعادہ کیا۔ دریں حالات شاہ خالد کی حکومت کو ملک کی شیعہ آبادی کی محرومیوں اور شکایات کے ازالے کے لیے مجبور ہونا پڑا۔ چنانچہ ان علاقوں میں تعلیم، صحت اور رہائشی مکانات کی سہولیات کی فراہمی اور تعمیرو ترقی کے بعض دوسرے منصوبے شروع کیے گئے (نوید ایس۔ شیخ: The New Politics of Islam، ص ۹۲-۹۳؛ Jacob Goldberg: "The Shi'i Minority in Saudi Arabia" در Shi'ism and Social Protest، ص ۲۳۱-۲۴۲، ۲۴۴-۲۴۹)۔ غرضیکہ ایران کی انقلابی قیادت کی صدور انقلاب سے متعلق حکمت عملی کے سبب ایران کے ہمسایہ ملک سعودی عرب سے تعلقات سخت کشیدہ ہوگئے

لبنان: مشرق وسطی میں اسلامی انقلاب کے وسیع و عمیق اثرات لبنان پر مرتب ہوئے۔ اسلامی انقلاب اور صدور انقلاب سے متعلق انقلابی حکومت کی حکمت عملی نے لبنان کی شیعہ آبادی کو ایک حقیقی سیاسی قوت میں تبدیل کر دیا۔ انقلابی حکومت کی وسیع حمایت و اعانت سے لبنان کے شیعہ انقلابیوں نے دو نیم عسکری تنظیمیں "اسلامی امل ملیشیا" اور "حزب اللہ" کے نام سے قائم کیں اور دسمبر ۱۹۸۳ء میں بعلبک میں اسلامی جمہوریہ کے قیام کا اعلان کر دیا۔ حزب اللہ اور اسلامی امل نے اسرائیلی فوج کے خلاف کارروائیوں کے علاوہ ۱۹۸۳ء سے لبنان میں قیام امن پر مامور کثیر القومی فوج (امریکہ، اٹلی اور فرانس کے فوجی دستوں پر مشتمل) کے خلاف خودکش حملوں اور غیر

ملکی شہریوں (مغربیوں) کے اغوا کا سلسلہ شروع کیا۔ حزب اللہ کے خود کش حملوں میں لبنان میں تعینات سیکڑوں امریکی و فرانسیسی فوجی ہلاک ہوئے، جب کہ سیکڑوں کی تعداد میں امریکی و فرانسیسی فوجیوں اور عام شہریوں کو شیعہ انتقادیوں نے یرغمال بنالیا۔ ان واقعات سے ایران اور امریکہ و مغربی ممالک کے مابین کشمکش میں اضافہ ہوا (Gilles Kepel: *The Jihad: Trial of Political Islam*، لنڈن و نیویارک: آئی بی ٹاورس، ۲۰۰۲ء، ص ۱۲۵-۱۳۰؛ Rodger Shanahan: *The Shia of Lebanon: Clans, Practices and Parties*، لنڈن و نیویارک: ٹاورس اکیڈیمک اسٹڈیز، ۲۰۰۵ء، ص ۱۱۲-۱۱۷)۔

عراق: ایران میں اسلامی انقلاب نے دیگر مسلم ممالک کے مقابلے میں قریبی ہمسایہ ملک عراق، کہ جس کی آبادی کی اکثریت شیعہ ہے، کو سب سے زیادہ متاثر کیا۔ عراق کی طرف صدور انقلاب (برآمد انقلاب) اور بعث پارٹی کی حکومت کا خاتمہ تو آیت اللہ خمینی کی سیاسی جدوجہد کا ایک لازمی جز بن گیا تھا۔ آیت اللہ خمینی، جنہوں نے ۱۹۶۴ء میں ملک سے جلا وطن کیے جانے پر عراق کے شہر نجف میں تقریباً ۱۴ سال بسر کیے تھے، ۱۹۷۸ء میں شاہ کے دباؤ پر عراق کے صدام حسین کی طرف سے نجف سے نکالے جانے پر صدام حسین سے سخت ناخوش تھے۔ چنانچہ انہوں نے اس وقت سے شاہ کے ساتھ ساتھ صدام حسین کو بھی تند و تیز تنقید و ملامت کا ہدف بنا لیا۔ ایران میں اسلامی انقلاب کے ساتھ ہی آیت اللہ خمینی نے عراق کی شیعہ آبادی کو عراق میں بعث پارٹی کی حکومت (صدر صدام حسین کی حکومت) کے خاتمے اور ایک اسلامی حکومت کے قیام کی تحریک کی۔ آیت اللہ خمینی اور دیگر انقلابی رہنماؤں نے بعث پارٹی کے بنیادی نظریات، یعنی لادینیت، اشتراکیت اور عرب قوم پرستی کو غیر اسلامی جب کہ صدام حسین کو اسلام اور مسلمانوں کا دشمن قرار دے کر عراقی عوام کو اس کے خلاف بغاوت کی بار بار دعوت دی تھی (*The Modern History of Iraq*، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ M S El-Azhary (مدیر): *The Iraq-Iran War: An Historical, Economic and Political Analysis*، لنڈن و کروم ہیلم، ۱۹۸۴ء، ص ۳)۔

ایران کے اسلامی انقلاب سے تحریک پاکر عراق میں شیعہ علماء و مجتہدین کی تنظیمیں "مجاہدین" اور "الدعوۃ الاسلامیہ" از سر نو منظم و متحرک ہونا شروع ہوئیں۔ ان دونوں تنظیموں کے قائد عراقی عالم سید محمد باقرالصدر (۱۹۳۰-۱۹۸۰ء) آیت اللہ خمینی کی شخصیت اور ان کے افکار و خیالات سے گہرے طور سے متاثر تھے۔ آیت اللہ خمینی سے ان کی نجف میں ۱۹۶۴-۱۹۷۸ء کے دوران میں قریبی مصاحبت رہی تھی۔ ۱۹۷۹ء کے وسط میں آیت اللہ باقر الصدر آیت اللہ خمینی کی تحریک پر صدر صدام حسین کی حکومت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ چنانچہ شیعہ آبادی نے ملک میں سیاسی مظاہروں کا سلسلہ شروع کیا۔ بعث حکومت نے آیت اللہ باقرالصدر اور دیگر شیعہ رہنماؤں کو گرفتار کر لیا۔ ایران کی انقلابی قیادت کی تحریک پر عراق کے شمال میں کرد علیحدگی پسندوں کی سرگرمیوں میں بھی تیزی آگئی۔ صدام حسین کی حکومت نے جواباً ایران کے صوبہ خوزستان کی عرب آبادی کی علیحدگی پسند تحریک کی حمایت کی اور اسے مالی و اسلحی امداد بہم پہنچانا شروع کی۔ چنانچہ خوزستان کے عرب کھلم کھلا اسلامی انقلابی حکومت کے خلاف بغاوت پر اتر آئے۔ ان عرب علیحدگی پسندوں نے ایران کی تیل کی تنصیبات کو تخریب کاری کا نشانہ بنانا شروع کیا۔ ان واقعات سے دونوں ممالک کے درمیان جاری سرد جنگ عروج پر پہنچ گئی۔ جیسا کہ سطور بالا میں ذکر کیا جا چکا ہے دونوں ملکوں کے درمیان شط العرب کے علاقے پر قدیم زمانے سے تنازعہ چلا آتا ہے۔ جس پر اس سے قبل بھی دونوں ملکوں کے درمیان سرد جنگ جاری رہی تھی۔ عراق کی بعث حکومت نے شط العرب کی ملکیت اور

اس کی سرحدوں کے تعین کے سلسلہ میں ایران کے ساتھ طے پانے والے معاہدہ الجزائر (۱۹۷۵ء) کو بدل نخواستہ قبول کیا تھا (Tareq Y. Ismael: Iraq and Iran Roots of Conflict، نیو یارک: سائراکیوس یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۲ء، ص ۶۰-۸۲؛ Kaiyan Homi Kaikobad: The Shatt-al-Arab Boundry Question، آکسفرڈ: کلارنڈن پریس، ۱۹۸۸ء، ص ۲۳-۶۷، ۱۳۲-۱۳۸)۔ چنانچہ جب اسلامی انقلاب کے نتیجے میں ایران کا روایتی فوجی ڈھانچہ شکست و ریخت سے دو چار ہوا اور ملک میں مختلف لسانی و نسلی اور مذہبی اقلیتوں / گروہوں (کردوں، بلوچوں، ترکمانوں، اور عربوں وغیرہ نے) علاقائی خود مختاری کے لیے جدوجہد شروع کی تو صدام حسین کو ۱۹۷۵ء کے معاہدہ الجزائر کے تحت ایران کو دی گئی رعایات کو کالعدم قرار دیے (reverse) کرنے کا بہترین موقع میسر آیا۔ چنانچہ اس نے ۳۰ اکتوبر ۱۹۷۹ء کو معاہدہ الجزائر کو یک طرفہ طور پر منسوخ و کالعدم قرار دے دیا۔ صدام حسین نے معاہدہ الجزائر پر نظر ثانی یعنی شط العرب کی سرحدوں کے از سر نو تعین کے علاوہ آبنائے ہرمز کے تین جزیرے، جن پر شاہ نے ۱۹۷۱ء میں بزور طاقت قبضہ کر لیا تھا، سے ایرانی فوج واپس بلانے نیز ایران میں موجود مذہبی اور نسلی و لسانی (سنی العقیدہ) اقلیتوں خصوصاً خوزستان کے عربوں کی علاقائی خود مختاری جیسے مطالبات پیش کر دیے۔ آخری مطالبے کا مقصد ایران کی علاقائی وحدت و سالمیت کی شکست و ریخت تھا (M.S.El-Azhary: The Iraq-Iran War، ص ۲؛ The Modern History of Iraq، ص ۲۹۲)۔

دریں اثنا عراق میں ایران کے اسلامی انقلاب کی حامی شیعہ جماعتوں کی سرگرمیوں میں تیزی آ گئی۔ ۱۹۸۰ء کے ابتدائی مہینوں میں ان جماعتوں کے ارکان نے ملک میں متعدد بم دھماکے کیے۔ اعلیٰ حکومتی شخصیات اور بعث پارٹی کے عہدیداروں پر قاتلانہ حملوں کے واقعات بھی پیش آئے، جس سے بغداد میں وحشت و خوف کا سماں پیدا ہو گیا۔ بعث حکومت نے سخت کارروائی کر کے شیعہ جماعت الدعوۃ کے ارکان اور حامیوں کو گرفتار کر لیا۔ ۱۹۸۰ء کے دوران اس جماعت سے تعلق رکھنے والے سیکڑوں افراد کو جن میں سے اس کے قائد سید محمد باقر الصدر کے علاوہ متعدد (۸) دوسرے اکابر علما بھی شامل تھے، سزائے موت دی گئی۔ مزید براں تقریباً ۳۵ ہزار ایرانی النسل افراد کو ملک سے ایران کی طرف دھکیل دیا (M.S. El-Azhary: The Iraq-Iran War، ص ۱-۲؛ Hanna Batatu: Shi'i Organizations in Iraq، در Shi'ism and Social Protest، ص ۱۸۰، ۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۹؛ The Modern History of Iraq، ص ۲۹۲-۲۹۳)۔ ستمبر ۱۹۸۰ء کے اوائل میں دونوں ملکوں کے درمیان سرحدی جھڑپوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ ۱۷ ستمبر کو صدام حسین نے ۱۹۷۵ء کے معاہدہ کو یک طرفہ طور پر مسترد کرتے ہوئے شط العرب پر عراقی ملکیت و اقتدار کا اعلان کر دیا اور پھر چند روز بعد ۲۰ ستمبر کو ایران کے خلاف اعلان جنگ کر دیا (The Modern History of Iraq، ص ۲۹۳)۔ صدام حسین کو ایران پر حملہ کے سلسلے میں امریکہ کی مکمل تائید و حمایت حاصل تھی، بلکہ یہ حملہ امریکہ ہی کی شہ پر کیا گیا تھا۔ بعث حکومت نے ایرانی فوج کی کمزوری اور اس کے شکست و ریخت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جنوبی ایران میں تیل کے کنوؤں پر قبضہ کرنے کا منصوبہ بنایا تھا۔ جنگ کے ابتدائی مہینوں میں عراقی فوج نے ایران کے سیکڑوں میل کے علاقے پر قبضہ کر لیا۔ اس دوران میں دونوں ملکوں نے ایک دوسرے کی تیل کی تنصیبات اور بندرگاہوں کو بھاری نقصان پہنچایا، جس سے دونوں ملکوں کی تیل کی برآمدات میں خلل پڑا (M.S El-Azhary: The Iraq-Iran War، ص ۳)۔

ابتدائی دو سالوں میں عراق کے ہاتھوں زک اٹھانے کے بعد میدان جنگ میں ایران کا پلڑا بھاری ہونا شروع

ہوا۔ چنانچہ اس کی فوج نے جولائی ۱۹۸۲ء میں نہ صرف یہ کہ عراقیوں کو ملکی حدود سے نکال باہر کر کے تیل کی تنصیبات کا بڑا اہم مرکز خرم شہر واپس لے لیا، بلکہ عراق کے بعض علاقوں پر قبضہ کر لیا اور یوں جنگ بندی کے سلسلہ میں اپنی شرائط منوانے کی صلاحیت حاصل کر لی (Fred Halliday: Iranian Foreign Policy Since 1979، ص ۹۶-۹۷)۔ انقلابی حکومت کا مقصد و عزم شط العرب پر قبضہ کو مستحکم کرنے کے علاوہ صدام حسین کی حکومت کا خاتمہ اور عراق میں اسلامی حکومت کا قیام تھا۔ انقلابی حکومت کو امید تھی کہ عراق میں ایرانی فوج کی موجودگی نیز شیعہ اور کرد آبادی کی بغاوت سے بعث حکومت کا خاتمہ ہو جائے گا۔ تاہم ایرانی حملہ ناکام ہوا اور اس کی فوج خصوصاً پاسداران انقلاب کو بھاری جانی نقصان اٹھانا پڑا۔ جنوبی عراق میں بعث حکومت کے خلاف شیعہ بغاوت بھی سر نہ اٹھا سکی۔ جولائی ۱۹۸۲ء میں ایران سے عراقی فوج کی پسپائی کے بعد سے دونوں ملکوں کے مابین جنگ بندی کے لیے عالمی سطح پر متعدد کوششیں ہوئیں۔ تاہم ایران کی انقلابی قیادت کی طرف سے جنگ بندی کے لیے پیشگی شرط کے طور پر جنگ کے دوران پہنچنے والے نقصان کی تلافی کے لیے عراق سے ہرجانہ طلب کیا گیا جس کے سبب یہ کوششیں بے ثمر رہیں۔ آیت اللہ خمینی کی طرف سے صدام حسین کی حکومت کے خاتمہ تک جنگ جاری رکھنے کا عزم بالجزم کے اظہار کیا گیا (M.S El-Azhary: The Iraq-Iran War، ص ۳).

عراق نے ایران کو جنگ بندی پر مجبور کرنے اور اس پر اقتصادی ضرب لگانے کے لیے پہلے خلیج فارس میں اس کے تیل کے ٹینکروں اور پھر ۱۹۸۳-۱۹۸۵ء کے دوران میں اس کے شہروں پر وسیع پیمانے پر بمباری کا سلسلہ شروع کیا۔ ایران میں انقلابی قیادت کی طرف سے جنگ کو طول دینے پر بعض مؤثر و طاقت ور حلقوں کی طرف سے تنقید کی جانے لگی۔ ایرانی مجلس میں سابق وزیر اعظم مہدی بازرگان اور بعض دوسرے ممتاز ارکان آیت اللہ حسین قمی، آیت اللہ مرتضیٰ الحیری اور آیت اللہ گل پائیگانی کی طرف سے جنگ کو طول دینے کے جواز کو شدت سے چیلنج کیا گیا۔ تاہم آیت اللہ خمینی اپنے عزم پر قائم رہے، حتیٰ کہ فروری ۱۹۸۶ء میں سپاہ پاسداران انقلاب نے عراق کی تیل کی ایک اہم بندرگاہ فاؤ (FAO) پر قبضہ کر لیا۔ عراق نے جوابا ایرانی شہروں اور خصوصاً اس کی تیل کی تنصیبات پر میزائل حملوں کا سلسلہ وسیع کر دیا۔ نتیجتاً ایران میں تیل کی پیداوار و برآمد شدید طور پر متاثر ہوئی حتیٰ کہ حکومت کو اندرون ملک تیل اور ایندھن کی فراہمی کے سلسلہ میں راشن بندی کرنا پڑی۔ جولائی ۱۹۸۷ء میں اقوام متحدہ نے جنگ بندی کے لیے قرارداد (۵۹۸) منظور کی، جس میں دونوں ملکوں سے فوج واپس بلانے کا مطالبہ بھی کیا گیا تھا تاہم اس بار عراق نے اس کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ عراق ایران جنگ سے خصوصاً خلیج فارس میں آبی گزرگاہوں پر حملوں سے خطے کے دوسرے ممالک بھی متاثر ہوئے۔ ان کے تیل کے ٹینکر دونوں ممالک کے حملوں کی زد میں آتے رہے۔ چنانچہ اس دوران میں حکومت کویت کی درخواست پر تیل کے ٹینکروں کے تحفظ کے لیے امریکی بحریہ کے دستے خلیج فارس میں داخل ہو گئے۔ امریکی بحری دستوں نے ایران اور عراق کی طرف سے حملوں سے بچاؤ کے لیے کویت اور دوسرے ممالک کے تیل کے ٹینکروں پر امریکی پرچم لہرانے شروع کیے۔ خلیج فارس میں موجود امریکی بحریہ کی طرف سے کبھی کبھار ایرانی بحریہ کے دستوں پر حملے بھی کیے جاتے رہے۔ اکتوبر ۱۹۸۷ء کے وسط میں امریکی دستوں نے سپاہ پاسداران انقلاب کے بحری دستوں سے لڑائی اور انہیں غیر مسلح کر کے گرفتار کرنے کا سلسلہ شروع کیا۔ امریکی بحریہ نے گشت میں مصروف سپاہ پاسداران انقلاب کی کئی کشتیوں کو پکڑ لیا۔ مزید براں

امریکی بحریہ کے حملوں میں ایران کی درجنوں کشتیاں تباہ ہوگئیں، جب کہ سیکڑوں پاسداران ہلاک و زخمی ہوئے۔ امریکی بحریہ نے بعض بندرگاہوں کو بھی نشانہ بنایا (Islam and the Post- Revolutionary State In Iran، ص ۱۲۴-۱۲۵)۔

جون ۱۹۸۸ء تک عراق نے فاؤ (FAO) سمیت اپنے تمام علاقے واپس لے لیے۔ اس نقصان پر آیت اللہ خمینی نے بری فوج کے سربراہ بریگیڈیئر جنرل اسماعیل شہرانی کو برطرف کر دیا اور حجۃ الاسلام ہاشمی رفسنجانی کو مسلح افواج کا کمانڈر انچیف مقرر کر دیا۔ مزید براں اسے فوج، سپاہ پاسداران انقلاب اور دیگر عسکری تنظیموں کے ادغام و انضمام کا اختیار دے دیا۔ ہاشمی رفسنجانی نے حقیقت پسندی سے کام لیتے ہوئے صریح طور پر اعتراف کیا کہ عراق کے خلاف جنگ جیتی نہیں جا سکتی۔ چنانچہ انہوں نے آیت اللہ خمینی کو جنگ بندی کا مشورہ دیا۔ جسے انہوں نے بادل نخواستہ قبول کرتے ہوئے ۱۸ر جولائی ۱۹۸۸ء کو جنگ بندی سے متعلق اقوام متحدہ کی قرار داد سے اتفاق کر لیا۔ جس پر دونوں ملکوں میں جاری طویل خونریز جنگ ختم ہو گئی (Islam and the Post Revolutionary State in Iran، ص ۱۲۵-۱۲۶)۔

جنگ کے اثرات: عراق کے ساتھ طویل جنگ کے قومی زندگی کے کم و بیش تمام شعبوں خصوصاً معیشت پر گہرے و وسیع منفی اثرات مرتب ہوئے۔ جنگ کے دوران میں لاکھوں کی تعداد میں افراد ہلاک و زخمی ہوئے۔ وسیع پیمانے پر صنعتی، تجارتی اور رہائشی املاک کے علاوہ پل اور سڑکیں تباہ ہوئیں۔ تیل و گیس کی صنعت کو سب سے زیادہ نقصان پہنچا۔ جنگی علاقے سے ۱۵ لاکھ سے زائد افراد اپنا گھر بار چھوڑ کر محفوظ مقامات کی تلاش میں ملک کے دوسرے علاقوں کی طرف نقل مکانی پر مجبور ہوئے۔ ملکی وسائل کا کثیر حصہ جنگی و دفاعی اخراجات کی نذر ہو جانے کے سبب تعمیر و ترقی کے عمل کو شدید دھچکا لگا۔ ترقیاتی اخراجات میں بھاری کٹوتی کے سبب سماجی بہبود اور تعلیم و صحت کے منصوبے بھی متاثر ہوئے۔ صنعتی افزائش کے عمل کے رک جانے کے سبب بے روزگاری نے سنگین مسئلہ کی صورت اختیار کر لی۔ غرض اس جنگ نے خطیر ملکی وسائل ہڑپ کر لیے۔ مہنگائی اور بے روزگاری کے سبب عوام کا معیار زندگی بھی شدید طور سے متاثر ہوا۔ بدیں وجہ جنگ کے اختتام پر ملکی تعمیر نو کے مسئلہ نے ایک کڑے چیلنج کی صورت اختیار کر لی (Eric Hooglund; "Iran in 1980-1985. Political and Economic Trends"، در *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*، ص ۱۷-۲۸)۔

انقلابی ایران، آیت اللہ خمینی کی مطلق العنانیت: ایران میں پہلوی شہنشاہیت و ملوکیت کے خاتمہ کے لیے آیت اللہ خمینی نے طویل جدوجہد کی تھی اور اس راہ میں انہوں نے بڑی صعوبتیں اٹھائی تھیں۔ ان کے مذہبی و سیاسی افکار بالخصوص حکومت اسلامیہ کے بارے میں ان کے تصور "ولایت فقیہ" نے علماء و مجتہدین کو بادشاہت و ملوکیت کی جگہ اسلامی حکومت کے قیام کی راہ دکھائی تھی۔ سال ۱۹۷۸ء کے آغاز سے فروری ۱۹۷۹ء میں پہلوی بادشاہت کے خاتمہ تک آیت اللہ خمینی پہلے عراق کے شہر نجف اور پھر وہاں سے جلا وطنی کے بعد فرانس کے مضافات میں مقیم رہ کر انقلابی جدوجہد کی سیاسی و فکری رہنمائی کرتے رہے۔ انقلاب کی جدوجہد میں شامل جملہ گروہوں نے خواہی نخواہی ان کی قیادت کو تسلیم کر لیا تھا جب کہ عوام کی اکثریت نے انہیں رہبر و امام مان لیا تھا۔ دریں صورت مستقبل کے سیاسی انتظامات کے بارے میں فیصلہ سازی کا اختیار بھی آیت اللہ خمینی کو حاصل ہو گیا تھا۔ یوں تحریک انقلاب کے دوران میں ہی نہیں بلکہ اس کے بعد ملک کے سیاسی و انتظامی نظام میں بھی انہیں مرکزی

حیثیت حاصل ہو گئی۔ فیصلہ سازی کے عمل میں ان کی یہ مرکزی و بالادست حیثیت ان کے انتقال (۱۹۸۹ء) تک بدستور پوری آب و تاب سے قائم و برقرار رہی۔ مجلس شورائی اسلامی (پارلیمنٹ) اور شوریٰ نگہبان کی کارگزاری اور فیصلوں پر ان کی مکمل طور پر گرفت قائم رہی۔ آیت اللہ خمینی اکثر مواقع پر اہم قانونی امور کے بارے میں کوئی فرمان یا فتویٰ جاری کرتے جسے ایک بالاتر قانون (سپریم لاء) کی حیثیت سے دیکھا جاتا اور ملکی و انتظامی قوانین کی تیاری میں ان کو رہنما بنایا جاتا (اصغر شیرازی: The Constitution of Iran، ص ۲۳).

رہبر کو مقننہ (مجلس اور شوریٰ نگہبان) ہی نہیں انتظامیہ پر بھی بالادستی حاصل تھی۔ حکومت کے تمام اہم فیصلوں اور داخلی و خارجی پالیسیوں کی تشکیل میں ان (رہبر) کی رائے کو بڑا عمل دخل حاصل رہا۔ وہ اپنے بیانات و پیغامات اور خطبات میں جو کچھ کہتے اس کو پالیسی سازی و فیصلہ سازی میں رہنما اصول کا درجہ حاصل ہو جاتا۔ داخلی اور خارجی امور میں آیت اللہ خمینی کی رائے بقول ایرانیوں کے "خط امام" اور ان کے حکم "حکم ارشادی" و "حکم مولائی" کو حرف آخر کی حیثیت حاصل تھی۔ جس کی پیروی بلا چون و چرا اور غیر مشروط طور پر کی جاتی۔ اعلیٰ ترین حکومتی و انتظامی اور آئینی و مذہبی عہدوں پر افراد کے تقرر و تنزل (نصب و عزل) میں آیت اللہ کی رائے کا بڑا عمل دخل رہا۔ ابوالحسن بنی صدر کے بطور صدر تقرر اور پھر عزل کے بارے میں حتمی و قطعی فیصلہ آیت اللہ خمینی ہی کا تھا، گو بظاہر یہ کام مجلس نے انجام دیا۔ اسی طرح آیت اللہ علی منتظری کو، جن کو شوریٰ خبرگان نے دوبار رہبر (آیت اللہ خمینی) کا جانشین مقرر کیا تھا، انہی کے حکم پر مارچ ۱۹۸۹ء میں نااہل قرار دیا گیا۔ حالانکہ دستور کی رو سے "فقیہ" کے نصب و عزل کا اختیار شوریٰ خبرگان کو حاصل ہے۔ آیت اللہ خمینی کا یہ اقدام دستور کی صریح خلاف ورزی تھی۔ انہوں نے اس کے بعد کم مرتبے کے عالم علی خامنہ ای کو اپنا جانشین نامزد کیا۔ خامنہ ای کو جانشین مقرر کرنے کی غرض سے رہبر کے ایما پر دستور میں ترمیم کی گئی اور اس کی اس شق کو حذف کیا گیا جس کی رو سے رہبر (فقیہ) کے لیے مرجع تقلید ہونا ضروری ہے (اصغر شیرازی: The Constitution of Iran، ص ۷۲-۷۳)۔ اسلامی جمہوریہ کی خارجہ پالیسی بھی رہبر کے افکار و نظریات پر استوار کی گئی۔ خارجہ پالیسی کے باب میں غیر جانبداری کے اصول کی پیروی دراصل رہبر کے نعرہ "لا شرقی و لا غربی" کا آئینہ دار تھی۔ اسی طرح اسلامی انقلاب کا صدور (برآمد)، استعماری طاقتوں سے عدم مصالحت اور "شیطان بزرگ" (امریکہ) اور اس کی حاشیہ بردار عرب حکومتوں کی مذمت، جو ایک طرح سے اسلامی حکومت کی خارجہ پالیسی کے بنیادی اصول بن گئے تھے، کا ماخذ و منبع بھی آیت اللہ کے افکار و خیالات ہی تھے۔ خارجہ پالیسی کے میدان میں آیت اللہ خمینی کا ایک اہم فیصلہ عراق کے ساتھ جنگ کو طول دینا پھر ۱۹۸۸ء میں اچانک جنگ بندی کے سلسلہ میں اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کی قرارداد کو قبول کرنا تھا۔ حالانکہ مجلس صرف دو ہفتے پہلے انہی کے ایما و تحریک پر اسلامی جمہوریہ کی واضح برتری اور فتح تک جنگ جاری رکھنے کے عزم کا اظہار کر چکی تھی۔ تاہم معیشت دانوں نے جنگ جاری رکھنے کی صورت میں ملک کی تباہی کا خدشہ و اندیشہ ظاہر کیا تو رہبر نے جنگ بندی کا فیصلہ کر دیا۔ البتہ اس فیصلہ کو انہوں نے زہر کا پیالہ نوش کرنے کے مترادف قرار دیا (اصغر شیرازی: The Constitution of Iran، ص ۶۹-۷۱)۔

آیت اللہ خمینی جب تک حیات رہے انہوں نے تمام حکومتی و انتظامی اداروں پر اپنی کڑی گرفت قائم کیے رکھی۔ انہوں نے حکومت کے تمام محکموں اور سرکاری اداروں میں اپنے نمائندے مقرر کر کے گویا ان کو بالواسطہ طور پر

اپنے کنٹرول ان میں لے رکھا تھا۔ غرض اسلامی جمہوریہ میں رہبر آیت اللہ خمینی کی ذات میں تمام تشریعی و قانونی، عدالتی اور تنفیذی اختیارات کا ارتکاز ہو گیا۔ دستور اور کاروبار حکومت میں ان کا تصور "ولایت فقیہ" پوری طرح سے کارفرما رہا (محمد حسین پناہی: An Introduction to the Islamic Revolution of Iran and its Slogans، لندن؛ الہدیٰ، ۲۰۰۱ء، ص ۸۲-۸۷، ۹۰-۱۰۴، ۱۳۱-۱۳۴، ۱۳۶، ۱۵۱-۱۵۴)۔

اسلامی انقلاب کا دور ثانی ۱۹۸۹-۲۰۰۵ء (ایران آیت اللہ خمینی کے بعد): ایران میں اسلامی انقلاب کے بعد کی تاریخ کو واضح طور پر دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور (۱۹۷۹-۱۹۸۹ء) جس میں انقلاب کی قیادت آیت اللہ خمینی کے ہاتھ میں رہی اور ریاست کی اسلامی تشکیل نو کا کام براہ راست ان کی نگرانی میں اور ان کے افکار و خیالات کے مطابق انجام پایا۔ جون ۱۹۸۹ء میں آیت اللہ خمینی کی وفات کے ساتھ ہی اسلامی جمہوریہ کے دوسرے دور کا آغاز ہوا۔ ملک کی سیاسی قیادت آیت اللہ خمینی کے معتمد و وفادار تلامذہ و رفقا کی طرف منتقل ہوئی۔ اس دور میں اسلامی انقلاب کی ماہیت میں تبدیلی رونما ہونا شروع ہوئی۔ نئی سیاسی قیادت کو عراق کے ساتھ طویل جنگ کے بعد ملکی معیشت کی بحالی و تعمیر نو کے علاوہ مغربی دنیا اور ہمسایہ مسلم ممالک سے تعلقات کی بحالی کا چیلنج درپیش تھا۔ جبکہ اندرون ملک عوام کی طرف سے آیت اللہ خمینی کے تصورات ولایت فقیہ پر استوار نظام میں اصلاح و ترمیم کی خواہش نے ایک زبردست تحریک اصلاح کی صورت اختیار کر لی تھی۔ نئی قیادت اور عوام واضح طور پر دو حصوں میں، آیت اللہ خمینی کے تصور ولایت فقیہ کے کٹر حامیوں یعنی موجودہ نظام کے محافظوں اور اصلاح پسندوں میں بٹ گئی۔

حجۃ الاسلام علی اکبر ہاشمی کا دور صدارت (۱۹۸۹ء-۱۹۹۷ء): آیت اللہ خمینی کی وفات (۳/جون ۱۹۸۹ء) پر شوریٰ خبرگان نے صدر حجۃ الاسلام علی خامنہ ای کو بطور 'رہبر' منتخب کیا۔ آئندہ ماہ (جولائی ۱۹۸۹ء) میں منعقدہ صدارتی انتخابات میں مجلس کے اسپیکر علی اکبر ہاشمی رفسنجانی صدر منتخب ہوئے۔ نو منتخب صدر کی تحریک و ایما پر حکومتی نظام میں موجود بعض تناقضات کو ختم کرنے کی غرض سے دستور میں بعض ترامیم تجویز کی گئیں۔ چنانچہ اسی ماہ ایک ملک گیر استصواب رائے کے ذریعے ان ترامیم کی توثیق کرائی گئی۔ دستوری ترامیم کے ذریعے وزیر اعظم کا عہدہ ختم ہو گیا، جبکہ صدر کی سیاسی طاقت اور حکومتی و انتظامی اختیارات میں اضافہ ہوا۔ ہاشمی رفسنجانی ۱۹۹۳ء میں منعقدہ صدارتی انتخابات میں ایک بار پھر صدر منتخب ہوئے۔ ہاشمی رفسنجانی نے حکومت سنبھالتے ہی سابق دور کی داخلی و خارجی پالیسیوں پر نظرثانی و ترمیم کی ضرورت کو نہ صرف محسوس کیا، بلکہ اس معاملے میں بعض محاذوں پر عملی طور پر پیش قدمی بھی کی۔ ان کی حکومت انقلابیت پسندی سے دور ہٹتی چلی گئی۔ انہوں نے مغرب مخالف انقلابی نعروں سے اجتناب برتا۔ خارجہ تعلقات کے باب میں عملیت پسندی پر مبنی حکمت عملی اختیار کی۔ وہ ملک کی تعمیر نو اور معیشت کی بحالی و ترقی کے لیے مغربی دنیا سے محاذ آرائی ترک کر کے ان سے دو طرفہ تعلقات کی بہتری و بحالی کو ایک ناگزیر ضرورت خیال کرتے تھے۔ وہ ہمسایہ عرب ممالک سے تعلقات کی بہتری کی غرض سے صدور انقلاب (برآمد انقلاب) کی پالیسی سے بھی عملاً دستبردار ہو گئے۔ انہوں نے مغرب دشمن سیاست کے بجائے داخلی سیاست اور تعمیر نو پر اپنی توجہ مرکوز رکھی خصوصاً خستہ حال ملکی معیشت کی بحالی کو اپنی حکومت کی اولین ترجیح بنایا (حسین سیف زادہ: "The Landscape of Factional

"Politics and its Future in Iran"، در The Middle East Journal، 1:۵۷ (۲۰۰۳ء)، ص ۵۸-۵۹، ۶۹؛ The New Politics of Islam، ص ۶۷)۔ ہاشمی رفسنجانی نے آزاد منڈی کی معیشت کے فروغ کی حکمت عملی اختیار کی اور ملک میں غیر ملکی سرمایہ کاری کے لیے فضا کو سازگار بنانے پر خاص توجہ دی۔ ملکی تعمیر نو خصوصاً صنعت کی بحالی و ترقی کے لیے مطلوبہ ٹیکنالوجی اور فنی مہارت و سرمایہ کے حصول کے لیے مغرب کے بعض ممالک سے سلسلہ جنبانی شروع کیا۔ داخلی محاذ پر انہوں نے سیاسی سرگرمیوں اور آزادی اظہار رائے کے سلسلہ میں سابق دور کی سخت گیر پالیسی سے کنارہ کشی اختیار کی۔ انہوں نے ذرائع ابلاغ خصوصاً غیر سرکاری اخبارات و جرائد اور کتب و رسائل کی اشاعت پر عائد سنسر شپ کی کڑی پابندیوں کو قدرے نرم کر دیا۔ ان کے پہلے دور صدارت میں ان کی حکومت میں شامل وزیر ثقافت و ارشاد اسلامی (وزیر اطلاعات و نشریات) سید محمد خاتمی، جو بعد میں ملک کے صدر (۱۹۹۷ء) ہوئے، اور ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے ادارے 'صدا و سیما' کے سربراہ سید محمد رضا خاتمی تحریر و تقریر کی آزادی کے پرجوش حامی و علمبردار تھے۔ چنانچہ ۱۹۹۱-۱۹۹۲ء کے دوران میں ملک میں اخبارات و جرائد کی اشاعت کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ سیاسی سرگرمیوں کو بھی مہمیز ملی۔ اہل صحافت، دانش وروں اور سیاست دانوں کی طرف سے آیت اللہ خمینی کے تصور ولایت فقیہ پر استوار ریاستی نظام پر تنقید اور ساتھ ہی نظام میں اصلاح و ترمیم کی ضرورت پر بحث مباحثہ کا آغاز ہوا (Shahram Chubin، Wither Iran? Reform, Domestic Politics and National Security، نیویارک: آکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۲ء، ص ۱۶-۲۰)۔

قدامت پسندوں "محافظ کاراں" کا رد عمل: صدر ہاشمی رفسنجانی کی آزاد منڈی کی معیشت کے فروغ اور غیر ملکی سرمایہ کاری کی حوصلہ افزائی نیز مغربی ممالک سے تعلقات کی بحالی اور آزادی اظہار خیال سے متعلق پالیسیوں کو تصور ولایت فقیہ کے کٹر حامی و پیروکار علما نے سخت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا چنانچہ وہ ان کی مخالفت پر کمربستہ ہوئے۔ یہ علما، جو خود کو اسلامی انقلاب کا محافظ گردانتے تھے، اصلاح پسندوں کے طرز فکر و عمل کو اسلامی انقلاب کے لیے خطرہ تصور کرتے تھے۔ علما کے اس گروہ، جس کی قیادت آیت اللہ خمینی کے جانشین علی خامنہ ای اور بعض دوسرے علما کے ہاتھ میں تھی، ہاشمی رفسنجانی کے بعض قریبی رفقا کو حکومت و انتظامیہ سے نکال باہر کرنے کے لیے کوشاں رہے۔ چنانچہ ۱۹۹۲ء میں آزادی اظہار رائے کے حامی وزیر ثقافت و ارشاد اسلامی (وزیر اطلاعات) سید محمد خاتمی اور "صدا و سیما" کے سربراہ سید محمد رضا خاتمی کو اپنے عہدوں سے الگ ہونا پڑا۔ مجلس نے، جس پر قدامت پسندوں کا غلبہ تھا، ہاشمی رفسنجانی کے وزیر مالیات محسن نور بخش کا مواخذہ کر کے اسے برطرف کر دیا۔ ہاشمی رفسنجانی کو دیگر متعدد امور میں بھی قدامت پسندوں کے دباؤ کے سامنے جھکنا پڑا۔ قدامت پسند علماء و مجتہدین ذرائع ابلاغ کی حریت و آزادی اور سیاسی سرگرمیوں کو برداشت کرنے کو ہرگز تیار نہ تھے۔ چنانچہ سپاہ پاسداران انقلاب نے بعض اخبارات کے دفاتر پر قبضہ کر لیا اور درجنوں آزاد خیال صحافیوں اور دانش وروں کو گرفتار کر لیا۔ عدلیہ نے متعدد افراد کو قید و بند کی سزا سنائی ("The Landscape of Factional Politics"، ص ۶۰-۶۱)۔

تحریک اصلاح: درحقیقت ایران کی اسلامی جمہوریہ کی ہیئت مقتدرہ کے اندر بہت سے تناقضات و تضادات موجود ہیں۔ اسلامی جمہوریہ اقتدار و طاقت کے مختلف مراکز میں بٹی ہوئی ہے جو ایک دوسرے پر غلبہ و بالادستی کے لیے آپس میں برسر پیکار ہیں۔ اسلامیہ جمہوریہ میں اسلامی انقلاب کے تحفظ و استحکام کے لیے ایک طرف رہبر

(قیادت) اور شوریٰ نگہبان جیسے غیر منتخب ادارے موجود ہیں، جنہیں ملکی و ریاستی امور میں حتمی اختیار و اقتدار حاصل ہے، جبکہ دوسری طرف عوام کو صدر، ارکان مجلس اور بلدیاتی کونسلوں کے انتخاب کا حق دیا گیا ہے۔ بالفاظ دیگر انہیں اپنی پسند کی انتظامیہ (صدر) اور مقننہ (مجلس) منتخب کرنے کا حق دیا گیا ہے۔ تاہم عوام کے منتخب اداروں کو غیر منتخب اداروں کے تابع رکھا گیا ہے۔ یوں اس ملک کے سیاسی نظام میں ایک پیچیدہ ثنویت پائی جاتی ہے (Ray Takeyh، *"Iran at Crossroads"* در *The Middle East Journal*، ۵۷، ۱، ۲۰۰۳ء، ص ۴۳)۔ انقلاب کی پہلی دہائی کے دوران آیت اللہ خمینی جیسی شخصیت نے اسلامی جمہوریہ میں موجود تناقضات اور اس کے مختلف اجزا کے مابین کشمکش کو دبائے رکھا۔ عراق کے ساتھ جنگ کے دنوں میں بھی یہ مسائل دبے رہے۔ ۱۹۸۸ء میں عراق کے ساتھ طویل جنگ کے خاتمہ اور پھر ۱۹۸۹ء میں رہبر انقلاب آیت اللہ خمینی کی وفات کے ساتھ ہی گوناں گوں داخلی تناقضات یک دم ابھر کر سامنے آ گئے۔ اسلامی جمہوریہ کی ماہیت اور اس کے جوہر اور سمت کے بارے میں بحث و مباحثے کا آغاز ہوا۔ دریں اثنا ایران کی نوجوان نسل نے سیاسی حریت و آزادی اور یکساں معاشی مواقع سے متعلق انقلابی قیادت کی طرف سے کیے گئے وعدوں کے ایفاء و تکمیل کا مطالبہ کرنا شروع کیا۔ ۱۹۹۰ء کی دہائی کے آغاز سے اسلامی جمہوریہ کی ماہیت میں اصلاح و ترمیم کے لیے خود مقتدر مذہبی اشرافیہ کے اندر سے آواز بلند ہونا شروع ہوئی۔ اس سلسلہ میں سربرآوردہ عالم آیت اللہ علی حسین المنتظری، جنہیں علی الترتیب ۱۹۸۵ء اور ۱۹۸۷ء میں دوبار آیت اللہ خمینی کا جانشین مقرر کیا گیا تھا، کا نام بطور خاص قابل ذکر ہے۔ آیت اللہ منتظری نے اصلاح پسندوں کی برملا طور سے حمایت کی اور امور مملکت میں محض چند افراد کی اجارہ داری اور غیر منتخب اداروں خصوصاً شوریٰ نگہبان کی مجلس پر بالا دستی کو شدت سے چیلنج کیا۔ انہوں نے اسلامی احکام و تعلیمات کی ایک عملیت پسند (pragmatic) تعبیر و تشریح پیش کی اور ریاستی و آئینی اور حکومتی، انتظامی اداروں کو حقیقی معنوں میں جمہور کا نمائندہ بنانے پر زور دیا۔ ان کے افکار و خیالات سے متاثر نوجوان علماء و مجتہدین نے قدامت پسند علماء و مجتہدین کی تنظیم 'جمعیت روحانیت مبارز' کے مقابلے میں خود کو 'مجمع روحانیون مبارز' کے تحت منظم کر لیا۔ تصور ولایت فقیہ کے مخالف آزاد خیال افراد کی طرف سے موجودہ نظام کو تند و تیز تنقید کا ہدف بنایا گیا (*"Iran at Crossroads"*، ص ۴۳-۴۵)۔ بعض ممتاز سیاسی رہنماؤں، دانش وروں اور صحافیوں نے، جن میں عبداللہ نوری، سعید حجاریان، عبدالواحد موسوی لاری، محسن خدیوار، سابق سفیر تعینات شام علی اکبر محتشمی پور، سابق میئر تہران غلام حسین قرباچی، مجلس کے سابق اسپیکر مہدی کروبی، محمد رضا خاتمی اور مستقبل کے صدر محمد خاتمی شامل تھے، اسلامی جمہوریہ کی ہیئت میں اصلاح کی بابت فکری بحث مباحثہ میں شدت پیدا کر دی۔ اسلامی جمہوریہ کی ہیئت کے بارے میں بحث و مباحثہ نے جلد ہی نظام میں اصلاح و تبدیلی کی ایک تحریک کی صورت اختیار کر لی۔ ۱۹۹۴ء سے اصلاح پسندوں نے خود کو مختلف تنظیموں اور جماعتوں کی صورت میں منظم کرنا شروع کیا۔ کالجوں اور جامعات کے اساتذہ، طلباء، ادبی و صحافتی حلقے، آزاد خیال دانش ور اور علما اس تحریک کا ہراول دستہ بن گئے۔ اصلاح پسندوں کی ایک جماعت "کارگزاران سازندگی" کے نام سے وجود میں آئی۔ اس کے بانی ارکان میں صدر ہاشمی رفسنجانی کی بیٹی اور بھائی کے علاوہ ان کے قریبی رفقا غلام حسین قرباچی اور محسن نوربخش شامل تھے۔ اس جماعت کا منشور ملک کی تعمیر نو اور اس کی معیشت کو جدید بنانے کے لیے ہاشمی رفسنجانی کی داخلی و خارجی پالیسیوں کے حق میں رائے عامہ کو ہموار کرنا تھا۔ صدر ہاشمی رفسنجانی کی رائے بھی یہی رہی کہ عوام کی رائے اور رجحان کو نظرانداز

کر کے اسلامی جمہوریہ کی موجودہ ہیئت کو زیادہ دیر تک قائم نہیں رکھا جا سکتا۔ چنانچہ وہ عوام کی رائے کے احترام اور شہری آزادیوں کے حامی تھے۔ مزید براں وہ تہذیبی و سماجی قدغنوں کو نرم کرنا ضروری خیال کرتے تھے۔ بعد کے سالوں میں متعدد (اٹھارہ، ۱۸) اصلاح پسند جماعتیں وجود میں آئیں جن میں سب سے بڑی اور مقبول عام دو جماعتیں، "سازمان مجاہدین انقلاب اسلامی" اور مجمن نظامی "اسلامک پارٹیسی پیشن فرنٹ" (Islamic Participation Front) ہیں۔ موخر الذکر کی قیادت سید محمد رضا خاتمی (ڈاکٹر محمد رضا خاتمی کے برادر خورد) اور ممتاز دانش ور صحافی سعید حجاریان کے ہاتھوں میں ہے۔ اصلاح پسندوں کے بعض گروہ تصور ولایت فقیہ پر استوار نظام میں اصلاح و ترمیم چاہتے ہیں۔ وہ اسلامی جمہوریہ کے بعض غیر منتخب آئینی و سیاسی مناصب اور اداروں کے وسیع اختیارات کو ختم کر کے انہیں رضائے جمہور سے ہم آہنگ کرنے بالفاظ دیگر انہیں زیادہ سے زیادہ جمہوری بنانے کے حامی و علمبردار ہیں۔ مزید براں وہ سیاسی و ثقافتی اور معاشرتی دائروں میں زیادہ سے زیادہ حریت و آزادی کے حامی و طالب ہیں۔ وہ آیت اللہ خمینی کے دور سے نافذ و جاری اخلاقی و مذہبی اور تہذیبی و معاشرتی قدغنوں کا خاتمہ چاہتے ہیں (Roger Howard: *Iran in Crisis?*، لندن: زید بکس، ۲۰۰۴ء، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ *The Landscape of Factional Politics in Iran*، ص ۱۴-۲۶؛ Nikolas K.Gvosdev, Ray Takeyh (مصنفین) *The Receding Shadow of the Prophet: The Rise and Fall of Radical Political Islam*، ویسٹ پورٹ: پراگیر Praeger، ۲۰۰۴ء، ص ۲۳-۴۹؛ "Iran at *Crossroads*"، ص ۴۴-۴۵، ۵۱-۵۳)۔

فکری و نظریاتی آویزش و کشمکش: آیت اللہ خمینی کے تصور ولایت فقیہ پر استوار اسلامی جمہوریہ کے نظام میں اصلاح و ترمیم کی جدوجہد کا دائرہ صرف عملی سیاسی میدان تک محدود نہیں رہا بلکہ یہ جدوجہد فکری و نظریاتی محاذ پر بھی بپا ہے۔ اصلاح کے حامی علماء و دانش وروں نے بذریعہ تحریر و تقریر عوام خصوصاً نوجوان نسل کو اپنا ہمنوا بنانے اور اسے اصلاح کے لیے عملی جدوجہد پر اکسانے میں بڑا سرگرم کردار ادا کیا ہے۔ اصلاح پسند تحریک کے فکری قائدین میں بعض جید و ممتاز روایتی علماء آیت اللہ علی حسین المنتظری، آیت اللہ العظمیٰ یوسف ثانی اور حجۃ الاسلام محسن خدیوار جیسے جید ممتاز علماء کے علاوہ محمد مجتہد شبستری، عبدالکریم سروش اور اکبر گنجی جیسے جدید تعلیم یافتہ و آزاد خیال دانش وروں کے نام بڑے نمایاں ہیں۔ آیت اللہ المنتظری اور آیت اللہ العظمیٰ یوسف ثانی جیسے اکابر علما کے افکار و خیالات کے سبب اصلاح کی تحریک کو روایتی مذہبی طبقے (علماء و مجتہدین) میں نفوذ حاصل ہوا۔ حجۃ الاسلام محسن خدیوار نے اسلام اور جمہوریت کے مابین توافق و تلازم پر زور دیا اور علماء کی حکومت کے تصور کی مخالفت کی۔ ان کی رائے میں یہ امر ضروری و لازمی نہیں کہ اسلامی جمہوریہ کی بھاگ ڈور علما کی جماعت کے ہاتھ میں ہو۔ محمد مجتہد شبستری اور عبدالکریم سروش اسلام کی جدید (علمی و عقلی) تعبیر و تشریح کے حامی ہیں۔ عبدالکریم سروش، جو جامعہ تہران و جامع لندن (برطانیہ) سے سند یافتہ ہیں اور سالہا سال سے ملکی جامعات میں درس و تدریس سے وابستہ ہیں، ایک پرجوش انقلابی اصلاح پسند کے طور پر سامنے آئے ہیں۔ وہ اسلامی جمہوریہ کی موجودہ ہیئت کے سب سے زیادہ مستقل مزاج ناقد خیال کیے جاتے ہیں۔ انہوں (عبدالکریم سروش) نے قدامت پسند علما کے اس خیال کی مدلل اور پرزور طور پر نفی و تردید کی ہے کہ جمہوریت قطعی طور پر ایک مغربی و لادینی تصور ہے۔ اس کے برعکس انہوں نے اس نقطۂ نظر کے اثبات کی سعی کی ہے کہ اسلام اور جمہوریت باہم دگرگہرے طور سے موافق و ہم آہنگ ہیں۔ مسلم معاشرہ اور جمہوریت کا تلازم و توافق ناگزیر ہے۔ وہ

کسی حد تک دین و سیاست کی علیحدگی جبکہ سیاست و حکومت میں سے علماء و مجتہدین کے عمل دخل کو ختم کرنے کے حامی ہیں۔ عبدالکریم سروش کی تحریروں اور خطبات نے جدید تعلیم یافتہ طبقے کو بہت حد تک متاثر کیا ہے۔ (عبدالکریم سروش کے اصلاحی خیالات کے بارے میں ملاحظہ ہو: Charles D. Fletcher: The Methodology of Abdol Karim: A Preliminary Study، در Islamic Studies، ۴۴:۴ (۲۰۰۵ء)، ص ۵۲۷-۵۵۲؛ محمود صدری و احمد صدری (مرتبین و مترجمین): Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush، نیویارک، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۰ء؛ Valla Vakili: Debating Religion and the Politics in Iran Political Thought of Abdolkarim Soroush، نیویارک: کونسل آن فارن ریلیشنز، ۱۹۹۶ء؛ وہی مصنف: "Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran"، مشمولہ John L. Esposito و John O. Voll (مدیران): Makers of Contemporary Iran، آکسفورڈ: آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۰ء، ص ۱۵۰-۱۷۶)۔ عبدالکریم کے مقابلے میں اکبر گنجی مذہب و سیاست کی علیحدگی کے تصور یعنی سیکولرازم کا حامی و مبلغ ہے۔ وہ مذہب و سیاست کی کامل علیحدگی اور اہل مذہب (علماء و مجتہدین) کو حکومت و سیاست سے نکال باہر کرنے کا حامی ہے۔ وہ اس امر کو ایران میں جاری کشمکش کے خاتمے اور کسی بڑے داخلی تصادم سے بچاؤ کے لئے ناگزیر ضرورت خیال کرتا ہے۔ ایران میں اسلامی جمہوریہ کی ماہیت و ساخت میں اصلاح و ترمیم سے متعلق جاری بحث و مباحثہ میں اصلاح پسند دانش وروں نے مہذب و متمدن معاشرہ (سول سوسائٹی)، قانون کی حکمرانی، انسانی حقوق، سیاسی و معاشرتی حریت و آزادی اور سیاسی تکثیریت جیسی سیاسی اصطلاحات کا بکثرت استعمال کیا ہے۔ یہ اصطلاحات دراصل اسلامی جمہوریہ کی ہیئت میں اصلاح و ترمیم کے بارے میں ان اصلاح پسندوں کے طرز فکر اور ان کے سیاسی ایجنڈے کی آئینہ دار ہیں۔ ایران کے علمی و ادبی اور صحافتی حلقوں نے ان دانش وروں کے افکار و خیالات کی اشاعت میں بڑی سرگرمی کا مظاہرہ کیا جس سے تحریک اصلاح کا دائرہ وسیع و عمیق ہوا ("The Landscape of Factional Politics and its Future in Iran"، ص ۹۲-۹۵؛ "Iran at Crossroads"، ص ۲۲-۵۵؛ The Receding Shadow of the Prophet، ص ۲۸-۲۹؛ Iran in Crisis?، ص ۳۷)۔

محافظہ کاروں کی حکمت عملی: تحریک اصلاح کے مقابلے میں آیت اللہ خمینی کے تلامذہ اور ان کے افکار و خیالات کے کٹر حامی جن میں حجۃ الاسلام علی خامنہ ای، شورائی نگہبان کے سربراہ آیت اللہ احمد جنتی اور عدلیہ کے سربراہ آیت اللہ محمد یزدی کے علاوہ حجۃ الاسلام مسلمین شامل رہے ہیں۔ آیت اللہ خمینی کے تصور ولایت فقیہ پر استوار نظام کو ہر حال میں قائم رکھنا چاہتے ہیں۔ تصور ولایت فقیہ پر قائم نظام کے تحفظ و استحکام کے حامی اس گروہ کو بالعموم "محافظہ کاران" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کے قائدین اور حامی جمہوریت اور لبرل ازم (آزاد روی) کو سخت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے ہیں وہ اصلاح پسندوں کو "مفسدین فی الارض" گردانتے ہیں اور ان کے خلاف قوت و طاقت کے استعمال کو از روئے مذہب و شریعت جائز ہی نہیں، بلکہ ضروری خیال کرتے ہیں۔ صدر ہاشمی رفسنجانی کے دور صدارت میں قدامت پسندوں کی اسلامی جمہوریہ کے مرکزی و عصبی نظام بالفاظ دیگر اس کے کلیدی اہمیت کے آئینی و انتظامی اداروں خصوصاً شورائی نگہبان، عدلیہ، مجلس، پاسداران انقلاب اور انصار حزب اللہ پر مستحکم گرفت قائم رہی۔ چنانچہ وہ اسلامی جمہوریہ کی ہیئت میں اصلاح و ترمیم کی تحریک کی راہ میں سختی سے مزاحم

ہوے {“Iran at Crossroads”، ص۴۳،۴۵- ۵۱،۵۲- ۵۲: “The landscape of Factional Politics”، ص۵۸}۔ چنانچہ ۹۳-۱۹۹۱ء سے عدلیہ نے اصلاح کے حامی سیکڑوں افراد کو قید و بند کی جبکہ متعدد کو موت کی سزا سنائی۔ پاسداران انقلاب اور انصار حزب اللہ نے اصلاح پسندوں کی سیاسی سرگرمیوں، خصوصاً ان کے اجتماعات اور احتجاجی مظاہرہ کو کچلنے کے لیے قوت و طاقت بھی استعمال کی۔ شوریٰ نگہبان نے ۱۹۹۲ء اور پھر ۱۹۹۶ء کے انتخابات کے مواقع پر اصلاح پسندوں کو حتی الامکان مجلس (پارلیمان) سے باہر رکھنے کی حکمت عملی اپنائی۔ اس نے انتخابات کی نگرانی، خصوصاً مجلس کی رکنیت کے امیدواروں کی اہلیت کے شرائط و اوصاف کی جانچ پڑتال سے متعلق اپنے اختیارات (حق نظارتِ استصوابی) کو بروئے کار لاتے ہوئے سیکڑوں کی تعداد میں اصلاح کے حامی امیدواروں کے کاغذات نامزدگی مسترد کر دیے۔ ۱۹۹۶ء کے انتخابات میں شوریٰ نگہبان نے، جس کی صدارت آیت اللہ احمد جنتی کے پاس تھی، ۳۹۸ امیدواروں کو پہلوی دور سے وابستگی، منشیات کے استعمال اور اسلام سے غیر متزلزل وابستگی نہ رکھنے کے شبہ میں نااہل قرار دے دیا۔ ۱۹۹۷ء کے صدارتی انتخابات کے موقع پر ۲۳۸ امیدواروں میں سے چار کے سوا باقی سب کو نااہل قرار دیا گیا {“Iran in Crisis?”، ص۱۴۶: A. William Sami: “Iran's Guardians as an Obstacle to Democracy”، در The Middle East Journal، ۵۵:۴ (۲۰۰۱)، ص ۲۴۵-۲۴۸، ۱۵۱-۱۵۳}.

انتخابات ۱۹۹۷ء، اصلاح پسندوں کی کامیابی: عدلیہ، پاسداران انقلاب اور شوریٰ نگہبان کی ان تدابیر اور اقدامات کے باوجود مئی ۱۹۹۷ء کے انتخابات میں اصلاح پسند دانش ور سید محمد خاتمی بطور صدر منتخب ہونے میں کامیاب ہوگئے۔ آیت اللہ علی المنتظری کی رائے میں فروری ۱۹۷۹ء کے بعد ایران میں یہ ایک دوسرا انقلاب تھا۔ نو منتخب صدر سید محمد خاتمی متوسط درجے کے عالم دین اور ایران کی دو ممتاز جامعات، جامعہ تہران اور جامعہ اصفہان سے سند یافتہ تھے۔ وہ آیت اللہ خمینی کے دور میں وزیر ثقافت و ارشاد اسلامی مقرر ہوئے اور پھر عرصہ دس سال تک اس منصب پر فائز رہے۔ تاآنکہ وہ اپنے اصلاح پسند خیالات کی بنا پر قدامت پسندوں کے نقد و احتساب کا ہدف بنے اور ۱۹۹۲ء میں وزارت کے عہدے سے مستعفی ہونے پر مجبور ہوئے۔ سید محمد خاتمی نے بھی اپنے پیش رو ہاشمی رفسنجانی کی طرح صدور انقلاب اور استعمار و مغرب دشمن سیاست کے بجائے داخلی، اصلاح، اقتصادی و انسانی وسائل کی ترقی اور بے روزگاری کے خاتمے پر توجہ مرکوز رکھی۔ انہوں نے بھی خارجہ پالیسی کو انقلابی آئیڈیالوجی (نظریۂ حیات) کے تابع رکھنے کے بجائے اسے ملکی و قومی مفادات کے تابع رکھنے کی حکمت عملی اپنائی۔ انہوں نے برملا طور پر مغربی دنیا بالخصوص امریکہ سے تعلقات کو بہتر بنانے کے لیے مکالمہ و مذاکرات کا عندیہ ظاہر کیا (ملاحظہ ہو: سید محمد خاتمی: Islam, Dialogue and Civil Society، نئی دہلی: جواہر لال یونیورسٹی، ۲۰۰۳ء، ص ۱-۱۴).

سید محمد خاتمی ملکی معیشت کی بحالی و ترقی کے لیے مغربی ممالک سے صنعت و تجارت کے شعبوں میں تعلقات کے دائرے کو ترقی دینا چاہتے تھے۔ ملکی وسائل معیشت خصوصاً تیل اور گیس کے شعبوں کو ترقی دینے کے لیے مغربی ممالک سے سرمایہ کاری اور ٹیکنالوجی کی منتقلی کے حامی و خواہش مند تھے۔ چنانچہ وہ ان ممالک سے کشیدگی و محاذ آرائی کو ملکی مفادات کے لیے مناسب خیال نہ کرتے تھے۔ سید محمد خاتمی ہمسایہ عرب و غیر عرب مسلم ممالک سے بھی بہتر تعلقات کے لیے کوشاں رہے۔ اس نے متحدہ عرب امارات کے ساتھ سرحدی تنازعات کا مذاکرات کے ذریعے حل تلاش کرنے کے عزم کا اعلان کیا۔ انہوں نے ایرانی حدود میں ترک فوج کی مداخلت اور ۱۹۹۸ء میں

طالبان کے ہاتھوں مزار شریف پر قبضہ کے دوران میں ۱۰ ایرانی سفارت کاروں کے قتل کے واقعہ پر تحمل و برداشت کا مظاہرہ کیا۔ دسمبر ۱۹۹۷ء میں تنظیم اسلامی کی کانفرنس (او۔ آئی۔ سی) کی صدارت ایران کے حصے میں آئی۔ صدر سید محمد خاتمی نے اس تنظیم کے رکن ممالک کے مابین تنازعات کو پر امن مذاکرات کے ذریعے حل کرنے پر زور دیا۔ ۱۹۹۸ء میں سعودی فرمانروا شاہ فہد (م ۲۰۰۶ء) کی طرف سے ایرانی صدر اور مذہبی قیادت کو سعودی عرب کے سرکاری دورہ کی دعوت پر ایرانی حکومت کی طرف سے سابق صدر ہاشمی رفسنجانی نے سعودی عرب کا دورہ کیا (مارچ ۱۹۹۸ء) اور شاہ فہد سمیت سعودی قیادت سے ملاقات کی۔ جس کے بعد ایران اور سعودی عرب کے درمیان منشیات کی روک تھام کے لیے مشترکہ طور پر سرحدوں کی نگرانی اور "دہشت گردی" کے خاتمہ کے لیے مشترکہ کوششوں کی غرض سے دو طرفہ معاہدہ طے پایا (اپریل ۱۹۹۸ء، The New Politics of Islam، ص ۷۱-۷۳، ۷۸)۔ ۱۹۹۷-۱۹۹۸ء میں تیل کی قیمتوں میں کمی کے بعد ایران اور سعودی عرب کے مابین تزویراتی امور پر تعاون کا آغاز ہوا۔ اقتصادی مفادات نے دونوں ممالک کو ایک دوسرے سے قریب کر دیا۔ سعودی عرب، جس نے ۱۹۸۵-۱۹۸۶ء کے دوران میں، ایران کی معیشت کو گزند پہنچانے کی غرض سے تیل کی پیداوار میں انتہائی اضافہ کر کے عالمی منڈی میں تیل کی قیمتوں میں کمی کرادی تھی، ایران کی درخواست پر ۱۹۹۸ء میں تیل کی پیداوار میں تین لاکھ بیرل یومیہ کے حساب سے کمی کر دی۔ سعودی عرب قیادت نے مسجد نبوی کے شیعہ مخالف امام شیخ علی عبدالرحمن الحذیفی کو معطل کر دیا (The New Politics of Islam، ص ۷۱-۷۳، ۷۸-۷۹)۔ صدر محمد خاتمی کی حکومت نے فلسطین اور اسرائیل کے بارے میں سابق (انقلابی) دور کی پالیسی پر نظرثانی کرتے ہوئے فلسطین میں دو ریاستوں، مسلم فلسطین اور اسرائیل کے قیام و وجود کی حمایت کی۔ سید محمد خاتمی کی حکومت نے ۱۱ ستمبر ۲۰۰۱ء کو امریکہ میں پیش آنے والے واقعات کی پر زور مذمت کی اور طالبان کی حکومت کے خلاف جنگ میں امریکہ سے تعاون کیا۔ جس سے دونوں ملکوں کے مابین مفاہمت اور قریبی تعلقات کے امکانات بڑھ گئے۔ یورپی ممالک سے بہتر تعلقات کے لیے سید محمد خاتمی کی خارجہ پالیسی کے مثبت نتائج برآمد ہوئے۔ جس کا واضح اظہار جون ۲۰۰۲ء میں یورپی پارلیمان کی طرف سے ایران کے ساتھ دو طرفہ تعلقات کے قیام کے حق میں ووٹ کی صورت میں ہوا ("The Landscape of Factional Politics"، ص ۶۹-۷۳)۔

سید محمد خاتمی اسلامی جمہوریہ کی ہیئت ترکیبی میں بتدریج تغیر و اصلاح کے حامی تھے۔ وہ بعض دستوری ترامیم اور قانون سازی کے ذریعے سے کلیدی اہمیت کے ریاستی اداروں پر سے علما کی بالادستی ختم کر کے انہیں جمہور کا نمائندہ بنانا چاہتے تھے۔ تاہم مجلس کہ جس پر قدامت پسندوں کو غلبہ حاصل تھا، ان کی راہ میں مزاحم ہوئی۔ چنانچہ صدر خاتمی کی حکومت کی طرف سے سیاسی و سماجی اور اقتصادی دائروں میں اصلاح کی غرض سے مجلس کو منظوری کی غرض سے پیش کی گئی دستوری ترامیم اور قانونی بل منظوری حاصل نہ کر سکے۔ مجلس کے قدامت پسند ارکان نے انہیں خلاف شریعت و خلاف آئین قرار دے کر مسترد کر دیا۔ شورائی نگہبان نے دوسرے محاذوں پر بھی اصلاح پسندوں کے خلاف جدوجہد جاری رکھی۔ اس نے اکتوبر ۱۹۹۸ء میں شوریٰ خبرگان کے انتخاب کے موقع پر ۳۹۶ امیدواروں میں سے ۲۲۹ کو نا اہل قرار دے دیا، جس کا مقصد ان ناپسندیدہ عناصر کو اس ادارے سے باہر رکھنا تھا ("Iran in Crisis?"، ص ۱۲۹-۱۳۸؛ "Iran's Guardians as an Obstacle to Democracy"، ص ۶۳۵-۶۴۸)۔ سید محمد خاتمی ہیئت مقتدرہ سے کھلم کھلا تصادم سے ہر ممکن طور

پر بچنا چاہتے تھے۔ تاہم تحریک اصلاح میں شامل ایرانی معاشرے کے مختلف طبقات خصوصاً خواتین اور نوجوان نسل کو، جو فوری اور موثر تبدیلی و اصلاح کے متمنی تھے، نظام میں اصلاح و تبدیلی کے باب میں کوئی موثر اور ٹھوس پیش رفت نہ ہونے پر مایوسی ہوئی۔ انھوں نے اسے سید محمد خاتمی کی ناکامی سے تعبیر کیا اور ان پر دباؤ بڑھانے کے لیے احتجاج پر اتر آئے۔ اصلاح کے حامیوں نے، جن میں طلباء پیش پیش تھے، جولائی ۱۹۹۹ء کے دوران ملک کے تمام بڑے شہروں میں احتجاجی مظاہرے اور ہنگامے کیے۔ پاسداران انقلاب اور عدلیہ نے صورت حال پر قابو پانے کے لیے اصلاح پسند سیاسی جماعت اسلامک پارٹیسی پیشن فرنٹ (Islamic Participation Front) اور طلبہ کی تنظیم 'دفتر تحکیم وحدت' کے بہت سے قائدین کو پابند سلاسل کر دیا، عدلیہ اور پاسداران انقلاب کی طرف سے اصلاح کے حامی دانش وروں اور لبرل و آزاد خیال اخبارات کے خلاف کارروائیوں کا سلسلہ بھی برابر جاری رہا (Iran in Crisis?، ص ۱۷۰-۱۷۲؛ "Iran at Crossroads"، ص ۳۷-۳۸)۔ گو کہ شوری نگہبان نے منتخب اداروں سے اصلاح پسندوں کو باہر رکھنے کے لیے اپنے صوابدیدی اختیار (حق نظارت استصوابی) کو ایک موثر حربے کے طور پر استعمال کیا تاہم اس کے باوجود سال ۲۰۰۰ء میں منعقدہ چھٹی مجلس کے انتخابات کے علاوہ اسی سال منعقدہ بلدیاتی و مقامی حکومتوں کے انتخابات میں بھی اصلاح پسندوں کو بھاری اکثریت سے کامیابی حاصل ہوئی۔ چھٹی مجلس کے انتخابات کے موقع پر شوری نگہبان نے سیکڑوں (۳۰۱) امیدواروں کے کاغذات نامزدگی مسترد کیے جن میں چالیس ایسے بھی تھے جو گزشتہ (پانچویں) مجلس کے رکن رہ چکے تھے۔ ۲۰۰۱ء کے صدارتی انتخابات میں سید محمد خاتمی ایک بار پھر بطور صدر منتخب ہوئے ("Iran at Crossroads"، ص ۳۵؛ "The Landscape of Factional Politics"، ص ۵۸-۵۹)۔

اصلاح پسندوں کی پے درپے کامیابیوں کے سبب اسلامی انقلاب کے محافظ ادارے پہلے سے بھی کہیں زیادہ شدومد سے نظام میں اصلاح و ترمیم کی کوشش میں مزاحم ہوئے۔ چنانچہ صدر سید محمد خاتمی کے دوسرے دور صدارت میں مجلس کی اکثریت رائے سے منظورہ کردہ بعض دستوری ترامیم اور قانون بلوں، جن کا مقصد منتخب صدر کے اختیارات میں اضافہ جبکہ عدلیہ اور شوری نگہبان کے اختیارات کی موثر طور پر تحدید تھا، کو اپنا حق استرداد استعمال کرتے ہوئے مسترد کر دیا۔ شوری نگہبان نے ان دستوری ترامیم اور قانونی بلوں کو خلاف شریعت و آئین قرار دیا ("Iran at Crossroads"، ص ۵۳؛ Iran in Crisis، ص ۱۲۵-۱۲۷)۔

تحریک اصلاح کی ماہیت میں تبدیلی: قدامت علماء و مجتہدین کی طرف سے سید محمد خاتمی کی مجوزہ اصلاحات کی شدید مزاحمت و مخالفت کے بعد خود تحریک اصلاح میں ایک بڑی جوہری تبدیلی رونما ہوئی۔ اس پر اعتدال پسند نیز تدریج اور حزم و احتیاط کے اصول کے حامی بزرگ دانش وروں کے بجائے پر جوش نوجوان سیاست دانوں اور جری و نڈر طلبہ کی گرفت قائم ہو گئی۔ نئی قیادت نظام کے اندر رہتے ہوئے قانون سازی اور دستوری اصلاحات و ترامیم کے ذریعے اصلاح و تبدیلی کے بجائے فوری و ہمہ جہت اصلاحات کی علمبردار ہے۔ اس نے قدامت پسندوں پر دباؤ بڑھانے کے لئے سیاسی احتجاج اور ہنگامہ آرائی کی روش اختیار کی، جس کا واضح اظہار جولائی ۱۹۹۹ء اور پھر نومبر ۲۰۰۳ء میں ملک کے تقریباً بڑے شہروں میں احتجاجی مظاہروں اور ہنگاموں کی صورت میں ہوا ("Iran in Crisis?"، ص ۱۷۱؛ "Iran at Crossroads"، ص ۳۷-۳۸)۔ نئی اصلاح پسند قیادت تو گزشتہ سالوں سے اسلامی جمہوریہ کی نظریاتی اساس (تصور ولایت فقیہ) کو شدت سے چیلنج کرنے لگی ہے۔

عدلیہ اور پاسداران انقلاب کی طرف سے اصلاح کے حامی اخبارات و جرائد کی اشاعت اور سیاسی اجتماعات پر پابندیوں کے سبب، انٹرنیٹ اصلاح پسند نوجوان نسل کے مابین رابطہ کا مؤثر ترین ذریعہ بن گیا ہے۔ انٹرنیٹ اصلاح کے حامی دانش وروں اور سیاسی قائدین کے افکار و خیالات کی تشہیر کا بھی ایک ذریعہ بنا ہے۔ جو کردار ۱۹۷۸-۱۹۷۹ء کی انقلابی تحریک کے دوران آیت اللہ خمینی کے بیانات و خطبات وتقاریر پر مشتمل سمعی کیسٹوں نے ادا کیا تھا، موجودہ تحریک اصلاح میں بعینہ وہی کردار انٹرنیٹ نے سنبھال لیا ہے ("Iran at Crossroads"، ص۵۰؛ Iran in Crisis، ص۱۷۲-۱۷۵).

تحریک اصلاح کو گزشتہ چند سالوں میں مزید ممتاز علماء و مجتہدین کی حمایت بھی حاصل ہوئی ہے۔ اس سلسلہ میں آیت اللہ جلال الدین طاہری، جو آیت اللہ خمینی کے دور سے اسلامی جمہوریہ کی ہیئت مقتدرہ کا حصہ رہے ہیں، بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے جولائی ۲۰۰۲ء میں اصفہان کے امام جمعہ کے منصب سے استعفا پیش کر کے اور تحریک اصلاح کی حمایت میں آواز بلند کر کے ملکی سیاست میں شدید ارتعاش پیدا کر دیا ("Iran at Crossroads"، ص۴۷)۔ افغانستان پر امریکی تسلط کے بعد جولائی ۲۰۰۲ء میں امریکی صدر جارج ڈبلیو بش اور ان کی انتظامیہ کے اہل کاروں کی طرف سے ایران کو بدی کے محور کا حصہ قرار دینے، جمہوریت و اصلاح کے حامی سیاسی گروہوں کی سرپرستی و حمایت کے اعلانات نیز ایرانی عوام کو موجودہ نظام کی لپیٹ دینے کی تحریک و ترغیب، خصوصاً ایران کے ایٹمی پروگرام کو ختم کرانے اور اس پر اقتصادی پابندیاں لگوانے کی کوششوں کے بعد تحریک اصلاح کی قوت و طاقت میں اضافہ متوقع تھا۔ دریں صورت محافظ کاروں کا تحریک اصلاح کے بارے میں رویہ مزید سخت ہو گیا۔ انہوں نے اصلاح پسندوں کو امریکہ کا گماشتہ قرار دے کر ان کے خلاف کاروائیوں کا سلسلہ تیز کر دیا۔ ("Iran at Crossroads"، ص۵۴؛ Iran in Crisis، ص۱۲۵-۱۲۷).

محمد احمدی نژاد کا بطور صدر انتخاب: امریکہ اور اس کے اتحادی ممالک کی افواج کے عراق پر قبضہ اور پھر اس کے شہر نجف میں ممتاز شیعہ رہنما مقتدیٰ صدر کے حامیوں سے جنگ سے ایران کے مذہبی طبقے کو تقویت، جبکہ تحریک اصلاح کو ضعف پہنچا۔ اس کا واضح اظہار ۲۰۰۵ء کے صدارتی انتخابات میں آیت اللہ خمینی کے وفادار اور ان کے افکار و خیالات کے کٹر حامی محمد احمدی نژاد "سابق میئر تہران" کی کامیابی کی صورت میں ہوا ہے۔

انقلابی ایران کی خارجہ پالیسی: ایران کا اسلامی انقلاب ایک اعتبار سے محمد رضا شاہ پہلوی کی خارجہ پالیسی یا یوں کہیے کہ اس ملک کے داخلی سیاسی و اقتصادی اور دفاعی و خارجی معاملات میں غیر ملکی طاقتوں خصوصاً امریکہ، اسرائیل اور برطانیہ کی حد سے بڑھی ہوئی مداخلت کے خلاف ایک ردّ عمل بھی تھا۔ آیت اللہ خمینی پہلوی بادشاہت کے خاتمہ کے ساتھ ساتھ ملک و معاشرہ میں سے مغربی طاقتوں کے اثر و نفوذ اور مغربی تہذیب و معاشرت کے آثار و علامات کا بھی قلع قمع کرنے کا عزم رکھتے تھے۔ چنانچہ اسلامی انقلاب سے اس ملک کی خارجہ پالیسی بھی گہرے طور سے تبدیل ہوئی۔ امریکہ، اسرائیل اور بعض دوسری مغربی طاقتوں سے مخاصمت و دشمنی اور محاذ آرائی انقلابی حکومت کی خارجہ پالیسی کا ایک اہم اور بنیادی عنصر بن گئی۔ انقلابی حکومت نے امریکہ کے ساتھ طے پانے والے سابق دور کے بہت سے معاہدوں، خصوصاً فوجی و دفاعی اور تجارتی و ثقافتی معاہدوں کو منسوخ کر دیا۔ سوویت یونین کے خلاف امریکہ کی قیادت و سرپرستی میں قائم دفاعی اتحاد سینٹو

(CENTO) سے علیحدگی اختیار کر لی اور سوویت سرحد پر ایرانی حدود میں جاسوسی کی غرض سے قائم امریکہ کی چوکیاں اور تنصیبات ختم کر دیں۔ امریکہ کے ساتھ تعلقات کو انتہائی حد تک محدود کرنے کے علاوہ اس نے جنوبی افریقہ کی نسل پرست حکومت اور اسرائیل سے سفارتی و اقتصادی تعلقات منقطع کر دیے۔ اس نے تہران میں موجود اسرائیلی سفارت خانے کو اپنے قبضہ میں لے لیا۔ آیت اللہ خمینی نے اسرائیلی ریاست کو "سرطان" سے تشبیہ دی اور اس کے وجود کو اسلام اور مسلمانوں کے لیے خطرناک قرار دیا۔ انقلابی حکومت نے اسرائیل کے مقابلے میں فلسطینیوں کے ساتھ اظہار یک جہتی کیا اور تنظیم آزادی فلسطین (PLO) کو فلسطینی مسلمانوں کی نمائندہ سیاسی تنظیم کے بطور تسلیم کر کے اسے تہران میں اپنا سفارت خانہ جب کہ صوبہ خوزستان میں ایک مرکز اطلاعات قائم کرنے کی اجازت دے دی۔ فلسطینی رہنما یاسر عرفات (م:۲۰۰۴ء) پہلی اہم غیر ملکی شخصیت تھی جس نے اسلامی انقلاب کے ایک ہفتہ بعد تہران کا دورہ کیا تھا۔ ایران میں آیت اللہ خمینی کے حکم پر فلسطینی مسلمانوں سے اظہار یک جہتی کے طور پر ۱۷ اگست ۱۹۷۹ء کو 'یوم القدس' منایا گیا۔ ہر سال ماہ رمضان کے آخری عشرہ میں ملک بھر میں فلسطینیوں کے ساتھ اظہار یکجہتی کے طور پر یوم القدس منایا جانے لگا۔ آیت اللہ خمینی نے غیر جانبداریت کے اصول کو اپنی خارجہ پالیسی کا بنیادی ستون قرار دیا۔ تاہم مغرب کے مقابلے میں سوویت یونین کے ساتھ اسلامی حکومت کا رویہ تحمل و برداشت کا رہا۔ چنانچہ امریکہ، برطانیہ اور اسرائیل کے ساتھ ایران کے تعلقات سخت کشیدہ ہو گئے۔ ان جملہ ممالک کی حکومتوں کا ایران کی اسلامی حکومت کے بارے میں رویہ سخت مخالفانہ و معاندانہ ہو گیا (Fred Halliday، "Iranian Foreign Policy Since 1979"، ص ۸۹-۹۱، ۱۰۱-۱۰۳؛ "Israel and Iran's National Security"، ص ۵-۶)۔

ایران میں اسلامی انقلاب سے اگرچہ متعدد ممالک، خصوصاً امریکہ، اسرائیل اور برطانیہ و فرانس وغیرہ کے مفادات کو نقصان پہنچا تھا تاہم امریکہ اس سے وسیع و عمیق طور پر متاثر ہوا تھا۔ اسلامی انقلاب نے نہ صرف اس خطے میں امریکہ کی تزویراتی حیثیت کو بلکہ اس کی بین الاقوامی ساکھ اور رعب و داب کو بھی نقصان پہنچایا۔ مزید برآں ایرانی معیشت و تجارت اور اس کے قدرتی وسائل پر امریکہ کو جو غلبہ اور دسترس حاصل تھی، اس کا خاتمہ ہو گیا۔ چنانچہ ایران کے اسلامی انقلاب نے امریکی حکمرانوں اور پالیسی سازوں کو ایک طرح کی ہیجانی کیفیت میں مبتلا کر کے رکھ دیا (Gary Sick: All Fall Down، ص ۷-۸، ۳۰، ۶۶، ۱۵۵، ۱۲۸)۔ فلسطینی نژاد امریکی دانشور ایڈورڈ سعید (م:۲۰۰۳ء) کے بقول امریکہ کو ایران میں اسلامی انقلابی حکومت کے قیام خصوصاً انقلابی قیادت کی طرف سے مغربی طرز زندگی، تہذیبی اقدار اور طرز سیاست و حکومت کے شدت و قوت سے استرداد نیز اسلام سے غیر متزلزل وابستگی کے اظہار و اعلان سے شدید ذہنی صدمہ پہنچا تھا۔ "آیت اللہ خمینی کی طرف سے تیسری دنیا اور خصوصاً مشرق وسطیٰ کے بارے میں امریکی پالیسیوں کو چیلنج کرنا بھی امریکی مقتدر حلقوں کے لیے ناقابل برداشت تھا" (ایڈورڈ سعید، Covering Islam، لندن: ونٹیج، ۱۹۹۷ء، ص ۳۰-۳۱، ۸۳)۔ چنانچہ اس نے روز اول سے انقلابی حکومت کا تختہ الٹنے اور اس کو غیر مستحکم کرنے کی روش اختیار کر لی۔ امریکی دانش وروں (مستشرقین) اور ذرائع ابلاغ نے آیت اللہ خمینی اور ان کے حامی علماء و مجتہدین کی خوب تنقیص و تحقیر کی اور انہیں ناشائستہ و غیر مہذب القابات سے پکارا۔ آیت اللہ خمینی کو ہٹلر سے تشبیہ دی گئی۔ اسے ہٹلر کی طرح طالع آزما، ظالم و مستبد اور عالمی امن

کے لیے خطر ناک، جبکہ ان کے تصور اسلامی حکومت (حکومت الہیہ، تصور ولایت فقیہ) کو ہٹلر کے سیاسی نظریہ (Mein Kampf) کے مماثل قرار دیا گیا۔ امریکی دانش وروں اور ذرائع ابلاغ نے ایران کی انقلابی قیادت کے ساتھ ساتھ خود دین اسلام کو بھی ہدف تنقید و ملامت بنا لیا اور امریکی و مغربی عوام کے سامنے اس کی ایک انتہائی مسخ شدہ اور مکروہ صورت بنا کر پیش کی۔ اس چیز نے ایران کے اسلامی انقلاب اور خود اسلام کے بارے میں امریکی قوم کے احساس و شعور پر گہرے منفی اثرات مرتب کیے۔ اسلام اور ایران دشمنی تو امریکیوں کے تحت الشعور میں رچ بس گئی۔ چنانچہ آج (۲۰۰۲ء) میں اسلامی انقلاب کے صدور کو ربع صدی سے زائد عرصہ گزرنے کے باوجود اسلامی ایران کے بارے میں امریکی حکمرانوں اور عوام کے معاندانہ رویے میں کوئی تبدیلی رونما نہیں ہوئی (Covering Islam، ص ۴۳_۴۴_۱۲۲؛ Robin Woodworth Carlsen: Crisis in Iran، وکٹوریا، دی سٹوئین پریس، ۱۹۷۹ء، ص ۹-۱۵، ۲۰-۲۵، ۲۹-۳۰؛ George Capozi Jr.: Ayatollah Khomeini's Mein Kampf: Islamic Government by Ayatollah Khomeini، نیویارک، Manor Books، ۱۹۷۹ء، ص ۱۲۲-۱۲۵)۔

ایران عراق جنگ، امریکہ اور اسرائیل کا کردار: عراق کے صدر صدام حسین نے کچھ اپنے مفادات کے تحت اور کچھ امریکہ کی شہ پر ایران کے خلاف جنگ کا آغاز کیا تھا۔ تاہم جس وقت جنگ کا آغاز ہوا اس وقت امریکہ کو اپنے یرغمال شہریوں کی رہائی کا چیلنج درپیش تھا۔ چنانچہ صدر کارٹر نے بظاہر دونوں ممالک کے مابین جنگ میں غیر جانبداری کی حکمت عملی اختیار کی، کیونکہ برملا طور پر عراق کی حمایت کی صورت میں اسے یرغمالیوں کی رہائی کے معاملہ کے پیچیدہ ہو جانے کا اندیشہ تھا۔ صدر کارٹر نے خلیج فارس کو محفوظ رکھنے کے لیے براہ راست فوجی مداخلت سے بھی گریز کیا تھا۔ البتہ اس نے سعودی عرب کو اس کی درخواست پر ایران کی طرف سے کسی ممکنہ حملے سے بچاؤ کی خاطر فضائی نگرانی کا نظام، 'اواکس' (AWACS) فروخت کیا تھا۔ صدر رونالڈ ریگن نے نہ صرف یہ کہ ایران کو فوجی سازوسامان کی فروخت پر سخت پابندیاں لگا دیں، بلکہ اس نے یورپی ممالک کو ایران کی انقلابی حکومت کے ہاتھوں اسلحہ کی فروخت سے باز رکھنے کی بھی کوشش کی۔ امریکہ کی طرف سے اسلحہ کی فراہمی سے انکار کے بعد ایران نے اپنی فوجی ضروریات پورا کرنے کی غرض سے اسرائیل، شام، لیبیا، شمالی کوریا، سوویت یونین اور مشرقی و مغربی یورپ کے ممالک کی طرف رجوع کیا (M.S. El-Azhary: "The Attitude of the Super Powers towards the Gulf-War، در The Iran-Iraq War، ص ۹۳-۹۶؛ Stephen Green: Living by the Sword: Israel in the Middle East 1968-1972، لنڈن و بوسٹن: فیبر اینڈ فیبر، ۱۹۸۸ء، ص۲۰۵)۔

جنگ کے ابتدائی سالوں میں امریکہ ایران کے مقابلے میں عراق کی مدد کرتا رہا۔ خصوصاً ۱۹۸۱ء میں لبنان میں آیت اللہ خمینی کے انقلابی نظریات کے پیرو شیعہ عسکری گروہوں حزب اللہ اور اسلامی اَمل ملیشیا کی طرف سے بیروت میں امریکی سفارت خانے کو جلا کر خاکستر کرنے اور وہاں قیام امن پر مامور امریکی و فرانسیسی فوجیوں کی بیرکوں کو بم دھماکوں سے اڑائے جانے کے بعد امریکہ کی طرف سے عراق کی حمایت اور اسے اسلحہ کی فراہمی میں اضافہ ہوگیا۔ ۱۹۸۱ء میں اسلامی انقلاب کی حامی لبنانی شیعہ عسکری تنظیم حزب اللہ نے بیروت میں موجود چند سو امریکی شہریوں کو جن میں سی آئی اے کے اہلکار، جو سفارت کاروں کے بھیس میں وہاں تعینات تھے بھی شامل تھے، اغوا کر کے یرغمال بنا لیا۔ صدر ریگن کی انتظامیہ نے امریکی شہریوں کی رہائی کے لیے ایران کی اسلامی حکومت سے، جس

کے لبنان کی عسکری اسلامی تنظیموں حزب اللہ اور اسلامی امل ملیشیا سے گہرے روابط تھے، تعاون کی درخواست کی اور اس کے بدلے اسے اسلحہ کی فراہمی کی پیش کش کی تھی۔ امریکی یرغمالیوں کی بحفاظت رہائی کے بدلے ریگن انتظامیہ نے خفیہ طور پر اسرائیل کی وساطت سے ایران کو اسلحہ فراہم کرنا شروع کیا۔ جس کا سلسلہ بیروت میں امریکی یرغمالیوں کی رہائی کے بعد بھی جاری رہا۔ ۱۹۸۵-۱۹۸۶ء کے دوران میں امریکہ نے کثیر مقدار میں اسلحہ اسرائیل کے توسط سے ایران کو فروخت کیے۔ ریگن انتظامیہ ایران کو اسلحہ کی فروخت سے حاصل ہونے والی آمدنی سے وسطی امریکہ میں کنٹراس (Contras) باغیوں کو امداد پہنچاتی رہی۔ اکتوبر ۱۹۸۶ء میں مغربی ذرائع ابلاغ نے اس کارروائی کی تفصیلات شائع کیں۔ اس کارروائی کو ایران گیٹ اسکینڈل کے نام سے شہرت حاصل ہوئی۔ اس واقعے سے صدر ریگن کی انتظامیہ کو شدید دھچکا لگا۔ چنانچہ اس نے ایران کو اسلحہ کی فراہمی کا سلسلہ ختم کر دیا، جبکہ عراق کو اسلحہ کی فراہمی کا دائرہ وسیع کر دیا۔ ایران کی اسلامی انقلابی حکومت کو جو بظاہر امریکہ سے کسی بھی قسم کی مناہمت اور اقتصادی و تجارتی اور قومی روابط کے قیام کے خلاف تھی، اندرون ملک سخت تنقید کا سامنا کرنا پڑا (Oliver Trager: The Iran Contra Arms Scandal: Foreign Policy Disaster، نیویارک: فیکٹس آن فائل پبلی کیشنز ۱۹۸۸ء، ص ۲ وبعد؛ The Trial of Political Islam: Jihad، ص ۱۳۰: Iranian Foreign Policy Since 1979، ص ۹۸: Israel and Iran's National Security، ص ۹-۱۰: Living by the Sword، ص ۲۱۳-۲۱۸: Islam and the Post-Revolutionary State in Iran، ص ۱۳۶-۱۳۸: ۹۵-۹۹ : ۱۰۱-۱۰۲)۔

اسرائیل اگرچہ اسلامی انقلابی حکومت کے قیام و استحکام خصوصاً اس کے ہاتھوں تہران میں قائم اسرائیل کے غیر سرکاری سفارت خانے کے خاتمے اور فلسطینیوں کی حمایت سے سخت ناخوش تھا۔ تاہم وہ عراق کی بڑھتی ہوئی فوجی طاقت اور اس کے نیوکلیائی پروگرام کو بھی اپنے وجود کے لیے خطرہ گردانتا تھا اور اس کی تباہی چاہتا تھا۔ ایران کے ساتھ عراق کی جنگ کی بدولت اسے موخرالذکر پر کاری ضرب لگانے کا بہترین موقع میسر آ گیا۔ بنا بریں اس نے ایران کی اسلامی حکومت کو اسلحہ کی فراہمی و فروخت میں بڑی سرگرمی دکھائی۔ جنگ کے ابتدائی مہینوں ہی سے اسلحہ کی فراہمی کے سلسلہ میں ایران کا زیادہ تر انحصار اسرائیل پر رہا۔ اس دوران میں اسرائیلی مشیروں نے ایران کی دفاعی ضروریات کا جائزہ لینے کے لیے تہران اور محاذ جنگ کا دورہ بھی کیا۔ عراق کے ساتھ جنگ کے تمام تر دور میں اسرائیل ایران کو سب سے زیادہ اسلحہ فروخت کرنے والا ملک بن گیا ("Israel and Iran's National Security"، ص ۷-۸)۔ ایران اور اسرائیل نے اسلحہ کے لین دین کو بڑی چابک دستی اور کامیابی سے خفیہ رکھا۔ اسرائیل سے یہ اسلحہ عموماً مال و مسافر بردار طیاروں کے ذریعے براستہ پرتگال، فرانس، ارجنٹائن، یونان، شام اور قبرص ایران کو پہنچایا جاتا رہا۔ تاہم جون، جولائی ۱۹۸۱ء میں یکے بعد دیگرے دو ایسے واقعات رونما ہوئے جن کی بدولت ایران کی اسلامی انقلابی حکومت اور اسرائیل کے مابین قریبی فوجی روابط کا راز افشا ہو گیا۔ اسرائیل نے جون ۱۹۸۱ء میں عراق کی نیوکلیائی تنصیبات پر حملہ کر کے انہیں مکمل طور پر تباہ کر دیا۔ ایران نے اس منصوبے پر عمل درآمد کے سلسلہ میں اسرائیل سے تعاون کیا۔ اسے ضروری معلومات اور نقشے فراہم کیے۔ عراق پر اسرائیل کے حملے کے بعد پہلی بار مغربی ذرائع ابلاغ نے اسرائیل اور انقلابی ایران کے مابین فوجی تعاون کا انکشاف کیا۔ جولائی ۱۹۸۱ء میں ارجنٹائن کے ایک مال بردار طیارے نے، جو تہران میں اسرائیلی اسلحہ اتار کر واپس جا رہا تھا، ترک سوویت یونین کی سرحد

کے قریب سوویت حدود میں داخل ہونے پر مار گرائے جانے سے یہ معاملہ مزید کھل کر سامنے آ گیا۔ بایں ہمہ ایران اور اسرائیل کے مابین اسلحہ کی خرید و فروخت کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ مارچ ۱۹۸۴ء تک ایران نے کم از کم پچاس کروڑ ڈالر مالیت کا اسلحہ اسرائیل سے خریدا ("Israel and Iran's National Security"، ص ۸-۹: Living by the Sword. Israel in the Middle East، ص ۱۳۶-۱۳۸)۔

ایران امریکہ تعلقات مابعد دور میں: ایران نے لبنان میں حزب اللہ کی تحویل میں امریکی یرغمالیوں کی رہائی کے سلسلہ میں اہم کردار ادا کیا، تاہم امریکہ ایران ہی کو اس واقعہ کا اصل مجرم گردانتا رہا۔ ۱۹۸۸ء کے وسط میں امریکی بحریہ کے دستوں نے خلیج فارس کے علاقے میں ایک ایرانی مسافر بردار طیارے کو مار گرایا جس سے دونوں ملکوں میں سخت کشیدگی پیدا ہوگئی۔ ایرانی قیادت نے ۱۹۹۰ء میں صدام حسین کی طرف سے کویت میں جارحانہ مداخلت کی مذمت کی تھی، تاہم اس نے کویت کو عراقی تسلط سے آزاد کرانے کے لیے امریکہ کی فوجی مداخلت کی بھی مخالفت کی۔ تاہم عراق کے خلاف امریکہ اور اس کے اتحادیوں کی فوجی کارروائی اور عراق کی جنگی قوت کے تہس نہس کیے جانے پر ایرانی قیادت نے سکھ کا سانس لیا۔ ایرانی قیادت نے امریکہ کی نگرانی و سرپرستی میں اسرائیل اور فلسطینی قیادت کے مابین امن مذاکرات کی شدید مخالفت کی اور اوسلو معاہدہ (۱۹۹۳ء) کو نامنصفانہ قرار دیا (Shahram Chubin: Wither Iran?، ص ۹۹-۱۰۴)۔ ایرانی حکومت کے اس طرز عمل کو صدر کلنٹن کی حکومت نے سخت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا۔ صدر کلنٹن نے حکومت ایران کی خارجہ پالیسی کو امریکہ کی سلامتی، اس کی معیشت اور خارجہ سیاست کے لیے ایک بڑا خطرہ قرار دیا۔ صدر کلنٹن نے ۱۹۹۶ء میں ایران کے خلاف تجارتی پابندیوں کو مزید سخت کر دیا اور ایک صدارتی حکم (مارچ ۱۹۹۶ء) کے تحت امریکی کمپنیوں کو ایران کے ساتھ تجارت خصوصاً خام تیل کی خریداری سے روک دیا۔ اس سے صرف ایک سال قبل امریکی کمپنیوں نے ایران سے چار ارب ڈالر مالیت کا خام تیل خریدا تھا۔ اس صدارتی حکم کے اجراء و نفاذ پر امریکی تیل کمپنی کونوکو (Conoco) کو ایران کے ساتھ سمندری حدود میں تیل و گیس کے ذخائر کی دریافت اور ان کی ترقی کے لیے طے پانے والے ایک بڑے معاہدہ (۱۹۹۵ء) سے الگ ہونا پڑا۔ یہ وہ پہلی غیر ملکی تیل کمپنی تھی جس کے ساتھ ۱۹۷۹ء میں اسلامی انقلاب کے بعد انقلابی حکومت نے تیل و گیس کے کنوؤں کی تعمیر و ترقی کا معاہدہ کیا تھا۔ صدر کلنٹن کے مذکورہ حکم کے نفاذ کے بعد اگست ۱۹۹۶ء میں امریکی کانگرس نے ایران اور لیبیا کے خلاف اقتصادی و تجارتی پابندیوں کے قانون آئی ایل ایس اے (Iran- Libya Sanctions Act) کی منظوری دی، جس کے تحت امریکی صدر کو ایران اور لیبیا میں سے کسی بھی ملک میں سالانہ بیس ملین ڈالر سے زائد سرمایہ کاری کرنے والی غیر امریکی کمپنیوں پر پابندیاں اور جرمانہ عائد کرنے کا صوابدیدی اختیار حاصل ہوگیا۔ صدر کلنٹن نے ستمبر ۱۹۹۷ء میں ایک نئے صدارتی حکم کے تحت فرانسیسی تیل کمپنیوں کے کنسورشیم ٹوٹل (TOTAL)، جس کے نمائندوں نے ایران سے ڈیڑھ ارب ڈالر مالیت کی معدنی گیس کی خریداری کا سودا کیا تھا، کو بلیک لسٹ کر دیا۔ یورپی ممالک کی طرف سے غیر امریکی کمپنیوں کو مذکورہ امریکی قانون (ILSA) کے دائرہ میں لانے کی مخالفت پر امریکی انتظامیہ نے ان ممالک کی کمپنیوں کو اس قانون سے مستثنیٰ کر دیا۔ چنانچہ متعدد یورپی ممالک کی کمپنیوں نے ایران کے ساتھ تیل کی صنعت میں سرمایہ کاری کے معاہدے کیے (Roger Howard: Iran in

Crisis، ص ۱۶۰-۱۶۱؛ Emmanuel Karagiannis: "The U.S Iranian Relationship after 11 September and the Transportation of Caspian Energy" در Central Asian Survey، ۲۲: ۲، ۳ (جون - ستمبر ۲۰۰۳ء)، ص ۱۵۱-۱۵۴).

صدر جارج ڈبلیو بش کی انتظامیہ کا ایران کے بارے میں رویہ انتہائی حد تک معاندانہ و جارحانہ رہا ہے۔ صدر جارج بش نے اقتدار سنبھالنے (جنوری ۲۰۰۱ء) کے پہلے ہی سال اگست ۲۰۰۱ء میں نہ صرف ایران کے خلاف اقتصادی و تجارتی پابندیوں کے قانون کی تجدید کر دی، بلکہ اسرائیل کے ساتھ مل کر تجارت کی عالمی تنظیم (WTO) کی رکنیت کے لیے بھی ایران کی کوششوں کی مخالفت کی۔ ایران کی طرف سے خزاں ۲۰۰۱ء میں طالبان اور القاعدہ کے خلاف امریکہ کی جنگ میں تعاون کے باوجود امریکہ نے ایران کو مزعومہ بدی کے محور ممالک کی فہرست میں شامل کر دیا (انوشیروان احتشامی: "Irans International Posture After the Fall of Baghded" در Middle East Journal، ۵۸: ۲ (بہار ۲۰۰۴ء)، ص ۱۸۷-۱۸۹) ان کے نزدیک ایران بین الاقوامی دہشت گردی کی سرپرستی اور وسیع پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیاروں خصوصاً میزائلوں اور نیوکلیائی ہتھیاروں کی تیاری جیسی ناپسندیدہ و ناقابل برداشت سرگرمیوں میں ملوث ہے۔ ایران کے پاس جدید ہتھیاروں کی موجودگی اس کے پڑوسی ممالک خصوصاً امریکہ کے حلیف و اتحادی ملک اسرائیل کے لیے ہی نہیں، بلکہ عالمی امن کے لیے بھی خطرہ ہیں۔ صدر بش اور اس کے حواری اسرائیل کے ساتھ مل کر ایک طرف تو ایران کے نیوکلیائی پروگرام کا مکمل خاتمہ چاہتے ہیں، دوسری طرف وہ اس ملک کی باگ ڈور علماء و مجتہدین سے چھین کر امریکہ و مغرب نواز لادین و "روشن خیال" عناصر کے ہاتھوں میں تھما کر ایران میں "حقیقی جمہوریت" قائم کرنا چاہتے ہیں (Shahram Chubin: Wither Iran?، ص ۵۶-۵۷، ۷۲-۷۵، ۹۳-۹۶؛ جہانگیر آموزگار: Iran's Crumbling Revolution در Foreign Affairs، ۸۲: ۱ (جنوری - فروری ۲۰۰۳ء)، ص ۴۴-۴۹؛ Roger Howard: Iran in Crisis?، ص ۲۱۸-۲۱۹).

صدر بش اور اس کی انتظامیہ کے ارکان نے متعدد بار ایران کے خلاف فوجی طاقت کے استعمال کا امکان ظاہر کیا ہے۔ امریکہ کی سرگرم حمایت سے حوصلہ پا کر اسرائیل کے حکمرانوں نے بھی متعدد بار ایران کی ایٹمی تنصیبات کو تباہ کرنے کی دھمکی دی ہے۔ گو عراق میں امریکی تسلط کے خلاف جاری مزاحمت پر قابو پانے میں ناکامی، امریکی فوجیوں کی بڑھتی ہوئی ہلاکتوں، خصوصاً عراق میں فوجی مداخلت کے خلاف امریکی رائے عامہ کی بیداری نے امریکی انتظامیہ کے لیے ایران کے خلاف مہم جوئی کی راہ میں قدرے مشکلات کھڑی کر دی ہیں۔ تاہم موجودہ امریکی انتظامیہ میں موجود مہم جو و جنگجو عناصر کسی بھی قیمت پر براہ راست امریکی فوجی کارروائی کے ذریعے سے یا پھر اسرائیل کے ہاتھوں ایران کے ایٹمی پروگرام کا خاتمہ چاہتے ہیں (Roger Howard: Iran in Crisis?، ص ۹۰-۹۱؛ Fariborz Mokhtari: Iranian Security Perceptions، ص ۲۲۸-۲۲۹).

ایران، سوویت یونین تعلقات: ایران میں اسلامی انقلاب کہ جس کے نتیجے میں امریکہ نواز پہلوی بادشاہت کا خاتمہ ہوا تھا، سوویت یونین نے گہرے اطمینان کا اظہار کیا تھا۔ سوویت یونین کے لیے اپنے پڑوسی ملک میں سے امریکی اثر و نفوذ کا خاتمہ، خطے میں اس کے تزویراتی و عسکری اہداف و مقاصد کی تکمیل کے لیے بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ چنانچہ سوویت یونین نے اس حقیقت کے باوجود کہ ایران میں مذہب کی بنیاد پر انقلاب اور پھر اسلامی حکومت کا قیام، اس

کے لیے وجہ تشویش تھا، اسلامی حکومت کے ساتھ محتاط انداز میں تعلقات استوار کر لیے۔ اسلامی حکومت کی طرف سے امریکی قیادت میں قائم دفاعی و فوجی اتحاد سینٹو (CENTO) سے نکل جانے اور شاہ دور سے سوویت سرحد پر جاسوسی کے لیے موجود امریکی تنصیبات اور چوکیوں کو ختم کرانے کے بعد سے دونوں ممالک کے مابین بہتر تعلقات قائم ہو گئے تھے۔ تہران میں انقلابی طلبہ کے امریکی سفارت خانے پر حملہ کے بعد امریکہ کی طرف سے ایران کے خلاف کسی جوابی کارروائی کے امکان کے پیش نظر، سوویت صدر لیونڈ برزنیف (۱۹۶۴-۱۹۸۲ء) نے ۱۵/نومبر ۱۹۷۹ء کو امریکہ کو ایران میں جارحانہ مداخلت اور انقلابی حکومت کا تختہ الٹنے اور اپنی پسند کی حکومت مسلط کرنے سے باز رکھنے کے لیے سخت لفظوں میں تنبیہ کی تھی۔ صدر برزنیف نے اپنے بیان میں صاف طور پر واضح کر دیا کہ ایران میں غیر ملکی (امریکی) مداخلت سوویت یونین کی سلامتی کے لیے خطرہ متصور ہو گی۔ دریں صورت ایران کی انقلابی قیادت کی طرف سے سوویت یونین کے ساتھ سیاسی و سفارتی اور اقتصادی و فوجی روابط کو بہتر بنانے پر خاص توجہ دی گئی (Robert C. Freedman: Moscow and the Middle East Soviet Policy Since the Invasion of Afghanistan، کیمبرج: کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۱۹۹۱ء، ص ۶۸-۶۹، ۷۹: Muriel Atkin "The Islamic Republic and the Soviet Union"، در Nikki R Keddie: The Iranian Revolution and the Islamic Republic، ص ۱۹۱، ۱۹۳: Fred Halliday: Islam and the Myth of Confrontation، لنڈن و نیویارک: آئی بی ٹاورس، ۲۰۰۳ء، ص ۹۶-۹۷: "Iranian Foreign Policy Since 1979"، ص ۹۵)

گو کہ ایران کے سوویت یونین کے ساتھ تعلقات میں متعدد حوالوں سے بہتری پیدا ہوئی تاہم بعض مسائل میں دونوں ممالک کے مابین کھچاؤ بھی موجود رہا اور گاہے بگاہے ان کے مابین سخت کشیدگی بھی رونما ہوتی رہی۔ ان کے مابین کشیدگی کا ایک اہم محرک افغانستان میں روس کی جارحانہ مداخلت تھی۔ ایران کی انقلابی قیادت نے دسمبر ۱۹۷۹ء میں افغانستان کی جارحانہ مداخلت کی مذمت کی تھی۔ آیت اللہ خمینی نے سوویت یونین اور افغانستان پر اس کی مسلط کردہ کٹھ پتلی اشتراکی حکومت کے خلاف افغان مزاحمت کو ایران میں پہلوی نظام اور امریکی غلبہ و تسلط کے خلاف عوامی جدوجہد کے مترادف و مماثل قرار دیا۔ بعد کے سالوں میں بھی انقلابی حکومت کی طرف سے افغانستان میں سوویت افواج کی جنگی کارروائیوں کی مذمت و مخالفت کی جاتی رہی۔ انقلابی حکومت نے افغان تحریک مزاحمت کی بھرپور تائید و حمایت کی۔ اس نے شیعہ مزاحمتی عسکری گروہوں کو فراخدلانہ مالی و اسلحی امداد فراہم کی۔ مزید براں لاکھوں کی تعداد میں افغان مہاجرین کو اپنے ملک میں پناہ دی (افغانستان میں سوویت مداخلت کے بعد سے طالبان حکومت کے خاتمہ تک کے دور کی انقلابی حکومت کی افغانستان پالیسی کے بارے میں تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مقالہ "افغانستان"، در تکملہ [illegible]، بذیل مادہ)۔ ایران میں اسلامی حکومت کی طرف سے ۱۹۸۲-۱۹۸۳ء کے دوران میں اسلامی انقلاب کے مخالف عناصر بالخصوص مجاہدین خلق اور سوویت نواز اشتراکی عسکری و سیاسی تنظیموں "تودہ" اور "پیکار" اور "فدائیین خلق" کے خلاف کارروائیوں کو سوویت یونین کی طرف سے سخت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا گیا (Moscow and the Middle East، ص ۱۰، ۶۶-۶۹، ۷۲-۷۳: "The Islamic Republic and the Soviet Union"، ص ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۲-۲۰۳)۔ اسلامی حکومت نے انقلاب مخالف سرگرمیوں کے انسداد و تدارک کے طور پر اشتراکی جماعت تودہ کے ارکان اور حامیوں کی بڑی تعداد کو ملکی مشینری، فوج اور شعبہ تعلیم سے نکال

باہر کیا۔ ۱۹۸۳ء میں اس نے تودہ پر پابندی لگا کر اس کے ایک ہزار سے زائد ارکان اور تمام اہم رہنماؤں کو گرفتار کر لیا۔ تودہ کے سینکڑوں ارکان پر ملک سے غداری اور سوویت یونین کے لیے جاسوسی کے الزام میں مقدمات بھی قائم کیے گئے، جن میں سے درجنوں کو سزائے موت سنائی گئی۔ اسلامی حکومت نے تقریباً ڈیڑھ درجن سوویت سفارت کاروں کو جاسوسی اور ملک کے داخلی امور میں مداخلت کے الزام میں ملک سے نکال دیا (۱۹۸۳ء) جبکہ سوویت صحافیوں کو ویزوں کے اجرا کا سلسلہ موقوف کر دیا۔ سوویت یونین کا ایران کی نسلی و لسانی اقلیتوں خصوصاً آذربائیجانیوں، کردوں، بلوچوں اور ترکمانو ں کی علاقائی خودمختاری کی تحریکوں کے بارے میں رویہ ہمدردانہ رہا۔ چنانچہ اس کی طرف سے ان اقلیتوں کی در پردہ پشت پناہی کا سلسلہ بھی جاری رہا ("The Islamic Republic and the Soviet Union"، ص ۱۹۸، ۲۰۲-۲۰۳)۔ ایران اور سوویت یونین کے مابین کشیدگی کا ایک بڑا اہم سبب ایران عراق جنگ بھی تھی۔ ایران نے جنگ کے ساتھ ہی امریکہ اور یورپی ممالک کی طرف سے سخت اقتصادی و فوجی پابندیاں عائد کیے جانے پر اسلحہ اور دیگر فوجی ضروریات کے سامان کی خریداری کے لیے سوویت یونین کی طرف رجوع کیا تھا۔ جنگ کے ابتدائی دو سالوں میں سوویت یونین نے دونوں ملکوں سے تعلقات کے ضمن میں کسی حد تک توازن برقرار رکھنے کی پالیسی اپنائے رکھی۔ چنانچہ جب تک عراقی افواج ایرانی حدود میں رہیں۔ سوویت قیادت نے سفارتی سطح پر ایران کی حمایت کے علاوہ عراق کو اسلحہ کی فراہمی کو قدرے محدود کیے رکھا۔ تاہم جولائی ۱۹۸۲ء میں ایرانی افواج کی طرف سے عراقی فوج کو اپنی ملکی سرحدوں سے باہر دھکیلنے اور پھر عراقی علاقوں کی طرف پیش قدمی کرنے پر سوویت یونین کی طرف سے عراق کی حمایت اور اسلحہ کی فراہمی میں اضافہ ہوا۔ جس پر اسلامی حکومت کے ساتھ اس کے تعلقات میں انحطاط رونما ہوا۔ اسلامی حکومت نے رد عمل کے طور پر سوویت یونین سے ایران میں موجود اپنے سفارتی عملے کی تعداد میں کمی کا مطالبہ کر دیا ("The Islamic Republic and the Soviet Union"، ص ۲۰۲-۲۰۳؛ "Iranian Foreign Policy Since 1979"، ص ۹۷-۹۸)۔ ایران اور سوویت یونین تعلقات میں اتار چڑھاؤ کے باوجود ان کے مابین اقتصادی و تجارتی روابط میں نمایاں طور پر بہتری رونما ہوئی۔ انقلاب کے بعد ۱۹۸۰ء میں ایران کا سوویت یونین سے تجارتی راہداری کی سہولیات کے بے ایک معاہدہ طے پایا جس کے سبب سے ۱۹۷۸ء کے مقابلے میں ۱۹۸۱ء میں دونوں ملکوں کے مابین تجارت کا حجم تین گنا بڑھ گیا۔ ایران کی سوویت یونین کے راستہ سے جاپان، مغربی جرمنی اور سوویت بلاک سے منسلک مشرقی یورپ کے اشتراکی ممالک سے تجارت ہونے لگی۔ ۱۹۸۳ء میں دونوں ملکوں کے مابین تجارتی تعلقات عروج پر رہے۔ اس سال ایران کا سوویت یونین سے تجارت کا حجم حالیہ تاریخ میں پہلی بار عراق سوویت یونین کے تجارتی حجم سے بھی بڑھ گیا۔ تاہم یہ حجم جاپان، انڈیا، لیبیا اور ارجنٹائن کے مقابلے میں کم ہی رہا (Moscow and the Middle East، ص ۷۹-۸۰، ۱۹۲-۱۹۴؛ "The Islamic Republic and the Soviet Union"، ص ۱۹۵-۱۹۶).

ایران عراق جنگ کے دوران میں، خطے کے عرب ممالک کا کردار: ایران عراق جنگ کے دوران میں خطے کے عرب ممالک میں سے سعودی عرب، کویت، خلیجی امارات اور اردن و مصر کی حکومتوں نے، جو ایران میں اسلامی انقلابی حکومت کے قیام اور اس کی طرف سے صدور انقلاب (برآمد انقلاب) سے لرزہ براندام تھیں، ایران کے مقابلے میں عراق کا بھرپور ساتھ دیا۔ ۱۹۸۱ء میں عراق کی نیوکلیائی تنصیبات پر اسرائیل کے حملے اور پھر ایران و اسرائیل کے درمیان فوجی تعاون کے انکشافات کے

بعد ایران اور اس کے ہمسایہ عرب ممالک کے درمیان فاصلے مزید بڑھ گئے۔ صدام حسین ایران کے مقابلے میں عرب ممالک کی، ماسوائے شام کے، ہمدردی و حمایت حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا، جس سے خطے میں ایران کی تنہائی میں اضافہ ہوا۔ ان عرب حکومتوں نے عراق کو خطیر مقدار میں مالی امداد و قرضہ جات فراہم کیے۔ سعودی عرب نے ایران کے خلاف اور عراق کی حمایت میں عرب ممالک کو لاکھڑا کرنے میں قائدانہ کردار ادا کیا (G.H.Jansen: "The Attitude of the Arab Governments Towards The the Gulf War، در M.S.El-Azhary (مدیر): Iraq-Iran War، ص ۸۳-۸۸؛ "Israel and Iran's National Security"، ص ۸-۱۰).

یورپی یونین: بعداز انقلاب ایران کے یورپی اتحاد کے رکن ممالک سے بھی تعلقات ہموار نہیں رہے، بلکہ پاسداران انقلاب اور وزارت مخابرات کے کارندوں کی طرف سے بعض یورپی ممالک خصوصاً جرمنی و فرانس وغیرہ میں پناہ گزیں سیاسی منحرفین و مخالف انقلاب عناصر کے خلاف کارروائیوں کے سبب کشیدہ ہی رہے۔ ۱۹۹۷ء میں ایک جرمن عدالت نے برلن میں مقیم ایرانی حزب مخالف کے بعض عناصر کی ہلاکت کا ذمہ دار ایرانی حکومت (خصوصاً وزیر مخابرات فلاحیان) کو قرار دیا جس کے بعد متعدد یورپی ممالک نے ایران سے اپنے سفیر واپس بلا لیے۔ صدر خاتمی کی طرف سے فلاحیاں کو اس کے عہدے سے ہٹانے اور پھر ستمبر ۱۹۹۸ء میں سلمان رشدی کے قتل کے بارے میں آیت اللہ خمینی کے فتوے پر عمل درآمد کے معاملہ سے کنارہ کشی و لاتعلقی کے اعلان پر فریقین کے مابین معمول کے تعلقات بحال ہوئے اور مئی ۱۹۹۹ء میں سفیروں کا تبادلہ ہوا۔ سید محمد خاتمی نے ۱۹۹۹-۲۰۰۰ء کے دوران میں یورپی یونین کے چند اہم رکن ممالک اٹلی، فرانس اور جرمنی کے دورے بھی کیے، جس سے ان ممالک سے ایران کے تجارتی و اقتصادی تعلقات کا دائرہ وسیع ہوا اور ایران یورپی یونین کا ایک بڑا اہم تجارتی شریک کار بن گیا (Roger Howard: Iran in Crisis?، ص ۴۵-۴۷؛ Shahram Chubin: Wither Iran?، ص، ۲۰۰۲ء، ۲۴، ۳۱، ۷۱، ۱۳۱-۱۳۳)۔ اگرچہ یورپی ممالک بھی ایران میں نظام کی تبدیلی کے حامی ہیں، مزید براں ایران کے نیوکلیائی پروگرام اور جدید ہتھیاروں کی تیاری و حصول کے شدید مخالف ہیں۔ یہ ممالک ایران میں نظام کی تبدیلی یا پھر اس کے نیوکلیائی پروگرام کو ترک و ختم کرانے کے لیے اس کے خلاف بطور تادیبی کارروائی کے اقتصادی و تجارتی پابندیوں کے عائد کیے جانے کے بھی حامی ہیں، البتہ فوجی طاقت کے استعمال کے حق میں نہیں۔ ان ممالک کی حکومتوں کو اندیشہ لاحق ہے کہ ایران میں غیر ملکی فوجی مداخلت سے خطے میں شدید خلفشار برپا ہوگا اور یورپی ممالک کو تیل و گیس کی فراہمی میں رکاوٹ پیدا ہوجائے گی۔ جب کہ پرامن طور پر مذاکرات کے ذریعے مسئلہ کے حل کی صورت میں ان ممالک کو ایران اور پھر اس کے راستہ سے بحیرہ قزوین اور وسطی ایشیا کے ممالک سے سستی توانائی حاصل ہوگی۔ مزید براں ان ممالک میں تیل و گیس کی صنعت میں سرمایہ کاری کے وسیع مواقع حاصل ہوں گے۔ گذشتہ سالوں میں یہ ممالک ایران پر اقتصادی و تجارتی پابندیوں کے مخالف رہے۔ ان ممالک کے سرمایہ کاروں اور تیل کمپنیوں نے گذشتہ ایک عشرہ کے دوران میں ایران کی تیل کی صنعت میں بھاری سرمایہ کاری کی ہے (Roger Howard: Iran in Crisis?، ص ۲۱۳-۲۱۷)۔ مذکورہ یورپی ممالک (فرانس، جرمنی اور برطانیہ) گذشتہ سالوں (۲۰۰۱ء-۲۰۰۵ء) کے دوران میں ایران کے ساتھ، اس کو ترک نیوکلیائی پروگرام پر آمادہ کرنے کے لیے، مذاکرات میں بھی مشغول رہے ہیں۔ ان کی طرف سے

نیوکلیائی پروگرام ترک کرنے پر حکومت ایران کو بعض ترغیبات خصوصاً تیل و گیس اور صنعتی شعبے کی ترقی کے لیے جدید ٹیکنالوجی کی فراہمی، بھی دی گئیں۔ تاہم ایران کی طرف سے پرامن مقاصد کے لیے اپنے نوکلیائی پروگرام کو ترک کرنے سے انکار کے سبب یہ مذاکرات لاحاصل رہے۔ چنانچہ یورپی ممالک نے امریکہ و اسرائیل کے دباؤ پر ایٹمی توانائی کے بین الاقوامی ادارے (IAEA) کی طرف سے ایران کے معاملہ کو اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل میں پیش کرنے کی حمایت کی ہے۔

ایران، عراق تعلقات: ایران نے ۱۹۹۰ء کی جنگ خلیج کے بعد سے عراق کی کمزور حیثیت سے فائدہ اٹھا کر عراقی کردستان میں اپنے اثر و نفوذ کو وسعت دی۔ اس نے عراق کی جلاوطن بڑی اسلامی سیاسی جماعت سپریم کونسل(Supreme Council of Islamic Revolution in Iraq SCIRI کے عسکری بازو اسدر بریگیڈ کو منظم کیا، اس کے ارکان کو جنگی تربیت دی اور اسلحہ سے لیس کیا۔ اس عسکری تنظیم نے عراق کے اندر فوجی کارروائیاں عراقی فوج کو نقصان پہنچایا۔ حکومت ایران نے کرد رہنما جلال طالبانی (صدر عراق، ۲۰۰۵ء) کی سیاسی جماعت PUK =Patriotic Union of Kurdistan کی بھی سرپرستی کی اور اس کو امداد بہم پہنچانا شروع کی۔ ایران کی کوششوں سے جلاوطن عراقی اسلامی شیعہ جماعت اور جلال طالبانی کی کرد جماعت کے مابین مفاہمت کا معاہدہ ہوا۔ ۱۹۹۶ء سے عراقی کردستان میں ایران کی مداخلت میں مزید اضافہ ہوا۔ اس نے جلال طالبانی کی جماعت کو بھرپور امداد (اسلحہ اور دیگر وسائل) بہم پہنچانے کے علاوہ کرد اسلامی جماعت 'انصار الاسلام' کی بھی پشت پناہی کی۔ ۱۹۹۶ء کے وسط میں عراقی کردستان میں ایران کی حمایت یافتہ کرد جماعت کا مسعود برزانی، جو عراقی صدر کی طرف مائل تھے، کی جماعت سے زبردست مسلح تصادم ہوا۔ اگست ۱۹۹۶ء میں اربیل اور سلیمانیہ میں صدام حسین کی افواج اور مسعود برزانی کے ہاتھوں زک اٹھانے کے بعد جلال طالبانی کی ملیشیا کے بہت سے ارکان ایران میں پناہ گزین ہوئے اور ایران سے تازہ کمک حاصل کر کے اکتوبر ۱۹۹۶ء میں پھر سے انہوں نے سلیمانیہ پر قبضہ کر لیا۔ عراق کی جلاوطن اسلامی شیعہ جماعت سپریم کونسل نے، جس کے اہم رہنما اور ہزاروں ارکان ایران میں مقیم تھے، اس جنگ میں اہم کردار ادا کیا۔ پاسداران انقلاب کے دستوں نے بھی ان کے شانہ بشانہ جنگی کارروائیوں میں حصہ لیا۔ اس صورت حال سے فائدہ اٹھا کر پاسداران انقلاب اور ایرانی فوج نے اندرون ملک (ایران میں) کرد علیحدگی پسند تحریک کرد ڈیموکریٹک پارٹی آف ایران' (KDPI) پر بھی کاری ضرب لگائی۔ پاسداران انقلاب نے عراقی حدود کے اندر گھس کر اس کے ٹھکانوں کو تباہ کر دیا۔ مزید براں انہوں نے عراق میں پناہ گزین ایرانی منحرف عسکری گروہ مجاہدین خلق کے ٹھکانوں کو بھی تباہ کر دیا (Roger Howard: Iran In Crisis? ص ۸۱-۸۲: ۸۷-۸۸)

امریکی تسلط کے بعد ایران۔عراق تعلقات: عراق پر امریکی تسلط کے بعد اس ملک میں ایران کے اثر و نفوذ میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ صدام حسین کی حکومت کے خاتمہ پر ایران میں عراقی سپریم کونسل (SCIRI) کے قائد آیت اللہ محمد باقر الحکیم ۲۳ سالہ (۱۹۸۰ء-۲۰۰۳ء) جلاوطنی کے بعد ۱۰ مئی ۲۰۰۳ء کو عراق میں فاتحانہ انداز میں داخل ہوئے۔ باقر الحکیم کے بھائی عبدالعزیز الحکیم عراق میں امریکہ کی طرف سے تشکیل شدہ عبوری انتظامی کونسل کے رکن بھی ہے۔ البتہ باقر الحکیم چند ماہ بعد اگست ۲۰۰۳ء میں ایک بم دھماکے میں ہلاک ہوگئے۔ عراق کی دونوں بڑی اسلامی سیاسی جماعتوں سپریم کونسل (SCIRI) اور حزب الدعوۃ الاسلامیہ کی ایران کی بینت

مقتدرہ سے گہری فکری و نظریاتی ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ یہ دونوں جماعتیں عراق میں اسلامی حکومت کے قیام کی حامی و داعی ہیں اور ایران کے ساتھ گہرے اور وسیع تعلقات کے قیام کی حامی ہیں (Roger Howard. Iran in Crisis?، ص ۸۳-۸۵)۔ جنوری ۲۰۰۵ء میں عراقی انتخابات میں ایران کی حامی شیعہ جماعتوں کے اتحاد کو اکثریت حاصل ہوئی ہے اور الدعوۃ الاسلامیہ کے دو رہنما ابراہیم جعفری اور نوری المالکی یکے بعد دیگرے وزیرِاعظم نامزد ہوئے جب کہ ایران کی سابق اتحادی عراقی کرد جماعت 'کرد ڈیموکریٹک پارٹی' کے رہنما جلال طالبانی صدر منتخب ہوئے۔ امریکہ کو عراق میں ایران کے بڑھتے ہوئے اثر و نفوذ سے سخت تشویش لاحق ہے۔ وہ عراق میں بعض شیعہ عسکری گروہوں خصوصاً مقتدیٰ صدر کی مہدی ملیشیا کی مزاحمتی کارروائیوں کا ذمہ دار بڑی حد تک ایران ہی کو گردانتا رہا ہے۔ امریکی انتظامیہ کی طرف سے حکومت ایران پر بار بار عراق میں جاری مزاحمتی کارروائیوں میں ملوث ہونے کا الزام عائد کیا گیا ہے (Roger Howard. Iran in Crisis?، ص ۸۰)۔ بایں ہمہ ایران کے عراق کی موجودہ حکومت کے ساتھ تعلقات بتدریج مستحکم ہو رہے ہیں

ایران میں نسلی، لسانی اور مذہبی اقلیتیں۔ شاہ کے دور اقتدار میں قبائلی خود مختاری کا خاتمہ ہو گیا۔ مزید برآں مختلف نسلی و لسانی اقلیتوں بالخصوص کردوں، عربوں، بلوچیوں اور ترکمانوں کو، کہ جن کی آبادی کی اکثریت سنی العقیدہ تھی، قوت و طاقت کے ذریعے سے مرکز کے زیرِ نگیں بنایا گیا۔ ان کی جداگانہ لسانی اور ثقافتی شناخت کے قلع قمع کی پالیسی اختیار کر کے ان کو جبراً قومی دھارے میں سمونے کی کوشش کی گئی۔ ان کے بہت سے سیاسی و مذہبی قائدین کو ہلاک بھی کیا گیا۔ شاہ نے ۱۹۸۰ء کی دہائی میں ہمسایہ ملک پاکستان میں بلوچ علیحدگی پسند تحریک کو کچلنے کے لیے ذوالفقار علی بھٹو کی حکومت کو مدد بہم پہنچائی تھی (William Sami, "Ethnicity, Unity and State Policy in Iran"، ص ۱۲۹)۔ شاہ کے دور میں ان اقلیتوں کو مجلس کے علاوہ حکومتی و انتظامی اداروں میں ان کی آبادی کے مقابلے میں بہت کم نمائندگی دی گئی۔ جن علاقوں میں وہ اکثریت میں تھے ان علاقوں کی تعمیر و ترقی پر کوئی توجہ نہ دی گئی۔ ان لسانی و نسلی اور مذہبی اقلیتوں کو ثقافتی و مذہبی آزادی سے بھی محروم رکھا گیا۔ انھیں اپنی زبانوں میں اخبارات و رسائل کی اشاعت کی آزادی بھی نہ تھی۔ اسکولوں اور دیگر تعلیمی اداروں میں فارسی کے علاوہ کسی اور زبان کی تعلیم و تدریس ممنوع تھی۔ اس دور میں سنی العقیدہ آبادی ملک کی سب سے زیادہ دبی ہوئی مذہبی اقلیت تھی۔ اس کے افراد بڑے ڈرے اور سہمے ہوئے تھے۔ ان کی ملک سے وفاداری کو مشکوک و مشتبہ خیال کیا جاتا اور ان کے ساتھ امتیازی برتاؤ روا رکھا جاتا۔ چنانچہ جن علاقوں میں یہ افراد اقلیت میں تھے وہاں وہ اپنے مذہب و عقیدہ کے افشاء و اظہار سے بالعموم گریز کرتے تھے۔ سرکاری ملازمتوں کے دروازے بالعموم ان پر بند تھے۔ انھیں سرکاری و غیر سرکاری اعلیٰ عہدوں پر تو قطعاً مقرر نہیں کیا جاتا تھا۔ قومی زندگی کے دیگر شعبوں میں بھی ان کو کوئی قابلِ ذکر حیثیت حاصل نہ تھی۔ سنی العقیدہ آبادی کو مذہبی آزادی ہرگز حاصل نہ تھی۔ دارالحکومت تہران اور دیگر شہروں میں، یہودیوں، زرتشتیوں اور بہائیوں کو، کہ جنھیں ایران کے شیعہ علماء و مجتہدین نے غیر مسلم قرار دے رکھا تھا، اپنے اپنے عبادت خانے تعمیر کرنے اور دیگر مذہبی رسومات کی اعلانیہ ادائیگی کی اجازت تھی۔ حتیٰ کہ ہندوؤں اور سکھوں نے بھی مندر اور گوردوارے تعمیر کر رکھے تھے، البتہ سنی العقیدہ آبادی کو تہران اور دیگر بڑے شہروں میں مساجد کی تعمیر اور ان کی آباد کاری کی اجازت نہ تھی۔ شمالی تہران میں تو سنی آبادی کی مساجد بہت ہی کم تھیں اور ان پر بھی تالا پڑا ہوا تھا۔

شاہ نے بعض سیاسی مصالح کی بنا پر شیعہ سنی کشمکش کو ہوا دینے کی پالیسی بھی اختیار کر رکھی تھی (نذیر احمد ڈار، Notes on Iran, Aryamehr to Ayatollahs، ص۴۲؛ مختار مسعود، لوح ایام، ص۲۷؛ "Ethnicity, Unity and State Policy in Iran"، ص ۱۰۸-۱۲۹)

تحریک انقلاب کے دوران آیت اللہ خمینی اور دیگر علماء و مجتہدین کی طرف سے ان اقلیتوں کو ان کی محرومیوں کے ازالے اور ان کے حقوق کے تحفظ کا یقین دلایا گیا۔ چنانچہ بعد از انقلاب ان گروہوں کی طرف سے اپنے حقوق منوانے اور ان کے تحفظ کی غرض سے دستوری ضمانتیں فراہم کرنے کا مطالبہ زور پکڑ گیا۔ کردوں، بلوچوں اور عربوں کی طرف سے علاقائی و انتظامی خود مختاری کا مطالبہ بھی کیا گیا۔ کردوں نے صوبائی سرحدوں کے از سر نو تعین کا مطالبہ بھی کیا تاکہ کردستان ایک بڑا صوبہ بن سکے۔ کرد رہنماؤں کا ایک مطالبہ یہ بھی تھا کہ اسکولوں میں سنی العقیدہ آبادی کے بچوں کو شیعہ دینیات کی تعلیم و تدریس سے مستثنیٰ قرار دے کر ان کے لیے سنی دینیات کی تعلیم و تدریس کا انتظام کیا جائے، کا حق تسلیم کیا جائے۔ خوزستان کی عرب آبادی نے عربی زبان کو ملک کی دوسری قومی/سرکاری زبان کا درجہ دینے، اسکولوں میں عربی زبان کی تعلیم و تدریس کے انتظام، عرب طلبہ کے لیے بیرون ملک (عرب ممالک) تعلیم کی غرض سے تعلیمی وظائف کی فراہمی کے علاوہ تیل کی پیداوار و برآمد سے حاصل ہونے والی آمدنی کا ایک معقول حصہ تیل کی دولت سے مالا مال اس علاقے کی تعمیر و ترقی پر خرچ کرنے کا مطالبہ کیا۔ ان مذکورہ اقلیتوں کی طرف سے مجلس اور حکومتی و انتظامی اداروں میں اپنی اپنی آبادی کے تناسب سے نمائندگی کا مطالبہ مشترکہ طور پر کیا گیا۔ مارچ ۱۹۷۹ء سے ان اقلیتوں نے اپنے مطالبات تسلیم کرانے کی غرض سے (خوزستان، کردستان، گورگان اور بلوچستان میں) ایک سیاسی تحریک کا آغاز کیا۔ بائیں بازو کی قوتوں نے ان کی سیاسی تحریک کی پرزور حمایت کی۔ ان تمام اقلیتوں نے بعد از انقلاب مہدی بازرگان حکومت کی طرف سے مقرر کردہ گروہ کے دستور کا مسودہ تیار کرنے والی کمیٹی میں نمائندگی کا بھی مطالبہ کیا جسے تسلیم نہ کیے جانے پر انھوں نے ۱۹۷۹ء میں مجلس خبرگان کے انتخابات کا مقاطعہ کیا۔ اسلامی انقلابی قیادت نے اس تحریک کو اسلامی انقلاب کے خلاف ایک سازش خیال کرتے ہوئے اس کی سرکوبی کی ٹھان لی۔ چنانچہ انقلاب کے بعد صرف چند ابتدائی مہینوں میں (مارچ تا مئی ۱۹۷۹ء) کے دوران میں کردستان کے علاقوں سنندج، نقدہ اور [illegible] کے علاوہ سیستان، زاہدان، خوزستان، مغربی آذربائیجان کے شہر ارومیہ اور شمالی ایران کے شہر گنبد کاؤس وغیرہ میں پاسداران انقلاب نے بڑے پیمانے پر فوجی کارروائیاں کیں جس کے نتیجے میں مذکورہ گروہوں کے سینکڑوں افراد ہلاک و زخمی ہوئے۔ پاسداران انقلاب نے کردوں کو جن کے مذہبی و سیاسی رہنما اظہار رائے میں بڑے نڈر اور بے باک تھے، بطور خاص نشانہ بنایا۔ مارچ، اپریل ۱۹۷۹ء میں کردستان کے شہر سنندج میں کرد مظاہرین کو کچلنے کے لیے پاسداران کے زمینی دستوں کی طرف سے گولہ باری کے علاوہ ہیلی کاپٹروں کے ذریعے بھی ان پر گولیاں برسائی گئیں جس سے کثیر تعداد میں ہلاکتیں ہوئی (نذیر احمد ڈار، Notes on Iran، ص ۱۲۷-۱۳۵؛ "Ethnicity, Unity and State Policy in Iran"، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ احمد شیرازی: The Constitution of Iran، لندن، ص ۳۲)

نئے اسلامی دستور میں ان گروہوں کے ثقافتی اور مذہبی و سیاسی حقوق و مطالبات کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا۔ انقلابی حکومت ان کی طرف سے اپنی جداگانہ لسانی و ثقافتی شناخت پر اصرار کو اسلامی انقلاب کے مفاد و استحکام کے منافی خیال کرتی تھی۔ چنانچہ کردوں اور دوسری اقلیتوں نے نئے دستور کی توثیق و منظوری کے لیے منعقدہ ریفرنڈم

(دسمبر ۱۹۷۹ء) کا مقاطعہ کیا اور اپنے حقوق و مطالبات کو تسلیم کرانے کی غرض سے مسلح جدوجہد و مزاحمت کا راستہ اختیار کیا (*"Ethnicity Unity and State Policy in Iran"*، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ نذیر احمد ذاکر: ص ۳۵-۳۶؛ Homa Omid: *Islam and the Post-Revolutionary State in Iran*، ص ۲۲-۲۸)۔ انقلابی حکومت نے علاقائی خود مختاری کی تحریکوں کو کچلنے کے لیے ان علاقوں میں مقامی شیعہ آبادی کو بھی مسلح کیا۔ کردوں کے خلاف تو وسیع پیمانے پر عسکری کارروائیاں کی گئیں۔ عراق کے ساتھ جنگ کے آغاز سے کردوں کی علاقائی خود مختاری کی تحریک توانا ہو گئی تھی، تاہم پاسداران انقلاب نے ۱۹۸۲ء تک کردوں کے تمام بڑے شہروں اور قصبات پر قبضہ کر لیا اور انہیں دور افتادہ پہاڑی علاقوں کی طرف پسپا ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ ۱۹۸۳ء تک پاسداران نے مغربی ایران کے تمام کرد علاقوں پر اپنی مؤثر گرفت قائم کر لی، بلکہ سرحدی دروں پر قبضہ کر کے کردوں کے عراق سے رابطوں کو کہ جہاں سے انہیں سامان رسد پہنچنے کے امکانات تھے، بھی منقطع کر دیا۔ یوں علاقائی خود مختاری کی یہ تحریک دم توڑ گئی (*The Iranian Revolution and the Islamic Republic*، ص ۲۲-۲۳؛ نذیر احمد ذاکر: *Notes on Iran*، ص ۳۵-۳۶)۔

بعد کے سالوں میں بھی ان اقلیتوں کے بارے میں انقلابی حکومت کی سخت گیر پالیسی بدستور جاری رہی۔ پاسداران انقلاب اور فوج کے ہاتھوں کردوں اور بلوچوں کے سیاسی و مذہبی رہنماؤں کی ایک بڑی تعداد قتل و ہلاک ہوئی۔ سیستان و زاہدان اور بعض دوسرے علاقوں میں سنی العقیدہ آبادی کی مساجد و مدارس کی تخریب و بربادی اور ان کے ائمہ و خطباء اور علماء کے قتل و ہلاکت کا سلسلہ جاری رہا (ملاحظہ ہو: *Human Rights Watch World Report 1999*ء، نیویارک ۱۹۹۹ء، ۵۵۲-۵۵۳؛ *Freedom of Religion and Belief A World Report*، لندن و نیویارک، روٹ لیج، ۱۹۹۷ء، ص ۳۱۸-۳۱۹)۔ اگرچہ اسلامی دستور (۱۹۷۹ء) میں چند ایسی شقیں بھی شامل کی گئیں جن میں تمام نسلی، لسانی اور مذہبی اقلیتوں کے لیے مساوی حقوق تسلیم کیے گئے ہیں۔ ان کے لیے مذہبی آزادی، زبان و ثقافت کے تحفظ خصوصاً علاقائی زبانوں میں اخبارات و رسائل کی اشاعت کے علاوہ جن علاقوں میں یہ اقلیتیں اکثریت میں ہیں وہاں ان کے لیے بہت محدود سی قانونی اور انتظامی خود مختاری کا حق بھی تسلیم کیا گیا ہے۔ تاہم ریاست کی سالمیت و وحدت کو یقینی بنانے کے لیے دستور کی ان شقوں پر کبھی عمل در آمد نہیں کیا گیا (*"Ethnicity. Unity and State Polic y in Iran"*، ص ۱۲۸-۱۳۰)۔ کردوں نے مئی ۲۰۰۵ء کے صدارتی انتخابات کے مقاطعے کی تحریک برپا کی اور مہ آباد اور دیگر مختلف شہروں میں احتجاجی مظاہرے کیے۔ حکومتی اداروں نے ان کی احتجاجی تحریک کو کچلنے کے لیے حسب معمول طاقت کا بھرپور استعمال کیا، جس سے متعدد کرد رہنما اور دیگر ارکان ہلاک ہوئے (Laden Boroumand: *"Iran's Peculiar Election: The Role of Ideology"*، در *Journal of Demacracy*، ۱۶.۳ (۲۰۰۵ء)، ص ۵۹-۶۰)۔

معیشت، انقلابی ایران میں: جیسا کہ سطور بالا میں ذکر کیا جا چکا ہے، پہلوی دور میں ملک کے صنعتی شعبے نے بڑی تیزی سے ترقی کی تھی۔ ۱۹۷۷ء کے اواخر تک ملک میں ۷۰ ہزار سے زائد صنعتی پیداواری یونٹ، جن میں ہزاروں کی تعداد میں بڑے بڑے کارخانے اور ملیں شامل تھیں، قائم ہو چکے تھے۔ اس کے باوجود ملکی معیشت میں تیل و گیس کی پیداوار و برآمد کو مرکزی حیثیت حاصل رہی۔ کل خام قومی پیداوار (GDP) کا ایک تہائی، سرکاری آمدنی کا تین چوتھائی نیز غیر ملکی زر مبادلہ کا ۹۰ فی صد حصہ تیل و گیس کی برآمدات سے حاصل ہوتا تھا۔ ۱۹۷۷-۱۹۷۸ء تک اس شعبے سے حاصل ہونے والی آمدنی

۱۰۰ارب ڈالر سالانہ تک جا پہنچی۔ شاہ کی زرعی اصلاحات کے باوجود ملک غذائی ضروریات میں خود کفالت حاصل نہ کر سکا۔ چنانچہ کافی حد تک غذائی ضروریات کے سلسلہ میں اس کا انحصار درآمدات پر رہا۔ ۱۹۷۸ء میں شاہ مخالف سیاسی تحریک کے دوران میں ملک گیر ہڑتالوں، اور صنعتی کارکنوں اور سرکاری و غیر سرکاری ملازمین کی سیاسی تحریک میں شمولیت اور کارخانوں کی تالہ بندی سے صنعتی اور کاروباری و تجارتی سرگرمیاں کافی حد تک ٹھپ ہو گئیں۔ برآمدات و درآمدات کا حجم بھی بہت حد تک کم ہو گیا۔ اس بحرانی دور میں کثیر تعداد میں ملکی و غیر ملکی سرمایہ دار و صنعت کار ملک سے اپنے سرمایہ لے کر نکل گئے۔ ملکی و غیر ملکی فنی و تکنیکی ماہرین کی ایک بڑی تعداد بھی ملک سے نکل گئی۔ دریں حالات بعد از انقلاب حکومت کو معیشت کے شعبہ میں سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ انقلابی حکومت نے جون ۱۹۷۹ء میں ایک قانون منظور کر کے تمام بڑی صنعتوں اور بنکوں کو قومی تحویل میں لے لیا۔ نجی شعبہ میں صرف ہلکی صنعتیں باقی رہ گئیں۔ حکومت نے بعض غیر ملکی خصوصاً امریکی سرمایہ کار کمپنیوں کے حصص و سرمایہ کو بھی قومی تحویل میں لے لیا۔ قومی تحویل میں لیے گئے کارخانوں کے انتظام و انصرام کے لیے متعدد نئے ادارے قائم کیے گئے۔ ان میں سے ایک بڑا ادارہ "بنیاد مستضعفین" تھا۔ نئے منتظمین کی اکثریت انتظامی تجربہ اور کاروباری معاملات سے نابلد تھی، اس لیے صنعتی پیداوار میں بہت کمی واقع ہوئی۔ صنعتی افزائش رک ہی نہیں گئی بلکہ ترقی معکوس سے دوچار ہوئی۔ ۱۹۸۲ء تک صنعت کے شعبہ میں ۱۰ارب ڈالر مالیت کا خسارہ واقع ہوا۔ مغربی دنیا سے تعلقات کے انقطاع اور عراق کے ساتھ جنگ سے بیرونی ملک سے مطلوبہ ٹیکنالوجی، صنعتی مشینری اور خام مال کے حصول میں بڑی دشواری پیش آئی جس سے بہت سے کارخانے بند ہو گئے۔ انقلابی حکومت نے شاہ دور کے بہت سے ترقیاتی منصوبوں کو ترک کرنے کے علاوہ عراق کے ساتھ جنگ کے سبب تعمیر و ترقی کے کاموں کا حجم بھی کم کر دیا جس سے بے روزگاری میں اضافہ ہوا۔ ۱۹۸۲ء-۱۹۸۳ء کے دوران میں تقریباً ۲ء۵ ملین (۱۱۲۵ھ) افراد، مرد و خواتین بے روزگار ہوئے۔ انقلابی دور میں صنعتی شعبہ کے بعض پہلوؤں سے نمایاں بہتری بھی رونما ہوئی۔ حکومت کی طرف سے بعض مصنوعات کی درآمد پر پابندی اور اندرون ملک ان کی کھپت کے سبب بعض چھوٹی صنعتیں خوب پھلی پھولیں (Homa Omid : *Islam and the Post-Revolutionary State in Iran*، ص ۷۷-۸۴؛ Setareh Karimi: "Economic Politics and the Structural Changes Since the Revolution"، در Nikki R.Keddie، Eric Hoogland (مدیران): *Iranian Revolution and the Islamic Republic*، ص ۳۲-۴۵).

انقلابی حکومت نے آغاز ہی سے تیل کی پیداوار و برآمدات کو کم کرنے اور معیشت کے دیگر شعبوں خصوصاً زراعت کو ترقی دینے کی مؤثر اور کامیاب کوشش کی۔ اس نے ۱۹۸۲ء سے زراعت کو ملکی تعمیر و ترقی کا محور قرار دے کر اس کے لیے خطیر وسائل مختص کیے۔ کسانوں کو رعایتی نرخوں پر بیج، کھاد، زرعی ادویات اور جدید زرعی آلات و مشینری کے علاوہ کثیر مقدار میں قرضے فراہم کیے۔ مزید برآں زرعی اجناس کی بہتر قیمتیں مقرر کیں۔ انقلابی حکومت کا نصب العین غذائی اجناس و اشیاے خوراک میں خود انحصاری و خود کفالت حاصل کرنا تھا۔ حکومت نے زرعی و دیہی شعبوں میں تعمیر و ترقی کے لیے ایک ادارہ 'جہاد سازندگی' کے نام سے قائم کیا، جس نے دیہی علاقوں میں سڑکیں اور پل تعمیر کرنے اور پینے کے لیے صاف پانی کی فراہمی کے علاوہ صحت اور تعلیم کی سہولیات کو عام کرنے میں غیر معمولی کارکردگی کا مظاہرہ کیا۔ انقلابی حکومت کے ان اقدامات کی بدولت دیہی علاقوں میں

روزگار کی حالت نمایاں طور پر بہتر ہوئی۔ کسانوں کا معیار زندگی بلند ہوا اور ملک بتدریج غذائی ضروریات میں خود کفیل ہوتا چلا گیا ("Economic Politics and the Structural Changes Since the Revolution"، ص ۴۷-۵۱؛ Reinhold Loeffler: Economic Changes in a Rural Area Since 1979، در The Iranian Revolution and the Islamic Republic، ص ۹۳-۱۰۹)۔

غرض انقلابی حکومت کو درپیش گوناں گوں مشکلات کے باوجود ایرانی معیشت میں متعدد پہلوؤں سے بہتری رونما ہوئی جبکہ گزشتہ دور کی بعض بے اعتدالیوں کی اصلاح ہوئی۔ چنانچہ معاشی و سماجی عدل، جو انقلابی قیادت کا ایک اہم ہدف تھا، کے قیام کی طرف عملی طور پر بڑی اہم پیش رفت ہوئی۔ انقلابی حکومت کا ایک اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ملک میں سے عیش و عشرت، اسراف و تبذیر اور پر تعیش زندگی کی حوصلہ شکنی کی اور سادگی و کفایت شعاری کو رواج دیا۔ اس نے غیر ضروری درآمدات پر، خصوصاً جن کا تعلق پر تعیش زندگی کے لوازمات سے تھا، پابندی عائد کرکے معاشی وسائل کے بے تحاشا ضیاع کا سلسلہ بہت حد تک روک دیا (ارشاد احمد حقانی، انقلاب ایران: ایک مطالعہ، لاہور: آئینہ ادب، ۱۹۸۴ء، ص ۸۵-۹۲، ۱۵۸-۱۵۹؛ "Economic Politics"، ص ۴۷-۵۳)۔ انقلابی حکومت نے غیر ملکی امداد و قرضہ جات پر انحصار کو کم سے کم کرنے کی حکمت اختیار کی۔ امریکہ کی طرف سے اقتصادی و تجارتی پابندیوں نے ایران کی انقلابی حکومت اور عوام کو اپنے داخلی وسائل اور صلاحیتوں پر انحصار کا راستہ دکھایا۔ چنانچہ حکومت نے حتی الامکان نہ صرف یہ کہ بیرونی قرضہ جات کے حصول سے اجتناب برتا، بلکہ شاہ کے دور کے بعض غیر ملکی قرضہ جات کی واپسی کے سلسلہ میں اہم اقدامات کیے۔ انقلابی حکومت نے غیر پیداواری اخراجات میں مؤثر تخفیف اس طور سے کی کہ سماجی خدمات۔ خصوصاً تعلیم، صحت اور غریب طبقات کو فراہم کی جانے والی رعایتوں پر اس کا اثر کم سے کم پڑے۔ حکومت نے عراق کے ساتھ جنگ کے دنوں میں بھی دفاعی بجٹ کو کافی حد تک قابو میں رکھا۔ ۱۹۸۳ء میں سالانہ دفاعی بجٹ ایک ہزار (۱۰۰۰) ارب ایرانی ریال تھا جو زمانۂ امن میں ۱۹۷۸ء کے سالانہ دفاعی بجٹ چھ سو ارب ریال کے مقابلے میں نسبتاً کم اضافہ تھا ("Economic Politics"، ص ۴۷-۵۳)۔

اسلامی انقلاب کے بعد ایرانی معیشت میں امریکہ کا کردار انتہائی محدود ہو کر رہ گیا۔ امریکی درآمدات جو اب کسی دوسرے ملک کی وساطت سے درآمد ہونے لگیں تھیں، کا حجم انتہائی کم ہو گیا۔ انقلابی حکومت نے بڑے مغربی ممالک کے بجائے سویڈن، اسپین، آسٹریلیا، ارجنٹائن اور برازیل سے تجارتی تعلقات کو وسعت دی۔ ان ممالک سے اشیاے صرف کے علاوہ ضرورت کا اسلحہ بھی خریدا گیا۔ اس نے فوجی ضروریات اور دیگر درآمدات کے سلسلہ میں کسی خاص ملک پر انحصار کی پالیسی کو ترک کر دیا۔ ہمسایہ ممالک میں سے پاکستان اور ترکی کے ساتھ اس کی تجارت میں توسیع و اضافہ ہوا ("Economic Politics"، ص ۳۹-۴۰)۔

دفاعی صنعت، ایٹمی و میزائل ایٹمی پروگرام: ایران کی طرف سے ایٹمی طاقت بننے کی کوششوں کا آغاز محمد رضا شاہ کے دور میں ہوا۔ رضا شاہ پہلوی نے ۱۹۷۰ء کی دہائی میں ۳۰ ارب ڈالر مالیت سے ۱۲ عدد نیوکلیائی ری ایکٹر تعمیر کرنے کا منصوبہ بنایا۔ ۱۹۷۴ء میں بوشہر میں جرمنی کے تعاون سے ایک ایٹمی ری ایکٹر کی تعمیر کا آغاز ہوا۔ شاہ مخالف تحریک کے دنوں میں جرمن کمپنیاں (Seimens، وغیرہ) کام ادھورا چھوڑ کر واپس چلی گئیں۔ عراق کے ساتھ جنگ کے دوران میں عراقی فضائیہ کے حملوں سے ایران کی ایٹمی تنصیبات کو نقصان پہنچا تاہم نامکمل پلانٹ کے بچے کھچے سازوسامان کو دیگر محفوظ

مقامات پر منتقل کر دیا گیا (Roger Howard: Iran in Crisis?، ص ۹۴)۔ جنگ کے اختتام پر ہاشمی رفسنجانی کے تاریخی دورہ ماسکو (جون ۱۹۸۹ء) کے موقع پر سوویت یونین سے لڑاکا طیاروں اور آبدوزوں سمیت دفاعی سازوسامان کی خریداری کے لیے متعدد اہم معاہدے ہوئے۔ ایران نے روس سے بوشہر میں ایٹمی پلانٹ کی ازسرنو تعمیر کا معاہدہ کیا۔ ماسکو ایران کو افزودہ یورینیم کی فراہمی پر بھی رضا مند ہو گیا۔ ۱۹۹۱ء میں حکومت ایران کا چین سے ایٹمی ٹیکنالوجی کے حصول کے لیے معاہدہ ہوا۔ چین نے ایران کو دو ایٹمی ری ایکٹر اور دو ٹن افزودہ یورینیم فراہم کرنے پر اتفاق کیا۔ ایران نے خفیہ طور سے جنوبی افریقہ سے بھی یورینیم خریدی۔ مزید براں سوویت یونین کے سقوط کے بعد وسطی ایشیا کی ریاستوں خصوصاً تاجکستان سے اپنی ضرورت کے مطابق یورینیم اور ایٹمی آلات خریدے۔ نجی طور پر روس اور وسطی ایشیا کے ممالک سے ایٹمی و تکنیکی ماہرین کی خدمات بھی حاصل کیں۔ روس کی امداد و تعاون کو ایران کے نیوکلیائی پروگرام کی تعمیر و ترقی میں کلیدی اہمیت حاصل رہی ہے۔ روس نے مئی ۱۹۹۵ء میں حکومت ایران سے بوشہر میں ایک ایٹمی بجلی گھر تعمیر کرنے کے لیے آٹھ سو ملین ڈالر مالیت کے ایک معاہدہ کے علاوہ ایران کو نیوکلیائی ایندھن کی تیاری و افزودگی کے لیے درکار سازوسامان کی فراہمی کا معاہدہ بھی کیا۔ امریکہ کی طرف سے چین اور روس پر ایران سے نیوکلیائی تعاون ختم کرنے کے لیے دباؤ ڈالا جاتا رہا۔ امریکہ نے ۱۹۹۷ء میں چین سے جدید ایٹمی ٹیکنالوجی کی فراہمی کا سمجھوتہ اس شرط پر کیا کہ وہ ایران سے ایٹمی تعاون، کو ایٹمی سازوسامان کی فراہمی بند کر دے۔ اس سے قبل ۱۹۹۵ء میں امریکہ نے روس کو اس پر آمادہ کر لیا تھا کہ وہ ایران کو ہر نوع کے روایتی ہتھیاروں کی فروخت کا سلسلہ منقطع کر دے۔ ہم ۲۰۰۰ء میں روسی صدر ولادی میر پوتن کے دورہ ایران اور پھر دسمبر ۲۰۰۰ء میں ایرانی وزیر دفاع کے دورہ ماسکو کے بعد دونوں ممالک کے مابین اقتصادی و دفاعی تعاون کا دائرہ وسیع ہوا۔ دونوں ملکوں کے مابین دس سالہ اقتصادی تعاون کا سمجھوتہ طے پایا۔ مزید براں روس کا ایران سے اس کے ایٹمی تنصیبات کے مرکز بوشہر میں ہلکے پانی کے تین ری ایکٹروں کے علاوہ اہواز میں ایک ایٹمی بجلی گھر کی تعمیر کا معاہدہ بھی ہوا۔ ۲۰۰۲ء میں ایران میں روس کے تعاون سے ہلکے پانی کے ایک پلانٹ کی تعمیر کا کام مکمل ہوا۔ اسی سال جولائی میں روس نے امریکہ کے اعتراضات و خدشات کو نظرانداز کرتے ہوئے حکومت ایران کے ساتھ ایران میں پانچ عدد ایٹمی بجلی گھروں کی تعمیر کا معاہدہ کیا (Roger Howard: Iran in Crisis?، ص ۹۵-۹۷)۔ امریکہ، اسرائیل اور ان کے اتحادیوں کی مخالفت کے باوجود حکومت ایران کسی قیمت پر بھی نیوکلیائی پروگرام کو ترک کرنے پر آمادہ نہیں۔ وہ اسرائیل کے فوجی عزائم اور اس کی ہمسایہ ممالک میں جارحانہ عسکری مہم جوئی مزید براں خطے میں امریکہ کی بڑھتی ہوئی فوجی مداخلت کے پیش نظر اپنی قومی و ملکی سلامتی اور دفاع کے لیے اس پروگرام کو بتدریج ترقی دینے کے لیے کوشاں ہے (Friborz Mokhtari: Iranian Security Perceptions in Historical Context، در "The *Middle East Journal*"، ۵۹: ۲ (۲۰۰۵ء)، ص ۲۲۸-۲۲۹)۔

ایران گذشتہ کئی سالوں سے خصوصاً عراق کے ساتھ جنگ کے اختتام کے بعد سے دفاعی صنعت کو ترقی دینے کے لیے کوشاں ہے۔ امریکہ اور مغرب کی طرف سے سالہا سال سے جدید اسلحہ جات خصوصاً جنگی و لڑاکا طیاروں کی فراہمی و فروخت پر پابندیوں کے سبب اس کی فضائیہ کی جنگی استعداد کو بہت حد تک نقصان پہنچا۔ دریں

صورت اس نے شمالی کوریا، چین، یوکرائن اور روس سے میزائل ٹیکنالوجی کے حصول اور اندرون ملک میزائل سازی پر توجہ دی۔ وہ دفاعی ضروریات میں خود کفالت کے حصول کی پالیسی پر عمل پیرا ہے۔ ایران نے گزشتہ چند سالوں میں مختلف النوع مختصر اور طویل فاصلے تک مار کرنے والے میزائل تیار کیے ہیں۔ اس نے جولائی ۱۹۹۸ء میں ۱۳ سو کلومیٹر تک مار کرنے والے میزائل شہاب کے کامیاب تجربے کیے ہیں۔ اس نے ٹینک شکن، کروز، اور بیلسٹک میزائلوں کی تیاری کا کام بھی شروع کر رکھا ہے۔ ایران نے راکٹوں کے لیے ٹھوس ایندھن تیار کرنے کی استعداد بھی حاصل کر لی ہے (جولائی ۲۰۰۰ء)۔ مزید براں اس نے مواصلاتی سیارے تیار کرنے اور اس کو فضا میں چھوڑنے کی استعداد بھی حاصل کر لی ہے (Shahram Chubin: *Wither Iran?*، ص ۵۴-۵۷-۷۲-۷۳)۔ مارچ، اپریل ۲۰۰۶ء کے دوران میں بھی اس نے پے در پے مختلف النوع میزائلوں کے تجربات بڑی کامیابی سے کیے ہیں۔

معیشت و اقتصادیات اور قدرتی وسائل: ایران قدرتی وسائل خصوصاً معدنی تیل اور گیس کے ذخائر سے مالا مال ملک ہے۔ دنیا میں تیل کے معلوم ذخائر کا دسواں حصہ اس ملک میں پایا جاتا ہے۔ تیل برآمد کرنے والے ممالک کی تنظیم اوپیک (OPEC) کے رکن ممالک میں سب سے زیادہ تیل پیدا کرنے والا یہ دوسرا ملک ہے۔ اس کی تیل کی یومیہ پیداوار ۴٫۲ ملین (بیالیس لاکھ) بیرل ہے۔ خوزستان کے صوبہ میں تیل کے وسیع ذخائر موجود ہیں۔ تیل کی پیداوار کا کثیر حصہ اسی صوبہ میں واقع تیل کے کنوؤں سے حاصل ہوتا ہے۔ جولائی ۲۰۰۳ء میں بوشہر میں ۸٫ ۳ ارب بیرل تیل کے ذخائر کی دریافت ہوئی۔ ایران میں آئندہ ۵۳ سال تک تیل کے وافر ذخائر موجود ہوں گے۔ اس ملک میں قدرتی گیس کا معلوم دنیا کا دوسرا بڑا ذخیرہ، تقریباً ۲۰ ہزار ارب مکعب میٹر، موجود ہے۔ قدرتی گیس کے یہ ذخائر زیادہ تر جنوب پارس فیلڈ (South Pars Field) میں واقع ہیں (Roger Howard: *Iran in Crisis?*، ص ۱۴)۔ ایران میں صرف تیل و گیس کے وسیع ذخائر ہی موجود نہیں ہیں بلکہ اسے وسطی ایشیا و بحیرہ قزوین کی ریاستوں اور روسی فیڈریشن کے بعض علاقوں میں، جو چاروں اطراف سے خشکی میں گھرے ہوئے ہیں، موجود تیل و گیس کے وسیع ذخائر کی عالمی منڈیوں تک ترسیل کے نظام میں بھی بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان ممالک میں موجود توانائی کے وسیع ذخائر کی ترکی و جاپان اور مغربی و یورپی ممالک تک ترسیل کے سلسلہ میں ایران ایک مرکزی گذرگاہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سلسلہ میں خلیج فارس میں ایرانی جزیرہ خرج میں قائم ٹرمینل کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ ایران اپنی جغرافیائی محل وقوع کے سبب سے مذکورہ ہمسایہ ریاستوں خصوصاً آذربائیجان، قازقستان اور ترکمانستان میں تیل و گیس کے ذخائر کی دریافت و ترقی اور ان کی عالمی منڈیوں تک ترسیل کے بڑے بڑے منصوبوں کا ایک اہم حصہ بن چکا ہے۔ اس سلسلہ میں ۲۰۰۰ء میں ایران کے دو علاقوں نکا اور خرج کے درمیان ۳۴۰ کلومیٹر لمبی ایک بڑی پائپ لائن تعمیر کی گئی، جس پر دنیا کی متعدد بڑی تیل و گیس کی کمپنیوں نے سرمایہ کاری کی۔ اس منصوبے کے تحت ایرانی تیل جزیرہ خرج سے بیرون ملک تیل کی منڈیوں کو ترسیل کیا جائے گا جب کہ ملکی ضروریات کے لیے تیل بحیرہ قزوین کی ریاستوں سے درآمد کیا جائے گا۔ گذشتہ چند سالوں میں ترکمانستان اور ایران کے درمیان گیس کی ترسیل کے لیے ایک بڑی پائپ لائن تعمیر کی گئی۔ تبریز سے انقرہ تک ۲٫۵۷۷ کلومیٹر گیس پائپ لائن بچھانے کے لیے حکومت ایران کا ترکی سے دسمبر ۲۰۰۱ء میں ایک معاہدہ طے پایا۔ اس زیر تکمیل منصوبے پر تیس ارب ڈالر لاگت کا تخمینہ لگایا گیا

ہے۔ ایران اس منصوبے کے تحت ترکی اور یورپی یونین کی ریاستوں کو گیس برآمد کرے گا۔ ایک اندازے کے مطابق ۲۰۰۷ء تک ایران اس پائپ لائن کے ذریعے سالانہ ۱۰ ارب کیوبک فٹ گیس ان ممالک کو برآمد کرے گا۔ حکومت ایران نے پاکستان اور بھارت کو بھی قدرتی گیس برآمد کرنے کا منصوبہ تیار کیا ہے۔ اس منصوبے پر عمل درآمد کے لیے اس نے ان دو ممالک کے ساتھ ایران سے براستہ پاکستان، بھارت تک پائپ لائن بچھانے کے لیے ایک ابتدائی معاہدہ مئی ۲۰۰۳ء میں کیا۔ ۴ ارب ڈالر مالیت کے اس منصوبے پر جاپان اور جنوبی کوریا کی سرمایہ کار کمپنیوں کا ایک کنسورشیم سرمایہ کاری کرے گا (Roger Howard: Iran in Crisis?، ص ۱۷۵)۔

کامیابیاں: انقلاب کے وقت مغرب و مشرق کے مبصرین اور تجزیہ نگاروں کا خیال تھا کہ مذہبی قوتوں کو محمد رضا شاہ کو اقتدار سے باہر کرنے کے بعد حکومت و سیاست میں کوئی خاص حیثیت و اہمیت حاصل نہ رہے گی۔ وہ دراصل حکومت و سیاست کے رموز سے بے بہرہ علما و مجتہدین کی قیادت میں حکومت کا قیام اور پھر اس کے بقا و استحکام کو ایک ناقابل یقین اور ناممکن الوقوع امر خیال کرتے تھے (Gary Sick: All Fall Down، ص ۱۶۵)۔ چنانچہ ۱۹۷۹ء میں اسلامی انقلاب اور پھر اسلامی حکومت کے قیام کے وقت سے ان تجزیہ نگاروں کا خیال تھا کہ نیا نظام اندر موجود داخلی تضادات، اور کمزوریوں اور خصوصاً داخلی مزاحمت کے سبب بہت جلد زمین بوس ہو جائے گا، بلکہ ملک سے اٹھ جائے گا (Adam Tarock: "Iran Between Religious Hardliners and Hawks in America"، در Central Asian Survey، ۲۲: ۲، (۲۰۰۳ء)، ص ۱۳۳)۔

ایرانی انقلاب کے بارے میں مغربی مبصرین اور تجزیہ نگاروں کے اندازے اور قیاس آرائیاں درست ثابت نہیں ہوئے۔ جنگ و تحریم ایران کی انقلابی حکومت نے جنگی ناسازگار و ناموافق حالات کے باوجود قومی زندگی کے بہت سے شعبوں میں حیرت انگیز کامیابیاں حاصل کی ہیں۔ ملک میں سماجی عدل و انصاف کے قیام کی طرف نمایاں پیش رفت ہوئی ہے۔ بالائی اور نچلے طبقات کے مابین معاشی تفاوت کم ہوا ہے۔ دیہی آبادی اور پس ماندہ طبقات کی معاشی حالت بہتر ہوئی ہے۔ ملک نے معیشت و تجارت، زراعت اور دفاعی ضروریات میں خود انحصاری کے حصول کی طرف نمایاں طور پر پیش رفت کی ہے۔ تعلیم اور صحت کی سہولیات اور سماجی بہبود کے منصوبوں کا دائرہ وسیع ہوا ہے۔ انقلابی حکمرانوں نے سادہ طرز زندگی اور کفایت شعاری کی روش اختیار کر کے حکومتی سطح پر اسراف و تبذیر اور قومی دولت کے بے تحاشا ضیاع پر موثر طور پر قابو پایا ہے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ایران ۲۰۰۰ء کی [illegible]، اسلام آباد، دفتر ثقافتی نمائندہ اسلامی جمہوریہ ایران، ۲۰۰۰ء، ص ۸۹-۱۰۱، ۱۳-۱۱۳)۔ سب سے اہم یہ کہ انھوں (انقلابی حکمرانوں) نے اپنے فہم و تصور اسلام کے مطابق قومی و اجتماعی زندگی کی تشکیل نو کا تجربہ بڑی کامیابی سے کیا ہے۔ ایران میں معیشت کی سودی تشکیل کی طرف خاطر خواہ پیش رفت ہوئی ہے۔ وہاں کی حکومت نے نظام بینکاری کی اصلاح اور اسے غیر سودی بنانے کے لیے جو ماڈل بنایا ہے وہ بحیثیت مجموعی درست خیال کیا جاتا ہے اور اس میں مضاربت، شراکت اور دوسری تدابیر (Instruments) کو جنھیں اس دور کے اسلامی ماہرین معاشیات نے اختیار کیا ہے، قبول کیا گیا ہے۔ اس باب میں پاکستان کے برعکس وہاں کی اسلامی حکومت نے ایک سنجیدہ کوشش کی ہے جس سے اندرون ملک نفع و نقصان کی بنیاد پر معیشت میں لین دین بڑھا ہے۔ ۱۹۹۱-۱۹۹۲ء کے اعداد و شمار کے مطابق ایران میں

قرضہ جات کے کل لین دین کا ۲۸ فی صد مشارکہ یا مضاربہ کی بنیاد پر ہوا جب کہ پاکستان میں یہ صرف پانچ اور سات فی صد کے درمیان رہا (خورشید احمد، اسلامی تحریک، درپیش چیلنج، اسلام آباد: انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، ۱۹۹۵ء، ص ۵۹).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(محمد ارشد)

⊗ ایرانی انقلاب: رک بہ ایران

✕ **ایلات**: لفظ ایلات (جو کہ ایل کی جمع ہے) ایلخانیوں کے عہد میں فارسی زبان میں مستعمل ہوا۔ اس کے معنی "خانہ بدوش" یا "نیم خانہ بدوش" قبائل ہیں۔ عشائر، قبائل اور طوائف بھی اسی مفہوم میں مستعمل ہیں اور یہ عموماً قبائل کے لیے بولا جاتا ہے، خواہ وہ پورے طور پر خانہ بدوش ہوں یا نہ ہوں۔ ایلات و عشائر کی ترکیب عہد وسطی اور دور جدید ہر دو میں بکثرت وارد ہوئی ہے اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ یہ دونوں الفاظ واضح طور پر باہم مترادف ہیں۔ عہد وسطی میں ایلات اولوس (Ulus)، یعنی قبائلی حامیوں اور اویمق (Oymak) کے ساتھ مل کر بھی آتا تھا.

عہد قدیم سے ایران کے بہت سے حصوں کی آبادی کے روزگار کا ذریعہ گلہ بانی اور زراعت تھا اور وہاں موسم گرما میں ریوڑوں کو قریبی چراگاہوں میں لے جانے کا رواج تھا۔ اس طرح کے گروہوں کو صحیح طور پر خانہ بدوش نہیں کہا جاسکتا، اگرچہ وہ موسم گرما خیموں میں بسر کرتے تھے۔ گلہ بانی اور معاشرے کی قبائلی ساخت خانہ بدوش گروہوں کی خصوصیات میں شامل تھیں، لیکن ان ہر دو (خصوصیات) میں سے کوئی ایک ان تک محدود نہ تھی۔ اقامت پذیر آبادی سے اُن کا امتیاز اُن کے ہاں آباد شدہ دیہات کی عدم موجودگی اور طویل یا مختصر فاصلوں کی نقل مکانی تھی، تاہم نیم خانہ بدوش گروہ بھی موجود تھے جن کے رہنے سال کا ایک حصہ آباد شدہ دیہات یا قصبات میں بسر کرتے تھے اور اپنی مختصر سی تعداد اپنے گرمائی یا سرمائی مساکن میں یا ان دونوں میں چھوڑ کر جاتے تھے۔ ملک کے کچھ حصوں میں آبادی کا معتدبہ حصہ موسمی حالات سے مطابقت پیدا کرنے کے قابل ہوگیا، جبکہ بصورت دیگر معاملہ اس کے برعکس ہوتا۔ لیکن یہ واضح نہیں ہے کہ ایرانی سطح مرتفع میں ایسے اقدامات ماوراء النہر اور وسطی ایشیا میں بروئے کار آنے سے کتنا پہلے واقع ہوئے۔ سلجوقی عہد سے آگے اور خصوصاً مغولوں کے حملے کے بعد اقامت پذیر اور نیم اقامت پذیر عناصر کے مابین توازن برقرار رکھنا ایک نازک مسئلہ ہے۔ خانہ بدوشوں کے علاقوں سے آبادی کے مستقل اقامتی علاقوں کی طرف مہموں کی نقل مکانی کے علاوہ خشک سالی اور ایران کے اندر اور وسطی ایشیا تک اس کی سرحدوں تک آبادی بڑھنے کی بنا پر خانہ بدوش اشخاص کی بڑے یا چھوٹے پیمانے پر مستقل اقامتی علاقوں کی طرف نقل مکانی ہوئی۔ جب کبھی خانہ بدوش آبادی اور اس کے ریوڑ اس حالت میں نہ ہوتے جو دستیاب چراگاہ کی بدولت برقرار رکھی جاسکتی تھی، خواہ اس کی وجہ بدوش کی قدرتی زیادتی یا کمی ہوتی، تو مستقل اقامتی علاقوں کی طرف سے تشدد یا پرامن نقل مکانی وقوع پذیر ہوئی۔

عہد ماقبل از اسلام میں ایران کے خانہ بدوش قبائل کے بارے میں ہمیں کچھ معلوم نہیں ہے۔ لیکن یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ وہاں زراعتی زندگی بہت اہمیت کی حامل تھی۔ قدیم ایرانی حکمرانوں ہخامنشیوں (Achaemenids)،

پارتھیوں (Parlhians)، ارشکانیوں (Arsacids) اور ساسانیوں کے پایۂ ہائے تخت موسمی نوعیت کے ہوا کرتے تھے اور اغلب ہے کہ نقل مکانی کے وقت ریوڑ اُن کے ہمراہ ہوتے ہوں گے اور اُن کے پایۂ ہائے تخت کے چاروں طرف خیموں کے بڑے بڑے پڑاؤ ہوتے ہوں گے۔ اندازہ ہے کہ اُن کی افواج میں کچھ دستے خانہ بدوش قبائل کے بھی ہوتے تھے، لیکن اس امر کا امکان نہیں کہ وہ سلجوقوں اور دور مابعد کی ترک سلطنتوں کی مانند کسی حد تک خانہ بدوش یا نیم خانہ بدوش قبائل کی حمایت پر انحصار کرتے ہوں۔ تقریباً ۳۰۰ء میں ساسانی حیرہ کے نیم خانہ بدوش قبائل لخمی حکمرانوں سے اتحاد کرنے والے قبائل عرب کے خانہ بدوشوں کے حملوں کا دفاع کرتے رہے (دیکھیے بدو، اور العرب، بذیل مادہ).

اگرچہ عہد اسلامی کے ایران کے خانہ بدوش اور نیم خانہ بدوش قبائل کے بارے میں ہم کافی معلومات رکھتے ہیں تاہم اُن کی تاریخ اور نقل مکانیوں کا تفصیل سے سراغ لگانا اکثر مشکل ثابت ہوتا ہے۔ اُن کی تعداد میں مستقل طور پر تبدیلی ہوتی رہی۔ اُن میں سے کچھ خوشحال ہوگئے، جبکہ کچھ مفلس یا مستقل طور پر اقامت پذیر ہوگئے۔ ان قبائل میں سے اکثر اپنے آباء و اجداد کے ناموں سے موسوم تھے، لیکن اُن کی باہمی رشتہ داریاں معاہدوں اور آپس کی شادیوں کی بنا پر قائم ہوتی تھیں۔ یہ شادیاں بعض اوقات سرداروں کے مابین خون کے تنازعات کے فیصلوں کی رو سے سرانجام پاتی تھیں۔ طاقت ور قبائل دیگر قبیلوں کو اپنی طرف مائل کرلیا کرتے تھے اور اُنھیں اپنے اندر ضم کرلیتے تھے یا اُن کے ساتھ مل کر ایک وفاق بنا لیتے تھے۔ ایسے وفاق میں شامل قبیلے مابعد کے دور میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہوجاتے تھے اور ازسرنو مل کر وفاق کی تشکیل کر لیتے تھے۔ مختلف حکمرانوں کی طرف سے اپنی سلطنت کے دور افتادہ حصوں میں سوچے سمجھے طریقے سے قبائل کو الگ الگ طور پر بھی آباد کیا جاتا تھا، جبکہ اُن کے سرداروں کو فوجی یا دیگر خدمات کے عوض اراضی عطا کیے جانے کے باعث وہ ساری سلطنت میں منتشر کردیئے جاتے تھے.

نسلی، بشری اور عمرانی معیاروں کو نظر انداز کرتے ہوئے اسلامی عہد کے خانہ بدوش اور نیم خانہ بدوش قبائل کو بآسانی تین بڑے گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: عرب، ترکمان و ترک اور ایران کی فتح سے قبل ہی وہاں مستقل طور پر اقامت پذیر ہونے والے غیر عرب وغیر ترک۔ ان تینوں گروہوں میں سے آخری دو اپنی تعداد اور مسلسل اثر و نفوذ کے لحاظ سے نہایت اہمیت رکھتے ہیں۔ آخری گروہ میں کرد [رک باں] لر [رک باں]، بلوچ [رک باں] اور جیل شامل ہیں، جو خانہ بدوش ہونے کی بجائے کاشتکاری، مویشی پروری (دیکھیے ابن حوقل، ۳۷۲:۲) اور دوسرے پیشوں سے وابستہ تھے۔ کرد تعداد میں سب سے زیادہ تھے، وہ قبائلی تھے اور جزوی طور پر دیہات میں اقامت پذیر اور نیم خانہ بدوش تھے۔ لر تیموری عہد تک زیادہ تر اقامت پذیر ہوتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان تینوں گروہوں میں سے کوئی ایک بھی ایران تک محدود نہ تھا۔ کرد شام میں شمال مغرب کی جانب منتشر ہوگئے اور دور جدید میں وہ ایران، ترکی، عراق اور شام میں آباد ہیں۔ شہاب الدین عمری نے لر قبیلہ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں مصر اور شام میں موجود تھا.

قدیم جغرافیہ دان ایران کے حالات کے ضمن میں مجموعی طور پر ایک مستقل اقامت پذیر اور خوشحال آبادی کی تصویر کشی کرتے ہیں جو بہترین قسم کی دستی مصنوعات کے ساتھ ساتھ زراعت، خصوصاً آبپاشی کا پیشہ اپنانے

ہوے تھی۔ وہ چراگاہی اراضی کا بہت ذکر کرتے ہیں، مثلاً ابن حوقل نے بیان کیا ہے کہ پہاڑوں میں بھیڑوں کے ریوڑ پالنا عام پیشہ ہے (الاغنام، ۲:۳۷۲۔ ۳۷۳)۔ تاہم ان کی کتب میں وسطی ایشیا کے خانہ بدوش گروہوں کے علاوہ دیگر گروہوں کا خصوصی طور پر کوئی ذکر یا تو اس بنا پر نہیں آیا کہ وہ ان جغرافیہ دانوں کے مشاہدے میں نہ آئے اور یا زیادہ اغلب ہے کہ دور مابعد کے حالات کے برعکس وہ اس زمانے میں قلیل اور غیر اہم تھے۔ الغرض یہ بالکل واضح نظر آتا ہے کہ ایران میں دیہاتوں کی کمی کا باعث عرب یا سلجوقی نہیں، بلکہ منگول تھے۔ قدیم جغرافیہ دان اور مؤرخ خانہ بدوش اور نیم خانہ بدوش گروہوں کو "اکراد" کے مخصوص لفظ سے موسوم کرتے ہیں جس سے وہ لازماً کرد نسل کے لوگ مراد نہیں لیتے، بلکہ غیر عرب اور غیر ترک خیمہ گزین اور گلہ بان مراد لیتے ہیں۔ اسی لیے طبری، تیئسویں اور اٹھائیسویں سالوں کے تحت زگروس (Zagros) کے قبائل کو اکراد کا نام دیتا ہے۔ ابن حوقل بیان کرتا ہے کہ خوزستان (مشرقی ایران) میں شہروں اور دیہاتوں کے درمیان ریگستان ہیں جہاں کرد اور اونٹوں اور بھیڑوں کے گلے پالنے والے لوگ آباد ہیں (۲:۴۴۲) اور حسن بن محمد القمی طبرستان کے اکراد کا ذکر یوں کرتا ہے "جو دیلمیوں کا ایک گروہ ہے" (تاریخ قم، طبع سید جلال الدین تہرانی، تہران ۱۹۳۴ء، ص ۲۱).

قدیم صدیوں میں ایران میں خانہ بدوش یا نیم خانہ بدوش خاص طور پر خوزستان، اصفہان اور فارس کے درمیانی علاقے میں مرتکز نظر آتے ہیں۔ اصطخری (ابن حوقل اور دوسروں نے اس کی متابعت میں) فارس کے پانچ قبائلی علاقوں کا ذکر کرتا ہے، جنھیں وہ رموم (واحد رم) کا نام دیتا ہے، یاقوت انھیں "محال الاکراد ومنازلهم" کہتا ہے (دیکھیے Barbier de Meynard: Geograpie de la perse، ص ۲۶۳)۔ ان میں سب سے بڑا جویہ (کوہ جلویہ) تھا۔ اسے رم الزیجان بھی کہا جاتا ہے جو خوزستان سے اصفہان تک پھیلا ہوا تھا اور اصطخر، شاپور، ارجان اور بیضا اس کے اطراف پر واقع تھے۔ اس کے تمام قصبات اور دیہات اصفہان کی محصولات جمع کرنے والی انتظامیہ کے تحت تھے۔ باقی ماندہ چار علاقے یہ تھے: رم احمد بن لیث (نیز اسے رم اللوالجان بھی کہا جاتا تھا) جو کہ اردشیر خرہ کے کورہ میں واقع تھا۔ رم حسین بن صالح (نیز اسے رم الدیوان کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا تھا)، جو کہ شاپور کورہ میں واقع تھا، رم شہریار (نیز اسے رم بازنجان بھی کہا جاتا تھا) جو کہ فارس کی محصولات جمع کرنے والی انتظامیہ کے دائرہ اختیار سے باہر تھا اور رم احمد بن الحسن (نیز اسے رم الکاریان بھی کہا جاتا تھا) جو کہ بنو الصفار کے ماتحت تھا، رم البازنجان کرمان اور اردشیر خرہ کے درمیان واقع تھا۔ الاصطخری کے مطابق ان علاقوں کے باشندے "عربوں کے رواج کے مطابق" موسم سرما اور موسم گرما میں چراگاہوں کی تلاش میں گھوما پھرا کرتے تھے، سوائے ان میں سے چند ایک کے جو سرد سیر (صرود) اور گرم سیر (جروم) میں موجود رہتے تھے۔ ان کے خیموں کی تعداد پانچ لاکھ تھی جن میں سے ہر ایک میں چرواہوں، ملازموں اور دیگر لوگوں سمیت دس افراد کے رہنے کی گنجائش ہوتی تھی۔ اصطخری اس تعداد میں ایک سوار کا اضافہ کرتا ہے، تاہم لکھتا ہے کہ ان کی درست تعداد کا تخمینہ صرف صدقہ کے رجسٹروں سے لگایا جا سکتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ لوگ ایک سو سے زائد قبائل سے تعلق رکھتے تھے، لیکن الاصطخری کو ان میں سے صرف تیس کے نام معلوم ہیں۔ وہ افراد، چوپایوں اور گھوڑوں کے لحاظ سے کثیر تعداد، بہادر اور طاقت ور تھے۔ حکومت کے لیے

اُن کی طاقت کو کم کرنا یا اُن پر غلبہ پانا مشکل تھا۔ وہ بھیڑ بکریوں اور کم تعداد میں اُونٹوں کے مالک تھے، ان کے مویشی عمدہ قسم کے تھے اور صرف اہل باذنجان کے ہاں اچھی نسل کے گھوڑے پالے جاتے تھے۔ ان کی گلہ بانی کا طریقہ عرب اور ترک قبائل جیسا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ نسلاً عرب تھے، ان رموم میں سے ہر ایک میں کئی کئی قصبات اور دیہات تھے۔ ہر رم کا سردار خراج اکٹھا کیا کرتا تھا۔ وہ قافلوں کی حفاظت کا ذمہ دار اور شاہراہوں کا محافظ ہوتا تھا اور حکومتی امور سرانجام دیتا تھا (ص ۹۷۔ ۹۹، ۱۱۳)۔ الادریسی نے چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کے حالات کے ضمن میں اس سے ملتا جلتا عمومی لیکن قدرے مختصر احوال بیان کیا ہے۔ وہ رم الکاریان کو چھوڑ کر باقی ماندہ چار رموم کا ذکر کرتا ہے۔ وہ مزید بیان کرتا ہے کہ ملک میں بکثرت آباد کرد قبائل خوا (؟) اور بزید قبیلوں کے پانچ سو خاندان تھے اور ان میں سے ہر ایک قبیلہ میدان جنگ میں تقریباً ایک ہزار گھوڑے لا سکتا تھا۔ ابن درید کے حوالے سے وہ بیان کرتا ہے کہ وہ بنو عمرو، بنوعمر اور بنوعامر کے اخلاف میں سے تھے (۱: ۳۰۲۔ ۳۰۷)۔

قبیلوں کے سردار اور شاید ان کے افراد واضح طور پر جاگیروں کے مالک ہوا کرتے تھے۔ الاصطخری بیان کرتا ہے کہ ان قبائلی لوگوں (اہل الرموم) کی مملوکہ جاگیروں (الضیاع) سے محصول، حضرت علیؓ بن ابی طالب، حضرت عمرؓ بن الخطاب اور دیگر خلفا کی طرف سے عطا کردہ وثیقہ جات (عہود) کی رو سے مقاسمہ کے ذریعے [پیداوار کا] دسواں، تیسرا اور چوتھا حصہ وغیرہ ادا کیا جاتا تھا۔ ابن حوقل کا بیان اس سے قدرے مختلف ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ قبائلی علاقوں (رموم) میں محصول کی تشخیص مقاطعہ، عبرۃ یا مقاسمہ کے ذریعے سے کی جاتی تھی۔ آخری صورت میں محصول دو طریقوں سے عائد کیا جاتا تھا۔ اگر جاگیر قبائلی لوگوں (فِرْقَۃ مِن اہل الزُّمُوم) کے زیر قبضہ ہوتی یا حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ یا خلیفہ کے مقرر کردہ حاکم کی طرف سے عطا کردہ وثیقہ رکھنے والوں کے پاس ہوتی تو اُس کا محصول [پیداوار کے] دسویں حصے سے لے کر تیسرے حصے تک ادا کیا جاتا تھا۔ اگر وہ دیہات اپنے باشندوں کی شورش وغیرہ یا کسی دوسری وجہ سے حکومت کے زیر قبضہ آئے ہوئے ہوں، تو حکومت کے ساتھ طے پائے جانے والے معاہدات کی رو سے کاشت کار پیداوار کا پانچواں حصہ بطور محصول ادا کرتے تھے (۲: ۳۰۲۔ ۳۰۳)۔

فارس نامہ کا مصنف، ابن البلخی وثوق سے بیان کرتا ہے کہ فارس کے خانہ بدوش (کروان)، جو کہ ساسانی فوج کا قابل ذکر اور اہم حصہ تھے، اسلامی حملوں کے دوران مارے گئے۔ اُس کے زمانے میں فارس میں رہنے والے خانہ بدوش اُس گروہ کے اخلاف تھے، جنھیں آل بویہ کا حکمران عضدالدولہ (م ۳۷۲ھ/ ۹۸۲ء) اصفہان سے یہاں [فارس] لایا تھا۔ ابن البلخی ان خانہ بدوش گروہوں کو شبان کارہ کے نام سے موسوم کرتا ہے، انھوں نے واضح طور پر سابقہ رموم کی جگہ لے لی یا انھیں اپنے اندر جذب کر لیا۔ ابن البلخی کے زمانے میں (اُس نے فارس نامہ کا انتساب محمد بن ملک شاہ، م ۵۱۱ھ/ ۱۱۱۷ء کے نام کیا)۔ فارس قبائل کے حملوں اور شورشوں سے بری طرح متاثر ہوتا رہا، حتیٰ کہ محمد بن ملک شاہ کے نامزد کردہ حاکم فارس اتابک چاولی نے باغیوں کے ساتھ متعدد جھڑپوں کے بعد صوبے میں امن وامان بحال کر دیا۔ ابن البلخی کے بیان کے مطابق ''شبان کارہ'' کے پانچ قبیلے تھے، جو ابتداءً فارس میں گلہ بانی اور لکڑی کی کٹائی کا کام کرتے تھے۔ آل بویہ کے اقتدار کے انحطاط پر اُن کی قوت میں اضافہ ہوا، حتیٰ کہ آخر کار ان کے پانچ قبیلوں میں سے زیادہ طاقت ور قبیلے رامانی کا

سردار فضلویہ فارس کے بڑے حصے کا مالک بن بیٹھا اور آل بویہ سے وظیفہ حاصل کیا۔ بعد میں الپ ارسلان نے قاورد کو فارس میں امن وامان قائم کرنے کے لیے بھجوایا، فضلویہ مزاحمت نہ کر سکا اور واپس الپ ارسلان کے دربار میں جا پہنچا۔ اُسے صوبے میں محصول اکٹھا کرنے کے لیے دوبارہ فارس بھجوادیا گیا، اس نے پھر بغاوت کر دی اور نظام الملک کی قیادت میں سلجوقی فوج نے اُسے محصور کرلیا اور وہ گرفتار ہوا بعد ازاں وہ بچ نکلا اور بغاوت کو جاری رکھا، مگر آخر کار پکڑا گیا (فارس نامہ، طبع G.Le Strange، R.A Nicholson، G M S، ۱۹۲۲ء، ص ۱۶۳، ۱۶۲: احمد بن زرکوب: شیراز نامہ، طبع بہمن کریمی، تہران، ۱۹۳۱ء۔ ۱۹۳۲ء، ص ۳۸۔۳۹)

ان پانچ قبیلوں میں ایک اسماعیلی قبیلے کے بارے میں ابن بلخی بیان کرتا ہے کہ وہ سب سے زیادہ شریف تھا اور اسلامی فتوحات کے بعد دشت اُرد میں آباد ہو گیا تھا، مسعود بن محمود کے سپہ سالار تاش فراش نے اُسے اصفہان کے علاقے سے نکال دیا تھا۔ یہ لوگ پہلے جنوب کی طرف گئے اور پھر آل بویہ کے دباؤ کے تحت مغرب کی طرف جاکر دار ابجرد کے نزدیک آباد ہو گئے۔ آپس کی کشمکش کی بنا پر وہ کمزور ہو گئے اور یوں فضلویہ کو ان کے معاملات میں مداخلت کرنے کا موقع میسر آیا (فارس نامہ، ص ۱۶۳۔۱۶۵؛ شیراز نامہ، ۳۷۔۳۸)۔ کرزوئی بھی گلہ بانی کرتے تھے۔ آل بویہ کے اقتدار کے خاتمہ پر انہوں نے کازرون اور اس کے نواح پر قبضہ کر لیا، حتیٰ کہ وہ چولی کے ہاتھوں وہاں سے بے دخل ہوئے۔ فضلویہ نے مسعودی نام سے موسوم ایک غیر معروف قبیلہ کی ساخت پرداخت کی۔ فارس کے سلجوقی حاکم رکن الدین خمارتکین نے انہیں جاگیریں (اقطاع) عطا کیں۔ بعد کے دور میں انہوں نے فیروز آباد اور شاپور خرہ کے اکثر حصے پر قبضہ کر لیا، بالآخر چولی نے ان کی سرکوبی کی (فارس نامہ، ص ۱۶۷)۔ پانچواں قبیلہ شکانی تھا جو گرم سیر کے پہاڑوں میں اقامت پذیر تھا۔ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ رہزنی کے عادی اور بدقماش لوگ تھے۔ چولی نے انہیں بھی زیرِ نگیں کیا (فارس نامہ، ص ۱۶۷)۔ مابعد عہد میں شبان کارہ کے بارے میں کچھ معلوم نہیں، یا تو وہ کسی جگہ مستقل طور پر اقامت پذیر ہو گئے یا وہ چولی کے حملوں کی تاب نہ لا سکے اور اپنے خود مختارانہ تشخص کو ختم کر بیٹھے۔ یہ بھی قرینِ قیاس ہے کہ کُرد نے انہیں اپنے اندر کھپا لیا ہو جو چھٹی صدی ہجری/ بارہویں صدی عیسوی کے دوران میں بڑی اہمیت اختیار کر گئے تھے.

لُر بزرگ [رک بآں] کا بانی شام کے جبل سماق کا ایک کرد ابوالحسن فضلویہ تھا۔ اس کے کچھ اخلاف تقریباً ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء میں میافارقین اور آذربیجان سے ہوتے ہوئے اشتران کوہ کے شمال میں آ پہنچے۔ ان کے سردار ابو طاہر بن علی بن محمد نے شبان کارہ کے خلاف ایک مہم میں سلغر سنقر (۵۴۳۔۵۵۶ھ) کے لیے خصوصی خدمات سرانجام دیں۔ جن کے عوض اُسے کوہ جلویہ کا علاقہ ملا اور اسے لرستان کی تسخیر پر مامور کیا گیا۔ بعد میں سنقر سے اس کا تنازعہ ہوگیا اور اس نے آزادانہ حیثیت اختیار کر لی۔ ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی کے آغاز پر مزید شامی قبائل اس کے بیٹے ہزار اسپ سے آملے۔ ان میں دو عرب قبیلے عقیلی اور ہاشمی اور ان کے سوا دوسرے تھے۔ جن میں بختیاری، جوانکی، جنوند، لراوی اور ممساقی (ممسنی، دیکھیے بدلیسی: شرف نامہ، قاہرہ، ب ت، ص ۴۴ و بعد اور ر) وغیرہ قبائل تھے۔ ان تحریکات کے نتیجے میں شول بے خانماں ہوئے اور فارس کی طرف چلے گئے (تاریخ گزیدہ، ص ۵۳۷۔۵۳۹ اور دیکھیے لر بزرگ).

قدیم جغرافیہ دان کرمان کے ان نیم خانہ بدوش

قبائلی گروہوں کا ذکر بھی کرتے ہیں جو قفص [کوچ] اور بلوص (بلوچ، بوچ) کہلاتے تھے۔ حدود العالم میں بیان کیا گیا ہے کہ مؤخرالذکر قوم ایک طرف جرفت اور بافت کے مابین میدانی علاقے میں اور دوسری طرف کوچ کے پہاڑوں پر قابض ہوگئی۔ ان کا پیشہ گلہ بانی تھا اور وہ پیشہ ور رہزن، غدار اور ظالم تھے۔ ان کی تعداد آل بویہ کے فناخسرو نے مختلف جنگی تدابیر کے ذریعے گھٹائی (ص ۱۲۴)۔ المقدسی بیان کرتا ہے کہ عضدالدولہ نے بھی انھیں تاخت و تاراج کیا (ص ۴۷۱)۔ ابن حوقل لکھتا ہے کہ وہ منوجان اور ہرمز کی سرحدوں پر اقامت پذیر تھے اور یہ کہ وہ کردوں (یعنی نیم خانہ بدوش یا خانہ بدوش خیمہ زنوں) کی ایک شاخ تھے اور یہ کہ وہ عربی النسل ہونے کے دعویدار تھے اور وہ اپنی تعداد تقریباً دس ہزار بتاتے تھے۔ حکومت وقت انھیں پرسکون رکھنے کے لیے وظائف دیتی تھی۔ اس کے باوجود وہ رہزنی کے مرتکب ہوتے رہتے تھے اور کرمان، صحرائے سیستان اور فارس کی سرحدات کے مابین آمدورفت کے لیے ایک مستقل خطرہ بنے ہوئے تھے۔ آل بویہ کے بادشاہ نے ان کی طاقت کو ختم کیا اور وہ منتشر ہوگئے (۲: ۳۰۱_۳۰۹)۔ الاصطخری کے بیان کے مطابق وہ شیعہ تھے (ص ۱۶۷)۔ صاحب حدود العالم لکھتا ہے کہ کوہستان کوچ کے باشندے سات قبائل میں منقسم تھے اور ہر قبیلے کا اپنا سردار تھا اور یہ کہ حکومت کے محصلین ان کے پہاڑوں میں نہیں آتے تھے بلکہ سردار مقاطعہ کے حساب سے سالانہ رقم ادا کر دیتے تھے (ص ۱۲۴)۔ الاصطخری اور ابن حوقل کے بیانات ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں، لیکن وہ یہ اضافہ کرتے ہیں کہ قفص ریوڑ پالتے تھے اور بدوؤں کے ہاں جیسے ہوئے خیموں میں رہتے تھے اور امن پسند ہونے کی بنا پر مسافروں سے چھیڑ چھاڑ نہیں کرتے تھے (الاصطخری، ص ۱۶۳؛ ابن حوقل، ۲: ۳۱۰) اور وہ شیعہ تھے (ص ۱۶۷؛ ۲: ۳۱۳)۔ ابن حوقل خواش کے نواح میں اونٹ پالنے والے خانہ بدوشوں یا گلہ بانوں کا ذکر بھی کرتا ہے (۲: ۳۱۳)۔ سلجوقی دور میں کاورد قفص اور بلوچ قبائل پر قابو پانے کے لیے کچھ اقدامات کرنے میں کامیاب رہا اور اس نے مؤخرالذکر کو بم اور جرفت کے درمیان واقع کوہستانی علاقوں میں مقید کر دیا (دیکھیے افضل الدین: عقد العلی، طبع علی محمد عامری نائینی، تہران ۱۹۳۲ـ ۱۹۳۳ء، ص ۶۲)۔ سلطان سنجر کی وفات کے بعد کرمان میں غز قبیلے کے بکثرت ورود سے بلوچ کسی حد تک بے خانماں ہوئے اور مشرق کی طرف مزید دھکیل دیے گئے۔

جہاں تک خوزستان اور خلیج فارس کے ساحلی علاقے کے عرب قبائل کا تعلق ہے، ان کی اکثریت اسلامی فتوحات کے ساتھ آئی، اگرچہ ان میں بعض کی بستیاں ان فتوحات سے قبل وجود میں آچکی تھیں۔ جس زمانے میں مسلمان عرب ایران پہنچے، وہ اپنے خانہ بدوشانہ پس منظر سے پہلے ہی منقطع ہو چکے تھے، ان میں اکثر محافظ فوجی کالونیوں (Garrison Cities) سے آئے تھے اور قصبوں میں اقامت پذیر تھے۔ یعقوبی قزوین (ص ۷۰)، نہاوند (ص ۷۳)، دینور (ص ۶۹)، بصرہ (ص ۳۶۹_۳۷۰)، طوس (ص ۸۳) اور نیشاپور (ص ۸۵) کی مخلوط آبادی اور مرو (ص ۸۷) کے عربوں کے علاوہ، بنو تمیم اور دیگر قبائل کا ذکر کرتا ہے۔ وہ یہ بھی بیان کرتا ہے کہ بست کے باشندے یمن سے وارد ہونے والے حمیر قبیلے کے اخلاف ہونے کا دعویٰ کرتے تھے (ص ۸۹)۔ اسی طرح سے بہت سے عرب ہرات میں رہتے تھے (ص ۸۸؛ حدود العالم، ص ۱۰۴)۔ ابن حوقل بیان کرتا ہے کہ قم کی آبادی کی اکثریت عرب نژاد ہے اگرچہ اس کی زبان فارسی ہے (۲: ۳۷۰؛ نیز دیکھیے تاریخ

قم، ص ۲۳۰ و بعد)۔ محمد بن محمد تقی حمزہ کی نایاب تاریخ اصفہان کے حوالہ سے حجاج کے عہد میں اصفہان اور اس کے نواح میں عربوں کی بستیوں کا ذکر کرتا ہے (تاریخ قم، ص ۲۶۳)۔ یاقوت جرفت میں بنو ازد اور بنو مہلّب کے اخلاف کا ذکر کرتا ہے (Barbier de Meynard، ص ۱۸۵)۔ یزد میں بھی بنو تمیم اور بنو تازیان کی بعض بستیوں کا پتہ چلتا ہے (جامع مفیدی، طبع ایرج افشار، تہران ۱۳۴۲ھ/۱۹۶۴ء۔ ۱۹۶۵ء، ۱: ۳۶)۔ ان متعدد گروہوں میں سے زیادہ تر مقامی آبادی کا حصہ بن گئے۔ کچھ ایسے خانہ بدوش گروہ بھی تھے جو زیادہ تر جنوبی ایران، کرمان، سیستان اور خصوصاً خراسان سے آئے [رک بہ العربیہ بذیل مادہ]۔ صاحب حدود العالم جزجانان کے گھاس کے میدان میں تقریباً ۲۰ ہزار عربوں کی موجودگی کا ذکر کرتا ہے۔ وہ کافی تعداد میں بھیڑوں اور اونٹوں کے مالک تھے اور خراسان بھر میں بکھرے ہوئے عربوں سے زیادہ متمول تھے۔ جزجانان کا بادشاہ ان کے امیر کی نامزدگی کرتا تھا جسے وہ صدقہ کی ادائیگی کیا کرتے تھے (ص ۱۰۸).

قبائل کا تیسرا گروہ ترکمان اور ترکوں کا تھا۔ یہ زیادہ تر سلجوقی، منگول اور تیموری مہمات کے ہمراہ آیا تھا اور اس میں ایسے قبائل شامل تھے جو ایران کے راستے ایشیائے کوچک اور شام میں داخل ہوئے اور پھر آق قویونلو، قرا قویونلو اور صفوی سلطنتوں کے ہاں مشرق کی طرف واپس آ گئے۔ یہ گروہ دوسرے دونوں گروہوں سے اس طرح متمیز ہے کہ ترکمان اور ترک قبائل کی نقل وحرکت کی بدولت کم از کم اصلاً قبائلی حمایت پر مبنی سلطنتیں معرض وجود میں آئیں۔ دیگر قبائلی گروہوں، خصوصاً مغربی اور شمال مغربی ایران کے کردوں اور عراق اور جزیرہ کے عربوں نے خود مختار مملکتیں قائم کیں، لیکن ترکمان اور ترکوں کی طرح اپنے اقتدار کو سارے ملک میں وسعت دینے میں کامیاب نہ ہوئے۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے اختتام پر اغز/غز قبائل نے وسط ایشیا سے مغرب کی طرف نقل مکانی کا آغاز کر دیا۔ ان کا پہلا گروہ قپشلاق کی طرف چلا گیا۔ دوسرا گروہ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے چوتھے عشرے میں ایران پہنچا۔ ان کا بڑا حصہ، جس میں غز [رک بآں] کے کئی سارے خود مختار جتھے تعلق رکھتے تھے، سلجوق خاندان کے زیر قیادت تھا جو کہ ان ترکمانی یا ترک سلطنتوں کے قائم کرنے میں سرفہرست تھا۔ تیسرا گروہ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں بحیرۂ اسود کے راستے بلقان چلا گیا جب کہ چوتھا اور نسبتاً بڑا گروہ، جو کہ جزوی طور پر اقامت پذیر تھا، سیر دریا کے خطے میں رہا (فاروق سومر: Oguzlar (Tishmenler)، انقرہ، ۱۹۶۷ء)۔ روایت کے مطابق اغز چوبیس قبائل میں منقسم ہوئے ان میں سے بائیس مع اپنے تمغوں کے محمود کاشغری کے علم میں تھے، لیکن صرف کنک (جس سے کہ سلجوق تعلق رکھتے ہیں)، ایوا، ذوجر، یغما، سلغور اور اوشار (افشار) منگول عہد سے قبل نمودار ہوتے ہیں۔ رشید الدین بھی چوبیس قبائل کا ذکر کرتا ہے، لیکن اس کی فہرست اور محمود کاشغری کی فہرست میں یکسانیت نہیں ہے (C.Cahen: Pre-Ottoman Turkey، لندن ۱۹۶۸ء، ص ۱۹ و بعد).

سلجوقی اگرچہ خانہ بدوش قبائلی نقل مکانی کے رہنما تھے۔ تاہم وہ شہری زندگی اور اسلامی تہذیب سے آشنا نہ تھے۔ آغاز سے ہی وہ مستقل دارالحکومت رکھتے تھے اور منگول ایل خانوں کے برعکس مقامی آبادی سے علیحدہ خیموں کے پڑاؤ میں رہتے ہوئے دکھائی نہیں دیتے، کم از کم اسی حد تک، ایران آنے والے زیادہ تر خود مختار یا نیم

خود مختار غز جتھے غیر مہذب تھے اور ان کی سرگرمیاں غیر مربوط تھیں۔ ان کے رہنماؤں اور سلجوقوں میں فرق یہ تھا کہ مؤخر الذکر مجموعی طور پر اپنے پیروکاروں پر تسلط رکھتے تھے۔ طغرل بیگ [رک باں] اور الپ ارسلان [رک باں] نے خود کو لائق سپہ سالار اور حکمران ثابت کیا۔ انھوں نے مشرقی خلافت کے علاقوں میں رائج حکومتی ڈھانچے کو اپنا کر اپنے قبائلی پس منظر کی رو سے اس کی نئی تشریحات کیں (A K S Lambton: The Internal Structure of Saljuq Empire، در The Cambridge History of Iran، ج ۵، کیمبرج ۱۹۶۸ء، ص ۲۰۳-۲۸۲)۔ مجموعی طور پر سلجوقی حصے سے کوئی قابل ذکر خلل اندازی نہ ہوئی اور یہ غزنوی دور کے اواخر میں سرکاری فوجی دستوں کی نقل و حرکت کے باعث پیدا ہونے والی افرا تفری سے زیادہ نہ تھی۔ اس میں ملوث افراد کی تعداد کچھ زیادہ نہ تھی، شاید دس ہزار کیونکہ اپنے گلوں کے ہمراہ سلجوقیوں کی آمد درحقیقت، ملک کے لیے فائدہ مند رہی ہوگی، کیونکہ یہ قصبات کے لیے گوشت، دودھ اور صنعت کے لیے اون اور کھالوں کی بہم رسانی کرتے اور چراگاہوں کی چری ہوئی گھاس کی بڑھوتری اور شادابی کا باعث بنتے تھے۔ ان کے اونٹوں کے گلے سامان تجارت کے لیے اضافی [ذریعہ] نقل و حمل بن کر بھی سود مند ہوتے تھے۔

یہ بات پایۂ ثبوت تک نہیں پہنچ سکتی کہ غز قبائل، ماسوائے مغربی آذربیجان اور بالائی عراق میں کردوں اور بدوؤں کے، دیگر قبائلی اور خانہ بدوش گروہوں سے برسرپیکار ہوئے۔ متذکرہ علاقوں میں غز کے اولین جتھوں کی مزاحمت کی گئی۔ اولین آباد کاری صرف کوہستان کرہ کی نچلی ڈھلوانوں پر ہوئی۔ مابعد کے دور میں، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، ایک طرف تو سلجوقوں کے ساتھ دوسری طرف شبانکارہ اور قفص کے ساتھ ان کی جھڑپیں ہوئیں، لیکن یہ سب کچھ سلجوقوں کی مساعی سے ہوا جو اس وقت ایک سلطنت کے حکمران بن چکے تھے اور اپنی مرکزی حکومت کے اقتدار کو مستحکم کرنا چاہتے تھے۔ یہ جھڑپیں چراگاہوں پر قبضہ کے لیے حریف خانہ بدوش گروہوں کے مابین ہونے والی جھڑپوں جیسی نہ تھیں۔ عمومی طور پر غز قبائل فارس، لارستان، کوہستان قفص، طبرستان اور کردستان جیسے علاقوں میں بڑی حد تک خود کو مستحکم کرتے دکھائی نہیں دیتے، جہاں کہ پہلے ہی قبائلی اور نیم خانہ بدوش افراد آباد تھے۔ یہاں ایک مسئلہ درپیش آتا ہے جس کا جواب ہم اپنی موجودہ معلومات کی رو سے نہیں دے سکتے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا اس علاقے میں خلل اندازی یہاں کے آبپاش [مزروعہ] رقبے میں کمی کا باعث بنی، یا یہ کہ انھوں نے زیادہ تر اس اراضی سے استفادہ کیا جو وہاں پہلے سے موجود آبادی آبپاشی یا ریگی زراعت کے لیے استعمال نہ کرتی تھی۔

جب سلجوق ایک سلطنت کے فرمانروا بنے تو وہ غز قبائل کی طرف سے بہم پہنچائی جانے والی اساس اقتدار کی نسبت زیادہ مستحکم اساس تلاش کرنے پر مجبور ہوگئے۔ انھوں نے فوجی قوت اور صوبائی والیوں کے ضمن میں ان ترک غلاموں اور آزاد افراد پر بہت زیادہ انحصار کیا جو کہ اپنے خانہ بدوشانہ قبائلی پس منظر سے قطع تعلق کر چکے تھے۔ تاہم غز قبائل کے معتد بہ گروہ (یا ترکمان جیسا کہ دارالاسلام میں آجانے والے غز مسلمانوں کو عربی و فارسی مآخذ میں عموماً موسوم کیا جاتا ہے) ملک میں موجود تھے اگرچہ وہ مغرب کی طرف شام اور ایشیائے کوچک کی طرف نقل مکانی کرنے کا رجحان رکھتے تھے۔ ان وجوہ کے علاوہ ترکمان زیادہ تر وادئ عراق، گرگان، مرو اور

آذربیجان میں رہائش پذیر تھے جب کہ خوزستان اور فارس وغیرہ میں ان کی مخصوص آبادیاں تھیں۔ یہ حقیقت ہے کہ سلطان کی طرف سے حاکم مقرر کیے جانے والے ان کے بہت سے سردار مرکزی حکومت کے انحطاط پر مقامی حکمران بن بیٹھے۔ ان سرداروں میں سے ارتق [ارک بای] قابل ذکر ہیں۔

سلطان سنجر کے عہد میں گرگان، دہستان اور مرو کے ترکمان حکومت کی طرف سے مقرر کردہ شحنہ [ارک بای] کے ماتحت ہوا کرتے تھے جو ان کے سرداروں کو ان کے خیموں کی تعداد کے مطابق چراگاہیں اور پانی کے ذخائر عطا کیا کرتا تھا اور اسی کی وساطت سے وہ حکومت سے رجوع کیا کرتے تھے۔ وہ چراگاہ کا محصول اور شحنہ کے مکتب کے لیے محصول ادا کرتے تھے (عتبۃ الکتبۃ، طبع محمد قزوینی و عباس اقبال، تہران ۱۹۵۰ء، ص ۸ تا ۱۲، ۸۴ تا ۸۵)۔ ترکمانوں کے لیے خصوصی وظائف (نان پارہ) کا ذکر اکثر ملتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ نظام الملک نے طے کر رکھا تھا کہ کتنی رقوم انھیں بطور وظیفہ عطا کی جائیں اور سفارش کی تھی کہ انھیں کافی تعداد میں دربار میں حاضر رکھا جائے تاکہ ان میں سے کچھ کو فوجی خدمت پر مامور کیا جائے اور کچھ کو اپنے قبیلے کے لوگوں کی نیک چلنی کی ضمانت میں یرغمال کے طور پر رکھا جائے۔ سلطان سنجر کے عہد اقتدار کے اختتام تک خراسان میں ترکمانوں کو وظائف عطا کیے جانا غالباً بنیادی طور پر فوجی یا دیگر خدمات کی بجائے ان کی نیک چلنی کی یقین دہانی کی خاطر ہوا کرتا تھا۔

چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے وسط تک ماوراء النہر پر خطائیوں کی فتح سے ان غز قبائل میں بے چینی پیدا ہوئی جو وسط ایشیا میں رہ گئے تھے اور سلجوق حکومت کے لیے اس کی سرحدوں پر مقیم غزوں کو زیر تسلط لانا نہایت مشکل ہو گیا۔ سنجر کے ساتھ ان کے تعلقات ایک منظم حکومت کی طرف سے خانہ بدوشوں کو زیر نگیں لانے میں درپیش مشکل اور اقامت پذیر آبادی اور خانہ بدوش یا نیم خانہ بدوش کے مابین تعلقات میں موجود مفاہمت کی کمی کو واضح کرتے ہیں۔ غز قبائل کی طرف سے بھیڑوں کی صورت میں شاہی خزانے میں جمع ہونے والے سالانہ خراج پر مناقشوں اور اس کی وصولی میں بدعنوانیوں کے نتیجے میں سنجر کی افواج اور ان کے مابین بالآخر تصادم ہوا۔ ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء میں ایک فیصلہ کن جنگ ہوئی جس میں سنجر گرفتار ہوا اور خراسان کچل دیا گیا (مزید دیکھیے A K S Lambton: Landlord and Peasant in Persia، ص ۵۸-۵۹)۔ بعد میں سنجر قید سے بھاگ نکلا لیکن اپنا اقتدار بحال نہ کر سکا۔ ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں اس کی وفات کے بعد مزید غز خراسان آئے۔ ملک دینار کی سربراہی میں بعض غزوں نے کرمان پر قبضہ کر لیا مگر یہ غز سلجوقوں کی طرح سلطنت قائم کرنے میں کامیاب نہ ہوئے اور ان کے برعکس بڑی تباہی اور خلل اندازی کا باعث بنے (مزید دیکھیے محمد ابراہیم: تاریخ سلجوقیان کرمان، طبع M T Houtsma، لائڈن، ۱۸۸۶ء، ص ۱۰۶ بعد)۔ سلجوق سلطنت کے زوال پر فارس میں خانہ بدوشی نے از سر نو اہمیت اختیار کر لی، جب کہ سفرود جندمان کے خطے کے باشندے نیم خانہ بدوش قبائل کو اپنی طاقت کی بنیاد بنا کر اپنے اقتدار میں توسیع کر رہے تھے (احمد بن زرکوب: شیراز نامہ، ص ۴۸-۴۹)۔ تاہم دور مابعد کے سلغروں نے اقامت پذیر حکمرانوں کے عام دستور سے موافقت اختیار کر لی۔

منگولوں کے حملے کے ساتھ ہی ترک قبائل کی ایک نئی آمد کا سلسلہ شروع ہوا۔ جنگی مقاصد کے لیے منظم شدہ قبائل کی طرف سے کیا جانے والا یہ حملہ سلجوق حملے

سے مختلف نوعیت کا تھا۔ سیاسی اقتدار قبائلی سرداروں کے ہاتھ میں رہا، جو فوجی اشرافیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ اقامتی طرز زندگی کے مخالف تھے اور کسانوں اور قصبات کے باشندوں کو لوٹا کرتے تھے۔ اس حملے سے وسیع تباہی ہوئی اور قتل عام ہوا۔ مغلوں کے پیچھے پیچھے آنے والے قبائل کی لوٹ مار اور ان کے گلوں کے لیے چراگاہوں کی ضرورت کی بنا پر اراضی کا اکثر حصہ بنجر ہو گیا (دیکھیے، رشید الدین: تاریخ مبارک غازانی، طبع John، در GMS، شمارہ ۱۴ (لندن ۱۹۴۰ء)، ۲۰۹ ببعد)۔ چراگاہیں قبائلی سرداروں کو عطا کی گئیں یا انہوں نے از خود ان پر قبضہ کر لیا۔ ان میں اکثر کو ارضی عطیے کے طور پر ملتی، جسے وہ بعض اوقات نجی ملکیت بنا لیتے، اور انہیں علاقے میں رہنے والے لوگوں پر اقتدار دے دیا جاتا۔ مختلف نئے محصولات بشمول قبچور [رک بآں] عائد کیے گئے، جو غالباً شروع شروع میں خانہ بدوشوں کی طرف سے ادا کیا جانے والا چراگاہی محصول تھا (اگرچہ بعد میں اس نے اقامت پذیر آبادی پر عائد کیے جانے والے محصول کی صورت اختیار کر لی)۔ غازان خان (۶۹۴ھ/۱۲۹۵ء۔ ۷۰۳ھ/۱۳۰۴ء) کے عہد میں زراعت کی ترقی اور خانہ بدوش فوجی اشرافیہ کی قوت میں کمی کرنے کے لیے ایل خانوں کی پالیسی میں ایک ترمیم ہوئی۔ یہ ترمیم شدہ پالیسی جزوی طور پر کامیاب رہی (مزید دیکھیے IP Petrushevsky: "The Socio-economic Condition of Iran under the IL-Khans" در The Cambridge History of Iran، ۵: ۴۸۳۔۵۳۷ اور A K S Lambton: Landlord and Peasant in Persia، ص ۷۷۔۱۰۴)۔

ایل خانی سلطنت کا مرکز آذربیجان تھا۔ وہاں پر اور آران میں نسبتاً قلیل مقدار میں ایشیائے کوچک میں ایل خانوں کے ساتھ آنے والے قبائل کثیر آباد تھے۔ ان میں سے بہت سے قبل ازیں ایران میں آئے ہوئے ترک قبائل سے قریبی رشتہ داریاں رکھتے تھے۔ ہلاکو کے ساتھ آنے والے یا اس کے ساتھ ملنے والے قبائل میں افشار بھی تھے (جن کے کچھ گروہ بظاہر سلجوقوں کے ساتھ نقل مکانی کر کے آئے تھے، دیکھیے افشار)۔ وہ خاص طور پر آذربیجان میں اقامت پذیر ہو گئے اور بتدریج ان کی تعداد اور قوت میں اضافہ ہوتا گیا۔

حمد اللہ مستوفی سلطانیہ کے جنوب کی طرف چند علاقوں کا ذکر کرتا ہے، جہاں مغلوں کے بسائے ہوئے سیکڑوں گاؤں تھے اور ان کے ساتھ اچھی چراگاہیں تھیں (نزہۃ القلوب، طبع G Le Strange، GMS، ۱۹۱۹ء، ص ۶۴۔۶۵)؛ نیز وہ مغان کے گھاس کے میدان میں مغلوں کے گرمائی مستقر کا ذکر بھی کرتا ہے (ص ۸۳)۔ اس کے بیان کے مطابق رے کے نزدیک ساوج بلاغ میں زیادہ تر خانہ بدوش رہتے تھے (صحرانشین، ص ۲۳)۔ ان میں قوداوی بھی غالباً شامل تھے۔ یہ تعداد میں زیادہ نہیں تھے اور بالآخر قشقائی قبیلے میں مل گئے، اگرچہ ان میں سے بعض دیگر ترکمان قبیلوں میں مدغم ہو گئے (تذکرۂ منشآت، طبع جہانگیر قائم مقامی، تہران ۱۹۵۹۔ ۱۹۶۰ء، ص ۲۶۳)۔ حمد اللہ کے بیان کے مطابق نہاوند، ملائر کے علاقے میں بہت سے خانہ بدوش کرد قبائل (خیل آزاد صحرانشین) بھی آباد تھے (اگرچہ اکراد سے محض وہ قبائل مراد لیتا ہے جو نہ ترک تھے اور نہ عرب)، وہ سات ہزار بھیڑیں بطور سالانہ خراج ادا کرتے تھے (ص ۷۴)۔ اس زمانے میں لرستان میں خانہ بدوشی کے دستور کی توسیع بھی نظر آتی ہے۔ معین الدین نطنزی بیان کرتا ہے کہ اتابک شمس الدین الپ ارغون نے، جسے ہلاکو نے لرستان کا والی مقرر کیا تھا، صوبے کو تباہ شدہ حالت میں اور اس

کے کسانوں کو انتشار میں پایا۔ اس نے ایک سال کے لیے محصولوں کی معافی دے دی اور عمدہ نظم و نسق کی بدولت زرعی خوشحالی بحال کر دی۔ صوبے کی خوشحالی کا ایک سبب یہ تھا کہ اتابک نے منگولوں کا اتباع کرتے ہوئے گرمائی مستقر سے سرمائی مستقر کی طرف منتقلی کے عمل کو اپنایا۔ وہ موسم سرما ادج اور شوش میں بسر کرتا اور موسم گرما زردق کے پہاڑوں میں گزارتا، جہاں سے زندہ رود نکلتی ہے، تاکہ سپاہیوں کے مویشیوں کو جو کے چارہ کی احتیاج نہ رہے اور رعیت لوگوں کے ظلم و ستم کا نشانہ نہ بنے (منتخب التواریخ معینی، طبع J Aubin، تہران ۱۹۵۷ء، ص ۴۳-۴۴)۔ جہلو ان دیگر غز قبائل میں سے تھے جو بظاہر منگولوں کے ہمراہ ایران آئے، یہاں سے آگے چلے گئے اور بعد میں صفویوں کے ساتھ واپس آ گئے۔ وہ پہلے پہل ایلخانوں کے ساتھی تھے اور پھر جرمغون کے ساتھ ایران آئے۔ ان میں سے بعض شام چلے گئے جہاں وہ شاملو کہلائے۔ وہ صفویوں کے ساتھ ایران واپس آئے اور صفویوں اور افشاریوں کے ماتحت رہ کر طاقت ور بن گئے۔ قاچاری عہد میں ان کے مراکز مزدقان نزد تہران اور مرانہ تھے (قائم مقام، کتاب مذکور، ص ۳۶۸)۔ بگدلو کے کچھ قلیل التعداد گروہ انیسویں صدی عیسوی میں تہران کے قرب میں موجود پائے گئے۔ روایت کے مطابق قاچار بھی منگولوں کے ساتھ ایران میں وارد ہوئے۔ پھر شام کی طرف چلے گئے اور تیمور کے ساتھ ایران واپس آئے

منگول دور کے اختتام تک نئے ناموں کے ساتھ قبائل کے وفاق وجود میں آتے نظر آنے لگے۔ خصوصاً آق قویونلو [رک باں] کا وفاق (دیکھیے C Cahen، کتاب مذکور، ص ۳۱۴ ببعد؛ نیز آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اختتام پر اس خطے میں ترکمان اور عرب قبائل کے انتشار و تقسیم کے لیے دیکھیے Un: J. Aubin Soyurghal Qara-Qoyunlu Concernant le Buluk Documents در Bawanat Harat- Marwast de from Islamic Chanceries، آکسفرڈ ۱۹۶۵ء، ص ۴ ب)۔ تقریباً ۷۶۴ھ/۱۳۶۲ء سے خراسان میں بھی خانہ بدوشی کو ازسرنو فروغ حاصل ہوا (دیکھیے: معین الدین نطنزی: کتاب مذکور، ص ۱۹۷ ببعد)۔

اسی اثنا میں مشرقی ترکستان میں منگول سلطنت کے خاتمے پر مغولستان کے چغتائی خاں کی قیادت میں خانہ بدوشوں نے مغربی ترکستان کی جانب رخ کیا۔ یہ کارروائی ایک جوابی حملے کا باعث بنی اور بالآخر مغربی ترکستان کے خانہ بدوشوں کو متحد کر کے تیمور وسطی ایشیا کے خانہ بدوشوں کے خلاف سمائی سرحدی علاقوں کے محافظ کی حیثیت سے ابھرا اور یہ اقامت پذیر آبادی کے لیے سلامتی و تحفظ کا اقدام تھا جس میں کہ وہ اپنی تجارتی سرگرمیوں اور مذہبی زندگی کو تسلسل کے ساتھ جاری رکھنے کے اہل رہے (مزید دیکھیے معین الدین نطنزی: کتاب مذکور؛ H Hookham : Tamerlane the Conqueror، لندن ۱۹۶۲ء)۔ چغتائی کے حامی خانہ بدوشوں اور قپچق گروہوں کو کچلنے کے بعد تیمور نے ایران اور نواحی ممالک میں مہمات کا ایک سلسلہ جاری رکھا جس کے نتیجے میں نئی قبائلی تحریکیں ظہور پذیر ہوئیں۔ تیمور کی عسکری تنظیم منگولوں کی طرح کی تھی۔ اس کی طاقت کی اساس ایک عسکری قبائلی اشرافیہ تھی جو اپنے ریوڑوں کے ساتھ ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کی طرف منتقل ہوتی رہتی تھی۔ کلاویجو (Clavijo) تیمور کے حامی خانہ بدوش قبیلوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے: "تیمور جب اپنے آدمیوں کو جنگ کے لیے طلب کرتا تھا تو وہ سب اکٹھے ہو کر اس کے ساتھ چل پڑتے تھے۔ وہ اپنے ریوڑوں کو اپنے درمیان میں لے کر چلتے تھے۔ ان کی بیویاں اور بچے

لشکر کے پیچھے پیچھے ہوتے تھے اور زیر حملہ علاقوں میں ان کے ریوڑ خصوصاً بھیڑیں، اونٹ اور گھوڑے فوج کے لیے خوراک کا کام دیتے تھے (Clavijo s embassy to Tamerlane 1403-1406، انگریزی زبان سے ترجمہ G Le Strange، لندن، ۱۹۲۸ء، ص ۱۹۱)۔ وہ محصولاتی مقاصد کے لیے خانہ بدوشوں کے ریوڑوں کی گنتی کا ذکر بھی کرتا ہے (ص ۱۸۷)۔ چغتائی افراد میں سے بعض فوجی خدمت کے عوض محصولات سے مستثنیٰ تھے (ص ۱۹۵-۱۹۷)۔ خراسان میں نیشاپور کے نزدیک خانہ بدوش کرد (؟) بھی موجود پائے جاتے تھے۔ Clavijo ان کا ذکر کرتے ہوئے تحریر کرتا ہے: "خیموں کے علاوہ ان کی کوئی اور رہائش گاہ نہ تھی کیونکہ وہ کسی شہر یا گاؤں میں گھر نہیں بناتے تھے، بلکہ موسم گرما اور سرما میں کھلے دیہی علاقے میں رہ کر اپنے ریوڑ پالتے تھے۔ یہ مینڈھوں، بچھڑوں اور گائیوں پر مشتمل ہوتے تھے اور اس قبیلے کے لوگ بیس ہزار اونٹوں کے مالک تھے۔ وہ تیمور کی قلمرو کے اندر اس سارے صوبے کے طول و عرض میں گھومتے پھرتے رہتے تھے اور اسے تین ہزار اونٹ نیز تقریباً پندرہ ہزار بھیڑیں سالانہ محصول و خراج کے طور پر ادا کرتے تھے" (ص ۱۸۰)۔

تیمور کی موت کے بعد باہمی آویزش کا ایک دور آیا۔ مغرب میں قراقویونلو ترکمانوں کا سردار بہارلو قبیلے کا بیرم خواجہ (م ۷۸۲ھ/۱۳۸۰ء) تھا جو ابتداءً سلطان اویس جلائر کی ملازمت میں رہا تھا۔ اس نے ۸۱۲ھ/۱۴۰۸ء میں آذربائیجان پر آرمینیا سے حملہ کر دیا جہاں کہ وہ تیمور کی طرف سے پسپا ہو کر آیا ہوا تھا۔ ۸۱۳ھ/۱۴۱۰ء میں انھوں نے جلائروں سے بغداد کا قبضہ لے لیا تھا۔ بعد میں آق قویونلو نے ان پر فوقیت حاصل کر لی جن کا بڑا مرکز دیار بکر تھا اور جن کے سردار بیوری قبیلے ارک بان سے تعلق رکھتے تھے۔ مشرق میں بھی مزید قبائلی تحریکات ظہور پذیر ہوئیں۔ ۷۴۶ھ/۱۳۴۵-۱۳۴۶ء میں تقریباً پندرہ ہزار خانہ بدوش عراق سے خراسان کی طرف روانہ ہوئے "یہ ترکمانوں کے ظلم و جبر کی بنا پر وہ سخت مشکلات میں پھنس گئے تھے۔" اور تیموری حکمران ابوسعید نے انھیں وہاں ٹھکانے مہیا کیے (عبدالرزاق: مطلع سعدین، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۴۹ء، ۲: ۱۲۹۶)۔ تقریباً اسی زمانے میں ہزارہ قبیلے (جو روایت کے مطابق منگولوں کے ساتھ یہاں آئے تھے) کی تعداد ہرات کے نواح میں بڑھنا شروع ہوئی اور محصول کی ادائیگی سے انکار پر ان کے اور حکومت کے مابین مناقشوں کا آغاز ہوا (کتاب مذکور، ص ۱۲۹۶ ببعد)

قراقویونلو اور آق قویونلو کی سلطنتوں کا یہ دور، جو کہ مغربی اور شمال مغربی ایران میں یکے بعد دیگرے طاقت ور ترین گروہوں کی حیثیت سے ابھرے اور آخر میں وسطی اور جنوبی ایران میں بھی، خانہ بدوش ترکمانوں کی حکمرانی کے احیائے نو کا نمائندہ دور ہے جس میں ایران کے مشرقی حصے کی طرف پیش قدمی ہوئی۔ سلجوقوں کے برعکس، جن سے کہ وہ مغلوں اور تیموریوں کی نسبت زیادہ مشابہت رکھتے تھے، وہ سارے ایران پر اپنا اقتدار قائم کرنے میں کبھی کامیاب نہ ہوئے اور صرف ان ترکمان قبائل کو ایک محدود پیمانے پر متحد کر سکے جو کہ نسلوں سے اسلام سے روشناس تھے اور ان میں سے بعض زیادہ انتہا پسندانہ شیعی مسالک کے گرویدہ ہو چکے تھے۔ ان کے رہنما، جن میں سے اوزون حسن (م ۸۸۲ھ/۱۴۷۷-۱۴۷۸ء) نہایت نامور تھا، اکثر بڑے قابل ہوا کرتے تھے۔ ان کی انتظامیہ خوب منظم تھی اور ان کے دربار، ان کے خانہ بدوشانہ پس منظر اور عادات کے باوجود، فارسی ثقافت اور ترکمانی شاعری کے مرکز تھے (مزید

تفصیلات کے لیے دیکھیے V. Minorsky: Persia in A.D 1478-1490، لندن، ۱۹۵۷ء؛ نیز Travels to Tana and Persia by Barbaro and Contarini، Hakluyt مطبوعہ، ۱۸۷۳ء)۔ اوزون حسن کی وفات کے بعد آذربیجان اور شیراز میں آق قونلو کے بڑے مراکز پر قبائیوں کے حملے دوبارہ شروع ہو گئے، حتی کہ آخرکار صفویوں نے ترکمان قبائل کو متحد اور منظم کرکے، جس میں کہ قراقونلو اور آق قونلو ناکام رہے تھے، خود کو ایران کے حکمرانوں کی حیثیت سے مستحکم کر لیا

اسماعیل صفوی کے حامیوں کی غالب اکثریت ایشیائے کوچک، شام اور آرمینیا کے قبائل نیز قراقونلو اور آق قونلو سے الگ ہو جانے والے قبائل سے تعلق رکھتی تھی۔ اُن کی قوت کا منبع قزلباش تھے جو استاجلو، شاملو، تکلو، روملو، بہارلو، ذوالقدر، ترکمان، خنخلو، قاجار اور افشار قبائل پر مشتمل تھے (دیکھیے V. Minorsky: تذکرۃ الملوک، طبع G.M.S، ۱۹۴۳ء، ص ۱۸۹ بعد)۔ مابعد کے ادوار میں مؤخر الذکر دو ناموں سے ایران میں سلطنتیں وجود میں آئیں۔ اسماعیل صفوی سلسلے کا سربراہ تھا جس کی بنیاد اس کے آباؤ اجداد میں سے صفی الدین نے رکھی جو ۶۵۰ھ/۱۲۵۲ء میں اردبیل میں پیدا ہوا۔ یہ سلسلہ اپنے رہنما جنید کے دور میں جنگ جو بنا (نیز دیکھیے W.Hinz: Irans Aufsteig Zum Nationalstaat، برلن ۱۹۳۶ء)۔ اسماعیل کے انتہا پسند پیروکار اُسے خدا کا وارث اور مظہر تصور کرتے تھے۔ اُس کے اقتدار کے ابتدائی ایام میں اس کے قبیلے میں اس کے پیروکاروں اور سلسلے میں بڑا گہرا رابطہ تھا۔ ہر گروہ کا ایک خلیفہ ہوتا تھا جس کے ساتھ اسماعیل مرشدِ کامل کی حیثیت سے خلیفۃ الخلفاء کے توسط سے رابطہ برقرار رکھتا تھا (دیکھیے ذخیرۃ الملوک، ص ۱۲۵۔ ۱۲۶)۔

آق قویونلو دور کے اختتام پر وقوع پذیر ہونے والے انتشار میں بہت سے ترکمان سرداروں اور دیگر رہنماؤں نے خود مختار حکومتیں قائم کر لیں۔ احسن روملو سال ۹۰۷ ہجری/۱۵۰۱۔۱۵۰۲ عیسوی کے تحت ان حکمرانوں کی فہرست پیش کرتا ہے۔ اس سال اسماعیل تبریز میں داخل ہوا (احسن التواریخ، طبع C. N. Seddon، بڑودہ، ۱۹۳۱ء۔ ۱۹۳۴ء، ۱: ۴۲)۔ اسماعیل نے بتدریج ان کے اقتدار کو ختم کر دیا، ان کی اکثریت کو گھٹا دیا۔ پھر نے ازبک حکمران محمد شیبانی خاں کے ہاتھوں شکست کھائی۔ اسی حکمران کا بالآخر اسماعیل سے تصادم ہوا۔ خراسان کی مشرقی سرحدوں پر آباد قزلباش صفویوں کے زیر نگرانی تھے جیسا کہ ماقبل کی سلطنتوں میں ہوا کرتا تھا اور بعد کے دور میں قاچاروں کے لیے یہ ایک اہم مسئلہ بنا

اسماعیل کی وفات (۹۳۹ھ/۱۵۳۲ء) سے قبل ہی ملک میں ترکمان قبائل، کہ جن کی حمایت سے وہ برسر اقتدار آیا تھا اور فارسی النسل عناصر کے درمیان پھوٹ پڑ گئی، دیگر قبائلی گروہوں، چغتائیوں، کردوں، لُروں اور فیلیوں وغیرہ نے طہماسپ کی ماتحتی میں آ کر اُس کی فوجی قوت میں اضافہ کیا۔ اوّل الذکر زیادہ تر خراسان میں آباد تھے۔ ان میں قرابیات بھی شامل تھے جن کے سردار نیشاپور کے والی سلطان محمود نے طہماسپ کی ملازمت اختیار کر لی تھی۔ ازبکوں کے خلاف معرکوں میں قربانیاں دینے کی بنا پر اُنھیں شاہی خراج کی ادائی سے مستثنیٰ قرار دے دیا گیا تھا (عالم آرا، ص ۵۸۵۔۵۸۶)۔ بعض مصنفین نے بیات کو ایک خود مختار قبیلے کا درجہ نہیں دیا بلکہ انھیں افشار قبیلے کا حصہ قرار دیا ہے (دیکھیے نیچے)۔ شاہ عباس کی طرف سے کی جانے والی تنظیم نو سے قبل کے صفوی عہد میں قبائلی سردار اپنے پیروکاروں کے ساتھ اپنے اُلکر (Ulkar) میں مقیم ہوا کرتے تھے،

ان پر وہ فتح پاتے یا براہ راست حفاظت قائم ہوتے تھے۔ ان میں سے اکثر والی مقرر کیے جاتے تھے۔ فوجی سردار، سپہ سالار اور والیٔ صوبہ کے عہدوں کے مابین کوئی واضح خط امتیاز نہ کھینچا جا سکتا تھا۔ ابتدائی دور میں قورچی سپہ سالار کے عہدے اور امیر الامرا کے منصب کو خود کو ملنے والی خصوصی مراعات میں سے تصور کرتے تھے۔ شاہ طہماسپ کے عہد میں صوبوں کے والی زیادہ تر قبائلی سردار ہوا کرتے تھے۔ انھیں ایک سے دوسرے صوبے میں تبدیل کیا جاتا اور کوئی قبیلہ ایک خاص علاقے پر حکمرانی کا خصوصی دعویٰ نہیں رکھتا تھا۔ لیکن شاہ عباس کے عہد میں کئی مقامات پر موروثی جانشینی عمل میں آئی تھی اور ۱۰۳۳ھ/۱۶۲۴ء تک اس کا دستور عام ہو گیا (مزید دیکھیے قاضی احمد قمی: خلاصۃ التواریخ، طبع H Muller: ویزبادن ۱۹۶۴ء)۔ طہماسپ قبائلی سرداروں پر قابو پانے میں کامیاب نہ ہو سکا اور ترکوں اور غیر ترکوں کی رقابتوں اور قبائل کے باہمی جھگڑوں، خصوصاً استجلو اور روملو کے تنازعات سے سلطنت کے وجود کو خطرہ لاحق ہو گیا۔ اب وہی مسئلہ درپیش تھا جس کا صفویوں کو سامنا کرنا پڑا تھا، یعنی ان قبائل کا اتحاد و انضمام جن کی حمایت سے حکمرانوں نے اقتدار حاصل کیا اور ان کی سلطنت معرضِ وجود میں آئی۔ تاہم اس وقت حالات مختلف تھے، خصوصاً مغرب یا اس سے آگے سلطنت کی سرحدوں پر آبادکاری کے امکانات معدوم تھے۔

شاہ طہماسپ کی وفات کے بعد قبائلی سرداروں کے مابین لڑائیاں شروع ہو گئیں۔ شاہ عباس (۹۹۵ھ-۱۰۳۷ھ/۱۵۸۷-۱۶۲۹ء) نے آخر کار قزلباشوں پر از سر نو غلبہ حاصل کیا اور قبائلی قوتوں کی اہمیت کو کم کرنے کے لیے ایک خصوصی غیر سوار فوجی شعبہ قائم کیا جس میں چرکسی اور ارمنی قیدیوں کے اضافے اور نو مسلموں کو بھرتی کیا گیا اور شاہی خزانے سے انھیں براہ راست تنخواہ دینے کا اہتمام کیا گیا۔ نتیجتاً قبائلی اور فوجی سرداروں کا قبائل اور مستقل فوج کے مرتبے میں کافی حد تک فرق ختم ہو گیا اگرچہ ابھی تک قبائل حکومت کے حکم پر ہنگامی فوجی دستے فراہم کرنے کے پابند تھے۔ مثال کے طور پر ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۴ء میں شاہ عباس نے آذربیجان اور عراقی قبائل کے سرداروں کو ان کی تعداد کی فہرست تیار کرنے کا حکم دیا تاکہ ہر ایک قبیلے سے اس کی استعداد کے مطابق افراد ہنگامی فوجی خدمات کے لیے لیے جا سکیں (عالم آرائے عباسی، ص ۶۶۱، بحوالہ Minorsky: کتاب مذکور، ص ۳۴-۳۵)۔ صاحبِ تذکرۃ الملوک سرحدوں پر متعین امیروں کی ایک فہرست دیتا ہے اور ہر صوبے کے لیے مقررہ ہنگامی فوجی دستوں کی تعداد بھی۔ ان دستوں کا زیادہ تر حصہ قبائل فراہم کرتے تھے (ص ۱۰۰ ببعد)۔ مستقل فوج کے حجم میں اضافے اور خاصہ دیہات سے اس کی تنخواہ کی ادائی کی بنا پر قبائلی سرداروں کے لیے نسبتاً کم اراضی باقی رہی جس سے ان کی قوت اور ان کے اثر و نفوذ میں مزید کمی واقع ہوئی (دیکھیے صفوی سلطنت کے نامور امرا کے قبائلی روابط کے تجزیے کے لیے تذکرۃ الملوک، ص ۱۳ ببعد)۔ علاوہ ازیں ترک سرحدی علاقے کے بار بار میدان جنگ بنے اور راستہ ہونے کے الگ تھلگ حیثیت دیے جانے کی بنا پر وہاں پہلے سے قابض قبائل بری طرح سے متاثر ہوئے۔ شاہ عباس نے قبائلی سرداروں کی بجائے دربار کے غلام یا آزاد امرا کو صوبوں کی حکومتیں سونپ کر ان کی طاقت کو مزید کمزور کر دیا۔ شاہ عباس نے متعدد قبائل کو نقل مکانی کا حکم دیا اور ان میں سے بعض کو سلطنت کے دفاع کی خاطر بھیج دیا گیا۔ اس طرح سے قاجار قبیلہ تین شاخوں میں منقسم ہو گیا: پہلی شاخ لشکر کے حصوں کی روانگی تمام کے لیے

گنجہ میں رکھی گئی، دوسری ازبکوں کے بالمقابل خراسان کے دفاع میں حصہ لینے کے لیے مرو میں ٹھہرائی گئی اور تیسری بحیرۂ خزر کے مشرق میں واقع ترکمان علاقے کی سرحد پر استر آباد میں رکھی گئی۔ دور ماقبل میں یہ قبیلہ دو حصوں میں منقسم ہو چکا تھا۔ یکاری باش اور اشاقی باش۔ ان دونوں کے خاندان استر آباد چلے گئے۔ شاہ عباس نے کچھ قبائل کو ان کی وفاداری کے بارے میں شبہات کی بنا پر سرحدی علاقوں میں منتقل کر دیا، مثلاً ذوالقدر قبیلے کو فارس میں تقریباً ۱۰۲۴ھ/۱۶۱۵ء میں قرہ داغ سے دز ابجرد منتقل کر دیا گیا (عالم آرا، ص ۹۲۳)۔ قبل ازیں (تقریباً ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۱ء-۱۵۹۲ء میں) افشار قبیلے کا ایک گروہ کازیدان گیا اور اُن کے سردار خواجہ بیگ عراق کو شاہ عباس نے اس علاقے کی گورنری دے دی۔ اس خاندان کے ہاتھ میں یہ حکومتی عہدہ تقریباً ۲۵۰ سال تک رہا (فسائی: فارس نامہ ناصری، تہران، Lith، ۱۸۹۴ء-۱۸۹۶ء، ۲: ۲۵۰-۲۵۲)۔ شاہ عباس نے اپنے کافی سارے حمایتیوں کو شاہ سون کے نام سے موسوم کیے گئے قبیلے کی صورت میں منظم کیا جس نے بعد میں آذربیجان میں اہمیت حاصل کر لی۔

دستور الملوک کے مطابق (جو شاہ سلطان حسین کے لیے تحریر کی گئی تھی)، پانچ اہم صوبائی حکومتیں جارجیا، عربستان، لرستان، کردستان اور بختیاری تھیں۔ آخری چاروں حکومتوں میں غیر ترک قبائلی اور نیم خانہ بدوش آبادی بہت زیادہ تھی۔ جب شاہ عباس نے ترکمان قبائل کا اثر و نفوذ کچھ حد تک کم کر دیا تو غیر ترک قبائل کی اہمیت میں اضافہ ہونے لگا۔ کچھ نسبتاً چھوٹی حکومتیں مثلاً قراباغ اور کوہ جلویہ کی حکومتیں زیادہ تر قبائلی علاقوں پر مشتمل تھیں اور دیگر مثلاً ہمدان کی حکومت کی آبادی کا معتدبہ حصہ قبائلی تھا۔ ان پانچوں صوبوں کے والیوں میں سے عربستان کا والی اپنے صوبے میں قبائل (ایل و عشائر) کی کثیر تعداد کی بنا پر زیادہ اہمیت کا حامل تھا۔ لرستان اہمیت کے لحاظ سے دوسرے نمبر پر تھا (محمد تقی دانش پژوہ: دستور الملوک، در Review of The Faculty of Letters، تہران یونیورسٹی، جولائی ۱۹۹۸ء، ص ۴۳-۵۰۸، نومبر ۱۹۹۸ء، ص ۴۳-۵۳)۔ چارڈن (Chardin) ان صوبائی حکومتوں کے ضمن میں لکھتا ہے: "یہاں کے باشندے شہروں میں عمارات کے بارے میں کبھی نہیں سوچتے۔ نہ ہی وہ مستقل رہائش گاہوں کے مالک ہیں، بلکہ وہ خیموں میں زندگی بسر کرتے ہیں، کیونکہ ان کی کثیر تعداد اپنے ان گنت ریوڑوں کی نگہداشت کرتی ہے۔ وہ ایک "خان" کے زیر اقتدار ہیں جو ایران کے بادشاہ کا مقرر کردہ لیکن انہی میں سے اور انہی کا منتخب کردہ ہوتا ہے؛ اور ایک ہی نسل سے تعلق رکھتا ہے اور باپ کے بعد بیٹا جانشین بنتا ہے۔ وہ خراج اور عشر ہر دو کی ادائیگی کرتے ہیں۔ یہ صوبہ اصفہان اور اس کے نواحی حصوں کے لیے مویشیوں کی فراہمی کرتا ہے جس کی بنا پر ان علاقوں میں اس صوبے کے گورنر کا بڑا احترام کیا جاتا ہے" ('The Coronation of Solyman III"، ۳: ۱۲۷، ضمیمہ The Travels of Sir John Chardin، لندن ۱۶۹۱ء)

ان والیوں کی شرائط تقرری اور شاہی افواج میں ان کی طرف سے بوقت ضرورت فراہم کیے جانے والے فوجیوں (واضح طور پر قبائلی نفری) کی تعداد مختلف ہوا کرتی تھی۔ ان میں اکثر اپنے بیٹوں یا بھائیوں یا ہر دو کو بطور یرغمال شاہی دربار میں بھجوانے کے پابند ہوتے تھے۔ ریاست کے چار بڑے حکام میں سے ایک قورچی باشی مملکت کے تمام قبائل (ایلات و عشائر) کا سردار (ریش سفید) ہوا کرتا تھا۔ قبائل کے امور کے سلسلے میں اس کے فرائض کی صحیح وضاحت معلوم نہیں ہو سکی۔ وہ قبائل

کے اندراج کے رجسٹر اور قبائلی فوجی نفری کے لیے خوراک کی فراہمی کے امور کا مسئول ہو۔ فارس میں کازرن اس کا تیول (Tuyul) تھا۔ غالباً یہ ایک غیر اہم قبائلی عہدہ تھا۔ تبریز، مغان اور آذربیجان کے بعض دیگر مقامات اس دور تک ترک آبادی کے اہم علاقے تھے اور یہ قورچی باشی کے بعد اہم ترین فوجی عہدے دار سپہ سالار کی ماتحتی میں ہوا کرتے تھے (دیکھیے دستور الملوک، محل مذکور)۔ صاحب تذکرۃ الملوک نے سرحدوں پر متعین امرا کے ناموں کی فہرست اور ہر صوبے کی طرف سے فراہم کی جانے والی ہنگامی فوجی نفری کی تعداد دی ہے۔ جس کا کچھ حصہ قبائل مہیا کرتے تھے (ص ۱۰۰ و بعد)

شاہ عباس کی وفات کے بعد مرکزی حکومت کی گرفت کمزور ہوگئی اور یہ صرف عارضی طور پر شاہ عباس ثانی کے عہد میں مضبوط ہوئی۔ اس کمزوری کی بنا پر قبائل خصوصاً مشرق میں غلزائی اور ابدالی افغانوں نے خود کو مستحکم کرنا شروع کر دیا۔ بلوچ بھی بم اور کرمان پر حملہ آور ہوئے جب کہ کردوں نے بغاوت کر کے ہمدان پر قبضہ کر لیا اور ۱۷۱۹ء میں اصفہان تک کے علاقے پر حملے کیے (دیکھیے L Lockhart . *The Fall of the Safavi Dynasty*، کیمبرج ۱۹۵۸ء، ص ۱۱۰ و بعد)۔ اس صدی کے وسط میں اصفہان کے علاقے میں لر اور بختیاری بھی مسلسل حملے کرتے رہے (*A Chronical of the Carmelites in Persia*، لنڈن ۱۹۳۹ء، ۱، ۶۱۰)

شاہ سلطان حسین کے عہد کے سرکاری کاغذات میں شامل ایک مخطوطے میں قبائل کے مستقر اور ان کی تعداد کی تفاصیل بیان کی گئی ہیں۔ یہ اعداد اگرچہ نہایت مبالغہ آمیز دکھائی دیتے ہیں تاہم وہ امکانی طور پر اٹھارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں قبائل کی عمومی تقسیم کو واضح کرتے ہیں۔ اس مبالغہ آمیزی کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس دور میں قبائلی آبادی میں دوبارہ اضافہ ہو رہا ہو۔ مصنف قبائل کو ایرانی النژاد اور غیر ایرانی نژاد میں منقسم کرتا ہے۔ اول الذکر مندرجہ ذیل قبائل پر مشتمل تھے: (۱) لر، جن میں چار بڑے قبیلے شامل ہیں۔ فیلی (خرم آباد میں رہائش پذیر، سرمائی مستقر بواج بوید)، لک اور زند (جو کریم خاں زند کی قیادت میں ایک مختصر عرصے کے لیے ایک سلطنت کے مالک رہے جس کا پایۂ تخت شیراز تھا)، بختیاری اور ممسنی۔ بختیاری کوہ جلویہ سے اصفہان اور شوشتر سے بہبہان تک پھیلے ہوئے تھے۔ وہ اصفہان کے بیگلر بیگی کو لگان ادا کرتے تھے۔ تاہم ان کی طرف سے ادا کی جانے والی رقم، اگرچہ لک اور زند کی ادا کردہ رقم سے زیادہ ہوتی تھی، ہر سال معمولی ہی ہوتی تھی۔ ان کے دو یا تین سردار ہمیشہ بادشاہ کے دربار میں اس کی خدمت پر مامور رہتے تھے اور وہ بعض اوقات دس ہزار سوار اور پیادے بلا تنخواہ فراہم کرتے تھے۔ ممسنی بختیاری یا فیلی قبیلوں کے مقابلے میں کم تعداد تھے۔ وہ فارس کے بیگلر بیگی کو لگان ادا کرتے تھے۔ لر قبیلے کے تمام کے تمام افراد شیعہ تھے: (۲) ہمدان اور مرند کی سرحدوں کے درمیان دیہاتی علاقے میں جتوئی، گکر اور مرتی آباد تھے۔ ان میں سے تقریباً ایک چوتھائی شیعہ تھے: (۳) خراسان کے خانہ بدوش قبائل جن میں سے چار اہم قبیلے زعفران لو اخاصہ میں، سعدان لو خبوشان میں، اوان لو رادکان میں اور دوان لو جاجرم کے نزدیک آباد تھے۔ وہ حکومت کو کوئی لگان ادا نہیں کرتے تھے: (۴) جالائر، خراسان کے اندر مرو شاہ جہان تک پھیلے ہوئے تھے: (۵) قرائی، تربت جام میں مرتکز تھے اور (۶) جلالی غیر ایرانی النسل خانہ بدوش قبائل عربوں اور ترکوں پر مشتمل تھے۔ موخر الذکر میں، مخطوطے کے مصنف کے مطابق، یہ قبیلے شامل تھے: افشار، قاجار اور

شقاقی (درحقیقت کرد) آذربائیجان سے جیلان تک پھیلے ہوئے تھے، کرمان، بروجرد اور نہاوند کے نواح میں آباد زنگانہ (دراصل کرد) اور قدرے فارس میں اور [زیادہ تر] آذربیجان اور جیلان کے درمیان آباد تھے۔ شاہ سون میں اس دور میں افشار کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے کچھ نئے قبیلوں کو اپنے اندر مدغم کر لیا جب کہ کچھ دوسروں سے قطع تعلق کر لیا۔ ان میں شاملو، قرقلو اور شروانلو شامل ہیں۔ وہ خراسان میں طوس پر اور آذربیجان میں ارومیہ پر قابض تھے۔ اس کے برعکس نیشاپور، خیوہ ور سلماس پر قابض بیات اور دُنبلی ہرگز افشار نہ سمجھے جاتے تھے۔

عرب قبائل میں ہویزہ کے ملائی، اور بنو کعب شامل تھے جو اس علاقے سے بغداد تک دیگر متعدد قبائل کے ساتھ پھیلے ہوئے تھے۔ اندرون فارس شیراز، اصفہان اور یزد کے درمیان اس زمانے میں متعدد اہل عرب موجود تھے۔ خراسان میں مشہد، ترشیز اور قائن میں دیہاتوں پر قابض تھے۔ طبس میں ہوشیان سمیت کچھ دیگر مراکز میں بھی عرب موجود تھے (دیکھیے مخطوطہ بشمولہ مجموعہ مخطوطات Dr. Carc Owen، اصفہان، اوریجنل مخطوطات عارضی نمبر ۱۱۳۴ (S&B)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس مخطوطے کی نقل سرجان مالکم نے بھی دیکھی تھی (دیکھیے History of Persia، لندن ۱۸۲۹ء، ۲: ۳۷۲)۔ انیسویں صدی عیسوی میں کاشان، ازر اور لواسان کے درمیانی علاقے میں خانہ بدوشانہ معاشرت رکھنے والے مشہد عربوں کے کچھ گروہ آباد تھے (مرزا عبدالرحمن بن محمد ابراہیم الکاشانی: مرآۃ القاسان، موزۂ بریطانیہ، مشرقی مخطوطات، ۳۶۰۳، ورق ۲۱ ب).

صفویوں کے بعد تین سلطنتیں ظہور پذیر ہوئیں جن کے بانی یہ قبائلی سردار تھے: افشار کے قرقلو قبیلے کا نادر شاہ، کریم خان زند اور آقا محمد خان قاچار سنی قبائل یعنی افغانوں اور ترکمانوں کے طرف دار نادر شاہ نے بغاوت کے امکان کو کم کرنے کے لیے بہت سے قبائلی گروہوں کو دوبارہ بسایا۔ ۱۱۴۲ھ-۱۱۴۳ھ/ ۱۷۳۰ء میں پچاس ساٹھ ہزار قبائلی خاندانوں کو آذربیجان، ایران، عراق اور فارس سے خراسان منتقل کر دیا گیا۔ دو سال بعد ساٹھ ہزار ابدالی ہرات سے مشہد، نیشاپور اور دامغان پہنچائے گئے اور بختیاری قبیلے کی شاخ ہفت لنگ کے تین ہزار خاندان خراسان بھجوائے گئے۔ ہفت لنگ اور چہار لنگ کے دس ہزار خاندانوں پر مشتمل ایک دوسرے بختیاری گروہ کو ۱۱۴۹ھ/ ۱۷۳۶ء میں ان کی ایک بغاوت کے کچلے جانے کے بعد خراسان میں بھجوایا گیا (L. Lockhart : Nadir Shah، لندن ۱۹۳۸ء، ص ۵۱-۵۲، ۵۴، ۶۵، ۱۱۰؛ نیز دیکھیے M. Otter : Voyage en Turquie et en Perse، ۱: ۳۰۸، ۲: ۱۸۷)۔ انیسویں صدی عیسوی میں ایران میں افشار قبیلے کا وسیع پیمانے پر انتشار اتفاقی طور پر جزوا نادر شاہ کے عہد میں شروع ہوا (دیکھیے Macdonald Kinneir : A Geographical Memoir of Persia، لندن ۱۸۱۳ء، ص ۳۶).

نادر شاہ کے قتل کے بعد بدنظمیوں کا آغاز ہوا۔ محمد حسین خان قاچار نے استرآباد میں اپنی پوزیشن مستحکم کر کے، جہاں شاہ عباس نے قاچار قبیلے کی شاخ کو آباد کیا تھا، جیسے اوپر بیان کیا جاچکا ہے، مازندران تک اپنا تسلط بڑھا لیا۔ ایک بختیاری سردار، علی مردان خان نے اصفہان پر قبضہ کر لیا اور کریم خان زند کے ساتھ اتحاد کر لیا۔ بعد میں ان دونوں میں پھوٹ پڑ گئی۔ علی مردان خان قتل ہوا اور کریم خان نے آذربیجان کے افغان حکمران آزاد خان سے ابتداءً شکست کھانے کے بعد اپنی افواج کو دوبارہ منظم کیا اور خشت کے نزدیک آزاد خان کو ہزیمت سے دوچار کر کے شیراز پر قبضہ کر لیا۔ تب سے

محمد حسین خان، قاچار اور کریم خان کے مابین کشمکش چل پڑی جس میں مؤخر الذکر فتح مند رہا۔ اس کا دربار، بہت سے دیگر قبائلی حکمرانوں کے درباروں کی مانند، ارباب علم وثقافت کا مرجع تھا (دیکھیے Malcolm: کتاب مذکور، ۲: ۸۶)۔ اس کا عہد حکومت، مجموعی طور پر پُرامن تھا۔ آذربیجان میں قبائل کی آباد کاری کی ایک کوشش کا پتا چلتا ہے۔ ایک فرمان مجریہ ۱۱۷۷ھ/۱۷۶۳ء میں تبریز کے بیگلر بیگی کو ہدایت کی گئی کہ وہ انہیں ان کے اصل رہائشی مقامات پر آباد کرے اور انہیں زراعت اور سرکاری ملازمت کے کاموں پر مامور کرے (دیکھیے Land lord and Peasant، ص ۱۳۳).

کریم خان کی موت کے بعد طوائف الملوکی کا دور آیا اور "زندوں" میں باہمی چپقلش شروع ہوگئی۔ جس کا نتیجہ ان کے زوال کی صورت میں نکلا۔ انجام کار محمد خاں قاچار نے، جو شیراز میں کریم خان کی قید سے بھاگ نکلا تھا، قاچار قبیلے کو متحد کیا اور ایران کے مختلف حصوں پر قابض متعدد قبائلی سرداروں کو زیر نگیں کر کے ملک کا حکمران بن بیٹھا۔ اگرچہ آقا محمد خان نے اپنا پایۂ تخت تہران کو بنا لیا، تاہم مازندران اور گرگان بدستور قاچار قبیلے کے مراکز رہے اور ان کے ساتھ حکمرانوں نے اپنے روابط استوار رکھے۔ ۱۸۴۴ء میں ایبٹ نے لکھا ہے کہ استر آباد میں قاچاروں کے صرف چار پانچ سو خاندان متمکن تھے۔ وہ محصول کی ادائی سے مستثنیٰ تھے (لندن، PRO ، F.O. 60 108۔ بحیرۂ خزر کے ساحل کے ساتھ ساتھ ایبٹ کے سفر کے احوال، Abbot To Encampt Aberdeen n.8 ، نزد تہران میں موجود شامل ہیں، ۲۹ جون ۱۸۴۴ء)۔ سر جسٹن شیل (Sir Justin Sheil) نے بعد کے دور میں لکھتے ہوئے مازندران میں قاچاروں کے دو ہزار مکانات کا ذکر کیا ہے (Lady Sheil، Glimpses of Life and Manners in Persia، لندن ۱۸۵۶ء، ص ۳۹۶) ان حکمرانوں نے اپنے قبائلی پس منظر کو مکمل طور پر ہاتھ سے نہ جانے دیا۔ William Ousely لکھتا ہے کہ فتح علی شاہ کی مانند قاچار خاندان کے زیادہ تر افراد اقامتی زندگی پر خانہ بدوش طرز معاشرت کو، شہر پر گاؤں کو اور محل پر خیمے کو ترجیح دیتے تھے (Travels، لندن ۱۸۱۹ء، ۳: ۱۵۱)۔ Lady Sheil نے خانہ بدوشانہ عادات کے بارے میں لکھا ہے کہ "وہ ساری قوم میں عام تھیں" (کتاب مذکور، ص ۲۱۴)، حتیٰ کہ ناصر الدین شاہ قاچار، اپنے فرانسیسی معالج ڈاکٹر فیوور (Dr. Feuvrier) کے مطابق، طبعاً خانہ بدوش تھا (Trois ans a La Cour de perse، پیرس ۱۹۰۶ء، ص ۱۸۹)۔ بہت سے صوبائی والیوں کا تعلق حکمران خاندان سے تھا جو قبیلے کے بڑے دھارے سے کافی حد تک کٹ چکے تھے.

سابقہ سلطنتوں کے دستور کے مطابق قاچاروں کی مسلح افواج میں مستقل فوج اور صوبائی والیوں کی افواج کے ساتھ ساتھ قبائلی دستے بھی ہوا کرتے تھے (دیکھیے Land lord and Peasant، ص ۱۳۷ و بعد)۔ مورخ بیان کرتا ہے کہ فتح علی شاہ کی بارہ ہزار افراد پر مشتمل مستقل فوج میں شہری آبادی یا قبائل کے لوگ بلا تخصیص بھرتی کیے جاتے تھے، مگر اس میں مازندران کے قاچاروں کی تعداد سب سے زیادہ ہوا کرتی تھی۔ سپاہی اور ان کے خاندان تہران اور اس کے نواحی دیہات میں رہائش پذیر ہوتے تھے اور طلب کیے جانے پر تیار پائے جاتے تھے (A Journey Through Persia` Armenia and Asia Minor to Constantinople in the Year 1808 and 1809، لندن ۱۸۱۲ء، ص ۲۴۰-۲۴۳)

قبائلی فوجی نفری کا ایک رجسٹر بنایا جاتا تھا۔ افواج میں ہر قبیلے کا اپنا ڈویژن ہوتا تھا، جس سال ان کی

خدمات درکار نہ ہوتیں، انھیں برخاست کر دیا جاتا۔ وہ قبائلی سپاہی خواہ شاہی چھاؤنی میں رہتے یا برخاست کر دیے جاتے، انھیں متعینہ تنخواہ ادا کی جاتی تھی۔ جوبرٹ شاہی چھاؤنی میں مخلوط فوجی آبادی کا ذکر کرتا ہے (*Voyage en Armenie et en Persia, fait dans les annees 1805 et 1806*، پیرس ۱۸۲۱ء، ص ۲۵۸-۲۵۹)۔ عباس مرزا نے آذربیجان کے مختلف قبائل میں سے پچاس ہزار سوار اور پیادہ فوجی اور خراسان کے والی نے اپنے صوبے کے قبائلیوں میں سے تیس ہزار ہر دو قسم کے فوجی بھرتی کیے۔ عرب اور فیلی فوجی خدمات سرانجام دینے سے مستثنیٰ تھے، (Morier: کتاب مذکور، ص ۲۴۰-۲۴۱)۔

موریئر قبائلیوں کی فوجی مخفی استعداد کی بڑی تعریف کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے: "سپاہ کے لیے خام مواد کے طور پر ایلاتی لوگوں (Eelauts) سے کوئی اور بہتر نہیں۔ وہ اپنی شیرخوارگی سے خیموں کی زندگی سے مانوس ہوتے ہیں۔ وہ ہر قسم کی سختیوں اور موسمی تغیرات کے عادی ہونے کی بنا پر فطری طور پر سپاہی ہوتے ہیں۔ وہ بغیر خوراک کے اور کسی تھکاوٹ اور اکتاہٹ کے اظہار کے بغیر ناقابل یقین طویل فاصلے طے کرتے ہیں (*A Second Journey Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople, 1810-16 AD*، لندن ۱۸۱۸ء، ص ۲۱۵)۔ شیل بھی ایرانی سپاہ کی تعریف کرتی ہے اگرچہ اس بات سے اتفاق نہیں کرتی کہ ایلاتی ہی ان میں سے بہترین قسم کے جوان ہیں (*Lady Sheil*: کتاب مذکور، ص ۳۸۲)۔ فوج کو جدید طرز پر منظم کرنے اور توپ خانے پر زیادہ انحصار کرنے سے قبائلی افواج کی اہمیت گھٹ گئی، چنانچہ جنگ عظیم اول کے اختتام پر مملکت کی مسلح افواج کے ایک حصے کی حیثیت سے قبائلی فوج کو آخر کار ختم کر دیا گیا۔

بالعموم قبائلی علاقوں کا انتظام ان کے سرداروں کے توسط سے چلانے کے سوا قاجار کے پاس کوئی چارۂ کار نہ تھا۔ حکومت کے براہ راست احکامات پر دور دراز کے علاقوں میں شاذ ہی عمل درآمد ہوتا تھا۔ بڑے بڑے قبیلوں پر ایل خانی اور ایل بیگی مقرر کیے جاتے تھے۔ ان کی نامزدگی نامور قبائلی خاندانوں تک محدود ہوتی تھی۔ بادشاہ، عمر رسیدہ ہونے کی صورت میں چچا کو بھتیجے یا چھوٹے بھائی کو بڑے بھائی کی جگہ جانشین مقرر کر سکتا تھا، لیکن عموماً وہ ایسا نہیں کرتا تھا اور سردار کے خاندان سے تعلق رکھنے والے کسی فرد کو قبیلے کا سردار مقرر کر دیتا تھا۔ ایل خانی اور ایل بیگی سرکاری محصولات اکٹھے کرتے، عمومی طور پر قبائلی امور کی نگہداشت کرتے اور رواجی قانون پر عمل درآمد کراتے (نیز دیکھیے *Landlord and Peasant*، ص ۱۵۸ ببعد)۔ قاچار قبیلے کا ایل خانی (جو کہ برسر اقتدار بادشاہ نہیں ہوتا تھا) معززین کی کونسل کی صدارت کیا کرتا تھا اور وہ بڑے اثر ورسوخ کا مالک ہوا کرتا تھا (دیکھیے Malcolm: کتاب مذکور، ۲: ۳۴۷)۔ ایل خانی عضدالملک ۱۹۰۹ء میں محمد علی شاہ قاچار کی معزولی کے بعد قائم مقام حکمران بنا۔

اپنے پیش رووں کی طرح آقا محمد خاں قاچار نے متعدد قبائل کو از سر نو آباد کیا۔ عبدالملکی قبیلہ یا اس کا ایک حصہ، حاجیوند قبیلے کی طرح، فارس سے کلاردشت اور کجور منتقل کیا گیا۔ ۱۸۴۴ء میں اول الذکر تقریباً تین ہزار اور مؤخر الذکر چار پانچ ہزار خاندانوں پر مشتمل تھا، یہ ہر دو مستقل طور پر اقامت پذیر تھے جب کہ اول الذکر کے گرمائی اور سرمائی مستقر تھے۔ وہ حکومت کو ضرورت پڑنے پر پندرہ سو گھوڑے مہیا کیا کرتے تھے (ایبٹ کے سفر کا احوال، کتاب مذکور)۔ اس نے لرستان کوچک سے عملہ

کو بھی فارس منتقل کیا۔ اُس کی وفات کے بعد ان میں سے اکثر اپنے اصلی مساکن کی طرف واپس آ گئے (C.A. de Bode: Travels in Luristan and Arabistan، لندن ۱۸۴۵ء، ص ۱۱۸-۱۱۹)۔ دورِ مابعد کے حکمرانوں نے بھی متعدد قبائل کو مختلف مقامات پر منتقل کیا (دیکھیے Landlord and Peasant، ص ۱۵۸ بعد)۔

مستقل طور پر رہائش پذیر آبادی سے علیحدہ موجود وسیع قبائلی آبادی کو، جو اپنے سرداروں کے حکم پر اپنے ہمسایوں کے خلاف جارحیت کا ارتکاب، رہزنی یا قانون کے خلاف مزاحمت کر سکتی تھی داخلی امن وامان کے لیے غیر موزوں تصور کیا گیا۔ چنانچہ فتح علی خاں قاچار نے قبائل کے خاتمے کے لیے کافی توانائی صرف کی۔ بہت سے سرداروں کو موت کے گھاٹ اُتار دیا گیا جب کہ بعض شاہی دربار میں لائے گئے۔ کچھ قبائل کو ویسے ہی ختم کر دیا اور دیگر کی نقل مکانی عمل میں لائی گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس صدی کے وسط تک فارس میں قشقائی اور خراسان میں زعفران لو کے ایلخانیوں کے سوا کوئی قبائلی سردار ملکی امور میں نمایاں اثر رکھنے کے اہل نہ رہا (Lady Sheil: کتاب مذکور، ص ۳۹۵)۔ کینر قبائلی سرداروں کی ریاستوں کے بارے میں لکھتا ہے کہ وہ "پیدائشی لحاظ سے اور اپنے اثر و رسوخ کی بنا پر سلطنت کے اہم ترین اشخاص تھے؛ وہ ہمیشہ باہمی حسد و رقابت کا شکار رہتے تھے؛ بادشاہ ان کے تنازعات کو ہوا دے کر اور مہارت کے ساتھ ایک کی طاقت کو دوسرے کے خلاف بطور توازن استعمال کر کے اپنے تحفظ اور سلطنت کے امن وامان کو یقینی بنا لیتا ہے۔ قبائلی سردار یا اُس کے خاندان کے کچھ افراد کو بطور یرغمال شاہی دربار میں رکھنے کا رواج اس کے قبیلے کی وفاداری کی ضمانت کی خاطر عام تھا (کتاب مذکور، ص ۴۵)۔

اس دور اور مابعد کے ادوار میں قبائلی خطوں کے بارے میں حکومتی پالیسی "لڑاؤ اور حکومت کرو" کے اصول پر مبنی ہوا کرتی تھی۔۔۔ ایک قبیلے کو دوسرے کے خلاف کر دینا، خاندانی تنازعات اور رقابتوں کو ہوا دینا، اُن کی باہمی آویزشوں میں بطور رشوت تحائف دینا یا قبیلے یا خاندان کی سربراہی کے لیے ایک کی دوسرے کے خلاف امداد کے وعدے (دیکھیے Layard: Early Adventures in Persia, Susiana and Babylonia، لندن ۱۸۸۷ء، ۱: ۴۵۳-۴۵۴؛ Gordon: Maj. Gen. T. E.: Report of a Jouurney from Tehran To the Karun and Mahamerah، ۹ جنوری ۱۸۹۱ء، خفیہ ۹۲۳۳، مطبوعہ برائے کابینہ، ۳۰ مئی ۱۸۹۲ء؛ Mrs. Bishop: Journey in Pesria and Kurdistan، لندن ۱۸۹۱ء، ۱: ۳۲۸، ۲: ۵۱؛ Curzon: Persia، لندن ۱۸۹۱ء، ۲: ۴۷۲)۔ قبائل سے افراد کو بطور یرغمال لینے کا رواج جاری رہا (دیکھیے Malcolm: کتاب مذکور، ۲: ۳۳۳)۔ حکومت، کمزوری کے باوجود، اگرچہ اس پالیسی کی مدد سے اپنی طاقت برقرار رکھنے میں کامیاب رہی، تاہم اس سے حکومت پر ان کا اعتماد متزلزل ہوا اور اس سے بدنظمی میں اضافہ ہوا جو کہ قبائلی علاقوں میں اکثر وبیشتر پھیلی رہتی تھی۔ حکومت کی طرف سے صلح کے جھنڈے تلے قبائلی سرداروں کو مذاکرات کے لیے مدعو کیا جاتا اور قرآن مجید پر حلف کے ذریعے ان کی حفاظت کی ضمانت دی جاتی اور وہ جوں ہی وہاں آتے انھیں گرفتار کر لیا جاتا یا وہ جب ملاقات کے بعد واپس جانے لگتے تو انھیں "غیر ارادی طور پر گولی کا نشانہ بنا کر ہلاک کر دیا جاتا۔" قبائلی سرداروں کے اکثر شاہی دربار میں اپنے ایجنٹ موجود ہوا کرتے تھے جو انھیں ان کے مفادات اور خصوصاً ان کے خلاف کیے جانے والے مجوزہ اقدامات سے

مطلع کرتے رہتے تھے۔ حکومت کی طرف سے قبائلی سرداروں کو قابو میں رکھنے کا ایک دوسرا طریقہ باہمی شادیاں بھی تھا۔

محمد شاہ قاچار کے عہد اور خصوصاً ناصر الدین شاہ قاچار کے عہد کے دوران میں قبائل کی طاقت گھٹ گئی اور مرکزی حکومت کا اقتدار مستحکم ہوگیا۔ ۱۸۹۶ء میں قبائلی امور کی نگرانی کے لیے ایک خصوصی وزارت یا اعلیٰ کونسل کے قیام کی تجویز سامنے آئی مگر اس پر عمل نہ ہوسکا۔

ریوڑوں پر محصول عائد کیا جاتا تھا اور بعض اوقات افراد خاندان پر بھی۔ اکثر قبائلی سردار اپنے زیر قبضہ علاقوں میں یا ان سے بیرون ملکیتی اراضی رکھتے تھے۔ ان کی اور ان کے قبیلے کے افراد کی ملکیتی اراضی پر محصول عائد ہوتے تھے۔ قبائلی علاقوں میں اراضی کی پٹہ داری کا نظام خاصا پیچیدہ تھا۔ نئے سال کے آغاز پر قبائلی سردار حکمران یا مقامی والی کو پیش کش اور خصوصی جبری محصول بھی ادا کرتے تھے۔ قبائلی سردار انھیں اپنے اہل قبیلہ سے وصول کرتے اور اس طرح ایک خطیر رقم اکٹھی ہو جاتی (دیکھیے *Land lord and Peasant*، ص ۱۴۲-۱۴۳، ۱۵۸)۔ جوبرٹ بیان کرتا ہے کہ فتح علی شاہ مصر رہتا تھا کہ قبائلی سرداروں کی طرف سے ادا کیے جانے والے محصولات کا پانچواں حصہ نقد رقم کی صورت میں ہو (کتاب مذکور، ص ۲۷۰)۔ کچھ قبائلی سردار خصوصاً سرحدی علاقوں کے مقیم فوجی نفری مہیا کرنے کے عوض بغیر ادائی محصول زمینیں رکھتے تھے۔ انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں بجنورد، درہ گز اور اشرف میں یہی نظام رائج تھا (دیکھیے *Land lord and Peasant*، ص ۱۲۳-۱۲۴)۔ بعض خصوصی وجوہ کی بنا پر کچھ اور قبائل بھی محصول کی ادائی سے مستثنیٰ تھے۔ معاہدۂ ترکمانچائے کے بعد عباس مرزا کی طرف سے سلدوز میں آباد کیے جانے والے قراپیخ سپاہی فراہم کرنے یا محصول ادا کرنے کے پابند نہ تھے (E. Aubin : *La Perse d'aujourd'hui*، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۷۸-۷۹)۔ محصولات کے بقایا کے سلسلے میں حکومت اور قبائلی سرداروں کے درمیان جھگڑے اکثر ہوتے رہتے تھے۔ خود کو طاقت ور جاننے والی حکومت ان کی وصولی فوجی مہم کے ذریعے کرتی۔ بصورت دیگر نادہندگان کے نام بل (برات) جاری کیے جاتے اور انھیں بہت زیادہ کمیشن (Discount) پر فروخت کر دیا جاتا۔ یہ برات دار اکثر نادہندگان کے ہاں جا ٹھہرتے اور مہینوں یا سالوں تک ٹھہرے رہتے جب تک کہ مطلوبہ رقم یا اس کے ایک حصے کی ادائی نہ ہو جاتی (دیکھیے Layard، کتاب مذکور، ۱: ۴۹۹ وبعد)۔

قبائل کی تعداد اور حالات تبدیل ہوتے رہتے۔ مجموعی طور پر ان کی زندگی تنگی اور غیر یقینی کیفیت سے عبارت تھی۔ کرد اور ترکمان قبائل میں سے بعض متمول تھے لیکن نسبتاً چھوٹے قبیلے اکثر انتہائی غریب تھے (دیکھیے Lady Sheil، کتاب مذکور، ص ۱۰۷-۱۰۸)۔ جوبرٹ بیان کرتا ہے کہ خانہ بدوش اس آزادی کی بنا پر خانہ بدوشی کی زندگی اختیار کیے ہوئے تھے جو اس سے حاصل ہوتی ہے اور جو ان کے لیے اعلیٰ درجہ کی مسرت تھی (کتاب مذکور، ص ۲۵۴)۔ مالکم (Malcolm) کردوں کے متعلق لکھتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ سنگلاخ پہاڑوں میں میسر آزادی کی قدر کرتے تھے اور جب وہ اپنے آپ کو آزادی سے ہم کنار پاتے تو درپیش افلاس اور صعوبتوں میں بھی فخر محسوس کرتے (کتاب مذکور، ۲: ۳۳۳)۔ بلاشبہ ان بیانات میں کچھ نہ کچھ سچائی موجود ہے اور مجموعی طور پر دور حاضر تک خانہ بدوش آزادی کو کھو دینے کے اندیشے کے پیش نظر مستقل آباد کاری کے خلاف مزاحمت کرتے رہے ہیں۔

۱۸۴۱ء میں جنوبی ایران کی سیاحت کرنے والے بارون ڈی بوڈ نے خانہ بدوش قبائل کے کردار کے بارے میں بیان کیا ہے کہ اس نے ان میں بڑی صاف گوئی دیکھی جس میں مکاری بھی کافی حد تک شامل تھی۔ اس نے اس واضح تناقض کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہ جزوی طور پر ان کے سرداروں کی سادہ اور قبائلی زندگی ہے اور جزوی طور پر ہمیشہ سرداروں کی محافظت کی خاطر ان کا مستعد رہنا ہے تاکہ ان کے مخالفین کی سازشیں ناکام رہیں یا اپنے ہمسایوں کی جائداد پر غاصبانہ قبضہ کر لینے کا ان کا ذاتی میلان تھا (کتاب مذکور، ۱: ۲۵۳)۔ بالعموم قبائلی لوگ اقامت پذیر آبادی کے مقابلے میں عورتوں کے لیے نسبتاً زیادہ آزادی اور رواداری کا مظاہرہ کرتے تھے۔ چنانچہ کبھی کبھار قبیلے کے سردار کی نابالغی کے دوران میں اس کی ماں قبیلے پر حکمران ہوا کرتی تھی (دیکھیے De Bode، کتاب مذکور، ۲: ۱۴۴ و بعد)۔

قاچار سلطنت کا کثیر حصہ قبائلی علاقوں پر مشتمل تھا۔ کچھ علاقوں میں قبائل طویل مسافت کی نقل مکانی کرتے تھے، مثلاً بختیاری اور قشقائی؛ جب کہ کچھ دیگر کے سفر نسبتاً محدود ہوا کرتے تھے اور کہیں کہیں تو یہ سفر صرف خیموں سے گاؤں کے بیرونی حصوں تک ہی ہوتا تھا۔ قبائلی اور غیر قبائلی علاقے کے درمیان کوئی واضح حد بندی نہیں ہوا کرتی تھی اور یہ بات قدیم دور سے چلی آ رہی تھی۔ قبائل اپنی نقل مکانی کے دوران اقامت پذیر آبادی کے علاقے میں سے یا اس کی سرحدوں پر سے گزرتے تھے۔ وہ اکثر اوقات سرکش اور قانون شکن ثابت ہوتے اور فصلوں اور باغات کو سخت نقصان پہنچاتے (دیکھیے Land lord and Peasant، ص ۱۵۷۔ ۱۵۸)۔

میجدولنڈ کے خیال میں ایلات یا نقل مکانی کرنے والے قبائل کی آبادی قصباتی آبادی سے اغلباً زیادہ تھی (کتاب مذکور، ص ۲۲)۔ Sheil، جو فتح علی شاہ اور محمد شاہ کے عہد حکومت کے ایران کے بارے میں طویل مشاہدات و تجربات رکھتی ہے، نیم خانہ بدوش اور اقامت پذیر آبادی کو کل آبادی کا ممکنہ طور پر نصف قرار دیتی ہے (Lady Sheil، کتاب مذکور، ص ۳۹۳)۔ ۱۸۹۰ء میں Mrs Bishop نے تحریر کیا ہے کہ ایلات کو "دیہی آبادی کا پانچواں حصہ سمجھا جاتا ہے" (کتاب مذکور، ص ۸۴)۔ Mrs Bishop کے بتائے ہوئے کم اعداد و شمار کی شاید جزوی طور پر وضاحت یوں کی جا سکتی ہے کہ سارا سال یا سال کے کسی حصے میں گاؤں میں رہنے والے قبائلی لوگوں کو امکانی طور پر ان میں شامل نہیں کیا گیا۔ اے ہاؤتم شنڈلر (A. Houtum) Schindler نے ۱۹۰۰ء میں نوے لاکھ کی کل آبادی میں سے قبائلی لوگوں کی تعداد بائیس لاکھ بیان کی ہے۔ اس خانہ بدوش آبادی کی تفصیل کچھ اس طرح ہے: ترک ساڑھے آٹھ لاکھ، کرد اور لک آٹھ لاکھ، عرب تین لاکھ، لر دو لاکھ تیس ہزار اور بلوچ اور مستقل خانہ بدوش بیس ہزار (ایرانی افواج کے بارے میں رپورٹ مرتبہ Lt Co H P Picot، جنوری ۱۹۰۰ء؛ نیز دیکھیے Curzon: کتاب مذکور، ۲: ۳۹۳، جو Houtum Schindler کے بتائے ہوئے اعداد و شمار ہی ۱۸۸۴ء میں معمولی فرق کے ساتھ بیان کرتا ہے)۔ وہ لکھتا ہے کہ اس زمانے میں استاجلو اور ذوالقدر قبیلوں کی تعداد بہت ہی کم ہو گئی تھی جو آذربیجان میں مقیم تھے۔ تکلو قبیلے کا وجود ختم ہو چکا تھا (Eastern Persian Irak، لندن ۱۸۹۸ء، ص ۴۸۔ ۵۹)۔

انیسویں صدی عیسوی میں اہم ترین قبیلہ بختیاری تھا جس کی حکومت کے ساتھ کشمکش اکثر رہتی تھی اور جس نے بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ۱۹۰۹ء میں آئینی حکومت کی بحالی میں ایک اہم کردار ادا کیا (دیکھیے

A.K.S Lambton: Persia، در St. Antony`s Paper، No.16، Middle East Affairs. 3، لنڈن، ۱۹۶۳ء)۔ دو بڑے گروہوں ہفت لنگ اور چہار لنگ میں منقسم تھے۔ اول الذکر گروہ کی چہار محال میں گرمائی چراگاہیں تھیں اور مؤخر الذکر کی فریدن میں؛ ہر دو کی سرمائی چراگاہیں خوزستان میں تھیں۔ (Morier) ۱۸۰۹ء میں ان کے خاندانوں کی تعداد ایک لاکھ بیان کرتا ہے۔ (Journey، ص ۲۴۲)۔ مالکم لکھتا ہے کہ وہ اپنے رسم ورواج کے مطابق زندگی بسر کرتے تھے اور اپنے داخلی دائرۂ اختیار میں حکومت کی طرف سے کسی مداخلت کو برداشت نہ کرتے تھے۔ وہ فوجی نفری مہیا کرتے اور معمولی مقدار میں خراج ادا کرتے تھے۔ ملکی قوانین سے مانوس کرنے اور امن عامہ میں دلچسپی دلانے کی خاطر میدانوں میں اُن کی آباد کاری کے لیے اُن کی حوصلہ افزائی کی جاتی تھی اور اُمید رکھی جاتی تھی کہ وہ اس طرح اپنے ہمسایوں پر غارت گری کی روش کو ترک کر دیں گے (کتاب مذکور، ۲: ۳۳۱)۔ De Bode بیان کرتا ہے کہ ہفت لنگ کے بہت سے افراد مستقل طور پر آباد کر دیے گئے تھے (کتاب مذکور، ۲: ۸۹)۔ فتح علی شاہ قاچار نے بختیاریوں کو تہران میں بطور یرغمال رکھا ہوا تھا جہاں ایک علیحدہ علاقہ اُن کے لیے مختص کیا گیا تھا (De Bode: کتاب مذکور، ۲: ۷۵)۔ بعد کے حکمرانوں نے بھی یرغمال رکھنے کی رسم کو جاری رکھا۔ تاہم اس سے نہ تو قبائلی بغاوتیں ختم ہوئیں اور نہ ہی شاہراہوں پر امن وسلامتی کا مقصد پورا ہوا۔ جب ۱۸۱۱ء میں اصفہان سے گزرا تو اس نے لکھا ہے کہ یہ قصبہ مسلسل خطرے کی حالت میں تھا مبادا ہفت لنگ کا سردار اسد خاں اس پر حملہ آور ہو کر قابض ہو جائے۔ (Second Journey، ص ۱۵۶)۔

تقریباً ۱۸۳۶ء میں راولنسن بختیاریوں (چہار لنگ اور ہفت لنگ، دینارونیوں سمیت) کے خاندانوں کی تعداد اٹھائیس ہزار بیان کرتا ہے۔ ان پر ایک سو قاتر لگان عائد کیا گیا تھا۔ وہ بتاتا ہے کہ قاتر سے مراد وہ رقم ہے جو قبائل کی خوشحالی یا افلاس کی بنا پر بڑھا اور گھٹا دی جاتی تھی اور ان پر حکومت کی طرف سے اپنے اقتدار کی تنفیذ کا ذریعہ ہوتی تھی۔ اتابکوں کے عہد میں ایک قاتر واضح طور پر ایک ہزار تومان کے مساوی ہوتا تھا، لیکن راولنسن کے ورود کے وقت یہ ایک سو تومان کے برابر تھا، مگر حکومت کو رقم کی وصولی میں کامیابی نہیں ہوتی تھی۔ چہار لنگ کے ذیلی قبیلے جانکی کا سردار محمد تقی خاں اس وقت ایل خانی کے عہدے پر فائز تھا۔ راولنسن لکھتا ہے کہ وہ دس بارہ ہزار مسلح فوجی فراہم کر سکتا تھا۔ وہ محمد تقی خاں کے عدل کی بڑی تعریف کرتا ہے اور یہ کہ اُس نے قبائلیوں کی خانہ بدوشانہ عادات کے خاتمہ کی مساعی کیں اور وہ کسی حد تک ان میں کامیاب رہا۔ اس نے فریدن میں اراضی خریدی اور دیہات بسائے اور قبائلیوں کو رام ہرمز کے میدان میں آباد کیا جس میں کاشت کاری وغیرہ کے عوض وہ حکومت کو تین ہزار تومان بطور لگان ہر سال ادا کرتے تھے۔ بختیاری خوزستان کو تمباکو فراہم کرتے تھے اور اناج کی معمولی سی مقدار برآمد کرتے تھے۔ وہ اصفہان کی منڈی میں چھوٹا گوشت بھی مہیا کرتے تھے۔ بختیاریوں کے ہر قبیلے کا اپنا ایک مسلمہ موروثی سردار یا خان ہوتا تھا جو اپنی رعیت پر مطلق العنانی سے حکمرانی کیا کرتا تھا۔ ("Notes on a march from Zohab, at the foot of the Zagros, along the Mountain roads to Khuzistan (Susiana) and from thence through the Province of Luristan to Kirmanshah, in the year 1836"، در JRGS، ۱۸۳۹ء، شمارہ ۹، ص ۲۶-۱۱۶)۔ لیارڈ بھی محمد تقی خاں کی بڑی

توصیف کرتا ہے اور بختیاریوں کو تجارت کی طرف راغب کرنے کی اس کی خواہش کی تحسین کرتا ہے۔ ۱۸۴۱ء میں والیٔ اصفہان معتمد الدولہ محمد تقی خاں سے محصولات کے بقایا کی والی کے مطالبے کی غرض سے مالمیر آیا کیونکہ اسے باغی قرار دے دیا گیا تھا۔ اس نے تصادم سے گریز کرتے ہوئے دفع الوقتی سے کام لیا، لیکن کسی سمجھوتے پر نہ پہنچ سکا۔ اس نے فلاحیہ میں بنو کعب کے ہاں پناہ لی، لیکن اسے شوشتر میں معتمدالدولہ کے ہاں حاضر ہونے کی ترغیب دی گئی۔ معتمدالدولہ نے اسے گرفتار کر لیا اور قیدی بنا کر اصفہان لے گیا جہاں اس نے ۱۸۵۱ء میں قید میں وفات پائی (دیکھیے Layard : کتاب مذکور، ۱: ۴۷۳ و بعد).

ڈی بوڈ بتاتا ہے کہ چہار لنگ پر پندرہ ہزار تومان محصول عائد کیا گیا، لیکن یہ باقاعدگی سے وصول نہیں ہوتا تھا کیونکہ انھیں صرف طاقت کے استعمال سے ہی اس کی ادائیگی پر مجبور کیا جا سکتا تھا (کتاب مذکور، ۲: ۸۴)۔ ہفت لنگ کے بسائے ہوئے ۱۹۵ دیہات سات ہزار آٹھ سو ستتر تومان نقد اور پانچ سو تیس خروار غلہ بطور لگان ادا کرتے تھے جب کہ دیگر قبائل، جو ابھی تک نقل مکانی کے عادی تھے اور نسبتاً زیادہ آبادی رکھتے تھے، صرف تین ہزار تومان ادا کرتے تھے۔ ہفت لنگ کے کچھ سردار سارے علاقوں میں کاشتکاری وغیرہ کرتے تھے (کتاب مذکور، ۲: ۹۴)۔ مسز بشپ کا بیان ہے کہ ایلخانی نے چہار محال تقریباً بیس ہزار تومان (چھ ہزار پونڈ) سالانہ کے عوض پٹے پر لگایا ہوا تھا (کتاب مذکور، ۱: ۳۰۹)۔ وہ بختیاری خاندانوں کی تعداد انتیس ہزار ایک سو بتاتی ہے اور بیان کرتی ہے کہ پچھلی صدی میں ان کی آبادی بڑھ گئی تھی۔ محصولات اصفہان کے والی کو ادا کیے جاتے تھے۔ ہفت تین قبیلے بروجرد کے والی کے زیر اقتدار تھے (کتاب مذکور، ۱: ۲۹۵–۲۹۶)۔ وہ بختیاریوں کے ہاں موجود اپنے زیر مشاہدہ قلعوں کا موازنہ ان قبائل کے قلعوں سے کرتی ہے جنھیں لیرڈ اور ڈی بوڈ نے دیکھا تھا (کتاب مذکور، ۲: ۵۳)۔ وہ بختیاریوں کے ہاں امن و امان کی خراب صورت حال اور دور دراز علاقوں میں ایل خانی کے غیر حقیقی اقتدار کا ذکر کرتی ہے (کتاب مذکور، ۲: ۹۲–۹۳)۔ وہ بیان کرتی ہے کہ بختیاری خچر اور گھوڑے برآمد کیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ۲: ۱۱۷)۔ کرزن نے، جس زمانے میں ایران کے بارے میں تحریر کیا ہے، حالات بدل چکے تھے (کتاب مذکور، ۲: ۲۹۹)۔ اس کا بیان ہے کہ ایلخانی اور ایل بیگی کے عہدوں کے علاوہ جو کہ بادشاہ کی طرف تحفہ اور مشاہرہ کے ساتھ عطا کیے جاتے تھے، ایک تیسرا عہدہ دار حاکم چہار محال بھی قبائلی سیاسیات سے گہرا ربط وضبط رکھتا تھا کیونکہ اس علاقے میں قبائلی سرداروں کی زیر ملکیت اراضی تھی (کتاب مذکور، ۲: ۲۹۵)

لرستان کوچک پیش کوہ اور پشت کوہ میں منقسم تھا۔ اول الذکر علاقے میں جو بڑے قبیلے پائے جاتے تھے، جو ڈی بوڈ کے بیان کے مطابق ان میں سے سلاکل اور دلفون تقریباً دو سے تین ہزار اور بالاگریوں چار ہزار گھرانوں پر مشتمل تھے (کتاب مذکور، ص ۲۸۶ و بعد)۔ پشت کوہ کے قبائلی فیلی تعداد میں کم تھے۔ راولنسن پیش کوہ اور پشت کوہ کے قبائل کی مفصل فہرست دیتے ہوئے ان کی تعداد بتیس ہزار اور بارہ ہزار بیان کرتا ہے (کتاب مذکور)۔ لر یزدجرد، نہاوند، ہمدان اور کرمان شاہ کے بازاروں کو چھوٹا گوشت، دودھ کی مصنوعات اور لکڑی کا کوئلہ فراہم کرتے تھے۔ وہ غالیچے اور خچر سواروں کے لیے خرجیاں بنانے کے لیے استعمال ہونے والا کھردرا کپڑا بکریوں کے بالوں سے تیار کرتے تھے (De Bode، کتاب مذکور، ج ۲، ۲۹۲)۔ لر کوچک کی قبائلی تنظیم

بختیاریوں (لر بزرگ) کی تنظیم سے مختلف تھی۔ قبیلے کے ہر ذیلی حصے کا اپنا توش مال یا سردار ہوتا تھا اور مشترکہ مفادات پر بحث و تمحیص کے دوران وہ ہم مرتبہ کی حیثیت سے ملتے تھے۔ پشت کوہ کے قبائل کو ایک سو بیس قاتر لگان ادا کرنا ہوتا تھا (اس لفظ کے مفہوم کے لیے دیکھیے سطور بالا)۔ یہ رقم ایک عمومی اجلاس میں قبیلوں اور ان کے ذیلی حصوں پر پھیلا دی جاتی تھی اور ہر ذیلی حصہ اسے اپنی مختلف فرودگاہوں (Camps) پر پھیلا دیتا تھا اور ہر فرودگاہ کا ریش سفید اپنے ماتحت خاندانوں سے اس کی وصولی کرتا تھا۔ وزیر مرزا بزرگ کے عہد میں قاتر کی مالیت دو سو قدیم تومان سے بڑھ کر چار ہزار (رائج الوقت) تومان ہوگئی، لیکن اس سے کم رقم وصول ہوئی (Rawlinson : کتاب مذکور؛ نیز دیکھیے Curzon : کتاب مذکور، ۲: ۲۷۳ وبعد، وعلی محمد ساکی: جغرافیہ و تاریخ لرستان، تہران ۱۹۶۳ء)۔

انیسویں صدی عیسوی میں فارس میں دو بڑے قبائلی گروہ خمسہ اور ترکی بولنے والے قشقائی تھے۔ اول الذکر گروہ، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے، پانچ قبیلوں پر مشتمل تھا: تین ترک قبائل (اینلو، بہارلو اور نفر)، ایک ایرانی قبیلہ (باصری) اور ایک عرب قبیلہ (اہل عرب) (دیکھیے فسائی: کتاب مذکور، ۲: ۳۰۹ وبعد اور Landlord and Peasant ، ص ۱۵۹)۔ ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱ء میں قشقائی قبیلے کے قوام الملک کا زور توڑنے کے لیے ابتداءً حاجی ابراہیم کے پوتے محمد علی خان قوام الملک کو ان کا حاکم مقرر کیا گیا جس نے وعدہ کیا کہ وہ داراب اور ایلات خمسہ کا لگان دس سال کی مدت کے لیے بصورتِ مقاطعہ ادا کرے گا (فسائی: کتاب مذکور، ۲: ۵۱)۔ قشقائی قبیلہ اور حاجی ابراہیم کے خاندان کے درمیان رقابت گزشتہ کئی سالوں سے چلی آ رہی تھی۔ ڈی بوڈ جو ۱۸۴۱ء میں شیراز میں تھا، بیان کرتا ہے کہ اس نے اس قبیلے کو دو حریف فرودگاہوں میں بٹا ہوا پایا۔ ایک فرودگاہ کا سربراہ ایل بیگی جب کہ دوسری کا سربراہ کلانتر حاجی مرزا علی اکبر بن حاجی ابراہیم تھا (کتاب مذکور، ۱: ۱۸۰_۱۸۱) (۱۹۵۸ء، میں خمسہ کے نظم و نسق کے باصری قبیلے کے مفصل احوال کے لیے دیکھیے F. Barth : Nomads of South Persia، اوسلو ۱۹۶۱ء)۔

قشقائی انیسویں صدی میں زیادہ اہمیت اختیار کر گئے۔ تیرہ قبیلے کے مختلف حصے اپنے اپنے کلانتر کے ماتحت ہوتے تھے اور ان کے مزید چھوٹے چھوٹے گروہ اپنے اپنے کدخدا کے زیر اقتدار ہوا کرتے تھے۔ قبیلے کا اقتدار، مجموعی طور پر، ایل خانی اور اس کے نائب ایل بیگی کے ہاتھوں میں ہوتا تھا جو حکومت کے مقررکردہ لیکن قبائلی سرداروں میں سے منتخب شدہ ہوتے تھے (فسائی: کتاب مذکور، ۲: ۳۱۳)۔ شیل نے ان کے خیموں کی تعداد تیس چالیس ہزار بیان کی ہے۔ ان کی بڑی شاخ عملہ کے خیمے تین ہزار تین سو تھے اور وہ ایک ایل خانی کی ماتحتی میں تھے۔ ان کا گرمائی مستقر اصفہان کے نزدیک کندمان میں اور سرمائی مستقر ساحل کے قریب تھا۔ ان کے متعدد گروہ بختیاریوں کے ساتھ دو جاتی در کوہ رنا کے نزدیک رہائش پذیر تھے۔ ان کے ریوڑ بکثرت تھے اور اپنی نقل مکانی کے دوران وہ بڑا نقصان کرتے تھے (Lady Sheil : کتاب مذکور، ۳۹۸_۳۹۹)۔ اس وقت کے والی فارس، حسین علی مرزا نے ان کے ایل خانی محمد علی خان کو ۱۲۴۹ھ/۱۸۳۳ء_۱۸۳۴ء میں گرفتار کیا، لیکن جلد ہی اسے رہا کرکے دوبارہ قبیلے کا ایل خانی مقرر کرنے پر مجبور ہوا (فسائی: کتاب مذکور، ۲: ۲۸۵)۔ بعدازاں وہ اپنے قبیلے کی نیک چلنی کی ضمانت کے طور پر تقریباً دس سال تک تہران میں یرغمال بنا رہا اور ۱۸۴۸ء میں اسے رہائی نصیب ہوئی (F.O. 60:137. Farrant To Palmerstan No

103۔ تہران، ۲۴ نومبر ۱۸۴۸ء) کرزن لکھتا ہے کہ ایل خانی فیروز آباد اور فراش بند کا والی بھی ہوا کرتا تھا مگر اس زمانے سے ایل خانی سلطان محمد خان کو حکومت نے اس کی قبائلی طاقت سے محروم کر دیا تھا اور قبیلے کی سربراہی ایل بیگی داراب خان کو سونپ دی گئی جو صوبے کے والی کو ریوڑوں پر عائد محصول اپنے قبیلے کے لوگوں سے اکٹھا کر کے ادا کرتا تھا۔ ۱۸۷۱ء۔۱۸۷۲ء کے قحط میں قشقائیوں کی تعداد گھٹ گئی اور ان کی آبادکاری سے اس میں مزید کمی ہوئی۔ کرزن کا اندازہ ہے کہ قبیلے کے خیموں کی تعداد دس بارہ ہزار سے زیادہ نہ تھی (کتاب مذکور، ۲: ۱۱۲۔۱۱۳)۔ دور جدید میں قشقائیوں کے رسم و رواج کے تفصیلی احوال کے لیے دیکھیے محمد بہمن بیگی: عرف و عادات عشائر فارس، تہران ۱۹۳۵ء)۔

قشقائی اور خمسہ کے ترک قبائل کے علاوہ فارس میں متعدد دیگر ترک قبائل بھی تھے، مثلاً قشقاری میں خلج قبیلہ جس کے سربراہ مرزا قاسم خان کی شادی انیسویں صدی عیسوی کے ابتدائی حصے میں قشقاری کے ایل خانی جانی خان کی دختر سے ہوئی (فسائی: کتاب مذکور، ۲: ۲۴۴)۔ کرمان اور آذربیجان میں خلج کے چھوٹے چھوٹے گروہ بھی موجود تھے (Houtum Schindler : Eastern Persian Irak، ص ۵۰)۔ فارس اور خوزستان کی سرحدات پر مقیم ممسنی چار بڑے حصوں پر مشتمل تھے: رستمی، بکش، جاوی اور دشمنزیاری۔ ان میں سے پہلے دو سب سے زیادہ طاقت ور تھے اور ان کے مابین رقابت تھی۔ دشمنزیاری کے سردار محمد رضا خان کو ۱۸۴۰ء میں فارس کے گورنر فریدون مرزا کے حکم پر موت کے گھاٹ اتار دیا گیا اور یہ قبیلہ نہایت کمزور ہو گیا۔ اس وقت ممسنی قبیلے کے خاندانوں کی تعداد چار ہزار سے زائد بیان کی جاتی ہے۔ فارس کے والی کی طرف سے ان پر عائد کیے ہوئے والا محصول سات ہزار تومان (تقریباً دو ہزار آٹھ سو پونڈ) تھا۔ وہ فتح علی شاہ قاجار کے عہد کے بعد کے ان سالوں کے دوران کافی نافرمانی کیا کرتے تھے جب کہ حسین علی مرزا فارس کا والی ہوا کرتا تھا۔ بکش قبیلے کا سردار ولی خان ان کا ہم سر غنہ تھا۔ وہ اور اس کا بیٹا باقر خان بالآخر گرفتار ہوئے اور تبریز میں قید کر دیے گئے اور یوں ممسنی قبیلہ کی طاقت کچھ حد تک گھٹ گئی (De Bode : کتاب مذکور، ۱: ۲۷۰ ببعد)۔ ڈی بوڈ بشت پر قابض باوی قبیلے کے خاندانوں کی تعداد چار ہزار تک بتاتا ہے۔ ان کے سردار شریف خان کو حسین علی مرزا نے اندھا کر دیا تھا۔ ابتداءً باوی کعب کے علاقے سے بشت آئے تھے۔ پھر نادر شاہ نے انہیں خراسان منتقل کر دیا، لیکن وہ اس کی وفات کے بعد وہاں سے واپس آ گئے۔ بویر احمدی کے خاندانوں کی تعداد تین ہزار تھی اور وہ آرد اور دہ جہان کے شمال کے علاقے پر قابض تھے۔ نوئی قبیلہ تقریباً دو ہزار خاندانوں پر مشتمل تھا اور وہ بہبہان کے شمال مشرق میں رہتے تھے۔ طیبی کے خاندانوں کی تعداد تین ہزار تھی اور بہمئی جو بہبہان کے شمال مشرقی پہاڑوں میں رہتے تھے، "فارس کے کوہستانی باشندوں میں سب سے زیادہ وحشی اور سرکش قبیلہ تھا"، یہ تھے ڈی بوڈ (De Bode) کے خیالات۔ ان کے خاندانوں کی تعداد دو ہزار سے کم تھی۔ ڈی بوڈ کی تحریر کے وقت وہ اختیاری سردار محمد تقی خان سے جڑے تھے۔ قبائلی جھگڑوں کی بنا پر ان میں سخت پھوٹ پڑ گئی۔ کئی ایک چھوٹے عرب اور ترک قبیلے بہبہان کے میدان پر قبضہ جمائے ہوئے تھے۔ ان میں سے کچھ دیہات میں آباد تھے اور کچھ خیموں میں فروکش تھے (De Bode : کتاب مذکور، ۱: ۲۰۰ ببعد)۔ قبائل کے بارے میں شیل کے فراہم کردہ اعداد و شمار ڈی بوڈ کے بتائے ہوئے اعداد

دشمار سے کم ہیں۔ ممسنی قبیلے کی طاقت صدی کے وسط تک کافی گھٹ چکی تھی۔ شیل نے ان کے خیموں اور مکانوں کی تعداد آٹھ ہزار بتائی ہے (Lady Sheil . کتاب مذکور، ص ۳۹۹؛ نیز دیکھیے Curzon: کتاب مذکور، ۲: ۳۱۸)۔ شیل کے تخمینے کے مطابق بہبہان اور کوہ جلویہ کے قبائل میں بھی سب سے بڑا قبیلہ تھا (دو ہزار پانچ سو خیموں کے ساتھ) اس کے بعد بویراحمدی آتا تھا (دو ہزار خیموں کے ساتھ) پھر باوی (ایک ہزار دو سو خیموں کے ساتھ) اور اس کے بعد چرائی اور طیبی (ہر ایک، ایک ایک ہزار خیموں کے ساتھ) اور پھر بہت سے نسبتاً چھوٹے قبیلے۔ ان میں بہت سے غریب تھے اگرچہ طیبی قبیلے کے افراد متمول بیان کیے جاتے تھے (Lady sheil: کتاب مذکور، ص ۳۹۹)۔ فرہاد مرزا نے ۱۸۸۲ء میں کوہ جلویہ کو گھٹا دیا (Curzon: کتاب مذکور، ۲: ۳۱۸) (نیز دیکھیے محمود باور: کوہ جلویہ و ایلات آں، تہران (؟) ۱۹۴۵ء اور منوچہر زرآبی: "طوائف کوہ جلویہ" در فرہنگ ایران زمین، ۹، Fas ۱-۴، ۲۸۷-۳۵۲۔ نیز بویری احمدی کے خوانین کے شجرۂ نسب اور ۱۹۱۳ء میں ان کی تعداد کے لیے دیکھیے ۱۷۴۲۸: F.O.371).

سرزمین عرب میں بنو کعب انیسویں صدی عیسوی میں شیخ ثامر کی وفات تک اہمیت میں فزوں تر ہوتے گئے مگر اس کی وفات کے بعد انہیں زوال آ گیا۔ ۱۷۴۰ء اور ۱۷۵۰ء کے درمیان انہوں نے افشاروں کو جراحی اور اس کے نواح سے واضح طور پر بے دخل کر دیا۔ قبل ازیں وہ چراگاہوں کے ضمن میں افشار سردار کو بعض سالانہ ادائیگیاں کر چکے تھے۔ آقا محمد خاں کے عہد کے دوران وہ فارس کے والی کو بے قاعدگی سے پیش کش کی ادائی کرتے رہے تھے۔ میکڈانلڈ کنیر نے لکھا ہے کہ بنو کعب کا شیخ اپنے ماتحت شیوخ کے تعاون سے پانچ ہزار سوار اور بیس ہزار پیادے میدان جنگ میں بادشاہ کے لیے بھجوا سکتا تھا (کتاب مذکور، ص ۹۱)۔ ۱۸۱۸ء میں محمد علی مرزا نے شیخ ثامر سے محصولات کے بقایا کی وصولی کے لیے فلاحیہ کی طرف پیش قدمی کی۔ محمد شاہ قاچار کے عہد میں بنو کعب کے افراد کو یرغمال بنا کر رکھا گیا اور لگان چار ہزار تومان سے بڑھا کر بیس ہزار تومان کر دیا گیا۔ (F.O. 60.103 یادداشت از Rawlinson درباره کعب، مشمولہ در *Sheil To Aberdeen* عدد ۱۵، تہران، ۳ فروری ۱۸۴۴ء؛ نیز دیکھیے de Bode: کتاب مذکور، ۲: ۱۱۰ وبعد اور F.O. 60:222 رپورٹ دربارہ کعب برائے Outram مرتبہ عربی ترجمان George Percy Badger، کیمپ قبل Bushire، ۲۱ فروری ۱۸۵۷ء)۔ ۱۸۶۳ء میں Pelly نے سواروں کے علاوہ کعب کے قبائل کی تعداد اڑسٹھ ہزار بیان کی ہے جو مبالغہ آمیز ہے (*Report on the Tribes etc and the Shores of the Persian Gulf*، کلکتہ ۱۸۷۳ء)۔ Curzon بنوکعب کی تعداد باسٹھ ہزار نفوس لکھتا ہے (کتاب مذکور، ۲: ۳۲۱ وبعد)

بنوکعب کے زوال کے ساتھ محمرہ کے محیسنوں کے اثر و نفوذ میں اضافہ ہوا (Curzon: کتاب مذکور، ۲: ۳۲۵ وبعد)۔ جنوب کے دیگر عرب قبائل میں سے ہویزہ کے متفق بھی شامل تھے جو ۱۸۱۲ء میں ترکی سلطنت سے اس علاقے میں آئے (Curzon: کتاب مذکور، ۲: ۳۲۵ وبعد)۔ ان عرب قبائل میں دشت میشان کے بنی طروف اور بنی لام کے نام بھی آتے ہیں۔ بنی لام زیادہ تر ترک علاقے میں آباد تھے (نیز دیکھیے منوچہر زرابی: "طوائف میان آب" در فرہنگ ایران زمین، ۱۰، Fas ۱-۴، ص ۳۹۳-۴۰۷)

مشرقی ایران میں قبیلے زیادہ اور متنوع تھے۔ کرمان میں افشار اور عطا اللہی تھے۔ صدی کے وسط میں ان کے

خیموں کی تعداد پندرہ ہزار اور مکانات کی تعداد تین ہزار بیان کی گئی ہے (Lady Sheil : کتاب مذکور، ص ۳۹۸)۔ جنوب مشرق میں اہم ترین گروہ بلوچ تھے جو زیادہ تر بلوچستان اور سیستان میں آباد تھے (دیکھیے J.P. Ferrier : *Caravan Journeys and Wanderings in Persia, Afghanistan, Turkistan and Beloochistan*، ترجمہ از Capt. W Tesse، لنڈن ۱۸۵۶ء)، لیکن قائنات اور خراسان میں بھی معمولی طور پر مرتکز تھے۔ قاچار دور کے ابتدائی حصے میں سیستان اور بلوچستان کے بلوچ مرکزی حکومت کے زیر اقتدار نہیں تھے۔ وہ کوئی خراج ادا نہیں کرتے تھے، بلکہ موقع بموقع والی کرمان کے ہاں معمولی پیش کش جمع کرا دیتے تھے (عبدالرزاق بن نجف قلی: *Dynasty of the Kajass*، ترجمہ، لنڈن ۱۸۳۳ء، ص ۳۳۷)۔ موریر ۱۸۰۸ء میں لکھتے ہوئے بیان کرتا ہے کہ اگرچہ بلوچ ماضی میں حکومت ایران کی رعیت رہے تاہم انہوں نے اپنی آزادی کو برقرار رکھا (*Journey*، ص ۳۹-۵۰) ناصر الدین شاہ قاچار کے عہد میں بلوچوں کو مرکزی حکومت کے تحت لانے میں کچھ کامیابی حاصل ہوئی (دیکھیے فیروز مرزا فرمان فرما: سفر نامۂ کرمان وبلوچستان، طبع منصورہ نظامانی، تہران ۱۹۶۳ء)۔ فیریر، جس نے ۱۸۴۵ء میں ایران کی سیاحت کی، بیان کرتا ہے کہ ترشیز میں بلوچوں کے تقریباً آٹھ ہزار خیمے تھے اور ان کے پاس وسیع ریوڑ تھے (کتاب مذکور، ص ۱۳۷)۔ شیل نے ان کی تعداد قدرے کم تقریباً دو ہزار خیمے اور گھوڑے بتائی ہے (Lady Sheil، کتاب مذکور، ص ۴۰۰)۔ قائن میں بھی بلوچ مقیم تھے (Ferrier، کتاب مذکور، ص ۴۴۱)۔ اور تربتِ حیدری میں ان کے تقریباً دو ہزار خیمے اور مکانات تھے (Lady Sheil، کتاب مذکور، ص ۴۰۰)، تربتِ حیدری کا اہم ترین گروہ قرائی تھے جن کے خیموں اور مکانوں کی تعداد پانچ ہزار تھی۔ وہاں کئی اور متفرق گروہ بھی آباد تھے اور ان کے خیموں وغیرہ کی تعداد تقریباً تین ہزار تھی (Lady Sheil : کتاب مذکور، ص ۴۰۰)۔ فتح علی شاہ قاچار کے دور میں قرائی سردار اسحاق خان نے بڑی مؤثر حیثیت حاصل کر لی۔ آخر کار اسے اس کے بیٹے کے ہمراہ گرفتار کیا گیا اور وہ خراسان کے ولی محمد ولی مرزا کے ہاتھوں قتل ہوا (Watson : *A History of Persia*، لنڈن ۱۸۶۶ء، ص ۱۷۵ ببعد)۔ کرنل ییٹ (Yate) جس نے ۱۸۹۳ء میں خراسان کا سفر کیا، قرائی خاندانوں کی تعداد تین ہزار بیان کرتا ہے۔ وہ پیادہ فوج کی ایک رجمنٹ مہیا کرتے تھے (*Khurasan and Sistan*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۵۳)۔ عربوں کے خیمے اور مکان ترشیز میں چار ہزار، تون اور طبس میں سات ہزار اور قائن میں بارہ ہزار تھے (Lady Sheil، کتاب مذکور، ص ۴۰۰)۔

مشرقی خراسان میں ہزارے، تیموری، تیمنی، فیروز کوہی، جمشیدی وزنجی تمام کے تمام ترک قبائل ابتدائی قاچار عہد میں بمشکل ہی حکومت کے تسلط میں تھے اور فتح علی شاہ اور محمد شاہ کی اموات پر انہوں نے شورشیں برپا کیں۔ فیریر بیان کرتا ہے کہ جب اس نے خراسان کا سفر کیا تو دو ہزار خاندان محمود آباد کے قریب شہر نو سے نئے نئے ہرات منتقل ہوئے تھے۔ وہ اچھی خاصی تعداد میں گھوڑے پالتے تھے اور وہ حکومت کو لگان گھوڑوں کی شکل میں ادا کرتے تھے۔ وہ حکومت کو ضرورت لاحق ہونے پر ایک ہزار سوار مہیا کرنے کے پابند تھے (کتاب مذکور، ص ۱۳۷)۔ ۱۸۹۳ء تک ایران میں ہزارہ قبیلے کی تعداد واضح طور پر کم ہو چکی تھی۔ ییٹ صرف ایک ہزار دو خاندانوں کا تخمینہ پیش کرتا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۳۲)۔ شیل بتاتی ہے کہ خواف میں تیموریوں کے چار ہزار خیمے اور مکان تھے: مشہد کے

نزدیک دو ہزار افراد پر مشتمل ایک دوسرا گروہ آباد تھا۔ مشہد کے اردگرد کئی منتشر ترک اور ایرانی قبائل آباد تھے جن کے خیموں اور مکانوں کی تعداد تقریباً گیارہ ہزار تھی۔ نیشاپور میں دس ہزار بیات اور کرشاہی تھے جو مستقل اقامت پذیر تھے۔ بیات بجنورد، خرم آباد اور فارس میں بھی موجود تھے اور یہ بیات قبیلے کے ان افراد کے علاوہ تھے جو قاجار قبیلے میں جا ملے تھے اور شامبیاتلو کے نام سے قبیلے کا ایک ذیلی حصہ بن چکے تھے (Houtum Schindler : *Eastern Persian Irak*، ص ۴۸-۵۰)۔ خراسان کے کرد قبائل میں سے زعفران لو کے کوچان میں چودہ ہزار، کیوان لو کے رادکان میں دو ہزار اور شادلو کے بجنورد میں تین ہزار خیمے اور مکان تھے، نیز اس کے متعدد دیگر گروہ سبزوار اور جوین وغیرہ میں رہ رہے تھے (Lady Sheil : ص ۴۰۰)۔ شاہ عباس نے ابتداءً ازبکوں کو اٹک سے نکالنے کے لیے زعفران لو کو وہاں آباد کیا تھا، لیکن شاہ سلطان حسین کے عہد میں انھی کو وہاں سے نکال کر کوچان، شروان اور بجنورد بھجوا دیا گیا (Yate: کتاب مذکور، ص ۱۸۰ وبعد؛ نیز دیکھیے Curzon : کتاب مذکور، ۱: ۹۷ وبعد، و ۱۹۱-۱۹۲).

ایران کی وسط ایشیائی سرحد اور ترکمانی گیاہی میدان میں مقیم قبائل پر تسلط سابقہ ادوار کے حکمرانوں کی طرح قاجاروں کے لیے بھی ایک مشکل مسئلہ ثابت ہوا۔ وہ ازبکوں اور ترکمانوں کی لوٹ مار کی خاطر عام یورشوں کی روک تھام نہ کر سکے اور اس صدی کے ابتدائی حصے میں بہت سے ایرانی باشندوں کو غلام بنا کر لے گئے۔ ایرانی سرحد کی جانب رہنے والے دو اہم ترین ترکمان قبیلے گکلان اور یموت سنی تھے۔ اول الذکر خانہ بدوش نہ تھے۔ مؤخر الذکر، جو غیر متعین سرحد کے دونوں طرف مقیم تھے، مزید دو حصوں چموَر اور چروا میں منقسم تھے۔ چموَر کاشت کاری کرتے تھے اور نیم خانہ بدوش تھے۔ یموت اور اتک دیہاتوں کے مابین دشمنی تھی اور اول الذکر کے حملے مؤخر الذکر پر عموماً جاری رہتے تھے، جس سے وہ مشتعل ہو جاتے اور سرکاری حکام ان پر کافی تشدد کرتے۔ بحیرۂ خزر کے جنوب مشرق میں آباد گکلان مستقل طور پر یموت سے دہشت زدہ رہتے تھے اور ان کے تعلقات بجنورد کے کردوں اور کبود جامہ کے جاجیلر قبیلے سے بھی کوئی اچھے نہیں تھے۔ حملے اور جوابی حملے معمول کی بات تھے (دیکھیے Yate: کتاب مذکور، ص ۲۲۵-۲۲۷، ایک حملے کے احوال کے لیے)۔ گکلان اور یموت کا ہر حصہ کئی اوبوں پر مشتمل ہوا کرتا تھا جس کا سردار (آق سقل) موروثی جاگیر (Yurt) کا مالک ہوتا تھا۔ یوں سارے قبیلے کا ایک سردار نہیں ہوتا تھا۔ ضرورت کے وقت اوبوں کے سردار اکٹھے ہو کر فیصلے کرتے تھے۔ قبیلے میں داخلی جھگڑے عام تھے۔ خراج حکومت کے مقرر کردہ نمائندوں (سرکردگان) کے توسط سے ادا کیا جاتا تھا اور وہی حسب ضرورت حکومت کو قبائلی فوجی نفری کا مقررہ حصہ مہیا کرنے کے ذمہ دار ہوتے تھے (*Landlord and Peasant*، ص ۱۹۰-۱۹۲)۔

موریئر جس نے ۱۸۱۰ء اور ۱۸۱۲ء کے درمیان ایران کا سفر کیا، یموت اور گکلان کے خاندانوں کی تعداد آٹھ دس ہزار بیان کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ حکومت سے ان کی اطاعت برائے نام تھی۔ وہ سالانہ بادشاہ کو چند ایک گھوڑے بطور ہدیہ پیش کرتے تھے "جو انھیں ناراض کرنے کی بابت بڑا محتاط رہتا ہے اور عموماً جو کچھ وہ اسے دیتے ہیں اس سے زیادہ انھیں واپس دے دیتا ہے۔" ان کی سرحد استر آباد سے آٹھ فرسخ دور تھی۔ ان سے آگے تکی رہتے تھے جو عموی طور پر یموت اور گکلان سے مختلف تھے (Second Journey، ص

۳۷۷-۳۷۸)۔ J.B Fraser نے ۱۸۸۳ء میں گوکلان کے ایک گروہ سے ملاقات کا احوال بیان کیا ہے (A Winter Journey، ۲: ۳۳۱ ببعد)۔ وہ لکھتا ہے کہ اس وقت یموت نے بغاوت کر رکھی تھی (وہی کتاب، ص ۳۸۲) ایبٹ ۱۸۴۸ء میں ایک ایرانی اہل کار کے مرتب کردہ اعداد و شمار کی بنیاد پر یموت کے خیموں کی تعداد ساڑھے آٹھ ہزار بیان کرتا ہے (Abbot to Aberdeen، F.O 60/ 92، تبریز، ص ۱۰ مئی ۱۸۴۲ء)۔ یہ اعداد و شمار اغلبا مبالغہ پر مبنی تھے۔ ٹیلر تھامسن (Taylour Thomson)، جس نے ۱۸۴۶ء میں اس علاقے کا دورہ کیا، گوکلان کے خاندانوں کی تعداد تقریبا پانچ چھ ہزار اور یموت کے خاندانوں کی تعداد تیس ہزار بیان کرتا ہے۔ (Taylour Thomson To Sheil، F.O. 60/122، تہران، ۱۵ اپریل ۱۸۴۶ء، مشمولہ در Sheil To Aberdeen No.50، تہران ۴ مئی ۱۸۴۶ء)۔ ایبٹ (Abbot) ۱۸۴۴ء میں دوبارہ لکھتے ہوئے بیان کرتا ہے کہ گوکلان، جو گنبد کاؤس، اترک اور بجنورد کے درمیانی علاقے میں فروکش تھے، کے خاندانوں کی تعداد تین چار ہزار تھی۔ ماضی میں ان کے خاندان بہت زیادہ، تقریبا بارہ ہزار تھے، لیکن ان میں سے نصف کچھ سال قبل اس وقت خیوا چلے گئے، جب فتح علی شاہ نے لوٹ مار کرنے پر انہیں سزا دینے کی دھمکی دی۔ خیوے نے بھی ان کے اندر بڑی تباہی پھیلائی؛ اور ۱۸۳۶ء میں یموت کے خلاف پیش قدمی کرتے ہوئے محمد شاہ کی فوجوں نے ان پر بڑی زیادتیاں کیں۔ اس وقت گوکلان زیادہ تر بیرون ایران رہ رہے تھے۔ ان کی تعداد زیادہ تھی اور وہ اپنی تلون مزاجی کی بنا پر ایران سے خیوا چلے گئے تھے۔ چرواہا کوہستان کی طرف موسمی نقل مکانی کرتے تھے۔ وہ استرآباد کے والی کو ہدایا یا محصول نہیں دیتے تھے، لیکن چمور کم خوش قسمت تھے۔ جب چروا نقل مکانی کر کے چلے جاتے تو چمور غیر محفوظ ہو جاتے اور استرآباد کا والی ان سے معمولی انفرادی محصول اور پیش کش وصول کرتا۔ جب ایرانی حکومت ترکمانوں پر دباؤ ڈال سکی تو انھوں نے جتنی جلد ہو سکا ان سے مصالحت کر لی (Abbot کے مذکورہ احوال، کتاب مذکور)۔ ناصر الدین شاہ کے عہد میں گوکلان کو مجبور کیا گیا کہ وہ چالیس یا پچاس خاندان بطور یرغمال بھجوائیں لیکن اس سے بھی وہ ایران میں چارہ کی تلاش کے لیے اندر آنے سے نہ رکے (Lady Sheil کتاب مذکور، ص ۲۰۷ ببعد)۔ ییٹ (Yate) ۱۸۹۳ء میں لکھتا ہے کہ گوکلان کے بعض افراد دولت مند تھے۔ ایرانی حکومت نے گرگان کے علاقے میں مقیم گوکلان کے خاندانوں کی تعداد نو سو، ایک ہزار بیان کی ہے؛ لیکن دیگر ذرائع ایک ہزار سات اور دو ہزار کے درمیان بتاتے ہیں۔ وہ ہمیشہ یموت سے دہشت زدہ رہتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۱۷ ببعد)۔ مختلف طور پر لگائے جانے والے تخمینوں کی رو سے یموت کے خیموں کی تعداد سات ہزار سے پندرہ ہزار تک تھی۔ ییٹ کم تر تخمینے کو تقریبا درست تصور کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان میں سے چار ہزار چھ سو چمور تھے اور دو ہزار چار سو چرواہے تھے (کتاب مذکور، ۲۷۹-۲۸۰)۔ (نیز دیکھیے Curzon : کتاب مذکور، ۱: ۱۸۹ ببعد؛ اور روسی وزیر مالیات کو ارسال کی جانے والی ۱۸۳۶ء میں بحیرہ خزر کے مشرقی سواحل کی جانب بھجوائی جانے والی مہم کے سربراہ کی [illegible] میں موجود متعدد رپورٹیں جن کے تراجم F.O 65/226، میں موجود ہیں، مشمولہ در Durham To Palmerston، سینٹ پیٹرز برگ، ۱۹ دسمبر ۱۸۳۶ء F.O. 65/223 مشمولہ در Durham To Palmerston نمبر ۲۸، نشان زدہ خفیہ، سینٹ پیٹرز برگ، ۳ فروری ۱۸۳۷ء، و F.O 65/234،

مشمول Durham to Palmerston No 63 یشنت پیپرز برگ، ۸/اپریل ۱۸۳۷ء).

تہران کے خطے میں انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں متفرق قبیلے موجود تھے جن میں شاہ سوان سب سے بڑا تھا۔ جس کے خیموں کی تعداد نو ہزار تھی۔ وہ موسم کی لحاظ سے قم، تہران، قزوین اور زنجان کے درمیان بکھرتے رہتے تھے۔ باقی ماندہ قبائل متعدد چھوٹے چھوٹے گروہوں پر مشتمل تھے جن میں سے زیادہ تر انتہائی غریب تھے (Lady Sheil : کتاب مذکور، ص ۳۹۷)۔ قم اور ساوہ کے نزدیک خلج بھی رہتے تھے (De Bode : کتاب مذکور، ۲: ۳۱۸) ہاؤتم شنڈلر (Houtum Schindler) انیسویں صدی کے آخر میں ورامین اور خاور میں تقریباً ایک ہزار پازوکی خاندانوں کا ذکر کرتا ہے۔ ان میں سے کچھ کردی اور کچھ ترکی زبان بولتے تھے۔ وہ مشرقی ایرانی عراق میں متعدد دیگر چھوٹے قبیلوں کا بھی ذکر کرتا ہے۔ (کتاب مذکور، ص ۵۰).

زنجان کے خمسہ علاقے میں کئی ترک قبائل آباد تھے۔ وہ گرمیاں خیموں میں بسر کرتے تھے لیکن طویل فاصلے کی نقل مکانی نہ کرتے تھے۔ موسم سرما میں شدید سردی کی بنا پر وہ مکانات میں رہتے تھے۔ ان میں سے دو بڑے قبیلے جروس اور شاہ سوان افشار تھے۔ جروس کے مکانات کی تعداد چار ہزار سے پانچ ہزار تک تھی اور شاہ سوان افشار کے دو ہزار پانچ سو خیمے تھے (Lady Sheil کتاب مذکور، ص ۳۹۷)۔ بیسویں صدی کے شروع میں وہ سب کے سب واضح طور پر مستقلاً اقامت پذیر ہو گئے تھے ماسوا چند ایک شاہ سوان اور جیلان سے تعلق رکھنے والے خانش قبیلے کے (E. Aubin : La Perse d' aujour-d' Hui، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۱۳)

ہمدان، ملایر، تویسرکان، قربان خطے کا اہم ترین ترک قبیلہ قراگزلو تھا۔ کنیر بیان کرتا ہے کہ وہ سات ہزار آدمی میدان جنگ میں بھیج سکتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۲۷)۔ کنگوار اور ہمدان کا درمیانی علاقہ افشاروں کے قبضے میں تھا جو کہ اسد آباد میں مرتکز تھے (کتاب مذکور، ص ۱۲۹)۔ شیل نے قراگزلو کے مکانات کی تعداد چار ہزار بیان کی ہے۔ اس زمانے میں وہ مستقلاً اقامت پذیر ہو چکے تھے۔ متعدد لک قبائل بھی تھے جن کے خیموں اور مکانات کی تعداد ہمدان، ملایر، تویسرکان، قربان خطے میں پندرہ سو تھی (Lady Sheil : کتاب مذکور، ص ۳۹۸).

کردوں کی بستیاں خراسان اور متذکرہ بالا مقامات کے علاوہ کرمان شاہ، اردلان اور مغربی آذربیجان میں بھی موجود تھیں۔ وہ ایرانی اور عثمانی سلطنتوں کی سرحد پر مقیم تھے اور کبھی کبھار ان ہر دو سلطنتوں کے اندر آجاتے تھے۔ اس سے ان پر تسلط قائم کرنے میں نہایت مشکل پیش آتی۔ شیل نے کرمان شاہ کے کرد قبائل کی ایک فہرست دی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے بتایا ہے کہ اسے شک و شبہ سے مبرا نہ سمجھا جائے۔ اس فہرست کی رو سے سب سے بڑے قبیلے کلہور کے مکانات اور خیموں کی تعداد گیارہ ہزار پانچ سو تھی۔ زنگنہ (بشمول سنجابی) اور جوران کے مکانوں اور خیموں کی تعداد بالترتیب دس ہزار اور تین ہزار تین سو تھی (Lady Sheil : کتاب مذکور، ص ۴۰۱)۔ کرزن بیسویں صدی کے وسط میں کرمان شاہ کے کردوں کے خیموں کی تعداد تقریباً چوبیس ہزار تین سو بتاتا ہے، جس میں کلہور اور جوران ہر ایک کے پانچ پانچ ہزار اور سنجابی کے ایک ہزار پانچ سو خیمے شامل تھے (کتاب مذکور، ۱: ۵۵۷)۔ کرزن کے بیان کردہ اعداد و شمار میں امکانی طور پر قصبوں میں مقیم بہت سے کرد بھی شامل ہیں۔ اردلان کے کرد زیادہ تر اقامت پذیر تھے اور ناصر الدین شاہ کے عہد کے

اختتام تک اردلان کے والی کی ماتحتی میں عملاً آزاد اور خود مختار تھے۔ آذربیجان کے کرد علاقوں کے باسی اگرچہ بادشاہ کے اطاعت گزار تھے تاہم درحقیقت وہ مرکزی حکومت کی مداخلت سے علاقے کے ناقابل رسائی ہونے کی بنا پر آزاد تھے۔ ان میں ہکاری بھی شامل تھے جو سلماس کے نزدیک ارومیہ کے مغرب میں اور عثمانی ایرانی سرحد کے دونوں جانب مقیم تھے (دیکھیے Malcolm، کتاب مذکور، ۲: ۳۳۴-۳۳۵)؛ گسپرڈ (Gaspard Drouville) جو ۱۸۱۲-۱۸۱۳ء میں ایران میں موجود تھا، نے بیان کیا ہے کہ وہ عباس مرزا کی مخالفت میں تھے اور وہ ہر سال ایران کی چراگاہوں میں چرنے کے لیے اپنے بے حساب ریوڑ لایا کرتے تھے۔ جنگ کے وقت ان کے سردار (بیگ) عباس مرزا کو سوار اور پیادہ سپاہی فراہم کرتے تھے، جونہی وہ ایران میں داخل ہو جاتے۔ بادشاہ ان کے تمام مصارف برداشت کرتا۔ نیز دروول بیان کرتا ہے کہ عباس مرزا کو فوجی نفری مہیا کرنے کی بنا پر آذربیجان کے کرد محصول وغیرہ کی ادائیگی سے مستثنیٰ کر دیے گئے تھے (Voyagen Perse، ج ۲، ۱۸۲۵ء، ۲۷)۔ صادق خان کی سرداری میں میانہ اور اس کے [illegible] کے علاقوں میں مقیم شقاقی دس ہزار گھوڑے رکھتے تھے۔ آقا محمد خان کی وفات پر صادق خان نے خود مختار ہونے کی ناکام کوشش کی۔ بعد میں اس نے دوبارہ بغاوت کی اور زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ بعدازاں یہ قبیلہ تتر بتر ہو گیا (Macdonald Kinneir: کتاب مذکور، ص ۱۵۲)۔ شیل کے بیان کے مطابق شقاقی اور مکری دونوں کے پندرہ ہزار خیمے اور مکانات تھے۔ مؤخرالذکر سوج بلاغ کے اردگرد رہتے تھے (Lady Shell: کتاب مذکور، ص ۳۹۶)۔ کرزن کے دیے ہوئے اعداد و شمار اس سے کم ہیں (کتاب مذکور، ۱: ۵۵۵)۔ شیل کے مطابق سلدوز میں جن کے مکانات پندرہ سو تھے (Lady Sheil: کتاب مذکور، ص ۴۰۱) (نیز دیکھیے شیخ محمد مردوخ: تاریخ مردوخ، ب ت، دو جلدیں؛ محمد تقی خشنر: کرد و ایلی نخبانی، ۱، تہران ۱۹۵۴ء)۔

آذربیجان کے ترک قبائل میں سے شاہ سون کثیر التعداد تھے۔ ایبٹ ۱۸۴۴ء میں لکھتے ہوئے کہتا ہے کہ ان کے خاندانوں کی تعداد گیارہ بارہ ہزار بیان کی جاتی ہے جن میں سے تقریباً چھ سات ہزار مشکین میں اور تقریباً پانچ ہزار اردبیل میں آباد ہیں۔ یہ ہر دو گروہ موسم سرما مغان میں بسر کرتے ہیں۔ اردبیل کے علاقے میں انھوں نے کئی دیہات آباد کیے، جن کی آبادی کسانوں اور قبائلیوں پر مشتمل تھی۔ ان دنوں یہ قبیلہ حکومت کو ایک ہزار تومان سالانہ ادا کرتا تھا۔ اس قبیلے کے خیمہ زن خاندان، اس کے برعکس، پانچ ہزار پانچ سو تومان ادا کرتے تھے جس میں سے چار ہزار تومان ذیلی قبیلہ مغلن ادا کرتا تھا۔ یہ رقم ان قبیلوں کے سردار اپنے لوگوں سے اکٹھی کر کے حکومت کو ادا کرتے تھے (Account of Abbot's Journey، محل مذکور)۔ شیل کے بیان کے مطابق شاہ سون کے خیموں کی تعداد دس ہزار تھی (*Lady Sheil*: کتاب مذکور، ص ۳۹۴)۔ ہاؤتم شنڈلر کا بیان ہے کہ اِنانلو شاہ سون کی اہم ترین شاخ تھے۔ شاملو اس وقت جزوی طور پر شاہ سون کی ایک شاخ اور جزوی طور پر ایک علیحدہ قبیلے بہارلو کی حیثیت سے اپنا وجود برقرار رکھے ہوئے تھے جن کے خاندانوں کی تعداد دو ہزار پانچ سو تھی۔ ان میں سے نصف فارس میں مقیم تھے اور خمسہ کا حصہ بنے ہوئے تھے جب کہ نصف آذربیجان میں آباد تھے (*Eastern Persian Irak*، ص ۴۸-۵۰)۔ بیسویں صدی کے آغاز پر بہت سے شاہ سون مستقل آباد ہو چکے تھے۔ اوبن (Aubin) ان کے خاندانوں کی تعداد

اُنیس ہزار سات سو بیان کرتا ہے جو ساٹھ گروہوں یا بیجاق میں منقسم تھے۔ ہر گروہ ایک کدخدا کی ماتحتی میں ہوتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۰۶ و ۱۰۷)۔ بیسویں صدی کے وسط میں مقدم کے پانچ ہزار مکانات تھے اور محمود لو کے دو ہزار پانچ سو؛ یہ دونوں مراغہ میں مقیم تھے۔ اُرومیہ میں مقیم بہار لو اور افشار کے مکانات کی تعداد بالترتیب دو ہزار اور سات ہزار تھی اور دنبلی اور قراپخ کے مکانات دو ہزار اور ایک ہزار پانچ سو بتائے گئے۔ نیز کچھ قلیل تعداد قبیلے تھے (*Lady Sheil* : کتاب مذکور، ص ۳۹۶)۔ بیسویں صدی کے ابتدائی حصے میں ان کے پانچ ہزار خاندان تھے (Aubin : کتاب مذکور، ص ۷۸-۷۹)۔ هاؤتم شنڈلر نے اُنیسویں صدی کے اختتام پر آذربیجان کے افشار خاندانوں کی تعداد بارہ ہزار بتائی ہے (*Eastern Persian Irak*، ص ۴۸-۵۰).

قراچہ داغ، قرہ داغ اور طالش قبائل کو اکثر سرحدی قبائل کی طرح، زیر تسلط رکھنا مشکل ثابت ہوا۔ یہ بھی سرحد کی ایک سمت سے دوسری سمت نقل مکانی کر جاتے تھے۔ قاچار عہد کے ابتدائی حصے میں ایرانی روسی جنگوں کے دوران انہوں نے مضطربانہ کردار ادا کیا اور اپنی وفاداری بدلتے رہے۔ شیل ارسباران میں چلبیانلو کے خیموں اور مکانوں کی تعداد ایک ہزار پانچ سو، قراچرلو کی دو ہزار پانچ سو، حاجی علیلو کی آٹھ سو، بیگ دلو کی دو سو اور متعدد چھوٹے گروہوں کی پانچ سو پچاس بیان کرتی ہے (Lady Sheil : کتاب مذکور، ص ۳۹۶، مزید دیکھیے بایبردی: تاریخ ارسباران، تہران ۱۹۶۳ء، ص ۱۲۱ وبعد؛ Aubin : کتاب مذکور، ص ۲۵۵)۔ ارسباران کے قبائل میں سے سب سے پہلے قرہ چرلو نے مستقل طور پر اقامت اختیار کی (بایبردی: کتاب مذکور، ص ۱۱۰ وبعد).

بیسویں صدی کے آغاز پر قبائل کی حیثیت کافی حد تک بدل چکی تھی۔ بہت سے قبائلی سردار، یا تو حکومت کی ملازمت کے ذریعے یا یرغمال کے طور پر یا اپنی حراست کی بنا پر، شہری زندگی سے روشناس ہو چکے تھے ان میں سے چند ایک بیرونِ ملک سفر کر چکے تھے۔ سرداروں اور قبائلی لوگوں کی نوآبادیاں بڑھ رہی تھیں اور دور افتادہ علاقوں کے سوا قبائل باقی ماندہ آبادی میں جذب ہوتے جا رہے تھے (دیکھیے Aubin : کتاب مذکور، ص ۱۷۷-۱۷۸).

دستوری انقلاب کے ساتھ ہی ایران میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا جس نے قبائل کے ساتھ ساتھ آبادی کے دیگر حصوں کی حیثیت کو متاثر کیا۔ قبائلی قوتوں نے دستور کے لیے جدوجہد میں دونوں فریقوں کا ساتھ دیا۔ ۹ ستمبر ۱۹۰۶ء کے انتخابی قانون کے تحت انتخاب کنندگان اور منتخب شدگان کو چھ طبقات میں منقسم کر دیا گیا اور قاچاروں کے سوا دیگر تمام قبائل کو کوئی مخصوص طبقہ قرار نہ دیا گیا، بلکہ انہیں ہر صوبے کے باشندوں میں شامل کر دیا گیا اور اس طرح عائد شدہ شرائط کے تحت وہ ووٹ دینے کا حق رکھتے تھے (دفعہ ا، ضمنی شق ا)۔ یکم جولائی ۱۹۰۹ء کے انتخابی قانون میں شاہ سون، قشقائی، خمسہ (فارس)، ترکمانوں اور بختیاریوں کے لیے یہ گنجائش رکھی گئی کہ وہ سب اپنا ایک ایک نمائندہ اسمبلی میں بھجوا سکتے ہیں (دفعہ ۶۳)۔ بعد کے انتخابی قوانین میں قبائلیوں کی نمائندگی کے لیے کوئی مخصوص گنجائش نہیں رکھی گئی۔ دستوری حکومت کے ابتدائی سالوں اور ۱۹۱۱ء میں دستوری حکومت کی معطلی کے بعد کی طوائف الملوکی کے دوران میں حکومت قبائلی علاقوں پر تسلط قائم رکھنے کی اہل نہ رہی۔ اسی بنا پر جنوب مغربی ایران میں تیل کی دریافت کے ساتھ ہی ایک طرف حکومت کو اینگلو۔پرشین آئل کمپنی اور دوسری طرف محمرہ اور بختیاریوں کے شیخ کے

ساتھ خصوصی معاہدے کرنا پڑے۔ موخر الذکر انجینئروں کو لیبر اور تیل کے میدانوں کی حفاظت کے لیے محافظ مہیا کرتا تھا۔ جنگ عظیم اول کے دوران قبائلی علاقوں میں بے چینی، بغاوت اور بدنظمی کا دور دورہ تھا۔ مزید دیکھیے Sir Percy Sykes : A History of Persia، ج ۲)۔ جنگ کے بعد رضا خاں، بعد کے رضا شاہ پہلوی، نے ملک بھر میں مرکزی حکومت کی قوت مقتدرہ کو ازسرِنو نافذ کر دیا۔ آذربیجان کے کردوں کو زیرنگیں کرکے غیر مسلح کر دیا گیا۔ ۱۹۲۵ء میں بختیاریوں اور قشقائیوں کو جزوی طور پر غیر مسلح کر دیا گیا اور ترکمانوں کو کسی حد تک کمزور کر دیا گیا۔ بعدازاں قبائل کی مستقل آبادکاری کے لیے کوششیں کی گئیں (دیکھیے حسن عرفہ: Under Five Shahs، لندن ۱۹۶۴ء؛ Land Lord and Peasant، ص ۱۸۱، ۲۸۳ و بعد)۔ جنگ عظیم دوم کے دوران میں اور اس کے بعد قبائلی علاقوں میں بھی شورشیں برپا ہوئیں۔ خصوصاً آذربیجان کے کرد علاقوں میں ایک علیحدگی پسند تحریک چلی اور ۱۹۴۶ء میں جنوب میں سخت قسم کی قبائلی بغاوت ہوئی

مآخذ: مقالے کے متن میں درج ہیں۔ قبائل اور ان کی طرف سے چلائی جانے والی تحریکات کے بارے میں مزید مواد متعلقہ ریاستوں کی تاریخ اور مقامی تاریخی مآخذ میں دستیاب ہوگا، نیز دیکھیے H. Field: Contributions to the Anthropology of Iran، فطری تاریخ کے فیلڈ میوزیم کا سلسلۂ کتب نشریات، ۲۹/۱-۲، ۵ دسمبر ۱۹۳۹ء؛ X. de Planhol: Geography of settlement در Cambridge History of Iran

(A.K.S. Lambton، ت۔ ظفر علی)

X ایلری، جلال نوری: ایک جدت پسند ترک انشاپرداز، قانون دان اور اخبار نویس (۱۸۷۷ء-۱۹۳۸ء)۔ وہ گیلی پولی میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ علوی زادہ مصطفیٰ جزیرہ صقلیہ سے تعلق رکھتا تھا۔ بہت سے صوبوں میں گورنر رہا اور ۱۹۰۸ء میں سینیٹر بن گیا۔ اس کی والدہ، عابدین پاشا (المعروف بہ بریغہ ۱۸۴۳-۱۹۰۸ء) کی، جو پریزرم سے نسبت رکھتا تھا، بیٹی تھی، وہ سلطان عبدالحمید دوم کے عہد حکومت میں گورنر اور وزیر رہا۔ اس نے مثنوی کی مشہور و معروف شرح بھی لکھی۔ جلال نوری کا ایک بھائی یحیٰی نوری ایلری سوشلسٹ، انشا پرداز اور اخبار نویس تھا اور دوسرا اسعاد نوری مصور تھا اور کارٹون بنایا کرتا تھا

جلال نوری نے "غلطہ سرائے" کے سکول اور استانبول یونیورسٹی میں تعلیم پائی، جہاں اس نے قانون کا مطالعہ کیا۔ جلال الدین نے فرانسیسی زبان میں اس حد تک استعداد بہم پہنچا لی کہ وہ اس زبان میں کتابیں لکھنے لگا۔ ان میں ایک ناول "کوچی" بھی ہے، جس میں سلطان عبدالحمید کے زمانے میں استانبول کی زندگی دکھائی گئی ہے۔ اس نے انگریزی زبان بھی سیکھ لی تھی۔ اس کی یہ تعلیم اس کے خاندانی ماحول کی مرہون منت ہے جس میں اس کے باپ کا چچا سرّی پاشا اور اس کی بیوی نیگل (۱۸۵۰-۱۹۳۲ء) شامل ہے جو شاعرہ، موسیقار اور حرم کی زندگی کے متعلق انیسویں صدی کی قیمتی یادداشتوں کی مصنفہ ہے۔

جلال نوری نے کئی دفعہ یورپ کا سفر کیا اور اپنے مشاہدات کو دو کتابوں: قطب مصاحبہ‌لری اور شمال خاطرہ‌لری میں رقم کیا۔ اس نے جلد ہی وکالت کے پیشے کو خیرباد کہہ دیا اور آزاد پیشہ اخبار نویس بن گیا۔ اس نے بہت سے اخباروں اور رسالوں میں مضامین لکھے (ان میں بعض رسائل کا وہ خود بانی تھا)، مثلاً اقدام، آتی، ایلری،

جہاد، ادبیات عمومیہ مجموعہ سی، ثروت فنون، ترک یردو، Le Courrier d, Orient اور Le Geune Turc، اس نے مؤخرالذکر فرانسیسی اخباروں میں پندرہ سو مقالات لکھے۔ ان میں سے بعض ۱۳/اپریل ۱۹۰۹ء کی بغاوت کے زمانہ مابعد کے لیے دستاویزی اہمیت رکھتے ہیں۔

جلال نوری گیلی پولی کے حلقے سے آخری عثمانی پارلیمنٹ کا رکن بنا۔ وہ چار دفعہ مجلس اعلیٰ (گرینڈ نیشنل اسمبلی) میں اس حلقے کی نمائندگی کرچکا تھا۔ اس کے وسیع قانونی علم اور مشرقی و مغربی ثقافتوں سے واقفیت نے اس کو انقرہ کی نئی قومی حکومت میں ہر دل عزیز مشیر بنا دیا تھا۔ وہ دیانت دار، بے لاگ اخبار نویس، با اصول حریت پسند اور دیانتدار حکومت کا داعی تھا۔ استانبول کے ایک روزنامہ میں چھپنے والے شخصی حکومت کی برائیوں اور ایک پارٹی نظام کے منافی جمہوریت ہونے کے بارے میں اس کے مضامین کا یہ نتیجہ نکلا کہ عام اخبارات میں اس حوالے سے تند و تیز بحث چھڑ گئی۔ حکومت کے انتہا پسند حامیوں، بالخصوص آغا اوغلو احمد اور یونس نادی نے حکومتی اخباروں اور رسالوں میں جلال نوری پر سخت حملے کیے۔ قلیچی علی نے، جس کا نام اپنے اثر ورسوخ سے غلط فائدہ اٹھانے والے ارکان پارلیمنٹ اور اہل کاروں میں شامل تھا، جلال نوری کے دفتر میں جا کر اس پر حملہ کر دیا (اس حملے اور مابعد کے حوادث کے لیے دیکھیے، اخبارات ایلری، حاکمیت ملی، جمہوریت اور سنڈے ٹیلی گراف از جون تا اگست ۱۳۴۰ھ/۱۹۲۴ء)۔ اگلے دن جلال نوری کے اخبار نویس بھائی صبحی نوری نے اس واقعے کی مذمت کرتے ہوئے قلیچی علی کے خلاف ایک سخت مضمون روزنامہ ایلری میں لکھا (۳۱/جولائی ۱۹۲۴ء)، لیکن خود جلال نوری نے کبھی کبھار ہی اس کے متعلق لکھا اور جنگ وجدال سے گریزاں رہا۔ اس نے استانبول میں دو نومبر ۱۹۳۹ء کو انتقال کیا۔

جلال نوری تقریباً تیس کتابوں اور ہزاروں مقالات کا مصنف ہے۔ ان میں سے چند ایک کتابی صورت میں جمع کیے جاچکے ہیں۔ ۱۹۰۸ء کے بعد تشکیل پانے والی تین جماعتوں، ترک قوم پرستوں، اسلام پسندوں اور مغرب کے دلدادگان میں سے وہ کسی بھی جماعت کی حلقہ بگوشی اختیار نہ کرسکا اور آخری دو کے مابین درمیانی رستے پر گامزن رہا۔ سماجی، سیاسی، دینی، قانونی اور لسانی مسائل پر اس کی معرکہ آرائیاں اس زمانے کے مشہور انشا پردازوں سے ہوتی رہیں۔ وہ انتہا پسند قوم پرستوں، ترقی پسند مغرب زدگان اور اسلامی انتہا پسندوں کا مخالف تھا۔

جلال نوری خود اعتدال پسند مصلح تھا، لیکن اس کے خیالات مربوط نہ تھے، اس لیے اس کے ذاتی خیالات اور تجاویز کی بازگشت ہر مضمون میں نظر آتی ہے، چاہے کوئی موقع ہو۔ ۱۹۰۸ء۔۱۹۲۳ء کے درمیانی عرصے کے متنازعہ چند مسائل میں اس کے افکار و نظریات مندرجہ ذیل نمایاں موضوعات پر ہیں۔

۱۔ نظام قانون: قانونی نظام کی اصلاح اس کا اہم موضوع ہے۔ اس کی رائے میں ہر ملک کے قانونی نظام کو اس ملک کے تاریخی ارتقاء، نوعیت، خصوصیات، اس کے قومی احوال اور معاصرانہ زندگی کی ضروریات کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ مدحت پاشا کا آئین، جودت پاشا کا مجلّہ اور دوسرے قوانین متعلقہ انتظامی امور، اصول قانون، جائیداد اور سول سروس وغیرہ اس کی رائے میں ناقص ہیں، کیونکہ وہ مذکورہ تقاضوں کو پورا نہیں کرتے۔ وہ کہتا ہے کہ قوانین ناقابل تنسیخ نہیں ہوتے، بلکہ وقتاً فوقتاً ان پر نظرثانی ہونی چاہیے اور بدلے ہوئے حالات کے مطابق ان میں تبدیلی کرتے رہنا چاہیے۔

حریت نسواں: عثمانی معاشرے میں سماجی برائیوں کی

بڑی وجہ عورتوں کی ذلت آمیز پستی ہے۔ تعدد ازدواج کی ممانعت ہونی چاہیے اور عورتوں کو مال نہیں سمجھنا چاہیے۔ شادی بیاہ، طلاق اور اولاد کے متعلق قوانین عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق ہونے چاہئیں اور یہ بات غیر اسلامی نہیں، کیونکہ شادی بیاہ اور خواتین سے متعلق احکام کی عرصے سے غلط تعبیر کی جا رہی ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک جلال نوری کے یہ خیالات ضرورت سے زیادہ ترقی پسندانہ تھے۔

ترکوں کے زوال کے سبب: ترکوں کی پستی کے اسباب میں یہ بات بھی شامل ہے کہ انھوں نے بحری انکشافات، علوم و فنون کی ترقی خصوصاً پریس کے بڑھتے ہوئے کردار میں کوئی حصہ نہیں لیا۔

رسم الخط اور لسانی اصلاح: عربی رسم الخط ترکی زبان کے لیے ناموزوں ہے، اس لیے رومن رسم الخط پر مبنی ترقی یافتہ رسم الخط ضروری ہے۔ جہاں تک خود زبان کا تعلق ہے جلال نوری کے افکار و نظریات قدامت پسندانہ ہیں۔ ان کی دانست میں عربی، فارسی الفاظ کی آمیزش ترکی زبان میں قدرتی اور ویسے ہی لازمی ہے جس طرح لاطینی اور فرانسیسی الفاظ انگریزی زبان کے لیے، لیکن زبان کو آسان بنانے کی تحریک کو جمہوری دور میں پذیرائی نہ مل سکی۔

اسلام میں اصلاحات: اسلام بذات خود ترقی میں رکاوٹ نہیں ہے، لیکن اس کی ہمیشہ سے غلط تشریح ہوتی چلی آ رہی ہے اور متعصبین، تنگ نظر اور موقع پرستوں نے اس سے غلط فائدہ اٹھایا ہے، خاص کر فقہ اسلامی کی اصلاح (تشکیل جدید) ضروری ہے۔ مسلم ممالک (اسلامی دنیا) کا اتحاد سب مسلمانوں کا نصب العین اور ہر مسلم قوم کی فکر و نظر کا محور ہونا چاہیے۔ مذہبی ریاست کے قیام کا نتیجہ انتشار ہوگا۔ مغربی تہذیب و تمدن سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم کہیں کے نہیں رہے۔ تہذیبیں دو قسم کی ہیں: صنعتی اور حقیقی تہذیب۔ ترکوں کو چاہیے کہ وہ جاپانیوں کی طرح پہلی تہذیب اپنا لیں، لیکن وہ اپنی اسلامی، ترکی تہذیب کی بھی حفاظت کریں اور جہاں ضروری ہو وہاں اصلاح بھی کر دیں (بعد میں گوک الپ نے "تہذیب" اور "کلچر" (تمدن) میں فرق روا رکھا)۔

جلال نوری کے افکار و نظریات کا خلاصہ اس کی کتاب تاریخ زوال عثمانیہ کے علاوہ اس یادداشت میں بھی مذکور ہے جو انجمن اتحاد و ترقی کی کانفرنس منعقدہ سالونیکا میں ۱۹۱۱ء میں پیش کی گئی تھی جس میں ترکی کی خارجہ پالیسی پر بھی اس کے خیالات دیے گئے ہیں۔

مآخذ: (۱) حیدر کمال: Tankh-i-istikbal munaseb elyle Djelal nunbey، استانبول ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۰۳ء؛ (۲) Peyami safa: Turk inkilabina Bakislar، استانبول ۱۹۳۸ء؛ (۳) T Z Tunaya: Turkiyf De Siyasi Partiler، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۱۹۷، ۱۹۸؛ (۴) وہی مصنف: "Garpcilik Cerey ani"، در Istanbul Hvkuk Faku Itesi Mecmuasi، ۱۴ (۱۹۵۴ء)؛ (۵) H Z.Ulker: Turkiyede Cagdas Dusunce Tarihi، کونیہ (استانبول ۱۹۶۶ء)، ص ۷۵۷_۷۶۲؛ (۶) S.N. Ozerdim: "Celalnuri ileri ve Dilimiz"، در Dilcilere Saygi، انقرہ ۱۹۶۶ء، ص ۳۲۹_۳۴۷۔

(Gunay Alpay [ت. شیخ نذیر حسین])

** ------------ **

اینال: ایک ترکمانی سردار کا نام (جو وسطی ایشیا X کے عرف ینال سے ماخوذ ہے) جو پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی کے خاتمے پر ملک شاہ کے جانشینوں کی خانہ جنگی کے دوران میں آمد [دیار بکر] کا خود مختار حاکم بن گیا۔ علاوہ ازیں یہ ایک خاندان کا بھی نام ہے جو چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کے

خاتمے تک (وسطی ایشیا میں) برسراقتدار رہا۔ اگرچہ بعض کتبات میں ان کا ذکر ملتا ہے، لیکن مؤرخین نے اس کے بارے میں بہت کم لکھا ہے

اگرچہ اینالی ایسی جگہ اور مقام کے مالک تھے جو تجارتی اور فوجی لحاظ سے بڑی اہم تھی، لیکن وہ ارتقیوں کے مقابلے میں دیار بکر میں ثانوی حیثیت رکھتے تھے، جن کی زنگی حمایت کیا کرتے تھے جب کہ ان کو اندرون ملک نسانی [رک بآں] مقامی رؤسا کے تابع رہنا پڑتا تھا جو بعض اوقات خفیہ قاتلوں کا سہارا لینے سے بھی نہ ہچکچاتے تھے۔ ۵۷۹ھ/۱۱۸۳ء میں سلطان صلاح الدین نے دونوں خاندانوں کی طاقت کا خاتمہ کر دیا اور حصن کیفا کے اپنے اتحادی کو آمد دے دیا۔ اس وقت سے اس خاندان کی ایک شاخ کے تحت یہ دونوں خاندان متحد رہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ آمد شہر کو اینالیوں اور نسانیوں کے عہد میں کسی حد تک مادی اور ثقافتی خوشحالی حاصل رہی، علاوہ ازیں یہ عیسائیت کا بھی سرگرم مرکز رہا۔ اندرون ملک اینالیوں کے سکوں کا پتہ نہیں چل سکا.

مآخذ: (۱) تمام علمی حوالے (ابن حوقل کی تکمیل کرنے والے شامی سمیت) کوڈل کہن (Cl.Cahen) کے مضمون Le Diyar Bakr autemps des premicps Cirtukides در JA ، ۱۹۳۵ء ، میں موجود ہیں۔ تکملہ از وہی مصنف بعنوان "Mouvement Populaires" ، در Arabica، (۱۹۵۸ء) ص ۲۴۳۔ (۲) آثار قدیمہ اور کتبات پر نئی کتابوں کے لیے دیکھیے A. Gabriel Voyage arch Clogique Dans les Prorinces Orientales de la Turquie: (۳) کتبات پر تکملہ کے لیے دیکھیے G.Sauvagol: عدد ۴۲ تا ۱۵: (۴) نیز دیکھیے مقالہ ارتقیون اور Zambaur، ۱۳۹ء، عدد ۱۲۸.

(Cl. Cahen: [شیخ نذیر حسین])

* * *

※ **اینال بن الامین، محمود کمال:** ایک ترک سوانح نگار، انشا پرداز اور روایتی عثمانی علم و فضل کے دور آخریں کا ممتاز نمائندہ (۱۸۷۰ء تا ۱۹۵۷ء)۔ اینال بن الامین کا والد محمود امین پاشا (۱۸۳۴۔۱۹۰۸ء) "مہردار" کے نام سے معروف تھا، کیونکہ وہ اپنے مربی اور رشتہ دار یوسف کمال پاشا کا پرائیویٹ سیکرٹری تھا، جو مصر کے محمد علی پاشا کا داماد تھا اور سلطان عبدالعزیز کے زمانے میں ناطولیہ کے مختلف صوبوں میں اعلیٰ عہدوں پر کام کرچکا تھا اور ۱۹۰۸ء میں جزائر ایجین (Aegein) کے گورنر (متصرف) کی حیثیت سے ملازمت سے سبکدوش ہوا تھا۔ اس کی والدہ حمیدہ نرگس نے ۱۹۳۵ء میں انتقال کیا.

محمود کمال کے اسلاف بخارا سے آئے تھے اور سلجقین اوغلی (*Seldjen-oghli*) کہلاتے تھے۔ یہ نام خاندان کی ذاتی مہروں پر بھی کندہ ملتا ہے۔ بعد میں محمود کمال نے اپنی زندگی میں لکھا تھا کہ اسے افسوس ہے کہ جب ۱۹۳۴ء کے قانون سے نئے خاندانی اسم کو رائج کیا گیا اس نے اینال (امین) کا ترجمہ کیوں اختیار کر لیا، جیسا کہ خاندان کے بعض افراد نے کیا تھا اور اپنا قدیم خاندانی نام سلجقین اوغلی نہ رکھا (I.M.K.Inal : Son Hattatlar، ص ۶۷۲)۔ اس نے سب سے پہلے ۱۸۹۰ء میں اپنی تحریروں میں ابن الامین کا عرف اختیار کیا۔

شہزادہ بائی سکول (رشدیہ) سے فراغت کے بعد جو سلیمانیہ کالج کی پرانی عمارت میں واقع تھا، محمود کمال کلیہ ملکیہ میں داخل ہوا، لیکن بیماری کی وجہ سے اسے کالج چھوڑنا پڑا۔ بعدازاں وہ لاء کالج (کلیہ حقوق) کے علاوہ بعض بڑے مدرس اور استانبول کی مساجد میں شریک درس رہا۔ اس نے اسلامی علوم کے حوالے سے زیادہ تر تعلیم گھر میں اپنے والد اور دوسرے اساتذہ سے پائی۔ عربی، فارسی اور کچھ فرانسیسی کے معروف لغوی عالم

خوجہ طاہر، جو شاعر محمد عاکف کے والد تھے، اس کے پسندیدہ اساتذہ میں سے تھے۔ حسن تحسین تغمفہ (۱۸۵۱۔ ۱۹۰۵ء) بھی اس کا استاد تھا اور اس نے ہی اینال بن الامین میں ترکی خطاطی کی تاریخ کے مطالعہ کا شوق پیدا کیا (Son Hattatlar Tar، ص ۴۲۳۔ ۴۲۷)۔

محمود کمال ۱۸۸۹ء میں وزیراعظم کے دفتر میں خود مختار صوبوں کے شعبہ میں بطور کلرک، سرکاری ملازمت میں شامل ہوا۔ ۱۸۹۰ء میں اس کا تبادلہ وزیراعظم کے سیکریٹریٹ میں ہو گیا، جہاں وہ ۱۹۰۲ء میں ڈپٹی ڈائریکٹر اور ۱۹۰۸ء میں ڈائریکٹر بن گیا۔ ۱۹۰۸ء میں جب آئین بحال ہوا تو بوسنیا اور بلغاریہ کے بحران کے زمانے میں اسے خود مختار صوبوں کے معاملات (ایالات ممتازہ و مختارہ) کے دفتر کا ڈائریکٹر بنا دیا گیا۔

جب سلطان عبدالحمید کو ۱۹۰۹ء میں معزول کر دیا گیا تو قصر یلدیز سے ملنے والی دستاویزات اور خفیہ رپورٹوں کی ترتیب و تدوین کے لیے اینال بن الامین کی سرکردگی میں ایک خاص کمیٹی بنائی گئی تو اس کا دفتر وزارت جنگ کے قریب ایک کوٹھی (موجودہ یونیورسٹی فیکلٹی کلب) میں منتقل کر دیا گیا۔ اس طرح وہ سلطان عبدالحمید کے عہد حکومت (۱۸۷۶ـ۱۹۰۹ء) کی داخلی اور خارجی پالیسیوں کے بارے میں بعض انتہائی اہم دستاویزات کی نقول حاصل کر سکا اور اپنی کتابوں میں ان سے استفادہ کر سکا۔

پہلی جنگ عظیم کے دوران میں وزیر تعلیم شاکر بیگ [رک بآں] نے، جسے ۱۹۲۶ء میں کمال پاشا کے خلاف سازش میں سرگرم حصہ لینے کے الزام میں پھانسی دی گئی تھی، اسے جناب شہاب الدین اور سلیمان نظیف وغیرہ کے ساتھ اس ادارے کے ادارتی بورڈ کا ممبر بنا دیا جس کے ذمہ ترکی ادبیات کے کم یاب قلمی نسخوں کو اشاعت کے لیے تیار کرنا تھا۔ اس نے اس سلسلے کی عمدہ کتابوں پر قیمتی مقدمات لکھے۔ لیکن جب شاعر عبدالحق نے سیاسی اثر و رسوخ سے اپنی کتابوں کو چھپوانا شروع کر دیا اور انور پاشا نے حکم دیا کہ فوج کے لیے نامق کمال کی کتابوں کو دوبارہ چھاپا جائے تو یہ منصوبہ ترک کر دیا گیا۔ اس کی ایک اور وجہ زمانۂ جنگ کی مشکلات اور سامان طباعت کی قلت تھی۔

پہلی جنگ عظیم کے اختتام سے لے کر استانبول حکومت کے برخواست کیے جانے تک (۱۹۱۸ـ۱۹۲۲ء) وہ سرکاری اخبار تقویم وقائع کا مدیر رہا اور آخری دو مہینوں میں دیوان ہمایوں (گورنمنٹ چانسری) کا ناظم بھی رہا۔ اس حیثیت میں اس نے خصوصی سیاسی کمیٹیوں میں وزیراعظم کے دفتر کی نمائندگی کی جو متوقع صلح کے مذاکرات میں ترک تجاویز پر غور و فکر کے لیے بنائی گئی تھیں۔ کرنل عصمت بے (بعد میں عصمت انونو) اس کمیٹی میں وزارت جنگ کا نمائندہ تھا۔

عثمانی دیوان عمومی [رک بآں] کی انتظامیہ میں عارضی تقرر کے بعد جہاں اس زمانے کے بہت سے سرکردہ انشا پردازوں اور دانش مندوں کے ساتھ اس نے کام کیا۔ ۱۹۲۴ء میں اسے انجمن تاریخ عثمانیہ کی طرف سے تاریخی دستاویزات و وثائق کے کمیشن کا صدر بنا دیا گیا، جس کے ذمے تاریخی دستاویزات کی تہذیب و ترتیب تھی۔ وہ ۱۹۲۳ء میں اس کمیشن کا رکن منتخب ہو چکا تھا۔ تین سال کی لگاتار محنت کے بعد اس نے بعد کی تصنیف کے لیے بہت سا قیمتی مواد جمع کر لیا۔ ۱۹۲۷ء میں اس کے دو دوستوں اور مداحوں، شاعر خلیل نہاد اور ابراہیم علاء الدین کی وساطت سے اسے نئی انقرہ حکومت نے اوقاف اسلامیہ کے میوزیم کا، جس کا نام بعد میں ترک و اسلامک آرٹس میوزیم (Turk ve Islam Eserleri Muzesi) رکھا گیا، ڈائریکٹر بنا دیا۔ وہ اپنی ریٹائرمنٹ

(۹۳۵ء) تک یہیں رہا۔

۱۹۳۶ء میں اینال ابن الامین مصری شہزادی خدیجہ عباس حلیم کی مدد سے مکہ معظمہ حج کرنے گیا اور مصر کا بھی سفر کیا۔ دسمبر ۱۹۳۹ء میں مصری ولی عہد شہزادہ محمد علی نے اسے نقوش کامل اوک کے ساتھ مصر آنے اور اسلامی نظاطی کے ذخیرے کو ترتیب دینے کی دعوت دی۔ فروری ۱۹۴۰ء میں استانبول واپسی پر اسے "ترکی انسائیکلوپیڈیا آف اسلام" کے ادارتی بورڈ کا مشیر بنا دیا گیا۔ یہ مشہور مصنف، ماہر طباعت اور قابل وزیر تعلیم حسن علی یوجل (۱۸۹۷ تا ۱۹۶۱ء) کا ذاتی فیصلہ تھا جس نے اپنی آٹھ سالہ وزارت کے دوران میں اس کی مسلسل حوصلہ افزائی کی اور اسے اپنی تصانیف کی طباعت کی طرف متوجہ کیا جو منتشر یادداشتوں کی صورت میں تھیں اور طباعت کے لیے ان کی تہذیب و ترتیب کی ضرورت تھی (Iabnul Emion Mahmud A H. Tonipar Kemale Dair)۔ محمود کمال نے اپنی تحریروں کی ترتیب و تدوین اور ان پر پوری توجہ دینے کی اس وقت کوشش کی جب اسے سرکاری طور پر اس طرف متوجہ کیا گیا۔ (دیکھیے اینال کی وفات کے بعد اس کی شائع ہونے والی کتاب Hos Sada، استانبول ۱۹۵۸ء کا مقدمہ از A H Tan Pinar، ص ۵۴، مطبوعہ ۱۹۴۰ء) وہ اس وقت سے لے کر اپنی وفات یعنی ۲۴ مئی ۱۹۵۷ء تک اپنی کتابوں کی لکھائی چھپائی، اور تصحیح کی نگرانی کرتا رہا۔

محمود کمال قدیم عثمانی شرق کی آخری زندہ مثال تھا۔ وہ نئے زمانے میں پرانے وقتوں کی یاد تازہ کرتا رہتا تھا۔ گزرے ہوئے عثمانی دور کے احترام اور اس کی تعریف نے اسے اردگرد کے انقلابات سے بے خبر رکھا۔ وہ بڑھاپے میں نئے حالات سے نباہ نہ کر سکا اور روز بروز جھگڑالو اور شوریدہ سر ہوتا گیا۔ ان رجحانات میں اس کی خود پسندی اور خود سری نے اور اضافہ کر دیا۔ ۱۹۳۰ء تک محمود کمال، جو ساری عمر کنوارا رہا، اپنے لباس، طور طریقوں، گفتگو اور ذاتی تعلقات کے حوالے سے سارے استانبول کا عجیب و غریب انسان بن چکا تھا۔ ساتھ ہی وہ زندہ کتب خانہ تھا، کیونکہ وہ عمر بھر بے شمار اور منفرد اہمیت کی دستاویزات جمع کرتا رہا اور ان کا مطالعہ کرتا رہا۔ تاریخ اور عثمانی حکومت بالخصوص ۱۸۷۰ تا ۱۹۲ء کے زمانے کی سیاسی اور علمی تاریخ پر وہ سند سمجھا جاتا تھا، کیونکہ وہ اس زمانے کی بعض کلیدی شخصیتوں سے بھی ملتا رہا تھا اور اس کا حافظہ بھی بلا کا تھا۔

وہ آغاز جوانی ہی سے دستاویزات، قلمی کتابیں اور قدیم اشیا جمع کرنے لگا تھا اور جب اس کی عمر پچاس برس کی ہوئی تو اس کا کتب خانہ استانبول کے ذاتی کتب خانوں میں ایک گرانقدر کتب خانے کی حیثیت اختیار کر چکا تھا جو اس کی خاندانی حویلی میں بایزید کے علاقے میں تھا۔ مدروس کی صلح کے بعد جب اتحادی فوجیں ۱۹۱۹ء میں استانبول میں داخل ہو گئیں تو محمود کمال کو چوبیس گھنٹے کا نوٹس دیا گیا کہ وہ اپنی حویلی خالی کر دے تو جیسا کہ وہ اپنی خود نوشت سوانح میں تلخی سے شکایت کرتا ہے کہ جب اس کا مکان اٹھارہ ماہ کے بعد واپس کیا گیا تو اس نے دیکھا کہ گھر کی بیشتر دستاویزات، قلمی نسخے اور دوسری قیمتی اشیا لوٹی اور تباہ کی جا چکی تھیں (قدیم ڈائری، دسواں سیر ترک سیریلیزی، ص ۲۲۰ تا ۲۳۳، استانبول، ۹۳۰۔۱۹۴۰ء)۔

محمود کمال ابھی بچہ ہی تھا کہ اس کے مضامین (۱۸۸۰ء میں) اخبار ترکیب میں چھپنے لگے۔ مشہور انشا پرداز اور اخبار نویس احمد مدحت کی ہمت افزائی سے دو سال با سال تک احمد مدحت کے اخبار ترجمان حقیقت میں مضامین لکھتا رہا۔ اس کے بعد اس کے مضامین اس کے عربی نام (ابن الامین) سے استانبول اور سالونیکا کے اخبارات و رسائل میں چھپتے رہے۔ محمود کمال کے مضامین زیادہ تر دینی، اخلاقی، ادبی اور تاریخی ہوا کرتے تھے، لیکن

پھر بھی ان کو سلطان عبدالحمید کی حکومت کے سنسر کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ محمود کمال کا حقیقی کارنامہ تذکرہ نگاری ہے۔ آخر میں وہ روایتی عثمانی تاریخ نویسی کے عام معیار سے بھی آگے نکل گیا۔ وہ کتب سوانح میں سرکاری عہدہ داری کی غیر دل چسپ تفصیلات بھی دیتا ہے، لیکن اس کے اضافے بڑے اہم ہوتے ہیں۔ دستاویزی مواد، نجی طور پر حاصل کردہ دستاویزات، مستند اور شاندار حکایات، متعلقہ نتائج، معاصر احوال کے بے لاگ تجزیہ کے علاوہ انسانی نفسیات کے گہرے علم، مزاحیہ حس کے ساتھ وہ اپنے مشاہیر کے دلپذیر، ناقابل فراموش اور قابل یقین حالات رقم کرتا رہا۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ حساس طبیعت رکھنے، ذاتی پسند و ناپسند اور متعلقہ اشخاص کے بارے میں چبھتے ہوئے جملے کہنے کے باوجود وہ اپنی تحریروں میں معتدل اور متوازن تھا۔ یہ کہنا قرین صواب ہوگا کہ اس کے اور اس کے قریبی دوستوں کے خاندان کے سرپرستوں (یوسف کامل پاشا، کامل پاشا، کوچک سعید پاشا) کے حالات بھی ہمدردی اور توجہ سے لکھے گئے ہیں۔

محمود کمال کی وصیت کا متن اس کے انتقال کے بعد چھپنے والی کتاب Hos Sode میں شائع ہو چکا ہے۔ بہت سے ترک علما کی پیروی کرتے ہوئے اس نے اپنا گرانقدر کتب خانہ استانبول یونیورسٹی کو اور اپنی حویلی استانبول کے امام صفپ دینی مدرسہ کو ہدیہ کر دی۔ محمود کمال کے لیے نئے رومن رسم الخط (۱۹۲۸ء) کے قواعد و ضوابط کی پابندی کرنا دشوار تھا۔ چنانچہ اس نے آخر تک جدید ترکی کو نظر انداز کیے رکھا اور اپنی کتابیں اپنے خود ساختہ رسم الخط میں ہی چھپواتا رہا جو عثمانی ترکی کے تاریخی ہجوں کے مطابق ہوتا تھا۔ معلم ناجی کے خاص مکتب فکر کی طرح وہ ترکی میں شامل عربی الفاظ کو جدید ترکی کے استعمالات پر ترجیح دیتا رہا (مثلاً Tehlike، akraba، eyalet کی بجائے Tehluke اور akriba، ıyalet)۔

چھوٹے موٹے علمی کاموں، کئی مختصر رسائل اور اخباری مضامین کے علاوہ محمود کمال بن الامین بہت سی مطبوعہ کتابوں کا مصنف ہے: (۱) اوقاف ہمایوں نظارت، تاریخ تشکیلات و ناظرین تراجم احوال، استانبول ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۷ء وزارت اوقاف کے وزرا کی تاریخ۔ اگرچہ کتاب کی تدوین ایک جماعت کے سپرد کی گئی تھی، لیکن اس کے ساتھیوں نے اس میں کوئی حصہ نہ لیا؛ (۲) گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے شاعر شیخ الاسلام یحیٰی کے دیوان کی تدوین و تحقیق جس میں ۲۵ صفحات کا مقدمہ ہے جس میں شاعر کی زندگی اور کلام پر تبصرہ ہے۔ استانبول (۱۳۳۴ھ/۱۹۱۶ء)؛ (۳) انیسویں صدی کے جدید کلاسیکل شاعر ھرسکلی عارف حکمت کے دیوان کی تدوین و تحقیق جس کے ساتھ ۷۸ صفحات کا دیباچہ ہے۔ استانبول ۱۳۳۴ھ/۱۹۱۶ء؛ (۴) انیسویں صدی عیسوی کے نئے کلاسیکی شاعر لیعقوف سالی غالب کی تدوین و تحقیق جس کے ساتھ ۷۳ صفحات کا پیش لفظ ہے۔ استانبول ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۷ء؛ (۵) مصطفیٰ عالی کے مرتب ہنروران. کی تدوین و تحقیق جس میں عالی کی زندگی کے حالات سمیت ۱۳۳ صفحات کا مقدمہ ہے۔ استانبول ۱۹۲۶ء؛ (۶) مستقیم زادہ سلیمان سعدالدین کے تحفۂ خطاطین کی تحقیقی اشاعت، جس میں ۸۵ صفحات میں خوش نویسوں کے حالات اور حواشی ہیں۔ استانبول ۱۹۲۸ء؛ (۷) Som asir Turk Sairleri، انیسویں، بیسویں صدی عیسوی کے شعرا کا تذکرہ مع نمونۂ کلام جو بارہ کراسوں میں طبع ہوا (۱۲۳۰ صفحات)، استانبول ۱۹۳۰ء تا ۱۹۴۲ء، اس کا اصل نام کمال الشعراء تھا جسے ترک تاریخی سوسائٹی نے بدل دیا جس کے تحت یہ طبع ہوئی: (۸) Osmanli devrimde Som Sadriayamlar، استانبول، ۱۹۳۹-۱۹۴۰ء، مصنف کی اہم ترین کتاب جس میں ۳۷ وزرائے اعظم کے احوال اور

ان کے زمانے کا تذکرہ اور عثمان زادہ تائب کی حدیقۃ الوزراء کا ذیل ہے، اس کا اصلی نام کمال الصدور تھا۔ جسے وزارت تعلیم نے تبدیل کر دیا؛ (۹) Son Hattatlar، استانبول، ۱۹۵۵ء، ۱۲۳ خوش نویسوں کے سوانح، ان کی کاریگری کے نمونے (۸۳۹ صفحات) اور کلاسیکل زمانے کی خوش نویسی کے حالات کے مآخذ اور ان کی ہنر مندی کے نمونے؛ (۱۰) Hos Sada (استانبول، ۱۹۵۸ء)۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے موسیقاروں کے حالات۔ اس کے پہلے ۱۲۸ صفحات اس کے اپنے قلم سے ہیں، باقی ماندہ صفحات (۱۲۹-۳۱۴) اس کی یادداشتوں سے Avni Aktuc نے مرتب کیے ہیں۔ ۲۷ صفحات کے مقدمے میں اس کی وصیت کے علاوہ اس کی شخصیت و کردار پر اس کے دوستوں حسن علی، احمد حمدی اور اس کے معالجوں M.E Gvchon اور K.I. Gurkar نے روشنی ڈالی ہے۔

مآخذ: محمود کمال کی زندگی اور کتابوں کے بارے میں بہترین مآخذ اس کی اپنی کتابیں ہیں جن کی فہرست مقالہ میں درج ہے۔

(Fahınz [ت: شیخ نذیر حسین])

* * *

X اینگلو محمڈن لا: اسلامی متون کی تشریح و تاویل اور مزاولت پر مبنی قانونی نظام۔ جب انگریز ہندوستان میں آیا [رک بہ پاکستان] تو اس وقت تمام ملک میں اسلامی عدالتیں قائم تھیں جو شریعت اسلامیہ کے مطابق فیصلے کرتی تھیں البتہ دونوں فریقوں کے کسی اور مذہب کے پیروکار ہونے کی صورت میں ان کے اپنے مذہبی قوانین کے مطابق فیصلے کیے جاتے تھے۔ انگریز حکومت کے ابتدائی دنوں میں بھی یہ صورت حال برقرار رہی، لیکن جیسے جیسے انگریز نے حالات پر گرفت مضبوط کر لی تو اس نے عدالتی نظام میں بھی تبدیلی لانے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ اس نے اپنا عدالتی نظام یہاں نافذ کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی مسلمانوں کے مقدمات کے تصفیے کے لیے ایک نیا 'قانون' متعارف کرایا، جسے اینگلو محمڈن لاء کہا جاتا ہے اور جس کا لغوی ترجمہ "برطانوی مسلم قانون" ہے۔ برطانوی نوآبادیاتی ہندوستان کی عدالتوں میں نافذ العمل اینگلو محمڈن لاء (اکثر صرف "محمڈن لاء") اسلامی قانون کی حیثیت سے معروف تھا۔ اس قانونی نظام کی جڑیں اٹھارویں صدی عیسوی کے اواخر میں فتح بنگال کے بعد انگریزوں کے قائم کردہ ابتدائی نوآبادیاتی قانونی ڈھانچے میں پیوست تھیں۔ ابتداءً اینگلو محمڈن لاء میں قانون فوجداری و دیوانی ہر دو شامل تھے۔ مسلمانوں سے متعلق فوجداری مقدمات میں شریعت اسلام کے متخصصین برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی کی عدالتوں میں برطانوی ججوں کو فیصلے کرنے میں شریعت کی فنی اصطلاحات کی تشریح و توضیح کے لیے ان کے ساتھ منسلک ہوا کرتے تھے۔ انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں حکومتی قوانین کے ایک ملے جلے مجموعے نے بتدریج اسلامی فوجداری قانون کی جگہ لے لی اور ۱۸۶۰ء میں ایک جامع اور نرم تر تعزیری ضابطہ قوانین کے سرکاری نفاذ کے ساتھ ہی محمڈن فوجداری قانون عدالتی نظام میں اپنا مقام کھو بیٹھا۔

دیوانی مقدمات میں (متعلقہ بہ شادی، تبنیت، وراثت و اوقاف وغیرہ)، جن میں مسلمان اور ہندو اصولی طور پر اپنے اپنے قانون کی پابندی کرتے تھے، اینگلو محمڈن لاء کا اطلاق و نفاذ زیادہ دیرپا اور طویل المدت تھا۔ اینگلو محمڈن لاء کی تعبیر و تشریح کے لیے صرف مسلمانوں پر انحصار نہیں کیا جاتا تھا جن کا مشاورتی کردار عدالتوں میں ۱۸۶۴ء تک باقی رہا، بلکہ اسلامی شریعت کے عربی مآخذ کے انگریزی تراجم اور شروحات سے بھی استفادہ کیا جاتا تھا۔ اہم تر بات یہ ہے کہ عدالت کے فیصلوں پر مبنی ایک ارتقا پذیر مجموعے نے ایسے نظائر مہیا کیے جو انیسویں صدی عیسوی میں اینگلو محمڈن لاء میں نمایاں حیثیت کے حامل تھے اور یہ کہ

ہندوستانی مسلمانوں اور برطانوی وکلاء و جج صاحبان کے تحریر کردہ کثیر التعداد ملخصات اور شروحات اس صدی کے نصف آخر تک بسرعت مؤثر ثابت ہوئے۔ ملت مسلمہ کی تاریخ میں اینگلو محمڈن لاء کی اہمیت قابل ذکر ہے۔

گریگوری کزلوسکی (Gregory Kozlowski) نے استدلال کیا ہے کہ اس قانون کے ارتقا کا انحصار ہندوستانی مسلمانوں کے متعلق چند برطانوی (اور قصی طور پر ہندوستانی) مفروضات پر تھا، مثلاً یہ کہ وہ ملت واحد ہیں اور یہ کہ یہ ملت شخصی قوانین کے ایک واحد منضبط مجموعے کو تسلیم کرنے سے ہی متشخص ہے اور یہ کہ ان قوانین کے اصل مآخذ، کم از کم نظری طور پر، مستقیم اور غیر متبدل ہیں، عملاً اینگلو محمڈن لاء تمام ہندوستانی مسلمانوں پر یکساں طور پر نافذ نہ تھا، کیونکہ بعض علاقوں میں اور بعض مسلم فرقوں کے لیے برطانوی عدالتیں امتیازی اسلامی یا "رواجی" قانون کے نفاذ پر آمادہ تھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ہندوستانی علما میں سے اصلاحی ذہن کے مالک اہم طبقے برطانوی عدالتی نظام سے علیحدہ رہتے ہوئے فتوے جاری کرتے رہتے تھے اور یوں برطانوی قانونی نظام سے متمیز شریعت کی عملی تنفیذ کا ایک شعبہ سنبھالے ہوئے تھے۔

تاہم اینگلو محمڈن لاء کے ارتقا سے قانون کی نوعیت کے بارے میں مسلم نظریات پر گہرا اثر پڑا کیونکہ یہ شخصی قانون، عائلی و وراثتی مسائل اور منصب و مقام نسواں کو مسلم قانونی تشخص کا اہم و مرکزی حصہ بنانے کا باعث بنا۔ اس نے ہندوستان میں ملت مسلمہ کی ایک سیاسی تعریف و تعبیر میں ایک اہم مقام حاصل کر لیا جیسا کہ ۱۹۳۷ء میں مسلمانوں کی طرف سے خاطر خواہ حمایت کے ساتھ مسلم پرسنل لا نفاذ شریعت ایکٹ کی منظوری سے آشکارا ہوتا ہے۔ جس کی غرض و غایت ہندوستانی مسلمانوں کے لیے مشترک سیاسی تشخص کے بیان و اظہار کی حیثیت سے اینگلو محمڈن لاء کی تنفیذ عام تھی۔ اینگلو محمڈن لاء نے نہ صرف نوآبادیاتی دور کے بعد کے برعظیم ہند و پاک کے قانونی نظام کو پوری طرح متاثر کیے رکھا، بلکہ وہ دور حاضر کے جنوبی ایشیا کے معاشروں میں قانون اور شریعت کے مفہوم کے بارے میں بحث و تمحیص کا موجب بھی بنا ہے۔

مآخذ: (۱) سید امیر علی: Principles of Mohammadan Law، نظر ثانی شدہ ایڈیشن، مطبوعہ الہ آباد، ۱۹۸۳ء (مصنف (۱۸۴۹ء۔۱۹۲۸ء) کلکتہ ہائی کورٹ کے جج تھے اور اینگلو محمڈن لاء کے ارتقا کے سلسلے میں معاونت کرنے والے ہندوستانی مسلمانوں میں سے اہم ترین شخص تھے)؛ (۲) فیضی، آصف اے، اے: Outlines of Mohammadan Law، بار سوم مطبوعہ آکسفرڈ، ۱۹۶۴ء (برطانوی ہندوستان میں ارتقا پذیر ہونے والے "محمڈن لاء" کے مواد کا اہم ملخص)؛ (۳) Gregory C. Kozlowski: Muslim Endowment in British India، مطبوعہ کیمبرج، ۱۹۸۵ء (اوقاف کا جائزہ لیتے ہوئے مصنف اینگلو محمڈن لاء کے سیاق و سباق اور اس کے ارتقا کی سیاسی اہمیت کی تعبیر و تشریح کرتا ہے)؛ (۴) Rol and Wilson: An Introduction to the Study of Anglo-Mohammadan Law، لندن، ۱۸۹۴ء (اینگلو محمڈن لاء کے منضبط کنندگان میں شامل ایک برطانوی بیرسٹر کی تحریر کردہ، انیسویں صدی میں اس قانون کے ارتقا کی مختصر تاریخ)۔

[(David Gilmartin) و ت ظفر علی]

* * *

※ ایوب خان: [رک بہ محمد ایوب خان]

* * *

※ بادشاہ: [رک بہ بادشاہ]

* * *

※ بازار: (منڈی)، یہ فارسی لفظ اقتصادی اور تعمیراتی صورتوں کے ایک سلسلے کا اظہار کرتا ہے، جس میں مسقف بازاروں، عارضی دیہی منڈیوں اور گلی کوچوں میں واقع دوکانوں کی چھوٹی چھوٹی پٹیوں سے لے کر مختلف انواع منڈیوں، مثلاً تجارت میں مصروف کار معاشی شعبے، خاص کر وہ جو حکومت کے بیگاری نظام کے کنٹرول میں نہیں ہوتے، شامل ہیں۔ ایک پیشہ ورانہ تنظیم کی حیثیت سے روایتی بازار، کمیشن ایجنٹوں، شاگرد پیشہ افراد، آوازیں لگا کر سودا فروخت کرنے والوں، پھیری لگانے والوں، تھوک فروشوں، دور دراز علاقوں تک کام کرنے والے تاجروں، رقوم کا تبادلہ کرنے والے بیوپاریوں، صناعوں اور دوکانداروں کے معاونین کے ایک متنوع حلقے پر مشتمل ہوتا ہے (دیکھیے خصوصاً رتبلت، Ratblat، ۱۹۷۲ء)۔ بازار معاشرتی مقاصد کا ایک تنوع بھی رکھتا ہے، جس میں طبقاتی انداز یا طبقاتی نقطہ نظر (تاجر چھوٹے دوکاندار جزوی طور پر بازار میں رائج ساکھ کے نظام (Credit System) سے متعلق معاشرتی نظم و ضبط کے طریقوں کی مدد سے ممیز کیے جاتے ہیں؛ جزوی طور پر بازار کے معاشرتی اداروں، مثلاً پیشہ ورانہ انجمنوں، مساجد، [مذہبی حلقہ جات]، زور خانوں اور حماموں کی مدد سے: اور جزوی طور پر اندرونی پالیسی کو نافذ کرنے والوں کا انداز دیکھ کر جنھیں ان کے متنوع کردار کے لحاظ سے داش، مزدور، جاہل، اوباش، جوانمرد، آغا، استاذ اور شاگرد کہا جاتا ہے، شامل ہیں اور ان کے ساتھ آخر میں اسلامی شرع کے اخلاقی ضوابط بھی دخیل ہیں۔۔۔ جن کی رو سے بازار شخصی جہاد (اخلاقی جدوجہد) کے ایک مقام کی حیثیت رکھتا ہے، جہاں فرض کفایہ (اجتماعی فلاح) کے طور پر خدمات سرانجام دی جاتی ہیں، اور جہاں بعض اوقات تجارت کے اسلامی ضوابط کو محکمہ عدل کے حکام محتسب، قاضی اور مجتہد (ماہر شریعت) کے ذریعے سے نافذ کیا جاتا ہے۔

[بازار .. کی ابتدا سادہ شکل کی دکانوں سے ہوئی۔ رفتہ رفتہ ان میں وسعت اور جدت پیدا ہوتی گئی اور انہوں نے مسقف دوکانوں کے ایک مربوط سلسلے کی صورت اور وضع اختیار کر لی۔ جن میں مختلف قسم کی اشیا دستیاب ہوتی ہیں]۔ مسقف بازار، زیادہ تر بادشاہوں [یا حکمرانوں]، گورنروں کی سرپرستی میں تعمیر کیے گئے جہاں سے محصولات اور کرایہ جات بآسانی وصول کیے جاسکیں۔ نسبتاً کچھ چھوٹے مسقف بازار تاجروں کی تنظیموں نے بھی تعمیر کرائے، لیکن سہولیات کی بہم رسانی اور دوکانداروں سے کرایہ کی وصولی کی ایک سود مند شکل وہ عمومی بازار ہیں جن کی دوکانوں کا سلسلہ جدید [طرز] کی گلیوں اور سایہ دار سڑکوں کے ساتھ ساتھ پھیلا ہوا ہوتا ہے۔

بادشاہوں اور گورنروں نے وقتاً فوقتاً پیشہ ورانہ انجمنوں کو باقاعدہ بنانے اور انہیں کرایہ جات و محاصل کی وصولی اور سیاسی اثر و نفوذ قائم کرنے کے ذریعے کے طور پر استعمال کرنے کی کوشش کی، لیکن یہ عمل اس [مقصد کے لیے کچھ زیادہ] کامیاب نہ رہا اور پیشہ ورانہ انجمنیں (صنف) زوال پذیر ہو کر محض صنعتی یا پیشہ ورانہ انجمنوں میں بدل گئیں۔ اکثر اوقات یہ پیشہ ورانہ انجمنیں، جب وہ موجود ہوتیں، حکومت کے اثر و نفوذ سے مبرا ہوتی تھیں اور اپنے اراکین کے مابین مقابلے اور تنازعات کو نمٹاتی تھیں۔ مثال کے طور پر بیکری کاروں کی پیشہ ورانہ انجمنیں نئی دوکانوں کے محل وقوع کا تعین کرنے اور معاشرے میں [آنے والے] نووارد افراد کو بیکری (Bakery) کھولنے کی اجازت دینے کا کام خوش اسلوبی سے سرانجام دیتی تھیں۔ بیکریوں اور کچھ دوسرے کاروباریوں، مثلاً قصابوں اور پنساریوں کو نہ صرف مرکزی بازار میں، بلکہ سارے شہر میں منقسم اور منتشر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جب کہ دوسرے کاروبار اکثر یکجا ہوتے ہیں۔ چنانچہ، کپڑے کا بازار الگ ہوتا ہے۔

اوبز فروشوں کا الگ ۔ قدیم زمانے میں روایتی بازاروں کے وسط میں، بینکاری بازار قیصریہ (قیصر سے ماخوذ) ہوا کرتا تھا، جہاں صراف (رقوم کا تبادلہ کرنے والے) اور اُدھار فراہم کرنے والے دستیاب ہوتے تھے۔ قیصریہ کے دروازے اکثر بھاری قسم کے ہوتے تھے، جنہیں رات کے وقت زیادہ حفاظت کی خاطر بند کر دیا جاتا تھا۔ [قرض دینے کے لیے بازار میں متعلقہ تاجر کی ساکھ کو مدنظر رکھا جاتا تھا]۔ چھوٹے تاجر بڑے تاجروں کی گارنٹی پر قرضے حاصل کرتے تھے۔ قرض کی ادائیگی میں ناکامی ایک جرم تصور ہوتی تھی [قرض کی ادائیگی کی خاطر سودی شرح پر اور قرض لینا بہتر سمجھا جاتا تھا کیونکہ [قرض کی ادائیگی میں ناکامی اپنی کاروباری ساکھ کو نقصان پہنچانے کے مترادف تھی۔ یہ نظام مراتب معاشرتی اداروں کے ساتھ ساتھ مختلف مذہبی تنظیموں میں بھی جاری تھا جنہیں تاجر، دوکاندار اور صناع سرمایہ فراہم کرتے اور چلاتے تھے۔ اس بنا پر ریاست اکثر ان تنظیمات پر اثر انداز ہونے یا ان پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کرتی تھی۔

ایران میں وقتاً فوقتاً پہلوی حکومت نے پیشہ ورانہ انجمنوں، قیمتوں، روایتی زور خانوں وغیرہ کو منضبط کرنے کی کوشش کی۔ آخری مرتبہ ۱۹۷۵ء میں پہلویوں نے وسیع پیمانے پر یہ کوشش کی، جس سے حکومت کی مخالفت میں شدت آگئی جو اس رائے عامہ کی بیداری کا پیش خیمہ تھی، جو ۱۹۷۷ء ۔ ۱۹۷۹ء کے انقلاب پر منتج ہوئی۔

بازار اور ذرائع معیشت کو منضبط کرنے کی زیادہ کامیاب کوششیں ان ادوار میں مؤثر رہیں جب حکومت فیکٹریوں کے مالکان اور تاجروں کے ساتھ قیمتوں پر مشاورت کرنے کے لیے آمادہ ہوئی۔ انضباط کی دوسری کوششیں تعزیری کاروائیاں ثابت ہوئیں اور ردعمل سامنے لائیں، دوکاندار اپنی کاروباری حدود کے اندر رہتے ہوئے نہ صرف مساجد اور مذہبی تنظیموں کو رقوم فراہم کرتے تھے، بلکہ مذہبی رہنماؤں کی بھی، جو بازار کو منفی طور پر متاثر کرنے والی حکومتی پالیسیوں کے خلاف اظہار رائے کرتے تھے، امداد دیتی تھیں۔

پہلوی حکومت کے اور موجودہ اسلامی حکومت کے ادوار میں بازار اور اس میں ادھار کے لین دین کا نظام ایرانی معیشت کا ایک اہم ستون ہیں۔ پہلوی حکومت نے سرکاری بینکوں اور انجمن ہائے امداد باہمی کے توسط سے ساکھ اور تقسیم کے نظاموں کا متبادل فراہم کرنے کی ایک کوشش کی، لیکن جدید عام بینک محض ثانوی اہمیت کے حامل ثابت ہوئے اور بازار کی طرح ادھار فراہم کرنے میں لچکدار پالیسی اپنانے میں ناکام رہے۔

اسلامی بازار کا ضابطہ اخلاق مناسب دام اور بھاؤ تاؤ کے نظام پر مبنی نظریات کے ایک سلسلے پر استوار ہے۔ بازار کے بارے میں تا حال [رائج] اہم شیعی تجارتی ضابطہ اخلاق ایک صدی قدیم "مکاسب" ہے جو شیخ مرتضی انصاری کا مرتب کردہ ہے یہ مبادلہ اشیا اور تجارت کے شعبوں کے ان ضوابط پر مشتمل ہے جو ہر مرجع تقلید (طبقہ علما میں سے بلند ترین مقام کے حامل حضرات) نے رسالہ توضیح المسائل کی طرح کے رسائل کی شکل میں جاری کیے۔ معاشرتی انصاف اور ترقی پسند سیاسی نظریات سے متعلقہ مباحث کے ذریعے، اس پر نظرثانی کرنے کی بہت کم کوششیں کی گئی ہیں، بلکہ اس کی بجائے معاملاتی امثلہ کے ذریعے یہ کام سرانجام دیا گیا ہے، جیسا کہ روایتی کتابچہ ہائے ضوابط سے عیاں ہوتا ہے (مثلاً صدر، ۱۹۶۱ء؛ طالقانی، ۱۹۶۲ء؛ شیرازی، ۱۹۷۳ء؛ عرب دنیا اور اخوان المسلمین تناظر کے سلسلے میں فارسی میں ترجمہ شدہ کتب کے لیے دیکھیے قطب، ۱۹۸۱ء؛ اردو کتب کے لیے دیکھیے مودودی، بدون تاریخ؛ نیز زیادہ عمومی لحاظ سے منان، ۱۹۸۶ء)۔ یا

اپنے ملک کے ضابطہ ہائے قوانین کو از سر نو مدون کرنے کے لیے اسلامی جمہوریہ ایران کی کوششوں کے ذریعے سے بازار کی معاشیات سے متعلق اخلاقی مباحث میں سب سے زیادہ قابل توجہ چیز علم کی شرائط اور خرید و فروخت کے مبادلہ میں فریقین کی رضامندی کو یقینی بنانا ہے۔ مثال کے طور پر بچے خرید و فروخت نہیں کر سکتے، لیکن وہ بڑے بالغ افراد کے کارندے بن سکتے ہیں؛ اگر خریدار کسی خریدی ہوئی شے کو مناسب قیمت سے مہنگا پائے تو اشیا واپس کی جا سکتی ہیں، یا اگر فروخت کنندہ قیمت کے بارے متذبذب ہے اور اسے علم ہو جائے کہ اس نے یہ اشیا بہت کم قیمت پر فروخت کی ہیں، تو تب بھی بیع پر نظر ثانی ہو سکتی ہے۔ بیع (قطعی فروخت) تصور کیے جانے والے معاہدات کے بارے میں بھی قوانین [موجود] ہیں اور ان دوسرے معاہدات کے متعلق بھی زیادہ باضابطہ نہیں ہوتے (جیسے کہ بیع معاطاۃ)۔ ان قوانین میں سے ربا (سود) سے متعلق زیادہ اہم اور وسیع ہیں (خصوصاً بازار کے مذکورہ قسم کے ادھار لین دین کے نظام سے متعلق، جس میں سود کی شرحیں کم و بیش ہوتی ہیں۔ قرون وسطی اور دور جدید کے آغاز ہی میں یورپ کے عیسائیوں اور یہودیوں نے بالآخر رقم پر سود کے خلاف توریت اور انجیل کے احکام پر مفاہمت کر لی (دیکھیے نیلسن، ۱۹۴۹ء)۔ مگر مسلمان قرآن مجید اور احادیث میں موجود سود کے خلاف نصوص کی بنا پر اس قسم کی مفاہمت نہ کر سکے گو مسلمانوں کے ہاں بھی منصفانہ سود اور غیر منصفانہ سود میں امتیاز کے حق میں دلائل دیے جاتے ہیں، لیکن عملی سطح پر اسے باقاعدہ تسلیم نہیں کیا گیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ حیل شرعی یا قرض حسنہ یا مہربانی اور مخاطرہ جیسے طریقے اضافی رقم کا حساب لگانے کے لیے بروئے کار لائے گئے، گویا کہ یہ [سود کے علاوہ] کوئی اور چیز تھے۔

پچھلے دو عشروں میں غیر سودی کاروبار کے لیے مختلف تجربات بھی کیے گئے ہیں، لیکن امانت و دیانت میں کمی اور بعض دوسری وجوہ کی بنا پر لوگ جمع شدہ سرمایہ کو کاروباری نفع و نقصان میں ایک طرح کا کاروباری خطرہ تصور کرتے ہیں۔

صرافہ بازار (Bazar of exchanges): یہ بازار فرد کے حقوق اور معاشرے کی بھلائی کے مابین کشمکش کے لیے ایک رزم گاہ فراہم کرتے ہیں جسے غیر واضح طور پر اخلاقیات اور مقابلے کا جذبہ متعین کرتے ہیں۔ امام الغزالی کے مطابق بازار ایک واضح جہاد کا میدان ہے جو انسان کے خلق کو اس وقت تک برقرار رکھتا ہے جب تک کہ اس سے کوئی نامناسب یا مفت فائدہ اٹھانے کی ترغیب موجود ہے۔ دیگر مفسرین تاجر کے کردار کا ذکر معاشرتی خدمت کے پیشے (فرض کفایہ) کے طور پر کرتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ان خطرات سے بھی آگاہ کرتے ہیں جو بازار یا منڈی میں موجود ہوتے ہیں، کیونکہ یہ ایک ایسا کام ہے جو معاشرے کو ضرور سرانجام دینا ہوتا ہے۔ اسی بنا پر بازار کا انتظام مناسب و موزوں بنیادوں پر استوار رکھنے کے لیے "الحسبہ" [رک بآں] کا نظام وضع کیا گیا اور مختلف ادوار میں محتسب کے نام سے مقرر ہونے والے حکام نظم و ضبط برقرار رکھنے، قیمتوں کے تعین اور محصل کی وصولی میں ممد و معاون رہے ہیں۔ یہ عہدہ یونانی و رومی منڈیوں میں پہلے ہی موجود تھا اور اب بھی اسی نام سے سعودی عرب، مراکش کے بڑے اسواق میں اور کچھ دیگر ممالک میں برقرار ہے (جہاں قیمتوں کے تعین کا کام محتسب تھوک فروشوں سے پیداواری لاگت پر مشاورت کے بعد کرتا ہے)۔

ایران میں، اسلامی انقلاب نے بینکوں، تامین (Insurance) کے اداروں، بڑی صنعتوں، غیر آباد اراضی اور کچھ تجارت کو قومیا لیا ہے۔ یہ سب کچھ عوام

کی بھلائی، انقلاب یا مسلم معاشرے کی محافظت،
بدعنوانیوں کی بیخ کنی (مثلاً سود، مارکیٹ کے بڑے بڑے
حصص کو کنٹرول کرنے والی بڑی بڑی کمپنیوں کی وسیع
پیمانے پر نفع اندوزی) اور اللہ تعالیٰ کی [عطا کردہ] دولت
کی منصفانہ گردش کی یقین دہانی کے نام پر کیا گیا، مشکل
اراضی کی اصلاحات میں پیش آئی جہاں دولت کی ازسر نو
تقسیم کے سلسلے میں [اراضی] ایک فرد سے لے کر
دوسرے کو دی جاتی تھی، اگرچہ روایتی اسلامی مباحث کی
اصطلاحات کو ایک جدید قومی معیشت تک توسیع دینے کی
متعدد کوششیں کی گئی ہیں تاہم بازار بنفسہ ایک نیم خود
مختار سلطنت کی حیثیت سے [اپنے] طاقت ور معاشی اور
سیاسی مفادات کا حامل ہے جس کا ہر اسلامی مملکت کو
ضرور احترام کرنا چاہیے، اخیراً اسلامی قانون میں شامل
اخلاقی ضوابط اور معاشرتی انصاف کے بارے میں افکار کے
علاوہ بازار میں واقع معاشرتی ادارے بھی اخلاقی احکام پر
مبنی اپنے ثقافتی افکار اور روایات رکھتے ہیں۔

(مزید حالات کے لیے دیکھیے مال، علم معاشیات،
مالیات، بنک، سود، وغیرہ۔ بذیل مادہ)

مآخذ: (۱) مہدی عابدی، و Gary Legenhrausen:
Bibliography on Islamic Banking، ہوسٹن،
۱۹۸۸ء؛ (۲) مرتضیٰ انصاری: کتاب المکاسب، نجف
۱۹۷۲ء؛ (۳) Pierre، Centlivres: Forme et
Orgdnisation du: Un Bazar d' Asie Centrale
Bazaar de Tashqurghan (Afghanistan)، مطبوعہ
ویزبیڈن، ۱۹۷۲ء، (۴)، Centlivses- Demount,
Michaline: une Communaute de Potiers en
Iran: Le Centre de Meybod (یزد) ویزبیڈن، ۱۹۷۱ء؛
(۵) Fox, Richard G: From Zamindar to
Ballot box Community Change in a North
Indian Market، اتھاکا، نیویارک ۱۹۶۹ء؛ (۶) Geertz
Clifford: The Social History of an Indonesian
Town، کیمبرج، ساچوزٹس، ۱۹۶۵ء؛ (۷) وہی مصنف:
"The Bazar Economy in Sefrou." In Meaning
and order in Moroccan Society Sauq، مرتب، در
Clifford Geertz، ودیگر، کیمبرج ۱۹۷۹ء؛ (۷) حجازی،
عبدالرضا: سستم اقتصادی اسلام، قم ۱۹۷۰ء؛ (۸) خوری،
فواد اسحاق: Etiquette of Bargaining in the Middle
East، ۷۰۔ ۷۴ (۱۹۶۸ء) ص ۶۹۸۔ ۷۰۲؛ (۹)
عبدالمنان، محمد: Islamic Theory and Practice
Economics، بولڈر، ۱۹۶۸ء؛ (۱۰) مودودی،
سید ابوالاعلیٰ: Capitalim. Socialism and Islam،
کویت بدون تاریخ؛ (۱۱) نارائن، آر۔ کے: The
Financial Expert، نیویارک، ۱۹۵۳ء؛ (۱۲) سید قطب:
تفسیر آیات الربوا (سود سے متعلق آیات کی تفسیر)،
بیروت؛ (۱۳) وہی مصنف: معرکۃ الاسلام والراس المالیہ
(اسلام بمقابلہ سرمایہ داری)، بیروت و قاہرہ، ۱۹۸۳ء؛
(۱۴) محمد باقرالصدر: اقتصادنا، نظرثانی شدہ طباعت، بیروت،
۱۹۷۷ء انگریزی ترجمہ انگریزی بعنوان "Our Economics"
۲ مجلدات و چہار حصص، تہران ۱۹۸۲ء۔ ۱۹۸۴ء؛ (۱۵)
صادق شیرازی: راہ بہ سوئے بینک اسلامی، قم ۱۳۹۳ھ/
۱۹۷۳ء؛ (۲) محمود طالقانی، اسلام و ملکیت، تہران ۱۹۶۵ء
انگریزی ترجمہ از، احمد جباری و فرہنگ رجائی بعنوان
Islam and Ownership، مطبوعہ لکسنگٹن کنکی ۱۹۸۳ء

(Mechael M.J Fischer) [ت۔ ظفر علی، ن: محمود الحسن عارف]

* * *

X **بازرگان، مہدی:** (پ: ۱۹۰۷ء)۔ ایرانی مسلم جدیدیت پسند اور مصلح، جو انقلاب سے پہلے اور بعد کے [ہر دو] ادوار میں اسلامی حزب مخالف کے اہم ترین زعما میں سے ایک تصور کیے جاتے ہیں۔ مہدی بازرگان ایرانی تاجروں کے ایک مذہبی خاندان میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے جدید نصاب پر مبنی ابتدائی اور ثانوی تعلیم، روایتی قرآنی تعلیم کے ساتھ تہران سے حاصل کی۔ ۱۹۲۸ء میں وہ ان چند طلبہ میں شامل تھے، جنہیں غیر ممالک میں تحصیل علم کے لیے حکومت نے منتخب کیا تھا۔ انہوں نے پیرس کے مرکزی سکول (Ecole Contrale) میں انجینئرنگ کی تعلیم حاصل کی [اور] ایران میں واپس آئے۔ پی ایچ ڈی کرنے اور ایک سال تک فوجی ملازمت کرنے کے بعد وہ نیشنل بنک میں ملازم ہوگئے اور تہران یونیورسٹی کے شعبۂ انجینئرنگ سے منسلک ہوگئے۔ بعدازاں ۱۹۳۰ء ہی کی دہائی میں انہوں نے ترقی پسند اسلام کے پیغام کی نشرواشاعت کی خاطر حزب مخالف سے تعلق رکھنے والے اہم مذہبی رہنما سید محمود طالقانی کے ساتھ زندگی بھر کے لیے اشتراک و تعاون کا آغاز کیا۔ ۱۹۳۹ء میں شاہ کی مذہبی پالیسیوں کی مخالفت کرنے کی بنا پر وہ جیل بھجوا دیے گئے۔ ۱۹۴۱ء سے بازرگان مسلم سٹوڈنٹ ایسوسی ایشن اور ایسوسی ایشن آف انجینئرز سمیت مختلف پیشہ ورانہ اسلام پسند تنظیموں کے قیام کا ذریعہ بنے۔

ایک سرگرم قوم پرست کی حیثیت سے بازرگان محمد مصدق کے قوم پرستانہ نصب العین کی طرف متوجہ ہوئے۔ جنگ عظیم دوم کے بعد انہوں نے مصدق اور قومی محاذ (National Front) کے ساتھ اشتراک عمل کیا۔ امانت و دیانت میں شہرت کی وجہ سے وہ ۱۹۵۱ء میں ایرانی تیل کے قومیائے جانے کے عمل کی نگرانی کرنے والی کمیٹی کے سربراہ کی حیثیت سے نائب وزیر نامزد کیے گئے، بعدازاں وہ قومی ایرانی تیل کمپنی کے بورڈ آف ڈائریکٹرز کے پہلے چیئرمین بنے۔

۱۹۵۳ء میں مصدق کی معزولی کے بعد وہ قوم پرست مزاحمتی تحریک "نہضت مقاومت ملی" (N.M.R) میں شامل ہوگئے۔ یہ تحریک ۱۹۵۷ء میں کچل دی گئی اور بازرگان سمیت اس کے بہت سے رہنما جیل میں محبوس کر دیے گئے۔ ۱۹۶۱ء میں آیت اللہ طالقانی اور یداللہ صحابی کے ساتھ مل کر انہوں نے تحریک آزادی (*Liberation Movement of Iran*) کی بنیاد ڈالی، جس نے غیر ملکی تسلط کے خاتمے اور آئینی اور جمہوری حقوق کی بحالی کا مطالبہ کیا، ان تینوں اصحاب کی ان سیاسی سرگرمیوں کی بنا پر انہیں قید و حبس کی سزائیں ہوئیں۔ چنانچہ ۱۹۶۳ء اور ۱۹۷۷ء کے مابین بازرگان بھی اپنی سیاسی سرگرمیوں کی بنا پر کئی بار مختصر مدت کے لیے پابند سلاسل ہوئے۔

۱۹۵۰ء اور ۱۹۶۰ء کی دہائیوں میں بازرگان نے ماہانہ مذہبی سوسائٹی [کے] (لیکچروں) میں حصہ لے کر ایک دوسرے اہم مذہبی راہنما آیت اللہ مطہری سے بھی اشتراک کیا۔ مطہری، طالقانی اور بازرگان اساتذہ کی اسلامی ایسوسی ایشن کے بانیوں میں سے تھے اور انہوں نے اس کی پہلی اور دوسری قومی کانگرس کا انعقاد کیا۔

۱۹۷۰ء کے عشرہ کے اواخر میں شاہ مخالف پرزور عوامی سیاسی تحریک سے کچھ عرصہ قبل بازرگان نے ۱۹۷۷ء میں حزب مخالف کے جمہوری حقوق کے دفاع کے لیے حقوقِ انسانی کی ایسوسی ایشن کے قیام میں اس کے شریک بانی کی حیثیت سے کام کیا۔ بازرگان نے شاہ کی معزولی پر منتج ہونے والے انقلاب میں اس وقت نمایاں کردار ادا کیا جب آیت اللہ خمینی نے انہیں ۱۹۷۸ء کے وسط میں تیل کے کارکنوں کی ہڑتالیں منظم کرنے کے لیے بھجوایا۔ فروری ۱۹۷۹ء میں خمینی نے انہیں عبوری حکومت کا پہلا وزیراعظم مقرر کیا، لیکن اسی سال نومبر میں بے اختیاری اور اقتدار

کے متعدد مراکز اور خاص طور پر ۱۴ فروری ۱۹۷۹ء کو امریکی سفارت خانے پر قبضے سے شاکی ہو کر انھوں نے نومبر ۱۹۷۹ء میں استعفیٰ دے دیا۔ بازرگان اسلامی انقلاب کی کونسل کے رکن بھی تھے اور ۱۹۸۰ء میں ایران کی پارلیمنٹ میں تہران کے نمائندے کی حیثیت سے منتخب ہو کر آئے۔ ۱۹۸۰ء کے عشرے کے اوائل میں جب اسلامی جمہوریہ نے حزب مخالف پر ایک بڑا حملہ کیا تو اس سے بچنے والا واحد سیاسی گروہ ایل۔ ایم۔ آئی (LMI) تھا اگرچہ اس کے ارکان کو وفادار حزب مخالف کی حیثیت سے برداشت کیا جاتا تھا تاہم ان میں اکثر کو حراست میں لے لیا گیا اور قتل کیا گیا۔ اسلامی جمہوریہ کی پابندیوں سے خصوصی طور پر اور جمہوری حقوق کے چھین جانے سے مایوس ہو کر بازرگان نے ۱۹۸۶ء میں دیگر رہنماؤں کے ساتھ مل کر انجمن برائے دفاع آزادی و حاکمیت ایرانیان (Association for the Defence of the Freedom and Sovereignty of the Iranian Nation- ADFSIN) کی بنیاد رکھی۔ ۱۹۹۰ء کے عشرے کے اوائل میں بازرگان، ایل۔ ایم۔ آئی اور اے ڈی ایف ایس آئی این دونوں میں سرگرم عمل رہے۔

اپنی سیاسی سرگرمیوں کے سارے عرصے کے دوران بازرگان نے شیعی دینیات کو دنیائے جدید اور اپنی جمہوری آرزوؤں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ ان کی سیاست قوم پرستی، تجدد پسندی، آزاد خیالی اور اسلام کا ایک امتزاج پیش کرتی ہے۔ یہ خصائص انھیں روایتی مذہبی رہنماؤں مثلاً خمینی اور انقلابی دانشوروں مثلاً علی شریعتی سے ممیز کرتے ہیں۔ شریعتی کے فصیح و بلیغ اور شعلہ نوا طرز بیان نے نوجوانوں کو ابھارا اور خمینی نے غیر مراعات یافتہ طبقے اور روایتی معاشرتی گروہوں کے اپنے غیظ و غضب کو زبان بخشی جب کہ بازرگان کے نظریات کی تحسین روایتی متوسط طبقے کے زیادہ روشن خیال افراد تک محدود رہی۔ جس وقت انقلابی عوامی تحریک جاری تھی بازرگان کی سیاسی اصلاح پسندی (Reformism) عوام کے انقلابی جوش و خروش سے ہم آہنگ نہ تھی۔ ۱۹۵۰ء کے عشرے میں جب مصدق کے روادارانہ نظریات اور ان کے سیاسی جدوجہد کے پارلیمانی طریق نے جنگ کے بعد کی نسل کو اپنی طرف راغب کیا تو بازرگان کے روادارانہ اور تدریجی نظریات وسیع تر اہمیت رکھتے تھے، لیکن ۱۹۶۰ء کے عشرے کے وسط سے ۱۹۷۰ء کے عشرے کے اواخر تک ایرانی نوجوانوں پر بعض واقعات مثلاً چین، ویت نام اور کیوبا کے انقلابات کے اثر کی وجہ سے بازرگان کے معتدل سیاسی پروگرام اور اسلامی رواداری پر مبنی ان کے افکار انھیں بے محل دکھائی دیئے۔ ۱۹۶۰ء کے عشرے کی نسل کو مصدق کی روادارانہ قوم پرستی پر مبنی نظریات کے بارے میں کچھ پتہ نہ تھا بلکہ وہ اس انقلابی نظریئے سے متاثر تھی جس کی رو سے مصدق کی شکست کو سیاسی جدوجہد کے اس پارلیمانی طریق سے منسوب کیا جاتا ہے۔ مجاہدین خلق ایک گوریلا تنظیم تھی جس نے شاہ کی حکومت اور اسلامی جمہوریہ کے خلاف جنگ آزمائی کی۔ اس کے بانی ارکان نے ایل۔ ایم۔ آئی میں شمولیت کر لی جب کہ اکثر بہت سارے بازرگان ۱۹۶۳ء میں اس جماعت میں شامل ہو گئے۔ ۱۹۷۵ء تک مسلح جدوجہد کی مثال سے متاثر ہو کر انھوں نے اپنی سیاسی پارٹی قائم کر لی۔ اس لیے معتدل مزاج ایل۔ ایم۔ آئی نے ۱۹۷۹ء کے انقلاب کے دوران میں زیادہ قوت حاصل نہ کی۔ تاہم اس اپوزیشن نے اس کے چند رہنماؤں کو اسلامی جمہوریہ کے ابتدائی سالوں میں بڑے عہدوں پر فائز ہونے سے محروم نہ رکھا۔ دانشورانہ حیثیت سے خود بازرگان کے مناظرے اور ان کے تدریجی اصرار کے انداز بازرگان کے تجزیوں سے قدامت پسندانہ میلانات سے مشابہ تھے جب کہ دعائی جمہوریت و ایک سائنسی نمو

پر مدون کرنے کی ان کی کوشش نے انہیں تعلیم یافتہ متوسط طبقہ میں مقبول بنا دیا۔ شاہ کی حکومت کے دوران میں اسلام کو جدید اور سیاسی انداز دینے کے سلسلے میں بازرگان کی سعی کا مقصد شہنشاہیت کا ایک اسلامی متبادل وجود میں لانا تھا، لیکن ۱۹۸۰ء تک طاقت پر مذہبی قیادت کی اجارہ داری اور انقلاب کے ابتدائی سالوں میں جمہوری حقوق پر پابندیوں نے انہیں ایک بار پھر حزبِ مخالف میں لاکھڑا کیا۔ اس بار اسلام سے متعلق ان کی کثیر الجماعتی تاویل مذہبی قیادت کے روایتی اسلام کے یک جماعتی نظریہ پر مبنی میلانات کے برعکس تھی۔ ۱۹۷۹ء کے انقلاب سے پیشتر مسلمانوں کو سیاسی بنانے کی اپنی کوشش میں بازرگان نے سیاست اور مذہب کی وحدت پر زور دیا تاہم انقلاب کے بعد کے دور میں ان کی تعبیرات بڑی تیزی سے اسلام کو ایک ذاتی عقیدہ کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ ریاست سے مذہبی اداروں کی علیحدگی کا مطالبہ کرتے ہوئے انہوں نے اس نظریے کا اظہار کیا کہ ذاتی عقیدہ کے معاملات میں ریاست کی مداخلت ایک مذہبی مطلق العنانیت کی طرف لے جائے گی۔ بازرگان نے اسلام کی کسی بھی [جامع] اور ہمہ گیر تعبیر کی مخالفت کی اور عوامی شراکت اور حاکمیت کے حق میں دلائل دیئے۔ یہ نظریاتی خصائص انہیں جنگِ عظیم دوم کے مابعد کے ایران میں اسلامی روا داری پر مبنی نظریات کے بڑے علمبرداروں میں سے ایک ثابت کرتے ہیں۔ [رک بہ ایران].

مآخذ: (۱) بازرگان، مہدی: مدافعات در دادگاہ غیر صالح تجدید نظر نظامے تہران، (بازرگان کی ذاتی اور سیاسی زندگی پر ایک عمدہ سوانحی مآخذ)؛ (۲) بازرگان، مہدی: رائے طے شدہ، ہوسٹن ۱۹۷۷ء، یہ کتاب ایرانی معاشرہ کے سیاسی مسائل پر روشنی ڈالتی ہے، نیز پہلوی خاندان کے دورِ حکومت میں حزبِ مخالف کے گروہوں پر بھی اور ان [مسائل] پر قابو پانے کے طریقے تجویز کرتی ہے۔)؛ (۳) وہی مصنف: بازیابی ارزش ہا، تہران ۱۹۸۳ء؛ (۴) وہی مصنف: انقلاب ایران در دو حرکت، تہران ۱۹۸۳ء (لبریشن موومنٹ آف ایران [L.M.I] کے سیاسی تناظر سے ایرانی انقلاب اور انقلاب کے بعد کے حالات کا تجزیہ: (۵) شہابی، ایچ۔ ای: *The Iranian Politics and Religious Modernism Liberation Movement of Iran Under Shah and Khomeini*، اتھاکا، نیویارک ۱۹۹۰ء؛ (بازرگان اور لبریشن موومنٹ آف ایران پر دستیاب تازہ ترین عمدہ کتب میں سے ایک)؛ (۶) منوچہر دراج: مقالہ مہدی بازرگان در *Modern Islamic world*، ۱:۲۱۱-۲۱۳؛

[ترجمہ و تعلیق: ظفر علی]

باکو (باقو): آذربیجان کا دارالحکومت، دریائے ※ خزر کے مغربی ساحل پر آبشاران کے جنوب میں واقع، جزیرہ نما ساحلی شہر ہونے کے باوجود صنعتی، تجارتی، علمی اور ثقافتی میدان میں سوویت یونین کے نمایاں مراکز میں سے ایک ہے۔ یہ تو علم نہیں کہ اس شہر کی بنیاد کب رکھی گئی، لیکن دسویں صدی کے مسلمان جغرافیہ دانوں کی کتابوں میں اس کا نام باکو، باکوہ، باکہ اور باکویہ وغیرہ کی شکل میں ملتا ہے۔ بعض قدیم مآخذ میں اس نام کی اصل فارسی لفظ بادکوب بیان کی گئی ہے، جس کا مطلب "ہوا کی جائے پیدائش" ہے، لیکن یہ مفہوم اہل علم کے ہاں قبول نہیں کیا گیا (دیکھیے آآ، لائیڈن، ۲: ۲۵۹)۔ موسم گرما میں گرم اور خشک، بہار میں نیم گرم اور برساتی خصوصیات رکھنے والا باکو شہر سوویت یونین کے بہت گنجان آباد شہروں میں سے ہے۔ پٹرول کی صنعت میں ترقی کے ساتھ ساتھ آبادی میں تیزی سے اضافہ ہوا ہے اور ۱۹۲۷ء میں ۳۰۰،۰۰۰ تک اور ۱۹۹۰ء میں ۱،۷۷۲،۰۰۰ تک بڑھتی ہوئی آبادی کے ساتھ یہ شہر

مختلف النسل لوگوں کا شہر بن گیا ہے۔ یہاں کے باشندے آذری، روسی، تاتاری اور داغستانی نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں جن میں زیادہ تر آذری ہیں۔

بارھویں صدی کے نصف سے لے کر شیروان شاہان کی اقامت گاہ قرار پانے تک، تیرھویں اور چودھویں صدی میں مغلوں کے زیر تسلط رہا۔ پندرھویں صدی کے آغاز میں شیروان شاہان کا دارالسلطنت بن گیا اور صدی کے آخر تک یہی حالت رہی۔ ۱۵۰۱ء میں صفوی حکمران شاہ اسمٰعیل نے اس پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد باکو کو اوز دیمر اوغلو عثمان پاشا نے فتح کر کے (۱۵۸۳ء میں) عثمانی سلطنت کو از سر نو تشکیل دینے والے شاہی صوبے سے ،تحت علاقے کے طور پر منسلک کر دیا، لیکن ۱۶۰۶ء میں صفویوں نے یہ شہر واپس لے لیا۔ عباس شاہ اول کی تعمیر و ترقی کے لیے اختیار کردہ کوششوں کے نتیجے میں باکو علاقے کے اہم مراکز میں سے ایک کے درجے کو پہنچ گیا۔

۴۔ انیسویں صدی سے لے کر ایران اور روس کے درمیان وجہ نزاع قرار پانے تک کا دور : ۱۷۲۳ء میں پیٹرو۔ اول کی طرف سے روسی سلطنت میں شامل کر لیا گیا، لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد نادر شاہ کے دور میں وہ دوبارہ ایران کے قبضے میں چلا گیا (۱۷۳۴ء)۔ آزاد باکو حکمرانی (۱۷۴۷ء) قائم ہونے پر یہ شہر اس کا دارالحکومت قرار پایا اور ۱۸۰۶ء۔ ۱۸۱۳ء میں روس و ایران جنگوں کے آخر میں گلستان معاہدہ امن پر دستخطوں کے بعد (باکو) قطعی طور پر روسی مملکت کا حصہ اور شاہی صوبے کا مرکز بنادیا گیا۔ اکتوبر ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے بعد انگریزوں نے اس پر اپنا تسلط قائم کر لیا، مگر ۲۸ مئی ۱۹۱۸ء کو قائم ہونے والی ملی آذربیجان جمہوریہ کی سرخ فوج کی طرف سے اس جمہوریہ کو ختم کر دینے کی بنا پر یہ شہر اس کی جگہ قائم ہونے والی آذربیجان سوویت سوشلسٹ جمہوریہ (۲۸ اپریل ۱۹۲۰ء) کا دارالحکومت بن گیا۔

بارھویں صدی سے پندرھویں صدی تک باکو کے حالات کے بارے میں معلومات مہیا کرنے والی کتب میں معدنی تیل (پٹرول) کے بارے میں اہم معلومات دی گئی ہیں۔

ابوالفدا (م ۱۳۳۱ء) نے خاص طور پر سبز اور سفید تیل (پٹرول) سے تفصیلی طور پر بحث کی ہے۔ ۱۷ ویں صدی کے نصف میں دو دفعہ باکو کی سیاحت کرنے والے اولیا چلبی نے شاہ عباس کی آمدنی کا بڑا حصہ باکو سے نکالے جانے والے معدنی تیل کی فروخت کو قرار دیا ہے۔ نیز اس علاقے میں سات مختلف مقامات پر معدنی تیل کی پیداوار کا ذکر کیا ہے۔ زار روس حکومت میں داخل ہونے سے پہلے یہاں پر پائے جانے والے تیل کے کنوئیں سرکردہ لوگوں کے ہاتھوں میں آنے کی بنا پر پیداوار زیادہ تھی۔ زار روس کے اقتدار میں کنوئیں قومیائے جانے کے سبب ان کی پیداوار کم ہوگئی۔ اس بنا پر ۱۸۷۲ء میں پٹرول کی صنعت پھر سے آزاد کر دی گئی۔ مغربی ذرائع سے آنے والے غیر ملکی سرمائے کی آمد سے شہر تیزی سے پھیلا۔ ۱۸۵۹ء میں پہلی بار تعمیر ہونے والی ریفائنریوں کی تعداد بڑھی، باتوم پٹرول پہنچانے کے لیے باکو۔۔باتوم پٹرول لائن منصوبہ زیر عمل آنے سے شہر نے بڑی تیزی سے ترقی کی۔ شہر کے نواحی علاقوں میں بہت سی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ کئی شہر معرض وجود میں آئے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں باکو نے دنیا بھر کے نصف تیل کی پیداوار دینے والے شہر کے طور پر شہرت پائی۔ علاوہ ازیں یہ شہر علاقے کی سیاسی اور سماجی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا۔ شہر کو ریلوے لائن کے ذریعے روستو اور ماسکو سے ملانے کی وجہ سے معاشی اور تجارتی میدانوں میں بھی اس کی اہمیت بڑھ گئی۔ صرف آخری دور میں پٹرول کے ذخائر میں کمی آ جانے کی وجہ سے باکو کی اہمیت اور اثرات میں کمی ہوگئی ہے۔

روسی دور حکومت میں اس کی ترقی کا عمل بھی جاری رہا، چنانچہ اس وقت اس نے ایک طرف تو آذربائیجان سوویت سوشلسٹ جمہوریہ اور دوسری طرف سوویت یونین کے نمایاں تجارتی، صنعتی اور ثقافتی مراکز میں سے ایک کے طور پر ترقی کی۔ سوویت یونین میں پہلی الیکٹرک ٹرین لائن، باکو اور سابنچی کے درمیان بچھائی گئی (۱۹۲۴ء)۔ ریلوے لائن کے ذریعے طفلس، ایری وان، دربند، قلعہ اور امرا سے منسلک ہونے کی بنا پر اور بندرگاہ کی وسعت کے سبب نقل و حمل کے حوالے سے یہ ایک قابل ذکر شہر بن گیا۔ ہوائی اڈہ بن جانے اور ہوائی خدمات ادا کرنے کی بدولت شہر کی اہمیت بڑھ گئی۔

باکو میں ۱۹۱۹ء میں قائم ہونے والی سرکاری یونیورسٹی کے ساتھ ۱۹۴۵ء میں قائم ہونے والی آذربائیجان سائنس اکیڈمی اور کافی تعداد میں انسٹی ٹیوٹ یہاں کام کر رہے ہیں۔ کئی ایک قسم کے تھیٹر اوپرا اور نغمت ناچ ادارے، ۱۵۰ سے زائد کتب خانے، ۱۶ میوزیم کے ساتھ کئی ایک سرکاری اور نمائشی گیلریوں نے شہر کو ایک تعلیمی اور ثقافتی شہر میں بدل دیا ہے۔ باکو علاقے میں مسلمانوں کے حوالے سے بھی خصوصی اہمیت رکھتا ہے کیونکہ جارجیا، آرمینیا اور آذربائیجان میں رہنے والے مسلمانوں سے متعلقہ "مشترک ماورائے قاف دینی امور" کا دفتر یہیں ہے۔

باکو، زاروں اور قومی دور حکومت کی طرح آج بھی نشریاتی اور طباعتی سرگرمیوں کا مرکز ہے۔ آذربیجان میں شائع ہونے والے آذری اور روسی اخبارات اور میگزین زیادہ تر یہاں سے شائع ہوتے ہیں۔ باکو سے شائع ہونے والے سارے کے سارے اخبارات اولیں طور پر کوہ قاف کے مسلمانوں کے حقوق کا دفاع کرنے والے ہیں۔ ان میں روسی زبان میں شائع ہونے والے اخبار کسپی (Kaspiy) (۱۸۷۰ء۔ ۱۹۱۸ء) کے ساتھ ساتھ آذری زبان میں شائع ہونے والا پہلا آزاد اخبار "Ekinci" (دوسرا)" (۱۸۷۵ء۔ ۱۸۷۷ء) ہے۔ ۱۹۰۵ء کے انقلاب کے بعد روس میں انتقالی طور پر زاروں سے مشروط قائم ہونے والی آزادی کے ماحول میں، دیگر شہروں کی طرح باکو میں بھی ۱۹۰۵ء۔ ۱۹۲۰ء کے عرصے میں بڑی تعداد میں اخبارات اور رسائل و جرائد شائع ہوئے، ان میں سے نمایاں ترین درج ذیل ہیں۔ حیات، ارشاد، تکامل، تازہ حیات (حیات نو)، ترقی، اتفاق، حقیقت، گنیش (سورج، شمس)، یول داش (کامریڈ، ہم رازی)، پرازلیس، اقوام، اقدام نو، تازہ خبر، آخری خبر، سچی بات، کھلی بات، پرچم، عدالت، ہمت، صدائے زحمت، قاف، پراگندہ، اتحاد، اخبار، دبستان، رہبر، بہار، فیوضات، فیوضات نو، بہلول، کلمی، مظہر، زنبور، عرصات، بلال، نجات، آذربائیجون، آذربائیجان حکومت کا سرکاری اخبار، راہ راست، عوامی، صدائے عوام، مساوات، استقلال، اوراق نفیس، مدنیت، آذربائیجان میں عوامی حکومت قائم ہونے کے بعد شخصی اخبارات اور رسائل و جرائد کی جگہ حکومت کی طرف سے نکالے گئے۔ اخبارات و رسائل، کمیونسٹ، شبان آذربائیجان، آذربائیجون، آزاد منش، حرہ، آتشیں وطن، روشنی، آئینہ، اسلام، نوروز، علم، مدنیت، ادبیت، باکو، تاریخ اور باکو یونیورسٹی ہیں۔ آذربائیجان میں آذری اور روسی زبان میں نشریات کرنے والے ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے ساتھ ساتھ آذربائیجون خبر ایجنسی (Aztag) کا مرکز بھی باکو میں ہے۔

ترک، اسلام کلچر کے مراکز قرار پانے والوں میں سے ایک باکو بھی ہے۔ اس میں تاریخی طور پر بہت سی مساجد، حمام، کارواں سرائے اور گنبدوں وغیرہ قصر کے تعمیراتی آثار موجود ہیں۔ باکو کا سب سے قدیم اور اہم ترین حصہ اندرون شہر کہلانے والا حصہ ہے۔ یہ آج تک قلعے کی شکل میں باقی ہے۔ شاہ اسمٰعیل کی طرف سے شہر کی فتح کے

دوران میں قحط تباہی کا شکار ہوا۔ تین اوزودیر اوغلو پاشا، شاہ عباس اول کی طرف سے اور پھر زاران روس کی طرف سے اسے تعمیر کر دیا گیا۔ سنگ قلعہ کے نام سے معروف قلعے میں پائی جانے والی محمدی مسجد کا ۱۰۷۸ء سے متعلقہ مینار تاحال نئی بنیادوں پر قائم سب سے قدیم ترک مینار ہے۔ مینار کی نفاست اور خوب صورتی کی خاطر بیچے والا حصہ خط کوفی سے سجایا گیا ہے اور اردگرد کا انداز زیبائش اس دور کے فن تعمیر کے ذوق کا آئینہ دار ہے۔ شیروان شاہوں کے زمانے سے لے کر تاحال قصر دفتر، شیروان شاہی محلات، شاہی مقبرے، سید یحییٰ الباکوی کا گنبد اور مسجد جمعہ کا مینار قائم ہے۔ ان کے علاوہ باکو میں بعد کے ادوار میں قائم ہونے والی عمارت میں سے مسجد جمعہ، ملا محمد (Hicir (حیدر گیلک) (Gilck)، مرزا احمد، شیخ ابراہیم، سرائے کیقباد، مکتب لی لی ہیبت، بیگلیاس (Begliyas) مساجد کے ساتھ ملا خان، بہار، ملتان اور ہند کاروان سرائے اور خانان باکو کے محلات جیسی اہم تعمیرات پائی جاتی ہیں۔

باکو میں جدید اور تاریخی انداز پہلو بہ پہلو دکھائی دیتے ہیں، یہ شہر قلعے سے باہر معاشی اور سیاسی طور پر ترقی پا چکا ہے اور جدید شہر (باکو) اندرون شہر سے باہر تعمیر و منتقل ہو چکا ہے۔ شہر کی نئی عمارتوں اور سماجی اداروں میں دکھائی دینے والے جدید انداز (تعمیر) ۱۹۲۰ء میں قبول کیے ہوئے والے مرکزی تعمیراتی پلان سے مطابقت رکھتے ہیں، جو تعمیراتی کارروائیوں کے نتیجے میں کامیابی سے ہمکنار ہوا ہے۔ اس وقت باکو آذربیجان کا دارالحکومت ہے اور دنیا کے اہم ترین شہروں میں سے ہے۔ آذربیجان نے اگست ۱۹۹۱ء میں اپنی خود مختاری کا اعلان کیا جس کی جون ۱۹۹۲ء کے ریفرنڈم میں ۹۹.۶ فیصد لوگوں کی اکثریت نے منظوری دی۔

[رک بہ آذربیجان]۔

مآخذ: حدود العالم طبع Minorsky، ص ۱۳۵، ۴۱۱؛ (۲) دلیا چلبی: سیاحت نامہ، ۲: ۳۰۰-۳۰۳؛ (۳) کتاکوگلین (Kiitakeglin): عثمانلی ایرانی سیاسی مناسبتیں ۱۵۷۸ء-۱۵۹۰ء، استانبول ۱۹۶۲ء، ص ۹۰، ۹۳، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۹؛ (۴) سارا آشوربےلی: تاریخ باکو، باکو ۱۹۹۸ء؛ (۵) م۔ فخر الدین کرت وغلو: (عثمانیوں کی قفقاز کے ہاتھوں فتح)، (۱۴۵۱-۱۵۹۰) نقرہ ۱۹۷۶ء، ص ۳۰، ۳۰۳، ۳۰۹، ۳۳۸؛ (۶) ابوالفداء، جغرافیہ، ۲/۲: ۱۹۹؛ (۷) شرین تیمز: Islamic Peoples of the Soviet Union، لنڈن ۱۹۸۳ء، ص ۱۱۸، ۲۲؛ (۷) J.G. Tewari: Muslims Under the zars and the Soviets، ملکو ۱۹۸۴ء، ص ۳۵، ۷۷، ۸۵، ۱۲۵، ۳۰۵؛ (۸) D.M. Dunlop: "Arslanpa de Turk Abidelesi" (۹) قاموس اعلام، ص ۳۵، ۷۷، ۸۵، ۱۲۵، ۳۰۵؛ (۱۰) Kucuk Turk Islam Ansiklopedisi، بذیل مادہ "Beku"؛ (۱۱) Encyclopaedia of Islam (فرانسیسی)، ۱: ۹۹۶-۹۹۷؛ (۱۲) Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ Bacu؛ (۱۳) ابراہیم پاک تیل: Azer Bayacan de Fikri Hayat ve Basin، استانبول ص ۹۳-۱۲۸؛ (۱۴) The Statesman's Year Book 1984-1985، مدیر Daxton، لنڈن، (۱۵) ترکی دائرۂ معارف، بذیل مادہ۔

([ادارہ] ت۔ خالد مظفر ققہ داؤدی)

** ----- ----**

بحر مقتضب: (ع) مادہ ق، ض، ب سے باب Ⓧ اقتضاب کا اسم مفعول، لغوی معنی: مقطوع، کاٹا ہوا۔ اصطلاح میں مقتضب: (۱) فی البدیہہ کلام (الکلام المرتجل) کو کہتے ہیں، نثر ہو یا نظم؛ (۲) علم عروض کی ایک بحر کا نام، (المنجد، الفوائد الدریہ، مصباح، منتہی الارب، اقرب الموارد)

ہر چند کہ تقریباً تمام اساتذۂ فن نے وجہ تسمیہ بیان کر کے توجیہیں کی ہیں، مگر مقالہ نگار اسے ضروری نہیں

سمجھنا، اس لیے کہ وہ نام بھی حقیقت کے مطابق نہیں، مثلاً بحر منسرح سے مقطوع کہنا، حالانکہ نہ مقطوع ہے، نہ عربی میں مقلوب، البتہ فارسی اور اردو میں اسے مقلوب یا معکوس کہہ سکتے ہیں، مقطوع اس صورت میں بھی کہنا موزوں نہیں۔

عربی میں، جیسا کہ مذکور ہوا بحر مقتضب مسدس الاصل ہے اور اس کے ارکان مفعولات مستفعلن مستفعلن (دوبار) ہیں، لیکن ہر دو مصرعوں میں سے ایک ایک آخری رکن حذف کر کے مجزوء مربع مستعمل ہے، اس لیے اس کے عروض و ضرب دونوں ایک ہی قسم کے مطوی آتے ہیں۔ اس بحر میں زحافات۔ خبن، طے، قطع، صلم، وقف، کسف، جدع، عرج اور ازالہ وارد ہوتے ہیں۔ عربی میں وزن پانچ مستعمل ہیں: (۱) مربع، ہر رکن مطوی: فاعلات مفتعلن (دوبار) ؛ (۲) مربع، صدر مخبون باقی ارکان مطوی: مفاعیل مفتعلن، فاعلات مفتعلن؛ (۳) مربع، صدر و ابتدا مخبون، عروض و ضرب مطوی: مفاعیل مفتعلن (دوبار)، (۴) مربع، صدر و ابتدا مخبون (صدر و ابتدا میں مکانفہ ہے، یعنی مفعولات کے اسباب خفیف متوالی کے ساکنین کا معاً سقوط جائز ہے، چنانچہ یہ وزن دال، بلکہ ان اساتذۂ فن کے خلاف حجت ہے جو بحر مقتضب میں مراقبہ مانتے ہیں (یہ بھی واضح رہے کہ مکانفہ، مراقبہ معاقبہ، بری وغیرہ زحافات نہیں احکام ہیں)، عروض و ضرب مطوی: فعلات مفتعلن (دوبار) (۵) مربع، صدر و ابتدا سالم (صدر و ابتداء میں بری ہے، یعنی مفعولات کے اسباب خفیف متوالی کے ساکنین میں سے ازروئے معاقبہ ایک ساکن کو جوازاً حذف کیا جاسکتا تھا، مگر نہیں کیا)، عروض و ضرب مطوی: مفعولات مفتعلن (دوبار)۔

فارسی اوزان میں بھی ان کی وضاحت بھی ضروری ہے، اس کی بھی دو وجوہ ہیں ایک تو یہ کہ یہ فن عربی سے اردو میں براہ راست نہیں، بلکہ فارسی کی وساطت سے آیا ہے دوسری یہ کہ گو فارسی کے سب اوزان اردو کی طرح مثمن الاصل اور فارسی و اردو میں مشترک ہیں، لیکن وہ وزن مشطور ہو کر عربی کی طرح مربع بھی **مستعمل** ہیں، جب کہ اردو میں اس بحر کے اوزان مثمن کے سوا مسدس یا مربع قطعاً نہیں آتے۔

یہ رائے بھی حقیقت پر مبنی نہیں کہ یہ بحر اردو میں سالم ارکان کے ساتھ نہیں آتی، گو بنظرِ اختصار و ایجاز مثال میں اشعار پیش کرنا ہمارا معمول نہیں، لیکن یہاں مناسب ہوگا کہ سالم ارکان کے استعمال کے ثبوت میں فارسی و اردو کا ایک ایک شعر ضرور پیش کیا جائے۔

فارسی و اردو کے مشترک اوزان۔ فارسی اور اردو میں مسطورۂ فوق صراحت کے مطابق یہ بحر مثمن الاصل ہے اس کے ارکان ایک شعر میں مفعولات مستفعلن (چار بار) ہیں۔

(۱) مقتضب مثمن سالم: مفعولات مستفعلن (چار بار)، فارسی

می سوزم ز داغ جگر، می نالم ز درد و الم
می غلتم ز شب تا سحر، خوں گریم ز اندوہ و غم

تقطیع: می سوزم ز = مفعولات، داغ جگر = مستفعلن، می نالم ز = مفعولات، درد و الم = مستفعلن؛ می غلتم ز = مفعولات، شب تا سحر = مستفعلن، خوں گریم ز = مفعولات اندوہ غم = مستفعلن)۔

ان بالوں میں اب کیوں نہیں ہوتا شانہ کیا ہے صنم
تیرے گیسو الجھے میرا دل آشفتہ ہے اے صنم

تقطیع: ان بالوں = مفعولات، اب کیوں = مستفعلن، ہوتا شانہ = مفعولات، کیا ہے صنم = مستفعلن، تیرے گیسو = مفعولات، الجھے میرا = مستفعلن، دل آشفتہ، مفعولات، ہے اے صنم = مستفعلن؛

(۲) مثمن، سب ارکان مطوی: فاعلات مفتعلن (چار بار)؛

(۳) مثمن، عروض و ضرب و مطوی مذال، باقی ارکان مطوی، فاعلات مفتعلن فاعلات مفتعلان

(۴) مثمن، صدر و ابتدا اور حشو دوم و چہارم مخبون، حشو سوم مطوی مسکن، حشو اوّل اور عروض و ضرب مطوی: مفاعیل مفتعلن مفاعیل مفتعلن۔ مفاعیل مفعولن مفاعیل مفتعلن (اس وزن میں صرف عروض یا صرف ضرب یا دونوں میں تذال یعنی مفتعلان بھی جائز ہے)؛ (۵) مثمن، صدر و ابتدا اور حشو ثانی و چہارم مطوی، عروض و ضرب اور حشو اوّل و سوم مطوی مسکن: فاعلات (چار بار)؛ (۶) مثمن، عروض و ضرب اعرج، حشو اوّل و سوم مطوی مسکن، صدر و ابتدا اور حشو ثانی و چہارم مطوی: فاعلات مفعولن فاعلات مفعولان (دوبارہ) پنجم و ششم اوزان کا باہم خلط جائز ہے؛ (۷) مثمن: یہ وزن بھی اوزان پنجم و ششم کی طرح ہے اور اس کا بھی خلط ان دونوں سے جائز ہے، البتہ اتنا مستزاد ہے کہ اس میں حشو اوّل و سوم دونوں میں بھی عرج لا سکتے ہیں اور صرف ایک میں بھی: فاعلات مفعولن یا مفعولان فاعلات مفعولن یا مفعولان (دو بار)

فارسی: (۸) مربع، سب ارکان مطوی، فاعلات مفتعلن (دو بار)؛ (۹) مربع، مفعولات دونوں جگہ مخبون، مستفعلن دونوں جگہ مطوی: مفاعیل مفتعلن (دو بار)

(عابدی علی بیگ، د احق)

……

⊗ بحرین: (تعلیقہ) مشرق وسطی کی ایک اسلامی ریاست (ابتدائی حالات کے لیے رک بہ البحرین بذیل مادہ در آ، بذیل مادہ)۔

یہ خلیج فارس / عرب کے چھوٹے بڑے ۳۲ جزائر پر مشتمل ہے۔ جن میں بحرین، المحرق، ستره المنیہ اور صالح زیادہ بڑے اور معروف ہیں۔ اس کا کل رقبہ اندازاً ۷۰۰ مربع کلومیٹر اور آبادی اندازاً ۶ لاکھ ہے (*The Stateman's Year Book, 2001*، بذیل مادہ)۔ اس کے شمال مشرق میں سعودی عرب اور شمال مغرب میں قطر واقع ہے۔ دارالحکومت منامہ (آبادی ۱۳۷،۰۰۰) بڑا تجارتی مرکز ہے۔

سیاسی حالات: یہاں تقریباً دو صدیوں سے الخلیفہ خاندان برسر اقتدار ہے جو دراصل نجد کے بنو عتبہ ہیں جنھوں نے پہلے کویت سے ترک وطن کیا اور پھر وہاں سے قطر منتقل ہو گئے۔ ۱۷۸۳ء میں ان کے جد امجد احمد بن خلیفہ نے ایرانی اثرات کے تحت قائم حوالہ عربوں کی حکومت (ان عربوں کی اولاد جو پہلے ایرانی ساحل پر آباد ہوئے تھے) ختم کر کے اپنا اقتدار مستحکم کر لیا۔ انیسویں صدی کے آغاز میں انگریزوں نے خلیج کی ریاستوں پر دباؤ بڑھا دیا اور مختلف معاہدوں کی آڑ میں شیوخ و امرا کو برائے نام باقی رکھ کر حقیقی اقتدار پر قبضہ کر لیا۔ ۱۸۸۱ء اور ۱۸۹۲ء میں برطانیہ اور بحرین کے درمیان ہونے والے معاہدوں کے نتیجے میں دفاع اور خارجہ پالیسی بھی برطانیہ کے پاس چلی گئی اور ۱۹۱۴ء میں قدرتی وسائل کی ترقی کے جملہ حقوق بھی اسے حاصل ہو گئے۔ ۱۹۳۲ء میں یہاں تیل دریافت ہوا تو معمول کی تجارت، ماہی گیری اور تلاش صدف جیسے روایتی پیشوں کے مقابلے میں زیادہ وسائل میسر آ گئے، چنانچہ ۱۹۴۲ء میں برسر اقتدار آنے والے شیخ سلمان بن حماد الخلیفہ نے ترقیاتی کاموں کو وسعت دی۔ نومبر ۱۹۶۱ء میں شیخ سلمان کے انتقال پر ان کے بڑے بیٹے شیخ عیسیٰ نے اقتدار سنبھالا اور برطانیہ سے آزادی کی کوششیں شروع کر دیں۔ ۱۹۷۰ء میں ملک چلانے کے لیے ایک کونسل بنائی گئی اور ۱۹۷۱ء میں بحرین نے آزادی حاصل کر لی۔ ۱۹۷۳ء میں آئین بنایا گیا اور قومی اسمبلی کے انتخابات ہوئے، تاہم اختیارات کی تقسیم پر جھگڑے کی وجہ سے امیر بحرین نے اسمبلی برخواست کر دی اور کابینہ کی مدد سے حکومت کرنے لگے۔ شیخ عیسیٰ نے بحرین کو اقوام عالم میں اہم مقام دلوانے کے لیے متعدد اقدامات کیے اور ملک کی تعلیمی، سماجی اور اقتصادی ترقی کے لیے کئی منصوبوں پر کامیابی سے عمل کیا۔ گو بحرین اور خلیج کی دوسری ریاستوں پر امریکی اور برطانوی

سیاسی اثرات ابھی تک غالب ہیں اور حقیقی آزادی کی منزل ابھی دور ہے۔ مارچ ۱۹۹۹ء میں شیخ عیسیٰ کے اچانک انتقال پر ان کے بڑے بیٹے شیخ حماد نے اقتدار سنبھالا اور کئی بین الاقوامی پیچیدگیوں، ایران کی انگیخت پر مقامی شیعہ آبادی میں بے چینی، آئینی زندگی میں تعطل جیسے امور کے علی الرغم بحرین پر الخلیفہ خاندان کے اقتدار کو کوئی سنجیدہ خطرہ لاحق نہیں ہے (فواد خوزی: *Tribe and State in Bahrain*، شکاگو یونیورسٹی پریس ۱۹۸۰ء)۔

بحرین میں شیعہ سنی تنازعہ: بحرین میں ایرانی اثرات اور شیعہ سنی تنازعہ کی جڑیں صدیوں پرانی ہیں۔ اردشیر اول کے زمانے سے اس علاقے میں ساسانیوں کے عمل دخل کا آغاز ہوا۔ چنانچہ جب نبی کریمؐ نے حضرت العلاءؓ بن الحضرمی کو مشرق کی طرف مہم پر بھیجا تو اس وقت بحرین کے علاقے پر ایک ایرانی مرزبان کا قبضہ تھا۔ عہد ابی بکرؓ میں تحریک ردہ کے دوران میں مسلمانوں نے بحرینی حکمرانوں کو بحری اور نواحی بری علاقے دونوں جگہ شکست دی۔ پھر چوتھی صدی کے شروع میں قرامطہ نے یہاں قدم جما لیے اور ۳۱۷ھ/ ۹۳۰ء میں حرم مکہ سے حجر اسود اکھاڑ کر یہاں لے آئے جو بیس برس تک یہاں رہا۔ پانچویں صدی کے وسط میں الحساء کے بنی عیون نے عباسی خلافت کے نام پر اور سلاجقہ عراق کی حمایت سے یہاں سے قرامطہ کا خاتمہ کیا اور سنی مسلمانوں کی حکومت قائم کر دی۔ ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء میں ایران کے ایک سلغری اتابک ابوبکر بن سعد نے جزائر بحرین پر قبضہ کر لیا جو بیس سال کے بعد بنو عصفور نے ختم کر دیا اور اسے خود مختار حیثیت دے دی۔ نویں صدی ہجری میں یہاں خاندان جبریہ نے حکومت قائم کی اور مالکیوں کو شیعوں پر غلبہ حاصل کرنے میں مدد دی۔ ۱۵۱۴ء کے بعد پرتگالیوں نے یہاں اپنا اثر و رسوخ قائم کر لیا اور ایرانی سنیوں کے ذریعے حکومت کرتے رہے۔ ۱۰۱۱ھ/ ۱۶۰۲ء میں شاہ عباس اول کے عہد میں ایرانیوں نے بحرین لے لیا اور تقریباً ڈیڑھ سو سال تک یہاں قابض رہے، لیکن اس زمانے میں بھی انتظامی امور حوالہ عربوں کے ہاتھ میں رہے جو ابتداءً ساحلِ ایران پر آ کر آباد ہوئے تھے۔ ۱۷۸۳ء میں بنو عتبہ کے احمد بن خلیفہ نے نصر آل مذکور کو شکست دے کر بحرین پر سنی اقتدار مستحکم کر دیا، جو ابھی تک جاری ہے۔ انیسویں صدی سے برطانیہ نے اس علاقے میں قدم جما لیے، لیکن اس نے خلیفہ خاندان کے ذریعے ہی معاملات چلائے۔ ایرانی حکومت اس دوران میں برابر بحرین کی سیادت کا دعویٰ کرتی رہی۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں جب بحرین میں برطانیہ سے آزادی کی مہم جاری تھی اس وقت اقوام متحدہ کے زیر اہتمام ایک سروے کرایا گیا جس کے مطابق اہلِ بحرین نے ایران کے ساتھ رہنے کی بجائے مکمل آزادی کا مطالبہ کیا۔ ایران کو طوعاً و کرہاً یہ رپورٹ قبول کرنا پڑی۔ چنانچہ ۱۵/ اگست ۱۹۷۱ء کو بحرین نے آزادی کا اعلان کر دیا، لیکن ایران نے غیر اعلانیہ مداخلت جاری رکھی۔ چپقلش کا بنیادی سبب یہ ہے کہ بحرین میں شیعہ آبادی مقابلتاً اکثریت میں ہے جب کہ حکمران خاندان سنی ہے اور حکومت میں عوام کی نمائندگی کا کوئی خاطر خواہ انتظام موجود نہیں۔ ۱۹۳۱ء میں ہونے والی مردم شماری کے مطابق ملک کی ۹۸ فیصد مسلم آبادی میں سے شیعہ ۵۳ فیصد اور سنی ۴۵ فیصد تھے۔ اس کے بعد نہ تو مردم شماری ہوئی اور نہ قابلِ اعتماد یا سرکاری اعداد و شمار دستیاب ہیں، لیکن غیر جانبدار ذرائع شیعہ آبادی کی تعداد زیادہ ہی بتاتے ہیں (دیکھیے Fahim I.Qubain: *Social Classes and Tensions in Bahrain*، در *Middle East Journal*، (۱۹۵۵ء) ۹: ۲۷۰) اور جیسا کہ ذکر ہوا کہ ملک میں کوئی آئینی اور جمہوری ادارے یا پارلیمنٹ وغیرہ موجود نہیں ہے جہاں عوام اور ان کے نمائندوں کو اپنی آراء و مشکلات کے

اظہار کا موقع ہے، جب کہ یہودی اقلیت کے مکانات بھی موجود ہیں۔ ان حالات میں وقتاً فوقتاً شیعہ عوام کی طرف سے جلسوں، مظاہروں اور ہنگاموں کی اطلاعات آتی رہتی ہیں جو بعض اوقات جلاؤ گھیراؤ اور بم پھینکنے کے واقعات پر منتج ہوتی ہیں۔ دوسری طرف حکومت کی طرف سے بھی داروگیر اور قائدین کو جیل میں ڈالے جانے کی خبریں آتی رہتی ہیں (John Duke anthony: Arab States of the Lower Gulf People, Politics Petroleum، مڈل ایسٹ انسٹی ٹیوٹ واشنگٹن ڈی سی ۱۹۷۵ء).

بحرین کا شمار دنیا کے ۲۰ امیر ترین ملکوں میں ہوتا ہے۔ اس کی ۸۰ فیصد معیشت کا انحصار تیل پر ہے۔ بحرین کے تیل کے ذخائر بہت وسیع نہیں ہیں اور ایک بڑا ذخیرہ سعودی عرب کے ساتھ مشترک ہے۔ قدرتی گیس بھی ہے جس سے ملکی صنعت چلائی جا رہی ہے۔ منامہ کا شمار دنیا کے بڑے مالی مراکز میں ہوتا ہے جہاں دنیا کے ۸۰ مالی اداروں اور بینکوں کے دفاتر کام کر رہے ہیں۔ یہاں کی کرنسی بحرینی دینار ہے۔ بحرین میں صنعت کو غیر ملکی تعاون سے ترقی دی جا رہی ہے۔ یہاں المونیم کا ایک بڑا کارخانہ ہے اور بحری جہاز توڑنے، پارچہ بافی، آلات بجلی نیز پانی اور تیل صاف کرنے کے کارخانے ہیں۔ بحرین ۲۵ کلومیٹر لمبے سمندری پل کے ذریعے سعودی عرب سے ملا ہوا ہے۔

دارالحکومت منامہ کو ذریعہ پل بچھے کے ذریعے جزیرہ محرق سے ملایا گیا ہے اور اسی طرح سمندری پل کے ذریعے جزیرہ سترہ سے جہاں گہرے پانی کی بندرگاہ بنائی گئی ہے۔ بحرین میں تعلیم مفت ہے۔ شرح خواندگی ۸۵.۲ فیصد ہے۔ یہاں متعدد سکول و کالج اور دو یونیورسٹیاں ہیں (دیکھیے Europa world Year Book. 2000 بذیل مادہ بحرین)۔

بحرین اقوام متحدہ، اسلامی کانفرنس، عرب لیگ، اوپیک اور خلیج تعاون کونسل کا رکن ہے۔ جزیرہ حوار کی ملکیت پر اس کی قطر سے آویزش چل رہی ہے۔ یہ جزیرہ تیل کی دولت سے مالا مال ہے، قطر کے قریب ہے لیکن اس پر پہلے سے بحرین کا قبضہ ہے۔ خلیج تعاون کونسل میں سمندری حدود بڑھانے کا فیصلہ ہوا جس کی وجہ سے قطر کے ساتھ واقع ہونے کی بنا پر اس پر قطر اپنا دعویٰ کر رہا ہے۔ اس وقت یہ معاملہ بین الاقوامی عدالت انصاف میں ہے۔ بحرین برطانیہ اور امریکہ سے دفاعی معاہدوں میں منسلک ہے، چنانچہ یہاں امریکی اڈہ بھی موجود ہے۔

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے بحرین کے بارے میں عمومی معلومات کے لیے: (۱) Michael Jenner: Bahrain، Gulf Heritage in Transition، لنگ مین، لندن ۱۹۸۴ء؛ (۲) John Bulloch: The Persian Gulf Unveiled، Congdon and Weed، نیویارک ۱۹۸۴ء؛ (۳) James H. D. Belgrave: Welcome to Bahrain، منامہ ۱۹۷۰ء؛ (۴) Molly Izzard: The Gulf، Arabia's Western Approaches، John murray، لندن ۱۹۷۹ء؛ بحرین کے سماجی اور سیاسی ڈھانچے کے لیے دیکھیے: (۵) محمد غانم الرمیحی: Bahrian Since the First World War، A Study on Social and Political Changes، کویت یونیورسٹی پریس ۱۹۷۵ء؛ (۶) Jeffrey B. Nugent and Theodore H. Thomas (مدیران): Bahrain and the Gulf، St. Martin، نیویارک ۱۹۸۵ء؛ (۷) Fred H. Lawson: Bahrain، The Modernization of Autocracy، Westview Press، لندن ۱۹۸۹ء؛ (۸) Juan R. I. Cole: Rival Empires of Trade and Imami Shiism in Eastern Arabia، در Jones، ۱۹ (حصہ ۱۹۸۷ء)؛ (۹) محمد ... : The Rise and Development of ... History of Eastern Arabia

Bahrain and Kuwait، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۱۰) J.F. Peteson: Tribes and Politics in Eastern Arabia، در Mej، شمارہ ۳۱ (۱۹۷۷ء)؛ (۱۱) طلال توفیق فرح: Protection and Politics in Bahrain 1869-1915ء، امریکن یونیورسٹی پریس بیروت ۱۹۸۵ء؛ (۱۲) Fahim I. Qubain: Social Classes and Tensions in Bahrain، در MEJ، شمارہ ۹ (۱۹۵۵ء)۔ ایران کے ساتھ تنازعہ کے پس منظر کو سمجھنے کے لیے دیکھیے: (۱۳) Freydoun Adamiyat: Bahrein Islands A Legal and Diplomatic Study of the British - Iranian Controversy، Praeger، نیویارک ۱۹۵۵ء؛ (۱۴) امیر طاہری (مدیر): Policies of Iran in the Persian Gulf Region در عباس امیری (مدیر): The Persian Gulf and Indian Ocean in International Politics، تہران ۱۹۷۵ء؛ (۱۵) R.K. Ramazani: Iran's Islamic Revolution and the Persian Gulf، در Currpent History، شمارہ ۸۴ (جنوری ۱۹۸۵ء)؛ (۱۶) Gary Sick: Iran's Quest for Superpower Status، در Foreign Affairs، شمارہ ۶۵ (۱۹۸۷ء)؛ نیز دیکھیے: (۱۷) سید امجد علی، The Muslim World Today، اسلام آباد ۱۹۸۵ء؛ (۱۸) مسلم دنیا (۹۷-۱۹۹۶ء) ادارہ معارف اسلامی منصورہ، لاہور۔

(محمد امین و شمیم روشن آرا)

※ بخارانیت: بخارا کی ریاست خوانین

یہ اہم وسطی ایشیائی ریاست ہے، جو ۱۹۲۰ء تک تقریباً چار صدیوں کے عرصے پر محیط تھی، اس کی بنیاد ۱۵۰۰ء کے لگ بھگ سردار محمد شیبانی خان کی قیادت میں، ازبکوں کی ماوراء النہر کی فتح کے وقت سے پڑی۔ ابتدائی طور پر ازبکوں نے وسطی ایشیہ سے تیموری شاہی خانوادوں کو نکال باہر کیا اور کئی شہروں میں ایک ''لامرکزی حکمت عملی پر مبنی حکومت'' کی بنیاد رکھی۔ ان شہروں میں اہم ترین بخارا، سمرقند، تاشقند اور بلخ تھے، جن پر چنگیز خان کے وارثوں میں سے ایک حکمران قبیلے اور تاحال بعض خانہ بدوش ازبک قبائل کے سرداروں کا غلبہ تھا۔ سولہویں صدی کے نصف آخر تک، ایک اہم ترین مرکزی ریاست کے باثر ''دارالحکومت'' کی حیثیت اختیار کر چکا تھا اور جب شیبانی خاندان، چنگیزی نسل کے ایک ذیلی خاندان (جانی یا اشترخانی) کے سامنے پسپا ہوا تو بخارا نے اٹھارویں صدی میں وسطی ایشیا کو درپیش سیاسی اور معاشی تنزل کے باوجود اپنے مرکزی مقام کے طور پر برقرار رکھا۔ اس صدی کے وسط تک خان کی بادشاہت کے طفیل، قبائلی اشرافیہ کی قوت میں تدریجی عروج، جو پورے اشترخانی عہد میں امتیازی حیثیت رکھتا تھا، آخری چنگیزی خان کے قتل کی بنا پر اختتام پذیر ہو گیا ور اس کی جگہ ازبک منغت قبیلے (Manghit) کے سردار محمد رحیم نے لے لی۔ منغت خاندان، ۱۹۲۰ء میں خوانین کی ریاست کے سوویت کٹھ پتلی ریاست میں تبدیل ہو جانے تک بخارا پر حکمران رہا۔

بانی حکمران کے پوتے شاہ مراد (۱۷۸۵ء-۱۸۰۰ء) نے ایران اور افغانستان کی قیمت پر اپنے حلقہ اقتدار کو وسعت دی۔ اندرونی طور پر اس کی حکومت، ریاست خوانین کے مرکزی ضوابط اور صوبائی انتظامیہ کی ترتیب نو کا باعث بنی۔ خود اس نے اور اس کے بیٹے حیدر (۱۸۰۰ء-۱۸۲۶ء) نے خان کی بجائے ''امیر'' کے لقب کو ترجیح دی تاکہ انہیں دیہی آبادی اور علما کی اعانت حاصل ہو اور بنابریں ازبکوں کی قبائلی اشرافیہ کی قوت میں کمی واقع ہو اور ایک مرکزی ریاست کی تشکیل عمل میں آ سکے۔ اپنی ہم مقتدر حکومت کو درپیش تمام موثر مخالفتوں کو کچلنے کی ذمہ داری فی الواقع حیدر کے بیٹے نصراللہ (۱۸۲۷ء-۱۸۶۰ء) کے کندھوں پر

پڑی۔ نصراللہ نے قبائلی لشکروں پر انحصار کے خاتمے کے لیے بخارا کی فوج کو بھی از سر نو منظم کیا، لیکن عسکری توسیع پسندی کے سلسلے میں اس کی مساعی ناکام رہیں اور فی الحقیقت خوقند کی ریاست۔ خوانین کے خلاف مسلسل جنگ و جدل نے روسی پیش قدمی کے وقت ان دونوں ریاستوں کو کمزوری سے ہمکنار کر دیا تھا۔

نصراللہ کے بیٹے اور وارث مظفر کے عہد (۱۸۶۰ء۔ ۱۸۸۵ء) میں روس کے ساتھ طویل تجارتی اور سفارتی روابط مسلح تنازعات میں بدل گئے کیوں کہ روسی افواج نے ۱۸۶۵ء میں تاشقند پر اپنی فتح کے فوراً بعد بخارا کی فوجوں کو عسکری امور میں الجھا رکھا تھا۔ مسلسل شکستوں نے امیر کو جون ۱۸۶۸ء میں روس کے ساتھ ایک معاہدے پر مجبور کر دیا جس کے تحت سمرقند کا علاقہ براہ راست روسی حکمرانی میں آ گیا، اگرچہ رسمی طور پر اس پر [بخارا کی خوانین کی ریاست] کا اقتدار اعلیٰ تسلیم کیا جاتا رہا جو زار روس کی تابعدار تھی۔ سلطان مظفر کے عہد میں روسی غلبے کی بنا پر چند تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں، مگر اس کے بیٹے عبدالاحد کے زمانے (۱۸۸۵ء۔ ۱۹۱۰ء) میں ۱۸۸۷ء میں ریاستی حدود میں ریلوے لائن کی تکمیل، بخارا کے اندرونی اقتصادی و معاشرتی امور میں روسی اثرات کی وسعت اور سیاسی کارروائیوں پر منتج ہوئی۔

عبدالاحد اور اس کے بیٹے سید عالم (۱۹۱۰ء۔ ۱۹۲۰ء) دونوں نے مغرب کے سیاسی اور معاشرتی نظریات سے متاثر آزاد رو اصلاح پرست حلقوں کی اندرونی مخالفت کو مؤثر طور پر زیر کیے رکھا۔ بہرحال ۱۹۱۷ء کے بالشویک انقلاب کے نتیجے میں، وہ اصلاح پرست لوگ جو ریاست سے فرار ہو گئے تھے، تاشقند میں سوویت عہدیداروں کی طرف متوجہ ہوئے اور انھیں امیر بخارا کے ساتھیوں نے ستمبر ۱۹۲۰ء میں بخارا پر روسی فوجوں کے قبضے کے وقت داخلی تحفظ فراہم کیا۔ امیر نے ملک سے راہ فرار اختیار کی اور اس وقت سے لے کر ۱۹۲۴ء تک، سابقہ ریاست خوانین بخارا کی عوامی سوویت ریپبلک کے طور پر موجود رہی، پھر اسے بھی ۱۹۲۴ء میں وسط ایشیا کی "قومی حد بندی" کے وقت منسوخ کر دیا گیا اور اس کے زیادہ تر علاقے نئی سوویت جمہوریہ ازبکستان کو دے دیے گئے۔ [نیز رک بہ: اسلام، اسلام در وسطی ایشیا و قفقاز؛ خان اور ازبکستان، بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) All Worth, Edward (مدیر): 120
Central Asia : year of Russan Rule، ڈرہم این سی
A Century of Russia :نظرثانی شدہ ایڈیشن، ۱۹۸۹ء،
Rule، نیویارک؛ (۲) Becker Seymour : Russia's
Protecturats in Central Asia، کیمبرج (Mass)
(۳): Bukhara and khiva بذیل ۱۸۶۵ء ـ ۱۹۲۴ ـ ۱۹۶۸
Aevolution in : Earrore D' Encuume, Helene
Islam and the : Reform and Central Asia
Russia Empire، ترجمہ Quirtion Hoore، برکلے،
۱۹۸۸ء، (۱۹۶۶ء): (۴) Holdsworth' Mary ، A
Turkestan in the Ninteenth Century : Brief،
History of the Khanatos of Bukhera' Kakand
and Khinae، آکسفرڈ، ۱۹۵۹ء۔

(Devin Deweese | ت: امین اللہ وثیر)

بدر عالم میرٹھیؒ، مولانا محمد: ہندوستان کے ⓧ ایک معروف عالم دین، محدث اور دارالعلوم دیوبند کے ایک معروف استاد۔ والد کا نام حاجی سید تہور علی تھا جو پیشے کے اعتبار سے، انسپکٹر پولیس تھے اور نہایت فرض شناس، دیانت دار اور متقی شخص تھے اور سات مرتبہ حج کی سعادت حاصل کر چکے تھے۔ بدایون میں ان کی تعیناتی کے دوران میں ۱۳۱۶ھ/ ۱۸۹۸ء میں مولانا کی ولادت ہوئی۔ قرآن حکیم ناظرہ پڑھنے کے بعد ابھی سکول میں زیر تعلیم تھے اور میٹرک بھی پاس نہیں کیا تھا کہ الہ آباد میں مولانا اشرف

سی تھانوی برکت سے اشرف علی کی تقریر سن کر انگریزی تعلیم کی بجائے دینی علم حاصل کرنے کا فیصلہ کر لیا (دیکھیے مولانا سید آفتاب احمد: "مولانا کے والد محترم کی زندگی کی ہلکی سی جھلک" در ترجمان السنہ، لاہور، ب ت، ۴: ۱۷ـ۱۸)۔

چنانچہ ۱۳۳۰ھ/ ۱۹۱۲ء میں ان کے پرزور اصرار پر ان کے والد نے انھیں سہارن پور کے مدرسہ مظاہر العلوم میں داخل کرا دیا، جہاں انھوں مولانا خلیل احمد (سہارنپوری) سے ۱۳۳۶ھ/ ۱۹۱۹ء میں دورۂ حدیث سے فراغت حاصل کی اور آئندہ دو سال تک وہاں تدریسی خدمات سرانجام دینے کے بعد دارالعلوم دیوبند چلے گئے۔ وہاں انھوں نے مولانا سید محمد انور شاہ کشمیری سے دورۂ حدیث پڑھنے کے بعد ۱۳۴۰ھ/ ۱۹۲۲ء سے تدریس شروع کر دی (فیوض الرحمٰن: مشاہیر علماء دیوبند، لاہور ۱۹۷۶ء، ص ۱۱۱)۔

۱۳۴۶ھ/ ۱۹۲۸ء میں جب ان کے استاد محترم مولانا محمد انور کشمیری دارالعلوم کی انتظامیہ سے اختلافات کی بنا پر جامعہ اسلامیہ ڈابھیل چلے گئے تو وہ بھی ان کے ہمراہ وہیں نقل مکانی کر گئے جہاں وہ تدریسی فرائض انجام دینے کے ساتھ ساتھ مولانا کشمیری کے حلقۂ درس میں شریک ہوتے رہے۔ اس طرح انھوں نے پانچ بار دورۂ حدیث کیا، (ایک مرتبہ مولانا خلیل احمدؒ سے اور چار مرتبہ مولانا سید محمد انور شاہ کشمیری سے؛ دیکھیے عبدالرشید ارشد (مدیر): بیس مردان حق، لاہور، ۱۹۹۶ء: "مولانا سید بدر عالم"، ص: ۷۷ـ۸۷)۔

مولانا انور شاہ کشمیری نے انھیں اپنے ہاتھ سے لکھ کر خصوصی سند دی، وہ سترہ سال تک جامعہ اسلامیہ ڈابھیل میں درس حدیث دیتے رہے۔ اسی عرصے میں ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۳ء میں مولانا کشمیری نے وفات پائی، اور وہ ان کے جانشین بنے مگر ادب و احترام کی بنا پر وہ ان کی جگہ پر بیٹھ کر درس نہیں دیتے تھے، بلکہ اس جگہ سے تھوڑا سا ہٹ کر بیٹھتے تھے۔ بعد میں وہ خرابی صحت کی بنا پر بہاولپور آ گئے، مگر وہاں بھی زیادہ روز نہ ٹھہر سکے۔ تھوڑی مدت کے بعد بہاول نگر چلے آئے اور پہلے سے قائم شدہ ایک معمولی سے مدرسے کی تنظیم نو کر کے ۱۳۶۳ھ/ ۱۹۴۴ء میں مدرسہ "جامع العلوم" کا اجرا کیا۔ صرف ایک سال یہاں قیام کرنے کے بعد دہلی تشریف لے گئے۔ وہاں ایک مشہور علمی و تحقیقی ادارے ندوۃ المصنفین کے رکن کی حیثیت سے کام کرنے لگے اور اپنی مشہور تالیف "ترجمان السنہ" کا آغاز کیا۔ اس کی جلد اوّل ہی مکمل ہوئی تھی کہ تقسیم ملک پر وہ ہجرت کر کے پاکستان کے شہر کراچی آ گئے (دیکھیے "ترجمان السنہ" لاہور، ب ت، ۴: ۱۸ـ۲۰)۔

پاکستان میں اپنے ایک استاد مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کے ایما پر وہ دارالعلوم دیوبند کی طرز پر "ٹنڈوالہ یار" میں دارالعلوم اسلامیہ کے قیام میں مصروف ہو گئے۔ اس مدرسے کے ناظم اعلیٰ کی حیثیت سے کام کرنے کے ساتھ ساتھ وہ اس میں صحیح بخاری کی تدریس کی خدمت بھی سرانجام دیتے رہے۔ انھوں نے کچھ دن ریڈیو پاکستان پر درس قرآن بھی دیا (بیس مردان حق، ۱: ۸۸۳)۔

مولانا ان اکتیس علمائے کرام میں شامل تھے، جنھوں نے ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۱ء میں پاکستان کے دستور کی تیاری وغیرہ کے سلسلے میں اپنے متفقہ بائیس نکات پیش کیے (مولانا محمد میاں صدیقی: تذکرہ مولانا محمد ادریس کاندھلوی، لاہور ۱۹۷۷ء، ص ۲۰۰)۔ ۱۳۷۲ھ/ ۱۹۵۲ء میں وہ مدینہ منورہ چلے گئے اور وہیں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ ۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۳ء میں سفر حج سے واپسی پر حادثہ میں زخمی ہو گئے تو جدہ میں چند روز مجبوراً انھیں زیر علاج رہنا پڑا اور افاقہ ہوتے ہی مدینہ منورہ میں آ گئے۔ اپنی تصانیف ترجمان السنہ اور جواہر الحکم کی ترتیب و تدوین میں، وہ اس درجہ منہمک رہے کہ خود کو لاحق عوارض کی بھی پروا نہ کی۔ اپنی عمر کے آخری چار سال انھوں نے شدید علالت میں بسر کیے،

مگر اس کے باوجود نہایت خوش اخلاقی کا مظاہرہ کرتے۔ ان کا چہرہ اتنا منور اور بشاش ہوتا کہ عام لوگ بیماری کا اندازہ بھی نہ لگا سکتے تھے۔ اس آخری عرصۂ علالت کے کچھ ایام محویت کے عالم میں ہر وقت نصائح پر مبنی اشعار موزوں کرتے رہتے اور ایک نعت بھی تحریر کی۔ ۵؍رجب المرجب ۱۳۸۵ھ اور ۲۹؍اکتوبر ۱۹۶۵ء شبِ جمعہ میں مولانا نے سفرِ آخرت اختیار کیا، اور حسبِ تمنا جنت البقیع میں امہات المؤمنینؓ کے عین قدموں میں مدفون ہوئے (دیکھیے، ترجمان السنہ، ۴: ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴)۔

انہوں نے ردِّ قادیانیت میں بھی حصہ لیا۔ ردِّ قادیانیت کے موضوع پر انہوں نے عربی زبان میں دو رسالے "المسک الختام فی ختم نبوۃ خیر الانامؐ" اور "الکلام المفصح فی نزول المسیح" تحریر کیے، جن کا انگریزی میں بھی ترجمہ ہوچکا ہے، ان ہر دو رسالوں کے مندرجات ان کی تصنیف ترجمان السنہ میں شامل ہیں (دیکھیے بیس مردانِ حق، ۲: ۸۸۸؛ تذکرہ مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، ص ۹۸_۹۹)۔

مولانا طریقت میں بھی رہبرِ کامل کا درجہ رکھتے تھے، انہوں نے اپنے اُستاذ مولانا خلیل احمدؒ سے روحانی استفادہ کیا تھا، دارالعلوم دیوبند آنے کے بعد مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی نقشبندیؒ سے بیعت کی اور ان کی وفات کے بعد ان کے خلیفۂ اعظم مولانا قاری محمد اسحاق میرٹھیؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر تجدیدِ بیعت کی۔ قاری صاحبؒ کو مولانا کی ان سے ارادت اور تعلق پر بڑا ناز تھا۔ ایک موقع پر انہوں نے کھل کر اس کا اظہار یوں کیا تھا کہ قیامت کے دن اپنے نامۂ اعمال کے سلسلے میں مولانا کو دربارِ الٰہی میں پیش کر دیں گے۔ مولانا کے ارادت مندوں کا سلسلہ برصغیر پاک و ہند کے علاوہ جنوبی افریقہ تک پھیلا ہوا ہے (دیکھیے بیس مردانِ حق، ۲: ۸۸۵_۸۸۶؛ "ترجمان السنہ" ص: ۴۲_۴۳)۔

مولانا کو حدیثِ نبویؐ سے ایک خاص تعلق اور شغف تھا، اس لیے ان کی اہم ترین تالیفات اسی موضوع سے متعلق ہیں۔ انہوں نے صحیح بخاری پر اپنے اُستاذِ محترم حضرت کشمیریؒ کی املا کرائی ہوئی تقاریر کو فیض الباری علی صحیح البخاری کی شکل میں مدوّن کیا اور اس پر حواشی موسوم بہ "البدر الساری الی فیض الباری" لکھے۔ یہ شرح چار جلدوں پر محیط ہے اور مولانا نے اسے دو سال کی مدت میں مکمل کیا۔ اس کی ترتیب کے وقت مولانا میرٹھی نے مولانا کشمیریؒ کے دیگر مستند تلامذہ کی املا کی ہوئی تحریروں کو بھی پیشِ نظر رکھا۔ نیز ان کی حیات میں وہ ان کے فیوضِ علمیہ کے سلسلے میں پیدا ہونے والے اشکالات کے سلسلے میں ان سے مسلسل مراجعت کرتے رہے۔ حواشی کی دیگر خصوصیات کے علاوہ ایک خوبی یہ بھی ہے کہ انہوں نے دیانتِ علمی کا مظاہرہ کرتے ہوئے بعض مقامات پر تحریر کیا ہے کہ وہ اپنے اُستاذ محترم کی بات کو نہیں سمجھ سکے تھے (دیکھیے سید انظر شاہ مسعودی، نقشِ دوام، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۳۰۱، ۳۰۳)۔

جواہر الحکم (چار حصے) مولانا کی ایک اور تصنیف ہے۔ اس کا موضوع وہ احادیثِ مبارکہ ہیں جو انسان کو حقیقی معنوں میں انسان بنانے کے لیے عقل و فکر کے ساتھ ساتھ اس کے دل کی اصلاح میں مدد دیتی ہیں، اس کتاب کے تیسرے حصے میں دورِ حاضر کی مشکلات کا حل احادیثِ نبویہؐ کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے، اس کا ترجمہ گجراتی اور فرانسیسی زبانوں میں ہوچکا ہے۔ (دیکھیے "ترجمان السنہ" ۲۱_۲۲)۔

ترجمان السنہ (چار مجلدات) مولانا کی نہایت اہم اور وقیع تصنیف ہے۔ اس کی جلدِ اوّل تقسیمِ ملک سے قبل دہلی میں اُنہوں نے مکمل کر لی تھی۔ جلد دوم پاکستان کے قیام کے دوران میں تحریر کی، جب کہ جلد سوم اور چہارم کی تکمیل مدینہ منورہ میں ہوئی۔ آخری جلد کے مکمل ہونے پر اُنہیں بڑی مسرت ہوئی اور یہ اشعار موزوں کیے:

اک جلد معجزات کی لایا ہوں نذر کو
اس کے سوا تو حوصلہ کیا ہے غلام کو
کر لیں اگر قبول تو کیسا شرف ملے
پشتوں کو اس حقیر کی اور اس غلام کو

اس کتاب کے طرز تحریر و ترتیب کے بارے میں مولانا خود لکھتے ہیں: "کہنے کو تو یہ ایک ہی تصنیف ہے، مگر درحقیقت یہ چار مستقل تصنیفیں ہیں جن میں ہر تصنیف اپنی حیثیت میں بڑی جدوجہد اور سخت کاوش کی محتاج ہے۔ جدید عنوانات کا انتخاب، ان کے مناسب احادیث کا انتخاب پھر ان کا ترجمہ، اس پر تشریحی نوٹوں کا مرحلہ کھیل تماشہ نہیں ہے" (ترجمان السنہ، ۱: ۱۳)۔ انہوں نے اس کتاب کی تصنیف کا مقصد یہ بیان کیا ہے کہ احادیث نبویہؐ کو ہر دور میں اس کے مخصوص تقاضوں اور ضروریات کو مدنظر رکھ کر مدوّن کرنا نہایت ضروری ہے، اس لیے وہ بھی یہ کار خیر دین کے احیا کی خاطر کر رہے ہیں۔ احادیث مبارکہ کے اخذ و قبول کے سلسلے میں انہوں نے نہ تو بے جا شدت اختیار کی ہے اور نہ ہی اتنی وسعت کہ روایات موضوعہ کی طرف اعتنا کیا ہو۔ جلد اول میں حدیث، قرآن، سنت پر طویل بحث کے بعد توحید اور رسالت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے موضوعات پر قلم اٹھایا ہے۔ جلد دوم کے عنوانات میں غیر معقول اور غیر مدرک کا فرق، مومن کی صفات، شرک کی حقیقت اور اس کی اقسام اور نفاق اور اس کی اقسام وغیرہ شامل ہیں۔ جلد سوم کا موضوع قضا و قدر اور انبیا کرام علیہم السلام کے حالات ہیں۔ جلد چہارم میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات، کرامات صحابہ رضی اللہ عنہم، امام مہدی اور دجال اکبر کا بیان ہے۔ اس کتاب میں درج احادیث مبارکہ کی کل تعداد ۱۷۱۳ ہے جو کہ صحاح ستہ کے علاوہ دوسرے مجموعہ ہائے احادیث مثلاً شعب الایمان للبیہقیؒ، المستدرک للحاکمؒ، کنزالعمال، المعجم للطبرانیؒ اور مجمع الزوائد للہیثمیؒ سے لی گئی ہیں۔ کتاب کے مآخذ کے متعلق (دیکھیے ترجمان السنہ، ۱: ۲، ۳، ۴، پیش لفظ و مواضع کثیرہ)۔

مولانا کی دوسری تصانیف میں سفر السعادۃ (عربی) شامل ہے جو سیرت طیبہ پر ایک مختصر کتاب ہے۔ علاوہ ازیں انہوں نے مولانا رشید احمد گنگوہی کی مناسک حج کے بارے میں مشہور کتاب زبدۃ المناسک کی ایک عام فہم اور آسان تلخیص "خلاصۃ المناسک" کے نام سے تیار کی، نیز ابن ہمام حنفیؒ کی کتاب زاد الفقیر پر مستزاد الحقیر کے نام سے حواشی تحریر کیے۔ اس کتاب کا موضوع عبادات ہیں۔ انہوں نے الحزب الاعظم کا اردو میں ترجمہ کیا۔ آواز حق کے نام سے ایک مفید دینی و اصلاحی رسالہ تحریر کیا۔ نصیحت نامہ میں اپنے اعزہ اور احباب کے لیے مفید اور قیمتی نصائح مرتب کیے۔ شان حضور صلی اللہ علیہ وسلم، قسمت کا ستارہ اور فریاد مظہر ان کے اشعار کے مجموعے ہیں

مولانا اردو زبان کے قادرالکلام شاعر بھی تھے۔ انہوں نے نعت سمیت کئی موضوعات اور عنوانات پر طبع آزمائی کی ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں دیے گئے مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) ارشد، عبدالرشید (مدیر): بیس بڑے مسلمان، مکتبہ رشیدیہ، لاہور، ب ت [۱۹۶۹ء] سوانح مولانا سید محمد انور شاہ کشمیریؒ، ص ۳۷۰-۴۰۰؛ (۲) محبوب رضوی، سید (مدیر): تاریخ دارالعلوم دیوبند، دیوبند ۱۹۷۸ء؛ (۳) الرشید لاہور، دیوبند نمبر، جلد ۴، شمارہ ۲-۳، فروری، مارچ ۱۹۷۶ء۔

(ظفر علی)

* * *

✻ براکلہ: [رک بہ برازیل]

* * *

✻ برازیل (میں اسلام): برازیل میں اسلامی تاریخ کا آغاز پرتگال سے ہوتا ہے، جس نے برازیل کو فتح کرنے

کے بعد ۱۵۰۰ء سے ۱۸۲۲ء تک سے اپنی نوآبادی بنائے رکھا۔ بہت سی نوآبادیاتی رسمیں، مثلاً خواتین کا پردہ کرنا اور مردوں سے علیحدہ رہنا، پرتگال میں مسلمانوں کے اثرات کو ظاہر کرتی ہیں۔ بہرحال پرتگالی حکومت نے مسلمانوں کے خلاف گہرے معاندانہ جذبے کا ظہور، مسلمانوں کو خود پرتگال میں اور اس کی نوآبادیات میں کلیدی عہدوں پر فائز نہ کرنے کے فیصلے کے ذریعے کیا۔ وہاں پر ہسپانوی مسلمانوں کو، یہودیوں ، ہندوستانیوں اور سیاہ فام لوگوں کی طرح ایک (دوسرے کو متعدی متاثر کرنے والی) نسل سمجھا جاتا رہا۔ چنانچہ بے دینی کے خاتمے کا اہتمام کرنے والی عدالت نے مسلمانوں، یہودیوں اور دوسرے غیر عیسائی عقائد رکھنے والی قوموں کو سخت سزائیں سنائیں، لیکن برازیل میں مسلمانوں کی گرفتاریوں کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

برازیل میں مسلمانوں کی سب سے اہم نقل مکانی کا آغاز بحیرۂ روم کے آس پاس کے علاقوں سے نہیں ، بلکہ منطقہ حارہ براعظم افریقہ سے ہوا۔ ان افریقی مسلمانوں نے ان غلاموں کو جو سولہویں صدی سے اٹھارویں صدی تک چھوٹے چھوٹے گروہوں میں برازیل میں لائے گئے، مسلمان کیا۔ ان کی مذہبی رسوم کے بارے میں بہت کم معلومات ملتی ہیں، سوائے اس کے کہ انہوں نے اسے (Bolsas de Mandinga) کا مشہور نام دیا۔ انیسویں صدی کے پہلے نصف حصے میں ان افریقی مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد برازیل میں آئی۔

یہ لوگ بنیادی طور پر ہوسا (Hausa) اور یوروباس (Yorolas) اور نسبتاً کم تعداد میں بورنس (Bornus) نیپز (Napes) اور فولانز (Fulanis) تھے۔ یہ لوگ شہروں میں کپاس اور کافی کے کھیتوں کے علاوہ کانوں میں اور زیادہ تر گنے کے کھیتوں میں کام کرنے کے لیے لائے گئے تھے۔ مورخین کے ایک عام اندازے کے مطابق ۱۷۰۱ء اور ۱۸۵۰ء کے درمیان بینن (Benin) کے علاقے بائٹ (Bight) کے کم از کم تین لاکھ ، چون ہزار ایک سو غلام، جن میں مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد شامل تھی، لائے گئے۔ زیادہ تر لوگ موجودہ نائجیریا سے سیاسی اور مذہبی فسادات کے دوران میں قیدی بنائے گئے۔ ان فسادات میں مسلسل بغاوتیں بھی شامل تھیں، جس کے نتیجے میں اویو (Oyo) کی یوروبا سلطنت کا خاتمہ ہوا اور ۱۸۰۴ء میں عثمان دان فودیو نے جہاد کا اعلان کیا، جس کی بنا پر یوروبا کی سرزمین میں اسلام پھیلا۔

برازیل میں مسلمان غلام ابتدا میں ہوسا زبان کے لفظ مسلمی سے اور بعد میں یوروبا کی نسبتاً زیادہ مشہور اصطلاح "اِملی" یا "مالی" سے جانے جاتے تھے۔ جس سے اس بات کی نشان دہی ہوتی ہے کہ ۱۸۲۰ء اور ۱۸۳۰ء کے مابین مسلمانوں میں یوروبا لوگوں کی خاصی بڑی تعداد شامل تھی۔ اس غلام طبقہ لوگوں کی مذہبی ثقافت ان کی سیاسی تاریخ کی بنا پر متعارف ہوئی۔ وہ باہیہ (Bahia) کی بیس سے زیادہ بغاوتوں میں شامل رہے۔ جو اس وقت شمال مشرقی برازیل میں چینی پیدا کرنے والا معروف صوبہ تھا اور جہاں ان مسلمان غلاموں کی ایک بہت بڑی تعداد آباد تھی۔

۱۸۱۴ء میں ساحل پر موجود وہیل مچھلیوں کے گوداموں کے غلام ماہی گیروں نے سلواڈور کے دارالخلافہ ، باہیان کے مفرور غلاموں اور کچھ آزاد لوگوں کی مدد سے بغاوت کردی۔ ۲۰۰ سے زیادہ لوگوں نے گھروں اور وہیل مچھلیوں کے گوداموں کو آگ لگا دی ، قریب کے ایک گاؤں پر قبضہ کر دیا اور قریب ترین زرخیز علاقے تک پہنچنے کی کوشش کی، مگر اس سے پہلے کہ فوج ان پر قابو پاتی ، انہوں نے پچاس سے زیادہ لوگوں کو قتل کر دیا۔ باغیوں میں زیادہ تر ہوسا لوگ شامل تھے، لیکن ان میں کچھ تعداد نیپز (Napes) بورنو اور یوروبا لوگوں کی بھی شامل تھی۔ ان کا سب سے زیادہ اہم قائد "جوآ" تھا جو موسیٰ یا مبلغ کی

حیثیت سے جانا جاتا تھا، موی کی اصطلاح یقینی طور پر ہوسا زبان کے لفظ معلم سے حاصل کی گئی ہے، جو مسلمان مبلغ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس واقعے میں مسلمانوں کی شمولیت کی تصدیق عربی زبان میں لکھے گئے، ان مضامین سے ہوتی ہے جو کہ ضبط کر لیے گئے تھے۔

ایک اور اہم واقعہ جو کہ نام نہاد میل بغاوت کے نام سے مشہور ہے، ۲۵ جنوری ۱۸۳۵ء میں پیش آیا، تقریباً چار گھنٹے تک کوئی پانچ سو افریقی باغی سلواڈور کی گلیوں میں لڑتے رہے۔ ان باغیوں میں زیادہ تر یوروبا اور ہوسا نسل سے تعلق رکھنے والے غلام اور کچھ آزاد لوگ شامل تھے انہیں ان بغاوتوں کے نتیجے میں کافی سزائیں دی گئیں، ان سزاؤں میں سزائے موت سے لے کر کوڑے اور سخت جسمانی مشقتیں بھی شامل تھیں۔

اس تحریک میں مسلمان مبلغین نے سب سے اہم کردار ادا کیا۔ ان مبلغین میں سے زیادہ تر نے اپنے پیروکاروں سے تعویذات کے ذریعے ان کی حفاظت کا وعدہ بھی کیا۔ اگرچہ اس بات کے حق میں کوئی دلیل موجود نہیں ہے کہ انہوں نے اسلامی ریاست کے قیام کے لیے کوششیں کیں، یا یہ تحریک، تلوار کے ذریعے جہاد اسلامی کی تحریک تھی۔ تاہم اس بغاوت میں مذہبی رسومات کی کوئی کمی نہ تھی۔ مثال کے طور پر یہ طے کیا گیا کہ اس تحریک کو ۱۲۵۰ھ (۲۵ جنوری ۱۸۲۵ء) کے رمضان کے آخر میں اور غالباً لیلۃ القدر کے بعد شروع کیا جائے۔ اس تحریک کے شرکا کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ اس تجربہ کے نتیجے میں اسلام کا دستور العمل بڑے وسیع پیمانے پر عملی طور پر دیکھنے میں آیا، جس میں مذہبی تہواروں کو منانا، معمول کی عبادات، خوراک اور ناجائز جنسی تعلقات کی حرمت، اسلام کے بنیادی اعتقادات پر عمل، قرآن اور عربی زبان کی تعلیم، تعویذات اور مسلمانوں کے لباس کی تیاری وغیرہ امور شامل ہیں۔ البتہ لوگوں میں مذہب اسلام کی طرف رجوع کرنے کے رجحان میں کمی بھی آئی۔ خاص طور پر یوروبا کے غلاموں اور آزاد لوگوں میں یہ بات خصوصاً دیکھنے میں آئی۔

اس وحشیانہ ظلم و تشدد نے اسلامی معاشرے کو بری طرح متاثر کیا، کئی سو آزاد لوگوں کو دوبارہ افریقہ میں بھیج دیا گیا اور بہت سے دوسرے لوگ پولیس کے تشدد اور نسلی امتیاز سے بچنے کے لیے اپنی مرضی سے براعظم اوقیانوس کے پار چلے گئے، بہت سے غلام کافی کے باغات میں کام کرنے کی غرض سے پہنچا دیے گئے، اگر کسی سیاہ فام کے پاس مسلمانوں کی تحریریں دیکھ لی جاتیں تو اسے فوری طور پر مشتبہ سمجھ لیا جاتا۔

۱۹۸۸ء میں غلامی کے خاتمہ کے نتیجے میں، برازیل میں "باہیہ" اور کئی مقامات پر سابق مسلمان غلام آج بھی اپنے مذہب پر عمل کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں، لیکن یہ لوگ زیادہ تر دوسرے لوگوں سے الگ رہتے ہیں۔ ان میں سے کچھ تعویز سازی میں شہرت رکھتے ہیں، لیکن اس کے باوجود اسلام وسیع پیمانے پر افریقی برازیلیوں میں زیادہ اشاعت پذیر نہ ہوسکا۔ اس لیے انہوں نے عیسائیوں کے رومن قدامت پرستانہ عقیدے اور افریقہ کے مشرک مذاہب کے عقائد کے درمیان یگانگت سی پیدا کر لی تھی۔

اس صدی کی ابتدا سے بہت سے افریقی مسلمان وہاں ادھر ادھر منتشر ہوتے جا رہے ہیں۔ اسی طرح مشرق وسطی کے مسلمان بھی تھوڑی تعداد میں، شام اور لبنان سے، عثمانی حکومت سے خائف ہو کر ترک وطن کرنے والے عیسائیوں کے ساتھ مل کر برازیل پہنچے۔ آج کل برازیل میں رہنے والے مسلمانوں کی اکثریت ان سنی مسلمانوں پر مشتمل ہے جنہوں نے دوسری جنگ عظیم کے بعد لبنان چھوڑا تھا۔ ان میں سے زیادہ تر تجارت پیشہ ہیں۔

تقریباً ۲ لاکھ کے قریب مسلمان "ساؤ پالو" (Sau Paulo) کے علاقے میں رہتے ہیں جو کہ اقتصادی حیثیت سے برازیل کا دل مانا جاتا ہے۔ جہاں پر وہ اپنی زندگیاں اسلامی طریقوں کے مطابق بسر کر رہے ہیں، وہاں انہوں نے مسجدیں اور اسلامی مراکز قائم کر رکھے ہیں۔ اس کے علاوہ اسلامی رسائل کا اجرا اور سماجی انجمنوں میں شمولیت وغیرہ میں بھی یہ لوگ پیش پیش ہیں (نیز دیکھیے Americanus "میں اسلام پر مقالہ جات")۔

ماخذ: (۱) Reymnt ، Kent : *African Revolt* *in Bahia* ؛ (۲) *Journal of Social History* ، ۲۴،۲۵ جوری ۱۸۳۵ء ؛ (۳) Nina Redigues : *Os Africanos no Brasil* : بار چہارم، ساؤپاؤلو، (۴) *Joa Jose cop* : *Reis Slave Rebellion in Brasil* ، در *Arther Brake* : *The Muslims Uprising of 1835 in Bahia*، ۱۹۹۳ء، بالٹی مور.

(جوآؤ ہوزے ریس [ت: محمود الحسن عارف])

✕ **برطانیہ عظمٰی [میں مسلمان]:** کسی زمانے میں جزائر برطانیہ برطانوی سلطنت کی نو آبادیات کی طرح کسی تارکین وطن کا ایک بہت بڑا منبع تھے، جو اب سابقہ نو آبادیاتی علاقوں سے مسلمان تارکین وطن کی خاصی بڑی تعداد کی قیام گاہ بن گئے ہیں۔ ۱۹۹۱ء میں اسلامی پس منظر کے حامل برطانوی باشندوں کی تعداد (ایک اعشاریہ پچیس) اور (ایک اعشاریہ پانچ) کے مابین تھی۔

تاریخ: چند مخصوص افراد کے علاوہ برطانیہ میں مسلمانوں کی نمایاں طور پر آبادکاری کا آغاز ہندوستان میں برطانوی نوآبادیاتی توسیع کے نتیجے میں ہوا۔ اٹھارویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے آغاز میں، ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت میں آنے والے بحری کارکنوں کو جب کہ ان کے جہاز لندن میں لنگر انداز ہوتے، خاصی تنہائی کا احساس ہوتا تھا۔ پھر جب ۱۸۶۹ء میں نہر سویز کھل گئی اور جہازوں نے عدن میں کارکنوں کی بھرتی کا آغاز کیا تو بندرگاہوں پر واقع شہروں، مثلاً کارڈف، ساؤتھ شیلڈز (نزد نیوکاسل)۔ لندن اور لورپول میں بحری کارکنوں کی آبادکاری کے نتیجے میں مختصر مسلم آبادیوں کے قیام کی بنیاد پڑی۔ نوآبادیاتی تاجروں اور نوآبادیاتی سرکاری ملازمین نے مقامی ممتاز شخصیات سے روابط قائم کر لیے اور اس کے نتیجے میں لندن میں تارکین وطن کی ایک عالمی نوآبادیاتی برادری قائم ہوگئی، جس میں مسلمانوں کی خاصی بڑی تعداد شامل تھی۔

اوّلین طور پر قائم ہونے والے مسلم ادارے وہ علوی "زاویے" تھے، جو عدن سے بھرتی کیے گئے یمنی اور صومالی باشندوں کی (روحانی) ضروریات پورا کرتے تھے۔ ۱۸۸۹ء میں لندن کی مسلمان برادری کے ممتاز افراد نے ووکنگ کے جنوب مغربی نواحی علاقے میں ایک مسجد کی اساس رکھی۔ دو سال بعد لورپول میں مکانات کی ایک قطار کو ایک مسجد اور اس سے متعلقہ امور کی انجام دہی میں تبدیل کر دیا گیا۔ ان دونوں کاموں میں برطانوی نومسلموں نے اہم کردار ادا کیا۔ لورپول کی مسجد جنگ عظیم کے آغاز کے ساتھ معدوم ہوگئی کیوں کہ اس کے بانی عبداللہ Henry william Quilliam کو عثمانی حکومت کے ساتھ اپنے روابط کی بنا پر عوامی زندگی سے کنارہ کشی اختیار کرنا پڑی۔ البتہ ووکنگ مسجد جنگ کے زمانے میں بھی فعال رہی۔ اس دور میں قرآن کریم کے مترجم مارماڈیوک پکتھال اور عبداللہ یوسف علی اس مسجد کے ساتھ خاصے وابستہ رہے۔ کچھ عرصے کے لیے اس مسجد کا تعلق احمدیہ تحریک کی لاہوری برانچ سے بھی رہا، لیکن احمدیوں کے ساتھ ہندوستان کی سنی مخالفت میں

اضافہ ہوتا گیا اور بالآخر یہ تعلق ۱۹۳۵ء میں ختم ہو کر رہ گیا۔

۱۹۲۶ء کو پیرس میں ایک مسجد کی تعمیر سے ترغیب پاکر، بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں لندن میں ایک مرکزی مسجد کی تعمیر کے منصوبے کا آغاز ہوا، اس منصوبے کو نظام حیدر آباد کی اعانت بھی حاصل رہی اور اسے مزید تحریک اس وقت ملی جب ۱۹۴۴ء میں شاہ جارج ششم نے اس مقصد کے لیے ریجنٹ پارک میں اس کے لیے ایک قطعہ اراضی مختص کر دیا۔ یہ مصری حکومت کے اس رویے کی قدر شناسی کے طور پر تھا، جس کا اظہار اس نے قاہرہ میں ایک نئے کیتھیڈرل برائے کلیسائے انگلستان کے لیے زمین دے کر کیا تھا۔ لیکن جنگ سے پیدا شدہ اقتصادی حالات پھر ہندوستان اور پاکستان کی آزادی کے معاملات اور شرقِ اوسط کی غیر یقینی صورت حال نے اس منصوبے کی تکمیل کو ۱۹۷۰ء تک مؤخر کیے رکھا، چنانچہ موجودہ مرکزی مسجد اور اسلامک کلچرل سنٹر کا افتتاح ۱۹۷۷ء میں ہوپایا، مگر اس وقت تک برطانیہ میں مسلمان برادری کے کردار اور ان کے مذاق میں نہایت گہری تبدیلیاں رونما ہوچکی تھیں۔

جنگِ عظیم دوم کے بعد دو عشروں میں جوں جوں برطانوی صنعت ترقی کرتی گئی اس میں جلد ہی نو آبادیاتی اور سابق نو آبادیاتی علاقوں سے کارکنوں کی بھرتی کی جانے لگی۔ ابتدائی طور پر اس کا آغاز ”جزائر غرب الہند“ سے ہوا اور لوگ وہاں سے آنے لگے، پھر بھارت اور ۱۹۵۰ء کے بعد پاکستان سے ہوا، یہاں آنے والے لوگوں کا تعلق زیادہ تر مغربی پاکستان سے تھا اور بعد میں مشرقی پاکستان کے بنگلہ دیش بن جانے کے بعد وہاں سے بھی کارکن آنے لگے، پاکستان کے دونوں حصوں کے تارکینِ وطن کی اکثریت مسلمان تھی، یہی حال بھارت سے آنے والی اہم اقلیت اور عرب سے تعلق رکھنے والے لوگوں کا تھا، علاوہ ازیں بہت سے مسلمان مغرب، مراکش اور دوسرے نیم صحرائی افریقی علاقوں اور خصوصاً کینیا اور یوگنڈا سے آئے۔ جب ساٹھ کی دہائی کے آخر اور ستر کی دہائی کے ابتدائی دور میں ان ملکوں نے افریقیائی پالیسی متعارف کرائی۔

برعظیم پاک و ہند سے آنے والے مسلم پس منظر کے تارکینِ وطن مخصوص علاقوں سے آئے، پاکستان سے آنے والے کارکنوں کا تعلق بنیادی طور پر پنجاب کے دیہات اور پاکستان کے آزاد کشمیر کے علاقہ میرپور سے تھا۔ جب کہ بنگلہ دیش سے زیادہ لوگ تر سلہٹ کے شمالی علاقے سے آئے، بھارتی مسلمان زیادہ تر گجراتی تاجر تھے۔

برطانیہ پہلا بڑا مغربی یورپی ملک تھا جس نے مزدور کارکنوں کے ترکِ وطن کو روکنے کی طرف پیش قدمی کی، اس نے ۱۹۶۲ء میں ”کامن ویلتھ امیگریشن ایکٹ“ کا نفاذ کیا، اس قانون کا مقصد غیر ہنر مند کارکنوں کی کثرت آمد کو روکنا تھا، مگر دو سال کے اندر اندر اس کا وسیع تر اطلاق ہنر مند کارکنوں اور پیشہ وارانہ طور پر تربیت یافتہ لوگوں پر بھی کیا جانے لگا، بہرحال یہ قانون خاندانی ملاپ میں رکاوٹ نہیں بنتا تھا۔ اس قانون کا پہلا نتیجہ، جو اس کے فی الحقیقت نفاذ سے اٹھارہ ماہ پہلے رونما ہوا، یہ تھا کہ ترکِ وطن کر کے آنے والوں کی رفتار بالخصوص پاکستان سے بہت تیز ہوگئی، دوسرے ترکِ وطن کی صورت حال بدل گئی، یعنی اب تارکین کی غالب اکثریت پہلے سے برطانیہ میں مقیم لوگوں کی بیویوں، منگیتروں اور بچوں پر مشتمل تھی۔ بعد میں مزید ترکِ وطن کو روکنے کی خاطر کئی قانون پاس کیے گئے، اب جیسا کہ مغربی یورپ کے کئی ملکوں میں ہوا، ۱۹۸۰ء کے بعد آنے والے لوگوں کی اکثریت، اقتصادی حالات کے مارے ہوئے لوگوں کی بہ نسبت، پناہ حاصل کرنے والوں پر مشتمل رہی ہے۔ اس میں ایک بڑی تعداد ان اسلامی پس منظر رکھنے والے لوگوں کی رہی ہے، جن کا تعلق شرقِ اوسط بالخصوص لبنان، فلسطین، عراق اور ایران

سے ہے۔ اس کے علاوہ اس ملک [برطانیہ] نے ہمیشہ ذاتی دولت رکھنے والے لوگوں کو خوش آمدید کہا ہے اور اس طرح لندن نے خلیج کی عرب ریاستوں اور سعودی عرب کے صاحب ثروت طبقوں کو اپنے اندر سمو لیا ہے۔

آبادی سے متعلق اعداد و شمار: ان امور کا انکشاف دس سالہ مردم شماری کے ان حسابات سے ہوتا ہے جن میں مختلف افراد کے مقاماتِ پیدائش کی نشان دہی کی جاتی ہے۔ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے اولین دستاویز سے پاکستانیوں کی تعداد پانچ ہزار کے لگ بھگ ظاہر ہوتی ہے، جو ۱۹۶۱ء میں پچپن ہزار تک جاپہنچی۔ دس سال بعد یہ تعداد بڑھ کر (پاکستانی اور بنگلہ دیشی دونوں پر مشتمل) ایک لاکھ ستر ہزار اور ۱۹۹۰ء میں چھ لاکھ چھتیس ہزار تک جاپہنچی۔ ۱۹۹۱ء کی مردم شماری کے مطابق پیدائش والے ملک کے حساب سے [مسلمانوں کی] تعداد درج ذیل تھی: بنگلہ دیشی ایک لاکھ ساٹھ ہزار، پاکستانی: چار لاکھ چھہتر ہزار، بھارتی ایک لاکھ چونتیس ہزار، ملائی پچتالیس ہزار، عرب: ایک لاکھ چونتیس، ترک: چھبیس ہزار، قبرصی ترک: پینتالیس ہزار اور نیم صحرائی افریقی: ایک لاکھ پندرہ ہزار، مجموعی تعداد: گیارہ لاکھ تینتیس ہزار۔ ممکنہ تصحیح کے بعد اندازہ لگایا گیا کہ ۱۹۹۱ء میں مسلم پس منظر رکھنے والی آبادی کی تعداد ایک اعشاریہ پچیس ملین ۱.۲۵ اور ایک اعشاریہ پانچ ۱.۵ ملین کے مابین تھی۔

پاکستان سے ترک وطن کر کے آنے والے اولین مسلمان، مزدوری کی خاطر آئے اور ان کی جغرافیائی تقسیم اس پر روشنی ڈالتی ہے۔ ان میں سے زیادہ تر کو قدیم طرز کی صنعتوں، لوہے اور فولاد کی فیکٹریوں اور کپڑے بننے کے کارخانوں کے علاوہ پبلک ٹرانسپورٹ جیسے غیر ماہرانہ اداروں میں ملازمتیں ملیں۔ بنگلہ دیشی سب سے آخر میں پہنچنے والے گروہوں میں شامل تھے اور اس وقت تک پرانی طرز کی صنعتیں بتدریج تنزل کا شکار ہو رہی تھیں، چنانچہ ان کی زیادہ تر تعداد لندن میں قیام پذیر ہوئی۔ ۱۹۹۱ء کی مردم شماری سے مختلف علاقوں میں درج ذیل تعداد کا پتہ چلتا ہے، عظیم لندن: نواسی ہزار پاکستانی اور ستاسی ہزار بنگلہ دیشی؛ ویسٹ مڈلینڈ: نواسی ہزار اور اٹھارہ ہزار علی الترتیب، ویسٹ یارک شائر: چھیاسی ہزار اور چھ ہزار، مانچسٹر پچاس ہزار اور تیرہ ہزار، گلاسکو اور نواحی علاقے: پاکستانی پچیس ہزار بنگلہ دیشی افراد کی تعداد معلوم نہیں ہے۔

ترک وطن اور آباد کاری کے طریق عمل کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ مقامی آبادی کی نسبت مسلمان آبادی جوان تر ہے، اس کا اندازہ پاکستان میں پیدا ہونے والے افراد کے بارے میں ۱۹۹۱ء کی مردم شماری سے لگایا جاسکتا ہے جس کی تفصیل درج ذیل جدول میں دی گئی ہے۔

عمر	پاکستانی آبادی	سفید آبادی
۰-۴	۱۳.۱۳٪	۷.۳۶٪
۵-۱۵	۲۹.۵۲٪	۱۲.۹۷٪
۱۶-۲۴	۱۷.۳۷٪	۱۲.۵۵٪
۲۵-۴۴	۲۵.۷۹٪	۲۹.۰۱٪
۴۵-۶۴	۱.۷۳٪	۱۶.۸٪

۱۹۶۲ء امیگریشن ایکٹ ایک اور اہم تبدیلی کا باعث بھی بنا۔ ترک وطن کر کے آنے والے کارکنوں کی زیادہ تر مسلم اکثریت کی بجائے اب ایسے تارک وطن آباد کاروں پر مشتمل طبقات آنے لگے، جو نسلی اقلیت کا ایک ملغوبہ تھے (اسلام قبول کرنے والے برطانوی افراد کی تعداد بہت کم رہی ہے، شاید اب تک مجموعی طور پر پانچ ہزار سے زائد نہ ہو)۔ خاندانوں کی تشکیل اپنے ساتھ بہت سے عملی مفاوات لائی جن کا تعلق زندگی اور ثقافت کے ایسے اوضاع و اطوار سے تھا جو اسلامی عناصر سے گہرے طور پر متاثر تھے۔ اس حقیقت کا خصوصی اظہار خواتین اور بچوں کی پیدائش اور

بچوں اور اسکول کے معاملات سے ہوتا ہے۔

ادارے: ۱۹۶۲ء کے بعد اسلام کی فعالیت خاندانی آبادکاری کے نتیجے کے طور پر بہت واضح انداز میں مساجد کی سالانہ رجسٹریشن کے اعداد و شمار میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ۱۹۶۳ء میں انگلستان اور والز کے رجسٹرار جنرل کے پاس تیرہ مساجد کا اندراج ہوا۔ پھر یہ تعداد بتدریج بڑھتی گئی اور ۱۹۷۰ء میں ۴۹ تک ۱۹۷۵ء میں ۹۹ تک ۱۹۸۰ء میں ۱۹۳ تک ۱۹۸۵ میں ۳۱۴ تک اور ۱۹۹۰ء میں ۳۵۲ تک جا پہنچی۔ ان مساجد کی اکثریت ایسی خرید کردہ جائدادوں پر مشتمل ہے جو پہلے بعض دوسرے مقاصد کے لیے استعمال ہوتی تھیں، بعض رہائشی عمارتیں تھیں کچھ چھوٹی فیکٹریاں یا گودام اور بعض قدیم سینما بھی تھے۔ (اب یہ تعداد ہزار سے بھی بڑھ چکی ہے)۔

آباد کاری کے پہلے دور میں برطانیہ میں مسلم اداروں کے قیام کے سلسلے میں زیادہ زور عبادت کے لیے سہولیات اور آئندہ نسل تک اسلامی تعلیمات اور اس کے عملی پہلوؤں کی رسائی پر دیا گیا۔ زیادہ تر رجحان یہ تھا کہ ان کا مرکز مسجدوں کو بنایا جائے۔ مقامی سطح کی منصوبہ سازی کے اہلکاروں کو اندازہ ہوچکا تھا کہ عبادت کے لیے ایک مخصوص جگہ کے قیام کی اجازت کا عمومی طور پر یہ مطلب ہوگا کہ اسے تعلیمی مقاصد کے لیے استعمال کرنے کی بھی اجازت ہے جب کہ منصوبہ سازی کے قانون کے تحت یہ بات ایک علیحدہ زمرے میں آتی ہے۔

جن تنظیموں نے یہ سہولتیں اور متعلقہ کاروائیاں انجام دیں ان کا تعلق مختلف اقسام کے پس منظر سے تھا۔ بالعموم کام کا آغاز کسی مقامی گروہ نے کیا، لیکن بایں وجہ کہ اس کے ذرائع محدود تھے، لہٰذا یہ ضروری قرار پاتا کہ مالی معاونین تلاش کیے جائیں۔ چنانچہ ایسے مواقع پر کئی تنظیمیں منظر عام پر آئیں جن کا تعلق اصل ملکی منابع سے تھا۔

اس سلسلے میں اہم ترین، کامیاب، رسمی سلسلہ کار کی جڑیں پاکستان کی بعض جماعتوں تک پہنچتی ہیں، اس سلسلہ کار میں یو کے اسلامک مشن بھی شامل ہے، جو کئی ایک مساجد مع تعلیمی و اجتماعی مقاصد کے لیے مصروف عمل ہے۔ دوسرے اداروں میں مسلم ایجوکیشنل ٹرسٹ، جو مقررہ تعلیمی اوقات کے بعد سرکاری مدارس میں (اسلامی تعلیم کے لیے) اساتذہ مہیا کرتا ہے، پندرہ روزہ مجلہ "امپیکٹ انٹرنیشنل"؛ اور اسلامک فاؤنڈیشن جو تحقیق، تربیت اور طباعت و اشاعت کا ایک مرکز ہے وغیرہ ادارے شامل ہیں۔ اسلامک کونسل آف یورپ نے جس کا قیام ۱۹۷۳ء میں عمل میں آیا۔ اسلامی اقتصادی نظام اور مستقبل میں مسلم اقلیتوں کی حیثیت کے بارے میں کئی کانفرنسیں منعقد کیں۔ ۱۹۸۴ء میں اس ادارے کو "اسلامی کونسل" کا نیا نام دیا گیا اور اس نے "بین الاقوامی اسلامی قرار نامہ" اور "انسانی حقوق کا عالمگیر اسلامی اعلانیہ" جیسی دستاویزات مدون کیں۔

کامیاب ہونے کے باوجود یہ سلسلہ زیادہ مؤثر نہیں ہے۔ دیوبندی اور بریلوی مسالک بھی برطانیہ میں پھیلے ہوئے ہیں اور یہاں بھی وہ اپنی اس حریفانہ جدوجہد کو جاری رکھے ہوئے ہیں جس کا آغاز ان کے وطن میں ہوا تھا۔ دیوبندی سلسلہ بریلوی سلسلے کی بہ نسبت زیادہ بہتر اور منظم ہے۔ اس کے دو مدارس شمالی انگلستان میں ہیں، جو دیوبندی مساجد کو خاصی تعداد میں ائمہ اور اساتذہ مہیا کرتے ہیں۔ تبلیغی جماعت بھی برطانیہ میں خاصی متحرک ہے۔ بریلوی سلسلہ مختلف معروف پیروں اور ان کے متبعین کے مابین پھیلاؤ رکھتا ہے۔ بریلویوں کے کئی ایک صوفی سلسلے ہیں جن میں سے نقشبندی اور چشتی بطور خاص مشہور و معروف ہیں۔ ایک طویل عرصے تک صوفی بمشکل ہی قابل توجہ تھے کیوں کہ ان کا دائرہ کار غیر رسمی اور ذاتی حد تک تھا، مگر حالیہ برسوں میں کچھ صوفی گروہوں نے تسلیم شدہ برطانوی تنظیمی شکل

اختیار کر لی ہے۔ اس طرح ان کے لیے مقامی زندگی سے ربط اور مالی فوائد کا حصول آسان ہو گیا ہے۔ برعظیم سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں میں ایک مختصر سا گروہ اہل حدیث تحریک سے بھی مربوط ہے۔ بالخصوص وسطی انگلستان میں (نیز دیکھیے: دیوبندی، بریلوی، تبلیغی جماعت، بذیل مادہ)۔ اندرونی اختلافات کے باوجود اعلیٰ قومی اور ملی مقاصد کے لیے تمام مسلمان فرقے ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہیں۔

ایک طویل عرصے سے ایک قومی، وسیع تر تنظیم کے قیام کے لیے مساعی کی جا رہی ہیں۔ ان میں سے اولین یونین آف مسلم آرگنائزیشنز (۱۹۷۰ء) تھی، جو اگرچہ اپنے مقاصد تو حاصل نہ کر پائی، مگر آج بھی موجود ہے۔ اس کے بعد بھی متعدد بار کوششیں بروے کار آئیں جن میں سے بعض کو سعودی عرب میں قائم "رابطہ عالم اسلامی" کی اعانت حاصل ہے۔ ایک اور تنظیم اسلامی دعوہ سوسائٹی کا بنیادی تعلق لیبیا سے ہے۔ مسلم انسٹی ٹیوٹ جسے ایک صحافی کلیم صدیقی نے قائم کیا، غالباً سعودی امداد و اعانت سے چلتا رہا، اسی کے عشرے میں اس کا رابطہ زیادہ تر ایران کے ساتھ رہا۔ ۱۹۹۱ء میں اسی انسٹی ٹیوٹ نے معروف "مسلم پارلیمنٹ" کی تشکیل کی جسے برطانوی مسلمانوں میں زیادہ تر متشککانہ انداز میں پذیرائی ملی۔

ان مقامی بنیادوں پر استوار اداروں کے علاوہ عالمی "اہل بیت اسلامک لیگ (ABIL)" ایک بین الاقوامی شیعہ تنظیم ہے جس کا صدر دفتر لندن میں ہے اور جس کی شاخیں کئی دوسرے ملکوں میں ہیں۔ اس کا موجودہ سیکرٹری جنرل حجۃ الاسلام سید محمد موسوی ایک لبنانی شیعہ عالم ہے۔ اس کے مقاصد میں شادی بیاہ کا انعقاد، نکاح اور طلاق کی رجسٹریشن، اعلیٰ مذہبی عہدیداروں (مراجع التقلید) کے مستند فیصلوں کی نشرواشاعت، قمری مہینوں کے آغاز و اختتام کا اعلان جو رمضان کے سلسلے میں بہت اہمیت رکھتا ہے، ضرورت مند شیعہ طبقات کے لیے اساتذہ اور مذہبی رہنماؤں کی فراہمی، اپنی مختلف شاخوں کے مابین رابطے کا کام، قدرتی آفات میں شیعہ متاثرین کی امداد و اعانت بالعموم زکوٰۃ کی تقسیم، قم، نجف اور دوسرے مقامات کے مدارس میں زیر تعلیم طلبہ کے لیے امداد کی فراہمی، اور غیر مسلم اور سنی مسلمانوں، دونوں گروہوں کی طرف سے درپیش مخاصمانہ تعصب پر مبنی پروپیگنڈہ کا سدباب ہیں۔

لندن میں قائم ایک اور شیعی تنظیم، الخوئی خیراتی فاؤنڈیشن ہے جس کی جڑیں ایک اہم ترین شخصیت آیت اللہ ابوالقاسم الخوئی کے متبعین تک گہری ہیں۔ آیت اللہ الخوئی کے اہل خانہ کو ۱۹۸۰ء کے عشرے میں عراقی حکومت نے گرفتار کرنے کے بعد میں قتل کر ڈالا تھا۔ خلیجی جنگ کے زمانے سے یہ فاؤنڈیشن برطانیہ کی مسلم برادری کے معاملات میں گہری دلچسپی لے رہی ہے (دیکھیے: Al-Khoei Benovolent Foundation)۔

مسلم تنظیموں نے وسیع تر برطانوی سوسائٹی میں بھی موثر کردار ادا کرنا شروع کر دیا ہے بہت سے لوگوں نے دوسرے مذہبی گروہوں، خصوصاً عیسائیوں کے ساتھ، مقامی اور قومی سطحوں پر مختلف طرح کے روابط کی بنیاد رکھی۔ ۱۹۸۷ء میں مسلمان تنظیموں نے قومی سطح پر "انٹرفیتھ نیٹ ورک" کے قیام میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ "رشدی" تنازعہ کے دوران میں اور پھر ۱۹۹۰ء-۱۹۹۱ء میں خلیجی بحران اور جنگ کے زمانے میں بھی مسلم اداروں اور کلیسا کے مابین مقامی اور قومی سطح پر کھلی مشاورت کا سلسلہ جاری رہا۔

سیاسی و [illegible] منصب: ۱۹۸۰ء کی دہائی میں بہت سی مسلمان تنظیموں میں یہ احساس پیدا ہونے لگا تھا کہ کس طرح زیادہ خود انحصاری کے ذریعے مقامی سیاست میں مزید کامیابی کی خاطر متحرک ہوا جائے۔ اس طرح انھوں نے مقامی سیاسی زندگی میں مدغم ہو کر خاصی کامیابی حاصل کرنا

شروع کر دی۔ تعلیمی مسائل کے بارے میں یکجہتی کا مظاہرہ کرتے ہوئے برمنگھم کی مسلم رابطہ کمیٹی نے ساٹھ کے قریب مقامی مسلمان گروہوں کو یکجا کیا اور اس طرح سکولوں میں مسلمان طلبہ کی رہنمائی اور تربیت کے سلسلے میں شہر کی تعلیمی مقتدرہ سے مفید گفت و شنید کی طرح ڈالی۔ اس کے بعد اس نے "بلدیاتی حکومت" کے دوسرے کئی اداروں کے ساتھ بھی مذاکرات کیے اور عیدالفطر کے بارے میں ایک متفقہ دن اور تاریخ پر اتفاق پیدا کر لیا۔ بریڈ فورڈ میں مسلمانوں نے اسّی کی دہائی کے وسط میں مقامی تعلیمی پالیسی کو تبدیل کرنے کی ایک تحریک کا ساتھ دیا۔ باہمی تعاون کے اسی مقامی جذبے کے تحت سلمان رشدی کی *Satanic Verses* کے خلاف پہلی برطانوی پیش قدمی ہوئی۔ کئی شہروں میں مسلمان افراد سٹی کونسل کے رکن منتخب ہوئے ہیں [اور چند افراد پارلیمان میں منتخب ہوگئے ہیں]۔

ان تنظیموں میں سے بیشتر تنظیمیں تعلیمی مسائل کے بارے میں تشویش ظاہر کرتی رہی ہیں۔ تقریباً دو عشروں میں وقفے وقفے سے مساعی بروئے کار لائی جاتی رہی ہیں کہ سرکاری اعانت سے مسلم مدارس بھی اسی طرح قائم کیے جائیں جیسے سرکاری خرچ پر رومن کیتھولک، انگلیکن اور یہودی سکول کام کر رہے ہیں۔ ابھی تک ایسی تحریکیں کامیابی سے ہم کنار نہیں ہوئیں اور اب تک مختلف سطح کے صرف تیس کے قریب مسلم تعلیمی ادارے، نجی طور پر قائم کیے جاسکے ہیں۔ چونکہ ۱۹۷۹ء سے برطانوی حکومتی ڈھانچہ کا زیادہ مرکزی حیثیت کا حامل بن گیا ہے، لہٰذا ایسی تحریکوں کا ہدف بھی زیادہ تر مرکزی حکومت رہی ہے۔ رشدی مسئلے کے تتبع میں مرکزی حکومت کا، ظاہری طور پر ہی سہی، ردّعمل زیادہ واضح اور مثبت ہو رہا ہے۔ چنانچہ حکومت نے برمنگھم کے ایک ٹیچرز ٹریننگ کالج میں سرکاری نظام میں مذہبی تعلیم کی خاطر مسلمان اساتذہ کے تربیتی پروگرام کی تشکیل میں تعاون کیا۔ اسی طرح محکمہ ماحولیات نے (جو مقامی حکومت کا ذمہ دار ادارہ ہے) ایک بین بلدیاتی مذہبی کونسل قائم کر دی ہے۔ جہاں تک ان مسلمان نوجوانوں کا تعلق ہے جو برطانیہ میں پیدا ہوئے اور یہیں جوان ہوئے تو ان کا رابطہ ان کے آبائی وطن اور ثقافت سے کمزور ہوتا جا رہا ہے۔ گزشتہ چند برسوں میں بہت سے نوجوانوں، خصوصاً زیادہ پڑھے لکھے نوجوانوں نے، موجودہ مسلمان تنظیموں کی انتظامیہ میں اپنا مقام بنانا شروع کر دیا ہے، بعض نے اپنی علیحدہ نوجوان انجمنیں قائم کر لی ہیں۔ جامعات میں وہ بتدریج ان مسلم طلبہ تنظیموں میں اہم مقام حاصل کرتے جا رہے ہیں، جن پر اس سے پہلے غیر ملکی طلبہ کا غلبہ تھا۔ ایسے گروہوں نے انگریزی زبان میں کئی ایک ہفتہ وار اخبار جاری کر رکھے ہیں۔ ایک پشت سے دوسری پشت کی یہ تبدیلی اسلامی دنیا کے تعلق سے مسلم برادری کے نقطۂ نظر میں بھی تبدیلی کا باعث بن رہی ہے، جب کہ ترک وطن کر کے آنے والی نسل، تاحال ان علاقوں اور اس ثقافت کی طرف دیکھتی ہے، جہاں سے وہ آئی تھی، نوجوان نسل ایک وسیع تر منظر میں گفتگو کرتی دکھائی دیتی ہے، اس سے واضح طور پر اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ ایک برطانوی مسلم طرز زندگی نشو و نما پا رہا ہے، جس میں شمالی برعظیم [پاک و ہند] کی ثقافتی روایات سے قطع تعلق کیا جا رہا ہے۔ نوجوان مسلمان اب اپنے والدین کے اصل علاقوں کے حالات و واقعات کی نسبت بوسنیا اور فلسطین میں درپیش حالات سے زیادہ تعلق خاطر رکھتے ہیں۔ اگرچہ کچھ نوجوان انقلابی گروہوں، مثلاً حزب التحریر سے متاثر دکھائی دیتے ہیں، لیکن ان کی بہت بڑی اکثریت میں برطانیہ کے اندر مقامی اور ملکی تحریکوں میں حصہ لینے، نیز عالمگیر مسلم برادری کے زیادہ اہم مسائل میں حصہ داری کا رجحان پرورش پا رہا ہے۔

مآخذ: انور محمد: *Muslims in Britain*، ۱۹۹۱ء؛ (۲) *British Muslim Monthly Survey*، برمنگھم، فروری، ۱۹۹۳ء (مختلف واقعات میں متاثر ہونے والے مسلمانوں کا ماہانہ ریکارڈ) Centre For Study of Islam and Muslim Christian Relation (CSIC)، سیلی روک کالج، برمنگھم؛ (۳) Lewis, Philip: *Religion Politics and Identity among British Muslims*، *Islamic Britain*، لندن، ۱۹۹۴ء؛ (۴) طارق محمود: *Muslims, Race and Equality in Britain*، جون ۱۹۹۰ء؛ (۵) Nielsen, Jorgenss: *Muslims in Western Europe*، ایڈن برگ، ۱۹۹۳ء؛ (۶) محمد صدیق: *Moral Spotlight on Bradford*، بریڈ فورڈ، ۱۹۹۳ء۔ (۷) Jorgen S. Nielsen: مقالہ *"Great Britain"*، در *The Oxford Encyclopaedia of the Modren Islamic World*، ۲: ۶۸ تا ۷۳.

(ت: امین اللہ وثیر)

⊗[تعلیقہ] برکیاروق سلطان: [اصل مقالے کے لیے دیکھیے آ آ، بذیل مادہ]؛ ایک معروف سلجوقی حکمران، ابوالمظفر برکیاروق لقب رکن الدین بن سلطان ملک شاہ، شہاب الدولہ مجدالملک (ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱: ۲۶۸، بیروت).

سلطان برکیاروق ۴۷۳ھ میں پیدا ہوا (وفیات الاعیان، ۱: ۲۶۸)، وہ ملک شاہ کا بڑا بیٹا تھا، اس کی والدہ کا نام زبیدہ بیگم تھا۔ اس نے بارہ سال چھ ماہ حکومت کرنے کے بعد ۱۲ ربیع الاول ۴۹۸ھ [میں ۲۴ برس کی عمر میں وفات پائی اور اصفہان میں دفن ہوا] (ابن خلدون: تاریخ، ۵: ۳۳-۳۴؛ وفیات الاعیان، بیروت، ۱۳۹۱ھ/ ۱۹۷۱ء، ۱: ۲۶۸).

۴۸۵ھ میں جب ملک شاہ کا انتقال ہوا تو اس کی بیوی ترکمان خاتون نے اس خبر کو پوشیدہ رکھا اور اس کی لاش کو لے کر اصفہان پہنچ گئی، جہاں اس نے ملک شاہ کی وفات اور اپنے بیٹے محمود کی تخت نشینی کا اعلان کیا۔ محمود ملک شاہ کا چھوٹا بیٹا تھا۔ اس وقت اس کی عمر محض چار سال تھی۔ فوج اور امرائے لشکر نے محمود کی بیعت کر لی۔ خلیفہ مقتدر [باللہ عباسی] نے ننھے سلطان محمود کا نام خطبات میں شامل کرنے کی اجازت اس شرط پر دی کہ نابالغی میں مجدالملک سلطنت کا نگران اور منتظم رہے گا اور یہی مجدالملک صیغۂ مال اور اور عزل و نصب کا مختار ہوگا ترکمان خاتون نے یہ شرط منظور کر لی۔ بعدازاں اس نے چند امرا کو برکیاروق کی گرفتاری کے لیے اصفہان بھیجا، چنانچہ اس کے حکم پر برکیاروق کو گرفتار کر کے جیل میں ڈال دیا گیا (ابن خلدون: تاریخ، ۵: ۱۳، بیروت ۱۳۹۱ھ؛ ابن اثیر: الکامل فی التاریخ، ۸: ۱۶۴، ۱۶۵، بیروت ۱۳۸۷ھ/ ۱۹۶۷ء).

ترکمان خاتون کے میدان میں آنے کے بعد ملک کی صورت حال خراب ہوگئی۔ اس سے سلطان ملک شاہ کی دوسری بیوی اور سلطان برکیاروق کی والدہ زبیدہ بیگم نے فائدہ اٹھایا، اس نے نظام الملک کے غلاموں کے ساتھ مل کر اصفہان کے قید خانہ پر دھاوا بول دیا اور برکیاروق کو [رہائی دلا کر] تخت حکومت پر بٹھا دیا۔ ان دنوں ترکمان خاتون اپنے بیٹے کے ساتھ دارالخلافت بغداد میں تھی، یہ خبر سن کر وہ فوراً اصفہان کی طرف روانہ ہوئی (ابن اثیر: الکامل فی التاریخ، ۸: ۱۶۵).

سلطان برکیاروق نے جواباً اس پر قبضہ کر لیا۔ ارغش نظامی اور اس کی فوج کے مطیع ہو جانے کی وجہ سے سلطان برکیاروق کی طاقت میں خاطر خواہ اضافہ ہوگیا اور اس نے مزید پیش قدمی کرتے ہوئے قلعہ طبرک فتح کر لیا۔ ترکمان خاتون کو جب یہ خبر ملی تو وہ سخت برہم ہوئی اور اس نے برکیاروق کو مکمل طور پر شکست دینے کے لیے فوج روانہ

کر دی، مگر اس کے بعض امرا برکیا روق کے ساتھ مل گئے، اس کی باقی فوج میدان چھوڑ کر واپس اصفہان پہنچ گئی، برکیاروق نے ان کا پیچھا کیا اور اصفہان کا محاصرہ کر لیا۔ اس دوران میں مختلف امرا برکیا روق کے پاس آتے رہے اور اس کی قوت میں اضافے کا سبب بنتے رہے، جن میں عزالملک (ابوعبداللہ حسین) بن نظام الملک بھی جو خوارزم کا والی تھا اپنے بھائیوں، عزیزوں اور اپنی فوج کے ساتھ برکیاروق سے آملا، برکیاروق نے اس کا پرجوش استقبال کیا۔

امیر تاج الملک کو جو ترکمان خاتون کا وزیر تھا اور جسے ترکمان خاتون نے اپنی فوج کا سپہ سالار بنا کر محاذ جنگ پر روانہ کیا تھا، فوج کی شکست کے بعد گرفتار ہو کر برکیاروق کے سامنے پیش کیا گیا، برکیا روق نے تاج الملک کو آزاد کر دیا اور اس کو وزارت دینا چاہی، لیکن نظامی افواج اسے نظام الملک کے قتل کا ذمہ دار سمجھتی تھیں، لہٰذا انہوں نے ماہ الحرام ۴۸۶ھ میں اس کو مار ڈالا (ابن اثیر: الکامل فی التاریخ، ۸: ۱۶۵؛ ابن خلدون: تاریخ، ۵: ۱۳)۔

ابھی یہ سلسلہ جاری تھا کہ سلطان برکیاروق کے چچا تاج الدولہ تتش نے بھی قسمت آزمائی کا فیصلہ کر لیا۔ اس نے دیار بکر پر قبضہ کرنے کے بعد آذربائجان پر حملہ کر دیا، مگر اس کے اور سلطان برکیاروق کے درمیان جنگ کی نوبت نہ آئی، اس لیے کہ اوّل الذکر کے دو بڑے امرا سردار قسیم الدولہ آق سنقر اور بوزان (والی الرہا و حران) اپنی فوجوں کے ساتھ مؤخرالذکر سے مل گئے، جس پر وہ جنگ کیے بغیر شام کی جانب لوٹ گیا (ابن خلدون: تاریخ، ۵: ۱۳، ۱۵ بیروت، ۱۳۹۱ھ/ ۱۹۷۱ء)۔

اس طرف سے مایوس ہو کر ترکمان خاتون نے اسمٰعیل بن داؤد کی طرف رجوع کیا، جو کہ برکیا روق کا ماموں اور آذربائجان کا والی تھا۔ اس نے اسے لالچ دیا کہ اگر وہ برکیاروق سے لڑ کر ملک پر قبضہ کر لے تو وہ اس سے نکاح کر لے گی۔ اسمٰعیل اس کے فریب میں آگیا اور اس نے فوج اکٹھی کر کے برکیاروق کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ دونوں کے درمیان مقام کرج پر جنگ ہوئی۔ جس میں سرداران لشکر برکیا روق سے مل گئے اور اسمٰعیل کو شکست ہوئی۔ اس پر سلطان برکیا روق کی والدہ (ملکہ زبیدہ) نے دونوں میں مصالحت کرا دی، مگر سرداران لشکر کمشتگین، آق سنقر اور بوزان وغیرہ نے اس مصالحت کو قبول نہ کیا اور کہا کہ اسمٰعیل اس طریقے سے تخت حکومت پر قبضہ کرنا چاہتا ہے، لہٰذا انہوں نے اس کو قتل کر کے برکیا روق کو مطلع کر دیا (ابن اثیر: الکامل، ۸: ۱۶۸)۔

اس طرح سلطان برکیا روق کے تمام مخالفین کا آہستہ آہستہ قلع قمع ہو گیا، اور اس کے والد کی پوری ریاست پر اس کا قبضہ تسلیم کر لیا گیا۔

محرم الحرام ۴۸۷ھ میں خلیفہ مقتدی بامراللہ نے سلطان برکیاروق کو دارالخلافت بغداد طلب کیا اور اسے خلعت سے نوازا۔ اس کے نام کا خطبہ جامع بغداد میں پڑھوایا، امور سلطنت کے تمام اختیارات اس کو سونپ دیے، چند روز کے بعد یعنی ۱۵ محرم ۴۸۷ھ میں خلیفہ کا انتقال ہو گیا۔

اس کے جانشین خلیفہ "مستظہر باللہ" نے بھی سلطان برکیاروق کے بارے میں اپنے والد کی پالیسی کو جاری رکھا، (ابن اثیر: الکامل فی التاریخ؛ جمال الدین ابی المحاسن یوسف بن تغری بردی الاتابکی: النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر والقاہرہ، ۵: ۱۳۹، قاہرہ ۸: ۱۷۰، بیروت ۱۳۸۷ھ، ۱۹۶۷ء)۔

لیکن خلیفہ کی طرف سے اس کی پذیرائی کے باوجود اس کی آزمائشیں ختم نہ ہوئیں، بلکہ یہ سلسلہ جاری رہا۔ چنانچہ اس کے چچا تاج الدولہ (تتش) نے جزیرہ دیار بکر، خلاط اور آذربائجان پر یکے بعد دیگرے قبضہ حاصل کر لیا، شکست ہوئی اور اس کی لشکر گاہ کو لوٹ لیا گیا اور برکیا

روق بمشکل جان بچا کر اصفہان پہنچا۔

دوسری طرف اصفہان میں ترکمان خاتون کے بیٹے سلطان محمود کی حکومت بدستور قائم تھی۔ اس وقت ترکمان خاتون کا انتقال ہو چکا تھا۔ سلطان محمود نے پہلے تو اپنے بڑے بھائی کا مقابلہ کرنا اور اس کو روکنا چاہا مگر پھر مصلحتاً خاموش رہا، اور پھر دھوکے سے گرفتار کر کے اسے نظر بند کر دیا۔ اتفاق سے محمود بیمار پڑ گیا اور ۲۹ شوال ۴۸۷ھ میں ایک برس کی حکومت کے بعد وہ فوت ہو گیا۔ اس کے بعد برکیاروق نے اصفہان پر قبضہ کر لیا، بعدازاں ایک اور جنگ میں تتش کو شکست ہوئی اور اسے آق سنقر کے ساتھیوں نے قتل کر دیا (ابن اثیر: الکامل، ۸: ۱۷۵؛ ابن خلدون: تاریخ، ۵: ۱۶)۔

اب راستہ اس کے لیے صاف تھا۔ چنانچہ سلطان برکیاروق نے نیشاپور، خراسان، ترمذ اور خوارزم پر قبضہ کر لیا، لیکن ایک مرتبہ پھر سلطان برکیاروق کا ستارہ گردش میں آ گیا۔ یہ اس وقت ہوا جب اس نے اپنے دو بھائیوں کو امورِ مملکت میں شریک کرتے ہوئے سلطان سنجر کو خراسان کی اور سلطان محمد کو گنجہ اور اس کے متعلقات کی حکومت عطا کی، چونکہ محمد کی عمر کم تھی اس لیے امیر قطلغ تگین اتابک کو بطور وزیر اس کے ہمراہ روانہ کیا، لیکن کچھ ہی عرصے کے بعد محمد نے اپنے وزیر قطلغ تگین اتابک کو قتل کر دیا اور تمام صوبہ اران پر قابض ہو گیا اور برکیاروق کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔

محمد نے ماہ ذوالقعدہ ۴۹۲ھ میں رے پر قبضہ کر لیا، اور اس کے ایک امیر موید الملک نے برکیاروق کی والدہ زبیدہ بیگم کو گرفتار کر کے قتل کر دیا۔

اس وقت حالات اتنے خراب ہو گئے کہ برکیاروق کو بغداد بھی چھوڑنا پڑا، جس کے بعد سلطان محمد بغداد میں داخل ہو گیا، خلیفہ نے اس کو غیاث الدنیا والدین کا خطاب دیا اور اس کا خطبہ پڑھا جانے لگا (ابن اثیر الکامل، ۸: ۱۹۱)۔

کچھ ہی عرصے کے بعد ۱۵ صفر ۴۹۳ھ برکیاروق اور اس کی افواج کا سالار نیال بن انوشتگین اپنی فوج کے ساتھ بغداد میں آ گئے۔ چنانچہ اس کے نام کا خطبہ جامع بغداد میں پڑھا گیا (ابن اثیر: الکامل: ۸: ۱۹۳؛ ابن خلدون: تاریخ، ۳: ۱۰، ۵۹۹؛ الاتابکی: النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر والقاہرہ، ۵: ۱۶۵)۔

بعدازاں دونوں بھائیوں کے درمیان معرکہ آرائی ہوئی اور برکیاروق کی فوج بھاگ کھڑی ہوئی، جس کے سبب بغداد پر ۱۵ رجب ۴۹۳ھ کو سلطان محمد کا قبضہ ہو گیا (حوالہ مذکور)۔ برکیاروق اپنے چند جانثاروں کے ساتھ رے پہنچ گیا۔ سلطان محمد کے خلاف دوسری لڑائی میں جو ۳ جمادی الآخرہ ۴۹۳ھ کو ہوئی، محمد کو شکست کا سامنا کرنا پڑا اور موید الملک کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا (ابن اثیر: الکامل، ۸: ۱۹۹؛ ابن خلدون: تاریخ، ۵: ۲۳)۔

جنگ کے بعد برکیاروق رے چلا گیا، جب کہ محمد جرجان روانہ ہو گیا اور اپنے بھائی سنجر سے مدد کی درخواست کی، دونوں بھائیوں کے باہم مل جانے کے بعد سلطان برکیاروق ان کا مقابلہ نہ کر سکا اور اس کو بغداد چھوڑنا پڑا اور سلطان محمد نے بغداد میں اپنی حیثیت مستحکم کر لی، خلیفہ مستظہر باللہ نے اس کو مبارک باد کا پیغام بھیجا (ابن خلدون: تاریخ، ۵: ۲۵، ۲۶)۔

نہاوند میں دونوں کے لشکر ایک مرتبہ پھر آمنے سامنے ہوئے، لیکن کچھ امرا نے دونوں میں مصالحت کرا دی، مگر یہ صلح زیادہ عرصے قائم نہ رہ سکی۔ اس کے بعد برکیاروق اور محمد کی فوجیں رے کے قریب صف آرا ہوئیں۔ یہ چوتھی جنگ ۳ جمادی الاولی ۴۹۵ھ میں ہوئی اس میں محمد کی فوج میدان چھوڑ کر بھاگ کھڑی ہوئی اور محمد کو اپنے چند جانثاروں کے ساتھ اصفہان میں پناہ لینا پڑی۔ دونوں بھائیوں

کے مابین اگلی معرکہ آرائی خراسان میں ہوئی، اس جنگ میں بھی محمد کو شکست ہوئی اور اس نے ارقیس [صوبہ خلاط] میں جا کر دم لیا (ابن خلدون: تاریخ، ۵: ۳۱۔۳۲)۔

سلطان برکیا روق اور سلطان محمد کے درمیان ایک مدت سے جنگوں کا سلسلہ جاری تھا، جس کی وجہ سے جانی اور مالی نقصان ہو رہا تھا، برکیاروق کو ان باتوں کا بہت احساس تھا، لہٰذا اس نے صلح کرنے کی کوشش کی۔ دونوں میں کچھ شرائط پر صلح ہو گئی اور پابندی شرائط پر حلف اٹھایا گیا (ابن اثیر: الکامل، ۸: ۲۲)۔

ان شرائط میں ایک یہ بھی تھی کہ جن شہروں کا اقتدار سلطان محمد کو دیا جائے وہ ان پر مستقل حکمران ہوگا اور جن علاقوں پر برکیا روق کی حکمرانی ہوگی وہ مستقل ان پر قابض رہے گا۔ صلح کے بعد ۴۹۷ھ میں سلطان برکیاروق کا خطبہ جامع بغداد اور واسط میں پڑھا گیا۔ ذوالقعدہ ۴۹۷ھ میں خلیفہ مستظہر نے سلطان برکیا روق، امیر ایاز اور وزیر سلطنت کو خلعت عطا کی اور ان سے اطاعت و فرمانبرداری کا حلف لیا۔

سلطان برکیا روق جب اصفہان سے واپس آیا تو وہ سل اور بواسیر کے امراض میں مبتلا ہو چکا تھا، یزدگرد پہنچا تو مرض میں اضافہ ہو گیا۔ چنانچہ اس نے اپنے بیٹے ملک شاہ کو (جو اس وقت پانچ برس کا تھا) ولی عہد مقرر کیا اور امیر ایاز کو وزارت اور ملک کا نظم و نسق سونپا، پھر بغداد کی طرف روانہ ہوا۔ ابھی بغداد پہنچنے بھی نہ پایا تھا کہ ۱۲ ربیع الآخرہ ۴۹۸ھ میں اپنی حکومت کے بارہ سال چھ مہینے پورے کر کے سفر آخرت اختیار کیا، اسے اصفہان میں دفن کیا گیا، (ابن اثیر: الکامل، ۸: ۲۲۳؛ الاتابکی: النجوم الزاہرہ، ۵: ۱۹۱؛ ابن خلدون: تاریخ: ۵: ۳۳۔۳۴)۔

سلطان برکیاروق کا تمام زمانۂ حکومت اپنے مخالفین کے خلاف جنگ و جدل میں بسر ہوا، اس لیے بطور حکمران اس کے انداز حکمرانی اور اس کی ذاتی زندگی اور سیرت و کردار کے متعلق معلومات بہت کم ملتی ہیں، مجموعی طور پر برکیاروق نیک طبیعت اور رحم دل تھا جیسا کہ اس کی طرف سے اپنے بھائیوں کے ساتھ مصالحت کے لیے اس کی پیش قدمی وغیرہ کے واقعات سے ظاہر ہوتا ہے لیکن اس کے بھائیوں نے اسے عوام کی خدمت اور سکھ چین کا سانس لینے کا موقع نہ دیا، وہ ایک عالی ہمت حکمران تھا (ابن عماد حنبلی شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، ۳: ۴۰۸، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۹ھ / ۱۹۸۸ء)۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: تاریخ ابن خلدون: ۵: ۱۳۔۳۳، بیروت، ۱۳۹۱ھ / ۱۹۷۱ء؛ (۲) ابن اثیر: الکامل، ۸: ۱۹۲۔۲۲۳، بیروت، ۱۳۸۷ھ / ۱۹۶۷ء؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان: ۱: ۲۹۸، بیروت؛ (۴) جمال الدین ابی المحاسن یوسف بن تغری بردی الاتابکی: النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر والقاہرہ، ۵: ۱۳۵۔۱۹۱، مصر؛ (۵) ابوفلاح عبدالحی بن عماد حنبلی: شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، ۳: ۴۰۷۔۴۰۸، دارالفکر بیروت، ۱۴۰۹ھ / ۱۹۸۸ء۔

(شمیم روشن آرا: ن. محمود الحسن عارف)

••-------------••

برکینا فاسو: (Burkina Faso) (قدیم نام ⊗ اپروولٹا) افریقہ میں واقع ایک معروف اسلامی مملکت۔

(۱) جغرافیہ: مغربی افریقہ میں واقع یہ ملک چاروں طرف سے خشکی سے گھرا ہوا ہے۔ اس کا بیشتر علاقہ میدانی ہے۔ سفید، سیاہ اور سرخ والٹا دریا اس کی اراضی کو سیراب کرتے ہیں۔ اکثر علاقہ زرخیز ہے، لیکن صرف دس فیصد رقبے پر کاشت ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ کسانوں کو یہ خدشہ رہتا ہے کہ ان کی سرزمین میں بہنے والا دریا اپنے ساتھ سیاہ مکھیاں لاتا ہے۔ جو اندھے پن کی بیماریاں پھیلانے کا باعث بنتی ہیں، اس کی سطح کچھ زیادہ بلند نہیں ہے اور

یہاں ۶۵۰ سے لے کر ۱۰۰۰ فٹ تک اونچی پہاڑیاں پائی جاتی ہیں، شمال میں صحرائی علاقہ ہے۔ اس کی آب و ہوا منطقہ حارہ سے ملتی جلتی ہے اور گرمیوں میں سخت گرمی پڑتی ہے۔ دسمبر تا مئی یہاں کا اوسط درجہ حرارت ۲۷ درجے سنٹی گریڈ ہوتا ہے۔ جون سے اکتوبر تک جنوب میں بارشیں ہوتی ہیں۔ بارش کی سالانہ اوسط اوگادوگو میں ۱۳۵ انچ ہے۔ (The Europa world Year Book 1998، ص: ۷۳۹) گست میں خوب جھکڑ چلتے ہیں۔ خشک موسم میں اس کے دریا جہاز رانی کے قابل نہیں ہوتے۔

اس کا رقبہ ۱۰۵۸۶۹ مربع میل یا ۲۷۴۲۰۰ مربع کلومیٹر ہے۔ اس میں فی مربع میل میں ۱۰۳ افراد رہتے ہیں۔ اس کے شمال اور مغرب میں مالی، مشرق میں نجر اور جنوب میں بینن، ٹوگو، گھانا اور کوٹ ڈی آئیوری ممالک واقع ہیں۔

"برکینا فاسو" کو یہ نام "دیانتدار لوگوں کی سرزمین" ہونے کی وجہ سے دیا گیا (Universal Almanac، ص:۴۰۰۔) اس میں آباد اہم نسلی گروہوں میں ماسی (Mossi) بوبو (Bobo)، گورنسی (Gurunsi)، سینوفو (Senufo)، منڈے (Mande) اور فولانی (Fulani) وغیرہ شامل ہیں۔

وسط ۱۹۹۷ء کے اعداد و شمار کے مطابق برکینا فاسو کی آبادی ایک کروڑ نولاکھ نفوس پر مشتمل تھی۔ آبادی کے بڑھنے کی سالانہ شرح تین فیصد ہے، اوگادوگو ملک کا صدر مقام ہے، جس کی آبادی ۴۴۱۵۱۴ ہے، دیگر بڑے شہروں میں بوبوڈیولاسو (Bobo- Dioulasso) (۲۲۸۶۶۸) کوڈوگو (Koudougou) ۵۱۹۲۶، افراد اوہی گویا (Ouahigouya) ۳۸۹۰۲، افراد اور بینفورا (Banfora) ۳۵۳۱۹، افراد اور کایا ۲۵۸۱۴، افراد شامل ہیں. (The Europa 1998، Source Universal Almanac 1996، ص ۷۴۴).

(۳) زبان: فرانسیسی ملک کی سرکاری زبان ہے، لیکن نوے فیصد لوگ مقامی قبائلی زبانیں بولتے ہیں۔ (The Europa، ۱۹۹۹، ص: ۷۳۹).

(۴) مذہب: برکینا فاسو کے ۴۵ فیصد باشندے مقامی عقائد پر یقین رکھتے ہیں اور روحوں وغیرہ کی پوجا کرتے ہیں، مسلمانوں کا تناسب کل آبادی میں ۳۰ فیصد ہے جب کہ آبادی میں دس فیصد باشندے عیسائی (اکثریت رومن کیتھولک) ہیں (The Europa World year book، ۱۹۹۹، ص: ۷۳۹).

(۵) تاریخ: برکینا فاسو کو سب سے پہلے قبیلہ موسی (Mossi) نے ۳۸۵ھ/۱۰۰۰ء سے لے کر ۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء تک آباد کیا۔ انہوں نے اوگادوگو، یاٹنگا (Yatenga) اور فدا این گرما (Fada-n- Gurma) علاقوں پر مشتمل ایک ریاست قائم کی، بعدازاں انہوں نے ڈیگومبا (Dagomba) ریاست کی بنیاد رکھی، ۱۸۸۰ء سے قبل کسی یورپین شخص کی اس علاقے پر نظر نہ پڑی، لیکن ۱۸۹۶ء میں فرانس نے اوگادوگو پر قبضہ کر کے اسے اپنا زیر تحفظ علاقہ قرار دیا۔ ابتدا میں اسے آئیوری کوسٹ کی نوآبادی میں شامل کر لیا گیا، لیکن ۱۹۱۹ء میں اسے اس سے الگ کر کے اس کا نام "اپروولٹا" رکھا گیا۔ ۱۹۳۳ء میں علاقے کو آئیوری کوسٹ، نجر اور فرانسیسی سوڈان کی نوآبادیوں میں تقسیم کر دیا گیا، ۱۹۴۷ء میں ریاست کی تشکیل نو کی گئی۔ فرانسیسی آئین کے مطابق ۱۹۵۸ء میں اسے خودمختاری دی گئی، لیکن ۵، اگست ۱۹۶۰ء کو اسے مکمل آزادی سے ہمکنار کر دیا گیا۔ اگرچہ آزادی کے بعد اس نے فرانسیسی حلقہ اثر سے نکلنا چاہا، لیکن اپنی بقا کی خاطر اسے ۲۳۔ اپریل ۱۹۶۱ء کو دوبارہ فرانس سے اپنی وابستگی کا معاہدہ کرنا پڑا۔

اس سال ہونے والے عام انتخابات میں مارس یامیوگو (Maurice Yameogo) واحد صدارتی امیدوار ہونے کی

وجہ سے صدر کے عہدے کے لیے منتخب ہوگئے لیکن کچھ عرصہ کے بعد ملک میں حکومت کے خلاف احتجاجی مظاہروں کا سلسلہ شروع ہوگیا جو فسادات میں بدل گئے۔ چنانچہ ۳؍ جنوری ۱۹۶۶ء کو فوج کے سربراہ لیفٹیننٹ کرنل ابوبکر سنگولی لامیزانہ (Aboubakar Sangouled)âLamizana نے ان کی حکومت کا تختہ الٹ کر اقتدار پر قبضہ کر لیا۔ اور قومی اسمبلی توڑ دی اور آئین معطل کر دیا، اور سابق صدر یامیوگو کو نظر بند کر دیا (Almonic، ۱۹۸۶ء، ص: ۱۵۹) ۱۴ جون ۱۹۷۰ء کو نیا آئین نافذ ہوا جس کے تحت ۱۹۷۰ء میں لامیزانہ نے عام انتخابات کرائے، جن کے نتیجے میں "ڈیموکریٹک یونین" نامی سیاسی جماعت نے نمایاں کامیابی حاصل کی۔ فروری ۱۹۷۱ء میں لامیزانہ نے اقتدار ڈیموکریٹک یونین کے رہنما جرارڈ کانگو اودراؤگو (Gerard Kango ouedraogo) کو پرامن طریقے سے منتقل کر دیا۔

تین سال کے بعد ۸۔ فروری ۱۹۷۴ء کو صدر لامیزانہ نے فوج کی مدد سے اودراؤگو کی منتخب حکومت برطرف کر دی اور خود اقتدار سنبھال لیا۔ ۱۹۶۹ء تا ۱۹۷۴ء میں برکینا فاسو میں شدید قحط پڑا جس کی وجہ سے اسے شدید نقصان اٹھانا پڑا۔ ۱۹۷۸ء میں صدر لامیزانہ نے کثیر الجماعتی نظام کو بحال کر دیا، چنانچہ ۳۰؍اپریل ۱۹۷۸ء کو پارلیمانی انتخابات منعقد ہوئے جن کے نتیجے میں سابق وزیراعظم اودراؤگو کی جماعت ڈیموکریٹک یونین نے قومی اسمبلی کی ۲۸ نشستیں جیت لیں۔ تاہم جون ۱۹۷۸ء میں اکثریت سے لامیزانہ مزید پانچ برسوں کے لیے صدر منتخب ہوگیا۔ ۲۵ نومبر ۱۹۸۰ء کو سابق وزیر خارجہ سی زربو (Saye Zerbo) نے فوج کی مدد سے حکومت کا تختہ الٹ دیا اور اقتدار پر قبضہ کر لیا۔ نیز سیاسی جماعتوں پر پابندی عائد کر کے ملکی نظم و نسق چلانے کے لیے فوجی کمیٹی قائم کی۔ ۷ نومبر ۱۹۸۲ء کو میجر جین بپٹسٹ اودراؤگو (Maj. Jean Baptist Ouedraogo) نے اسے بھی اقتدار سے محروم کر دیا، مگر وہ بھی زیادہ عرصے مسند اقتدار پر فائز نہ رہا، اور صرف ایک سال کے بعد کیپٹن تھامس سنکارا (Thomas Sankara) نے اودراؤگو کو معزول کر دیا اور ۴؍اگست ۱۹۸۴ء کو اس نے ملک کا نام برکینا فاسو رکھ دیا (The Almanic، ص: ۱۵۹)۔ ۱۹۸۷ء میں کیپٹن تھامس سنکارا، کیپٹن بلیز کمپورے (Blaise Compaore) کے ہاتھوں مارا گیا۔ ستمبر اور دسمبر ۱۹۸۹ء میں اس کی حکومت کے خلاف بھی دو ناکام بغاوتیں ہوئیں، جس کے نتیجے میں باغیوں کے سرغنہ ہلاک کر دیے گئے۔ ۱۹۹۲ء میں پارلیمنٹ کے انتخابات کے بعد صدر کمپورے نے قومی مصالحتی فورم کی ایک کانفرنس بلائی اور اس کے نتیجے میں مارک کرسچین راچ کبورے (Roch Kobore) کو وزیراعظم نامزد کیا۔ فروری ۱۹۹۶ء میں اس کی جگہ کادرے ڈیزائر کے اودراؤگو (Kadre Desire Ouedraogo) کو وزیراعظم کے عہدے پر فائز کیا گیا۔ جنوری ۱۹۹۷ء میں آئین میں تبدیلیاں کی گئیں (The Almanic، ۱۹۸۶ء، ص: ۴۰۰) اور عوامی نائبین کی مجلس (ADP) نے ایک نئے انتخابی ضابطہ اخلاق کی منظوری دے دی).

نئی ترامیم کے تحت ملک کے صوبوں کی تعداد تیس سے بڑھا کر ۴۵ کر دی گئی جب کہ پارلیمانی نشستوں کی تعداد ۱۰۷ سے ۱۱۱ تک بڑھا دی گئی۔ مئی ۱۹۹۷ء میں دستوریہ کے انتخابات منعقد ہوئے۔ اس موقع پر سی ڈی پی نے نمایاں کامیابی حاصل کی۔ عوامی نائبین کی مجلس میں اس کی نشستوں کی تعداد ۱۰۱ تھی، جب کہ حزب اختلاف نے صرف چھ نشستیں جیتیں۔ اکتوبر ۱۹۹۷ء میں عوامی نائبین کی مجلس نے اسمبلی کے حقوق اور عوامی جلسوں کی اجازت کا قانون منظور کیا۔ (Europa، ۱۹۹۸ء، ص: ۷۴۷).

۳۔ نظم و نسق: نظم و نسق کے اعتبار سے برکینا فاسو

تیس صوبوں اور دو سو پچاس اضلاع میں منقسم ہے، صوبوں کے نام یہ ہیں:

بام (Bam)، بازیگا (Bazega)، بوگوریبا (Bougouriba)، بولگو (Boulgo)، بولکمدی (Boulkimede)، کومو (Comoe)، گینزورگو (Ganzou Rgou)، گنگنا (Gnagna)، گورما (Gourma)، ہوئٹ (Houet)، کاڈیوگو (Kadio Go)، کینی ڈوگو (Kene Dougou)، کوسی (Kossi)، کوری تنگا (Kouri Tenga)، موہن (Mouhoun)، ناہوری (Nahouri)، نامنتنگا (Namentenga)، اوبری تنگا (Oubritenga)، اوڈالان (Oudalan)، پیسورہ (Passore)، پونی (Poni)، سینگوئی (Sanguie)، سان تنگا (San Tenga)، سینو (Seno)، سسلی (Sissili)، سوم (Soum)، سورو (Souroo)، تپوا (Tapoa)، یاتنگا (Yatenga)، زونڈویوگو (Zound Weogo).

(مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: *The States man's Year Book 1997- 98*، ص: ۲۵۸؛ *The Europa world year book 1998*، ص: ۷۶۵).

آئین: ۲۵ نومبر ۱۹۸۰ء کو، نومبر ۱۹۷۷ء میں نافذ ہونے والا آئین منسوخ کر دیا گیا اور اس کی جگہ ۲ جون ۱۹۹۱ء کو عوامی ریفرنڈم کے ذریعے ایک نئے آئین کی منظوری دی گئی۔ جنوری ۱۹۹۷ء میں آئین میں تبدیلی کر کے مجلس نائبین کی نشستوں میں اضافہ کیا گیا۔ صدر ہی قومی کونسل کا سربراہ ہے جس کے ارکان کی تعداد لامحدود ہے۔ (*The Europa, 1998*، ص: ۷۴۷).

آئین کے تحت پارلیمنٹ دو ایوانی ہے، یعنی عوامی نائبین کی مجلس (ارکان کی تعداد ۱۱۱) اور ایوان نمائندگان (ارکان کی تعداد ۱۲۰) جب کہ اقتصادی اور معاشی کونسل کے ۹۰ ممبران ان کے علاوہ ہیں۔ (*Europa world Year Book*، ص: ۷۴۷).

برکینا فاسو کا قومی پرچم: چوڑی دوافقی (اوپر سے نیچے) یعنی سرخ اور سبز پر مشتمل ہے اور ان کے وسط میں زرد رنگ کا پانچ کونی ستارہ دکھایا گیا ہے (*The States Man's Year book 1997- 98*، ص: ۲۵۸).

برکینا فاسو کا بنیادی سکہ سی ایف اے فرانک ہے۔ ۳۰ ستمبر ۱۹۹۷ء میں شرح تبادلہ یہ تھی۔ ایک پونڈ = ۹۵۸٫۳ فرانکس ایک ڈالر = ۵۹۳٫۲ فرانکس۔ (*The States man's year Book 1997-98*، ص: ۲۶۰؛ *The Europa*، ص: ۷۴۹).

مالیات: ۱۹۹۱ء میں دوسرے پنج سالہ منصوبے (۱۹۹۱ء-۱۹۹۹ء) کا حجم ۵۰ فیصد کم کر دیا گیا، اور زراعت کی بنیاد پر ۱۹۹۴ء-۱۹۹۵ء کا ترقیاتی پروگرام بنایا گیا۔ اس کے لیے ۶۲۰۰۰ ملین فرانکس مخصوص کیے گئے۔ یہ بھی تجویز کیا گیا کہ بنکوں اور صنعتی شعبے کو نجی تحویل میں دے دیا جائے۔ اس پروگرام کے تحت نومبر ۱۹۹۴ء تک گیارہ ادارے نجی تحویل میں دیے جاچکے تھے۔

عالمی اداروں اور تنظیموں سے وابستگی: برکینا فاسو اقوام متحدہ، اسلامی کانفرنس کی تنظیم، جی ۷۷، غیر وابستہ ممالک کی تنظیم، یونیسکو اور عالمی بنک کا رکن ہے۔ (*Statesman's year Book 1997-98* ص ۲۵۸).

زراعت: برکینا فاسو کی اہم زرعی پیداوار میں مکئی، باجرہ، چاول، چقندر، سکارا، دالیں، مونگ پھلی، تیل نکالنے والے بیج، کپاس، گنا، سبزیاں اور پھل شامل ہیں۔

ملک کا قابل کاشت رقبہ ۳.۵۵ ملین ہیکٹر ہے۔ بیس ہزار ہیکٹر رقبہ آبپاشی کے ذریعے سیراب کیا جاتا ہے۔ چاول اور مونگ پھلی کی فصلوں کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

مویشی برکینا فاسو کا ایک قیمتی سرمایہ ہیں ان سے گوشت، دودھ، چمڑا اور اون حاصل ہوتی ہے۔ (*The*

(Europa 1998، ص: ۷۴۴).

ملک میں ۶۲۶ ملین ہیکٹر یا کل رقبے کے ۲۶ فیصد پر جنگلات پھیلے ہوئے ہیں۔ ۱۹۹۴ء میں ان جنگلات سے ستانوے لاکھ انہتر ہزار مکعب میٹر لکڑی حاصل کی گئی۔ (حوالہ مذکورہ).

معدنیات: یہاں کی کانوں سے مینگانیز، چونے کا پتھر، سنگ مرمر، سرمہ، ہیرے، تانبا، نکل باکسائٹ اور تھوڑی سی مقدار میں سونا نکالا جاتا ہے۔ چنانچہ ۱۹۹۵ء میں اڑھائی میٹرک ٹن سونا نکالا گیا۔

صنعت: برکینا فاسو کی اہم صنعتوں میں خام چینی، شراب، سگریٹ، جوتے، نکل، موٹر سائیکل ٹائر اور ٹیوب، موٹر سائیکل، سکوٹر اور کپڑے کی مصنوعات وغیرہ شامل ہیں۔ (The Europa 1998، ص ۷۴۴۔۷۴۵).

برکینا فاسو نے ۱۹۸۸ء میں ایک خود مختار برکینا فاسو ریلوے قائم کی، اس کی لمبائی ۶۲۲ کلومیٹر ہے۔ "ایئر برکینا" ملکی فضائی کمپنی ہے، ۱۹۹۵ء میں اس کے پاس صرف دو جہاز تھے، اواگادوگو اور بوبوڈیولاسو میں بین الاقوامی ہوائی اڈے ہیں۔ ملک میں ۴۹ ہوائی میدان اور ۱۳ نجی ہوائی کمپنیاں ہیں، ایئرانٹر برکینا کا قیام ۱۹۹۴ء میں عمل میں آیا۔ اس کی پروازیں اندرون ملک تک محدود ہیں۔ اس کے علاوہ ملک میں ٹیلی ویژن اور ریڈیو کی نشریات کا معقول انتظام ہے (Britannica Book of the year، ص ۵۰۲).

صحافت: آبزرویٹرپالگا (Observateur Paalga) سب سے بڑا اخبار ہے جو اواگادوگو سے شائع ہوتا ہے اور اس کی روزانہ اشاعت ۸۰۰۰ ہے۔ علاوہ ازیں لی پیز (Le Pays) اور سوادایا (سچائی) دونوں اواگادوگو سے شائع ہوتے ہیں، برکینا فاسو کی خبر رساں ایجنسی کا نام ایجنسی دی انفارمیشن دو برکینا ہے (The Europa world year Book 1998، ص: ۷۴۹).

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(زاہد حسین انجم)

••-------------••

برما: جنوب مشرقی ایشیا کا ایک آزاد مسلم اقلیتی ⓧ ملک، جس کی سرحدیں شمال مشرق میں چین سے، مشرقی جانب تھائی لینڈ اور لاؤس سے، جنوب اور جنوب مغرب میں بحر انڈیمان اور خلیج مرتبان (Martaban) سے جب کہ مغربی جانب خلیج بنگال اور بنگلہ دیش سے اور شمال مغرب میں بھارت سے ملتی ہیں۔ ملک کا رقبہ ۶,۷۶,۵۷۷ مربع کلومیٹرز ہے۔ ۲۰۰۲ء کی مردم شماری کے مطابق میں برما کی کل آبادی ۴۲,۲۳۸,۰۰۰ افراد پر مشتمل ہے (Encyclopaedia Britannica Book of the Year, 2003، ص ۴۷۱).

برما میں کثیر تعداد میں نسلی اور لسانی گروہ آباد ہیں۔ سو سے زائد زبانیں بولی جاتی ہیں، تاہم برمی زبان کو قومی اور رابطے کی زبان کا درجہ حاصل ہے۔ ملک کی آبادی کی اکثریت (تقریباً ۳/۴ حصہ) برمی النسل لوگوں پر مشتمل ہے، جو میدانی علاقوں یا بالخصوص وادی اراوادی اور ساحلی پٹیوں پر آباد ہیں۔ ملک کے دیگر اہم قبائلی و نسلی گروہوں میں سے مَن (Mon)، چن (Chin)، کاچن (Kachin)، شن (Shan)، کارن (Karen)، کیہ (Kayeh) وغیرہ زیادہ تر پہاڑی علاقوں میں آباد ہیں۔ برما کی آبادی کی بھاری اکثریت بدھ مت کی پیروکار ہے (Encyclopedia Americana، ۵: ۱۷۷ بذیل مادہ George A. Theodorson: Minority People in the Union of Burma، در Journal of Southeast Asian History، ۵: ۱، مارچ ۱۹۶۴ء، ص ۱-۱۹).

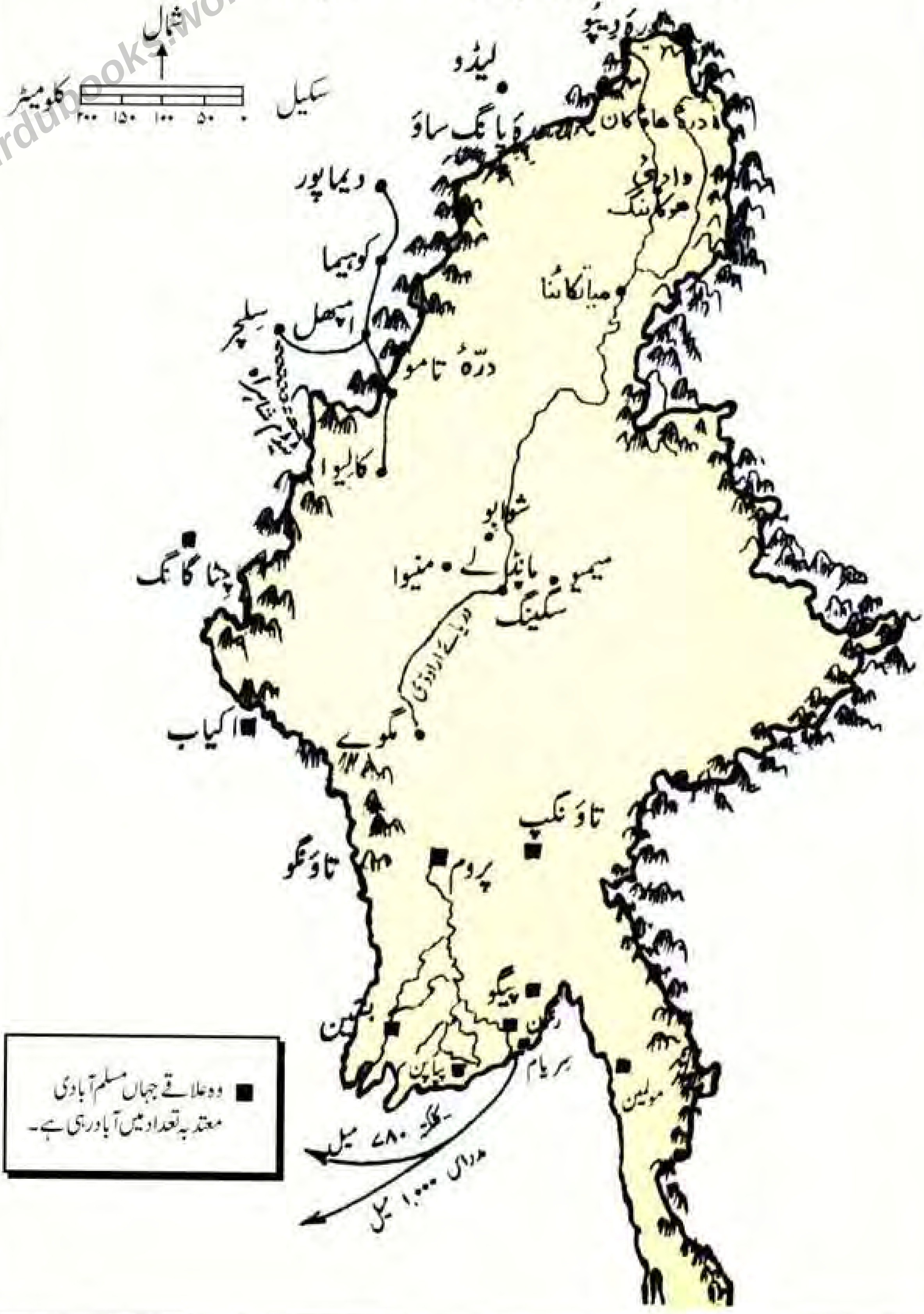
مسلم آبادی: برما میں مسلمان آبادی کے بارے میں صحیح صحیح اعداد و شمار دستیاب نہیں ہیں۔ آزادی کے بعد دور

میں حکومت نے اقلیتی گروہوں کی آبادی کے اعداد و شمار کو مخفی رکھنے کی پالیسی اختیار کر رکھی ہے۔ تاہم ایک عام اندازے کے مطابق اس ملک کی مسلمان آبادی ۱۵ لاکھ سے زائد افراد پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر علی کتانی کے بیان کے مطابق ۱۹۸۲ء تک صرف اراکان کی ۲،۶ ملین نفوس پر مشتمل آبادی میں سے ۱۴،۶۰،۰۰۰ (کل آبادی کا ۶۵ فیصد) افراد مسلمان تھے۔ جب کہ اراکان کے علاوہ ملک کے دوسرے حصوں میں اکیس لاکھ (۲،۱ ملین) مسلمان افراد آباد ہیں۔ یوں برما کی کل مسلم آبادی تقریباً ۳۵،۶۰،۰۰۰ نفوس پر مشتمل ہے (M. Ali Kettani : *Muslim Minorities in the World Today*، راولپنڈی، سروسز بک کلب، ۱۹۹۰ء، ص ۱۴۰-۱۴۱)۔ مسلم آبادی کی بھاری اکثریت اراکان، تنیسیرم (Tenasserim) ڈویژن اور رنگون میں آباد ہے جب کہ وہ تھوڑی تعداد میں دور افتادہ علاقوں میں بھی آباد ہے۔ برما میں متعدد شہر اور قصبات ایسے ہیں جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں۔

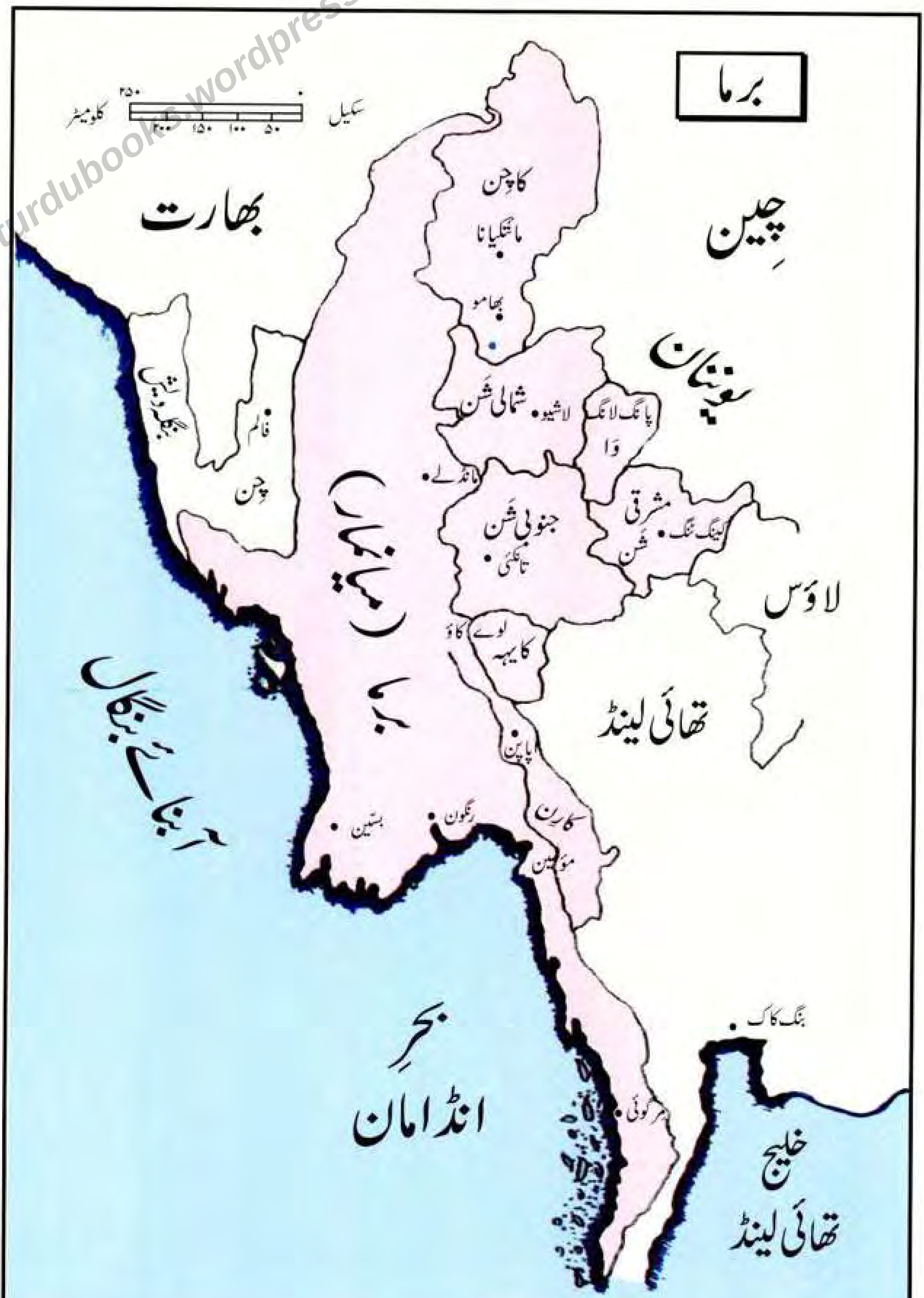
برمی سلطنت (Pagan Dynasly) کی بنیاد اناؤ رھتہ (۱۰۴۴ء-۱۰۷۷ء) کے ہاتھوں پڑی۔ اس نے برما کے مختلف علاقوں کو فتح کر کے اپنی سلطنت کے تحت یکجا کر دیا اور بدھ مت (تھیراویدا Theravada) کو نئی قائم شدہ سلطنت کے سرکاری مذہب کے طور پر اختیار کر لیا۔ اس خاندان کے حکمرانوں کے ادوار میں سلطنت کی حدود میں وسیع اضافہ ہوا۔ تاہم ۱۲۸۷ء میں چین کی طرف سے حملہ آور منگول افواج کے ہاتھوں اس سلطنت کا خاتمہ ہوگیا۔ اگلے دو سو سال تک بالائی برما میں شان (Shan) جب کہ جنوب کی طرف واقع علاقوں میں من (Man) قوم کو غلبہ حاصل رہا۔ ۱۵ویں صدی میں برمی قوم نے اپنی سیاسی و عسکری قوت کی شیرازہ بندی کرتے ہوئے ٹونگو (Toungoo) سلطنت کی بنیاد رکھی۔ یہ سلطنت ۱۷۵۲ء تک قائم رہی۔ اس سلطنت کے دو فرمانرواؤں تابنشوہتی [Tabinshwehti (۱۵۳۱-۱۵۵۰ء)] اور بیائی ناگ [Bayinnaung (۱۵۵۱-۱۵۸۱ء)] کے ادوار میں من (Mon) اور شان (Shan) دونوں گروہ برمی سلطنت کے زیرنگین ہوگئے اور سلطنت کی حدود میں چاروں اطراف سے توسیع ہوئی۔ تاہم مسلسل جنگ و جدل کے باعث یہ سلطنت جلد ہی زوال کا شکار ہوگئی۔ برمی سلطنت کا تیسری بار احیا الانگ پیا [Alaungpaya (۱۷۵۲-۱۷۶۰ء)] کے ہاتھوں اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں ہوا۔ یہ سلطنت ۱۸۸۶ء میں برما پر برطانوی تسلط کی ابتدا تک قائم رہی۔ الانگ پیا نے مغرب کی جانب آسام اور منی پور کے بعض علاقوں کو فتح کرنے کے علاوہ مشرق کی سمت سیام (تھائی لینڈ) پر بھی تاخت کی اور تنیسیرم پر تسلط جما لیا تھا۔ اس نے چین کی طرف سے ہونے والے حملوں کے مقابلے میں برما کا بھرپور انداز سے دفاع کیا تھا۔ انیسویں صدی کے ربع اول کے اختتام پر (۱۸۲۴ء) برما کا تصادم اس خطے میں بڑھتی ہوئی عسکری و سیاسی قوت برطانیہ کی ایسٹ انڈیا کمپنی کے ساتھ ہوا، چنانچہ برطانیہ نے ۱۸۲۴ء میں اراکان اور تنیسیرم اور پھر ۱۸۵۲ء میں پیگو پر قبضہ کر لیا۔ تیسری اینگلو برمی جنگ (۱۸۸۵ء) میں برمی حکمرانوں کی مکمل طور پر شکست کے بعد پورے ملک پر برطانوی تسلط قائم ہوگیا (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: Anil Chandra Baner Jee : *Annexation of Burma*، کلکتہ، اے مکرجی اینڈ برادرز، ۱۹۴۴ء)۔

نو آبادیاتی دور میں اس ملک کے معاشی و معاشرتی ڈھانچے میں دور رس تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ ملکی اقتصادی وسائل کی ترقی اور ذرائع مواصلات کی تعمیر کا منظم طور سے آغاز ہوا۔ اراوادی (Irrawaddy) دوآبہ کے جنگلات کو صاف کر کے اس قطعہ زمین کو چاول کی فصل کی

برما - مسلمان آبادی والے شہر / علاقے


شمال
سکیل
کلومیٹر
۲۰۰ ۱۵۰ ۱۰۰ ۵۰ ۰
درہ دیپو
لیڈو
درہ ہاکمان
درہ پانگ ساؤ
دیماپور
وادئ ہوکانگ
کوہیما
میاکائنا
امپھل
سلچر
درہ تامو
کالیوا
شویبو
میمیو
مانڈلے
منیوا
سگینگ
دریائے اراودی
چاٹگانگ
اکیاب
مگوے
تاؤنگی
تاؤنگو
پروم
پیگو
بسین
رنگون
پیاپن
سریام
مولمین
کلکتہ ۷۸۰ میل
مدراس ۱۰۰۰ میل

■ وہ علاقے جہاں مسلم آبادی معتد بہ تعداد میں آباد رہی ہے۔


برما
سکیل
کلومیٹر
۲۵۰
۲۰۰
۱۵۰
۱۰۰
۵۰
بھارت
چین
یونان
کاچن
مائتکیانا
بھامو
شمالی شن
لاشیو
پانگ لانگ
وا
مانڈلے
جنوبی شن
تانگی
مشرقی شن
کینگ ٹنگ
لاؤس
فالم
چن
برما (میانمار)
لوئے کاؤ
کایہہ
تھائی لینڈ
پاپن
کارن
رنگون
بسین
مولمین
آبنائے بنگال
بحرِ انڈامان
مرگوئی
بنگ کاک
خلیج تھائی لینڈ

کاشت کے قابل بنایا گیا۔ نہر سویز کے کھلنے (۱۸۶۹ء) کے بعد تو یہ ملک (برما) دنیا بھر میں سب سے زیادہ چاول برآمد کرنے والا ملک بن گیا۔ ملک میں برطانوی حکومت نے جدید نظام تعلیم متعارف کرایا۔ بہت سے مشن اسکول ملک میں قائم ہوئے۔ جدید تعلیمی اداروں کی بدولت ایک جدید تعلیم یافتہ طبقہ وجود میں آیا جس نے تحریک آزادی میں قائدانہ کردار ادا کیا۔ جنوری ۱۹۴۸ء میں برطانوی تسلط کے اختتام کے ساتھ ہی برما کی آزاد اور خود مختار حیثیت بحال ہوگئی۔ ابتدا میں ملک کی زمام کار تحریک آزادی کے قائدین و سیاسی رہنماؤں کے ہاتھ میں رہی، مگر سال بعد ہی میں ملک سے جمہوری نظام کی بساط لپیٹ دی گئی اور اقتدار پر جنرل نی ون (Ne Win) کی قیادت میں فوج نے قبضہ جما لیا (۱۹۵۸ء)۔ اس ملک پر اب تک فوجی آمریت مسلط ہے۔ آزادی کے دور میں برما کئی دہائیوں تک مختلف نسلی و لسانی، قبائلی اور مذہبی اقلیتوں کی ہنگامہ آرائیوں کا شکار رہا ہے، جس سے ملک کی اقتصادی ترقی شدید طور سے متاثر ہوئی۔ بین الاقوامی سیاست میں برما نے غیر جانبداری کے اصول کو اختیار کیے رکھا۔ ۱۹۶۲ء سے اس ملک پر اشتراکی نظام رائج ہے۔ ۱۹۸۹-۱۹۹۰ء کے دوران میں اس ملک میں جمہوری نظام کے حق میں جاری تحریک تقویت پکڑ گئی۔ تاہم فوجی حکومت ۱۹۹۰ء میں ہونے والے عام انتخابات کے نتیجے میں کامیاب ہونے والی سیاسی جماعت این۔ ایل۔ ڈی (National League for Democracy) کو اقتدار منتقل کرنے سے منحرف ہوگئی۔ اس نے سیاسی مخالفین کو کچلنے کے لیے جبر و تشدد کی راہ اختیار کی۔ فوجی حکومت کی جمہوریت مخالف طرز عمل کی پاداش میں متعدد یورپی ممالک نے اس کے خلاف تجارتی و اقتصادی پابندیاں عائد کیں۔ فوجی آمریت اور بعض داخلی و خارجی پالیسیوں کے سبب یہ ملک عالمی سیاست میں تنہائی سے دوچار ہے۔

(Mya Maung: *The Burma road from the Union of Burma to Mynmar*، در *Asian Surrey*، ۳۰ : ۶ (جون ۱۹۹۰ء)، ص ۶۰۲-۶۲۴؛ George A. Theodorson، ص ۱-۱۹؛ Joseph Silverstein: *"Civil War and Rebellion in Burma"*، در *Journal of Southeast Asian Studies*، ۲۱ : ۱ (مارچ ۱۹۹۰ء)، ص ۱۱۳-۱۳۴؛ Richard But Well : *Ne Win's Burma: At the end of the First Decade*، در *Asian Survey*، ۱۲: ۱۰ (اکتوبر ۱۹۷۲ء)، ص ۹۰۱-۹۱۲؛ *Robert H. Taylor*: *Burma's Ambiguous Breakthrough*، در *Journal of Democracy*، ۱، ۴ (سرما ۱۹۹۰ء)، ص ۶۲-۷۲؛ Christina Fink: *Living Silence: Burma Under Military Rule*، لنڈن و نیویارک : زیڈ بکس، ۲۰۰۱ء، ص ۱۷-۲۱).

برما میں مسلمانوں کی آمد اور نوآبادیوں کا قیام:

جغرافیائی اعتبار سے برما جنوب مشرقی ایشیا کی قدیم بری و بحری تجارتی شاہراہوں پر واقع ہے۔ زمانہ قدیم سے ہند اور چین کے درمیان زمینی تجارتی قافلے برما کی حدود سے گزرا کرتے تھے۔ اسی طرح سیلون، مالا بار، کرومنڈل اور سورت کی طرف سے آنے والے تجارتی جہاز اس کی بندرگاہوں پر لنگر انداز ہوا کرتے تھے۔ عرب ممالک میں اشاعت اسلام اور ہندوستان کے ساحلی علاقوں اور ترکستان تک اسلامی سلطنت کی حدود میں توسیع کے بعد ایشیا کی بری و بحری تجارت پر مسلمانوں کو قطعی طور سے غلبہ حاصل ہوگیا تھا۔ سولہویں صدی کے آغاز تک اس خطے میں ان کی تجارتی سرگرمیوں بالخصوص جہاز رانی کے میدان میں ترقی و توسیع کا سلسلہ بدستور عروج پر رہا۔ دریں اثنا مسلمان تاجر ہند اور جنوب مشرقی

ایشیا کے ممالک کی طرف پھیل گئے، جہاں انہوں نے کافی تعداد میں تجارتی نوآبادیاں قائم کر لیں (دیکھیے: اشتیاق حسین قریشی: *The Muslim Community of the Indo-Pak Sub-Continent*، کراچی، ۱۹۷۹ء، ص ۳-۹؛ محمد مہر علی: *A History of the Muslims of Bengal*، ریاض، ۱۹۸۵ء، ج ۱، ۲۸-۳۵؛ سید سلیمان ندوی: عربوں کی جہاز رانی، بمبئی: اسلامک ریسرچ ایسوسی ایشن، طبع دوم، س-ن، ص ۶۰-۶۹).

برما میں مسلمانوں کی آمد اور اس کے ساحلی علاقوں اور شہروں میں ان کی نوآبادیوں کا قیام مذکورہ نوعیت کی تجارتی سرگرمیوں ہی کا نتیجہ تھا۔ ایشیا کی تجارت پر مسلمانوں کے غلبہ کے اس دور میں بنگال کو بحری تجارت میں محور کی حیثیت حاصل رہی۔ حبشہ، عرب، ایران، آرمینیا اور گجرات (ہند) سے تعلق رکھنے والے مسلمان تاجر اس تجارتی مرکز سے بحر احمر، سیلون (سری لنکا) مالابار، کرومنڈل، سورت اور برما کے ساحلی شہروں، (پیگو، مرتبان، تنیسیرم) اور سیام (تھائی لینڈ) اور مالاکا وسماترا سے وسیع پیمانے پر تجارت کیا کرتے تھے (دیکھیے Hugh Tinker: *South Asia: A Short History*، لندن، پال مال پریس، ۱۹۶۶ء، ص ۸۶-۸۹؛ نیز ایم امام الدین: *Bengal's Maritime Trade With The Far East upto the Sultanate Period*، در *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh (Humanities)*، ۲۷:۱ (جون ۱۹۸۲ء)، ص ۱۰-۱۷؛ *History of the Muslims of Bengal*، ج ۱، ص ۳۵-۴۲)۔ یہ مسلمان تاجر جو خلیج بنگال اور سماترا کے درمیان اکثر آمدورفت رکھتے تھے، آٹھویں صدی عیسوی / دوسری صدی ہجری میں برما کے ساحلی علاقوں، اراکان تنیسیرم اور پیگو پہنچے۔ نویں صدی سے تیرہویں صدی عیسوی تک کے دور میں ان شہروں میں مسلمان تاجروں اور جہاز رانوں کی متعدد نوآبادیاں قائم ہو چکی تھیں۔ تاہم اس دور میں مسلم آبادی اور اس کی سیاسی و سماجی اور معاشرتی حیثیت کے بارے میں معلومات دستیاب نہیں (دیکھیے: ایم صدیق خاں: "*Muslim Intercourse with Burma from the Earliest Times to the British Conquest*"، در *Islamic Culture*، ۱۰:۳ (جولائی ۱۹۳۶ء)، ص ۴۰۵-۴۱۳، ۴۲۲-۴۲۳؛ *Moshe Yegar: The Muslims of Burma*، ویزبیڈن۔ جرمنی، ۱۹۷۲ء، ص ۱-۳)۔ بعد کے دور میں برما کے ساحلی شہروں اور بالخصوص بندرگاہوں میں مسلمان تاجروں اور جہاز رانوں کی تعداد میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ وسطی اور بالائی برما میں مسلمان نوآبادیوں کے قیام کا آغاز گیارہویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ہوا۔ اس دور میں بعض مسلمانوں نے برمی بادشاہ اناؤ راہتا [Anawrahta (۱۰۴۴ء-۱۰۷۷ء)] کی فوج میں ملازمت اختیار کر لی تھی۔ اناؤراہتہ کے جانشین ساؤلو [Sawlu (۱۰۷۷ء-۱۰۸۸ء)] نے، جس نے نوعمری میں ایک عرب مسلمان سے تعلیم حاصل کی تھی، اپنے باپ کی وفات کے بعد تخت نشین ہوتے ہی اپنے عرب استاد کے ایک بیٹے رحمٰن خان کو اُشہ (Ussa موجودہ پیگو شہر) کا گورنر مقرر کر دیا۔ ساؤلو کے بھائی اور جانشین کیانزتھ Kyanzittha (۱۰۸۴ء-۱۱۱۲ء) کے عہد حکمرانی کے اختتام تک برما کے مختلف علاقوں سنگو (Singu)، نگتھیاؤلی (Ngathayauly)، کالادے (Kalade)، تواتھر، سائک تن (Seiktin)، رامو (Ramu) نگتھا نپالے (Ngathanappale) اور تھان ڈانگ (Thandaung) [متوخر الذکر تین مقامات ضلع رمری (Rumree) میں واقع ہیں] میں مسلمان آبادیاں وجود میں آچکی تھیں ("*Muslim Intercourse with Burma*"، ص ۴۱۲-۴۱۳)

بری راستے سے پہلے پہل مسلمانوں کی برما میں آمد شمالی ہمسایہ ملک چین کے صوبہ یونان (Yunnan) کی طرف سے ہوئی۔ تاہم برما میں چین کی طرف سے مسلمانوں کی ایک معتدبہ تعداد کی آمد مغول افواج کی تاخت اور چین کے صوبہ یونان (Yunnan) کے مسلمانوں کی تجارتی سرگرمیوں کے سبب سے ہوئی۔ تیرہویں صدی کے ربع آخر میں مغول (تاتاری) فتوحات کا دائرہ جنوب مغربی چین تک وسیع ہو گیا، جس سے چین کا سارا ملک مغولوں کے اقتدار میں آ گیا۔ ان فتوحات اور ان کے نتیجے میں چین میں قائم مغول یوان سلطنت (Mogol Yuan Dynasty) کے قیام و استحکام میں وسطی ایشیا کے مسلمان ترک سپاہیوں نے بڑا اہم کردار ادا کیا۔ چنانچہ عہد مغول یا عہد یوان (۱۲۷۷-۱۳۶۸ء) کے دوران میں متعدد مسلمان اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوئے۔ مغول حکمران اور بانی سلطنت قبلائی خان نے (۱۲۶۰-۱۲۹۴ء) [آ آ آ، بذیل مادہ، ج ۱۲/۸، ص ۳۵۳-۳۵۴] جو اسلام اور مسلمانوں پر مہربان تھا، ترک جرنیل شمس الدین عمر البخاری کو، جو بخارا کے رہنے والے تھے اور سید الاجل کے نام سے مشہور تھے، صوبہ یونان (Yunnan) کا گورنر مقرر کیا۔ مغول شہنشاہ قبلائی خان کی فوج نے یونان کے مسلمان گورنر کے بیٹے ناصر الدین کی قیادت میں ۱۲۷۷-۱۲۷۸ء کے دوران میں برما پر چڑھائی کی تھی۔

صوبہ یونان کے مسلمان گورنر شمس الدین عمر البخاری (۱۲۷۴-۱۲۷۹ء) اور ان کے جانشین ناصر الدین (۱۲۷۹-۱۲۸۴ء) نے یونان میں اسلام کی توسیع و اشاعت اور اس کے استحکام میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ چنانچہ ان کے دور میں ایرانی و عرب تاجروں اور خصوصاً ترک مسلمان سپاہیوں کی ایک موثر تعداد یونان میں چلی آئی۔ جلد ہی اس صوبہ میں مسلمانوں کی ایک موثر اور خوشحال جماعت وجود میں آ گئی (ملاحظہ ہو: ٹی ڈبلیو آرنلڈ: دعوت اسلام (مترجمہ: شیخ عنایت اللہ)، لاہور: محکمہ اوقاف، طبع اول ۱۹۷۲ء، ص ۲۹۴؛ آ آ آ، مقالہ الصین، بذیل مادہ، ج ۱۲/۱، ص ۲۶۷۔ مزید دیکھیے David G. Atwill: "Islam in the World of Yunnan: Muslim Yunnanese Identity in Nineteenth Century Yunnan"، در JIMMA، ۱۷:۱ (۱۹۹۷ء)، ص ۱۲؛ Andrew D. W. Forbes: The "Panthay" (Yunanese Chines) Muslims Of Burma"، در Journal Institute of Muslim Minority Affairs، ۷:۲ (جولائی ۱۹۸۶ء)، ص ۲۸۵، ۲۸۷)۔ تاہم برما میں چین کی طرف سے مسلمانوں کی ایک معتدبہ تعداد کی آمد مغول فوج کی تاخت و تاراج کے سبب سے ہوئی۔ چین کے منگول شہنشاہ قبلائی خان [رک بآں در آ آ آ، بذیل مادہ] کی فوج نے یونان کے مسلمان گورنر، ترکی النسل جرنیل سید الاجل شمس الدین عمر البخاری (۱۲۷۴-۱۲۷۹ء) کے بیٹے ناصر الدین کی قیادت میں [چین کے منگول حکمران اگرچہ مشرف بہ اسلام نہیں ہوئے تھے تاہم یونان ایک مسلم اکثریتی صوبہ بن چکا تھا اور متعدد مسلمان اعلیٰ انتظامی عہدوں پر فائز تھے]۔ برما پر چڑھائی (۱۲۷۷-۱۲۷۸ء) کر دی تھی۔ ۱۲ ہزار سے زائد شہسواروں اور کمانداروں پر مشتمل اس منگول فوج نے، کہ جس میں اکثریت ترک مسلمانوں کی تھی، بھامو (Bhamo) اور اس کے گرد و نواح کے علاقے فتح کر لیے۔ اس فوج کا دو تہائی حصہ جلد ہی چین کی طرف پسپا ہو گیا، جب کہ پیچھے رہ جانے والے سپاہیوں نے بھامو کے قریب کاگنگ سین (Kaung Sin) کے قریب ایک چھاؤنی قائم کر لی تھی۔ چند سال بعد (۱۲۸۳-۱۲۸۴ء) قبلائی خان کا پوتا ۷ ہزار سے زائد تازہ دم تاتاری سپاہ جس کی اکثریت حسب سابق ترک مسلمانوں پر مشتمل تھی، کے ساتھ برمی سلطنت کے دارالخلافہ پگن (Pagan) پر حملہ آور ہوا اور اسے فتح کر

لیے۔ جس کے ساتھ ہی سلطنت پیگن کا خاتمہ ہوگیا (دیکھیے G.E. Harvey: History of Burma، لندن، ۱۹۲۵ء، ص ۱۳-۱۴، ۴۳، ۴۸، ۶۵؛ ایم صدیق خان: ص ۴۱۵-۴۱۳؛ Andrew D.W. Forbes: The Panthay (Yunnanese Chines" Muslims of Burma، در Journal the Institute of Muslim Minority Affairs، ۲:۷ (جولائی ۱۹۸۶ء)، ص ۳۸۷-۳۸۴؛ (۴) Moshe Yegar، کتاب مذکور: ص ۴۲؛ T.W. Arnold: The Preaching of Islam، لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۳۰۲-۳۰۱؛ Hugh Tinker: South Asia A Short History، ص ۲۲-۲۱)۔ اگرچہ منگول فوج ان فتوحات کے بعد ایک بار پھر چین کی طرف پسپا ہوگئی تھی۔ تاہم اس میں شامل چینی اور ترک مسلمان سپاہیوں بالخصوص جنھوں نے برما پر پہلی تاخت (۱۲۷۸-۱۲۷۷ء) کے بعد سے بھامو کے قریب پڑاؤ ڈال دیا تھا اور مقامی عورتوں سے شادی کرلی تھی، مستقل طور پر اسی ملک میں سکونت اختیار کرلی۔ برما کے چین سے متصل علاقوں (Wa States) میں موجود چینی اور ترک مسلمانوں کو بالعموم پنتھے (Panthay) سے موسوم کیا جاتا ہے، کے بارے میں یہی خیال کیا جاتا ہے کہ وہ چین کی طرف سے حملہ آور ہونے والے انہی چینی اور ترک مسلمان سپاہیوں کی اولاد میں سے ہیں (ایم صدیق خان، ص ۴۱۷-۴۱۴؛ The "Panthay" (Yunnanese Chines) Muslims of Burma"، ص ۳۸۵)۔

آئندہ پانچ صدیوں میں یونان سے مزید مسلمان برمی علاقوں میں آکر آباد ہوگئے۔ یہ مسلمان بھامو (Bhamo)، کنگ تنگ (Kengtung)، موگوک (Mogok)، امراپورا (Amarapura) اور مانڈلے وغیرہ، علاقوں میں آباد ہوئے۔ یونان کے مسلمانوں جنھیں بالعموم ھوی ھوی (Hui Hui) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، کی حیثیت اقتصادی اور عددی (آبادی) کے اعتبار سے بہت مستحکم ہوگئی تھی۔ یونان کے مسلمان تاجر جنوب مشرقی ایشیا کے دور دراز علاقوں سے زمینی راہ سے کاروائی تجارتی میں بڑی شہرت رکھتے تھے (چین میں عرب نو آبادیوں کے قیام نیز ان کی جنوب مشرقی ایشیا کے ممالک سے تجارت کے بارے میں ملاحظہ ہو: انیس۔ ایم۔ امام الدین: "Arab Manners and Islam in China (Under the T'ang Dynasty 618-906 A.C)"، در Journal of the Pakistan Historical Society، ج ۳:۳۲ (جولائی ۱۹۸۴ء)، ص ۱۸۱-۱۹۸)۔ چنانچہ یونان کے ھوی مسلمان تاجر ویت نام، لاؤس اور برما سے وسیع پیمانے پر زمینی راستے سے تجارت کرتے تھے۔ یونان اور اس کے اطراف کے مسلمان انیسویں صدی کے وسط میں چین اور حجاز کے درمیان دخانی جہازوں کے ذریعے سفر کی سہولیات سے قبل حج بیت اللہ کے لیے سفر کے دوران برما ہی کی حدود سے گذرا کرتے تھے۔ امتداد زمانہ کے ساتھ یونان کے ان مسلمان تاجروں کی برما میں چھوٹی چھوٹی نو آبادیاں وجود میں آگئیں (ملاحظہ ہو: The "Panthey" (Yunnanese Chinese) Muslims of Burma"، ص ۳۸۷؛ Andrew D.W. Forbes: The "Cin-Ho" (Yunnanese Chinese) Mslims of North Thailand، در Journal Institute of Muslim Minority Affairs، ۴:۷ (۱۹۸۶ء)، ص ۱۷۵-۱۷۳؛ David G. Atwill: Islam in the World of Yunnan، ص ۱۳-۲۰)۔

برما میں نویں صدی سے تیرہویں صدی عیسوی کے اختتام تک آباد ہونے والی مسلمان آبادی کے بارے میں زیادہ معلومات دستیاب نہیں۔ تاہم ملاکا، جاوا اور مالے مجمع الجزائر میں اسلام کی اشاعت و استحکام اور بالخصوص ملاکا میں اسلامی سلطنت کے قیام، (۱۴ ویں صدی عیسوی میں) سے جنوب مشرقی ایشیا کے تمام خطے میں مسلمان

تاجروں اور جہاز رانوں کی سرگرمیوں میں زبردست اضافہ ہوگیا۔ اس دور کی بحری تجارت میں برما کے ساحلی علاقوں اور شہروں میں مسلمان نو آبادیاں بڑی اہمیت اختیار کرچکی تھیں۔ پندرہویں صدی عیسوی اور اس کے مابعد دور میں ہندوستان، برما اور جنوب مشرقی ایشیا کے ممالک کی سیاحت کرنے والے مغربی سیاحوں نے برما کے شہروں بسین (Bassein)، پیگو (Pegu)، مرتبان (Martaban)، ڈیلا (Dela)، سیریم (Syriam)، تواتے (Tiwante)، مرگوئی (Mergui)، تنیسرم، اراکان (Arakan)، اور رنگون میں موجود مسلمان آبادیوں اور ان شہروں کی بندرگاہوں پر مسلمانوں کی تجارتی سرگرمیوں کا ذکر اپنے تذکروں اور سفرناموں میں کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے، John F. Caddy: Southeast Asia Its Historical Development، لندن (Mcgraw Hill Book Co)، ص ۱۵۱-۱۵۵، ۱۶۱ـ۱۶۳؛ D.G.E. Hall: A History of the Southeast Asia، لندن: میک ملن، ۱۹۸۱ء، ۲۲۱-۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۳ و بمواقع عدیدہ؛ Michael Adas: The Modern Imperialist Rhetoric and Histriography Case of Lower Burma Before and After Conquest"، در Journal of Southeast-Asian Studies، (سنگاپور)، ۳:۲، ص ۱۷۵-۱۹۲؛ Bengal's Maritime Trade With the Far-East، دہلی، ص ۱۰-۱۷)۔

امتدادِ زمانہ کے ساتھ برما کی بندرگاہوں اور ساحلی شہروں میں مسلمان آبادی کی بڑی تیزی سے افزائش ہونے لگی۔ برما کی مسلمان آبادی کی افزائش کا ایک اہم ترین سبب مسلمانوں کی مقامی غیر مسلم (بدھ) عورتوں سے شادی تھی۔ برمی حکام بالعموم ان غیر ملکیوں کی مقامی عورتوں سے شادیوں کی حوصلہ افزائی کرتے تھے۔ کیونکہ چنانچہ یہ عورتیں اپنے شوہروں کے مذہب (اسلام) کو اختیار کرلیتی تھیں۔ البتہ یہ غیر ملکی جب اپنے وطن واپسی کے لیے روانہ ہوتے تھے تو انھیں اپنی برمی بیویوں اور ان کے بطن سے جنم لینے والی اولاد کو ساتھ لے جانے کی اجازت نہ ہوتی تھی۔ یوں اس ملک کی مسلمان آبادی میں ایک نئے عنصر کا اضافہ ہوتا گیا۔ برما میں غیر ملکی مسلمان شوہروں اور مقامی عورتوں کے ملاپ سے جنم لینے والی آبادی کو بالعموم "زیربادی" کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے (ص ۲۲۲-۲۲۳)۔ برما میں مسلمان ملت کا مرکز عصبی (Nucleus) انھی مسلمان تاجروں اور جہاز رانوں کی اولاد ہے۔

سولہویں اور سترہویں صدی کے دوران میں وسطی برما میں مسلمانوں کی متعدد ایسی نو آبادیاں بھی وجود میں آئیں جنھیں خود اس ملک کے بادشاہوں نے قائم کیا تھا۔ ان نو آبادیوں میں زیادہ تر ایسے مسلمانوں کو آباد کیا گیا تھا جنھیں مختلف جنگوں میں (اراکان، بنگال، تھائی لینڈ، منی پور، آسام اور تھائی لینڈ کے ساتھ) قیدی بنایا گیا تھا۔ اسی طرح کی ایک نو آبادی برما کے ضلع شویبو (Shwebo) میں قائم کی گئی۔ اس میں آباد مسلمانوں کو برما کی افواج نے پیگو (Pegu) پر حملہ ۱۵۳۹ء کے دوران قیدی بنا لیا تھا۔ تابنشویتی (۱۵۳۱ء-۱۵۵۰ء) کی فوج کے ۱۵۳۲ء اور ۱۵۳۹ء میں اراکان پر حملے کے دوران گرفتار کیے گئے مسلمانوں کو اسی نو آبادی میں بسایا گیا تھا۔ سترہویں صدی میں اسی طرح کی نو آبادیاں میدو (Myedu) کے قریبی اضلاع ساگائنگ (Sagaing)، یمیتھن (Yamethin)، اور کیاؤکسے (Kyaukse)، میں بھی قائم کی گئیں یہاں پر آباد کیے جانے والے مسلمانوں کو کھیتی باڑی کے لیے زمینیں بھی فراہم کی گئی تھیں۔ (M. Sid q Khan، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ G.E. Harvey، ص ۱۸۹-۱۹۰، ۳۲۸)۔ برمی بادشاہ مانے

(Sane) نے ۱۷۰۷ء کو منداؤے کو فتح کیا تو وہ ہزاروں کی تعداد میں مسلمان قیدیوں کو میدیو لے آیا۔ ۱۷۸۰ء میں اراکان پر حملہ کے بعد کئی ہزار مسلمان پناہ گزیں برما میں آ کر آباد ہوگئے تھے۔ ان پناہ گزینوں کو مختلف اضلاع شواپو، یمتھن (Yamethin) اور ٹاونگو (Taungo) میں تقسیم کر دیا گیا۔ انہیں بھی زمینیں فراہم کی گئیں۔ غالبًا ان قیدیوں اور پناہ گزینوں سے زمینوں کی کاشت و آبادکاری کا کام لیا جاتا رہا ہوگا۔

بادشاہ الاؤنگ پیا (Alaungpaya ۱۷۵۲-۱۷۶۰ء) کے عہد میں شمالی ہندوستان سے مسلمانوں کا ایک گروہ انہی اضلاع میں آ کر آباد ہوگیا تھا (Moshe Yegar: The Muslims of Burma، ص ۱۰-۱۲؛ "Muslim Intercourse wiht Burma"، در Islamic Culture، ۱۱/۲ (اپریل ۱۹۳۷ء)، ص ۲۵۲-۲۵۸)۔ برما کے ان اضلاع میں آباد مسلمانوں اور ان کے اخلاف و اولاد کو میدوکالا (Myedu Kala) یا بچو کالابیو (Kalabyo) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ برطانوی دور میں ہونے والی مردم شماری کی رپورٹ (۱۹۳۰ء) میں میدیو کالا مسلمانوں کا اندراج ایک جداگانہ گروہ کے طور پر کیا گیا ہے (Moshe yegar: کتاب مذکور، ص ۱۲، ۱۱۹-۱۲۰)۔

انیسویں صدی کے آغاز تک وسطی برما کے تمام اہم شہروں اور قصبات میں مسلمان قابل ذکر تعداد میں آباد ہوچکے تھے۔ مسلمان ان علاقوں میں عموماً مقامی آبادی سے الگ محلوں میں رہتے تھے، اگرچہ بعد میں وہ متفرق و منتشر ہوگئے۔ جہاں انہوں نے بہت سی مساجد تعمیر کر لی تھیں۔ (Moshe Yegar، کتاب مذکور، ص ۱۴؛ "Muslim Intercourse wiht Burma"، (اپریل ۱۹۳۷ء)، ص ۲۴۱-۲۴۲)۔ برمی حکام نے ان مسلمانوں کی آبادکاری کے سلسلہ میں بڑی محتاط پالیسی اختیار کر رکھی تھی۔ مسلمانوں کو چھوٹے چھوٹے گروہوں کی صورت میں مختلف اضلاع میں تقسیم کر دیا جاتا تھا تاکہ وہ کسی ایک جگہ مجتمع ہو کر ایک بڑی قوت نہ بن جائیں جو کل کلاں برمی مملکت کے لیے خطرہ بن جائے۔ کیپٹن ہنری یول، گورنر جنرل آرتھر فیئر (Arthur Phayre) کے معتمد خاص نے اپنی یادداشتوں میں انیسویں صدی کے وسط میں برما کے اہم وسطی شہر اور دارالحکومت امارا پورا (Amarapura) میں قیام پذیر مسلمان آبادی کے بارے میں تفصیلات فراہم کی ہیں۔ اس کے بیان کے مطابق انیسویں صدی کے ربع ثالث میں امارا پورا کی مسلمان آبادی ۸-۹ ہزار نفوس پر مشتمل تھی۔ انہیں پاتھی (Pathee) کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ ہنری یول نے امارا پورا میں ایک ایسے مسلمان گروہ کا بھی ذکر کیا ہے جو ۲/۵ سو سال قبل وسطی ایشیا کے شہر بخارا سے یہاں آ کر آباد ہوا تھا۔ ۲۰ ہزار گھرانوں پر مشتمل یہ گروہ شہر کے ایک الگ محلے میں مقیم تھا اور اس کے افراد رنگون اور کلکتہ کے درمیان تجارت کیا کرتے تھے (Captain Henry Yule: A Narrative of the Mission Send by the Governor General To the Court of Ava in 1855 with Notices of the Country' Government and People، لندن، اسمتھ اینڈ ایلڈر، ۱۸۵۸ء، ص ۱۴۰-۱۴۳؛ ۲۲۸-۲۹۱، بمواقع عدیدہ؛ Moshe Yegar، کتاب مذکور، ص ۱۰، ۱۳-۱۴)۔ امارا پورا میں زیادہ تر مسلمان آبادی شہر کے ایک خاص محلے (Ward) میں مجتمع تھی۔ ان میں بہت کم مقامی افراد ایسے تھے جنہوں نے اپنا قدیم مذہب (بدھ مت) ترک کر کے اسلام قبول کیا تھا۔ ان میں زیادہ تر مغرب اور ہند کی طرف سے آنے والے مسلمانوں کی اولاد میں سے ہیں۔ امارا پورا کے بعض مسلمان خاندان ایسے بھی ہیں جن کا قدیم تعلق اراکان،

منی پور اور آسام کے علاقہ کاچار (Kachar) سے ہے اور جنھیں برمن فوج نے اٹھارہویں صدی عیسوی میں، ان علاقوں پر اپنی تاخت کے سبب وہاں سے نکلنے پر مجبور کر دیا تھا۔ چہرے مہرے کے اعتبار سے ان میں اور مقامی آبادی کے مابین تمیز مشکل ہے۔ وسطی برما میں آباد مسلمان آبادی نے اگرچہ مقامی تہذیب و معاشرت کی بعض رسوم و روایات اور لباس و زبان کو اپنا لیا ہے تاہم انھوں نے دین اسلام سے اپنی وابستگی کو برقرار رکھا ہے۔ اگرچہ مسلم آبادی کی اکثریت ناخواندہ اور اسلامی تعلیمات سے ناواقف ہے البتہ ان میں سے اکثر کو نماز اور دیگر اذکار (عربی زبان میں) یاد ہیں۔ وہ نماز جمعہ بڑے اہتمام اور باقاعدگی سے ادا کرتے ہیں۔ البتہ نماز پنجگانہ کی ادائیگی کا زیادہ خیال نہیں رکھتے۔ ہنری یول نے آمارا پورا میں موجود چند ائمہ و خطباء اور دینی مدرسین و مذہبی معلمین اور مبلغین کا بھی ذکر کیا ہے۔ جو گاہے ماہے شہر میں چل پھر کر وعظ و تبلیغ کرتے تھے اور لوگوں کو روزمرہ زبان میں دینی تعلیم دیتے تھے۔ آمارا پورا کے زیادہ تر مسلمان مسلکا اہل السنۃ والجماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ تاہم وہاں کچھ شیعہ بھی ہیں جنھوں نے ایک امام باڑہ بھی تعمیر کر رکھا ہے۔

آمارا پورا اور وسطی برما کے دیگر اضلاع میں جہاں کہیں بھی آٹھ دس گھرانے آباد ہیں وہاں ایک چھوٹی سی خس و خاشاک سے تعمیر کردہ مسجد بھی موجود ہے۔ ہنری یول نے صرف آمارا پورا شہر میں موجود مساجد کی تعداد چالیس (۴۰) بتائی ہے (Captain Henery Yule، کتاب مذکور، ص ۱۵۰-۱۵۲؛ Moshe Yegar، کتاب مذکور، ص ۱۳-۱۴)۔

تجارت اور جہاز رانی کے میدان میں زوال سے بہت پہلے مسلمان تاجروں کے اہم گروہ برما کے ساحلی شہروں اور قصبات میں آباد ہو چکے تھے۔ اٹھارہویں صدی میں رنگون کو برما کے اہم ترین تجارتی مرکز کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی۔ اس شہر کی تجارت زیادہ تر ایرانی، آرمینیائی اور گجراتی مسلمانوں کے ہاتھوں میں تھی ("Muslim intercourse with Burma"، در (اپریل ۱۹۳۷ء)، ص ۲۴۵-۲۵۸)۔

جہاز سازی کی صنعت: وافر مقدار میں لکڑی کی دستیابی کی وجہ سے برما میں جہاز سازی کی صنعت بڑی ترقی کر گئی۔ پندرہویں صدی سے انیسویں صدی عیسوی تک بھی جہاز سازی کی صنعت پر کلی طور مسلمانوں کو اجارہ داری حاصل تھی۔ سائیریم (Syriam)، میرم، پیگو، ڈیلا اور رنگون کی بندرگاہیں جہاز سازی کے اہم مراکز تھے۔ جہاں کشتیاں، بحری بیڑے اور جہاز تیار کر کے فروخت کے لیے ملاکا، سماٹرا، خلیج فارس، چین، بحر احمر اور جزیرۂ عرب کے ممالک کی طرف روانہ کیے جاتے تھے۔ تاہم ملاکا کو ان تجارتی جہازوں کے لیے سب سے بڑی منڈی کی حیثیت حاصل تھی (Michael Adas: کتاب مذکور، ص ۱۸۳؛ D G E Hal، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ John F Caddy: کتاب مذکور، ص ۱۲۱)۔

مسلمان جہاز سازوں نے برما کے بادشاہ سانے [Sane] (۱۶۹۸-۱۷۱۴ء) کے لیے بھی دو جہاز تیار کیے تھے۔ برما کے آخری بادشاہ تھیباؤ [Thibaw] (۱۸۷۸-۱۸۸۵ء) کے لیے بھی انھوں نے ایک شاہی بیڑا (کشتی) تیار کی تھی۔ اس کشتی کے عملے کے ارکان بھی مسلمان ہی تھے۔ برما اور برطانیہ کے مابین پہلی جنگ (۱۸۲۴ء) کے دوران جب انگریز جہازوں نے رنگون پر قبضہ کر لیا تو انھیں وہاں کی بندرگاہ سے ایک ایسا جہاز ہاتھ لگا تھا جو چھبیس توپوں سے لیس تھا اور جو مسقط کے امام (حکمران) کے لیے تیار کیا گیا تھا ("Muslim

Intercourse with Burma (ڈھاکہ ۱۹۶۰ء)، ص ۱۲۱- ۱۲۲؛ Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۱۳-۱۵)۔ سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں جنوب اور جنوب مشرقی ایشیا کے سمندروں میں یورپی (پرتگالی، ولندیزی، فرانسیسی اور برطانوی) جہاز رانوں اور قزاقوں کی آمد اور اس خطے کے اہم تجارتی مراکز، بندرگاہوں اور ساحلی علاقوں پر ان کے تسلط کے قیام کے ساتھ ہی ایشیا کی تجارت پر مسلمانوں کی بالادستی ختم ہو کر رہ گئی۔ تاہم جنوب اور جنوب مشرقی ایشیا کے ممالک پر مغربی اقوام کی تاخت و تاراج کے اس دور میں بھی برما کے مسلمان تاجروں کی برما کے مختلف شہروں اور مدراس، بنگال، سیلون، خلیج بنگال اور خلیج فارس کے درمیان تجارتی سرگرمیاں جاری رہیں۔ اٹھارھویں صدی کے وسط تک جب انگریز کمپنی نے برما میں اپنی اولین بندرگاہ قائم نہیں کی تھی۔ اگرچہ اس نے کورومنڈل اور برما کی دو اہم بندرگاہوں پیگو اور سیریم کے درمیان مسلمان تاجروں کے متوازی اپنی تجارتی مراکز قائم کر لیے تھے۔ تاہم اس دور میں برما کے ساتھ اس کی تجارت مسلمان تاجروں ہی کے ذریعے ہوتی رہی (Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۶-۹)۔ یہ مسلمان تاجر اس دور میں برمی بادشاہوں اور ولندیزی تجارتی کمپنی (Dutch India Company) اور برطانوی تجارتی کمپنی ایسٹ انڈیا کمپنی (East India Company) کے درمیان پیغام رسانی اور بیچ کا اہم ذریعہ بھی تھے (م صدیق خان: "Captain George Sorrel's Mission to Court Journal of the [illegible] of Amarapura 1793-94" Asiatic Society of Pakistan، ۲ ۳ (اپریل ۱۹۵۷ء)، ص ۱۳۲ - ۱۳۵)۔

برما میں مسلمانوں کو عددی اعتبار سے اقلیت میں ہونے کے باوجود برطانوی تسلط سے قبل دور میں اپنی مستحکم معاشی حیثیت اور اعلیٰ انتظامی صلاحیتوں کی بدولت بڑی اہمیت حاصل رہی۔ مقامی حکمران ان کی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ چنانچہ بعض مسلمانوں کو اعلیٰ انتظامی و عسکری عہدوں پر بھی مقرر کیا جاتا تھا۔ تناسرم کے گورنر کے منصب کے علاوہ تناسرم اور ایوتھیا (Ayudhiya) (تھائی لینڈ کی سرحد پر واقع ایک شہر) کے درمیان بڑی تجارتی شاہراہ پر واقع شہروں اور قصبات میں اہم انتظامی مناصب بھی مسلمانوں کو تفویض کیے جاتے رہے۔ ان علاقوں میں بھی انتظامی عہدوں پر ان کے تقرر کا یہ سلسلہ برما پر برطانوی تسلط قائم ہونے تک برقرار رہا (Maurice Collis: Siamese White، لندن، طبع جدید ۱۹۵۱ء، ص ۳۲-۳۴؛ Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۵)۔

برمی بادشاہ پگان من (Pagan Min) (۱۸۴۶-۱۸۵۳ء) کے عہد حکومت میں بھی ایک مسلمان کو دارالحکومت امرا پورا کا گورنر مقرر کیا گیا تھا۔ بادشاہ کی طرف سے اسے وسیع انتظامی اختیارات تفویض کیے گئے تھے جس کے صلے میں وہ بادشاہ کو ایک خطیر رقم بطور خراج پیش کیا کرتا تھا۔ اسی طرح ایک اور مسلمان کو شہر پگان (Pagan) کا گورنر مقرر کیا گیا تھا۔ امرا پورا اور پگان کے یہ مسلمان گورنر بعد ازاں قتل کر دیے گئے۔ پگان من کے جانشین منڈن (Mindon) (۱۸۵۳-۱۸۷۸ء) کے عہد سلطنت میں بھی متعدد مسلمان اعلیٰ انتظامی عہدوں پر فائز رہے (Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۱۱-۱۳)۔ برما کے ساحلی علاقوں اور بندرگاہوں میں، جہاں مسلمان کثیر تعداد میں آباد ہو چکے تھے، تو مسلم آبادی کو ایک گونہ خود مختاری حاصل تھی۔ ان مقامات پر آمد و رفت رکھنے والے غیر ملکی تاجروں میں بھی اکثریت مسلمانوں ہی کی ہوتی تھی، جس سے دینی معاملہ کرنے کا

غیر ملکی تجارت کو کنٹرول کرنے کے لیے مسلمانوں کا اعلی انتظامی عہدوں پر تقرر کیا جاتا تھا۔ یہ مسلمان افسران، جنہیں "شاہ بندر" (جس کے معنی بندرگاہ کے حاکم اور سربراہ کے ہیں) کا خطاب دیا گیا تھا، بندرگاہوں کے نظم و نسق اور غیر ملکیوں سے لین دین کے ذمہ دار ہوتے تھے۔ برما کی بندرگاہوں پر انتظامی نوعیت کے تمام عہدے، عرب، ایرانی اور آرمینیائی مسلمانوں کے پاس تھے اس شہر کی تجارت پر بھی اسی وجہ سے مسلمانوں کو غلبہ حاصل تھا ("The Muslim Intercourse With Burma"، ۱۹۳۰ء، ص ۲۵۹-۶۲)۔

عسکری خدمات: برما میں آباد مسلمان شجاعت اور بہادری کے اعتبار سے بھی مشہور و معروف تھے۔ برما کی افواج میں بھی مسلمان قابل قدر خدمات انجام دیتے رہے۔ متعدد بادشاہ ایسے بھی تھے کہ جن کے محافظ دستے مسلمان سپاہیوں پر مشتمل تھے۔ مسلمان سپاہیوں اور جہاز رانوں نے سیام (تھائی لینڈ) کے خلاف برما کی جنگ میں بھی حصہ لیا ("Captain George Sorrels Mission to the Court of Amarapura 1793-94" : [illegible] (۱۹۵۷ء)، ص ۱۳۴-۱۳۵)۔ برمی افواج میں خدمات انجام دینے والے مسلمان سپاہیوں اور جہاز رانوں نے پندرہویں صدی کے اختتام پر متعدد مواقع پر جنگوں میں دھماکہ خیز اسلحہ بھی استعمال کیا۔ برما کے آخری بادشاہ کے پیش رو منڈان (Mindon) (۱۸۵۳-۱۸۷۸ء) کے عہد میں بھی برما کی افواج میں ہزاروں کی تعداد میں مسلمان سپاہی شامل تھے۔ ان میں سے متعدد اعلی عہدوں پر بھی فائز تھے۔ مسلمان سپاہیوں نے برطانیہ کے خلاف منہلا (Minhala) کی لڑائی میں کہ جس کے بعد مانڈلے کا سقوط (۱۸۸۵ء) واقع ہو گیا تھا، بڑی پامردی کا مظاہرہ کیا (Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۱۱)۔ اٹھارہویں صدی میں برما میں آباد مسلمانوں نے اس خطے میں انگریزوں کی بڑھتی ہوئی تجارتی سرگرمیوں میں مزاحمت کی کوشش کی۔ متعدد بار انگریز قزاقوں اور مسلم جہاز رانوں سے ان کا تصادم بھی ہوا۔ اٹھارہویں صدی کی دوسری دہائی میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی طرف سے برما کو اپنے حلقہ اثر میں لانے کے لیے سفارتی کوششوں کا آغاز ہوا۔ ۱۸۹۵ء کے بعد سے ایسٹ انڈیا کمپنی کے کارپردازوں کی طرف سے برما کے ساتھ سیاسی تجارتی تعلقات کے قیام و استحکام کی غرض سے متعدد سفارتی مشن روانہ کیے گئے۔ دریں حالات برما کے مختلف شہروں بالخصوص رنگون کے مسلمان تاجروں کو ہندوستان میں رونما ہونے والے واقعات اور اس ملک کے تجارتی مراکز پر ایسٹ انڈیا کمپنی کے تسلط کے باعث برما میں حاصل اپنی تجارتی بالادستی کے تحفظ و بقا کے بارے میں خدشات لاحق ہو گئے تھے۔ چنانچہ ان کی طرف سے دونوں فریقین ایسٹ انڈیا کمپنی اور برما کے حکمرانوں کے مابین سلسلہ جنبانی کی شدید مخالفت و مزاحمت کی گئی۔ وہ برما کے حکمرانوں کو گورنر جنرل ہند سے قریبی روابط کے قیام سے اجتناب برتنے اور برمائی حدود میں انگریز تاجروں کی سرگرمیوں کو محدود رکھنے کی تحریک دیتے رہے۔ اسی طرح وہ انگریزوں کو اس خطے سے نکال باہر کرنے کے لیے درپردہ برما، ہندوستان، نیپال، افغانستان اور اس خطے میں موجود برطانیہ مخالف بڑی قوت فرانسیسیوں کے مابین اتحاد و تعاون کے لیے بھی کوشاں رہے۔ برطانیہ کے خلاف برما کی جنگوں (۱۸۲۴-۱۸۲۶ء، ۱۸۵۲-۱۸۸۵ء) کے دوران برما کے تحفظ و دفاع کی غرض سے مسلمان آبادی نے بڑی بہادری اور پامردی کا مظاہرہ کیا۔ ہنری یول (Henery Yule) نے انیسویں صدی کے وسط میں برطانیہ کے خلاف برمی افواج کے شانہ بشانہ مسلمان آبادی کی جنگی

کارروائیوں کا ذکر کیا (Moshe Yegar: "The Muslim Intercourse with Burma" (۱۹۳۷ء)، ص ۲۴۳-۲۶۵؛ Captain George Sorrels Mission To The Court of Amarapura, 1793، ۱۳۱-۱۳۵، ۴۲-۱۴۴؛ Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۱۱-۱۶)۔

بہادر شاہ ظفر کی جلا وطنی۔ برصغیر پاک ہند میں ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد برطانوی افواج کا پورے ہندوستان پر تسلط قائم ہوگیا تھا۔ جس کے بعد مغلیہ سلطنت کے آخری فرمانروا بہادر شاہ ظفر کو گرفتار کر کے ان پر بغاوت کے جرم میں مقدمہ چلایا گیا اور رنگون کی طرف جلا وطن کر دیے گئے۔ جہاں ۱۸۶۲ء میں ان کا انتقال ہوگیا۔ رنگون میں ہی ان کو دفن کیا گیا (اشتیاق حسین قریشی: A Short History of Pakistan، کراچی: کراچی یونیورسٹی، ۱۹۸۷ء، ص ۷۸۱-۷۸۲)۔

برطانوی عہد کے دوران برما میں ہندوستانی مسلمان: پہلی برطانیہ و برما جنگ (۱۸۲۴-۱۸۲۶ء) کے بعد اراکان اور تنیسرم پر جب کہ دوسری جنگ (۱۸۵۲ء) میں پیگو، مرتبان اور رنگون پر برطانوی تسلط قائم ہو جانے پر ہندوستان سے لاکھوں کی تعداد میں افراد نقل مکانی کر کے ان علاقوں میں آ کر آباد ہوگئے۔ ۱۸۸۶ء میں تمام برما کا برطانوی ہندوستان سے الحاق کر کے اسے اس کا ایک صوبہ بنا دیا گیا۔ برطانیہ کو برما میں انتظامی ڈھانچے کی تشکیل و تنظیم اور مختلف اداروں اور محکموں کے قیام نیز اس ملک کی تعمیر و ترقی کی غرض سے وسیع پیمانے پر ہنرمند و غیر ہنرمند افرادی قوت درکار تھی۔ برطانوی اس سلسلہ میں ہندوستانی افراد کو مقامی باشندوں پر ترجیح دیتے۔ یہ لوگ برما کی مقامی آبادی کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ مہارت و تعلیم یافتہ بھی تھے۔ چنانچہ برما میں وسیع پیمانے پر افرادی قوت کی طلب کے پیش نظر برطانوی عہد کے ابتدائی سالوں میں ہندوستان کے مختلف شہروں سے روزگار اور تجارتی امکانات کے متلاشی افراد کی اس ملک کی طرف نقل مکانی میں وسیع اضافہ ہوگیا۔ ۱۹۲۱ء تک برما میں آنے والے ہندوستانی تارکین وطن کی تعداد دس لاکھ سے تجاوز ہو چکی تھی۔ ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کے مطابق برما میں ہندوستانی آبادی ۱۰،۱۷،۸۲۵ نفوس پر مشتمل تھی، جن میں سے ۵۲۱،۶۱۷ افراد کی پیدائش ہندوستان ہی میں واقع ہوئی تھی۔ برما میں ہندوستانی آبادی میں سے تقریباً نصف سے زائد تعداد مسلمانوں کی تھی۔ برما میں نئے آنے والے ان مسلمان تارکین وطن کی قلیل تعداد نے فوج، پولیس، سول انتظامیہ اور مختلف سرکاری محکموں اور اداروں میں ملازمت اختیار کی تھی جب کہ اس کی بھاری اکثریت ریلوے، پٹڑیاں بچھانے، بندرگاہوں پر بار برداری، کان کنی، کارخانوں میں محنت مزدوری اور برطانوی تیل کمپنیوں یا پھر دھان کی کاشت سے منسلک ہوگئی تھی۔

ہندوستان سے آنے والے ان مسلمان تارکین وطن کی بدولت اگرچہ اراکان، اراودی دوآبہ اور برما کے دیگر علاقوں کی مسلم آبادی میں بڑی تیزی سے اضافہ ہوا البتہ رنگون اور اس کے مضافات کو مسلمان آبادی کے سب سے بڑے مرکز کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ جہاں ان کی کثیر تعداد مختلف کارخانوں میں محنت مزدوری اور وہاں کی بندرگاہ پر تجارتی جہازوں پر سامان لادنے اور اتارنے جیسی سرگرمیوں میں مصروف تھی۔ ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کے مطابق رنگون کی کل آبادی ۴۰۰،۴۱۵ نفوس پر مشتمل تھی، جس میں سے ۲۱۲،۹۲۹ افراد ہندوستانی تھے اور ان میں اکثریت مسلمانوں کی تھی (D.G.E. Hall: "*A History of South East Asia*"، لندن: میک ملن ۱۹۵۸ء، ص ۶۴۹-۶۵۲، بمواقع عدیدہ؛ Nicholas Tarling: *A Concise History of South east Asia*، نیویارک، ۱۹۶۶ء، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ Hugh Tinker: *South Asia: A Short History*، ص

۱۱۸-۱۱۴؛ Hugh Tinker: The Banyan Tree: Overseas Emigrants from India, Pakistan and Bangladesh، دہلی، نیویارک: آکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۷۷ء، ص ۱۴۷-۱۳۹؛ John F Cady: کتاب مذکور، ص ۲۸۴-۲۸۱؛ George A. Thederson: "Minority People in the Union of Burma"، ص ۹۰۷)۔

برطانوی دور میں اگرچہ بین الاقوامی تجارت میں مسلمانوں کا عمل دخل محدود ہو کر رہ گیا تھا، تاہم اندرون ملک تجارت میں انھیں ایک طرح کی بالادستی حاصل رہی۔ رنگون اور دیگر بڑے شہروں کے علاوہ دیہاتوں میں تاجر اور دوکاندار زیادہ تر مسلمان ہی تھے، جو زیادہ تر ہندوستان کے مختلف علاقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ان مسلمان تاجروں اور دوکانداروں کے مختلف گروہوں نے بعض خاص خاص اشیا کی تجارت میں نمایاں شہرت حاصل کر لی تھی۔ ملیالم کے مسلمان ریسٹورنٹ (طعام گاہیں) چلانے اور شراب کشید کرنے میں، جب کہ گجراتی مسلمان، کپڑے، برتن، خوردنی اشیا اور ہیرے جواہرات کی تجارت میں غالب حیثیت رکھتے تھے۔ مدراس کے چولیا (Chulia) لوہے اور دیگر دھاتوں سے بنے ہوئے اوزاروں کا کاروبار کرتے تھے جب کہ چٹاگانگ کے مسلمان دریائی جہاز رانی پر حاوی ہوگئے تھے (Huge Tinker: The Union of Burma؛ Nicholas Tarling، کتاب مذکور، ص ۲۱۱-۲۱۰)۔

انیسویں صدی کے نصف آخر کے دوران میں یونان (Yunnan) سے بھی ہزاروں کی تعداد میں مسلمان نقل مکانی کر کے برما چلے آئے۔ ۱۸۷۷-۱۸۵۵ء کے دوران میں یونان اور شمال مغربی چین کے علاقوں کانسو (Kansu) اور ننگشیا (Ningsia) کے مسلمانوں نے حکمرانوں کے تسلط سے نجات حاصل کرنے اور اپنی آزادی و خودمختاری کے لیے پے در پے متعدد بغاوتیں کیں۔ ۱۸۵۰ء کی دہائی کے وسط (۱۸۵۶ء) میں صوبہ یونان کی مسلمان آبادی نے چینی حکمرانوں کی لوٹ کھسوٹ اور بدانتظامی اور مظالم سے تنگ آ کر بالتسلسل جرنیل سلطان محمد سلیمان (Tu Wen-Hsiu) کی قیادت میں آزادی کی تحریک برپا کی اور چنگ (Ching) (مانچو Manchu) اقتدار کو ختم کر کے مسلم سلطنت (Ping-Nan Kuo) کی بنیاد رکھی (۱۸۵۷ء)۔ یونان میں مسلم آبادی کے قدیم مرکز تالی (Ta-Li) کو اس کا دارالحکومت بنایا گیا۔ ۱۸۷۳ء میں چنگ (مانچو) افواج نے یونان کی مسلم سلطنت کو ختم کر کے چینی حکمرانوں کے اقتدار کو از سرنو بحال کر دیا اور مسلم تحریک آزادی کو سختی سے کچل دیا۔ ۱۸۷۷-۱۸۶۲ء اور ۱۸۹۶-۱۸۹۵ء کے دوران میں بھی مانچو حکمرانوں نے یونان اور شمال مغربی چین کے علاقوں قانسو (Kansu)، ننگشیا (Ningsia) اور چنگھائی (Tsinghai) کے مسلمانوں کا خوب قتل عام کیا۔ اس دوران میں برما سے متصل چینی علاقوں سے ہزاروں کی تعداد میں مسلمان ہمسایہ برما کی طرف نقل مکانی کر کے آئے (ٹی۔ ڈبلیو۔ آرنلڈ: دعوتِ اسلام، مترجم: شیخ عنایت اللہ، لاہور: محکمہ اوقاف، ۱۹۷۲ء، ص ۳۰۱؛ Andrew D. W. Forbes: The "Cin-Ho" (Yunnanese) Muslims of North Thailand، در Journal Institute of The Muslim Minority Affairs، ۲:۷ (جنوری ۱۹۸۶ء)، ۱۶۷-۱۶۳؛ T.B. Irving: Islam Resurgent: The Muslim World Today، لاہور: سہیل اکیڈمی، ۱۹۷۹ء، ص ۲۰۰؛ David G. Atwill: "Islam in the world of Yunnan"، ۲۶-۲۰)۔ یونان سے نقل مکانی کر کے برما آنے والے مسلمانوں نے شان (Shan) اور وا ریاستوں (Wa States) بالخصوص چین برما سرحد کے ساتھ ساتھ جنگلی اور پہاڑی علاقوں کے علاوہ بڑے شہری

مراکز رنگون، مانڈے، ٹانگی (Taunggyi)، بھامو، موگوک (Mogok)، اور کنتنگ (Kentung) وغیرہ میں متعدد چھوٹی چھوٹی نو آبادیاں قائم کر لیں (The (Yunnanes Chines) "Cin-Ho" Muslims of North Thailand ص ۱۷۵)۔ ان چینی مسلمانوں یا (Ch Hui-hui Huim n) کو بالعموم پنتھی (Pan-Ther) کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ انگریزی میں عام طور سے اس نام کا ترجمہ (Panthay) کیا گیا ہے۔ برما کے بالائی علاقوں میں یونانی مسلمانوں کی اہم ترین نو آبادی پنگ لانگ (Panglong) تھی جو دریائے سالوین کے مشرقی جانب واقع ریاستوں میں لاشیو (Lashio) میں واقع ہے۔ یہ مسلم نو آبادی یونان کی مسلم سلطنت کے سقوط (۱۸۷۳ء) کے دو سال بعد ۱۸۷۵ء میں سلطان سلیمان (Te Wen-Hsiu) کی فوج کے بچے کھچے سپاہیوں اور حامیوں کے ہاتھوں وجود میں آئی۔ ۱۸۹۱ء تک یہ مسلم نو آبادی تقریباً چار سو گھرانوں پر مشتمل تھی۔ پنگ لانگ کے ان نو آبادکاروں میں یونان کی سابقہ اسلامی سلطنت کے ایک ضلع کے گورنر (Tsung-Kuei) کے علاوہ سلطان سلیمان کی حکومت کے بعض اعلیٰ عہدیداران بھی شامل تھے۔ یوں اس مسلم نو آبادی کے اکثر مکین مالدار تاجر تھے یا پھر طبقہ اشرافیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ تجارت کے علاوہ شجاعت اور بہادری اور جنگی ساز و سامان کے اعتبار سے بھی یہ لوگ مقامی آبادی پر فوقیت رکھتے تھے۔ اقلیت میں ہونے کے باوجود گردو پیش کی مقامی آبادی پر ان کا رعب اور دبدبہ قائم تھا۔ چین اور برطانیہ کے عمل دخل سے محفوظ پنگ لانگ کی اس مسلم آبادی کو بہت زیادہ حد تک سیاسی طور سے خود مختار حیثیت حاصل تھی۔ اس کا نظم و نسق اسی آبادی کے ایک نوجوان شخص کے پاس تھا جب کہ اس کی معاونت اور رہنمائی کے لیے اپنے زعما کی ایک مجلس بھی موجود تھی جو یونان کی مسلم سلطنت میں اعلیٰ مناصب پر فائز رہ چکے تھے۔ پنگ لانگ کے قریب و جوار میں یونانی مسلمانوں نے دو اور دیہات پچنگ (Pachang) اور پنگ یاؤ (Pangyao) بھی آباد کیے تھے۔ ان میں سے ہر ایک کی آبادی تقریباً اسی سے ایک سو گھرانوں پر مشتمل تھی۔ ان کے مکین ہان (Han) چینی مسلمان (ہوئی) تھے۔ یہ پنگ لانگ کے آبادکاروں کے غلام یا پھر ان کے خدام تھے۔ یہ لوگ کاشتکاری کرتے تھے یا پھر کاروانی تجارت میں خچروں پر سامان برداری کا کام کرتے تھے۔ پنگ لانگ کی مسلم آبادی میں آئندہ سالوں میں، بیسویں صدی کے ربع اول کے اختتام تک، بڑی تیزی سے اضافہ ہوا۔ اس کا ایک اہم سبب اس علاقے کی طرف یونان سے مسلم آبادی کی نقل مکانی کے علاوہ یونانیوں کے ہاں آبادی کی شرح افزائش کی فراوانی بھی تھی۔ یونانی مسلمان سنی العقیدہ تھے اور حنفی مسلک سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ لوگ مذہبی اعمال و شعائر کی پابندی کا اہتمام کرتے تھے۔ اس آبادی میں نماز جمعہ کی ادائیگی کے لیے ایک جامع مسجد کے علاوہ دینی تعلیم کے لیے ایک مدرسہ بھی قائم کیا گیا تھا جہاں تعلیم و تدریس کا انتظام لکھنؤ سے آنے والے ایک عالم دین مولوی نعیم سید محمد کے سپرد تھا (۱۸۹۴ء)۔ وہ مقامی آبادی کو عربی اور فارسی میں دینی تعلیم دیتے تھے (دیکھیے Andrew D.W. Forbes: "History of Panglong 1875-1900: "Panthay" The (Chinese Muslim) Settlement in the Burmese Wa States" The Muslim world، ۷۸: ۱ (جنوری ۱۹۸۸ء)، ۲۲-۳۸؛ وہی مصنف (Yunnanese Chinese) "Panthay" The Muslims of Burma، ص ۲۸۷-۲۹۰)۔

شان اور کارن جیسے علاقوں میں آباد یونانی

مسلمان چینی مصنوعات کی درآمدات اور ان کی تقسیم میں مشغول ہوتے تھے۔ جب کہ باقی علاقوں میں آباد لوگ تجارت کرتے تھے۔ ان یونانی مسلمانوں نے بعد کے دور میں برما کے بالائی علاقوں بالخصوص شان ریاستوں میں تجارت نے تمام اہم شہروں میں خوب ترقی کی۔ یہ لوگ زیریں برما کے شہری مراکز اور چین کے مختلف علاقوں بالخصوص صوبہ یونان کے درمیان زمینی راہ سے کاروانی تجارت میں بھی خوب متحرک رہے۔ کاروانی تجارت کے ذریعے یہ لوگ چین سے قیمتی پتھر، مختلف علاقوں سے لی ہوئی اشیا اور مختلف غذائی اشیا مثلاً اچار، ریشم، چائے درآمد کرتے تھے، جب کہ برما سے یورپی مصنوعات، چاول، کپڑا، خام کپاس اور جواہرات چین کو برآمد کرتے تھے (دیکھیے The "Panthay" (Yunnanes Chinese) Muslims of Burma، ص ۳۸۹-۳۹۰).

چونکہ برما کے علاوہ دیگر علاقوں میں آباد ان یونانی مسلمانوں نے بھی اپنی مساجد اور مدارس قائم کر رکھے تھے، مثلاً منڈلے (Mandalay)، رنگون اور Myityina میں ان کی قائم کردہ متعدد اپنی مساجد موجود ہیں۔ ان میں سے بعض صرف چینیوں کی جب کہ دوسری چینی اور ہندوستانیوں کی ملکیت ہیں۔ ان مساجد میں جہاں چینی یونانی امام و خطیب مقرر تھے وہاں ہندوستانی یا کچھ برما کے آبائی امام و خطیب دینی معمولات کی ادائیگی پر مامور کیے گئے تھے (حوالۂ مذکور، ص ۳۵۱)۔ دوسری جنگ عظیم برما میں موجود یونانی مسلمانوں کے لیے بڑی تباہ کن ثابت ہوئی۔ برما پر جاپانی حملوں کے سبب پینگ لانگ کی مسلم آبادی پامال ہو کر رہ گئی۔ چنانچہ بہت سے چینی "یونان" کی طرف واپس چلے گئے یا کچھ سرحد پار کر کے تھائی لینڈ اور لاؤس کی طرف ہجرت کرنے پر مجبور ہوئے۔ چین میں اشتراکی انقلاب (۱۹۴۹ء) کے بعد ایک پھر کچھ ہزاروں کی تعداد میں مسلمان (صوبہ یونان اور دیگر علاقوں سے) بھی پناہ کی تلاش میں برما پہنچے اور مختلف علاقوں میں آباد ہو گئے۔ تاہم برما میں ۱۹۳۰ء کی دہائی سے ان مسلمانوں کے لیے بھی معاشی طور سے حالات سازگار نہ رہے تھے۔ ۱۹۳۰ء کی دہائی میں برما میں قوم پرست تحریک کے عروج کے سبب ان کو بھی برما میں آباد دیگر ہندوستانی نژاد غیر بدھ مذہب افراد کی طرح مقامی آبادی کی طرف سے غصہ، نفرت اور معاندانہ رویے کا سامنا کرنا پڑا۔ تاہم یہ لوگ بالائی برما کے اہم مراکز لاشیو (Lashio) اور کنگ منگ (Kung-Mung) کے مابین بنی شاہراہ کی تعمیر سے برما سے ملحق یونان کے سرحدی علاقوں میں انھیں حاصل شدہ اپنا تجارتی غلبہ بھی کم ہو گیا تھا (حوالۂ مذکور، ص ۳۴۰-۳۴۱).

جدید مسلم تشخص اور برما سے مسلم آبادی کا انخلا: ہندوستانی تارکین وطن کی تعداد ۱۹۳۱ء تک دس لاکھ سے تجاوز کر چکی تھی۔ برما کے وسائل معیشت و تجارت، بالخصوص اندرونی تجارت اور سرکاری ملازمتوں وغیرہ پر ان کا اجارہ تقریباً قائم ہو چکا تھا۔ جس نے برما کی مقامی آبادی کے ذہن میں، جو غربت و تنگی، بدحالی اور بے روزگاری سے دوچار تھی، احساس محرومی کو جنم دیا۔ ان غیر ملکیوں کی جن میں مسلمان پیش پیش تھے، بدھی عورتوں سے شادیوں اور مقامی لڑکیوں سے واقفیت بڑھانے، زرعی زمینوں اور دیگر املاک کی خریداری نے ان کے احساس محرومی کو شدید تر کر دیا۔ ان عوامل نے ملک میں قوم پرست تحریک کو مزید تقویت دی اور غیر ملکیوں (ہندوستانیوں) کے خلاف غصہ و نفرت کے جذبات کو پروان چڑھایا۔ چنانچہ ۱۹۳۰ء کی دہائی میں مقامی آبادی اور غیر ملکیوں کے مابین شدید کشیدگی پیدا ہو گئی۔ اس کشیدگی کا اظہار پہلی بار ۱۹۳۰ء میں فسادات کی صورت میں

ہوا۔ ان فسادات میں دو ہزار سے زائد افراد کو بے اماں کر کے ان کے مکانات سے بے دخل کر دیا گیا۔ ان حالات میں جون ۱۹۳۰ء میں صرف رنگون شہر سے ۳۳ ہزار سے زائد افراد اپنے آبائی وطن ہندوستان کی طرف نقل مکانی کر گئے (Hugh Tinker : *The Banyan Tree*، ص ۱۴۴؛ Nicholas Tarling : کتاب مذکور، ص ۲۲۰-۲۰۰؛ Muhammad Yunus : *A History of Arakan Past and Present*، ص ۱۰۲-۱۰۳)۔ برما میں ان قوم پرست رجحانات نے جلد ہی بدھ مذہب و ثقافت کے احیا کی علمبردار تحریک کی صورت اختیار کر لی، جس نے مسلمانوں کو خصوصی طور سے ہدف بنا لیا۔

مسلم مخالف بدھ مذہبی تنظیموں کا قیام اور مسلم کش فسادات: ۱۹۳۰ء کی دہائی کے دوران میں بدھ بھکشوؤں نے دو بڑی تنظیمیں All Burma Young Monks Association (قائم شدہ ۱۹۳۸ء) جو اپنے برمی نام Yahanpyu Aphwe Chok سے مشہور ہوئی اور Thathana Mamaka Young Monks Association قائم کیں۔ موخرالذکر رنگون میں مرکز عمل تھی اس کی شاخیں دیگر شہروں میں بھی قائم کی گئیں۔ یہ دونوں تنظیمیں مسلم مخالف سرگرمیوں میں پیش پیش رہیں۔ موخرالذکر تنظیم نے ۱۹۳۸ء کے فسادات، جن میں مسلم آبادی کو نشانہ بنایا گیا تھا، بھڑکانے میں بھی مرکزی کردار ادا کیا تھا۔ اس تنظیم کا اساسی نصب العین ہندوستانی مسلمانوں کی طرف سے بدھ مت کو لاحق خطرات کا مقابلہ کرنے کے لیے بدھ آبادی بالخصوص مذہبی عناصر کو منظم و متحرک کرنا تھا (Donald E. Smith : *Religion and Politics in Burma*، پرنسٹن (نیو جرسی) پرنسٹن یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۵ء، ص ۱۸۹-۱۹۰)۔ قوم پرست سیاسی رہنماؤں اور بدھ مذہبی عناصر نے مسلم مخالف جذبات کو بھڑکانے میں اہم کردار ادا کیا۔ برما کے اخبارات نے مسلمانوں کو غاصبوں اور قزاقوں کے طور پر پیش کرنے کے علاوہ دین اسلام کی مخالفت و تردید کی مہم چلانے پر کتب و رسائل اور اخبارات میں مضامین شائع کر کے رائے عامہ کو ان کے خلاف خوب مشتعل کر دیا۔ بدھ مذہبی رہنماؤں اور بعض مسلمان مصنفین کے مابین مذہبی بحث و مجادلے نے اس صورت حال کو مزید بگاڑ دیا، جس کا نتیجہ جولائی، اگست ۱۹۳۸ء کے ملک گیر مسلم کش فسادات کی صورت میں ظاہر ہوا۔ ان فسادات میں رنگون، مانڈلے، شویبو (Shwebo) اور سگینگ (Saigaing یا Yenangyaung) کے علاوہ دیگر شہروں اور قصبات میں کثیر تعداد میں مسلمانوں کی ملکیتی دوکانوں کو نذر آتش کرنے کے علاوہ دیگر املاک کو شدید نقصان پہنچایا گیا۔ اس اثنا میں ۱۳۲ مسلمان قتل اور ۵۰۰ شدید زخمی ہوئے۔ بدھ بھکشوؤں کی تنظیم All Burmese Council of Young Monks Association کے ارکان نے ان فسادات میں مرکزی کردار ادا کیا (Bruce Mathews : *Buddhism Under A Military Regime*، در *Asian Survey*، ج ۳۳ : ۴ (اپریل ۱۹۹۳ء)، ص ۳۰۴)۔

برما میں ہندو مسلم تعلقات بالعموم اچھے رہے اور بعض مواقع پر وہ اپنے سیاسی حقوق کے تحفظ کے لیے ایک دوسرے سے تعاون بھی کرتے رہے۔ تاہم ۱۹۳۸ء، ۱۹۳۹ء اور ۱۹۴۰ء کے فسادات کے دوران میں ان کے مابین شدید جھڑپیں ہوئیں۔ ان فسادات میں بہت سے ہندوؤں نے مسلمانوں کے خلاف برمیوں کا ساتھ دیا۔

ان (۱۹۳۸ء) کے فسادات میں ۱۱۳ سے زائد مساجد کو جلا کر راکھ کے ڈھیر میں تبدیل کر دیا۔ مزید براں مسلمان آبادی کو [illegible] ہونے پر جانی و مالی نقصان بھی اٹھانا پڑا۔ چنانچہ گیارہ ہزار سے زائد افراد اپنا کاروبار تباہ ہو جانے

کے سبب مفلس و قلاش ہو کر ہندوستان واپس لوٹ آنے پر مجبور ہوئے۔ ۱۹۳۹ء اور ۱۹۴۰ء میں بھی اسی نوعیت کے فسادات میں سیکڑوں افراد کو ہلاک کیا گیا۔ اس پر بھی ہزاروں افراد ترک سکونت پر مجبور ہوئے۔ ان ناخوشگوار واقعات کے بعد حکومت نے برما کی قوم پرست سیاسی جماعت اے۔ایف۔پی۔ایف۔ایل (Anti-Fascist Peoples Freedom League) کے مطالبے پر بدھ خواتین کی غیر ملکیوں سے شادی اور وراثت سے متعلق ایک نیا قانون، جس کا مقصد مسلمان مردوں کو بدھ مذہب کی عورتوں سے نکاح سے باز رکھنا تھا، متعارف کرانے کے علاوہ ہندوستان سے تارکین وطن کی آمد کو محدود کر دیا (Donald E. Smith: Religion and Politics in Burma، ص ۱۰۹-۱۱۱؛ Hugh Tinker: The Banyan Tree، ص ۴۴، ۱۴۹؛ John F. Cady کی کتاب مذکور، ص ۳۸۱-۳۸۶، ۳۹۸، ۵۱۳-۵۱۶، ۵۲۳-۵۲۷؛ Nicholas Tarling: کتاب مذکور، ص ۳۱۲، ۳۱۴؛ Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۳۳-۳۶)۔

جاپانی تسلط اور ہندوستانی آبادی کا انخلاء: دسمبر ۱۹۴۱ء میں رنگون پر جاپانی فضائی حملوں اور مئی ۱۹۴۲ء میں برما پر ان کے قبضے کے بعد وسیع پیمانے پر ہندوستانی آبادی کا انخلاء عمل میں آیا۔ تقریباً پانچ لاکھ ہندوستانی فرار، جن میں ایک محتاط اندازے کے مطابق نصف تعداد مسلمانوں پر مشتمل تھی، اپنے آبائی وطن لوٹ آئے جب کہ پچاس ہزار فرار راستے ہی میں لقمۂ اجل بن گئے۔ برما سے نقل مکانی پر مجبور تاجر اور کاروباری حضرات کی بھاری اکثریت نقدی و زیورات کے سوا باقی تمام کاروبار اور جائیداد و املاک، جن کا تخمینہ ۱۵۰ تا ۱۷۵ ملین برطانوی پاؤنڈ لگایا گیا (جب کہ برما میں اس وقت برطانیہ کی کل سرمایہ کاری ۳۰-۵۵ ملین پاؤنڈ تھی) پیچھے چھوڑ آنے اور قلاش و مفلس ہو کر رہ گئے (Hugh Tinker: The Banyan Tree، ص ۱۴۳-۱۴۵؛ Hugh Tinker: A Forgotten Long March: The Indian Exodus From Burma 1942، در Journal of South Asian Studies (سنگاپور)، ۶/۱ (مارچ ۱۹۷۵ء)، ص ۱-۱۵)۔ ۱۹۴۲ء میں اس وسیع پیمانے پر آبادی کے انخلا کے بعد برما میں ہندوستانی آبادی، جو ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کے مطابق ۱۰،۱۷،۸۲۵ نفوس پر مشتمل تھی، نصف رہ گئی۔ تاہم برما سے جاپانی تسلط کے خاتمے اور برطانوی اقتدار کی بحالی کے بعد حکومت کو رنگون کی بندرگاہ پر جہازوں پر سامان لادنے اور اتارنے اور شہروں میں ذرائع نقل و حمل اور دیگر شہری سہولیات کی فراہمی و بحالی کے لیے فوج کی نگرانی میں ہندوستان سے افرادی قوت کو واپس لانا پڑا۔ اپریل ۱۹۴۵ء تک ۳ لاکھ ۲۵ ہزار، جن میں اکثریت ان لوگوں کی تھی جو ۱۹۴۲ء میں اپنے قدیم وطن واپس لوٹنے پر مجبور ہوئے تھے، برما پہنچے، جب کہ اس دوران میں ملکی سیاسی حالات کے پیش نظر مزید ۲۸،۳۱ افراد برما چھوڑ کر چلے گئے۔ جون ۱۹۴۷ء میں برما کے قوم پرست رہنما آنگ سان (Aung San) کی سربراہی میں اے۔ایف۔پی۔ایف۔ایل (A.F.P.F.L.) کی حکومت نے برما میں غیر ملکی تارکین وطن کی آمد پر ایک ہنگامی امیگریشن ایکٹ کے تحت سخت پابندی عائد کر دی (The Banyan Tree، ص ۳۲۱)۔ ہندوستان پر سے برطانوی تسلط کے خاتمے اور دو آزاد مملکتوں، پاکستان اور بھارت کے قیام کے بعد ہزاروں کی تعداد میں مسلمان جو برما میں اپنا مستقبل محفوظ نہیں پاتے تھے اور جنھیں ان نو آزاد شدہ مملکتوں میں بہتر سیاسی و معاشی اور تجارتی امکانات یا پھر سرکاری ملازمتوں کی توقع تھی، برما سے بنگال، مغربی پاکستان اور بھارت میں اپنے آبائی علاقوں کی طرف واپس آ گئے۔

برما میں مسلمانوں کی دینی، ثقافتی اور سماجی و سیاسی

سرگرمیاں: اگرچہ برما کی قدیم مسلمان آبادی معاشی اعتبار سے برصغیر پاک و ہند کی مسلم آبادی کے مقابلے میں خوش حال تھی تاہم وہ ثقافتی و سماجی اعتبار سے نیز عددی اور سیاسی اعتبار سے ایک غیر منظم اقلیت تھی۔ دینی و تعلیمی اور علمی و ادبی حوالے سے بھی انھوں نے کسی مستعدی کا مظاہرہ نہیں کیا تھا۔ برطانوی دور میں ہندوستان سے آنے والے نئے مسلمان تارکین وطن کی آمد کے سبب، جن کی تعداد برما میں پہلے سے موجود مسلم آبادی کے مقابلے میں دوگنی سے بھی زائد ہوگئی تھی اور جو تہذیبی و معاشرتی اعتبار سے قدرے بہتر حالت میں تھے، اس ملک کی مسلمان آبادی کی دینی و تعلیمی، ثقافتی و سماجی اور سیاسی زندگی میں دور رس تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ نئے آنے والے مسلمانوں نے، جو بدھ اکثریتی ملک میں اپنے جداگانہ دینی و تہذیبی تشخص کے تحفظ و بقا کے لیے زیادہ حساس تھے، اپنی دینی و تعلیمی اور سماجی و سیاسی سرگرمیوں کو منظم و مستحکم کرنا شروع کر دیا۔ انھوں نے ملک کے مختلف شہروں خصوصاً رنگون میں نئی مساجد تعمیر کیں اور متعدد دینی مدارس قائم کیے۔ ان مساجد کے نئے ائمہ و خطبا اور مدارس کے اساتذہ کی تعلیم و تربیت کا ہندوستان کے دینی مدارس و جامعات میں انتظام کیا۔ ان ہندوستانی مسلمانوں نے جن میں گجرات کے شہر راندھیر کے سنی بوہرے اور سورت، ضلع سورت کے میمن، مالابار کے چولیا اور جنوبی ہند کے صوبہ تامل ناڈو کے تامل پیش پیش تھے، بیسویں صدی کی پہلی دو دہائیوں کے دوران میں تعلیمی و ثقافتی اور سماجی بہبود کی تنظیموں انجمنوں کا ایک وسیع جال بچھا دیا۔ ان نو قائم شدہ انجمنوں نے جن میں راندھیر سنی بوہرا سورتی محمڈن ایسوسی ایشن، (قائم شدہ ۱۹۰۸ء)، 'رنگون میمن جماعت' (۱۹۰۸ء)، 'چولیا مسلم ایسوسی ایشن' (۱۹۱۲ء)، 'مالابار مسلم ایسوسی ایشن' (۱۹۱۸ء)، 'آل برما تامل مسلم ایسوسی ایشن' پیش پیش تھیں، مسلمان نوجوان نسل کی تعلیم و تربیت کی طرف خصوصی توجہ دی۔ انھوں نے رنگون اور دیگر شہروں میں سکول، کتب خانے اور ایجوکیشنل کلب قائم کرنے کے علاوہ کافی تعداد میں سوشل ویلفیئر ادارے، ہسپتال، ڈسپنسریاں اور یتیم خانے قائم کیے۔ برطانوی دور میں صرف رنگون شہر میں پانچ یتیم خانے موجود تھے، جو مساجد سے متصل جگہوں پر قائم کیے گئے تھے۔ ان کا انتظام و انصرام متعلقہ مساجد کے ائمہ و خطبا کے پاس تھا۔ ان مسلم انجمنوں نے قبرستانوں کی دیکھ بھال نیز فقرا و مساکین اور بیواؤں کی فلاح و بہبود کے علاوہ برما کی مسلم و غیر مسلم آبادی کی فلاح و بہبود بالخصوص انھیں طبی سہولیات کی فراہمی اور ان کے تعلیم کے منصوبوں میں بھی تعاون کیا۔ مذکورہ مسلم گروہوں کے علاوہ داؤدی بوہرا جماعت، رنگون کی شیعہ برادری اور اسماعیلیوں نے بھی اپنے اپنے گروہ کی فلاح کے لیے چند انجمنیں قائم کر رکھی تھیں۔ جنگ عظیم دوم تک بنگالی مسلمانوں اور برما کے زیر بادیوں نے بھی اسی نوعیت کی انجمنیں قائم کیں (Moshe Yegar : کتاب مذکور، ص ۳۰-۳۵؛ وہی مصنف: "The Muslim of Burma"، The Crescent in the East (مدیر)، Raphael Israeli، لندن کرزن پریس، ۱۹۸۹ء، ص ۱۰۵-۱۲۷)۔

سیاسی سرگرمیاں اور قانونی و دستوری حقوق کی جدوجہد

برما میں مذکورہ انجمنیں سیاسی سرگرمیوں سے الگ تھلگ رہیں۔ ان کی تمام تر توجہ تعلیمی، ثقافتی اور سماجی بہبود کے منصوبوں تک محدود رہی۔ تاہم اس دور میں ہندوستان میں رونما ہونے والی سیاسی بیداری کے اثرات برما پر بھی مرتب ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔

ہندوستان میں آل انڈیا مسلم لیگ کے قیام (۱۹۰۵ء) کے چند سال بعد برما میں انڈین نیشنل کانگرس کی صوبائی شاخ کے مقابلے میں اس (مسلم لیگ) کی صوبائی شاخ قائم

کی گئی (۱۹۰۹ء)۔ اسی سال (دسمبر ۱۹۰۹ء) کے دوران میں برما میں مسلمانوں نے برما مسلم سوسائٹی (Burma Muslim Society) کے نام سے ایک اور سیاسی تنظیم بھی قائم کی۔ مسلم لیگ اگرچہ ایک سیاسی جماعت کے طور پر برما میں تقسیم ہند (۱۹۴۷ء) تک قائم رہی تاہم یہ برما کی سیاست میں مسلمانوں کی نمائندگی کے سلسلے میں کوئی اہم کردار ادا کرنے سے قاصر رہی (Paul Kratoska: "*Nationalism and Modernist Reform*"، در Nicholas Tarling (مدیر): *The Cambridge History of Southeast Asia*، کیمبرج: کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۱۹۹۹ء، ج ۲، حصہ اول، ص ۳۰۳؛ Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۴۷-۴۸)۔ مسلم لیگ کے برعکس برمی مسلمانوں (زیربادیوں) کی قائم کردہ سیاسی تنظیم 'برما مسلم سوسائٹی' (Burma Muslim Society، قائم شدہ ۱۹۰۹ء) برما میں مسلمانوں کے سیاسی و دستوری حقوق و مفادات کے تحفظ کے لیے بڑے جوش و جذبے سے سرگرم عمل رہی۔ دستوری اصلاحات کے سلسلے میں لارڈ چیمسفورڈ (۱۹۱۹ء) کی ہندوستان آمد (۱۹۱۷ء) کے موقع پر اس نے برما کی صوبائی قانون ساز اسمبلی میں مسلمانوں کے لیے جداگانہ نمائندگی کا مطالبہ کیا۔ اگرچہ بی۔ ایم۔ ایس کے اس مطالبہ کو پذیرائی حاصل نہ ہو سکی تاہم برما میں برطانوی انتظامیہ نے "زیربادیوں" کو اپنے اپنے رہائشی اضلاع سے قانون ساز کونسل کے انتخاب کے لیے اہل قرار دے دیا۔ برما مسلم سوسائٹی نے سرجان سائمن کی سربراہی میں ہندوستان آنے والے دستوری کمیشن (۱۹۲۹-۱۹۳۰ء) کو بھی اس کی برما آمد پر دستوری اصلاحات کے حوالے سے اپنے مطالبات پیش کیے۔ چنانچہ دستوری اصلاحات و سفارشات مرتب کرنے کی غرض سے (کمیشن کی معاونت کے لیے) برما کی صوبائی قانون ساز کونسل کے اراکین پر مشتمل جس کمیٹی کا تقرر عمل میں لایا گیا تھا اس میں دو مسلم ارکان، یوسف اور مرزا محمد رفیع کو بھی شامل کیا گیا تھا (Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۵۸-۵۹)۔ سائمن کمیشن سے برما کے مسلمان نمائندوں نے ان تمام سیاسی حقوق اور خصوصی دستوری تحفظات کا مطالبہ کیا تھا جو اس ملک میں دیگر اقلیات کو حاصل تھے۔ یہ مطالبات ان کی برمی شہریت کو تسلیم کرنے اور تمام ضلعی اداروں، میونسپلٹیوں، تعلیمی بورڈوں اور دیگر حکومتی و دستوری اداروں بالخصوص مجلس قانون ساز (Legislative Council) میں جداگانہ حق نمائندگی سے متعلق تھے۔ سائمن کمیشن نے مسلمان اقلیت کے بعض مطالبات تسلیم کر لیے اور مجلس قانون ساز میں مسلمانوں کو مناسب نمائندگی دینے اور ان کے لیے نشستیں مخصوص کرنے کی سفارش کی۔ تاہم برمائی غیر مسلم اکثریت کے نمائندوں کی طرف سے شدید مخالفت پر حکومت برطانیہ نے اسے یکسر نظرانداز کر دیا (Paul Kratoska: *Nationalism and Modernist Reform*، ص ۳۰۳؛ Moshe Yegar: ص ۵۷-۶۱)۔ لندن میں منعقد ہونے والی گول میز کانفرنس (۱۹۳۲ء) میں مسلمانوں کی نمائندگی "برما نیشنل پارٹی" کے ایک مسلمان رکن او آنگ ہن (U Aung Hin) نے کی، جو پیشے کے اعتبار سے ایک وکیل تھے۔ اس کانفرنس میں برما کی اقلیات [ہندی، یوپی اور مسلمان] نے خصوصی دستوری اور قانونی ضمانتیں فراہم کرنے کا مطالبہ کیا تھا۔ یہ کانفرنس، تارکین وطن سے متعلق قوانین، مجلس قانون ساز میں اقلیات کی نمائندگی اور انتخابات میں ان کے حق رائے دہی جیسے مسائل پر متعلقہ فریقوں کے درمیان شدید اختلافات کے سبب تعطل کا شکار ہو گئی۔ البتہ اس میں برما کی ہندوستان سے علیحدگی کا معاملہ طے پا گیا۔ برما کے مسلمان رہنماؤں کی طرف سے اس امر کی شدید مخالفت کی گئی۔ سائمن کمیشن اور لندن گول میز کانفرنس کی سفارشات کی روشنی میں

برطانوی پارلیمنٹ نے برما کے لیے ایک دستور کی ۱۹۳۵ء میں منظوری دے دی۔ اس دستور میں برما کی لسانی و نسلی اقلیات کو بشمول اینگلو برمن افراد کے، دستور ساز اسمبلی میں جداگانہ نمائندگی کا حق دیا گیا جب کہ مسلم اقلیت کے بارے میں یکسر خاموشی اختیار کی گئی۔ اس پر برما مسلم سوسائٹی کی قیادت میں برما کے مختلف شہروں میں مسلمانوں نے احتجاجی مظاہرے کیے۔ اسی طرح برما کی ہندوستان سے علیحدگی کے سلسلے میں برطانوی حکام نے جو تجاویز مرتب کیں (۱۹۳۷ء) ان میں بھی مسلمانوں کی قانونی و آئینی حقوق و حیثیت کے بارے میں خاموشی اختیار کی گئی (Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۶۲-۶۳)۔

دوسری جنگ عظیم کے دوران جاپانی افواج کے برما پر تسلط کے بعد مسلمانوں کی سیاسی سرگرمیاں ایک نئے دور میں داخل ہوگئیں۔ جاپانیوں نے برما میں تمام ہندوستانیوں سے ہمدردانہ و دوستانہ رویہ اختیار کیا اور ملک میں امن و امان کو بحال کر کے ہندوستانیوں بالخصوص مسلمانوں کے خلاف برمیوں کے حملوں کو، جو عبوری دور (برطانوی اقتدار کے خاتمے اور جاپانی اختیار و اقتدار کے قیام کے دوران) میں ایک عام معمول بن گئے تھے، روک دیا۔ جاپانیوں نے اپنے سیاسی و جنگی مقاصد (ہندوستان اور جنوب مشرقی ایشیا کے ممالک سے برطانوی تسلط کے خاتمہ) کے پیش نظر ان علاقوں میں آباد ہندوستانیوں اور خصوصاً برطانوی حکومت کی طرف سے ان علاقوں کی طرف جلاوطن کیے ہوئے افراد پر مشتمل ایک فوج منظم کرنے کا منصوبہ بنایا۔ اس مقصد سے بنکاک میں سبھاش چندرا بوس کی قیادت میں آزادی ہند لیگ (Indian Independence League- I.I.L.) قائم (دسمبر ۱۹۴۱ء) ہوئی۔ اس کی ایک شاخ برما میں بھی قائم کی گئی جس کا صدر برما کی صوبائی مجلس قانون ساز کے ایک سابق مسلمان رکن ایم۔ اے۔ کریم غنی کو مقرر کیا گیا۔ برما میں کافی تعداد میں ہندوستانی مسلمانوں نے برطانوی استعمار کے خلاف اس تحریک میں شمولیت اختیار کی، مگر برمی مسلمانوں (زیر بادیوں) میں اس نوعیت کا جوش و خروش مفقود رہا۔ میمن اور اسماعیلی بھی اس سے کم و بیش الگ تھلگ رہے۔ مختلف اضلاع اور شہروں میں لیگ برائے آزادی ہند کی قائم شاخوں کے عہدوں پر اکثر و بیشتر متمول مسلمان رہنماؤں کو مقرر کیا گیا۔ لیگ نے برطانیہ کے خلاف عملی جدوجہد کی غرض سے انڈین نیشنل آرمی (*Indian National Army* (I.N.A.)) کے دستے منظم کیے (۱۹۴۲-۴۳ء)۔ ان فوجی دستوں میں شمولیت اختیار کرنے والوں کی ایک معتدبہ تعداد مسلمانوں کی تھی۔ ان میں سے متعدد کو اعلیٰ عہدوں پر بھی فائز کیا گیا۔ جولائی ۱۹۴۴ء میں سبھاش چندرا بوس نے رنگون میں سابق مغل بادشاہ کے مزار کی بھی زیارت کی۔ اس موقع پر ان کے مقبرہ کے سامنے انڈین نیشنل آرمی کی ایک پریڈ بھی منعقد ہوئی۔ انڈین نیشنل آرمی کے ان دستوں نے برطانوی افواج کے خلاف جب کہ وہ برما پر اپنے تسلط کی بحالی کے لیے جاپانیوں کے خلاف معرکہ آرا تھیں، لڑائی میں بڑی بہادری و پامردی کا مظاہرہ کیا۔ تاہم برما پر برطانوی تسلط کے بحال ہوتے ہی اس تحریک کا شیرازہ بکھر گیا (S.R. Bakshi: *Subhas Chandra*، نئی دہلی: انمول پبلی کیشنز، ۱۹۹۱ء، ص ۲۵۰-۳۰۳، خصوصاً ۲۸۸-۲۸۷؛ Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۶۸-۶۹)۔

دوسری جنگ عظیم کے آغاز پر برما کی قوم پرست تحریک کے رہنماؤں نے جن میں آنگ سان (Aung San) اور ایک سابق مسلمان طالب علم رہنما او رشید پیش پیش تھے، فوج برائے آزادی برما ("Burma Independence Army") تشکیل دی۔ اس فوج نے برما پر سے برطانوی اقتدار کی بساط لپیٹنے کے لیے برطانوی فوج کے خلاف جاپانی افواج کے شانہ بشانہ جنگ کی۔ جاپان نے برما پر قبضہ حاصل

کرنے کے بعد ۱۹۴۳ء میں برما کو ایک آزاد جمہوریہ (Independent Republic) قرار دے دیا، جس کا صدر ڈاکٹر با تھا (Ba Thaw) کو، جب کہ آنگ سان کو وزیر دفاع اور اوٗنو (U Nnu) کو وزیر خارجہ مقرر کیا گیا (Sir Richard Allen: Recent Developments In Burma، در Journal of the Royal Asian Society، ۵۲، LII: ۱ (جنوری ۱۹۶۵ء)، ص ۹-۱۰)۔ برطانوی حکومت کی طرف سے انڈین نیشنل آرمی کے مسلمان افسران پر بغاوت کے جرم میں مقدمات قائم کیے گئے اور انھیں قید و بند کی سزائیں دی گئیں (Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۶۹)۔

لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے وائسرائے ہند و برما کا منصب سنبھالنے کے بعد برما کے سیاسی مستقبل کے تصفیے کے لیے قوم پرست رہنماؤں سے مذاکرات کی داغ بیل ڈالی۔ دریں حالات مسلمان سیاسی رہنماؤں نے مستقبل قریب میں آزاد ہونے والے اس ملک میں مسلمان اقلیت کے قانونی و دستوری حیثیت کے تعین اور ان کے حقوق و مفادات کے تحفظ کی غرض سے متعدد نئی سیاسی تنظیمیں قائم کر لیں۔ ان نو قائم شدہ تنظیموں میں سے برما مسلم کانگرس (Burma Muslim Congress: BMC) جو دراصل قوم پرست مسلم رہنماؤں کی جماعت تھی۔ نے برما کی اہم سیاسی جماعت اے۔ ایف۔ پی۔ ایف۔ ایل۔ سے اتحاد و اشتراک عمل کر لیا۔ جنگ کے بعد برطانوی حکام کی طرف سے برما میں جو ایک عبوری حکومت تشکیل دی گئی تھی۔ اس میں قوم پرست تحریک اے۔ ایف۔ پی۔ ایف۔ ایل کے رہنما آنگ سان (Aung San) کو وزیر اعظم جب کہ برما مسلم کانگرس کے قائد عبدالرزاق کو وزیر تعلیم و منصوبہ بندی مقرر کیا گیا۔ ۱۹۴۷ء میں منعقدہ عام انتخابات میں برما مسلم کانگرس کے دو رہنما عبدالرزاق اور عبداللطیف دستور ساز اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے۔ دسمبر ۱۹۴۷ء میں یہ دونوں رہنما کابینہ کے دیگر ارکان کے ساتھ ایک قاتلانہ حملے میں ہلاک ہوگئے۔ دسمبر ۱۹۴۷ء کو سایا عبدالرزاق کے قتل کے بعد ایک دوسرے قوم پرست مسلمان رہنما عبداللطیف (Khin Maung Lat) کو بی۔ ایم۔ سی کا صدر مقرر کیا گیا (Huge Tinker: Burma: the Struggle for Independence 1944-1948، لندن: ہر مجیسٹی (Hermajesty's) سٹیشنری آفس، ۱۹۸۳ء، ج ۲، ص ۹۱۹-۹۲۰؛ Moshe Yegar: کتاب مذکور، ص ۷۳-۷۵؛ Janelle M.Diller: "Constitutional Reform in a Repressive State"، در Asian Survey، ۴-۳۳ (اپریل ۱۹۹۳ء)، ص ۳۹۳-۳۹۵)۔

مسلمان آزاد برما میں: برطانوی اقتدار کے خاتمے (جنوری ۱۹۴۸ء) کے بعد آزاد برما میں مسلمانوں کو ابتلاء و آزمائش کے ایک نئے دور سے دوچار ہونا پڑا۔ برما کی قوم پرست جماعت اے۔ ایف۔ پی۔ ایف۔ ایل اور بدھ مذہبی رہنماؤں نے گزشتہ دو دہائیوں سے ہندوستانی تارکین وطن اور خصوصاً مسلمانوں کے بارے میں بعض معاشی و سیاسی اسباب و وجوہ کی بناء پر جو معاندانہ و مخالفانہ رویہ اختیار کر رکھا تھا اور مقامی غیر مسلم آبادی میں ان کے بارے میں جس نفرت اور بے زاری کے جذبات کو پروان چڑھایا تھا، اس کے سبب مسلمانوں کو آزاد برما میں انتہائی ناموافق فضا و ماحول کا سامنا تھا۔ برما کی بدھ مذہبی و سیاسی تنظیمیں انھیں (مسلمانوں کو) اپنے ملک میں مساوی سیاسی، قانونی اور سماجی حیثیت دینے کو ہرگز تیار نہ تھیں (Bruce Matthews: "Buddhism Under A Military Regime"، ص ۳۱۲)۔

اس ناموافق ماحول میں حکومت کے بعض انتظامی و سیاسی اقدامات نے مسلمانوں کو شدید مسائل و مشکلات سے

دوچار کیا۔ بطور خاص مسلمانوں کو غیر ملکی قرار دے کر برما کی شہریت کے حصول کا پابند کیا گیا جو ایک پیچیدہ نوعیت کا قانونی و دستاویزی معاملہ تھا۔ آزادی کے بعد تشکیل پانے والی پہلی حکومت میں اگرچہ قوم پرست جماعت اے۔ ایف۔ پی۔ ایف۔ ایل۔ کے ہم خیال دو مسلمان رہنماؤں یو رشید (U Rashid) اور برما مسلم کانگریس کے سربراہ عبداللطیف (U Khin Maung Lat) کو شامل کیا گیا۔ اول الذکر کو وزارت تعمیرات و محنت (Housing & Labour) کا جب کہ موخر الذکر کو وزارت عدل (Ministry of Justice) کا قلمدان سونپا گیا تھا۔ تاہم بحیثیت مجموعی مسلمان اقلیت کو سول سروس، تجارت و معیشت، زراعت اور ملی و سماجی زندگی میں امتیازی برتاؤ کا سامنا تھا۔ نئی حکومت نے مسلمانوں کو دیگر ہندوستانیوں کے ساتھ ساتھ سرکاری ملازمتوں مثلاً محکمہ ڈاک و تار، ریلوے اور فوجوں سے نکال باہر کیا۔ سرکاری اداروں اور مختلف محکموں میں بدھ افسروں کا رویہ مسلمانوں کے بارے میں مخاصمانہ رہا۔ تجارت اور صنعت کے میدان میں ان کی حیثیت کو ختم کرنے کی کوشش کی گئی۔ مسلمان تاجروں اور صنعت کاروں پر درآمدات و برآمدات کے اجازت ناموں (پرمٹوں) اور نئے کارخانے لگانے کے لیے لائسنسوں کے حصول پر متعدد نوعیت کی قدغنیں عائد کی گئیں۔ رنگون شہر میں مسلمان تاجروں کی مشہور و معروف مارکیٹ سورتی بازار کا نام بدل کر Bogyoke Market رکھ دیا گیا اور وہاں کی تمام دوکانیں اور اسٹال بدھ تاجروں کی ملکیت میں دے دیے گئے۔ ۱۹۴۹ء کے دوران ملک کی متعدد نسلی و لسانی اقلیات نے مرکزی حکومت کے خلاف بغاوت کر ڈالی اور ماندلے سمیت متعدد شہروں پر قبضہ کر لیا۔ ملک میں جاری اس شورش اور بدامنی سے مسلم آبادی کو شدید زک پہنچی۔ جس کے بعد ہزاروں کی تعداد میں مسلمان اپنی املاک اور قیمتی جائداد بہت اونے پونے داموں فروخت کر کے ہندوستان اور پاکستان کی طرف نقل مکانی کرنے پر مجبور ہو گئے۔ بعد ازاں نقل مکانی کا یہ سلسلہ ۱۹۵۰ء کی دہائی میں بھی جاری رہا۔ مذکورہ اسباب کی بدولت سرکاری محکموں اور حکومتی اداروں میں مسلمانوں کی تعداد بہت کم ہو گئی جبکہ ان کی تجارتی و معاشی سرگرمیوں کا گراف بھی گرتا چلا گیا (Moshe Yegar، کتاب مذکورہ، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ Hugh Tinker: *The Union*، بحوالہ مصنف، ص ۲۰۹-۳۰۹؛ *Banyan Tree of Burma*، ص ۱۸۹، ۱۹۵۹ء)۔

برما میں بدھ مذہب اور تہذیب و ثقافت کا احیا: برما کی قوم پرست تحریک درحقیقت بہت زیادہ حد تک بدھ مذہب و ثقافت کی تجدید و احیا کی تحریک تھی۔ چنانچہ آزادی کے بعد وزیر اعظم اونو (U Nu) کے دور حکومت (۱۹۴۸-۱۹۶۲ء) میں مختلف نوع حکومتی اقدامات اور جامع و وسیع قانون سازی کے ذریعے بدھ مذہبی عناصر اور اداروں کی تنظیم نو کی گئی۔ ملک میں بدھ مت کی ترویج و اشاعت کا اہتمام کیا گیا۔ سرکاری سرپرستی میں ۱۹۵۲-۱۹۵۹ء کے دوران میں متعدد بدھ کونسلوں کا انعقاد عمل میں آیا۔ ان کونسلوں میں بدھ مذہبی روایات کے تحفظ و احیا کی غرض سے بدھ مت کو ملک کا سرکاری مذہب قرار دینے سمیت متعدد دیگر تجاویز منظور کی گئیں۔ بدھ مذہبی تنظیموں کے مطالبے پر برما کی پارلیمنٹ نے ایک آئینی ترمیم کے ذریعے بدھ مت کو ملک کا سرکاری مذہب قرار دیا (اگست ۱۹۶۱ء)۔ مزید برآں اس نے بدھ مت کے فروغ کے بل (State Religion Promotion Bill) کی منظوری دے کر حکومت کو ملک میں بدھ مت کی ترویج و اشاعت کا پابند کر دیا۔ اس بل کے تحت تمام سرکاری اسکولوں، کالجوں، یونیورسٹیوں اور تربیت اساتذہ کے اداروں میں بدھ مقدس مذہبی کتب کی تدریس لازمی قرار پائی۔ ملک کی آئندہ تعلیمی پالیسی میں نئے

پرائمری اسکولوں کے قیام کے لیے بدھ خانقاہوں کو اولین ترجیح دی گئی۔ دیگر تعلیمی اداروں میں پالی مقدس کتاب کی تدریس کے علاوہ مذہبی خطبات، مواعظ کا انتظام بھی کیا جانے لگا (Donald E. Smith، India As a Secular State، نیوجرسی: پرنسٹن یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۳ء، ص ۴۳-۴۴، ۵۰؛ وہی مصنف: Religion and Politics in Burma، ص ۱۷۰، ۱۸۰، ۲۵۳-۲۹۱).

ملک میں اس نئی تعلیمی پالیسی کو مسلمان بچے بچیوں کے دینی و تہذیبی تشخص کی بقا کے لیے ایک سنگین خطرہ گردانتے تھے۔ چنانچہ مسلمانوں کی سیاسی و دینی تنظیموں نے اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ وزیر اعظم اونو کی حکومت نے مذہبی اقلیات کو لاحق تشویش کے ازالے اور ان کے اعتماد کے حصول کی غرض سے دستور میں ایک نئی ترمیم لانے کا فیصلہ کیا (ستمبر ۱۹۶۱ء)۔ اس نئی ترمیم کے ذریعے حکومت کو تمام مذاہب کے تحفظ کے لیے مناسب اقدامات کا پابند کیا گیا اور تعلیمی اداروں (اسکولوں) میں عیسائی اور مسلمان طلبہ کے لیے عیسائیت اور اسلام کی تعلیم و تدریس کا حق تسلیم کیا گیا۔ بدھ بھکشوؤں کی تنظیموں نے اس آئینی ترمیم پر شدید ردعمل کا اظہار کیا۔ انھوں نے رنگون اور دیگر شہروں میں حکومت اور مذہبی اقلیات کے خلاف پرتشدد مظاہرے کیے۔ حکومت سے اقلیات کو دی جانے والی رعایتیں ختم کرنے، نیز مسلمانوں کی طرف سے عیدالاضحیٰ کے موقع پر کی جانے والی جانوروں کی قربانی اور مسلمان مردوں کی بدھ عورتوں سے شادی پر پابندی عائد کرنے جیسے مطالبات کیے گئے۔ ستمبر ۱۹۶۱ء میں مذہبی اقلیات کے خلاف بدھ مذہبی تنظیموں کے احتجاجی مظاہروں نے رنگون اور اس کے گردونواح میں ایک بار پھر مسلم کش فسادات کی صورت اختیار کر لی۔ ان مظاہروں کے دوران متعدد مسلمان ہلاک اور زخمی ہوئے جب کہ متعدد اہل مساجد کو مسمار اور نذر آتش کیا گیا جن کی تعمیر کے لیے وزارت داخلہ نے منظوری دی تھی (Religion and Politics in Burma، ص ۲۴۹-۲۷۹).

فوجی دورِ حکومت: بدھ مت کو ملک کا سرکاری مذہب قرار دیے جانے اور بعض دیگر سیاسی وجوہ کی بنا پر ملک کی بدھ اکثریت اور مذہبی اقلیات کے درمیان سخت کشیدگی پیدا ہو گئی، نیز بعض لسانی و نسلی اقلیات نے برما سے آزادی اور اپنی الگ الگ ریاستوں کے قیام کی جدوجہد شروع کر دی۔ ان حالات میں جنرل نی ون (Ne Win) نے ایک فوجی انقلاب کے ذریعے اقتدار سنبھالنے (مارچ ۱۹۶۲ء) کے بعد ملک کی مذہبی پالیسی کو یکسر تبدیل کر کے سیکولرازم کو تسلیم کر لیا اور بدھ مت کو ملک کے سرکاری مذہب کے بجائے افراد کا نجی معاملہ قرار دیا۔ بدھ ساسنا کونسل (Buddha Sasana Council) کو بھی، جو ملک میں بدھ مذہب و ثقافت کے فروغ و احیا کے لیے قائم کی گئی تھی (۱۹۵۰ء)، ختم کر دیا۔ فوجی حکومت نے ملک میں رائج ذبح گائے کے امتناعی قانون، جس کا مقصد عیدالاضحیٰ کے موقع پر مسلمانوں کو جانوروں کی قربانی سے باز رکھنا تھا، کو بھی کالعدم قرار دے دیا (Religion and Politics in Burma، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ Bruce Matthews: Buddhism Under A Military Regime، ص ۳۱۵).

برما میں جنرل نی ون (Ne Win) کے چھبیس سالہ دورِ حکومت (۱۹۶۲-۱۹۸۸ء) میں مسلمان اقلیت حسبِ سابق شدید ابتلاء و آزمائش سے دوچار رہی۔ ملک میں "اشتراکیت" کی ترویج کے علاوہ ملی سالمیت اور یکجہتی کے نام پر مختلف نسلی، لسانی اور مذہبی اقلیات پر اپنی گرفت مضبوط کرنے اور انھیں قومی دھارے میں شامل کرنے کی غرض سے حکومت کے متعدد قانونی و انتظامی اقدامات اس (مسلمان اقلیت) کے لیے معاشی و تعلیمی ابتری کے علاوہ دیگر گوناں

گوں مسائل و مشکلات کا باعث بنے۔ جنرل نی ون نے اقتدار سنبھالتے ہی اپنے پیش رو اُو نو (U Nu) کے برعکس ملک کی معاشی ترقی کے لیے امریکہ اور دیگر مغربی ممالک کے بجائے اشتراکی نظام کے علمبردار ممالک سے قریبی سیاسی و اقتصادی روابط استوار کرنے کے ضمن میں "برمی اشتراکیت" کے نفاذ کا آغاز کیا (Mya Maung: *"The Burma Road From the Union of Burma to Myanmar"*، ص ۲۰۳-۲۰۹)۔ جس کے ساتھ ہی نجی کاروباری املاک کے علاوہ تعلیمی اور طبی اداروں کو قومی تحویل میں لے لیا گیا۔ اس اقدام کی بدولت بڑی تعداد میں مسلمان تاجر اور دوکاندار اپنے کاروبار، دوکانوں اور نجی املاک سے محروم ہوگئے۔ حکومت نے علاقائی خودمختاری کی تحریکوں کو سختی سے کچلنے اور ملک میں آباد چینی اور ہندوستانی افراد کے جبری انخلاء کی مہم (۱۹۶۳-۱۹۶۵ء) شروع کی جس کی بدولت فوج، پولیس اور امن و امان کے قیام پر مامور اداروں کی طرف سے مسلم آبادی بالخصوص ارکانی مسلمانوں پر جبر و تشدد روز مرہ کا ایک معمول بن گیا۔ اس مہم کے دوران میں تمام سرکاری اداروں اور محکموں سے دیگر ہندوستانیوں کے ساتھ ساتھ مسلمان ملازمین کو بھی نکال باہر کیا گیا۔ حکومت کے ان اقدامات کے بعد معاشی اور تجارتی اعتبار سے خستہ حال و بدحال شدہ تقریباً دو لاکھ مسلمان ۱۹۶۴ء کے وسط تک ہندوستان اور پاکستان کی طرف نقل مکانی اختیار کرنے پر مجبور ہوگئے۔ برما سے نکالے گئے مسلمان افراد میں تاجروں، دوکانداروں اور سرکاری ملازمین کے علاوہ ایسے افراد بھی شامل تھے جو بلا تفریق مذہب و ملت، عمومی عام کے کاموں میں مصروف تھے (Hugh Tinker: *The Banyan Tree*، ص ۱۴۹-۱۵۰)۔ برما سے کثیر تعداد میں مسلم آبادی کے جبری انخلاء کے باوجود ۱،۵۰،۰۰۰ سے زائد مسلمان رنگون اور مانڈلے کے علاوہ ملک کے دیگر دیہی علاقوں میں باقی رہ گئے۔ زیادہ وہ لوگ تھے جن کے پاس کوئی کاروبار یا جائیداد نہ تھی یا پھر جو حکومت سے تعلقات رکھتے تھے جو برمی معاشرے کے اندر کوئی اہم حیثیت نہ رکھتے تھے، یا پھر دور افتادہ علاقوں میں آباد تھے یا باورچی، بڑھئی اور دیگر معمولی نوعیت کے پیشوں سے وابستہ تھے۔ البتہ رنگون میں مسلمان ایک بڑی مؤثر تعداد میں موجود رہے (*The Banyan Tree*، ص ۱۵۱-۱۵۲)۔

برما میں بدھ مذہبی تنظیموں کا مسلم اقلیت کے بارے میں مخاصمت و معاندت کا رویہ اکثر و بیشتر مسلم کش فسادات کی صورت میں نکلتا ہے۔ فوجی قیادت بھی بسا اوقات سیاسی و معاشی مسائل سے عوام کی توجہ ہٹانے کے لیے بدھ مذہبی عناصر کو مسلم آبادی کے خلاف کارروائیوں کے لیے استعمال کرتی ہے اور بالواسطہ طور پر فسادات کی راہ ہموار کرتی ہے۔ ۱۹۹۶ء میں عین اس وقت جب رنگون میں طلبہ فوجی حکومت کے خلاف پرزور مظاہروں میں مشغول تھے، ملک کے دو شہروں پرومے (Prome) اور ٹانگ گی (Taunggyi) میں فسادات پھوٹ پڑے۔ بدھ مذہبی تنظیموں کی طرف سے مسلمانوں کے مکانات اور دوکانوں پر حملے کیے گئے۔ لوٹ مار اور آتش زنی کے متعدد واقعات پیش آئے، جن میں مسلمانوں کا جانی نقصان بھی ہوا۔ اس نوعیت کے واقعات میں فوج اکثر مسلم آبادی کے مقابلے میں بدھ آبادی کی پشت پناہی کرتی ہے۔ ۱۹۹۷ء میں فوج اور بدھ مذہبی تنظیموں کے اشتراک عمل سے مانڈلے (Mandalay) کے علاقے میں مسلم مخالف کارروائیاں ہوئیں جن میں مسلمانوں کے گھروں کے علاوہ مساجد کو خصوصی طور سے نشانہ بنایا گیا (Christina Fink: *Living Silence: Burma Under Military Rule*، لنڈن و نیویارک، زیڈ بکس، ۲۰۰۱ء، ص ۱۵۳، ۲۲۵-۲۲۶)۔

برما کی فوج، جو خود کو ملکی سالمیت اور یکجہتی کا محافظ

پاسبان گردانتی ہے۔ آزادی کے بعد سے نسلی و لسانی اور مذہبی اقلیات کے خلاف برابر برسرپیکار چلی آ رہی ہے۔ مذہبی اقلیات میں عیسائی اور خصوصی طور سے مسلمان اس کا اہم ہدف ہیں۔ چنانچہ دور دراز علاقوں میں گرجا گھروں اور مساجد کو مسمار کرنا اور مسیحی اور مسلم افراد کو مہاتما بدھ کی مورتیاں تراشنے اور بدھ خانقاہیں تعمیر کرنے پر مجبور کرنا اس کا ایک عام مشغلہ رہا ہے (Christina Fink: کتاب مذکور، ص ۱۴۴)۔ فوج گذشتہ کئی دہائیوں سے مسلمان اقلیت کو غیر ملکی قرار دے کر انہیں ملک سے نکال باہر کرنے میں کوشاں رہی ہے۔ ۱۹۹۷ء میں نسلی اقلیت (Karen) کی علیحدگی پسند علاقائی خودمختاری کی تحریک کے۔ این۔ یو (Karen National Union) کے خلاف کارروائی کے دوران میں فوج نے اس کے زیر انتظام بہت سے قصبات اور دیہاتوں میں مساجد کو برباد کر دیا۔ وہاں پر موجود دینی کتب بالخصوص قرآن مجید کے نسخوں کو نذر آتش کر دیا۔ اس کارروائی کے دوران متعدد مسلمان قتل اور بہت سے زخمی ہوئے۔ چنانچہ سینکڑوں کی تعداد میں مسلمان محفوظ مقامات کی تلاش میں کارن آبادی کے ساتھ، سرحد پار تھائی لینڈ کی طرف ہجرت کرنے پر مجبور ہوگئے (Christina Fink: کتاب مذکور، ص ۲۲۶)۔

مذہبی و ثقافتی مسائل: برما میں فوجی حکومت کے قیام کے ابتدائی دور سے مسلمانوں کو دینی اعمال و شعائر کی بجا آوری کے سلسلہ میں بھی طرح طرح کی مشکلات مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ حکومت کی طرف سے فریضہ حج کی ادائیگی کے لیے مکہ مکرمہ تک سفر کے علاوہ سرکاری ملازمین پر نماز جمعہ کی ادائیگی پر پابندی عائد رہی ہے۔ مسلمانوں کی تعلیمی و ثقافتی اور دینی و سماجی انجمنوں کی سرگرمیوں کو محدود کر دیا گیا۔ ۱۹۶۴-۱۹۶۵ء میں متعدد مسلم انجمنوں کو خلاف قانون قرار دے کر ان کی سرگرمیوں پر پابندی لگا دی گئی۔ ملک کے اندر نئی مساجد کی تعمیر، قرآن حکیم کے ترجمہ و تفسیر، دینی کتب و رسائل اور اخبارات و جرائد کی اشاعت پر بھی سخت پابندیاں لگا دی گئیں۔ اس کے علاوہ خالصتاً دینی نوعیت کی سرگرمیوں مثلاً دعوت و تبلیغ اور میلادالنبیؐ کی تقریبات کے انعقاد کی بھی ممانعت کر دی گئی۔ ملک میں موجود دینی مدارس کو سخت قواعد و ضوابط کا پابند بنایا گیا۔ مسلم افراد کو اپنے دینی و روحانی مرکز مکہ مکرمہ کے ساتھ ساتھ مسلم ممالک کی طرف سفر اور ان ممالک کی حکومتوں، وہاں کی سیاسی شخصیات، دینی و علمی و ثقافتی اداروں اور تنظیموں کے ساتھ روابط کے قیام کی سختی سے حوصلہ شکنی کی پالیسی اختیار کی گئی۔ حکومت نے سرکاری سکولوں اور کالجوں میں اسلامیات کے مضمون کو خارج از نصاب کر دیا۔ اعلیٰ تعلیم کے حصول کے سلسلہ میں مسلمان طلبا کی حوصلہ شکنی کی غرض سے متعدد نوعیت کے اقدامات کیے گئے۔ سرکاری اداروں میں زیر تعلیم مسلمان طلبا کو اپنے آبائی مذہب اسلام کو ترک کرنے کی ترغیب و تحریک دی جاتی رہی۔ سرکاری ملازمتوں اور زندگی کے دیگر شعبوں میں ان کے ساتھ امتیازی برتاؤ کی پالیسی اختیار کی گئی۔ وقتاً فوقتاً حکومت کی طرف سے مسلمان اقلیت کے مذہبی و تہذیبی آثار و نشانات کو مٹانے کے لیے بھی کوشش کی جاتی رہی ہے۔ کئی شہروں میں مسلمانوں کے قبرستانوں کو ہموار کر دیا گیا۔ مسلم افراد کو قومی یک جہتی کے نام پر اپنے جداگانہ اسلامی تشخص سے دستبردار ہونے اور اپنے اسلامی نام تبدیل کرنے پر بھی مجبور کیا جاتا رہا (Bruce Matthews: *"Buddhism Under A Military Regime"*، ص ۷، ۱۳، حاشیہ ۲۲)۔ اس پر مستزاد یہ کہ بدھ مذہبی تنظیموں نے حکومت کی سرپرستی میں وقتاً فوقتاً ملک بھر میں خصوصاً پس ماندہ و دور افتادہ دیہی علاقوں میں آباد ناخواندہ مسلمانوں کو دین اسلام سے جبراً منحرف اور برگشتہ کر کے بدھ مت قبول کرانے

کے لیے خصوصی مہم چلائی۔ جس کے نتیجے میں سیکڑوں ایک مسلمان افراد نے، جو اسلامی تعلیمات سے نابلد تھے، بدھ مت اختیار کر لیا (Impact International، ۸: ۱۲، ۲۵ اگست۔۷ ستمبر ۱۹۷۸ء، ص ۱۵)۔ جنرل نی ون کی حکومت کی طرف سے (لندن) مسلمانوں کو حقوق شہریت سے محروم رکھا گیا۔ چنانچہ وقتاً فوقتاً ملک سے ان کے اخراج کے لیے عسکری مہمات کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ ۱۹۶۴ء سے ۱۹۷۸ء تک صرف چودہ سالوں کے دوران میں اراکانی مسلمانوں کے خلاف ایک درجن سے زیادہ فوجی کارروائیاں عمل میں آئیں۔ جس کے نتیجے میں ہزاروں کی تعداد میں مسلمان ہلاک ہوئے۔ اراکانی مسلمانوں کے خلاف برمی افواج کی سب سے بڑی کارروائی [جسے Operation Dragon King اور Operation Naga Min کا نام دیا گیا] جو ۱۹۷۸ء کے ابتدائی مہینوں میں کی گئی بطور خاص قابل ذکر ہے۔ اس کارروائی کے دوران تقریباً تین لاکھ افراد کو برما کے حدود سے نکال کر بنگلہ دیش کی طرف دھکیل دیا گیا۔ سیکڑوں کی تعداد میں مسلمان عورتیں اغوا کر لی گئیں۔ برمی فوج اور مقامی بدھ آبادی کی طرف سے مسلمان عورتوں کی اجتماعی آبروریزی کے کثیر تعداد میں واقعات پیش آئے۔ اس کارروائی کے دوران ہزاروں افراد ہلاک ہوئے۔ سیکڑوں مساجد اور مدارس کو مسمار اور نذر آتش کر کے ان کی جگہ بدھ خانقاہیں تعمیر کر لی گئیں۔ مسلمان آبادی کی املاک، مکانات اور زرعی زمینوں کو بھی غصب کر لیا گیا اور بعد ازاں مقامی بدھ آبادی میں تقسیم کر دیا گیا (سید سراج الاسلام: "The Rohingyas in Myanmar (Burma) and the Moros in Philippines" در Intellectual Discourse، ۵: ۱ (۱۹۹۷ء)، ص ۸۰-۹؛ Christina Fink، کتاب مذکور، ص ۲۲۶؛ شمس الدین احمد: The Dilemma of the Arakanese Muslims، در The World Muslim League Journal (شوال ۱۴۳۰ھ)، ص ۵۹-۶۲؛ محمد عبدالقادر: "The Plight of Muslims of Arakan" در The World Muslim League Journal، ۱۹: ۸ (فروری ۱۹۹۲ء)، ص ۱۲-۱۹؛ James Walsh: The Dogs of War: Burma، در Time، ج ۷ (فروری ۱۹۹۲ء)، ص ۸-۹؛ Mohammed Y-Siddiq: "A Tragedy in Burma" در The Message (Jamaica-N.Y.)، ج ۱۷، ۳ (اگست ۱۹۹۲ء)؛ Burmese Muslims: A Struggle for Revival، در The Islamic World، Arabia، Review، ۵: ۵۸ (جون ۱۹۸۶ء)، ص ۳۲-۳۵)۔

۱۹۹۰ء کے وسط میں برمی فوج نے اراکان کے روہنگیا مسلمانوں کے اخراج کی غرض سے ایک کارروائی کے دوران میں اراکان کے شمالی علاقوں ماؤنگ ڈاؤ (Maungdaw) اور بوتھی ڈاؤنگ (Bathidaung) وغیرہ سے تقریباً ڈھائی لاکھ سے زائد افراد کو بنگلہ دیش کی طرف دھکیل دیا اور ان کے مکانات میں بدھ آبادی کو بسا دیا۔ جبکہ مساجد اور مدارس کو (حسب سابق) بدھ خانقاہوں میں تبدیل کر دیا۔ بنگلہ دیش میں موجود ان پناہ گزینوں کی واپسی کا مسئلہ تا حال حل طلب ہے۔ برمی حکومت ان افراد کو اپنے ملک کا شہری تسلیم کرنے اور انھیں اپنے وطن واپسی کی اجازت دینے کے لیے ہرگز تیار نہیں (Christina Fink، کتاب مذکور، ص ۲۲۶؛ "Final Solution For Rohingya Muslims"، در Impact International، ۲۲: ۵-۶ (۱۳ مارچ-۹ اپریل ۱۹۹۲ء)، ص ۱۲-۱۴؛ Bertile Linter and Aman: Rohingya Seek New Life in Middle East: Distant Exile، در Far Eastern Economic Review، ۱۵۶: ۳ (جنوری ۱۹۹۳ء)، ص ۲۳-۲۴؛ Far Eastern Economic Review Year Book 1993، ص

The Status of Refugees ، Yitri ۲۸-۳۷ Muttarbhom in Asia ، آکسفورڈ: کلارنڈن پریس، ۱۹۹۴ء، ص ۸-۹، ۱۲۶-۱۲۷، ۱۳۴).

برما میں تحریک بحالی جمہوریت اور مسلمان: ۱۹۸۸ء کے موسم بہار میں برما میں طلبا نے فوجی آمریت کے خاتمے اور بحالی جمہوریت کی تحریک کا آغاز کیا۔ حکومت کی طرف سے اس تحریک کو کچلنے کی غرض سے جبر و تشدد کے نتیجے میں صرف اگست کے پہلے ہفتے میں تین ہزار سے زائد مظاہرین ہلاک ہوئے، جس پر شدید عوامی ردعمل سامنے آیا تو جنرل نی ون نے عہدہ صدارت سے مستعفی ہو کر اقتدار بریگیڈیئر جنرل Sein Lwin کے سپرد کر دیا۔ نئی حکومت نے ملک سے مارشل لا اٹھا لیا اور عوامی دباؤ پر دستور میں بعض ترامیم کے بعد ملک میں غیر جماعتی بنیادوں پر انتخابات کا اعلان کیا (Moksha Yitri : "The Crises in Burma" در Asian Survey، ۲۹، ۶ (جون ۱۹۸۹ء)، ص ۵۴۴-۵۴۵)۔ اس دوران این۔ ایل۔ ڈی (National League for Democracy) ایک بڑی سیاسی جماعت بن کر ابھری۔ متعدد مسلمان رہنماؤں نے بھی اس کی رکنیت اختیار کر لی، اس امید میں کہ جمہوری حکومت میں ان کے ساتھ روا رکھا جانے والا امتیازی برتاؤ ختم اور خصوصاً فوج کی طرف سے ان پر ڈھائے جانے والے مظالم کا سلسلہ ختم ہو سکے گا۔ مئی ۱۹۹۰ء میں منعقد ہونے والے انتخابات میں قومی اسمبلی کی کل ۴۹۲ میں سے ۲۳ مسلمان نمائندے بھی منتخب ہوئے جن میں سے پانچ کا تعلق آراکان سے جب کہ بقیہ کا ملک کے دوسرے حصوں سے تھا (No hurry to hand over در Burma Power ، Impact International، ۲۰: ۱۴ (۲۷ جولائی، ۹ اگست ۱۹۹۰ء، ص ۲)۔ مگر فوجی حکمرانوں نے قومی اسمبلی میں اکثریت حاصل کرنے والی جماعت این۔ ایل۔ ڈی کو اقتدار منتقل کرنے سے انکار کر دیا (David

Issue در "Myanmar in 1991 ، J. Steinberg Survey"، ۳۲: ۲ (۱۹۹۲ء)، ص ۱۴۹).

مسلم اقلیت کی دینی، ثقافتی اور سماجی سرگرمیاں: ۱۹۸۰ء کے بعد سے برمی حکمرانوں نے ملک میں نئے قانون شہریت کے نفاذ اور خصوصاً اراکان میں روہنگیا مسلمانوں کے خلاف فوجی کارروائیوں کے بعد بعض مسلم ممالک اور بین الاقوامی ذرائع ابلاغ کی طرف سے ہونے والی تنقید کے سبب مسلمانوں کی دینی و ثقافتی اور تعلیمی سرگرمیوں پر عائد پابندیوں میں قدرے نرمی کر دی۔ چنانچہ ۱۹۸۰ء میں پہلی بار پندرہ سال کے بعد ۱۵۰ افراد کو حج بیت اللہ کے لیے سفر کی اجازت دی گئی اور برما کے ایک سابق بادشاہ منڈون (Mindon) [۱۸۵۳-۱۸۷۸ء] کی طرف سے مکہ مکرمہ میں برمی حجاج کے قیام کے لیے تعمیر کرائے گئے "رباط" (۱۸۷۰ء) کی سرکاری خرچ پر مرمت پر آمادگی ظاہر کی گئی (Impact International : ج ۱۰، ش ۱۷ (۱۲-۲۵ ستمبر ۱۹۸۰ء)، ص ۱۳)۔ اسی سال برما کی چھ مسلم دینی و ثقافتی اور تعلیمی و سماجی تنظیموں کل برما دینی کونسل (All Burma Islamic Religious Council)، کل برما جمعیت العلماء، مسلم مرکزی ٹرسٹ فنڈ (Muslim Central Trust Fund)، برما مسلم آرگنائزیشن (Burma Muslim Organization)، برما مسلم یوتھ لیگ (Burma Muslim Youth League) اور آل برما مولوی ایسوسی ایشن (All Burma Moulvi Association) پر مشتمل ایک مرکزی تنظیم (Central Islamic Organization = C.I.O) کا قیام، مسلم اقلیت کی دینی، تعلیمی و ثقافتی اور سماجی بہبود کی سرگرمیوں کو مربوط و منظم کرنے کی غرض سے عمل میں آیا (Impact International، ج ۱۰، ش ۱۷، ۱۲-۲۵ ستمبر ۱۹۸۰ء، ص ۱۳)۔ اس تنظیم نے متعدد نوعیت کی تعلیمی و سماجی بہبود کی سرگرمیوں کے علاوہ برمی زبان میں قرآن مجید کے ترجمہ

و تفسیر کی اشاعت کا بیڑا اٹھایا جو علامہ ہاشم غازی کی سربراہی میں علما کی ایک جماعت نے کیا تھا۔ ۱۹۸۵ء کے بعد سے مختلف مسلم انجمنیں موسم گرما کی تعطیلات میں اسکولوں، کالجوں اور سرکاری جامعات میں زیر تعلیم طلبا کے لیے اسلامی تعلیمات اور اسلامی تہذیب و تمدن کے بارے میں آگاہی و تعارف کی غرض سے مختصر دورانیے کے کورسز کی تدریس کا انعقاد بھی کرتی آرہی ہیں (Impact International، ۱۵: ۱۳ (۲٦ جنوری-۸ اگست ۱۹۸۵ء)، ص ۱۲)۔

برما میں مسلم اقلیت پر جبر و تشدد کے اس دور میں بھی بعض مسلمان مخیر افراد اور سماجی بہبود کی تنظیموں نے بہبود عامہ کے کاموں میں فیاضانہ طور سے مال صرف کیا۔ اس سلسلے میں برما کی ایک مسلمان خاتون حاجرہ ڈو پو (Hajeema Daw Pu) بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ اس نے وسطی برما میں ینداؤ (Yindaw) کے مقام پر ایک عربی کالج کے قیام کے لیے ایک ملین (Kyats) فراہم کرنے کے علاوہ رنگون جنرل ہسپتال میں شعبہ امراض گردہ کے قیام کے لیے تین ملین Kyats جب کہ امراض جلد کے علاج کے لیے ایک ہسپتال کی تعمیر کے لیے ۳ ملین Kyats مہیا کیے (Impact International، ۱۰: ۲۷ (۱۲-۲۵ اکتوبر ۱۹۸۰ء)، ص ۱۲)۔

مآخذ متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

مزید مطالعہ کے لیے دیکھیے G. E. Harvey، British Rule in Burma 1842-1942، لنڈن ۱۹۴٦ء؛ Moshe Yegar "The Muslims of Burma Since Independence"، در Asian and African Studies: Annual of the Israel Oriental Society، عدد ۲ (۱۹٦٦ء)، ۱۵۹-۲۰۵؛ وہی مصنف "The Panthay of Burma and Yunnan"، در Journal of Southeast Asian History، (سنگاپور)، عدد (۱۹٦٦ء)، ص ۷۳-۸۵۔

(محمد ارشد)

* * *

⊗ برو قلس: ایک یونانی حکیم اور نو افلاطونی فلسفی، استاد، عالم اور مذہبی شخص قسطنطنیہ میں پیدا ہوا۔ اس نے سکندریہ میں اولمپیوڈورس (Olymplodowrs) کے ساتھ تعلیم حاصل کی (Encyclopeadia Americana، بذیل مادہ)۔ وہ وکیل بننا چاہتا تھا، لیکن ایک حادثے کی بنا پر نو افلاطونی فلسفے کی طرف متوجہ ہوا۔ سیریانز (Syrianas) کی وفات کے بعد افلاطون اکادمی (Athenian School of Neoplatonism) کا سربراہ مقرر ہوا۔ اس نے تمام عمر شادی نہیں کی اور خود کو پڑھنے، لکھنے کے لیے وقف کیے رکھا۔ وہ اپنے دوستوں اور شاگردوں سے بہت محبت کرتا تھا اور اپنے نوکروں پر بہت مہربان تھا۔

القفطی اپنی کتاب حکماے عالم میں لکھتا ہے کہ "برو قلس قومی و ملکی علوم میں شہرت رکھتا تھا۔" اس نے طیماوس (Timaeus) کی شرح لکھی تھی، اس کے ایک حصے (E ۸۹ ج C ۹: E Pfoff Corpus Medicorum Supplemention، ۳: ۲۴، ۱۹۴۱ء) کا ترجمہ حنین بن اسحاق نے کیا تھا۔ اس کے مقدمے میں وہ لکھتا ہے "جالینوس بقراط کا معیاری ترجمان ہے لیکن جو شخص افلاطون کے مطالب کی شرح کرنے کا سب سے زیادہ حق دار ہے، وہ فاضل شہیر برو قلس ہے" (مقالہ افلاطون در اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ)۔

اس کا انتقال یونان کے شہر اطنہ میں ۴۸۵ء میں ہوا۔

برو قلس کی تصانیف: ۱۔ Elements of

Theology یونانی متن مع شرح، انگریزی ترجمہ "ER. Dodds (آکسفورڈ، ۱۹۳۳ء)۔ یہ کتاب برو قلس کے نظریہ مابعدالطبیعات کے متعلق ایک اہم ذریعہ معلومات ہے؛ (۲) The Platonic Theology: یونانی متن جس کا لاطینی ترجمہ A. Portus نے کیا (ہمبرگ ۱۶۱۸ء، فرینکفرٹ ۱۹۶۰ء)، انگریزی ترجمہ از Thomas Taylor (لنڈن ۱۸۱۲ء) یہ کتاب برو قلس کے پورے فلسفہ کے لیے اہم ترین ذریعہ معلومات ہے، اسے اغلباً اس نے اس وقت مرتب کیا جب اس کے خیالات میں پختگی آ چکی تھی؛ (۳) De Providentia et Fato et eo Quod in Nobis (عزم و احتیاط اور قسمت) (۴) De Decem Dulitationbus Circa (عزم و احتیاط کے متعلق اس کے سوالات)؛ (۵) De Malurum Subsistentia (شیطان کا وجود) یہ تینوں کتابیں لاطینی زبان میں ہیں، جو ان کے جو ایک لاطینی ترجمہ کی بنا پر جو Wil.amg Moerbeeke نے کیا، معروف ہیں۔ ان کا ایک لاطینی متن یونانی تلخیص کے ساتھ بھی ملتا ہے، طبع Hel Met Boese: (۶) Tria Opuseula (برلن ۱۹۵۵ء) انگریزی ترجمہ از Thomas Taylor، لنڈن ۱۸۳۳ء)؛ دنیا کے ثبات (Eternity) کے متعلق اٹھارہ دلائل۔ یہ کتاب بنیادی طور پر عیسائیوں کے خلاف ہے۔ (۷) H. Rabe: On the Eternity of the World agauist- H Rab Proclus: (لائپزگ ۱۸۹۰ء) انگریزی ترجمہ از Thomas Taylor (لنڈن ۱۸۲۵ء) The Hieratie Mt متن مع فرانسیسی ترجمہ از J. Bidez، برسلز Brussels ۱۹۲۸ء)؛ (۸) The Chaldean Philosophy متن طبع A.Jahn (ہیل، جرمنی ۱۸۹۱ء) انگریزی ترجمہ از T. Johnson Osceola . Mo) ۱۹۰۷ء) یہ دونوں کتابیں برو قلس کی مذہبی تحریروں کی مثالیں ہیں۔

افلاطون کی تین شروح: (۱) The Parmolidies Commentoy: Victor Cousm Opera Inedita، (پیرس، ۱۸۶۴) فرانسیسی ترجمہ از A.Chaigret، (پیرس، ۱۹۰۳) عکسی طباعت Hildesheim، جرمنی ۱۹۶۱ء) یہ شرح برو قلس کی شروح میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے؛ (۲) Commentary on The First Alcibiades: متن طبع Victor Cousin یہ کتاب افلاطون کے فلسفہ اخلاق سے متعلق سب سے اہم شرح ہے؛ (۳) Commentary on the Timaeus، متن طبع E. Diehl (Leipzig ۱۹۰۴) انگریزی ترجمہ از The Mas Taylor کیا (لنڈن، ۱۸۲۰ء)؛ (۴) Commentary on the Republic: متن، طبع W. Kroll (Leipzig ۱۹۰۱ء)؛ Commentary on the Cratylus: متن، طبع G. Paoquali (Leipzig ۱۹۰۸ء).

برو قلس اپنے دور کا ایک متبحر شخص تھا، چنانچہ اس نے ریاضی، طبیعیات (زیادہ تر فلکیات) پر رسائل اور مقالات لکھے۔ اس کے انداز تحریر کی Dis Curssois نے اپنی کتاب Memorles dela Socicte میں تعریف کی ہے۔ (برو قلس کی تحریروں پر تفصیلی مطالعہ کے لیے دیکھیے L J.Rosa: The Philosophy of Proclees، نیویارک ۱۹۴۹ء).

مآخذ: (۱) The Encyclopaedia of Philosophy، ۶: ۴۷۹۔۴۸۲؛ (۲) Grolier Academic Encyclopaedia، ۱۵: ۵۶۱؛ (۳) Encyclopaedia Americana، ۲۲: ۱۳۱؛ (۴) Funk W Wagnalls New Encyclopedia، ۹: ۱۷۶؛ (۵) جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف القفطی، ترجمہ ڈاکٹر غلام جیلانی

برق: ثقافتِ عامہ، لاہور، ۱۹۹۰ء ص ۱۳۸ تا ۱۳۹

(شمیم روشن آرا (ن محمود حسن عارف)

----

⑧ برونائی دارالسلام: جنوب مشرقی ایشیا (South East Asia) کا انتہائی سرسبز شاداب ملک برونائی دارالسلام، جزیرہ بورنیو (Borneo) کے شمال مغرب میں واقع ہے اس کے شمال میں جنوبی بحر چین (South China Sea) اور دیگر تین اطراف میں ملائشیا کا علاقہ سراواک (Sarawak) واقع ہے۔

اس کا مجموعی رقبہ ۵۷۶۵ مربع کلو میٹر ہے اور آبادی ۲۰۰۲ء کے اواخر کے اعداد و شمار کے مطابق ۳،۴۰،۸۰۰ (تین لاکھ چالیس ہزار آٹھ سو) افراد پر مشتمل ہے، جس میں ۶۷ فیصد ملائی مسلمان (Malays) ۱۵ فیصد اصلی چینی (Chinese) اور باقی دوسری قومیں بشمول غیر ملکی باشندے ہیں۔ یہاں کی سرکاری زبان ملائی (Bahasa Melays) ہے، لیکن انگریزی کا استعمال ساتھ ساتھ ہوتا ہے، اس کے علاوہ چینی زبانیں، مندرین (Mandrian)، ہاکین (Hokkien) اور کنٹونیز (Cantonese) اور شمالی و جنوبی ہندوستان کی زبانیں تامل، ہندی اور اردو بھی بولی اور سمجھی جاتی ہیں۔ ملک کا سرکاری نام نگارا برونائی دارالسلام (Negara Brunei Darussalam) ہے۔ یہاں کا سرکاری مذہب اگرچہ اسلام ہے لیکن دیگر مذاہب مثلاً بدھ مت، عیسائیت اور ہندو مت کو بھی اپنے عقائد پر عمل کی اجازت ہے

برونائی ایک خود مختار شاہی سلطنت ہے، جس کے سربراہ سلطان حاجی حسن البلقیہ معز الدین و الدولہ ہیں۔ یہاں کا سکہ برونائی ڈالر ہے جو سنگاپور ڈالر کے مساوی ہے خط استوا پر واقع ہونے کی وجہ سے برونائی کا موسم پورے سال گرم رہتا ہے اور بارشیں ہوتی رہتی ہیں۔ درجہ حرارت ۲۴ سے ۳۲ ڈگری سیلسیس (Celsius) کے درمیان رہتا ہے۔

نگارا برونائی دارالسلام مرکب ہے۔ عربی میں "دار" کے معنی گھر یا جائے سکونت، اور "سلام" کے معنی "امن و سلامتی" ہے۔ اس طرح "دارالسلام" کے معنی "سلامتی کا گھر" ہے اور نگارا (Negara) برونائی زبان میں "ملک" کو کہتے ہیں۔ چونکہ یہ ملک حقیقی معنوں میں صلح و آشتی کا گہوارہ ہے، جہاں کی عام فضا انتہائی پرسکون ہے اس لیے بجا طور پر اس کو "امن" کا ملک یعنی (Negara Brunaie Darussalam) کہا جا سکتا ہے۔

برونائی رقبہ اور آبادی دونوں کے لحاظ سے بہت چھوٹا سا ملک ہے جو درج ذیل چار اضلاع پر مشتمل ہے۔ ان اضلاع کا نام انہیں ناموں سے مشہور دریاؤں پر رکھے گئے۔

برونائی موارا (Brunie Muara): اس کا رقبہ سب سے کم ہے لیکن آبادی سب سے زیادہ یہاں ملک کا دارالخلافہ بندر سری بگاوان (Bandar Seri Begawan) واقع ہے جہاں غیر ملکی سفارت خانے وزارتیں، سرکاری دفاتر اور ملک کی یونیورسٹی "یونیورسٹی برونائی" (University Brunei) ہے۔

اس شہر کے وسط میں دریا پر آباد تاریخی گاؤں "کامپونگ آئر" (Kampong Ayer) اور جدید ترین عالیشان مسجد "جامع عمر حسن البلقیہ" واقع ہے

کامپونگ آئر ملائی زبان میں کامپونگ "گاؤں" کو کہتے ہیں اور آئر (Ayer) کے لغوی معنی ہیں "پانی" اس طرح کامپونگ آئر کا مطلب ہے وہ گاؤں جو پانی پر آباد ہے۔ موجودہ کامپونگ آئر ۴۲ گاؤں کا مجموعہ ہیں جن میں تیس ہزار (۳۰،۰۰۰) افراد رہائش پذیر ہیں، یہ دنیا کا سب سے بڑا پانی پر آباد گاؤں (Water Village) ہے۔ اس کو مشرق کا

وینس (Venice fo the East) بھی کہا جا سکتا ہے۔

ان گاؤں کے مکانات لکڑی سے بنے ہوئے ہیں۔ ان کی نمایاں خصوصیات یہ ہیں کہ باوجود دریا پر واقع ہونے کے جدید دور کی تمام آسائشیں مثلاً اسکول، شفاخانے، مساجد، دوکانیں، پولیس چوکیاں، فائر بریگیڈ سب موجود ہیں۔ گھروں میں بجلی ہے اور کمروں میں صوفہ سیٹ، کرسیاں، ریڈیو و ٹیلی ویژن سب کچھ ہے۔ لوگوں کے پاس اپنی کاریں بھی ہیں جو ساحل پر کھڑی کی جاتی ہیں، جن سے اتر کر لوگ کشتیوں کے ذریعے اپنے پانی پر واقع مکانوں میں جاتے آتے ہیں۔ یہاں کے اسکولوں میں کام کرنے والے غیر ملکی اساتذہ بھی روزانہ کشتی کے ذریعہ صبح جاتے اور شام کو گھر واپس آتے ہیں

کاپونگ آئر دراصل برونائی کے باشندوں کی روایتی رہائش گاہ ہے جسے چھوڑ کر وہ حکومت کے حوالے ہوئے پختہ مکانوں میں منتقل نہیں ہونا چاہتے۔ اگرچہ حکومت وقتاً فوقتاً ان کے لیے خشکی پر مکانات بنوا کر دیتی رہتی ہے لیکن یہ لوگ خصوصاً بزرگ کسی نہ کسی بہانہ سے پھر واپس ان مکانوں میں واپس چلے آتے ہیں یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ جگہیں ان کے آباء و اجداد کا مسکن ہیں۔ یہاں کے بیشتر مکینوں کا پیشہ ماہی گیری اور گھریلو صنعت و حرفت ہے۔

۲۔ تمبورونگ (Temburong): یہ ملک کا سب سے کم آبادی والا علاقہ ہے جہاں گھنے جنگلات پائے جاتے ہیں۔ چونکہ اس کے اور بندر سری بگاون کے درمیان دریا حائل ہے اس لیے یہاں پہنچنے کے لئے پانی میں چلنے والی ٹیکسی (Water Taxi) یا موٹر بوٹ استعمال کی جاتی ہے۔ یہ کشتیاں دن میں آدھے آدھے گھنٹہ کے وقفہ سے چلتی ہیں۔ اس کا اہم شہر بانگر (Bangar) ہے۔ یہ ملک کے دوسرے نمبر کا ضلع ہے جہاں ستر (۷۰) فیصد زمینی علاقہ ترقی پذیر (Under Developed) ہے۔

۳۔ توتونگ (Tutong): یہ بندر سری بگاون کے جنوب مغرب میں واقع ہے جہاں بذریعہ کار تقریباً نصف گھنٹہ میں پہنچا جا سکتا ہے۔ یہ برونائی کا تیسرے نمبر کا ضلع ہے۔ اس کا مشہور چھوٹا سا شہر پکان توتونگ (Pekan Tutong) ہے۔ یہاں قدیم علاقائی نسل کے لوگ پائے جاتے ہیں۔

۴۔ بلائٹ (Belait): یہاں ملک کی اہم ترین برآمدات تیل اور گیس کے ذخائر ہیں۔ رقبہ کے لحاظ سے یہ ملک کا سب سے بڑا ضلع ہے، اس کا اہم شہر کوالا بلائٹ (Kuala Belait) ہے جو مختصراً کے بی (K B) کہلاتا ہے۔

یہاں قبائلی نسل کے لوگ رہتے ہیں جن میں اہم ترین ایبان (Iban)، دوسن (Dusun)، پنان (Punan) اور دایک (Dayaic) ہیں۔ ان قبیلوں کے لوگ لانگ ہاؤسز (Long Houses) میں رہتے ہیں۔ لانگ ہاؤس وہ مکان ہے جہاں سو افراد پر مشتمل پورے گاؤں کے لوگ ایک ہی چھت کے نیچے رہتے ہیں۔ یہ لوگ قبائلی نسل کے غیر مسلم افراد ہیں جن کا کوئی مذہب نہیں ہے۔

مختصر تاریخ: برونائی کا قدیم نام پونی (Puni) تھا۔ ۵۱۸، ۵۲۳ اور ۶۱۶ء کی قدیم چینی دستاویزات کے مطابق چینی وفود ایک ایسے ملک میں پہنچے، جس کا نام "Po-ni" "Po-li" یا "Bun-lai" تھا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ یہی اس وقت کا برونائی تھا

دوسری روایت کے مطابق اس ملک میں بسنے والے پہلے لوگ جب دریائے برونائی پر پہنچے تو قدیم ملائی زبان میں بے اختیار خوشی سے پکار اٹھے "Barunah" جس کا مفہوم تھا "بہترین جائے رہائش" یا "محفوظ مقام" یا "ساز گار ماحول" پھر "Brunaei" میں تبدیل ہو گیا۔

کہا جاتا ہے کہ برونئی کی دریافت ۱۵۲۱ء میں میگیلن (Mageblan) نے کی۔ سنسکرت زبان میں برونائی کا مطلب ہے، 'تاجر' لہٰذا یہ بھی امکان ہے کہ اس کی دریافت تاجروں کے ذریعہ ہوئی۔

کسی زمانہ میں برونائی سماٹرا (Sumatra) کی بدھ سلطنت تھا۔ بعد میں جاوا میں مقیم ہندو بادشاہ ماجا پاہت (Majapahit) کے زیر اثر آ گیا۔ اس کے بعد یہ ایک اسلامی مملکت ہو گیا۔

اسلام کی آمد: برونائی میں اسلام، ہندو بادشاہ ماجا پاہت (Majapahit) کے عہد حکومت میں سلطنت تماسک (Tamasek) کے واسطہ سے داخل ہوا جو موجودہ سنگاپور کا قدیم نام ہے۔ کہا جاتا ہے کہ نویں اور دسویں صدی عیسوی میں یہاں بااثر مسلمانوں کی بڑی تعداد موجود تھی۔ چودھویں تا سولہویں صدی عیسوی تک برونائی ایک مضبوط شہنشاہیت تھی جس کے ماتحت سبا (Sabah)، سراوک (Sarawak) اور جنوبی فلپائن کے علاقے تھے۔

چودھویں صدی عیسوی میں جب اوانگ الاک بیتا تار (Awang Alak Betatar) نے اسلام قبول کر کے جوہور (Johore) کے سلطان کی بیٹی سے شادی کی تو اسے برونائی کا سلطان مقرر کیا گیا۔ الاک بیتا تار نے اپنا نام تبدیل کر کے اسلامی نام سلطان محمد رکھا۔

اشاعت اسلام کے ابتدائی دور میں بہت سے مسلمان مبلغین نے برونائی کے شاہی خاندان میں شادیاں کیں۔ سلطان محمد (۱۴۲۵_۱۴۰۸) برونائی کا پہلا سلطان تھا۔ اس کے بعد طائف کے شریف نامی شخص نے سلطان دوم کی بیٹی سے شادی کی اور ۱۴۳۵ء میں تخت سلطنت سنبھالا۔ سلطان احمد کی شہرت اس وجہ سے ہے کہ اس نے اسلام کو سرکاری مذہب بنایا اور فروغ اسلام کے جذبہ کے تحت برونائی کے ساتھ عربی لفظ "دارالسلام" کا اضافہ کیا۔ اس کے بعد اس کے بیٹے سلطان سلیمان (۱۴۸۳_۱۴۳۲) نے بھی اشاعت اسلام کے لیے بہت کام کیے۔

برونائی کا زریں اسلامی دور پانچویں حکمران ناخدا راگم (Nakhoda Ragam) یا سلطان بلقیہ (Sultan Bolkiah) کے عہد سے شروع ہوتا ہے جو سلطان سلیمان کے بعد تخت نشین ہوا۔ یہ بہت بڑا سیاح تھا جس کے عہد حکومت میں برونائی کے تحت پورا بورنیو (Borneo) اور فلپائن کے علاقے آ گئے تھے

برونائی کا اہم فرمانروا سلطان عمر علی سیف الدین اول (۱۷۳۰-۱۷۹۵ء)، سلطان عمر علی سیف الدین دوم (۱۸۲۵-۱۸۵۲ء) اور سلطان حاجی عمر علی سیف الدین سوم (۱۹۵۰-۱۹۶۷ء) تھے۔ آخر الذکر سلطان جدید برونائی کے معمار کی حیثیت سے جانا جاتا ہے جس نے پہلی مرتبہ برونائی کے تیل و گیس کے ذخائر کو ملک کی ترقی، خوشحالی اور خود کفالت کے لیے استعمال کیا۔

۱۸۴۷ء میں برونائی کے سلطان نے حکومت برطانیہ سے ایک معاہدہ کیا جس کے مطابق برونائی برطانیہ کی نو آبادی بن گیا اور ۱۹۰۶ء سے یہاں ایک برطانوی نمائندہ رہنے لگا جو سلطان کو اسلامی مذہب اور اسلامی رسم و رواج کے علاوہ تمام معاملات میں مشورہ دیتا تھا۔ ۱۹۵۹ء میں ایک معاہدہ کے تحت برونئی کو تحریری دستور ملا جس میں ۱۹۷۱ء میں ترمیم کی گئی اس کی رو سے برونائی کو سوائے دفاع اور خارجی امور کے اندرونی آزادی مل گئی۔

سترہ سال کے شاندار عہد حکومت کے بعد ۱۹۶۷ء میں سلطان حاجی عمر علی سیف الدین سوم نے از خود عنان حکومت اپنے بڑے بیٹے سلطان حسن البلقیہ کے ہاتھ سونپ دی جس نے اپنے والد کی اصلاحی پالیسیوں کو جاری رکھا۔ یکم جنوری ۱۹۸۴ء کو برونائی مکمل طور پر آزاد ہو گیا اور سلطان نے بحیثیت وزیراعظم، وزیر مالی امور اور

وزیر واحد عثمان حکومت سنبھال لی۔ اب برونائی ایک خود مختار شہنشاہیت ہے جس کے سربراہ سلطان حاجی حسن البلقیہ معز الدین والدولہ ہیں جو سلسلۂ شہنشاہیت کے ۲۹ ویں بادشاہ ہیں۔

فلسفہ ایم آئی بی (MIB): برونائی کا سرکاری مذہب اسلام ہے اور اس کا تمدن اور اس کی ثقافت نظریہ ایم آئی بی پر مبنی ہے۔ ایم آئی بی (Malay Islamic Monarchy) کا مخفف ہے جس کا ترجمہ ہے اسلامی اصولوں اور ملائی رسم و رواج کی پابند بادشاہت فلسفہ ایم آئی بی کا وجود پنچویں صدی کے آغاز سے بیان کیا جاتا ہے۔ ملایا میں اسلام بارہویں/تیرہویں صدی میں آیا اور چودہویں صدی عیسوی میں جب برونائی کا بادشاہ پہلا سلطان مقرر ہوا اسی وقت سے نظریہ ایم آئی بی پر عمل درآمد شروع ہوگیا۔ سلطان حاجی حسن البلقیہ معزالدین والدولہ نے یکم جنوری ۱۹۸۴ء میں MIB کو رسمی طور پر نافذ کیا یعنی خود مختار سلطنت کے وجود کے اول یوم سے ہی یہ فلسفہ برونائی کا رسمی فلسفہ بن گیا۔ یہ ملائی زبان، ملائی رسم و رواج، اسلامی قانون و اقدار اور بادشاہی نظام کا امتزاج ہے جس کی پاسداری ہر شہری پر لازم ہے ملک کے نظام تعلیم میں ایم آئی بی ایک لازمی مضمون کی حیثیت سے پڑھایا جاتا ہے۔ ایم آئی بی کے فلسفہ پر عمل کر کے اسلام اور ملائی تہذیب و ثقافت کا تحفظ کیا جاتا ہے نیز یہ فلسفہ یہ بھی مطالبہ کرتا ہے کہ بادشاہ کی مکمل اطاعت و تابعداری کی جائے۔

سیاسی نظام: برونائی کا سیاسی نظام تحریری دستور اور فلسفہ ایم آئی بی کے مطابق ہے۔ اس نظام کے تحت سلطان ملک کا سربراہ اور جملہ انتظامی اختیارات کا مالک ہے، سلطان کا مشیر اعلیٰ وزیراعظم ہوتا ہے جس کے لیے ضروری ہے کہ وہ برونائی مسلمان ہو اور مسلکاً شافعی ہو، وزراء کا تقرر خود سلطان کرتا ہے جس کی مدت سلطان کی صوابدید پر منحصر ہے۔ فی الوقت سلطان کے پاس وزیراعظم کا عہدہ بھی ہے

عدلیہ: برونائی کی عدلیہ آزاد ہے۔ اعلیٰ عدالت سپریم کورٹ ہے جو ہائی کورٹ اور کورٹ آف اپیل پر مشتمل ہے جبکہ ماتحت عدالتیں مجسٹریٹ کورٹس ہیں۔ سول مقدمات کی اعلیٰ کورٹ آف اپیل لندن میں واقع پریوی کونسل (Privy Council) ہے۔ سپریم کورٹ کے شانہ بہ شانہ شرعی عدالتیں ہیں جن کا دائرہ اختیار اسلامی قوانین ہیں

برونائی کے اسلامی قوانین میں ایک نمایاں قانون ایسا ہے جس کے ذریعہ ملک میں اخلاقی بے راہ روی اور جنسی جرائم کا سدباب کیا گیا ہے اور اس قانون پر سختی سے عمل کیا جاتا ہے۔ اس کا نام ہے "خلوت" کا قانون جس کی پابندی کرانا وزارت مذہبی امور اور شرعی عدالتوں کی ذمہ داری ہے۔ اس قانون کے تحت مسلمان مرد اور غیر محرم مسلمان عورت کا باہم اکٹھا ہونا اور کسی ایسی جگہ پایا جانا جہاں ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسرا شخص موجود نہ ہو اور جنسی اختلاط کا کوئی امکان ہو قابل سزا جرم ہے۔ اس قانون کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہے چنانچہ اگر دوسرا شریک غیر مسلم ہو تو صرف مسلمان مرد اور عورت کو سزا دی جائے گی۔ اس طرح اس قانون کی پابندی ملکی و غیر ملکی تمام مسلمانوں پر ہے اور اس جرم میں ملوث غیر ملکی شخص کو ملک بدر بھی کیا جا سکتا ہے۔

"خلوت" کے قانون پر سختی سے عمل کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے برونائی معاشرہ میں جنسی جرائم بہت کم ہیں۔

تعلیم: پانچ سال سے زائد عمر کے تمام شہریوں کے لیے یونیورسٹی تک تعلیم مفت ہے جس میں ٹیوشن فیس، کتب، اخراجات آمدورفت، ہاسٹل میں رہائش سب شامل

ہے۔ جن مضامین میں ملک میں اساتذہ موجود نہیں ان کی تعلیم کے لیے طلبہ کو بیرون ملک بھیجا جاتا ہے جس کی کفالت حکومت کرتی ہے۔ اس وقت ملک میں ۲۲۲ مدارس اور کالج اور ایک یونیورسٹی ہے۔ چونکہ اساتذہ کے معاملہ میں برونائی کی حکومت ابھی تک خود کفیل نہیں ہے، اس لیے تعلیمی اداروں میں غیر ملکی اساتذہ کی خدمات حاصل کی جاتی ہیں

مذہبی اور معاشرتی زندگی: برونائی دارالسلام کی تہذیب و ثقافت چار اہم تمدنوں سے متاثر ہے۔ قدیم ملائی طور طریقے، ہندو تہذیب، اسلام اور مغربی اثرات سے ماخوذ ہیں لیکن جس ثقافت کی گہری چھاپ برونائی معاشرہ پر پڑی وہ اسلام اور روحانی فلسفہ الٰہی کی ہے

برونائی کے مسلمان ملائی کہلاتے ہیں۔ طبعاً مذہبی، منکسر المزاج اور ملنسار ہیں۔ ان کی معاشرتی زندگی میں اخوت، سادگی اور خوش اخلاقی جیسے اوصاف حمیدہ نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ قدیم روایات کی پاسداری کے ساتھ ساتھ مذہب سے ان کو گہرا لگاؤ ہے۔ مردوں کا روایتی لباس قمیص، سارونگ اور ٹوپی ہے اور عورتوں کے لباس لمبی قمیص، سارونگ اور تودونگ ہے۔ مردوں کی سارونگ تہمد ہوتی ہے جس کے اوپر ایک دوسرا کپڑا لپیٹا جاتا ہے جس کو سنجانگ (Sinjang) کہتے ہیں۔ عورتوں کی سارونگ (Sarong) بھی تہمد ہی ہوتی ہے اور تودونگ (Tudong) دوپٹے کے طرز کا ہوتا ہے۔ عورتیں اپنے بالوں کو بھی تودونگ سے ڈھانپ کر رکھتی ہیں۔ مرد کالے رنگ کی ٹوپی اس پابندی سے پہنتے ہیں کہ اپنے روایتی لباس سارونگ، سنجانگ اور قمیص کے علاوہ جب وہ مغربی لباس قمیص، پتلون، ٹائی اور کوٹ پہنتے ہیں تب بھی وہ سر پر ٹوپی رکھتے ہیں۔ اس ٹوپی کو ان کی زبان میں سونگ کوک (Songkok) کہا جاتا ہے

ملائی معاشرہ میں ٹوپی کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ مسجدوں، اسکولوں، شادی بیاہ اور دیگر مذہبی تقریبات میں لوگ فخر سے اپنا روایتی لباس پہنتے ہیں۔ شادی بیاہ کی تقریب مذہبی تقریب تصور کی جاتی ہے اس لیے اس موقع پر روایتی لباس ہی پہنا جاتا ہے۔ نکاح سادہ ہوتا ہے۔ مہر شرعی رکھا جاتا ہے اور جہیز برائے نام دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے لڑکی کے والدین زیر بار نہیں ہوتے۔ شادی کی تقریبات میں یہاں ایک رسم ہے کہ تمام مہمانوں کو میزبانوں کی طرف سے کوئی نہ کوئی تحفہ ضرور دیا جاتا ہے

برونائی مسلمانوں کی مذہبی تقریبات اور ان کے اہم تہوار رمضان میں تدارس (قرآن خوانی) اور تراویح، عید (Hari Raya Aidil Fitri)، بقرعید (Hari Raya Haji)، مولد الرسول، ہجرت النبی، نزول القرآن اور اسراء و معراج ہیں۔ یہاں رمضان بہت اہتمام سے منایا جاتا ہے۔ پورے رمضان مساجد اور گھروں میں تدارس کی محفلیں ہوتی ہیں۔ تدارس کے معنی ہیں باہم قرآن کریم کی تلاوت کرنا۔ قرآن خوانی کے بعد جو پڑھنے والے ہیں ان کو ایک چھوٹا سا لفافہ دیا جاتا ہے جس میں تدارس کا اہتمام کرنے والا حسب حیثیت ایک سے لے کر دس ڈالر کا نوٹ رکھتا ہے۔ تراویح میں مردوں کے ساتھ عورتیں بھی شریک ہوتی ہیں

مولد الرسول کا دن بڑی شان اور انتہائی عقیدت و احترام سے منایا جاتا ہے۔ اس دن عام تعطیل ہوتی ہے۔ اس موقع پر بادشاہ، اس کے بیٹے و دیگر مرد قریبی اقارب، وزراء، سفراء، دیگر عمائدین اور تمام تعلیمی اداروں کے اساتذہ و طلبہ اور عام شہری ایک بڑے میدان میں جمع ہوتے ہیں۔ درود کی تقریب ہوتی ہے۔ اس کے بعد بادشاہ ہر آدمی سے مصافحہ کرتا ہے۔ پھر ایک بڑے جلوس

کی قیادت کرتے ہوئے پیدل شہر کی اہم شاہراہوں کا چکر لگاتا ہے۔ ایک جشن کا سماں ہوتا ہے۔ سب سے اہم تہوار جو پورے مہینہ منایا جاتا ہے اور اس کے لیے خوب خوب تیاریاں کی جاتی ہیں وہ عید الفطر ہے، جسے ملائی زبان میں (Hari Raya Aidil Fitr) کہا جاتا ہے اس کا لغوی مفہوم ہے: عید الفطر ایک عظیم دن۔

عیدالفطر کے موقع پر بادشاہ کا محل تین روز تک عام رعایا کے لیے کھلا ہوتا ہے، جہاں ہر روز تین گھنٹہ صبح اور دو گھنٹے سہ پہر بادشاہ اور اس کے بیٹے و بھائی مردوں اور بچوں سے اور ملکہ اور اس کی بیٹیاں عورتوں اور بچیوں سے مصافحہ کرتے ہیں، بچوں اور بچیوں کو عیدی بھی دی جاتی ہے اور ہر شخص کو ایک ڈبہ میں کیک وغیرہ تقسیم کیا جاتا ہے۔ محل کے ایک وسیع ہال میں بادشاہ کی طرف سے وافر مقدار میں مرغن کھانوں کا انتظام کیا جاتا ہے۔ بادشاہ اور ملکہ کی زیارت ہر خاص و عام کر سکتا ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم، مقیم ہو یا مسافر۔

خواتین: برونائی کی خواتین مردوں کے شانہ بہ شانہ تمام شعبہ ہائے زندگی میں کام کرتی ہیں، سرکاری ملازمت ہو، تدریس کا شعبہ ہو، بینک و دیگر نجی ادارے ہوں، ہسپتال ہوں یا ہوٹل یا فیکٹریاں یا دکانیں ہر جگہ مردوں کے ساتھ عورتیں بھی کام کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ سڑکوں پر چلنے والی بڑی چھوٹی عام موٹر گاڑیاں مردوں کی طرح عورتیں بھی چلاتی ہیں، البتہ تمام عورتیں حجاب کی پابندی کرتی ہیں۔ یہ اپنے بالوں کو 'تدونگ' (Tudong) سے ڈھانکے رہتی ہیں۔ یہاں کے معاشرے میں عورت کا اپنے بال چھپانا ایک مذہبی فریضہ ہے یہ عورتیں چہرے پر نقاب نہیں ڈالتیں۔

معیشت: برونائی کی مضبوط اور پائیدار معیشت کا بیشتر انحصار تیل اور گیس کے ذخائر ہیں۔ یہ جنوب مشرقی ایشیا میں انڈونیشیا اور ملائشیا کے بعد سب سے زیادہ تیل پیدا کرنے والے ممالک میں تیسرے نمبر پر ہے۔ یہ روز ۱۲،۳۰۰ بیرل تیل پیدا کرتا ہے۔ قدرتی گیس (Liquified natural gas) پیدا کرنے میں یہ دنیا کا چوتھا سب سے بڑا ملک ہے۔

ملک کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ تیل اور گیس کی ۹۶ فیصد برآمدات ہیں۔ خام تیل آسیان (ASEAN) (Association of South East Asian Nations = ممبر ممالک کے بعض ملکوں کو برآمد کیا جاتا ہے جبکہ ۸۳ فیصد گیس جاپان کو اور بقیہ کوریا کو برآمد کیا جاتا ہے۔ (آسیان ASEAN برونائی، ملائیشیا، انڈونیشیا، فلپائن، سنگاپور، تھائی لینڈ، کمبوڈیا، لاؤس، اور ویت نام دس ممالک پر مشتمل تنظیم ہے)۔

برونائی کے بنیادی وسائل پیداوار میں زراعت، پھل، سبزیاں اور مچھلی ہیں۔ ملک کا تین چوتھائی زمینی علاقہ جنگلات سے ڈھکا ہوا ہے۔ پھلوں میں رمبوتان (Rambutan) دوریان (Durian) منگوستین (Mangustin) سنگترے، کیلے اور اناس قابل ذکر ہیں۔

اس ملک کی بہترین معاشی حالت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ یہاں آمدنی پر کوئی ٹیکس نہیں ہے اور بیرون ملک ڈالر بھیجنے پر کوئی پابندی نہیں۔ اس طرح اس ملک پر کوئی بیرونی قرض نہیں ہے اور بجٹ میں خسارہ نہیں ہے۔

فلاحی مملکت: برونائی دارالسلام کو ایک فلاحی مملکت کہا جا سکتا ہے۔ ملک کے تمام بچوں کے لیے تعلیم اور علاج معالجہ تقریباً مفت ہے۔ ہر شخص کو مکان اور کار خریدنے کے لیے بلا سود قرض مل جاتا ہے۔ سرکاری ہسپتالوں میں اعلیٰ تعلیم اور تجربہ کار ڈاکٹر موجود ہیں

جہاں نہ صرف شہریوں کو، بلکہ غیر ملکی سرکاری ملازمین اور ان کے اہلِ خانہ کو طبی سہولتیں مہیا ہیں۔ شہریوں کے لیے طبی مشورہ کی فیس صرف ایک ڈالر اور غیر ملکوں کے لیے تین ڈالر ہے جس میں دواؤں کی قیمت بھی شامل ہے۔ بارہ سال سے کم عمر کے تمام بچوں کے لیے کوئی فیس نہیں ہے۔

سرکاری ملازمتوں میں ریٹائرمنٹ کی عمر ۵۵ سال ہے جس کے بعد انہیں پنشن ملتی ہے پنشن یافتہ ملازمین کے لئے ایک قانون یہ ہے کہ اگر یہ ۷۰ سال تک بقیدِ حیات رہیں تو اس کے بعد ان کی پنشن تقریباً وہ تنخواہ ہو جاتی جو ریٹائرمنٹ کے وقت تھی۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں

(امتیاز احمد)

※ **برہان الدین، سیدنا محمد:** (ولادت ۱۳۳۳ھ/ ۱۹۱۵ء)، اسماعیلی برادری داؤدی بوہرہ کے سربراہ اور باونویں داعیِ مطلق۔ اس کے منصب کا آغاز یمن میں ۵۳۲ھ/ ۱۱۳۸ء میں ہوا، جب فاطمی خلافت کے وارث، بائیسویں امام الطیب نے گوشہ نشینی اختیار کرلی۔ اسماعیلی برادری کا عقیدہ ہے کہ اسی وقت سے الطیب کی نسل میں پوشیدہ طور پر امامت کا سلسلہ جاری ہے اور یہ کہ اس کے ’’پیش روؤں‘‘ نے داعی مطلق کے ذریعے فاطمی اسماعیلی مشن کو جاری رکھنے کے لیے پیشگی تیاریاں مکمل کر لی تھیں۔ داعیِ مطلق ’’گوشہ نشین‘‘ امام کی نیابت کرتا ہے اور اس کی طرف سے کام کرتا ہے۔ وہ عملی طور پر امام کے دینی اور قانونی فرائض کی انجام دہی کرتا ہے اور اپنے معتقدین اور برادری کی معاشرتی تنظیم کی محافظت کرتا ہے۔ موجودہ داعی بمبئی میں مقیم ہیں [کیونکہ] برادری کا مرکز ۹۷۴ھ/ ۱۵۶۷ء میں یمن سے ہندوستان منتقل کر دیا گیا تھا۔ ان کے ’’پیش روؤں‘‘ کی طرح معتقدین ان کا بھی بڑا ادب و احترام کرتے ہیں۔

برہان الدین نے مذہبی تعلیم اور انتظامی تربیت اپنے نامور پیش رو، اپنے والد طاہر سیف الدین (۱۹۱۵ء-۱۹۶۵ء) کی زیرِ نگرانی حاصل کی اور ۱۹۶۵ء میں ان کے جانشین بنے۔ انہوں نے بوہرہ برادری کو ایک تازہ ولولے اور جوش سے ہم کنار کیا ہے اور اپنی تمام تر توانائیاں فاطمی اسماعیلی وراثت کو محفوظ کرنے کے لیے وقف کر رکھی ہیں۔ انہوں نے اپنے پیروکاروں کے لیے روزمرہ زندگی میں قرآنی تعلیمات کو ملحوظ رکھنے پر زور دیا ہے۔ وہ اسلامی کاروباری اخلاقیات کی پابندی کے قائل ہیں، جس میں سود کی ممانعت بھی شامل ہے، بوہرہ برادری کی قرضہ جاتی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے غیر سودی قرضہ سکیموں کا اہتمام کیا ہے۔ انہوں نے امام حسینؓ کی شہادت کی عزاداری کی قدیم شیعہ رسم کو مزید مستحکم کیا ہے؛ چنانچہ عاشورۂ محرم کے دوران میں شہادت کے ماتم کے لیے سالانہ مجالس فاطمی اسماعیلی برادری کا ایک اہم روحانی تشخص بن چکی ہیں، جن میں ہزاروں بوہرے داعی کے مواعظ سے مستفید ہونے کے لیے شرکت کرتے ہیں۔ یہ مواعظ دنیا بھر کے بوہرہ مراکز میں براہِ راست نشر کیے جاتے ہیں۔ انہوں نے دنیوی اور دینی تعلیم میں امتزاج پیدا کرنے کے لیے اسلامی ماحول میں تعلیم کو عام کرنے کے لیے اسلامی طرز کے سکول قائم کیے ہیں۔ اخیراً انہوں نے فاطمی تبرکات کی مرمت و درستی کا بھی اہتمام کیا ہے اور دنیا بھر میں بہت سی مساجد، مقابر اور دیگر عام عمارات کی تعمیر و مرمت کے ذریعے فاطمی فنِ تعمیر اور نمونہ کاری (Design) کو فروغ بخشا

ہے۔ ان تعمیراتی کاموں میں بہت سے اہم ترین کام ۱۹۸۰ء میں قاہرہ کی ایک عظیم مسجد جامع الانوار کی مرمت و تزئین ہے جو فاطمی خلیفہ الحکم (۹۹۶ھ۔ ۱۰۲۱ھ) نے تعمیر کرائی تھی۔

سیدنا برہان الدین ایک متبحر عالم ہیں۔ وہ بذاتِ خود عربی درس گاہ "الجامعۃ السیفیۃ" کی نصابی سرگرمیوں کی نگرانی کرتے ہیں، جہاں ان کے متبعین کی دینی تعلیم و تربیت کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ وہ اسماعیلی افکار پر بھی متعدد کتب کے مصنف ہیں اور مناجات/ ادعیہ، نعت اور مدحتِ آئمہ و دعاۃ کے ضمن میں عربی میں ہزارہا اشعار کہہ چکے ہیں۔ انھیں ۱۹۶۶ء میں الازہر یونیورسٹی اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگریاں مل چکی ہیں۔

وہ اپنی کبرسنی کے باوجود ذاتی طور پر اپنے معتقدین میں اسلامی اقدار کے فروغ و ترویج کے لیے اکثر و بیشتر دنیا بھر میں [قائم] بوہرہ مراکز کا دورہ کرتے رہتے ہیں۔ وہ ہر روز داؤدی بوہروں کی ضروریات کی طرف توجہ دینے کے لیے کافی وقت صرف کرتے ہیں جو نوزائیدہ بچوں کے نام کے انتخاب جیسے دنیوی معاملات سمیت زندگی کے تمام شعبوں میں ان سے مشاورت کے طلب گار ہوتے ہیں۔ وہ ۱۹۷۶ء میں مصر کی طرف سے اور ۱۹۸۱ء میں اردن کی طرف سے اعلیٰ ترین سول اعزازات وصول کرچکے ہیں۔ [نیز دیکھیے بوہرہ؛ سلطنتِ فاطمیہ؛ اسماعیلیہ؛ الجامعۃ السیفیہ]۔

مآخذ: امام حسینؓ کی شہادت کے سلسلے میں سیدنا برہان الدین کی سالانہ یادگاری تقاریر مختلف مقامات پر مقیم بوہرہ برادری کی مطبوعات میں محفوظ کی جاتی ہیں: (۱) مثلاً ذکر السفر الجمیل (بمبئی، ۱۹۹۳ء) اور (۲) The Mombasa Experience (بمبئی، ۱۹۹۳ء)۔ ان کی مطبوعہ تصانیف ہیں: (۳) استفتاح زُبدالمعارف (بمبئی، ۱۹۶۵ء) اور (۴) المناجات الشریفۃ الرمضانیۃ (بمبئی، ۱۹۹۰ء) شامل ہیں۔ [یہ] آخری تصنیف رمضان [المبارک] کے لیے ۱۹۶۵ء سے ۱۹۹۰ء تک کے لکھے گئے مناجاتی اشعار کا مجموعہ ہے۔ داعیٔ مطلق سیکرٹریٹ کی طرف سے شماریاتی اور تاریخی معلومات پر مبنی کتابچے شائع کیے جاتے ہیں۔ اس قسم کے کتابچوں میں سے چند ایک یہ ہیں: (۱) A Golden chapter in Islamic Economy (بمبئی، ۱۹۸۵ء): (۲) پی۔ ایچ۔ زیدی: From Strength to Strength (بمبئی، ۱۹۹۱ء): (۳) ٹی۔ اے۔ اے داؤد بھائی: Day of Thanks giving (بمبئی ۱۹۹۲ء): (۴) کوثر نیازی: Heir to a Great Spiritual Heritage (بمبئی، ۱۹۹۲ء)؛ مندرجہ ذیل کتب سے بھی استفادہ کیا جاسکتا ہے: (۵) نجم الدین، داعی: Seventy-Five Fifty-Second El-Dai el Fatimi : Momentous Years in Retrospect، بمبئی، ۱۹۸۵ء؛ (۶) قریشی، ادریس عماد الدین: عیون الاخبار وفنون الآثار، ج ۷، بیروت، ۱۹۷۳ء؛ (۷) سیف الدین، طاہر: ضوء نور الحق المبین، بمبئی، ۱۹۱۷ء۔ فاطمی مصر کے امام سے یمن میں داعیٔ مطلق کو منصب کی منتقلی کی علمی و فکری تشریح۔ جس میں چوتھی صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی کی کتاب الشواہد والبیان از جعفر بن منصور الیمنی سے حوالہ جات دیے گئے ہیں؛ (۸) سیف الدین، طاہر: المشرب الکوثری، بمبئی، ۱۹۲۰ء، Souvenir Akhbar Nur، لنڈن، ۱۹۸۴ء؛ (۹) A Treasury of Reminiscience، بمبئی ۱۹۶۷ء۔ سیدنا برہان الدین کی ابتدائی زندگی کے بارے میں معلوماتی تصویری کتاب۔

(مصطفیٰ عبداللہ حسین [ت ظفر علی])

بریدۂ بن حصیب: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم⊗

کے ایک صحابی اور متعدد احادیث کے راوی۔ ان کا نام بریدہ بن حصیب بن عبداللہ بن الحارث الاسلمی اور کنیت ابو عبداللہ یا ابوسہل یا ابوحصیب یا ابوساسان تھی۔ ابو علی الطوسی صاحب ابن المبارک کے مطابق ان کا نام عامر اور لقب بریدہ ہے (ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۱۵۰)۔ ان کا تعلق قبیلہ بنو اسلم سے تھا۔

ان کے قبول اسلام کے وقت کی بابت اختلاف ہے: ایک روایت کے مطابق جب نبی کرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ ہجرت فرمائی تو آپؐ راستے میں ان کی بستی غمیم میں ٹھہرے۔ وہاں حضرت بریدہؓ اور ان کے ساتھ خاندان کے دوسرے اسی (۸۰) افراد مشرف باسلام ہوئے۔ وہ غزوہ احد کے بعد مدینہ منورہ آئے۔ دوسرے قول کے مطابق وہ نبی اکرمؐ کے بدر سے لوٹنے کے بعد مسلمان ہوئے۔ بہر حال اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صلح حدیبیہ اور بیعت رضوان میں شریک ہوئے۔ وہ خود کہتے ہیں کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سولہ غزوات میں شریک ہوئے (الاصابہ، ۱: ۱۵۰؛ احمد بن حنبل: مسند، ۵: ۳۴۹؛ البخاری، ۹: ۴۰) جب کہ دوسری روایت کے مطابق انھوں نے نبی اکرمؐ کے ساتھ انیس غزوات میں شرکت کی جن میں سے ۸ میں جنگ بھی ہوئی (مسلم: ۵، ۲۰۰: ۳، ۲۳۰)۔

فتح مکہ کے دن ان کے ہاتھ میں مسلمانوں کا جھنڈا (لواء) تھا۔ اسی طرح نبی کرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب لشکر اسامہ نے بلقاء کی طرف لشکر کشی کی، اس وقت بھی وہ لشکر اسلام کے علم بردار تھے (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۴۶۹، ۴۷۰)۔ نبی کرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ان کی قوم میں صدقہ وصول کرنے کے لیے مقرر فرمایا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ کے زمانے میں سرغ (شام کی طرف سے آخری شہر جو حجاز کا ابتدائی علاقہ) کی مہم میں وہ حضرت عمرؓ کے ہمراہیوں میں سے تھے۔

انھوں نے قبول اسلام کے بعد کافی عرصہ تک مدینہ منورہ کو اپنی جائے سکونت بنایا ہوا تھا، پھر کچھ عرصے بصرہ کوچ کر گئے۔ وہاں سے جہاد خراسان میں شریک ہوئے اور مرو میں مقیم ہو گئے، وہیں فوت ہوئے اور وہیں مدفون ہیں۔ ان کے بیٹے عبداللہ نے ان سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریدہ بن حصیب اور حکم بن عمرو غفاری سے کہا "انتما عینان لاہل المشرق" (تم دونوں اہل مشرق کی آنکھیں ہو)۔ چنانچہ یہ دونوں بزرگ مرو چلے گئے اور وہیں فوت ہوئے (ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۱: ۱۷۵، ۲۹۲ ـ ۳۲۹)۔ ان کی وفات یزید بن معاویہ کے دور میں ہوئی۔

ابن سعد اور ابو عبیدہ کا کہنا ہے کہ بریدہؓ کی وفات ۶۳ھ میں ہوئی، جب کہ دوسرے قول کے مطابق انھوں نے ۶۲ھ میں وفات پائی۔

علامہ ابن حزم کے مطابق ان سے مروی احادیث کی تعداد ۱۶۷ ہے (دیکھیے ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۷۷)۔ اسی طرح ابن حزم نے ان کا شمار عہد صحابہ کے معروف مفتیوں میں کیا ہے۔ البتہ صاحب المسند الجامع نے ان سے مروی سو احادیث کا ذکر کیا ہے (دیکھیے المسند الجامع ۸۲۳۱ و بعد)۔

ان سے مروی احادیث کا تعلق مختلف شعبہ ہائے حیات سے ہے، جن میں نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ، نکاح، معاملات، فرائض، حدود، دیات، لباس، طب و مرض، ادب، ذکر و دعا، قرآن، جہاد، مناقب صحابہؓ، زہد و فتن و اشراط، بعث اور جنت و جہنم سرفہرست ہیں۔

ان سے ان کے صاحبزادوں عبداللہ اور سلیمان کے علاوہ عبداللہ بن اوس، ابوالملیح، ابونضرہ، عبدالرحمن

بن جوشن، تصحیح ابی داؤد، شعبی، ابوداؤد الاعمی، ابن عباس اور عبداللہ بن موسٰی وغیرہ نے روایت حدیث کی ہے (حوالۂ مذکور).

ان سے زیارت قبور کے بارے میں بھی احادیث مروی ہیں۔ ان سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تمھیں قبرستان کی زیارت سے روکا کرتا تھا، اب محمدؐ کو اپنی ماں کی قبر کی زیارت کی اجازت مل گئی ہے تو تم بھی قبروں پر جایا کرو، کیونکہ یہ قبریں آخرت کی یاد دلاتی ہیں (المسند الجامع، ۳: ۱۹۹، ۲۰۰؛ مسند احمد، ۵: ۳۵۹؛ ۳۶۱، ۳۵۶؛ ابن ماجہ، حدیث، ۳۴۰۵).

اسی طرح ان سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے والدہ کی غیر موجودگی کی صورت میں نانی کا میراث میں چھٹا حصہ رکھا (المسند الجامع، ۳: ۲۰۸، ابوداؤد، حدیث، ۲۸۹۵).

ان سے ہی وہ مشہور حدیث بھی مروی ہے کہ نبی اکرمؐ کی خدمت میں ایک بدو حاضر ہوا اور کہا کہ مجھے آپ اس بات کی اجازت دیں کہ میں آپ کو سجدہ کروں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر میں کسی کو کسی شخص کو سجدہ کرنے کا حکم دیتا تو میں بیوی کو حکم دیتا کہ وہ اپنے خاوند کو سجدہ کرے (المسند الجامع، ۳: ۲۲۵، دارمی، حدیث، ۱۴۷۲).

اسی طرح ان سے مروی ہے کہ رسول اللہؐ ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ کے ساتھ کھڑے تھے کہ پہاڑ نے ہلنا شروع کر دیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہاڑ کو مخاطب ہو کر فرمایا اے حراء رک جا، تجھ پر نبی، صدیق اور شہید کے علاوہ کوئی نہیں (المسند الجامع، ۳: ۲۳۰؛ مسند احمد، ۵: ۳۴۶).

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) ابن سعد: الطبقات، ۴: ۲۴۱، ۲۴۳؛ (۲) ابن معین: التاریخ، ۱: ۱۵۷؛ (۳) الواقدی: المغازی ۳: ۱۰۳۳؛ (۴) العجلی: ترتیب الثقات، ص: ۷۹؛ (۵) ابن حبان: الثقات، ۳: ۹۹؛ (۶) العقیلی: تاریخ، ۳: ۷۹؛ (۸) الوافی بالوفیات، ۱۰: ۱۲۳؛ (۸) الطبری: تاریخ ۱: ۱۵۱؛ (۹) شذرات الذہب، ۱: ۷۲؛ (۱۰) جمہرۃ انساب العرب، ص: ۲۳۰.

(حافظ عبدالقدیر)

••------ ---••

بشر بن الولید: ابن خالد الولید الکندی الحنفی، ⊗ ایک ممتاز عالم دین، نامور محدث، معروف امام، عراق کے قاضی، اندازاً دوسری صدی ہجری کے وسط میں پیدا ہوئے (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱۰: ۶۷۴).

انہوں نے متعدد اہل علم، مثلاً عبدالرحمٰن بن الغسیل، مالک بن انس، حماد بن زید، حشرج بن نباتہ، صالح المری اور قاضی ابویوسفؒ سے علم حدیث حاصل کیا (کتاب مذکور، ۱۰: ۶۷۴)

انہوں نے قاضی ابو یوسفؒ شاگرد امام ابوحنیفہؒ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی اور اس میں بلند مقام پیدا کیا (ابن حجر العسقلانی: لسان المیزان ۲: ۳۵)

انہوں نے قاضی ابویوسفؒ سے ان کی کتابوں کو روایت کیا۔ شریک، حماد بن زید، مالک بن انس اور صالح مری وغیرہ سے روایت حدیث کی ہے۔ وہ محمد بن طلحہ سے بھی روایت کرتے ہیں (ابن سعد: الطبقات الکبرٰی، ۷: ۳۵۶).

جن لوگوں نے ان سے روایت کی ہے، ان میں حسن بن علویہ، حامد بن شعیب البلخی، موسٰی بن ہارون، ابوالقاسم البغوی، ابویعلی الموصلی، ابوالعباس الثقفی اور بہت سے دوسرے حضرات شامل ہیں (الذہبی: سیر اعلام النبلاء ۱۰: ۶۷۴).

اکثر محدثین نے انہیں ثقہ کہا ہے، مثلاً ابن

حجر العسقلانی نے مسلمہ کے حوالے سے ان کا شمار ثقات میں کیا ہے۔

ابن ابی حاتم کے نزدیک ان کی احادیث قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں (ابن حجر: لسان المیزان، ۲: ۳۵) ابو عبدالرحمٰن السلمی کا بیان ہے کہ ابوالحسن الدارقطنی کے نزدیک ثقہ تھے (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱۰: ۶۷۵)۔

صالح بن محمد جزرہ کی رائے ہے کہ وہ صدوق تھے لیکن ضعیف العمری کے سبب ان کی عقل و فہم نے کام کرنا چھوڑ دیا تھا (ابن حجر: لسان المیزان، ۲: ۳۵)۔

بعض محدثین نے اس کے برعکس رائے کا اظہار بھی کیا ہے۔ نامور سوانح نگار ابن حجرؒ نے سلیمان کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ منکرالحدیث تھے۔

الآجری نے ایک مرتبہ ابوداؤد سے سوال کیا، کیا بشیر بن الولید ثقہ ہیں؟ انہوں نے جواب دیا وہ ثقہ نہیں ہیں، ان کی روایت کردہ حدیث کا اعتبار نہ کرنا (ابن حجر: لسان المیزان، ۲: ۳۵)۔ تاہم امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ دونوں نے والدین سے حسن سلوک کے متعلق جو حدیث بیان کی ہے، اس کی سند میں بشیر بن الولید کا نام موجود ہے (دیکھیے الذہبی: سیر اعلام النبلاء ۱۰: ۶۷۵)۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ ان دونوں بزرگوں کے نزدیک وہ ثقہ تھے۔

وہ ۲۰۸ھ میں مہدی حکومت کی طرف سے قاضی مقرر ہوئے۔ بعدازاں مدینۃ المنصور میں قضا کے عہدے پر فائز ہوئے اور ۲۱۳ھ تک قاضی کے فرائض سرانجام دیتے رہے، فقہ پر کافی عبور رکھتے تھے، اسی لیے بحیثیت قاضی بہت بلند مقام پایا (ابن حجر: لسان المیزان، ۲: ۳۵)۔

بغداد کے دونوں حصوں پر بھی قاضی کے عہدہ پر فائز رہے (ابن سعد: الطبقات الکبریٰ، ۷: ۳۵۶)۔

ان کا دور چونکہ ”معتزلہ کے عروج کا دور تھا، جس دور میں قرآن مجید کے مخلوق ہونے کا نظریہ گھڑا گیا۔ اس لیے انہوں نے بھی اس کی مخالفت کی۔ چنانچہ ایک شخص نے حکومت وقت کو اطلاع دی کہ یہ وہ قرآن کریم کے مخلوق ہونے کے قائل نہیں، یہ سن کر خلیفہ وقت نے انہیں گھر میں نظر بند کر دیا۔ دروازے پر پولیس کا پہرہ بٹھا دیا اور ان کے فتویٰ جاری کرنے پر پابندی لگا دی، لیکن جب جعفر بن ابی اسحاق نے اقتدار سنبھالا تو ان کی رہائی کا فرمان جاری کر دیا گیا اور تمام پابندیاں ہٹا لی گئیں۔ اس کے بعد کافی عرصہ تک زندہ رہے اور اتنے بوڑھے ہوگئے کہ دوران گفتگو توقف کرنے لگے جس کے سبب محدثین نے ان سے روایت کرنا ترک کر دیا۔ (ابن سعد: الطبقات الکبریٰ، ۷: ۳۵۶)۔

الذہبی کے مطابق عمر کے آخری حصے میں انہوں نے مسئلہ خلق قرآن کے بارے میں خاموشی اختیار کر لی تھی۔ اس توقف کے سبب اصحاب حدیث ان سے دور ہوگئے اور ان سے حدیث لینا چھوڑ دیا لیکن دوسرے لوگ بدستور روایت کرتے رہے۔ (الذہبی، سیر اعلام النبلاء ۱۰: ۶۷۳) بشر بن الولید صالح، دیانت دار اور احکام میں بڑے سخت تھے۔ سفیان بن عیینہ کی مجلس میں جب سوال و جواب کا دور ہوتا تو وہ کہتے سوال پوچھنا ہے تو بشیر بن الولید سے پوچھو [کتاب مذکور، ۱۰: ۶۷۵]۔

وہ انتہائی متدین اور عابد و زاہد تھے۔ نہایت صوفیانہ اور درویشانہ زندگی بسر کی۔ جس کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ روزانہ ۲۰۰ رکعت نفل پڑھتے تھے، زندگی کے آخری ایام میں فالج کا عارضہ لاحق ہونے کے باوجود اس معمول میں کوئی فرق نہ آیا۔ (ابن حجر: لسان المیزان، ۲: ۳۵) ذوالقعدہ ۲۳۸ھ میں عازم ملک بقا ہوئے، (ابن حبان: کتاب الثقات، ۸: ۱۴۳)۔

مآخذ: (۱) ابن حجر العسقلانی: لسان المیزان، دائرۃ معارف عثمانیہ، حیدر آباد دکن ۱۳۳۰ھ، ۲: ۳۵؛ (۲)

ابن حبان، کتاب الثقات، دارالفکر، ۸: ۱۴۳؛ (۳) ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، مطبوعہ بیروت، ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۸ء، ۷: ۳۵۲؛ الذہبی: سیر اعلام النبلاء، طبع صالح السمر و شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۹۹۲ء، ۱۰: ۶۷۳ـ ۶۷۶۔

(محمد فیاض سعید و محمود الحسن عارف)

••--------------••

⊗ **بعث پارٹی:** (حزب البعث العربی الاشتراکی): عالم عرب کی ایک معروف قوم پرست سیاسی جماعت جو اس وقت بھی (اوائل ۲۰۰۷ء میں) شام میں برسر اقتدار ہے اور عراق میں وسط ۲۰۰۳ء میں امریکی حملے اور قبضے تک برسر اقتدار رہی ہے۔ بعث پارٹی کی بنیاد ایک شامی عیسائی مائیکل عفلق (م ۱۹۹۰ء) (بعض لوگ اسے میخائیل اور میشیل بھی لکھتے ہیں) نے صلاح الدین البیطار کے ساتھ مل کر ۱۹۴۰ء میں ایک زیر زمین سیاسی اور فکری تحریک کی حیثیت سے شام میں رکھی۔ ابتدا میں پارٹی کا نام حزب البعث العربی تھا لیکن ۱۹۵۴ء میں جب اکرم الحورانی کی سیاسی جماعت الحزب العربی الاشتراکی کا ادغام بعث پارٹی میں ہوا تو الاشتراکی کا لاحقہ بھی بعث پارٹی کے نام کا حصہ بن گیا اگرچہ اشتراکیت (سوشلزم) شروع دن سے بعث پارٹی کے پروگرام اور فلسفے کا حصہ تھی۔

پس منظر: فرانس نے ۱۹۲۰ء میں شام پر قبضہ کر لیا جو بلا شرکت غیرے ۱۹۴۱ء تک قائم رہا۔ اس دوران میں اس نے مسلم اکثریت (اس وقت آبادی چالیس لاکھ) کو دبانے اور غیر مسلم اقلیتوں کو ابھارنے اور انہیں مسلمانوں کے خلاف کھڑا کرنے کی پالیسی اپنائی۔ ان اقلیتوں میں علوی (آبادی سوا دو لاکھ اور تاریخی نام نُصَیری) اور دروزی (تاریخی نام قرامطہ۔ آبادی ایک لاکھ) نمایاں تھے۔ فرانسیسیوں نے ان دونوں فرقوں کو، جو مسلم دشمنی کی ایک طویل تاریخ رکھتے ہیں، سول اور فوج میں آگے لانے کی خاطر نہ صرف کلیدی مناصب ان کے حوالے کیے، بلکہ انہیں محکمہ تعلیم اور فوج کے تربیتی اداروں میں بھی پیر جمانے میں مدد دی تاکہ وہ نوجوانوں کے ذہنوں کو بدل سکیں۔ مائیکل عفلق نے بھی ان دونوں اقلیتوں میں اپنے اثرات پھیلائے اور فرانسیسیوں کی مدد سے ایک موثر حلقہ قائم کرنے میں کامیاب ہوگئے (خلیل حامدی: "شام کی حزب البعث: تاریخ، نظریات اور کارنامے" در ماہنامہ ترجمان القرآن اگست ستمبر ۱۹۶۷ء، لاہور۔ مائیکل عفلق کے حالات زندگی کے لیے دیکھیے *Middle East Forum*، ج ۴۳، شمارہ ۹، اور کامل ابوجابر کی *The Arab Ba'th Socialist Party*, Syracuse، ۱۹۶۶ء، ص ۱۰ ببعد)۔

بعث پارٹی کے ابھرنے اور قدم جمنے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ عالمی طاقتوں نے جب اسرائیل کے قیام میں مدد دی تو عربوں نے اس کی مسلح مزاحمت کی لیکن اس میں وہ ناکام ہوگئے۔ جنگ فلسطین میں اس اہانت آمیز شکست نے عربوں کو جھنجوڑ ڈالا اور ان کی کمزوریوں کو نمایاں کر دیا۔ اس صورت حال نے ایک عمومی اضطراب اور بے اطمینانی کو جنم دیا اور ایک عام آدمی یہ سوچنے پر مجبور ہوگیا کہ معمول اصلاحی اقدامات سے اس صورت حال کو نہیں بدلا جاسکتا بلکہ اس کے لیے ایسے انقلاب کی ضرورت ہے جو ان کی قومی زندگی کی کایا پلٹ کر رکھ دے۔ مروجہ نظام زندگی سے بیزاری اور اجتماعی حالات میں انقلابی تبدیلیوں کے تقاضے اور خواہش نے عربوں کے متوسط طبقے میں بعث جیسی تحریکوں کو پذیرائی بخشی جو نئی نسل کی باغیانہ اور انقلابی جذبات کی ترجمان تھیں۔ تیسری چیز جو بعث پارٹی کے قیام اور اس کے استحکام کا سبب بنی وہ یہ تھی کہ اس نے ایک نظریاتی خلا کو پر کیا۔ قومیت (نیشنلزم) اور اشتراکیت (سوشلزم) کے خیالات

اگرچہ بعث پارٹی سے پہلے بھی عرب معاشرے میں موجود تھے لیکن بعث پارٹی نے ان کو اپنے سیاسی پروگرام اور سرگرمیوں کا مرکز و محور بنا کر اور انھیں لازم و ملزوم قرار دے کر قومی آزادی اور اتحاد کے ساتھ ساتھ اشتراکی معاشرے کے قیام کو عرب قومی تحریک کا نہ صرف ہدف قرار دیا بلکہ انھیں ایک جاندار علمی تحریک کی بنیاد بھی بنا دیا۔ اس طرح بعث پارٹی نے عرب دنیا کے ان لوگوں کے لیے جو جدید تعلیم و تہذیب کے زیر اثر اسلام کو بطور نظام حیات قبول کرنے پر تیار نہ تھے، ایک متبادل حل پیش کیا جس کے مطابق قومی زندگی کی تشکیل نو کی جا سکتی تھی۔ گویا بعث پارٹی کے پروگرام نے نظریاتی اعتبار سے ان عربوں کی ایک بنیادی ضرورت کو پورا کیا جو لادینیت کی طرف میلان رکھنے کی وجہ سے یہ سوچتے تھے کہ اگر اسلام کو قومی زندگی میں مرکزیت کے مقام سے بے دخل کر دیا جائے تو اس سے پیدا شدہ خلاء کو کس طرح پر کیا جائے؟ (ظفر اسحاق انصاری: "عرب بعث پارٹی کی اشتراکیت" در ماہنامہ چراغ راہ، سوشلزم نمبر، جلد اول، کراچی ۱۹۶۷ء، ص ۳۷۵ بعد)۔

نظریات: بعث پارٹی کے قیام کے وقت عفلق نے وحدت، حریت اور اشتراکیت پر مبنی تین نکاتی پروگرام پیش کیا۔ وحدت کے بارے میں اس نے کہا کہ اس سے مقصود ہے عربوں کی انقلابی قوتوں کی وحدت: صرف سیاسی وحدت نہیں، بلکہ شعور، وجدان، نظریے، جذبات اور نظریۂ حیات کے بارے میں مکمل وحدت نیز اقتصادی ڈھانچے، فوج اور عوامی تنظیم میں وحدت۔ اور حریت سے مراد ہے انسانی ارادہ کی حریت یعنی انسان کو ہر طرح کی نفسیاتی، اجتماعی، سیاسی اور فکری قیود سے آزاد کرنا اور اسے دینی خرافات کے بندھنوں سے نجات دلانا (مائکل عفلق: فی سبیل البعث، ص ۸)۔ جہاں تک اشتراکیت کا تعلق ہے بعث پارٹی کے بانیوں کے نزدیک وہ جس اشتراکیت کے علمبردار ہیں وہ اشتراکیت کی دوسری انواع و اقسام سے جداگانہ اور منفرد حیثیت کی مالک ہے۔ یہ عرب قوم کے مخصوص حالات، ضروریات اور مزاج کی پیداوار ہے اور اسی لیے عرب اشتراکیت کہلانے کی مستحق ہے۔ عفلق کے نزدیک اشتراکیت کا لفظ عربی زبان میں اگرچہ باہر سے آیا ہے لیکن جہاں تک عرب اشتراکیت کے جوہر کا تعلق ہے، وہ قطعاً اجنبی چیز نہیں، بلکہ خود عرب قومیت کی گہرائیوں سے ابھرا ہے (فی سبیل البعث، ص ۱۰۹، ۳۵، ۱۵۹ وغیرہ)۔

جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو عفلق کی نظر میں وہ آسمانی دین نہیں، بلکہ عربوں کی قومی تحریک کی ایک کڑی ہے اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) عربوں کے قومی لیڈر ہیں۔ اس کے الفاظ میں "اسلام ایک عربی تحریک تھی اور اس کا ہدف عرب قومیت کی تجدید و تکمیل تھا۔ اسلام نے جو زبان اختیار کی وہ عربی تھی۔ اشیا کے بارے میں جو نقطۂ نظر پیش کیا وہ عربی عقل کی عینک کے تابع تھا اور جن اوصاف کی اسلام نے تلقین کی وہ سب عربوں کے اوصاف تھے۔ اس وقت مسلم سے مراد ترقی پسند اور انقلابی عرب انسان ہوتا تھا ویسے ہی جیسے ہم آج وطن پرست کہتے ہیں اور اس سے ہماری مراد یہ تخصیص کرنا ہوتا ہے کہ یہ افراد اپنے وطن کی تقدیس پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کے مسائل کو اہمیت دیتے ہیں۔ اور یہ کہ اب اسلام عرب قومیت کی نئی تحریک کی شکل میں ظہور پذیر ہوا ہے" (فی سبیل البعث ص ۴۶) نیز یہ کہ اسلام صرف عربوں کے لیے ہے۔ یہ عرب قوم، عرب اوصاف، عرب اخلاق اور عرب صلاحیتوں کے ماسوا کسی اور قالب میں نہیں ڈھل سکتا۔ (صفحہ ۴۷، ۴۹)۔ عفلق نے مشرکین عرب کو محض اپوزیشن لیڈر قرار دیتے ہوئے

اور ان کی اہمیت جتاتے ہوئے کہا "کارنامہ اسلام اپنے طبعی سٹیج سے الگ نہیں کیا جاسکتا اور وہ طبعی اسٹیج ہے سرزمین عرب۔ اور نہ اسے اس کے اصل ہیروؤں اور ایکٹروں سے کاٹا جاسکتا ہے اور وہ ہیں تمام عرب۔ اسلام کو بروئے کار لانے کے لیے جس طرح حامیوں کا گروہ ضروری تھا اسی طرح مشرکین عرب بھی ضروری تھے۔ اسلام کی جن لوگوں نے مخالفت کی ہے انہوں نے بھی اسلام کی کامیابی میں اتنا ہی حصہ لیا ہے جتنا حامیوں اور مددگاروں نے۔ " (کتاب مذکورہ، ص ۴۵، ۴۷)۔

نصیریوں اور دروزیوں میں اثر و رسوخ حاصل کرنا چونکہ شروع سے اس کے پیش نظر تھا اس لیے اس نے دین کی باطنی تعبیر کرتے ہوئے لکھا "دین کی حقیقت اور دین کے ظاہر دونوں میں بڑا فرق ہوتا ہے کیونکہ دین کا ایک باطن ہوتا ہے اور ایک ظاہر اور بسا اوقات دین کے ظاہر اور باطن میں انتہائی فرق ہوتا ہے بلکہ تعارض کی حد تک پہنچ جاتا ہے اور کبھی کبھی دین کا ظاہر دین کے اصل مقاصد کے برعکس ہوتا ہے اور اصل مشکل اسی وقت درپیش آتی ہے" (کتاب مذکورہ، ص ۲۰۰)۔

تنظیم: بعث پارٹی کی ابتدا اگرچہ ۱۹۴۰ء میں ایک زیر زمین تحریک کی حیثیت سے ہوئی تھی تاہم ۱۹۴۷ء میں اس کا نظام اساسی منظور کیا گیا اور بعد میں اس نے جمہوری طرز کی تنظیم قائم کر لی جس کی باقاعدہ منظوری اپریل ۱۹۶۵ء میں ہونے والی آٹھویں عرب قومی کانگرس نے دی۔ جماعتی تنظیم میں دوہری قیادت تھی۔ ایک قومی یعنی سارے عالم عرب کی بنیاد پر اور دوسری علاقائی یعنی ہر ملک کی سطح پر۔ اس میں نیچے سے لے کر اوپر تک کی درجہ بندی تھی مثلاً بنیادی یونٹ خلوہ، مقامی سطح پر فرقہ، پھر شعبہ، پھر فرع۔ کانگریس کے ارکان مرکزی قیادت اور سیکرٹری جنرل کا انتخاب کرتے تھے۔

بعث پارٹی ۹۶۳ء تک عالم عرب کی سطح پر کام کرتی رہی اور اس میں شامی اکثریت کے علاوہ اردن، فلسطین، لبنان، عراق، تیونس وغیرہ کی خاطر خواہ نمائندگی موجود تھی، لیکن اسی سال جب یہ جماعت شام میں برسراقتدار آئی اور عراق میں بھی اسے چند ماہ کے لیے اقتدار ملا تو جماعت کے دو دھڑے وجود میں آگئے۔ ایک شام کے زیر اثر اور دوسرا عراق کے۔ جولائی ۱۹۶۸ء سے جب یہ جماعت عراق میں مستحکم بنیادوں پر اقتدار حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئی تو مستقل طور پر دو حصوں میں تقسیم ہوگئی ور شام و عراق کی بعث پارٹیوں نے خود مختارانہ کام شروع کر دیا۔ شام میں اس کے رہنما حافظ الاسد اور عراق میں صدام حسین تھے۔ نظریاتی طور پر ان دونوں میں کوئی بڑا اختلاف نہ تھا اور افتراق کا حقیقی سبب شخصیات کی آویزش تھی۔

اس وقت شام اور عراق میں بعث پارٹی نے بلا شرکت غیرے حکومت بنائی کیونکہ شراکت اقتدار کے جتنے تجربے بعث نے کمیونسٹوں، جمال عبدالناصر اور دوسرے نیشلسٹ گروپوں کے ساتھ کیے، وہ ناکام رہے۔ فوج کی مدد سے اقتدار میں آتے ہی بعث نے اقتدار کے مراکز پر اپنی گرفت مضبوط کر لی اور نظریاتی مخالفین کو جبراً ہر قسم کی سیاسی اور دوسری سرگرمیوں سے روک دیا گیا۔ اسلامی تنظیمیں اور افراد ان کا خصوصی نشانہ بنے۔ شام میں سنی اکثریت کو کچلا گیا اور پارٹی پر گرفت علویوں اور نصیریوں کی ہے۔ اس کے برعکس عراق میں کردوں اور شیعوں کو کچلا گیا اور پارٹی میں سنی مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ ایران میں اسلامی انقلاب اور ایران۔ عراق جنگ کے نتیجے میں عراق کے شیعی عناصر متحرک ہوئے اور معاشرے میں اسلامی اقدار کی بالادستی کے لیے جدوجہد شروع کر دی۔

(Encyclopaedia of Modern Islamic World، بذیل

مادہ)۔ وسط ۲۰۰۳ء میں امریکہ اور اس کے حلیفوں نے حملہ کر کے صدام اور بعث پارٹی کی حکومت ختم کر دی اور اب یہ صرف شام میں برسرِاقتدار ہے، جہاں حافظ الاسد کا بیٹا بشار الاسد پارٹی اور ملک کا سربراہ ہے۔

پارٹی پروگرام: بعث پارٹی کے مقبول عام نعرے تین تھے: ۱۔عروبہ (عرب قومیت) ۲۔وحدۃ (عرب اتحاد) اور ۳۔الاشتراکیۃ (سوشلزم)۔ تاہم ایک فعال سیاسی جماعت ہونے کے ناطے جو عرصے سے برسرِاقتدار ہے داخلی، مقامی اور بین الاقوامی حالات میں اتار چڑھاؤ کی وجہ سے پارٹی پروگراموں کی ترجیحات میں بھی کمی بیشی ہوتی رہی ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ پارٹی پروگراموں کا مرکز و محور عرب قومیت کا نظریہ ہے کیونکہ بعث کے نزدیک عرب اتحاد کی اساس بھی یہی ہے اور عرب سوشلزم بھی اسی نظریے کی وجہ سے کمیونزم اور سوشلزم کے دوسرے عالمی نظریوں سے مختلف ہے۔ چنانچہ بعث پارٹی کا شعار ہے "العرب امۃ واحدۃ ذات رسالۃ خالدہ" (یعنی تمام عرب ایک قوم ہیں اور ایک ابدی مشن کے علمبردار ہیں) اور یہ بعثیوں کی تحریروں کی ابتدا میں اسی طرح لکھا جاتا ہے جس طرح عام مسلمان بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھتے ہیں۔ لیکن یہ حقیقت خالی از دلچسپی نہیں کہ بعث اس نظریے کی خالق نہیں ہے اور نہ ہی اس کی نظریاتی توضیح میں بعث مفکروں کا کچھ زیادہ حصہ ہے بلکہ عرب قومیت کا نعرہ اس وقت ایک مقبول عام نعرہ اور سکہ رائج الوقت تھا چنانچہ انہوں نے اسے اختیار کر لیا (عرب قومیت کی نظری توضیح کے لیے دیکھیے ساطع الحصری کی کتب: (۱) آراء و احادیث فی القومیۃ العربیہ، قاہرہ، ۱۹۵۱ء؛ (۲) دفاع عن العروبہ، بیروت، ۱۹۵۶ء؛ (۳) العروبہ اولاً، طبع دوم، بیروت، ۱۹۵۵ء؛ (۴) محاضرات فی نشوء الفکرۃ القومیۃ، طبع سوم، بیروت، ۱۹۵۶ء نیز (۵) H Z. Nuscbeh، The Ideas of Arab Nationalism، بیروت، ۱۹۵۰ء)۔

بعث قیادت کی نظر دراصل اس نظریے کے نتائج پر تھی اور انہی پر انہوں نے زور دیا ہے یعنی زبان، ثقافت اور تاریخ کے اشتراک کی بنا پر تمام عرب ایک قوم ہیں اور الوطن العربی ایک سیاسی، ثقافتی اور اقتصادی وحدت ہے لہٰذا اس مشترک عرب قومیت کی بنیاد پر تمام عرب ممالک کو متحد ہو جانا چاہیے اور صرف اسی پر وہ متحد ہوسکتے ہیں بلکہ تفریق کے مصنوعی اسباب کو مٹا سکتے ہیں۔

جہاں تک سوشلزم کا تعلق ہے تو بعث پارٹی کے نزدیک اشتراکیت اور عرب قومیت لازم و ملزوم ہیں اس لیے کہ عرب قومی تحریک (بعث) عربوں کی جس نشاۃ ثانیہ کے لیے کوشاں ہے اس کی تکمیل اسی صورت میں ممکن ہے جب عربوں کی آزادی اور قومی وحدت کے ساتھ ساتھ ان میں سماجی انصاف قائم ہو اور وہ تیز رفتار اقتصادی ترقی کر کے دنیا کی دوسری قوموں کے ہمسر بن سکیں اور ان اہداف کا حصول اشتراکیت کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ ذہن میں رہے کہ بعث محض اشتراکیت کی نہیں بلکہ الاشتراکیۃ العربیۃ (عرب سوشلزم) کی علمبردار ہے اور اس سے اس کا مقصود یہ ہے کہ اپنے پروگرام کو عالمی کمیونسٹ تحریک اور مغربی یورپ کے سوشلزم سے مختلف ثابت کرے کیونکہ کمیونسٹ و سوشلسٹ دونوں اس بات کے دعویدار ہیں کہ وہ جس نظام کے علمبردار ہیں اس میں پوری انسانیت کا حل موجود ہے اور اس کا پروگرام اس نوعیت کا ہے کہ ہر قوم اسے معمولی ردوبدل سے اپنا سکتی ہے۔ ان تحریکوں کی اصل دلچسپی کا مرکز کسی خاص قوم کی ترقی اور خوشحالی نہیں بلکہ ایک خاص نظام اور فلسفے کا فروغ ہے۔ پھر انسانوں کے درمیان جس واحد تقسیم کو یہ اہم اور درست قرار دیتی ہے وہ طبقاتی تقسیم

ہے۔ اس کے برعکس بعث پارٹی کی فکر میں عرب قومیت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اور اسی وجہ سے وہ عالمی کمیونسٹ ر سوشلسٹ تحریکوں کا جزو بننے سے انکار کرتی رہی ہے بلکہ ابتدا میں تو بہت سے فکری اور عملی اشتراکات کے باوصف بعض اوقات اس کی حریف بھی رہی ہے۔ (دیکھیے، فی سبیل البعث ص ۹۶ بعد).

بعث پارٹی جس عرب سوشلزم کی علمبردار ہے اس کا اقتصادی پروگرام اصلاً کیا ہے؟ اس کا جواب ہمیں پارٹی کے دستور (نضال البعث، بیروت، ۱۹۶۵ء)، بعث پارٹی کی قومی کانفرنس منعقدہ ۱۹۶۳ء کی قراردادوں (خصوصاً یاسین الحافظ کی رپورٹ بعنوان 'بعض المنطلقات النظریہ' اور شام و عراق کے دساتیر کی دفعات میں نظر آتا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بعث پارٹی کے قائم کردہ اشتراکی نظام میں ذرائع پیداوار پر ایک وسیع پیمانے پر اجتماعی ملکیت قائم کر دی جائے گی، زرعی ملکیت کی اس اصول کے تحت تحدید کی جائے گی کہ مالکان اراضی صرف اتنی ہی زمین کے مالک ہوں جس کی وہ بلاشرکت غیرے خود کاشت کر سکیں۔ چھوٹی صنعتیں محدود پیمانے پر افراد کی ملکیت ہوں گی البتہ قومی مفاد کی حدود کے اندر انفرادی ملکیت اور وراثت کا تحفظ کیا جائے گا۔ (Kemal S. Abu Jaber: *The Arab Ba`th Socialist Party*، Syracuse، ۱۹۶۶ء).

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ کیا بعث پارٹی اپنی قومیت کے فلسفے کی بنیاد پر تمام عربوں کو ایک قوم بنانے، عرب ممالک کو متحد کر کے ان کے مسائل حل کرنے یا عرب سوشلزم کی بنیاد پر ان کا معاشی مسئلہ حل کرنے میں کامیاب رہی ہے تو بدقسمتی سے اس کا جواب نفی میں ہے۔ بعث پارٹی جب ۱۹۵۸ء میں شام میں برسراقتدار آئی تو اس نے مصر کے ساتھ اتحاد کر لیا جو صرف تین سال چل سکا۔ ۱۹۶۳ء کے بعد سے یہ جماعت مستقل طور پر شام میں برسراقتدار ہے لیکن کسی عرب ملک سے نہ یہ اتحاد کر سکی اور نہ عربوں کو متحد کرنے میں کوئی کردار ادا کر سکی یہاں تک کہ ہمسایہ عرب ممالک خصوصاً عراق کے ساتھ جہاں بعث پارٹی ہی حکمران ہے، اس کے تعلقات کم ہی خوشگوار رہے ہیں۔ ۱۹۸۰ء میں شام نے لیبیا کے ساتھ الحاق کا اعلان کیا لیکن اس پر بھی عمل درآمد نہ ہو سکا۔ یہی حال عراق کا ہے، جہاں بعث پارٹی پہلے ۱۹۵۸ء میں عارضی طور پر برسراقتدار آئی اور پھر ۱۹۷۹ء سے ۲۰۰۳ء تک صدام حسین کی زیر صدارت اقتدار پر قابض رہی ہے۔ اس نے عربوں کو متحد کرنے کی بجائے پہلے ایران کے ساتھ جنگ چھیڑے رکھی، پھر کویت پر قبضہ کر لیا اور سعودی عرب کو خطرے میں ڈالا۔ کردوں کے خلاف بھی اس نے مسلسل محاذ آرائی جاری رکھی۔ بعث پارٹی نے عرب قومیت پر اصرار کر کے فلسطین کو ساری دنیا کے مسلمانوں کا مسئلہ بنانے کی بجائے اسے عرب مسئلہ بنانے پر زور دیا جس سے مسئلہ فلسطین کو فائدے کی بجائے نقصان پہنچا۔ عرب قومیت کا نعرہ چونکہ اسلام کی سیاسی، اخلاقی اور اجتماعی تعلیمات کے خلاف ہے لہذا دینی جماعتوں، افراد اور حکومتوں سے بعثی حکمرانوں کا رویہ ہمیشہ کشمکش اور مزاحمت پر مبنی رہا جس سے عربوں میں اتحاد اور اتفاق کی بجائے باہمی دشمنی اور نفرتوں میں اضافہ ہوا۔

عرب سوشلزم کے نام پر بعث پارٹی نے جو اقتصادی حکمت عملی اپنائی وہ بھی ناکام رہی۔ عملاً عرب سوشلزم سے مراد ذرائع آمدنی اور معاشی ترقی پر ریاستی کنٹرول کے سوا اور کچھ نہیں۔ ۱۹۵۸ء میں شام اور عراق میں زرعی اصلاحات نافذ کی گئیں اور ساٹھ کی دہائی میں بنکوں، انشورنس کمپنیوں، بیرونی تجارت اور بڑے بڑے صنعتی

اداروں کو قومیا لیا گیا لیکن اس سے بیورو کریسی کی کرپشن اور حکومتی استبداد ہی میں اضافہ ہوا۔ جمہوری اور دینی اداروں اور سیاسی جماعتوں کو کام کرنے کی اجازت نہیں اور نہ اجتماع اور اظہار کی آزادی ہے۔ تحقیقی لحاظ سے شام اور عراق کی معیشت کبھی بھی مغرب کی تجارتی پالیسیوں اور مارکیٹ اکانومی سے غیر متعلق نہیں رہی۔ لہذا بتدریج شام و عراق کو انفتاح یعنی کشادگی و رواداری کی پالیسی اپنانا پڑی۔ گو سوشلزم کا لفظ رسمی طور پر اب بھی پارٹی منشور کا حصہ ہے لیکن عرب سوشلزم ستر کی دہائی کے بعد سے عملاً وہاں عدل اجتماعی ہی کی تعبیر رکھتا ہے بلکہ یہ کہنا بے جا ہوگا کہ روس کے ٹوٹ جانے او کمیونزم کی شکست کے بعد اشتراکیت اب عالم عرب میں بھی ناپید ہو چکی ہے۔ یہی حال عرب قوم پرستی کا ہے کہ وہ بھی چلا ہوا کارتوس ہے۔ لہذا شاید یہ کہا جا سکتا ہے کہ اب بعث پارٹی کی پالیسیوں کی اساس وطنیت، آمریت اور اسلام دشمنی ہے۔

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے (ا) عرب سوشلزم کے حوالے سے: (1) Hanna Batatu: The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq، پرنسٹن ۱۹۷۸ء؛ (۲) S Farouk, Marion and S Peter: Iraqi Bathism در CARDI (مرتب) In Saddam`s Iraq، ص ۸۹ تا ۱۰۷ لندن ۱۹۸۶ء؛ (۳) A.H Raymand: در Social Legislation in the Contemporary Middle East، ص ۶۱-۱۰۹، برکلے ۱۹۸۶ء؛ (۴) سعدون حمادی: نحن والشیوعیہ فی الازمۃ الحاضرۃ، دار الطلیعہ، بیروت؛ (۵) کلوفیس مقصود: ازمۃ الیسار العربی، بیروت؛ (۶) منیف الرزاز: الاشتراکیۃ فی التجارب العربیۃ، دار الکاتب الجدید، بیروت، ۱۹۶۵ء؛ (ب) عرب قومیت کی تاریخ، ارتقا اور اثرات کے لیے دیکھیے: (۷) Sylvia G.Haim (Ed): Arab Nationalism An Anthologey، برکلے ۱۹۶۲ء؛ (۸) William L Cleveland: The Making of an Arab ationalism، پرنسٹن، ۱۹۷۱ء؛ (۹) رفیق فرج (مرتب) Pan Arabism and Arab Nationalism، بولڈر ۱۹۸۷ء؛ (۱۰) حسیب خیر الدین و دیگر The Future of the Arab Nation: Challenges and Options، لندن و بیروت، ۱۹۹۱ء؛ (۱۱) خالد بن رشید و دیگر The Origins of Arab Nationalism، نیویارک، ۱۹۹۱ء، نیز دیکھیے اسی موضوع پر مرکز الدراسات للوحدۃ العربیۃ، بیروت کی مطبوعات مثلاً (۱۲) ببلوغرافیۃ الوحدۃ العربیۃ، دو جلدوں میں؛ (۱۳) یومیات الوثائق الوحدۃ العربیۃ؛ (۱۴) القومیۃ العربیۃ فی الفکر والممارسۃ، بیروت ۱۹۸۰ء؛ (۱۵) القومیۃ العربیۃ والاسلام، بیروت ۱۹۸۱ء؛ (۱۶) الحوار القومی الدینی، بیروت ۱۹۸۹ء؛

(ج) بعث پارٹی کے غیر اسلامی نظریات پر تنقید کے لیے دیکھیے: (۱۷) احمد فواد الیمانی، یومان الاشتباہان، دار الریحانی، بیروت؛ (۱۸) صلاح الدین المنجد: التضلیل الاشتراکی، دار الکتب الجدید، بیروت، طبع دوم؛ (۱۹) محمد احمد باشمیل: القومیۃ فی نظر الاسلام؛ (۲۰) ماہنامہ حضارۃ الاسلام، دمشق، شمارہ نومبر ۱۹۶۲ء؛ (۲۱) ہفت روزہ الشہاب، دمشق، شمارہ ۱۵ جنوری ۱۹۵۶ء؛ (۲۲) ہفت روزہ اخبار العالم الاسلامی، مکۃ المکرمۃ، شمارہ ۵ جون ۱۹۶۷ء؛ (۲۳) خلیل حمد الحامدی: "شام کی حزب البعث۔ تاریخ، نظریات اور کارنامے" در ماہنامہ ترجمان القرآن شمارہ اگست، ستمبر، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۲۴) ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری: عرب بعث پارٹی کی قومی اشتراکیت در ماہنامہ چراغ راہ، سوشلزم نمبر جلد اول، شمارہ دسمبر ۱۹۶۷ء، کراچی؛ (۲۵) خلیل احمد الحامدی: "عرب سوشلزم" در

ماہنامہ چراغ راہ، سوشلزم نمبر جلد اول، شمارہ دسمبر ۱۹۶۷ء، کراچی۔

(محمد امین)

••..............••

⊗ البغوی: البغوی پر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ کا مقالہ کمزور ہے … حال ہی میں پنجاب یونیورسٹی میں ان پر پی ایچ ڈی کا مقالہ لکھا گیا ہے۔ اس مقالے کا ملخص پیش کیا جا رہا ہے۔ حسین بن مسعود الفراء البغوی، ان کا شمار پانچویں صدی ہجری کے مشہور ائمہ حدیث، تفسیر و فقہ میں ہوتا ہے۔ ان کی کنیت "ابو محمد" اور لقب "محی السنۃ" تھا۔

الذہبی کے مطابق ان کے والد پوستین دوزی کا کام کرتے تھے، اس لیے "فراء" کے لقب سے بھی معروف ہوئے۔ (سیر اعلام النبلاء، ۱۹: ۴۳۹)۔ ان کے حالات زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں، ان کی پیدائش بغ یا بغشور میں ہوئی۔ قدیم و جدید مآخذ میں اس قریہ کا سراغ نہیں مل سکا۔ البتہ السمعانی اور یاقوت الحموی نے مختصراً اس قریہ کا ذکر کیا ہے۔ ان کے بقول یہ قریہ خراسان میں مرو اور ہراۃ کے درمیان واقع ہے۔ (کتاب الانساب، ص:۲، معجم البلدان، ۱: ۴۶۸)۔ یہ قریہ اپنے دور میں بڑے بڑے فقہا اور محدثین کا مرکز رہا۔ السمعانی اور یاقوت نے اس کی طرف منسوب بہت سے اصحاب علم کی طویل فہرست اپنی کتب میں نقل کی ہے، جو بغوی کہلائے۔ السمعانی ایک سے زائد مرتبہ یہاں مقیم رہ چکے ہیں اور یاقوت کے بقول انہوں نے ۶۱۶ھ میں اس علاقے کی زیارت کی تھی، ان کے بقول اس کے اجڑنے کے آثار واضح تھے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ قریہ امتداد زمانہ سے اجڑ چکا ہے۔

بغوی کے مصادر میں سے صرف "معجم البلدان" نے ان کا سن ولادت ۴۳۳ھ متعین کیا ہے اور سن وفات تذکرہ نگاروں کے ہاں مختلف فیہ ہے۔ یہ اختلافی اقوال ۵۱۰ھ، ۵۱۵ھ اور ۵۱۶ھ کے بارے میں منقول ہیں۔ مختلف قرائن و وجوہ کی بنا پر سن ولادت ۴۳۳ھ اور سن وفات ۵۱۶ھ زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے، ان کی وفات مروالروز میں ہوئی اور وہیں مدفون ہیں۔

ان کے خاندان کے بارے میں مصادر سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ ان کے والد "پوستین دوز" تھے اور اس کی تجارت کرتے تھے، ان کے چھوٹے بھائی حسن اہل علم میں تھے اور بغوی ہی سے انہوں نے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی حتی کہ انہوں نے تمام فقہی مذاہب کو حفظ کر لیا تھا۔ ان کی بیوی نے وفات پائی تو انہوں نے اس کے ترکے میں سے کچھ نہیں لیا (دیکھیے مآخذ)۔

بغوی کی زندگی کے عام حالات پردۂ خفا میں ہونے کی وجہ سے مصادر ان کی تعلیمی سرگرمیوں پر کوئی روشنی نہیں ڈالتے، قیاس یہ ہے کہ ان کی ابتدائی تعلیم کا آغاز بچپن ہی سے ہو چکا تھا اور سن شعور کو پہنچنے کے بعد وہ سماع حدیث کی طرف متوجہ ہوئے۔ بغ یا بغشور، جو ان کا مولد و مسکن تھا، چونکہ کبار محدثین و فقہاء کا مرکز رہا ہے اس لیے گمان یہی ہے کہ انہوں نے علم حدیث کی تحصیل کا آغاز اپنے وطن مالوف ہی سے کیا، بعدازاں سماع حدیث کے لیے دیگر شہروں کا رخ کیا ہوگا۔ السبکی کے نزدیک ان کے سماع حدیث کا آغاز ۴۶۰ھ سے ہوتا ہے، (طبقات الشافعیۃ الکبریٰ: ۴: ۲۱۵)۔

کچھ اہل علم تحصیل علم کے لیے بغ سے مروالروز کی طرف ان کی منتقلی کا سال ۴۶۰ھ متعین کرتے ہیں، جب کہ وہ طلب علم کے لیے مرو کا سفر ۴۶۰ھ سے بہت پہلے کر چکے تھے۔ الذہبی کے اس قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ "بغوی نے قاضی حسین بن محمد المروالروذی صاحب تعلیقہ سے ۴۶۰ھ سے قبل فقہ کی تحصیل کی اور

ان سے سماع کیا (سیر اعلام النبلاء، ۱۹: ۴۴۰)۔

مرو الروز چھٹی صدی ہجری کے اواخر تک بڑے بڑے علما و فقہا کا مرکز رہا ہے۔ یہاں وہ بالخصوص قاضی حسین (۴۶۲ھ/ ۱۰۷۰ء) کی صحبت میں طویل عرصہ تک رہے جن کا شمار کبار علمائے شافعیہ میں ہوتا ہے، ان سے فقہ میں کمال حاصل کیا بعدازاں سماع حدیث کے لیے مختلف علاقوں کا سفر اختیار کیا، کسی بھی تذکرہ نگار نے ان شہروں کا ذکر نہیں کیا، سوائے یاقوت کے جو صرف دو شہروں مرو الروز (لارشنج دہ) کا ذکر کرتے ہیں (حوالہ مذکور) جب کہ ابن تغری بردی ان کے متعلق لکھتے ہیں۔ "رحل البلاد وسمع الکثیر" (انہوں نے مختلف شہروں کا سفر کیا اور بہت سے علما سے سماع کیا) لیکن انہوں نے شہروں کی تعیین نہیں کی، البتہ بغوی نے اپنی نقل کردہ اسانید میں اپنے کچھ شیوخ کا ذکر کیا ہے، جن میں سے اکثر و بیشتر مرو الروز کے رہنے والے تھے اور بعض شیوخ کا تعلق دیگر علاقوں سے بھی تھا، مثلاً شیخ زید بن محمد بن زید الحنفی الھروی، شیخ احمد بن ابی نصر الکوفانی الہروی، شیخ ابو عبداللہ محمد بن الحسین بن العیاش الیوتجی، ابو جعفر محمد بن عبداللہ المعلم الطوسی، ابوالحسن علی بن محمد الضحاکی الطوسی، شیخ ابومنصور محمد بن عبدالملک، شیخ احمد بن عبدالملک بن علی بن احمد، ابو صالح النیسابوری، شیخ عبدالکریم بن ہوازن القشیری النیسابوری، شیخ عبداللہ بن عبدالصمد الجوزجانی وغیرہ۔ ان شیوخ کے ناموں سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ نے تحصیل علم و سماع حدیث کے لیے ہراۃ، بوشنج، طوس، سرخس، نیشاپور اور جوزجان وغیرہ علاقوں کا سفر بھی کیا۔ انہوں نے اپنے دور کے جن اکابر علما سے علم کی تحصیل کی ان میں سے کثیر تعداد محدثین کی ہے، انہوں نے بکثرت ان سے احادیث روایت کیں اور اپنی تفسیر میں بھی ان ہی کی نقل کردہ روایات پر اعتماد کیا ہے اور ان کے سلاسل اسناد کا ذکر کیا ہے۔

تحصیل علم کے بعد وہ مرو الروز ہی میں مقیم رہے اور تفسیر، حدیث اور فقہ کے درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں بقیہ عمر صرف کی۔ علما و فضلا کی کثیر تعداد ان سے مستفید ہوئی اور ان کے علوم و معارف کی نشرواشاعت میں حصہ لیا، ان کے مشہور تلامذہ میں سے حسن بن مسعود البغوی، عبدالرحمن بن علی الموفقی، عمر بن الحسین الرازی، (والد امام رازی) فضل اللہ بن محمد النوقانی، محمد بن الحسین بن محمد الزاغولی، اور محمد بن الطائی الہمدانی اپنی شاندار علمی خدمات کی بنا پر قابل ذکر ہیں۔

ان کی ساری زندگی زہد و تقویٰ عبادت و ریاضت اور اتباع سنت سے عبارت ہے، تذکرہ نگاروں نے ان کی ان صفات کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ ان کی طبیعت میں انتہائی سادگی تھی، سادہ لباس زیب تن کرتے تھے۔ الذہبی لکھتے ہیں۔ وہ اون کے کپڑے پہنتے اور چھوٹا سا عمامہ استعمال کرتے تھے۔ السبکی کے بقول ان کی غذا انتہائی سادہ تھی۔ صرف خشک روٹی پر اکتفا کرتے، جب لوگوں نے حد درجہ اصرار کیا کہ یہ صحت کے لیے نقصان دہ ہے تو وہ خشک روٹی کو زیتون کے تیل کے ساتھ کھانے لگے۔

زہد و تقویٰ اور قناعت کا یہ عالم تھا کہ بیوی کی وفات پر ان کے متروکہ مال میں سے کچھ بھی نہ لیا۔ درس و تدریس سے انتہائی شغف تھا۔ ہمیشہ باوضو درس دیتے تھے۔ انہوں نے تدریس کے ساتھ ساتھ مختلف علوم میں گراں قدر کتب تالیف کیں، جو اہل علم کے ہاں ہر دور میں مقبول و متداول رہیں۔ یہ تصانیف جامعیت، حسن ترتیب اور منفرد اسالیب کی بنا پر امتیازی حیثیت رکھتی ہیں۔ قدیم و جدید ماخذ سے ان کی تقریباً ۱۲ کتب کی نشاندہی ہوتی ہے۔ ان میں سے تین تصانیف معالم التنزیل، مصابیح السنۃ اور شرح السنۃ مطبوع ہیں، کچھ مخطوطات کی شکل میں ہیں

اور چند ایک مفقود ہیں۔

تفسیر معالم التنزیل: متعدد بار طبع ہو چکی ہے، آخری مرتبہ دارالمعرفۃ بیروت سے (۴۰۶ھ / ۱۹۸۶ء) میں خالد العک اور مروان سوار کی تحقیق و تعلیق کے ساتھ چار جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔ یہ تفسیر درحقیقت تفسیر ثعلبی کا اختصار ہے جس میں بغوی نے متعدد اضافے اور تراجم کیے ہیں۔ حاجی خلیفہ نے اس کے دو اختصارات کا ذکر کیا ہے۔ جن میں سے ایک تاج الدین عبدالوہاب بن محمد الحسنی اور دوسرا خازن کا لباب التاویل فی معانی التنزیل کے نام سے معروف ہے (کشف الظنون، ۲: ۱۵۴۰ ا، ۲۱، ۱۷۲۶ء) بروکلمان نے ان کے علاوہ مزید چار مختصرات کی نشاندہی کی ہے (بروکلمان: تاریخ الادب العربی: ۲: ۲۴۴)۔

تفسیر معالم التنزیل کا شمار تفاسیر ماثورہ میں ہوتا ہے اور تفسیر طبری و تفسیر ثعلبی کے برعکس یہ متوسط تفسیر خیال کی جاتی ہے اور اپنے طرز کی اولین تفسیر ہے۔ اس میں لغت، صرف، نحو، فقہ اور کلام کے مباحث بھی اعتدال کے ساتھ موجود ہیں۔ آیات احکام کی تفسیر میں فقہا کے اختلافی اقوال ان کے مسالک و مذاہب اور دلائل کا ذکر بھی جابجا کیا گیا ہے۔ اس تفسیر کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس پر کوئی خاص رنگ غالب نہیں اور یہ کسی مخصوص رجحان کی نمائندگی نہیں کرتی، البتہ اختصار، اعتدال اور جامعیت کو مدنظر رکھتے ہوئے ضروری مباحث کا بقدر ضرورت احاطہ کرتی ہے۔ تفسیر آیات کے ضمن میں بغوی نے اسرائیلیات کی بھی خاصی تعداد جمع کر دی ہے، جن میں سے بعض روایتی و درایتی اعتبار سے مورد جرح ہیں، تاہم یہ تعداد دیگر تفاسیر ماثورہ کی نسبت تفسیر بغوی میں کم ہے۔

قراءت کے موضوع پر آپ کی ایک تصنیف "الکفایہ فی القراءۃ" کا ذکر بھی بعض مصادر نے کیا ہے۔

بغوی کو زیادہ اور انہماک حدیث سے تھا۔ ان کی دو مطبوعہ مشہور و معروف کتب مصابیح السنۃ اور شرح السنۃ اس فن میں ان کی مہارت و امامت کا کافی ثبوت ہیں۔ اول الذکر آخری مرتبہ بیروت سے ۱۴۰۷ھ میں ڈاکٹر یوسف عبدالرحمٰن المرعشلی، محمد سلیم، ابراہیم سمارۃ اور جمال حمدی ذہبی کی تحقیق کے ساتھ چار جلدوں میں طبع ہوئی ہے۔ محققین نے مصابیح میں موجود کتب، ابواب و احادیث کی ترقیم کے ساتھ ساتھ آیات قرآنی و احادیث نبوی کی تخریج کی ہے۔ مصابیح السنۃ "کتاب المصابیح" کے نام سے بھی معروف ہے (یہ نام خود مصنف کا رکھا ہوا نہیں، بلکہ دیباچہ کتاب کی عبارت "غرر مصابیح الدجی" سے ماخوذ ہے)۔ یہ کتاب احادیث کے اہم مجموعوں سے منتخب کردہ احادیث پر مبنی ہے جو حسن ترتیب، تنوع ابواب اور صحت کے اعتبار سے کئی کتب حدیث پر فائق ہے۔ بغوی کے بقول، انہوں نے موضوع و منکر احادیث سے اس کتاب میں احتراز کیا ہے۔ شیخ ابوحفص قزوینی نے اگرچہ اس کی اٹھارہ احادیث کے متعلق موضوع ہونے کا دعویٰ کیا ہے، مگر ابن حجرؒ نے اپنے ایک رسالے میں ان احادیث کا دلائل کے ساتھ دفاع کرتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ ان احادیث کی طرف وضع کی نسبت کسی طرح درست نہیں۔ ابن حجر کا یہ رسالہ "الاجوبة الحافظ ابن حجر العسقلانی عن احادیث المصابیح" کے عنوان سے مشکوٰۃ المصابیح (طبع دمشق ۱۳۸۰ھ) اور مصابیح السنۃ (طبع بیروت ۱۴۰۷ھ) کے ساتھ ملحق ہے۔ بعض احادیث منکرہ کی وضاحت خود مؤلف نے کتاب میں کر دی ہے اور بعض کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا، غالباً یہ وہ احادیث ہیں جن کے منکر ہونے پر محدثین کا اجماع نہیں اور وہ از قبیل مختلف فیہ

ہیں۔ مصابیح السنۃ کی قدر و قیمت کا اندازہ ان شروح، تخاریجات، ملخصات، مکملات و تنقیحات سے لگایا جاسکتا ہے، جو تینتالیس کے قریب ہیں۔ بغوی نے مصابیح السنۃ میں احادیث کی ترتیب میں ایک منفرد اسلوب اختیار کیا ہے انہوں نے کتاب کے ہر باب کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ حصہ اول کو "صحاح" اور حصہ دوم کو "حسان" کا عنوان دیا ہے۔ صحاح سے ان کی مراد وہ احادیث ہیں جن کی تخریج بخاری اور مسلم نے کی ہے اور حسان سے مراد وہ احادیث ہیں جنہیں ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ محدثین نے روایت کیا ہے۔

مختلف ائمہ حدیث مثلاً ابن صلاحؒ، نوویؒ وغیرہ نے بغوی کی اس منفرد اصطلاح پر نقد و جرح کی ہے کہ یہ اصطلاح محدثین کے ہاں غیر معروف ہے، سیوطی، تاج تبریزی، ابن حجر، ہیتمی وغیرہ نے بغوی کا دفاع کرتے ہوئے اسے بغوی کی مخصوص اصطلاح قرار دیا ہے جو بربنائے سہولت انہوں نے وضع کی ہے تاکہ انہیں ہر تخریج کردہ حدیث کے بعد اس کے ماخذ (صحیحین یا سنن وغیرہ) کا حوالہ نہ دینا پڑے۔ بغوی نے اختصار کے پیش نظر احادیث کی اسناد کو بھی حذف کر دیا تھا۔ آٹھویں صدی ہجری کے عظیم محدث ولی الدین ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ الخطیب العمری التبریزی نے اپنے استاد شرف الدین طیبی کے مشورہ سے مصابیح کی اصلاح و تہذیب کا کام پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ انہوں نے صحابی راوی کا نام حدیث کے متن کے ساتھ اور مخرج کا نام حدیث کے آخر میں ذکر کیا۔ بعض احادیث غریب و ضعیف کے ضعف کا سبب اور احادیث کے مرتبہ کی وضاحت کی۔ بغوی سے احادیث صحاح کو احادیث حسان اور احادیث حسان کو احادیث صحاح میں شامل کرنے میں بعض جگہ سہو ہوا، اس کی انہوں نے اصلاح کی۔ تبریزی نے ہر باب میں صحاح اور حسان احادیث کا اضافہ کیا، انہوں نے ہر باب کو دو کے بجائے تین فصلوں میں تقسیم کیا۔ پہلی فصل میں شیخین یا ان میں سے کسی ایک کی مرویات جمع کیں۔ دوسری فصل میں وہ احادیث جمع کیں، جنہیں شیخین کے علاوہ دیگر محدثین نے روایت کیا ہے اور تیسری فصل میں دیگر کتب حدیث سے وہ احادیث جو اسی باب سے متعلق ہو سکتی تھیں جمع کیں، اس طرح خطیب نے ۱۵۱۱ احادیث کے اضافہ کے ساتھ ساتھ کتاب کی اصلاح و تہذیب کے ذریعہ اس کی افادیت کے دائرے کو مزید وسیع کیا۔ بڑے بڑے علماء مثلاً طیبی، سخاوی، ابن حجر، ہیثمی، ملا علی قاری، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، شیخ ادریس کاندھلوی اور عبیداللہ مبارکپوری وغیرہ نے اس کی شروح مرتب کیں۔

حدیث کے موضوع پر ان کی دوسری اہم تالیف شرح السنۃ ہے، جو طویل عرصہ تک نایاب رہنے کے بعد شعیب الارنووط اور زہیر الشاویش کی تحقیق و تعلیق کے ساتھ ۱۳۹۰ھ، ۱۴۰۳ھ میں المکتب الاسلامی بیروت سے ۱۶ جلدوں میں طبع ہوئی ہے۔ اس کتاب کا امتیازی وصف یہ ہے کہ یہ کتاب کسی دوسرے متن کی شرح نہیں متون احادیث کو خود بغوی اپنی سند سے روایت کرتے ہیں اور پھر ان کی شرح و توضیح کرتے ہیں۔ یہ کتاب ایک جامع مرجع ہونے کی بنا پر عقائد، عبادات، معاملات، معاشرت اور اخلاق و آداب وغیرہ تمام شعبہ ہائے دین سے متعلق احادیث کا احاطہ کرتی ہے۔

شرح السنۃ بعض دوسری شروح کی طرح صرف غریب الحدیث سے ہی بحث نہیں کرتی، بلکہ مشکل لغات کی تحقیق، مجمل عبارات کی توضیح، اجتہادات صحابہؓ و تابعین، مشہور فقہاء و مجتہدین کے مسالک و مذاہب اور ان کے دلائل کا ذکر، احادیث سے مختلف نکات و مسائل کا استنباط، متعارف احادیث میں جمع و تطبیق، راویوں پر

جرح و تعدیل، راویوں کے اسماء و القاب کی توضیح اس کتاب کے اہم موضوعات ہیں۔ کتاب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں حد درجہ صحت کا التزام رکھا گیا ہے اور اس میں احادیث کا غالب حصہ صحیحین کی احادیث پر مشتمل ہے۔ ان کے علاوہ دیگر صحاح و سنن، موطا مالک، مسند احمد اور مسند دارمی وغیرہ کی احادیث بھی اس میں درج کی ہیں۔ بغوی اولاً ہر باب کے تحت ان احادیث کو درج کرتے ہیں جو متفق علیہ ہوں یا بخاری و مسلم میں سے کسی ایک نے ان کی تخریج کی ہو۔ صحیحین کے علاوہ دیگر احادیث نقل کرتے وقت ان کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ ایسی احادیث درج کریں جو صحیحین کی شرائط کے مطابق ہوں، چونکہ کتاب کے متنوع عنوانات و موضوعات کے پیش نظر ہر باب کے تحت صحیح احادیث کی تخریج ایک مشکل امر تھا، اس لیے ایسی احادیث بھی بکثرت اس میں موجود ہیں جو صحت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہیں مگر انہیں اصحاب سنن وغیرہ نے اپنی کتب میں نقل کیا ہے۔ بغوی کا دعویٰ ہے کہ انہوں نے اس میں موضوع اور ضعیف احادیث سے اجتناب کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ شرح السنۃ ضعیف احادیث سے مکمل طور پر پاک نہیں ہے، اگرچہ یہ احادیث کسی صحیح حدیث کی تائید یا کسی صحیح حدیث کے مجمل کی توضیح یا کسی باب میں صحیح حدیث دستیاب نہ ہونے کی صورت میں نقل کی گئی ہیں۔

شرح السنۃ کو یہ امتیاز بھی حاصل ہے کہ یہ احادیث کی ابتدائی شروح میں شامل اپنے طرز کی اولین شرح ہے، اگرچہ طحاوی کی شرح معانی الآثار، خطابی کی معالم السنن اور ابن عبدالبر کی التمہید کو شرح السنۃ پر شرف اولیت حاصل ہے، مگر ان کتب کے موازنہ سے واضح ہوتا ہے کہ شرح السنۃ پر نہ تو شرح معانی الآثار کی طرح فقہی رنگ غالب ہے نہ معالم السنن کی طرح باب کی صرف ایک حدیث کی شرح پر اکتفا کیا گیا ہے اور نہ ہی التمہید کی طرح اس میں حل لغات اور مشکلات اسانید پر زیادہ توجہ کی گئی ہے، بلکہ مؤلف کتاب متون احادیث کو خود اپنی ہی سند سے روایت کرنے کے بعد جامعیت و اختصار کے ساتھ حدیث کے تمام متعلقہ ضروری مباحث کو سمیٹتے ہوئے شرح و توضیح کرتے ہیں۔ احادیث کی لغوی تحقیق اور شرح و توضیح میں ان کا اکثر و بیشتر انحصار ابوعبیدالقاسم بن سلام، ابن قتیبہ اور ابوسلیمان الخطابی پر ہے۔ احادیث سے متفرع ہونے والے مسائل و احکام، فقہاء و صحابہ تابعین اور بالخصوص ائمہ اربعہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں۔ احادیث کی تصحیح و تضعیف اور راویوں کے اسماء و انساب کی توضیح میں انہوں نے اکثر جامع ترمذی پر اعتماد کیا ہے۔

حدیث اور اس کے متعلقات پر ان کی بعض دیگر کتب کی نشاندہی بھی بعض مصادر نے کی ہے۔ مثلاً الانوار فی شمائل النبی المختار، الجمع بین الصحیحین، شرح الجامع للترمذی، المدخل الی مصابیح السنۃ، اربعین حدیثا اور معجم الشیوخ وغیرہ۔

بغوی کو فقہ میں بھی خصوصی دسترس حاصل تھی، وہ مسلکاً شافعی تھے۔ جس ماحول اور جن علاقوں میں انہوں نے تعلیم حاصل کی وہاں فقہ شافعی کا غلبہ رہا ہے۔ (بالخصوص ایران کے مشرقی علاقے خراسان اور ماوراء النہر وغیرہ میں، نیز جن اساتذہ سے انہوں نے فقہ پڑھی، وہ مذہب شافعی سے تعلق رکھتے تھے۔ بالخصوص قاضی حسین جن کا شمار فقہ شافعی کے مشہور ائمہ میں ہوتا ہے اور جو مشہور شافعی فقیہ ابوبکر القفال کے خصوصی تلامذہ میں سے تھے۔ انہوں نے طالب علمی کا طویل زمانہ ان کی صحبت و تربیت میں گزارا۔ فقہ میں وہ درجہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے

تھے، الذہبی ان کو مجتہد لکھتے ہیں (تذکرۃ الحفاظ، ۴: ۱۲۵۷)۔ السیوطی نے ان کو فقہ کا امام کہا ہے (طبقات المفسرین: ۳۹)۔ ملا علی قاری نے ان کو اصحاب الوجوہ فقہاء میں شمار کیا ہے (مرقاۃ المفاتیح، ۱/۱۰)۔ دیگر علوم کی طرح انہوں نے فقہ میں بھی یادگار کتب تحریر کیں، جو فقہ شافعی میں بلند مقام کی حامل ہیں۔ کبار علما شافعیہ نے ان سے استفادہ کیا اور اپنی کتابوں میں جابجا ان کے حوالے پیش کیے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں فقہ شافعی کی نشرواشاعت میں ان کی کتب کا گراں قدر حصہ ہے۔ ان کی فقہی تالیفات سب غیر مطبوع ہیں، ان میں سے سب سے زیادہ شہرت التہذیب کو حاصل ہے، جو فقہی مسائل پر مرتب کی گئی ہے اور بغوی نے اسے اپنے شیخ قاضی حسین کی تعلیق سے ملخص کیا ہے اور کسی قدر تلخیص و اضافے بھی کیے ہیں۔ یہ کتاب مسلک شافعی کی معتبر و مستند کتب میں سے ہے اور کبار شوافع نے اس کے مسائل کو اپنی کتب میں نقل کیا ہے (کشف الظنون، ۱: ۵۱۷؛ بروکلمان، ۶: ۲۴۳)

فتاوی البغویہ میں انہوں نے ان فتاوی کو جمع کیا ہے، جو ان سے پوچھے گئے تھے۔ فتاوی المروالروذی کے نام سے ایک فتاوی بھی ان کی طرف منسوب ہے جو ان فقہی مسائل کے جوابات پر مشتمل ہے جو بغوی کے استاد قاضی حسین سے پوچھے گئے تھے۔ بغوی نے ان کو جمع کر کے یہ فتاوی مرتب کیا (بروکلمان، ۶: ۲۴۶)۔ ان کے علاوہ ترجمۃ الاحکام فی الفروع فقہ شافعی پر فارسی میں لکھی گئی اور الکفایۃ فی الفروع عجمی زبان (غالباً) فارسی میں فقہ شافعی کا اختصار ہے۔ آخری دونوں کتب مفقود ہیں جب کہ دیگر کے مخطوطات کی نشاندہی بروکلمان وغیرہ نے کی ہے۔

مآخذ: (۱) السمعانی: کتاب الانساب، بغداد، مکتبۃ المثنیٰ (س۔ن)؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، بیروت، دارالکتاب العربی، (س۔ن)؛ (۳) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، بیروت، دارالفکر العربی، (س۔ن)؛ (۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۰۳ھ؛ (۵) السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، بیروت، دارالمعرفۃ (س۔ن)؛ (۶) طاش کبری زادہ: مفتاح السعادۃ، القاہرۃ، دارالکتب الحدیثیۃ (س۔ن)؛ (۷) ابن العماد الحنبلی: شذرات الذہب، بیروت، دارالمسیرۃ ۱۹۷۹ء؛ ابن ہدایۃ اللہ الحسینی: طبقات الشافعیۃ، بیروت، دارالآفاق الجدیدۃ، ۱۹۸۲ء؛ (۹) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، القاہرۃ، دارالکتب المصریۃ ۱۳۳۸ھ؛ (۱۰) یافعی: مرآۃ الجنان، بیروت، مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات ۱۹۱۲ء؛ ۳: ۲۱۳؛ (۱۱) القنوجی: اتحاف النبلاء، کانپور، مطبع نظامی ۱۲۸۸ء؛ (۱۲) الکتانی: الرسالۃ المستطرفۃ، کراچی، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، ۱۹۶۰ء؛ (۱۳) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، بیروت، مکتبۃ المثنیٰ، س۔ن، بمواقع عدیدہ؛ (۱۴) بغدادی: ہدیۃ العارفین، بغداد، مکتبۃ المثنیٰ، (۱۹۵۱ء۔۱۹۵۵ء) بمواقع عدیدہ؛ (۱۵) بروکلمان، کارل: تاریخ الادب العربی، تعریب عبدالحلیم النجار، القاہرۃ، دارالمعارف (۱۹۷۷ء)، ۶: ۲۴۴۔۲۴۶؛ بمواقع عدیدہ؛ (۱۶) سرکیس، معجم المطبوعات العربیۃ، القاہرۃ، مطبعہ سرکیس (۱۳۴۶ھ) ۱: ۶۲۷۔۶۲۸؛ (۱۷) الزرکلی: الاعلام، بیروت، دارالعلم للملایین، (۱۹۷۹ء) ۳: ۲۸۴؛ (۱۸) bson James، *Mishkat al-Masabih* (English Translation)، ۱۹۶۰ء۔ ۱۹۶۳ء؛ (۱۹) ہاشمی، ازکیا: امام بغوی کی خدمات تفسیر و حدیث، تحقیقی جائزہ، پی ایچ ڈی مقالہ۔ پنجاب یونیورسٹی ۱۹۹۱ء غیر مطبوع۔

(سید ازکیا ہاشمی)

⊗ **بکار بن قتیبہ**: بن اسد بن عبیداللہ بن بشیر بن عبیداللہ بن ابی بکرۃ الثقفی البکراوی: ایک متبحر عالم

دین، عظیم قاضی، نامور محدث، حنفی فقہ کے ماہر اور مصر کے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) ۱۸۲ھ / ۷۹۸ء میں بصرہ میں پیدا ہوئے (الذہبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۲: ۵۹۹).

انھوں نے فقہ کا علم ہلال بن یحیی الرائی اور عیسی بن ابان سے حاصل کیا۔ حدیث ابوداؤد الطیالسی، یزید بن ہارون، صفوان بن عیسی، عبدالصمد بن عبدالوارث اور موسی بن اسماعیل سے پڑھی، نیز بصرہ کے بہت سے محدثین سے شرف تلمذ حاصل کیا (ابن حجر العسقلانی: رفع الاصر عن قضاۃ مصر، ۱: ۱۴۰).

ابن حبان کے مطابق ابن بکار ایک ثقہ عالم اور محدث تھے۔ وہ ابوبکرۃ کی کنیت سے مشہور تھے (ابن حبان، کتاب الثقات، ۸: ۵۳)۔ ان سے روایت کرنے والوں میں ابوعوانہ، ابن خزیمہ، عبداللہ بن عتاب زفتی، یحیی بن صاعد، ابن جوصا، ابو جعفر الطحاوی اور دوسرے بہت سے حضرات شامل ہیں (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱۲: ۵۹۱).

ابن عساکر نے ان کے بیٹے بکر بن بکار کو بھی ان سے روایت کرنے والوں میں شمار کیا ہے، لیکن یہ بات محل نظر ہے۔ اس لیے کہ موسی بن عبدالرحمن کے ساتھ ان کے ایک مقدمہ میں بکار بن قتیبہ نے یہ بیان دیا تھا کہ انھوں نے تو شادی نہیں کی (ابن حجر العسقلانی: رفع الاصر عن قضاۃ مصر، ۱: ۱۴۰).

بطور قاضی بکار بن قتیبہ بڑے منصف مزاج اور بڑے عادل شخص تھے، چنانچہ ابوبکر بن المقری نے محمد بن بکر الشعرانی کے حوالے سے احمد بن سہل الھروی سے یہ نقل کیا ہے، کہ وہ بکار بن قتیبہ کے پڑوس میں رہائش پذیر تھے۔ ایک مرتبہ وہ نماز عشا کے بعد گھر لوٹے تو وہ یہ آیت پڑھ رہے تھے۔ یا داؤد انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الھوی فیضلک عن سبیل اللہ (ص [۳۸]: ۲۶) ("اے داؤد ہم نے تجھے (دنیا میں) نائب بنایا ہے، پس تو لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کر اور اپنی خواہش نفس کی پیروی نہ کر، ورنہ وہ تجھے اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گی)۔ راوی کہتے ہیں کہ پھر جب وہ سحری کے وقت آئے تو تب بھی وہ یہی آیت پڑھ رہے تھے اور ان کی آنکھوں سے آنسو رواں تھے (الذہبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۲: ۶۰۰).

وہ عدل پروری اور انصاف پسندی میں کسی سے رعایت نہیں برتتے تھے۔ ایک دفعہ اہل بصرہ میں سے ایک شخص بکار کے پاس آیا اور کہا میں زمانہ طالب علمی کا تمہارا رفیق تھا۔ بکار نے اس کی بڑی خاطر مدارت اور عزت و تکریم کی۔ پھر انھی کی عدالت میں گواہی کی ضرورت پڑی تو ان کے اسی رفیق نے ایک مصری کے ساتھ مل کر گواہی دی، لیکن انھوں نے اپنے اس قدیمی دوست کی گواہی قبول کرنے سے انکار کر دیا اور پوچھنے پر بتایا کہ ایک مرتبہ انھوں نے اس کے ساتھ ایک برتن میں شہد سے چاول کھائے، ان کی جانب سے شہد ختم ہوگیا تو اس نے اپنے اس رفیق کی جانب سے اسے کھول دیا، جس پر شہد بہہ نکلا، تو اس نے مذاق کہا "اخرقتھا لتغرق اھلھا" (۱۸ [الکہف]: ۷۲). (کیا تو نے اسے اس لیے پھاڑ دیا تاکہ اس کے رہنے والوں کو ڈبو دے) تو انھوں نے اسے کہا کیا تو اس مثال کے ذریعے قرآن کا مذاق اڑاتا ہے، لہٰذا انھوں نے اس کی شہادت کو قبول نہیں کیا (ابن حجر العسقلانی: رفع الاصر عن قضاۃ مصر، ۱: ۱۴۵).

ان کی عدل پروری کا مزید اندازہ اس واقعہ سے کیا جا سکتا ہے کہ ان کے زمانے میں ایک شخص امیر (ابن طولون) کا مقروض تھا اور وہ ادائیگی کیے بغیر فوت ہوگیا۔ اس کے چھوٹے چھوٹے بچے تھے۔ امیر نے قاضی (بکار)

کو خط دیا کہ قاضی کی دستخط کے لیے اس خط پر دستخط کر دے۔ مگر قاضی صاحب نے کہا جب تک قاضی شہادت نہ ہو جائے ایسا نہیں ہو سکتا۔ اس پر امیر نے قاضی شہادت کر دی۔ قاضی صاحب نے فرمایا پہلے یہ تو معلوم کر لیں، کیا یہ خط واقعی اس کی ملکیت بھی ہے یا نہیں؟ امیر نے ملکیت کے ثبوت فراہم کر دیئے۔ پھر قاضی صاحب نے کہا آپ خود (امیر) پہلے اقرار کیجئے (کہ وہ اس کے حق میں بیچا ہے) تو پھر یہ ہو سکتا ہے۔ اس پر ابن طولون نے کہا کہ ابن بکار نے کہا اب عمل کے تمام تقاضے پورے ہو گئے۔ لہٰذا انہوں نے وہاں فروخت کرنے کے احکام صادر کر دیئے (کتاب مذکور، ۱۴۹)۔

قاضی ابن بکار کے زمانے میں، بغداد ایک بہت بڑے بحران سے گزر رہا تھا، آئے دن خلفاء کے عزل و نصب کا معاملہ ہوتا تھا۔ ایک بار جب یہی عمل دہرایا گیا، اس حالت میں حکومت وقت نے بطور قاضی ابن بکار سے معزول ہونے والے خلیفہ پر "لعن طعن" کرنے کو کہا، مگر انہوں نے صاف انکار کر دیا، جس پر ابن بکار کو کئی آزمائشوں سے گزرنا پڑا۔ چنانچہ ابن خلکان کے مطابق ابن طولون ہر سال بکار بن قتیبہ کو ان کی مقررہ تنخواہ کے علاوہ ایک ہزار دینار بطور ہدیہ بھیجتا تھا، مگر وہ انہیں بغیر ہاتھ لگائے، جوں کا توں رکھ دیتے۔ پھر جب قاضی بکار نے ابن طولون کے کہنے کے مطابق موفق پر خطبہ جمعہ میں لعنت کرنے سے انکار کر دیا، تو اس نے اپنے عطا کردہ مال کی واپسی کا مطالبہ کیا۔ انہوں نے دینار سے بھری ہوئی اٹھارہ تھیلیاں ویسی کی ویسی مہر شدہ ثابت واپس لوٹا دیں، جس پر ابن طولون بہت شرمندہ ہوا (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱۲: ۶۰۳)۔

الطحاوی فرماتے ہیں کہ ابن طولون نے بکار بن قتیبہ سے منصب قضا واپس لے کر انہیں قید خانے میں ڈال دیا۔ پھر جب مناظرہ کا وقت آیا، مناظرہ ہونے سے پہلے مجلس میں آتے۔ انہیں مجلس مناظرہ سے جانے پر دوبارہ قید خانے میں بھیج دیا جاتا (ابن حجر عسقلانی: رفع الاصر عن قضاۃ مصر، ۱: ۱۵۴)۔ جب بکار کی مدت قید طویل ہو گئی تو بہت سے لوگوں نے ابن طولون سے درخواست کی کہ انہیں قاضی صاحب سے سماعت حدیث کی اجازت دی جائے۔ تو اس نے اجازت دے دی۔ اس کے بعد قاضی بکار قید خانے کی کھڑکی سے اپنے شاگردوں کے سامنے حدیث بیان کرتے تھے۔ مگر سب سے آخری حصہ میں ایسے لوگوں نے اسی حیثیت میں آپ سے حدیث روایت کی (کتاب مذکور، ۱۵۴)۔

بعض لوگوں نے بیان کیا ہے کہ ان کی نماز جنازہ میں عید کی نماز سے زیادہ مجمع تھا۔ ان کے بھتیجے محمد بن الحسن بن قتیبہ اللخمی نے ان کی نماز پڑھائی (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱۲: ۶۰۳)۔

وہ بہت سی کتابوں کے مصنف تھے، جن میں سے ایک کی کتاب اس کتاب کا نام وثائق بحضور بہت مشہور ہے (الزرکلی: الاعلام، ۲: ۶۰)۔

ابن طولون نے بکار کو جیل سے نکال کر ایک مکان میں منتقل کرنے کا حکم دیا، وہ کافی عرصہ اس میں رہے۔ پھر جب ابن طولون فوت ہو گیا تو بکار سے کہا گیا کہ تم آزاد ہو۔ اب اپنے گھر تشریف لے جائیں، مگر انہوں نے کہا یہ مکان کرائے کا ہے تو ان کے لیے بہتر ہے۔ وہ ابن طولون کی وفات کے چالیس دن کے بعد (۲۷۰ھ/۸۸۳ء) میں اسی گھر میں فوت ہوئے، اس وقت ان کی عمر نواسی برس تھی (ابن حجر العسقلانی: رفع الاصر عن قضاۃ مصر، ۱: ۲۵۲)۔

مآخذ: (۱) ابن حبان: الثقات، ۱۱۱۱ھ، محمد ابن حبان بن احمد ابی حاتم التمیمی: کتاب الثقات، ۸: ۱۵۲، دار الفکر،

قاہرہ؛ (۲) ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (۷۷۳ھ۔ ۸۵۲ھ): رفع الاصر عن قضاۃ مصر، القسم الاول، المطبعۃ الامیریہ، بالقاہرہ، ۱۹۵۷ء؛ (۳) الذہبی، الامام شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان (م ۷۴۸ھ/ ۱۳۴۸ء): سیر اعلام النبلاء، جلد ۱۲، مؤسسۃ الرسالۃ؛ (۴) الزرکلی، خیر الدین: الاعلام؛ (۵) قاموس تراجم۔

(ریاض سعید، و محمود الحسن عارف)

⊗ بکرۃ (بنو): قحطانی قبائل سے تعلق رکھنے والا ایک عرب قبیلہ۔ ان کا نسب بنو ثعلبہ بن عقبہ بن السکون بن اشرس بن کندہ ہے (عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، ۱: ۹۹، بیروت، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء)۔ الطبری نے لکھا ہے کہ بنو بکرہ قبیلہ سکون کا ایک بطن ہے (الطبری: تاریخ الرسل والملوک، ۱: ۱۸۵۵)۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ جنہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی طرف عامل (گورنر) بنا کر بھیجا تھا، صنعاء پر اسود عنسی کے قبضہ کے بعد حضرموت آگئے تھے، وہاں انہوں نے قبیلہ سکون کے ایک خاندان بنو بکرہ کی ایک عورت رملہ سے نکاح لیا تھا (طبری: تاریخ الرسل والملوک: ۱: ۱۸۵۵)۔

مالک بن ہبیرہ کا تعلق بنو بکرہ سے تھا (القلقشندی: نہایۃ الارب، ص: ۱۷۹، قاہرہ، ۱۹۵۰ء) بعض محققین کا خیال ہے کہ بکرہ ایک عورت تھی جس کا تعلق بنو وائل اور عدنانیہ سے تھا، بکرہ وائل کی بیٹی، بکر بن وائل کی بہن اور ثعلبہ بن عقبہ کی بیوی تھی (نہایۃ الارب، ص: ۱۷۹؛ معجم قبائل العرب، ۱: ۹۹) اور اس کی اولاد بنو بکر کہلائی مزید معلومات کے لیے دیکھیے مآخذ۔

مآخذ: (۱) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، ۱: ۹۹، بیروت، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء؛ (۲) ابی جعفر محمد بن جریر الطبری: تاریخ الرسل والملوک، ۱: ۱۸۰۰؛ (۳) ابی العباس احمد القلقشندی: نہایۃ الارب فی معرفۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۱۷۹۔

(نعیم روشن آرا)

بلاد السودان: لغوی مفہوم "کالے لوگوں کی ☓ سرزمین" دور جدید سے قبل کے عربی مآخذ میں افریقہ کے صحرائی ساحلی علاقے کے لیے [مستعمل] عمومی نام، جو کہ المغرب، لیبیا اور مصر کے جنوب تک اور مغرب میں بحر اوقیانوس سے لے کر مشرق میں بحیرۂ احمر تک پھیلا ہوا ہے۔

ا۔ سوڈان کا مشرقی حصہ: اس کے لیے دیکھیے چاڈ، دار تملہ [دارفور، کردفان، نوبیا، وادائے؛ اور دور جدید کے لیے دیکھیے سوڈان۔

۲۔ مغربی سوڈان کی تاریخ: بلاد السودان الغربی (اگرچہ "الغربی" کا لفظ ہمیشہ واضح طور پر متعین نہیں کیا جاتا) کے نام سے موسوم یہ علاقہ بعد کے ادوار میں مسلمان جغرافیہ دانوں اور مؤرخین کے نزدیک "حبشیوں کی سرزمین" ہے، جو بحر اوقیانوس اور نائجر یا ایر (Air) کے پھندے کی شکل والے علاقے کے درمیان صحارا کے ساتھ ساتھ واقع ہے۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے بعد سے کم از کم لفظ تکرور، جو کہ ابتداً پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں وسطی سینیگال کے ایک شہر کا نام تھا، دنیائے مشرق میں افریقہ کے اس اسلامی مغربی سوڈانی ساحلی علاقے کے لیے عمومی طور پر مستعمل تھا، لہذا پہلے پہل "مغربی سوڈان" اس کے مترادف کے طور پر سامنے آیا اور بعد ازاں اس نے (مکمل طور پر) اس کی جگہ لے لی۔

عربوں کا سوڈان: مسلم تہذیب کی چھاپ کے ساتھ نمایاں سیاہ افریقہ سے طور پر مراد صرف اس بر اعظم کے

ایک سرے سے دوسرے تک گھٹتی بڑھتی ہوئی چوڑائی والی ایک راہ داری بی جاتی تھی، نہ کہ سارے کا سارا یہ سیاہ براعظم۔ اس عمومی تصور میں قرون وسطی میں ہر گز کوئی تبدیلی نہ آئی اور یہ موجودہ دور میں بھی برقرار ہے۔

مغربی سوڈان میں اسلام کی اشاعت کا آغاز اس مقام سے ہوا جہاں (تجارتی) کارواں پہنچے اور ایک ہزار سال کے عرصے میں غیر معمولی سست رفتاری سے اس کی پیش قدمی صرف چند سو کلومیٹر تک ہی (محدود) رہی۔ (براعظم کو) عرضاً قطع کرتی ہوئی اس (زنگی) پٹی کے علاوہ جنوب کے کم تر شاداب میدانوں (Savahnahs) اور بارانی جنگلات والے مغربی افریقہ میں بیسویں صدی عیسوی تک بھی اسلام کی اشاعت کا کام نہ ہونے کے برابر رہا ہے۔

ظہور اسلام کے اولین سالوں میں عربوں کے نزدیک سوڈان کرۂ ارضی کی انتہا (پر واقع) تھا۔ یہ (محض) نئے دین کا جوش و خروش نہیں، بلکہ بیش قیمت تجارتی سامان (سونا، ہاتھی دانت، غلام اور قیمتی لکڑی وغیرہ) تھا جو اولین ہجری صدیوں میں مسلمان تاجروں، عربوں، بربروں یا ایرانیوں کو (کشاں کشاں) سوڈان کے دروازے پر لایا اور خصوصاً المغرب کی فتح کے بعد اس کے مغربی علاقے میں، نیم صحارائی خطے کے بارے میں اولین عربی مآخذ میں سے ایک، جو کہ (دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے تعلق رکھنے والے) جغرافیہ دان الفزاری کی تصنیف ہے، جس میں "گھانا کی مملکت" کو (جو موجودہ دور کا ملک گھانا نہیں، بلکہ عہد وسطی کی ایک مملکت تھی جس کی سرحدیں موریطانیہ، سینیگال اور مالی سے ملتی تھی) "سونے کی سرزمین" کہا گیا ہے [رک بہ گھانا]۔ اس طرح مغربی سوڈان کا تصور تضادات پر مبنی [دکھائی دیتا] ہے: یہ بیک وقت ایک غیر مہذب اور دور دراز علاقہ تھا اور وسائل [دولت] سے مالا مال [بھی]۔

مغربی صحارا کی چند ایک سیاحتی مہمات کو چھوڑ کر مشہور مسلم حکومتوں نے نہ تو مغربی سوڈان کے کسی حصے پر قبضہ کیا اور نہ ہی اس کی حوصلہ افزائی کی، حتی موریطانیہ کے صحرا کے جنوب سے آنے والے نقاب پوش المرابطین نے (پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی)، جنہوں نے مراکش میں اپنے اقتدار کی بنیادوں کو استوار کیا اور سونے کی تجارت والی مغربی شاہراہ پر قبضے کو سب سے بڑھ کر اہمیت دی، جلد ہی نیم صحارائی علاقے کی سیاسی کشمکش میں دلچسپی ترک کر دی۔ مغربی افریقہ کی باہم قریب واقع آبادیوں کو مشرف با اسلام کرنے میں ان کا کردار ہمیشہ متنازع فیہ رہا ہے۔

مرکزی خلافتی اقتدار یا مقامی امارتوں کی یہ عدم موجودگی ہی ثقافتی ربط و ضبط یا تعامل کی سست رفتاری کی جزوی طور پر غمازی کرتی ہے۔ بحیرۂ روم کے آس پاس کے علاقوں کے حالات سے اس صورت حال کے مختلف ہونے کی وجہ سے یہاں ایک طویل عرصے تک اسلام سے وابستگی کا مخصوص استحقاق رکھنے والی کوئی ہیئت حاکمہ ہی موجود نہ تھی، جو واحد سیاسی قوت کی حیثیت سے اپنا سارا زور اس نئے مذہب کی حمایت کے لیے وقف کر دیتی۔ شمال سے درآمد شدہ یہ اشیائے تعیش (گھوڑوں، نمک، پارچہ جات اور شیشے کے برتنوں وغیرہ) کی قدروقیمت کے مساوی معاشرتی رتبے کی علامت (Badge) کے طور پر اسلام نے افریقی تجارتی کارندوں خصوصاً سوننکے (Soninke) لوگوں (گھانا کی "سلطنت" کے نمایاں ترین نسلی گروہ) اور سرداروں کے درباروں میں رسائی حاصل کی، لیکن اس کے شہروں سے دیہاتی علاقے تک، شرفا سے کسانوں تک اور صحرا کے کناروں پر آباد گروہوں سے اندرون صحرا بسے ہوئے گروہوں تک پھیلنے کے لیے مزید کئی صدیاں درکار تھیں۔

سوڈان میں ایک طویل عرصے تک اسلام [صرف] شہری علاقوں (علیحدہ علیحدہ مراکز اطلاع یا مکمل قصبوں)

تک محدود رہا۔ مسلمانوں ہونے والے ان قصبوں/شہروں کو اپنے آس پاس کی آبادیوں کو ان ذرائع سے بارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی کے بعد سے مسلح جہاد کے ذریعے دائرہ اسلام میں لانے کے لیے خاصا طویل عرصہ لگا۔ عموماً جن علاقوں کی تجارت پر خصوصی مہارت کے حامل تاجروں کا قبضہ تھا، وہ تنگ نظری ترک کرتے اور طاقت کے توازن کو مدنظر رکھتے ہوئے مذہبی مسائل سے بالاتر رہ کر اپنی تجارتی کامیابی کی طرف متوجہ رہتے تھے۔ ان علاقوں میں جو مسلمان مقیم تھے، اس وقت وہ مشرک سرداروں کے ملازم تھے، ان کی طرف سے مراسلہ نگاری کیا کرتے تھے یا انہیں [مختلف مشکل کاموں میں کامیابی کے حصول کے لیے] نہایت مجرب قسم کے تعویذات فراہم کیا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ جب مسلمان مقامی سلطنتوں کے حکمران بن گئے تو بھی افریقی مذاہب کے حامل عوام کے ساتھ ان کے تعلقات پہلے ہی کی طرح استوار رہے۔ بارہویں/اٹھارہویں صدی تک جزوی طور پر مسلمان شہری آبادیاں ارواح پرست (رسوم و رواج کے حامل) دیہی علاقوں سے گھری ہوئی تھیں اور ان کے حکمران خود، جن کا مقامی (indigenous) استحقاق اصلاً آبائی رسوم و حقوق کے احترام پر مبنی ہوا کرتا تھا، عموماً مقررہ تقاریب میں شمولیت کر کے مروجہ قربانیاں ادا کر کے افریقی سرداروں کی حیثیت سے اپنے فرائض منصبی پورے کرنے کے لیے تیار رہتے تھے۔

مغربی سوڈان اس طرح مشرف با اسلام ہونے کے عمل کا ایک مخصوص نمونہ پیش کرتا ہے جو بے دینی کی حامل مخصوص قسم کی رسومات کی کسی حد تک محدود تعداد کی بنا پر ہی نہیں، بلکہ مختصر مدت میں اقلیت کی طرف سے، اس کی قبولیت کی بنا پر واضح ہے یہ ایک ظاہری طور پر قبول کیے جانے والے اسلام کا اثر تھا، جس نے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ، اپنے تشخص اور مرکزی سی خصائص کی پاس داری کو استحکام بخشا تھا۔

اس براعظم کے دیگر خطوں مثلاً موجودہ جمہوریہ سوڈان اور اس کے صدر مقام خرطوم [رک بہ سوڈان]، مغربی سوڈان میں اسلام کی اشاعت کی تحریک کا نتیجہ عربی زبان کی ترویج عام کی صورت میں سامنے نہ آیا، البتہ چند ایک تعلیم یافتہ علاقے اس سے مستثنیٰ ہیں۔ بعض افریقی زبانیں مستعد عربی الفاظ، مثلاً دینی اصطلاحات، ہفتے کے دنوں، تجارتی الفاظ اور لوگوں کے ناموں کو اپنے ہاں جگہ دے کر زبانی دعوت و تبلیغ کے کام میں اور تحریر کی صورت میں (عربی رسم الخط کو اپنا کر) رابطے کا کردار ادا کرتی ہیں۔ اسی نوعیت کا نمایاں کردار سارے مغربی افریقہ میں فلفندہ (Fulfulde)، سینیگال میں ولف (Wolof) کا؛ مالی، گنی اور ان کے بعض ہمسایہ ممالک میں مالنک (Malinke) اور جولہ (Jula) کا اور خصوصاً مغربی سوڈان کے انتہائی مشرقی علاقے میں ہوسا [رک بآں] کا ہے۔ موریطانیہ کا معاملہ ان سب سے مختلف ہے جس کی آبادی پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی سے بتدریج عرب قبیلے بنو ہلال کی ذیلی شاخوں کے زیر اقتدار آتی گئی اور تقریباً مکمل طور پر عرب بن چکی ہے [دیکھیے موریطانیہ]۔

ابتدائی روایت ۱۱۶ھ/۷۳۴ء میں مراکش کی جانب سے "سوس اور سوڈان کی سر زمین میں" حضرت عقبہؓ بن نافع [رک بآں] کے پوتے حبیب بن ابی عبید الفہری کی سرکردگی میں ایک مہم کے بھجوائے جانے کا ذکر آتا ہے۔ ابن عبدالحکم کے بیان کے مطابق اس نے "فقید الشال فتح حاصل کی اور واپسی پر اپنے ساتھ مال غنیمت میں نہایت کثیر مقدار میں سونا لایا"۔ خصوصی جائزے پر مبنی یہ مہم بظاہر طویل المدت اثرات سے خالی نہ تھی، بعد میں ۱۲۷ھ/۷۴۵ء میں اس کے بیٹے عبدالرحمن نے، جو افریقا کا گورنر بنا، [یہ عہدہ سنبھالنے سے قبل] مغربی سوڈان کو جانے والے صحرائی راستوں پر تین کنوئیں کھدوائے۔

عرب، بربری افواج کی جنھوں نے جبل الطارق (جبرالٹر) اور پوئی ٹرز (Poitiers) کے درمیانی فاصلے کو بیس سالوں میں طے کیا، اور یوں تذبذب کا شکار ہیں، ان مہمات کے بعد ساری توجہ صحرا کے شمالی گوشوں تک محدود رہ گئی۔

مغربی سوڈان کی حقیقی دریافت کا سہرا تاجروں کے سر ہے جو کہ زیادہ تر بربری تھے، عرب۔ مسلم فتح بنی کے زیر اثر جس کی رو سے تجارتی مرکز یہ اہواز صحرا کے دونوں سروں پر قصبے اور مسافر خانے قائم کیے گئے۔ مغرب کی طرف سجلماسا [رک بآں] (جنوب مشرقی مراکش) تھا، جو اودغست [رک بآں] (جنوبی موریطانیہ کا ایک بربری قصبہ) اور غانا سے بذریعہ شاہراہ ملا ہوا تھا۔ یہ اول الذکر سے بارہ (۱۲) دن کی مسافت پر واقع ہے اور طویل عرصے تک اس علاقے کا اہم ترین شہر رہا۔ وسط میں ایک شاخ در شاخ شاہراہ ھرجانی، توقیتو اور ورجلہ (wargla) کو [رک بآں] (کوکو) سے ملاتی تھی جو کہ ایک دوسرے تجارتی قصبے تادمکہ السوق کے راستے پر دریائے نائجر پر واقع سیاہ فام آبادی والا قدیم ترین قصبہ تھا۔ قرون وسطیٰ میں بڑی بنیادی قوتیں مسلسل مغرب سے مشرق کی جانب منتقل ہوتی رہیں جو شمال کی مقتدر طاقتوں کے تعاقب کی وجہ سے تھا۔ قرطبہ کے اموی، مرابطین، فاطمی اور بعد ازاں ایوبی اور مصری مملوک، سوڈانی خطے میں بھی ان کے مراکز انتقال اقتدار عمل میں آیا یعنی مغرب (غانا، پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی) سے مشرق کو [رک بآں] (نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی) کی جانب۔ مزید بین الصحارائی تجارت کی نقل اندازوں کے منظر کا مقامی سیاسی مسائل سے صحیح طور پر مقابلہ کرنا ناممکن ہے۔

ان ابتدائی رابطوں کے زمانے سے، افریقی قبائل دائرہ اسلام میں داخل ہونا شروع ہو گئے۔ تمام متذکرہ صورتوں میں یہ سردار ہی تھے، جنھوں نے خود اسلام قبول کرنے کے بعد اپنی رعایا میں اسے پھیلایا۔ البکری کے بیان کے مطابق تکرور کا بادشاہ وار دیابی "مشرف باسلام ہوا اور اس نے اپنے ملک میں اسلام کی اشاعت کی۔ اس نے ہمسایوں اسلام کی حقانیت سے آگاہ کر کے اسے قبول کرنے کی ترغیب دی۔ اس نے ۴۳۲ھ/۱۰۴۰-۱۰۴۱ء میں وفات پائی"۔ وار دیابی تکرور کے ماتحت اس کے ایک نواحی قصبے سلا کو بھی مشرف باسلام کرنے میں کامیاب رہا۔ بعدازاں ۴۴۸ھ/۱۰۵۶ء میں اس کا بیٹا لبی مرابطین کی افواج سے برسر پیکار رہنے کی وجہ سے معروف رہا۔ مزید مشرق کی طرف گاؤ کے بادشاہ "کوسوئے" کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ تکرور کے بادشاہ سے بھی پہلے اسلام قبول کر چکا تھا: تاریخ السودان کے مصنف کے مطابق تقریباً ۴۰۰ھ/۱۰۰۹-۱۰۱۰ء میں "دیا کسی" کی جو گاؤ کو کے حاکم اسلام میں داخل ہو چکا تھا"۔ لیکن اس سے بھی قبل گاؤ کے حوالے سے المہلبی (م ۳۸۰ھ/۹۹۰ء) نے تحریر کیا ہے: اس ملک کا حکمران اپنی رعایا سے پہلے ہی اسلام قبول کر چکا ہے؛ اس کی رعایا میں سے بھی بہت سے لوگ خود کو مسلمان کہتے ہیں۔ البکری ۴۶۰ھ/۱۰۶۸ء میں لکھتے ہوئے قرطبہ کے امویوں سے اطاعت گزاری کا ذکر کرتا ہے: "بادشاہ کی تخت نشینی کے موقع پر اسے ایک مہر، ایک تلوار اور قرآن عظیم کا نسخہ پیش کیے جاتے ہیں، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ امیر المؤمنین کی طرف سے موصول ہونے والے تحائف ہیں۔ ان کا حکمران مسلمان ہے اور صرف ایک مسلمان سے ہی وفاداری کی توقع کی جا سکتی ہے"۔ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے اختتام کے وقت گاؤسانی کے قبرستان میں بہت بڑی تعداد میں مسلمانوں کے ناموں کے کتبے جات موجود ہیں۔ ان میں ایسے شرفا اور شاہی خاندان کے افراد کے نام بھی شامل ہیں، جن کی شناخت ابھی تک باوثوق طریقے سے ہونا باقی ہے۔ ان کتبے جات میں سب سے قدیم ترین کتبے پر ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء کا سال تحریر ہے اور اس پر "کلمہ" درج

حسن الحاج" کا نام موجود ہے۔ یہ امر قابل غور ہے کہ یہ اسلامی کتبہ سیاہ فام لوگوں کے افریقہ کا قدیم ترین دریافت شدہ کتبہ ہے۔ چند سال بعد، بادشاہوں اور ملکاؤں کے نام اسی مقام پر سامنے آئے؛ تین نہایت قدیم کتبے (۴۹۴ھ/۱۱۰۰ء، ۵۰۲ھ/۱۱۰۸ء اور ۵۰۳ھ/۱۱۱۰ء) الجیریا سے درآمد کیے گئے سنگ مرمر کے ہیں۔ دوسرے کتبہ جات مقامی طور پر تیار کیے گئے ہیں۔ گویا ہمیں یوں ایک ہی طرح کے (تبدیلی مذہب کے) ماخذ کا ایک قابل ذکر ذخیرہ موجود ہے، جس کی وجہ سے یہ مذکورہ بالا قصبے کے مقابلے میں بلاشبہ اشاعتِ اسلام کا ایک دوسرا بڑا مرکز قرار پایا ہے۔

صرف گھانا میں اشاعتِ اسلام کی اولین سرگرمیوں کے خلاف ایک مختصر عرصے کے لیے مزاحمت کی گئی۔ مگر ۴۶۹ھ/۱۰۷۶ء میں یعنی جاری صدی کے اختتام سے قبل مرابطین کے اثر و رسوخ کے تحت یہاں کے لوگوں نے اسلام قبول کر لیا۔ اس طرح سے پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی وہ عظیم صدی ہے جس میں اسلام بین الصحارائی شاہراؤں پر واقع انتہائی آخری قصبوں کے شاہی درباروں میں متعارف ہوا۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مابین بقاے باہمی کے اصول کی کارفرمائی ایک قابل ذکر انداز میں دیکھنے میں آئی جیسا کہ اس دور کے عرب مصنفوں، خصوصاً البکری نے [خصوصی دلچسپی اور] توجہ سے بیان کیا ہے؛ بین الصحارائی شہر دو حصوں یعنی "تاجروں کے قصبے" اور "شاہی قصبے" میں منقسم ہوا کرتے تھے اور ان کے درمیان چند کلومیٹر کا فاصلہ ہوا کرتا تھا۔ گھانا اور گوا بھی اسی طرز پر بنائے گئے تھے۔

خارجی نو آباد کار: متذکرہ بالا عربی ماخذ تمام تر اہل سنت کے ہیں۔ اس لیے المغرب کے سنیوں کے اپنے خارجی حریفوں خصوصاً اباضیوں [رک بہ اباضیہ] کے ساتھ چند صدیوں تک چلنے والی کشمکش کے بارے میں مکمل خاموشی پائی جاتی ہے۔ مرکزی دنیاے اسلام اور مغربی و وسطی سوڈان کے درمیان قطعے میں خارجی بربروں نے دو صدیوں (۱۴۰ھ-۳۴۰ھ/۷۵۷ء-۹۵۰ء) تک جنوبی المغرب (سجلماسہ اور تاہرت) اور صحارائی شاہراؤں پر قبضہ کیے رکھا اور وہ وسطی اور مغربی دنیاے اسلام اور سوڈان کے درمیان حائل رہے۔ چوتھی صدی ہجری تا چھٹی صدی ہجری تا دسویں صدی عیسوی /بارہویں صدی عیسوی کے اباضی ماخذ ہیں، جو کہ کم از کم دست زمان سے بچ نکلے ہیں اور بعد کے ماخذ کا تو ذکر ہی کیا، تاہرت، ورجلہ، نفذاوہ اور جبال نفوسہ سے تادمکت، گوا، گھانا اور مغربی سوڈان کے دیگر علاقوں کی طرف اباضی مسافروں کے سفروں کا حال بیان کیا گیا ہے۔ البکری نے بھی اباضی علاقوں سے اودغست میں آنے والے اباضی تاجروں کا ذکر کیا ہے، جو کہ ۴۴۶ھ/۱۰۵۴-۱۰۵۵ء میں مرابطین کے ہاتھوں اس شہر کی فتح اور قتل عام تک کافی تعداد میں موجود تھے۔ درحقیقت مرابطین، جو کہ خانہ بدوش صنہاجہ بربروں میں سے تھے، مستقل طور پر اقامت گزینی اختیار کرنے والے زناتہ بربروں کے خلاف اپنی نفرت کی وجہ سے بھی اپنے ان مخالف خارجی بدعتیوں سے شدید عناد رکھتے تھے۔ اگرچہ خارجیوں کا اقتدار پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی میں نہایت کمزور حالت میں تھا تاہم یہ لوگ تمام بین الصحارائی شاہراؤں پر سیاسی اور تجارتی لحاظ سے قبضہ کیے ہوئے تھے۔ سجلماسہ کے خود مختار شہر (جس کی بنیاد ۱۴۰ھ/۷۵۷ء میں رکھی گئی) کے صفری خارجی [رک بہ صفریہ] مغربی جانب کے بڑے بیرونی راستے پر قابض تھے۔ تاہرت کے رستمی [رک بآں] اباضی (۱۵۹-۲۹۷ھ/۷۷۶-۹۰۹ء) وسطی الجزائر سے ورجلہ اور جنوبی تیونس اور جبال نفوسہ تک کے صحارائی گوشوں پر حکومت کرتے رہے۔ فزان میں خارجی روایات کے طویل عرصے سے حامل قصبے میں بنو الخطاب کی خارجی سلطنت نے چاڈ کے طاس تک رسائی کے راستے پر اپنا قبضہ قائم رکھا۔

کچھ لوگوں نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ صحرا میں خارجیت ہی اسلام کی اولین صورت ہوگی۔ یہ مفروضہ معقول دکھائی دیتا ہے، لیکن اس کا ثبوت مشتبہ ہے۔ افریقیوں کی خارجی تحریرات سے واشکلی کی تائید صرف ایک ماخذ یعنی زہری کی کتاب الجغرافیہ سے ہوتی ہے جو غالباً ۵۳۹ھ/۱۱۴۴ء سے بعد کی تحریر ہے۔ اس میں اس حوالے سے غانا اور تادمکہ کے چند [illegible] علاقے کے باشندے واقع ایک آبادی کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ اس وقت کی بات ہے کہ جب تمبکتو [ازک یاں] محض بستی ہی کیا تھا۔ ابن بطوطہ نے ۷۵۳ھ/۱۳۵۲ء تادمکہ کے قریب اسی خطے کی سیاحت کرتے ہوئے ملتفہ نام والے ایک خاندان یعنی مظفر سے مجید قوم اباضیوں کا ذکر کیا ہے۔ اس طرح سے تادمکت [ازک یوں] جس ساحل کے آس پاس دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں متیمہ طاقت ور اباضی قرابتی باشندے تھے جنھوں نے اپنے تجارتی شرکا کا مذہب اپنا لیا تھا اور وہ مرابطین کے برپا کردہ انقلاب تک اور ممکنہ طور پر اس کے بعد بھی اس مذہب کے ساتھ وابستہ رہے۔ اس امر کا امکان بھی ہے کہ یہ لوگ کچھ اور بھی ہوں، لیکن اباضی مذہب کو زمانی یا مکانی لحاظ سے سیاہ فاموں کے افریقہ میں مزید کوئی ترقی نصیب نہ ہوئی۔

تحریک مرابطین سیاہ فام افریقہ میں: مرابطین [ازک یوں] کے کردار کے بارے میں، قیاس آرائیاں ماخذ کے درمیانے معیار کی وجہ سے کی جاتی ہیں، اس میں کوئی شک نہیں کہ صحرا کے جنوبی خطے میں ان کی کاروائیوں کو شمالی خطے میں ان کے کارناموں کی نسبت کم تر حیثیت دے کر ان کا پوری طرح جائزہ نہیں لیا گیا کیونکہ موخرالذکر علاقے میں ان کے کارناموں کا ذکر بجا طور پر ازحد مفصل طور پر تیار شدہ دستاویزات کی صورت میں اور روایتی استشراقیت اور یورپی تاریخ سے "متعلق" زیادہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ تاہم مرابطین کی تحریک نے سیاہ فام افریقہ کے کناروں پر [illegible] "[illegible]" [illegible] ہے کہ انھوں نے اپنا نام اخذ کیا، اگر تعین بالکل ہی تو شاید موریطانیہ کے جنوبی ساحل پر قریب کے ایک جزیرے میں تھا یا پھر دریائے سینیگال کے اندر ایک جزیرے میں۔ تحریک کے آغاز پر سینیگالی ممالک کے لیے تکرور سے اس کی وابستگی سے فوجی دستوں کی روانگی کا پتہ چلتا ہے، لیکن دستیاب ماخذ کے پست معیار کی وجہ سے طرح طرح کی قیاس آرائیوں کے لیے میدان کھلا ہوا ہے۔ عزت و وقار کی خاطر اس علاقے کے مسلمان مورخین اس کی ابتدا باقاعدہ طور پر ایک تاریخی تحریک کے اندر تلاش کرتے ہیں یا ہم نژاد [illegible] ایسا دکھائی دیتا ہے۔ چنانچہ مستشرق لیو افریقی (leo Africanus) نے ۱۵۲۶ء میں یہ بھی کی طرح کا دعوی کیا ہے جس کی رو سے ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں قائم ہونے والی مالی [ازک یاں] کی سلطنت کا تعلق مرابطین کے بادشاہ یوسف بن تاشفین کے چچا زاد بوبکر کے ساتھ جا ملتا ہے۔ لیکن زمانی اور جغرافیائی بعد اور سلطنت مالی کے آغاز کے بارے میں دستیاب معلومات سے ان مفروضہ جات کی مکمل تردید ہوتی ہے۔ اسی طرح کی روایت کی رو سے سینیگال کی ایک تاریخی سلطنت والو (Waalo) کے ایک دیومالائی بانی ندیدین ندیاے (Nadyadyan Ndyay) کو اسی ابوبکر کا بیٹا قرار دیا جاتا ہے، لیکن ان دونوں کے درمیان دو سے زیادہ صدیوں کا زمانی بعد ہے۔ تمبکتو کے عظیم فاضل احمد بابا [ازک یاں] (پ ۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء) کا شجرہ نسب، جس میں انھیں ابوبکر کی انتیسویں پشت سے دکھایا گیا ہے، بھی کچھ زیادہ قابل قبول نہیں۔

معلوم حقائق کی طرف مراجعت: مرابطین کی تحریک، جو ایک صدی تک سینیگال سے بڑھ کر شمال تک ایک وسیع سلطنت کے قیام پر منتج ہوئی، موریطانیہ کے صحرا کے خانہ بدوش اور نقاب پوش صنہاجہ بربروں کے متحدہ قبیلے

[رک بآں] کی قیادت میں اپنے حریف زناتہ قبیلے کو زک پہنچا کر عروج پر پہنچی۔ اس نے مغربی افریقہ کے سونے کے ذخائر تک مکمل رسائی حاصل کر کے معاشی میدان میں برتری حاصل کی۔ بہر حال اس سلطنت کا نقشہ مغرب کی ان جنوب مشرقی شہزادوں کی مدد سے تشکیل پایا، جن سے شمالی افریقہ کو سونا بھجوایا جاتا تھا۔ دینی میدان میں المغرب کے سنی حلقوں سے ابھرنے والی یہ تحریک اس زمانے میں وہاں اور صحارا میں سرگرم خارجی اور شیعہ مخالفین پر اپنی بالادستی کو آشکار کرتی ہے۔

نظریات کی دنیا میں مگن، سخت گیر ابن یٰسین، جس نے اپنے خدمہ بدوشانہ تحفظات کے باوجود مرابطین کی تحریک کے نظریات اور اس کی تنظیم کو استحکام بخشا، ۴۵۱ھ/۱۰۵۹ء میں ایک جنگ میں قتل ہوا۔ بعد ازاں لمتونہ قبیلے کے رسمی امیر کو ابو بکر بن عثمان کے نام سے ابن یٰسین کا جانشین اور تحریک کا سربراہ مقرر کیا گیا۔ دستیاب مآخذ میں سے ایک رو کی سے مراکش [رک بآں] کی بنیاد رکھنے کے بعد ابوبکر نے تحریک میں نظم و ضبط اور ہم آہنگی برقرار رکھنے کے لیے اس کے گہوارے یعنی صحرا کی طرف واپسی کا فیصلہ کیا۔ اس نے شمالی علاقے میں اپنے اختیارات اپنے بڑے چچا زاد یوسف بن تاشفین کو منتقل کر دیے جو ایک روشن مستقبل کا مالک بنا اور ۴۸۰ھ/۱۰۸۷ء، (مآخذ کی رو سے تاریخ وفات میں اختلاف کے ساتھ) میں اپنی وفات تک جو تحریک کی جنوبی شاخ کا رہنما رہا اور اس نے موریطانیائی اودار میں ازکی کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔

اس دور سے متعلق جنوبی صحارا کے حالات زیادہ معلوم نہیں ہو سکے۔ الزہری نے گھانا کے باشندوں کے بارے میں بیان کیا ہے کہ: "۴۶۹ھ/۱۰۷۶-۱۰۷۷ء میں وہ لمتونہ قبیلے کے دور میں مسلمان ہو چکے تھے اور اپنے اسلامی تشخص میں خاصے نمایاں تھے"۔ جبکہ بعد کے ادوار میں تحریر کی جانے والی متعدد درسی کتابوں میں مرابطین کے ہاتھوں گھانا کی فتح اور تباہی کا سال ۱۰۷۶ء بیان کیا گیا ہے، جبکہ موجودہ دور کے محقق اور تبصرہ نگار کو متفقہ طور پر نہ سہی، اس فتح (الزہری کی عبارت غیر فیصلہ کن ہے) اور تباہی (قدیم گھانا کے مفروضہ مقام موجودہ کمبی، صالح کے آثار سے تو آٹھویں ہجری/چودھویں صدی عیسوی تک اس قصبے کی خوشحالی کے احیاء کی شہادت فراہم ہوتی ہے)، ہر دو پر شک کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔ سوننکے دارالسلطنت تو اس طرح سے مرابطین کے قبضے میں آ کر دائرہ اسلام میں آیا ہو گا اور الزہری اس واقعہ (۵۳۰ھ/۱۱۳۳ء) کے تقریباً پچاس سال بعد خود کو زیں کے باشندوں کے مسلمان ہونے کی بنا پر ان کی تعریف و توصیف تک محدود رکھتا ہے، جن میں علما، فقہا اور ماہر قراء شامل تھے۔ اس کے چند سال بعد ۵۴۸ھ/۱۱۵۴ء میں ادریسی نے لکھا ہے کہ گھانا ایک خوشحال شہر ہے، جس کی ساری آبادی مسلمان ہے اور یہاں کا حکمران حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ عباسی خلیفہ کا اطاعت گزار ہے۔ الزہری نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ گھانا کے لوگوں نے دائرہ اسلام میں داخل ہونے کے "سات سال" بعد۔ یعنی تقریباً ۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء میں کس طرح تادمکت اور اس خطے کے دوسرے شہر کے لوگوں سے مرابطین اور در حقیقت ابوبکر کی تائید و حمایت کی استدعا کی۔ یہاں "اسلام قبول کرنے" کا مطلب سنی مذہب کو اختیار کرنا ہے۔ سب سے آخر میں یاقوت، جس نے ۶۱۷ھ/۱۲۲۰ء میں پرانے مآخذ کی مدد معجم البلدان مرتب کی، بیان کرتا ہے کہ گھانا کے مغرب میں واقع ایک اور اہم سوننکے مملکت زافونو/جافونو اور مرابطین کے مابین بھی ایک دیرینہ مستحکم اور گہرا اتحاد پایا جاتا ہے اور وہ ان کے بادشاہ کے دورۂ مراکش کے موقع پر مرابطین کی طرف سے اس کے لیے انتہائی عزت و احترام کا ذکر خصوصی طور پر کرتا ہے۔ ان متعدد شہادتوں سے واضح ہوتا ہے کہ

مرابطین نے خانہ بدوش سفید فاموں اور مستقل طور پر اقامت پذیر سیاہ فاموں کے درمیان شدید دشمنی پیدا کرنے سے اجتناب کرتے ہوئے ان سیاہ فام مملکتوں خصوصاً سوننکے بادشاہوں کے مابین پائیدار اتحاد پیدا کر کے اس سے خوب فائدہ اٹھایا جو ان کی سلطنت کو جنوب کی جانب سے گھیرے ہوئے تھیں اور جن کے ہاں المغرب کے تجارتی قافلوں کی آمدورفت جاری رہتی تھی۔

اس خطے کے اوّلین مسلمان نسلی گروہ کی حیثیت سے سوننکے لوگوں نے اور گروہ نے خطوں میں اسلام کی روشنی پھیلانے والے مسلمان تاجروں اور مبلغوں کے لیے ایک زرخیز کا کام دیا

۴۸۰ھ/۱۰۸۷ء میں ابو بکر کی وفات کے بعد، مرابطین کی یادیں ان متعدد مقامی خانہ بدوشوں کی نسبی دعوی جات کی شکل میں پروان چڑھتی رہیں جو خود ان کو ان کی یا ازگی کے نامور فقیہ امام الحضرمی (م۴۸۹ھ/۱۰۹۶ء) کی اولاد قرار دیتے تھے۔ اگرچہ اس کے نہایت طویل عرصے بعد ان دعوی جات کی ایک مکمل سی مثال، گو اس کا اظہار متذکرہ بالا دعوی جات کی طرح نہیں کیا گیا، گیارہویں صدی ہجری/ سترہویں صدی عیسوی اور تیرہویں صدی ہجری اور انیسویں صدی عیسوی کے مغربی افریقہ کے جہاد ہیں، تاہم مرابطین کی تحریک، بنیادی طور پر ترقی کی حامل نہ ہونے کے باوجود سوننکے مملکتوں کے کناروں اور ساحلی خطوں کے لیے ایک اتحاد پرور عنصر کا درجہ رکھتی ہے۔ اس نے اپنے دور رس اثرات کے نتیجے میں ایک ایسی تخلیقی داستان کی حیثیت حاصل کر لی ہے جسے اکثر دہرایا جاتا رہا ہے اور اس کی طلب ہمیشہ سے رہی ہے۔

عظیم سوڈانی سلطنتوں کا دور: مغربی سوڈانی سلطنتوں، وسطی سوڈان کے چاڈ کے خطے میں کانم، بورنو (Kanem-Borno) کی سلطنت سمیت کے حالات، جن سے کہ ۱۹۶۰ء کے عشرے میں نئے آزاد ہونے والے ملک بہت ہی مشہور ہیں، نسبتاً زیادہ عمدہ طریقے سے تحریری طور پر محفوظ ہیں، انہیں مرکزیت سے کوئی سروکار نہ تھا جو عموماً ضروری سمجھی جاتی ہے۔ یہ سلطنتیں عظیم تر وسیع انتظامی ڈھانچوں پر مبنی تھیں اور ان کی سرحدوں میں تبدیلی آتی رہتی تھی اور ان میں رقبے پر قبضے کی نسبت انسانوں پر اقتدار کا حصول زیادہ اہم تصور کیا جاتا تھا۔

یہ بڑے بڑے خاندانوں، مسلح گھڑ سواروں اور تجارت کے حصوں کا مجموعہ تھیں۔ کسان عوام، اپنی روز مرہ زندگی ازلی طور پر دیہات کے سرداروں (مالی کے "فنوا") کی عاملیت کے تحت بسر کرتے تھے اور ان کی مرکزی قوت حاکمہ سے کوئی رابطہ نہ ہوتا تھا، چنانچہ قرونِ وسطٰی کی سوڈانی سلطنتیں ایک پیچیدہ ڈھانچے پر مشتمل ہو کرتی تھیں جن میں ثقافت اور اقتدار کے متعدد طبقے باہم مربوط ہوتے تھے۔ یہ سب کچھ اس بنا پر تھا کہ ان سلطنتوں کو چلانے والے تمام خاندان، جو کہ بین الصحرائی تجارت پر گرفت رکھتے تھے اکثر و بیشتر مسلمان تھے، جبکہ ان کی نزدیکی یا دور دراز کی رعایا اپنی روزمرہ زندگی میں اپنے کافرانہ مذاہب پر کاربند تھی۔

قرونِ وسطٰی کے یورپ کی صورتِ حال کے برعکس، جہاں کہ حکمران زرعی پیداوار پر محصول عائد کر کے آمدنی حاصل کیا کرتے تھے، سوڈان کی تمام سلطنتیں بین الصحرائی تجارت کے منافع جات سے روپیہ کماتی تھیں، کیونکہ وہ ذرائع (سونا، ہاتھی دانت، غلام وغیرہ) اور بیرونی راستوں کے سروں کے مابین حائل رہا کرتے تھے۔ ان کے درباری مصاحبین بھی رہزنی کے عادی تھے۔ المغرب (یعنی مراکش، یورپ یا مشرق کی تیار شدہ قیمتی تجارتی اشیا کی بافراط رسائی میں مزید اضافے کی خاطر، جن سے ان کے وقار کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ انہیں قوت فراہم کرنے والے آلات (گھوڑے اور بعد ازاں آتشیں اسلحہ) بھی ملتے رہتے

تھے، ان سلطنتوں کے قیادتی گروہ، ممکنہ حد تک، اپنے مستقل باج گزاروں کی سلطنتوں کی سرحدوں سے آگے دور تک حملوں اور غارت گریوں کا سلسلہ جاری رکھتے یا اپنے اندرونی یا بیرونی حریفوں کو نقصان پہنچا کر مادی فوائد حاصل کرتے تھے۔ اصولی طور پر اسلام سے وابستگی گرفتار ہونے اور غلام بنائے جانے سے بچنے کے لیے ایک ذریعہ تحفظ تھا لیکن یہ تحفظ طاقت ور لوگوں کے مفادات کے سامنے کوئی حیثیت نہ رکھتا تھا۔ ۱۰۲۴ھ/۱۶۱۵ء میں ٹمبکٹو میں مرتب کی جانے والی اپنی تصنیف معراج الصعود میں احمد بابا نے توات [رک بآں] کے ایک تاجر کو سوڈان کے متعدد خطوں کے باشندوں کو غلام بنانے کے بارے میں اس کے استفسار کو جواب کی صورت میں کیا ہے۔ وہ سوڈان کی کئی سلطنتوں کے قبول اسلام کا ذکر کرتے ہیں اور نتیجۃً ان کے ہاں مسلمانوں کے غلام بنائے جانے کو غیر شرعی قرار دیتے ہوئے شریعتِ اسلامی کی اس قدر بار بار کی جانے والی خلاف ورزیوں پر سخت اظہار افسوس کرتے ہیں۔

ان سلطنتوں کا تجارتی کاروبار وسیع پیمانے پر دور دراز علاقوں تک پھیلا ہوا تھا اور یہ نئے تجارتی مواقع پیدا کرنے میں نمایاں کردار ادا کرتی تھیں۔ ان کے تشکیل کردہ حکومتی اور انتظامی ڈھانچوں کی باقیات پائیدار ثابت ہوئی ہیں: مالی یا بورنو میں تشکیل دیے گئے حکومتی عہدوں اور منصبوں کے نام ہمسایہ ممالک میں ترویج پا گئے اور باج گزار سلطنتوں نے شاہی حکومت سے آزادی حاصل کرنے کے بعد اپنے مفادات کے پیش نظر انھیں اپنے سیاسی نظام میں برقرار رکھا۔ اس کے برعکس، عرب مبصرین کے خیال میں، درمیانی اور طویل فاصلوں کی تجارت کی فراہم کردہ مؤثر حفاظت کی بدولت ایک تمدنی ارتقا وجود پذیر ہوا جو اب صرف نائیجر کے پھندا نما علاقے کے علاوہ جا بجا نظر آتا ہے، جہاں کہ مالی اور سنگھائے کے متواتر تسلط کے تحت قدیم اور جدید قصبات کا ایک سلسلہ پھیلا ہوا ہے۔

جا(دیا) ، جنی، ٹمبکٹو، جاوا، گاو وغیرہ.

عرب۔ اسلامی دنیا کے مراعات یافتہ حلیفوں کی حیثیت سے ان سلطنتوں کا ذکر ان کے دور کے عربی مآخذ میں متعدد بار آیا ہے۔ ان مآخذ میں ان کے عربی تہذیب و تمدن کو اپنا لینے کی روداد کو موضوع سخن بنایا گیا ہے۔ اکثر و بیشتر صورتوں میں مراکشی اور مصری سیاح صرف دارالسلطنتوں اور بڑے بڑے شہروں سے واقف تھے اور وہ معاشرتی حقائق سے محض جزوی طور پر آگاہ تھے۔ مقامی عربی مآخذ (تاریخ کی کتابیں) دستیاب معلومات کو متنوع بنانے میں مدد کرتے ہیں، لیکن اس امر کو نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ یہ مآخذ علمی اور تجارتی ہر دو مفادات رکھنے والے مستقل طور پر آباد شہری خاندانوں کے مرتب کردہ تھے، جو اپنے طرز معاشرت میں دنیائے عرب کے ساتھ اس حد تک واضح یگانگت رکھتے تھے کہ بعض اوقات، مثلاً ٹمبکٹو کے باشندوں کی طرح وہ افریقیوں سے زیادہ عربی معلوم ہوتے تھے۔ اس دور میں یہاں اسلام محض شاہی درباروں، شہروں، سرداروں اور تاجروں تک محدود تھا اور ابھی تک اس کی جڑیں یہاں مضبوط نہ ہو پائی تھیں اور دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی اور گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی کے متعدد بار کے "کافرانہ" رد عمل کے جواب میں اس کی طرف سے ایک کمزور سی مزاحمت دیکھنے میں آئی۔ جب تک اسلام معاشرے کے اعلیٰ طبقے سے عوام کی طرف منتقل نہیں ہوا، یہ سارے کا سارا عمل اپنے اثرات کی رو سے محدود رہا حتی کہ اسلامی نظریات، اقدار اور رسوم کی عوام میں ترویج کے بعد بھی .

جب بغداد کی عباسی خلافت کو منگولوں کی یورش کے نتیجے میں المناک انجام سے دو چار ہونا پڑا، مغربی افریقہ کی اسلامی سلطنتیں، اس کے برعکس، اپنے دورِ عروج میں جا پہنچیں، گھانا کے سقوط کے بعد جو کہ، (مالی اور موریطانیہ

کے کناروں پر) ایک محدود مقامی قوت کی حیثیت سے مرابطین کے دور میں ٹکڑے ٹکڑے ہوتی دکھائی دیتی ہے (گھانا کا دار سلطنت اس مقبوضہ کے بعد بھی کئی صدیوں تک نہایت اہم تجارتی مرکز رہا)، اور جنوب کی طرف مقامی کشمکش کے بعد ایک نئی سلطنت وجود میں آئی جس میں بورے (Bure) کی سونے کی کانوں کو مرکزی حیثیت حاصل تھی، یہ نائجر کا دریائی مرکز ہونے کے ساتھ ساتھ مغربی اور وسطی صحرائی سے شروع ہونے والی شاہراہوں کا نقطہ اتصال بھی تھا۔ عوامی داستانوں کے مطابق اس کا بانی سنجاتا ہو گزرا تھا (وسطی ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی) جو کہ روحانی اور طلسمی دونوں طاقتوں کے مالک شکاری لوگوں کے معاشرے سے ابھرا، اس کا ذکر ایک اعلیٰ درجے کی رزمیاتی روایت میں آتا ہے اور تاریخی لحاظ سے اس کے زمانے کا تعین ابھی تک بحث و تجسس کا موضوع بنا ہوا ہے۔ اس کا مشرف بہ اسلام ہونا، جس پر کچھ لوگوں نے شدید شک و شبہ کا اظہار کیا ہے، کچھ اور لوگوں کے خیال میں اگرچہ خالصتاً رسمی ہے۔ نئی سلطنت کے حالات سے ابن خلدون کو خوب آگاہی حاصل تھی اور اس نے "ماری جاتا" (اسے غیر تحریری وقائع سنجاتا) سے لے کر ۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء میں برسر اقتدار آنے والے مغا سوم تک کے تمام حکمرانوں کی فہرست مرتب کی ہے۔ ابن خلدون، جسے ان واقعات سے گوا میں بطور قاضی کام کرنے والے ایک شخص نے آگاہ کیا تھا، بادشاہوں کے ادوار حکومت اور اہم تاریخیں قلم بند کر دی ہیں، جس سے اس پورے کے پورے سلسلۂ سلطنت کو متعین کرنا ممکن ہو گیا ہے۔

حج کی ادائیگی کی روایت، جو ماری جاتا کے فرزند منسا اُلی کے عہد سے (یعنی ۶۵۹ھ/۱۲۶۰ء کے بعد) شروع ہو کر تقریباً ۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء میں برسر اقتدار آنے والے اس شاہی خاندان کے ایک غلام سکورہ تک جاری رہی، منسا کنکو موسیٰ (منسا شاہی لقب، کنکو اس کی ماں کا منفرد نام) کے عہد میں اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ گئی۔ (۷۲۴ھ/۱۳۲۴ء) میں اس حکمران نے سفر حج کیا۔ اس کے ہمراہ خدم کی ایک بہت بڑی تعداد تھی، خصوصاً کاروباری پیشوں کی توجہ کا مرکز بنی جہاں رابطہ کاروں (intermediaries) اور مقامی شرفاء کو فیاضانہ عطیات دینے کی وجہ سے اسے شہرت مصر میں کئی رنگ لائی۔ منسا موسیٰ کے بھائی منسا سلیمان (۷۳۵ھ-۷۵۹ھ/۱۳۳۵ء-۱۳۵۸ء) نے اپنی باری آنے پر فریضۂ حج کی ادائیگی کی۔ کہا جاتا ہے کہ اسی زمانے میں بہت بڑی تعداد میں عرب علما دینی کتابیں اپنے ہمراہ لے کر یہاں پہنچے۔ مالی کا نام اس کے بعد عرب دنیا کے خطے میں خوب مشہور ہو گیا جس سے اس کے بارے میں سیاحوں کے دلوں میں تجسس پیدا ہونے لگا۔ ۷۵۳ھ/۱۳۵۲ء میں سلیمان کے عہد حکومت میں ابن بطوطہ مالی پہنچا اور اس نے دار السلطنت کی سیاحت کی جس کے بارے میں اس نے قدرے تفصیل سے بیان کیا ہے اگرچہ اس کے تحریر کردہ احوال کی بنیاد پر اس دارالسلطنت کے محل وقوع کا تعین عملی طور پر ناممکن ہے۔ پھر وہ تمبکتو اور جاؤ گیا جہاں وہ ایک مختصر سے عرصے کے لیے مقیم رہا اور وہاں مقیم مراکشی لوگوں کی طرف نسبتاً زیادہ توجہ دی جن کی مہمان نوازی سے اس نے لطف اٹھایا۔

اس سلطنت کا ذکر آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اختتام پر ان تاریخی ماخذ میں نہیں (جس سے قیاس ہوتا ہے کہ) اس وقت یہ اپنے انجام کو پہنچ گئی تھی اور اس سے بہت سی مقامی سلطنتیں ابھر آئیں۔ گیمبیا کی سمت واقع ان سلطنتوں میں سے ایک میں پرتگیزیوں نے پہنچ کر نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی سے اس خطے کی مرحلہ وار دریافت کی اور وہ "منڈنگو" (منڈنگ/ملنکے) سلطنت کے وجود سے آگاہ ہوئے جو کہ اس وقت بحر اوقیانوس کے ساحل تک پہنچی ہوئی تھی اور اس کا ایک اہم شہر ساحل سے کافی دور اندرونی علاقے میں واقع تھا

جسے وہ ٹمبکٹو (تمقتو) اور اس سے ملتے جلتے ناموں سے موسوم کرتے تھے۔

ساحل کے علاقے میں مالی کی سلطنت کے زوال پر ایک اور قوت نے ابھر کر شہرت پائی، طویل فاصلاتی تجارت کی بدولت مالا مال ہونے اور شہری تمدن کی طرف اقدام کے لیے نمایاں ہونے کی وجہ سے نائیجر کا پھندا نما علاقہ جو کہ بین الصحارائی شاہراؤں کے سنے مصروف ترین مراکز سے قریب تر تھا اور مصر کے ساتھ مستحکم ہوتے ہوئے تعلقات سے براہ راست فائدہ اٹھا رہا تھا، مغربی سوڈان کا نیا فعال مرکز بن گیا۔ یہ سلطنت ایک مقامی طاقت یعنی جاگوا والوں کے ہاتھ آ گئی اور اس طرح یہ تمام خطے ایک "دریائی سلطنت" کی صورت میں یکجا ہوگئے، چنانچہ سب سے پہلے انہیں سلطنتِ مالی کے تسلط سے نکالا گیا اور پھر اس کے بہت سے سابقہ مقبوضہ جات بطور ورثہ حاصل کر لیے گئے۔ یہ سلطنت اپنے قائم کرنے والے اہم ترین نسلی گروہ کے نام پر سنگھائے [رک باں] کے نام سے موسوم کی گئی اور اس کا بانی ایک سیاسی اور فوجی سردار سونی علی (۸۶۹ھ-۸۹۸ھ/۱۴۶۵ء-۱۴۹۳ء) تھا، جو اغلباً اسلام سے محض برائے نام عقیدت و وفاداری رکھتا تھا۔ ۸۹۸ء/۱۴۹۳ء میں ایک صوبائی گورنر محمد تورے نے کے شہری رہنماؤں اور خطے کی "اسلامی پارٹی" کی تائید و حمایت سے سونی علی کے بیٹے کو معزول کر کے اسکیا (جس کے معنی ابھی تک معلوم نہیں ہو سکے) سلطنت کی بنیاد ڈالی جو ایک صدی تک قائم رہی۔

یوں سنگھائے سلطنت قائم ہوتے ہی ٹمبکٹو کے تعلیم یافتہ اور تجارت پیشہ رہنماؤں اور گوا کے جنگجوؤں کے مابین کشاکش کا اکھاڑہ بن گئی۔ نئے اور پرانے قصبوں کے مابین اور مختلف اقتدار کے نظاموں کے مابین اسکیا عہدِ حکومت میں بھی کشمکشیں جاری رہیں۔ ٹمبکٹو والوں کے موقف کی حمایت میں لکھی جانے والی تاریخ کی دو کتابوں (السودان اور الفتاش) سے یہ باہمی محاذ آرائی خوب آشکارا ہوتی ہے۔ تعصب پر مبنی ان ہر دو مآخذ میں سونی علی کے کردار کو خصوصی طور پر موضوعِ بحث بنایا گیا ہے اور اسے ایک "عیاش اور بد کردار جابر" حکمران قرار دیا گیا ہے۔ بلا شبہ شاہی درباروں تک محدود اسلام کو، جسے متعدد بار مصالحتوں کو قبول کرنا پڑا، اس طرح سے عربی طرزِ معاشرت کو پوری طور پر اختیار کر لینے والے اور عربوں کے حامی سرداروں کی طرف سے دیئے جانے والے چیلنج کا سامنا کرنا پڑا، جو کہ اپنے مفادات اور نظریات سے مطابقت رکھنے والے طرزِ حکومت کی توقع رکھتے تھے۔ اسکیا محمد، جس نے (۹۰۱ھ/۱۴۹۶ء اور ۹۰۳ھ/۱۴۹۸ء کے درمیان) فریضہ حج کی ادائیگی سے اپنی حکمرانی کا آغاز کیا اور تلمسان سے تعلق رکھنے والے الجزائری مصلح مغیلی [رک باں] سمیت متعدد علما کو اپنا مشیر مقرر کیا، اس طرز کے حکمران سے ملتا جلتا تھا جو ان لوگوں کے نزدیک قابلِ ترجیح تھا۔ محمد کے جانشینوں نے زیادہ تر اسی حکمتِ عملی کو اپنائے رکھا۔ سلطنت کے مرکزی صوبوں میں اسلامی نظام نافذ کر دیا گیا: مساجد اور مدارس کا قیام، قاضیوں آئمہ اور اساتذہ کا تقرر کیا گیا۔ چنانچہ سنگھائے دورِ حکومت، سیاسی تغیرات کے باوجود مغربی سوڈان میں نفاذِ اسلام کے ضمن میں ایک اہم دور کی حیثیت رکھتا ہے۔

مغربی افریقہ میں مراکشی فتوحات کے ساتھ ہی سوڈانی سلطنتوں کے نظام کا خاتمہ ہو گیا۔ نئی سعدی سلطنت کا بلند حوصلہ حکمران احمد المنصور [رک باں] یورپی حملوں کی روک تھام کی غرض سے ایک وسیع افریقی سلطنت کے قیام کا خواہش مند تھا تاکہ وہ سونے، نمک اور غلاموں جیسے وسائل پر براہِ راست قابض ہو سکے۔ سنگھائے اور مراکش وسطی صحارا میں تغازہ [رک باں] کے نمک کی کانوں کے مسئلے پر خصوصاً شدید اختلاف رکھتے تھے، ابتدا میں ایک ناکام کوشش کے بعد مراکشی افواج ایک اندلسی نو مسلم پاشا

جودر کی زیر کمان گوا پر اور اس کے بعد ۹۹۹ھ/۱۵۹۱ء میں ٹمبکٹو پر قابض ہو گئیں۔ مراکشی پاشاؤں نے اپنے آبائی ملک سے طویل عرصے تک دور اور الگ رہ کر ۱۲۴۹ھ/۱۸۳۳ء تک نائیجر کے بڑے بڑے قصبات پر حکمرانی کی۔ اس سے اس خطے کی خوشحالی اور اس کے بعد شہری قائدین کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔ احمد بابا کو بھی چودہ سال کا عرصہ مراکش میں زیر حراست رہ کر گزارنا پڑا۔

اس وقت "شاہی درباروں تک محدود اسلام" کو شدید دھچکا برداشت کرنا پڑا اور ارواح پرست قوتیں جلد ہی اس کی جگہ لیتی دکھائی دینے لگیں، لیکن بالائی سطحوں پر اسلام کو جو کچھ کھونا پڑا وہ اس نے نچلی سطحوں پر پا لیا۔ مسلمان مبلغوں کی دانشمندانہ کوششوں سے عوامی احساسات سے زیادہ ہم آہنگ نئے اقدامات کی بنا پر تبلیغی عمل کامیابی سے ہم کنار ہوا۔ عوام میں مقبول درویشوں کے ذریعے اسلام کا بول بالا ہونے لگا اور یوں صوفیا کے سلسلوں [رک بہ طریقت] کے قیام کی داغ بیل پڑی جن کی مصر اور مراکش سے آمد کا ابھی بمشکل ہی آغاز ہوا تھا۔

مغربی افریقی اسلامی تمدن کا احیاء: سونکے سلسلے مغربی سوڈان میں عربی و اسلامی تعلیم کا اولین اور اہم ذریعہ تھے۔ بعد ازاں مالی اور دریائے نائیجر کی سمت میں ابلاغ کا عمل واقع ہوا۔ متعلقہ روایت نے مذہبی معاملات میں سونکے برتری کے تذکرے کو برقرار رکھا ہے۔ سونکے تاسیس والے ایک قصبے دیگر قصبات کی نسبت دریائے نائیجر کے آس پاس کے معاشروں میں یہ بھی ابلاغ کافی زیادہ کامیاب ہوا۔ جا کا شہر (دیا، جاء، جبا جفا، یا رقجایا، زغا، اس کے نام کی مختلف صورتیں ہیں) ماسینا کے مغرب میں وسطی نائیجر کے اندرونی ڈیلٹے میں واقع تھا۔ یہ قصبہ، جس کی تاریخ کسی حد تک افسانوی (Mythic) نظر آتی ہے، مغربی افریقہ کے متعدد علمی خاندانوں کے مسکن کی حیثیت سے یا ان کے حوالے سے مشہور ہے، تاریخ الفتاش کے مطابق یہ سلطنت مالی کے زمانے سے "فقہا کا شہر" رہا ہے، اسے اس سلطنت میں مکمل خود مختاری حاصل تھی اور یہاں آ کر پناہ لینے والے مجرموں کو حفاظت و سلامتی کی مکمل ضمانت حاصل ہوا کرتی تھی۔ ابن بطوطہ نے، جو ۷۵۳ھ/۱۳۵۲ء میں یہاں آیا، بیان کیا ہے کہ "زغا کے لوگوں کی اسلام سے وابستگی کی ایک طویل تاریخ ہے۔ وہ دینی ذہن کے مالک ہیں اور علم کے بڑے شائق ہیں"۔ یہ بات مذہبی مرکز بننے والے شہر کی شہادت جنی (Jenne) (جو کہ زغا کے قریب واقع تھا) اور ٹمبکٹو کے دینی مراکز، سے خوب واضح ہوتی ہے جو اس دینی جوش اور حمیت والی سر زمین کے وارث بنے۔ جا اور مغربی سوڈان کی اہم علمی شخصیات میں سے ایک الحاج سالم سواری بھی تھے وہ جا کے رہنے والے تھے اور پھر سونے کی دولت سے مالا مال خطے بموک میں دریائے سینیگال کے ایک معاون بفنگ (Bafing) کے کنارے پر واقع جا کے ہم پلہ اسی نام کے علمی مرکز جگا (دیا خا) میں جا کر رہائش پذیر ہو گئے تھے۔ انہیں نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی کی شخصیت قرار دیا جاسکتا ہے۔ سواری اور دیا بجائے خود اس عظیم دینی اور امن دوست سلسلہ اشخاص کے نقطہ آغاز کے حوالے سے خصوصی اہمیت رکھتے ہیں جنہوں نے بعد کی صدیوں میں سینیگال اور گیمبیا کے علاقوں میں اپنا اثر و رسوخ قائم کیا اور اس شہر یعنی جا کے نام کو چار چاند لگائے۔ آئی، ولکس (I.Wilks) نے اپنے طور پر گھانا اور ایوری کوسٹ میں اس خطے کے ملتے اجونا (یا دیونا) اساتذہ کی مجموعی طور پر چونتیس (۳۴) ماکی اسناد کا مطالعہ کیا ہے، جن کا آغاز بھی الحاج سالم سواری سے ہوتا ہے۔ اس طرح سے جا کا حلقہ اثر ان گوناگوں اسناد کی بدولت مغربی افریقہ کے اس حصے کے سلسلۂ علما تک توسیع پذیر ہوا۔

ثقافتی اور لسانی تبادلے ان علمی حلقوں میں کسی دقت کے بغیر پایہ تکمیل کو پہنچتے تھے جو کہ تجارتی لحاظ سے انہی

خاندانوں، بلکہ انہی افراد کے ساتھ مدغم اور خلط ملط تھے۔ عربی مآخذ میں مذکور ایک عمومی نام یعنی ونگارہ تجارت میں خصوصی مہارت رکھنے والے افراد کے لیے مستعمل ہے۔ یہ ونگارہ لوگ ترک وطن کر کے آنے والوں اور تاجروں کے پیش رو تھے جو بعد کے ایک مرحلے پر ملحقہ علاقے اور اس کے ہمسائے ممالک میں جولا کے نام سے جانے جاتے تھے۔ ونگارہ کسی ایک نسلی گروہ سے تعلق نہ رکھتے تھے، یہ ترکیب عمومی ہے اور اس کا اطلاق ان تمام لوگوں پر ہوتا ہے جو ایک جیسا طرز زندگی اپنائے ہوئے تھے، لیکن یہ واضح ہے کہ سوننکے اور منڈنکہ اس کے "اہم ترین اجزا" تھے، دوسرے لفظوں میں پہلی دو سلطنتوں کے ورثا جو بعد میں سنگھائے کے کچھ ورثا سے مل گئے (اسکیا محمد خود بھی اصلاً سوننکہ تھا)۔ اپنی نقل و حرکت میں آسانی کی بدولت یہ ونگارہ ان سلطنتوں کے اندرونی حصوں اور پھر مزید دور دراز علاقوں خصوصاً ہوسا (موجودہ شمالی نائیجیریا) تک جا پہنچے جس کی معلوم تاریخ وسطی سوڈان کے حوالے سے، چودہویں صدی عیسوی کے لگ بھگ وجود پذیر ہوئی۔

اس دور کا اعلیٰ ترین علمی شہر ٹمبکٹو تھا، اس کی بنیاد چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی میں توارگ قبائل کے ہاتھوں پڑی، اور یہ صحرا کی طرف جانے والی گزرگاہ پر اور دریائے نائیجر کے قریب واقع ہونے کی وجہ سے بڑی تیزی سے نہایت اہم تجارتی چوکی کی حیثیت اختیار کر گیا۔ ٹمبکٹو کی مسلمان برادری کی معلوم تاریخ کا آغاز آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی سے ہوتا ہے۔ ۷۵۳ھ-۷۵۴ھ/۱۳۵۲ء-۱۳۵۳ء میں جب ابن بطوطہ نے یہاں کا دو بار دورہ کیا تو یہ ایک چھوٹا سا قصبہ تھا اور یہاں زیادہ تر صحرا کے مسوفہ بربر آباد تھے۔ تاہم اس نے دو مسلمان قبروں کا ذکر کیا ہے جو ان افراد کی تھیں، جو منساموسیٰ کے سفر حج سے واپسی کے بعد اس کے پیچھے یہاں آئے تھے۔ یہ اسکندریہ کا ایک تاجر جس نے ۷۳۳ھ/۱۳۳۳ء میں وفات پائی اور ایک اندلسی ابو اسحاق الغرناطی الساحلی تھے۔ مؤخر الذکر نے اپنی عملی زندگی کا آغاز غرناطہ میں وثیقہ نویسی سے کیا اور فریضۂ حج کی ادائیگی کے بعد منساموسیٰ کے ساتھ مالی پہنچا اور اس کے مشیر خاص اور ماہر تعمیرات کی حیثیت سے اس کا تقرر ہوا اس نے دارالسلطنت (جسے اب دریائے بالائی نائیجر پر واقع نیانی کہا جا سکتا ہے) میں اس حکمران کے لیے محل اور محکمہ طرز پر، ٹمبکٹو کی عظیم الشان مسجد تعمیر کرائی اور سوڈانی طرز تعمیر کو متعارف کرانے کا سہرا اس کے سر ہے، بعد میں اس نے ٹمبکٹو میں اقامت اختیار کر لی اور ۷۴۷ھ/۱۳۴۶ء میں وہیں وفات پائی۔ سونی علی کے پرشورش عہد حکومت کے بعد سنگھائے حکومت کے زیر قبضہ رہنے کے بعد اسکیا دور حکومت میں ٹمبکٹو اپنے پورے عروج پر جا پہنچا۔ خطے کے تمام نسلی گروہوں (بربروں اور حبشیوں)، مثلاً اقیت وغیرہ، جس سے احمد بابا تعلق رکھتے تھے، پر مشتمل چند بڑے بڑے خاندانوں کے تفوق کے ساتھ یہ افریقہ کے اس حصے میں اسلامی علوم کا ایک اہم مرکز بن گیا۔

اس دور میں مشرق کے ایک عالم اس علاقے میں علم کی اشاعت و ترویج میں رابطہ کار کی حیثیت سے کام کر رہے تھے: یہ مشہور مصری بسیار نویس مصنف علامہ جلال الدین السیوطی (م۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) [رک بآں] تھے۔ وہ خود تو کبھی سوڈان نہیں گئے لیکن وہ قاہرہ کے راستے حج کے لیے جانے والے یا علم کی طلب میں وہاں آنے والے سوڈانیوں کے منظور نظر نمائندے کے طور پر خدمات سر انجام دیتے رہے۔ چنانچہ نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی کے اختتام پر، انہوں نے اسکیا محمد کا استقبال کیا جس کے ساتھ انہوں نے بعد میں خط و کتابت کا سلسلہ جاری رکھا۔ اسی حکمران کی بدولت (۸۷۰ھ/۱۴۶۵ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچنے والی) تفسیر جلالین کے نسخوں کی اشاعت کا کام بسرعت سر انجام پایا۔ السیوطی اس تفسیر کے شریک مؤلف تھے اور

اسے صحاری کے جنوبی حصے میں مستند اور معیاری تصنیف کا درجہ حاصل ہوا۔ اسلامی قانون کی ایک اہم کتاب بھی براستہ ٹمبکٹو مغربی سوڈان میں اسی دور میں پہنچی۔ یہ الخلیل بن اسحاق کی تصنیف مختصر تھی جو مالکی فقہ کا ایک معروف خلاصہ ہے۔ نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی کے اختتام پر اس قصبے میں متعدد اقسام کے علوم خوب ترویج پا چکے تھے.

مدارس کی عدم موجودگی میں ٹمبکٹو میں دی جانے والی تعلیم، متعدد اقدامات اور مسجدوں کے مکاتب ، جن میں سے سنکورے کا مکتب بہترین طرز کا تھا، کی تدریس پر مبنی ہوتی تھی۔ اس مسجد میں طلبہ اور اساتذہ بڑی تعداد میں آتے تھے۔ اس کا انتظام امام کے سپرد تھا، جو اکثر شہر کے قاضی کے فرائض بھی سر انجام دیا کرتا تھا۔ باہم خلط ملط دو خاندان اقیت اور اندا آگ محمد، جو کہ اصلاً توارگ تھے، سنکورے کے لیے اساتذہ فراہم کیا کرتے تھے۔ یہ حقیقت کہ (۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء سے قبل مرتب شدہ کتاب) مختصر اتنی دیر بعد یہاں متعارف ہوئی، اس بات کی غمازی کرتی ہے کہ ایک مقامی مرکز کی حیثیت سے ٹمبکٹو کا صوبائی مرتبہ طویل عرصے سے کس نوعیت کا حامل تھا، لیکن جب اس نے ترقی کی منزلیں طے کر لیں، تو اس سے اور نائیجر کے پھندا نما علاقے سے تعلق رکھنے والے علماء، جو بین الصحرائی تجارت کے ذریعے خود کو نئی علمی ترقیوں سے خوب آگاہ رکھتے تھے اور دورے پر آنے والے دانش وروں سے استفادے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے، اور جو بلا شبہ اپنے دور کے معیار کی رو سے استناد و اختصاص کا ایک قابل عزت مقام حاصل کر چکے تھے۔ واضح رہے کہ یہ دور متنی کتب، ان کی بکثرت شرح اور ان کے حواشی کا دور تھا.

غلبہ اسلام کا ایک دوسرا قابل ذکر پہلو علما اور حکمرانوں کی شرفا یعنی سادات یا مشرق کے خاندانوں سے خود کو منسوب کرنے کی تمنا بھی تھی، گھانا کی اسلامی سلطنت کے حکمران، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، حضرت حسن بن رضی کی اولاد میں سے ہونے کے دعوی دار تھے۔ مالی کے کیتا خود کو جناب رسالت مآب ﷺ کے صحابی اور مؤذن حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اولاد قرار دیتے تھے، کنیم کے سیفویہ کا دعوائی تھا کہ وہ یمن کی ایک نامور شخصیت سیف بن ذی یزن [رک بآں] کی اولاد ہیں، اسی طرح کی بہت سی دوسری مثالیں بھی دی جا سکتی ہیں۔ [جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد یعنی سادات یا "شرفاء" [رک بآں]؛ ("شریف" کی جمع) کا اس عظمت کی بنا پر فقید المثال احترام کیا جاتا تھا.

تاریخ الفتاش میں بیان کیا گیا ہے کہ منسا موسیٰ نے کس طرح سے "شرفاء" کو اپنے دربار میں لانے کے لیے کوششیں کیں لیکن اسے صرف چند ایک قریشیوں کو اپنے ہاں لانے میں کامیابی حاصل ہوئی، جبکہ اسکیا محمد "مکہ مکرمہ کے امیر" مولای السقلی کے ایک بھتیجے کو اپنے دربار میں لا سکا جو ۹۲۵ھ/۱۵۱۹ء میں ٹمبکٹو میں آ کر اقامت گزین ہوا۔ ان واقعات کی تاریخ واضح طور پر معذرت خواہانہ حیثیت رکھتی ہے، لیکن اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مغربی افریقہ کی مسلمان برادری اس زمانے میں اسد میں اپنا مقام پیدا کرنے اور عالم عرب کے وسطی علاقوں میں مقبول عام (نوعیت کے) عزت افزائی اور استحقاق کے حامل القابات حاصل کرنے کے لیے کیا کیا علامتی ذرائع تلاش کرتی رہی۔ مشرق کے ساتھ استوار کیے جانیوالے ان روابط کی روشنی میں افریقہ کے مسلمان ملکوں میں مصر کی بڑھتی ہوئی اہمیت واضح ہے۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی تک مغربی سوڈان کے بڑے بھائی (Progenitor) کی حیثیت سے مغرب [مراکش وغیرہ] کو یہ اہمیت حاصل تھی، منسا موسیٰ کے سفر حج کے زمانے سے مصر، جو کہ فاطمیوں کے عہد

اور عباسی خلافت کے سقوط کے بعد اہل سنت کا سب سے بڑا مرکز بن چکا تھا، حج کے راستے پر واقع ایک اہم مرکز کی حیثیت سے اپنا مرتبہ بڑھ جانے کی وجہ سے ایک مرکزی مقام بن چکا تھا۔ مسلم مغربی سوڈان اس کے بعد زیادہ یا کم حد تک مصری نمونے (Model) کی تقلید کر رہا تھا۔

تصوف اور اس کے حلقے: عہد وسطی تصوف کے حلقے ساحلی، سوڈانی سلطنت میں مؤثر انداز میں داخل نہیں ہو پائے تھے، لیکن صوفی منش اور صوفیانہ نظریات رکھنے والے اشخاص صحارا میں پہنچ چکے تھے، سب سے پہلے [سلسلۂ] قادریہ [رک باں] صحارا کے جنوب میں خوب پھیلا۔ قادری ماخذ میں کیے گئے دعوؤں یا [ان میں پیش کردہ] تخیل پر مبنی آرا کی بنا پر کچھ مصنفین نے اس خطے میں اس سلسلۂ طریقت کی آمد کی ضمن میں قدرے قبل کے زمانے کو اپنایا ہے، مثلاً وہ المغیلی (نواح ۹۰۰ھ/۱۵۰۰ء) کو اس کا داعی قرار دیتے ہیں۔ ان کی تعبیرات کو درست تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ صحارا اور مغربی سوڈان میں قادریہ کی تاریخ کنتا [رک باں] سلطنت کے ساتھ پوری طرح سے مربوط ہے، جس کے حکمران عربی تہذیب و تمدن کو اپنائے ہوئے ایک خانہ بدوش گروہ سے تعلق رکھتے تھے اور جنہوں نے اس سلسلۂ طریقت کے نظریات کی پاس داری کو اپنے اقتدار کے بنیادی امور میں جگہ دے رکھی تھی۔ کنتا [لوگ] مغربی صحارا ادوار اور ساقیۃ الحمراء کے درمیانی علاقے میں سے ابھرے۔ ان لوگوں کا دعوی تھا کہ وہ سیدی احمد بکائی (م ۹۲۰ھ/۱۵۱۴ء) کی نسل میں سے ہیں۔ گروہی تشکیل کے تھوڑے عرصہ بعد یہ لوگ دو شاخوں میں بٹ گئے۔ ایک شاخ مغرب میں ہی رہی جبکہ دوسری بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی کے اوائل میں نائیجر کے شمالی جانب کے خطے میں جا بسی، وہیں اس پر اس صدی کے اختتام پر سیدی المختار (۱۱۴۲ھ-۱۲۲۶/۱۷۲۹ء-۱۸۱۱ء) کو وہ پہلا شخص قرار دیا جا سکتا ہے جو سلسلۂ قادریہ سے وابستہ ہونے، اس کے شیخ کی حیثیت سے کام کرنے اور خطہ بھر میں شہرت کا حامل ہونے کی بنا پر مشہور ہے۔ لیکن صوفیت کے اثرات صحارا میں سلسلۂ قادریہ کی ترویج سے پہلے یقیناً یہاں آ پہنچے ہوں گے۔ "سلسلے کے بغیر صوفیت" کا یہ دور مسلم افریقہ کی تاریخ کے تاریک ادوار میں سے ایک ہے۔ ایچ۔ ٹی۔ نوریس (H t.Norris) نے حال ہی میں ایر (Air) کے ایک صوفی کے حالات زندگی کے بارے میں تحقیق کی ہے، جو (۹۰۰ھ/۱۵۰۰ء) میں مشرق سے یہاں پہنچے اور جس کی شخصیت نیم افسانوی سی ہے۔ وہ صدری محمود بغدادی کے نام سے معروف تھے اور انہیں دسویں صدی ہجری/ سولہویں صدی عیسوی کے نصف اول کے کسی سال کے دوران اغادیس کے سلطان نے اپنے دربار کے فقیہ کے فتوی پر قتل کرا دیا تھا۔ بغدادی کی تعلیمات جو کہ زبانی روایت کے ذریعے محفوظ تھیں اور جنہیں بعد میں ایک مرحلے پر قلمبند کر دیا گیا تھا، کثرت ذکر اور خلوت گزینی کی تلقین پر مشتمل تھیں۔ اس نے اپنے قتل کے بعد اپنا حلقہ اثر اور اپنے پیروکار اپنے پیچھے چھوڑے جن کی باقیات کچھ عرصہ بعد تک موجود رہیں۔ بہر صورت ۸۹۸ھ/۱۴۹۳ء میں، متذکرہ بالا صوفی کی مفروضہ آمد سے قبل، ایک تعلیم یافتہ بربر نے ایر کے خطے میں مروجہ خلوت گزینی کی رسم کے بارے میں السیوطی کو مطلع کیا اور اس کے بارے میں ان سے فتوی طلب کیا لیکن انہوں نے اسے کوئی باعث تشویش امر قرار نہ دیا، لیکن اس کے ایک صدی بعد ۱۰۲۴ھ/۱۶۱۶ء میں احمد بابا نے "بغدادی کی بدعات" کے حوالے سے کثرت ذکر کے واضح طور پر بدعت ہونے کی بنا پر اس کی مذمت کی اور اسے اختیار کرنے والوں کو سزا دینے کا فتوی دیا۔ یہ بھی دکھائی دیتا ہے کہ شاہراہوں کے مقام اتصال پر واقع قصبہ تادمکت کے بالمقابل گاؤں کیل السوق کے تورگ علما، جو نویں صدی ہجری/ پندرہویں صدی عیسوی کے اواخر میں نائیجر اور ایر

کے درمیانی علاقے میں جا بسے، صوفیانہ اثرات کے داعی تھے لیکن سلسلہ ہائے تصوف کی یہاں آمد کا وقت ابھی نہیں آیا تھا اور یہ ابتدائی اقدامات صحارائی علما کے طبقے کی طرف سے کیے گئے تھے جو کہ زیادہ تر بربری تھے۔

اختتام: لفظ مغربی سوڈان کا استعمال تاریخ میں، عہد وسطی سے شروع ہوتا ہے، جو بین الصحرائی تجارت اور "سوڈانی سلطنتوں" کی حیثیت سے مشہور شاہانہ سیاسی تشکیلات سے وابستہ ہے۔ مغربی سوڈان کے اس خطے کو بعد ازاں نئے سیاسی تجربات کی سرزمین بننا پڑا۔ غیر مسلم سیاسی نظاموں (بمبرہ، مسی) کے از سر نو متحرک ہونے پھر، سترہویں صدی عیسوی کے بعد سے فولبی علما کی تحریک پر مقامی جہادوں کے سلسلے کا آغاز، اصلاحی تحریکیں جن کی وجہ سے مسلمانوں اور ارواح پرستوں کے مابین بقائے باہمی کی حکمت عملی ایک بار پھر زیر بحث آئی: ۱۱۳۸ھ/۱۷۲۵ء- ۱۷۲۶ء، گنی میں فوتہ جلون (Futa Jalon)؛ ۱۱۷۳ھ/۱۷۶۰ء، فوتہ تورو (وسطی سینیگال) ۱۸۰۴ء، سوکوتو (Sokoto) خلافت کا قیام، شمالی نائجیریا میں ۱۸۱۸ء، ماسینا، مالی میں؛ ۱۸۶۲ء الحاج عمر، گنی۔ مالی۔ سینیگال میں، ایک دوسرے دور میں دوسرے طریقے اور ایک اور قسم کی تاریخ سامنے لائے۔ "مغربی سوڈان" کی اصطلاح، جو اپنی اصل اور نسبت کے لیے قبل کے ایک دور کے بیرونِ عرب کے نقطہ نظر کی مرہون منت ہے، اس وقت اتنی عام اور ناموزوں ہو گئی کہ اس سے مراد ایک ایسی سرزمین لی جا سکے جہاں سیاسی اختلافات مستقل طور پر نمایاں ہوں، یورپی فتح (انیسویں صدی عیسوی کے وسط سے) کے پیدا کردہ حالات کے برعکس، جو کہ واضح طور پر سامنے آ رہی تھی۔

مآخذ: (اصل اور عربی تراجم) (۱) J.M.Cuoq: *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du viiieme au xvieme siecle (Bilad al0sudan)*، پیرس ۱۹۷۵ء؛ (۲) E. Kubnel اور V V Matvegev (مدیران): *Drevniye i srednyevekoviye istocniki po etnografi i istorii narodov Afriki yuzhnyeye sacari*، ماسکو۔ لینن گراڈ، دو جلدیں، ۱۹۶۰ء- ۱۹۲۵ء؛ (۳) Ch de la Ronciere: *La decouverte di l'Afrique cartographes et explorateurs*، قاہرہ ۱۹۲۴ء-۱۹۲۷ء، تین مجلدات؛ (۴) N.Levizion اور J.F.P. Hopkins (مدیران): *Corpus of early Arabic sources for west African history*، کیمبرج ۱۹۸۱ء؛ (۵) T Lewicki: *Arabic external sources for the history of Africa south of sahara*، Wroclaw Warsow، Cracow، ۱۹۶۹ء، بار دوم: لندن، اوکسن ۱۹۷۴ء۔

۲۔ اہم عربی مآخذ (یہ اصل عربی مآخذ) مترجم یا دو سانی اشاعتوں میں: (۶) البکری، فرانسیسی ترجمہ M G de Slane: *Desenption le l'Afrique occidentale*، الجزائر ۱۹۱۳ء، اشاعت نو اور جزوی فرانسیسی ترجمہ V Monteil: *Routier de l' Afrique blanche et noire du nordouest Bulletin de l'IFAN*، ب ۳۰ (۱۹۶۸): (۷) ابن بطوطہ: رحلہ، جزوی فرانسیسی ترجمہ R Mauny اور V. Monteil و دیگر: *Textes et documents relatifs a' l' history d'Afrique. Extraits tires de voyaged d'Ibn Battuta*، ڈاکار ۱۹۶۶ء، انگریزی ترجمہ H.A R. Gibb: *The Travels*، ۳، لندن ۱۹۹۳ء، ۹۳۶-۹۸۵ء (۸) ابن خلدون، طبع و ترجمہ M G.de Slame: *Histoire des Berberes et des dynastics musulmanes di l'Afnque septentrionale*، پیرس ۱۹۲۵ء؛ (۹) الادریسی، ترجمہ R Dozy اور M J.de Geoje (مدیران): *Description de l'Afnque et de l' Espagne*، لائیڈن ۱۸۶۶ء؛ (۱۰) E.Cerulli و دیگر: *Opus geographicum*، نیپلز، روم: ۱۹۷۰ء؛ (۱۱) Leo Africanus، طبع اور فرانسیسی ترجمہ: (۱۲) A Epaulard: *Description* de l'Afrique، پیرس، ۱۹۵۶ء، دو جلدیں: (۱۳) عمری: Afrique moins l'Egypte، ترجمہ M.Gaudefroy Demombynes، پیرس ۱۹۲۷ء۔

(۳) سوڈانی افریقی مآخذ: (۱۳) سعدی: تاریخ السودان، فرانسیسی ترجمہ O.Houdas، پیرس: ۱۹۰۰ء؛ (۱۴) محمود کاتی اور اس کا پوتا، ابن المختار: تاریخ الفتاش، فرانسیسی ترجمہ Hordas اور M Delafosse، پیرس: ۱۹۱۳ء۔

(۴) پرتگیزی اور ان کی دریافتوں سے متعلق مآخذ: (۱۵) Gomes Eanes de Zurara، ترجمہ L Bourdon: Chronique de Guinee، ڈاکار: ۱۹۶۰ء؛ (۱۶) Alvise Ca da Mosto، طبع و ترجمہ Ch Sehefer: Relation des voyages a la Cote occidentale d'Afrique، پیرس: ۱۸۹۵ء، طبع ۲ Gasparrini Leporece: Le navigazioni atlantiche del venziano Alvise da Mosto، روم: ۱۹۶۶ء؛ Valentim Fernandes، طبع و فرانسیسی ترجمہ Th Monod: (۱۷) R Mauny، اور G Duval: De la Premiere de la Guinee، بساؤ ۱۹۵۹ء، (لاطینی متن)، Durate Pachees Pereira، طبع اور فرانسیسی ترجمہ R Mauny: Esmeraldo de situ orbis Cote occidentale d'Afrique du sud marocain au Gabon، بساؤ: ۱۹۵۶ء۔

(۵) جائزے اور رہنما کتب: (۱۸) Ade Ajayi اور M Crowder (طابع): History of west Africa، لندن ۱۹۷۱-۱۹۷۳ء، دو جلدیں؛ (۱۹) The Cambridge history of Africa، (طابع J.D Fage)، Africa c.1050-c 1600، ۳، کیمبرج ۱۹۷۷ء؛ (۲۰) The Cambridge history of Islam، ۲ اے، کیمبرج ۱۹۷۰ء؛ (۲۱) Cuoq: History de l'islamisation de l'Afrique de l'Quest des origines a la fin du XVIeme siecle، پیرس ۱۹۸۴ء؛ J.C Garcin اور دیگر: (۲۲) Etats, Societes et cultures du monde musulman medieval. Xeme-XVeme siecle، پیرس ۱۹۹۵ء، (دیکھیے J L Triaud: L'expansion de l'Islam en Afrique)؛ (۲۳) M Hiskett: The development of Islam in west Africa، لندن: ۱۹۸۴ء؛ Histoire generale de l'Afrique، یونیسکو، ۳: L'Afrique du VIIeme au XIeme Siecle، پیرس: (۲۴) ۱۹۹۰ء، ۴: L'Afrique du XIIeme au XVIeme Siecle، پیرس: ۱۹۸۵ء (امام الفاسی، I Hrbek، Z Dramani-Issitou، J Devisse)؛ I M Lewis، (طابع): Islam in Tropical Africa، لندن: ۱۹۶۶ء، بار دوم ہچنسن یونیورسٹی لائبریری برائے افریقہ ۱۹۸۰ء؛ (۲۴) D Mecall اور N R Bennett (طابع): Aspects of west African Islam، افریقہ پر بوسٹن یونیورسٹی کا مقالہ ۵ (۱۹۷۲ء): (۲۵) R.Mantran (مدیر): Les grandes dates de l'Islam، پیرس: ۱۹۹۰ء، بشمول سیاہ افریقہ (J L Triaud): (۲۶) V Monteil: l'Islam noir، پیرس ۱۹۶۴ء، نظر ثانی شدہ اشاعت ۱۹۸۰ء: (۲۷) Le Sol, la parole et l'eerit Melanges en hommage a Raymond Mauny، پیرس ۱۹۸۱ء، دو مجلدات؛ (۲۸) J S Trimingham: Islam in west Africa، ۱۹۵۹ء؛ (۲۹) وہی مصنف: A history of Islam in west Africa، لندن: ۱۹۶۲ء؛ (۳۰) وہی مصنف: The influence of Islam upon Africa، ۱۹۶۸ء؛ کیمبر اے، (۳۱) زوگبی: Islam in Subsaharan Africa, A Partially annotated guide واشنگٹن: ۱۹۷۸ء۔

(۶) خصوصی مآخذ: (۳۲) J Boulegue: Le Grand Djoluf، بوئیں: ۱۹۸۷ء؛ (۳۳) Sekene Mody Cissoko: Tombouctou et l'Empire Songhay. Epanouissement du Soudan Nigerien aux XVeme-XVIeme siecles، ڈاکار: ۱۹۷۵ء؛ (۳۴) Devisse: Routes de Commerce et echanges en Afrique occidentale en relation avec la Mediterrance. Un eassi sur le commerce africain Revue در ،medieval du XIeme au XVieme Sieele d Histoire Economique sociale (۱۹۷۲ء)، عدد ۱، J.O.Hunwick(۳۵) :۳۹۷-۳۵۷ :۴، عدد :۴۳-۴۲ ،Shari'a in songhay The replies of al-Maghili to the questions of Askia al Hajj Muhamma ،آکسفورڈ ۱۹۸۵ء؛ N Levtzion(۳۶) Ancient Ghana and Mali ،لندن: ۱۹۷۳ء؛ Lewicki(۳۷) L'Etat nord-africain de Tahert et ses relations avec le soudan occidental a la fin du VIIieme et au IXeme siecle در cahiers d'Etudes Africaines، ۴، عدد ۸ (۱۹۶۲ء)، ۵۱۳-۵۱۳؛ March(۳۸) Traits d' histoire du commerce saharen and et missionnaires ibadites au scudan occidental et central au cours des VIIIeme-IXeme siecles، در Ethnografia Polska، ۸ (۱۹۶۴ء)، ۲۹۱-۳۱۱؛ (۳۹) وہی مصنف: un etat soudanais medival incommu le royaume di Zafun(u) در CEA، ۱۱، عدد ۴۴ (۱۹۷۱ء)، ۵۰۱-۵۲۵؛ (۴۰) وہی مصنف: West African food in the Middle Ages according to Arabic Sources، کیمبرج ۱۹۷۴ء؛ (۴۵) M ly-Tall Empire du Mali، ڈاکار ۱۹۷۷ء (۴۰۵ الف) B G Martin Kanem notes on the political history of Bornu and fazaan la atrade route در final African History، ۱۰، ۱۹۷۵ء؛ (۴۶) عمر الخیر ... The Pilgrimage tradition in the west Africa، خرطوم ۱۹۷۲ء؛ H.T Norris(۴۷) Shinqiti folkliterature and song، آکسفورڈ ۱۹۶۸ء؛ (۴۸) وہی مصنف: The Saharan myth and saga، آکسفورڈ ۱۹۷۲ء؛ (۴۹) وہی مصنف: The Tuareges: theeir Islamic legacy and its diffusion in the Sahel، وارمنسٹر ۱۹۷۵ء؛ (۵۰) وہی مصنف: Sufi mystics of Niger desert Sidi Mahamud and the hermits of Air، آکسفورڈ ۱۹۹۰ء؛ (۵۱) الیاس ن۔ سعد: Social history of Timbuktu the role of Muslim scholars and notables 1400-1900، کیمبرج ۱۹۸۳ء؛ (۵۲) I Wilks: The transmission of Islamic learning in the western sudan، در J.R Goody (طبع): Literacy in traditional societies، کیمبرج ۱۹۶۸ء؛ (۵۳) J R Willes (طابع): Studies in west African Islamic history، ۱ . the cultivators of Islam، لندن ۱۹۷۹ء؛ (۵۴) وہی مصنف: Slaves and slavery in Muslim Africa، ۱ Islam and the ideology of slavery، ۲ . the servile estate، لندن ۱۹۸۵ء؛ (۵۵) محمود اے۔ زبیر: Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627) vie et son oeuvre، رباط ۱۹۷۷ء۔

۸۔ المرابطین سے متعلق مآخذ: (۵۶) S L Burkhalter: Listening for Silences in Almoravid History، another reading of The conquest that never was در History in Africa، ۱۹ (۱۹۹۲ء)، ۱۰۳-۱۳۱ (Conrad اور fisher کی کتاب پر تبصرہ)؛ (۵۷) C1 Cahen: L'or du soudan avant les Almoravides mythe ou realite در Revue francaise d' Outre-Mer، ۶۶ (۱۹۷۹ء)، ۱۶۹-۱۷۵؛ (۵۸) G.S Colin، A.O Balacar اور D Devisse، Un ensemble epigraphique almoravide decouverte fortuite dams la region de Tikjja. chaton de bague decouvert a Tegdaoust در D Robbert-chaleix، Devisse اور دیگر: Tegdaoust III Recherches sur Awdaghust، پیرس ۱۹۸۳ء، ۴۲۷-۴۴۴؛ (۵۹) D e.Conrad اور H J Fisher: The conquest that never was: Ghana and the Almoravids در History

۷۸ ،۵۳ .(۱۹۸۳) ۹ ،۵۶ ،۴۱ .(۱۹۸۲) ۹ ،in Africa
،Bull.IFAN در ،Mission a l' il de Tidra :H Hugot(۶۰)
(۶۱) :۱۰۳۳-۱۰۱۹ ،۵۶۳-۵۵۵ ،B ،(۱۹۶۶) ۲۸
،Gao and the Almoravids a hypothesis:Hunwick
West African (مدیر)R E Dumeet اور B K.Swartzr در
dulture dynamics Archaeological and historical
Le fuuta کا گے (۶۲)؛ ۱۹۷۹ء؛ ہیگ ،Perspectines
Tooro des satigui aux Almaami (1512-1907.
مخطوطات مجلدات ،Universite de Dakar, doctorat d' Etat
les rois de Gao sane et 'D Lange :Multigr :ص ۱۲۴
(۱۹۹۱) ۲۲ ،Final Afr. History در des Almoravids
۲۵۱-۲۷۵ (ای مجلد کے ۱۹۹۳ء کے ایک عدد میں
Abd Allah b. Yasin :Levtzion(۶۳) :(تجربہ) Hunwick
Studies in (طبع)Willis در ،and the Almoravids
the west African Islamic history ، the cultivators
The :R A K Messier(۶۴) ۸۷-۱۱۲، ۱۹۷۹ of Islam
Almoravids West African gold and gold currancy
۱۵ ،JESHO در ،of the Mediterranean world
The :P.F de moraes farias(۶۵) ۳۰-۳۷، (۱۹۷۳)
Almovavids some question concerning the
character of the movement during its period of
closest dontact with the Western Sudan
(۶۶)؛ ۸۷۷-۷۹۴، ۳۰۳ ،B ، (۱۹۶۷) ۲۹ ،Bull IFAN
New Evidence on the life of 'Abdullah :Norris
b Yasin and the origins of the Almovavid
(۱۹۷۱) ۱۲ ،final Afr History در ،movement
،Das ribat der Almoraviden:A Noth(۶۷) :۲۵۵-۲۶۸
Der Orient in der for (مدیر)W Hoenerbach در
۱۹۶۷ء ویز بیڈن ،schungh Festschrift fiir otto spies
Le :B.Saison اور A W Ould Cheikh(۶۸) : ۵۰۳-۵۰۰

theologien et le somnambule un episode recent de l'
Revue در ،histoire almoravide en Mauritanie
:۲ عدد ۱۹ (۱۹۸۵) ،Canadienne d' Etudes Africaines
The Almoravid movement in the :P Semonin(۶۹)
در ،western sudan, a revien of the evidence
،Transactions of the Historical Society of Ghama
۷ (۱۹۶۳) ۳۲-۵۹.

۸۔ آثار قدیمہ اور کھدائی :D Robert(۷۰)
Tegdaoust I (مدیر) Devisse اور S Robert
۱۹۷۰ء؛ پیرس ،Recherchas sur Acudaghost
Tegdaoust.II,Recherches sur :C Vanacker(۷۱)
پیرس ،Aoudaghost Fouille d'un quarties artisanal
۱۹۷۹ء؛ (۷۲)Robert.chaleix. Devisse اور دیگر:
Tegdaoust III Recherches sur Aoudaghost
۱۹۹۰/۱۹۹۵ء ،campagnes Enquetes generales
پیرس ۱۹۸۳ء؛ (۷۳)J Polet :Tegdaoust IV Fouille d'
un quartier de Tagdaourst Urbanization,
پیرس ،architecture, utilization l' espace construit
Tegdaoust V :Robert Chaleix(۷۴) ۱۹۸۵ء؛
Recharches sur Aoudagghost une concession
medieval a Tegdaoust impolantation evolution d'
۱۹۷۹ء؛ پیرس ،une unite d' habitation
Tegdaoust VI d' une quarties artisanal a :B Saison
،Tgdaoust (Mauritanie orientale) اشاعت کے لیے
Du cuivre au :P.Gouletquer اور S Bernus(۷۵) ؛ نیز
sel ethno-archeologiques sur la region d' Azelik
Final de la societe در ،(campagnes 1973-1975
۹۸-۱۰۷ ،۲-۱ (۱۹۷۶) ۴۶ ،des Africanistes
Etudes archeologiques sur la :W.Filipowiak(۷۶)
۱۹۷۹ء؛ سندر کن ،capital medievale du Mali

The oldest extant writin of :de Moraes Farias(۷) west Africa. Medieval epigraphs from Essuk, sany Final des ور ‹and Egef0N0Twaqqast(Mali) ‹Africanistes ۶۰/۲، (۱۹۹۰ء)، ۶۵-۱۱۳۔

(J L TRIAUD [و ت = ظفر علی])

۳۔ سوڈان کی زبانیں: عربوں نے (مختلف اشیا کے) تاجروں کی حیثیت سے بلاد السودان میں اسلام کی اشاعت کی۔ ساتویں صدی عیسوی کے اختتام پر بڑی بڑی سوڈانی منڈیوں میں بہت سی عربی بولیاں مستعمل تھیں۔ آج کے دور کے عوامی سوڈانی عربی (SCA) کی [متعدد] اقسام اور سوڈانی عربی (SA) سے واضح ہوتا ہے کہ وہ صعید [رک بآں] یا بالائی مصر کی بولیوں سے بہت مماثلت رکھتی ہیں، مثلاً لفظ کی ابتدائی حالت میں قدیم عربی کے الف کی دیگر بولیوں میں شکل میں برقراری (دیکھیے ال / (انگریزی کے "The" قاہری ال /یا مضاف الیہ کی علامت "بتین" یا "ایل")۔ عوامی سوڈانی عربی کی اصطلاح جمہوریۂ سوڈان میں بولی جانے والی کسی بھی مخلوط/ خالص بولی کے لیے مستعمل ہے، جبکہ سوڈانی عربی کی وسیع تر اصطلاح وہاں کے شہری باشندوں بدوؤں ہر دور کی بڑی زبان کے لیے مخصوص ہے۔

یہ مقالہ بنیادی طور پر سوڈانی عربی کے وسیع تر حلقہ اثر کے اندر اندر عوامی سوڈانی عربی کے بارے میں ہے۔ [اس میں] بلاد اسودان کی چند دیگر بڑی بڑی زبانوں کے خصائص بھی بیان کیے گئے ہیں۔ اگرچہ (سوڈانی عربی سمیت) ان زبانوں کے قواعد اور ذخیرہ ہائے الفاظ مرتب کیے جا چکے ہیں، تاہم وہ ان میں مختلف [نوعیت کی حامل] ہیں۔ (۱) املاء (Transcription) کی کیفیت اور (۲) اعداد و شمار کی مشابہت، سگسمنڈ کوئلے (Sigsmud Koelle) کی تصنیف *Polyglotta Africana* (۱۸۵۴ء) سے توضیح کا کام لیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ یہ اس موضوع پر اولین کتاب ہے، تاہم یہ اوّل اندر کی ایک مثال ہے، کیونکہ چوڑی عربی اور شوہ عربی [دیکھیے شوہ۔ ۲] کے متعلق اس کا بیان، دیگر مسائل سمیت، نامکمل ہے۔

عوامی سوڈانی عربی کو اس وقت سوڈان کی تقریباً ہونے تین کروڑ کی آبادی کے نصف حصے کی پہلی زبان ہونے کا درجہ حاصل ہے (۱۹۹۰ء) اور بہت سے لوگوں کی دوسری یا تیسری زبان کا۔ جنوبی سوڈان میں عربی سے بنی ہوئی مخلوط اور خالص بولیاں (مثلاً جوبہ عربی) بھی بولی جاتی ہے جس کی خصوصیات یہ ہیں (۱) منہ اور حلق کے درمیان سے بولے جانے والے حروف اور پر آواز والے صحیح حروف (Emphatic Consonants) کی عدم موجودگی، جو کہ سوڈانی عربی کی دیگر بولیوں میں بھی ہے اور (۲) الفاظ کے مشتقات (Morphology) کی کمی۔

عوامی سوڈانی بولیوں کے بارے میں عالم عرب میں تحقیقی کام بہت ہی کم ہوا ہے اور اس کا جزوی سبب متعدد عرب قبائل کی نقل مکانی اور ابتدا میں عربی کو مشترک زبان کے طور پر بعدازاں اسے بنیادی زبان کے طور پر اختیار کرنے والے مستعرب ہو جانے والے بہت سے نسلی گروہوں کی الجھی ہوئی تاریخ ہے۔ مذکورہ بالا صورت حال کی وضاحت نوبہ کی پہاڑیوں کے کثیر اللسانی باشندوں کے معاملے پر غور کرنے سے [بخوبی] ہو سکتی ہے جو کہ چاروں طرف سے عوامی سوڈانی عربی بولنے والے لوگوں سے گھرے ہوئے ہیں [دیکھیے نوبہ۔ ۳]۔ اعلیٰ طبقے سے رابطے کے ذریعے وقوع پذیر ہوا ہے۔ علاوہ ازیں بڑے قصبوں اور شہروں کی طرف نقل مکانی کرنے والے دیہاتی لوگ وہاں عوامی سوڈانی عربی سیکھتے اور اپناتے اور جب اپنے گھروں کو واپس جاتے ہیں تو یہ نئی نسل لسانی مہارت ان کے وقار میں اضافے کا باعث بنتی ہے اور انہیں بڑی بڑی تنخواہوں والی ملازمتیں دلانے میں معاون ثابت ہوتی ہے جس سے متاثر ہو کر دوسرے لوگ بھی اسے اپنا لیتے ہیں۔

خرطوم اور ام درمان کی بولی کے بعد جس بولی کا سب سے زیادہ تحقیقی مطالعہ کیا گیا ہے وہ اونٹ پالنے والے قبیلے "شکریہ" کی بولی ہے، ان لوگوں کی آبادی تین لاکھ ہے اور وہ عتبرہ اور دریائے نیل ازرق کے درمیانی علاقے بطانہ میں رہتے ہیں۔ اگرچہ وہ عربی نسل سے تعلق رکھنے اور حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کی اولاد ہونے کا دعوی کرتے ہیں تاہم ان کی بولی غیر عربی ہے۔ عوامی سوڈانی عربی اور عربی بولیوں میں کچھ مشترک الفاظ پائے جاتے ہیں، تاہم مثلاً اس وقت مستعمل مضاف الیہ کی علامتوں میں سے ایک "حگ" (ایک علامت "بتاع") مصری بولی سے اس کی گہری مماثلت واضح ہوتی ہے۔

تاریخ کی کتابوں کی رو سے بہت سے عربی بولنے والے سوڈان میں مصر سے آئے (مثلاً جعلیین) یا حجاز سے (مثال کے طور پر جہینہ)۔ موجودہ دور میں اول الذکر میں درج ذیل کو شامل کرنا ممکن ہے: شیقیہ، رباطاب، مراغاب، جعلیین، کواہلہ اور رفاعہ؛ مؤخر الذکر کو شکریہ، جہینہ، حسانیہ، ہوا اور کبابش، حمر، سلیم، حوازمہ، مسیریہ، حمر، حمر، رزیجات، حبانیہ، تعیشہ اور بجارہ میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ یہ امر غیر واضح ہے کہ آیا یہ عربی خصائص اندرون عرب کے حالات کی بنا پر ہیں، یا بعد میں ہلال اور سلیم کے گروہوں کے زیر اثر سوڈان میں ظہور پذیر ہوئے۔ تاہم بولیس کے جغرافیہ کی [مقررہ] شرائط کی روشنی میں، چار بنیادی خطے ممیز کیے جا سکتے ہیں: (۱) شمالی حصہ، دنگولا کے عربی بولنے والے حصوں سمیت؛ (۲) وسطی، بشمول خرطوم، ام درمان، جزیرہ اور دریائے نیل ازرق کے مشرق میں واقع علاقے؛ (۳) مغربی، دریائے نیل ابیض کے علاقے، کردفان اور دارفور سمیت (بگارا کی بولی، تاہم بجائے خود ایک گروہ تشکیل کیے ہوئے ہے)؛ اور جنوبی، مذکورہ بالا خلط ملط شدہ / غیر خالص بولیوں سمیت۔

عوامی سوڈانی عربی کی بولیوں کی نمایاں ترین خصوصیات میں سے ایک ان کا مختلف اور الگ قسم کا ذخیرہ الفاظ ہے۔ مثلاً سوڈان بھر میں وہاں کے لوگ پتلی، گول اور چپٹی روٹی "کسرہ" یا اس کی نسبتاً زیادہ پتلی قسم "قُراصۃ" کھاتے ہیں۔ یہ الفاظ عالم عربی کے دیگر حصوں میں غیر معروف ہیں اور سوڈانی پکوان سے واقفیت رکھنے والے ہی صرف انہیں سمجھ سکتے ہیں۔ دیگر مخصوص سوڈانی الفاظ میں درج ذیل شامل ہیں: کدیس، جمع کدیسة اور کدایس، نیز بیاوہ، (بلی) برش (تنکوں کی چٹائی)؛ "مرفعین": (بھیڑیا، لگڑ بگڑ) "بعشوم" (لومڑی؛ گیدڑ) "عنجریب" (بستر) کرکب (لکڑی کی کھڑاویں) واطا اور وطا (زمین)؛ کدروک (سور) مریسۃ (عموماً باجرے سے کشیدہ کی جانے والی شراب کی ایک قسم) جب (بیٹھنا) عوامی سوڈانی عربی کا لفظ کیر بہت زیادہ بالائی مصر کی عربی کے کتیر سے گہرے ربط کی ایک اچھی خصوصی مثال ہے (دیکھیے قاہری کتیر لیکن عراقی عربی میں ہواف یا خلیجی عربی میں واحد، واید)۔

جہاں تک افعال کا تعلق ہے عوامی سوڈانی عربی کی زیادہ تر بولیوں میں جانے کے لیے فعل مشی یمشی استعمال کیا جاتا ہے، جبکہ مصری اور دیگر مشرقی عربی زبانوں میں اس کے لیے راح یروح مروج ہے (اس کے لیے فعل ذھب صرف یمن میں مستعمل ہے) اگرچہ سوڈان میں فعل عاور یا عایز "طلب" کے معنوں میں آتا ہے، تاہم اغلباً اس کا تجزیہ بہترین طریقے سے کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بھی مصری بولی سے ماخوذ ہے۔ عوامی سوڈانی عربی (SCA) کا مستند اسم فاعل دایر ثلاثی مزید فیہ کے باب ۴ عاوز کی ایک بدلی ہوئی شکل ہے، جس کے شروع کے حروف کو ہٹا دیا گیا ہے دیکھیے عوامی سوڈانی عربی کا جملہ دایر شنو "تم کیا چاہتے ہو؟" جو مصری عربی کے اس جملے کا متبادل ہے عاوزہ۔ چاڈ اور نائجیریا کی عربی میں اس سے کچھ اس طرح سے بولا جاتا ہے: تا اوور شنو۔ اسے عوامی سوڈانی عربی کے مذکورہ بالا جملے سے موازنہ سے

ثابت ہوتا ہے کہ سب بولیاں بنیادی طور پر سوڈانی عربی (SA) کی توسیعات (extensions) ہیں۔

عربی کے بعد ہوسا [رک باں]: بلاد السودان کی اہم ترین زبان ہے۔ یہ بائیس (۲۲)ملین لوگوں کی پہلی زبان ہے اور دیگر دس ملین لوگوں کی ثانوی زبان ہے (۱۹۹۱ء) یہ مغربی چاڈی (افریقی ایشیائی) زبان صدیوں سے چاڈ کی بہت سی دیگر زبانوں کی جگہ لے چکی ہے جن کے بولنے والوں کی تعداد بہت کم ہے۔ اسے آج کل زیادہ تر لاطینی رسم الخط میں لکھا جاتا ہے؛ تاہم اجمی (یعنی عربی) رسم الخط بھی ابھی تک زیر استعمال ہے جو کہ عربی زبان سے بہت سے مستعار شدہ الفاظ کے لیے موزوں ہے۔

کنوری [رک باں] (نیل صحارائی زبان کی ذیلی صحرائی زبان) بورنو ریاست، نائیجیریا کی بڑی زبان ہے جسے پینتیس لاکھ افراد بولتے ہیں (۱۹۸۷ء)۔ ہوسا کی طرح یہ بھی عجمی رسم الخط میں لکھے جانے کی روایت رکھتی ہے۔ اس کے بولنے والوں کی تعداد چاڈ میں ایک لاکھ (۱۹۸۵ء)؛ کیمرون میں چھپن ہزار پانچ سو (۱۹۸۲ء) اور اور نائیجیریا میں پچیس ہزار ہے (۱۹۹۱ء)۔ اس زبان میں ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے پروگرام نشر کیے جاتے ہیں اور یہ علاقے کی زبانوں کو الفاظ مستعار دینے کی صلاحیت رکھتی ہے مثلاً نائیجیریا کی عربی کا لفظ ”وجو“ تب، بعد ازیں ”کنوری کے لفظ ”وجو“ ”پہلا“ سے مستعار لیا گیا ہے۔

فافلودے (فلہ، فلبے، فلانی [دیکھیے فلبے]) نائیجیریا کی آبادی (چھہتر ہزار، (۱۹۹۱ء) کے ۹٫۸ فیصد کی زبان ہے اس کی چار بڑی نائیجیریائی بولیاں ہیں: (۳) بوررو، برنو ریاست میں بولی جاتی ہے؛ اور (۴) سکوتو۔ یہ اوقیانوی (نائیجیریائی۔ کانگو) ایک وسیع و عریض علاقے میں بولی جاتی ہے چونکہ فلانی [لوقف] بہت سے ممالک میں پائے جاتے ہیں مثلاً مالی میں ان کی تعداد دس لاکھ ہے (۱۹۹۱ء)۔

تنگھائے [رک باں] (نیل۔ صحارائی) کے بولنے والے افراد کی تعداد مالی میں چھ لاکھ، نائیجیریا میں تین لاکھ نوے ہزار؛ برکینا فاسو میں ایک لاکھ بائیس ہزار سات سو ہے (یہ سارے اعداد و شمار ۱۹۹۱ء کے ہیں)۔ یہ ایک اہم تجارتی زبان کی حیثیت سے اپنے وجود کو برقرار رکھے ہوئے ہے اور پرائمری سکولوں میں بطور ذریعہ تعلیم بھی رائج ہے۔

ایک اور نیل۔ صحارائی زبان گبری [رک باں]؛ بولنے والوں کی تعداد تیس تا چالیس ہزار، (۱۹۷۷ء) چاڈ اور نائیجیریا میں بولی جاتی ہے۔ یہ قدیم گبری سلطنت کی زبان تھی اور اسے بطور ثانوی زبان بولنے والے بہت سے لوگ پائے جاتے ہیں۔

والف (نائیجیر۔ کانگو کی اوقیانوی ذیلی شاخ) [دیکھیے سینیگال) سینیگال کی آبادی کے ۳۶ فی صد لوگوں کی زبان ہے (۱۹۷۶ء) اور گیمبیا کی آبادی کے ۱۴ء۶ فی صد افراد کی (۱۹۸۳ء)، گیمبیائی اور سینیگالی بولیاں بولنے والے افراد کی تعداد تیس لاکھ ہے (۱۹۸۷ء)۔ مزید دیگر تیس لاکھ افراد اسے بطور ثانوی زبان بولتے ہیں۔ (۱۹۹۱ء)۔ یہ مالی موریطانیہ میں بھی بولی جاتی ہے۔

اس علاقے کی دوسری اہم زبانوں میں تمشق (بربر، افریقی، ایشیائی) بمبارہ اور منڈنکہ (ہر دو منڈے، نائیجر۔ کانگو) شامل ہیں۔

مآخذ: B.Grimes، (طابع): *Ethnologue*، ڈیلاس ۱۹۹۲ء؛ (۲) A S.Kaye: *Chadian and sudanese Arabic in the light of comparative Arabic dialectology*، ہیگ ۱۹۷۶ء؛ (۳) C.Mosely اور R.E.Asher (طابع): *Atlas of the world's languages*، لندن ۱۹۹۴ء؛ (۴) J.Owers: *A grammer of Nigerian Arabic*، وس بیڈن ۱۹۹۳ء؛ (۵) وہی مصنف (طابع): *Arabs and Arabic in the Lake chad region*، SUGIA، خاص عدد، ۱۹۹۳ء۔

(A.S KAYE [ت ظفر علی])

* * *

⊗ بلغاریا: جنوب مشرقی یورپ کا ایک غیر مسلم مسیحی (عیسائی) اکثریتی ملک جو جزیرہ نمائے بلقان کے مشرقی حصہ میں واقع ہے۔ اس کا کل رقبہ ۴۳،۰۰۰ مربع میل (۱۱۱،۰۰۰ مربع کلو میٹر) پر محیط ہے۔ اس کے شمال کی جانب رومانیا، مشرق میں بحر احمر، جنوب میں ترکی اور یونان جبکہ مغرب کی طرف سربیا اور مقدونیا واقع ہیں۔

دارالحکومت صوفیہ ہے جس کو تمام خطہ بلقان میں جغرافیائی مرکز کی حیثیت حاصل ہے۔ تاریخی و تجارتی اعتبار سے تمام اہم شاہراہیں اور گزرگاہیں، شمالی اور مشرقی یورپ سے بحرالکاہل (Mediterrancan Basin) اور مغربی و وسطی یورپ سے مشرق وسطی کی طرف جانے والی، اس کے آس پاس سے گزرتی ہیں۔

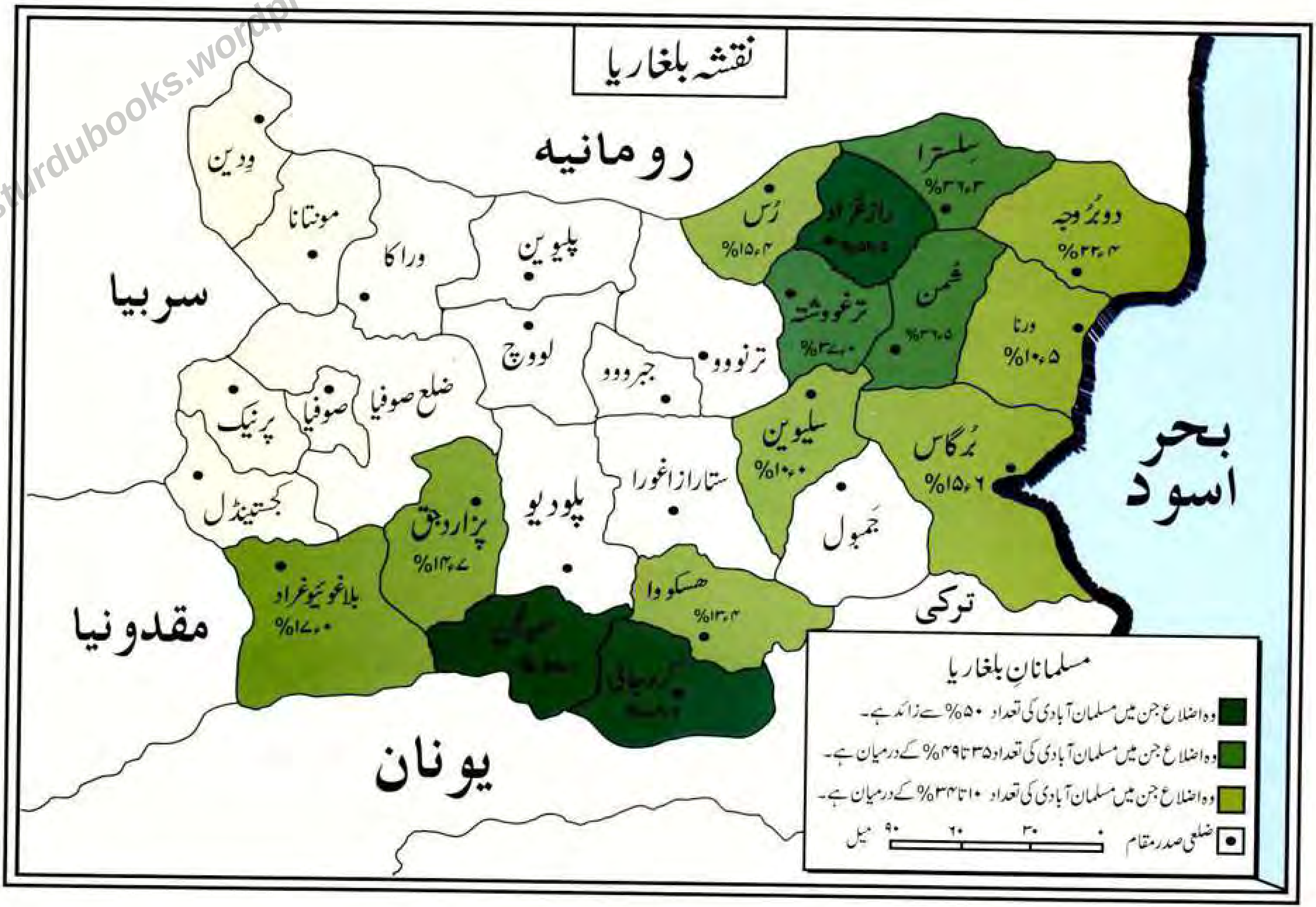
یہ ملک انتظامی اعتبار سے ۲۸ اضلاع میں منقسم ہے۔ ان میں سے تین اضلاع: سمولجن (Smoljar)، کردزالی (Kurdzali) اور رازغراد (Razgrad) ایسے ہیں کہ جہاں مسلمان آبادی کی اکثریت ہے۔ ۱۹۹۵ء کے ایک اندازے کے مطابق اوّل الذکر ضلع میں مسلمان آبادی کا تناسب ۵۵٪، ثانی الذکر میں ۷۳،۲۲٪ اور مؤخر الذکر میں ۵۲،۵٪ ہے۔ تین اضلاع سلسترا (Silistra)، شمن (Sumen) اور ترغووستہ (Turgoviste) ایسے ہیں کہ جن میں مسلمان آبادی کا تناسب ۳۵ سے ۴۹٪ کے درمیان ہے۔ ان اضلاع میں سے اوّل الذکر میں مسلمان آبادی کا تناسب ۳۶،۳٪، ثانی الذکر میں ۳۲،۵٪ اور مؤخر الذکر میں ۳۷٪ ہے۔ علاوہ ازیں آٹھ اضلاع ایسے ہیں کہ جہاں مسلمان آبادی کا تناسب ۱۰ سے ۳۴٪ کے درمیان ہے۔ ان اضلاع میں مسلمان آبادی کی شرح اس طرح سے ہے: روس (Ruse) میں ۱۵،۴٪، ڈوبرک (Dobric) میں ۲۲،۴٪، ورنا (Varna) میں ۱۰،۲۵٪، برغاس (Burgas) میں ۱۵،۲٪، سلیون (Sliven) میں ۱۰٪، ہسکوو (Huskovo) میں ۱۳،۴٪، پزاردک (Pzardzik) میں ۱۴،۷٪ اور بلاغویوغراد (Blagoevgrad) میں ۱۷٪ (بلغاریا میں مسلمان آبادی کے تناسب اور ضلع وار تقسیم کے لیے دیکھیے علی امینوف: "Islam and Muslims in Bulgaria: *A brief History*"، در *Islamic Studies*، ۳۶: ۲، ۳ (۱۹۹۷ء)، ص ۲۲۳)۔

بلغاریہ کے حکمران مسلمانوں کو ایک مذہبی اقلیت تسلیم کرنے کے بجائے اسے ایک نسلی گروہ قرار دینے پر مُصر رہے ہیں۔ وہ ملک میں آباد مسلمان آبادی کی تعداد سے متعلق صحیح اعداد و شمار کو پردہ اخفاء، صیغۂ راز میں رکھنے کی پالیسی پر عمل پیرا رہے ہیں۔ چنانچہ حکومت کی طرف سے اکثر و بیشتر مسلمان آبادی اور خصوصاً "پوماق" کی تعداد کو انتہائی حد تک گھٹا کر پیش کیا جاتا رہا ہے۔ ۱۹۰۰ء کی مردم شماری میں مسلم آبادی کی تعداد صرف ۶۰۱،۹۹۹، یعنی کل آبادی کا ۱۳٪، بتائی گئی۔ جس میں ۳۸۴،۱۴۳ ترک و تاتار جب کہ "پوماق" کی تعداد صرف ۲۱،۱۴۶ ظاہر کی گئی (Alexandre Popovic: "The Turks of Bulgaria(1878-1985)"، در *Central Asian Survey*، ۲:۵ (۱۹۸۶ء)، ص ۵)، جب کہ اس سے دو سال قبل ۱۹۰۸ء میں بعض دیگر ذرائع کے مطابق مسلمانوں کی تعداد ۶۵۲،۰۴۷ رہی تھی۔ اس میں مسلمانوں کے مختلف گروہوں کا تناسب اس طرح سے تھا: ترک ۵۳۱،۲۴۰؛ خانہ بدوش ۷۹،۵۴۹؛ پوماق ۲۰،۶۳۷؛ تاتار ۱۸،۸۸۴؛ البانی ۱،۲۰۰؛ عرب ۶۷ اور ایرانی ۲۰ (Alexandre Popovic: "The Turks of Bulgaria"، ص ۲۵، حاشیہ ۱۷)۔ ۱۹۳۴ء کی مردم شماری میں ملک کی کل آبادی ۷،۰۲۹،۳۴۹۔ جب کہ مسلمان آبادی ۹۳۳،۳۱۸ ظاہر کی گئی۔ اس کے بعد ملکی آبادی کی نسلی

و مذہبی تقسیم کو ظاہر نہ کرنے کی پالیسی اختیار کر لی گئی۔ اشتراکی دور میں بھی مختلف سیاسی اغراض سے مسلمان آبادی کی تعداد سے متعلق اعداد وشمار کو مخفی رکھا گیا۔ نتیجتاً ۱۹۴۶ء سے ۱۹۹۲ء کے دوران میں مسلمان آبادی کی کل تعداد اور ان کی نسلی و گروہی تقسیم کے بارے میں اعداد و شمار دستیاب نہیں ہیں۔ غیر سرکاری اندازوں کے مطابق اس دور میں بلغاریہ میں مسلمان آبادی کی تعداد آٹھ لاکھ سے سترہ لاکھ کے درمیان رہی۔ ۱۹۹۲ء کی مردم شماری میں تقریباً ۴۶ سال بعد مسلمانوں کی آبادی کے بارے میں اعداد و شمار ظاہر کیے گئے۔ جبکہ مسلکی اور نسلی و لسانی تقسیم بھی ظاہر کی گئی۔ ۱۹۹۲ء کی مردم شماری کے مطابق ملک کی کل آبادی ۸,۴۸۷,۳۱۷ نفوس پر جب کہ مسلمان آبادی ۱,۱۱۰,۳۳۱ نفوس پر مشتمل تھی۔ اس مردم شماری کے مطابق مسلمان آبادی کی تین چوتھائی تعداد (۸۰۲,۱۸۷) ترکوں پر مشتمل ہے۔ بلغاری النسل افراد پوماق کے تناسب کی تعداد ۱۷۶,۹۸۷ (۱۵٫۹٪) ہے۔ رومانی (Roman) زبان بولنے والے خانہ بدوشوں کی تعداد (۱۲۳,۰۷۳) یعنی ۱۱٫۱٪ ہے۔ جب کہ تھوڑی تھوڑی تعداد میں تاتار (۴,۵۱۵) اور البانی (۰۶۸٪) بھی موجود ہیں۔ ترک مسلمانوں کی بھاری اکثریت ملک کے جنوب مشرقی اور شمال مشرقی حصہ میں آباد ہے۔ اس میں سے ترک آبادی کروزالی (Kurdzhali)، رازغراد (Razgrad)، شمن (Shumen)، برگس (Burgas) اور سلسترا میں آباد ہے۔ پوماق زیادہ تر جنوبی بلغاریا کے وسطی اور مغربی رہوڈوپ کے دیہی و پہاڑی علاقوں میں آباد ہیں۔ خانہ بدوش ملک بھر میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے زیادہ تر مسلمان آبادیوں کی ہمسائیگی میں رہتے ہیں۔ زیادہ تر تاتار زوبروک کے علاقے میں آباد ہیں تاہم ان کی چھوٹی ٹکڑیاں ملک کے دوسرے حصوں میں بھی آباد ہیں (علی امینوف: "Islam and Muslims in Bulgaria"، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ ۱۹۹۲ء کی مردم شماری کے مطابق مسلمان آبادی اور اس کے مختلف گروہوں کے اعداد و شمار کے بارے میں مزید دیکھیے: Vladimir Chukow: "Political Behaviour of the Bulgarian Muslim Community"، در ISIM Newsletter، عدد ۴ (۱۹۹۹ء)، ص ۲۶؛ Alexandre popovic: "The Balkan Muslim Communities in the Post-Communist Period"، در Steven Vertove و دیگر (مدیران): Islam in Europe: The Politics of Religion and Community، لندن، میک ملن پریس، ۱۹۹۷ء، ص ۶۴-۶۵)۔

مسلکی تقسیم: بلغاروی مسلمانوں کی بہت بھاری اکثریت (۱,۰۲۶,۷۵۸، یعنی ۹۲٫۳٪) سنی العقیدہ اور حنفی مسلک کی پیروکار ہے جب کہ ایک تھوڑی سی تعداد شیعوں (۸۳,۵۳۷۔ یعنی ۷٫۷٪) کی بھی ہے (علی امینوف: "Islam and Muslims in Bulgaria"، ص ۲۳۲)۔ بلغاریہ کے شیعہ خود کو علوی یا قزلباش کہلواتے ہیں۔ بلغاری قزلباش ملک کے شمال مشرقی، وسطی اور جنوبی مشرقی حصے میں آباد ہیں۔ قزلباش متعدد ذیلی فرقوں میں منقسم ہیں۔ ہر فرقہ کا ایک مذہبی رہنما اور امام ہے۔ زیادہ تر قزلباش متعدد صوفی سلسلوں خصوصاً درویشوں کے بکتاشی سلسلہ سے منسلک رہے ہیں (علی امینوف: "Islam and Muslims in Bulgaria"، ص ۲۳۲-۲۳۳)۔

بلغاریا میں اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ: بلغاریا سے اسلام اور مسلمانوں کے روابط کی معلوم تاریخ کا آغاز نویں صدی عیسوی میں ہوا۔ اس صدی کے ربع ثالث میں بلغار کے وولگا خطے سے بعض مسلمان ترک قبائل بلغاریا میں


نقشہ بلغاریا
رومانیہ
سربیا
مقدونیا
یونان
ترکی
بحر اسود
وِدین
مونتانا
وراکا
پلیوین
لووچ
جبروو
ترنوو
ضلع صوفیا
صوفیا
پرنیک
جستینڈل
بلاغوئیوغراد
%۱۷٫۰
پزاردجق
%۱۴٫۷
پلوودیو
ستارازاغورا
ہسکووا
%۱۳٫۳
جمبول
سلیوین
%۱۰٫۰
برگاس
%۱۵٫۶
ورنا
%۱۰٫۵
شمن
%۳۶٫۵
ترغووشت
%۳۷٫۰
رازغراد
رُس
%۱۵٫۳
سلسترا
%۳۶٫۳
دوبرُوجہ
%۲۲٫۳
مسلمانانِ بلغاریا
🟩 وہ اضلاع جن میں مسلمان آبادی کی تعداد ۵۰% سے زائد ہے۔
🟩 وہ اضلاع جن میں مسلمان آبادی کی تعداد ۳۵ تا ۴۹% کے درمیان ہے۔
🟩 وہ اضلاع جن میں مسلمان آبادی کی تعداد ۱۰ تا ۳۴% کے درمیان ہے۔
● ضلعی صدر مقام
۰
۳۰
۶۰
۹۰
میل

آکر آباد ہوئے۔ بلغاریا میں مسلمانوں کی آمد و آباد کاری کو وہاں کے مسیحی مذہبی رہنماؤں کی طرف سے سخت تشویش کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ چنانچہ پوپ نکولس نے ۸۶۶ء کو ایک خط میں ڈینوب کے علاقے (Bulgaria of Danube) سے مسلمانوں کو نکال باہر کرنے کا حکم جاری کیا (ملاحظہ ہو: H.T.Norris: *Islam in the Balkans: Religion and Society Between Europe and the Arab World*، کولمبیا، ساؤتھ کیرولینا: یونیورسٹی آف ساؤتھ کیرولینا پریس، ۱۹۹۳ء، ص۲۶-۲۷؛ Smail Balic: "Muslims in Eastern and South Eastern Europe"، در *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*، ج۶، عدد ۲ (جولائی ۱۹۸۵ء)، ص۳۶۱-۳۶۲)۔ بایں ہمہ بلغار کے وولگا خطہ (Volga Region of Bulgar) سے مسلمان ترک قبائل کی بلغاریا میں آمد کا سلسلہ بدستور جاری رہا۔ بلغاریا ہی سے ان ترک مسلمانوں نے دیگر ممالک خصوصاً ہنگری کا رخ کیا۔ دسویں صدی عیسوی سے تیرھویں صدی عیسوی کے دوران میں ہنگری میں مسلمانوں کے چھوٹے چھوٹے گروہ آباد ہوگئے تھے۔ صرف سرمیا (Syrmia) میں ۱۰۸۰ تا ۱۲۵۰ء کے دوران میں بلغار کے وولگا خطے سے تعلق رکھنے والے ترک مسلمانوں کے تقریباً تیس دیہات آباد ہو چکے تھے۔ ہنگری میں آباد یہ مسلمان ترک قبائل بلغاریا کی حدود سے گزر کر ہی اس ملک میں وارد ہوئے (H.T.Norris: *Islam in the Balkans*، ص۲۶-۲۷)۔

گیارھویں صدی میں ایک خانہ بدوش ترک مسلمان قبیلہ (Pece/Pechenegs) نے، جو مملکت خزر (Khazars)، خطہ قزوین (Caspian Region)، شمالی قفقاز اور بوزنطہ کے درمیان سرگرداں رہتا تھا، بوزنطہ کی ڈینوبی سرحد عبور کر لی اور بلغاریا کے علاقے میں داخل ہو گیا۔ ۱۰۴۸ء میں اس ترک قبیلہ نے بلغاریا میں خوب ہلچل مچا دی اور وسطی بلقان میں اپنی یورشوں کا سلسلہ شروع کر دیا۔ تاہم ۱۱۲۲ء میں بوزنطہ نے بعض دوسرے ترک قبائل (کمان / Cumans) وغیرہ کی مدد سے اوّل الذکر ترک قبیلہ کو بلغاریا کے حدود سے باہر دھکیل دیا (H.T.Norris: *Islam in the Balkans*، ص۲۶)۔

تیرھویں صدی عیسوی سے بلغاریا میں مسلمانوں کی آمد اور آباد کاری کا عمل تیز ہو گیا۔ مغربی اناطولیا میں اقتدار کی کشمکش میں سلاجقہ کے سلطان عزالدین کیکاؤس ثانی نے قلیج ارسلان چہارم [رک بآں] کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد ۱۲۶۱-۱۲۶۳ء میں باسفورس عبور کر کے بوزنطی سلطنت میں پناہ حاصل کر لی۔ اس کے ساتھ اناطولیا کے متعدد ترک قبائل بھی، جن میں اکثریت خانہ بدوشوں کی تھی، بوزنطہ چلے آئے۔ بوزنطی پالیو لوغ (Paleologue) شہنشاہ میخائل (Michael) ہشتم نے انہیں دو ڈوبُروجہ [رک بآں]، جو اس وقت التون اُردو (Golden Horde)، بلغاریا اور بوزنطہ کی عملداری سے باہر ایک آزاد علاقہ تھا، میں آباد کاری کی اجازت دے دی۔ چنانچہ ڈوبُروجہ میں اناطولیا کے مسلمان ترکوں نے متعدد قصبات بسا لیے۔ تاہم ان میں سے اکثر عیسائی مشنریوں کی یلغار کے سبب ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۱ء کے مابین اناطولیا کو واپس لوٹ گئے اور جو باقی رہ گئے ان کی اولاد و اخلاف کو، عزالدین کیکاؤس ثانی کے نام کی مناسبت سے گاگوز گیگاؤز (Gagauzes) [رک بآں، آ آ، بار اوّل ۱۹۷۸ء، ۱۷/۵۱۸-۵۱۹] کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔ گاگوز گیگاؤز آج بھی ڈوبُروجہ کے علاقے میں آباد ہیں، تاہم یہ عیسائی مذہب کے پیروکار بتائے جاتے ہیں (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: علی امیتوف: "The Status of Islam and Muslims in Bulgaria"، در *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*، ج۸، عدد ۲، (جولائی

۱۹۸۷ء)، ص۳۸۹؛ H.T. Norris: Islam in the Balkans، ص۱۴۸؛ Halil Inalcik: "Dobrudja"، آ آ، لائیڈن، ۱۹۶۵ء، ۲/۶۱۰-۶۱۳؛ آ آ، طبع اول، ۱۹۷۲ء، ۹/۴۵۳؛ Woldzimierz Zajaczkowski: "Gagaus"، آ آ، لائیڈن، ۱۹۶۵ء، ۲/۹۷۱-۹۷۲)

بلغاریا میں بلقان کے دیگر ممالک کی طرح مسلمانوں کی بڑے پیمانے پر آمد اور ان کی آباد کاری کا آغاز چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ہوا۔ جزیرہ نمائے بلقان میں عثمانی فتوحات نے اس خطے کی طرف مسلمانوں کی نقل و حرکت کو زبردست مہمیز دی تھی۔ عثمانی سلاطین نے بلقان میں اپنے مقبوضات میں اناطولیا اور ایشیائے کوچک سے بڑی تعداد میں ترکوں کو لا کر آباد کیا اور یورپ میں مزید فتوحات کے لیے ایک مضبوط مورچہ (Base) قائم کر دیا۔ عثمانی سلاطین نے بلقان میں اپنی سیاسی و عسکری حیثیت کو مستحکم و مضبوط کرنے کے لیے مسلم نو آبادیوں کے قیام کو ایک مؤثر حربے کے طور پر استعمال کیا (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: علی امیئوف: "The Slauts of Islam and Muslims in Bulgaria"، ص۲۸۰-۲۸۱؛ وہی مصنف: "Islam and Muslims in Bulgaria"، ص۲۰۹-۲۱۰).

فتح بلغاریا: بلغاریا کا بڑا حصہ (جنوبی حصہ) سلطان مراد اوّل (۷۶۳-۷۹۱ھ/۱۳۶۲-۱۳۹۲ء) کے عہد حکومت میں فتح ہو کر ۱۳۸۵-۱۳۸۷ء کے دوران میں، سلطنت عثمانیہ میں شامل ہوا۔ سلطان بایزید اوّل یلدرم (۷۹۱-۸۰۵ھ/۱۳۸۹-۱۴۰۲ء) کے دور میں بلغاریا کا جنوبی حصہ بشمول بلغاری سلطنت کے پایۂ تخت ترنووا (Tirnovo) فتح ہوا اور پورے ملک میں ترکوں کا اقتدار قائم ہو گیا (تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد عزیز: دولت عثمانیہ، اعظم گڑھ: معارف پریس، طبع دوم، ۱۹۵۸ء، ج۱، ص۴۳-۴۵، ۵۷-۵۸)۔ پندرہویں صدی عیسوی کے وسط سے عثمانی سلاطین نے بلغاریا کے شہر صوفیا کو رومیلیا (Rumelia) صوبے کا صدر مقام بنا لیا۔ اٹھارہویں صدی کے اختتام تک صوفیہ کو فی الواقع سلطنت عثمانیہ کے یورپی مقبوضات/بلقان کے علاقوں کے دارالحکومت کی حیثیت حاصل رہی (ملاحظہ ہو: Svetlana "Sofia" بشمول آ آ، لائیڈن، ۱۹۹۷ء، ج۹، ص۷۰۳)۔ عثمانی سلاطین نے اپنے عہد اقتدار میں بلقان کے دوسرے علاقوں کی طرح بلغاریا میں بھی اناطولیا اور سلطنت کے دوسرے علاقوں سے مسلمان قبائل کو لا کر آباد کیا۔ بلغاریا سلطنت عثمانیہ کے پایۂ تخت استانبول کے قریب واقع ہونے، پھر سلطنت کے یورپی مقبوضات میں اس کی اہم عسکری و تزویراتی اور تجارتی حیثیت نیز خطے کی اہم شاہراہوں اور گزرگاہوں پر واقع ہونے کے سبب، بلقان کے دوسرے ممالک کے مقابلے میں مسلمان آبادی کا ایک بڑا مرکز بن گیا۔ صوفیا (دارالحکومت صوبہ رومیلیا) کے علاوہ بلغاریا کے اکثر شہروں اور قصبات میں مسلمان آبادی کی اکثریت ہو گئی۔ ۱۵۲۰-۱۵۳۰ء کی دہائی کے دوران میں عثمانی حکومت کی مردم شماری کے مطابق صوفیا میں مسلمان آبادی کا تناسب ۶۶٫۴٪، جبکہ عیسائی آبادی کا تناسب ۳۳٫۶٪ تھا (L.S Stavrianos: The Balkans 1815-1914، نیویارک ولنڈن: ہولٹ (Holt)، رائنہارٹ (Rinehart)، و ونسٹن، ۱۹۶۳ء، ص۵۷؛ علی امیئوف: "The Status of Islam and Muslims in Bulgaria"، ص۲۸۲)۔ بلغاریا کے شہروں میں مسلمان آبادی کے ارتکاز کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ مقامی مسیحی آبادی کی بڑی تعداد ترک افواج سے جنگ کے دوران میں اور پھر شہروں پر ان کے قابض ہو جانے پر، دورافتادہ علاقوں اور پہاڑوں کی طرف نکل گئی تھی۔ جس

کے نتیجے میں یہ شہر ویران و سنسان ہو گئے۔ چنانچہ عثمانی حکام نے وہاں مسلمانوں کو لا کر بسایا (علی امینوف: "The Status of Islam and Muslims in Bulgaria"، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ وہی مصنف: *"Islam and Muslims in Bulgaria"*، در ، ص ۲۱۰-۲۱۱)۔ عثمانی عہد میں اس ملک میں متعدد نئے شہر اور بہت سے قصبات بھی آباد ہوئے جو خالصتاً مسلمان آبادی پر مشتمل تھے۔ عثمانی دور میں آباد ہونے والے ان شہروں میں تاتار پزار جک (Tatar Pzardjik) بطور خاص قابل ذکر ہے، جو صوفیا اور Plovdiv کے درمیان بلغراد۔ استانبول کے مرکز (axis) پر آباد کیا گیا۔ ترکوں نے فتح بوسنیا (۱۴۶۳ء) کے بعد سرائیوو (Sarajevo) اور استانبول کے درمیان کارروائی، زمینی شاہراہ براستہ پرسٹینا (Pristina)، سکوپیے (Skopje)، وغیرہ تعمیر کی۔ اس شاہراہ پر، بسربیا (Bessarabia) سے نقل مکانی کر کے آنے والی تاتار نو آبادی (Colony) کے نواح میں، تاتار پزار جیک شہر کو بسایا گیا (۱۴۸۵ء)۔ اس شہر نے بلغراد۔ استانبول کے مرکز پر واقع ہونے کے سبب سولہویں صدی سے ایک اہم تجارتی مرکز کی حیثیت اختیار کر لی۔ عثمانی گورنر ابراہیم پاشا نے ۱۵۷۴ء میں اس شہر میں ایک عالی شان کاروان سرائے اور ایک شاندار فوارہ (Fountain) تعمیر کرایا۔ ۱۶ محلوں اور ۸۷۰ گھروں و مکانوں پر مشتمل اس شہر میں ۱۶۶۳ء میں ایک گھنٹہ گھر (Clock-Tower) بھی تعمیر کرایا گیا۔ اس شہر کی مسلم آبادی میں بدستور افزائش ہوتی رہی۔ ۱۸۶۰ء کی دہائی میں اس شہر میں ۱۹ مساجد اور ۸ ترک مدرسے قائم تھے اور وہاں کم از کم ۵ سو طالب علم زیر تعلیم تھے۔ ۱۸۷۳ء میں ترکوں نے اس کو ریل پٹری کے ذریعے استانبول سے ملا دیا (ملاحظہ ہو: آ، لائیڈن، مقالہ "Tatar Pazarcik"، طبع ۲۰۰۰ء، ج ۱۰، ص ۳۷۱-۳۷۲)۔

اشاعتِ اسلام: عثمانی دور میں بلغاری النسل مسیحی آبادی، خصوصاً جس کا تعلق رہوڈوپ (Rhodope) کے علاقے سے تھا، کی معتدبہ تعداد نے اسلام قبول کیا۔ انھیں بالعموم پوماق (Pomak) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ پوماقوں کی اکثریت کا تعلق رہوڈوپ کے علاقے سے ہے (ملاحظہ ہو: Carol Silverman: "Pomaks"، در Richard V Weeks (مدیر): *Muslim Peoples. A World Ethnographic Survey*، ویسٹ پورٹ: گرین ووڈ، ۱۹۸۴ء، ۲: ۶۱۲-۶۱۳)۔ عثمانی ترک رہوڈوپ کے علاقے میں ۱۳۷۱ء میں پہنچے تھے۔ سال ۱۷۰۰ء تک اس علاقے کی آبادی کی اکثریت مشرف باسلام ہو چکی تھی۔ ابتدائی صدیوں میں ترکوں نے بلغاریا پر بڑی مستعدی اور کامیابی سے حکمرانی کی۔ تاہم اٹھارہویں صدی کے اواخر سے سلطنت عثمانیہ کے زوال و انحطاط کے اثرات بلغاریا پر بھی مرتب ہوئے۔ ۱۸۵۳ء کی جنگ کریمیا میں روس کے ہاتھوں سلطنت عثمانیہ کی شکست اور تاتار کریمیا پر روس کے تسلط کے بعد اس علاقے کی مسلمان آبادی کی بڑی تعداد نے خصوصاً تاتاری اور چرکسی (Circassian) قبائل نے غیر مسلم روس کے ماتحت غلامی کی زندگی بسر کرنے کی بجائے سلطنت عثمانیہ کے زیر اقتدار علاقوں کی طرف نقل مکانی کو ترجیح دی (M.E. Yapp: "The Golden Horde and its Successors"، در P.M. Holt و دیگر (مدیران)، *The Cambridge History of Islam*، کیمبرج: کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۱۹۷۰ء، ج ۱، ص ۵۰۱-۵۰۲)۔ عثمانی حکومت نے کریمیا سے نقل مکانی کر کے و ہجرت کر کے آنے والے تقریباً ایک لاکھ تاتاری اور ۹۰ ہزار چرکسی (Circassians) صرف بلغاریا میں آباد کیے (علی الکتانی: *Muslim Minorities in the World*، راولپنڈی: سروسز بک کلب، ۱۹۹۰ء، ص ۳۱؛ رک بآں، بلغاریا، آ آ،

بذیل مادہ، ج ۴، ص ۸۱۵).

سولہویں صدی کے آغاز سے روس، ترک جنگ (۱۸۷۷-۱۸۷۸ء) تک اس ملک میں مسلمان آبادی کا تناسب کم از کم ایک تہائی رہا۔ ۱۸۶۶ء کی مردم شماری کے مطابق بلغاریا کے اکثر شہروں میں مسلمان آبادی اکثریت میں تھی جبکہ دیگر شہروں میں وہ ایک بڑی موثر اور طاقت ور اقلیت کی حیثیت میں موجود تھے (ان بلغاری شہروں کے نام اور وہاں پر مسلمان آبادی کے اعداد و شمار کے بارے میں ملاحظہ ہو: (علی امینوف: "The Status of Islam and Muslims in Bulgaria"، ص ۳۴۳-۳۸۳؛ وہی مصنف: "Islam and Muslim in Bulgaria"، ص ۴۱۱-۴۱۲؛ بلغاریا، بذیل مادہ، آ آ، ج ۳، ص ۸۱۵).

غرضیکہ سلطنت عثمانیہ کے یورپی علاقوں میں بلغاریا کو مسلمان آبادی کے ایک اہم ترین مرکز کی حیثیت حاصل رہی۔ عثمانی دور میں اس ملک میں اسلام اور مسلمانوں کی حیثیت خوب مستحکم ہوگئی۔ اس ملک کی تہذیب و معاشرت پر اسلامی و ترکی رنگ غالب آگیا۔ مسلم معاشرے نے ، مسلمان ملت نے اس ملک میں اپنے تحفظ و ترقی اور تسلسل کی غرض سے تمام ضروری ادارے قائم کر لیے۔ ملک میں کثیر تعداد میں مساجد تعمیر کی گئیں۔ تعلیم و تدریس کو عام کرنے کیلیے کثیر تعداد میں مدارس ومکاتب قائم ہوے۔ عثمانی حکام نے بعض بڑے شہروں میں عالی شان مساجد تعمیر کرائیں۔ عثمانی حکام میں سے گورنر ابراہیم پاشا کو مساجد اور دیگر پرشکوہ عمارتیں تعمیر کرانے میں بڑی دلچسپی رہی۔ اس نے دیلی اورمان (Deli Orman) کے شہر رازغراد میں ایک بڑی پرشکوہ مسجد بھی تعمیر کرائی (James W.Wiles: "Amongst Bulgarian Moslems"، در *The Msloem World*، ج ۲۵، عدد ۴ (اکتوبر ۱۹۳۵ء)، ص ۳۹۶-۳۹۷)۔ سلطنت کے دوسرے حصوں کی طرح اس ملک میں بھی شریعت پر استوار قانونی نظام قائم کیا گیا تھا۔ مسلمانوں کے دینی و شرعی معاملات کی تنظیم و تنسیق میں قضاۃ اور مفتیان کرام کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ ۱۸۷۸ء کے لگ بھگ بلغاریا میں تقریباً ۱۲ ضلعی مفتی تھے (ہر انتظامی ضلع میں ایک)۔ ان کا تقرر استانبول میں مقیم شیخ الاسلام کی طرف سے ہوتا تھا اور وہ اس کے صدر دفتر کی طرف سے تنخواہیں وصول کرتے تھے۔ ان کی ذمہ داری اپنے اپنے علاقوں میں اسلامی اداروں کا انتظام و انصرام تھا۔

سلطنت عثمانیہ کی تعلیمی پالیسیوں کی بدولت ملک کے طول و عرض میں ترکی زبان سرایت کر گئی تھی اور ایک طرح سے رابطے کی زبان بن گئی تھی (Selcuk Aksin Somel: "Ottoman Islamic Education in the Nineteenth Century"، در *Islamic Studies*، ۳۶:۲، ۳ (۱۹۹۷ء)، ص ۳۵۶؛ محمد علی الکتانی: "Post-Ottoman Islamic Educational Institutions in the Balkans"، در *Islamic Studies*، ۳۶:۲، ۳ (۱۹۹۷ء)، ص ۳۶۵، ۴۲۸-۴۴۹).

اس وقت بلغاریا میں ہر مسلمان دیہات میں کم از کم ایک سے زائد مساجد موجود تھیں جب کہ غیر مسلم اکثریتی بڑے شہروں کے ان تمام حصوں میں بھی جہاں ترک یا دوسرے مسلمان گروہوں کے چالیس پچاس گھر موجود تھے، ان کی اپنی اپنی مسجد تھی۔ متمول مسلمانوں نے کثیر مقدار میں فراخدلی سے اپنی جائیدادیں مذہبی اسلامی اداروں کو وقف کیں۔ جن سے حاصل ہونے والی آمدنی سے مساجد کی تعمیر و دیکھ بھال، قرآنی مکاتب کے قیام اور ان کے انتظام و انصرام خصوصاً معلمین و مدرسین، ائمہ و خطبا اور مفتیوں اور قاضیوں کو تنخواہوں کی ادائیگی کے لیے استعمال کی جاتی رہی (علی امینوف: "Islam and

"Muslims in Bulgaria"، ص ۲۲۳)۔

بلغاری قوم پرست تحریک: انیسویں صدی کے وسط میں بلقان کی دیگر مسیحی ریاستوں کی طرح بلغاریا کے مسیحی عوام میں بھی جذبہ قوم پرستی کے آثار نمودار ہونا شروع ہوئے۔ عثمانی حکومت کی سماجی و معاشی اور انتظامی اصلاحات نے اس سلسلے میں اہم کردار ادا کیا۔ ۱۸۳۹ء کی تنظیمات کے بعد سے حکومت نے اس علاقے کی جدید کاری و معاشی ترقی کے لیے وسیع سرمایہ خرچ کیا۔ حکومت نے صوبہ ڈینوب میں زراعت کی ترقی کے علاوہ اسکولوں کے قیام، سڑکوں کی تعمیر اور انتظامی نظم و نسق کی بہتری پر بڑی توجہ دی۔ ان اقدامات کے نتیجے میں بلغاریا کا متوسط طبقہ خوب پھلا پھولا اور اس کے خواندہ طبقے میں قومیت پرستی کے جذبات کی بڑی تیزی سے افزائش ہوئی۔ ۱۸۴۰ء تک بلغاریا کے متمول تاجروں کے بیٹے ازمیر (Izmir)، استانبول، اوڈیسہ ولاچیا، بخارست اور روس کے اسکولوں میں تعلیم پا رہے تھے۔ بعض متمول تاجروں نے ملک کے اندر جدید اعلیٰ تعلیم کے لیے اسکول قائم کر لیے (Kemal H. Karpat: "The Balkan National States and Nationalism"، در *Islamic Studies*، ۳۶: ۲، ۳ (۱۹۹۷ء)، ص ۲۵۳-۲۵۴)۔

اس وقت تک بلغاری تارکینِ وطن کی بیرون ملک متعدد نو آبادیاں وجود میں آ چکی تھیں۔ ان میں سب سے بڑی نو آبادی سلطنت عثمانیہ کے پایہ تخت استانبول میں تھی۔ ۱۸۷۰ء کی دہائی تک استانبول میں تقریباً تیس چالیس ہزار بلغاری تجارت اور دیگر پیشوں سے وابستہ تھے اور معاشی اعتبار سے خوشحال تھے۔ بہت سے بلغاری بخارست، اوڈیسا (Odessa)، روس کے مختلف شہروں اور ڈینوبی ولایات (Danubian Principalities) میں جا آباد ہوئے تھے۔ بیرون ملک میں ان بلغاریوں نے معیشت و تجارت اور تعلیم کے شعبوں میں خوب ترقی کی۔ ان مالدار طبقات نے اندرون ملک بلغاروی معاشرے کو گہرے طور سے متاثر کیا اور بلغاریا میں قوم پرست تحریک کی تخم ریزی و آبیاری میں مرکزی کردار ادا کیا۔ دوسرے ممالک خصوصاً سربیا (Serbia)، یونان اور روس وغیرہ نے، کہ جہاں ہزاروں کی تعداد میں مسیحی بلغاری طلبا اسکولوں میں زیر تعلیم تھے، بلغاریا میں قوم پرست تحریک کو تقویت پہنچائی۔ روس میں ۱۸۵۶ سے ۱۸۷۶ء کے دوران میں تقریباً پانچ ہزار بلغاری طلبا نے تعلیم کے لیے وظائف حاصل کیے۔ روس میں زیر تعلیم بلغاری نوجوان اتحاد سلافی اقوام (Pan-Slav) کی تحریک کے پرجوش حامی اور عثمانی اقتدار کے شدید مخالف بن کر وطن لوٹے (L. S. Stavrianos: *The Balkans, 1815-1914*، ص ۵۸، ۶۰)۔

بلقان میں انیسویں صدی میں روس آسٹریا اور دوسری طاقتوں کے ہاتھوں عثمانی فوج کی پے در پے شکستوں خصوصاً اول الذکر کی طرف سے ۱۸۵۳-۱۸۵۴ء کے دوران میں مولڈیویا، ولاچیا اور سلسٹریا وغیرہ پر تسلط کے بعد بلغاریا میں بھی اس کی مداخلت بہت بڑھ گئی۔ اس کی طرف سے اس ملک کی مسیحی رعایا کے لیے زیادہ سے زیادہ حقوق و مراعات کا مطالبہ کیا جانے لگا۔ اس کی تحریک پر بلغاریا کے مسیحی عوام میں علیحدگی پسند تحریک کو خوب تقویت ملی۔ بلغاریا میں قوم پرست تحریک کو منظم و مستحکم کرنے نیز اس سلطنت عثمانیہ کے خلاف بغاوت پر آمادہ کرنے میں روس کی سرپرستی میں قائم جمعیت سلافیہ (قائم شدہ ۱۸۴۰ء) نے، جس کا نصب العین تمام سلافی اقوام کو منظم و متحد کر کے سلطنت عثمانیہ کے خلاف بغاوت پر ابھارنا تھا، کلیدی کردار ادا کیا۔ جمعیت سلافیہ نے بلغاریا میں خفیہ کمیٹیوں کا جال بچھا دیا اور بلغاروی

مسیحی نوجوان نسل میں سلطنت عثمانیہ کی غلامی کا طوق گردنوں سے اتار پھینکنے کے لیے انقلابی روح پھونک دی۔ انقلابی عناصر نے رومانیا کے دارالحکومت بخارسٹ کو اپنا مرکز بنا لیا اور وہ عثمانی سلطنت کے خلاف برسر جدوجہد ہوئے (تفصیل کے لیے دیکھیے: B H.Sumner: *Russia and the Balkans, 1870-1880*، آکسفورڈ: کلارنڈن پریس، ۱۹۳۷ء، ص۵۶-۸۰، ۱۰۹-۱۱۳ و بمواقع عدیدہ؛ Erik J Zurcher: *Turkey: A Modern Historty*، لنڈن و نیویارک: آئی، بی ٹاورس، ۲۰۰۱ء، ص ۷۸؛ L.S Stavrianos: *The Balkans*، ص۲۲)۔ بلغاریا کے جو مسیحی نوجوان تعلیم حاصل کرنے کے لیے روس بھیجے جاتے تھے وہ وہاں سے سلافی اتحاد (Pan-Slavism) کے پرجوش مبلغ ہو کر وطن لوٹتے تھے۔ یہ نوجوان دولت عثمانیہ کے لیے بڑے خطرناک ثابت ہوئے (دولت عثمانیہ، ج۲، ص ۹۲- ۹۸، ۱۲۰-۱۲۲).

بلغاریا کے قومی کلیسا کا قیام: ۱۸۷۰ء میں بلغاریا کے قومی کلیسا کے قیام کی صورت میں ایک نہایت اہم واقعہ پیش آیا۔ یہ بلغاریا کی قوم پرست تحریک کی ایک بہت بڑی فتح تھی، جس نے اس ملک کی خود مختاری و آزادی کی بنیاد رکھ دی۔ اس وقت تک بلقان کی مسیحی آبادی بجائے رنگ و نسل کے مذہب کے لحاظ سے منقسم تھی۔ جنوب مشرقی یورپ کی تمام عیسائی رعایا جو سلطنت عثمانیہ کے زیر فرمان تھی، خواہ کسی نسل و قوم سے تعلق رکھتی ہو، استانبول میں باب عالی [رک بآں] کے زیر سایہ قائم یونانی کلیسا کے ماتحت تھی۔ لیکن اہل بلغاریا نے اپنے جذبہ قوم پرستی کے تحت اپنا الگ قومی کلیسا قائم کرنے کا عزم کر لیا۔ روس نے باب عالی پر اثر ڈال کر بلغاریا کے لیے ایک مستقل قومی کلیسا قائم کرنے کی اجازت حاصل کر لی۔ روس کا خیال یہ تھا کہ اس سے بلغاری قوم کا ایک مستقل وجود قائم ہو جائے گا۔ ۱۰ مارچ ۱۸۷۰ء کو سلطان عبدالعزیز نے روس کے دباؤ پر ایک فرمان جاری کر کے بلغاریا کی جداگانہ مذہبی حیثیت کو تسلیم کر لیا اور اس کے لیے کلیسائے یونان سے آزاد ایک مستقل قومی کلیسا کے قیام کی اجازت دے دی۔ اس تاریخ سے بلقان میں ایک جدید بلغاری قومیت کی بنیاد پڑ گئی (B.H.Summer: *Russia and the Balkans*، ص۱۰۶-۱۱۹؛ L.S Starrianos: *The Balkans*، ص۶۰-۷۱)۔ اس کامیابی کے بعد بلغارویوں کا سلطنت عثمانیہ کے خلاف رویہ انتہائی جارحانہ ہوگیا۔ ۱۸۷۵-۱۸۷۶ء کے دوران میں بلغاروی عیسائیوں نے مختلف اضلاع میں خصوصاً فلپو پولیس، ایسکی زغراء، ترنوا (Turnovo) اور اورت الالان (Auratalan) میں شدید بغاوت بپا کیے رکھی۔ بلوائیوں نے ان اضلاع میں مسلمانوں کو حملوں کا نشانہ بنایا۔ انہوں نے ہزاروں کی تعداد میں مسلمانوں کو تہ تیغ کیا اور عورتوں پر وحشیانہ مظالم ڈھائے۔ تاہم ترک عثمانی فوج نے بر وقت کاروائی کر کے ان مسیحی انقلابیوں پر کاری ضرب لگائی، جس پر مغربی طاقتوں کی طرف سے شدید رد عمل ظاہر کیا گیا (دولت عثمانیہ، ج۲، ص۱۳۲-۱۳۷؛ L.S Stavrianos: *The Balkans*، ص۶۳-۶۵؛ Kemal H. Karpat: "The Balkan National States and Nationalism"، ص ۳۵۳؛ *Chavdar Lyubenov* Iliev: "*the Bulgarian Nation Through the Centuries*"، در *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*، ج ۱۰، شمارہ ۱، (۱۹۸۹ء جنوری)، ص ۹-۱۰)۔ دریں حالات بڑی طاقتوں خصوصاً روس نے سلطنت عثمانیہ سے بلغاریا کو حق حکومت خود اختیاری دینے اور وہاں سے ترک فوجوں کے انخلا کے علاوہ دیگر کثیر الجہات اصلاحات کے اجراء و نفاذ کا مطالبہ کیا اور عدم

تعمیل کی صورت میں جنگ کی دھمکی دی۔ روس اور دیگر مغربی طاقتوں کے دباؤ پر سلطان عبدالحمید ثانی (ستمبر ۱۸۷۶ء- اپریل ۱۹۰۹ء) نے دسمبر ۱۸۷۶ء میں ایک دستور اساسی کا اعلان کیا جس میں سلطنت کے غیر مسلم رعایا کے لیے بھی مساوی حقوق تسلیم کیے گئے۔ تاہم بلغاری مسیحی رعایا اور ان کے سرپرست اس سے مطمئن نہ ہوے (Jacob Gould Schurman: The Balkan Wars، ص۲۶-۴۵؛ Erik J.Zurcher: Turkey: A Modern History، ص۷۸؛ L.S.Stavrianos: The Balkans، ص۶۶-۶۷)۔ چنانچہ روس نے اپریل ۱۸۷۷ء کو سلطنت عثمانیہ کے خلاف اعلان جنگ کر دیا اور بلغاریا کے قدیم پایہ تخت ترنوا (جولائی ۱۸۷۷ء) کے علاوہ پلونہ اور ادرنہ پر بھی قبضہ کر لیا۔ ۵ جنوری ۱۸۷۸ء میں اس کی فوجیں دار لحکومت صوفیا میں داخل ہو گئیں۔

۱۸۷۷-۱۸۷۸ء کی جنگ کے دوران میں، جو سات ماہ تک جاری رہی، تقریباً دس لاکھ ترک اپنے گھروں سے بے دخل ہونے پر مجبور ہوے جبکہ تقریباً ساڑھے تین لاکھ فاقہ کشی، سخت سردی اور وبائی امراض کے سبب لقمہ اجل بنے یا پھر منظم قتل عام کا شکار ہوے۔ وہ ترک تارکینِ وطن جنھوں نے جنگ کے اختتام پر اپنے گھروں کو واپس لوٹنا چاہا انھیں بلغارویوں اور قابض روسی فوج کی طرف سے سخت مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ چنانچہ یہ افراد سلطنت عثمانیہ کے دوسرے حصوں میں پناہ لینے پر مجبور ہوے (Halit Mollahuseyin: "A Status Survey": Muslims in Bulgaria Report، در Journal Institute of Muslim Minority Affairs، ص ۱۳۷).

بلغاریا میں مسلم اور مسیحی آبادی میں جو توازن سولہویں صدی سے قائم تھا روس ترک جنگ ۱۸۷۷-۱۸۷۸ء کے بعد تیزی سے بگڑنا شروع ہوا۔ جنگ کے دوران میں اور اس کے بعد مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد، جن میں زیادہ تر ترک، تاتار اور چرکسی (Circassians) تھے اور خصوصاً جو منطقۂ جنگ میں واقع بلغاریا کے شہروں میں آباد تھے، عثمانی فوج کی پسپائی کے ساتھ ہی ان شہروں کو چھوڑ کر نکل گئی۔ تاہم منطقۂ جنگ سے باہر صوبہ ڈینوب کے مشرقی علاقے، میں آباد مسلمان آبادی کو اجتماعی طور پر نقل مکانی کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ چنانچہ جنگ کے بعد بھی صوبہ ڈینوب کے مشرقی علاقہ میں مسلمان بدستور اکثریت میں رہے (علی امینوف: "Islam and Muslims in Bulgaria"، ص ۲۱۳).

معاہدہ برلن: چار و ناچار سلطنت عثمانیہ کو روس کے ساتھ ایک صلح نامہ، معاہدہ سان اسٹیفانو (Treaty of San Stefano) پر، روس کی شرائط کو تسلیم کرتے ہوے، مجبور ہونا پڑا۔ جس کی رو سے بلغاریا کو ایک خود مختار ولایت کی حیثیت دی گئی جس میں سلطنتِ عثمانیہ کے اکثر یورپی صوبہ جات شامل کیے گئے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: B.H.Sumner: Russia and the Balkans، ص۱۱۲-۱۱۷، ۳۹۹-۴۱۹؛ L.S.Stavrianos: The Balkans، ص۶۸؛ دولت عثمانیہ، ج۲، ص۱۵۸-۱۵۹، ۱۶۳-۱۶۵)۔ صلح نامہ سان اسٹیفانو کی بڑی طاقتوں اور خصوصاً بلقان کی ریاستوں نے شدید مخالفت کی، جس پر بلغاریا کی سرحدوں کے از سر نو تعین کی غرض سے، روس، آسٹریا، جرمنی، برطانیہ وغیرہ کے درمیان جولائی ۱۸۷۸ء میں معاہدۂ برلن طے پایا [رک بہ بلقان، در آآ، بذیل مادہ]۔ جس میں بلغاریہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا، خاص بلغاریا اور مشرقی رومیلیا کو سلطنت عثمانیہ کے تحت (باجگذار) دو خود مختار صوبوں کی حیثیت دی گئی۔ اس معاہدہ میں صوبہ بلغاریا کے عوام کو اپنا بادشاہ منتخب

کرنے کا حق دیا گیا، جبکہ مشرقی رومیلیا کے گورنر کے تقرر کا اختیار، جس کا اگرچہ مسیحی ہونا ضروری تھا، استانبول کے لیے تسلیم کیا گیا (معاہدۂ برلن کے سیاسی پس منظر اور اس کے شرائط کے بارے میں ملاحظہ ہو: B.H.Sumner: Russia and Balkans، ص ۵۱۹ و بعد؛ L.S.Stavrianos: The Balkans، ص۶۸-۶۹).

دستور ترنووا: سلطنت عثمانیہ کے ماتحت خود مختاری کے حصول کے بعد ملک کے زعماء و امرا کی ایک مجلس نے ترنووا میں ملک کے لیے ایک دستور کی منظوری دی (۲۹/اپریل ۱۸۷۹ء)، جس کو دستور ترنووا (Tirnovo Constitution) کے نام سے جانا جاتا ہے۔ دستور میں عوام کو شہری آزادیوں (civil liberties) کی ضمانت دی گئی اور بالغ رائے دہی کی بنیاد پر منتخب اسمبلی کی بنیاد فراہم کی گئی جسے وسیع اختیارات تفویض کیے گئے۔ اس دستور کی منظوری کے ساتھ ہی الیگزینڈر آف بیٹنبرگ (Battenberg، جرمنی)، جو کہ زار روس الیگزینڈر دوم کا قریبی عزیز تھا، ملک کا بادشاہ منتخب کیا گیا۔ اس نے ترکوں کے خلاف جنگ میں روسی فوج کے ساتھ حصہ لیا تھا (L.S.Stavrianos: The Balkans، ص۸۶-۸۷)۔ اس کا واضح طور پر جھکاؤ روس کی طرف رہا، جس کے سبب بلغاریا آزادی کے ابتدائی ایام سے ہی روس کے زیر اثر چلا گیا۔ بلغاریہ کی پہلی اسمبلی کے لیے انتخابات ۱۳/اکتوبر ۱۸۷۹ء کو ہوئے جس میں قوم پرست تحریک کے ایک رہنما سٹیفن استامبولوف (Stephen Stambulov)، جس نے سلطنت عثمانیہ کے خلاف برسرپیکار انقلابی تحریک میں اہم کردار ادا کیا تھا، کی قیادت میں لبرل اور جمہوریت پسند گروہ کو اکثریت حاصل ہوئی۔ الیگزینڈر ۲۰/اگست ۱۸۸۶ء تک اپنے منصب پر فائز رہا۔ تاہم معاہدۂ برلن کی رو سے اس کی قانونی حیثیت ایک ترک پاشا (گورنر) کی سی تھی (L.S.Stavrianos: The Balkans، ص۹۲).

چند سال بعد ستمبر ۱۸۸۵ء میں بلغاریا اور مشرقی رومیلیا کا اتحاد عمل میں آیا جو معاہدۂ برلن کی صریح خلاف ورزی تھی۔ یہ اتحاد مشرقی رومیلیا کی بلغاروی آبادی کی طرف سے سلطنت عثمانیہ کی بالادستی کے خلاف بغاوت کے طور پر وجود میں آیا تھا، چنانچہ معاہدۂ برلن کی فریق تمام مغربی طاقتوں نے، اسے باب عالی کی طرف سے شدید احتجاج کے باوجود، بلا حیل و حجت تسلیم کر لیا (ملاحظہ ہو: L.S.Stavrianos: The Balkans، ص۹۰-۹۱؛ دولت عثمانیہ، ج۲، ص۱۵۸- ۱۵۹، ۱۶۳-۱۶۵؛ Jacob Gould Schurman: The Balkan Wars، ص ۲۶-۲۷)۔ اکتوبر ۱۸۸۶ء میں متحدہ بلغاریا کی اسمبلی کے لیے منعقدہ انتخابات میں قوم پرست رہنما سٹیفن استامبولوف (Stephen Stambulov) کی سیاسی جماعت "قومی جماعت" (National Party) کو بھاری اکثریت حاصل ہوئی۔ ۱۸۸۷ء میں سیکس کوبرگ (Saxe-Coburg) کے شہزادہ فرڈیننڈ (Ferdinand) کو ملک کا حکمران منتخب کیا گیا جو ۱۹۱۸ء تک اپنے منصب پر فائز رہا، جبکہ اسٹیفن استامبولوف ستمبر ۱۸۸۷-۱۸۹۴ء کے دوران میں ملک کے وزیراعظم کے عہدے پر فائز رہا (L.S.Stavrionos: The Balkans، ص ۹۳-۹۴؛ Jacob Gould Schurman: The Balkan Wars، ص ۲۷).

اعلان آزادی و خود مختاری: ترکی میں جولائی ۱۹۰۸ء کے انقلاب اور انجمن اتحاد و ترقی کی حکومت کے قیام [رک بہ ترکی، آآ، بذیل مادہ] کے بعد بلغاریا کے حاکم شہزادہ شاہ فرڈیننڈ (Ferdinand) نے ۵/اکتوبر ۱۹۰۸ء کو بلغاریا کی کامل آزادی و خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ اپریل ۱۹۰۹ء میں باب عالی (استنبول) اور بلغاریا کے

مابین ایک صلح نامہ پر دستخط ہوئے اور سلطان نے بلغاریا کے حقوقِ آزادی و فرمانروائی کو تسلیم کر لیا (دولتِ عثمانیہ، ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۲؛ Jacob Gould Schurman: The Balkan Wars، ص ۲۶).

جنگِ بلقان (۱۹۱۲-۱۹۱۳ء) اور بلغاریا: بلغاریا مارچ ۱۹۱۲ء میں روس کی سرپرستی میں سلطنتِ عثمانیہ کے خلاف قائم ہونے والے بلقان ریاستوں کے اتحاد کا ایک اہم رکن بن گیا۔ چنانچہ اس نے دیگر بلقان ریاستوں کی طرح ۸/ اکتوبر ۱۹۱۲ء کو سلطنت عثمانیہ کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ ۱۸/ اکتوبر کو بلغاروی فوجیں تھریس میں داخل ہو گئیں اور متعدد علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ ۳ دسمبر ۱۹۱۲ء کو ترکی اور بلغاریا کے درمیان عارضی صلح ہو گئی، لیکن ۳ فروری ۱۹۱۳ء کو بلغاریا نے ایک بار پھر حملہ کر دیا اور ادرنہ پر قبضہ کر لیا۔ تاہم چند ماہ بعد ترکوں نے ادرنہ کو واگذار کرا لیا (جولائی ۱۹۱۳ء)۔ ستمبر ۱۹۱۳ء میں دونوں ملکوں کے مابین صلح ہو گئی اور تھریس کا پورا علاقہ ترکوں کو واپس مل گیا (دولتِ عثمانیہ، ۲:۲۹۸، ۳۰۵-۳۰۸، ۳۱۸-۳۱۹؛ Erik J.Zurcher: Turkey: A Modern History، ص ۱۱۱-۱۱۳؛ L.S.Stavrianos: The Balkans، ص ۷۷، ۱۱۳-۱۱۴؛ Jacob Gould Schurman: The Balkan Wars، ص ۳۳-۳۹، ۵۴-۶۰).

مسلمانانِ بلغاریا ۱۸۷۸ء کے بعد: معاہدۂ برلن (۱۳ جولائی ۱۸۷۸ء) کی رو سے بلغاریا اور مشرقی رومیلیا کو خود مختاری ملنے پر اس ملک میں آباد مسلمانوں کی سیاسی و قانونی حیثیت یکسر تبدیل ہو گئی۔ ان کی سیاسی و عسکری بالادستی کا خاتمہ ہو گیا۔ اس کے ساتھ ہی ان کی آبادی کے ڈھانچے میں بڑی گہری تبدیلی واقع ہونا شروع ہوئی۔ گذشتہ کئی صدیوں سے ان (مسلمانوں) کے بارے میں مسیحی بلغاروی قوم کا رویہ جو انتہائی مخاصمانہ و معاندانہ ہو گیا تھا، اس نے مزید شدت اختیار کر لی۔ مسیحی عوام میں موجود ترک و مسلم دشمنی کے جذبات نے بدترین انتقام کی صورت اختیار کر لی۔ چنانچہ قوم پرست مسیحیوں نے مسلمانوں کے تمام شہروں اور قصبات کو تاخت و تاراج کا نشانہ بنایا اور لوٹ مار کے علاوہ وسیع پیمانے پر مسلمانوں کا قتل عام کیا۔ اس دور میں بلغاریا میں موجود روسی سپاہیوں اور بلغاروی قوم پرست جنونیوں کے ہاتھوں تقریباً تین لاکھ سے زائد مسلمان شہید ہوئے۔ بلغاروی قوم پرستوں نے اس ملک میں سے اسلامی و ترک تہذیب و ثقافت کے آثار و نشانات کے محو کرنے کا عمل بھی پوری قوت و طاقت سے شروع کیا۔ چنانچہ کثیر تعداد میں مساجد، مدارس، خانقاہیں اور عثمانی دور کی دیگر تعمیرات، عمارتیں حتیٰ کہ پل اور حمام وغیرہ بھی برباد کر دیے گئے (Kemal H. Karpat: "Modern Turkey"، در The Cambridge History of Islam، ج ۱، ص ۵۲۴؛ وہی مصنف: The Balkan National States and Nationalism، ص ۳۵۳-۳۵۴)۔ اس بدلتی ہوئی صورت حال میں مسلمان آبادی کی اناطولیا کی طرف نقل مکانی کا سلسلہ شروع ہوا۔ بایں ہمہ اس ملک میں مسلمان ایک بڑی مؤثر اور طاقت ور اقلیت کے طور پر موجود رہے۔ ۱۸۸۰-۱۸۸۱ء کے ایک اندازے کے مطابق صوبہ بلغاریا کی کل آبادی بیس لاکھ نفوس پر جب کہ مشرقی، رومیلیا کی آبادی آٹھ لاکھ سولہ ہزار (۸۱۶,۰۰۰) نفوس پر مشتمل تھی۔ اوّل الذکر میں مسلمان آبادی کا تناسب ۲۶٫۳٪ جب کہ مؤخر الذکر میں ۲۱٫۴٪ تھا۔ تاہم مسلمان آبادی کی تعداد میں نقل مکانی کے سبب بتدریج کمی ہوتی رہی (B.H Sumner: Russia and the Balkans، ص ۶۵۷)۔ تاہم بلغاریا کے بعض علاقے ایسے تھے کہ جہاں مسلمان آبادی اکثریت میں رہی۔ بلغاروی حکومت کے زیر

انتظام کرائی گئی پہلی مردم شماری ۱-۳ جنوری ۱۸۸۱ء کے مطابق ملک کے سات مشرقی اضلاع میں سے چھ میں مسلمان آبادی کی اکثریت تھی جب کہ ایک ضلع میں ان کی آبادی ۳۵-۵۰٪ کے درمیان تھی۔ مشرقی اضلاع میں مسلمان آبادی کا تناسب اس طرح سے تھا: (۱) (Eski Dzhumaja)، ۸۲٪؛ (۲) رازغراد (Razgard)، ۶۸٫۱٪؛ (۳) شمن (Shumen)، ۶۷٫۹٪؛ (۴) سلسترا (Sillstra)، ۷۱٫۱٪؛ (۵) (Provadija)، ۶۲٫۳٪؛ (۶) رُس (Ruse) پچاس فی صد سے زائد؛ (۷) ورنا (Vama)، ۴۳٫۹٪ (ملاحظہ ہو: علی امینوف: "Islam and Muslims in Bulgaria"، ص ۲۱۳-۲۱۴)۔ ۱۸۸۱ء میں بلغاریا اور مشرقی رومیلیا کی کل آبادی میں مسلمان آبادی کا تناسب ایک تہائی سے بھی زائد تھا (علی امینوف: *"Islam and Muslims in Bulgaria"*، ص ۲۱۳).

بلغاریا کے مسیحی عوام خصوصاً قوم پرست عناصر ملک میں بڑی تعداد میں مسلمانوں کی موجودگی سے خائف تھے اور اسے اپنی آزادی وخود مختاری کے لیے ایک بڑا خطرہ خیال کرتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے مسلمانوں کے قتل عام کے ساتھ ساتھ ملک سے ان کے جبری انخلا کی حکمت عملی اپنائی۔ دریں حالات مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد، خود کو اس ملک میں غیر محفوظ محسوس کرتے ہوئے، اناطولیا کی طرف نقل مکانی پر مجبور ہوئی۔ چنانچہ بلغاریا سے دس لاکھ سے زاید افراد (مسلمان) جن میں بڑی تعداد ترکوں، جبکہ تھوڑی تعداد میں چرکسی، تاتاری اور بلغاروی النسل مسلمانوں (پوماق) کی تھی، اناطولیا کی طرف ہجرت کر گئی۔ ۱۸۸۳-۱۸۸۴ء کے دوران میں مسلم آبادی کے بلغاریا سے جبری انخلا کا عمل اپنے عروج پر رہا۔ ان دو سالوں میں ایک اندازے کے مطابق کم از کم چھ لاکھ ترکوں نے بلغاریا کی سرحد عبور کی (Kemal H. Karpat: "The Balkan National States and Nationalism"، ص ۳۵۳؛ تھامس ایف مگل: بلغاریا کے مسلمان (مترجم: سجاول خان، اسلام آباد: انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، ۱۹۹۱ء، ص ۸-۹)۔ لوزان یونیورسٹی، سوئٹزرلینڈ، سے منسلک محقق واردن برگ (Jacques Waardenburg) کی رائے میں بلغاریا کی خود مختاری و علیحدگی کے بعد سے اس ملک سے تقریباً ۲۰ لاکھ سے زائد ترک مسلمانوں نے ہجرت اختیار کی (ملاحظہ ہو: Jacques Waardenburg: "Politics and Religion in the Balkans"، در *Islamic Studies*، ۳:۲:۳۶ (۱۹۹۷ء)، ص ۳۸۸).

تحریک مزاحمت: ۱۸۷۸ء میں جب کہ روسی سپاہیوں اور بلغاروی قوم پرستوں کی طرف سے بلغاریا اور مشرقی رومیلیا میں مسلمانوں کے قتل عام کا سلسلہ جاری تھا، رہوڈوپ (Rhodopes) کے علاقے میں آباد مسلمانوں نے سلیمان پاشا کے بچے کھچے عثمانی سپاہیوں اور مقامی جاگیرداروں کے ساتھ مل کر ہدایت پاشا کی قیادت میں تحریک مزاحمت کا آغاز کیا۔ اس جدوجہد کا نصب العین اس علاقے کی طرف روسی اور بلغاروی فوج کی پیش قدمی و تسلط کو روکنا تھا۔ تاہم اس تحریک کو اس سال کے اختتام تک کچل دیا گیا۔ چند سال بعد ۱۸۸۵ء میں رہوڈوپ کے مسلمانوں نے بلغاریا اور مشرقی رومیلیا کے اتحاد و وفاق کے قیام کے خلاف مزاحمت شروع کر دی اور اس علاقے میں تقریباً اکیس (۲۱) دیہاتوں پر مشتمل ایک چھوٹی سی مسلم ریاست قائم کر لی۔ رہوڈوپ کے علاقے میں مسلمانوں کی مزاحمت کا سلسلہ ۱۹۰۳ء تک بدستور جاری رہا، تاآنکہ بلغاروی فوج نے اس علاقے و خطے پر اپنی گرفت مضبوط و مستحکم کر لی اور مزاحمت کو سختی سے کچل دیا۔ مزاحمت کے قائد طوبری اوغلو

(Tuberyuoglu) کو شہید کر دیا گیا جب کہ اس کے اہم رفقا جان بچا کر ترکی کی طرف نکل گئے (Alexandre Popovic: "The Turks of Bulgaria (1878-1985)"، در Central Asian Survey، ۴:۵ (۱۹۸۶ء)، ص ۶-۳)۔

ان حادثات و واقعات کے بعد بھی اس ملک میں تقریباً ۸-۹ لاکھ مسلمان، جن میں بھاری اکثریت ترکوں کی تھی، جب کہ ڈیڑھ دو لاکھ پوماق اور تھوڑی تعداد چرکسی اور تاتاری مسلمانوں کی تھی، باقی رہ گئے (ملاحظہ ہو: Alexandre Popovic: "The Turks of Bulgaria"، ص ۴)۔ تاہم جو مسلمان اس ملک میں باقی رہ گئے وہ شدید آلام و مصائب سے دوچار ہوئے۔ ۱۸۸۶ء میں اتحاد بلغاریا و مشرقی رومیلیا کے بعد ملک کا جو پہلا دستور تشکیل و ترتیب دیا گیا اگرچہ اس میں مسلمانوں کو ملک کے دیگر عوام کی طرح مساوی سیاسی حقوق اور مذہبی و ثقافتی آزادیوں کی ضمانت دی گئی، لیکن عملاً یہ ضمانتیں غیر موثر ہیں۔ تاہم ۱۸۸۶ء کے بعد مسلمانوں کے انخلا و نقل مکانی کا سلسلہ کافی حد تک تھم گیا۔ البتہ جنگ بلقان کے دوران (۱۹۱۲-۱۹۱۳ء) میں مسلمان ایک بار پھر تختۂ ظلم و ستم بنے۔ اس دور میں بھی ہزاروں کی تعداد میں مسلمان قتل کیے گئے۔ مسلمانوں پر تشدد، ان کی بے جا قید و بند اور مسلم شخصیات کا قتل ایک عام معمول بن گیا۔ علاوہ ازیں بہت سی مساجد، مدارس اور اوقاف کی عمارتیں مسمار کی گئیں۔ بلغاروی حکومت نے مسلمانوں کے حقوق سے متعلق ملکی دستور اور دیگر جملہ معاہدوں کی صریح خلاف ورزی کی۔ دریں حالات ملک سے مسلمانوں کی اناطولیا کی طرف نقل مکانی کا سلسلہ ایک بار پھر سے شدت اختیار کر گیا۔ جس کے نتیجے میں ملک میں سے مسلمان آبادی کی تعداد مزید کم ہو گئی۔ جنگ بلقان کے دوران میں مسلمانوں کو بلغاروی جھنڈے تلے فوجی خدمت سے مستثنیٰ قرار دیا گیا، البتہ اس کے بجائے ان پر ایک محصول عائد کیا گیا (Alexandre Popovic: "The Turks of Bulagaria"، ص ۷-۶)۔ مسلمانانِ بلغاریہ جنگ عظیم اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸ء) کے اثرات و نتائج سے بھی محفوظ نہ رہے۔ جنگ میں سلطنت عثمانیہ کے کثیر علاقوں پر یورپی طاقتوں کے تسلط نے بلغاریا کے مسلمانوں میں عدم تحفظ کے احساس کو شدید تر کر دیا۔ چنانچہ جنگ کے اختتام پر مزید ترک و تاتاری مسلمان ترکی کی طرف نکل گئے (James W Wiles: "Amongst Bulgarian Muslims"، در *The Moslem World*، ج ۲۵، عدد ۴ (اکتوبر ۱۹۳۵ء)، ص ۳۹۶)۔

جبراً تبدیل مذہب کرانے کی مہم: ۱۸۷۸ء کے بعد مسلمانوں کی معاشی حالت انتہائی ابتر ہو گئی اور ان کی بھاری اکثریت غربت و افلاس سے دوچار ہوئی۔ بلغاروی حکام نے زرعی اصلاحات کی آڑ میں مسلمانوں کو ان کی جاگیروں، زمینوں اور دیگر زرعی املاک سے بہت حد تک محروم کر دیا۔ چنانچہ زیادہ تر مسلمان آبادی کا ذریعہ معاش صرف معمولی کاشت کاری اور غلہ بانی رہ گیا (Alexandre Popovic: "The Turks of Bulgaria"، ص ۹)۔ محکومی اور معاشی ابتری و بدحالی کے اس دور (۱۸۸۵-۱۹۱۳ء) میں بلغاروی حکام کی طرف سے ان کو جبراً تبدیل مذہب کرانے کی مہم کا آغاز ہوا۔ بلغاروی حکام کا خیال تھا کہ حالات کے ستائے ہوئے اور غربت و فاقہ قیدی سے دوچار مسلمان ترغیب و ترہیب کے سبب مسیحیت قبول کر لیں گے۔ چنانچہ ان کی تحریک پر مسیحی مشنریوں نے مسلمانوں کے علاقے پر یلغار کر دی (ملاحظہ ہو: Alexandre Popovic: "The Turks of Bulgaria"، ص ۶-۵؛ R.Thomson: "Conditions in Bulgaria"، در *The Moslem World*، ج ۴ (۱۹۱۴ء)

ص ۷۳-۷۸: Pastor Awetaranian: "Results of war in Bulgaria"، در "The Moslem world"، ج ۳ (۱۹۱۳ء)، ص ۳۰۷-۳۱۲).

مسلمانوں کو جبراً مسیحیت قبول کرانے کی اس مہم کو مزید ابھارنے میں بلغاروی قوم پرست مؤرخین اور اہل دانش نے مرکزی کردار ادا کیا۔ آزادی کے بعد بلغاری مؤرخین نے مسیحی عوام کے ذہنوں میں اس ملک میں اسلام اور مسلمانوں کی موجودگی خصوصاً بلغاری النسل مسلمانوں، جنہیں بالعموم پوماق کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور جن کی اکثریت رہوڈوپ (Rhodopes) کے پہاڑوں میں آباد ہے، میں اشاعت اسلام کے بارے میں بڑی غلط فہمیاں پیدا کیں۔ انہوں نے بلغاریا میں پانچ صدیوں پر محیط عثمانی دور کو بلغاریا کی تاریخ کے تاریک دور (Dark Age) سے تعبیر کیا اور خطے کے مسیحی عوام کے بارے میں عثمانی حکومت کی پالیسیوں سے متعلق حقائق کو مسخ کر کے پیش کیا۔ (Hristo Hristov: Bulgaria. 1300 Years، صوفیا: صوفی پریس، ۱۹۸۰ء، ص ۹۳، ۲۳۶-۲۴۹: بحوالہ علی امینوف: "Islam and Muslims in Bulgaria"، ص ۲۱۳-۲۱۵).

چنانچہ آزادی کے بعد بلغاروی حکام کی طرف سے اس ملک میں آباد مسلمانوں خصوصاً پوماقوں کو جبراً اپنے آباء و اجداد کے مذہب (مسیحیت) میں داخل کرنے کی کوششوں میں تیزی آ گئی۔ بلغاروی حکام نے اس غرض سے جبر و تشدد کے حربوں کو آزمانے کا سلسلہ بھی شروع کیا، جس کے سبب بعض ضعیف العقیدہ مسلمانوں نے مسیحیت قبول کر لی (ملاحظہ ہو: Alexandre Popovic: "The Turks of Bulgaria"، ص ۵-۶؛ R. Thomson: "Conditions in Bulgaria"، در The Moslem World، ج ۳، (۱۹۱۳ء)؛ ص ۷۳-۷۸: Pastor Awetaranian: "Results of the War in Bulgaria"، در the Moslem World، ج ۳ (۱۹۱۳ء)، ص ۳۰۷-۳۱۲؛ Stephan Thornoff: "Nathaniel Nazif: A Turkish Evangelist in Bulgaria"، در The Moslem World، ج ۲۲، عدد ۳ (جولائی ۱۹۳۲ء)، ص ۲۸۷-۲۹۰).

بلغاروی مسیحی مشنریوں نے بلغاروی النسل مسلمانوں "پوماق" جو کہ ترکی کی بجائے بلغاری زبان بولتے ہیں، دین اسلام سے برگشتہ کرنے کے لیے بلغاروی زبان میں قرآن حکیم کا ترجمہ بھی شائع کیا (۱۹۳۰ء)، جس میں دانستہ طور پر اسلام کے اصول و تعلیمات کو مسخ کر کے پیش کیا گیا۔ (Natanail Nazifoff: "The Bulgarian Koran"، در The Moslem world، ج ۲۳، عدد ۲ (اپریل ۱۹۳۳ء)، ص ۱۸۷-۱۹۰)۔ بلغاریا میں اشتراکی انقلاب ۱۹۳۵ء سے قبل کے دور میں مسلمانوں میں مسیحی مشنریوں کی یہ سرگرمیاں عروج پر رہیں۔ ان مشنریوں کو امید تھی کہ بلغاریا کے مسلمان خصوصاً پوماق ایک نہ ایک دن اپنے قدیم آبائی مذہب عیسائیت کو ضرور اختیار کر لیں گے۔ انہوں نے اسلام مخالف پروپیگنڈا کی غرض سے ترکی زبان میں اخبارات و جرائد کی بڑے پیمانے پر اشاعت کا سلسلہ بھی شروع کر رکھا تھا۔ اگرچہ حکومت نے ترکی زبان میں مسلمانوں کے اخبارات و جرائد کی اشاعت پر طرح طرح کی قدغنیں لگا رکھی تھیں تاہم مسیحی مشنریوں کے اخبارات و جرائد کو ان پابندیوں سے مستثنیٰ قرار دے رکھا تھا (Alexandre Popovic: "The Turks of Bulgaria"، ص ۱۱، ۲۸: بلغاریا میں مسلمانوں میں عیسائیت کی تبلیغ و اشاعت کے لیے مسیحی مشنریوں کی سرگرمیوں کے تفصیلی جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو G Pedersen: "The Moslems of Bulgaria"، در The Moslem World، ج ۱۳ (۱۹۲۳ء)، ص ۸۵؛ M.Hoppe: "Islam in Bulgaria"، در The Moslem

World، ج ۱۴ (۱۹۲۴ء)، ص۵۹-۱۲۲؛ I.Gantcheff: "Islam in Bulgaria"، در The Moslem World، ج ۱۶ (۱۹۲۶ء)، ص۱۵۸-۱۴۰؛ ان-م: "Two Pioneer Missionaries in Bulgaria"، در The Moslem World، ج ۱۷ (۱۹۲۷ء)، ص۳۷۵-۳۸۴؛ I.Gantcheff: "The Bible and Islam in Bulgaria"، در The Moslem World، ج ۱۷ (۱۹۲۷ء)، ص۳۹۱-۳۹۳؛ Dr. Freytag: "German Missions to Moslems in Balkans and the Near East"، در The Moslem World، ج ۱۷ (۱۹۲۷ء)، ص۳۹۴-۴۰۰؛ J.T.Sanders: "The Moslem Minority of Bulgaria"، در The Moslem World، ج ۲۴ (۱۹۳۴ء)، ص۳۵۶-۳۶۹؛ J.W.Wiles: "Amongst Bulgarian Moslems"، در The Moslem World، ج ۲۵ (۱۹۳۵ء)، ص۳۹۶-۳۹۸).

دستوری و قانونی و سیاسی حقوق: بلغاریا نے ۱۸۷۸ء میں جس معاہدہ (معاہدۂ برلن) کے تحت سلطنتِ عثمانیہ کے ماتحت خود مختاری حاصل کی تھی، اس میں بلغاریا میں رہ جانے والے مسلمانوں کو ان کے بنیادی حقوق کے تحفظ کی ضمانت دی گئی تھی۔ بعدازاں ان قانونی ضمانتوں کو بلغاریہ کے دستور و قانونی نظام میں شامل کر دیا گیا۔ چنانچہ خود مختار بلغاریہ کے پہلے دستور (۱۸۸۶ء) میں مسلمانوں کو مذہبی آزادی اور بعض دوسرے سیاسی و قانونی حقوق کی ضمانت دی گئی تاہم یہ ضمانتیں عملاً بہت حد تک غیر مؤثر رہیں۔ جنگِ عظیم اوّل سے کچھ عرصہ قبل بلغاری حکومت نے مسلمانانِ بلغاریا کے بنیادی حقوق سے متعلق ترکی کی حکومت سے یکے بعد دیگرے دو معاہدے کیے (ستمبر ۱۹۱۳ء، و مارچ ۱۹۱۴ء) جن میں مسلمانوں کے لیے مذہبی و ثقافتی آزادی سے متعلق بعض حقوق تسلیم کیے گئے۔ بلغاروی حکومت نے ان معاہدوں میں مسلمانوں کے لیے اپنے مفتیوں اور قاضیوں کے انتخاب کا حق تسلیم کیا۔ تاہم اس نے ترکی کی حکومت کے اس مطالبے کو تسلیم نہیں کیا کہ بلغاروی مسلمانوں کے منتخب کردہ مفتیوں اور قاضیوں کے تقرر کی توثیق و منظوری استانبول میں شیخ الاسلام کے صدر دفتر کی طرف سے عمل میں آئے۔ بلغاروی حکومت نے اس طرح سے بلغاریا کے مسلمانوں کے دینی و تعلیمی معاملات و امور کے انتظام سے متعلق سلطنتِ عثمانیہ کے شیخ الاسلام کے گذشتہ کئی صدیوں سے جاری اختیار کو ختم کر دیا۔ جس نے دینی و مذہبی امور کی تنظیم کے پہلو سے بھی بلغاریا کے مسلمانوں کو سلطنتِ عثمانیہ سے کاٹ کر الگ کر دیا (Alexandre popovic: "The Turks of Bulgaria"، ص ۶)۔ بلغاری حکومت نے مسلم اقلیت کو مفتیوں کے انتخاب و تقرر کی پوری آزادی نہیں دی۔

ان مفتیوں اور نائب مفتیوں کو اکثر و بیشتر بلغاروی حکومت خود نامزد و مقرر کرتی تھی (Alexandre popovic: "The Turks of Bulgaria"، ص ۲-۷)۔ ۱۹۱۹ء میں طے پانے والے ترک بلغاریا معاہدۂ امن (Neuilly Peace Treaty) میں بھی ایک شق (۵۴) مسلمانانِ بلغاریا کے حقوق کے تحفظ سے متعلق شامل کی گئی۔ جس کی رو سے بلغاریا نے اس امر کو تسلیم کیا کہ ملک کی مسلم اقلیت کو وہی حقوق حاصل ہوں گے، جو وہاں کی مسیحی اکثریت کو حاصل ہیں اور اس کے ساتھ کسی قسم کا امتیازی برتاؤ نہیں کیا جائے گا۔ اس معاہدہ کے بعد بلغاروی حکومت نے مسلم اقلیت کے مذہبی و تعلیمی امور کے انتظام و انصرام سے متعلق ایک قانون بھی منظور کیا۔ جس کی رو سے مسلمان اقلیت کو کافی حد تک مذہبی و تعلیمی اور ثقافتی امور میں خود مختاری دی گئی۔

خصوصاً مفتیوں اور قاضیوں کے انتخاب و تقرر نیز اوقاف و مدارس کے نظم و نسق سے متعلق مسلمانوں کے حقوق و اختیارات تسلیم کیے گئے۔ علاوہ ازیں صوفیا میں مفتی اعظم کا عہدہ تخلیق کیا گیا۔ جس کا صدر دفتر بنجاباشی (Banja Bachi) کی قدیم مسجد میں قائم کیا گیا۔ مسلمان ملت صوفیا میں مقیم مفتی اعظم اور ۱۲ علاقائی و ضلعی مفتیوں کے ماتحت منظم کی گئی۔ اب مفتی اعظم کا تقرر علاقائی مفتیوں کی کونسل کرتی تھی۔ مسلمانوں کے لیے مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل الگ اضلاع قائم کیے گئے جن میں سے ضلع شمن (Schumen) کو خصوصی علاقائی حیثیت دی گئی۔ ان اضلاع میں ترک اسکول قائم کرنے کی اجازت دی گئی۔ البتہ صوفیا اور شمن میں قائم صرف دو ہی مدارس دینیہ قائم رہنے دیے گئے۔ مسلمانوں کو ثقافتی انجمنیں قائم کرنے کی اجازت بھی دی گئی چنانچہ کافی تعداد میں ثقافتی انجمنیں قائم ہوئیں جس میں سے بعض نے ترکی میں موجود اسلامی انجمنوں سے قریبی روابط قائم کر لیے (علی امیتوف: *"Islam and Muslims in Bulgaria"*، ص ۲۲۴، بحوالہ Bilal Simsir: *Turkish Minority Education and Literature in Bulgaria*، انقرہ، ترکی: مطبعہ وزارت خارجہ، ۱۹۸۶ء، ص ۸۰،۳؛ محمد علی الکتانی: *"Post-Ottoman Educational Institutions in the Balkans"*، در *Islamic Studies*، ۳۶: ۲، ۳ (۱۹۹۷ء)، ص ۳۶۸-۳۶۹).

تعلیمی و ثقافتی و مذہبی حالت: عثمانی دور میں بلغاریا اور مشرقی رومیلیا میں مدارس و مکاتب کا ایک وسیع جال بچھا دیا گیا تھا۔ ان میں بعض مدارس تو ایسے تھے جنہیں جدید نظام (اصول جدید) کے تحت منظم کیا گیا تھا جبکہ دیہی علاقوں میں قائم مدارس پرانے نظام کے تحت ہی چل رہے تھے۔ بلغاریا پر سے عثمانی اقتدار کے خاتمہ کے ساتھ ہی خصوصاً متمول اور تعلیم یافتہ افراد کے بڑی تعداد میں قتل و ہلاکت یا پھر اناطولیا کی طرف نقل مکانی کے سبب سے اس ملک میں صدیوں سے قائم مدارس و مکاتب کا نظام بھی بری طرح متاثر ہوا۔ بایں ہمہ ۱۹۰۴ء تک بلغاریا اور مشرقی رومیلیا میں تقریباً ۱۲۹۳ مسلم پرائمری سکول (مکتبِ ابتدائی) موجود تھے جبکہ بڑے شہروں میں چند سکول طالبات کے لیے بھی قائم کیے تھے، جن میں تقریباً ۲۲۴، ۴۴ طلبا و طالبات زیر تعلیم تھے۔ ۱۹۰۳ء میں ان کے انتظام و انصرام پر تقریباً ۵۸۰، ۲۸۳ فرانک اخراجات اٹھ رہے تھے۔ ان مدارس و مکاتب کا انتظام مسلمانوں کے متمول افراد کی مالی اعانت اور اوقاف کی آمدنی سے چلتا تھا، تاہم تھوڑی سی مالی امداد بلغاری حکومت بھی فراہم کرتی تھی (Alexandre Popovic: *"The Turks of Bulgaria"*، ص ۷-۸).

بلغاریا کی خود مختاری (۱۸۷۸ء) اور اتحاد و وفاق کے قیام (۱۸۸۵ء) کے بعد ۱۸۷۶ء میں روس کی جارحانہ عسکری مداخلت کے وقت بلغاریا میں تقریباً تیس مدرسے تھے۔ تاہم ان میں سے چار مدارس ورنا (Varna) اور (Liljakovo) وغیرہ میں قائم، کے علاوہ باقی تمام مدارس جنگ عظیم اول کے آغاز تک صفحۂ ہستی سے مٹ گئے۔ البتہ جنگ کے اختتام پر ۱۹۲۲ء میں شمن (Kolarovgrad/Choumen) میں ایک بڑا مدرسہ قائم کیا گیا جو مدرسۂ نواب (Medrese-i-Nuwab) کہلاتا تھا۔ جنگ عظیم دوم سے قبل تک اسی مدرسہ کو ملک کی سب سے بڑی اسلامی درس گاہ کی حیثیت حاصل تھی کہ جہاں بلغاریا کے علما تعلیم پاتے تھے۔ اس مدرسہ کے تین مدارج ابتدائی (چار سالہ)، ثانوی (پانچ سالہ) اور علیا (تین سالہ) تھے۔ اس مدرسہ میں ترکی زبان کے علاوہ عربی زبان و ادب کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ علوم دینیہ

کے نصابات مصر کی جامعہ ازہر کے نصابات کے مطابق تھے۔ ۱۹۲۷ء میں مفتی محمد عبدہ کے ایک تلمیذ شیخ ضیاء الدین اس مدرسے کے مہتمم (ریکٹر) اور عربی زبان و ادب کے استاد کے بطور خدمات انجام دے رہے تھے۔ اس مدرسہ کا انتظام و انصرام مسلمان مت کے مخیر افراد کے مالی تعاون اور اوقاف سے حاصل ہونے والی آمدنی سے چلتا تھا۔ تاہم تھوڑی بہت مالی امداد بلغاری حکومت کی طرف سے بھی بہم پہنچائی جاتی رہی۔ سلسترا (Silistra) میں بھی ایک مدرسہ ۱۹۲۰ء میں قائم کیا گیا۔ (محمد علی الکتانی: *"Post-Ottoman Islamic Educational Institutions in the Balkans"*، ص۳۶۹)۔

تاہم ۱۹۳۴ء میں ملک میں فوجی حکومت کے قائم ہوتے ہی بہت سے مدارس و مکاتب بند کر دیئے گئے۔ وہ ترک اسکول جنہیں کام کرنے کی اجازت تھی ان کو بھی گوناں گوں مشکلات و مسائل کا سامنا ہوا۔ فوجی حکومت نے مسلمانوں کے جداگانہ تعلیمی نظام کو محدود تر کرنے کی غرض سے جارحانہ حکمت عملی اپنائی (علی امیتوف: *"Islam and Muslims in Bulgaria"*، ص ۲۲۲، بحوالہ Bilal Simsir: *Turkish Minority Education*، ص ۵-۶)۔

اشتراکی دور حکومت: اگرچہ جنگ عظیم دوم سے قبل ملک میں اسلام اور مسلمانوں کو شدید ابتلا کا سامنا رہا۔ تاہم جنگ کے بعد اشتراکی جماعت کی اقتدار پر گرفت قائم ہوتے ہی اسلام اور مسلمانوں کا ابتلا شدید تر ہوگیا اور ان کی حالت مزید ابتر ہوگئی۔ اشتراکی دور میں ۱۹۴۷ء میں نئے دستور کی منظوری عمل میں آئی۔ جس کی شق ۷۹ کی رو سے بلاتفریق مذہب و ملت ملک کے تمام شہریوں کے لیے آزادی اظہار رائے اور آزادی مذہب کا حق تسلیم کیا گیا۔ مسلمان اقلیت کو بھی اپنے عقیدہ و مذہب کے اظہار کی مکمل آزادی کے علاوہ اپنی زبان (ترکی) کے تحفظ و استعمال کے حق کی ضمانت بھی دی گئی۔ اس دستور کے نفاذ کے بعد ۱۹۴۹ء میں قانون آزادی مذہب کی منظوری عمل میں آئی۔ اس قانون میں بھی عوامی جمہوریہ بلغاریا کے تمام شہریوں کو اظہار رائے اور مذہب کی آزادی کے حق کی ضمانت دی گئی (Wayne S. Vucinich: *"Islam in The Balkans"*، در A. J. Arberry (مدیر): *Religion in the Middle East*، لنڈن: کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۹ء، ج ۲، ص ۲۴۵: علی امیتوف: *"Islam and Muslims in Bulgaria"*، ص، ۲۲۲-۲۲۳)۔ تاہم اس قانون کی منظوری و نفاذ کے ساتھ ہی حکومت نے پے در پے ایسے اقدامات کیے کہ جن سے یہ قانون عملاً غیر موثر ہوگیا اور دستور میں آزادی اظہار رائے اور مذہبی آزادی سے متعلق دی گئی ضمانتیں عملاً معطل ہو کر رہ گئیں۔ حکومت نے مسلمان آبادی میں مذہب کے اثر و نفوذ کو محدود بلکہ ختم کرنے کے لیے ۱۹۴۹ء میں تمام قرآنی مکاتب بند کر دیئے اور بہت سی مساجد مقفل کر دیں۔ بڑی بڑی مساجد کو عجائب گھروں، کتب خانوں، مال گوداموں، دوکانوں اور طعام گاہوں میں تبدیل کر دیا گیا۔ ۱۹۵۲ء میں حکومت نے تمام ترک سکولوں میں دینی تعلیم پر پابندی لگا دی اور تمام مدارس دینیہ کو بند کر دیا۔ مکاتب اور مساجد میں بھی اسلام کے درس و تدریس کی سختی سے حوصلہ شکنی کی گئی حتی کہ مذہب اسلام کی اشاعت و تبلیغ اور تعلیم و تدریس ایک سنگین جرم بن گیا۔ چند سال بعد ۱۹۵۸-۱۹۵۹ء میں تمام ترک اسکولوں کو بند کر دیا گیا۔ جبکہ ۱۹۸۲ء میں ترک اکثریتی اضلاع میں بھی ترک زبان کی تعلیم و تدریس کا سلسلہ موقوف کر دیا (Frederick De Jong: *"The Muslim Minorities in the Balkans on the Eve of the Collapse of Communism"*، در *Islamic Studies*، ۳۶: ۲، ۳ (۱۹۹۷ء)، ص۴۱۵)۔ مزید براں حکومت نے وسیع

پیمانے پر مساجد، صوفیا کی خانقاہوں، مزارات اور عام قبرستانوں کو مسمار و برباد کر دیا (Frederick De Jong: "The Muslim Minorities in the Balkans"، ص ۳۱۵؛ محمد علی الکتانی: "Post-Ottoman Islamic Educational Institutions in The Balkans"، ص ۳۶۹)۔

۱۹۵۰ء کی دہائی کے آخر میں تمام نجی ترک سکولوں کو قومی تحویل میں لے لیا گیا اور وہاں نئے نصابات رائج کیے گئے۔ ان نصابات کا مدعا مسلمانوں کی نوخیز نسل کے ذہنوں میں بلغاروی قومیت پرستی کے جذبات کی افزائش کے علاوہ ان میں الحاد و مذہب بیزاری کو پروان چڑھانا تھا۔ اس دور میں سرکاری سطح پر اسلامی عقائد و تعلیمات، اعمال و رسوم اور آداب و شعائر کے خلاف زبردست مہم چلائی گئی (علی ایمینوف: "Islam and Muslims in Bulgaria"، ص ۲۲۳-۲۲۴)۔

مسلمانوں کا جبری اخراج اور بلغاری قومیت میں ادغام:

بلغاریا کے قوم پرست حکام ملک میں مؤثر تعداد میں مسلمانوں کی موجودگی کو ملکی آزادی اور اس کی یک جہتی و سالمیت کے منافی خیال کرتے رہے ہیں۔ چنانچہ یک رنگی (Homogeneous) بلغاروی قومیت کی تخلیق ان کے سیاسی نصب العین کا اہم نکتہ رہا ہے۔ اس نصب العین کو حاصل کرنے کے لیے انہوں نے بالعموم دو طریقے اختیار کیے (۱) بلغاروی النسل آرتھوڈاکس مسیحیوں کے علاوہ باقی تمام مذہبی اقلیتوں خصوصاً مسلمانوں کو جبر و تشدد کا نشانہ بنا کر ملک سے باہر دھکیل دیا جائے (۲) یا پھر انہیں بذریعہ قوت وطاقت ان کے مذہب، تہذیب و ثقافت، معاشرتی عادات و رسوم کہ جن سے ان کی جداگانہ قومی ہستی آشکارا ہوتی ہو، سے دست بردار کرا کے انہیں قومی دھارے میں جذب کر لیا جائے۔ چنانچہ ۱۸۷۸ء کے معاہدہ برلن کے بعد بلغاروی حکمران اسی ایجنڈے پر عمل پیرا رہے ہیں۔ ۱۹۱۲-۱۹۱۳ء، ۱۹۲۳ء، ۱۹۳۴-۱۹۳۷ء، ۱۹۵۱-۱۹۵۲ء اور پھر ۱۹۸۴-۱۹۸۹ء کے دور میں ترک و تاتاری مسلمانوں کے ملک سے جبری بے دخلی و انخلا کی مہم چلائی گئی (Kemal H Karpat: "The Balkan National States and Nationalism"، ص ۳۴۵، ۳۵۴-۳۵۵)۔ خصوصاً دیہی علاقوں میں غریب و تنگدست مسلمان چرواہوں، گلہ بانوں اور کاشت کاروں کا سول و فوجی حکام کے ہاتھوں استحصال، ان سے جبری مشقت لینا، ان پر ناجائز و ناروا ٹیکسوں کا بوجھ ڈالنا اور پھر ان کو دہشت زدہ کرنے کے لیے ان پر ظلم و ستم ڈھانا ایک عام معمول رہا (Alexandre Popovic: "The Turks of Bulgaria"، ص ۱۰)۔ حکومت نے ۱۹۲۱ء میں زمینوں کی ملکیت کے حقوق سے متعلق قانون کی منظوری دی، جس کی آڑ میں وسیع پیمانے پر مسلمانوں کی زرعی زمینیں اور دیگر املاک ضبط کر لی گئیں۔ ان کی زمینوں اور املاک کو سرکاری ملکیت قرار دیا گیا۔ اس کارروائی کا مقصد مسلمانوں کو ملک سے نقل مکانی پر مجبور کرنا تھا۔ ملک میں موجود قوم پرست منظم عسکری گروہ بھی وقتاً فوقتاً مسلمانوں کو ظلم و تشدد کا نشانہ بناتے رہے۔ ۱۹۲۳ء کی خانہ جنگی کے بعد مسلمان بلغاریا کی قوم پرست جماعتوں کے ظلم و ستم کا نشانہ بنے۔ قوم پرستوں نے دیلی اورمان (Deli Orman) شہر کی مسلمان آبادی کو ملک چھوڑنے پر مجبور کرنے کے لیے ان کے قتل و ہلاکت کا بازار گرم کیا۔ مسلمانوں کے خلاف ظلم و تشدد کی اس کارروائی میں سب سے اہم کردار قوم پرست جماعت Rodna Zachtita کا رہا، جس کی قیادت بعض فوجی افسران کر رہے تھے۔ دوسرے علاقوں میں بھی مسلمانوں کو خوب ستایا گیا۔ ان حالات میں جبر و ستم کے ستائے ہوئے مسلمان، ترک، پوماق، ترکی کی طرف نقل

مکانی کرتے رہے۔ مابعد دور میں بھی قوم پرست تنظیموں اور حکومت نے ملک سے مسلمانوں کے جبری انخلا کی مہم برپا کیے رکھی۔ چنانچہ ۱۹۲۷، ۱۹۳۳ ، اور ۱۹۳۵ میں پوماق نے بڑی تعداد میں نقل مکانی کی تاہم ان میں سے اکثر واپس لوٹ آئے (Alexandre Popovic: "The Turks of Bulgaria"، ص۱۰-۱۱)۔ بلغاروی حکومت نے ترک اقلیت پر بطور خاص بڑے مظالم ڈھائے۔ ۱۹۴۸ سے ۱۹۵۱ء کے دوران میں اس نے تقریباً دو لاکھ ترک مسلمانوں کو ملک سے بے دخل کر کے ترکی کی طرف دھکیل دیا (Wayne S Vucinich: "Islam in the Balkans"، در A.J.Arberry (مدیر): Religion in the Middle East، لندن: کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۹ء، ۲:۲۴۷)۔ بلغاروی حکمران مسلمانوں کو ان کے دین سے برگشتہ کرنے نیز ان کی اسلامی شناخت کو محو کرنے کے لیے بطور خاص کوشاں رہے۔ اس غرض سے حکومت نے ترکوں اور پوماق کو الگ الگ منطقوں میں رکھنے کی پالیسی اختیار کی۔ اس نے ان دونوں مسلمان گروہوں کے مذہبی امور کے انصرام کے لیے بھی الگ الگ انتظامی ڈھانچہ تشکیل دیا۔ حکومت کا خیال تھا کہ پوماق کو ترکوں سے الگ تھلگ رکھنے اور ترکوں سے ان کے عدم میل جول کے سبب ان کی اسلامیت کمزور پڑ جائے گی اور ان کو قومی دھارے میں شامل کرنا آسان ہو جائے گا (Frederick De Jong: "The Muslim Minorities in Balkans on the Eve of the Collapse of Communism"، ص۳۱؛ W.S.Vucinich: "Islam in the Balkans"، ص، ۲۴۵).

تاہم ۱۹۵۰ء کی دہائی کے وسط تک [۱۹۵۵-۱۹۵۶ء تک] حکومت پر یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ مسلمانوں پر ان کے مذہب "اسلام" کی گرفت بہت گہری اور مضبوط ہے اور حکومتی اقدامات خصوصاً مذہب بیزار تعلیم کی اشاعت اور اسلام مخالف پروپیگنڈا ان کو اسلام کی گرفت سے آزاد کرانے کے لیے کافی اور بہت مؤثر ثابت نہیں ہوئے۔ دریں صورت اشتراکی جماعت کی قیادت نے اسلامی عقائد و تعلیمات اور اعمال و رسوم کے انسداد و تدارک کی غرض سے سخت ترین اقدامات کا عزم کر لیا۔ اپریل ۱۹۵۲ء میں بلغاروی کمیونسٹ پارٹی کی مرکزی کمیٹی کے اجلاس میں اس سلسلہ میں ایک ابتدائی لائحہ عمل کی منظوری دی گئی۔ جس کے تحت حکومتی سطح پر اسلام مخالف تشہیری نظام (apparatus) ترتیب دیا گیا۔ دو سال بعد کمیونسٹ پارٹی کی مرکزی کمیٹی نے بلغاریا کی ترک آبادی میں مذکورہ ہدف کے حصول کے لیے کام کی غرض سے ایک جامع لائحہ عمل کی منظوری دی۔ اس کا بنیادی نصب العین بھی مسلمانوں کے مذہبی رسوم و اعمال اور آداب و شعائر کے اظہار و اعلان کی ہر شکل و صورت کے خلاف اور اشتراکی نظریۂ حیات کی ترویج و اشاعت کی غرض سے پرعزم، مربوط اور فیصلہ کن جدوجہد کرنا تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کے جملہ گروہوں، ترکوں، خانہ بدوشوں اور بلغاروی النسل مسلمانوں (پوماق) میں کام کے لیے خصوصی کیڈر (جتھے) منظم کیے گئے۔ ان کیڈرز کو کمیونسٹ پارٹی کی مرکزی اور علاقائی و مقامی شاخوں کے ساتھ منسلک و مربوط کیا گیا۔ یہ کیڈر منجملہ دیگر امور کے مسلمانوں کی مذہبی و ثقافتی سرگرمیوں پر کڑی نگاہ رکھتے اور ان کی روک تھام کے لیے سرگرم عمل رہتے (علی امینوف: "Islam and Muslims in Bulgaria"، ص ۲۲۴).

بلغاری حکام نے تجہیز و تکفین سے متعلق روایتی مذہبی رسومات کی جگہ اشتراکی طریق کار متعارف کرایا۔ ابتدا میں تو اس پر عمل درآمد کے سلسلہ میں نرمی اور لچک سے کام لیا گیا تاہم ۱۹۷۸ء کے بعد اس پر جبر و اکراہ کے ساتھ عمل درآمد کرایا جانے لگا۔ ۱۹۸۰ء کے بعد سے حکومت نے

اسلام مخالف پروپیگنڈے کو تیز تر کر دیا اور مسلمانوں پر اعلانیہ طور پر مذہبی اعمال و رسوم کی بجا آوری اور اسلامی تہذیبی آداب و شعائر کے التزام پر پابندی عائد کر دی گئی۔ سرکاری ذرائع ابلاغ میں اسلامی عقائد و تعلیمات، اعمال و رسوم اور اسلامی تہذیبی و معاشرتی اقدار کا خوب تمسخر اڑایا گیا۔ ختنہ کی رسم کو وحشیانہ قرار دے کر اس کی ممانعت کر دی۔ رمضان میں روزہ کے فرض کی بجا آوری کی حوصلہ شکنی کی گئی۔ اسے انسانی صحت اور خصوصاً معاشی اعتبار سے نقصان دہ بتایا گیا کہ روزے کی حالت میں کاشت کاروں اور کارخانوں میں محنت کشوں کی پیداواری صلاحیت کم ہو جاتی ہے۔ عیدالاضحیٰ کے موقع پر قربانی کو اقتصادی وسائل کے ضیاع اور قومی زرمبادلہ کے نقصان کا سبب بتایا گیا۔ چنانچہ حکومت نے رمضان کے روزوں اور قربانی پر پابندی لگا دی (علی امیتوف "Islam and Muslims in Bulgana"، ص، ۲۲۵-۲۲۷)۔ پردہ و حجاب بھی سرکاری ذرائع ابلاغ کی جارحانہ تنقید و ملامت کا خصوصی ہدف بنا رہا۔ حجاب کی پابندی کرنے والی خواتین کو زندگی کے تمام شعبوں میں امتیازی برتاؤ کا سامنا ہوا۔ مئی ۱۹۷۸ء میں حکومت نے اشتراکی اعمال و رسوم اور تہواروں کا نیا نظام متعارف کرایا اور ان کی پابندی کو قانونی طور پر لازم قرار دیا اور اس پر عمل درآمد کے لیے قوت و طاقت سے کام لیا گیا۔ مسلمانوں پر عربی زبان میں نماز اور اذان کی ممانعت کی گئی۔ حکومت نے انہیں بلغاری زبان میں نماز ادا کرنے اور اذان دینے کا پابند بنانا چاہا۔ مذہبی امور و معاملات میں مداخلت پر احتجاج کرنے والے مسلمانوں کو گرفتار کر کے جیلوں میں بند کیا جانے لگا (علی امیتوف: "Islam and Muslims in Bulgana"، ص، ۲۲۷)۔

بلغاری اشتراکی حکام نے مسلمانوں کی معاشرتی زندگی میں مسجد کے کردار کو بطور خاص محدود کرنے کا اہتمام کیا۔ روایتی طور پر مسجد کو بلغاریا کے مسلمانوں کی سماجی و تہذیبی، دعوتی و تبلیغی اور تعلیمی و تدریسی سرگرمیوں میں مرکز و محور کی حیثیت حاصل رہی۔ مسجد ان کی اسلامی شناخت کے تحفظ و استحکام کا ایک موثر اور طاقت ور عامل و وسیلہ تھی۔ اشتراکی دور میں مسجد کی یہ حیثیت تبدیل ہوتی گئی۔ حکومت نے بہت سی مساجد بند کر دیں۔ جبکہ ملک میں بڑی تعداد میں مساجد برس ہا برس سے دیکھ بھال اور مرمت کے انتظام کے نہ ہونے کے سبب پامال و برباد ہو گئیں۔ ۱۹۸۰ء کی دہائی کے وسط تک مسلمان آبادیوں کے ہاں سے بہت سے مساجد غائب ہو گئیں۔ مسلمانوں کو نماز جمعہ کے لیے کسی آباد مسجد کی تلاش میں دور دراز چل کر جانا پڑتا تھا۔ دیہاتوں اور شہروں میں مساجد کے غائب ہو جانے سے مسلمانوں کے درمیان باہمی میل جول اور دینی و ملی سرگرمیوں میں اشتراک عمل کے مواقع بھی بہت کم رہ گئے۔ چنانچہ ان کے درمیان رشتہ اتحاد و یگانگت بھی کمزور پڑتا گیا (علی امیتوف: ص. ۲۲۷)۔

۱۹۷۰ء اور ۱۹۸۰ء کی دہائیوں میں بھی مسلمانوں کے جملہ گروہ خصوصاً پوماق اور خانہ بدوش بلغاروی قومیت میں جبری انجذاب کی حکومتی پالیسی کا ہدف بنے رہے۔ حکومت نے مسلمانوں کو مجبور کیا کہ وہ اپنے اسلامی نام تبدیل کر کے بلغاروی و سلافی نام اختیار کر لیں۔ ا۔۱۹۷۱-۱۹۷۲ء اور پھر ۱۹۸۱-۱۹۸۳ء کے دوران میں کئی بار ان کے اسلامی نام تبدیل کر کے انہیں بلغاری و سلافی نام رکھوائے گئے۔ پوماق مسلمانوں کی طرف سے سخت مزاحمت و مخالفت کی گئی، جسے کچلنے کے لیے حکومت نے اکثر و بیشتر قوت و طاقت کا بھرپور استعمال کیا۔ صرف ۱۹۸۴- ۱۹۸۳ء کے دوران میں فوج اور خفیہ پولیس کے ہاتھوں تقریباً چار سو مسلمان ہلاک (۳۹۲) اور اس سے کہیں زیادہ تعداد میں زخمی ہوئے، جبکہ ہزاروں کی تعداد

میں انھیں قید و حراست میں رکھا گیا (علی امینوف، ص ۲۳۰؛ Wayne S. Vucinich: *"Islam in the Balkans"*، ص ۲۳۵- ۲۳۸؛ Frederick De Jong: *"The Muslim Minorities in the Balkans"*، ص ۴۱۵)

اشتراکی حکومت نے مسلمانوں اور خصوصاً ترکوں پر شدید مظالم ڈھائے۔ بلغاریہ میں سوویت خفیہ پولیس (KGB) کی طرز پر قائم خفیہ پولیس نے مسلمانوں کے قتل و غارت گری کا بازار خوب گرم کیا۔ زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے اشتراکیت مخالف مسلم افراد کا اغوا، ان پر جبر و تشدد اور ان کا قتل و ہلاکت روزمرہ کا معمول بن گیا (ملاحظہ ہو: Elizabeth Pond: *"Reinventing Bulgaria"*، در *The Washington Quarterly*، ۴:۲۲ (۱۹۹۹ء)، ص ۴۰، ۴۳-۴۴؛ اشتراکی دور میں مسلمانوں پر ڈھائے جانے والے مظالم، ان کے سیاسی و مذہبی رہنماؤں، علما اور مبلغین و معلّمین کے قتل، اور ان پر مذہبی اعمال و شعائر کی بجا آوری پر عائد شدید پابندیوں کے بارے میں مزید ملاحظہ ہو: Alexandre Popovic: *"The Balkan Muslim Communities in the Post-Communist Period"*، ص ۲۵).

صدر تودور ژیفکوف (Todor Zhivkov) کی حکومت نے تو مسلمانوں پر ظلم و جبر کی انتہا کر دی۔ اس نے ۱۹۸۴- ۱۹۸۹ء کے دوران میں مسلمانوں کے بلغاری قومیت میں انجذاب اور ان کی نسلی تطہیر (Purification) کی زبردست مہم برپا کیے رکھی، جس کو بلغاری قومیت اور تہذیب و ثقافت کے احیا کی کارروائی (Revival Process) سے تعبیر کیا گیا۔ اس مہم کا خصوصی ہدف ترک مسلمان ٹھہرے۔ چنانچہ ان کو بھی اپنے اسلامی (عربی و ترکی) نام تبدیل کر کے سلافی و بلغاری نام اختیار کرنے پر مجبور کیا گیا۔ جبکہ ترکی زبان میں کتب و رسائل اور اخبارات کی اشاعت کے علاوہ کھلے عام ترکی زبان میں بول چال کی کلیۃً ممانعت کر دی گئی۔ ترکوں (مرد و عورت) پر روایتی اسلامی و ترکی لباس پہننے پر سخت پابندی عائد کی گئی۔ اسلامی و روایتی ترک لباس میں ملبوس مرد و خواتین کے مقامات عامہ، طعام گاہوں، ریستورانوں اور یوٹیلٹی اسٹوروں میں داخلے کو ممنوع قرار دیا گیا۔ مسلمانوں پر اسلامی اعمال و افعال اور آداب و شعائر کی بجا آوری پر پہلے سے عائد قدغنوں کو انتہائی سخت بنا دیا گیا۔ نماز اور دیگر عبادات بجا لانے کی سختی سے حوصلہ شکنی کی گئی، جبکہ اسلامی تہوار (عیدین وغیرہ) اور مذہبی تقریبات منانے کی ممانعت کر دی گئی۔ مزید براں بہت سی مساجد مقفل کر دی گئیں۔ بچی کھچی مساجد کی سخت نگرانی کی جانے لگی۔ ان اقدامات پر مکمل درآمد کے سلسلے میں مسلمانوں کو جبر و تشدد کا نشانہ بنایا گیا۔ مسلمانوں کو اپنے مردوں کی، اپنے قبرستانوں میں اسلامی روایات کے مطابق تدفین کی ممانعت کر دی گئی۔ انھیں قبروں پر نصب ترکی یا عربی زبان میں مرقوم کتبے اکھاڑنے یا ان کو مسخ کرنے پر مجبور کیا گیا۔ ختنہ پر پابندی کو مزید سخت کیا گیا۔ بچوں کا سرکاری طور پر معائنہ کیا جاتا۔ اس "جرم" کے مرتکب والدین کو اور دیگر متعلقہ افراد سزا دی جاتی۔ مزید براں فوج اور خفیہ پولیس کے کارندوں کے ہاتھوں مسلمان خواتین کے اغوا اور ان کی آبرو ریزی کے علاوہ مسلمانوں پر ظلم و تشدد اور ان کے قتل و ہلاکت کے واقعات عام معمول بن گئے (علی امینوف: ص ۲۲۸؛ ۱۹۸۴-۱۹۸۹ء کے دوران میں بلغاریا میں مسلمانوں کی حالت زار کے بارے میں ملاحظہ ہو: عبداللہ عمر نصیف: *"Mission to Bulgaria"*، در *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*، ۲:۹ (۱۹۸۸ء)، ص ۲۰۷-۲۱۵؛ سید زین العابدین: *"The Bulgarian Muslim*

"Predicament In Retrospect"، در Al-Nahdah، ۱۰/۲ (جنوری-جون ۱۹۹۰ء)، ص ۵۱-۵۴؛ علی ایمنوف: "Are Turkish-speakers in Bulgaria of Ethnic Bulgarian Origin"، در Journal Institute of Muslim Minority Affairs، ۷:۲ (جولائی ۱۹۸۶ء)، ص ۵۰۳-۵۱۷).

ترکوں کی طرف سے مزاحمت و مخالفت کو سختی سے کچلنے کی حکمت عملی اختیار کی گئی۔ انہیں ان کے گھروں سے نکال کر اندرون ملک مختلف علاقوں میں تتر بتر ہونے پر مجبور کیا گیا۔ جبکہ ان کے علاقوں، دیہاتوں اور گھروں میں بلغاری النسل مسیحی باشندوں کو لا کر آباد کیا جانے لگا۔ جب ترکوں نے اس کی مزاحمت و مخالفت کی، اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی اور مختلف شہروں میں پر امن مظاہرے کیے تو حکومت نے ملک میں سے ان کے جبری اخراج کا راستہ اختیار کیا۔ چنانچہ اس سال (۱۹۸۹ء) کے دوران میں تقریباً تین لاکھ پچاس ہزار ترک مسلمان بلغاریا سے ہجرت کر کے ہمسایہ ملک ترکی میں پناہ لینے پر مجبور ہوے۔ ترکی کی حکومت نے گو بلغاری ترکوں کو ملک میں پناہ دینے اور ان کی دیکھ بھال میں کسی جوش و جذبے کا مظاہرہ نہیں کیا، تاہم اس نے اس مسئلہ کی طرف عالمی رائے عامہ کی توجہ مبذول کرانے کی غرض سے سرگرم کردار ادا کیا (Jacques Waardenburg: "Politics and Religion in the Balkans"، ص۳۸۹؛ Frederick De Jong: "The Muslim Minorities in the Balkans"، ص۴۱۶؛ Elizabeth Pond: "Reinventing Bulgaria"، ص ۴۳؛ Erik J Zurcher: A Modern History: Turkey، لنڈن: آئی۔ بی ٹاؤرس، ۲۰۰۱ء، ص۳۴۳: "Outbreak of Bulgarian Chauvinism"۔ The Balkans، در Impact International، ۱۲:۱۹ (۹-۲۲ جون ۱۹۸۹ء)، ۱۴-۱۵؛ سید زین العابدین: "The Bulgarian Muslim Predicament In Retrospect"، ص ۵۱-۵۴).

بلغاری حکومت کو مسلمان اقلیت کے خلاف ان کارروائیوں پر بین الاقوامی برادری خصوصاً انسانی حقوق کی عالمی تنظیموں کے علاوہ اسلامی کانفرنس کی تنظیم کی طرف سے سخت تنقید و ملامت کا سامنا کرنا پڑا۔ چنانچہ اس کو ۱۹۸۹ء کے اواخر میں ترک تارکین وطن کی ایک بہت محدود تعداد کو اپنے گھروں کو واپس لوٹنے کی اجازت دینا پڑی (Jacques Waardenburg: "Politics and Religion in the Balkans"، ص ۳۸۹).

اثرات و نتائج: مسلمانوں کے جداگانہ اسلامی تشخص کو محو کرنے کی غرض سے بلغاری حکومت کے یہ اقدامات ہرگز بے اثر نہ رہے۔ ان کی بدولت مسلمانوں میں دعوت و تبلیغ دین اور اسلامی علوم کی تعلیم و تدریس جیسی سرگرمیاں انتہائی حد تک محدود ہو کر رہ گئیں۔ چنانچہ ملک میں اسلامی مذہبی معلمین و مدرسین اور ائمہ و خطبا کی تعداد میں کمی واقع ہوئی۔ مذہبی تعلیم و تدریس پر عائد قدغنوں کے سبب مسلمانوں کا اپنے آبائی مذہب اسلام سے رشتہ کمزور پڑتا گیا۔ چنانچہ عام مسلمانوں کی روزمرہ زندگی میں مذہبی اثر و نفوذ کو ضعف لاحق ہوا۔ مذہبی اعمال و رسوم کی بجا آوری خصوصاً نماز پنجگانہ و نماز جمعہ کے اہتمام کے رجحان میں کمزوری واقع ہوئی (علی ایمنوف: ص ۲۲۴-۲۲۵)۔ مساجد میں حاضری بہت کم رہ گئی۔ مسلمانوں کی اسلامی تہواروں میں دلچسپی بھی کم ہوگئی۔ ۱۹۴۵ء کے بعد سے کوئی بلغاری مسلمان حج کے لیے مکہ مکرمہ نہیں جا سکا۔ چنانچہ بیرون ملک مسلم دنیا سے بھی ان کے روابط منقطع ہوگئے۔ جس کے بہت منفی اثرات مرتب ہوے۔ اشتراکی نظریۂ حیات و سائنسی الحاد کی یلغار سے مسلمانوں کی نوجوان نسل خاص طور سے متاثر ہوئی۔ وہ اپنے آبائی دین و عقیدہ

سے بڑی حد تک بیگانہ ہوگئی (Frederick De Jong: "The Muslim Minorities in the Balkans"، ص ۳۱۵-۳۱۶)۔

۱۹۸۰ء کی دہائی کے اختتام تک یوں محسوس ہوتا تھا کہ مسلمانانِ بلغاریہ کی اکثریت کی انفرادی و اجتماعی زندگی میں اسلام کو ایک زندہ قوت اور طاقت ور عامل کی حیثیت حاصل نہیں رہی۔ جب کہ بلغاروی حکومت اسلامی اعمال و رسوم کی روک تھام، اسلامی اداروں کو نیست و نابود کرنے اور مسلمانوں کی جداگانہ مذہبی اور تہذیبی و معاشرتی ہستی کے قلع و قمع میں بہت حد تک کامیاب ہوگئی ہے۔ چنانچہ اشتراکی حکمرانوں کو گمان لگا کہ اس ملک میں اسلام اپنی حالت دوبارہ نہیں سنبھل پائے گا (اشتراکی دور میں اسلام اور مسلمانوں کے مخالف بلغاری حکمرانوں کے اقدامات اور ان کے اثرات و نتائج کے بارے میں ملاحظہ ہو: Jacques Waardenburg: "Politics and Religion in the Balkans"، در Islamic Studies، ۳۶:۲، ۳ (۱۹۹۷ء)، ص ۳۸۸-۳۸۹)۔

سیاسی انقلاب اور اس کے اثرات: بلغاریا میں ۲۹ دسمبر ۱۹۸۹ء کو صدر زہیف کوف (Zhivkov) کو اقتدار سے علیحدہ کیے جانے اور اشتراکی نظام کے خاتمے پر مسلمانوں کے شدید ابتلا کا دور بھی ختم ہوگیا۔ لبرل و جمہوریت پسند ملادینوف (Mladenov) کی حکومت نے مسلمانوں کے بلغاروی قومیت میں جبری انجذاب کے بارے میں سابق دور کی پالیسی سے ترک تعلق کر لیا۔ ملک میں ایک جمہوری معاشرہ کے قیام کا وعدہ کیا اور اقلیتوں کو ان کے مذہبی اور شہری حقوق کے تحفظ کا یقین دلایا۔ جون ۱۹۹۰ء میں جنگ عظیم دوم کے بعد ملک میں پہلی بار کثیر جماعتی انتخابات ہوے۔ آزادانہ طور پر منتخب پارلیمنٹ نے گذشتہ کئی دہائیوں سے اختیار کیے گئے مسلم و ترک مخالف اقدامات کے خاتمے اور تمام مذاہب کے پیروؤں کو مذہبی آزادی کے حق میں رائے دی (علی امینوف، ص ۲۲۹)۔ بلغاروی پارلیمان نے ۱۹۹۱ء میں دستور میں بعض ترامیم کی منظوری دی جن کی رو سے تمام مذاہب کے پیروؤں کو مذہبی اعمال و رسوم کی ادائیگی و بجاآوری کے علاوہ اظہار رائے کی آزادی کی ضمانت دی گئی اور ہر مذہبی اقلیت کے لیے اپنی مذہبی و ثقافتی شناخت کے تحفظ کا حق تسلیم کیا گیا (علی امینوف: ص ۲۲۹؛ سید زین العابدین: "Minority Crises: Majority Options" در حسین مطلب و تاج الاسلام ہاشمی (مدیران): Islam, Muslims and the Modern State، نیویارک St. Martin Press، ۱۹۹۴ء، ص ۳۱-۳۶)۔

احیائے اسلام: تاہم صدر زہیف کوف (Zhivkov) کی حکومت کے خاتمے (دسمبر ۱۹۸۹ء) پر اس ملک میں اسلام اور مسلمانوں کی حالت بڑی تیزی سے تبدیل ہونا شروع ہوئی۔ بلغاریا میں سخت گیر اشتراکی دور کے خاتمے، اور جمہوریت کی طرف سفر مزید براں مسلمانوں کو اظہار رائے اور مذہبی آزادی کی دستوری و قانونی ضمانت یہ سب عوامل و محرکات ان میں احیائے اسلام کا سبب بنے۔ اس دور میں مسلمانوں کی مذہبی سرگرمیوں، اعمال و رسوم پر ۱۹۹۰ء سے قبل عائد کی گئی بہت سی قدغنیں ہٹا دی گئیں۔ چنانچہ ملک میں حقیقی معنوں میں احیائے اسلام کا دور شروع ہوا۔ چنانچہ اسلامی بیداری کے آثار واضح طور پر نظر آنے لگے۔ مساجد میں حاضری بڑھ گئی، گو کہ ان میں زیادہ تر بڑی عمر کے لوگ شامل تھے۔ مساجد نمازیوں سے بھرنے لگیں۔ مسلمانوں نے قدیم ویران و سنسان غیر آباد مساجد کی مرمت اور تزئین و آرائش کے علاوہ نئی مساجد تعمیر کرنے کا سلسلہ شروع کیا۔ سابق اشتراکی دور میں بند کیے گئے بہت سے اسکول اور مدارس پھر سے کھل گئے اور نئے اسلامی اسکول قائم ہوے۔ مسلمانوں کے بچوں کے لیے دینی تعلیم کا سلسلہ پھر سے شروع ہوا۔ ۱۹۹۱ء کے آخر تک ایک اندازے کے مطابق تقریباً اسی ہزار مسلمان بچوں

نے ناظرہ قرآن حکیم پڑھنا سیکھا۔ مسلمانوں کو پرانی مساجد کی دیکھ بھال، ان کی مرمت اور تزئین و آرائش کے علاوہ نئی مساجد تعمیر کرنے کی اجازت حاصل ہوگئی۔ چنانچہ سیکڑوں پرانی مساجد کی مرمت اور تزئین و آرائش کی گئی جبکہ نئی مساجد بھی تعمیر ہوئیں۔ ۱۹۸۹ء کے دوران میں ملک بھر میں بہت کم مساجد آباد تھیں جب کہ ۱۹۹۴ء کے اختتام تک تقریباً ۹۹۳ مساجد پوری طرح سے آباد ہوچکی تھیں۔ مساجد کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہوتا رہا۔ جمہوری دور میں قرآن حکیم کے مطبوعہ نسخوں کی درآمد اور اشاعت و تقسیم پر پابندی بھی، جو اشتراکی دور میں لگائی گئی تھی، ہٹا لی گئی۔ چنانچہ اب ملک میں قرآن حکیم اور دیگر اسلامی علوم، حدیث، سیرت، فقہ پر مشتمل کتب دستیاب ہونے لگیں۔ قرآن حکیم کے ترک اور بلغاری زبان میں تراجم کے منصوبوں کا آغاز ہوا۔ (علی امینوف: "Islam and Muslims in Bulgaria"، ص ۲۲۷-۲۳۵)۔ بلغاریا میں ۱۹۹۷ء سے ترکی زبان میں جرائد و رسائل اور کتب بھی شائع ہونے لگی ہیں (Gyorgy Lederer: "Islam in East Europe"، در Central Asian Survey، ۲۰:۱ (۲۰۰۱ء)، ص ۲۰)۔ اسکولوں میں ترک مسلمانوں کے بچوں ترکی زبان کی تعلیم و تدریس، بطور اختیاری مضمون تدریس کی اجازت دی گئی۔ تاہم مسیحی عوام کی طرف سے شدید ردعمل کا اظہار کیا گیا۔ طاقت ور اشتراکی عناصر کی طرف سے مسلمانوں کے حقوق کی بحالی کی سخت مخالفت کی گئی۔ ترکوں کے بارے میں نئی حکومت کی نرم روی پر مبنی پالیسی کے خلاف مظاہرے بھی ہوئے (Ekuzaveth Pond: "Reinventing Bulgana"، ص ۴۴)۔

داخلی مسائل: تاہم بلغاریا کے مسلمانوں کو ۱۹۸۹ء کے بعد سے دینی و سیاسی قیادت کے بحران کا سامنا رہا۔ قیادت کے لیے مختلف دھڑوں میں کشمکش بپا رہی۔ اشتراکی دور میں مسلمانوں کی مذہبی قیادت، مفتیوں، نائب مفتیوں اور ائمہ و خطبا کا تقرر حکومت کی طرف سے ہوتا تھا جو سراسر سیاسی و حکومتی مصالح کے تابع تھا۔ مذہبی عہدوں پر بالعموم حکومت کے وفادار اور اشتراکی نظریۂ حیات سے غیر متزلزل وابستگی رکھنے والے افراد مقرر کیے جاتے تھے، جو مسلمانوں کی نمائندگی کے بجائے کلیتاً حکومتی احکامات و خواہشات کے تابع رہ کر کام کرتے تھے۔ بالعموم حکومت کی اسلام اور مسلم دشمن پالیسیوں اور اقدامات کی تائید و حمایت کرتے تھے۔ انھیں مسلم عوام کا اعتماد ہرگز حاصل نہ تھا وہ اس سلسلہ میں اشتراکی دور کے مفتی اعظم ندیم غندزہیف (Nedim Gendzhev) کا نام بطور خاص قابل ذکر ہے۔ ندیم غندزہیف نے صدر زیفکوف کی مسلم دشمن پالیسیوں کی کھل کر حمایت کی تھی۔ ندیم غندزہیف کے حکومت نواز طرز فکر و عمل کو مسلمانوں نے سخت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا۔ ۱۹۸۹-۱۹۹۱ء کے دوران میں مسلمان آبادی نے ندیم اور اس کے ساتھیوں کے خلاف زبردست مظاہرے کیے اور حکومت سے ان کی برطرفی کا پرزور مطالبہ کیا تاہم مفتی اعظم ندیم نئی حکومت کے اندر موجود طاقت ور اشتراکی عناصر کی حمایت کی بدولت مسلمان آبادی کی طرف سے شدید مخالفت اور احتجاجی مظاہروں کے باوجود اپنے جملہ ماتحت ساتھیوں سمیت ۱۹۹۲ء تک اپنے عہدوں پر مقرر رہے (علی امینوف: "Islam and Muslim in Bulgana"، ص ۲۳۵؛ Gyorgy Lederer: "Islam in East Europe"، ص ۲۰)۔

۱۹۹۲ء میں بھی مسلمانوں نے ندیم کی قیادت کے خلاف شدید مظاہرے کیے اور حکومت سے ان کو مفتی اعظم کے عہدے سے ہٹانے کا مطالبہ کیا۔ جس کے جواب میں حکومت نے ندیم کو ان کے عہدے سے معزول کر دیا اور مسلمانوں کو مفتی اعظم اور علاقائی و ضلعی مفتیوں کے انتخاب و تقرر کا اختیار دے دیا۔

مسلمانوں نے فکری صلی حسن (Fikri Sali Hasan) کو مفتی اعظم منتخب کیا۔ سابق مفتی اعظم ندیم، جسے اشتراکی عناصر (بلغاری اشتراکی جماعت) کی بھرپور حمایت حاصل تھی، نے فکری حسن کے انتخاب کو مسترد کر دیا۔ البتہ ستمبر ۱۹۹۲ء سے ۱۹۹۴ء کے دوران ملک میں پے در پے بننے والی دو حکومتوں نے مسلمانوں کی اس منتخب مذہبی قیادت کی قانونی حیثیت کو تسلیم کیا۔ تاہم ندیم غندزہیف نے بلغاری اشتراکی جماعت سرگرم تعاون و حمایت کی بدولت مسلمانوں کی جائز اور قانونی طور پر منتخب قیادت کو تسلیم کرنے کی بجائے صوفیہ میں مفتی اعظم کے صدر دفتر کے علاوہ بعض علاقائی مفتیوں کے دفاتر پر بھی قبضہ کر لیا اور ان کو ان کے وظائف کی بجا آوری سے روک دیا۔ بلغاری اشتراکی جماعت کی تحریک پر مفتی ندیم نے اپنی ایک سیاسی جماعت بھی قائم کی (۱۹۹۴ء) اور دسمبر ۱۹۹۴ء کے پارلیمانی انتخابات میں حصہ لیا۔ انتخابات میں اشتراکی جماعت کی کامیابی پر نظامت مذہبی امور نے اپنے ۱۹۹۲ء کے فیصلے کو کالعدم قرار دے کر ندیم غندزہیف کو ان کے سابق عہدے پر بحال کر دیا۔ جنوری ۱۹۹۵ء کے بعد حکومت نے مسلمانوں کی قانونی و جائز طور پر منتخب سپریم کونسل برائے دینی امور کو غیر قانونی قرار دے دیا۔ مسلمانوں نے مارچ ۱۹۹۵ء میں اپنے دینی و مذہبی امور میں حکومت کی صریح مداخلت پر احتجاجی مظاہرے کیے جو بے اثر رہے (علی امینوف: ص ۲۳۵؛ Gyorgy Lederer: "Islam in East Europe"، ص ۴۰-۴۱).

نئی اشتراکی حکومت مسلمانوں کو سیاسی طور پر کمزور کرنے کے لیے ان کی صفوں میں افتراق و انتشار اور دھڑے بندی کو ہوا دینے کی پالیسی پر عمل پیرا رہی۔ چنانچہ اس نے جائز اور قانونی طور پر مسلمانوں کی منتخب قیادت (مفتی اعظم، علاقائی مفتیوں، ائمہ مساجد اور سپریم کونسل برائے دینی امور) کے مقابلے میں قیادت کا ایک متوازی ڈھانچہ مفتی ندیم کی قیادت میں کھڑا کر دیا۔ اس سے مسلمانوں کے مذہبی امور کی تنظیم و تنسیق کا دوہرا نظام وجود میں آگیا اور حکومت کی حمایت یافتہ غیر نمائندہ مذہبی قیادت کے مقابلے میں جائز اور قانونی طور پر منتخب قیادت بے بس ہو گئی (علی امینوف: ص ۲۳۵-۲۳۶).

بلغاریہ میں ۱۹۹۶ء کے اواخر میں منعقدہ انتخابات میں لبرل و جمہوریت پسند سیاسی جماعت یو.ڈی.ایف. (Union of Democratic Forces) کو واضح اکثریت حاصل ہوئی اور اس کے قائد ستاؤیانوف (Stoyanov) صدر مقرر ہوئے۔ جمہوری حکومت نے صریح طور پر سابق دور کے اشتراکی نیشنل ازم سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور ملک کی مسلم اقلیت کے بارے میں لچک اور نرم روی کا رویہ اختیار کیا۔ صدر ستاؤیانوف نے ۱۹۹۷ء میں ترکی کے سرکاری دورے کے دوران میں بلغاروی ترکوں کے بارے میں سابق حکومتوں کے رویے پر معذرت طلب کی۔ آئندہ سال (۱۹۹۸ء میں) بلغاروی حکومت نے ترکی کے ساتھ دوستی کا معاہدہ کیا اور اس کے ساتھ قدیم سرحدی تنازعات کو بھی سلجھا لیا۔ ۱۹۹۸ء میں دونوں ملکوں کے درمیان دو طرفہ آزادانہ تجارت کا معاہدہ ہوا (Elizabeth Pond: "*Reinventing Bulgaria*"، در *The Washington Quarterly*، ۲۲:۳ (۱۹۹۹ء)، ص ۴۱-۳۵).

نئی حکومت نے مسلمانوں کے ساتھ نرم روی کا معاملہ کیا۔ نئی حکومت نے مسلم اقلیت کے بہت سے انسانی و شہری حقوق بحال کر دیے۔ مزید براں مسلمانوں کے دینی و تعلیمی امور کے نظم و نسق میں مداخلت کا سلسلہ موقوف کر دیا۔ اس نے سابق مفتی اعظم ندیم غندزہیف کی حمایت سے بھی ہاتھ کھینچ لیا۔ چنانچہ اذان، روزہ، ختنہ اور اسلامی طریقے پر تجہیز و تکفین، قرآن حکیم کے نسخوں کی تقسیم اور مذہبی تہواروں کے منانے

پر پابندی اٹھائی۔ مسلمانوں کو اپنے سابق اسلامی نام (عربی و ترکی) پھر سے اختیار کرنے، روایتی اسلامی لباس پہننے اور ترکی زبان میں اخبارات وجرائد اور کتب و رسائل کی اشاعت کی اجازت بھی دے دی گئی۔

کئی سال تک ملک میں دو مفتی اعظم، دو مذہبی امور کی کونسلیں (Supreme Theological Councils)، متوازی علاقائی مفتیوں اور ائمہ و خطبا کا نظم قائم رہنے کے بعد اگست ۱۹۹۷ء میں مفتی اعظم فکری صلی حسن اور ندیم غندزھیف کے درمیان ایک صلح نامہ طے پایا اور اسی سال اکتوبر (۱۹۹۷ء) ۳۵ سالہ نوجوان مصطفیٰ علیش (Mustafa Alish Hodzha) متفقہ طور پر بلغاری مسلمانوں کے مفتی اعظم منتخب و مقرر ہوئے (Gyorgy Lederer: "Islam in East Europe"، ص ۲۱).

سیاسی سرگرمیاں: بلغاریا میں اشتراکی نظام کے خاتمہ اور لبرل و مسابقتی جمہوری نظام کے قیام کے بعد مسلم اقلیت ملک میں قائم نئی سیاسی جماعتوں کی توجہ کا مرکز بنی (انتخابی مقاصد سے)۔ خود مسلمان رہنما بھی انتخابی سیاست میں سرگرم عمل ہونے کے علاوہ سیاسی جماعتوں کی تنظیم و تشکیل کی طرف متوجہ ہوئے۔ جون ۱۹۹۰ء میں ورنا میں احمد دوغان (Ahmad Dogan) نے، جو اشتراکی دور میں بلغاری قومیت کے احیا کی تحریک کے پرجوش مخالف رہے تھے، تحریکِ حقوق و آزادی (Movement of Rights and Freedom) کے نام سے ایک سیاسی جماعت قائم کی۔ اسے ترک مسلمانوں کی وسیع حمایت حاصل ہو گئی۔ اس کی مرکزی کونسل میں پوماق کو بھی نمائندگی دی گئی۔ ایک نائب صدر کا عہدہ ان کے لیے مختص کیا گیا۔ تحریک حقوق و آزادی نے اسلامی اسکولوں کے قیام اور قدیم مساجد کی مرمت جبکہ نئی مساجد کی تعمیر میں بڑا فعال کردار ادا کیا۔ ۱۹۹۰ء کے انتخابات میں اس نے ۵۴۰،۰۰۰ ووٹ حاصل کیے اور اس کے متعدد اراکین ۲۴۰ رکنی پارلیمنٹ میں پہنچے، حتیٰ کہ نئی حکومت کی تشکیل میں اس کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہو گئی اور اس نے "بادشاہ گر" کا کردار ادا کیا۔ تاہم داخلی خلفشار و افتراق کے سبب اس کی مقبولیت میں بتدریج کمی ہوئی۔ البتہ جمہوری دور میں متعدد دیگر مسلم سیاسی جماعتیں قائم ہوئیں۔ مذکورہ جماعت (MRF) کے ایک سابق رکن آدم کنعان (Adem Kenan) نے ایک نئی سیاسی جماعت ترک ڈیموکریٹک پارٹی (Turkish Democratic Party) کے نام سے قائم کی۔ یہ ایک سیکولر جماعت ہے جو بلغاریا کو ایک وفاقی ریاست بنانے اور ترک اکثریتی اضلاع کی خود مختاری کی علمبردار و خواہاں ہے۔ تاہم وفاقی ریاست کے قیام اور ترک اضلاع کی خود مختاری سے متعلق آدم کنعان کے مطالبات کو حکومت نے داخلی امن اور ملک کی وحدت و سالمیت کے منافی خیال کیا۔ چنانچہ حکومت نے اس جماعت کو قانونی طور پر تسلیم نہیں کیا۔ ایک ترک سیاسی جماعت محمد خواجہ (Mehmet Hodja) نے پارٹی آف ڈیموکریٹک چینجز (Party of Democratic Changes) کے نام سے قائم کی۔ یہ ایک علاقائی جماعت ہے، جس کو کرد جالی (Karcjali) کے ضلع میں، جو شمالی بلغاریا کا سب سے بڑا شہر ہے جہاں ترک مسلمانوں کی مؤثر تعداد آباد ہے، مؤثر حیثیت حاصل ہے۔ تاہم یہ جماعت ۱۹۹۴ء کے انتخابات میں ناکامی سے دو چار ہوئی۔ بلغاروی مسلمانوں کی متعدد دیگر علاقائی جماعتیں بھی موجود ہیں۔ ان میں اشتراکی دور کے مفتی اعظم ندیم غندزھیف (Nedim Gendzhev)، جو اشتراکی حکومت کے پر جوش حامی رہے، کی سیاسی جماعت ڈیموکریٹک پارٹی آف جسٹس (Democratic Party of Justice) بطور خاص قابل ذکر ہے۔ اس جماعت کا قیام بلغاریا کی اشتراکی

جماعت (Socialist Party of Bulgaria) کی تحریک اور تائید و حمایت سے عمل میں آیا۔ اس کے قیام کا مدعا و مقصد ملک میں قائم مسلم سیاسی جماعتوں کے اثر و نفوذ کو محدود کرنا تھا۔ اس جماعت کو شمال مشرقی بلغاریا کے مسلم اکثریتی ضلع شمن میں اثر و نفوذ حاصل ہے۔ اس نے ۱۹۹۴ء میں ۳۴ ہزار جبکہ ۱۹۹۷ء کے انتخابات میں ۲۷ ہزار ووٹ حاصل کیے۔ غرضیکہ بلغاریا میں ترک مسلمانوں کی قائم کردہ سیاسی جماعتوں میں سے احمد دوغان کی تحریکِ حقوق و آزادی کو افتراق و انتشار کے باوجود سب سے بڑی مسلم سیاسی جماعت کی حیثیت حاصل ہے۔ اکتوبر ۱۹۹۹ء میں بلدیاتی اداروں اور مقامی حکومتوں کے انتخابات میں اسے ملک کی کل ۲۶۰ میونسپلٹیوں میں سے ۳۰ میں (مسلم علاقوں میں) اکثریت حاصل ہوئی، جبکہ وہ کل ۶۵ میونسپلٹیوں کے انتخابات پر اثر انداز ہوئی۔ بلغاریہ میں پوماق مسلمان، جو بالعموم ترک مسلمانوں سے الگ تھلگ دیہاتوں اور دور افتادہ پہاڑی علاقوں میں رہتے ہیں، انتخابات میں بلغاروی اشتراکی جماعت کی حمایت کرتے رہے۔ ۱۹۹۷ء کے انتخابات میں انہوں نے یونین آف ڈیموکریٹک فورسز کی حمایت کی۔ خانہ بدوش مسلمانوں میں بے روز گاری اور ناخواندگی کی شرح مسلمانوں کے دیگر گروہوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ ہے۔ یہ گروہ سیاسی اعتبار سے انتہائی غیر منظم ہے اور انتخابی سیاست سے لا تعلق رہتا ہے۔ خانہ بدوشوں کو سیاسی طور پر منظم و متحرک کرنے میں احمد دوغان کی سیاسی جماعت کی کوششیں مؤثر ثابت نہیں ہوئیں، البتہ ۱۹۹۸ء میں خانہ بدوشوں کی ایک سیاسی جماعت یورو-روما (Euro-roma) کے نام سے قائم ہوئی۔ جس کا مطمح نظر خانہ بدوش گروہ کے حقوق و مفادات کا تحفظ ہے (ملاحظہ ہو: Vladimir Chukov: "Political Behaviour of the Bulgarian Muslim Community"، در ISIM Newsletter، عدد ۳ (۱۹۹۹ء)، ص ۲۶؛ Gyorgy Lederer: "Islam in East Europe"، در Central Asian Survey، ۲۰:۱ (۲۰۰۱ء)، ص ۲۰-۲۱).

مشکلات و مسائل: جمہوری دورِ حکومت میں گو کہ مسلم اقلیت کے بعض مذہبی و شہری حقوق بحال ہو گئے ہیں تاہم اب بھی اسے گوناں گوں مشکلات و مسائل کا سامنا ہے، جن چند بڑے اہم مسائل کا بلغاری مسلمانوں کو سامنا ہے، ان میں اقتصادی و تعلیمی پس ماندگی سرفہرست ہیں۔ وہ اپنے دوسرے ہم وطنوں (مسیحیوں) کے مقابلے میں اقتصادی و تعلیمی اعتبار سے نہایت پس ماندہ ہیں۔ ان میں شرح خواندگی بہت کم ہے۔ خصوصاً دینی تعلیم و تربیت کا کوئی موثر نظام موجود نہیں ہے۔ بلغاری حکام کی طرف سے مسلمانوں کی اعلیٰ دینی تعلیم کے نظام کا تار پود بکھیرنے کے سبب گذشتہ دہائیوں میں علما اور ائمہ و خطبا کی تعلیم بڑی کمزور رہی ہے۔ ۱۹۸۹ء کے بعد سے ملک میں احیاے اسلام (اسلامی بیداری) کی طاقت ور لہر اٹھی ہے اور مسلمانوں میں اپنے مذہب کی تعلیمات سے واقفیت کا احساس و شعور توانا ہوا ہے چنانچہ ملک میں چند اسلامی ثانوی اسکولوں کے قیام کے علاوہ دارالحکومت صوفیا میں بھی ایک دینی تعلیم کا ادارہ (Visshij Isljamski Institut) قائم ہوا ہے؛ تاہم وہاں سے سند فراغت پانے والے طلبا کی تعداد بہت تھوڑی رہی ہے۔ البتہ دینی تعلیم کے لیے طلبا بیرون ملک خصوصاً ترکی کا رخ کرنے لگے ہیں۔ گذشتہ سالوں میں ترکی کی حکومت نے بلغاریہ میں مسلمانوں کی تعلیم کے لیے کتابوں، نصابات کی تشکیل، اساتذہ کی فراہمی اور مالی امداد فراہم کرنے میں دلچسپی لی۔ تاہم ترکی کی سیکولر حکومت کے مقابلے ترکی کے بعض غیر سرکاری اسلامی اداروں خصوصاً نقشبندی اور قادری سلاسل اور مؤسسہ زمان (Zaman Foundation) کے

علاوہ جرمنی میں مقیم خوشحال ترک مسلمانوں (Milli Gorus) نے، جو بلقان میں آباد ترکوں کے مقابلے میں معاشی اعتبار سے خوشحال ہیں اور سیکولر ازم، لادینیت کے خلاف جذبہ راسخ العقیدہ و باعمل مسلمان ہیں بلغاریا کے مسلمانوں میں احیائے اسلام کے عمل میں زیادہ فعال رہے ہیں۔ جرمنی میں آباد ان ترکوں نے بلغاریا میں مساجد کی تعمیر میں خطیر رقوم صرف کی ہیں۔ بعض عرب حکومتوں اور غیر سرکاری تنظیموں کی طرف سے فراہم کردہ عطیہ جات بھی احیائے اسلام کے عمل میں مالی امداد کا موثر ذریعہ بنے تاہم بلغاریہ میں عرب دعاۃ و مبلغین اور مسلمانوں کی سماجی بہبود کی سرگرمیوں میں مشغول غیر ملکی افراد کو مقامی صحافت اور حکام مشتبہ نگاہوں سے دیکھتے رہے ہیں۔ ایران کی بنیاد توحید (Tawhid Foundation) بلغاریا کے شیعہ مسلمانوں کو جو خود کو علوی اور قزلباش کہلواتے ہیں اور کل مسلم آبادی کا صرف ۲% ہیں، مالی امداد بہم پہنچاتی رہی ہے (Gyorgy Lederer "Islam in East Europe"، ص ۲۱)؛ بایں ہمہ ابھی اس میدان میں بہت کچھ کرنے کی ضرورت ہے۔ مسلمانوں کی نوجوان نسل کے دل و دماغ پر اشتراکی دور میں مرتب ہونے والے اثرات کلیتًا زائل نہیں ہوسکے ہیں۔ مسلمانوں کو اب بھی مسیحی مشنریوں کی طرف سے شدید چیلنج درپیش ہے۔ بلغاریہ کے دستور کی دفعہ ۱۳ (۳) میں مشرقی آرتھوڈکس مسیحیت کو بلغاریا کا روایتی مذہب قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ مسیحی مشنریوں کی بڑی تعداد مسلمانوں کے دو گروہوں، پوماق اور خانہ بدوشوں کو جو اقتصادی و تعلیمی اعتبار سے بہت پس ماندہ ہیں، مسیحیت قبول کرنے کی کوششوں میں بڑی مستعدی سے مشغول ہے۔ آرتھوڈکس کلیسا (چرچ) کے رہنما مسیحی آبادی میں مسلمانوں کی تبلیغی سرگرمیوں کی سختی سے ممانعت کی پالیسی پر عمل پیرا ہیں جب کہ وہ اپنے پادریوں کی، مسلمانوں میں مسیحیت کی تبلیغ کے لیے حوصلہ افزائی کرتے ہیں (علی امینوف: "Islam and Muslim in Bulgaria"، ص ۲۳۹)۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔

(محمد راشد)

* * *

بلال بن رباح رضی اللہ تعالیٰ عنہ: نبی اکرم ⊗ صلی اللہ علیہ وسلم کے معتمد علیہ اور قریشی صحابی حضرت ابوبکرؓ کے آزاد کردہ غلام اور مؤذن و خازن و خادم دربارِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم [آ۔آ] میں ان پر دیا گیا، مقالہ کمزور ہے لہٰذا تکملہ کے لیے شعبہ نے خصوصی طور پر یہ مقالہ تیار کرایا ہے (ادارہ)]

حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے والد کا نام رباحؓ اور والدہ کا نام حمامہ تھا (بلاذری: انساب الاشراف، ص ۱۸۴) اور ان کی کنیت ابو عبداللہ تھی۔ وہ ہجرت سے تینتالیس (۴۳) برس قبل تقریبًا ۵۷۸ء میں مکہ مکرمہ اور یمن کے درمیان بمقام سراۃ میں پیدا ہوئے۔

حضرت بلالؓ کے والدین کی زندگی غلامی میں گزری تھی اور انہوں نے بھی غلامی ہی میں آنکھ کھولی تھی۔ شروع میں وہ عبداللہ بن جدعان کے غلام تھے اور مکہ مکرمہ کے نواح میں اس کی بکریاں چرایا کرتے تھے (ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، ۴۵:۲؛ تہذیب الاسماء واللغات، ص ۱۳۶)۔

قبول اسلام: حضرت بلالؓ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کو شروع ہی سے قبول کر لیا تھا۔ انہیں ان سات خوش نصیب افراد میں شمار کیا جاتا ہے، جنہوں نے اسلام کے ابتدائی ایام میں صدقِ دل سے دائرۂ اسلام میں قدم رکھا تھا۔ مؤرخین لکھتے ہیں: سب سے پہلے جن افراد نے اسلام

قبول کیا وہ سات تھے: یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، حضرت بلالؓ، خبابؓ، صہیبؓ، عمارؓ اور ان کی والدہ سمیہؓ، رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین، [یہ روایت محل نظر ہے۔ اس لیے کہ اس فہرست میں حضرت خدیجہ الکبریٰؓ، حضرت علیؓ اور حضرت زیدؓ بن حارثہ کے اسماے گرامی شامل نہیں۔ اس لیے اس روایت سے حضرت بلالؓ کی ابتدائی ایام میں قبول اسلام کی سعادت کا تو پتہ چلتا ہے۔ تاہم متعین طور پر ان کے قبول اسلام کے درجہ شمار کا علم نہیں ہوتا] بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو ان کے چچا ابوطالب نے اپنی حفاظت میں لے لیا تھا [حضرت ابوبکرؓ بھی اپنے قبیلے کی بنا پر محفوظ رہے] اور باقی ماندہ افراد قریش کے ہتھے چڑھ گئے۔ انھیں لوہے کی زرہیں پہنا کر چلچلاتی دھوپ میں کھڑا کیا جاتا تھا اور ان پر اتنا ظلم ڈھایا جاتا جو انسانی قوت برداشت سے باہر تھا۔ ابوجہل نے حضرت سمیہؓ کو نیزے کا بھرپور وار کر کے شہید کر دیا تھا۔ وہ اسلام میں شہادت پانے والی پہلی خاتون ٹھہریں۔ رہے حضرت بلالؓ تو کفار ان کے گلے میں رسی ڈال کر لڑکوں کے حوالے کر دیتے اور وہ انھیں مکہ مکرمہ کی گلیوں میں گھسیٹتے پھرتے تھے۔ اس ناقابل برداشت اذیت کے عالم میں بھی ان کی زبان سے ''احد احد'' کی صدائیں بلند ہوتی تھیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کی اس مظلومیت کو دیکھ کر انھیں خرید کر آزاد کر دیا (دیکھیے ابن سعد: الطبقات الکبریٰ، ۳: ۱۶۹؛ ابن الجوزی: المنتظم فی تاریخ الملوک الامم: ۶۹۸)۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت بلالؓ نے شروع میں اپنے اسلام کو لوگوں سے مخفی رکھا، لیکن وہ اس عظیم نعمت کو زیادہ عرصہ تک نہ چھپا سکے، رفتہ رفتہ ان کے طرز عمل سے ظاہر ہو گیا کہ انھوں نے آبائی دین کو چھوڑ کر کوئی اور مذہب اختیار کر لیا ہے۔ وہ ایک دن بیت اللہ کا طواف کر رہے تھے، اسی اثنا میں ان کا گزر بتوں کی ایک قطار کے پاس سے ہوا تو نفرت سے ان پر تھوک دیا اور کہنے لگے ''خاب وخسر من عبدکن'' (جو تمھیں پوجتا ہے وہ خائب و خاسر ہوا)۔ قریش نے ان کی یہ ''حرکت'' دیکھ لی جو ان کے لیے ناقابل برداشت تھی۔ انھوں نے بلالؓ کو پکڑنا چاہا، لیکن وہ ان کے ہاتھ نہ آئے، اور اپنے آقا (عبداللہ بن جدعان) کے گھر میں جا چھپے۔ لوگوں نے عبداللہ کے گھر پر ہلہ بول دیا۔ عبداللہ باہر نکلا تو انھوں نے اس سے پوچھا ''اصبوت'' (کیا تو بھی صابی ہو گیا ہے؟'') اس نے جواب دیا ''کیا مجھ جیسے شخص سے یہ سوال کیا جارہا ہے (کہ تو صابی ہو گیا ہے) اگر ایسا ہوا ہو تو میں لات اور عزیٰ کے نام پر سو اونٹ ذبح کروں گا۔ انھوں نے کہا کہ تیرے کالے (غلام) نے آج یہ حرکت کی ہے۔ چنانچہ حضرت بلالؓ کو باہر لایا گیا۔ عبداللہ نے ابوجہل اور امیہ بن خلف (جمحی) سے کہا کہ یہ غلام تمھارے سپرد کرتا ہوں تم جو سلوک مناسب سمجھو اس کے ساتھ روا رکھو (حلبی: السیرۃ الحلبیہ ۱: ۵۳۳؛ ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی: سیرت بلال، ص ۱۰۔۲۱) [اس طرح حضرت بلالؓ امیہ بن خلف جمحی کی غلامی اور تسلط میں آگئے]۔

امیہ بن خلف کی غلامی میں آنے کے بعد حضرت بلالؓ پر ظلم و ستم کے پہاڑ ٹوٹ پڑے۔ عین اس وقت جب سورج آگ برسا رہا ہوتا اور زمین تانبے کی طرح تپ رہی ہوتی انھیں شہر سے باہر لے جایا جاتا اور دہکتے ہوئے سنگ ریزوں پر پیٹھ کے بل گرا کر سینے پر بھاری بھرکم پتھر رکھ دیے جاتے اور پھر ان سے کہا جاتا، محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے دین کا انکار کر دے، لات اور عزیٰ کی عبادت کر، ورنہ تو اسی طرح تڑپ تڑپ کر مر جائے گا۔ جواباً حضرت بلالؓ ''احد احد'' کا ورد کرتے رہتے۔

حضرت بلالؓ پر جو مظالم ڈھائے جا رہے تھے لوگ انہیں دیکھتے اور مہر بہ لب رہتے تھے کسی میں ہمت نہیں تھی کہ بڑھ کر ظالموں کے ہاتھ پکڑتا اور انہیں نجات دلاتا۔

حضرت عمرؓ بن العاص کا بیان ہے کہ ایک دفعہ میرا گزر اس جگہ سے ہوا جہاں غضب کی دھوپ میں بلالؓ پر مشق ستم ہو رہی تھی۔ وہ مقام اس قدر گرم تھا کہ اگر وہاں (بلا مبالغہ) گوشت کا کوئی ٹکڑا رکھا جاتا تو وہ بھی جل جاتا۔ اس عالم میں بھی بلالؓ کہے جا رہا تھا "میں لات اور عزیٰ کا منکر ہوں"۔ یہ سن کر امیہ مارے غصے کے آگ بگولا ہو گیا اور اپنے تشدد میں اضافہ کر دیا۔ اس کے سینے پر چڑھ بیٹھا اور لگا اس کا گلا دبانے اور اسے اس وقت تک نہیں چھوڑا جب تک وہ بے ہوش نہیں ہو گیا (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۸۵)۔ حضرت حسانؓ بن ثابت کہتے ہیں کہ میں ایک بار حج (یا عمرہ) کی ادائیگی کے لیے مکہ مکرمہ گیا تو میں نے حضرت بلالؓ کو ایک لمبی رسی کے ساتھ بندھا ہوا پایا۔ لڑکے اسے گھسیٹ رہے تھے۔ اس حال میں بھی اس کی زبان پر یہ الفاظ تھے "احد احد" میں لات، عزیٰ، ہبل، اساف اور نائلہ کو نہیں مانتا" اس پر امیہ اسے تپتی ہوئی ریت پر گراتا تھا۔ (حوالہ مذکور)۔ کبھی کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر بھی اس مقام سے ہوتا تھا، جہاں حضرت بلالؓ پر مظالم ڈھائے جاتے تھے۔ آپؐ انہیں صبر کی تلقین کرتے اور ارشاد فرماتے "ینجیک اللہ" اللہ ہی (اس عذاب سے) تجھے نجات دلائے گا (قرطبی: الجامع الاحکام القرآن، تفسیر، سورۃ اللیل)۔

جب امیہ کے مظالم حد سے بڑھ گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو تلقین کی کہ وہ اس مظلوم کو امیہ کے پنجہ استبداد سے رہائی دلائیں۔

چنانچہ ایک دن حضرت ابوبکرؓ وہاں جا پہنچے جہاں امیہ حضرت بلالؓ پر مظالم ڈھا رہا تھا جسے دیکھ کر ان کا دل بھر آیا۔ امیہ سے کہنے لگے کیا تو اس مسکین کے حق میں اللہ عزوجل سے نہیں ڈرتا؟ آخر کب تک تو اسے یونہی سزا دیتا رہے گا؟ امیہ پھٹ پڑا۔ کہنے لگا "تو نے ہی اسے بگاڑا ہے۔ اگر تجھے اس پر زیادہ ترس آتا ہے تو اسے چھڑا لے"۔ حضرت ابوبکرؓ نے کہا "میں ایسا ہی کروں گا۔ میرے پاس ایک حبشی غلام ہے جو اس (بلال) سے زیادہ مضبوط اور زیادہ طاقت ور ہے وہ ہے بھی تیرا ہم مذہب، تو ایسا کر کہ وہ غلام مجھ سے لے لے اور اس کے عوض یہ غلام مجھے دے دے"۔ امیہ نے یہ سودا قبول کر لیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے اپنا قیمتی غلام اسے دے کر حضرت بلالؓ کو اس سے خرید لیا اور انہیں فی سبیل اللہ آزاد کر دیا (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۵۲؛ ابن الجوزی: صفۃ الصفوۃ، ۱: ۴۳۴)۔ حضرت ابوبکرؓ حضرت بلالؓ کو ساتھ لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ میں نے بلالؓ کو خرید لیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اے ابوبکر! مجھے بھی اس معاملے میں شریک کر لو۔ انہوں نے جواب دیا، یا رسول اللہ! اب تو میں اسے آزاد کر چکا ہوں (ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، ۳: ۲۹۸؛ ابن منظور: مختصر تاریخ دمشق، ۵. ۲۵۶)۔ حضرت ابوبکرؓ نے اپنا دس ہزار درہم مالیت کا قیمتی غلام دے کر حضرت بلالؓ کو رہا کرایا تھا۔ اس (بظاہر) خسارے کے سودے پر لوگ حیران ہوئے اور انہوں نے طرح طرح کی باتیں کیں، کہنے والوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ بلالؓ نے ابوبکرؓ پر کوئی احسان کیا ہوگا جس کا بدلہ ابوبکرؓ نے یوں چکایا ہے کہ اسے گراں قیمت پر خرید کر آزاد کر دیا۔ تفسیری روایات کے مطابق اللہ تعالیٰ نے سورۃ "اللیل" میں اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکرؓ کے اسی اقدام کی تعریف کی ہے

(الواحدی: اسباب النزول، ص ۲۰۶)۔

۳۔ مؤاخات: آزادی کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ کا رشتہ مواخات قائم کر دیا تھا۔ جس شخصیت کو ان کا دینی بھائی بنایا گیا، اس کی تعیین میں قدرے اختلاف ہے۔ مؤرخین نے مختلف نام لکھے ہیں، متعدد روایتوں کو جمع کرنے سے حسب ذیل پانچ نام سامنے آئے ہیں:

۱۔ عبیدہؓ بن الحارث؛ ۲۔ ابوعبیدہؓ بن الجراح؛ ۳۔ ابوذر غفاریؓ؛ ۴۔ ابورویحہ عبداللہ بن عبدالرحمن خثعمی، ۵۔ ابورُوَیحہ خثعمی (البلاذری: انساب الاشراف، ۱:۱۸۷؛ ابو جعفر ہاشمی: کتاب المحبر ۱:۷، ۳)۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے درمیان دو دفعہ رشتہ مواخات قائم کیا تھا۔ پہلی بار مکہ مکرمہ میں (ہجرت سے قبل) اور دوسری دفعہ ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں۔ بعض مؤرخین نے اسے ایک ہی مواخات سمجھا ہے اور روایات میں منقول مختلف ناموں میں سے کسی ایک آدھ نام کو ترجیح دے کر باقی ناموں کو رد کر دیا ہے۔ اس کے برعکس محتاط مؤرخین نے ہجرت سے پہلے اور ہجرت کے بعد قائم ہونے والے رشتہ ہائے مواخات کو الگ الگ بیان کر کے حضرت بلالؓ کے دو دینی بھائیوں کی تعیین کر دی ہے، چنانچہ علامہ ابن قیم الجوزیہ لکھتے ہیں: آپؐ نے اپنے اصحاب کے درمیان دو دفعہ مؤاخات قائم کی۔ انہوں نے ہجرت سے قبل حق اور ہمدردی کی بنیاد پر مہاجرین کو ایک دوسرے کا بھائی بنا دیا۔ یہ مؤاخات ابوبکرؓ اور عمرؓ کے درمیان اور عبیدہؓ بن حارث اور بلالؓ کے درمیان قائم فرمائی اور دوسری دفعہ مدینہ منورہ میں تشریف لانے کے بعد انسؓ بن مالک کے گھر میں مہاجرین اور انصار کے درمیان بھائی چارہ قائم کیا (ابن قیم: زادالمعاد، ۳: ۷۷۳ ۔ ۳۷۸)۔

علامہ نورالدین حلبی لکھتے ہیں: یہ بات مشہور و معروف ہے کہ مواخات دو دفعہ ہوئی، ایک دفعہ ہجرت سے پہلے مہاجرین کے درمیان اور دوسری دفعہ ہجرت کے بعد مہاجرین اور انصار کے درمیان (حقیقت حال) اللہ تعالیٰ ہی زیادہ جانتا ہے (سیرت حلبیہ: ۲:۱۴۴، ۱۴۵)۔

۴۔ خدمات: حضرت سیدنا بلالؓ نے آزادی کے بعد اپنی زندگی اسلام اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے وقف کر دی تھی۔ وہ سفر و حضر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہتے اور انہیں ہر طرح کا آرام پہنچانے کے لیے ہر وقت مصروف عمل رہا کرتے تھے۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رہائش گاہ کے دربان کے فرائض بھی سنبھال لیے۔ وہ کسی کو بغیر اجازت لیے اور بغیر تحقیق کیے اندر داخل نہیں ہونے دیتے تھے۔ جب حضرت عمرؓ بن خطاب اسلام قبول کرنے کے لیے حاضر ہوئے تو دروازہ بند تھا اور نگرانی پر حضرت بلالؓ مامور تھے۔ انہوں نے اس وقت تک دروازہ نہیں کھولا جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت مرحمت نہیں فرمائی (سیرت حلبیہ، ۱:۳۷۶)۔

ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو صدقہ کرنے کی ترغیب دی تھی۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی بیوی زینبؓ صدقہ کے مصارف کی وضاحت کے لیے آپؐ کے گھر گئی تو دیکھا کہ دروازے پر ایک انصاری عورت کھڑی ہے۔ اس کا مسئلہ بھی یہی تھا۔ دونوں نے دستک دی حضرت بلالؓ باہر آئے، دونوں کے مسائل سنے پھر اندر جا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے انہیں بیان کیا۔ آپؐ نے جو جواب عنایت فرمایا وہ باہر آ کر ان عورتوں کو بتا دیا (مسلم بن الحجاج القشیری: الجامع الصحیح، کتاب الزکوٰۃ باب فضل النفقہ علی الاقربین)۔ ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ

حضرت بلالؓ کاشانۂ نبوت کے مستقل دربان تھے۔

۵۔ ہجرت: اہل ایمان پر مشرکین مکہ کا ظلم و تشدد ناقابل برداشت ہوگیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جانثاروں کو ہجرت کی اجازت عطا فرمائی، چنانچہ پہلے کچھ لوگوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی پھر دوسری بار متعدد افراد نے مدینہ منورہ کا رُخ کیا۔ حضرت بلالؓ بھی بارگاہ نبوت سے اجازت لے کر عازم مدینہ ہوئے۔ حضرت براءؓ بن عازب کا بیان ہے کہ (ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، ۱: ۲۳۳)

سب سے پہلے جو لوگ (ہجرت کر کے) ہمارے پاس پہنچے وہ مصعبؓ بن عمیرؓ اور ابن ام مکتومؓ تھے۔ انہوں نے (یہاں پہنچ کر) لوگوں کو (قرآن) پڑھانا شروع کر دیا۔ پھر بلالؓ، سعدؓ (ابن ابی وقاص) اور عمارؓ بن یاسر (ہجرت کر کے) آئے۔ پھر عمرؓ بن خطاب، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیس صحابہ کے ساتھ آگئے۔ پھر خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم (بنفس نفیس) تشریف لے آئے۔ آپؐ کی آمد پر میں نے مدینہ کے باشندوں کو جتنا خوش و خرم دیکھا اتنا کسی اور معاملے پر خوش ہوتے ہوئے نہیں دیکھا تھا (محمد بن اسماعیل: صحیح بخاری، ۱: باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ الی المدینۃ (نیز ابن سعد۔ طبقات، ۱/ ۲۳۴)۔

حضرت بلالؓ کو شروع میں مدینہ کی آب و ہوا راس نہ آئی، بلکہ وہاں پہنچتے ہی بخار میں مبتلا ہوگئے۔ جب بیماری میں کچھ افاقہ محسوس کرتے تو اشعار گنگنانے لگتے تھے۔ جن کا مفہوم یہ ہے: اے کاش کیا میں کبھی اس وادی میں رات بسر کر سکوں گا، جہاں میرے اردگرد اذخر اور جلیل (دو قسم کے گھاس، جو مکہ میں پیدا ہوتے ہیں) کا سبزہ زار ہو؟ کیا مجھے کسی دن مجنہ (جگہ کا نام) کے چشموں پر جانا نصیب ہوگا؟ اور کیا کبھی شامہ اور طفیل (مقام) مجھے اپنی جھلک دکھائیں گے؟۔ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ ان کی اور حضرت ابوبکرؓ کی عیادت کرتیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی بیماری کے بارے میں معلومات فراہم کرتی تھیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے حق میں (بشمول تمام مریض مہاجرین) دعا فرماتے۔ ”اے اللہ تو ہمارے لیے مدینے (کی فضا) کو مرغوب بنا جیسا کہ ہمیں مکہ محبوب تھا یا اس سے بھی زیادہ محبوب اس شہر (مدینہ) کو (بیماریوں سے) پاک کر دے۔ یہاں کے صاع اور مد ناپ تول کے پیمانے] میں برکت ڈال۔ یہاں کے بخار کو جحفہ [ایک مقام کا نام] کی طرف منتقل فرما۔ (البخاری: الجامع الصحیح، ۱، باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المدینۃ)“۔

اذان: مدینہ منورہ میں آنے کے بعد، ابتدائی ایام میں نماز کے لیے بلانے کا کوئی طریقہ موجود نہ ہونے کی بنا پر لوگوں کو دقت پیش آتی تھی۔ [رک بہ اذان] پھر جب حضرت عبداللہؓ بن زید بن عبدربہ کو خواب میں اذان سکھائی گئی اور انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا خواب سنایا تو رسول اللہ اکرمؐ نے اسے بہت پسند فرمایا اور فرمایا کہ یہ سچا خواب ہے ”اٹھو اور بلال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ اسے یہ (اذان کے) الفاظ بتاتے جاؤ اور وہ انہیں پکار کر اعلان کرے، کیونکہ اس کی آواز تم سے زیادہ بلند ہے۔“ اس طرح حضرت بلالؓ کو مدینہ منورہ میں اذان کے آغاز کی سعادت اور اوّلین مؤذن نبوی کا شرف حاصل ہوا (سلیمان بن اشعث: سنن ابی داؤد، باب بدء الاذان، باب کیف الاذان؛ محمد بن عیسیٰ، جامع ترمذی، باب ماجاء فی بدء الاذان)۔ سیدنا بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب اذان سے فارغ ہو لیتے تو نماز کی اطلاع دینے کے لیے بارگاہ نبوت میں حاضر ہوتے اور نہایت ادب سے عرض کرتے ”حی علی الصلوٰۃ، حی علی الفلاح، یارسول

اللہ!" (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۸۷)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض وفات کے دوران میں ایک دن حضرت بلالؓ نماز کی اطلاع کے لیے حاضر ہوئے تو آپؐ نے فرمایا ابوبکر کو کہو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں (محمد بن اسماعیل البخاری: باب من سمع الناس تکبیر الناس تکبیر الامام، و باب الرجل یاتم بالامام ویاتم الناس المأموم)۔

دورِ نبوت میں حضرت بلالؓ مسجد نبویؐ میں پانچوں نمازوں اور جمعہ کی اذان و اقامت پر مامور تھے۔ اس مقدس زمانے میں صبح کی دو اذانیں ہوتی تھیں۔ پہلی اذان سحر، یہ حضرت بلالؓ کے ذمہ تھی، دوسری اذان فجر، اس کے لیے نابینا صحابی ابن مکتومؓ مقرر تھے۔ تاہم سفر کے دوران میں (اور کبھی کبھار حضر میں بھی) صبح صادق کی اذان بھی حضرت بلالؓ دیا کرتے تھے۔

حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذان بلال تم میں سے کسی کو سحری کھانے سے نہ روکے کیونکہ وہ رات (سحر) کے وقت اذان دیتے ہیں، تاکہ عبادت کرنے والے کو لوٹا دیں اور سونے والے کو جگا دیں (البخاری، باب الاذان قبل الفجر)۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ عنیہ وسلم نے فرمایا: بے شک بلال رات (سحر) کے وقت اذان دیتے ہیں، تم اس وقت تک کھا پی لیا کرو، جب تک ابن ام مکتومؓ اذان نہ دیں۔ راوی کا بیان ہے کہ یہ صحابی نابینا تھے وہ اس وقت تک اذان نہیں دیتے تھے جب تک انہیں بتایا نہ جاتا کہ پو پھٹ چکی ہے (البخاری)۔

غزوات میں شرکت: سیدنا حضرت بلالؓ نے غزوۂ بدر واحد سے لے کر غزوۂ تبوک تک ہر معرکے میں بھرپور حصہ لیا۔ غزوۂ بدر میں حضرت بلالؓ کا سابق آقا امیہ بن خلف اپنے دوستوں کی ذلت آمیز ہلاکت پر سخت سراسیمہ ہوا اور اپنی جان بچانے کے لیے ہاتھ پاؤں مارنے لگا۔ عبدالرحمنؓ بن عوف کو اپنا ایک باہمی معاہدہ یاد کرا کے پناہ دینے کی التجا کی۔ موصوف اسے ہمراہ لے کر ایک پہاڑ کی طرف چل دیئے کہ اچانک حضرت بلالؓ کی نظر اس پر پڑ گئی۔ چلا کر کہا اے اللہ کے مددگارو! یہ رہا کفر کا سرغنہ امیہ بن خلف، اگر یہ بچ نکلا تو میری خیر نہیں۔ انہوں نے بلند آواز سے انصار کو پکارا، دیکھتے ہی دیکھتے بہت سے لوگ جمع ہوگئے اور مل کر امیہ پر حملہ کر دیا۔ عبدالرحمنؓ بن عوف کی پناہ تارِ عنکبوت ثابت ہوئی بہت جلد ظالم اپنے انجام کو پہنچ گیا۔ بعض مؤرخین نے تصریح کی ہے کہ وہ حضرت بلالؓ کے ہاتھوں جہنم رسید ہوا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے انہیں مبارک باد دیتے ہوئے فرمایا: اے بلالؓ مبارک ہو! خدائے رحمان تیرے لیے بھلائی میں اضافہ کرے، تو نے (دشمن سے) اپنا انتقام لے لیا ہے (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۹۱، ۱۹۳؛ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، ۲: ۲۸۵)۔

غزوۂ اُحد وحمراء الاسد: حضرت بلالؓ نے غزوۂ احد میں بھی شرکت کی اور دشمنوں کے خلاف جانثاری اور شجاعت کا بھرپور مظاہرہ کیا۔ اس غزوہ میں ستر (۷۰) مسلمانوں نے جام شہادت نوش کیا۔ جب کہ سیکڑوں زخمی ہوئے۔ سرکار رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے دو دندان مبارک شہید ہوئے۔ دشمن نے اپنی اس جزوی کامیابی سے یہ سمجھ کر اس کو مکمل فتح حاصل ہوگئی ہے اور انہوں نے جنگ بدر کا انتقام لے لیا ہے۔ چنانچہ ابوسفیان نے اپنی فوج کو مکہ کی طرف کوچ کرنے کا حکم دیا۔ جب یہ لوگ مقام روحاء پر پہنچے تو انہیں احساس ہوا کہ ان کی فتح ادھوری رہ گئی ہے۔ لہٰذا انہوں نے اپنی فتح کی تکمیل کے لیے مدینہ منورہ پر دوبارہ حملہ کرنے کی

منصوبہ بندی کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اندیشہ تھا کہ دشمن اپنی مار دھاڑ کے بعد شہر پر دھاوا بول دے گا۔ دوسرے دن آپؐ کو دشمن کے نئے عزائم کا علم ہوا تو آپؐ نے اسی وقت ان کا تعاقب کرنے کا فیصلہ صادر فرمایا۔ مؤرخین لکھتے ہیں: "آپؐ نے حضرت بلالؓ کو یہ اعلان کرنے کا حکم دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمھیں دشمن کا تعاقب کرنے کا حکم دیتے ہیں اور یہ کہ ہمارے ساتھ وہی لوگ نکلیں جنھوں نے کل کی معرکہ آرائی میں حصہ لیا تھا۔" مسلمان اگرچہ تھکے ہارے اور زخموں سے چور تھے، لیکن انھوں نے حضرت بلالؓ کی زبان سے کہے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعلان پر لبیک کہا۔ ستر (۷۰) مجاہد اس تعاقب کے لیے تیار ہوگئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی معیت میں مدینہ منورہ سے آٹھ میل کے فاصلے پر حمراء الاسد کے مقام تک دشمن کا تعاقب کیا۔ ابوسفیان کو اس تعاقب کی اطلاع ملی تو اس کے ہاتھوں کے طوطے اڑ گئے۔ اس نے مدینہ منورہ پر دوبارہ فوج کشی کا ارادہ ترک کر دیا اور مکہ مکرمہ کی طرف کوچ کرنے ہی میں عافیت سمجھی (البخاری، باب الذین استجابوا؛ الواقدی: کتاب المغازی، ۱: ۳۳۴)۔ غزوۂ بنو نضیر میں، جو ربیع الاول ۴ھ میں پیش آیا، حضرت بلالؓ نے صبح کی نماز کے لیے اذان کہی، جس سے مطلع ہو کر ایک یہودی (عزول) نے آپؐ کے خیمے پر تیر برسائے، جس پر آپؐ کے خیمے کی جگہ بدل دی گئی۔

غزوۂ احزاب (خندق): [illegible] خندق: ۵ ہجری میں یہودیوں کی انگیخت پر عرب کے متعدد قبائل نے ابوسفیان کی سربراہی میں مدینہ منورہ پر یلغار کر دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کھدوا کر اپنا دفاع کیا۔ (البخاری، باب قضاء الصلوات، الاولی فالاولی، و باب غزوۃ الخندق وھی الاحزاب؛ مسلم، باب التغلیظ فی تفویت صلاۃ العصر)۔ غزوۂ خندق کے متصل بنی قریظہ کے خلاف جنگ لڑی گئی۔ سیرت نگاروں نے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی قریظہ کے خلاف کارروائی کرنے سے پہلے حضرت بلالؓ کو مجاہدین کی طرف بھیجا۔ انھوں نے وہاں جا کر اعلان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمھیں حکم دیا ہے کہ عصر کی نماز بنی قریظہ کے ہاں جا کر پڑھو۔ یہودیوں کے اس قبیلے کا محاصرہ کیا گیا۔ پچیس دنوں کے بعد انھوں نے ہتھیار ڈال دیے۔ آخر کار تورات کے قانون کی روشنی میں ان کے خلاف کارروائی کی گئی۔ اگر وہ لوگ صدق دل سے اسلام قبول کر لیتے تو اس سنگین سزا سے بچ جاتے (الواقدی، المغازی، ۲: ۴۹۷؛ ابن سعد: الطبقات الکبری، ۲: ۷۴)۔

غزوۂ خیبر: ۷ ہجری کے اوائل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کا رخ کیا۔ یہ مقام یہودیوں کا گڑھ اور اسلام کے خلاف سازشوں کا مرکز تھا۔ اب وقت آگیا تھا کہ ان کے خلاف تادیبی کارروائی کی جاتی، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر چڑھائی کی۔ وہ لوگ قلعہ بند ہوگئے۔ مسلمانوں نے ان کا محاصرہ کر لیا اور یکے بعد دیگرے سب قلعے فتح کر لیے۔ مال غنیمت میں یہودی سردار حیی بن اخطب کی بیٹی صفیہ آئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ اسے سواری تک چھوڑ آؤ۔ وہ اسے لے کر اس مقام سے گزرے جہاں یہودیوں کی لاشیں پڑی تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرز عمل کو پسند نہ کیا اور فرمایا: اے بلال! کیا تیرے رحمت کے جذبات ختم ہوگئے ہیں؟ (الواقدی، کتاب المغازی، ۲: ۶۷۲؛ ابن قیم الجوزیہ، زاد المعاد، ۳: ۳۲۲)۔

فتح مکہ مکرمہ: رمضان ۸ ہجری میں رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ کی طرف پیش قدمی کی۔ دشمن نے معمولی سی مزاحمت کی جو بہت جلد ختم کر دی گئی۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑے بغیر بڑی آسانی سے شہر فتح کر لیا۔ بیت اللہ میں تشریف لائے اور اسے بتوں کی آلائش سے پاک کیا۔ حضرت بلالؓ کو اس کی چابی لانے کے لیے بھیجا۔ وہ عثمان بن طلحہ (کلید بردار کعبہ) سے چابی لے آئے۔ کعبہ کا دروازہ کھولا گیا۔ آپؐ اندر داخل ہوئے، بلالؓ، اسامہؓ بن زید اور عثمانؓ بن طلحہ بھی آپؐ کے ساتھ اندر چلے گئے۔ آپؐ نے پانی منگوایا اور دیواروں پر انبیائے کرام کی بنی ہوئی تصویریں مٹا ڈالیں۔ اس کے بعد کعبہ کا دروازہ بند کر دیا گیا۔ آپؐ نے نوافل ادا کیے اور اچھا خاصا وقت گزارا۔ جب باہر تشریف لائے تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ لپک کر آگے بڑھے اور حضرت بلالؓ سے پوچھا کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی ہے؟ انہوں نے اثبات میں جواب دیا۔ نماز کا مقام پوچھا گیا تو انہوں نے اشارے سے وہ جگہ بتائی جہاں نوافل پڑھے گئے تھے (البخاری، باب اغلاق البیت، و باب الصلاۃ فی الکعبہ، وباب این رکز النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرایۃ یوم الفتح، و باب دخول النبیؐ من اعلیٰ مکۃ: مسلم وباب استحباب دخول الکعبۃ وغیرہ، الموطا، ۱: ۳۹۸)۔

اذان برسقف کعبہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ سے باہر تشریف لائے تو ظہر کا وقت شروع ہو چکا تھا۔ آپؐ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا کہ کعبہ کی چھت پر چڑھ جاؤ اور اذان دو۔ انہوں نے اس حکم کی تعمیل کی۔ چھت پر چڑھے اور اپنی دلکش آواز میں اذان دینا شروع کی۔ دوسری طرف جہالت کے علمبردار مارے غصے کے پیچ و تاب کھا رہے تھے ان کی نظر میں ایک کالے کلوٹے، غلام ابن غلام کا اللہ کے گھر کی چھت پر چڑھنا ایک بہت بڑا سانحہ اور بہت بڑی گستاخی تھی۔ بیت اللہ کی یہ "توہین" ان کے لیے ناقابل برداشت تھی، عتاب بن اسید کہنے لگا "اللہ نے میرے باپ (اسید) پر کرم کیا کہ اسے اس غلام کی اذان سننے سے پہلے اٹھا لیا ہے"۔ فرزند ابوجہل بولا "رباح کا بیٹا کعبہ پر"؟ حارث نے لاف زنی کی "کاش میں اس دن سے پہلے مر گیا ہوتا اور کعبہ پر بلالؓ کی آواز نہ سنتا"۔ حکم بن ابی العاص نے لب کشائی کی "اللہ کی قسم! بنی جمح کے غلام کا اس طرح چیخنا ایک بہت بڑا حادثہ ہے"۔ ابوسفیان گویا ہوا "اللہ کی قسم میں کچھ نہیں کہتا۔ اگر کچھ کہوں گا تو یہ کنکریاں اسے (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو) سب کچھ بتا دیں گی"۔ اسی اثنا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں تشریف لے آئے جہاں یہ باتیں بنائی جارہی تھیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ تم لوگوں نے جو کچھ کہا ہے وہ میرے علم میں آچکا ہے۔ آپؐ کی اس اطلاع پر سب آوازے کسنے والے لوگ نادم ہوئے۔ حارث اور عتاب پکار اٹھے۔ "ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپؐ اللہ کے رسول ہیں" (القرطبی: الجامع، سورۂ الحجرات آیت، ۱۳؛ ابن سعد: الطبقات، ۳: ۲۳۴؛ الواقدی: المغازی، ۲: ۷۳۷، ۷۳۸، ۸۴۶)۔

اموال غنیمت: غزوات میں دشمنوں کے اموال اور غنائم مسلمانوں کے ہاتھ آتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت بلالؓ کو حکم دیتے کہ اعلان کر دو کہ جس کے ہاتھ دشمن کی کوئی چیز آئی ہو، وہ اسے جمع کرا دے۔ حضرت بلالؓ گھوم پھر کر مجاہدین میں یہ اعلان کرتے اور لوگ جو کچھ پاتے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر کر دیتے۔ پھر آپؐ اس مال کو اللہ کے قانون کے مطابق تقسیم کیا کرتے تھے۔ ایک غزوہ کے موقع پر آپؐ مال غنیمت تقسیم کر چکے تھے کہ ایک شخص بالوں کی بنی ہوئی ایک رسی (غالباً اونٹ کی مہار) لایا اور عرض کیا "اے اللہ کے رسول! یہ مہار

ہے جو ہمیں مال غنیمت میں ملی ہے"۔ آپؐ نے اس سے پوچھا "کیا تو نے بلالؓ کا اعلان سنا تھا؟" اس نے جواب دیا "جی ہاں" آپؐ نے پھر پوچھا "اسے اسی وقت لے آنے میں تجھے کوئی رکاوٹ پیش آئی تھی؟" اس نے معذرت کی تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "اب اسے قیامت کے دن لے کر آنا" (احمد بن حنبل: المسند، ۲: ۲۱۳؛ ابن قیم، زاد المعاد، ۳: ۱۰۸).

عام الوفود: فتح مکہ کے موقع پر قریش نے اسلام قبول کر لیا ان کے اس فیصلے کا اثر عرب کے تقریباً تمام قبائل پر پڑا اور ملک کے کونے کونے سے وفود مدینہ منورہ کی طرف آنے لگے۔ ابن سعد نے ان وفود کی تعداد ساٹھ بتائی ہے۔ یہ لوگ مدینہ منورہ میں کچھ روز قیام کرتے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مسائل سے آگاہ کرتے، آپؐ سے تعاون کی درخواست کرتے اور اپنے اپنے علاقوں کی طرف لوٹ جاتے تھے۔ مدینہ منورہ میں ان وفود کی رہائش اور کھانے پینے کے تمام انتظامات حضرت بلالؓ کے ذمہ ہوتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی وفد کو عطیات دینا چاہتے تو بھی انہیں کی وساطت سے دیئے جاتے تھے۔

حضرت بلالؓ نے جن وفود کی خدمت میں نمایاں اور اہم کردار ادا کیا تھا، ان کے نام حسب ذیل ہیں: (۱) وفد مرہ؛ (۲) وفد ثعلبہ؛ (۳) وفد بنی عامر؛ (۴) وفد محارب؛ (۵) وفد تجیب؛ (۶) وفد سعد ہذیم؛ (۷) وفد بجیلہ؛ (۸) وفد ثقیف؛ (۹) وفد تمیم؛ (۱۰) وفد بلی؛ (۱۱) وفد سلامان؛ (۱۲) وفد کندہ؛ (۱۳) وفد صداء؛

حجۃ الوداع: حجۃ الوداع کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میدان عرفات میں اپنا مشہور خطبہ دیا، خطبہ مکمل ہوتے ہی آپؐ نے حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم دیا۔ انہوں نے اس کی تکمیل کی، پھر انہیں اقامت کا حکم ملا وہ اسے بھی بجا لائے۔ پھر آپؐ نے ظہر اور عصر کی نمازیں اکٹھی پڑھائیں۔ منیٰ میں رمی جمار کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اونٹنی پر سوار تھے، حضرت بلالؓ اور اسامہؓ آپؐ کے ہم رکاب تھے۔ ایک غلام نے اونٹنی کی مہار تھام رکھی تھی اور دوسرے خادم نے آپؐ پر سایہ کیا ہوا تھا (احمد بن حنبل: المسند، ۶: ۴۰۲؛ مسلم ابن الحجاج: صحیح مسلم، باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم).

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سانحہ ارتحال: صفر ۱۱ ہجری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیمار ہوئے۔ بیماری روز بروز بڑھتی گئی۔ ایک دن حضرت بلالؓ اذان دینے کے بعد حسب معمول آپؐ کو نماز کی اطلاع کرنے کے لیے حاضر ہوئے تو جواب ملا ابوبکرؓ سے کہو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ اوائل ربیع الاول ۱۱ ہجری میں آپؐ نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ آپؐ کی وفات کی خبر صحابہ کرام پر بجلی بن کر گری۔ حضرت عمرؓ جیسے مضبوط اعصاب کے لوگ بھی اپنے ہوش و حواس پر قابو نہ رکھ سکے۔ حضرت بلالؓ اس قدر مغموم و دل گرفتہ ہوئے کہ اذان دینا ترک کر دیا۔ ان کا دل بجھ گیا۔ اب اذان میں وہ لطف و سرور کہاں جو انہیں دور نبوت میں مخمور کیے رکھتا تھا۔ (واضح رہے کہ وہ روایات صحیح نہیں ہیں۔ جن میں بیان کیا گیا ہے کہ حضرت بلالؓ دور صدیقی میں بھی مؤذن کے منصب پر فائز رہے اور انہوں نے دور فاروقی میں یہ منصب چھوڑا تھا، حافظ ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۷: ۱۰۲؛ وہی مصنف: السیرۃ النبویۃ، ۴: ۹۵۷، الحسنی، سیرت، ۲: ۱۳۹، ۱۴۰).

عیدین میں خدمات بلالؓ: نجاشی (شاہ حبشہ) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف تین عدد نیزے بطور تحفہ بھیجے تھے۔ آپؐ نے ان میں سے ایک نیزہ

حضرت علیؓ کو عنایت فرمایا، دوسرا حضرت عمرؓ کو اور تیسرا اپنے لیے رکھا۔ حضرت بلالؓ عید کے دن یہی نیزہ لے کر آپؐ کے آگے آگے چلا کرتے تھے۔ عیدگاہ میں پہنچ کر اسے زمین میں گاڑ دیتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی کی طرف رخ کر کے عید کی نماز پڑھایا کرتے تھے (بخاری، باب الصلاۃ العید، باب حمل العنزۃ بین یدی الامام یوم العید؛ ابن قیم الجوزیہ، زاد المعاد، ۱: ۴۴۲)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نماز پڑھا لیتے تو حضرت بلالؓ کے ہاتھ کا سہارا لے کر اٹھتے اور خطبہ ارشاد فرماتے۔ خطاب کے بعد آپؐ عورتوں کی طرف تشریف لے جاتے۔ حضرت بلالؓ بھی آپؐ کے ساتھ ہوتے۔ آپؐ عورتوں کو وعظ و نصیحت کرتے اور راہ خدا میں صدقہ کرنے کی ترغیب دیتے۔ اس پر عورتیں نقدی اور زیور وغیرہ کی شکل میں عطیات دیتی تھیں۔ جنہیں حضرت بلالؓ اپنی چادر میں جمع کر لیتے تھے۔ پھر اس مال کو مستحقین کی حاجت روائی میں خرچ کرتے تھے۔

شام کا قیام: سیدنا حضرت بلالؓ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات رنج و الم کے گہرے نقوش چھوڑ گئی تھی۔ ان کی ساری خوشیاں رخصت ہو گئیں۔ مسجد میں اپنے آقا کی مسند خالی دیکھتے تو تڑپ اٹھتے تھے۔ ان کا جی دنیا سے اُچاٹ ہو گیا۔ انہوں نے فیصلہ کیا کہ زندگی کے باقی ایام جہاد میں گزارے جائیں۔ چنانچہ ایک دن حضرت ابوبکر صدیقؓ سے اسی موضوع پر گفتگو کی اور شام کے جہاد میں شرکت کرنے کی اجازت طلب کی۔ حضرت ابوبکرؓ انہیں اپنے سے جدا نہیں کرنا چاہتے تھے۔ انہوں نے فرمایا "اے بلال! مجھے اس بڑھاپے میں چھوڑ کر کہیں نہ جاؤ"۔ حضرت بلالؓ نے کہا "اگر آپ نے مجھے اپنی ذات کے لیے رہا کروایا تھا تو پھر مجھے روکے رکھیں اور اگر اللہ کی رضا کے لیے آزاد کروایا تھا تو پھر مجھے جانے دیں۔ حضرت ابوبکرؓ اس بات پر آبدیدہ ہو گئے اور فرمایا "میں نے آپؓ کو اللہ کی رضا کے لیے غلامی سے نجات دلائی تھی"۔ پھر انہوں نے آپؓ کو جہاد میں شریک ہونے کی بخوشی اجازت دے دی۔ چنانچہ آپؓ ان دستوں میں شامل ہو گئے جو شام کی طرف جا رہے تھے (حسین بن الدیار بکری: تاریخ الخمیس، ۲: ۲۴۲؛ ابونعیم اصفہانی: حلیۃ الاولیاء، ۱: ۱۵۰)۔

آخری اذان: ۶ ہجری میں حضرت عمرؓ نے شام کا سفر کیا تھا۔ حضرت بلالؓ نے دوسرے فوجی افسران کے ساتھ جابیہ کے مقام پر انہیں خوش آمدید کہا اور بیت المقدس کی سیاحت کے دوران ان کے ہم رکاب رہے۔ ایک دن حضرت عمرؓ نے ان سے اذان دینے کی فرمائش کی تو بولے "میں عزم کر چکا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کے لیے اذان نہیں دوں گا لیکن آج (اور صرف آج) آپؓ کا فرمان بجا لاؤں گا"۔ یہ کہہ کر اس عندلیب توحید نے اللہ اور اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت و شوکت کا نغمہ کچھ ایسے انداز میں سنایا کہ سامعین بے تاب ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کی یاد تازہ ہو گئی۔ سب پر کچھ ایسی رقت طاری ہوئی کہ بے اختیار آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔ حضرت ابوعبیدہؓ اور حضرت معاذؓ بن جبل کی حالت دیدنی تھی۔ خود حضرت عمرؓ اتنا روئے کہ ہچکی بندھ گئی۔ ان کے اتنے آنسو بہے کہ داڑھی تر ہو گئی اور یہ تاثر کافی دیر تک قائم رہا (ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، ۲: ۳۹۳؛ اسد الغابۃ، ۱: ۲۱۷)۔

وفات: حضرت بلالؓ نے دمشق میں ۲۰ھ/ ۶۴۱ء کو ۶۳ برس کی عمر میں انتقال فرمایا۔ انہیں باب الصغیر کے قبرستان میں سپرد خاک کیا گیا (التاریخ الصغیر، ص ۳۰؛ البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۹۳)۔

فضائل و مناقب: اللہ تعالٰی نے حضرت بلال کو عقیدے کی ایسی پختگی اور ایمان پر ایسی استقامت عطا فرمائی تھی کہ مشرکین مکہ کے روح فرسا مظالم بھی انھیں راہِ راست سے نہ ہٹا سکے۔

حضرت بلال کے دل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ انھوں نے اپنی زندگی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کے لیے وقف کر رکھی تھی۔ وہ سفر و حضر میں ہر وقت آپؐ کے ساتھ رہتے۔ عیدین اور استسقاء کی نمازوں کے موقع پر نیزہ اٹھائے ہوئے، آپؐ کے آگے آگے چلتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وفود کے لیے جہاں تشریف لے جاتے، حضرت بلال ایک جاں نثار خادم کی طرح آپؐ کے ہمرکاب ہوتے تھے۔

وہ اکثر اوقات باوضو رہتے تھے۔ وضو ٹوٹنے پر فوراً دوبارہ وضو کرتے اور دو رکعت نماز نفل (تحیۃ الوضوء) ادا کرتے تھے۔ اگر وقت میں گنجائش ہوتی تو زیادہ نوافل پڑھتے تھے۔ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ "اے بلال! مجھے اپنا کوئی ایسا عمل بتاؤ جس کے قبول ہونے کی آپ کو زیادہ امید ہو کیونکہ میں نے جنت میں تمھارے قدموں کی آہٹ سنی ہے۔" انھوں نے عرض کیا "میرا سب سے زیادہ پُر امید عمل یہ ہے کہ میں نے رات یا دن میں جب بھی وضو کیا اس کے بعد جس قدر توفیق میسر آئی نوافل ادا کیے ہیں" (ابن عساکر: تاریخ دمشق الکبیر، ۳: ۳۰۰؛ النووی: تہذیب الاسماء واللغات، ۱: ۱۳۱؛ الذہبی: تاریخ الاسلام، ص ۲۰۳)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مجھے راہِ خدا میں جتنا خوفزدہ کیا گیا ہے، اتنا کسی اور کو نہیں کیا گیا اور جتنی اذیت مجھے پہنچائی گئی ہے اتنی کسی اور کو نہیں پہنچائی گئی۔ بعض اوقات مجھ پر مسلسل تیس دن ایسے بھی گزرے ہیں کہ ان میں میرے اور بلال کے کھانے کو کچھ نہیں ہوتا تھا سوائے اس (قلیل خوراک) کے جو بلال کے بغل میں چھپی ہوئی تھی (الترمذی، باب ما جاء فی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اول امرہ)۔

حضرت عمر بن خطاب فرمایا کرتے تھے "ابو بکر سیدنا و اعتق سیدنا" ابو بکر ہمارے سردار ہیں اور انھوں نے ہمارے سردار (بلال) کو آزاد کرایا تھا۔ اسی طرح حضرت عمر نے انھیں "سیدنا" کہہ کر ان کی حیثیت پیش کیا ہے اور ان کے اعلیٰ مقام و مرتبے کی نشاندہی کی ہے (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۸۶)۔ امام بخاری اور مسلم نے اپنی صحاح میں حضرت بلال کی جو روایات درج کی ہیں ان کی تعداد چوالیس ہے (الدیار بکری: تاریخ الخمیس، ۲: ۲۰۶؛ ابن سعد: الطبقات الکبریٰ، ۳: ۱۲۹)۔ حضرت بلال سے بعض دیگر لوگوں نے حدیث اور روایت نقل کی ہیں (دیکھیے ابن عساکر: تاریخ دمشق الکبیر، ۳: ۳۰۲؛ ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۱: ۲۰۷؛ ابن عبدالبر: الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، ۱: ۱۳۲)۔ شیخ ولی الدین الخطیب کے مطابق حضرت بلال کا حلیہ یہ تھا: رنگ بہت سیاہ تھا، قد لمبا قدرے خمیدہ تھا، جسم لاغر اور سر کے بال گھنے، گھنگھریالے اور سیاہ و سفید (کھچڑی) تھے۔ آپ خضاب استعمال نہیں کرتے تھے (الاکمال فی اسماء الرجال)۔

حضرت بلال نے متعدد نکاح کیے لیکن اولاد کی نعمت سے محروم رہے۔

مآخذ: (۱) القرآن الکریم، (بامداد اشاریہ)؛ (۲) الآلوسی: تفسیر روح المعانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان، بار اول ۱۴۱۵ھ/ ۱۹۹۴ء؛ (۴) علی متقی: کنز العمال فی السنن والاقوال، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء، دار الکتاب

العربی بیروت: (۵) ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، دارالکتب العلمیة بیروت، بار الاول ۱۴۱۲ھ/ ۱۹۹۲ء: (۶) وہی مصنف صفة الصفوة، دارالمعرفة بیروت، لبنان، بار چہارم ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء؛ (۷) ابن حجر عسقلانی حافظ الاصابہ فی تمیز الصحابة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، بار اول ۱۳۲۸ھ؛ (۸) ابن حزم: جوامع السیرة، دارالنشر الکتب الاسلامیة لاہور: (۹) ابن سعد: الطبقات الکبری، دارصادر بیروت: (۱۰) ابن عبدالبر: الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، داراحیاء التراث العربی بیروت، الطبعة الاولی ۱۳۲۸ھ؛ (۱۱) ابن عساکر: تاریخ دمشق الکبیر، دارالمسیرة بیروت، بار دوم ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۰ء: (۱۲) ابن العماد: شذرات الذہب، فی اخبار من ذہب، دارالمسیرة بیروت، الطبعة الثانیة ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۰ء: (۱۳) ابن قیم الجوزیة: زادالمعاد فی ہدی خیرالعباد، مؤسسة الرسالة بیروت، مکتبة المنار الاسلامیة، کویت، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء: (۱۴) ابن کثیر، حافظ: السیرة النبویة، دارالمعرفة، بیروت، ۱۳۹۵ھ/ ۱۹۷۶ء: (۱۵) ابن منظور: مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، دارالفکر، دمشق، بار اول ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء: (۱۶) ابن ہشام: السیرة النبویة مطبعة مصطفی البابی الحلبی واولادہ، مصر: (۱۷) ابوجعفر ہاشمی: کتاب المحبر، دارالآفاق الجدیدة، بیروت: (۱۸) ابونعیم اصفہانی: معرفة الصحابة، مکتبة الحرمین، مکتبة الدار، بار اول ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء؛ مدینہ منورہ: (۱۹) وہی مصنف: حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، دارالکتاب العربی، بیروت، الطبعة الثانیة ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء: (۲۰) احمد بن حنبل، امام: المسند، شرح شیخ احمد محمد شاکر دارالمعارف مصر: (۲۱) احمد بن شعیب: سنن نسائی، بشرح الحافظ جلال الدین السیوطی قدیمی کتب خانہ، آرام باغ، کراچی: (۲۲) احمد بن ابی یعقوب: تاریخ الیعقوبی، دارصادر، بیروت، مؤسسہ نشر فرہنگ اہل بیت، قم خیابان: (۲۳) البلاذری: انساب الاشراف، تحقیق محمد حمیداللہ، دائرہ معارف، قاہرہ، جلد اول بامداد و اشاریہ: (۲۴) حاکم نیشاپوری: المستدرک: (۲۵) حسین بن محمد احیار بکری: تاریخ الخمیس، مؤسسة شعبان للنشر والتوزیع، بیروت: (۲۶) حلبی: السیرة الحلبیة، دارالکتب العلمیة، بیروت، الطبعة الاولی ۱۴۲۲ھ/ ۲۰۰۲ء: (۲۷) خیرالدین زرکلی: الاعلام، دارالعلم للملایین، بیروت، الطبعة السابعة، مئی، ۱۹۸۶ء: (۲۸) الذہبی: تلخیص علی المستدرک: (۲۹) وہی مصنف: سیراعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بیروت: (۳۰) وہی مصنف، تاریخ الاسلام، عہد الخلفاء الراشدین، دارالکتاب العربی، بیروت، بار اول، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء: (۳۱) سلیمان بن اشعث: سنن ابی داؤد، اردو ترجمہ وحید الزمان، نعمانی کتب خانہ، اردو بازار، لاہور، طبع اول ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء: (۳۲) شبلی نعمانی: الفاروق، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، بار اول ۱۹۷۲ء؛ (۳۳) عباس محمود عقاد: حضرت بلال بن رباح (اردو ترجمہ عبدالرشید ندوی) نفیس اکیڈیمی، اردو بازار، کراچی ۱۹۸۹ء؛ (۳۴) عبدالرحمن النصری: تاریخ ابی زرعة الدمشقی، مجمع اللغة العربیة دمشق: (۳۵) قرطبی، علامہ: تفسیر الجامع الأحکام القرآن، تخریج، دارالکتب العلمیة بیروت، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء: (۳۶) مالک بن انس، امام: الموطا، میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی: (۳۷) محمد بن اسمٰعیل: الجامع الصحیح، قدیمی کتب خانہ کراچی، بار دوم ۱۳۸۱ھ/ ۱۹۶۱ء: (۳۸) محمد بن عیسیٰ: جامع السنن، اردو ترجمہ بدیع الزمان، نعمانی کتب خانہ، لاہور، طبع اول ۱۹۸۸ء: (۳۹) محمد بن یزید: سنن ابن ماجہ، قدیمی کتب خانہ آرام باغ، کراچی: (۴۰) محمد عبداللہ، ڈاکٹر، چغتائی: سیرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ، لاہور: (۴۱) مسلم بن الحجاج: صحیح، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی: (۴۲) النووی: تہذیب الاسماء واللغات، دارالکتب العلمیة، بیروت: (۴۳) اسباب النزول، مطبعة الحلبی مصر، المکتبة التجاریة،

مکہ مکرمہ، الطبعۃ الاولی ۱۴۱۱ھ/ ۱۹۹۰ء: (۳۴) الواقدی: کتاب المغازی، دارالمعارف، مصر مطبعۃ جامعہ آکسفورڈ، ۱۹۶۶ء، ۱۹۶۵ء: (۳۵) ولی الدین خطیب: الاکمال فی اسماء الرجال، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی، ۱۳۶۸ھ: (۳۶) یافعی، علامہ: مرآۃ الجنان عبرۃ الیقظان، مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات، بیروت، الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۹۰ھ/ ۱۹۷۰ء۔

(منظور آفاقی، ابن محمود احسن عارف)

** ---- ----**

※ **بلقان:** (ریاستیں) ا آ آ میں شامل "بلقان" کے مقالات کے ساتھ مطالعہ کیا جائے۔ ریاست ہائے بلقان اور جنوب مشرقی یورپ کے مسلمان کثیر الانواع نسلی گروہوں سے تعلق رکھتے ہیں اور تقریباً دس مختلف زبانیں بولتے ہیں۔ یہ اہل سنت کے حنفی مسلک کے پیروکار ہیں۔ یہ مسلمان اپنی اپنی ریاستوں کے مختلف معاشرتی و سیاسی حالات میں اپنی آبادی کے تناسب کی رعایت سے اور یکے بعد دیگرے برسراقتدار آنے والی حکومتوں کے اختیار کردہ نظریہ ہائے حیات کے مطابق زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ان اختلافات کے باوجود ان مسلمان برادریوں میں بہت کچھ مشترک ہے اور وہ ہے رشتہ ایمان۔ چودہویں صدی عیسوی کے آغاز میں اس خطے پر سلطنتِ عثمانیہ کے حملے اور قبضے کی بنا پر یہاں کے مسلمانوں کی تاریخ بھی مشترک ہے۔ اس مسلم آبادی کو تین طبقات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ عثمانی حملے کے فوراً یا کچھ عرصہ بعد آنے والے ترک نژاد آبادکار، سلطنت عثمانیہ کے ماتحت دنیائے اسلام کے دیگر خطوں سے آنے والے لوگ اور حلقہ بگوش اسلام ہونے والے مقامی باشندے۔

مسلمان ہونے والے لوگوں میں سے اکثریت کا تعلق البانیہ، بوسنیا، ہرزیگووینا، بلغاریہ (خصوصاً رہوڈوپس (Rhodopes) کے پوما (Poman) جن کا سلسلہ کوہ دور حاضر کی یونان اور مقدونیہ کی ریاستوں تک پھیلا ہوا ہے) اور صقلیہ سے تھا۔ عثمانی دور میں غیر مسلم افراد کے مقابلے میں، ان مسلمان گروہوں کا شمار مراعات یافتہ طبقے میں ہوتا تھا۔ اس خطے پر عیسائیوں کے دوبارہ قبضے کے بعد البانیہ کے سوا باقی ماندہ علاقوں میں وہ ایک مذہبی یا نسلی اقلیت بن کر رہ گئے۔ آج کے دور میں بھی یہی صورت حال برقرار ہے اور مسلمان غالب اکثریت رکھنے والے عیسائی آرتھوڈکس یا کیتھولک معاشروں میں نہایت معمولی اقلیت کا درجہ رکھتے ہیں۔ تاریخی طور پر یہ مسلمان مختلف عناصر سے متاثر ہوئے ہیں۔ مثلاً برسراقتدار حکومت، تاریخی عرصہ اور اپنی نسلی اصل سے لبنان میں بہت سی ریاستیں شامل ہیں، جن میں سے مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں۔

البانیہ: جدید البانوی خطہ چودہویں اور پندرہویں صدی عیسوی کے دوران میں عثمانیوں کے ہاتھوں فتح ہوا۔ اس فتح یابی کے بعد مقامی آبادی میں اسلام کی اشاعت اس قدر وسیع پیمانے پر ہوئی کہ جب ۱۹۱۲ء میں البانیہ کی مملکت وجود میں آئی تو یہاں کی ستر فی صد آبادی مسلمان تھی۔ اس کثیر آبادی کی دو خصوصیات قابل ذکر ہیں: یہ مکمل طور پر ہم نسل ہے چونکہ ملک کے سارے مسلمان نسلاً البانوی ہیں اور البانوی زبان بولتے ہیں، یہ دو مماثل گروہوں پر مشتمل ہے، ایک سنی (کل آبادی کا ۸۰ فی صد)، دوسرا بکتاشیہ کے پیروکار۔

یہ دونوں برادریاں استقامت کے ساتھ آزاد اور خودمختارانہ روش پر گامزن ہیں، دونوں عالمی جنگوں کے درمیانی عرصہ میں، البانیہ کی سنی برادری نے ۱۹۲۳ء میں جرٹ میں منعقد ہونے والی اپنی پہلی کانگرس میں طے پانے والے فیصلے کی رو سے عثمانی خلافت سے علیحدگی اختیار کر لی۔ اشتراکی دور حکومت کے آغاز میں بکتاشیہ کو سنیوں،

آرتھوڈکس اور رومن کیتھولک عیسائیوں کے ساتھ چوتھا مذہبی گروہ تسلیم کیے جانے میں کامیابی حاصل ہوئی۔ تاہم ۱۹۶۷ء میں اشتراکی حکام نے ملک کی تمام مذہبی تنظیموں پر پابندی عائد کر کے تمام عبادت گاہوں کو بند کر دیا۔

اس آمرانہ حکومت کے خاتمے پر، حسب توقع، مساجد، کلیسا اور بکتاشیہ و دیگر متصوفانہ سلاسل کے زاویے کھول دیے گئے ہیں۔ چنانچہ اس کے بعد سے البانیہ میں دینی احیا کا عمل سرگرمی سے جاری ہے اور یورپ میں دین اسلام کو ممکنہ حد تک مستحکم کرنے کے متمنی دنیاے اسلام کے دینی حلقے اس کا مشاہدہ نہایت دلچسپی کے ساتھ کر رہے ہیں [نیز رک بہ البانیہ]۔

۲۔ بلغاریہ: جدید بلغاریہ، یونان کی طرح، چودھویں صدی عیسوی میں عثمانیوں کی فتح یابی سے لے کر ۱۸۷۸ء تک مکمل طور پر ان کے زیر نگیں رہا جب اس کے شمالی حصے نے ان سے آزادی حاصل کر لی۔ ۱۹۰۸ء میں اس کا جنوبی حصہ بھی سلطنت عثمانیہ سے الگ ہو گیا تاہم یہاں مسلمانوں کی آبادی اتنی زیادہ تھی کہ جنگ کی خلل اندازیوں، اس کے بعد کے قتل عام، جبری اور رضاکارانہ نقل مکانی اور زبردستی عیسائی بنانے کے کچھ واقعات کے باوجود ۱۹۳۴ء کی مردم شماری سے پتہ چلتا ہے کہ بلغاریہ کی آبادی کا ۱۳،۳۵ فی صد حصہ مسلمان کہلانے پر فخر محسوس کرتا ہے۔ یہاں کی اسلامی برادری چار متمیز اور باہم مختلف نسلی گروہوں پر مشتمل ہے۔

تقریباً ایک لاکھ پچاس ہزار البانوی مسلمان پومک (Pomak) کہلاتے ہیں۔ وہ بلغاری زبان بولتے ہیں اور ترکی زبان سے بالکل ناآشنا ہیں۔ وہ رہوڈوپ (Rhodope) کے پہاڑوں اور ملک کے جنوب مشرق میں رزلاگ (Razlog) کے اردگرد کے خطے میں آباد ہیں۔ وہ موجودہ دور میں بھی زیادہ تر ناخواندہ ہیں اور ان کے اندر کوئی مقامی دانش ور طبقہ موجود نہیں ہے۔ آزادی کے حصول کے بعد بلغاریہ کے سول اور فوجی حکام نے پومک لوگوں کے تشخص کو مٹانے کی مساعی جاری رکھی ہوئی ہے۔ اس مہم کو ماضی کے چند عشروں میں یہاں کے برسر اقتدار اشتراکیوں نے انتہا تک پہنچا دیا ہے، مثلاً ۱۹۸۰ء کے عشرے میں حکومت نے تمام اقلیتوں کو مجبور کیا کہ وہ اپنے اور اپنے خاندانوں کے نام صرف بلغاروی طرز پر رکھیں۔ تاہم اشتراکی اقتدار کے خاتمے کے بعد یہ امر بخوبی واضح ہو گیا ہے کہ پومک افراد کے نسلی تشخص اور ان کی دینی روایات کا خاتمہ مشکل ہے اور یہ کہ وہ ملک کے موجودہ حکمرانوں کے لیے بدستور ایک مسئلہ بنے ہوے ہیں۔

بلغاریہ میں دوسرا بڑا مسلم گروہ ترکوں پر مشتمل ہے، ان کی تعداد ۱۸۷۸ تھی اور مختلف سالوں میں بڑھتی گھٹتی رہی ہے اور اب ایک محتاط اندازے کی رو سے پانچ سے چھ لاکھ ہے۔ وہ دریاے ڈینیوب کے ساتھ ساتھ واقع مختلف خطوں اورماحا دلی (Ormah' Deli) اور دوبروجی (Dobroudji)اور مغربی روڈوپ (Rhodopes) میں بکھرے ہوے ہیں اور یہ بتانا ناممکن ہے کہ ان میں کتنے واقعی طور پر باعمل مسلمان ہیں۔ دو حریف سیاسی گروہوں کے حال ہی میں منظر عام پر آنے سے متدین اور غیر متدین مسلمانوں کے مابین پھوٹ پڑ گئی ہے۔ "تحریک براے حقوق و آزادی" ترکی کے سرکاری اداروں سے روابط رکھنے والی ایک سیکولر سیاسی جماعت ہے، عرب دنیا کی اسلامی تنظیموں سے مستحکم تعلقات رکھنے والی پارٹی، جو مفتیِ اعظم کے پیروکاروں پر مشتمل ہے، اس سے الگ ہے یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ۱۹۹۳ء میں بلغاریہ میں دو مد مقابل مفتیِ اعظم موجود تھے، بلغاروی نام رکھنے کی مہم اور غیر ملکیوں سے نفرت پر مبنی

پالیسیوں کی بنا پر ۱۹۸۹ء میں تقریباً تین لاکھ افراد یہاں سے نکل کر ترکی پہنچے، جن میں سے کچھ بلغاریہ واپس آچکے ہیں، جب کہ بہت سے دوسرے افراد بالآخر دیگر ممالک میں بس چکے ہیں۔

بلغاریہ کے مسلمانوں میں تاتاری بھی شامل ہیں۔ ۱۹۶۳ء میں ان کی تعداد چھ ہزار تھی۔ ان میں سے دین دار مسلمانوں کی تعداد کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ وہ بتدریج اپنے سے نسبتاً بڑے ترک گروہ میں مدغم ہو رہے ہیں۔ آخری مسلم گروہ خانہ بدوشوں (Gypsies) پر مشتمل ہے، جن کی تعداد شاید ایک لاکھ کے لگ بھگ ہوگی، ان میں سے اکثر اپنے آپ کو مسلمان تصور کرتے ہیں اگرچہ ان کی زندگیوں میں مذہب کا کوئی خاص کردار نظر نہیں آتا۔

بلغاریہ کے ترک۔ تاتاری برادری کے بارے میں ایک قابل ذکر امر یہ ہے کہ وہ دو واضح مذہبی گروہوں میں منقسم ہے۔ ان کی غالب اکثریت سنی العقیدہ حنفی ہے، مگر اقلیت علوی مسلک رکھتی ہے، یہ لوگ مقامی طور پر علی جانی یا قزلباش کہلاتے ہیں اور (Orman) اور دلی (Deli) میں رہتے ہیں۔

۲۔ رومانیہ: دور حاضر میں رومانیہ کی سرزمین پر دو مختصر سی مسلم برادریاں آباد ہیں۔ ان میں سے ایک دریائے ڈینیوب کے ایک چھوٹے سے جزیرے اداکلے (Adakale) میں اقامت پذیر ہے جو پندرہویں صدی عیسوی کے اواخر میں عثمانیوں کے ہاتھوں فتح ہوا تھا۔ جنگ عظیم اول کے اختتام پر اس جزیرے کی آبادی تقریباً ایک ہزار نفوس تھی، لیکن ۱۹۶۸ء میں اس مسلم آبادی کو یہاں سے نقل مکانی کرنا پڑی، جب آئرن گیٹ ہائیڈرو الیکٹرک ڈیم کی تعمیر سے یہ جزیرہ زیر آب آگیا۔

دوسری مسلم برادری دوبروجہ (Dobroudja) میں آباد ہے۔ یہ خطہ چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی میں عثمانیوں نے فتح کیا، مگر ۱۹۷۵ء میں اس کا الحاق رومانیہ سے ہوا اور اس کے نتیجے میں یہ لوگ کافی بڑی تعداد میں ترکی منتقل ہوئے۔ آج کے دور میں ان لوگوں کی آبادی تقریباً پچپن ہزار ہے اور اس میں ترک اور تاتاری شامل ہیں جو زیادہ تر کاشت کار ہیں۔ اشتراکی دور حکومت میں اس مختصر سی مسلم برادری کو نہایت مشکل صورت حال کا سامنا کرنا پڑا۔ ترک اور تاتاری مدارس بند کر دیے گئے؛ مجیدیہ کی واحد اسلامی درس گاہ بھی بند کر دی گئی؛ اسلامی کتب کی اشاعت پر پابندی عائد کر دی گئی؛ اور حج کے لیے سفر ممنوع قرار دے دیا گیا۔ ۱۹۷۲ء میں بین الاقوامی حالات میں تبدیلی اور ملک کو درپیش شدید اقتصادی مشکلات کی بنا پر بلغاریہ کی برسر اقتدار حکومت مسلمانوں کو چند ایک مراعات دینے پر مجبور ہوئی۔ یہ درحقیقت دولت مند عرب اور دیگر مسلمان ممالک کے سامنے رومانیہ کے تشخص کو ایک درست صورت میں پیش کرنے کی ایک واضح کوشش تھی۔ آج دوبروجہ (Dobroudja) کے مسلمانوں کے بارے میں معلومات دستیاب نہیں ہیں اور نہ ہی گزشتہ چار پانچ عشروں کے دوران میں ترکی، عرب اور دیگر مسلمان ممالک کی دینی تنظیموں کے ساتھ ان کے روابط کے بارے میں کچھ معلوم ہے۔

۳۔ ہنگری: میں دو ممتاز اسلامی برادریاں موجود رہی ہیں، ان میں سے ایک ۱۵۲۶ء اور ۱۶۹۹ء کے درمیان ہنگری کے عثمانیوں کے ہاتھوں فتح ہونے پر وجود پذیر ہوئی، یہ عیسائیوں کے ہنگری پر دوبارہ قابض ہونے پر معدوم ہوگئی، کیونکہ پسپا ہونے والی ترک افواج کے ہمراہ نہ جانے والے مسلمان افراد یا تو قتل کر دیے گئے اور یا زبردستی عیسائی بنا دیے گئے۔

۱۸۷۸ء میں ہنگری میں بوسنیا ہرزیگوینا سے مسلمانوں

کی ایک قلیل تعداد کی آمد سے ایک نئی مسلمان برادری وجود پذیر ہوئی۔ اس زمانے میں بوسنیا پر آسٹریا اور ہنگری قابض تھے۔ نیز اس برادری میں عثمانی سلطنت سے آنے والے ترک صناع، تجار اور طلبہ بھی شامل تھے۔ مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ ان گروہوں کے عام آبادی میں انضمام کی بنا پر ان کی تعداد میں نہایت کمی واقع ہوگئی ہے۔ آج کے دور کے ہنگری میں کوئی منظم مسلمان برادری موجود نہیں، اگرچہ چند سو، شاید چند ہزار، افراد اسلام سے وابستہ ہیں، ان میں عرب، ترک، پاکستانی، ایرانی اور دیگر نووارد افراد کے ساتھ اسلام قبول کرنے والے بہت محدود تعداد میں مقامی باشندے بھی شامل ہیں۔

۵۔ یونان: جدید یونان کے نام سے موسوم خطے کو چودھویں صدی عیسوی کے وسط میں عثمانیوں نے فتح کیا، جب کہ کچھ جزائر سولہویں یا سترہویں صدی عیسوی میں فتح کیے گئے۔ یہ خطہ طویل عرصے تک سلطنتِ عثمانیہ کی تحویل میں رہا۔ جنگِ آزادی اور بعد کی (۱۸۲۱ء تا ۱۹۱۲ء) کی مہمات کے دوران میں یہ ترکوں کے ہاتھ سے نکل کر آزاد ہوا۔ اکثر مسلم آبادی یہاں سے نقل مکانی کر گئی۔ نقل مکانی نہ کرنے والے افراد کو ان کی اراضی سے بے دخل کر دیا گیا، قتل کر دیا گیا یا زبردستی عیسائی بنا لیا گیا ۱۹۲۳ء میں یونان اور ترکی کے مابین آبادیوں کے تبادلے کے بعد یہاں صرف تین مسلم برادریاں موجود ہیں جن کی تعداد ایک لاکھ تیس ہزار اور ایک لاکھ پچاس ہزار کے درمیان ہے۔ یہ تعداد کل آبادی کا تقریباً دو فی صد ہے۔ ان تین مسلم برادریوں میں درج ذیل لوگ شامل ہیں: مغربی تھریس کے ترک اور خانہ بدوش قبائل (تعداد ایک لاکھ تا ایک لاکھ تیس ہزار) رہوڈوپ میں مقیم بلغاری زبان میں بولنے والے پومک (تعداد تقریباً پچیس ہزار) : اور جزائر ڈوڈی کونز (Dodecanese) میں آباد ترک (تعداد تقریباً تین ہزار) جو بنیادی طور Rhodo اور Ko سے تعلق رکھتے ہیں۔

اپنے عمر رسیدہ افراد کی اموات سے جزائر ڈوڈی کونز (Dodecanese) میں مقیم مسلم برادری کی تعداد میں بتدریج کمی واقع ہو رہی ہے۔ بلغاریہ کی سرحد سے ملحق رہوڈوپ کے پہاڑوں کے باسی پومک ایک محدود قسم کی ذہنی سوسائٹی میں رہ رہے ہیں۔ وہ سنگلاخ میدانوں اور حربی پالیسیوں ہر دو کی بنا پر بیرونی دنیا سے الگ تھلگ ہونے کے باوجود خود اعتمادی سے تہی دامن نہیں ہیں۔ یونانی حکومت نے اس خطے کو فوجی علاقہ قرار دیا ہے اور بیرونِ علاقہ کے غیر فوجی افراد کے یہاں داخلہ پر پابندی لگا رکھی ہے۔

اس طرح سے مغربی تھریس میں آباد مسلمان بڑی مستحکم برادری کا درجہ رکھتے ہیں۔ اس برادری میں زندگی کے آثار موجود ہیں، لیکن یہ مقامی حکام کی عائد کردہ پابندیوں میں جکڑی ہوئی ہے اور یونان اور ترکی کے مابین روز بروز کے بدلتے ہوئے تعلقات سے بری طرح سے متاثر ہوتی رہتی ہے، بلکہ خود اسی برادری کا وجود ہی تعلقات کو متاثر کرتا ہے۔ زمانۂ حال میں مراعات سے محروم اس برادری کے دینی، سیاسی، معاشرتی یا اقتصادی حالات میں بہتری کے آثار دور دور تک نظر نہیں آرہے۔ جب کہ یونانی حکومت ویسے ہی ان کا وجود ختم کرنے کی متمنی ہے۔

۶۔ سابق یوگوسلاویہ: یہ بلقانوی مسلمانوں کی کثیر آبادی کا مسکن رہا ہے۔ یہاں تیس لاکھ سے زائد مسلمان موجود ہیں اور یہاں کی صورتِ حال نہایت پیچیدہ ہے جو تاریخی ہنگامہ آرائی، اور متعدد نسلی اور لسانی گروہوں کے وجود کو منعکس کرتی ہے۔ دورِ مابعد میں یوگوسلاویہ کی ریاستیں جمہوریہ (Republics) بننے والے علاقے

چودہویں صدی عیسوی کے اواخر سے سترہویں صدی عیسوی کے اواخر تک کے عرصہ میں عثمانیوں کے زیر تسلط آئے۔ اسلام نے ان علاقوں میں سے، بعض خصوصاً بوسنیا ہرزیگووینا اور مقدونیہ میں زیادہ فروغ پایا، جب عثمانیوں کے فوجی اور انتظامی اہلکار ملک کے بہت سے حصوں میں اقامت پذیر ہوگئے۔ دیگر مسلمان نووارد بھی ملک کے متعدد حصوں میں آباد ہوئے، ان میں نیم خانہ بدوش ترک اور غیر ترک مسلمان شامل تھے۔ غیر ترک مسلمانوں کے ضمن میں البانوی باشندے بڑے نمایاں ہیں، جنہوں نے سترہویں صدی عیسوی کے اواخر میں کوسوو (Kosovo) کی طرف نقل مکانی کا آغاز کیا۔

عیسائیوں کے دوبارہ فتح یاب ہونے پر مسلم آبادی کو بعض علاقوں سے باہر دھکیل دیا گیا اور بعض علاقوں میں محدود کر دیا گیا جس سے آج کے دور کا واضح نسلی اور جغرافیائی ڈھانچہ ظہور پذیر ہوا۔ بوسنیا ہرزیگووینا کے ایک خطے میں، جو ۱۸۷۸ء سے ۱۹۱۸ء تک آسٹریا ہنگری کے زیر قبضہ رہا، مسلم آبادی سرب کروشیائی زبان بولنے والے سلاوک (Slavic) پر مشتمل ہے؛ کوسوو کی مسلم آبادی میں البانوی اور قلیل تعداد میں ترک شامل ہیں (یہ ترک یوگوسلاویہ کی آزادی کے بعد سے یہیں رہ رہے ہیں)، مقدونیا کی مسلم آبادی میں سلاوک، ترک اور دلبانوی شامل ہیں جن میں نووارد بھی ہیں اور پہلے سے مقیم افراد بھی، یہ دونوں طبقوں کے مسلمان مل جل کر زندگی بسر کر رہے ہیں۔

ان بڑے مسلم گروہوں میں ہر ایک کی اہم واقعات پر مبنی تاریخ کو دہرانا ناممکن ہے، اس لیے نسبتاً بہت سے چھوٹے گروہوں، مثلاً ترکی عہد کے صوبہ نووی پزار (Novi Pazar) کے احوال کے بیان پر ہی اکتفا کرلینا چاہیے: اس خطے کی [illegible] سالہ تاریخ من حیث المجموع چار بڑے ادوار میں منقسم ہے: یوگوسلاویہ کی شہنشاہیت (۱۹۱۸ء۔ ۱۹۴۱ء)، جنگِ عظیم دوم (۱۹۴۱ء۔ ۱۹۴۴ء)، اشتراکی آمریت (۱۹۴۵ء۔ ۱۹۸۹ء) اور وفاق کا حالیہ خاتمہ۔ ان میں سے ہر دور نے اس خطے کے مسلمانوں پر اپنے اپنے اثرات ڈالے ہیں۔ شہنشاہیت کے دور میں یوگوسلاویہ میں دو نہایت مختلف مسلمان گروہ موجود تھے: بوسنیا، ہرزیگوینا کے خوب منظم مسلمان، جن کے رہنما غیر معین "یوگوسلاوی مسلم برادری" کے حقیقی سربراہ تھے، اور "جنوبی سربیا" (یعنی کوسوو و مقدونیا) کے مسلمان، مؤخرالذکر گروہ کے مسلمان اپنے نسلی تنوع (البانوی، ترک، مقدونی سلاوک اور جپسی) کی بنا پر غیر متحد تھے۔ جنگِ عظیم دوم کے دوران کٹھ پتلی کروشیائی فاشسٹ ریاست نے بوسنیا کو اپنے اندر ضم کر لیا اور کچھ بوسنیائی مسلمان استاشی (Ustashe) دہشت گردوں سے مل گئے۔ جنگ کے دوران میں اور اس کے بعد ان دہشت گردوں کے ساتھ روابط کے المناک نتائج برآمد ہوئے۔ مارشل ٹیٹو کی حکومت کے تحت صورت حال مزید پیچیدہ ہوگئی۔ ۱۹۶۰ء میں حکومت نے نمایاں آزادیٔ عمل اور مادی فوائد دے کر یوگوسلاویہ کی مسلم برادری پر نوازشات کرنے کا فیصلہ کیا۔ ۱۹۶۷ء میں مسلم قومیت کو ملک کی مسلمہ قومیتوں میں شامل قرار دے دیا گیا۔ اگرچہ یہ رعایت صرف بوسنیا۔ ہرزیگوینا کے مسلمانوں تک محدود رکھی گئی۔ یہ امتیازی حیثیت بعجلت ختم ہوگئی۔ تاہم یوگوسلاویہ کی معیشت کی بسرعت ابتری اور اشتراکی حکومت کے خاتمے کے بعد نسلی اور مذہبی کشیدگی پیدا ہوگئی ہے۔ سابق یوگوسلاویہ میں حال ہی میں رونما ہونے والے واقعات سے تینوں بڑے مسلم گروہ مختلف انداز سے متاثر ہوئے ہیں۔ ۱۹۹۲-۱۹۹۵ء کے دوران میں یہاں کے باشندوں کا بڑے پیمانے پر سربوں نے منظم طور پر قتل عام کیا اور دو لاکھ کے قریب مسلمانوں کو

تہ تیغ کیا گیا۔ جس کی بنا پر علاقے میں نسلی بنیادوں پر تبدیلی آچکی ہے (تفصیل کے لیے رک بہ بوسنیا)۔

مقدونیا میں مقامی مسلم آبادی اپنے غیر مسلم ہمسایوں کے ساتھ پائیدار روابط قائم کرنے کے لیے کوشاں ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ کوسوو کے البانوی مسلمانوں کی گرفت سے آزادی چاہتے ہیں جو بڑی تعداد میں مغربی اور جنوبی مقدونیہ کی طرف اپنی نقل مکانی جاری رکھے ہوئے ہیں۔

کوسوو میں صورت حال سربوں اور البانویوں کی پرانی عداوت کی بنا پر دھماکہ خیز ہے۔ یہ عداوت اشتراکی دور حکومت میں اپنی انتہا کو جا پہنچی۔ البانوی مسلم برادری کی موجودہ دینی حیثیت کے بارے میں صحیح طور پر کوئی رائے قائم کرنا عملاً ناممکن ہے، کیونکہ البانوی قومیت پرستی عوامی مباحثات کا بڑا موضوع بنی ہوئی ہے، جس کی بنا پر مسجد اور متصوفانہ جمعیتوں کے حقیقی اثر و نفوذ کا تجزیہ کرنا مشکل ہے۔

بوسنیا، ہرزیگوینا میں عالی جاہ عزت بیگووچ کی ڈیموکریٹک ایکشن (Democratic Action) پارٹی نے اسلام کو سیاسی رنگ میں پیش کیا ہے، موصوف نے اپنے نظریات اپنی ان کتابوں میں واضح طور پر پیش کیے ہیں: The Islamic Declaration (۱۹۷۰ء) اور Islam Between East and west (۱۹۸۰ء؛ انگریزی تراجم ۱۹۸۳ء)۔ عزت بیگووچ نے متعدد بوسنیائی مسلم برادریوں کو ایک "دینی اتحاد" قائم کرنے پر آمادہ کیا ہے اگرچہ پیشتر ازیں ان میں سے اکثر نے کسی نوع کی مذہبی فعالیت کے لیے ذرہ بھر جوش و خروش کا اظہار نہیں کیا، ملک کے آرتھوڈکس سربیائی اور کیتھولک کروشیائی باشندے بھی اپنے اپنے کلیساؤں سے شہ پا کر اسی طرح کی انتہا پسندانہ قومیت پرستی کے علمبردار بنتے نظر آ رہے ہیں۔ ٹیٹو دور حکومت کے سیاسی زعما کی ملی بھگت سے وجود پذیر ہونے والی یہ فرقہ وارانہ چپقلش ۱۹۹۲ء کے موسم بہار میں ایک خوفناک خانہ جنگی کی شکل اختیار کر گئی ہے [نیز دیکھیے بوسنیا، البانیہ]۔

مآخذ: (۱) Clayer, Nathalie : Les Ordres
L'Albanie (۲) :Pays des Derviches ،
Mystiques Musulmans en Albanie a L epoque
post Ottomane, 1912-1967 ، برلن و ویز بیڈن،
۱۹۹۰ء؛ (۳) Kalionsk, A : "The Pomak Dilemma"
در La Transmission du Letter d' information ،
Savoir Dans Le Monde Musulman Pesi
Pherique ، عدد: ۱۳، ص: ۱۲۲۔ ۱۳۰، پیرس، ۱۹۹۳ء؛
(۳) Lederer, G : "Islam in Hungary" ،
در Central Asian Survey ، ۱۱/۱ (۱۹۹۲ء)، ص: ۱۔ ۲۳؛
(۴) Popovic Alexandre : Les Musulmans du :
L'Islam Balkanique sud- est europeen dans la
Periode post- ottomane ، برلن و ویزبیڈن ، ۱۹۸۶ء۔
یہ تصنیف جنوب مشرقی یورپ کی مسلم برادریوں کا ایک عمومی جائزہ پیش کرتی ہے، نیز ممالک اور ادوار کی ترتیب سے مآخذ نہایت مفصل طور پر دیے گئے ہیں؛ (۵) وہی
مصنف: Medi ۱۹۸۹۔ ۱۹۴۵، Les Musulmans
ateurs et metaphores. ، لوزان، ۱۹۹۰ء؛ (۶)
Alexandre popovic ، فرانسیسی سے ترجمہ از Harry M.
Mathews, Jr...

[ت ظفر علی]

بلی (بنو): عربوں کے قحطانی گروہ سے تعلق رکھنے ⊗ والا، ایک بڑا عرب قبیلہ (بنو قضاعہ کی ایک شاخ، یعنی بلی بن عمرو بن الحاف [یا الحافی] بن قضاعہ (ابن ماکولا: الاکمال فی رفع الارتیاب، ۱: ۳۵۵، حیدر آباد دکن

۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۲ء؛ ابو جعفر محمد بن حبیب بن امیہ بن عمرو الہاشمی البغدادی: کتاب مختلف القبائل و مؤتلفہا، ص: ۲۷، ۳۱، ۶۰، لاہور، ۱۹۶۴ء)۔

بلی بن عمرو مدینہ اور وادی القری کے درمیان میں سکونت پذیر تھے۔ انج، غران [کے علاقوں میں ان کی بستیاں، بنو حنیفہ کا علاقہ ختم ہونے کے بعد شروع ہوتی تھیں ینبک میں بنو جذام کی آبادیوں تک پہنچی تھیں] اور ینبک میں یثغب، تیماء، مدینہ، یزال، رحیہ، سقیا، بشنان مدین، فران، نخیمین، الہدم اور ذات السلاسل میں بھی بودوباش رکھتے تھے (الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، ص: ۱۷)۔ ابن خلدون کے مطابق ان کا وطن جہینہ کے شمال سے لے کر ایلہ کی گھاٹی اور بحر قلزم کے مشرقی ٹیلے تک تھا۔ کچھ قبائل ان میں سے، مغربی ٹیلے تک بھی چلے گئے تھے۔ مصر اور حبشہ کے علاقہ کے درمیان میں بھی ان کی کچھ شاخیں آباد تھیں، وہاں وہ لوگ اتنے زیادہ ہوگئے کہ وہ نوبہ کے علاقے پر غالب آگئے۔ یہاں انہوں نے حبشہ کے لوگوں سے جنگ کی اور انہوں نے غلبہ حاصل کر لیا (ابن خلدون: تاریخ، ۲: ۲۴۷) (جرجی زیدان: العرب قبل الاسلام، ص: ۲۳۰)۔ المقریزی نے لکھا ہے کہ بنو بلی شام میں مقیم تھے (عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب ۱۰: ۱۰۵) القلقشندی کے مطابق ان کے گھر "ذاما" میں تھے۔ الہمدانی نے اخمیم کی صراحت بھی کی ہے (نہایۃ الأرب، ص: ۱۸۰)۔

تاریخ: بنو بلی عرب کا ایک قدیم قبیلہ ہے۔ جس کے حوالے ہمیں تاریخ کے مختلف ادوار میں ملتے ہیں، یہ قبیلہ "نصرانیت" کے ظہور کے وقت مصر میں تھا اور ان کا علاقہ القصیر اور قنا کے مابین تھا اور ظہور اسلام سے قبل، ہندوستان کی تجارت انہی کے ذریعے ہوتی تھی (دیکھیے العرب قبل الاسلام، ص: ۱۷۳)۔ ظہور اسلام کے وقت بنو بلی دشمنان اسلام کے ساتھ رہے، چنانچہ ۸ھ غزوہ موتہ [رک بآں] کے موقع پر بنو بلی ہرقل کا ساتھ دیا، اور ان کے ساتھ بہت سے دوسرے عرب قبائل بھی موجود تھے، جن کی مجموعی تعداد ایک لاکھ تھی اور ان کا سربراہ بھی بنو بلی کا مالک بن زافلہ تھا (الطبری: تاریخ، ۳: ۱۰۷؛ ابن ہشام: سیرۃ النبی، ۲: ۹، القاہرہ)۔ رومی لشکر کو زبردست نقصان پہنچنے کے باوجود مسلمانوں کو اپنے مقصد میں کامیابی حاصل نہیں ہوئی تھی، اس لیے جمادی الآخرہ ۸ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمروؓ بن العاص کی کمان میں تین سو مجاہدین کا لشکر شمالی سرحد کے علاقہ ذات السلاسل کی طرف، جو وادی القری سے دوسری طرف واقع ہے، امن و امان قائم کرنے کے لیے روانہ کیا، جہاں قضاعہ میں موجود قبائل بلی، عذرہ، بلقین وغیرہ مدینہ منورہ پر لشکر کشی کی تدبیریں کر رہے تھے۔ حضرت عمروؓ بن العاص نے یہاں کر محسوس کیا کہ باغی قبائل کی تعداد زیادہ ہے۔ چنانچہ ان کی درخواست پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید دو سو مجاہدین حضرت ابو عبیدہؓ کی سرکردگی میں ان کی مدد کے لیے روانہ کیے، ان مجاہدین میں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جیسے صحابہ کرامؓ بھی شامل تھے۔ یہ لشکر ان قبائل کو سزا دینے اور منتشر کرنے میں کامیاب رہا (ابن سعد: طبقات، ۲: ۱۷۸؛ قاہرہ ۱۳۵۸)۔

۹ھ میں قبیلہ بلی کا وفد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اسلام کی دعوت دی، جس کو انہوں نے قبول کر لیا (ابن سعد: الطبقات الکبری، ۱: ۹۴) بعدازاں یہ لوگ اپنے وطن لوٹ گئے۔

بلی کے قبیلہ سے متعدد صحابہ، تابعین اور شعرا تعلق رکھتے ہیں (الاکمال، ۱: ۳۵۵)۔ جن میں عبدالرحمنؓ بن

عبداللہ، مجدرؓ بن زیادؓ، عبداللہ بن زیادؓ، ابوبردہؓ بن نیار، زیدؓ بن اسلم اور ثابتؓ بن اقرم وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ یہ سب صحابہ بدری ہیں۔ نعمانؓ بن عمرو بدری بھی ہیں اور عقبی بھی، ایک صحابی عبدہؓ بن مغتب کا تعلق بھی بلی کے، قبیلے سے تھا۔ انہوں نے غزوۂ احد میں شرکت کی تھی، ایک صحابی معنؓ بن عدی تھے، انہوں نے بدر میں شرکت کی تھی اور غزوہ احد میں شہادت پائی (ابن حزم: جمھرۃ انساب العرب، ص: ۴۴۳) القلقشندی نے سہل بن رافع، ابوبردہ بن نیار، جبارہ بن زرارہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ (نہایۃ الارب، ص: ۱۸۰)۔

مآخذ: (۱) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، ۱: ۱۰۴۔۱۰۷، بیروت: ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء؛ (۲) ابو جعفر محمد بن حبیب: کتاب مختلف القبائل ومؤتلفھا، لاہور، ص: ۲۷، ۳۱، ۴۰؛ (۳) حافظ ابو نصر علی بن ھبۃ اللہ المعروف بابن ماکولا: الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤتلف والمختلف من الاسماء والکنٰی والانساب، ۱: ۳۵۵، دکن، ہند ۱۳۸۱ھ/ ۱۹۶۲ء؛ (۴) ابوالعباس احمد القلقشندی: نہایۃ الارب فی معرفۃ انساب العرب، ص: ۱۸۰، القاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۵) ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الاندلسی: جمھرۃ انساب العرب، ص: ۱۴۶، مصر، ۱۳۸۲ھ/ ۱۹۶۲ء؛ (۶) ابن ہشام: السیرۃ النبویۃ، ۲: ۹، القاہرہ؛ (۷) ابو جعفر محمد بن جریر الطبری: ت ج ۲؛ (۸) ابن سعد: طبقات الکبرٰی، ۱: ۹۴، ۲: ۷۸، بیروت، ۱۳۸۸ھ/ ۱۹۶۸ء؛ (۱۰) محمد الحسن بن احمد بن یعقوب بن یوسف بن داؤد الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، لائیڈن ۱۹۶۸ء، ص: ۱۷۰؛ (۱۱) جرجی زیدان: العرب قبل الاسلام، ص ۲۳۰۔

(نسیم روشن آرا و محمود الحسن عارف)

عثمانیہ میں استعمال ہونے والی ایک توپ تھی۔ بقول V. J. Pasey (مقالہ "بارود" بذیل مادہ، در آ ت) یہ لفظ جرمن لفظ Faule Metze سے نکلا ہے (دیکھیے پیچوی، ۱: ۲۰۲)۔ معروف ترک مؤلف اولیا چلبی (۸: ۲۱۸، ۳۱۸) نے اسے "دور تک مار کرنے والی ایک توپ" قرار دیا ہے، جب کہ سلحدار (۲: ۳۶۔۴۷) میں اس سے مراد ایسی توپ لی گئی ہے، جس میں دس سے چالیس اکہ وزن کا گولہ استعمال ہو سکتا ہے۔ (نیز دیکھیے مقالہ بارود)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(ادارہ)

ہنگل خان جوگزئی، نواب: بلوچستان کے ایک ⊗ قبائلی سردار: انگریز ہندوستان پر اپنی گرفت مضبوط کرتے اور آگے بڑھتے رہے۔ پنجاب میں سکھوں کی طاقت ان کو زیادہ دیر نہ روک سکی۔ چنانچہ وہ آگے بڑھ کر سندھ پر قابض ہوگئے۔ اس تمام عمل میں ان کو اتنا عرصہ نہیں لگا، جتنا بلوچستان کے سنگلاخ کوہساروں پر قابض ہونے میں لگا۔ یہاں چپے چپے پر بلوچ اور پشتون جنگجو قبائل ان کی پیش قدمی کرنے میں ان کے مزاحم ہوئے اور بارہا انگریزوں کو بھاری نقصان بھی پہنچایا۔ بلوچستان کے شمال اور شمال مشرق میں غیور افاغنہ کے نامور قبائل آباد ہیں، کاکڑ، ترین، جوگزئی، اچکزئی وغیرہ ہر قبیلہ جنگجو ہے، بلوچ علاقوں میں بلوچ قبائل آزادی کے پروانوں کی طرح مادر وطن پر نثار ہوئے تو شمالی خطہ میں پشتونوں نے ملی غیرت کا بھرپور اظہار کیا، ان سرفروشوں میں نواب ہنگل خان جوگزئی کا تذکرہ ولولہ انگیز اور جان پرور ہے۔

نواب ہنگل خان جوگزئی دوست محمد خان جوگزئی کے فرزند تھے، نواب محمد خان جوگزئی، جس نے تحریک پاکستان میں قابل قدر خدمات انجام دیں ان کے بیٹے تھے۔ نواب ہنگل خان کے والد دوست محمد خان کی زندگی

⊗ بلی ہمز: (ت ایک اصطلاح، اس سے مراد خلافت

میں ہی بیٹے نے بڑھتی ہوئی برطانوی شہنشاہیت کے خلاف نعرۂ حریت بلند کیا۔ ۱۸۸۳ سے ۱۸۸۶ء تک تین سال کے عرصے میں انگریزوں کو ایک رات بھی سکھ اور چین کی نیند نہ سونے دیا۔ انگریزوں سے ان کی قیادت میں قبائل کی پہلی جھڑپ قلعہ سیف اللہ میں ہوئی، چونکہ انگریزی فوجیں تربیت یافتہ اور منظم تھیں، اس لیے قبائل کو مجبوراً میدانی علاقے چھوڑ کر ”تورغر“ نامی پہاڑ میں قلعہ بندیاں کرنا پڑگئیں، جہاں سے انگریزوں کو تہس نہس کرنے کے لیے وہ شاہینوں کی طرح ان پر جھپٹے۔ انگریزوں نے جوگزئی قبائل سے جدل و قتال چھوڑ کر افغانستان کے امیر عبدالرحمن سے رجوع کیا اور امیر عبدالرحمن کی مداخلت پر جنگ بندی ہوئی۔ بعد میں ۱۸۹۱ء میں جب مشہور ڈیورنڈ لائن کھینچی جانے لگی، نواب ہنگل خان کو اس مشن کے رکن کی حیثیت سے شامل کیا گیا تاکہ قبائل ان کی موجودگی میں شدید حملوں سے باز رہیں۔ نواب ہنگل خان تین سال تک اس کمیشن میں شامل رہے۔ ۱۹۰۱ء میں برطانوی حکومت نے ان کو سردار بہادر کا لقب اور جاگیر بخشی، ۱۹۰۳ء میں وائسرائے نے ہندوستان کا دورہ کیا تو سرہندی میکلوھن کے ہمراہ وہ بھی وفد میں شامل تھے، اس موقع پر ان کو نواب کا خطاب دیا گیا۔ ہنگل خان جوگزئی ایک اچھے اور نعت گو شاعر بھی تھے۔ اس بہادر قبائلی سردار کو مئی ۱۹۰۶ء میں قلعہ سیف اللہ کے مقام پر کسی قبائلی تنازعے میں شہادت نصیب ہوئی۔

(غوث بخش صابر)

⊗ **بنگلہ دیش**: ایک معروف اسلامی ملک، سابق مشرقی پاکستان جو ۱۶ دسمبر ۱۹۷۱ء کو پاکستان سے الگ ہوا۔ اس کا سرکاری نام گنا پراجتنتری بنگلہ دیش (People's Republic of Bengladesh: عوامی جمہوریہ بنگلہ دیش) ہے۔ [ابتدائی حالات کے لیے رک بہ پاکستان]۔

اس مقالے میں درج ذیل عنوانات پر بحث ہوگی۔

(۱) محل وقوع اور انتظامی تقسیم؛ (۲) طبعی تشخص؛ (۳) زمین اور قدرتی وسائل (موسمی حالات وغیرہ)؛ (۴) آئین (۵) اقتصادی جائزہ؛ (۶) مواصلات؛ (۷) دفاع؛ (۸) عدلیہ؛ (۹) تعلیم؛ (۱۰) تاریخ (قیام سے ۲۰۰۵ء تک)۔

(۱) محل وقوع: بنگلہ دیش کے مغرب اور شمال میں بھارت، مشرق میں بھارت اور میانمر (سابق برما) اور جنوب میں خلیج بنگال واقع ہے۔ اس کا کل رقبہ ۵۶,۹۷۷ مربع میل (ایک لاکھ سینتالیس ہزار پانچ سو ستر [۱۴۷۵۷۰ مربع کیلو میٹر) ہے۔ ۱۹۹۹ء میں بھارت نے اسے انگرپتہ (Angar Pola) اور دہاگرم (Dahagram) سے ملانے کے لیے ”تن بیگہ“ کا علاقہ ۹۹۹ برسوں کے لیے کرائے پر دے دیا (دیکھیے The Statesman's year Book 2005، ص ۲۵۸)۔ اس کا شمار دنیا کے غریب ترین اور گنجان ترین آبادی والے ملکوں میں ہوتا ہے۔ تازہ ترین مردم شماری (۲۰۰۳ء) کے مطابق ملک کی آبادی چودہ کروڑ سڑسٹھ لاکھ چھتیس ہزار (۱۴,۶۷,۳۶,۰۰۰) افراد پر مشتمل ہے اور آبادی کی گنجانی ۹۹۴.۳ افراد فی مربع کیلو میٹر ہے (The Europa world Year Book 2005، مطبوعہ ۲۰۰۵ء، ۱/۱۱۷۷) تقریباً ۷۵ فیصد آبادی دیہاتوں میں رہائش پذیر ہے (Britannica year book 2002، مطبوعہ ۲۰۰۲ء، ص ۳۰۲؛ Statesman's Year Book 2005، ص ۲۵۹)۔

انتظامی لحاظ سے بنگلہ دیش چھ قسموں (Divisions) میں منقسم ہے۔ جن کی تفصیل اس طرح ہے: باریسال ڈویژن (رقبہ ۱۳۲۹۷ مربع کیلومیٹر، آبادی ۸۵۱۳۰۰۰)، چاٹگام ڈویژن (رقبہ ۳۳۷۷۱ مربع کیلومیٹر، آبادی: ۲۵۱۸۷۰۰۰)، ڈھاکہ ڈویژن (رقبہ ۳۱۱۱۹ ک۔م، آبادی ۴۰۵۹۲۰۰۰)، کھلنا ڈویژن (۲۲۲۷۴ ک،م، آبادی ۱۵۱۸۵۰۰۰)، راجشاہی ڈویژن (۳۴۵۱۵، ک م: آبادی

۴۷۸۰۰۰ م)، سلہٹ ڈویژن (رقبہ ۱۲۵۹۶ ک م، آبادی ۸۲۹۱۰۰۰)، اس کے دوسرے اہم شہروں میں ڈھاکہ، چٹاگانگ، کھلنا، راجشاہی، سلہٹ کے علاوہ نونگی، رنگ پور، زنگیلی، میمن سنگھ، جیسوری، کوملا، دیناج پور، نواب گنج اور بوگرا وغیرہ شامل ہیں (The Statesman's Year Book 2005، ص ۲۵۹).

۱۹۹۷ء کی مردم شماری کے مطابق آبادی میں ۸۸ فیصد میں مسلمان، ۱۱ فیصد ہندو اور باقی ایک فیصد دوسرے مذاہب سے تعلق رکھنے والے لوگ ہیں (کتاب مذکور، ص ۲۶۳)۔

سکہ: بنگلہ دیش کے قیام (۱۶ دسمبر ۱۹۷۱ء) تک وہاں پاکستانی روپیہ ہی چلتا رہا، لیکن پاکستان سے الگ ہونے کے بعد بنگلہ دیش نے ۱۹۷۲ء کے اوائل میں اپنا سکہ جاری کیا، جو ٹکہ کہلاتا ہے۔ ہر ٹکہ ۱۰۰ پیسوں (poisha) پر مشتمل ہوتا ہے۔ ۳۰ ستمبر ۱۹۹۸ء کو ایک سٹرلنگ پونڈ ۸۰٫۴ ٹکوں کے اور ایک امریکی ڈالر ۴۷٫۰۴ ٹکوں کے مساوی تھا۔

پرچم: بنگلہ دیش کا پرچم گہرے سبز رنگ پر مشتمل ہے، جو اس بات کی علامت ہے کہ ملک کی اکثر آبادی مسلمان ہے، جبکہ مرکز سے تھوڑا سا ہٹ کر مستول کی طرف سرخ رنگ کا ایک نشان دکھایا گیا ہے، جو افق پر موجود سورج کو ظاہر کرتا ہے، جو ملک کی ترقی پذیری کی طرف اشارہ ہے (The Europa,2005، ص ۷۰۳)۔ یہ جھنڈا قومی جھنڈے کے طور پر ۱۳ جنوری ۱۹۷۳ء کو اختیار کیا گیا (EMC.Baraclough and W.G. Grampton: The Flags of the World، لنڈن ۱۹۸۱ء، ص ۱۸۱)۔

بنگلہ دیش کا قومی ترانہ ممتاز اور نوبل انعام یافتہ ہندو شاعر رابندرناتھ ٹیگور کی ایک نظم پر مشتمل ہے، جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں:

"میرا سنہرا بنگال، میں تجھ سے محبت کرتا ہوں"

تقریباً تین اطراف سے بھارت سے گھرا ہوا ملک ہونے اور آزادی کی تحریک میں بھارت کی سرپرستی کی بنا پر شیخ مجیب الرحمٰن کے دور تک ملک کی خارجہ پالیسی پر بھارت نوازی کے اثرات نمایاں رہے..... لیکن بنگلہ دیش حکومت نے رفتہ رفتہ اپنی خارجہ پالیسی کو متوازن بنالیا ہے۔ بعض ناقدین کا خیال ہے کہ بنگلہ دیش کی خارجہ پالیسی پر اس کی اقتصادی ضرورتوں کا سایہ بہت گہرا ہے۔ ملک غریب ہونے اور صنعت محدود ہونے کی بنا پر اُسے ہر سال امداد کی ضرورت ہوتی ہے، اسی لیے اس کی خارجہ پالیسی پر بھی اس کے اثرات نمایاں ہیں (Encyclopaedia Amencana، ۳/ ۱۹۱، الف)۔

علاوہ ازیں بنگلہ دیش میں ہر سال سیلاب اور طوفان آتے ہیں اور کروڑوں روپے کی املاک تباہ ہوجاتی ہیں، پھر وہاں صنعت برائے نام ہے، اس لیے ملک کی خارجہ پالیسی انہی دو دائروں کے گرد گھومتی ہے۔ ملک کی مذہبی شناخت اسلام ہے، اس لیے خارجہ پالیسی کا پہلا محور مسلمان ممالک ہیں اور دوسرا ہدف اقتصادی امداد کا حصول ہے، اسی لیے امریکہ اور روس دونوں کے اتحادیوں کے ساتھ ملک کے تعلقات اچھے ہیں۔ بنگلہ دیش "سارک تنظیم" میں بھی بے حد اہم کردار ادا کررہا ہے (نیز دیکھیے، ذیل میں خارجی پالیسی کے اہداف)۔

(۲) لسانی تشخص: "بنگلہ دیش" کی قومی زبان بنگالی ہے، زبان کے مسئلے پر بنگالی بڑے حساس ہیں، پاکستان سے علیحدگی کی وجوہ میں سے ایک اہم وجہ زبان کا مسئلہ بھی ہے، جس پر قیام پاکستان کے وقت سے جھگڑا شروع ہوگیا تھا (بنگلہ زبان اور اس کی ادب اور اس کی تاریخ وغیرہ کے متعلق دیکھیے فیصلہ، بذیل مادہ)۔

(۳) زمین اور قدرتی وسائل: بنگلہ دیش برعظیم پاک و ہند کے کئی بڑے دریاؤں کے مثلثی (ڈیلٹاؤں) پر واقع ہے، جن میں سے دریائے گنگا (بنگلہ دیش میں: پدما)،

دریائے برہم پتر، اس کی نشیبی شاخوں میں دریائے جمنا اور دریائے میگنا خاص طور پر قابل ذکر ہیں، بنگلہ دیش میں یہ تمام دریا ایک جگہ جاکر باہم مل جاتے ہیں اور پھر ایک دریا کی صورت میں خلیج بنگال میں جا کر گرتے ہیں، اس طرح ان دریاؤں سے ایک بڑا مثلث یا ڈیلٹا بن جاتا ہے (Encyclopaedia Americana، ۳/۶۹۱ الف و ب).

بنگلہ دیش کا نوے فیصد حصہ ایک وسیع، ہموار اور کم بلند میدان پر مشتمل ہے، جسے اصطلاحاً گنگا کی "وادی زیریں" کہا جاتا ہے۔ اس کی تشکیل دریائے گنگا (پدما برہم پترا-جمنا) میگنا اور ان کے بیسیوں معاون دریاؤں کی سیلابی مٹی سے ہوئی ہے۔ کئی مقامات کی سطح سمندر سے بلندی محض تین فٹ ہے۔ میدان کی ڈھلوان پانچ انچ فی میل سے بھی کم ہے اور اس پر دریاؤں اور ندی نالوں کا جال سا بچھا ہوا ہے، جس کی وجہ سے یہ میدان کئی دوآبوں میں تقسیم ہو گیا ہے، جو اپنی زرخیزی کی بنا پر دنیا بھر میں مشہور ہیں، پدما، جمنا اور میگنا یہاں دنیا کا سب سے بڑا ڈیلٹا بناتے ہیں، جس کا علاقہ موسم برسات میں اکثر زیر آب آجاتا ہے۔ کثرت باراں کی بنا پر کئی علاقے دلدل بن گئے ہیں۔ ڈیلٹا کے زیریں حصے میں سندر بن کے مشہور عالم جنگلات ہیں۔ علم طبقات الارض کی رو سے اس میدان کو جدید ترین میدان یعنی پلاسٹوسین (Plastocene) طبقہ قرار دے سکتے ہیں [رک بہ پاکستان، بذیل مادہ].

اس کے جنوب مشرق میں چاٹگام کی پہاڑیاں ہیں، جو اصل میں آسام کے پہاڑوں اور اراکان و برما کی شاخیں ہیں اور ساحل کے قریب ایک دوسرے کے متوازی پھیلی ہوئی ہیں۔ یہ پہاڑیاں زیادہ بلند نہیں اور اپنی چوٹی پر عموماً ۱۲۰ فٹ سے زیادہ چوڑی نہیں ہیں۔ بلند ترین چوٹی کراڈونگ ۴۰۳۴ فٹ اونچی ہے۔ ان پہاڑیوں کی ڈھلانوں پر خوب بارش ہوتی ہے، اس لیے یہ جنگلات سے ڈھکی رہتی ہیں، اس علاقے کا سب سے بڑا دریا کرنافلی ہے، جو ان پہاڑوں کے درمیان بہتا ہے۔ مجموعی طور پر اس علاقے کی زمینی سطح کا شمار مرطوب منطقے میں ہوتا ہے (Encyclopaedia Americana، محل مذکور).

بنگلہ دیش کی آب و ہوا، بارش کی کثرت، سمندر سے قرب اور پہاڑ نہ ہونے کی بنا پر مرطوب اور معتدل ہے۔ یہاں نہ زیادہ گرمی پڑتی ہے اور نہ زیادہ سردی۔ کم از کم درجہ حرارت جنوری میں ۴۹ سے ۵۲ف (۱۰ تا ۱۱ سنٹی گریڈ) اور جولائی میں ۷۹ سے ۸۰ ف (۲۵ تا ۲۷ سنٹی گریڈ) کے درمیان رہتا ہے اور زیادہ سے زیادہ درجہ حرارت جنوری میں ۷۵ سے ۸۰ ف (۲۵تا۲۷ سنٹی گریڈ) اور جولائی میں ۸۶ سے ۸۹ ف(۳۰ تا ۳۲ سنٹی گریڈ) ہوتا ہے۔ یہاں زیادہ سے زیادہ درجہ حرارت ۱۰۵ ف (۴۰-۴۱ سنٹی گریڈ) ریکارڈ کیا گیا ہے.

یہاں بارش کی سالانہ اوسط مغربی حصے میں ۵۰″ سے جنوب مشرق میں ۱۰۰″ تک ہے۔ شمال میں مشرقی سلہٹ کے کوہ دامنی علاقے میں سالانہ کم از کم بارش ۲۰۰″ لال پور، راج شاہی میں ۴۷٫۹″ سالانہ اور زیادہ سے زیادہ بارش سلہٹ میں ۲۲۵٫۸″ سالانہ ریکارڈ ہوئی ہے۔ دو تہائی بارش جون سے ستمبر تک، یعنی مون سون کے موسم میں ہوتی ہے، لیکن بعض اوقات استوائی طوفان بھی اس کا سبب بنتے ہیں۔ خلیج بنگال سے اٹھنے والے طوفانوں کی بنا پر بعض اوقات برسات کا موسم اکتوبر، بلکہ نومبر تک بھی جاری رہتا ہے۔ دسمبر اور جنوری میں بہت کم بارشیں ہوتی ہیں (The Statesman's year book، 2005، ص ۲۵۹).

(۴) آئین: بنگلہ دیش کا آئین سولہ دسمبر ۱۹۷۲ء کو نافذ ہوا۔ یہ شیخ مجیب الرحمان کے چھ نکات اور طالب علم تنظیموں کے بارہ نکات کو سامنے رکھ کر مرتب کیا گیا ہے۔ اسے ان ارکان اسمبلی نے منظور کیا جو بنگلہ دیش

کے قیام سے پہلے "مشرقی پاکستان" سے متحدہ پاکستان کی قومی اسمبلی کے رکن کے طور پر منتخب ہوئے تھے۔ اس آئین کی رو سے بنگلہ دیش ایک جمہوری ملک ہے اور اس میں ملک کے لیے پارلیمانی نظام حکومت تجویز کیا گیا۔ ریاست کا سربراہ صدر ہے، جسے ہر پانچ سال کے لیے ملک کی پارلیمنٹ منتخب کرتی ہے۔ اس کے نفاذ سے لے کر اب تک، پاکستان کی طرح، بنگلہ دیش کا آئین بھی کئی مرتبہ معطل اور بحال ہوا اور اب تک اس میں کئی ترمیمات ہوچکی ہیں۔ آخری مرتبہ جنرل محمد ارشاد نے ۲۴۔ مارچ ۱۹۸۲ء کو معطل کر کے مارشل لاء لگا دیا۔ یہ آئین دوبارہ ۱۰ نومبر ۱۹۸۶ء کو بحال کیا گیا۔ آئین کے چار بنیادی نکات قوم پرستی، سوشلزم، جمہوریت اور سیکولرازم ہیں۔ ۱۹۷۷ء میں صدر ضیاء الرحمان نے ایک ترمیم کے ذریعے سیکولرازم کو اسلام سے بدل دیا۔ اس طرح اب اسلام آئین کے چار بنیادی نکات میں شامل ہے۔ ابتدائی دور میں آئین پارلیمانی طرز حکومت پر مشتمل تھا، مگر شیخ مجیب الرحمان نے ۲۵ جنوری ۱۹۷۵ء کو چوتھی ترمیم کے ذریعے پارلیمانی نظام حکومت کو صدارتی نظام حکومت سے بدل دیا۔... یہ صدارتی نظام صدر محمد ارشاد کے عہد حکومت تک رائج رہا۔ ستمبر ۱۹۹۱ء میں عوام کے استصواب رائے (Refrendum) کے ذریعے صدارتی نظام حکومت کی جگہ دوبارہ پارلیمانی نظام حکومت اپنا لیا گیا۔ اس استصواب رائے میں رائے دہی کی شرح بہت کم رہی۔ آئین کی رو سے صدر مسلح افواج کا کمانڈر انچیف بھی ہے، جبکہ انتظامیہ کا سربراہ وزیراعظم ہے، جو کابینہ کا سربراہ بھی ہوتا ہے۔ آئین میں آخری ترمیم ۱۹۹۶ء میں ہوئی، جس کی رو سے صدر کو پارلیمنٹ کے تحلیل ہونے کی صورت میں عبوری وزیراعظم مقرر کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ جو غیر جانب دارانہ انتخابات کی نگرانی کرے گا۔ ایک ایوانی پارلیمنٹ تین سو پینتالیس اراکین پر مشتمل ہے، جو پانچ سال کے لیے براہ راست انتخاب کے ذریعے منتخب ہوتے ہیں۔ ان میں سے پینتالیس نشستیں خواتین کے لیے مخصوص ہیں، جنھیں ارکان پارلیمنٹ منتخب کرتے ہیں (The Europa world Year Book 2005، ۷۱۲/۱)۔ خصوصی حالات میں پارلیمنٹ کو ایمرجنسی لگانے کا حق دیا ہے اور جنگ وغیرہ کے حالات میں صدر کو مناسب فیصلہ کرنے کا حق دیا گیا ہے۔

آج الدین...بنگلہ دیش کے موجودہ (جنوری ۲۰۰۶ء) صدر ہیں، جن کا ۵ ستمبر ۲۰۰۲ء کو بلامقابلہ انتخاب عمل میں آیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ حزب اختلاف کوئی موزوں امیدوار سامنے نہ لا سکی۔ یکم اکتوبر ۲۰۰۱ء کو ہونے والے انتخابات میں، شیخ حسینہ واجد کی عوامی لیگ صرف ۶۲ سیٹیں حاصل کرنے کی بنا پر پارلیمنٹ میں اپنی اکثریت برقرار نہ رکھ سکی اور خالدہ ضیاء کی جماعت "بنگلہ دیش جمہوری پارٹی" (Bangladesh Democretic Party) نے ۱۹۱ اور اس کی حلیف جماعتوں میں سے جماعت اسلامی نے اٹھارہ، جاتیا دل (J.D.N) نے چار اور اسلامی اوکیا جوٹ (IOJ) نے چار (کل ۲۱۷) سیٹیں حاصل کیں، جو دوتہائی سے بھی زیادہ ہیں (The Statesmen`s.year book. 2005، ص۲۶۰)۔ ۲۰۰۷ء میں خالدہ ضیاء کی حکومت بھی برخاست ہوچکی ہے اور اسے اپنے اور اس کے بیٹے کے خلاف بدعنوانی کے مقدمات کا سامنا ہے اور ملک میں ایک قومی عبوری حکومت قائم ہے۔

ملک میں اگرچہ کئی جماعتی نظام رائج ہے، مگر عملی طور پر سیاسی جماعتیں دو حصوں میں بٹی ہوئی ہیں، دائیں بازو سے تعلق رکھنے والی زیادہ تر جماعتیں خالدہ ضیاء کے ساتھ اور بائیں بازو اور بھارت نواز جماعتیں حسینہ واجد کے ساتھ ہیں، انتخاب بالغ رائے دہی کی بنیاد پر منعقد کرائے جاتے ہیں، ہر ۱۸ سال یا اس سے بڑی عمر کے شہری کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہے۔

(۵) **ملک کا اقتصادی جائزہ:** جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، آبادی میں اضافے اور وسائل میں کمی کی بنا پر بنگلہ دیش غربت کے حساب سے درجہ بندی میں سے چھیتواں ملک ہے، جہاں ۳۶.۹ فیصد آبادی کی یومیہ آمدن ایک امریکی ڈالر سے بھی کم ہے۔ ملک میں زراعت کا شعبہ سب سے زیادہ لوگوں کا روزگار مہیا کر رہا ہے، اس سے ملک کے دو تہائی باشندوں کی معیشت وابستہ ہے۔ ملک کی سب سے اہم اور سب سے بڑی زرعی پیداوار چاول ہے۔ بنگلہ دیش آئی ایم۔ایف کے "اصلاح معیشت" پروگرام پر عمل پیرا ہے اور اپنی معیشت کو بہتر بنانے کے لیے، "فنڈ" کی ہدایات پر عمل کر رہا ہے، لیکن ملک میں امن و امان کی خراب صورت حال، بد انتظامی، بجلی کی فراہمی کے ناقص انتظامات اور شرح سود کی زیادتی وغیرہ کی بنا پر غیر ملکی سرمایہ کاری کا تناسب دوسرے ایشیائی ملکوں کے مقابلے میں بہت کم ہے ناقص بنکاری نظام... قدرتی آفتوں، خصوصاً سیلابوں کی تباہ کاریوں اور ملک میں سیاسی عدم استحکام وغیرہ کی بنا پر ملک کی اقتصادی صورت حال میں کچھ زیادہ بہتری نہیں آئی (The Europa world year book, 2005, London، ۱/ ۱۰۹۷).

عالمی بنک کے جاری کردہ اعداد و شمار کے مطابق ۱۹۹۶ء میں بنگلہ دیش کی مجموعی قومی پیداوار (Gross National product =G.N.P) ۱۹۹۴ء۔۱۹۹۶ء کے تخمینوں کے مطابق ۳۱،۲۱۷ ملین امریکی ڈالر تھی۔ اس اعتبار سے قومی پیداوار میں فی کس شرح پیدائش ۲۶۰ امریکی ڈالر ہے۔ ۱۹۹۷ء میں اس کی مقدار ۳۳،۲۰۰ ملین ہو گئی، جس کی رو سے فی کس شرح ۲۷۰ امریکی ڈالر قرار پاتی ہے۔ فی کس شرح پیداوار (G.D.P) آہستہ آہستہ بڑھ رہی ہے۔ ۱۹۹۰۔۱۹۹۷ء کے مابین GDP میں اوسطاً ۴.۵ فیصد کے حساب سے اضافہ ہوا۔ ۱۹۹۵۔۱۹۹۶ء میں یہ شرح ۵٫۶۳ فیصد، ۱۹۹۶۔۱۹۹۷ء میں ۵٫۷ فیصد اور ۱۹۹۷۔۱۹۹۸ء میں ۵٫۲۶ فیصد تھی۔ آئی ایم ایف کے اعداد و شمار کے مطابق ۱۹۹۷ء میں بنگلہ دیش کا تجارتی خسارہ ۱۷،۱۰۸ ملین امریکی ڈالر تھا۔ ملکی برآمدات کے مراکز امریکہ، جاپان، چین اور ہانگ کانگ تھے، جہاں برآمدی تجارت سے ۶۹.۱ فیصد آمدن ہوئی۔ ۱۹۹۷۔۱۹۹۸ء میں بجٹ کا تجارتی خسارہ ۲۹۴۰ ملین تھا۔ برآمدی تجارت میں ملک کی سب سے اہم پیداوار پٹ سن ہے۔ ۱۹۹۷۔۱۹۹۸ء میں اس کا برآمدی تجارت میں حصہ ۱۰.۶۳ فیصد تھا، مچھلی اور چائے بھی برآمدی تجارت کا اہم ترین حصہ ہیں (حوالہ مذکور).

بنگلہ دیش ان ممالک میں شامل ہے، جہاں قدرتی گیس کے وسیع ذخائر پائے جاتے ہیں، ایک اندازے کے مطابق اس کے بیس "گیس فیلڈز" میں گیس کے ذخائر کا اندازہ ۳۰۰،۰۰۰ ملین مکعب میٹر ہے؛ جبکہ کئی بین الاقوامی گیس کمپنیوں کا خیال ہے کہ بنگلہ دیش میں گیس کے ذخائر اس سے کہیں زیادہ ہیں۔ ۲۰۰۳ء میں گیس کی پیداوار ۱۱.۶۴ بلین مکعب میٹر تھی۔

زراعت، بنگلہ دیش بنیادی طور پر ایک زرعی ملک ہے، جہاں لوگوں کا سب سے بڑا ذریعہ معاش زراعت ہے۔ ۱۹۹۵ء کے ایک جائزے کے مطابق زراعت سے وابستہ افراد کی تعداد سات کروڑ اڑتالیس لاکھ تیس ہزار افراد تھی، جن میں سے تین کروڑ ایک لاکھ اسی ہزار اقتصادی طور پر متحرک اور نسبۃً بہتر حالت میں تھے۔ اس کی زرعی پیداوار میں پٹ سن سب سے اہم ہے۔ ۲۰۰۰ء میں اس کی کل پیداوار پندرہ لاکھ تیس ہزار میٹرک ٹن تھی، دوسری اشیا میں چاول (۲۰۰۰ء میں ۳۵.۸۴ میٹرک ٹن)، گندم (۱۹ لاکھ میٹرک ٹن)، آلو (۱۷ لاکھ میٹرک ٹن) اور کیلا (پانچ لاکھ ساٹھ ہزار میٹرک ٹن) وغیرہ شامل ہیں (کتاب مذکور، ۲۰۰۵ء، ۱/ ۱۰۹۶۔۱۰۹۷)۔ تاہم پٹ سن کی پیداوار میں بنگلہ دیش سرفہرست ہے۔

مویشی پالنے کی صنعت بھی یہاں مستحکم ہے: ۲۰۰۳ء کے ایک جائزے کے مطابق یہاں پائے جانے والے جانوروں میں گائے بیل (مجموعی تخمینہ ۶۵۲۰۰۰ ۲۳)، بھینسیں (۲۲۸۰۰۰)، بھیڑیں (۳۳۸۰۰،۰۰۰) بکریاں (۱،۱۲۱۰۰۰) اور مرغیاں (۱۳۹،۰۰۰،۰۰۰) وغیرہ شامل ہیں۔ لکڑی کی پیداوار میں بنگلہ دیش خود کفیل ہے۔ ملک کے تقریباً دس فیصد رقبے پر جنگلات پائے جاتے ہیں، یہاں کیلیاں، پلپ (pulp) اور دوسری اقسام کی لکڑی پائی جاتی ہے۔ ۲۰۰۱ء میں یہاں لکڑی کی پیداوار ۲۸.۳۲ میٹرک میٹر تھی۔

ملک میں ماہی گیری کو بہت فروغ حاصل ہے۔ ملک کی آبادی کی معیشت کا انحصار ماہی گیری پر ہے۔ یہاں تازہ پانی کی مچھلی سے لیکر نالی شاد، سمندری مچھلیاں اور قشرہ دار مچھلیاں وغیرہ کثرت سے پائی اور پکڑی جاتی ہیں۔ یہاں پچیس لاکھ افراد سمندر اور اسی ہزار افراد فارمی مچھلیوں کے روزگار سے وابستہ ہیں۔ یہاں اس مقصد کے لیے ۱۲۶۹ کشتیاں، بشمول ۵۲ ٹرلر اور ۳۳۱۷ موٹر بوٹس ہیں۔ ۲۰۰۱ء میں فروخت ہونے والی مچھلی کی مقدار دس لاکھ ٹن سالانہ تھی، جس میں سے چھ لاکھ ستر ہزار ٹن فارموں سے حاصل کی گئی تھی۔ صرف چین اور بھارت تازہ پانی سے مچھلیاں پکڑنے میں بنگلہ دیش سے آگے ہیں۔

جہاں تک صنعتوں کا تعلق ہے، ملک کی مجموعی پیداوار کا ۱۱ فیصد حصہ صنعتی اشیا کی برآمد سے حاصل ہوتا ہے۔ ملک میں ۲۰۰۰ء کے ایک جائزے کے مطابق مختلف صنعتوں سے وابستہ افراد کی تعداد ۵۱،۸۷۶۰۰ ہے، جن میں پندرہ برسوں سے زیادہ عمر کے مردوں کی تعداد ۳۲،۳۶۹۰۰ ہے (The Statesman's year book,2005، ص۲۶۲)۔ زیادہ تر لوگ زراعت ماہی گیری، جنگلات، تھوک اور پرچون کاروبار، تجارت اور ہوٹلوں وغیرہ کے روزگار سے وابستہ ہیں۔

علاوہ ازیں ملک میں مختلف مقامات پر سیمنٹ، کاغذ سازی، کھاد، پٹ سن، پارچہ بافی، ماچس، فولاد اور کیمیائی شیا بنانے کے کارخانے کام کررہے ہیں،...... شیخ مجیب الرحمن کے زمانے میں تمام فیکٹریوں کو قومی تحویل میں لے لیا گیا تھا، مگر اس وقت حکومت مقامی اور بیرونی سرمایہ کاروں کو ملک میں سرمایہ کاری کرنے کے لیے حوصلہ افزائی کر رہی ہے۔

بنگلہ دیش کے قیام کے وقت ملک میں کئی بنک موجود تھے، جنہیں لوٹ لیا گیا تھا۔ بعد ازاں مختلف بنکوں کا قیام عمل میں لایا گیا۔ "بنگلہ دیش بنک" کے نام سے مرکزی بنک کے علاوہ چار قومیائے گئے کمرشل بنک ہیں، ان کے علاوہ سولہ پرائیویٹ، نو غیر ملکی کمرشل بنک اور دس ڈویلپمنٹ فنانس کارپوریشنیں ہیں۔ ۱۹۹۹ء کے اعداد وشمار کی رو سے بنگلہ دیش کے مرکزی بنک کے پاس ۹٫۱۸ ملین ٹکہ کا سرمایہ موجود تھا۔ ۱۹۹۹ء میں سونالی بنک قومیائے گئے کمرشل بنکوں میں سب سے بڑا بنک تھا، جس میں جمع کرایا ہوا سرمایہ ۱۷۰۹۶ ملین ٹکہ تھا، سٹاک ایکسچینج کی عمارتیں ڈھاکہ اور چٹاگانگ میں ہیں۔

(۶) مواصلات: ملک میں مواصلات کا نظام بہت اچھا ہے، جس میں سابق مشرقی پاکستان دور میں قائم شدہ ریل کا وسیع نظام موجود ہے، جس کے ذریعے ملک کے مختلف شہروں کو ایک دوسرے سے مربوط کیا گیا ہے۔ ۱۹۹۹ء کے اعداد وشمار کے مطابق ریلوے ٹریک ۲۷۰۶ کیلومیٹر رقبے پر محیط ہے، جبکہ سڑکوں کی لمبائی ۲۰۷۳۸۶ کیلومیٹر ہے، جن میں سے ۱۹۷۷۵ کیلو میٹر قومی اور ۱۷۲۵۷ ثانوی درجے کی سڑکیں ہیں۔

ملک میں ٹیلیفون کا نظام بہت اچھا ہے۔ ۲۰۰۲ء کے اعداد و شمار بتاتے ہیں کہ ملک میں ۱،۷۵۷،۰۰۰ فون موجود ہیں۔ اس طرح فون رکھنے والوں کی شرح ۱۳٫۳ فی

ہزار ہے۔ ان میں سے ۰۰۰,۵۷۰؛ موبائل فون تھے، جبکہ ڈاک رسانی کے لیے سرکاری محکمہ ڈاک کام کررہا ہے، ۱۹۹۷ء میں ملک میں ۹۰۹۳ ڈاک خانے کام کر رہے تھے (The Europa.2005، ۷۱۵/۱)۔

قیام بنگلہ دیش کے وقت کئی شہروں میں ریڈیو اسٹیشن کام کررہے تھے اور بنگلہ دیش کی آزادی کا اعلان بھی انہی میں سے ایک اسٹیشن چاٹگام سے کیا گیا، جبکہ اس وقت کئی اور شہروں میں بھی ریڈیو اسٹیشن قائم ہوچکے ہیں، اس کے علاوہ سرکاری تحویل میں ٹیلی ویژن کے ساتھ ساتھ کئی پرائیویٹ چینل بھی کام کررہے ہیں۔

۱۹۹۶ء میں یہاں سے ۳۷ یومیہ اخبارات شائع ہورہے ہیں جبکہ رسائل و جرائد کی تعداد ہزاروں میں ہے، ڈھاکہ میں امریکی اور برطانوی معلوماتی مراکز کے علاوہ ایک مرکزی لائبریری بھی ہے، جس کی کئی شہروں میں شاخیں ہیں (The Europa world year book.2005، ۷۱۵/۱)۔

ملک میں تاریخی اہمیت رکھنے والے کئی مقامات ہیں۔ ان میں تین مقامات کو یونیسکو کے تاریخی مقامات میں شامل کیا گیا ہے، جن میں سب سے اہم پندرہویں صدی عیسوی میں گنگا اور برہما پترا کے سنگم پہ معروف ترک حکمران الغ خان کے تعمیر کردہ خلافت آباد (موجودہ نام بگیرہٹ) کی مسجد ہے۔۔۔ اسی طرح بدھ دھار کے کھنڈرات بہارپور میں واقع ہیں۔

تیسرا اہم مقام سندر بن ہے جو برہماپترا اور گنگا کے دہانے کے قریب واقع ہے (کتاب مذکور، ص۳۲۳)؛ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے ماخذ)۔

(۷) دفاع: بنگلہ دیش کا قیام چونکہ جنگ کے نتیجے میں عمل میں آیا اور اس کے قیام سے لےکر اب تک کم از کم چار مرتبہ فوجی انقلاب آچکے ہیں، اس لیے فوج ملک کی بنیادی ضرورت ہے۔ بنگلہ دیش کی فوج کو منظم کرنے اور اس کا حوصلہ بلند کرنے کا سہرا جنرل ضیاء الرحمان کے سر ہے، جو بنگلہ دیش کے قیام کے وقت، پاکستانی فوج میں میجر کے عہدے پہ فائز تھا (دیکھیے ذیل)۔ اس نے اپنے دور اقتدار (۱۹۷۵_۱۹۸۲ء) کے دوران میں فوج کی مکمل طور پہ تنظیم نو کی اور اُسے محدود وسائل کے باوجود جدید اسلحہ سے لیس کیا۔ اس وقت بنگلہ دیش کی فوج کے کمانڈر اعلیٰ صدر ہے۔ ۲۰۰۲ء میں ملک کے دفاع پہ مجموعی اخراجات کا تخمینہ ۴۳۸ ملین ڈالر تھی، گویا فی کس ۴ امریکی ڈالر فوج پر خرچ کیے جارہے تھے۔ اس وقت مسلح افواج کے ارکان کی تعداد ۱۲۰۰۰۰ (ایک لاکھ بیس ہزار) ہے۔ اس کے علاوہ پانچ ہزار فوجی پولیس، ۲۰۰۰۰ خصوصی محافظ دستے (انصار) اور ۳۸۰۰۰ بنگلہ دیش رائفلز (سرحدی محافظین) کے علاوہ ۱۸۰۰۰۰ خصوصی محافظ ریزرو (انصار) بھی موجود ہیں۔ اس کے علاوہ ملک میں نیوی بھی ہے جس کے مراکز چٹاگانگ، ڈھاکہ، کپتائی، کھلنا اور منگلا کے مقامات پہ ہیں۔ بنگلہ دیش نیوی کے پاس پانچ فرائی گیٹ، دس میزائل بردار جہاز، چار بیڑہ بردار جہاز اور انیس گشتی جہاز ہیں۔ ۲۰۰۲ء میں نیوی کے ملازمین کی تعداد ۱۰۵۰۰ افراد تھی۔ فضائیہ میں چار لڑاکا سکواڈرن اور تین ہیلی کاپٹر پہ مشتمل سکواڈرن موجود ہے، اس کے افراد کی تعداد ۹۵۰۰ تھے (The Statesman's year book 2005، ص ۲۶۰) ۱۹۹۸ء میں بنگلہ دیش کا دفاعی بجٹ ۲۷۹۰۰۰ ملین تھا۔

(۸) عدلیہ: آئین میں عوام کو انصاف کی فراہمی حکومت کی ذمہ داری قرار دیا گیا ہے۔ بنگلہ دیش میں مقامی سطح کی عدلیہ کے ساتھ مرکزی اور ملکی سطح پر سپریم کورٹ موجود ہے، جس کی سربراہی چیف جسٹس کرتا ہے، جو اپیلیٹ ڈویژن اور ہائی کورٹ پر مشتمل ہے، جسے ملک کی چھوٹی عدلیہ پر کنٹرول حاصل ہے، ہائی کورٹ

کی تقرری صدر کرتا ہے اور ججوں کی ریٹائرمنٹ کی عمر ۶۵ برس ہے؛ اس کے بنچ کومیلا، جیسور، بریسال، چٹاگانگ اور سلہٹ میں قائم ہیں۔ اس کے علاوہ ضلعی سطح پر عدلیہ کا نظام موجود ہے(The Europa 2005، ۷۱۶۹/۱).

(۹) تعلیم: بنگلہ دیش میں غریب ملک ہونے کے باوجود شروع سے تعلیم پر توجہ مبذول رہی ہے، ۱۹۹۳۔۱۹۹۴ء میں ملک میں ۹۵۸۸۶ سکول، ۱,۶۷۰۰,۰۰۰ طالب علم اور ۳۱۲۱۸۶ اساتذہ تھے۔ ۱۹۹۲۔۱۹۹۳ء میں ۱۱۳۸۲ سیکنڈری سکول تھے، جن میں ایک لاکھ انتیس ہزار چھ سو پچپن اساتذہ کام کر رہے تھے، جبکہ مزید تعلیم کے لیے ۱۰۳۱ کالج تھے، ان میں ۷۹۷ پرائیوٹ اور باقی سرکاری تھے، ان میں ۹۱۲،۸۹۵ طلبہ اور ۲۶۲۶۳ اساتذہ تعلیم و تدریس کے فرائض انجام دے رہے تھے، ۱۹۹۳۔۱۹۹۴ء میں ۸۰ پیشہ وارانہ تعلیمی ادارے تھے، جن میں ۴۳۵۰۳ طلبہ اور ۲۷۵۲ استاد تھے (The Statesman`s year book.2005، ص ۲۶۳).

حکومت تمام لڑکے اور لڑکیوں کو اسکول کی ابتدائی درجے کی تعلیم مفت مہیا کر رہی ہے۔ اپنی اولاد کو پرائمری تعلیم دلانا تمام لوگوں کے لیے لازمی ہے۔ اس کی ابتدا چھٹے سال سے ہوتی ہے اور تعلیم کا یہ درجہ پانچ برسوں میں مکمل کر لیا جاتا ہے۔ ۲۰۰۰ء اور ۲۰۰۱ء کے اعداد و شمار کے مطابق ۱۰۰ فیصد لڑکوں اور ۱۰۱ فیصد لڑکیوں نے اس درجہ کے اسکولوں میں تعلیم حاصل کی جبکہ ثانوی تعلیم کے درجے میں یہ شرح ۴۶ فیصد ہے (۴۵ فیصد لڑکے اور ۴۷ فیصد لڑکیاں) سرکاری اسکولوں اور تعلیمی اداروں کے ساتھ ساتھ پرائیوٹ تعلیمی ادارے بھی کام کر رہے ہیں۔

۲۰۰۱-۲۰۰۲ء کے ایک جائزے کے مطابق ملک میں تیرہ سرکاری جامعات، ایک اسلامیہ یونیورسٹی، ایک اوپن یونیورسٹی، ایک ایگریکلچر اور ایک انجینئرنگ اینڈ ٹیکنالوجی یونیورسٹی بھی کام کر رہی ہے۔ اساتذہ کی تعلیم و تربیت کے پانچ ادارے، پانچ طبی کالج، تین لاء کالج، دو فائن آرٹس کالج، ایک انسٹیٹیوٹ آف اپتھلمالوجی اور ایک ادارہ برائے بحالی معذوراں بھی موجود ہے۔ ۱۹۹۴۔۱۹۹۵ء میں یونیورسٹی سطح کے طلبہ ۹۲۶۵۴ اور یونیورسٹی اساتذہ ۲۲۱۷ تھے۔ چنانچہ ۲۰۰۱ء میں تعلیم یافتہ بالغ افراد کی شرح ۴۰.۶ فیصد مردوں میں (۴۹،۹ فیصد) (اور ۳۰،۸ فیصد عورتوں میں) تھی۔ ۲۰۰۰ اور ۲۰۰۱ میں حکومت تعلیم کی مد پر مجموعی پیداوار (G.N.P) کا مجموعی ۲،۵ فیصد اور حکومتی اخراجات کا ۱۳.۸ فیصد خرچ کر رہی تھی (The Europa world year book 2005، ۷۱۰/۱).

تعلیم کی طرح عوام کی صحت پر بھی خاص توجہ مبذول کی جارہی ہے۔ ۱۹۹۷ء میں ملک میں دس ہزار افراد کے لیے چار بستر کی شرح سے ۹۷۶ ہسپتال اور ۲۷۵۳۶ ڈاکٹر اور ۹۳۸ دندان ساز، ۱۵۳۰۸ نرسیں، ۱۳۲۱۱ دائیاں تھیں (حوالہ مذکور).

(۱۰) تاریخ: تاریخ کے تحت درج ذیل عنوانات پر گفتگو کی جائے گی:

(الف) قدیم دور (ابتدا تا قیام پاکستان)
(ب) قیام پاکستان تا اختتام ایوب حکومت
(ج) جنرل محمد یحیٰی خان کا دور اور قیام بنگلہ دیش
(د) شیخ مجیب الرحمٰن کا دور حکومت
(ھ) فوجی انقلاب جنرل ضیاء الرحمٰن کا دور حکومت
(و) جنرل محمد ارشاد کا دور حکومت
(ز) سول حکومت کا دور

(الف) قدیم دور (ابتدا تا قیام پاکستان):

بنگلہ دیش (مشرقی بنگال) دنیا کے ان خطوں میں سے ایک ہے، جو ہزاروں سال سے آباد ہیں۔ مآخذ کی رو سے یہاں ایک ہزار سال قبل از مسیح دراوڑ زبان بولنے والے لوگ آباد تھے۔ روایات کی رو سے یہاں

قدیم دور میں بنگ قوم آباد تھی، جس کی بنا پر اس خطے کا نام بنگال پڑا۔ آریاؤں کی اس خطے میں آمد سے قبل کے حالات ماضی کے دھندلکوں میں گم ہیں، خود آریاؤں کی آمد کی تاریخ اور زمانہ متعین نہیں ہے۔ قیاس کی رو سے ایک ہزار ق۔م تک یہ لوگ یہاں آنا شروع ہوئے (آ آ، ۵: ۳۷۴)۔ ان لوگوں نے یہاں پہلے سے آباد دراوڑ زبان بولنے والے لوگوں کو علاقہ چھوڑنے پر مجبور کیا۔ شمالی علاقے میں "پندر" آباد تھے، جو بہت زیادہ جنگجو تھے، ان کے آثار مہستان (ضلع بوگرہ) میں دریافت ہوئے ہیں۔ یہاں سے دریافت ہونے والے ایک کتبہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ خطہ مگدھ کے موریا راجاؤں کے ماتحت تھا۔ گپتا سلطنت کے عروج کے زمانے میں بنگال بھی اس میں شامل ہوا۔ چھٹی صدی عیسوی کے آخر میں اس سلطنت پر زوال آگیا، تو پورے بنگال میں سیاسی ابتری پھیل گئی۔

موریا حکومت (۳۲۰ تا ۱۸۰ ق م) کے دور میں خصوصاً اشوک (۲۷۳تا۲۳۲ ق۔ م) کے عہد حکومت میں اس علاقے میں بدھ مت پھیلا۔ ۳۱۹ تا ۵۴۰ کے درمیان تمام شمالی ہند میں گپتا حکومت رہی، جس میں بنگلہ دیش سمیت تمام بنگال بھی شامل تھا۔ ۶۰۲ سے ۱۱۵۰ء کے مابین یہاں خاموش حکومت قائم رہی۔ اسی دور میں گوپال نامی ایک سردار نے پال خاندان (۷۵۰تا۱۱۵۰ء) کی بنیاد رکھی، جو اس صدی کے اختتام سے پہلے پورے بنگال اور بہار پر قابض ہوگیا۔ پال راجے بدھ مت کے پیرو تھے اور ان کے دور میں اہل بنگال کی بہت بڑی تعداد نے اسی مذہب کی پیروی اختیار کرلی۔ ان حکمرانوں نے بدھ مت کے کئی شاندار عبادت خانے بنوائے جن کے آثار آج بھی باقی ہیں، مثلاً راج شاہی کے نزدیک پندرنگر میں (۸۰۰ء) اور کومیلا کی پہاڑیوں میناتی ور لال مائی (گیارہویں، بارھویں صدی) کے آثار ملتے ہیں۔ اس علاقے میں اسلام کی آمد سے قبل آخری حکومت سین خاندان کی تھی جو کٹر ہندو خاندان تھا (۱۱۵۰۔۱۲۰۲ء)۔ یہ دور بنگال کی تاریخ میں زوال کا دور سمجھا جاتا ہے۔ یہ راجے نکمے، بزدل اور بے علم تھے۔ بدھ مت رفتہ رفتہ کمزور ہوتا گیا۔ مذہبی بدھ تعلیمات، مثلاً دنیا سے بے رغبتی اور جنگ و جدال سے بے تعلقی کی بنا پر حکومت کمزور ہوگئی، یہی وجہ ہے کہ بہادر اور شجاع ترکوں کی ایک مختصر سی جماعت نے یہ پورا علاقہ فتح کرلیا اور یہاں اسلامی حکومت قائم ہوگئی۔

اسلامی دور: ہندوستان میں اگرچہ اسلام پہلی صدی کی آخری دہائی میں داخل ہوچکا تھا اور محمد بن قاسم کے ہاتھوں ۹۳ھ/۷۱۲ء میں سندھ اور ملتان میں اسلامی حکومت کا سنگ بنیاد رکھا جا چکا تھا، لیکن ان کے بعد آنے والے ان کے جانشین کچھ ذاتی کمزوری اور کچھ مرکز خلافت میں ہونے والی حصول اقتدار کی کشمکش کی بنا پر اس سے آگے نہ بڑھ سکے اور تین سو سال عربوں کی حکومت اندرون سندھ تک محدود رہی۔

اسلامی فتوحات کا دوسرا سلسلہ غزنویوں کے ساتھ شروع ہوا۔ سلطان محمود غزنوی نے ہندوستان پر پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز (۱۰۰۰تا۱۰۳۰ء) میں سترہ حملے کیے۔ ان حملوں سے مسلمانوں کے قدم بنگال تک تو نہ پہنچے، لیکن وہ علاقے جو اس وقت پاکستان میں داخل ہیں، فتح ہوکر نئی قلمرو کا حصہ بن گئے۔

غزنویوں کے بعد سلاطین دہلی کا دور آیا، تو سلطان شہاب الدین غوری (م۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء) نے بنگلہ دیش سمیت تمام ہندوستان کو فتح کرکے اس پر اسلامی حکومت قائم کی (۵۹۸ھ/۱۲۰۲ھ) اور سین خاندان کی حکومت کا خاتمہ کیا۔ سلطان غوری کی وفات کے بعد ۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء میں سلطان قطب الدین ایبک کی قیادت میں خاندان

غلاماں کی حکومت کا قیام عمل میں آیا جو اسی برس تک حکمران رہا (۶۰۲ھ/۱۲۰۶ھ تا ۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء).

سلطان محمد بن تغلق (۷۲۰ھ/۱۳۲۴۔۱۳۲۵ء) کے عہد حکومت میں بنگال نے سلطان شمس الدین حاجی الیاس کی قیادت میں افراتفری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے خود مختاری حاصل کرلی (۷۴۰ھ،۱۳۴۱ء) اور ڈھاکہ کو دارالحکومت کا درجہ مل گیا...... اس کے جانشینوں میں سلطان غیاث الدین (۷۹۲ھ/۱۳۸۹ھ تا ۷۹۹ھ/۱۳۹۶ء) بڑی شان و شوکت والا حکمران تھا[رک بہ بنگال]۔ تقریباً اڑھائی سو سال تک خود مختار رہنے کے بعد دوبارہ سلطان جلال الدین اکبر (۱۵۵۶۔۱۶۰۵ء) کے زمانے میں اس کے ایک سپہ سالار نعیم خان نے سلطان غیاث الدین سلسلے کے آخری حکمران داؤد کرانی کو شکست دیکر یہ تمام علاقہ فتح کرکے مغلیہ حکومت میں شامل کرلیا.

جہانگیر (۱۶۵۵۔۱۶۲۷ء) کے عہد حکومت میں انگریز نے "East India Company" قائم کرکے ۱۶۰۶ء میں یہاں پہلا تجارتی اڈہ قائم کیا.

نیم خود مختار حکومت کا قیام: سلطان اورنگ زیب عالم گیر کے عہد حکومت (۱۶۵۸ء۔ ۱۷۰۷ء) کے بعد اس کے جانشینوں کی نااہلی کے باعث کئی علاقوں میں نیم خود مختار حکومتوں کا قیام عمل میں آگیا، جن میں بنگال بھی شامل تھا، چنانچہ نواب شجاع الدولہ (۱۷۲۷۔۱۷۳۹ء) اس سلسلے کا پہلا حکمران تھا، اس کے بعد اس کا بیٹا سرفراز علاؤالدولہ حیدر جنگ حکومت نہ سنبھال سکا اور علی وردی خان سے ہار گیا۔ اپریل ۱۷۵۶ء میں نواب علی وردی خان نے وفات پائی، تو اس کا بیٹا نواب سراج الدولہ اس کا جانشین بنا، مگر اگلے ہی سال ۱۷۵۷ء میں ۲۹ جون ۱۷۵۷ء کو پلاسی کے مقام پر انگریزوں سے شکست کھا کر مارا گیا اور یوں ہندوستان پر بدیسی حکمرانوں کی حکومت کا آغاز ہوگیا۔ انگریزوں نے بنگال کی نوابی پر برائے نام میر جعفر کو برقرار رکھا، لیکن جب وہ ان کے مطالبات پورے نہ کرسکا تو ۱۷۶۰ء میں اس کی جگہ میر قاسم کو مسند نشین کردیا.

۱۷۶۵ء میں میر جعفر کی وفات کے بعد اس کا بیٹا نجم الدولہ اس کا جانشین بنا، مگر وہ حقیقت میں محض انگریز کا وظیفہ خوار تھا، جس کا حکومت میں کوئی عمل دخل نہ تھا، اس طرح بنگال پر انگریز کا قبضہ مکمل ہوگیا.

۱۷۹۳ء میں انگریزوں نے "مستقل دیوانی بندوبست" کا قانون نافذ کیا۔ جس کے تحت نئی زمینداریوں کا قیام عمل میں آیا اور کسانوں کو بے حد نقصان پہنچا۔ ۱۸۳۵ء میں کمپنی نے نیا تعلیمی نظام وضع کیا، جس کا مقصد یہ بتایا گیا کہ ہندوستان میں ایسی نسل تیار کی جائے جو نسل کے اعتبار سے ہندوستانی اور اپنے جذبات اور خیالات کے اعتبار سے انگریز ہو۔ ۱۸۵۷ء میں ہندوستان بھر میں انگریز کے خلاف جنگ آزادی لڑی گئی، یہ جنگ اپنے مقاصد کے حصول میں تو ناکام رہی، البتہ اس کے نتیجے میں کمپنی کی حکومت ختم ہوگئی اور برطانوی عملداری کا قیام عمل میں آگیا۔ یوں مغلیہ سلطنت کا باقاعدہ اختتام ہوگیا اور آخری مغلیہ تاجدار کو رنگون میں جلاوطن کردیا گیا.

انیسویں صدی کے آخری ایام سے ہندوستان میں انگریز کے خلاف آزادی کی سیاسی تحریک شروع ہوئی، جس میں تمام بنگال نے بھی بھرپور حصہ لیا اور یہ تحریک بالآخر تقسیم ملک کی صورت میں کامیاب رہی [رک بہ بنگال، پاکستان، ہند، بذیل مادہ].

(ب) قیام پاکستان تا اختتام ایوب حکومت

قیام پاکستان یعنی ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء سے لیکر ۱۶۔دسمبر ۱۹۷۱ء تک بنگلہ دیش کی تاریخ پاکستان کی تاریخ سے وابستہ رہی [رک بہ پاکستان]۔ مشرقی پاکستان سے متعلق اس دور کے اہم واقعات مندرجہ ذیل ہیں:

۲۷ اکتوبر ۱۹۴۷ء کو کشمیر کے مسئلے پر پاکستان اور

بھارت کے مابین غیر اعلانیہ جنگ شروع ہوئی۔ ابھی یہ جنگ جاری تھی کہ ۱۱ ستمبر ۱۹۴۸ء کو قائد اعظم محمد علی جناح کا انتقال ہوگیا، جس سے یہ نوزائیدہ مملکت اپنے عظیم قائد سے محروم ہوگئی؛ قائد اعظم کی جگہ خواجہ ناظم الدین نے پاکستان کے گورنر جنرل کا عہدہ سنبھال لیا، کشمیر کی جنگ اقوام متحدہ کی مداخلت پر یکم جنوری ۱۹۴۹ء سے بند ہوگئی؛ اسی دوران میں پاکستان کے وزیراعظم نواب زادہ لیاقت علی خان کو اکتوبر ۱۹۵۱ء میں شہید کردیا گیا، جس کے بعد حصول اقتدار کی ایک طویل جنگ شروع ہوگئی۔

نواب لیاقت علی خان کے قتل کے بعد خواجہ ناظم الدین پاکستان کے وزیراعظم اور غلام محمد گورنر جنرل بن گئے۔ ۲ اکتوبر ۱۹۵۵ء کو غلام محمد کی ریٹائرمنٹ کے بعد اسکندر مرزا نے گورنر جنرل پاکستان کا عہدہ سنبھال لیا۔ ۲۳ مارچ ۱۹۵۵ء کو پاکستان کا پہلا آئین بنا، جس کے نتیجے میں اسکندر مرزا نے پاکستان کے صدر کا اور چوہدری غلام محمد نے وزیراعظم پاکستان کا عہدہ سنبھال لیا، مگر محلاتی سازشوں نے انہیں چلنے نہ دیا اور انہوں نے ۸ اگست ۱۹۵۶ء کو وزارت عظمیٰ سے استعفیٰ دے دیا، اس کے نتیجے میں سید حسین شہید سہروردی کو جو "عوامی لیگ" کے لیڈر تھے اور مشرقی پاکستان (موجودہ بنگلہ دیش) سے تعلق رکھتے تھے، وزیراعظم بنا دیا گیا، لیکن ان کی وزارت عظمیٰ کے ابھی دو سال بھی مکمل نہ ہوئے تھے کہ اس وقت کے صدر پاکستان اسکندر مرزا نے ان کی آئینی حکومت کو سبکدوش کردیا اور آئین کو معطل کر کے مارشل لا لگا دیا۔ مگر یہ مارشل لا اُسے بھی موافق نہ آیا اور اسی ماہ کی ۲۷ تاریخ کو اس وقت کے کمانڈر انچیف فیلڈ مارشل جنرل محمد ایوب خان نے اسکندر مرزا کو ملک بدر کردیا اور خود حکومت سنبھال لی۔ ایوب خان نے ۱۹۶۲ء کو نیا آئین بنایا، جس کی بنیاد ون یونٹ (one Unit) پر رکھی گئی اور پارلیمانی نظام حکومت کی جگہ صدارتی نظام متعارف کروایا۔ ۱۹۶۵ء میں پاکستان اور بھارت کے درمیان دوسری جنگ ہوئی۔ جس کے دوران مشرقی بازو (مشرقی پاکستان) میں خاموشی طاری رہی۔

۱۹۶۸ء میں ایوب خان کے خلاف تحریک چلی، جس کے نتیجے میں یحییٰ خان نے جنرل محمد ایوب خان کی جگہ صدارتی ذمہ داریاں سنبھال لیں اور آئین کو معطل کردیا۔

اسی دہائی میں شیخ مجیب الرحمان نے عوامی لیگ کی بنیادی قیادت کا مقام حاصل کرلیا، بعد کے حالات نے اُسے مزید شہرت اور مقبولیت عطا کی۔ ایوب خان کے زمانے میں اگر تلہ نامی سازش کیس پکڑا گیا، جس میں مجیب الرحمٰن کا کردار مرکزی تھا۔ اُسے جنوری ۱۹۶۸ء میں گرفتار کرلیا گیا، ۱۱ جون ۱۹۶۸ء کو ڈھاکہ چھاؤنی میں شیخ مجیب الرحمٰن اور اس کے ۳۵ ساتھیوں کے خلاف مقدمے کی سماعت شروع ہوئی، مگر جب صدر پاکستان محمد ایوب خان نے ملک میں جاری سیاسی بحران پر قابو پانے کے لیے نواب زادہ نصراللہ خان کی قیادت میں مخالف رہنماؤں کو مذاکرات کی دعوت دی تو متحدہ محاذ کے مطالبے پر شیخ مجیب کو پیرول پر رہا کردیا اور پھر عوامی دباؤ کے پیش نظر ۹۶۸ء میں ایوب خان نے مکمل طور پر اُسے رہا کر دیا۔ بعدازاں ۲۵۔ مارچ ۱۹۶۹ء کو جنرل محمد ایوب خان نے استعفیٰ دے دیا اور یوں یہ دورانیہ اختتام کو پہنچ گیا۔

(ج) یحییٰ خان حکومت اور قیام بنگلہ دیش کی تحریک:

جنرل محمد ایوب نے استعفیٰ دینے سے قبل جنرل محمد یحییٰ خان کو ایک خط کے ذریعے حکومت سنبھالنے کا حکم دیا تھا چنانچہ جنرل محمد یحییٰ خان نے ۲۵۔ مارچ ۱۹۶۹ء کو اقتدار پر قبضہ کر لیا اور ملک میں مارشل لاء لگا دیا گیا۔ اس موقع پر شیخ مجیب الرحمان کو دوبارہ گرفتار کرلیا گیا۔ انہی حالات میں ۷ دسمبر ۱۹۷۰ء کو پہلے عوامی انتخابات ہوئے، جس میں حکومت مکمل طور پر غیر جانب

دار رہی۔ ان انتخابات کے نتیجے میں شیخ مجیب الرحمان کی عوامی پارٹی نے ۳۰۰ میں سے ۱۶۰ نشستیں جیت کر واضح برتری حاصل کرلی، البتہ مغربی پاکستان میں پیپلز پارٹی نے ۸۳ نشستیں جیت کر دوسری بڑی پارٹی کی حیثیت حاصل کرلی (نیز رک بہ پاکستان، در تکملہ ۱۱۱)۔

شیخ مجیب الرحمان نے اس موقع پر انتخابات سے قبل اپنے چھ نکاتی ایجنڈا جاری کیا تھا، جس کو عملی شکل دینے کی صورت میں مرکز بے حد کمزور ہو جاتا اور اس کے پاس صرف دفاع اور امور خارجہ رہ جاتے۔ ان میں مشرقی اور مغربی پاکستان کی الگ الگ کرنسیوں کی تجویز بھی شامل تھیں (محمد حنیف شاہد: مشرقی پاکستان سے بنگلہ دیش، لاہور بدون تاریخ، ص۳۶)۔ اس زمانے کے مخالف رہنما ذوالفقار علی بھٹو کے مطابق یہ چھ نکاتی پروگرام ہماری قومیت پر کاری ضرب کی حیثیت رکھتا تھا (ذوالفقار علی بھٹو: عظیم المیہ، ص۱۳)۔ دوسری طرف شیخ مجیب الرحمان نے لوگوں کو گلی گلی اور گاؤں گاؤں جاکر یہ بتایا کہ ان کی نجات انہی چھ نکات میں ہے۔ انہوں نے بنگالی قومیت کے نام پر علاقائی تعصبات کو ابھارا اور اپنی محرومیوں کا ذکر کر کے عوام کی ہمدردیاں حاصل کرتے رہے۔ اس کے ساتھ ساتھ بھارتی حکومت کھل کر شیخ مجیب الرحمان کی حمایت کر رہی تھی۔ آل انڈیا ریڈیو نے شیخ مجیب الرحمان کی سرگرمیوں اور ان کے چھ نکات کو مقبول عام بنانے کے لیے باقاعدہ پروگرام شروع کیا، جس میں پاکستان کے خلاف بے بنیاد پروپیگنڈہ کیا جاتا تھا، اور مشرقی پاکستان کے عوام کو یہ ترغیب دی جاتی تھی کہ وہ شیخ مجیب کا ساتھ دیں (محمد حنیف شاہد، ص۳۹)۔ علاوہ ازیں بھارت میں ایسی کتابیں شائع کی گئیں، جن سے پاکستان دشمن کارروائیوں کی حوصلہ افزائی ہوتی تھی، (دیکھیے مآخذ) اور آزاد بنگال کے منصوبوں کی تکمیل ہوتی تھی۔ جس کے نتیجے میں بالآخر پاکستان دو حصوں میں بٹ گیا اور دشمنوں کے عزائم کی تکمیل ہوئی۔

یہاں چند باتیں خصوصاً قابل غور ہیں۔ پاکستان کی جدوجہد میں مشرقی پاکستان کا کردار ہراول دستے کا تھا، اسی لیے اقبال پارک (سابق منٹو پارک) لاہور میں، ۱۹۴۰ء میں قائد اعظم محمد علی جناح کی صدارت میں جو مسلم لیگ کا تاریخی اجلاس منعقد ہوا، اس میں "قرارداد پاکستان" ایک ممتاز بنگالی رہنما مولوی فضل الحق نے پیش کی۔ اس قرارداد میں مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ ریاست کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ ۱۹۴۶ء کے انتخابات میں جو پاکستان کے بارے میں ریفرنڈم کی حیثیت رکھتے تھے، ۹۶٪ بنگالیوں نے پاکستان کے حق میں ووٹ دیا تھا۔ مسلم لیگ نے آسام کی ۳۳ نشستوں میں ۳۱ اور بنگال کی ۱۲۲ نشستوں میں ۱۱۹ پر شاندار کامیابی حاصل کی (دیکھیے، سعید الدین: مشرقی پاکستان کا زوال، ص۱۷)۔ پھر چند ہی سالوں میں وہ کون سے عوامل تھے جن کی بنا پر دونوں حصوں میں ایسی دشمنی کی بنیاد پڑی کہ وہ نہ صرف ایک دوسرے سے الگ ہوگئے بلکہ اس علیحدگی کے دوران میں ایسے خونی واقعات پیش آئے کہ دونوں طرف سے ایک دوسرے کو قتل کیا گیا اور بے انتہا مظالم کا نشانہ بنایا گیا اور ایک دوسرے کی جائیدادوں اور اموال کو بے دردی سے لوٹا گیا

مختصر طور پر بنگلہ دیش کے قیام اور مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے اہم ترین اسباب درج ذیل ہیں:

(۱) مشرقی پاکستان سے تعلق رکھنے والے سیاسی قائدین کے ساتھ ناروا سلوک:

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مشرقی پاکستان کی جدائی کا عمل قیام پاکستان کے ساتھ ہی شروع ہو گیا تھا اور کچھ شعوری اور کچھ غیر شعوری کوششوں کی ابتدا تقسیم ملک کے متصل بعد ہوئی تھی۔ قرارداد پاکستان پیش کرنے والے مولوی فضل الحق بنگالی کو دسمبر ۱۹۴۱ء میں مسلم

لیگ سے نکال دیا گیا (حمید الدین، ص۱۷)۔ ۱۱ ستمبر ۱۹۴۸ء کو مشرقی پاکستان سے تعلق رکھنے والے خواجہ ناظم الدین کو گورنر جنرل بنایا گیا، بعدازاں لیاقت علی خان کے قتل (۱۶ اکتوبر ۱۹۵۱ء) کے بعد انہیں پاکستان کا وزیراعظم بنا دیا گیا اور مسٹر غلام محمد کو، جو پیشے کے لحاظ سے سرکاری ملازم تھا، گورنر جنرل بنادیا گیا۔ جس نے محلاتی سازشوں کے ذریعے مملکت میں استحکام پیدا نہ ہونے دیا اور محض دو برسوں کے بعد ۱۷ اپریل ۱۹۵۳ء کو پارلیمنٹ سے عدم اعتماد کرنے بغیر، خواجہ ناظم الدین کی حکومت کو معطل کر دیا۔ اس اقدام کو مشرقی پاکستان میں مشرقی صوبے کے خلاف ایک سازش سمجھا گیا (صدیق سالک: میں نے ڈھاکہ ڈوبتے دیکھا، ص ۳۲ بار ستمبر ۱۹۹۳ء)۔ یہ اس علیحدگی کی طرف گویا پہلا قدم تھا، جس کی تکمیل ۱۹۷۱ء میں ہوئی۔ شیر بنگال مولوی فضل الحق نے جنہیں مسلم لیگ سے نکال دیا گیا تھا "کرشک سرامک" (مزدور پارٹی) کے نام سے ایک علیحدہ جماعت بنائی، یہ بات صوبائی سیاست میں بڑھتے ہوئے ادبی رجحانات کی نشان دہی کرتی تھی (کتاب مذکور، ص ۲۱۵)۔

۱۹۵۴ء کے انتخابات میں "جگتو فرنٹ" کے نام سے مشرقی پاکستان کی کئی جماعتوں نے باہمی اتحاد کر کے شرکت کی، ان انتخابات میں مسلم لیگ صرف نو نشستیں جیت سکی، چنانچہ گورنر جنرل کی دعوت پر ۳۰ مارچ ۱۹۵۴ء کو جگتو فرنٹ نے نئی حکومت بنائی، مگر صرف دو ماہ کے بعد (۳۰ مئی ۱۹۵۴ء) کو گورنر جنرل غلام محمد نے نئی حکومت کو برطرف کر دیا اور صوبے میں گورنر راج نافذ کر دیا (محمد رفیق الاسلام: The Bangladesh Libration Movement، یونیورسٹی پریس لمیٹڈ، ڈھاکہ ۱۹۸۷ء، ص ۱۶۔۱۱۷ بذیل Post Independence Period)۔ ۱۹۵۶ء میں پاکستان کے گورنر جنرل مسٹر سکندر مرزا نے مسلم لیگ کے نامزد کردہ چودھری محمد علی کو حکومت بنانے کی دعوت دی، جناب عوامی لیگ کے قائد مسٹر حسین شہید سہروردی یہ سمجھتے تھے کہ وزارت سازی کا حق انہیں پہنچتا ہے۔ بنگالیوں نے اس واقعے کو بھی بنگالیوں کو اقتدار سے محروم رکھنے کی ایک سازش سمجھا (حوالہ مذکور)۔

اسی زمانے میں ستمبر ۱۹۵۵ء کو مسٹر عطاء الرحمان نے مشرقی بنگال کی مجلس قانون ساز میں تقریر کرتے ہوئے کہا: "مسلم لیگ کا حکمران ٹولہ مشرقی بنگال، اس کی ثقافت، اس کی زبان، اس کے لٹریچر، غرضیکہ اس کی ہر چیز کی طرف اہانت اور تحقیر کا رویہ رکھتا ہے، ہمیں برابر کا شریک گردانا تو درکنار، مسلم لیگ کے لیڈر یہ سمجھتے ہیں کہ جیسے ہم محکوم قوم ہے اور وہ فاتح اور حکمران قوم سے تعلق رکھتے ہیں" (صدیق سالک، ص۲۱۶)۔ اس احساس محرومی کو ون یونٹ نے مزید بڑھایا، یہ اسی سال (۱۴/اکتوبر ۱۹۵۵ء) کو نافذ ہوا، اس کے تحت مغربی پاکستان کے چاروں صوبوں (پنجاب، سرحد، بلوچستان اور صوبہ سندھ) کو ملا کر ایک صوبہ (مغربی پاکستان) اور مشرقی بنگال کو مشرقی پاکستان کے نام سے دوسرا صوبہ قرار دیا گیا، یہ بل دو ہفتے قبل منظور کیا گیا تھا، جو اس بات کی ضمانت دیتا تھا کہ ملک کے دونوں حصوں کے مابین برابری کی سطح پر تعلقات استوار ہوں گے۔ مگر مشرقی پاکستان میں اس کا یہ مفہوم سمجھا گیا کہ یہ مشرقی پاکستان کو اس کے حقوق سے محروم رکھنے کی ایک سازش ہے (رفیق الاسلام: The Bangladesh Libration Movement، ص ۱۶۔۱۷)۔ دراصل یہ ۱۹۵۴ء کے انتخابات کے ذریعے مشرقی پاکستان سے آنے والے پیغام کا سدباب تھا تاکہ مستقبل میں مشرقی پاکستان کے خطرے کا سدباب کیا جاسکے، لیکن اس نے ملک کی بنیادیں کمزور کر دیں اور ملک کو خطرناک صورت حال سے دوچار کر دیا۔ چودھری محمد علی جن کی سربراہی میں پاکستان کا پہلا

آئین بنایا گیا تھا، بیوروکریسی کو ایک آنکھ نہ بھائے اور ۱۲ ستمبر ۱۹۵۶ء کو ان کی حکومت برطرف کر دی گئی۔ جس کے بعد مسٹر حسین سہروردی نے اسکندر مرزا کی منظور نظر پارٹی ریپبلکن کے ساتھ مل کر حکومت بنائی، مگر اسے ابھی ایک سال بھی پورا نہ ہوا تھا کہ ۱۲ اکتوبر کو ری پبلکن پارٹی کی حمایت سے محروم ہونے پر انہیں بھی اقتدار سے الگ کردیا گیا۔ یوں مشرقی پاکستان میں ایک بار پھر مغربی پاکستان کے خلاف نفرت کی فضا کو ہوا دینے کا ایک اور موقع ہاتھ آگیا۔ عوامی لیگ کی مخلوط حکومت کو اسمبلی میں شکست ہوجانے اور کے ایس پی کی وزارت کے نہ چلنے پر ۸ جون ۱۹۵۸ء کو ایک بار پھر وہاں گورنر راج قائم کردیا گیا، اس عرصے میں مشرقی پاکستان کی اسمبلی میں شدید ہنگامہ ہوا، جس میں ڈپٹی اسپیکر مسٹر شاہد علی کو جان سے ہاتھ دھونا پڑے (صدیق سالک، ص ۲۱۷)۔ الغرض قیام پاکستان سے لیکر مشرقی پاکستان کی علیحدگی تک ایسے کئی واقعات پیش آئے، جن سے مشرقی پاکستان میں یہ تاثر لیا گیا کہ مغربی پاکستان والے انہیں اپنے برابر نہیں سمجھتے اور انہیں اقتدار سے باہر رکھنا چاہتے ہیں، (دیکھیے ایم رفیق اسلام، ص ۲۵_۲۹)۔

(۲) مشرقی پاکستان کی غربت اور اس کا احساس محرومی: مشرقی بنگال کے مسلمان صدیوں سے اپنے ہمسایہ ہندوؤں کے مظالم کا نشانہ بن رہے تھے، یہ سلسلہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے عہد حکومت سے چلا آرہا تھا۔ انگریز حکمرانوں نے مسلمانوں کے ساتھ اپنے حقیقی دشمنوں کی طرح برتاؤ کیا، ان سے ہر بات میں امتیازی سلوک روا رکھا جاتا۔ بنگال کی نظامت کے سقوط کے بعد سیکڑوں مسلمان فوجی افسر اور قریباً ایک لاکھ سپاہی بے روزگار ہوگئے، جنہیں بامر مجبوری کاشت کاری کا پیشہ اختیار کرنا پڑا۔ ۱۸۳۷ء میں جب ہندوستان بھر میں فارسی کے بجائے انگریزی زبان رائج ہوئی تو اس سے صورت حال میں مزید ابتری پیدا ہوئی اور اس تبدیلی نے ہزاروں مسلمان خاندانوں کو بے روزگار کردیا۔ اسی دور کے فارسی اخبار ''دوربین'' میں ہے "ہر قسم کی چھوٹی بڑی ملازمتیں بتدریج مسلمانوں سے چھینی جارہی ہیں اور دوسری نسل کے لوگوں خصوصا ہندوؤں کو دی جارہی ہیں (ایچ قریشی: A Short History of Pakistan، چوتھی کتاب، ص ۸۰، مطبوعہ یونیورسٹی آف کراچی، ۱۹۶۷ء)۔ اس عہد میں ایسی تجارتی پالیسی اختیار کی گئی کہ مسلمانوں کو اندرونی اور بیرونی تجارت سے بے دخل کردیا گیا، چنانچہ کمپنی کی تجارتی پالیسی نے بنگال کی مشہور زمانہ ململ اور پارچہ بافی کی صنعت کو ختم اور صوبے کے نیل کے کاشت کاروں کو تباہ کر دیا، جس کے نتیجے میں رفتہ رفتہ مسلمانوں کے معاشی حالات میں ابتری پیدا ہوتی گئی اور پھر ولیم ہنٹر کے بقول" ۱۷۰ سال قبل بنگال میں ایک امیر مسلمان بچے کے لیے غریب بن جانا قریب قریب ناممکن تھا، مگر اب اس کے لیے امیر رہنا ناممکن ہوگیا ہے (سعید الدین: مشرقی پاکستان کا زوال، ص ۱۵، بحوالہ Our Indian Muslims)۔ بنگال میں معاشی تفاوت کو کم کرنے کے لیے، وائسرے لارڈ کرزن نے بنگال کو مشرقی بنگال اور آسام اور مغربی بنگال میں تقسیم کردی، ابتدائی طور پر یہ تقسیم مسلمانوں کے لیے سود مند ثابت ہوئی اور ہندوؤں کی اجارہ داری پر زد پڑی (A Short History of Pakistan، ص ۱۳۴)، مگر رفتہ رفتہ حالات پھر اسی ڈگر پر آگئے، ہندوؤں میں چونکہ تعلیم کا تناسب زیادہ تھا اور مغربی بنگال میں وہ سیاہ و سفید کے مالک تھے، اسی لیے مشرقی بنگال میں مسلمانوں کی اکثریت بدستور غربت کا شکار رہی اور اس تقسیم نے بھی مسلمانوں کو زیادہ فائدہ نہ دیا۔

ان حالات میں جب پاکستان کا قیام عمل میں آیا، تو مشرقی پاکستان کے لوگوں کو یہ توقع تھی کہ ان کی

صدیوں کی محرومیوں کا ازالہ ہوگا اور ان کے معاشی حالات بہتر ہوں گے، مگر اس کے برعکس مغربی اور مشرقی پاکستان میں تفاوت کی یہ پالیسی نہ صرف جاری رہی بلکہ وقت کے ساتھ اس میں اضافہ ہوتا گیا، جس سے شیخ مجیب الرحمان کے ساتھیوں نے فائدہ اٹھایا اور مشرقی پاکستان کو "بنگلہ دیش" میں تبدیل کر دیا۔

اس معاشی تفاوت کے پیچھے بہت سے عوامل کار فرما تھے، جنہیں قیام پاکستان کے بعد بننے والی حکومتوں نے دور کرنے کی کوئی شعوری کوشش نہ کی۔ تقسیم کے بعد، مشرقی پاکستان میں کلیدی عہدوں پر کام کرنے والے ہندوؤں کی اکثریت نے مغربی بنگال جانے کا فیصلہ کر لیا، جن کے جانے کے بعد صرف چند تعلیم یافتہ مشرقی پاکستانی ان کی خالی جگہوں کو پر کر سکے۔ حقیقت میں مشکل سے ہی کوئی پیدائشی مشرقی پاکستانی ہوگا جو سابقہ آل انڈیا سروس میں ہو اور جو تھے وہ قائم مقام حیثیتوں میں تھے، یہی صورت حال صوبائی سول سروس کی تھی، اسی طرح فوجی پیشہ بنگالی نسل کے لوگوں میں کبھی مقبول نہیں ہوا اور پہلی جنگ عظیم کے دوران میں اس ضمن میں برطانوی تجربات حوصلہ افزا نہ تھے، پھر جو مسلمان بہار سے ہجرت کر کے مشرقی پاکستان آئے تھے وہ بھی زیادہ تر کاشت کار اور دوکاندار طبقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ اس لیے وہ جانے والے ہندوؤں کا خلا پورا نہ کر سکے۔

اس کے برعکس مغربی پاکستان کے حالات مختلف تھے۔ یہاں پہلے ہی فوج اور سول بیورو کریسی میں پڑھے لکھے مسلمانوں کی کمی نہ تھی۔ پھر مشرقی پنجاب خصوصاً یوپی اور بہار وغیرہ سے جو لوگ ہجرت کر کے آئے تھے۔ ان میں بھی اکثریت پڑھے لکھے مسلمانوں کی تھی۔ اس لیے مشرقی پاکستان پر حکومت کرنے والے افراد کی اکثریت کا تعلق مغربی پاکستان یا وہاں آباد لوگوں سے تھا۔ اس صورت حال نے بنگالی مسلمانوں کے احساس محرومی کو مزید ہوا دی (سعید الدین، ص ۱۷۔۱۹)۔

پھر مشرقی پاکستان میں ایوب حکومت کے زمانے میں جو کارخانے لگائے گئے۔ ان کے مالکان کی اکثریت مغربی پاکستان سے تعلق رکھتی تھی اور کارخانہ داروں نے مزدوروں کا استحصال کرنے میں کوئی کسر نہ چھوڑی۔ اس میں شک نہیں کہ مغربی پاکستان میں بھی مزدوروں کے حالات اچھے نہ تھے۔ ان کے ساتھ بھی معاشی ناانصافی روا رکھی جارہی تھی، لیکن مشرقی پاکستان کی غربت اور کارخانہ داروں کے مخصوص سیاسی اور معاشی مفادات نے اس مسئلے کو مزید بگاڑ دیا اور یہ رویہ بھی ملک ٹوٹنے کا سبب بن گیا۔

مشرقی پاکستان کا یہ احساس محرومی یہاں تک جا پہنچا کہ ۲۹ مئی ۱۹۶۳ء کو قومی اسمبلی میں ایک بنگالی رکن نے تقریر کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا: "مغربی پاکستان کو مشرقی پاکستان کی قیمت پر ترقی دی جا رہی ہے، پچھلے پندرہ برسوں میں کم درآمدات اور زیادہ برآمدات کی صورت میں مشرقی پاکستان کو اس کے گاڑھے پسینے کے ایک سو کروڑ روپیہ (ایک ارب روپے) سے محروم کر دیا گیا ہے۔ اور جناب والا اس سرمائے کو صرف کر کے مغربی پاکستان کو ترقی دی گئی ہے اور اس کی زرعی اراضی میں کئی لاکھ ایکڑ کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اب یہ لوگ بڑی اونچی باتیں کرتے ہیں کہ مشرقی پاکستان کو اس کے حال پر رہنے دو۔ ہم اپنا گزارہ کر سکتے ہیں۔ اب یہ سولہواں سال جا رہا ہے، مغربی پاکستان کی تعمیر کے لیے ہمیں دیوالیہ کر دیا گیا ہے، ہم سے کہا جاتا ہے کہ کچھ کرو نکل جاؤ، ہمارے پاس تمہارے واسطے کچھ نہیں ہے۔ ہمیں تمہاری ضرورت نہیں ہے" (صدیق سالک، ص ۲۱۸)۔ ان معاشی حالات سے عوامی لیگ نے فائدہ اٹھایا اور اس نے اپنے تیسرے نکتے میں یہ موقف اختیار کیا کہ ایسے آئینی تحفظات کا بندوبست کیا جائے گا جن کے تحت مشرقی پاکستان سے مغربی پاکستان کو

سرمایہ کی آزادانہ منتقلی کو روکا جا سکے، ہر صوبہ علیحدہ علیحدہ بنک میں سرمایہ محفوظ رکھ سکے اور مشرقی پاکستان کے لیے الگ بجٹ اور الگ مالیاتی نظام اختیار کیا جائے (رفیق اسلام: The Bangladesh Libration movement، ص ۸۲).

(۳) زبان کا مسئلہ: ہر قوم کی طرح مشرقی پاکستان کے لوگوں کو بھی اپنی زبان اور اپنے کلچر سے محبت ہے اور دوسری قوموں سے کچھ زیادہ ہی ہے۔ ان کے نزدیک ان کی زبان ان کی قومی شناخت کا ذریعہ ہے، مگر بدقسمتی سے پاکستان کی مرکزی اور سیاسی قیادت نے اس مسئلے میں بھی مشرقی پاکستان کے ساتھ آنکھ مچولی والا کھیل جاری رکھا اور ان پر "اردو زبان" تھوپنے کی ناکام کوشش کی۔ قائداعظم نے ۲۱ مارچ ۱۹۴۸ء کو مشرقی پاکستان کا دورہ کیا اور ڈھاکہ میں اعلان کیا کہ "پاکستان کی زبان صرف اردو ہوگی"۔ اسے بھی بنگالی نوجوانوں نے اپنی حق تلفی سمجھا اور اس کے خلاف مظاہرہ کیا، کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ اس سے بنگالی زبان دب جائے گی جو ملک کی ۵۴ فیصد آبادی کی مادری زبان ہے۔ شیخ مجیب الرحمان جو اس وقت یونیورسٹی میں طالب علم تھے، مظاہرہ کرنے والے نوجوانوں میں شامل تھے۔ حکومت نے شیخ مجیب الرحمان سمیت کئی طلبہ کو گرفتار کر لیا، مگر اس واقعے کے بعد ڈھاکہ یونیورسٹی بنگالی زبان کی حمایت میں ہونے والی سرگرمیوں کا مرکز بن گئی (صدیق سالک ص ۲۱۳)۔ ۲۶ جنوری ۱۹۵۲ء کو، آئین کے بنیادی رہنما اصول مرتب کرنے کے لیے، پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے جو کمیٹی قائم کی تھی، اس نے اپنی سفارشات کا اعلان کر دیا۔ جن میں ایک سفارش یہ بھی تھی کہ اردو پاکستان کی سرکاری زبان ہوگی۔ اس پر مشرقی پاکستان میں غم وغصے کا اظہار کیا گیا (ایم رفیق اسلام کتاب مذکورہ، ص ۱۰، ۱۲)۔ اور اس کے خلاف ۳۰ جنوری ۱۹۵۲ء کو ڈھاکہ میں احتجاجی مظاہرے ہوئے اور اسے اکثریتی صوبے پر لسانی اور ثقافتی یلغار کی تازہ ترین کوشش قرار دیا گیا۔ ان جلسوں سے مولانا عبدالحمید بھاشانی سمیت کئی سیاسی قائدین نے خطاب کیا۔ پھر اسی سال جب ۲۱ فروری کو صوبائی اسمبلی کا بجٹ اجلاس ہونا تھا، عام ہڑتال کی گئی، جس کے دوران میں پولیس سے تصادم ہو گیا۔ تین طالب علم اور کئی اور لوگ ہلاک ہوئے۔ جن کی قربانی کی یادگار کے طور پر "شہید مینار" تعمیر کیے گئے۔ بعد میں یہ مینار بنگالیوں کی اجتماعی سرگرمیوں کا مرکز بن گئے اور گورنر اور سفارتی نمائندے ان یادگاروں پر ہدیۂ ارادت پیش کرنے کے لیے جاتے رہے (صدیق سالک، ص ۲۱۴).

زبان کے مسئلے پر پذیرائی اور عوامی مقبولیت حاصل ہونے کی بنا پر ۸ تا ۱۱ مارچ ۱۹۵۴ء کے انتخابات میں عوامی لیگ اور کرشک سرامک اور دوسری جماعتوں پر مشتمل "جگتو فرنٹ" نے ۲۱ نکاتی منشور میں صوبائی خود مختاری کے مسئلے کے ساتھ ساتھ "بنگلہ زبان" کو بھی سرکاری زبان تسلیم کیے جانے کا نکتہ شامل کر لیا۔ یہ اسی کا نتیجہ تھا کہ ۱۹۵۶ء کے آئین میں اردو کے ساتھ ساتھ بنگالی زبان کو بھی سرکاری زبان تسلیم کیا گیا۔ زبان کے اس مسئلے سے پیدا ہونے والے اختلافات نے بھی دونوں صوبوں کے مابین غلط فہمیوں کو جنم دیا۔ جس کے نتیجے میں بالآخر دونوں صوبوں کے مابین ایسی نفرتوں کی خلیج حائل ہوئی، جس نے بالآخر دونوں حصوں کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا.

(۴) عوامی لیگ اور شیخ مجیب الرحمان کا کردار:

بنگلہ دیش کے قیام اور پاکستان کے خلاف منفی سیاست کرکے دونوں ملکوں کو علیحدگی کی منزل تک پہنچانے میں جس جماعت نے مسلسل کام کیا، وہ "عوامی لیگ" ہے، جو شروع دن سے ہی احتجاجی اور منفی سیاست کی حامل رہی ہے۔ جسے تلک دار منی روزمن (Talrkder mani ruzzaman) نے خودمختاری کے حصول کی سیاست

(The Politics of Autonomy) قرار دیا ہے (دیکھیے Talukder: *The Bangladesh revolation and its after math*، یونیورسٹی پریس، ڈھاکہ ۱۹۸۰ء)۔

عوامی لیگ کی ابتدا مسلم لیگ کے ان کارکنوں نے کی جو آل انڈیا مسلم لیگ کی پالیسیوں سے اختلاف رکھتے تھے اور اس کی ابتدا قیام پاکستان سے کچھ عرصہ قبل اس وقت ہوئی جب مشرقی بنگال میں، قیام پاکستان کے لیے انتہائی فعال کردار کرنے والے مسلم لیگی سیاست دان مسٹر حسین شہید سہروردی کی جگہ، جو ۱۹۴۵ء اور ۱۹۴۷ء کے عرصے میں مقامی طور پر اور اس دوران میں ہونے والے انتخابات میں بہت متحرک رہے تھے، خواجہ ناظم الدین کو پہلے مشرقی پاکستان کا پارلیمانی لیڈر اور پھر وزیر اعلیٰ مقرر کر دیا گیا، جو قیام پاکستان کی تحریک کے دوران میں، مکمل طور پر غیر متحرک رہے تھے۔ قیام پاکستان کے بعد بھی یہ سلسلہ جاری رہا اور ۱۹۴۸ء میں مشرقی پاکستان میں آل انڈیا مسلم لیگ کو منظم کرنے والے اور عوامی سطح پر اسے فعال بنانے والے مولانا محمد اکرم کو مسلم لیگ سے نکال دیا گیا (مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، Communist and regional Survey in East Pakistan، در *Asiatic survey*، جلد ۱۰، ۷ جولائی ۱۹۷۰ء، ص ۵۸۸_۶۰۶)۔

مسلم لیگ کے سابق کارکنوں کو اس وقت مزید ذہنی دھچکا لگا، جب مشرقی پاکستان میں تمام حکومتی کارندے، سیکرٹری سے لے کر تھانوں میں تعینات ایس۔ ایچ۔ او تک مغربی پاکستان سے بھیجے جانے لگے، جو مکمل طور پر مقامی روایات اور زبان و ادب سے ناآشنا تھے، جس سے مقامی طور پر یہ تاثر پیدا ہونے لگا کہ ''مغربی پاکستان'' نے مشرقی پاکستان کو اپنی کالونی بنا لیا ہے (Talukder، ص ۴۰_۴۱)۔ چنانچہ ان حالات سے دل برداشتہ ہو کر سہروردی کے حامی طلبہ نے ۴ جنوری ۱۹۴۸ء کو شیخ مجیب الرحمان کی قیادت میں، جو اس وقت ڈھاکہ یونیورسٹی میں ایک طالب علم تھے، مشرقی پاکستان مسلم طلبہ لیگ (East Pakistan Muslim Students League =EPMSL) قائم کر لی اور فروری ۱۹۴۸ء میں اس ''طلبہ تنظیم'' نے بنگالی زبان کو قومی زبان قرار دلوانے کے لیے باقاعدہ ایک تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ یہ مسئلہ چونکہ مشرقی پاکستان اور وہاں کے رہنے والوں کے لیے بڑا اہم تھا، اس لیے یہ تحریک بہت جلد پورے صوبے میں پھیل گئی، اس کے نتیجے میں جون ۱۹۴۸ء میں مشرقی پاکستان عوامی مسلم لیگ (East Pakistan Awami Muslim League =EPAML) قائم ہو گئی، جس کے صدر مولانا عبدالحمید خان بھاشانی تھے اور اس جماعت کی آل پاکستان کمیٹی کے سیکرٹری حسین شہید سہروردی تھے (کتاب مذکور، ص ۲۱)۔ نئی قائم ہونے والی جماعت کے تقریباً ۷۴ فیصد بنیادی قائدین تیس اور چالیس سال کی عمروں کے درمیان تھے اور ۷۹ فیصد یونیورسٹی کے پڑھے ہوئے، جبکہ عام ارکان کی اکثریت مختلف پیشوں سے تعلق رکھتی تھی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کی ۷۵۰ رکنی مجلس عاملہ کے زیادہ تر ارکان مغربی تعلیم یافتہ نوجوان تھے۔

ایک سادہ سے اندازے کے مطابق ان میں سے ۶۰۰ یونیورسٹی گریجویٹ اور تقریباً ۳۰۰ افراد ماسٹر ڈگری رکھنے والے تھے اور ۸۵ فیصد لوگوں کی عمریں چالیس سال سے کم تھیں (حوالہ مذکور) اس جائزے سے پتہ چلتا ہے کہ ان میں اکثریت نوجوانوں اور مغربی تہذیب و تمدن کے دلدادہ لوگوں کی تھی، اس جماعت کے انہی عناصر نے اسے ایک سیکولر اور علیحدگی پسند جماعت بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔

پھر جیسے جیسے یہ پارٹی عوام و خواص میں مقبول ہوتی گئی، اس کے ساتھ ساتھ پارٹی کے پروگرام اور منشور میں تبدیلیاں رونما ہوتی رہیں۔ ۱۹۴۹ء کے جاری کردہ

بنیادی منشور میں دونوں حصوں کی خود مختاری اور مشرقی پاکستان کے لیے الگ دفاعی فوج قائم کرنے کا مطالبہ بھی شامل تھا، لیکن پارٹی کے بائیں بازو سے تعلق رکھنے بہت سے کمیونسٹ ارکان کی طرف سے بہت جلد لیگ کی قیادت پر اشتراکی اور الادینی نظریات اپنانے اور سرمایہ دارانہ نظام حکومت کے خلاف پروگرام اختیار کرنے پر زور دیا جانے لگا۔ اس جماعت کے اکثر نوجوان قائدین مغربی پاکستان کے کالونی ازم کی مخالفت پر زور دیتے تھے۔ یہ لوگ صوبائی خود مختاری کے لیے ۱۹۴۰ء کی قرار داد پاکستان کی من مانی تشریح کرتے تھے اور یہ نظریہ رکھتے تھے کہ اس قرارداد میں دونوں بازوؤں، یعنی مشرقی اور مغربی علاقوں کی خود مختاری پر زور دیا گیا تھا۔

اس کے ساتھ ہی ان کا یہ مطالبہ بھی تھا کہ بنگالی زبان کو پاکستان کی مشترک طور پر قومی زبان قرار دیا جائے (حوالہ مذکور، ص۲۱)۔ ۱۹۵۳ء میں "مشرقی پاکستان عوامی مسلم لیگ" کی کونسل نے ایک قرار داد کے ذریعے پارٹی کے نام سے "مسلم" کا لفظ حذف کر دیا اور یوں یہ جماعت "مشرقی پاکستان عوامی لیگ" بن گئی۔ ۱۹۵۴ء میں جب پاکستان نے امریکہ کے ساتھ تعاون کے معاہدے (SEATO) اور بغداد پیکٹ پر دستخط کیے، تو عوامی لیگ نے ان دونوں کی مخالفت میں قراردادیں پاس کیں (حوالہ مذکور)۔

۱۹۵۴ء میں عوامی لیگ نے مولوی فضل الحق (قرار داد پاکستان کے پیش کنندہ) کی سربراہی میں قائم کرشک پارٹی کے ساتھ "جگتو فرنٹ" (United Front Party) کے نام سے اتحاد کیا اور اپنا ۲۱ نکاتی منشور جاری کیا، جس میں مشرقی پاکستان کے لیے زیادہ سے زیادہ خود مختاری کا مطالبہ بھی شامل تھا اور مرکز کو صرف تین محکمے دفاع، امور خارجہ اور کرنسی دینے کی تجویز تھی، نیز بنگالی زبان کو ایک قومی زبان کا درجہ دینے کا مطالبہ شامل تھا۔ اس منشور کی بنیاد پر متحدہ محاذ (جگتو فرنٹ) نے مشرقی پاکستان کی صوبائی اسمبلی کی ۲۳۷ نشستوں میں سے ۲۲۳ نشستیں حاصل کیں اور ڈالے گئے ووٹوں میں سے ۵۷ فیصد ووٹ حاصل کیے (دیکھیے روزنامہ آزاد ڈھاکہ ۲۵ مارچ ۱۹۵۴ء)۔ تاہم جلد ہی محاذ میں پھوٹ پڑ گئی، جس کے نتیجے میں محاذ کی حکومت ٹوٹ گئی۔ اس طرح عوامی لیگ کو اس وقت شدید دھچکا لگا، جب "متحدہ محاذ" نے ۱۹۵۶ء میں صوبے میں اور پھر مرکز میں اقتدار حاصل کر لیا۔ اسی دوران میں علیحدگی پسندی کے جذبات بھی متحرک رہے اور اپریل ۱۹۵۷ء میں مشرقی پاکستان کی قانون ساز اسمبلی نے ایک متفقہ قرار داد کے ذریعے مشرقی پاکستان کی مکمل خود مختاری کا مطالبہ کر دیا، جس میں دفاع، امور خارجہ اور کرنسی مرکز کو دیے جانے کی تجویز تھی، مسٹر حسین سہروردی نے اس قرارداد کو محض ایک سیاسی شو قرار دیا (دیکھیے مشتاق احمد: Government and Politics in Pakistan، کراچی، پاکستان پبلشنگ ہاؤس ۱۹۵۹ء، ص۱۷۳)۔ محاذ کے ساتھ ساتھ عوامی لیگ میں بھی بغاوت ہو گئی اور مولانا عبدالحمید خان بھاشانی کی زیر قیادت بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے ارکان نے جولائی ۱۹۵۷ء میں نئی سیاسی جماعت "قومی عوامی پارٹی" (National Awami League) بنا لی (حوالہ مذکور)۔

۱۹۵۸ء میں جب ملک میں مارشل لا لگا، تو حکومت نے سیاسی جماعتوں اور سیاسی سرگرمیوں پر پابندی عائد کر دی۔ جون ۱۹۶۲ء میں جنرل محمد ایوب خان نے مارشل لا اٹھا لیا اور نئے آئین کے تحت حکومت کی باگ ڈور سنبھال لی۔ پھر جب سیاسی سرگرمیاں بحال ہوئیں تو شیخ مجیب الرحمان نے، جو ۱۹۵۹ء سے ستمبر ۱۹۵۸ء تک عوامی لیگ کے سیکرٹری رہ چکے تھے، اس جماعت کا ۱۹۶۴ء میں دوبارہ احیا کیا۔ انھی دنوں سید حسین سہروردی کا انتقال ہو گیا اور فوجی حکومت کے تحت ہونے والی زیادتیوں کی

بنا پر مشرقی پاکستان سے تعلق رکھنے والے سول سروس کے فوجی اور بنگالی افسروں میں بھی علیحدگی کے جذبات پیدا ہونے لگے۔ شیخ مجیب الرحمان نے، جو شروع سے پاکستان کے خلاف منفی جذبات رکھنے والے سیاست دان تھے، سول سروس کے افسران اور جامعات کے ماہرین اقتصادیات کو باہم جمع کر کے، ایک نیا منشور تیار کروایا، جس کے تحت مرکز کو صرف دو محکمے، یعنی "دفاع اور امور خارجہ" دینے کی تجویز تھی اور یوں عوامی لیگ نے مکمل صوبائی خود مختاری کے لیے اپنے عوام کو تیار کرنا شروع کر دیا (Talukder، ص۲۴)۔

انھی حالات میں ۱۹۶۵ء کی جنگ لڑی گئی، جس میں "مشرقی پاکستان" کو بے یار و مددگار چھوڑ دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ مشرقی پاکستان کا دفاع مغربی پاکستان سے کیا جائے گا اور اگر بھارت نے مشرقی پاکستان پر حملہ کیا تو پاکستان دہلی پر حملہ کر کے اس پر قبضہ کر لے گا۔ لیکن مشرقی پاکستان کے لوگ اس دلیل سے مطمئن نہ ہوئے اور سترہ روزہ جنگ نے یہ ثابت کر دیا کہ مغربی پاکستان ان کی کوئی مدد نہیں کر سکتا۔ اس صورت حال سے بھی عوامی لیگ نے پورا پورا فائدہ اٹھایا اور عوام کو یہ یقین دلایا کہ مغربی پاکستان ان کی کوئی مدد نہیں کر سکتا اور انھیں اپنا دفاع خود کرنا پڑے گا، چنانچہ شیخ مجیب الرحمان نے ۱۲ فروری ۱۹۶۶ء کو ایک پریس کانفرنس سے خطاب کرتے ہوئے کہا "صوبائی خود مختاری کا مسئلہ جنگ کے بعد زیادہ اہم ہو گیا ہے اور اب وقت آ گیا ہے کہ مشرقی پاکستان کو تمام معاملات میں مکمل طور پر خود کفیل بنا دیا جائے" (کتاب مذکور، ص۲۴)۔

چنانچہ ۵۔۶ فروری ۱۹۶۶ء کو لاہور میں حزب اختلاف کی قومی کانفرنس میں شیخ مجیب الرحمان نے اپنے بدنام زمانہ "چھ نکات" کا اعلان کیا (دیکھیے Talukder: *The Bangladesh revolution and its aftermath* ص۲۴۔۲۵، صدیق سالک: میں نے ڈھاکہ ڈوبتے دیکھا، ص۳۲۔۲۲۳؛ شیخ مجیب الرحمان: our right to live-6 point formula، مطبوعہ عوامی لیگ مشرقی پاکستان ڈھاکہ ۱۹۶۶ء)۔ یہ چھ نکات درج ذیل ہیں:

(۱) "دستور میں قرارداد لاہور کی بنیاد پر پارلیمانی طرز حکومت کے مطابق پاکستان کا ایک وفاق قائم کیا جائے جس میں بالغ رائے دہی کی بنیاد پر براہ راست منتخب شدہ مجلس قانون ساز کو بالادستی حاصل ہو"۔

بعد ازاں اس میں ترمیم کی گئی اور یہ الفاظ شامل کیے گئے۔ "طرز حکومت وفاقی اور پارلیمانی ہو گا۔ وفاق کی مجلس قانون ساز اور وفاق میں شامل "یونٹوں" کی مجلس قانون ساز کو عام بالغ حق رائے دہی کے اصول پر براہ راست منتخب کیا جائے گا۔ وفاقی مجلس قانون ساز میں نمائندگی کا تناسب زبان کی بنیاد پر ہو گا۔

(۲) "وفاقی حکومت صرف دفاع اور امور خارجہ کے شعبوں کا انتظام کرے گی، باقی تمام شعبے وفاق میں شامل ریاستوں کے تحت ہوں گے۔

اس نکتے میں بھی بعد ازاں تبدیلی کی گئی اور یہ الفاظ شامل کیے گئے۔ "وفاقی حکومت صرف دفاع اور امور خارجہ کے شعبوں کی ذمہ دار ہوگی، اس کے علاوہ درج ذیل (نکتہ سوم) کی شرائط کے ساتھ کرنسی بھی اس کے سپرد ہوگی"۔

(۳) "دونوں بازوؤں میں کرنسی کا الگ الگ نظام رائج کیا جائے گا، اس کے ساتھ ساتھ دونوں بازوؤں میں اس کے آزادانہ تبادلے کا اہتمام ہوگا یا پورے ملک کے لیے کرنسی کا ایک ہی نظام رہنے دیا جائے، مگر اس صورت میں ایسے آئینی تحفظات کا بندوبست کیا جائے جن کے تحت مشرقی پاکستان سے مغربی پاکستان کو سرمایہ کی آزادانہ منتقلی کو روکا جا سکے۔ ہر صوبہ علیحدہ علیحدہ بینک میں سرمایہ محفوظ رکھ سکے اور مشرقی پاکستان کے لیے الگ

بجٹ اور الگ مالیاتی نظام اختیار کیا جائے"۔

اس نکتے میں بھی کچھ ترمیم کی گئی اور یہ عبارت بنائی گئی۔ "دو علیحدہ علیحدہ "کرنسیاں" رائج کی جائیں گی، جن کا ہر بازو اور ہر "ریجن" میں آزادانہ تبادلہ ممکن ہو گا یا متبادل صورت میں "کرنسی" کا ایک ہی نظام رہنے دیا جائے، لیکن اس کے لیے پھر "وفاقی محفوظات" کا ایک ایسا دستور العمل نافذ کیا جائے جس کے تحت "علاقائی فیڈرل ریزرو بینک" (Regional Federal reserve Banks) قائم کیے جا سکیں، جو ایک "ریجن" سے دوسرے "ریجن" میں وسائل اور سرمایہ کی آزادانہ منتقلی کی روک تھام کے اقدامات کرنے کے مجاز ہوں گے"۔

(۳) "محصولات کے نفاذ اور وصولی کا اختیار "وفاقی یونٹوں" کے پاس ہو گا اور "وفاقی مرکز" کو اس قسم کا کوئی اختیار حاصل نہ ہو گا۔ اخراجات کے لیے "وفاق" کو ریاست کے محصولات کا ایک حصہ دیا جائے گا۔ "وفاق کے مجموعی فنڈ" کی رقم ریاست کے مختلف محصولات میں سے ایک خاص شرح کے مطابق منہا کر کے مہیا کی جائے گی"۔

اس نکتے کو بھی بعدازاں بدل دیا گیا اور یہ کہا گیا "مالیاتی حکمت عملی وفاقی یونٹوں کے تحت ہو گی "وفاق" کو دفاع اور امور خارجہ کے اخراجات کے لیے حصول سرمایہ کے ضروری وسائل مہیا کیے جائیں گے۔ "وفاقی حکومت" ان وسائل کے تصرف و استعمال کے طریق کار اور تناسب وغیرہ کے ضمن میں ان ضوابط کو ملحوظ رکھے گی جن کی صراحت آئین میں کر دی جائے گی"۔

(۵) الف۔ دونوں بازوؤں کے لیے زر مبادلہ کا حساب رکھنے کے لیے علیحدہ علیحدہ کھاتے رکھے جائیں گے؛ (ب) مشرقی پاکستان کی آمدنی مشرقی پاکستان کی حکومت کے اختیار میں ہو گی اور مغربی پاکستان کی آمدنی مغربی پاکستان کی حکومت کے اختیار میں ہو گی؛ (ج) وفاق کے زر مبادلہ کی ضروریات "دونوں بازو" پوری کریں گے، مساوی طور پر کسی طے شدہ تناسب کے مطابق۔ (د) مقامی مصنوعات کو ایک بازو سے دوسرے بازو میں لانے پر کوئی محصول نہیں لگایا جائے گا؛ (ہ) آئین کی رو سے یونٹوں کی حکومتیں اس امر کی مجاز ہوں گی کہ وہ بیرونی ممالک سے اپنے تجارتی روابط اور ان میں اپنے تجارتی مشن قائم کر سکیں اور ان سے معاہدے کر سکیں"۔

اس نکتے میں بھی بعد میں درج ذیل ترمیم کی گئی۔

"آئین میں ہر "وفاقی یونٹ" کو اپنے زر مبادلہ کی آمدنی کا علیحدہ حساب کتاب رکھنے اور اس کو اپنے تصرف میں لانے کا اختیار دیا جائے گا۔ وفاق کے زر مبادلہ کی ضروریات "وفاقی یونٹوں" کی حکومتیں اس تناسب اور اس طریق کار کے مطابق مہیا کریں گی، جس کی صراحت آئین میں موجود ہو گی، علاقائی حکومتوں کو تجارت اور امداد کے لیے بیرونی ممالک سے مذاکرات کرنے کا اختیار حاصل ہو گا۔ اس میں ان کو بہرحال ملک کی خارجہ پالیسی کے دائرے میں رہنا ہو گا جس کا تعین کرنا وفاقی حکومت کی ذمہ داری ہو گی۔

(۶) "مشرقی پاکستان کے لیے ایک نیم عسکری تنظیم کا قیام (ملیشیا) عمل میں لایا جائے گا۔ اس نکتے میں بعدازاں یہ ردوبدل کیا گیا۔ وفاقی یونٹوں کی حکومتوں کو قومی سلامتی میں مؤثر کردار ادا کرنے کی غرض سے "ملیشیا" یا نیم عسکری تنظیمات قائم کرنے کا اختیار ہو گا۔

غور کیا جائے تو یہ نکات مشرقی پاکستان کے مغربی پاکستان کے ساتھ گذشتہ ۲۰ یا ۲۱ برسوں کے تجربات اور مشرقی پاکستان کے لوگوں کے مغربی پاکستان کے لوگوں پر عدم اعتماد کے آئینہ دار تھے۔ جس سے عوامی لیگ نے پورا پورا فائدہ اٹھایا اور اسے ملک کو دولخت کرنے کے لیے استعمال کیا۔

ان نکات کی بنیاد پر "وفاق" یا مرکز اتنا کمزور

ہو جاتا تھا کہ وہ شاید ملک کے کسی بھی حصے کا دفاع نہ کر سکتا تھا۔ اسی بنا پر جہاں ان نکات کی بنیاد پر مشرقی پاکستان میں شیخ مجیب الرحمان کو بے حد پذیرائی ملی، وہاں مغربی پاکستان میں ان کے اور ان کے جماعت کے بارے میں شکوک و شبہات نے جنم لیا۔ شیخ مجیب الرحمان نے عوامی لیگ کی کونسل میں، یہ نکات پیش کیے، جو اتفاق رائے سے منظور ہو گئے اور شیخ مجیب الرحمان کو پارٹی کا صدر منتخب کر لیا گیا۔ شیخ مجیب الرحمان نے طالب علموں کی مدد سے پورے ملک میں اپنے چھ نکاتی پروگرام کی تشہیری مہم چلائی، جس کی بنا پر صرف تین ماہ میں (وسط فروری تا وسط مئی) میں مشرقی پاکستان کے تمام دیہاتی مراکز عوامی لیگ کی گرفت میں آ گئے۔ اسی لیے مرکزی حکومت نے انہیں اور ان کے معاونین تاج الدین احمد، خوندکر مشتاق، منصور علی، ظہور احمد چوہدری، اور دیگر افراد کو "ڈیفنس آف پاکستان" کے تحت گرفتار کر لیا، لیکن اس وقت یہ زہر تمام ملک میں سرایت کر چکا تھا۔ اسی لیے اس گرفتاری پر ڈھاکہ میں ۷ جون ۱۹۶۶ء کو کامیاب ہڑتال ہوئی اور احتجاجی جلوس پر گولی چلنے کی بنا پر تیرہ افراد اپنی جانوں سے ہاتھ دھو بیٹھے (عوامی لیگ کے مطابق مرنے والوں کی تعداد ۱۰۰ تھی)۔ رہنماؤں کی اس گرفتاری نے جلتی پر تیل کا کام کیا اور شیخ مجیب الرحمن کی ذات مشرقی پاکستان میں صوبائی خود مختاری اور صوبائی حقوق کی علامت بن گئی۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ فوج، پولیس، سول سروس کے ملازمین، وکلا، ڈاکٹروں، اساتذہ، سرکاری ملازمین، صحافی، طلبہ اور دوسرے پیشہ ور لوگوں میں کوئی بھی ایسا نہ تھا جو اس کے چھ نکات سے متاثر نہ ہوا ہو۔ اس وقت تک صدر پاکستان سمیت کسی بھی سیاست دان کو یہ احساس نہ تھا کہ شیخ مجیب الرحمن اور اس کی جماعت مشرقی پاکستان میں کیا کھیل کھیل رہی ہے۔ اسی لیے اس وقت کے صدر جنرل محمد ایوب نے اپنی ایک تقریر میں اس صورت حال کو عوامی جنگ (Civil war) قرار دیتے ہوئے اس کے خلاف ہتھیار استعمال کرنے کی دھمکی دی (Talukder، ص۲۵)۔

جنرل محمد ایوب خان کی حکومت نے شیخ مجیب الرحمان اور اس کے ساتھیوں پر "اگر تلہ سازش" کا الزام لگایا لیکن اب حالات ایوب خان کی توقع سے بہت زیادہ بگڑ چکے تھے۔

"اگر تلہ" مشرقی پاکستان کی سرحد کے قریب بھارت کا ایک قصبہ ہے۔ استغاثہ کے مطابق شیخ مجیب الرحمان اور اس کے ۳۵ ساتھیوں نے پاکستان سے مشرقی پاکستان کو بھارت کی فوجی امداد کے ذریعے، الگ کرنے کی سازش تیار کی۔ شیخ مجیب الرحمان نے چند قریبی ساتھی لیفٹیننٹ کمانڈر معظم حسین کے ہمراہ یہاں ستمبر ۱۹۶۴ء میں ایک اجلاس میں شرکت کی تھی، جس میں مشرقی پاکستان کو، پاکستان سے الگ کرنے کی سازش تیار کی گئی تھی۔

مقدمہ کی کارروائی ڈھاکہ چھاؤنی میں جون ۱۹۶۶ء میں شروع ہوئی اور آخر نومبر ۱۹۶۶ء تک جاری رہی۔ عدالت سپریم کورٹ کے ایک ریٹائرڈ جج کی صدارت میں کام کر رہی تھی۔ حکومت نے نہ صرف عوام کو مقدمے کی کارروائی دیکھنے کی عام اجازت دے رکھی تھی، بلکہ حکومت کی ماتحتی میں کام کرنے والے اخبارات میں اس کی روزانہ روداد بھی شائع کی جاتی تھی۔ شیخ مجیب کی گرفتاری اور اس کے خلاف ہونے والی اس کارروائی نے مشرقی پاکستان میں شیخ مجیب کی مقبولیت میں رہی سہی کسر بھی پوری کر دی، اسی لیے جب نومبر ۱۹۶۸ء میں، "مغربی پاکستان" میں طلبہ کی تحریک شروع ہوئی، تو مشرقی پاکستان میں اس نے حکومت اور مغربی پاکستان کی بالادستی کے خلاف ایک بغاوت کی صورت اختیار کر لی (Talukder، ص۶۲)

شیخ مجیب الرحمٰن کی گرفتاری کے خلاف شروع شروع میں ڈھاکہ بار ایسوسی ایشن اور دوسرے قصبوں اور شہروں کی وکلا تنظیموں نے احتجاج کیا۔ پھر جلد ہی ماسکو نواز نیپ (NAP) اور بیجنگ نواز نیپ (NAP) اور عوامی لیگ بھی میدان میں اتر آئی۔ چنانچہ صوبائی خود مختاری، شیخ مجیب کے خلاف سازش کیس واپس لینے اور جمہوریت کی بحالی کے لیے روزانہ ہی ڈھاکہ اور دوسرے شہروں میں جلوس نکلنے لگے۔ جس سے پورے صوبے کی فضا مکدر ہوگئی۔ رفتہ رفتہ ان جلوسوں میں تشدد کا عنصر بھی شامل ہونے لگا۔ چنانچہ ۶ دسمبر ۱۹۶۸ء کو مولانا عبدالحمید خان بھاشانی کی قیادت میں گورنر ہاؤس کا کچھ دیر کے لیے گھیراؤ کیا گیا اور پولیس پر سنگ باری کی گئی۔ ۷ دسمبر ۹۶۸ء کو مولانا بھاشانی نے عام ہڑتال کی اپیل کی، جس پر حکومت نے گھبرا کر دفعہ ۱۴۴ نافذ کر دی اور ڈھاکہ میں جلسے اور جلوس منعقد کرنے پر پابندی لگا دی۔

اس کے باوجود ڈھاکہ اور دوسرے شہروں میں ہڑتال کامیاب ہوئی اور ڈھاکہ میں عوام کے بپھرے ہوئے ایک ہجوم نے پولیس وین اور میونسپل کارپوریشن کی ایک گاڑی کو نذر آتش کر دیا۔ اس پر پولیس اور ”مشرقی پاکستان رائفلز“ نے گولی چلا دی۔ جس سے دو آدمی موقع پر مرگئے اور ۲۲ افراد زخمی ہوئے۔ اس واقعے سے حکومت ”مخالف سرگرمیوں“ کو مزید تقویت ملی۔

اس تحریک میں اس وقت مزید شدت پیدا ہوگئی۔ جب ۲۶ دسمبر ۱۹۶۸ء کو ڈھاکہ یونیورسٹی کھولی گئی جو ۲۲ اکتوبر سے بند تھی۔ ڈھاکہ یونیورسٹی کے کھلتے ہی مختلف طلبہ تنظیمیں مسٹر طفیل احمد کی قیادت میں حکومت مخالف ہنگاموں کے لیے متحد ہوگئیں اور انہوں نے ایوب خان کی حکومت کے خلاف بارہ نکاتی منشور کا اعلان کر دیا۔ جس میں مشرقی پاکستان کی خود مختاری، جمہوریت کی بحالی اور شیخ مجیب الرحمان اور ان کے ساتھیوں کے خلاف بے بنیاد مقدمات واپس لینے کے نکات شامل تھے (کتاب مذکور، ص ۶۲۔۶۳)۔ ۲۱ جنوری ۱۹۶۹ء کو مشرقی پاکستان رائفلز نے طالب علموں کے ایک جلوس پر گولی چلا دی۔ جس سے ایک معروف کمیونسٹ لیڈر مارا گیا۔

۲۴ جنوری کو پولیس (جس کے تمام لوگ مشرقی پاکستان سے تعلق رکھتے تھے) اور مشرقی پاکستان رائفلز جس میں ۲۵ فیصد بنگالی شامل تھے، جلوس روکنے میں مکمل طور پر ناکام ہوگئی اور حکومت نے امن و امان کے قیام اور اس تحریک کو کچلنے کے لیے فوج طلب کر لی۔ چنانچہ فوج نے تمام بڑے شہروں میں کرفیو لگا دیا۔ اس پر تشدد پسند طالب علموں اور عوامی لیگ کے کارکنوں نے ”پیشہ ور فوج کے ساتھ جنگ“ کا نعرہ لگایا۔ جس پر لوگوں نے کرفیو توڑ دیا۔ چنانچہ کئی جگہ گولی چلی اور کئی لوگ مارے گئے، جن کے ناموں اور تعداد کا اس لیے علم نہیں کہ فوج نے مرنے والوں کی لاشیں اٹھانے کی اجازت نہ دی۔ اس دوران میں اگرچہ صدر پاکستان محمد ایوب خان کی طرف سے بہت جلد سیاسی جماعتوں کے ساتھ گفت و شنید کا اعلان کیا گیا، لیکن یہ ہنگامے بڑھتے ہی چلے گئے۔ انہی ہنگاموں کے دوران میں شیخ مجیب الرحمان کے اگر تلہ سازش کیس میں شامل ایک ساتھی ظہور الحق اور راجشاہی یونیورسٹی کے ایک استاد اور پروکٹر ڈاکٹر محمد شمس الضحیٰ (۱۸ فروری) کے قتل نے صورت حال میں مزید خرابی پیدا کر دی اور لوگوں نے حکومت کے حامی افراد پر حملے کرنا شروع کر دیئے (محمد صدیق سالک، ص ۲۲۰)۔

جنرل محمد ایوب خان نے اپنے اقتدار کی کشتی کو ڈولتے دیکھ کر ۱۰ تا ۱۵ مارچ ۱۹۶۹ء کو سیاسی لیڈروں سے مذاکرات کے لیے راولپنڈی میں ایک گول میز کانفرنس بلائی، اس کانفرنس میں مشرقی اور مغربی پاکستان سے تعلق رکھنے والے بہت سے سیاسی قائدین نے شیخ مجیب الرحمان کی رہائی کا مطالبہ کیا، چنانچہ حکومت نے ۲۲۔ فروری

۱۹۶۹ء کو شیخ مجیب الرحمن اور اس کے ساتھ سازش میں شریک تمام افراد کو رہا کر دیا اور ان کے خلاف سازش کیس واپس لے لیا۔

اس موقع پر طالب علم لیڈر طفیل احمد نے شیخ مجیب الرحمن کا والہانہ استقبال کرنے کا اعلان کیا۔ چنانچہ ۱۰ مارچ ۱۹۶۹ء کو ڈھاکہ میں بہت بڑا استقبالیہ جلوس نکالا گیا۔ جس میں شیخ مجیب الرحمن نے اعلان کیا کہ دونوں صوبوں میں مساوات (Parity) کا اصول اب ان کے لیے ناقابل قبول ہے۔ اب مشرقی پاکستان کو اس کی آبادی ۵۶ فیصد کے حساب سے نمائندگی ملنی چاہیے۔ بعدازاں شیخ مجیب الرحمان نے راولپنڈی میں ہونے والی گول میز کانفرنس میں شرکت کی۔ اس کانفرنس میں صدر ایوب خان نے سیاسی لیڈروں کے دو مطالبات تسلیم کر لیے: (۱) نئے انتخابات بالغ حق رائے دہی کی بنیاد پر کرائے جائیں گے؛ (۲) ون یونٹ ختم کر دیا جائے گا اور پارلیمانی نظام حکومت اختیار کیا جائے گا (صدیق سالک، ص۲۲۰)، مگر شیخ مجیب الرحمان نے ان باتوں کو رد کر دیا اور خود مختاری کے حصول تک جدو جہد جاری رکھنے کا اعلان کیا۔

دوسری طرف نیپ (نیشنل عوامی پارٹی) دو حصوں میں بٹ گئی: ماسکو نواز لوگ شیخ مجیب الرحمان کے دیے ہوئے خطوط پر کام کر رہے تھے اور بیجنگ نواز لوگوں نے اپنے ارکان کو گھیراؤ اور ہڑتال پر اکسایا۔ چنانچہ نیپ کے اکسانے پر واپڈا کے ملازمین نے ہڑتال کر دی، جو دن بدن بڑھتی چلی گئی اور مارچ کے تیسرے ہفتہ میں تمام ملازمین اور افسروں کے ہڑتال پر جانے سے صورت حال بے حد خراب ہوگئی۔ فیکٹریاں بند ہو گئیں اور ان کے مالکان وہاں سے اپنا سرمایہ نکال کر ملک سے فرار ہونے لگے (Talukder، ص۶۴)۔ اس طرح حکومت کے حامی افراد کے مکانات کو جلانے اور ان کو قتل کرنے کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق کم مارچ ۱۹۶۹ء سے ۲۵ مارچ ۱۹۶۹ء تک دو سو افراد کو قتل کیا گیا اور ۲۰۰۰ مکانات کو آگ لگائی گئی اور نظام حکومت چلانے کے لیے، احتجاجیوں نے حکومت کے بالمقابل ہر حلقے میں "انقلابی کمیٹیاں" قائم کر لیں۔

اس عرصے میں فوج کافی حد تک غیر جانب دار رہی، فوج کے اعلیٰ افسران اگر تلہ سازش کیس کو واپس لینے اور انتہا پسندوں کے ساتھ نرمی کے حق میں نہ تھے، کچھ ایسے ہی حالات تھے جب ۲۵ مارچ ۱۹۶۹ء کو جنرل یحییٰ خان نے جنرل محمد ایوب خان کو ان کے گھر بھجوا دیا اور حکومت پر قبضہ کر لیا۔

شیخ مجیب کے حق میں ہونے والے مظاہروں نے یہ بات لوگوں پر واضح کر دی کہ مشرقی پاکستان کی فوج اور پولیس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ مشرقی پاکستان کی خود مختاری کی تحریک اب اس مقام تک پہنچ چکی ہے کہ اسے مزید دبایا نہیں جاسکتا

(۵) جنرل محمد یحییٰ کا دور (۲۵ مارچ ۱۹۶۹ء تا ۲۰ دسمبر ۱۹۷۱ء) اور قیام بنگلہ دیش: مشرقی پاکستان کی عوامی لیگ، وہاں کے طالب علموں اور ماسکو اور بیجنگ نواز جماعتوں کے ساتھ، مغربی پاکستان کی طرف سے جس شخصیت نے اس کھیل کو اس کے منطقی انجام تک پہنچانے میں بنیادی کردار ادا کیا، ان میں سے ایک کردار پاکستان کی تاریخ کے دوسرے مارشل لا ایڈمنسٹریٹر اور پاکستان کے خود ساختہ صدر جنرل (ر) محمد یحییٰ خان کا ہے، جس نے ایک ایسے وقت میں جب ملک کی سیاسی جماعتوں اور ایوب خان کے مابین معاملات کافی بہتر ہو رہے تھے، ایوب خان کو رخصت کر کے، اقتدار پر قبضہ کر لیا۔ یحییٰ خان نے اپنی پہلی نشری تقریر میں یہ اعلان کیا تھا کہ ان کا پہلا کام عوام کے جان و مال اور ان کی آزادی کی حفاظت کا ہوگا اور آخر میں ایسے حالات پیدا کرنا جن سے ملک میں آئینی حکومت بحال ہو جائے (سعید الدین: مشرقی پاکستان

کا زوال، ص۱۷)۔ یحییٰ خان نے، جولائی ۱۹۶۹ء، میں اپنی نشری تقریر میں سیاسی جماعتوں سے اپیل کی کہ وہ ملکی مسائل کے حل کے لیے، باہم مل جل کر کام کریں۔ انہوں نے پاکستان اور امن و امان کے مخالفین کو خبردار کیا کہ اگر انہوں نے اسلام کے اصولوں یا پاکستان کے استحکام کے خلاف کوئی قدم اٹھایا تو ان کے خلاف سخت کارروائی کی جائے گی۔ انہوں نے اپنی اسی تقریر میں یہ بھی اعتراف کیا کہ مشرقی پاکستان کے لوگوں کو قومی امور میں شرکت کا موقع نہیں ملا، اسی لیے انہوں نے دونوں خطوں کے مابین عدم توازن کو درست کرنے کے لیے کئی اقدامات کا بھی اعلان کیا۔ جن میں سے ایک یہ تھا کہ مشرقی پاکستان میں فوجی بھرتی دوگنا کر دی جائے گی۔ (کتاب مذکور، ص۲۸)۔ انہوں نے ایک مرتبہ پھر اپنے اس عزم کو دہرایا کہ وہ حسب وعدہ غیر جانب دارانہ اور منصفانہ انتخابات کرائیں گے۔ جس کے بعد وہ اقتدار تو منتخب لوگوں کو سونپ دیں گے۔ صدر نے یہ اعلان بھی کیا کہ مارچ ۱۹۷۰ء تک انتخابی فہرستیں تیار کر لی جائیں گی اور انتخابی حلقوں کی تفصیل مرتب کر لی جائے گی ابتدائی طور پر انتخابات ۵ اکتوبر کو کرانے کا اعلان کیا گیا مگر بعدازاں یہ انتخابات ۷ دسمبر ۱۹۷۰ء میں کرائے گئے۔

یحییٰ خان اور اس کے ساتھیوں نے اس موقع پر ایک غلطی یہ کی کہ انہوں نے انتخابات کی تیاری کے لیے پورے ایک سال کی مہلت دی۔ انتخابی سرگرمیوں کی ابتدا جنوری ۱۹۷۰ء سے ہوئی اور یہ سلسلہ ۶ دسمبر ۱۹۷۰ء تک تسلسل کے ساتھ جاری رہا۔ ایک ایسے وقت میں جب سیاسی جماعتوں کے پاس قومی منشور کے بجائے علاقائی، صوبائی، نسلی اور برادری وغیرہ کی بنیاد پر لوگوں کو اکسانے کے سوا کوئی منشور نہ تھا، ملک میں ایک طویل مدت تک سیاسی سرگرمیوں کی اجازت دینا کسی پہلو سے بھی درست فیصلہ نہ تھا۔ جس کی بنا پر، رہی سہی کسر بھی پوری ہو گئی۔

انتخابی مہم کا آغاز ہوتے ہی، مشرقی پاکستان میں لوٹ مار شروع ہو گئی۔ ۱۸ جنوری ۱۹۷۰ء کو ڈھاکہ کے پلٹن میدان میں عوامی لیگ نے جماعت اسلامی کے جلسے کو درہم برہم کر دیا۔ جس میں سرکاری اعلان کے مطابق ایک آدمی ہلاک اور پانچ سو افراد زخمی ہوئے۔ اگلے ہی دن جماعت اسلامی کے دفتر پر حملہ ہوا اور جماعت کا لٹریچر جلا دیا گیا۔ یکم فروری ۱۹۷۰ء کو پاکستان جمہوری پارٹی کا جلسہ الٹ دیا گیا۔ اسی دن چٹاگانگ کے دو اخبارات کے دفاتر کو تباہ کر دیا گیا، جنہوں نے عوامی لیگ کے منشور کی مخالفت کرنے کی جسارت کی تھی۔ اس طرح اس پورے عرصے میں مشرقی پاکستان میں عوامی لیگ نے اپنے سیاسی مخالفین کو کچلنے کے لیے تشدد کا راستہ اپنائے رکھا۔ جس سے مشرقی پاکستان میں، اس کے حامی مضبوط ہوتے گئے اور عوامی لیگ کی مخالفت میں اٹھنے والی آوازیں دبا دی گئیں (سعید الدین، ص۲۹)۔

۳۰ مارچ ۱۹۷۰ء کو صدر یحییٰ خان نے عبوری آئینی خاکے کا اعلان کیا۔ جس کی رو سے یکم جولائی سے ون یونٹ کو ختم کر دیا گیا۔ قومی اسمبلی کی ۳۱۳ نشستیں (۱۳ خواتین کے لیے) مقرر کی گئیں۔ ان کی تعداد مشرقی پاکستان کے لیے ۱۶۲، پنجاب کے لیے ۸۲، سرحد کے لیے ۲۵، بلوچستان کے لیے چار اور سندھ کے لیے ۲۷ (پورے مغربی پاکستان کے لیے ۱۴۸) مقرر کی گئیں۔ اسی سال ستمبر کے مہینے میں مشرقی پاکستان میں قیامت خیز طوفان آیا جس میں لاکھوں جانیں ضائع ہوئیں۔ اس سے مشرقی پاکستان کے آٹھ قومی اور سترہ صوبائی حلقے بری طرح متاثر ہوئے اس موقع پر مغربی پاکستان کے سیاسی قائدین میں سے کوئی قائد بھی مشرقی پاکستان نہیں گیا، جس سے میدان عوامی لیگ کے لیے کھلا رہا۔ پروگرام کے مطابق ۷ دسمبر کو دونوں خطوں میں ایک ہی دن

انتخابات کرا دیے گئے۔ جن میں مشرقی پاکستان کی ۱۶۲ نشستوں میں سے ۱۶۰ نشستوں پر عوامی لیگ نے کامیابی حاصل کی، جبکہ مخالفین میں جو دو امیدوار کامیاب ہوئے ان میں سے ایک کا تعلق جمہوری پارٹی سے تھا، جبکہ دوسرا آزاد امیدوار کامیاب ہوا تھا۔ جبکہ مغربی پاکستان میں پاکستان پیپلز پارٹی نے ۸۱، عوامی لیگ نے ۳، پاکستان مسلم لیگ (قیوم گروپ) نے ۹، کونشن مسلم لیگ نے ۲، کونسل لیگ نے ۷، جمعیت علمائے پاکستان نے ۷ جمعیت علمائے اسلام نے ۷، نیشنل عوامی پارٹی (ولی خان) نے ۶ اور جماعت اسلامی نے ۴ نشستیں حاصل کیں، جبکہ چھ آزاد امیدواروں نے کامیابی حاصل کی (سعید الدین، ص ۴۴-۴۵)۔

مشرقی پاکستان میں عوامی لیگ کے متعلق ایسی اطلاعات بھی ملیں کہ ان کے مسلح حامیوں نے مخالف ووٹرز کو پولنگ اسٹیشن ہی پہنچنے ہی نہ دیا۔ جس کی بنا پر ۴۳ فیصد ووٹرز اپنا حق رائے دہی استعمال نہ کرسکے۔ حیرت انگیز بات یہ تھی کہ ڈالے گئے ووٹوں کا تناسب ۵۷ فیصد رہا۔ جس میں ۷۵.۲۷ فیصد عوامی لیگ نے اور ۲۴.۷۳ فیصد ووٹ ان کے مخالفین نے حاصل کیے تھے۔ جس میں نیپ کے دونوں (ماسکو اور پیچنگ نواز)، جماعت اسلامی، پاکستان جمہوری پارٹی، پاکستان مسلم لیگ، (کونشن گروپ) اور قیوم لیگ اور کونسل لیگ، جمعیت علمائے اسلام، نظام اسلام اور آزاد امیدوار شامل تھے۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ عوامی لیگ کی سر توڑ کوششوں کے باوجود ۱۰۰ فیصد عوام اس کے ساتھ نہ تھے اور ۵۰ فیصد سے زیادہ لوگ اس کے مخالف تھے، لیکن چونکہ وہ متفرق تھے اس لیے وہ اس وقت فیصلہ کن کردار ادا کرنے سے قاصر رہے (Talukder، ص ۷۲-۷۳)۔ یہاں یہ بات بھی قابل تذکرہ ہے کہ عوامی لیگ کے امیدواروں میں ۶۰ اور اس سے زیادہ عمر کے کل نو افراد، پچپن اور اس سے زیادہ عمر کے ۳۳، چالیس اور پچپن سال کے درمیان ۷۷، تیس اور چالیس سال کی درمیانی عمر والے ۴۲، بیس اور تیس سال کی عمروں کے درمیان کے ۸ اور غیر معروف ۳ افراد شامل تھے۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ عوامی لیگ کے منتخب شدہ لوگوں میں اکثریت نوجوانوں کی تھی، جنہیں اپنی مرضی کے مطابق ڈھالا جا سکتا تھا (کتاب مذکورہ، ص ۷۱)۔

اس طرح انتخابات کے بعد جو صورت حال سامنے آئی، وہ اگرچہ غیر متوقع نہ تھی البتہ حیران کن ضرور تھی اور ان نتائج سے پہلی مرتبہ ملک کے سنجیدہ حلقوں میں ملکی سالمیت کے لیے تشویش محسوس کی گئی۔ چونکہ عوامی لیگ نے اپنے چھ نکات کی بنیاد پر انتخابات میں حصہ لیا تھا، اس لیے گویا مشرقی پاکستان کے لوگوں نے ان انتخابات کے ذریعے شیخ مجیب کے چھ نکات پر اپنے اعتماد کا اظہار کر دیا تھا۔

اس ساری صورت حال میں، یحییٰ خان نے ایک احمق سربراہ حکومت کا کردار ادا کیا اور وہ اس پورے عرصے میں خاموش تماشائی بنا رہا۔ اسی بنا پر مشرقی پاکستان کی علیحدگی میں صدر یحییٰ خان کا کردار ہمیشہ سے زیر بحث رہا ہے چنانچہ سابقہ وزیراعظم پاکستان ذوالفقار علی بھٹو نے لکھا ہے "کسی ملک کے نظم و نسق میں یہ شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ اس کا ناظم اعلیٰ انتخابات کے صحیح نتائج کی سرشت سے اتنا بے نیاز رہے۔ جتنا کہ صدر یحییٰ خان اور ان کی حکومت رہی" (The East Pakistan Tragedy (المیہ مشرقی پاکستان) ص ۳۰-۳۱)۔

حکومت انتخابی مہم کے دوران میں عوامی لیگ اور بھارت کے مابین ہونے والے ان خفیہ روابط سے بھی بے خبر رہی، جنہوں نے بالآخر ملک کو دولخت کر دیا۔

علاوہ ازیں صدر پاکستان نے، عوامی لیگ، بھارت اور دوسرے ممالک کی سازش کو جس خوبصورتی سے پایۂ تکمیل تک پہنچنے دیا، اس سے بھی، ان کی اس قضیے میں

گہری شراکت کا پتہ چلتا ہے۔

(۲) بھارت اور عالمی سازشوں کا کردار: آل انڈیا کانگریس شروع سے ہی تقسیم ہند کے خلاف تھی اور مسئلہ کشمیر پر ۱۹۴۸ء اور ۱۹۶۵ء میں ہونے والی جنگوں نے سے مزید مشتعل کر دیا تھا۔ اس لیے بدلے کے لیے اسے کسی موزوں وقت کا انتظار تھا اور یہ موزوں وقت اسے بہت جلد مل گیا۔ اس لیے اس موقع پر بھارتی قیادت نے مؤثر ور مربوط حکمت عملی کے ذریعے پاکستان کے مشرقی حصے کو اس کے مغربی حصے سے الگ کر دیا۔

بھارت کی مشرقی پاکستان میں دل چسپی کی کئی وجوہ تھیں۔ پاکستان کے ان دونوں حصوں کے درمیان ایک ہزار میل کا فاصلہ تھا اور مشرقی پاکستان تین اطراف سے بھارت میں گھرا ہوا ملک ہے۔ پھر یہاں کے لوگ بھارتی صوبے مغربی بنگال کے ساتھ مضبوط لسانی اور ثقافتی رشتے میں بندھے ہوئے ہیں اور زبان تعلقات کو استوار رکھنے میں سب سے قوی ذریعہ ثابت ہوتی ہے۔ جبکہ مشرقی پاکستان کے مغربی پاکستان کے ساتھ تعلقات کی راہ میں ہمیشہ زبان رکاوٹ رہی۔ پھر مشرقی پاکستان میں غربت اور افلاس کی بنا پر پیدا ہونے والے احساس محرومی نے بھی، اسے علیحدگی پسندی کی تخم ریزی کے لیے سازگار بنا دیا تھا۔ علاوہ ازیں مشرقی پاکستان میں، ہندوؤں کی کافی بڑی تعداد موجود تھی جو ترک وطن کر کے مغربی بنگال جانے کے بجائے وہیں بس گئے تھے اور تجارت اور تعلیم سمیت تمام شعبوں پر حاوی تھے۔ ان ہندوؤں نے بھی بھارت کے لیے اس کی تکمیل کو آسان بنا دیا (پروفیسر ایم اے صوفی: بنگلہ دیش میرا دیس، لاہور، ستمبر ۱۹۹۷ء ص۱۶۹) اور سب سے بڑھ کر، عوامی لیگ کے خود مختاری پر مبنی منشور اور اس کے لیے اس کی طویل جدوجہد اور اس کے لادینی نظریات و احساسات نے بھی۔ اس مشکل چوٹی کو سر کرنے میں بھارت کی مدد کی (حوالہ مذکور)۔ اس لیے بھارت نے نہ صرف مالی جہت سے، بلکہ عملی اور فوجی و سیاسی پہلو سے بھی بنگالیوں کی مدد کی اور پاکستان کو دو الگ الگ حصوں میں بانٹ دیا (کتاب مذکور، ص۱۲۹-۱۷۰، Talukder: ص۱۲۶)۔

عوامی لیگ کی جدوجہد کے مراحل:

بعد میں رونما ہونے والے حالات و واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ ''عوامی لیگ'' نے بھارت کے ساتھ طویل صلاح مشورے کے ساتھ ملک کو دولخت کرنے کے لیے تین اہداف طے کر لیے تھے: (۱) انتخابات میں کامیابی کا حصول، (۲) عوامی طاقت سے شیخ مجیب الرحمان کی حکومت کا قیام: (۳) عوامی اور بھارتی فوجی امداد کے ذریعے مکمل آزادی کا حصول۔

ان تینوں ہداف پر مرحلہ وار عمل کیا گیا، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) انتخابات میں کامیابی کا حصول:

عوامی لیگ اور بھارت کے مابین پہلے سے طے شدہ پروگرام کے مطابق انتخابات میں کامیابی کا حصول آزادی کا پہلا مرحلہ تھا۔ جس کے لیے ہر جائز اور ناجائز طریقہ اختیار کیا گیا، جس کی تفصیل سابقہ اوراق میں گذر چکی ہے، جس میں مخالفین کو قتل کرنے۔ ان کے انتخابی جلسوں کو درہم برہم کرنے، مخالفین کے اغوا اور عین انتخابات کے دن مخالف لوگوں کو انتخابی اسٹیشنوں سے دور رکھنے وغیرہ کے اقدامات شامل ہیں۔ جب انتخابات میں کامیابی حاصل ہوگئی، تو اب شیخ مجیب الرحمن کے لیے حصول اقتدار کا اگلا ہدف حاصل کرنا آسان ہوگیا۔

ان انتخابات کے نتیجے میں مغربی پاکستان سے سب سے بڑی جماعت کے طور پر ذوالفقار علی بھٹو کی ''پاکستان پیپلز پارٹی'' سامنے آئی۔ جس کی بنا پر شیخ مجیب الرحمن کے بعد، ملک کے مستقبل کے بارے میں سب سے بڑی ذمہ داری اسی جماعت اور اس کے قائد پر عائد ہوتی

تھی، لیکن حالات نے یہ ثابت کر دیا کہ اس جماعت کو پاکستان سے زیادہ اپنی جماعت اور اس کے مستقبل کی فکر تھی اسی لیے، ان کی ساری سوچ محض مغربی پاکستان میں اقتدار کے حصول تک محدود رہی۔

اوپر گذر چکا ہے کہ شیخ مجیب الرحمٰن کی کامیابی اور اس کے چھ نکات کے متعلق مغربی پاکستان میں شکوک و شبہات پائے جاتے تھے اور شیخ مجیب الرحمٰن ان چھ نکات کے متعلق کوئی بات بھی سننے کے روادار نہ تھے۔ چنانچہ شیخ مجیب الرحمان کے نقطہ نظر کو سمجھنے کے لیے ذوالفقار علی بھٹو نے ۳۰ جنوری ۱۹۷۱ء کو ڈھاکہ کا دورہ کیا اور شیخ مجیب الرحمان سے طویل مذاکرات کیے۔ بعد میں انہوں نے ایک پریس کانفرنس میں ان مذاکرات کی تفصیل بتائی۔ انہوں نے کہا کہ انہیں "مشرقی پاکستان طلبہ تحریک" کے گیارہ میں سے دس نکات قبول ہیں، البتہ انہیں مغربی پاکستان میں ذیلی وفاق کے نکتے پر اعتراض ہے۔ جہاں تک عوامی لیگ کے چھ نکات کا تعلق ہے، انہوں نے کہا کہ ان کی جماعت نے پہلے نکتے کا پہلا حصہ جس میں حقیقی وفاق کا تذکرہ ہے، قبول کر لیا ہے۔ ان کی جماعت نے وفاقی یونٹوں کا ملائشیا بنانے کا حق بھی تسلیم کر لیا ہے، قرارداد لاہور کے بارے میں انہوں نے کہا کہ اسے مختلف صورت حال میں تحریر کیا گیا تھا جس میں ایسے پاکستان کا تصور تھا، جس میں آسام، مغربی بنگال اور مشرقی پنجاب بھی شامل ہو، اس لیے ان کا خیال ہے کہ تبدیل شدہ صورت حال میں قرارداد لاہور کو آئین کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ مسٹر بھٹو نے دوسرے نکتے کے بارے میں، جن کا تعلق ٹیکس عائد کرنے، کرنسی اور غیر ملکی تجارت سے تھا اپنی رائے محفوظ رکھی اور کہا کہ اس کے متعلق اپنی جماعت اور مغربی پاکستان کے دوسرے لیڈروں سے بات چیت کریں گے (سعید الدین: مشرقی پاکستان کا زوال، ص۵۱)۔ مسٹر بھٹو کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ وہ ابتدائی طور پر، شیخ مجیب الرحمان اور ان کی جماعت کو جمہوری اصولوں کے مطابق اقتدار کی منتقلی کے خلاف نہ تھے۔ تاہم کچھ ہی دنوں کے بعد صورت حال میں ڈرامائی تبدیلی آ گئی اور مسٹر بھٹو نے ۲ مارچ ۱۹۷۱ء کو ڈھاکہ میں طلب کردہ قومی اسمبلی کے اجلاس کا بائیکاٹ کر دیا (کتاب مذکور، ص۵۳) اور اپنی جماعت کے ایک بہت بڑے جلسے میں ڈھاکہ میں ہونے والے اجلاس میں شرکت نہ کرنے کا اعلان کیا اور کہا کہ وہ اس اجلاس میں دوسرے لوگوں کو بھی شریک نہ ہونے دیں گے۔ (دیکھیے مآخذ) جبکہ مغربی پاکستان کی چھوٹی جماعتوں کا موقف یہ تھا کہ فریقین دستور ساز اسمبلی میں پہنچیں اور دستوری مسائل پر آزادانہ طور پر بحث ومباحثہ کے بعد آئین تیار کریں اور اگر تمام دستوری باتیں قومی اسمبلی سے باہر ہی طے ہونا ہیں تو پھر انتخابات کی کیا ضرورت تھی .... دوسری طرف یحییٰ خان تو جیسے بہانے کا منتظر تھا، اسی لیے اس نے فوری طور پر، قومی اسمبلی کا اجلاس ملتوی کر دیا۔ عوامی لیگ نے اس پر یہ الزام لگایا کہ اس نے ایک اقلیتی جماعت کے کہنے پر قومی اسمبلی کا اجلاس ملتوی کر دیا ہے اور یہ کہ وہ "عوامی لیگ" کو اقتدار نہیں دینا چاہتے (حوالہ مذکور)، اس تاثر نے جلتی پر تیل کا کام کیا اور مشرقی پاکستان میں حالات خراب ہو گئے۔

۳۔ عوامی اور بھارتی امداد سے مکمل آزادی کا حصول:

یہ ہدف دو مراحل میں حاصل کیا گیا:

(الف) شیخ مجیب الرحمان کی غیر سرکاری (De facto) حکومت کا قیام:

پاکستان پیپلز پارٹی کے اس موقف اور صدر پاکستان کے اس اقدام نے شیخ مجیب الرحمٰن کے لیے اگلا قدم اٹھانا آسان بنا دیا۔ بالآخر وہ لمحہ آ گیا، جس کے لیے عوامی

لیگ کی قیادت نے پہلے سے ہی عوام کو تیار کر رکھا تھا، چنانچہ ادھر یکم مارچ ۱۹۷۱ء کو ریڈیو پاکستان پر یہ اعلان ہوا کہ صدر پاکستان یحییٰ خان نے ۳ مارچ کو ڈھاکہ میں ہونے والا قومی اسمبلی کا اجلاس ملتوی کر دیا ہے، ادھر مشرقی پاکستان کے لوگ گلیوں اور سڑکوں پر مشرقی پاکستان کی مکمل آزادی کا مطالبہ لے کر نکل آئے۔ ''مشرقی پاکستان طلبہ لیگ'' نے ۲ مارچ ۱۹۷۱ء کو ڈھاکہ میں بہت بڑا جلوس نکالا اور شیخ مجیب الرحمان کی موجودگی میں ''بنگلہ دیش'' کا جھنڈا لہرایا۔ اس کے چند دنوں کے بعد اسی طلبہ تنظیم نے مرکزی طلبہ ایکشن کمیٹی برائے آزادی بنگلہ دیش (Central Students Action committee of Independent Bangladesh=CSACIB) کی تشکیل کی (Talukder، ص۷۹ـ۷۰)۔ اس مرحلے کو شیخ مجیب الرحمٰن کی طرف سے ''نافرمانی نہ تعاون'' (Non violent No.co-operation) تحریک کا نام دیا گیا۔ چنانچہ قوم سے اظہار یکجہتی کے لیے، حکومت کے تمام ملازمین، بشمول ہائی کورٹ کے جج صاحبان، اپنی ڈیوٹی سے غیر حاضر رہے اور ان کی طرف سے یہ اعلان کیا گیا کہ جب تک شیخ مجیب چاہیں گے وہ ایسے ہی کرتے رہیں گے۔ اس دوران میں شیخ مجیب الرحمان کا مکان ''سول سیکرٹریٹ'' میں تبدیل ہو گیا اور مختلف محکموں کو وہاں سے احکام جاری ہونے لگے (کتاب مذکور، ص۸۰)۔ ابتدائی دو دنوں کے بعد، جس کے دوران میں سرکاری فوج نے سول انتظامیہ کو بحال کرنے کی کوشش کی، مگر اُسے مکمل طور پہ عدم تعاون اور سول نافرمانی کا سامنا کرنا پڑا، فوج واپس بیرکوں میں چلی گئی، اس کے ساتھ ہی عوامی لیگ اور طلبہ ایکشن کمیٹی نے مسلح مزاحمت کی تیار شروع کر دیں۔ چنانچہ اسی دن نرائن گنج اور رائفل کلب کو لوٹ لیا گیا۔ ۲ مارچ کو ڈھاکہ یونیورسٹی میں اسلحہ جمع کیا گیا اور اس کے احاطے میں فائرنگ کی مشق ہوتی رہی۔ جناح ایونیو اور بیت المکرم کے کمرشل سنٹر پر حملہ کیا گیا، شالیمار ہوٹل اور گلشن سینما کو آگ لگا دی گئی۔ طلبا کے ایک گروہ نے پاکستانی پرچم کو جلایا۔ ۵ مارچ کو شیخ مجیب الرحمان کے حکم پر ٹیلی فون اور تار گھر کے ملازمین نے کام کرنا چھوڑ دیا۔ طلبہ نے برٹش کونسل پر حملہ کیا۔ ۶ مارچ کو سنٹرل جیل سے قیدی بھاگ گئے۔ الغرض پورے ملک میں افراتفری اور لاقانونیت کی عملداری ہو گئی (سعید الدین، ص۵)۔ ۴ مارچ سے شہروں اور حکومت کے نظم و نسق کو چلانے کے لیے ''بنگلہ دیش سیکرٹریٹ'' سے احکام جاری ہونے لگے۔ جو شیخ مجیب کے گھر پر قائم تھا۔ ان احکام نے جو ۴ مارچ سے ۱۵ مارچ تک جاری ہوتے رہے، بنگلہ دیش کی معیشت کو رواں دواں رکھنے اور لاقانونیت کے خاتمے میں بڑی مدد دی (Talukder، ص۷۰)۔ ۱۵ مارچ سے، ''ڈھاکہ ریڈیو'' کو ''ڈھاکہ ریڈیو سنٹر'' کا نام دے دیا گیا اور اس سے وقتاً فوقتاً انقلابی سرگرمیوں پر مشتمل بلیٹن اور ''مرکزی طلبہ ایکشن کمیٹی'' کی طرف سے پہلے ہی سے منظور کردہ قومی ترانہ ''میرا سنہری بنگال'' اور بنگال سے محبت والے دوسرے نغمے بار بار نشر ہونے لگے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ اسی دوران میں پاکستان ریڈیو پر بنگال میں رونما ہونے والے واقعات کے متعلق مکمل خاموشی رہی۔ اسی اثنا میں ۷ مارچ ۱۹۷۱ء کو شیخ مجیب الرحمان نے (۱) مکمل طور پر مارشل لا کے خاتمے؛ (۲) نئے منتخب نمائندوں کو اقتدار کی منتقلی اور (۳) تمام فوجوں کی بیرکوں میں واپسی کے اپنے تین مطالبات پیش کیے (کتاب مذکور، ص۸۰ـ۸۱)۔ مولانا عبدالحمید بھاشانی نے ۱۷ مارچ ۱۹۷۱ء کو شیخ مجیب الرحمان سے مطالبہ کیا کہ چونکہ بنگلہ دیش خود مختاری حاصل کر چکا

ہے، اس لیے وہ نگران حکومت بنائیں اور مغربی پاکستان سے اثاثوں کی تقسیم کا مطالبہ کریں (دیکھیے روزنامہ The Pakistan Observer، ۱۵ مارچ ۱۹۷۱ء)۔ اس دوران میں شہر کے مختلف حصوں سے روزانہ جلوس نکلنے لگے۔ علاوہ ازیں کئی تربیتی مراکز قائم ہوگئے، جن میں بنگلہ دیش کی مختلف عوامی اور طلبہ تنظیموں، عوامی لیگ کے کارکنوں اور گھریلو خواتین کی کمیٹی وغیرہ نے لڑکوں کی فوجی تربیت شروع کر دی اور ڈھاکہ یونیورسٹی سے دھماکہ خیز مواد لوٹ لیا گیا اور دوسری جگہوں سے اسلحہ جمع کرنا شروع کر دیا گیا (Talukoer، ص۱۸)۔ اس کے ساتھ ساتھ لوگوں نے سڑکوں اور ریلوے لائن پر رکاوٹیں کھڑی کرنا شروع کر دیں۔ انھی دنوں جوئے دیپور میں، جو ڈھاکہ کے قریب واقع شہر ہے، اعلیٰ فوجی افسران کی وین کو روک لیا اور اسلحہ لوٹنے کی کوشش کی گئی، جس پر انھوں نے گولی چلا دی جس سے سات افراد موقع پر مر گئے۔ چٹاگانگ گودی کے کارکنوں نے مغربی پاکستان سے آنے والے بحری جہاز این وی سوات (N.V.Swat) سے، فوجی ساز و سامان اتارنے سے انکار کر دیا۔

مرکزی طلبہ ایکشن کمیٹی کی اپیل پر ۲۳ مارچ کا دن جو "یوم آزادی" کے طور پر منایا جاتا تھا، "یوم مزاحمت" کے طور پر منایا گیا اور اس دن تمام لوگوں نے اپنے اپنے گھروں کی چھتوں پر بنگلہ دیش کا جھنڈا لہرایا۔ ان واقعات سے صاف ظاہر ہے کہ صرف ایک ماہ میں مشرقی پاکستان "بنگلہ دیش" بن گیا تھا اور اب اسے دوبارہ فتح کرنے کی ضرورت تھی (کتاب مذکور، ص۸۴)۔ اس طرح بنگلہ دیش کی آزادی کا دوسرا مرحلہ مکمل ہو گیا۔

دوسری طرف صدر پاکستان یحییٰ خان، ان واقعات کی اہمیت سے بے خبر، اوٹ پٹانگ احکام جاری کر رہا تھا۔ اس نے فوری طور پر مشرقی پاکستان کے گورنر ایس۔ ایم احسن اور وہاں کے مارشل لا ایڈمنسٹریٹر صاحبزادہ یعقوب علی خان کو تبدیل کر کے ان دونوں کی جگہ لیفٹیننٹ جنرل ٹکا خان کو نامزد کر دیا۔ جو اس بات کا اشارہ تھا کہ مغربی پاکستان کی قیادت اس تحریک کو سختی کے ساتھ کچلنے کا ارادہ رکھتی ہے۔ ۱۵ مارچ ۱۹۷۱ء کو جب جنرل یحییٰ خان بذات خود ڈھاکہ گیا تو اس وقت اس کے سامنے دو ہی راستے تھے، یا تو وہ شیخ مجیب الرحمان کی غیر سرکاری حکومت کو قبول کر لے اور اسے آئینی شکل دیدے اور یا پھر وہ آخری حربے کے طور پر شیخ مجیب الرحمان کے خلاف فوج کا استعمال کرے۔ بعد میں جو واقعات پیش آئے، ان سے پتہ چلتا ہے کہ صدر یحییٰ اور ان کے مشیر (جن میں خاص طور پر ذوالفقار علی بھٹو کا نام لیا جاتا ہے) پہلے ہی، دوسری صورت کے حق میں فیصلہ کر چکے تھے۔ صرف رسمی اعلان باقی تھا۔ جنرل یحییٰ خان نے بظاہر عوامی لیگ کی قیادت سے گفت و شنید اور مذاکرات کا سلسلہ جاری رکھا، جس سے اس نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ وہ معاملات کو بات چیت کے ذریعے سلجھانا چاہتا ہے۔ تاہم اس دوران میں فوج کو مختلف شہروں اور قصبوں میں، بڑی کارروائی کے لیے تعینات کیا جاتا رہا۔ ۲۳ مارچ کی رات کو، بنگالی کمانڈنٹ افسر کو معزول کر کے ڈھاکہ پہنچا دیا گیا اور اس کی جگہ ایک مغربی پاکستان کے افسر کو تعینات کر دیا گیا۔ اسی طرح محمد پور اور میرپور میں موجود غیر بنگالیوں کو، جن کی اکثریت پاکستان کے حق میں تھی، مسلح کر دیا گیا۔ ایس۔ ایس۔ جی (سپیشل سروس گروپ) سے تعلق رکھنے والے فوجی دستوں کو بڑی تعداد میں، مغربی پاکستان سے مشرقی پاکستان بھیجا گیا اور انھیں اپنے مقامات پر تعینات کیا گیا، جہاں سے وہ مغربی پاکستان سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو بنگالیوں کے مظالم سے بچا سکیں اور ڈھاکہ کے آئی جی

کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ بنگالی پولیس سے اسلحہ واپس لے لیں۔ اسی طرح ڈھاکہ میں مغربی پاکستان سے تعلق رکھنے والے اعلیٰ فوجی افسروں نے جودھپور میں تعینات سیکنڈ ایسٹ بنگال رجمنٹ کے افسروں اور جوانوں کو غیر مسلح کرنے کی بھی کوشش کی۔ یہ صورت حال دیکھ کر فوجی افسروں کے اہل خانہ اور ملی تاجر طبقے کے قائدین ترک وطن کر کے مغربی پاکستان آنے لگے (Talukder، ص۷۴۔۷۵)۔

صدر پاکستان یحییٰ خان اور شیخ مجیب الرحمان کے درمیان مذاکرات کا یہ سلسلہ دس روز تک جاری رہا اور غیر جانب دارانہ ذرائع کے مطابق یہ مذاکرات بہت حوصلہ افزا تھے۔ چنانچہ ۲۲۔ مارچ کو شیخ مجیب الرحمان نے اخباری نمائندوں سے گفتگو کرتے ہوئے کہا کہ ہمارے مذاکرات مثبت انداز میں آگے بڑھ رہے ہیں، انہی دنوں ڈھاکہ میں متعین انڈین ہائی کمیشن نے نئی دہلی کو مطلع کیا کہ دونوں کے درمیان بہت جلد معاملات طے ہونے والے ہیں۔

۱۹ مارچ کو ایوان صدر میں شیخ مجیب اور صدر یحییٰ کے مابین مذاکرات کا تیسرا دور ہوا، جو ڈیڑھ گھنٹے جاری رہا۔ کہا جاتا ہے کہ صدر یحییٰ اور شیخ مجیب میں انتقال اقتدار پر اتفاق رائے ہو گیا تھا۔ اس موقع پر شیخ مجیب الرحمان نے اخباری نمائندوں کو بتایا کہ بات چیت کے چوتھے دور میں میری جماعت کے ممتاز اراکین بھی شریک ہوں گے۔ ۲۰ مارچ ۱۹۷۱ء کو صدر یحییٰ اور شیخ مجیب الرحمن کے مابین مذاکرات کا دور دو سوا دو گھنٹے تک جاری رہا۔ ۲۲۔ مارچ کو مذاکرات میں ذوالفقار علی بھٹو بھی شامل ہو گئے۔ ۲۵ مارچ کو مسٹر بھٹو نے اخباری نمائندوں کو بتایا کہ عوامی لیگ نے صرف صوبوں کو اقتدار کی منتقلی کا مطالبہ کیا ہے۔ جبکہ ہم صوبوں کے ساتھ ساتھ مرکز میں بھی اقتدار کی منتقلی چاہتے ہیں۔

ایسا لگتا ہے کہ شیخ مجیب الرحمن کو آنے والے حالات کا کچھ کچھ اندازہ ہو گیا تھا۔ اسی لیے صدر یحییٰ خان کی طرح ایک طرف تو وہ حکومت کے ساتھ مذاکرات میں مصروف تھا، دوسری طرف اس نے خفیہ تیاریوں کا سلسلہ بھی زور و شور سے جاری رکھا ہوا تھا، نوجوانوں کی جنگی تربیت کے ساتھ ساتھ تمام اعلیٰ قیادت زیر زمین چلی گئی۔ اس کا مزید اندازہ اس کی ۲۵ مارچ ۱۹۷۱ء کی ان تقریروں سے ہوتا ہے جو اس نے اس روز مختلف جلوسوں کے شرکاء کے سامنے کیں۔ جو اس کی مشرقی پاکستان میں آخری تقریریں ثابت ہوئیں۔ اس نے کہا کہ بنگالی یا تو آزاد شہری کی طرح زندگی گزاریں گے یا پھر تباہ ہو جائیں گے، لیکن ناپاک گروہ کے آگے نہیں جھکیں گے انہوں نے عوام سے مطالبات کے پورے ہونے تک تحریک جاری رکھنے کی اپیل کی (سعید الدین، ص، ۵۸۔۵۹)۔

دراصل ڈھاکہ مذاکرات کی ناکامی میں تینوں فریقوں کی بدنیتی شامل تھی۔ شیخ مجیب کسی صورت میں اسلام آباد سے تعلق رکھنے پر راضی نہ تھا، بھٹو کو حزب اختلاف میں بیٹھنا اور یحییٰ خان کو مارشل لاء اٹھانا اور اقتدار سے الگ ہونا منظور نہ تھا (میاں محمد افضل سقوط بغداد سے سقوط ڈھاکہ تک، ص۵۳۶)۔

(ب) حصول آزادی کے لیے مسلح جدوجہد

حسب توقع صدر پاکستان یحییٰ خان نے اپنی خفیہ تیاریاں مکمل ہونے پر ۲۵ مارچ کو اپنے خطاب میں شیخ مجیب الرحمان اور اس کے ساتھیوں پر غداری اور پاکستان توڑنے کی سازش کا الزام لگاتے ہوئے عوامی لیگ اور دوسری سیاسی جماعتوں کی سرگرمیوں پر پابندی لگا دی (سعید الدین، ص، ۵۹-۶۰) اور مشرقی پاکستان کی بغاوت کو طاقت کے زور پر کچلنے کا اعلان کر دیا۔

اس طرح پاکستان کا اقتدار اعلیٰ بحال کرنے اور عوامی لیگ کی خون ریز بغاوت کو کچلنے کے لیے۔ فوجی کارروائی کا آغاز ۲۵ اور ۲۶ مارچ ۱۹۷۱ء کی درمیانی شب کو ہوا عین اسی وقت "ریڈیو چٹاگانگ" سے شیخ مجیب الرحمان کی آواز میں بنگلہ دیش کے قیام اور اس کی مکمل آزادی کا اعلان کر دیا گیا۔ جس میں اس نے ایسٹ پاکستان رائفلز، ایسٹ پاکستان رجمنٹ، مشرقی پاکستان کی پولیس اور انصار سے پاکستانی فوج کے سامنے مزاحمت کرنے کی اپیل کی تھی۔ شیخ مجیب الرحمن کی یہ تقریر پہلے سے ریکارڈ شدہ تھی اور اسے کرنل ضیاء الرحمن نے ریڈیو چٹاگانگ سے نشر کیا۔ کرنل ضیاء الرحمن بعد میں بنگلہ دیش کے کمانڈر انچیف اور مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر اور صدر بنے

پاکستانی فوج نے ابتدائی کارروائی میں شیخ مجیب الرحمان کو گرفتار کر لیا، مگر عوامی لیگ کے تمام اہم لیڈر روپوش ہو گئے اور بچ بچا کر بھارت پہنچنے میں کامیاب ہو گئے۔ مولانا عبدالحمید خان بھاشانی بھی فرار ہو کر بھارت چلے گئے۔

فوج نے اپنی کارروائی جاری رکھتے ہوئے ان مقامات کو نشانہ بنایا جہاں سے مسلح مزاحمت ہو سکتی تھی۔ چنانچہ ایسٹ بنگال رائفلز اور ایسٹ پاکستان رائفلز اور طالب علموں کے ٹھکانوں پر چھاپے مارے گئے اور بہت بڑی تعداد میں مزاحمت کاروں کو قتل کر دیا گیا۔ اس کا ایک مقصد علیحدگی کی تحریک کو مسلح دستوں کی حمایت سے محروم کرنا اور علیحدگی پسندوں میں خوف و ہراس پیدا کرنا تھا (Talukder، ص ۷۲-۸۵)۔ ایک اور وقائع نگار کے مطابق پاکستانی فوج نے ۲۵ مارچ کو اقبال ہال اور جگن ناتھ ہال (ڈھاکہ یونیورسٹی) کے تمام طلبہ کو قتل کر دیا۔ ڈھاکہ یونیورسٹی کے نو پروفیسر بھی نشانہ بنے۔ پرانے ڈھاکہ میں تانتی بازار اور شنکاری پاڑہ والے ہندو محلے نذر آتش کر دیے گئے اور تمام رات قتل عام جاری رہا۔ عوامی لیگ کے بہت سے لیڈر قتل کیے گئے، کئی اخبارات خصوصاً اتفاق، اور سنگباد وغیرہ کی عمارتوں اور روزنامہ "The People" کی کئی منزلہ عمارت کو آگ لگا دی گئی۔ ۲۸ مارچ کو ریس کورس ڈھاکہ میں واقع "کالی مندر" تباہ کر دیا گیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مارچ کے آخر تک سارا ڈھاکہ خالی ہو چکا تھا اور لوگوں نے آس پاس کے دیہات میں جا کر پناہ لے لی تھی۔ یہ اس جنگ کی ابتدا تھی، جو ۱۶ دسمبر ۱۹۷۱ء تک جاری رہی۔ جس میں بے شمار انسانی جانیں تلف ہوئیں (میاں محمد افضل: سقوط بغداد سے سقوط ڈھاکہ تک ۔ ص ۵۳۵-۵۳۸)۔

بہر حال صدر پاکستان جنرل محمد یحییٰ خان کی طرف سے کیے جانے والے اس اقدام کو بھی پسند نہیں کیا گیا، ان لیے مشرقی پاکستان کی علیحدگی پر لکھنے والوں نے، خواہ ان کا تعلق مشرقی پاکستان سے ہے یا مغربی پاکستان سے، اس کارروائی کو ہمیشہ ہدف تنقید بنایا ہے اس لیے کہ اس میں بہت سے بے گناہ مارے گئے تھے اور فوج کی اس اندھا دھند کارروائی نے علیحدگی کی اس تحریک کو وہ ایندھن فراہم کیا جس سے علیحدگی پسندوں کو اسے آگے بڑھانے میں بے حد مدد ملی، جس میں پاکستان کے دونوں حصوں کے مابین باہمی روابط کے سارے ذریعے جل کر راکھ ہو گئے اور بالآخر دونوں حصے ایک دوسرے سے ہمیشہ کے لیے الگ ہو گئے۔ جوابی کارروائی کے طور پر بنگالیوں نے بہاریوں، مغربی پاکستانیوں اور ان سے تعلق رکھنے والے لوگوں کا بے تحاشا قتل عام شروع کر دیا اور بلامبالغہ لاکھوں بے گناہ افراد موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔

۱۹۷۱ء میں مشرقی پاکستان میں جو خانہ جنگی ہوئی، اس میں فریقین کے جانی نقصانات اور تباہی کے متعلق جو اعداد و شمار پیش کیے جاتے ہیں، وہ بڑی حد تک مبالغہ

آمیزی پر مبنی تھیں، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ دونوں طرف سے ہونے والی اس کارروائی میں لاکھوں کی تعداد میں بوڑھوں، بچوں، عورتوں اور معصوم لوگوں کو قتل کیا گیا۔ جس کی کوئی مذہب بھی اجازت نہیں دیتا (کتاب مذکور، ص ۵۴۰۔۵۴۱؛ نیز دیکھیے مقالہ پاکستان، در تکملہ، ج ۲؛ حمود الرحمان کمیشن، تحقیقاتی رپورٹ، حصہ ۴)۔

(ج) جنگ کا ابتدائی مرحلہ اور اس کے نتائج:

پھر جیسے جیسے ۲۵ اور ۲۶ مارچ کی درمیانی رات سے شروع ہونے والے پاکستانی فوج کے آپریشن میں شدت آتی گئی اس کے ساتھ ساتھ اس کی مزاحمت اور مسلح بغاوت میں بھی شدت آتی گئی۔ چنانچہ پہلے سے طے شدہ پروگرام کے مطابق بھارت نے اپنی سرحدیں مشرقی پاکستان کے لوگوں کے لیے کھول دیں اور اس کی طرف سے مشرقی پاکستان کے باغیوں کو مکمل حمایت اور سرپرستی کا یقین دلایا گیا۔

پاکستانی فوج کی اس کارروائی کے نتیجے میں، عوامی لیگ اور "طلبہ ایکشن کمیٹی" کی پوری قیادت سرحد پار چلی گئی۔ اسی طرح بہت سے عام نوجوان بھی، بھارت چلے گئے، جہاں انھیں پناہ کے علاوہ اسلحہ سمیت مکمل فوجی تربیت دی جانے لگی۔ بھارت نے نہ صرف یہ کہ فوری طور پر ان کے تربیتی مراکز قائم کیے، بلکہ بھارتی حکومت نے "ریڈیو بنگلہ دیش" بھی قائم کر دیا جہاں سے پاکستانی فوج کے خلاف مسلسل زہریلا پروپیگنڈہ اور ظلم و جبر کی من گھڑت اور مبالغہ آمیز کہانیاں سنائی جاتی تھیں، جبکہ پاکستانی قیادت ان تمام باتوں سے دانستہ طور پر غافل رہی (کتاب مذکور، ص ۵۴۰، ۵۴۲)۔

عوامی لیگ اور بھارت کے مابین روابط تو پہلے سے موجود تھے، لیکن ریکارڈ کے مطابق دونوں میں پہلا رابطہ مارچ کے ابتدائی دنوں میں، ڈھاکہ میں موجود بھارتی کمشنر کے ذریعے ہوا، جس سے عوامی لیگ کی اعلیٰ قیادت نے، فوجی آپریشن کی صورت میں مدد کی درخواست کی تھی۔ یہ درخواست ڈھاکہ میں متعین بھارتی ہائی کمشنر خود دہلی لے کر گیا اور سرکاری طور پر اس سفر کی وجہ بیٹی کی بیماری ظاہر کی گئی۔ ہائی کمشنر نے "اعلیٰ حکام" سے رابطہ کر کے ۷ مارچ ۱۹۷۱ء کو ڈھاکہ واپسی پر، عوامی لیگ کے قائدین کو یہ بتایا کہ "خوراک اور سیاسی نظام کے لیے ہندوستان اور مشرقی پاکستان کی سرحد پر انتظام کر دیا گیا ہے (Talukder، ص۱۰۸، بحوالہ تاج الدین احمد سے ایک انٹرویو، ۲۹ اگست ۱۹۷۳ء)۔

بہرحال بھارت نے بہترین حکمت عملی کا مظاہرہ کرتے ہوئے بنگلہ دیش کی بغاوت میں رنگ بھرے اور اسے کامیابی کی منزل تک پہنچایا۔ اس سلسلے میں درج ذیل اقدامات کیے گئے:

(۱) جلاوطن حکومت کا قیام

۲۵ مارچ کو فوجی آپریشن کے آغاز پر وزیراعظم بھارت مسز اندرا گاندھی نے فوری طور پر سیاسی امور سے متعلقہ کمیٹی کا اجلاس طلب کیا جس میں تینوں افواج کے سربراہوں کے علاوہ بھارت کے اعلیٰ ترین پالیسی ساز اداروں کے نمائندہ افراد نے بھی شرکت کی۔ اس اجلاس میں "مشرقی پاکستان" میں ممکنہ فوجی مداخلت کے سوال پر غور کیا گیا۔ تینوں مسلح افواج کے سربراہوں نے وزیراعظم کو بتایا کہ ابھی وہ فوجی مداخلت کے لیے تیار نہیں ہیں اور اس کے لیے انھیں مزید کچھ وقت درکار ہوگا۔ علاوہ ازیں تبت اور مشرقی محاذ پر چین کی طرف سے ممکنہ حملے کا بھی خطرہ موجود ہے۔ اس موقع پر یہ بھی کہا گیا کہ "مشرقی پاکستان" میں مداخلت سے پہلے قانونی ڈھانچے کی تشکیل ضروری ہوگی۔ البتہ اس اجلاس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ مشرقی پاکستان کے باغیوں کی مد

طرح مدد کی جائے گی (کتاب مذکور، ص ۱۰۸۔ ۱۰۹)؛ یہی بات بھارتی مصنف میجر جنرل (ر) ڈی کے پیلٹ نے اپنی کتاب The Lighting Campaign، ص ۴۰۔ ۴۲ میں لکھی ہے کہ اس وقت ہندوستانی فوج جنگ کے لیے تیار نہ تھی اور اسے مزید تو ماہ تیاری کی ضرورت تھی، صدیق سالک، ص ۱۰۶).

۲۷ مارچ ۱۹۷۱ء کو مسز اندرا گاندھی نے بھارتی لوک سبھا میں تقریر کرتے ہوئے کہا کہ "میں ان معزز اراکین کو جنھوں نے یہ دریافت کیا ہے کہ آیا (مشرقی پاکستان کے بحران کے متعلق) بروقت فیصلے کیے جائیں گے یقین دلانا چاہتی ہوں کہ ہمارے نزدیک بروقت فیصلوں کی بڑی اہمیت ہے، کیونکہ وقت گزرنے کے بعد فیصلے کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے (بنگلہ دیش دستاویزات، ۱: ۶۶۹)۔ چار دنوں کے بعد، اسی ایوان میں بنگالی باغیوں کو یقین دلایا گیا کہ ان کی جدوجہد اور قربانیوں کو بھارت کی بھرپور ہمدردی اور حمایت حاصل رہے گی (صدیق سالک، میں نے ڈھاکہ ڈوبتے دیکھا، ۱۰۵).

اسی دن بھارت کے ادارہ برائے مطالعہ حکمت عملی (Institute of Strategic Study) کے سربراہ نے یہ کہا کہ بھارت کو اب اس حقیقت کا اعتراف کر لینا چاہیے کہ اس کا مفاد پاکستان کی شکست و ریخت میں ہے۔ اس طرح کا موقع ہمیں پھر کبھی نہیں ملے گا (کتاب مذکور، ص ۱۰۵).

چنانچہ بھارت نے اپنی سرحدی افواج کو یہ ہدایات جاری کر دیں کہ وہ مشرقی بنگال کی مکتی باہنی کو ہر طرح کی مدد مہیا کریں، البتہ انھیں پاکستانی فوج کے ساتھ براہ راست لڑائی میں الجھنے سے منع کر دیا گیا (Talukder، ص ۱۰۹).

مشرقی پاکستان کی علیحدگی پر مبنی اس کارروائی کو قانونی شکل دینے کے لیے بھارت نے مرحلہ وار کام شروع کیا۔ فوری طور پر، عوامی لیگ کے جو سیاسی رہنما بھاگ کر بھارت چلے گئے تھے، جن میں عوامی لیگ کے سیکرٹری جنرل مسٹر تاج الدین احمد بھی شامل تھے، ان پر مشتمل ایک جلاوطن حکومت کا قیام عمل میں لایا گیا.

تاج الدین احمد ۳۰ مارچ کو کشتیا کی سرحد سے بھارت گیا، تو "بارڈر سیکیورٹی فورسز" کے ایک افسر نے رابطہ کرنے پر اسے فوراً کلکتہ بھیج دیا، جہاں بھارتی فوج کے دو جرنیلوں (مسٹر رستم جی اور گوکل مجمدار) نے بھارتی حکومت کی طرف سے ان کا استقبال کیا۔ وہاں سے انھیں دہلی بھیج دیا گیا۔ جہاں ان کی مسز اندرا گاندھی سے ۱۲ اپریل کو ملاقات ہوئی اور انھیں جلاوطن حکومت بنانے کے متعلق بھارتی منصوبے سے آگاہ کیا گیا۔ مسز اندرا گاندھی کی طرف سے ہر ممکنہ امداد کے وعدے پر وہ ۳ اپریل کو واپس کلکتہ آ گئے۔ جہاں انھوں نے بنگلہ دیش کی جلاوطن "قومی اسمبلی" قائم کر لی۔ اس اسمبلی کا پہلا اجلاس ۱۷ اپریل ۱۹۷۱ء کو، مغربی بنگال کے ایک قصبے میں ہوا، جو میہر پور سب ڈویژن میں واقع ہے۔ اجلاس میں اس قصبے کا نام "مجیب نگر" رکھنے کا فیصلہ ہوا۔ اس اجلاس میں شیخ مجیب الرحمان کو صدر اور نذر الاسلام کو نائب صدر نامزد کیا گیا۔ اعلامیہ کے مطابق شیخ مجیب الرحمان کی واپسی تک نائب صدر بطور صدر کام کریں گے (Talukder، ص ۱۱۰)۔ اس کے بعد، پارلیمانی طرز حکومت کے مطابق تاج الدین احمد نے بطور وزیراعظم بنگلہ دیش اپنی کابینہ قائم کی جو خوندکر مشتاق احمد، منصور علی اور قمر الزمان پر مشتمل تھی؛ اس جلاوطن کابینہ نے ۵۲ سالہ مسٹر کرنل عطاء الغنی عثمانی (مشرقی پاکستان کے ایک سابق فوجی افسر) کو، اپنی "آزادی پسند افواج" کا کمانڈر انچیف مقرر کیا۔ اس کے علاوہ بہت سے سرکاری افسران بھی، جن میں ۱۳ سی۔ ایس پی افسران بھی شامل تھے، بھارت چلے گئے تھے جو اس جلاوطن حکومت میں شامل کر لیے

گئے (کتاب مذکور)۔

اس جلا وطن حکومت نے تیرہ کروڑ پچیس لاکھ روپیہ (ایک کروڑ نوے لاکھ ڈالر) سے ایک مالی فنڈ بھی قائم کیا، جس میں سب سے زیادہ وہ رقم شامل تھی جو مشرقی پاکستان کے مختلف بینکوں اور حکومت کے خزانوں سے لوٹی گئی تھی۔ اس میں سے چار کروڑ روپے کو بھارتی کرنسی میں تبدیل کر لیا گیا تھا۔ اس میں سے، ڈیڑھ کروڑ روپیہ بھارت کے مختلف اداروں اور بھارتی حکومت کی طرف سے بطور عطیہ دیا گیا تھا، اس کے علاوہ جلا وطن حکومت کے تمام عہدیداروں کے بیرون ملک کے دوروں کے جملہ اخراجات بھارتی حکومت پورے کرتی تھی۔ امور خارجہ پر اٹھنے والے اخراجات، سابق مشرقی پاکستانی افسران، بھارت میں پہلے سے موجود بنگالی افراد اور بھارت کے سفارتی مشن پورا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص۱۱)۔

عجیب طور پر اس جلا وطن حکومت کے اندر دو گروہ موجود تھے جو بعض امور میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے تھے۔ مسٹر خوندکر مشتاق احمد، جو امور خارجہ کا وزیر تھا، اس بات کا حامی تھا کہ شیخ مجیب الرحمان کی رہائی اور مشرقی پاکستان کی خود مختاری کے لیے پاکستان سے بات چیت کی جائے اور اس کے لیے امریکہ کی گارنٹی حاصل کی جائے۔ اس سلسلے میں کلکتہ میں واقع امریکہ کے سفارت خانے سے، اس کے روابط تھے، مگر اس کے مقابلے میں جلا وطن حکومت کے وزیراعظم مسٹر تاج الدین احمد بھارت نواز ہونے کی بنا پر ایسے کسی بھی معاہدے اور پاکستان کے ساتھ تعلقات کے سخت خلاف تھا۔ اسی لیے اس نے پالیسی کے طور پر، خوندکر مشتاق احمد کو نظر انداز کرنا شروع کر دیا (کتاب مذکور، ص ۱۱۱)۔ اس مقصد کے تحت اس نے مسٹر عبدالصمد کو، جس کا تعلق ماسکو نواز نیپ سے تھا، کابینہ کا سیاسی مشیر مقرر کر دیا۔ جس نے غیر سرکاری وزیر خارجہ کے طور پر فرائض سنبھال لیے۔ چنانچہ اپریل ۱۹۷۱ء میں بوڈاپسٹ میں ہونے والی عالمی امن کانفرنس میں اسی نے بنگلہ دیش وفد کی قیادت کی: ۱۹۷۱ء میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی کے سالانہ اجلاس کے لیے بنگلہ دیش وفد کی سربراہی کے لیے پہلے مسٹر خوندکر مشتاق احمد کے نام کا اعلان کیا گیا، لیکن بعد میں اس کا نام بنگلہ دیش وفد سے حذف کر دیا گیا اور اس کی جگہ جسٹس ابو سعید چودھری نے اس وفد کی قیادت کی۔ اس طرح تاج الدین خوندکر مشتاق احمد کو الگ تھلگ رکھنے میں کامیاب رہا (کتاب مذکور، ص۱۱۱-۱۱۲)۔

بالغرض بھارتی حکومت نے اس جلا وطن حکومت کی ہر طرح سرپرستی اور مدد کی اور مسٹر سدھارتا شنکر رائے، جو اس وقت بھارت کا ایک وزیر تھا اور بعد میں مغربی بنگال کا وزیر اعلیٰ بنا، دونوں حکومتوں میں رابطے کا کام انجام دینے پر مامور تھا اور وزارت خارجہ کے جوائنٹ سیکرٹری اے۔ کے رائے کو کلکتہ میں تعینات کر دیا گیا، تاکہ وہ بنگلہ دیش حکومت کے ساتھ مسلسل رابطہ رکھے۔ کسی بھی اہم معاملے کے لیے تاج الدین احمد اور وزیر اعظم مسز اندرا گاندھی کے مابین براہ راست رابطے کے لیے مسٹر شنکر یا مسٹر ڈی پی دھر کو ذمہ داری دی گئی۔

(۲) گوریلا تنظیموں کا قیام:

بھارت نے پاکستان کو دولخت کرنے کے لیے بنگالیوں کو زیادہ سے زیادہ استعمال کرنے کی پالیسی کے تحت کئی گوریلا تنظیمیں بھی قائم کیں، جنہوں نے مشرقی پاکستان میں گھس کر تخریبی کاروائیاں کیں اور بالآخر پاکستانی فوج کو بے بس کر کے، پورے ملک پر بھارت کے قبضے کی راہ ہموار کی۔ ان تنظیموں کی تفصیل درج ذیل ہے

(۱) مکتی باہنی اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ پاکستانی فوج کے ایک سابق کرنل عطاء الغنی عثمانی کو، جلا وطن حکومت نے اپنی فوج کا، جو اس وقت مکتی باہنی پر مشتمل تھی، کمانڈر انچیف مقرر کیا۔ مکتی باہنی اسی کے ذہن کی پیداوار تھی۔ یہ نام نہاد فوج دراصل مشرقی پاکستان رائفلز اور مشرقی پاکستانی رجمنٹ کے بھگوڑے سپاہیوں اور متحدہ پاکستان کے خلاف تخریبی ذہن رکھنے والے طالب علموں پر مشتمل تھی۔ بھارتی حکومت نے ۱۵ مئی ۱۹۷۱ء کو انڈین آرمی کے میجر جنرل سرکار کو بریگیڈیئر واس کے ہمراہ بھارتی حکومت اور بنگلہ دیشی جلاوطن حکومت کے مابین رابطہ افسر مقرر کیا۔ ان کا تقرر بنگلہ دیشی حکومت کے ہیڈ کوارٹر ہی میں کیا گیا۔ انہی دنوں میں میجر سیف اللہ، میجر خالد مشرف اور کرنل عثمانی نے سلہٹ میں واقع بھارت کی سرحد کے قریب "تری پورہ" کے مقام پر ایک اجلاس کیا اور بقول ان کے جنگ آزادی کے لیے حکمت عملی پر مشتمل ایک دستاویز تیار کی۔ اس حکمت عملی کی بنیاد دوسری جنگ عظیم کے دوران جاپان اور برما میں اختیار کردہ جاپانیوں کے طریقہ جنگ پر رکھی گئی۔ اس حکمت عملی کی رو سے باقاعدہ فوج کے ساتھ ساتھ، عوامی فوج کے ذریعے گوریلا کارروائیاں کر کے دشمن کو پریشان کیا جاتا ہے۔ اس بات پر تمام بنگالی افسران متفق تھے کہ گوریلا کارروائیاں بھارتی فوج کی پشت پناہی کے ساتھ اور فوجی محاذ جنگ کے دائیں بائیں اور آگے پیچھے کی جائیں گی۔ اس منصوبے کو "تری پورہ دستاویز" (منصوبہ) کہا جاتا ہے۔ اس منصوبے کے درج ذیل حصے خصوصاً قابل ذکر ہیں

۱۔ بہت بڑی تعداد میں، تربیت کے ذریعے عوامی گوریلا فوج تیار کی جائے گی۔ یہ گوریلا فوج پاکستانی فوج کے باہمی مواصلاتی رابطوں کو ختم کرنے، ان کی حرکت کو متاثر کرنے اور ان کے الگ تھلگ کیمپوں اور مقامات پر "مارو اور بھاگو" (Hit and Run) کی پالیسی اختیار کرے گی، تاکہ دشمن کو زیادہ سے زیادہ نقصان پہنچایا جاسکے۔

۲۔ مکتی باہنی کے باقاعدہ اور مسلح دستوں کو بڑھایا جائے گا اور انہیں کئی حصوں میں تقسیم کر کے، مختلف علاقوں میں تعینات کیا جائے گا، تاکہ وہ گوریلا سپاہیوں کو حفاظت مہیا کر سکیں۔

۳۔ مکتی باہنی کے باقاعدہ دستوں اور اس کے گوریلا کارروائیاں کرنے والے دستوں کو باہم ملا کر، ایک بڑی فوج تیار کی جائے گی، تاکہ وہ پاکستانی فوج پر براہ راست حملہ کر سکے، ان کی خوراک اور اسلحہ کی سپلائی کو ختم کر سکیں۔

یہ منصوبہ جب بھارتی حکومت اور جلا وطن بنگلہ دیشی حکومت نے منظور کر لیا تو اس کے مطابق نوجوانوں کی بھرتی اور ان کی تربیت کا آغاز کر دیا گیا۔ چونکہ بھارتی حکومت عوامی لیگ کے نمائندوں کے ساتھ مل کر کام کر رہی تھی، اس لیے مکتی باہنی میں شامل ہونے کے لیے لوگوں کی نظریاتی وابستگی کو اولاً دیکھا جاتا تھا، جس کے لیے ایک سخت طریقہ کار اختیار کیا گیا۔ اس مقصد کے لیے بھارت کی سرحد کے ساتھ ساتھ نوجوانوں کے لیے کئی ہزار استقبالیہ سنٹر قائم کیے گئے، جو بنگلہ دیش سے آنے والے نوجوانوں کا استقبال کرتے۔ چنانچہ پڑھے لکھے نوجوان، جو بھارتی سرحد کے قریب بنگلہ دیش میں آباد تھے، بھارت جا کر اس گروہ میں شامل ہو گئے۔ ابتدائی دنوں میں ہی دو لاکھ پچاس ہزار نوجوان ان تربیتی کیمپوں میں تربیت حاصل کرنے کے لیے پہنچ گئے۔ یہ کیمپ بنگلہ دیش کی قومی اور صوبائی اسمبلیوں کے ارکان چلا رہے تھے (Talokder، ص ۱۱۸)۔ ابتدائی تربیت کے بعد، جن نوجوانوں کی عوامی لیگ کے نمائندے سفارش

کرتے تھے، ان کی مزید تربیت مغربی بنگال، اتر پردیش، بہار، مدھیہ پردیش اور تری پورہ وغیرہ علاقوں میں واقع تربیتی مراکز میں ہوتی تھی، یہاں انہیں چھوٹے خود کار ہتھیاروں، مارٹروں اور بم دھماکوں وغیرہ کی تربیت دی جاتی تھی۔

یہاں پہلے محض دو ہفتوں کی تربیت دی جاتی تھی، بعدازاں اسے چار ہفتوں میں تبدیل کر دیا گیا۔ گوریلا کارروائیوں کے کمانڈروں کی مزید خصوصی تربیت بہار کے ایک مقام چکولیا میں چھ ہفتوں کی ہوتی تھی (کتاب مذکور، ص ۱۱۹)۔

نومبر ۱۹۷۱ء تک ایک لاکھ نوجوانوں کو گوریلا جنگ کی تربیت کے بعد وطن واپس بھیج دیا گیا تھا اور اتنی ہی تعداد میں مزید لوگ تربیت حاصل کر رہے تھے۔ شروع شروع میں گوریلا کارروائیوں کے لیے آنے والوں کی اکثریت طالب علموں، غریب اور متوسط طبقے سے تعلق رکھنے والے نوجوانوں پر مشتمل ہوتی تھی، بعد میں صنعتی مزدوروں اور چھوٹے تاجروں اور کاشت کار خاندانوں کے لوگ بھی، اس میں شامل ہوتے گئے۔

اس نئی فوج کے نظم و نسق کے لیے، ایک باقاعدہ فوجی ہیڈ کوارٹر بنایا گیا، جہاں کمانڈر انچیف کرنل عثمانی کی ماتحتی میں دس افسران کام کرتے تھے۔ لیفٹیننٹ کرنل ایم۔ اے۔ عثمانی کو چیف آف دی سٹاف اور گروپ کیپٹن اے کے خوندکر کو ڈپٹی چیف آف دی سٹاف مقرر کیا گیا۔ کرنل عثمانی کا دفتر مستقل طور پر بھارت میں اور ڈپٹی چیف آف دی سٹاف کا دفتر بنگلہ دیش ہیڈ کوارٹر میں قائم کیا گیا۔ تری پورہ منصوبے پر عمل درآمد کے لیے مشرقی پاکستان کو گیارہ حصوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ ان گیارہ سیکٹروں میں مکتی باہنی کے تربیت یافتہ کمانڈرز کسی نہ کسی سیکٹر کمانڈر کے ماتحت کام کر رہے تھے۔ نومبر کے آخر تک مسلح کارروائیاں کرنے والے مسلح افراد کی تعداد ایک لاکھ افراد تک پہنچ گئی تھی۔ (کتاب مذکور، ص ۱۱۵)۔

یہ علاقائی دستے چھوٹے چھوٹے ہتھیاروں کے ساتھ مسلح تھے جو انہیں بھارت فراہم کرتا تھا۔۔۔ اکتوبر ۱۹۷۱ء میں فوج کے تین بریگیڈوں نے جو زیڈ (Z) اور "ایس" (S) کے نام سے موسوم تھے اور جن کی قیادت میجر ضیاء الرحمان، خالد مشرف اور محمد سیف اللہ کر رہے تھے۔ پاکستانی افواج پر حملہ کر دیا۔ اس کا مقصد پاکستانی افواج کے مورچوں پر پیش قدمی کرتے انہیں نقصان پہنچانا تھا۔۔ اسی طرح اکتوبر میں مکتی باہنی کے "نیول ونگ" نے، جو چار سو نیول کمانڈروں پر مشتمل تھا، مشرقی پاکستان میں متعین پاکستانی نیوی پر دھاوا بول دیا۔ اس نیول فوج کو چھوٹے ہتھیاروں کے چلانے، تہ آب کارروائیاں کرنے اور فوجی کشتیوں کو تباہ کرنے کی تربیت دی جاتی تھی۔ اسی طرح ایک چھوٹی سی فضائیہ بھی جو دو ہیلی کاپٹروں، ایک ائیر کرافٹ اور ایک انجن والے ایک ڈکوٹا جہاز پر مشتمل تھی، تیار کی گئی اس سکواڈ میں گنوں، بموں اور راکٹوں سے لیس دو ہیلی کاپٹر بھی شامل تھے۔۔۔ یہ فضائیہ ناگا لینڈ کے ڈیمپور ائیر پورٹ پر متعین کی گئی تھی، پاکستانی راڈار سے بچنے کے لیے اس کے پائلٹوں کو تین سو فٹ کی بلندی پر پرواز کی خصوصی تربیت دی جاتی تھی (کتاب مذکور، ص ۱۱۶)۔

(۴) مجیب باہنی: باغیوں کے ہاں مکتی باہنی اور اس کی گوریلا جنگ لڑنے والی فوج کی غیر معمولی مقبولیت نے عوامی لیگ کے قائدین کی شہرت کو بھی ماند کر دیا، چنانچہ یہ سوچا جانے لگا کہ اگر شیخ مجیب الرحمن پاکستان کی قید سے رہا ہو گئے تو کہیں ایسا نہ ہو کہ عوامی لیگ کی قیادت کی جگہ مکتی باہنی کے جانبازوں کو مل جائے، اس خطرے کے پیش نظر شیخ مجیب الرحمان کے قریبی

ساتھیوں (طفیل احمد، شیخ فضل الحق مونی، سراج العالم خان اور عبدالرزاق خان) نے مجیب باہنی کے نام سے ایک نئی گوریلا فورس تیار کرنے کی تجویز دی، تاکہ شیخ مجیب الرحمان اور اس کے قریبی ساتھیوں کے مفادات کا تحفظ کیا جا سکے۔ چنانچہ کالج اور یونیورسٹی تنظیموں سے تعلق رکھنے والے طالب علموں اور دوسرے نوجوانوں کو اس فوج میں شامل کیا گیا۔ نومبر میں ان کی تعداد سات ہزار سے آٹھ ہزار افراد تک جا پہنچی۔

اس دستے میں شامل افراد کو بھارت کے شہر "ڈیرہ دون" اور آسام کے "ہفلنگ" کے مقام پر ڈیڑھ ماہ کی تربیت دی جاتی تھی۔ علاوہ ازیں ان گوریلوں کو فوجی تربیت کے علاوہ "مجیب ازم" یعنی قوم پرستی، لادینیت، سوشلزم اور جمہوریت کے لیے خصوصی طور پر تیار کیا جاتا تھا، اسی لیے اس فوج کو جدید ذرائع مواصلات کی فراہمی اور دوسرے خصوصی وسائل کی بنا پر، خصوصی مقام حاصل رہا۔ یہ فوج بنگلہ دیش کی جلا وطن حکومت اور مکتی باہنی کی کمان سے بالاتر تھی۔

(۳) قدیر باہنی: مکتی باہنی اور مجیب باہنی کے ساتھ ساتھ، ایک اور باہنی (فوج) نے اس جنگ میں مؤثر کردار ادا کیا۔ اس فوج کو عبدالقدیر صدیقی نے منظم کیا۔ وہ ٹنگیل نامی قصبے میں ایک ۔تحت عدالت میں بطور وکیل کام کرنے والے شخص کا بیٹا تھا، جو پاکستانی فوج میں نان کمیشنڈ افسر کے طور پر ۱۹۶۵ء کی جنگ کے وقت مغربی پاکستان میں بھارت کے خلاف مؤثر خدمات انجام دے چکا تھا۔ اس نے جنگ کے فوراً بعد فوج کی ملازمت چھوڑ دی اور ٹنگیل نامی قصبے کے قریب واقع کرانیا کالج میں آرٹس میں انٹرمیڈیٹ کی کلاس میں داخلہ لے لیا۔ ۱۹ اپریل ۱۹۷۱ء کو جب پاکستانی فوج کا ایک قافلہ "میمن سنگھ" کی طرف جا رہا تھا تو مشرقی پاکستان رائفلز کے ایک دستے نے کلاحتی میں اس پر حملہ کیا، مگر مات کی کھائی۔ اس جنگ میں قدیر اور اس کے دوست بھی شامل تھے۔ اس ہزیمت کے بعد، اس نے آس پاس کے دیہاتوں سے نوجوانوں کو جمع کیا اور ایک مسلح مزاحمتی دستہ تشکیل دیا۔ انہی دنوں ٹنگیل کے نوجوان، جو پاکستانی فوجیوں کا خصوصی ہدف تھے، بھاگ بھاگ کر "مہنداپور" میں جمع ہونے لگے (یہ ایک جنگلی علاقہ تھا، جو مادھو گھر اور بھاول گھر" کے مابین واقع تھا۔ یہاں انہیں قدیر اور اس کے ساتھی پناہ مہیا کرتے تھے۔ یہ اسی کا نتیجہ تھا کہ قدیر نے وسیع پیمانے پر ایک مسلح فوج کی تشکیل شروع کر دی (کتاب مذکور، ص۱۱۷)۔ قدیر نے اس وقت بڑی مقبولیت حاصل کی جب اس نے ایک پاکستانی فوجی دستے پر حملہ کر کے ان کے سولہ سپاہیوں کو شہید کر دیا۔ اسی طرح کا ایک واقعہ ۱۱۔ اگست کو بھی پیش آیا۔ جب اس کے مسلح دستے نے ایک پاکستانی کشتی پر حملہ کیا، جو بڑی تعداد میں اسلحہ اور سامان رسد لے کر جا رہی تھی۔ اس کشتی کا کمان دار اور تقریباً سو سپاہی شہید کر دیئے گئے۔ اس سے قبل کہ پاکستانی فوج کی طرف سے کمک پہنچتی قدیر باہنی کے لوگ اسلحہ اور سامان رسد لے کر وہاں سے فرار ہو گئے۔۔ اس کشتی کے بارود سے اڑائے جانے کی آواز دور دور تک سنی گئی جس سے قدیر کو بڑی پذیرائی ملی (Talukder، ص۱۱۸)۔

ان گوریلا دستوں نے پاکستانی فوج پر حملہ کر کے تقریباً آٹھ ماہ (اپریل تا نومبر) میں اسے بے حد نقصان پہنچایا۔ ان باغیوں نے اپنی کارروائیاں تین ادوار میں مکمل کیں۔

۱۔ پہلا دور (جون تا جولائی ۱۹۷۱ء): اس دور میں باغیوں نے اپنی کارروائیاں سرحدی علاقوں تک محدود رکھیں، جہاں انہیں سرحد پار سے، بآسانی فوجی اور مالی امداد مل جاتی تھی ... اس دور میں باغیوں کی سرگرمیاں محض چھوٹے چھوٹے حملوں اور دوسری سرگرمیوں تک محدود

تھیں۔ ان کی زیادہ تر توجہ چھوٹی چھوٹی پلیاں اڑانے، متروکہ ریلوے لائنوں پر سرنگیں بچھانے اور ایک آدھ دستی بم پھینکنے تک محدود تھیں۔

۲۔ دوسرے دور (اگست تا ستمبر) میں انہوں نے فوجی قافلوں اور کانوائوں پر حملے کرنا شروع کر دیئے۔ نیز جہازوں کو ڈبونے اور مشرقی پاکستان میں موجود اہم شخصیات کو قتل کرنے وغیرہ کی کارروائیاں کیں۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی تربیت اور طریق کار خاصا بہتر ہو گیا تھا۔

۳۔ تیسرے دور (اکتوبر تا نومبر) کے دوران میں ان کی سرگرمیوں میں زیادہ تیزی اور مستعدی آ گئی تھی اور اب وہ مشرقی پاکستان کے اندر دور دور تک جا کر کارروائیاں کرنے لگے تھے۔ انہوں نے بہت سے سرحدی علاقوں میں مستحکم مورچے بنا لیے تھے، جہاں سے انہیں ہٹایا نہ جا سکا اور بعدازاں یہ مورچے بھارتی فوجوں کے کام آئے (صدیق سالک، ص۱۰۷۔۱۰۸)۔

شروع شروع میں ان باغیوں کو بھارت کی طرف سے اسلحے کی سپلائی محدود تعداد میں ملتی تھی، لیکن بھارت کے روس کے ساتھ معاہدۂ دوستی (اگست ۱۹۷۱ء) نے یہ مسئلہ بھی حل کر دیا۔ مبینہ طور پر روسی حکومت نے بھارت کو یہ یقین دلایا کہ "مکتی باہنی" کو دیئے گئے ہتھیاروں کی جگہ انہیں مزید ہتھیار دے دیئے جائیں گے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ روس کے پاس دوسری جنگ عظیم دور کا جو اسلحہ پڑا ہوا تھا وہ روس نے بھارت کے ذریعے باغیوں کو مہیا کر دیا۔ جس پر، ان کی سرگرمیوں میں بے حد اضافہ ہو گیا (حوالہ مذکور)۔

دوسری طرف پاکستانی فوج کا یہ حال تھا کہ مشرقی پاکستان میں ۱۲۶۰ آفیسر اور ۳۱۰۶۰ جوان متعین تھے، جن کے ذمے ۵۵۱۲۶ مربع میل علاقے کا دفاع کرنا تھا... ایک معروف گوریلا ماہر حرب ٹی۔ ای لارنس کے مطابق گوریلا جنگوں میں چار مربع میل قطعہ اراضی کی حفاظت کے لیے کم از کم ۲۰ سپاہی درکار ہوتے ہیں (Seven Pillars of Wisdom، ص ۱۹۲)۔ یہ تناسب کھلی اور صحرائی جنگ کے لیے ہے۔ جبکہ مشرقی پاکستان کی سرزمین تو سبزے اور درختوں کی کثرت کی بنا پر اور بھی زیادہ حساس تھی... بایں ہمہ اگر مذکورہ اصول کو بھی سامنے رکھا جائے، تو مشرقی پاکستان کی حفاظت کے لیے ۳۷,۵۶۳۰ افراد درکار تھے.... یعنی وہاں موجود وسائل سے تقریباً سات گنا زیادہ (صدیق سالک، ص۱۰۹)۔ اس لیے شروع سے ہی پاکستان فوج کا پلہ کمزور نظر آتا تھا۔ جو آہستہ آہستہ اور بھی کمزور تر ہوتا گیا۔ ان نامساعد حالات کے باوجود پاکستانی فوج نے بہترین حربی صلاحیتوں کا مظاہرہ کرتے ہوئے مسلح باغیوں کا نوماہ تک پوری ہمت اور جرأت کے ساتھ مقابلہ کیا اور تمام اہم شہروں اور بڑے بڑے قصبوں کو باغیوں سے محفوظ رکھا اور تین سو ستر سرحدی چوکیوں میں سے تین سو ساٹھ چوکیوں پر اپنا قبضہ قائم رکھا (حوالہ مذکور)۔ ان کارروائیوں کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ بنگالی عوام کا رویہ بھی بدلتا رہا، وہ عموماً جیتنے والوں کا ساتھ دیتے... ان میں سے بعض لوگ ایسے ہوشیار تھے کہ انہوں نے بنگلہ دیش اور پاکستان دونوں کے پرچم بنوا رکھے تھے اور دونوں کا حسب موقع استعمال کرتے تھے۔

اس دوران میں پاکستان میں بھی سیاسی اتار چڑھاؤ کا سلسلہ جاری رہا۔ سب سے معیوب اور گھناؤنا کردار صدر پاکستان یحیٰی خان کا تھا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ جیسے اس کے ہاں ان واقعات کی کوئی اہمیت ہی نہ تھی، اس نے جس بے توجہی اور جس سرد مہری سے اس طوفان کا مقابلہ کیا، اس کی دنیا کی تاریخ میں کوئی اور مثال موجود نہیں ہے۔ متحدہ پاکستان کے آخری ایام

(ص ۱۹۱) کے مؤلف کے مطابق شاید یحییٰ خان ان دنوں ذہنی طور پر ماؤف نظر آتا تھا اور کسی سے بات کرنے سے بھی کتراتا تھا۔ یحییٰ خان نے مارچ کی فوجی کارروائی اور دسمبر کی جنگ کے مابین صرف دو قدم اٹھائے۔ اس نے ایک ایسے وقت میں، جب باغیوں کے خلاف کارروائی عروج پر تھی مشرقی پاکستان کے کمان دار اعلیٰ جنرل ٹکا خان کو تبدیل کر کے ان کی جگہ امیر عبداللہ خان نیازی کو تعینات کر دیا اور ان کے ساتھ ڈاکٹر مالک کو مشرقی پاکستان کا گورنر بنا دیا۔ اس تبدیلی نے حاصل کردہ کامیابیوں کو کافی حد تک ختم کر دیا اور دوسرا اقدام باغیوں کے لیے عام معافی کا اعلان اور عام ضمنی انتخابات کا انعقاد تھا۔ عام معافی کے اعلان سے باغی اپنے علاقوں میں واپس آگئے اور انہوں نے ملک کے اندر آکر فوجی اور گوریلا کارروائیاں کر کے پاکستانی فوج کے لیے مشکل ترین حالات پیدا کر دیئے (صدیق سالک، ص ۱۱۵)۔

باغیوں کے لیے عام معافی کا اعلان ۴ ستمبر ۱۹۷۱ء کو ہوا۔ اس موقع پر ان ملزمان کے سوا جن پر فرد جرم عاید کی جا چکی تھی، تمام زیر حراست شرپسندوں کو رہا کر دیا گیا۔ اس حکم کے تحت کئی سو افراد کو رہا کیا گیا۔

علاوہ ازیں نئے سیاسی سمجھوتے کے مطابق مشرقی پاکستان کی ان نشستوں کے ضمنی انتخابات کرنے کا فیصلہ کیا گیا، جو عوامی لیگ کے نمائندوں کے مفرور ہونے کی بنا پر خالی ہو گئی تھیں۔ ان انتخابات کی ذمہ داری میجر جنرل راؤ فرمان علی پر ڈالی گئی۔ انہوں نے اسے، ان سیاسی جماعتوں کو نوازنے کا ذریعہ بنا لیا جو ان سے تعاون کر رہی تھیں۔ چنانچہ یہ نشستیں جمہوری پارٹی، جماعت اسلامی، کونسل مسلم لیگ، کنونشن مسلم لیگ اور نظام اسلام پارٹی کے مابین ایک ترتیب سے تقسیم کر دی گئیں (صدیق سالک، ص ۱۱۸)۔

پیچھے گزر چکا ہے کہ مشرقی پاکستان پر آخری ضرب لگانے اور اسے پاکستان سے الگ کرنے کے لیے بھارت کو کچھ وقت درکار تھا، چنانچہ اندرونی طور پر جس تیاری کی ضرورت تھی، وہ مکمل کر لی گئی اور بیرونی طور پر جو تعاون درکار تھا وہ بھی اسے حاصل ہو گیا۔ اس سلسلے میں سب سے اہم پیش رفت روس کے ساتھ ہونے والا "معاہدہ دوستی" تھا۔ جس کی شق نمبر ۸ اور ۹ کے تحت بھارت کسی بھی وقت روس سے فوجی مدد طلب کر سکتا تھا (دیکھیے پاکستان، ذیلی مادہ در تکملہ ۱۱)۔ پھر جوں جوں دونوں ملکوں کے مابین جنگ کے حالات پیدا ہو گئے بھارت اور روس کے مابین دفاعی تعاون کی رفتار بڑھتی گئی۔ پہلے روس کے نائب وزیر خارجہ نکولائی فرومین کی قیادت میں پانچ رکنی وفد بھارت آیا۔ بعد ازاں روسی فضائیہ کے سربراہ کی سرکردگی میں چھ رکنی وفد نے بھارت کا دورہ کیا۔ آخر میں روسی وزیر دفاع مسٹر گریچکو خود بھارت آئے اور جنگی تیاریوں کا بنفس نفیس خود جائزہ لیا (کتاب مذکور، ص ۱۲۰)۔ انہی دنوں یہ خبر بھی آئی کہ دہلی میں دونوں ممالک کے مابین ایک دفتر رابطہ قائم کر دیا گیا ہے جس میں روسی ماہرین اور ہوا باز مستقل طور پر متعین کیے گئے تھے۔ اس کے علاوہ بھارتی وزیر اعظم نے امریکہ، برطانیہ اور مغربی جرمنی کا دورہ کیا۔ اس دورے کا مقصد ان ممالک کو پاکستان کی امداد سے روکنا تھا، چنانچہ وہ اپنے مقصد میں بڑی حد تک کامیاب رہیں۔ دوسری طرف پاکستانی صدر مشکلات اپنے آپ میں گم رہے اور ان نو مہینوں میں سفارتی یا فوجی محاذ پر کوئی اہم کامیابی حاصل نہ کر سکے، جبکہ آخری دنوں کے دوران میں بنگالی باغی اتنے دلیر ہو گئے تھے کہ وہ تمام بڑے شہروں میں بڑی آسانی کے ساتھ کارروائیاں کرنے لگے

تھے۔ لوٹ مار اور قتل و غارت گری روز کا معمول بن گئی تھی، حتیٰ کہ ۲۳ اکتوبر ۱۹۷۱ء کو دن دہاڑے مشرقی پاکستان کے سابق گورنر منعم خان کو ان کے گھر میں گھس کر قتل کر دیا گیا (ص۱۴۱)۔

(۴) پاکستان و بھارت کی تیسری جنگ:

بالآخر وہ دن بھی آ گیا، جس کا عرصے سے انتظار تھا، یہ بھارت کا اپنی مسلح افواج کے ذریعے مشرقی پاکستان پر باقاعدہ حملہ تھا.... جو ۳ دسمبر ۱۹۷۱ء کو شروع ہوا۔ بھارت کو اس موقع پر ۱۹۶۵ء کی طرح سخت مقابلے کی توقع تھی، مگر اس کے برعکس اس نے بہت کم نقصان پر محض چودہ دنوں میں یہ جنگ جیت لی۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ بھارت اپنے پروپیگنڈے، اپنی تیاریوں اور باغیوں کی مدد سے اس جنگ میں کامیابی تو پہلے ہی حاصل کر چکا تھا۔ اب محض رسمی کارروائی رہ گئی تھی، جو چند دنوں میں مکمل کر لی گئی... اس کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

قیام پاکستان سے لے کر اب تک دونوں ممالک کے مابین مثالی تعلقات قائم ہونے کی کبھی نوبت نہیں آئی، لیکن اس کے باوجود دونوں ممالک کے مابین تعلقات میں اتار چڑھاؤ آتا رہا ہے۔ ۱۹۷۱ء کے آغاز ہی میں دونوں ملکوں کے تعلقات میں کشیدگی آخری انتہا کو پہنچ گئی تھی۔

پاکستان کے دونوں صوبوں کے درمیان تقریباً ایک ہزار میل (۱۶۰۰ کیلو میٹر) کا فاصلہ ہے۔ علاوہ ازیں مشرقی پاکستان تین اطراف سے بھارت میں گھرا ہوا ملک ہے، چوتھی جانب خلیج بنگال ہے، جہاں بھارتی بحریہ کو غلبہ حاصل تھا اور مشرقی پاکستان کو ۲۷۰۰ کیلو میٹر طویل محاذ جنگ کا سامنا تھا۔ جنوری ۱۹۷۱ء میں ایک سازش کے تحت بھارت نے اپنے آدمیوں کے ذریعے گنگا نامی ایک طیارہ اغوا کرایا جو لاہور میں لا کر اتارا گیا۔ اس کو اغوا کرنے والے دونوں افراد بھارتی ایجنٹ تھے، مگر پاکستان میں ان کا شاندار استقبال ہوا اور انہیں پھولوں کے ہار پہنائے گئے۔ جہاز کے اس اغوا کا ڈرامہ رچا کر بھارت نے پاکستان کے ساتھ اپنے سفارتی تعلقات منقطع کر لیے اور پاکستان کو مشرقی پاکستان کے ساتھ فضائی اور بحری رابطے سے محروم کر دیا۔ اس طرح پاکستان کو چین کے راستے سفر کرنا پڑتا تھا، جس پر وقت اور سرمایہ دونوں زیادہ لگتے تھے اور یوں جنگ کے دوران میں مغربی پاکستان اپنے مشرقی بازو کی کوئی مؤثر عملی مدد نہ کر سکا۔

مغربی پاکستان کے حکمت عملی اور پالیسی بنانے والوں نے ہمیشہ یہ پالیسی اختیار کیے رکھی کہ مشرقی پاکستان کا دفاع مغربی پاکستان سے کیا جائے گا۔ اس حکمت عملی کے تحت، مشرقی پاکستان کی حفاظت کے لیے کبھی کوئی مؤثر منصوبہ بندی نہ کی گئی۔ اس کا اظہار ۱۹۶۵ء کی جنگ میں ہو چکا تھا۔ جس کے دوران میں مشرقی پاکستان کو مکمل طور پر بھارت کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا گیا۔ جس کا اندازہ دونوں ملکوں کو تھا، مگر افسوس کہ اس بات کا علم ہونے کے باوجود کوئی مؤثر دفاعی پالیسی نہ اپنائی گئی اور گوریلا جنگ شروع ہونے پر بھی، پاکستان کے بیرونی دوستوں اور اندرونی وسائل سے مدد نہ لی گئی اور مشرقی پاکستان کو دشمن کے لیے تر لقمہ بنا دیا گیا۔

جنگ شروع ہونے پر بھی مشرقی پاکستان میں لڑنے والی فوج اپنے محاذ پر توجہ دینے کے بجائے مغربی پاکستان کی طرف دیکھتی رہی اور اس خوش فہمی میں مبتلا رہی کہ مغربی پاکستان کا بازوئے شمشیر زن بہت جلد دہلی کو فتح کر کے ان کی مشکل کو آسان بنا دے گا، مگر بعد کے حالات سے پتہ چلا کہ یہ پالیسی سازوں کی بہت بڑی حماقت تھی اور وقت آنے پر اس نام نہاد حکمت عملی کی قلعی کھل

گئی (صدیق سالک، ص۱۲۵۔۱۲۶)

جنگ ہمیشہ تین بازوؤں سے لڑی جاتی ہے: فضائیہ، بحریہ اور زمینی افواج۔ مشرقی پاکستان میں فضائیہ اور بحریہ ویسے ہی برائے نام تھی اور جو تھی وہ جنگ کے ابتدائی دنوں میں ہی "بے کار" ہو کر رہ گئی تھی اور اب مکمل طور پر جنگ جیتنے کی ذمہ داری زمینی افواج (Army) پر تھی جس کی حالت انتہائی خراب تھی، جو نو ماہ کی مسلسل خونریز جنگ نے اسے تھکا دیا تھا اور دشمن سے دوری کی بنا پر ان کے حوصلے اور جذبات کافی حد تک کمزور ہو گئے تھے۔

پاکستانی فوج کی محدود قوت اور محدود وسائل کے پیش نظر فوجی کمانڈروں نے یہ حکمت عملی تیار کی کہ سرحدی شہروں، خصوصاً ان شہروں کو جو حملہ آوروں کے راستے میں پڑتے تھے دفاعی قلعوں میں تبدیل کر دیا جائے اور ان میں طویل جنگ کے لیے راشن، سامان رسد اور دوسرا جنگی اور ضروری سامان جمع کر لیا جائے اور شہروں کے اردگرد مورچے کھود لیے جائیں تاکہ اگر دشمن بچ کر بھی نکل جائے تو رہے، اسے بڑا نقصان ہو جائے اور بوقت ضرورت دفاعی قلعوں کو بنیاد بنا کر دشمن پر ضرب کاری بھی لگائی جا سکے۔ چنانچہ پاکستانی فوج نے جیسور، جھینیدہ، بوگرہ، رنگ پور، دیناج پور، میمن سنگھ، سلہٹ، جمال پور، کومیلا اور چاٹگام کو اپنے ہی قلعوں میں بدل دیا اور ان میں ۴۵ دنوں کا راشن اور ۶۰ دنوں کا گولہ بارود جمع کر دیا گیا۔ لیکن دشمن کی حکمت عملی اس سے مختلف تھی، اس نے عام اور مشہور راستوں کے ذریعے حملہ کرنے اور آگے بڑھنے کے بجائے غیر معروف راستوں، ندی نالوں اور ذیلی راستوں کا انتخاب کیا جن کے ذریعے وہ مشرقی پاکستان کے مرکزی شہروں تک بلا مزاحمت پہنچ سکتے تھے۔ اسی لیے دشمن کے سامنے پاکستانی فوج کی طویل جنگ کی حکمت عملی ابتدائی دنوں ہی میں بے فائدہ ثابت ہوئی۔

ابتدائی دنوں میں ہی ۶ دسمبر کو بھارتی فضائیہ نے ڈھاکہ ایئرپورٹ پر شدید حملہ کر کے اسے ناقابل استعمال بنا دیا، اسی طرح کومیلا، راجشاہی، جیسور اور سلہٹ میں پاکستانی ہوائی اڈے بیکار ہو چکے، جو بحری کشتیاں تھیں وہ بھی، جنگ کے ابتدائی ۴۸ گھنٹوں میں بے کار کر دی گئیں (صدیق سالک، ص۱۲۳۔۱۲۵)۔ جنگ شروع ہوتے ہی بھارت کو روس کی طرف سے بھاری مدد شروع ہو گئی، جو مسلسل طور پر ۱۲ دسمبر کے ہفتے تک پہنچتی رہی اور ڈالر تک پہنچ گئی، جبکہ پاکستان کے حلیف امریکہ نے مکمل طور پر مجرمانہ خاموشی اختیار کیے رکھی (Talakder، ص۱۳۶)

پاکستانی فوج کی کمزوری ابتدائی تین دن کی جنگ کے بعد ہی واضح ہو گئی تھی، چنانچہ ۷ دسمبر تک پاکستان فوج کے ہاتھوں سے بہت سے علاقے نکل چکے تھے اور کئی محاذوں پر ان کی پوزیشن کمزور ہو گئی تھی۔ اس صورت کو دیکھ کر جنرل نیازی نے فوری طور پر گورنر مشرقی پاکستان عبدالمالک کو مطلع کیا، جس پر انہوں نے صدر پاکستان کو اس صورت حال سے آگاہ کر دیا اور یہ کہا کہ وہ جنگ بندی کی کوشش کریں (صدیق سالک، ص۱۹۵۔۱۹۶)۔ صدر پاکستان کی طرف سے گورنر مشرقی پاکستان کو یہ اختیار دے دیا گیا کہ وہ مناسب موقع جو بھی فیصلہ کریں گے صدر پاکستان کو منظور ہوگا اور جنرل نیازی بھی اس کی تعمیل کریں گے۔ چنانچہ ۹ دسمبر کو مشرقی پاکستان کے گورنر عبدالمالک کی طرف سے اقوام متحدہ کے جنرل سیکرٹری کے نمائندے پال مارک ہنری کے نام ایک مراسلہ ارسال کیا گیا جس میں چند شرائط کے ساتھ جنگ بندی اور مشرقی پاکستان کی حکومت منتخب نمائندوں کو سونپنے کی تجویز پیش کی گئی تھی، لیکن حکومت پاکستان نے بعد ازاں اس مراسلے کے مندرجات کو تسلیم نہ کیا اور یوں جنگ بندی ہوتی اور نہ

ہی اس مسئلے میں اقوام عالم سے مدد لی جا سکی۔ اس وقت اگر جنگ بندی ہو جاتی تو پاکستان کی پوزیشن اتنی غیر مستحکم نہ ہوتی جو بعد میں ہوئی۔ انھی دنوں اقوام متحدہ میں پاکستان کے خصوصی سفیر ذوالفقار علی بھٹو نے ایک یورپی ملک کی طرف سے پیش کردہ قرار داد کو پھاڑ دیا اور ایک ہزار سال تک جنگ لڑنے کا اعلان کیا۔ ان احمقانہ اقدامات کی بنا پر بھارتی فوج اپنے مطلوبہ اہداف حاصل کرتی رہی۔ بالآخر ۱۵۔ دسمبر کو جب بھارتی چھاتہ بردار فوج ڈھاکہ میں اتر گئی اور گورنر ہاؤس پر بمباری کر کے اسے کھنڈر بنا دیا گیا، تو جنگ بندی اور ذلت آمیز طریقے پر ہتھیار ڈالنے کے سوا چارہ کار نہ رہا۔

اسی دن گورنر، ان کی کابینہ کے وزرا اور سرکاری ملازمین ڈھاکہ میں واقع ہوٹل "انٹر کانٹی نینٹل" میں منتقل ہو گئے جسے بین الاقوامی ریڈ کراس نے "غیر جانب دار" علاقہ قرار دے رکھا تھا۔ ہوٹل میں جگہ حاصل کرنے کے لیے انہوں نے بین الاقوامی ریڈ کراس کو یہ یقین دلایا تھا کہ ان کا متحارب گروہوں سے کوئی تعلق نہیں (صدیق سالک، ص ۲۰۵۔ ۲۰۶)۔ یہ خطرناک حالات دیکھ کر جنرل نیازی نے ۱۵ دسمبر کو مشرقی پاکستان میں امریکی سفیر مسٹر سپیوک (Spivack) کے ذریعے بھارتی کمانڈر انچیف کو ایک پیغام بھجوایا: جس میں اس سے پاکستانی مسلح افواج، پاکستان کے وفادار شہریوں، بیماروں اور زخمیوں کے حق باہمی کی انتقامی کارروائیوں سے تحفظ کی درخواست کی گئی تھی۔ ۱۵۔ دسمبر کو جنرل مانک شا نے یہ درخواست قبول کر لی۔ دونوں جرنیلوں نے یہ بھی طے کیا کہ جنگ بندی کی تفصیلات طے کرنے کے لیے ۱۵ دسمبر کی شام کو پانچ بجے سے لے کر اگلے دن ۹ بجے صبح تک عارضی جنگ بندی کی جائے گی۔ اس قرار داد کے مطابق علاقے میں بھارتی کمان دار اعلیٰ مسٹر جگجیت سنگھ اروڑہ ۱۶۔ دسمبر ۱۹۷۱ء کو ڈھاکہ کے ائیر پورٹ پر اترا تو جنرل نیازی نے اسے سلیوٹ کیا جو فوجی اصطلاح میں دشمن کے سامنے ہتھیار ڈالنے اور اپنی شکست تسلیم کرنے کے مترادف تھا۔ یہاں سے دونوں جرنیل رمنا ریس گراؤنڈ گئے، جہاں لاکھوں بنگالی عوام یہ منظر دیکھنے کے لیے جمع تھے۔ یہاں پاکستان کی مشرقی کمان کے کمانڈر انچیف جنرل امیر عبداللہ نیازی نے رسمی طور پر جنگ بندی کے معاہدے پر دستخط کیے۔ یوں مشرقی پاکستان کی جگہ "بنگلہ دیش" نے جنم لیا۔

لیکن چونکہ ابھی تک ڈھاکہ میں پاکستانی افسروں اور جوانوں سے ہتھیار ڈلوانے کے لیے بھارتی فوج کی نفری کافی تعداد میں موجود نہ تھی، اس لیے افسروں اور نوجوانوں سے ہتھیار نہ رکھوائے گئے۔ یہ تقریب ۱۹ دسمبر کو ڈھاکہ چھاؤنی کے "گاف کورس" گراؤنڈ میں ہوئی، جہاں باقی فوجی افسروں اور جوانوں نے اپنے ہتھیار بھارتی فوج کے حوالے کیے (کتاب مذکور، ص ۲۱۰۔ ۲۱۱)۔ اس موقع پر ہتھیار ڈالنے والے پاکستانی فوجیوں کی تعداد ۹۳۰۰۰/- ہزار تھی، جن میں کچھ باقاعدہ فوجی اور کچھ ان کے ماتحت کام کرنے والے لوگ تھے (Talukder ص ۱۲۷)۔ لطف کی بات یہ ہے کہ پرانی حکمت عملی کے مطابق، مغربی پاکستان کا محاذ محض اکا دکا جھڑپوں کے سوا مکمل طور پر خاموش رہا اور پاکستانی قوم ۱۶۔ دسمبر تک، ان حقیقی حالات سے مکمل طور بے خبر رہی۔

دونوں جرنیلوں نے اس موقع پر جس دستاویز پر دستخط کیے، اس کی عبارت یہ ہے

پاکستان کی مشرقی کمان اس بات پر رضا مند ہے کہ بنگلہ دیش میں خود کو مشرقی میدان جنگ میں بھارتی اور بنگلہ دیش افواج کے جنرل آفیسر کمانڈنگ انچیف جنرل جگجیت سنگھ اروڑہ کے حوالے کر دے۔ اس حوالگی میں پاکستان کی تمام بری، بحری اور ہوائی فوجیں اور تمام پیرا

ملٹری فورسز اور سول آرمڈ فورسز شامل ہیں۔ یہ تمام فوج اس وقت جہاں موجود ہے، وہاں قریب ترین علاقے میں موجود لیفٹیننٹ جنرل اروڑا کے زیر کمان باقاعدہ دستوں کے سامنے ہتھیار ڈالیں گی اور خود کو ان کے حوالے کر دیں گی۔ عدول حکمی کو حوالگی کی شرائط کی خلاف ورزی تصور کیا جائے گی اور اس صورت میں اس سے جنگ کے مسلمہ قوانین اور دستور کے مطابق نپٹا جائے گا۔ اگر حوالگی کی شرائط کی تشریح اور مفہوم کے بارے میں کوئی شک پیدا ہو تو لیفٹیننٹ جگجیت سنگھ اروڑہ کا فیصلہ حتمی ہوگا۔

لیفٹیننٹ جنرل اروڑہ باضابطہ یقین دہانی کراتا ہے کہ خود کو حوالے کرنے والے افراد کے ساتھ اسی عزت و وقار سے برتاؤ کیا جائے گا جو جنیوا کنونشن کے اصولوں کے مطابق سپاہیوں کا استحقاق ہے اور خود کو حوالے کرنے والی پاکستان کی تمام ملٹری اور پیرا ملٹری فورسز کے تحفظ اور خیروعافیت کی ضمانت دیتا ہے (۱۶ دسمبر ۱۹۷۱ء: دیکھیے محمد حنیف شاہد: مشرقی پاکستان سے بنگلہ دیش، ص۴۴)۔

یہاں یہ سوال ہمیشہ ذہنوں میں ابھرتا رہے گا کہ وافر فوجی سازوسامان کی موجودگی اور اتنی بڑی فوج (ترانوے ہزار افراد) کی موجودگی میں وہ کون سے حالات تھے جن کی بنا پر جنرل نیازی نے اتنی عجلت میں ہتھیار پھینک دیے اور کسی باعزت نتیجے کے بغیر جنگ ختم کر دی۔ اس بارے میں متضاد بیانات ملتے ہیں۔

حکومت پاکستان نے بعدازاں مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے مسئلے پر جسٹس حمود الرحمن کمیشن قائم کیا۔ اس کمیشن نے جنرل محمد یحییٰ خان سمیت مشرقی پاکستان میں لڑنے والی پاکستانی فوج کے کئی افسروں بشمول جنرل اے کے نیازی اور جنرل عبدالحمید وغیرہ پر شکست کی ذمہ داری عائد کی اور ان کے کورٹ مارشل کی سفارش کی۔ (مشرقی پاکستان میں موجود فوجی افسروں کے کردار اور رویوں کے متعلق دیکھیے پاکستان در تکملہ، بذیل مادہ۔

پاکستانی افواج کی طرف سے ہتھیار ڈالنے کے بعد، اگرچہ عملاً جنگ ختم ہو گئی تھی، لیکن پاکستانیوں اور غیر بنگالیوں کا قتل عام، لوٹ مار اور لاقانونیت کا سلسلہ مہینوں بلکہ برسوں تک جاری رہا۔ بھارتی فوج اپنی جگہ مصروف عمل تھی اور مکتی باہنی، مجیب باہنی، قادر باہنی عوامی لیگ سے تعلق رکھنے والے لوگ اپنی جگہ مصروف کار تھے۔ دسمبر کے آخری عشرے میں بنگلہ دیش کے سیکڑوں علما، سیاسی زعما، صحافی اور ہزاروں بہاری اور غیر بنگالی افراد قتل و خونریزی کا شکار ہوئے، ہزاروں لوگوں کے خلاف انتقامی کارروائیاں اس انداز سے کی گئیں کہ ان کے سامنے نازیوں کے مظالم بھی ماند پڑ گئے (دیکھیے ڈاکٹر ایم اے صوفی: بنگلہ دیش، میرا بنگلہ دیش، ص۲۳۳ تا ۲۴۷؛ نیز حمودالرحمن کمیشن رپورٹ، جلد اول، دوم)۔ دوسری طرف بنگلہ دیش بنتے ہی (۲۰ دسمبر ۱۹۷۱ء) پاکستان کے خود ساختہ صدر یحییٰ خان نے فوری طور پر استعفیٰ دے دیا اور اقتدار ذوالفقار علی بھٹو کے حوالے کر دیا، جب کہ پاکستانی عوام یہ سن کر سکتے میں آگئے اور ملک کے سنجیدہ حلقے اس واقعے پر کئی برس گزر جانے کے باوجود ابھی تک پریشان ہیں اور ہر سال ۱۶ دسمبر کو مختلف کانفرنسوں اور اخبارات اور رسائل و جرائد کے مضامین کے ذریعے اس واقعے پر اپنے ردعمل ظاہر کرتے ہیں۔

پاکستان کے نئے صدر مملکت جناب ذوالفقار علی بھٹو جو مارشل لا ایڈمنسٹریٹر بھی تھے، جلد از جلد شیخ مجیب الرحمان کو "بنگلہ دیش" بھیج کر اور اسے تسلیم کر کے اس المیے کا آخری باب لکھنا چاہتے تھے۔ انھوں نے ۲۱ دسمبر ۱۹۷۱ء کو (بنگلہ دیش بننے کے صرف پانچ دنوں کے بعد) شیخ مجیب الرحمان کو جیل سے نکال کر ایک بنگلے

میں نظر بند کر دیا اور اس سے باقاعدہ ملاقات کی۔ اسے بہت جلد رہائی کا مژدہ سنایا۔ چنانچہ ۳ جنوری ۱۹۷۲ء کو انہوں نے کراچی کے نشتر پارک میں، ایک بہت بڑے جلسہ عام سے خطاب کے دوران میں پہلے حاضرین سے شیخ مجیب الرحمان کی رہائی کی منظوری لی اور پھر وہیں ان کی رہائی کا اعلان کر دیا۔ اس جلسے میں انہوں نے یہ بھی کہا کہ تاریخ یہ فیصلہ کرے گی کہ قصور کس کا تھا، اس لیے کہ کچھ لوگ یہ کہیں گے کہ یحییٰ سے غلطی ہوئی، کچھ مجیب الرحمان کا اور کچھ میرا نام لیں گے (سعید الدین: مشرقی پاکستان کا زوال، ص۱۰۳)۔ بعد کے حالات سے واضح ہوتا ہے کہ پاکستان کی طرف سے شیخ مجیب الرحمٰن کی غیر مشروط واپسی کا فیصلہ مناسب اور موزوں نہ تھا، اس لیے کہ وہ شیخ مجیب الرحمان کی رہائی کے بدلے اپنے ۹۳ ہزار فوجیوں کو رہا کرا سکتے تھے، مگر انہوں نے شیخ مجیب الرحمان کو غیر مشروط طور پر رہا کر کے یہ موقع گنوا دیا۔ جب کہ سیاسی اور سفارتی ماہرین کا خیال ہے کہ شیخ مجیب الرحمٰن کی موجودگی میں پاکستان بھارت اور بنگلہ دیش کے ساتھ بہتر سودے بازی کی پوزیشن میں تھا۔

بہرحال ۸ جنوری ۱۹۷۲ء کو شیخ مجیب الرحمان کو صبح کے تین بجے پی آئی اے کے ایک خصوصی طیارے سے راولپنڈی سے لندن بھیج دیا گیا۔ ہوائی اڈے پر صدر پاکستان ذوالفقار علی بھٹو اور پنجاب کے گورنر مصطفیٰ کھر نے اسے الوداع کہا۔ لندن میں شیخ مجیب الرحمٰن نے دو روزہ قیام کے دوران میں برطانیہ سمیت مختلف ممالک کے اعلیٰ عہدیداروں سے ملاقاتیں کی، آرام کیا اور ۱۰ جنوری کو ایک سربراہ مملکت کے طور پر، برطانیہ کے ایک خصوصی طیارے کے ذریعے لندن سے نئی دہلی پہنچ گیا۔ جہاں اس نے مسز اندرا گاندھی اور صدر بھارت کا ان کی اور بنگلہ دیش کی امداد پر شکریہ ادا کیا۔ یہاں اس نے ایک عوامی جلسے سے بھی خطاب کیا اور حسب معمول پاکستان اور پاکستانی فوج پر شدید الزامات عاید کیے اور آخر میں جئے بنگلہ اور جئے ہند کے نعرے لگائے .... شیخ مجیب الرحمٰن اسی دن دوپہر کے وقت وہاں سے بنگلہ دیش روانہ ہوا، جہاں ڈھاکہ ایئر پورٹ پر، اُس کا تاریخی استقبال ہوا۔ ایک رپورٹ کے مطابق اُس کا استقبال کرنے والوں کی تعداد ۲۰ لاکھ کے قریب تھی (سعید الدین، ص۱۱۰)۔ شیخ مجیب الرحمان نے ڈھاکہ کے تاریخی ریس کورس گراونڈ میں جلسہ عام سے خطاب کیا جس میں اُس نے اپنی اور ذوالفقار علی بھٹو کی ملاقات کا ذکر کیا اور اعلان کیا کہ مغربی پاکستان کے ساتھ تعلقات کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا ہے۔ اُس نے عوام سے اپیل کی کہ لاقانونیت اور لوٹ مار کی تمام کارروائیاں بند کر دیں۔ اُس نے آبدیدہ لہجے میں پاکستانی افواج کے مظالم کا ذکر کیا اور کہا کہ اُس نے بنگلہ دیشی عوام پر بے پناہ مظالم ڈھائے ہیں۔ اُس نے بقول اُس کے جنگ آزادی میں حصہ لینے والوں کو زبردست الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا اور ان کے لیے دعا کی (کتاب مذکور، ص۱۰۱-۱۰۲)۔

(د) شیخ مجیب الرحمان کا دور حکومت (۱۲ جنوری ۱۹۷۲ء تا ۱۵ اگست ۱۹۷۵ء):

شیخ مجیب الرحمان کی وطن واپسی پر، "بنگلہ دیش" کی آزادی کی تکمیل ہو گئی، چنانچہ ۱۲ جنوری ۱۹۷۲ء کو ڈھاکہ میں شیخ مجیب الرحمان نے بنگلہ دیش کے پہلے وزیراعظم کے طور پر اور ابو سعید چوہدری نے صدر مملکت کے طور پر حلف اٹھایا، جب کہ نذر الاسلام اور تاج الدین احمد کی حکومت نے اس سے پہلے استعفیٰ دے دیا تھا۔ بنگلہ دیش کابینہ کا قیام ایک عبوری آئینی حکم کے طور پر وجود میں آیا، جس کے تحت ملک میں پارلیمانی جمہوریت قائم کی

گئی تھی۔ شیخ مجیب الرحمٰن نے تاج الدین احمد کی کابینہ کے تمام وزرا کو اپنی نئی کابینہ میں شامل کرلیا ... جن کے نام یہ تھے: شیخ مجیب الرحمان (وزیر اعظم)، سید نذرالاسلام، تاج الدین احمد، کمال حسین، مقصود علی، مشتاق احمد خوندکر، عبدالصمد آزاد، اے ایس قمر الزمان، عبدالعزیز شیخ، یوسف علی، ظہور احمد چوہدری اور مجمدار۔ شیخ مجیب الرحمٰن سے گورنر ہاؤس کے ایک کمرے میں بنگلہ دیش کے چیف جسٹس نے وزیراعظم کے طور پر حلف لیا (سعید الدین، ص ۱۱۴).

بنگلہ دیش کے قیام کے بعد اب محض ایک کسر رہ گئی تھی کہ اسے تسلیم بھی کر لیا جائے۔ اس سلسلے میں وزیراعظم پاکستان ذوالفقار علی بھٹو نے اگرچہ کئی جلسوں میں یہ کوشش کی کہ وہ عوام کی زبان سے یہ کہلوا سکیں کہ بنگلہ دیش کو تسلیم کر لیا جائے، مگر عوام نے ہمیشہ اس کے خلاف ووٹ دیا، اسی بنا پر اس کام کی تکمیل کے لیے پاکستان کے وزیراعظم نے ایک مشکل راستہ اختیار کیا

انہوں نے ۲۲ فروری ۱۹۷۴ء کو لاہور میں اسلامی سربراہ کانفرنس طلب کی، جس میں تیس کے قریب ممالک نے شرکت کرنا تھی۔ وزیراعظم ذوالفقار علی بھٹو اس موقع کو، بنگلہ دیش کو تسلیم کرنے کے لیے استعمال کرنا چاہتے تھے، چنانچہ انہوں نے او آئی سی کے سیکرٹری جنرل مسٹر حسن التہامی اور کویت کے وزیر خارجہ مسٹر شیخ الاحمد الجابر پر مشتمل وفد کو بنگلہ دیش بھیجا اور شیخ مجیب الرحمٰن کو اس کانفرنس میں شرکت کی دعوت دی، مگر شیخ مجیب الرحمان نے اس وقت تک اس کانفرنس میں شرکت کرنے سے انکار کر دیا جب تک پاکستان ان کی حکومت کو تسلیم نہیں کرتا۔ چنانچہ وزیراعظم بھٹو نے ۲۳ فروری کو پاکستان ٹی وی کے ایک سٹوڈیو میں صوبائی گورنروں، وزرا، اسمبلی کے اراکین اور پارٹی کے اراکین سے خطاب کیا اور اعلان کیا کہ میں اللہ تعالیٰ کا نام لے کر حکومت پاکستان کی طرف سے اعلان کرتا ہوں کہ آج سے ہم بنگلہ دیش کو تسلیم کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ کل ان کا وفد یہاں آئے گا اور ہم ان کا استقبال کریں گے (سعید الدین، ص ۱۱۸-۱۱۹)۔ اس طرح بھٹو نے اسلامی کانفرنس میں بنگلہ دیش کو تسلیم کر کے پاکستان کی تقسیم پر مہر تصدیق ثبت کر دی (پاکستان کے جنگی قیدیوں کی واپسی وغیرہ امور کے متعلق دیکھیے پاکستان، در تکملہ ا و م ا، بذیل مادہ).

شیخ مجیب الرحمان دور کے اہم واقعات:

(الف) شیخ مجیب الرحمان نے بنگلہ دیش کے صدر کے طور پر، ایک آئینی عبوری ڈھانچے کی منظوری دی جس کے مطابق، انہوں نے ۱۲ جنوری کو بنگلہ دیش کے وزیر اعظم کے طور پر حلف اٹھا لیا اور ۲۳ رکنی کابینہ تشکیل دی، جس میں جلا وطن حکومت کے پانچوں ارکان بھی شامل تھے.

۲۳- مارچ ۱۹۷۲ء کو جاری شدہ صدارتی حکم نامہ نمبر ۲۲، کی رو سے ۱۹۷۰ء میں ہونے والے انتخابات میں قومی اور صوبائی اسمبلیوں کے لیے منتخب ہونے والے اراکین پر مشتمل ایک قانون ساز اسمبلی کا قیام عمل میں لایا گیا ... بنگلہ دیش کی اس پہلی مقننہ نے محض سات ماہ میں آزاد بنگلہ دیش کا ''آئین مرتب کرلیا (دیکھیے A.I Constitution making Bangladesh، در *Pacefic affairs*، ۳۹/۱، ۱۹۷۹ء، ص ۵۹-۷۶).

بنگلہ دیش کے اس آئین کی اساس مجیب ازم یعنی سوشلزم، جمہوریت، قوم پرستی اور لادینیت پر رکھی گئی۔ آئین کے دوسرے حصے میں یہ طے کیا گیا تھا کہ عوام کو خوراک، لباس، مکان، تعلیم، علاج و معالجہ، ملازمت

اور معاشی تحفظ مہیا کرنا ریاست کی ذمہ داری ہوگی اور یہ کہ پارلیمنٹ کوئی ایسا قانون نہیں بنا سکے گی جو آئین کے تیسرے حصے میں درج بنیادی حقوق سے متصادم ہو: آئین کے دوسرے حصے میں ریاست کی پالیسی کے متعلق اور تیسرے حصے میں بنیادی حقوق کی تفصیل دی گئی تھی۔

بنگلہ دیش کا یہ آئین ۱۶ دسمبر ۱۹۷۲ء کو نافذ ہوا اور ۷ مارچ کو نئے آئین کے تحت انتخابات کرائے گئے، جن میں عوامی لیگ نے بھرپور کامیابی حاصل کی، اس جماعت نے پارلیمنٹ کی ۳۰۰ سیٹوں میں سے ۲۹۲ پر، کامیابی حاصل کی۔ باقی نشستوں میں سے ایک پر نیپ (بھاشانی گروپ) نے اور چھ آزاد امیدواروں نے کامیابی حاصل کی ایک سیٹ پر فیصلہ نہ ہوسکا۔ اس طرح یہ انتخابات مکمل طور پر یک طرفہ ثابت ہوئے اور بنگلہ دیش بننے کے بعد۔ ان پہلے انتخابات میں شیخ مجیب الرحمان نے عوام کا بہت بھاری اعتماد حاصل کیا تھا (Talukder، ص۱۵۵۔۱۵۶)۔

عوامی لیگ کے منشور میں یہ کہا گیا تھا کہ یہ انتخابات آئین کے چار بنیادی اصولوں قوم پرستی، سوشلزم، جمہوریت اور سیکولرازم" کے متعلق عوامی ریفرنڈم ہوں گے اور یہ انتخابات شیخ مجیب الرحمان کو، ان چاروں اصولوں کی روشنی میں بنگلہ دیش کی تعمیر نو کے متعلق بھرپور عوامی طاقت (Mandate) فراہم کریں گے۔ ان انتخابات میں اگرچہ مجیب الرحمان کی جماعت نے واضح کامیابی حاصل کی تھی تاہم بعض علاقوں میں تشدد کے واقعات بھی پیش آئے تھے، مثلاً بعض حلقوں میں مخالف امیدواروں کو کاغذات نامزدگی داخل کرنے سے پہلے اغوا کر لیا گیا۔ بعض حلقوں خصوصاً باریسال، ٹنگیل اور چاٹگانگ میں مخالف امیدوار جیت رہے تھے، مگر ان کے بیلٹ بکسوں کو اٹھا لیا گیا اور انہیں عوامی لیگ کے حامی امیدواروں کے ووٹوں سے بھر دیا گیا۔ بعدازاں عوامی لیگ کے امیدواروں کی کامیابی کا اعلان کر دیا گیا (Talukder، ص۱۵۷)۔ نئے انتخابات سے ملک میں کوئی خاص تبدیلی نہیں آئی، تقریباً چھیاسٹھ فیصد ارکان وہی تھے، جو سابقہ قانون ساز اسمبلی کے رکن رہ چکے تھے۔ کابینہ میں محض ایک وزیر کا اضافہ کیا گیا اور ایک وزیر کا شعبہ تبدیل کیا گیا۔ اکتوبر ۱۹۷۳ء میں مزید چار وزرائے مملکت کا اضافہ کیا گیا...... اور جسٹس ابوسعید چوہدری کو دوبارہ صدر منتخب کیا گیا۔

عوامی لیگ نے ابتدائی دو سالوں میں بہت سی کامیابیوں کے دعوے کیے جس کے مطابق نوماہ کی ریکارڈ مدت میں آئین سازی کرنا، چھ ماہ کے اندر نئے انتخابات کروانا، جنگ سے متاثر ہونے والے ۳۰۰ ریلوے اور ۲۷۴ سڑکوں کے پلوں کی تعمیر اور دس لاکھ بنگلہ دیشی مہاجرین کی واپسی اور اپنے اپنے علاقوں میں ان کی آباد کاری، چاٹگانگ کی گودی کی گیارہ روسی ماہرین حرب کی مدد کے ساتھ، بموں اور گڑھوں کی صفائی وغیرہ شامل تھے (کتاب مذکور، ص۱۵۷)، اس سے ملکی اقتصادی حالات میں کافی بہتری آگئی تھی۔

(۲) شیخ مجیب الرحمان کی مخالفت:

تاہم ابتدائی دو سالوں میں، مملکت میں جو بہتری آئی تھی، وہ بہت جلد ختم ہوگئی اور ریاست دوبارہ معاشی بحران کی طرف بڑھنے لگی۔ اس کی بڑی وجہ شیخ مجیب الرحمن اور اس کے من پسند لوگوں کی سرکاری محکموں میں بڑھتی ہوئی سیاسی مداخلت تھی۔

شیخ مجیب الرحمان جب عوامی لیگ کی حکومت میں ۱۹۵۶۔۱۹۵۷ء میں وزیر صنعت و تجارت بنے تھے، ان کا اس وقت کے وزیر اعلیٰ مسٹر عطاء الرحمان سے اس بات

پر اختلاف رہا کہ شیخ مجیب سرکاری محکموں کو عوامی لیگ کے کارکنوں کے تابع رکھنے کے قائل تھے، جبکہ ضیاء الرحمان اس کے مخالف تھے چنانچہ اپنے اس دور میں انہوں نے اپنی جماعت کے کئی کارکنوں کو سرکاری عہدے اور بنکوں کے قرضے دلوائے تھے۔

اب جب تمام اقتدار عوامی لیگ اور شیخ مجیب الرحمان کے پاس آ گیا، تو انہوں نے اپنی جماعت کے کارکنوں اور عہدیداروں کو سرکاری محکموں سے مختلف مراعات دلوانے کا سلسلہ شروع کر دیا شیخ مجیب الرحمان کی حکومت مختلف صنعتوں اور مالیاتی اداروں کو قومیانے کی قائل تھی، اس لیے حکومت سنبھالتے ہی انہوں نے مختلف قسم کی صنعتوں، بنکوں، انشورنس کمپنیوں اور بحری جہازوں کی صنعت کو سرکاری تحویل میں لے لیا اور ایسی قومیائی گئی تمام صنعتوں میں عوامی لیگ کے کارکنوں اور عہدیداروں کو اعلیٰ عہدوں پر فائز کر دیا۔ جو اپنی حیثیتوں کا ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے سیمنٹ، پارٹس اور خام مال کو انڈیا اسمگل کر کے راتوں رات امیر بن گئے۔ پھر مقامی اور درآمد شدہ اشیا کی فروخت حکومتی اجازت ناموں (Liscences) کے ذریعے کی جانے لگی۔ یہ لائسنس بھی پیشہ ور تاجروں کے بجائے عوامی لیگ کے کارکنوں کو جاری کیے جاتے تھے۔ اسی طرح درآمد و برآمد کے اجازت نامے بھی عوامی لیگ کے ارکان کو دیئے گئے، نیز غیر بنگالیوں کی نقل مکانی سے جو ساتھ بازار کے قریب مکانات خالی ہوئے تھے، وہ بھی عوامی لیگ کے عہدیداروں کے قبضے میں دے دیئے گئے تھے۔ مزید براں چاول اور پٹ سن وغیرہ باہر سے آنے والا امدادی سامان بڑی مقدار میں، بھارت کو اسمگل ہوتا رہا جس میں عوامی لیگ کے کارکن یا ان کے حمایت یافتہ لوگ ملوث تھے۔ اس کے نتیجے میں، بہت جلد "نو دولتیوں" کی ایک کھیپ تیار ہو گئی۔ جو ملک کو بنانے اور سنوارنے کے بجائے اس کا سرمایہ دونوں ہاتھوں سے لوٹ رہے تھے، چنانچہ بھاشانی گروپ نے اپنے ایک انتخابی اشتہار میں عوامی لیگ کو لٹیروں کی ایک جماعت قرار دیتے ہوئے الزام لگایا کہ پاکستان کے بائیس خاندانوں کے مقابلے میں عوامی لیگ کے دو ہزار (۲۰۰۰) خاندان پیدا ہو گئے ہیں۔ جو کسی بھی سوشلسٹ ریاست کی قیادت کے لیے اہل نہیں ہو سکتے۔ بہت جلد شیخ مجیب کے قریبی دوستوں اور رشتہ داروں کی لوٹ مار اور سمگلنگ کے قصے عام ہونے لگے، شیخ صاحب کا ایک بہت زیادہ معتمد غازی غلام مصطفیٰ ریڈ کراس اور اقوام متحدہ کی طرف سے مہاجرین کی بحالی کے لیے ارسال کردہ سامان کو خورد برد کرنے کے بین الاقوامی سکینڈل پر ملزم گردانا گیا۔ شیخ مجیب الرحمان کا ایک بھائی شیخ ابو نصر پٹ سن کی ہندوستان کو غیر قانونی تجارت کا سب سے بڑا سرغنہ تھا۔ اس کے دو بھتیجے شیخ فضل حق مونی (جو شیخ مونی کے نام سے معروف تھے)، ابو الحسنات اور شیخ شاہد الاسلام، وغیرہ نے نہ صرف سیاسی طور پر بہت ترقی کی، بلکہ چند ہی دنوں میں غیر قانونی طریقے سے، بہت سی دولت جمع کر لی۔ شیخ مجیب الرحمان کا سب سے بڑا بیٹا بھی، ماورائے قانون اقدامات کے سلسلے میں بہت بدنام تھا۔ معروف اقتصادی مجلے Eastern Economic Review کے اگست ۱۹۷۳ء کے شمارے میں ایک مقالہ نگار Lawrence lifshultz، کے مطابق بنگلہ دیش میں بدعنوانی تاریخی طور پر چین کی ۱۹۳۰ء سے ۱۹۴۰ء کے دور کی آئینہ دار تھی (دیکھیے، ص51)۔ اس لوٹ مار سے عوامی لیگ کی مقبولیت بہت متاثر ہوئی اور لوگ یہ سوچنے لگے کہ کیا ہم نے عوامی لیگ اور شیخ مجیب الرحمان کے چند ساتھیوں کو فائدہ پہنچانے کے لیے قربانیاں دی تھیں۔ بنیادی طور پر بنگلہ

دیش کی اقتصادیات زراعت پر مبنی ہے، مگر وہ یہ بوجھ برداشت کرنے کے اہل نہیں تھی۔ بین الاقوامی برادری بنگلہ دیش سے بے حد ہمدردی رکھتی تھی، اسی لیے ۳۱ دسمبر ۱۹۷۳ء تک بنگلہ دیش کو ۳۷ کروڑ تیس لاکھ ڈالر بطور قرض اور بطور امداد دیے گئے۔ پھر جب دسمبر ۱۹۷۳ء کو اقوام متحدہ کی طرف سے ملنے والی بحالی کی امداد کا اختتام پذیر ہوا تو بنگلہ دیش کی معیشت میں بحران کے پہلو نمایاں ہونے لگے، جس کی متعدد وجوہ میں سے اہم ترین وجہ بنگلہ دیش کی اہم ترین صنعتوں میں عوامی لیگ کے اپنے کارکنوں کی تقرری تھی جو انتظامی اور فنی تجربہ بالکل نہ رکھتے تھے، اس لیے صنعتی پیداوار صرف ۹ فیصد رہ گئی۔ اسی طرح پٹ سن اور چاولوں کی بھارت کو غیر قانونی تجارت کی بنا پر وہاں کی فیکٹریوں کی پیداوار مجموعی پیداوار کا اٹھارہ فیصد رہ گئی، حالانکہ ۱۹۷۱ء سے قبل وہ یہاں کی ۵۸ فیصد اقتصادی ضروریات پوری کرتی تھی (Talukder، ص۱۲۱)۔

ان حالات نے ملک کو بہت بڑی تباہی کے کنارے پر لا کھڑا کیا۔ اشیائے ضرورت کی قیمتوں میں کئی گنا اضافے کے ساتھ، افراط زر کی شرح تین سو فیصد یا اس سے بھی زیادہ بڑھ گئی۔ ۱۹۷۳ء کے آخر میں اقوام متحدہ کے امداد دینے والے ادارے برائے بنگلہ دیش" (UNROB) کا کام بند ہو جانے پر غیر ملکی امداد بند ہو گئی اور حکومت کے اخراجات اور محاصل سے حاصل ہونے والی آمدنی میں، بہت زیادہ فرق پیدا ہو گیا، حتی کہ جون ۱۹۷۴ء سے ترقیاتی منصوبوں پر عمل درآمد ناممکن ہو گیا، جس کی وجہ ملکی اقتصادیات کی تباہی تھی (کتاب مذکور، ص۱۲۲، نیز Holiday، جون ۱۹۷۴ء)۔ ان حالات میں جولائی، اگست ۱۹۷۴ء میں ملکی تاریخ کے سب سے زیادہ تباہ کن سیلاب نے صورت حال کو اور زیادہ خراب کر دیا۔ ایک عام اندازے کے مطابق ہزاروں افراد کے جانی نقصان کے علاوہ، دس لاکھ ٹن پٹ سن، جس کی مالیت ایک کروڑ ڈالر سے ڈیڑھ کروڑ ڈالر تک تھی، سیلاب کی نذر ہو گئی اور پھر سیلاب کے دوران میں اشیائے ضرورت کی قیمتیں ۱۹۶۹-۱۹۷۰ء کے مقابلے میں سات سو سے آٹھ سو فیصد تک بڑھ گئیں۔ سرکاری اعداد و شمار کے مطابق نومبر ۱۹۷۴ء تک ۲۷،۵۰۰ افراد بھوک کی بنا پر موت کا شکار ہو چکے تھے، جبکہ غیر سرکاری اعداد و شمار کے مطابق ایک لاکھ کے قریب افراد لقمہ اجل بنے تھے (Talukder، ص۱۹۲)۔

(ج) بھارتی توسیع پسندی کے اثرات: ابتدائی دنوں میں شیخ مجیب الرحمان بنگلہ دیش کو ایشیا کا سوئٹزرلینڈ قرار دیتے تھے، مگر ان پر جلد ہی یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ بنگلہ دیش تو بھارت کی محض ایک محتاج ریاست ہے۔ بھارتی فوجیں ابھی تک بنگلہ دیش میں موجود تھیں، ابتدا میں ۲ مارچ ۱۹۷۲ء تک شیخ مجیب الرحمان بنگلہ دیش سے تمام افواج کے انخلا کا مطالبہ کرتے تھے، مگر اسی تاریخ کو اس نے بھارت کے ساتھ، ۲۵ سالہ دوستی، باہمی تعاون اور امن کے معاہدے پر دستخط کر دیے، اس لیے کہ اتنی مدت کے لیے بھارت کا سوویت یونین کے ساتھ بھی ایسا ہی معاہدہ تھا۔ اس طرح شیخ مجیب الرحمان نے تازہ تازہ آزادی حاصل کرنے والی ایک خود مختار ریاست کو "بھارت اور روس" کٹھ جوڑ میں شامل کر دیا۔ اس طرح آزادی حاصل کرنے والی اس ریاست پر جلد ہی بھارت کی توسیع پسندی کا جذبہ غالب آ گیا۔

بھارتی تسلط کا ایک اور پہلو یہ بھی تھا کہ بھارتی فوجیں بنگلہ دیش سے جانے سے قبل محصور پاکستانی افواج کے چھوڑے ہوئے اسلحے کی بہت بڑی مقدار اپنے ساتھ لے گئی تھیں۔ جس سے بنگلہ دیشی فوجیں، غیر مسلح

ہوگئیں۔ پھر بھارت نے بنگلہ دیش کے ساتھ ایک معاہدہ کیا جس کی رو سے دونوں کی سرحدوں کے دس دس میل کے اندر ایک دوسرے کے سامان تجارت کی خرید و فروخت کی اجازت دی گئی تھی۔ اس تجارت کا فائدہ بھی بھارت کو ہوا۔ جس کے نتیجے میں بہت بڑی مقدار میں بنگلہ دیشی مہاجرین کی بحالی کے لیے آنے والی امدادی اشیا پٹ سن اور چاول . . بھارت کو سمگل کیے جانے لگے۔ چنانچہ عوام کے مطالبے پر یہ معاہدہ ایک سال کے بعد ختم کر دیا گیا دونوں میں تجارت کے معاہدے کے تحت جن جن اشیا کی تجارت کی تجاویز شامل ہوتیں، بھارت اس کو دانستہ پورا نہ کرتا اور بنگلہ دیش، مقررہ حد سے زیادہ کی تجارت کرتا، اس سے بنگلہ دیش کی صنعت تباہ ہوگئی

شیخ مجیب الرحمان کی طرف سے بنگلہ دیش کو بھارت کی ایک ماتحت ریاست بنانے کے ساتھ ساتھ، اس نے ایک نئی فوج تشکیل دی۔جس کا نام "جیتو راکھی باھنی (قومی سلامتی فورس= JRB) رکھا۔ اس کے کرتا دھرتا شیخ صاحب کے بھانجے شیخ مونی تھے۔ اس میں مکتی باھنی، قدیر باھنی اور شیخ مجیب الرحمٰن سے وفاداری رکھنے والے لوگوں کا تقرر جانے لگا۔ جنوری ۱۹۷۵ء تک ان کی تعداد ۲۵۰۰۰ تک جا پہنچی۔ ان کی تمام تربیت بھارتی فوج کے فسران کرتے تھے اور ان کی وردی کا رنگ بھی ویسا ہی گہرا سبز تھا جیسا کہ بھارتی فوج کی وردی کا تھا۔

اس طرح جب ۱۹۷۵ء میں شیخ مجیب الرحمان نے بھارت کے ساتھ دوستی کا معاہدہ کرنا چاہا، تو عوام نے اسے بنگلہ دیش کو JRB کی مدد سے بھارت کے سامنے جھکانے سے تعبیر کیا۔

انہی دنوں ایک صدارتی حکم نامے کے ذریعے سول ملازمین کو اپیل کے حق کے بغیر ملازمت سے سبکدوشی "کا حکم نامہ جاری کیا گیا جس سے حکومت کے تمام ملازمین اپنے آپ کو غیر محفوظ تصور کرنے لگے۔ علاوہ ازیں اخبارات میں خفیہ قتل، اغوا برائے تاوان اور لوٹ مار کی بڑھتی ہوئی وارداتوں کی تفصیلات چھپنے لگیں اور ۱۹۷۳ء کے صرف پانچ ماہ میں ساٹھ تھانوں سے اسلحہ لوٹ لیا۔ وزیر اعظم نے سولہ دسمبر ۱۹۷۳ء کی تقریر میں عوام کو بتایا کہ عوامی لیگ کے ۳۰۰۰ ارکان، بشمول چار ارکان پارلیمنٹ کو دہشت گردوں نے قتل کر دیا ہے (Talukder. ص ۱۷۷_۱۷۸)۔

ان حالات نے مل کر بہت جلد عوامی لیگ کے غبارے سے ہوا نکال دی اور عوامی لیگ کے سوا تمام جماعتیں، حکومت کی مخالفت پر کمربستہ ہوگئیں . . آئے دن جلسے اور جلوس نکلنے لگے اور عوام میں شیخ مجیب الرحمان سمیت عوامی لیگ کے لیڈروں پر کھلم کھلا تنقید ہونے لگی، (کتاب مذکور، ۱۴۳_۱۴۴)۔ شیخ مجیب الرحمن کی بڑھتی ہوئی بھارت نوازی اور روس اور امریکہ کے بڑھتے ہوئے اثرات نے بھی عوام کو سڑکوں پر آنے پر مجبور کیا۔

(د) شیخ مجیب الرحمان کا دوسرا انقلاب: ملک میں حکومت کے خلاف بڑھتی ہوئی بے چینی اور عوامی لیگ کے نمائندوں پر بڑھتی ہوئی تنقید سے گھبرا کر، ۲۸ دسمبر ۱۹۷۴ء کو حکومت نے کچھ عرصے کے لیے ایمرجنسی نافذ کر دی اور عوام کے تمام بنیادی حقوق معطل کر دیئے۔ ۱۹۷۵ء کے اوائل میں سرکاری طور پر یہ اعلان کیا گیا کہ سربہ بارا پارٹی کے قائد سراج سکدر کو گرفتار کر لیا گیا ہے، مگر اس نے جب فرار ہونے کی کوشش کی تو وہ پولیس کی گولی سے ہلاک ہو گیا۔ اس سے ایمرجنسی کے نفاذ کے باوجود، حکومت کو بائیں بازو کے لوگوں کی طرف سے شدید مزاحمت کا خطرہ محسوس ہونے لگا (کتاب مذکور، The Europa world year Book 2005، ص

۱۶۸-۱۶۹، ۱۷۱، ۲۰۳).

ان حالات نے شیخ مجیب الرحمان کو ملک میں ایک جماعتی نظام لانے اور صدارتی نظام قائم کرنے پر مجبور کیا۔ مزید براں شیخ مجیب الرحمان ذاتی طور پر کئی سیاسی جماعتوں سے اختلاف رکھتے تھے اور وہ محض ایک پارٹی (عوامی لیگ) کے کارکنوں کی مدد سے حکومت چلانے کے قائل تھے۔ پھر عوامی لیگ کے روز بروز گھٹتے ہوئے اثرو رسوخ کی بنا پر، عوامی لیگ کے قائدین نے بھی شیخ مجیب الرحمن کو پارلیمانی نظام کی جگہ صدارتی ڈکٹیٹرشپ قائم کرنے اور ملک پر اقتدار کی گرفت مضبوط کرنے کی ترغیب دی۔ چنانچہ ستمبر ۱۹۷۴ء سے شیخ فضل الحق مونی نے عوامی جلسوں میں یہ کہنا شروع کر دیا کہ بنگلہ دیش میں پارلیمانی نظام حکومت فیل ہو گیا ہے اور دوسرا انقلاب جلد ہی آنے والا ہے۔ یہ انقلاب بھی شیخ مجیب الرحمن ہی لائیں گے۔ اسی طرح ماسکو نواز جماعتوں نے نومبر ۱۹۷۴ء سے پارلیمانی نظام حکومت کو ختم کرنے کی وکالت شروع کر دی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سوویت یونین کے سفارت خانے نے بھی، شیخ مجیب کے ایک معتمد علیہ ساتھی اور وزیر منصور علی کو یہ مشورہ دیا تھا کہ ایک جماعتی نظام پر مبنی حکومت قائم کی جائے۔

چنانچہ جنوری ۱۹۷۵ء میں عوامی لیگ کی پارلیمانی پارٹی کے اجلاس میں یہی تجویز برائے بحث پیش کی گئی تاہم اس تجویز کے حق میں بہت کم لوگوں نے رائے دی۔ اس پر یہ افواہ پھیلا دی گئی کہ اگر پارٹی نے شیخ مجیب الرحمن کی یہ تجویز قبول نہ کی تو شیخ مجیب الرحمان استعفیٰ دے دیں گے۔ یا پھر وہ اپنے حمایت یافتہ ارکان پارلیمنٹ کو چالیں گے اس افواہ یا دھمکی سے پارٹی کے ارکان بہت متاثر ہوئے اور انہوں نے شیخ مجیب الرحمان کو، ملکی مفاد میں، جو بھی مناسب ہو قدم اٹھانے کی اجازت دے دی (Talukder، ص۱۷۹).

بالآخر ۲۵ جنوری ۱۹۷۵ء کو آئین میں ترمیم کر دی گئی اور اسے صدارتی شکل دے کر "صدر" کو ایک پارٹی نظام حکومت تشکیل دینے اور دوسری تمام جماعتوں کی سرگرمیوں کو روکنے کی اجازت دے دی۔ یہ ترمیم بھی منظور کر لی گئی کہ شیخ مجیب الرحمان "بنگلہ بندھو" (بابائے قوم) اس ترمیم کی تاریخ سے پانچ سال تک صدر مملکت رہیں گے.

اس سے قبل بنگلہ دیش کے چیف جسٹس سیاسی کارکنوں کی رہائی اور JRB کی غیر قانونی سرگرمیوں کو روکنے کے متعلق فیصلہ دے چکے تھے۔ انہوں نے اپنے فیصلے میں لکھا تھا کہ اس فوج کی قانونی حیثیت بھی واضح نہیں ہے۔ اس پر جنوری ۱۹۷۵ء کی اہم ترمیمات میں چیف جسٹس اور پھر دوسرے ججوں کی تقرری اور ان کی معزولی کا اختیار صدر مملکت کو دے دیا گیا (Talakder، ص۱۷۹-۱۸۰)۔ ایک اور ترمیم یہ کی گئی کہ آئین میں موجود یہ شق کہ مملکت کا کوئی شہری بنیادی حقوق کے متعلق درخواست دے سکتا ہے، ختم کر دی گئی۔ اس کے بجائے آئین کے تیسرے باب میں شامل بنیادی حقوق کے بارے میں قومی اسمبلی کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ آئینی کورٹ، ٹربیونل یا کمیشن برائے نفاذ بنیادی انسانی حقوق تشکیل دے سکتی ہے.

۲۰ جون ۱۹۷۵ء کو شیخ مجیب نے اعلان کیا کہ وہ اپنی جماعت بنگلہ دیش کرشک سرامک عوامی لیگ "BAKSAL" کے لیے ایک نیا آئین تشکیل دیں گے۔ شیخ مجیب الرحمان کی طرف سے نئی سیاسی جماعت میں، دوسری سیاسی جماعتوں کو شامل ہونے کی بار بار دعوت کے باوجود روایتی جماعتوں نے اس اعلان پر کوئی توجہ نہ دی۔ صرف ماسکو نواز جماعتوں سے تعلق رکھنے والے چند سیاسی

زعما اس کی ۱۵ رکنی "پارٹی کی سینٹرل کمیٹی" میں شامل ہوئے۔ اس کمیٹی میں شیخ مجیب الرحمان (چیئرمین) کے علاوہ اس کے بہت سے قریبی دوست اور ساتھی شامل تھے۔ نئی جماعت کے اراکین وہی تھے جو سابق عوامی لیگ کے تھے۔

اس کے ساتھ ساتھ، بہت سے اخبارات یا تو بند کر دیئے گئے یا پھر قومی تحویل میں لے لیے گئے اور ان کے کئی مدیران کو جیل بھیج دیا گیا ۲۱ جون ۱۹۷۵ء کو بنگلہ دیش کے انیس اضلاع کو ۶۱ ضلعوں میں تبدیل کر دیا گیا۔ اور ۱۶ جولائی ۱۹۷۵ء کو شیخ مجیب الرحمان نے ان ۶۱ گورنروں کے ناموں کا اعلان کیا، جنہوں نے یکم ستمبر ۱۹۷۵ء سے، اس وقت کی ضلعی انتظامیہ کی جگہ لینا تھی۔ ان میں ۴۴ گورنر عوامی لیگ کے سیاسی کارکن تھے، جن میں سے ۲۹ ... قومی اسمبلی کے موجودہ ارکان میں بھی شامل تھے (کتاب مذکور، ۱۸۱)۔ ان تمام گورنروں کو ۱۶ اگست تک خصوصی سیاسی تربیت دی گئی۔ منصوبہ یہ تھا کہ JRB کی آدھی بٹالین ہر گورنر کے ماتحت ہوگی، اور ہر گورنر براہ راست صدر مملکت کے ماتحت ہوگا۔ یہ بھی طے کیا گیا کہ ۱۹۸۰ء تک اس فوج کی تعداد میں ایک لاکھ تیس ہزار تک اضافہ کیا جائے گا اور ہر گورنر کو ایک ایک بٹالین فوج دے دی جائے گی۔

(ھ) فوج کی مداخلت اور شیخ مجیب الرحمان کا افسوسناک انجام:

شیخ مجیب الرحمٰن جوں جوں نئے انقلاب کی طرف بڑھ رہے تھے اور ملک پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کے لیے الٹے سیدھے اقدامات کر رہے تھے، ان کے خلاف عوام اور خواص دونوں میں نفرت اور ناراضگی پیدا ہو رہی تھی، بالآخر اس نفرت اور شدید ناراضگی نے انہیں اپنے انجام تک پہنچا دیا۔

شیخ صاحب اور ان کے ساتھیوں سے ایک اہم غلطی یہ ہوئی کہ انہوں نے نئی منصوبہ بندی کرتے ہوئے بنگلہ دیش کے اہم ترین ادارے، یعنی فوج کو نظر انداز کر دیا۔ اور ان کی یہی غلطی ان کے لیے مہلک ثابت ہوئی۔

فوج کی بغاوت کے بارے میں تین نظریات ہیں:

اول یہ کہ فوج میں ہمیشہ تنظیمی امور پر توجہ رہی، مثلاً کمان کی مرکزیت، چھوٹے بڑے کا لحاظ، نظم و ضبط اور قوم پرستی، وغیرہ۔ انہی باتوں نے فوج کو اس امر پر مجبور کیا کہ وہ شیخ مجیب الرحمان کی گرفت سے ملک کو بچائیں اور اقتدار پر قبضہ کر لیں۔

دوم سیاسی نظام کی کمزوری، اور قوم اور ملک کے محافظ ہونے کی حیثیت سے "شاہی محافظ دستے کے سپاہی" کے طور پر، فوج کی ذمہ داریوں کے احساس نے انہیں سیاسی نظام میں مداخلت پر مجبور کیا۔

سوم فوج کے اندر مختلف گروہوں کے باہمی اختلافات اور بد انتظامی نے فوج کو اس اقدام پر مجبور کیا (کتاب مذکور، ص ۸۲)۔

۱۹۷۵ء میں بنگلہ دیش کی افواج کی تعداد ۵۵۰۰۰ افراد پر مشتمل تھی، جن میں ۲۸۰۰۰ وہ تھے۔ جو مغربی پاکستان سے واپس آئے تھے۔ جن میں ۱۰۰ افسران بھی شامل تھے۔... باقی ۲۷۰۰۰ میں سابقہ مشرقی بنگال رجمنٹ اور ۱۹۷۱ء کی جنگ آزادی لڑنے والی گوریلا فوج میں سے منتخب شدہ افراد تھے مغربی پاکستان سے واپس آنے والے فوجیوں کو جنگ کا تجربہ نہ ہوا تھا اور وہ بدستور مغربی پاکستانی فوج جیسے خیالات رکھتے تھے۔ اسی بنا پر ان میں سے بہت سے سینئر افسران کو یا تو پنشن دیئے بغیر گھروں کو بھیج دیا گیا تھا، یا پھر انہیں ایسے افسروں کے ماتحت لگا دیا گیا تھا جو مغربی پاکستان کی فوج میں ان کے ماتحت تھے۔ اس سے بھی فوج میں

بد دلی پائی جاتی تھی۔

فوج میں گروہ بندی کے باوجود کئی وجوہ کی بنا پر "بھارت دشمنی" مشترکہ طور پر پائی جاتی تھی... بنگلہ دیشی فوج کا بھارتی فوج کے متعلق عام تأثر یہ تھا کہ وہ اس وقت جنگ میں داخل ہوئی جب ہم قریب اپنا کام ختم کر چکے تھے۔ پھر انہیں اس بات کا بھی دکھ تھا کہ بھارتی فوج اپنے ساتھ پاکستانی فوج کا تمام اسلحہ لے گئی تھی، جو بنگلہ دیش کا حق تھا۔ فوج میں بھارت دشمنی کا یہ جذبہ دن بدن بڑھ رہا تھا۔ اس سے قبل حصول آزادی کے فوراً بعد کرنل طاہر اور کرنل ضیاء الدین نے ایک بیان میں یہ کہا تھا کہ "جلا وطن حکومت نے بنگلہ دیش کی خود مختاری کے خلاف بھارت سے ایک خفیہ معاہدہ کیا ہے اور وزیر خارجہ نے بھی اس خفیہ معاہدے کا اعتراف کیا تھا"۔ فوج کے افسروں کا یہ خیال تھا کہ شیخ مجیب الرحمان اسی معاہدے کی بنا پر بنگلہ دیشی فوج کو طاقت ور نہیں بنانا چاہتے (کتاب مذکور، ص، ۱۸۳_۱۸۴)۔

انہی حالات میں ۱۹۷۴ء میں حکومت کی طرف سے مسلح افواج کو حکم دیا گیا کہ وہ غیر قانونی اسلحہ اور غیر قانونی ملکی تجارت کا خاتمہ کرے، لیکن جب فوج نے کام شروع کیا تو اس الزام کی تصدیق ہو گئی کہ غیر قانونی اسلحہ اور ناجائز تجارت میں عوامی لیگ کے سرکردہ رہنما بشمول شیخ مجیب الرحمان کے حقیقی بھائی ملوث ہیں؛ چنانچہ فوج کو حکم دیا گیا وہ "عوامی لیگ" کے حمایت یافتہ لوگوں کو پریشان نہ کرے اور اپنی توجہ دوسری جماعتوں کے لوگوں تک مرکوز رکھے۔ اس سے بھی فوج کی شیخ مجیب الرحمان سے نفرت میں اضافہ ہوا (کتاب مذکور، ص، ۱۸۳_۱۸۷)۔

شیخ مجیب الرحمن اور اس کے خاندانی لوگوں کا قتل۔

اس انقلاب کے مختصر واقعات اس طرح ہیں۔ یہ ۱۵؍ اگست ۱۹۷۵ء کی صبح کا واقعہ ہے، شیخ مجیب الرحمن کے گھر واقع دھان منڈی ڈھاکہ میں ۱۵؍ اگست ۱۹۷۵ء کو شیخ مجیب الرحمن کی بھتیجی کی شادی کی تقریب تھی، جس میں ان کے عزیز رشتہ دار سب جمع تھے۔ کچھ رشتہ دار چلے گئے تھے۔ عبدالرب بھی، جو شیخ مجیب الرحمن کے بہنوئی اور خوراک، فلڈ کنٹرول، پانی، بجلی، جنگلات، مچھلی اور لائیو سٹاک محکموں کے وزیر تھے، گھر پر موجود تھے۔ شیخ مجیب الرحمن نے اگلے روز ڈھاکہ یونیورسٹی میں تقریر کرنا تھی، قوم کو نیا پیغام دینا تھا۔ یہ ایک جماعتی نظام کے قیام کے متعلق ایک اہم تقریر تھی۔۔ اسی دن فوج کے تین میجروں نے شیخ مجیب الرحمن کے انجام پر آخری مہر لگائی۔ ان میں سے اس منصوبے کا بنیادی کردار شیخ شفیق الرحمن ڈلم تھا۔ اس کی بیوی کی شیخ مجیب الرحمن کے ایک قریبی دوست نے شادی کی ایک تقریب میں بے عزتی کی تھی، جب ان دونوں میاں بیوی نے شیخ مجیب الرحمن سے شکایت کی تو اس نے الٹا اسے جھاڑ دیا کہ اس نے شکایت کا دستوری راستہ (proper Channel) کیوں نہیں اختیار کیا اور اسے یہ دھمکی دی کہ وہ اس کے خلاف تادیبی کارروائی کرے گا۔ یہ سن کر وہ واپس چلا گیا البتہ اس نے اپنی بیوی کی بے عزتی کا بدلہ لینے کا تہیہ کر لیا۔

پھر جب شیخ مجیب الرحمان کے حکم پر ڈلم نے ایک مالیاتی معاملے میں عوامی لیگ کے کچھ رہنماؤں کو گرفتار کیا، جن میں ایک پارلیمنٹ کا رکن بھی شامل تھا اور شیخ مجیب الرحمن نے پارلیمنٹ کے رکن کی رہائی کا حکم دیا تو ڈلم نے اس کے خلاف احتجاج کیا، جس پر شیخ مجیب الرحمان نے اکتوبر ۱۹۷۴ء میں اسے برطرف کر دیا۔ اس کے علاوہ دوسرے منصوبہ سازوں میں میجر ایس بے نور اور محمد شہریار بھی شامل تھے۔ جنہوں نے مبینہ طور پر شیخ

ابوالنصر کے بھارت کے ساتھ ناجائز تجارتی تعلقات کا کھوج لگایا تھا۔ انہیں بھی شیخ مجیب نے برطرف کر دیا تھا۔ ان تین برطرف شدہ فوجی افسران نے اپنے ہم منصب میں سے تیس افسروں کے ہمراہ، جن کا تعلق ٹینک اور سوار فوج سے تھا اور ۱۴۰۰ جوانوں کے ساتھ مل کر رات کے وقت یہ آپریشن مکمل کیا۔ اس موقع پر مذکورہ بالا تینوں افسران کے ساتھ فوج کے دو دوسرے افسر میجر فاروق الرحمان اور میجر عبدالرشید خوندکر بھی تھے۔ جن کا تعلق ٹینک رجمنٹ سے تھا۔ وہ دونوں ایک دوسرے کے نسبتی بھائی تھے۔ جبکہ عبدالرشید خوندکر ''مشتاق خوندکر'' کا دور کا رشتہ دار تھا، جو اس انقلاب کے بعد بنگلہ دیش کے صدر بنے۔ فوجی انقلاب کے اس رکن کے ساتھ مشتاق احمد کی رشتہ داری اور طاہر الدین ٹھاکر کے، جو مجیب الرحمان حکومت میں وزیر مملکت برائے اطلاعات و ذرائع ابلاغ رہ چکا تھا، ان کے ساتھ دوسری اہم شخصیت کے طور پر شامل ہونے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس انقلاب میں عوامی لیگ کا بھارت مخالف اور مغرب نواز گروہ ملوث تھا۔ جس کی قیادت مشتاق احمد خوندکر کر رہا تھا۔ تاہم مشتاق احمد کے اپنے بیان کے مطابق وہ اور طاہر الدین میں سے کوئی بھی شخص، اس انقلاب سے آگاہ نہ تھا۔ انہیں اس کی تکمیل کے بعد آگاہ کیا گیا۔

بہرحال ۱۵ اگست کو میجر نور اور اس کے ساتھیوں نے مجیب الرحمان کے گھر میں داخل ہو کر اس کے پورے خاندان کو موت کی نیند سلا دیا۔ اس وقت میجر فاروق الرحمان نے ٹینک کھڑے کر کے ائر پورٹ اور ریڈیو سٹیشن وغیرہ کے سب راستے بند کر دیئے تھے۔ آخری لمحات میں شیخ مجیب الرحمان نے ادھر ادھر فون کر کے مدد طلب کرنے کی ناکام کوشش کی۔ میجر نور اور میجر معین الدین نے شیخ مجیب الرحمان کو سیڑھیوں کے پاس بیٹھے ہوئے پایا تو انہوں نے گولیوں کی بوچھاڑ کر کے اس کا خاتمہ کر دیا۔ آخری وقت میں بھی پائپ اس کے ہاتھ میں تھا۔ ان لوگوں نے شیخ مجیب الرحمان، خاندان کے باقی لوگوں کو بھی، جن میں شیخ موتی اور عبدالرب بھی تھے اور مجیب کا ۱۰ ماہ کا پوتا اور شیخ مجیب الرحمان کے بیٹوں جمال اور کمال کی نئی نویلی دلہنیں بھی تھیں، ختم کر دیا اور یوں بنگلہ دیش کی تاریخ کا ایک سیاہ دور ختم ہو گیا (ڈاکٹر ایم اے صوفی: بنگلہ دیش، میرا دیس، ص۲۳۹۔۲۴۰).

(ھ) فوجی انقلاب اور جنرل ضیاء الرحمن کا دور حکومت.

شیخ مجیب الرحمان کے خاندان کے قتل کے بعد، نوجوان فوجی افسروں نے خوندکر مشتاق احمد سے رابطہ کیا اور اسے منصب صدارت سنبھالنے کی پیش کش کی، جو اس نے قبول کر لی۔ خوندکر مشتاق احمد مغرب نوازی اور بھارت دشمنی میں بہت معروف تھا اس لیے اس کے ساتھ ہی بنگلہ دیش میں بھارت اور روس نواز حکومت کا دور بھی ختم ہو گیا۔ اس لیے نئی حکومت کو مغرب نواز حکومتوں نے تسلیم کرنے میں پہل کی۔ پاکستان پہلا ملک تھا جس نے نئی حکومت کو اس کے قیام کے پہلے ہی دن تسلیم کیا (Talukder، ص۴۸۶).

سعودی عرب، جس نے شیخ مجیب الرحمان کی حکومت کو چار سال بعد تسلیم کیا تھا، دوسرا اہم ملک تھا جس نے اس انقلاب کے دوسرے دن اسے تسلیم کیا اور پھر چین نے بھی جلد ہی نئی حکومت کے ساتھ تعلقات قائم کر لیے۔ بھارت نے انقلاب کے بارھویں روز ۳۹ ویں ملک کے طور پر نئی حکومت کے ساتھ تعلقات قائم کیے۔

شیخ مجیب الرحمن کے مرتے ہی اس کے وفادار دن

نے اپنی وفاداریاں تبدیل کرنا شروع کر دیں چنانچہ اس کی کابینہ کے اٹھارہ میں سے دس وزرا نے اور نو وزرائے ملکیت میں سے آٹھ نے نئی حکومت میں وزارتیں قبول کر لیں۔ شیخ مجیب الرحمان اور اس کے خاندان کے اس بہیمانہ قتل کے بعد، اس کی جماعت کے بھارت نواز لوگ سہم گئے اور انہوں نے حکومت کی مخالفت میں کوئی سرگرمی نہ دکھائی۔ یہ مقام عبرت تھا کہ وہی شیخ مجیب الرحمٰن جس کی گرفتاری پہ پورا ملک سڑکوں پہ نکل آیا تھا اس کے اور اس کے خاندان کے قتل پہ ایک شخص بھی احتجاج کے لیے سڑکوں پہ نہ نکلا (ایم اے صوفی، ص۲۳۹۔۲۴۲)۔ ملک کی اکثر جماعتوں نے نئی حکومت کو خوش آمدید کہا اور ان فوج افسروں کو خراج تحسین ادا کیا جنہوں نے ملک کو شیخ مجیب کی جابرانہ حکومت سے نجات دلائی تھی۔

خوندکر مشتاق احمد نے ایک صدارتی حکم کے ذریعے ۶۱ صوبوں اور گورنروں والی اسکیم کو ختم کر کے، انیس اضلاع والے سابقہ نظام ہی کو برقرار رکھا اور آئین کا وہ حصہ جو ایک جماعتی سے متعلق تھا، منسوخ کر دیا۔ اس نے مارشل لا لگا کر سیاسی سرگرمیوں پہ پابندی لگا دی۔ اس نے شیخ مجیب الرحمان کے ۶ وزراء ۱۰ ممبران قومی اسمبلی (بشمول تاج الدین احمد)، ۴ سول ملازمین اور بارہ تاجروں کو مارشل لا آرڈیننس کے تحت گرفتار کر لیا۔۔ ۳ اکتوبر ۱۹۷۳ء کو صدر نے پارلیمانی نظام حکومت دوبارہ بحال کر دیا اور اعلان کیا کہ ۱۵۔ اگست ۱۹۷۶ء سے سیاسی جماعتوں سے پابندی ختم کر دی جائے گی اور عام انتخابات ۲۶ فروری ۱۹۷۷ء کو ہوں گے (Talukder، ص۱۸۷)۔

مگر جلد ہی فوج کے جونیئر اور سینئر افسران فوج کے مابین ٹھن گئی۔ میجر کے عہدے پہ فائز افسران ٹینکوں کے ساتھ صدارتی محل بھانگ بھون آگئے اور انہوں نے اعلیٰ کمان کا حکم ماننے سے انکار کر دیا ... انہی دنوں میجر جنرل شفیع اللہ، سابق کمانڈر انچیف کی جگہ، میجر جنرل ضیاء الرحمان نے کمانڈر انچیف کا عہدہ سنبھالا تھا، مگر جونیئر افسروں نے اس کا حکم ماننے اور ٹینک واپس لے جانے سے انکار کر دیا۔ اس دوران میں ۳۔نومبر ۱۹۷۵ء کو خالد مشرف کی قیادت میں، ایک نیا باغی گروہ وجود میں آ گیا۔ اس فوجی گروہ کے قائد خالد مشرف نے خوندکر مشتاق احمد کے ساتھ طویل مذاکرات کیے اور اس سے ان ۱۵ میجروں کو بنکاک کی طرف لے جانے کی اجازت حاصل کر لی جو زیادہ تر ۱۵۔ اگست کے خونی انقلاب میں ملوث تھے... اس کامیابی کے بعد خالد مشرف نے خود اپنے آپ کو میجر جنرل کے عہدے پہ ترقی دے دی اور از خود بنگلہ دیش کا کمانڈر انچیف بن گیا۔ اس نے سابقہ کمانڈر انچیف جنرل ضیاء الرحمٰن کو قید کر دیا اور خوندکر مشتاق احمد کو اے ایس ایم سیام (A S M Sayem) کے حق میں منصب صدارت سے دست برداری پہ مجبور کر دیا۔ اس دوسرے انقلاب سے بنگلہ دیشی سیاست میں بھارت اور ماسکو کی دلچسپی دوبارہ بڑھ گئی، لیکن جب ۴۔ نومبر کو یہ خبر آئی کہ عوامی لیگ کے چار سرکردہ رہنما تاج الدین احمد، سید نذر الاسلام، منصور علی اور اے ایچ ایم قمر الزمان کو جیل میں مردہ پایا گیا ہے تو صورت حال مزید سنگین ہوگئی۔

اسی دوران میں فوجی افسروں اور جوانوں میں یہ خبر پھیل گئی کہ خالد مشرف بھارت کا ایجنٹ ہے اور اس نے یہ کارروائی بھارت اور روس کے کہنے پہ کی ہے (کتاب مذکور، ص۱۸۸) تو اس پہ چھاؤنی میں موجود فوجی جوانوں کی ایک تنظیم نے، جو ”جوانان انقلاب تنظیم“ کے تحت کام کرتے تھے، ۶ نومبر ۱۹۷۵ء کو خالد مشرف اور اس کے ساتھیوں کے خلاف بغاوت کر دی اور خالد مشرف کو

بھاگنے کی کوشش کے دوران میں قتل کر دیا اور میجر جنرل ضیاء الرحمان کو اس کے گھر سے نکال کر، ٹینکوں، جیپوں اور بسوں کے ایک بہت بڑے جلوس کے ہمراہ ڈھاکہ لے کر آئے۔ جہاں پہنچ کر عوام بھی قافلے میں شامل ہوگئے۔ یہ سب لوگ بنگلہ دیش زندہ باد، جنرل ضیاء زندہ باد اور جوان زندہ باد کے نعرے لگا رہے تھے (حوالہ مذکور)۔

۷ نومبر کو معاملات کچھ سلجھ گئے اور ضیاء الرحمان نے دوبارہ کمانڈر انچیف کا عہدہ سنبھال لیا۔ جبکہ سابق صدر خوندکر مشتاق احمد کے مشورے کے ساتھ جسٹس اے ایس ایم سایم کو غیر سیاسی اور غیر جانب دار فرد کے طور پر صدر کے عہدے پر برقرار رکھا گیا، مگر جلد ہی صدر نے مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر اور فوج کے تینوں سربراہوں نے ڈپٹی مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر کے طور پر فرائض سنبھال لیے۔ نئے صدر نے اعلان کیا کہ انتخابات سابقہ اعلان کے مطابق ہوں گے۔

چونکہ JSD (جاتیو سماج تانترک دل) نے اس فوجی بغاوت کو فرو کرنے میں اہم کردار ادا کیا تھا، اس لیے اس کے لیڈروں ایم اے جلیل اور اے ایس ایم عبدالرب وغیرہ کو جیل سے رہا کر دیا گیا۔ یہ لوگ شیخ مجیب الرحمان کے دور سے قید میں تھے۔ انہوں نے رہائی کے بعد فوج میں اپنے حمایتی افسروں کو ملا کر جنرل ضیاء الرحمان کے سامنے بارہ مطالبات پیش کیے، جن میں فوج کی اصلاح اور جوانوں اور افسروں کی تنخواہوں سے متعلق کئی مطالبات بھی شامل تھے مگر جنرل ضیاء الرحمان نے یہ مطالبات تسلیم نہ کیے۔ نتیجے کے طور پر ڈھاکہ اور رنگ پور چھاؤنی میں فوجیوں کے مابین تصادم میں فوج کے چالیس افسر قتل ہوگئے۔ جس پر حکومت نے JSD کے مذکورہ قائدین کو دوبارہ گرفتار کر لیا۔ اس کے ساتھ ہی ۷ نومبر کو ہونے والی فوجی بغاوت کے سربراہ کرنل ابو طاہر کو بھی حراست میں لے لیا گیا۔ ۲۵ نومبر کو جنرل ضیاء الرحمان نے اپنی نشری تقریر میں ان غیر ملکی ایجنٹوں کو سخت الفاظ میں متنبہ کیا جو ملکی آزادی کے خلاف سازشیں کر رہے تھے۔

جنرل ضیاء الرحمان پاکستانی فوج میں ۱۹۵۳ء میں شامل ہوا۔ ۱۹۵۵ء میں کمیشن حاصل کیا۔ اس نے محکمہ سراغ رسانی میں خصوصی تربیت حاصل کرنے کے بعد ۱۹۵۹ء۔ ۱۹۶۰ء میں فوج کے اسی شعبے میں خدمات انجام دیں۔ ۱۹۶۵ء میں وہ ایک کمپنی کمانڈر تھا جس نے بڑی بہادری کے ساتھ جنگ میں حصہ لیا تھا۔ ۱۹۶۶ء میں اسے کاکول اکیڈمی اور اسی سال سٹاف کالج کوئٹہ میں بطور استاد تعینات کیا گیا۔ ۱۹۶۹ء میں وہ اعلیٰ تربیت کے لیے جرمنی گیا اور چند ماہ برطانوی فوج کے ساتھ بھی تربیت حاصل کی۔ وہ مارچ ۱۹۷۱ء میں آٹھویں مشرقی پاکستان رجمنٹ کے ہمراہ چٹاگانگ میں تھا، جہاں سے اس نے ریڈیو چٹاگانگ سے پہلی مرتبہ اعلان آزادی کیا اور ۱۹۷۱ء کی پاکستان کے خلاف جنگ میں اس نے پہلی، دوسری اور آٹھویں مشرقی پاکستانی رجمنٹ کے جوانوں کو ملا کر بنگلہ دیش کی پہلی فوجی ڈویژن تشکیل دی (Talukder ۔ ص ۲۰۰۔۲۰۱) اسی لیے جنگ آزادی کے بعد اس کا شمار بنگلہ دیش کے اہم ترین لوگوں میں ہوتا تھا۔

جنرل ضیاء الرحمٰن نے بڑے ہی پر آشوب حالات میں ملک کی زمام اقتدار سنبھالی تھی۔ حقیقت میں یہ وہ دور تھا جب ۱۹۷۱ء کی جنگ کے اثرات ظاہر ہونا شروع ہوگئے تھے۔ اس وقت ان کے سامنے سب سے پہلا مسئلہ فوج کے اندر "گروہ بندی اور سیاسی مداخلت" کے خاتمے کا تھا۔ جنرل ضیاء الرحمان نے بڑی حکمت عملی سے اس پر قابو پایا اور فوج کو اپنی ذمہ داریوں تک محدود کیا۔

دوسری طرف فوج کو ملنے والا بجٹ ناکافی تھا۔ جنرل ضیاء الرحمان نے دفاعی بجٹ میں اضافہ کیا اور فوج کی تنخواہوں اور ان کے ہتھیاروں کو بہتر بنایا۔ مزید براں ملک میں لاقانونیت اور رشوت کی گرم بازاری تھی، اس لیے اس نے سرحدوں پر نگرانی کو بہتر کیا اور غیر قانونی تجارت کا بڑی حد تک خاتمہ کیا۔

بھارت نے بنگلہ دیش کے ساتھ دوستی کی بہت بڑی قیمت وصول کی تھی۔ کئی سالوں تک جاری رہنے والی لوٹ مار کے ساتھ ساتھ، اس نے گنگا پر ڈیم بنا کر بنگلہ دیش کا پانی روک لیا تھا جو ۱۸ اپریل ۱۹۷۵ء کو دونوں ملکوں کے مابین ہونے والے معاہدے کی کھلی خلاف ورزی تھی۔ اس اقدام نے خشک موسم میں بنگلہ دیش کی معیشت کو تباہ کر کے رکھ دیا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا تھا کہ ماسکو نے خصوصی طور پر بنگلہ دیشی حکومت کو کہا تھا کہ وہ اپنے آپ کو بھارتی خواہشات کے مطابق ڈھالے رکھے۔

سیاسی محاذ کی صورت حال اس سے بھی زیادہ خراب تھی۔ "جاتیو سماج تانترک دل" (JSD) کے فوجی افسران کے ساتھ خفیہ تعلقات تھے اور ۸ نومبر کو ہونے والی فوجی مداخلت میں یہ جماعت براہ راست ملوث تھی۔ اس جماعت کی طرف سے فوج اور بیرون فوج جنرل ضیاء الرحمان کو سخت مخالفت کا سامنا تھا۔ پھر شیخ مجیب الرحمان کی جماعت (BAKSAL) کی طرف سے ضیاء الرحمان پر ناجائز طریقے سے طاقت اور اقتدار حاصل کرنے کا الزام لگایا جا رہا تھا اور اس کے لوگوں نے حکومت کے خلاف مسلح مزاحمت کے لیے بنگلہ دیش سرحد پر آباد قبائلیوں کو مسلح کرنا شروع کر دیا تھا (Talukder، ص ۲۰۰-۲۰۱)۔

ان اندرونی اور بیرونی خطرات کے ساتھ ساتھ، ضیاء الرحمان کو تباہ حال معیشت، غیر منظم فوج اور اخلاقی طور پر کمزور اور کام چور بیوروکریسی ملی تھی۔ ضیاء الرحمان چونکہ فوج میں اچھے عہدوں پر کام کر چکا تھا اور وہ بنگلہ دیش کی آزادی میں اپنی فوج کی قیادت کر چکا تھا، اس لیے وہ اعلیٰ قائدانہ صلاحیتیں رکھنے کے ساتھ ساتھ بڑی حکومتوں کے چھوٹی حکومتوں پر دباؤ وغیرہ کی پالیسیوں سے بھی بخوبی آگاہ تھا اور وہ حسب موقع بڑے بڑے اقدامات کرنا جانتا تھا۔ پھر بھارتی حکومت کی بنگلہ دیشی عوام کے لیے تباہ کن پالیسیوں نے بھی جنرل ضیاء کو ملکی استحکام پیدا کرنے اور بھارت کے خلاف موجود ذہن سے کام لینے کا موقع مہیا کیا۔ علاوہ ازیں ضیاء الرحمان کو بائیں اور دائیں بازو سے تعلق رکھنے والی جماعتوں کا بھی کسی حد تک اتحاد حاصل تھا۔ جس کی بنا پر اس کے لیے کام کرنا آسان ہوا (حوالہ مذکور)۔

جنرل ضیاء الرحمان نے سب سے پہلے تو اندرونی استحکام اور فوج میں نظم و ضبط کے قیام پر توجہ دی اور فوج کو اندرونی طور پر مستحکم کرنے کے ساتھ ساتھ اسے جدید اسلحہ سے لیس کیا۔ اس نے ۷ نومبر کو فوج میں ہونے والی بغاوت کے موقع پر فوجی جوانوں کی طرف سے پیش کردہ بارہ مطالبات، خصوصیت کے ساتھ فوجی جوانوں اور افسروں کی تنخواہوں سے متعلق مطالبات، تسلیم کر لیے۔ اس سے فوجی جوانوں اور افسروں کے ہاں اس کی مقبولیت میں اضافہ ہوا۔

ٹینک ڈویژن، جس نے شیخ مجیب الرحمان اور اس کے خاندان کے لوگوں کو قتل کیا تھا، متعدد حصوں میں تقسیم کر دی گئی اور اسے مختلف علاقوں میں بھیج دیا گیا اور ڈھاکہ کی حفاظت کی ذمہ داری ۹ ڈویژن پر عائد کی گئی۔ اس کے علاوہ جو فوجی افسران اور جوان زیادہ متحرک تھے، انہیں فوج سے فارغ کر دیا۔ JSD کے ایک بیان کے مطابق جنرل ضیاء نے ۱۵۰۰ افسروں اور جوانوں کو فوج کی ملازمت سے ان کے گھروں کو بھجوایا (کتاب

مذکورہ، ص۲۰۲۔۲۰۳) اس طرح JSD سے تعلق رکھنے والے، ایک فوجی افسر کرنل ابو طاہر کو موت کی سزا دی گئی اور مذکورہ سیاسی جماعت کے کئی قائدین کو بھی جیل کی سزائیں دی گئیں۔ ان اقدامات کے ساتھ ساتھ پہاڑی علاقوں میں بسنے والے قبائلی سرداروں کو حکومت سے تعاون اور ترقیاتی کاموں میں دل چسپی کے لیے ماہانہ وظائف دینا شروع کیے اور آہستہ آہستہ ان علاقوں میں سیکورٹی فورسز کی تعداد اور ان کے وسائل میں اضافہ کیا، جس کی بنا پر ان علاقوں سے حکومت کے خلاف مہم جوئی کی کوشش کرنے والے سیاسی لوگوں کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔

ضیاء الرحمن حکومت نے بھارت کی طرف سے "گنگا" کا پانی روکنے کے مسئلے کو پہلے باہمی گفت و شنید سے حل کرنے کی کوشش کی، مگر کامیابی نہ ہوئی تو اس نے یہ مسئلہ اسلامی ممالک اور غیر وابستہ ممالک کی تنظیم میں اور پھر ان کی قراردادوں کے ذریعے اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی میں اٹھایا۔ جہاں اس کے حق میں ایک قرارداد پاس کی گئی اور یوں بھارت کو عالمی دباؤ پر یہ مسئلہ حل کرنا پڑا اور مرار جی ڈیسائی حکومت نے بنگلہ دیش کا یہ مطالبہ تسلیم کر لیا کہ وہ خشک موسم میں ۴۰ فیصد سے زیادہ پانی نہ روکے گا۔ اس کے علاوہ بنگلہ دیشی حکومت نے دوسرے ممالک، خصوصاً چین کے ساتھ اپنے تعلقات کو نئے سرے سے استوار کیا، اسی لیے چین نے سرکاری طور پر بھارت کے اس اقدام کی مذمت کی۔ دونوں ملکوں کے مابین سرکاری وفود کا تبادلہ بھی ہوا۔ اسی طرح جنرل ضیاء نے سعودی عرب کا دورہ کیا اور شاہ خالد کے ساتھ پراعتماد فضا میں مذاکرات کیے۔ اس حکومت نے پاکستان کے ساتھ تعلقات کو بھی نئے سرے سے قائم کیا۔ دونوں ملکوں کے درمیان مئی ۱۹۷۶ میں پہلا تجارتی معاہدہ ہوا۔

ضیاء الرحمان حکومت نے فوجی افسروں اور جوانوں کا اعتماد بحال کرنے کے بعد سول بیوروکریسی کی تنظیم نو پر بھی توجہ دی۔ مجیب الرحمان کے دور حکومت میں دوسرے اداروں کے ساتھ ساتھ اس ادارے کو بھی تباہ کر دیا گیا تھا۔ جنرل ضیاء نے پاکستان دور کے سفیروں اور بیوروکریٹس کو اہم عہدوں پر فائز کیا اور سول سروس کے ملازمین کا اعتماد بحال کیا۔ اور میرٹ کی پالیسی سختی کے ساتھ اپنائی اور ملازمتوں میں سیاسی مداخلت کا خاتمہ کیا (کتاب مذکور، ص۲۰۸۔۲۰۱)۔

مجیب الرحمان کے دور میں وسیع پیمانے پر اختیار کی گئی قومی صنعتوں کو قومیانے کی پالیسی ترک کرتے ہوئے، حکومت نے پرائیویٹ سیکٹر کو مضبوط کیا اور جنرل ضیاء نے پاکستان کے سابق صدر محمد ایوب خان کے دور کو سامنے رکھتے ہوئے، پرائیویٹ سیکٹر کی حوصلہ افزائی کی اور ان کو تحفظ فراہم کیا۔ سرکاری تحویل میں موجود کئی فیکٹریوں اور اداروں کو پرائیویٹ سیکٹر میں دے دیا گیا۔ جس کا بہت مثبت رد عمل ہوا اور چند ہی برسوں میں بنگلہ دیش کی معاشی حالت بہتر ہو گئی۔ حکومت نے مظلف کا خاتمہ کرتے ہوئے مقامی زراعت کی بحالی پر بھی توجہ دی اور کاشت کاروں کو قرضے اور ضروری سہولیات مہیا کیں۔ جس کے نتیجے میں ورلڈ بینک کی رپورٹ کے مطابق ۱۹۷۵۔۱۹۷۶ء میں بنگلہ دیش کی فی کس آمدنی (GDP) ۴ ۱۱ فیصد تک بڑھ گئی اور صنعتی پیداوار میں پانچ فیصد اضافہ ہوا۔

صدر سیم اور خوندکر مشتاق احمد کے اعلان کے مطابق اگست میں سیاسی سرگرمیاں بحال ہونا تھیں اور انتخابات فروری ۱۹۷۶ء میں ہونا طے تھے۔ چنانچہ سیاسی سرگرمیاں بحال ہوتے ہی، سیاسی جماعتیں دو حصوں میں

بٹ گئیں، مولانا عبدالحمید خان بھاشانی کی نیپ سمیت بیشتر بائیں بازو کی جماعتوں کا خیال تھا کہ پہلے بھارتی توسیع "پسندی" سے نمٹا جائے اور پھر انتخابات کرائے جائیں، جبکہ دائیں بازو سے تعلق رکھنے والی اسلامی جماعتیں پروگرام کے مطابق انتخابات پر زور دے رہی تھیں۔

چونکہ صدر سیم اس بات کے حق میں تھے کہ انتخابات پروگرام کے مطابق کرائے جائیں، اس لیے فوجی افسروں کو بھی اس سے اتفاق کرنا پڑا اور اس کے لیے "سیاسی جماعتوں کا آرڈیننس" (PPR) جاری کیا گیا، جس کی رو سے سیاسی جماعتوں کو اپنے اپنے حلقوں میں کام کرنے سے قبل اپنے پروگرام حکومت سے منظور کرانا تھے۔ اس موقع پر ساٹھ سیاسی جماعتوں نے، ملکی سیاسی جماعت کے طور پر کام کی اجازت کے لیے درخواستیں دیں، جن میں سے ۲۶ جماعتوں کو، جن میں عوامی لیگ بھی شامل تھی، یہ اجازت مل گئی۔ زیادہ تر جماعتوں کے پروگرام ایک دوسرے سے ملتے جلتے تھے، سب اپنے ملک کو "جدید ریاست" بنانے کے پروگرام کو آگے بڑھانا چاہتے تھے۔

لیکن ضیاء الرحمان اور اس کے ساتھی فوجی افسروں نے جب یہ دیکھا کہ عوامی لیگ کے کچھ لیڈر شیخ مجیب الرحمان کے قتل کو ایک سیاسی مسئلہ بنا کر ملک میں تشدد اور انتشار پھیلانے کا پروگرام بنا رہے ہیں اور دوسری طرف بھارتی حکومت کے عزائم بھی ٹھیک دکھائی نہیں دیتے، تو انہوں نے انتخابات کو ملتوی کر دیا۔

خوندکر مشتاق احمد نے ضیاء الرحمن کے اس اقدام کو تسلیم نہ کیا اور اس نے اپنے ضلع (کومیلا) سے تعلق رکھنے والے فوجی افسروں سے خفیہ رابطے شروع کر دیئے اور اسے فوجی افسروں کی ایک مختصر سی جماعت کی حمایت بھی حاصل ہو گئی۔ جنرل ضیاء نے اس کا سختی سے نوٹس لیا اور ۳۰ نومبر ۱۹۷۶ء سے خود مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر کا عہدہ سنبھال لیا۔ اسی دن خوندکر مشتاق احمد اور اس کے دوسرے دس ساتھیوں کو ملک میں انتشار پھیلانے کے جرم میں حراست میں لے لیا گیا (کتاب مذکورہ، ص ۲۱۴-۲۱۵)۔ چونکہ اس کے دو سابقہ اقدامات کو فوج نے قبول کر لیا تھا، اس لیے اس نے ۲۱ اپریل ۱۹۷۷ء کو بنگلہ دیش کی صدارت کا منصب بھی سنبھال لیا۔ اس نے اپنے ریڈیو اور ٹی وی خطاب میں نئے عام انتخابات دسمبر ۱۹۷۸ء میں کروانے کا اعلان کیا۔ ضیاء الرحمان نے یہ بھی اعلان کیا کہ وہ اپنی صدارت کے حق میں ۳۰ مئی ۱۹۷۷ء کو عوامی استصواب رائے (ریفرنڈم) کروائیں گے۔ بعدازاں اس نے اسی سال اپنے صدارتی اختیارات کو استعمال کرتے ہوئے ملکی آئین میں درج ذیل ترمیمات کیں: (الف) ملک کی بنیاد سیکولرازم کے بجائے اللہ تعالیٰ پر ایمان اور اعتقاد پر ہو گی اور (ب) ملک کے آئین کی دوسری بنیاد سوشلزم کے بجائے "اقتصادی اور عوامی انصاف" پر ہو گی! (ج) اس بات کی ضمانت دی جاتی ہے کہ آئندہ کسی کی جائیداد کو قومیانے یا قبضے میں لینے وغیرہ کی کارروائی اس کی قیمت کی ادائیگی کے بغیر نہ ہو گی (کتاب مذکورہ، ص ۲۱۵-۲۱۶)

ضیاء الرحمن نے ۳۰ اپریل ۱۹۷۷ء کو اپنے ۱۹ نکاتی پروگرام کا اعلان کیا، جس میں پرائیویٹ سیکٹر کو مضبوط کرنے، خوراک میں کفالت حاصل کرنے اور دیہاتی معیشت کو مضبوط بنانے وغیرہ کے نکات شامل تھے۔

عوامی لیگ اور جے ایس ڈی کے سوا تمام سیاسی جماعتوں نے ریفرنڈم میں جنرل ضیاء الرحمن کی حمایت کی۔ عوامی لیگ نے مکمل طور پر خاموشی اختیار کر لی، جبکہ SD نے اس کے خلاف مہم چلائی۔ ریفرنڈم کا نتیجہ بہت مثبت رہا۔ ۹۸.۵ فیصد لوگوں نے رائے شماری میں

حصہ لیا اور ۹۸.۵ فیصد لوگوں نے ضیاء الرحمان کے حق میں ووٹ دیا۔

لیکن اس ریفرنڈم میں عوامی شرکت کے ان اعداد و شمار کو غلط بیانی پر محمول کیا گیا اور اسے ضیاء الرحمان حکومت کی پہلی کمزوری تصور کیا گیا۔

ضیاء الرحمان نے اس موقع پر اپنی سیاسی جماعت بنانے کا بھی پروگرام بنایا۔ اس موقع پر پاکستان کے مارشل لاء ایڈمنسٹریٹروں کی طرح، اس کی نظر بھی دیہاتی اور بنیادی سطح کے سیاسی کارکنوں پر پڑی۔ چنانچہ اس نے دیہاتی سطح پر جنوری ۱۹۷۷ء کے انتخابات جیتنے والے نمبرداروں و کونسلروں کا ملک گیر کنونشن بلایا جس میں ۴۳۹۲ یونین کونسلوں کے چیئرمین حضرات نے شرکت کی۔ اس نے اس موقع پر چیئرمین حضرات کے اعزازیہ میں فی کس ۱۰۰ ٹکہ کی بجائے ۳۰۰ ٹکہ تک ماہانہ کے اضافے اور یونین کونسل کی سطح پر کئی ترقیاتی پروگراموں کا اعلان کیا۔ اس سطح پر اپنی مقبولیت بڑھانے کے لیے اس نے کئی یونین کونسلوں کے چیئرمین حضرات کو آب پاشی وغیرہ کے پروگراموں میں تربیت کے لیے جاپان، شمالی کوریا اور ایران وغیرہ بھجوایا۔ اسی طرح اس نے طالب علموں کے لیے بھی کئی منصوبوں کا اعلان کیا (کتاب مذکور ص ۲۱۸)۔

۱۹۷۷ء کے وسط تک ضیاء الرحمان ایک نئی سیاسی جماعت قائم کرنے کا پروگرام بنا چکا تھا، لیکن مجبوری یہ تھی کہ اس کی بنائی ہوئی سیاسی جماعت، بہت چھوٹی جماعت ہوتی جبکہ اسے ایک بڑی پارٹی کی ضرورت تھی۔ چنانچہ اس نے اپنے نائب صدر جسٹس عبدالستار کو یہ کام سونپا کہ وہ ملک کے مستقبل کے لیے سیاسی جماعتوں سے گفت و شنید کرے، بعض جماعتیں پارلیمانی نظام کے اور کچھ جماعتیں صدارتی نظام حکومت کے حق میں تھیں۔ اس گفت و شنید کے دوران میں بیجنگ نواز بائیں بازو کی جماعتوں اور مسلم لیگ سمیت کئی قدامت پرست اسلامی جماعتوں نے اس کے ساتھ مل کر، اس کے ہاتھ مضبوط کرنے سے اتفاق کیا۔

انہی دنوں فوج میں ایک اور بغاوت پھوٹ پڑی جس کی ابتدا ۳۰ ستمبر ۱۹۷۷ء کو بوگرا چھاؤنی سے ہوئی۔ باغیوں اور حکومت کے حامی افسروں کے مابین تصادم میں تین افسر مارے گئے اور باغیوں نے چھاؤنی اور اس سے باہر کے علاقوں میں لوٹ مار شروع کر دی۔ بعدازاں ۲ اور ۳ ستمبر کی درمیانی رات کو، عین اس وقت جب جاپان کی "ریڈ آرمی" نامی تنظیم نے ایک طیارہ اغوا کر کے اسے ڈھاکہ پہنچا دیا تھا اور حکومت اس سے بات چیت میں مصروف تھی، باغیوں نے ڈھاکہ چھاؤنی سے نکل کر کچھ دیر کے لیے ریڈیو اسٹیشن اور ائر پورٹ پر قبضہ کر لیا۔ حکومت کی حامی افواج کے وہاں پہنچنے پر، دونوں میں تصادم ہوا، جس میں ائر فورس کے ۱ سینئر افسروں سمیت کئی سو فوجی افسر اور جوان مارے گئے۔ تاہم حکومت نے جلد ہی اس بغاوت پر قابو پا لیا (کتاب مذکور، ص ۲۲۰)۔ اس موقع پر جنرل ضیاء الرحمان نے پہلے باغیوں سے نرمی کا مظاہرہ کیا، لیکن جلد ہی خفیہ ٹریبونل قائم کر کے سیکڑوں جوانوں پر فرد جرم عاید کر دی گئی، ۲۵۰ سے زیادہ لوگوں کو موت کی سزا دی اور سیکڑوں افسروں اور جوانوں کے تبادلے کیے گئے۔ اس دوران میں اس کی طرف سے نئی سیاسی جماعت بنانے کے لیے سرگرمیاں بھی جاری رہیں۔ بالآخر فروری ۱۹۷۸ء کے آخری ہفتے کے دوران میں، نائب صدر جسٹس عبدالستار ایک نئی سیاسی جماعت بنانے میں کامیاب ہو گئے، جس کا نام جاتیو گنتنترا ترک دل (قومی جمہوری پارٹی) رکھا گیا۔ اس کی مرکزی کونسلنگ کمیٹی میں سولہ

ارکان تھے، جن میں سے تین وہ تھے جو حال ہی میں "کونسل آف ایڈوائزر" کے لیے مقرر ہوئے تھے، باقی تین ارکان میں سے ایک حال ہی میں ڈھاکہ میونسپل کارپوریشن کا منتخب شدہ چیئرمین تھا، جبکہ دو دوسرے سیاسی طور پر غیر معروف تھے اس کمیٹی میں بہت جلد کئی سیاسی لیڈر اور صنعتکار بھی شامل کر لیے گئے۔ اس جماعت نے اپنے منشور میں صدارتی نظام حکومت کے ساتھ ایک اعلی اختیاراتی پارلیمنٹ اور صدر کی مدد کے لیے وزیر اعظم اور کابینہ جیسی تجاویز پیش کیں، جنرل ضیاء الرحمان نے ۱۸ اپریل کو انتخابی آرڈیننس کا اور ۲۱ اپریل کو انتخابی شیڈول کا اعلان کیا، جس کی رو سے پہلے انتخاب ۳ جون ۱۹۷۸ء کو کرانا طے کیے گئے۔ یہ بھی اعلان کیا گیا کہ یہ انتخابات بالغانہ رائے دہی کی بنیاد پر کرائے جائیں گے.

انتخابی مہم شروع ہوتے ہی سیاسی جماعتیں دو گروہوں میں بٹ گئیں۔ ضیاء الرحمان اور اس کی چھ حامی جماعتوں پر مشتمل ایک گروہ قومی محاذ (N P National Front) اور عوامی لیگ اور اس کی حامی جماعتوں پر مشتمل گروہ جمہوری محاذ (D F- Democratic Front) کہلایا۔ چھوٹی جماعتوں کا ایک گروہ بھی تھا، جس کی قیادت عطاء الرحمان کر رہا تھا، جو ۱۹۵۴ء۔۱۹۵۶ء میں مشرقی پاکستان کا وزیر اعلی رہ چکا تھا.

صدارتی انتخابات کے نتائج جنرل ضیاء الرحمان کے حق میں حوصلہ افزا تھے، الیکشن کمیشن کے جاری کردہ اعداد و شمار کے مطابق انتخابات میں رجسٹرڈ ووٹوں میں سے ۵۳.۵۹ فیصد ووٹ ڈالے گئے، جس میں ۷۶.۶۷ فیصد ضیاء الرحمان کو اور ۲۱.۷۰ فیصد مخالف امیدوار جنرل عثمانی کو ملے تھے (کتاب مذکور، ص۲۲۳).

صدارتی کامیابی ملنے کے بعد جنرل ضیاء الرحمان نے ۲۸ وزراء پر مشتمل کابینہ بنائی، جن میں سول افراد ہی تھے، جو اس کی مجلس مشاورت (Corcil of Advisors) میں شامل تھے۔ اس کے علاوہ دوسری سیاسی جماعتوں اور بعض کاروباری حلقوں سے تعلق رکھنے والے لوگ بھی کابینہ میں لیے گئے تھے.

انتخابات کے بعد عوامی لیگ دو حصوں میں بٹ گئی، ایک حصہ شیخ مجیب الرحمان کے ایک جماعتی نظام کے حق میں تھا۔ دوسرا گروہ ضیاء الرحمان کے ساتھ مل گیا تھا۔ یوں انتخابات کے بعد ضیاء الرحمان نے کئی اور جماعتوں کو ملا کر ایک بڑی جماعت "بنگلہ دیش قوم پرست پارٹی" (BNP =Bangladesh Natronalaist Party) تشکیل دی.

جنرل ضیاء الرحمن کی جماعت نے ۱۸ فروری ۱۹۷۹ء کو ہونے والے انتخابات میں شرکت کی، جس میں اسے قومی اسمبلی میں واضح اکثریت حاصل ہو گئی۔ اسے تین سو میں سے ۲۰۷ اور عوامی لیگ کو ۳۹، مسلم لیگ کو ۲۰ اور JSD کو ۸ سیٹیں ملیں۔ اس طرح ضیاء الرحمان کی سیاسی جماعت ملک کی سب سے بڑی جماعت کے طور پر سامنے آئی (حوالہ مذکور)۔ اسی سال ۱ اپریل ۱۹۷۹ء کو ضیاء الرحمان کے اس دور کے اقدامات کو آئینی تحفظ دینے کے لیے آئین میں پانچویں ترمیم لائی گئی، جس کے بعد ملک سے مارشل لاء اٹھا لیا گیا اور آئین مکمل طور پر بحال کر دیا گیا۔ اس نے ملک کے وزیر اعظم کے منصب پر عزیز الرحمان شاہ کو فائز کیا، لیکن اس صدارتی نظام میں وزیر اعظم کی حیثیت محض برائے نام تھی اور تمام تر اختیارات صدر کے پاس تھے۔ ضیاء الرحمان کا زیادہ تر وقت مجیب الرحمان دور کے غیر آئینی معاملات کو درست کرنے میں صرف ہوا۔ اس نے بالآخر اپنے ملک کو جمہوریت اور آئین کے راستے پر ڈال دیا، مگر وہ فوج میں ہونے والی گروہ بندی کو ختم نہ کر سکا اور ۳۰ مئی ۱۹۸۱ء

کو فوجیوں کے ایک گروہ کی فائرنگ سے جس کی قیادت میجر جنرل محمد عبد منظور کر رہا تھا، قتل ہو گیا۔ اس سے ملک میں ایک مرتبہ پھر عدم استحکام پیدا ہو گیا۔ قاتل نے بعد ازاں خود کو بھی گولی مار کر ہلاک کر لیا۔

(۱) جنرل حسین محمد ارشاد کا دور حکومت:

اس موقع پر نائب صدر جسٹس عبدالستار چوہدری نے منصب صدارت سنبھال لیا اور ۲۴ مارچ ۱۹۸۲ء کو منعقد ہونے والے انتخابات میں عبدالستار چوہدری بنگلہ دیش کے نئے صدر منتخب ہو گئے۔ انتخابات میں کامیابی کے بعد جسٹس عبدالستار چوہدری نے اعلان کیا کہ وہ مرحوم ضیاء الرحمان کی پالیسیوں کو جاری رکھیں گے، مگر انہیں فوج اور عوام کی طرف سے سخت دباؤ کا سامنا تھا۔ چنانچہ اس نے فوج کے مطالبے پر جنوری ۱۹۸۲ء میں "قومی سلامتی کونسل" تشکیل دی، مگر بنگلہ دیشی فوج کے سربراہ اور "قومی سلامتی کونسل" کے اہم ترین رکن کی حیثیت سے جنرل حسین محمد ارشاد نے ۲۴ مارچ ۱۹۸۲ء کو حکومت کی کمزوری کا فائدہ اٹھاتے ہوئے عبدالستار چوہدری کو برطرف اور آئین کو معطل کر دیا، پارلیمنٹ برطرف کر دی اور غیر معینہ مدت کے لیے ملک میں مارشل لا لگا دیا۔ تمام سیاسی جماعتوں پر پابندی لگا دی۔ مارچ ۱۹۸۳ء میں جنرل محمد ارشاد نے عبدالستار چوہدری کو کرسی صدارت پر متعین (The Europa world year book 2005 ص ۱۰۳) جو دسمبر ۱۹۸۳ء تک اس عہدے پر فائز رہے۔ جس کے بعد جنرل ارشاد نے منصب صدارت بھی خود ہی سنبھال لی، مگر اب حالات بدل گئے تھے۔ اس لیے عوامی سطح پر اسے سخت مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ چنانچہ ۱۴ فروری ۱۹۸۳ء کو جنرل حسین محمد ارشاد کی حکومت کے خلاف طلباء تنظیموں نے پہلی مرتبہ ملک گیر مظاہرے کیے۔

حزب اختلاف کا اتحاد: ہر مارشل لا ایڈمنسٹریٹر کا یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ اپنی قوم اور اپنے ملک کا نجات دہندہ بن کر آیا ہے۔ پھر بیک وقت حالات اور فوج پر اقتدار مستحکم ہونے کی بنا پر اسے طویل عرصے تک ملک پر حکمرانی کی خواہش ہوتی ہے، اس لیے وہ اپنے اقتدار کو مستحکم کرنے کے لیے مختلف پروگرام شروع کر دیتا ہے۔ جنرل حسین محمد ارشاد نے بھی کچھ ایسا ہی کیا، لیکن یہ ان کی بدقسمتی تھی کہ اس کو سخت مزاحمت ہوئی اور حزب اختلاف کی جماعتوں کی طرف سے اسے سخت دباؤ کا سامنا کرنا پڑا۔

حزب اختلاف کا سب سے بڑا اتحاد سترہ چھوٹی بڑی جماعتوں پر مشتمل تھا اور اس کی قیادت شیخ مجیب الرحمان کی واحد زندہ بچ جانے والی ان کی بیٹی شیخ حسینہ واجد کر رہی تھی۔ اس اتحاد میں زیادہ تر بائیں بازو کی جماعتیں شریک تھیں۔ دوسرا اتحاد جو مرحوم جنرل ضیاء الرحمان کی حامی دائیں اور بائیں بازو سے تعلق رکھنے والی جماعتوں پر مشتمل تھا، اس کے پہلے سربراہ جسٹس عبدالستار تھے، مگر فروری ۱۹۸۳ء میں جسٹس عبدالستار کے استعفیٰ کے بعد اس کی قیادت بیگم خالدہ ضیاء نے سنبھالی۔ ستمبر ۱۹۸۳ء سے ان دونوں جماعتوں نے باہمی اتفاق سے جنرل ارشاد کے خلاف بحالی جمہوریت (Movement for the Restoration of Democracy-MRD) کی تحریک شروع کی اور ملک سے فوری طور پر مارشل لا اٹھانے، سیاسی قیدیوں کی رہائی، پارلیمانی نظام حکومت کی بحالی اور اس کے تحت فوری انتخابات کرانے کا مطالبہ کیا (کتاب مذکور، ص ۳۰۷)۔

جنرل ارشاد نے عوامی دباؤ پر نومبر ۱۹۸۳ء میں سیاسی سرگرمیوں کی اجازت دے دی اور اعلان کیا کہ دسمبر ۱۹۸۳ء اور مارچ ۱۹۸۴ء کے درمیان انتخابی شیڈ

کے انتخابات کے ذریعے صدارتی انتخابات کرائے جائیں گے اور بعد ازاں پارلیمانی انتخابات اسی سال منعقد کرائے جائیں گے۔ اسی دوران سیاسی جوڑ توڑ کرتے ہوئے جاتیہ دل (Jatiya dal) (Peoples Party) کے نام سے اپنی سیاسی جماعت بنا لی۔ لیکن جب مخالف سیاسی جماعتوں کی طرف سے سول حکومت کے قیام کا مطالبہ زور پکڑ گیا تو ایک ماہ بعد دسمبر ۱۹۸۳ء میں دوبارہ سیاسی سرگرمیوں کو خلاف قانون قرار دے کر ان پر پابندی عائد کر دی اور سیاسی رہنماؤں کو نظر بند کر دیا اور ۱۱ دسمبر ۱۹۸۳ء کو جنرل ارشاد نے از خود منصب صدارت سنبھال لیا۔

۱۹۸۴ء کے پورے سال کے دوران میں حکومت کے خلاف ہڑتالیں جاری رہیں اور نظام حکومت منتشر رہا۔ چنانچہ مارچ ۱۹۸۴ء میں ہونے والے انتخابات اور پھر مئی میں ہونے والے پارلیمانی اور صدارتی انتخابات بھی دسمبر تک ملتوی کر دیئے گئے۔ جنوری ۱۹۸۵ء میں حکومت کی جانب سے اعلان کیا گیا کہ عام انتخابات اپریل میں منعقد ہوں گے، اس کے ساتھ ہی مارشل لاء نرم کر دیا جائے گا، اور انتخابات کے بعد مارشل لاء اٹھا لیا جائے گا۔ اس کے ساتھ ہی جنرل ارشاد نے فوجی افسروں پر مشتمل کابینہ تشکیل دی اور کابینہ میں موجود جاتیہ دل کے ارکان کو نکال دیا۔ حزب اختلاف نے ان عام انتخابات کے بائیکاٹ کی دھمکی دی اور کہا کہ جنرل ارشاد غیر جانب دار نگران حکومت کے قیام میں سنجیدہ نہیں ہے۔ چنانچہ مارچ ۱۹۸۵ء میں حکومت نے انتخابات کو ملتوی کر دیا اور سیاسی سرگرمیوں پر پابندی عائد کر دی اور ۲۱ مارچ کو صدر نے اپنی صدارت کے حق میں استصواب رائے کرایا اور اپنے دعوے کے مطابق ۹۴ فیصد ووٹوں سے کامیابی حاصل کی۔

جنرل محمد ارشاد نے عمومی انتخابات سے پہلے، مقامی سطح کے انتخابات کروانے کا فیصلہ کیا اور حزب اختلاف کی مخالفت کے باوجود مئی میں یونین کونسلوں کے انتخابات کروائے اور یہ دعویٰ کیا کہ منتخب شدہ ۸۵ فیصد کونسلر اس کے ساتھ ہیں۔ جس کے بعد ستمبر ۱۹۸۵ء میں اپنی سیاسی سرگرمیوں کو آگے بڑھانے کے لیے پانچ سیاسی جماعتوں پر مشتمل ایک بڑا سیاسی اتحاد قومی اتحاد (Natural Front) تشکیل دیا۔ جس کا مقصد صدر مملکت کو سیاسی مدد دینا تھا۔

یکم جنوری ۱۹۸۶ء کو دس ماہ سے قائم سیاسی پابندیاں اٹھا لی گئیں اور حکومت کی حامی پانچ سیاسی جماعتوں پر مشتمل قومی اتحاد (N.F) نے خود کو جاتیا دل (عوامی جماعت) کے نام سے ایک سیاسی جماعت میں ڈھال لیا اور معروف بزرگ سیاست دان عطاء الرحمان کو جو ۱۹۵۵_۱۹۵۶ء میں مشرقی پاکستان کے وزیر اعلیٰ رہ چکے تھے، وزیراعظم مقرر کیا۔ ملک میں سیاسی سرگرمیوں کو بحال کرنے کی غرض سے سول عہدوں سے فوجی افسران کو ہٹا دیا گیا اور ڈیڑھ سو کے قریب فوجی عدالتیں بھی ختم کر دی گئیں۔

اسی ماہ صدر ارشاد نے اعلان کیا کہ انتخابات اپریل کے آخر میں مارشل لاء کے تحت کرائے جائیں گے۔ مگر یہ انتخابات مئی میں کرائے جا سکے۔ ان میں شیخ مجیب الرحمن کی بیٹی شیخ حسینہ واجد اور جماعت اسلامی سمیت تمام چھوٹی بڑی پارٹیوں نے حصہ لیا مگر خالدہ ضیاء کی سربراہی میں کام کرنے والی NPB نے انتخابات کا مقاطعہ کیا۔ اس کی طرف سے انتخاب کے موقع پر اور نتائج پر دھاندلی کے الزامات عائد کیے گئے (The Europa world year book 2005، ۱/۳۰۳)۔ بہرحال انتخابات میں جاتیا دل نے ۳۰۰ میں سے ۱۵۳ نشستوں پر کامیابی حاصل کر کے اکثریت حاصل کر لی۔ اس کے علاوہ خواتین کی ۳۰ نشستیں بھی اسی جماعت نے

جیت لیں۔

جولائی ۱۹۸۶ء میں جنرل محمد ارشاد نے نئی کابینہ تشکیل دی اور جاتیا دل کے سابق جنرل سیکرٹری میزان الرحمان چوہدری کو وزارت عظمیٰ کا منصب دیا۔ وہ اس عہدے پر ۱۹۸۸ء تک فائز رہے (The States man s year book, 2005 ص ۵۵۸_۵۵۹)۔ آئندہ انتخابات میں صدارتی الیکشن میں حصہ لینے کے لیے ۳۰ اگست کو جنرل ارشاد نے آرمی چیف کا عہدہ چھوڑ دیا۔ البتہ چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر اور مسلح افواج کے کمانڈر انچیف کے عہدے اپنے پاس رکھے۔ ستمبر میں جنرل ارشاد نے باقاعدہ طور پر "جاتیہ دل" میں شرکت کر لی اور وہ پارٹی کا چیئرمین منتخب ہو گیا۔ ۱۵ اکتوبر ۱۹۸۶ء کو ہونے والے صدارتی انتخابات میں ایک امیدوار کے طور پر حصہ لیا۔ جس کا حزب اختلاف کی تمام جماعتوں نے بائیکاٹ کیا۔ مگر پھر بھی وہ بھاری اکثریت سے اگلے پانچ برسوں کے لیے صدر منتخب ہو گئے۔ نومبر ۱۹۸۶ء میں اپنے دور میں ہونے والے اپنے اقدامات کو قومی اسمبلی کے ذریعے تحفظ ملنے پر اس نے ملک سے مارشل لاء اٹھا لیا۔ صدر منتخب ہونے پر اس نے نئی کابینہ تشکیل دی اور اس کے بعد نورالاسلام کو نائب صدر تعینات کیا۔

۱۹۸۷ء کے دوران میں حزب اختلاف کی طرف سے حکومت کے خلاف ہنگاموں کا سلسلہ تجارتی انجمنوں اور طلبہ تنظیموں کی مدد کے ساتھ جاری رہا۔ جولائی ۱۹۸۷ء میں جاتیہ سنگسد (پارلیمنٹ) نے ایک بل کی منظوری دی جس میں فوجی نمائندوں کو ضلعی کونسلوں میں منتخب شدہ افراد کے ساتھ شریک کر لیا گیا۔ اس بل کی منظوری نے جلتی پر تیل کا کام کیا اور حزب مخالف کی جماعتوں نے جلسے اور جلوسوں کے ذریعے حکومت کو ہلا کر رکھ دیا۔ صدر ارشاد نے اگست ۱۹۸۷ء میں یہ بل واپس لے لیا۔ مگر نومبر میں صدر ارشاد کو منصب صدارت چھوڑنے پر مجبور کرنے کے لیے حزب اختلاف کی تمام جماعتوں نے باہم مل کر حکومت کے خلاف احتجاجی تحریک شروع کر دی۔ جس کے دوران میں حکومت نے ہزاروں افراد کو گرفتار کر لیے۔ مگر ہنگامے پھر بھی جاری رہے، جس پر تنگ آ کر حکومت نے نومبر میں دوبارہ ہنگامی حالت نافذ کر دی اور سیاسی سرگرمیوں پر پابندی لگا دی، مگر اس کے باوجود ہنگامے جاری رہے۔ تو صدر نے قومی اسمبلی (جاتیہ سنگسد) کو معطل کر کے دوبارہ انتخابات کرانے کا اعلان کر دیا۔ جنوری میں اعلان کیا گیا کہ عام انتخابات ۲۸ فروری ۱۹۸۸ء کو ہوں گے۔ مگر اس موقع پر حزب اختلاف کی تمام بڑی جماعتوں نے انتخابات کا بائیکاٹ کر دیا۔ انتخابات مقررہ تاریخ پر ہوئے اور حسب توقع، جاتیہ دل (جنرل ارشاد کی جماعت) نے انتخابات میں بھاری اکثریت سے کامیابی حاصل کی۔ مارچ ۱۹۸۸ء کو نئی کابینہ تشکیل دی گئی۔ ۱۱ اپریل کو ہنگامی حالت ختم کر دی گئی اور دائیں بازو کی جماعتوں کو خوش کرنے کے لیے آئین میں ایک ترمیم کے ذریعے، اسلام کو ملک کا سرکاری مذہب قرار دے دیا گیا۔ علاوہ ازیں نئے انتخابات کے بعد نورالاسلام کی جگہ مودود احمد کو ملک کا وزیر اعظم تعینات کیا گیا، وہ اس عہدے پر ۱۹۸۹ء تک فائز رہے۔

جولائی ۱۹۸۹ء میں حکومت نے پارلیمنٹ سے ایک بل منظور کروایا جس کے تحت کسی بھی شخص کو پانچ پانچ سال کی مدت کے لیے دو مرتبہ صدر منتخب کیا جا سکتا تھا، نیز براہ راست انتخاب کے ذریعے ایک نائب صدر کا عہدہ بھی تخلیق کیا گیا۔ اگست ۱۹۸۹ء میں مودود احمد کو نائب صدر اور قاضی ظفر احمد کو، جو پہلے نائب وزیر اعظم اور وزیر اطلاعات رہ چکے تھے، وزیر اعظم کے عہدے پر ترقی دے دی گئی۔ (The Europa world year book, 2005، ص ۷۰۵)۔

مارچ ۱۹۹۰ء میں بلدیاتی انتخابات ہوئے، جن کا دونوں بڑی مخالف جماعتوں نے بائیکاٹ کیا۔ اپریل ۱۹۹۰ء میں جنرل ارشاد نے نئے صدارتی انتخابات میں حصہ لینے کا اعلان کیا جو کہ وسط ۱۹۹۱ء میں منعقد ہونا تھے۔ سال کے آخری دنوں میں حزب اختلاف نے طالب علم رہنماؤں کے ساتھ مل کر حکومت کے خلاف زوردار تحریک شروع کر دی۔ ایک مظاہرے کے دوران آٹھ افراد ہلاک ہوگئے اور ۱۰۰ کو گرفتار کر لیا گیا۔ اس پر تمام تعلیمی ادارے بشمول ڈھاکہ یونیورسٹی بند کر دیئے گئے۔ سب لوگ مہنگائی اور صدر کی اقربا پروری سے تنگ آ گئے تھے اور اسے مزید برداشت کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ ہنگاموں کو روکنے کے لیے صدر نے ۲۷ نومبر ۱۹۹۰ء کو تین سالوں میں دوسری مرتبہ ملک میں ہنگامی حالت نافذ کر دی اور لوگوں کے بنیادی حقوق سلب کر لیے، آزادی تقریر و تحریر پر پابندی لگا دی گئی اور ملک بھر میں غیر معینہ مدت تک کے لیے کرفیو نافذ کر دیا۔

لیکن ہنگامے اور توڑ پھوڑ پھر بھی جاری رہی، تو صدر ارشاد نے دارالحکومت ڈھاکہ کو فوج کے سپرد کر دیا۔ پولیس اور حفاظتی افواج نے مظاہروں پر قابو پانے کے لیے بے دریغ طاقت کا استعمال کیا، جس میں بیسیوں افراد ہلاک و زخمی ہوئے۔ بالآخر عوام کے شدید دباؤ کے تحت صدر حسین محمد ارشاد نے ۴ دسمبر ۱۹۹۰ء کو استعفیٰ دے دیا اور صدارتی انتخابات سے قبل پارلیمانی انتخابات کرانے کا اعلان کیا، قومی اسمبلی کو معطل کر دیا گیا اور یوں بنگلہ دیش کو ان کی آمریت سے نجات مل گئی۔ جس کے بعد چیف جسٹس سپریم کورٹ شہاب الدین احمد نے قائم مقام صدر کی حیثیت سے صدارتی ذمہ داریاں سنبھالیں۔ انہوں نے صدر ارشاد دور کے تمام پارلیمانی ممبران کو برطرف کر دیا اور [illegible] پر جنرل ارشاد کی طرف سے کی گئی ترمیموں کو منسوخ کر دیا۔ حزب اختلاف کی طرف سے سابق صدر حسین محمد ارشاد کی طرف سے بدعنوانیوں اور اپنے اختیارات کے ناجائز استعمال کے خلاف احتجاج کی بنا پر سابق صدر حسین محمد ارشاد کو نظر بند کر دیا گیا، بعد میں انہیں قید کی سزا سنائی گئی (The Europa world year book 2000، ۱/۷۰۲).

جنرل محمد ارشاد ۲۴ مارچ ۱۹۸۳ء سے ۶ دسمبر ۱۹۹۰ء تک مجموعی طور پر پونے نو برس تک برسر اقتدار رہے۔ ان کا دور حکومت بنگلہ دیش میں تسلسل کے اعتبار سے سب سے طویل دور حکومت ہے مگر شیخ مجیب الرحمن اور جنرل ضیاء الرحمن کے برعکس ان کی حکومت کو عوامی سطح پر بہت کم پذیرائی نصیب ہوئی اور ان کا یہ دور حکومت حزب اختلاف کی احتجاجی سرگرمیوں کا شکار رہا۔ ان کے دور حکومت میں ملکی اور بین الاقوامی سطح پر کوئی خاص کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ دستوری اعتبار سے اسلام کو سرکاری مذہب قرار دینے کے سوا کوئی اہم پیش رفت نہ ہو سکی اور پھر ان کے اقتدار کا انجام بھی بے حد عبرت ناک ہے۔ تمام سیاسی جماعتیں ان کے خلاف متحد رہیں اور وہ اپنی "جاتیہ دل" پارٹی کے ذریعے ملک میں خاطر خواہ کامیابی حاصل نہیں کر سکے۔

(ز) سول حکومت کا دور (۱۹۹۰ء۔۲۰۰۵ء)

صدر محمد حسین ارشاد نے اپنے اقتدار کے آخری دنوں میں حزب اختلاف کی جماعتوں کے پرزور اصرار پر صدارتی نظام کے بجائے دوبارہ پارلیمانی نظام حکومت کا اعلان کر دیا تھا۔ اسی بنا پر ۲۷ فروری ۱۹۹۱ء کو نئے پارلیمانی انتخابات ہوئے۔ جن میں بیگم خالدہ ضیاء کی قیادت میں "بنگلہ دیش نیشنلسٹ پارٹی" کے اتحاد نے کامیابی حاصل کی اور بیگم خالدہ ضیاء ملک کی وزیر اعظم بن گئیں اور یوں ایک دفعہ پھر ملک میں جمہوری روایت کا احیاء ہو گیا۔

خالدہ ضیاء کی حکومت ایک مشکل دور سے گزری

اسکندر محمد اور طیبہ محمد کے ہاں پاکستان میں ۱۹۴۵ء میں ہوئی۔ پندرہ برس کی عمر میں ان کی شادی ضیاء الرحمان سے ہوئی (۱۹۹۰ء)، جو اس وقت پاکستانی فوج میں ایک افسر تھا۔ وہ اپنے خاوند کے قتل تک مکمل طور پر ایک گھریلو عورت رہی اور اس کی توجہ محض اپنے دو بیٹوں کی پرورش تک محدود رہی۔

جنرل ضیاء الرحمان کے قتل کے بعد، نائب صدر جسٹس عبدالستار ملک اور پارٹی دونوں کے صدر بن گئے، لیکن صرف چار ماہ کے بعد حسین ارشاد نے انہیں گھر بھیج دیا، تاہم پارٹی پر ان کی گرفت برقرار رہی۔ ستمبر ۱۹۸۳ء میں جسٹس عبدالستار نے خالدہ ضیاء کو اپنی جماعت میں نائب صدر بنا دیا۔ فروری ۱۹۸۴ء میں جسٹس عبدالستار کے صدارت سے مستعفی ہونے کے بعد وہ پارٹی کی صدر بن گئیں۔ بیگم خالدہ ضیاء کی عملی سیاست کا آغاز اس وقت ہوا۔ جب انہوں نے دائیں بازو اور معتدل مزاج کی حامل سات سیاسی جماعتوں کو اپنے ساتھ ملا کر، حسین ارشاد کے خلاف عملی جدو جہد کا آغاز کیا۔ اس دوران میں انہیں تقریباً نو برسوں میں سات بار نظر بند کیا گیا، لیکن انہوں نے اس مہم کی شدت میں کمی نہ آنے دی۔

بیگم خالدہ ضیاء کو یہ اعزاز بھی حاصل ہے کہ وہ بنگلہ دیش کی پہلی منتخب وزیر اعظم بنیں اور پارلیمانی نظام کی دوسری مرتبہ بحالی کے بعد، وہ پہلی طاقت ور وزیر اعظم کے طور پر سامنے آئیں۔

اہم مسائل بیگم خالدہ ضیاء کے حکومت سنبھالنے کے فوراً بعد مئی میں زبردست طوفانی بارشوں اور سیلابی ریلے نے زبردست تباہی مچائی اور اڑھائی لاکھ افراد لقمہ اجل بنے۔ ملک میں سیاسی اور جمہوری تبدیلی آنے کے باوجود ہنگامے، ہڑتالیں اور محاذ آرائی بنگلہ دیش میں روز مرہ کا معمول بن گئی۔ بیگم خالدہ نے ان تمام باتوں پر قابو پایا۔

مختصراً اس دور کے اہم ترین مسائل درج ذیل تھے۔

(الف) اگست ۱۹۹۱ء میں پارلیمنٹ نے ایک بل کی منظوری دی جس کے تحت ملک میں سولہ سال سے قائم صدارتی نظام حکومت کو ختم کر دیا گیا اور اس کی جگہ پارلیمانی نظام حکومت نے لے لی۔

اس ترمیم کی منظوری ریفرنڈم کے ذریعے حاصل کی گئی۔ اس نئی ترمیم کی رو سے صدر محض ریاست کا سربراہ قرار پایا اور اس کا پانچ سالہ مدت کے لیے انتخاب قومی اسمبلی کے ذریعے ہونا طے پایا۔

چنانچہ بیگم خالدہ ضیاء کی طرف سے نامزد امیدوار برائے صدارت عبدالرحمٰن بسواس کو اسمبلی نے صدر منتخب کر لیا۔

(ب) اب ضلعی نظام کا خاتمہ اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے صدر حسین محمد ارشاد نے ۱۹۸۲ء میں "اب ضلعی نظام" قائم کیا تھا، جسے خالدہ ضیاء حکومت نے ۱۹۹۱ء میں ایک "صدارتی آرڈیننس" کے ذریعے ختم کر دیا؛ جس سے اختلاف کرتے ہوئے صدر ارشاد کی جاتیو پارٹی اور شیخ حسینہ واجد کی عوامی لیگ نے احتجاج کیا۔ ان دونوں جماعتوں نے ۴ جنوری ۱۹۹۲ء کو صدر عبدالرحمان بسواس کے پارلیمنٹ کے افتتاحی اجلاس سے خطاب کا بھی بائیکاٹ کیا۔ حسین ارشاد کی جاتیو پارٹی نے اس کے خلاف ہائی کورٹ اور پھر سپریم کورٹ میں اپیلیں بھی کیں، مگر دونوں اپیلیں خارج ہو گئیں (The Europa world، ۷۰۵/۱)۔

خالدہ ضیاء پر سیاسی دباؤ بڑھانے کے لیے شیخ حسینہ واجد نے جاتیو پارٹی کو اپنے ساتھ ملا کر اگست ۱۹۹۲ء قومی اسمبلی میں وزیر اعظم کے خلاف عدم اعتماد کا بل پیش کیا، مگر ناکامی ہوئی۔ اسی سال یکم نومبر ۱۹۹۲ء کو عوامی لیگ نے برسر اقتدار جماعت کے خلاف بہت بڑا جلوس نکالا اور ڈھاکہ کی سڑکوں پر مارچ کیا۔

۱۹۹۲ء میں جب حکومت نے قومیائی گئی صنعتوں کو

پرائیویٹائز کرنے کی کارروائی شروع کی تو اس کے خلاف لاکھوں مزدوروں نے احتجاج کیا اور سڑکوں پر مارچ کیا۔

اسی سال ڈھائی لاکھ اساتذہ نے تنخواہوں میں اضافے کے لیے ہڑتال کی اور ۱۸ فروری ۱۹۹۱ء کو حکومت کے خلاف بہت بڑا جلوس نکالا۔

(ج) جرائم اور شدت پسندی کی روک تھام: سیاسی نظام اور سیاسی حکومت کی بحالی کے باوجود ملک میں دہشت گردی کی وارداتیں جاری رہیں، حکومت نے اس سلسلے کو روکنے کے لیے یکم نومبر ۱۹۹۲ء کو ایک بل پارلیمنٹ سے منظور کرایا۔ جس کی رو سے حکومت کو دہشت گردی کی وارداتوں کے سدباب کے لیے خصوصی ٹریبونل قائم کرنے اور دہشت گردوں کے خلاف فوری اور مؤثر کارروائی کا اختیار حاصل ہوگیا۔ اس بل کی رو سے اس نوعیت کے مقدمات کی تحقیقات ۳۵ دنوں میں اور فیصلہ تین ماہ میں کرنا ضروری قرار دیا گیا تھا...... اس موقع پر عوامی لیگ اجلاس سے غیر حاضر رہی۔

حکومت کی طرف سے اس سے قبل یکم اگست ۱۹۹۲ء کو بڑھتے ہوئے جرائم کی روک تھام اور دہشت گردی کی وارداتوں کا خاتمہ کرنے کے لیے، پورے ملک میں خصوصاً سرحدی علاقوں میں ”آپریشن کلین اپ“ شروع کیا گیا تھا، جس میں اس ماہ کے آخر تک اٹھارہ ہزار افراد گرفتار کیے گئے، (حوالہ مذکور)۔

(د) پروفیسر غلام اعظم کی ملک بدری کا مسئلہ: ”عوامی لیگ“ کی نشوونما چونکہ مکمل طور پر ”احتجاجی“ ماحول میں ہوئی تھی، اسی بنا پر شیخ مجیب الرحمان نے پاکستان کے خلاف اور ان کی صاحب زادی نے بنگلہ دیشی حکومتوں کے خلاف احتجاج کا سلسلہ جاری رکھا۔ بعض اوقات ایسے ایسے مسائل پر احتجاج کیا گیا جو ملک اور قوم سے مذاق کرنے کے مترادف ہیں۔ دسمبر ۱۹۹۲ء میں عوامی لیگ کی طرف سے جماعت اسلامی کے نئے امیر پروفیسر غلام اعظم کی بنگلہ دیش کی شہریت کے خلاف تحریک چلائی گئی۔ پروفیسر غلام اعظم ۱۹۷۱ء کے خطرناک حالات کو دیکھتے ہوئے پاکستان ہجرت کر گئے تھے۔ وہ شیخ مجیب الرحمان کے قتل پر ۱۹۷۶ء میں پاکستانی پاسپورٹ پر بنگلہ دیش گئے اور پھر وہیں بس گئے۔ انہوں نے بنگلہ دیشی حکومت کو اپنی شہریت کی بحالی کے لیے کئی درخواستیں دیں، مگر منظور نہ کی گئیں۔ اس دوران میں انہیں ملک چھوڑنے کا حکم دیا گیا، مگر انہوں نے اس بنا پر کہ ان کی اسی ملک میں پیدائش ہوئی ہے اور اسی ملک میں ان کی جائیداد ہے، ملک چھوڑنے سے انکار کر دیا۔ ۲۶ مارچ ۱۹۹۲ء کو، عوامی لیگ کی ایک عوامی عدالت نے انہیں غدار قرار دے کر پھانسی کی سزا کا فیصلہ سنایا۔ عوامی لیگ کے دباؤ سے متأثر ہو کر، حکومت نے انہیں گرفتار کر لیا۔ ان کا جرم یہ بتایا گیا کہ انہوں نے ۱۹۷۱ء میں پاکستانی فوج کا ساتھ دیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی حکومت نے ان ۲۴ افراد کو بھی گرفتار کر لیا جنہوں نے عوامی لیگ کی عوامی عدالت میں پروفیسر صاحب کے خلاف فیصلہ سنایا تھا۔ اگلے ماہ کے وسط میں پارلیمنٹ میں ان کی شہریت پر عام بحث ہوئی، مگر عوامی لیگ نے اس اجلاس کا بائیکاٹ کر دیا اور اعلان کیا کہ جب تک انہیں ملک بدر نہیں کیا جاتا، وہ اس وقت تک بائیکاٹ ختم نہیں کرے گی۔ ۱۶۔اپریل ۱۹۹۲ء کو ہائی کورٹ نے فیصلہ دیا کہ جب تک یہ بات ثابت نہ ہو جائے کہ انہوں نے یہاں غیر قانونی طور پر قیام کیا ہے اس وقت تک انہیں ملک بدر نہیں کیا جا سکتا۔ اس موقع پر عوامی لیگ نے پر تشدد مظاہروں کا سلسلہ جاری رکھا، جس کے دوران میں طلبہ کی سطح پر تصادم اور کئی طالب علموں کی ہلاکتوں کے افسوسناک واقعات پیش آئے۔ اسی دوران میں ۲۲ اپریل

۱۹۹۳ء کو ہائی کورٹ نے پروفیسر غلام اعظم کی شہریت بحال کر دی، اس کے خلاف حکومت نے سپریم کورٹ میں رٹ کی، مگر وہاں سے بھی رٹ خارج ہو گئی۔ یوں یہ مسئلہ حل ہو گیا۔

(ھ) برمی مسلمان مہاجرین کا مسئلہ: برما بنگلہ دیش کا ہمسایہ ملک ہے جس میں ابھی تک بدھ مذہب سے رکھنے والوں کی اکثریت ہے۔ ۱۹۹۰ء میں وہاں فوجی حکومت آگئی، جس نے برما میں صدیوں سے آباد مسلمانوں پر مظالم ڈھانے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس سے تنگ آ کر، ۱۹۹۱ء کے وسط میں، برمی مسلمانوں نے اپنے ہمسایہ ملک بنگلہ دیش میں نقل مکانی شروع کر دی۔ چنانچہ نومبر ۱۹۹۱ء تک پچاس ہزار برمی مسلمان بنگلہ دیش میں پناہ لے چکے تھے۔ ستمبر ۱۹۹۲ء تک ان کی مجموعی تعداد تین لاکھ افراد تک جا پہنچی، بنگلہ دیش کی حکومت نے انہیں کوکس بازار کے علاقے میں کیمپوں میں آباد کیا، لیکن چونکہ ملک کی کمزور معیشت ان کا معاشی بوجھ اٹھانے کی متحمل نہ ہو سکتی تھی۔ اس لیے حکومت نے اقوام متحدہ کی طرف رجوع کیا، جس پر فروری ۱۹۹۲ء میں اقوام متحدہ کے ہائی کمیشن برائے مہاجرین کے ایک وفد نے بنگلہ دیش کا دورہ کیا اور حکومت کو مالی امداد فراہم کی۔

اس کے ساتھ ہی حکومت نے اس مسئلے پر حکومت برما سے احتجاج کیا اور سفارتی ذریعے سے بھی یہ کوشش کی کہ برمی مسلمانوں پر مظالم کا سلسلہ بند کرایا جائے۔

بالآخر ۲۳ اپریل ۱۹۹۲ء کو برما کے وزیر خارجہ نے بنگلہ دیش کا دورہ کیا اور اپنے ہم منصب سے طویل مذاکرات کے بعد ۲۷ اپریل کو ایک معاہدے پر دستخط کیے۔ جس کی رو سے برمی حکومت ان تمام مہاجرین کو واپس لینے پر آمادہ ہو گئی۔ طے یہ پایا کہ یہ مہاجرین پانچ پانچ ہزار کی تعداد میں واپس جائیں گے اور حکومت برما انہیں ان کے علاقوں میں بسانے کے لیے ہر ممکن تعاون کرے گی، مگر مہاجرین کی اکثریت نے اس معاہدے کو مسترد کر دیا اور جبری انخلا سے بچنے کے لیے کیمپوں سے بھاگنا شروع کر دیا۔ حکومت نے ان کیمپوں پر پہرہ لگا دیا، مگر پھر بھی پندرہ ہزار مہاجرین روپوش ہوگئے۔ اس کے بعد بھی دونوں حکومتوں کے مابین مذاکرات کے کئی دور ہوئے، بالآخر دونوں ملکوں کے اتفاق رائے سے یہ مسئلہ حل ہوا۔ اور یہ مہاجرین اپنے علاقوں میں واپس چلے گئے [رک بہ برما در تکملہ بذیل مادہ]۔

حکومت پر اپنا دباؤ بڑھانے کے لیے عوامی لیگ اور اس کی اتحادی جماعتوں نے فروری ۱۹۹۳ء کو پارلیمنٹ کی کارروائی کا بائیکاٹ کر دیا، بعدازاں دسمبر ۱۹۹۴ء میں حزب اختلاف نے پارلیمنٹ سے استعفے دے دیے، لیکن چونکہ حکومت کو پارلیمنٹ میں اکثریت حاصل تھی۔ اس لیے اس نے آئینی حکومت کا سلسلہ جاری رکھا۔

ستمبر۔ اکتوبر ۱۹۹۵ء میں حزب اختلاف کی جماعتوں نے، جن کی قیادت شیخ حسینہ واجد کر رہی تھی، ملک بھر میں وسیع پیمانے پر ہڑتالوں اور تالہ بندی کا سلسلہ شروع کر دیا جس کے نتیجے میں پولیس اور مظاہرین کے مابین تشدد آمیز جھڑپیں ہوئیں۔ حزب اختلاف کی سیاسی جماعتوں نے بیگم خالدہ کی نگرانی میں ہونے والے آئندہ انتخابات میں حصہ لینے سے انکار کر دیا۔ ۲۴ نومبر کو وزیراعظم خالدہ ضیاء کی درخواست پر پارلیمنٹ کو تحلیل کر دیا گیا۔ صدر نے بیگم خالدہ ضیاء سے درخواست کی کہ وہ قائم مقام وزیر اعظم کی حیثیت سے کام کرتی رہیں، مگر اس کے باوجود حزب اختلاف نے دسمبر ۱۹۹۵ء اور جنوری ۱۹۹۶ء میں ہڑتالوں اور مظاہروں کا سلسلہ جاری رکھا اور انہوں نے ۱۵ فروری ۱۹۹۶ء کو منعقد ہونے والے انتخابات کا بائیکاٹ کر دیا۔ ان انتخابات میں ڈالے گئے ووٹوں کی شرح

بہت کم رہی یعنی رجسٹرڈ دونوں میں سے ۱۰ سے ۱۵ فیصد تک کم رہی۔ حکمران پارٹی نے ۳۰۰ میں سے ۲۰۵ پر کامیابی حاصل کی۔ باقی سیٹوں پر گڑبڑ کی وجہ سے انتخابی مراحل مکمل نہ کیے جا سکے۔ مگر حزب اختلاف نے یہ نتائج تسلیم نہ کیے اور حکومت کے خلاف عدم تعاون کی تحریک چلانے کا اعلان کیا۔

مجبور ہو کر خالدہ ضیاء نے ۳۰ مارچ ۱۹۹۶ء کو استعفیٰ دے دیا اور پارلیمنٹ تحلیل کر دی۔ صدر عبدالرحمان بسواس نے سابق چیف جسٹس محمد حبیب الرحمان کو قائم مقام وزیر اعظم مقرر کر دیا۔

۱۲ جون ۱۹۹۶ء کو عام انتخابات ہوئے جن میں عوامی لیگ نے پارلیمنٹ کی ۳۰۰ میں سے ۱۴۶ نشستیں جیت لیں جب کہ خالدہ ضیاء کی "بنگلہ دیش نیشنلسٹ پارٹی" کے حصے میں ۱۱۶ نشستیں آئیں۔ جاتیادل نے ۳۲ اور جماعت اسلامی نے تین نشستیں جیتیں۔ ملک کی سب سے بڑی جماعت کی سربراہ ہونے کی بنا پر ۲۳ جون ۱۹۹۶ء کو شیخ حسینہ واجد نے ملک کی وزیراعظم کے عہدے کا حلف اٹھایا۔ (The Europa world year book 2005، ۱/۷۰۵)۔

شیخ حسینہ واجد کے حمایتی صدارتی امیدوار شہاب الدین احمد بلا مقابلہ صدر منتخب ہوگئے۔

شیخ حسینہ واجد، شیخ مجیب الرحمان کی سب سے بڑی بیٹی ہیں۔ ان کی ولادت ۲۸ ستمبر ۱۹۴۷ء کو سابق مشرقی پاکستان کے گوپال گنج کے علاقے میں واقع ایک چھوٹے سے گاؤں "ٹنگی پارا" میں ہوئی، جہاں ان کے والد شیخ مجیب الرحمان کی ولادت ہوئی تھی؛ ان دنوں ان کا وہیں قیام تھا۔ ۱۹۶۸ء میں اس کی شادی ملک کے ایک معروف سائنس دان مسٹر ایم اے واجد میاں کے ساتھ ہوئی۔

شادی کے باوجود حسینہ شیخ نے ڈھاکہ یونیورسٹی میں اپنی تعلیم جاری رکھی..... اس نے اس وقت یونیورسٹی میں، ایک طالب علم لیڈر کے طور پر اہمیت حاصل کر لی جب اس کے والد ملک کے وزیراعظم بنے۔ وہ طالب علموں اور اپنے والد کے درمیان رابطے کا کام کرتی رہی۔ اس وقت اسے ایڈن گرلز کالج کی یونین کا صدر بھی منتخب کیا گیا۔ یہ سیاسی تربیت بعد میں اس کے بڑے کام آئی۔

۱۵ اگست ۱۹۷۵ء کو جب باغی فوجیوں نے اس کے والد سمیت اس کے پورے خاندان کو قتل کیا، اس وقت وہ اپنے خاوند کے ہمراہ جرمنی میں تھی، اسی لیے وہ اس قتل عام سے بچ گئی۔

اس کی شہرت اور سیاسی زندگی کی ابتدا بھی، بیگم خالدہ ضیاء کی طرح جنرل حسین محمد ارشاد کے خلاف ۱۹۸۳ء میں ہونے والے مظاہروں کے دوران ہوئی۔ اسے ۱۹۸۱ء میں ہونے والے پارٹی انتخابات میں بطور صدر منتخب کیا گیا۔ اس طرح بنگلہ دیش کی سیاست میں وہ پہلی خاتون تھیں، جس نے سیاسی میدان میں قدم رکھا تھا۔ اس نے پہلے حسین محمد ارشاد کے خلاف اور پھر بیگم خالدہ ضیاء کے خلاف بڑے مؤثر طریقے پر تحریک چلا کر، اپنی شخصیت کا لوہا منوایا اور بائیں بازو خصوصاً روس اور چین نواز جماعتوں کو ایک پلیٹ فارم پر متحد کیا۔ ۱۹۹۶ء میں اس کی جماعت کو واضح کامیابی ملنے پر وہ ملک کی وزیر اعظم بنیں۔

اس دور کے اہم واقعات: شیخ حسینہ واجد نے ملک کی وزیر اعظم کا منصب سنبھالا تو یہ عوامی لیگ کا دوسرا دور اقتدار تھا۔ یہ اقتدار اسے ۲۱ سالوں کی جدوجہد کے بعد ملا تھا، مگر اب صورت حال خاصی بدل چکی تھی۔ اب عوامی لیگ کو وہ حیثیت حاصل نہ تھی جو ۱۹۷۱ء سے لے کر ۱۹۷۵ء تک اسے حاصل رہی تھی۔ علاوہ ازیں بہت سے مسائل اسے ورثے میں ملے تھے، اسی لیے اس کے

لیے یہ دور بڑا کٹھن ثابت ہوا ... بہر حال اس دور کے اہم واقعات درج ذیل ہیں۔

(الف) گنگا کے پانی کی تقسیم کا معاہدہ: بھارت اور بنگلہ دیش کے مابین متنازع امور میں گنگا کے پانی کی تقسیم کا معاملہ سرفہرست رہا ہے۔ اگرچہ جنرل ضیاء الرحمٰن کے دور میں، دونوں ملکوں کے مابین ایک عبوری معاہدہ ترتیب پا گیا تھا، مگر اس بارے میں کوئی مستقل معاہدہ نہیں ہو سکا تھا۔ چنانچہ بنگلہ دیشی وزیراعظم کے دسمبر ۱۹۹۶ء میں دورۂ بھارت کے موقع پر دونوں ممالک کے مابین پانی کی تقسیم کا باقاعدہ معاہدہ ہوا، جس پر دونوں ملکوں کے وزرائے اعظم نے اتفاق کیا، لیکن چونکہ اس معاہدے میں، جس کا اوپر ذکر آ چکا ہے، گنگا کے زیادہ تر پانی پر بھارت کا حق تسلیم کیا گیا تھا، اس لیے حزب اختلاف نے اس معاہدے کو تسلیم نہیں کیا اور اس کے خلاف مارچ ۱۹۹۷ء میں زبردست مظاہرہ کیا، جس کے دوران ایک آدمی ہلاک اور کئی افراد زخمی ہوئے۔

(ب) شیخ مجیب الرحمٰن کے قاتلوں سے انتقام: عوامی لیگ شیخ مجیب الرحمٰن کو بنگلہ بندھو، (قوم کا باپ) قرار دے کر ان کے لیے خاص احترام رکھتی ہے۔ اسی لیے اس جماعت کے منشور میں، ایک اہم مسئلہ شیخ مجیب الرحمٰن کے قاتلوں سے انتقام لینے کا بھی شامل تھا۔ نومبر ۱۹۹۶ء میں جاتیا سنگ ساد نے متفقہ طور پر اس کی منظوری دی۔ چنانچہ حسینہ واجد نے مارچ ۱۹۹۷ء میں شیخ مجیب الرحمان کے قاتلوں کو سزا دلوانے کی کارروائی شروع کی، جس کے نتیجے میں ۱۹ افراد کو بنگلہ بندھو کے قتل میں براہ راست ملوث ہونے کی بنا پر سزا سنائی گئی ... جن میں سے ۱۴ افراد مفرور تھے اور صرف چار افراد گرفتار تھے۔

(ج) تسلیمہ نسرین کا مسئلہ: بنگلہ دیش سے تعلق رکھنے والی، ایک ملحد خاتون تسلیمہ نسرین نے ... اپنی ایک کتاب میں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس میں گستاخی کی، جس پر اس کے خلاف ہنگامے شروع ہو گئے، جس نے پورے عالم اسلام کو لپیٹ میں لے لیا، مگر یہ خاتون حکومت کی ملی بھگت کے ساتھ اگست ۱۹۹۴ء میں سویڈن بھاگ گئی۔ جہاں اسے شہریت دے دی گئی۔ عوام نے حکومت کی اس حرکت کو سخت ناپسند کیا اور اس کے خلاف کئی دنوں تک ہنگامے اور مظاہرے جاری رہے۔ ستمبر ۱۹۹۸ء میں چار سال سویڈن میں گزارنے کے بعد وہ خفیہ طور پر ملک میں واپس آ گئی، جس کے بعد دوبارہ ہنگامے پھوٹ پڑے اور عوام نے اسے توہین رسالت کے جرم میں پھانسی دینے کا مطالبہ کیا۔ اس وقت عوامی لیگ کی حکومت تھی، ہائی کورٹ نے اسے فوری طور پر گرفتار کر کے پیش کرنے کا حکم دیا ... نومبر ۱۹۹۸ء کو وہ رضا کارانہ طور پر ہائی کورٹ میں پیش ہو گئی۔ عدالت نے اس کی ضمانت منظور کر لی، مگر وہ جلد ہی ۱۹۹۹ء میں، دوبارہ سویڈن فرار ہو گئی (The Europa world year book 2005، ۱/۷۰۵).

(د) بہاریوں کا مسئلہ: بنگلہ دیش کا قیام بغاوت اور کھلی جنگ کے ساتھ عمل میں آیا تھا اور پاکستان اور بنگلہ دیش کی حکومتوں کے مابین مذاکرات کی نوبت نہ آئی تھی۔ شیخ مجیب الرحمان کی پالیسی مکمل طور پر پاکستان دشمنی پر مبنی تھی، اسی لیے اس کے دور حکومت میں، اس طرف توجہ نہ دی گئی اور بعد کے حکمرانوں میں عوامی لیگ کی منفی سیاست کی بنا پر کوئی بھی اس قابل نہ تھا کہ وہ پاکستان کے ساتھ گفت و شنید کرتا، اس لیے دونوں ملکوں کے درمیان کئی مسائل تصفیہ طلب پڑے رہے، جن میں بہاریوں اور اثاثہ جات کی تقسیم کا مسئلہ سرفہرست ہے۔ قیام پاکستان کے وقت صرف بنگال کی تقسیم ہوئی تھی اور بہار اور آسام کی تقسیم نہ ہوئی تھی،

لیکن بہت سے بہاری اس موقع پر مشرقی پاکستان چلے گئے تھے۔ جیسے اترپردیش (یو۔پی) سے تعلق رکھنے والے لاکھوں مسلمان مغربی پاکستان آگئے تھے۔ مشرقی پاکستان میں آباد ہونے والے بہاریوں نے مشرقی پاکستان میں بس جانے کے باوجود اپنا تشخص برقرار رکھا اور مشرقی پاکستان کے مخصوص کلچر میں ضم نہ ہوسکے، اسی لیے بنگلہ دیش کے قیام کے وقت سے انہیں سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ ان لوگوں کا یہ مطالبہ ہے کہ انہیں پاکستان قبول کر لے۔ جبکہ حکومت پاکستان کا موقف یہ ہے کہ وہ پاکستان کے باشندے نہیں ہیں اور تقسیم کے وقت جو فارمولا طے ہوا تھا، اس کے تحت وہ مشرقی پاکستان (موجودہ بنگلہ دیش) کے شہری ہیں۔ جبکہ دوسری طرف بنگلہ دیش حکومت انہیں شہریت دینے کے لیے تیار نہیں۔ یہ لوگ وقتاً فوقتاً احتجاجی مظاہروں اور جلسے جلوسوں کے ذریعے پاکستان اور بنگلہ دیش کی حکومتوں کو اس بارے میں فیصلہ کرنے کے لیے دباؤ ڈالتے رہتے ہیں۔ چنانچہ حسینہ واجد کی حکومت کے دور میں ۸ فروری ۱۹۹۹ء کو چار لاکھ بہاریوں نے حکومت سے مطالبہ کیا کہ وہ انہیں پاکستان میں آباد کرے، یا پھر بنگلہ دیش کی شہریت دے۔ مطالبات تسلیم نہ ہونے کی صورت میں انہوں نے دھمکی دی کہ وہ خود سوزی کر لیں گے۔ لیکن یہ مسئلہ ابھی تک حل طلب ہے اور بہاری کس مپرسی کے عالم میں انتہائی پریشانی کی زندگی گزار رہے ہیں۔

(۲۰۰۷ء میں بنگلہ دیش حکومت نے انہیں بنگلہ دیش کی شہریت دینے کا اعلان کیا ہے۔ جس سے ۳۵ سالوں سے حل طلب مسئلے کے حل کی امید پیدا ہوگئی ہے)۔

اس دور کا اہم واقعہ مارچ ۱۹۹۹ء کو ڈھاکہ میں ہونے والا آٹھ ترقی پذیر ممالک کے سربراہوں کا اجلاس ہے۔ اجلاس کے اختتام پر اعلامیہ میں رکن ملکوں کے مابین اتحاد پر زور دیا گیا، نیز باہمی مشاورت، باہمی احترام، سماجی، اقتصادی ترقی کو فروغ دینے، لڑائی جھگڑے کی بجائے باہمی مذاکرات، تجارت، دیہی ترقی، صحت، موسمیات اور زراعت کے شعبوں میں باہمی تعاون پر زور دیا گیا۔

(ہ) بنگلہ دیش کی سیاست اور معیشت میں سیلابوں اور طوفانوں نے ہمیشہ اہم کردار ادا کیا ہے، سیلابوں سے ہونے والی تباہی پر حکومت کے خلاف حزب اختلاف کو تنقید کرنے اور احتجاجی سیاست چمکانے کا موقع مل جاتا ہے۔ چنانچہ اگست ۱۹۹۸ء میں تباہ کن سیلاب آیا جس میں ہزاروں افراد ہلاک ہوئے اور لاکھوں بے گھر ہوئے۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق سیلاب میں ۲۲ کروڑ ڈالر کی جائیداد کو نقصان پہنچا۔ حکومت نے سیلاب سے ہونے والے نقصانات کا ازالہ کرنے کے لیے بین الاقوامی امداد کی درخواست کی۔

(و) حکومت کے خلاف احتجاجی تحریک کا آغاز۔ عوامی لیگ نے خالدہ ضیاء کی حکومت کے خلاف احتجاجی سیاست کا رویہ اپنایا تھا۔ کچھ اس کی بنا پر اور کچھ عوامی لیگ کی بھارت نوازی اور عوام کش پالیسیوں کی بنا پر جنوری ۱۹۹۹ء میں حزب اختلاف سے تعلق رکھنے والی بنگلہ دیش کی تین جماعتوں بنگلہ دیش نیشنلسٹ پارٹی، جاتیو پارٹی اور جماعت اسلامی نے حسینہ واجد کی حکومت کے خلاف اتحاد قائم کر کے مشترکہ لائحہ عمل بنانے کا فیصلہ کیا۔ اتحاد نے پارلیمنٹ سے مستعفی ہونے اور نئے انتخابات کے انعقاد اور گرفتار سیاسی قیدیوں کی رہائی کا مطالبہ کیا، لیکن حکومت نے ان مطالبات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور اعلان کیا کہ انتخابات مقررہ وقت پر ہی ہوں گے۔

تاہم حزب اختلاف نے احتجاج جاری رکھا اور فروری ۱۹۹۹ء میں بلدیاتی انتخابات کا بائیکاٹ کیا۔ اس بائیکاٹ کو مؤثر بنانے کے لیے انتخابات کے تینوں دنوں

(۲۳، ۲۴، ۲۵ فروری ۱۹۹۹ء) کو عوام سے ہڑتال کی اپیل کی، جو کافی حد تک کامیاب رہی۔ ڈھاکہ، کھلنا اور سلہٹ میں انتخابی مراکز پر حملوں میں پولیس کی فائرنگ سے ۶ افراد ہلاک اور ۲۵۰ زخمی ہوئے۔

۱۹ مئی ۱۹۹۹ء کو حزب اختلاف کی رہنما بیگم خالدہ ضیاء نے حکومت کی پالیسیوں کے خلاف احتجاجی مارچ شروع کیا، اسی دوران اگست ۱۹۹۹ء میں حکومت نے بھارت سے ایک معاہدہ کیا جس کے تحت بھارتی حکومت کو بنگلہ دیش کے راستے اپنا سازوسامان بھارت کے دور دراز کے شمال مشرقی صوبوں کو بھجوانے کا اختیار دیا گیا۔ یہ بھارت نوازی کی انتہا تھی اور دوسرے ملک کو اپنے ملک میں مداخلت کا حق دینا تھا۔ اسی لیے اس معاہدے کے خلاف ۱۳ ستمبر ۱۹۹۹ء کو ڈھاکہ اور دوسرے شہروں میں شدید مظاہرے ہوئے اور حکومت کے خلاف جلسے اور جلوس نکالے گئے۔ مظاہرین نے درجنوں گاڑیاں بھی جلا دیں۔ پولیس نے مظاہرین کو منتشر کرنے کے لیے گولی چلائی جس سے صرف ڈھاکہ میں ۱۵۰ سے زائد افراد شدید زخمی ہوئے۔ حکومت کے ایک ترجمان نے یہ موقف اختیار کیا کہ بھارت کو کوئی راہداری نہیں دی گئی، بلکہ ابھی صرف بات چیت ہوئی ہے۔ حکومت کے مطابق بھارت یہ سہولت لینے کے عوض بنگلہ دیش کو بھاری زرمبادلہ دے گا اور ہزاروں افراد کو روزگار کے مواقع حاصل ہوں گے کیونکہ بھارتی حکومت راہداری حاصل کر کے کم از کم بارہ سو میل کا خرچ بچا سکتی ہے۔ بھارت اور بنگلہ دیش کے عوام کے درمیان رابطوں کو مؤثر بنانے کے لیے دونوں حکومتوں نے ڈھاکہ اور کلکتہ کے مابین بس سروس بھی شروع کر دی، جس سے بنگلہ دیش میں بھارتی باشندوں کی آمد میں اچانک اضافہ ہو گیا، مگر حزب اختلاف کی جماعتوں نے اس پر تنقید جاری رکھی اور (۲۳ تا ۲۹ ستمبر ۱۹۹۹ء) کے دنوں میں مظاہرین نے حکومت سے مطالبہ کیا کہ وہ ان سمجھوتوں کو منسوخ کرے اور بھارت کو راہداری دینے کا فیصلہ واپس لے۔ علاوہ ازیں بیگم خالدہ ضیاء نے وزارتوں کے گھیراؤ کا بھی اعلان کیا۔ جنوری میں حزب اختلاف نے پارلیمنٹ کی کارروائی کا بائیکاٹ کر دیا۔

یہ سلسلہ آئندہ سال بھی جاری رہا۔ ۲ جنوری ۲۰۰۰ء کو بنگلہ دیش میں اپوزیشن کی اپیل پر دو دنوں کی کامیاب ہڑتال ہوئی، جس کے نتیجے میں سیاسی کارکنوں اور پولیس کے مابین جھڑپوں میں پچاس سے زائد افراد زخمی ہوگئے۔ شیخ حسینہ واجد کی حکومت نے حزب اختلاف کی جانب سے مسلسل مخالفت اور امن عامہ کو خراب کرنے کی کوشش پر قابو پانے کے لیے ۲۹ جنوری ۲۰۰۰ء کو پبلک سیفٹی بل کی منظوری دی۔ جس میں فوری سماعت کرنے والی خصوصی عدالتوں کی ضلعی سطح پر درج ذیل آٹھ جرائم کے مرتکب افراد کو سزا دینے کا اختیار دیا گیا: (۱) دہشت گردی؛ (۲) کسی کی جائیداد پر ناجائز قبضہ؛ (۳) اغوا برائے تاوان؛ (۴) گاڑیوں اور سرکاری املاک کو نقصان پہنچانے؛ (۵) ٹریفک میں رکاوٹ ڈالنے؛ (۶) سرکاری امور میں مداخلت کرنے؛ (۷) حکومت کے خلاف عوام کو بھڑکانے اور اکسانے اور (۸) واجبات کی عدم ادائیگی وغیرہ۔

یہ بل حزب اختلاف کی اہم جماعتوں، مثلاً BNP اور اس کی حلیف جماعتوں کی غیر موجودگی میں بہت تیزی سے منظور کیا گیا، جس پر مخالف جماعتوں نے یہ خدشہ ظاہر کیا کہ یہ بل حکومت کی بڑھتی ہوئی مخالفت کی بنا پر حزب اختلاف کے خلاف استعمال ہوگا۔ چنانچہ ۸ فروری ۲۰۰۰ء کو بنگلہ دیش کی اہم سیاسی جماعتوں نے ڈھاکہ میں پبلک سیفٹی بل کے خلاف نو گھنٹے کی بھوک ہڑتال کی اور دھرنا دیا۔

خالدہ ضیاء نے حکومت کے خلاف مہم جاری رکھی اور ۱۲ فروری ۲۰۰۰ء کو ایک پرہجوم مظاہرے میں قومی

اسمبلی تحلیل کرنے اور عام انتخابات جلد کرانے کا مطالبہ کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ اسمبلی اب بے اثر ہو کر رہ گئی ہے، انہوں نے متنازعہ پبلک سیفٹی بل کے بارے میں یہ کہا کہ یہ بل مخالفین کو ہلاک کرنے اور ان پر جھوٹے مقدمات چلانے کے لیے منظور کیا گیا ہے۔

بالآخر عوامی دباؤ پر وسط جولائی ۲۰۰۱ء میں حکومت نے استعفیٰ دے دیا اور اسمبلی تحلیل کر دی گئی۔ یکم اکتوبر ۲۰۰۱ء کو پارلیمانی انتخابات ہوئے جس میں چار جماعتی اتحاد نے، جس کی قیادت بنگلہ دیش قومی جماعت (BNP) کی رہنما بیگم خالدہ ضیاء کر رہی تھیں، دو تہائی اکثریت سے کامیابی حاصل کر لی۔ اسے ۳۰۰ میں سے ۲۱۴ نشستوں پر کامیابی ملی۔ جب کہ بیگم حسینہ واجد کی سربراہی میں عوامی لیگ کو کل ۶۲ نشستیں ملیں۔ بنگلہ دیش قومی پارٹی (BNP) نے بذات خود ۱۹۱ نشستوں پر کامیابی کا دعویٰ کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس نے جماعت اسلامی (کل ۱۷ نشستیں) جاتیو پارٹی (کل چار نشستیں) اور اسلامک اوکیاجوت (کل دو نشستیں) کے ساتھ اتحاد قائم کر لیا۔ اس طرح بیگم خالدہ آسانی سے دوبارہ وزیراعظم منتخب ہو گئی ہیں۔

الیکشن کمیشن کے مطابق انتخابات میں ۷۵ فیصد ووٹ ڈالے گئے۔ عوامی لیگ نے انتخابات کے ان نتائج کو مسترد کر دیا اور اس کے خلاف تحریک چلانے کا اعلان کیا۔ سال کے باقی دنوں میں تشدد کا سلسلہ جاری رہا۔ ۲۰ جنوری ۲۰۰۲ء کو ڈھاکہ میں کیمونسٹ پارٹی کی ایک ریلی میں ایک بم دھماکہ ہوا جس میں چار افراد مارے گئے اور ۵۰ زخمی ہوئے۔ ۱۴ اپریل کو ایک اور دھماکے میں ۹ افراد مارے گئے اور ۵۰ زخمی ہوئے، جب کہ ۱۶ جون کو نرائن گنج میں ہونے والے ایک دھماکے میں ۲۲ افراد مارے گئے۔

بدرالضحیٰ چوھدری کے بعد ۵ ستمبر ۲۰۰۲ء کو آج الدین انتخابات میں بلامقابلہ صدر منتخب ہو گئے اور آج (دسمبر ۲۰۰۵ء) تک وہی اس عہدے پر برقرار ہیں۔

بنگلہ دیش اور بھارت کے تعلقات میں اس وقت بڑی ڈرامائی تبدیلی پیدا ہوئی۔ جب ۱۷ اپریل ۲۰۰۲ء کو بنگلہ دیش کی سرحدی سیکیورٹی فورسز نے اچانک حملہ کر کے ایک سرحدی چوکی پر قبضہ کر لیا۔ جس پر بھارت نے گذشتہ ۳۰ برسوں سے قبضہ جما رکھا تھا۔ جوابی اقدام کے طور پر بھارتی افواج نے ایک اور سرحدی چوکی پر حملہ کر دیا، جس میں سولہ بھارتی فوجی مارے گئے اور یوں دونوں ملکوں کے درمیان تعلقات انتہائی کشیدہ ہو گئے۔ تاہم بنگلہ دیش کو سرحدی چوکی واگذار کرنا پڑی۔ اس کے باوجود پورے سال سرحدی فضا کشیدہ رہی (ملحوظ اتم، مقالہ بنگلہ دیش، در Year Book of Encyclopeadia Britannica، برائے سال ۲۰۰۵ء، ص ۳۹۳)۔

دوسری طرف BNP میں بھی اکھاڑ پچھاڑ کا عمل جاری رہا... پارٹی کے سیکرٹری کو، اس بنا پر کہ وہ جنرل ضیاء الرحمن کی برسی پر اس کی قبر پر نہیں گیا استعفیٰ دینے پر مجبور کر دیا گیا اور اس کا استعفیٰ غیر قانونی طور پر منظور کر لیا گیا..... دو دن کے بعد بیگم خالدہ نے اپنے بیٹے طارق رحمان کو پارٹی کا سیکرٹری جنرل تعینات کر دیا۔

اکتوبر ۲۰۰۰ء میں بڑھتے ہوئے جرائم کے خلاف ایک خصوصی مہم شروع کی گئی، جس میں چالیس ہزار فوجی جوانوں کو بھی پولیس کی مدد کے لیے تعینات کیا گیا۔ اس مہم کے دوران پینتیس چالیس ہزار افراد گرفتار کیے گئے۔ جن میں دو سابقہ وفاقی وزراء بھی شامل تھے...... بہت سے لوگ فوج کی تحویل میں ہلاک ہو گئے۔ جس کے خلاف عوامی لیگ نے سخت احتجاج کیا (The Europa world year book 2005، ۱/۷۰۷)۔ حکومت نے ۲۰۰۳ء کے اوائل میں بلدیاتی انتخابات کروائے جس کی

انتخابی مہم کے دوران ۵۰ افراد مارے گئے اور ۲۰۰۰ سے زیادہ زخمی ہوئے۔ ملک میں امن و امان کی صورت حال دن بدن خراب ہوتی گئی، حتیٰ کہ اگست میں عوامی لیگ کے دو سرکردہ رہنماؤں کو کھلنا میں قتل کر دیا گیا۔ جس کے خلاف عوامی لیگ نے ڈھاکہ سمیت پورے ملک میں ہڑتال کرائی اور احتجاج کیا۔

مئی ۲۰۰۴ء میں آئین میں چودھویں ترمیم لائی گئی جس کے ذریعے جاتیا سنگ ساد (پارلیمنٹ) میں نشستوں کی تعداد تین سو سے بڑھا کر ۳۴۵ کر دی گئی۔ جن میں سے ۴۵ نشستیں خواتین کے لیے مخصوص ہیں مگر عوامی لیگ سمیت دوسری جماعتوں نے ووٹنگ کا مقاطعہ کیا۔

اگست ۲۰۰۴ء میں عوامی لیگ پر گرنیڈ حملہ ہوا۔ جس میں بیس افراد مارے گئے اور شیخ حسینہ واجد سمیت اس کے کئی قائدین زخمی ہوئے۔ عوامی لیگ نے اس حملے کا الزام حکومت پر عاید کیا اور اس کے خلاف کامیاب ہڑتال کروائی۔ بعدازاں ''حکمت جہاد'' نامی ایک تنظیم نے اس حملے کی ذمہ داری قبول کرلی۔

خالدہ ضیاء کے دور میں پاکستان کے ساتھ تعلقات میں مزید بہتری آئی اور جولائی ۲۰۰۲ء کے اواخر میں صدر پاکستان جنرل پرویز مشرف نے بنگلہ دیش کا دورہ کیا۔ جس کے دوران انہوں نے ۱۹۷۱ء کی بنگلہ دیش کی جنگ آزادی کے دوران ہونے والی ہلاکتوں پر اظہار افسوس کیا۔

اس کے ساتھ ساتھ بھارت کے ساتھ معاملات میں بھی کچھ بہتری آئی اور اکتوبر ۲۰۰۳ء میں دونوں ملکوں کے مابین گنگا کے پانی کی تقسیم کے حوالے سے ایک اور معاہدہ پر دستخط ہوئے (کتاب مذکور، ۷۰۹/۱)۔

جہاں تک اقتصادی صورت حال کا تعلق ہے تو اس کی بہتری کے متعلق متضاد خبریں ہیں۔ ان سالوں میں بنگلہ دیش کی فی کس پیداوار (GDP) کی شرح ۶٫۰۳ کی سطح تک جا پہنچی جو اب تک حاصل ہونے والی عوامی پیداوار کی سب سے اچھی شرح ہے۔ بایں ہمہ افراط زر کی شرح بدستور ۹٫۱ رہی۔ ۲۰۰۶ء میں بنگلہ دیش میں زراعت کی پیداوار غیر معمولی طور پر زیادہ ہوئی۔ یہ اقتصادی اور نفسیاتی پہلو سے تبدیلی کا واضح اشارہ ہے۔ تاہم بین الاقوامی سطح پر حکومت کی طرف سے مہنگے داموں قرض لینے کا سلسلہ جاری رہا اور ملک کے زرمبادلہ کے ذخائر خطرناک حد تک یعنی صرف پانچ کروڑ ڈالر رہ گئے (کتاب مذکور، ص ۳۹۳)۔

۲۰۰۷ء کے شروع میں خالدہ ضیاء کی حکومت نے استعفیٰ دے دیا ہے اور اب (دسمبر ۲۰۰۷ء) تک وہاں نگران حکومت قائم ہے۔

مآخذ: (الف) بنگلہ دیش کے قیام میں عوامی لیگ اور دوسری سیاسی جماعتوں کے متعلق دیکھیے: (۱) عبدالمنان (سیکرٹری اشاعت عوامی لیگ): Manifesto of All Pakistan Awami League، ڈھاکہ ۱۹۷۰ء؛ (۲) شیخ مجیب الرحمان: Our Right to live 6-Point Formula؛ (۳) تاج الدین احمد (سیکرٹری عوامی لیگ): Annual Council Session of Bangladesh Awami League 1972: The Report of Mr. Tajuddin Ahmed, General Secretary, Bangladesh Awami League، طبع عبدالامین ڈھاکہ ۱۹۸۲ء؛ (۴) Election Manifesto of Bangladesh Awami League، ڈھاکہ ۱۹۷۳ء؛ (۵) محمد الیاس خوندکر: Mujibbad (Mujibism)، ڈھاکہ ۱۹۷۲ء؛ (۶) Consitution of the East Pakistan Provincial Muslim League، مطبوعہ ۱۹۵۲ء؛ (۷) Manifesto of the Pakistan Muslim League،

مطبوعہ پاکستان مسلم لیگ کونسل، ڈھاکہ ۱۹۶۴ء؛ (۸) نیشنل ڈیموکریٹک فرنٹ: Declaration of Objectives، ڈھاکہ ۱۹۶۴ء؛ (۹) Manifesto of the Pakistan Democratic Party، مطبوعہ پاکستان ڈیموکریٹک پارٹی ڈھاکہ ۱۹۶۹ء؛ (۱۰) Aims and Objectives of East Pakistan Jamiat-e-Ulema-e-Islam and Nizam-i-Islam Party، مطبوعہ ڈھاکہ، بدون تاریخ؛ (۱۱) Election Manifesto of the Pakistan People's Party 1970، ورک پبلی کیشنز لمیٹڈ کراچی، ۱۹۷۰ء؛

(ب) بنگلہ دیش کے قیام سے متعلق حالات و واقعات کے لیے دیکھیے: (۱۲) ذوالفقار علی بھٹو: The Great Tragedy، مطبوعہ پاکستان پیپلز پارٹی، کراچی ۱۹۷۰ء؛ (۱۳) ایم۔ رفیق الاسلام: The Bangladesh Libration Movement، مطبوعہ جولائی ۱۹۸۱ء، ڈھاکہ بنگلہ دیش؛ (۱۴) قلک در منیر الزمان: The Bangladesh Revolution and Its aftermath، بار اول ۱۹۸۰ء، و بار دوم ۱۹۸۸ء، ڈھاکہ، بنگلہ دیش۔ (یہ کتاب اپنے مصنف کے متوازن رویے کی بنا پر نہایت اہم کتاب ہے)؛ (۱۵) منیر احمد منیر: المیہ مشرقی پاکستان، پانچ کردار، آتش فشاں پبلی کیشنز، جنوری ۱۹۹۷ء؛ (اس کتاب میں آغا محمد علی (برادر یحییٰ خان)، یحییٰ خان، جنرل گل حسن، ائیر مارشل اے رحیم اور میجر نادر پرویز کے انٹرویوز شامل ہیں)؛ (۱۶) صدیق سالک: میں نے ڈھاکہ ڈوبتے دیکھا، بار نہم ۱۹۹۲ء (اس عنوان پر ایک اہم کتاب جس میں دوران جنگ میں افواج پاکستان کے حالات پر بحث کی گئی ہے)؛ (۱۷) سعید الدین: مشرقی پاکستان کا زوال، مئی ۱۹۷۹ء (اس موضوع پر ایک عمدہ دستاویز)؛ (۱۸) محمد حنیف شاہد: مشرقی پاکستان سے بنگلہ دیش، اپریل ۱۹۷۶ء، لاہور؛ (اس کتاب میں ۱۹۷۱ء کی پاک بھارت جنگ کے حالات دیے گئے ہیں)؛ (۱۹) میاں محمد افضل: سقوط بغداد سے سقوط ڈھاکہ تک (تاریخ میں ملت اسلامیہ کو پیش آنے والے خونچکاں حادثات کا عبرت آگیں تذکرہ)، خصوصاً باب ۱۷، سقوط ڈھاکہ (ص ۴۳۱-۵۱۰)؛ (۲۰) صدیق سالک: ہمہ یاران دوزخ (بھارت میں قید پاکستانی فوجیوں کے حالات) لاہور ۱۹۷۴ء؛ (۲۱) حکومت پاکستان: قرطاس ابیض (مشرقی پاکستان میں کیا ہوا) اگست ۱۹۷۱ء؛ (۲۲) صفدر محمود: Pakistan devided، لاہور؛ (۲۳) احمد، ایم: Government and Politics in Pakistan، کراچی، ۱۹۷۰ء؛ (۲۳) ایوب محمد و دیگر (مدیران): Bangladesh-A struggle for Nationhood، نئی دہلی، ۱۹۷۱ء؛ (۲۴) ایوب محمد و کے سبرامنیم: The Liberation War، نئی دہلی ایس چاند اینڈ کمپنی ۱۹۷۲ء؛ (۲۵) مزجی، ذی: East Pakistan- A Case study in Muslim politics؛ (۲۶) بھبنا گروالے (مدیر): Bangladesh- Birhof a nation، نئی دہلی ۱۹۷۹ء؛ (۲۷) Buchheit, L: Secession The Legitimecy of Self-Determination، ۱۹۷۸ء؛ (۲۸) G.W. Choudhury: The Last days of United Pakistan، لندن ۱۹۷۴ء؛ (۲۹) Choudhury S.R.: The Gensis of Bangladesh، ایشیا پبلی کیشنز، نیو یارک ۱۹۷۲ء؛ (۳۰) Crawford, J: The Creation of States in International Law، لندن ۱۹۷۹ء؛ (۳۱) Gill, S: The Discovery of Bangladesh، ۱۹۵۷ء؛ (۳۲) INt'l. Com. Jurists: The events in East Pakistan، جنیوا ۱۹۷۱ء؛ (۳۳) Jackson, R: South Asian Crisis، ۱۹۷۵ء؛ (۳۴) Mankekar, D.: Pak Colonialism in East Bangal، نئی دہلی

۱۹۷۱ء؛ (۳۵) J. Sexena, Self-Determination: from Biafra to Bangladesh، بمبئی ۱۹۷۵ء؛ (۳۶) خارجی اطلاعات ڈویژن، وزارت خارجہ حکومت بنگلہ دیش، Bangladesh: Contemporary Events and Document، ۱۹۷۱ء؛ (۳۷) Bangladesh Documents، دو جلدیں مطبوعہ وزارت خارجہ، حکومت ہند دہلی؛ (۳۸) وزارت اطلاعات و قومی امور حکومت پاکستان: White Paper on the Crisis in East Pakistan، اسلام آباد، ۵ اگست ۱۹۷۱ء؛

(ز) طلبہ تنظیموں اور ان کے کردار کے متعلق خصوصاً دیکھیے۔ (۳۹) شیخ فضل الحق (مونی) جنرل سیکرٹری) مشرقی پاکستان سٹوڈنٹس لیگ: Report of the General Secretary، مطبوعہ ڈھاکہ (ب ت)؛ (۴۰) درمر (Durmar): Anthology on 21 Febrary، مشرقی پاکستان سٹوڈنٹس لیگ ۱۹۷۰ء؛

(د) اس موضوع پر عوامی دستاویزات کے لیے دیکھیے (۴۱) Assembly Proceedings, East Bangal Legislative Assembley, Official Reports (1948-1952)، مشرقی پاکستان گورنمنٹ پریس، ڈھاکہ؛ (۴۲) Report of the East Bangla League Assembly Committee، ڈھاکہ ۱۹۴۹ء؛ (۴۳) Proceedings, East Pakistan Assembly Official Reports. 1955-1958؛ مشرقی پاکستان گورنمنٹ پریس ڈھاکہ؛ (۴۴) Constituent Assembly Debates of Pakistan Official reports, 1949-1954، مینیجر پبلی کیشنز گورنمنٹ پاکستان پریس کراچی؛ (۴۵) National Assembly of Pakistan, Parlimentary Debates, Official Report 1956-1958، پاکستان پریس، کراچی؛ (۴۶) الیکشن کمیشن آف پاکستان: Presidential Election Result, 1965، راولپنڈی ۱۹۶۵ء؛ (۴۷) شعبہ فلم و مطبوعات وزارت اطلاعات و قومی امور حکومت پاکستان: White Paper on East Pakistan، ڈھاکہ، اگست ۱۹۷۱ء؛ (۴۸) صدارتی حکم نامہ نمبر ۸ مجریہ ۱۹۷۲ء حکومت بنگلہ دیش غیر معمولی گزٹ جنوری ۱۹۷۲ء ڈھاکہ؛ (۴۹) President's Order No.9 of 1972: Bangladesh Collaborators، ۲۴ جنوری ۱۹۷۲ء، ڈھاکہ؛ (۵۰) Report of the Constitution Drafting Committee، بنگلہ دیش غیر معمولی گزٹ، ۱۲ اکتوبر ۱۹۷۲ء، ڈھاکہ؛ (۵۱) Constitution of the People's Republic of Bangladesh، دسمبر ۱۹۷۲ء، ڈھاکہ؛ (۵۲) وزارت اطلاعات نشریات انڈیا، شعبہ مطبوعات: Bangladesh Documents، نیو دہلی؛ (۵۳) Bangladesh and Indo-Pak War: India Speaks At the U.N.، شعبہ مطبوعات: وزارت و اطلاعات و نشریات حکومت ہند، جنوری ۱۹۷۲ء، نیو دہلی؛ (۵۴) The 14-day war، حکومت ہند، نئی دہلی ۱۹۷۲ء؛ (۵۵) Soviet Union and the struggle of the Bangladesh people, Official document and Articles from the Soviet Press. Soviet Review Supplement Vol IX، جنوری ۱۹۷۲ء؛

خصوصی کتب (۵۶) کرنل محمد احمد: My Chief, Lahore، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۵۷) احمد قمر الدین: A Social History of East Pakistan، کریسنٹ بک سنٹر ۱۹۶۷ء؛ (۵۸) چوہدری جی۔ ڈبلیو: Constitutional Development in Pakistan، لندن ۱۹۶۹ء؛ (۵۹) رونق جہاں: Pakistan: Failure in National integration، نیو یارک کولمبیا یونیورسٹی پریس، ۱۹۷۲ء؛ (۶۰) جنرل محمد ایوب خان: Friends not Masters: A

Political Autobiography، کراچی آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۶۷ء؛ (۶۱) Report (From April to December 1971). (۶۲) Bangladesh: Classified and Annotated Bibliography in English and Bengali. (۶۳) چوہدری خالد: Genocide in Bangladesh، نئی دہلی اورینٹ لانگ مین، ۱۹۷۲ء؛ (۶۴) کمیونسٹ پارٹی انڈیا (مارکسٹ): The Party and the Struggle of Banghladesh، کلکتہ ۱۹۷۲ء؛ (۶۵) منیشا گرو تھلے پرائیویٹ لمیٹڈ کلکتہ: The role of Soviet Union in the Liberation struggle of Bangladesh، ۱۹۷۲ء؛ (۶۶) Mukherjee, S.K: Bangladesh and International Law, Calcutta، مغربی بنگال پولیٹیکل سائنس ایسوسی ایشن کلکتہ، ۱۹۷۱ء؛ (۶۷) Mr.Nikoloon: Bangladesh: The Birth of a Nation، مدراس ۱۹۷۲ء؛ (۶۸) Palit, Major-General D.K: The Lighting campaign: Indo-Pakistan war 1971، تھامسن پریس، نیو دہلی ۱۹۷۱ء؛ (۶۹) Verma, S.P: Banghadesh and the emerging internatinal plitical sysem، Horold laski institute of political science احمد آباد ۱۹۷۲ء؛

خصوصی شمارہ جات: (۷۰) ہفت روزہ صحافت، غدار یحییٰ خان نمبر، جنوری ۱۹۷۸ء؛ (۷۱) وہی رسالہ، سقوط مشرقی پاکستان نمبر، ۶۔۱۳ دسمبر ۱۹۷۷ء؛ (۷۲) ہفت روزہ آجار، ۳ نومبر ۱۹۷۷ء؛ نیز اس عرصے کے اخبارات و جرائد وغیرہ؛

(محمود الحسن عارف)

⊗ **بنیاد پرستی:** انگریزی اصطلاح Fundamentalism کا لفظی ترجمہ، کیونکہ اردو میں یہ اصطلاح مروج نہیں۔ عربی میں بھی اس کا لفظی ترجمہ 'الاصولیہ' اب استعمال ہونے لگا ہے ورنہ عربی میں بھی اس سے پہلے اس مفہوم کی کوئی اصطلاح موجود نہیں تھی، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فنڈامنٹلزم کا مفہوم اسلامی روایت میں کبھی موجود نہیں رہا۔ فنڈامنٹلزم کا مطلب دین کے بنیادی اصولوں سے تمسک ہے۔ اس اصطلاح کا استعمال سب سے پہلے ان عیسائی عالموں کے لیے کیا گیا جنہوں نے بیسویں صدی کی ابتدا میں مغرب، خصوصاً امریکہ میں، لادینیت (سیکولرزم)، جدیدیت (ماڈرن ازم) اور آزاد روی (لبرل ازم) کی بڑھتی ہوئی لہر اور مذہب کی پسپائی کے خلاف بند باندھنے کی کوشش کی۔ انہوں نے ۱۹۰۹ء تا 1915ء ایک سلسلۂ کتب بعنوان A Testimony to the Truth : The Fundamentals شائع کیا، جس میں یہ موقف اختیار کیا کہ بائبل کا ہر حرف سچ ہے اور اس میں کوئی چیز خلاف حقیقت نہیں (اس لیے کہ بہت سے سائنسی حقائق بائبل کی تعلیمات کو جھٹلا رہے تھے)۔ ان لوگوں کو بنیاد پرست (Fundamentalists) کہا جانے لگا (عیسائی بنیاد پرستی کی تفصیلات کے لیے دیکھیے انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا اور انسائیکلوپیڈیا امریکانا بذیل مادہ)۔

۱۹۷۰ء کی دہائی تک یہ لفظ دوسرے مذاہب کے لیے بھی استعمال ہونے لگا جیسے ہندو فنڈامنٹلزم اور یہودی فنڈامنٹلزم۔ یہاں تک کہ ایک دانشور نے سیکولرازم کے بنیادی اصولوں سے تمسک کو بھی 'سیکولر فنڈامنٹلزم' کہہ دیا (دیکھیے Ernest Gellner : Post Modernism, Reason and Religion، لنڈن ۱۹۹۲ء)۔ یہ سلسلہ اسی طرح آگے بڑھتا رہا یہاں تک کہ ۱۹۹۰ء کی دہائی میں مسلم بنیادی پرستی (Muslim Fundamentalism) یا اسلامی بنیاد پرستی (Islamic Fundamentalism) کی اصطلاحات بھی یورپ اور امریکہ میں عام استعمال کی جانے لگیں۔ ان کا اطلاق عام طور پر مسلم ممالک کی ان

دینی تحریکوں پر کیا جانے لگا جو مسلم معاشرے میں مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اسلامی اصولوں کی پابندی پر زور دیتی ہیں، جیسے عالم عرب میں الاخوان المسلمون اور حزب التحریر وغیرہ۔ خاص طور پر ان کا نشانہ وہ دینی تحریکیں بنیں، جنہوں نے مسلم (اور غیر مسلم) حکومتوں کے ظلم وتشدد سے تنگ آ کر جواباً مزاحمت اور تشدد کا راستہ اپنا لیا جیسے فلسطین کی انتفاضہ، لبنان کی حزب اللہ، مصر کی الجہاد والتکفیر اور الجزائر کا نیشنل سالویشن فرنٹ وغیرہ۔ اسی طرح مسلم دینی تحریکوں کو تشدد اور انتہا پسندی سے مربوط کر کے یورپ اور امریکہ میں اسلام اور مسلمانوں کے خلاف زہریلا پروپیگنڈا کیا گیا اور کیا جا رہا ہے جس کے پیچھے خصوصاً یہودی سرمایہ اور مفادات ہیں تاکہ مغرب میں اسرائیل کی حمایت جاری رکھی جا سکے اور بڑھتی ہوئی مسلم آبادی اور اس کے مثبت اثرات کا راستہ روکا جا سکے اور عالمی سطح پر اسلام اور مسلمانوں کو تنہا اور بدنام کیا جا سکے۔

جہاں تک مغرب میں اس اصطلاح (مسلم بنیاد پرستی) کے استعمال کا تعلق ہے تو سیاسی اور صحافیانہ پروپیگنڈے سے قطع نظر علمی حلقوں میں وہاں اس کے بارے میں دو رجحان پائے جاتے ہیں۔ ایک نقطہ نظر وہ ہے جس کے قائل ڈاکٹر فضل الرحمٰن، R. Hrair Dekmejian اور John O Voll وغیرہ ہیں کہ بنیاد پرستی یا بنیادی اصولوں کی طرف لوٹنے اور ان سے تمسک کی دعوت مسلم معاشرے کے لیے کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ تاریخی نقطۂ نظر سے ہر مسلم عہد میں ایسی تحریکیں موجود رہی ہیں جو مسلمانوں کو بدعات و محدثات سے بچنے اور عہد رسالت کے خالص اسلامی اصولوں کے مطابق زندگی گزارنے کی دعوت دیتی رہی ہیں جیسے حنابلہ (خصوصاً ابن تیمیہ کا کردار)، برصغیر پاک و ہند میں حضرت مجدد الف ثانی، جزیرہ نما عرب میں شیخ عبدالوہاب نجدی کی تحریک، افریقہ میں سنوسیوں اور مہدیوں کی صوفیانہ جہادی تحریکیں اور برصغیر کی تحریک مجاہدین وغیرہ، یہ سب دعوت و اصلاح بلکہ تجدید و احیاء کی علمبردار تھیں (اس نقطہ نظر کی تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) ڈاکٹر فضل الرحمٰن: Revival and Reform in Islam در The Cambridge History of Islam، ج: ۲، ص: ۶۳۲ تا ۶۵۶، کیمبرج، ۱۹۷۰ء؛ (۲) John Obert Voll: Islam: Continuity and change in the Modern World، نیویارک، ۱۹۹۳ء؛ (۳) R. Hrair Dekmejian: Islam in Revolution - The Fundamentalism in Arab world، نیویارک ۱۹۸۹ء)۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بنیاد پرستی عہد جدید کی پیداوار ہے اور جدید مغربی فکر و تہذیب کے ردعمل میں وجود میں آئی ہے۔ اس رائے کے حامل Martin E. Marty، R. Scott Appleby اور Bruce Lawrence وغیرہ ہیں۔ (اس رائے کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: (۱) Martine E. Marty، R. Scott Appleby (مدیران): Fundamentalisms Observed، شکاگو، ۱۹۹۱ء؛ (۲) وہی مصنفین: The Glory and the Power. The Fundamentalist Challenges to the Modern World، بوسٹن، ۱۹۹۲ء؛ (۳) Bruce B.Lawrence: Defenders of God - The Fundamentalist Revolt against the Modern Age، نیویارک ۱۹۸۹ء۔

جہاں تک اس بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کا تعلق ہے تو بنیاد پرستی ایک بے معنی اصطلاح ہے کیونکہ دینی اصولوں کے بارے میں تمسک کے حوالے سے تو ہر مسلمان بنیاد پرست ہے، کیوں کہ ہر مسلمان قرآن کریم کو محفوظ، مقدس اور منزل من اللہ سمجھتا ہے اور دین

کی بنیادی تعلیمات پر عمل کرنا اپنے ایمان کا تقاضا سمجھتا ہے۔ یہاں تک کہ جو لوگ اچھے باعمل مسلمان نہیں ہیں، وہ اس پر فخر نہیں کرتے، بلکہ شرمندگی محسوس کرتے ہیں اور اچھے باعمل مسلمان بننا چاہتے ہیں اور اپنی اولاد کو بنانا چاہتے ہیں۔ اسی طرح ہر عہد میں مسلمان معاشرے میں ایسے افراد اور جماعتیں و تحریکیں موجود رہی ہیں اور اب بھی ہیں جو مسلمانوں کو قرآن کریم اور دین کی اصلی اور حقیقی تعلیمات پر عمل کرنے پر اکساتی اور ابھارتی ہیں۔

اس مسئلے کا تشدد اور انتہا پسندی سے بھی کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ اسلام ہر طرح کے ظلم و جبر اور تشدد کے خلاف ہے اور وہ اسلامی ریاست کی بنیاد امن، انصاف، رواداری، مساوات اور فلاح پر رکھتا ہے اور اس میں مسلم و غیر مسلم کی بھی تمیز نہیں کرتا بلکہ وہ تو جانوروں اور پرندوں کے ساتھ بھی حسن سلوک پر اصرار کرتا ہے۔ وہ مسلمانوں کو محبت و اخوت، خوش خلقی، عفو و درگزر اور حلم کی تلقین کرتا ہے۔ اختلاف کے باوجود حکمرانوں کی اطاعت اور ان سے تعاون کا حکم دیتا ہے۔ (دیکھیے تفصیل کے لیے قرآن و حدیث کے علاوہ (۱) الماوردی، الاحکام السلطانیہ؛ (۲) محمد رشید رضا: الامامۃ والخلافۃ؛ (۳) سید ابوالاعلیٰ مودودی، اسلامی ریاست، لاہور، ۱۹۸۷ء، (۴) محمد ضیاء الدین الریس: النظریات السیاسیۃ الاسلامیۃ، قاہرہ، ۱۹۷۱ء (۵) حامد الانصاری: اسلام کا نظام حکومت، دہلی، ۱۹۵۶ء، وغیرہ)

اسلام کے تصور جہاد کے بارے میں بھی مغرب کا رویہ عموماً غلط فہمیوں پر مبنی ہے۔ اسلام میں دین کی اشاعت و تبلیغ، امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور دین پر عمل اور اس کے نفاذ کی ہر پرامن کوشش جہاد ہے۔ اسی طرح بنیادی حقوق اور اپنے وطن اور دین کی حفاظت کے لیے اگرچہ اسلام، دوسرے ادیان اور تہذیبوں کی طرح، مسلح جدوجہد کی اجازت سمجھتا ہے لیکن اس بارے میں بھی اسلام کے اصول جنگ دوسری اقوام کے جنگی اصولوں کے مقابلے میں شائستہ، مہذب اور نرم ہیں۔ وہ مکان اور درخت جلانے کو جائز نہیں سمجھتا، عورتوں کی عصمت دری کو جائز نہیں ٹھہراتا، بچوں، عورتوں اور بوڑھوں کو قتل کرنے سے منع کرتا ہے اور جنگ میں حصہ نہ لینے والے سول شہریوں کو قتل کی اجازت نہیں دیتا، مذہبی افراد، مذہبی عمارتوں اور اداروں کو نقصان پہنچانے سے منع کرتا ہے، وغیرہ وغیرہ (اسلام کے صحیح تصور جہاد اور اصول و ضوابط کے لیے دیکھیے: قرآن حکیم اور کتب احادیث و تفسیر کے علاوہ: (۱) ابن تیمیہ، رسالۃ القتال، در مجموعہ رسائل ابن تیمیہ، القاہرہ؛ (۲) ابن رجب الحنبلی: القواعد؛ مصر، ۱۹۳۳ء؛ (۳) ابویوسف: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۴) عباس محمود العقاد: حقائق الاسلام و اباطیل خصومہ، قاہرہ؛ (۵) سید قطب: السلام العالمی والاسلام، قاہرہ؛ (۶) سید ابوالاعلیٰ مودودی: الجہاد فی الاسلام، (۷) مجید خدوری War and Peace in the Law of Islam ورجینیا، ۱۹۶۲ء، وغیرہ۔

حقیقت یہ ہے کہ بنیاد پرستی کا کوئی تعلق اسلام اور مسلمانوں کے صحیح عقائد سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق اسلام اور مسلمانوں سے متعلق مغرب (خصوصاً یہودیوں) کے مزعومہ خیالات و مفادات سے ہے۔ پہلے عیسائیوں کو صلیبی جنگوں کا بخار چڑھا اور اس میں شکست کی وجہ سے ان کے دل و دماغ میں مسلمانوں کے خلاف بغض و نفرت نے جڑ پکڑ لی۔ پھر جب انیسویں صدی میں انہوں نے قوت حاصل کر لی تو مسلمان ممالک کو انہوں نے اپنے استعماری شکنجے میں جکڑ لیا اور ظلم و جبر کا ہر طریقہ آزمایا تاکہ وہ غلامی کا جوا اپنے کندھوں سے نہ اتار سکیں، لیکن ان کی باہمی لڑائی اور مسلمانوں کے جوش آزادی نے بالآخر غلامی کی زنجیریں کاٹ ڈالیں۔ اب مغرب کی

پوری کوشش ہے کہ مسلمان ممالک سیاسی اور معاشی طور پر مستحکم ہو کر مضبوط نہ ہوں، بلکہ ہر لحاظ سے ان کے محتاج رہیں۔ چنانچہ امریکہ و یورپ نے روس کے ساتھ مل کر مسلم دنیا کو دبائے رکھا۔ بیسویں صدی کے آخر میں روسی کیمونزم شکست و ریخت کا شکار ہو گیا اور اب مغرب کو اسلام کے سوا کوئی طاقت مقابلے میں نظر نہیں آتی۔ تاہم چونکہ وہ ماضی بعید اور قریب میں مسلم ملت کے ساتھ زیادتیاں کرتا رہا ہے لہٰذا اسے خدشہ ہے کہ کہیں مسلمان اس کے خلاف نہ اٹھ کھڑے ہوں۔ چنانچہ مغرب کے سیاستدانوں، عالموں اور یہودی بادشاہ گروں نے مزعومہ اسلامی خطرے کے سدباب کے لیے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف جھوٹے اور بے بنیاد پروپیگنڈے کا طومار باندھ رکھا ہے، مسلم فنڈا مینٹلزم اسی وسیع تر مغربی پروپیگنڈے کا ایک مظہر ہے (اس پہلو کو سمجھنے کے لیے دیکھیے: (۱) Samuel P.Huntinglion: The Clash of Civilizations، نیویارک، ۱۹۸۷ء؛ (۲) Bernard Lewis: Roots of Muslim Rage؛ (۳) Henry Kissinger: Los Angeles Times، ۴ دسمبر ۱۹۹۳ء؛ (۴) Iqbal S Hussain: Islam and Western Civilization، لاہور، ۲۰۰۰ء؛ (۵) Richard M. Nixon: Seize the Moment، نیویارک، ۱۹۹۶ء).

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ اس موضوع پر عمومی مطالعے کے لیے دیکھیے: (۱) احمد صقر و کرم اختر: Islamic Fundamentalism، آئیووا امریکہ ۱۹۸۴ء؛ (۲) یوسف چوہری: Islamic Fundamentalism، بوسٹن، ۱۹۹۰ء؛ (۳) John L. Esposito: The Islamic Threat, Myth or Reality?، نیویارک، ۱۹۹۲ء؛ (۴) Mohammad Mohaddessin: Islamic Fundamentalisim - The New Global Threat، واشنگٹن ڈی سی ۱۹۹۳ء؛ (۵) ڈاکٹر سید حسین نصر: Traditional Islam in the Modren World، نیویارک ۱۹۸۷ء؛ (۶) وہی مصنف: Ideals and Realities of Islam، لاہور، ۱۹۹۶ء؛ (۱۲) وہی مصنف: Science and Civilization in Islam، لاہور، ۱۹۹۹ء؛ (۷) Dr Shaukat Ali: Dimensions and Dilemmas of Islamist Movement، لاہور، ۱۹۹۸ء؛ (۸) مصطفیٰ ہوگا: Issues in Contemprary Islam، لاہور، ۱۹۹۹ء؛ (۹) Gai Eaton: Islam and Destiny of Man، لاہور، ۱۹۹۷ء؛ (۱۰) T.B Irving: The Islam Resurgent - Islamic World Today، لاہور، ۱۹۹۹ء؛ (۱۱) H.A.R. Gibb: Studies on the Civilization of Islam، لاہور، ۱۹۸۷ء۔

(محمد امین)

* * *

بوسنیا: جنوب مشرقی یورپ میں جزیرہ نما بلقان ⊗ کی ایک مسلم اکثریتی ریاست۔ اسے عرصے سے بوسنیا ہرزیگوینا (Bosnia's Herzegovina) کہا جاتا ہے۔ ہرزیگوینہ بوسنیا کے جنوب اور جنوب مغربی علاقے کا نام ہے۔ بوسنیا کے شمال اور جنوب مغرب میں کروشیا، مشرق میں سربیا، اور جنوب مشرق میں مانٹی نیگرو جب کہ جنوب میں بحیرۂ ایڈریاٹک واقع ہے۔ اس کا دارالحکومت سرائیوو (Sarajevo) ایک قدیم تاریخی شہر ہے۔

قدیم تاریخ: دوسری اور پہلی صدی قبل مسیح میں جب رومیوں نے اس علاقے پر قبضہ کیا جسے آج کل بوسنیا کہا جاتا ہے تو اس وقت یہاں الیری (illyrian) قبیلے آباد تھے۔ چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی میں گوتھوں نے اس علاقے پر قبضہ کر لیا اور چھٹی صدی کے اوائل میں یہ بوزنطی سلطنت کا ایک حصہ بن گیا۔ اس کے بعد یہاں سلافی لوگ آباد ہونا شروع ہو گئے اور

ساتویں صدی عیسوی میں ان کے دو بڑے قبیلوں کروشیائیوں اور سربوں نے یہاں کا رخ کیا۔ کروشیائی بوسنیا کے شمالی، مغربی اور وسطی علاقوں میں آباد ہوگئے جب کہ سربوں نے دریائے ڈرینا (Drina) کی وادی اور موجودہ ہرزیگونیا کے علاقے میں ڈیرہ جما لیا۔

گیارہویں اور بارہویں صدی میں یہاں بوزنطیوں نے سربوں اور کروشیائیوں کے ذریعے حکومت چلائی۔ اس دوران ہنگری نے بھی یہاں حکومت کی اور آزاد سرب سلطنت بھی قائم ہوئی، تاہم ۱۱۸۰ء میں بوزنطی حکمران میتوکل اوّل (Manuel-1) کی وفات کے بعد بوسنیا کا علاقہ ایک طرح سے آزاد ہوگیا۔ ۱۴۶۳ء تک یہاں مقامی حکمرانوں نے حکومت کی اگرچہ ہنگری نظری طور پر اس علاقے کا دعویدار رہا۔ اس دوران بوسنیائی ریاست میں توسیع بھی ہوئی، خصوصاً جنوب میں ھم (Hum۔ موجودہ ہرزیگونیا) اور والماتا کی ساحلی پٹی تک کا علاقہ بوسنیائی سلطنت کا حصہ بن گیا۔ اس دوران بوسنیائی چرچ بھی آزاد ہو کر خود مختار ہوگیا اور کیتھولک چرچ کی مرکزی تنظیم سے اس کا وفادارانہ تعلق ختم ہوگیا (بوسنیا کی قدیم تاریخ کے لیے دیکھیے: Malcolm Noel, Bosnia, A Short History، میکملن پبلشرز لمیٹڈ، لنڈن ۱۹۹۶ء)۔

ترکوں کی آمد اور قبولِ اسلام: ۱۴۴۸ء میں ترکوں نے بلقان کا رخ کیا اور وسطی بوسنیا کا علاقہ فتح کر لیا۔ ۱۴۶۷ء میں انہوں نے موجودہ بوسنیا اور اس کے قرب و جوار کے علاقے پر کنٹرول حاصل کر لیا۔ انہوں نے اسے اپنی سلطنت کا حصہ بناتے ہوئے اسے کئی انتظامی اضلاع (سنجق) میں تقسیم کر دیا اور وہربوسنیا (Vrhbosnia) کو سراجیو کے شہر کی صورت میں ترقی دی۔ ۱۵۸۰ء میں انہوں نے بوسنیا اور گرد و نواح کے بعض علاقوں کو (جو اس وقت کروشیا اور سربیا میں شامل ہیں) اپنا ایک صوبہ (ایالت یا Fyalet) قرار دے دیں اور اس کی یہ حیثیت ترکوں کے زوال تک باقی رہی۔ اس کا انتظامی سربراہ وزیر کہلاتا تھا جس کے تحت پاشا اور قاضی ہوتے تھے۔ ترکوں نے یہاں اپنا جاگیرداری نظام قائم کر لیا جس کے مطابق جاگیردار فوجی خدمات مہیا کرنے کے پابند ہوتے تھے۔ نیز عیسائی بچوں کو شروع ہی سے خصوصی اکیڈیمیوں میں تربیت دی جاتی تھی اور انہیں سول سروس اور فوجی خدمات کے لیے تیار کیا جاتا تھا۔

اگرچہ ترکوں نے ہندوستانی مغلوں کی طرح، اس علاقے میں اپنے اقتدار کی قوت سے مقامی آبادی پر دباؤ ڈال کر اسے قبولِ اسلام پر مجبور نہیں کیا لیکن چونکہ بوسنیا کے علاقے میں کیتھولک چرچ کے اثرات برائے نام تھے اس لیے یہاں کے لوگ اسلام سے متاثر ہوتے گئے اور تقریباً ایک صدی کے اندر بوسنیا کی آبادی کی اکثریت مسلمان ہوگئی، خصوصاً سراجیو اور موستار جیسے شہر تو اسلامی ثقافت کا نمونہ بن گئے۔ ترکوں نے بعض بلقانی علاقوں (جیسے بوسنیا، البانیہ، کوسوو وغیرہ) میں مسلم اکثریت کے باوجود وہاں اسلامی یا مسلم حکومتیں قائم نہیں کیں بلکہ وفاقی نظام اپنایا اور غیر مسلم عناصر کو اقتدار میں حصہ دار بنانے کی خاطر وہاں مخلوط حکومتیں قائم کیں۔ نیز انہوں نے مقامی عناصر کو فراخ دلی سے اختیارات دیے۔ بوسنیا کے صوبے کا طاقتور سربراہ کیپٹن (Kapelan) کہلاتا تھا۔ مسلم عہد میں بوسنیا نے خوب ترقی کی۔ اس خوبصورت پہاڑی علاقے میں عالی شان مساجد تعمیر کی گئیں، پل اور سرائے تعمیر کیے گئے، مدارس اور کتب خانے کثرت سے تھے۔ فواروں، چشموں اور سبزے کی بہتات کی وجہ سے یہ علاقہ بلقان کی جنت سمجھا جاتا تھا۔

مقامی طاقتور عیسائی عناصر نے ترک مسلم اقتدار قبول نہیں کیا اور مزاحمت کرتے رہے جب کہ ہمسایہ عیسائی

سلطنتیں انہیں اکساتی بھی رہتیں اور ان کی مدد بھی کرتی رہیں۔ اس طرح بلقان کی ریاستیں بشمول بوسنیا مستقل جنگوں کا اکھاڑا بنے رہے۔ ۱۶۸۳ء میں آسٹریا نے حملہ کر کے بلغرادیہ اور سلوونیا عثمانیوں سے چھین لیا جس پر مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد وہاں سے جان بچا کر بوسنیا آنے پر مجبور ہوگئی۔ ۱۶۹۷ء میں آسٹریا کا ایک تیز رفتار چھاپہ مار فوجی دستہ بوسنیا میں داخل ہوا اور ہزاروں کیتھولک عیسائیوں کو ساتھ لے گیا۔ ۱۷۱۴ء میں آسٹریا اور اٹلی نے مل کر عثمانیوں پر حملہ کیا اور اطالوی مقبوضہ دلماتیہ کی سرحدیں بوسنیا کے جنوب مغرب تک وسیع کر لیں۔ ۱۷۳۶ء میں آسٹریا نے پھر بوسنیا پر حملہ کیا لیکن اسے کامیابی نہیں ہوئی، تاہم اس جنگ کے بعد جو صلح ہوئی اور اس میں جو سرحدیں طے ہوئیں وہ وہی ہیں جو آج بھی بوسنیا کی شمالی سرحدیں ہیں۔

مسلسل جنگوں نے بوسنیا کو کمزور کر دیا۔ جنگی اخراجات پورے کرنے کے لیے مرکزی حکومت کو ٹیکس لگانے پڑے۔ جب ٹیکس لوگوں کی استطاعت سے بڑھ گئے تو انہوں نے سول نافرمانی شروع کر دی۔ بوسنیا کے سپاہیوں کو عثمانی سلطنت کے دوسرے حصوں میں بھی جنگوں میں شریک ہونا پڑا۔ کئی دفعہ علاقے پر طاعون کا حملہ بھی ہوا۔ ان وجوہ سے مسلم اکثریت کی تعداد بھی متاثر ہوئی۔ ان حالات میں جب انیسویں صدی کے اوائل میں مرکزی عثمانی سلطنت نے بوسنیا میں اصلاحات کا زبردستی نفوذ کرنا چاہا تو بوسنیا کی مضبوط مقامی حکومت مزاحمت پر تل گئی۔ چنانچہ ۱۸۲۶ء میں جب سلطان محمود ثانی نے فوجی اصلاحات کے ضمن میں ینی چری دستوں کے خاتمے کا اعلان کیا تو بوسنیا کے ینی چری دستوں نے تعمیل حکم سے انکار کر دیا۔ ۱۸۳۱ء میں بوسنیا کے کپتان حسین پاشا نے ۲۵ ہزار فوج کے ساتھ بغاوت کرتے ہوئے مرکزی حکومت کے متعین کردہ وزیر کو ٹراونک میں قید کر دیا اور کوسوو میں متعین عثمانی وزیراعلیٰ (Grand Vizier) سے گفت و شنید کرنے جا پہنچا اور مطالبہ کیا کہ بوسنیا کو مکمل داخلی خودمختاری دی جائے اور اصطلاحات کو واپس لیا جائے۔

بوسنیا میں سیاسی بے چینی سے ترک مخالف قوتوں نے فائدہ اٹھایا۔ چنانچہ جب ہرزگوینا کے علاقے میں عیسائی کاشتکاروں نے ٹیکس کے مسئلے پر بغاوت کی تو ان کی حمایت میں مونٹی نیگرو اور سربیا نے (جہاں پہلے ہی نیم خودمختار متعصب عیسائی حکومت قائم تھی جو اپنے علاقے سے مسلمانوں کو تشدد کر کے بھگاتی رہتی تھی) ترکوں کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ ۱۸۷۶ء میں ان کی حمایت میں روس بھی جنگ میں کود پڑا۔ یورپی طاقتوں نے بلقان کے علاقے میں بڑھتے ہوئے روسی اثرات سے خائف ہو کر ۱۸۷۸ء میں جنگ کے خاتمے پر برلن میں فریقین کی کانگرس بلوائی جس میں یہ طے پایا کہ بوسنیا کا علاقہ آسٹریا و ہنگری کے زیرانتظام رہے گا۔ بوسنیا کی مقامی حکومت نے آسٹریا و ہنگری کی فوجوں کی بھرپور مزاحمت کی لیکن وہ اس سیلاب کا رخ نہ موڑ سکی۔ یوں بوسنیہ چار صدیوں تک مسلم عروج کی بہار دیکھ کر خزاں کے تھپیڑوں کی نظر ہوگیا ((1) R.J Donia 'Islam under The Double Eagle - Bosnia - Hercegovina, 1878-1914، بولڈر ۱۹۸۱ء؛ عبداللہ اسماچ، بوسنیا کے مسلمان (اردو ترجمہ اشفاق حسین) اسلام آباد ۱۹۹۳ء)۔

آسٹریا ۔ ہنگری اقتدار کا عہد: آسٹریا اور ہنگری نے وزارت مالیات کا ایک مشترکہ کمیشن تشکیل دیا جس نے بوسنیا میں حکمت سے انتظام مملکت چلایا۔ عثمانی انتظامی ڈھانچہ برقرار رکھا اور قوانین میں تبدیلیاں بتدریج کیں لیکن اس نے ملک میں سیاسی ہم آہنگی کے لیے کوئی

کوشش نہ کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نیشنلزم کی آکاس بیل، نے پھیلنا شروع کر دیا۔ پہلے سرب، کروشیائی اور سلافی قومیتیں وجود میں آئیں اور پھر انہوں نے منظم ہونا شروع کیا۔ اسی دوران میں اکتوبر ۱۹۰۸ء میں آسٹریا۔ ہنگری نے بوسنیا کو باقاعدہ اپنا حصہ بنانے کا اعلان کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سربوں اور سلافیوں نے خفیہ تنظیمیں بنا کر زیر زمین کارروائیاں شروع کر دیں۔ ان میں سے ایک تنظیم "ینگ بوسنیا" (Young Bosnia) کے نام سے بھی تھی جو بوسنیا کے تعلیمی اداروں میں فعال تھی۔ اسی دوران پہلی بلقان جنگ (۱۹۱۲-۱۹۱۳ء) چھڑ گئی جس میں آسٹریا۔ ہنگری نے ترک فوجوں کو کوسوو، مقدونیہ اور نیا بازار (Novi Pazar) سے باہر دھکیل دیا۔ بوسنیا پر بڑھتا ہوا دباؤ دیکھ کر وہاں متعین آسٹریا۔ ہنگری جنرل نے ملک میں ایمرجنسی نافذ کر دی اور پارلیمنٹ توڑ کر سول عدالتوں اور سرب ثقافتی اداروں پر پابندی لگا دی۔ اسی اثنا میں آسٹروی۔ ہنگری شہنشاہ کا ولی عہد ڈیوک فرڈی ننڈ ایک جنگی مشق کے معائنے کے لیے بوسنیا آیا تو سربیا کی شہ پر ینگ بوسنیا تنظیم کے ایک بوسنیائی سرب کارکن نے اسے سراجیوو میں قتل کر دیا۔ اس پر آسٹریا۔ ہنگری نے سربیا کے خلاف اعلان جنگ کر دیا اور بعد میں یہی لڑائی پھیل کر جنگ عظیم اول کی صورت اختیار کر گئی (B.E.Schmitt: *The Annexation of Bosnia-1908-1909*، کیمبرج یونیورسٹی پریس، لنڈن ۱۹۳۷ء).

مملکت یوگوسلاویہ کا قیام: جنگ عظیم اول کے خاتمے پر سربوں نے، جو شروع ہی سے عظیم تر سربیا کے علمبردار تھے، کروشیا اور سلووینیا سے مل کر اور بوسنیا کے سربوں اور کروشیائی قومیتوں کی حمایت سے آسٹریا۔ ہنگری حکومت سے جان چھڑانے اور ایک آزاد مملکت بنانے کا فیصلہ کر لیا۔ ۱۹۲۱ء میں جب نئی مجوزہ حکومت کا آئین بنا تو اس میں سے بوسنیا کو غائب کر دیا گیا، تاہم اس کے اضلاع کی عثمانی تنظیم کو سابقہ صورت پر باقی رکھا گیا۔ ۱۹۲۴ء میں بوسنیا کے اس انتظامی ڈھانچے کو بھی تبدیل کر دیا گیا اور یوں بوسنیا کو نقشے سے بھی مٹا دیا گیا۔ ۱۹۳۹ء میں کروٹوں کے دباؤ پر مملکت یوگوسلاویہ کے اندر کروٹ جمہوریہ قائم کی گئی جس میں بوسنیا کے بعض حصے بھی شامل تھے اس طرح بوسنیا کا علاقہ سربوں اور کروٹوں میں تقسیم ہو کر رہ گیا.

جب دوسری جنگ عظیم چھڑی تو جرمنی نے اس علاقے پر قبضہ کر لیا اور کروٹوں کی حمایت کی وجہ سے اسے نوازنے کے لیے کروشیا کی "آزاد" (اور درحقیقت کٹھ پتلی) ریاست میں بوسنیا کے سارے علاقے ضم کر دیے گئے۔ جنگی حالات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے عظیم تر کروشیا کی علمبردار استاشا نامی فاشسٹ تحریک نے مخالفین کا قوت سے قلع قمع کرنے کی حکمت عملی اپنائی۔ یاد رہے کہ کروشیائی آرتھوڈکس عیسائی تھے اور انہیں جرمنی اور اٹلی کی حمایت حاصل تھی اور استاشا کو کروٹ حکومت کی سرپرستی حاصل تھی۔ اس کا مقابلہ کرنے کے لیے دو تحریکیں وجود میں آئیں۔ ایک سربیا کی چیتنک (Chetniks) جو انتہا پسند کیتھولک عیسائیوں پر مشتمل تھی اور دوسری یوگوسلاویہ کی کمیونسٹ پارٹی جس میں سوشلسٹ نظریات سے دلچسپی رکھنے والے کروٹ، سرب اور مسلمان بھی شامل تھے اور جسے روس کی حمایت حاصل تھی۔ دوسری جنگ عظیم کے دوران میں ان انتہا پسند گروہوں کے درمیان لڑائی نے خانہ جنگی کی صورت اختیار کر لی جس میں ۱۶۴,۰۰۰ بوسنیائی سرب، ۷۵,۰۰۰ مسلمان، ۶۴,۰۰۰ کروٹ اور ۱۲,۰۰۰ یہودی مارے گئے۔ ان میں سے اکثر لوگوں کو دہشتگردی کے حراستی کیمپوں میں تعذیب سے بھی گزرنا پڑا (John Fine: *Late Medieval*

Balkans، یونیورسٹی آف مشی گن پریس، ۱۹۸۷ء).

کمیونسٹ یوگوسلاویہ: جوزف ٹیٹو کے زیر کمان کمیونسٹ پارٹی کے فوجی دستوں نے اپریل ۱۹۴۵ء میں سراجیوو پر قبضہ کر لیا اور بوسنیا میں 'عوامی حکومت' کے قیام کا اعلان کر دیا۔ ۱۹۴۶ء میں جب پارٹی نے بلقان کی دیگر ملحقہ ریاستوں کا کنٹرول بھی حاصل کر لیا تو بوسنیا کی ریاست بھی 'عوامی یوگوسلاویہ' کے وفاق کی ایک اکائی کے طور پر اس میں شامل تھی۔ کمیونسٹ آمریت کے اس شدید دور میں بوسنیا کے مسلمانوں کو بہت بڑے ابتلاء سے گزرنا پڑا اور مسلم قوانین کے خاتمے کے ساتھ ساتھ بہت سے دوسرے مسلم ادارے بھی تباہ کر دیے گئے۔ ۱۹۴۰ء کی دہائی میں ٹیٹو نے بوسنیا کے تینوں نسلی اور نظریاتی گروہوں (کیتھولک سرب، آرتھوڈکس کروٹ اور بوسنیائی مسلمانوں) کے درمیان بڑھتے ہوئے فاصلوں کو پاٹنے کی کوشش کی۔ چنانچہ ۱۹۷۱ء کی مردم شماری سے پہلے بوسنیائی مسلمانوں کو بطور ایک 'قومیت' کے تسلیم کر لیا گیا کیونکہ اس وقت تک بوسنیا میں مسلمان عملاً غالب اکثریت میں تھے جب کہ سرب اور کروٹ آبادی کم شرح نمو اور دوسرے علاقوں میں منتقلی کے نتیجے میں واضح طور پر مسلمانوں سے کم ہو گئی تھی۔ اس دوران میں جمال بیجدی (Demal Bijedi)، حمزہ پوزدرک (Hamdija Pozdderac)، اور برانکو (Branko Mikoii) جیسے رہنماؤں نے ریاست بوسنیا ہرزیگونیا کی بقا اور استحکام کے لیے منظم کوششیں کیں۔ اس دوران میں سربوں اور کروٹوں میں قوم پرستانہ رجحانات شدت اختیار کر گئے تھے چنانچہ مسلمانوں نے بھی اپنے تحفظ اور بقا کی خاطر خود کو منظم کرنا شروع کیا۔ ۱۹۷۱ء ہی سے بوسنیا میں مشترکہ صدارتی نظام رائج کیا گیا جس میں تینوں گروہوں کے نمائندے باری باری صدارتی فرائض سر انجام دیتے تھے۔

کمیونسٹ نظام کے بعد ۱۹۸۰ء میں مارشل ٹیٹو کا انتقال ہوا اور عالمی سطح پر کمیونزم کا زوال شروع ہوا تو یوگوسلاویہ کی متحدہ ریاست جو ٹیٹو جیسے مرد آہن کی قاہرانہ پالیسیوں کی وجہ سے اب تک جڑی ہوئی تھی، ان جکڑ بندیوں کے ٹوٹتے ہی بکھرنا شروع ہو گئی اور قوم پرستانہ رجحانات کا جن بھی بوتل سے باہر آ کر ناچنے لگا (Nora Beloff: Tito's Flawed Legacy-Yogoslavia and the West, 1939-1984، لنڈن ۱۹۸۴ء)۔ چنانچہ نومبر، دسمبر ۱۹۹۰ء میں جب بوسنیا کی قومی اسمبلی کے انتخابات ہوئے تو تینوں گروہوں کی بڑی سیاسی جماعتوں (مسلمانوں کی 'جمہوری عمل پارٹی' (Party of Democratic Action=PDA)، سربوں کی 'سرب جمہوری پارٹی' (Serbian Democratic Party=SDP) اور کروٹوں کی 'کروٹ جمہوری یونین' (Croatian Democratic Unicno of Bosnia Herzegovina-CDU-BH)، نے بالترتیب ۸۶، ۷۲ اور ۴۴ نشستیں حاصل کیں اور سات رکنی مجلس صدارت (Presidium) کی نشستیں بھی انہی جماعتوں نے جیتیں اور دستور کے مطابق جمہوری عمل پارٹی کے سربراہ علی جاہ عزت بیگووچ (بوسنیہ کے دانشور سیاستدان جنہوں نے عصر حاضر میں اسلام، مغرب اور اسلام کے سیاسی کردار کے حوالے سے کئی کتابیں لکھی ہیں اور طویل عرصہ تک جیل میں بھی رہے ہیں) صدر، سرب نمائندہ وزیراعظم اور کروٹ نمائندہ سپیکر منتخب ہوا۔ یہاں یہ بھی ذہن میں رہے کہ بوسنیائی سربوں کو جمہوریہ یوگوسلاویہ کی (جو اب عملاً صرف ایک سرب ریاست ہے اور جسے سرب لوگ عظیم تر سربیا (Greater Serbia) کا مظہر اور بیس کیمپ سمجھتے ہیں) اور اس کی فوج کی (جو زیادہ تر سربوں پر مشتمل ہے اور جس کا ہیڈکوارٹر، اسلحہ فیکٹریاں اور اسلحہ ڈپو بوسنیا میں

تھے) اور بوسنیائی کروٹوں کو کروشیا کی حمایت حاصل تھی اور مسلمان اگرچہ بوسنیا میں سیکولر حکومت اور تکثیریت (Pluralism) کے قائل اور حامی تھے، لیکن ان حالات میں وہ بھی بالآخر خود کو صرف مسلمانوں کی سطح پر منظم کرنے پر مجبور ہوگئے تھے (دیکھیے: L.Silber - A.Little: The *Death of Yugoslavia*، نیویارک ۱۹۹۵ء)۔

بوسنیا کے خلاف جنگ (۱۹۹۲-۱۹۹۵ء): جون ۱۹۹۱ء میں جب کروشیا اور سلووانیا نے آزادی کا اعلان کیا تو بوسنیائی اور کروشیائی سربوں نے اعلان کر دیا کہ وہ (بوسنیا کی بجائے) وفاقی یوگوسلاویہ (یعنی سربیا) کا حصہ بننا پسند کریں گے۔ ساتھ ہی انہوں نے بوسنیا اور کروشیا کے سرب اکثریتی علاقوں میں انتظامی خودمختاری کا اعلان کر دیا اور ان کی حمایت میں وفاقی فوج نے حملے کر کے سرب علاقوں کا کنٹرول سنبھالنا شروع کر دیا۔ حالات بگڑتے دیکھ کر اقوام متحدہ نے سب فریقوں کو اسلحے کی سپلائی پر پابندی لگا دی۔ بوسنیائی حکومت نے ان اقدامات کی مذمت کی اور ۱۵ر اکتوبر ۱۹۹۱ء کو بوسنیائی پارلیمنٹ نے آزادی کی قرار داد منظور کر لی جب کہ سرب نمائندوں نے پارلیمنٹ کا بائیکاٹ کیا، بوسنیائی قوانین تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور بعد میں بوسنیا کے سرب عوام نے خودمختار قومی اسمبلی تشکیل دے لی اور اس کے ذریعے ریفرنڈم کروا کر بوسنیا کے اندر سرب جمہوریہ قائم کر لی اور فوج کی مدد سے بتدریج بوسنیا کے تقریباً ۶۵ فی صد علاقے پر قبضہ کر لیا۔ ان حالات میں بوسنیائی حکومت نے ۲۹ فروری اور یکم مارچ ۱۹۹۲ء کو ملک گیر ریفرنڈم کروا کر آزادی کا اعلان کر دیا۔ اس ریفرنڈم میں ۶۳ فیصد لوگوں نے (ماسوائے سربوں کے) ووٹ ڈالے اور ووٹ ڈالنے والوں کی ۹۹.۴ فی صد اکثریت نے آزاد بوسنیا کی حمایت کی۔ یہ اعلانِ آزادی سربوں کو ہضم نہیں ہوا اور انہوں نے دارالحکومت سراجیوو اور دوسرے علاقوں پر حملے شروع کر دیے اور امریکہ و یورپی یونین کے بوسنیا کی آزادی کو تسلیم کرنے پر انہوں نے سراجیوو کا محاصرہ کر کے اس پر گولہ باری شروع کر دی۔ اس حملہ آور فوج میں سربیا کے رضاکار اور فوجی، وفاقی فوج اور بوسنیائی سرب شامل تھے۔ شہروں پر حملوں کے علاوہ اس فوج نے بوسنیائی سربوں کے زیر کنٹرول علاقوں سے مسلمانوں کی نسلی تطہیر کا آغاز کر دیا۔ نسلی تطہیر کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں سے ان کی زمینیں، مکانات، دفاتر اور دکانیں وغیرہ چھین لی جائیں، ان کی مسجدیں اور مدرسے گرا دیے جائیں، مزاحمت کے قابل نوجوانوں کو قتل کر دیا جائے یا کیمپوں میں قید کر دیا جائے، نوجوان عورتوں کی جبری آبرو ریزی کی جائے اور بوڑھوں کو مسلم علاقوں کی طرف دھکیل دیا جائے تاکہ ان علاقوں میں صرف سرب باقی رہ جائیں اور باقی قوموں خصوصاً مسلمانوں سے یہ علاقے صاف ہو جائیں۔ اس جنگ میں مسلمانوں پر ہونے والے مظالم اتنے زیادہ ہیں کہ ہم الگ عنوان کے تحت ان کی تفاصیل دیں گے، یہاں ہم تاریخی تسلسل کی خاطر اہم واقعات مختصراً بیان کریں گے۔

اقوام متحدہ اور یورپی یونین کی مصالحتی کوششیں سربوں کی ہٹ دھرمی سے ناکام ہوگئیں اور انہوں نے امن فوج کے دستے غیر محفوظ سمجھ کر واپس بلا لیے۔ حالات خراب ہونے پر بوسنیا نے اقوام متحدہ سے اپیل کی کہ معصوم شہریوں کی جان بچانے کی خاطر فوج بھیجی جائے۔ اقوام متحدہ نے کروشیا میں تو فوج بھجوا دی، لیکن بوسنیا میں اس لیے فوج بھجوانے سے انکار کر دیا کہ بحالی امن دستوں کی حفاظت ممکن نہیں۔ اس پر بوسنیائی حکومت نے مجبور ہو کر وفاقی فوج کو 'قابض فوج' قرار دے دیا۔ ۲۲ مئی ۱۹۹۷ء کو جب بوسنیا کو اقوام متحدہ کی

رکنیت حاصل ہوگئی تو اقوام متحدہ نے وفاقی جمہوریہ یوگوسلاویہ پر (جواب صرف سربیا اور مونٹی نیگرو پر مشتمل تھی) بوسنیا میں مسلح مداخلت کے الزام میں معاشی پابندیاں لگانے کا اعلان کر دیا۔

جب سربوں کی طرف سے بوسنیا کے خلاف یہ اقدامات جاری تھے تو ان کی دیکھا دیکھی کروشیا نے بھی بوسنیا کے کروٹ اکثریتی علاقوں میں کروٹ خودمختار حکومت قائم کرنے کا اعلان کر دیا اور موستار و دیگر نواحی شہروں پر قبضہ کر لیا یہاں تک کہ بوسنیا ہرزیگوینا کا ۳۰ فی صد علاقہ ان کے زیر قبضہ آگیا۔ اس دوران بوسنیائی صدر عزت بیگووچ کروٹوں کے ساتھ صلح کی کوشش کرتے رہے اور اقوام متحدہ سے اسلحے پر پابندی اٹھالینے کا مطالبہ کرتے رہے، کیونکہ سربیا کے پاس اسلحہ کی بہتات تھی، کروٹوں کو بھی اسلحہ مل رہا تھا جب کہ بوسنیائی تقریباً نہتے تھے کیونکہ انہیں سمندر تک رسائی حاصل نہ تھی (بوسنیا ایک Land Locked علاقہ ہے) اور ہوائی اڈوں اور زمینی راستوں پر سربیا اور کروشیا کا قبضہ تھا لیکن اس کی کوئی شنوائی نہ ہوئی۔ سرب جنگی کیمپوں میں مسلمانوں کے قتل عام اور ایک منصوبے کے تحت مسلمان عورتوں کی جبری آبروریزی کے واقعات کی کثرت اور ٹیلی وژن پر ان امور کی تشہیر سے مجبور ہو کر اقوام متحدہ کے انسانی حقوق کمیشن نے دسمبر میں سربوں کو ان مظالم کا ذمہ دار قرار دے دیا اور سلامتی کونسل نے بھی ان کی مذمت کی اور جنگی کیمپوں تک رسائی کا مطالبہ کیا لیکن سربیا پر اس کا ذرا اثر نہ ہوا۔ اوائل ۱۹۹۳ء میں اقوام متحدہ کے مصالحت کار (اور سابق امریکی وزیر خارجہ) سائرس وینس (Syrus Vance) اور مسئلہ بلقان کو حل کرنے کے لیے قائم کردہ جنیوا امن کانفرنس کے صدر ڈیوڈ اوون (David Owen سابق برطانوی وزیر خارجہ) نے سربیا کے دارالحکومت بلغراد میں صدر ملاسووچ سے ملاقات کر کے انہیں بوسنیائی سربوں پر دباؤ ڈالنے اور بوسنیا کی تقسیم اور اس میں ایک تہائی حصہ قبول کرنے پر آمادہ کرنے کی کوشش کی لیکن بوسنیائی سرب اپنے زیر قبضہ سارے علاقے میں آزاد سرب ریاست کے قیام پر مصر رہے اور ایک مرحلے پر جب دباؤ میں آکر بوسنیائی سرب قیادت مان گئی تو بعد میں ان کی اسمبلی نے اسے رد کر دیا۔

یہ سب اس لیے ہوتا رہا کہ امریکہ، یورپی یونین اور ان کی وجہ سے اقوام متحدہ کی خاموش ہمدردیاں بھی سربوں کے ساتھ اور بوسنیائی مسلمانوں کے خلاف تھیں چنانچہ مئی ۱۹۹۳ء میں یورپی یونین اور اقوام متحدہ نے اپنے امن دستے سراجیو وغیرہ سے یہ کہہ کر واپس بلا لیے کہ انہیں (سربوں کی طرف سے) تحفظ حاصل نہ تھا۔ بعد میں حالات مزید بگڑنے پر عزت بیگووچ مطالبات کرتے کرتے تھک گئے، لیکن امن دستے بوسنیا نہ بھیجے گئے، البتہ کروشیا بھجوا دیے گئے (کیونکہ وہاں کے رہنے والے عیسائی تھے) اور اقوام متحدہ کی طرف سے محفوظ قرار دیے گئے چھ علاقوں (safe zones) میں بھی جب سرب جارحیت سے باز نہ آئے تو امریکہ نے سربوں کے خلاف طاقت کے استعمال کی تجویز دی لیکن روس، فرانس اور برطانیہ نے اس کی مخالفت کی۔ دریں اثنا کروٹوں اور سربوں دونوں نے مل کر مسلم اکثریتی شہر مگلاج (Maglaj) پر چڑھائی کر دی۔ جولائی میں کروٹوں نے مسلمانوں کو موستار (Mostar) سے مکمل باہر دھکیلنے کے لیے حملہ کر دیا اور اس تاریخی شہر کے پل اور دوسری عمارات ملبے کا ڈھیر بن کر رہ گئیں ساتھ ہی 'بوسنیائی کروٹ جمہوریہ' کے قیام کا اعلان کر دیا گیا۔ یوں سرب اور کروٹ عیسائیوں نے امریکہ و یورپ کی ملی بھگت سے

بوسنیا کے اندر نہ صرف اپنی آزاد مملکتیں قائم کر لیں بلکہ وہ اس پر بھی ذہناً تیار نہ تھے کہ باقی بچا کھچا بوسنیا مسلمانوں کے حصے میں آئے چنانچہ انہوں نے سراجیوو میں صدر عزت بیگووچ کی حکومت کو زچ اور بے توقیر کرنے اور مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے کے لیے فکری عابد (Fikret Abdic) نامی ایک مسلمان فیکٹری منیجر اور پریذیڈیم کے رکن سے بوسنیا کے شمال مغرب میں 'مغربی بوسنیا کے ایک خودمختار صوبے' کے قیام کا اعلان کروا دیا۔ اس دوران بوسنیا میں مسلمانوں پر ظلم و ستم جاری رہا، عورتیں بے آبرو ہوتی رہیں، مسلمان اپنے علاقوں سے بے دخل کیے جاتے رہے، نوجوان ذبح ہوتے اور کیمپوں میں اذیتیں سہتے اور جان دیتے رہے اور مہذب دنیا کانوں میں روئی ٹھونسے تماشا دیکھتی رہی لیکن چونکہ سب کچھ میڈیا کے سامنے ہو رہا تھا اور ساری دنیا یہ تماشا دیکھ رہی تھی اس لیے انہیں کچھ نہ کچھ کرنا پڑتا تھا۔ چنانچہ فروری ۱۹۹۴ء میں جب سرب دستوں نے محصور سراجیوو کی ایک مارکیٹ پر بمباری کی اور اس میں ۶۸ بے گناہ شہری مارے گئے اور سیکڑوں زخمی ہوئے تو نیٹو نے حملے کی دھمکی دی اور بنجا لوکا (Banja Luka) پر بمباری کرنے والے چار سرب جنگی ہوائی جہازوں کو مار گرایا۔ اس کے باوجود سرب جارحیت جاری رہی۔

سربوں کی طاقت اور مظالم کو دیکھتے ہوئے مسلمانوں اور کروٹوں میں یہ احساس ابھرنا شروع ہوا کہ اگر وہ الگ الگ اور باہم برسرپیکار رہے تو سرب ان دونوں کو ختم کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے چنانچہ مارچ ۱۹۹۴ء میں بوسنیائی مسلمان اور کروٹ اپنے زیر انتظام علاقوں کو فیڈریشن کی صورت دینے پر آمادہ ہو گئے اور اس فیڈریشن اور کروٹ جمہوریہ میں باہمی تعاون کے منصوبے پر متفق ہو گئے۔ اپریل میں بوسنیائی سربوں نے نیٹو سے ہوائی حملوں کی دھمکی اور روس حکومت کے مطالبے کے باوجود گورازدے (Gorazde) کے 'محفوظ' قرار دیے گئے زون پر حملہ کر کے اس پر قبضہ کر لیا، جس پر روسی حکومت نے بھی بیزاری کا اظہار کیا۔ مطلب یہ کہ سرب مسلمانوں پر ظلم و ستم کرنے میں اتنے شیر ہو چکے تھے کہ اپنے حمایتیوں کی بھی سننے پر آمادہ نہ تھے۔

اس اثنا میں بوسنیائی مسلمان اور حکومت سنبھل چکے تھے۔ مسلمانوں کا زیادہ نقصان ان کی سادگی اور بھولپن کی وجہ سے ہوا ورنہ جس وقت سرب اور کروٹ نسلی اور علاقائی بنیادوں پر فوجی انداز میں منظم ہو رہے تھے اس وقت انہیں بھی خود کو منظم کر کے اپنے آپ کو حالات کا مقابلہ کرنے کے قابل بنا لینا چاہیے تھا لیکن چونکہ وہ تکثیریت اور متحدہ و سیکولر بوسنیا کے قائل تھے اور دوسروں کے ساتھ مل کر رہنا چاہتے تھے اس لیے ان کا خیال تھا کہ شاید حالات اتنے نہ بگڑیں، لیکن حالات نے انہیں خود سبق سکھایا اور وہ بتدریج سنبھلتے اور منظم ہوتے گئے۔ اگرچہ اس میں بھی تاخیر ہوئی کیونکہ بوسنیا کے پاس نہ تربیت یافتہ فوج تھی اور نہ اسلحہ، خشکی میں محصور ہونے کی وجہ سے اسے باہر سے امداد ملنا بھی ممکن نہ تھا اور یورپ اور امریکہ کی مخالفت مول لے کر امداد کرتا بھی کون، کہ اکثر مسلمان ممالک خود مغرب کے محتاج اور زیردست تھے۔ اس صورت حال کے باوجود جون ۱۹۹۴ء میں بوسنیائی مسلم فوجوں نے وسط بوسنیا سے سربوں کو نکال باہر کیا اور دفاعی و جوابی حملے شروع کر دیے۔ انہوں نے بہاچ (Bihac) پر حملہ کر کے فکری عابد کے فتنے کا بھی خاتمہ کر دیا اور وہ علاقہ بوسنیا کی مرکزی حکومت کے زیر اقتدار آ گیا۔

حالات کو بدلتے دیکھ کر اب مغرب نے جاگنا اور حرکت میں آنا مناسب سمجھا اور صلح کے لیے سنجیدہ

کوششوں کا آغاز ہوا لیکن بوسنیائی سرب اب بھی اپنے سر پُرغرور جھکانے پر آمادہ نہ ہوئے بلکہ الٹا مزید مشتعل ہوئے۔ چنانچہ اگست ۱۹۹۴ء میں نیٹو نے ان کے ٹھکانوں پر ہوائی حملے کیے۔ اس کے جواب میں بوسنیائی سربوں نے اقوام متحدہ کے دستوں پر حملے شروع کر دیے۔ محصور سراجیو پر از سر نو گولہ باری شروع کر دی اور کروٹ و بوسنیائی سربوں نے باہم ایکا کر کے اپنی قوت مجتمع کر لی اور لڑائی جاری رہی۔ مئی ۱۹۹۵ء میں سراجیو پر شدید بمباری رکوانے کے لیے اقوام متحدہ کی درخواست پر نیٹو نے بوسنیائی سربوں کے ٹھکانوں پر پھر حملے کیے جس کے جواب میں سربوں نے اقوام متحدہ کے محفوظ قرار دیے گئے زونوں پر حملے شروع کر دیے، تزلا (Tuzla) پر شدید بمباری کی اور اقوام متحدہ کی امن فوج کے ۲۲۲ افراد کو اغوا کر کے گوراژدے لے گئے۔ سربوں کے دباؤ میں آکر اقوام متحدہ نے اپنے آدمی آزاد کروانے کے لیے سراجیوو سے فوجی دستے واپس منگوا لیے۔ اس پر سربوں کے حوصلے مزید بڑھے اور انہوں نے بوسنیا کے مشرق میں نیٹو کے فضائی حملوں کے باوجود سربرینکا (Srebrenica) شہر پر قبضہ کر لیا، امن کے لیے فوجیوں کو غیر مسلح کر کے اغوا کر لیا اور کم از کم آٹھ ہزار مسلمانوں کو ایک دن میں تہ تیغ کر دیا اور شہر کو جلا کر راکھ کر دیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد یہ سب سے بڑا قتل عام تھا۔ اس کے بعد سرب دستوں نے زیپا (Zepa) کے محفوظ قرار دادہ علاقے پر قبضہ کیا اور پھر بہاچ پر حملہ آور ہوئے۔ اس موقع پر بوسنیا اور کروشیا نے مل کر اپنے اتحاد کو مضبوط بنایا اور سربوں کی سپلائی لائن کاٹ کر محاصرے کو توڑ دیا۔ اسی دوران کروشیا نے کروشیائی سربوں کے زیر تسلط علاقے پر حملہ کر کے انہیں وہاں سے بھاگنے پر مجبور کر دیا۔ اگست ۱۹۹۵ء میں سربوں نے سراجیوو کے شہریوں پر شدید بمباری کی جس پر نیٹو نے سرب ٹھکانوں پر ہوائی حملے کیے اور وسط ستمبر تک جاری رکھے جس سے سربوں کا کافی نقصان ہوا اور ان کے موقف میں کچھ نرمی پیدا ہوئی (بوسنیا کی حالیہ تاریخ اور جنگ کے بارے میں وسیع لٹریچر موجود ہے۔ چند اہم مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) Bog Don Denitch: *Ethnic Nationalism- The Tragic End of Yugoslavia*، لنڈن ۱۹۹۴ء؛ (۲) Roy Gutman: *A Witness To Genocide*، میکملن، نیویارک ۱۹۹۴ء؛ (۳) C. Bennett: *Yugoslavia's Bloody Collapse Causes, Course and Consequeces*، لنڈن ۱۹۹۵ء؛ (۴) J. Fine R Donia: *Bosnia Herce govina A Tradition Betrayed*، کولمبیا یونیورسٹی پریس نیو یارک ۱۹۹۴ء؛ (۵) Br'an Hall: *The Impossible Country- A Journey throvch The Last Days of Yugoslavia*، لنڈن ۱۹۹۴ء)۔

ڈیٹن معاہدۂ صلح: ۱۹۹۲ء کے بعد سے جب سے بلقان میں جنگ شروع ہوئی تھی، جنگ بندی کی بیسیوں کوششیں ہوئیں جو اکثر سربوں نے ناکام بنا دیں۔ اسی طرح اقوام متحدہ اور یورپی یونین نے صلح صفائی کی جتنی کوششیں کیں وہ بھی اکثر و بیشتر بوسنیائی سربوں کے رویے کی وجہ سے ہی ناکام ہوئیں۔ سربوں کی کوشش یہ تھی کہ بوسنیا کے زیادہ سے زیادہ حصے پر قبضہ کر لیں، وہاں سے مسلمانوں کو نکال دیں اور اس علاقے کو ایک آزاد ریاست قرار دے کر سربیا سے اس کا الحاق کر دیں تاکہ اس طرح عظیم تر سربیا کا خواب کسی حد تک شرمندۂ تعبیر ہو سکے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا مارشل ٹیٹو کے زمانے سے بوسنیا وفاقی فوج کا ہیڈ کوارٹر تھا، اسلحہ فیکٹریاں اور ڈپو بھی یہیں تھے۔ اس فوج میں چونکہ سربوں کی اکثریت تھی اس لیے بوسنیائی سربوں نے جنگ

کے آغاز ہی میں (جو خود انہوں نے ایک منصوبہ بندی کے تحت شروع کی تھی) وفاقی فوج کی مدد سے بوسنیا کے ایک بڑے علاقے پر قبضہ کر لیا اور وہاں سربیا کی مدد سے آزاد حکومت قائم کر لی۔ صلح کی ہر کوشش میں ان کا اصرار یہ ہوتا تھا کہ اس مقبوضہ علاقے پر ان کی آزاد ریاست کو تسلیم کیا جائے۔ یہ موقف چونکہ بوسنیائی مسلمانوں اور کروٹوں کو قبول نہ تھا اس لیے صلح کی ہر کوشش ناکام ہوجاتی۔ اب ایک تو بوسنیائی فوج کچھ منظم ہوگئی اور بوسنیا نے بوسنیائی کروٹوں اور کروشیا کے ساتھ اتحاد کر لیا لہٰذا انہوں نے مل کر بوسنیائی سربوں کے دانت کھٹے کرنا شروع کر دیے۔ پھر یہ کہ سربوں کی زیادتیاں ساری دنیا ٹی وی پر بچشم خود ملاحظہ کر رہی تھی جس کی وجہ سے امریکہ اور یورپ کی بھی سبکی ہو رہی تھی چنانچہ ان کی بھی خواہش تھی کہ یہ جنگ بند ہو جائے۔ بوسنیائی سرب چونکہ اپنی خود سری میں یورپ و امریکہ کی بھی پرواہ نہیں کر رہے تھے لہٰذا یورپی یونین کے ایما پر نیٹو نے سرب ٹھکانوں پر لگاتار بمباری کی اور یوں بوسنیائی سرب بھی صلح پر آمادہ ہوگئے۔

چنانچہ صلح کے لیے کانفرنس یکم نومبر ۱۹۹۵ء کو امریکی ریاست اوہایو کے شہر ڈیٹن (Dayton) میں شروع ہوئی اور ۲۱ نومبر تک جاری رہی۔ اس سے پہلے ۸ ستمبر کو جنیوا میں اور ۲۶ ستمبر کو نیویارک میں متعلقہ فریقوں کے درمیان بنیادی اصولوں پر سمجھوتے کی کوششوں نے آخری صلح کو ممکن العمل بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔ ڈیٹن معاہدے کی اہم شقیں یہ تھیں:

بوسنیا و ہرزیگوینا کی ریاست اپنی روایتی سرحدوں کے ساتھ باقی رہے گی جس کے دو حصے ہوں گے (صوبے کی بجائے Entity کا لفظ استعمال کیا گیا)۔ کروٹوں اور مسلمانوں کی قائم کردہ فیڈریشن کو بوسنیا کے ۵۱٪ علاقے پر اور بوسنیائی سربوں کے زیر انتظام حصے (یعنی Republica Srpska) کو ۴۹٪ علاقے پر کنٹرول حاصل ہوگا اور دونوں کے پہلے سے وضع کردہ آئینی ڈھانچے برقرار رہیں گے۔ مرکزی حکومت کی مجلس صدارت تین افراد پر مشتمل ہوگی (کروٹوں، سربوں اور مسلمانوں کا ایک ایک نمائندہ) جو چار سال کے لیے براہ راست ووٹوں سے منتخب ہوں گے اور ہر رکن آٹھ ماہ کے بعد بدلتا رہے گا۔ وزیراعظم کا تقرر مجلس صدارت ایوان زیریں کی منظوری سے کرے گی اور یہ وزیراعظم پھر وزیر خارجہ، وزیر بیرونی تجارت اور دوسرے وزراء کا تقرر کرے گا۔ مرکز میں قانون سازی کے لیے دو ایوانی پارلیمانی اسمبلی ہوگی، یعنی مجلس عوام (House of Peoples) یا ایوان بالا جو پندرہ (۱۵) ارکان پر مشتمل ہوگی (ہر قومیت کے پانچ ارکان)؛ جب کہ مجلس نمائندگان (House of Representatives) یا ایوان زیریں بیالیس (۴۲) افراد پر مشتمل ہوگی (ہر قومیت کے چودہ (۱۴) ارکان)۔ اس سارے نظام میں کروٹ اور مسلم نمائندوں کا انتخاب فیڈریشن کرے گی اور سرب نمائندوں کا انتخاب بوسنیائی سربوں کی پارلیمنٹ کرے گی۔ مرکزی پارلیمان میں فیصلے کثرت رائے سے ہوں گے تاہم ہر قومیت کے ایک تہائی ووٹوں کی حمایت ضروری ہوگی۔ آئینی و قانونی امور کے تصفیے کے لیے مرکز میں ایک 'آئینی عدالت' ہوگی جس کے نو (۹) ارکان ہوں گے۔ چار (۴) فیڈریشن کے، ۲ سربوں کے اور تین ارکان کا تقرر 'یورپی عدالت برائے حقوق انسانی' کا صدر بوسنیائی مجلس صدارت کے مشورے سے کرے گا۔ جن لوگوں کو ان کے گھروں سے نکال دیا گیا ہے انہیں حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنے گھروں کو واپس جاسکیں۔ ان کی جائدادیں یا تو انہیں واپس کی جائیں گی یا ان کا معقول

معاوضہ دیا جائے گا۔

اس معاہدے کی رو سے مشرقی بوسنیا میں اقوام متحدہ کے اعلان کردہ چھ 'محفوظ زونوں' میں سے صرف ایک (گورازدے) کا الحاق فیڈریشن سے ہوگا جس کے لیے ایک زمینی راستہ (Land Coridor) دیا جائے گا۔ اسی طرح بوسنیائی سرب حکومت کے شمالی علاقوں کو سربیا اور جنوبی علاقوں سے ملانے کے لیے زمینی راستہ ہوگا۔ فیڈریشن کا دارالحکومت سراجیوو ہوگا تاہم سراجیوو شہر کے جنوبی مضافاتی علاقے سرب حکومت کے زیر انتظام ہوں گے۔ زمینی راستوں کی تفصیلات اور براکو (Brcko) کی بندرگاہ کے بارے میں کوئی تصفیہ نہ ہو سکا۔ فیڈریشن اور بوسنیائی سرب حکومت کے انتظامی ڈھانچوں میں یہ فرق بھی نمایاں ہے کہ فیڈریشن کا ڈھانچہ تقسیم اختیارات پر مبنی ہے چنانچہ وہاں دو ایوانی مقننہ ہے اور بلدیاتی نظام مستحکم ہے (دس اضلاع (Cantons) اور ۷۴ میونسپل کمیٹیاں) جب کہ بوسنیائی سرب حکومت میں اختیارات کی ترکیز ہے چنانچہ وہاں ایک ایوانی مقننہ ہے اور بلدیاتی نظام برائے نام ہے۔

اس معاہدے پر عمل درآمد کے لیے ۶۰ ہزار سپاہیوں پر مشتمل ایک فوج (IFOR) نیٹو نے مہیا کی اور اقوام متحدہ کے امن دستے واپس چلے گئے۔ اس جنگ میں اندازاً پونے تین لاکھ افراد مارے گئے اور ان سے زیادہ بے گھر ہوئے جن کی اکثریت مسلمانوں پر مشتمل تھی (Carl Bildt: Peace Journey - The Struggle for Peace in Bosnia، لندن ۱۹۹۸ء)۔

ڈیٹن معاہدے پر عمل درآمد: بوسنیا میں ڈیٹن معاہدے پر عمل درآمد کے لیے یورپی ممالک نے 'رابطہ گروپ' کی طرز پر ایک 'نفاذ امن کونسل' (Peace Implementation Council) تشکیل دی۔ انتخابات کے انتظامات و نگرانی کی ذمہ داری 'یورپی تنظیم برائے امن و تعاون' (Organization for Security Co-operation in Europe=OSCE) کے سپرد کی گئی اور ان سب امور کی نگرانی کے لیے بین الاقوامی کمیونٹی کی طرف سے اعلیٰ اختیارات کا حامل ایک 'اعلیٰ نمائندہ' (High Representative) بوسنیا میں تعینات کیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی سابق یوگوسلاویائی ریاستوں پر عائد معاشی پابندیاں فوراً اور اسلحہ کی پابندیاں بتدریج ہٹا لی گئیں۔ انتخابات کا انعقاد ہوا اور حالات روبہ اصلاح ہونے لگے۔ اس کے بعد سے حالات میں جو تبدیلیاں آتی رہیں اور تینوں فریقوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے اور بوسنیا کو دنیا کے دوسرے ملکوں کی طرح ایک متحدہ ریاست بنانے کے لیے جو اقدامات کیے گئے ان کا مختصر ذکر ذیل میں کیا جاتا ہے۔

فیڈریشن کے اندر کروٹوں اور مسلمانوں کے اندر باہمی یگانگت بڑھانے کے لیے اوائل ۱۹۹۶ء میں دونوں علاقوں کی فوج کو متحد کیا گیا، بنکوں، کسٹمز اور بجٹ کو ایک کیا گیا۔ بوسنیا اور سربیا (سرکاری نام فیڈرل ری پبلک آف یوگوسلاویہ =FYR) میں سفارتی تعلقات قائم ہوئے۔ بوسنیائی سرب حکومت کے صدر کراوزچ (Karadzic) اور فوجی سربراہ جنرل ملادچ (Mladic) کو بین الاقوامی دباؤ پر سیاسی مزاحمت کے باوجود بالآخر الگ ہونا پڑا کیونکہ وہ مسلمانوں کی قتل و غارت اور نسلی تطہیر کی مہم کی قیادت کرتے رہے تھے اور جنگی مجرم تھے۔ جس طرح بوسنیائی سرب بامر مجبوری نیٹو کی بمباری کی وجہ سے معاہدہ صلح پر مجبور ہوئے تھے اسی طرح انہوں نے نفاذ امن کی کوششوں میں بھی قدم قدم پر مزاحمت کی اور روڑے اٹکائے، مثلاً مئی ۱۹۹۷ء میں نیٹو کی طرف سے ایک "مستقبل امن کانفرنس" پرتگال میں ہوئی جس میں

بوسنیا میں شہریت، پاسپورٹ اور جائدادوں کے بارے میں یکساں قانون کے نفاذ کا فیصلہ کیا گیا اور تینوں فریقوں سے سفارتی عہدیداروں کے لیے نئی فہرستیں مہیا کرنے کے لیے کہا گیا (کیونکہ اکثر سفارت کار سرب تھے جس سے دوسری قومیتوں کے لیے مسائل پیدا ہورہے تھے) لیکن بوسنیائی سرب اسمبلی نے یکساں شہریت کے قانون کی منظوری دینے سے انکار کر دیا اور سربیا سے مل کر مشترکہ شہریت کا معاہدہ کر لیا۔ بوسنیائی سرب حکومت نے ان سرب افراد کو جو جنگی جرائم کی انکواری کرنے والے بین الاقوامی ٹربیونل کو مطلوب تھے، اس کے حوالے کرنے سے بھی انکار کر دیا، چنانچہ یورپی یونین نے اس پر اقتصادی پابندیاں لگا دیں۔ اسی طرح سربرینکا (Srebrenica) کی میونسپل کمیٹی (کے سرب عہدیداروں) نے شہر میں ان مسلمانوں کی آبادکاری میں تعاون سے انکار کر دیا جنہیں دوران جنگ وہاں سے نکال دیا گیا تھا اور سابقہ مسلم اکثریت کا یہ علاقہ اب بوسنیائی سرب حکومت کو دے دیا گیا۔ اس پر یورپی تنظیم برائے امن و تعاون (OSCE) نے اپریل ۱۹۹۸ء میں میونسپل کمیٹی کو معطل کر کے اپنی نگرانی میں لے لیا۔ اسی طرح فروری ۱۹۹۹ء میں جب "اعلیٰ نمائندے" نے بوسنیا کے دونوں حصوں (یعنی فیڈریشن اور سرب بوسنیائی حکومت) کی افواج کو مشترکہ طور پر بوسنیائی مجلس صدارت کی نگرانی میں دینے کا فیصلہ کیا اور بین الاقوامی مصالحت کاروں نے براکو کو بوسنیائی سرب حکومت کے کنٹرول سے نکال کر بین الاقوامی نگرانی میں دونوں حصوں کے مشترکہ کنٹرول میں دینے کا اعلان کیا تو بوسنیائی سرب حکومت نے ان فیصلوں کو ماننے سے انکار کر دیا اور اپنی اسمبلی کا اجلاس بلا کر اس کے خلاف فیصلہ کروا لیا۔ اس پر 'اعلیٰ نمائندے' (Westendorp) نے بوسنیائی سرب حکومت کے صدر (Poplasen) کو اس کے عہدے سے ہٹا دیا۔

بوسنیا میں مرکزی حکومت کو مزید مستحکم کرنے کے لیے اپریل ۲۰۰۰ء میں مرکزی اسمبلی نے یہ فیصلہ کیا کہ مرکز میں وزارتوں کی تعداد تین (وزارت خارجہ، وزارت بیرونی تجارت و اقتصادی امور اور وزارت مواصلات و شہری امور) سے بڑھا کر پانچ کر دی جائے۔ اس دوران بوسنیا میں (خصوصاً بوسنیائی سربوں میں) انتہا پسندوں کا اثر بتدریج کم ہونے لگا اور دونوں جگہ (یعنی فیڈریشن و بوسنیائی سرب علاقے میں) ایسی سیاسی پارٹیاں وجود میں آگئیں جو مخلوط قومیتوں پر مبنی اور بوسنیا کی وحدت کی علمبردار تھیں۔ اس طرح وطن پرست جماعتوں کا زور جب کچھ کم ہوا تو جنوری ۲۰۰۱ء میں پہلی دفعہ بوسنیائی سرب حکومت مخلوط قومیتوں کی حامل سیاسی جماعت (PDX BIH) نے بنائی اور مرکز میں وزیراعظم اور فیڈریشن کا صدر اور وزیراعلیٰ بھی اسی پارٹی کا بنا۔ تاہم جیسا کہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ انتظامی، سیاسی اور آئینی لحاظ سے تہرے نظام پر مبنی اور متفاوت نقطہ نگاہ رکھنے والے تین گروہوں کو لے کر چلنا آسان نہیں چنانچہ کبھی ایک اپنی خواہش پوری ہونے پر بگڑ جاتا تو کبھی دوسرا۔ چنانچہ مارچ ۲۰۰۱ء میں بوسنیائی کروٹوں کی جماعت (CDU - BH) نے اپنے نمائندے کے بطور وزیراعظم قبول نہ کیے جانے پر مرکزی حکومت کا بائیکاٹ کر دیا اور فوج اور سول میں کروٹ عناصر کی حمایت سے خودمختار کروٹ اسمبلی کی بحالی کا اعلان کر دیا اور فیڈریشن سے الگ ہونے کی دھمکیاں دینی شروع کر دی۔ تاہم بوسنیا کے 'اعلیٰ نمائندے' نے جھکنے کی بجائے مضبوط اقدام کرتے ہوئے اس پارٹی کے صدارتی ممبر کو بھی ہٹا دیا اور بالآخر بین الاقوامی دباؤ پر کروٹوں کو اپنا احتجاج واپس لینا پڑا۔

جولائی ۲۰۰۱ء میں بوسنیائی سرب حکومت مسلسل بین

الاقوامی دباؤ کے نتیجے میں یورپی یونین کی طرز پر انتخابات کے انعقاد اور جنگی جرائم کے بین الاقوامی ٹریبونل سے تعاون پر آمادہ ہوگئی۔ مارچ ۲۰۰۲ء میں بوسنیا کے 'اعلیٰ نمائندے' نے دباؤ جاری رکھتے ہوئے بوسنیائی سربوں کو مزید آئینی و عدالتی اصلاحات قبول کرنے پر مجبور کیا اور یہ طے کیا کہ مرکز اور نیچے ہر سطح پر تینوں قومیتوں کو نمائندگی دی جائے۔ چنانچہ بوسنیائی سرب مقننہ کے ڈھانچے میں ایک ۲۸ رکنی ایوان بالا کا اضافہ کیا گیا (تینوں قومیتوں کے آٹھ آٹھ ارکان مع چار متفرق ارکان کے) جس کی ایک ذمہ داری یہ تھی کہ وہ مرکزی ایوان بالا کے لیے بوسنیائی سرب نمائندوں کا انتخاب کرے۔ مرکز کی سطح پر ایک آٹھ رکنی عدالت عظمیٰ تشکیل دی گئی جس کے ججوں کا انتخاب قومیتی وابستگیوں سے بالاتر میرٹ پر تجویز کیا گیا۔ دسمبر ۲۰۰۲ء میں 'اعلیٰ نمائندے' نے مرکز کو مضبوط بنانے کی خاطر مزید اقدامات کے لیے قانون سازی کی جس کی رو سے مرکز میں دو مزید وزارتیں (برائے انصاف اور امن و امان) قائم کی گئیں اور وزارت عظمیٰ کی مدت چار سال کر دی گئی (اور تینوں قومیتوں کے وزرائے اعظم کے باری باری کام کرنے کا سلسلہ ختم کر دیا گیا)۔ اس پر بوسنیائی سرب نمائندوں نے اظہار ناراضی کرتے ہوئے مرکزی ایوان زیریں کا بائیکاٹ کر دیا۔ اسی دوران اقوام متحدہ نے حالات کو روبہ اصلاح دیکھتے ہوئے امن افواج کی مدت قیام میں مزید توسیع نہ کی اور تحفظ امن اور بوسنیائی فوج کی تنظیم نو اور تربیت کی ذمہ داری یورپی یونین کے پولیس مشن کو منتقل کر دی۔

جنوری ۲۰۰۳ء میں نئے قوانین کے مطابق نئی بوسنیائی سرب حکومت میں ۸ سربوں کے ساتھ ۵ مسلمان اور ۳ کروٹ وزیر بھی لیے گئے۔ اسی طرح فیڈریشن کا صدر ایک کروٹ کو بنایا گیا اور مسلم اور سرب نمائندے بطور نائب صدر چنے گئے اور ایک مسلمان کو فیڈریشن کا وزیراعظم منتخب کیا گیا۔ اسی سال 'اعلیٰ نمائندے' نے مجلس صدارت میں بوسنیائی سرب نمائندے سے استعفیٰ لے لیا (کیونکہ وہ عراق کو اسلحہ کی ترسیل اور سرب فوج کے لیے جاسوسی میں ملوث تھا) اور بوسنیائی سرب فوج کی سپریم ملٹری کونسل کو برخواست کر دیا اور بوسنیائی سرب علاقے کے آئین سے وہ تمام دفعات حذف کرنے کا حکم جاری کر دیا جو اسے خودمختار ریاست ظاہر کرتی تھیں۔ اوائل ۲۰۰۴ء میں بوسنیا میں متعین 'اعلیٰ نمائندے' نے یورپی یونین کے اصرار پر موستار شہر کو انتظامی طور پر متحد کرنے کا حکم دیا جو ۱۹۹۳ء سے کروٹوں اور مسلمانوں میں منقسم تھا۔ اسی طرح اعلیٰ آئینی عدالت نے بوسنیائی سرب علاقے کی بعض میونسپل کمیٹیوں میں لفظ 'سرب' کے لاحقے کو غیر آئینی قرار دے دیا۔

اپریل ۲۰۰۴ء میں 'اعلیٰ نمائندے' نے بوسنیائی سرب حکومت کے آرمی چیف آف سٹاف کو ملازمت سے برخواست کر دیا کیونکہ وہ سربرینکا کے قتل عام کی انکوائری کرنے والے کمیشن کو مطلوبہ معلومات مہیا کرنے میں ناکام رہا تھا۔ اسی طرح جون میں اس نے بوسنیائی سرب حکومت کے وزیرداخلہ کو ساتھ دیگر افراد سمیت ملازمت سے برخواست کر دیا کیونکہ وہ بین الاقوامی جنگی ٹریبونل کو مطلوب بوسنیائی سرب رہنما کراوزچ (Karadzic) کی گرفتاری میں تعاون نہ کر رہے تھے۔ اسی سال نومبر میں اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل نے بوسنیا میں فوجی امور کی نگرانی سات ہزار افراد پر مشتمل 'یورپی یونین فورس' کے سپرد کی اور اسے بوسنیا ہرزیگووینا کے یورپی یونین کے ساتھ الحاق کے لیے مزید اقدامات کرنے کا حکم دیا۔ اس پر بوسنیا میں بین الاقوامی برادری کے 'اعلیٰ

نمائندے' نے بوسنیا کی متحدہ حکومت کے مزید استحکام کے لیے حکم دیا کہ ۲۰۰۵ء میں فیڈریشن اور بوسنیائی سرب حکومتوں کی الگ الگ وزارت دفاع کو ختم کر دیا جائے اور اسی طرح پولیس اور سیکوریٹی ایجنسیوں کو بھی باہم مدغم کر کے واحد ادارے کی شکل دی جائے جو دونوں حکومتوں کے علاقوں میں یکساں طور پر کام کریں اور جن کی نگرانی مرکزی وزیر داخلہ کرے۔ 'اعلیٰ نمائندے' نے مرکزی وزیر دفاع کو حکم دیا کہ وہ بوسنیائی سرب فوج کے ان افسران کے خلاف تحقیقات کرے جو مسلمانوں کے قتل عام میں ملوث سرب رہنما ملادچ (Mladic) کے روپوش رہنے میں تعاون کر رہے تھے، نیز اس نے ۹ بوسنیائی سرب سیکوریٹی افسران کو ملازمت سے برخواست کر دیا جو جنگی ٹریبونل کو مطلوب افراد کو حراست میں لینے میں آڑے آئے تھے۔ اسی دوران امریکہ نے بوسنیائی سرب وطن پرست سیاسی جماعتوں کی حوصلہ شکنی کے لیے ان کے قائدین کے امریکہ میں داخلے پر پابندی لگا دی۔ ان اقدامات کو بوسنیائی سرب قائدین نے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور بوسنیائی سرب حکومت کے وزیراعظم، مرکزی حکومت میں بوسنیائی سرب وزرا اور مرکزی مجلس صدارت کے بوسنیائی سرب رکن (اور اس وقت عملاً صدر ریاست) سب نے بطور احتجاج اپنے عہدوں سے استعفیٰ دے دیا اور اپنا الگ فوجی ڈھانچہ رکھنے پر اصرار کیا لیکن بین الاقوامی برادری نے جھکنے سے انکار کر دیا اور نیا وزیراعظم نامزد کر دیا جو آئین کے مطابق تینوں فریقوں پر مشتمل کابینہ بنانے میں کامیاب ہو گیا (جس میں حسب دستور ۸ بوسنیائی سرب، ۵ مسلمان اور ۳ کروٹ شامل تھے)۔ بعد میں طویل کشمکش اور سیاسی گفتگو اور مباحثے کے بعد مارچ ۲۰۰۵ء میں بوسنیائی سرب وزرا نے استعفیٰ واپس لینے کا اعلان کر دیا اور یوں سیاسی حالات معمول پر آ گئے۔ ان حالات میں یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ اگر بین الاقوامی دباؤ اسی طرح جاری رہا تو شاید مستقبل قریب میں وہ وقت آجائے جب بوسنیا ہرزیگووینا ایک متحدہ ریاست کے طور پر ابھرے جس میں تینوں بڑی قومیں تحمل، رواداری اور امن سے مل جل کر رہیں کہ اس کے علاوہ بوسنیا کی بقا اور استحکام و ترقی کا دوسرا کوئی راستہ نہیں کیونکہ نفرت اور جنگ سے مسئلے بگڑتے اور پیچیدہ ہوتے ہیں، حل نہیں ہوتے (ڈیٹن معاہدے پر عمل درآمد کے سلسلے میں دیکھیے (۱) David Chandler: *Bosnia - Faking Democracy After Dayton*، لنڈن ۲۰۰۰ء؛ (۲) C A. Cater : E.M Cousens: *Towards Peace in Bosnia-Implementing the Dayton Accords*، کلوریڈو (امریکہ) ۲۰۰۱ء).

مسلمانوں پر ظلم و ستم: بلقان اور بوسنیا میں ۱۹۹۲-۱۹۹۵ء کی جنگ میں مسلمانوں پر ظلم و ستم (جس میں قتل عام، خواتین کی عصمت دری، مذہب کی جبری تبدیلی، گھروں سے بے دخلی، کلچر کی تباہی وغیرہ شامل ہیں، کوئی نیا یا پہلا واقعہ نہیں بلکہ یہ تب سے شروع ہے جب سے یورپی طاقتوں نے متحد ہو کر ترکوں کو یورپ اور بلقان سے باہر دھکیلنا شروع کیا چنانچہ جنگ وی آنا (۱۶۸۳-۱۶۹۹ء) میں ترکوں کی شکست کے بعد ہنگری، دلماتیہ، کوتارسکا، لیکا وغیرہ میں جو مسلمان باقی رہ گئے اور جو ہجرت کر کے بوسنیا اور دیگر مسلم اکثریتی علاقوں میں نہیں گئے، انہیں جبری طور پر عیسائی بنا لیا گیا مثلاً ریکارڈ کے مطابق قدیم مونٹی نیگرو میں ایک ہزار مسلمان اور چھ مسجدیں تھیں، لیکن ۱۷۱۲ء کے بعد ان کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ اسی طرح سربیا اور بلغراد میں کوئی بیس ہزار مسلمان رہتے تھے (بوسنیائی مسلمان ترک مقبوضہ جات میں پھیل گئے تھے جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ حکومت سرحدوں

کے استحکام کے لیے انہیں سرحدوں پر بسائی تھی لیکن بعد میں یہ سرحدیں تبدیل ہوتی رہیں)، ان کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوتا رہا، خصوصاً ۸ جنوری ۱۸۰۷ء کو انہیں لوٹا گیا، مارا گیا اور خواتین کی عصمت دری کی گئی۔ ان اقدامات کی وجہ سے ۱۸۳۰ء میں وہاں مسلمانوں کی تعداد دس ہزار رہ گئی۔ اس دوران جب سربیا کو خودمختاری مل گئی تو مسلمانوں کو شہر چھوڑنے پر مجبور کیا گیا اور ان کی مساجد و مدارس کو ملیامیٹ کر دیا گیا۔ ۱۸۵۲ء میں دریائے لم (Lim) کی وادی میں مسلمانوں کو جمع کر کے اجتماعی پھسہ دیا گیا۔ ۱۸۷۸ء میں جب کانگرس آف برلن نے سربیا اور مونٹی نیگرو کو آزاد ریاستوں کی حیثیت سے تسلیم کر لیا تو ان سے مذہبی آزادی کا وعدہ لیا لیکن دونوں نے مسلمانوں کو اپنے علاقوں سے جبراً باہر دھکیل دیا اور وہ بوسنیا، سنجق، کوسووا اور البانیہ کے مسلم علاقوں میں پناہ لینے پر مجبور ہوگئے۔ اسی سال جب آسٹریا۔ ہنگری فوجوں نے بوسنیا پر حملہ کیا تو مسلمانوں نے شدید مزاحمت کی جس کے نتیجے میں فاتحین نے مسلمانوں کا اس بری طرح ناطقہ بند کیا اور انہیں یورپی تہذیب میں ضم ہونے پر مجبور کیا کہ بوسنیا کی تقریباً ایک تہائی آبادی اپنا دین و ایمان بچانے کی خاطر ترکی ہجرت کر گئی۔

۱۹۱۲-۱۹۱۳ء کی جنگ بلقان میں بلقانی خصوصاً سنجق کے مسلمانوں کے گھر جلا دیے گئے، ان کا قتل عام کیا گیا اور انہیں ہجرت پر مجبور کیا گیا۔ جو باقی بچے انہیں عیسائی ہوجانے پر مجبور کیا گیا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد جب مملکت یوگوسلاویہ کا قیام عمل میں آیا تو بھی مسلمانوں پر ظلم و ستم جاری رہا اور پہلے سال ہی مشرقی ہرزیگوینا میں مسلم بستیوں پر حملہ کر کے تقریباً ۳ ہزار مسلمانوں کا قتل عام کیا گیا اور ان کے گھر لوٹ لیے گئے۔ نومبر ۱۹۲۴ء میں ضلع بجیلو (Bijelo) میں دو مسلم دیہات پر حملہ کر کے سربوں نے ایک رات میں ۶ سو مسلمان اس طرح شہید کیے کہ زندہ مردوں اور عورتوں کو پکڑ کر ان کے ناک، کان اعضائے تناسل اور دیگر اعضا کاٹے گئے، آنکھیں نکالی گئیں، پیٹ چاک کیے گئے اور ان کے سینوں پر چاقو سے کراس کے نشان بنائے گئے۔ نتیجتاً بچ جانے والے گردونواح کے سارے مسلمان بھاگ کر ہمیشہ کے لیے بوسنیا، ترکی اور البانیہ چلے گئے اور یہی حملہ آوروں کا مقصد تھا کہ علاقے کو مسلمانوں سے پاک کیا جائے۔ اس دوران میں مسلمانوں کو معاشی طور پر تباہ کرنے والی پالیسیاں وضع کی گئیں۔ بوسنیا کے کئی اضلاع سربیا اور کروشیا کو دے دیے گئے اور باقی ماندہ علاقے کی تقسیم اس مصنوعی انداز سے کی گئی کہ اس میں مسلمانوں کی اکثریت نہ ہو اور انہیں دبانے، قتل کرنے اور ان کے علاقوں کو سربیا اور کروشیا میں مدغم کرنے میں آسانی ہو۔ سرب کلچرل کلب کی طرف سے سرب دانشوروں کو جمع کر کے سرب علاقوں کو مسلمانوں کے وجود سے صاف کرنے اور وہاں اپنے ہم مذہب بسانے کے لیے مختلف اسکیمیں زیر بحث آتی رہیں۔ اس منصوبہ سازی میں واسو کبریلووچ (Vaso Cubrilovic) اور مشہور ادیب و سفارت کار آئیو اینڈرچ (Ivo Andric) پیش پیش تھے۔ دوسری جنگ عظیم (۱۹۴۱-۱۹۴۵ء) کے دوران میں ان منصوبوں پر عمل درآمد سرب انتہا پسندوں کی مسلح گوریلا تنظیم چیٹنک (Chetnik) نے کیا۔ ان کے نظریہ سازوں نے "سربیا صرف سربوں کے لیے" (Homogenous Serbia) کا نعرہ دیا اور کہا کہ سربیا کو غیر سربوں سے پاک کر دیا جائے، مسلمان ترکی اور البانیا جائیں اور کروٹ کروشیا۔ چیٹنک قائد میہائیلووچ (Mihailovic) کی کئی تحریریں بھی اس ضمن میں ریکارڈ پر ہیں۔ دوسری طرف کروشیائی فاشسٹ حکومت اور وہاں کی مسلح گوریلا تنظیم استاشا (Ustasha)

بھی مسلمانوں کے قتل و غارت اور کروٹ علاقے سے ان کے جبری اخراج میں سرگرم تھی۔ چٹنک نے جون ۱۹۴۱ء سے فروری ۱۹۴۷ء تک، اگست ۱۹۴۲ء میں اور پھر ۱۹۴۳ء میں انتہائی بے دردی سے تقریباً ایک لاکھ مسلمانوں کو قتل کیا جس میں عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کی کوئی تمیز نہ تھی۔ ان کو گھروں کے اندر قتل کیا گیا، خواتین کی عصمت دری کی گئی اور لاشوں کا مثلہ کیا گیا۔ گھروں کو آگ لگا کر انسان اور جانور زندہ جلا دیے گئے۔ ہزاروں مسلمانوں کو دریاؤں اور ندی نالوں میں زندہ پھینک کر مار دیا گیا۔ مسلمان بچوں کو پختہ فرش اور دیواروں پر مار مار کر ہلاک کیا گیا۔ مسلمانوں اور ان کے اسلامی رسم و رواج سے نفرت کا یہ عالم تھا کہ قتل کے بعد کئی عورتوں کے چہروں اور سر سے کھال کھینچ لی گئی (کہ وہ پردہ کرتی ہیں)، نو مردوں کے ہاتھوں کی کھال کھینچ کر اتاری گئی (وضو کی طرف اشارہ ہے) اور بہت سے مسلمانوں کو خاص طور پر دریائے ڈرینا کے پل پر لے جا کر قتل کیا گیا (کہ تمہارے مستقبل کو جانے والا کوئی پل نہیں)۔ فوچا (Foca) کے مفتی صاحب کو پہلے پانی میں زندہ ابالا گیا اور پھر ہڈیوں کے پنجر کو مسجد کے باہر علامتی پھانسی دی گئی اور دوسرے مسلمانوں کو سبق سکھانے کے لیے اس پنجر کو عرصے تک وہاں لٹکائے رکھا گیا۔ جانی و مالی نقصان کے علاوہ مسجدیں، مدرسے، لائبریریاں، خانقاہیں، قبرستان، ترک حمام سب گرا کر ملیامیٹ کر دیے گئے تاکہ مسلم تہذیب و تمدن کا کوئی نشان باقی نہ رہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس جنگ میں دوسری قوموں کا جانی نقصان بھی ہوا لیکن یہودیوں کے بعد سب سے زیادہ نقصان بلاشبہ سربوں کے ہاتھوں مسلمانوں کا ہوا جن کا مقصد یہ تھا کہ سربیا اور ملحقہ بوسنیائی علاقوں سے مسلمانوں کا خاتمہ کر دیا جائے تاکہ ان کے پاک وطن کی سرزمین اور مستقبل میں بننے والی 'عظیم سربیا' کی ریاست میں کسی مسلمان کا وجود دکھائی نہ دے۔

اور لطف کی بات یہ ہے کہ 'طاقتور مارے اور رونے بھی نہ دے' کے مصداق ان مظالم کو نمایاں بھی نہیں ہونے دیا گیا کیونکہ کمیونسٹ یوگوسلاوی انتظامیہ میں سرب اور چٹنک اثر و رسوخ بہت گہرا تھا اور ذرائع ابلاغ پر ان کی گرفت اتنی مضبوط تھی کہ ان مظالم کی تفصیلات پہلی دفعہ ۱۹۹۰ء میں دنیا کے سامنے آئیں جب جبر کا یہ آہنی شکنجہ کچھ ڈھیلا ہوا (دیکھیے: Vladimir Dedijer - Antun Miletic The Genocide against Muslims: 1941-1945, A Collection of Documents and Tests, monials، سراجیو ۱۹۹۰ء)۔

دوسری جنگ عظیم میں بلقانی مسلمانوں کے جانی نقصان کا اندازہ ۸۶,۰۰۰ سے ۱,۲۰,۰۰۰ افراد لگایا گیا ہے یعنی کل مسلم آبادی کا تقریباً ۶.۸ فیصد سے ۸.۷۰ فیصد لیکن کسی کے کان پر جوں تک نہیں رینگی، بلکہ دنیا اس سے بے خبر رہی اور یہ سلسلہ اس کے بعد بھی رکا نہیں بلکہ کمیونسٹ نظامِ حکومت کے تحت اگلے ۴۵ سال تک جاری رہا۔ یکساں نظام تعلیم اور یکساں یوگوسلاوی کلچر کے نام پر مسلم تعلیم و ثقافت کو تباہ کر دیا گیا۔ کئی مدرسے اور مسجدیں بند کر دی گئیں، گلی کوچوں کے نام تک بدل دیے گئے۔ تعلیمی نصاب دہریت پر مبنی اور اسلام مخالف تھا اور اسلامی اخلاق و اقدار کا نام لینے والوں اور مسلمانوں کے حقوق کا ذکر کرنے والوں کو مقدموں میں پھنسایا گیا۔ جیلوں میں ٹھونسا گیا یا جعلی پولیس مقابلوں میں مار دیا گیا۔ اس عرصے میں سرب اور کروٹ نیشنل ازم کا جن بوتل سے باہر آ گیا۔ سرب 'عظیم تر سربیا' قائم کرنے پر تلے بیٹھے تھے۔ یوگوسلاوی فوج میں ان کی اکثریت تھی، ان کے سول جتھے بھی مسلح تھے، حکومتی

بیوروکریسی، سفارت کاروں، ذرائع ابلاغ غرض ہر جگہ ان کی بالادستی تھی اور وہ غیر سربوں خصوصاً مسلمانوں کو ملیامیٹ کرنے پر تلے بیٹھے تھے۔ یہی حال کروٹ قوم پرستوں کا تھا اور اس کے ساتھ ہی یہ کہ دونوں گروہ چونکہ عیسائی تھے لہٰذا دونوں کو ہمسایہ یورپی عیسائی حکومتوں سے اسلحی اور مالی امداد وافر ملتی تھی۔ اس لیے دونوں کو اپنے عزائم پر عمل پیرا ہونے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی جب کہ مسلمانوں کے ساتھ مسئلہ یہ تھا کہ وہ تنہا، غریب، غیر منظم اور غیر مسلح تھے۔ جس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ وہ پچھلے دو ڈھائی سو سال سے مار کھاتے آ رہے تھے اور ہر قوم نے انہیں مٹانے کی کوشش کی تھی لہٰذا وہ کمزور اور دبے ہوئے تھے۔ فوج، سول بیوروکریسی اور صنعتوں میں ان کا حصہ برائے نام تھا اور ان کی اکثریت کاشتکار، حرفت کار یا ملازم پیشہ تھی۔ عالم اسلام خود امریکی و یورپی طاقتوں کے مقابلے میں زیردست تھا لہٰذا بوسنیائی مسلمانوں کو کہیں سے مدد بھی نہ مل سکی۔ پھر بوسنیائی مسلمان طبعاً شائستہ، نفاست پسند اور پرامن لوگ ہیں۔ وہ لڑاکے اور منتقم مزاج نہیں، لہٰذا انہوں نے کبھی کوشش نہیں کی کہ انہوں نے ہمیشہ یہی چاہا کہ بوسنیا کے اندر سربوں اور کروٹوں کے ساتھ مل کر پرامن طریقے سے رہا جائے۔ اس نیک خواہش اور سادگی بلکہ سادہ لوحی کی قیمت انہیں بعد میں چکانا پڑی کیونکہ انہوں نے سربوں اور کروٹوں کے مقابلے کے لیے کوئی تیاری نہ کی تھی (ادوار سابقہ میں بوسنیائی وبلقانی مسلمانوں پر مظالم کی تفصیل کے لیے دیکھیے: M.Imamovic.R Mahmutcehajic: *Bosnia and The Bosniana Muslims*، سراجیوو ۱۹۹۱ء)۔

بوسنیا میں ۱۹۹۲-۱۹۹۵ء میں مسلمانوں کے خلاف مظالم: سطور بالا میں ہم نے جو کچھ عرض کیا اس سے صرف یہ دکھانا مقصود تھا کہ ۱۹۹۲-۱۹۹۵ء میں جو ظلم و ستم بوسنیائی مسلمانوں کے ساتھ ہوا، وہ اچانک نہیں ہوا بلکہ اس کا پس منظر ہے اور وہ یہ کہ سرب قوم پرست اس کے لیے برسوں سے کام کر رہے تھے اور بوسنیائی مسلمانوں کو ختم کرنے کے لیے ان کے اندر نفرت کا ایک لاوا پک رہا تھا جو ابل پڑنے کے لیے تیار تھا اور ۵ اپریل ۱۹۹۲ء کو جب بوسنیا نے آزادی کا اعلان کیا تو یہ لاوا پھٹ پڑا اور سرب بوسنیائی مسلمانوں پر پل پڑے اور یہی کچھ ان کے ساتھ کروٹوں نے کیا۔

اس جنگ میں سربوں اور کروٹوں نے مسلمانوں کے ساتھ جو ظلم و ستم کیا اسے نسلی تطہیر (Ethnic Cleansing) کا نام دیا جاتا ہے۔ اس جامع اصطلاح کے کئی اجزا ہیں مثلاً مردوں کا قتل عام، عورتوں کی منظم عصمت دری، مسلمانوں کو ان کے گھروں اور آبادیوں سے بے دخل کر کے باہر دھکیل دینا اور وہاں سربوں (اور کروٹوں) کو بسانا نیز شہروں کا محاصرہ، جنگی کیمپ (صحیح تر لفظوں میں موت کے کیمپ اور زنا کیمپ) اور اجتماعی قبریں بھی اسی کا حصہ ہیں۔ اب ہم اس کی کچھ تفصیلات پیش کرتے ہیں:

بوسنیائی مسلمانوں کا قتل عام: اس جنگ میں تقریباً دو لاکھ ستر ہزار مسلمان قتل کیے گئے جو دوسری جنگ عظیم میں یورپ میں یہودیوں کے قتل عام کے بعد سب سے بڑی تعداد ہے (رادھا کمار: *Divide or Fall? Bosnia in The Annals of Partition*، لندن ۱۹۹۷ء) اور یہ قتل عام اس طرح نہیں ہوا کہ دو ملکوں کی فوجوں میں جنگ ہوئی ہو اور لوگ مارے گئے ہوں، بلکہ یہ قتل و غارت گری انفرادی اور مقامی سطح پر ہوئی اور منصوبہ بندی سے ہوئی۔ اس کے لیے باقاعدہ علاقوں کا انتخاب کیا گیا (بڑی آبادی والے مسلم شہروں کے علاوہ ان علاقوں کو

چنا گیا جن کو عظیم تر سربیا میں شامل کرنا پیش نظر تھا۔ اس غرض سے ایسے علاقوں پر بھی حملہ کیا گیا جن میں سرب آبادی محض ۱۰٪ تھی) اور مسلمان معززین، پڑھے لکھے افراد، سائنسدانوں، ادیبوں، فنی ماہرین وغیرہ کی باقاعدہ فہرستیں بنائی گئیں اور انہیں چن چن کر قتل کیا گیا۔

اس کا طریق واردات عموماً یوں ہوتا کہ سرب فوجی دستے کسی آبادی کو گھیر لیتے۔ مقامی سرب گوریلے تاک تاک کر مسلمان گھروں پر مارٹر کے گولے برساتے، شہریوں کا پانی، بجلی اور گیس بند کر دی جاتی۔ کچھ گھنٹوں یا دنوں بعد لاؤڈ سپیکروں پر بار بار اعلان کیا جاتا کہ مسلمانوں باہر آجاؤ تمہیں کچھ نہیں کہا جائے گا۔ پھر جوں ہی مسلمان سڑکوں اور کھلی جگہوں پر جمع ہوتے ان پر مارٹر گولے برسا کر ان کے پرخچے اڑا دیے جاتے جیسے مثلاً ۲۶ مئی ۱۹۹۲ء کو قوزارق شہر میں ہوا (واشنگٹن پوسٹ، شمارہ ۳ نومبر ۱۹۹۲ء) یا مسلمان مردوں کو دھکیل کر جنگی کیمپوں میں پہنچا دیا جاتا یا نوجی جنگلوں میں لے جا کر کھائیوں کے کنارے کھڑے کر کے فائرنگ سے قتل کر دیا جاتا تاکہ لاشوں کو سنبھالنے کی ضرورت بھی نہ پڑے۔ اکثر جگہوں پر مسلمانوں کو قتل کرنے والے ان کے ہمسائے اور محلے دار سرب تھے جنہوں نے آنکھیں ماتھوں پر رکھ لی تھیں اور وہ بسا اوقات کلہاڑوں اور تیشوں سے مسلمانوں کے نرخرے کاٹتے۔ مقامی سرب حملہ آوروں کو مسلمان سیاستدانوں اور دوسرے لوگوں کی نشان دہی کرتے جنہیں موقع پر ہلاک کر دیا جاتا یا گرفتار کر کے جنگی کیمپوں میں بھیج دیا جاتا جہاں انہیں بھوکا پیاسا رکھ کر سسکا سسکا کر مارا جاتا۔

بوسنیا میں مسلمانوں کے قتل عام کی ایک زندہ مثال سربرنیکا کی ہے (زندہ مثال ہم نے اس لیے کہا کہ سب کچھ اخبارات، جرائد اور ٹی وی کے نمائندوں کی رپورٹوں کی موجودگی میں ہوا اور دنیا سب کچھ دیکھتی، پڑھتی اور سنتی رہی) جہاں اقوام متحدہ اور نیٹو کے دستے بھی موجود تھے اور یہ علاقہ اقوام متحدہ کے 'محفوظ' قرار دیے گئے چھ زونوں میں سے ایک تھا اور یہ واقعہ جنگ کے آخری مرحلے میں ہوا۔ جولائی ۱۹۹۵ء میں سربرنیکا کی ۳۸,۰۰۰ آبادی میں سے ۷۳٪ مسلمان اور ۲۵٪ سرب تھے۔ جنگ کے نتیجے میں اردگرد کے دیہات کے تقریباً ۶۰ ہزار مسلمان یہاں پناہ لے کر نہایت تکلیف دہ زندگی گزار رہے تھے۔ جب سربوں نے شہر کو گھیر لیا تو اس وقت اقوام متحدہ کے ۷۵۰ فوجی یہاں موجود تھے۔ سربوں کے مطالبہ پر اقوام متحدہ کے ڈچ فوجیوں نے مسلمانوں سے ہتھیار لے لیے اور ان کو یقین دہانی کروائی کہ تم ہماری حفاظت اور ذمہ داری میں ہو لیکن ۶ جولائی ۱۹۹۵ء کو سربوں نے شہر پر حملہ کر کے ڈچ فوجیوں کو بے بس اور پسپا کر دیا اور نہتے مسلمانوں کے قتل و غارت کا بازار گرم کر دیا۔ ایک اندازے کے مطابق دس سے بارہ ہزار مسلمان بے رحمانہ طریقے سے قتل کر دیے گئے جب کہ اقوام متحدہ اور نیٹو کے دستے علاقے میں موجود تھے۔ بوسنیائی سرب رہنما ملادچ (Mladic) نے شہر فتح کرنے کے بعد اعلان کیا کہ 'سربرنیکا ہماری طرف سے سرب قوم کو تحفہ ہے اور ہم نے آج ترکوں سے بدلہ لے لیا ہے' (Norman Cigar: Genocide in Bosnia - The Policy of Ethnic Cleansing In Bosnia، ص ۳-۲۰، بوسٹن ۱۹۹۵ء)۔ یاد رہے کہ بوسنیائی مسلمانوں کی اکثریت مقامی اور سلافی النسل ہے، لہٰذا درحقیقت یہ نسلی تطہیر نہیں یورپ و بلقان سے اسلام اور مسلمانوں کی تطہیر ہے لیکن پروپیگنڈا تکنیک کے طور پر اسے 'نسلی تطہیر' کا نام دیا جاتا ہے اور مسلمانوں کے خلاف اپنے آدمیوں میں نفرت پیدا کرنے کے لیے انہیں 'ترک' کہا جاتا ہے

اتراک فاتحین کے حوالے سے جنہوں نے پندرہویں صدی میں سربوں کو شکست دے کر یہاں اسلامی حکومت قائم کی تھی، حالانکہ بوسنیائی نسلاً ترک نہیں ہیں۔

بوسنیائی مسلمانوں کے قتل عام کے حوالے سے سربوں کی ذہنیت کا اندازہ اس بات سے کیجیے کہ وہ اسے کار ثواب سمجھتے تھے اور اس سے روحانی تسکین حاصل کرتے تھے چنانچہ بعض لوگ مسلمانوں کو گولی سے مارنے کی بجائے ٹکوے یا کلہاڑی سے مسلمانوں کا نرخرہ کاٹنا پسند کرتے تھے تاکہ مقتولوں کے تڑپنے کا مزا لے سکیں اور بعض تو قتل کرنے سے پہلے ان کی آنکھیں بھی نکالتے تھے۔ اسی طرح اعضائے تناسل کاٹنا یا ہاتھ پاؤں ایک ایک کر کے کاٹنا یا مردوں کو ان کے اہل خانہ کے سامنے قتل کرنا، یہ سب معمول کی باتیں تھیں۔ سرب لڑکیاں جو وفور جوش ایمانی سے جنگ میں حصہ لیتی تھیں اور انہیں نشانہ بازی کی مشق کی ضرورت ہوتی تھی۔ پستول یا رائفل دے کر مسلمان قیدیوں کے مجمع پر چھوڑ دیا جاتا کہ لو نشانہ بازی کی مشق کے لیے انہیں قتل کرو۔ ایک موقع پر سرب فوجی رضا کار نے ایک دن میں ۷۰۰ مسلمانوں کو اپنی رائفل سے قتل کیا۔ وحشت و بربریت کے یہ واقعات محض الزامات نہیں ہیں جو مسلمانوں نے محض دشمنی میں لگائے ہیں بلکہ خود یورپی مصنفین نے اپنی رپورٹوں اور کتابوں میں ان کا اعتراف کیا ہے۔ بعض سربوں نے بھی عالمی ٹریبونل میں ان کا اعتراف کیا ہے، (دیکھیے مثلاً (۱) Salahi Ranadan Sonyel: The Muslims of Bosnia- Genocide of a People، لیسٹر ۱۹۹۴ء؛ (۲) Michael A. Seils: The Bridge Betrayed-Religion and Genocide in Bosnia، لندن ۱۹۹۶ء؛ (۳) رابعہ علی و Lawrence Lifschultz (مرتبین): Why Bosnia: Writings on the Balkan war Story Creek، ۱۹۹۳ء).

منظم عصمت دری: جنگوں میں عصمت دری کے واقعات تو ہوتے ہی ہیں کہ فوجیوں کی حیوانیت جاگی ہوئی ہوتی ہے اور دشمن سے نفرت بھی ہوتی ہے۔ اس لیے عام لوگ سمجھتے ہیں کہ اس خانہ جنگی میں (یہ سربوں اور اہل مغرب کی ایک اور پروپیگنڈا تکنیک ہے کہ اسے خانہ جنگی (civil war) کہا جاتا ہے حالانکہ یہ متعصب عیسائیوں کی طرف سے، خواہ وہ آرتھوڈکس سرب ہوں یا کیتھولک کروٹ، ہمسایہ یورپی ممالک کی مدد سے بلقان اور یورپ سے مسلمانوں کے خاتمے کی جنگ تھی، لہٰذا یہ درحقیقت ایک صلیبی جنگ اور مذہبی جنگ تھی لیکن امریکہ و یورپ نے اپنے چہروں پر بنیادی حقوق، جمہوریت، انسانی آزادی اور گلوبلائزیشن وغیرہ کے جو ماسک پہن رکھے ہیں، انہیں بچانے کے لیے اسے 'خانہ جنگی' کہا جاتا ہے) اگر چند واقعات مسلمان خواتین کی عصمت دری کے ہوئے ہیں یا کچھ زیادہ بھی ہوگئے ہیں تو جنگوں میں ایسا ہوتا ہی ہے لیکن ہم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ اس جنگ میں ایسا نہیں ہوا بلکہ ایک منصوبہ بندی کے ساتھ اور ایک جنگی ہتھیار کے طور پر وسیع پیمانے پر مسلمان خواتین کی عصمت دری کی گئی ہے جس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ اس چار سالہ جنگ میں تقریباً ۷۰ ہزار مسلمان خواتین کی عصمت دری کی گئی۔ سربوں کا طریق واردات یہ تھا کہ جب وہ کسی بستی پر حملہ اور قبضہ کرتے تو معمر، جوان اور مزاحمت کر سکنے والے مردوں کو عموماً فوراً قتل کر دیتے یا انہیں جنگی کیمپوں میں لے جا کر بھوکے مارتے اور اذیتیں دے دے کر قتل کرتے۔ ان کیمپوں کا ایک ضمنی فائدہ یہ تھا کہ وہ لوگ جنگ میں حصہ نہ لے سکتے اور خاندانوں کو ان کی گمشدگی سے اذیت پہنچتی ('جنگی کیمپ' کی اصطلاح، جسے انگریزی میں Concentration

Camp یا Detention Camp کہا جاتا ہے، دنیا کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے لیے سربوں اور اہل مغرب کی ایک اور پروپیگنڈا تکنیک ہے، ورنہ درحقیقت بوسنیائی مسلمان قیدیوں کے کیمپوں کو 'موت کے کیمپ' (Death Camps) اور مسلمان خواتین قیدیوں کے کیمپوں کو جبری عصمت دری کیمپ (Rape Camps) کہنا زیادہ قرین حقیقت ہے)۔ مسلمان خواتین کو الگ کیمپوں میں رکھا جاتا وہاں نوجوان کنواری لڑکیوں کی روزانہ کئی کئی مرد عصمت دری کرتے۔ شام ہوتے ہی سرب آتے اور بھیڑ بکریوں کی طرح لڑکیوں کو چھوتے، ٹٹولتے اور اپنی اپنی پسند کی لڑکی کو لے جاتے۔ جن سربوں کے حصے میں کنواری لڑکیاں نہ آتیں وہ شادی شدہ نوجوان عورتوں سے دل بہلاتے۔ یہاں تک کہ نابالغ بچیاں اور ساٹھ سالہ بوڑھی خواتین کی جبری آبروریزی کی گئی، بلکہ ایک واقعہ یہ بھی پیش آیا کہ ایک ماں سے اس کی ساڑھے تین سال کی صحت مند بچی سرب فوجی رات کے وقت چھین کر لے گئے۔ ایک گھنٹے بعد اس کو بلایا گیا اور کئی مردوں نے اس کی آبروریزی کی اور پھر اسے ایک دوسرے کمرے میں لے جایا گیا اور کہا گیا کہ اپنی بچی کو لے جاؤ جو وہاں خون میں لت پت پڑی تھی۔ اس بچی کو نارمل ہونے کے لیے ایک طویل عرصہ ہسپتال میں رہنا پڑا (ہفت روزہ گارڈین ۲۸ مارچ ۱۹۹۳ء)۔

ایک سرب فوجی نے بتایا کہ وہ عصمت دری میں ملوث نہیں ہونا چاہتا تھا لیکن جب اس نے اپنے افسر سے یہ بات کہی تو اسے سزا کی دھمکی دی گئی اور مجبور کیا گیا کہ وہ مسلمان خواتین کی عصمت دری کرے۔ یہ لوگ مسلم خواتین کی پہریداری کرتے ہوئے اور ان کو ستاتے ہوئے آپس میں شرطیں بدتے اور ٹھٹھے لگاتے کہ کس نے زیادہ بوسنیائی لڑکیوں سے داد عیش حاصل کیا اور یہ بھی اکثر ہوا کہ سرب فوجی رضاکار عورتوں کی بے حرمتی ان کے اہل خاندان کے سامنے کرتے۔ مردوں کو باندھ اور جکڑ کر اور ان کے سر پہ رائفل لے کر کھڑے ہو کر وہ باپ کے سامنے بیٹی کی، خاوند کے سامنے بیوی کی اور بھائیوں کے سامنے ان کی بہن کی جبری آبرو ریزی کرتے اور ایسا کرنے والے بعض اوقات مقامی سرب ہوتے جو ان مسلمانوں کے ہمسائے اور محلے دار ہوتے۔

سربوں نے اسی پر بس نہیں کیا۔ لڑکیوں اور نوجوان عورتوں کی ہفتوں تک اس وقت تک آبرو ریزی کرتے جب تک وہ حاملہ نہ ہو جاتیں اور جب وہ حاملہ ہو جاتیں تو ان کو الگ کیمپ میں یا کیمپ کے الگ حصے میں رکھا جاتا اور ان کی پوری نگہداشت کی جاتی کہ وہ اپنا حمل ضائع نہ کر سکیں۔ اس کے لیے باقاعدہ نگران عورتوں کا انتظام تھا۔ اس طرح سرب وحشیوں نے ان چار سالوں میں ہزاروں مسلمان عورتوں کو جبری آبرو ریزی سے حاملہ کیا تاکہ وہ سربوں کے بچے پیدا کریں۔ ایک برطانوی اخبار کے مطابق ۱۹۹۳ء کی ابتدا میں اس طرح کی جبری حاملہ عورتوں کی تعداد ۱۳ ہزار تک پہنچ چکی تھی (ایوننگ ٹائم، گلاسگو، یکم اپریل ۱۹۹۳ء)۔

سربوں نے یہ سب کیوں کیا؟ ظاہر ہے اس شیطنت کے لیے باقاعدہ منصوبہ بندی کی گئی اور یہ منصوبہ بندی کسی وحشی جنگلی جنونی نے نہیں، بلکہ ان سرب قائدین نے کی جن کی اکثریت انتہائی اعلیٰ تعلیم یافتہ تھی مثلاً ڈاکٹر رادو وان کردازچ چیتنک رہنما اور عصمت دری کیمپوں کا نگران جو ذہنی امراض کا معالج تھا۔ اور جس نے گروہی علاج اور ڈیپریشن میں ڈاکٹریٹ کی تھی۔ ڈاکٹر میتائل مارکووچ سرب حکمران پارٹی کا دماغ، ماہر عمرانیات اور مؤرخ فلسفہ، ڈاکٹر سرچکووچ بلغراد میں سرب پروپیگنڈے کا نگران اعلیٰ، پیشے کے لحاظ سے ماہر ذہنی امراض، اور

ڈاکٹر ووے سلاف سیسیلے جنگ کا مرکزی رہنما اور عمرانیات میں پی ایچ ڈی۔ یہ لوگ جانتے تھے کہ مسلمانوں میں حیا اور عصمت کے مخصوص تصورات ہیں۔ اسلام نسل کے تحفظ اور عدم اختلاط پر بہت زور دیتا ہے اور اسی لیے اسلام میں زنا کی سزا موت ہے۔ ایک کنواری مسلمان عورت کی جبرًا آبروریزی اور اسے ناجائز حمل ٹھہرانے کا مطلب ہے اسے زندہ درگور کر دینا اس کی شخصیت کو کچل دینا اور توڑ پھوڑ دینا، اس کے خاوند، بھائی، باپ اور پورے خاندان کو ساری زندگی سر اٹھانے کے قابل نہ رہنے دینا۔ یہ شیطان ان باتوں کو جانتے تھے اسی لیے انہوں نے عمدًا منصوبہ بندی کی کہ مسلمانوں کی نسل پاک نہ رہنے دی جائے، ان کو خود ان کی نظروں میں گرا دیا جائے اور انہیں ذلیل و رسوا کر دیا جائے تاکہ یہ اور ان کے خاندان سر اٹھا کر جینے کے قابل نہ رہیں حالانکہ اس سارے عمل میں ان بیچاری مظلوم خواتین کی رتی بھر مرضی شامل نہ تھی اور ظلم پہ ظلم یہ کہ جب یہ واقعات دنیا کے سامنے آنے اور جبری عصمت دری کے کیمپوں کی تفصیلات سامنے آئیں (گارڈین لندن، شمارہ ۱۹ دسمبر ۱۹۹۲ء نے ایسے ۳۳ عصمت دری کیمپوں کے نام اور وہاں کی تفصیلات مہیا کی) تو ان پروپیگنڈا ماہرین نے صاف ہاتھ اٹھا دیئے اور انکار کرتے ہوئے کہا کہ جبری عصمت دری کے تو صرف چند واقعات ہوئے ہیں یا یہ ایک آدھ جنسی جنونی کی حرکت ہے لیکن خود یورپی رپورٹوں اور مصنفین نے حقائق کو مصدقہ قرار دیا، اس کی تفصیلات مہیا کیں۔ عورتوں کی جبری آبروریزی اور مسلم کلچر کی تباہی دراصل سربوں کی بوسنیائی مسلمانوں کے خلاف نفسیاتی جنگ تھی جس کا مقصد بوسنیا میں مسلم شخصیت کو کچلنا اور تباہ کرنا تھا اور اس کی پلاننگ کرنے والے امریکہ، برطانیہ، جرمنی اور فرانس سے انتہائی اعلیٰ تعلیم یافتہ پیشہ ور ماہرین نفسیات و ماہرین عمرانیات تھے (تفصیل کے لیے دیکھیے: Executive Intelligence Review، واشنگٹن، ۱۲ فروری، ۱۹۹۳ء)۔

ثقافتی تباہی: سربوں کی مسلمانوں سے نفرت کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے بوسنیائی مسلمانوں کے قتل عام، ان کے علاقے پر قبضے، ان کی عورتوں کی بے حرمتی اور ان کی معاشی تباہی پر ہی بس نہیں کی بلکہ ان کی عبادت گاہوں، تاریخی عمارات، لائبریریوں اور عجائب گھروں کو گرا کر اور جلا کر تباہ و برباد کر دیا تاکہ بوسنیا سے ان کے دین، تہذیب اور ثقافت کا بھی خاتمہ کر دیا جائے اور یہ کام انہوں نے جنگ کے آغاز ہی میں شروع کر دیا تاکہ بعد میں دنیا اگر شور کرے تو کرتی رہے، جو وہ چاہتے ہیں سو کر گزریں۔ بی بی سی کی ٹیم نے اوائل ۱۹۹۳ء میں بوسنیا کا دورہ کیا اور بتایا کہ سرب جب کسی مسلم گاؤں پر حملہ کرتے ہیں تو سب سے پہلے وہاں کی مسجد گراتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ بنیادوں کی اینٹیں اور صحنوں میں لگے درخت جڑوں سے اکھاڑ دیتے ہیں تاکہ مسجد کا نام و نشان ختم ہو جائے (ہفت روزہ امپیکٹ انٹرنیشنل، ۱۲ مارچ تا ۸ اپریل ۱۹۹۳ء)۔ اس جنگ میں سربوں نے اندازاً ۸۰۰ سے زائد مساجد شہید کیں، جن میں ترجنتی کی ۵۰۰ سالہ قدیم مسجد بھی شامل ہے جسے سربوں نے ۲۷ جنوری ۱۹۹۳ء کی رات گولہ باری سے تباہ کیا۔ یونیورسٹی سے ملحق سراجیوو کی قومی لائبریری جس میں پندرہ لاکھ کتابیں اور جرائد اور ڈیڑھ لاکھ مخطوطات تھے، اس پر سرب تین دن تک متواتر (۲۵ تا ۲۷ اگست ۱۹۹۲ء) آتش گیر مادہ پھینکتے رہے یہاں تک کہ یہ لائبریری راکھ کا ڈھیر بن گئی۔ سراجیوو کا اورینٹل انسٹی ٹیوٹ جس میں مشرقی علوم و ممالک سے متعلق مسودات، دستاویزات، کتب اور مائیکرو فلموں کا نادر ذخیرہ تھا اور جو جنوب

مشرقی یورپ میں اپنی نوعیت کا واحد علمی ادارہ تھا، اسے سربوں نے ۱۷ مئی ۱۹۹۲ء کو بمباری سے ملیامیٹ کر دیا۔ غازی خسرو بیگ کی مسجد جو ۱۵۳۷ء میں تعمیر ہوئی اور اس کے ساتھ ملحقہ بوسنیا کی قدیم ترین غازی خسرو بیگ لائبریری جس میں اسلام اور یہودیت سے متعلق بارہویں صدی کے نادر و نایاب مخطوطات اور مسودات تھے۔ اسے سربوں نے ۵ مئی ۱۹۹۲ء کو شدید گولہ باری کر کے تباہ کر دیا۔

اس علمی تباہی پر خود مغربی دنیا خاموش نہ رہ سکی اور نیویارک کے ایک علمی جریدے نے دنیا کے مختلف مذہبوں، علاقوں اور فرقوں سے تعلق رکھنے والے ۲۹۲ دانشوروں، مؤرخوں، ادیبوں اور پروفیسروں کی طرف سے 'ثقافتی نسل کشی' کے عنوان سے ایک بیان شائع کیا اور سربوں کی علم دشمنی اور ثقافتی ورثے کی تباہی کی مذمت کرتے ہوئے اسے انسانی حقوق کی خلاف ورزی کی ایک منظم کوشش قرار دیا اور دنیا بھر کے اہل قلم سے اپیل کی کہ وہ اس کے خلاف آواز اٹھائیں اور اس ثقافتی تباہی کو رکوائیں (نیویارک ریویو آف بکس، شمارہ ۱۵ جنوری ۱۹۹۳ء)۔

کروٹ قوم پرستوں نے جب سربوں کو یہ سب کرتے دیکھا تو انہوں نے سوچا کہ وہ کیوں پیچھے رہیں لہٰذا جوں ہی انہیں موقع ملا انہوں نے بھی وہی کیا جو سربوں نے کیا تھا۔ چنانچہ انہوں نے جب جنوبی بوسنیا میں کروشیا سے ملحق بوسنیائی علاقے پر حملہ کیا تو بوسنیا کے دوسرے بڑے اور قدیم تاریخی شہر موستار پر نہ صرف قبضہ کیا بلکہ وہاں کی تہذیبی اور ثقافتی زندگی کو بھی تباہ کیا جس میں سب سے نمایاں دریائے ڈرینا کا 'قدیم پل' تھا جسے ترکی سلطان سلیمان اعظم نے ۱۵۶۶ء میں تعمیر کروایا تھا۔ اس میں کرجوز (Karadjoz) کی تاریخی مسجد بھی تھی جو ۱۵۵۷ء میں تعمیر کی گئی اور اس کے ساتھ ملحقہ قدیم قبرستان بھی جس میں صدیوں پہلے کے صوفیا کے مزارات تھے۔ آسٹریا۔ ہنگری عہد کی عمارتیں، قدیم جمنازیم (سکول)، بازار، مساجد، تکیے (خانقاہیں) سب ملیامیٹ کر دیئے گئے (دیکھیے بوسنیائی نوبل لاریٹ آئیو اندرچ (Ivo Andric) کی تالیف *The Bridge Over the Drina*، اور مانیکرو بک پبلشنگ ہاؤس کی مرتبہ 'موستار' موستار ۱۹۹۸ء)۔

اعترافات: بوسنیا کے خلاف اس جنگ میں پونے تین لاکھ مسلمان قتل کیے گئے، اس سے کہیں زیادہ گھروں سے بے دخل کر دیے گئے، ان کی عورتوں کی منظم بے حرمتی کی گئی، انہیں جنگی کیمپوں میں بھوک اور ذلت کا سامنا کرنا پڑا، سراجیو چار سال تک محصور رہا اور وہاں زندگی سسکتی رہی، ان کا ثقافتی ورثہ تباہ کر دیا گیا اور ان کے علاقے پر قبضہ کر لیا گیا (ڈیٹن معاہدے میں بڑی مشکل سے سربوں سے نصف علاقہ مسلمانوں اور کروٹوں کو مشترکہ طور پر دلوایا جا سکا) اور یہ ظلم و ستم چوری چھپے نہیں ہوا۔ مہذب دنیا علی الاعلان سب کچھ ٹی وی پر دیکھتی رہی اور امن، بنیادی حقوق، فریڈم، جمہوریت، رواداری، ہیومنزم، سیکولرازم اور گلوبلائزیشن کا علمبردار اور بے مثل تہذیب و تمدن کا علمبردار یورپ و امریکہ کی آنکھوں کے سامنے یہ سب کچھ ہوتا رہا۔ مسلمانوں پر ظلم و ستم کے مزید اور زیادہ شرمناک و اندوہناک واقعات ہم نے قصداً اس لیے بیان نہیں کیے کہ پڑھنے والے انہیں ایک مسلمان کی طرف سے ہمدردانہ اور مبنی بر مبالغہ نہ سمجھیں لہٰذا مناسب محسوس ہوتا ہے کہ چند مغربی افراد اور اداروں کی طرف سے جنہوں نے ان مظالم کو دیکھا اور بیان کیا، ان کے اعترافات یہاں نقل کر دیے جائیں تاکہ سند رہیں۔

- اقوام متحدہ کے بنیادی حقوق کمیشن کے رپورٹر (Tade Usz Mazowieckl) نے سربرنیکا کے بارے میں اپنی رپورٹ میں لکھا "وسیع پیمانے پر بنیادی انسانی حقوق کی خلاف ورزی جسے وحشیانہ ہی کہا جاسکتا ہے، سول آبادی پر حملے، قتل عام اور جبری آبرو ریزی"۔ اس صورت حال سے وہ اتنا دلبرداشتہ ہوا کہ اپنی رپورٹ دینے کے بعد اس نے احتجاجاً نوکری سے استعفیٰ دے دیا (Noel Malcolm: Bosnia - A Short History، لنڈن ۱۹۹۶ء)

- اقوام متحدہ نے جنگ کے خاتمے کے بعد اپنے ایک سو سے زیادہ ذمہ داران کے انٹرویو کے بعد ۱۵۰ صفحات کی رپورٹ بوسنیا کے بارے میں مرتب کروائی۔ اس میں تسلیم کیا گیا ہے کہ جب ۱۹۹۵ء میں سرب فوج مسلمانوں کے خلاف دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپ میں سب سے بڑا قتل عام کر رہی تھی تو اس وقت اقوام متحدہ نے معاملے کو معمولی بنا کر پیش کیا اور سربوں کی خاموش حوصلہ افزائی کی۔"......" سربرنیکا کے بارے میں اپنی کوششوں اور فیصلوں کا تنقیدی جائزہ لینے کے بعد ہم انتہائی افسوس اور صدمے کے ساتھ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اپنی کوتاہی اور غلط اندازوں کی وجہ سے ہم صورت حال کا صحیح اندازہ نہیں لگا سکے اور نہ سربوں کے ہاتھوں مسلمانوں کے قتل عام کو روکنے میں کامیاب ہوسکے"؟

اقوام متحدہ کی امن فوج کے سربراہ کوفی عنان نے تسلیم کیا کہ "ہم نے سلامتی کونسل کو غلط اطلاعات بہم پہنچائیں اور انہیں بتایا کہ سرب (سربرنیکا) حملہ نہیں کریں گے جب کہ وہ کر رہے تھے۔ جب اقوام متحدہ کی فوج پر سربوں نے حملہ کیا تو ہم نے اطلاع دی کہ حملہ بوسنیائی مسلمانوں نے کیا ہے۔ جب سراجیو فوری ہوائی حملے کے لیے منتیں کر رہا تھا تو ہم خاموش رہے اور ہم نے ہتھیاروں پر سے پابندی اٹھا کر بوسنیا کو دفاع کا موقع بھی نہیں دیا (انٹرنیشنل ہیرالڈ ٹریبون، شمارہ ۱۶ نومبر ۱۹۹۹ء نیز دیکھیے Misha Glenny: The Balkans، ۱۸۰۴-۱۹۹۹ء، لنڈن ۱۹۹۹ء)۔

- بوسنیا میں ہونے والے مظالم کو جب بعض برطانوی اخباری رپورٹوں نے مسلسل اپنی رپورٹوں کا موضوع بنایا تو یہ "دہشت ناک خبریں" بعض متعلق مزاج دانشوروں کو مبالغے پر مبنی لگیں۔ اختلاف اتنا بڑھا کہ معاملہ عدالت تک پہنچ گیا۔ لنڈن ہائی کورٹ نے مواد کا جائزہ لینے کے بعد قرار دیا کہ جرنلسٹ سچے تھے اور ان کی رپورٹیں درست تھیں (دیکھیے Ed Vulliamy: Poison in The Well of History، در گارڈین (لنڈن)، ۱۵ مارچ، ۲۰۰۰ء)۔

- بوسنیائی مسلمانوں کے خلاف مظالم اتنے بہیمانہ تھے کہ اقوام متحدہ کو جنگی مجرموں کے خلاف انکوائری کے لیے ایک انٹرنیشنل ٹریبونل بنانا پڑا۔ یہ ٹریبونل بہت سے سربوں کو ان کے جنگی جرائم میں ملوث ہونے پر سزا دے چکا ہے۔ احمچی کے واقعات کی تحقیقات کرنے والے جج نے اپنے فیصلے میں لکھا کہ "۱۰ اپریل ۱۹۹۳ء کو احمچی میں جو کچھ ہوا بلاشبہ یہ انسانی تاریخ کا ہولناک اور مکروہ ترین واقعہ ہے اور اس چیز کا مظہر کہ انسان اپنے ہم جنس انسانوں سے اتنا غیر انسانی سلوک بھی کر سکتا ہے جس سے سر شرمندگی سے جھک جاتا ہے (The Sunday Times، ۱۶ جنوری ۲۰۰۰ء نیز دیکھیے Martin Bell: In the Harm's Way، لنڈن ۱۹۹۵ء)۔

- ۱۹۹۳ء کے موسم گرما میں جب اومارسکا اور دوسرے جنگی کیمپوں کا انکشاف ہوا تو امریکی وزارت خارجہ نے ایک رپورٹ جاری کی اور اقوام متحدہ اور امریکی انتظامیہ پر تنقید کی کہ وہ کچھ نہیں کر رہے حالانکہ ان کیمپوں میں انسانی حقوق کی شدید بے حرمتی ہو رہی

ہے اندازاً وہاں ایک لاکھ ستر ہزار مسلمان قید ہیں۔ جن میں مردوں کی اکثریت کو بھوکا مارا جارہا اور قتل کیا جا رہا ہے اور عورتوں کی اکثریت کو جنسی غلام (Sex Slaves) کے طور پر استعمال کیا جارہا ہے اور ان کو کیمپوں میں رکھنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ ان کے گھر اور علاقے ان سے چھین کر ان پر قبضہ کر لیا گیا ہے (Ed V. Ulliamy: Seasons in Hell-Understanding Bosnia's War، لندن ۱۹۹۴ء)

اب ہم بوسنیا کی بحیثیت ایک ملک معیشت، تعلیم، دفاع، معاشرت وغیرہ کے بارے میں تازہ اعداد و شمار آپ کے سامنے رکھتے ہیں:

انتظامی تقسیم: بوسنیا اس وقت انتظامی لحاظ سے مرکز، دو صوبوں، ۴ شہروں، دس اضلاع اور ۱۳۷ میونسپل کمیٹیوں پر مشتمل ہے۔ مرکز میں دو ایوانی مقننہ ہے اور مجلس صدارت تین افراد پر مشتمل ہوتی ہے جن کا تعلق تینوں قومیتوں سے ہوتا ہے اور وہ باری باری منصب سنبھالتے ہیں۔ صوبے پراونس (Province) کی بجائے حصے یا علاقے (Entities) کہلاتے ہیں۔ ایک حصہ فیڈریشن کہلواتا ہے جسے کروٹ اور مسلمان مل کر چلاتے ہیں اور یہ بھی دو ایوانی ہے۔ اس کے پاس ۵۱٪ علاقہ ہے۔ دوسرا صوبہ یا حصہ بوسنیائی سربوں کا ہے جس کے پاس ۴۹٪ علاقہ ہے (جس پر انہوں نے دوران جنگ قبضہ کر لیا تھا اور جسے مغربی طاقتوں نے قانونی حیثیت دے دی ہے)۔ ان دو حصوں یا صوبوں کے علاوہ بوسنیا میں ایک ضلع براکو ایسا بھی ہے جو دونوں کے علاقوں پر مشتمل ہے لیکن اس پر دونوں میں سے کسی کا بھی کنٹرول نہیں ہے بلکہ اسے مرکزی حکومت کے تحت لوکل گورنمنٹ کی طرز پر چلایا جاتا ہے۔ فیڈریشن میں دس اضلاع (Cantons) ہیں جب کہ بوسنیائی سرب حصے میں کوئی ضلع نہیں ہے۔ ملک میں ۱۳۷ میونسپل کمیٹیاں ہیں، ۷۴ فیڈریشن میں اور ۶۳ بوسنیائی سرب حصے میں ہر ضلع میں کئی میونسپل کمیٹیاں ہوتی ہیں جو لوکل گورنمنٹ کی طرز پر چلائی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ بوسنیا میں ۴ شہر ہیں (بنجا لیوکا، موستار، سرائیو اور مشرقی سرائیو) سرائیو اور مشرقی سرائیو کئی میونسپل کمیٹیوں پر مشتمل ہیں جب کہ موستار اور بنجالیوکا میں شہر اور میونسپل کمیٹی ایک ہی ہیں۔ شہروں کے علاوہ بعض میونسپل کمیٹیاں بھی اپنی قدیم تاریخی شناخت رکھتی ہیں۔

جغرافیائی صورت حال: بوسنیا، جس کا کل رقبہ ۵۱,۱۹۷ مربع کلومیٹر اور آبادی تقریباً ۴۵ لاکھ (تخمینہ جولائی ۲۰۰۲ء) ہے، جزیرہ نما بلقان کے مغربی حصے میں واقع ہے۔ ملک کا اکثر علاقہ پہاڑی ہے (کوہ الپس وسطی سے متعلق)۔ گو اس کا ۲۰ کلومیٹر رقبہ بحیرہ ایڈریاٹک (بحر روم کی ایک شاخ جو جزیرہ نما بلقان اور اٹلی کے درمیان واقع ہے) سے ملتا ہے جہاں نیوم (Neum) کا شہر مشہور سیاحتی مرکز ہے لیکن عملاً بوسنیا Land Locked ہے کیونکہ مذکورہ ساحلی علاقہ کٹا پھٹا ہونے کے علاوہ خشکی اور آبی دونوں لحاظ سے کروٹ علاقے میں گھرا ہوا ہے۔ ہرزیگوینا، بوسنیا کے جنوبی علاقے کا نام ہے جو بوسنیا کے پانچویں حصے کے برابر ہے اور دونوں میں کوئی متعین بارڈر نہیں ہے۔ بوسنیا کے اہم شہروں میں سرائیو (مرکزی دارالحکومت)، شمال مغرب میں بنجا لیوکا، شمال مشرق میں تزلا (Tuzla)، وسط میں زینیکا (Zenica) اور موستار (ہرزیگوینا کا دارالحکومت) ہیں۔ بوسنیا کا وسطی اور مشرقی حصہ پہاڑی علاقوں پر مشتمل ہے صرف جنوب کی آب و ہوا ساحلی اثرات رکھتی ہے۔ بوسنیا کا تقریباً نصف رقبہ جنگلات پر مشتمل ہے خصوصاً مشرقی حصے میں دریائے ڈرینا کے ساتھ گھنے جنگلات ہیں۔ شمالی بوسنیا میں دریائے

ساوا کے ساتھ واقع میدانی علاقہ بہت زرخیز ہے اور بھرپور طور پر زیرکاشت ہے۔ بوسنیا میں سات دریا بہتے ہیں جو بعض بڑے شہروں کے درمیان یا پاس سے گزرتے ہیں اور جنہوں نے اس علاقے کی خوبصورتی اور زرخیزی میں اضافہ کیا ہے۔ بعض دریا مختلف علاقوں کے درمیان قدرتی بارڈر کا کام بھی دیتے ہیں۔

اقتصادیات: آزادی کے بعد بوسنیا کو دو بنیادی اقتصادی مسئلوں کا سامنا تھا۔ ایک تو یہ کہ پہلے اقتصادی حکمت عملی متحدہ یوگوسلاویہ کی بنا پر طے کی گئی تھی مثلاً ایک عظیم ہائی وے کا منصوبہ تھا جو ساری بلقانی ریاستوں کو باہم ملاتی۔ ظاہر ہے اس میں بوسنیا کا کوئی فائدہ نہ تھا چنانچہ اس طرح کی منصوبہ بندی کو تبدیل کر کے اب بوسنیا کے مقامی حالات کو سامنے رکھتے ہوئے اقتصادی پلاننگ کی ضرورت تھی۔ دوسرے ۱۹۹۲ء سے ۱۹۹۵ء تک کی جنگ نے سارا اقتصادی ڈھانچہ تباہ کر دیا تھا جس کی تعمیر نو درکار تھی۔ جنگ کے برے اثرات کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کی وجہ سے شرح پیداوار ۹٪ تک اور مجموعی، مقامی پیداوار (GDP) ۷۵٪ تک گر گئی۔ تاہم جنگ کے بعد متعدد مثبت اقدامات کے نتیجے میں، جن میں بیرونی امداد، بین الاقوامی مالیاتی ادارے (IMF) اور ورلڈ بنک کا تعاون، یورپی یونین کی مدد سے ٹیلی کمیونیکیشن، بنکنگ، ٹیکس اور کسٹم کے متحدہ نظام کا قیام اور ویلیو ایڈڈ ٹیکس (VAT) کی یکساں شرح کا نفاذ، جبری بے دخل کیے گئے افراد کی گھروں کو واپسی، بیرونی سرمایہ کاری اور صنعتی ڈھانچے کی بحالی شامل ہیں۔ شرح پیداوار بڑھ گئی ہے اور اقتصادی زندگی بڑی حد تک معمول پر آ گئی ہے۔ ۱۹۹۸ء میں نئی کرنسی (Convirtable Mark=MK) متعارف کروائی گئی جو جرمن ڈش مارک کے مساوی ہے۔ یورو سے اس کی شرح مبادلہ ایک یورو =1.95KM ہے۔

بوسنیا کے اقتصادی مسئلے اس وقت دو ہیں ایک بے روزگاری (۲۰۰۳ء میں ۲۰٪) اور دوسرے تجارتی خسارہ۔ تجارتی خسارے کی بڑی وجہ یہ ہے کہ بوسنیا میں اجناس اتنی پیدا نہیں ہوتیں کہ ساری آبادی کی کفالت کر سکیں چنانچہ انہیں درآمد کرنا پڑتا ہے۔ اقتصادی زبان میں اس کو یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ ۲۰۰۳ء میں مجموعی مقامی پیداوار (GDP) میں زراعت کا حصہ صرف ۱۶.۷ فیصد تھا اور باروزگار کارکنوں کا صرف ۴ فیصد اس سے وابستہ تھا (بہ نسبت صنعت کے جس کا جی ڈی پی میں حصہ ۳۴.۷ فیصد تھا اور ۴۷.۵ فیصد بروزگار کارکن اس سے وابستہ تھے۔ اس سال تجارتی خسارہ ۳,۹۴۵ ملین ڈالر تھا۔ بوسنیا کے تجارتی تعلقات جرمنی، اٹلی، سلووینیا، کروشیا، سربیا، مانٹی نیگرو، ہنگری، آسٹریلیا اور سوئٹزرلینڈ سے ہیں۔

بوسنیا کی اقتصادی حالت کے دو امتیازی اور مثبت پہلو بھی ہیں۔ ایک تو یہاں افراط زر بہت کم ہے (۲۰۰۴ء میں ۱.۹ فیصد) اور دوسرے یہاں معاشرے کے مختلف طبقات میں آمدنی میں فرق بہت کم ہے۔ اس لحاظ سے دنیا کے ۱۹۳ ممالک میں سے اس کا آٹھواں نمبر ہے۔

تعلیم: متحدہ سوشلسٹ یوگوسلاویہ میں تعلیم کی فراوانی تھی اور وہ معیاری بھی تھی۔ چنانچہ دو بوسنیائی باشندوں نے اس دوران نوبل پرائز حاصل کیا (۱۹۶۱ء میں آئیوو اندرے (Ivo Andri) نے ادب میں اور ۱۹۷۵ء میں ولادیمیر پریلاگ (Vladimir Prelog) نے کیمسٹری میں اور یہ اس امر کے باوجود ہوا کہ بہت سے بوسنیائی نامساعد حالات کی وجہ سے ملک چھوڑ کر ترقی پذیر ملکوں میں جا مقیم ہوئے تھے۔ اس وقت بھی شمالی امریکہ، آسٹریلیا اور یورپی ممالک میں بہت سے بوسنیائی طلبہ اعلیٰ تعلیم حاصل کر رہے ہیں اور وہاں ان کا شمار اچھے اور

ذہین طلبہ میں ہوتا ہے۔

بوسنیا میں ابتدائی لازمی تعلیم ۸ سال کی تھی جسے تعلیمی سال ۲۰۰۳-۲۰۰۴ء سے ۹ سال کر دیا گیا ہے۔ اس کے بعد ۴ سال کی ثانوی تعلیم ہوتی ہے جس میں عمومی تعلیم کے علاوہ پیشہ ورانہ اور فنی تعلیم کے سکول بھی شامل ہیں۔ اس کے بعد طلبہ کو یونیورسٹی میں داخلہ ملتا ہے۔ بوسنیا کے بڑے شہروں میں ۵ یونیورسٹیاں ہیں (سراجیو، مشرقی سراجیو، بنجالوکا، تزلا اور بیہاچ میں ایک ایک اور موستار میں دو) جن کے متعلقات کئی چھوٹے شہروں میں بھی ہیں۔ جب کہ تربیت اساتذہ کے چار پوسٹ گریجویٹ کالج اور دو آرٹ اکیڈمیاں بھی ہیں۔

۱۹۹۲-۱۹۹۵ء کی جنگ نے تعلیمی ڈھانچے کو بھی شدید نقصان پہنچایا اور بہت سے طلبہ کو تعلیم جاری رکھنے کے لیے دوسرے صوبوں کو جانا پڑا اور دوسرے سیاسی و تنظیمی اداروں کی طرح تعلیم بھی تین قومیتوں میں بٹ کر رہ گئی۔ ۲۰۰۳ء میں یورپی یونین کے دباؤ کے نتیجے میں تمام تعلیم کی وحدت کا فیصلہ ہو گیا مگر اب بھی مابعد جنگ اثرات کی وجہ سے تعلیمی معیار کی بہتری اور خصوصاً نصاب تعلیم پر نظرثانی وغیرہ کے لیے حالات سازگار نہیں ہیں۔ بوسنیائی فیڈریشن کے اعداد و شمار کے مطابق تعلیمی سال ۲۰۰۲-۲۰۰۳ء میں ۱۸۶۲ پرائمری سکولوں میں ۳۶۳،۰۱۲ طلبہ، ۳۰۰ ثانوی سکولوں میں ۶۹،۲۹ طلبہ اور فنی تعلیم کے اداروں میں ۵۳،۹۸۵ طلبہ زیر تعلیم تھے۔

آبادی اور مذہب: ۱۹۹۱ء کے بعد سے بوسنیا میں رائے شماری نہیں ہوئی اور شدید سیاسی اختلافات کی وجہ سے آئندہ بھی اس کے جلد ہونے کے امکانات نہیں۔ ۱۹۹۱ء کی رائے شماری کی رو سے بوسنیا کی آبادی ۴،۳۵۴،۹۱۱ تھی جس میں بوسنیاک (یعنی بوسنیائی مسلمان) ۴۳ء۷ فیصد، سرب ۳۱ء۳ فیصد اور کروٹ ۱۷ء۳ فیصد تھے جب کہ ۵ء۵ فیصد نے اپنے آپ کو یوگوسلاوی قرار دیا تھا۔ ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۵ء کی جنگ میں سربوں نے مسلمانوں کا قتل عام کیا اور انہیں علاقوں سے بے دخل کیا جب کہ دوسری قومیتیں بھی اس سے متاثر ہوئیں۔ اس کے نتیجے میں موجودہ آبادی کا تخمینہ ۴۰ لاکھ ہے، جس میں بوسنیاک ۴۸ فیصد (مسلمانوں میں شامل آبادی دوسری قومیتوں سے زیادہ ہے) سرب ۳۷ء۱ فیصد اور کروٹ ۱۴ء۳ فیصد ہیں (سی آئی اے ورلڈ فیکٹ بک ۲۰۰۰ء)۔ یہ بات بھی قابل ملاحظہ ہے کہ قومیتوں کی یہ تعداد تقریباً مذہبی تفریق پر مبنی اور اس کے مساوی ہے جس کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ ۹۰ فیصد بوسنیاک مسلمان ہیں، ۹۳ فیصد سرب آرتھوڈکس عیسائی ہیں جب کہ ۸۸ فیصد کروٹ رومن کیتھولک عیسائی ہیں۔

دفاع: اگست ۲۰۰۳ء سے پہلے بوسنیا کے دونوں حصوں (صوبوں) کی افواج الگ الگ تھیں۔ بوسنیائی سربوں کے پاس ۶۶۰۰ اور (بوسنیائی + کروٹ) فیڈریشن کے پاس ۱۳،۲۰۰ سپاہی تھے۔ ۱۹۹۵ء کے ڈیٹن معاہدے کی رو سے فوجوں میں بتدریج کمی اور وحدت مطلوب تھی۔ بوسنیائی سربوں کی مزاحمت کی وجہ سے اس میں تاخیر ہوتی رہی، تاہم مارچ ۲۰۰۳ء میں مرکزی حکومت میں وزارت دفاع قائم کر دی گئی اور سرب فوجوں کی تعداد کم کر کے ۴۰۰۰ اور فیڈریشن کی فوج کی تعداد ۸۰۰۰ کر دی گئی۔ اسی سال نومبر میں مرکزی حکومت کی طرف سے پہلا فوجی یونٹ قائم کیا گیا جس میں تینوں قومیتوں کے سپاہی موجود تھے۔ دسمبر میں نیٹو نے اپنے پروگرام 'شراکت برائے امن' (Partnership for Peace) میں جب بوسنیا کی شمولیت کی درخواست دوبارہ مسترد کر دی اور بوسنیا کو مزید مفاہمتی اقدامات کے لیے کہا تو بوسنیا میں تعینات 'اعلیٰ نمائندے' نے

تقرر دے دی کہ ۲۰۰۵ء میں علاقوں (صوبوں) کی وزارت ہائے دفاع ختم کر دی جائے اور مرکزی حکومت کے تحت بوسنیا کی واحد فوج تشکیل دی جائے۔ اسی طرح پولیس اور بحالی امن و امان کے دیگر اداروں کو بھی باہم ضم کر کے مرکزی حکومت کے تحت ایک ہی پولیس فورس بنا دی جائے

اس سے پیشتر ۱۹۹۵ء میں جنگ روکنے اور ڈیٹن معاہدے پر موثر عمل درآمد کے لیے اقوام متحدہ کی طرف سے ۶۰ ہزار سپاہیوں پر مشتمل بین الاقوامی فوج، نیٹو کی سربراہی میں، بوسنیا میں تعینات کی گئی تھی۔ حالات بہتر ہونے پر دسمبر ۱۹۹۶ء میں اس کی تعداد ۳۲,۰۰۰ کر دی گئی اور اس کا نام 'فوج برائے عمل درآمد' (Implementation Force) کی بجائے 'استحکامی فوج' (Stabilization Foce) رکھ دیا گیا۔ ۲۰۰۲ء کے آخر میں جب حالات مزید بہتر ہو گئے تو اقوام متحدہ نے بوسنیا میں بحالی امن کی ذمہ داری یورپی یونین پولیس فورس کے حوالے کر دی جس میں ۵۱۲ پولیس آفیسرز، ۵۰ سویلین نگران اور ۳۰۰ مقامی افراد شامل تھے جس کا ایک کام مقامی پولیس اور بحالی امن کے دیگر اداروں کے افراد کو تربیت دینا بھی تھا۔ دریں اثنا نیٹو نے 'استحکامی فوج' میں بتدریج کمی جاری رکھی، جس کی تعداد وسط ۲۰۰۳ء میں ۷۰۰۰ افراد رہ گئی۔ اسی سال دسمبر میں نیٹو نے بحالی امن کی ذمہ داری یورپی یونین کی سربراہی میں سات ہزار افراد پر مشتمل ایک بین الاقوامی فوج کے سپرد کر دی جس میں یورپی یونین سے باہر کے گیارہ ممالک کی فوج بھی شامل تھی البتہ اس نے سرائیوو میں اپنے ۲۰۰ فوجی آفیسرز برقرار رکھے جن کا کام بوسنیا کی یورپی یونین کے ساتھ ہم آہنگی میں مدد دینا تھا۔ اسی طرح ۱۵۰ امریکی فوجی افسر بوسنیا کے شمال مشرقی حصے میں تعینات رہے تاکہ وہ بین الاقوامی ٹربیونل کو مطلوب جنگی مجرموں کی گرفتاری میں مدد دے سکیں۔ ۲۰۰۲ء میں بوسنیا کی مرکزی حکومت کا وفاقی بجٹ ۱۳۰ ملین ڈالر تھا (بوسنیا کے بارے میں تازہ اعداد و شمار کے لیے دیکھیے: The Europa World Year Book 2006، یورپا پبلی کیشنز، لندن ۲۰۰۷ء اور The Statesmen's Year book 2006، میکملن نیویارک ۲۰۰۷ء).

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں۔ نیز بوسنیا میں اقوام متحدہ، یورپی یونین اور امریکہ کے کردار کے لیے مغربی مآخذ میں سے دیکھیے ( ) B Cohen، G Stamkowski: With No peace to Keep-United Nations Peace Keeping and the War in the Former Yugoslavia، لندن ۱۹۹۵ء؛ (۲) Ted Carpenter (مرتب): A Nato's Empty Victory- Postmortem of the Balkan War، واشنگٹن ۲۰۰۰ء؛ (۳) Phillip Corvin: Dubious Mandate-A Memoir of the U.N in Bosnia، ڈرہم، ۱۹۹۹ء؛ (۴) Wayne Bert: The Reluctant Superpower-United States Policy in Bosnia, 1991-1995، لندن ۱۹۹۵ء؛ (۵) D.Rieff: Slaughter House-Bosnia and the Failure of the West، S.mon - Schuler، نیویارک ۱۹۹۵ء؛ عالیجاہ عزت بیگووچ کی دو کتابیں بھی خصوصی اہمیت کی حامل ہیں: (۶) War and Peace in Bosnia - Hercegovina، سرائیوو ۱۹۸۸ء؛ اور (۷) The Islamic Declaration، سرائیوو ۱۹۷۸ء؛ مسلم نقطہ نظر کے لیے مزید دیکھیے: (۸) Dr. Iftikharh Malik: Bosnia- Globalisation and Modernity- The Tragedy of Bosnia، وین گارڈ لاہور ۲۰۰۳ء؛ (۹) Brig G M Mohatarem: Bosnia- Is the Horrror Show

Over?، قرطاس کراچی ۲۰۰۰ء؛ (۱۰) ہارون الرشید: Conflict of Cultures- Lessons from Bosnia، ڈھاکا ۱۹۹۸ء؛ (۱۱) محمد نذیر شمس۔ Busnia Harzegovina-A Global Tragedy، سلیمی فرینڈز، فیصل آباد ۱۹۹۳ء؛ (۱۲) Islamic Studies، سہ ماہی 'بلقانی ریاستوں میں اسلام' پر خصوصی اشاعت، عدد ۳۶، شمارہ ۲،۳ ۱۹۹۷ء، ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد؛ (۱۳) بنگلہ دیش انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک تھاٹ۔ The Bosnia Crisis - Different Dimensions، ڈھاکا ۱۹۹۳ء؛ (۱۴) محمد الیاس انصاری: مقدمہ بوسنیا، فیروز سنز لاہور ۱۹۹۵ء۔ بوسنیا پر عمومی مطالعے کے لیے دیکھیے: (۹) The New Encyclopaedia Britannica، ج ۱۳، ص ۹۰۲-۹۱۱؛ (۱۰) The Oxford Encyclopaedia of Modren Islamic world، بذیل مادہ Balkan States

(محمد امین)

* * *

⊗ بیرم خاں: ابتدائی مغل دور میں ہمایوں کا سپہ سالار استاد اور وکیل السلطنت اکبر، صاحب دیوان شاعر، فیاض، اعلیٰ نسب اور تفضیلی، جس کو کم از کم ۲۸ خطابات سے نوازا گیا اور جس کے کم از کم ۴۵ مصاحب منصب، پنج ہزاری پر فائز ہوئے (منشی دیبی پرشاد، خان خاناں نامہ، ص: ۱۷)

بیرم خاں ترکمان تھا۔ اس کے اجداد پہلے پہل پندرہویں صدی عیسوی میں نظر آتے ہیں۔ ۱۹۳۷ء سے ۱۴۶۶ء تک مغربی ایران میں جہاں شاہ کا طوطی بولتا تھا۔ علی شکر بیگ بہارلو، جہاں شاہ کا ایک سردار اور بیرم خاں کا جد اعلیٰ تھا۔ جہاں شاہ کے زوال کے بعد علی شکر کی اولاد کو تیموری سلطان محمود کے پاس حصار شادمان آنا پڑا، کیونکہ علی شکر بیگ کی بیٹی پاشا بیگم سلطان محمود سے بیاہی ہوئی تھی۔ سلطان محمود نے یار علی بیگ کو جو بیرم خاں کا دادا تھا پرگنا علاؤالملک عطا کیا۔ یار علی بیگ بابر کے ساتھ معرکوں میں بھی شریک رہا۔ بابر نے اپنے واقعات میں یار علی بیگ کی بہادری اور سرداری کا ذکر کیا ہے (بابر ترجمہ اے ایس بیورج، ص، ۴۹، ۹۱، ۱۰۹، ۱۸۹، ۵۴۶)۔ یار علی کا بیٹا سیف علی بیگ اور پوتا بیرم بیگ بھی بابر کے ساتھ رہے۔ بابر نے بیرم کو ہمایوں کو تفویض کر دیا تھا۔

بیرم بیگ کی تاریخ پیدائش تصدیق شدہ نہیں رہے، سوکمار رے نے تحقیق کے بعد اس کو ۹۰۴ھ/ ۱۴۹۷ء بتایا ہے (سوکمار رے: بیرم خاں، ص: ۱۳)

بیرم کی ابتدائی زندگی ہمایوں کی مصاحبی میں گزری، سولہ سال کی عمر میں آ کر بابر کے ساتھ شامل ہوا۔ بابر نے خاندان، اجداد اور قابلیت دیکھتے ہوئے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور ہمایوں سے کہا کہ اگر تم جیسا میرا بیٹا نہ ہوتا تو میں بیرم کو اپنا بیٹا بنا لیتا (مآثر رحیمی، ۱: ۴۳)

بیرم کی زندگی ہمایوں کے پہلے دور میں کیسی گزری، اس کے متعلق زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔ وہ بابر کے ساتھ ہندوستان آیا ہوگا۔ ہمایوں کے ساتھ اس کی جنگوں میں شریک رہا ہوگا، ہمایوں کو جب بہار میں افغانوں سے جنگ کے لیے جانا پڑا تو بیرم اس کے ساتھ تھا۔ ہمایوں کو جب قنوج میں شیر شاہ کے ہاتھوں شکست ہوئی تو بیرم ہمایوں سے بچھڑ گیا اور تقریباً تین سال تک گجرات اور نواح میں پھرتا رہا۔ اس دوران میں اجین میں اس کو شیر شاہ کے سامنے پیش کیا گیا۔ سب تاریخیں اس ملاقات کا ذکر تفصیل سے کرتی ہیں، شیر شاہ نے بیرم کو چھیڑنے کے لیے کہا کہ جو کوئی اخلاص رکھتا ہے خطا نہیں کرتا، بیرم نے جواب دیا: سچ ہے جو اخلاص رکھے گا وہ خطا نہیں کرے گا، اس کے بعد شیر شاہ اکثر کہا کرتا تھا کہ

جب بیرم نے کہا کہ جو اخلاص رکھتا ہے وہ خطا نہیں کرے گا۔ میں اسی وقت سمجھ گیا تھا کہ یہ ہمارے پاس نہیں رہے گا۔

ہمایوں جب سندھ میں ارغونیوں سے نبرد آزما تھا اس وقت جون کے قریب بیرم وہاں پہنچا اور لڑائی میں حصہ لیا۔ ہمایوں نے بیرم کی آمد پر "شریک ورود آمد" کہا جو ہمایوں کے لیے بیرم کے قرب کو ظاہر کرتا ہے (جوہر: تذکرۃ الواقعات، ص: ۸۱)۔ بیرم کی کوششوں سے شاہ حسین ارغون سے صلح ہوئی اور بیرم کے مشورے پر ہی ہمایوں نے قندھار کا راستہ بند ہونے پر ایران کا رخ کیا (عبدالباقی نہاوندی: مآثر رحیمی، ۱: ۵۷۵)۔ ایران کے شاہ طہماسپ نے ہمایوں کو آنے کی اجازت دی۔ بیرم کو ایران میں رہنے کی ترغیب دینے کے لیے دیار بکر اور آذربائیجان کی صوبہ داری کی پیشکش کی۔ اس کی صلاحیتوں کو دیکھتے ہوئے خان کا خطاب دیا، بیرم خان نے پھر بھی ہمایوں کی مصاحبی کو ترجیح دی، ہمایوں کی دربدری کے زمانے کی خدمات کو تاریخ دان ابوالفضل نے خراج تحسین پیش کیا ہے۔

بیرم خاں کے اگلے نو سال قندھار میں صوبہ داری، معاملہ فہمی، مدبری اور سیاسی جوڑ توڑ میں گزرے۔ خاص طور پر کابل میں بیرم خاں کی ہمایوں کے ایلچی کے طور پر آمد، وہاں امیروں سے ملاقات، کامران کو نیچا دکھانے کے لیے امیروں سے بات چیت۔ سوکمار رائے کا خیال ہے کہ اس نو سال کے امن کے زمانے میں ہی، بیرم خاں کی شاعری کا زیادہ حصہ رقم کیا گیا۔ اسی دوران میں ہمایوں سے بیرم خاں کی شکایتیں بھی ہوئیں۔ ہمایوں نے قندھار آ کر خود دیکھا اور سب باتوں کو غلط پایا، اس لیے اس کی قندھار کی صوبہ داری برقرار رہی۔

اس دوران میں ہندوستان کے حالات خراب ہو رہے تھے، شیر شاہ اور اسلام شاہ سوری کے انتقال کے بعد چاروں طرف فتنے کھڑے ہو رہے تھے۔ ہمایوں نے یہ موقعہ غنیمت جان کر ہندوستان فتح کرنے کا ارادہ کیا، وہ خود کابل سے روانہ ہوا اور بیرم خاں کو اپنے پیچھے مزید کمک لے کر آنے کو کہا۔ کلانور پہنچ کر خود لاہور کی طرف بڑھا اور بیرم خاں کو سپہ سالار بنا کر افغان فوج کے خلاف روانہ کیا۔ جس سے بیرم خاں کا معرکہ ماچھی واڑہ میں ہوا اور بیرم خاں نے یہ فتح مئی ۱۵۵۵ء کے دوسرے ہفتہ میں حاصل کی، اس کے بعد ایک دوسری لڑائی سکندر شاہ کی فوج سے سرہند میں ہوئی، یہ بڑی لڑائی تھی جس میں بیرم خاں کا سب سے زیادہ حصہ تھا۔ ہمایوں اپنے قولنج کی وجہ سے اس میں دیر سے شامل ہوا (ابوالفضل: اکبر نامہ ترجمہ ایچ بیورج، ۱: ۴۲۷)

ہمایوں نے اکبر کو پنجاب کا حکمران مقرر کیا اور بیرم کو اس کا اتالیق بنا کر ساتھ بھیجا۔ پھر خود دہلی کے لیے روانہ ہوا۔ پنجاب میں ابھی سکندر سوالی باقی تھا، اس سے پہلے کہ یہ فتنہ ختم ہوتا، بیرم کو خبر ملی کہ ہمایوں اپنے کتب خانے کی سیڑھیوں سے گر کر انتقال کر گیا ہے۔

بیرم خان نے اس خبر کو چھپایا اور تین دن کے اندر انتظامات کر کے اکبر کو کلانور میں تخت پر بٹھا دیا، خود وکیل السلطنت کا عہدہ لیا۔ اگلے چار سال عہد تیموریہ کے انتہائی مشکل اور بیرم خاں کا دور ثابت ہوئے۔ ابھی حکومت سنبھلنے بھی نہ پائی تھی، چاروں طرف دشمن سر اٹھانے کو تیار تھے۔ امرا بغاوت کے لیے تیار بیٹھے تھے۔ کابل میں حالات دگرگوں تھے کہ ادھر ہیموں بقال نے سر اٹھایا اور ایک بڑی فوج لے کر آگرہ اور دہلی کو فتح کر لیا۔

بیرم نے تردی بیگ خاں کو جو ہیموں سے دہلی میں جنگ ہار کر بھاگ آیا تھا، قتل کروا دیا (کوثر چاندپوری: محمد بیرم خاں، ص: ۹۳)۔ اس نے امیروں کو خطرناک

نتائج کی دھمکی دی، ایک پرجوش تقریر کر کے سب کو جان کی بازی لگانے پر تیار کیا، یہ پانی پت کی دوسری جنگ ۵ نومبر ۱۵۵۶ء کو لڑی گئی۔ ہیموں کی آنکھ میں ایک تیر پیوست ہونے سے جنگ کا نقشہ پلٹ گیا۔ اس کے بعد یکے بعد دیگرے دہلی، آگرہ اور الور مغل حکومت میں داخل ہوتے گئے اور چھ مہینے کے محاصرے کے بعد مان کوٹ میں سکندر سوری نے ہتھیار ڈال دیئے، اب وکیل السلطنت بیرم خاں ہی مطلق العنان حکمران تھا۔

سال ۱۵۵۷ء میں بیرم خاں کا نکاح سلیمہ سلطان بیگم سے ہوا، جو بابر کی نواسی تھی۔ اس طرح بیرم خاں کا قرب شاہی خاندان سے اور بھی بڑھ گیا (سوکماردے: بیرم خان، ص: ۱۵۹)۔

اس دور میں اجمیر، گوالیار اور جون پور کی فتح ہوئی، لیکن قندھار ہاتھ سے نکل گیا۔ مالوہ کی بغاوت کو دبایا گیا اور بہادر خاں کے تحت ایک فوج اس کی فتح کے لیے روانہ ہوئی، یہ مہم ابھی تکمیل کو نہ پہنچی تھی کہ بیرم خاں کے زوال کے اثرات شروع ہوگئے۔

اس زوال کی بڑی وجہ تو اکبر کی خواہش حالات کو اپنے قابو میں کرنے کی تھی۔ بیرم خان کے دور کے آغاز میں اکبر کی عمر ۱۳ سال تھی، جب وہ ۱۷ سال کا ہوا تو اسے احساس کمتری ہونے لگا۔ کچھ بیرم خاں کے تحت اقدامات اور سیاسی غلطیاں بہانہ بن گئے۔

اکبر شکار کے لیے کول (علی گڑھ) گیا اور وہاں سے جمنا پار جا کر دہلی میں براجمان ہوگیا اور خود احکامات جاری کرنے لگا۔ بیرم کو جب حالات کا اندازہ ہوا تو پانسہ پلٹ چکا تھا۔ اس اطلاع کے عام ہونے پر امرا بیرم خان کو چھوڑ چھوڑ کر اکبر کے پاس جمع ہونے لگے۔ یہ حالات دیکھ کر بیرم نے مقامات مقدسہ کی زیارت کا ارادہ کر کے گجرات کا رخ کیا، لیکن لوگوں کے بہکانے اور ملا پیر محمد شیروانی کا نام سن کر جس سے اس کی مخاصمت تھی، کہ وہ فوج لے کر آ رہا ہے۔ اس نے مقابلے کی ٹھانی۔ گونا چور میں اس کو شکست ہوئی۔ اس پر اس نے تلواڑہ میں ہندو زمینداروں کے پاس پناہ لی۔ وہاں دوسرے معرکے میں جب اس کے سامنے سلطان حسین جلائر کا سر پیش کیا گیا تو اس کو بہت افسوس ہوا اور وہ اکبر سے معافی کا خواستگار ہوا (سوکماردے: بیرم خاں، ص: ۲۱۳) اکبر نے امیروں کو بھیج کر بلایا اور مال و متاع دے کر حج کے لیے رخصت کیا۔

گجرات میں ایک مقام پٹن پر ایک تالاب کی سیر کرتے ہوئے ایک شخص مبارک خاں لوحانی نے بدلہ لینے کے لیے دھوکے سے پاس بلا کر بیرم کو شہید کردیا، یہ واقعہ ۳۱ جنوری ۱۵۶۱ء کو پیش آیا۔ "شہید شد محمد بیرام" سے یہی تاریخ نکلتی ہے (دیبی پرشاد: خان خاناں نامہ، ص، ۱۳)۔ لاش بے گور و کفن پڑی رہی۔ کچھ فقیروں نے ایک مقبرے کے پاس دفن کر دیا۔ اس کے بعد دہلی میں مسجد جمالی کمالی کے پاس امانت چھ سال رکھی رہی اور پھر مشہد بھیجی گئی، لیکن اب اس کا سراغ وہاں کہیں نہیں ملتا (سوکماردے، بیرم خاں، ص: ۲۴۷)۔

بیرم خاں خود شاعر تھا اور فنون لطیفہ کا قدردان، شاعر اس کی فیاضی کا سن کر اطراف و اکناف سے اس کے دربار میں حاضر ہوتے۔ اس کا دیوان ۱۹۱۰ء میں کلکتہ سے اور ۱۹۷۱ء میں کراچی سے شائع ہوچکا ہے۔

ہر مغربی تاریخ دان بیرم کو شیعہ لکھتا ہے، مسلمان تاریخ دان اور علما اس کو تفضیلی کہتے ہیں، جن میں عبدالقادر بدایونی اور مولانا محمد حسین آزاد شامل ہیں (دربار اکبری، ص: ۱۹۲) اس پر تفصیلی بحث سوکماردے کی بیرم خاں میں ہے (ص: ۲۳۶)

مآخذ: منشی دیبی پرشاد: خاں خاناں نامہ، کراچی

یونیورسٹی، ۱۹۹۰ء؛ (۲) بابر نامہ، ترجمہ اے ایس بیورج سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۷۹ء؛ (۳) سوکماردے: بیرم خاں، کراچی یونیورسٹی، ۱۹۹۲ء؛ (۴) ملا عبدالباقی نہاوندی: مآثر رحیمی، ایشیاٹک سوسائٹی، بنگال، ۱۹۲۳ء؛ (۵) جوہر آفتابچی، تذکرۃ الواقعات: پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، کراچی، اردو ترجمہ معین الحق، ۱۹۵۵ء؛ (۶) ابوالفضل، اکبر نامہ، ترجمہ ایچ بیورج، دہلی، ۱۹۸۹ء؛ (۷) کوثر چاند پوری: محمد بیرم خاں، بھوپال ۱۹۳۱ء؛ (۸) محمود الحسن صدیقی، حسام الدین راشدی اور محمد صابر: دیوان بیرم خاں، کراچی یونیورسٹی، ۱۹۷۱ء؛ (۹) عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، پٹنہ، ۱۹۷۳ء؛ (۹) محمد حسین آزاد: دربار اکبر، سنگ میل پبلیکیشنز، لاہور، ۱۹۱۰ء کا نسخہ

(حسن علی بیگ)

* * *

✕ **بینک و بینکنگ**: (رواتی و اسلامی) دنیائے اسلام میں جدید بینکنگ [نظام] کا آغاز انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں ہوا۔ مالی سودے کرانے والے دلال اس خطے کے لیے کوئی چیز نہ تھے۔ اسی طرح سے پیچیدگی پر جنی مسلم تجارتی شعبے میں مبادلے کی غرض سے طویل عرصے سے سکے مستعمل چلے آ رہے تھے [اور] مبادلۂ زر کا کاروبار کرنے والے اور رقوم اُدھار دینے والے اکثر شہری مراکز میں اپنا اپنا کاروبار جاری رکھے ہوئے تھے۔ مبادلۂ زر کا کام خصوصاً حجاز کے شہروں مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں حجاج کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے زوروں پر تھا، جس سے یہ امر واضح تھا کہ کرنسی کے کاروبار اور قیمتی دھاتوں کے مبادلے پر اسلامی نقطہ نظر سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا، تاہم قرآن حکیم میں سود کی ممانعت کی رو سے یورپ میں ارتقا پذیر ہونے والی رواجی تجارتی بینکاری، ابا کے زمرے میں آتی ہے اور حرام ہے۔

استعماری بینکنگ کا نفوذ: ابتدا میں تمام تر تجارتی بینک اہل یورپ کی ملکیت تھے، امپیریل عثمانی بینک برطانیہ اور فرانس کے مشترکہ تعاون کا نتیجہ تھا، امپیریل بینک آف ایران برطانیہ کا قائم کردہ اور اسی کے زیر انتظام تھا۔ عثمانی سلطنت میں مالی سودے کرانے کا کام مسلمانوں کی بجائے یونانی عیسائیوں یا یہودیوں کے ہاتھوں میں تھا۔

مسلمان تجارت کی طرف بڑی رغبت رکھتے تھے کیونکہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے تجارت کے پیشے کو اختیار فرمایا تھا، لیکن رقم اُدھار دینے اور پھر اس کی وصولی کرنے کے بارے میں مسلمانوں میں تذبذب پایا جاتا تھا۔ مسلمان تاجر سود دینے کی بجائے مؤخر شدہ ادائیگی کی بنیاد پر جنس کی صورت میں اصل سے کچھ زائد رقم کے لین دین کے روادار تھے۔ پیشگی رقوم غیروں سے سود کے وعدے پر لی گئی بچتوں کی بجائے شخصی اور خاندانی معدلت (Equity) کے ذریعے حاصل کی جاتی تھیں۔

امپیریل بینک مقامی مسلمان تاجر طبقہ یا متمول جاگیرداروں کی بجائے حکومت اور یورپی سلطنتوں کی تجارت کے مفادات کی خاطر کام کرتے تھے۔ عثمانی سلطنت کے لیے قرضہ جات کی فراہمی اس کی ایک اہم ذمہ داری تھی۔ یہ بینک سلطان کی طرف سے لندن اور پیرس میں تمسکاتِ زر کی تکمیل کا کام سرانجام دیتا تھا۔ ایران کا امپیریل بینک اینگلو ایرانین آئل کمپنی، بعدازاں برٹش پٹرولیم سے خصوصی طور پر متعلق تھا۔ مصر کا نیشنل بینک ایک مکمل برطانوی ادارہ تھا۔ یہ خاص طور پر کپاس کی برآمدات سے متعلق مالی معاملات سرانجام دیتا تھا، جس پر کہ لنکا شائر کی پارچہ بافی کی صنعت کا انحصار تھا۔ یہ تجارت [بھی] مصری مسلمانوں کی بجائے یونانی اور بحیرۂ روم کے مشرقی حصے کے تاجروں کے ہاتھوں میں تھی،

ملایا میں ربڑ کی تجارت کے مالی معاملات میں ہانگ کانگ اینڈ شنگھائی بینک سرگرم تھا، بلکہ ربڑ کے درختوں کے لگانے والے افراد مقامی مسلمانوں کی بجائے غیر ملکی نووارد ہوا کرتے تھے۔

مسلم ملکیتی تجارتی بینک: ۱۹۲۰ء کے عشرے میں مسلم کاروباری طبقوں کو احساس ہوا کہ رواجی مالیاتی توسیط (Traditional Financial Intermediation) جدید نظام ہائے معیشت میں ایک محدود قدر و قیمت کی حامل ہے، وسیع پیمانے پر لین دین، خصوصاً غیر ملکیوں کے ساتھ، لیٹر آف کریڈٹ، ضمانتوں اور بل وغیرہ کی قبولیت (Acceptance) ناگزیر تھی، اس طرح کی سہولیات سے سودوں کی اخراجاتی قیمت میں نمایاں طور پر کمی واقع ہوئی اور غیر متوقع سودوں کی تکمیل ممکن ہوگئی، تاہم رقوم اُدھار دینے والے اور مبادلۂ زر کا کام کرنے والے ایسی سہولیات فراہم کرنے کی استطاعت نہ رکھتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی امکانی طور پر اچھے مسلمان تاجروں (Potential Muslim Clients) کو اہل یورپ کے مملوکہ بینکوں سے قرضہ جات حاصل کرنے میں اکثر مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا تھا، [اس لیے] مسلمان کاروباری طبقہ کے پاس خود بینک قائم کرنے کے سوا کوئی چارہ نہ تھا۔ اسی دباؤ کے تحت مصر میں مصر بینک، فلسطین کا "عرب بینک" برطانوی ہندوستان میں "حبیب بینک" اور دیگر مسلم ممالک میں اسی طرح کے دیگر تجارتی بینک قائم کیے گئے۔

سعودی عرب کے حکمران شاہ عبدالعزیز نے اپنے ہاں بینک نہ کھلنے دیے، کیونکہ ان کے خیال میں مغربی بینک کفار کی سرپرستی میں کام کر رہے تھے [اور] ان کا طریق کار دینی لحاظ سے کبھی قابل قبول نہیں ہوسکتا تھا، ملک کی ترقی اور تیل کی دریافت کی بنا پر یہاں غیر ملکی بینکوں کے قیام و اِدخال کے لیے بڑا دباؤ پڑ رہا تھا اور مصر بینک نے بینکاری کے اجازت نامے (Licenes) کے لیے درخواست دے دی، کیونکہ اس کے ڈائریکٹروں کا خیال تھا کہ شاہ ان کے اسلامی تعارف و تشخص (Credentials) سے متأثر ہوں گے [تاہم] اس بینک کو اپنی برانچ کھولنے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا گیا، لیکن جب مبادلۂ زر کا کام کرنے والے دو معزز مقامی باشندوں ابن محفوظ اور کاکی خاندان نے بینکاری کے لیے اجازت نامے کی درخواست پیش کی تو شاہ نے جدہ کے چند اہم تاجروں سے مشورت کے بعد ان کی اس درخواست کو منظور کر لیا۔

یہ اجازت نامہ اس شرط پر جاری کیا گیا کہ بینک مسلم اکثریت کے لیے قابل قبول طریقے سے کام کرے گا۔ اس کا [واضح] مفہوم یہ ہے کہ سود کی ادائیگی یا وصولی سے احتراز کیا جائے گا۔ اس طرح قائم ہونے والا البنک الاھلی التجاری خدمات کے عوض فیس وصول کرتا اور کھاتہ داروں کے لیے چالو کھاتے کھولتا ہے، جن پر سود ادا نہیں کیا جاتا تھا۔ قرضے کا طریقہ کار پیشگی طور پر طے کیا جاتا تھا اور گاہکوں کے ساتھ واضح طور پر قرآنی تعلیم کے متعین کردہ تجارتی عمل [اور اصول] کے مطابق معاملہ طے کیا جاتا تھا، سعودی عرب میں تمام تجارتی امور کی طرح بینکاری میں بھی شریعت کی پابندی کی جاتی ہے [لیکن اب وہاں متعدد غیر ملکی اور سعودی اشتراک سے قائم ہونے والے رواجی بینک اور خصوصاً بنک الاہلی التجاری بلا روک ٹوک سودی بینکاری کر رہے ہیں]۔

قومیانے کا عمل اور مسلمان ممالک: ۱۹۵۰ء کے عشرے میں مصر، شام اور عراق میں آنے والے سیاسی انقلابات کے نتیجے میں استعماری بینکوں اور نجی بینکوں کو سرکاری ملکیت میں لے لیا گیا۔ پاکستان میں بینکوں کو قومیانے کا عمل ایک عشرہ بعد ہوا اور اکثر مسلم ممالک

میں حکومت کو مالیاتی نظام میں ایک نمایاں کردار ادا کرنا پڑا۔ یہ حکومتی مداخلت سماجی نظریۂ حیات کی بنا پر نہ تھی (اسی طرح دوسری ضرورتوں، خصوصاً اشتراکی نقطۂ نگاہ پر نہیں ہوئی تھی: مختصراً یہ کہ قومیانے کا یہ اقدام ایک طے شدہ نقطۂ نظر کو اپنانا تھا اور سوویت یونین کی تقلید کرتے ہوئے، بھاری صنعتوں کے قیام کی ایک مساعی تھا۔

قومیائے جانے والے بینک زیادہ تر حکومت کے زیر اہتمام صنعتوں کو رقوم کی فراہمی کا کام کرتے۔ ان رقوم کا تعین ترقیاتی منصوبہ جات میں مقرر کی گئی ترجیحات کے مطابق کیا جاتا تھا، ہر صنعتی شعبے (Sector)، بلکہ انفرادی ملکیت کے کارخانوں کے لیے کوٹے مقرر کیے جاتے، اس کا مطلب یہ ہے کہ حالات کو بدلنے یا نئے مواقع پیدا کرنے کی اجازت کی ہرگز گنجائش نہیں ہوتی تھی۔ عملاً دستیاب رقوم متوقع رقوم سے اکثر کم ہوتی تھیں، اس کا مطلب چیدہ چیدہ (Selective) کٹوتیوں کی بجائے عاریت کی حد (Lending Ceiling) میں مجموعی طور پر تخفیفات (Across- the Broad Reductions) تھا، جس سے معاہدہ کا حصول مشکل ثابت ہو سکتا تھا۔

ایک مسئلہ یہ [بھی] تھا کہ قومیائے ہوئے بینک رقوم جمع کرانے والے نئے افراد کو اپنی جانب راغب کرنے میں ناکام رہے۔ عام شہری اس حقیقت سے متاثر ہوتے نظر نہیں آتے تھے کہ سرکاری مملوکہ بینکوں کے چلتے رہنے کی بنا پر ان کی جمع شدہ رقوم زیادہ محفوظ ہیں۔ بچت کے کھاتوں پر سود ادا کیا جاتا ہے، لیکن اس کی شرح نہایت کم ہے اور افراطِ زر کو مدنظر رکھتے ہوئے بالکل ناکافی ہے، مالیاتی ظلم اس مفہوم میں موجود تھا کہ بچتیں رسمی بینکاری نظام میں کھنچی ہوئی نہ تھیں۔ اس کی بجائے کافی مقدار میں سونے اور اس سے کم مقدار میں چاندی کا احتکار جاری رہا۔ مبادلہ زر کا کام کرنے والوں اور اُدھار پر رقوم دینے والوں نے بینکوں کی طرف سے واضح طور پر پوری نہ ہونے والی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے اپنا کام جاری رکھا۔

قومیائے گئے بینکوں کی ناکامی کے ثبوت بہت واضح ہیں، مثلاً شام اور عراق میں ان سے ایک چھوٹے ملک اردن کے مقابلے میں بینکوں میں جمع شدہ رقوم کم تھیں، [کیونکہ] وہاں کے بینک قومیائے نہیں گئے تھے۔ بینک اثاثہ جات کا تناسب مصر میں مجموعی ملکی پیداوار کے لحاظ سے جامد تھا اور پاکستان میں یہ اس سے بھی نیچے گر گیا تھا۔ جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ مالیاتی دائرہ کار، ترقی کے ساتھ ساتھ پھیلنے کی بجائے سکڑ گیا ہے۔ قومیائے گئے بینکوں کی افسر شاہانہ ذہنیت کی بنا پر امکانی طور پر اس [اور اچھے] گاہکوں کو نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔ پیش کی جانے والی خدمات کے دائرہ کو وسیع کرنے میں تذبذب آڑے آتا رہا۔ اور نہ ہی جدید ٹیکنالوجی کو اپنا کر [بینکاری] کے طریق کار میں [مفید] اقدامات متعارف کرانے کے لیے کسی طرح کا کوئی مسابقتی دباؤ [موجود] تھا۔

کچھ مسلم ممالک، خصوصاً خلیجی ریاستوں، ملائیشیا اور انڈونیشیا نے نجی ملکیتی بینکوں، جنہیں عرفِ عام میں جائنٹ اسٹاک کمپنیاں کہا جاتا ہے، کی حوصلہ افزائی کی۔ تاہم نجی ملکیت کو زیادہ سے زیادہ حد تک مقامی مسلمانوں کے ہاتھوں میں رکھنے کی خواہش شروع ہی سے [موجود] رہی ہے، کویت میں اس کی آزادی کے بعد وہاں مشرق وسطیٰ کے برطانوی بینک کی برانچیں مقامی سرمایہ کاروں کے ہاتھ فروخت کر دی گئیں اور یہ البنک الکویتی والشرق الاوسط بن گیا۔ سعودی عرب میں سٹی بینک کے ساتھ فی صد حصص خریدنے کے لیے عوام کو پیش کش کی گئی اور اس طرح ایک نیا مالیاتی ادارہ سعودی امریکن بینک قائم ہوا۔ سعودی سرمائے کی منتقلی (Injection) سے اب وہ

اپنی توسیع کے ساتھ ساتھ نسبتاً زیادہ مسابقتی ماحول پیدا کرنے کے قابل ہوگیا ہے۔

اسلامی مالیاتی تبادل: اکثر مسلم ممالک میں رواجی تجارتی بینکاری پر نمایاں طور پر عدم اطمینان کا اظہار کیا جاتا تھا۔ یہ اظہار مسلمان ارباب علم، دانشوروں اور عامۃ الناس کی طرف سے ہوا کرتا تھا جو کہ ربا کے بارے میں قرآنی موقف سے خوب آگاہ تھے۔ بہت سے مسلمان سود کی جگہ فیس اور خدمتی اخراجات (Service Charges) کو ایک تسلی بخش تبادل تصور نہیں کرتے تھے اور بہت سے مسلمان ممالک میں ربا کھلم کھلا جاری رہا۔ کچھ مسلمانوں کا خیال تھا کہ صرف مہاجنی سود (Usury) ہی ربا ہوتا ہے اور یہ کہ اگر ربا کی ممانعت کا مقصد قرض لینے والے غریب افراد کو مشکل سے محفوظ کرنا ہے تو کسی بھی صورت میں کاروباری مقاصد کے لیے قرضہ لینے والوں سے سود کی وصولی مذہبی وجوہ کی بنا پر کوئی مسئلہ نہیں۔ متحدہ عرب امارات کی ایک عدالت نے سود مرکب کو ناجائز قرار دیتے ہوئے سود مفرد کے جائز ہونے کا فیصلہ دیا۔

ترکی میں، جہاں افراط زر کافی عرصہ سے ایک مسئلہ بنا ہوا ہے، یہ دلیل پیش کی گئی کہ معمولی شرح کا سود قیمتوں کے اضافے کی خاطر جائز ہے، کیونکہ یہ قرض لینے والوں پر حقیقی سود کا سا بوجھ نہیں ہے۔ تاہم اس طرح کے دلائل سے راسخ العقیدہ مفکرین قائل نہ ہوسکے۔ ان کی سوچ محض سود کی ممانعت ہی نہ تھی، بلکہ ایک حقیقی اسلامی تبادل کی حیثیت سے شراکتی مالیاتی نظام کی ترویج بھی۔ محض سرمایہ جمع کر لینے (Hoarding) کے عوض پہلے سے متعین شدہ منافع کا حصول جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔ نقصان کے خطرے (Risk) میں حصہ داری سے حاصل ہونے والا منافع نہ صرف جائز بلکہ نہایت درجہ مستحسن ہے۔

منافع میں حصہ داری: اسلام میں حصہ داری کا مسلمہ اصول مضاربہ کے نام سے معروف ہے [یہ قبل از اسلام سے رائج تھا۔ اسلام نے اس کی اجازت دی ہے] رقوم جمع کنندگان بینک کے منافعوں یا مخصوص سرمایہ کاری کے منافعوں میں سے حصہ حاصل کر سکتے ہیں۔ منافع میں شراکت والی رقوم کو عموماً سرمایہ کاری کی رقوم کہا جاتا ہے اور رقوم جمع وکنندگان کو اپنی رقوم واپس نکلوانے کے لیے ایک کم از کم مدت کا نوٹس دینا ہوتا ہے جو ایک ماہ سے ایک سال تک ہوسکتی ہے۔ منافع کی شرح کا اعلان مالی سال کے اختتام پر حسابات کی پڑتال (audit) کے بعد کیا جاتا ہے اور رقوم جمع کنندگان کے منافع کا حصہ طویل نوٹس کی رقوم کے لیے سب سے زیادہ ہوتا ہے۔

اگر بینک کو خسارہ ہو تو کسی قسم کا منافع نہیں دیا جاتا اگرچہ رقوم جمع کنندگان کو ملنے والا منافع حصص مالکان کو ملنے والے مقاسمہ (Dividend) پر مقدم رکھا جاتا ہے۔ جمع شدہ رقوم کی قدروقیمت کی ضمانت عموماً بینک معدلت (Bank Equity) کے حساب سے فراہم کی جاتی ہے، جس کی قیمت کا دارومدار سٹاک مارکیٹ کے حالات پر ہوتا ہے، اس لیے سرمایہ کاری کی رقوم والوں کو معدلتی سرمایہ کاروں (Equity Investors) کے مقابلے میں نسبتاً نقصان کا خطرہ کم ہوتا ہے، لیکن مؤخرالذکر لوگ بینک کے سالانہ عمومی اجلاس میں رائے دہی کا حق رکھتے ہیں، جب کہ سرمایہ کاری کرنے والے یہ حق نہیں رکھتے۔

اسلامی بینک کاروباری رقوم کے لیے بھی چالو کھاتے کی سہولت فراہم کرتے ہیں جو فوری طور پر چیک یا خودکار Teller مشین کے ذریعے نکلوائی جاسکتی ہیں۔ ان کھاتوں کے مالکان کو کوئی منافع نہیں دیا جاتا، لیکن بعض حالات میں بین الاقوامی کارڈ مثلاً ویزا وغیرہ کی انہیں پیش کش کی جاتی ہے اگرچہ ان کا اہتمام کریڈٹ کارڈ کی

بجائے براہِ راست اندراج (Debut) کی بنیاد پر کیا جاتا ہے، عموماً صرف چالو کھاتوں والے ہی قرضہ / ادھار (Credit) کے لیے درخواست دے سکتے ہیں۔

قرضہ / اُدھار کی سہولیات: بینکوں کی رقوم کا استعمال ان کے گاہکوں کے مطالبات اور ان کے طریق کار پر حاوی ماحول کی عکاسی کرتا ہے، چونکہ مسلم ممالک میں زیادہ تر سرمایہ تجارتی کام میں لگانا مطلوب ہوتا ہے، اس لیے اس میں حیرانی کی کوئی بات نہیں کہ اسلامی بینک اس شعبہ میں سرگرمی سے حصہ لیتے ہیں، اسلامی تجارتی سرمایہ کاری کی پیش کش بیع مرابحہ کی بنیاد پر کی جاتی ہے جس کی رُو سے بینک ایک چیز کی گاہک کے لیے خریداری کرتا ہے اور بعد ازاں مؤخر ادائیگی پر اس کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، بینک [ادا کردہ] قیمت کو پورا کرنے کے لیے اور نقصان کے خطرہ کے مدِنظر تجارتی اشیا کے اپنے عرصہ ملکیت کے دوران منافع حاصل کرنے کے لیے مارک اپ وصول کرتا ہے، اسلامی بینک عموماً خود ان اشیا کو اپنی حوالگی میں نہیں لیتا بلکہ روایتی تجارتی بینکوں کے برعکس یہ ان کی ملکیت کی ذمہ داری سنبھالتا ہے۔ [بعض فقہا کے نزدیک اس طرز پر کیا جانے والا مرابحہ شرعاً جائز نہیں ہے۔ مولانا محمد طاسین نے اپنی تصنیف متبادل سودی نظام میں لکھا ہے] بیع المرابحہ کا اصل تعلق نقد لین سے ہے۔ قرض اور ادھار سے نہیں، یہ الگ بات ہے کہ فروخت کرنے والا یہ دیکھے کہ خریدار کسی مجبوری کی وجہ سے فوراً نقد قیمت ادا نہیں کر سکتا تو اس کو بطور قرض دار کچھ مہلت دے دی جائے۔ لیکن اس مہلت اور ادھار کی وجہ سے نقد قیمت پر کچھ بھی اضافہ کرے۔ ورنہ یہ معاملہ ربوی ہو جائے گا]۔

اسلامی بینک طویل المیعاد قرضے / ادھار کی سہولیات بھی خصوصاً بڑی اشیا [کی خریداری] کے لیے اجارہ کے ذریعے فراہم کرتے ہیں۔ بعض معاملات میں خرید کرایہ (Hire Purchase) یا بالاقساط فروخت کا طریقہ اختیار کر لیا جاتا ہے۔ اسلامی بینک مضاربہ کے اصول پر کاروبار میں حصہ دار بن کر طویل المیعاد شراکتی سرمایہ کاری بھی فراہم کرتا ہے۔ [یہ] بینک صاحب المال کی حیثیت سے تمام کا تمام سرمایہ فراہم کرتا ہے اور مضارب فنی مہارت اور انتظامی امور وغیرہ کا ذمہ دار بنتا ہے۔

مضاربہ پہلے سے قائم کمپنی کو سرمایہ فراہم کیا جا سکتا ہے، متبادل طور پر ایک نئی کمپنی مالیاتی ذریعہ کی حیثیت سے قائم کی جا سکتی ہے جو مقررہ مدت کے بعد ختم کی جا سکتی ہے۔

اسلامی بینکاری کی توسیع: (Spread) ۱۹۵۰ء کے عشرے میں پاکستان میں کسان قرضہ یونینیں پہلے جدید اسلامی بینکاری کے اداروں کی حیثیت سے وجود میں آئیں اور ۱۹۶۳ء میں مصر میں ایک معمولی دیہی ادارہ "مت غمر" سیونگ بینک قائم ہوا جو جرمن لوکل سیونگ بینکوں کی طرز پر بنایا گیا۔ مت غمر بینک کے بانی احمد النجار ان جرمن بینکوں [کی کارکردگی] سے بڑے متاثر تھے۔ صدر ناصر کی سیاسی پارٹی، عرب سوشل یونین کے بااثر عناصر اور ملک کے قومیائے گئے بینکوں کے کچھ سینئر منیجروں نے احمد النجار کے اقدام نیز اس بینک کی اسلامی نوعیت کو ناپسندیدگی کی نظروں سے دیکھا [نتیجۃً] ۱۹۷۱ء میں اسے ایک حکومتی ادارے ناصر سوشل بینک میں ضم کر دیا گیا جس کے ذمے زکوٰۃ کی رقوم کی وصولی تھی، اکثر لوگوں کے خیال میں یہ نیا ادارہ ایک بینک کی بجائے ایک سرکاری ایجنسی ہے۔

اسلامی بینکاری میں اہم توسیع: ۱۹۷۰ء کے عشرے کے دوران میں ۱۹۷۵ء میں دبئی اسلامی بینک، ۱۹۷۷ء میں مصر و سوڈان میں فیصل اسلامی بینک، اسی سال کویت

فنانس ہاؤس، ۱۹۷۸ء میں اُردنی اسلامی بینک اور ۱۹۷۹ء میں بحرین اسلامی بینک کے قیام کی صورت میں ہوئی۔ ان بینکوں کے قیام کی ترغیب کا سبب جزوی طور پر خلیج فارس میں تیل کی آمدنی میں گراں قدر اضافہ اور جزوی طور پر سیکولر عرب قوم پرستی کی تحریک کی قیمت پر خلیج کے قدامت پسند مسلم ممالک کا بڑھتا ہوا اقتصادی غلبہ تھا۔ بہرصورت عرب سوشلزم پر خصوصاً نوجوان طبقہ میں فزوں تر عدمِ اطمینان پایا جاتا تھا نیز یہ احساس بھی موجود تھا کہ اقتصادی اور مالیاتی شعبے سمیت [دیگر] تمام شعبوں میں اسلامی اقدار پر زیادہ زور دیا جانا چاہیے۔

سعودی عرب کے شہزادہ محمد بن فیصل، فیصل اسلامی بینک کے قیام کے محرک تھے۔ جدہ میں قائم شیخ صالح کامل کے گروپ نے اُردن اسلامی بینک کو امداد دی اور البرکہ اسلامی بینکوں کے لیے رقوم فراہم کیں جو ترکی سے تیونس بلکہ لندن تک پھیلے ہوئے ہیں۔ مبادلہ زر کا کام کرنے والے الراجحی گروپ نے سعودی عرب میں اسلامی بینکاری کے لیے اجازت نامے کے لیے درخواست دی اور لندن میں قائم شدہ اپنی سرمایہ کار کمپنی کے توسط سے بین الاقوامی سطح پر اسلامی مالیاتی خدمات کی پیش کش کی۔ شہزادہ محمد نے جنیوا میں ایک بین الاقوامی مالیاتی ادارے کے طور پر دارالمال الاسلامی کی بنیاد رکھی۔

اکثر مسلم ممالک میں نئے اسلامی بینکوں کو سودی نظام پر مبنی عام بینکوں کی مسابقت کا سامنا کرنا پڑا۔ اور وہ رقومات جمع کرنے میں خصوصی طور پر کامیاب دکھائی دیتے ہیں۔ کویتی فنانس ہاؤس کے پاس اپنے ملک کی جمع شدہ رقوم کا پانچواں حصہ موجود ہے اور اردنی اسلامی بینک ان غریب لوگوں کی رقوم بھی اپنے ہاں جمع کرچکا ہے جو قبل ازیں بینکوں سے کوئی سروکار نہ رکھتے تھے۔ نئے بینکوں نے مالیاتی افق کو وسیع کرنے میں مدد دی ہے۔ یہ پہلے سے موجود بینکوں کا نعم البدل بننے سے زیادہ ان کے لیے پسندیدگی کا باعث بنے ہیں۔ اسلامی بینکاری اب ملائیشیا اور انڈونیشیا تک وسیع ہوچکی ہے اور ملائیشیائی اسلامی بینک نے چینی زبان بولنے والے غیر مسلموں کی صنعتوں سمیت بہت وسعت پذیر صنعتی سکیموں کے لیے سرمایہ فراہم کیا ہے۔ انڈونیشیا کا معاملات بینک مسلمانوں کی اکثریتی آبادی والے نہایت تیزی سے صنعتی بننے والے اس ملک میں ایک عظیم امکانی [مالیاتی] قوت بنتا دکھائی دیتا ہے۔

مصر میں حکومت کے زیرِ تحویل بینکوں اور سعودی عرب کے البنک الدولی التجاری سمیت کچھ تجارتی بینکوں نے اسلامی بینکاری کی سہولیات کی فراہمی کا آغاز کر رکھا ہے۔ حتی کہ کچھ یورپی بینک بھی یہی سہولیات بہم پہنچاتے ہیں۔ ان بینکوں میں لندن کا Kleinworth Benson بینک اور سوئٹزر لینڈ کی بینکنگ کارپوریشن بھی شامل ہیں، اسلامی مالیاتی نظام بین الاقوامی سطح پر دن بدن مقبول ہو رہا ہے اور غیر مسلم ممالک میں بھی تیز اس کے بنیادی اصول عموماً [خوب] سمجھے جاچکے ہیں۔

[پاکستان میں سودی بینکاری پر کبھی کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی۔ سعودی بینک مکمل آزادی کے ساتھ ہر زمانے میں کام کرتے رہے ہیں اور اب بھی یہی صورت حال ہے۔ ایران کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہاں سب بینک قومیا لیے گئے ہیں اور وہاں حکومت کا موقف ہے کہ اگر سود کی رقم ایک جیب سے دوسری جیب میں چلی جائے تو کوئی حرج نہیں ہے]۔

تاہم یہ بات واضح ہے کہ اسلامی بینکاری محض ایک عارضی مظہر نہیں ہے۔ اس کے اخلاقی مصالح (Ethical Concerns) منفعت سے ہم آہنگ ہیں اور اسلامی بینک غیر اسلامی بینکوں کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ موافق شرائط

پر طویل المیعاد بچتوں کے حصول میں کامیاب رہے ہیں۔
قرضہ پر مبنی مالیات کے لیے معدلت (Equity) کی
تبدیلی کی بہت سی ترقیاتی ایجنسیوں نے حمایت کی ہے۔
چھوٹے کاروبار کے لیے شرکتی مالیت خاص طور پر
موزوں ہیں۔ بہت سے مسلم ممالک میں مشترکہ سرمایہ
(Venture- Capital) کا خلاصہ (Gap) ہے۔ اسلامی
مالیت ان ضروریات کو پورا کر سکتی ہے اور روایتی ر
روایتی عاریت (Lending) کا ایک قابلِ عمل متبادل فراہم
کر سکتی ہے۔ ناگزیر مسائل کا سامنا ایک بدیہی امر ہے
لیکن ابھی تک یہ تجربہ حوصلہ افزا رہا ہے۔ [اس کی
تحریک ر ترغیب (Mosivation) محض مالی ہونے کی بجائے
اخلاقی [نوعیت رکھتی] ہے۔ نیز اسلامی مالیاتی توسیط
(Intermediation) کو بڑے جوش و خروش سے خوش
آمدید کہا گیا ہے۔

[نیز دیکھیے اقتصادیات، مقالہ بعنوان اقتصادی ادارہ
جات: سود]

مآخذ: (1)Beauge, Gilbert : Les Capitaux de
l ، پیرس، ۱۹۹۰ء اس موضوع پر فرانسیسی زبان میں اہم
مآخذ۔ (۲) چھاپڑا، محمد عمر: Towards a Just Monetary
System ، لیسٹر ۱۹۵۸ء اسلامی تعلیمات کی روشنی میں
دولت ، بینکاری اور مالیاتی پالیسی پر بحث و مباحث؛ (۳)
الاشقر ، احمد: The Islamic Business Enterprise ،
لنڈن، ۱۹۸۷ء، مصری تجربہ بشمول تخمینہ (Calculation)
مالیاتی تناسب رہے۔ (۴) اقبال، زبیر و عباس میرا خور:
Islamic Banking ، واشنگٹن ، ڈی ، سی، ۱۹۸۷ء ایران و
پاکستان کے تجربات کا اولین مفصل احوال کا زریان، (۵)
الیاس: Islamic Finanee and Economic
Development Banking in Egypt ، لنڈن، ۱۹۹۱ء
اقتصادی ترقی کے تناظر میں تحریر کیا گیا عمدہ مقالہ؛ (۶)
ملت، چبلی: (طبع) Islamic Law and Finamce ،
لنڈن، ۱۹۸۸ء۔ خصوصاً ملائیشیا اور ترکی کے بارے میں
موجب دلچسپی (۷) Meyer, Ann Elizabeth : Islamic
Banking and Credit Policies in the Social
The Origins of Islamic Banking and Egypt
Sadat Era Arab Law Quarterly ، (لنڈن) ۱،۱ (نومبر
۱۹۸۵ء): ص، ۳۲، ۵۰۔ حصہ لینے والے اصحاب کے
انٹرویوز پر مبنی عمدہ محققانہ مقالہ: (۸) Presley, John :
(طبع) Directory of Islamic Financial Institutions ،
لنڈن، ۱۹۸۸ء۔ مفید حوالہ جاتی تالیف۔ شیرازی، (۹)
حبیب: Islamic Banking، لنڈن، ۱۹۹۰ء ایران میں
اسلامی مالیاتی اقدامات کے قانونی پہلو [پر بحث کی گئی ہے]
(۱۰)صدیقی ، محمد نجات اللہ: Muslim Economic
Thinking ، لیسسٹر، ۱۹۸۱ء ، اس موضوع پر معاصر
لٹریچر کا جائزہ [پیش کیا گیا] (۱۱) وہی مصنف اللہ:
Partnership and Profit Sharing in Islamic Law ،
لیسٹر، ۱۹۸۵ء ۔ معاہدات اور کاروباری ذمہ داریوں سے
بحث کی گئی ہے۔ Wilson, Rodney : Theory and
Practice : Islamic Business ، لنڈن ، ۱۹۸۵ء؛ (۱۲)
Wilson Rodney : Islamic Financial Markets ،
لنڈن ، ۱۹۹۰ء ۔ کویت ، ایران، اردن، پاکستان اور ترکی
میں اسلامی بینکاری کے تجربات [کا احوال بیان کیا گیا
ہے۔] (۱۳) Wilson Rodney : "Islamic Financial
Instruments" ، Arab Law Quarterly (لنڈن) ۲ء
۶ (اپریل ۱۹۹۱ء) : ص: ۲۰۵۔ ۲۱۳۔ اسلامی تمسکات ،
ڈیپازٹ سرٹیفکیٹس اور معدلت [(Equities) پر بحث کی
گئی ہے۔ (۱۴) مقالہ Redney wilson : Islamic
Banking: در The Encyclopaedia of Modrn
Islamic، بذیل مادہ۔

(ادارہ ـ ت ظفر احمد [ان. عبدالودود خان])

* * *

⊗ تعلیقہ اسلامک بنکنگ کا فروغ اور سود کا خاتمہ:

قرآنی الفاظ میں سود کو ختم کرنا اللہ سے ڈر کی علامت اور ایمان کی شرط ہے اور اسے جاری رکھنے پر اللہ اور رسولؐ کی طرف سے جنگ کی وعید ہے، پھر بھی تمام مسلم ممالک میں سعودی نظام بلا روک ٹوک جاری ہے جو کہ انتہائی افسوسناک امر ہے۔

سید قطب شہید نے اپنی کتاب فی ظلال القرآن میں لکھا ہے "یہ امر ناممکن اور محال ہے کہ ایمان اور سودی نظام ایک جگہ جمع ہوں۔ اس معاشرہ میں اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کا تصور ہی ممکن نہیں جو معاشرہ سودی نظام پر چل رہا ہو۔" لہٰذا امت مسلمہ کے لیے فلاح کی راہ پانے کے لیے اولین لازمی اقدام سود کا خاتمہ ہے۔

۱۹۷۴ء میں لاہور میں منعقد ہونے والی اسلامی سربراہی کانفرنس میں مسلم ممالک میں اسلامی اصولوں پر مبنی اقتصادی ترقی اور ان کے مابین اقتصادی تعاون کو فروغ دینے پر اتفاق ہوا اور ۱۹۷۵ء میں جدہ میں اسلامک ڈیولپمنٹ بنک قائم کیا گیا۔ فروری ۱۹۷۶ء میں مکہ مکرمہ میں اسلامی اقتصادیات (Islamic Economics) پر پہلی بین الاقوامی کانفرنس منعقد ہوئی، جس میں روایتی سودی بنکنگ کے متبادل کے طور پر غیر سودی بنکنگ نظام کے قیام کی ضرورت اور اہمیت اجاگر کی گئی۔ کانفرنس کے اختتامی اعلامیہ میں سفارش کی گئی کہ مسلم ممالک اپنے قوانین اور اقتصادی و معاشرتی اداروں کو شریعت اسلامی کے مطابق ڈھالیں۔ تاہم ابھی تک کسی مسلم ملک میں روایتی سودی بنکنگ کے متبادل کے طور پر غیر سودی بنکنگ نظام قائم نہیں ہوا۔ البتہ دو سو سے زائد ایسے ‘اسلامی بینک’’ قائم ہوگئے جو مسلمانوں کے اسلامی جذبہ کے باعث ستر (۷۰) ممالک میں خوب پھل پھول رہے ہیں اور روایتی سودی بنکوں کے متوازی کام کر رہے ہیں۔

روایتی سودی بنکوں کو ان سے کوئی خطرہ نہیں کیونکہ یہ سودی بنکوں کا متبادل نہیں۔ قرض کی فراہمی ان کے دائرہ کار سے خارج ہے جو روایتی سودی بنکنگ کا بنیادی کام ہے یہ نہ کسی کو بلا سود قرض دیتے ہیں اور نہ مسلم حکومتوں کو قرض دیتے ہیں جو بوقت ضرورت سودی قرض لیتی ہیں۔ مفتی تقی عثمانی (جو تقریباً ایک درجن اسلامک بنکوں کے شرعی بورڈز کے ممبر یا چیئرمین ہیں) اپنی تصنیف (Introduction to Islamic Finace) میں لکھتے ہیں کہ اسلامک بنک اپنی قلیل المدتی مالیاتی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے روایتی بنکوں سے رجوع کرتے ہیں جو وہ کھلے یا مخفی سود کے بغیر مہیا نہیں کرتے۔" ڈاکٹر محمد عمر چھاپرا اپنی تصنیف "حرمت سود" میں لکھتے ہیں: "ان بنکوں کو اپنے فاضل نقد کو نفع بخش طریقہ پر مختصر مدت کے لیے استعمال کرنے کی کوئی سبیل نہیں اور انہیں روایتی مال منڈی میں جانا پڑتا ہے جس کی وجہ سے ان پر تنقید ہوتی ہے۔ اسی طرح نقد کی تنگی کی صورت میں ضروری نقد تک رسائی میں بھی مشکل پیش آتی ہے۔" مالیاتی منڈی میں فاضل نقد پر سود کمایا جاتا ہے۔ جو تنقید کا باعث ہے، بلاسود قرض جاری کرنے کا طریقہ کار اختیار کرنے سے اسلامی بنک سود کے لین دین سے بچ سکتے ہیں۔

۱۹۹۸ء میں ایٹمی دھماکہ کے بعد اشد ضرورت کے وقت پاکستان کی درخواست پر "اسلامک ڈیولپمنٹ بنک" اور چند دوسرے اسلامی بنکوں نے مل کر جو پیشکش کی وہ Libor سے ۵ فیصد زائد شرح سود پر قرض تھا۔ مندرجہ بالا حقائق سے ثابت ہوا کہ موجودہ شکل میں اسلامی بنک بدستور سودی بینکنگ میں مصروف ہیں

روایتی سودی بنکنگ کو فروغ اس لیے ملا کہ یہ وسیع پیمانہ پر قرض مہیا کرتا ہے جو انسان کی ناگزیر ضرورت

ہے۔ اسلامی بنک قرض مہیا نہیں کرتے، حالانکہ اسلام میں قرض کی ترغیب ہے۔ حدیث قدسی ہے کہ قرض کا اجر اٹھارہ گنا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسلام معاشرہ میں وسیع پیمانہ پر قرض کا استعمال چاہتا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود قرض لیا ہے۔ متعدد صحابہ کرامؓ نے تجارت کے لیے قرض لیا ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے قرض کی رقم سے تجارت کی ہے، لہٰذا کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ قرض کو ناپسندیدہ شے قرار دے اور اسے اسلامک بنکنگ سے خارج رکھنے کی سفارش کرے یا بلاسود قرض پر مبنی معیشت کی مذمت کرے۔ اس لیے "اسلامی بنک" چلانے والوں کو مسلم امہ کو سود سے نجات دلانے کی فکر کرنی چاہیے۔

چونکہ سود قرض مہیا کرنے کا ذریعہ ہے اس کا اسلامی متبادل صرف اور صرف بلاسود قرض مہیا کرنے کا ذریعہ ہی ہوسکتا ہے۔ جس کی اسلام ترغیب بھی دیتا ہے۔ مضاربہ، مشارکہ یا نفع نقصان میں شرکت کو سود کا اسلامی متبادل قرار دینا غلط ہے، اولاً اس لیے کہ یہ قبل از اسلام رائج تھے۔ اسلام نے نہ ان کا حکم دیا اور نہ ترغیب دی۔ صرف اجازت دی ہے، ثانیاً اس لیے کہ بہت سے طبقے ان کے ذریعہ اپنی وقتی مالیاتی ضرورتیں پوری نہیں کرسکتے جو سود کے ذریعہ پوری ہوتی ہیں، مثلاً ایسے تجارتی و صنعتی ادارے جو دخل اندازی کے روادار نہیں یا جن کے حساب کتاب بنک کے لیے قابل اعتماد نہیں اور وہ فلاحی اور سرکاری ادارے جو نفع نہیں کماتے مشارکہ و مضاربہ اور نفع نقصان میں شرکت سے مستفید نہیں ہوسکتے اور شریعت کے مطابق ان کی وقتی مالیاتی ضرورتیں صرف بلاسود قرض سے پوری ہوسکتی ہیں۔ لہٰذا اسلامک بنکنگ کے لیے بلاسود قرض دینے کا نظام درکار ہے۔

مرحوم پروفیسر شیخ محمود احمدؒ نے طویل غور و فکر کے بعد سود کا اسلامی متبادل ایجاد کر لیا جسے انہوں نے TMCL کا نام دیا۔ اس کے ذریعہ وسیع پیمانہ پر بلاسود قرضوں کی فراہمی کے علاوہ وہ سب خدمات بھی انجام دی سکتی ہیں جو روایتی بنکنگ میں سود کے ذریعہ انجام دی جاتی ہیں۔ (دیکھیے شیخ محمود احمد: سود کے متبادل کی تلاش، مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور)۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی مقرر کردہ اعلیٰ اقتصادی ماہرین اور تجربہ سینئر بنکاروں کے ۱۷ رکنی پینل نے اپنی جنوری ۱۹۸۰ء کی رپورٹ میں TMCL کی افادیت کو تسلیم کیا اور اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ مورخہ ۱۵ جون ۱۹۸۰ء میں اس پر کوئی شرعی اعتراض نہیں کیا گیا۔ سپریم کورٹ اپلیٹ بنچ کے ریمارکس کے فیصلے میں جو مورخہ ۲۳ دسمبر ۱۹۹۹ء میں ہوا TMCL پر مبنی غیر سودی بنکنگ کا بلا کسی اعتراض کے ذکر کیا گیا ہے۔

TMCL دراصل Time Multiple Counter کا مخفف ہے یہ بیک وقت دو فریقوں میں دو بلا سود قرضوں کا تبادلہ ہے جس میں ایک قرض کی بڑی رقم اور چھوٹی مدت کا حاصل ضرب دوسرے قرض کی چھوٹی رقم اور لمبی مدت کے حاصل ضرب کے برابر ہوتا ہے، مثلاً کسی تاجر کو اگر دس لاکھ روپیہ کا قرض ایک سال کے لیے درکار ہے تو وہ بنک کو ایک لاکھ روپیہ دس سال کے لیے قرض دے کر مطلوبہ قرض لے سکتا ہے۔ تاجر بنک کو دس لاکھ روپیہ ایک سال بعد اور بنک تاجر کو ایک لاکھ روپیہ دس سال بعد واپس کرے گا۔ تاجر سے لی ہوئی قرض کی رقم کو بنک دس سال تک منافع بخش کاروبار میں لگا کر اپنے حصہ داروں اور کھاتہ داروں کے لیے نفع کمائے گا۔ اس طرح TMCL کے ذریعہ تاجر اور بنک دونوں مستفید ہوں گے اور ایک دوسرے کی ضرورت پورا کرنے کے علاوہ سود ختم کرنے کا ذریعہ

ہونے اور حدیث قدسی پر عمل کرنے کا اجر و ثواب بھی حاصل کریں گے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ نگار کی کتاب "Interest free Banking".

(عبدالودود خان)

✕ بیگی، موسیٰ جاراللہ: (۱۸۷۳۔ ۱۹۴۹ء)، روسی وسط ایشیا کا ایک عالم دین اور مسلم فلسفی۔ وہ ۲۴ ستمبر ۱۹۷۳ء کو رستاف (Rostov) میں پیدا ہوا۔ اس کے والد ملا یاراللہ دیگم پینزا جبرنیا (Penza Ghbernia) کے گاؤں کیکین (Kikine) کے رہنے والے تھے اور اس کی والدہ فاطمہ اسی گاؤں کے امام حبیب اللہ کی صاحبزادی تھیں، اس نے قازان کے مدرسہ کولیو میں داخلہ لیا لیکن وہاں تعلیم مکمل کیے بغیر رستاف واپس آگیا اور روسی سائنس کالج میں داخلہ لے لیا، یہاں سے اس نے ۱۸۹۵ء میں گریجویشن کیا اور دینی تعلیم کی تکمیل کے لیے بخارا چلا گیا، چار سال بعد وہ رستاف واپس آیا، لیکن مزید دینی تعلیم کے لیے اب اس نے مشرق وسطیٰ کا رخ کیا۔

استانبول سے ہوتے ہوئے وہ قاہرہ پہنچا اور جامعہ ازہر میں داخلہ لے لیا۔ اس نے شیخ محمد عبدہ سے بھی استفادہ کیا۔ چار سال تک فقہ، علم کلام اور فلسفہ کا مطالعہ کرنے کے بعد وہ رستاف واپس چلا گیا اور شادی کرلی، لیکن ملازمت وغیرہ کر کے عملی زندگی گزارنے کی بجائے اس نے اپنی بیوی اسماء کو اپنی ماں کے پاس چھوڑا اور قانون پڑھنے کے لیے سینٹ پیٹرز برگ چلا گیا تاکہ وہ اسلامی فقہ کا مغربی قانون سے تقابلی مطالعہ کر سکے۔ سینٹ پیٹرز برگ میں اپنے قیام کے دوران (۱۹۰۵ء۔ ۱۹۱۷ء) میں اسے روسی معاشرے کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ یہیں اسے سیاست سے دلچسپی پیدا ہوئی اور اسلام کے ایک سیاسی قوت ہونے کا احساس پیدا ہوا، تاہم وہ عملی سیاست میں ملوث نہیں ہوا، سوائے اس کے کہ اس نے مسلم کانگرس کے سیکرٹری کے طور پر کام کیا اور پان اسلام کے علمبردار جریدے الفت میں اس نے کئی مضامین لکھے، اور پہلے کی طرح علمی اور تحقیقی کاموں میں مصروف رہا۔ ۱۹۱۰ء۔ ۱۹۱۱ء میں وہ اوزن برگ کے مدرسہ خوسائیہ میں عربی، اسلامی تاریخ اور عقائد پڑھتا رہا، بحیثیت ایک محقق و معلم وہ نہ صرف اجتہاد کا قائل تھا بلکہ اس پر کاربند بھی تھا لیکن اس کی آراء روایتی اسلام سے اتنی دور تھیں کہ رضا الدین فخرالدین جیسے بارسوخ عالم کی حمایت کے باوجود روایتی مذہبی حلقے کی مخالفت نے اسے برگ چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔

۱۹۱۷ء کے بالشویک انقلاب سے اس نے یہ امید باندھ لی کہ اس سے مسلمانوں کو کچھ آزادی کا سانس لینا نصیب ہوگا، لیکن جلد ہی اسے سخت مایوسی کا سامنا کرنا پڑا۔ ۱۹۲۰ء میں اس نے بکارن کی "ABC Communism" کی طرز پر "*ABC of Islam*" لکھی اور (UFA) کے دانشوروں کی ایک کانگریس میں پیش کی، یہ دستاویز ۲۳۶ نکات پر مشتمل تھی، جس میں ۶۸ روسی مسلمانوں سے متعلق تھے اور باقی دنیا کے دوسرے مسلمانوں کے بارے میں حکومت نے فوری ردعمل ظاہر کیا اور بیگی کو گرفتار کر کے جیل میں ڈال دیا، تاہم فن لینڈ اور ترکی میں اس کے حق میں اخباری مہم چلائی گئی جس کے نتیجے میں حکومت نے تین ماہ بعد اسے رہا کر دیا۔ ان حالات کے باوجود نے بیگی نے روس میں قیام جاری رکھنے کا فیصلہ کیا۔ اس نے ۱۹۲۶ء میں ہونے والی مسلم کانگریس میں اپنے ملک کی نمائندگی کی، اگلے سال اسے حج کی اجازت دے دی گئی اور وہ حج کے بعد دوبارہ روس لوٹ گیا کیونکہ وہ اب تک یہ سمجھتا تھا کہ وہ وہاں رہ کر مسلم ثقافتی ورثے کو بچانے کے لیے کچھ نہ کچھ کردار ادا کر سکتا ہے۔

۱۹۳۰ء میں بیگی جیسا خوش گمان شخص بھی روس میں مسلمانوں کے مستقبل سے مایوس ہوگیا، وہ اس حالت میں وہاں سے فرار ہوا کہ اس کی بیوی اور چھ بچے وہیں رہ گئے۔ وہ چین، ترکستان اور افغانستان سے ہوتا ہوا ہندوستان پہنچا۔ ۱۹۳۱ء کا سال اس نے مصر اور فن لینڈ میں گزارا اور ۱۹۳۲ء میں ترکی تاریخ پر انقرہ میں منعقدہ ہونے والی پہلی کانگریس میں شرکت کی۔ ۱۹۳۳ء سے ۱۹۳۷ء تک کا عرصہ اس نے فن لینڈ، جرمنی اور مشرق وسطیٰ میں گزارا۔ ۱۹۳۸ء میں اس نے چین اور جاپان کا سفر کیا، ۱۹۳۹ء میں وہ ہندوستان سے ہوتا ہوا افغانستان پہنچا اور وہاں مستقل رہائش کا ارادہ کیا، لیکن انگریزوں نے اسے گرفتار کر کے جیل میں ڈال دیا، اٹھارہ ماہ بعد اسے رہائی ملی تو وہ ناچار ہندوستان لوٹ آیا۔ یہاں وہ ۱۹۴۷ء تک مقیم رہا اور پھر مصر چلا گیا۔ وہیں ۱۵ اکتوبر ۱۹۴۹ء کو کسمپرسی کی حالت میں اس کا انتقال ہوگیا۔

موسیٰ جار اللہ نے ۱۲۲ تصنیفات یادگار چھوڑیں، ان میں سے اکثر عربی میں ہیں اور عقائد و فقہ کے موضوع پر ہیں، اس کی بعض کتابیں تاتاری زبان میں بھی ہیں جو روسی مسلمانوں کی دینی، سیاسی اور سماجی حالات وغیرہ پر ہیں۔ اس کے اکثر علمی کاموں سے اس کے مجتہدانہ ذوق کا اندازہ ہوتا ہے۔ شرح اللزومیات (قازان ۱۹۰۷ء) میں، جو دسویں صدی ہجری کے فلسفی شاعر ابوالعلاء معری کی بعض آرا کی شرح ہے، اس نے المعری کے فلسفہ تشکیک کی حمایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ موجودہ ادیان میں سے کوئی بھی اللہ کا پسندیدہ نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں کسی نہ کسی رنگ میں تشدد کی حمایت موجود ہے۔

ایسی ہی ایک رائے کا اظہار اس نے اپنی کتاب "رحمت الٰہی کی طغیانی" (*Rahmat-i- Ilahiya Burhannan*) (اورن برگ ۱۹۱۰ء) میں کیا ہے اور اس روایتی عقیدے کی کہ "اللہ کی رحمت و عفو صرف مومنوں کے لیے ہے۔" مخالفت کرتے ہوئے کہا ہے کہ اللہ کی رحمت و عفو مومن، غیر مومن سب کے لیے ہے۔ بیگی کے ان خیالات کی نہ صرف روایتی علما نے مخالفت کی (دیکھیے اس نقطہ نظر کی حامل کتاب دین اور زندگی (Din va Magishat) بلکہ معتدل اور جدید دانشوروں نے بھی اس کی مخالفت کی۔ مؤخرالذکر طبقے میں اسمٰعیل گسپرالی نے اس کے خلاف زور دار سلسلہ مضامین "فلسفے کے حوالے سے دین دشمنی" کے عنوان سے شروع کیا۔ فخرالدین ان معدودے چند آدمیوں میں سے تھا جنھوں نے بیگی کے نقطہ نظر کا دفاع کیا لیکن اس نے بھی معاملے کو صرف تاریخی تناظر میں سے دیکھا (رک بہ Gasprinskii, Jadidism)۔

ایک دفعہ بیگی نے ایک چھپے ہوئے قرآنی نسخے میں بعض اغلاط دیکھیں تو اپنی کتاب: تاریخ القرآن والمصاحف میں اس کے ذمہ دار علماء پر اس نے سخت تنقید کی اور انھیں ان کی جہالت قرار دیا۔ وہ تاتاری زبان میں قرآن حکیم کے ترجمے کی بھی حمایت کرتا تھا اور اس کی رائے تھی کہ اس سے مقامی مسلمانوں کی دین سے شعوری وابستگی میں اضافہ ہوگا، اس کے نزدیک مسلم معاشرے کی یہ ذمہ داری تھی کہ مقامی زبانوں میں قرآن حکیم کے ترجمے کا اہتمام کیا جائے اور ان کی درستگی اور اغلاط سے مبرا ہونے کا بھی انتظام کیا جائے، وہ خود تاتاری زبان میں قرآن حکیم کا ترجمہ شروع کر چکا تھا، لیکن روس سے اس کے فرار کے بعد وہ سارا کام غائب ضائع ہوگیا۔

بیگی نے اسلام میں عورت کے مقام (خاتون، حقوق النساء فی الاسلام، Aila Masalalar)، سنت و شریعت (کتاب السنۃ، بھوپال، ۱۹۳۵ء، Shariat Esasari ، سنت پیٹرز برگ، ۱۹۱۲ء) اور روسی مسلمانوں کی سماجی و سیاسی

زندگی (Islahat Esaslari، سینٹ پیٹرز برگ، ۱۹۱۴ء؛ Khalq Nazaeinda Bir Nica Masaie، قازان، ۱۹۱۲ء) وغیرہ کتب تالیف کیں۔ اس کی مجتہدانہ تحریروں میں سے دو اہم ہیں ایک Uzun Kunlarde Ruza طویل دنوں میں رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے، جس میں بیگی نے قطب شمالی کے قریب علاقوں میں، جہاں دن رات دیگر اسلامی ممالک سے طویل تر ہوتے ہیں، روزے رکھنے کے بارے میں روایتی دینی فکر پر سخت تنقید کی ہے، دوسری کتاب Buyuk Mevzularda Ufak Fikirlar (اہم مسائل پر چند طالب علمانہ گزارشات) میں تصوف اور صوفی سلاسل کے مخالفین پر تنقید کی گئی ہے وہ نہ صرف تصوف اور صوفی سلاسل کا حامی تھا، بلکہ عیسائیت کے سری اور رہبانی نظریات میں بھی دلچسپی رکھتا تھا۔

اپنے وسیع علم اور تحقیقی رجحانات میں مجتہدانہ بصیرت رکھنے کے باوجود بیگی کے علمی اثرات نہ تو روس کی مسلم فکر پر نمایاں نظر آتے ہیں نہ کہیں اور اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ۱۹۱۷ء کے کمیونسٹ انقلاب کے بعد روس میں اسلامی علوم کی درس و تدریس پر پابندی لگا دی گئی۔ لہٰذا بیگی کی فکر عام نہ ہو سکی۔ دوسرے یہ کہ جلاوطنی اختیار کرنے کے بعد وہ کسی بھی جگہ جم کر نہ بیٹھ سکا۔ وہ جہاں بھی گیا بحیثیت ایک سکالر کے اس کی عزت تو ہوئی لیکن کسی بھی مسلم ملک میں وہ اپنی فکر کے بیج نہ بو سکا۔

مآخذ: نائلہ بندرک۔ موسیٰ یار اللہ بیگی قازان، ۱۲ (۱۹۷۵ء)، ص: ۲۷۔ ۳۹؛ (۴) Kazan : Akdesn. Kurat AnKara ، Turklerin in Medeni Oyanis Devri ، Universitesi Dil Tarih Cografya Fakvltesi Dergisi ۳۔۴ (۱۹۹۲ء)، ص ۹۳۔ ۱۹۶؛ (۳) Azade Ayse The Volga Tatars National : A Profile in Rorlieh Resiliect، سنفوروز، ۱۹۸۶ء، ص: ۵۳۔ ۶۱؛ (۴) Uralqiray Uzun Gunlerde Oruc ، Y. Filozof Musa Carulla Bigi Ictihad Kitabi ، انقرہ، ۱۹۷۵ء۔

(Azade- Ayse Rorlich : ت: محمد اکرم]

بی بی آقا: رک بہ الجونپوری ✕

بیون۔ اے اے (Beven A A): ایک معروف ⊗ برطانوی مستشرق (۱۸۵۹ء۔۱۹۳۳ء)، اس کی پیدائش ۱۸۵۹ء میں ٹرینٹ پارک میں ہوئی، ابتدائی تعلیم و تربیت لوزان نامی قصبے میں پائی۔ اس زمانے میں مغربی ممالک میں استشراق کی تحریک عروج پر تھی، اور اس میدان کو بڑی ترجیح دی جاتی تھی، اسی لیے نوجوان بیون کو بھی اس شعبے سے وابستگی کا شوق پیدا ہوا۔ چنانچہ اس نے اس دور کے مشہور ترین مستشرق، پروفیسر نولڈیکی [رک بآں] سے علوم شرقیہ میں تربیت حاصل کی اور اس مستشرق کی نگرانی میں جامعہ کیمبرج میں السنہ سامیہ کے اعلیٰ امتحان میں پہلی پوزیشن حاصل کی۔ ۱۸۸۴ء میں عبرانی زبان میں انعامی وظیفہ اور انعام حاصل کیے۔

فراغت کے بعد انگلستان ہی کے معروف تعلیمی ادارے ٹرینٹی کالج میں مشرقی زبانوں کا لیکچرر مقرر کیا گیا، اور لارڈ موزر کا لقب ملا۔ بعدازاں ۱۸۹۳ء۔ ۱۹۳۳ء، یعنی اپنی وفات تک کیمبرج میں عربی زبان کے پروفیسر مقرر ہوا۔ اس دوران میں وہ ٹرینٹی کالج کا بھی فیلو رہا۔

پروفیسر بیون (Beven) علم کے فدائی، ریسرچ کے دلدادہ، مجرد اور کم گو انسان ہونے کی وجہ سے منفرد تھے، تعلیم کے اوقات میں وہ مطالعے میں منہمک رہتے، یونیورسٹی کے ہنگاموں میں وہ بہت کم حصہ لیتے تھے، سابق صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مولوی محمد

شفیع، براہ راست ان کے شاگرد تھے، انہوں نے اپنے استاد محترم کے متعلق لکھا ہے: "پروفیسر بیون کم سخن، کم آمیز اور کوتاہ قلم بزرگ تھے، کلاسیکی دور کی عربی میں ان کی نمایاں فضیلت مسلم تھی، تجرد میں ساری عمر گزار دی۔ ٹرنٹی کالج کے پہلے صحن کے بالاخانے میں مقیم تھے، وقت کے اس قدر پابند کہ تین برس میں صرف ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ جب کلاک نے لیکچر کا گھنٹہ بجایا تو وہ کمرے کے اندر نہ تھے، مگر جب میں ان کے دروازے پر پہنچا ہی تھا کہ سیڑھی سے وہ آگئے، وہ اور میں اکٹھے کمرے میں داخل ہوئے۔ جس کمرے میں وہ لیکچر دیتے تھے اس کے پاس ہی دوسرے کمرے میں ان کی لائبریری تھی۔ اثنائے درس میں حوالے کی کتابیں وہ اٹھ کر اپنی لائبریری سے لاتے اور مطلوبہ حوالہ جات کو میرے سامنے رکھتے، میں یادداشت میں لکھ لیتا تو کتاب لے جا کر اس کی جگہ رکھ آتے، اس پر بعض اوقات ایک گھنٹے میں شاید دس بیس مرتبہ چکر لگانا پڑتا، مگر وہ اس زحمت کی کچھ پروا نہ کرتے۔ ان کی آرا جچی تلی اور مستند ہوتی تھیں۔ بے سند یا مبالغہ آمیز باتوں سے انہیں کامل احتراز تھا۔ نقائض جریر و فرزدق کی کتاب جیسی سنگلاخ اور ضخیم کتاب کی تصحیح انہوں نے کمال علمی سے کی اور اپنے سے اسے تین جلدوں میں شائع کیا، اس خیال سے کہ میں اس سے استفادہ کر سکوں پوری کتاب کا نسخہ مجھے عنایت فرمایا: (مقالات علمی و ادبی، ۲/ ۱۴۴)۔ مولوی محمد شفیع مرحوم نے اے اے بیون کی نگرانی میں عقد الفرید کا اشاریہ مدون کیا جو کہ ایک منفرد نوعیت کا علمی کام ہے۔ وہ ان سے بے حد متاثر تھے، پروفیسر بیون نے درج ذیل کتب تالیف کیں:

۱۔ فہرس الامالی لابی علی القالی، پروفیسر ایف کرنکوف (F. Krenkov) کی معاونت کے ساتھ، (لنڈن ۱۹۱۳ء)؛ ۲۔ فہارس المفضلیات (مطبوعہ ۱۹۲۴ء)؛ (۳) اعتقاد اوائل المسلمین فی الحیاۃ الاخری؛ (۴) الاسراء والمعراج (۱۹۰۳ء)؛ (۵) المسون فی بعض اجزاء من القرآن؛ (۶) طبقات الشعراء، لابن سلام الجمحی (مطبوعہ ۱۹۳۵ء)؛ (۷) قواعد اللغۃ العربیہ، ۱۹۲۲ء؛ (۸) اصح الدراسات العالیہ، والتعلیق علی کتاب دانیال (۱۸۹۴ء)؛ (۹) مقدس توما: نشید الارواح (عبرانی سے انگریزی میں ترجمہ، کیمبرج) ۱۸۹۷ء؛ (۱۰) نقائض جریر و فرزدق، ۳ جلدیں، اس کتاب کی تصحیح میں پروفیسر بیون نے بڑی دیدہ ریزی سے کام لیا ہے (مطبوعہ لائیڈن، ۱۹۰۵ء، ۱۹۰۷ء) (دیکھیے المستشرقون، ۲: ۵۱۰)۔

ان کے علاوہ اس نے (Encyclopaedia of Religion and Ethics, Encyclopaedia of Islam، لائیڈن کے لیے متعدد مقالات بھی لکھے، ان کی ژرف نگاہی کا اندازہ اس واقعے سے ہوتا ہے، جو مولوی محمد شفیع [رک بآں] نے اپنے استاد پروفیسر براؤن سے روایت کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ ایک دن میں جب اپنے استاد بیون سے ملنے گیا تو میں نے دیکھا کہ وہ بڑے غمزدہ بیٹھے ہیں، جب میں نے اس کا سبب دریافت کیا تو اس نے بتایا کہ انہوں نے النقائض (نقائض جریر و فرزدق) کی طباعت کے بعد یہ محسوس کیا ہے کہ انہوں میں ایک شعر کا وزن غلط چھپ گیا ہے (مقالات مولوی محمد شفیع ۲/ ۱۴۴)، الغرض وہ بہت ہی علمی شخصیت کے مالک تھے۔ انہوں نے ۱۹۳۳ء میں انتقال کیا۔

مآخذ: نجیب اللہ العقیقی: المستشرقون، ۲/ ۵۰۱: ۲۰)؛ (۲) ارمغان علمی، ص xxix؛ (۳) ڈاکٹر مولوی محمد شفیع: مقالات علمی و ادبی، ۲: ۱۴۴۔

(محمود الحسن عارف)

* * *

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست

تکملہ جلد دوم

	نمبر شمار	عنوان/مقالہ	مؤلف/مترجم/نظر ثانی کنندہ	صفحہ
⊗	۱۔	افرنج	(J.F.P.Hopkins [ت شیخ نذیر حسین])	۱
⊗	۲۔	افغانستان	محمد رشد	۷
✗	۳۔	افنی	(D.H.Jones [ت: شیخ نذیر حسین])	۵۷
✗	۴۔	افوغہ		۵۷
⊗	۵۔	اقالہ	(محمود الحسن عارف)	۵۸
⊗	۶۔	اکیدر بن عبدالملک الکندی السکونی	(محمد امین)	۶۱
⊗	۷۔	البانی: شیخ محمد ناصر الدین	(محمد امین)	۶۲
✗	۸۔	البانیا	(شمیم روشن آرا)	۶۷
⊗	۹۔	التزام	(G.Baer، [ت: امین اللہ وثیر])	۷۳
✗	۱۰۔	الجزائر	محمد رشد	۷۵
✗	۱۱۔	الق	(C.J.Heywood [ت: ظفر علی])	۱۱۴
✗	۱۲۔	آلہی	(P N Boratav [ت: امین اللہ وثیر])	۱۱۵
✗	۱۳۔	الٰہی بخش معروف	(اے۔ ایس۔ بزمی انصاری [ت: محمد نواز رومانی، ن: محمود الحسن عارف])	۱۱۷
✗	۱۴۔	امارات اسلامی افغانستان	رک بہ افغانستان	۱۱۹
✗	۱۵۔	امامۃ	(W. Madelung [ت: ظفر علی، ن: محمود الحسن عارف])	۱۱۹

⊗	۱۶۔	امامہ بنت ابی العاصؓ	(محمود الحسن عارف)	۱۳۲
⊗	۱۷۔	امامہ بنت حمزہ بن عبدالمطلبؓ	(محمود الحسن عارف)	۱۳۵
X	۱۸۔	امتیازات	(G Baer [ت: امین اللہ وثیر])	۱۳۸
⊗	۱۹۔	امتیاز علی تاج، سید	(زاہد منیر عامر)	۱۷۷
⊗	۲۰۔	(سید) امجد الطاف	(محمود الحسن عارف)	۱۷۹
X	۲۱۔	امداد اللہ (حاجی)	(اے۔ ایس بزمی انصاری [ت: ظفر علی])	۱۸۱
⊗	۲۲۔	(تعلیقہ) امداد اللہ، حاجی، مہاجر مکی	(محمد سعد صدیقی)	۱۸۳
X	۲۳۔	امزد (بربر)	(Ch. PELLAT [ت: ظفر علی])	۱۸۵
⊗	۲۴۔	اَمل	(امین اللہ وثیر [وادارہ])	۱۸۶
X	۲۵۔	ام الرصاص	(ادارہ [ت شمیم روشن آرا، بن ظفر علی])	۱۹۱
X	۲۶۔	ام القوین	(G. Norneman [ت شمیم روشن آرا، بن محمد امین])	۱۹۲
X	۲۷۔	ام کلثوم	(Virginia Danielson [ت: حافظ عبدالقدیر])	۱۹۳
X	۲۸۔	ام الولید	(L. Buajard [ت: محمود الحسن عارف])	۱۹۴
⊗	۲۹۔	ام ہانیؓ	(محمود الحسن عارف)	۱۹۵
⊗	۳۰۔	امیر علی، سید	(نور حبیب اختر [و محمد امین])	۲۰۱
⊗	۳۱۔	امین احسن، اصلاحی	رک بہ اصلاحی، امین احسن	۲۰۳
⊗	۳۲۔	امین الحسینی، الحاج	محمد ارشد	۲۰۳
X	۳۳۔	امیہ، بنو	(G R Hawting [ت محمد یحییٰ خان])	۲۱۶
⊗	۳۴۔	امیہ، بنو: (تعلیقہ)	(محمد امین)	۲۴۳
X	۳۵۔	(۳) امیہ، بنو (اندلس میں)	(L. Molina [ت: محمد یحییٰ خان])	۲۵۰
⊗	۳۶۔	امیہ بن خلف	(محمد امین)	۲۶۲
X	۳۷۔	امیہ بن عبدالعزیز ابوالصلت الدانی الاشبیلی	(Merce Comes [ت: سید محمد توقیر احمد اظہر])	۲۶۳
X	۳۸۔	انتحار	(F. Rosenthal [ت: ظفر علی])	۲۶۷
X	۳۹۔	انتماء	(S.A. Bone Bokker [ت: ظفر علی])	۲۷۳

ⓧ	۴۰۔	انڈونیشیا	(محمد امین)	۲۷۳
X	۴۱۔	انڈیا	رک بہ ہند، ہندوستان	۲۹۷
ⓧ	۴۲۔	انڈین نیشنل کانگرس	(ظفر علی)	۲۹۷
ⓧ	۴۳۔	انسان	محمود الحسن عارف	۳۰۶
X	۴۴۔	انسانی حقوق	(Ann Elezabith Mayre[ت: امین وثیر و ادارہ])	۳۱۲
ⓧ	۴۵۔	[تعلیقہ] انسانی حقوق	حفصہ نسرین [ن: محمود الحسن عارف]	۳۲۴
X	۴۶۔	انصاف	(M Arkoun [ظفر علی])	۳۳۴
X	۴۷۔	انعام	(C E.Bosworth [ت: ظفر علی])	۳۳۵
ⓧ	۴۸۔	انعام [تعلیقہ]	(محمد امین)	۳۳۹
ⓧ	۴۹۔	انقلاب	(ظفر علی)	۳۴۰
X	۵۰۔	اِنگش	(A Bennigsen [ت: ظفر علی])	۳۴۱
X	۵۱۔	انور پاشا	(فیروز احمد [ت: امین اللہ وثیر])	۳۴۳
	۵۲۔	او۔ آئی۔ سی	رک بہ اسلامک اُمّہ	۳۴۶
X	۵۳۔	الاوحد ایوب بن العادل ایوبی	رک بہ ایوبیہ۔	۳۴۶
X	۵۴۔	اُوخری	(M Kiel [ت: ظفر علی])	۳۴۶
X	۵۵۔	اوربے، حسین رؤف	(W M.Hale [ت: محمد امین])	۳۵۴
X	۵۶۔	اورخان کمال	(Ci.Gdem Balım [ت: محمد امین])	۳۵۵
X	۵۷۔	اورک، ناہید صری	(Cıgdem Balım [ت: ظفر علی])	۳۵۶
X	۵۸۔	اوروسو	(A Rouaud [ت: ظفر علی])	۳۵۷
X	۵۹۔	اوزان	(P N Boratav [ت: ظفر علی])	۳۵۸
X	۶۰۔	اوزبگ	(Audrey C.Shalinsky [ت: محمد امین])	۳۵۹
X	۶۱۔	اوزبگ بن محمد پہلوان	(C.E Bosworth [ت: ظفر علی])	۳۶۵
X	۶۲۔	اوزکند	(C.E Bosworth [ت: ظفر علی])	۳۶۶
X	۶۳۔	اوزو	رک بہ آحوزی	۳۶۷

X	۶۴۔	وزنی اوزو	(S. Soucek) [ت: ظفر علی]	۳۶۷
X	۶۵۔	اوسیشین	(Nancy E. Leeper) [ت: محمد حسین]	۳۶۹
X	۶۶۔	اوغوز نامہ	(Irene Melikoff) [ت: محمد امین]	۳۷۰
X	۶۷۔	اوقچی زادہ	(Christine WoodHead) [ت: محمد امین]	۳۷۳
X	۶۸۔	اوکتائی	رک بہ اوگدائی	۳۷۳
X	۶۹۔	اوکتے رفعت	(Cigdem Balim) [ت: محمد امین]	۳۷۳
X	۷۰۔	اونیہ زادہ علی مفتی	(W. HALE) [ت: ظفر علی]	۳۷۴
X	۷۱۔	اوگاڈین	(A. Rouaud) [ت: محمد حسین]	۳۷۵
X	۷۲۔	اوگدائی	(D. O. Morgan) [ت: محمد امین]	۳۷۶
X	۷۳۔	اولغن	(Cigdem Balim) [ت: محمد امین]	۳۷۸
X	۷۴۔	اولنڈرے	(M. Kiel) [ت: محمد امین]	۳۷۸
X	۷۵۔	اومان	رک بہ عمان	۳۸۰
X	۷۶۔	اویسیہ	(J. Baldick) [ت: سید محمد توقیر احمد نقوی]	۳۸۰
X	۷۷۔	ایاز اسحاقی	(آزادہ عائشہ رورلیچ) [ت: ظفر علی]	۳۸۲
⊗	۷۸۔	ایران	محمد ارشد	۳۸۵
⊗	۷۹۔	ایرانی انقلاب	رک بہ ایران	۴۶۵
X	۸۰۔	ایغارت	(A. K. S. Lambton) [ت: ظفر علی]	۴۶۵
X	۸۱۔	ایلطری، جلال نوری	(Gunay Alpay) [ت: شیخ نذیر حسین]	۴۹۸
X	۸۲۔	ایلخان	(Cl. Cahen) [ت: شیخ نذیر حسین]	۵۰۰
X	۸۳۔	الیاس بن الامین محمود آملی	(Fahmz) [ت: شیخ نذیر حسین]	۵۰۱
X	۸۴۔	ایلقو محمد بن لا	(David Gilmartin) [ت: ظفر علی]	۵۰۵
X	۸۵۔	ایوب خان	رک بہ محمد ایوب خان	۵۰۶
X	۸۶۔	بادشاہ	رک بہ پادشاہ	۵۰۶
X	۸۷۔	بازار	(Michael M. J. Fischer) [ت: ظفر علی، ایں محمود حسن عارف]	۵۰۷

※	۸۸۔	بازرگان، مہدی	[ترجمہ و تعلیق: ظفر علی]	۵۱۱
※	۸۹۔	باکو (باقو)	(داؤد ورشن [ت: خالد ظفر اللہ داؤدی])	۵۱۳
⊗	۹۰۔	بحر مقتضب	(ھادی علی بیگ، واحق)	۵۱۶
⊗	۹۱۔	بحرین	(محمد امین و شمیم روشن آراء)	۵۱۸
※	۹۲۔	بخارائیت	(Devin Deweese [ت: امین اللہ وثیر])	۵۲۱
※	۹۳۔	بدر عالم میرٹھیؒ، مولانا محمد	(ظفر علی)	۵۲۲
※	۹۴۔	برنکلے	رک بہ ابریل	۵۲۵
※	۹۵۔	برازیل (میں اسلام)	(جوآ جوز ویس [ت: محمود الحسن عارف])	۵۲۵
※	۹۶۔	برطانیہ عظمیٰ [میں مسلمان]	(ت: امین اللہ وثیر)	۵۲۸
⊗	۹۷۔	[تعلیقہ] برکیاروق سلطان	(شمیم روشن آراء)	۵۳۳
⊗	۹۸۔	برکینا فاسو	(زاہد حسین انجم)	۵۳۷
⊗	۹۹۔	برما	(محمد ارشد)	۵۴۱
⊗	۱۰۰۔	بروقلس	(شمیم روشن آراء)	۵۶۸
⊗	۱۰۱۔	برونائی دارالسلام	(امتیاز احمد)	۵۷۰
※	۱۰۲۔	برہان الدین، سیدنا محمد	(مصطفیٰ عبداللہ حسین [ت ظفر علی])	۵۷۶
⊗	۱۰۳۔	بریدہؓ بن حصیب	(حافظ عبدالقدیر)	۵۷۷
⊗	۱۰۴۔	بشر بن الولید	(محمد فیاض سعید [و محمود الحسن عارف])	۵۷۹
⊗	۱۰۵۔	بعث پارٹی	(محمد امین)	۵۸۱
⊗	۱۰۶۔	البغوی	(سید ازکیا ہاشمی)	۵۸۷
⊗	۱۰۷۔	بکار بن قتیبہ	(فیاض سعید، و محمود الحسن عارف)	۵۹۲
⊗	۱۰۸۔	بکرۃ (بنو)	(شمیم روشن آراء)	۵۹۵
⊗	۱۰۹۔	بلاد السودان	(A.S.KAYE [ت ظفر علی])	۵۹۵
⊗	۱۱۰۔	بلغاریا	(محمد ارشد)	۶۱۷
※	۱۱۱۔	بلال بن رباحؓ	(منظور آفاقی [ن. محمود الحسن عارف])	۶۳۳

✕ ۱۱۲۔ بلقان (ت ظفر علی) ۴۵۶
✕ ۱۱۳۔ بلی (بنو) (شمیم روشن آرا) ۲۶۱
⊗ ۱۱۴۔ بل گیٹس (ادارہ) ۲۶۳
⊗ ۱۱۵۔ بنگل خان جوگزئی، نواب (غوث بخش صابر) ۲۶۳
⊗ ۱۱۶۔ بنگلہ دیش محمود الحسن عارف ۲۶۴
⊗ ۱۱۷۔ بنیاد پرستی (محمد امین) ۷۳۸
⊗ ۱۱۸۔ بوسنیا (محمد امین) ۷۴۱
⊗ ۱۱۹۔ بیرم خاں (حسن علی بیگ) ۷۶۸
⊗ ۱۲۰۔ بینک و بینکنگ (ادارہ ۔ ت ظفر احمد [ا ن: عبد الودود خان]) ۷۷۱
⊗ ۱۲۱۔ تعلیقہ اسلامک بینکنگ (عبد الودود خان) ۷۷۸
✕ ۱۲۲۔ بیگی، موسیٰ جار اللہ (Azade- Ayse Rorlich [ت. محمد امین]) ۷۸۰
⊗ ۱۲۳۔ بی بی آ قا رک بہ انجو نپوری ۷۸۲
⊗ ۱۲۴۔ بیون۔ اے۔ اے (محمود الحسن عارف) ۷۸۴

جملہ حقوق بحق پنجاب یونیورسٹی محفوظ ہیں۔
مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا
کوئی مقالہ یا تعیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ
شائع کرنے کی اجازت نہیں۔

Name of The book: Supplement. Urdu Encyclopaedia of Islam, Vol-II

Year of Publication: 1429AH/ 2008AD

Publisher: Prof.Dr. Muhammad Naeem
Registrar, Punjab University, Lahore

Chief Editor: Professor Dr.Mahmood-ul-Hassan Arif

Printer: Mr. Muhammad Khalid Khan, Suprentedent
Punjab University, Press

Composing: Mr.Rashid Ahmad Siddiqui,Tariq Mahmmod
Muhammad Asif.

First Edition
2008/1429

Supplement

Urdu Encyclopaedia of Islam

Under the Auspices

of

The University of The Punjab Lahore

Chief Editor:

Professor Dr.Mahmood-ul-Hassan Arif

(Volume 2)

(Afranj------A.A Beven)

1429/2008

Department of Urdu Encyclopaedia of Islam Punjab University, Lahore